هائير ايجوڪيشن ڪميشن پاران منظور ٿيل

ڪارونجهر

ڇهه ماهي

[تحقيقي جرنل]

ISSN 2222-2375

جلد: 8، شمارو: 14، جون 2016ع

ايڊيٽر

ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري

سنڌي شعبو

وفاقي اردو يونيورسٽي آف آرٽس، سائنس ۽ ٽيڪنالاجي، عبدالحق ڪيمپس،
باباءِ اردو روڊ، ڪراچي، سنڌ، پاڪستان.

هائير ايجوڪيشن ڪميشن پاران منظور ٿيل

ڪارونجھر

چھ ماهي

[تحقيقي جرنل]

ISSN 2222-2375
جلد-8، شمارو: 14، جون 2016ع

ايڊيٽر

ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري

سنڌي شعبو
وفاقي اردو يونيورسٽي آف آرٽس، سائنس ۽ ٽيڪنالاجي، عبدالحق ڪيمپس،
باباءِ اردو روڊ، ڪراچي، سنڌ، پاڪستان.

سڀ حق ۽ واسطا محفوظ.

ڪارونجهر

ڇهہ ماهي

[تحقيقي جرنل]

ISSN 2222-2375

ايڊيٽر:	**ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري**
ٻانهن ٻيلي:	ڊاڪٽر ڪمال ڄامڙو ۽ سيما ابڙو
سال:	اٺون، شمارو: 14، جون 2016ع
ڪمپوزر:	مختيار احمد ٻگهيو
لي آئوٽ:	فهيم سولنگي
ڇپائيندڙ:	سنڌي شعبو، وفاقي اردو يونيورسٽي آف آرٽس، سائنس ۽ ٽيڪنالاجي، عبدالحق ڪيمپس، باباءِ اردو روڊ، ڪراچي، سنڌ، پاڪستان.
اي ميل:	dr.inayathussain@yahoo.com
ٽيليفون نمبر:	021-99215371 Ext: 2024، موبائيل: 0301-3852943
ڇاپيندڙ:	پيڪاڪ پرنٽرز، ڪراچي. فون: 0336-3559905
قيمت:	**200 رپيا**

All rights reserved.

KAROONJHAR

Bi-annual

[Research Journal]

ISSN 2222-2375

Edited by:	**Dr. Inayat Hussain Laghari**
Sub-Editors:	Dr. Kamal Jamro & Seema Abro
Year:	8th, Issue: 14, June, 2016
Published by:	Department of Sindhi, Federal Urdu University of Arts, Science & Technology, Abdul Haq Campus, Karachi, Sindh, Pakistan.
Composers:	Mukhtiar Ahmed Bughio
Layout:	Fahim Solangi
Email:	dr.inayathussain@yahoo.com
Tel:	021-99215371 Ext: 2024 Cell: 0301-3852943
Printed by:	Peacock Printers, Karachi. 0300 2152634
Price:	**Rs. 200/-**

سرپرست اعليٰ

پروفيسر ڊاڪٽر سليمان ڊي. محمد

وائس چانسلر، وفاقي اردو يونيورسٽي

سرپرست

پروفيسر ڊاڪٽر ناهيد ابرار

ڊين، آرٽس فيڪلٽي، عبدالحق ڪيمپس، ڪراچي

ايڊيٽوريل بورڊ

پروفيسر ڊاڪٽر محمّد قاسم ٻگھيو
چيئرمين، پاڪستان اڪيڊمي ادبيات
اسلام آباد، پاڪستان

پروفيسر ڊاڪٽر نواز علي شوق
پروفيسر ايڊوائيزر، شاھ عبداللطيف ڀٽائي
چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، ڪراچي

ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري
سنڌي شعبو، وفاقي اردو يونيورسٽي،
عبدالحق ڪيمپس، ڪراچي.

ڊاڪٽر جيٺو لالواڻي
مڊروين، اديتيہ بينگلوز، نوبل نگر، احمد
آباد، 382340، انڊيا

ڊاڪٽر پروين ٽالپر
3330، اولڊ ويسٽل روڊ، اپارٽمينٽ 1، ويسٽل،
نيويارڪ. 13850 آمريڪا

محترمہ شهناز شورو
يونٽ 1505، 4900 ارن گلين ڊرائيو، ميسيسوگا،
ٽورنٽو، ڪيناڊا

ماهرن جي ڪاميٽي

- **ڊاڪٽر مرليڌر جيٽلي**
  D-127 وواڪ وهار، دهلي، 110095، انڊيا
- **پروفيسر ڊاڪٽر خورشيد عباسي**
  B-178، بلاڪ:3، سعدي ٽائون، ڪراچي
- **پروفيسر ڊاڪٽر انور فگار هڪڙو**
  چيئرمين، سنڌي شعبو،
  سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو
- **ڊاڪٽر محمد خان سانگي**
  ڊائريڪٽر، انسٽيٽيوٽ آف انگلش
  لينگئيج اينڊ لٽريچر، سنڌ
  يونيورسٽي
- **پروفيسر ڊاڪٽر محمد يوسف خشڪ**
  ڊين، سوشل سائنسز اينڊ آرٽس،
  شاھ عبداللطيف يونيورسٽي خيرپور
- **ڊاڪٽر ادل سومرو**
  واري ٽڪ، سکر
- **ڊاڪٽر آفتاب ابڙو**
  404، رفيق سينٽر، عبدالله هارون روڊ
  صدر، ڪراچي
- **ڊاڪٽر عابد مظهر**
  B-13، اسلامڪ آرڪيڊ، لڳ سماما
  شاپنگ سينٽر، يونيورسٽي روڊ، ڪراچي.

Editorial Board's Policies

Review Process:

All manuscripts are reviewed by an editor and members of the editorial board or qualified outside reviewers. Decision will be made as rapidly as possible, and the journal strives to return reviewer's comments to authors within two weeks.

Articles:

The paper must be typed for Sindhi (in MB Bhitai Sattar Font, size 13), Urdu (in Noori Nastaleeq font, size 14) and English (in Times New Roman font, size 12) with double spaced on A-4 size paper. The title should be brief phrase describing the contents of the paper. The title pages should include the author's full names and affiliations. All manuscripts to be send in hard copy along with the text in CD to mailing address of Department of Sindhi and also through email to **dr.inayathussain@yahoo.com**

Abstract:

The abstract should be informative and completely self-explanatory, briefly present the topic and state the scope of work. The abstract should be 100 to 200 words in length.

Tables and Figures:

Table should be kept to a minimum and be designed to be as simple as possible. Figure legends should be typed in numerical order on a separate sheet. Graphics should be prepared using applications capable of generating high resolution GIF, TIFF, JPEG or Power Point before pasting in Microsoft Word manuscript file. Tables should be prepared in Microsoft Word or Microsoft Publisher.

Acknowledgement:

The acknowledgement of people, grants, funds etc should be brief.

References:

In the text, a reference identified by means of an author's name should be followed by the year of the reference in parentheses. Patterns are as following:

سنڌي:

آڏواڻي، پيرومل، مهرچند (1956)، سنڌي ٻوليءَ جي تاريخ ڪراچي - حيدرآباد: سنڌي ادبي بورڊ

اردو:

سلطانہ بخش، ڈاکٹر، ''پاکستانی اہل قلم خواتین''، ص:48، اکادمی ادبیات پاکستان، 2003ء

English:

Deuze, M. (2005), "Professional identity and ideology of journalists reconsidered", Journalism, Vol. 6, No. 4, 422-464

You can follow the given other patterns in this journal also.

Copyright:

All the statements of fact and opinion expressed in this journal are the sole responsibility of the authors, and do not imply and endorsement on part or whole in any form/shape whatsoever by the editors or publishers.

فهرست

- ايڊيٽوريل بورڊ جون پاليسيون
- ايڊيٽوريل

سنڌي مقالا

1	سنڌي ٻوليءَ جي اصليت ۽ قدامت بابت جي. ايم. سيد جو نظريو	ڊاڪٽر آزاد قاضي	7
2	سنڌ جو ناميارو عالم دين، مفسر قرآن ۽ شاعر مولانا عبدالله چانڊيو (تحقيقي مقالو)	ڊاڪٽر عبدالغفور بلوچ، ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري ۽ احمد الدين شر	14
3	شاعريءَ جو فن: هڪ تحقيقي جائزو	ڊاڪٽر شير مهراڻي	27
4	عمرڪوٽ جو قلعو تاريخ جي آئيني ۾: هڪ مختصر جائزو	ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري	43
5	نسيم کرل جي ڪهاڻين جا موضوع	ڊاڪٽر حاڪم علي ٻرڙو	49
6	سراج الحق ميمڻ (24 آڪٽوبر 1933ع- 2013ع) جي افسانن جي ڪردارن جو اڀياس	ڊاڪٽر نواب ڪاڪا	57
7	خليفي ربڏني هڪڙي جي شاعريءَ جو جائزو	ڊاڪٽر الهوسايو سومرو	68
8	ساختياتي تنقيد ۽ سنڌي ادب	ڊاڪٽر ساجده پروين	78
9	محمد صديق "مسافر" بحيثيت لطيف شناس	عبدالجبار نظاماڻي	97
10	ويراڳي ڪلام ۾ روحاني رهبر، گُروءَ يا مرشد جي اهميت: مختصر جائزو	عصمت فاطمہ ويسر	114

اردو مقالے

11	پنجاب میں اردو اور پنجابی زبان کا اتہاس	ڈاکٹر محمد اعظم چوہدری	129
12	حضرت روحل فقیر رح کی شاعری میں انسان دوستی: ایک تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر گل عباس اعوان اور ڈاکٹر عنایت حسین لغاری	141
13	فکر فرید اور تہذیبوں کا تصادم: ایک تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر مزمل حسین	153
14	سندھی اور سرائیکی کا لسانی، تہذیبی اور ثقافتی اشتراک	محمد صدیق ملک اور ڈاکٹر حاکم علی برڑو	161
15	"لاجونتی" ناول کا نفسیاتی اور تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر سمیرا بشیر	168
16	علامہ راشد الخیری کی اسلامی اور تاریخی ناول نگاری	ڈاکٹر داؤد عثمانی اور ڈاکٹر یاسمین سلطانہ	173
17	خنساء رضی اللہ عنہا حالات زندگی اور شاعری ایک تحقیقی جائزہ	ڈاکٹر عبدالرحمٰن یوسف خان	185
18	عربی زبان وادب اور اسکی اہمیت وفضیلت	قاری بدرالدین	197
19	ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کی اردو تحقیق میں خدمات (اجمالی جائزہ)	ڈاکٹر شکیل احمد خان	208
20	کئی چاند تھے سرِ آسمان پر غالب کے اثرات	محمد شہباز	217

ايڊيٽوريل

وفاقي اردو يونيورسٽي جي سنڌي شعبي پاران هي چوڏهون (14) شمارو اوهان جي خدمت ۾ پيش ڪري رهيا آهيون. سنڌي شعبي طرفان تدريس سان گڏوگڏ تحقيقي ڪم کي مدنظر رکندي پروگرام مرتب ڪيا ويندا آهن. هائير ايجوڪيشن ڪميشن پاڪستان جي تعاون سان وفاقي اردو يونيورسٽي جي سنڌي شعبي چوٿين قومي ڪانفرنس بعنوان "پاڪستان جي ريگستاني علائقن جو ادبي جائزو" جو انعقاد ڪيو ويو. هن کان پهريهن هائير ايجوڪيشن ڪميشن جي تعاون سان "سنڌي ادب جي ترقي ۾ صحافت جو ڪردار"، "سنڌي زبان ۽ ادب جي ترقي: هڪ تحقيقي جائزو" ۽ "موجوده دؤر ۾ پاڪستان جي صوفي شاعرن جي ڪلام جي اهميت" ڪانفرنسز جو انعقاد ٿي چڪو آهي. مذڪوره ٻه روزه قومي ادبي ڪانفرنس 16 ۽ 17 فيبروري 2016ع ۾ وفاقي اردو يونيورسٽي جي ڊاڪٽرعبدالقدير خان آڊيٽوريم ڪراچي ۾ منعقد ڪئي ويئي. ڪانفرنس جي صدارت وفاقي اردو يونيورسٽي جي وائيس چانسلر پروفيسر ڊاڪٽر سليمان ڊي محمد ڪئي ۽ مهمان خصوصي هائير ايجوڪيشن ڪميشن ڪراچي جو ريجنل ڊائريڪٽر سليمان احمد هو. هن ڪانفرنس ۾ ٿرپارڪر، اڇڙوٿر، چولستان، ٿل ۽ خاران تي مشتمل علائقن جو ادبي جائزو اتي جي مقامي ماهر مقاله نگارن جي طرفان پيش ڪيو ويو. هن ڪانفرنس تي مشتمل مقالن جو ڪتاب شايع ٿي چڪو آهي.

جيڪي پيپر هائير ايجوڪيشن ڪميشن جي پاليسي مطابق نه هوندا ۽ ريسرچ جا تقاضا پورا نه ڪندا، تيستائين انهن مقالن جو شايع ٿيڻ ممڪن نه آهي. جن دوستن جا مقالا رهجي ويا آهن، اميد ته آئنده ريسرچ جرنل جي قاعدن ۽ قانونن مطابق مقالا موڪلنيدا ته ضرور شايع ٿيندا. مان وفاقي اردو يونيورسٽي جي وائس چانسلر پروفيسر ڊاڪٽر سليمان ڊي. محمد ۽ انتظاميه جو شڪرگذار آهيان جو انهن جي تعاون سان هاڻي ريسرچ جرنل وفاقي اردو يونيورسٽي جي ويب سائيٽ www.fuuast.eno.pk/researchjournal تي پڻ موجود آهي ۽ مطالعو ڪري سگهجي ٿو.

ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري
ايڊيٽر
ڪارونجهر ريسرچ جرنل

ڊاڪٽر آزاد قاضي
سنڌي شعبو، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

سنڌي ٻوليءَ جي اصليت ۽ قدامت بابت جي. ايم. سيد جو نظريو

Abstract

With reference of originality and ancientness of the Sindhi language, various scholars have time to time presented their concepts such as Ernest Trump, Bherumal Maharchand Advani, Dr. Nabi Bux Baloch & Sirajul Haq Memon. These are great worth to be stated being the master of the Sindhi and shared their views and opinions about the Sindhi being a local language.

Sain G. M Syed, was renowned scholar of Sindh. He always struggled for the betterment and defense of the Sindhi Language, to prove it having been the product of the indigenous/ local environment, was one of its literary aspect. Historically, in his writings Sain G. M Syed has tried to prove, that Sindhi Language having been the product of the local environment basically, sought it fundamental metrical from the ancient languages, like Dravidians and Aryans of the Sindhu Valley. So, it may be called as the big sister of the Sanskrit and other Indian Languages also, being the product of the local environment. All the Indian languages, except Sindhi, are drived from the Sanskrit, so the Sindhi may be considered or viewed being the maternal aunt of all languages including the Sanskrit. Therefore in that context Sindhi is the ancient and most Significant language among all other indo Aryan languages.

سنڌي ٻوليءَ جي اصليت ۽ قدامت واري حوالي سان وقت بوقت مختلف عالمن طرفان ڌار ڌار نظريا پئي پيش ٿيا آهن. جن ۾ آرنيسٽ ٽرمپ، ڪاڪو ڀيرومل مهرچند آڏواڻي، ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ ۽ سراج ميمڻ قابل ذڪر آهن. مٿي ذڪر ڪيل عالم ٻوليءَ جا ماهر ڄاتا وڃن ٿا، جن سنڌي ٻوليءَ جي مقامي ٻولي هئڻ نه هئڻ بابت ويچار ونديا آهن.

سائين جي ايم سيد جنهن جي عمل جو ميدان سياست هئي. پر ورهاڱي کانپوءِ سنڌي ٻوليءَ مٿان جيڪو وار ٿيو جنهن جي نتيجي ۾ سنڌي ٻوليءَ قدامت ۽

اصليت جي سلسلي متضاد رايا پيش ڪري، سنڌي ٻوليءَ جي سرزمين سنڌ مان پيداوار هئڻ واري حوالي کي مشڪوڪ بنائڻ جي ڪوشش ڪئي پئي ويئي. اهڙي وقت سائين جي ايم سيد سنڌي ٻوليءَ جي دفاع لاءِ جيڪو ڪم ڪيو ان جو هڪڙو پاسو علمي حوالي سان سنڌيءَ کي هتان جي ماحول جي پيداوارمڃي ٿيل سموري بحث جو جيڪڏهن تفصيل بابت غور ڪري ڏسڻ سان معلوم ٿئي ٿو تہ سائين جي ايم سيد سياسي معاملن کان هٽي ڪري، خالص علمي حوالي سان پڻ وقتائتو ۽ وڏو اهم ڪم ڪيو آهي. ڇاڪاڻ تہ ورهاڱي کان پوءِ جنهن نموني سنڌي ٻوليءَ کي محدود ڪري، آهستہ آهستہ ختم ڪرڻ واريون ڪوششون شروع ڪيون ويون هيون. انهن جو بنيادي مقصد سنڌي ٻوليءَ محدود، اٽپوري ۽ عربي جي اثر هيٺ پيدا ٿيل ظاهر ڪرڻ هو. پر سيد صاحب هن قلمي ڪاوشن سان ڀرپور پيرو اها ڳالهہ ثابت ڪرڻ ۾ ڪامياب ويون تہ "سنڌي ٻولي اندر آريائي ٻولين ۾ قديم ۽ اهم ترين ٻولي آهي." سيد اها ڳالهہ 55-1956ع ۾ ڪئي پر اڳتي هلي 63-1962ع کان نامور عالمن ان موضوع تي بحث شروع ڪيو تہ ان جو نتيجو پڻ بل آخر اهو ئي نڪتو، جنهن جو سيد صاحب اڳ ئي اظهار ڪري چڪو هو.

ٻولي قومن جي وجود ۾ سڃاڻپ جو بنيادي عنصر آهي. ورهاڱي کانپوءِ جڏهن سنڌي ٻوليءَ لاءِ نت نوان مسئلا پيدا ڪيا ويا. ان جي مٿان مختلف حوالن سان ٿيندڙ حملن جي دفاع طور 1954ع ڌاري جڏهن سيد صاحب قلم کنيو، تڏهن ان جي اصليت ۽ حيثيت بابت پڻ ڪيس پنهنجي خيالن جو اظهار ڪرڻو پيو. ان سلسلي ۾ سندس قائم ڪيل راءِ کي اسين سنڌي ٻوليءَ بابت سيد صاحب جو پيش ڪيل نظريو سڏي سگهون ٿا.

جنهن وقت سيد صاحب سنڌي ٻوليءَ جي دفاع لاءِ قلم کنيو، ان وقت پاڪستان ۾ اردو ٻوليءَ کي قومي ۽ سرڪاري ٻولي قرار ڏيڻ لاءِ هن رياست جي باقي ٻين ٻولين کي مختلف حوالن سان غير اهم ۽ نيچ ظاهر ڪرڻ واري مهم هلندڙ هئي. جنهن مان هڪڙو نقطو ٻوليءَ جي حيثيت ۽ قدامت وارو هيو. انڪري سيد صاحب پنهنجي پاران لکيل مواد ۾ ٻوليءَ جي قدامت واري حوالي سان نہ رڳو ٻين عالمن جا مثال پيش ڪيا، پر ان بابت پنهنجي راءِ پڻ قائم ڪئي. جنهن کي اسين سيد صاحب جو ٻوليءَ بابت نظريو چئي سگهون ٿا. سنڌي ٻوليءَ بابت سيد صاحب جي پيش ڪيل نظريي واري حوالي سان ڪجهہ لکڻ کان اڳ هتي ان ڳالهہ کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪجي ٿي تہ جنهن وقت سيد صاحب ٻوليءَ بابت پنهنجا خيال پيش ڪيا، ان وقت تائين سنڌي ٻوليءَ جي اصليت ۽ قدامت واري حوالي سان ڪهڙا ڪهڙا نظريا رائج هيا جن کي نظر ۾ رکندي انهن جي روشنيءَ ۾ سيد صاحب پنهنجي راءِ قائم ڪئي.

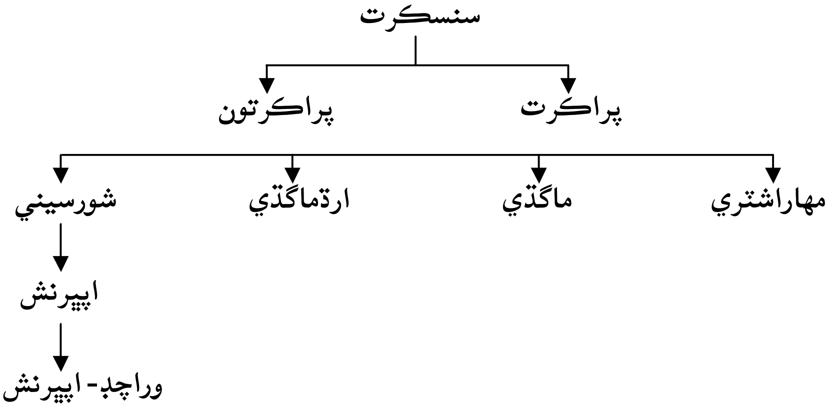
سنڌي ٻوليءَ جي اصليت ۽ بنياد واري حوالي سان ابتدائي ڪم ’آرنيسٽ ٽرومپ‘ ڪيو، جنهن جو خيال هيو تہ:

”سنڌي نج سنسڪرتي ٻولي آهي، هي ٻولي اتر- اولهہ وارين هين پرڏيهي ٻولين جي پيٽ ۾ پرڏيهي عنصرن کان وڌيڪ آجي آهي. سنڌي ٻولي پنهنجي اصلي ٻُڙَ کان ڇڇڻ واري حالت جي وقت واريون قديم پراڪرت جهڙيون سڀ خصوصيتون پاڻ وٽ سانڍي سوگهيون رکيون آهن پر اهي سنڌيءَ جي هين سيني پينر ٻولين قائم نہ رکيون آهن... ٻئي طرف اسان، لفظن جو ڪجهہ اهڙو ذخيرو هٿ ڪيو آهي، جنهن کي قديم مڪاني ٻوليءَ جا لفظ چئي سگهجي ٿو.“ (1)

ڊاڪٽر آرنيسٽ ٽرومپ سنڌي ٻوليءَ جي اصليت واري حوالي سان بنيادي نوعيت وارو پيڙهہ جو پٿر رکي ويو، جنهن تي پوءِ جنهن ٻئي عالم ڪم ڪيو، اهو ڪاڪو پيرو مل مهر چند آڏواڻي هو. ڪاڪي پيرومل مهرچند آڏواڻي ان وقت تائين آيل رپورٽن ۽ ٻئي مواد جي مطالعي مان اهو نتيجو اخذ ڪيو تہ:

”سنڌي ٻولي سنسڪرت مان ڦٽي نڪتي آهي، ۽ جدا جدا پراڪرتن جي مرحلن مان گذري تقريباً يارهين صدي عيسوي ۾ موجوده صورت اختيار ڪئي اٿس.“ (2)

ڪاڪي پيرو مل مهرچند آڏواڻي جي پيش ڪيل راءِ موجب سنڌي ٻوليءَ جو خاڪو هن ريت وجي بيهندو.



(آڏواڻي، 1972ع، ص 13)

اڳتي هلي 1950ع ۾ لاڙڪاڻو ادبي ڪانفرنس ۾ صدارتي خطبو پيش ڪندي ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ سنڌي ٻوليءَ جي اصليت بابت خيالن جو اظهار ڪندي، ظاهر ڪيو تہ: ”سنڌي ٻولي سنئون سڌو سنسڪرت مان نڪتل ناهي، بلڪ سنسڪرت کان اڳ واري مقامي پراڪرت يا پراڪرتن مان اُسري، اها هند آريائي

ٻولي آهي.” (3)

نئين وجود ۾ آيل ملڪ پاڪستان، جنهن ۾ سنڌ کي صوبي واري حيثيت حاصل هئي ان ۾ 1948ع جي ابتدا کان ٻوليءَ جي مسئلي ڪَرُ کنيو هو. جنهن جي لپيٽ ۾ لازمي طور سنڌي ٻولي پڻ آئي ٿي. جيتوڻيڪ ان جو پهريون شڪار بنگالي زبان پئي ٿي، پر بنگالي نوجوانن جي ڏنل قربانين جي نتيجي ۾ ان کي تہ برابريءَ وارو مقام ڏنو ويو، پر هزارها سالن واري قوميت جي حامل سنڌي ٻوليءَ کي اردوءَ جي پيٽ ۾ زير ڪرڻ لاءِ مختلف نوعيت جون ڪئي ڪوششون ڪيون ويون. ان سلسلي ۾ سيد صاحب هڪ ڪتاب ”پاڪستان ۾ زبان جو مسئلو ۽ سنڌي زبان“ لکيو، جنهن ۾ ٻين دفاعي دليلن سان گڏ. ٻوليءَ جي اصليت ۽ قدامت تي پڻ بحث ڪيو. ان وقت سنڌي ٻوليءَ مٿان ٿيل هلائن واري ڪشمڪش ۾ سنڌي ٻوليءَ جي دفاع طور لکيل مواد طور، سيد صاحب سنڌي ٻوليءَ جي قدامت واري حوالي سان کڻڻ خيالن جو اظهار ڪيو اها ڳالهہ غور طلب آهي. سيد صاحب ان دور وارن لکيل مختلف مضمونن ۾ سنڌي ٻوليءَ جي حوالي سان پنهنجي خيالن جو ماحاصل هن ريت بيهاري ٿو.

1. سنڌي زبان، سنڌ ماٿريءَ Indus Valley جي قديم ٻولي آهي.
2. دنيا جا دريائي تمدن انساني نسل جي تاريخ ۾ وڏي اهميت جا حامل آهن، جيئن مصري، بابلي ۽ عراقي – نيل- دجلہ ۽ فرات ندين جا تمدن آهن. تيئن سنڌونديءَ جو تمدن بہ انهن قديم تمدن مان هڪ آهي سنڌي ٻولي هن قديم تمدن جي تاريخي ارتقاجو ماحاصل آهي.
3. سنڌي ٻولي سامي ۽ آريائي نسلن جي قديم مشترڪ بستين واري پاڳي جي قديم ٻولي آهي.

ان سلسلي ۾ پاڻ دليل طور لکي ٿو:

”سامي Semetic نسلن جا ماڻهو، سنڌن هجرتون ۽ بستيون، تهذيبون ۽ ٻوليون وڏي اهميت رکن ٿيون. سنڌ ۾ موهن جو دڙو، سامي نسل جي تهذيب ۽ تمدن جو شاهڪار آهي. سنڌوماٿر آريائي نسلن جي مسلسل هجرت ۽ بستين جو گهوارو آهي ۽ سنڌن اصلي قديم ٻوليءَ جا ڪي الفاظ نج حالت ۾ سنڌيءَ ۾ ملن ٿا.“ (4) ان حوالي سان سيدصاحب واضع طور تي لکيو تہ: ”برصغير پاڪ وهند جون ٻوليون ٻن قسمن ۾ ورهايل آهن: هڪ ڏکڻ هندستان جون ”دراوڙي ٻوليون“ ۽ ٻيون ملڪ جون جملي باقي ٻوليون، جي ”انڊو آريائي“ ٻوليون سڏجن ٿيون. انڊو آريائي ٻوليون قديم هندستان جي اتر اولهہ کان آريائي نسل جي ماڻهن جي مسلسل داخلا سبب بيٺڪن ذريعي پيدا ٿيون. اهي آريائي نسل جا ماڻهو ايران کان بلوچستان ۾ آيا ۽ اتان اچي سنڌونديءَ جي ڪناري تي بيٺڪون

ڪيائون، اتي رهڻ وقت جيڪا سندن اوائلي ٻولي هئي، تنهن جا نشان سنڌوماٿريءَ جي ٻولين مثلاً ڪشميري ۽ سنڌيءَ ۾ موجود آهن. ۽ انهيءَ ڪري اهي ٻوليون قدري هڪ ٻئي سان ملن ٿيون ۽ منجهن لساني رابطو موجود آهي. اهي آريائي نسل جا ماڻهو سندن اها سنڌو ماٿريءَ واري اصلي ٻولي کڻي اوپر طرف هندستان ڏانهن وڌيا ۽ سندن انهيءَ اصلوڪي ٻوليءَ مان ئي پوءِ مگڌ ۽ بهار ۾ سنسڪرت ٻولي بڻي. انهيءَ لحاظ کان سنڌي ٻولي سنسڪرت جي وڏي ڀيڻ آهي ۽ ٻيون هندستان جون جملي ٻوليون، جي سنسڪرت مان نڪتيون آهن، تن جي جڻ ماسي آهي، انهيءَ لحاظ سان سنڌي ٻولي جملي انڊو آريائي ٻولين ۾ قديم ۽ اهم ترين ٻولي آهي.“ (5) سنڌي ٻوليءَ جي اصليت ۽ قدامت بابت سيد صاحب مٿي ذڪر ڪيل خيال 1956ع ۾ پيش ڪيا. ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ بعد ۾ پنهنجي خيالن جو اظهار هن ريت ڪيو: ”موجوده سنڌي ٻولي سنئون سڌو سنسڪرت مان نڪتل ناهي. بلڪ سنسڪرت کان اڳ واري مقامي پراڪرت يا پراڪرتن مان اسري، اها هند آريائي ٻولي آهي. لهٰذا (سرائڪي، بهاولپوري، ملتاني، ديري والي، هندڪو)، ڪشميري ۽ اترئين سنڌوماٿر جون داردي ٻوليون ان جون ڀينر آهن. بودوباش جي لحاظ سان اهي مڙيئي سنڌو ماٿر جون آڳاٽيون هند آريائي ٻوليون آهن.“ (6)

سراج الحق ميمڻ، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ صاحب جي مٿئين راءِ کي صحيح نہ سمجهندي ان جي رد طور 1964ع ۾ ’سنڌي ٻولي‘ نالي ڪتاب لکي ان ڳالھ جو اظهار ڪيو تہ:

”سنڌي سنسڪرت کان اڳ پنهنجي مڪمل صورت اختيار ڪري چڪي هئي سنسڪرت يا ٻين لاڳاپيل ٻولين ان تي فقط اهو اثر ڪيو آهي. جو ان ۾ نوان نوان لفظ جذب ٿيندا ويا، جن مان ڪيترا تہ اصل سنڌيءَ جا ئي هئا.“ (7)

هو صاحب ان سلسلي ۾ وڌيڪ لکي ٿو: ”لساني علم جي خيال کان ان وقت بہ مکيہ ٻوليون هُيون. هڪ سنڌي ۽ ٻي دراوڙي جنهن جون مختلف صورتون ڏکڻ هندستان ۾ موجود هيون... اڄ جن ٻولين کي هند-يورپي ٻوليون چيو وڃي ٿو، انهن ۾ جا عجيب وحدت ۽ يڪسانيت نظر اچي ٿي ان جو اهو ئي هڪ سبب هو تہ انهن جو سرچشمو بنيادي طرح سنڌي ٻولي ۽ ڦٽنديڙ ٻيون هند جون ئي ٻوليون هيون.“ (8) ان ئي ساڳي سلسلي ۾ ڊاڪٽر غلام علي الانا 1974ع ۾ سنڌي ٻوليءَ بابت پنهنجي راءِ قائم ڪندي لکيو تہ: ”سنڌي ٻولي غير آريائي ٻولي آهي، جنهن جون پاڙون موهن جي دڙي جي قديم تهذيب ۾ کتل آهن ۽ جيڪا ساڳي موهن جي دڙي واري قديم ٻولي آهي،

جا سئنڌو، سئنڌوي، سندوي مان روپ بدلائيندي سنڌي سڏجڻ لڳي آهي. جا مختلف ٻولين جا اثر وٺندي، جيئندي پنهنجن خوبين ۽ انوکين ڳالهين کي پاڻ بچائيندي ۽ محفوظ رکندي، اڄ بہ پنهنجي انفراديت قائم رکيو بيٺي آهي.“(9) سائين جي ايم سيد جي فڪر ۽ عمل جو محور سياست هئي پر قوم جي بچاءَ ۽ بقاءَ لاءِ محض سياسي عمل جو هئڻ ڪافي نہ ٿو هجي، پر قوم جي سڃاڻپ ۽ ترقيءَ جي سلسلي ۾ گهربل جملي ميدانن ۾ ڪوشش ڪرڻ ضروري آهي. ان مقصد سان سيد صاحب 1956ع ۾ سنڌي ٻوليءَ مٿان ٿيندڙ هلان وقت جا علمي جدوجهد ڪئي ان دوران پاڻ ٻوليءَ جي اصليت بابت مٿي ذڪر ڪيل هڪ قسم جو نظرياتي مواد پڻ پيش ڪري ڇڏيو. جيڪو اڳتي هلي ٻين جي لاءِ مشعل راهہ ٿيو.

سائين جي ايم سيد سنڌي ٻوليءَ بابت پنهنجو مٿي ذڪر ڪيل خيال نہ رڳو 1956ع ۾ پيش ڪيو پر گهڻا سال پوءِ 1981ع ۾ جڏهن پاڻ ڪلاسڪ نوعيت وارو ڪتاب ”سنڌوءَ جي ساجاهہ“ لکيائين تڏهن، ان ۾ بہ پنهنجي موقف بابت واضع طور تي لکيائين: ”هن وقت برصغير جي ٻولين کي ٻن گروهن ۾ ورهايو ويو آهي، هڪڙيون دراويدي نسل واريون ٻوليون، جهڙوڪ تيلنگو، ملايالم ۽ تامل وغيره جي ڏکڻ هند ۾ رائج آهن. ٻيو انڊو- آرين زبانون جهڙوڪ بنگالي، گجراتي، مرهٽي، هندي ۽ پنجابي، ڪشميري سنڌي ۽ اوڙيا وغيره.“(10) ان سلسلي ۾ اڳتي هلي وڌيڪ وضاحت سان سيد صاحب لکي ٿو تہ:

> ”سنڌي ٻولي سنسڪرت کان اڳ ساماٽي، ان کي اتراولهہ کان سنڌوماتريءَ ۾ نووارد آرين جي لفظن جو ذخيرو حاصل ٿيو. موهن جي دڙي واري ٻوليءَ مان دراويدي لفظن جو ورثو مليو ۽ ايران مان ايندڙ آرين جي پهلوي زبان مان ڪجهہ بهرو حاصل ٿيو. سنڌوماتريءَ ۾ ڪوشان گهراڻي جي سياسي تسلط بعد ان کي پراڪرت ذريعي سنسڪرت ٻوليءَ مان بهرو نصيب ٿيو. آخر ۾ عربن جي اچڻ بعد عربي زبان جو سرمايو بہ حاصل ڪيائين. اهڙي طرح سنڌي زبان دنيا جي مکيہ زبانن- دراويدي، ايراني، سنسڪرت ۽ عربي جي سرچشمن مان مالامال ٿي آهي... سنڌي ٻوليءَ پنهنجو بنيادي سرمايو سنڌوماتريءَ جي اوائلي دراويدي ۽ آريائي ٻولين مان هٿ ڪيو. جنهن مان پوءِ سنسڪرت نڪتي، تنهن ڪري سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪيترا لفظ پنهنجي نج ۽ اصلوڪي حالت ۾ محفوظ آهن.“ (11)

حوالا:

1. Trump, E. Grammar of the Sindhi Language (1972). Osnabruck Biblioverioy, Germany. Page No 1, 2.
2. آڏواڻي، پيرومل مهرچند، ”سنڌي ٻوليءَ جي تاريخ“، سنڌي ادبي بورڊ، 1972ع، صفحو 13.
3. بلوچ، نبي بخش، ”سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ“، پاڪستان اسٽيڊي سينٽر ڄامشورو، 1999ع، صفحو 33.
4. سيد، جي ايم. ”موجوده سياسي مسئلا“، 26 حيدر منزل مسلم ڪالوني، ڪراچي، 1956ع، صفحو 264.
5. حوالو ايضاً، صفحو 265.
6. بلوچ، نبي بخش، ”سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ“، پاڪستان اسٽيڊي سينٽر ڄامشورو، 1999ع، صفحو 32.
7. ميمڻ سراج، ”سنڌي ٻولي“،عظيم پبليڪيشن حيدرآباد، 1964ع، صفحو 59.
8. حوالو ايضاً، صفحو 30 .
9. الانا، غلام علي، ”سنڌي ٻوليءَ جو بڻ بڻياد“، زيب ادبي مرڪز، حيدرآباد، 1974ع، صفحو 116.
10. سيد، جي ايم، ”سنڌو جي ساڃاهه“، جي ايم سيد اڪيڊمي سن، 2000ع، صفحو 320.
11. حوالو ايضاً.

ڊاڪٽر عبدالغفور بلوچ
ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري
سنڌي شعبو، وفاقي اردو يونيورسٽي، ڪراچي
احمد الدين شر
چيئرمين/ريسرچ اسڪالر
شعبہ علوم اسلامي، وفاقي اردو يونيورسٽي ڪراچي

سنڌ جو ناميارو عالم دين، مفسر قرآن ۽ شاعر مولانا عبدالله چانڊيو (تحقيقي مقالو)

MOLANA ABDULLAH CHANDIO: A FAMOUS RELIGIOUS SCHOLAR, INTERPRETER OF QURAN AND POET OF SINDH– A RESEARCH ARTICLE

Abstract

Sindh has been remaining the centre of Saints and Scholars for centuries. The saints spread the Islam by the way of *"Tasawaf"*, while the scholars attracted the people to the Islam by serving in the field of knowledge and literature. Thus they served the Islam to bring the human being into the peaceful circle of it.

This article presents a brief introduction of a famous scholar of Sindh who had not only served in the field of religious affairs, but was a prominent name of Sindhi Literature. He was *Molana Abdullah Chandio*, who was not only a scholar, but was also a versatile poet of Sindhi, Arabic and Persian languages, simultaneously. He also served in Explanation of Holy Quran. His poetry is very effective combination of words and meaning. There is a great need that the literary work done by Molana Abdullah Chandio may be bring to the knowledge seekers; surely his work will benefit the humanity very well.

سنڌ جي سر زمين صدين کان تهذيب ۽ ثقافت جو مرڪز رهي آهي. جنهن جي ثابتي "موهن جو دڙو" جا آثار آهن ۽ جيڪو هندستان جي قديم آثارن جهڙوڪ هڙاپا، سانچي، ڪارلي، تشڪلا وغيره کان بہ آڳاٽو آهي. ناميارو تاريخدان رحيمداد خان مولائي شيدائي پنهنجي جڳ مشهور ڪتاب جنت السنڌ ۾ سر جان

مارشل جي حوالي سان لکي ٿو تہ ”پنج هزار سال ق.م اڳ سنڌ ۽ پنجاب جا ماڻهو دنيا جي متمدن ماڻهن وانگرپڪين ۽ خوبصورت جايون جوڙي شهرن ۾ رهندا هئا ۽ سندن تمدن، هنر ۽ ڪاريگري بلند درجي جي هئي ۽ سندن اکرن لکڻ جو طريقو بہ سڌريل نموني جو هو.“ (1)

سنڌي ماڻهن جي اوج ۽ ڪمال جي شاهدي اسان کي موهن جو دڙو، آمري ۽ ٻين سڌريل تهذيبن جي نشانن مان ملي ٿي.

موهن جو دڙو بنيادي طور تي هڪ شهري تهذيب هئي جيڪا 3250 قبل مسيح ۾ شروع ٿي ۽ 2800 ق.م کان 2500ق.م جي وچ واري عرصي ۾ پنهنجي عروج کي پهتي. تهذيبن جي عالمي تاريخ جي بيان موجب موهن جو دڙو هڪ اهڙي تهذيب هئي جنهن ۾ عالمي معيارن وارو معاشرو قائم ڪيو ويو ۽ اتان جي شهرين جا ٻاهرين دنيا سان وسيع واپاري لاڳاپا هئا. شهر مڪمل رٿابندي سان تيار ڪيو ويو هو ۽ هر گهر ۾ غسل خانا ۽ پاڻي جي نيڪال جو عمدو نظام موجود هو. (2)

خوشي ۽ خوشحالي جا دشمن بہ گهڻا هوندا آهن، ان سبب ڪري سنڌي ماڻهو بہ گهڻو عرصو مختلف بهانن سان ڌارين قومن جي حملن ۽ ڪاهن سبب نقصان هيٺ ايندا رهيا، پر پوءِ بہ سندن خوشحالي قائم رهي.

تاريخ جي ورقن ۾ نگاهہ ڪرڻ سان معلوم ٿيندو تہ سنڌ جي خوشحاليءَ جي ڪري صدين کان وٺي، ان تي ڌارين قومن جو ڪاهون ٿينديون رهيون آهن. قبل مسيح واري دؤر کان اڳ ۾ مصرين، ڪلدانين، بابل ۽ اشور وارن، ايرانين، يونانين (جن ۾ سڪندر مقدوني جو نالو پڻ اچي وڃي ٿو)جون ڪاهون ٿينديون رهيون. (3)

برصغير ۾ اسلام سنڌ جي رستي ٻين علائقن تائين ڦهليو. ان ڪري سنڌي ماڻهن اسلامي علمن ۾ پڻ پنهنجو نالو ڪييو؛ پوءِ اها اسلام جي تبليغ هجي، ڪتبخانن جو قيام هجي يا وري قرآن مجيد جو ترجمو، مطلب تہ سنڌي عالمن اسلام جي واڌاري لاءِ پڻ تمام گهڻو ڪم ڪيو.

اسلام جي نشر ۽ اشاعت ۾ پڻ سنڌ کي هڪ اهم حيثيت حاصل آهي. مولائي شيدائي پنهنجي ڪتاب تاريخ تمدن سنڌ ۾ لکي ٿو تہ ڏکڻ ايشيا ۾ سنڌ ئي اهو پرڳڻو آهي جنهن کي ”باب الاسلام“ ڪري سڏيو ويو آهي، ڇو جو ڏکڻ ايشيا ۾ سڀ کان پهريان سنڌ منجهان ئي اسلام جي روشني ٻين علائقن تائين پهتي. (4)

قرآن ڪريم جي ترجمي جي ڳالهہ اچي تہ اها فضيلت بہ سنڌ ڌرتي ۽ سنڌي ٻوليءَ کي ئي آهي تہ قرآن ڪريم جي ٻين ٻولين ۾ ترجمي جي شروعات بہ سنڌي ٻوليءَ کان ٿي. مولائي شيدائي موجب سنڌ جي هڪ سنڌي عرب حاڪم عبدالله بن عمر هباري، الور جي راجا مهروگ (مهروق) جي فرمائش تي ، منصوره جي هڪ سنڌي عرب عالم کي جيڪو سنڌي ۽ هندي ٻولين ۾ پڻ مهارت رکندو هو، راجا ڏانهن موڪليو. هن

عالم راجا وٺ ٽن سالن تائين رهي قرآن ڪريم جو سنڌي ٻوليءَ ۾ تفسير لکي پيش ڪيو جنهن کي پڙهڻ کان پوءِ راجا اندروني طور مسلمان ٿي ويو. (5)

ايئن قرآن ڪريم جي ترجمي جي سعادت بہ سنڌ جي حصي ۾ آئي. انهيءَ بابت سرور سيف پنهنجي ڪتاب "جي مون ماڻڪ ميڙيا" ۾ وڏيڪ ٻڌائي ٿو تہ اهو ترجمو سنہ 883ع ۾ ٿيو جيڪو خط مسعودي ۾ لکيو ويو هو. (6)

انهيءَ سڳوريءَ سنڌ جي ڪک منجهان وڏا محدث، مفسر، مصنف، مجاهد، فقيهہ، فلاسافر، شاعر ۽ سياستدان پيدا ٿيا جيڪي سنڌ ڌرتيءَ جي سڃاڻ بڻجي ويا ۽ انهن تاريخ تي اڻ مٽ اثر ڇڏيا. انهن عالمن پنهنجي علم جي سڳنڌ سان سموري عرب توڙي عجم کي واسي ڇڏيو. امام ابو حنيفہ جهڙي شخصيت بہ انهيءَ خطي جي پيداوار آهي جيڪو ڪنهن وقت سنڌ جي علائقن ۾ شامل هو. آئين اڪبري جو مصنف ابو الفضل فيضي، پڻ سنڌ ڌرتيءَ جو ڄائو هو. علامہ فيضي تفسير "سواطع الالهام" لکيو جيڪو پوري قرآن ڪريم جي بنا نقطي عربي تفسير آهي. هن ۾ اهڙا تہ بي نقطي عربي وضعدار لفظ ڪتب آندا ويا آهن جنهن جو مثال اڄ تائين دنيا ۾ ڪوبہ پيش ڪري نہ سگهيو آهي. (7)

هونئن تہ سنڌ سموري سون ورني آهي، ۽ هن جي هر علائقي مان ڪيترائي عظيم انسان پيدا ٿيا، پر اسان ڳالهہ ڪنداسين لاڙڪاڻي ضلعي جي، جنهن جو پراڻو نالو چانڊڪا هو. هي علائقو مردم خيزيءَ ۾ پنهنجو مٽ پاڻ آهي.

ماضي قريب ۾ علمي افق تي بہ هستيون اهڙيون ٿي گذريون آهن جن جي علمي خدمتن کي علمي حلقن ۾ هميشہ جي لاءِ ياد رکيو ويندو. انهن عظيم شخصيتن ۾ هڪ مولانا عبدالله "عبد" ۽ علامہ غلام مصطفیٰ "قاسمي" اچي وڃن ٿا. هنن ٻنهي بزرگن ۾ ڪيتريون ئي ڳالهيون مشترڪ رهيون جهڙوڪ، هي ٻئي بزرگ شخصيتون ذات جا چانڊيا هئا، ٻئي پهريان مولانا خوش محمد ميروخاني ۽ پوءِ حضرت علامہ عبدالڪريم ڪورائي، ڪور سليمان وارن وٽ پڙهيا، ٻنهي دارالعلوم ديوبند مان فيض ورتو ۽ ٻئي پنهنجي پائرن ۾ سپ کان ننڍا هئا. مولانا عبدالله چانڊيو 15 صدي جي هڪ عظيم عالم دين، مفسر قرآن، اديب ۽ شاعر طور ابريو. (8)

تحقيق جي مختلف ڪتابن جي مطالعي مان معلوم ٿئي ٿو تہ مولانا عبدالله چانڊيو جو تعلق چانڊيا قبيلي جي 43 شاخن مان ارڙهين شاخ، يعني قنبراڻي چانڊين جي ٻارهن قبيلن، مان مشهور ٽينگلاڻي پاڙي سان هو.

مولانا جا وڏا جاگير چانڊيا جي هڪ بستي جيڪا گلاب ماڙي جي نالي سان مشهور هئي ۽ چانڊڪا پرڳڻي (هاڻوڪي لاڙڪاڻي) ۾ اچي وڃي ٿي، جا رهاڪو هئا. ڪن اڻ وڻندڙ حالتن جي ڪري گلاب ماڙي کان لڏي سکر ضلعي جي ڳڙهي ياسين تعلقي جي هڪ ڳوٺ ۾ اچي آباد ٿيا جيڪو "ملا جي ڳوٺ" سان مشهور علمي ڳوٺ

هو. هتي اچي هُنن هن ڳوٺ کي پنهنجو مستقل ٺڪاڻو بڻائي ڇڏيو.

مولانا عبدالله جي ولادت هڪ درويش صفت انسان ملا غلام حيدر چانڊيو جي گهر ۾ سنہ 1321ھ مطابق 1903ع ڌاري ٿي. پيدائش وقت سندس نالو "هزار خان" رکيو ويو. (9)

مولانا جي اسڪول رجسٽر ۾ داخلا موجب ڄم جو سال 1905ع ڄاڻايل آهي جڏهن تہ داخلا جو سال 1909 ڄاڻايل آهي، جنهن مان معلوم ٿئي ٿو تہ چار سالن جو ٻار ميل پنڌ تائين اسڪول نٿو پيو وڃي سگهي. تنهن ڪري چئي سگهجي ٿو تہ مولانا جي اصل ڄم جو سال 1903 ئي آهي. مولانا عبدالله پنهنجي ڀائرن ۾ سڀ کان ننڍو هو جنهن ڪري پيءُ جو لاڏلو هو.

سندس نالو هزار خان مان متجي عبدالله ڪيئن پيو؟ ان لاءِ چون ٿا تہ سندس طبيعت اڪثر ناچاق رهندي هئي. هڪ دفعي سندن مرشد سيد اچن شاهہ اتفاق سان اتي اچي نڪتو. سندس والد پنهنجي مرشد کي هزار خان جي طبيعت جي اڪثر ناچاقي جي شڪايت ڪئي. سيد صاحب ان جي طبيعت پرکي وراڻيو تہ هن معصوم جو نالو ڇا آهي؟ جواب ڏنو ويو تہ سائين هن جو نالو هزار خان آهي. شاهہ صاحب ان تي چيو تہ هزار خان معنيٰ آزاد خان، پوءِ مرشد سندس نالو مٽائي "عبدالله" رکيو. (10)

مولانا عبدالله ابتدائي عصري تعليم حاصل ڪرڻ لاءِ 1327ھ مطابق 1909ع ۾ پرائمري اسڪول ڳوٺ واصل، لڱ علي خان تعلقو ڳڙهي ياسين ۾ داخل ڪيو ويو جتي ستين درجي، جيڪو ان وقت ۾ فائنل سنڌي لکيو ويندو هو، تائين پڙهيو.

جيئن تہ مولانا جي گهر ۾ قرآن پاڪ جي تعليم کي بنيادي اهميت حاصل هئي، ان ڪري هن پهرين پنهنجي والد جي سرپرستيءَ ۾ ۽ پوءِ ملا عبدالرحيم جوڻيجي وٽان قرآن پاڪ جي تعليم پڙهي حاصل ڪئي. (11)

مولاناؒ کي پرائمري تعليم سان ڪا بہ دلچسپي ڪونہ هئي . اهو ئي سبب هو جو جڏهن کيس 1921ع ۾ سنڌي فائنل جي امتحان ۾ ويهاريو ويو تہ هو ناپاس ٿيو. وري 1922ع ۾ ٻيهر امتحان ۾ ويهاريو ويو پر شوق نہ هئڻ سبب هو ٻئي دفعي بہ ناپاس ٿيو.حقيقت هيءَ آهي تہ مولانا جي حافظي ۽ ذهن جي واکاڻ عالمن وٽ مڃيل آهي، پر الله تعاليٰ هن بي باڪ عالم جي ڀاڳ ديني علم جي حاصل لکيل هئي جو هو عصري تعليم ڏانهن ڌيان نہ ڏئي سگهيو. (12)

مولانا موصوف پنهنجي پرائمري واري تعليم جي عرصي دوران شعر ۽ شاعري تي بہ طبع آزمائي ڪندو رهندو هو. جڏهن پنهنجي والدين جي خواهش مطابق سنڌي فائنل جو امتحان پاس نہ ڪري سگهيو تہ پنهنجي والد ۽ وڏي ڀاءُ عالم خان جي مشوري سان سنڌي پڙهڻ ڇڏي، ڳوٺ واصل جي پرسان علي خان ڳوٺ جي هڪ ديني مدرسي ۾ فارسي جي هڪ ماهر مولوي يار محمد سومري وٽ فارسي پڙهڻ

لاءِ وينو جيڪو فارسي ۾ سندس پهريون استاد هو.

مولانا کي جيئن تہ شعر شاعري سان گهڻو لڳاءُ هو، تنهن ڪري هتي رهندي پنهنجي شاعري واري طبيعت ۽ ذهانت جي ڪري ڪريما کان سڪندر نامہ تائين هڪ ئي سال ۾ فارسي پوري ڪيائين. نہ رڳو ايترو پر فارسي ٻوليءَ ۾ شعر ۽ شاعريءَ ۾ بہ وڏي مهارت حاصل ڪيائين.

جيئن تہ مولانا حاجي يار محمد سومرو هڪ تمام ئي لائق استاد هو جنهن سان مولانا موصوف کي تمام گهڻي محبت هئي. پاڻ پنهنجي استاد وٽ فارسي سکڻ بابت احوال پنهنجي هڪ شعر ۾ هن طرح بيان ڪيو اٿس:

پوءِ پڙهي مون فارسي استاد وٽ
مولوي حاجي يلي بنياد وٽ.
فارسي پوري ڪري پوءِ صرف ۾،
اسم ۽ فعل ۾ ۽ حرف ۾.(13)

مولانا صاحب ديني علوم، عربي ۽ فارسي ۾ مهارت حاصل ڪرڻ لاءِ تمام گهڻا ڪشالا ڪاٽيا ۽ مختلف عالمن جي خدمت ۾ حاضر ٿي انهن جي خدمت مان فيض حاصل ڪري، فني ۽ فڪري مهارت حاصل ڪيائين، جن مان چند عالمن جو ذڪر هيٺ ڏجي ٿو

عربي جو علم حاصل ڪرڻ لاءِ مولانا موصوف مختلف مدرسن ۾ پڙهيو. ان سلسلي ۾ سڀ کان پهريان هو ڳوٺ اسحاق ديري تعلقي ڳڙهي ياسين مولانا محمد هاشم چني جي مدرسي ۾ ويو جتي مولانا عبدالڪريم ڪنڌر وٽ ويو. مولانا ڪنڌر ذات جو موچي هو ۽ ڳوٺ ڪنڌر لڳ شهر ڪيهر تعلقو ڳڙهي ياسين جو رهاڪو هو. پوءِ مولانا عبدالڪريم اسحاق ديرو ڇڏي ڪنڌرن ۾ آيو تہ مولانا بہ ساڻس گڏ آيو. (14)

مولانا ڪنڌر وٽ ڪجهہ وقت تائين پڙهڻ کان پوءِ مولانا موصوف مولوي عبدالرحمٰن ڪوري وٽ مديجي ڏانهن پڙهڻ ويو. مولانا عبدالرحمٰن مولانا عبدالله بنگل ديرائي جو پائيٽيو هو. هتي رهندي مولانا عبدالله "شرح مائة" ترڪيب سميت پوري ڪئي.

پنهنجي علمي اڃ اجهائڻ خاطر هتان کان اڳتي مولانا حبيب الله نوناري وٽ ڳوٺ حيدر چانڊيي ۾ ڪهي ويو. مولانا حبيب الله جو مدرسو ڳوٺ جنگل تعلقو رتو ديرو ۾ هو جتي مولانا حبيب الله نوناري استاد هو . اتي رهندي مولانا عبدالله هداية النحو، ايساغوچي، ۽ ڪافيہ پڙهي. اونهاري جي گرمي جو تاب نہ سهندي اتان ڇڏي شيرڪوٽ لڳ حبيب ڪوٽ اسٽيشن مولانا عبدالواحد سيٺار وٽ ويو . جيڪو چڪ ضلعي شڪارپور جو وينل هو ۽ چڪائي جي نالي سان مشهور هو.

اجا وڏيڪ علم پرائڻ جي چاهه مولانا کي شير ڪوٽ ۾ به ويهڻ نه ڏنو ۽ هو مولانا خوش محمد ميروخانيءَ جي خدمت ۾ رسي عربي ٻوليءَ ۾ شعر و شاعري ۽ علم الانشاء ۾ ڪمال حاصل ڪيائين. وٽس رهندي نور الانوار، بديع الميزان، شرح تهذيب ۽ شرح جامي پڙهيائين. مولانا خوش محمد ميروخاني کي سنڌ ۾ "استاد الڪل" جي لقب سان ياد ڪيو ويندو هو. سنڌ جا نامور عالم ۽ ادب، شاعر ۽ بزرگ سندس علمي سلسلي جي ڪڙي ۾ ضرور جڙيل هوندا؛ مثال طور ان ڏس ۾ مولانا عبدالله چانڊيو ۽ علامه غلام مصطفیٰ قاسمي جا نالا ان ڏس ۾ سر فهرست آهن.(15)

جيئن ته مولانا عبدالله ميروخاني کي 60 جريب زمين هئي جنهن جي فڪر سبب مولانا جي سبقن ۾ ناغا ٿيندا هئا، جيڪا ڳالهه مولانا موصوف جي طبيعت تي ڳري ٿي پئي. تنهن ڪري مولانا عبدالله ميرو خان کي خير آباد چئي تمام ئي مشهور عالم دين مولانا عبدالڪريم ڪورائي وٽ، جيڪو ڪهاڙو جو لقب سان مشهور هو، ڳوٺ ڪور سليمان تعلقي قنمبر ويو.

پاڻ پورا ست سال مولانا عبدالڪريم ڪورائي وٽ گذاري چڱيءَ طرح سان پنهنجي علمي اڃ اجهايائون. انهيءَ عرصي دوران پاڻ علم منطق، فلسفو، فقه، حديث، اصول حديث، علم المعاني، بديع، علم الحساب والعدد، علم الڪلام ۽ علم العروض ۾ ڪمال حاصل ڪيائون. مولانا عبدالله چانڊيو جي هم عصر ۽ نامور عالمن مان مولوي شاهه محمد هڪڙو، مولوي علي احمد تنيو ۽ مولانا غلام مصطفیٰ قاسمي به ساڻس گڏ هتي ئي پڙهندا هئا.(16)

هندستان جي اندر ديني علمن جي حاصلات جي لاءِ دارالعلوم ديوبند هڪ تمام ئي وڏي پائي جو علمي مرڪز هو. ان جي بانيڪارن ۾ مولانا احمد علي سهارنپوري، مولانا رشيد احمد ۽ مولانا مولوي مظهر رحمه الله عليهم اجمعين جهڙيون بزرگ شخصيتون شامل هيون، جن جو ظاهري توڙي باطني فضل ۽ ڪمال روز روشن وانگر عيان هو.

مولانا عبدالله هن مدرسي جي واڪاڻ ٻڌي 1351هه ڌاري، پنهنجي تعليمي رفيق مولانا علي انور تونيه سان گڏ دارالعلوم ديوبند ڪهي ويو ۽ دوره حديث ۾ وينو. ان وقت اتي جي استادن ۾ مولانا حسين احمد مدني، مولانا غلام رسول پشاوري، مولانا اعزاز علي ۽ مولانا محمد طيب جهڙا ناميارا استاد شامل هئا جن وٽ مولانا عبدالله پڙهڻ لڳو.

جيئن ته مولانا عبدالله چانڊيءَ کي علم الڪلام ۽ علم منطق تي ملڪو ۽ دست رس حاصل هو. انهيءَ ڪري لڳاتار ٽن مهينن تائين جزئي ۽ ڪلي تي بحث ٿيندو رهيو، پر مسئلي جو حل ٿيڻ يا نبرڻ ناممڪن نظر اچي رهيو هو. اهو مشهور بحث مولانا غلام رسول پشاوري سان ٿيو. انهي ڳالهه مولانا کي دل شڪسته ڪري

ڇڏيو جنهن ڪري واپس موٽي پنهنجي استاد مولانا عبدالڪريم ڪورائي ڪور سليمان واري وٽ آيو ۽ اتي باقي ڪتاب پڙهي پورا ڪري 1354ھ ۾ فضيلت جي دستار سان سرخرو ٿيو.

مولانا عبدالله پنهنجي ديني تعليم حاصل ڪرڻ لاءِ پورا تيرنهن سال پورا ڪيا جنهن جو ذڪر پاڻ پنهنجي هيٺ ڏنل شاعري ۾ تمام ئي خوبصورت انداز ۾ ڪيو اٿس:

سال تيرنهن پئي پڙهيم عربي علوم
پوءِ بڻي دستار بندي جي رسوم.
آخري استاد هو عبدالڪريم،
ڪور وارو صاحب علم و فهيم.
ڇا ڪيان تعريف انجي باڪمال،
باڪمال و باڪمال و باڪمال.
جاءِ جنت ۾ ڏنس رب الڪريم،
ڪرم مالڪ جو هجي ان تي عميم.
تي مهينا سال ايڪونجاهه ۾،
ديوبندي مدرسه جي راهه ۾.
پڳ ٻڌي مون سال ڇونجاهه ۾،
جا هئي اميد هڪ الله ۾. (17)

دستار بندي کان پوءِ مولاناموصوف پهريائين پنهنجي ”ملا جي ڳوٺ“ ۾ هڪ ننڍڙو مدرسو قائم ڪيو جتي ويهه پنجويهه شاگرد رهندا هئا جن جي کاڌي ۽ رهائش جو خرچ به پنهنجي هڙان ڪندا هئا. ڪجهه عرصي کان پوءِ مولوي عبدالعزيز ڀانڊوي جي اسرار تي رتي ديري ضلعي لاڙڪاڻي ۾ سندس مدرسي ۾ پڙهايائين. ڪن سببن جي ڪري مولانا عبدالعزيز پنهنجو مدرسو ڇڏي مدرسه انوار العلوم ڪنڊيارو ضلعو نوشهرو فيروز ۾ پڙهائڻ ويو ته مولانا عبدالله به هن مدرسي کي ڇڏي امروٽ شريف پڙهائڻ لاءِ ويو جتي ان وقت گادي نشين مولانا امروٽي جو پاٽئيو ميان نظام الدين هو. سندس پٽ مولانا شاهه محمد امروٽي اسڪول ڇڏي وٽن مدرسي ۾ پڙهڻ لڳو. هتي مولانا عبدالله کي ويهه پنجويهه رپيا ماهوار پگهار ملندي هئي. پاڻ هتي رهندي بيمار ٿي پيا جنهن ڪري اتان ڇڏي ڳوٺ موٽي آيا. ساڳئي ئي سال مولانا صاحب تعلقي قمبر جي ڳوٺ گهتهڙ ۾ پڙهائڻ شروع ڪيو جتي پروفيسر مولوي عبدالحئي چانڊيو قمبر وارو ۽ مولوي عبدالواحد مهر اچي پڙهڻ لڳا. مولانا صاحب هتي ڇهن ستن سالن تائين پڙهايو ۽ پوءِ ڪن مقامي ماڻهن جي مخالفت سبب اتان ڇڏي مدرسه اشاعت القرآن، لاهوري محله لاڙڪاڻي ۾ استاد ۽ جامع مسجد لاهوري

محلہ جا خطيب طور پنهنجا فرض نڀائڻ لڳو. ڪجهہ وقت هتي پڙهائڻ کان پوءِ مولانا چانڊيو صاحب تعلقي شڪارپور جي ڳوٺ گورڙي پهوڙ جي مدرسي ۾ اچي پڙهائڻ شروع ڪيو جتي مولانا حافظ عبدالله سکر واري وٽس ڪنز ۽ ڪافيہ پڙهيو. هي اهو مدرسو آهي جتي مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي صاحب پڻ ڪجهہ وقت پڙهايو هو. هن مدرسي ۾ ٻن سالن تائين پڙهائڻ کان پوءِ پاڻ پهريان ڪرڙاهہ ۽ پوءِ نيڙهي ضلعو خيرپور جي مدرسن ۾ بہ پڙهايو. 1952ع ڌاري سرائي خدابخش کهاوڙ جي مدرسي وارهہ ضلعي لاڙڪاڻي پڙهائڻ لاءِ ويا جتي لڳ ڀڳ نون سالن تائين پڙهايائين. ان کان پوءِ مختلف مدرسن ۾ پڙهائڻ کان پوءِ 1970ع ڌاري لڏي رتي ديري ۾ آباد ٿيو ۽ ڪجهہ وقت تائين اتي هڪ ديني مدرسو قائم ڪيائين. آخري عمر ۾ رتي ديري مان لڏي زيد ڪالوني لاڙڪاڻي ۾ پنهنجي ننڍي پٽ عبدالرشيد سان گڏ رهڻ لڳو ۽ زندگيءَ جا باقي ڏينهن اتي ئي گذاريائين. (18)

ٿورن لفظن ۾ ايئن چئجي تہ مولانا صاحب سنڌ جي ڪيترن ئي مدرسن هڪ مدرس جي حيثيت ۾ ڪم ڪيو، پر پنهنجي اصول پسندي ۽ خودداري جي ڪري ڪٿي بہ لڳاتار رهي نہ سگهيو. آخرڪار پنهنجي گهر ۾ ئي چار يا پنج شاگرد رهائي انهن کي پڙهائيندو رهيو. اهو ئي سبب آهي جو پاڻ ڪوبہ مدرسو قائم نہ ڪري سگهيو. جڏهن تہ مختلف جاين تي پڙهائڻ ڪري سندس شاگرد سڄي سنڌ ۾ پکڙيل آهن جن جو ڪو ڪاٿو ئي نہ آهي. پنهنجي انهيءَ تدريسي سفر کي مختصر لفظن ۾ مولانا چانڊيي هن طرح خوبصورت شاعريءَ جو روپ ڏئي پيش ڪيو آهي:

بس انهتر سال ٿي آهي عمر
سال ڪي تعليم ۾ ڪي دربدر
امروٽ ۾ گهشر ۽ واره اندر،
سال اٺ نوٽي رهيم هر وه اندر.

مولانا توحيد پرستن جو امام هو. سندن تقرير توڙي تحرير جو رنگ ڍنگ فلسفاڻو ۽ منطقي هوندو هو جنهن ڪري سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ وڏي مقبوليت ماڻيائين. ديني جلسن کي ڪڏهن بہ پنهنجي گذر سفر جو وسيلو نہ بڻايائين. انهيءَ لاءِ پاڻ ڪڏهن بہ ڪرائي ۽ راهہ خرچ لاءِ ٻولي نہ ڪندو هو. سندس واعظ تمام ئي عمدو ۽ قرآن ۽ سنت رسول جو آئينہ دار هوندو هو. پاڻ مدلل انداز ۾ توحيد جي عقيدي جي اپٽار ڪندا هئا ۽ شرڪ، بدعتن ۽ باطل ۽ فاسد رسمن جوتمام ئي سهڻي انداز ۾ رد پيش ڪندا هئا، جيئن پاڻ هڪ شعر ۾ فرمايائون:

هيءَ عمر تبليغ ۾ توحيد ۾
قرآن جي تفسير ۾ تمجيد ۾.

مولانا عبدالله علم المناظره جو وڏو ماهر ۽ هڪ جيد عالم هو. بمختلف عقيدن وارن سان سندن گهڻا مناظرا ۽ بحث مباحثا ٿيا جن ۾ هر ڀيري مولانا صاحب کي سرسي رهي.(19) مولانا جي ڪيل مناظرن کي جيڪڏهن ڪتابي صورت ۾ آڻجي ته هوند هڪ ضخيم ڪتاب جڙي پوي.

مولانا عبدالله ڪن سورتن جو تفسير پڻ ڪيو جن ۾ سورت فاتحه، ياسين، اخلاص، الفلق، المؤمن ۽ سورت النور جو تفسير ڇپجي چڪو آهي. ان ڪانسواءِ سندس ڇپيل ڪتابن ۾ افڪار عبدي، اصحاب ثلاثه جي خلافت ۽ مقابلات سنڌيءَ ۾ ڇپيل آهن. اڻ ڇپيل ڪتابن ۽ رسالن ۾ مصباح الايته في شان الصحابه، حيات عيسىٰ، اوامر و نواهي، الاقضاء، ڪلمون شريف، مفهومات القرآن في سورت الڪليات (عربي)، عمدرة الميراث (عربي) انسان ۽ خواهشات جو صحيح رستو (منظوم سنڌي)، نبي ۽ نبوت جي سڃاڻپ، مزراعيت جي ترديد، ثناء محمدي (فارسي، شبنم شريعت (فارسي)، مطالب القرآن، مذهبِ شيعه جا اسباب ۽ ڪي ٻيا ڪتاب شامل آهن.(20)

مولانا عبدالله سنڌ ڌرتيءَ جي تمام ئي بلند پائي جي شاعرن مان هڪ هو. پنهنجي پرائمري واري زماني کان وٺي ئي شاعري ڪندو هو. شاعريءَ سان سندن لڳاءُ آخري عمر تائين جاري رهيو. پاڻ هر صنف تي شاعري ڪيائين جيڪا علم العروض جي اصولن مطابق هوندي هئي.

سندس شاعريءَ جو موضوع توحيد جي پرچار، مولود، شرڪيه عقيدن جو رد، معاشرتي اصلاح، حرمين جي سڪ ۽ حرمين جي زيارت جي آس ۽ اميد هو. پاڻ پنهنجي شاعريءَ ۾ پنهنجي علمي ڪوشش جو ذڪر پنهنجي ئي شاعريءَ ۾ ڪجهه هن طرح ڪيو اٿائون.

نثر ۾ نظم ۾ ڪيئي ڪتاب
شعر ۾ مولود ۾ منهنجا جناب
فارسي سنڌي ۽ عربي ۾ چيم
عمر پياري کي ائين ئي گم ڪيم
بس تمنا آ مديني جي مدام
من ڪري الله منهنجو انتظام
هڪ خدا راضي رهي ۽ پيو رسول
تان ٿيان درگاهه ۾ جيڪر قبول
هي سمورو حال ۽ احوال آ
هي سمورو قال ۽ هي خيال آ
نيت هڪڙي ڏينهن ۾ مرڻو آهي

قبر جي ان پيٽ کي پرٽو آهي
پر پڙهندي شل مران قرآن کي
۽ بچائي مان وڃان ايمان کي
نالو منهنجو چانڊيو عبدالله آ
خالق ۽ مالڪ فقط الله آ
بس ڪيان ٿو ختم هن احوال کي
انگري جي اسي سال کي.(21)

مولانا عبدالله سنڌي سان گڏوگڏ فارسي ۽ عربي ٻوليءَ ۾ پڻ شاعري ڪئي. نموني جي طور تي سنڌي جي معراج نامہ مان ڪي بند هيٺ ڏجن ٿا جن ۾ پاڻ نهايت ئي خوبصورت لفظن ۾ معراج نبوي جي عظمت ۽ اهميت کي بيان ڪيو اٿس. سندس لفظن ۾ رواني بہ آهي تہ تجنيس حرفي ۽ ٻيون صنعتون استعمال ڪري، ڪلام کي ڏاڍو خوبصورت ۽ فصيح بنايو اٿس.

معراج آ اظهار محبت جو نمونو
معراج آ گلزار ۽ جنت جو نمونو
معراج آ اعلان صداقت جو سراسر
معراج آ ڪيڪار ۽ عزت جو نمونو
معراج آ الفت جي علامت جي نشاني
معراج آ ديدار صورت جو نمونو
معراج آ محبوب جي محفل جي روايت
معراج آ اغيار کان غيرت جو نمونو
معراج آ محمد کي ملي عيد جي دعوت
معراج آ عبد جي همت جو نمونو
معراج آ الله جي ديدار جي مجلس
معراج آ اثبات حقيقت جو نمونو
طالب جي کپي توکي ديدار دلارا
معراج جو ڪر يار قصو قرب قرارا.(22)

پاڻ فارسي ۽ عربي ۾ بہ شاعري ڪئي اٿس. ٻنهي ٻولين ۾ سندس مهارت سندس ڪلام جي روانيءَ مان ظاهر ٿئي ٿي. سندس فارسي ۽ عربي ڪلام مان چند سٽون نموني خاطر هيٺ ڏجن ٿيون:

فارسي شعر (يار جي ياد)

يارم ڪجا شده است ڪہ دلجان ربوده است
واپس بدا دن دل امڪان ربوده است
بي گل مباد بلڪل بي گلستان نہ گل
گل دل زعندليب چو بيگان ربوده است
چشم بغير درويش گريد چو زار زار
صبر از دل ببرد و از جان ربوده است
بيمار دل ببرد تنم شڪستہ داد
ابن آن طبيعت است ڪہ رومان ربوده است
اين عيد چيست زيرا ڪہ از رمز غمز او
باج از جهان و تاج از شاهان ربوده است (23)

عربي نظم (زيارت سولﷺ جي محبت ۾)

ارجو اریٰ المدينت هاذا هو الرجاء
اذيس لي سكون في السند لا كراءٍ
هلا اري الحبيب وان ڪنت بالزاد
وليكن لي الزهاب الیٰ سكن الحبيب
والله هو قدير لكن ان ايشاء
ان كان لي كتاب في اللوح والرضاء
عمري معنیٰ فراقاً من اربعين سنت
شيناي تجر يان ولست لها الدموع
عشر و نفقد معنیٰ من عمري بالبكاء
ان ينفذ الدموع فلا دمع لا الدماء
حار الطبيب بعد از اضر في الذواء
انا اذا رایٰ المدينت اطرف ڪعندليب
ماذا العلاج لما لم ينفع الدعاء
في موسم الربيع اذا اذهر البهاء
يا يها انربيع و يا يها الصباح
حان الزمان هبا فلينبت الرياء
يا فاتق السماء ويا فالق الصباح
يا منبت الثمار و يامن بهہ اكتفا
للعبد كالمنا جي هي رضاً و رحماً
سباً الي الدينت من ليس لد وفاء

مولانا عبدالله پنهنجي سموري ڄمار هڪ بي لالچ، بي طمع، سادگي پسند ۽ بااصول انسان جي حيثيت ۾ گذاري. سندن سموري زندگي قول توڙي فعل ۾ مشهور اصحابي سڳوري حضرت ابوذر غفاري وانگر گذري. پاڻ زاهد عن الدنيا ۽ راغب الي الله جي مصداق هئا.

مولانا عبدالله چانڊيو پنهنجي زندگيءَ جي آخري ڏينهن ۾ شيخ زيد ڪالوني لاڙڪاڻي ، پنهنجي ننڍي پٽ وٽ رهندي بيمار ٿي پيو ۽ اپريل 1984ع مطابق 8 رجب 1404هه ڏاري اربع جي ڏينهن هن فاني جهان کي ڇڏي مالڪ حقيقي سان ملاقاتي ٿيا. (انا لله و انا اليه راجعون)(24)

يقينن مولانا عبدالله چانڊيي جي شخصيت انهيءَ لائق آهي تہ سندس ڪيل ڪم تي اجان بہ وڌيڪ تحقيق ڪئي وڃي ۽ سندس نثر توڙي نظم ۾ ڪيل خدمتن کي سهيڙي اهل علم جي اڳيان پيش ڪيو وڃي.

مددي ڪتاب / حوالا:

1) مولائي شيدائي، رحيمداد خان: جنت السنڌ، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، سال 2015، ص 42.
2) عباسي محمد احمد منصور، سنڌيڪار: تهذيبن جي عالمي تاريخ، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، 2015، ص 73
3) مولائي شيدائي، رحيمداد خان: جنت السنڌ، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، سال 2015، ص 47 کان 58.
4) مولائي شيدائي، رحيمداد خان: تاريخ تمدن سنڌ، انسٽيٽيوٽ آف سنڌ الاجي، ڇاپو ٻيون، 1995، ص225
5) مولائي شيدائي، رحيمداد خان: جنت السنڌ، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، سال 2015، ص 132.
6) سرور سيف: جي مون ماٺڪ ميڙيا، مهراڻ سائنس پبليڪيشن، نم جي چاڙهي سکر، 2000ع، ص 17 - 33.
7) سومرو محمد قاسم، مولانا: حضرت مولانا عبدالله چانڊيو، ماهنامہ شريعت سکر، آڪٽوبر 1984ع، ص7.
8) ايضاً.
9) سومرو محمد قاسم، مولانا: حضرت مولانا عبدالله چانڊيو، ماهنامہ شريعت سکر، آڪٽوبر 1984ع، ص9.
10) ايضاً.
11) نوناري، عبدالحئي: مقابلات، مدرسہ مصطفائي، اسٽيشن روڊ شڪارپور، سال 1983، ص 9.
12) سومرو محمد قاسم، مولانا: حضرت مولانا عبدالله چانڊيو، ماهنامہ شريعت سکر، آڪٽوبر 1984ع، ص 10 - 9.
13) نوناري، عبدالحئي: مقابلات، مدرسہ مصطفائي، اسٽيشن روڊ شڪارپور، سال 1983، ص 10.
14) نهڙي، نور محمد حافظ: تذڪره علماءِ حقاني، مڪتبہ اصلاح و تبليغ مارڪيٽ ٽاور حيدرآباد، سال 2001ع، ص276.
15) سومرو محمد قاسم، مولانا: حضرت مولانا عبدالله چانڊيو، ماهنامہ شريعت سکر، آڪٽوبر 1984ع، ص11
16) نوناري، عبدالحئي: مقابلات، مدرسہ مصطفائي، اسٽيشن روڊ شڪارپور، سال 1983، ص 13.
17) سومرو محمد قاسم، مولانا: حضرت مولانا عبدالله چانڊيو، ماهنامہ شريعت سکر، 1984ع، ص12 کان 15
18) نهڙي، نور محمد حافظ: تذڪره علماءِ حقاني، مڪتبہ اصلاح و تبليغ مارڪيٽ ٽاور حيدرآباد، سال 2001ع، ص278 کان 289.
19) نوناري، عبدالحئي: مقابلات، مدرسہ مصطفائي، اسٽيشن روڊ شڪارپور، سال 1983، ص 22 کان 26.
20) نهڙي، نور محمد حافظ: تذڪره علماءِ حقاني، مڪتبہ اصلاح و تبليغ مارڪيٽ ٽاور حيدرآباد، سال 2001ع، ص280.

21) نوناري، عبدالحئي: مقابلات، مدرسہ مصطفائي، اسٽيشن روڊ شڪارپور، سال 1983، ص 28.
22) سومرو محمد قاسم، مولانا: حضرت مولانا عبدالله چانڊيو، ماهنامہ شريعت سکر، 1984ع، ص 18 - 19 .
23) نوناري، عبدالحئي: مقابلات، مدرسہ مصطفائي، اسٽيشن روڊ شڪارپور، سال 1983، ص 30 کان 32.
24) نهڙي، نور محمد حافظ: تذڪره علماءِ حقاني، مڪتبہ اصلاح و تبليغ مارڪيٽ ٽاور حيدرآباد، سال 2001ع، ص281.

ڊاڪٽر شير مهراڻي
سنڌي شعبو، ڪراچي يونيورسٽي

شاعريءَ جو فن ۽ شاهه صاحب جي شاعري

ART OF POETRY WITH THE SPECIAL REFERENCE OF SHAH SAHAB

Abstract

Art is essentially an aesthetic activity. Its main intention is to express and symbolize the inner feelings of a person sufficiently through the images of human beings. Art in its all forms fulfills its role by showing the freedom of ideas and spirit. Poetry is considered as supreme in all forms of art.

Poetry through its lyrical tune and beautiful presentation captures the concentration of listeners and readers, and that is the art of poetry which is remarkable in accordance of other forms of art and aesthetics. Most philosophers including Hegel regard the poetry as the "most perfect art", because it provides the richest and most concrete expression of spiritual freedom. Like all forms of the art Poetry is also able to show spiritual freedom. Poetry is not just the prearranged presentation of inner thoughts and ideas, but it is actually the enunciation of thoughts and ideas in the language. An important aspect of the art of poetry is the musical ordering of words themselves or "versification."

In this research paper, I have tried to define the art of poetry, its modes and forms with different artistic lyrics. Most of the critics on the basics of the subject; have classified the poetry into three forms, *i.e.* epic, lyric and dramatic poetry. Keeping in the view in this article I have explained the different modes and meters of poetry.

فن:

فن بنيادي طور تي هڪ جمالياتي سرگرمي آهي، جنهن جي وسيلي فرد پنهنجي خيالن جي دنيا آباد ڪري ٿو ۽ اندر ۾ آيل اڌمن، ذهن ۾ ويٺل سوچن، دل جي امنگن، آروزوئن ۽ ٻين ڪيفيتن کي بيان ڪري ٿو. هونئن ته فن جا گهڻا ئي نمونا آهن، جيئن عمارتسازي به هڪ فن آهي، جادو يا هٿ جي صفائي ڏيکارڻ به هڪ فن

آهي، نانگن کي نچائڻ بہ فن آهي، ڪاٺ، لوهہ، سون، چانديءَ ۽ ٻين ڌاتن کي ڪتب آڻي ڪي استعمال جون شيون ٺاهڻ بہ هڪ فن آهي. پر جڏهن اسان ادب ۾ فن جو لفظ ڪتب آڻيون ٿا تہ ان مان اها مراد الڳ ورتي ويندي آهي. ادب ۾ فنڪار پنهنجي حسي تجربي، مشاهدي، مطالعي ۽ تخيل جي آڌار تي ڪا نئين شئي جوڙي ٿو. ۽ ان نئين شئي ۾ فنڪار جو تخيل ۽ هنر جيڪڏهن ڪاميابي سان همڪنار ٿين ٿا تہ اهو فنپارو ادب جي دنيا ۾ پاڻ مڃائي ٿو، ٻي صورت ۾ اڌورو اظهار ٻي معنيٰ ۽ مقصد هجڻ سان گڏ غير جمالياتي ٿي وڃي ۽ پوءِ اهڙي فن پاري کي ادب ۾ ڪا بہ پذيرائي نٿي ملي. نقادن جو چوڻ آهي تہ "فطري فن کي پاسي تي رکندي بہ فن کي ٽن حصن ۾ ورهائي سگهجي ٿو.

1. فنون لطيفہ 2. علمي فن 3. عملي فن

فنون لطيفہ جو لاڳاپو انسان جي جمالياتي حسAesthetic sense سان آهي.

علمي فن فرد جي گهرجائو صنعت consumer productجو درجو رکي ٿو. جڏهن تہ عملي فن پڻ فرد جي هڪ هاڪاري سرگرمي آهي جنهن وسيلي هو رانديون ۽ ڪسرت جا مختلف طريقا سکي پاڻ کي جسماني توڙي ذهني طور تي صحتمند رکي ٿو. انسان پنهنجي گهرجن جي لاءِ جيترون بہ مشينون، اوزار، گاڏيون، جهاز ۽ ٻيون شيون ايجاد ڪري ٿو يا ٺاهي ٿو، اهي علمي فن يا هنر جي دائري ۾ اچن ٿيون... جڏهن تہ شاعر يا ڪو ٻيو تخليقڪار ڪابہ شيءِ لکڻ کان اڳ پنهنجي ان تحرير جو ڪو خاص خاڪو پنهنجي ذهن ۾ نہ ٺوڪي، نہ ئي وري هو ڪجهہ طئي ڪري پوءِ لکڻ ويهندو آهي. هو تخليق جي مختلف مرحلن ۾ ان کي تبديل ڪندو رهي ٿو. فن خاص ڪري لطيف فن جو واسطو تخيل سان هوندو آهي انڪري فن فرد جي ذهني اختراع ۽ شعوري گهوٻين جهڙن آزارن کان بچاءَ لاءِ هڪ مرهم جو ڪم ڪري ٿو." (1)

آن لائين "اسٽينفورڊ انسائيڪلو پيڊيا آف فلاسافي" ۾ آرٽ بابت گهڻو بحث ٿيل آهي، پر هي پنج نڪتا جهڙوڪر ان بحث جو نتيجو لڳن ٿيون.

1) An artist is a person who participates with understanding in the making of a work of art.
2) A work of art is an artifact of a kind created to be presented to an art world public.
3) A public is a set of persons the members of which are prepared in some degree to understand an object which is presented to them.
4) The art world is the totality of all art world systems.
5) An art world system is a framework for the presentation of a work of art by an artist to an art world public."(2)

يعني فنڪار اهو فرد آهي جيڪو فنپارن وسيلي دنيا ۾ پاڳي پائيوار ٿئي ٿو. ۽ فنپارو فن جو اهڙو اظهار آهي جيڪو پنهنجي ڪاريگري جي طفيل عوام تائين پهچي ٿو. عوام اهڙن ماڻهن جو جٿو آهي جيڪو ڪنهن نه ڪنهن سطح تي پيش ٿيل فنپاري کي سمجهي ٿو. فن جي دنيا ۾ سڀ فن اچي وڃن ٿا. ۽ هيءَ فن جي دنيا هڪ اهڙو هنڌ آهي جنهن ۾ هڪ فنڪار پنهنجو فنپارو فن شناس عوام اڳيان پيش ڪري ٿو.

عملي ۽ علمي فن ڪانسواءِ به فنون لطيفه جا به قسم آهن. هڪ قسم ۾ ڪاشي، جنڊي، چٽسالي، سازن ۽ راندين جي سامان جو ناهڻ وغيره اچي وڃن ٿا ته فنون لطيفه جي ٻي قسم ۾ شاعري، مصوري، خطاطي، موسيقي ۽ رقص اچي وڃن ٿا. ناليواري تعليمدان ۽ جماليات تي هڪ ڪتابچو لکندڙ سيد علي رضوي جو چوڻ آهي ته:

”فنون لطيفه مان مراد اهڙا فنون آهن، جن جو جمالياتي اثر انهن جي اصل ڪم يا مقصد جي ختم ٿي وڃڻ کان پوءِ به جاري رهي ٿو.“ (3)

ٻين به ڪيترن ئي نقادن فن بابت اهڙا ويچار ڏنا آهن ته فن جو اصل اثر ۽ مڃتا ان شئي جي ڪتب اچڻ يا مقصد پورو ٿي وڃڻ کان پوءِ به برقرار رهي ٿو. بلڪه ڪروشي جو چوڻ هو ته،

“A painting might prove useful as an investment perhaps but this usefulness would be quit tangential to its aesthetic value.” (4)

يعني مصوري جو ڪو نمونو شايد سيڙپڪاري جي لاءِ لاڀائتو ٿي به پوي پر سندس اهو لاڀائتو هجڻ ان جي جمالياتي قدر کان پاسيرو هوندو. ڪروشي ته فن ۾ ڪنهن به قسم جي ملاوٽ يا مقصد جي پڻ سخت خلاف هو. هن ان خيال جو هو ته فن پاڻ هڪ مقصد آهي ۽ اهو مقصد صرف ۽ صرف جماليات آهي انڪري فن کي جماليات ڪانسواءِ ٻي ڪنهن به مقصد لاءِ نه هجڻ گهرجي. پلي پوءِ اهو مقصد نيڪي ۽ اخلاق ڇو نه هجي.

پروفيسر ڪرومبي جو چوڻ آهي ته:

”ادبي فن جو مقصد يا مراد آهي ظاهر ڪرڻ، نمائندگي ڪرڻ يا اطلاع پهچائڻ... اسان کي ادب ۾ خوبصورتي ان وقت نظر اچي ٿي جڏهن ان کي پنهنجي مقصد ۾ ڪاميابي ٿي هوندي.“ (5)

۽ يقينن ادب جو مقصد جمالياتي سطح تي ان جو اثر پذير هجڻ آهي. هونئن ته دنيا ۾ مختلف وقتن دوران فن جي لاءِ مختلف تصور قبول ڪيا ويا، جيئن يونان ۾ فن کي نقل جو به نقل يعني ٽئين درجي جي سرگرمي سڏيو ويو. ان کي تقليد جو نظريو پڻ تصور ڪيو ويو. ڪجهه ڏاهن ته ان تي سخت تنقيد ڪئي پر ڪجهه ڏاهن جو چوڻ هو ته جيڪڏهن فرد تقليد نه ڪندو ته ڪائنات جمود جو شڪار ٿي ويندي ۽ پارڙا

ڳالهائڻ کان وينديون ڪائڻ پيئڻ بہ نہ سگهي سگهندا. هنن جو خيال هو تہ چاڪاڻ تہ ٻارڙو جڏهن ڳالهائڻ سکي ٿو تہ اهو پڻ هڪ قسم جي تقليد ٿو ڪري. يونانين ۾ خاص طور ارسطو فن کي خاص مجوتي ڏني ۽ چيو تہ هڪ سٺي ڊرامي وسيلي حقيقي درد جو ڪٿارسس ڪري سگهجي ٿو ۽ جذبن ۽ احساسن کي پڻ پاڪ ڪري سگهجي ٿو.

اهڙي ريت فن بابت ڪيترائي مختلف ۽ متزاد رايا سامهون ايندا رهيا آهن، ايسيتائين جو "فن جو فلسفو" جي مصنف کي چوڻو پيو تہ ماضيءَ ۾ فن کي مختلف طريقن سان بيان ڪيو ويو.

"In the past Art has been variously defined." (6)

جڏهن تہ فرانس جي ڏاهي ۽ وجودي فيلسوف جان پال سارتر چوي ٿو تہ فطري سونهن کي ڪنهن بہ طرح سان فني سونهن سان نٿو ڀيٽي سگهجي چاڪاڻ تہ فن جي ڪا بہ پڇاڙي ناهي. فن هڪ قدر آهي چاڪاڻ تہ ان ۾ ڪشش آهي.

"The beauty of nature is in no way comparable to that of art. The work of art does not have an end… the work of art is a value because it is an appeal." (7)

ڊاڪٽر الهداد ٻوهئي صاحب فن کي هن طرح بيان ڪيو آهي.

1. آرٽ تجربا ڏئي ٿو ۽ پهچائي ٿو.
2. آرٽ اهي تجربا(آرٽسٽ جا) مختلف زهنن تائين مختلف نمونن سان پهچائي ٿو.
3. آرٽ مقصد نہ پر وسيلو بہ آهي، جنهن سان تجربا خود آرٽسٽ جي ذهن ۾ پيدا ٿين ٿا.
4. آرٽ جي تجربن پيدا ڪرڻ جو ڪم آرٽ کانسواءِ ممڪن نہ هو."(8)

توڙي جو مختلف دورن ۾ فن بابت مختلف خيال پيش ڪيا ويا، پر ڏنو وڃي تہ "سيني کان مقبول خيال اهو رهيو تہ فن فرد جي نہ صرف پنجن احساسن کي راحت بخشي ٿو بلڪ ڇهين حس جي پڻ تعمير ڪري ٿو. يعني هڪ سٺي موسيقي انسان جي سماعتن کي سڪون ڏئي ٿي، هڪ سٺو ڊرامو، رقص، فلم يا ڊاڪيومنٽري انسان جي اکين کي وڻي ٿي، خوشبوءِ ۽ ذائقو اهڙو سينسري آرٽ آهي، جيڪو انسان جي ساهن ۽ زبان کي سٺو لڳي ٿو. مجسما ۽ ٻيون گداز شيون انسان جي لمس کي لڀائين ٿيون، جڏهن تہ فن جا سيئي عنصر گڏيل طور ڪنهن نہ ڪنهن طرح انسان جي ڇهين احساس sixth sense جي تعمير ڪن ٿا."(9)

شاعري:

فنون لطيفہ جي ٻين سيني نمونن جي پنهنجي هميت آهي پر انهن مان شاعريءَ کي وڏيڪ فوقيت ڏني وئي آهي، توڙي جو افلاطون شاعرن جي خلاف هو ۽

هو انهن کي پنهنجي خيالي رياست ۾ نہ پيو ڏسڻ چاهي پر ان جي باوجود هن جو خيال هو تہ:

“ He (Plato) recognizes the power of poetry over the human soul and intimates that he has full appreciation of its pleasures.” (10)

شاعري چاڪاڻ تہ احساسن جي ٻولي آهي ان ڪري اها جذبن ۽ احساسن تي جلد اثر انداز ٿئي ٿي.

شاعري احساسن، جذبن، اڌمن، امنگن ۽ اميدن جو اجهل وهڪرو آهي، جيڪو خوبصورت لفظن جي صورت ۾ پهاڙن تان ڪنهن نديءَ وانگر وهندو رهي ٿو. شاعري سچ ۽ راحت جي رهاڻ جو نالو آهي.

“In poetry, we find the connotation with truth and pleasure.” (11)

شاعري شاعر جي ٻي ترتيب وهڪري جو ميڙ هوندي آهي جيڪو هو، پنهنجي ذاتي تجربي ۽ اپياس مان پرائي ٿو ۽ ان کي هڪ سهڻي ترتيب ڏئي ٿو. بلڪ اهو چوڻ بہ درست ئي ٿيندو تہ شاعري لفظن جي سهڻي ترتيب جو نالو آهي ، جنهن ۾ فڪر هڪ ڳردار ميوي وانگر سمايل هوندو آهي.

“The ideal poetry is not a representation but a direct manifestation of present experience.” (12)

يعني سٺي شاعري محظ پيش ڪش ناهي هوندي بلڪ اها حاضر تجربي جو سنئون سڌو اظهار هوندي آهي.

”شاعري روح جي اٿاهہ گهراين مان ڪنهن امالڪ جذبي سان سٽ ڪائي اظهار جو رستو وٺندڙ اندر جي احساس جو نالو آهي. شاعري زمين جي گهراين مان ڦٽي نڪتل ان ٻوٽي جو نالو آهي، جيڪو هوائن ۾ جهولي ۽ جهومي آسمان ڏانهن ڏسي مسڪرائي ٿو. شاعري آسمان ۾ ڪريل وسڪاري جي ان پهرين ڪڻيءَ جو گيت آهي، جيڪا مٽيءَ سان ملي خوشبوءِ ۾ تحليل ٿي وڃي ٿي. شاعري ان پکيءَ جو آواز آهي جيڪو وڻن جي ٽارين ۾ گلن سان ٽڪرائي موسيقي ٻڻجي وڃي ٿو. شاعري ساز مان نڪتل ان مڌر سُر جو نالو آهي جيڪو ٻڌندڙ کي حواسن سان شيرينيءَ جو ذائقو ڏئي ٿو. شاعري ٻارڙي جو اهو ابهم ٻول آهي، جيڪو ڪنهن ماءُ ۾ بي انتها مامتا جاڳائي ڇڏي ٿو. شاعري ان رقص جو نالو آهي جنهن جي وجد جي طفيل ڪو رقاص زندگي قربان ڪرڻ جو سوچي ويهي ٿو. شاعري ان عظيم علم جو نالو آهي جنهن جي سرپرستي ڪا الهامي قوت ڪري ٿي.“ (13)

شاعري فرد جي خواهشن، امنگن، بک، بدحالي، عشق، محبت، پيار، امن،

سڪ، سهپ ۽ نماڻائي جهڙن انيڪ گڻن کي لفظن جي حسين موسيقيءَ ۾ پيش ڪرڻ جو نالو آهي. ۽ اها پيشڪش ان فرد کي لپائي ٿي، جنهن جي دل جي ڳالهه ان ۾ موجود هوندي آهي. شاعري شاعر جي ڌرتيءَ جي نمائنگي ڪندڙ عنصر آهي ۽ شاعري ان ڌرتيءَ تي مقبول ٿي سگهي ٿي جتي ان شاعر جي ساڳي ٻولي ڳالائيندڙ ۽ ساڳي وايو منڊل، موسمن ۽ معاشري جا فرد ڪيس پڙهندا. يعني شاعري جي مقبوليت جو ڪارڻ زمان ۽ مڪان به ٿي سگهن ٿا. ٻي صورت ۾ شاعري اوپري، واٽڙي ۽ ٻي اثر لڳندي. ڇاڪاڻ ته شعر ۾ شاعر جنهن تجربي کي قلمبند ڪريٿو اهو جيڪڏهن عوام جو ناهي ته يقينن سندس شاعري اڻنهڪندڙ ٻي سوادي ۽ سمجهه کان ٻاهر لڳندي.

”شعر انهن تجربن جي گروه، ڪلاس يا ميڙ کي ٿو ڇئجي جيڪي هڪ ٻي کان نه رڳو هڪ حد تائين مختلف ٿي سگهن ٿا پر هڪ ٻي کان پنهنجي جدا جدا ڪردار جي ڪري به مختلف آهن، ڇوته انهن هر هڪ مان معياري تجربو حاصل ٿئي ٿو.“ (14)

اهو پڻ سچ آهي ته شاعري هڪ پاسي سوز، ڏک، درد ۽ سور جي تصوير هوندي آهي ته ٻي پاسي جماليات جو اهڙو جهان هوندي آهي، جتي اهو ساڳيو سور سرور بڻجي نازل ٿئي ٿو.

> "Fine poetry consists of image-making, and as such is compatible with the poet's ignorance of truths about what is real." (15)

يعني سٺي شاعري تخيل تي ٻيڌل هوندي آهي ۽ اها شاعر پاران وساريل سچ سان همڪنار هوندي آهي.

آءِ اي رچرڊس جي حوالي سان ڊاڪٽر الهداد ٻوهيو صاحب لکي ٿو ته:

”شعر مان گهڻو ڪري عام سچ ملي ٿو... دل جي سچي روشني رڳي سهڻن لفظن ۾ آهي... جيڪي ادب وٽيوَ سو پيدا ڪيو پر ان ۾ سادگي ۽ ايڪائي ضرور پريو... شعر جا وڏا مقصد به آهن هڪ تفريح ٻيو تعليم.. شعر طاقتور جذبن جي زور سان اڏما ڏئي نڪرڻ کي ٿو ڇئجي... شعر اهو آهي جنهن ۾ سٺي ۾ سنا لفظ سٺي ۾ سٺي ترتيب سان آيل هجن“ (16)

شاعر انسان جون سڀ جبلتون شاعري ۾ بيان ڪن ٿا، پر اهو شعر وڌيڪ اثر رکندڙ ثابت ٿئي ٿو جنهن ۾ درد جو اظهار سگهاري انداز سان ٿيل آهي. ڇاڪاڻ ته اها انسان جي فطرت آهي ته هو خوشي کان وڌيڪ درد جو اثر جلد قبول ڪري وٺندو آهي.

”ڏک ۽ درد جي باري ۾ فڪري نڪتا سچي انسان ذات جي شاعري مان پڌرا آهن، هي نڪتا موت، جنگ، بيماري، بکي، استحصال يا پيڙا جي باري ۾ اپاريا ويا آهن ۽ انڪري سماجيات جي خيال کان شاعري جو وڏو

حصو والارين ٿا.“ (17)

شاعري جو وجود ۾ اچڻ هڪ واقعو ضرور آهي ۽ ان حادثي ۽ واقعي جو اظهار جڏهن فرد پنهنجي اڪيلاين ۾ ڪري ڪري ٿو تہ اهو شاعري جو نمونو بڻجي وڃي ٿو. موضوع جي لحاظ کان نقادن شاعريءَ کي مختلف قسمن ۾ ورهايو آهي. جن ۾ ڏک، سور، درد، رومان، عشق، وڇوڙا، وصل، رزميہ، ڊرامائي، جمالياتي، تمثيلي وغيره شامل آهن. پر شاعريءَ جو تخليق ٿيڻ شاعر جي تخيلاتي اڏام جو نتيجو آهي، جنهن ۾ مختلف موضوع مزاج آهر اچي وڃن ٿا.

”شاعري ان ڪري وجود ۾ آئي تہ جيئن انسان نقل يا تخليقي ۾ تخيلاتي عڪاسي ۾ سگهہ وسيلي ٻاهرين دنيا ۾ پنهنجي ضرورتن ۾ خواهشن آهر ان ۾ تبديليون آڻي سگهي.“ (18)

هي پاسي ڊاڪٽر ايڇ ٽي سورلي موجب شاعري ۾ ٽي عنصر شامل هوندا آهن.

”پهرين ڳالهہ اها تہ شاعري ٻاهرين هيئت، لفظن. ٻولي، ترنم، مواد ۾ موسيقي ڪري جانچي پرکي ڏٺو وڃي، ٻيو آهي ذهني فيصلو جيڪو شعر جي ٻاهرين هيئت ذريعي ظاهر ڪيل اندروني فڪري اهميت ۾ معنيٰ سان لاڳاپيل هوندو آهي، ٽيون عنصر آهي جمالياتي رويو، جيڪو شاعري جي مطالعي مان ذهن تي پوندڙ جمالياتي اثر جي ڪري پيدا ٿيندو آهي.“ (19)

هونئن تہ شاعري جو تخليق ٿيڻ ئي هڪ جمالياتي سرگرمي آهي، پر جڏهن شاعري ۾ فني جمال پرجي ٿو تہ اها چڻ سونهن جي سورنهن سنيگارن جي مصداق ٿيو پوي. ۾ شاعر پنهنجي تخيل، ترنم، فن ۾ لفظن جي حسين جوڙجڪ ۾ موسيقي سان حسن و جمال جا واهر وهائي ٿو.

مختلف فڪري حوالن سان گڏ شاعري جو اهم محرڪ جمال ۾ سونهن آهي ۾ ان ڪري ئي شاعري کي لفظن جو رقص سڏيو ويو آهي. چون ٿا تہ سٺي شاعري سونهن جو اهو وهندڙ درياهہ آهي جنهن ۾ سونهن، خوبصورتي، جمال ۾ جلال جا ڪيئي نمونا هر وقت اٿلون ۾ اڇلون ڏيندا رهن ٿا. ۾ اهي پڙهندڙن جي روح ۾ خيال کي نہ صرف معطر ڪن ٿا بلڪ ان ۾ سوچ جي نين ندين کي پڻ جنم ڏين ٿا.

شاعري ذات سان گڏ هڪ علم بہ آهي، جيڪو قديم يونانين کانپوءِ رومين وٽ پهتو، جيڪي شاعرن کي ”ويٽس“ جي نالي سان سڏيندا هئي، جنهن مان بزرگن ۾ پيغمبرن جي معنيٰ ورتي ويندي هئي. ائين پوري دنيا ۾ شاعري ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ ٿيندي رهي، اردو جو پهريون شاعر ولي دکني کي چون ٿا، جڏهن تہ سنڌي ۾ قاضي قادن کي پهريون شاعر سڏيو وڃي ٿو. پر ڏٺو وڃي تہ سنڌي توڙي پنجابي ۾ سرائيڪي جو پهريون شاعر بابا فريد شڪر گنج آهي جيڪو ٻارهين صدي جو

مشهور شاعر ٿي گذريو آهي، آغا سليم پڻ لکيو آهي ته،

”بابا فريد جن وڏا ولي الله هئا، ايڏا ئي وڏا شاعر هئا سندن شاعريءَ جو اثر تلسيداس کان وٺي شاهه عبداللطيف ڀٽائيءَ تائين نظر اچي ٿو. ادبي لحاظ کان بابا فريد جي شاعري ان ڪري به اهم آهي ان مان ان دور جي لساني مطالعي جو مواد ملي ٿو ۽ وڏي ڳالهه ته بابا فريد سنڌي، سرائڪي ۽ پنجابي زبانن جو پهريون شاعر آهي.“(20)

انگريزي ٻوليءَ ۾ چاسر کي انگريزي شاعري جو ابو سڏيو وڃي ٿو، عربن ۾ پڻ شاعريءَ جو اوج هو ۽ دور جاهليت جو شاعر امراءُ القيس اڄ به پنهنجي بليغ ۽ اعليٰ شاعرا ڻي آهنگ سبب مڃيو وڃي ٿو، نياز احمد سحر لکيو آهي ته،

”عربن جي جهالت واري دور ۾ شاعري عروج تي هئي، ۽ شاعرن جو پنهنجو شان هوندو هو، هر قبيلي جو شاعر الڳ هوندو هو، جنهن جو ڪم سٺي ۾ سٺي شعر ئي پنهنجي قبيلي جو نالو بلند ڪرڻ هو.“(21)

هر ٻولي ۽ خطي ۾ آفاقي شاعرن کي مان ڏنو ويو آهي. حافظ شيرازي ۽ ورجل جي شاعري جي ڪتابن مان ماڻهو فال ڪڍندا هئا. سنڌ ۾ شاهه جي رسالي جي تعظيم ڪنهن مقدس ڪتاب کان گهٽ نٿي ڪئي وڃي. هر قوم ۽ هر ٻوليءَ ۾ شاعرن کي ان ڪري به اهميت ڏني ٿي وڃي ته هو ٻولين جا امين ۽ انهن کي بچائيندڙ هوندا آهن. هو پنهنجي ٻولين کي دنيا جي لاهن چاڙهن ۽ تبديل ٿيندڙ قدرن جي جي واچوڙن کان بچائين ٿا. نه صرف بچائين ٿا بلڪ هو ٻولين جو تقدس قائم رکن ٿا. ڪارل ڪراس جو چوڻ آهي:

"My Language is universal whore, whom I have to make into virgin." (22)

يعني منهنجي ٻولي ”جڳ جي استعمال هيٺ“ آهي پر منهنجي ذميواري آهي ته آئون ان کي اڻڇهيل (ڪنوارو) بڻائڻو آهي. اها حقيقت آهي ته ساڳي جڳ جي استعمال ۾ ايندڙ ٻولي جڏهن ڪنهن سٺي شاعر جي شعرن ۾ ٻڌجي ٿي ته بلڪل نئين ۽ اڻڇهيل لڳي ٿي. بلڪ شاعرن جو ڪم ئي ٻوليءَ کي نکور ۽ نئون ڪرڻ آهي. ٻيءِ ان نواڻ سبب ممڪن آهي ڪٿي ٻولي گرامر جي اصولن کان هٽي به وئي هجي پر ان جو جڏهن جائزو وٺبو ته ان مان معنيٰ جا نوان موتي نڪري ايندا.

"The form of sincere poetry, unlike the form of 'popular poetry' may indeed be some time e obscure, or un grammatical as in some of the best of the songs of innocence and experience, but it must have the perfection that escape analysis, the subtleties that have a new meaning every day…" (23)

شاعري جي بنيادي علمن ۾ علم بديع، علم بيان ۽ علم معاني شامل آهن.

جن سان شاعريءَ جو حسن ۽ فني سونهن پڌري ٿئي ٿي. گهربل شاعراڻين صنعتن سبب شاعري ۾ فصاحت، بلاغت، سلاست ۽ خوبصورتي اچي ٿي. انهن صنعتن ۾ تشبيهہ، تلميح، تجنيس، استعارا، مبالغا ۽ ابهام شامل آهن.

هتي ڪجهہ شاعراڻن اصطلاحن ۽ صنعتن جو مختصر تعارف ڏجي ٿو.

فصاحت:

”فصاحت“ عربي لفظ آهي، جنهن جي لغوي معنيٰ آهي: اهڙو بيان يا اظهار جنهن ۾ ڪتب آندل ٻولي: اچارڻ، ڳالهائڻ ۽ ٻڌڻ ۾ وڻندڙ محسوس ٿئي. شاعري ۾ ان شعر کي فصيح چئي سگهجي ٿو جيڪو نہ صرف پڙهڻ ۾ وڻي پر ان جي معنوي اثر پذيري ٻڌندڙ تي پڻ پنهنجو اثر ڇڏي. ڀٽائي جي سموري شاعري فصاحت جو اعليٰ ترين نمونو آهي.

نيڻَ نِهائِين جان، سُتي لوڪَ ڏِڪِيان؛
اُجهامِيو ٻَران، توکي سارِيو سُپرِين!
(سر رپ) 2:12

ڏَرِتي ڏُونهہ جِئَن، سِرَ پَرِ سُپيرِيُن ڏي؛
لَڳو آهِ، لَطِيفُ چئي، تَنُ پِريان ڏي تِئَن؛
حاصُلُ ٿِئي هِئَن، قَرِينو قَرِيبَ جو.
(بروو سنڌي) 1:3

بلاغت:

بلاغت شاعري جي اها خوبي آهي، جنهن تحت شاعري ۾ نہ صرف چٽائي، صفائي ۽ خوبصورت انداز هجي بلڪ ان ۾ زمان، مڪان ۽ حالتن جو پڻ ذڪر هجي. جامع سنڌي لغات موجب ”ڪلام جي سيني خوبين ۽ معنائن جي ادائيگي، خوش رواني...ڪلام جون لفظي خواه معنوي خوبيون“ (24)

شاهہ جي شاعري بلاغت جو اهڙو نمونو آهي جنهن ۾ هڪ پاسي شاعري جون سموريون خوبيون موجود آهن تہ ٻي پاسي فڪري جهتن جا اهڙا دروازا ڪليل ملن ٿا جو انهن جو ڪو مثال نٿو ملي.

مَرُ تہ موچارِي ٿِئين، اَجَلان اَڳي اَڄُ؛
جان کي هُئين جِٽري، تہ مُنڌ! ڀَنيوران ڀَڄُ؛
پُنهونءَ ساڻُ پَهَچُ، تہ مَلَڪَ اَلَموتُ ماڻئِين.
(معذوري)4:2

سلاست:

زبان جو سولو ۽ عام فهم استعمال سلاست جي زمري ۾ اچي ٿو. شاعري ۾ سليس يا آسان لفظن توڙي عام مروج تشبيهن ۽ استعارن جي ڪتب آڻڻ ڪي شاعري جي سلاست جهڙي خوبي مڃيو ويجي ٿو. شاهه جي شاعري پنهنجي پر ۾ سليس ۽ سهل آهي. هن پنهنجي پيغام کي پڻ اهڙن قصن ۽ ڪهاڻين جي اوٽ ۾ پيش ڪيو آهي جيڪي ان دور ۾ مشهور ۽ مروج هئا ۽ سندس ٻولي پڻ عام عوام جي ٻولي آهي، اها ٻي ڳالهه آهي ته وقت سان گڏ ڪي لفظ اڄ گهٽ يا بنهه نٿا استعمال ٿين، ان ڪري نوجوانن کي شاهه جي شاعري ڪي قدر اوکي محسوس ٿئي ٿي.

گِهڙِي گَهڙو هَٿِ ڪري، اِلاهِي تُهارَ!
جَنگَهه جَرڪي واتَ ۾ سِسِيءَ کي سيسارَ؛
چُوڙا ٻِيڙا چِڪَ ۾، لُڙَ ۾ لُڙِهيَس وارَ؛
لَکين چُهٽيسِ لوهِٽِيُون، ٽيلهيُون ٽَرَنِئُون ڏارَ؛
مِڙيا مَڇَ هزارَ، پاڳا ٽِينڍِي سُهڻِي.
(سهڻي) 1:7

آيَلِ! ڊولِئي ساڻُ، اَچي تہ جهيڙِيانِ؛
لاٿئين ڏِينهن گهڻا، مون کي ڇڏِئي تورڙا.
(سامونڊي) 1:19

تشبيهه:

تشبيهه جي لغوي معنيٰ يا مفهوم ”ٻن شين کي ڪنهن خاص اثر ۾ شريڪ ڪرڻ “ آهي، ڪنهن شيءَ کي وڌيڪ چٽو ڪري بيان ڪرڻ لاءِ ان شيءِ جي ٻي ڪنهن وڌيڪ مروج ۽ سڃاپري شيءِ سان ڀيٽ ڪرڻ تشبيهه آهي. شاعري ۾ سهڻيون تشبيهون شاعري جو ملهه وڌائيندڙ ٿيون. تشبيهه ۾ ”جيئن“، ”جهڙو“ يا ”وانگر“ لفظ ڪتب آندا وڃن ٿا.

> “**Smile**: a figure of speech in which two things are compared in order to emphasize to a particular feature or quality they share. A simile differs from metaphor in being in explicit comparison, usually using the word “as” or “like”. (25)

> ”تشبيهه ۽ استعاري جو تعلق شاعري سان اهڙو آهي، جهڙو بارش جو بيابان سان، جيئن ڪا ٿوٽ ۽ سڪل ڌرتي ان وقت تائين سر سبز ۽ شاداب نہ ٿيندي جيسيتائين ان مٿان وسڪارو نہ ٿئي. ۽ وسڪارو ٿيندي

ئي اهو رڻ پٽ سونهن ۾ سوپيا جو مثال بنجي وڃي، بلڪل ساڳيو مثال تشبيهہ ۾ استعارو جو شاعري سان ٺهڪي اچي ٿو. شاعري بہ ايسيتائين بلڪل بيجان ۽ بسي رهندي، جيسيتائين ان ۾ انهن ٻنهي صنعتن جو مناسب استعمال ٿيل نہ هوندو. گويا تشبيهہ ۽ استعاري شاعري کي حسن ۽ زندگي بخشيندڙ بہ موتي آهن جن کڏجو استعمال ان جي جوت کي وڌيڪ جرڪائي ٿو.“(26)

ڇَپَرِ چِڻَن پَهُون، تِئَن رِڻُ ڳِجُهن رانئِيو؛
وَنِڪا وَنَڪَن گَڏِيا، ٻوڙيو ڏِيَن ڍَهُون؛
مُهاَين وَهُون، نِيرُ مَهانگو ڪَندِيُون.
(ڪيڏارو)6:2

گَونِي ۾ گُونِي، پِرِين پَتائين گَجَ جِئَن؛
جي مَنَ مجُوني، سي ڪِئَن وَڃَن وِسرِي؟
(رپ) 2:3

مٿين بيتن ۾ تشبيهہ وارن لفظن کي واضع ڪرڻ لاءِ تشبيهہ وارن لفظن ”جيئن“، ”جهڙو“، ”وانگر“ وغيره کي پاسيرو italic ڪيو ويو آهي.

استعارو:

استعارو معنيٰ اڌارو وٺڻ. استعاري ۾ ڪنهن شيءِ کي بيان ڪرڻ لاءِ ڪنهن ٻي شيءِ جو سهارو ورتو ويندو آهي، پر هن ۾ تشبيهہ وانگر ”جيئن“، ”جهڙو“، ”وانگر“ وغيره جهڙا لفظ استعمال نٿا ڪجن، بلڪ سوڌ اها شيءِ ان ئي رنگ ۾ ڪتب آڻجي ٿي، جنهن جي استعاري طور ٻي شيءِ کي بيان ڪجي ٿو.

مثال طور: ”منهنجو محبوب گلاب جي گل *جهڙو* سهڻو آهي.“ (تشبيهہ)

”منهنجو محبوب *گلاب جو گل* آهي.“ (استعارو)

انسائيڪلو پيڊيا امريڪانا ۾ استعاري جي هيءَ وصف ڏنل آهي.

“**Metaphor:** A figure of speech that , presupposing a similarities of two or more things denote one of them by term properly or literally signifying the other, as if the where identical”. (27)

يعني اها علامت جيڪا هڪ شيءَ کي ٻي شيءَ جي مدد سان سڃاڻڻ ۾ مدد ڪري، ۽ انهن جي خاصيتين آڌار انهن ۾ مشابهت پيدا ڪري.

شاهہ جو رسالو ٻين صنعتن وانگر استعاري جي صنعت سان پڻ ٽمٽار آهي.

شاهہ صاحب پنهنجي عظيم ادراڪ ۽ ڏاهپ سان اهڙي خوبصورت ٻولي استعمال ڪئي آهي، جنهن ۾ استعاري سميت سيئي صنعتون پنهنجي معراج تي محسوس ٿين ٿيون.

سِرُ سانداڻ ڪري، پُڇج گهرُ لهارَ جو!
ڏَڪن هيٺ ڏري، مانَ گڏينئي رُڪَ سين!
(يمن ڪلياڻ)3:13

محبّت جي ميدان ۾، سِرَ جو ڪر مَ سانگُ؛
سوريءَ سُپيرين جي، چَڙهُ تہ ٿئين چانگُ؛
عشق آهي نانگ، خبر ڪاڏَنِ ڪي پوي.
(يمن ڪلياڻ)6:10

مٿين بيتن ۾ استعاري وارن لفظن کي واضع ڪرڻ لاءِ انهن کي پاسيرو italic ڪيو ويو آهي.

تلميح:

جامع سنڌي لغات موجب صنعت "تلميح" مان مراد اها صنعت ورتي وئي آهي، جنهن هيٺ شعر ۾ ڪنهن آيت، حديث، حڪايت، ڳالهہ، قصي يا ڪنهن واقعي ڏانهن اشارو ڪيو ويو هجي. (28)

"هن صنعت ۾ شاعر پنهنجي شعر ۾ قرآن حڪيم جي ڪا آيت يا نبي ڪريم ﷺ جي ڪنهن حديث يا ڪنهن قصي ڏانهن اشرو ڪندو آهي." (29)

جڏهن تہ اهڙي شعر کي پڻ صنعت تلميح ۾ شامل ڪري سگهجي ٿو جنهن جي هڪ سٽ هڪڙي ٻولي جي هجي ۽ ٻي سٽ ڪنهن ٻي ٻولي ۾ چيل هجي. شاهہ جي شاعري صنعت تلميح جي سينگار سان سينگاريل آهي، هن اهڙيون تہ تز آيتون ، حديثون ۽ عربي چوڻيون ڪتب آنديون آهن جو گمان ٿو ٿئي تہ پتائي جڻ تہ ڪنهن قابل محقق وانگر پنهنجي شاعري کي حوالن جي مدد وڏيڪ موثر ۽ مانائتو ڪيو آهي. صنعت تلميح جا ڪجهہ بيت هت ڏجن ٿا.

سو ئِي راهَ رَدِّ ڪري، سو ئي رَهَنُماءُ؛
وَ تُعِزُّ مَنَ تَشَاءُ، وَ تَذِلُّ مَنَ تَشَاءُ.
(ڪلياڻ)3:5

سا سِٽَ ساريائون، اَلف جنهن جي اَڳ ۾؛
”لاَ مَقصُودَ فِي الدَّارَين“ اِن پَرِ اُتائون؛
سَڳُرُ سونائُون، تيا رَسِيلا رحمانَ سين.
(يمن ڪلياڻ)5:16

تجنيس:

”تجنيس“ جنس مان ورتل آهي، جنهن مان مراد آهي هڪئي قسم، يا هڪ جهڙو.

”تجنيس: جنسوار ڪرڻ، جنس ۾ ورهائڻ، هڪجهڙائي، مشابهت.“

شاعري جي اها صنعت جنهن ۾ مختلف هڪجهڙاين(آواز، لڪت، معنيٰ وغيره) جي بنياد تي لفظن کي ترتيب ڏنو ويندو آهي. يعني لفظن جو اهڙو سلسلو ڪتب آڻجي جنهن ۾ ڪنهن نہ ڪنهن بنياد تي ڪا هڪجهڙائي هجي تہ ان کي تجنيس چيو ويندو.

عام طور تجنيس کي چئن قسمن ۾ ورهايو ويو آهي.

i. تجنيس تام
ii. تجنيس ناقص
iii. تجنيس مرڪب
iv. تجنيس حرفي

تجنيس تام:

”تام“ معنيٰ مڪمل يا پورو؛ شاعري ۾ جڏهن بہ يا ٻن کان وڌيڪ اهڙا لفظ ڪتب آندا وڃن، جن جو لکڻ توڙي پڙهڻ هڪجهڙو هجي، پر معنيٰ مختلف يا مٽ هجي تہ ان کي تجنيس تام چئبو. ڀٽائيءَ جي شاعري ۾ تجنيس تام گهٽ ملي ٿي.

جا هَڙَ اَندَرِ جِيَّ، ساهَڙَ ڏِٺِي ساهَ کي؛
سا هَڙَ ڇُڙِي نہ ساهَ جِي، سا هَڙَ ساهَڙَ رِيَّ؛
ساهَڙَ ميڙِ، سَمِيعَ! تہ سا هَڙَ ڇُڙِي ساهَ جِي.
(سهڻي)5:14

تجنيس ناقص:

شاعري ۾ جڏهن بہ يا ٻن کان وڌيڪ اهڙا لفظ استعمال ڪيا وڃن، جن ۾ هڪجهڙا ۽ هڪ جيترا حرف هجن، پر انهن جي وچ ۾ اعرابن جو فرق هجي تہ اهڙي شاعراڻي صنعت يا ڪاريگريءَ کي تجنيس ناقص چيو ويندو.

وَرَ ۾ ڪونهي وَرُ، ڏيرَنِ وَرُ وَڏو ڪيو؛
نِهارِينديَس نِڪرِي، ٻوتَن ڪارڻ ٻَرُ؛
آڏو تَڪَرَ تَرُ، متان روهَ رَتيُون ٿِئين!
(ديسي)3:9

شاهه جي رسالي ۾ تجنيس ناقص جا مثال پڻ گهٽ ملن ٿا.

تجنيس مرڪب:

هن صنعت جو لاڳاپو ڪلام ۾ مرڪب ۽ مفرد لفظن ۾ هڪجهڙائي سان آهي. شاعري ۾ مرڪب ۽ مفرد لفظن جو اهڙو سنگم پيش ڪرڻ کي تجنيس مرڪب چيو ويندو آهي، جنهن ۾ لفظن جي هڪجهڙائي ته هجي پر انهن مان هڪ لفظ مرڪب هجي ٻيو مفرد. سر سهڻي جو هيءُ بيت تجنيس تام سان گڏ تجنيس مرڪب جي دائري ۾ پڻ اچي ٿو.

جا هَڙَ اَندَرِ جيِّ، ساهَڙَ ڏِني ساهَ کي؛
سا هَڙَ ڇُڙي نه ساهَ جي، سا هَڙَ ساهَڙَ ريِّ؛
ساهَڙَ ميڙِ، سَمِيعَ! ته سا هَڙَ ڇُڙي ساهَ جي.
(سهڻي)5:14

هن بيت ۾ لفظ "ساهڙ" معني! ميهار يا محبوب؛ مرڪب آهي ته سا_هڙ يعني "اُها هڙ" مفرد آهي.

تجنيس حرفي:

تجنيس حرفي تحت ڪنهن به شعر ۾ هڪجهڙن حرفن سان شروع ٿيندڙ لفظ لڳاتار ڪتب آندا وڃن ٿا.

"جيڪڏهن ڪنهن جملي يا مصرع ۾ ساڳئي حرف سان شروع ٿيندڙ لفظن جو استعمال ٿئي ته اهڙي تڪرار واري صنعت تجنيس حرفي يا خطي سڏبي." (31)

"جڏهن نثر توڙي نظم جي سٽاءَ ۾ لفظ جو پهريون حرف ساڳيو هجي ۽ اهڙا لفظ اڪثر هڪٻئي جي پٺيان اچن ۽ هر هڪ لفظ پنهنجي اندر ڀرپور معنيٰ رکندو هجي ته اهڙي ترتيب کي تجنيس حرفي چئبو آهي." (32)

تجنيس حرفي جي ڪتب آڻڻ سان نه صرف شاعرانهين مهارتن جو پتو پوي ٿو بلڪ ان سان شاعري ۾ پڻ تمام گهڻي سونهن پيدا ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ ته هڪجهڙن حرفن وارا لفظ ٻڌندڙ توڙي پڙهندڙ تي هڪ دلفريب اثر ڇڏين ٿا.

مجموعي طور تي هن مقالي ۾ اسان فن، شاعري، شاعراڻين ترڪيبن ۽ صنعتن تي بحث ڪيو آهي. اسان ان نتيجي تي پهتا آهيون تہ داخلي طور تي شاعري احساسن جي ٻولي آهي ۽ خارجي طور تي شاعري هڪ اهڙو فن آهي، جنهن ۾ لفظن جي ترتيب، خيالن جي ندرت، فڪر جي اڏام، سوچ جون چارئي ڏسائون شامل رهن ٿيون. يعني شاعري هڪ اهڙو فن آهي، جنهن جو بنيادي مقصد تہ فن بذات خود آهي، پر ان ۾ جڏهن فڪر ۽ فلسفي جون مختلف ڏارائون شامل ٿي وڃن ٿيون تہ هيءَ فن جاودان بڻجي وڃي ٿو. بلڪ شاعري ان وقت ٻوليءَ جي امين بڻجي وڃي ٿي جڏهن ان ۾ پنهنجي ثقافت، قدر، تاريخ ۽ جاگرافي اچي وڃي ٿي. ان حوالي سان سنڌي شاعري پاڻ ڀري آهي، چاڪاڻ تہ شاهہ لطيف کان سچل سرمست تائين شيخ اياز کان امداد حسيني ويندي تاج بلوچ تائين سڀني شاعرن پنهنجي تاريخ، ثقافت، قدر ۽ جاگرافي بيان ڪئي آهي.

حوالا:

1. مهراڻي شير ، ڊاڪٽر، شاهہ لطيف جي شاعريءَ ۾ جماليات، ثقافت کاتو حڪومت سنڌ، 2013ع، ص، 212
2. http://plato.stanford.edu/art
3. جماليات ايڪ مطالعہ، سيد علي رضوي، مڪتبہءِ نيا ادب ڪراچي 1987ع صفحہ 25
4. The Routledge companion to Aesthetics, Bery Gant and Dominic ML Routledge London 2001 page 121.
5. ادبي تنقيد جا اصول، پروفيسر لاسيلس ايبر ڪرومبي، ترجمو مراد علي مرزا، 1981ع، صفحو 39
6. Philosophy of Art, A contemporary introduction. Noel Carroll, Routledge London 1999, page170
7. 20th century literary criticism. David Lodge, Longman London 20th edition page, 376
8. تنقيدون، ڊاڪٽر الهداد ٻوهيو، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو، 1980ع صفحو 193
9. مهراڻي شير ڊاڪٽر، شاهہ لطيف جي شاعريءَ ۾ جماليات، ثقافت کاتو حڪومت سنڌ، 2013ع، ص، 82
10. The Rutledge companion to Aesthetics, Bery Gant and Dominic ML, Routledge London 2001 page.7
11. Fee-Alexandra Haase BEAUTY AND ESTHETICS, page.184
12. Ibid.pp 186
13. ڪلياڻ، ريسرچ جرنل، ايڊيٽر، ڊاڪٽر غفور ميمڻ، ”جديد غزل جو اڀياس“، مضمون
14. تنقيدون، ڊاڪٽر الهداد ٻوهيو، صفحو 187
15. The Rutledge companion to Aesthetics, Bery Gant and Dominic ML, Routledge London 2001 page.6
16. تنقيدون، ڊاڪٽر الهداد ٻوهيو، صفحو 174
17. ساڳيو، صفحو 260

18. ارسطو سي ايلٽ تڪ، نيشنل بوڪ فائونڊيشن اسلام آباد، صفحو 266
19. پٽ جو شاه، ايچ ٽي سورلي، ترجمو عطا محمد ڀنڀرو، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي ، ٻيهريو ڇاپو 1992ع صفحو 254
20. آغا سليم، بابا فريد شڪر گنج جا دوها، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، ڄامشورو، 1990ع، ص 8
21. سحر نياز احمد، آسان عروض، بوڪ ٽائيم، 2016ع ص، 6
22. 20th century literary criticism , David Lodge pp.643
23. Ibid. pp.34
24. جامع سنڌي لغات،جلد اول، ترتيب، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ، سنڌي ادبي بورڊ حيدر آباد صفحو 394
25. "The MacMillan Encyclopaedia. Market house books ltd. 1981, page 119
26. شاه لطيف جي شاعري ۾ استعاره ۽ تشبيہ نگاري جو تحقيقي جائزو، ڊاڪٽر ام ڪلثوم شاه، شاه عبداللطيف ڀٽائي چيئر ڪراچي يونيورسٽي، 2004ع صفحو 147
27. The encyclopedia Americana, volume.18, international edition, Lexington avenue new York pp.708
28. جامع سنڌي لغات،جلد ٻيو، ترتيب، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ، سنڌي ادبي بورڊ حيدر آباد صفحو662
29. شاه لطيف هر دور جو شاعر، ڊاڪٽر بشير احد شاد،سنڌيڪااڪيڊمي ڪراچي2008ع، صفحو173
30. جامع سنڌي لغات،جلد ٻيو، ترتيب، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ، سنڌي ادبي بورڊ حيدر آباد صفحو590
31. شاه لطيف جي شاعري ۾ استعاره ۽ تشبيہ نگاري جو تحقيقي جائزو، ڊاڪٽر ام ڪلثوم شاه، شاه عبداللطيف ڀٽائي چيئر ڪراچي يونيورسٽي، 2004ع صفحو 22
32. شاه لطيف هر دور جو شاعر، ڊڪٽر بشير احمد شاد، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، 2008ع ص. 167

نوٽ: مقالي ۾ ڪتب آندل شاهہ لطيف جا بيت، ڪلياڻ آڏواڻي واري ترتيب ڏنل شاهہ جي رسالي تان ورتل آهن.

ڊاڪٽر عنايت حسين لغاري
سنڌي شعبو، وفاقي اردو يونيورسٽي، ڪراچي

عمرڪوٽ جو قلعو تاريخ جي آئيني ۾: هڪ مختصر جائزو

THE HISTORICAL ANALYSIS OF UMERKOT FORT

Abstract:

The fort of Umerkot is considered very chronic and ancient fort of Sindh. It is very important in the historical literature of sub-continent. It has multicultural diversion during various emperor of Mughal era. The famous folk story Umer-Marvai is also associated with this fort. Several well-known classical poets such as Shah Abdul Latif and some others also highlighted this fort in their poetry. The renowned writers and historians of Sindh including Bheru Mal Meharchand Advani, Dr. Nabi Bux Baloch, Rai Chand Harijan, Kernel Taad, Loak Ram Dodeja and some others also discussed the historical events and significance of this historical fort in their books. In this paper, the historical, cultural and geographical studies of Umerkot fort has been presented.

عمرڪوٽ جو شهر سنڌ جي قديم تاريخي شهرن مان هڪ آهي، جيترو شهر قديم آهي، يقيناً ايترو ئي قلعو قديم هوندو، ڇاڪاڻ ته اڳي شهرن جي حفاظت لاءِ قلعا تعمير ڪيا ويندا هئا. عمرڪوٽ جو قلعو آڳاٽي دؤر ۾ ايڏو ته مشهور هو، جو ان بابت اها چوڻي مشهور ٿي ته ”ڪوٽ ته امر ڪوٽ، ٻيون سڀ ڪوٽڙيون.“

عمرڪوٽ جي خوبين جو ذڪر ڪندي اشتياق انصاري پنهنجي ڪتاب ”سنڌ جا ڪوٽ ۽ قلعا“ ۾ لکي ٿو ته ”امر ڪوٽ جون چار ڳالهيون هند ۽ سنڌ ۾ مشهور هيون. هتان جا مرد عقلمند هئا ۽ عورتون بيحد خوبصورت هيون، جن جي چيلهه چيتن جهڙي هئي، هتان جو قلعو ڏيهان ڏيهه مشهور هو ۽ لامبي تلاءُ جي ڪنارن سان ٻڙن جا ڊگها ڊگها وڻ جهڳٽو لايو بيٺا هوندا هئا.“ (1)

هي شهر 25.36 اتر ڊگهائي ڦاڪ ۽ 69.74 اوڀر ويڪرائي ڦاڪ ۾ ٿر جي پٽن ۽ ميداني علائقي جي سنگم تي واقع آهي. اڄ ڪلهه جنهن شهر کي عمرڪوٽ سڏيو وڃي ٿو، تنهن جو تاريخي ڪتابن ۾ نالو امرڪوٽ آهي، سيني آڳاٽين تواريخن

جهڙوڪ تاريخ فرشته، منتخب التواريخ ۽ ٻين ڪتابن مثلاً ڪرنل ٽاڊ جي راجستان جي احوال ۾ نالو امرڪوٽ لکيل آهي، پانئجي ٿو ته ويجهڙائي ۾ ڪن ائين سمجهيو ته اهو شهر عمر سومري جو ٻڌايل آهي، تنهن ڪري "عمرڪوٽ" سڏجڻ جو رواج پيو. حقيقيت ۾ اهو شهر تڏهن ٻڌو جڏهن عمر سومرو اڃا ڄائو ئي ڪين هو. عمر سومرو عيسوي چوڏهين صدي ۾ ٿي گذريو آهي، پر تواريخن ۾ امر ڪوٽ نالو 1156ع جي احوالن کان به اڳ ڄاڻايل آهي.

"امرڪوٽ تي امر ڪوٽ سوڍي راجپوت جو نالو پيل آهي ۽ اهو "امر پور" به سڏبو آهي." (2)

عمرڪوٽ ڪنهن زماني ۾ سنڌ جو تختگاهه ٿي رهيو آهي. ته جا هندو ماڻهو هن شهر کي اڃا تائين امرڪوٽ سڏيندا آهن، انگريزن جي زماني ۾ 1905ع تائين عمر ڪوٽ ضلعي جو هيڊ ڪوارٽر رهيو ۽ هاڻ به ضلعي جو هيڊ ڪوارٽر آهي. عمرڪوٽ تي ڇهين صدي جي آخر ڏاري پرمار راجائن جي حڪومت هئي، ان کان پوءِ سوڍن، سومرن، مغلن، ڪلهوڙن ۽ ٻين ڪيترن ئي حڪمرانن هن علائقي تي حڪومت ڪئي. "عمرڪوٽ جي تاريخ انهن چند شهرن مان آهي، جيڪي سنڌ جا تمام پراڻا ۽ آڳاٽا شهر آهن، عمرڪوٽ جيڪو ٿر ۽ بيراج ايراضي جي ڪس تي آهي، سو زماني جي لاهن چاڙهن مان ڪڏهن نهيو آهي ته ڪڏهن ڊهيو آهي. عمرڪوٽ جي قلعي جو وجود تمام پراڻو معلوم ٿئي ٿو. عمرڪوٽ جي ايراضي ڪنهن زماني ۾ تقريبن چوڏهن پندرهن ميلن ۾ پکڙيل هئي، پراڻي امرڪوٽ جا آثار شو جي مندر کان وٺي ڏياتيهه تائين نظر اچن ٿا. هي شهر ڪڏهن "ديهات" جي نالي سان ته ڪڏهن "همروٽ" جي نالي سان، ڪڏهن "پدمات" جي نالي سان ته ڪڏهن "امراٽو" ۽ ڪڏهن وري "امراپري" جي نالي سان به سڏاڻو آهي، ليڪن هن وقت عمرڪوٽ جي نالي سان مشهور آهي." (3)

"عمرڪوٽ جي قلعي جو بنياد ڪنهن رکيو" سا ڳالهه اڃا تحقيق طلب آهي، ليڪن روايتن ۽ اهڃاڻن مان پتو پوي ٿو ته هن قلعي جو بنياد مهاراجا وڪرما جيت سن 380ع جي لڳ ڀڳ رکيو." (4)

"تاريخ ريگستان" جو مصنف راءِ چند هريجن، گجراتي ڪتاب "روداني چنيسر"، اردو ڪتابن جي حوالن، مسلمان مصنفن جي حوالن ۽ ٻين ڪيترن ڏرمي روايتن تي بحث ڪرڻ کان پوءِ هن نتيجي تي پهتو آهي ته "امرڪوٽ نڪي امر سنگهه جو ٻڌايل آهي ۽ نه ئي عمر سومري جو ٻڌايل آهي، اهو شهر انهن ٻنهي جي حڪومتن کان آڳاٽو آهي ۽ جناب مولوي حڪيم نجم الغني صاحب جي تحقيقات موجب اومره سومري جو ٻڌايل آهي (سومرا ان وقت هندو پرمارو راجپوت هئا)، جنهن ڪري امر ڪوٽ سڏبو هو. ۽ ان کي الف سان لکڻ جو عام رواج هو." (5)

لوڪ رام ڏوڏيجا پنهنجي ڪتاب "منهنجو وطن منهنجا ماڻهو" ۾ لکي ٿو تہ "ٿرپارڪر ۾ تاريخي لحاظ کان امرڪوٽ سڀ کان وڏيڪ هو، هي جهونو قلعو امر سنگهہ سومري راجپوت 515ع ۾ ٺهرايو هو. ان وقت سنڌ تي هندو سومرن راجائن جي صاحبي هئي ۽ انهن جو تختگاهہ امر ڪوٽ هو. هي شاهي ڪوٽ ويهہ ميل جي دائري ۾ هو ۽ ان ڪوٽ اندر راجائي محلاتن جو بيو قلعو هو. انهن محلن ۾ ڪاشيءَ ۽ جوڌپوري پٿرن جو اهڙو اعليٰ ڪم ٿيل هو، جو اهڙو شاندار ڪوٽ ان وقت سنڌ ۾ نہ هو ۽ نڪي پوءِ ٺهيو." (6)

عمرڪوٽ جي قلعي اڳيان جيڪو بورڊ لڳل آهي، ان ۾ لکيل آهي تہ "عمر ڪوٽ جي تاريخي قلعي مختلف حڪمرانن گهراڻن جي لاهين چاڙهين کي ڏٺو آهي. هي شهر سومرا گهراڻي 1050ع کان 1350ع جي پهرئين حاڪم اڏايو هو. تيرهين صدي عيسوي جي پوئين اڌ ۾ هڪ راجپوت حڪمران پرمار سوڍي هن شهر تي پنهنجو تسلط ڄمايو. ان جي پوين مان راڻي پرشاد پنهنجو لشڪر وٺي اچي ان وقت جي مغل بادشاهہ همايون جو استقبال ڪيو. جڏهن سن 1541ع ۾ شير شاهہ سوري جي هٿان شڪست کائي سنڌ ۾ وارد ٿيو. همايون جو نام ڪنيو پٽ اڪبر عمرڪوٽ ۾ ڄائو هو، اڳتي هلي راجپوت حڪمرانن اهو قلعو ڪلهوڙن جي حوالي ڪيو. ڪلهوڙن جي پوين وري اهو قلعو جوڌپور جي راجا کي وڪڻي ڏنو. جيڪو وري ٽالپرن 1813ع ۾ هٿ ڪيو ۽ 1843ع تائين اهو قلعو سندن هٿ هيٺ رهيو تان جو انهي سال انگريزن سنڌ فتح ڪري قلعو پنهنجي قبضي ۾ ڪيو.

هي قلعو مستطيل نموني تي ٺهيل آهي. ان جي ڊيگهہ 946 فوٽ ۽ ويڪر 785 فوٽ آهي. ان جي عالم پناهہ واري ڏاند پچي ديوار جي بن ڪنبن ۽ ٻاهرئين ڪمانيدار دروازي جي ٻنهي پاسن تي اڌ ڳوناڻن برج ٺهيل آهن.

اردو جو ليکڪ مولوي حڪيم نجم الغني لکي ٿو تہ "پرمار سومرن جون 9 حڪومتون ۽ 14 تخت گاهہ هئا، جن مان ڪي شهر هنن تعمير ڪرايا ۽ امرڪوٽ "اومره" سومري ٻڌايو هو." (7) "ڳجهي روايتن موجب جڏهن وڪرما جيت پنهنجي پياءُ راجا پرتري سان ملڻ پئي ويو، جيڪو "سيوستان" جو حاڪم هو، تہ جڏهن "ديهات" بندر تي پهتو تہ جڳهہ بيحد وڻيس پٽن سنئين زمين جو دلڪش نظارو، ٻڙن جا وڏا وڻ ۽ پکين جون منيون لاتيون، ٻوڏي جوڳين جا آشرم ۽ ڪتيائون وڻي آيس. مهاراجا وڪرماجيت انهن مڙني خوبين کي ڏسندي هتي هڪ گڍ (ڳڙهہ/ قلعو) ٺهرائڻ جو ارادو ظاهر ڪيو. جوتشي پهچي ويا، ٽپڻا کوليا ويا ۽ پوءِ امرت گهڙي ڏسي هن قلعي جو بنياد رکيو ويو. نالو "امر" رکيو ويو، جنهن جي معني آهي "جو ڪڏهن بہ ناس نہ ٿئي". عمرڪوٽ جو قلعو اڄ بہ سلامت آهي، هن روايت جو پنيرائي هڪ سلوڪ بہ ڪري ٿو تہ:

پرلي پاڙن نہ جاڻي، جگ جگ رهہ جماڻ،
”ٻڪماڏي“ ري ٻيڏئي ڪوجيو ”گڏامراڻ“ (8)

رائيچند هريجن پنهنجي ڪتاب ”تاريخ ريگستان“ ۾ ”تاڊ راجستان گجراتي“، ”وقائع راجستان“، اردو، ”راجپوتانہ التهاس“ هند، ”تاريخ ڪانياواڙ“، ”مارواڙا تهاس“، ”اڪبر شاهہ“، ”سنڌ گزيٽيئر“ ۽ ”تاريخ فرشتہ“ جهڙن ڪتابن جا حوالا ڏيئي ثابت ڪيو آهي تہ عمرڪوٽ، عمر سومري جي دؤر کان گهڻو آڳاٽو آهي.

”سنڌ جا ڪوٽ ۽ قلعا“ جو مصنف اشتياق انصاري پنهنجي ڪتاب ۾ لکي ٿو تہ ”تاريخن ۾ عمرڪوٽ جي قدامت جو ذڪر ڇهين صدي کان ملي ٿو، ان کان سواءِ هندستان جي اوائلي ڪتابن ۾ عمرڪوٽ کي امرڪوٽ ڪري لکيو ويو آهي، جيئن ”تاريخ فرشتا“ جيڪا محمد قاسم فرشتا 1606ع ۾ لکي، ان ۾ لفظ امرڪوٽ لکيل آهي.“ (9)

تاريخي ڪتابن جي مطالعي ۽ روايتن مطابق عمرڪوٽ جو شهر ۽ قلعو، عمر سومري جي دؤر کان ڪافي اڳ جو آهي. عمرڪوٽ جي قلعي ۾ شاهي دروازي کان داخل ٿيو تہ ساڄي هٿ واري مورچي جي ٻاهرين طرف پٿر جي سر تي 15 فوٽ بلندي تي هڪ نشان آهي، ان بابت مختلف روايتون آهن، ڪي چون ٿا تہ رتن سنگهہ جي گهوڙي جو نشان جو، جنهن کي انگريزن ڦاسي ڏني هئي ان جي گهوڙي کي نيلام ڪيو ويو هو. جيڪا سوناري جي گهران ڇنائي ڀڄي هئي ۽ قلعي تي چڙهڻ جي ڪوشش ۾ ڦٿڪي مري ويئي.

ڪن جو چوڻ آهي تہ ڪيت مارئي کي ڪٽڻ محل اتان پنهنجي گهوڙي کي ٽپو ڏياريو هو. قلعي جي دروازي تي سورج مکي جهڙو گل پڻ ٺهيل آهي. جيڪو سورج ونسي راجپوتن جو نشان سمجهيو وڃي ٿو. ان مان ڪي ماڻهو اهو اندازو لڳائين ٿا تہ اهو قلعو ڪنهن سورج ونسي راجپوت جو ٺهرايل آهي، جنهن پنهنجي نشاني طور اهڙي قسم جو گل دروازي تي ٺهرايو هو.

قلعي جي چؤطرف خندق جا آثار بہ نظر اچن ٿا، جيڪا شايد قلعي جي دفاع لاءِ ٺهرائي ويئي هجي. هن قلعي جي تعمير ۾ جيڪو پٿر ڪتب آندو ويو آهي، سو اڪثر تاريخي ڪتابن مطابق ٻيڙين جي وسيلي هاڪڙي درياءَ ذريعي عمرڪوٽ آندو ويو. جڏهن تہ ڪن تاريخدانن جو اهو خيال آهي تہ قلعي جو پٿر ننگرپارڪر جي ڪارونجهر جبل يا راجپوتانہ جوڌپور ۾ آندو ويو آهي.

قلعي جي اندر هڪ انگريز ڪمشنر ايچ-اي-واٽس جي قبر آهي، جنهن تي چبوتري نما گول ڇٽي ٺهيل آهي، جنهن تي هن ڪمشنر جي تاريخ پيدائش 23 نومبر 1846ع ۽ تاريخ وفات 26 فيبروري 1894ع لکيل آهي ۽ ڪجهہ تعريفي جملا پڻ هن

ڪمشنر متعلق لکيل آهن ۽ آخر ۾ اهو لکيل آهي تہ هي قبر ٿرپارڪر جي زميندارن ۽ آفيسرن جي طرفان ٺهرايل آهي. قلعي جي احاطي اندر هڪ ميوزيم آهي، جنهن جو افتتاح 1968ع ۾ ڪيو ويو. هن ميوزيم ۾ ڪجهہ قلمي نسخا، پينٽنگ جا نمونا، شاهي دستاويز، مغل دؤر جا هٿيار ۽ سڪا شامل آهن. هن قلعي جي عجائب گهر اڳيان جيڪو بورڊ آهي، ان ۾ لکيل آهي تہ:

”عمرڪوٽ جو نالو تاريخ ۾ عمر مارئي جي لوڪ ڪهاڻي ۽ مغل بادشاهہ اڪبر بادشاهہ جي ڄمڻ جي هنڌ جي ڪري مشهور آهي. اڪبر اعظم سان تعلق جي ڪري هن جاءِ ڪي دؤر اڪبري جو يادگار قرار ڏنو ويو آهي ۽ اهي شيون جيڪي هن دؤر سان تعلق رکن ٿيون، سي هتي نمائش لاءِ رکيون ويون آهن. هي عجائب گهر 1968ع ۾ تعمير ڪيو ويو، جنهن ۾ مخطوطات، سڪا، تصويرون، هٿيار، خطاطي جا نمونا ۽ شاهي دستاويز نمائش جي لاءِ رکيل آهن، جي مغليہ دؤر ۽ خاص طور تي دؤر اڪبري جي داستان گذشتہ جي ڀرپور عڪاسي ڪن ٿا.“

ڪوٽ جي وچ تي هڪ مورچو ٺهيل آهي، جنهن ۾ ڪلهوڙن جي دؤر جون ست توبون رکيل آهن. هن مورچي تي چڙهڻ سان هڪ طرف ٿر جي پٽن جا خوبصورت منظر پري پري تائين ڏسي سگهجن ٿا تہ ٻي طرف باغن ۽ وڻن جا خوبصورت نظارا پڻ ڏسي سگهجن ٿا.

هن قلعي جي تاريخي لحاظ کان تمام گهڻي اهميت حاصل آهي، چاڪاڻ تہ همايون هن قلعي ۾ رهيو. عمر مارئي جو تعلق هن قلعي سان آهي، مهراڻو درياءَ هن قلعي لڳ وهندو هو، اڪبر بادشاهہ پڻ هن ڌرتي تي جائو. پرمارن، سومرن، سوڍن، ڪلهوڙن، ميرن ۽ انگريزن جو مختلف حوالن سان هن قلعي سان تعلق رهيو ۽ ان کان علاوه ٻيون ڪيتريون ئي تاريخي ڳالهيون هن قلعي سان وابستہ آهن. هن ڪوٽ جي اندر هڪ پراڻو کوهہ پڻ موجود آهي، جيڪو هاڻي ڦِٽل حالت ۾ آهي. هن قلعي مان پاڻي جي نيڪال لاءِ بہ مناسب بندوبست آهي. قلعي جون اڪثر پٽيون ڪمزور آهن ۽ ڪن هنڌن تان اهي پٽيون ڪري پيون آهن. خاص طرح سان ڏکڻ واري ديوار سڄي ڪري چڪي آهي، قلعي جي شاهي گيٽ وٽ هڪ بورڊ لڳل آهي، جنهن ۾ هدايت درج آهي تہ هن قلعي کي خراب نہ ڪيو وڃي، ليڪن سڄي شهر جو ڪچرو اڄ بہ قلعي جي ديوارن جي پاڙ ۾ اڇليو وڃي ٿو. هي سنڌ جو تاريخي قلعو، قلعي ۾ ايندڙ ۽ گهمندڙ سيلاني کي واجهائي چئي رهيو آهي تہ منهنجي وجود کي باقي رکڻ لاءِ ڪجهہ ڪيو وڃي.

حوالا:

1. اشتياق انصاري، ”سنڌ جا ڪوٽ ۽ قلعا“، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، صفحو 209 ۽ 210، سال 1996ع.
2. پيرومل مهر چند آڏواڻي، ”لطيفي سير“، شاهہ لطيف ڪلچر سينٽر پٽ شاهہ، صفحو 80 ۽ 81.
3. پريتم پياسي، ”گڏمراڻ“، (امرڪوٽ جو قلعو)، سنڌي ادب (سنڌ الاجي جو ڇهہ ماهي جرنل)، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو، صفحو 70، سال 1995ع.
4. ايضاً
5. رائچند هريجن، ”تاريخ ريگستان“، سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو، ڇاپو ٽيون، صفحو 84، سال 1988ع.
6. لوڪ رام ڏوڏيجا، ”منهنجو وطن منهنجا ماڻهو“، نيو فيلڊس پبليڪشن ٽنڊو ولي محمد حيدرآباد، ڇاپو پهريون، صفحو 84، سال 1993ع.
7. حڪيم نجم الغني، ”وقائع راجستان“، همدرد پريس لکنؤ، هندوستان، صفحو 52-48، سال 1925ع.
8. پريتم پياسي، ”گڏمراڻ“، (امرڪوٽ جو قلعو)، سنڌي ادب (سنڌ الاجي جو ڇهہ ماهي جرنل)، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو، صفحو 70۽ 71، سال 1995ع.
9. اشتياق انصاري، ”سنڌ جا ڪوٽ ۽ قلعا“، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، صفحو 229، سال 1996ع.

ڊاڪٽر حاڪم علي برڙو
علامہ اقبال اوپن يونيورسٽي، اسلام آباد

نسيم کرل جي ڪھاڻين جا موضوع

TALES THEME OF NASEEM KHARIL

Abstract:

Sindhi short story is a most popular and lively genre. Sindhi short story is ever written in Sindhi after poetry. Naseem Kharel is an important and popular name in Sindhi short stories. In his short stories, realism and progessiuism is dominant. In this research paper, the subjects of Naseem's short stories have been discussed in detail.

نسيم کرل:

نسيم کرل جو نالو سنڌي ڪھاڻي ۾ ھڪ روشن باب جيان آھي. جيئن ڪھاڻي يا افسانو سنڌي ادب ۾ معياري ۽ سگھاري صنف جو ھجڻ سنڌي ٻولي ۾ نسيم کرل جھڙن اھم ڪھاڻيڪارن جي قلم جي زور سبب وجود ۾ آيو. نسيم کرل 1956ع کان لکڻ شروع ڪيو سندن ڪھاڻين جا مجموعا شبنم شبنم ڪنول ڪنول، چوٽيھون در ۽ ڏمي شايع ٿيا. ھنن ٽنھي مجموعن جو گڏيل ڪتاب "نسيم کرل جون ڪھاڻيون" نالي شايع ڪيو ويو آھي جنھن ۾ 32 ڪھاڻيون آھن. ھي ڪتاب روشني پبليڪشن وارن شايع ڪرايو آھي.

> "نسيم جي ڪھاڻين کي پڙھڻ کان پوءِ معلوم ٿئي ٿو تہ ھن وٽ ڪھاڻيءَ جي ذات بہ آھي تہ پيشڪش جو ڏانءُ بہ آھي". (1)

ڊاڪٽر الانا صاحب جن لکن ٿا تہ:

> "نسيم کرل عوام دوست ۽ سماج سڌارڪ ليکڪ ھو" (2)

"نسيم کرل جو نالو سنڌي ٻولي جي بھترين ڪھاڻيڪارن جي پھرين صف ۾ شامل آھي.ھن جنھن طرح ڪھاڻيءَ فن ۾ تيز مشاھدي مطالعي ۽ تيز لفظن ذريعي جيڪو اسلوب قائم ڪيو ان ۾ ھو پنھنجو مٽ پاڻ آھي. پير حسام الدين راشدي جن لکن ٿا تہ

"نسيم کرل زميندارِي گھراڻي سان تعلق رکي ٿو. عام ماڻھن سان اٺي

وينئي ۽ لهه وچڙ ائس، مشاهدي جي قوت قدرت اڻ مئي ڏني ائس. هو هوائي ڳالهيون ڪو نہ ٿو ڪري، خيالي پلاءَ ڪونہ ٿو پچائي جن ڪردارن توڙي مسئلن تي هو لکي ٿو سي ڀھراڙيءَ جا عام ۽ عالم آشڪار مسئلا ۽ معاملا آهن. نسيم پنهنجي آس پاس مان واقعا ۽ ڪردار کڻي ٿو". (3)

نسيم کرل جي افسانن جا موضوع اڪثر ڪري پنهنجي معاشري جا پيڙهيل طبقي جا انسان ۽ اهي وڏيرا جيڪي کهڙي طرح پنهنجي ظلم ذريعي مسڪين هارين جو رت چوسين ٿا. نسيم کرل جي افسانن ۾ خاص مقصد شامل آهي قومي اصلاح ۽ معاشري جي سڌارڻ لاءِ پرچار ملي ٿي. هو معاشري کي سڌارڻ لاءِ ان جا نقص ظاهر ڪري ٿو. هو انساني همدردي جو سبق پنهنجن افسانن ذريعي پڻ ڏئي ٿو. نسيم کرل پنهنجي ڪهاڻين ۾ اوچي سوسائٽي جي ماحول وارا موضوع پڻ ڏنا آهن ۽ انهن جا چٽ بہ چٽيا آهن. اوچي طبقي جي ماڻهن جي رهڻي ڪهڻي ۽ طور طريقن جي عڪاسي پڻ ڪئي آهي. هن غريب ۽ مسڪين ماڻهن، هارين، نارين جي حالت ۽ انهن جي مفلسي جا موضوع پڻ افسانن ۾ پيش ڪيا آهن.

ڊاڪٽر غفور ميمڻ صاحب جن لکن ٿا تہ

"نسيم کرل سماج جي هنين پرت کان وٺي مٿين طبقي تائين زندگيءَ جا انوکا رنگ روپ ڪيڏي اسان جي سامهون آندا آهن جاگيرداري سماج جي زوال پذير قدرن مٿئين طبقي جي نفسياتي پيچدگين، وچين طبقي جي اخلاقي ڪمزورين، موقعي پرستن ۽ سنڌي سماج جا نيٺ ثقافتي نفسياتي پهلو اجاگر ڪيا آهن. عام طور تي چيو ويندو آهي تہ نسيم کرل وڏيري طبقي مان هو جنهن ڪري هن پنهنجي طبقي تي لکيو" (4)

وڌيڪ ڊاڪٽر غفور ميمڻ صاحب جن لکن ٿا تہ

"نسيم کرل جي ڪهاڻين ۾ طبقاتي ڪشمڪش ڪانهي پر مان سمجهان ٿو تہ نسيم زندگيءَ جي هر پل جو ڪهاڻيڪار هو. نسيم کرل جي ڪهاڻين کي مختلف گروپن ۾ ورهائي سگهون ٿا. جهڙوڪ سماجي نظام جون برايون انهن مان پيدا ٿيندڙ مسئلا ۽ عام ماڻهن جا الميا"، (5)

شمس الدين عرساڻي جن لکن ٿا تہ

"هن پنهنجي فن ۾ مٿئين طبقي جي کوکلي زندگي، وڏيرن جي زوال پذير ذهنيت ۽ ان جي ماحول ۾ پليل نوجوان تعليم يافتہ زميندار جي هلت جي بلڪل فطري بيساختگيءَ سان عڪاسي ڪئي آهي" (6)

نسيم کرل پنهنجي ڪهاڻي جي مجموعي "شبنم شبنم ڪنول ڪنول ۾ "ڪچو رنگ" ڳڻ، گذريل واردات، زماني جي گردش زر ۽ زور ۽ سندس ٻئي مجموعي چوٽيهون در ۾ ڀھرين مراد ۽ آٽت وغيره افسانا اهي آهن جن جا موضوع معاشري جا

استحصالي طبقو آهي يعني سنڌ جو وڏيرو، زميندار، جاگيردار، ڪمدار، چور، پوليس، رشوت خور ڪامورو، هيءُ اهي موضوع آهن جيڪي ترقي پسند نظريي واري رجحان سڌي يا اڻ سڌي طرح پوئلڳي ڪن ٿا. ترقي پسندي کي هونءَ بہ طئي ٿيل رجحان يا لاڙو نہ آهي. مطلب تہ ترقي پسند رجحان لاءِ اهو طئي نٿو ڪري سگهجي تہ فلاڻي مخصوص سوچ ترقي ڏانهن اشارو ڪري ٿي. ترقي پسندي هر دور جي پنهنجي هوندي آهي. بنيادي طور تي پراڻن، مدي خارج ۽ استحصال جي خلاف سوچ ڪهڙي بہ دور جي هجي اها ترقي پسند سوچ آهي جيڪا اسان کي نسيم کرل جي افسانن جي موضوعن ۾ واضع ۽ چٽي نظر اچي رهي آهي.

نسيم کرل پنهنجي ڪهاڻي "مجاور" ۾ سرڪاري آفيسرن جا ڪڌا ڪرتوت بيان ڪري ٿو. جن جا اڄ ڏينهن تائين تقريبن اهي ئي حال آهن، مجاور ڪهاڻي ۾ اعليٰ ڪامورن جي ڪمن تي لکي ٿو.

> "نظرون اسٽيج ڏانهن هيون، جنهن کي وڏو ريشمي پردو لڳل هو. اٽڪل نائين بجي ڊي سي صاحب پنهنجي سنگت ساٿ سميت پهتو، تہ پوءِ شو جي شروعات ٿي، پردو هٽيو تہ شهر جي مشهور ڳائڻي شمشاد سر راڻي مان پلٽيو هنيو". (7)

اهڙي طرح ڪهاڻي ڪچو رنگ ۾ زميندارن کي پوليس ۽ ٻين عملدارن اڳيان خوار ٿيندي ڏيکاري ٿو، "آٿت" ڪهاڻي ۾ وري پنجابي سرڪاري آفيسرن جو سنڌ جي وڏيرن ۽ زميندارن کي لٽيندو، ننڍيندو ۽ بي وس ۽ لاچار ڪندو ڏيکاري ٿو. هن ۾ اهو ڏيکاريو ويو آهي تہ سنڌ جو وڏيرو پنهنجن غريب ماڻهن تي تہ ظلم ڪري ٿو پر اڻ پڙهيل ۽ تعليم گهٽ هجڻ ڪري فقط ٺاٺ ۽ هرو ڀرو جي شان ۽ وڏائي خاطر پنجابي ڪاموري جي هٿان ڦرجندو رهي ٿو. هن ڪهاڻي ۾ ڏيکاريو ويو آهي تہ پنجابي ڪهڙي بہ طرح استحصال ڪندو رهي ٿو. پوءِ ڪٿي انهن جا ڪامورا ڇو نہ هجن. ڪهاڻي "زماني جي گردش" ۾ اهڙي موضوع تي قلم کنيو آهي نسيم کرل جو هن ڪهاڻي ۾ هڪ سنڌي وڏيري جو ٻئي سنڌي وڏيري جي ريس ۾ اجائي خرچ ۽ فضول دولت لٽائي پاڻ کي ان مٿان هر پرو جي فوقيت ڏيکارڻ جي ڪوشش جيڪا عام سنڌي وڏيرن جي هڪ سوچ هوندي آهي. ۽ انهيءَ هرو ڀرو جي آڪڙ ۽ وڏائي ۾ فقير ٿيندو ڏيکاري ٿو. جيڪو پنهنجي تڪ جي هڪ زميندار کان ڪنڌ هيٺ ڪري، اکيون بند ڪري سوال ڪري ٿو تہ:

> "خان مان بہ تو جهڙو زميندار هوس، پر زماني جي گردش سبب هي حال اچي ٿيا آهن. تو وٽ لنگهي آيو آهيان، تہ پنهنجي شان تي جيڪو سري سگهين سو ڏئينم تہ گذر سفر ڪري وڃي ڪي وڻ ڏسان. ٻيو تنهنجي سربخت جو خير". (8)

هن ڪهاڻي جي موضوع مان اندازو لڳائي سگهجي ٿو تہ سنڌ جي وڏيرن جي کهڙي سوچ آهي. جنهن غلط سوچ ڪري پنهنجو سڀ ڪجهہ تباهہ ڪري ڇڏين ٿا. جيڪو اڄ بہ اسان جي وڏيري جي سوچ جي عڪاسي آهي تہ پنهنجو مال بہ بيدردي سان لٽيندا تہ وري غريب ۽ مظلوم هاري جي مال کي بہ ٻنهي هٿن سان پنهنجي طرف ڇڪيندا آهن. هي اهڙا موضوع آهن جيڪي اسان جي سماج آڏو نسيم کرل کڻي ڪري پيش ڪيا آهن.

نسيم کرل جي ڪهاڻي ”مڪسڊ گرل“ هي سندن مجموعي چوٿيهون در جي پهرين ڪهاڻي آهي. ”مڪسڊ گرل“ هڪ مڪسڊ گرل هڪ ڊش جو نالو آهي جنهن ۾ گوشت، چوزا، جيرا، ٻڪيون سڀئي شامل هوندا آهن. ڪهاڻي جو موضوع سنڌ جو مقامي رهواسي سنڌي آهي. جيڪو هن وٽ آيل عرب مهمان جي عزت، احترام ۽ عقيدت کي بہ ظاهر ڪري ٿو تہ گڏو گڏ عربن جي فحاشي ۽ عياشي کي بہ ظاهر ڪري ٿو. جئين هن ڪهاڻي ۾ شيخ جو ڪردار آهي، عرب ڪاڏي جي طعامن ۾ مختلف ڪاڏن کي ملائي هڪ ڊش ٺاهي کائي ٿو تہ ان جي ساڳي سوچ عورت جي معاملي ۾ بہ آهي. پاڻ سان گڏ ٻن عورتن کي بہ رکي ٿو. ليڪ اهڙن ڪردارن ۽ موضوعن جي حقيقت کي هن طرح پڌرو ڪري ٿو جو سندن ئي عورت رات جي اونداهيءَ ۾ پنهنجي مڙس کي نشي جي حالت ۾ ڇڏي ڪنهن ٻئي جي ڪمري ۾ هلي وڃي ٿي. اهڙي حقيقت عرب جي لباڙ ۽ ظاهري سطح کي وائکو ڪيو ويو آهي هن ڪهاڻي ذريعي ليکڪ لکي ٿو تہ.

”باقاعدي نڪاح تہ انهن ٻن سان اٿم، پر چوان ٿو تہ تين بہ تنهنجي ملڪ مان ڪيان. تو صلاح ڏي ڪٿان ڪيان؟

”يا شيخ، جي تون ٽيون حرم ڪرين تہ لاهور مان ڪر، تنهنجو ڏک اهي جهليندين لاهور جو حسن بہ واهہ واهہ آهي. اوهين لاهور تہ ويا هوندوءِ؟“

مان بہ پيرا لاهور ويو آهيان، لاهور جو حسن جزاڪ الله! يا شيخ، اسان سنڌين جي بہ اتان جي حسن تي گگ ڳڙي پوندي آهي ۽ بنا ڪم ڪار جي پيا لاهور ۾ نوس نوس ڪندا آهيون.“ (9)

هن ڪهاڻي ۾ ليکڪ اهڙي موضوع کي کنيو آهي جيڪو حقيقت ۾ سچو ۽ درست لڳي رهيو آهي. عربن جي عياشي ۽ سنڌي ماڻهو جي مزاج کي ليکڪ هن افساني ذريعي وائکو ڪيو آهي. هن مجموعي ۾ ٻي مشهور ڪهاڻي ”پهرين مراد“ آهي. نسيم کرل جي هي ڪهاڻي سنڌ جي ٻهراڙي جي هڪ اهڙي موضوع تي لکيل آهي جيڪا هڪ چور پنهنجي پٽ کي پنهنجي وقت جي چوري واريون ڳالهيون بيباڪ ۽ بهادري سان ٻڌائي ٿو، جيڪا حقيقت ۾ هڪ رسوائي ۽ شرم جي ڳالهہ هجڻ گهرجي، پر ليکڪ انهي چور جي هڪ سوچ جي عڪاسي ڪئي آهي هن

ڪهاڻي ۾ چور جي نفسيات انهن جي سوچ ڏيکاري وئي آهي. هن ڪهاڻي ۾ اهو ڏيکاريو ويو آهي ته پهرين چوري ڪامياب ڪرڻ تي پيءُ ڪيڏو نه خوش ڏيکاريو ويو آهي، اصل ۾ هن موضوع تي قلم تمام گهٽ ليکڪن کنيو جنهن تي نسيم کرل کنيو آهي. چو ته هن ڪهاڻي ۾ خاص طور تي ٻهراڙي ۾ رهندڙ ماڻهن جي سوچ کي ڏيکاريو ويو آهي جيڪي چوري، جهيڙي کي بهادري ۽ پنهنجو اعزاز سمجهن ٿا، جيڪا دراصل اسان جي قوم لاءِ هڪ شرمناڪ ۽ بدنما داغ جيان آهن پر ڏنو وڃي ته اڄ به سنڌ جي ٻهراڙين ۾ اها سوچ اڃان تائين ختم ڪونه ٿي آهي پر گهٽ ضرور ٿي آهي، هن ڪهاڻي ۾ ليکڪ لکي ٿو.

”ها ابا، تو ۾ سو دلين جا پاور آهن، تون به وڃي پرايون ٽڪان ٻڌايون، ڪن ته ڪيواهران پليو يا مقابلا ڪيا“. ماڻڪ پيءُ کي مهائي هنئي. عنايت پٽ جو اهو مهڻو ٻڌي صفا ليڪو لنگهي ويو. ست ڏئي پنهنجو پٽڪو لاهي، مٿي وارا چٽيل نشان پٽ کي ڏيکاريندي چيائين ”هي مٿي وارو چير ڪهاڙي آ يا ماڻهين جو..............آهي!“

الائي تو کي خبر؟

”ياڙي شهرن جو ٿو مهڻو ڏئي! اسان مڙس ماڻهو هئاسي، ڪن تو وانگر سڄو ڏينهن پئي رنن سان لاڏ ڪياسين.“(10)

هن ڪهاڻي ۾ پيءُ پٽ کي پنهنجي چوري ۽ ان ۾ لڳل زخمن کي فخر جي انداز ۾ ٻڌائي رهيو آهي، جيڪا اصل ۾ تعليم ۽ شعور جي کوٽ جي هڪ اهم گواهي آهي. هن سوچ ختم ڪرڻ کان سواءِ اسان جي تقدير تبديل نٿي ٿي سگهي ليکڪ جو هن اهم موضوع تي قلم کڻڻ جو سبب ئي معاشري ۾ جيڪي غلط ۽ فرسوده نظام آهي انهن خلاف بغاوت ڪرڻ آهي جيڪا هڪ نئي فڪر ۽ سوچ جي اهم ضرورت آهي.

نسيم کرل جي اهم ڪهاڻي چوٽيهون در هي ڪهاڻي دراصل سکر بئراج جي 66 دروازن جي نسبت سان رکيل آهي جنهن جا اڌ دروازا يعني 33 سکر جي حد ۾ آهن ۽ 33 روهڙي جي حد ۾، هن ڪهاڻي ۾ هڪ طرف ذميوار فرض شناس سرڪاري ملازم جو ڪردار آهي ٻئي طرف اهڙا ڪردار آهن جيڪي دولت ۽ ذاتي مفادن کي ترجيح ڏيندي ذميواريون پوريون ڪرڻ ۾ رڌل آهن. هي ڪهاڻي هڪ اهم موضوع تي لکيل آهي هن ڪهاڻي ۾ پوليس وارن جي اصل روپ کي ظاهر ڪري ڏيکاريو ويو آهي. هڪ گيج ريڊر جي ڪردار آهي، جيڪو سکر بئراج جي چوٽيهين در ۾ هڪ نوجوان عورت جو ڳلو ڪپيل لاش ڏسي بالا آفيسر کي اطلاع ڏئي ٿو مگر هو معاملي کي ٽٽائي وڃي ٿو. سکر ٿاڻي ڏانهن روانو ٿئي ٿو. ته جئين لاش سان انصاف ٿئي. پوليس پنهنجو روايتي ڪردار ادا ڪندي الٽو فريادي کي ڦاسائڻ چاهي ٿي. پر گيج

ريٻر همت حوصلي وارو سجاڳ فرد ڏيکاريو ويو آهي، آخرڪار ايف آءِ آر لکڻ تي مجبور ڪري ٿو پر اهي جڏهن ٿاڻي جي حد تي نظر وجهن ٿا ته اهو چوٽيهون در روهڙي ٿاڻي جي حد ۾ اچي ٿو. جنهن ڪري خوش ٿيندي فريادي کي روهڙي ٿاڻي جي حد ۾ وڃڻ جو چون ٿا. ڇو ته لاوارث لاش مان ڪنهن کي ڪجهه به حاصل ناهي ٿيڻو. گيج ريٻر روهڙي طرف پهچي ٿو. هن ٿاڻي جو عملدار ڪجهه ساٽس نرمي ڪري ٿو پر لاش جي پنهنجي طور جاچ ڪرائي ٿو ته ڪهڙي در ۾ ڦاٿل آهي. لاش چوٽيهين مان نڪري ٽيٽيهن در ۾ اچي ڦاسي ٿو. جنهن ڪري اهي وري سکر طرف وڃڻ جو چون ٿا. اهڙي طرح حدن جي تڪرار سبب سماج جو هڪ باشعور انسان دربدر ڏيکاريندي ڏيکاريو ويو آهي.

ليکڪ ڪهاڻي ۾ لکي ٿو.

”هو ڪي گهڙيون فٽ پاٿ تي ويهي رهيو. هن نه سکر طرف قدم وڌايو ۽ نه روهڙي طرف موٽ کاڌي. ٻئي پاسا ڳورا هئا. اڳيان باهه هئي ته پنيان پاٽي هو.“ (11)

هن لاش درياءَ بادشاهه حوالي ڪري ڇڏيو جنهن جون حدون تمام وڏيون آهن هيڏانهن سکر بئراج ته هوڏانهن عربي سمنڊ.

هي اهڙو موضوع آهي جيڪو حقيقت ۾ اسان جي سماج جي لاءِ سمجهه ۽ اکيون کولڻ وارو آهي ته اسان حدن جي خاطر فقط پنهنجي مفاد کي ترجيح ڏيون ٿا باقي اسان جي جيڪا ڊيوٽي آهي اها اسان ڪهڙي طرح نڀائي رهيا آهيون هن ڪهاڻيءَ جو موضوع حقيقت ۾ نئي سوچ جي عڪاسي ڪري ٿو.

نسيم کرل جي اهم ڪهاڻي ”ڪافر“ هڪ اها ڪهاڻي آهي جيڪا اسان جي سماج جي مذهبي منافقي تان پردو کڻي ٿي. هن ڪهاڻي ۾ ليکڪ اهڙي موضوع تي ڪهاڻي لکي آهي جيڪا اسان جي سماج جي هڪ ڇٽي نموني منافقت ۽ ٻٽن روين جي عڪاسي ڪئي وئي آهي. هن ڪهاڻي ۾ ڪافر کي مسلمان ته ڪيو ويو آهي پر اسان جي سماج جا رويا انهيءَ کي قبول ڪرڻ کان آري آهن. هن ۾ ليکڪ سماجي جي اهڙي موضوع تي قلم کنيو آهي جيڪو ڏنو وڃي ته ڇرڪائيندڙ آهي. هڪ هنڌ لکي ٿو ته:

”مکي جو جواب ٻڌي فتح جو منهن ڳاڙهو ٿي ويو. سندس اکيون لال ٿي ويون. هڪ خسيس اوڏ گار ڏني آهي. حالانڪ اوڏ کي خبر هئي ته ٻهراڙيءَ ۾ ڪو پنهنجي ذات کان ٻاهر سڱ نه ڏيندو آهي. ناريجا ناريجن ۾ ڏيندا آهن ته ڪلهوڙا ڪلهوڙن ۾ ڏيندا آهن. فتح ڪاوڙ مان مکيءَ کي دڙڪو ڏيندي چيو، ”مکي، زبان سنڀال. اڳتي حرف نه ڪڇجاءِ نه ته...............“ پر مکي هيسجڻ بجاءِ مرڪڻ لڳو ۽ فتح کي چيائين

”اهو ڪهڙو قانون ۾ لکيل آهي جو توهان وٺندو ۽ ڏيندو ڪونه. توهان جي مذهب ۾ ته سڀ مسلمان ڀائر آهن ۽ ڪو ويڇو ئي ڪونهي.“ (12)

هن ڪهاڻي ۾ اسان جي هٺ ٺوڪين رسمن ۽ انا پرستي جي چٽي تصوير ڪشي ڪئي وئي آهي ته اسان مسلمان اوڏ کان ته پنهنجي لاءِ رشتو گهرون ٿا پر اهو اوڏ جڏهن هاڻي مسلمان ٿي ويو آهي ته انهيءَ کي رشتي گهرڻ تي اسان جو خون گرم ٿي وڃي ٿو ۽ اوڏ کي پنهنجي اصليت ڏيکاري وڃي ٿي، ۽ اوڏ جو اهو چوڻ ته توهان جي مذهب ۾ ته سڀ مسلمان ڀائر آهن پوءِ هي ڇا آهي؟ هن ڪهاڻي ۾ اهو پڻ ڏيکاريو ويو آهي ته اسان جو مذهب هجي يا ڪٽي سماج اسان کي سچائي سان پيش ڪرڻو پوندو ته قبول پوندو نه ته زوري جي ميندي يا زبردستي جا رشتا ۽ مذهب گهڻو پائدار نٿو ٿي سگهي. هي موضوع اهو موضوع آهي جنهن تي اسان جي قلم ڪارن هن تي گهٽ قلم کنيو آهي. هي موضوع حقيقت جي تمام ويجهو آهي جيڪو اسان جي سماج ۾ اڄ به مذهبي ۽ ذات پات جا طبقاتي فرق واضع آهن. اهڙي مذهبي فرق ڪري نئين مسلم ظاهري ۽ عملي حقيقتن ۾ فرق کي ڏسي واپس پنهنجي هندو مذهب ۾ وڃڻ جو فيصلو ڪري ڇڏيو. ٻئي طرف مسلمان مٽس ٺٺولي ڪن ٿا ته ڪافر نيٺ ڪافر ڪهاڻي ۾ مذهب جي حقيقت کي ۽ ڪردارن جي ذهني سوچ کي چٽو ڪيو ويو. انهيءَ کان علاوه نسيم کرل جي اهم ڪهاڻي ڪني آڱر هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ بازاري عورت جو ڪردار آهي. ٻئي پاسي ڳوٺ جي وڏيري جي ڌيءُ آهي. ناجائز ٻار کي جنم ڏئي ٿي جيئري ٻار مارڻ جي الزام هيٺ بازاري عورت کي گرفتار ڪيو وڃي ٿو. پر حقيقت ۾ اهو گناهه وڏيري جي ڌيءُ ڪري ٿي. پر سماج انهيءَ بازاري عورت کي ملندڙ سزا جو ٻڌي خوش ٿئي ٿو ۽ چوي ٿو ڪني آڱر وڍي ڇڳي آهي. هيءَ ڪهاڻي اهڙي موضوع تي لکيل آهي جيڪا سماج ۾ طبقاتي فرق کي واضع نموني پيش ڪيو وڃي ٿو ته بازاري عورت ته آهي ئي بازاري پر ڪوٺن ۾ بند وڏيري جي ڌيءُ گناهه ڪري ٿي پر دولت ۽ راهي پوکي جي ڪري انهيءَ جي ڌيءُ بچي وڃي ٿي. اها سماج ۾ اڄ به پاڪ ۽ صاف آهي پر جنهن کي سزا ملي اها عورت جنهن جي ظاهر طرح به سماج ۾ عزت نه آهي ۽ اڄ وري انهيءَ کي نه ڪيل گناهه جي سزا ڏئي سماج پنهنجي جڻ فتح حاصل ڪئي ۽ هن هڪ عورت کي سزا ڏيندي جڻ سماج پاڪ ۽ پويتر ٿي وڃي ٿو ۽ سُک جو ساهه پريندي چوي ٿو ڪني آڱر وڍي ڇڳي آهي. ڇا واقعي اسان اهڙيون آڱريون وڍيندا رهياسين ته ائين نه ٿي جو اسان ظاهري طور ته ڪني آڱر وڍيون پر اهي اصل ۾ ڪنيون آڱريون ڪنهن وڏيري يا دولتمند جي ڇانو ۾ پنهنجو پاڻ کي بچائي ڇڏي ۽ بي گناهه ٻين آڱرين کي وڍيندا رهون، ۽ پوءِ اسان جا هٿ رڳو بنا آڱرين جي وڃي بچن. هن ڪهاڻي ۾ نسيم کرل اهڙي موضوع کي جاءِ ڏئي هڪ حقيقت تان پردو کنيو آهي هيءَ هڪ اهم ۽ نئي

سوچ وارو موضوع پڙ هو. انهيءَ کان علاوه بہ نسيم کرل جون بيون بہ ڪيتريون ئي ڪهاڻيون آهن جيڪي سماج جي طبقاتي فرقن کي واضع ڪن ٿيون.

حوالا

1. مميڻ، پروين موسىٰ ، سنڌي نثر جي ڪن صنفن جو اڀياس، هائير ايجوڪيشن ڪميشن، اسلام آباد 2008ع ص: 361
2. مرتب، تاج جويو، نسيم کرل وڏو ڪهاڻيڪار وڏو انسان، ماڻڪ موتي تنظيم، حيدرآباد، 2005ع ص: 167
3. ساڳيو، ص 149
4. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، سنڌي ادب جو فڪري پس منظر، شاهہ لطيف چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، ڪراچي، 2002ع، ص:، 396
5. ساڳيو، ص، 396
6. عرساڻي، شمس الدين، آزادي کان پوءِ سنڌي افسانوي ادب، انسٽي ٽيوٽ آف سنڌالاجي، 1982ع، ص: 450
7. نسيم کرل، چوٽيهون در، ڪهاڻي مجاور، ورسٽي پبليڪشن ڪراچي يونيورسٽي، ص: 48
8. نسيم کرل، شبنم شبنم ڪنول ڪنول، زماني جي گردش، ورسٽي پبليڪشن، ڪراچي يونيورسٽي، 1979ع ، ص، 41
9. نسيم کرل، چوٽيهون در، ڪهاڻي، مڪسڊ گرل، ص، 15
10. نسيم کرل، چوٽيهون در، ڪهاڻي پهرين مراد، ص، 37
11. نسيم کرل، چوٽيهون در، ڪهاڻي چوٽيهون در، ص: 144
12. نسيم کرل، شبنم شبنم ڪنول ڪنول، ڪهاڻي ڪافر، ص، 14، 15

ڊاڪٽر نواب ڪاڪا
سنڌي شعبو، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

سراج الحق ميمڻ (24 آڪٽوبر 1933ع- 2013ع) جي افسانن جي ڪردارن جو اڀياس

AN ANALYTICAL STUDY OF CHARACTERS OF SHORT STORIES OF SIRAJUL HAQ MEMON

Abstract

In Sindhi literature, a large number of young writers come under the passion for national & social change. Sirajul ul Haq is a major writer among them. He wrote novels, short stories & dramas. His novels are reflection of past & present of Sindh. Stories are written in background of social conditions of Sindh. He highlights many serious social issues. He motivates inspirations & encouragements. He criticizes the social ills in society & demands a change through his a number of different characters.

History has remained a favorite subject for Sirajul ul Haq and he gives it importance in fiction. Political & economic conditions of Sindh effected youth a lot, Sirajul ul Haq in turn wrote with full interest on such conditions to awaken the social consciousness. He performed his role through his writings.

In this paper, characters of short stories are analyzed & studied, so that readers may be aware of his style & thought and that how the Siraj keeps a unique position in short Sindhi stories. Also, newly readers may be provided the guidance with the help of the features of characteristic about his works, presented in this paper.

سراج ميمڻ جو شمار سنڌي ٻوليءَ جي نامور ليکڪن ۾ ٿئي ٿو. پنهنجي علمي، فڪري ، سياسي ،سماجي ۽ ادبي ڪم سبب سنڌي ادب ۽ سماج جي مثالي شخصيت آهي. ضرورت آهي ته ان جي افسانن ۾ پيش ڪيل ڪردارن جو اڀياس ڪجي ته جيئن نئين ٿهيءَ (لکندڙن توڙي پڙهندڙن) تائين سندس اهميت ۽ عظمت ظاهر ٿئي. سندس تحريرون هڪ تاريخي رڪارڊ آهن. ڏسڻو اهو آهي ته هڪڙي ذهين ۽ عالمي فڪري تحريڪن، ادب ۽ تاريخ ۾ پنهنجي سماج جو مختلف رخن

ڪان گهرو مشاهدو ۽ مطالعو رکندڙهڪ ذميوار ليکڪ سماج جي ڪهڙن مسئلن، ڪردارن ۽ قدرن کي پنهنجي ڪهاڻين ۾ پيش ڪيو آهي.

ورهاڱي بعد سنڌ جي نوجوانن ٻولي ۽ ادب جي خالي ٿيل جاءِ ۽ نقصان کي پورو ڪرڻ جي ڀرپور ڪوشش ڪئي، آزاديءَ بعد سنڌ ۾ جن نون مسئلن مشڪلاتن منهن ڪڍيو انهن جي ڪري جتي مايوسي ۽ محروميءَ جو احساس پيدا ٿيڻ لڳو اتي نوجوانن ۾ جوش جذبو ۽ حالتن سان ٽڪراءَ وارو جذبو بہ اڀريو اهڙن نوجوانن مان سنڌي ٻوليءَ جو نرالو محقق، لسانيات جو ماهر، ڊرامہ نگار، ناول نگار، ڪهاڻيڪار ۽ مترجم سراج الحق بہ هڪ هو. ٻولي، ادب، سنڌ جي تاريخ ۽ سماج سان چاهہ رکندڙشخصيت آهي. جذبات جو هڪ سمنڊ ليکڪ جي پنهنجي اندر ۾ ڇوليون هڻندو نظر اچي ٿو جيڪو پڙهندڙ کي بہ جذباتي بڻايو ڇڏي. ٻي حد ذهين سي ايس پي آفيسر رهيو، سندس تخليقي ۽ تحقيقي خدمتون ادب ۾ ڪلاسڪ جو درجو رکن ٿيون. سراج محنت، محبت ۽ سچ جي علامت آهي.سندس علمي ادبي پورهيي جو وچور هن طرح آهي: ”ذڪڻ مان ٿو سج اڀري“ (1953ع ،ترجموڪرشنچندر جو ناول) سنڌ جي اقتصادي تاريخ (ايس.پي ڇبلاڻيءَ جي ڪتاب جو ترجمو) ”چونڊ آمريڪي افسانا“(ترجمو) ”اي درد هلي آ ءُ“ (ڪهاڻيون1962ع) ”سنڌي ٻولي“ (تحقيق) ”پڙاڏو سو ئي سڏ“ (ناول1970ع) ”اتون ماٺهو“(ڪهاڻيون1985ع) ”مرڻ مونسين آءُ“ (ناول1988ع) ”پياسي ڌرتي رمندا بادل“ (ناول ترياجي،منهنجي دنيا هيڪل وياڪل،تنهنجي دنيا سپ رنگ سانول،منهنجي دنيا مرگهہ ترشنا) انهن ڪان علاوه هلال پاڪستان اخبار ۾ لکيل ايڊيٽوريل ”رتيءَ جي رهاڻ“ ”سياسي منظرنامو“ ڪالم ۽ مضمون جا ڪتاب شامل آهن.سندس ڪتابن جا نوان ڇاپا اچي چڪا آهن . سندس ناولن جي ترياجي پياسي ڌرتي رمندا بادل ۽ ٻن ناولن پڙاڏو سوئي سڏ ۽ مرڻ مونسين آءُ هڪ جلد ۾ روشني پبليڪيشن طرفان شايع ٿي چڪا آهن. ڪهاڻين جا ٻئي مجموعا هڪ ئي مجموعي ”درد ڪهاڻيون“ جي نالي سان 2014ع ۾ شايع ٿيو آهي. سراج ٻوليءَ جوماهر آهي، لفظن ذخيرو هئڻ سان گڏ انهن جو ماهرانہ استعمال ۽ ڏانءُ هن وٽ آهي.لفظ لفظ ۾ جذبو ۽ احساس آهي.جمال ابڙو سندس همعصر رهيو آهي لکي ٿو:

> ”سندس قلم ۾ قرب آهي، مشورو آهي ۽ انتباهہ. سندس اُتاهہ قرب اٿل ڪائي مصلحتن جا ٻنا اورانگهي لوڪ لڄا لاهي، پاڻ ٻوهي ڏيئي سچ ڪٽا پلئہ پائي سئن پيو ڏئي، اها سئن جا تاريخ جي هر دؤر ۾، هر سورهيہ وَرَ وَرَ ڪري ورجائي آهي.“ *(ابڙو83)* (1)

سراج هڪ روشن خيال، ترقي پسند ليکڪ هيو، جنهن جديد ڪان قديم ادب ۽ تاريخ جو گهرو اڀياس ڪيو هو، سرمائيداري ۽ جاگيرداري نظام ۾ پيڙجندڙ انسان، ڌهندڙ ۽ ٿهندڙ نون سماجي قدرن کي هو ٻي باڪي سان بيان ڪري ٿو.

سندس قلم ۾ موضوع جا پيرَ سنڌ ڌرتيءَ ۾ ڪتل آهن، هو حقيقتن جي تهه تائين وڃي پنهنجي فڪر کي چٽو ڪري پيش ڪري ٿو. پنهنجي همعصرن ۾ پنهنجو نالو ۽ انفراديت پيدا ڪئي، بحيثيت افسانا نگار هن افساني جي ٽيڪنڪ ۽ فن کي نظر ۾ رکندي زندگيءَ جي حقيقتن کي اثرانگيزي سان پيش ڪيو آهي. ڊاڪٽر غفور ميمڻ سندس ڪهاڻين جو تجزيو ڪندي لکي ٿو

> ” سراج جي ڪهاڻين ۾ جديد دور جي ڪهاڻين جي عالگير سوچ جو احساس سمايل آهي، جنهن ۾ اهڙي معاشري جي شديد خواهش آهي، جنهن ۾ استحصال نہ هجي، نا انصافي نہ هجي،ضمير ۽ ذهن جي آزادي هجي ۔“ (2)

هتي سندس افسانن جي ٻنهين مجموعن ذريعي سندس ڪردارن ۽ ڪهاڻين جو اڀياس ڏجي ٿو.

سندس افسانن جو پهريون مجموعو ”اي در هلي آءَ“ 1962ع ۾ عظيم پبليڪيشن حيدرآباد طرفان شايع ٿيو، هن مجموعي ۾ سندس ڪل ڏهہ افسانا آهن هيٺ انهن افسانن جي موضوع ڪرادرن جو اڀياس پيش ڪجي ٿو.

> ”هن مجموعي جا پيش لفظ جڳ مشهور شاعر شيخ اياز لکيا آهن، اياز ۽ سراج همعصر ۽ هڪ ٻئي جا ويجها ساٿي ۽ همفڪر بہ رهيا آهن، اياز سراج جي ڪهاڻين ۽ ڪردارن جي حوالي سان لکي ٿو” هن جا ڪردار فقط انسان ناهن، پر ادبي ڪردار بہ آهن، هن جي نگارش۾ نہ فقط زندگيءَ جي معاشرتي ۽ نفسياتي پهلوءَ جي هم آهنگي آهي، پر ان کي هن جي فن هڪ مخصوص رنگ روپ ڏنو آهي، جو هن جي تخليق جي انفراديت جو ثبوت ڏئي ٿو.“ (3)

مجموعي ۾ گذارش جي نالي سان سراج جديد دؤر ۾ دنيا ۾ افساني جي ترقي ۽ ٻولين ۾ افساني جي عالمگير اهميت تي روشني وڌي آهي، هن مجموعي جو پهريون افسانو ڪتاب جي نالي وار افسانو ” اي درد هلي آءُ“ آهي. ڪهاڻيءَ جو موضوع مرد ۽ عورت جي برابري، سماج ۾ عورت سان ٿيندڙ اڻ برابري وارو سلوڪ آهي، شمي ۽ شفيق ڪهاڻيءَ جا ٻہ اهڙا روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر جا حامي ڪردار آهن، جيڪي اهڙي سماجي فرق ۾يقين نٿا رکن. هو مذهب ۾ اسلام ۾ بہ چئن شادين واري ڳالهہ کي انسان جي شروعاتي وحشت واري طبعيت جو سبب سمجهن ٿا، پاڻ اهڙي برابري ۽ محبت واري زندگيءَ جا عملي ڪردار آهن. شفيق باوجود اهو ڄاڻڻ جي تہ شميءَ جي ماضيءَ ۾ تنوير سان محبت رهي هئي، ڪيس بي انتها پيار ڏئي اهو ثبوت ڏئي ٿو تہ عورت کي بہ جذبن جي اظهار جي آزادي آهي، ڪيس بہ محبت جو حق آهي، ڪهاڻي ترقي پسند ۽ روشن خيال ڪردارن جي فڪر کي ظاهر ڪري ٿي.

ديوتا ۽ انسان:

هن ڪهاڻيءَ ۾ سراج هڪ سيلانيءَ جي ڪردار ذريعي قديم ڏند ڪٿا ۾ انسانن ۽ ديوتائن جي فرق ۽ ديوتائن جو انسانن کي مختلف طبقن ۾ ورهائي مٿن طرح طرح جا ظلم ڪرڻ ۽ کين غلام بڻائي رکڻ واري فڪر کي ظاهر ڪيو آهي، سراج هن ڪهاڻيءَ ذريعي تاريخ جي ٻيهر دهرائجڻ جي پڻ ڳالهه ڪئي آهي، ديوتائن ۽ سندس رکوالن جي سڄي زندگي، طاقت ۽ جياپي جو دارو مدار هيٺين پورهيت طبقي تي آهي. جڏهن انهن ديوتائن جي خلاف بغاوت ڪئي ته سندن محلن ۾ ڏار پياءِ اهي ٽٽي پيا، ديوتا ختم ٿي ويا، پورهيتن ۽ هيٺين طبقي وارن کي آزادي ملي، ڪهاڻيءَ ۾ سراج پنهنجي دؤر ۾ پڻ عقيدي جي ويساهه ۾ ديوتائن جي روپ ۾ موجوده دؤر جي انسانن جي ظلم کي پيش ڪيو ويو آهي. پر پاڻ وري به پر اميد آهي، لکي ٿو:

> ”تاريخ ضرور پنهنجو پاڻ دهرائيندي، نئون انسان ضرور اڀرندو.... ضرور اڀرندو..!“ *(سراج 39/ 1962ع)* (4)

چنڊ گرهڻ:

هن ڪهاڻيءَ جو موضوع عورت جي شاديءَ ۾ ساڻس ٿيندڙ نا انصافي آهي، جنو جنهن شادي لاءِ حسين خواب ڏٺا هئا، شادي شده سرتين کان ٻڌا هئا، وٽندڙ احساس ۽ اهو ٻڌو به هو ۽ محسوس به ڪيو هو ته واقعي شادي کان سواءِ عورت جي زندگي چنڊ گرهڻ مثل آهي، چنڊ هوندي اونداهي آهي، جنوءَ جي شادي ٿي پر ڏهن سالن جي ٻارڙي سان جيڪو سڄي رات صبح تائين سندس پرسان ستو پيو هو، سندس احساس ۽ جذبا وڪري ويا، ماءُ ۽ سماج لاءِ ڏڪار جا جذبا جاڳي پيا، ڏينهن جي چڪن چڻ سندس سڄي جسم کي سڄائي ڇڏيو هو. سراج سماج جي ڪُڌي رسم ۾ عورت جي پوڙهنا ۽ پيڙا کي بهترين انداز ۾ پيش ڪيو آهي.

ٻُهٽي:

ٻُهٽي سراج جي مشهور ڪهاڻي آهي، سنڌي ڪهاڻي جي تاريخ ۾ سراج جي حوالي سان بهترين ڪهاڻي مڃي وئي آهي، موهن ڪلپنا ڪردارن جي ترتيب ۽ انجام تي تنقيد به ڪئي آهي.

> ”جائز سوال به اٿي ٿو ته جڏهن ڪو به مجبور انسان جڏهن ديني رستي تان هٽي ٿو ته هن مٿان قدرتي قهر حاوي ڇوٿو ٿئي، پوءِ چڻ وڪٽورين دؤر جي شاعراڻي انصاف جو اصل اڳيان رکيو ويو آهي، يا شايد اهو وري اسلامي هستيواد آهي، جيڪڏهن دنيا تي ئي چوٽ ڪرٽي آهي، جوئي ڪردارن جي ڏک جو ڪارڻ ظاهر ڪيو ويو آهي، ته اهو ٻار سيٺ جو به ڏيکاري

سگهجي ٿو، جو سيٺ ڪنهن ٻار جي زندگيءَ جي قيمت بہ ڏيڪاري ٿو.“(ڪلپنا 46/ 2007ع) (5)

قاضي بچو پنهنجي پٽ کي پوليس ۾ ڀرتي انهيءَ ڪري ڪرايو جو هو رشوت جي پئسن ۾ عياشي ڪندا، ملڪيتون ٺاهيندا، سندن نالو ٿيندو جيئن عام طور پوليس ۾ ٿيندو آهي، پر خانو ان جي ابتڙ ثابت ٿيو، نهايت ايماندار ۽ بااخلاق جنهن ڪري سندس گهر جي حالت تبديل تہ نہ ٿي بلڪ پوئتي پوندي ويئي. پيءُ پٽ کان بيزار رهڻ لڳو، پر خانوءَ جي طبعيت ۾ ڦيرو نہ آيو، نيٺ ورهاڱي بعد ٻاهرين جي يلغار، ملڪيتن سان سندن ڀريل گهر ڏسي، پنهنجي گهر جي حالت تي غور ڪرڻ لڳو، بيمار پيءُ، زال جي ويم جو خرچ ۽ ٻين مجبورين ڪيس نيٺ رشوت لاءِ آماده ڪيو، ڪار جي ايڪسيڊنٽ ۾ ٻار کي ماريندڙ سيٺ کان رشوت جي شروعات ڪري جڏهن اسپتال ۾ ڏٺائين تہ اهو سندس ئي ٻار مراد جو لاش هو، سراج سندس ڀُڃڪي کي ئي اهڙو ثابت ڪيو جو اها سندس لاءِ هميشہ جو سبق بڻجي وڃي ٿي. ڪهاڻي ۾ اچانڪ اهڙو موڙ ڪجهہ قدر مصنوعيت جو احساس ڏياري ٿي، واقعن ۽ ڪردارن جي نفسيات ۽ عمل ۾ فطري عادتون نظر اچن ٿيون.

هڪ سج هزار پاڇا:

هن ڪهاڻيءَ ۾ سراج سنڌ جي نوجوانن جون غريب ۽ خوددار مائٽن سان ڪيل ويساهہ گهاتين کي پيش ڪيو آهي،ڪهاڻي سنڌ جي ٻهراڙي جي هڪ اهڙي نوجوان ڪردار جي آهي، جنهن کي غريب مائٽن ڏکين حالتن ۾ پڙهائي ڪراچي موڪليو جتي هو نوڪري ڪرڻ لاءِ آيو هو، پر نوجوان سطحي سوچ رکندڙ پاڻ کي شهر ۾ هڪ وڏيري جي طور متعارف ڪرايائين، جنسي بک ۾ عورتن جي چڪر ۾ رهڻ لڳو، قرضي ٿي شهر ۾ ڪاڏي ۽ سگريٽن جا بل ڏيندو رهيو. نيٺ هڪ ڏينهن دوستن سان گڏ ڇوڪرين جي ڇيڙ ڇاڙ ڪندي پڪڙيو ويو. ماڻهن جي مار موچڙي کان پوءِ ٿاڻي ۾ وڃي لاڪپ ٿيو، پيءُ ڏي چٺي لکي وڏيري جي ذريعي پنهنجي ضمانت لاءِ لکيائين، پيءُ جي سموري خود داري ۽ غيرت لڙهي وئي، ماءُ نوجوان پيٽ روئڻ لڳيون سراج سنڌ جي لا غرض ۽ بي حس نوجوان جي ڪردار کي هن ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو آهي، ڪجهہ ڪرڻ جي بجاءِ هو گهر جي عزت ۽ غيرت نيلام ڪرائي ويهي ٿو.ڪردار جي شروع کان اهڙن لڇڻن ۽ اڻنگاين کي پيش ڪيو ويو آهي جنهن جو لازمي نتيجو اهڙوئي نڪري ٿو. حالتن ۽ واقعي ۾ حقيقتون موجود آهن.سراج وچولي ۽ هيٺين ڏڪايل طبقي جو ساٿاري ۽ هڏ ڏوکي رهيو آهي ، پر انهن جي ناڪاره سوچ ۽ اوڻاين کي پيش ڪندي انهن سان سچي همدردي جو اظهار ڪيو آهي.

فنڪار:

ڪهاڻيءَ ۾ سراج فن کي سماج ۽ سماجي رشتن سان جوڙي رکڻ ۾ سندس عظمت ڄاڻائي آهي. ظفر جڏهن مشهور فنڪار چترڪار ٿي اُڀريو ۽ سندس تصوير ڀهريون نمبر آئي تہ سندس همدرد ۽ سچي دوست ان ڏينهن ڳنڀير ٿي محفل ۾ چئي ڇڏيو تہ اڄ ظفر جي فن جو موت ٿيو آهي، هن عورت جي جسم جو عظيم شاهڪار ٺاهي سماج کان پاڻ کي جدا ڪري پنهنجو انت آڻي ڇڏيو آهي. سندس اهڙي راءِ کي سيني حاسد چئي نظر انداز ڪيو. ڪهاڻيءَ ۾ عالمي فڪري نظريي، حقيقت پسندي جي انتها Surrealism کي هو نندي ٿو، ان ۾ فنڪار سماج کان ڪٽجي وڃي ٿو. فنڪار وٽ مقصد ۽ آدرش ٺٺا رهن جنهن ڪري نيٺ سندس فن جو موت ٿئي ٿو. آخر اهو ئي ٿيو، عورتن جا چتر ٺاهيندي سماج کان ڪٽجي دربدر ٿيڻ لڳو. نيٺ سندس آخري شاهڪار هوٽل جي بيري جو چتر ۽ سندس موت جي خبر گڏ اخبار ۾ شايع ٿيا، عظيم فنڪار جڏهن پاڻ کي عظيم سمجهي سماج کي پُٺ ڏئي ٿو تہ سندس عظمت ختم ٿيو وڃي. سندس عظمت سماج سان نڀائڻ ۾ ئي آهي.

اونداهہ جو وڻ:

هيءَ ڪهاڻي سراج ترقي پسند فڪر کي ظاهر ڪندڙ ۽ ڇوت ڇات جي فرق خلاف هڪ آواز آهي، بشير مورياڻي جي ڪهاڻي ڇُهڙيءَ جي ياد ڏياري ٿي. رامي هڪ وٺندڙ ۽ چنچل مرڪندڙ ڇهري واري معصوم پورهيت پنگياڻي آهي، ڪهاڻيءَ وارو مان ساڻس همدرد رهي ٿو، سندس لازوال مرڪ ۽ احساسن جو قدر ڪري ٿو، پر سندس دوست ان کان سخت نفرت ڪري ٿو. ڪيس سماجي حالتن، ڇيپاٽيل ۽ مروٽيل احساسن ۽ سندس زرد ۽ پيلي دهشت ۾ ورتل وجود ۾ ڪيس تبديل ڪري ڇڏيو. گهٽ ذات جي نياڻين سان همدردي ۽ سندن گهاٽي ۾ پيڙجندڙ زندگيءَ کي سراج هن ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو آهي.

فراڊ:

هن ڪهاڻيءَ ۾ سراج هڪ ظاهري مذهب ۽ عبادت جو ڍونگ ڪندڙ فراڊيءَ جي ڪردار کي پيش ڪيو آهي. هو نماز پڙهي ٿو، پر اسپتال جي ڪرستان نرس شنيلا مان اک نٽو ڪڍي، ان جي پوپان پيل آهي، پنهنجي حسين جوان وينس زال هوندي بہ اهڙي واهيات ۽ بگهڙن جهڙي سوچ رکي ٿو. آخر زال جي آپريشن کان پوءِ وهندڙ خون سبب، رت جي پورائي لاءِ جڏهن اهڙي فراڊي کان سندس زال لاءِ رت گهريو ويو تہ چيائين مذهب ۾ جائز ناهي، رت رت سان مليو تہ پيٽ ٿي پوندي، سراج اسپتال جي ماحول ۾ نرسن جي همدرد ڪردار ۽ مردن جي بگهڙ جهڙي ڪردار کي هن

ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو آهي. نسيم کرل پڻ هن موضوع تي ڪهاڻي لکي آهي.

دل جا پاڇولا:

ڪهاڻي سماجي حقيقت نگاري ۽ ڪردارن کي پنهنجي ماحول جي پس منظر ۾ ظاهر ڪندڙ آهي، ڪينجهر ۽ ڪلري ڍنڍ تي سير ڪندڙ صفوءِ ارشد آهن، مُهاڻي مانجهيءَ سان سندس زندگي، گهرواري ۽ روزگار بابت پڇن ٿا. ڍنڍن تي ٺيڪيداري نظام ڪانئن سڀ ڪجهہ ڦري ورتو آهي، پر وري بہ زال مڙس جي هڪ ٻئي لاءِ سِڪ ۽ محبت ۽ ويجهڙائي سبب زندگي ۾ مطمئن آهي، ٻئي پاس صفيہ ۽ ارشد آهي، ارشد اعليٰ سوسائٽي ۾ اٿندڙ ويهندڙ آهي، پنهنجي زال کي هڪ نمائش جي شيءِ سمجهي پيش ڪري ٿو. اعليٰ سوسائٽي جا فرد ڪيس مختلف جملن سان وڏيندا رهن ٿا. شراب ۾ پناهہ ڳولي ٿي، ارشد کي احساس ڏيارڻ جا ڪيترائي طريقا اختيار ڪيا هئائين پر هو ڪانئس بي نياز هو. اڄ هن ڪلري ڍنڍ ۾ مُهاڻي جي احوال ٻڌڻ بعد ارشد جي اونداهين اکين ۾ ڏسي ڍنڍ ۾ ٽپو ڏنو.

ڏوريان ڏوريان مَ لهان:

ڪهاڻيءَ ۾ مائٽن جا ننيپڻ جا طئہ ڪيل رشتا ۽ من ۾ چاهت جا ٻرندڙ جذبا، وچ ۾ ايندڙ رشتا موضوع آهن، نازو ۽ ثمينہ هڪ ئي شخص کي چاهين ٿيون، نازو جو رشتو جڏهن تہ اجمل سان ننيپڻ کان طئي ٿيل هو، پر هن ان کي قبول نہ ڪيو، هڪ دفعو زهر کاڌو پر بچي وئي، وري جڏهن ٻيهر ڪيس پنهنجي پسند سان پنهنجي پيءُ جي محبت کي محسوس ڪيائين تہ ايترو زهر جو پيالو پي وئي جو ڊاڪٽر تائين نہ پهتي، فطرتي حسن، انساني، نفسياتي حالت، پٽائي جا بيت معنوي خوبصورتي سان ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيا ويا آهن، ڪردارن جي سوچ، احساسات، علمي ۽ عقلي دليل بہ پيش ڪيل آهن، فردن ۾ ضد ۽ هڪ ٻئي لاءِ قرباني بہ آهي.

سراج جو ٻيو مجموعو ”اٿون ماڻهو“ 1985ع ۾شايع ٿيو،سنڌي ٻوليءَ جي باضمير ليکڪن جو قلم هر دور ۾ بغير ڪنهن ڊپ ڊاءَ جي ڀرپور هليو آهي.سراج جي قلم مان هن دور ۾ بہ شاهڪار افسانا ۽ ناول سرجي نڪتا. ليکڪ پنهنجي ذات ڌرتي ڏٽين کي ارپي ڇڏي.هن مجموعي ۾ ڪل ست ڪهاڻيون آهن. جن ۾ ”رت ورني رات“ ڪهاڻي جنگ جي موضوع تي لکيل آهي، هن موضوع تي رشيد ڀٽي جي بہ مشهور ڪهاڻي ”ديس ستا دل وارا جاڳيا“ شايع ٿيل آهي.سراج هن ڪهاڻيءَ ۾ ٻن معصوم دلين جي محبت بابت نازڪ جذبن کي پيش ڪيو آهي. وصال لاءِ واجهائين ٿا، پر اها گهڙي اچڻ کان اڳ بارود جي باهہ پڙڪڻ لڳي، هٿيارن جا منهن کلي ويا، محبتي ان مچ جو ٻارڻ بڻجي ويا. آخر ۾ انهن جي لاشن کي بہ ڪير پنهنجو ڪرڻ

وارو نه هو، ڇو ته ٻنهي پاسي جي ويڙهاڪن لاءِ هن ڌرتيءَ جي ثقافت اوپري هئي، هنن جي سجاٽپ ڪري ڪير هنن کي پنهنجو ڇئي.جنگ جو ڪاچ هميشه معصوم ۽ بي گناهه انسان بڻيا آهن، جن وٽ پنهنجي زندگيءَ جا ڪيترائي اڌورا خواب ،احساس ۽خواهشون آهن،پر جنگ ۾ ڪير ٿو انهن کي پڇي. رياستي ادارن جي آئين قانون ۾ انهن جي بچاءَ لاءَ ڪا شق شايد هجي، پر ليڪ جي دل کي جهوپو اچي ٿو.هو اهي گهرا احساس سمجهي ٿو،سمجهائي به ٿو. ”نچڻي“ ڪهاڻيءَ ۾ فرانس جي صحافڻ مريانا جي ڪتا کي موهن جي دڙي جي پس منظر ۾ پيش ڪيو ويو آهي. موهن جي دڙي جي نچڻي کان وٺندي سڌريل دنيا جي ملڪ جي عورت کي مرد جي عتاب هيٺ ڏيکاريو ويو آهي. ”هڪ مڙدو ٻي لاش“ هن ڪهاڻيءَ ۾ سراج زميندار طبقي جي هڪ نوجوان اصغر جي ڪردار ۽ انگلينڊ جي سندس بئريسٽر دوست فلپ ۽ هڪ پوڙهي جي ڪردارن کي پيش ڪيو ويو آهي. وڪالت هتي ڪمائيءَ جو ذريعو آهي. ڏوهه، ظلم، حادثا، قتل ٿيندي ڏسي وڪيل خوش ٿين ٿا. ٻاهرين دنيا ۾ ائين ناهي، ان کان علاوه هن ڪهاڻيءَ ۾ ڌرتيءَ جي ڌتڙيل ۽ ڌڪاريل وڏي عمر جي پوڙهن بزرگن جي نوڪرن ،محرومين، لاوارث حالت ۾ دربدري، زميندار ۽ مٿئين طبقي جي ڪردارن جي ظلم کي پيش ڪيو ويو آهي. پورهيت ۽ ڌرتي ڌڻي مختلف جاين تي دربدر ٿيندي پساه پورا ڪن ٿا پر هر حال ۾ مٽيءَ سان محبت رکن ٿا. ”وڻ جو موت“ علامتي ڪهاڻي آهي.ملڪ جي سياسي سماجي ۽ مذهبي حالتن جي پس منظر ۾ لکيل آهي. ڪوڪلن ۽ خالي وجودن ۾ صرف مفاد پرستي آهي.ماڻهپو ۽ انسانيت ناهي. خالي پاڇولا آهن ساڙيندڙ ڇانو ڪٿي به ناهي، اهڙي ماحول ۾ ٻڙ جي گهاٽي وڻ کي پاڙان اکوڙيو وڃي ٿو.ڪهاڻيءَ ۾ سراج ڪوڪلن، سطحي ماڻهن ۾ سنجيده ۽ گهري سوچ رکندڙ انسان جي ڪردار کي پيش ڪيو آهي. ”ڪارونجهر جا مور“ هن ڪهاڻيءَ جي مک ڪردار کي سخت ذهني درد ۽ پيڙا ۾ ڏيکاريو ويو آهي. سخت درد جي دوري کي ڪارونجهر جي مورن سان تشبيهه ڏئي پيڙا مان گذري وڃي ٿو.جنهن جهاز ۾ سفر ڪري رهيو اهو اغوا ڪيو ويو ، درد جي دوري مان گذرندي مسافرن جان بچائي پاڻ کي قربان ڪيائين. ايئر هوسٽيس سان سندس رومانوي جملن ۾ سنڌيت جا احساس جرڪن ٿا. مذهبي انتها پسند ۽ تنگ ذهنيت ايران جي ڪردارکي به ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو ويو آهي. سراج جو بين الاقوامي تاريخي ۽ سياسي شعور به ڪهاڻيءَ ۾ نظر اچي ٿو.

ڪهاڻي ”جوئي آهيان سوئي آهيان“ ۾ معصوم محبت جي خون ۽ رياستي ڏاڍ کي هن ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو ويو آهي.پنهنجي محبت جو مان رکندڙ ۽ پنهنجي ڳوٺ راڄ جي حاظت ڪندڙ پنهل کي گولين جو ڪاچ بڻايو ويو. آخر سندس ونيءَ رائيفل کنئي. سراج هن ڪهاڻيءَ ۾ جيتوڻيڪ فلمي پڄاڻي آهي پر واقعي ۾ حقيقت

جا سمورا رنگ موجود آهن. ”انون ماڻهو“ ڪهاڻي ون يونٽ ۽ مارشل لا جي وقت لڳ ڪاندارينڌڙ تشدد ڪندڙ ۽ انسانيت کي لڄائيندڙ ۽ رياستي ڏاڍ کي ظاهر ڪندڙ ڪردار آهن. بي گناهه ظلم ۽ جبر جي چڪيءَ ۾ اڻ ڪيل گناهن کي پوڳيندڙ ڪردارن جي عڪاسي ڪئي وئي آهي، پيو ته هرطرح جو تشدد تذليل ڪئي وڃي ٿي پر ٿاڻن تي سندن مائرن، ڀينرن، زال ۽ ڌيئرن کي به بخش نه ڪيو ويو. عملدارن جي تشدد جا سمورا ليڪا لتاڙڻ بعد بالا عملدار سان گفتگو هنن لفظن ۾ لکي ٿو ”اوهان پاڻ ڏسو،اسان هر طريقو آزمائي ڏٺو آهي... هاڻ ته ڪو لڳ سچو ڪونه اٿس تڏهن به ... هون .. پلا زائفائون ؟ان سوال ۾ پهريون پيرو ڪو جذبو هو ڪا جانبداري هئي. جي ها... اهو نسخو به آزمائي ڏٺو سون: هن جي زال ، هن جي پيڻ....۽ ها پوڙهي به ... هن جي ماءُ هئي شايد...هنن مان هڪڙي پيٽ سان هئي... پرئي مهيني... هن جي زال ، يا هن جي پيڻ ياد نه ٿو اچي...، ڪاٺ جو ماڻهو ڪليو پر ان ڪل ۾ به بيزاري هئي ، ٽڪ هو.“(ص 196) (6) سراج ڪاٺ جي ماڻهن ۽ ٿوهر جي ڄڻيءَ ڄڃهي به پر اميد رهندڙ ڪردارن کي هن ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو آهي، هي اهي تحريرون آهن جن جي ڪري پاڻ اهڙن ڪاٺ جي ماڻهن جي عتاب به هيٺ رهيو.

2014 ع ۾ ”درد“ نالي شايع ٿيل سندس مجموعي ۾ ڪجهه پيون به ڪهاڻيون شامل ڪيون ويون آهن . هن ۾ سراج جا ٻئي مجموعا اڱوٺن مهاڳن سميت شايع ٿيل آهن اضافي مضمون صرف ڊاڪٽر فهميده حسين ميمڻ جو آهي ، جيڪا نه صرف سراج جي پيڻ آهي بلڪ سنڌي ادب جي محقق ۽ نقاد پڻ آهي، سراج جي ڪهاڻين جي ڪردارن جي حوالي سان لکي ٿي

> ”هنن ڪهاڻين جا ڪردار اسان جي ارد گرد موجود ڪردارن جهڙا آهن ۽ انهن جون جيون ڪهاڻيون يا اهي واقعا جن کي موضوع بنايو ويو آهي پڻ اسان جي مشاهدي ۾ ايندا رهندا آهن ۽ اهي سراج جي اعلي مشاهدي جي ساک پرين ٿا.“ (7)

هن ۾ ”اوور ڪوٽ“ غلام عباس جي ڪهاڻيءَ جو ترجمو آهي.”امير ماڙهو“ ڪهاڻي ۾ اهڙن امير ماڻهن جي ڪردار کي پيش ڪيو ويو آهي جيڪي فضول اجاين ڪاڌن شراب، سگريٽن، ڪپڙن تي هزارين رپيا وڃائيندي به فخر محسوس ڪن ٿا پر مسڪين پورهيت پيڙي واري جنهن ٻانهون هٽي هٽي کين درياءَ جو سير ڪرايو ان کي پورو ڪرايو به نٿا ڏين، الٽو کيس مار موچڙو ڪري گاريون ڏيندا هليا ٿا وڃن. سراج پورهيت جي درد پرئي ۽ اميرن جي بي درد ۽ واهيات ڪردارن کي پيش ڪيو آهي. ”تون به ..“ ڪهاڻيءَ ۾ سراج هڪ اهڙي عورت جي ڪردار کي پيش ڪيو آهي جيڪا اسڪول ۾ استاد هئي، ورهاڱي وقت سنڌ سان محبت سبب هندستان نه وئي، هتي نه صرف سندس ميڙي پونجي ڪانئس ڦري وئي پر پنشن لاءِ به

دربدر ٿيندي رهي بڪون ڪاٽيندي ذهني توازن وڃائي ويٺي، هر ڪنهن کي چوندي رهي تون بہ مون وٽ پڙهيو هئين. ڏرتي ڏٽين جي اهڙي طرح دربدر ٿيندڙ ڪردار کي پيش ڪيو ويو آهي. هن موضوع تي رشيد ڀٽيءَ "واٽيا ڙي واٽيا" نالي ڪهاڻيءَ ۾ مائي ڀانا جي اهڙي طرح دربدر ٿيندڙ ڪردار کي پيش ڪيو آهي."سکر سي ئي ڏينهن" ڪهاڻي ڏڪاريل ڏيهہ جي ڪردارن جي ڪهاڻي آهي.ڊاڪٽر ناز شهري لباس ۾ زيورن پهريل ڪڪائن جهوپڙين ۾ رهندڙن کي ڄمر روڪ جا طريقا سمجهائڻ لا اچي ٿي، هتي مسڪين اهڙي عورت کي ڏسندي حيرت ۾ پون ٿا، آخر ۾ هڪ چرڪائيندڙ سوال ستابي پڇي ٿي ڇا ڪي اهڙا حب آهن جن جي کائڻ سان ڏيءُ ڄمي ، تہ جيئن بک بدحاليءَ ۾ ان وڪٽي پنهنجو گذر ڪن جيئن اڪثر ڪري رهيا هئا.ڪهاڻي ڏڪار جي ستايل هيٺن ڪردارن جي درد ڪٿا آهي." چنڊ ۽ شاعر" ڪهاڻي شاعر ۽ سندس محبوبا جي بيوس ڪردارن جي درد ڪٿا آهي. "رات ستارن هاڻي" اهڙي ڪردار جي اڌورين حسرتن کي پيش ڪري ٿي جيڪو پنهنجو گهر نہ هئڻ سبب چاچي جي گهر رهي ٿو.ستارن ڀري رات ۾ ونيءَ سان اڌورين حسرتن جو اظهار ڪري ٿو."پاتال" ڪهاڻي البرٽ ڪامئو جي ذريعي سان شروع ڪئي وئي آهي. ديومالائي ڪردارن زيئس سسيفس کي تمثيل بڻائي ،انسانن جي انسانن سان ڪيل ظلم ۽ نا انصافين کي هن ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪيو ويو آهي."هڪڙي نئين لوڪ آڪاڻي" ڪهاڻيءَ ۾ آسماني فرشتن اسرافيل، عزرائيل، جبرئيل عليهم السلام جي ڪردارن ذريعي سنڌ ۾ آيل ٻوڏ جي تباهہ ڪارين کي پيش ڪيو ويو آهي.

نتيجو:

سراج جي ڪهاڻين جا سمورا ڪردار سماجي مسئلن ۽ حالتن جا سچا عڪاس آهن. ڪهاڻين ۾ وڏيرن ، سرمائيدارن، سياستدانن ، ڪامورن ، پوليس اهلڪارن ، هارين ، پورهيتن، وچولي ۽ هيٺين طبقي جي جاکوڙي ڪردارن کي پيش ڪيو ويو آهي، سندس ڪهاڻين ۾ غير ملڪي ڪردار بہ شامل آهن.هر ڪردار کي پنهنجي سماجي پس منظر کي نظر ۾ رکي پيش ڪيو ويو آهي. طبقاتي نظام ۾ سماجي اڻ برابري جي ڪري ڪيترن مسئلا پيدا ٿيا، ترقي پسند ليکڪن انهن تي ڀرپور قلم هلايو سراج بہ ان ئي لڏي سان وابستہ رهيو. سنڌ جي اصل ۽ مقامي ماڻهن جي اهنجن کي روح سان محسوس ڪندي انهن جي ڪردارن کي ڪهاڻين ۾ پيش ڪيو آهي. مٽيءَ سان کيس بي حد محبت آهي، ان مٽيءَ جي رهواسين جي هر درد ۽ تڪليف کيس پنهنجي محسوس ٿئي ٿي. ٻوليءَ جو ماهر هجڻ سان گڏ محقق ،صحافي ،مترجم ۽ تخليقڪار بہ آهي ان ڪري ڪردارن ۽ سندن جذبن کي پيش

ڪرڻ ۾ ڪامياب ويو آهي. پڙهندڙ کي بہ ڪردارن سان گڏ جذبات ۾ لوڙهي ڇڏي ٿو. سندس ڪردار صرف مظلوم ۽ ظلم سهندڙ نہ آهن بلڪ ڀرپور مزاحمت ۽ ويڙهہ ڪندڙ بہ آهن تہ رومانوي بہ آهن.

مددي ڪتاب:

1. ابڙو جمال،2013ع، سنڌ جو ديومالائي ڪردار (مرتب: تاج جويو) سنڌي ادبي بورڊ ڄام شورو ص83.
2. ميمڻ ڊاڪٽر غفور 2013ع، سنڌ جو ديومالائي ڪردار سراج (مرتب تاج جويو)سنڌي ادبي بورڊ ڄام شورو، ص113.
3. ميمڻ سراج، 1962ع، اي درد هلي آءُ، عظيم پبليڪيشن حيدرآباد ص 39.
4. شيخ اياز،1962ع، اي درد هلي آءُ،(پيش لفظ)عظيم پبليڪيشن حيدرآباد.
5. موهن ڪلپنا 2007ع، فڪري ۽ افسانوي ادب (مرتب: جامي چانڊيو) سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي،ص 46.
6. ميمڻ سراج، 2014ع، درد، روشني پبليڪشن ڪنڊيارو، ص196.
7. ميمڻ ڊاڪٽر فهميده حسين، 2014ع، درد،روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو،ص 11.

ڊاڪٽر الهوسايو سومرو
اسسٽنٽ پروفيسر، سنڌي شعبو
شاهہ عبداللطيف يونيورسٽي، خيرپور

خليفي ربڏني هڪڙي جي شاعريءَ جو جائزو

THE POETRY OF KHALIFO RAB DINO HAKRO: A SHORT ANALYTICAL STUDY

Abstract

Rab Dino son of Gul Mohammad Hakro was born and grew up at village Ghulam Hussain Hakro, District Larkana, Sindh. He got the Islamic education and grew up to be a scholar of Arabic and Persian and Hafiz Quran Majeed. He used to live with simplicity. He was very pious and owned a simple life. He liked to live in lonely and spoke very shortly.

He was the spiritual caliph/Khalifa of Hazrat Hafiz Mohammad Siddique Bharchundvi, who was also a sufi Sindhi poet.

Khalifo Rab Dino Hakro was the poet of Sindhi and Seraiki Languages and used to say 'Rab Dino' or 'Rab Dina' as his title/laqb in his poetry. There are about 172 pages in his poetry collection (manuscript) consisting on 167 Sindhi/Seraiki Kafis, 763 Sindhi/Seraiki verses/Bait and 02 Se-Harfi. His birth and death days/ dates are still unknown, yet this is confirmed that he was the poet of the last of the 19th century and beginning of 20th century.

In this paper, his poetry is analyzed and tried has been made to know on which topics/subjects it is said.

خليفو ربڏنو هَڪڙو، ولد گل محمد هَڪڙو ڳوٺ غلام حسين هڪڙو، تعلقو رتوديرو ۽ ضلعي لاڙڪاڻي جو رهواسي هو.

سندس شمار حضرت حافظ محمد صديقؒ ڀرچونڊوي جي نامور خليفن ۾ ٿئي ٿو. پاڻ باقاعده فارغ التحصيل عالم ۽ قرآن مجيد جا حافظ بہ هئا ۽ درس و تدريس جي پيشي سان لاڳاپيل هئا. پاڻ نهايت ساده زندگي گذاريندا هئا ۽ سادي طبيعت جا مالڪ هئا. نهايت گهٽ ڳالهائيندا هئا. متقي ۽ تنهائي پسند هئا.

"گهڻين ئي ڪرامتن جا مالڪ هئا. دؤران ذڪر الاهي وجد ۾ اچي ويندا هئا. جڏهن لاالاہَ چوندا هئا تہ جسم جا عضوا الڳ ٿي ويندا هئا ۽ جڏهن

الاالله تي پهچندا هئا تہ ٻيهر صحيح سالم ٻڄي ويندا هئا.“ (1)

خليفي صاحب کي ظاهري ۽ ديني علمن جي شوق کان علاوه روحاني علمن سان بہ گهڻي دلچسپي رهندي هئي ۽ ان کوٽ کي پورو ڪرڻ لاءِ مرشد جي تلاش ۾ نڪري پيا. ائين ڳولا ۾ هلندا اچي پٽ شاهہ پهتا ۽ اتي رات جو ترسي پيا.

”خواب ۾ هڪ بزرگ ڪيس پرچونڊي شريف ۾ حضرت حافظ محمد صديقؒ وٽ وڃڻ جي هدايت ڪئي ۽ پاڻ اتان پيادل هلي ڪري پرچونڊي شريف پهتا ۽ حضرت حافظ محمد صديقؒ کان بيعت جو شرف حاصل ڪيائون. ڪجهہ عرصي ۾ کيس خرقہ خلافت عطا ٿيو.“ (2)

سندس تاريخ پيدائش ۽ وصال ڪونہ ملي سگهي آهي. پاڻ رڳو هڪ عالم دين ۽ حافظ قرآن مجيد نہ هئا، پر قادرالڪلام سنڌي ۽ سرائيڪي زبان جا شاعر بہ هئا. ربڏنو يا ربڏنہ تخلص ڪم آڻيندا هئا. سندس قلمي بياض بہ راقم کي مليو آهي، جيڪو نهايت زبون حالت ۾ اڌوهي کاڌل آهي. جلد جا پانا ٽٽل آهن. هي بياض خانقاهہ پرچونڊي شريف جي موجوده سجاده نشين جناب حضرت پير عبدالخالق قادري کان حاصل ٿيو. هن قلمي بياض ۾ ڪٿي بہ ڪاتب جو نالو ڪونہ ٿو ملي ۽ نہ ئي وري، لکجڻ جي تاريخ وغيره. البت قلمي نسخي جي آخري صفحي کان هڪ صفحو اڳ ۾ يعني صفحي نمبر 170 جي اڌ تي بيت جي آخر ۾ هيئن لکيل آهي. ”تمت بالخير/1950ع“ پر ان سان لڳولڳ نيري مس واري قلم سان مناجات لکيل آهي ۽ ساڄئي صفحي جي بلڪل هيٺئين پاسي آخري سِٽ هيٺان 19.9.59 لکيل آهي. بهرحال هن مان يقيني طور تي نٿو چئي سگهجي تہ هن قلمي نسخي کي ڪڏهن سهيڙيو ويو، پر هِتي بہ گمان پيدا ٿين ٿا تہ صفحي 170 جي وچ تي تمت باالخير هيٺان جيڪو سال 1950 لکيل آهي، سو درست ٿي سگهي ٿو، ڇاڪاڻ ساڄئي صفحي جي هيٺئين اڌ پاسي ۾ نيري مس واري پين سان لکيل مناجات هيٺان 59- 9- 19 کي اهميت نہ ڏيڻ گهرجي. سموري قلمي بياض ۾ ڪٿي بہ نيري مس وارو قلم استعمال نہ ٿيل آهي ۽ ڪاري مس واري قلم کي ڪتب آندو ويو آهي. ٻيو تہ خوشخطي يعني Calligraphy بہ مختلف لڳي ٿي. ان مان ائين معلوم ٿئي ٿو تہ رسالو 1950ع ۾لکيو ويو هجي ۽ شايد آخري ڪلام مناجات وارو لکجڻ يا سهيڙڻ کان رهجي ويو هجي، تنهن ڪري نو سال پوءِ سهيڙيو يا لکيو ويو هجي.

هن قلمي نسخي ۾ ڪل 172 صفحا آهن، جڏهن تہ آخري بہ صفحا يعني صفحو نمبر 173 ۽ 174 وارو ورقو حاشيءَ وٽان ڦاٽل، نڪتل ۽ اٿلپ آهي. پوري رسالي ۾ 167 ڪافيون آهن ۽ صفحي نمبر 68 تي هيٺن لکيل آهي: ”تمت باالخير“ تنهن هيٺان ”ڪافي پورو ٿيو“ ۽ ان جي هيٺان ”بقلم ربڏنو پٽ فقير گل محمد ذات هڪڙو، ويٺل ڳوٺ غلام حسين هڪڙو“ ان هيٺان هي لکيل آهي تہ ”ڪافيون چيل فقير خليفہ

صاحب ربڏنو ابن ٺارو فقير قوم هڪڙو درگاهہ از برچونڊي شريف ڪافيون جملہ 165 + 2= 167."

بهرحال هن قلمي بياض ۾ مجموعہ ڪلام جو تذڪرو اڳ ۾ ڪٿي ڪونہ ٿو ملي. صفحي نمبر 7 کان صفحي نمبر 67 تائين ڪافيون ڏنل آهن. جڏهن تہ صفحي نمبر 69 کان صفحي نمبر 172 تائين مختلف سُرن جا بيت ڏنل آهن.

جڏهن زبون ۽ نهايت نفيس پُرڪندڙ ڪاغذ واري هن قلمي بياض جو اڀياس ڪيو ويو تہ معلو ٿيو تہ هن بيت سُرن مطابق ڏنل آهن ۽ هر سُر جي شروع ٿيڻ کان اڳ ۾ سُر جو نالو ڏنو ويو آهي. خليفي صاحب جي هن بياض ۾ سُرن ۽ بيتن جو نچوڙ هن طرح آهي:

ڪافين واري حصي ۾ ڪافيون بہ سُرن سان لکيون اٿس. انهن سُرن ۾ سُر ميهار، سُر عمر مارئي، سُر سورٺ، سُر سارنگ، سُر سسئي، سُر مومل راڻو شامل آهن.

جريان نمبر	سُر جو نالو	بيتن جو تعداد
1.	سُر ڪاموڏ/ نُوري	74
2.	سُر حسيني	145
3.	سُر بيراڳڻ هندي جو = سرائيڪي بيت	47
4.	سُر سهڻي هر تاريخ جا بيت يعني پهرئين ۽ٻي ٽيهہ اکري	116 بيت ڪل 34
5.	سُر ڪيڏارو	19
6.	سُر مارئي ٽيهہ اکري عمر ۽ مارئي جا هڪ ٻئي کي سوال جواب	137 34 55
7.	سُر هير – رانجهو (سرائيڪيءَ ۾)	13
8.	سُر ڪيڏاريجو	89
	بيتن جو ڪل تعداد	763

ڪافين توڙي بيتن ۾ موضوع ۽ داستان گوئي جي لحاظ سان سُرن جا نالا ترتيب ڏنل آهن، جڏهن تہ سُر ڪيڏارو کي ٻن حصن ۾ ورهايو اٿس. پهرئين حصي جا ڪُل اٺويهہ بيت صفحي نمبر 129 ۽ 130 تي آهن، تنهن جو موضوع ڪربلا جي واقعي سان واسطو نٿو رکي، پر ان ۾ سسئي جو ذڪر ملي ٿو. سُر ڪيڏاري جو ٻيو حصو جيڪو 89 بيتن تي مشتمل آهي ۽ صفحي نمبر 161 کان صفحي نمبر 170

تائين آهي، تنهن ۾ ڪربلا جي واقعي جو تذڪرو ڪيو اٿس.
صفحا نمبر 171 ۽ 172اڌ ڦاٽل آهن، تنهن مان صفحي 171 تي مناجات ۽ بيت ۽ جڏهن ته صفحي 172 تي سُر مومل راڻي جي هڪ ڪافي ڏنل آهي.

خليفي صاحب جي بيتن جو جڏهن فني ۽ فڪري جائزو ڪجي ٿو ته معلوم ٿيندو ته سندس بيت، بيتن جي تحريري طرز تي ڪونه لکيل آهن، اهي نثر وانگر هڪ ٻئي پٺيان سندن مصراعون آهن. جيئن ئي هڪ بيت مڪمل ٿئي ٿو، تيئن ساڳئي سِٽ تي ٻيو بيت شروع ٿئي ٿو. هر هڪ بيت گهٽ ۾ گهٽ ٽن يا چئن سٽن ۾ ملي ٿو ۽ اهو دوهو سورٺو ميلاپ تي آهي.

صورتخطيءَ جو جائزو وٺبو ته بيتن توڙي ڪافين جي صورتخطيءَ مان معلوم ٿيندو ته انهن ۾ استعمال ٿيل لفظ معياري توڙي مروج صورتخطي ۽ لهجي کان ڪجهه مختلف آهي. جهڙوڪ:

رسالي مطابق لکٽي يا لهجو	معياري لکٽي يا لهجو
مابدڪار	مان بدڪار
ساڙيا	ساڙيان
ماڪيا	مان ڪيا
آهيم	اٿم
نراڪم (سرائيڪي)	نران ڪم (سرائيڪي)
زناورا	جانوران
سالق	سالِڪ
جڏا (سرائيڪي)	جڏان يا جڏهان (سرائيڪي)
تڏا	تڏان يا تڏهان
سولت	صورت
اناندي	انهاندي
جنا	جنهان
تبي	تاٻي
گهنجي	گهنيجي
صحي	صحيح
سابت	ثابت
فڪل	فڪر
اُنن	اُنهن

خليفي صاحب جي ٻولي عارفاڻي ۽ صوفياڻي آهي. هو پنهنجي بيتن ۾ هر هنڌ پنهنجي رب سان مخاطب آهي. ڪٿي دعائون ٿو طلب ڪري ته ڪٿي وري نماز پڙهڻ کان انڪار ٿو ڏيکاري. جيئن رسالي جي بلڪل آخري صفحي تي اٺپوري بيت ۾ چوي ٿو ته:

جيڪي عيب جهان ۾، سي مون منجهه مڙيئي،
عمر گذاريم عميان ۾، ڪي..............
صاحب تو سپيئي، بخش بديون ما بدڪار ڪي.
(صفحو نمبر 171)

صفحي نمبر 102 تي بيت نمبر 20 ۾ چوي ٿو ته:

نماز پڙهڻ ڪم زناني، نران را ڪم پهچاڻڻ نيهن،
عشق دا قدم سپ ڪم اتي، جيئن زناوران وچ گجي شينهن،
عاقل هوون اوندهه وچ، عاشقان ايوين ڪيتا جيئن چٽا ڏينهن،
محبت پڇاڻڻ ڪم مردان دا، ايوين ڄيوين مکڻ ڄمائڻ جٽا تتي ڏينهن،
ڪي سالق وتن چالا سِڪايون، جٽا اَٺ پهر وسدا مينهن،افاڪيتا رات وچون ڏينهن.

خليفي صاحب وٽ ظاهري علم جي اهميت ايتري ناهي، جيتري باطني علم جي. پاڻ انهن عالمن کي ڌڪارين ٿا، جيڪي پنهنجي اندر کي اُجرو نٿا رکن ۽ ڪتاب پڙهڻ سان سندن اندر جو مير نه ڌوئجي ۽ لهي سگهيو آهي ۽ وڏيڪ کين صلاح ڏئي ٿو ته اهو مير تڏهن ختم ٿيندو، جڏهن پنهنجي اندر رب جي جاءِ ٺاهيندو. هن طرح بيت ۾ چوي ٿو ته:

جنا دور نه ڪيتا دم والا رهي دل سياه اناندي،
پڙهه پڙهه عالم هويا تبي هووي تالب زور زرندي،
دم ڪماوڻ ٻاجهون ڪلي مور نه درڪ دل دي،
ڪوڙي ڪتاب پڙ رهيا تبي مويا مول نه دز اندر دي،
تڏا ويسي سياسي دل وچو ربڏنه، جڏا روح رهاوي وچ رب دي.
(بيت نمبر 28 صفحو نمبر 104)

خليفي صاحب مرشد جي چونڊ لاءِ پنهنجي هيٺين بيتن ۾ صلاح ڏئي ٿو ته مرشد اهو چونڊيو، جيڪو توهان کي الله وحده لاشريڪ لهه جي راهه ڏيکاري. جيئن بيت نمبر 39 جي آخري سِٽ ۾ چوي ٿو ته:

”مرشد اهو گهنجي جو ويڪائي راه رباني.“
(صفحو نمبر 105)

۽ بيت نمبر 40 جي آخري سِٽ ۾ ساڳيءَ ڳالهہ دُهرائي ٿو تہ:
”مرشد اهو گهنيجي جو نظارو ويکاوي ربڏنا هڪ رب دا.“
(صفحو نمبر 106)

پاڻ چون ٿا تہ جنهن وٽ عشق ۽ حب الله جي آهي تہ اهي دل ۾ ٻيو ڪو خيال ئي ڪونہ ٿا رکن، اُهي ٻيو سبق ڪونہ ٿا پڙهن. هميشہ توحيد جي طلب رکن ٿا ۽ ٻي ڪنهن شئي سان محبت ڪونہ ٿا رکن. اُهي پنهنجو پاڻ کي جيئري ئي خدا جي محبت ۾ فنا ڪري ڇڏين ٿا. صفحي نمبر 106 تي بيت نمبر 43 ۽ 44 ساڳيو خيال پيش ڪن ٿا.

بيت 43 :

جنا حاضر ڪيتي هيڪڙائي، رهي دل حضور انانديِ،
جي فاني هوون في الله وچ، اهي مول نہ منگن حب لوڪانديِ،
جي آپ نفي ٿي نظارو ويکن، دل رهبر ٿي رهي راه انانديِ،
سي توڙ ڪِرسن ربڏنہ، جو جيئري موت ميجي دل جنانديِ.

بيت 44:

جنا صحي ڪيتا سير هيڪڙائي والا، اهي ول ڪتابي پرت پڙهن،
جو طالب هوسن توحيد والا، اهي مول نہ محبت مٽن،
جي ڪجي ٻيي خيال وچ، اهي هميشہ طلب وچ ترن،
سابت سڪ هوسي انانديِ ربڏنہ، جو مولا دي محبت وچ مرن.

پاڻ پنهنجي مڙني سُرن ۾ قرآن مجيد جي آيتن مان مدد وٺندي ڪين پنهنجي بيتن ۾ استعمال ڪيو اٿن ۽ اهڙي تہ سهڻي نموني پيش ڪيو اٿن، جو بيت معنيٰ ۽ خيال جي بلنديءَ کي ڇُهن ٿا.
سُر سهڻيءَ ۾ چون ٿا تہ:

جن جو صلح ساهڙ سان، هي ڏهہ نہ ڏسن،
ڪيڍيائون ڏهہ ڏيل مون، رکي حب هن پر هلن،
وَحَسَنُ ثَوَابُ الاٰخِرَةِ، اني پنڌ پرن،
لنگهي ربڏنہ چوي، هلي پهتيون ساڻ پرين،
اهي ڪيئن ويرن ۾ ورسن، جن ساهہ ڏنو ساهڙ کي.
(بيت نمبر 107، صفحو نمبر 118)

سُر ڪيڏارو جي هڪڙي بيت ۾ صحيح دوست جي انتخاب لاءِ پاڻ چون ٿا ته، دوست اهو چوندجي جيڪو چڱو ۽ نيڪ هجي ۽ اهو ٻين جي مال ڦٻائڻ وارو نه هجي ۽ اهو ٻچڙين عادتن جهڙوڪ: محنت چور يا ڪم چور، حرام جي مال تي ساهه ڏيڻ وارو ۽ پاڻ نه ڪمائڻ وارو، ڪان پاڪ هجي. هيٺئين بيت ۾ چون ٿا ته:

بچڙي عادت اُنـ جي، ٻين جا ڪاج ڪسن،
پنهنجي قوت پري ڪري، ٻين جا پاڻ تڪن،
پسي پرائي بسارت، ترت پيا اهي تڙ ڏسن،
هر دم حرام تي، لڙڪيون پيا لڙن،
اهي سپر ڪيئن سڏجن، جو رکن محبت پرائي مار تي.
(بيت نمبر 12، صفحو نمبر 111)

سُر مارئي ۾ خليفو صاحب مارئي جي همت ۽ حوصلي ۽ عمر سومري جي آڇ ڪيل سيني لالچن ۽ سهولتن کي ٺڪرائڻ جو ذڪر ڪري ٿو. جيڪي عمر مارئي کي ڪوٽ ۾ قيد ڪري ڪيس پيش ڪيون هيون. مارئي واتان عمر سومري جي هر سوال جو جواب نهايت سهڻي نموني ۽ پختگيءَ سان پيش ڪري ٿو. هڪڙي بيت ۾ مارئي، عمر سومري کي مخاطب ٿي چوي ٿي ته قسمت جي ڪري هتي قاتي آهيان ۽ هميشه پنهنجي ماروئڙن مائٽن جي سک سلامت رکڻ لاءِ دعا ٿي ڪريان، باقي توسان ڪوٽ ۾ قيد رهي قرب ڪانه ڪنديس ۽ تنهنجا پيش ڪيل سڀ سُک ساڙيان ٿي.

قسمت آڻي قابو ڪيو، لکيي ڪيم لوهه،
شل پت رهيم پنهوارن سان، آهيم اٿ پهر اهو اندوهه،
هي جا قاتي فکل سان، ڪندا تنهن متي توهه،
قرب تنهنجو ڪريا ڪوهه، ساڙيا سُک تنهنجا سومرا.
(بيت نمبر 3، صفحو نمبر 131)

خليفي صاحب جي هن قلمي بياض ۾ رڳو هڪ هنڌ تي ٻئي ڪنهن هڪ شاعر يعني خواجه غلام فريد جو هڪ بيت ملي ٿو، باقي ان کان سواءِ ٻئي ڪنهن به ڌارئي شاعر جو ڪلام يا بيت ڪونه ٿو ملي.

صفحي نمبر 139 تي خواجه غلام فريد جو هي دهڙو/ بيت نقل ڪري ٿو:

عشق جهڙا بدنام نه ڪوئي، جو ذات نون ذات جاڻي،
گهردي طعني لوڪان دي مهڻي، سر تي مول نه آڻي،
آکي خواجه غلام فريدا، ياري اٿاهين لائي جي جو اڳلا به قدر جاڻي.

سُر هير رانجهي جا ڪُل تيرهن بيت سرائيڪي ۾ ڏنل آهن، جنهن ۾ هو چاٽائي ٿو ته عشق ازلي هئڻ جي ڪري ماڻهوءَ کي در در ٺوڪرون کائڻيون پون ٿيون. سڀ ڪجھ ڀُلائجي وڃي ٿو، رڳو پنهنجي محبوب جي اُٺ تڻ دل ۾ گهر ڪري وڃي ٿي.

ماهي دي نال ميڏي هوئي، راه اصل دي،
مئي محبت منجي ميساق وچ، اتاهين ٿين غلام درانـدي،
اصل ازل وچ عشق ماهي دا، مين چايا ماريل هوس نظر انـدي،
کيڙان مين نون خيال نه هويا، چت وچ چاه چوچڪ دي،
شل پت رهي هڪ ماهي دي، ته ميڏا سوايا بخت هووي وچ سيالانـدي.
(بيت نمبر 1، صفحو نمبر 160)

خليفي صاحب هن قلمي بياض جي آخر ۾ سُر ڪيڏاري جو ٻيو حصو ڏنو آهي. هن حصي ۾ بيتن جو تعداد 89 آهي. هن سُر ۾ ڪربلا جي واقعي جو پُرسوز نموني ذڪر ڪيو اٿن ۽ هر بيت ۾ اهل بيت جي قافلي جي شهيدن کي سُرخرو ۽ ممتاز پيش ڪيو اٿن. جڏهن ته ڪوفي وارن ۽ يزيدي لشڪر کي نيچ ۽ نياڳو چاٽايو اٿن ۽ مٿن ملامت به ڪئي اٿن. هيٺئين بيت ۾ خليفو صاحب چوي ٿو ته، امام سڳورا پنهنجي ناني پيغمبر اسلام جا لاڏلا هئا ۽ خاتون جنت جا پيارا پٽڙا هئا ۽ وڏي پيار مان سندن پرورش ڪئي ويئي هئي. قسمت ۽ قضا الاهي سان وڃي ڪربلا جي واريءَ واري گرم ميدان ۾ سر ڏيئي سُرخرو ٿيا، نه ته ڪوفن کي ايتري همت ۽ طاقت نه هئي جو هيڏو هاڃو ڪن:

محـرم مـوتـي آيـو، امـام نـه آيـا،
مـرد مـاريـت جـي مـيـدان ۾، وڃـي قـادر ڪُـهـايـا،
جـو هـيـا پـيـارا پـيـغـمـبـر کـي، جـنـهـن نـازڪ نـظـر نـپـايـا،
اهي قضا رب جي ڪم ڪرايا، نه ته کهڙي قوت هئي ڪوفن کي.
(بيت نمبر 2، صفحو نمبر 162)

رسالي جي اختتام ۾ مناجات ڏني اٿس، جنهن ۾ پرعزم نظر اچي ٿو ته ڪيس رب طرفان بخشش نصيب ٿيندي، تنهن ۾ چوي ٿو ته:

تـون خـلـقـڻـهـار نـاهـيـن ڇـا، تـون پـالـڻـهـار نـاهـيـن ڇـا،
در رحـمـت تـان ڌڪـجـان ڇـو، تـون بـخـشـڻـهـار نـاهـيـن ڇـا.

سندس قلمي بياض ۾ ڪجھ بيت ۽ ڪافين ۾ ڪجھ لفظ اڌوهي کان متاثر ٿيل آهن ۽ نامڪمل لڳن ٿا. قلمي بياض جي هيٺئين پاسي وچ تي پهرئين

صفحي کان آخري صفحي تائين سوراخ ڪاڏل صفحا اهن جنهن ڪري بيت ۽ ڪافيون اڌپوريون ٿيون لڳن پر تنهن هوندي بہ سندن مفهوم کي سمجھڻ اوکو نہ آهي.

سندس قلمي بياض جي مطالعي ڪرڻ سان معلوم ٿئي ٿو تہ سندس عارفاڻہ شاعريءَ جو موضوع تصوف، توحيد ۽ وحدانيت، محبوب جي عشق، سونهن وسيرت جو بيان وڇوڙو، سورسختيون برداشت ڪرڻ، محبوب کي پرچائڻ. سچي مرشد جي ڳولا ۽ سندس صفت وغيره اچي وڃن ٿا.

سندس قلمي بياض جي لکڻي، اتراڏي لهجي ۽ سرائيڪي ٻوليءَ کان متاثر آهي. ڪاتب جيئن جو تيئن لفظ، جملا ۽ ترڪيبون استعمال ڪيون آهن، جيڪي خليفي صاحب پاڻ چيا يا پيش ڪيا هئا. لکڻيءَ مان معلوم ٿئي ٿو تہ ڪاتب چڱيءَ طرح سنڌيءَ صورتخطي کان واقف نہ آهي. نموني طور سندس قلمي بياض مان هيئين هڪ ڪافي بيان ڪجي ٿي.

ٿلهہ: مرحبا يا نبي عاربي تو آئي ٿيا دک سڀ دوري
هٿئون تنهنجي حضرتا سڀ چٽن محابي اوهان جي مرسل سڀ جنت پسن
آهي تون مهڙ مرسل سين آهي مٿئون تنهنجو ڪلن جي قرب بي
(قلمي بياض: ڪافي نمبر 2)

مٿيئن ليڪ ڏنل لفظن جي اصل صورتخطي بگڙيل آهي، جيڪا اصل ۾ هن طرح آهي:-

عاربي	عربي
حضرتا	حضرت
آهي	آهين
ڪلن	ڪل

اهڙيءَ طرح هر هنڌ اهڙي قسم جي صورتخطي کي سڌارڻ جي ضرورت محسوس ٿئي ٿي. سُر عمر مارئي مان سندس هڪ ڪافي هيٺ پيش ڪجي ٿي جنهن مان سندس ٻوليءَ، لهجو، صورتخطي، لفظن جي ادائيگي ۽ موضوع جو پتو پئجي سگهي ٿو.

ٿلهہ: سڪا وينـي تن کي ساريان ڏي موڪل ونجي گڏ گذاريا

1. جن هي ٺارو ڪيو اڪير انجي، سڪايم سرير سڪ سنگهارن جي
لَو لَو ۾ اتم لارانن اباڻن جي، اهي ونجي ٿيم پري جداجن کون دم نہ گذاريا

2. ڏي موڪل تہ ڏسان وڃي ڏوٿي، جي هيم سنگت سنگهار اهي پيم پري تي
غم ۾ رات ڏينهن منهنجي گذري تي، سڪي سرتن کي وينـي ساريا

3. موتيا نہ وري مٺي ڏي منهنجا مارو، ساڙيو سڪ ٿيو هيڙو منجو ڦارو
جوش اننجي ۾ وِيني نقليان تارو، نت نت نين ڪيون وِيني نهاريا

4. ايٽريم اڪير ماڪي انن جي، مٺي سري ڪين ري سانگهن جي
ويٺي نهاريان طرف تن جي، ربڏنہ چوي شل خوش گيت سا گذاريا
(قلمي بياض: ڪافي نمبر 43)

سموري قلمي بياض ۾ ٻہ سہ حرفيون (ٽيهہ اکريون) ملن ٿيون. انهن مان هڪ سہ حرفي جا ڪجهہ بند نموني طور پيش ڪجن ٿا:

الف: الف اکر ايرادت جو عمر اصل اندر ۾ آهي
ڪين جاليان عمرڪوٽ ۾ مارو مهون لاهي
وَتَّقو يَومَ لاَتَجزِي نَفس هين هت آهي
جيئري ڏسان تن جيڏن ڪي وِجي ماڙ ملائي
شل رازق رب رهائي، ايرادي انن جي

ب: ب بي حد آهي بس تنهنجي برتن ڪون اسا آهي واري سا ويهڻ
اٿم سڪ سرتن جي، پيو اٿم ڏاڏاٽو ڏيهہ ڏسڻ
ڪُلَّ نَفس ذَائِقَتہ المَوت، اٿم اصل اوڏهين وڃڻ
ڪيئن پرچي پنهوار جو ٿيس، نيث ساڙيهہ تي سهڙڻ
پرور ڪندو شال پسڻ، جو رهائيندم اني راڄ ۾
(قلمي بياض: ص ص 137- 138)

اهڙي طرح سان سندس هن سہ- حرفي جي هر بند ۾ قرآن مجيد مان هڪ هڪ آيت نقل ڪئي اٿس. هيءَ ڳاله سندس عالمانہ وعارفاڻہ طبيعت جو بخوبي ڏس ڏيئي ٿي تہ پاڻ نہ رڳو سنڌيءَ يا سرائيڪي جي ٻوليءَ تي دسترس رکندا هئا پر گڏو گڏ عربي ۽ فارسيءَ جي علوم کان بہ چڱيءَ ريت واقف هئا ۽ سٺي ڄاڻ رکندڙ هئا.

قلمي بياض ۾ لکت يا تحرير معياري لهجي توڙي صورتخطي تي پوري لهڻ ۾ گهٽي گنجائش باقي آهي، سڌارڻ ۽ سنوارڻ جي ضرورت آهي، سندس خيال، موضوع ۽ بصيرت تي اجا بہ گهڻو ڪجهہ مستقبل ۾ تحقيق جي ضرورت آهي.

حوالا

1. مغفور القادري، سيد، عبدالرحمان، لاهور نمبر 2، 1991ع صفحو 69
2. قمر، مهمد بخش ڊاڪٽر، شمس الطريقت و الشريعت في الاثار حضرت حافظ الملت، ڪوئٽہ، قلات پبلشرز 2004ع، صفحو 272
3. هڪڙو ربڏنو خليفو، "قلمي بياض" (اڻ ڇپيل)

ڊاڪٽر ساجده پروين
اسسٽنٽ پروفيسر
سنڌي شعبو، ڪراچي يونيورسٽي، ڪراچي

ساختياتي تنقيد ۽ سنڌي ادب

STRUCTURAL CRITICISM AND SINDHI LITRATURE

Abstract

Structuralism is the theory, which was originated from the modern linguistic movement of 20th century. This theory was presented by the French scholar Ferdinand de Saussure. Theory is principally based on his linguistic model.

Structuralism claims that elements of human culture can be understood in terms of their relationship in the larger overarching system of structure. This perspective is new and different because before this theory it was believed that language is encircled with meaning.

In literature, structural criticism is developed from the theory of structuralism. structural critics consider language as a system of signs.

They try to analyze function of elements of a text by the help of "structure" and it's cultural system which is based on linguistic codes. This approach attempts to study the literature as an objective perspective.

In this research paper, I have tried to present structural criticism of Sindhi literature. At first stage, different words and phrases from Sindhi language are discussed, those have changed their meaning due to their "structure" such as,

جانور ، استاد ، شراب ،آسمان مان تارا لاهڻ ، اک هٽڻ ، ٻيرن ڪان ٻير گهرڻ .

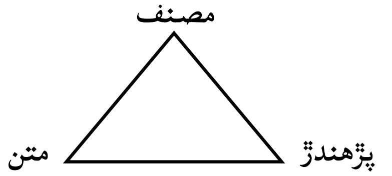
After that few, English, Hindi and Arabic language words are analyzed, have changed their "structure" and have taken new forms in sindhi language as like ,

جل مان جر ، ساجن ڪان سا ڄن، ما شا الله مان شال ۽ اسٽاپ مان اسٽان.

Eventually, at last I have structurally criticized Sindhi literature of different periods such as classical and liberal periods.

ويهين صديءَ جي شروعات ۾ جتي ادبي دنيا ۾ ڪيترين ئي نيون ادبي تحريڪون وجود ۾ آيون، اتي ئي لسانيات جي دنيا ۾ بہ ڪيترائي انقلاب برپا ٿيا، جن جي بنياد تي ڪيترن ئي جديد نظرين جي شروعات ٿي. اهڙين جديد لساني تحريڪن ۾ ساختيات، ساختيات پڄاڻان ۽ پيچ گهڙ جهڙن نظرين کي خاص اهميت

حاصل آهي. انهن نظرين جو اساس هيٺئين ٽڪنڊي تي رکيل آهي.



ان ٽڪنڊي جي ڪنهن به هڪ جزي کي بحث هيٺ آڻڻ سان ٻيا ازخود موضوع بڻجيو وڃن. ساختيات جي وصف آڪسفورڊ ڊڪشنري مطابق:

"Structuralism is method of analyzing a subject (e.g: Social Sciences, Psychology, Language, Literature) which concentrates on the structure of a system and the relation between its elements, rather than on the function of those elements." (1)

ترجمو: "ساختيات، سماجي سائنس، نفسيات، ٻولي ۽ ادب کي جاچڻ جو تجزياتي علم آهي، جيڪو ڪنهن نظام جي صرف ساخت ۽ انهن جي وچ ۾ موجود عنصرن جو جائزو، سندن ڪم کان بغير وٺي ٿو."

مطلب ته ساختيات جو اصطلاح ٻوليءَ سان گڏوگڏ ادب تي به لاڳو ٿئي ٿو، تنهن ڪري اسان چئي سگهون ٿا ته ساختيات، اهو تجزياتي علم آهي، جيڪو ٻوليءَ ۽ ادب جي مختلف عنصرن جي جانچ پڙتال جو مطالعو ۽ گڏوگڏ انهن جو پاڻ ۾ گڏيل لاڳاپو ڏيکاري ٿو.

برٽينيڪا انسائيڪلو پيڊيا مطابق، ساختيات جي وصف هن ريت آهي:

"Any one of several schools of 20th Century linguistics committed to the principles of structuralism notably to the principle that a language is a self-contained relational structure, the elements of which derive their existence and their value from their distribution and oppositions in texts or discourse." (2)

ترجمو: "ويهين صديءَ جي ڪيترن ئي فڪري اسڪولن مان لسانيات جي هڪ شاخ، جيڪا ساختيات جي اصولن تي جڙيل آهي، خاص طور سان ان اصول تي ته ٻولي پنهنجي ئي مواد ۾ خود ساخته آهي. ٻولي پنهنجي متن ۽ ڳالهائڻ ۾ ورهاست جي مخالف قدرن ذريعي پنهنجي وجود جو عنصر جاري رکندي آهي."

هتي اهو نڪتو پڻ واضح ٿئي ٿو ته ساختيات جي شروعات تقريباً ويهين صديءَ کان ٿي آهي. ان جا باقاعده ڪجهه اصول ۽ قاعدا آهن، جن مطابق ٻولي هڪ خودڪار نظام آهي. ٻين لفظن ۾ اسان اهو پڻ چئي سگهون ٿا ته ٻوليءَ جي اندر ئي ان جي معنيٰ ۽ مفهوم لڪل هوندو آهي. ان جي مختلف عنصرن جي جاچ پڙتال ۽

تجزئي لاءِ اضافي طور ڪاٻه شيءِ گهربل ناهي هوندي.

ساختيات جو تعلق جيئن ته لسانيات يا زبان جي علم سان آهي ۽ زبان فارميولائيز هوندي آهي، تنهن ڪري ان جو دائرو به محدود آهي.

برطانيه جو مشهور فلسفي سائمن بليڪ برن (Simon Blackburn) ساختيات بابت لکي ٿو:

> "Structuralism is the belief that phenomena of human life are not intelligible except their interactions. These relations constitute a structure and behind local variations in the surface phenomena. There are constant laws of abstract culture." (3)

> **ترجمو:** "ساختيات انهيءَ ڳالهه تي يقين رکي ٿي ته انساني زندگيءَ جو مظهر ۽ پيش منظر الڳ سمجهي نٿو سگهجي، بلڪ انهيءَ کي سندس لاڳاپن ۽ هڪبئي جي پيٽ سان ئي سمجهي سگهجي ٿو. اهي لاڳاپا هڪ ساخت ظاهر ڪن ٿا، جيڪي زندگيءَ جي تشڪيل جي پس پرده تبديلين جا مستقل قانون آهن."

مجموعي طور سان مٿي بيان ڪيل وصفن مان اسان اهو نتيجو اخذ ڪري سگهون ٿا ته ساختيات ويهين صديءَ جي هڪ تحريڪ آهي، جنهن جو جنم لسانيات جي ڪُک مان ٿيو. لسانيات جيئن ته زبان جو علم آهي، تنهن ڪري ان جي دائري اندر ادب جو تجزيو به شامل ٿئي ٿو، پر جيئن ته لسانيات هڪ تجزياتي ۽ فارميولائيز علم جي طريقي ڪار جو نالو آهي، تنهن ڪري ان جا ڪجهه مخصوص ۽ مستقل اصول ۽ قاعدا قانون آهن، جيڪي ٻولي ۽ ادب جي ساخت ۽ انهن جي مختلف عنصرن جي پاڻ ۾ لاڳاپي کي بحث هيٺ آڻين ٿا.

"ساخت" لفظ جي تصور کي اڳتي هلي اسان تفصيل سان بحث هيٺ آڻينداسين. بهرحال ساختيات ۽ ساختياتي تنقيد به الڳ الڳ اصطلاح آهن. مختلف ادبي نظرين وانگر ساختياتي تنقيد هڪ تنقيدي نظريو آهي، جيڪو ادب جي تخليقي عمل، ثقافتي نظام ۽ پڙهندڙ تي ادب جي مخصوص اثرن بابت ڪي خاص تصور رکي ٿو، جنهن جو پنهنجو هڪ مخصوص دائرو آهي. جڏهن ته ساختيات زبان/ٻوليءَ جي مطالعي جو هڪ مخصوص طريقي ڪار آهي، جنهن کي زبان جي تحقيق جو هڪ خاص طريقو به چئي سگهجي ٿو. ناصر عباس نير لکي ٿو:

> *"ساختیات اور ساختیاتی تنقید دو مترادف اصطلاح نہیں۔ ساختیاتی تنقید ایک تنقیدی نظریہ ہے جب کہ ساختیات نہ نظریہ ہے اور نہ علم۔"* (4)

مختصر طور لسانيات جي دائري اندر ساختيات سان گڏوگڏ ٻيون به ڪوڙ شاخون اچي وڃن ٿيون، جهڙوڪ: سماجيات، سياسيات، ادب، تاريخ ۽ فلسفو وغيره.

ساختيات جو تاريخي پس منظر:
(Historical Background of Structuralism)

ساختياتي تحريڪ جو باني فرانسيسي مفڪر ۽ لسانياتي ماهر فرڊيننڊ ڊي سوسيئر Ferdinand de Saussure (1857-1913) آهي. ساختيات جا بنيادي اصول سوسيئر جي لساني فڪر/ماڊل جي نالي سان سڃاتا وڃن ٿا، جيڪي سندس وفات کان پوءِ 1915ع ۾ سندس شاگردن جي ورتل نوٽس جي مدد سان ڪتابي صورت ۾ "The Course in General Linguistics" ۾ پهريون دفعو پيئرس مان شايع ڪيا ويا. ان حوالي کان ڊيوڊ لاڊ لکي ٿو:

"The Theory was never published by Saussure himself in a complete and authoritative form." (5)

ترجمو: "سوسيئر پاڻ ڪڏهن به مڪمل ۽ قابل قدر صورت ۾ اهو نظريو شايع نه ڪرايو."

سوسيئر کان سواءِ جن لسانياتي ماهرن جي فڪر، ساختيات کي متاثر ڪيو، انهن ۾ رومن جيڪب سن (Roman Jackobson)، ترو بيتز ڪائي (Trubetz Koy)، ايمائيل بن ونستي (Emile Benveniste)، نوم چومسڪي (Noam Chomsky) ۽ لائوس هيلمر سليو (Louis Hyelmslev) جا نالا شامل آهن. جڏهن ته سوسئير جي فڪر کي جن ساخت پسند نقادن اڳتي وڌايو انهن ۾ ڪلاڊي ليوي اسٽراس (Claude Levi Strauss) ۽ رولينڊ بارٿز (Roland Bathes) جا نالا ڳڻائي سگهجن ٿا.

ڏنو وڃي ته ويهين صديءَ جي ادبي دنيا ۾ سوسيئر جي خيالن هڪ وڏو انقلاب برپا ڪيو، ڇاڪاڻ ته سوسئير کان اڳ زبان جو اڀياس فقط تاريخي پس منظر ۾ ڪيو ويندو هو. سوسيئر پهريون شخص هو، جنهن اها دعويٰ ڪئي ته زبان جو اڀياس فقط موجوده وقت يا حال ۾ ڪرڻ گهرجي. ان حوالي سان قمر جميل لکي ٿو:

"سوسیئر سے پہلے زبان کا مطالعہ، تاریخی تناظر میں کیا جاتا تھا، یعنی نقطۂ نظر "Diachronic" تھا، یعنی دوزمانی نظریہ۔ سوسیئر نے کہا زبان کے اسٹرکچر کو سمجھنے کے لیے دوزمانی نظریہ لاحاصل ہے۔ ہمارا لسانیاتی مطالعہ یک زمانی ہونا چاہیے۔ وہ کہتا تھا کہ حقیقت کا یک زمانی اظہار ہی حقیقت کا اصل اظہار ہے۔" (6)

سوسيئر جي لسانياتي فڪر جي بنياد تي ئي ادب ۾ ساختيات ۽ ساختيات پڇاڙان تحريڪن جو بنياد پيو. ان حوالي کان ڊيوڊ لاڊ (David Lodge) لکي ٿو:

"Saussure is widely regarded as the father of modern linguistics because his theory of language & how it should be studied played a seminal part in the development of structuralism." (7)

ترجمو: "سوسيئر جديد لسانيات جو باني هو، ڇاڪاڻ ته هن جي

لسانياتي نظريي ذريعي اها ڳالهه واضح ٿئي ٿي تہ ٻوليءَ جي معنيات ۽ ساختيات جي ترجيح ۽ تدوين ڪئين ٿئي."

"ساخت" لفظ جو مفهوم/تصور (Concept of word "Structure"):

ساختيات جي فلسفي ۾ لفظ ساخت جي تصور ڪي سمجهڻ نهايت ئي ضروري آهي. ساخت جو عام رائج مفهوم شڪل يا بناوٽ ان جي معنيٰ جي ڀرپور عڪاسي ڪن ٿا يا ان جو ڪو مخصوص اصطلاحي مطلب آهي. ان حوالي سان ناصر عباس نير لکي ٿو:

"ساختیات میں ساخت ایک منفرد اور غیر عمومی اصطلاحی مفہوم کی حامل ہے۔" (8)

ان جو مطلب اهو ٿيو تہ ساختيات جو "ساخت" لفظ جي عام رائج معنائن سان ڪوبہ واسطو نہ آهي. بهرحال اها ناصر عباس جي انفرادي ۽ ذاتي راءِ آهي. اسان پنهنجي آسانيءَ خاطر "ساخت" جي مفهوم/تصور ڪي سمجهڻ لاءِ "ساخت" لفظ جي عام رائج معنائن ڪي ڪتب آڻينداسين.ساخت، شڪل يا بناوٽ جي تصور ڪي اسان ٽرئفڪ سگنل جي هن مثال ذريعي آسانيءَ سان سمجهي سگهون ٿا.

ٽرئفڪ سنگل ۾ ٽن ڦڪي، ڳاڙهي ۽ سائي رنگن جون بتيون ٿينديون آهن، جن مان اسان تيار رهڻ، بيهڻ ۽ وڃڻ جو مطلب وٺندا آهيون، پر اهو انهن رنگن جو عام رواجي مطلب نہ آهي. دنيا جي مختلف ثقافتن ۾ رنگن جي مختلف معنيٰ هوندي آهي، جيئن ڳاڙهو رنگ خوشي، جوش، خطري ۽ انقلاب جي نشاني آهي، ساڳئي وقت سائو رنگ زرخيزي، اڪثريت ۽ بزرگيءَ وغيره جي، پر ٽرئفڪ جي نظام ۾ سگنل جي انهن رنگن جو مفهوم ان معنيٰ کان بلڪل الڳ ۽ منفرد آهي، جيڪو عام طور تي ورتو ويندو آهي.

هتي غور ڪرڻ جهڙي ڳالهہ اها آهي تہ بذات خود فطري طور ڪنهن بہ رنگ جو ڪو هڪ مخصوص طئي ٿيل مفهوم نہ آهي. شين ۾ مفهوم ۽ رشتو تڏهن ئي پيدا ٿئي ٿو، جڏهن اهي ڪنهن نظام هيٺ هڪٻئي سان رابطي ۾ اچن ٿيون. ساڳئي وقت پوءِ اهو رشتو، ربط ۽ هم آهنگيءَ وارو بہ ٿئي ٿو تہ تضاد جو بہ.

جيئن ٽرئفڪ سگنل ۾ ڳاڙهي، سائي ۽ ڦڪي بتي، هڪٻئي لاءِ لازم ۽ ملزوم بنجي وڃن ٿيون، ڪنهن بہ هڪ بتيءَ جي غير موجودگي، ٽرئفڪ سگنل جي نظام ڪي اڻپورو بڻائي ڇڏي ٿي، پر ساڳئي وقت اهي ٽئي بتيون هڪٻئي جو ضد بہ آهن. ڳاڙهي رنگ جي بتي، ڦڪي رنگ جي بتيءَ جو ڪم نٿي ڏيئي سگهي ۽ ڦڪي رنگ جي بتيءَ مان سائي رنگ جي بتيءَ جي علامت نٿي وٺي سگهجي. تنهن ڪري اسان چئي سگهون ٿا تہ ٽرئفڪ سگنل جي انهن ٽنهي رنگن جي بتين جي پاڻ ۾ گڏيل رشتي، ميلاپ ۽ تضاد سبب جيڪا تجريدي شڪل اسان جي سامهون اچي

ٿي، اها ان جي ساخت، شڪل يا بناوٽ آهي.هتي اها ڳالهہ پڻ واضح ٿئي ٿي تہ مختلف رنگن جي معنيٰ اصل ۾ ساخت سبب ئي پيدا ٿئي ٿي، جنهن نظام ۾ اهي موجود هجن ٿا، نہ تہ ٻي صورت ۾ ڪوبہ رنگ بذات خود الڳ ۾ منفرد طور ڪا بہ معنيٰ ۽ مفهوم نٿو رکي.

’ساخت‘ لفظ جي مفهوم کي سمجھڻ لاءِ جيڪو مثال ڏنو ويو آهي، ان لاءِ Hans Bertens جي ڪتاب The Basics Literary Theory تان مدد ورتي وئي آهي.

سوسيئر جو ٻوليءَ بابت نظريو ۽ لسانياتي ماڊل:

(Saussure's Theory of Language & Linguistic Model)

مٿي بيان ڪيل لفظ ”ساخت“ جو ساڳيو تصور ساختيات جي فلسفي سان بہ لاڳو ٿئي ٿو.

سوسيئر ٻوليءَ کي هڪ نظام يا ساخت تحت ڏسي ٿو. اها ٻولي وري انساني ثقافت جو حصو آهي ۽ ثقافت وري انساني رابطي جو، اهڙي ريت سوسيئر جو فلسفو هر نظام اندر وري ڪجھہ ٻيا نظام ڏسي ٿو. اهو نظام ننڍي کان شروع ٿيندي آهستي آهستي وڏو ٿيندو وڃي ٿو ۽ آخرڪار ننڍا ننڍا نظام ملي هڪ وڏي ساخت يا نظام جو حصو ٿي وڃن ٿا. سوسيئر جو چوڻ آهي تہ ڪابہ شيءِ نظام کان ٻاهر ناهي ۽ جيڪڏهن ڪا شيءِ ٻاهر آهي تہ پوءِ اها ڪنهن ساخت جو حصو نٿي ٿي سگھي، تنهن ڪري سوسيئر چوي ٿو تہ جڏهن ٻوليءَ جو نظام بہ ثقافتي عمل سان لهہ وچڙ ۾ اچي ٿو تہ لفظن جي هڪ مخصوص ساخت نهي پوي ٿي، جنهن ذريعي معنيٰ جو جنم ٿئي ٿو نہ تہ ٻي صورت ۾ ڪو اڪيلو لفظ بغير ڪنهن نظام جي ازخود ڪابہ معنيٰ نٿو رکي ۽ نہ ئي اهو ڪنهن ساخت جو حصو ٿي سگھي ٿو. ٻولي ۽ ادب ۾ ساختيات جي فلسفي جو تعلق جيئن تہ سوسيئر جي لسانياتي ماڊل تي رکيل آهي، تنهن ڪري هاڻ اسين سوسيئر جي لسانياتي ماڊل جو جائزو وٺنداسين.

سوسيئر، نشان (Sign) ۽ نشانياتي نظام (Sign System) بابت نهايت ئي اهم نڪتا واضح انداز ۾ پيش ڪيا آهن. سوسيئر زبان کي نشانن (Signs) جو هڪ وسيع علم قرار ڏنو آهي. هتي نشان مان مراد ڳالهايل يا لکيل صورت وارو اهو لفظ آهي، جنهن کي اسان ڪنهن بہ زبان جو بنيادي ايڪو تصور ڪندا آهيون.

> "Language is a system of signs that express ideas and is therefore comparable to a system of writing." (9)

> ترجمو: ”ٻولي نشانين جو سرشتو آهي، جنهن جي ذريعي خيالن جو اظهار ڪجي ٿو ۽ انهيءَ ڪري لکت جي سرشتي سان نسبت اٿس.“

سوسيئر ان اصول کي واضح ڪيو تہ نشانن جي نظام ذريعي زبان جي معنيٰ

۾ مفهوم کي پرکي سگهجي ٿو. ان سان گڏوگڏ زبان جي ساخت، شڪل يا بناوٽ جي اڀياس ذريعي زبان جي مختلف عنصرن جي سڃاڻپ، سندن هڪٻئي سان لاڳاپيل تعلق، فرق جي تصور، هم آهنگيءَ ۾ تضاد وارن رشتن کي قائم رکي سگهجي ٿو، جن جي بنياد تي ئي دنيا جي ڪا به ٻولي، ڳالهائي، سمجهي ۾ لکي ويندي آهي.

سوسيئر جو لسانياتي ماڊل ٻن حصن تي مشتمل آهي. هڪ نشان (جنهن کي سوسيئر لفظ به چيو آهي) ۽ ٻيو زبان. نشان توڙي زبان کي سوسيئر وري ٻن اهم حصن ۾ ورهايو آهي.

سوسيئر جو لسانياتي ماڊل

نشان (Sign) — زبان (Language)

سگني فائير (signifier) — سگني فائيڊ (signified) — لانگ (Langue) — پارول (parole)

نشان/لفظ ۾ زبان ۾ ان جي تصور جو ميلاپ هوندو آهي. سگني فائير ان نشان جي معنيٰ جڏهن ته سگني فائيڊ ان جي معنيٰ جي تصور کي قائم ڪرڻ ۾ مدد ڏيندڙ هوندو آهي.

سوسيئر لکي ٿو:

"The linguistic sign unites, not a thing and a name but a concept and a sound – image." (10)

ترجمو: "لساني نشان گڏجي ڪو نالو يا شيءِ نٿيون ناهن پر ڪنهن شيءِ جو تصور ناهن ٿيون، يا ڪنهن شيءِ جي تصور جو آواز ناهن ٿيون."

مثال طور جيڪڏهن وڻ سگني فائير آهي ته وڻ جو تصور سگني فائيڊ آهي. هن ماڊل کي هن ريت به آسانيءَ سان سمجهي سگهجي ٿو.

نشان / لفظ ⟸ نشان / لفظ جي معنيٰ (Signifier) / نشان / لفظ جو تصور (Signified)

يا

وڻ ⟸ وڻ جي معنيٰ / وڻ جو تصور

سوسيئر جو چوڻ آهي تہ سگني فائير زبان جو مادي، جڏهن تہ سگني فائيڊ غيرمادي پهلو آهي. سگني فائيڊ جو تصور قدرتي طور تي انسان جي لاشعور جو حصو هوندو آهي. زبان جا اهي ٻئي رخ، هڪٻئي لاءِ لازمي هوندا آهن، جن کي ورهائي الڳ نٿو ڪري سگهجي. يعني ساختياتي لساني تجزئي جي مطابق ڪنهن بہ نشان جي معنيٰ، ان جي تصور کان سواءِ وجود رکي ئي نٿي سگهي، پر ساڳئي وقت سوسيئر جو اهو پڻ موقف آهي تہ سگني فائير ۽ سگني فائيڊ هڪٻئي لاءِ لازمي جُز تہ آهن پر انهن جي وچ ۾ جيڪو رشتو يا لاڳاپو آهي، اهو مصنوعي، آزاد ۽ خودمختيارانہ (Arbitrary) آهي.

سوسيئر لکي ٿو:

"The term implies simply that the signal is unmotivated: That is to say arbitrary in relation to its signification with which it has no natural connection in reality. In conclusion linguistic signs are arbitrary." (11)

تنهن ڪري اها ڳالهہ واضح ٿئي ٿي تہ اسان ڪنهن بہ شيءِ جي نمائندگيءَ لاءِ جيڪو لفظ يا نشان جوڙيو آهي، اهو ان شيءِ جي حقيقي فطرت ۽ داخلي خاصيت سان ڪو تعلق رکندڙ هجي. درحقيقت لفظ ۽ ان شيءِ جي وچ ۾ ڪوبہ فطري، حقيقي ۽ منطقي رشتو ناهي هوندو، يعني لفظ وڻ، ان جي معنيٰ، ان جو تصور ۽ اها شيءِ جيڪا زمين مان پيدا ٿئي ٿي، جنهن ۾ ٿُڙ، شاخون ۽ پن ٿين ٿا، ڪوبہ فطري رشتو ناهي هوندو. لفظ وڻ جي معنيٰ ۽ تصور ۾ وڻ جي ڪا بہ خاصيت موجود ناهي هوندي، نہ ئي وري ان جي تصور قائم ٿيڻ ۾ ڪنهن خارجي قوت جو عمل دخل هوندو آهي. تنهن ڪري سوسيئر ان نتيجي تي پهچي ٿو تہ زبان هڪ خودمختيار نظام آهي، جيڪو حقيقت ۾ فقط زبان جي ساخت سبب ئي قائم آهي.

هتي اسان کي وجوديت جو پڙاڏو بہ ٻڌڻ ۾ اچي ٿو. جنهن وجود جو ڪوبہ جوهر ناهي يا وري ڪنهن جوهر سان تعلق فطري نہ اٿس. جيڪو بہ عمل ڪيو ويندو آهي اهو دراصل هڪ خودفريبي هوندي آهي، يعني ڪو بہ مثالي ڪردار هوبهو ان وجود لاءِ ناهي هوندو، پر اهو فرض (Assume) ڪيو ويندو آهي، جيڪو هڪ مخصوص ڪلچر مان اڏارو ورتل هوندو آهي. بلڪل اهڙيءَ طرح ساختيات ۾ لفظ جي ساخت ۽ معنيٰ جو پاڻ ۾ ڪوبہ تعلق ناهي هوندو، نہ وري لفظ ۽ شيءِ جو ڪو فطري رشتو هوندو آهي، بلڪ اهو بہ فرض (Assume) ڪيو ويندو آهي ۽ انهيءَ (Assumption) جو تعلق ڪلچر سان آهي.

گوپي چند لکي ٿو:

"زبان کی خود مختاریت، در حقیقت زبان کی ساخت کو قائم کرتی ہے اور اس کی حفاظت کرتی ہے۔" (12)

اهوئي سبب آهي جو مختلف معاشرن ۾ هڪ ئي شيءِ جا مختلف نالا هوندا

آهن، ڇاڪاڻ تہ هر معاشرو نالي ڏيڻ جي عمل لاءِ آزاد هوندو آهي. مثال طور وڻ کي اردوءَ ۾ درخت، انگريزيءَ ۾ Tree جڏهن تہ فارسي ۽ عربيءَ ۾ شجر چوندا آهن، تنهن ڪري اهو چئي سگهجي ٿو تہ زبان ۽ شين کي نالن ڏيڻ جو عمل تہ آفاقي آهي پر انهن جي جوڙڻ ۾ هر معاشري جي ثقافتي عمل جو ڪردار اهم هوندو آهي.

جيئن تہ ٻولي ثقافتي ساخت جو حصو آهي، تنهن ڪري ٻوليءَ کي معنيٰ بہ انهيءَ ساخت ۾ ملي ٿي، جيڪا هترادو هوندي آهي. جيڪڏهن ائين نہ هجي ها تہ پوءِ دنيا جي هر ٻوليءَ ۾ وَڻُ کي وَڻُ ئي چيو وڃي ها ۽ پوري دنيا جي ٻولي بہ هڪ ئي هجي ها، پر ائين نہ آهي، تنهن ڪري سوسيئر ان نتيجي تي پهچي ٿو تہ زبان فقط هڪ صورت (Form) آهي، جيڪا طبعي حقيقت آهي ۽ جوهر کان وانجهيل هئڻ سبب هر وقت تبديليءَ واري مرحلي مان گذرندي رهي ٿي.

گوپي چند نارنگ لکي ٿو:

"Language is a form, not a substance." (13)

ترجمو: "ٻولي متن جي شڪل آهي جيڪا جوهر کان بغير آهي."

ان کان سواءِ ساختيات ٻٽن ابتڙن (Binary Oppositions) واري تصور کي اهميت ڏئي ٿي

اهميت ڏئي ٿي. سوسيئر چوي ٿو تہ زبان جو سمورو ذخيرو ٻٽن ابتڙن ۽ مخالف لفظن جي آڌار تي مشتمل ٿئي ٿو. اسان ڪنهن بہ شيءِ کي فقط ان ڪري سڃاڻون ٿا ڇاڪاڻ تہ ان جو ضد موجود آهي.

مثال طور رات جو ضد ڏينهن، اڇي جو ضد ڪارو، روشنيءَ جو ضد اوندهہ، بهار جو ضد سرءُ ۽ مرد جو ضد عورت وغيره. متضاد لفظن تي مشتمل اهو زبان جو اهڙو تہ وسيع ۽ اٽڪندڙ جار آهي، جنهن مان خبر پوي ٿي تہ لفظ پنهنجو پاڻ قائم دائم نٿا رهن بلڪہ اهي ٻين متضاد لفظن جي آڌار تي پنهنجو وجود قائم رکن ٿا.

ان حوالي سان قمر جميل لکي ٿو:

"پوری زبان تخالف باہمی (Binary Opposition) کا ایک جال ہے۔ ایک ایسا جال جو کہیں ختم نہیں ہوتا، اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ لفظ قائم بالذات نہیں بلکہ قائم بالغیر ہے۔" (14)

تنهن ڪري سوسيئر آخرڪار ان نتيجي تي پهچي ٿو تہ زبان ۾ فقط فرق آهن، تنهن ڪري زبان اندر ڪنهن بہ قسم جو مثبت يا هاڪاري اظهار ڪونهي ۽ زبان ۾ معنيٰ بہ لفظن جي تضاد واري رشتي جي سبب پيدا ٿئي ٿي.

"In language there are only differences without positive terms." (15)

هاڻي اسان سوسيئر جي لسانياتي ماڊل ۾ زبان جي ٻن حصن لانگ (Langue) ۽ پارول (Parole) کي بحث هيٺ آڻينداسين. سوسيئر جي مطابق لانگ، ٻوليءَ جي گرامر آهي، جنهن ۾ ٻوليءَ جا قاعدا، قانون ۽ ضابطا موجود هوندا آهن، جيڪي زبان

ڪي نحوي ترڪيب بخشيندا آهن، جڏهن تہ پارول مان مراد ڳالهہ ٻولهہ يا مڪالمي جي آهي. ٻين لفظن ۾ سماج جو فرد جيڪا ٻولي ڳالهائي ٿو، اُن ڳالهائڻ واري عمل کي سوسيئر، پارول (Parole) سڏيو آهي.

لانگ يا زبان جي گرامر درحقيقت زبان جي تجريدي ساخت آهي، جيڪا ڳالهائيندڙ جي ذهن ۾ لاشعوري طور تي موجود هوندي آهي ۽ ڳالهائڻ يا ابلاغ جي عمل کي ڪنٽرول ڪندي آهي، پر لانگ يا زبان جي گرامر کي اظهار لاءِ پارول يا ڳالهہ ٻولهہ جي ضرورت پوندي آهي.

گوپي چند نارنگ لکي ٿو:

”لانگ (Langue) زبان کا نظام محض ہے۔ اصول وضوابط کا ذہنی تصور جو غیر شخصی ہے اور جو زبان کے بار بار استعمال کا سرچشمہ ہے، جب کہ Parole اسی کا وہ فی الواقعہ استعمال ہے جو روزمرہ تکلم میں رونما ہوتا ہے اور اصلاً زبان کے کلی تجریدی نظام سے ماخوذ ہے۔“(16)

انهيءَ تصور کي هيئن بہ سمجهي سگهجي ٿو:

زبان ⟸	لانگ	زبان جي گرامر
	پارول	مڪالمو / ڳالهہ ٻولهہ

ڏنو وڃي تہ ڪابہ ٻولي گرامر ۽ لفظن جي باهمي رشتي تي مدار رکندي آهي. گرامر ۾ لفظن جو هڪ مقرر سلسلو ۽ جملن جي مخصوص ترتيب (Syntax) ٿئي ٿي، جنهن تحت جملي ۾ معنيٰ مقرر ٿيندي آهي. مثال طور: ”مظهر نظم لکيو.“ هن جملي ۾ جيستائين آخري لفظ ”لکيو“ نٿو اچي، تيستائين معنيٰ ظاهر نہ پئي ٿئي. سوسيئر ان کان اڳتي وڌندي چوي ٿو تہ جملي ۾ اهي امڪاني لفظ جيڪي غيرحاضر آهن، اهي بہ معنيٰ کي ظاهر ڪرڻ ۾ پورو ڪردارادا ڪن ٿا. جيئن جيڪڏهن ”لکيو“ جي بجاءِ ”پڙهيو“، ”موڪليو“، ”ڦاڙيو“ يا ”ساڙيو“ وغيره جهڙا لفظ اچن تہ معنيٰ بدلجي وڃي ٿي. سوسيئر ان عمل کي ‘Paradigmatic’ اصطلاح جو نالو ڏنو آهي، جيڪو گرامر ۾ لفظن جي تشريح سان تعلق رکي ٿو، جنهن سبب جملن ۾ نحوي ترڪيب پيدا ٿئي ٿي.

مٿئين بحث مباحثي کان پوءِ اهو نتيجو اخذ ٿئي ٿو تہ ساختيات، ادب جو اهو نظريو آهي، جنهن مطابق ڪنهن بہ زبان جي حقيقت ان جي اندر ئي موجود هوندي آهي، جنهن کي پڙهڻ، پرکڻ ۽ سمجهڻ لاءِ متن کي جاچڻ يا متن جي تجزيي جي ضرورت پوندي آهي، جنهن کي متن جو (Decode) ڪرڻ جو عمل ڪوٺيو وڃي ٿو. انهيءَ تجزيي جو بنياد سوسيئر جي لسانياتي ماڊل تي رکيل آهي.

ادب جي ساختياتي تنقيد:
(Structural Criticism of Literature)

ادب ۾ ڪنهن بہ شهپاري جي فني قدر و قيمت طئي ڪرڻ لاءِ اسان کي مختلف تنقيدي نظريا موجود ملن ٿا. انهن مان ادب جو ساختياتي تنقيدي نظريو بہ هڪ آهي، جيڪو ويهين صديءَ جو جديد تنقيدي نظريو مڃيو وڃي ٿو. ادبي دنيا ۾ ساختياتي تنقيد جو پايو وجهندڙ رولينڊ بارٿز (Roland Barthes) ۽ جيڪ ڊيريڊا (Jacques Derrida) آهن.

ٻين نظرين جهڙوڪ ساختيات پڄاڻان ۽ پيچ گهڙ جي ڀيٽ ۾ اڄ ڪلهہ ساختياتي تنقيد جو نظريو گهٽ اهميت وارو آهي، ڇاڪاڻ تہ ساختياتي نظريو، ساخت جي جبريت سبب تمام سخت تنقيد جو شڪار بڻيو ۽ ڪيس غيرتاريخي هئڻ جو لقب ڏنو ويو. پر جيئن تہ ساختيات مان ٻين اهم نظرين جهڙوڪ ساختيات پڄاڻان ۽ پيچ گهڙ جنم ورتو آهي، تنهن ڪري بهرحال ساختياتي نظريي جي اهميت کان انڪار نٿو ڪري سگهجي.

وِڪي پيڊيا "Wikipedia" ٻڌائي ٿو:

> "Structuralism has often been criticized for being ahistorical and for favoring deterministic structural forces over the ability of people to act." (17)

ترجمو: "ساختيات تي اڪثر اها تنقيد ٿيندي آهي تہ اها تاريخ جي برخلاف جبريت جي حامي آهي، جيڪا ماڻهن جي ڪارڪردگيءَ جي صلاحيت کان وڌيڪ ساختياتي طاقت جي جبريت تي يقين رکي ٿي."

ساختياتي تنقيدي نظرئي جي انفراديت اها آهي تہ ان صدين کان قائم ادب جي مختلف نظرين جهڙوڪ ادب براءِ ادب، ادب براءِ زندگي ۽ ادب براءِ اظهار کي هميشہ جي لاءِ رد ڪري ڇڏيو آهي، ڇاڪاڻ تہ گذريل ڪجهہ وقت تائين ادبي دنيا ۾ سڀ کان وڌيڪ اهميت ليکڪ جي ذات کي ملندي رهي آهي ۽ ادب بابت مختلف ڳالهيون يا روايتون عام طور رائج رهيون آهن، جهڙوڪ ادب مصنف جي ذات جو اظهار آهي يا ادب زندگيءَ جي مختلف حقيقتن جي ترجماني ڪري ٿو يا وري ادبي شهپاري جي ڪا هڪ مخصوص طئي ٿيل معنيٰ هوندي آهي وغيره.

رولينڊ بارٿز لکي ٿو:

> "The Author still reigns in histories of literature, biographies of writers, interviews, magazines...... the explanation of a work is always sought in the man or woman who produced it. "(18)

ترجمو: "ليکڪ اڄ بہ ادب جي تاريخ ۾ بادشاهت ڪري ٿو. آتم ڪهاڻي

هجي، انٽرويو، مئگزين هجي پر ان جو تفصيل ۾ سمجهاڻي وري بہ ان مرد يا عورت وٽان ئي ڳولهي ويندي آهي، جنهن ان کي لکيو آهي.“

ساختياتي تنقيد ان نڪتي کي رد ڪري ڇڏيو آهي، تہ انسان جو ذهن معنيٰ جو ماخذ يا سرچشمو آهي. ان جي ابتڙ ساختياتي تنقيد ان نڪتي تي زور ڏئي ٿي تہ، ادب ۾ معنيٰ جو سرچشمو لساني ۽ ثقافتي نظام آهي، جيڪو هر وقت عمل پيرا رهي ٿو. ادب جون نيون توڙي پراڻيون معنائون، هن لساني ۽ ثقافتي نظام تحت ئي جنم وٺن ٿيون، باقي انسان جو ذهن ازخود معنيٰ کي پيدا نٿو ڪري. ها باقي انساني ذهن، ادبي شهپاري جي معنيٰ جي سڃاڻپ، ان کي قبول يا رد ڪرڻ ۾ گڏوگڏ نئين شڪل ڏيڻ جو وسيلو ضرور بڻجي ٿو.

رولينڊ بارٿز ان نڪتي جي وضاحت ڪندي لکي ٿو تہ ڪوبہ ليکڪ حقيقت ۾ ڪابہ نئين شيءِ تخليق نٿو ڪري بلڪ هو پهريان کان موجود ادبي روايتن، ثقافت ۽ زبان جي لغت مان فيض حاصل ڪندي، پهريان کان لکيل روايتن کي فقط هڪ نئين شڪل ڏيندو آهي. ڪابہ تحرير خالص نہ هوندي آهي بلڪ مختلف حوالن جا ٽڪرا، مختلف خيال، قدر، ڪلچر ۽ تاريخ جو گڏيل سڏيل حلوو هوندو آهي، جن کي ليکڪ گڏي هڪ ڪري ڇڏيندو آهي.

“We know that a text is not a line of words releasing a single theological meaning (The message of the Author God) but a multidimensional space in which a variety of writings, none of them original blend and clash. The text is a tissue of quotations drawn from the innumerable centers of culture.” (19)

ترجمو: ”هاڻ اسان کي اها خبر آهي تہ تخليق الهامي ناهي، نہ وري لفظن جي اها سٽ آهي، جنهن جي معنيٰ ۾ خدائي پيغام ليکڪ ذريعي ڏنو ويو هجي. هڪ گهڻو رخو خال جنهن ۾ قسمين قسمين ليک پريل هجن، پر انهن مان هڪ بہ اصلي نہ هجي، اهو مختلف قولن جو مجموعو آهي، جيڪو اڻ ڳڻيل ڪلچر جي مرڪزن مان ورتل هوندو آهي.“

تنهن ڪري ساختياتي نقاد جڏهن ڪنهن بہ ٻوليءَ جو تجزيو ڪندو آهي تہ هو ادبي متن جي تفصيل ۽ تفسير سمجهائڻ جي بجاءِ ان ثقافتي نظام کي سمجهائڻ جي ڪوشش ڪندو آهي، جنهن جي ڪري ڪوبہ متن ڪا شڪل وٺي ٿو. جيئن تہ اهو نظام مخصوص Codes تي مشتمل ٿئي ٿو، تنهن ڪري ساختياتي نقاد ٻوليءَ جي مطالعي دوران ڪنهن بہ لکڻيءَ جي ساخت ذريعي انهن عنصرن جي عمل (Function) کي جاچيندو آهي، جيڪي متن ۾ معنيٰ ۽ مفهوم پيدا ڪندا آهن، پوءِ اهي عنصر انهيءَ مخصوص لکڻيءَ جي اندر بہ هوندا آهن تہ اهڙين ٻين لکڻين ۾ بہ لڪل هوندا

آهن، تنهن ڪري ساختياتي تنقيد ساڳئي قسم جي هڪ لکڻي کي ٻين لکڻين سان ڳنڍڻ جي حامي پڻ آهي. انهيءَ عمل کي لکڻين جي ملاوت (Intertextuality) چيو وڃي ٿو.

ساختياتي نظريو ان رويي جي پڻ مخالفت ڪري ٿو ته ڪنهن به ادبي متن جون خاصيتون قيد ڪري سگهجن ٿيون، يا اهي خودڪفيل آهن، بلڪ ساختياتي تنقيد جو سمورو زور ان ڳالهه تي آهي ته متن وسيع ثقافتي نظام جي اندر وجود رکي ٿو، جنهن ۾ متن جي وضاحت هڪٻئي سان لاڳاپي جي رشتي سبب پيدا ٿئي ٿي ۽ اهو عمل ان ڪري ممڪن ٿئي ٿو، ڇاڪاڻ ته ثقافتي نظام ۾ معنوي نظام جو وسيع تصور موجود ٿئي ٿو.

گوپي چند لکي ٿو ته:

”ساختیات کا اصرار ہے کہ متن نہ صرف بطور ایک نظام کار گر ہوتا ہے، بلکہ ادبی نظام وسیع تر ثقافتی نظام کے اندر تفاعل رکھتا ہے، گویا بخلاف نئی تنقید کے ساختیات، ہیئت میں مقید نہیں اور وسیع تر معنیاتی نظام کا تصور رکھتی ہے۔“ (20)

هاڻي سوال اهو ٿو پيدا ٿئي ته ليکڪ، جيڪو متن تخليق ڪري ٿو، پڙهندڙ يا قاري ان جو مفهوم ۽ معنيٰ ڪهڙيءَ ريت اخذ ڪري ٿو، ان تصور کي اسان هن ماڊل تحت آسانيءَ سان سمجهي سگهون ٿا.

پس منظر

ليکڪ ←—— متن ←—— پڙهندڙ

لساني نظام

ڪوبه ليکڪ پڙهندڙ کي جيڪو پيغام متن (Text) جي صورت ۾ ڏيندو آهي، ان جو هڪ مخصوص ثقافتي پس منظر ۽ لساني نظام يعني (Code) ٿيندو آهي، جنهن کي ليکڪ ۽ پڙهندڙ ٻئي چڱي نموني سمجهي وٺندا آهن، ڇاڪاڻ ته هڪ ئي معاشري سان تعلق رکندڙ ٻنهي فردن جي ذهنن ۾ اهو ثقافتي ۽ لساني نظام پنهنجي مڪمل پس منظر سان گڏ يڪسان طور موجود هوندو آهي.

سنڌي ادب جو ساختياتي تجزيو:
(Structural Analysis of Sindhi Literature)

ساختياتي تنقيد جي نقطهٔ نظر موجب هاڻ اسان سنڌي ادب جو ساختياتي تجزيو وٺندي، اهو ڏسنداسين ته مختلف نج سنڌي لفظ توڙي ڌارين ٻولين جا لفظ، مختلف اصطلاح توڙي ادب جا ٽڪرا پنهنجي ساخت ۽ ثقافتي نظام سان لهه وچڙ سبب ڪهڙي ريت معنيٰ ۽ مفهوم پيدا ڪن ٿا. سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪوڙ سارا اهڙا لفظ

موجود آهن، جن جي لفظي يا لغوي معنيٰ تہ هڪ آهي پر ثقافتي نظام ۾ سندن ساخت سبب معنيٰ تبديل ٿي وئي آهي.

مثال طور: جانور معنيٰ جان وارو. جان واريون تہ ڪيتريون ئي شيون آهن، جيئن انسان، جانور، ٻوٽا، پکي، جيت جڻيا وغيره. پر سنڌي ٻوليءَ جي ساخت ۽ ثقافتي نظام ۾ اهو تصور طئي ٿيل آهي تہ جانور معنيٰ چوپايو مال.

اهڙيءَ ريت "شراب" لفظ آهي. عربي زبان ۾ شراب لفظ "پاڻي" لاءِ استعمال ٿيندو آهي، پر سنڌي ٻوليءَ جي ساخت ۾ شراب معنيٰ پاڻي ناهي بلڪ شراب لفظ جو تصور وسڪي، وائين ۽ بيئر وغيره سان جڙيل آهي.

ڪسٻياڻي معنيٰ "پورهيو ڪندڙ زال". لغوي اعتبار سان هر اها عورت ڪسٻياڻي آهي، جيڪا ڪم، پورهيو يا مزدوري ڪري ٿي، پر سنڌي زبان جي ساخت ٻڌائي ٿي تہ ڪسٻياڻي لفظ جو مطلب آهي جسم وڪڻندڙ عورت يا وحشيا.

استاد لفظ جي معنيٰ آهي "سيکاريندڙ" يا "ڪنهن علم جي ڄاڻ ڏيندڙ". اهو لفظ فقط استادن لاءِ ئي استعمال ٿيندو هو، پر موجوده وقت ۾ ان لفظ پنهنجي ساخت تبديل ڪري ڇڏي آهي ۽ ڪيترين ئي معنائن ۾ رائج آهي. مثال طور نڳ، جڳاڙي ماڻهوءَ لاءِ استاد لفظ استعمال ٿيڻ، جئين وڏو ڪو استاد آهين يار! يا مختلف هنرن سان لاڳاپيل ماڻهن لاءِ استاد لفظ کي ڪم آڻڻ، جيئن گاڏين جي مڪينڪ لاءِ، بس جي ڊرائيور لاءِ. ساڳي صورتحال "ڪامريڊ" لفظ سان بہ نظر اچي ٿي.

سنڌي ٻوليءَ ۾ خوبصورت، رنگارنگي، اڻ ڳڻيا اصطلاح بہ استعمال ٿين ٿا، جيڪي ٻوليءَ جي سونهن ۾ تمام گهڻو واڌارو ڪن ٿا. انهن جي ساخت جو تجزيو بہ سنڌيءَ ۾ ڪري سگهجي ٿو. مثال طور "اک هڻڻ" اصطلاح آهي، جنهن جي معنيٰ قطعي طور اها ناهي تہ اک ڪيڏي ڪنهن کي هڻجي. اک هڻڻ جي معنيٰ ڪنهن کي اشارو ڪرڻ. دنيا جي ٻين ٻولين جا ماڻهو ڪڏهن بہ هن اصطلاح جو "اشارو ڪرڻ" وارو مفهوم نٿا اخذ ڪري سگهن، ڇاڪاڻ تہ ٻين ٻولين سان تعلق رکندڙ ماڻهن جو ڌيان فقط لفظي معنيٰ ڏانهن ويندو، جڏهن تہ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ هر فرد ان اصطلاح جي ساخت کي فوراً سمجهي ويندو.

اهڙيءَ ريت ٻيا بہ کوڙسارا اصطلاح آهن، جيئن "آسمان مان تارا لاهڻ". سنڌي ٻوليءَ جو ثقافتي نظام ۽ ساخت ٻڌائي ٿي تہ آسمان مان تارا لاهڻ معنيٰ ڪو بہ ڏکيو ڪم ڪري ڏيکارڻ.

اصطلاح آهي "ٻېرن کان ٻير گهرڻ". ان جو مطلب اهو ڪونهي تہ ڪو واقعي ٻېر ۾ ٻير ٿيندا آهن ۽ گهرڻ سان ملي بہ پوندا آهن. سنڌي ٻوليءَ جي قومي ساخت ۽ ثقافتي نظام تحت هن اصطلاح جي معنيٰ تشڪيل ڏنل آهي تہ ڪنهن ڪم جي ٿيڻ جو آسرو نہ ڪرڻ. اهڙي ريت اهي تصور ٻڌندڙن توڙي ڳالهائيندڙن ۽

لکندڙن جي ذهنن ۾ پنهنجي مڪمل مفهوم سميت موجود هوندا آهن. اهڙيءَ ريت سنڌي ٻوليءَ جي مزاج جو بہ ساختياتي تنقيدي تجزيو پيش ڪري سگهجي ٿو. سنڌي ٻولي پنهنجي ڪيترين ئي خاصيتن سبب ٻين ٻولين کان نرالي آهي. انهن مان هڪ خاصيت آخري آواز تي حرڪت واري اصول جي بہ آهي. هن خاصيت تحت لفظ اچارجڻ مهل انهيءَ تي زور ايندو آهي. مثال طور اسم آهي ”فهميده“. هي اسم ڳالهائڻ وقت ”فهميدان“ طور اچاريو ويندو. ان جو سبب اهو آهي تہ مختلف ٻولين سان ثقافتي لهہ وچڙ سبب جيڪي لفظ سنڌي ٻوليءَ جو حصو بڻجي ويا آهن، انهن پنهنجي ساخت سنڌي ٻوليءَ جي انهيءَ مزاج تحت تبديل ڪري ڇڏي آهي ۽ نئين طريقي سان سنڌي ٻوليءَ ۾ مروج ٿيا آهن. اهڙا ٻيا بہ ڪوڙ مثال ملن ٿا. جهڙوڪ:

جل – جر

تعويذ – تائيت

ساجن – سڄڻ

بئنڪ – بئنڪاري

ائڪٽر – اداڪار

آٽوميٽڪ – خودڪار

اسٽاپ – اسٽان

ماشاءَ الله – شال

اسلام عليڪم – سلاماليڪم

مارڪيٽ – مالڪيٽ وغيره.

تنهن کان سواءِ سنڌي ادب جي مختلف دورن جي ثقافتي نظام ۽ ساخت جو تجزيو بہ ان حوالي سان قابل ذڪر آهي.

سڀ کان پهريائين ڪلاسيڪل دور کي ڏسون ٿا، جنهن کي اسان ڏاهپ ’Wisdom‘ وارو دؤر بہ چئي سگهون ٿا. مجموعي طور هن دؤر ۾ ادب جو ثقافتي نظام صوفي مت وارو هو. توهان کي ننڍي کنڊ، هند توڙي سنڌ جي ادب ۾ صوفي مت وارو ڪلچر ملندو. ڀڳت ڪبير، ميران ٻائي، گرو نانڪ، شاهہ عنايت، شاهہ ڪريم، خواجہ محمد زمان، بابا بلهي شاهہ، سلطان باهو ۽ خواجہ غلام فريد جي فڪر ۽ فسلفي ۾ جيڪو شاعراڻو متن ملي ٿو، ان ۾ لفظن جو ڪلچر صوفي ازم وارو آهي.

حوالي طور هيٺيان بيت ڏسو:

ڀڳت ڪبير مطابق:

صاحب ميرا ايک ہے دوجا کہا نہ جائے،
دوجا صاحب جو کہوں صاحب کھرا رسائے۔ (21)

شاهه ڪريم جي فڪر مطابق:

تون چئو الله هيڪڙو، وائي ٻي مَ سک،
سچو اکر من ۾ سوئي، لکئو لک. (22)

يا وري سلطان باهو جو فلسفو ڏسو:

الست بربکم سنیا دل میرے نت قالو بلیٰ کو کیندی ہو
حب وطن دی غالب ہوئی ہک پل سون نہ دیندی ہو
قہر پوے تینون رہزن دنیا توں تاں حق داراہ مریندی ہو
عاشقاں مول قبول نہ کیتی باہو تونے کر کر زاریاں روندی ہو (23)

توهان ڪي سيني شاعرن جي فڪر ۾ فقط ڪل ۽ جُز جي عڪاسي ملندي، ڇاڪاڻ ته هن دؤر جي ادبي متن تحت لفظن جو ڪلچر ئي اِهو جڙيو ته صوفي مت يا وحدت الوجود جي فڪر ۽ فلسفي جي عڪاسي ڪجي.

اهڙيءَ ريت جڏهن ادب ۾ مزاحمتي دؤر آيو، جنهن ۾ ون يونٽ جي قائم ٿيڻ سان زبان جو مسئلو پيدا ٿيو ته سيئي ناليوارا اديب جهڙوڪ شيخ اياز، عبدالڪريم گدائي، شمشيرالحيدري، نارائڻ شيام، امر جليل، علي بابا، طارق اشرف، رسول بخش پليجو، نجم عباسي، سراج الحق ميمڻ ۽ آغا سليم وغيره جي تخليقن جو ادبي متن قوم پرستيءَ ۽ وطن پرستيءَ جي فڪر جي عڪاسي ڪرڻ لڳو. سندن مزاحمتي ادب ۾ لفظن جو ڪلچر بغاوت وارو هو، جنهن ۾ اديب جا سمورا فڪري، جذباتي توڙي رومانوي جذبا ڌرتيءَ ۽ ٻوليءَ سان وابسته ٿي ويا.

شيخ اياز انهيءَ احساس تحت لکي ٿو:

سنڌ ديس جي ڌرتي توتي پنهنجو سِيسُ نمايان...
ڪينجهر ڪان ڪارونجهر تائين توکي چشمن چايان...
گيت ٻه مون وٽ تنهنجا ماتا بيت ٻه تنهنجا پانيان...
متي ماٿي لايان...

گدائيءَ جو مزاحمتي فڪر ڏسو:

تنهنجا وِڙها ۽ وستيون سدا پيا وسن،
منهنجي سک جا چمن، سنڌ پيارا وطن.

يا نارائڻ شيام جو هي شعر ڏسو:

سنڌ کي ڪونه ڇڏائي ڪو سگهي سنڌين کان،
سنڌ سنڌين ۾ وسي، سنڌ هِتي، سنڌ هُتي،

مـلـڪ بـڻـجي ٿـو مـٽـيءَ سـان نـہ مـگـر مـاڻـهـن سـان،
سنڌ کي ڪونہ چڏائي ڪو سگهي سنڌين ڪان،
مـاڻـهـن جـي پـوي صـاف سـنـڌن بـولـيءَ مـان ڇـاڻ،
شـيـام ڳـالـهـائـجـي سـنـڌي ٿـي جـتـي سـنـڌ اتـي.

تنهن ڪان پوءِ وري جڏهن ادب ۾ ترقي پسنديءَ جو دؤر آيو تہ رجعت پسند سوچ خلاف لکيو ويو. هر پراڻي ۽ عام روايتي فڪر جي پيٽ ۾ نئين ۽ منفرد سوچ کي پليڪار ڪيو ويو. تنهن ڪري اهي ساڳيا اديب متن ذريعي لفظن جي ڪلچر ۾ ترقي پسند فڪر جي نمائندگي ڪرڻ لڳا. توهان ڏسندؤ تہ حيدر بخش جتوئي، شيخ اياز، سرويچ سجاولي، ابراهيم منشي، تنوير عباسي جي ترقي پسند شاعري، جمال ابڙي ۽ امر جليل جون روشن خياليءَ واريون ڪهاڻيون، اِن مخصوص دؤر جي پيداوار آهن. جيئن شيخ اياز چيو

انقلاب انقلاب
ڳاءِ انقلاب، ڳاءِ!
ڏوڏ سامراج کي
ٺاهہ سونئون نظام
جو چڱو چئي عوام.

سرويچ سجاولي روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر جي عڪاسي ڪندي لکي ٿو:

هت چور، وڏيرا، ڪامورا، بس تـئي جهـڙا پـاءُ سڳـا،
ٿا مسڪـيـنـن کي مـاريـو ڦـريـو، پـائـن عـمـدا ويـس وڳـا. (28)

يا وري ابراهيم منشي لکي ٿو:

مون پڪ سجاتا پنهنجا هئا، ڪي ڏارين سان گـڏ ڏاڙي ۾،
ٿي وات ڏسيائون ويرن کي، ويهي وانگيـئڙن جي واڙي ۾. (29)

توهان ڏسندؤ تہ جڏهن اهي دؤر پنهنجي پڄاڻيءَ تي پهتا تہ نـہ شـيـخ ايـاز اسـان کي مزاحمتي ۽ ترقي پسند شاعري ڏيئي سگهيو، نہ جمال ابڙو ۽ نہ امر جليل ڪا روشن خيال ڪهاڻي تخليق ڪري سگهيا. شيخ اياز آخر ۾ مذهب ڏانهن مائل ٿـي دعائـون گهرڻ لڳو ۽ نصيحتون ڪرڻ لڳو. اڄ بہ توهان جو امر جليل، رسول بخش پليجو ۽ آغا سليم موجود آهن، پر ان ڏهاڪي جي هڪ بہ ڪهاڻي سنڌي ادب کي ناهن ڏيئي سگهيا، ڇاڪاڻ تہ ادب جو اهو مخصوص دؤر، جنهن جي ثقافتي نظام ۾ لفظن جي ساخت ترقي پسنديءَ ۽ روشن خياليءَ واري هئي، اها پنهنجي پڄاڻي تي پهچي چڪي آهي.

موجوده دؤر ۾ سنڌي ادب جي صورتحال اِها آهي تہ ان جو عبوري دؤر هلي رهيو آهي، جنهن جو نہ ڪو فلسفو آهي ۽ نہ ئي وري ڪو فڪري موضوع ۽ نظريو، جيڪو ادب جي اڳواڻي ڪري سگهي.

سنڌي ادب ۾ هن وقت وڏو خال پيدا ٿي چڪو آهي، جنهن جي ڪري ادب خلا ۾ لٽڪي ويو آهي. لفظ پنهنجي ساخت ۽ ثقافتي نظام وڃائي ويٺا آهن، جنهن ڪري ادب خوبصورت لفظن جي ڪاريگريءَ ۽ تڪ بنديءَ تائين محدود ٿي ويو آهي. اهڙو مُئل ادب معاشري ۽ اديب جي زندگيءَ ۾ ڪنهن بہ قسم جو تحرڪ پيدا ڪرڻ ۾ ناڪام ويجي رهيو آهي

مجموعي طور سان سنڌي ادب ۾ڪوڙ سارا اهڙا لفظ ۽ اصطلاح موجود آهن، جن جي لغوي معنيٰ ۽ ثقافتي نظام تحت طئي ٿيل معنائون، تصور ۽ پس منظر هڪ ٻئي کان مختلف آهن. تنهن کان سواءِ ٻيا لفظ جيئن جل، تعويذ، ساجن اهڙا لفظ آهن جيڪي ڌارين ٻولين جا آهن. سنڌي ٻوليءَ ۾ ضم ٿيڻ کان پوءِانهن پنهنجي ساخت تبديل ڪري، نئين شڪل اختيار ڪئي آهي

آخر ۾ سنڌي ادب جي مختلف دورن جي سرجيل ادب جهڙوڪ ڪلاسيڪل، مزاحمتي ۽ روشن خياليءَ واري فڪر تي عملي طورساختياتي تنقيد ڪري ڏيکاري وئي آهي.

حوالا

1. Advanced learner's Oxford University, 4th edition, Oxford University Press, Walton street, 1989, p.1276.
2. The New Encyclopedia Britannica, vol.2, 15th edition, The university of Chicago, 1988, p.326
3. Blackburn Simon, Oxford Dictionary of Philosophy, 2nd Edition, Oxford University Press,2005,p.325
4. نير، ناصرعباس، جديد اور مابعد جديد تنقيد، انجمن ترقي اردو پاڪستان، 2004ع، ص. 73
5. De Saussure Ferdinand, "The object of study" in Modern Critical Theory, Edited by David lodge , New York, longman,1988, p.1
6. قمر جميل، جديد ادب کي سرحدين، (جلد اول)،مڪتبہ دريافت، گلشن اقبال، ڪراچي،2000ع، ص.22
7. De Saussure Ferdinand, "The object of study" in Modern Critical Theory, Edited by David lodge , New York, longman,1988, p.1
8. نير، ناصرعباس، جديد اور مابعد جديد تنقيد، انجمن ترقي اردو پاڪستان، 2004ع، ص. 74
9. De Saussure Ferdinand, The Course in General Linguistic, Translated by Wade Baskin, new York, Londan,1966, p.16
10. Ibid, p.66
11. Ibid, p.68
12. نارنگ، گوپي چند، "ساّختيات ،پس ساختيات اور مشرقي شعريات" ، ايجوڪيشنل پبلشنگ هاوس ،دهلي 993 ، ص:67

13. ايضا ،ص 67

14. قمر جميل، جديد ادب کي سرحدين، (جلد اول)،مکتبہ دريافت، گلشن اقبال، کراچي،2000ع، ص. 230

15. De Saussure Ferdinand, The Course in General Linguistic, Translated by Wade Baskin, new York, Londan,1966, p..118-117

16. نارنگ، گوپي چند، "ساختيات ،پس ساختيات اور مشرقي شعريات" ، ايجوڪيشنل پبلشنگ هاوس دهلي،1993 ، ص:45

17. www.wikipedia.org/wiki/structuralism ,date: 17-09-2015, time: 11:15 a.m.

18. Barthes, Roland, Image – Music – Text, trans. by Stephen Heath, Farrar Straus and Giroux, 1978, p. 143

19. Ibid, p. 146

20. نارنگ، گوپي چند، "ساختيات ،پس ساختيات اور مشرقي شعريات" ، ايجوڪيشنل پبلشنگ هاوس ،دهلي ،1993 ، ص.53.

21. سر سوتی سرن کیف، بھگت کبیر، فلسفہ و شاعری، فکشن ہاؤس، لاہور، 2011ع، ص:25

22. ميمڻ عبدالمجيد سنڌي، شاهہ ڪريم جو ڪلام، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، 1995ع، ص: 187

23. علی سلطان الطاف، ابیات باہو، الفاروق فائونڈیشن بھیرہ، 1975ع، ص:127

24. وڄون وسڻ آئيون، نيو فيلڊس پبلڪيشن حيدرآباد، جلد ٻيو، 1989ع، ص: 15

25. گدائي، عبدالڪريم، پکڙا ۾ پنهوار، ضلع ترقياتي ايسوسيئيشن جيڪب آباد، جلد پهريون، 1975ع، ص: 80

26. "سنگت"، سنڌي شاعري نمبر، سنگت پبليڪيشن جو ائون ڪتاب، 1994ع، ص: 55

27. شيخ اياز، 'پؤنر پري آڪاس'، سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچي، 2008ع، ص: 194

28. سرويچ سجاولي، 'آليون اکيون اٽيا وار'، لاڙ پبليڪيشن سجاول، 1972ع، ص: 20

29. 29.ابراهيم منشي، 'گوندر ويندا گذري'، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، 1992ع، ص: 52

عبدالجبار ”قاسم“ نظاماڻي
ليڪچرار، گورنمينٽ بوائز ڊگري ڪاليج ماتلي

محمد صديق ”مسافر“ بحيثيت لطيف شناس

MUHAMMAD SIDDIQUE “MUSSAFIR” AS A LATIF SHANAS

Abstract

Muhammad Siddique “Mussafir” was born on 1st April, 1879 in Tando Bago, District Badin. He was son of Gulab Khan. When he became seven years old, he received religious education from ‘Maktubb’. He got admission in (Local Board School) Main Sindhi School Tando Bago from where he also passed Vernicular Final Examination. He was appointed as a Primary Teacher in February, 1897. In 1899, got admission for teaching training, in Training College for Men, Hyderabad and completed training course in January 1902. He was appointed as a Primary Teacher in Practice School, Under the Training College for Men Hyderabad.

He started his career as a writer by writing articles in ‘Akhbar-e-Taleem’ in 1903. He wrote hundreds of articles in this newspaper & other magazines. He also contributed in literary writings. He wrote for children, women and historical persons. He contributed in almost all genres of literature.

“Mussafir” is one of those Muslim poets who wrote about Shah Abdul Latif’s life in poetic form. In this poetic prose, “Mussafir” wrote the life history of Shah Abdul Latif Bhitai. He also has written nine Surs of Shah Latif’s Rissalo such as Sur Khanbhat, Sur Sarirag, Sur Sohni, Sur Sassui Abri, Sur Leela Chanesar, Sur Kamood, Sur Sorath, Sur Kedaro and Sur Aassa. He also has written ‘Mathnavi” about Shah Abdul Latif Bhitai. In this Mathnavi, he focuses on the life of Shah Abdul Latif and his Risssalo.

In above nine Surs, “Mussafir” has portrayed different meanings of words and idioms from other interpreters of Shah Jo Rissalo. All his contributions are included in this article.

محمد صديق ”مسافر“ جو جنم 1879-4-1ع تي ٽنڊي باگي شهر ۾ ٿيو. سندس والد جو نالو ”گلاب خان“ ۽ والده جو نالو ”مائي بيگم“ هو. محمد صديق ”مسافر“ کي ستن سالن جي عمر ۾ محلي جي مڪتب ۾ پڙهڻ لاءِ ويهاريو ويو. جتي قرآن شريف ختم ڪرڻ کانپوءِ ابوالحسن واري سنڌي به پڙهيو. جڏهن پاڻ اٺن سالن جي عمر کان ٿورو

مٺيرو ٿيو، تہ سندس والد وفات ڪري ويو ۽ پاڻ يتيم ٿي ويو. ان صورتحال متعلق پاڻ لکي ٿو:

"والد مرحوم تاريخ 9 ربيع الثاني سنہ 1305ھہ (برابر سنہ 1888ع) ۾ جمع جي فجر جو وفات ڪئي. وفات ڪرڻ وقت ست بار ڇڏيائين. پنج نياڻيون (جن مان هڪ نياڻي شادي ڪيل) ۽ بہ پُٽ جن مان هڪڙو راقم نياز مند 'مسافر' ۽ ٻيو ابراهيم. (1)

والد جي وفات کان پوءِ کيس سندس مامي حاجي محمد عارف سنياليو. جنهن کيس پهرين آگسٽ 1893ع تي ٽنڊي باگي جي سنڌي اسڪول ۾ تعليم حاصل ڪرڻ لاءِ داخل ڪرايو. اسڪول جي جنرل رجسٽر ۾ داخلا جي تاريخ 1893-8-1ع ڄاڻايل آهي. محمد صديق "مسافر" ڊسمبر 1896ع ۾ ورنيڪيولر فائينل جو امتحان پاس ڪيو. پهرين فيبروي 1897ع تي پرائمري استاد مقرر ٿيو. جنوري 1899ع کان نومبر 1901ع تائين ٽي سال، ٽيچنگ ٽريننگ ڪورس ڪرڻ لاءِ حيدرآباد جي ٽريننگ ڪاليج فار مين ۾ پڙهيو. ڪورس مڪمل ڪرڻ کان پوءِ کيس ٽريننگ ڪاليج فار مين حيدرآباد جي پريڪٽيسنگ اسڪول ۾ اسسٽنٽ استاد مقرر ڪيو ويو.

محمد صديق "مسافر" سنہ 1902ع کان 1912ع تائين پريڪٽيسنگ اسڪول ۾ اسسٽنٽ استاد، سنہ 1912ع کان سنہ 1919ع تائين ٽريننگ ڪاليج فار مين حيدرآباد ۾ سنڌي ۽ فارسي جو استاد ٿي رهيو. سنہ 1920ع کان 1925ع تائين لارينس مدرسہ و اسڪول جو هيڊ ماستر ٿي رهيو. سنہ 1927ع ۾ شڪارپور جي گورنمنٽ اسڪول ۾ بدلي ٿي ويو، جتان وري سنہ 1928ع ڌاري بدلي ٿي. ٽريننگ ڪاليج فارمين آيو. اُتان 1932ع ۾ رٽائرمينٽ ورتائين، اُن متعلق پاڻ لکي ٿو:

"مارچ 1932ع ۾ 'مسافر' پينشن تي لٿو. (2)

محمد صديق "مسافر" ٽريننگ ڪاليج فار مين حيدرآباد جي علمي و ادبي محفلن ۾ شرڪت ڪندو هو. کيس شروع کان ئي لکڻ پڙهڻ جو شوق هوندو هو، پر باقاعدگيءَ سان لکڻ جو آغاز ٽريننگ ڪاليج فار مين حيدرآباد ۾ رهندي "اخبارِ تعليم" ۾ لکڻ سان ڪيائون. هن "اخبارِ تعليم" ۾ متفرقہ چٽڪا جي عنوان سان لکڻ جي شروعات ڪئي. ان کان سواءِ مختلف موضوعن تي مضمون لکيائين، جيڪي قابلِ ديد آهن. ڪيترائي ڪتاب ترجمہ، تصنيف ۽ تاليف ڪيائين. مختلف موضوعن تي شاعري بہ ڪئي اٿس. عام شاعري کان علاوه عورتن ۽ ٻارن لاءِ پڻ شاعري ڪئي اٿس. نصابن جي ڪتابن ۾ سندس شاعري آيل آهي. هو لطيف شناس بہ هو. شاهہ عبداللطيف ڀٽائيءَ جي حياتي ۽ ڪلام جو احوال سنڌي علم و ادب ۾ اعليٰ مقام جو حامل آهي، شاهہ جي حياتي ۽ ڪلام تي مختلف دانشورن، عالمن، اديبن، فاضلن ۽ محققن ڪافي ڪجهہ لکيو آهي. اڃان بہ گهڻو ڪجهہ لکيو ويندو.

محمد صديق ”مسافر“ پڻ مختلف حوالن سان شاهه صاحب بابت ڪافي ڪم ڪيو آهي، هتي محمد صديق ”مسافر“ جي لطيفيات واري حوالي سان نظم توڙي نثر ۾ ڪيل ڪم جو جائزو پيش ڪجي ٿو.

محمد صديق ”مسافر“ جو شاهه عبداللطيف ڀٽائي بابت لکيل منظوم مواد:

شاهه عبداللطيف ڀٽائي جي حالاتِ زندگي ۽ ڪلام بابت ڪيترن ئي شاعرن ۽ سگهڙن، شاعراڻي پيٽا ڏني آهي. اهڙن منظوم خراج عقيدت پيش ڪندڙ شاعرن ۾ محمد صديق ”مسافر“ جو نالو سرِ فهرست آهي. مسافر ئي اديب، عالم ۽ شاعر هو، جنهن شاهه صاحب جي ساري حياتي جو ذڪر نظم ۾ لکيو، جيڪو ”اخبارِ تعليم“ ۾ قسطوار شايع ٿيو هو. سندس اهو نظم هن ريت آهي:

سيد عبداللطيف شاهه ڀٽائي عليہ رحمت جو ٿورو ذڪر:

محمد صديق ”مسافر“ نظم جي هن حصي ۾ شاهه صاحب جي والد، شاهه حبيب جي بزرگي، سندن خاندان جي ايران کان سنڌ ۾ آمد ٿي، شاهه صاحب جي ولادت جو سال 1102هه آهي، اُن بابت لکي ٿو.

سڻو قصو سندو شاهه عبداللطيف،
ڪري ذِڪر جو نظم ۾ هي نحيف.
پدر شاهه صاحب جو هو شاهه حبيب،
خدائي محبت پريو جو ليب.
وڏا شاهه جا آيا ايران کان،
رهيا سي اچي سنڌ ۾ شان سان.

هيئين مصرعن ۾ ولادت بابت لکي ٿو:

ڪتياڻن جي ويجهو پيئي پور وَسي،
ڀٽائي سندي ات ولادت رَسي.
هزار ۽ ٻہ ڪو سؤ هو هجر سال (1102هه)،
صدي عيسوي سترهين هئي. بحال (1689ع)، (3)

شاهه صاحب جي شادي:

محمد صديق ”مسافر“ نظم جي هن حصي ۾ مرزا مغل بيگ جي بهادري، جرئت، مغل جو، شاهه صاحب جي خاندان ۾ اعتماد، مغل جي نياڻي سان شاهه صاحب جي دل لڳڻ، نيٺ بيبي صاحبہ جو شاهه صاحب ڪي سنگ ملڻ، شاهه صاحب ڪي ان مان اولاد نہ

ٿيڻ جو بيان هن طرح ڪيو اٿس.

مغل بيگ ميرزا هئو نامور،
وڏي خاندان اهل پرده پدر.
گهڻو ئي هُئس شاهه ۾ اعتماد،
ڪُٽنب ۽ قبيلي سان هو بامراد.
هُئي هڪ نياڻي مغل بيگ کي،
سندي شاهه صاحب تي دل ان مٿي.
رکيائون اچي شاهه سان نيٺ رَس،
ڏنائون اهو شاهه کي سنگ بس.
ٿيو ڪونه بيبي منجهان شاهه ٻِن،
عبادت ۾ زوجين هُئا رات ڏِن. (4)

شاهه صاحب جي هلت چلت ۽ مذهبي خيال:

شاهه صاحب مڙني خوبين سان مالامال هو. گهٽ ڳالهائڻ، گهٽ کائڻ، گهٽ سُمهڻ، زندگي جي ڪاروهنوار ۾ ڪنهن کي بہ نہ ڏکوئڻ، نفس کي مارڻ، شريعت ۽ طريقت ۾ معرفت ماڻڻ، حقيقت تي پهچڻ، حقيقت ڪانپوءِ ئي انسان اصليت واري روپ ۾ اچي ٿو ۽ بهترين زندگي گذاري ٿو. اهڙين شاهه صاحب جي بہ زندگي گذري هئي. محمد صديق "مسافر" شاهه صاحب جي هلت چلت ۽ مذهبي خيالن بابت چوي ٿو.

عجب شاهه سندا هئا خصال،
اُنهن ساڻ هو فيض ۾ مالا مال.
ڪندو ٿورڙو وقت تي هو ڪلام،
ضرورت تي هو کائيندو ٿورو طعام.
اکين عشق وارين مان ڪوليائين خفت،
سمهڻ ۾ نہ ڏيندو هو ڪو وقت مفت،
اُنهن لاءِ ڏيندو بين هو صلاح.
فقيري جي هي عادتون افتتاح،
ڪنهن کي ڏکوئڻ نہ هو ان پسند.
سندس سارو وهنوار هو دلپسند،
نہ ڪنهن سان ڪندو بحث ۽ هوڏ هو.
نہ چوندو ڪنهن کي ڪڏهن ٻوڙ هو،
ڪيئين نفس پنهنجي ماري مطيع.

هُئا حرص ساري سنياري مطيع،
هو شاهه صاحب جو مذهب عجيب.
مسلماني درويشي ٻئي تيون قريب،
رکئين پنهنجو محڪم شريعت ۾ پير.
تهان پوءِ طريقت ۾ آيو دلير،
حقيقت منجهان معرفت جا مزا.
ڏنئين پاڻ پڻ ٻين تي ڪئين عطا،
ڪڏهن هوئس مجازي متن سان جند،
ڪڏهن هو حقيقي ۾ رندن جو رند.
رکيائين راڳ سان پنهنجي دل،
حقيقي محبت ۾ هو مستقل.
غرض فيض پائي ٿيو فيضياب،
ڪري جهد ڪامل ٿيو ڪامياب.
حقيقت ۾ اي عشق جو آهه رند،
"مسافر" اجايا ٻيا فڪر فند. (5)

شاهه صاحب جي وفات:

دنيا درگذر جو مڪان آهي، نبي، قطب ۽ غوث سڀ لڏي ويا. جڏهن شاهه جي عمر 63 سال ٿي ته، حڪمِ خداوندي جي پُڪار ٿي، 14 صفر المظفر 1165هه تي هن دنيا مان لاڏاڻو ڪيائون. محمد صديق "مسافر"، شاهه صاحب جي حالاتِ زندگي بابت لکيل هن نظم جي پڇاڙي ان حوالي سان هن ريت ڪري ٿو.

دنيا آهه يارو گذر جو مڪان،
ڪنهين جو نه هي دائمي آستان.
نبي قطب ۽ غوث سڀ ويا لڏي،
فقط نيڪ نالو دنيا ۾ ڇڏي.
جڏهن شاهه صاحب جن جي حياتي شريف،
اچي ٽيهٽ سال پاتي شريف.
تڏهن ارجعي جي ٿين هٿ پُڪار،
چيائون دل و جان لبيڪ يار.
مهيني جي تاريخ 14ڏهين صفر،
ڪري ويو هتان شاهه صاحب سفر.
اِهو سال هجري لڏڻ ڪاڻ هو،

هزار ۽ سئيو سئو پنجين ساڻ هو (1165هه).
خدايا "مسافر" کي منزل پڄائي،
تان ڪوچ سان فتح فائق ڪرائي. (6)

محمد صديق "مسافر" جي شاهه عبداللطيف ڀٽائي بابت لکيل مثنوي:

محمد صديق "مسافر" بلندپائيه شاعر هو. سندس شاعري جا جوهر "منازلِ مسافر بمع ڪُلياتِ مسافر" ۾ نمايان نظر اچن ٿا. انهيءَ ڪانسواءِ اخبارِ تعليم، اخبار الوحيد، اخبار همدرد ۽ ٻين ڪيترن اخبارن ۽ رسالن ۾ سندس شاعري شايع ٿيل آهي. شاعري جي هر هڪ صنف جو هو ماهر هو. سندس ناهيل مثنويون: "برسات"، "زال ذات جو درجو"، "رات راڻي ۽ ڏينهن شينهن" بهترين آهن. محمد صديق "مسافر" جي لطيف شناسي واري اهليت ۽ شاهه صاحب سان عقيدت جو اندازو سندس ناهيل مثنوي مان بخوبي ٿئي ٿو. جنهن ۾ هن لطيف سائين جي زندگي جون ڪِئين خوبيون بيان ڪيون آهن، ان مثنويءَ ۾ "مسافر" شاهه صاحب کي عارفن جو اڳواڻ ۽ شاعرن جو سرتاج وارو خطاب ڏئي ٿو.

شاهه جي رسالي کي ڏسڻ سان دل کي قرار ايندو، هو سهڻي، سسئي، ليلان، مومل، نوري، مارئي کي ڳائي ٿو. گهيڙ جو گهاتو بنجي قدم کڻي ٿو، سندس خيال آهي ته رسالي سنڌي ادب کي يورپ ڏيکاريو هو، اهڙي ريت "مسافر" بيان ڪري ٿو ته شاهه جو رسالو سنڌ ادب جو خزانو آهي. جنهن ۾ تشبيهه، ڪنايه، پهاڪا ۽ اصطلاح ڪم آيل آهن. هن انهي مثنويءَ ۾ شاهه جي عبادت، رياضت، وطن جي حب وارو پهلوءَ به ظاهر ڪيو آهي. انهي مثنويءَ مان "مسافر" جي لطيف شناسي بابت وسيع سوچ جي پروڙ پوي ٿي، مثنوي هيٺ ڏجي ٿي:

اڳواڻ عارفن جو لاشڪ لطيف سائين.
سرتاج شاعرن جو لاشڪ لطيف سائين.

سچ شاهه جو رسالو ٿؤ آرسي بلوري
آبي اکين سان ان ۾ پايو جي جهاتي ٿوري
هڪدم قرار ايندو تان کير هو ڀٽائي
ميدان معرفت جو شهه زور هو ڀٽائي
ان پاڻ کي سڃاڻي سهسين ڪيا سڃاڻو
فطرت خدا ۽ فطرت انسان جو هو ڄاڻو
اڳواڻ عارفن جو لاشڪ لطيف سائين.
سرتاج شاعرن جو لاشڪ لطيف سائين.

انسان ذات ان جي نيڪي پرِيل نظر ۾
هڪ جسم جاهئا عضوا هڪ روح جي هئا سر ۾
سُهڻي ڪٿي ٿو بڻجي ڪِٿ ٿو سسئي سڏائي
ليلان ٿئي ۽ مومل ڪِٿ گندري ٿو ڳائي
ڪٿ ويس مارئي ۾ نالو وطن وَڃائي
سيوڪ بنجو سمنڊ جي، پاڻي پيو ٿو پائي
اڳواڻ عارفن جو لاشڪ لطيف سائين.
سرتاج شاعرن جو لاشڪ لطيف سائين.

تؤ شاهه جو رسالو سنڌي ادب جو خزانو
جنهن ڪي چون فصاحت جو هڪ ترانو
ان ۾ پرِيل بلاغت جا بي بها خواهر
تشبيهه استعارا، صنعت سندا جواهر
ڇا ڇا عجيب ان ۾ ڪئين اصطلاح آيا
پختا عجب پهاڪا ٻيا روح بخش رايا
اڳواڻ عارفن جو لاشڪ لطيف سائين.
سرتاج شاعرن جو لاشڪ لطيف سائين.

افسوس! اي رسالو ڇانٽيو اڃان نه ڇانگيو
موتين سچن جي تڙ ڪي تارن اڃان نه تانگهيو
ڇا ايئن ٿٿيل ڇڏيندو ٻولي جي ان شفا کي
سالم صحيح تصوف نروار آهي ان ۾
صورت معنيٰ عشقي پندار آهي ان ۾
اڳواڻ عارفن جو لاشڪ لطيف سائين.
سرتاج شاعرن جو لاشڪ لطيف سائين.

هرگز ڇڏي نه ڏيندي سوسائٽي ادب جي
تن من متس ڏريندي سوسائٽي ادب جي
سندرو ڪپي صداقت جو ۽ قلم جي ڪوڏر
ڏسجو پون پڌر ڇا بي بها تا گوهر
حق آهه تان ادب جا طالب ڪش ڪمر جا
مهراڻ جي "مسافر" ڪَن خلق کي خبر ڪا
اڳواڻ عارفن جو لاشڪ لطيف سائين.
سرتاج شاعرن جو لاشڪ لطيف سائين.(7)

محمد صديق ”مسافر“ جي لکيل، شاهه جي رسالي جي سُرن جو مختصر جائزو

سنڌي علم و ادب ۾ شاهه عبداللطيف ڀٽائيؒ جو اعليٰ مقام آهي. اُن کان ڪير بہ انڪار نٿو ڪري سگهي. شاهه عبداللطيف ڀٽائي جي حياتي ۽ رسالي تي مختلف پهلوئن کان لکيو ويو آهي. شاهه جو رسالو پڻ ڪيترن ئي عالمن، اديبن مرتب ڪيو آهي. جهڙوڪ ڊاڪٽر ارنيسٽ ٽرمپ، (1866ع) ۽ قاضي ابراهيم (1867ع)، تاراچند شوقيرام (1900ع)، مرزا قليچ بيگ (1913ع)، ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻي (31-24-1923ع)، غلام محمد شهواڻي (1950ع)، خان بهادر محمد صديق ميمڻ (1951ع)، محمد عثمان ڏيپلائي (1951ع)، علامہ غلام مصطفيٰ قاسمي (1958ع)، ڪلياڻ آڏواڻي (1958ع)، علامہ آءِ آءِ قاضي (1961ع)، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ (1994-1989ع)، الهداد جنجهي (1994ع)، گنج شريف ممتاز مرزا (1995ع)، ٻانهو خان (2012ع).

شاهه جي رسالي کان سواءِ ڪيترن ئي عالمن، فاضلن ۽ اديبن، رسالي جا جدا جدا سُر پُڻ ترتيب ڏنا آهن، جهڙوڪ ڀيرومل مهرچند آڏواڻي، لالچند امرڏنومل جڳتياڻي، مرزا قليچ بيگ، ليلارام وطن مل لعلواڻي، مرزا اجمل بيگ، علي خان ابڙو، رشيد احمد لاشاري، الهبخش ٽالپر، حميد سنڌي، محمد عرس صائب، ڊاڪٽر نواز علي شوق، محمد صالح ڀٽي، مرزا حبيب ، شيخ عبدالرزاق، آغا سليم، ايم.حسن علي، مرزا حبيب، زيب ڀٽي وغيره وغيره. محمد صديق ”مسافر“ شاهه جي رسالي جا 9 سُر مرتب ڪيا هئا، جيڪي آر.ايچ احمد برادرس وارن شايع ڪيا هئا. سندس تيار ڪيل سُرن جو تعارفي ۽ تشريحي جائزو هيٺ پيش ڪجي ٿو.

1. سُر ڪنيات:

محمد صديق ”مسافر“ جو تيار ڪيل ”سر ڪنيات معنيٰ ۽ شرح سان“ پهريون دفعو، آر.ايچ احمد اينڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلرس، شاهي بازار حيدرآباد سنڌ، وارن سال 61-1960ع ۾ مدينہ پرنٽنگ پريس، رسالہ روڊ، حيدرآباد ڇپائي پڌرو ڪيو هُو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 92 صفحن تي مشتمل آهي. هي سُر ”مسافر“ جي حياتي ۾ ئي شايع ٿيو هو.

ڪتاب جي صفحو 1 کان 8 تائين ”شاهه ڀٽائي عليہ رحمت جي مختصر سوانح عمري“ جو احوال لکيل آهي، صفحو 9 کان 11 تائين ”شاهه جو رسالو ۽ ان جا سُر“ وارو مضمون ڏنل آهي، صفحو 12 کان 14 تائين ”سُر ڪنيات“، ”ظاهري مضمون“ ۽ ”سر جو روحاني راز“ وارا مضمون ڏنل آهن، صفحو 15 کان 43 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سچو متن ٻن داستانن تي مشتمل آهي. صفحو 44 کان 92 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي ”معنيٰ ۽ سمجهاڻي“ ڏنل آهي.

2. سُر سَريراڳ :

محمد صديق "مسافر" جو تيار ڪيل "سر سَريراڳ لفظي ۽ معنوي معنائن ۽ شرح سان" جيڪو دفعو ٻيو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد سنڌ وارن سال 1970ع ۾ شايع ڪيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 112 صفحن تي مشتمل آهي. ٻيو ڇاپو "مسافر" جي وفات کانپوءِ شايع ٿيو هو.

هِن ڪتاب جي صفحي 1 تي اندريون ٽائيٽل ۽ صفحي 2 تي ديباچو لکيل آهي. ڪتاب جي صفحي3 کان 11 تائين "شاهہ عبداللطيف جي حياتي جو مختصر احوال" لکيل آهي، صفحي 12 کان 13 تائين "سُر سَريراڳ" جو مضمون ڏنل آهي، صفحو 14 کان 49 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سڄو متن ڇهن داستانن تي مشتمل آهي. صفحو 50 کان 112 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي "معنيٰ ۽ سمجهاڻي" ڏنل آهي.

3. سُر سهڻي:

محمد صديق "مسافر" جو تيار ڪيل "سر سهڻي لفظي ۽ روحاني معنائن ۽ سمجهاڻين سان" پهريون دفعو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد سنڌ وارن سال 1964ع ۾ مدينه پرنٽنگ پريس، رسالہ روڊ، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 217 صفحن تي مشتمل آهي. هي سُر "مسافر" جي وفات کان پوءِ شايع ٿيو هو.

ڪتاب جي صفحي 1 کان11 تائين "شاهہ جي حياتي جو مختصر احوال" لکيل آهي، صفحي 12 کان 18 تائين "سُر سُهڻي، سُر بابت، سُر جو مضمون" بابت احوال ڏنل آهي، صفحي 18 کان 25 تائين "سُر جو روحاني" راز ڏنل آهي. صفحي 26 کان 102 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سڄو متن نون داستانن ۽ ابيات متفرق تي مشتمل آهي. صفحو 103 کان 217 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي "معنيٰ ۽ سمجهاڻي" ڏنل آهي.

4. سُر سسئي آبري:

محمد صديق "مسافر" جو تيار ڪيل "سر سسئي آبري معنيٰ ۽ شرح سان" جيڪو پهريون دفعو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد سنڌ وارن سال 1960ع ۾ مدينہ پرنٽنگ پريس، رسالہ روڊ، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هُو. هي سُر "مسافر" جي حياتي ۾ ئي شايع ٿيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 187 صفحن تي مشتمل آهي.

ڪتاب جي صفحو 1 کان 4 تائين "شاهہ جي زندگي جو احوال" لکيل آهي، صفحو 4 کان 7 تائين "شاهہ صاحب جي تعليم ۽ تربيت"، صفحو 7 کان 9 تائين "شاهہ صاحب جو سير ۽ سفر"، صفحو 9 کان 12 تائين "شادي ۽ ڀٽ جي آبادي"، صفحو 12

ڪان 13 تائين ”شاهہ جو حليو ۽ شڪل“، صفحو 13 ڪان 14 تائين ”شاهہ جي وفات“، صفحو 15 ڪان 18 تائين ”سُر سسئي آبري“ سُر ۾ ذڪر ڪيل آڪاڻي ڏنل آهي، صفحو 18 ڪان 23 تائين سُر جو ”روحاني راز“ ڏنل آهي. وري نئي سري ڪان صفحو 1 ڪان 74 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سڄو متن يارهن داستانن ۽ ابيات متفرقہ تي مشتمل آهي. صفحو 75 ڪان 187 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي ”معنيٰ ۽ سمجهاڻي“ ڏنل آهي.

5. سُر ليلان چنيسر:

محمد صديق ”مسافر“ جو تيار ڪيل ”سر ليلان ۽ چنيسر معنيٰ ۽ سمجهاڻين سان“ جيڪو پهريون دفعو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلر، شاهي بازار حيدرآباد سنڌ وارن ۾ ٻيو دفعو بہ انهن، سال 68-1967ع ۾ نيو گرين پرنٽرز، مير گارڊن اسٽيشن روڊ، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 76 صفحن تي مشتمل آهي. ٻيو ڇاپو ”مسافر“ جي وفات کانپوءِ شايع ٿيو.

ڪتاب جي صفحي 1 ڪان 9 تائين ”شاهہ عبداللطيف ڀٽائي عليہ رحمت جي مختصر سوانح عمري جو احوال“ لکيل آهي، صفحو 10 ڪان 12 تائين ” شاهہ جو رسالو ۽ ان جا سُر“ ڏنل آهي، صفحو 13 ڪان 17 تائين ”سُر ليلان چنيسر جي آڪاڻي“ لکيل آهي. صفحو 18 ڪان 19 تائين ”روحاني راز“ ڏنل آهي. صفحو 20 ڪان 35 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سڄو متن ڇهن داستانن تي مشتمل آهي. صفحو 36 ڪان 76 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي ”معنيٰ ۽ سمجهاڻي“ ڏنل آهي.

6. سُر ڪاموڏ:

محمد صديق ”مسافر“ جو تيار ڪيل ”سر ڪاموڏ شرح معنيٰ سمجهاڻين سميت“ جيڪو پهريون دفعو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلرس شاهي بازار، حيدرآباد سنڌ وارن سال 1964ع ۾ نوراني پرنٽنگ پريس، آڏواڻي گهٽي، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هُو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي صفحن 40 تي مشتمل آهي. هي سُر ”مسافر“ جي وفات کانپوءِ شايع ٿيو هُو.

ڪتاب جي صفحي 1 ڪان 9 تائين ”شاهہ صاحب جي حياتي جو مختصر احوال“ ڏنل آهي. صفحي 10 ڪان 12 تائين سُر ڪاموڏ جو مضمون ڏنل آهي، صفحو 12 ڪان 13 تائين ”سُر جو روحاني راز“ آيل آهي. صفحو 14 ڪان 23 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سڄو متن ٻن داستانن تي مشتمل آهي. صفحو 24 ڪان 40 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي معنيٰ ۽ سمجهاڻي پيش ڪئي ويئي آهي.

7. سُر سورٺ:

محمد صديق "مسافر" جو تيار ڪيل، "سر سورٺ معنيٰ ۽سمجهاڻين سميت". پهريون دفعو آر.ايچ احمد برادرس، پبليشرز، بڪسيلرز اينڊ اسٽيشنري مرچنٽ شاهي بازار حيدرآباد وارن سال68-1967ع ۾ مفيد پرنٽنگ پريس، رشي گهاٽ روڊ ٻڪرا منڊي، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز ۾ 122 صفحن تي مشتمل آهي. هي سُر "مسافر" جي وفات کانپوءِ شايع ٿيو هو.

ڪتاب جي صفحي 1 کان 9 تائين شاهه عبداللطيف ڀٽائي عليہ رحمت جي مختصر سوانح عمر لکيل آهي، صفحو 10 کان 12 تائين شاهه جو رسالو ۽ اُن جا سُر، صفحي 13 کان 18 تائين سُر سورٺ، آکاڻي ۽ سُر سورٺ جو مضمون، صفحي 19 کان 21 تائين ڪهاڻي جو روحاني راز لکيل آهي. صفحي 22 کان 41 تائين سُر جو متن ڏنل آهي، سڄو متن ڇئن داستانن تي مشتمل آهي، صفحو 42 کان 122 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي معنيٰ ۽ سمجهاڻي ڏني ويئي آهي.

8. سُر ڪيڏارو:

محمد صديق "مسافر" جو تيار ڪيل "سر ڪيڏارو لفظي، روحاني معنيٰ ۽ شرح سان" جيڪو پهريون دفعو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد سنڌ وارن سال 63-1962ع ۾ مدينه پرنٽنگ پريس، رساله روڊ، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 80 صفحن تي مشتمل آهي. هي سُر "مسافر" جي وفات کانپوءِ شايع ٿيو هو.

ڪتاب جي صفحو1 کان 8 تائين "شاهه عبداللطيف عليہ رحمت جي زندگي جو مختصر احوال" آيل آهي، صفحو9 کان 11 تائين سُر بابت مضمون ڏنل آهي، صفحو 12 کان 14 تائين "سُر جو روحاني راز" ڏنل آهي. صفحو 15 کان 40 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سڄو متن ڇهن داستانن تي مشتمل آهي. صفحو41 کان 80 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي معنيٰ ۽ سمجهاڻي ڏنل آهي.

9. سُر آسا:

محمد صديق "مسافر" جو تيار ڪيل "سر آسا معنيٰ ۽ سمجهاڻي سان" اهو سُر پهريون دفعو آر.ايچ احمد ائنڊ برادرس پبلشرس، بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد سنڌ وارن سال 61-1960ع ۾ مدينہ پرنٽنگ پريس، رساله روڊ، حيدرآباد مان ڇپائي پڌرو ڪيو هو. اِهو ڪتاب ڊيمي سائز جي 120 صفحن تي مشتمل آهي. هي سُر "مسافر" جي حياتي ۾ ئي شايع ٿيو هو.

هِن ڪتاب جي صفحي نمبر 1 تي اندريون ٽائيٽل، صفحي نمبر 2 ديباچو لکيل آهي.

صفحي نمبر 3 کان 12 تائين ”شاهہ جي حياتي جو مختصر احوال“ ڏنل آهي، نئين سري سان صفحي نمبر 1 کان 4 تائين ”سُر آسا بابت“ ۾ سُر جو روحاني راز لکيل آهي. صفحي نمبر 5 کان 44 تائين سُر جو متن ڏنل آهي. سجو متن ڇهن داستانن تي مشتمل آهي. صفحو 45 کان 120 تائين بيتن جي ڏکين لفظن جي ”معنيٰ ۽ سمجهاڻي“ ڏنل آهي.

محمد صديق ”مسافر“، سُر کنڀات جي هر هڪ بيت جي ڏکين لفظن جي معنيٰ لکي آهي. ”مسافر“ وڏو پورهيو ڪري ڪيترن ئي لفظن جي معنيٰ ٻين لکندڙن کان مختلف نوعيت جي ظاهر ڪئي آهي. هيٺ معنائن جي اهڙي تفاوت کي پيش ڪجي ٿو.

پيشانيءَ ۾ پريءَ جي، ٻَلائِيءَ جا پِيرَ، (داستان پهريون، بيت ٻيو، سٽ پهرين)
آهُرَ ۾ ايلاچيُون، چَندَنُ چَري چَلُ، (داستان پهريون، بيت ڇهون، سٽ ٻي)
مون گهَرِ واڏائِي، ٻِيئِي ڪامَ ڪَرِنِ ۾، (داستان پهريون، بيت اٺون، سٽ ٽيئن)
چَندَ چُڻِئِن حَق، جي وِڙهين جي وَچِرين، (داستان پهريون، بيت سورهون، سٽ پهرين)
سَئِين سُپيرين جي، ونگي پاءِ مَ واٽ، (داستان ٻيون، بيت سورهون، سٽ ٻي)
اَصل آهي اَهِنجو، ناليرو نَڏاڻُ، (داستان ٻيون، بيت سترهون، سٽ ٻي)

- پِيرَ
  - ميڙ، ڍير، ڀنڊار، خزانا (8)
  - خزانا، ڀنڊار، نشان (9)
  - نمونا، نشانيون (10)
- آهُرَ
  - (ف، آخر) وٿاڻ (11)
  - وٿاڻ (12)
  - چاري جي ڪونڊي (13)
- ڪام
  - ٻچ، ساڙو، حسد (14)
  - ساڙ، حسد (15)
  - جل، باهہ (16)
- وَچِرين
  - وچڙڻ، (سن: وچلڻ)، حيران ٿيڻ، پريشان ٿيڻ، خفا ٿيڻ (17)
  - خفا يا پريشان ٿيڻ (18)
  - هٿين پوڻ (19)
- پاءِ
  - پائڻ (20)
  - سمجهہ (21)
- نَڏاڻُ
  - (سن: نڏاڻ)، گهر، ڪٽنب، خاندان، ذات، خزانو (22)
  - خاندان (23)
  - پوري طرح (24)

”مسافر“ سُر ليلان چنيسر جي هر هڪ بيت جي ڏکين لفظن جي معنيٰ لکي آهي.

جيڪا پنهنجي انداز ۾ بين محققن جي ڪيل معنائن کان نرالي بيني آهي ۽ اها هڪ عام مطالعو ڪندڙ کي آسانيءَ سان سمجهه ۾ اچي وڃي ٿي. ڪجهه ڏکين لفظن جي ”مسافر“ طرفان ڪيل اهڙي معنيٰ جي بين محققن پاران ڪيل معنيٰ سان ڀيٽ پيش ڪجي ٿي ته جيئن پڙهندڙن کي ”مسافر“ جي ڪيل پورهئي جو صحيح صحيح اندازو ٿي سگهي.

(1) پِري جي پَتارُ، ته ميرِيائي مانُ لَهان. — داستان پهريون، بيت پيو، سٽ ٻي

(2) چَنيسَرُ چَؤرنگُ، ٻِرَنگو لوڪُ ٻِئو، — داستان پهريون، بيت چوٿون، سٽ پهرين

(3) هارُ کَتَندِيَس هوڏَ ۾، نيبَهُ ٿِيندُمِ نِتُ، — داستان پهريون، بيت ستون، سٽ ٽي

(4) اِنَ گَهوڙِنِ هَنئي گَهٽيُون، دوسَنئا دُورِ ڪِئون. داستان پهريون، بيت انون، سٽ ٽي

(5) سونا ڪُرَّ ڪَنَن ۾، ڳِچِيءَ ٻاڙها هارَ — داستان پهريون، بيت يارهون، سٽ پهرين

(6) ڍولي تَڏِه ڍيلِيين، سوپِي! ٿِيَءِ نه سارَ — داستان پهريون، بيت تيرهون، سٽ ٻي

(7) ٻالا پَنَ جو ٻوڪُ، وِئو ويچارِيَ وِسَري. — داستان پيو، بيت پهريون، سٽ چوٿين

(8) سامُها ٿِيَمِ سُورَ، وِئو وِلٽِي وَلَهو! — داستان پيو، بيت ٻارهون، سٽ ٽي

(9) چَنيسَرَ سين چاڳ، مَتا ڪا مُنڏ! ڪَري، — داستان ٽيون، بيت پهريون، سٽ پهرين

پري	پري < مڙي، ملي(25) وري ملي(26) راضي ٿئي(27)
چؤرنگ	”سن: چتر = چار + رنگ = رمز“ چئن رنگن وارو گهڻ گڻن، فندن ۽ رمزن وارو يعني اُهو رمزيل کيڏاري ۽ سياڻو ماڻهو جنهن کي ڪو پنيلائي نه سگهي. (28) چئن رنگن وارو (رمزن وارو) کيڏاري(29) ذ ــ صفت، چئن رنگ وارو پهلوان جوان مرد(30) گهڻن ستائن وارو جنهن جا اراده پر کي نه سگهجن(31)
نيبهُ	جٺاءُ، هميشگي، نباهڻ، (سن = نر واهڻ)، توڙ تائين هلڻ(32) جٺاءُ، هميشگي، توڙ تائين هلڻ وارو، قائم رهڻ(33) ٿِبي ويندم (34)
اِنَ گَهوڙِنِ هَنئي	هِن مصيبت ڪاڏي يا مار پئي، هار (35) مصيبت ۾ ڦاٿل يا سزا مليل(36) مصيبت ۾ آيل، آفت ۾ آيل، مار پيل، مصيبت پيل (37) نياڳو(38)

ڪُرّ:
پنڙا (39)
ع: قرط، ڪرڪون، ڳن، پنڙا(40)
پنڙو، والو(41)
پنڙا (ڪن جي زيور جو نالو)(42)

سارَ:
سارڻ، سن: سمرڻ، سرت، سُڌ، سماءُ (43)
سُرت، سُڌ، سماءُ (44)
يادگيري، سنڀار، ساروڻي، سرت، حب، سِڪ، تانگهہ، خبر، مهرباني(45)
سجاڳي (46)

ٻوڪُ:
ٻوڪجڻ، < ڦوڪجڻ، (پرا: پہ، سن: پسپ، ڦوهہ) ڦولارجڻ، ٻور جهلڻ، ٻالا پڻ جو ٻوڪ، جواني جو ڦوهہ يا خنڪي(47)
ڦولارجڻ، ٻُور جهلڻ، جواني جي چلولائي ۽ چنچلائي(48)
ڦوهہ جواني، ابتداء، وڏو آواز، داهون ڪندڙ(49)
ننڍپڻ جي بي پرواهي، مستي(50)

وِلُتِي:
ولٽڻ، يا الٽڻ، (پرا: ولٽ، سن: پريست، الٽو) پوئتي وڃڻ، ڦري وڃڻ پٺ ڏيڻ[51]
پٺ ڏئي پوئتي وڃي (52)
ڪاوڙ غصو، ڏمر، رنج، ڻاٻو ڪائڻ، پٺتي موٽڻ، ڦري وڃڻ، پٺ ڏيڻ[53]
ناراض ٿيڻ(54)

چاڳ:
چاءُ، چاڳ، ناز، نخرو، چاوت بغض، ڪينو(55)
ماڻو، ناز(56)
پيار، عشق، ذ-نخرو، ناز، انگل، ماڻو، لاڏ، هيج، حب، اٽڪل)[57]
حجت ۽ انگل آرا (58)

محمد صديق ”مسافر“ سنڌي نصاب لاءِ، سنڌي سونهون بہ لکيون هُيون. نصاب ۾ جيڪي شاهہ جي رسالي مان بيت ورتا ويا هُئا، ”مُسافر“ اُنهن بيتن جون معنائون ۽ آسان سمجهاڻيون پڻ لکيون هُيون، جنهن سان هُن شاگردن لاءِ شاهہ جي رسالي کي سمجهڻ جي حوالي سان آساني ڪري وڌي. اهڙي ريت شاگردن لاءِ شاهہ صاحب کي پڙهڻ ۽ سمجهڻ سولو ٿي پيو.

حوالا:

1. ”مسافر“، محمد صديق، ”منازل مسافر بمع ڪُليات مسافر“، ڇاپو پهريون، 1954ع، ڇپائيندڙ: آر.ايڇ احمد ائنڊ برادرس بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد، صفحو نمبر9.
2. ”مسافر“، محمد صديق، ”سنڌي سونهون درجو ڇهون“، ڇاپو ٻيو، 1954ع، ڇپائيندڙ: آر.ايڇ احمد ائنڊ برادرس بُڪ سيلر شاهي بازار حيدرآباد، صفحو نمبر139.

3. ”مسافر“، محمد صديق، ”سعيد عبداللطيف ڀٽائي جو ٿورو ذڪر“، ڀاڱو ڇهريون، اخبارِ تعليم، سيپٽمبر 1903ع، صفحو نمبر 9.
4. ”مسافر“، محمد صديق، ”سعيد عبداللطيف ڀٽائي جو ٿورو ذڪر“، ڀاڱو ڇهريون، اخبارِ تعليم، سيپٽمبر 1903ع، صفحو نمبر 9.
5. ”مسافر“، محمد صديق، ”سعيد عبداللطيف ڀٽائي جو ٿورو ذڪر“، ڀاڱو ٻيو، اخبارِ تعليم، ڊسمبر 1903ع، صفحو نمبر 5.
6. ”مسافر“، محمد صديق، ”سعيد عبداللطيف ڀٽائي جو ٿورو ذڪر“، ڀاڱو ٽيون، اخبارِ تعليم، جنوري 1904ع، صفحو نمبر 5.
7. قمبراڻي، عبدالباري، ”محمد صديق ’مسافر‘ جون ادبي خدمتون“ (قلمي لکيل)، صفحو 30.
8. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهه جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 167.
9. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهه جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 69.
10. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، پ صفحو نمبر 45.
11. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهه جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 167.
12. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهه جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 69.
13. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر 48.
14. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهه جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 168.
15. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهه جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 169.
16. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر 48.
17. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهه جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 169.
18. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهه جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 70.
19. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر 53.
20. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهه جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر 172.
21. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر 71.
22. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهه جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي

ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر172.
23. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهہ جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر73.
24. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر71.
25. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهہ جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر463.
26. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهہ جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر231.
27. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر37.
28. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهہ جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر464.
29. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهہ جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر231.
30. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، ”نئين جامع سنڌي لغات“ جلد پهريون (ا – ڇ)، 2004ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر743.
31. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر39.
32. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهہ جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر48.
33. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، ”نئين جامع سنڌي لغات“ جلد ٽيون (ڪ – ي)، 2005ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر1533.
34. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر42.
35. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهہ جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر466.
36. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهہ جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر231.
37. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، ”نئين جامع سنڌي لغات“ جلد پهريون (ا – ڇ)، 2004ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر743.
38. ”مسافر“، محمد صديق، ”سُر ڪنيات“، 1961ع، آر.ايڇ. ائنڊ احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر43.
39. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، ”شاهہ جو رسالو“ ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر466.
40. شاهواڻي، غلام محمد، ”شاهہ جو رسالو“، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر232.
41. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، ”نئين جامع سنڌي لغات“ جلد ٻيو (ڇ - ڪ)، 2004ع سنڌي

ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر431.
42. "مسافر"، محمد صديق، "سُر ڪنيات"، 1961ع، آر.ايڇ. احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر46.
43. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، "شاهه جو رسالو" ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر467.
44. شاهواڻي، غلام محمد، "شاهه جو رسالو"، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر232.
45. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، "نئين جامع سنڌي لغات" جلد ٻيو (ڇ - ڪ)، 2004ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر748.
46. "مسافر"، محمد صديق، "سُر ڪنيات"، 1961ع، آر.ايڇ. احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر48.
47. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، "شاهه جو رسالو" ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر469.
48. شاهواڻي، غلام محمد، "شاهه جو رسالو"، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر233.
49. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، "نئين جامع سنڌي لغات" جلد پهريون (ا – ڇ)، 2004ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر431.
50. "مسافر"، محمد صديق، "سُر ڪنيات"، 1961ع، آر.ايڇ. احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر54.
51. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، "شاهه جو رسالو" ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر471.
52. شاهواڻي، غلام محمد، "شاهه جو رسالو"، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر234.
53. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، "نئين جامع سنڌي لغات" جلد ٽيون (ڪ – ي)، 2005ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر1533.
54. "مسافر"، محمد صديق، "سُر ڪنيات"، 1961ع، آر.ايڇ. احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر59.
55. گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، "شاهه جو رسالو" ڇاپو پنجون، 2007ع، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر473.
56. شاهواڻي، غلام محمد، "شاهه جو رسالو"، ڇاپو ٻيو، 2013ع. سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، صفحو نمبر235.
57. بلوچ، نبي بخش، ڊاڪٽر، "نئين جامع سنڌي لغات" جلد پهريون (ا – ڇ)، 2004ع سنڌي ٻولي جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، صفحو نمبر709.
58. "مسافر"، محمد صديق، "سُر ڪنيات"، 1961ع، آر.ايڇ. احمد ائنڊ برادرس، حيدرآباد، صفحو نمبر67.

عصمت فاطمہ ويسر
پي.ايچ. ڊي اسڪالر
سنڌي شعبو، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو

ويراڳي ڪلام ۾ روحاني رهبر، گُروءَ يا مرشد جي اهميت: مختصر جائزو

IMPORTANCE OF SPIRITUAL MASTER, GURU OR MURSHID IN WERAGI (ASCETIC) POETRY: BRIEF ANALYSIS

Abstract

Weragi (ascetic) poetry is essence of mystic or devotional poetry – Murshid or Guru shows the way to enternal life. This research article is focused on importance of Spiritual Master (Murshid or Guru) in Weragi (ascetic) poetry.

All the mystic poets quoted in this paper, Pir Sadaruddin, Qazi Qadan, Shah Inaat, Shah Latif, Sachal, Saami, Rohal, Bedil and Nanik Yousuf are devotees of their Kamil Murshid or Spiritual Master.

Mystic, *Weragi* (ascetic) poets played role of bridge between different religions and cultural groups but most of followers were unaware about spiritual wisdom – in that situation Weragi (ascetic) poets guide then through their devotion and poetry and show them the path of religious harmony, love, peace and brotherhood.

Sufi or ascetic manage is mostly in verses which is important aspect of musical discourse-it inspired singers to sing mystic *Weragi* poetry to create spiritual atmosphere. These *Weragi* (ascetic) were not only poets, but social reformist also, and their wisdom is guidance for mankind.

ويراڳي ڪلام جي پنهنجي انفراديت ان حوالي سان بہ آهي تہ اهو لاسيڪي روايتن سان بہ جُڙيل آهي تہ تصوف جي فڪري رمزن سان بہ واڳيل آهي. اهوئي سبب آهي جو ان جا موضوع لڳ ڀڳ هڪجهڙا ئي آهن، جيڪي مجموعي طور تي انسانذات جي احساساتي، جذباتي ۽ روحاني امنگن جي ترجماني ڪندي محسوس ٿين ٿا. سڀني ويراڳي شاعرن جي واٽ هڪڙي ئي مرڪز ڏانهن ويندڙ نظر اچي ٿي. جنهن

ڪري ان قسم جي ڪلام جي اپياس لاءِ، اسان کي سنڌي شاعريءَ جي ڪلاسيڪي ۽ صوفياڻي روايتن جي پروڙ به ضروري آهي، ڇو ته اهي سڀ هڪ ئي وڻ جون الڳ الڳ شاخون آهن. اسان جي ويراڳي صوفي شاعرن، اعليٰ انساني اوصاف کي تصوف جي معرفت ئي بيان ڪيو آهي. تصوف، سالڪ تي لڪل راز افشان ڪري ٿو. ويراڳي ڪلام جو وڏو حصو صوفياڻي مضمون تحت ئي آهي، جنهن ۾ خالق ۽ بندي جي وچ ۾ تعلق، مادي جسم ۽ روح جا رابطا، عبادت جو بنيادي فلسفو، ذڪر اذڪار ۽ بندگيءَ جا روپ وغيره اچي وڃن ٿا. اهو هر انسان جو ذاتي مسئلو آهي ته هو پنهنجي لاءِ ڪهڙي عقيدي جي چونڊ ڪري ٿو. روشن خيال انسان، بنا ڪنهن مذهبي مت ڀيد ۽ نسلي فرق جي هر انسان جو احترام ڪندو محبت ڪندو آهي. هو ڪوشش ڪندو آهي ته ڪو هن کان ناراض نه ٿئي ۽ هن جي ڪنهن به عمل جي ڪري ڪنهن جي دل آزاري نه ٿئي. هر انسان جي اندر ۾ هڪ ڪائنات هوندي آهي، جنهن ۾ هو آزاد آهي. سڀ مخلوق خدا جي آهي ۽ عبادتن جا پنهنجا پنهنجا رستا آهن. سڄو فساد تڏهن شروع ٿئي ٿو جڏهن انسان پاڻ کي دُرست ۽ ٻين کي غلط سمجهي ٿو.

انسان جو جوهر اهوئي آهي ته ڪنهن کي گهٽ نه سمجهيو وڃي. ٻين جي لاءِ به اهو ئي پسند ڪجي، جيڪو پاڻ کي پسند هجي. ٻين جي مذهب ۽ مسلڪ جو احترام ڪيو وڃي. هر ماڻهوءَ جي اندر ۾ ماورائي شعور (نفس) به آهي ۽ ان ماورائي شعور جي ڄاڻ تصوف ذريعي ممڪن ٿي سگهي ٿي. اهي سڀ عشق جون منزلون آهن ۽ ان کان سواءِ حاصل نه ٿيون ٿي سگهن. ويراڳي ڪلام جا موضوع به بندگيءَ جي انهن مرحلن کان ٿيندا، عشق، طالب مطلوب، حسن ۽ جمال، آس اُميد، سوز ۽ فراق، نراس، لڇڻ تڙپڻ، انتظار تائين پهچي وڃن ٿا. زندگي ۽ فنا جي فلسفي کي بيان ڪندي، انسان جي اعليٰ اوصاف تائين بحث ڪن ٿا. انسان جي عظمت، هن جي عاجزي، انڪساري، نياز نئڙت ۽ ٻيون اهڙيون ڪيفيتون ۽ رويا ويراڳي فڪر جو موضوع آهن. ويراڳي ڪلام نه صرف انهن داخلي انساني ڪيفيتن کي بحث هيٺ آڻي ٿو پر اهو فڪر عوامي سطح تي اجتماعي سوچ جو به آئينہ دار آهي. انڪري ان ويراڳي فڪر يا ڪلام کي فرد جي ذات تائين محدود نه سمجهيو وڃي، پر ان ۾ مجموعي انسانذات جي ڪيفيتن جو به تذڪرو آهي، جنهن ۾ انسان جو سماج ۾ ڪردار، ان جي رهڻي ڪهڻي، سماجي حاصلات، عام مسئلا، روحاني مسئلا، رهنمائيءَ لاءِ رهبر جي ڳولا – اهڙي ڪامل رهبر يا اُستاد جي هدايتن جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ جي مختلف مرحلن مان پار پوڻ جا تصورات – اهي سڀ انهيءَ فڪري دائري جا موضوع آهن.

مجموعي انساني سماج جي اهڙي اظهار ۾ ثقافتي روايتون به ان جو حصو بڻجي وڃن ٿيون. انڪري ويراڳي فڪر سماجي فراريت بجاءِ ان جو حصو بڻجي، ان

جو مطالعو ڪري ٿو. مثبت ثقافتي قدرن ۽ روايتن جي حمايت ڪري ٿو ۽ منفي روايتن کان ڏُور رهڻ جي تلقين ڪري ٿو. تڪبر، ڏيکاءُ، بناوت ۽ نمائشي انداز انسان جي روحاني زوال جو سبب بڻجن ٿا. اهڙو روحاني زوال انسان کي اندران ئي اندران کوکلو بڻائي ڇڏي ٿو ۽ اڳتي هلي اهو انسان جي معاشي ۽ سماجي زوال جو سبب بڻجي ٿو ۽ هن جو ڏيوالو نڪري وڃي ٿو. ان نسبت سان ويراڳي ڪلام انسانذات لاءِ هڪ وڏي وٿ آهي، جيڪو هر لحاظ کان ان لاءِ ڪارج وارو آهي. سومرن جي دؤر جي گنانن کان وٺي سچل سرمست، بيدل ۽ بيڪل فقير جي ويراڳي فڪر تائين، هڪ تسلسل ۾ انهيءَ فڪر انسانن جي رهنمائي ڪئي آهي. هتان جي ڪلاسيڪي صوفي شاعرن تصوف جي ڇانوَ هيٺ، اهڙو بهتر ماحول پيدا ڪيو، جنهن ۾ هٺ ڌرمي يا تنگ نظريءَ جي ڪا بہ گنجائش نہ هئي. ويراڳي شاعرن، سنگيت جي ساٿ سان، پنهنجي عارفاڻي فڪر کي، زخمي انسانيت لاءِ مرهم طور استعمال ڪيو. هنن جو مسيحائي ڪردار مايوس انسانيت لاءِ اُميد جو سبب بڻيو.

ويراڳي شاعرن وٽ گرو يا مرشد لاءِ وڏي عقيدت آهي، جنهن جي رهنمائيءَ هيٺ ئي هو معرفت جون منزلون پار ڪري سگهن ٿا. سومرن جي دؤر جا پير صدرالدين ۽ پير شمس جا گنان، روحاني رهبريءَ جو ڏس ڏين ٿا. اهي گنان، مذهبي ويچارن سمجهڻ ۾ مددگار ٿيا. پير صدرالدين ۽ پير شمس، اسلامي تعليمات کي آسان ڪري پنهنجن مريدن کي سمجهايو.

”پير صدرالدين جيڪي گنان جوڙيا، اُنهن ۾ قرآن شريف جو سچو فڪر ۽ فلسفو، هندوستاني ٻوليءَ ۾ ڍاليو آهي.“ (1)

مرشد يا گروءَ جي رهبريءَ هيٺ ئي چيلو، زندگي گذارڻ جا گُر سکي ٿو ۽ مرشد هن کي اهڙو رستو ڏسي ٿو، جنهن تي هلي هو دنياوي زندگيءَ ۾ سڦلتا ماڻي ٿو ۽ نيڪي ڪري روحاني سُک بہ ماڻي ٿو.

پير صدرالدين فرمائي ٿو:

امراپوري تو پائيي، جو ستگر ساٿي هوءِ،
ستگر وِنا مڪتي نہ پائيي، جو علم بهت پڙيا هوءِ،
ستگر ساٿي ڪيجئي،
تو تري سردي جنجال. (2)

جيڪڏهن مرشد جو ساٿ هوندو تہ هر مراد پوري ٿيندي. علم ڪيترو بہ گهڻو چو نہ هجي پر ستگر يا روحاني رهبر کان سواءِ مڪتي يا ڇوٽڪارو ملڻ مشڪل آهي. مرشد گڏ آهي تہ سڀ پريشانيون، جنجال ۽ تڪليفون ڏُور ٿي وينديون آهن.

پير صدرالدين (1290 – 1409ع):

پير صدرالدين نہ صرف عالم دين هو، پر ويراڳي شاعريءَ ۾ بہ سندس وڏو درجو آهي. سنڌي، هندي، گجراتي ۽ ٻين ٻولين تي مهارت رکندڙ هن مبلغ شاعر جي ڪلام ۾ تصوف ۽ ويدانت جون وڏيون رمزون آهن. هي پهريون شاعر هو، جنهن پنهنجي ڪلام کي گنان جو نالو ڏنو. ان موضوعاتي صنف جو گهاڙيتو ڪافيءَ جي ويجهو آهي، جنهن کي سنگيت جو ساٿ وڏيڪ اثرائتو بڻائي پيش ڪري ٿو.

”هن بزرگ جي ڪلام جو دارومدار راڳداريءَ تي آهي. جماعت خانن ۾ سندس ڪلام توڙي ٻين بزرگن جو ڪلام باقاعدگيءَ سان ڳايو ويندو آهي.“ (3)

مائي مرڪان شيخڻ:

سومرن جي دؤر ۾ شاعره مائي مرڪان شيخڻ، جنهن پنهنجي مرشد شيخ قرهيي پانڌاريءَ جي شان ۾ ڳيچ چيا هئا، تنهن کي سنڌيءَ جي پهرين شاعره چيو وڃي ٿو. محمد سومار شيخ وڏي محنت سان، ڪشالا ڪري سندس ڪلام کي سهيڙيو آهي، جيڪو اڄ ۾ زباني طور عورتن کي ياد هو. محمد سومار شيخ لکي ٿو:

”مرڪان جي قديم ٻولي ۽ قديم شعر کي سمجهڻ لاءِ مون سيني پهلوئن تي روشني وڌي آهي. مون کي پروسو آهي تہ انهن پهلوئن کي ڏسڻ کان پوءِ مرڪان جي ڪلام سمجهڻ ۾ گهٽ دقت محسوس ٿيندي. منهنجي مهربان ماءُ ۽ ٻين شيخ پيرن کان مرڪان شيخڻ جا ڳيا لکرايم.“ (4)

محمد سومار شيخ جي اها تحقيق، ان حوالي سان بہ اهميت جوڳي آهي تہ هن سنڌي ٻوليءَ جي پهرين عورت شاعره کي دريافت ڪيو آهي. ڊاڪٽر عبدالجبار جوڻيجو لکي ٿو تہ:

”مرڪان سومرن جي زماني جي هڪ شاعره ٿي گذري آهي، جنهن پنهنجي مرشد پير شيخ قرهيي پانڌاريءَ جي واڪاڻ ۾ جيڪي گيت چيا آهن، سي شاعريءَ جي فن تي ايترا پورا نہ آهن، پر منجهن سِڪَ جو ثمر سوايو آهي. هي گيت هڪ قسم جا منقبت آهن.“ (5)

مرڪان جي انهن بيتن ۽ ڳيچن ۾ سادگي ۽ عواميت آهي، پر اُهي اثر انگيز آهن ۽ اُهي ڳائڻ جي صورت ۾ محفوظ رهيا ۽ هڪ دؤر کان ٻئي دؤر تائين منتقل ٿيندا رهيا. مرڪان شيخڻ جو سڄو ڪلام ئي پنهنجي مرشد جي ساراهہ ۾ چيل آهي. شيخن وٽ مرشد جي اچڻ تي خوشيءَ جو اظهار ڪري ٿي ۽ شيخن کي مبارڪون چوي ٿي. مرشد جي مختلف شين جي شان ۾ ڳيچ چوي ٿي، جن مان سندس عقيدت ظاهر ٿئي ٿي. هن پنهنجي رهبر يا گروءَ پير قرهيل جي هندوري جو ذڪر تمام سهڻي انداز سان ڪيو آهي:

لوڏو ڏي، هير جو هندورو،
لوڏو ڏي، پير جو هندورو.
ڏورو قرهيل جو،
آهي ساري سون جو.
لوڏو ڏي، هير جو هندورو،
لوڏو ڏي، پير جو هندورو.
مور مرشد جا،
آهن ساري سون جا.
لوڏو ڏي، هير جو هندورو،
لوڏو ڏي، پير جو هندورو.
مريد پانداريءَ جا،
آهن ساري سون.
لوڏو ڏي، هير جو هندورو،
لوڏو ڏي، پير جو هندورو. (6)

ان ڳيچ ۾ سادگي آهي، هڪ احساس آهي ۽ عقيدت جا لفظ آهن. شاعراڻي خوبي نه هجڻ جي باوجود، ان لوڪ ڳيچ ۾ جذبي جي شدت کي محسوس ڪري سگهجي ٿو. هڪ ٻئي ڳيچ ۾ هن طرح اظهار ڪري ٿي:

بيرقون منهنجي پير جون،
قلبان وچان،
سونهن سماع وچ،
جنين جو ثاني نڪو ٽُل. (7)

قاضي قادن (وفات 1551ع):

قاضي قادن جي شاعري سنڌي ٻوليءَ جو اهم اثاثو آهي. سندس عارفاڻي فڪر جو سنڌ جي شاعرن کان سواءِ صوفين، سنتن ۽ ويراڳين تي وڏو اثر ٿيو. شروعات ۾ سندس ست بيت سنڌ ۾ جتي ڪٿي مشهور ٿيا. بعد ۾ مشهور اديب هيري ٺڪر جي ڪوشش سان، قاضي قادن جي ڪلام جو وڏو ذخيرو هٿ آيو. سنتون ڪي وائي مان 118 بيت هٿ آيا، جن تي تفصيل سان ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ به لکيو آهي. ڊاڪٽر صاحب جي اها گڏيل تحقيق هئي، جنهن ۾ هن ٻيا به ماخذ ڇاڻيا آهن. قاضي قادن مرشد يا گروءَ لاءِ پنهنجن بيتن ۾ 'جوڳي' لفظ استعمال ڪيو آهي:

جوڳي جاڳايوس، سُتو هوس ننڊ ۾،
تهان پوءِ ٿيوس، سندي پريان پيچري. (8)

جوڳي سڃاڻ ڪري، محبوبن جو گس ڏسيو. اهو ئي گس زندگيءَ جي حاصلات آهي. قاضي قادن مرشد جي رهنمائيءَ کي اهم سمجهي ٿو. هڪڙي بيت ۾ فرمائي ٿو:

جان جان سونہ پسن، جنهن ڪارڻ جوڳي ٿيا،
تان تان سنياسين، ورهہ وهامي راتڙي.

ان بيت ۾ جوڳين جي طلب واري ڪيفيت جو ذڪر آهي، جنهن ۾ جيڪڏهن هو ان سائينءَ کي نٿا پسن، جنهن ڪري هو جوڳي ٿيا آهن تہ انهن لاءِ هڪ رات بہ ڄڻ ورهيہ برابر آهي. اهڙن جوڳي فقيرن جو مطلب ئي محبوب جو مشاهدو ماڻڻ آهي. قاضي قادن وٽ مرشد يا گروءَ جو تصور اهوئي آهي، جيڪو ٻين صوفي شاعرن وٽ آهي.

ميون شاهہ عنات رضوي:

سنڌي اساسي شاعريءَ جو هڪ اهم ۽ بنيادي شاعر آهي. سندس ڪلام کي ناليواري عالم ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ وڏي تحقيق بعد، ترتيب ڏيئي، 1963ع ۾ سنڌي ادبي بورڊ پاران شايع ڪرايو، جنهن بابت ڊاڪٽر صاحب ڪتاب جي مهاڳ ۾ لکي ٿو تہ:

"هن تحقيقي ڪلام جي قلمي نسخن جو محفوظ رهڻ ڄڻ هڪ معجزو آهي ۽ ان جي اشاعت ڪلاسيڪي سنڌي شاعريءَ جي ميدان ۾ هڪ وڏي انقلاب کان ڪنهن بہ پر ڪم نہ آهي. هن ناياب ذخيري جي شايع ٿيڻ سان، سنڌي شاعريءَ جي عروج جي تاريخ ۾ پنجاهہ سٺ سالن جو اضافو ٿئي ٿو." (9)

ڊاڪٽر بلوچ جي ان راءِ مان شاهہ عنات رضويءَ جي ڪلام جي اهميت جو اندازو لڳائي سگهجي ٿو. سندس ڪلام جا ڪيترائي موضوع آهن. مرشد يا گروءَ جي نسبت سان بہ انهن جي شاعريءَ جا ڪيترائي مثال موجود آهن

غوثان ختم بهاؤ دين، نبيان ختم رسول،
حاضر حضرت پير جو، موليٰ در مقبول،
قادر ڪج قبول، آگلايون عِناتُ چئي.
(ص 90)

بيتن توڙي وائين ۾ شاهہ عنات ٻين پيرن بزرگن سان گڏ پنهنجي مرشد جي بہ گهڻي واکاڻ ڪئي آهي. اهڙو ئي عقيدت ۽ آس جو اظهار هن وائيءَ ۾ ڪيو اٿائون:

پير توکي پرتا، پانڌيڙا پنجاب ۾،
بادشاهہ بهاؤ دين ڏونہ، حُبئون جي هلندا،

روضــو رُڪــن شــاهــہ ڏوري ســي ڏســنــدا،
ڪِـلـي ســپ ڪُـوهــ تــي، تــازا تــڙ ڪــنــدا،
اُتــي ســيــن عــنــات چــئــي، والــي وڙڪــنــدا.
پير توڪي پرتا.
(ص 99)

شاهہ عنات پنهنجي والد شاهہ نصرالدين جي مسلڪ جي پوئواري ڪندي قادري طريقي سان واڳيل رهيو، پر هن ڪيترن ئي درويشن ۽ پيرن بزرگن سان پنهنجي عقيدت جو اظهار شاعريءَ ۾ ڪيو آهي.

ملتان جي سهروردي پيرن جي شان ۾ سندس شاعري موجود آهي. ان کان سواءِ قادري طريقي جي باني حضرت عبدالقادر جيلانيءَ سان مريد جي روپ ۾ عقيدت جو اظهار ڪن ٿا. جڏهن تہ سکر جو شاهہ خيرالدين سندس ڪامل مرشد آهي، ان ڪري ئي پنهنجو رهبر ڪري مڃين ٿا.

”شاهہ خير الدين جي درگاهہ تي ميون شاهہ عنات جوانيءَ کان وٺي پيريءَ تائين ويندو رهيو ۽ انهيءَ ڪري عوام توڙي خواص ۾ شاهہ خيرالدين جي مريد جي حيثيت ۾ مشهور ٿيو. خانداني روايت موجب، ميون شاهہ عنات، شاهہ خيرالدين جو پورو معتقد ۽ قادري طريقي جو پائبند هو.“ (10)

سونهين شاهہ سکر ۾، بلند پير بجاءِ،
ڀوَن تون ڀاڄهاءِ، تہ روشن هن راهہ ٿئي.
(ص—105)

جيئي شاهہ سکر ڏٺي، جنهن اسان جو سوال سُئو،
نيڪ گڏيس شاهہ نصر دين، جنهن تي خاصو نظر ڪئو
جيـنءَ پـاڇـاتـائـيـن پـئـو، تـيـنءَ عـنـاتـاڻـي اڳـرا.
(ص—105)

شاهہ عنات، شاهہ خيرالدين جنهن کي جيئي شاهہ بہ سڏيندا آهن، جي درگاهہ جي حاضري ڀريندو رهندو هو. انهن بيتن مان اِهو اظهار پڌرو آهي تہ شاهہ نصرالدين تي مرشد جي خاص ڪرم نوازي هئي جو سندس دعا سان هن کي شاهہ عنات ڄائو. شاهہ عنات بہ پنهنجي والد جي مرشد جي سلامي ڀريندو رهندو هو.

شاهہ لطيف ڀٽائي (1689 — 1752ع):

سنڌي ٻوليءَ جو عظيم شاعر جنهن جي فڪر جا ڪيترائي رُخ ۽ پاسا آهن، تنهن وٽ بہ گروءَ يا رهبر جو تصور موجود آهي. رهبر اهو ئي ٿي سگهي ٿو، جنهن وٽ دنياوي لالچ يا ڀَيي جو فڪر نہ هجي. سنياسي لاءِ اهو ضروري آهي تہ هو ان ڀَٽيءَ

ڪان ڏور هجي.

جنهن سنياسيءَ سانديو، گندي ۾ گراهه،
انهيءَ ڪان الله، اجا آڳاهون ٿيو.
(آڏواڻي—ص 390)

جا گُر ڏني گودڙي، سا مون ڪي تي مرڪ،
چيلا ماري چرخ، اوڏي ويهُه ادب سين.
(آڏواڻي—ص 393)

گروءَ جي ڏنل گودڙي فخر لائق آهي ۽ اها رهبر پاران ڏنل سوکڙي ادب ۽ احترام سان پائڻي آهي. گودڙي تمثيل آهي رهبر جي هدايت جي، جنهن تي عمل ڪرڻو آهي. گروءَ جو ڏسيل گَسُ ئي انسان کي سُک ۽ آنند عطا ڪري ٿو. لطيف سائينءَ وٽ گروءَ جو روپ، پاڳوند آهي، جنهن سان چيلي جي چڱائي جُڙيل آهي. مرشد يا گرو ٻه علامتي لحاظ کان، ويراڳين جي سٽ جو هڪ جُز آهي.

منصورِ ثاني سچل سرمست (1839 — 1827ع):

سچل سرمست جو درجو ٻه ويراڳي سلسلي جي شاعرن ۾ مٿانهون آهن. درازا شريف جو اِهو صوفي حافظ عبدالوهاب، ميان صلاح الدين جو پٽ ۽ ميان صاحبڏني جو پوٽو هو. علم موسيقيءَ جي مهارت رکندڙ هن عظيم شاعر ڪافين کي سُرن جي آڌار تي جوڙيو آهي. سچل سرمست پنهنجي چاچي ۽ سُهري ميان عبدالحق جو مريد ٿيو ۽ هُن کان معرفت جا اسرار سمجهيا. سچل سرمست ڪيس ئي پنهنجو اُستاد مڃي ٿو، جنهن ڪيس پريت جي دڳ جو ڏس ڏنو هو.

مرشد ڪامل هادي منهنجو، دائم درازن،
عارف عبدالحق آهي، صوفي صاف سين.
(سچل سرمست جو سنڌي ڪلام)

روز ازل اُستاد اسان نون، هڪ سطر پريت جي پاڙهي،
سا، مين دل دي تختي اُتي، چاهه وچون لک چاڙهي،
سچل عشق پيدا نا ٿيوي، ڪيا جو چتي ڏاڙهي.

ٻئي هنڌ پنهنجي مرشد جي حوالي سان اظهار ڪري ٿو:

هڪ ڏهاڙي مرشد مينون، آپ ايوين فرمايا،
اِهو طريقه وحدت والا، سانون بهون خوش آيا،
سچل ڳالهه عشق دي سچي، پيا سڀ پنڌ اجايا.

ويراڳي ڪلام جو بنيادي رُڪن عشق ئي آهي، جنهن مان پوءِ ٻيون ڪيفيتون جنم وٺن ٿيون. سچل کي مرشد اهوئي سمجهايو ته عشق کان سواءِ ٻيا سڀئي رستا بي مقصد آهن. اهوئي پنڌ سجايو آهي. اهو ڏگ اختيار ڪندين ته پوءِ شريعت ۽ طريقت به سمجهه ۾ ايندءِ. ٻيءَ صورت ۾ تنهنجو هر عمل بي فيض ثابت ٿيندو.

سچل رهبر جي رهنمائيءَ ۾ معرفت جون منزلون طئه ڪرڻ چاهي ٿو. هو روايتي پيري مريديءَ کي پسند نه ڪندو هو:

نه مان مريد نه مان پير، ساري فقر جو فقير،
نه مان حاڪم نه مان ظالم، آهيان امن جو امير.

ويراڳي شاعرن جو رستو فقيريءَ وارو آهي، جتن امن ۽ ايڪانت آهي، رواداري آهي. حاڪمن ظالمن واري وات کان هو هميشه پري ڀڄندا آهن، ڇو ته انهن وٽ انياءُ آهي، ناانصافي آهي. سچل سائينءَ به هميشه فقيرن جي ساٿ ۾ رهڻ چاهيو هو. اِها ئي صحبت وحدت ۽ هيڪڙائيءَ جي وات آهي.

سامي (1743 – 1850ع):

ڀائي چين راءِ لنڊ جا افڪار ”ساميءَ جا سلوڪ“، پريم ڀڳتي، گيان يوگ، محبت ۽ عشق جي ويچارن سان ڀريل آهن. سامي ڏرمي پيغام وسيلي سماجي اصلاح جي تحريڪ پنهنجن سلوڪن وسيلي هلائي، جنهن جا ڪيترائي رُخ آهن. خاص طور ڏرمي ايڪتا جو ماحول پيدا ڪرڻ ۾ هن جي سلوڪن وڏو ڪردار ادا ڪيو، جنهن جا سنڌي سماج تي گهرا اثر پيا.

”مذهب جو فن ۽ شعر تي اثر، اها ڳالهه ته برابر، پر فن ۽ شعر جو مذهب تي اثر به گهاٽو ۽ گهڻو ٿئي ٿو، بلڪ سچي تهذيب، يعني ڪنهن خاص سماج جي مادي ۽ ذهني (روحاني اُپت يا تخليق جو اثر مذهب ۽ پڻ رياست، ٻنهي تي لازمي طرح پوي ٿو.“ (11)

ساميءَ وٽ گروءَ جو به ٻين ويراڳي شاعرن جيان اصلاح ۽ رهنمائيءَ جو تصور آهي. ان سلسلي ۾ هو ساڌ سنگت، ساڌ سنگ ۽ گرمک جي عنوانن هيٺ روحاني رهبريءَ ۾ اصلاح جو تصور پيش ڪري ٿو. هن جي خيال موجب سچي ساڌوءَ، مها پُرش جي رهنمائي ۽ صحبت سان من جون مرادون پوريون ٿين ۽ ٻيڙا پار ٿي وڃن ٿا:

سامي ڪري سوال، اهو ستگر سُور کي،
داتا منهنجي جيءَ مون، ڪٽي ڪلپت ڪال،
رهي نه رتيءَ جيترو، هومين رکي رول،
اندر ٻاهر لال، ڏسان هن اکين سان.
(ساميءَ جا سلوڪ – 725)

عجائب پرسن، ڪيو سڪ گروءَ ڪان،
وڃي ڪيئن اندر مان سامي روڳ منن.
(ساميءَ جا سلوڪ –725)

سامي سوالي، آيو سرن گروءَ جي،
برڊ سچاڻي پانهجو، پريت گروءَ پالي.
(ساميءَ جا سلوڪ –725)

روئي ڳل پيو، سامي سيوڪ گروءَ جي،
ڏسي ڇَل مايا جو، ياري پيئہ تيو،
سهجي رمز سهي ڪري، ڪامل ڪرم ڪيو،
وٺي تِتِ ويو، جِتِ پرم پولائو ناهہِ ڪو.
(ساميءَ جا سلوڪ –726)

چيتن سو، چيلو، جو سمجهي گيان گروءَ جو،
سامي ڳڻي ڪينڪي، وقت ۾ ويلو،
ممتاري ميلو، پل پل ڪري پرينءَ سان.
(ساميءَ جا سلوڪ –726)

ساميءَ جو گُرو سوامي مينگهراج هو.

گروءَ جي رهنمائي چيلي لاءِ وڏي وٿ آهي ۾ گروءَ جي گيان کي سمجهڻ وارا چيلا ئي دل جي مراد ماڻن ٿا. جتي انهن کي ڪو بہ اُلڪو يا پريشاني نٿي رهي. رهبريءَ جو تصور سيني ويراڳي شاعرن وٽ پنهنجي پنهنجي انداز سان آهي.

روحل فقير (1734 – 1804ع):

ويراڳي شاعرن جي صف جو اهم صوفي شاعر آهي. هن جي شاعريءَ جا بہ عارفاڻا ۽ صوفياڻا موضوع آهن، جن جو مقصد پهريان پنهنجي اصلاح ۽ پوءِ خلق جي رهنمائي ڪرڻ آهي. پنهنجي رهنمائي ۽ بهتريءَ لاءِ هڪ مرشد ۽ گروءَ جي گهُرج رهي ٿي، جيڪو محبوب سان ميلي جو ڏس ڏئي، چو تہ اهي ويراڳي معرفت جا قائل آهن. رهبر کان سواءِ هو ان پاسي ڏي پير نٿا پائين. سنڌي ٻوليءَ جي اساسي شاعري اهڙن ئي ويچارن سان پيري پيئي آهي. ڪيترين ئي ٻولين تي مهارت رکندڙ روحل فقير، هندي زبان تي بہ گهڻي دسترس رکندو هو. هيٺ ڏنل سندس هندي وائيءَ ۾ ڪامل مرشد جو ذڪر آهي، جنهن ڪيس روحانيت جي اهڙي منزل تي پهچايو آهي، جتي طالب ۽ مطلوب هڪ ٿي وڃن ٿا. اها اهڙي منزل آهي، جتي رَسڻ سيني جي وس جي ڳالهہ ناهي. جن ماڻهن جا روح بيمار هجن، جن جي دل تي ڪاراڻ هجي، اُهي انهن ويراڳي صوفين جي ڪيفيت کي سمجهڻ کان قاصر آهن.

"ڪافي"

لوڪ آکي روحل ٻوليندا،
ڪوئي آکي ذات زنگيجا،
نهين روحل نهين ذات زنگيجا،
اي ڪو سر الاهي هئي.
ڪفر اسلام ڏونهان توڻ نيارا،
جيوين جل دي اندر ڏيکن تارا،
دل دريا وچ ڪيڏا اساڏا،
جيوين پاڻي وچ ماهي هئي.
ڪيئي ڪوڙا ڪيئي سچا سڏيندي،
رمز رندي دي نهين سمجهيندي،
اووڪ ڪيا ڄاڻن حال اسا ڏا،
جنهن دل داغ سياهي هئي.
ڪامل مرشد راهہ بتايا،
'روحل' وچين روح الله پايا،
آخر ذات ملي وچ ذاتين،
ڏيندا عشق اوگاهي هئي. (12)

قادر بخش بيدل (1815 — 1872ع):

پنهنجي وقت جو هڪ وڏو عالم ۽ قادرالڪلام صوفي ويراڳي شاعر هو. سندس شاعراڻي عظمت پنهنجي جاءِ تي پر هڪ عالم ۽ بزرگ جي حيثيت ۾ هن جي شخصيت جا سماج تي وڏا اثر هئا. صوفياڻا ۽ عارفاڻا فڪر سان لبريز سندس شاعريءَ جون ڪيترين ئي دريون ۽ روشندان آهن. اُها روشني، اونداهيءَ ۾ ڀٽڪندڙ انسانيت لاءِ رهنمائيءَ جو سبب آهي. صوفين وٽ گرو، مرشد يا روحاني رهبر جي وڏي اهميت ۽ عزت آهي. بيدل فقير بہ فڪري طرح سچل سرمست کان فيض ورتو ۽ سندس عقيدت ۽ شان ۾ اظهار ڪيو اٿائين. منصور ثاني جي اناالحق واري روايت کي بيدل بہ پنهنجي بيراڳي ڪلام ۾ ورجايو آهي. ائين ڪٿي چئجي تہ سندس نقش قدم تي هليو:

عشق جو يارو درازن ۾ عجب اسرار هو،
مست سالڪ من سچو عارف اُتي اظهار هو،
برهہ جي برسات جو تنهن وير تي وسڪار هو،
ظاهر و باطن تنهين وٽ درد جو ڏڏڪار هو،

وجد وحدت جو سدا خاصو تهين خمار هو،
مرد سو منصور وانگر عشق جو اوتار هو،
منجهہ سخن تنهن جي الوهيت سندو آثار هو،
جُنگ جذبي موَجَ مستيءَ ۾ مثل عطار هو،
قربدارن جي ڪٽڪ ۾، مرد منصبدار هو،
در تهين داتا جي بيدل پرتِ جو پينار هو. (13)

صوفين ۾ بيراڳين لاءِ ضروري ناهي تہ سندن مرشد يا گروانهن جي سامهون هجي، پر اُهي ڪيف ۽ وجد ۾ پنهنجي گروءَ جي افڪار معرفت بہ فيض حاصل ڪري سگهن ٿا. سچل سرمست جيان بيدل فقير جي قلندر شهباز سان بہ وڏي عقيدت هئي ۽ هو پنهنجي اشعار ۾ هن کي بہ پنهنجو رهبر تسليم ڪري ٿو ۽ ساڻس عقيدت جو اظهار ڪري ٿو:

خاڪي ڪيڙم ويس،
آهيان نہ تہ نور نيارو.
ڪاٿي سالڪ سڏريل،
ڪاٿي عين اويس،
سيوهڻ سجدا ٿو ڪريان،
بيدل ٿي درويش،
آهيان نہ تہ نور نيارو.
(ص 210)

ٿي آيس انسان،
آهيان اسرار عجائب.
ٻانهي ٻولي ناهہ ڪا،
سارو سر سبحانُ،
نوحَ نبيءَ جي وسَ ۾،
تار ڪيم طوفانُ،
بيدل نالي ٿي ڪيم،
سجدو سيوستان،
آهيان اسرار عجائب.
(ص 210)

مرشد جي شهر ۾ بيدل فقير جا سجدا هن جي فڪري عقيدت کي ظاهر ڪن ٿا تہ هو روحاني طرح پنهنجي شاعريءَ ۾ ساڻس ڪيترو عقيدت جو اظهار جو ڪري ٿو.

نانڪ يوسف (1792 – 1853ع):

فقير يوسف جيڪو ويراڳ ڪاتي نانڪ يوسف بڻيو، سا بہ سپ سندس مرشد جي ڪرم فرمائي هئي. سندس خاندان جو پيري مريديءَ وارو سلسلو راڻيپور واري پير صالح شاهہ سان هو. فقير يوسف جي ويراڳي طبعيت ڪيس سچل سائينءَ جي اوتاري تي آندو ۽ اتان ئي ڪيس فقيريءَ جو رنگ چڙهيو.

ظاهر باطن آهي اهوئي، پيو تان ناهي ناهي،
نانڪ يوسف، يار سچل جو ڏس ڏنو ڪنهن ڏاهي ڏاهي.

نانڪ يوسف يار سڄاتو، درس درازين دلبر پاتو.
(نانڪ يوسف جو ڪلام، تنوير، ص 78)

داد ڪر مرشد اچي، يارو يتيمن يار تون،
آهي هت هت اوهان جو، دوست دم ديدار تون.
(تنوير، ص 133)

آهي مددگار مرشد، سچو مون نماڻيءَ سان هر حال همت سدائي،
محڪم سچو ساهہ ويساهہ تن تي توڪل سندي ڪمر جن ڪشائي.
(تنوير، ص 114)

مرشد مورت من نهاري، هنجون سوز سدائين هارين،
ڪال نہ ايندءِ دم سنڀارين، شوقئون شاهہ جيلانيءَ جو.
(تنوير، ص 109)

مت وٺ مرشد جي، رک هوش نہ ٿيءُ نٽڪو،
صاحب سڄاڻ من ۾ ناهي ڏور ڏيهہ ڍٽڪو.
(تنوير، ص 107)

نانڪ يوسف نيهڙو ڏس، نيٽن مرشد مڪو،
آءَ پڙ گهور گهور تن تان، جو عاشق تپو.
(تنوير، ص 68)

تون هڪو هردي رکين، عاشق عشق فتاح سان،
نانڪ يوسف چئي چڱائي، ۽ مرشد جي چاهہ سان.
(تنوير، ص 147)

”نانڪ يوسف جي ڪلام ۾ اهي سڀ خوبيون آهن، جيڪي هڪ وڏي

صاحبِ طرز صوفي شاعر جي شعر ۾ هئڻ گهرجن. نانڪ يوسف جي انهن خوبين تي نظر ڪندي، اهو محسوس ٿو ٿئي تہ سرمستي سرچشميءَ جو هي رند شاعر پنهنجي دؤر جي همعصرن ۾ سڀني کان اڳرو هو ۽ سندس مقام سنڌي صوفياڻي ڪلاسيڪي شاعريءَ ۾ اهم آهي." (14)

سنڌ جا سمورا صوفي شاعر، ويراڳي هئا. سندن اساسي شاعريءَ جو سنڌي ادب ۾ وڏو درجو آهي. تصوف ۾ مرشد يا گروءَ جي ڪهڙي اهميت آهي، ان جو اظهار تقريباً سڀني ويراڳي شاعرن ڪيو آهي. جن شاعرن جو ذڪر ڪيو ويو آهي، انهن جي تسلسل ۾ بيدل فقير، بيڪس، دريا خان، خوش خير محمد هيسباڻي، عثمان فقير، سانگي، سوامي بسنت رام، رکيل شاهہ ۽ ٻيا ڪيترائي شاعر آهن، جيڪي پنهنجي عارفاڻي فڪر جي اظهار ۾ پنهنجي رهبر، مرشد يا گروءَ جي چانوءَ کان پري نہ ويا آهن. عشق ۽ عرفان جي منزل تي پهچڻ ۾ انهن سڀني، رهنمائي ورتي ۽ کين محبوب جي رضامندي نصيب ٿي.

حوالا:

1. گنان شريف، جلد اول، ريليجيس ايجوڪيشن بورڊ، گارڊن ايسٽ ڪراچي، 1991، ص — ب.
2. حوالو ساڳيو، ص — 96.
3. الانا، غلام علي، ڊاڪٽر، "لاڙ جي ادبي ۽ ثقافتي تاريخ"، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، ڄام شورو، 1977ع، ص 198.
4. شيخ، محمد سومار، "ڪلام مرڪان شيخڻ"، جيلاني پبليڪيشن، بدين، 1971ع، ص 16.
5. جوڻيجو عبدالجبار، ڊاڪٽر، "ڪلام مرڪان شيخ"، جيلاني پبليڪيشن، بدين، 1971ع، ص 4.
6. محمد سومار شيخ، "ڪلام مرڪان شيخڻ"، پاڳو مرڪان شيخڻ جا ڳيچ، جيلاني پبليڪيشن، بدين، 1971ع، ص 4.
7. حوالو ساڳيو، صفحو 18.
8. بلوچ، نبي بخش خان، ڊاڪٽر، "قاضي قادن جو رسالو"، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، ڄام شورو، 1999ع، ص 165.
9. بلوچ، نبي بخش خان، ڊاڪٽر، "مبين شاهہ عنات جو ڪلام"، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1963ع، ص 1.
10. حوالو ساڳيو، ص 40.
11. جويو، محمد ابراهيم، "ساميءَ جا سلوڪ"، شاهہ عبداللطيف يونيورسٽي، خيرپور، 2015ع، ص 647.
12. محمد علي مانجهي، ڊاڪٽر، "صوفي شاهہ عنايت شهيد ۽ سندس سلسلي جا شاعر"، ثقافت کاتو، حڪومت سنڌ، 2010ع، ص 354.
13. اختر درگاهي، "بيدل سائينءَ جو رسالو"، بيدل يادگار ڪاميٽي، روهڙي، 2011ع، ص 189.
14. تنوير عباسي، "نانڪ يوسف جو ڪلام"، سنڌي ادبي بورڊ، ڄام شورو، 2014ع، ص 47.

حصہ اردو

ڈاکٹر محمد اعظم چوہدری
سابق چیئر مین شعبہ سیاسیات
وفاقی اردو یونیورسٹی کراچی

پنجاب میں اردو اور پنجابی زبان کا اتہاس

THE STORY OF URDU AND PUNJABI LANGUAGE IN PUNJAB

Abstract

Urdu is declared as official language in place of Persian Language during British Raj in Punjab. After 58 Years of implementation of Urdu,Vice Chancellor of Punjab University Dr. P.C Chester Ji proposed to consider Punjabi instead of Urdu as medium of instruction. This suggestion was strongly opposed by Punjabi scholars like Allama Iqbal. Munshi Mehboob Alam and Munshi Sirajuddin etc and declared Urdu as modernized version of Punjabi. Muslim scholars were doubted of the excessive addition of Sanskrit words instead of Arabian and Persian to make Punjabi a literary language like Bengali and they were afraid of Panjabi losing its Islamic identity. Muslims were not even accepting Nagri and Gurmukhi Scripts. Hafiz Mehmood Sherani proved by writing a book "Urdu in Punjab" in 1928 that Urdu is born in Punjab and Punjabi is its founder language but now national research is emerged against this idea. The three scripts were a big hurdle in implementing Punjabi language. Muslims wanted Persian. Hindus wanted Nagri whereas Sikhs wanted Gurmukhi Script. This was not acceptable for the Government. That is why Government did not acknowledge this issue again.

پنجاب میں سکھ راج کے خاتمے(1849ء) تک فارسی بطور دفتری زبان رائج تھی۔(1) انگریزوں کے آنے کے بعد درخواستیں اور مسلیں اردو میں منتقل ہونا شروع ہوئیں۔ اپریل 1851ء میں ”پنجاب انتظامی بورڈ“ نے ایک حکم نامہ جاری کیا۔ جس کی رُو سے صوبے کی تمام عدالتوں میں اُردو کو سرکاری زبان قرار دیا گیا۔(2) 10فروری 1863ء کو حکومت پنجاب نے فیصلہ کیا کہ اردو ہی پنجاب کی سرکاری زبان رہے گی۔ اگر پشاور اور کوہاٹ اضلاع میں کسی قسم کی مشکل پیش آتی ہے تو وہاں بھی پشتو کو عدالتی زبان کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔(3) واضح رہے کہ تعلیمی کمیٹی کے صدر لارڈ میکالے

پہلے ہی 7مارچ 1835ء کو گورنر جنرل ولیم بینٹنگ (William Bentinck) سے دستخط کرواکر یہ اعلان کر چکے تھے کہ نچلی سطح پر ہندوستان کی علاقائی زبانیں اور اعلیٰ سطح پر انگریزی ذریعہ تعلیم ہو گی۔ کچھ عرصے بعد گورنر جنرل لارڈ آک لینڈ (Lord Auckland) کے زمانے میں 20نومبر 1837ء کو ایک ایکٹ پاس کیا گیا تھا کہ عدالتوں اور سرکاری دفتروں میں فارسی کے بجائے ہندوستانی زبانوں میں کام ہو گا۔ اس طرح تعلیم اور انتظامیہ میں فارسی کی جگہ اُردو نے لے لی۔

فورٹ ولیم کالج کلکتہ (1800-54ء) کے قیام سے قبل ہندی اور اُردو ایک ہی زبان کے دو نام تھے۔ یہ دونوں زبانیں شمالی ہند کی مختلف بولیوں کی آمیزش سے بنی ہیں۔ ہندی اور اُردو میں بہت کچھ مشترک ہے کم از کم اس بات سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ دونوں زبانوں کے قواعد ایک ہی جیسے ہیں۔(5) مسٹر بیمس (Beames) جو ایک مشہور ہندوستانی گرامر کے مصنف ہیں لکھتے ہیں کہ ہندی کا جنم ملک کے قدیم دارالحکومت دہلی کے نواحی علاقے میں ہوا۔ اس زبان میں بھی فارسی عربی حتیٰ کہ ترکی الفاظ کی بہت بڑی تعداد اسی طرح شامل ہو گئی جیسے کہ کئی لاطینی اور یونانی الفاظ انگریزی میں گھل مل گئے ہیں۔ لیکن ان نئے الفاظ نے زبان کے ڈھانچے کو کسی طرح متاثر نہیں کیا۔ چنانچہ یہ زبان ولیؔ اور سوداؔ کے تحریر کردہ صفحات میں بھی اتنی ہی خالص تھی جتنی کہ تلسی داس اور بہاری لعل کے صفحات میں، چنانچہ اُردو اور ہندی کو دو مختلف زبانیں قرار دینا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لوگ اس معاملے میں اور جملہ علم اللسان کے بارے میں شدید قسم کے مغالطے کا شکار ہوئے۔(6) فورٹ ولیم کالج میں ڈاکٹر جان گلکرائسٹ نے للو لال کوی سے پریم ساگر لکھوا کر ہندی (بخط ناگری) کے نام سے ایک الگ زبان کی بنیاد رکھی۔ پریم ساگر بھگوت گیتا کے ایک حصے کا ترجمہ ہے جس کا پہلا ایڈیشن 1803ء میں شائع ہوا۔(7)

اُردو زبان و ادب کی علاقائی حد بندی کا باقاعدہ آغاز 1923ء میں نصیر الدین ہاشمی کی کتاب ''دکن میں اُردو'' شائع ہونے سے ہوا۔ حافظ محمود شیرانی کی کتاب ''پنجاب میں اردو'' اس کے پانچ سال بعد 1928ء میں شائع ہوئی۔ ان دونوں کتابوں کی اشاعت کے بعد اس طرز مطالعہ کا احساس اتنا بڑھ گیا کہ برصغیر کا شاید ہی کوئی ایسا علاقہ بچا ہو جس کی اُردو خدمات کا جائزہ نہ لیا گیا ہو۔ ہر علاقے کے محققین نے وہاں کے قدیم اُردو ادب کو بڑی محنت اور جانفشانی سے ادبی دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس ضمن میں مدراس میں اُردو، میسور میں اُردو، بہار میں اُردو، بھوپال میں اُردو، سندھ میں اُردو، بلوچستان میں اُردو اور کشمیر میں اُردو کے عنوان سے قابلِ ذکر کتابیں شائع ہوئیں۔ قدیم اُردو زبان و ادب کا معتدبہ سرمایہ منظرِ عام پر آنے سے جہاں محققین کو اُردو زبان کی لسانی ہمہ گیری کا احساس ہوا۔ وہاں بعض ادبی و لسانی جھگڑے بھی

پیدا ہوئے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں ''پنجاب کی اردو خدمات'' کے حوالے سے اہل زبان اور پنجاب کے مصنفین کے مابین لسانی وادبی تکرار شروع ہو گیا تھا دہلی اور لکھنؤ کے مصنفین نے پنجاب کی ان خدمات کو تسلیم کیا جو اہل زبان مصنفین نے پنجاب میں سرانجام دیں یعنی مولانا محمد حسین آزاد (1830ء-1910ء) اور مولانا الطاف حسین حالی (1837ء-1914ء) کی لاہور آمد کے بعد۔ انہوں نے پنجاب کی قدیم اُردو خدمات سے صاف انکار کیا۔ اس لئے پنجاب کے مصنفین کے لئے ضروری ہو گیا کہ وہ پنجاب کی اُردو خدمات کو تلاش و جستجو سے سامنے لائیں اور ٹھوس دلائل سے فریق ثانی کے انکار کو اقرار میں تبدیل کر دیں۔(8)

ان ہی ایام میں پنجاب میں اُردو کے خلاف ایک اور محاذ کھلا۔ 1907ء میں سکھوں نے خالصہ ایجو کیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی۔ اس کانفرنس کی تشکیل کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ پنجاب میں اُردو کے بجائے پنجابی زبان کو ذریعہ تعلیم بنایا جائے۔ 22دسمبر 1908ء کو پنجاب یونیورسٹی لاہور کے بنگالی وائس چانسلر ڈاکٹر پرتول چندر چیٹر جی نے جلسہ کانووکیشن کے موقع پر اپنے ایڈریس میں پنجاب میں اُردو کی بجائے پنجابی کو ذریعہ تعلیم بنانے کی تجویز پیش کی۔(9) کچھ دن بعد امرتسر میں ہندو مہاسبھا کے مدرسہ کا افتتاح کرتے ہوئے پنجاب کے لیفٹیننٹ گورنر لوئس ولیم ڈین (Louis William Dane) نے سر چیٹر جی کی تجویز کی پرزور حمایت کر دی اور اسے تعلیم کے فروغ کے لئے ضروری قرار دیا۔ اس سے وائس چانسلر کے ساتھ ساتھ گورنر پنجاب بھی تنقید کی زد میں آ گئے۔ محبوب عالم (ایڈیٹر پیسہ اخبار لاہور) اور ان کے ساتھیوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ پنجابی اُردو کا پرانا روپ ہے اور اُردو پنجابی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ اس لئے اُردو کو چھوڑ کر پنجابی کو ذریعہ تعلیم بنانے کے پیچھے مسلمانوں کیخلاف سازش کارفرما ہے۔ سازش کی نوعیت کو بے نقاب کرتے ہوئے مسلمان دانشوروں نے اندیشہ ظاہر کیا کہ پہلے بنگالی کی طرح پنجابی کو علمی زبان بنانے کیلئے اس میں سنسکرت الفاظ کی بھرمار کر دی جائے گی اور پھر فارسی رسم الخط کو گورمکھی یا ناگری میں بدل دیا جائے گا۔ چنانچہ پنجابی اپنے عربی فارسی ذخیرہ الفاظ سے محروم ہو کر اپنی اس اسلامی شناخت کو کھو دے گی جو صوفیائے کرام نے اسے عطا کر رکھی ہے۔ زبان کے ساتھ ساتھ پنجابی مسلمان رفتہ رفتہ اپنے تہذیبی سرچشموں سے بھی محروم ہو جائیں گے۔(10) 6مارچ 1909ء کے پیسہ اخبار کے اداریہ میں یہ مؤقف اختیار کیا گیا کہ حکومت نے پنجاب میں ناگری (ہندی) کا ٹٹو چلتا نہ دیکھ کر پنجابی گورمکھی لپّی کی آڑ میں اُردو کے خلاف مورچہ قائم کر دیا ہے۔ وہ پنجاب میں اُردو کی ترقی ہرگز پسند نہیں کرتے۔ سر چیٹر جی کی تقریر سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ کئے گئے: (i) پنجاب کے لوگوں کی مادری زبان

صرف پنجابی ہے (ii)اُردو ایک بیرونی زبان ہے جو پنجاب میں برطانوی حکومت کے سہارے مروج ہوئی ہے۔ (iii)کوئی شخص غیر زبان یعنی اُردو میں فضیلت حاصل نہیں کرسکتا۔ اُردو کی بجائے پنجابی کو فروغِ تعلیم کا ذریعہ بنانے کے حق میں دیئے گئے تمام دلائل غلط، کمزور اور بیہودہ ہیں۔(11)

انجمن ترقی اُردو کے امرتسر کے اجلاس میں وائس چانسلر کی تجویز کے خلاف بہت سی تقاریر ہوئیں۔ مقررین میں علامہ محمد اقبال، سید علی امام، منشی محبوب عالم اور منشی سراج الدین پیش پیش تھے۔(12) آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کا اجلاس امرتسر (1908ء) میں بلایا گیا۔ اس اجلاس کی صدارت نواب سلیم اللہ (نواب آف ڈھاکہ) نے کی۔ مسلمانان ہند کے اس زبردست تعلیمی اجتماع میں دو قراردادیں منظور کی گئیں جو درج ذیل ہیں:(13)قرارداد نمبر I: اس کانفرنس کی رائے میں اُردو پنجاب میں تعلیمی اغراض کے لئے بالعموم اور ابتدائی تعلیم کے لئے بالخصوص نہایت ضروری ہے اس قرارداد کے محرک پنجاب کے نہایت ہی محترم بزرگ شیخ عبدالقادر (لاہور) تھے اور تائید کرنے والے گرلز کالج علی گڑھ کے بانی شیخ عبداللہ کشمیری(14) تھے۔ قرارداد نمبر II: یہ کانفرنس ڈاکٹر پی۔ سی چیٹر جی (CIE) کی اس تجویز سے، جس میں انہوں نے کہا ہے کہ صوبے میں اُردو کے بجائے پنجابی کو رواج دیا جائے اختلاف کرتی ہے اور تجویز کو بلحاظ لغات واختلاف محاورہ ناممکن العمل اور صوبے کے حق میں مضر سمجھتی ہے۔ اس قرارداد کے محرک سر میاں محمد شفیع (لاہور) اور موید سر سید علی امام بیرسٹر (بہار) تھے۔

اسی مباحث کو آگے بڑھاتے ہوئے ایس۔ ایم ناظر نے اپنے ایک مضمون بعنوان ''اُردو پنجابی'' میں لکھا کہ اُردو دراصل منجھی ہوئی پنجابی زبان ہے۔ اس کے افعال عموماً پنجابی ہیں۔ مگر تھوڑی سی نفیس تبدیلی کے ساتھ استعمال میں لائے گئے ہیں۔(15) وجاہت حسین جھنجھانوی نے ''بزم اردو لاہور'' کے ایک جلسے منعقدہ 29 مئی 1910ء میں ایک مضمون ''اُردو کا مرکز'' پڑھا جس میں انہوں نے ثابت کیا کہ اُردو کا منبع دہلی، آگرہ اور اودھ نہیں بلکہ پنجاب ہے۔(16) وجاہت حسین کے مضمون کے جواب میں بشیر الدین احمد دہلوی (خلف ڈپٹی نذیر احمد دہلوی) نے متذکرہ نظریات کی مکمل طور پر تردید کی۔(17) اسی طرح ایک مضمون میں مولوی سید احمد دہلوی نے 1911ء میں ''محاکمہ مرکز اُردو'' لکھا۔ جس میں انہوں نے ثابت کیا کہ اُردو کا مرکز پنجاب نہیں بلکہ دہلی ہے۔(18) خان بہادر مرزا سلطان احمد نے ''زبان اُردو'' میں لکھا کہ پنجابی اور اُردو زبان میں جو وابستگی اور مشابہت ہے یہ ہندوستان کی دوسری زبانوں میں نہیں ہے۔ مقابلہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اُردو زبان پنجابی زبان کی اصلاح یافتہ زبان ہے یا پنجابی زبان کا ایک دوسرا اصلاح یافتہ رُخ۔(19) شیر علی سرخوش نے ''اُردو اور اہل زبان'' کے عنوان سے

ایک مضمون لکھا اور سخت زبان میں سید احمد دہلوی کے اعتراضات کا جواب دیا۔ مضمون کے دو اقتباسات درج ذیل ہیں:

''ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ اُردو یا ہندوستانی یا جو کچھ اس کا نام رکھو، پنجاب میں پیدا ہوئی اور پنجابی اس کی بانی ہے۔''...... ''اردو کا مولد پنجاب ہے نہ کہ شاہجہاں آباد''(20)

تاہم اپنے اس نظریئے کو ثابت کرنے کیلئے شیر علی سرخوش کے پاس محکم دلائل نہ تھے۔ خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ حافظ محمود شیرانی(21) اپنی کچھ ذاتی مشکلات کی وجہ سے 1922ء میں اپنا آبائی وطن ٹونک (راجستھان) چھوڑ کر لاہور چلے آئے۔ انہوں نے سرخوش کے نقطۂ نظر کی وکالت کرتے ہوئے 1928ء میں ''پنجاب میں اُردو'' نامی کتاب مکمل کی۔ بقول صوفی غلام مصطفی تبسم اہل پنجاب نے اس کتاب کی اشاعت کا انتظام چندہ جمع کر کے کیا۔ اس کتاب کی اشاعت نے بیس برسوں پر محیط بحث کی کسی حد تک تکمیل کر دی لیکن اب اس نظریئے کی تغلیط کیلئے قوی تحقیق سامنے آچکی ہے۔ قلزم کو کوزے میں بند کرتے ہوئے یہ کہوں گا کہ آریائوں کی آمد (1500ق م) سے پہلے پنجاب میں منڈاری اور دراوڑی زبانیں بولی جاتی تھیں۔ آریائوں کی مذہبی کتابوں (ویدوں) کی زبان ویدک سنسکرت اور عوام کی زبان لوک سنسکرت کہلائی۔ لوک سنسکرت نے بدھ مت کے زمانے (563ق م 483-ق م) میں پالی زبان(22) کا روپ دھارا جو صدیوں کا سفر طے کر کے پشاچی پراکرات اور پشاچی اَپ بھرنش سے ہوتے ہوئے فارسی اور عربی کی آمیزش کے ساتھ ہندوی اور پنجابی کے روپ میں ہمارے سامنے آئی۔ قریبی علاقے دوآبہ گنگ وجمن کے علاقے (دہلی اور آگرہ کے اطراف) میں شورشینی پراکرات اور شورسینی اَپ بھرنش سے کھڑی بولی ہندی اور کھڑی بولی اُردو نے جنم لیا۔(23)

حافظ محمود شیرانی نے لکھا تھا کہ اُردو دہلی کی قدیم زبان نہیں ہے بلکہ وہ مسلمانوں کے ساتھ دہلی جاتی ہے اور مسلمان چونکہ پنجاب سے ہجرت کر کے جاتے ہیں اس لئے ضروری ہے کہ وہ پنجاب سے کوئی زبان اپنے ساتھ لے گئے ہوں گے۔(24) دراصل شیرانی کے اس نظریے کی بنیاد بدیسی دانشور گرام بیلی کی اُس گپ پر ہے، جس میں اس نے کہا تھا کہ اُردو کی پیدائش 1027ء کی ہے جب غزنوی فوج کے سپاہیوں نے لاہور میں قیام کرنا شروع کیا۔ اس کی جائے پیدائش لاہور اور قدیم کھڑی بولی اس کی سوتیلی ماں ہے۔ برج بھاشا سے اس کا کوئی براہ راست رشتہ نہیں۔ زبان کا نام اُردو سات سو سال بعد میں ظہور پذیر ہوا۔(25) یہ تحقیق بھی اب منظر عام پر آچکی ہے کہ اُردو بطور اسم لسان کے معنی لشکر وغیرہ نہیں ہیں۔ بلکہ یہ نام ''اُردو معلیٰ شاہ جہاں آباد'' کا مخفف ہے۔ اَمر واقعہ یہ ہے کہ اُردو کیا ہندی، گجراتی، ریختہ،

دکنی کسی بھی زبان میں اُردو بہ معنی لشکر فوج کے استعمال کی کوئی مثال دستیاب نہیں(26)ڈاکٹر کے۔ ایس بیدی نے لکھاہے کہ اُردوزبان کی پیدائش کسی ایک ہستی،ایک فرد، کسی ایک قوم یا کسی ایک طاقت کی دین نہیں ہے بلکہ یہ زبان مختلف اقوام، مختلف تہذیبوں اور مختلف لسانیات کے اتصال و اختلاط کا ایک ناگزیر نتیجہ ہے۔ وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے فطری طور پر اس کا ظہور ہوا... اردو کا جہاں پنجابی زبان کے ساتھ قریبی تعلق ہے ہندی کھڑی بولی کی بھی حقیقی بہن ہے۔(27)ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں کہ اُردو ایسی زبان نہیں جسے مسلمان اپنے ساتھ عرب، ایران افغانستان یا ترکستان سے لائے ہوں نہ یہ ایسی زبان ہے جو یہاں پہلے سے موجود تھی اور مسلمانوں نے اپنی عربی فارسی یا ترکی چھوڑ کر اسے اختیار کیا ہو۔ بلکہ یہ ہندوئوں اور مسلمانوں کے میل ملاپ، آویزش وآمیزش اور ربط وارتباط کا نتیجہ ہے۔(28)

اس مباحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ برطانوی عہد میں ہندوستان میں اُردو کی حیثیت لنگوافرنیکا(Linguafranca)کی تھی۔ ناگری پرچارنی سبھا کے اثرات کے تحت فورٹ ولیم کالج نے ناگری لپی میں ہندی زبان کو رواج دے کر اُردو کی اہمیت کو کم کیا۔ یہ دراصل ہندو اکثریت کو خوش کرتے ہوئے ''پھوٹ ڈالو اور راج کرو'' کی حکمت عملی تھی۔ پنجاب میں اُردو کے نفاذ کے 58سال بعد اردو کی جگہ پنجابی زبان کے نفاذ کی بات کی گئی وہ بھی ناگری یا گورمکھی لپی میں۔ اس سے پنجابی مسلمان ادیبوں، شاعروں، دانشوروں اور نمائندہ افراد کا مشتعل ہونا فطری بات تھی۔ اردو دفتر، درسی اور میڈیا کی زبان بن چکی تھی اور لوگوں کی کثیر تعداد کا روزگار اسی زبان سے وابستہ ہو چکا تھا۔

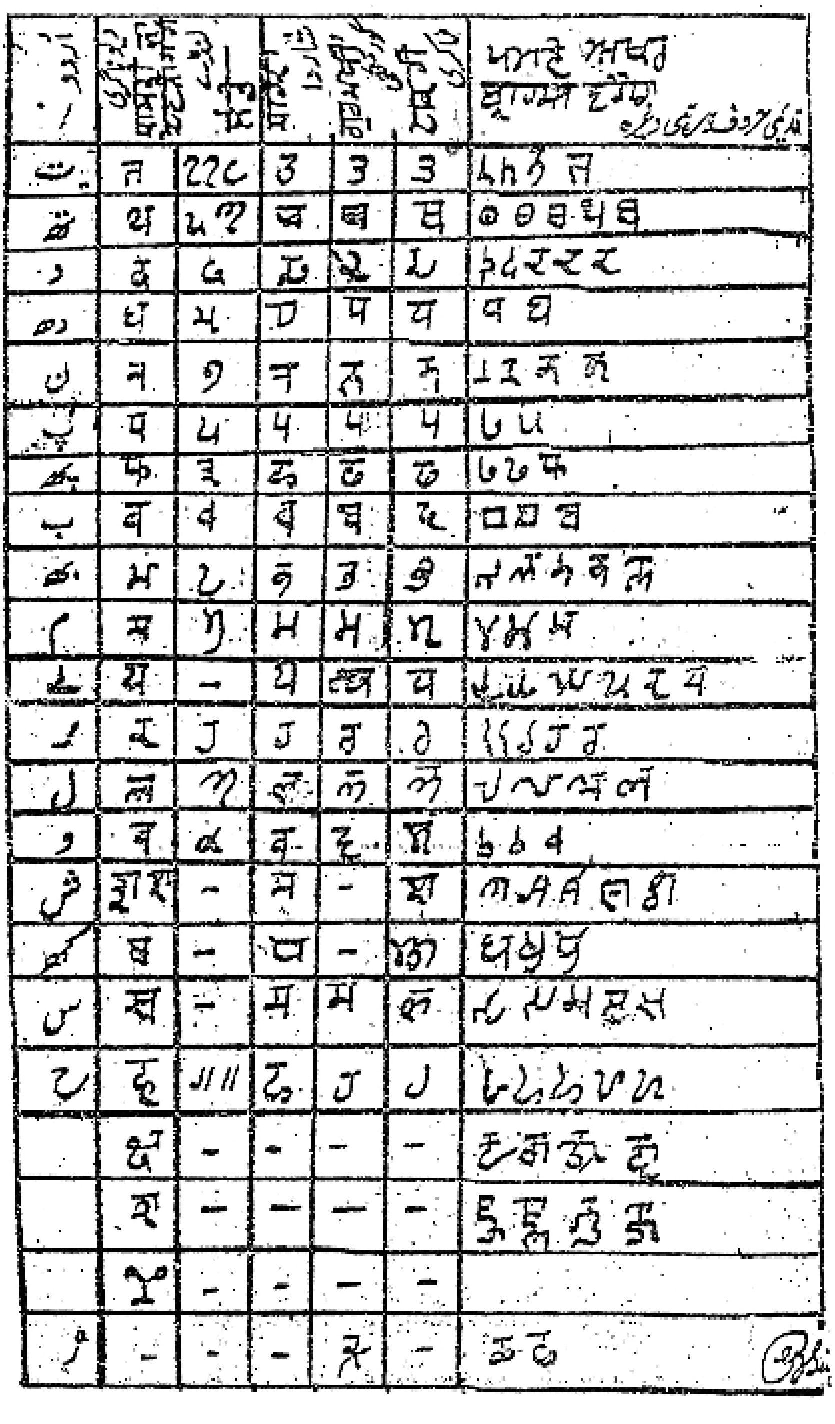
پنجابی زبان کے نفاذ میں سب سے بڑی رکاوٹ اس زبان کی لپیاں تھیں۔ مسلمان صرف فارسی، سکھ گورمکھی اور ہندو ناگری لپی قبول کر سکتے تھے لیکن حکومت کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ اُردو کی جگہ تین رسم الخطی زبان کو رائج کرے۔ اس لئے حکومت نے پنجابی کے مسئلہ کو درخور اعتنا نہ سمجھا۔ لیکن اگر برطانوی حکومت انگریزی اور اُردو کے ساتھ پنجابی زبان کی ترقی وترویج کے لئے کام کرتی جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے تو پنجابیوں کے قومیتی شعور میں مفاد اور مذہب کے علاوہ زبان کا بھی ایک مقام ہوتا۔ قیام پاکستان کے بعد زبان کے معاملے میں ان کے خیالات بنگالیوں، سندھیوں اور دیگر قومیتوں سے مختلف نہ ہوتے بلکہ ہم آہنگ ہوتے۔ کسی ایک زبان یا اُردو کو مسلمانیت کا نشان قرار نہ دیا جاتا بلکہ زبانوں کی رنگا رنگی اور تنوع کو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی سمجھتے ہوئے سب زبانوں کا یکساں احترام کیا جاتا۔(سورۃ روم:22)

رسم الخط/لپّی/اکشر

یہاں رسم الخط کے بارے میں چند جملے تحریر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ للولال کوی کی کتاب پریم ساگر (1803ء) شائع ہونے کے بعد اُردو صرف ایک زبان ہی نہیں بلکہ ایک رسم الخط بھی ہے۔ اگر یہی زبان فارسی یا عربی رسم الخط میں لکھی جائے تو اُردو کہلاتی ہے اور اگر ناگری میں لکھی جائے تو ہندی سمجھی جاتی ہے۔ اُردو خط بعینہ فارسی خط سے لیا گیا ہے اور خود فارسی خط عربی خط کی نقل ہے۔ فارسی خط زمانہ قدیم سے ہندی اصوات اور ہندی السنہ کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے۔ ابتداء میں خط نسخ (عربی) نہ صرف اُردو بلکہ ہندوستان کی کئی دیگر زبانوں کے لئے بھی رائج تھا۔ عالمگیر بادشاہ (حکمرانی: 1659ء-1707ء) کے بعد شمالی ہند میں خطِ نستعلیق رائج ہو گیا۔ خط نستعلیق خطِ نسخ (موجد: خواجہ عماد الدین) اور خطِ تعلیق (موجد: خواجہ تاج اصفہانی) کو ملا کر بنایا گیا۔ عربی حروف تہجی میں فارسی کے چار حروف پ چ ژ اور گ نہ تھے اور عربی فارسی دونوں ابجدوں میں تین حروف ٹ ڈ اور ڑ کی آوازیں نہیں تھیں۔ ناگری میں اِن نو حروف خ ذ ز ژ ض ظ ع غ ف کے اصوات سرے سے ہی نہ تھے۔ اس لئے حکومت نے نستعلیق حروف کو اختیار کرنے کا فیصلہ کیا اور پھر ہندوستانی زبانوں کے لئے کچھ نئے حروف بنائے، جیسے بھ پھ تھ ٹھ چھ دھ ڈھ کھ گھ وغیرہ ان حروف سے اردو کے علاوہ پنجابی اور دیگر زبانوں کا تلفظ اچھی طرح ادا ہو سکتا ہے لیکن واضح رہے کہ تلفظ کی باریکیوں کے حوالے سے دنیا کی کوئی ابجد کامل نہیں ہے۔ ایک نہ ایک نقص ضرور رہ جاتا ہے یا تو کل سادہ آوازوں کے ادا کرنے کے لئے حروف نہیں ہوتے یا ایک ہی آواز کے لئے کئی حروف ہوتے ہیں یہ نقص اُردو، ناگری اور گورمکھی سب میں پایا جاتا ہے۔ (29)

ہندوستان کا قدیم ترین رسم الخط براہمی ہے اس میں سنسکرت پالی، بنگالی، مراٹھی، گجراتی، تامل، تیلگو، سنہالی، کنڑی، سندھی اور دیگر زبانیں لکھی گئیں عربی، فارسی اور انگریزی حروف کو چھوڑ کر ہندوستان کے تمام حروف تہجی براہمی میں سے نکلے ہیں اس خط کی بنیاد سندھو خط (Indus Script) پر ہے جو ابھی تک نہیں پڑھا جا سکا۔ 1500ق م میں آریائوں کی پہلی کتاب رگ وید براہمی خط میں لکھی گئی۔ سمے کے تبدیل کے ساتھ براہمی بدلتے بدلتے ناگری خط میں تبدیل ہو گیا۔ سام وید یجر وید اور اتھر وید کلاسیکل دیوناگری میں تحریر ہوئے (30) دیوناگری کو دیوتائوں کی تحریر اور سنسکرت کو دیوتائوں کی زبان کہا گیا ہے شاردا خط بھی براہمی خط سے نکلا ہے۔ بدھ عالموں نے اشوک کے زمانے (273ق م-238ق م) میں کشمیر کی وادی نیلم میں شاردا (اب ضلع نیلم کی تحصیل) کے مقام پر قائم ادارہ ''شاردا پیٹھ'' میں بیٹھ کر ایجاد کیا۔ پہاڑی زبان میں یہ لپّی ٹُنڈے منڈے کے نام سے بھی مشہور ہے۔ کشمیری مہاجن اور

SCRIPTS OF NORTHERN INDIA



ساہوکار آج بھی اپنے بہی کھاتوں کا حساب اسی میں رکھتے ہیں۔(31) یہ ٹاکری، لنڈے اور گورمکھی اَکشَر کے مشابہ ہے۔ ٹاکری یا ٹاکرے پہاڑی علاقوں کے حروف ہیں۔ جموں کے ڈوگری حروف ٹاکرے حروف سے بنے ہیں۔ لنڈے سے مراد دُم کٹے ہوئے، اِن حروف کو لنڈے اس لئے کہا گیا کہ ان کے اعراب یا علت نہیں ہیں۔ یہ میدانی علاقوں کے حروف ہیں۔

عام خیال یہ ہے کہ پہلے پہل پنجاب میں لنڈے حروف استعمال ہوتے تھے لیکن ان میں اعراب یا علت نہ ہونے کی وجہ سے ٹھیک طرح سے نہیں پڑھا جاتا تھا اس لئے دوسرے گورو، گورو انگد جی (1504ء-1552ء) نے جو کھنڈور صاحب ضلع ترن تارن کے رہنے والے تھے، گورمکھی لپّی بنائی۔ تاکہ گوربانی ٹھیک ٹھیک لکھی جائے اس کا نام گورمکھی لپّی اس لئے پڑا کہ اس میں گورو کے مکھ سے نکلی ہوئی بانی لکھی جاتی ہے۔ گورمکھی لپّی پہاڑوں کے ٹاکری اور میدانوں کے لنڈے حروف سے ماخوذ ہے (32) اور اس کے حروف تہجی 35 ہیں۔

انگریزی یا رومن حروف انگریزوں کے ساتھ ہندوستان میں آئے پہلے پہل انگریز مشنریوں نے جو کتابیں اپنے لئے لکھیں وہ رومن حروف میں تھیں۔ لال سا گرچند انسپکٹر اسکول راولپنڈی نے پنجابی زبان کے لئے رومن رسم الخط کی ایک تجویز تیار کی۔ اس تجویز کو سرگودھا کے ڈپٹی کمشنر مسٹر ولسن نے 21 اپریل 1894ء کو راولپنڈی کے کمشنر مسٹر منٹگمری کو ارسال کرتے ہوئے لکھا کہ ''پنجابی طلبہ کو اُردو زبان عربی رسم الخط میں پڑھنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے انگریز طلبہ کو فرانسیسی زبان عبرانی رسم الخط میں پڑھائی جائے انہوں نے کہا کہ اگرچہ انگلستان میں ایسا ہوتا رہا ہے لیکن وہ دورِ تاریک کی بات ہے۔'' یہی صورتحال یہاں ہے پچاس سال پہلے فارسی سرکاری زبان تھی اور دفتری اہلکاروں کو اس زبان کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اب ہم نے اُردو کو سرکاری زبان بنایا ہے اور ہمارے اسکولوں میں اُردو کی تعلیم دی جاتی ہے اب ہمیں اس طرف آجانا چاہئے کہ عوام کو مادری زبان پنجابی میں تعلیم دی جائے اور اس کا رسم الخط رومن ہو۔ رومن رسم الخط کے حق میں دلائل دیتے ہوئے انہوں نے کہا کہ چونکہ پنجابی آریائی زبانوں کی ایک شاخ ہے اس لئے آریائی (رومن) رسم الخط کسی سامی (عربی) رسم الخط کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ اس میں زیادہ شوشوں اور اعراب کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ علاوہ ازیں رومن رسم الخط زیادہ صاف لکھا جاتا ہے اس کی طباعت آسان ہے یہ انگریزی کا رسم الخط بھی ہے جسے بالآخر اس ملک کی سرکاری زبان بننا ہے۔ بلاشبہ ناگری اور گورمکھی رسم الخط پنجابی کے لئے زیادہ موزوں ہیں لیکن پنجابی میں عربی، فارسی اور انگریزی الفاظ داخل ہو چکے ہیں جو ناگری اور گورمکھی لپّی میں اچھے انداز میں تحریر نہیں ہو سکتے۔ نیز

پنجابی مسلمان آبادی ان دونوں لپّیوں کو استعمال نہیں کرے گی اس لئے رومن رسم الخط زیادہ موزوں ہوگا۔ انہوں نے یہ بھی تجویز دی کہ رومن حروف پر نقاط اور نشانات لگا کر پنجابی کے اپنے ابجد بھی تیار کئے جاسکتے ہیں (33) لیکن حکومت نے ان تجاویز سے عدم اتفاق کرتے ہوئے پنجابی کے مسئلہ پر مزید غور کرنا چھوڑ دیا۔

حواشی وحوالہ جات

1. Chaudhary, Nazir Ahmed, Development of Urdu as Official Language in the Punjab 1849 - 1947, Government of Punjab, Lahore 1977. P II

پنجاب میں محمود غزنوی کے کے عہد)1021-30ء(میں دو خراسانی وزراء حسن بن مہمندی اور محمد عباس نے امور سلطنت سرنجام دینے کے لئے فارسی زبان رائج کی تھی۔

2. درانی، عطش ڈاکٹر، پنجاب میں اردو اور دفتری زبان، مقتدرہ قومی زبان پاکستان، اسلام آباد 1985ء، ص 47
3. ایضاً، ص 51
4. خلیق، انجم، ''پیش لفظ،، مشمولہ اردو: ہندی دانشوروں کی نظر میں (مرتبہ: ڈاکٹر سید حامد حسن)، انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی 1983ء ص 17 ملکہ وکٹوریہ (حکمرانی: 1837ء-1901ء) قیصرہ ہند نے ہندوستان کی زبان سیکھنے کی خواہش ظاہر کی تو آگرہ کے مولوی برکت اللہ انہیں اردو سکھانے کے لئے ہندوستان سے بھیجے گئے اور کسی کے خیال میں بھی نہ آیا کہ ملکہ معظمہ کو ناگری سیکھنی چاہئے تھی۔
5. خواجہ حسن نظامی کے بقول اردو اور ہندی زبان میں فرق صرف ان ہی لوگوں کو نظر آتا ہے جنہیں دونوں زبانوں میں سے کسی بھی زبان کے حسن کا شعور نہیں ہے کریوی، عظیم، ڈاکر، ہندی شاعری، الٰہ آباد 1931ء ص 10 (یہ کتاب ناگری اور فارسی دونوں حروف میں ہے)
6. Beams, John, Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India London 1872. P 32
7. خان، کرامت علی، محرکات تحریک پاکستان، غالب پبلشرز، لاہور 1995ء، ص 81 ناگری پرچارنی سبھا نے ناگری کی اشاعت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ البیرونی کی کتاب الہند، جیکالیٹ کی بائبل، مل کی لبرٹی اور کئی دوسری کتب اردو سے پہلے' ناگری میں شائع ہوگئی تھیں۔ سبھا کے مقابلے مین آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس نے 1903ء انجمن ترقی اردو (ہند) کی بنیاد رکھی۔ اس کے پہلے سیکریٹری مولانا شبلی نعمانی (1857ء-1914ء) مقرر ہوئے اور انجمن نے اردو کتابوں کی اشاعت کیا بیڑا اٹھایا۔
8. محمد اکرم چغتائی ''پنجاب میں اردو: مزید تحقیق،، مشمولہ پاکستان میں اردو، چوتھی جلد پنجاب (مرتبین پروفیسر فتح محمد ملک، سید سردار احمد پیرزادہ، تجمل شاہ) مقتدرہ قومی زبان پاکستان، اسلام آباد 2006ء ص 94
9. Punjab University Calendar 1909-10 , PP-515-526 تقریر کے اردو ترجمے کے لئے ملاحظہ فرمائیے: روزنامہ پیسہ اخبار (لاہور) 26، 25، 11، 3 اور 28 جنوری 1909ء
10. پروفیسر فتح محمد ملک، ''پنجاب کی مادری زبان اردو ہے،، مشمولہ پاکستان میں اردو، چوتھی جلد پنجاب، ص 2
11. روزنامہ پیسہ اخبار (لاہور) 6 مارچ 1909ء

12. رسالہ فصیح الملک (لاہور) جنوری 1909ء ص ص 12-10
13. سید مصطفی علی بریلوی، ''پنجاب میں انگریزوں کی لسانی پالیسی مشمولہ، پاکستان میں اردو، چوتھی جلد پنجاب، ص 685امر تسر کے خان بہادر غلام صادق، خان بہادر خواجہ یوسف شاہ اور بابو نظام الدین وغیرہم منتظمین اور میزبان تھے۔ اس اجلاس میں نواب بہادر سرفراز حسین رئیس پٹنہ، مولانا شاہ سلیمان پھلواروی اور عبدالمامون سہروردی بھی شریک ہوئے۔
14. شیخ عبداللہ (وفات 1965ء) کشمیر کے رہنے والے تھے علی گڑھ سے ایل ایل بی کر کے وہاں وکالت کرنے لگے۔ ان کی شادی مرزا ابراہیم بیگ دہلوی (متوسط گھرانہ) کی دختر وحید جہاں سے ہوئی۔ ان کی صاحبزادی رسید جہاں نے 1906ء میں مسلمان لڑکیوں کے لئے برصغیر کا پہلا گرلز اسکول محلہ بالائے قلعہ علی گڑھ میں قائم کیا جو بعد میں گرلز کالج بن گیا۔ رشید جہاں کی شادی رام پور کے نواب خاندان میں ہوئی۔ ان کے شوہر کا نام محمود الظفر تھا۔ کشمیری سیاست دان شیخ محمد عبداللہ (1905-82ء) ایک دوسرے شخص تھے جنہوں نے جموں و کشمیر مسلم کانفرنس / نیشنل کانفرنس بنائی اور دو ٹرم مقبوضہ جموں و کشمیر کے وزیر اعلیٰ رہے۔
15. پیسہ اخبار (لاہور)، 25مارچ 1909ء، ص 3
16. پیسہ اخبار (لاہور)، 1910ء، ص 4
17. پیسہ اخبار (لاہور) 11اگست 1910ء، ص 2
18. مطبوعہ دہلی سنہ ندارد ص ص 17تا26 (کل صفحات 47) بحوالہ محمد اکرام چغتائی پنجاب میں اردو: مزید تحقیق، ص 95
19. مخزن (لاہور) جون 1919ء، ص 5
20. مخزن (لاہور)، نومبر 1918ء ص 26 تفصیلی مطالعے کیلئے دیکھئے: شیر علی سرخوش، تذکرہ اعجاز سخن (حصہ اول) لاہور 1924ء
21. حافظ محمود شیرانی (1880ء-1946ء) ٹونک میں پیدا ہوئے۔ 1904ء میں اورینٹل کالج لاہور سے منشی فاضل کا امتحان پاس کیا اور انگلستان چلے گئے وہاں کوئی آٹھ سال رہے۔ انگریزی سیکھی۔ برٹش میوزیم، انڈیا آفس اور دیگر کتب خانوں میں جا کر کتب بینی میں مصروف رہے۔ معلومات کا وافر ذخیرہ ان کے سینے میں مزین ہو گیا لیکن کسی یونیورسٹی سے ڈگری حاصل کئے بغیر وطن واپس لوٹ آئے پھر 1928ء میں اورینٹل کالج میں پروفیسر ہو گئے۔ اسی سال آپ کی مشہور زمانہ کتاب ''پنجاب میں اردو'' شائع ہوئی۔ اختر شیرانی (مرحوم) آپ ہی کے صاحبزادے ہیں۔
22. فرید کوٹی، عین الحق ''پنجاب پالی زبان دی جنم بھومی'' مشمولہ کھوج، جلد 2 شمارہ 1 شعبہ پنجابی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور جولائی دسمبر 1979ء ص 57
23. بیدی، کالا سنگھ، ڈاکٹر، ''پنجابی زبان: ابتداء تے ارتقاء'' مشمولہ کھوج، جلد 4 شمارہ I، شعبۂ پنجابی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، جولائی دسمبر 1981ء، ص ص 65تا68

فرید کوٹی، عین الحق، اردو زبان کی قدیم تاریخ، اورینٹ ریسرچ سینٹر، طبع سوم، لاہور 1988ء، ص ص 79-78

سنگھ، پرمندر، ڈاکٹر: کسیل، کرپال سنگھ پروفیسر: لانبہ، گوبند سنگھ ڈاکٹر، پنجابی ساہت دی اُتپتی تے وِکاس، لاہور بک شاپ، چھیواں ایڈیشن، لدھیانہ 1991ء ص 43
24. شیرانی، حافظ محمود، پنجاب میں اردو، اسلامیہ کالج، لاہور 1928ء ص 4
25. Bailey, Grahame, Studies in North Indian Languages, Lund Humphreys & Co, London 1938, P.1

26. فاروقی شمس الرحمن، اردو کا ابتدائی زمانہ، آج کی کتابیں، تیسرا ایڈیشن، کراچی 2009ء ص 58 اس سلسلے میں فیلن اور پلیٹس کی تحریر کردہ لغات بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ Fallon, S.W., A New Hindustani-English Dictionary, U.P Urdu Academy, Reprint Edition1986

Platts, John, T., A Dictionary of Urdu Classical Hindi and English, O.U.P, New Delhi 1974

27. ڈاکٹر کے ایس بیدی، تین ہندوستانی زبانیں، انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی سنہ ندارد، ص ص 121، 167

28. ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ادب و لسانیات، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی 1970ء، ص 204 پنڈت برج موہن دتہ تریہ کیفی دہلوی (کشمیری) کے مطابق اردو کا لفظ سنسکرت کا بھی ہو سکتا ہے۔ یہ لفظ دراصل ارداو (Urdaoo) ہے۔ ''ار'' کے معنی دل اور داو کے معنی دو کے ہیں۔ چونکہ یہ زبان ہندو مسلم تہذیب کے ملاپ سے وجود میں آئی۔ اس لئے اس کا نام ارداو یعنی دو دلوں کو ملانے والا پڑ گیا۔ یہی ارداو بعد کو اردو بن گیا۔ آداب اردو، معین الادب، لاہور 1950ء ص 170

29. جین، بنارسی داس، پنجابی زبان تے اوہدا لٹریچر، مجلس شاہ حسین، لاہور، دوجا ایڈیشن 1967، ص 108 عبدالحق مولوی، قواعد اردو، انجمن ترقی اردو (ہندی) نئی دہلی 1986ء ص 29، اردو ابجد کی بنیادی تعداد 37 ہے۔ بابائے اردو مولوی عبدالحق (1870ء 1961ء) اردو کی تمام اصوات و علامات کی تعداد 50 بتاتے ہیں۔

30. ڈاکٹر آفتاب ابڑو، براہمی خط: برصغیر کی زبانوں کا سرچشمہ، مشمولہ: پاکستان کے ریگستانی علاقوں کا ادبی جائزہ (مرتب: ڈاکٹر عنایت حسین لغاری) شعبہ سندھی وفاقی اردو یونیورسٹی عبدالحق کیمپس، کراچی 2016، ص 91

31. مسعودی، نذیر احمد، جموں و کشمیر کے پہاڑی لوگ، جموں و کشمیر پہاڑی کلچر اینڈ ویلفیئر فورم، سری نگر 1985ء، ص 18

32. تفصیل دیکھئے: سنگھ، سردار گور بخش، گورمکھی لپّی دا جنم تے وکاش، پنجاب یونیورسٹی پبلی کیشنز، چنڈی گڑھ 1950ء

33. درانی، عطش ڈاکٹر، پنجاب کے دفاتر میں اردو اور پنجابی کا مسئلہ،، مشمولہ پاکستان میں اردو، چوتھی جلد پنجاب، ص ص 688 تا 693

ڈاکٹر گل عباس اعوان
پرنسپل گورنمنٹ کامرس کالج، کوٹ سلطان (لیہ)
ڈاکٹر عنایت حسین لغاری
شعبہ سندھی، وفاقی اردو یونیورسٹی، کراچی

حضرت روحل فقیرؒ کی شاعری میں انسان دوستی: ایک تحقیقی مطالعہ

HUMANISM IN THE POETRY OF ROHAL FAQEER

Abstract

Humanism is a rational philosophy. It is supported by all the religions and their massagers. They all affirmed the dignity of each human being. They all supported the maximization of individual liberty and opportunity. They always stood for equality of human rights and duties. The West brought the idea of humanism in the 14th Century. But the Islam supports these ideologies from its beginning. Even before the creation of the earth, Allah gave honor and respect to human being. The same ideas were preached by the saints of Islam. Rohal Faqeer is one of the Sufis who supported for humanity through their poetry. This article of the poet who defines humanism. It also throws light on the values of humanism. It is believed by the Sufi and the man of today, that if these values are adopted, a peaceful society will take birth. Actually humanism is an effort for a peaceful society. The poetry of Rohal Faqeer is still playing its role of purifying the man.

انسان کس قدر عظیم ہے اس کا اندازہ اسی بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی تخلیق سے قبل ہی، کائنات کا موضوعِ خاص تھا، اب بھی ہے اور، وہ تا آبد بھی، موضوعِ خاص رہے گا۔ تمام مذاہب، اُسی کے گرد گھومتے ہیں۔ دُنیا کی تمام معلوم تہذیبوں میں، اُسے مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ لہذا تمام بنی نوع انسان، اُن کے مذاہب، مفکرین، فلسفی اور رشی، جس ایک بات پر متفق ہیں، وہ انسان دوستی ہے۔ تمام مصلحین اور مفکرین عظمتِ بشر، فلاحِ بشر، احترامِ آدمیت، رواداری، مساوات، بے تعصبی، وسیع المشربی، تحمل اور برداشت کا درس دیتے آرہے ہیں۔ انسان کی یہی خیر خواہی، اُس کے لئے نیک تمنائیں، اُس کی بہتری کی کوشش، دراصل انسان دوستی ہے۔

انسان دوستی کے موضوع کی طرف جب آتے ہیں اور مختلف مکاتیبِ فکر، کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہے، انسان دوستی (Humanism)، لاطینی زبان کے لفظ (Humanus) سے ماخوذ ہے۔انسان دوستی کے تصور کا نقطہ ئ آغاز مشہور یونانی مفکر پروٹیگورس (Protagoras) کا وہ قول بتایا جاتا ہے، جس میں اُس نے کہا کہ انسان تمام اشیاء کو ماپنے کا پیمانہ ہے (is the measure of everyting Man)۔ بعدازاں یہی خیال، اٹلی میں چودھویں صدی عیسوی میں ایک تحریک کی صورت میں اُبھر کر سامنے آیا۔" یہ تحریک جس عہد میں پھلی پھولی، وہ احیاء العلوم کا دور کہلایا۔"(1)

انسان دوستوں کے مطابق " پہلا انسان دوست اٹلی کا مشہور ادیب اور شاعر پیٹرارک (Petrarck) تھا۔"(2)۔ یہ اس قدر رجحان ساز انسان تھا کہ اس کا اثر، ہمیں پوری انسان دوست تحریک میں نظر آتا ہے۔یہ اپنے معاشرے کا بے لاگ مبصر تھا۔اس نے کلیساء کے جبر واستبداد، رسوم پرستی اور روایت پرستی کے خلاف آواز اُٹھائی۔اُس نے اپنے عہد کے لوگوں کا مزاج اور سوچ بدلنے کی کوشش کی۔وہ عموماً کہا کرتا تھا کہ لوگ ولیّوں کے جُوتے اور رُومال تو چومتے ہیں، مگر اُن کی تعلیمات پر عمل نہیں کرتے۔رفتہ رفتہ پیٹرارک کی یہ تعلیمات قبولِ عام کا درجہ حاصل کرتی گئیں۔پیٹرارک کا انتقال 1518ء میں ہوا۔امریکن ہیومنسٹ ایسوسی ایشن کے مطابق:

> "Humanism is a rational philosophy informed by science, inspired by art and motivated by compassion, affirming the dignity of each human being, it supports the maximation of individual liberty and opportunity, consonant with social and planetary responsibility. Humanism thus derives the goals of life from human need and interest, rather than from theological, ideological abstraction. It asserts that humanity must take responsibility for its own destiny." *(The American Humanist Association)* (3)

(ترجمہ): انسان دوستی ایک ایسا فلسفہ ہے، جسے سائنس نے شعور، آرٹ نے روح، اور جذبہ ئ تُرحم نے تحرک بخشا۔ یہ فلسفہ عظمتِ بشر کا اقرار کرتا ہے۔ یہ ایسی انفرادی آزادی اور مواقع کی حمایت کرتا ہے، جس میں سماجی اور ارضی ذمہ داریاں شامل ہوں۔ یہ جمہوریت اور ایسے آزاد معاشرے کی حمایت کرتا ہے، جس میں انسانی حقوق اور سماجی انصاف میّسر ہو۔ یہ معاشرہ مافوق الفطری عقائد سے آزاد ہو۔ یہ فلسفہ انسان کو فطرت کا حصہ سمجھتا ہے اور اعلی اقدار پر ایمان رکھتا ہے۔۔۔ خواہ یہ اقدار مذہبی، اخلاقی، سماجی اور سیاسی ہوں۔۔۔ مزید یہ کہ

ان اقدار کا ذریعہ انسانی تجربات اور ثقافت ہو۔ اس طرح انسان دوستی، انسانی زندگی کے مقاصد، نظریاتی اور تصوراتی خیالات کی بجائے، انسانی ضروریات اور دلچسپی کی اشیاء سے حاصل کرتی ہے۔ یہ فلسفہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ انسانیت کو اپنی منزل حاصل کرنے کے لئے اپنی ذمہ داریاں قبول کرنی چاہییں۔"

احیاءالعلوم ایک علمی تحریک تھی۔اس تحریک سے منسلک لوگوں کا مقصد یہ تھا کہ قدیم ادباء کی تحریروں کو اُن کے تاریخی پس منظر میں دیکھا اور سمجھا جائے۔ حق اور سچ کے مُتلاشی یہ لوگ، عیسائی مبلغین کی تحریروں کو شک کی نگاہ سے دیکھ رہے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ یہ مبلغین، ان تحریروں کی تشریح، اپنے مقاصد کے لئے کر رہے ہیں۔ایک انسائیکلوپیڈیا میں انسان دوستی کے تعریف، کچھ اِن الفاظ میں درج ہے۔

"قرونِ وسطیٰ کی عیسائیت نے انسان کے ارضی کردار کا مطالعہ کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ انسان بعد از موت، اللہ تعالیٰ کے رحم کا محتاج ہے، اس پر انسان دوستوں نے انسانی زندگی کی قدر و قیمت کو.. زندگی قبل از موت.. ، کے تناظر میں دیکھا اور زندگی سے بھرپور لطف اندوز ہونے پر زور دیا۔ مزید برآں انسان کی عظیم صلاحیتوں کا اعتراف بھی کیا۔"(4)

اس تعریف سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان دوست (Humanist) بنیادی طور پر، انسانی عظمت کے قائل ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کو اپنی صلاحیتوں پر اعتماد کرتے ہوئے، ان کا بھرپور استعمال کرنا چاہیے۔انسان دوستی کی ایک اور تعریف کے مطابق:-

"ہیومنزم، ایک ذہنی رویہ ہے، جو کہ بنیادی طور پر انسان، اُسکی صلاحیتوں، اُس کے معاملات، دُنیاوی خواہشات اور اُسکی فلاح و بہبود پر توجہ دیتا ہے۔ یہ لاطینی زبان کے لفظ Humanu سے ماخوذ ہے، جس کا مطلب انسان (Human) ہے۔ دراصل لاطینی زبان کا لفظ Homo، انگریزی زبان کے لفظ((Man فرد اور لاطینی زبان کا لفظ (Homines) انگریزی زبان کے لفظ (Mankind) کے مترادف ہے۔"(5)

ان تعریفوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان دوستی ایک فلسفیانہ نظریہ ہے جو انسان کو عظیم، عاقل اور خود مختار دیکھنا چاہتا ہے۔ یہ چاہتا ہے کہ انسان اپنے فیصلوں میں آزاد ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان دوستی ایسا فلسفہ ہے جو عظمتِ بشر کا اقرار کرتا ہے۔ یہ ایسی انفرادی آزادی اور مواقع کی حمایت کرتا ہے، جس میں فرد پر سماجی اور ارضی ذمہ داریاں بھی عائد ہوں۔ یہ ایسے معاشرے کی بھی حمایت کرتا ہے۔

"جس میں انسانی حقوق اور سماجی انصاف میسر ہو۔ یہ معاشرہ مافوق الفطری عقائد سے آزاد ہو۔

یہ فلسفہ انسان کو فطرت کا حصہ سمجھتا ہے اور اعلیٰ اقدار پر ایمان رکھتا ہے۔ خواہ یہ اقدار مذہبی، اخلاقی، سماجی اور سیاسی ہوں۔ مزید یہ کہ ان اقدار کا ذریعہ، انسانی تجربات اور ثقافت ہو۔ اس طرح انسان دوستی، انسانی زندگی کے مقاصد، نظریاتی اور تصوراتی خیالات کی بجائے انسانی ضروریات اور دلچسپی کی اشیاء سے حاصل کرتی ہے۔ یہ فلسفہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ انسانیت کو اپنی منزل حاصل کرنے کے لئے، اپنی ذمہ داریاں قبول کرنی چاہییں۔"(6)

اگر مغربی مکاتیبِ فکر کی انسان دوستی کی تعریفوں کو مدِ نظر رکھا جائے تو کچھ اس طرح کے نکات سامنے آتے ہیں۔ جن کے مطابق انسان دوستی، اُردو زبان کی اصطلاح ہے۔ یہ انگریزی کے لفظ Humanism کا ترجمہ ہے۔ یہ ایک فلسفہ، نظریہ، عقیدہ اور رویہ ہے۔ یہ انسان، اُس کی صلاحیتوں، اُس کے معاملات، اُسکی دُنیاوی خواہشات کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ انسان کی فلاح و بہبود پر توجہ دیتا ہے۔ یہ فلسفہ انسانی عظمت کا قائل ہے اور اُس کے تسلیم کیے جانے پر زور دیتا ہے۔

اس کے مقابل، اگر ہم اسلام کے تصورِ انسان دوستی پر نگاہ ڈالیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت محمد ﷺ تک ہر نبیِ مکرم نے انسانی عظمت کے اعتراف کرنے پر زور دیا۔ انسان کی ابتداہی میں فرشتوں کو یہ حکم دے کر، کہ انسان کو سجدہ کرو، اللہ تعالیٰ نے انسانی عظمت کا معیار قائم کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر کسی نے انسان کی عظمت کو تسلیم نہیں کیا، تو اُسے ابلیس قرار دیکر دھتکار دیا گیا۔ یوں، میرے نزدیک، اسلام میں انسان دوستی کا تصور بہت قدیم بھی ہے اور مسلسل بھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ اسلام کے تصور انسان دوستی کی دو خوبیاں، اہلِ مغرب کے تصورِ انسان دوستی سے مختلف بھی ہیں اور نمایاں بھی۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ، انسان کو خاص خصوصیات سے مُتصف دیکھنا چاہتا ہے۔ اور یہ کہ یہ خوبیاں، انسان کی ذات میں اُسی وقت آسکتی ہیں، جب وہ، اسلام کی تعلیمات پر ایمان لائے گا۔ فلسفۂ اسلام کی روشنی میں، انسان دوست:

"اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں(2:2)۔ آخرت پر یقین رکھتے ہیں(4:2)۔ اللہ تعالیٰ کے نام پر صدقہ و خیرات کرتے ہیں(27:40)۔ اپنا جان و مال اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں (9:111)۔ خواہشاتِ نفس پر قابو رکھتے ہیں(5:23)۔ خود بھی رحم کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی رحم کرنے کی تلقین کرتے ہیں(17:90)۔ راست گو ہیں(2:23)۔ لالچ سے پرہیز کرتے ہیں(16:64)۔(القرآن)"(7)

سرائیکی برِصغیر پاک و ہند کی قدیم ترین زبانوں میں سے ایک زبان ہے۔ آریائوں کی کتابِ

مقدس، رگ وِید، بھی یہیں وادی ئِ سندھ میں تخلیق ہوئی۔ بُدھ مَت بھی اسی علاقے میں موجود رہا۔ مزید یہ کہ یہاں پر موجود دیگر مذاہب اور عقائد کے مذہبی اکابرین اپنے اپنے انداز میں، لوگوں کو راہِ حق اور انسان دوستی کا راستہ دکھاتے رہے۔ اسلام نے بھی انسان کو آفاقی اور ابدی حقیقتوں سے روشناس کرایا۔ اسلام کی تعلیمات میں یہ بات تسلسل سے آتی رہی کہ دُنیاوی مال و دولت عارضی شئے ہے۔ بقا، صرف اخلاقی قدروں کو ہے۔ وادیِٔ سندھ کی اخلاقی اور انسان دوستی کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر علمدار حسین بخاری لکھتے ہیں:

"ان میں مختلف مذہبی و ثقافتی روایات کے لئے قبولیت اور برداشت اور ان کے ساتھ بقائے باہمی (Co-existence) کی جد وجہد کا انتہائی دلکش منظر نامہ اُبھرتا چلا جاتا ہے۔ اس لئے گنانوں میں زیادہ تر محبت اور امن وآشتی کا پیغام ملتا ہے۔ اِن میں بھگتی تحریک کے زیرِاثر ہونے والی شاعری کی طرح احترامِ انسانیت، رواداری، دُنیا کے عارضی اور فانی ہونے پر یقین کی بنا پر حرص وہوس سے پرہیز اور دیگر اخلاقی مضامین کا مخصوص انداز میں اظہار ملتا ہے۔"(8)

یہ سب اس خطے کی انسان دوستی کا پس منظر بنتا ہے۔ یہ پس منظر سندھی صُوفیا کے پیش منظر بھی تھا۔ وادی سندھ اپنی وسعت کی طرح اپنی قدروں میں بھی وسعت رکھتی ہے۔ روحل فقیرؒ، اِسی وادیِٔ سندھی کی ایک میٹھی اور مَن بھاونی آواز ہیں۔ انسان دوستی کی یہ قدریں وہاں کی شاعری کا پس منظر بنتی ہیں۔ فقیری، انسان دوستی کی ایک خوبصورت قدر ہے۔ یہاں تو فقیر، روحلؒ سئیں کے نام کا حصہ ہے۔ آپؒ کے والدِ محترم کا نام شاہو فقیر تھا۔ روحل فقیرؒ کا سنِ پیدائش 1733ء یا 1734ء بتایا جاتا ہے۔(9)

روحل فقیر تھر کے علاقے عمرکوٹ کے قریب پیدا ہوئے، آج بھی وہاں روحل واءِ کے نام سے گاؤں موجود ہے۔ آپ کا تعلق بلوچ قوم کی شاخ زنگیجا سا تھا۔

"میاں غلام شاہ، روحل فقیر سئیں کی تمام صفات سے پوری طرح واقف تھا۔ نرم مزاج، نمانتا سے متصف، حرص وہوس سے پاک۔ میاں صاحب، اُن کے سرپرست بن گئے۔"(10)

بندے یوں ہی معزز نہیں بن جاتے۔ زمانہ اُسی وقت ہی کسی کا احترام کرتا ہے، جب وہ اپنے کردار سے اپنے آپ کو لائقِ احترام ثابت کرتا ہے۔ میاں غُلام شاہ کے ہاں ملازمت کے بعد، روحل فقیرؒ نے، اپنے عمل سے اپنا مقام و مرتبہ بنایا۔ میاں غلام شاہ نے اُنہیں توشہ خانہ کا انچارج مقرر کر دیا۔ مگر، روحل فقیرؒ، اتنا بڑا عہدہ حاصل کرنے کے باوجود، فقیر، ہی رہے۔ حقیقت یہ کہ، یہ فقیر، خالی فقیر ہی نہیں تھا، ایک جہاں دیدہ اور دُور اندیش انسان تھا۔ میاں غلام شاہ کی وفات کے بعد، اُن کے بیٹے اور نئے

بننے والے حکمران کی بابت روحل فقیرؒ کواندازہ لگانے میں نہ تودیر ہوئی اور نہ غلطی۔ روحل فقیرؒ کواندازہ ہو گیا تھا کہ اب حالات ویسے نہیں رہیں گے۔ اُنہوں نے حکمران کے سامنے کلمہ ئِ حق ادا کیا، ملازمت سے استعفی دیااور نئی منزل کی تلاش میں نکل پڑے۔ کئی علاقوں کی سیر کی۔اسی سیر و سیاحت کے دوران میں،اُنکی ملاقات شاہ عنایت اللہ سے ہوئی اور آپ اُن کی مریدی میں آگئے۔

روحل فقیر سندھی، ہندی، سرائکی، مارواڑی اور فارسی میں شاعری کہ ہندی میں آپ کو مہارت حاصل تھی۔ ہندی میں آپ کے چار رسائل بہت مشہور تھے۔(12)

روحل فقیرؒ سئیں،ایک بے چین روح تھے۔ سیر و سیاحت اور نئی دُنیاؤں کی تلاش نے اُنہیں ایک جگہ ٹکنے نہ دیا۔آپ پھر سیاحت کو نکل پڑے۔ اسی دوران میں اُنہیں جودھ پُور جانے کا اتفاق ہوا، جہاں اُن کی ملاقات راجہ بجیا سنگھ سے ہوئی۔اُسے بھی روحانیت کی تعلیم دی۔ ایک عرصہ تک ہندو سادھوں سے بھی ملاقات رہی۔ پھر وہاں سے بھی روانہ ہوپڑے۔ لیکن زندگی کو کہیں نہ کہیں تو رُکنا ہوتا ہے۔ زندگی کے سفر میں چلتے چلتے اُن کی چادر کاایک پلو،ایک چھوٹی کنڈی(ایک خودرو پودا) میں اُلجھ کے رہ گیا۔آپ نے پہلے تو،اسے چھڑوانے کی کوشش کی، مگر پھر اسے غائبی اشارہ اور حکمِ ربّی سمجھتے ہوئے وہیں ڈیرے لگا لئے۔اِسی نسبت سے اس جگہ کا نام "کنڈری"پڑ گیا۔ روحل فقیرؒ سئیں نے اپنی وفات (1804ء) تک یہیں قیام پزیر رہے۔

روحل فقیرؒ سئیں کو فقیری اور انسان دوستی کہاں سے ملی،اس کے سارے اشارے شاہ عنایت اللہ شہید کی طرف جاتے ہیں۔ شاہ عنایت اللہ سلسلہ قادریہ کے ایک نامور بزرگ تھے۔ شاہ عنایت اللہ کے بارے بتایا جاتا ہے کہ آپ ملتان کے رہنے والے تھے۔ ظاہری اور روحانی تعلیم مکمل کرنے کے بعد، اُنہوں نے ٹھٹھہ (سندھ)، میں سکونت اختیار کرلی۔

> ”روحل فقیر کے کلام کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کہ شاعری میں تصوف کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔آپ کی شاعری کی زبان سادہ لیکن فصیح و بلیغ ہے۔“ (12)

روحل فقیرؒ سئیں کو انسان دوستی کی ساری قدریں، اپنے پیر و مرشد سے عطا ہوئیں تھیں۔ روحل فقرؒ،خوددار بھی تھے اور استحصالی طبقہ سے شدید متنفر بھی۔ یہی وجہ ہے کہ میاں غلام شاہ کی وفات کے بعد،وزارت سے استعفی دے کر، پھر،سے فقیری اختیار کرلی۔ شاہ عنایت اللہ صُوفی اور انسان دوست تھے۔ یہی دونوں خوبیاں،روحل فقیرؒ سئیں میں بھی تھیں۔

سلسلہ قادریہ کے بزرگوں کی ایک خوبی یہ بھی ہے اُن کا میل جول تمام عقائد کے لوگوں سے

یکساں رہتا ہے۔ شاہ عنایت اللہ شہید، سئیں سچل سرمستؒ، سئیں قادر بخش بیدلؒ اور روحل فقیرؒ سئیں کے پاس مسلمان، ہندو، سب لوگوں کا آنا جانا لگا رہتا تھا۔ اِن آنے والوں میں سے متعدد لوگ مخلص اور دلی طور پر معتقد بھی تھے۔ بندے سے اسی جُرأت نے، روحل فقیرؒ کے طفیل سندھ میں، وسیع المشربی، وسیع القلبی اور اعلی ظرفی کی روایت کو آگے بڑھایا۔ انسان دوستی کی یہ اقدار پُر امن معاشرہ کی تشکیل میں مدو معاون ثابت ہوتی ہیں۔ تحمل، برداشت اور خاص طور پر مذہبی برداشت، معاشروں کو پُر امن اور خوشحال رکھتی ہے۔ یہ قدریں امن اور ترقی کی بنیاد ہیں۔ آج کی مذہبی عدم برداشت اور تنگ نظری نے، منفی بنیاد پرستی کو جنم دیا ہے۔ منفی بنیاد پرستی نے، انتہا پسندی کو، اور انتہا پسندی نے دہشت گردی کو جنم دیا ہے۔ آجکل وسیع پیمانے پر نظر آنے والی دہشت گردی، قتل وغارت، دھماکے، اندھا دُھند فائرنگ، سب عدم برداشت اور تنگ نظری کی پیداوار ہیں۔

روحل فقیر سئیںؒ کی تعلیمات اور مذہبی افکار نے اُن کے زمانے اور آنے والے تمام زمانوں کو، وسیع المشربی عطا کی ہے۔ وسیع المشربی نے ہمیشہ امن، سلامتی، رواداری، محبت، اخلاص اور برابری کی فضا قائم کی ہے۔ بُغض، حسد، نفرت، لسانی، فرقہ پرستی اور طبقاتی اختلافات کا خاتمہ اسی سے ہی ممکن ہے۔ انسان دوستی کی یہ قدریں، انسانیت پسندی کو فروغ دیتی ہیں۔ ایک پُر امن معاشرہ، اسی سے ہی معرضِ وجود میں آئے گا۔ انسان دوستی کی قدروں میں ایک قدر، راضی بہ رضا الٰہی رہنا ہے۔ تسلیم ورضا میں بڑا سُکھ رکھا ہے۔ روحل فقیر سئیںؒ فرماتے ہیں۔

زاری وِچ رہیں، توڑیں ملے دلاسا
ایہ جگ بازیگر دی بازی، رکھیں نہ بھرواسا
ڈاڈھے نال شراکت کیہنی، کِن تولا، کِن ماسہ
روحل تھی رضا تے راضی، پائیں سُکھ سواسا

(ترجمہ): جگ میں چاہے کچھ بھی پالو، کرنا پھر بھی عاجزی
یہ دُنیا سب اس کا کھیل ہے، کسی کا کیا اعتبار
زوراور سے کیسی شراکت، کیا تولا، کیا ماسہ
روحل اُس کی رضا پہ راضی، پائے سُکھ ہر بار

اِس دُنیا میں تو اپنے لئے جینا بھی بہت مشکل کام ہے، اور جو، لوگ دوسروں کے لئے جیتے ہیں، وہ تو بہت ہی مشکلات کا سامنا کرتے ہیں۔ چونکہ انسان دوستی دوسروں کے لئے جینے کا نام ہے، اس لئے انسان دوست کو بھی قدم قدم پہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ اپنے لئے جینے والے،

بعض اوقات تو اپنی زندگی میں مر، مِٹ جاتے ہیں، یا، پھر اُن کی موت کے کچھ عرصہ بعد، اُن کا نام لیوا، بھی کوئی نہیں ہوتا، جبکہ انسان دوست اپنی موت کے بعد بھی، اَمر ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اُن کا ہر عمل فلاحِ بشر کے لئے ہوتا ہے۔

ن نوبت وَجدی عِشقاں والی، پیر اُٹھائیں کوں پاوے
بار براہ دا او کھا ڈاڈھا، سر ڈے کے سور ھیہ چاوے

ترجمہ: جب عشق کی نوبت بجتی ہے، تو اُسے سُن کر ہمت والے ہی میدان میں آتے ہیں
عشق کا بار اُٹھانا بہت ہی مشکل ہے۔ اِسے اُٹھانے کے عوض، سر، پیش کرنا پڑتا ہے۔

سلسلہ قادریہ میں یہ خیال عام ہے، کہ "جاگ بِناں دودھ جمدے ناہی" کہ جیسے جاگ کے بغیر دودھ، دہی نہیں بنتا، اِسی طرح کسی مرشد کامل کے بغیر، منزل تک پہنچنا محال ہے۔ روحل فقیر سئیں ؒ بھی اسی نظریہ کے تحت، ایک مرشد کامل کا ہاتھ تھامے، انسان دوستی کے راستے پر چلتے رہے۔ مرشد نے اُنہیں عشق کی بَھٹی میں ڈال کر، سونے سے کندن بنا دیا۔

کامل مرشد راہ بتایا روحل، وِچوں روحِ اللہ، پایا
آخر ذات ملی وِچ ذاتیں ڈیندا عشق آگاہی ہے

واقعی، عشق اپنی ذات اور ذاتِ الٰہی سے آگاہی دیتا ہے۔ جب انسان کو یہ آگاہی حاصل ہو جاتی ہے، کہ وہ کس عظیم ذات کا حصہ ہے، تو، وہ سب سے پہلے اپنے مَن کا میل اُتارنے کے عمل میں لگ جاتا ہے۔ مَن پر میل کی سب سے پہلی تہہ، طمع، کی ہوتی ہے۔ جب انسان یہ تہہ اُتار لیتا ہے تو، انسان دوستی کی راہ پر آجاتا ہے۔ اس صراطِ مستقیم پر مسلسل چلنے والا گیانی (انسان دوست)، بالآخر اُس عظیم تر انسان دوست (اللہ تعالی)، کی قُربت میں پہنچ جاتا ہے۔

طالب ترک کریں جے طمع نال تمامی
ہفت ولایت تیڈے خادم، سجن صاف سلامی
تُوں صاحب دا، صاحب تیڈا، رَمز نہ جانے عامی
روحل موت نہ مارے تیکوں جے ہویوں عرش مقامی

ترجمہ: اگر طالب طمع اور حرص کے تمام باتیں چھوڑ دے تو۔ اے طالب: ہفت ولایت بھی
تیرے خادم بن جائیں گے، اور تمام لوگ صاف دلی سے تجھے سلامی پیش کریں گے اے

طالب، تُوں صاحب (اللہ تعالی) کا، اور اللہ تعالی تیرا ہو جائے گا۔ یہ راز کی بات ہے جو عام بندے کی سمجھ میں نہیں آئیگی۔ اے روحل، اگر تُوں نے اپنا تعلق عرش والے سے جوڑ لیا، تو، تجھے (تیرے نام کو) موت بھی نہیں آئے گی۔

عاجزی، انکساری اور راضی بہ رضائے الٰہی، انسان دوستی کی نمایاں قدروں میں سے ہیں۔ راضی بہ رضائے الٰہی کی ایک عمدہ مثال ہمیں کربلا میں نظر آتی ہے تو، کبھی حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کے عمل کی صورت میں۔ ایک انسان دوست حضرت اسماعیلؑ کو چھری کے نیچے لٹا دیتے ہیں تو دوسرے انسان دوست کربلا کے میدان میں اپنے پیاروں کو، خود اپنے ہاتھوں سے موت کی طرف روانہ کرتے ہیں۔ اتنی بڑی قربانیاں دینا، عام انسان کے لئے ممکن نہیں۔ روحل فقیر سئیںؒ اس موقعہ پر بھی یہی کہتے ہیں کہ " ہر حالت دے وِچ راہندے راضی، شامت آوے یا راحت " یعنی انسان دوست ہر حالت میں راضی رہتے ہیں خواہ اُنہیں سکون ملے یا سزا۔ روحل فقیر سئیںؒ کے مطابق انسان دوستی، ایسا عشق ہے، جو، ہر شخص نہیں کرتا۔ بارِ خلافت سوائے انسان کے کوئی نہیں اُٹھاتا۔

جیم جڈاں کر سر، تے چایم، بار محبت والا
حال عجائب سر تے آیا، ہر دم حیرت والا
ہر جا راگ ربوبی گاوے، مطرب وحدت والا
سَبھ دی ہمت ناہیں روحل، جانے ہمت والا

ترجمہ: جب سے میں نے سر پہ اٹھایا، بار محبت والا
عجب حال نظر میں آیا، ہر دم حیرت والا
ہر جا راگ ربوبی گائے، مطرب وحدت والا
سب میں ہمت کہاں تھی روحل اُٹھائے ہمت والا

نُور اور ظُلمت میں ہمشہ سے جنگ جاری ہے۔ نُور، کا کام اندھیروں کو ختم کرنا ہے۔ حرص، لالچ، خود غرضی، تعصب، کوتاہ اندیشی، بے ایمانی، عدم برداشت، ظُلم، ناانصافی، عدم مساوات، عدم رواداری وغیرہ، یہ سب ظُلمت کی علامتیں ہیں۔ جبکہ احساسِ عظمتِ بشر، فلاح، بشر، احترامِ آدمیت، وسیع القلبی، وسیع المشربی، تحمل مزاجی، رواداری، برداشت، نرم مزاجی اور جمہوریت وغیرہ، انسان دوستی کی اقدار ہیں۔ جب انسان، ان اچھی اقدار کو، پریم پیالا، سمجھ کر پیتا ہے، تو، اُس کے اندر وہ نُور پھوٹتا ہے کہ کائنات اپنے سارے سربستہ رازوں سمیت، اُس کے سامنے منکشف ہو جاتی ہے۔ اُس انسان دوست پر، ربوبی رنگ

چڑھنا شروع ہو جاتا ہے۔ وہ سر مستی میں آکر "سدا مگن متوالا" ہو جاتا ہے۔

عین عنایت کیتی ساقی، ڈِتس پریم پیالا
پیون نال شراب طہورا، اندر تھیا اُجالا
لُوں لُوں دے وِچ تھئی خوشحالی، مِٹیا ڈُکھ کشالا
روحل رنگ ربانی رَتا، سدا مگن متوالا

ترجمہ: عین عنایت اُس ساقی کی، بخشا پریم پیالا
پیتے ہی وہ شراب طہورا، اندر ہوا اُجالا
سب تَن اندر آئی خوشحالی، ختم درد کشالا
روحل رنگ وہ لال ربوبی، سدا مگن متوالا

روحل سئیںؒ نہ صرف سُرخ رنگ ربوبی، میں رنگے جاتے ہیں بلکہ وہ اس رنگ میں سدا، مگن متوالے رہنا چاہتے ہیں۔ اس سرخ ربوبی رنگ کی وضاحت بھی وہ خود کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ انسان دوستی کی مثبت اقدار ہی، دراصل سُرخ رنگ ربوبی ہیں۔

جیم جہاں دُنیا دا طالب، چھوڑ تنہیں دی یاری
حرص، ہوا، تکبر کوں، تک ماریں کیبر کاری
جنہاں عشق اللہ دا چایا، تنہاں تیڈی تاری
روحل تھی قربان تنہاں تُوں، جنہاں ممتا ماری

ترجمہ: جیم جہان دنیا کے طالب، چھوڑ تُوں اِن کی یاری
حرص، ہوا، تکبر سب کو، مارو ضرب کاری
عشق اللہ سے کرنے والے، مدد کریں تمہاری
روحل ہوں قربان میں اُن پر، "میں" جنہوں نے ماری

انسان دوستوں کی منزل، دراصل، اُس عظیم انسان دوست کا قُرب حاصل کرنا ہے، جس کی انسان دوستی میں کوئی شک نہیں۔ جو، اس کائنات کی ازل اور ابد ہے۔ جو، لازوال ہے۔ جو، آبد اور لاآبد ہے۔ جس کی قربت حاصل کرنے کے لئے تمام مذاہب کے مفکر، رَشی اور صُوفی سرگرداں ہیں۔ روحل فقیر سئیںؒ جانتے ہیں کہ اُس کا قُرب حاصل کرنے کے لئے اپنے مَن کے میل کو دھونا پڑتا ہے۔ دُنیاداری کی حرص کو ختم کرنا پڑتا ہے۔ دُنیاوی شان و شوکت کی خواہش ترک کرنی پڑتی ہے۔

"جو شخص فنا فی اللہ ہو جاتا ہے، وہ کشف و کرامات کی خواہش نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی وہ دُنیاوی شان و شوکت کی خواہش رکھتا ہے۔"(13)

روحل فقیر سئیںؒ کے مطابق، جو لوگ انسان دوستی کی اقدار پر عمل پیرا رہتے ہیں، وہ ایک نہ ایک دن قُربِ الٰہی حاصل کر لیتے ہیں۔ جو، اس کائنات کی برات کا مرکز ہے۔

ایہہ سنسار ٹھگاں ٹھگ بازی، اکھیں نال ڈِٹھو سے
ڈیکھ تماشا مُحب مِلن دا، ایہو فکر پیو سے
چشمہ آب حیاتی دا، دِل اندر گھول لدھو سے
روحل وِچ رِنداں دی مجلس، نوشہ گول گھدو سے

ترجمہ: یہ جگ ٹھگ ٹھگوں کی بازی، آنکھوں سے سب دیکھا
جب دیکھا اُس مُحب کا جلوہ، اُس کا فکر ہوا
چشمہ آب حیاتی کا، مجھے دل کے اندر ملا
روحل بیچ رِندوں کی مجلس، دولہا ڈھونڈ لیا

یہ رِندوں کی مجلس کیا ہے۔ رِند، استعارہ ہے درد کے مارے لوگوں کا، حالات کی چکی میں پسے ہوئے عوام کا۔ بے سہارا محتاجوں کا، لاوارثوں اور ضرورت مندوں کا۔ یہ استعارہ ہے مظلوموں کا۔ خستہ حالوں کا۔ یا، پھر اُن لوگوں کا، جنہوں نے بادشاہوں اور اُمراء کی محافل ترک کر کے، اِن رِندوں کی مجلس کو ترجیح دی۔ یہی وہ لوگ ہیں، جو کائنات کے اُس مرکز کو ڈھونڈ لیتے ہیں، اور ابدی طور پر، اُس کی حضوری کا شرف حاصل کر لیتے ہیں۔

جج حضور تنہس کوں لکھیا، سچی سِک جنہیں دی
دل دریا محبت دے وِچ، تانگھیں تانگھ تنہیں دی
رہن بے پرواہ ہمیشہ، کیا پرواہ کہیں دی
روحل رنگ ربانی لاگا، پُنی آس اُنہیں دی

ترجمہ: جج حضوری اُن کی قسمت، سچی سِک ہے جن کی
دل دریا محبت اندر، سچی طلب ہے جس کی
بے پروا رہیں یہ ہر دم، کیا پرواہ ہو کس کی
روحل جس نے رنگ لگایا، پوری آس اُسی کی

اسلام میں انسان دوستی کا بنیادی ماخذ، ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ کیونکہ وہ ذات، سب سے بڑی انسان دوست ہے۔ حضرت روحل فقیرؒ بھی اُس عظیم انسان دوست کی ہستی میں غرق ہوئے۔ فنا فی اللہ ہوئے، کیونکہ یہیں سے اُنہیں باقی باللہ کی سند عطا ہونا تھی۔ اُنہیں عشق حقیقی کی آگ میں جلنے کی لذت نے مسحور و مسرور کر دیا تھا۔ عشق کی یہ ہلکی ہلکی آنچ، ایک دن شعلہ بن گئی۔ آگ۔۔۔ عشقِ مجازی کی ہو یا عشقِ حقیقی کی۔۔۔، یہ جنگل کی آگ کی طرح، جسم کو بھی چوفیر (چاروں اطراف سے) لگتی ہے۔ یہ حقیقتِ حق کی تلاش کی آگ ہے۔ اُس نور تک رسائی، اِتنی آسان بھی نہیں ہے۔ اس میں دو چار بہت سخت مقام آتے ہیں۔ لوگ اس منزل تک پہنچنے کے لئے چلے کاٹتے ہیں۔ تسبی پڑھتے ہیں۔ ماتھے پر محراب بھی بن جاتے ہیں۔ حج و زکواۃ، نماز و روزہ کا اہتمام بھی کرتے ہیں۔ مگر سب کی تقدیر میں حضوری نہیں ہوتی۔ ہاں، اُس عظیم انسان دوست تک رسائی کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ اُس کی مخلوق سے پیار، کرنا ہے۔ اور روحل فقیرؒ اسی راستے پر چلے اور انسان دوستی کی منزل کا پا لیا۔

حوالہ جات:

1. احیاءالعلوم بمعنی علوم کو زندہ کرنا۔ حوالہ نقل از مولوی فیروزالدین (مرتب) فیروزالغات۔۔ فیروز سنز، لاہور۔ س/ن۔ ص۔74
2. ڈاکٹر گل عباس اعوان۔۔ اُردو شاعری میں انسان دوستی (ولیؔ سے اقبالؔ تک)۔ عثمان پبلیکیشنز، اردو بازار لاہور۔ 2008ء۔۔ ص۔02
3. www./infidels.org/org/aha/definitions.
4. Encyclopedia Britinica Vol 14. Chicago USA 1962. Page 876.
5. Encyclopedia Britinica Vol 14. Chicago USA 1962. Page 876.
6. The American Humanist Association's official definition of Humanism.
7. القرآن
8. ڈاکٹر علمدار حسین بُخاری۔۔ سرائیکی میں صُوفیانہ شاعری۔۔ اسلام کا پیغامِ رواداری۔۔ (مشمولہ عصرِ حاضر میں پاکستان جی صوفی شاعرن جی کلام جی اہمیت۔۔ شعبہ سندھی۔ وفاقی اُردو یونیورسٹی، کراچی۔ جون 2012ء۔ ص۔98
9. ڈاکٹر نصراللہ خان ناصرؔ۔۔ سرائیکی شاعری دا ارتقاء۔۔ جھوک پبلیشرز ملتان۔ باراول 2007ء۔ ص۔580
10. ڈاکٹر جاوید چانڈیو۔۔ (مرتب) سویل۔۔ شعبہ سرائیکی۔۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔ 1997ء۔۔ ص۔259
11. ڈاکٹر عنایت حسین لغاری۔ ''عمر کوٹ کے دو بڑے شاعر روحل فقیر اور مراد فقیر'' ماہوار نئیں زندگی حیدرآباد 2005ع، ص18
12. حوالہ ایضاً، ص19
13. حضرت سلطان باہوؒ۔۔ امیر الکونین۔۔۔ 1332ھ۔ ص۔04

ڈاکٹر مزمل حسین
پرنسپل گورنمنٹ پوسٹ گریجوئٹ کالج
کوٹ سلطان، لیہ

فکر فرید اور تہذیبوں کا تصادم:
ایک تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ

CLASH OF CIVILIZATIONS AND CONCEPT OF FAREED: AN ANALYTICAL ANALYSIS

Abstract

The ideal maxim of the "world" being a global village is faced with the grim threat of flying to bits due to the excessively materialistic approach of the modern man. Since man has fallen a prey to the menace of the loaves and fishes, one hardly comes across a precedence of humanity, integrity, morality and solidarity among the petty pursuits taken up by the modern man. This decline has led us to the dread of the clash of civilizations. In the wake of the given dismal situation, the only possible remedy to cure the diseased civilization is to resort to 'mysticism'. The only way to avert the impending threat of the clash of civilizations is to incorporate the teaching and the beliefs of the mysticism among the masses in the literal sense of the word. Though, every single mystic preaches love and harmony, yet Khawja Ghulam Fareed stands head and shoulders above the rest owing to his rich intellect and poetic grandeur. Thus the intellect of Fareed has the potential to serve as an antidote against the malady of the clash of civilizations. The present study explores the instances of solidarity in the intellect of Fareed to serve as a solution to the grave problem of the clash of civilizations.

سرد جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی مسلم دنیا زمانے میں ذلیل ورسوا ہو کر رہ گئی ہے۔ نوے کی دہائی میں یہ باتیں سامنے آنے لگی تھیں کہ ترقی یافتہ دنیا جسے مہذب دنیا کا نام بھی دیا جاتا ہے کو متحد رکھنے کے لیے شاید اب کسی بڑے عفریت کی ضرورت ہے(۱)۔ روس کے بکھراؤ اور مد مقابل سپر پاور کی معدومیت نے یہ بڑا عفریت مذہبی جنونیت کی صورت میں امریکہ اور اہل یورپ کے مقابل لا کھڑا کیا ہے۔

جب تک دنیا میں دو عالمی طاقتوں کے زیر اثر دو واضح بلاک رہے تو تضاد سیاست اور معیشت تک محدود رہا۔ اگرچہ سرمایہ دارانہ بلاک نے سوشلسٹ بلاک کو مات دینے کے لیے اپنے بعض اتحادیوں کو مذہب کے گھن چکر میں پھنسائے رکھا اور انہیں جمہوریت اور لبرل ازم سے کوسوں دور رکھا بطور خاص اکثر اسلامی ریاستیں اپنے اپنے عوام کو مذہب کے تحفظ کے لیے جہاد کے درس دیتی رہیں اور تعلیمی اداروں اور میڈیا کو ایک خاص طرح کے مائنڈ سیٹ کی تشکیل دینے میں مگن رکھا اور جونہی کولڈ وار کا خاتمہ ہوا تو یہ کمزور اور اپنی اپنی رائے سے عاری ریاستیں بڑے مخمصے کا شکار ہو گئیں(2)، جہاں ترقی پسند لیفٹ کے نظریات رکھنے والے ممالک کے لوگ یکلخت بے سایہ ہونے لگے اور خود کو بے یار و مددگار اور تنہا محسوس کرنے لگے وہاں خفیہ فنڈز سے چلنے والی مذہبی تنظیمیں بھی سرپرستی سے محروم اور معاشی بحرانوں کا شکار ہونے لگیں۔ ایک عرصے تک مذہبی جنونیت کو سچ سمجھنے والے کئی طبقات اور گروہ یہ باور کرنے لگے کہ ان کے دکھوں کی ذمہ دار مہذب دنیا ہے اور اس جانب کبھی توجہ ہی نہ دی کہ ان کا تنہا اور غریب رہ جانے کی وجہ ان کی ریاستی پالیسیاں اور ذہنی پس ماندگی ہے، انہوں نے روح عصر کو سمجھے بغیر ہی اپنا سفر جاری رکھا یہ تمام عقیدے کی غلط تشریح کی پیداوار ہیں۔ اسلام جو سلامتی سے عبارت ہے اس کا حالیہ جنونیت سے دور کا واسطہ بھی نہیں۔ مغرب والوں نے اس تضاد کو مزید بڑھانے کے لیے " تہذیبوں کا ٹکراؤ" کا تصور پیش کر کے مسلم اور نان مسلم ورلڈ کو دو الگ الگ خانوں میں منقسم کر کے رکھ دیا ہے۔(3)

اس تلخ عالمی منظر نامے میں مسلم دنیا کو ایک نئے بیانیے کی ضرورت ہے کچھ بین الاقوامی سیاسی چالیں اور کچھ عقیدے کی غلط تشریح نے ہماری دنیا کی جو شناخت متعارف کروائی ہے وہ جنونیت، انتہا پسندی، عدم برداشت، تشدد، تعصب، کام چوری، کاہلی اور مفاد پرستی کے حوالے سے پوری دنیا میں مسلمانوں کا یہی پورٹریٹ پینٹ ہو رہا ہے۔ اور پاکستان میں محرومیوں اور رد کرنے کی پالیسیوں کے بموجب بطور خاص سرائیکی وسیب پر یہ انگلی اٹھائی جانے لگی ہے کہ دہشت گردی کی بڑی نرسری یہیں تیار ہو رہی ہے۔(4) اسی طرح کے ماحول میں اب ضرورت محسوس ہونے لگی ہے اور سوال پیدا ہوا ہے کہ مسلم دنیا کو اس عفریت سے کیسے بچایا جا سکتا ہے۔ یہ ایک عجیب مخمصہ ہے جو برصغیر پاک و ہند میں اورنگزیب عالمگیر کی وفات کے فوری بعد ظاہر ہونے لگا تھا اور جزیرۃ العرب میں طویل شخصی حکومتوں نے اندر ہی اندر ایک بے چینی اور افراتفری کے بیج کو نمو دینے کے حالات پیدا کیے رکھے۔ 1857ء کے بعد تو یہاں عجیب طرح کی ذہنی کشمکش پیدا ہونے لگی تھی اور غالب جیسا شاعر چلا اٹھا تھا کہ:

"ایمان" مجھے روکے ہے جو کھینچے ہے مجھے "کفر"
"کعبہ" میرے پیچھے ہے "کلیسا" مرے آگے (5)

اسی مخمصے اور افراتفری نے ایک جگہ طالبان اور دوسری جگہ داعش جیسی یلغار کو جنم دیا اور ستم ظریفی دیکھئے کہ ان یلغاروں کی سفاکیت کے خلاف بننے والا مسلم ممالک کا اتحاد بھی ایک اور مخمصے کو ظاہر کر رہا ہے، کہیں یہ مسلم دنیا کے خلاف عالمی سازش تو نہیں یا پھر اس دنیا کی اپنی کج رویوں اور غفلتوں کا منطقی انجام ہے؟ دنیا میں کہیں بھی عیسائی، بدھ، یہودی، ہندو یا کسی اور مذہب کے نام پر نام نہاد دنیا کا حوالہ ہی نہیں ملتا سوائے ہم مسلمانوں کے۔ اس لیے بعض اوقات تو یہ تہذیبوں کا تصادم اہل اسلام کے خلاف متحد ہونے کا سبب لگتا ہے کیونکہ سرد جنگ کے خاتمے کے بعد فرسٹ ورلڈ کو متحد کرنے کا کوئی اور ہتھیار بچا ہی نہیں ورنہ تو دنیا گلوبل ویلج کے نام پر سکڑ کر رہ گئی ہے اور دنیا کا یہ اختصار نااہل اور نکمی اقوام کے لیے محرومیوں کی پختہ بنیاد ہے، ایسے ہی مسلمانوں کو اپنے رویوں میں اساسی تبدیلی کی ضرورت ہے اور یہ رویہ صوفیانہ طرز احساس ہی سے بدلا جا سکتا ہے۔ بقول ڈاکٹر انوار احمد: آئی ایم ایف کے سابق مینجنگ ڈائریکٹر H.J. Witte Veen کی ایک کتاب کا آج کل بہت چرچا ہے۔ "Sufisim in Action" جس میں موجود ورلڈ آرڈر اور تہذیبی کشمکش کے حوالے سے یہ کہا گیا ہے کہ دنیا کو تحمل اور رواداری کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت صوفی کی تعلیمات اور عمل ہی پوری کر سکتا ہے۔ اسی طرح جس گلوبلائزیشن کا خوف ہم پر مسلط کیا گیا اس میں بھی ہر انسان دوست اس عالمی گائوں میں سبزے، روشنی، پانی اور پرندے کی موجودگی کو جس امید کے سہارے یقینی بنانا چاہتا ہے وہ صوفی کے تخلیقی عمل سے اخذ ہوتی ہے۔ آگے چل کر نکلسن کے حوالے سے کہتے ہیں: " تصوف اس حالت کا نام ہے جس میں تمام حسیں ایک ہی حس میں متحد ہو جاتی ہیں[۶] " ملا اور صوفی میں تو فکر اور کردار کا بہت فاصلہ ہے مگر شریعت اور تصوف میں تضاد نہیں۔ مراد یہ ہے کہ ہم صوفیانہ رویے ہی سے خود کو مہذب دنیا کا حصہ بنا سکتے ہیں۔ اسے عقیدے اور مذہبی جنونیت کے ہتھیار سے ہرگز نہیں۔ کیونکہ تصوف کی بنیاد احترام آدمیت اور باہمی پیار و محبت پر ہے جبکہ عقیدہ جس کی تشریح ہی من پسند اور نظریہ ضرورت پر کی گئی ہو وہ تقسیم اور منافرت کو جنم دے گا۔ عبدالجمیل خان نے اپنی کتاب The politics of language, Urdu/ Hindi, An artificial Divide" میں نہایت مناسب بات کہی ہے کہ زبان اور کلچر وحدت کا درس دیتے ہیں اور آپس میں جوڑ کر رکھنے والے حرکیاتی اور کلیت پسند ہیں جبکہ مذاہب عموماً تقسیم پسند اور فرقوں میں قابل تقسیم ہوتے ہیں[۷]۔ اس لیے زبان، کلچر اور تہذیب کے مباحث فنون لطیفہ کے ملبوس میں فروغ پیدا ہوتے ہیں تو تہذیبی جرٔت اور احترام انسانیت کا ماحول جنم لیتا ہے۔ خواجہ غلام فریدؒ کا ظہور برصغیر پاک و ہند کے اس دور میں ہوا جب کالونیل عہد یہاں آخری سانسیں لے رہا تھا، انیسویں صدی کا نصف آخر آنے والی تاریخ کا تعین کرنے لگا تھا۔ بیسویں صدی کا نصف اول تاریخ برصغیر پاک و ہند کے لیے نہایت اہم ثابت ہوا، ویسے انہی پانچ

دہائیوں میں دو عالمی جنگیں ہوئیں اور یہ فیصلہ ہو گیا کہ اب برطانوی سامراج کی طبعی عمر پوری ہو چکی ہے اور دنیا دو متضاد فکر کو لیے الگ الگ حصوں میں بٹ کر آگے کی طرف سفر کرنے لگی اور دونوں بلاکس اپنے اپنے سیاسی اور معاشی مقاصد حاصل کر کے نئے سماجی اور سیاسی معاہدوں میں مصروف ہو گئے ایسے میں پیدا ہونے والے خلا کے لیے محروم، اداس اور بے یار و مددگار دنیا کے لیے نئے افکار کی ضرورت بہر حال موجود ہے مگر نئی اور ترقی پسندانہ لبرل سوچ سے عاری قیادتوں نے تشدد اور انتہا پسندی کا خاتمہ طاقت سے کرنے کا ذریعہ اختیار کیا ہے جبکہ ہمارے پاس احترام آدمیت سے عبارت صوفیانہ افکار موجود ہیں اور دنیا اب اس حقیقت کو جاننے لگی ہے کہ اکانومی کے مقابلے میں اقدار مقدم ہوں تو معاشرے بقا آتے ہیں۔ اگر معیشت اور بلند عمارات قوموں کی شناخت ہوتیں دبئی اور ابو ظہبی اس وقت سپر پاور کہلانے کی حقدار ٹھہرتیں۔ اس حوالے سے عکسی مفتی نے بڑے پتے کی بات کہی ہے:

> "اب تو اکانومی کا ان داتا ورلڈ بنک بھی اس بات کو سمجھ چکا ہے کہ معاشی ترقی کے لیے معاشرتی اقدار اور ثقافت اہمیت رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس بنک نے کئی ایک Enthropologist کی خدمات حاصل کیں ہیں۔ رقم کتنی بھی قرض میں دے دی جائے وہ سب رائیگاں ہو جاتی ہے۔ اگر ثقافتی اقدار اس ترقی کو قبول کرنے کو تیار نہ ہوں معاشی ترقی اسی صورت میں ممکن ہے کہ ثقافتی اقدار اس سے ہم آہنگ ہوں۔ مادی سائنسوں کو دور تھا۔ چونکہ اب تک مادی دنیا کو سمجھنا اور قدرت پر غلبہ حاصل کرنا، قدرتی عوامل کو فتح کرنا بھی انسان کی ترجیح رہی ہے۔ لیکن مستقبل کی سائنس اپنا رخ خود انسان کی طرف موڑے گی۔ یہی وجہ ہے کہ تمدن، ثقافت اور معاشرتی علوم مستقبل کے علوم ہیں۔" (8)

آج انسان جس مقام پر آن ٹھہرا ہے وہ تہذیبی کشمکش کا مقام ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں تیرویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک کا طویل عہد ایسی ہی کشمکش سے عبارت تھا۔ اس وقت انسان کے قلبی سکون اور تہذیب کے تحفظ کے لیے یہاں نامور صوفیا اور ان کی صوفیانہ شاعری نے جنم لیا۔ آج ایک بار پھر تہذیب و تمدن کو صوفیانہ طرز احساس کی ضرورت آن پڑی ہے۔ اس لیے خواجہ فرید کہتے ہیں:

نہ ماہی نہ منجھیاں ڈسدیاں   اکھیاں وسدیاں، دلڑیاں پھسلدیاں

جندڑی تھئی بھا بھیلی وو یار (9)

اس تناظر میں خواجہ صاحب جدید ترین صوفی شاعر ہیں جنہوں نے دکھوں، نفرتوں اور تعصبات سے ہٹ کر اپنے عہد کی دنیا کو مشاہدہ کر لیا تھا۔ اسے شانت، پاکیزہ اور پرامن بنانے کے لیے روا داری کا درس دیا تھا اور اس دعا کے طلب گار ہوئے تھے۔

عالی، ادنی، جو جگ جیوے میں وانگے بئی کئی نہ تھیوے

ڈکھڑی، وانڈھی، ویلھی وویار (10)

[دنیا میں جو بھی ادنی عالی ہے، جیتا رہے، خدا کرے، مجھ جیسی کوئی اور نہ ہو، دکھی۔ الگ تھلگ، بیکار اے دوست]

خواجہ سائیں آج کے نام نہاد تہذیبی تصادمات میں ایک صلح کا راستہ دکھاتے ہیں وہ تو سری کرشن جی اور رام چند جی کو بھی پاکیزہ ہستیوں کے ذیل میں دیکھتے ہیں اور ویدوں کو بھی نظر استحسان سے دیکھتے ہیں۔ ''مقابیس المجالس'' میں دلچسپ پرائے میں ایسے واقعات، مکالمے اور تشریحات پیش کرتے ہیں جن کا تعلق عالمگیر محبت، رواداری، جذب مستی اور پاکیزہ باطنی کیفیات سے ہے، سرائیکی زبان کے متوالے اس شاعر نے اردو زبان اور دیگر زبانوں میں مہارت حاصل کر کے ان کا اعتراف کیا جو اس بات کا غماز ہے کہ آپؒ نفرت کے رویوں کو سخت ناپسند کرتے ہیں۔

نہ کر بے پروائی و ویار

آ مل سانول مائی و ویار

[اے دوست بے پروائی نہ، سانولے محبوب آکر مل] (11)

اساں سو بدمست قلندر ہوں

کڈیں مسجد ہوں کڈیں مندر ہوں

[ہم خاص، خالص سرشار قلندر ہیں، کبھی مسجد اور کبھی مندر میں ہیں] (12)

خواجہ سئیں تہذیب انسانی میں تمام تضادات کو یکسر رد کرتے ہیں اور ہر عقیدے کا اعتراف کرتے ہیں:

تینوں مسجد ، مندر ، دیر کہوں

تینوں پوتھی تے قرآن کہوں (13)

[تجھے مسجد، مندر، دیر کہوں۔ تجھے پوتھی اور قرآن کہوں]

تسبیح کہوں، زنار کہوں

تینوں کفر کہوں ، ایمان کہوں (14)

[تسبیح کہوں زنار کہوں تجھے کفر کہوں، ایمان کہوں]

دیر، کشت ، دوارہ ، مندر

مسجد، منبر وسریا (15)

[بت خانہ، آتش کدہ، دوارہ، مندر، مسجد، منبر سب بھولے]

ہک دے سانگے ہک دی سوں ہے
خیر بھلی، شر وسریا (16)

[ایک کی خاطر ایک کی قسم ہے، خیر بھولی شر، بھولا]

ہر ویلھے "ہر" یاد اسانوں
ہور امانہر وسریا (17)

[ہر وقت "محبوب" ہی یاد ہے دیگر تمام فروعی باتیں ہم بھول چکے ہیں]

ویساں کیچ فریدؔ نہ مڑساں
سنج، بردا ڈر وسریا (18)

[فرید! کیچ جانے سے نہیں مڑوں گی، سنسان ویرانے کا ڈر بھولا]

اس طرح کے لاتعداد اشعار خواجہ فریدؒ کے کلام میں جلوہ افروز ہیں جن سے یکسانیت، برابری اور عالمگیریت کا تاثر اپنی پوری توانائی کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ ان اشعار میں اتنی تخلیقی توانائی موجود ہے کہ صرف سرائیکی وسیب نہیں بلکہ پورا ملک ان کے کلام میں اپنی اجتماعی شخصیت کی پہچان کرا سکتا ہے۔ ثقافتی اور تہذیبی حوالے اور تخلیقی رنگ جب تک قوموں کی شناخت کے حوالے رہتے ہیں تب تک قومیں باوقار اور پر امن رہتی ہیں۔ ہمارے ہاں جس تخلیقیت اور اجتماعیت کا خلا پیدا ہوا ہے وہ بنیادی طور پر نظریاتی بانجھ پن کی وجہ سے ہوا ہے۔ ہر دور کی مہذب دینا ہمیشہ اپنے تہذیبی ورثے سے جڑی ہوتی ہے ہمارے ہاں المیہ یہ ہوا ہے کہ ہم نے کبھی اپنے تہذیبی ورثے کو اپنے من میں سمویا ہی نہیں ۱۹، خواجہ سئیں یا ان کے قبیل کی دیگر شخصیات کے ہاں جگہ جگہ تحفظ اور پیار کے درس موجود ہیں مگر ہم نے کسی اور جہاں میں اپنی پناہ ڈھونڈی ہے۔ آج تہذیبوں کے تصادم کے فلسفے کے پیچھے جو عفریت چھپا بیٹھا ہے اس کا فکر فریدؒ سے قلع قمع کیا جا سکتا ہے۔

خواجہ فریدؒ اپنی سماجی اور معاشی حیثیت میں ایک شہزادے تھے پھر بھی بار بار روہی کے لق و دق صحرا کی طرف نکل جایا کرتے رہتے تھے وسوں کی سہولتوں کو خیر باد کہہ کر ٹف ماحول میں جانا آسان نہ تھا مگر وہ دنیا کو ایک پیغام دینا چاہ رہے تھے کہ مذاہب سے جڑت سماج کے لیے Binding Force ثابت نہیں ہو گی۔ مگر اپنی تہذیب، ثقافت اور دھرتی سے وابستگی انسانی حوالوں کو نئے رنگ اور نئے انگ عطا کریں گے۔ چولستانی نباتات اور اس کی جنگلی حیات، اس کی فضا اور سروں سے عبادت اس کی تیز ہوائیں دراصل پیار پریت کے نغمے ہیں جو تہذیبی تصادم کو رد کرتے ہیں، اس لیے وہ اپنے من میں مظاہر فطرت

کو جذب کر کے عالمگیر محبت کے پرچارک دکھائی دیتے ہیں۔

پولی لانڑی دارتبہ عالی   ملک ملھیر دی نازو چالی

ٹوکاں کردی دھوڑی والی   کیسر، مشک، عنبیر تے (20)

[ملک ملھیر کے طور طریقے نازوانداز والے ہیں۔ وہاں کی بوٹی اور لانڑی کا تو اعلیٰ مقام ہے وہاں کی ریت، غبار تو زعفران، مشک اور عنبر بیر پھبتیاں کستے ہیں]

آج وقت نے ثابت کر دیا ہے کہ دنیا کو تقسیم کرنے کی وجہ عقیدے کی وہ غلط تشریح ہے جس نے زمینی فاصلے کم ہونے کے باوجود انسانوں کو تہذیبوں کے تصادم کا خوف دلا کر راتوں کا سکون چرا لیا ہے ایسے میں فکر فریدؒ کی طرف رجوع کرنے کے امکانات بڑھنے لگے ہیں۔ خواجہ سئیں جگہ جگہ فطرت سے ہمکلام ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔ فطرت کے ساتھ یہی دوستی انہیں انسانوں کے قریب کرتی ہے، ان کے کلام میں مسجد، دیر، کشت، دوارہ، مندر: تمام محبت کے استعارے ہیں، ان کی فکر آفتاب عالم تاب کی مانند ہے جس سے ایک ہی وقت میں تمام مذاہب اور عقائد کے لوگوں حظ اٹھاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ادب کا مخاطب انسان کا باطن ہوتا ہے اور باطن حساس، پاکیزہ اور لطیف ہے یہ لطافت اور حساسیت نفرت اور تعصب سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے انسان ناک کی سیدھ میں دیکھنے لگتا ہے اور اسے اپنے سوا سب برا اور گندا دکھائی دینے لگتا ہے تو مسائل اور الجھنیں بڑھنے لگی ہیں، یہی الجھنیں عدم برداشت اور انتہا پسندی سے پیدا ہوئیں اگر آج کے انسان نے خود کو ان الائشوں سے محفوظ کرنا ہے تو انہیں فکر فرید کے صوفیانہ طرز احساس کی چھائوں میں آکر ستانا ہوگا، نہیں تو روز بروز ٹکرائو اور تصادم کے خطرات لاحق رہیں گے۔

ہے گھر میرا سکھ مندر   معمور خفی دے اندر!!!

جتھ بحر محیط دا بندر   اتھ ہر جنسوں ملن سوغاتاں (21)

مراد یہ ہے کہ تہذیبوں کے تصادم کے گیت الاپنا اس وقت زیادہ آسان ہو جاتا ہے جب شاطر اور چالاک طبقے اور سوفسطائی قسم کے دانشور عقیدے کی غلط مگر من پسند تشریح کر کے انسانوں کو آپس میں بانٹنے کی مذموم کوششیں کرتے ہیں۔ ایسے میں متصوفانہ افکار بطور خاص خواجہ غلام فریدؒ جیسے صوفی کی فکر کا پھیلائو انسانوں میں Binding Force کا کام کرے گی کیونکہ خواجہ سئیں نے اپنے صوفیانہ طرز احساس کو زمین اور تہذیب و ثقافت کے ساتھ ملا کر ایک عالمگیر اور لازوال محبت کی تلقین کی ہے۔ دھرتی سے جڑت انسانوں کو قریب کرتی ہے اور یہ رویہ تعصب اور پست ذہنیت کو جڑ سے اکھیڑ دیتا ہے۔ ٹوٹ پھوٹ کے اس عہد میں نہ صرف ہمیں بلکہ نفرت اور خوف میں لتھڑی اس پوری کائنات کو ایسی ہی فکر کی ضرورت ہے جو احترام آدمیت کو مستحکم بنیاد فراہم کرے گی۔

مآخذ

1. مزمل حسین،ڈاکٹر،ہماری نجات تصوف میں ہے۔ مشمولہ، نثریات، چوک اعظم: آرٹ لینڈ 2015) ص 101۔
2. ایضاً ص 103۔
3. پروفیسر نواز صدیقی، تہذیبوں کی کشمکش اور پاکستان، روزنامہ داور، لیہ 21 جنوری 2013۔
4. ایضاً۔
5. غالب، اسداللہ خان، دیوان غالب (لاہور: مکتبہ جمال، 2010) ص 351۔
6. انوار احمد، ڈاکٹر، فکر فرید کا عصری حوالہ، مشمولہ مضمون، نخلستان ادب، ادبی مجلہ، گورنمنٹ صادق ایجرٹن کالج، بہاول پور، 2006ء، ص 28۔
7. مزمل حسین، ڈاکٹر، کلام فرید ماں دھرتی سے محبت کی ایک مثال، روزنامہ خبریں، ملتان 25 مارچ 2015ء۔
8. عکسی مفتی، پاکستانی ثقافت، (لاہور: الفیصل پبلشرز، 2014ء) ص 26۔
9. غلام فریدؒ، خواجہ، دیوان فرید (با تحقیق) مجاہد جتوئی، مرتبہ؛ (رحیم یار خان: سرکار راز تاج دار لائبریری 2014ء) ص 46۔
10. ایضاً، ص 46۔
11. ایضاً، ص 55۔
12. ایضاً، ص 88۔
13. ایضاً، ص 91۔
14. ایضاً، ص 91۔
15. ایضاً، ص 60۔
16. ایضاً، ص 60۔
17. ایضاً، ص 60۔
18. ایضاً، ص 60۔
19. مزمل حسین، ڈاکٹر، نثریات، ص 103۔
20. ایضاً، ص 543۔
21. ایضاً، ص 350۔

محمد صدیق ملک
لیکچرر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر حاکم علی برڑو
اسسٹنٹ پروفیسر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

سندھی اور سرائیکی کا لسانی، تہذیبی اور ثقافتی اشتراک

THE LINGUISTICAL, CULTURAL AND HISTORICAL COMPARISON OF SINDHI AND SARAIKI LANGUAGE

Abstract

In this research article, a survey of common cultural, historical and linguistic features of two great languages of the Indus Valley i.e. Sindhi, Saraiki has been presented. Actually, these two languages have been developed in the same atmosphere, same climate, same historical period and under the same supervision.

In spite of the above mentioned facts, these two languages have different constant status and identity.

زبانیں درختوں کی مانند ہوتی ہیں جو پھلتی پھولتی بھی ہیں اور ثمر بار ہو کر پھل اور نئے پودے بھی پیدا کرتی ہیں۔ بعض زبانیں حوادثِ زمانہ کا شکار ہو کر نیست و نابود بھی ہو جاتی ہیں اور یہ ایسی زبانیں ہوتی ہیں جو تحریر و تقریر کی زبانیں نہیں ہوتیں اور ان کا دامن دولتِ علم وادب سے خالی ہوتا ہے اور وہ صرف دوسروں کے علم وادب پر انحصار کرتے ہیں۔

سندھی اور سرائیکی وادی سندھ کی دو قدیم زبانیں ہیں جو ایک ہی خطے اور یکساں آب و ہوا میں ارتقاء کی منزلیں طے کرتی رہی ہیں۔ سندھی اور سرائیکی زبانوں کو نہ تو لسانی نقطہ ء نظر سے جُدا کیا جا سکتا ہے، نہ ہی تہذیبی و تاریخی اور ثقافتی نقطہ ء نظر سے۔ کیونکہ ان دونوں زبانوں کا مرکز و منبع ایک ہی ہے۔ دونوں زبانیں ایک ہی چشمے سے سیراب ہوتی رہی ہیں۔ حتیٰ کہ ایک ہی حکومت اور ایک ہی سرپرستی کے زیر اثر رہی ہیں۔ جیسا کہ نور علی ضامن حسینی کا بیان ہے:

> ”رقبہ، تسلسل اور اس کا طور و عرض وادی سندھ کے مورخین کے لیے باعث حیرت اور انکشاف بن جاتا ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ گوہڑپہ اور موہن جودڑو ان حدود سے ذرا باہر

پڑتے ہیں۔ مگر ہو نہ ہو سرائیکی زبان کا پانچ ہزار سال پہلے کی تہذیب ''وادی سندھ'' کے ساتھ کوئی گہرا تعلق ضرور پڑتا ہے۔'' (1)

سرائیکی زبان کا اگر تہذیبی تناظر میں جائزہ لیا جائے تو سندھی کی طرح اس کا زمانہ بھی موہن جو دڑو اور ہڑپائی دور سے جا ملتا ہے اور سندھی اور سرائیکی کا لسانی جغرافیہ بھی ایک ہی بنتا ہے۔اس بارے میں جان ہمیز کے بیان کا حوالہ دیتے ہوئے ڈاکٹر سجاد حیدر پرویز لکھتے ہیں:

''سندھی دریائے سندھ کے نچلے حصے کی وادیوں میں ملتان سے ساحل بحر تک بولی جاتی ہے۔ یہ پورب میں راج پوتانہ کی ہندی بولیوں سے مل جاتی ہے اور پچھم میں بلوچی بولی سے مل جاتی ہے''۔(2)

درج بالا بیان سے صاف عیاں ہے کہ جان ہمیز سندھی اور سرائیکی کا کوئی الگ سے جغرافیہ متعین نہیں کر سکا جو کہ سندھی اور سرائیکی کے باہم مظبوط رشتے کی دلیل ہے۔اور اسی طرح سندھی اور سرائیکی زبانوں کے باہم رشتے اور لسانی اشتراک کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر عبدالمجید میمن سندھی بیان کرتے ہیں:

''سندھی اور سرائیکی زبانوں میں صرفیات، صوتیات اور نحویات کے نقطہ نظر سے گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ باوجود اس کے کہ دونوں زبانیں الگ اور مستقل حیثیت رکھتی ہیں''۔(3)

سرائیکی اور سندھی کے لسانی اشتراک کے بارے میں ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ:

''سرائیکی لسانی لحاظ سے سندھی کی سگی بہین معلوم ہوتی ہے۔''(4)

سندھی اور سرائیکی کی قدامت پر غور کریں تو وادی سندھ میں دراوڑ قوم فاتحین کی حیثیت سے آٹھ ہزار سال قبل مسیح میں وارد ہوئی۔دراوڑ قوم کے لوگ بحیرہ روم سے آئے تھے۔ یہ قوم میسوپوٹیما، عراق اور بلوچستان سے ہوتی ہوئی وادی سندھ میں داخل ہوئی اور اپنی مشہور تہذیب کے مراکز موہن جو دڑو اور ہڑپہ قائم کیے۔اس وقت مقامی قومیں سست اور کاہل ہو چکی تھیں اور دراوڑ قوم کافی مہذب اور طاقتور تھی اور سندھی، سرائیکی ثقافت پر اپنے اثرات بھی مرتب کیے۔

چھٹی صدی سے پالی، دردئی اور دراچڑہ زبانیں بھی وادی سندھ کے لسانی ڈھانچے کو متاثر کرتی رہیں۔اسی زمانہ میں وادی سندھ میں ایک نئی قوم پشاچہ کا حوالہ بھی ملتا ہے۔اس قوم نے موجودہ سندھی اور سرائیکی زبانوں پر بہت ہی گہرے اثرات چھوڑے۔اس بارے میں ایچ ٹی لمبرک کا قول ہے:

''لہٰذا (سرائیکی) اور سندھی کا دارد ک بولیوں سے حروفِ علت کے حوالے سے اشتراک ہے''۔(5)

ڈاکٹر مہر عبدالحق کے مطابق سندھی اور سرائیکی زبانوں کی تشکیل میں دردستان سے آنے والوں

کی زبان پساچی کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔اس بارے میں ڈاکٹر مہر عبدالحق لکھتے ہیں:

''اس علاقے کی قدیم زبان کو دردستان سے آنے والوں کی زبان پساچی اپ بھرنش نے بہت متاثر کیااور قدیم زبان نے ایک نئی صورت اختیار کرلی۔ دراچڑہ اپ بھرنش وہ آخری زبان تھی جس کے بعد اس علاقے میں سرائیکی اور سندھی بولے جانے لگیں''۔(6)

آریائی قوموں کی گرفت جب وادی سندھ میں کمزور پڑنا شروع ہوئی تو عربوں نے وادی سندھ میں اقتدار حاصل کیا۔ محمد بن قاسم کی سندھ اور ملتان تک کی فتوحات نے عربوں کے لیے وادی سندھ میں قیام اور کاروبار کے دروازے کھول دیے۔اس دور میں خطہ سندھ نہ صرف اسلام کی روشنی سے منوّر ہوا بلکہ اس دور میں عربی کو مقبولیت ملی اور عام بول چال کی زبان میں بھی عربی زبان کے عمل دخل کی ابتداء ہوگئی اور سندھی اور سرائیکی میں عربی زبان کا ذخیرہ شامل ہونے لگا۔

فارسی کے اثرات وادی سندھ میں دارایوش (512ق م) کے زمانے سے پڑنا شروع ہو گئے تھے۔ جس کی وجہ سے فروشتی رسم الخط رائج ہوا جس سے سندھی اور سرائیکی یکساں مستفید ہوتی رہیں۔ سندھی زبان کے رسم الخط کے حوالے سے ڈاکٹر سجاد وحید پرویز لکھتے ہیں:

''سندھی اور سرائیکی کو اکثر بہنیں کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے بولنے میں بہت تھوڑا فرق پایا جاتا ہے۔البتہ رسم الخط میں فرق بہت زیادہ ہے۔ ہوا یوں کہ 1853ء میں حکومت برطانیہ کے حکم سے ارنسٹ ٹرمپ کی نگرانی میں ایک رسم الخط کمیٹی قائم ہوئی۔ جس کا سربراہ ایلیس نام کا ایک اسسٹنٹ کمشنر تھا۔اس کے دس ممبران میں دو انگریز آفیسر برٹن اور اٹیک کے علاوہ سندھ سے چار مسلمان اور ہندو ممبر تھے۔(7)

درحقیقت انگریزوں کی یہ ایک سازش تھی جس کی وجہ سے وادی سندھ کے علم و ادب کے خزانے کو ایک ایسے رسم الخط سے منسلک کردیا گیا جس کی وجہ سے یہ علمی و ادبی خزانہ صرف اہل زبان سندھیوں تک محدود ہو کر رہ گیا۔اور سرائیکی بولنے والے اس رسم الخط کی وجہ سے صحیح طور پر سندھی خطے کے علم و ادب سے ناآشنا ہوتے گئے۔ کیوں کہ انگریزوں کو سندھی علم و ادب سے جذبہ حب الوطنی اور جذبہ حریت کی مہک آتی تھی اور وہ اسے اپنے اقتدار کے لیے خطرہ سمجھتے تھے۔ سندھی اور سرائیکی جو صدیوں سے اکھٹے رہ رہے تھے اور ایک دوسرے کی طاقت تھے ان کو بانٹ دیا گیا۔ جبکہ خطہ سندھ سے صوفی شعرا کی کثیر تعداد سرئیکی میں بھی اپنا کلام بیان کرتے رہے ہمیں جو اس بنات کی قوی دلیل ہے کہ ان کے حلقہ ارادت میں آس پاس ان کے کلام سے مستفید ہونے والے موجود رہے ہیں۔اور وہ آج تک ایک دوسرے سے خلوص، محبت اور سچائی کے رشتے سے سرشار ہیں۔دوسرا ستیم یہ ہوا کہ سرائیکیوں نے

بجائے سندھی رسم الخط اپنانے کے بجائے اپناالگ سے رسم الخط بنا کے مزید حدیں پیدا کر دیں۔

جبکہ یہاں پروفیسر دلشاد کلانچوی کے بیان کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اپنے بیان میں لکھتے ہیں:

''ویسے بھی رسم الخط کو چھوڑ کر سرائیکی اور سندھی دوالگ الگ زبانیں ہونے کے باوجود آپس میں بہنیں نظر آتی ہیں اور دونوں میں مٹھاس، گھلاوٹ اور فصاحت ایک جیسی ہے''۔(8)

اس حقیقت سے زیادہ تر سندھی اور سرائیکی محققین متفق ہیں کہ سرائیکی زبان کو نام وادی سندھ سے عطا ہوا۔ جبکہ اہل سندھ اپنی زبان سمجھتے رہے ہیں اور صرف لہجے اور سمت کی بنیاد پر اسے ''سرو'' کی کہتے تھے۔ جیسے کہ سرائیکی میں ''اُبھا'' (مشرق) اور تماں (مغرب) کے الفاظ مروج ہیں۔ اس بارے میں محمد اسلم رسول پوری کا بیان دیکھیں:

'' میرے خیال میں اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ سندھ میں شرع سے سرائکی کا وہی نام مستعمل رہ گیا اور ہمارے پاس وہیں سے آیا۔ ورنہ یہاں تو اس زبان کو علاقے یا سمت کی بنیادوں پر ملتانی، اُچّی، ہندی، ڈیرہ والی، بہاولپوری، ہندکی، لہندا، جگدالی اور جٹکی کہا جاتا رہا ہے۔(9)

لیکن احسن واگھا اور حکیم فقیر الٰہی بخش سرائی سرائیکی کو سندھی لفظ ''سرو'' سے منسوب کرنے سے انکاری ہیں۔ وہ اپنے بیان میں لکھتے ہیں:

''سرائی قوم کے اکثر لوگ ''سرا'' کے باشندے ہیں جو بھکر اور ملتان کے درمیانی علاقے کا نام تھا۔ اسی لیے انہیں سرائی کہنے لگے۔ سرائی قوم کی مادری زبان سرائیکی ہے۔(10)

یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ جھل مگسی، جعفرآباد، بلوچستان، وادی سندھ، ملتان اور راجستھان تک کی زبان کو کیسے بھکر اور ملتان کے درمیان مقیّد کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک سندھی اور سرائیکی کا تہذیبی تعلق ہے تو اس سے بھی قطعاً انکار ممکن نہیں کہ یہ خطے کی دونوں عظیم زبانیں تاریخی لحاظ سے ایک جیسی تہذیبوں کے زیر اثر رہی ہیں۔ جن میں دراوڑی تہذیب، آریائی تہذیب اور اسلامی تہذیب نمایاں مقام رکھتی ہیں۔ بقول ڈاکٹر طاہرہ منیر:

''وادی سندھ اور اس کے دریائوں کی تہذیب کا شمار قدیم ترین تہذیبوں میں ہوتا ہے تو پنجاب میں بھی آبادی کی نشاندہی تین لاکھ سال سے زائد عرصہ تک کی جاچکی ہے۔ اسی طرح بلوچستان کا سندھ سے تاریخی رشتہ قائم ہے۔ کیونکہ یہاں بھی وہی تہذیب رائج تھی جو وادی سندھ میں قائم تھی۔(11)

وادی سندھ میں تہذیبی عمل دراوڑوں کے دور سے شروع ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ جس کے نتیجے میں یہاں شہر بسنے لگے اور ایک شہری نظام متشکل ہونے لگا۔ باہمی تجارت اور لین دین کا رواج موجود تھا اور یہاں

کے لوگ ذرائع مواصلات سے بھی واقف تھے۔ شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ بیل گاڑی رسل ورسائل اور مال برداری کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ دراوڑی تہذیب کی وسعت کے بارے میں قیس مسیح دیروی لکھتے ہیں:

''تہذیبی اور صنعتی حوالے سے یہ لوگ بہت اونچے معیار کے مالک تھے۔ وادی سندھ کی دراوڑ تہذیب کا دائرہ آج کے صوبہ پنجاب، سندھ، سرحد، جنوبی بلوچستان کے علاوہ بھارت کے صوبہ پنجاب، ہریانہ راجستھان اور گجرات کے کچھ علاقوں تک پھیلا ہوا تھا۔''(12)

اسی طرح قیس مسیح آریائی تہذیب کے حوالے سے مزید آگے چل کر لکھتے ہیں کہ:

''آریا جفاکش اور جنگجو تھے۔ لیکن تہذیب وتمدن کی اعلیٰ اقدار سے ناآشنا تھے۔ جبکہ سرائیکی خطہ تہذیب یافتہ تھا اور ملتان کے تمدنی مراکز کی وجہ سے اس میں شہریت موجود تھی''۔(13)

ایسے ہی ڈاکٹر عبدالمجید میمن سندھی اپنی تحقیق میں وادی سندھ کی لسانی، تہذیبی، تجارتی اور مذہبی وسعت کے ابرے میں لکھتے ہیں:

''قدیم زمانے میں ایک لمبے عرصے تک سندھ، پنجاب اور کشمیر حکومت سندھ میں شامل رہے۔ آریائوں کی آمد سے پہلے ان علاقوں کے آپس میں لسانی، تہذیبی، تجارتی اور مذہبی تعلقات تھے۔(14)

یہ حقیقت ہے کہ سیاسی طور پر آریائوں کو وادی سندھ میں غلبہ حاصل ہو گیا۔ وادی سندھ کی زرخیزی اور دریائوں نے ان کے دل موہ لیے۔ انہوں نے ویدوں میں دریائوں کے قصید سے لکھے۔ دریائے سرسوتی توان کی خاص عقیدت کا مرکز تھا۔ اس کے باوجود ان کی اخلاقی پستی کا سبب طبقاتی درجہ بندی تھی۔ اس بارے میں ڈاکٹر مقبول گیلانی لکھتے ہیں:

''وادی سندھ کی تہذیب پر جس دوسری قوم نے اثرات ڈالے وہ آریا ہیں۔ جو آریا یہاں مستقل آباد ہو گئے تو انہوں نے اپنی مذہبی اور تاریخی سرمائے کو رگ وید کی شکل میں محفوظ کر لیا۔ ذات پات کے مسئلے کھڑے کیے۔ انسانوں میں اونچ نیچ کے مقام بنائے''۔(15)

اس میں بھی شک نہیں کہ وادی سندھ کے لوگوں نے یہاں کی تہذیب کی تخلیق کی۔ حملہ آور وقت کے ساتھ ساتھ یہاں کی تہذیب کا حصہ بن گئے۔ مقامی اور دراوڑی باقیات اور آریا نے اتنا عرصہ باہم رہنے کے بعد ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے۔ بقول ڈاکٹر غلام حیدر سندھی:

''سب اہل سندھ بن کر اپنے وطن، ثقافت اور زبان کے اجتماعی مفادات کے محافظ اور پاسبان رہے''۔(16)

دراوڑی اور آریائی تہذیبوں کے زوال کے بعد جب وادی سندھ میں اسلامی تہذیب کا آغاز ہوتا

ہے تو اس سے سندھی اور سرائیکی زبانیں یکساں اثر لیتی ہیں۔ اس مثالی، مربوط، منظم اور لازوال تہذیب اور نظامِ حیات کی کرنیں خلافتِ راشدہ کے زمانے میں یہاں پہنچیں۔ مگر ولید بن عبدالمالک کے زمانے میں مستقل طور پر سندھ کے لیے محمد بن قاسم کی کمان میں لشکر روانہ کیا۔ اس نے مکران، سندھ اور ملتان تک کا علاقہ فتح کر لیا۔ بقول عتیق فکری:

"اب مستقل طور پر عرب قبیلے آباد ہو گئے اور سندھ اور ملتان میں باقاعدہ اسلامی حکومت قائم ہو گئی"۔ (17)

وادی سندھ کی تہذیبی بنیادیں قبل از تاریخ کی گہرائیوں تک پہنچتی ہیں۔ وادی سندھ در حقیقت تہذیبوں کا ایک قدیم ترین گہوارہ رہی ہے۔ جس پر وقتاً فوقتاً کئی حملہ آور قومیں اپنا اثر ڈالتی رہی ہیں۔ آخری مظبوط اور لازوال اثر اسلامی تہذیب کا ہے۔

وادی سندھ اور سرائیکی خطے کی تاریخ محض جنگجوئی سے وابستہ نہیں۔ بلکہ اس کی جڑیں زبان و ادب، فن تعمیرات، غذا اور غذائی عادات، لباس، زیورات، ظروف اور سب سے بڑھ کر سوچ و فکر اور عقائد و عبادات تک کے انقلابات میں یکساں پوشیدہ ہیں:

"111ہجری میں تمیم بن زید کے دور حکومت میں ملتان کا تعلق زیریں سندھ سے ٹوٹ گیا اور سندھی اور ملتانی دونوں زبانیں علیحدہ علیحدہ ترقی پانے لگیں۔ (18)

یہ انتظامی تبدیلی اپنی مگر تک وادی سندھ سے لسانی تہذیبی تجارتی، معاشی اور معاشرتی رشتے آج بھی اسی طرح قائم و دائم ہیں۔ آج کے الیکٹرانک میڈیا نے علاقائی زبان و ادب اور ثقافت کو اس قدر قریب تر کر دیا ہے کہ سندھی اور سرائیکی زبانیں قومی سطح پر ایک دوسرے سے الگ نظر نہیں آتیں۔

بھیرو مل آڈوانی یوں رقم طراز ہیں:

"سرائیکی زبان معنٰی سندھ اور سندھو سدی کے سرے یعنی اوپر حصے والی زبان" (19)

صوتیات کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہو گا کہ سندھی اور سرائیکی زبانوں میں وہ صوتیات ایک جیسے ہیں اور دونوں یکسانیت بھی ہے جیسے کہ:

ٻ، ڄ، ڃ، ڏ، ڳ، گ

یہ آوازیں سنسکرت میں نہیں ہیں اور نہ کوئی پراکرت میں موجود ہے۔ سندھی اور سرائیکی زبان کے یہ منفرد آوازیں کسی قدیم اور ایک زبان کی نشاندہی کرتی ہیں۔ بھیرو مل آڈوانی پھر یوں رقم طراز ہیں:

سندھی میں ٻ، ڄ، ڏ، ڳ یہ چار نج سندھی الفاظ ہیں اگر یہ الفاظ جب آتے ہیں تو وہ نج سندھی الفاظ شمار کیا جاتا ہے۔ مثال طور ڄيڄ ٻڌڻ ڏيڻ ڳائڻ یہ چاروں لفظ نہ سنسکرت میں نہ کسی

پراکرت زبان میں ہیں پھر ہم نہیں وہ کدھر سے لے کر آئیں ہیں؟

مزید لکھتے ہیں کہ سرائیکی بولنے والوں سے نہایت قدیم زمانے سے لے کر کلھوڑہ ور میروں کی ی تک۔ زیادہ تر لین دین کی وجہ سے ان سے سیکھتے ہیں۔ سرائیکی میں یہ چاروں حروف موجود ہیں:

دم دم سان ڏي دل تي سڄڻان ديان ڳالهيان

ڏاڍا فراق لڳڙا، بره ٻاليان (بيڪس) (20)

اس حوالے سے اور بھی مثالیں دی ہیں:

سندھی	سرائیکی
ڏيٺ	ڏيوٹ
ڏند	ڏند
ڏسٹ	ڏيکٹ

حوالہ جات

1. سید نور علی ضامن حسینی، معارف سرائیکی، ملتان، سرائیکی ادبی بورڈ، 2009ء ص20
2. سجاد حیدر پرویز، ڈاکٹر، مختصر تاریخ زبان وادب سرائیکی، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، طبع دوم، 2012ء ص1
3. عبدالمجید میمن سندھی، ڈاکٹر، لسانیات پاکستان، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 1992ء، ص301
4. بلوچ نبی بخش، ڈاکٹر، سندھی بولی ئیں ادب جی تاریخ، شمارہ3، پاکستان اسٹڈی سینٹر، سندھ یونیورسٹی، جام شورو، 1990ء، ص33
5. ایچ ٹی لمبرک سندھ اے جنرل انٹروڈکشن ص396
6. مہر عبدالحق، ڈاکٹر، ملتانی زبان اور اس کا اردو سے تعلق، بہاولپور اردو اکادمی، 1967ء ص95,94
7. سجاد وحید پرویز، ڈاکٹر، مختصر تاریخ زبان وادب سرائیکی، ص13
8. دلشاد کلانچوی، پروفیسر، سرائیکی لسانیات، بہاولپور، اکادمی سرائیکی ادب، 2008ء، ص26
9. محمد اسلم رسول پوری، سرائیکی زبان اوندا رسم الخط تے آوازاں جام پور (راجن پور) 1980ء، ص49
10. حکیم فقیر الٰہی بخش سرائی، سرائیکی زبان کی وجہ تسمیہ، مضمون، مشمولہ، ہفت روزہ بشارت، مظفر گڑھ، 22 دسمبر 1960ء
11. طاہرہ نیر، ڈاکٹر اردو شاعری میں پاکستانی قومیت کا اظہار، کراچی، انجمن ترقی اردو پاکستان، 1999ء ص، 429
12. قیس مسیح، سرائیکی تاریخ، ملتان، جھوک پبلشرز 2010ء، ص29
13. قیس مسیح، سرائیکی تاریخ، ص31,30
14. میمن عبدالمجید سندھی، ڈاکٹر، لسانیات پاکستان، ملتان، مقتدرہ قومی زبان، 1992ء، ص19
15. مقبول گیلانی، ڈاکٹر، سرائیکی زبان وادب، ملتان جھوک پبلشرز، 2011ء، ص50
16. غلام حیدر سندھی، ڈاکٹر، سندھی زبان وادب کی مختصر تاریخ، مقتدرہ قومی زبان، 1999ء، ص50
17. عبدالحمید عتیق فکری، علامہ العتیق العتیق، بہاولپور، سرائیکی ادبی مجلس 1971ء، ص115
18. مہر عبدالحق، ڈاکٹر، ملتانی زبان اور اس کا اردو سے تعلق، ص102
19. آڈوانی، بھیرومل مھرچند، سندھی بولی جی تاریخ، سندھی ادبی بورڈ، جام شورو، 2004ء، ص82
20. آڈوانی بھیرومل مھرچند، سندھی بولی جی تاریخ، ص86

ڈاکٹر سمیرا بشیر
شعبہ اردو، وفاقی اردو یونیورسٹی، کراچی

”لاجونتی“ کا نفسیاتی اور تحقیقی مطالعہ

THE ISLAMIC AND HISTORICAL NOVEL OF ALLAMA RASHID - UL - KHAIRI

Abstract

Rajindar Singh Bedi'a short story "Lajwanti" is a master piece story based on the communal riots. In this story, the mental state of a woman who has been rescued from her kidnapper and her husband's psyche is narrated. Lajwanti's abduction transformed the stern Sundar Lal into a new. He formed a committee named "Dil Mein Basao" and stressed on rehabilitating and reinstating those kidnapped women who are rescued or from the kidnappers.

He emphasize this so that they could live a respectful and honorable life but Sundar Lal's sympathies and affectionate treatment made Lajwanti's miseries even more deplorable and in spite of their utmost efforts, they could not restore their relationship to the old term. This is the tragedy that be fell Sundar Lal and his wife as a consequence of the communal riots.

فسادات کے موضوع پر راجندر سنگھ بیدی نے صرف ایک افسانہ ”لاجونتی“ لکھا۔ ”لاجونتی“ نہ صرف بیدی کا شاہ کا افسانہ ہے، بلکہ فسادات کے موضوع پر لکھے جانے والے تمام افسانوں میں اسے خاص اہمیت حاصل ہے۔

بیدی نے اپنے افسانوں میں عورت کی زندگی کے مختلف پہلوون اور اس کی سماجہ حیثیت کو بیان کیا ہے۔ مختلف رشتوں کے حوالے سے اس کی محبت، ایچار اور پاکیزگی جیسے اعلیٰ او صاف کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔اس کے علاوہ معاشرے میں اس کے ساتھ ہونے والی زیادتیوں اور ناروا سلوک کے نفسیاتی اثرات کا بھی جائزہ لیا۔

> ”ان کے افسانوں کی عورت بنیادی پر ایک گھر ہستن ہے دکھ ہو یا سکھ ہر طرح سے زندگی جھیلتی ہے۔“ (1)

مختصراً یہ کہ بیدی کے افسانوں کے نسوانی کردار خوب صورت بھی ہیں اور خوب سیرت بھی۔

> ”لاجونتی میں ایک بازیافتہ عورت اور اس کے شوہر کی نفسیاتی کیفیات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی معاشرے کے تنگ نظر اور مجبور لوگوں کا مغویہ عورتوں (خصوصاً جونتی) کے

ساتھ ناروا سلوک، مذہبی پروہتوں کا مغویہ بازیافتہ عورتوں کے خلاف پروپیگنڈا وغیرہ ایسے اوصاف ہیں جنھوں نے اس افسانے کو انفرادی حیثیت دے دی ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''فسادات کے زاویے سے ان کے افسانے ''لاجونتی'' ایک اعلیٰ پائے کی تخلیق کہا جاسکتا ہے اس افسانے میں حقیقت نداردا ور جذبات ندارد و کے حسین سنگم کے علاوہ نفسیائی ژوف بینی کا ثبوت بھی مہیا کیا گیا ہے۔'' (2)

لاجونتی، سندر لال، نارائن باوا، لال چند اور رسالو اس افسانے کے خاص کردار ہیں۔ افسانے ہیرو سندر لال ایک سخت مزاج دیہائی شخص ہے جب کہ اس کی بیوی لاجونتی جو افسانے کی ہیروئن ہے اور مزاجاً ہنس مکھ اور نرم طبیعت ہے۔ اس لیے وہ سندر لال کی مارپیٹ اور ہر قسم کی تلخی کے جاتی ہے۔ جس سے سندر لال کو بھی اپنی غلطیوں کا احساس نہ ہوسکا۔ لاجونتی نے سندر لال کو اس کی تمام خامیوں دل سے قبول کر لیا تھا، اور دونوں کی زندگی اچھی گزر رہی تھی کہ تقسیمِ ہند کا فیصلہ ہو گیا، اور ہندو مسلم فسادات جو پہلے سے شروع ہو چکے تھے۔ اس اعلان کے بعد شدت اختیار کر گئے اور لوگوں کو کئی تقوانات کا سامنا کرنا پڑا۔ لوٹ مار قتل وغارت گری اور اچانک ہجرت کرنے کو وجہ سے ہر طرف ہلچل، بدامنی اور قیامت کا سماں پیدا ہو گیا۔ بہت سی عورتیں اغوا کرلی گئیں۔ اس کے بعد ان کے ساتھ جو وحشیانہ سلوک کیا گیا اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں۔

اغوا ہونے والی عورتوں میں لاجونتی بھی شامل تھی۔ اغوا ہونے کے بعد نہ صرف لاجونتی کو کرب ناک کیفیات سے دوچار ہونا پڑا، بلکہ لاجونتی کی جدائی نے سندر لال کو بھی ایک نیا انسان بنا دیا جو حساس، رحم دل اور دوسروں کے کام آنے والا تھا۔ لاجونتی سے بچھڑنے بعد سندر لال کو اس کے ساتھ کی ہوئی زیادتیوں کا شدت سے احساس ہوا، اور اس نے اپنے آپ سے عہد کیا کہ اگر لاجونتی اسے دوبارہ مل گئی تو وہ اسے دل میں بسالے گا۔

> ''۔۔۔۔ تقسیم کے بعد انسانیت اور انسانی اقدار پر اس کا اعتماد فزوں تر ہوا جب تک زندہ رہا شرف انسانیت کے حق میں آواز بلند کرتا رہا اس کا انداز تحریر بیانیہ ہے لیکن اتنا متمول کہ وہ گہری سے گہری نفسیائی حقیقت کو بھی باآسانی گرفت میں لے کر ہمارے ادراک کا حص بنا دیتا ہے۔'' (3)

اس خیال کے ساتھ ہی اسے تمام مغویہ عورتوں سے ہمدردی محسوس ہوئی اور اس نے سوچا کے محلّے میں جہاں ''پھر بساو''، ''کاروبار میں بساو''، ''زمین پہ بساو'' نام کی کمیٹیاں لوگوں کی بہتری کے لیے کام کررہی ہیں۔ وہاں ''دل میں بساو'' نام سے بھی جو کمیٹی تشکیل دی گئی ہے جس کا مقصد مغویہ اور باز

یافتہ عوتوں کو معاشرے میں قبول کرنا اور انھیں عزت دینا تھا۔ وہ اس کمیٹی کے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کرے گا۔ ووٹوں کی اکثریت حاصل کرنے اور لوگوں کت متفقہ فیصلے کے بعد سندر لال کو ''دل میں بساو'' کمیٹی کا سیکریٹری مقرر کر دیا گیا۔ سندر لال نے اپنے فرائض نہایت خوش اسلوبی اور ایمان داری سے انجام سیے اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے اس نے مندر کے قدامت پرست نرائن باوا کی مخالفت کا بھی ڈٹ کر مقابلہ کیا جو کمیٹی کے مقاصد کے سخت خلاف تھی اور مغویہ اور بازیافتہ عورتوں کو قبول کرنے کے حق میں نہ تھا۔

''...اور وہ یہی سوچتا: ایک بار صرف ایک بار جو مل جائے تو میں اسے سچ مچ ہی دل میں بسالوں گا لوگوں کو بتادوں گا ان بے چاری عورتوں کے اغوا ہو جانے میں ان کا کوئی قصور نہیں، وہ سماج جوان معصوم اور بو قصور عورتوں کو بول نہیں کرتا، انھیں اپنا نہیں لیتا ایک گلا سڑ سماج ہے اور اسے ختم کر دینا چاہیے۔ وہ ان عورتوں کو گھر میں آباد کرنے کی تلقین کیا کرتا اور انھیں ایسا مرتبہ دینے کی دور خواست کیا کرتا جو گھر میں کسی بھی عورت، کسی بھی ماں، بیٹی، بہن یا بیوی کو دیا جاتا ہے اور کہتا انھیں اشارے اور کنائے سے بھی ایسی باتوں کی یاد نہیں دلانہ چاہیے جو اس کے ساتھ ہوئیں کیوں کہ ان کے دل زخمی ہیں، وہ نازک ہیں، چھوئی موئی کی طرح ہاتھ بھی لگاوگے تو مرجھا جائیں گھے۔'' (4)

ایک طرف ''دل میں بساو'' کمیٹی کے ممبران مغویہ بازیافتہ عورتوں کو قبول کرنے اور گھر میں باعزت طریقے سے بسانے کے لیے سر توڑ کوششیں کر رہے تھے دوسری طرف نارائن باوا مغویہ اور بازیافتہ عورتوں سے لوگوں کو متنفر کرنے کی ہر ممکن کوشش کر رہے تھے۔ اس طرح محلّے ملا شکور کے کچھ لوگ سندر لال کے حمایتی بن گئے اور کچھ لوگوں کو نارائن باوا کے خیالات سے اتفاق تھا نارائن باوا کے ہر قسم کی تراکیب آزمانے کے بعد بھی جب سب کو قائل نہ کرستے تو انھوں نے مذہب کا سیارا لیا اور اپنے خیالات سے ہم آہنگ کرنے کے لیے رام اور سیتا کی کتھا سنائی۔

اور لوگوں کو بتایا کہ جب رام چندر نے سیتا کو راون کے ساتھ اتنے دن گزارنے کے بعد دوبارہ اپنے گھر میں بسالیا تھا تو ایک دھوبی کے کہنے پر اس نے سیتا کو گھر سے نکال دیا تھا۔ اس لیے کہ رام چندر معاشرے کے ہر فرد کی بات کو اہمیت دیتا تھا۔

مذہب کا سہارا بھی نارائن باوا کو ان کے مقصد میں کامیاب نہ کرسکا، اور سندر لال نے اپنے ان مضبوط دلائل کے ذریعے نارائن باوا کے مذہبی دلائل کو غیر تسلی بخش اور سطحی ثابت کر دیا۔

''سندر لال نے کہا، ''میں ایک بات تو سمجھتا ہوں باوا کہ رام راج میں دھوبی کی آواز تو سنی

جاتی ہے لیکن رام راج کی چاہنے والے سندر لال کی اواز نہیں سنتے... شری رام سِتیا تھے ہمارے پر یہ کیا بات ہے باواجی! انھوں نے دھوبی کی بات کو ستیہ سمجھ لیا، پر اتنی بڑی مہارانی کے ستیہ پر وہ شواش نہ کپائے... اس میں کیا قصور تھا سیتا کا؟ کیا وہ بھی ہماری بہت سی ماوں بہنوں کی طرح ایک چھل اور ایک کپٹ کی شکار نہ تھی؟ اس میں سیتا کے ستیہ اور ستھ کی بات ہے یا رکشن راون کے وحشی پن کی بات ہے؟ جس کے دس سر انسان کے ہیں لیکن ایک اور سب سے بڑا اسر گدھ کا ہے۔'' (5)

ان دلائل کے بعد نارائن باوا کے پاس کوئی مناسب جواب نہ رہا اور اس کے ساتھی بھی سندر لال کی باتوں سے بہت متاثر ہوئے اور انھوں نے ''سندر لال زندہ'' کے نعرے لگانا شروع کر دیے۔

سندر لال نے جو کچھ کہا کر کے دکھایا اور جب لاجونتی بازیاب ہو کر آئی تو سندر لال نے اسے سچے دل سے قبول کر لیا، لیکن اپنی خوشی میں اپنے فرائض اور دوسروں کے دکھ نہ بھولا اور ''دل میں بساو'' کمیٹی کے لیے خلوص اور سچائی سے کام کرتا جیسے لاجونتی کی بازیابی سے پہلے کر رہا تھا۔

سندر لال نے اپنے رویّے اور باتوں سے لاجونتی کو یہ احساس نہ ہونے دیا کہ وہ ایک مغویہ عورت ہے۔ سندر لال ماضی میں لاجونتی پر جو ظلم کر چکا تھا اُس کی تلافی کے لئے سندر لال کے پاس یہی موقع تھا۔ اب اُس نے لاجونتی کو ''دیوی'' کہنا ہی نہیں، بلکہ دیوی کی طرح محترم اور لاجونتی کے پودے کی طرح نازک سمجھنا بھی شروع کر دیا۔ سندر لال اس حقیقت سے بہت اچھی طرح واقف تھا کہ لاجونتی کے اغوا ہونے میں اس کا کوئی قصور نہیں، بلکہ لاجونتی سمیت تمام مغویہ اور بازیافتہ عورتیں زندہ رہ کر جس بہادری اور حوصلے سے لوگوں کی نفرت اور حقارت کو برداشت کر رہی ہیں وہ مرنے سے زیادہ مشکل ہے۔

سندر لال کے حسن سلوک سے شروع میں تو لاجونتی بہت خوش ہوئی لیکن یہ خوشی زیادہ دن تک نہ رہ سکی، اور لاجونتی کو ایسا محسوس ہونے لگا کہ سندر لال نے اسے ''دیوی'' بنا کر اس پر بڑا ظلم کیا ہے جس سے سندر لال لاجونوی کے درمیان فاصلے پیدا ہوا گئے ہیں جو صرف اس صورت میں سمٹ سکتے ہیں اگر وہ دوبارہ ''لاجونتی'' بن جائے۔ لاجونتی کو سندر لال کی ہمدردی اور احترام سے زیادہ اس کی محبت کی ضرورت تھی۔ وہ نہ تو خود ''دیوی'' بن کر رہنا چاہتی تھی اور نہ ہی سندر لال کو اپنا پجاری بنانا چاہتی تھی، بلکہ وہ چاہتی تھی کہ وہ دونوں میاں بیوی کی حیثیت سے زندگی گزاریں۔ سندر لال اس سے پہلے کی طرح لڑنے جھگڑنے اور مارنے پیٹنے کے بعد اسے منائے۔

''وہ سندر لال کی وہی پرانی لاجونتی ہو جانا چاہتی تھی جو گاجر سے لڑ پڑتی تھی اور مولی سے مان جاتی تھی، لیکن اب لڑائی کا سوال ہی نہ تھا۔ سندر لال نے اسے محسوس کرا دیا جیسے وہ لاجونتی

نہیں، بلکہ کانچ کی کوئی چیز ہے جو چھوتے ہی ٹوٹ جائے گی اور جو شیشے میں اپنا سراپا کی طرف دیکھتی اور آخر اس نتیجے پر پہنچتی کہ وہ اور سب کچھ تو ہو سکتی ہے لاجو نہیں ہو سکتی۔" (6)

اس افسانے میں بیدی نے یہ بات ثابت کردی کہ فسادات کے دوران کسی بھی قسم کی زیادتیوں کا شکار ہونے کے بعد جن لڑکیوں کو قبول کر لیا گیا وہ بھی اپنے پرانے ماحول میں واپس نہ آ سکیں۔ ان لڑکیوں کو بے قصور جاننے کے باوجود لوگوں نے ان کے ساتھ ایسا رویہ اختیار کیا کہ وہ اپنی ہی نظروں میں گر گئیں۔ لوگوں ہمدردیاں بھی انھیں مصنوعی لگیں اور انھیں ان سیاہ دونوں کی یاد دلائی ہیں جن کو بھول جانا چاہتی تھیں۔

"۔۔۔"لاجونتی" میں بھی عورت کے نازک ترین احساسات کی نمائندگی کی گئی ہے۔ بنیادی مسئلہ شوہر کی طرف سے عدم تفہیم ہے۔"(7)

لاجونتی سے شدید محبت رکھنے کے باوجود سندر لال اس کے دل اصل تمنّا کو نہ سمجھ سکا۔ ایسی ناسمجھی اور بے خبری ہی لاجونتی کو پرانے ماحول میں آنے میں سب سے بڑی رکاوٹ بنی۔

سندر لال یہ بھی نہ سمجھ سکا کہ اس کے آنگن میں لاجونتی کا جو بونا دوبارہ آن لگا ہے۔ وہ اب گیتوں والی لاجونتی سے مزاجاً اور فطرتاً مختلف ہے کہ ہاتھ لگانے کے بجائے، ہاتھ نہ لگانے کے باعث: کملا رہا ہے، مرجھا رہا ہے نافہمی کے ہاتھوں اجڑ رہا ہے، یعنی:

لاجو آئی بھی پر نہ آئی
وہ بس گئی ر اجڑ گئی۔ (8)

ایک بیوی اور عورت کے لیے اس سے بڑا سانحہ تقسیم اور کیا ہو سکتا ہے۔ تقسیم کے بعد یہ مسئلہ محض لاجونتی کا نہ تھا ایسی لاجونتیاں سیکڑوں نہیں ہزاروں تھیں جنھوں نے کچھ نہیں تو نفسیاتی مسائل ہیٔ پیدا کر دیے تھے۔

حواشی

1. نسائی شعور کی تاریخ عصمت جمیل ص ۱۵۷ مقتدرہ قومی زبان پاکستان، طبع اول ۲۰۱۲ اسلام آباد۔
2. جدید اردو افسانے کے رجحانات، ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش انجمن ترقی اردو پاکستان ۲۰۰۰ کراچی ص ۲۶۲
3. اردو افسانہ فن، ہنر اور متنی تجزیہ، "ڈاکٹر اقبال آفاقی" فکشن ہاوس ۲۰۱۲ لاہور ص ۱۳۸
4. لاجونتی، راجندر سنگھ بیدی، نیا ادارہ، طبع دوم ۱۹۸۶، ص ۱۲۴
5. لاجونتی محوالہ بالا ص ۱۳۰۔۱۲۹
6. لاجونتی محوالہ بالا ص ۱۴۲۔۱۴۱
7. نسائی شعور کی تاریخ، محوالہ بالا، ص ۱۵۸
8. بیدی نامہ، شمس الحق عثمانی، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ص ۲۳۸

ڈاکٹر داؤد عثمانی
لیکچرار اردو، گورنمنٹ بوائز ڈگری کالج، بلدیہ ٹاؤن، کراچی
ڈاکٹر یاسمین سلطانہ
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، وفاقی یونیورسٹی، کراچی

علامہ راشد الخیری کی اسلامی اور تاریخی ناول نگاری

THE ISLAMIC AND HISTORICAL NOVEL OF ALLAMA RASHID - UL - KHAIRI

Abstract

Allama Rashid ul Khairi (1868-1936) really strived hard through his writing to reforms the social and intellectual outlook of his time. He did his utmost to focus the upliftment of women, and motivatated them to participate in the building of their society. He used his unique craft of narrating stories. He also wrote some Islamic historical novels in which he did not fictionalize the historical accounts and preferred to portray the facts and characters of the history in accordance with the reliable sources of the writings which were also corroborated by the subsequent historians. His writing has been proved to be as a vehicle for indulging his target audiance towards their remarkable past. In this article, focus has been given on his novels with special reference to how they reformed the society. This article aims at determining how much he being a novelist succeeded in inspiring his readers.

Keywords: Allama Rashid-ul- Khairi, Islamic Historical Novelist

علامہ راشد الخیری جنوری ۱۸۶۸ء کو دہلی میں پیدا ہوئے اور ۳/ فروری ۱۹۳۶ء کو اس جہانِ فانی سے رخصت ہوئے۔ ان کے جدّ امجد کا تعلق صحابیٔ رسول عکرمہ بن ابو جہل آل بنی عکرمہ سے تھا جن کے ایک فرزند عہدِ شاہجہان میں دہلی آکر شہزادوں اور شہزادیوں کے معلم مقرر ہوئے۔ جہاں انھیں نسلاً بعد نسلاً خاندانِ شاہانِ مغلیہ کے استاد رہنے کا شرف حاصل رہا۔ اس کے علاوہ ان کے بزرگوں نے مدارس قائم کر کے تشنگانِ علوم و فنون کو دینی تعلیم سے بھی سیراب کیا۔ علامہ راشد الخیری نے بھی اپنی پوری زندگی قلم کے ذریعے اصلاحِ معاشرت، حقوقِ نسواں اور تربیتِ نسواں کا علم اٹھائے رکھا۔ علامہ کا طرزِ ادا اور اندازِ بیان اس قدر درد انگیز اور پر تاثیر تھا کہ علی عباس حسینی نے انھیں خواتین کا سرسید کہا۔ علامہ کی

تخلیقات کی مقبولیت اور قبولیت کا اندازہ اس بات سے بہ خوبی لگایا جا سکتا ہے کہ سوائے چند ایک کتابوں کے ان کی تمام تصانیف کی ایک سے زائد اشاعتیں منظر عام پر آئیں۔ جن میں بعض تو تعلیمی نصاب میں بھی شامل رہیں اور یہ اعزاز اردو ادب میں بہت کم ادیبوں کو نصیب ہوا ہے۔

علامہ راشد الخیری کثیر التصانیف مصنف تھے انھوں نے گیارہ اصلاحی و معاشرتی ناول لکھے۔ نو اسلامی تاریخی ناول تحریر کیے اور افسانوں کے سینتیس اور مضامین کے چوبیس مجموعے منظرِ عام پر آئے۔ تاریخ و سیرت پر چھ کتابیں شائع ہوئیں۔ اس کے علاوہ دو شعری مجموعے اور ایک تالیف کردہ کتاب شائع ہوئی۔ علاوہ ازیں ان کی ادارت و نگرانی میں ماہنامہ ''عصمت''، ''تمدن''، ''بنات''، ''جوہر نسواں'' اور ہفتہ وار ''سہیلی'' بھی شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ علامہ موصوف کو اسلام، قرآن اور تاریخ اسلام سے خاص دلچسپی تھی اور انھوں نے اس سمت میں بھی اپنے قلم کے جوہر خوب دکھائے ہیں۔ درج ذیل سطور میں علامہ خیری کی اسلامی تاریخی ناول نگاری کا ایک مختصر جائزہ لیا گیا ہے۔

اسلامی و تاریخی ناول

''ماہ عجم''۔ یہ راشد الخیری کا پہلا تاریخی ناول ہے۔ علامہ راشد الخیری نے یہ تاریخی ناول مولوی ممتاز علی صاحب ایڈیٹر 'تہذیب نسواں' کے صاحبزادے سید امتیاز علی تاج کی فرمائش پر لکھا تھا۔ اس کی اولین اشاعت ۱۹۱۸ء میں ہوئی۔ ماہ عجم میں حضرت عمر فاروقؓ کے عہد میں ایران کی فتح کے لیے مسلمانوں کی جانبازی اور جرأت و شجاعت کے کارناموں کو بیان کیا گیا ہے۔ ماہ عجم کا مطالعہ کریں تو تاریخ کے اوراق خود بخود کھلتے چلے جاتے ہیں۔ بقول رازق الخیری:

> ''مبصرین کا خیال ہے کہ مشرق میں اس پایہ کی ٹریجڈی نہیں لکھی گئی۔ بہادر یار جنگ مرحوم سے ۱۹۴۶ء میں میری ملاقات ہوئی تو انھوں نے فرمایا تھا: ماہ عجم ۱۸ دفعہ پڑھ چکا ہوں۔'' (۱)

تاریخی واقعات کے ساتھ ساتھ عشق نامراد کا بڑا ہی دردانگیز قصہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ جس سے ناول کی دلکشی میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ ناول کا پلاٹ کچھ اس طرح سے ہے کہ ماژندران کے بادشاہ کی ایک خوبصورت بیٹی ہے اس کے سوا بادشاہ کی اور کوئی اولاد نہ تھی۔ بادشاہ اپنی بیٹی کو اپنے دورِ حکومت میں ہی تخت شاہی پر بٹھا دیتا ہے۔ شہزادی کے تخت نشین ہوتے ہی گرد و نواح کی ریاستوں میں فتنہ اٹھنا شروع ہوتا ہے۔ اصفہان کا شہزادہ ملکہ سے شادی کا خواستگار ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ دوسری ریاستوں کے والیان بھی شہزادی کو پانے کے متمنی تھے۔

مذکورہ ناول کے حوالے سے پروفیسر وقار عظیم لکھتے ہیں:

''علامہ مرحوم نے ماہ عجم میں کردار نگاری بڑی کامیابی سے کی ہے اور مناظر کی مصوری بھی اچھے انداز میں ہے۔ قصے کی دلکشی بھی کہیں کم نہیں ہونے پاتی۔ پلاٹ میں روانی اور تسلسل بھی اور فنی نقطہ نظر سے سسپنس کی بھی کمی نہیں۔'' (۲)

''آفتاب دمشق''

علامہ راشد الخیری کا یہ ناول پہلی بار ۱۹۱۸ء(۳) میں شائع ہوا اور ۱۹۶۴ء تک اس کے دس ایڈیشن شائع ہوئے۔ (۴) مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ان تمام تاریخی جنگوں کا بیان ہے جو کہ مسلمانوں نے دمشق کی فتح کے لیے لڑیں۔ شام کی فتح کا واقعہ اس وقت کا ہے جب مسلمانوں نے مملکت عربیہ کے آس پاس کی تمام غیر مسلم سلطنتوں اور صوبوں میں توحید کا پرچم بلند کر دیا تھا۔ لیکن کچھ خطے ایسے بھی تھے جہاں کے لوگ اسلام کی سعادت سے محروم تھے۔ کہیں لوگ آگ کی پرستش میں مشغول تھے تو کہیں تثلیث کے ماننے والے خدائے وحدہ لاشریک کے ساتھ شرک میں مبتلا۔ جیسا کہ علامہ راشد الخیری صدیق اکبرؓ کا خطبہ نقل کرتے ہیں:

''آس پاس کے لوگ یہاں وہاں کے آدمی ادھر ادھر کی خلقت صراط مستقیم پر آگئی، مگر ابھی خدا کا ملک وسیع اور دنیا کی آبادی بڑی ہے اور تمھارا فرض ہے کہ تم اس نعمت کو جو ہادی برحق نے تم کو دی مخلوق خدا میں تقسیم کرو۔ یہ درست کہ خدا کا پیارا اور مسلمانوں کا دلدار ہماری آنکھ سے او جھل ہو گیا۔ مگر اس کی امانت ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے۔ کتاب اللہ ہمارے سامنے ہے اس سے بہتر رفیق اس سے اچھا صلاح کار اس سے افضل رفیق کون ہو گا؟ کیا تم اپنے سرتاج کے یہ الفاظ فراموش کر گئے کہ شام عنقریب اسلام سے مزین ہو گا۔ اب وقت ہے کہ بسم اللہ کرو جانیں لڑاؤ گلے کٹاؤ اور اغیار کی سرزمین کو کلمہ ء حق سے جگمگا دو۔''(۵)

تاریخی ناولوں میں تاریخ کو ایک کہانی کی طرح بیان کرنا ایک الگ بات ہے لیکن اس کا نقشہ اپنے تخیل سے کھینچ دینا ناول نگار کی ایک فن کارانہ صلاحیت کی دلیل ہے۔ راشد الخیری نے ناول کو ایک کہانی کی طرح ہی بیان کیا ہے لیکن اس خوبی سے بیان کیا ہے کہ اس کے ایک ایک نشیب و فراز سے قاری مکمل طور پر محظوظ ہو سکے۔ مسلمانوں اور رومیوں کی معرکہ آرائی کے علاوہ ناول میں جو سب سے اہم اور قابل ذکر پہلو ہے وہ ملکہ سلمونیہ اور یونس کی داستان عشق ہے۔ یہ داستان شروع سے آخر تک ناول کا ایک جزو بنی رہتی ہے اور زمانے کے مختلف نشیب و فراز سے گزر کر کچھ اس طرح اپنے اختتام کو پہنچتی ہے کہ

قاری کے دل پر ایک حیرت انگیز تاثر چھوڑ جاتی ہے۔ ملکہ سلمونیہ کا مسلمانوں کی جانب مانوس ہونا مسلمانوں کی ثابت قدمی کی دلیل ہے اور پھر کیلوث اور وردان کا اس پر ظلم و ستم ڈھانا، اذیت دینا حق و باطل کے فرق کو صاف ظاہر کرتا ہے۔

ناول کی زبان نہایت سادہ اور سلیس ہے جس سے قاری کو کسی تاریخی واقعہ کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ راشد الخیری نے تاریخ کے خشک مضمون کو بھی اس طرح بیان کیا ہے کہ قاری اس میں محو ہو جاتا ہے۔ ناول میں جہاں تاریخ کو بیان کیا گیا وہیں انسانی فطرت کی بہترین عکاسی بھی کی گئی ہے۔

''عروس کربلا''

یہ علامہ راشد الخیری کا ایک شاہکار تاریخی ناول ہے۔ جیسا کہ نام سے ہی اندازہ ہوتا ہے کہ ناول میں واقعات کربلا کو بیان کیا گیا ہے۔ مذکورہ ناول ۱۹۱۹ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوا۔ طبع ثانی ۱۹۳۳ء میں ہوئی، نظر ثانی اور بعض ترامیم و اضافے کیے گئے۔ اس کا بارھواں ایڈیشن ۱۹۷۸ء میں علامہ راشد الخیری اکیڈمی، کراچی سے شائع ہوا۔ (۶) اس ناول میں ایک تاریخی واقعہ کو جس خوبی سے بیان کیا گیا ہے اس سے علامہ راشد الخیری کی علمی لیاقت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ساتھ ساتھ عبید اور روز کی عشقیہ داستان بھی زینت قرطاس ہے۔ ایک معصوم بچی کا ایک کشتی میں پیدا ہونا، حالات سے مجبور ہو کر ایک عیسائی کے گھر میں پرورش پانا اور پھر آخر میں یزید کی موت کا سبب بننا۔

ناول کا آغاز ڈرامائی انداز میں ہوتا ہے:

> ''رات کے وقت ایک روز جب بارش شدت سے ہو رہی تھی اور جنگل کی غضب ناک وحشت کا پتا صرف بجلی کی چمک دے رہی تھی۔ وادی کنعان سے آتے ہوئے دو اونٹ کنارِ نیل پر پہنچے۔ پانی اپنی طاقت اور ہوا اپنی قوت کا اظہار زور و شور سے کر رہے تھے کہ اونٹ کی آواز نے ہوا میں گونج کر سکوت شب کو توڑا، بجلی چمکی اور اس کے ساتھ ہی ایک عرب نے باآواز بلند کہا:
>
> سلام علیکم یا شیخ! کشتی تیار ہے مگر پانی ہموار نہیں۔
>
> ''دونوں اونٹ بٹھائے گئے ایک پر سے اسباب اور دوسرے پر سے دو آدمی ایک مرد اور ایک عورت نیچے اترے۔ عورت نے ملاح سے کہا: مجھے معلوم ہے کہ دریا میں سخت طوفان برپا ہے لیکن جس طرح بھی ہو مجھے جمعہ سے قبل دمشق پہنچنا ہے تم دریا کا مطلق خیال نہ کرو اور بسم اللہ کرو۔'' (۷)

علامہ راشد الخیری نے عروس کربلا میں واقعات شہادت کو اس طرح منظم کیا ہے کہ پڑھنے والے کو اہم تاریخی معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں اور وہ اندازِ بیان سے لطف اندوز بھی ہوتا ہے۔ علامہ نے زبان و بیان کے معیار کو اس خوبی سے قائم رکھا ہے کہ پورے ناول میں کہیں جھول نظر نہیں آتا۔ ایک مغموم کر دینے والے واقعے کو اس اسلوب میں بیان کیا ہے کہ اس میں حسن پیدا ہو گیا۔ دل رنجیدہ تو ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی علامہ کی فنکارانہ صلاحیت کا اعتراف بھی کرتا ہے۔

عروسِ کربلا کے متعلق سید محمود مؤرخ لکھتے ہیں:

> "یہ مولانا کے تمام تاریخی ناولوں میں ممتاز ہے۔ مولانا کے اس ناول کی مقبولیت کو دیکھ کر کئی صاحبوں نے اس طرز پر ناول لکھے مگر عروس کربلا کے سامنے سب ہیچ ہیں۔ مولانا نے مصر کے عیسائی مصنف جرجی زیدان کے ان حملوں کا بھی جو اس نے دبی زبان سے اسلام پر کیے بڑی قابلیت سے عروس کربلا میں جواب دیا۔ یہ ناول بیان کی دلآویزی اور پلاٹ کی دلچسپی کے اعتبار سے بھی جرجی زیدان کے ان ناولوں پر فوقیت رکھتا ہے جو تاریخ اسلام کے متعلق لکھے گئے۔" (۸)

"محبوبہ خداوند"

پہلی بار ۱۹۱۹ء میں اور ۱۹۶۳ء تک اس کے نو ایڈیشن شائع ہوئے۔ اسلامی تاریخ حق و باطل کی کشمکش سے بھری پڑی ہے۔ انہی میں فتح طرابلس بھی ایک اہم مقام رکھتی ہے جو کہ چالیس ہزار فرزندان توحید اور کم و بیش اس سے چار گنا زیادہ تعداد میں عیسائی اور یونانی افواج کے درمیان حرب پیائی کے بعد میسر ہوئی۔

طرابلس کے زمینی خداوند کار تھیسٹ کی فرضی خدائی کے تذکرے اس قدر عروج پر پہنچے کہ ان کی صدا صحرائے عرب کی وادیوں میں گونجی۔ حضرت عبداللہ بن سعد نے امیر المومنین حضرت عثمانؓ سے اجازت طلب کر کے افریقہ پر چڑھائی کر دی۔ موجودہ زمانے میں افریقہ ایک براعظم کا نام ہے۔ مگر اسی خطہ میں افریقہ نام کی ایک چھوٹی سی ریاست تھی جو کہ طرابلس اور طنجہ کے درمیانی علاقے پر پھیلی ہوئی تھی۔ حضرت عثمانؓ کی اجازت ملنے کے بعد حضرت عبداللہ بن سعد نے دس ہزار فوج کے ساتھ مصر سے خروج کر کے علاقہ برقہ کے سرحدی رئیسوں کو مغلوب کیا اس کے بعد طرابلس کو کوچ کیا۔ یہاں آپ کا مقابلہ پہلے رومیوں سے ہوا۔ رومیوں نے سرزمین طرابلس سے نکل کر آپ کا مقابلہ کیا لیکن شکست کھا کر بھاگ نکلے۔ چونکہ حضرت سعد کا مقصد طرابلس کو فتح کر کے وہاں کی عوام کو راہِ حق کی

دعوت دینا اور کارتھیسٹ کے مکر و فریب سے آزاد کرانا تھا اس لیے آپ نے طرابلس کے بادشاہ گریگوری سے زبردست مقابلہ کیا اور فتح حاصل کی۔

تاریخ اس محترم و مکرم خلیفہ کی دانائی کو داد دیتی ہے جس نے اپنی دور اندیشی سے مسلمانوں کے تھکے ہارے لشکر میں جان پھونک دی۔ اس وقت جب کہ حضرت سعد کا لشکر تکان سے چور تھا اس وقت خلیفہ وقت نے ایک فوج ترتیب دے کر ان کی مدد کے لیے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی قیادت میں روانہ کر دی۔

ناول نگار نے طرابلس کی فتح اور مسلمانوں کی جانبازی کی داستان جس صداقت اور خوبی سے بیا ن کی ہے اس سے مصنف کے زورِ بیان کا اندازہ ہوتا ہے۔ ناول میں تاریخ کو جیتا جاگتا دیکھا جا سکتا ہے۔ لشکر اسلام کے ساتھ کارتھیسٹ اور اس کی جادو گری کے پیچ و خم کو بھی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ راشد الخیری نے کارتھیسٹ کا تعارف اس طرح کرایا ہے:

''بارقہ کا مشہور منجم کارتھیسٹ جس کے وعدے اور پیشین گوئیاں روز بروز لحہ بہ لحہ صداقت کے قریب پہنچ رہی تھیں۔ ایک افریقہ میں کیا دور دور مشہور ہوتا جا رہا تھا۔ عیسائی دنیا اس کی پرستش کر رہی تھی۔ وہ نہ صرف آئندہ کے مفصل حالات بتا رہا تھا بلکہ اس کا وعدہ تھا کہ میرے تمام معتقد اپنی تکالیف اور مصیبت سے باخبر ہو کر قبل از وقوع اس کا علاج کر سکتے ہیں اور اثرات محفوظ رہیں گے۔ اس کی زندگی تکلیف سے قطعاً علیحدہ تھی کنارہ دریا پر ایک بوسیدہ خانقاہ اس کا مسکن تھی جہاں وہ راہبوں کی سی زندگی بسر کرتا تھا۔ چیلوں کی تعداد ہزاروں سے زیادہ تھی اور شہرت و کامیابی ہر روز اس تعداد میں اضافہ کر رہی تھی۔ موت و زیست اکثر حالات میں اس کی فرمانبردار تھیں۔ سخت سے سخت مرض میں اس کی توجہ یقیناً صحت تھی۔'' (۹)

محبوبۂ خداوند ایک دلچسپ تاریخی ناول ہے۔ جنگ کے واقعات پڑھ کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے فریقین کی افواج ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہو کر ناول نگار کے اشارے کی منتظر ہوں۔ ناول میں بے شمار مناظر تاریخ کے جھروکوں سے اس طرح نکل کر ہمارے سامنے آتے ہیں کہ جن کو پڑھ کو قاری بے ساختہ داد دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ جس وقت نو مسلم یوسف کو شیر کے سامنے چھوڑا جاتا ہے اس وقت کا ایک منظر ملاحظہ فرمائیے:

''رات کے چار ہی بجے سے خندق پیامیری کے چاروں طرف لوگ صف آرا ہونے شروع ہو گئے اور طلوعِ آفتاب سے قبل زمین آدمیوں سے پٹ گئی۔ مرد اور عورتیں، بوڑھے اور جوان، بچے اور بڑے سب آموجود ہوئے۔ ادھر نقارہ بجا اور ادھر شیر کا پنجرہ خندق میں ڈال کر کھولا گیا۔ شیر تین روز سے بھوکا تھا۔ خندق میں پہنچتے ہی دو تین دفعہ اس زور سے دہاڑا کہ

دیکھنے اور سننے والوں کے پتے دہل گئے۔ وسط میں دو طلائی کرسیاں برابر رکھی گئیں۔ایک پر گریگوری اور دوسری پر خداوند کار تھیسٹ جلوہ افروز ہوئے۔ خداوند کے آنے سے پہلے جس وقت تشریف آوری کا غلغلہ بلند ہوا تو خلقت صف بستہ کھڑی ہوگئی اور صورت دیکھتے ہی سب نے اپنی گردنیں نیچی کرلیں۔'' (۱۰)

اس طرح کے کئی مناظر راشد الخیری کے تخلیقی ذہن کی عمدہ مثالیں پیش کرتے ہیں۔ قاری کو یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی طرابلس کی خلقت میں موجود ہے۔

''اندلس کی شہزادی یا تائید غیبی''۔ علامہ راشد الخیری کا یہ ناول پہلی بار جنوری ۱۹۲۰ء میں اور چوتھی مرتبہ جون ۱۹۳۳ء میں حمیدیہ پریس دہلی سے شائع ہوا۔ یہ ناول اس خاک اندلس سے متعلق ہے جہاں سے مسلمانوں میں ہزاروں اور لاکھوں صورتیں پیدا ہوئیں۔ ملکوں پر حکومت کرنے والے اٹھے دنیا میں زندگی کا جائز حق رکھنے والے پیدا ہوئے۔ دیکھنے دکھانے کے لائق سپوت اس ماں کی گود میں کھیلے اور تاریخ کو جگمگا دینے والے چاند اسی آسمان سے نمودار ہوئے۔ یہ اس زمانے کی داستان ہے کہ اسلامی سلطنت کا چراغ سرزمین اندلس میں ٹمٹما رہا تھا۔(۱۱)

ابوالحسن نے سلطنت کی خاطر اپنے باپ ابوعبداللہ کو قتل کیا۔ مگر اسے بھی کچھ حاصل نہ ہوسکا۔ فرڈیننڈ نے مکار و دغاباز ابوالحسن کو شکست دے کر اسلامی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ فرڈیننڈ کے بعد ملکہ الفیٹیا تخت نشین ہوئی۔ وہ بہت حسین اور دانشمند تھی۔ لیکن اسے تخت پر بیٹھے کچھ زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا کہ سانپ نے کاٹ کھایا۔ وہ بظاہر مردہ معلوم ہونے لگی اور اسے اسی حالت میں دفن کر دیا گیا۔ ملکہ الفیٹیا کے بعد تخت پر حق اس کے چھوٹے بھائی فریڈرک کا تھا۔ مگر چونکہ وہ ابھی کم عمر تھا اس لیے شہزادہ جیمس کو موقع مل گیا اور وہ رعیت اور ارکان سلطنت کو دھوکا دے کر تخت و تاج کا مالک بن بیٹھا اور تخت نشین ہوتے ہی ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیا۔ ادھر ملکہ الیفیٹا کی لاش کو مسلمان چرواہا نکال کر لے گیا اور علاج کرکے اچھا کرلیا۔ شہزادی الفیٹیا چرواہے کی صداقت آمیز باتوں سے اس قدر متاثر ہوئی کہ مسلمان ہوگئی۔ چرواہا (عاصم) اور ملکہ الیفیٹا ہی اس ناول کے مرکزی کردار ہیں۔ علامہ راشد الخیری لکھتے ہیں:

''پتھر سے ہیرا، کیچڑ سے موتی، جھونپڑی سے شال، گدڑی کا لال عاصم کی دوسری مثال گڈریے تو کیا بنوامیہ جیسے بااقبال بھی پیدا نہ کرسکے۔ خلوص نے جس کے نام کی اور محبت نے جس کے کام کی قسم کھائی، صداقت جس کی چیری، شرافت جس کی کنیز، ایمان جس کو پیارا، انصاف جس کو عزیز۔''(۱۲)

اس ناول میں مولانا نے دکھایا ہے کہ مسلمان خواہش کے بندے اور نفس کے غلام ہرگز نہیں۔ بات کے دھنی اور دل کے غنی ہیں۔ محبت کی زنجیران کے قدموں میں تاج شاہی کو ٹھکرانے والی اور خلوص کا دریا ان کے سینے میں نفسانی سمندر کو تہ و بالا کرنے والا ہے۔

''شاہین ودراج''

یہ علامہ راشد الخیری کا پہلا تاریخی ناول ہے جو ۱۹۰۸ء میں مخزن میں بالاقساط شائع ہوا۔ اس ناول کی اشاعت سے مخزن کے خریداروں میں چھ سو خریداروں کا اضافہ ہوگیا۔ ۱۹۲۱ء میں مولوی ممتاز علی نے مصنف سے اجازت لے کر اسے پہلی مرتبہ دارالاشاعت پنجاب لاہور سے شائع کیا۔

اس ناول کا موضوع کوئی مشہور تاریخی واقعہ نہیں ہے۔ بلکہ ملکہ شاہین کا ایک دیہاتی دراج سے معاشقہ ہے۔ تاہم نقادوں نے ملکہ شاہین کی موجودگی کی بنا پر اسے تاریخی قصہ قرار دیا ہے۔ قصے کی ابتدا ریاست کے ایک شاہی جلوس سے ہوتی ہے۔ جلوس میں شہزادی اپنی پوری آب وتاب اور تزک واحتشام سے نظر آتی ہے۔ مصنف نے اس کی کیفیت کو بہت دلکش انداز میں بیان کیا ہے:

> ''شہزادی ایک مشکی گھوڑے پر سوار، منہ پر نقاب، خراماں خرام رعیت کو دیکھتی بھالتی سلاموں کے جواب دیتی چلی آتی تھی۔ خوشی کا وقت جشن کا روز کامیابی کی توقع انصاف کا یقین سینکڑوں اللہ کے بندے اپنی اپنی حالات زار کا اظہار کر رہے تھے۔ محتاج صدقات سے مالامال مظلوم دادرسی سے نہال نہال یہ کیسی اچھی گھڑی تھی کہ بڑے سے چھوٹے تک جس کے چہرے پر نظر پڑتی تھی ہشاش بشاش دکھائی دیتا تھا۔'' (۱۳)

جشن نوروز کا یہ جلوس ہی شاہین اور دراج کی ملاقات کا سبب بنتا ہے۔ یہ دراج کی خوش قسمتی تھی کہ اسے شہزادی کی جان بچانے کا موقع ملتا ہے۔ اس جاہل دہقان کو اس کا قطعی احساس نہ تھا کہ اس کے اس عمل سے ملکہ کے دل پر کیا اثر ہوا ہے۔ ملکہ کے اضطراب کا یہ عالم تھا کہ:

> ''بجائے اس کے کہ وہ نہال ہوتی بالکل افسردہ تھی۔ چپ چاپ چلی اور گم سم آئی۔ اتری تو مغموم کھڑی ہوئی تو افسردہ۔ بیٹھی تو محزوں اور لیٹی تو مردہ۔'' (۱۴)

اس کے بعد دراج کو ملکہ کی جان بچانے کا ایک اور موقع ملتا ہے۔ شاہین تو پہلے ہی دراج کی شجاعت پر مرمٹی تھی اب اور قریب آگئی۔ ملکہ نے ہر چند یہ کوشش کی کہ کسی طرح ممکن ہو دراج کے احسان کا بدلہ چکایا جائے۔ شاہین کی یہی کوشش اسے دراج کے اتنے قریب کر دیتی ہے کہ دونوں کو ایک دوسرے سے عشق ہو جاتا ہے۔ علامہ راشد الخیری نے مذکورہ ناول کے تمام کرداروں میں دراج کو جو

اہمیت دی ہے وہ بے مثل ہے۔ دراج جاہل گنوار ہے لیکن اپنی جہالت میں بھی اسے اپنی ایمانداری اور وفاداری کا پاس رہتا ہے۔

زبان وبیان اور کہانی کے اعتبار سے یہ ایک دلچسپ ناول ہے۔ قاری کا ذہن صدیوں پہلے کی ثقافت میں محو ہو جاتا ہے۔ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ دور جدید ہو یا دور قدیم انسان فطری طور پر ہمیشہ سے عشق میں قربان ہوتا آیا ہے۔ مذکورہ ناول میں دراج نے اپنی جان قربان کر کے اس بات کا ثبوت پیش کیا ہے۔

"در شہوار"

علامہ راشد الخیری کا یہ تاریخی ناول پہلی بار ۱۹۲۱ء میں اور دوسری مرتبہ مئی ۱۹۲۲ء میں حمیدیہ پریس دہلی سے شائع ہوا اور اتنا مقبول ہوا کہ ان کی حیات میں اس کے پانچ ایڈیشن شائع ہوئے۔

اس ناول میں ایران اور ماژندران میں آویزش کی داستان بیان کی گئی ہے۔ اس آویزش کا بنیادی سبب ماژندران کی ملکہ سبطورا ہے۔ ایک طرف ایرانی شہزادہ فیلوس اس کا طلبگار ہے تو دوسری طرف ماژندرانی سپہ سالار بہرام کو وہ خود پسند کرتی ہے۔ فیلوس ایک ماہ تک ملکہ کا مہمان رہتا ہے اور پھر ملکہ کے حصول کے لیے ماژندران پر حملہ کرتا ہے۔ شدید جنگ کے بعد بہرام کامیاب ہوا اور ملکہ کی ماں نے سبطورا اور بہرام کی شادی کر دی۔

مذکورہ ناول تاریخ کے ایک ایسے باب سے متعلق ہے جس سے عام پڑھنے والے کو دلچسپی کم ہی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے زیادہ زور تاریخی واقعات پر دینے کے بجائے عشق و محبت کی کہانی پر دیا ہے اس لیے اسے زیادہ سے زیادہ محدود تاریخی پس منظر میں لکھی گئی رومانی داستان کہہ سکتے ہیں۔

"یاسمین شام"

علامہ راشد الخیری کا یہ ناول پہلی مرتبہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا۔ (۱۵) اور قیام پاکستان سے قبل اس کے سات ایڈیشن شائع ہوئے۔ (۱۶) اس ناول میں مصنف نے ایران اور دمشق کی فتوحات کا مختصر ذکر کر کے شام پر مسلمانوں کے حملے اور فتوحات کا ذکر کیا ہے۔ مسلمانوں کے سپہ سالار حضرت ابوعبیدہؓ تھے۔ حمص اور بعلبک شام کے دو مشہور شہر ہیں۔ حضرت ابوعبیدہ نے پہلے حمص ہی کا رخ کیا۔ حضرت خالد بن ولیدؓ بھی ان کے ہمراہ تھے۔ فتح کے بعد حضرت خالدؓ دمشق، عمر بن عاصؓ، اردن اور ابوعبیدہؓ حمص میں متعین ہوئے۔ قیصر کے لشکر کا سپہ سالار ہامان تھا۔ یرموک کے مقام پر جنگ ہوئی۔ مسلمانوں کے لشکر میں اکثریت بدر کے مجاہدین کی تھی۔ عیسائی فوج کی تعداد تین لاکھ تھی۔ جبکہ مسلمان پچاس ساٹھ

ہزار تھے۔ مسلمانوں نے بیت المقدس پر حملہ کیا۔ عیسائیوں نے شرط پیش کی کہ مسلمانوں کا خلیفہ خود آئے۔ حضرت عمرؓ صرف ایک غلام کے ہمراہ ایک اونٹ پر سوار ہو کر بیت المقدس پہنچے۔ اس طرح یہ شہر بغیر کشت و خون کے فتح ہو گیا۔

مذکورہ ناول میں تاریخی واقعات کے ساتھ ساتھ بلقیسیا اور پریٹس کے عشق کی داستان بھی بیان کی گئی ہے۔ بعد ازاں بلقیسیا اسد سے محبت کرتی ہے اور پریٹس کو بھول جاتی ہے۔ اپنی پوری زندگی وہ اسد کے لیے وقف کر دیتی ہے۔ آخر میں اسد سے اس کا نکاح ہو جاتا ہے۔ ناول میں ۱۲ھ سے لے کر ۱۶ھ تک کے واقعات مجملاً آئے ہیں۔

"تیغِ کمال"

یہ ناول ۱۹۲۳ء میں پہلی مرتبہ اشاعت پذیر ہوا۔(۱۷) علامہ راشد الخیری نے اس ناول میں ترکوں کی سیاسی زندگی اور معاشرت کو موضوع بنایا ہے۔

مذکورہ ناول کی کہانی ناول کے تاریخی مصطفیٰ کمال پاشا کے گرد گھومتی ہے۔ یہ وہ دور تھا کہ جب یونانیوں نے اتحادی فوجوں سے مل کر ترکی کو اپنے قبضے میں لے لیا تھا۔ تیغ کمال عیسائیوں اور فرزندان توحید کی معرکہ آرائیوں کا احاطہ کرتا ہے۔ ناول پر ایک عمیق نگاہ ڈالے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی تاریخ کے اوراق ناول کے صفحات پر بکھرے ہوئے ہیں۔ مذکورہ ناول مصنف کے تحقیقی مطالعے کی غمازی کرتا ہے۔

داماد فرید پاشا اور اتحادی فوجوں کے درمیان ہونے والے معاہدے کا ذکر علامہ راشد الخیری اس طرح کرتے ہیں:

> "تثلیث کے جھنڈے چاروں طرف اڑ رہے تھے اور آزاد فارغ البال مسلمان نظر بندی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے مردوں کی طرح بے حس و حرکت پڑے ہوئے تھے کہ وزیر سلطنت عثمانیہ داماد فرید پاشا کے سامنے شرائط صلح پیش کی گئیں یہ شرائط در حقیقت ترکی سلطنت کے اقتدار کا خاتمہ اور موت کا پیام تھا۔" (۱۸)

ناول میں یونانیوں اور ترکیوں کی جنگوں کے ساتھ ساتھ مصطفیٰ کمال پاشا کے عشق کی داستان بھی رواں دواں رہتی ہے۔ شہزادی کون کوئسٹ محض مصطفیٰ کمال پاشا کی شجاعت و اخلاق کے قصے سن کر ہی اس پر عاشق ہو جاتی ہے۔ جب کہ اٹلی فرانس اور برطانیہ کے شہزادے بھی کون کوئسٹ کے حسن و جمال پر اس حد تک عاشق ہوتے ہیں کہ اپنے قاصد شہزادی کی خدمت میں روانہ کرتے نہیں تھکتے۔ کئی بار تو یہ قاصد گزارش و التماس کے ساتھ دھمکی بھی دیتے نظر آتے ہیں لیکن شہزادی اپنا فیصلہ مصطفیٰ کمال پاشا

کے حق میں ہی کرتی ہے۔ جب کہ مصطفیٰ کمال پاشا کو اس کا اندازہ بھی نہیں ہوتا۔ اگرچہ مصنف نے بہت خوبصورتی سے اس داستان کو بیان کیا ہے لیکن تحقیقی نقطہ نظر سے یہ داستان عشق حقیقت سے بالاتر ہے۔ مصطفیٰ کمال کی زندگی میں اس طرح کا کوئی واقعہ نہیں ملتا ہے۔ البتہ اس ناول میں مصطفے کمال پاشا کی قیادت میں لڑی گئی جنگوں کی معلومات بڑی خوبی سے قاری کو فراہم کی گئی ہیں۔

شہزادی کون کوئسٹ کی عشقیہ داستان اور ان تمام لوگوں کا ذکر جو غازی اعظم مصطفیٰ کمال پاشا پر فدا تھے۔ ناول کے آخر میں خوبصورتی سے بیان کیا گیا ہے۔ راشد الخیری لکھتے ہیں:

> ''ہر طرف امن وامان کا دور دورہ ہوا اور اسلام کی ترقی کے نعرے سنائی دینے لگے۔ ایک متفقہ درخواست سمرنا کی آبادی کی طرف سے اس خواہش کی پیش کی گئی کہ ہم غازیٔ اعظم کی صورت دیکھنا چاہتے ہیں اور ہماری دلی خواہش ہے کہ ہم اپنی آنکھیں اپنے فرماں روا کی زیارت سے روشن کریں۔ یہ درخواست جنرل نورالدین پاشا نے، جس پر ہزاروں مرد عورت کے دستخط تھے، غازی اعظم کی خدمت میں پیش کردی۔ تاریخ مقرر ہوئی اور سمرنا میں غازیٔ اعظم کی تشریف آوری کی تیاریاں ہونے لگیں۔ سمرنا اپنے فاتح کی آمد میں دلہن بنا تھا۔ چپہ چپہ اور کونا کونا سے مبارک باد کی صدائیں بلند ہو رہی تھیں اور ہزارہا مخلوق غازیٔ اعظم کے استقبال کے لیے باہر نکلی کھڑی تھی۔ غازیٔ اعظم کے داخلے کے وقت سلامی کی توپیں سر ہوئیں اور زندہ باد کے نعروں سے زمین آسمان گونج اٹھے۔ اسی وقت لوگوں نے ایک عجیب منظر دیکھا۔ ایک مہ جبین آکر غازیٔ اعظم کے قدموں پر گری اور کہا:
> غازیٔ اعظم پر میری جان ومال قربان۔ میں کون کوئسٹ ہوں۔''(۱۹)

جہاں تک راشد الخیری کے تاریخی ناولوں کی بات ہے ان میں بھی وہ اپنے مقصد سے غافل نظر نہیں آتے البتہ یہاں وہ مبلغ اسلام کا روپ اختیار کر لیتے ہیں۔ معروف تاریخی کرداروں کے ساتھ ساتھ اپنے تخلیق کردہ متوازی کرداروں کے ذریعے دین اسلام کی عظمت ذہن نشین کرانا ان کی اولین ترجیح دکھائی دیتی ہے۔ بنا بریں انھوں نے تاریخی ناولوں کے ذریعے بعض پادریوں اور عیسائی مصنفین کی غلط فہمیوں کو بھی دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ چند ایک مقامات پر ان کے قلم سے بھی کچھ ایسے واقعات درج ہو گئے ہیں جن کی تاریخ سے شہادت نہیں ملتی۔

حوالہ جات

1. عصمت، جولائی۔ اگست ۱۹۶۴ء، ص ۴۷
2. عصمت، فروری ۱۹۴۱ء، ص ۷۸

3. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء، ص ۲۶۹
4. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۶۴ء، ص ۴۸۱
5. آفتاب دمشق، ص ۱۴
6. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء، ص ۲۶۹
7. عروس کربلا، ص ۶۔۷
8. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء، ص ۲۶۰
9. محبوبۂ خداوند، ص ۸
10. ایضاً، ص ۶۱
11. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء، ص ۲۶۲
12. اندلس کی شہزادی، ص ۴
13. شاہین ودراج، ص ۱۱
14. ایضاً، ص ۱۳
15. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء، ص ۲۷۰
16. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۶۴ء، ص ۵۰۳
17. عصمت، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء، ص ۲۷۰
18. تیغ کمال، ص ۹
19. ایضاً، ص ۱۳۶

کتابیات

1. راشد الخیری، علامہ، ''دُرِّ شہوار'' ، دفتر رسالہ تمدن، دہلی، بار دوم، مئی ۱۹۲۲ء
2. _____، ''ماہِ عجم'' ، دارالاشاعت پنجاب، لاہور، بار دوم، ۱۹۲۴ء
3. _____، ''اندلس کی شہزادی یا تائید غیبی'' ، رضیہ بنت حمید، دہلی، بار چہارم، جون ۱۹۳۳ء
4. _____، ''یاسمین شام''، عصمت بک ڈپو، دہلی، بار ششم، اگست ۱۹۴۳ء
5. _____، ''آفتاب دمشق''، عصمت بک ڈپو، دہلی، بار پنجم، ۱۹۴۶ء
6. _____، ''تیغ کمال''، عصمت بک ڈپو، دہلی، بار ہشتم، ۱۹۴۷ء
7. _____، ''محبوبۂ خداوند''، عصمت بک ڈپو، کراچی، نویں بار، مارچ ۱۹۶۳ء
8. _____، ''شاہین ودرّاج''، علامہ راشد الخیری اکیڈمی، کراچی، بار ہفتم، ۱۹۷۲ء
9. _____، ''عروس کربلا''، علامہ راشد الخیری اکیڈمی، کراچی، بارھویں بار، ۱۹۷۸ء

رسائل وجرائد

1. عصمت (ماہ نامہ، راشد الخیری نمبر) دہلی، جولائی۔اگست ۱۹۳۶ء،
2. _____ (ماہ نامہ) دہلی، فروری ۱۹۴۱ء،
3. _____ (ماہ نامہ، سوانح عمری علامہ راشد الخیری نمبر) کراچی، جولائی۔اگست ۱۹۶۴ء

ڈاکٹر عبدالرحمٰن یوسف خان
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ عربی، وفاقی اردو یونیورسٹی، عبدالحق کیمپس، کراچی
ڈاکٹر عبدالغفور بلوچ
ایسوسئیٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، وفاقی اردو یونیورسٹی، عبدالحق کیمپس، کراچی
خلیل الرحمٰن اللہ بخش
ریسرچ اسکالر، شعبہ علوم اسلامیہ، وفاقی اردو یونیورسٹی، عبدالحق کیمپس، کراچی

خنساء رضی اللہ عنہا حالات زندگی اور شاعری ایک تحقیقی جائزہ

THE LIFE AND POETRY AL-KHANSA (R.A): AN ANALYSIS

Abstract

Al-Khansa' is the most celebrated poetess of eulogy (marthiyya) in Arabic literature. Nineteenth-century Arab critics assigned al-Khansa' to secondary status in the hierarchy of Arab poets, yet she perfected the inherited forms and themes of traditional elegies by adding new expressions, emotions and imagery. Her elegies about her brothers and children demonstrate a marked shift in emotions and imageries from previous elegies. Her eulogy for her two brothers a blood brother Mu'awiya and a half-brother Sakhr, both killed in skirmishes with rival neighboring tribes are characterized by their pagan metaphors and brought her much fame. After Mu'awiya's death in a raid, al-Khansa' beseeched Sakhr to take vengeance on the offending tribe. Sakhr successfully defeated the tribe and killed his brother's murderers, but he was fatally wounded in the battle. Al-khansa's focus on Sakhr in her elegies could be attributed to his generosity, for he shared his wealth with his sister on multiple occasions when her husband had squandered his money on gambling. Sakhr had suffered for a year before he died. The poems al-Khansa' wrote during that year and the elegies she wrote after his death are some of the finest elegies in Arabic literature.

ان کا اصل نام تماضر بنت عمر بن حارث بن الشرید السلمی ہے اور ان کا تعلق بنو سلیم سے ہے۔ ان کا لقب خنساء ہے اور یہ اپنے لقب سے ہی زیادہ مشہور ہیں۔(۱)

خنساء لقب پڑنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کی ناک چھوٹی اور ناک کا بانسہ مرتفع تھا جس کو خوبصورتی کی علامت سمجھا جاتا ہے۔(۲)

خنساء زمانۂ جاہلیت میں پیدا ہوئیں۔ ان کے سن پیدائش میں اختلاف ہے لیکن راجح قول ۵۷۵ء آپ ﷺ کی ہجرت سے ۴۷ سال قبل کا ہے۔(۳) انہوں نے معزز اور شریف خاندان میں پرورش پائی۔ ان کے والد عمرو بن حارث عرب کے بلند مرتبہ اور باعزت شخصیت تھے۔

ان کے دو بیٹے تھے اور یہ اپنے دونوں بیٹوں صخر اور معاویہ پر فخر کرتے تھے اور ان کے اوصاف کی تشہیر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ قبیلہ مضر کے بہترین نوجوان ہیں۔ خنساء اپنے دونوں بھائیوں میں سب سے چھوٹی ہیں۔

یہ عرب کی خوبصورت ترین خاتون تھیں اسی وجہ سے عرب کے بہت سے سردار ان سے شادی کے خواہش مند تھے انہی میں سے ایک بنو مرہ کا سردار درید بن صمہ بھی تھا جو ان کی خوبصورتی سے بہت مرعوب تھا اور یہ ان کے بھائی معاویہ کا دوست اور حلیف بھی تھا۔ اس نے خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے شادی کا ارادہ ظاہر کیا تو انہوں نے صاف منع کر دیا اور کہا کہ میں اپنے قبیلے (بنو سلیم) میں ہی شادی کرنے کو ترجیح دیتی ہوں۔ چنانچہ انہوں نے اپنے چچا کے بیٹے سے شادی کی۔(۴)

انہوں نے کتنی شادیاں کیں اس میں اختلاف ہے:

بعض کہتے ہیں کہ ان کی تین شادیاں ہوئی ہیں۔ ان کے شوہروں کے نام یہ ہیں:

(۱) رواحی (۲) عبد العزیٰ (۳) مرداس

پہلی شادی کس شخص سے ہوئی اس میں بھی اختلاف ہے۔

لیکن اکثر مورٔخین کی رائے یہ ہے کہ ان کی دو شادیاں ہوئیں اور ان کے دو شوہروں کے نام یہ ہیں:

(۱) عبد العزیٰ (۲) مرداس

اور جن لوگوں نے تین شوہر شمار کیا ہیں ان کو مغالطہ ہو گیا ہے۔ اصل میں رواحی اور عبد العزی ایک ہی شخص کے دو نام ہیں۔ تو جن لوگوں نے تین کہا انہوں نے ان دونوں کو الگ الگ شمار کر لیا ہے۔

اس میں بھی ترتیب کا اختلاف ہے کہ پہلی شادی کس سے ہوئی لیکن اصح قول کے مطابق ان کی پہلی شادی عبد العزی سے ہوئی۔

لیکن عبد العزی سے شادی کے بعد کے حالات معلوم نہ ہو سکے۔ صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ عبد العزی اچھے شوہر ثابت نہ ہوئے اور ان کے ساتھ ان کی زندگی تکلیف میں گزری ہے۔

اب آیا عبد العزی نے ان کو طلاق دی تھی یا عبد العزی کا انتقال ہو گیا تھا تو راجح قول یہی ہے کہ

عبدالعزی نے ان کو طلاق دی تھی کیونکہ عبدالعزی ان کے بھائی معاویہ کے لشکر کے ۱۹افراد میں شامل تھا اور معاویہ کے ساتھ ہی قتل ہوا تھا۔اور قرائن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی دونوں شادیاں ان کے بھائیوں کے مرنے سے پہلے ہوئی تھی کیونکہ بھائیوں کے مرنے کے بعد انہوں نے سوگ کا لباس پہن لیا تھااور ہر وقت ان کے غم میں رونا شروع کر دیا تھاتو سوگ کی حالت میں ان کی دوسری شادی کرنا محال ہے۔

بہر حال عبدالعزی کے بعد انہوں نے اپنے دوسرے چچا کے بیٹے مرداس سے شادی کی۔ یہ عبدالعزی کی بنسبت باوفا شخص ثابت ہوئے اور خنساء نے اپنے اشعار میں ان کی تعریف بھی کری ہے۔

یہ بات بھی لکھی ہے کہ مرداس کا انتقال بھی ان کے بھائیوں کے مرنے سے پہلے ہی ہو گیا تھا تب ہی ان کے بارے میں حضرت خنساء رضی اللہ عنہا سے مرثیہ منقول ہے ورنہ بھائیوں کے قتل کے بعد تو ان کو معاویہ اور صخر کا ہی غم لگ گیا تھااور وہ اسی غم میں گھلنے لگی تھیں اور صرف ان ہی کے بارے میں اشعار اور مرثیہ خوانی کرتی تھیں۔(۵)

عبدالعزی سے ان کی دو اولاد عمرو اور ابو شجرہ ہے۔

اور مرداس سے ان کے ۴ بیٹے (۱) عباس (۲) زید (۳) معاویہ (۴) ہبیرہ اور ایک بیٹی عمرۃ ہے۔(۶)

بھائیوں پر مصائب

حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے دو بھائی معاویہ اور صخر تھے۔ یہ دونوں اپنے قبیلے کے سردار تھے اور اس زمانہ کے عرب کے خوبصورت نوجوان تھے۔

معاویہ بڑا بھائی تھا، اپنی قوم کا سردار، چمکتا ہوا سورج جس کے سامنے آنکھیں چندیا جائیں، جود و سخا اور ہدایا دینے میں انتہا کو پہنچا ہوا، انتہائی طاقتور، گھڑ سواری میں اس کا کوئی مقابل نہیں سوائے درید بن صمہ کے جو بنو جشم قبیلے کا شہسوار تھا۔ اسی وجہ سے معاویہ اور درید آپس میں دوست اور ایک دوسرے کے حلیف تھے۔

ایک روز معاویہ بازار عکاظ گیا اور وہاں وہ اپنی خوبصورتی اور گھڑ سواری کے جوہر دکھا رہا تھا کہ اس دوران اس کی ایک عورت سے وہاں ملاقات ہوئی جو بہت ہی خوبصورت تھی۔ معاویہ کو اس کی خوبصورتی بھا گئی اور یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ بدکار عورت ہے اس کو دعوت گناہ دینے لگا۔ عورت نے اس کو اس حرکت سے روکا اور کہا کہ تم جانتے نہیں میں کون ہوں؟ میں ایک عرب کے سردار کے پاس ہوں اس کا نام ہاشم بن حرملہ غطفانی ہے۔

عورت کے اس طرح سے جواب دینے پر معاویہ کو جوش آیا اور اس نے کہا کہ اللہ کی قسم میں تم کو اس سے جدا کر دوں گا۔

عورت نے بھی کندھے اچکا کر چیلنج کرتے ہوئے کہا کہ تمہارا اور اس کا معاملہ دیکھ لیں گے۔

یہ عورت ہاشم کے پاس آئی اور اس نے سارا واقعہ اس کو کہہ سنایا اور معاویہ کی بات بھی اس کو بتادی۔ ہاشم یہ سنتے ہی غصہ میں آگیا اور غصے کی حالت میں معاویہ کے پاس گیا اور کہا کہ یہ جو کچھ میں نے سنا ہے کیا وہ سچ ہے؟

معاویہ نے کہا ہاں! میں چاہتا ہوں کہ میں تمہاری عورتوں کی آوازیں سنوں کہ وہ تم پر نوحہ کر رہی ہوں۔

ہاشم نے بھی معاویہ کے بالوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا (معاویہ کے بال اس طرح چمکتے تھے گویا ان پر تیل لگایا ہوا ہے حالانکہ تیل نہیں لگا ہوتا تھا) میں بھی چاہتا ہوں کہ میں تمہارے ان بالوں سے بری ہو جاؤں (یعنی قتل کی دھمکی دی)

چنانچہ کچھ ہی دنوں بعد معاویہ بنو مرہ سے لڑنے کے لئے بنو سلیم کا لشکر لے کر نکلا۔ اس کے بھائی صخر نے منع بھی کیا لیکن اس نے اپنے بھائی کی ایک نہ سنی۔

جب معاویہ کا لشکر بنو مرہ کے علاقے میں پہنچا تو وہاں اس کے لشکر والوں نے دیکھا کہ پرندے ان کے لشکر پر منڈلا رہے ہیں اور ہرن ادھر سے ادھر بھاگ رہے ہیں۔ اس کے ساتھیوں نے اس سے بدفالی لی اور معاویہ کو واپس چلنے پر مجبور کیا آخر کار معاویہ اپنے لشکر کو لے کر واپس اپنے علاقے میں چلا گیا۔

ہاشم کو جب اس واقعہ کا معلوم ہوا تو اس نے کہا کہ معاویہ بزدلی کی وجہ سے واپس چلا گیا ہے۔

معاویہ کو ہاشم کی یہ بات معلوم چلی تو وہ بہت برانگیختہ ہوا اور اس نے دوبارہ لشکر تیار کیا اور اگلے سال لڑائی پر مصر ہو کر نکلا لیکن اس کے ساتھیوں نے ادھر ادھر پھرنے والے ہرنوں کو پھر بدفالی شمار کیا اور سارا لشکر واپس چلا گیا صرف ۱۹ آدمی اس کے ساتھ رہ گئے ان میں ایک بوڑھا شخص عبدالعزی بھی تھا اور یہ جنگ کے ارادے سے نہیں آیا تھا۔

معاویہ اور اس کے ساتھیوں نے ایک جگہ پڑاؤ ڈالا اور ایک گھاٹ پر پانی پینے آئے۔ وہاں قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے اس کو پہچان لیا (قبیلہ جہینہ بنو مرہ قبیلے کے حلیف تھے) تو وہ فوراً ہاشم کے پاس آئی اور اس کو خبر دی کہ معاویہ اپنے ۱۹ ساتھیوں کے ساتھ آپ سے لڑنے آرہا ہے اور وہ بہت ہی قریب ہے۔

ہاشم کو یقین نہ آیا اور اس کو شک ہوا کہ معاویہ اتنے کم افراد کے ساتھ لڑنے نہیں آسکتا۔ ہاشم نے اس عورت کو کہا کہ ہو سکتا ہے کہ تم پر تشبہہ ہو گیا ہو وہ معاویہ نہ ہو کوئی اور ہو۔

لیکن جب اس عورت نے معاویہ کا ایک ایک حلیہ بیان کر دیا تو ہاشم کو یقین آگیا اور وہ اپنے بھائی درید اور اپنی قوم کا ایک لشکر لے کر اس سے لڑنے کے لئے نکلا۔

دونوں لشکروں کے درمیان گھمسان کی لڑائی ہوئی اور بالآخر معاویہ اپنے ساتھیوں سمیت قتل ہو گیا۔

صخر کو جب اپنے بھائی معاویہ کے قتل کی خبر پہنچی تو وہ بنو مرہ کے پاس پہنچا اور ان سے پوچھا کہ معاویہ کو کس نے قتل کیا ہے۔ تو ہاشم نے اپنے اور اپنے بھائی درید کی طرف اشارہ کیا۔

صخر نے پوچھا: کیا تم نے اس کو کفن دفن بھی کیا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہاں! دو چادروں میں کفن دفن کیا ہے۔

صخر نے کہا کہ مجھے اس کی قبر پر لے چلو۔ چنانچہ جب وہ اس کی قبر پر پہنچا تو خوب جزع فزع کرنے لگا۔ پھر اس کے گھوڑے شماء کے بارے میں دریافت کیا تو وہ اس کو دے دیا گیا۔

صخر نے ان کو کہا کہ میں ضرور اسی گھوڑے پر تم سے لڑائی کے لئے آؤں گا اور تم لوگوں کو ضرور قتل کروں گا۔ قتل کی دھمکی دے کر وہ وہاں سے چل پڑا۔ راستے میں بنو غطفان کے لوگوں نے اس کا پیچھا بھی کیا لیکن وہ ان کے ہاتھ نہ آیا۔

چنانچہ ایک سال بعد وہ شماء گھوڑے پر سوار ہو کر لڑائی کے لئے نکلا۔ اس نے بنو مرہ کے بہت سے لوگوں کو قتل کیا جن میں درید بھی تھا اور اس نے اپنے بھائی کا بدلہ لے لیا۔

پھر صخر ذی اثل (عرب کا ایک دن) کے دن بنو خفاف کا قائد بن کر نکلا اور بنو اسد بن خزیمہ پر حملہ آور ہوا۔ اس نے بنو اسد کو شکست فاش دی اور خوب غنیمتیں اور قیدی حاصل کیے۔ لیکن اس لڑائی میں اس کو نیزے کا ایک زخم لگا اور یہ ایسا زخم تھا کہ جس سے بڑے سے بڑا بہادر بھی مر جاتا ہے لیکن یہ مرا نہیں لیکن اس کی حالت ایسی ہو گئی کہ نہ زندوں میں تھا نہ مردوں میں۔ اس حالت میں یہ ایک سال سے زیادہ زندہ رہا۔ اس کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ ان دونوں بھائیوں کے قتل کے بعد ہی حضرت خنساء رضی اللہ عنہا کی جزع وفزع اور مرثیہ خوانی شروع ہوئی بالخصوص صخر کی موت کے بعد ان کا رنج والم شدت اختیار کر گیا کیونکہ صخر بڑا محسن، محبت کرنے والا اور دلیر تھا۔(۷)

سن ۸ ہجری جس وقت وفود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر مسلمان ہو رہے تھے اسی میں ایک وفد بنو سلیم کا بھی آیا جن میں حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا موجود تھیں اور وہ سب کے سب مسلمان ہو گئے۔ اس وقت آپ کی عمر ۵۵ سال کی تھی۔(۸)

حزن وملال

ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ مسلمان ہونے کے بعد خنساء اپنے بھائیوں پر بے صبری سے رونا دھونا بند کر دیتی اور دین سے صبر وتسلی پا کر جاہلیت کا راستہ چھوڑ دیتی لیکن صخر کا صدمہ جانکاہ اس کے لئے صبر

وسکون سے بالاتر اور ناقابل برداشت تھا۔ چنانچہ وہ برابر اس پر روتی رہی اور مرثیے کہتی رہی یہاں تک کہ کثرت رنج وغم سے اس کی بینائی جاتی رہی۔(۹)

ایک مرتبہ حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کا استقبال کیا اور پھر ان کی حالت دیکھ کر ان کو نرمی سے سمجھانے لگیں کہ یہ سوگ وغیرہ اسلام کے ممنوعات میں سے ہے، اسلام ہمیں گریہ وزاری اور سوگ سے روکتا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو چکی ہے لیکن میں نے سوگ کا کوئی لباس نہیں پہنا۔

حضرت خنساء رضی اللہ عنہا نے سر جھکا کر کہا کہ مجھے اس کی ممانعت کا معلوم نہ تھا۔

یہ جواب سن کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کو ملامت کرنا چھوڑ دیا اور پوچھنے لگیں کہ آپ کی یہ حالت جو میں دیکھ رہی ہوں کیسے ہو گئی؟

انہوں نے سارا قصہ کہہ سنایا اور جو کچھ ان کے بھائیوں کے ساتھ ہوا تھا اور ان پر جو مصیبتیں آئی تھیں کہہ سنائیں، اور ان کے عمدہ اخلاق واطوار کے بارے میں بتایا اور کہا کہ اگر اسلام ان چیزوں سے منع کرتا ہے تو اللہ کی رحمت بہت وسیع ہے۔

اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کو جانے دیا اور کچھ نہ کہا۔(۱۰)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت خنساء رضی اللہ عنہا کا مکالمہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں ایک مرتبہ ان کے چچا کے بیٹوں نے حضرت خنساء رضی اللہ عنہا کی گریہ وزاری کی شکایت کی اور کہا کہ اے امیر المؤمنین! انہوں نے زمانہ جاہلیت اور اسلام میں رونے کی وجہ سے اپنی آنکھوں کو زخمی کر رکھا ہے۔ اگر آپ ان کو روکیں تو امید ہے کہ وہ اس سے رک جائیں۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت خنساء رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ آپ نے اپنی آنکھوں کے گوشے کو کیوں نم اور زخمی کر رکھا ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ میری گریہ وزاری اور رنج والم قبیلہ مضر کے سرداروں پر ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہا نے فرمایا کب تک روتی رہو گی اے خنساء! اللہ سے ڈرو اور موت کا یقین رکھو۔

انہوں نے کہا کہ میں اپنے باپ اور بھائیوں پر روتی ہوں جو قبیلہ مضر کے بہترین لوگ اور سردار تھے۔ اور میں موت کا یقین رکھتی ہوں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جو تم کر رہی ہو اسلام کا طریقہ نہیں ہے۔ اگر کسی نے ہمیشہ رہنا ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ رہتے۔ اور جن پر تم رو رہی ہو وہ زمانہ جاہلیت میں مارے گئے ہیں اور جہنم کا انگارا بن چکے ہیں۔

حضرت خنساء رضی اللہ عنہا نے کہا پھر تو میرا رونا اور رنج و غم اور زیادہ بڑھ جائے گا اور اب میرا رونا ان کے جہنم میں جانے کی وجہ سے ہوگا۔ (۱۱)

آخر کار تقاضائے عمر، مرور ایام اور مذہب نے ان کے زخم جگر کو مندمل کر دیا اور رنج والم ان کا اپنے بھائیوں پر سے ختم ہو گیا۔

اولاد کے ذریعے آزمائش

اولاد انسان کے لئے ایک سہارا اور سکون کا باعث ہوتا ہے لیکن بسا اوقات یہی اولاد آزمائش بھی بن جاتی ہے۔

اولاد کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے:

انما اموالکم واولادکم فتنۃ

''تمہارا مال اور اولاد تمہارے فتنہ (آزمائش) ہے'' (۱۲)

اسی آزمائش سے حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو بھی گزرنا پڑا اور یہ آزمائش ان پر اپنے بھائیوں سے بھی زیادہ تھی۔

ابو شجرہ کا مرتد ہونا

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو اس وقت ہر جگہ ارتداد کا فتنہ پھیلا ہوا تھا، ہر کوئی اسلام سے منحرف ہو رہا تھا انہی میں حضرت خنساء رضی اللہ عنہا کا ایک بیٹا ابو شجرہ بھی اسلام سے پھر گیا اور مرتد ہو گیا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین کی سرکوبی کے لئے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی قیادت میں لشکر بھیجا تھا تو بدقسمتی سے یہ (ابو شجرہ) مرتدین کی طرف سے شریک تھا اور کئی مجاہدین کے خون سے اپنے ہاتھوں کو رنگا تھا۔ (۱۳)

چار بیٹوں کی شہادت کے ذریعے آزمائش

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں ۱۶ھ میں جنگ قادسیہ کی لڑائی ہوئی جس میں

حضرت خنساء رضی اللہ عنہا اپنے چاروں بیٹوں سمیت شریک ہوئین۔ لڑکوں کو لڑائی سے ایک دن پہلے بہت نصیحتیں کیں اور لڑائی کی شرکت پر بہت ابھارا۔

حضرت خنساء رضی اللہ عنہا کی وصیت

کہنے لگیں کہ میرے بیٹو! تم اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے ہو اور اپنی ہی خوشی سے تم نے ہجرت کی۔ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ جس طرح تم ایک ماں کے پیٹ سے پیدا ہوئے ہو اسی طرح ایک باپ کی اولاد ہو۔ میں نے نہ تمہارے باپ سے خیانت کی نہ تمہارے ماموں کو رسوا کیا نہ میں نے تمہاری شرافت میں کوئی دھبہ لگایا۔ نہ تمہارے نصب کو میں نے خراب کیا۔ تمہیں معلوم ہے کہ اللہ جل شانہ نے مسلمانوں کے لئے کافروں سے لڑائی میں کیا کیا ثواب رکھا ہے۔ تمہیں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ آخرت باقی رہنے والی زندگی دنیا کی فنا ہو جانے والی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یاایھا الذین اٰمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا اللہ لعلکم تفلحون

"اے ایمان والو! تکالیف پر صبر کرو اور (کفار کے مقابلہ میں) صبر کرو اور مقابلہ کے لئے تیار رہو اور اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تم پورے کامیاب ہو جاؤ" (۱۴)

لہٰذا کل صبح کو جب تم صحیح وسالم اٹھو تو بہت ہوشیاری سے لڑائی میں شریک ہو اور اللہ تعالیٰ سے دشمنوں کے مقابلہ میں مدد مانگتے ہوئے بڑھو اور جب تم دیکھو کہ لڑائی زور پر آگئی اور اس کے شعلے بھڑکنے لگے تو اس کی گرم آگ میں گھس جانا اور کافروں کے سردار کا مقابلہ کرنا۔ انشاءاللہ جنت میں اکرام کے ساتھ کامیاب ہو کر رہو گے۔

چنانچہ جب صبح کو لڑائی زوروں پر ہوئی تو چاروں لڑکوں میں سے ایک ایک نمبر وار آگے بڑھتا تھا اور اپنی ماں کی نصیحت کو اشعار میں پڑھ کر امنگ پیدا کرتا تھا اور جب شہید ہو جاتا تھا تو اسی طرح دوسرا بڑھتا تھا اور شہید ہونے تک لڑتا رہتا تھا بالآخر چاروں شہید ہوئے اور جب ماں کو چاروں کے مرنے کی خبر ہوئی تو انہوں نے کہا کہ اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ان کی شہادت سے مجھے شرف بخشا، مجھے اللہ کی ذات سے امید ہے کہ اس کی رحمت کے سایہ میں ان چاروں کے ساتھ میں بھی رہوں گی۔ (۱۵)

شاعرانہ خصوصیات

حضرت خنساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا عرب کی مایہ ناز اور بلند مرتبہ شاعرہ تھیں۔ عرب کی شاعر عورتوں میں اسلام سے قبل اور اسلام کے بعد کوئی ایسی عورت نہیں گزری جو متانت شعر، نزاکت لفظ اور

حلاوت صوت میں خنساء سے بازی لے جاتی بلکہ بسااوقات وہ ان صفات میں مایہ ناز شعراء سے مقابلہ کرتی ہے۔ فخر و مرثیہ کا حصہ اس کی شاعری میں زیادہ ہے۔ فخر میں اس لئے کہ اس کا باپ قوم کا سب سے بڑا اور معزز شخص تھا اور اس کے دونوں بھائی مضر قبیلہ کے بہترین فرد تھے۔ مرثیہ میں اس لئے کہ باپ اور بھائیوں کی موت نے اس کو سخت صدمہ پہنچایا اور اس نے ان پر بہت زیادہ رنج و غم کیا۔ اور غم کا خاصہ ہے کہ وہ احساسات میں شدت اور جذبات میں نزاکت پیدا کر دیتا ہے۔ جب یہ ایک مرد کی طبیعت میں جوش و روانی پیدا کر دیتے ہیں تو پھر ایک عورت کی طبیعت میں یہ کس درجہ اثر انداز نہ ہوں گے؟ اپنے بھائیوں کے قتل ہونے سے پہلے وہ دو یا تین شعروں سے زیادہ نہ کہتی تھی لیکن جب وہ مارے گئے تو اس کی آنکھوں سے آنسو اور دل سے اشعار امنڈنے لگے۔ چنانچہ اس نے ان دونوں کے نہایت پر سوز، حیرت انگیز و بے نظیر مرثیے کہے۔(۱۶)

اس کی شاعری میں تکرار بھی پایا جاتا ہے اس لئے کہ یہ اپنی شاعری میں ایک ہی طرز پر قائم رہی ہے اور وہ ہے مرثیہ اور رنج والم۔

بہر حال خنساء اپنی شاعری میں جاہلانہ اور بدویانہ طرز ہی پر قائم رہی اور اسلام سے متاثر نہ ہوئی نہ تھوڑا نہ بہت۔

ان کی شاعری کے بارے میں اقوال وآراء

علماء شعراء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عورتوں میں ان سے بڑی شاعرہ نہ ان سے پہلے کبھی آئیں اور نہ بعد میں۔ اور یہی عورتوں میں سب سے بڑی شاعرہ ہیں۔

بشار کا قول

بشار کا قول ہے کہ کوئی بھی عورت جب شعر کہتی ہے تو اس کے کلام میں کوئی نہ کوئی کمزوری ضرور ہوتی ہے۔ کسی نے اس سے پوچھا کہ کیا خنساء بھی ایسی عورتوں میں سے ہیں؟ تو اس نے کہا کہ وہ شاعری میں مردوں پر بھی غالب ہے۔ اس لئے کہ اس کی شاعری میں مردانہ زور بیان اور زنانہ رقت وسوز اور نزاکت یکجا ہیں۔(۱۷)

نابغہ ذبیانی کا قول

نابغہ ذبیانی کا قول ہے کہ خنساء جن وانس میں سب سے بڑی شاعرہ ہیں۔(۱۸)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے اشعار کو پسند فرمانا

جب خنساء رضی اللہ تعالی عنہا وفد کے ساتھ اسلام لے آئیں تو اس وقت انہوں نے شعر پڑھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اشعار سنے اور بہت پسند فرمائے اور مزید سنانے کی فرمائش کی اور فرمایا:

هيه يا خناس! ويؤمی بيده

''اور سناؤ اے خناس!'' (۱۹)

آپ ﷺ اور عدی بن حاتم کا مکالمہ

عدی بن حاتم نبی ﷺ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ ہم میں سب سے بڑا شاعر بھی ہے، سب سے بڑا سخی بھی ہے اور سب سے بڑا شہسوار بھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا! ان کے نام تو بتاؤ۔ تو انہوں نے کہا کہ سب سے بڑا شاعر تو امرؤالقیس ہے۔ اور سب سے بڑا سخی حاتم بن عدی (یعنی میرے والد) ہیں اور سب سے بڑا شہسوار عمرو بن معدیکرب ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اے عدی! ایسی بات نہیں ہے۔ سب سے بڑی شاعرہ خنساء بنت عمر ہیں۔ اور سب سب زیادہ سخی محمد یعنی میں خود ہوں اور سب سے بڑا شہسوار حضرت علی بن ابو طالب رضی اللہ عنہ ہیں۔ (۲۰)

ان کی شاعری کا نمونہ

صخر کے مرثیہ میں یہ کہتی ہیں:

اعینی جودا ولا تجمدا	الا تبکیان لصخر الندی؟
الا تبکیان الجرئ الجمیل	الا تبکیان الفتی السید!
رفیع العماد، طویل النجا	د، ساد عشیرته امردا

''اے میری آنکھو! خوب آنسو بہاؤ اور خشک نہ ہو جاؤ، کیا مجسمہ جود وسخا صخر کے لئے تم آنسو نہیں بہاؤ گی؟ کیا اس خوبصورت بے باک جوان مرد پر تم سوگ نہیں کرتیں؟ کیا اس نوجوان سردار پر تم نہیں روتیں؟ جس کے خیمہ کے ستون بلند تھے، قدآور ہونے کی وجہ سے جس کی تلوار کا پرتلہ لمبا تھا، اور جو ڈاڑھی نکلنے سے پیشتر ہی نوجوانی میں ہی اپنی قوم کا

سردار بن چکا تھا۔"

مرثیہ و فخر میں وہ کہتی ہے:

تعرتنی الدھر نھسا وحزّا   وارجعنی الدھر ترعا وغمزا
وافنی رجالی فبادوا معاً   فاصبح قلبی بھم مستفزّا
کان لم یکونوا حمی یتقی   اذا الناس فی ذاك من عز بزّا

"زمانہ نے تکابوٹی نوچ کر میرا تمام گوشت کھالیا اور مار کوٹ کر مجھے بہت دکھ درد پہنچائے، میرے آدمیوں کو تباہ کر دیا اور وہ سب ایک ساتھ مر گئے، انہی کی وجہ سے میرا دل بے چین اور بے قرار ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی لڑائی میں جب کہ غالب آنے والا مال چھین لیتا ہے، وہ مرنے والے پناہ گزینوں کے لئے کبھی جائے پناہ ہی نہ تھے۔"

اس کے دیگر اشعار:

ان الزمان وما یفنی لہ عجب
أبقی لنا ذنباً واستؤصل الراس
ان الجدیدین فی طول اختلا فھما
لا یفسدان ولکن یفسد الناس

"زمانہ اور اس کی لافانی گردشیں بھی عجیب کرشمے دکھاتی ہیں، انہوں نے ہمارے لیے دُم کو تو باقی چھوڑ دیا اور سر کو جڑ سے کاٹ دیا، یہ دن ورات باوجود بار بار آنے جانے کے نئے رہتے ہیں اور ان میں خرابی پیدا نہیں ہوتی لیکن لوگوں میں تغیر اور خرابی ہوتی ہے۔" (۲۱)

وفات

یہ اپنے بیٹوں کی وفات کے بعد کئی سال تک زندہ رہیں اور بادیہ میں ان کا انتقال ہوا۔

ان کی سن وفات میں اختلاف ہے کہ ان کا انتقال کس زمانہ میں ہوا۔

مشہور قول اس میں ۲۴ھ اور ۲۶ ھ ہے۔ اور یہ بات قرائن سے معلوم ہوئی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اول خلافت تک یہ زندہ رہیں ہیں۔(۲۲)

مراجع

* http://what-when-how.com/literature/al-khansa-literature

۱۔ تاریخ ادب عربی، استاذ احمد حسن زیات، ترجمہ عبدالرحمٰن طاہر سورتی، شیخ علامہ علی اینڈ سنز، لاہور، 1961، صہ 240

۲۔ احمد الھاشمی، جواہر الادب، مؤسسۃ المعارف، بیروت، الجزء الاول، ص ۱۲۷، ۱۲۸

۳۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، دار المعارف، بیروت، ص ۲۳

۴۔ ایضاً ص ۳۳

۵۔ ایضاً ص ۳۳

۶۔ ایضاً ص ۳۶، ۳۹

۷۔ ایضاً ص ۴۰

۸۔ ایضاً ص ۲۳

۹۔ تاریخ ادب عربی، ترجمہ ڈاکٹر طاہر سورتی، ص ۲۴۰

۱۰۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، دار المعارف، طبعہ ثانیہ، 1963، ص ۴۶

۱۱۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، ص ۴۷، دار المعارف

۱۲۔ سورۃ التغابن

۱۳۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، ص ۴۸، دار المعارف

۱۴۔ سورۂ آل عمران: ۲۰۰

۱۵۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، ص ۴۹، دار المعارف

۱۶۔ تاریخ ادب عربی، ترجمہ ڈاکٹر طاہر سورتی، ص ۲۴۱

۱۷۔ احمد الھاشمی، جواہر الادب، مؤسسۃ المعارف، بیروت، الجزء الاول، ص ۲۸

۱۸۔ دیوان الخنساء، شرح حمدو خماس، دار المعرفہ، بیروت، لبنان، الطبعہ الثانیہ، 2004، ص ۵

۱۹۔ محمد مہدی الاستنبولی، نساء حول الرسول، ص ۲۵۷

۲۰۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، ص ٦٦، دار المعارف

۲۱۔ تاریخ ادب عربی، ترجمہ ڈاکٹر طاہر سورتی، ص ۲۴۱

۲۲۔ نوابغ الفکر العربی الخنساء، ڈاکٹر بنت شاطی، ص ۵۴، دار المعارف

قاری بدر الدین
شعبہ عربی، وفاقی جامعہ اردو کراچی

عربی زبان و ادب اور اسکی اہمیت و فضیلت

THE RESPECT AND IMPORTANCE OF ARABIC LANGUAGE AND LITRATURE

Abstract

The annals of history of linguistics all languages evolved by the way of communication of people to each other but Arabic language is the only language that did not evolve by any communication means but directly descendent by Almighty Allah by his angle Jabriel. Language is old as mankind because this is language Allah was taught to Hazrat Adam the father of all humanity. That's why this language is the most admirable language of God who himself sent his message in Arabic language in Holy Quran, even the conversation of life after death will be in Arabic language. This language is classical language and will remain ever alive while other languages will lose their lives. The services of scholars for this language are recognized in every era. This research article tries to explore the importance of Arabic among other language. This contribution also shows a spot light on the services of scholars for Arabic which is unseen hundreds of years ago.

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عالمی زبان وادب میں عربی زبان وادب کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، عربی زبان اپنی فصاحت و بلاغت کے حوالے سے عالمی زبانوں میں ممتاز مقام رکھتی ہے۔اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کی عربی زبان و ادب نے عالمی ادب اور زبانوں پر ہمہ گیر اثرات مرتب کیے۔زبان وادب کے قواعد اور اصول و ضوابط کے حوالے سے یہ امتیاز عربی زبان و ادب کو حاصل ہے کہ اس نے زبان وادب کے اصول سب سے پہلے وضع کیے اور متعارف کرائے۔موجودہ دور میں صرف عربی زبان وادب اس امتیاز کا حامل ہے۔پیش نظر مقالہ عربی زبان وادب کی اہمیت اس کے امتیازات اور خصوصیات پر مشتمل ہے۔جس میں قدیم وجدید مصادر و مراجع سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے مقالے کی تکمیل کی گئی ہے اور دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ عربی ادب نے عالمی ادب پر انمٹ نقوش مرتب کئے ہیں، نیز عربی ادب کی اہمیت اور فضیلت کو بھی اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

عربی ادب کی اکملیت اور عربی زبان کی افضیلت:

عربی ادب کا سرمایہ متعدد وجوہ کی بناء پر بڑی وسعت اور عظیم اہمیت رکھتا ہے۔اس نے قدیم زمانہ میں دنیا کی تمام ترقی پسند اقوام کے علوم وفنون وآداب کو نہایت کشادہ ظرفی سے اپنے اندر محفوظ کر لیا تھااور آج بھی یہ دنیا کی جدید علمی تحقیقات اور ادبی تصانیف کو اپنے اندر جذب کر لینے میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کر رہا ہے۔اس طرح دنیا کی تمام زبانوں میں صرف عربی زبان ہی کو یہ مقام حاصل ہے کہ وہ بیک وقت علوم قدیمہ و جدیدہ کا تمام ضروری و کارآمد سرمایہ اپنے اندر رکھتی ہے۔اب اگر کوئی شخص دنیا کی زبانوں میں سے صرف ایک زبان سیکھ کر تمام دنیا کی مختلف زبانوں کے آداب و ادیان اور فلسفہ و حکمت کے مطالعہ کرنے کا متمنی ہے تو اس کی یہ تمنا صرف عربی زبان ہی کے ذریعہ پوری ہو سکتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ یورپ کے محققین تکمیل تحقیق کے سلسلے میں عربی زبان کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔اپنی اس فضیلت کے ساتھ عربی زبان کو ایک امتیازی خصوصیت حاصل ہے،اور وہ یہ کہ دین اسلام کا تمام بنیادی سرمایہ صرف اسی ایک زبان میں ہے اور دنیا کی کوئی دوسری زبان اس فضیلت میں اس کی شریک و سہیم نہیں بن سکتی۔یہی وجہ ہے کہ یہ متفقہ طور پر بین الاسلامی زبان بن گئی ہے اور دنیا میں کوئی انفرادی یا اجتماعی تحریک عربی زبان کو ترک کرنے کے بعد بین الاسلامی حیثیت اختیار نہیں کر سکتی۔الغرض عربی زبان کو قدرت نے بے شمار لفظی و معنوی محاسن وفضائل سے نوازا ہے۔ (۱)

چنانچہ ہم عربی زبان وادب کی اہمیت اور اس کے امتیازات و خصوصیات سے پہلے لغت کی تعریف اور اس کے واضع اور لغت کی تاریخ کو مختصراً بیان کریں گے۔

خلیل الرحمن نعمانی مظاہری لکھتے ہیں:

> ''لغت ان آوازوں کا نام ہے جن سے ہر قوم اپنے اغراض و مقاصد کا دوسروں پر اظہار کرتی ہے۔انسان اور حیوان کی آفرینش اور ان میں لگی ہوئی قدرتی مشین کے کل پرزوں پر نظر ڈالی جائے تو عقل حیران رہ جاتی ہے کہ اس کارخانہ قدرت میں کس چیز سے کیا چیز بن رہی ہے۔انسان و حیوان کی چلتی پھرتی فیکٹری میں ایک خود کار (آٹومیٹک) مشین اس کی زبان ہے،جو دل ودماغ میں آئے ہوئے خیالات کی ترجمانی اس حیرت انگیز طریق پر کرتی ہے کہ جو مضمون دل ودماغ میں آیا اس کے ادا کرنے کے لیے مناسب حروف وا لفاظ کا انتخاب،پھر ان کی صحت کے ساتھ ادائیگی جس میں سینؔ اور صادؔ کا وقفہ نظر نہیں آتا۔انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے دوسروں کی امداد کا محتاج ہے،اس لئے اس کو اپنی ضرورت پوری کرنے اور منصبی فرائض سے عہدہ براں ہونے کے لیے افہام و تفہیم کی زیادہ ضرورت

ہے اور اسی ضرورت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسکو زبان و بیان کی مکمل صلاحیت سے نوازا ہے۔اس کو اظہار مقصد کے لیے لغات کی بڑی مقدار اور بیان کے مختلف اسالیب اور طریقے سکھلا دیئے، تاکہ انسان اپنے مقصد کو مختلف زاویوں اور طریقوں سے واضح کر سکے۔"(۲)

اگر ہم اس زبان کی صوتی و معنوی ہم آہنگی پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ زبان ہر معنی کے لیے ایک خاص آواز رکھتی ہے۔اس میں حروف کی حرکت و تکرار ایک مخصوص معنی کے اظہار کا ذریعہ بنتی ہے۔حروف کی قلت و کثرت معنی میں کمی بیشی کا سبب ہوتی ہے۔پھر مختلف اوزان اور ان کے مطابق مادہ سے مشتقات کا ایک معین معنی کے لیے مخصوص ہونا اس امر کی بین شہادت ہے کہ یہ زبان انتہائی سائنٹفک، مرتب اور بااصول و باقاعدہ ہے۔اس زبان کے قواعد واصول کا گہرا مطالعہ اس زبان کے مختصر و جامع ہونے کی بین شہادتیں پیش کرتا ہے اور ان تمام امور پر غور وخوض سے اس سوال کا جواب ملتا ہے کہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے آخری ضابطہ حیات عربی زبان وادب ہی میں کیوں بھیجا گیا۔

چونکہ دنیا اب سمٹ کر ایک محلہ بن گئی ہے، رفتہ رفتہ یہاں رہنے والوں کے باہمی تعصبات بھی فنا ہوتے جارہے ہیں۔انسانیت متحد ہونے اور ایک دوسرے سے قریب تر ہونے کے لیے بیتاب و بے قرار ہے وہ دن بہت قریب ہے جب دنیا کی تمام قومیں مل کر ان حجابات کے ازالہ کی کوششیں کریں گی جو بھائیوں سے ملنے میں مانع بنے ہوئے ہیں۔یقین ہے کہ انسانیت تعصبات سے بالاتر ہو کر باہمی افہام و تفہیم کے لیے شدت سے ایک زبان وادب کی ضرورت محسوس کرے گی، اس وقت تمام زبانوں کو تحلیل و تجزیہ کے لیے غیر متعصب حلقوں میں بھیجا جائے گا۔اور جب ہر اثر ورسوخ اور رعایت و تعصب سے بالاتر ہو کر ایک ایسی بااصول اور سائنٹفک، کامل اور جامع و مختصر زبان وادب کی تلاش کی جائے گی جو باریک سے باریک معنی کے اظہار اور نازک سے نازک مسئلہ کی توضیح و تشریح اور جدید سے جدید تقاضوں کو باحسن وجوہ پورا کرنے پر قادر ہونے کے ساتھ آسان بھی ہو، تو وہ زبان عربی ادب کے سوا کوئی دوسری زبان نہ ہو سکے گی، اور اس وقت اپنے تجربہ کے بعد انسان اس سربستہ راز کو فاش کرے گا کہ بنی نوع انسان کے لیے آخری کتاب ہدایت اور معلم کتاب، عربی زبان وادب ہی سے کیوں وابستہ کیے گئے تھے۔ (۳)

تاریخ لغت:

یوں تو بیان و کلام کا سلسلہ حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے فرشتوں اور جنّات میں بھی جاری تھی۔اس لئے اس کی ابتداء کو تو اس عالم کا پیدا کرنے والا ہی جانتا ہے۔البتہ جہاں تک انسانی لغت کی تاریخ

کا تعلق ہے تو اس کو قرآن کریم نے خود بیان کیا ہے کہ ابوالبشر حضرت آدمؑ کو جنت میں سب سے پہلے علم لغت سکھلایا گیا تھا۔ (۴)

چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

وعلم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم.....الم (۵)

ترجمہ: اور آدمؑ کو (اللہ نے) سارے کے سارے نام سکھادیے پھر انکو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور (ان سے) کہا: اگر تم سچے ہو تو مجھے ان چیزوں کے نام تو بتلائو۔

واضع لغت کون ہے؟

وضع لغت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے جس کو مختلف لغویین نے معرکہ بحث بنالیا ہے اور ہر ایک اپنی اپنی ایک الگ رائے رکھتا ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علم لغت کا موجد خود حق تعالیٰ ہے، اسی نے سب سے پہلے یہ علم ابوالبشر حضرت آدمؑ کو سکھلایا تھا اور پھر اس میں اضافے بھی وحی اور الہام کے ذریعے ہوتے رہے۔ دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ واضع لغت خود انسان ہے۔ ایک خطے کے لوگ باہمی میل ملاپ سے ایک زبان بنالیتے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں۔ (۶)

عربی زبان کی ابتداء:

بولنا یا بات چیت کرنا انسان کی خصوصیات میں سے ہے جو اسے حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ لیکن یہ ایک قدیم سوال ہے کہ بولنا انسان نے کیسے سیکھا اور زبانیں کیوں کر وجود میں آئیں۔ قرآن اجمالاً اتنا کہہ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ انسان کو بولنا خدا نے سکھایا۔ (۷)

چناچہ ارشاد خداوندی ہے:

خلق الانسان علمه البيان (۸)

ترجمہ: اسی نے انسان کو پیدا کیا، اسی نے اس کو بات واضح کرنا سکھایا۔

خلیل الرحمن مظاہری لکھتے ہیں:

اللہ جل شانہ نے عربی زبان کو انسان کے دنیا میں آنے سے پہلے، بلکہ اس کی پیدائش سے بھی پہلے پیدا فرمادیا تھا۔ دوسری زبانیں طوفان نوحؑ کے بعد دنیا میں رائج ہوئی تھیں۔ اللہ تعالیٰ کے کلام ازلی (قرآن کریم) کا عربی زبان میں ہونا اس بات کی سب سے بڑی شہادت ہے کہ عربی زبان ہی سب سے پہلے پیدا کی گئی تھی۔ (۹)

عربی زبان کی قدامت اور قبائل عرب:

عربی اپنے دور اول میں ان قبائل کی زبان تھی جو جزیرہ نما عرب میں یمن سے شام، عراق و فلسطین و سینا کے سرحدی علاقوں تک آباد تھے۔اور اس کو سریانی زبان کے نام سے جانا جاتا تھا جو ایک غلطی تھی اس غلطی کا رواج اہل یونان کی وجہ سے ہوا۔ جو شمالی شام کو اشوریہ یا سوریہ کہتے تھے۔اسی بناء پر عربی زبان کو سریانی کہا جاتا تھا۔(۱۰)

عربی زبان وادب کی قدامت کے اعتبار سے قبائل عرب تین قسموں پر منقسم ہوئے ہیں۔

۱۔ عرب عاربہ

۲۔ عرب مستعربہ

۳۔ عرب بائدہ (یہ بالکل مٹ چکے ہیں ایسے کہ ان کے نام بس کتابوں ہی میں رہ گئے ہیں)

عرب عاربہ خالص عرب ہیں اور یہ نو قبائل میں منقسم ہیں۔عاد، ثمود، اُمیم، عبس، طسم، جدیس، عملیق، جزماہم، دبار یہ سب ارم بن سام بن نوح کی اولاد سے ہیں۔عرب مستعربہ خالص عربی نہیں ہیں۔عرب مستعربہ قحطان کی اولاد سے ہیں اور ان کی اصل زبان سریانی تھی، عرب مستعربہ عرب حجاز ہیں۔یہی حضرت اسماعیلؑ کی اولاد ہیں، ان کو بنی معد بن عدنان بن ود کہا جاتا ہے۔عرب عاربہ حضرت اسماعیلؑ سے پہلے تھے۔(۱۱)

یہ بات واضح رہے کہ مذکورہ بالا معجم مظاہری کے حوالے سے یہ بات بیان کی گئی ہے کہ عرب عاربہ اور مستعربہ خالص عربی نہیں بلکہ ان کی اصل زبان سریانی تھی اور قاموس الوحید کے حوالے کے مطابق یہ غلطی ہے دراصل سریانی زبان عربی ہی کا نام ہے۔اور اس حوالے میں غلطی کا سبب بھی معلوم ہو چکا ہے۔اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کی زبان بھی پہلے سے عربی ہی تھی اور ان کے والد حضرت ابراہیمؑ کی زبان بھی عربی ہی تھی اور واقعات میں مذکور ہے کہ حضرت اسماعیلؑ نے قبیلہ جرہم سے عربی زبان سیکھی تھی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عربی زبان وہ پہلے ہی بولتے تھے اور قبیلہ جرہم سے انہوں نے فصیح عربی سیکھی تھی۔ بہر حال ان حوالہ جات سے عربی زبان کی قدامت معلوم ہوتی ہے۔عربی زبان قدیم ترین زبان ہے۔

عربی ادب کی وسعت و عظمت:

عربی ادب کی وسعت اور عظمت کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ عہد قدیم میں عربوں کی تہذیب ان کا تمدن اور ان کی زبان اوج کمال پر تھی۔ فن تحریر جو تہذیبی ارتقاء کا ایک مظہر ہے اس سے

بھی وہ بے بہرہ نہ تھے۔ اگر یہ لسانی وتہذیبی رفعت نہ ہوتی تو کیا ممکن تھا قرآن جو علم و فن اور حکمت و موعظت کا سرچشمہ ہے عربی زبان اس کی متحمل ہوسکتی؟ ما قبل اسلام کی نظم و نثر کے جو نمونے ہمیں ملتے ہیں وہ بھی فنکارانہ جلال و جمال کا دلکش مرقع ہیں۔(۱۲)

امام شافعیؒ جو بے مثال عالم وفقیہ ہونے کے ساتھ زبردست ادیب ولغوی ہیں فرماتے ہیں کہ عربی وسیع ترین زبان ہے اور اس کے تمام لغات کا احاطہ نبی علیہ السلام کے سوا کسی عام انسان کے بس کا کام نہیں۔ ابن ورید ''جمہرۃ اللغۃ'' میں اور خلیل ''کتاب العین'' میں اپنی معلومات کی بناء پر کہتے ہیں کہ عربی کے کل لغات پانچ کروڑ، چھ لاکھ، انسٹھ ہزار، چار سو ہیں۔ ان میں تقریباً انتالیس ہزار چار سو متروک ہیں۔ باقی سب مستعمل ہیں۔ پھر ان میں دو حرفی کلمات کی تعداد سات سو پچاس، تین حرفی کی انیس ہزار چھ سو پچاس ہے، چار حرفی کلمات تین لاکھ، تین ہزار چار سو، اور پانچ حرفی کلمات چھ کڑور تین لاکھ پچھتر ہزار ہیں۔

عربی میں ایک چیز کے بہت سے نام اور بہت سے لغات پائے جاتے ہیں۔ تلوار، نیزہ، اونٹ، بکری، سانپ، صبح و شام، آفات و مصائب اشیاء وغیرہ جن کا ذکر کلام میں بار بار آتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے اتنے نام ہیں کی عقل حیران رہ جاتی ہے، حمزہ اصبہانی نے مصائب وآفات کے چار سو نام لغت عرب سے جمع کرکے فرمایا:

ان تکاثر اسماء الدوابی من الدواھی

یعنی مصائب کے نام بہت ہونا بھی ایک مستقل مصیبت ہے، پھر عربی میں اعراب و اشتیاق کے بدلنے سے ایک ایک لفظ کے نئے نئے معانی نکل آتے ہیں۔ عربی کی ایک حیرت انگیز صفت یہ بھی ہے کہ اس میں بڑے سے بڑے کلام کو ایک ہی جملے میں ادا کیا جاسکتا ہے اور ایک ہی جملے کو مقالے کی شکل دی جاسکتی ہے۔ لغت کی اصطلاح میں اس صفت کو ایجاز واطناب کہا جاتا ہے، عربی زبان کی ان خصوصیات کی وجہ سے قرآن کریم نے اس کی صفت مبین ذکر کی ہے۔ ''بلسانِ عربی مبین'' کہ بیان کی صلاحیت عربی زبان میں بدرجہ اتم موجود ہے اور یہی ایک صفت ہے جس پر کسی زبان کی خوبی کو پرکھا جاسکتا ہے اور عربی کی انہی خصوصیات کی بناء پر بعض حضرات نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ قرآن کریم کا ایسا ترجمہ جو قرآن کریم کے پورے پورے مفہوم کو ادا کردے کسی دوسری زبان میں ممکن نہیں۔(٦)

عربی زبان وادب کی تدوین وتصنیف:

عربی زبان وادب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے ہر لغت کو بحث وتنقید کی بے شمار چھلنیوں میں چھانا گیا ہے۔ لغت کی کتابوں کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہے۔ بعض کتابیں تیس تیس

جلدی میں لکھی گئی ہیں اور ہر ایک کا ڈھنگ جدا ہے۔ اس فن میں سب سے پہلی تصنیف خلیل کی ''کتاب العین'' ہے۔ اس کے بعد ورید نے '' جمہرۃ اللغۃ'' تصنیف کی۔ اصمعی نے لغت کی خاص قسم اجناس پر کتاب لکھی۔ متاخرین جن کی کتابیں مشہور و متداول ہیں وہ جوہری کی ''صحاح'' ابن اندلس کی کتاب ''الحکم والحیط'' اور شیخ مجد الدین فیروز آبادی کی ''الحیط'' ہے۔(۱۳)

مذکورہ بالا سطور میں عربی ادب کے امتیازات اور خصوصیات کو مختصر طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ چونکہ اسمیں ''ادب'' کا لفظ آیا ہے اور خاص طور پر ادب عربی کے بارے میں بتایا گیا ہے۔ لہذا ہم مختصراً لفظ ادب کے بارے میں ذکر کریں گے۔

ادب:

کسی زبان کے شعراء و مصنفین کا وہ نادر کلام جس میں نازک خیالات و جذبات کی عکاسی اور باریک معانی و مطالب کی ترجمانی کی گئی ہو اس زبان کا ''ادب'' کہلاتا ہے۔ اس ادب کی نفس انسانی میں شائستگی، اسکے افکار و خیالات میں جلاء، اس کے احساسات میں نزاکت و حسن، اور زبان میں سلاست و زور پیدا ہوتا ہے۔ ادب کا اطلاق ان تصانیف پر بھی ہوتا ہے جو کسی علمی یا ادبی شعبے میں تحقیق کا نتیجہ ہوں۔ اس لحاظ سے گویا لفظ ادب ان تمام تصانیف کو اپنے احاطے میں لے لیتا ہے۔ جو محقق علماء کے انکشافات، مضمون نگاروں کے افکار، شاعروں کے انوکھے تخیلات اور نازک تصورات پر مشتمل ہوں۔ (۱۴)

اب ہم درج ذیل سطور میں عربی زبان کی فضیلت کے بارے میں تذکرہ کریں گے۔

چنانچہ اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد گرامی ہے:

''انا انزلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون'' (۱۵)

ترجمہ: ہم نے اسکو ایسا قرآن بنا کر اتارا ہے جو عربی زبان میں ہے تاکہ تم سمجھ سکو۔

حضرت شبیر احمد عثمانیؒ نے حضرت شیخ الھند نور اللہ مرقدہ کے ترجمہ کے حاشیہ پر لکھا ہے یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح اور وسیع اور منضبط و پر شوکت زبان ہے۔ نزول قرآن کے لیے منتخب کی گئی ہے۔

ابن کثیر لکھتے ہیں:

انزل اشرف الکتب با شرف اللغات علی اشرف الرسل بسفارۃ اشرف الملائکۃ وکان ذلک فی اشرف بقاع الارض وابتدی انزالہ فی اشرف شھور السنۃ وھو رمضان، فکمل من کل الوجوہ۔

یعنی تمام کتابوں میں سے اشرف کتاب تمام زبانوں میں سے اشرف زبان، تمام رسولوں میں سے اشرف رسول پر تمام فرشتوں میں سے اشرف فرشتے کے ذریعے اتاری گئی اور یہ اتارنا زمین کے بہترین حصے میں ہوا اور اس اتارنے کی ابتداء تمام مہینوں میں سے اشرف مہینے رمضان المبارک میں ہوئی، لہٰذا قرآن پاک تمام وجوہ سے کامل و مکمل ہوا۔

مذکورہ بالا آیت اور ابن کثیر کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ عربی زبان اللہ تبارک وتعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ فصیح، وسیع، بلیغ اور اشرف اللغات ہے۔اسی وجہ سے عربی زبان کو قرآن کریم کے لیے منتخب فرمایا۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ عربی زبان وادب تمام ادوار میں اپنی فصاحت وبلاغت کے حوالے سے عالمی زبانوں میں ممتاز مقام رکھتی ہے۔اور عربی زبان کو قرآن کریم کی زبان اس لیے بنایا گیا کہ یہ زبان ایک زندہ جاوید ہے اور تمام ادوار میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم کو قیامت تک کے لیے تمام انسانوں کے لیے مشعل راہ بنایا ہے۔ (۱۶)

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

"انه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين علىٰ قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين۔" (۱۷)

ترجمہ: بیشک یہ قرآن رب العالمین کا نازل کیا ہوا ہے،امانت دار فرشتہ اسے لیکر اترا ہے۔ (اے پیغمبر!) تمہارے قلب پر اتارا ہے تاکہ تم ان پیغمبروں میں شامل ہو جاؤ جو لوگوں کو خبر دار کرتے ہیں۔ایسی عربی زبان میں اترا ہے جو پیغام کو واضح کر دینے والی ہے۔

نیز عربی زبان وادب کی اہمیت اس بات سے بھی واضح ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کی زبان عربی تھی اور آپ ﷺ کو جوامع الکلم بنایا کہ بڑی سے بڑی بات کو چھوٹے سے جملے میں بند کر دیا کرتے تھے۔ اور یہ اعجاز صرف عربی زبان کو حاصل ہے۔دنیا کی کسی اور زبان کو یہ اعجاز حاصل نہیں ہے۔مذکورہ بالا سطور سے ثابت ہوتا ہے کہ عربی زبان اور اسلام کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور آپ ﷺ کی تمام تر تعلیمات ہدایات اور ارشادات کا پورا ذخیرہ عربی زبان میں ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نوراللہ مرقدہ نے "الدخل العربیۃ" میں لکھا ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ عربی زبان امور دین میں سے ہے اور اسکا سیکھنا واجبات میں سے ہے۔اس لئے قرآن وحدیث کا سمجھنا فرض ہے اور وہ بغیر لغہ عربیہ کے نہیں سمجھا جا سکتا اور جو چیز تحصیل واجب کا ذریعہ ہو وہ واجب ہوتی ہے۔

نیز حضرت عمرؓ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ عربی زبان سیکھو کہ اس سے مروت میں زیادتی ہوتی

ہے۔(یعنی مکارم اخلاق اور مردانہ صفات میں زیادتی ہوتی ہے) حضرت عمرؓ سے متعدد روایات ہیں جن کو حافظ ابن تیمیہؒ نے ''اقتضا'' میں نقل کیا ہے۔ان سب کا مقصد عربیت کی ترغیب اور اس کے سیکھنے کا تقاضہ ہے۔

حضرت عبداللہ ابن مبارکؒ کا ارشاد ہے:

''لا یقبل الرجل بنوع من العلوم مالم یزین علمه بالعربیة''

یعنی آدمی کو کسی علم میں قبولیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ اسکو علم عربیت سے مزین نہ کرے۔

مولانا محمد یوسف بنوریؒ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں کہ:

اسلام اور عربی زبان کا جو باہمی محکم رشتہ ہے وہ محتاج بیان نہیں،اسلام کا قانون عربی زبان میں ہے۔

اسلام کا آسمانی صحیفہ قرآن حکیم عربی زبان میں ہے،اسلام کے پیغمبر خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ کی مادری زبان عربی ہے۔حضرت رسالت مآب ﷺ کی تمام تر تعلیمات،ہدایات اور ارشادات کا پورا ذخیرہ عربی زبان میں ہے۔

اسلام کی اہم ترین عبادت صلوۃ (نماز) جس کو روئے زمین کے تمام مسلمان اپنے اپنے ملکوں میں روزانہ پانچ وقت پڑھتے ہیں وہ عربی زبان میں ہے۔یہ نماز ہی توحید اسلام کا اعلیٰ ترین مظہر اور دین اسلام کی بنیادی عبادت ہے۔

پھر ہفتہ واری اسلام کا پیغام جمعہ کا خطبہ عربی زبان میں ہے۔

سال میں دو مرتبہ عمومی واجتماعی پیغام عیدالفطر اور عیدالاضحی کا خطبہ تمام دنیا میں عربی زبان میں پڑھا جاتا ہے۔حضرت محمد ﷺ نے امت کی رہنمائی کے لیے جو اذکار و دعائیں صبح سے شام تک ہر عمل اور ہر موقع اور ہر کام کے لیے تلقین فرمائی ہیں عبد و معبود کے درمیان تعلق و رابطہ پیدا کرنے یا اس رشتہ کو مضبوط کرنے کے لیے جن سے زیادہ مئوثر اور کوئی تدبیر نہیں ہے وہ سب عربی میں ہیں۔(۱۸)

بارگاہ قدس رب العالمین اور تجلیات الٰہیہ کا سرچشمہ مکہ مکرمہ جس سرزمین میں واقع ہے وہ عرب ہے اور وہاں کے باشندوں کی زبان عربی ہے۔

سید الکونین رسول الثقلین حضرت محمد ﷺ کی امامت کا اور دارالہجرت جس سرزمین مقدس میں واقع ہے مدینہ منورہ زادہااللہ تعالیٰ نوراً وطیباً وہ عرب ہے اور اس کے بسنے والوں کی زبان بھی عربی ہے۔مکہ معظمہ جس طرح عدنانی عرب کا مرکز تھا اسی طرح ہجرت کے بعد مدینہ طیبہ قحطانی عرب کا

مرکز بن گیااور ان دونوں مرکزوں کی زبان اور تہذیب عہد وقدیم سے آج تک عربی ہے۔

دونوں قوموں عدنانی اور قحطانی عربوں کا سرمایہ تاریخ وادب عربی زبان میں ہے۔

قرآن کریم اور اسلام کے پہلے مخاطب جزیرۃ العرب میں بسنے والی پوری آبادی عرب ہے۔

جزیرۃ العرب سے باہر اسلام کے دو اہم ترین مرکز عراق و شام ہیں۔ دونوں ملک عربی زبان اور تہذیب کا گہوارہ تھے اور ہیں۔ مصر، لیبیا، سوڈان، مغربی افریقہ، الجزائر، تیونس اور مراکش وغیرہ سب عربی بولنے والوں کے مرکزی مقامات ہیں۔ اور شمالی افریقہ کی اکثریت کی زبان بھی عربی یا بگڑی ہوئی عرب ہے۔

صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام کے زمرہ میں شامل عرب فاتحین جو اسلامی فتوحات کے سلسلہ میں سندھ وہند، افغانستان و بخارا سے لے کر اسپین تک نہ صرف پھیل گئے بلکہ ان ملکوں میں بس بھی گئے تھے ان کے ذریعے ان ملکوں میں بھی عربی زبان پہنچ گئی تھی۔ چونکہ ان ملکوں کے تمام مسلمان قوموں کا دینی سرمایہ عربی زبان میں تھا۔ اس لئے ان ملکوں کی بھی دینی اور مذہبی زبان عربی بن گئی۔

چناچہ نہ صرف یہ کہ ان ممالک اسلامیہ میں لائق فخر عربی داں پیدا ہوئے بلکہ عجمی ممالک کے ان مراکز سے بھی عربی کے وہ مایہ ناز ماہرین و موجدین علوم وفنون پیدا ہوئے جن کی نظیر کا دنیا تصور بھی نہیں کر سکتی۔ ان ہی عجمی علماء کی بدولت عربی علوم میں صرف ونحو، معانی بیان، بدیع، لغت عربی، رسم الخط، علم الاشتقاق، عروض و قافیہ اور شعر وادب اور اسلامی علوم ہیں۔ تفسیر و اصول تفسیر، حدیث و اصول حدیث، فقہ واصول فقہ، عقائد و توحید، کلام اور ادب علوم منطق، فلسفہ، ہیئت وریاضی وغیرہ کا سارا ذخیرہ عربی زبان میں ڈھل گیا۔

اور نہ صرف یہ بلکہ عربی زبان کے حقائق فقہ ولغت کی باریکیاں اور حیرت انگیز لسانی خصوصیات عربی تلفظ کی صحت وسہولت کے قواعد وضوابط اور لسانی حسن وجمال کی نیرنگیاں وغیرہ وہ علمی سرمائے ہیں کہ عربی کے علاوہ دنیا کی اور دوسری زبانوں میں ان کا پتہ تک نہیں ہے۔(۱۹)

مصادر ومراجع

۱۔ تاریخ ادب عربی، ص ۲۱، مصنف استاد احمد حسن زیات، طابع شیخ نیاز احمد،، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز کراچی
۲۔ المعجم، خلیل الرحمن مظاہری، ص ۱۱۔۱۰، ناشر دار الاشاعت کراچی، طباعت ۱۹۹۴ء
۳۔ تاریخ ادب عربی، ص ۲۲، مصنف استاد احمد حسن زیات، طابع شیخ نیاز احمد،، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز کراچی
۴۔ المعجم، خلیل الرحمن مظاہری، ص ۱۲، ناشر دار الاشاعت کراچی، طباعت ۱۹۹۴ء
۵۔ پارہ نمبر ۱، سورۃ البقرۃ، آیت نمبر ۳۱

۶۔ المعجم، خلیل الرحمن مظاہری، ص ۱۳، ناشر دارلاشاعت کراچی، طباعت ۱۹۹۴ء

۷۔ تاریخ ادب عربی، ص ۲۹، مصنف استاد احمد حسن زیات، طابع شیخ نیاز احمد،، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز کراچی

۸۔ پارہ نمبر ۲۷، سورۃ الرحمن، آیت نمبر ۴،۳

۹۔ المعجم، خلیل الرحمن مظاہری، ص ۱۵، ناشر دارلاشاعت کراچی، طباعت ۱۹۹۴ء

۱۰۔ القاموس الوحید، تالیف مولانا وحید الزماں قاسمی کیرانوی، ص ۱۳، سن اشاعت اول جون ۲۰۰۱ء، ناشر دارلاشاعت کراچی، لاہور

۱۱۔ المعجم، خلیل الرحمن مظاہری، ص ۱۷، ناشر دارلاشاعت کراچی، طباعت ۱۹۹۴ء

۱۲۔ تاریخ ادب عربی، ص ۴۳۔۴۴، مصنف استاد احمد حسن زیات، طابع شیخ نیاز احمد،، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز کراچی

۱۳۔ المعجم، خلیل الرحمن مظاہری، ص ۱۷۔۱۸۔۱۹۔۲۰، ناشر دارلاشاعت کراچی، طباعت ۱۹۹۴ء

۱۴۔ تاریخ ادب عربی، ص ۴۹، مصنف استاد احمد حسن زیات، طابع شیخ نیاز احمد،، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز کراچی

۱۵۔ پارہ نمبر ۱۲، سورۃ یوسف، آیت نمبر ۲

۱۶۔ لسان القرآن جزءاول ص ۳، مئولف، اساتذہ مدرسہ عائشہؓ سن اشاعت ۲۰۰۰ء، ناشر مدرسہ عائشہ صدیقہؓ

۱۷۔ پارہ نمبر ۱۹، سورۃ الشعراء، آیت نمبر ۱۹۲تا۱۹۵

۱۸۔ لسان القرآن جزءاول ص ۶، مئولف، اساتذہ مدرسہ عائشہؓ سن اشاعت ۲۰۰۰ء، ناشر مدرسہ عائشہ صدیقہؓ کراچی

ڈاکٹر شکیل احمد خان
اسسٹنٹ پروفیسر اردو
گورنمنٹ ڈگری بوائز کالج، نشتر روڈ، کراچی

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کی اردو تحقیق میں خدمات (اجمالی جائزہ)

THE CONTRIBUTION OF DR. NABI BUX KHAN BALOCH FOR URDU LITRATURE

Abstract

Dr. Nabi Bux Khan Baloch was a renowned scholar of the Sindhi, Persian, Arabic, and Urdu languages. He is among those few scholars, who has transferred historical, cultural a and literary assets of Sindh and Sindhi language into Urdu as well beside other languages. In his research, he discovered those classical poets who were doing poetry in Persian, Urdu and Sindhi languages and he also wrote research articles and books about them in Urdu along with this. He presented the introduction of some ancient manuscript and provided basic knowledge about them which can be helpful in research and history.

This article carries a brief review of his services in Urdu research.

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ (پیدائش: ۱۹۱۷ءا۔ وفات: ۲۰۱۱ء) کا شمار پاکستان کے ان نامور محققین و مورخین اور دانشوروں میں ہوتا ہے جنھوں نے اپنی علمی، ادبی و تحقیقی کارناموں کی بدولت دنیا بھر میں شہرت کمائی۔ آپ کے کارہائے نمایاں کو مقتدر حلقوں میں بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، آپ کی عظمت و شہرت جہاں پاکستانی عوام کے لیے باعثِ فخر ہے وہاں حیدر آباد کے لوگ بھی آپ کی حیدر آباد سے نسبت پر جتنا فخر کریں وہ کم ہے۔ آپ کا ایک اہم حوالہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ بھی ہے جہاں سے آپ نے کے تعلیم حاصل کی۔

آپ کو عربی، فارسی، انگریزی، اردو، سندھی اور دیگر کئی زبانوں پر نہ صرف عبور حاصل تھا بلکہ ان کے ذریعے آپ نے بہت سی علمی و ادبی اور تاریخی و ثقافتی خدمات بھی انجام دیں۔ آپ کی مختلف موضوعات پر جن میں تحقیق، تنقید، تعلیم، تاریخ، لسانیات، لوک ثقافت اور ترتیب وتدوین پر موقر و معتبر کتابیں اور تحریریں موجود ہیں، آپ نے خاص طور پر سندھی زبان وادب اور ثقافت کے حوالے سے گراں

قدر سرمایا تحقیق سے ترتیب دیا ہے۔ ان خدمات کا دائرہ صرف تحریر تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ جن اداروں میں آپ نے سربراہ کے طور پر کام کیا یا جن اداروں کو آپ نے قائم کیا یا جن سے آپ وابستہ رہے وہاں علمی کاموں کے ساتھ ساتھ عملی کاموں کا سلسلہ بھی برقرار رکھا۔ آپ کو ان خدمات کے صلے میں مختلف حکومتوں اور اداروں کی طرف سے بہت سے اعزازات وانعامات سے بھی نوازا گیا ہے۔

اردو تحقیق میں آپ نے قدیم شعراء پر مشتمل ایک تذکرہ بہ عنوان ''سندھ میں اُردو شاعری (از عہد شاہجہان تا قیام پاکستان)''(مطبوعہ ۱۹۶۷ء) ایک سوانح بہ عنوان ''مولانا آزاد سبحانی''(مطبوعہ ۱۹۸۹ء) اور دو قدیم شعراء کے دیوان ''دیوانِ شوق افزا عرف دیوانِ صابر'' (مطبوعہ ۱۹۸۴ء) اور ''دیوان ماتم'' (مطبوعہ ۱۹۹۰ء) عنوانات کے تحت مرتب کیے ہیں، اس کے ساتھ آپ نے ڈاکٹر غلام مصطفی خاں کے اشتراک سے دو عدد لغات ''سندھی اردو لغت'' (مطبوعہ ۱۹۵۹ء اور ۱۹۷۱ء) اور ''اردو سندھی لغت''(مطبوعہ ۱۹۶۰ء) بھی ترتیب دی ہیں، جن میں سندھی زبان کے الفاظ کے انتخاب کی ذمہ داری آپ پر جب کہ اردو زبان کے الفاظ کے انتخاب کی ذمہ داری ڈاکٹر غلام مصطفی خاں کے سپرد تھی۔

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ سندھ کے ان چند فضلاء میں شامل ہیں جنھوں نے سندھ اور سندھی زبان سے متعلق بہت سا تاریخی، ثقافتی اور ادبی سرمایا دیگر زبانوں کے علاوہ اردو میں بھی منتقل کیا، آپ نے اردو تحقیق میں ایسے قدیم شعراُجو فارسی، اردو اور سندھی زبانوں میں شاعری کر رہے تھے، ان کو اور ان کے کلام کو دریافت کر کے مقالات لکھے ہیں، اس کے ساتھ چند قدیم مخطوطات کا تعارف پیش کرتے ہوئے ان سے متعلق بنیادی کام فراہم کیا ہے جو ادبی تحقیق و تاریخ میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک سوانح بھی تحقیق سے ترتیب دی ہے، ان سب کی اشاعتی تفصیل اور ایک اجمالی جائزہ درج ہے۔

۱۔ ''مسلم بنگال کے فارسی ادب کی ایک اہم تصنیف 'کتاب شرفنامہ احمد منیری''[۳] مطبوعہ رسالہ ''اردو'' کراچی، دو اقساط میں بالترتیب اکتوبر ۱۹۵۲ء اور جنوری اپریل ۱۹۵۳ء

۲۔ ''تعارف''[۴] مشمولہ کتاب ''اردو زبان کی قدیم تاریخ'' مرتبہ: عین الحق فرید کوٹی، لاہور، ارسلان پبلی کیشنز، ۱۹۷۲ء۔

۳۔ ''پیش گفتار و مقدمہ'' مشمولہ کتاب ''دیوان شوق افزا عرف دیوان صابر'' مرتبہ: ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۴ء

۴۔ ''شاہ لطیف پر تحقیق'' مطبوعہ رسالہ ''دائرے''، کراچی، ۱۹۸۸ء

۵۔ ''مولانا آزاد سبحانی، تحریکِ آزادی کے ایک مقتدر رہنما'' مرتبہ: ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، لاہور، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہ پنجاب، ۱۹۸۹ء

۶۔ ''پیش لفظ'' مشمولہ کتاب ''دیوانِ ماتم'' مرتبہ: ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، جام شورو، حیدر آباد، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۹۰ء

۷۔ ''ابن بطوطہ کا سفر نامہ اور اس کے گمنام گوشے''،

۸۔ ''ایک قلمی مجموعۂ رسائل (تعارف و مشمولات)''

یہ مقالات مجلہ ''تحقیق''، جام شورو، سندھ یونیورسٹی میں بالترتیب شمارہ (۱۱۔۱۰) ۹۷۔۱۹۹۶ء اور شمارہ (۱۳۔۱۲) ۹۹۔۱۹۹۸ء میں شایع ہوئے۔

۹۔ ''مقدمہ'' مشمولہ فارسی تذکرہ ''سندھ میں فارسی شاعری کا آخری دور۔ تکملۃ التکملۃ'' مرتبہ: ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۷ء

۱۰۔ ''سندھ میں اردو شاعری (از شاہجہاں تا قیام پاکستان)'' مرتبہ: ڈاکٹر نبی بخش بلوچ،

پہلے مقالے میں آپ نے مخطوطہ ''شرفنامہ احمد منیری'' کا تعارف، داخلی شہادت سے اس کا دورِ تصنیف (۸۶۲ھ تا ۸۷۹ھ ۱۴۵۷ء تا ۱۴۷۴ء) اور مصنف کا مختصر احوال لکھا ہے، اس کے علاوہ مخطوطے کی ادبی اہمیت، مصنف کی وسیع ادبی معلومات و ادبی ماحول، فن لغت میں ان کی مہارت اور شاعرانہ قابلیت سے بالتفصیل آگاہ کیا ہے، ساتھ میں مخطوطے اور مصنف سے متعلق عمدہ حواشی و تعلیقات بھی قائم کیے ہیں۔

دوسرا مقالہ یوں تو کتاب کا تعارف ہے لیکن اس کے آغاز میں آپ نے علومِ السنہ، تقابلی لسانیات اور علمِ لغات کی ابتداء، مسلم علماء کی ان علوم میں ابتدائی خدمات اور خاص طور سے آٹھویں صدی عیسوی سے سترھویں صدی عیسوی کے آخر تک بیرونِ ہند اور ہند کے مسلم محققین کی سنسکرت اور علوم سنسکرت پر کی جانے والی تحقیق کا تاریخی جائزہ لیا ہے۔ اس کے بعد کتاب کے موضوع اور اس کے مندرجات کے بہت سے لسانیاتی مسائل اور علمی و تحقیقی نکات سے اتفاق واختلاف کرتے ہوئے کتاب کا تفصیلی تعارف و تجزیہ پیش کیا ہے اور کتاب سے متعلق اپنی یہ رائے قائم کی ہے:

> ''فاضل مصنف نے نہایت ہی پیچیدہ لسانی مسائل کا قابل داد تجزیہ کیا ہے۔ یہ ایک خالص علمی کتاب ہے جس سے مصنف کے وسیع مطالعے، موضوع سے محبت اور مسائل کی توضیح و تنقیح میں مشقت کا پتا چلتا ہے۔
>
> اردو زبان میں یہ پہلی کتاب ہے، جو شمالی ہند کی عوامی زبانوں کی اصلیت کی نشاندہی کرتی ہے اور خصوصی طور پر منڈا، دراوڑی، سنسکرت اور وادیٔ سندھ کی مقامی زبانوں کے باہمی تعلق اور لسانی خمیر کی کمیت اور کیفیت کی آئینہ دار ہے۔ موضوع اتنا وسیع ہے کہ باوجود ضروری

وضاحت اور تفصیل کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فاضل مصنف نے سرِدست اختصار اور اجمال سے کام لیا ہے اور اپنی اس تصنیف میں مختلف نظریوں کے خاکے مرتب کیے ہیں تاکہ مزید تحقیق کے لیے راہیں کھل سکیں''۔(ص:۱۸،۱۷)

تیسرا مقالہ دو حصوں پر مبنی ہے۔ پہلے حصے ''پیش گفتار'' میں مخطوطہ ''دیوانِ شوق افزا'' (سال تصنیف ۱۱۸۱ھ) کے شاعر میر محمود صابر کا داخلی اور خارجی شواہد سے پتا لگایا ہے اور مخطوطے کی کیفیت بیان کی ہے، جب کہ دوسرے حصے ''مقدمہ'' میں میر شیر علی قانع کا تذکرہ ''مقالات الشعراء'' مذکورہ دیوان اور شاعر کے منظوم کردہ فارسی کتبات جو سندھ کی دو اہم تاریخی عمارات ۵؎ پر نصب ہیں کی روشنی میں شاعر کے حالاتِ زندگی، ان کے دور کا تعیین، ان کا اردو اور فارسی میں مقام و مرتبہ اور ہند تک پھیلی ہوئی ان کی شہرت، دیوان کا املاء و زبان اور اس میں شامل سرائیکی و سندھی زبان کے الفاظ و محاوروں کا تحقیقی جائزہ لیا ہے، شمار نمبر ۶ مقالے میں بھی آپ نے تقریباً اسی انداز میں ''دیوانِ ماتم'' (سن تصنیف ۱۲۹۴ھ) کے شاعر فضل محمد طیب حیدرآبادی کی ذاتی سوانح اور خاندان کے حالات جو آپ کو شاعر کے قبیلے کی ایک نوے سالہ معمر عورت ''مائی مراد خاتون'' مقیم حیدرآباد سے ۱۹۶۹ء میں حاصل ہوئے تھے بیان کیے ہیں اس کے علاوہ کلام کی داخلی شہادتوں سے بھی شاعر سے متعلق مزید معلومات فراہم کی ہیں اور ساتھ میں دیوان کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے بعض الفاظ جو مسخ ہو چکے تھے ان کی تصحیح بھی کی ہے۔

مقالہ نمبر ۴ میں آپ نے شاہ عبداللطیف بھٹائی اور ان کے کلام سے متعلق بہت سے ایسے گوشے جن پر ابھی تحقیق ہونا باقی ہے، ان کا نیم تحقیقی جائزہ لیا ہے جب کہ مقالہ نمبر ۸ میں ایک قلمی مجموعۂ رسائل (سن کتابت ۱۲۷۱ھ اور ۱۲۸۱ھ کے مابین) کے مشمولات، اس کے کاتب اور خاص طور پر اس میں شامل نثری اردو رسالے ''ہدایت الاضاحی'' (۱۲۷۲ھ) کا تعارف اور اس کے مصنف مفتی محمد عنایت احمد کاکوروی کے مختصر حالات تحریر کیے ہیں۔

شمار نمبر ۵ پر درج کتاب میں آپ نے تحریکِ آزادی کے ایک رہنما مولانا آزاد سبحانی (۱۸۸۴ء۔۱۹۵۷ء) کی سوانح حیات تحقیقی و تاریخی حوالوں کے ساتھ درج ذیل عنوانات کے تحت مرتب کی ہے۔

(۱) حالاتِ زندگی (۲) مولانا آزاد سبحانی۔ اور تحریکِ پاکستان (۳) تحریکِ ربانی/خلافت ربانی (۴) مولانا آزاد سبحانی بحیثیت فلسفی (۵) دین داری و دینی خدمات (۶) مولانا آزاد سبحانی اور سوشلزم / کمیونزم (۷) سفر نامہ ربانی کے اقتباسات (۸) آزاد سبحانی بحیثیت ادیب و شاعر۔ اس کے علاوہ آپ نے ان سے متعلق بہت سے مفید حواشی بھی قائم کیے ہیں اور کتاب کے آخر میں اشخاص، کتب و جرائد،

تحریکات و مذاہب اور مقامات و ادارہ جات کا ایک اشاریہ بھی ترتیب دیا ہے۔

شمار نمبر ۷ مقالے میں ڈاکٹر صاحب نے ابن بطوطہ کے سفر نامے سے ان چار سوالات (۱) ابن بطوطہ کہاں سے سندھ کی حدود میں داخل ہوا؟ (۲) اس وقت دریائے سندھ کا بہاؤ کہاں سے تھا؟ (۳) ابن بطوطہ نے کہاں سے دریا کو عبور کیا؟ (۴) شہر جنانی کہاں پر واقع تھا؟ کے جوابات تحقیق سے تلاش کرنے کی کامیابی سعی کی ہے اس کے علاوہ آپ نے اس سلسلے میں اب تک ہونے والی مختلف محققین کی تحقیق سے اتفاق و اختلاف کرتے ہوئے اپنے نتائج مرتب کیے ہیں اور ابن بطوطہ کے سندھ کے اس سفر سے متعلق ایک اسکیچ (خاکہ) بھی پیش کیا ہے، اس کے ساتھ آپ نے ابن بطوطہ کے سفر نامے پر ہو چکے کاموں پر مختصراً روشنی بھی ڈالی ہے۔

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ نے سندھ کے فارسی شعراء پر مشتمل ایک تذکرہ ''سندھ میں فارسی شاعری کا آخری دور۔ تکملۃ التکملۃ'' فارسی میں تحریر کیا ہے لیکن اس کا ''مقدمہ'' اردو میں ہے اور یہی ''مقدمہ'' شمار نمبر ۹ مقالہ ہے۔ جس میں آپ نے ابتدا میں آٹھویں صدی ہجری سے چودھویں صدی ہجری کے نصف اوّل تک سندھ میں فارسی زبان کے مطالعے، شاعری میں ہونے والی ترقی اور اس دوران لکھے گئے تذکروں کا مختصر احوال بیان کیا ہے اس کے بعد آپ نے ان عنوانات ''مجموعات و منتخبات''، ''محفلیں انجمنیں''، ''مراسلے''، ''موازنے''، ''مشاعرے'' اور ''حسنِ شعر کی داد و روایت'' کے تحت بالتفصیل فارسی شاعری کا جائزہ مختلف تذکروں اور مقالات کے پس منظر میں لیا ہے اور سندھ میں فارسی شاعری کے آخری دور کو ایک طرح سے کوزے میں بند کر دیا ہے۔

اس کے علاوہ آپ نے (مذکورہ شمار نمبر ۱۰) سندھ کے قدیم شعراؑ کا جنھوں نے اردو میں شاعری کی ہے ایک تذکرہ بہ عنوان ''سندھ میں اردو شاعری (از عہد شاہجہاں تا قیامِ پاکستان)'' تحریر کیا ہے۔ جس کا پہلا ایڈیشن مہران آرٹس کونسل حیدر آباد نے ۱۹۶۷ء میں، دوسرا ایڈیشن ممتاز مرزا نے حیدر آباد سے ۱۹۷۰ء میں، جب کہ تیسرا ایڈیشن مجلس ترقی ادب لاہور نے ۱۹۷۸ء میں شایع کیا۔

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کتاب کی اشاعت کی تجویز، مقاصد، اس میں شامل شعراؑ کے انتخاب کا پس منظر اور اس کے دورانیے سے متعلق ''تعارف'' (دوسرا ایڈیشن) کے عنوان سے لکھتے ہیں:

> ''۲۷ جنوری ۱۹۶۶ء کو بندہ راقم کی تجویز پر مہران آرٹس کونسل، حیدر آباد کے زیرِ اہتمام فن شعر و شاعری کی ترویج کے سلسلے میں ایک 'محفلِ انشاد' منعقد کی گئی جس میں خطۂ سندھ کے قدیم اُردو شعراء کے منتخب اشعار پیش کرنے کی کوشش کی گئی، تاکہ قدماء کے اسالیبِ بیاں اور محاسنِ کلام منظرِ عام پر آجائیں۔۔۔ اُردو شاعری کی ترویج میں خطۂ سندھ کے شعراء کا حصہ اس برصغیر کے دوسرے خطوں کے شعراء سے کچھ کم نہیں۔ فنِ شاعری

کے سلسلے میں اس بیش بہا سرمایہ کی حفاظت اور اشاعت کو ضروری سمجھ کر راقم نے مہران آرٹس کونسل کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ خطۂ سندھ کے قدیم اور اُردو شعراء کا منتخب کلام کونسل کی طرف سے شایع کیا جائے••• سندھ میں اُردو شاعری کی تاریخ کے ہر دور میں سے نمائندہ شعراء کو پیش کیا گیا ہے۔۔۔ صرف ایسے شعراء کو لیا گیا ہے جن کا تعلق خاص خطۂ سندھ سے رہا ہے۔ یہ عہد شاہجہان سے لے کر تقریباً ۱۹۳۵ء تک کے ہیں۔۔۔ ایسے شعراء کو لیا گیا ہے جن کا کلام نسبتاً خالص سندھی ماحول کی پیداوار ہے تاکہ سندھ میں اُردو کی مستقل نشوونما کی تاریخ کے خدوخال روشن ہو سکیں''۔ (ص: ہ، و، ر)

کتاب کے پہلے ایڈیشن میں کل چھیاسٹھ (٦٦) شعراء کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ جن کے نام درج ذیل ہیں:

(۱) ملا عبدالحکیم عطا ٹھٹوی، (۲) میر حیدرالدین ابوتراب کامل، (۳) میر محمود صابر، (۴) میر حفیظ الدین علی، (۵) روحل فقیر، (۶) مراد فقیر زنگیجہ، (۷) شاہو خان زنگیجہ، (۸) شیخ ورو، (۹) سیّد ثابت علی شاہ ثابت، (۱۰) میر ضیاءالدین ضیاء، (۱۱) محمد عظیم الدین عظیم، (۱۲) حافظ عبدالوہاب عرف سچے ڈنہ سچل، (۱۳) میاں محمد سرفراز عباسی، (۱۴) آخوند قاسم ساونی ہالائی، (۱۵) فقیر غلام علی زنگیجہ، (۱۶) دریاخان زنگیجہ، (۱۷) میر کرم علی خان کرم، (۱۸) میر مراد علی خان علی، (۱۹) میر غلام علی مائل، (۲۰) میر محمد نصیر خان جعفری، (۲۱) میر صوبدار خان میر، (۲۲) نظر علی فقیر زنگیجہ، (۲۳) محمد یوسف فقیر آگڑھ، (۲۴) نواب غلام شاہ لغاری، (۲۵) خلیفہ نبی بخش لغاری قاسم، (۲۶) میر شہداد خان حیدری، (۲۷) فقیر قادر بخش بیدل، (۲۸) صوفی ابراہیم شاہ فقیر، (۲۹) فتح دین شاہ فتح، (۳۰) دیوان صورت سنگھ صورت بہار، (۳۱) میر حسین علی خان حسین، (۳۲) حمل خان لغاری، (۳۳) سیّد مہدی شاہ بخاری، (۳۴) محمد محسن بیکس، (۳۵) میرزا فتح علی بیگ فتح، (۳۶) نواب الہداد خان لغاری صوفی، (۳۷) نواب تاج محمد خان لغاری، (۳۸) مخدوم امین محمد امین، (۳۹) نواب غلام اللہ خان لغاری، (۴۰) حاجی فضل محمد ماتم، (۴۱) محمد ابراہیم خلیل ٹھٹوی، (۴۲) نواب حسین علی خان حسین، (۴۳) پیر نصیر الدین نقشبندی، (۴۴) سیّد غلام محمد شاہ گدا، (۴۵) غلام مرتضیٰ شاہ مرتضائی، (۴۶) میر محمد حسن علی خان حسن، (۴۷) میرزا قاسم علی بیگ قاسم، (۴۸) سوبھا فقیر لغاری، (۴۹) میانجی محمد صالح خاکی، (۵۰) نواب نظر علی خاں لغاری، (۵۱) قطب شاہ جہانیاں پوٹہ، (۵۲) پیر کمال الدین کمال، (۵۳) میرزا عباس علی بیگ علی، (۵۴) نواب فقیر ولی محمد لغاری، (۵۵) میرزا مراد علی بیگ، (۵۶) سیّد مصری شاہ نصرپوری، (۵۷) پیر بھاون علی شاہ ساقی، (۵۸) میاں وڈل حیدری، (۵۹) میرزا دوست محمد دوست، (۶۰) میر عبدالحسین خان سانگی، (۶۱) میرزا قلیچ بیگ قلیچ، (۶۲) میرزا مدد علی بیگ مدد، (۶۳) میرزا قربان علی

بیگ قربان، (۶۴) میر علی نواز خان ٹالپور ناز، (۶۵) کلیم اللہ شاہ، (۶۶) پیر جمال الدین علوی۔

کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں درج ذیل مزید چار شعرا کا تذکرہ شامل کیا گیا:

(۱) سیّد قنبر علی شاہ بھاڈائی، (۲) غلام حیدر فقیر گرناری، (۳) امام علی خدمتگار، (۴) ہدایت علی نجفی۔

کتاب کے تیسرے ایڈیشن میں ایک اور شاعر سیّد عابد علی شاہ شیدا خیر پوری کا اضافہ کیا گیا ،اس طرح کتاب کے تینوں ایڈیشنوں میں کل ملا کر اکہتر (۷۱) شعرا کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

کتاب کا دوسرا ایڈیشن اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ پہلے ایڈیشن میں طباعت اور املا کی جو غلطیاں تھیں وہ دور کر دی گئیں اور متن میں ترمیم و تصحیح بھی کی گئی، اس کے علاوہ حاشیے میں درج ذیل باتیں بھی بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ قدیم اور متروک الفاظ کے معنی

۲۔ قدیمی املا کیا تھا اب کیا ہے؟

۳۔ سندھی اور اُردو میں تذکیر و تانیث کا فرق

۴۔ سندھی اور سرائیکی الفاظ کے معنی

۵۔ سندھی کاتبوں کی اُردو زبان سے ناآشنائی کی بناء پر بعض اشعار میں اُردو املا کی جو غلطیاں ہوئیں اور اس سے بحر و وزن میں جو تبدیلیاں واقع ہوئیں وغیرہ۔

مذکورہ ایڈیشن کی ایک اور خاص بات یہ بھی ہے کہ سندھی شعراء کے مقامی لب و لہجہ کی وجہ سے ان کے اشعار میں جو عروضی خامی پیدا ہوئی اس کو سندھی زبان کے مطابق کس طرح سمجھا جا سکتا ہے، مؤلف نے ''پیش لفظ'' میں ان اُمور پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور ان اُمور میں مؤلف کو ڈاکٹر غلام مصطفی خاں کی جو رہنمائی حاصل رہی اس کا بھی برملا اظہار کیا ہے۔

کتاب کے تینوں ایڈیشن میں شامل اکہتر (۷۱) شعراء کے مختصر حالاتِ زندگی، کون کون سی زبانوں میں شاعری کی، کس صنف شاعری پر طبع آزمائی کی، کونسی صنف شاعری وجہ شہرت بنی، دیوان اور مجموعہ کلام کی تعداد و نام، شاعر نے نثر میں بھی اگر کوئی کام کیا ہے تو اس کا تذکرہ، کہیں کہیں سندھ اور ہندوستان کے ایک ہی دور کے شعراء کا موازنہ، غرض ہر طرح کی ادبی اور تاریخی معلومات بہم پہنچانے کی مؤلف نے پوری کوشش کی ہے۔ البتہ سنِ ولادت اور سنِ وفات پر بہت سی جگہ سوالیہ نشان لگے ہیں اس حوالے سے مؤلف نے خود اعتراف کیا ہے:

''یہ تالیف اس موضوع پر کوئی تحقیقی مقالہ نہیں بلکہ ایک اجمالی خاکہ ہے۔۔۔ جہاں ولادت

اور وفات کی صحیح تاریخیں نہ مل سکیں وہاں ذیلی مطالعے اور قرائن سے ولادت اور وفات کے سال اندازاً لکھ دیے گئے ہیں"۔("دوسرا ایڈیشن"، ص: و،ز)

اس تذکرے میں شامل زیادہ تر شعراء کا تعلق حیدرآباد سے ہے البتہ صاحبِ مؤلف کا یہ بیان کہ "ایسے شعراء کو لیا گیا ہے جن کا تعلق خاص خطہ سندھ سے رہا ہے۔۔۔ان میں سے ان متاخرین کو لیا گیا ہے جن کی علمی اور ذہنی تربیت ۱۹۲۰ء سے پہلے ہوئی"۔("دوسرا ایڈیشن"، ص۔ز) درست معلوم نہیں ہوتا، کراچی جو سندھ کا تقسیم سے پہلے اور تقسیم کے بعد ایک خاص شہر رہا ہے، اس کا ایک بھی شاعر اس کتاب میں شامل نہیں جب کہ بیسویں صدی کے آغاز میں یہاں مشاعروں کا آغاز ہو چکا تھا:

"۱۹۱۱ء کا زمانہ سندھ میں اُردو ادب کے لیے بہت زیادہ سازگار ہوا۔ کراچی میں علم و ادب کے چرچے رات دن ہونے لگے اور مشاعرے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس مشاعرے کے بانی شیخ نبی بخش محمد پناہ اور شرکاءِ مشاعرہ منشی عبدالنبی صابر، منشی عبداللہ فصا وغیرہ اہم تھے"۔[۶]

اس کے علاوہ نبی گل خان صابر (کراچی آمد ۱۹۱۲ء)، نبی شیر خان شاکر (کراچی آمد ۱۹۱۹ء) اور سیٹھ عبدالکریم عزمی جو کراچی کے باشندے تھے۔ ۱۹۲۰ء سے پہلے کراچی میں شاعری کر رہے تھے

(مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے انجمن ترقی اُردو (سندھ) کراچی کی پچپن سالہ رپورٹ۔ مطبوعہ ۱۹۴۰ء)

مجموعی طور پر یہ تذکرہ سندھ میں اُردو شاعری (از عہد شاہجہان تا قیامِ پاکستان) کے حوالے سے اُردو کی ادبی تاریخ میں ایک اہم سنگِ میل اور عظیم کارنامہ ہے جو ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کی انتھک محنت، اہم ماخذات تک رسائی، تحقیقی و تنقیدی بصیرت، تاریخ و لسانیات پر مہارت، قومی و علاقائی زبانوں اور ان کے ادب سے والہانہ عقیدت کی بدولت ممکن ہو سکا۔ اس تذکرے میں درج ذیل موضوعات پر مفید لوازمہ اور تحقیقی اشارے بھی مل جاتے ہیں جو ادبی محققین کے لیے نشانِ راہ ثابت ہو سکتے ہیں۔

۱۔ سندھ میں اُردو زبان کا تاریخی ارتقاء
۲۔ سندھ میں اُردو زبان کی لسانی خصوصیات
۳۔ سندھی اور اُردو زبان کے میل سے پیدا ہونے والے نئے الفاظ اور محاورات
۴۔ سندھ کے مقامی شعراء کی اُردو زبان و ادب سے وابستگی اور خدمات
۵۔ بعض شعراء کے قلمی نسخوں اور بیاض کا پتا چلتا ہے جو ابھی تک غیر مطبوعہ اور تحقیق طلب ہیں۔

سادہ اور رواں نثر میں تحریر ان مقالات و کتب کے موضوعات کا آپ نے تحقیق و تاریخ کے حوالوں سے بھرپور احاطہ کیا ہے اور داخلی و خارجی شواہد سے استفادہ کرتے ہوئے ان سے متعلق بہترین معلومات فراہم کی ہیں اور دادِ تحقیق دی ہے۔ ان مقالات و کتب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کا

مطالعہ و مشاہدہ نہایت عمیق و وسیع تھا اور آپ علمِ لسانیات اور تاریخ سے بھی گہری واقفیت رکھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ آپ نے ان میں علمی و لسانی اور تاریخی مسائل کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ حل کیا ہے۔ ان مقالات و کتب میں تحقیق کے ساتھ ساتھ تنقید کا بھی بر محل استعمال ہوا ہے، جس سے کلام و نثر کے عمدہ تجزیے سامنے آئے ہیں۔ مجموعی طور پر آپ کی اردو تحقیق میں خدمات نہایت وقیع اور اہمیت کے حامل ہیں اور حال و مستقبل کے طالبانِ تحقیق کے لیے مضبوط بنیادیں اور اہم اشارات فراہم کرتی ہیں۔

حواشی و تعلیقات

۱۔ راشد شیخ کتاب ''ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، شخصیت اور فن'' (مطبوعہ اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد، ۲۰۰۷ء) میں تاریخ پیدائش کے حوالے سے لکھتے ہیں: ''بلوچ صاحب کے ابتدائی اسکول رجسٹر میں آپ کی تاریخِ پیدائش ۱۶ دسمبر ۱۹۱۷ء لکھی ہے اور یہی تاریخ بعد میں مختلف اسناد میں درج کی گئی۔ خود بلوچ صاحب کے مطابق ان کی پیدائش ۱۹۱۹ء میں ہوئی''۔ (ص: ۲۴)

۲۔ کتاب کے مزید دو ایڈیشن ۱۹۷۰ء اور ۱۹۷۸ء میں شایع ہوئے۔

۳۔ اس مقالے کی پہلی قسط مجلہ ''تحقیق'' جام شورو، شمارہ (۱۰-۱۱) ۹۷-۱۹۹۶ء میں بھی شایع ہوئی۔

۴۔ یہ ''تعارف'' ماہنامہ ''اخبار اردو'' اسلام آباد، مارچ اپریل ۲۰۰۴ء میں بھی (چند حصے حذف کر کے) شایع ہوا ہے۔

۵۔ مقبرہ خدایار خان اور درگاہ قلندر شہباز

۶۔ رضا ہمدانی: ''مشاعرہ کی ابتداء''، مشاعرہ کمیٹی، انجمن ترقی اردو (سندھ)، کراچی کی پچیس سالہ رپورٹ، کراچی، ۱۹۴۰ء، ص ۴

کتابیات

۱۔ راشد شیخ، (مرتب) ''ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، شخصیت اور فن''، اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۷ء

۲۔ رضا ہمدانی، (مرتب) ''مشاعرہ کی ابتدا'' کراچی، مشاعرہ کمیٹی، انجمن ترقی اردو (سندھ)، کراچی کی پچیس سالہ رپورٹ، ۱۹۴۰ء

۳۔ عین الحق فرید کوٹی (مرتب) ''اردو زبان کی قدیم تاریخ''، لاہور، ارسلان پبلی کیشنز، ۱۹۷۲ء

۴۔ نبی بخش بلوچ، ڈاکٹر (مرتب): ''سندھ میں اردو شاعری (از عہد شاہجہاں تا قیامِ پاکستان)'' (تین ایڈیشن) حیدرآباد، مہران آرٹس کونسل، ۱۹۶۷ء (اوّل)، حیدرآباد، ممتاز مرزا (ناشر)، ۱۹۷۰ء (دوم)، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۸ء (سوم)

۵۔ نبی بخش بلوچ، ڈاکٹر (مرتب): ''دیوان شوق افزا عرف دیوان صابر''، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۴ء

۶۔ نبی بخش بلوچ، ڈاکٹر (مرتب): ''مولانا آزاد سبحانی، تحریکِ آزادی کے ایک مقتدر رہنما'' لاہور، ادارۂ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، ۱۹۸۹ء

۷۔ نبی بخش بلوچ، ڈاکٹر (مرتب): ''دیوان ماتم''، جام شورو، حیدرآباد، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۹۰ء

۸۔ نبی بخش بلوچ، ڈاکٹر: ''سندھ میں فارسی شاعری کا آخری دور۔ تکملۃ التکملۃ'' اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۷ء

محمد شہباز
لیکچرار اردو، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، سول لائنز، لاہور

ناول ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' پر غالب کے اثرات

THE EFFECT OF GHALIB ON THE NOVEL "KAI CHAND THAY SAR-E-AASMAN"

Abstract

"Kai Chand Thay Sar-e-Aasman" is prominent among the group of novels which have created a separate niche for their unique mode of narration and new vistas of artistically philosophical content and thus will continue to inspire literary debate. Shamsur Rahman Faruqi has used Persian and Urdu poetry to make it dazzling and engrossing. Verses of Ghalib, a unique genius, have been used to embellish the novel's narration. This has added more grace and charm to the novel. In the present article, this scribe has looked into the philosophical impact of Ghalib's poetry which leaves impact on the novel, both in terms of poetry and prose.

ادبیاتِ اُردو میں مرزا غالبؔ کی شخصیت اور شاعری دراصل ''ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما'' کے مصداق ایسی ہمہ گیر اور ٹھوس حقیقتیں ہیں، جن کا انکار یا رد کسی بھی سطح پر ممکن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مرزا موصوف کی شاعری اور شخصیت دونوں پہلوؤں نے کم و بیش اُردو ادب کے تمام لکھاریوں کو کسی نہ کسی صورت ہیں متاثر ضرور کیا ہے۔ مرزا کے کلام کا تاثر تو اپنی جگہ پر مسلم، لیکن اُن کی تاریخی و ادبی شخصیت اپنے دامن میں ایسے کئی آفتاب لیے ہوئے ہے، جن کی روشنی سے اکیسویں صدی کے تخلیق کار بھی مستفید ہو رہے ہیں۔ اِس ضمن میں شمس الرحمن فاروقی کے ناول ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' کی مثال پیش کی جاسکتی ہے، جس میں مرزا کی شاعری کے ساتھ ساتھ اُن کی شخصیت کو بھی کمال ژرف نگاہی اور باریک بینی سے پیش کیا گیا ہے۔ فی الاصل شمس الرحمن فاروقی نے مرزا غالبؔ کی شاعری اور شخصیت دونوں جہات کو اِس ناول میں سمو کر کہانی کے واقعات کو گل و گلزار بنا دیا ہے۔ مرزا غالبؔ کا حلیہ بیان کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں:

> ''مرزا صاحب کا قد نہایت بلند و بالا، پیشانی اونچی، آنکھیں روشن اور متبسم، سینہ فراخ، کلایاں چوڑی، اور گردن بلند تھی۔ ان کی رفتار تمکنت و اعتماد سے بھری ہوئی لیکن

عجب یا نخوت سے بیگانہ تھی۔نہایت گوراسنہرا رنگ، جسے میدہ شہاب کہیں تو غلط نہ ہو گا۔چہرہ داڑھی سے بے نیاز، لیکن بڑی بڑی خوبصورت نوکدار مونچھیں تورانی وضع کی، گھنی بھوئیں، لمبی پلکیں،نازک نازک ہونٹوں پر ہلکا سا تبسم،ان چیزوں نے مل کر ان کے چہرے کواس قدر دیدہ زیب بنادیا تھا کہ دیکھتے رہیئے۔"(۱)

اِس ناول کاایک دل چسپ پہلو یہ بھی ہے کہ مرزانوشہ اِس ناول میں ایک غیبی فرشتے یااوتار کی صورت میں وارد ہوتے ہیں۔بلاشبہ مرزاغالبؔ اور ولیم فریزر کے درمیان بڑے دیرینہ اور مہرآمیز مراسم تھے، لیکن جس احترام واشتیاق سے ولیم فریزر کے ہاں اُن کا خیر مقدم کیا گیا،اُس کی نظیر احاطۂ بیان سے باہر ہے۔ملاحظہ کیجیے:

"ولیم فریزر بے توقف مڑ کر کمرے کے باہر گیااور معاً نواب مرزااسداللہ خان غالب کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے واپس آیا۔ہر طرف سے "تسلیمات!"،"جناب نواب صاحب بندگی!"،"ادھر تشریف لائیں"،"بڑاانتظار دکھایا"، کی آوازیں بلند ہوئیں۔"(۲)

قابلِ غور امر یہ ہے کہ ولیم فریزر نے مرزاغا لبؔ کاتذکرہ انتہائی محبت اور خلوص کے ساتھ کیا ہے،یہی وجہ ہے کہ ولیم فریزر کی طرف سے مشاعرے میں شرکت کے لیے وزیر خانم کو لکھے گئے مکتوب سے مترشح ہوتا ہے کہ فرنگی بھی مرزاغالبؔ کی شاعری اور مقام و مرتبے سے بہ خوبی واقف تھے۔ولیم فریزراسی لیے مذکورہ خط میں مرزاغالبؔ کو مرکزی شخصیت (مہمانِ خصوصی) قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بعد دعاے افزونی دولت حسن ودوام اقبال وزیر خانم سلمہا ملاحظہ فرمائیں کہ اگلے پنج شنبہ کی شام کو بعد مغرب نواب ولیم فریزر صاحب ریزیڈنٹ دولت کمپنی بہادر دام ظلہم و مدت فیوضہم کی ڈیوڑھی عالیہ واقع پہاڑی،شہر دہلی پر ایک محفل شعر و سخن قرار دی گئی ہے۔نواب مرزااسداللہ خان صاحب المتخلص بہ غالب والملقب بہ میر زانوشہ تازہ کلام سے سرفراز فرمائیں گے۔"(۳)

شمس الرحمنفاروقی صاحب نے مرزاغالبؔ کاکردار اُسی طرح مصور کیا ہے، جس طرح وہ حقیقی دنیا میں زندگی بسر کیا کرتے تھے،یعنی مہمان نوازی،فراخ دلی،موقع شناسی،خودداری،خودبینی،رکھ رکھاؤ،علمی و ادبی گفتگو،شعر خوانی،داد وصول کرنے کا طریقہ،اندازِ تخاطب اوراُن کی ظریفانہ طبیعت کو مصنف نے بڑی عمدگی اور نفاست سے سپردِ قلم کیا ہے۔بالخصوص مرزاکی رند مشربی کا بیان خوب مزا کرتا ہے:

"نواب صاحب،بسم اللہ۔"ولیم فریزر نے مسکرا کر مرزاغالب سے کہا۔مرزا صاحب بھی مسکرائے،اپنے ہاتھ سے بوتل کھولی اور کہا:

''منھ میں پانی تو بھر آرہا ہے، لیکن اسے چندے کھلا چھوڑتا ہوں کہ ہوا خوردہ ہو جائے۔ ہر چند کہ ہوا خوردہ اس شراب کو کہتے ہیں جسے رطوبت ہوا نے خراب کر دیا ہو، لیکن یہ شرابیں ایسی ہیں کہ سانس لینے کا تقاضا کرتی ہیں۔''(۴)

مصنف نے مرزا غالبؔ اور شمس الدین احمد خان کے مابین مخاصمت کو بھی انتہائی فطری انداز میں پیش کیا ہے۔ ولیم فریزر اور نواب شمس الدین احمد خان کے درمیان ،جو تلخی و دُوری آگئی تھی، مرزا غالبؔ نے اپنی پنشن کے حصول کے لیے اُس سے خوب فائدہ اُٹھایا۔ مختلف امور کی بنا پر مرزا غالبؔ اور شمس الدین احمد خان کے دل میں ایک دوسرے کے لیے شدید غبار تھا۔ اِس رقابت کے پس پردہ اصل واقعہ کچھ یوں ہے کہ انگریزوں کی ہدایت پر نواب احمد بخش خان نے مرزا غالبؔ کے لیے اپنی ریاست سے پانچ ہزار روپے سالانہ وظیفہ مقرر کیا تھا۔ مرزا غالبؔ کو اول تو اس وظیفے کے قلیل ہونے کا شکوہ تھا، ثانیاً نواب احمد بخش خان نے خواجہ حاجی نامی ایک مرد مجہول کو دو ہزار روپے سالانہ کا شراکت دار بنا دیا تھا۔ مرزا غالبؔ کے نزدیک یہ تقسیم سراسر غیر منصفانہ تھی، کیوں کہ خواجہ حاجی کا مرزا غالبؔ کے باپ یا چچا نصراللہ بیگ سے کوئی نسبی تعلق نہ تھا۔ مرزا غالبؔ نے اس معاملے میں کلکتے جا کر مرافعہ کیا اور اپنے عرضی دعویٰ میں شمس الدین احمد خان کے خلاف بھی بہت کچھ کوائف درج کیے، لیکن ہزار ہا کوششوں کے باوجود مرزا غالبؔ کا مرافعہ خارج ہو گیا۔ اِس وجہ سے شمس الدین احمد خان کے دل میں مرزا غالبؔ کی طرف سے گرہ پڑ گئی، جو کبھی کھل نہ سکی۔

مرزا غالبؔ کو نواب شمس الدین احمد خان سے جو عداوت تھی، اُس کی وجہ صاف ہے کہ وظیفہ کی وجہ سے مرزا غالبؔ نواب شمس الدین احمد خان کو جگہ جگہ ہدفِ تنقید بناتے تھے، مگر حقیقت یہ ہے کہ مرزا غالبؔ بد سے بدنام زیادہ تھے:

''شمس الدین احمد خان سے میرزا غالب کی ناخوشی اس حد تک مشہور تھی کہ شہر کے بازاروں میں لوگ مرزا نوشہ کو، نہ کہ فتح اللہ بیگ کو مخبر ٹھہراتے تھے۔ یہ بات اس قدر پھیلی کہ میرزا غالب نے کئی خطوط میں اپنی برأت کا اظہار کیا اور دعویٰ کیا کہ مخبری تو ساری فتح اللہ بیگ خان نے کی تھی، میں تو صرف پریسکاٹ سے میل جول رکھنے کا گنہگار ہوں۔''(۵)

ایک اور مثال ملاحظہ کیجیے:

''لیکن میرزا غالب نے شمس الدین احمد خان کے خلاف عملاً کچھ کیا ہو یا نہ کیا ہو (اغلب یہی ہے کہ کچھ نہیں کیا، بجز اس کے کہ قدم قدم پر شمس الدین احمد سے اپنی نفرت کا اظہار کیا) لیکن اہلِ دہلی کی نظر میں دہلی کے سب سے بڑے شاعر اور سربرآوردہ رئیس زادے کے

دامن پر کچھ مشکوک چھینٹیں ضرور پڑی رہ گئیں۔"(٦)

وزیر خانم بھی مرزا غالبؔ کو اپنے نام نہاد شوہر (شمس الدین احمد خان) کے قاتلوں میں شمار کرتی تھی، جب کہ داغؔ کا ایسا خیال نہیں تھا اور یہ درست بھی ہے کہ مرزا غالبؔ نے نواب مرزا داغؔ سے ہمیشہ مشفقانہ رویہ ہی اختیار کیا۔اِس ضمن میں شمس الرحمٰن فاروقی نے مرزا داغؔ سے پہلی ملاقات کے موقع پر مرزا غالبؔ کا رویہ بڑے دل کش انداز میں بیان کیا ہے:

"اماں تم ہی نواب مرزا ہو، بھائی شمس الدین احمد کے بیٹے۔آؤ آؤ میں تو تمھیں ہی ڈھونڈ رہا تھا۔"انھوں نے نواب مرزا کا گال تھپتھپایا اور اسے اندر آجانے کا اشارہ کرتے ہوئے قمر الدین راقم کے کان ہلکے سے پکڑ کر کہا، "اندر آجا بیٹے، آرام سے پھسکڑا مار کر بیٹھ۔"(٧)

بہ طور کردار مرزا غالبؔ کا وجود تو اِس ناول کے لیے نا گزیر تھا ہی، لیکن مصنف نے جس مہارت سے کلام غالبؔ کو ناول کی عبارت میں پیوست کیا ہے، وہ حد سے سوا تحسین کا متقاضی ہے۔پورے ناول کے مکالموں اور بیانیہ عبارتوں میں مرزا کے اشعار و تراکیب ناول کے داخلی و خارجی وجود میں رنگ و نور بھرنے کے لیے قوسِ قزح کا کام کرتے ہیں۔راقم نے غالبؔ کے انھی اثرات کا جائزہ پیش کرتے ہوئے غالبؔ کے اُن تمام اشعار کے مآخذ پیش کرنے کی سعی کی ہے، جو اِس ناول کا وقار بڑھانے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں اور یہی اشعار اِس ناول پر اثراتِ غالبؔ کا منہ بولتا ثبوت ہیں:

ے ہوں، بہ وحشت، انتظار آوارۂ دشتِ خیال (ص١٦٥)(٨)
اک سفیدی مارتی ہے دور، سے چشمِ غزال (٩)

ے اُس جفا پیشہ پہ عاشق ہوں جو سمجھے ہے، اسدؔ (ص١٦٥)
خون صوفی کو مباح اور مال سنی کو حلال (١٠)

ے ہے دورِ قدح، وجہِ پریشانیِ صہبا (ص٢٤٢)
یک بار لگا دو خُمِ مے، میرے لبوں سے (١١)

ے زکواۃ حسن دے، اے جلوۂ بینش، کہ مہر آسا (ص٣٠٨)
چراغِ خانۂ درویش ہو، کاسہ گدائی کا (١٢)

ے ہے یہ برسات وہ موسم کہ عجب کیا ہے، اگر (ص٤١٠)
موجِ ہستی کو کرے، موجِ ہوا موجِ شراب (١٣)

ے ایک عالم پہ ہیں طوفانیِ کیفیتِ فصل
موجۂ سبزۂ نو خیز سے تا موجِ شراب (۱۴)

ے خوشی ہے یہ آنے، کی برسات کے (ص۵۳۳)(۱۵)
پئیں بادۂ ناب اور آم کھائیں (۱۶)

ے سر آغازِ موسم میں، اندھے ہیں ہم (ص۵۳۳)
کہ دلی کو چھوڑیں، لوہارو کو جائیں (۱۷)

ے سوا ناج کے، جو ہے مقلوبِ جاں (ص۵۳۳)
نہ واں آم پائیں، نہ انگور پائیں (۱۸)

ے ہوا حکم باورچیوں کو، کہ ہاں (ص۵۳۳)
ابھی جا کے پوچھو، کہ کل کیا پکائیں (۱۹)

ے وہ کھٹے، کہاں پائیں، اِملی کے پھول (ص۵۳۳)
وہ کڑوے کریلے، کہاں سے منگائیں (۲۰)

ے فقط گوشت، سو بھیڑ کا ریشے دار (ص۵۳۳)
کہو، اُس کو ، کیا ، کھا کے ہم ، حظ اٹھائیں؟ (۲۱)

ے قاصد کے آتے آتے، خط اک اور لکھ رکھوں (ص۲۰۷)
میں جانتا ہوں، جو وہ لکھیں گے جواب میں (۲۲)

ے بہ گونہ می نہ پذیرد زہم دگر تفریق (ص۲۴۱)
تجلی تو بہ دل ہم چومے بہ جام عقیق (۲۳)

ے ترا بہ پہلوے میخانہ جا دہم غالب (ص۲۴۲)
بہ شرط آں کہ قناعت کنی بہ بوے رحیق (۲۴)

ے بیا و جوش تمنائے دیدنم بنگر (ص۲۴۵)
چو اشک از سر مژگاں چکیدنم بنگر (۲۵)

ے زمن بہ جرم تپیدن کنارہ می کردی (ص۲۴۶،۲۴۵)
بیا بخاک من و آرمیدنم بنگر (۲۶)

ے گذشتہ کار من از رشک غیر شرمت باد (ص۲۴۶)
بہ بزم وصل تو خود را نہ دیدنم بنگر (۲۷)

ے شنیدہ ام کہ نہ بینی و نا امید نیم (ص۲۴۶)
نہ دیدن تو شنیدم شنیدنم بنگر (۲۸)

ے دمید دانہ و بالید و آشیاں گہ شد (ص۲۴۶)
در انتظار ہما دام چیدنم بنگر (۲۹)

ے نیاز مندی حسرت کشاں نمی دانی (ص۲۴۶)
نگاہ من شو و دزدیدہ دیدنم بنگر (۳۰)

ے اگر ہوائے تماشاے گلستاں داری (ص۲۴۶)
بیا و عالم در خوں تپیدنم بنگر (۳۱)

ے جفائے شانہ کہ تارے گسستہ زاں سر زلف (ص۲۴۷)
زپشت دست بہ دنداں گزیدنم بنگر (۳۲)

ے بہار من شو و گل گل شگفتنم دریاب (ص۲۴۷)
بہ خلوتم بر و ساغر کشیدنم بنگر (۳۳)

ے بہ داد من نہ رسیدی ز درد جاں دادم (ص۲۴۸)
بہ داد طرز تغافل رسیدنم بنگر (۳۴)

ے تواضعے نہ کنم بے تواضعے غالب (ص۲۴۸)
بہ سایۂ خم تیغش خمیدنم بنگر (۳۵)

ے چوں دُرد تہ پیالہ باقیست ہنوز (ص۲۴۸)
نازم کہ بہار لالہ باقیست ہنوز (۳۶)

ے در کیش توکل غم فردا کفر است (ص۲۴۹)
یک روزہ مئے دو سالہ باقیست ہنوز (۳۷)

ے غالب ستم نگر کہ چو ولیم فریزر ے (ص۴۶۱)
زیں ساں زچیرہ دستی اعدا شود ہلاک (۳۸)

مندرجہ بالا نقل کیے گئے اُردو فارسی اشعار کے ساتھ ساتھ فاروقی صاحب نے غالبؔ کے اکثر اشعار و تراکیب کو کمال ہنر مندی سے نثری پیرائے میں بھی سمونے کا جوہر دکھایا ہے۔ راقم نے ایسے تمام اشعار کو تلاش کر کے نثری جملوں کے ساتھ ہی درج کر دیا ہے، تاکہ تفہیم کا عمل متاثر نہ ہو۔ غالبؔ کے ایسے تمام اشعار کی تفصیل مع مآخذ پیش ہے:

''{اچھا یہ بات تو رہی جاتی ہے کہ آپ کا شوق کیا ہے، یہ شوق رقیب سر و ساماں تو نہیں جو بے وطن ہیں؟'' (ص۲۸)(۳۹)

ے شوق، ہر رنگ، رقیبِ سروساماں نکلا
قیس، تصویر کے پردے میں بھی عُریاں نکلا (۴۰)

''جناب عالی، خود سے شرم کرنا تو ایک ادائے ناز ہے۔'' (ص۳۱)
''پردہ تو پردہ ہے، حیا ہی کا سہی۔ یہ بھی ایک ادائے ناز ہے۔'' (ص۲۷۱)

ے شرم اک ادائے ناز ہے، اپنے ہی سے سہی
ہیں کتنے بے حجاب کہ یوں ہیں حجاب میں (۴۱)

''میں نے بات کو ہنسی میں ٹالنے کی کوشش کی۔'' (ص۳۴)

''اسی لئے تو کہتے ہیں کہ بس دو بول پڑھوالو اور جو خدمت چاہے لے لو۔ ذلیل بھی کرو تو وہ ہنسی میں ٹالے گی۔'' (ص۱۸۱)

''ولیم فریزر نے مرزا غالب کو یاد دلایا، ''دیکھئے ہمیں ہنسی میں نہ ٹالیے گا۔ ابھی آپ کو دوسرا شعر سنانا باقی ہے۔'' (ص۲۴۲)

ے دے وہ جس قدر ذلت، ہم ہنسی میں ٹالیں گے
بارے، آشنا نکلا، اُن کا پاسباں، اپنا (۴۲)

''۔۔۔اور اسے میرے سامنے افشا کرنا انھیں بہت ناگوار تھا، لیکن افشا کیے بغیر بنتی بھی شاید نہ تھی۔'' (ص۳۵)

ے ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے ، بادہ و ساغر کہے بغیر (۴۳)

''میری نیک بخت بیوی کو اللہ نے اچانک یوں اٹھالیا جیسے مہر عالم تاب نوک خار سے شبنم کو چپ چاپ اٹھالیتا ہے۔''(ص ۵۵)

ے پرتوِ خور سے ، ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ہوں ، ایک عنایت کی نظر ہوتے تک (۴۴)

''لیکن دیکھنے کو کچھ نہ تھا،اس معنی میں کہ اس دشت کربت و غربت میں راستہ نگہ دیدۂ تصویر سے زیادہ نہ تھا۔''(ص ۱۳۶)

ے شوق اُس دشت میں دوڑائے ہے مجھ کو ، کہ جہاں
جادہ، غیر از نگہِ دیدۂ تصویر، نہیں (۴۵)

''اب جمیلہ نے ذرا تنک کر جواب دیا،''کوئی برتن ہو تو نکالئے ،اوک سے پینا تو آپ کو آتا نہیں۔''(ص ۱۴۶)

ے پلا دے اوک سے ، ساقی ، جو ہم سے نفرت ہے
پیالہ گر نہیں دیتا ، نہ دے ، شراب تو دے (۴۶)

''دیدہ و دل فرش راہ، اندر تشریف لے چلیں۔''ولیم فریزر نے متانت سے کہا۔'' (ص ۲۲۸)

''وزیر نے جواباً کہلا دیا کہ ضرور تشریف لائیں بندی کے دیدہ و دل ابھی سے فرش راہ ہیں۔'' (ص ۲۵۷)

ے حضرتِ ناصح گر آویں ، دیدہ و دل فرشِ راہ
کوئی مجھ کو یہ تو سمجھا دو کہ سمجھاویں گے کیا؟ (۴۷)

''مرزا صاحب نے مسکرا[کر] کہا۔'' ہمارے لیے تو ساقی فرنگ کے مے خانے سے یہی بہت ہے کہ درد تہ جام ہو اور آتش فشانی کا اذن عام ہو۔'' (ص ۲۳۶)

ے کہتے ہوئے ساقی سے حیا آتی ہے، ورنہ
ہے یوں کہ مجھے دُردِ تہِ جام بہت ہے (۴۸)

''لیکن سخن گوئی اور سخن فہمی دونوں ہی قید فرنگ ہیں،اور ان کی مشقت میں کچھ حاصل نہیں۔ عرض ہنر میں فائدہ خاک نہیں۔'' (ص ۲۳۶)

؎ ہمارے شعر ہیں اب صرف دل لگی کے، اسدؔ
کھلا، کہ فائدہ عرضِ ہنر میں خاک نہیں (۴۹)

''میں تو اکثر سوچتا ہوں کہ سو پشت کا پاستانی پیشۂ آبا چھوڑ کر کچھ دانش مندی نہ کی۔'' (ص۲۳۶)

؎ سو پشت سے ہے ، پیشۂ آبا سپہ گری
کچھ شاعری، ذریعۂ عزت نہیں مجھے (۵۰)

''مشفق من، آتی ہیں غیب سے یہی باتیں خیال میں۔'' (ص۲۳۹)

''لیکن پنڈت جی کی آواز میں قوت نامیہ کی گرمی اور نوائے سروش کی طہارت دونوں کے لہریئے ریشمی لچھے کا روپ دھار کر سارے کمرے، بلکہ سارے گھر میں بہ رہے تھے۔'' (ص۲۸۵)

''وزیر خانم نے کچھ زچ ہو کر لیکن خوش مزاجی سے کہا۔ ''لسان الغیب سے تخلص مانگتے ہیں۔ دیکھئے پردۂ غیب سے کیا ظہور کرتا ہے۔'' (ص۵۴۲)

؎ آتے ہیں غیب سے، یہ مضامیں ، خیال میں
غالبؔ، صریرِ خامہ، نوائے سروش ہے (۵۱)

''وہ اپنی جگہ سے اٹھ کر نواب کے پاس آیا اور وزیر خانم پر ایک نگاہ غلط انداز ڈال کر بولا۔'' (ص۲۴۳)

؎ جان کر کیجیے تغافل، کہ کچھ اُمید بھی ہو
یہ نگاہِ غلط انداز تو سَم ہے ہم کو (۵۲)

''پاسخ مکتوب کے لیے کچھ کہیو مت، لیکن اگر کچھ جواب عطا کریں تو بصد عزت و اکرام لے آئیو۔'' (ص۲۹۶)

؎ یہ جانتا ہوں کہ تُو اور پاسُخ مکتوب
مگر، ستم زدہ ہوں، ذوقِ خامہ فرسا کا (۵۳)

''یا پھر سر کو زیر بار منت درباں کیے ہوئے اس کے دروازے پر پڑا رہتا۔'' (ص۲۹۸)

؎ پھر ، جی میں ہے ، کہ در پہ کسی کے پڑے رہیں
سر زیرِ بارِ منتِ درباں کیے ہوئے (۵۴)

''میں مان گئی کہ آپ اب بازیچۂ اطفال میں نہیں رہ گئے۔'' (ص۵۴۰)

؎ بازیچۂ اطفال ہے، دنیا، مرے آگے
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے (۵۵)

''آیئے آیئے، چشم ماروشن دل ماشاد۔ کیا آپ نے انھیں پہچانا؟'' (ص۵۴۶)

؎ چشمِ ما روشن! کہ اُس بے درد کا دل شاد ہے
دیدۂ پُرخوں ہمارا، ساغرِ سرشارِ دوست (۵۶)

''ہائے وہ دن اور وہ راتیں اب میں کہاں سے لاؤں۔'' (ص۵۵۷)

؎ جی ڈھونڈتا ہے پھر وہی فرصت ، کہ رات دن
بیٹھے رہیں، تصورِ جاناں کیے ہوئے (۵۷)

''رنگ اور روشنی کے جھماکے اس کی آنکھوں کے آگے کوند گئے۔'' (ص۵۵۸)

''ان کی آنکھ کے سامنے وزیر خانم کا وہ پراسرار سا تبسم کوند گیا۔'' (ص۶۸۸)

؎ بجلی اک کوند گئی آنکھوں کے آگے ، تو کیا؟
بات کرتے ، کہ میں لب تشنۂ تقریر بھی تھا (۵۸)

''اب اس نے تیز بھاگنا چاہا۔ لیکن اس سے نہ بھاگا جاتا تھا اور نہ ٹھہرا جاتا تھا۔''(ص۵۹۷)

؎ ہوئے ہیں پانو ہی پہلے ، نبردِ عشق میں ، زخمی
نہ بھاگا جائے ہے مجھ سے ، نہ ٹھہرا جائے ہے مجھ سے (۵۹)

''اس خیال سے اس کا دل ڈوبا جاتا تھا کہ کہیں یہ پتہ گورِ غریباں کی صورت میں نہ ہو۔'' (ص۶۰۰)

؎ خموشی میں نہاں ، خوں گشتہ لاکھوں آرزوئیں، ہیں
چراغِ مردہ ہوں ، میں بے زباں ، گورِ غریباں کا (۶۰)

''بندی ان کے ماتم میں سحر و شام سیہ پوش ہے،ان کی یادگار کو کلیجے سے لگائے جی رہی ہے۔'' (ص۶۱۴)

؎ شمع بُجھتی ہے ، تو اُس میں سے دُھواں اُٹھتا ہے
شعلۂ عشق سیہ پوش ہوا، میرے بعد (۶۱)

''اسے شعر کہنے میں مزہ آتا تھا اور شعر پڑھنے میں بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے بھی کچھ سوا، مزہ آتا تھا۔'' (ص۶۳۵)

ے بے طلب دیں ، تو مزہ اُس میں سِوا ملتا ہے
وہ گدا ، جس کو نہ ہو خوے سوال ، اچھا ہے (۶۲)

''ادھر اس نے بے کھٹکے ریختہ یا فارسی کے کسی مسلم الثبوت استاد کی سند پیش کی اور معترض اپنا سامنہ لے کے رہ گیا۔''(ص۶۳۵)

ے آئینہ دیکھ، اپنا سا مُنہ لے کے رہ گئے
صاحب کو، دل نہ دینے پہ کتنا غرور تھا! (۶۳)

''یہی اعتماد، یہی تمکنت ان مرحوم کے بھی چہرے اور ہر بن مو سے ٹپکتی تھی۔'' (ص۶۶۱)

ے ہر بُنِ مو سے ، دمِ ذکر ، نہ ٹپکے خوناب
حمزہ کا قصہ ہوا ، عشق کا چرچا نہ ہوا (۶۴)

''اکبری خانم نے اب تک کسی اور لڑکی یا عورت کے منہ پر خودداری اور حفظ توقیر اور حجاب و پاس وضع کی ایسی ٹھنڈی پھوار برستے نہ دیکھی تھی۔'' (ص۷۲۷)

ے واں وہ غرورِ عزو ناز ، یاں یہ حجابِ پاسِ وضع
راہ میں ہم ملیں کہاں؟ بزم میں وہ بُلائے کیوں؟ (۶۵)

''زہے نصیب کہ سرکار کالحن داؤدی میری لئے فردوس گوش ہو۔'' (ص۷۷۳)

ے لطفِ خرامِ ساقی و ذوقِ صدائے چنگ
یہ جنتِ نگاہ ، وہ فردوسِ گوش ہے (۶۶)

''واقعہ کتنا ہی سخت ہو لیکن تاب لائے ہی بنتی ہے۔ (ص۸۰۶)

ے تاب لائے ہی بنے گی، غالبؔ
واقعہ سخت ہے، اور جان عزیز (۶۷)

مذکور حقائق و واقعات کی روشنی میں یہ امر بہ خوبی عیاں ہو جاتا ہے کہ شمس الرحمن فاروقی نے اِس ناول کو دلآویز و دل فریب بنانے کے لیے مرزا غالبؔ کی شاعری اور شخصیت دونوں سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ یہی نہیں، بل کہ بہ طور کردار مرزا غالبؔ کی شخصیت اِس ناول میں مزید نکھر کر قاری کے سامنے آتی ہے، جس کی بہ دولت مرزا اور کلام مرزا کی ترسیل و تفہیم نئی جہات سے مدغم ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور اِس کا سہرا شمس الرحمن فاروقی کے سر ہے۔

حواشی و حوالے:

۱۔ شمس الرحمن فاروقی، کئی چاند تھے سرِآسماں، کراچی: شہرزاد، ۲۰۱۱ء، ص ۲۳۵

۲۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۳۔ ایضاً، ص ۲۲۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۳۹

۵۔ ایضاً، ص ۴۶۱

۶۔ ایضاً، ص ۴۶۲

۷۔ ایضاً، ص ۶۵۶

۸۔ تکرار کے نقص سے بچنے کے لیے ناول کے صفحہ نمبر اشعار کے سامنے ہی درج کر دیے گئے ہیں۔

۹۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۱۱ء، ص ۵۵

۱۰۔ عرشی نے اِس شعر کو یوں لکھا ہے:

اُس جفا مشرب پہ عاشق ہوں کہ سمجھے ہے، اسدؔ
مالِ سُنی کو مُباح اور خونِ صوفی کو حلال

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۵۵

کالی داس گپتا رضا نے بھی مذکورہ شعر کو عرشی کی طرح ہی نقل کیا ہے۔

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: کالی داس گپتا رضا، کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء، ص ۱۷۶

اِسی طرح نسخۂ حمیدیہ میں بھی یہ شعر بہ اندازِ عرشی مرقوم ہے۔

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: حمید احمد خاں، پروفیسر، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۲ء، ص ۱۳۴

۱۱۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۲۵۵

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۶۶

۱۳۔ اِس شعر کو عرشی نے یوں نقل کیا ہے:

ہے یہ برسات وہ موسم کہ عجب کیا ہے، اگر
موجِ ہستی کو کرے، فیضِ ہوا، موجِ شراب

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۱۹۴

کالی داس گپتا رضا نے بھی مذکورہ شعر کو اِسی انداز میں رقم کیا ہے۔

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: کالی داس گپتا رضا، ص ۲۸۲

غالب انسٹی ٹیوٹ دہلی کی جانب شایع ہونے والے "دیوانِ غالب" میں بھی یہ شعر بہ طرزِ عرشی درج ہے۔

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء، ص ۴۵

اور نسخۂ حمیدیہ میں بھی اِس شعر کو اِسی انداز میں لکھا گیا ہے۔

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: حمید احمد خاں، پروفیسر، ص ۸۵

۱۴۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۱۹۵

نسخۂ حمیدیہ میں یہ شعر کچھ اس انداز میں موجود ہے:

ے ایک عالم میں ہے طوفانِ کیفیتِ فصل
موجۂ سبزۂ نو خیز سے تا موجِ شراب

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: حمید احمد خاں، پروفیسر، ص۸۶

۱۵۔ یہ قطعہ نواب علاء الدین احمد خان بہادر علائی والی لوہارو نے اپنی بیاض (صفحہ ۴۳) پر بہ عنوان ''از مولانا غالب بہ علائی بسوے لوہارو''، نقل کیا ہے، جس کے جواب میں بہ عنوان ''جواب از مولانا علائی بحضرتِ غالب'' یہ قطعہ درج ہے:

ے خوشی ہے ہمیں آنے کی آپ کے
کہ باہم پییں بادہ اور آم کھائیں
ے سر آغازِ موسم میں کیا خوب ہے
کہ دلی سے حضرت لوہارو کو آئیں
ے عجب لطف ہے یاں کی برسات میں
کہ کیچڑ کہیں نام کو بھی نہ پائیں
ے سرولی کے وہ ڈاک پر سبز آم
وہ دلی کے انگور ہر شام آئیں
ے کریں حکم باورچیوں کو کہ ہاں
ابھی جا کے ہر چیز جلدی پکائیں
ے وہ لیں باغ سے جا کے املی کے پھول
وہ جنگل سے کڑوے کریلے منگائیں
ے وہ بے ریشہ بکری کا لحم طری
کہ کیا کیا اسے کھا کے ہم حظ اٹھائیں
ے کہیں اُن کو بے مہر و کامل ، اگر
لوہارو وہ اس بات پر بھی نہ آئیں

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص۳۵۷،۳۵۶

۱۶۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص۳۵۶

۱۷۔ ایضاً، ص۳۵۷

۱۸۔ ایضاً، ص۳۵۷

۱۹۔ ایضاً، ص۳۵۷

۲۰۔ ایضاً، ص ۳۵۷

۲۱۔ ایضاً، ص ۳۵۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۲۳۴

۲۳۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، کلیاتِ غالب فارسی، (جلد سوم) مرتب: مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، سید، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء، ص ۲۵۵

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۵۶

۲۵۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۲۹۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۰۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۱۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۲۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۳۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۴۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۵۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۳۶۔ سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی نے ''کلیاتِ غالب فارسی'' میں رباعی کے اِس شعر کو کچھ اِس انداز میں لکھا ہے:

ؔ چوں دُرد تہ پیالہ باقیست ہنوز
شادم کہ بہار لالہ باقیست ہنوز

غالب، میرزا اسداللہ خاں، کلیاتِ غالب فارسی، (جلد سوم) مرتب: مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، سید، ص ۳۹۲
ذیل میں درج نسخوں میں یہ شعر بہ طرزِ ''کلیاتِ غالب فارسی''، (جلد سوم) مرتب: سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، ہی درج ہے:۔

غالب، میرزا اسداللہ خاں، کلیاتِ غالب (فارسی)، لکھنؤ: مطبع نامی منشی نولکشور، ۱۹۲۴ء، ص ۵۱۰
غالب، میرزا اسداللہ خاں، کلیاتِ غالب (فارسی)، لاہور: شیخ مبارک علی ناشر و تاجر کتب، ۱۹۶۵ء، ص ۶۵۲

۳۷۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، کلیاتِ غالب فارسی، (جلد سوم) مرتب: مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، سید، ص ۳۹۲

۳۸۔ سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی نے اِس شعر کو کچھ اِس انداز میں لکھا ہے:

ؔ غالب ستم نگر کہ چو ولیم فریزرے
زیں سال بچیرہ دستیِ اعدا شود ہلاک

غالب، میرزا اسداللہ خاں، کلیاتِ غالب فارسی، (جلد سوم) مرتب: مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، سید، ص ۲۵۸
ذیل میں درج تمام نسخوں میں یہ شعر بہ اندازِ ''کلیاتِ غالب فارسی، (جلد سوم) مرتب: سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، ہی مرقوم ہے:۔

غالب، میرزا اسد اللہ خاں، کلیاتِ غالب (فارسی)، لکھنؤ: مطبع نامی منشی نولکشور، ص ۴۴۹
غالب، میرزا اسد اللہ خاں، غزلیاتِ فارسی، لاہور: مطبوعاتِ مجلسِ یادگارِ غالب پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۶۹ء، ص ۳۱۷
غالب، میرزا اسد اللہ خاں، شرح غزلیاتِ غالب (فارسی)، مرتب: غلام مصطفی تبسم، صوفی، لاہور: پیکیجز لمیٹڈ، ۱۹۸۱ء، ص ۴۴۸
غالب، میرزا اسد اللہ خاں، کلیاتِ غالب (فارسی)، لاہور: شیخ مبارک علی ناشر و تاجر کتب، ص ۵۷۰

۳۹۔ تکرار کے نقص سے بچنے کے لیے ناول کے صفحہ نمبر نثری جملوں کے سامنے ہی درج کر دیے گئے ہیں۔

۴۰۔ غالب، میرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۱۶۲

۴۱۔ ایضاً، ص ۲۳۵

کالی داس گپتا رضا نے مذکورہ قطعے کو کچھ اِس انداز میں رقم کیا ہے۔

شرم اک ادائے ناز ہے، اپنے ہی سے سہی
ہیں کتنے بے حجاب، کہ ہیں یوں حجاب میں

غالب، میرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: کالی داس گپتا رضا، ص ۳۲۲
غالب انسٹی ٹیوٹ دہلی کی جانب سے شائع ہونے والے دیوانِ غالب میں بھی اِس شعر کو اسی انداز میں رقم کیا ہے۔
غالب، میرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ص ۸۰

۴۲۔ غالب، میرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۱۸۶

۴۳۔ ایضاً، ص ۲۰۴

۴۴۔ ایضاً، ص ۲۱۳

۴۵۔ ایضاً، ص ۲۲۰

۴۶۔ ایضاً، ص ۲۹۱

۴۷۔ ایضاً، ص ۱۸۱

۴۸۔ ایضاً، ص ۳۲۶

۴۹۔ ایضاً، ص ۲۲۷

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۵۱۔ ایضاً، ص ۳۰۴

۵۲۔ ایضاً، ص ۲۴۵

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۶۸

نسخۂ حمیدیہ میں اِس شعر کو کچھ اِس انداز میں لکھا گیا ہے۔

یہ جانتا ہوں کہ تُو اور جوابِ نامۂ شوق
مگر، ستم زدہ ہوں، ذوقِ خامہ فرسا کا

غالب، میرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: حمید احمد خاں، پروفیسر، ص ۵۷

۵۴۔ غالب، میرزا اسد اللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص ۲۹۶

نسخۂ حمیدیہ میں اِس شعر کو کچھ اِس انداز میں لکھا گیا ہے۔

ے پھر ، دل میں ہے ، کہ در پہ کسو کے پڑے رہیں

سر زیرِ بارِ منتِ درباں کیے ہوئے

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: حمید احمد خاں، پروفیسر، ص۲۹۰

۵۵۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص۳۳۲

۵۶۔ ایضاً، ص۱۹۶

۵۷۔ ایضاً، ص۲۹۶

۵۸۔ ایضاً، ص۱۸۵

۵۹۔ ایضاً، ص۲۹۴

نسخۂ حمیدیہ میں اِس شعر کو کچھ اِس انداز میں لکھا گیا ہے۔

ے ہوئے ہیں پانو ہی پہلے ، نبردِ عشق میں ، زخمی

نہ بھاگا جائے ہے مجھ سے ، نہ ٹھہرا جائے ہے مجھ سے

غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: حمید احمد خاں، پروفیسر، ص۲۸۸

۶۰۔ غالب، میرزا اسداللہ خاں، دیوانِ غالب، مرتب: امتیاز علی خاں عرشی، ص۱۸۳

۶۱۔ ایضاً، ص۱۹۹

۶۲۔ ایضاً، ص۳۱۸

۶۳۔ ایضاً، ص۱۷۰

۶۴۔ ایضاً، ص۱۹۴

۶۵۔ ایضاً، ص۲۴۲

۶۶۔ ایضاً، ص۳۰۳

۶۷۔ ایضاً، ص۲۰۹

Recognized by Higher Education Commission

KAROONJHAR

Bi-annual

[RESEARCH JOURNAL]

ISSN 2222-2375
VOL:8, ISSUE 14, JUNE 2016

Editor

Dr. Inayat Hussain Laghari

DEPARTMENT OF SINDHI
Federal Urdu University of Arts, Science & Technology,

Recognized by Higher Education Commission

KAROONJHAR

Bi-annual

[RESEARCH JOURNAL]

ISSN 2222-2375
VOL:8, ISSUE 14, JUNE 2016

Editor

Dr. Inayat Hussain Laghari

DEPARTMENT OF SINDHI
Federal Urdu University of Arts, Science & Technology,
Abdul Haq Campus, Karachi, Sindh, Pakistan.