(شمارۂ مسلسل ۱۹)

جلد ۵ نمبر ۳

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶٤

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپیے علاوہ محصول ڈاک
قیمت فی پرچہ دو روپئے علاوہ محصول ڈاک

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
کے پتے پر کی جائے

فہرست مندرجات

نمبر شمار	عنوان مضمون	مضمون نگار	صفحات
۱	کہاں ہے آج تو اے آفتاب نیم شبی	پروفیسر رشید احمد صدیقی	۱
۲	وجودی تحلیل نفسی	ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی	۲۷
۳	فارسی املا کے مسائل	پروفیسر نذیر احمد	٤۷
٤	اردو میں جدید تحقیق کا آغاز	ڈاکٹر محمود الہی	۷۳
٥	نرالا کی شاعری	جناب سری نیواس لاھوٹی	۹٤
٦	مکاتیب سرسید	جناب نور الرحمن	۱۰۳
۷	ایم-اے-او کالج سے متعلق غیر مطبوعہ خطوط	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	۳۰۰-۲٥۱

کہاں ہے آج تو اے آفتاب نیم شبی !

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

ہجوم غم میں نہیں کوئی تیرہ بختوں کا ! پنڈت جی ہم سے ہمیشہ کے لئے جدا ہو گئے ۔ موت آگے پیچھے سبھی کو آئے گی - اس سے زیادہ عام ، یقینی اور غمناک حادثہ کوئی دوسرا نہیں ۔ سب سے زیادہ دردناک موت تو ذاتی طور پر اُن کی محسوس ہوتی ہے جن سے خون کا رشتہ ہو ۔ اس کے بعد اُن کی جن سے خون کا نہیں احترام و عقیدت کا ہوتا ہے ؛ جنھوں نے دوسروں کی خاطر اپنی بہترین صلاحیتیں اور اپنی قیمتی سے قیمتی متاع وقف رکھی، جن کے فیض سے انسانوں کے چھوٹی بڑی جماعتوں میں یگانگت آئی ، ایک دوسرے کے رنج و راحت اور نفع و نقصان میں شریک ہونے کی سعادت حاصل ہوئی ؛ جہالت بھوک بیماری ذلت اور تنگ نظری سے چھٹکارا ہوا ۔ ان کے بجائے فخر ، فراغت اور مسرت سے ہمکنار ہوئے ، علم اور سچائی کے پھیلانے ، دوسروں کی خدمت کرنے اور ظلم و زیادتی سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ پیدا ہوا ۔

پنڈت جی سے ہمارا یہی رشتہ تھا ، کتنا پرانا اور کبھی نہ مٹنے والا رشتہ - ایک مدت تک اُن کو اور اُن کے کاموں کو دیکھنے ، انکی باتیں سننے اور اُن اقدار و روایات کا لحاظ کرنے سے جو انکی ذات سے منسوب تھیں ، اگر ہم اُن سے خون کا سا رشتہ بھی محسوس کرنے لگے ہوں تو کیا عجب ۔ اُن کی وفات پر درد و الم کا جو عالم دیکھا گیا اُس سے تو کچھ ایسا ہی ثابت ہوتا ہے ۔ ہر شخص ان کو فرداً فرداً بالکل اپنی طور پر عزیز رکھتا تھا - بڑے پیمانے پر یہ امتیاز بہت کم لوگوں کو نصیب ہوا ہے !

مہاتما جی اور پنڈت نہرو نے ہماری قومی اور اخلاقی زندگی کی تخلیق و تشکیل کی اور اس کو ایک ضمیر دیا - اتنے بڑے ملک کو جو اپنے اور دوسروں کے لائے

ہجوم غم میں نہیں کوئی تیرہ بختوں کا کہاں ہے آج تو اے آفتاب نیم شبی (اصغر گونڈوی)

ہوئے بے شمار دُکھ اور درماندگی میں مدت الایام سے مبتلا رہا یا رکھا گیا ہو، اُسکو کم سے کم مدت میں عزت و اقتدار کے درجے پر پہنچا دینا انہیں دونوں برگزیدہ شخصیتوں کا کام تھا - آج جبکہ دونوں نہیں ہیں ہم کو واضح طور پر اُسکا احساس ہو رہا ہے کہ ذمہ داری کے کام جو انھوں نے ہمارے لئے چھوڑے، اُن کے بجا لانے میں ہم سے کیسی صریح غفلت ہوئی ہے !

ہندوستان کے علاوہ شاید ہی کسی اور ملک کو یکے بعد دیگرے اس قد و قامت کے دو بڑے راہنما ملے ہوں جیسے کہ یہ دونوں تھے - اتنے بڑے اور زار و زبوں ملک کی بڑی خوش نصیبی تھی کہ ایسا ہوا - لیکن یہ خوش نصیبی اسی وقت مفید اور مبارک ہوگی جب اس کو سچائی اور سرفروشی سے مستحکم کیا جائے اور آگے بڑھایا جائے - ورنہ اس خوش نصیبی میں خطرات بھی مضمر ہیں !

پنڈت جی گزشتہ نصف صدی تک ہماری قومی زندگی کے ایسے ایسے معرکوں سے اس بےجگری، خلوص اور کامیابی سے گزرے کہ ایسا محسوس ہونے لگا تھا جیسے ہر چیز دفعۃً وقوع میں آسکتی ہے سوا پنڈت جی کی وفات کے - اعلیٰ شخصیتوں کی اعلیٰ خدمات کی ذہنوں پر ایسی گرفت ہوتی ہے کہ ہم ان کے ہوتے ہوئے کبھی کبھی فطرت کے اٹل قوانین کو بھی بھولنے لگتے ہیں - اچھے آدمیوں کے بارے میں ہم غیر شعوری طور پر یہ خیال قائم کرلیتے ہیں کہ شاید وہ ہمیشہ زندہ رہیں یا جلد نہیں مریں گے - اس کے برعکس برے اشخاص کے بارے میں یہ خیال آتا رہتا ہے کہ اُن سے جلد نجات مل جائے گی - نیکی اور بدی کا تصرف ذہنوں پر بالعموم ایسا ہی ہوتا ہے - ظاہر ہے یہ کرشمہ ہے ہماری اس خواہش کا کہ ایسا ہو یا ایسا نہ ہو - لیکن اس رمز کو بھی نظر انداز نہیں کرسکتے کہ ایسی خواہش پیدا ہی کیوں ہوتی ہے - خواہش یا ارادہ نیک اور بلند ہے تو اس کا سرچشمہ کوئی حقیقت اعلیٰ ہوگی -

---

ریڈیو سے لمحے لمحے کی خبریں آتی رہیں - ایسا معلوم ہوتا تھا جسے ہم دنیا کے کسی اور خطے میں بیٹھے ہوئے ہندوستان کو ایک بھیانک بھونچال کی زد میں دیکھ رہے ہوں - ایک طرف یہ تھا دوسری سمت ذہن میں پنڈت جی کے اوراق زندگی، کتنے بےشمار اوراق، تیزی و ترتیب سے کھلتے جارہے تھے - انسانی تصور و تخیل بھی کیا ہوتا ہے، کوئی غیر معمولی بات پیش آجائے تو ماضی کے واقعات خواہ وہ کتنے ہی دور یا

پاس کے زمانے میں کیوں نہ گذرے ہوں حال کے آئینے پر ایک مخصوص معنویت کے ساتھ منعکس ہونے لگتے ہیں ۔ ایسا تو نہیں کہ ماضی ، ماضی مطلق ، بن کر نہ رہ جاتا ہو بلکہ بشکل دگر حال میں دخل دینے اور اس پر اثر انداز ہونے کے لئے برابر ہمارے تعاقب میں رہتا ہو؟ ماضی اور حال کے تانے بانے میں انسانی تاثر اور تخیل جس طرح اور جس قسم کے گل بوٹے بناتے ہے وہ ایک پُر اسرار و فکر انگیز کرشمہ ہے جس کا تصور عالم اور عامی دونوں بقدر استعداد یکساں طور پر کرسکتے ہیں ۔ یہ اس کرشمے کی مزید طرفگی ہے !

اس وقت پنڈت جی کی زندگی کا ایک خاص واقعہ یاد آرہا ہے جس کو انہوں نے بڑے موثر اور سحرکارانہ انداز سے بیاں کیا ہے ۔ الفاظ یاد نہیں ہیں ۔ سماں کا تصور و تصویر گڈمڈ ہوکر سامنے آرہی ہے اور وہ مصرعہ یاد آرہا ہے جو ہمارے ایک مشہور شاعر نے « افسانۂ ہستی » سن کر کہا ہے یعنی « کچھ خواب ہے کچھ اصل ہے کچھ طرز بیاں ہے »

اسیری کا زمانہ تھا ۔ عالی خاندان ، خوبصورت ، نوجوان ، نیک نہاد چہیتی بیوی لاعلاج مرض میں مبتلا ، بھوالی کی صحت گاہ میں مقیم ہے ۔ اس کو دیکھنے کے لئے اجازت مل گئی ہے ۔ بھوالی کے سفر میں ہیں ۔ مریضہ کی بیماری اور بے چارگی کا احساس بے قرار کئے ہوئے ہے ۔ ملک اور قوم کو ہر طرح کی زبوں حالی سے نجات دینے کا چیلنج قبول کرچکے ہیں ۔ پہاڑ کی بلندی ، اس کا سکوت و ثبات ، نشیب و فراز ، کتنی بلندی کیسی پستی ، درخت ، جھاڑیاں ، راستے ، ان سب کا دم بہ دم ٹھنڈی نم آلود ، کبھی دبیز کبھی ہلکی کہر کی چادر میں دیکھتے دیکھتے ملفوف اور پھر یک بہ یک نمودار ہوجانا ، دل میں طرح طرح کے جذبات و خیالات کا ہجوم ، ان کا عمل اور رد عمل ، حال کو مستقبل کے لئے بہتر بنانے کی فکر ، ذاتی ، امیال و عواطف کی کشاکش ، قومی ذمہ داری ، اخلاقی تقاضے ، غرض ذہن میں تضاد و توافق کا ایک جہان لئے ہوئے سرگرم سفر ہیں !

یہ تصویر ذہن میں آئی ۔ پھر پنڈت جی کی زندگی کے وہ لیل و نہار آئے جب انہوں نے ہندوستان کے ماضی کو ایک معنی ، اس کے حال کو سمت و رفتار دینے اور مستقبل کو مضبوط و مبارک بنانے میں اپنی بہتر سے بہتر استعداد اور وسائل سے دریغ نہیں کیا ۔ نہ کبھی دیکھا ، نہ سوچا کہ عمر گریزاں کے کیسے کیسے قیمتی لمحے ، جسم و جان کے

کتنے خوشگوار تقاضوں سے مستغنی یا محروم گزرتے چلے جارہے ہیں جو پھر لوٹ کر نہ آئیں گے . . . . . . ،

دفعۃً ریڈیو سے ایک درد ناک لے بلند ہوئی۔ تصورات کا سلسلہ ٹوٹ گیا۔ یاد آیا کہ ہم کسی سانحے سے دو چار ہیں۔ پنڈت جی اس جہاں سے رخصت ہوچکے ہیں۔ عزیزوں دوستوں عقیدت مندوں اور ساتھیوں کی بے قراری، بے بسی اور مایوسی ذہن کے افق پر چھانے لگی۔ ریڈیو کی کمنٹری میں گذرے ہوئے حالات و حوادث کا جائزہ لیتا رہا۔ یہ کوئی نئی بات نہ تھی۔ ایسے مواقع پر ذہن بالعموم اسی طرح پر کام کرتا ہے۔ صرف کینوس کی وسعت اور نقوش کی بوقلمونی اور گرانمائیگی کا فرق ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہتا کہ پنڈت جی کی زندگی کا اس طور پر نظارہ یا مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ایسی زندگی کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی ہوگی لیکن اس میں شک نہیں ایسے سرآمد روزگار قوم اور ملک کو بڑے انتظار اور آزمائش کے بعد نصیب ہوتے ہیں!

پنڈت جی خاندان، مزاج، تعلیم و تربیت، رہن سہن، پسند ناپسند ہر اعتبار سے ارسٹوکریٹ (Aristocrat) تھے۔ ان میں ارسٹوکریٹ کی خوبیاں اور خامیاں دونوں تھیں۔ خامیاں کم خوبیاں زیادہ۔ تمام عمر عوام سے وابستگی پھر مہاتما گاندھی کا تصرف (اور یہ دونوں ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں) ایسے عوامل تھے جن سے پنڈت جی کے طور طریق میں بڑی تبدیلی آگئی تھی۔ لیکن اکثر اس کا بھی احساس ہوا کہ پنڈت جی کا قلب مہاتما گاندھی کے ساتھ تھا لیکن فکر و ذہن کے اعتبار سے وہ خود مختار تھے!

ارسٹوکریٹ ہونے کی ایک سب سے بڑی خوبی جو اُن میں عمر کے آخر تک تازہ اور بیدار رہی یہ تھی کہ وہ کسی حال میں دوسرے اور تیسرے درجے کے لوگوں سے مفاہمت نہیں کرسکتے تھے۔ سستی شہرت حاصل کرنے پر وہ کبھی آمادہ نہ ہوئے جس کی وجہ سے ان کی شہرت اکثر معرض خطر میں رہی اور دوسرے نام نہاد لیڈروں کا نام و نمود اور نان نفقہ بڑھتا رہا۔ پنڈت جی نے جو روایت قائم کردی تھی اس کو قائم رکھنا اور آگے بڑھانا بڑا مشکل مسئلہ تھا اس لئے اس پر مسلسل قیاس آرائی ہو رہی

تھی کہ پنڈت جی کے بعد اس صلیب کو کون اٹھائے گا - چنانچہ رحلت کے بعد یہ نزاکت بعض نامسعود امکانات کے ساتھ سامنے آئی - یہ ہم سب کی خوش نصیبی ہے کہ پنڈت جی کے آزمودہ اقدار اعلیٰ کی رہنمائی میں ہم اس مشکل مقام سے آسان گزر گئے گو بعض مبصروں کی یہ رائے بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ پنڈت جی کے جانشین کا مسئلہ اتنا مشکل نہیں ہے جتنا پنڈت جی کے جانشین کے جانشین کا -

مسائل پر پنڈت جی کی نظر سائنٹفک بھی ہوتی اور اخلاقی بھی - وہ کسی مذہب کے پیرو نہ تھے لیکن سائنس، تاریخ، ٹکنالوجی کسی کو اخلاقی، سماجی، بالفاظ دیگر انسانیت کے تقاضوں سے علحدہ نہیں سمجھتے تھے - تہذیب کی ناکامی اور ٹکنالوجی کی کامیابی کے اس دور میں جب انسانی دماغ حالات و واقعات سے اتنا واقف اور اُصول و حقائق سے اس درجہ ناآشنا ہے، پنڈت جی کا رویہ نہایت درجہ صحت‌مند و امیدافزا تھا - پنڈت جی نے آج سے بہت پہلے اپنے بارے میں یہ لکھا تھا کہ ہندوستان کے مستقبل پر ان کا اثر اچھا بھی ہوسکتا تھا اور خراب بھی - کتنی صحیح بات کتنے پہلے کہدی تھی - ایک ارسٹوکریٹ کا انداز فکر ایسا ہی ہوتا ہے - اس کے آٹوکریٹ یا ڈکٹیٹر ہوجانے کا ہمہ وقت امکان رہتا ہے - لیکن قدرت کاملہ کا یہ احسان ہے کہ اس نے ہندوستان اور پنڈت جی دونوں کو مہاتما گاندھی کے فیضان اثر میں دے دیا - سوچنے کی بات ہے کہ پنڈت جی مہاتما گاندھی کے روحانی و اخلاقی تصرف سے بےگانہ رہتے تو کیا ہوتے یا کیا ہوتا! پنڈت جی کو کتنے کیسے اور کہاں کہاں کے تقاضے کبھی علحدہ علحدہ، کبھی ایک ساتھ اپنی طرف کھینچتے، کبھی ان سے ٹکراتے، لیکن خدا جانے ان میں کتنے طاقت ور اسپرنگ لگے ہوئے تھے یا کس چٹان میں ان کے پاؤں گڑے ہوئے تھے کہ حتی‌الوسع وہ کبھی راہ سے بے راہ نہ ہوئے -

گاندھی جی نے آزادی عدم تشدّد سے حاصل کی تھی لیکن تشدد ہی کا شکار ہوئے - قوم اور ملک کی امانت پنڈت جی کے سپرد ہوئی - اُن کو جس زمانۂ جن حالات اور جن لوگوں سے سابقہ ہوا وہ اپنی مثال آپ ہیں - بین‌الاقوامی سیاست کے پیچ و خم سے قطع نظر جہاں شیطنت، ہوس یا حماقت کی ایک چنگاری سے سارا جہاں خاکستر ہو جاتا ۔ خود ہندوستان کی آزادی مختلف و متضاد عناصر و عوامل کی زد میں تھی، آج بھی ہے - یہ پنڈت جی کے بین الاقوامی وقار و اعتبار کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان نہ صرف ہر

گزند سے محفوظ رہا بلکہ اقوام عالم کی صف میں اس کو ممتاز جگہ ملی۔ ظاہر ہے جو شخص زندگی میں اتنا محترم و معتبر تھا مرنے کے بعد کتنا محترم و معتبر ہوگیا ہوگا۔

پنڈت جی عالمی نقطۂ نظر سے سوچنے کے عادی تھے۔ ان کی نظر مختلف و متفرق حالات یا سانحات پر اتنی نہیں رہتی تھی جتنی اقوام عالم کی تقدیر پر۔ وہ سطح سمندر کی لہروں کو اتنی اہمیت نہیں دیتے تھے جتنا سمندر کی اُن داخلی قوتوں اور بیرونی عوامل کو جو اسے جنبش میں لاتے تھے۔ وہ ادنی آدمیوں اور ان کی ریشہ دوانیوں کو ناقابل التفات سمجھتے تھے۔ اس سے جہاں فائدہ ہوتا وہاں نقصان بھی پہنچ جاتا۔ پنڈت جی کو ایسے المیوں سے اکثر سابقہ رہا۔ پنڈت جی کی لیڈرشپ بدرجہا زیادہ کامیاب ہوتی اگر ہندوستان بحیثیت مجوعی اس سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا جتنا کہ ان کو ملا تھا۔

پنڈت جی نے اپنی صاحبزادی کو بڑی شفقت سے خطوط کی شکل میں تاریخ عالم کی دھوپ چھاؤں سے روشناس کرایا ہے۔ یہ تاریخ ان کی علحدہ ایک مستقل تصنیف بھی ہے۔ پنڈت جی کے نزدیک تاریخ ایک انجیل کی حیثیت رکھتی ہے جس میں امتوں کے لئے کھلی اور چھپی بے شمار نصیحتیں اور عبرتیں ملتی ہیں۔ اُن کی ادبی و علمی تحریروں میں بڑے ذہن کی کیسی اور کتنی حسین و عظیم تخلیقی صلاحیتیں نظر آتی ہیں۔ ان تحریروں کو پڑھکر ایسا محسوس ہوا کہ قلم سے کیا کیا اور کیسے کیسے کام لے جاسکتے ہیں۔ فنوں لطیفہ کے بھی اور فنون سپہگری کے بھی۔

میں تاریخ کا طالب علم کبھی نہیں رہا لیکن تاریخ کی بعض کتابیں پڑھی ہیں۔ پنڈت جی کی لکھی ہوئی تاریخ بھی۔ پنڈت جی نے تاریخ عالم کا مطالعہ بڑی بلندی سے کیا ہے۔ ایسی بلندی سے جہاں سے حشرات الارض، چھوٹے بڑے حیوانات، عمارتیں، متفرق مناظر اور اسی طرح کے حالات و حوادث تو کیا بسا اوقات دریا اور پہاڑ تک نظر نہ آئیں۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ حالات و حوادث پر حکم لگانے میں تعصب یا تنگ نظری کا اوٹ تک نہیں آنے پاتا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ:

پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے!

تاریخ مطالعہ کی کوئی شاخ ہو اس کا سمجھنا اور صحیح نتیجے پر پہنچنا آسان نہیں ہے اس لئے اور کہ صحیح تاریخ کا لکھنا سب سے زیادہ مشکل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تاریخ لکھنے کے لئے ضروری ہے کہ حالات و واقعات کا دور سے اور دیر سے

مشاہدہ و مطالعہ کیا جائے تاکہ ذہن اُن حالات و حادثات سے متاثر نہ ہو جو وقتی اور ہنگامی ہوں۔ لیکن صحیح واقعہ تو وہی ہے جو ایک خاص وقت میں، خاص مقام پر، خاص حالات میں پیش آیا۔ بہت دور، بہت دیر یا بہت اونچائی سے دیکھنے میں تو حالات و واقعات اشخاص اور جائے وقوع سب نظر سے اوجھل ہوجائیں گے۔

یہی سبب ہے کہ تاریخ کے صحیح مطالعہ کے لئے تاریخ کے ابتدائی سے ابتدائی ماخذ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جہاں واقعات کی خبر ملتی ہے نہ کہ مورخین کرام کی فکر و نظر۔ کسی مشہور مصور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ایک تصویر بنانے سے قبل اس نے دعوت عام دی کہ جس کی تصویر بنانے والا ہوں اسے آج سب لوگ اچھی طرح دیکھ لیں ورنہ کل سے وہ وہی دیکھیں گے جو میں بنادوں گا۔ ہر زمانے میں حاکموں نے مورخوں سے اسی طرح کا کام لیا ہے اور ان دونوں بزرگوں نے شاید ہی کسی علم سے اتنی بے تکلفی برتی ہو جتنی تاریخ سے۔

پنڈت جی کی تاریخی تصانیف میں تحقیق یا تنقید کی اتنی کار فرمائی نہ ملے گی جتنی تاثرات کی۔ یہی رنگ ان کی دوسری تحریروں میں بھی کم و بیش ملتا ہے۔ علماے فن تاثراتی انداز تحریر کو کتنا ہی ناقابل التفات قرار دیں اس اعتبار سے اس کا قصور ضرور معاف کیا جاسکتا ہے کہ اس میں جھوٹ کو سچ اور سچ کو جھوٹ کر دکھانے کی گنجائش کم نکلتی ہے۔ پنڈت جی نری واقعہ نویسی کو اتنی اہمیت نہیں دیتے جتنی اس مخفی ناقابل فہم و ناپیدا کنار نظام کائنات کو جسکے عوامل کی باہمی کشش و گریز یا عمل و ردعمل سے وہ واقعہ شہاب ثاقب کی مانند ٹوٹ کر ہماری دنیا اور ہماری زندگی میں در آیا ہے۔ پنڈت جی کے سوچنے اور لکھنے میں ماورائیت یا غیرارضیت کا یہ انداز ایک ایسے اخلاقی رُجحان یا ذہنی افتاد کی نشاندہی کرتا ہے جس کو معلوم نہیں کیوں وہ اپنانے سے اجتناب کرتے ہیں۔ آرٹسٹ ہو، ادیب ہو یا مفکر و صوفی (پنڈت جی کی تحریروں میں ان سب کی جھلک جا بجا ملتی ہے) اپنے سے الگ اور بلند ہوکر زندگی کی حقیقت و مجاز پر نظر ڈالے گا تو اس کا تاثر یا تجربہ ویسا ہی ہوگا جیسا کہ پنڈت جی کے فکر و فن میں ملتا ہے۔

پنڈت جی سے کبھی شرف نیاز نہیں حاصل ہوا۔ صرف دوبار مسلم یونیورسٹی

میں اور ایک دفعہ دوسرے مقام پر دور سے دیکھنے اور تقریر سننے کا اتفاق ہوا - عوام کے دلوں میں اُن کی اور عوام کی پنڈت جی کے دل میں جو بے پایاں محبت و منزلت تھی اس کا مظاہرہ ایکبار آنکھوں سے دیکھا اور ایک جگہ اس کا ذکر پنڈت جی کی تحریر میں نظر سے گزرا -

جنرل الکشن کی سرگرمیوں کے سلسلے میں ایک جگہ اپنی بے پایاں تگ ودو کا ذکر بڑے موثر انداز میں کیا ہے - کانگرس کے اغراض و مقاصد سے عوام کو روشناس کرانے اور کانگرس کے امیدواروں کو کامیاب بنانے کی مہم پر روانہ ہوئے ہیں - دو عدد مائکروفون ہیں اور کچھ ساتھی دور دراز اجنبی دشوار گزار راستوں پر چلے جارہے ہیں «وہ حضر بے برگ و سامان وہ سفر بے سنگ و میل» کا نقشہ ہے، سواری کے لئے کہیں موٹر، کبھی گھوڑا، اکثر پیدل - تھوڑی تھوڑی دور پر گاؤں والوں کا اجتماع آس پاس کی آبادی کے اعتبار سے کم یا زیادہ - صبح سے رات گئے تک موسم کی سختیاں جھیلنا، نفس کے عام مطالبات سے بے پروا، بغیر کسی اکتاہٹ کے اشتیاق و انتظار میں میں بیٹھا ہوا - ہر جگہ ٹھرنا، تقریر کرنا، غریب کسان اور مزدوروں میں اپنی محبت بانٹنا، انکی دعائیں لینا اور آگے روانہ ہوجانا -

اس ذکر کو آخر میں کچھ اس طرح کے الفاظ پر ختم کیا ہے - کھانے پینے آرام کرنے کی جگہ نہ موقع نہ فرصت - جتنی دیر کسی گاڑی میں بیٹھنے کو مل گیا نیند سے بے اختیار ہوکر غافل ہوگئے - تھوڑی ہی دیر میں پھر وہی استقبال، نعرے، دُعا سلام اور روانگی - مقررہ پروگرام کی پابندی کا یہ حال تھا کہ ایک جگہ سات بجے شام کو تقریر کرنی تھی، پہنچا تو صبح صادق نمودار ہورہی تھی!

دوسرا واقعہ جو سامنے گذرا یہ ہے - آزادی ملنے سے کچھ دن پہلے کی بات ہے - رات کے دس بجے سے صبح پانچ بجے تک کا سفر تھا - پنڈت جی بھی اسی ٹرین سے سفر کر رہے تھے - گاڑی ایسی تھی جو بہت کم اسٹیشنوں پر رکتی تھی - شروع سے آخر تک راستہ بھر ریلوے کے دونوں سمت عوام کا ھجوم پنڈت جی کے خیر مقدم میں نعرے لگاتا رہا، قطعاً اس سے بے خبر رہ کر کہ پنڈت جی کے دیدار کا کوئی امکان تھا بھی یا نہیں، یا پنڈت جی کے کانوں تک خیر مقدم کے نعروں کی آواز پہنچتی بھی تھی یا نہیں! صرف اتنا پتہ لگ گیا تھا کہ پنڈت جی گاڑی میں موجود تھے - گاڑی کے ٹھہرنے یا اس کے سست رفتار ہوجانے کا بھی کوئی سوال نہ تھا -

دور اور نزدیک کے تقریباً تمام مرد عورت بچے جوان بوڑھے کھنچ کر چلے آتے تھے۔ نعرے اس زور سے بلند ہوتے کہ گاڑی کی گھڑگھڑاہٹ ماند پڑجاتی تھی۔ «تا نہ پنداری کہ تنہا میروی» کا ایسا نظارہ کس نے دیکھا ہوگا۔ کتنے لاکھ آدمی رہے ہوں گے جو کم و بیش ڈیڑھ سو میل تک پنڈت جی کے خیر مقدم میں نعرہ لگانے اور اپنی خوشی اور فخر کا اظہار و اعلان کرنے کے لئے، بغیر کسی لالچ یا دباؤ کے سنسان جنگل، بیابان میں تمام رات کھڑے رہے ہوں گے۔ جیسے اپنے ہیرو کو کاندھوں پر اٹھائے ہوئے لارہے ہوں۔

ریڈیو پر سنایا جارہا ہے، پنڈت جی کی آرتھی اُٹھائی گئی، مجمع فرط غم سے بے قابو اور بے قرار ہے۔ آرتھی کا سفینہ جنتا کے اُمنڈتے ہوئے سمندر میں ہچکولے کھاتا چلا جارہا ہے .... بے اختیار پنڈت جی کے رات دن کے وہ سفر یاد آگئے جس کا ذکر کر آیا ہوں۔ آج وہ کس سفر پر کہاں جارہے تھے!

پنڈت جی کی خاکستر (استھی) اسپشل ٹرین سے دھلی سے الہ آباد لائی گئی جہاں اُسے گنگا جمنا اور سرسوتی کی ٹھنڈی شفاف مقدس آغوش میں دے دیا گیا، جس طرح آج سے کم و بیش ۷۴ سال پہلے اسی الہ آباد میں انہیں دریاؤں کی فضا اور روایات میں خدا نے ان کو آغوش مادر میں دے دیا تھا۔ یہاں سے ان آب روان فیض و فروغ کے ساتھ پنڈت جی کا آخری مادی وجود اس عالم لازماں و لامکاں کے سفر پر روانہ ہوگیا جس کی «نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم»!

پنڈت جی نے ماں کی گود سے گنگا کی گود تک پہنچتے پہنچتے کیا کر دکھایا اس کا ذکر تو ان کی وفات کے دن سے اب تک ہر چھوٹا بڑا، عالم جاہل، مرد عورت اپنے اپنے طور پر، اپنی اپنی جگہ مسلسل کرتے رہے ہیں اور ایک نا معلوم مدت تک کرتے رہیں گے۔ اس وقت ایک قطعہ یا رباعی یا دونوں یاد آرہی ہے جو معلوم نہیں کب کیسے کسی سے سن کر یا کسی کتاب میں لکھا دیکھکر ذہن میں محفوظ رہ گئی۔ بہت دنوں تک اس کی طرف توجہ نہ ہوئی، کبھی خیال گیا بھی تو یہ کہہ کر ٹال دیا: شعر ہی تو ہے جسے شاعر کہتے رہتے ہیں۔ ان کو اس کے سوا اور کرنے ہی کو کیا رہتا ہے۔ پنڈت جی کی وفات پر خلق اللہ کی بے قراری و بے بسی دیکھی، اس کا جو حال سنا اور

پڑھا تو یہ اشعار یاد آگئے - پھر کچھ اس طرح کا احساس ہوا کہ شاعر بھی کیا چیز ہوتا ہے ، بظاہر بیٹھا باتیں بناتا رہتا ہے لیکن جب کوئی معرکہ آن پڑتا ہے یا حادثہ گذر جاتا ہے تو اس کے شعر کا سہارا لئے بغیر کام نہیں بنتا - کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوا کہ وحی و الہام بھی شاید اس درجے نہ موثر ہوتے اگر پیغمبروں نے اپنے عمل میں اور شاعروں نے اپنے کلام میں ان کی تعبیر نہ کی ہوتی - اشعار یہ ہیں :

یاد داری کہ وقت زادن تو　　جملہ خنداں بُدند و تو گریاں

تو چناں زی کہ وقت مردن تو　　جملہ گریاں شوند و تو خنداں !

پنڈت جی نے ان اشعار کو سچ کر دکھایا -

دہلی سے الہ‌آباد یہ اسپشل ٹرین ماتمیوں کے جس بے اماں و بے کراں انبوہ سے گذری اور تمام رات گذار کر صبح دس بجے تک کم و بیش چار سو میل تک ٹرین کے ساتھ

وہ اٹھا شور ماتم آخری دیدار میت پر !

کا جو منظر دیکھا گیا تاریخ عالم میں اس کی مثال نہیں ملتی - کسی کی جدائی کو بےساختہ اس پیمانے پر کرب و الم سے محسوس کرنا کہ اس کی مثال تاریخ عالم میں نہ ملتی ہو پنڈت جی کی بڑائی کی کتنی محکم دلیل ہے ! انھوں نے خدمت وطن میں کیسے کیسے سفر کئے ، کیسی مصیبتیں جھیلیں اور اب مراجعت وطن کس شان سے کررہے ہیں ، سوچئے ، فخر کرنے اور انسان بننے کے اس میں کتنے اشارے ملتے ہیں -

---

جس شخص نے اپنی قوم ، اپنے ملک اور اپنے نصب العین کی خاطر ہر رنج و راحت ، خوف و خطر ، نفع و نقصان اور ننگ و نام سے منھ موڑ کر ہر طرح کی سختی فرض و فخر سمجھ کر ہنسی خوشی جھیلی ہو اور عہد کی سب سے عظیم اور برگزیدہ شخصیت مہاتما گاندھی کی رہنمائی و رفاقت میں مدتوں اس طرح کام کیا ہو کہ آج ہند جدید کی تشکیل و تعمیر میں دونوں کا نام ایک ساتھ یکساں احترام سے لیا جاتا ہو ، اس کی منزلت متعین کرنے میں مبالغے سے بھی کام لیا جائے جب بھی بیان کرنے کا حق ادا نہ ہوگا !

ہندوستان کو آزاد کرانے اور ترقی یافتہ اقوام اور ممالک کی صف میں ممتاز جگہ

دلانے میں دو بظاہر مختلف لیکن دراصل ایک دوسرے سے تائید و تقویت حاصل کرنے والے عوامل ہیں۔ ایک گاندھی جی کی عظیم شخصیت جو قدیم ہندوستان کی اعلیٰ روایات و اقدار کی امین و علمبردار تھی۔ دوسرا پنڈت جی کے عہد (سائنسی، صنعتی، مشینی) کے ٹکنک اور تقاضوں سے آگہی اور اس پر یقین و عمل۔ جس ملک کو ان دو عوامل کی متفقہ کارفرمائی سے آزادی و سربلندی نصیب ہوئی ہو، ظاہر ہے اس کی آئندہ ترقی و تنزل کا مدار اس پر ہوگا کہ اس کے سربراہوں نے اُن پر کہاں تک ایمانداری اور بے خوفی سے عمل کیا۔ کسی اور ملک و قوم کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا البتہ ہندوستان کی تاریخ و تقدیر کے پیش نظر یہ حقیقت بے اختیار سامنے آتی ہے کہ جب تک یہ دونوں قوتیں (گاندھی + نہرو) ساتھ ساتھ کام نہ کریں گی ملک کو وہ فروغ نصیب نہ ہوگا جس کے ہم خواہاں ہیں۔

میں سیاسیات و سماجیات کے پیچ و خم سے واقف نہیں ہوں لیکن ایک عامی کی حیثیت سے، غلط یا صحیح یہ ضرور محسوس کرتا ہوں کہ ملک کا انتظام ہاتھ میں لیتے ہی کانگرس حکومت کا رخ یک طرفہ ہوگیا۔ اقتصادی، سائنسی اور مشینی ترقی کے شاندار منصوبوں نے ہم کو اس درجہ اپنی طرف مائل کرلیا کہ ہم گاندھی جی کے بتائے ہوئے راستے کو رفتہ رفتہ نظرانداز کرگئے۔ اس کی وجہ سے بعض قباحتیں راہ پا گئیں جو پنڈت جی کی زبردست شخصیت کی وجہ سے سر نہ اٹھاسکیں۔ ہماری دعا ہے کہ وہ کبھی نہ سر اُٹھاسکیں۔ پھر بھی ضرورت اس کی ہے کہ حکومت کے آئندہ پروگرام میں پنڈت جی کے مشینی و سائنسی (ماڈرن) جوش عمل کے ساتھ مہاتما گاندھی کے خانہ ساز تجربات (انصاف پرستی، انسانیت دوستی اور امن و آشتی) کو پیش نظر رکھا جائے اس لئے کہ:

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز
دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش!

اور «شراب خانہ‌ساز» وہ ہے جس کی کشید اپنے کیف و سرمستی سے کی گئی ہو اور جس میں اپنا ہی «آب و رنگ تشنہ لبی» جھلکتا ہو نہ کہ دوسروں کا!

پنڈت جی اتنے دنوں تک ہم میں گھلے ملے اور ہمارے دکھ درد میں شریک رہے اور تمام عمر ہر موقع پر ہر چھوٹے بڑے سے اس محبت و عزت سے پیش آئے کہ ہم کو یہاں

تک اس کا یقین ہوگیا تھا کہ پنڈت جی زندہ ہیں تو ہم پر آنچ نہ آنے دیں گے خواہ وہ حکومت ہندوستان کے وزیراعظم رہیں بھی یا نہیں ! سماج دشمن عناصر سے قطع نظر (جو کتنے ہی طاقتور کیوں نہ ہوجائیں کبھی احترام کی نظر سے نہ دیکھے جائیں گے) ہر شخص خواہ وہ کہیں رہتا بستا اور پنڈت جی سے کچھ بھی واقف ہو، اس امر کا قائل تھا کہ موصوف کی شخصی حیثیت ان کی منصبی حیثیت سے کہیں زیادہ بلند و محترم تھی۔ میرا تو خیال ہے کہ کسی لیڈر میں جب تک یہ صفت نہ ملے اس کو قوم کا سردار نہ تسلیم کرنا چاہئے، حکمرانی وہ نہیں ہے جو پولیس فوج اسلحہ اور بین الاقوامی دھڑے بندی کے زور پر کی جائے۔ حکمرانی یہ ہے کہ فرد واحد (مرد قلندر) بے منت غیرے اپنی ذاتی خدمات اور خوبیوں کے طفیل بے شمار لوگوں (جن میں اپنے اور پرائے دونوں شامل ہوں) کے دلوں پر قابض و متصرف ہو جیسے پنڈت جی تھے۔

شریف اور ستم زدہ کا بڑا سہارا تھے۔ اُس زمانے کے تھے جب ایسا ہونا والانسبی کا اولین تقاضا اور سب سے معتبر نشانی تھی۔ سب سے مشکل کام یہ ہے کہ بڑا ہوجانے پر کوئی شخص اپنے بد قسمت کم حیثیت یا کس مپرس پرانے ساتھیوں کا خیال رکھے۔ پنڈت جی کس خوشی سے بعجلت تمام کتنے رنجور شریفوں اور تنگ حال ساتھیوں کی ہر طرح سے مدد کرتے تھے۔ جیسے کوئی جہاز سمندر میں دفعۃً کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو مدد کے لئے ادھر اُدھر (.S. O. S) بھیجنے لگتا ہے۔ اس وقت جتنے پانی یا ہوا کے جہاز جہاں ہوتے ہیں سب کام چھوڑ کر بسرعت تمام ہر طرح کا سامان لے کر اس کی مدد کو پہنچ جاتے ہیں۔ یہی حال پنڈت جی کے غالباً ذاتی دفتر انشاء کا تھا جو درخواست پاتے ہی جیسے خود بخود کام کرنے لگتا ہو۔ وہ اپنے تنگ حال پرانے ساتھیوں سے اس طرح ملتے جیسے تھوڑی دیر کے لئے اس عہد میں پہنچ گئے ہوں جب دونوں اپنے اپنے مستقبل سے بے خبر یا بے نیاز ایک دوسرے کی رفاقت میں خوشی اور بے فکری کی زندگی بسر کرتے تھے۔

حصول آزادی کے بعد پنڈت جی کے عہد حکومت میں ۱۷ سال ہندوستان کو ہرجہت سے جلد سے جلد خوش حال، مضبوط و معتبر بنانے کے لئے جو منصوبے بنائے گئے اور ان کو کامیاب بنانے کے لئے جو تدابیر عمل میں لائی گئیں، وہ بڑی حد تک کامیاب ہوئیں باوجود ناگزیر دشواریوں اور شاید ناگزیر ہی بدعنوانیوں کے۔ اگر کانگریس اتنے دنوں تک پنڈت جی

کی مسلسل قیادت میں برسرکار نہ رہتی تو ہندوستان کو وہ بلند درجہ نصیب نہ ہوتا جس پر آج ہم اس کو فائز دیکھتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ جلد ہی دور و نزدیک کی تمام حکومتوں کو ہندوستان کی بےپایاں مستور طاقتوں، اسکے تعمیری عزائم، اسکے سیاسی مسلک (سیکولر جمہوریہ) اور ان سب کی روح و رواں پنڈت جی کی عظیم شخصیت کا احساس ہوا اور انھوں نے ہندوستان کو دوست بنانے اور رکھنے کو اپنی اپنی حکومتوں کا اہم مقصد قرار دیا۔ حصول آزادی کے بعد ہندوستان کے علاوہ دوسرے ممالک میں پنڈت جی کا نام جتنے لوگ جس احترام سے لیتے تھے شاید کسی دوسری سیاسی شخصیت کا نہ لیتے ہوں۔ یہ امتیاز پنڈت جی کے منصب کے طفیل اتنا نہ تھا جتنا ان کی ذاتی خوبیوں کی بنا پر۔

حکومت ہند کے تین سب سے اونچے مناصب (صدر، نائب صدر اور وزیر اعظم) اس وقت تین ایسی جامع حیثیات شخصیتوں کے ہاتھ میں تھی جو مسلمہ طور پر ہندوستان کے بہترین قدیم و جدید کا سنگم اور تہذیب و شائستگی، علم و فن، فکر و نظر اور نصب العین و روایات کی امین و علمبردار تھیں جن کو بحیثیت مجموعی ہندوستان کا ضمیر کہا جاسکتا ہے۔ یقین سے نہیں کہہ سکتا پھر بھی یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ اس وقت شاید ہی کسی اور ملک کے سب سے اونچے تین عہدہ دار ان تینوں کی مساوی حیثیت کے ہوں۔ ان کو کسی دوسرے ملک کا بڑے سے بڑا آدمی بھی بڑا مانے بغیر نہ رہےگا۔

کبھی دلی جانا ہوتا ہے تو وہاں کا ازدحام، شور و غل، تگ و تاز، شان و شوکت عیش و طرب، کارخانے، طرح طرح کے خوبصورت اور قیمتی سامانوں سے لبریز دوکانیں، نئی پرانی عمارتیں، روشنی، شاہراہیں، ہوٹل، سرکاری ایوانات، تعلیم گاہیں، سنیما گھر، سفارت خانے اور سیرگاہوں کے ساتھ ناداری و نامرادی، جہالت، بیماری، گندگی، جرائم و فتنہ فساد کا کاروبار پھیلا دیکھ کر ڈرنے لگتا ہوں کہ کہیں کھو نہ جاؤں، کوئی گرفتار نہ کرلے، ٹرک یا ٹیکسی کچل نہ ڈالے یا زندہ باد و مردہ باد کے نعروں میں عقل، نقدی یا آبرو نہ کھو بیٹھوں!

پہلے کبھی جانے کا اتفاق ہوتا تو باوجود ہلچل اور ہنگامے کے دہلی کی تاریخی عظمت اور اس کا تہذیبی وقار جسم و جان پر اس طرح سایہ فگن ہوجاتا اور برابر رہتا کہ کسی وقت کہیں آنا جانا ہوتا تو غیر شعوری طور پر یہ محسوس ہوتا رہتا کہ دہلی کو ہم

نظر عقیدت پیش کر رہے ہیں اور وہ ہم کو ان تمام نوازشوں سے بہرہ مند کر رہی ہے جو صرف وہی کر سکتی تھی ۔ دلی کی طرف سے اب وہ اطمینان نہ رہا ۔ دلی اتنی بڑھ اور بدل چکی ہے کہ وہ ہم کو اب کسی طرب و طمانیت یا افتخار کی ضمانت نہیں دے سکتی ۔ دلی مبہوت ہے ۔ وہ اپنے کو بھلا چکی ہے ۔ کبھی دل پر یاس کا غلبہ ہوتا ہے تو خیال آنے لگتا ہے کہ قدیم الایام سے دلی تاراج اور آباد ہوتی رہی ہے ، اب جب کہ وہ آباد ہونے سے تاراج ہوئی ہے دیکھئے کیا ہوتا ہے ؟

لیکن دراصل کہنا یہ ہے کہ ادھر کبھی دلی جاتا تو پنڈت جی ، صدر اور نائب صدر کے برسرکار ہونے سے ایک طرح کا بھروسا رہتا کہ ان کے اثر سے دلی کے رہنے بسنے والوں میں شہری اور اخلاقی ذمہ‌داری کا اتنا شعور ضرور راسخ ہوگیا ہوگا کہ کسی کی آبرو یا جان و مال کو نقصان نہ پہنچایا جائے ، نہ پہنچنے دیا جائے ۔ یہ بھروسا جتنا قدرتی ہے اتنا ہی مبارک ہے ۔ اپنے سے بڑے اور بالآخر سب میں بڑے میں اعتقاد اور اس پر اعتماد ہی تو انسانی شرف و سعادت کا باعث ہوا ہے ۔ پنڈت جی کے اٹھ جانے سے اس بھروسے میں فرق آگیا ۔

پنڈت جی کی وفات پر جس شدت سے سارے ملک میں اور اس سے باہر بھی اظہار رنج و غم کیا گیا اس کا ذکر کیا جاچکا ہے ۔ وہ « محشرستان بے قراری » اب کسی قدر ماند پڑچکا ہے ۔ حادثہ کتنا ہی سخت کیوں نہ ہو ، نفس اپنے تقاضوں سے بے پروا رہنے کی کسی کو زیادہ مہلت نہیں دیتا ۔ قومی پیمانے پر جو سوگ منایا جاتا ہے اسکے پیچھے ایک مقصد ہوتا ہے ۔ یعنی جس شخص یا سانحے کا ماتم منایا جائے اس کی بازیافت یا تلافی کے لئے قوم ایک نئے عزم کے ساتھ اپنی پوری اخلاقی و تعمیری صلاحیتوں کو برسرکار لائے ، ورنہ « ماتم برائے ماتم » تو « ادب برائے ادب » سے بھی زیادہ فعل عبث ہے ۔ اگر اس اظہار اندوہ و الم میں قوم اور ملک کی بھلائی اور برتری کے لئے ہم سب کی دلیری ، دانشمندی اور دردمندی بھی شامل ہے تو پنڈت جی کی وفات ہمارے لئے ان کے « ظہور نو » کی بشارت ہے ۔

پنڈت جی کی حیات میں ان کے

گہے بر طارم اعلےٰ نشینم　　گہے بر پشت پائے خود نہ بینم

کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینا دشوار تھا ۔ اب یہ کام آسان ہے اور ہماری فوری توجہ کا مستحق ۔ موجودہ مرکزی کابینہ میں پنڈت نہرو جیسی مبہوت کردینے والی کوئی دوسری شخصیت نہیں ہے اور یہ اچھا ہے ۔ ایسی شخصیتوں کا صرف گاہے بہ گاہے نمودار ہونا بہتر ہوتا ہے ۔ امید کی جاتی ہے کہ موجودہ حکومت سر جوڑکر کام کرنےوالوں کی ایک مضبوط اور قابل قدر ٹیم ہے جو متفقہ سوجھ بوجھ، متفقہ ذمہ‌داری، متفقہ پامردی اور عام رواداری و انسانیت دوستی کو پیش نظر رکھکر کام کرنے پر آمادہ ہوئی ہے ۔ کام میں دیر لگیگی ۔ عزت، اعتبار اور عبادت کے کاموں میں یوں بھی دیر لگتی ہے ۔

پنڈت‌جی کو کانگرس کے مسلک سے علیحدہ کرکے دیکھنا ہمارے آپ کے لئے مناسب و ممکن ہو یا نہیں، عوام ان کو اسی طرح دیکھتے تھے ۔ یوں بھی آدمی کو پہلے دیکھتا ہے، اسکے مسلک اور مشن‌کو بعد میں ۔ ہندوستان کے بےشمار عوام نے شروع سے اب تک کانگرس کو اتنا جانا اور پہچانا نہیں جتنا اسکے لیڈروں کو، جن میں سب سے سربرآوردہ اور ایک نامعلوم مدت تک عزت و محبت سے یاد رکھے جانے والے مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہرلال نہرو ہیں ۔ ہر جنرل الکشن میں اس بات کا واضح طور پر اظہار ہوتا کہ بحثیت مجموعی عوام جتنے پنڈت جی کے فدائی ہیں اتنا نہ پنڈت جی کے مسلک سے واقف نہیں نہ اُس مسلک کے شیدائی !

پارٹی کی کامیابی کا انحصار زیادہ تر لیڈر کی شخصیت پر ہوتا ہے ۔ خاص طور پر ایسے ملکوں میں جہاں آزادی نہ ملی ہو یا آزادی ملے زیادہ دن نہ گزرے ہوں ۔ یہ بات جتنی قدرتی ہے اتنی ہی آگے چل کر اندیشۂ ناک بن جاتی ہے ۔ کانگرس کو آخری دو لیڈر یکے بعد دیگرے ایسے ملے کہ عوام اور خواص دونوں کی نگاہیں ان پر جم کر رہ گئیں ۔ اس طرح کانگرس کے بنیادی مقاصد کو سمجھنے اور اس پر ایمان لانے کی طرف سے لوگ غافل ہوگئے ۔ پنڈت جی کی وفات سے دفعۃً ایسا خلاء پیدا ہوگیا جس پر قابو پانا آسان نہیں ہے ۔ اس خلاء کو پر کرنے کے لئے معلوم نہیں کس کس سمت سے طوفان کے کیسے کیسے جھونکے اور جھٹکے آئیں ۔ ایسے میں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہئے کہ پنڈت جی اپنے مزاج کے اعتبار سے مہاتما گاندھی کے اتنے نمائندہ نہ تھے جتنا کانگرس کے ۔ پنڈت جی کے بعد کانگرس کی قیادت ایسے ہاتھوں میں آئی ہے جس کا جھکاؤ

گاندھی جی کے مسلک کی طرف ہے - ایسا نہ ہوتا تو شاید پنڈت جی کا جانشین منتخب کرنے میں وہ اتفاق رائے اور اتحاد خیال دیکھنے میں نہ آتا جو آیا اور یہ صورت حال یقیناً نیک فال ہے ۔ ہندوستان تاحال روحانی اور اخلاقی قدروں پر ایمان رکھتا آیا ہے جس کو سب سے بڑی تائید مہاتما گاندھی کی قیادت سے ملی ۔ پنڈت جی کا طریق فکر اور طرز عمل نژاد نو اور جہان نو کے تقاضوں سے ہم آہنگ تھا ۔ یہ نہ کوئی نئی بات ہے نہ ڈرنے کی بات ہے ۔ صرف ساز و ستیز کا مسئلہ ہے ۔

پنڈت جی کی یاد کو تازہ رکھنے کے لئے سرمایہ فراہم کیا جائے گا ۔ یہ رقم کروڑوں تک پہنچے تو عجب نہیں ۔ سمجھدار اور وسیع النظر اصحاب سوچ بچار کر اس رقم کو رفاہ خلق کے کاموں پر صرف کرنے کا پروگرام بنائیں گے جس سے بڑے وسیع پیمانے پر ہر چھوٹا بڑا فائدہ اُٹھائے گا ۔ ملک کے خیر و برکت کے سرچشموں میں اضافہ ہوجائے گا ۔ لیکن صرف اتنا کردینے سے مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کی یاد کو قائم رکھنے کا مقصد پورا نہ ہوگا ۔ چھوٹے بڑے لیڈروں کی چھوٹی بڑی بندھی ٹکی یاگاریں تو قائم ہوتی ہی رہتی ہیں ۔ ان کے کارآمد ہونے ہیں بھی شک نہیں ۔ لیکن رفاہ عام کے پروگرام اچھی اور نمائندہ حکومتیں یوں بھی بناتی اور نافذ کرتی رہتی ہیں ۔ یہ ان کے فرائض میں ہے ۔ اگر ان میں دو چار کا اضافہ ہوگیا تو کوئی خاص فرق نہیں پڑتا ۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کی یادگاریں ڈھرے کی نہ ہونی چاہئیں - سارے ہندوستان میں عالیشان سے عالیشان جتنے پہاڑ ، دریا ، شہر ، پانی کے بند ، باغات ، جنگل ، تعلیم گاہیں ، عمارتیں ، شاہراہیں وغیرہ ہیں ان کے ناموں کے بجائے مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کے نام رکھدئے جائیں تو اس سے ان سرداروں کی بڑائی میں کوئی اضافہ ہوگا ، نہ اُن پہاڑوں ، دریاؤں اور عمارتوں کے مصرف میں ۔ فرض کیجئے ہندوستان کو آج سے گاندھی نہرو استھان کہنے لگیں تو اس سے ہماری آپ کی مشتبہ ذہنیت میں کیا فرق آجائے گا جس کی اصلاح میں ان عظیم شخصیتوں نے کیا کیا نہ کر ڈالا ۔ لیکن ہم جہاں کے تہاں رہے !

مہاتما گاندھی اور پنڈت جی نے ہمارے بطون میں اس لئے انقلاب نہیں پیدا کیا کہ ہمالیہ کا نام گاندھی یا نہرو رکھدیا جائے ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ ہم میں انسانیت آئے

اور ہم انسان بنیں، جبر و جہالت کے خلاف جہاد کریں۔ درندگی سے نیکی کی طرف آئیں اور زندگی کو بلند اور بابرکت بنانے میں اور ان مقاصد کے حصول میں «تسلیم جاں» سے بھی دریغ نہ کریں۔ ہم چاہتے ہیں کہ مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کے نام پر جو سرمایہ فراہم کیا جائے یا کیا جاچکا ہے اس کا ایک معقول حصہ ایسی تدابیر کے بروئے کار لانے پر صرف کیا جاے جن سے ہندوستان کے نوجوان اس طرح کی تربیت حاصل کریں اور اس کا حلف لیں کہ وہ اپنے خیال، لفظ اور عمل سے مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کی بیش بہا خدمات کو تا عمر روشن رکھیں گے۔ اس اسکیم کو اسی تندھی سے نافذ کرنا چاہئے جس سے ناگہانی حالات میں نوجوانوں کے لئے فوجی تربیت لازم کردی جاتی ہے۔

مادی خوش حالی اور بےقید سیاسی آزادی کے ساتھ اخلاقی گراوٹ بھی برابر سامنے آرہی ہے۔ مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کے احترام میں مخصوص قسم کی یادگار قائم کرنے کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ ہمارے نوجوان اُن اخلاق فاضلہ سے بہرہ مند ہوں جن کا سرچشمہ یہ برگزیدہ ہستیاں رہی ہیں۔ ایسا نہ ہو کہ یادگاریں بڑھتی جائیں اور گاندھی و نہرو گھٹتے جائیں۔ صنعتی ترقی اور مادی خوشحالی کے لئے ہندوستان کو بیرونی طاقتوں سے اربوں روپے مل سکتے ہیں لیکن یہ حکومتیں کسی قیمت پر بھی ہمارے لئے گاندھی اور نہرو نہیں فراہم کرسکتیں۔ یہ کام تو ہمارے ہی ملک کو کرنا پڑے گا۔ اگر ہندوستان نے اپنے لئے بھی گاندھی اور نہرو کی بازیافت نہ کی تو اس سے زیادہ بدنصیب ملک اور ہم سے زیادہ منافق کوئی دوسری قوم نہ ہوگی۔

پنڈت جی نے جس معاشرے میں آنکھ کھولی وہ مشترک خاندان، مشترک جائداد اور ایک مشترک و مستقل روایات کا معاشرہ تھا جسے مشرق اوسط اور ہندوستان کی ملی جلی تہذیب نے پروان چڑھایا تھا۔ شمالی ہندوستان کے بیشتر شہری یا قصباتی باشندوں پر اس تہذیب کا تصرف عام تھا۔ پنڈت جی کے گھرانے پر مغربی تربیت و تہذیب کا اثر بھی کافی تھا۔ اس طور پر یہ کہنا بےمحل نہ ہوگا کہ پنڈت جی اعلی قدر مراتب تین تہذیبوں کے ساختہ پرداختہ تھے۔ ہندی ہند ایرانی اور مغربی۔ پنڈت جی کی زندگی میں انقلابات آتے رہے لیکن ان تہذیبوں کا اثر تا دم آخر ان پر رہا۔

اس ہند ایرانی معاشرے میں گھر کا بڑا خاندان کی پرورش و پرداخت، صحت

و عافیت، تعلیم و تربیت، اخلاق و عادات، ننگ و ناموس، روزی و روزگار، شادی بیاہ سب کی دیکھ بھال رکھتا اور بڑی حد تک ان کو پورا کرنے کرانے کا ذمہ‌دار ہوتا، سب اسکے دست نگر ہوتے، کوئی آفت ارضی یا سماوی پیش آجائے تو خاندان کا شیرازہ نہیں بکھرنے دیتا تھا- ہر خاندان کے بڑے کا دوسرے خاندان والوں پر یکساں اچھا اثر ہوتا- اس میں مذہب، ذات پات، رشتہ ناتا کسی کی قید نہ تھی- یہاں تک کہ نچلے طبقے کے گھرانے کا کوئی بڑا یا بزرگ ہوتا تو اسکے سامنے اعلیٰ طبقے کے نوجوان کو بھی آنکھیں نیچی رکھنی پڑتیں- سوسائٹی کی تقسیم مذہب اور دولت کی بنا پر اتنی اہم نہ تھی جتنی خاندان کے نمائندے اور بزرگ ہونے کی حیثیت سے-

آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے گاؤں یا قصبے میں کوئی واردات ہوجاتی تو وہ بستی کے بڑے بوڑھوں کی متفقہ رائے سے طے پاجاتی- اس میں وہ اس ایمانداری اور دلیری سے حصہ لیتے جیسے معاملہ کسی خاص فرد یا خاندان کا نہ تھا بلکہ پوری بستی کی آبرو کا سوال تھا- اس کا بالکل لحاظ نہ کیا جاتا کہ کون برہمن ہے کون ہریجن، کون ہندو ہے کون مسلمان، کون اپنا ہے کون پرایا- مشترک خاندان اور خاندان کی لیڈرشپ کا وہ نظام ختم ہوگیا- برا رہا ہو یا بھلا اس میں کون پڑے یہ ضرور ہے کہ ایسا ہونا ناگزیر تھا-

پنڈت جی بڑے عالی نسب، متمول، روشن خیال، ذی اقتدار و ذی علم گھرانے سے تعلق رکھتے تھے- قوم کی خدمت میں چاہے وہ آگ سے خاک اور خاک سے خاکستر کیوں نہ ہوگئے ہوں اگر وہ یونان کے اس دور میں ہوتے جب غیر معمولی استعداد و صفات کا آدمی دیوتا کے درجے پر فائز کردیا جاتا تھا تو وہ یقیناً کوئی دیوتا یا نیم دیوتا قرار دئے جاتے- جس معاشرت میں وہ پلے اور بڑھے اس میں ہر چھوٹا اپنی ضرورت خاندان کے بزرگ کے سامنے لاتا، اسکی تائید حاصل کرتا یا اسکے مشورے پر عمل کرتا- پنڈت جی وزیر اعظم ہوئے تو ان کے جاننے پہچاننے اور ان سے محبت کرنے والوں کی تعداد شمار اور انداز سے باہر ہوچکی تھی- سب ان کو اتنا وزیر اعظم نہیں جانتے تھے جتنا گھرانے کا بزرگ مانتے تھے اس لئے سب اپنی اپنی معمولی اور غیر معمولی ضرورتیں اور مصیبتیں لے کر پنڈت جی تک پہنچنے کی فکر میں رہتے، پہنچ جاتے اور مطلب برآئی ہوتی یا نہیں، تقویت کے لئے اتنا ہی کافی تھا کہ پنڈت جی موجود ہیں، کام بنے گا نہیں تو

بگڑنے بھی نہ پائے گا - ان لوگوں کی دادرسی کے لئے کتنے ہی ادارے کھول یا عہدہ دار مقرر کردئے جاتے پنڈت جی تک پہنچے بغیر وہ کبھی مطمئن نہیں ہوسکتے تھے -

اس خاص اعتبار سے مہاتما گاندھی کو بھی وہ حیثیت حاصل نہیں تھی جو پنڈت جی کو تھی - مہاتماجی تو نصیحت کرتے، تسکین دیتے یا راضی برضائے الٰہی رہنے کی تلقین کرتے - غرض مند کا کام اتنے سے نہیں چل سکتا تھا - وہ تو روزی اور روزگار کا خواستگار ہوتا یا چاہتا کہ اُسے کسی جابر کے ظلم سے نجات دلائی جائے - یہ کام صرف پنڈت جی کرسکتے تھے جس کو کس تندھی سے کتنے دنوں تک کتنی دشواریوں میں رہ کر انھوں نے برابر انجام دیا - یہاں تک کہ جان، جان آفریں کے سپرد کردی -

دوسرے ملکوں کا علم نہیں - ہندوستان میں جس لیڈر کو پنڈت جی کی طرح ہر شخص کے بڑے اور بزرگ ہونے کا امتیاز حاصل نہیں وہ پارٹی کا تو لیڈر ہوسکتا ہے، پورے ملک اور باشندوں کا سردار نہیں قرار دیا جاسکتا - جہاں تک زیادہ سے زیادہ لوگوں کی انفرادی دشواریوں کو دور کرنے کا تعلق ہے ہندوستان کے لیڈروں میں پنڈت جی کا کوئی ثانی نہیں - اور یہ اس روایت کی بنا پر تھا جس میں پنڈت جی پیدا ہوئے، پلے اور جو ان کی سیرت کا جز بن چکی تھی - وہ روایات اب ہمیشہ کے لئے ختم ہوچکی ہے، آیندہ کی لیڈرشپ میں یہ کمی محسوس ہوا کرے گی - یہ اچھا ہوگا یا برا، کون جانے !

شروع سال رواں میں پنڈت جی دفعۃً علیل ہوئے - ہندوستان ہی نہیں مہذب دنیا کے ہر گوشہ میں جہاں جہاں اُن کے جاننے والے موجود تھے یہ خبر سنکر مضطرب ہوئے - لیکن تعجب کم لوگوں کو ہوا ہوگا اس لئے کہ مختلف النوع ذمہ داریوں کے کام پنڈت جی دن رات میں اٹھارہ اٹھارہ گھنٹے انتہائی انہماک کے ساتھ بغیر آرام کئے جس طرح انجام دیتے تھے جو مدتوں سے اُن کا معمول چلا آتا تھا وہ انکی عمر کے چار پانچ آدمی بھی متفقہ طور پر انجام نہیں دے سکتے تھے - یہ بات عام طور پر مشہور تھی کہ پنڈت جی سے زیادہ مصروف اور طرح طرح کے بھاری ذمہ داریوں سے گرانبار دنیا میں شاید ہی کوئی دوسرا ملے، خواہ وہ کسی حکومت کا سربراہ کار ہو یا کسی اور ادارے کا - احتیاط و علاج سے طبیعت سنبھل گئی تھی لیکن نہ اتنی کہ وہ جس تندھی اور فیصلہ کن انداز سے پہلے کام کرتے تھے اسکی متحمل ہوسکتی - دوسری طرف

ذمہ‌داری کے کاموں کی نوعیت اور مقدار بڑھتی رہی - باینہمہ جس ہمت و بشاشت سے وہ اپنے فرائض انجام دیتے رہے وہ اُنہیں کا کام تھا -

اخبارات اور دیگر ذرائع سے پنڈت‌جی کی صحت، سرکاری کاموں میں مصروفیت اور جلسوں اور تقریبوں میں شرکت کا حال معلوم ہوتا رہتا - چہرے بشرے سے جس مستعدی، شرافت اور ذہانت کا اظہار بیماری سے پہلے تمام عمر ہوتا رہا، وہ اب بھی باقی تھی لیکن اب واضح طور پر یہ بھی دکھائی دینے لگا تھا جیسے اُن پر خاموشی اور بےبسی کا ایک سایہ پڑنے لگا ہو جو روز بروز گہرا ہوتا جارہا تھا - انکی آنکھیں جو ہمیشہ ہمت، امید اور دلنوازی سے روشن رہتیں اور دوسرے کے دل کو حوصلے سے گرماتی رہتیں، اب کسی گہری سوچ میں افق سے پار، خاموش ناقابل فہم لامحدود پہنائیوں میں گم رہنے لگی تھیں -

کون جانے وہ کس سوچ میں ڈوبے رہتے تھے - زندگی کا وہ نقشہ سامنے آتا ہوگا جسے پیش نظر رکھکر تمام عمر کام کرتے رہے - کیسے کیسے احباب کی تائید اور اشخاص کی مخالفت حصے میں آئی، فتح و شکست کی کن منزلوں سے گذرنا پڑا، ملک اور قوم کو کتنی عزت و آسائش نصیب ہوئی - آئندہ کے لئے کیا کرنا ہے - وہ آئندہ جو گذشتہ سے زیادہ اہم اور پیچیدہ، اسلئے ساتھیوں کے بےلوث تعاون کا طلب گار تھا - خود اپنی اُس ہمت اور استعداد کار کا بھی جو عمر اور صحت کے اعتبار سے روز بروز مضمحل ہوتی جارہی تھی - غیر متوقع گوشوں سے مخالفت کا عفریت سر اٹھا رہا تھا - اپنے بھی پرائے ہوتے جارہے تھے - ان تمام دشواریوں پر قابو پالینا ناممکن نہ تھا لیکن کیا کیا جائے کہ زندگی کی شام جس تیزی سے بڑھتی آرہی ہے جسم و جان کی توانائی اسی اعتبار سے گھٹتی جارہی ہے . . . . .

یہ باتیں یونہی ذہن میں نہیں آرہی ہیں - کچھ دن ہوئے ایک اخبار* میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اُس اجلاس کی رپورٹ نظر سے گزری جو پنڈت جی کی موجودگی میں بمبئی میں منعقد ہوا تھا - جستہ جستہ اقتباسات درج ذیل ہیں :

«اکبرالہ‌آبادی نے دلی کا دربار دیکھا تو ایک لاجواب نظم رقم کردی -

امسال ۱۵ سے ۱۷ مئی تک آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے جلسے بمبئی

* دور حیات بمبئی کا ہفتہ‌وار اردو اخبار (۲۰ مئی و یکم جون ۱۹۶۴) جلد ۳ شمارہ ۱۴ - ۱۵ -

میں ہونے لگے تو میرخوار[1] نے سوچا کیوں نہیں اپنی سرکار کا دربار بھی دیکھ لیں - شہر کے جنوبی حصے میں بیس لاکھ کے خرچے سے بنے ہوئے شانمکھنڈ ہال میں جلسے ہورہے تھے لیکن دقت یہ تھی کہ مئی کی گرمی، تقریباً تین ہزار کا مجمع اور ہال «ایرکنڈیشن» کی نعمت سے محروم ! پنکھوں کی تعداد دوچند کرکے بھی کوئی فائدہ نہ ہونے والا تھا - اس لئے مجلس استقبالیہ نے تین سوٹن برف کی سلیں لاکر فضا میں خنکی پیدا کرنے کی کوشش کی - پھر کچھ منچلوں کو سوجھی کہ وقفے وقفے سے گلاب کے عرق کی خوشبو پھیلاکر ہال کو معطر کیا جائے تاکہ خنکی میں لطافت بھی پیدا کی جاسکے - ہال اور اسٹیج کی سجاوٹ میں بڑی سادگی تھی - بید لرزاں کے پیچ و خم اور رنگین کپڑوں کے ٹکڑوں سے جمنی رائے نے اپنے مخصوص اسٹائل کے آرٹ کے خاص پیارے نمونے پیش کئے تھے - لیکن اتنی ھی بدمذاقی مہاتما گاندھی کی اس ٹوٹی ہوئی تصویر سے ٹپک رہی تھی جو کبڑی سی عقب میں کھڑی تھی - ٹھیک بارہ بجے دن کو - وزیر اعظم، صدر کانگرس، ارکان ورکنگ کمیٹی، گورنر مہاراشٹر، وزرائے حکومت وغیرہ کہکشاں کی طرح اسٹیج پر نمودار ہوئے . . . . جلسہ میں آنے والوں کے لئے موٹر پارک کرنے کا بڑا معقول انتظام تھا - ایک فرلانگ تک موٹروں کا ازدحام تھا اور وہ بھی کیسی کیسی شاندار موٹریں ! میرخوار دل میں سوچنے لگا: کیا یہ اُسی گاندھی کی کانگرس ھے جس نے کرتا پہننا اس لئے چھوڑ دیا تھا کہ اس دیش کے کروڑوں باشندے اس کے بغیر زندگی بسر کرنے پر مجبور تھے یا یہ اس باپو کی جماعت ھے جو سیواگرام میں جھونپڑی میں رہا کرتا تھا کیوں کہ اس کے ہم‌وطنوں کو اس سے بہتر جگہ میسر نہ تھی ؟ کیا اس کانگرس کی شان و شوکت، تزک و احتشام امریکن کنونشن سے کچھ کم تھی ؟ - اس فضا اور اس ماحول میں بیٹھکر غربت،

---

[1] نامہ نگار کا فرضی نام جس کے لئے وہ داد کے مستحق ہیں -

مفلسی اور سوشلزم وغیرہ کی باتیں کچھ بے جوڑ سی لگتی تھیں ۔ غربت اور غریبی پر کرشنامینن نے ایک بلیغ جملے میں اظہار خیال کیا: «ہندوستان غریب نہیں ہے، ہندستانی غریب ہیں» ۔ وسیع اسٹیج پر بے شمار تکیے پڑے ہوئے تھے ۔ آسمان سیاست کے بے شمار درخشندہ ستارے آتے گئے اور بیٹھتے گئے ۔ ان میں جواہر لال نہرو اور صدر کامزاج کے علاوہ وجے لکشمی پنڈت، مرارجی ڈیسائی، جگ جیون رام، لال بہادر شاشتری، سردار سورن سنگھ، غلام محمد صادق، یشونت راے چوہان، وسنت رائے نائک، اندرا گاندھی، ایس کے پاٹل، گلزاری لعل نندہ، سچیتا کرپلانی، کرشنا مینن وغیرہ ۔ غرض ڈراما یا سنیما کی اصطلاح میں «آل اسٹار کاسٹ» تھا . . . . . میرخوار کو یقین تھا کہ کانگرس جیسی وقیع جماعت کے اجلاس میں اسٹیج پر وقار اور سنجیدگی ہوگی۔ ایسے اجلاس جس میں ہمارے چوٹی کے سیاسی رہنما ڈسپلن تہذیب اور اخلاق کے معلمین، حکومت کے وزرا اور دوسرے عمائدین جمع ہوں ۔ ایسے اجلاس جن کی کارروائی دیکھنے اور سننے کے لئے نہ جانے کتنے غیر ملکی صحافی اور نمائندے اور مدبرین جمع ہوں ۔ کم از کم یہاں تو ایسی باتیں نہ ہوں گی جن سے ہماری تہذیب پر حرف آسکتا ہو ۔ مگر افسوس کہ یہاں بھی مایوسی ہوئی ۔ یہاں بھی لوگ چار چار پانچ پانچ کی ٹولیوں میں تقسیم ہوکر حلقہ بنا بنا کر اس طرح بیٹھ گئے جیسے اسکول کے میدان میں ڈرل ماسٹر بچوں کو کھیل کھلانے کے لئے بٹھادے ۔ کسی کا منھ دکھائی دے رہا ہے تو کسی کی پیٹھ، مندوبین تجویز پر تقریر کررہے ہیں اور ٹولیاں اپنی اپنی گفتگو میں مصروف و مشغول . . . . . اسٹیج پر بے شمار تکئے رکھے تھے ۔ پہلے تو یہ سب قرینے سے لگے تھے ۔ لیکن جیسے جیسے لوگ آتے گئے ان کی ترتیب میں فرق آتا گیا ۔ اور تھوڑی دیر میں ان کے طریقہ استعمال میں بھی خاصا اختلاف دکھائی دینے لگا ۔ کوئی تکیے سے لگا ہوا تھا اور کوئی تکیہ پر بیٹھا تھا، یورپ

میں لوگ «بستر میں» سوتے ہیں اور ہندوستاں میں بستر «پر»
کچھ ایسا ہی معاملہ یہاں بھی تھا - کرشنا مینن اپنی جادو کی چھڑی
سے کبھی تکیے کو گھسیٹتے دکھائی دئے اور کبھی بازو میں رکھے
ہوئے جوتے اور چپلوں کو - گویا ایک مداری کی طرح انہوں نے اپنی
چھڑی سر سے پیر تک پھرا دی ! . . . . . سشن کا ایک اہم پہلو
بیمار نہرو کی شرکت تھی - میر خوار کے خیال میں اہمیت اس بات
کی تھی کہ ہندوستان کے ہر علاقے اور ریاست سے آئے مندوبین
نے اپنی آنکھوں سے وزیر اعظم کا آنا جانا اور اُٹھنے بیٹھنے کا تکلیف دہ
منظر دیکھا - انہوں نے دیکھا کہ بھبنیشور کی علالت کے بعد سے
اب تک ان کے محبوب جواہرلال کی صحت کس منزل پر ہے - انکے
منھ سے دبے دبے فجائیہ الفاظ ان کی جذبات کی غمازی کررہے تھے -
اسکے ساتھ ان کے دل میں نہ جانے کیا کیا باتیں آرہی ہوں گی! اور
میرخوار نے اس سے بھی زیادہ تکلیف دہ وہ منظر دیکھا - کئی موقعے
ایسے آئے جبکہ کافی دیر تک وزیر اعظم تکیہ کا سہارا لگائے یکہ
تنہا خاموش بیٹھے رہے اور دس دس فٹ کے فاصلے تک ان کے
پاس فرد واحد بھی دکھائی نہ دیا اور جو اس فاصلے پر بیٹھے بھی
تھے ان میں سے بہتوں کی پیٹھ جواہرلال کی طرف تھی - وہ آپس
کی گفتگو میں اس طرح مصروف تھے جیسے وہاں پر جواہرلال کا
وجود نہیں کے برابر ہو - آخر اس «بے رخی» اور سرد مہری کے
کیا معنی . . . . . » -

یہ وہ پنڈت جی ہیں جن کی ایک نگاہ غلط انداز سے ممتاز و مفتخر ہونے کے
لئے «صبر ایوب کیا ، گریۂ یعقوب کیا» کی نوبت آجایا کرتی تھی یا جس کی گرم نگاہی
سے کیسے کیسے سورماؤں کا پتا پانی ہوتا تھا - آج وہی پنڈت جی کہاں ، کس حال میں
تھے اور غاشیہ برداران مرکب اجلال کہاں ، کس تفریح سے لطف اندوز ہورہے تھے -

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو !

یہ سب دیکھتے ہوئے دل میں بے اختیار یہ بات آئی ، کاش پنڈت جی بیمار نہ

ہوئے ہوتے یا اتنے دنوں تک علیل نہ رہتے یا پھر کلیۃً صحت یاب ہوجاتے۔ ایسی شخصیتوں کو جیسی کہ پنڈت جی کی تھی طویل المیعاد اور بالآخر جان لیوا آزار میں مبتلا نہ ہونا چاہئے۔ ایسوں کے مدت مدید تک مریض و معذور رہنے سے وہ سارا نظام ماؤف و ابتر ہوجاتا ہے جس کے وہ معمار و مختار رہ چکے تھے۔ اس لئے کہ وہ منافق و مفتری جو اپنے نا مبارک اغراض کی خاطر لیڈر کی چھتری کے نیچے پناہ گزین ہوتے ہیں، موقع ملنے پر سب سے پہلے اپنے محافظ و مربی سے منحرف ہوکر اس کے نام اور کام کو داغدار کرنے اور اپنے مقاصد کو آگے بڑھانے میں سرگرم عمل ہوجاتے ہیں، چنانچہ جو کام ملک اور اس کے باشندوں کے نفع و ناموری کے لئے لیڈر انجام دے چکا ہوتا ہے اس کا رخ تماتر اپنے نفع و ناموری کی طرف پھر دیتے ہیں۔ سیاسی شخصیتوں اور اخلاقی شخصیتوں میں کتنا تفاوت ہوتا ہے! پہلا عوامل طبیعی کی زد میں جتنا درماندہ ہوتا رہتا ہے موخرالذکر اتنا ہی برگزیدہ!

پنڈت جی خدا یا مذہب کے قائل نہ تھے۔ اس کا وہ آخر وقت تک، کبھی کبھی بے ضرورت بھی اظہار و اعلان کرتے رہے۔ وصیت نامے میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ جتنی اور باتیں جس بصیرت و درد مندی سے کہی ہیں وہ جیسے دل میں اُتر کر رگ و پے میں نفوذ کر جاتی ہوں۔ پنڈت جی نے جیسے یہ باتیں کہی نہ ہوں بلکہ خود ان کی پوری زندگی وصیت نامے کی ان سطروں میں سمٹ کر آگئی ہو اور ہم چاہیں تو حواس خمسہ کی ہر حس سے پنڈت جی کو جان اور پہچان لیں۔ کوئی اُن سے واقف نہ ہو جب بھی اس تحریر کو پڑھ کر غائبانہ ان سے محبت کرنے لگے گا، اور اپنی نظروں میں اپنی بڑائی بھی محسوس کرے گا۔

پنڈت جی کی غریبوں سے محبت، مظلوموں کی حمایت، حق کی تائید، خلق اللہ کی بھلائی اور ترقی کو اپنی زندگی کا شیوہ بنا لینا ایسی باتیں نہیں ہیں جو مذہب کے قلمرو سے باہر ہوں۔ ان کی تصانیف میں آرٹ، انسانیت اور اقدار اعلیٰ کی حمایت کا جو آہنگ ملتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہمارے آپ کے خدا یا مذہب پر عقیدہ رکھتے ہوں یا نہیں، اس طرح کی کسی نہ کسی حقیقت بسیط سے غیر شعوری طور پر سہی، متاثر ضرور تھے۔

وہ خدا سے چاہے جتنے دور رہے ہوں اس کی مخلوق سے بہت قریب تھے۔ خدا سے انکار اور اس کی مخلوق سے یہ شیفتگی، ایک سوال کی شکل میں اگر خدا کے سامنے پیش کی جاسکتی تو اقبال کی نظم «تنہائی» میں اللہ کی طرف سے جو اشارہ شاعر کو موصول ہوا یعنی

تبسمے بہ لب او رسید و ہیچ نگفت!

وہی اس موقع پر بھی ایک اور ہی جہان معنی لئے ہوئے ملے گا!

پنڈت جی نے وصیت کی تھی کہ ان کی وفات پر مذہبی رسوم نہ بجالائے جائیں۔ نعش جلادی جائے۔ اس کی خاکستر کھیتوں پر چھڑک دی جائے۔ البتہ تھوڑی سی مقدار گنگا میں بہادی جائے اس لئے کہ گنگا سے اُن کو بچپن سے وابستگی رہی ہے۔ یہ ہدایات جس طرح دی گئی ہیں اس سے پنڈت جی کے کردار کا کتنا عظیم، حسین اور قابل احترام تصور ذہن میں آتا ہے۔ ہندوستان کی زندگی، تاریخ و تہذیب میں گنگا کا کیا رول رہا ہے پنڈت جی اسکے بیان کرنے میں اپنی پوری تخلیقی صناعی، ذہنی توانائی اور تخئیل کی کرشمہ کاری سے مدد لیتے ہیں۔ مذہبی صحائف میں گنگاجی کی تعریف و تقدیس میں ہندوستان کے شاعروں اور رشیوں نے یقیناً عقیدت کے بے مثل نذرانے پیش کئے ہوں لیکن پنڈت جی نے گنگا کو ہندوستان کا جیسا مظہر جلیل و جمیل قرار دیا ہے وہ اس لئے طرفہ‌تر، عزیزتر اور رفیع‌تر ہے کہ پنڈت جی اپنے آپکو خدا اور مذہب سے منسوب نہیں کرتے۔ ہم اُن کو بیسویں صدی کا خالص سائنٹیفک اور حقیقت پسند ذہن بھی قرار دیتے ہیں، اس کے باوجود اُنھوں نے گنگا کی تحریم و تکریم میں جو کچھ لکھدیا ہے کتنے اہل دل اور اہل قلم ہیں جن کے بس کی یہ بات ہے!

بہت دنوں کی بات ہے جب گاندھی جی اپنا مشہور انگریزی اخبار «ینگ انڈیا» نکالا تھا۔ خیال آتا ہے کسیکو انٹرویو دیتے ہوئے فرمایا تھا: «مجھے یہ تو یقین نہیں آتا ہے جو شخص ہندوستان کی سرزمین سے اٹھا ہو، وہ خدا پر یقین نہ رکھتا ہو»!

سنہ ۱۹۴۸ع کی ایک شام کو دہلی میں انسانیت کا ایک محسن گولی کا نشانہ بنا۔ ٹھیک اُس وقت جبکہ وہ انتہائی مسکنت اور تضرع سے ایک طرف جابر و قاہر کو رحم اور سچائی کی طرف بلا رہا تھا اور دوسری طرف مسکین و مظلوم کے زخموں پر اپنی محبت کا پھایا رکھ رہا تھا۔

دلی لرز گئی - کوئی شخص خواہ کسی حیثیت کا ہو کسی دوسرے لمحے موت کے گھاٹ اتارا جاسکتا تھا - ایسا معلوم ہوتا تھا ، جیسے اُس رات کو اور کتنے دوسرے دن اور رات کو کوئی شخص اپنے گھر خریت سے نہ پہنچ سکے گا یا جو لوگ گھر پر ہوں گے وہ محفوظ نہ ملیں گے - دلی ہی میں نہیں دور دور بھی!

اتنے میں بغیر کسی خوف و خطر کے ایک بلند مقام پر یکہ و تنہا، گوشت و پوست ہی کا بنا ہوا ایک انسان مجمع سے اُبھرا، معلوم نہیں کتنی اندرونی طاقتوں سے محکم و مطمئن - اُس وقت اس سے زیادہ آسانی سے کسی قاتل کا شاید ہی کوئی اور نشانہ بن سکتا، لیکن اُس سے زیادہ شاید ہی کوئی اور موت سے بےپروا تھا - ایک بار پھر دلی لرز گئی!

پھر اسنے وہ سب کہا جو کہہ سکتا تھا، اس اطمینان و یقین سے جیسے اس حادثے نے اس کی اپنی موت کو بازیچۂ اطفال بنا دیا ہو -

وہ مہاتما گاندھی تھے ، یہ پنڈت جی !

مہاتما گاندھی کی شہادت پر پنڈت جی کی اِس دلیری کو دیکھکر معلوم ہوا کہ حق کی حمایت میں دلیر ہونا کسکو کہتے ہیں!

پنڈت جی کی وفات پر نہ دھلی گیا نہ کہیں اور - کئی دن تک صرف اخبارات پڑھتا اور ریڈیو سنتا رہا - تصور میں وہ نقشہ طرح طرح سے بنتا بگڑتا رہا جسکا ذکر اوپر کی سطروں میں کر آیا ہوں - پھر ایسا محسوس ہوا جیسے راج گھاٹ پر میت کو نذر آتش کرنے کے بعد ایک صدا بلند ہوئی!

کون ہوتا ہے حریفِ مئے مرد افگن عشق!

تھوڑی دیر بعد یہی صدا پھر آئی - صرف لہجہ بدلا ہوا تھا - رنج ہو راحت ہو، تنہائی ہو محفل ہو، آبادی ہو یا ویرانہ، کہیں جاؤں کچھ کروں، یہ مصرعہ اپنے آپ کو دُھراتا اور اپنی یاد دلاتا رہتا ہے - اُسی بدلے ہوئے لہجے میں! جیسے بیچ سمندر میں کوئی بہت بڑا جہاز ڈوب گیا ہو اور بنات البحر اس پر نوحہ خواں ہوں!

وجودی تحلیل نفسی

از

ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جین پال سارتر، دور حاضر کا مشہور فرانسیسی مفکر جو فلسفۂ وجودیت (Existentialism) کے علمبرداروں میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے وجودی تحلیل نفسی کا بانی ہے۔ فرائڈ کی تحلیل نفسی کے متوازی یہ ایک ایسی کوشش ہے جس پر وجودی فلسفۂ کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ اس لئے اس کی تشریح و تفسیر سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ وجودیت پر ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے۔

فلسفۂ وجودیت جتنا عام لوگوں کی دلچسپیوں کا مرکز ہے اتنا ہی غلط فہمیوں کی آماجگاہ۔ بعض لوگ اس کو زندگی کی ایک اخلاقی یا روحانی تعبیر کا مترادف سمجھتے ہیں اور بعض عریاں نگاری اور فحش بیانی کا ہم معنی۔ بعض اس سے زندگی کے مجرد تصور کی تفسیر کے متوقع نظر آتے ہیں اور بعض اسکو مصنف کی پرائیویٹ ڈائری کا قائم مقام سمجھنے پر مائل۔ فلسفۂ وجودیت نہ یہ ہے نہ وہ۔

فلسفۂ وجودیت کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنا مشکل ہے۔ پال فُلکے نے اپنی تصنیف «وجودیت» میں بہت صحیح لکھا ہے کہ «وجودیت کے اتنے ہی فلسفے ہیں جتنے وجودی فلسفی»۔ پھر بھی ان کے نمایاں رجحانات اور اہم مسائل کو لے کر کچھ مشترک خصوصیات دریافت کی جاسکتی ہیں۔

فلسفۂ وجودیت قریبی عہد کے بعض جدید مکاتیت فلسفہ کی طرح مابعدالطبیعیات اور عقلیت کے خلاف ایک زبردست رد عمل ہے۔ ہیگل اور بعد ہیگل فلسفیوں نے محض عقل و استدلال کی بنیاد پر فلسفہ کی ایک ایسی عمارت کھڑی کرنا چاہی تھی جو شاندار تو ضرور تھی لیکن اسکی فضا ایک عام انسان کے لئے بڑی نامانوس اور اجنبی تھی۔ اسکے علاوہ وہ ایسے بنیادی مفروضوں پر مبنی تھی جن کو ایک متجسس اور تنقیدی شعور رکھنے والا انسان کسی طرح قبول نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ عہد جدید کے بہت سے ذہین

اور طباع فلسفیوں نے عقل سے بغاوت کی یا کم از کم اس کی وہ اہمیت تسلیم نہیں کی جو گذشتہ فلسفوں میں اس کو حاصل تھی ۔ برگساں نے حقیقت زندگی کو سمجھنے کے لئے عقل کی بجائے وجدان کو رہنما بنایا ۔ فلسفۂ افادیت نے ولیم جیمس پیرے اور ڈیوی کی رہنمائی میں علم کو تجربہ کی تصدیق اور عملی ضروریات پر مبنی قرار دیا ۔ ابھی قریبی عہد میں منطقی تجربیت (Logical Empiricism) نے لسانی تجزیہ کو اپنا رہنما بنایا اور جب یہ تجزیہ مابعدالطبیعیاتی حقائق تک نہ پہنچا سکا تو ان کو مہمل اور بے معنی قرار دیا گیا ۔

فلسفۂ وجودیت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے ۔ وجودی فلسفیوں نے اس بات پر زور دیا کہ زندگی مجرد تصورات سے مقدم ہے ۔ افلاطون کے نظریۂ اعیان کی تقلید میں بعض فلسفیوں کا یہ خیال رہا ہے کہ عالم اعیان میں کچھ قائم و دائم حقیقتیں (Essences) ہیں جو انسانی زندگی اور اسکے مختلف مدارج میں اپنی تعبیر حاصل کرتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک بچہ پیدا ہوا تو یہ انسانی حقیقت یا انسان کا تصور تھا جو اس صورت میں ظاہر ہوا ۔ پھر وہ بڑا ہوکر ایک وکیل، پروفیسر، یا انجینیر بنا تو وکیل، پروفیسر یا انجینیر کے تصور نے اسکی زندگی میں اپنا ظہور تلاش کیا ۔ بہ الفاظ دیگر یہ حقیقتیں اور تصورات مقدم تھے اور زندگی اور اسکی مختلف شکلیں مؤخر ۔ فلسفۂ وجودیت اس طرز فکر کی تردید کرتا ہے ۔ اسکے نزدیک یہ تصور جبریت کے عقیدہ کی طرف لیجاتا ہے ۔ اسکے مقابلہ میں فلسفۂ وجودیت کا یہ دعوی ہے کہ جہاں تک انسانی زندگی کا تعلق ہے وہ کسی بھی مقررہ حقیقت یا تصور یا ضابطہ سے مقدم ہے ۔ انسان خود اپنی حقیقت کو بناتا ہے اور خود اپنے طرز وجود کا انتخاب کرتا ہے ۔ وہ کسی بنے بنائے سانچے میں نہیں ڈھل جاتا بلکہ خود اپنے سانچے بناتا ہے ۔ وہ باشعور ہستی ہے ۔ اس کا شعور اسکی آزادی و اختیار کا ہم معنی ہے ۔ وہ اہم فیصلے کرتا ہے ۔ ان فیصلوں ہی میں اسکی زندگی کا ثبوت ہے ۔ اس کا وجود محض ہونا نہیں بلکہ زندگی کا مترادف ہے۔ پتھر بھی وجود رکھتے ہیں، مگر زندہ نہیں۔ زندگی حیات کی مترادف بھی نہیں ۔ جانوروں میں حیات کے آثار پائے جاتے ہیں مگر زندگی نہیں ۔ زندہ وہی ہے جو خود اپنا معمار ہے ۔ جو آزادی اختیار اور فیصلہ کے ذریعہ سے اپنی زندگی کو کسی خاصی راستہ پر ڈالتا ہے ۔ پھر زندگی کے لئے یہ کافی نہیں کہ ایک بار سوچ سمجھ کر مستقبل کی

راہ طے کرلی اور پھر اس پر ایک مشین کی طرح چلتے رہے - زندگی پیہم فیصلوں کا نام ہے - زندہ رہنے کے لئے ہر قدم پر آزادی و اختیار کو کام میں لانا اور فیصلہ کی تجدید کرنا ہے۔

وجودی فلسفیوں کا زندگی کی وکالت کرنا اور اس کو حقیقت یا تصور زندگی پر مقدم ٹھہرانا صرف افلاطونی فلسفہ یا عقلیت کے خلاف ہی رد عمل نہ تھا بلکہ ان کو سائنس اور اخلاق سے بھی اس بات کی شکایت تھی کہ یہ علوم زندگی سے آنکھیں چار نہیں کرتے - سائنس فرد کو چھوڑکر نوع سے بحث کرتی ہے - فلسفۂ اخلاق کے سامنے بھی ایک عام انسانی جبلت کا خاکہ یا تصور ہوتا ہے جس سے وہ کچھ مقررہ قانون اور ضابطے اخذ کرنا چاھتا ہے - لیکن زندگی کی انفرادیت ، اس کا جوش و خروش ، اس کا طوفانی ہیجان ان تصورات اور کلیات کی مدد سے سمجھ میں نہیں آ سکتا - زندگی کو تصور زندگی کی مدد سے سمجھنا ممکن ہی نہیں - تصور تو ہمیں ایک زندہ حقیقت (Actuality) سے ہٹاکر محض ایک امکان کے دائرہ میں لیجاتا ہے - آگ کو جب تک عقلی تصورات کے ذریعہ سے سمجھایا جارہا ہے اس وقت تک آپ اسکے محض ایک دھندلے امکان سے روشناس ہوتے ہیں اور مان لیتے ہیں کہ ہاں ایسی کوئی چیز ہوسکتی ہے - لیکن جب کسی خاص آگ سے آپ کا براہ راست سابقہ پڑتا ہے اور آپ اسکی گرمی اور جلن محسوس کرتے ہیں ، اس وقت آگ کی حقیقت آپ پر منکشف ہوتی ہے - یہی حال زندگی کا ہے - زندگی کو زندگی کی آگ میں جل کر ہی پہچانا جاسکتا ہے - فلسفۂ وجودیت کا یہی مرکزی عقیدہ ہے جس کو اس فلسفہ کے مختلف علمبرداروں نے طرح طرح سے بار بار اور بڑی شدومد سے پیش کیا ہے - سورن کرکیگارڈ جو اس مکتبۂ خیال کا بانی کہا جاسکتا ہے اس طرح اپنے عقیدہ کا اظہار کرتا ہے : « فرد کی اخلاقی حقیقت (بہ حیثیت ایک انتخاب اور فیصلہ کرنے والے وجود کے) اسکے لئے کہیں زیادہ اہم ہے آسمان اور زمین سے اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس سے ، بلکہ انسان کی چھ ہزار سالہ تاریخ سے بھی» - اس فلسفہ کا ایک دوسرا علمبردار گبریل مارسل لکھتا ہے : « میں ان تمام تصانیف کی فلسفیانہ حیثیت سے انکار کرنے کے لئے تیار ہوں جن میں اس صفت کا کوئی شائبہ نہیں جس کو میں « نیشِ حقیقت » سے موسوم کرتا ہوں » - کارل یاسپر کہتا ہے : « زندگی ایک تصور نہیں بلکہ ایک نشان ہے جو ایک ایسی حقیقت (داخلیت) کی طرف اشارہ کرتا ہے ، جو تمام خارجیت سے ماورا ہے » -

مختصراً یہ ھے فلسفۂ وجودیت کا مرکزی عقیدہ اور میرے خیال میں یہی اس کا تعمیری اور صالح عنصر ھے - یہی وہ گھاٹی ھے جس سے زندگی کے عظیم رھبروں اور انسانیت کے محسنوں کو گزرنا پڑا ھے - عقل محض یا دانش برھانی کی نارسائی سے غیر مطمئن ھوکر جب ایک بے لوث اور متجسس انسان زندگی کی گھرائیوں میں غوطہ‌زن ھوتا ھے تو اکثر گوھر نایاب اسکے ھاتھ میں آجاتے ھیں - اور وہ زندگی کے حقائق اور فطرت کے رازوں کو پالیتا ھے - لیکن فلسفۂ وجودیت کا دامن ان موتیوں سے محروم رھا - شاھراہ زندگی میں رھنمائی کرنے کی بجائے وہ غلط پگڈنڈیوں پر پڑ گیا جہاں اسنے بے یقینی کے اندھیرے میں منزل کا نشان گم کردیا اور عشرت کامیابی کی بجائے کرب ناکامی کو اپنا حاصل سمجھ لیا - اسکے کچھ نفسیاتی اور تاریخی اسباب ھیں :

اول تو اس تحریک پر اس کے بانی کرکیگارڈ کی شخصیت کی زبردست چھاپ ھے - کرکیگارڈ کوپن ھیگن میں سنہ ۱۸۱۳ع میں پیدا ھوا - قدرت کی ستم ظریفی کہ غیر معمولی ذھنی صلاحیتوں کے ساتھ اس کو ایک مریض اور بدھیئت جسم بخشا گیا - پیٹھ میں کوبڑ، ٹانگیں پتلی پتلی ٹیڑھی ٹیڑھی، اور شکل عجیب ھیولا سی - یہ تھا کرکیگارڈ کا ظاھری خاکہ - ایک ایسا شخص جو اپنی ذھنی صلاحیتوں کے اعتبار سے ایک نابغہ کی حیثیت رکھتا ھو فطرت کے اس بخل پر کیا کیا نہ کڑھا ھوگا اور کس کس طرح اسے احساس کمتری کا مقابلہ کرنا پڑا ھوگا اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں - اس کے لہجہ کی تلخی، اسکے جملوں کی نشتریت اور اس کا گھرا طنز اسی احساس کمتری کا رد عمل ھیں - بدقسمتی سے کرکیگارڈ کو باپ کی جانب سے جو تربیت ملی اس نے اس زنگ کو اور گھرا کر دیا - کرکیگارڈ کا باپ بہت مذھبی آدمی تھا - مگر اسکی عیسائیت گھرے قنوطی رنگ میں ڈوبی ھوئی تھی - جوانی میں اس سے کچھ ایسی لغزشیں سرزد ھوئی تھیں جن کی بنا پر اس نے یقین کرلیا تھا کہ وہ خدا کی لعنت اور غضب کا مورد ھے - وہ اپنی روح کا بوجھ ھلکا کرنے کے لئے اکثر نوعمر کرکیگارڈ کو اپنا مخاطب بناتا تھا اور گھنٹوں اپنے فلسفۂ قنوطیت اور احساس جرم سے اسکے ذھن کو گرانبار کیا کرتا تھا - اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ کرکیگارڈ بچپن ھی میں اپنے احساس اور ذھن کے اعتبار سے بوڑھا تھا اور اسکے بعد وہ کبھی جوان نہیں ھوا - کرکیگارڈ کی شدت احساس اور آزردگی کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ھے کہ وہ اپنے والد کے اس

طرز عمل کو اپنی بعد کی تحریروں میں روحانی زنا بالجبر (Spiritual rape) سے موسوم کرتا ھے -

اپنی رسمی جوانی کے عہد میں کرکیگارڈ کو ایک نوجوان دوشیزہ سے محبت ھوگئی تھی - وہ لڑکی بھی اسکی غیرمعمولی ذھانت اور قابلیت کی مداح تھی اور شادی پر رضامند لیکن خود کرکیگارڈ نے یہ کہکر اس تعلق کو ختم کردیا کہ «میں اس سے ایک ابدیت کے بقدر زیادہ بوڑھا ھوں» - ظاھر ھے محبت کی اس ناکامی نے بھی اسکی تلخی احساس میں اضافہ کیا ھوگا - آخری حادثہ جس نے اسکی زندگی کو ناقابل برداشت بنا دیا وہ اسکی اپنے شہر کے ایک ھجونگار کے ساتھ آویزش تھی - یہ شخص اپنا نام ظاھر کئے بغیر ایک ظریفانہ پرچے کا ایڈیٹر تھا - اپنے اھم عصروں کی پگڑیاں اُچھالنا اس کا مستقل پیشہ تھا - شومئی قسمت کہ کسی مسئلہ پر کرکیگارڈ سے اسکی چھڑ گئی - پھر تو اس نے اپنی تمام زھرناکیوں کا رخ کرکیگارڈ کی جانب کردیا - کوئی پرچہ ایسا نہ ھوتا جسمیں کرکیگارڈ پر کارٹون یا اسکے لئے تمسخر آمیز خطابات نہ ھوتے ھوں - کرکیگارڈ کی ایک تصنیف (Either Or) کی بنا پر اس نے کرکیگارڈ کا نام (Mr. Either Or) رکھدیا - بیچارہ جب شہر میں نکلتا تو بچے اسکے پیچھے تالی بجاتے اور اسکو (Mr. Either Or) کہکر پکارتے - ایسی صورت حال کسی شخص کے لئے بھی تکلیف‌دہ ھوسکتی ھے لیکن کرکیگارڈ جیسے ذھین اور حساس انسان کو تو اس نے یقیناً زندگی سے بیزار کردیا ھوگا - کرکیگارڈ ایک جگہ اپنے احساس تنہائی کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتا ھے : «صنوبر کے ایک تنہا درخت کی طرح اپنی انانیت میں الگ تھلگ، بلندی کی طرف رخ کئے، میں کھڑا ھوں یہاں تک کہ میرا سایہ بھی میرے قریب نہیں» - ایک دعوت سے واپس آتے ھوئے اپنی ذھنی کیفیت کو وہ ان الفاظ میں بیان کرتا ھے : «میں سب کی توجہ کا مرکز تھا - ھر شخص میری مدح سرائی کررھا تھا لیکن واپسی پر میرا دل چاہ رھا تھا کہ خودکشی کرلوں» -

غرض کرکیگارڈ کی زندگی ایک مستقبل کشمکش اور ھیجان کا شکار تھی - ھر وقت اس کو کسی الجھاؤ یا شدید تجربہ کی ضرورت رھتی تھی لیکن کوئی تجربہ اس کو مطمئن نہ کرسکتا تھا - وہ نا قابل حصول مقاصد کا جویا تھا اسی بنا پر اس کے متعلق کہا گیا تھا کہ «وہ ابدیت کی خواھش میں ھمکنار مرگ ھوا» -

اس ذهنی پس منظر میں همیں کرکیگارڈ کے خیالات کا مطالعه کرنا چاهئے۔ وہ فلسفه کی تحصیل کرتا هے ، بالخصوص هیگل کے فلسفه کی۔ لیکن اس کے متجسس ذهن اور تنقیدی شعور کو هیگل کا فلسفه مطمئن نہیں کرتا۔ اس کو هیگل کے فلسفه میں اپنے سوالوں کا جواب نہیں ملتا۔ اپنی ایک تصنیف میں وہ هیگل اور سقراط کی ملاقات دکھاتا هے اور سقراط کو اس طرح پیش کرتا هے که وہ هیگل کی کمزوریوں کو بے نقاب کرتا هے اور هیگل کو اس کی آسمانی پروازوں سے کھینچکر بار بار زمین کی طرف لاتا هے۔ ظاهر هے اس ڈرامے میں سقراط خود کرکیگارڈ کی اپنی ذهنی شخصیت کا نمائندہ هے۔ ویسے بھی اس نے اس بات کا اعتراف کیا هے که عہد جدید میں اس کی حیثیت سقراط کی سی هے۔ وہ اپنے متعلق کہتا هے که وہ ایک پیغمبر هے جو ایک ایسی نسل سے بیزاری اور علحدگی کا اظہار کررها هے جس نے جہالت کا پیدایشی حق معلومات کے ایک ذخیرہ کی خاطر بیچ دیا هے۔ ایک اور جگه وہ لکھتا هے : «میری پوری زندگی ایک منظوم نکته سنجی هے جس کا مقصد لوگوں کو زندگی سے باخبر کرنا هے»

کرکیگارڈ کی زندگی کے تلخ پس منظر کو دیکھتے هوئے یه اس کا حیرت انگیز کارنامه معلوم هوتا هے که کس طرح اس نے زندگی پر اپنی گرفت کو مضبوط رکھا اور زندگی کو سمجھنے کی قابل قدر کوشش کی۔ مذهب اور عیسائیت کے متعلق اس کا تجربه کچھ خوشگوار نه تھا۔ باپ نے جو مذهب کی تصویر اس کے سامنے پیش کی تھی وہ کسی شخص کو بھی مذهب سے منحرف اور باغی بنا سکتی تھی لیکن یه اس کی فطری صلاحیت کا اثر تھا که وہ مذهب سے برگشته نہیں هوا۔ وہ هیگل اور بعض دوسرے فلسفیوں کی ان کوششوں سے بیزار هے جو وہ عیسائیت کو مطابق عقل ثابت کرنے کے لئے کرتے هیں۔ لیکن وہ عیسائیت کی داخلیت کا بڑا حامی هے۔ اس کے نزدیک اصل چیز وہ ایمان هے جس کی رو سے هم عیسائیت کے مطابق زندگی بسر کرنے کا فیصله کرتے هیں اور حضرت مسیح کو اپنا نجات دهندہ تسلیم کرتے هیں۔ عیسائیت کے اصول عقل سے ٹکراتے هیں، یہی کرکیگارڈ کے نزدیک ان کی اهمیت کا راز هے۔ اگر عیسائیت کے عقائد دو اور دو چار کی طرح بدیہی اور نا قابل انکار هوتے تو ایک زندہ فرد کے لئے ان کا ماننا کوئی کمال کی بات نه هوتا۔ چونکه وہ عقل کے خلاف هیں اس لئے ذاتی فیصله اور اختیار هی سے ان کو مانا جاسکتا هے اور اسی میں عیسائیت کا امتیاز هے۔ توبه ، یقین گناہ ، مسیح

کو نجات دھندہ سمجھ کر ایمان لانا ، فضل خداوندی کی امید رکھنا عیسائیت کے وہ اصول هیں جن میں کرکیگارڈ خاص طور سے کشش محسوس کرتا ھے اور ان کو اپنے فلسفۂ وجودیت سے هم آهنگ پاتا ھے ۔ لیکن عقل اور عیسائیت کے تصادم کا احساس اتنا شدید ھے کہ اس سے بچنے کے لئے وہ عقل کو بالکل هی پس پشت ڈالنے کے لئے تیار ھوجاتا ھے ۔ یہاں سے فلسفۂ وجودیت کا وہ رخ شروع ھوتا ھے جس نے فلسفہ کے طالبعلموں کی نظر میں اس کا وقار کم کردیا یہاں تک کہ فلسفہ کی اکثر تاریخوں میں اس تحریک کو درخور اعتنا ھی نہ سمجھا گیا ۔ عقل کی تنقیص اور مخالفت کی لے کبھی کبھی تو اتنی تیز ھو جاتی ھے کہ پڑھنے والے کا ذھن اس فلسفہ کے متعلق کوئی مربوط اور هم آهنگ رائے قائم کرنے سے قاصر رہ جاتا ھے ۔

کرکیگارڈ اس بات پر افسوس کرتا ھے کہ فلسفی اس کی تحریروں میں معنی تلاش کریں گے اور اس سے کوئی مربوط نظریہ اخذ کرنے کی کوشش کریں گے ۔ کبھی وہ کہتا ھے کہ میرے صفحات نظر نہ آنے والی روشنائی سے لکھے ھوئے ھیں ۔ کبھی یہ خیال ظاھر کرتا ھے کہ زندگی کے معاملہ میں تعریفات سے اجتناب ھوشیاری کی دلیل ھے ۔

جین پال سارتر کے یہاں اور زیادہ واضح طریقہ سے ان هی خیالات کی صدائے بازگشت ملتی ھے ۔ کرکیگارڈ نے تو عیسائیت پر ایمان کی وجہ سے عقل کو ٹھکرایا تھا ۔ سارتر اپنے الحاد کی بنا پر عقل کی تردید کرتا ھے ۔ سارتر یورپ کی دو عظیم جنگوں کو دیکھ چکا ھے ۔ آخری جنگ میں اس نے عملی حصہ بھی لیا اور اس کے صلہ میں اسیری کی زندگی بھی گذاری ۔ اس نے اخلاقی اور تمدنی اقدار کو باھم ٹکراتے اور پاش پاش ھوتے ھوئے دیکھا ۔ اس نے انسان کو بہیمیت بلکہ اس سے بھی ادنیٰ پستیوں میں گرتے ھوئے پایا ۔ اس نے انسان کی سرکشی اور تمرد کے سامنے فلسفۂ اخلاق اور مذھب کو بے بس محسوس کیا ۔ ان حالات میں زندگی کے معنی اوز مقصد کے متعلق ، زندگی کی اقدار اور ان کے معیاروں کے متعلق اس کے ذھن میں بے شمار سوال پیدا ھوئے ھونگے ۔ اس کے متجسس ذھن نے عقلی فلسفہ کی محدودیت اور عجز کو محسوس کیا ھوگا ۔ ایسی صورت میں اگر زندگی کی تمام اقدار کی طرف سے اس کا اعتبار اٹھ جاتا تو بعید نہ تھا ۔ لیکن فلسفۂ وجودیت نے اس کی دستگیری کی ۔ اس نے انسان کو مجبور اور حالات کا پابند قرار دے کر اس کے جرائم اور پستیوں کی تاویل نہیں کی بلکہ زندگی کی عظمت اور اختیار ،

آزادی اور فیصلہ کی اہمیت کو تسلیم کیا - لیکن اس کی لادینی اس اختیار اور فیصلہ کے لئے اس کو کوئی روشنی اور معیار نہ دے سکی - وہ زندگی کو ایک ایسی رات پاتا ہے جس میں ٹمٹماتے ستاروں کی دھندلی روشنی بھی نہیں - انسان کے پاس فیصلہ کا کوئی معیار نہیں پھر بھی اس کو فیصلہ کرنا ہے - اور اس کا فیصلہ صرف اسی کے لئے نہیں بلکہ تمام سوسائٹی کے لئے دور رس نتائج رکھ سکتا ہے - وہ اپنے عمل کے نتائج کو نہیں جانتا پھر بھی اسے خطرہ مول لینا پڑتا ہے - وہ اپنے ہی لئے نہیں بلکہ سب کے لئے فیصلہ کرتا ہے - جب وہ اپنے لئے ایک راستہ کا انتخاب کرتا ہے تو گویا دوسروں سے بھی یہ کہتا ہے کہ تم بھی اس راستہ پر چلو - غرض اس کے شانوں پر بے پایاں ذمہ داری کا بوجھ رکھا ہوا ہے - وہ اپنے عمل ہی کا ذمہ دار نہیں بلکہ جو چیز اس کے ماحول میں واقع ہوتی ہے اس کی ذمہ داری بھی اس پر عائد ہوتی ہے - اگر جنگ چھڑتی ہے تو وہ اس کا ایسا ہی ذمہ دار ہے جیسے کہ خود اس نے اعلان جنگ کیا ہو - غرض یہ صورت حال ہے جو سارتر کو ایک زبردست کرب اور قنوطیت کا شکار بناتی ہے - چونکہ زندگی عقل کے سہارے سمجھ میں نہیں آتی اور زندگی کو گذارنے کے لئے عقل کوئی رہنمائی یا کوئی اخلاقی معیار نہین دیتی اسلئے سارتر اس کو ناقابل فہم (Absurd) قرار دیتا ہے - زندگی کے آغاز کی خبر ہے نہ انجام کی اس لئے زندگی نا قابل فہم ہے - جو بھی وجود ہے بغیر سبب اور بغیر ضرورت کے پایا جاتا ہے اس لئے سب کچھ ناقابل فہم ہے -

عقل سے دامن بچانے کا یہ اثر ہے کہ تمام فلسفۂ وجودیت ابہامات اور تضاد (Paradoxes) کا مجموعہ نظر آتا ہے - اکثر وجودی فلسفی تو اپنے خیالات کو پیش کرنے کے لئے مربوط اور منطقی عبارت کا سہارا لینا بھی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اس کو اپنے فلسفہ کے لئے مضر سمجھتے ہیں - ان کا خیال ہے کہ زندگی کی تازگی اور انفرادیت ذہنی تصورات اور عقلی کلیات کے سانچے میں آکر مضمحل ہوجائیگی اسلئے وہ اکثر ناول، ڈرامے اور سوانح حیات کی شکل میں اپنے مطالب کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں - مثال کے طور پر Simone de Beauvoire اپنے ایک ناول میں ہیروئن کے ذکر میں لکھتی ہے: «اسکی موجودگی اشیاکو ان کی لاشعوریت سے کھینچ لائی - اس نے ان کو رنگ و بو عطا کیا» - یہاں وہ اس حقیقت کو بیان کرنا چاہتی ہے کہ دنیا کے سارے اعتبارات

اور اشیاء کے خواص وغیرہ ایک زندہ فرد ھی کے لئے معنی رکھتے ھیں - وھی دنیا کی تمام چیزوں کو رنگ و بو بخشتا ھے - سارتر دو شخصوں کے مابین مکالمہ کے دوران میں ایک کی زبان سے یہ الفاظ کہلواتا ھے : « تمھاری بڑی قوت یہ ھے کہ تم خود کفیل ھو - دیکھنے والے کو ایسا محسوس ھوتا ھے کہ جیسے تم نے خود اپنی تخلیق کی ھو » - غرض ان مکالموں اور افسانوں کے ذریعہ سے وجودی فلاسفہ زندگی ، حقیقی اور انفرادی زندگی کی جھلکیاں پیش کرتے ھیں اور پڑھنے والوں تک اپنا مطلب پہنچانے کی کوشش کرتے ھیں -

وجودی فلسفہ کے اس پس منظر میں ھمیں سارتر کی وجودی تحلیل نفسی کا مطالعہ کرنا ھے - وجودی تحلیل نفسی انسانی طرز عمل کی متنوع شکلوں اور مختلف افراد کی شخصیتوں کو سمجھنے کے لئے چند خاص مفروضوں سے بحث کرتی ھے - بڑی حد تک یہ وھی طریق کار ھے جس کو سارتر نے اولاً اپنے وجودی ناولوں اور مختصر افسانوں میں اختیار کیا تھا اور اسکے بعد اپنی تصنیف Being and Nothingness میں اس کو سائنٹفک شکل دینے کی کوشش کی ھے -

وجودی تحلیل نفسی کا پہلا بنیادی اصول یہ ھے کہ انسان ایک « کُل » ھے نہ کہ ایک « مجموعہ » - بہ الفاظ دیگر وہ ایک « کُل » کی حیثیت سے اپنے طرز عمل میں ظاھر ھوتا ھے -

وجودی تحلیل نفسی کا مقصد کسی فرد کی بنیادی غایت یا اسکے ابتدائی انتخاب وجود کو روشنی میں لانا ھے - اس کا طریق کار تقابلی ھے - کسی شخص کے طرز عمل کے مختلف افعال کا آپس میں مقابلہ اور موازنہ کرکے اس بنیادی فیصلہ کا سراغ لگایا جاتا ھے جو ان میں پوشیدہ ھے اور ان کو بطور علائم (Symbols) استعمال کر رھا ھے -

سارتر کو اس بات پر اصرار ھے کہ اسکی وجودی تحلیل نفسی کو بعض دوسرے طریقوں کے ساتھ محض چند ظاھری مشابہتوں کی بنا پر یکساں نہ قرار دیا جائے :

سب سے پہلے وہ وجودی مظہریت (Ontological Phenomenology) سے اپنا اختلاف ظاھر کرتا ھے - اس طریق کار پر اس کا اعتراض یہ ھے کہ وہ عام انسانی حقیقت سے بحث کرتا ھے نہ کہ اختیار اور آزادی کے اس تلاطم اور ھیجان سے جو فرد سے تعبیر ھے -

وہ اس تجرباتی انداز بیان سے بھی اپنی علحدگی ظاہر کرتا ہے جس میں کسی حد تک ناقابل تجزیہ حقائق کی فہرست پیش کردی جاتی ہے لیکن ان کی تشریح و تعبیر نہیں کی جاتی ۔

تحلیل نفسی کی مروجہ اور معروف شکل پر اس کا یہ اعتراض ہے کہ وہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ انفرادی عمل کچھ مجرد اور عام قوانین یا کلیات کے زیر اثر پیدا ہوتا ہے ۔ اس طرح وہ « مجرد » کو ایک واقعاتی حقیقت پر مقدم رکھنے کی مجرم ہوتی ہے ۔

سارتر کو ان لوگوں کے طریق کار سے بھی کوئی ہمدردی نہیں جو کسی فرد کے کردار کو مسلسل بیان سے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کا بیان ثانوی اور ماخوذ عناصر سے آگے نہیں بڑھتا اور فرد کی حقیقی اور بنیادی وحدت تک نہیں پہنچتا ۔

اس طرح وہ ان کوششوں سے بھی مطمئن نہیں جو اعلیٰ کو ادنیٰ کے ذریعے سمجھانے کے لئے کی جاتی ہیں ۔ مثلاً کسی شخص کے شکار کے شوق کو ورزش کی خواہش کے ماتحت لاکر اسکی تشریح کرنا ۔

وجودی تحلیل نفسی ان سب طریقوں کے برخلاف ایک « واقعی ناقابل تجزیہ » حقیقت تک پہنچنا چاہتی ہے ۔ وہ انسانی حقیقت کی قبل وجود حیثیت کو گرفت میں لینا چاہتی ہے ۔ وہ انسان کو آغاز کار سے دئے ہوئے کچھ اجزا کا مجموعہ نہیں مانتی بلکہ اسکے وجود کی وحدت ، اسکی ذمہ‌داری کی وحدت اور اس کی ابتدائی غایت کی وحدت کو دریافت کرنا چاہتی ہے ۔ سارتر کے نزدیک یہی وحدت ہے جو کسی فرد کے طرز عمل کی تفصیلات میں ظاہر ہوتی ہے اور وجود برائے خود ، وجود باخود اور دنیا کے درمیان رشتہ قائم کرتی ہے[1] ۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے محبت کرتا ہے تو یہ محض اس عورت کو حاصل کرنے کی خواہش کے مترادف نہیں ہے ۔ بلکہ یہ ایک اشارہ ہے دنیا کے اندر ایک مخصوص طرز وجود کی طرف ۔ گویا ایک وجود برائے خود دنیا کے ساتھ

---

۱ دور جدید کے مشہور جرمن فلسفی امینول کانٹ نے Thing-in-itself اور Thing as it appears کے فرق کو نمایاں کیا تھا اور اول‌الذکر اصطلاح کو خدا اور انسانی انا سے مخصوص کیا تھا ۔ سارتر اپنے وجودی فلسفہ کے مقاصد کے پیش نظر اسکو نیا مفہوم دیتا ہے ۔ زندہ اشخاص (Persons) اور اشیا میں امتیاز کرنے کی غرض سے وہ اول‌الذکر کے لئے «وجود برائے خود» (Being-for-itself) اور موخرالذکر کے لئے وجود باخود Being-in-itself استعمال کرتا ہے ۔

ایک عورت کے ذریعہ سے رشتہ قائم کرنے کی کوشش کررہا ہے عورت تو زنجیر کی محض ایک کڑی ہے جو سلسلہ قائم کرنے میں مدد دیتی ہے ۔ غرض وجودی تحلیل نفسی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اسکی ابتدائی غایت میں جو اس کو وجود میں لانے کی ذمہ‌دار ہے، دریافت کیا جائے ۔ وجودی تحلیل نفسی کا رہنما یہ اُصول ہے کہ اس وقت تک تحلیلی عمل کو نہ روکا جائے جب تک کہ بدیہی طور پر ناقابل تجزیہ حقیقت تک رسائی نہ ہوجائے اور یہ ناقابل تجزیہ حقیقت بنیادی غایت یا ابتدائی انتخاب وجود ہی ہوسکتی ہے۔کسی فرد کی مخصوص خواہشات یا رجحانات اسکے بنیادی نقشۂ وجود کا محض ایک علامتی اظہار ہوتے ہیں ۔ وجودی تحلیل نفسی کا یہ کام ہے کہ ان علامتوں کی تعبیر پیش کرے۔

سارتر پر فرائڈ کے خیالات اور اسکے کارناموں کا گہرا اثر ہے ۔ فرائڈ کے ساتھ اپنی غیر معمولی عقیدت اور تعظیم کا اظہار وہ ان الفاظ میں کرتا ہے : «وجودی تحلیل نفسی نے ابھی اپنے فرائڈ کو نہیں پایا ہے» ۔

یہاں وجودی تحلیل نفسی اور فرائڈ کی تحلیل نفسی کا موازنہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا ۔ خوش قسمتی سے سارتر خود ہی اس موازنہ کے لئے مواد فراہم کردیتا ہے اور دونوں کے اختلافات اور یکسانیتوں پر روشنی ڈالتا ہے ۔ اول وہ دونوں میں حسب ذیل مشابہتیں بیان کرتا ہے :

۱۔تحلیل نفسی کے دونوں طریقے نفسی زندگی کے تمام معروضی اور قابل مشاہدہ مظاہروں کو فرد کی مجموعی بنیادی ساخت یا انفرادی شخصیت کی علامات قرار دیتے ہیں ۔

۲۔دونوں فرد کی شخصیت کو سمجھنے کے لئے پہلے سے دئے ہوئے حقائق مثلاً موروثی رجحانات، کریکٹر وغیرہ کا انکار کرتے ہیں ۔

۳۔دونوں کے نزدیک انسانی فرد ہر لمحہ اپنی تاریخ بنانے میں مصروف ہے ۔ اس تاریخ کا مفہوم اور غایت معلوم کرنا تحلیل نفسی کا فرض ہے ۔

٤۔دونوں انسان کو دنیا کے اندر ایک وجود تسلیم کرتے ہیں اور اسکے محل وجود (Situation) کے تعلق میں اسکے مطالعہ کی کوشش کرتے ہیں ۔

۵۔دونوں فرد کی زندگی کے ہر واقعہ کو اسکی نفسی ارتقا کا ایک جز سمجھتے ہیں اور اسی ارتقا کی ایک علامت کی حیثیت سے اس پر نظر ڈالتے ہیں ۔

۶۔۔دونوں فرد کے اس بنیادی رویہ اور وحدت کا کھوج لگانے کی کوشش کرتے ھیں جو اسکے تمام طرزعمل کی تہ میں کارفرما ھے اور ھر منطقی استدلال سے مقدم اور ماورا ھے - اس کی روشنی میں دونوں فرد کی شخصیت کی دوبارہ تشکیل کرتے ھیں -

۷۔۔دونوں سختی کے ساتھ معروضی طریقۂ کار پر زور دیتے ھیں یہاں تک کہ فرد کو خود اپنی تحلیل نفسی کے لئے زیادہ حقدار اور مناسب نہیں سمجھتے -

ان یکسانیتوں کے ساتھ اب ذرا وجوہ اختلاف پر بھی نظر ڈال لیجئے -

۱۔۔سارتر کے نزدیک تحلیل نفسی کے متذکرۂ بالا دونوں طریقوں میں ایک اھم فرق یہ ھے کہ لاشعور کے متعلق دونوں کے نظرئے جدا جدا ھیں - لاشعور فرائڈ کی تحلیل نفسی کا اھم اور بنیادی مفروضہ ھے - اسکے برعکس وجودی تحلیل نفسی اسکو رد کرتی ھے - اسکے نزدیک نفسی افعال کی حدود اور شعور کی پہنائیاں ھم وسعت ھیں - پھر بھی سارتر دونوں کے فرق پر ضرورت سے زیادہ زور نہیں دیتا - وہ شعور اور علم میں امتیاز کرتا ھے - اسکے نزدیک ایک فرد اپنے بنیادی نقشۂ وجود کا تجربہ اور مکمل شعور رکھتا ھے - لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کا علم بھی اسے حاصل ھو - وہ اس کو روز روشن کی ایک پراسرار حقیقت سے تعبیر کرتا ھے -

۲۔۔سارتر کا خیال ہے کہ فرائڈ یا ایڈلر کی تجرباتی تحلیل نفسی جنسی جذبہ یا خواہش برتری تک پہنچ کر ہی رک جاتی ہے اور مزید تجزیہ کو ناممکن العمل سمجھ لیتی ھے - لیکن وجودی تحلیل نفسی ان حدود سے آگے جاتی ہے - وہ ان رجحانات کے پیچھے وہ بنیادی فیصلہ یا انتخاب دریافت کرنا چاہتی ہے جسکی وہ علامتیں ہیں - مثال کے طور پر جنسی جذبہ ہی کو لیجئے - وجودی تحلیل نفسی اسکی یوں تعبیر کریگی کہ وجود برائے خود کو ایک دوسرا وجود برائے خود اپنے تسلط میں لیکر اسکی آزادی سلب کرتا اور اسکو ایک «وجود باخود» یا معروض میں تبدیل کرنا چاہتا ہے جسکے خلاف وہ احتجاج کرتا ہے اور اسکی یورش کے مقابلہ میں اپنی ہستی کو ایک «وجود برائے خود» کی حیثیت سے قائم رکھنا چاہتا ہے - اسی طرح جذبۂ برتری یا غلبۂ و اقتدار کی خواہش کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ذریعہ سے اپنی نجات تلاش کررہا ہے -

۳ - ماحول کے بارے میں بھی وجودی تحلیل نفسی کا اپنا مخصوص نقطۂ نظر

ہے - وہ ماحول کے مکانیکی تصور کے خلاف ہے - اسکے نزدیک ماحول کوئی ایسی مقررہ اور جامد حقیقت نہیں جو خود بخود فرد کے طرز عمل پر اثرانداز ہو - دراصل معروضی ماحول کو وہ اس سلسلہ میں کوئی اہمیت نہیں دیتا - اس کے نزدیک اصل چیز وہ ماحول ہے جس کو فرد اپنے رویہ سے ایک خاص مفہوم دیکر اپنے محل وجود (Situation) میں تبدیل کرلیتا ہے -

٤ - وجودی تحلیل نفسی فرائڈ کے اس نظریہ کی قائل نہیں کہ مقررہ علامات (Symbol) کا کوئی ایسا ضابطہ ہے جو تمام انسانوں میں عام اور مشترک ہو - وہ ہر علامت کے معنی کی تلاش ہر فرد کے مخصوص حالات کی روشنی ہی میں کرنا ضروری سمجھتی ہے -

٥ - وجودی تحلیل نفسی فرد کے ایسے فیصلہ سے بحث کرتی ہے جو زندگی کی طرح متحرک اور تغیر پذیر ہے - متعلقہ فرد اپنے اس فیصلہ کی تجدید بھی کرسکتا ہے اور ترمیم و تنسیخ بھی - ظاہر ہے اس ترمیم و تنسیخ کے ساتھ ہر علامت کا مفہوم بھی بدل جائیگا - غرض وجودی تحلیل نفسی اس حقیقت کو پیش نظر رکھتی ہے اور فرد کی نت نئی تبدیلیوں کے ساتھ توافق کی کوشش کرتی ہے -

٦ - سارتر فرائڈ کے نظریۂ لاشعور کی تنقید کرتا ہے اور اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ فرائڈ کا نظریۂ لاشعور فرد کی بصیرت اور اپنی الجھنوں (Complexes) کے متعلق اسکی واقفیت کی کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا - اگر یہ الجھنیں لاشعور کا حصہ ہیں تو ان کو شعوری ذہن میں کیونکر لایا جاسکتا ہے اور لاشعوری مواد کو کس طرح شعور کی زبان میں منتقل کیا جاسکتا ہے - اور اگر شعوری زبان میں ان کا ترجمہ کر بھی دیا جائے تو اسکی تصدیق کون کریگا کہ یہ ترجمہ لاشعوری مواد کا صحیح قائم‌مقام ہے - وجودی تحلیل نفسی کو اس دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑتا کیونکہ اس کے نزدیک فرد اپنے تہ نشین رجحانات کا پہلے سے شعور رکھتا ہے -

۷ - وجودی تحلیل نفسی اور فرائڈ کی تحلیل نفسی میں ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ مقدم الذکر کو خواب، مراق یا مریض ذہن کے دوسرے مظاہروں سے کوئی خاص دلچسپی نہیں - اس کی توجہ کا اصل مرکز بیدار ذہن کے خیالات، فرد کی زندگی اور ماحول سے نباہ کی کامیاب کوششیں اور اس کا مخصوص اور منتخب طرز زندگی (Style of Life) وغیرہ ہیں-

اس سلسلہ میں سارتر کے بعض ایسے تصورات اور نظریوں کا ذکر کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے وجودی تحلیل نفسی پر مزید روشنی پڑتی ہے ۔

سارتر نے اپنی تصنیف جذبات (Emotions - 1939) میں جذبات کا ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جو وجودی تحلیل نفسی کو سمجھنے میں کافی مدد دیتا ہے ۔ فرائڈ کے برعکس وہ جذبات کے متحرک پہلو کا انکار کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک جذبہ صرف اس طریقہ کا نام ہے جس کو شعور دینا کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑنے اور اس تعلق کو نبھانے میں استعمال کرتا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر مجھے اپنی عملی اسکیموں یا نقشوں میں کوئی رکاوٹ پیش آتی ہے تو میں اس دنیا کو بدل دینا چاہتا ہوں جو میرا راستہ روک رہی ہے ۔ چونکہ میں دنیا کو تبدیل نہیں کرسکتا اس لئے اپنے اندر تبدیلی پیدا کرلیتا ہوں ۔ یہی جذبہ کی اصل اور بنیاد ہے ۔

اس طرح خواهشات کی توجیہ میں بھی سارتر اپنے مخصوص نظریہ کو پیش نظر رکھتا ہے ۔ اس کے نزدیک ہر خواہش فرد کی بنیادی خواہشِ وجود یا اس کے اولین انتخابِ طرزِ وجود ہی سے مفہوم اور اہمیت حاصل کرتی ہے ۔ کسی معروض کی خواہش در اصل وجود باخود کو اپنے تسلط میں لینے یا وجود برائے خود کا جز بنانے کا دوسرا نام ہے ۔ سگریٹ پینے میں کوئی شخص کیوں لطف محسوس کرتا ہے؟ اس لئے کہ اسے یہ احساس خوش آیند معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک وجود کو دھواں بناکر اڑا دینے کی قوت رکھتا ہے ۔ غرض کسی معروض کی خواہش وہ طریقہ ہے جسکے ذریعہ سے ایک فرد اپنے وجود کا استحکام ڈھونڈتا ہے ۔

سارتر کا نظریۂ تصور بھی اسکے مخصوص نقطۂ نظر کی غمازی کرتا ہے ۔ اپنی تصنیف تفسیات تصور (Psychology of Imagination, 1940) میں وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ تصور دنیاے حقیقت سے گریز کی ایک کوشش ہے ۔ تصور ایسے شعور ہی کے لئے ممکن ہے جو انتخاب کی آزادی رکھتا ہو ۔

سارتر فرائڈ کی بہت سی اصطلاحات کو اپنی وجودی تحلیل نفسی کے لئے مستعار لیتا ہے لیکن ان کو اپنے مقصد کے لحاظ سے نئے معنی بخش دیتا ہے ۔

جذبات کے نکاس (Catharsis) کی مختلف صورتیں سارتر کے نزدیک ' گھٹی ہوئی قوت کی رہائی کی مترادف نہیں بلکہ وہ ایک عمل تطہیر کی حیثیت رکھتی ہیں ۔

ان کے ذریعہ سے وجود برائے خود حقیقی وجود سے دوچار ہوتا ھے - احساس جرم (Feeling of Guilt) کو بھی سارتر کی تحلیل نفسی میں ایک مخصوص جگہ حاصل ہے - احساس جرم سارتر کے نزدیک دو ذریعوں سے پیدا ہوتا ہے - اول تو وہ احساس جرم ہے جس کو سارتر سوء ظن (Bad Faith) پر مبنی طرز عمل کی وساطت سے واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے - جب کوئی شخص وجود برائے خود کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں قبول کرنے سے گریز کرتا ھے بلکہ کسی دوسری چیز یا دوسرے شخص کو اپنے کئے پر مورد الزام ٹھہراتا ھے تو وہ اپنے وجود سے ' سوء ظن ، کا مرتکب اور اپنے وجود کا مجرم ھوتا ھے - ھماری روزانہ زندگی کی بہت سی تاویلیں (Rationalisations) اسی ضمن میں آتی ھیں -

احساس جرم کی دوسری صورت یہ ھے کہ وجود برائے خود جو اپنے لئے داخلیت محض (Pure Subjectivity) کی حیثیت رکھتا ھے جب دوسرے کی نظر کا مرکز بنتا ھے تو اپنے آپ کو مجرم محسوس کرتا ھے اس لئے کہ دوسرے کی نظر اسکو معروض (Object) میں تبدیل کرنے کی دھمکی دیتی ھے - یہ وجودی جرم (Existential Guilt) ھے جو زوال آدم یا گناہ اول کی طرح ناگزیر ھے - سارتر ایک جگہ لکھتا ھے : «میں احساس جرم کا شکار ھوتا ھوں جب دوسرے کی نظر کے نیچے میں اپنے وجود سے مغائرت اور اپنی برھنگی محسوس کرتا ھوں اور یہ احساس فضل خداوندی سے آدم کے زوال کی سی کیفیت رکھتا ھے» -

دو رنگی شخصیت (Dual Personality) کے متعلق بھی سارتر اپنا مخصوص زاویۂ نگاہ رکھتا ھے - اس کا خیال ھے کہ کسی شخص کے متضاد افعال سے اس کی دو شخصیتوں کا وجود ثابت نہیں ھوتا - در اصل یہ شعور ھے جو ' انا ، کے ذریعہ سے اپنے وجود کا انتخاب کرتا ھے - چونکہ شعور آزاد اور مختار ھے اس لئے چاھے وہ متضاد افعال میں اپنے وجود کا انتخاب کرے، چاھے کسی فوری تبدیلی میں -

جنس (Sex) کے متعلق بھی سارتر کا نظریہ خاص طور سے قابل ذکر ھے - فرائڈ کی طرح وہ بھی اس بات کا قائل ھے کہ انسانی تعلقات میں جنس کو بنیادی حیثیت حاصل ھے - لیکن وہ اسکو آخری ناقابل تجزیہ حقیقت نہیں مانتا - وہ بنیادی طور پر اس کو مادی تسکین کی خواهش ھی ماننے کو تیار نہیں - اس کے نزدیک جنس ایک وجود

برائے خود کی دوسرے وجود کی داخلیت کو شکار کرنے کی خواہش کا نام ہے ۔ وہ دوسرے کی داخلیت کو شکار کرنا اس لئے چاہتا ہے کہ خود اپنی داخلیت کو شکار ہونے سے بچاسکے ۔ وہ دوسرے کو معروض کی حیثیت سے استعمال کرنا چاہتا ہے تاکہ دوسرا اس کو معروض کی حیثیت سے استعمال نہ کرسکے ۔ یہ عاشق اور معشوق کے درمیان ایک ازلی کشاکش ہے جو محبت کی تمام نا پائداریوں اور ناکامیوں کی ذمہ دار ہے ۔

جذبۂ ایذا پسندی (Masochism) کی تاویل بھی سارتر بڑے انوکھے انداز میں کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک ایذا پسندی کے یہ معنی ہیں کہ ایک شخص اپنی داخلیت کو مٹانا چاہتا ہے اور دوسرے کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس کو اپنے میں جذب کرلے ۔ ایذا پسند چاہتا ہے کہ دوسرا اس کی توہین اور تذلیل کرے اور اسکو ایک معروض کی حیثیت سے استعمال کرے تاکہ وہ محض ایک وجود باخود رہ جائے ۔ گویا اسکے اندر خواہش وجود تو ہے لیکن وجود باخود کو اپنے اندر جذب کرکے نہیں بلکہ خود وجود با خود بنکر وہ اس خواہش کی تکمیل کرتا ہے ۔ لیکن اپنی معروضیت کی تلاش میں وہ دوسرے کی معروضیت سے بھی دوچار ہوتا ہے جو اس کی داخلیت کو رہائی بخشتی ہے ۔ اس طرح ایذا پسندی اپنے مقصد میں تو ناکام رہتی ہے لیکن اس ناکامی کا لذیذ احساس ہی ایذا پسندی کا مقصد بن جاتا ہے ۔

اسی طرح لذت ایذا رسانی (Sadism) کی سارتر یوں تشریح کرتا ہے کہ ایک شخص اپنے تشدد کے ذریعہ دوسرے کے جسم کو استعمال کرنا چاہتا ہے ۔ وہ دوسرے کو اپنی ملکیت بنانا چاہتا ہے بغیر اپنے آپکو اس کے قبضہ میں دئے ہوئے ۔ وہ اپنے جسم کی عدم بیداری کے ساتھ دوسرے کے گوشت پر تسلط حاصل کرنے میں لذت محسوس کرتا ہے ۔ وہ اس بات میں لذت محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک ایسا وجود ہے جو دوسرے پر قبضہ کرنے اور دوسرے کی آزادی کو اس کے گوشت کے ذریعہ شکار کرنے کی قوت رکھتا ہے ۔

وجودی تحلیل نفسی کی اس مختصر تشریح کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی صحیح قدر و قیمت متعین کرنے کے لئے اس پر ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے :

۱ ۔ وجودی تحلیل نفسی کی قدر و قیمت کا اصل انحصار اس بات پر ہے کہ وہ کہاں تک اپنی تحقیقی کوششوں میں کامیاب ہوتی ہے اور کن رازوں کی نقاب کشائی

کرتی ہے - جیسا پہلے بیان کیا جاچکا ہے اس کی ساری کوششوں کا مرکز اور مقصود یہ ہے کہ وہ فرد کے بنیادی انتخاب وجود کا سراغ لگائے - اس سے ظاہر ہے کہ وجودی تحلیل نفس شروع سے فلسفۂ وجودیت کا دامن تھام کر چلتی ہے اور اسکے تصورات کو اپنے مسلمات کی حیثیت سے قبول کرتی ہے - یہ حقیقت اس کو فلسفۂ وجودیت کے ایک ضمیمہ کی حیثیت دینے پر مجبور کرتی ہے اور سائنس کی نظر میں اس کا اعتبار کم کردیتی ہے -

۲ - سارتر کے نزدیک بنیادی انتخاب وجود وہ حقیقی اور آخری ناقابل تجزیہ حد ہے جہاں پہنچکر تحلیلی عمل کو رک جانا چاهئے لیکن یہاں ایک دشواری سامنے آتی ہے - اگر انتخاب وجود کا عام مفہوم لیا جائے تو وہ ایک مجرد کلیہ کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے جس سے بحث کرنا فلسفۂ وجودیت کی روشنی میں کسی افادیت کا حامل نہیں ہوسکتا - اگر انتخاب وجود کو اس کی کسی مخصوص شکل میں لیا جائے مثلاً وجود کی کسی خاص شکل کا انتخاب، تب وہ ایک مخصوص مقصد کی خواهش کا هم معنی قرار پاتا ہے اور سارتر پہلے هی کسی خواهش کو حقیقی اور آخری حد ماننے سے انکار کرچکا ہے -

۳ - سارتر وجودی تحلیل نفسی کو تجربہ سے مقدم اور بالاتر رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور فرائڈ اور اسی قبیل کے دوسرے ماهرین کے طریقہ کو تجرباتی تحلیل نفسی کے نام سے یاد کرتا ہے - اور اس بنا پر انکی تنقید کرتا ہے کہ وہ جنس خواهش یا خواهش برتری پر رک جاتے هیں جنکا ناقابل تجزیہ هونا محض تجربہ سے اخذ کیا جاسکتا ہے - اسکے برخلاف انتخاب وجود ایک بدیہی حقیقت ہے جو تجربہ سے بے نیاز اور بالاتر ہے - غرض اس بنا پر وہ تجرباتی تحلیل نفسی کو غیر یقینی، لزوم کی صفت سے محروم اور دائرۂ امکان ہی تک محدود قرار دیتا ہے - اسکے برعکس وجود یا اولین انتخاب وجود ایک ایسی حقیقت ہے جس سے آگے هم اپنی پرواز تخئیل میں بھی نہیں جاسکتے - اس لئے وہ تجربہ سے مقدم (apriori) اور بدیہی اور لازمی حقیقت ہے - فلسفیانہ اعتبار سے یہ دعویٰ کتنا هی جاذب نظر کیوں نہ هو لیکن وجودی تحلیل نفسی کی غیر سائنسی حیثیت کو نمایاں کرنے کے لئے اس کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں رہتی -

٤ - تجرباتی تحلیل نفسی کے خلاف سارتر کی تنقید بھی کچھ یقینی اور مسکت دلائل پر مبنی نہیں - فرائڈ کے لاشعور کے تصور میں تضاد کا جو پہلو وہ نمایاں کرتا ھے وہ اسکی وجودی تحلیل نفسی میں بھی موجود ھے - اس کا شعور اور علم میں امتیاز کرنا ھمیں اسی تضاد کی یاد دلاتا ہے -

٥ - فرائڈ کی تحلیل نفسی کے متعلق اس کا بیان بعض اوقات فرائڈ کی صحیح ترجمانی نہیں کرتا - وہ اپنی اور فرائڈ کی تحلیل نفسی کے موازنہ میں کہتا ھے کہ دونوں پہلے سے دئیے ہوئے حقائق مثلاً موروثی رجحانات اور کیرکٹر وغیرہ سے انکار کرتے ھیں- سارتر کی تحلیل نفسی کے متعلق یہ دعویٰ صحیح ہے لیکن فرائڈ کے نقطۂ نظر پر پوری طرح صادق نہیں آتا - فرائڈ کے نزدیک جنسی جذبہ، حیوانی محرکات جن کو وہ Id سے موسوم کرتا ہے اور خواہش موت وغیرہ پہلے سے موجود بنیادیں ھیں جن پر زندگی اور شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے - ان کے علاوہ کچھ ایسے دفاعی حربے[1] (Defence mechanisms) ھیں جو فرد کے طرز عمل کو ڈھالنے میں پہلے سے دئے ہوئے سانچوں کا کام کرتے ھیں - غرض فرائڈ کی تحلیل نفسی نفسیاتی جبریت کے عقیدہ پر مبنی ھے اور سارتر کی وجودی تحلیل نفسی کا اولین سنگ بنیاد آزاد انتخاب وجود کا تصور ھے -

٦ - فرائڈ کے نقطۂ نظر سے چاہے کوئی کتنا ہی اختلاف کرے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتا کہ وہ اپنے نتائج وسیع معالجاتی تجربوں سے اخذ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے نظریوں کو تجربہ کی کسوٹی پر کسنے کا قائل ھے - اسکے برخلاف سارتر اپنی تمام عمارت ماقبل تجربہ بنیادوں پر قائم کرتا ھے - اگرچہ وہ نفسیاتی حقائق سے بحث کرتا ھے لیکن تجربہ کی تصدیق کا زیادہ قائل نہیں - وہ اپنے دعووں میں اپنے پہلے سے قبول کئے ہوئے فلسفے، اپنے مخصوص مذاق اور مزاج، اور زیادہ سے زیادہ اپنے غیر معمولی تجربات ھی کی رعایت ملحوظ رکھتا ھے -

---

(١) مثلاً تظلیل (Projection) یعنی اپنی داخلی کیفیات یا خواھشات و جذبات کو اپنے سے باھر دیکھنا یا دوسروں کے سر مڑھنا - ترفع (Snblimation) یعنی جو خواھشات براہ راست تسکین حاصل نہ کرسکیں ان کی قوت کو کسی مفید یا پسندیدہ راستہ پر ڈال کر تسکین حاصل کرنا - مطابقت (Identification) یعنی کسی دوسرے فرد عموماً والد یا والدہ کے ساتھ ایسی یگانگت ہونا کہ ان کی تسکین اور تجربات اپنی تسکین اور تجربات معلوم ہونے لگیں

۷ ۔ محبت، جنس اور انسانی تعلقات کے بارے میں سارتر کے خیالات ایک مریض اور غیر صحتمند ذہنیت کی غمازی کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ محبت میں بعض اوقات انسان اپنی آزادی اور اختیار کو کھو بیٹھتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی انانیت یا خود پسندی کبھی کبھی انسان کو اس بات پر مائل کردیتی ہے کہ وہ دوسرے کو محض ایک ذریعہ اور آلہ سمجھے یا معروض کی حیثیت سے استعمال کرے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی پدرانہ شفقت، مادرانہ محبت، اور مخلصانہ مودت کی ایسی بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن کو جارحانہ خودپسندی کی روشنی میں نہیں سمجھا جاسکتا۔

۸ ۔ وجودی تحلیل نفسی فرائڈ کی تجرباتی بنیاد سے محروم ہوتے ہوئے اس کی بہت سی کمزوریوں اور نقائص میں شریک ہے ۔ سارتر بعض اوقات ویسے ہی گریزپا، غیر یقینی اور دو دھارے حربے استعمال کرتا ہے جیسے فرائڈ ۔ اگر ایک شخص (وجود برائے خود) کسی دوسرے شخص کے جسم کو محض اپنے آلے یا معروض کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اس کی آزادی اور داخلیت کو شکار کرنا چاہتا ہے ۔ لیکن اگر وہ خود اپنا جسم دوسرے کے لئے پر کشش بنانے کی کوشش کرتا ہے اور دوسرے کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اس کو بہ طور آلے یا معروض کے استعمال کرلے ، تب بھی اس کے یہی معنی ہیں کہ وہ دوسرے کے جسم اور اُس کے ذریعہ سے اس کی آزادی پر قبضہ کرنے کی کوشش کررہا ہے ۔

۹ ـــ سارتر جس طرح ایک محب اور محبوب کی کشاکش کا نقشہ کھینچتا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح دونوں ایک دوسرے کو معروض میں تبدیل کرنے کی کوشش میں منہمک ہوتے ہیں اور پھر یہ کشاکش کیسی نفرت، دہشت اور بیزاری پیدا کرتی ہے، اس سے جنس کے بارہ میں اس کے غیر صحتمندانہ نظریہ کی نشاندھی ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی تعلقات اور بالخصوص جنسی رشتوں کے نارمل پہلو کو دیکھنے کی صلاحیت ہی سے محروم ہے ۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ انسانی فطرت اور نفسیات کے متعلق کوئی بصیرت اور روشنی فراہم کرنے میں وجودی تحلیل نفسی ناکام ثابت ہوتی ہے ۔ اگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اس کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ کہاں تک وہ فلسفۂ وجودیت کے مفروضات اور مسلمات کے لئے بنیاد اور دلائل فراہم کرنے

میں ہماری مدد کرتی ہے تب بھی ہمیں مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ وجودی تحلیل نفسی خود ان مفروضات اور مسلمات پر مبنی ہے اس لئے اس سے ان کے ثبوت کا مطالبہ فضول ہے ۔

آخر میں یہ واضح کردینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وجودی تحلیل نفسی ہمارے سماجی اور اخلاقی تقاضوں اور معیاروں کی نفی کرتی ہے ۔ وہ زندگی کی ان بنیادی قدروں کی بیخ کنی کرتی ہے جن پر انسانی معاشرہ کی بنا ہے ۔ وہ انسان کو اپنی بنیادی فطرت میں ایک سماجی ہستی اور باہمی ہمدردی کے جذبہ سے متصف ماننے کی بجائے ایک ایسے فرد کی حیثیت سے پیش کرتی ہے جو اپنی خود غرضی اور انانیت کے قلعے میں محصور ہو اور ہردم دوسروں کی قربت اور نظروں سے خائف ۔

ان تمام نقائص اور کمزوریوں کے باوصف وجودی تحلیل نفسی سارتر کے باریک بیں اور نکتہ رس ذہن کی ایک ناقابل انکار شہادت ہے ۔ وہ ایک انتہائی حساس اور منفرد شخصیت کا اپنے محل وجود اور تجربات کے بارے میں رد عمل ہے جو فلسفہ اور نفسیات کے کسی طالب‌علم کے لئے اپنے اندر کافی دلچسپی کا سامان رکھتا ہے ۔

فارسی املا کے مسائل

از

پروفیسر نذیر احمد، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

املا کے مسائل زبان سے گہرا تعلق رکھتے ہیں - املائی مسائل کے باقاعدہ متعین ہونے سے زبان معیاری ہوتی ہے - صوتیاتی اعتبار سے جو زبان ناقص بھی ہوتی ہے اسکے املائی مسائل میں کسی قسم کی بیراہ روی جائز نہیں قرار دی جاسکتی - انگریزی اور فرانسیسی زبان کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں - مگر ہندوستان میں فارسی اور اردو دونوں زبانوں کے املائی مسائل کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے - ایران میں چند رسالے املا سے متعلق لکھے گئے ہیں - اس کے باوجود صحیح معیار ابھی تک مقرر نہیں ہوسکا - پھر بھی وہاں اتنی افراتفری نہیں جتنی ہمارے یہاں موجود ہے - اس مضمون میں فارسی کے املائی مسائل سے بحث ہے - ان میں متعدد مسئلوں کا اردو سے بھی یکساں تعلق ہے -

فارسی کے املائی مسائل مشکل ہیں - لیکن یہ اشکال نئے نہیں - ایران میں رسم خط کی دشواری ورثے میں ملی - پہلوی رسم خط میں صرف ۱۸ حرف تھے جن سے ساری آوازوں کا کام لیا جاتا - بعض اوقات ایک حرف ٤ آوازوں کا کام دیتا - الف کے لئے جو حرف تھا وہی آ، ہ اور خ کے لئے بھی آتا - اس پر ستم یہ ہوا کہ اس زبان میں ٤٠ - ٥٠ فیصدی الفاظ اس طرح کے ہیں کہ ان کی کتابت ایک زبان کے قاعدے کے مطابق ہوتی اور قرأت دوسری زبان کے اعتبار سے - مثلاً لکھتے «اخ» اور پڑھتے «برآت» - آرامی زبان میں جو عربی سے مشابہ ہے، «اخ» بھائی کو کہتے ہیں، اس کے لئے پہلوی میں «برات» ہے جو فارسی میں «برادر» ہوگیا ہے - پہلوی زبان کی اس دشواری کا یہ عالم ہے کہ آج تک کوئی کتاب پوری صحت کے ساتھ پڑھی نہیں جاسکی ہے - بسا اوقات ایک مبسوط مقالہ کسی ایک پہلوی لفظ کی صحیح قرأت پر مبنی ہوتا ہے - رسم خط کی اس دشواری کی بنا پر اہل ایران کو دوسرے خط کے قبول کرنے میں

کسی قسم کا تامل نہ ہونا چاہئے تھا چنانچہ دری (فارسی قدیم) کا رسم خط پہلوی کے بجائے عربی قرار پایا -

فارسی املا کے مشکل ہونے کی چند درچند وجوہ ہیں :

اس رسم خط میں بعض حرف موجود ہیں جن کے لئے آواز نہیں - فارسی رسم خط عربی سے ماخوذ ہے چنانچہ عربی کے وہ مخصوص حرف جن کے لئے فارسی میں آواز نہ تھی، فارسی میں شامل ہوگئے - وہ حرف یہ ہیں[1] : ہمزہ، ث، ح، ص، ض، ط، ظ، ع، ق - بعض لوگ ذال کو بھی عربی کی مخصوص آواز مانتے ہیں مگر فارسی میں یہ حرف مع اپنے مخصوص تلفظ کے موجود تھا۔ اسی طرح بعض لوگ ث کو ایرانی آواز مانتے ہیں، اوستا میں اس کے مشابہ ایک حرف موجود تھا جسکے لئے غالباً کوئی مخصوص تلفظ ہوگا - البتہ پہلوی میں ت سے ث کا کام لیتے تھے - ابن درید[2] نے «مقدمہ جمہرہ» مین تو یہاں تک لکھا ہے کہ دو حرف مخصوص عربی کے ہیں یعنی ح اور ظ اور ۶ حرف ایسے ہیں جو عربوں اور ایرانیوں میں مشترک ہیں گو ایران میں کم استعمال ہوتے ہیں یعنی ع، ص، ض، ق، ط، ث - باقی حرف دونوں قوموں میں یکساں مستعمل ہیں - البتہ ہمزہ فارسی میں صرف ابتداء کلمے میں آتی ہے (جس کو آج کل ہم الف کہتے ہیں) - یہ تو ایک عرب مصنف کا قول ہے - ایک ہندوستانی مصنف[3] متذکرہ بالا ۸ حرفوں کے علاوہ ذال، خ، غین کو بھی خالص عربی حرف قرار دیتے ہیں - اس لحاظ سے گویا آذر، گذشت، کاغذ، تخت، سخت، باغ، خار، خواهر، تیغ سب عربی کے الفاظ ہوئے، فارسی سے ان کا تعلق نہ ہونا چاہئے -

---

۱ شرف‌الدین علی یزدی کا ایک مشہور قطعہ ہے :

هشت حرفست آنکه اندر فارسی نایدهمی تا نیاموزی نباشی اندرین معنی معاف
بشنو از من تا کدامست این حروف و یادگیر ثا وحاو صاد و ضاد و طاو ظاو عین و قاف

۲ لغت نامۂ دہخدا ج ۴۳ -

۳ مولوی نذیر احمد دہلوی غالب کی پیروی میں نہ صرف ذ کو فارسی سے خارج نہیں بتاتے بلکہ اپنے رسم خط سے متعلق رسالے میں «خ» اور غ کو مخصوص عربی حروف قرار دیتے ہیں - مولوی صاحب کا یہ رسالہ ۱۸۷۷ کی تصنیف ہے اور متعدد بار شائع ہوا (ارمغانِ علمی ص ۱۴۰) - عبدالرشید تتوی صاحب «فرہنگ رشیدی» نے ایک جگہ یہاں تک لکھدیا ہے کہ ب ج اور ف فارسی حرف نہیں ہیں - جلال ہمائی نے اس خیال کی نفی کی ہے کہ ۸ حرف فارسی میں نہیں ہیں -

بہر حال عربی کے ان مخصوص حرفوں کی وجہ سے فارسی املائی مسائل میں دشواری ہوئی ۔ اہل ایران ان آوازوں کا تلفظ صحیح طور پر نہیں کرسکتے تھے اس لئے ان کی کتابت میں التباس ہوا کرتا ۔ وہ س کو بھی سین، کبھی صاد، کبھی ث سے ظاہر کرتے، یہی حال دوسرے حرفوں کا تھا ۔ اس کے نتیجے میں املا غلط ہوتا ۔ گویا کافی مقدار میں املائی التباسات انھیں عربی آوازوں کے درمیان فرق نہ کرسکنے کی بنا پر ہیں ۔ اردو میں اژدھام، طوطا، زرا، افراتفری، ہرج وغیرہ اس سلسلے میں پیش کئے جاسکتے ہیں ۔

فارسی کے متعدد الفاظ ہیں جن میں ایک آدھ حرف عربی کے شامل کرکے ان کی شکل عربی نما بنالی جاتی ہے ۔ یہ عربی شکلیں (معربات) فارسی میں اسی طرح متداول ہیں جس طرح فارسی شکلیں ۔ ان دونوں شکلوں میں التباس ہونا ناگزیر تھا ۔ علاوہ اسماء علم و اماکن کے اور دوسرے الفاظ میں بھی اس طرح کا عمل ہوا جن کی چند مثالیں یہ ہیں:

قاشان (کاشان)، طہران (تہران)، اصطخر (استخر)، اصفہان[1] (اسپاہان)

---

[1] آقائی ہمائی کا خیال ہے کہ ص اور ط کے مشابہ آوازیں ایران میں موجود تھیں اسی وجہ سے قدیم ہی سے اصفہان، طہران اور طبرستان وغیرہ کا تلفظ ط اور ص سے ہوا ۔ وہ کہتے ہیں:

«واضح رہے کہ پہلوی رسم خط کے عربی رسم خط میں بدلنے میں بہت سی مشترک آوازیں جو پہلوی کی مشکل زبان میں تھیں واضح اور نمایاں ہوگئیں لیکن بعض مخارج حروف رفتہ رفتہ غائب ہوگئے ۔ شاید بعض الفاظ از قسم اصفہان و طبرستان وغیرہ کا قدیم سے ص، ط سے لکھے جانے کا سبب یہ ہو کہ ان کا مخصوص تلفظ اور مخرج ہو جو صاد اور طا کے مخرج کے قریب رہا ہو ۔ اسی بنا پر ہمارا عقیدہ ہے کہ ان الفاظ کا قدیمی املا محفوظ رکھنا چاہئے ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صد، شصت، اصفہان، طہران اور طبرستان کا صاد اور ط سے لکھا جانا عربی زبان والوں کا تصرف ہوگا لیکن یہ دعویٰ بے دلیل ہے کیونکہ اگر تعریب ہی اس تغیر کا سبب ہوتا تو ترشیز، تبریز، ساوہ، ساری وغیرہ ص، ط سے کیوں نہ لکھے گئے اور تعریب کا عمل صرف چند کلموں میں کیوں برتا گیا ۔ ... عربوں کو کیا ضرورت پڑی کہ صد اور شصت کو معرب کرتے کیونکہ عرب میں ماۃ اور ستین کے بجائے کوئی انھیں استعمال نہیں کرتا ۔ اس سے ثابت ہوا کہ مخصوصاً یہ الفاظ پہلے کوئی مخصوص لہجہ رکھتے تھے جو صاد اور سین، تا اور ط کے درمیان اس طرح تلفظ ہوتا جو صاد اور ط کے نزدیک ہوتا».

اس میں شبہ نہیں کہ ان تمام لفظوں کو جن میں صاد، ط وغیرہ حرف آئے ہیں معربات کی فہرست میں اس طرح شامل نہیں کرنا چاہئے کہ وہ سب عربی کے ہوگئے ۔ بلکہ خود فارسی میں ان کی شکل عربی نما بن گئی ۔ صد، شصت عربی میں استعمال نہیں ہوئے، فارسی میں ہوئے، کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ قیاس کریں کہ شصت اور صد کوئی ایسی بات ہوئی کہ ان کا لہجہ صاد کے قریب ہوگیا جب کہ اصلاً وہ شست اور سد تھے ۔ پھر سارے لفظوں کی تعریب نہ ہونے سے کچھ لفظوں میں اس کے عمل سے انکار کرنے کے سلسلے میں آقائے ہمائی کے شبہات کمزور ہیں۔ چراغ سے سراج تعریب ہوا، توکیا عربوں کے یہاں مصباح نہ تھا، یا س اور ج فارسی میں نہ تھے ۔ عمل تعریب میرے نزدیک زیادہ تر غیر شعوری طور ہوتا ہے ۔ ایسا نہیں کہ ایک وقت میں کچھ لوگ طے کرکے چند لفظوں کی شکل بدلنے کا فیصلہ کرلیتے ہوں ۔

بسطام (بستام)، طبرستان (تبرستان)، طبرس (تبرس)، طالقان (تالقان)، طوس (توس)، طهران (تہران)، طبس (تبس)، قہستان (کہستان)، قابوس (کاوس)، طہورس یا تہمورث یا طحمورث (تہمورس)، طہماسپ (تہماسپ)، کیومرث (گیومرت)، طراز (تراز)، طمیس (تمیشہ)، صغد (سغد)، قنوج (کنوج)، صقلاب (سکلاب)، طرثیث یا طرشفیز (ترشیز)، جنابد (گنابد)، نیسابور (نشاپور)، شاش (چاچ)، بلوص (بلوچ)، زط (جت = جاٹ)، بہق (بیہہ)، جرجان (گرگان)، صغانیان، سعانیان (جغانیان)، جوشقان (کوشکان) سجستان (سگستان)، ابرقوہ (ابرکوہ)، شصت (شست)، صد (سد)، صندلی (سندلی)، طارم (تارم)، طبرخون (تبرخون)، طپانچہ (تپانچہ)، طپیدن (تپیدن)، طشت یا طست (تشت)، طاق (تاق)، خندق (کندہ)، خرقاہہ (خرگاہ)، قبہ (کبہ)، بادرنجویہ (بادرنگویہ)، دیباج (دیبا)، لوبیاج (لوبیا)، فالوذج (پالودہ)، بنفسج (بنفشہ)، انموذج (نمودہ، نمونہ)، صنج (چنگ)، شاہترج (شاہترہ)، صاروج (جارو)، طیہوج (تیہو)، شطرنج (شترنگ = چتورنگ)، نارنج (نارنگ)، قولنخ (کولنج)، فرسخ (فرسنگ)، اقلید (کلید)، طبرزد (تبرزد)، قباد (کواذ)، جاوشیر (گاوشیر)، سراج (چراغ)، جوہر (گوہر)، عسکر (لشکر)، جلنار (گلنار)، صفیر (سبیل)، جوز (گوز)، بادغیس (بادخیز)، بط (بت)، بربط (بربت)، نفط (نفت)، شنجرف (شنگرف)، رستاق (رستا)، ابریق (ابریز)، قرطق، قرتہ (کرتہ)، بیذق (پیادہ)، زیبق (ژیوہ)، ابلق (بلک)، زندیق (زندی)، فوفل (پوپل)، فیل (پیل)، قندیل (کندیل)، نارجیل (نارگیل)، لعل (لال)، فلفل (پلپل)، صنم (شمن)، لحام (لگام)، صولحان (چوگان)، ترجمان (ترزفان)، آذین (آیین)، فنجان (پنکان)، زرفین (زلفین)، سکنجبین (سکنگبین)، ترنجبن (ترنگبین)، آذربیجان (آذربایگان)، سیبویہ (سیبویہ)، مسکویہ[۳] (مسکویہ)، وغیرہ وغیرہ

---

۱ یہ مثالیں بیشتر رسالہ « معربات رشیدی » چاپ تہران سے ماخوذ ہیں ۔

اس طرح نہ جانے کتنے الفاظ ہیں جو معرب[1] ہوگئے ہیں، ان کی اصل بھی رائج اور یہ تبدیل شدہ شکلیں بھی یکساں مستعمل ہیں - املا میں ان کی وجہ سے دشواری ناگزیر تھی -

فارسی میں خود ایک حرف ہے جو پڑھنے میں نہیں آتا یعنی واو معدولہ - واو معدولہ کا تلفظ قدیم میں موجود تھا لیکن اب بالکل نہیں ہے - اس پر طرہ یہ کہ بعض الفاظ اس وزن اور تلفظ کے بغیر واو معدولہ کے آتے ہیں - ان دو طرح کے ہم تلفظ الفاظ میں التباس ناگزیر ہے - ذیل میں ایک فہرست اس طرح کے مشہور الفاظ کی درج کی جاتی ہے :

خواب (سونا) خاب (پیچھے پھینکنا)	خوان (دسترخوان) خان (خانہ - کاروانسرائے)
خوار (آسان ، ذلیل) خار (کانٹا)	آبخواست (جزیرہ) آبخاست (خراب میوہ)
خوازہ (طاق نصرت) خازہ (گوندھا ہوا)	خویش (خود) خیش (گاوآہن)
خواستن (چاہنا) خاستن (اُٹھنا)	خورد ، خوردہ (خوردن مصدر سے) خرد خردہ (کوچک، ریزہ، اندک)
خوال (کاجل) خال (خالو - تل)	بادخوان (ہزرہ گوی) بادخان (بادگیر)

فارسی جدید میں اگر واو معدولہ کے بعد « ی » ہے تو یا ء ممدودہ کی طرح تلفظ کرتے ہیں، اگر الف ہے تو الف کشیدہ اور اگر کوئی دوسرا حرف ہے تو پیش سے پڑھتے ہیں - بعض کلمات واو معدولہ کے حذف سے بھی آتے ہیں جیسے آخور ، آُخر - خواف ، خاف - خواگینہ ، خاگینہ - نشخوار ، نشخار - لیکن ان کے املا میں واو معدولہ کو ترجیح حاصل ہے -

۲ــــرسم خط میں ایک اور نقص یہ ہے کہ بعض آوازیں تھیں جن کے لئے مدت

---

[1] اس فہرست سے غیر زبان کے وہ الفظ خارج ہیں جو عربی شکل میں فارسی میں یکساں مستعمل ہیں جیسے اطالیا ، مصطکی ، اطریش ، افلاطون ، ارسطو ، سقراط وغیرہ -

تک کوئی الگ حروف نہیں تھے، بلکہ عربی کے متبادل حرفوں سے کام لیا جاتا تھا - ب سے پ کا، ج سے چ کا، ز سے ژ کا، ک سے گ کا - دوسرے لفظوں میں، لکھتے ب اور پڑھتے پ، یہی حال اور دوسرے تین حرفوں کا تھا - ان کے نام بھی علی الترتیب بای فارسی، جیم فارسی، زای فارسی، کاف فارسی رکھے گئے - اس بنا پر خاصی تعداد میں ایسے الفاظ مل جائیں گے جن کے دو تلفظ ہیں - موجودہ ایرانی تلفظ اور املا میں وہ ایک خاص طرح سے پڑھے اور لکھے جاتے ہیں لیکن افغانستان اور ہندوستان وغیرہ میں ان کی صورت جدا ہے - چند لفظوں کی فہرست درج ذیل ہے :

جدید شکل	قدیم شکل	جدید شکل	قدیم شکل
اسب	اسپ	پراکندن	پراگندن
پادشاه	بادشاه	شکفتن	شگفتن
پوسیده	بوسیده	گشادن	کشادن
تب	تپ	گشودن	کشودن
خرج	خرچ	مصطکی	مصطگی
افگندن	افکندن[1]	پرگار	پرکار

ان لفظوں کی قدیم شکلوں کا ثبوت اردو کے ذریعہ بھی ملتا ہے - یہ تلفظ یا املا اردو والوں کا اختراع نہیں ہے - دراصل ہندوستان میں اہل ایران کو جیسا بولتے سنا تھا یہاں وہی تلفظ آج تک برقرار رہا - ایران کے لئے اردو کا مطالعہ اس لحاظ سے بڑا سودمند ہے کہ انہیں یہاں کے متعدد الفاظ کے ذریعے ان کے آبا و اجداد کے ایسے لہجے اور تلفظ مل جائیں گے جن کو وہ ترک کرچکے ہیں اور جن کی بابت وہ آج کچھ بھی نہیں جانتے - واو مجہول، یاے مجہول اور نون غنہ کی آوازیں ایران میں اب نہیں - لیکن متعدد الفاظ میں خود ایرانیوں کے یہاں یہ تینوں آوازیں موجود تھیں جیسے شیر (درندہ)، زور (طاقت)، آں (اشارہ) - مگر اب ان کو وہ دوسری طرح تلفظ کرتے ہیں - دراصل اردو میں ابھی تک یہ الفاظ اسی طرح تلفظ ہوتے ہیں جس طرح قدیم زمانے میں ایران میں ہوتے تھے -

---

۱ اسکی بھی حال حال مثالیں ایرانی ادیبوں کے کلام سے مل سکتی ہیں، مثلاً دیکھئے دیوان انوری مرتبۂ پروفیسر نفیسی اور دیوان مغربی مرتبہ ڈاکٹر غیاث اقبال -

ایک اور اعتبار سے اردو کا مطالعہ نہایت درجہ اہم اور سودمند ہے ۔ اردو میں سیکڑوں الفاظ و محاورات ایسے رائج ہیں جو فارسی سے ماخوذ ہیں مگر اب ایران میں یا تو رائج ہی نہیں یا ان کے معنی بدل گئے[1] ہیں لیکن وہ الفاظ و محاورات قدیم متون میں اسی طرح پر ہیں جس طرح آج اردو میں ہیں ۔ اس بنا پر اردو کے مطالعے سے ایرانی اپنے قدیم متون کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے ۔ مثال میں چمچہ ، انتشار ، مضبوط ، برطاق نہادن پیش کئے جاسکتے ہیں ۔

فارسی میں الف مقصورہ کی موجودگی مزید املائی دشواری کا موجب ہوئی ۔ دراصل ایسی صورتوں میں آواز «الف» کی نکلتی ہے لیکن املا میں ان کی صورت «ی» کی طرح ہوتی ہے ۔ اس التباس کو دور کرنے کی غرض سے بعض الفاظ میں مقصورہ الف کو ختم کردینے کی طرف رجحان ہے ۔ لیکن بہت سے الفاظ ابھی ایسے ہیں جن میں یہ املا موجود ہے جیسے موسی ، عیسی ، یحیی ، مجتبی ، مرتضی ، مصطفی ، فتوی ، اعلی ، ادنی وغیرہ ۔ اب یہ چیز باقی رہنے والی نہیں چنانچہ تمنا ، تقاضا ، تماشا ، تبرا ، معما ، مبتلا ، مولا وغیرہ کی طرح اب «ی» الف میں بدل جائے گی ۔ یہ عجیب بات ہے کہ اردو میں بعض مقصورہ والے الف ، ہائے مختفی میں تبدیل ہوگئے جیسے معمہ ، تماشہ ، تقاضہ ، یہ بڑی فاحش غلطی ہے اس کو ختم کرنا چاہئے ۔

۳ــفارسی رسم خط کی پیچیدگی سے املا کے مسائل دشوار ہوگئے ہیں ۔ دراصل اس رسم خط میں جو عربی سے لیا گیا ہے ، حرفوں کی شکلیں نقطوں کے اضافے سے بنائی گئی ہیں ۔ ب سے ث تک ایک طرح کے ہیں ج سے ح تک ایک طرح ۔ د سے ذ ۔ ر سے ژ ۔ س ، ش ؛ ص ، ض ؛ ط ، ظ ؛ ع ، غ ، ف ، ق ، ایک طرح کے ہیں اور ان میں ایک حرف سے دوسرا حرف صرف نقطوں سے ممتاز ہوتا ہے ۔ اگر سارے حرف الگ لکھے جاتے اور نقطوں کا باقاعدہ التزام ہوتا تو اتنے التباس کا موقع نہ تھا ۔ لیکن ایسا نہیں ہے ۔ حرف ایک دوسرے سے ملتے ہیں ، پے در پے نقطہ دار حرف لائے جاتے ، ایک سے زاید نقطے دار حرف بھی ساتھ ساتھ آتے ہیں ۔ نقطہ لگانے کا باقاعدہ دستوار بھی نہیں رہ گیا ۔ خط شکستہ کا رواج ہوا ، حسن اور دلکشی کی خاطر مزید نقطہ ڈالنے کا رواج ہوا ۔ اردو

---

[1] کتاب « فرہنگ نویسی فارسی در ہند و پاکستان » تالیف دکتر شہر یار نقوی (چاپ تہران ۱۳۴۱) ص ۲۸۸ تا ۳۲۲ میں ایک طویل فہرست ایسے لفظوں کی درج ہے ۔

کی بعض آوازوں کو الگ کرنے کی وجہ سے مزید نقطوں کا اضافہ ہوا ۔ فعل نفی بھی نقطے کے ذریعے ممتاز ہوا ۔ فعل مثبت میں بائے زینت کا اضافہ ہوا ۔ اس پر مستزاد شوشے اور مراکز ہیں۔ ایک شوشہ کئی حرفوں کی نمائندگی کرتا ہے جو صرف نقطے سے متمایز ہوتے ہیں مگر نقطے رکھنے میں باقاعدگی نہیں ۔ پھر بعض حرف (مثلاً الف) اپنے پہلے والے حرف سے ملتے ہیں بعد والے حرف سے نہیں ملتے (جیسے اب اور با) ۔ لفظوں کے خاتمے کا تعین نہ ہونے اور سب سے بڑی بات یہ کہ خود مصوت کوتاہ (زیر ، زبر ، پیش) کے لئے الگ حرف نہ ہونے کی وجہ سے لفظوں کی صحیح قرأت نہایت درجہ دشوار ہوئی ۔ پھر پریس کے قائم نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ سے کتابیں لکھی جاتیں ۔ پیشہ‌ور کاتب پیدا ہوئے جن کا مقصد علم کی خدمت سے زیادہ روپیہ کمانا تھا اس لئے وہ عام طور پر علم سے بیگانہ ہوتے ۔ ان تمام امور کے نتیجے میں ہمارے متون سارے کے سارے ناقص اور ہمارے املائی مسائل حد درجہ پیچیدہ ہوگئے ۔ اور یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ اولاً فارسی ثانیاً اردو کتابیں اپنی اصل سے جتنی دور ہیں اتنی کسی زبان کی کتابیں نہیں ۔ یہ خود ایک الگ موضوع ہے جس پر بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے ۔

(۴) عربی کی بعض قدیم املائی شکلیں فارسی میں رائج ہوگئیں ۔ مثلاً رحمن ، ابرھیم ، اسحق میں الف حذف کردیا گیا ہے ۔ حالانکہ ان کو فارسی میں رحمان ، ابراھیم اور اسحاق لکھنا چاھئے ۔ ابراھیم اور اسحاق تو اُردو میں بھی اسی طرح لکھے جاتے ہیں لیکن رحمن میں قدیم املا کا خیال رکھا جاتا ہے ۔ یہ حذف کی مثال ہیں ۔ صلوۃ ، زکوۃ ، حیوۃ میں واو زاید ہے ، ظاھر ہے کہ فارسی میں اس زاید حرف کی وجہ سے الجھن پیدا ہوتی ہے ۔ حیوۃ میں تو واو کو حذف کرنے کی طرف میلان ہے لیکن صلوۃ اور زکوۃ ہیں ابھی پرانا املا باقی ہے ۔

(۵) عربی اضافت فارسی میں یکساں رائج ہے ۔ خصوصاً اسماے علم اور اماکن وغیرہ میں عربی اضافت کی علامت دال ہے حالانکہ آواز صرف «ل» کی پیدا ہوتی ہے ۔ پھر یہ «ل» اپنے پہلے حرف سے نہیں ملتا ۔ اس پر مستزاد یہ کہ بعض وقت «ل» اپنی آواز بھی محذوف کردیتا ہے ۔ یعنی جب اس کے بعد حرف شمسی آتا تو لام کی آواز ختم ہوجاتی ہے اور بعد کے لفظ کا پہلا حرف مشدّد ہوجاتا ہے ۔ جیسے عبدالرحمن ، جس کی مستند املائی شکل عبدالرحمن ہے لیکن آواز کے لحاظ سے عبد رحمان ہے ۔ قدیم متون میں

بھی ہمیں اس طرح کی تحریف ملتی ہے کہ بعض اوقات وزن کی بنیاد پر اسماے علم میں سے عربی اضافت حذف کردی گئی ہے۔ جیسے عبدالرحیم کے بجاے عبدرحیم وغیرہ۔

(٦) عربی کنیت ابو (ال) یا بو (ال) فارسی میں مستعمل ہے جیسے ابوالفضل، ابولہب، بوجہل، بوالعباس وغیرہ۔ فارسی میں بھی ایک لفظ «بل» ہے جس کے معنی کثرت کے ہیں اور وہ تنہا نہیں بلکہ دوسرے لفظ کے ساتھ آتا ہے اور اس طرح اس کی آواز عربی مخفف کنیت بو (ال) سے مشابہ ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دونوں قسم کے فقروں میں امتیاز دشوار ہوگیا۔ فارسی «بل» سے متعلق الفاظ بلہوس، بلفضول[1] ہیں جو بوالہوس، اور بوالفضول کی طرح لکھے گئے اور عربی کنیت بوالمعالی، بوالفرج کا غلط املا بلمعالی، بلفرج بھی رائج ہوگیا۔ بلہوس اور بلفضول کا عربی انداز ایسا عام ہوچکا ہے کہ اب فارسی طریقہ غلط سمجھا جانے لگا ہے۔ اُردو میں بھی «بل» والے لفظوں کا تلفظ عربی عربی نما ہے جو غلط ہے۔ اس سلسلے میں عبدالرشید تتوی صاحب «فرہنگ رشیدی» کا قول یہ ہے:

«بل (بالضم) بمعنی بسیار جیسے بلہوس، بلکامہ یعنی «بسیارہوس» (حریص) اور «بسیار کام» (مقصد زیادہ رکھنے والا)۔ لیکن یہ مفرد استعمال نہیں ہوا ہے۔ رودکی کہتا ہے:

در پیش خود آن ہجر چو بلکامہ نہم پروین ز سرشک دیدہ بر جامہ نہم

بعض لوگوں کہ خیال ہے کہ صحیح «بوالہوس» اور «بوالکامہ» ہے۔ یہ کنیت ہے جو عربی میں رائج ہے، یعنی ملازم شئ۔ پس بوالہوس اور بوالکامہ کے معنی «ملازم ہوس» اور «ملازم کام» ہوئے۔ جیسے ابوتراب، ابوالفضل سے مراد مقارنت و ملازمت خاک و فضل ہے۔ . . لیکن حق بات یہ ہے کہ فارسی مین یہ اعتبار بعید اور عربی میں صحیح ہے اس لئے کہ فارسی میں بلکنجک اور بلغاک وغیرہ بہت سے الفاظ اسی قاعدے پر ہیں۔ ان الفاظ میں کنیت کا گمان درست نہیں۔ . . بلغاک (بالضم) غوغا و

---

١ بوالعجب اس کا قاعدے سے مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اس کی عربی شکل ابوالعجب «مشعبد» کی کنیت کی حیثیت سے مذکور ہے۔ مرزا محمد قزوینی نے «یاد داشتہای قزوینی» ج ۴ ص ۸۹ - ۹۰ میں ثعالبی، ابن الرومی اور ابو تمام کے اقوال سے ابوالعجب کا وجود ثابت کیا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو فرہنگ لغات و تعبیرات مثنوی ج ۲ ص ۱۶۵ - ۱۶۶

آشوب بسیار :

بگیتی گشت بلغاکی پدیدار — که مردم در زمیں رفتند چون مار

مرا چون زلف تو تشویش ازان است — که چشمت در جهان افگند بلغاک (میرخسرو)

بلغاکیان بمنی شور و هنگامه برپا کرنے والے چنانچہ « تاریخ فیروز شاہی » میں یہ یہ لفظ کئی بار آیا ہے -

بلغندر (بالضم) بمعنی بسیار گریہ ، غندر کے معنی گریہ و زاری کرنے والا کے ہیں - بلغونہ بمعنی بسیار رنگ کیونکہ غونہ ، گونہ (گلگونہ) سے بنا ہے جس کو عورتیں اپنے چہرے پر ملتی ہیں - بلکنجک بمعنی بسیار عجیب و طرفہ جس کے دیکھنے سے ہنسی آئے - شہیدی کہتا ہے :

ای صورت تو چون صورت کاونجک — هستی تو بچشم هر کسی بلکنجک »

« فرہنگ انندراج » کے مولف نے مذکورۂ بالا بیان کو بعینہ نقل کردیا ہے - ایران کے فضلا اس معاملے میں عبدالرشید تتوی صاحب « فرہنگ رشیدی » کے پیرو ہیں- میرے نزدیک یہ زیادہ قرین صحت ہے کہ بلہوس کی طرح کے الفاظ کو فارسی ہی سمجھا جائے - علاوہ اور قراین کے ایک قوی قرینہ یہ ہے کہ اگر «بوالہوس» میں ' بو ، ' ابو ، کا مخفف ہوتا تو کہیں اپنی اصل شکل میں ضرور آتا مگر ایسا نہیں - مزید عربی زبان میں اس کا عدم وجود اس قیاس کو مضبوط کرتا ہے - دوسرا اہم قرینہ یہ بھی ہے کہ بو (ال) عربی کنیت فارسی لفظ کے ساتھ نہیں آتی- پس اس عتبار سے ہوس ، کام ، غونہ جو خالص فارسی الفاظ ہیں ان پر عربی کنیت اور اضافت کا استعمال ممکن نہیں -

ایک طرف تو فارسی کی اس ترکیب کو عربی سمجھنے کا رجحان تھا تو دوسری طرف عربی کنیت کو فارسی ' بل ، میں تبدیل کرکے مضحکہ خیز صورت ہورہی تھی - رشید و طواط کی « حدایق السحر » کا مطبوعہ نسخہ میرے پیش نظر ہے جس کی طباعت میں ٦٦٨ ھجری کے لکھے ہوئے نسخے کا بعینہ املا قایم رکھا گیا ہے - اس کتاب میں ابوالعلاء شوشتری ، ابوالفتح بستی ، بوالفرج وادا ، بوالفرج رونی ، بوالمعالی رازی ، بوالمعالی شاہپور کو بلعلا ، بلفتح ' بلفرج ، بلمعالی کی شکل میں بار بار استعمال کیا ہے - شمس قیس رازی (معاصر سعدی شیرازی) کی کتاب « المعجم فی معاییر اشعار العجم»

کے مطبوعہ نسخے میں قدیم املائی خصایص ملحوظ رکھے گئے ھیں ۔ اس کتاب میں ابوالحسن ، بوالفرج ، بوالعباس ، بوالمعالی رازی ، بوالمعالی نحاس پانچوں کا املا ‹بل› فارسی کے ساتھ ھے ۔ یہ قدیم کتابت کا انداز تھا ۔ اس دور کے نامی فارسی ادیب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی اپنی مشہور تصنیف «تاریخ ادبیات در ایران» میں یہ عربی کنیت کہیں کہیں فارسی ‹بل› کی شکل میں ملتی ھے ۔ بہر حال یہ مسلم ھے کہ عربی کنیت فارسی ‹بل› سے کوئی نسبت نہیں رکھتی ۔ اسکو عربی کی طرح لکھنا چاھئے ۔

(۷) عربی تاے زایدہ فارسی املا میں تین طرح لکھی جاتی ھے : ‹ت› ، ہ اور ‹ۃ› کی شکل میں ۔ عام طور پر پوری ت لکھتے ھیں جیسے علت ، رحمت ، جہت وغیرہ ۔ لیکن جب کبھی ھاے مختفی (ملین) کی طرح تلفظ ھوتی ھے جیسے ، مکہ ، فاطمہ ، مدینہ ، نقطہ وغیرہ تو ‹ہ› لکھتے ھیں مگر جب عربی ترکیب میں آتی ھے تو اصل عربی شکل میں یعنی ‹ۃ› کی صورت میں لکھی جاتی ھے جیسے رحمۃ اللہ ، نقطۃ الکاف ، حدیقۃ الحقیقۃ وغیرہ ۔

بعض اوقات اس طرح کے لفظوں کو فارسی والوں نے دو معنوں میں استعمال کیا ھے مثلاً مراجعت بمعنی واپسی اور مراجعہ بمعنی رجوع کرنا خواہ چیز کی طرف یا شخص کی ۔ ارادت بمعنی اخلاق و محبت اور ارادہ بمعنی خواھش و قصد ، اقامت بمعنی ٹھہرنا اقامہ بمعنی کھڑا ھونا ، نوبت بمعنی باری ، نوبہ بمعنی باری سے آنے والا بخار ، رسالت بمعنی پیام لے جانا ، رسالہ بمعنی کتاب و نامہ وغیرہ ۔

فارسی میں اس ۃ کی تین شکلیں ھونے کی وجہ سے تنوین میں کچھ دشواری ھوگئی اس لئے کہ تاء زایدہ اور تاء اصلی کے املاء تنوین میں فرق ھے ۔ یہی حال اضافت کی علامت کا ھے ۔ اگر یہ ھای ملین میں تبدیل ھوجاتی ھے تو اس پر علامت (ٔ) آئے گی جیسے مکۂ مکرمہ ، لیکن اگر (ت) ھے تو پھر زیر سے کام لیں گے جیسے علامتِ زیر وغیرہ ۔ اسی طرح یاے تنکیر و وحدت کے طریقے میں محض (ت) کی فارسی کتابت کے طرز سے ایک دشواری پیدا ھوگئی ھے اگر (ت) اصلی کی طرح ھے تو اس پر ‹ی› کا اضافہ کرتے ھیں جیسے «وقتی» ۔ لیکن اگر ھای ملین ھے تو ‹ای› بڑھائیں گے (قدیم زمانے میں ء بڑھاتے تھے اور ھندوستان میں ابھی تک اس کا رواج ھے) جیسے نامہایِ نوشتم وغیرہ

---

۱ بعض اوقات رحمتہ میں م کے بعد ایک شوشہ دیتے ھیں جو دراصل رحمتہ ھوجاتا اور معنی بدل جاتے ھیں ۔ اس طرح غیرشعوری طور پر مع کے بجاے معہ لکھتے ھیں جس کے معنی اس کے ساتھ ھیں ، جس کا محل وہ نہیں ھوتا

(۸) رسم خط میں مصوت دو ہجائی (Diphthong) اور مصوت کشیدہ کی بعض وقت ایک ہی علامت ہے ۔ مثلاً خسرو میں واو ، مصوت دو ہجائی اور رو میں مصوت کشیدہ کو ظاہر کرتا ہے ۔ ان دونوں صورتوں میں علامت اضافت دو طرح پر آتی ہیں ۔ مصوت دو ہجائی میں صرف زیر اور مصوت کشیدہ میں (ی) آتی ہے جیسے خسرو وقت ، روی خوب ۔ ایک جگہ مصوت کشیدہ کی صورت میں بھی صرف زیر سے کام لیتے ہیں ۔ جیسے[1] علو مرتبت ۔ بعض لوگ اس استثنا سے ناواقفیت کی بنا پر علو میں ی کا اضافہ کرتے ہیں جو غلط املا ہے ۔

(۹) فارسی ضمیر شخصی متصل اور منفصل سے بعض اوقات کچھ املائی دشواری پیدا ہوجاتی ہے ۔ متصل کی حسب ذیل شکلیں ہیں جو مضاف سے مل کر آتی ہیں ۔ جیسے قلمت (قلم تو) ، قلمتان (قلم شما) ، قلمش (قلم او) ، قلمشان (قلم ایشان) ، قلمم (قلم من) ، قلمماں (قلم ما) ۔ دیکھئے آخری دونوں شکلیں کیسی مشابہ ہیں ۔ قلمماں اضافت نہیں ہے اور قلم ما میں اضافت زیر موجود ہے ۔ اور جب اسم میں ضمیر پیوست نہوسکتی ہو تو تلفظ میں بھی التباس کے اور زیادہ مرقع رہتے ہیں جیسے شانہ ماں اور شانۂ ما ۔ پہلا فقرہ بغیر اضافت کے اور دوسرا اضافت کے ساتھ ہے ۔ اگر مضاف رو جیسا ہے تو اس میں ضمیر متصل اور منفصل میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے جیسے روےما و رویمان ۔ مگر ان دونوں کی املا میں یہ بات خاص طور پر ملحوظ رکھنے کی ہے کہ پہلی صورت میں (ے) کا الگ اور دوسری میں (ی) کا ملا کر لکھنا ضروری ہے ۔ ان مثالوں سے واضح ہے کہ ضمیر شخصی سے بعض املائی مسائل وابستہ ہیں ۔

(۱۰) مرکب الفاظ کے الگ یا ملاکر لکھنے کے قاعدے منضبط نہیں ہوئے ہیں ۔ پیشوند اور پسوند سے فارسی میں نئے لفظ بنائے جاتے ہیں ۔ انکو کبھی الگ اور کبھی ملاکر لکھتے ہیں ، اس سلسلے میں مخصوص قاعدے نہ ہونے کی وجہ سے املائی یکسانی نہیں پیدا ہوتی جیسے ہمرکاب یا ہم‌رکاب ، بتکدہ یا بت‌کدہ ، ستمکار یا ستم‌کار ۔ عربی میں یہ دشواری نہیں اس‌لئے کہ اس زبان میں پیشوند و پسوند کی کوئی مخصوص علامت نہیں ۔ وہاں ایک آدھ حرف کے اضافے اور حرکتوں میں تغیر کے ساتھ نئے لفظ بنائے جاتے ہیں ۔

---

۱ غالباً واو مشدد ہونے کی وجہ سے

جیسے فعل سے فاعل اور مفعول وغیرہ ۔ ان میں پیشوند یا پسوند مخصوص لفظ نہیں ہیں جن سے الگ یا پیوست لکھنے کا مسئلہ پیدا ہو ۔

فارسی املا کے عمومی مسائل ذکر کرنے کے بعد بعض مخصوص مسئلوں کا ذکر ذیل کے صفحات میں کیا جاتا ہے ۔

همزہ کا مسئلہ :

همزہ عربی کا حرف ہے ، فارسی میں نہیں ہے ۔ بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ فارسی میں همزہ شروع میں آتی ہے تو اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ شروع میں جو الف آتا ہے وہ چونکہ حرکت پذیر ہوتا ہے ، اس بنا پر اس کو همزہ سمجھنا چاہئے ۔ ظاہر ہے کہ یہ عربی همزہ ہی کی تحریف ہوئی ۔ بہرحال همزہ حلقی حرف ہے جس کا تلفظ اہل ایران سے ممکن نہیں ، اس لئے عربی کے وہ الفاظ جو فارسی میں همزہ کے ساتھ مستعمل ہوئے ان میں اہل ایران کو بجا طور پر تصرف کرنا پڑا ۔ عام طور پر حسب ذیل تین قاعدے همزہ کے املا کے سلسلے میں برتے جاتے ہیں :

۱۔ شروع میں همزہ نہیں لکھی جاتی ۔ امیر ، اسیر ، اذن ، اسم ، الفت وغیرہ الفاظ عربی رسم املا کے برخلاف بغیر همزہ کے لکھے جاتے ہیں ۔ یہ تصرف شروع ہی سے ہوا ہے ۔ کسی فارسی تحریر میں امیر کی الف کے اوپر ء نہیں ہوتی ۔

۲۔ همزہ اگر کسی لفظ کے آخر میں آتی ہے تو وہ محذوف سمجھی جاتی ہے ، شعرا ، فضلا ، علماء ، کبریا ، دنیا وغیرہ الفاظ فارسی میں بغیر همزہ کے آتے ہیں ۔ اضافت کی حالت میں « ی » بطور علامت کے لگائی جاتی ہے ۔ جو لوگ ان الفاظ میں همزہ لکھنے کا التزام کرتے ہیں (جن کی تعداد بہت زیادہ نہیں) وہ « ی » کے بجائے ء علامت اضافت استعمال کرتے ہیں ۔ ہمارے پرانے شعرا نے اژدھا کے ساتھ سما ، انبیا ، یا گیا کے ساتھ شعرا ، ضعفا ، پادشا کے ساتھ انبیا ، مایشا ، اور نشوونما کے ساتھ آبا ، امرا وغیرہ قافیے استعمال کئے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ ان قوافی میں حذف همزہ مقصود ہے ۔

۳۔ همزہ جب درمیان میں آتی ہے تو اس کے باقی رکھنے کی طرف رجحان ہے جیسے کأس ، رأے ، ذئب ، توأم ، تأسف ، متأسف ، متأثر ، لؤلؤ ، مؤمن ، ائمہ ، مرئی ، قرأت ، جرأت ، مسئلہ ، مسئول ، سائل وغیرہ وغیرہ ۔ مگر یہ رجحان عام نہیں ہو سکتا ۔ همزہ کا صحیح استعمال کافی معلومات کے بغیر ممکن نہیں اور یہ معلومات عربی زبان سے متعلق ہے ۔

اس بنا پر یہ ہمزہ بھی زیادہ عرصے تک املا میں باقی نہیں رہ سکتی - اُردو میں تو صرف چند لفظوں میں باقی رہ گئی ہے - ایران میں بھی اکثر ادیب اس کا التزام کم ہی کرتے ہیں -

یہ تو عربی ہمزہ کا معاملہ رہا - اب فارسی ہمزہ کا حال سنئے - فارسی میں دو «ی» جب ساتھ ساتھ آتی ہیں تو پہلی «ی» ہلکی ہوجاتی ہے جس کی املائی شکل (یی) ہوئی رفتہ رفتہ ی کے نیچے نقطے کے بجائے اس کے اوپر نصف ی کی علامت (ٔ) بنانے لگے یعنی ئی - یہی آدھی (ی) ہمزہ کہلائی اور اُردو میں ہمزہ کی دو علامتیں عربیء فارسیء قرار پائیں -

فارسی ہمزہ کے نصف ی ہونے کے چند قراین ہیں - یاے وحدت یا تنکیر کے لئے اسم کے آخر میں (ی) کا اضافہ کرتے ہیں - یہ ی مجہول ہوتی ہے - ہندوستان میں اس کی یہ شکل ہے : شخصے ، چیزے - لیکن جب کوئی اسم ہاے مختفی پر ختم ہو تو وحدت اور تنکیر کے لئے اس پر ایک ہمزہ لگاتے ہیں جیسے جامۂ ، خامۂ - یہ املا کی پرانی شکل تھی جو ہندوستان میں بھی رایج ہے - فارسی جدید کے املا میں اب (جامہیی) یا (جامہای) لکھیں گے - وہی ہمزہ اب پوری (ی) کی شکل میں نمودار ہوگئی جو اور دوسرے اسم میں ہمارے یہاں بھی موجود ہے -

دوسرا قرینہ یہ ہے - فارسی میں اضافت کی تین علامتیں ہیں - زیر ، ی اور ہمزہ - یہ علامتیں پہلوی سے ماخوذ ہیں جس میں صرف ایک ہی علامت یعنی (ی) تھی - یہی (ی) ایسے لفظوں میں باقی ہے جو الف اور و (مصوت) پر ختم ہوتے ہیں جیسے خدای سخن ، روی خوب - مگر جب اسم ہای مختفی پر ختم ہو تو (ی) ہمزہ کی شکل میں تبدیل ہوجاتی ہے جیسے بادۂ شب ، جامۂ خوب - ادھر ایران میں جدت یہ ہوئی کہ ہاے مختفی میں اضافت کی علامت پوری (ی) لکھنے لگے « المعجم » کے مطبوعہ نسخے میں جو دانشگاہ تہران نے چھاپا اور جس کی تصحیح مدرس رضوی نے کی ، ہر جگہ یہ اضافت (ی) ہی ہے یعنی بادہ ی شب اور جامہ ی خوب کی طرح - ظاہر ہے کہ یہ طرز املا جو ابھی اتنا عام نہیں ہوا ہے ، ہمزہ کی اصل یعنی ی کے وجود کی نشاندھی کرتا ہے -

ایک تیسرا قرینہ بھی ہے - فارسی میں جو لفظ الف یا واو (مصوت) پر ختم ہوتے ہیں ، ان میں « ی » کا اضافہ اس وقت ناگزیر ہوجاتا ہے جب ان سے جمع یا اسم

کیفیت بنائیں - مثلاً خدا سے جمع بنانا ہو تو خدا پر (ی) کا اضافہ کرنے کے بعد علامت جمع (اں) لگانا پڑے گی، اس طرح (خدایاں) ہوگا - اسی طرح اسم کیفیت کی علامت ی لگانے سے قبل «ی» کا اضافہ کرنا ہوگا اور (خداے + ی) خدایی، اسم کیفیت بنے گی - اس قاعدے سے جدائی، سخن سرایی، خوش خوئی، بدبوئی، وغیرہ بنیں گے - ان مثالوں میں ہمزہ پہلی «ی» کی قایم مقام ہے - آج کل ایران میں ہمزہ کے بجاے ی کے نیچے دو نقطہ لگاکر اصل کی نشاندھی کرنے کا رواج ہورہا ہے جیسے خدائی کے بجاے خدایی -

اردو میں ہمزہ کا استعمال فارسی سے کہیں زیادہ ہے - اوپر کی تمام حالتوں میں یہاں ہمزہ ہی کا استعمال ہوتا ہے، ی کا نہیں - جس طرح دو «ی» کے ساتھ آنے کے موقع پر پہلی «ی» کو ء میں تبدیل کرلیتے ہیں اسی طرح دو واو کو ساتھ نہیں لاتے - دراصل ان دو واو میں پہلا صامت (Consonant) اور دوسرا مصوت کشیدہ (Long vowel) ہوتا ہے - عربی املا میں دوسرا واو نہیں لکھا جاتا جیسے داود، یہی طریقہ فارسی میں بھی رائج ہوا جیسے کاوس، طاوس سیاوش وغیرہ - آقاے بہمنیار نے اپنے املا کے رسالے میں کاووس اور طاووس کو دو واو سے اور سیاوش کو ایک واو سے لکھا ہے - مگر میرے نزدیک اس معاملے میں عربی املا کی پیروی مناسب ہے یعنی دو واو کے بجاے صرف ایک واو سے کام لینا چاہئے - چونکہ صرف چند لفظوں میں اس طرح کا عمل ہے اس لئے التباس کا کوئی موقع نہیں - یہ تو رہا عربی اور فارسی کا معاملہ - اردو کا حال اس کے برعکس ہے - یہاں دو واو کو ساتھ لانے کے بجاے واو پر ہمزہ کی علامت دیتے ہیں - گویا جس طرح دو ی کی صورت میں ہمزہ «ی» کی قائم مقام ہے اسی طرح دو واو کی صورت میں ہمزہ واو کی نشاندہی کرتی ہے - جیسے کاؤس، طاؤس، داؤد، سیاؤش، لکھنؤ، جاؤ وغیرہ اردو کی املائی شکلیں ہیں اور اردو میں یہ پایۂ صحت کو پہنچ چکی ہیں لیکن فارسی میں یہ صحیح نہیں -

ایک قابل ذکر بات ہے کہ جب «ی» علامت اضافت ہوتی ہے تو اردو میں اس ی پر ہمزہ کی بھی علامت لگاتے ہیں جیسے ناخدائے کشتی - یہ اردو اور فارسی دونوں میں غلط ہے - اردو میں (ناخداے کشتی) اور فارسی میں (ناخدای کشتی) صحیح ہے - اضافت کی علامت «ی» ہے یا ہمزہ، دونوں ساتھ ساتھ کسی حالت میں نہیں آسکتیں -

ذال فارسی :

فارسی میں ذال کا وجود تھا ۔ چونکہ فارسی کی ذال عام طور پر دال میں تبدیل ہوچکی ہے اس بنا پر اس کے وجود پر بعض لوگوں نے شک کیا ہے مثلاً ہندوستان میں غالب اور ان کے متبعین نے ذال کو فارسی ماننے سے انکار کیا ہے ۔ دراصل ان کو «فرہنگ جہانگیری» اور «فرہنگ رشیدی» کے بعض[1] بیانات سے غلط فہمی پیدا ہوئی ۔ بہر حال ان کے زمانے میں چونکہ ذال صرف چند لفظوں میں آتی تھی اس لئے اُنھوں نے ان لفظوں کو غلط قرار دیا اور ان میں کبھی ز اور کبھی دال کا تصرف کیا ۔ گذشت اور گذاشت کو گزشت اور گزاشت بتایا اور آذر اور تذرو کو آدر اور تدرو لکھا ۔ یہ بڑی غلط فہمی تھی ۔ دراصل فارسی میں ذال کے وجود پر مطلق کسی قسم کے شبہ کا موقع نہیں ۔ پانچویں اور ابتدائے چھٹی صدی ہجری کے نامی ایرانی شاعر حکیم سنائی نے دال اور ذال کے قافیے کے متعلق لکھا ہے کہ اس طرح کا قافیہ گویا فتنے کو پناہ دینا ہے :

فتنه را نام عافیت کرده　　دال یا ذال قافیت کرده

یہاں عربی ذال مقصود نہیں فارسی ذال مقصود ہے ۔ اس سلسلے میں محقق طوسی کی طرف منسوب رباعی کا ذکر ضروری ہے جسکے بعد اس معاملہ میں کسی قسم کا اشکال باقی نہیں رہتا :

آنانکه بفارسی سخن میرانند　　در معرض دال ذال را ننشانند
ما قبل وی ار ساکن جزوای بود　　دال است و گرنه ذال معجم خوانند

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اہل ایران دال اور ذال فارسی میں امتیاز کرتے ہیں ۔ اگر حرف (د) کے پہلے ساکن حرف ہو (بجز و، ا، ی کے) تو دال ہے ورنہ ذال ۔ اس قاعدے کی رو سے کرد، مرد، زرد، کند میں دال ہے اس لئے کہ دال کے پہلے کے حرف ساکن ہیں ۔ لیکن کنذ، بوذ، خذا میں ذال ہے اس لئے کہ ذال کے پہلے کے حرف متحرک ہیں ۔ اگرچہ کنذ میں ذال ہے لیکن کنند میں دال ہے اس لئے کہ دال کے پہلے کا «ن» ساکن ہے ۔ بیذ، باذ، بوذ، میں ذال ہے، اس لئے کہ ذال کے قبل ی، ا، و ہیں ۔ یہ قاعدہ نویں صدی تک فارسی میں موجود تھا البتہ صاحب «المعجم» کی روایت کے بموجب ماوراءالنہر کے علاقے میں خود اُس کے زمانے میں یہ قاعدہ متداول نہ تھا ۔ مگر خراسان

---

١ فرہنگ رشیدی میں ایک جگہ ہے : و حق آنست که دال معجمه نیز نیامده بلکه دال بوده که ذال معجمه خوانند متاخرین عجم و قاعدهٔ آینده محل تامل ۔

کے بعض علاقے میں اس قاعدے پر عمل دسویں صدی کے اوایل تک کسی حد تک ملتا ہے - ہمارے ملک کے نامی محقق قاضی عبدالودود نے رسالہ «آج کل» دھلی فروری ۱۹۵۶ میں «غالب اور ذال فارسی» کے نام سے ایک مقالہ لکھا ھے جس میں پانچویں صدی ھجری سے لے کر اس وقت تک کے ایرانی فاضلوں اور شاعروں کے اقوال پیش کرکے دکھایا ھے کہ یہ دال و ذال کے فرق پر زور دیتے آئے ھیں - اسی طرح ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے «ارمغان علمی» میں «ذال معجمہ فارسی میں» کے عنوان سے جو مقالہ تحریر فرمایا ھے اس کے بعد اس سلسلے میں اب کسی قسم کا شبہ باقی نہیں رہ جاتا -

جہاں تک ذال کے وجود کا تعلق ھے اس میں تو کوئی کلام نہیں - البتہ بعض الفاظ ایسے ھیں جن میں ذال اور زے میں بڑا التباس ھوجاتا ھے- اس سلسلے میں فارسی کے تین مصادر قابل غور ھیں : گذشتن ، گذاشتن ، گزاردن ، - ان میں کے مشتقات میں کبھی صوتی ھم آھنگی ھوجاتی ھے تو ان کا املائی امتیاز ختم ھوجاتا ھے - اس سلسلے کی کچھ تفصیل پیش کی جاتی ھے -

۱ــ گذشتن بمعنی گذرنا ، مجبور کرنا ، تجاوز کرنا ، طے کرنا و در گذشتن بمعنی معاف کرنا اور مرنا ھیں - اس سے امر واحد غائب گذر اور گذار ھیں ، انھیں سے دریا گذار ، ھامون گذار ، جوشن گذار ، راہ گذر ، رہگذار ، رہگذر ، گذران وغیرہ مشتق ھوئے ھیں - چند مثالیں ملاحظہ ھوں :

گر سکندر بر گذار لشکر یاجوج بر	کرد سد آھین آن بود دستان آوری	عنصری
ھرجاکہ رود دشمن او صرف زمانہ	آن راہ گرفتہ است و نشستہ بگذر بر	,,
حافظ تو باد یزدان تا بدینا خضروار	بگذرانی عمرھا را و تو ھرگز نگذری	,,
گذارکن چو صبا بر بنفشہ زار و ببین	کہ از تطاول زلفت چہ بیقرارنند	حافظ

۲ــ گذاشتن ، گذشتن کا متعدی ھے - اسکے مختلف مشتقات فارسی میں کثرت سے مستعل ھیں - اس کے معنی رکھنا ، چھوڑنا ، اجازت دینا ، بنیاد رکھنا وغیرہ ھیں - اس سے امر گذار ، اسم فاعل گذارندہ اور اسم فاعل مرخم بنیان گذار (بنیاد رکھنے والا) قانون گذار (قانون بنانے والا) ھوئے - ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ھیں :

بگذار تا بگریم چون ابر در بہاران	کزسنگ نالہ خیزد روز وداع یاران	حافظ
چو دید دشمن نگذاردش کہ پیش آید		عنصری
خدا یگانا تو مہر دوستان بگذار	کہ روزگار خود از دشمنان گذارد کین	,,

تو نیزه بسنگ سیه در گذاری تو پیکان ز پولاد بیرون جهانی عنصری
اگر برسنگ بگشائی تو بازو و گر کف را بدریا بر گذاری "
ور بدریا برگذاری تو سموم قهرخویش ماهیان را زیر آب اندر همه بریان کنی "

گذشتن اور گذاشتن کے جتنے مشتقات ہیں ان میں ذال ہے ز نہیں -

۳ــ گزاردن جو کئی معنوں کے لئے آتا ہے مثلاً :

(الف) ادا کرنا، جیسے حق گزار، سپاسگزار، شکر گزار، سخن گزار، نمازگزار، باجگزار، حج گزار، گزارش بمعنی بیان، گزارشگر بمعنی مورخ وغیرہ :

بدعوی خسروان را حق نمائی بمعنی چاکران را حق گزاری عنصری
خدا ترس باید امانت گزار امین کز تو ترسد امینش مدار سعدی
کردم این تحفه را گزارش نغز اینت چرب استخوان شیرین مغز نظامی
گزارشگر رازهای نهفت ز تاریخ دهقان چنین باز گفت "

(ب) بمعنی تعبیر خواب کرنا، گزارش بمعنی تعبیر خواب :

مر این خوابها را بجز پیش او مگو و ز نادان گزارش مجو (فردوسی)

(ج) بمعنی ترجمه کرنا، گزارنده بمعنی مترجم ہے :

گزارنده را پیش بنشاندند همه نامه بر رودکی خواندند

(د) بمعنی تفسیر کرنا، گزارش بمعنی تفسیر :

سخن حجت گزارد سخت زیبا که لفظ اوست معنی را گزاره (ناصر خسرو)
گزارش چنین میکند جوهری سخن را بیاقوت اسکندری (نظامی)

(ی) بمعنی نقش، گزارش بمعنی نقش دیبا :

شاعر در نظم سخن همچون استاد نساج است که جامهای منظوم بافدو نقوش مختلف و شاخ و برگهای لطیف و گزارشهای دقیق درآن پدیدآرد (المعجم)

نظامی گزارش کا تعلق نقش سے یوں ظاہر کرتے ہیں :

گزارای نقش گزارش پذیر که نقش از گزارش ندارد گزیر (سکندرنامه)

گزاردن کے جتنے مشتقات ہیں ان میں ذال درست نہیں ز چاہئے - ہندوستان میں ذال اور زے کے املا میں بڑی بےتوجہی برتی جاتی ہے - « شعری » میں یہ آخری شعر درج ہے اور گزارا، گزارش میں (۲ بار) ز کے بجائے ذال کا استعمال ہوا ہے -

مولوی نذیراحمد دھلوی گزارش کو ز سے لکھنے کی تاکید کرتے ھیں لیکن سبب یہی بتاتے ھیں کہ ذال فارسی میں نہیں اس لئے گزارش میں ز چاھئے - حالانکہ گزاردن کا مادہ و چارتن اور گزشتن کا وتشتن و وترتن ھے - گویا اصل مادے کے لحاظ سے گزارش کا ذال سے لکھنا غلط ھے -

یاے مجہول :

فارسی کے موجودہ تلفظ میں یاے مجہول اور واو مجہول دونوں نہیں ھیں - مگر قدیم زمانے میں یہ دونوں آوازیں موجود تھیں ، گو ان کے لئے کوئی دو الگ حرف نہیں تھے ، ایک ھی (ی) اور ایک ھی (واو) سے معروف و مجہول کا کام لیا جاتا - اتفاق کی بات کہ ادھر اردو میں یاے معروف اور مجہول میں فرق کرنے کی غرض سے دونوں کی الگ الگ علامتیں مقرر کرلی گئی ھیں - « ی » معروف اور « ے » مجہول « ی » کی علامتیں ھیں - مگر واو مجہول و معروف کے لئے فارسی اور اردو دونوں میں نہ قدیم میں کوئی علامت تھی اور نہ اب ھے اس لئے واو کا مسئلہ املا کی بحث سے خارج ھے - املا کا مسئلہ صرف (ی) سے متعلق ھے - ھندوستانی تلفظ کی یہ دونوں آواز (جہاں تک فارسی کے مخصوص الفاظ کا تعلق ھے) خود اھل ایران و افغانستان و ماوراء النہر کی تھیں - ھندوستانیوں نے ان لفظوں کو ایرانیوں سے جیسا بولتے سنا تھا ویسا ھی محفوظ کرایا ، جب یہ لفظ اردو میں آئے اور اردو میں یاے مجہول کی ایک مخصوص علامت (ے) مقرر ہوگئی تو مجہول آوازوں کو (ے) سے اور معروف کو (ی) سے ادا کیا - بالفاظ دیگر یاے مجہول کی مخصوص علامت کا ایران وغیرہ سے کوئی تعلق نہیں - اس بنا پر فارسی رسم خط میں اس (ے) کا کوئی الگ تلفظ نہیں - اردو میں مخصوص الفاظ کے علاوہ یاے تنکیر و وحدت اور یاے اضافت بھی اس مخصوص علامت (ے) سے ظاھر کی جاتی ھیں - یہ رواج فارسی کے اعتبار سے یقیناً غلط ھے اردو میں درست ھوگا ، کیوں کہ ھم شروع میں عرض کرچکے ھیں کہ جس ملک کی زبان ھم پڑھتے ھیں وھاں کے لوگوں کے مخصوص املا کی پیروی ھم پر لازم ھے - ھم کو اپنی طرف سے کسی قاعدے کو رائج کرنے کا حق نہیں پہنچتا -

یہاں ایک قابل توجہ بات کا ذکر ضروری معلوم ھوتا ھے - اھل ایران نے یاے مجہول ختم کردی مگر افغانستان اور ماوراء النہر میں یاے مجہول اور واو مجہول دونوں آوازیں اُسی طرح موجود ھیں اور جن لفظوں کو ھم مجہول پڑھتے ھیں وہ لوگ بھی پڑھتے ھیں ، دوست

اور شیر اسکی بین مثالیں ھیں۔ ایران میں یہی آواز «آری» اور «بلی» دو لفظوں میں اب بھی موجود ھے - اس کا املا اکثر معروف (ی) کی طرح ھوتا ھے - لیکن بول چال کی زبان میں ایک عجیب طریقہ ایجاد کرلیا گیا ھے - ھم ذکر کرچکے ھیں کہ ھاے مختفی فتحۂ ماقبل کی علامت ھے - اھل ایران اب اس «ہ» کو یاے مجہول کی طرح پڑھتے ھیں - مثلاً کتابخانہ کو ایرانی لہجے میں ھمارے املا کے حساب سے «کتابخانے» پڑھیں گے - اس اصول کے ماتحت اُنھوں نے (ہ) کو یاے مجہول کی علامت قرار دیتے ھوئے «آری» اور «بلی» کو «آرہ» اور «بلہ» لکھا اور تلفظ «آرے» اور «بلے» کیا - اگرچہ یہ تلفظ ھاے مختفی کے منشا کے عین خلاف ھے لیکن اھل زبان کو اس طرح کے تغیر کا حق حاصل ھے - ھاے مختفی قدیم میں علامت فتحۂ ماقبل ضرور تھی مگر دور جدید میں اس کو علامت یاے مجہول سمجھا جارھا ھے -

تنوین :

تنوین خالص عربی چیز ھے اور عربی سے فارسی میں آئی - لیکن فارسی میں عربی ھی لفظوں سے متعلق رھی - فارسی لفظوں پر اس کا استعمال جائز نہیں ھوا - عادۃ صحیح مگر نموۃً غلط ھے - اس کے املا کے سلسلے میں قابل توجہ بات یہ ھے کہ حرف اصلی پر الف کے اضافے کے بعد دو زبر لگایا جاتا ھے جیسے دایماً، قایماً، لازماً وغیرہ - اگر کوئی لفظ علامت مونث (ۃ) پر ختم ھوا ھے تو اس میں الف کے اضافے کے بغیر (ۃ) ھی پر تنوین کی علامت ھوگی جیسے عادۃً، غفلۃً دفعۃً وغیرہ - اردو میں عام اور فارسی میں بھی کس قدر یہ رحجان ھو چلا ھے کہ (ۃ) پر بھی الف کا اضافہ کرکے تنوین لگانا چاھئے جیسے دفعتاً، نسبتاً، حقیقتاً - مگر یہ صحیح نہیں ھے - اصل یہ ھے کہ جو (ۃ) مادۂ لفظ میں شامل نہیں ھوتی اس پر الف کا اضافہ قطعاً غلط ھے - لیکن اگر (ت) مادے کا جز ھے تو اس (ت) پر الف بڑھا کر علامت تنوین لگائی جائے گی جیسے وقتاً فوقتاً صحیح اور وقۃً فوقۃً غلط ھے - اس کی وجہ یہ ھے کہ وقت میں و، ق، ت تینوں مادے میں شامل ھیں - اس کے برخلاف دفعۃً اور نسبۃً میں (د ف ع) اور (ن س ب) مادے کے حروف ھیں، ۃ مادے سے خارج ھے - ایران کے نامی محقق مرزا محمد قزوینی نے اس طرح کی املا پر سخت گرفت کی ھے - وہ لکھتے[1] ھیں :

[1] بیست مقالۂ قزوینی چاپ شرق ج[1] ص ۹۲ - ۹۳

«نسبتاً غلط املائی فاحش است، صواب: نسبةً، صورتاً غلط املائی فاحش، صواب: صورةً، جمیع کلماتی که در آخرشان تاء تانیث است مثلاً حقیقةً و کلیةً وغفلةً و بغتةً و فجاةً و مقدمةً و صورةً و نسبةً وغیر ذلک جمیعاً بدون الف باید نوشته بشوند و نوشتن آنها با الف غلط فاحش و خطای قبیح است»

اس میں شبہ نہیں کہ اس زمانے میں تاے اصلی اور تاے تانیث میں فرق کرنا دشوار ہوگیا ہے - لیکن تھوڑی توجہ سے اس کا فرق معلوم ہوسکتا ہے اور اس املائی غلطی سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے - لیکن آقاے بہمنیار نے آقاے قزوینی سے اختلاف[1] کرتے ہوئے لکھا ہے:

«بہتر آنست که این گونه کلمات را خواه منتهی بتاء باشد یا حرف دیگر وخواه تاء آخرش زاید باشد یا اصلی با الف نویسند مانند عمداً، ابداً، دفعتاً، غفلتاً، عادتاً وغیره -»

علامت جمع:

جمع کی علامت اصل لفظ کی جز ہے اس لئے اس کو لفظ کے ساتھ آنا چاہئے - اسے الگ نہ لکھنا چاہئے - دنیا کی تمام زبانوں کا یہی اصول ہے - فارسی میں بھی یہی اصول برتنا ضروری ہے - مگر ایسا نہیں ہوتا - جو لوگ علامت جمع الگ لکھتے ہیں وہ املائی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں - پس بازی ها، شادی ها، گزارش ها غلط ہے - اس سلسلے میں ایک ضروری گزارش ہے - جو لفظ ہای مختفی پر ختم ہوتے ہیں ان میں تو جمع کی علامت گویا الگ لکھی ہی جاتی ہے جیسے نامه ها، خامه ها، جامه‌ها وغیرہ، مگر یہ درست نہیں - بات یہ ہے کہ ہاے مختفی دراصل کوئی الگ حرف نہیں - یہ ایک علامت ہے جو ماقبل کے زبر کو ظاہر کرتی ہے - جامه اور نامه پہلوی میں جامک اور نامک تھے، زبان دری میں ک حذف ہوا تو م پر زبر رکھنا تھا اس لئے اس میں ہاے مختفی کا اضافہ کردیا اور لفظ کا خاتمہ م کے بجاے ہ پر ہوا اور اس طرح م پر زبر لگایا جاسکا - اس سے ظاہر ہے کہ ہاے مختفی جو زبر کی قائم مقام ہے لفظ کے آخر

---

۲ لغت نامه دهخدا ج ۴۳ ص ۱۷۳

ہی میں آسکتی ہے ، درمیان میں اس کے آنے کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ درمیان کا ہر حرف ہر طرح کی حرکت قبول کرسکتا ہے - پس جمع کی حالت میں لفظ ہ سے آگے بڑھ کر (الف ، یا (ن) پر ختم ہوا تو پھر درمیان میں (ہ) کو باقی رکھنے کا کوئی موقع نہیں اس سے ماقبل کا حرف بآسانی مفتوح ہوسکے گا - پس جامہ کی جمع جامہ ہا غلط، جامہا صحیح ہے - شمس قیس رازی نے بھی اس طرف واضح طور پر اشارہ کیا ہے :

ہاے اصلی اور ہاے وصلی (غیر ملفوظ) میں فرق یہ ہے کہ ہاے اصلی ہر حالت میں ملفوظ (مکتوب) ہوتی ہے خصوصاً اضافت ، جمع ، تصغیر اور نسبت کی حالت میں جیسے زرۂ من (اضافت)، زرہہا (جمع)، زرہک (تصغیر)، زرہی (نسبت)- ہاے وصلی سواے ضرورت قافیہ کے ملفوظ نہیں ہوتی ، تقیطع میں ایک حرف میں اس کا شمار نہیں ہوتا۔ اضافت کی حالت میں ہمزۂ ملینہ سے بدل جاتی ہے - جمع میں کتابت سے گرجاتی ہے - تصغیر اور نسبت کی حالت میں گ میں تبدیل ہوجاتی ہے - ء خستہ دارم دیدہ در ہجرت ہمیشہ - اس میں خستہ اور دیدہ کی ہ تقطیع میں نہیں آتی اور ہمیشہ کی ہ ضرورت کی بنا پر وقف ملفوظ ہے - اضافت : دایۂ من ، بندۂ تو ، جمع : شانہا، بہانہا تصغیر : بندگک ، دایگک، نسبت : بندگی ، دایگی - ہاے وصلی کی دو قسمیں ہیں - اول وہ ہیں جن کا کام بجز دلالت حرکت ماقبل کے اور کچھہ نہیں جیسے شانہ ، بہانہ ، جامہ ، نامہ ، خانہ ، سرکہ ، سینہ ، سفرہ ، خندہ ، گریہ وغیرہ - دوسری قسم وہ ہے جس کا کام دلالت حرکت ماقبل کے علاوہ تعین معنی خاص بھی ہے - اس کی چار صورتیں ہیں :

۱—ہاے تخصیص جو نوع کو جنس سے ممتاز کرے اس کی حسب ذیل مثالیں ہیں : دندان سے دندانہ ، چشم سے چشمہ ، زبان سے زبانہ ، پاے سے پایہ ، گوش سے گوشہ ، دست سے دستہ ، ناخن سے ناخنہ ، تن سے تنہ ، پشت سے پشتہ ، زرین سے زرینہ ، سیمین سے سیمینہ ، چوب سے چوبینہ ، آواز سے آوازہ ، جہل سے جہلہ ، دہ سے دہہ ، ہفت سے ہفتہ ، ترش سے ترشہ ، تلخ سے تلخہ ، بنفش سے بنفشہ ، سبز سے

سبزہ ، سیاہ سے سیاھہ ، سپید سے سپیدہ ، زرد سے زردہ ، نشان سے نشانہ ، کران سے کرانہ ، میان سے میانہ ، آسمان سے آسمانہ وغیرہ ۔

۲۔ ھاے صفت جو ماضی کے صیغہ میں شامل ہو کر صفت کی صورت پیدا کرتی ھے جیسے آمدہ ، نشستہ ، خفتہ ، کردہ وغیرہ ۔

۳۔ ھاے فاعل جو فعل مضارع جمع غایب سے مل کر فاعلیت کے معنی پیدا کرتی ھے جیسے گویندہ ، دانندہ ، کنندہ وغیرہ

٤۔ ھاے لیاقت جو اسم کی حالت جمع میں آتی ھے اور لیاقت اور نسبت کی خصوصیت پیدا کرتی ھے جیسے شاھانہ ، مردانہ ، زنانہ ، محکومانہ ، مجرمانہ وغیرہ »۔

اس تفصیل سے ظاہر ھے کہ جمع کی حالت میں ھاے وصلی کی جملہ اقسام کی ہ کا حذف بقول صاحب «المعجم» ضروری ھے ۔ اس کے برخلاف آقای بہمنیار کا خیال ھے کہ جب ھاے غیرملفوظ کے حذف سے التباس کا اندیشہ ہو تو جمع کی حالت میں اس کا باقی رکھنا مناسب ھے ۔ وہ پیالہ اور سایہ کی جمع پیالہا اور سایہا صحیح سمجھتے ھیں لیکن دندانہ ، چشمہ ، زبانہ ، لالہ ، بادہ کی جمع میں (ہ) کا باقی رکھنا ضروری سمجھتے ھیں تاکہ وہ دندان ، چشم ، زبان ، لال ، باد سے ممتاز رھیں ۔ میرے نزدیک التباس کی خاطر کسی اصول کو توڑنا مناسب نہیں ھے البتہ اگر یہ کہا جاے کہ ھاے وصلی کی قسم اول جو کسی معنی خاص کے لئے معین نہیں ، اس کی جمع میں ہ حذف ہو اور قسم دوم کی جملہ صورتوں میں ہ باقی رکھی جاے ۔ حالانکہ یہ استثنا بھی صاحب «المعجم» کے منشا کے خلاف ھے ۔

مرکبات کی چسپیدگی :

مرکبات کے سلسلے میں حسب ذیل باتیں قابل توجہ ھیں :

(الف) مرکب مزجی ھمیشہ ایک ساتھ ھونگے ۔ اس سے مراد یہ ھے کہ جب ، ایک مرکب کے دو اجزا آپس میں اس طرح پیوست ہوگئے ھیں کہ وہ ایک مفرد کا حکم رکھیں تو ان ملاکر رکھنا چاھئے جیسے خاکسار ، گلستان[1] ، سنگلاخ ، پیشگاہ ، شاھترہ

---

۱ ھاے مختفی پر ختم ہونے والے لفظوں میں پیوند الگ لکھتے ھیں جیسے لالہ‌زار ، بادہ خوار ، دیدہ‌ور ، کینہ ور وغیرہ ۔ مگر عنصری کے یہاں لالستان ھے : ع پرتا ھمی جولان زلفش گرد لالستان بود ۔

سیماب ، گلرخ ، دلبر ، غمگسار ، دستکش ، همنام ، گوشوارہ ، خوشرو ، دستیار ، بختیار ، جاندار ، دلدار ، پاسبان ، همچنین ، بیعقل ، بیخرد[1] ، همرنگ ، همدرس[2] ، همرکاب ، یکرو ، یکدل وغیرہ

(ب) مرکب اضافی اور توصیفی ملاکر نہیں لکھے جاسکتے جیسے سفارتکبری ، سخن لطیف ، دل من ، روی تو ۔ لیکن اگر مقلوبی صورت ہو تو ملاکر لکھہ سکتے ہیں جیسے کتابخانہ ، (خانۂ کتاب) ، کتخدا وغیرہ ۔ کبھی کبھی جب علامت اضافت ختم ہوگئی ہو تو بھی ملاسکتے ہیں جیسے صاحبدل ، صاحبقران ۔ کبھی مرکب اضافی اسم علم ہوجاتا ہے تو اضافت ختم ہوکر دو جزو پیوستہ لکھے جاتے ہیں جیسے شاہ جہان کے بجاے شاہجہان ۔ ان صورتوں کے علاوہ مضاف الیہ یا صفت موصوف کو پیوست لکھنا غلط ہوگا ۔ جیسے سفارتکبرای ایران[3] یا رویتو یا گلسرخ ۔ رویتو میں علامت اضافت ی ، موجود ہے مگر ساتھہ لکھنے میں اضافت کا عمل باطل ہوگیا ۔ عجیب بات ہے کہ بعض ایرانی نا واقف اسم علم تک کے دو جزو کے ملانے میں کسی قسم کا تکلف نہیں کرتے جیسے رجبعلی ، قربانعلی وغیرہ ۔ یہ غلط طریقہ ہے اور اس کی پیروی نہیں کرنا کرنا چاهئے ۔

(ج) مرکب عطفی میں اگر حرف عطف (واو) حذف ہوچکا ہو تو ساتھ ملاکر لکھنا بہتر ہے جیسے گفتگوی ، جستجوی ، خانمان ، رستخیز جو اصلاً گفت و گوی ، جست و جوی ، خان و مان ، رست و خیز ہیں ۔ لیکن علامت عطف کو باقی رکھنا مقصود ہو تو پھر یہ دونوں جز نہیں مل سکتے ۔ فارسی میں دونوں طریقے یکساں رایج ہیں مگر اردو میں صرف پہلا طریقہ ملتا ہے ۔

بعض اجزا کی چسپیدگی :

۱ ۔ است کا الف کبھی حذف ہوکر اسم یا فاعل سے مل کر آتا ہے اور کبھی باقی رہتا ہے جیسے چنانست ، کتابست ۔ لیکن آذر است ، خانہ است ، رفتہ است ۔ می است میں الگ لکھنا چاهئے گو بعض اوقات رفتہ است و دیدہ است ، رفتست و دیدست ہو جاتا

---

۱ لیکن بی خورد و خواب یا بی‌نام و ننگ میں الگ لکھنا چاهئے ۔
۲ هم مسلک میں الگ لکھنا بہتر ہوگا ۔
۳ ایرائی سفارت خانے کے پیڈ پر یہی چھپا ہوا ہے ۔

ہے ۔ کہ ، چہ ، نہ کے ساتھ کیست ، چیست ، نیست ہوجاتا ہے ، اسی طرح قاضی است کے بجائے قاضیست لکھتے ہیں ۔ ' اند ، میں ایسے حرف کے ساتھ جو بعد والے حرف سے مل سکتے ہیں ، الف حذف ہو جاتا ہے جیسے ہمدمند (ہمدم اند) ، اسی طرح ہمدمی (ہمدم ای) ۔ مگر فرزانہ اند میں الف باقی رہے گا ۔

۲ــ اگر فعل الف سے شروع ہوتا ہے تو بائے زینت یا پائے نفی سے ملنے پر وہ (ی) میں تبدیل ہوجاتا ہے جیسے بینداخت ، بیابد ، نیامیزد ، نیازارد وغیرہ ۔

۳ــ حرف نفی و بائے زینت فعل سے مل کر آتے ہیں جیسے برفت ، نگفت ۔ اگر حرف نفی فعل سے جدا ہے تو پھر دوسرے لفظ سے نہیں مل سکتا مثلاً اس مصرعے میں: وین نہ عجب عنصری الخ یا اونہ اہل این باشد ۔ حرف نا کے کسی سے ملنے کا سوال ہی نہیں جیسے ناروا ، نادرست وغیرہ ۔

٤ــ بائے اضافت اسم و ضمیر کے ساتھ مل کر آتا ہے جیسے بدو[1] ، بمن وغیرہ ۔

۵ــ تر علامت اسم تفصیل صفت سے مل کر لکھی جاتی ہے جیسے شریفتر خوبتر وغیرہ ۔

٦ــ کہ ، چہ چند جگہ اپنے پہلے[2] لفظ سے مل کر آتے ہیں جیسے آنکہ ، آنچہ ، چنانکہ ، اینکہ ، انچہ ، چنانچہ ، در صورتیکہ ، وقتیکہ وغیرہ ۔ لیکن آقائے بمنیار کا یہ بھی خیال ہے کہ اپنے سے بعد کے لفظ سے ان کا ملانا درست نہیں مثلاً چقدر ، چگفت غلط املا ہے ۔ چہ‌قدر ، چہ گفت صحیح ہوگا ۔ (کہ) بعد کے آن ، این ، او سے مل جاتا ہے جیسے کان ، کاین ، کو ۔

۷ــ حرف را اسم سے الگ لکھنا چاہیے مگر کہ ، چہ سے مل کر آتا ہے جیسے کرا ، چرا ،

---

۱ بدو اور بدین کا قدیم املا بذو اور بذین ہے ۔ اگر حرف اضافت نکال دیں تو پھر ذال کا کوئی سوال نہیں ۔ دال کے ذال میں تبدیلی کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے پہلے حرف (ب) متحرک ہے ۔ اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ حرف اضافہ پیوست لکھا جاتا تھا ۔ دیکھئے «المعجم» طبع دانشگاہ تہران ص ۲۳۷ .

۲ آقای بہمنیار کسیکہ ، مردیکہ ، وقتیکہ وغیرہ میں کہ کو الگ لکھنا صحیح سمجھتے ہیں ۔

۸۔ این ، آن اور او کا الف در اور از کے ملنے سے حذف نہیں ہوتا جیسے دراین ، ازان، دراو۔ ان فقروں میں الف کا حذف بہتر نہیں ہے۔

۹۔ می اور ہمی علامت استمرار ہے۔ می کو فعل سے پیوست لکھنا اور ہمی کو جدا لکھنا زیادہ بہتر ہے مگر بہت سے مستند ادیبوں کے یہاں (می) فعل سے الگ ملتا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر محمد معین نے «چہار مقالہ» میں (می) کو الگ رکھا ہے۔

اس گزارش سے واضح ہے کہ ابھی فارسی املا کے مسائل اعلی معیار تک نہیں پہنچ سکے ہیں کیونکہ چند قاعدوں کے علاوہ باقی سب میں کافی استشنا موجود ہیں اور استشنا کی کثرت بےاصولی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اگر املا کے قواعد پر برابر عمل ہوتا رہے تو رفتہ رفتہ یہ بےاصولی خود بخود ختم ہوجائے گی اور زبان املا کے لحاظ سے معیاری ہوجائے گی جیسی عربی و انگریزی وغیرہ زبانیں ہیں۔

اردو میں جدید تحقیق* کا آغاز

سرسید اور ان کے بعض رفقا

از

ڈاکٹر محمود الہی، صدر شعبۂ اردو، گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور

فورٹ ولیم کالج اور دھلی کالج اگرچہ اردو شعر و ادب میں زندگی کی ایک تابناک کرن کی نشاندھی کرتے ھیں لیکن جہاں تک تحقیقی فتوحات کا تعلق ھے، ان کا وجود اس باب میں اہم نہیں - ان اداروں نے تحقیق کے میدان میں کوئی ایسا قدم نہیں اُٹھایا، جس سے ایک نئے سفر کا اندازہ لگایا جاسکے - سنہ ۵۷ کے ھنگاموں کے بعد ملک کے ہر شعبے میں جو انقلاب رونما ھوا، اس کا حال سب کو معلوم ھے - اسی طرح سرسید نے بالخصوص اردو والوں کی جو رھبری کی ھے، اس کا بھی علم سب کو ھے - سرسید پر اگرچہ ابھی تک بہت کم لکھا گیا ھے لیکن یہ کمی اس حقیقت کے راستے میں حائل نہ ھوسکی کہ اردو کی نشاۃ ثانیہ میں سب سے بڑا ھاتھ سرسید کا ھے - نئے دور میں جامع حیثیات کی ترکیب سب سے زیادہ سرسید پر صادق آتی ھے - ملک و قوم اور علم و ادب کو بالیدگی اور توانائی بخشنے کے لئے انھوں نے کیا کچھ نہیں کیا - ان کی سب سے بڑی دین یہ ھے کہ اردو زبان ان کے ھاتھوں ایک ھنگامی منزل اور دور کشاکش میں آزادی راے اور بالیدگی فکر کا مظہر بن گئی -

جس عہد میں سرسید کا تصنیفی اور تحقیقی شعور پختہ ھورھا تھا، وہ قدیم معیار تحقیق کے لحاظ سے کم اہم نہیں - آزردہ، شیفتہ، غالب اور امام بخش صہبائی علمی اور فنی رموز و نکات کے باب میں جو محققانہ بصیرت رکھتے تھے، ان سے سرسید بھی فیض یاب ھوئے اور «آثارالصنادید» کی تصنیف (۱۸۴۶ء) تک ان کی طبیعت میں اسلاف کی صالح تحقیقی روایات رچ بس چکی تھیں - «آثارالصنادید» کے جو دو ایڈیشن (پہلا سنہ ۱۸۴۷ء میں اور دوسرا

* اس موضوع پر راقم سطور نے تفصیل سے لکھنا شروع کیا ھے - اسکی پہلی قسط اس مقالے کی شکل میں آپ کے خدمت میں پیش ھے -

سنہ ١٨٥٤ء میں) خود سرسید کی ترتیب و تہذیب کے ساتھ شائع ہوئے تھے۔ ان کے درمیانی وقفے سے سرسید کی قوت تحقیق کی رفتار سفر کا حال معلوم ہوجاتا ہے۔ اس کے پہلے ایڈیشن نے اردو تحقیق کو ایک نیا موضوع دیا۔ مگر اس میں نئے آداب تحقیق کے واضح نشانات نہیں ملتے۔ اس سے یہ تو معلوم ہوجاتا ہے کہ سرسید نے اس کی تصنیف کے پیچھے کتنے ہفت خواں طے کئے ہوں گے اور کتنا خون جگر صرف کیا ہوگا، مگر حق بات یہ ہے کہ وہ تحقیق جدید کے مبادیات تک نہ پہنچ سکے۔ اس میں نہ تو روایت کو درایت کی کسوٹی پر پرکھنے کا رجحان ملتا ہے اور نہ استدلالی طریقہ کار اپنانے کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ ایڈیشن مآخذ کے حوالے اور ان کی ثقاہت کی چھان بین سے بھی خالی ہے۔ ان خامیوں کے باوجود اس ایڈیشن کو سرسید کے پہلے تحقیقی قدم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جو ایک نئے رخ کے تجسس میں اٹھا ہے۔ اس ایڈیشن کو مغربی عالموں نے پسندیدہ نظروں سے دیکھا اور اسی کارنامے کے توسط سے سرسید انگریزوں اور انگریزی علم و ادب سے زیادہ قریب ہوگئے۔ کچھ دنوں بعد مسٹر رابرٹس کے ایما سے انہوں نے «آثارالصنادید» پر نظرثانی کی اور اسے ١٨٥٤ میں شائع کیا۔ «آثارالصنادید» کا دوسرا ایڈیشن مغربی آداب تحقیق کا حامل ہے۔ اس ایڈیشن کی نہ صرف زبان بدلی ہوئی ہے بلکہ مطالب و مشتملات میں اچھا خاصا فرق ملتا ہے۔ اس کی ترتیب و تہذیب تحقیق کے ایک نئے نقطۂ نظر کی آئینہ‌دار ہے۔ اس ایڈیشن کی ایک نمایاں خوبی یہ ہے کہ اس سے وہ ساری باتیں نکال دی گئی ہیں جن پر داستانی رنگ غالب تھا اور جو ہر طرح محتاج ثبوت تھیں۔ پہلے ایڈیشن کا انداز بیان جذباتی اور داستانی تھا، دوسرے ایڈیشن کا مورخانہ اور محققانہ ہے۔ اُنہوں نے جو کچھ بھی کہا، اس کی کوشش کی کہ اپنے پڑھنے والوں کو اپنے معلومات کے ذرائع اور ماخذ بھی بتائیں۔ دوسرے ایڈیشن کے دیباچے میں اس کے افادی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہوئے سرسید کہتے ہیں:

> «. . . پہلی کتاب میں جو حال بیان کیا گیا تھا، اوس کی سند نہ تھی۔ اب کی کتاب میں جو حال لکھا گیا ہے اکثر اوس کی سند کے لئے نام اوس کتاب تاریخ کا جس سے وہ حال لکھا گیا، حاشیے پر مندرج ہے»[1]

١۔ آثارالصنادید نامی پریس کانپور (سنہ ١٩٠٤ع) ص ٣

اس دیباچے میں سرسید نے اپنے مآخذ اور ذرائع کی فہرست بھی دی ہے - پہلا ایڈیشن تاریخی اور موضوعاتی ترتیب کے لحاظ سے ناقص تھا ، دوسرے ایڈیشن میں انھوں نے یہ نقص دور کیا اور ہر باب کا اِشاریہ قائم کیا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسید مغربی آداب تحقیق سے واقف ہوچکے تھے اور یہ سمجھ گئے تھے کہ مواد کو کس طرح مرتب کرنا چاہئے - دونوں ایڈیشنوں کے مندرجۂ ذیل اقتباسات سے یہ بات واضح ہوجائیگی کہ سرسید کے انداز تحقیق نے ارتقائی منزل کتنی اور کس طرح طے کی - شہر دھلی کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

(پہلا ایڈیشن) :

« اس بات میں بڑا اختلاف ہے کہ اندرپت کو دلی کب سے کہنے لگے اور اس میں تین روایتیں ہیں - ایک یہ کہ لفظ ڈھلی ہے ہندی ڈال سے اور ڈھلی ہندی میں نرم زمین کو کہتے ہیں کہ جہاں میخ نہ گڑ سکے یہاں کی زمین بھی بہت نرم تھی اور میخ نہ گڑسکتی تھی اس واسطے اس کو بھی ڈھلی کہنے لگے - دوسری بات یہ کہ دہلو ایک زمیندار تھا - اس نے اپنے نام پر ایک گاؤں آباد کیا جب سے اس کو دھلی کہنے لگے - تیسری روایت یہ ہے کہ راجہ دلیپ نے اپنے نام پر شہر آباد کیا جب سے دلی کہنے لگے اور اب لوگوں کی زبان پر دلی بغیر (ھ) کے جاری ہے اور اگلی کتابوں میں دھلی (ھے) سے لکھا ہے - قول فیصل اس میں یہ ہے کہ راجہ دلیپ سے پہلے دھلی ھے کے ساتھ مشہور ہوگا اور پھر دلی بغیر ھے کے کہنے لگے ہونگے - اس سبب سے دونوں نام لکھنے بولنے میں آتے ہیں[1] »

(دوسرا ایڈیشن) :

« اس بات میں بڑا اختلاف ہے کہ اندرپت کا نام کیسے دلی ہوگیا - یہ بات بہت مشہور ہے کہ راجہ دلیپ نے جو سورج بنسیوں میں اور چندر بنسیوں میں کا ایک راجہ ہے اپنے نام پر دلی آباد کی لیکن

---

۱ آثارالصنادید جلد چہارم نول کشور (۱۸۹۵ ء) ص ۳

یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی ، اس واسطے کہ ہندوؤں کی اگلی پوتھیوں میں باوجودیکہ راجہ دلیپ(الف) کا ذکر ہے مگر کہیں دلی کا نام نہیں بلکہ جہاں لکھا ہے اندرپت ہی کرکر لکھا ہے اور بعضے(ب) تاریخوں میں لکھا ہے کہ ۳۰۷ ہجری مطابق ۹۱۹ ء کے تنوروں کے خاندان میں سے ایک نے شہر اندرپت کے برابر دھلی شہر بسایا اور جو کہ (ج) وہاں کی زمین نرم تھی اور ہندی میں دھلی نرم زمین کو کہتے ہیں جہاں میخ نہ تھم سکے اس سبب سے وہ بستی دھلی کر کر مشہور ہوئی مگر اس سنہ میں نہ تنوروں کے خاندان میں حکومت تھی اور نہ اس سبب سے دلی نام پڑجانا قریب قیاس ہے - اس واسطے یہ بات قابل اعتماد کے نہیں - مشہور بات جو صحیح بھی معلوم ہوتی ہے ، یہ ہے کہ راجہ دھلو(د) قنوج کے راجہ نے اس سبب سے کہ دلی کے راجہ اکثر قنوج کے تابع رہے ہیں ، اندرپت میں اپنے نام پر شہر بسایا جب سے اس شہر کا نام دھلی مشہور ہوا بلکہ اصلی نام دھلی کا دھلو ہے چنانچہ(ہ) امیر خسرو نے جلال الدین فیروز شاہ کو خطاب کر کر دھلو کا لفظ ایک شعر میں باندھا ہے : شعر

یاک اسپم بخش یاز آخور بفرما بارگیر

یا بفرمان دہ کہ گردوں شینم و دھلو روم

راجہ دھلو راجہ پورس یعنی خور راجۂ کمایوں کے ہم عصر تھا . . . یہ واقعہ تین سو اٹھائیس ۳۲۸ قبل حضرت مسیح ہوا کہ تخمیناً یہی زمانہ دھلی شہر بسنے کا خیال ہوسکتا ہے[1]-»

[الف : مرآت آفتاب نما ـ ب : تاریخ فرشتہ ـ ج : نزھۃ القلوب ـ د : مرآت آفتاب نما ہ : جواھرالحروف]

سرسید نے امام غزالی اور دوسرے متکلمین کے عہد کا اپنے عہد سے مقابلہ کرتے ہوئے ایک بار کہا تھا :

«. . . ان کا زمانہ ایسا تھا کہ « لاادری » (میں نہیں جانتا) کہہ کر

۱ آثارالصنادید باب دوم (نامی پریس ۱۹۰۴ ء) ص ۸ــ۷

ان کا پیچھا چھوٹ گیا مگر ہمارا زمانہ ایسا نہیں ہے۔ تمام علوم گو ہم میں نہ سہی مگر دوسری قوموں میں بدرجۂ اعلی پہنچ گئے ہیں اور پہنچتے جاتے ہیں . . . بس اس زمانہ میں کسی بات کے مدعی کو دعوی کرنا اور پھر «لادری» کہہ دینا کافی نہیں۔ ایسا کرنا خود اپنی ہنسی اڑانا ہے . . . »[1]

اگرچہ سرسید نے یہ بات علم کلام کے باب میں کہی تھی لیکن ان کا اصول تحقیق متعین کرنے میں یہ بات بہت مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ «آثار الصنادید» کے پہلے ایڈیشن میں وہ خود «لادری» کے قائل تھے۔ لیکن دوسرے ایڈیشن تک پہنچتے پہنچتے انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ آنے والے دور میں اس قسم کے جملوں کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ «لا ادری» جیسے جملوں کو محقق کا عذر لنگ اور دلیل درماندگی سمجھتے ہیں۔ انہیں یقین تھا کہ اگر دقت نظر اور انہماک و توجہ سے کام کیا جائے تو مسائل حل ہوسکتے ہیں۔

دونوں ایڈیشنوں کے اسلوب بیان کا تجزیہ حالی نے بڑے دل نشین انداز میں کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

«بڑی خوبی اس ایڈیشن میں یہ ہے کہ اس کی عبارت میں بہ نسبت پہلے ایڈیشن کے نہایت سادگی ہے اور اس کا بیان ایشیائی مبالغوں اور تکلفات باردہ سے بالکل پاک ہے . . . »[2]

پہلے ایڈیشن میں صرف مبالغہ پردازی اور عبارت آرائی ہی نہیں تھی۔ عمارتوں کے کھنڈر دیکھ کر ان پر رقت طاری ہوجاتی ہے اور تاریخی حقایق پیش کرتے وقت وہ جذباتیت کا شکار ہوجاتے ہیں۔ وہ اپنے پڑھنے والوں کو عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرنے لگتے ہیں اور بے ثباتی عالم پرسلسلۂ وعظ شروع کردیتے ہیں۔ عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرنا اور بے ثباتی عالم پر واعظ کہنا اپنی جگہ قابل تحسین باتیں ہیں لیکن ایک مورخ اور محقق کو اس سے کیا سروکار؟۔ سرسید نے پہلے ایڈیشن کی اس خامی کو دور کیا اور دوسرے ایڈیشن سے بڑی حد تک اس طرح کے بیانات خارج کردیئے۔

---

۱ مکاتیب سرسید مرتبۂ مشتاق حسین (اشاعت اول) ۸۹ — ۲۸۸

۲ حیات جاوید — اکادمی پنجاب، لاہور (۱۹۵۷ ع) ص ۱۱۷

« آثار الصنادید » کے دونوں ایڈیشنوں کا فرق قدرے تفصیل کے ساتھ محض یہ بتانے کے لئے بیان کیا گیا ھے کہ تربیت و تہذیب اور مطالب و مشتملات کے لحاظ سے سرسید کے تحقیقی اکتسابات کی بنیاد « آثار الصنادید » کا دوسرا ایڈیشن ھے جب وہ انگریزوں سے قریب تر آئے اور ان کے علمی و فنی نکات سے متاثر ھوئے ۔

تصحیح « آئین اکبری » (۱۸۵۵ ۔ ۵۶) سرسید کا پہلا اور آخری کارنامہ ھے جس پر انھوں نے خود فخر کیا ۔ وہ کہتے ھیں :

« . . . اگر بر بخت بیدار خود صد ہزار بار نازم رواست و کلاہ گوشۂ افتخار بفلک رسانم سزاست . . . »[۱]

اس وقت تک ملک میں تصحیح و ترتیب اور ایڈٹنگ کا رحجان عام نہیں ھوا تھا ۔ اس کا ایک بڑا سبب یہ ھے کہ یہاں عربی ، فارسی اور اردو کے چھاپہ خانوں کی کمی تھی ۔ جب پریس کا رواج عام ھوا تو اھل علم ایڈٹنگ کی طرف متوجہ ھوئے ۔ اس میدان میں سرسید کو اولیت حاصل ھے ۔ اس کارنامے کی انجام دھی میں خود سرسید کے الفاظ میں « نقد روان عمر »[۲] صرف ھوگیا ۔ امام بخش صہبائی نے ان کی محنت شاقہ کو بجا طور پر « دود چراغ خوردن[۳] » سے تعبیر کیا تھا ۔ اس کے عمیق مطالعے کے بعد یہ نتیجہ آسانی سے نکالا جاسکتا ھے کہ سرسید نے اس کے ایک ایک لفظ پر غور و خوض کرکے اس کا صحیح مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ھے ۔ حالی سرسید کو داد دیتے ھوئے کہتے ھیں :

« آئین اکبری اول تو زبان اور طرزبیان کے اعتبار سے ایک نئی طرح کی کتاب تھی ، دوسرے جس قسم کے مضامین اس میں بیان کیے گئے ھیں ، فارسی لٹریچر میں کبھی اس قسم کے مضامین بیان نہیں ھوئے تھے اس لئے اُس کے پڑھنے سے جی الجھتا تھا ، پھر آئین اکبری کے نسخے کاتبوں کے سہو و خطا سے مسخ ھوگئے تھے ۔ سرسید نے اول جہاں تک مل سکے اس کے متعدد نسخے بہم پہنچائے ۔

---

۱ آئین اکبری — مطبع اسمٰعیل ، دھلی (۱۲۷۴ ھ) احوال ھندوستان — ص ۲۶۹

۲ آئین اکبری — احوال ھندوستان ص ۲۶۹

۳ ایضاً تقریظ ص ۲۷۴

ان میں ایک آدھ نسخہ صحیح بھی مل گیا اور اس طرح غلط اور صحیح نسخوں کے باہمی مقابلہ کرنے سے ایک نسخہ سب سے زیادہ صحیح تیار ہوگیا۔ اس کے بعد انھوں نے فارسی، عربی، ترکی، ہندی اور سنسکرت کے اکثر غریب الفاظ کی شرح کی۔ جو اصطلاحیں اکبر کے زمانے میں ہر ایک آئین کے متعلق مستعمل تھیں یا خود ابوالفضل نے اختراع کی تھیں، ان کی جابجا تشریح کی۔ اُس زمانے کے اوزان و نقود کی اس زمانہ کے اوزان و نقود سے مطابقت کی۔ جن جدولوں میں مصنف نے کچھ خانے خالی چھوڑ دیئے تھے اور تمام نسخوں میں وہ خانے خالی پائے گئے ان کو اور کتابوں سے تحقیق کرکے معمور کیا۔ کہیں کہیں جدولوں میں خود مصنف نے غلطی کی تھی، اس کو بہت کوشش سے تحقیق کرکے صحیح کیا۔ بعض جدولوں میں ہندسوں کی جگہ حروف لکھے ہوئے تھے، ان کی قیمت ہندسوں میں بھی ظاہر کر دی۔ بعض جدولیں جو تمام نسخوں میں مختلف پائی گئیں وہ آئین کے انگریزی ترجمہ کے مطابق جس میں ہر جدول نہایت صحت کے ساتھ لکھی گئی تھی، کتاب میں داخل کیں . . . »[۱]

حالی نے «آئین اکبری» کی جن خوبیوں کا ذکر کیا ہے، وہ محتاج ثبوت نہیں۔ یہ موجودہ معیار تدوین کے تقاضوں کو بڑی حد تک پورا کرتی ہے۔ اگر اس میں کمی ہے تو صرف اتنی کہ اختلاف نسخ کی وضاحت نہیں کی گئی ہے لیکن اس کی دوسری خوبیاں اس خامی کا احساس نہیں ہونے دیتیں۔ سرسید نے مغرب کے آداب تدوین سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا اور «آئین اکبری» کا معیاری متن پیش کیا۔ تشریح و تحشیہ میں انھوں نے اگر ایک طرف تقویم البلدان، بہادر خانی، زیچ محمد شاہی، زیچ الغ شاہی، غیاث اللغات، قاموس، بہارعجم، جہاں گیری، تاریخ بدایونی، برہان وغیرہ سے استفادہ کیا تو دوسری طرف انھوں نے انگریزی کی بعض مستند کتابوں کو اپنا ماخذ قرار دیا۔ ایک موضوع پر مشرق و مغرب کے مستند

---

۱ حیات جاوید ص ۱۲۳-۱۲۲

ماخذ کے حوالے کے بعد استخراج نتائج کی یہ پہلی شعوری کوشش تھی - سرسید نے صرف ابوالفضل کے مطالب میں خامی نہیں نکالی بلکہ کہیں کہیں « دانایان فرنگ » کے حوالے سے دوسرے مشرقی محققین کی رایوں کو بھی غلط قرار دیا - مثال کے طور پر یہ اقتباسات پیش کئے جاسکتے ہیں :

« دانایان فرنگ حدود ہندوستاں رابدیں گونہ سرایند . . . »[۱]

« تحقیق نزد من این است کہ طول ہائے بلاد مندرجہ کتب ہاے فارسیہ و زیچہا چنداں قابل اعتماد و لایق اعتبار نیند »[۲]

« . . . بعد تفحص و تفتیش جدولے را کہ مسترفرانسیس گلیڈوں صاحب مترجم آئین اکبری بزبان انگریزی بہ تصحیح آوردہ بود داخل ترجمہ نمودہ است ، از ہمہ بہتر و صحیح تر دانستم . . . »[۳]

واضح باد کہ ہر قدر عرض و طول شہرہاے ہندوستان در دیگر کتب . . . یافتہ نشد ، آنرا از جغرافیہ انگریزی بر آوردہ داخل جدول نمودم . . . »[٤]

« آثار الصنادید » سے « آئین اکبری » تک کا فاصلہ کوئی زیادہ طویل نہیں ہے لیکن سرسید کے تحقیقی اکتسابات کے لحاظ سے یہ کافی اہم ہے - اگر آثارالصنادید کے پہلے ایڈیشن میں سرسید کے تحقیقی شعور پر جذباتیت اور افسانویت کا پردہ پڑا ہوا تھا تو « آئین اکبری » تک آتے آتے ان کی رگوں میں تلاش و تفحص خون بن کر دوڑنے لگا تھا - « آئین اکبری » میں سرسید ایک مغربی محقق کے روپ میں دکھائی دیتے ہیں - ان کا موضوع تحقیق مشرقی تھا لیکن انداز و آداب مغربی - اب وہ مسائل کی تہوں تک پہنچنے کا ڈھنگ جان گئے تھے اور جس فن کو ہاتھ لگاتے تھے اس کے ماہرومنتہی بن جانا چاہتے تھے - اب وہ روایت پرست اور مقلد نہیں رہ گئے تھے بلکہ ہر بات پر ناقدانہ اور محققانہ نظر ڈالنے کے عادی ہوگئے تھے - ایک اہل الراے کی ذات میں تشکیک و

---

۱ آئین اکبری — احوال ہندوستان ص ۴
۲ آئین اکبری " " ص ۳۲
۳ آئین اکبری حصہ اول " ص ۳۰
۴ آئین اکبری — احوال ہندوستان ص ۳۲

تحقیق کی جو کشاکش ملتی ہے، سرسید اس کے اسیر ہوچکے تھے - اب وہ دنیائے تحقیق کے آشنائے راز ہوچکے تھے - مغربی تعلیم و تہذیب کی طرف سرسید کے انعطاف و میلان کا زمانہ غدر کے بعد بتایا جاتا ہے حالانکہ « آئین اکبری » میں وہ مشرقی علوم کی بےمائگی کا شکوہ کرتے ہوئے اور مغرب پر قدر و احترام کی نگاہ ڈالتے ہوئے نظر آتے ہیں -

غدر نے اگرچہ سرسید کو ایک نئی منزل پر پہنچا دیا تھا لیکن ان کا ذوق تدوین و تصحیح کتب ماند نہیں پڑا - « آئین اکبری » کے بعد « تاریخ فیروز شاہی » (ضیاءالدین برنی) اور « توزک جہانگیری » کی تصحیح کی جو ۱۸٦۲ ء اور ۱۸٦٤ ء میں علی الترتیب شائع ہوئیں- یہ دونوں کتابیں بھی ایڈٹنگ کا کامیاب نمونہ ہیں لیکن ان میں وہ محنت اور وہ دقت نظر صرف نہیں ہوئی جو « آئین اکبری » میں ملتی ہے - « توزک جہانگیری » کا سرسید والا نسخہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے ان کے زمانے میں اس کا جو انگریزی ترجمہ (مترجم : پرائس) متداول تھا وہ جعلی تھا - سرسید نے اپنے نسخے کی بنیاد مستند مخطوطات پر رکھی اور بعد میں مغربی اور ہندوستانی مورخین نے سرسید کے نسخے ہی کو اپنا ماخذ قرار دیا - راجرز (Rogers) نے سرسید کے نسخے کا انگریزی میں ترجمہ کیا جو آج تک مستند مانا جاتا ہے اس سلسلے میں مشہور مورخ ڈاکٹر بینی پرشاد کہتے ہیں :

> "It is now settled beyond all possibility of doubt that Major Price's manuscript represents a forgery and that the Tuzke Jahangiri as published by Sayid Ahmad Khan forms the real memoirs.[1]

سرسید نے غدر کے ہنگاموں کو ایک محقق کی نگاہ اور ایک منصف کے دل و جگر کے ساتھ جھیلا - ایک محقق سے جس حقیقت پسندی کی توقع کی جاتی ہے، وہ سرسید کی ذات میں تھی اور ایک منصف جس حق گوئی و بےباکی کا حامل ہوتا ہے، اس کے سرسید بھی علمبردار تھے - غدر نے ان کا موضوع قلم بدل دیا اور وہ سیاست و مذہب کے ایک فعال رکن بن گئے - رسالہ « اسباب بغاوت ہند » ان کی اسی تبدیلی موضوع کا نتیجہ ہے - یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ سرسید نے یہ رسالہ موت کے سائے

---

[1] *History of Jahangir*—Third Edition, Indian Press Ltd., Allahabad 1940 P. 397

میں لکھا- وہ اپنے ضمیر کی آواز نہ دبا سکے، انھوں نے غدر کے اسباب کا تجزیہ کیا اور ارباب اقتدار کے سامنے ایک محقق کی طرح واقعات کی ایک ایک کڑی رکھ دی- غدر کے واقعات نے سرسید میں ملک و قوم کے دُکھ درد کا شدید احساس پیدا کردیا- لیکن وہ کبھی جذباتیت کا شکار نہیں ہوئے- جوں جوں ان کے احساس میں شدت آتی جاتی تھی، وہ عقل پسندی سے قریب تر ہوتے جاتے تھے- وہ قوم کا دُکھ درد دور کرنا چاھتے تھے مگر اس طرح نہیں جس طرح قوم چاھتی تھی بلکہ وہ چاھتے تھے کہ قوم اپنے علوم اور اپنے معمولات کا جائزہ لے اور سختی سے اپنا احتساب کرے- شروع کی سطروں میں یہ بتایا جاچکا ھے کہ غدر سے پہلے ھی سرسید مشرقی علوم کی بے مائیگی کا شکوہ کرتے تھے اور اھل مغرب کو قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے- وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ غیر ملکی اقتدار صرف اس لئے ملک پر مسلط ھے کہ ھم علوم و فنون میں ان سے کم تر ھیں- سرسید قوم کو بدلتے ہوئے حالات کا احساس دلانا چاھتے تھے اور اس کے سامنے ٹھوس حقائق پیش کرکے زندگی بسر کرنے کا نیا ڈھنگ سیکھنے پر آمادہ کرنا چاھتے تھے- انھیں یقین تھا کہ جب تک قوم علوم جدیدہ سے مسلح نہیں ہوجائے گی، زندگی کی دوڑ میں اھل مغرب کا مقابلہ نہیں کرسکتی- ان مقاصد کے تحت سرسید ایک قومی رہنما کی حیثیت سے قوم کے سامنے آئے اور اپنی تحریر و تقریر سے وہ کارھائے نمایاں انجام دیئے جنھیں ایک ٹھوس حقیقت کی شکل میں ھم آج بھی دیکھ رہے ھیں- اب سرسید کا دائرۂ تحقیق کافی وسیع ہوچکا تھا- مذھب، سیاست، معیشت، شعر و ادب غرض زندگی کے ھر شعبے پر انھوں نے تحقیقی نظر ڈالی- انھوں نے تحقیق کو حصول مقصد کا سب سے بڑا ذریعہ بنایا- لیکن ان کی تحقیقی نگاہ زیادہ تر مذھبی مباحث پر مرتکز رھی اور درحقیقت یہی تقاضائے وقت بھی تھا- وہ اسلام کے اھم مباحث کو جدید علوم کی روشنی میں پرکھنا چاھتے تھے اور اس طرح یہ ثابت کرنا چاھتے تھے کہ اسلام ھر دور میں عقل کی کسوٹی پر پرکھا جاسکتا ھے- سرسید کو متکلم کہا جاسکتا ھے یا نہیں، یہ بڑا اھم سوال ھے اور اس پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ھے لیکن اتنا تو بہرحال تسلیم کرنا ھے کہ وہ متکلمین کے آداب سے واقف تھے اور ان کے اندر متکلمانہ شان موجود تھی- ان کی ھر ادا روایت پرستی اور جمود پسندی کے خلاف صدائے احتجاج تھی- ایک متکلم اپنے زمانے کے متداول معقولات کی روشنی میں اپنے عقاید کی باز یافت اور ان کی

توثیق کرتا ہے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اسی عمل کا دوسرا نام سرسید ہے۔ انہوں نے اپنے مکاتیب، خطبات اور تصانیف میں جگہ جگہ بازیافت و توثیق عقاید کے اس نکتے کی وضاحت کی ہے۔ مثال کے طور پر یہ اقتباسات پیش کیے جاسکتے ہیں:

« . . . . ایک زمانہ ایسا آیا جس میں حکمت و فلسفۂ یونان کا مسلمانوں میں رواج ہوا اور اس کے سبب سے عقاید مذہبی میں بہت کچھ خلل واقع ہوا یا واقع ہونے کا اندیشہ ہوا۔ اس وقت علماء نے مذہب اسلام کی تائید پر کمر باندھی اور علم کلام ایجاد کیا اور اسلام کی نصرت کی مگر وہ زمانہ بھی گیا اور جدید فلسفہ اور جدید حکمت اور جدید علوم حکمیہ پیدا ہوئے اور اس کے مسائل اور جو تحقیقات علوم طبعی کی اس میں ہوئی ہے، وہ بہت زیادہ مخالف مسائل موجودہ اسلام کی ہے اور ان جدید علوم کا روز بروز شیوع ہوتا جاتا ہے اور کسی کے بند کرنے سے بند نہیں ہوسکتا . . . . . پس اس کا کیا علاج ہے . . ؟ »[۱]

« مذہب اسلام اور خدا کے کلام کو دیو اور پری کے قصے مت بناؤ ورنہ جو فوقیت اسلام کو دوسرے مذاہب باطلہ سے ہے، وہ ساقط ہوجاتی ہے اور اسلام عقل انسانی کی رو سے قابل یقین نہیں رہتا . . . »[۲]

« میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و احادیث صحیح سے حاصل ہوتی ہے نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہوجائے گا۔ اس خیر خواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا . . . »[۳]

« اگر خدا مجھکو ہدایت نہ کرتا اور تقلید کی گمراہی سے نہ نکالتا

---

۱ مکاتیب سرسید بنام مولوی محمد علی ص ۳۳—۲۳۲

۲ مکاتیب سرسید بنام محسن الملک ص ۳۰۶

۳ خطوط سرسید بنام محسن الملک - ص ۵۲

اور میں خود تحقیقات حقیقت اسلام پر متوجه نه هوتا تو یقینی مذهب کو چھوڑ دیتا . . . . »[۱]

« اس زمانه میں جو سخت مشکل پیش آئی هے وه یه هے که فلسفه اور طبیعات یونانی بھی جسکی بنا پر اس زمانه کے علماء نے بهت سے مذهبی مسائل بھی قائم کئے تھے ، علوم جدیده سے غلط ثابت هوا هے . اور علوم جدیده کے دلایل صرف قیاسی اور فرضی هی نهیں هیں بلکه تجربه اور عمل نے ان کو درجه مشاهده تک پهنچا دیا هے - یهاں تک که عام طور پر یه مسئله محقق مانا جانے لگا که علوم مذهب کے مخالف هیں اور وه مذهب کو اسی طرح جلا دیتے هیں جیسے چھوٹے پودے کو پالا . . . میں نے بقدر اپنی طاقت کے خود « قرآن مجید » پر غور کیا اور چاها که قرآن هی سمجھنا چاهئے که اس کا نظم کن اُصولوں پر واقع هوا هے اور جهاں تک میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور میں نے پایا که جو اُصول خود « قرآن مجید » سے نکلتے هیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیده میں نه اسلام سے هے اور نه قرآن سے . . . پھر میں نے انهیں اصول پر قرآن مجید کی تفسیر لکھنی شروع کی . . »[۲]

مندرجۂ بالا الفاظ سے سرسید کا نظریه تحقیق اچھی طرح واضح هوجاتا هے - میں یهاں اس بات کا ذکر چھیڑ کر که اپنے اس نظریۂ تحقیق کی روشنی میں وه عقاید کی بازیافت اور توثیق میں کس حد تک کامیاب هوئے هیں ، خلط مبحث نهیں کرنا چاهتا - مجھے صرف یه بتانا مقصود هے که وه فطری طور پر تقلید کے خلاف اور تحقیق کے پرستار تھے اور متکلمین کے اندر یهی شان هوتی هے جیسا که امام غزالی نے کها هے اور سرسید نے بھی اس کی تائید کی هے :

« هر ایک محقق کو تحقیق لازم هے اور تقلید اس پر حرام هے پھر کیوں کر تحقیق و تقلید ساتھ هوسکتی هے - یه تو ایسی بات هے که جیسے که کوئی کهے که تجھکو دیکھنا واجب هے مگر جو بتایا گیا

---

۱ خطوط سرسید بنام محسن الملک ص ٦٩

۲ تحریر فی اصول التفسیر مطبع مفید عام ، آگره (سنه ۱۸۹۲) صفحه ۲—۳

ہے اس کے سوا مت دیکھ اور اسی کو تحقیق سمجھ اور جو چیز مشتبہ بتائی گئی ہے اوس کو مشتبہ سمجھ ، . . »[1]

« تبئین الکلام » سے لیکر « خطبات احمدیہ » اور « تفسیرالقرآن » (تصانیف احمدیہ) تک ان کا یہ نظریۂ تحقیق ان کی ہر تحریر میں ملتا ہے - انھوں نے ایک اہل کتاب کو دوسرے اہل کتاب سے قریب تر لانے کے لئے توریت مقدس کی تفسیر اس طرح لکھی کہ آیات قرآنی سے اسکی تطبیق ہوجائے اور اس مقصد کے حصول کے لئے انھوں نے استخراج نتائج کے اعلیٰ اصولوں کو اپنایا - تبئین الکلام مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے لئے لکھی گئی تھی اور تفسیرالقرآن کے خصوصی مخاطب مسلمان تھے - تفسیر کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں جو غلط عقاید راہ پاگئے ہیں ، انھیں دور کیا جائے - ان سے پہلے کے مفسرین نے جن ضعیف روایتوں کا سہارا لیا تھا ، سرسید نے دلایل کے ساتھ ان کی تردید کی - تحریر «فی اصول التفسیر» اور «مکاتبات الخلان» میں انھوں نے قرآن کی تفسیر کے جو اصول بتائے ہیں ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ تحقیق میں ثانوی ذرایع پر اعتماد کرنا اچھا نہیں سمجھتے - «خطبات احمدیہ» میں تاریخ و جغرافیہ سے لیکر عقاید تک کے مسائل زیر بحث آئے ہیں - سرسید نے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا اور مستشرقین یورپ نے تحقیق کی جس سطح پر جا کر اسلام اور سرور کائنات پر اعتراضات کئے تھے ، سرسید نے اس سے بلند سطح پر پہنچ کر ان کے جوابات دئے اور ان کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی -

سرسید کے افکار و اکتسابات پر اب تک جو بحث کی گئی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کی شخصیت تلاش و تفحص اور تحقیق و تدقیق سے مترتب ہوئی ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ انگریزی سرکار میں ملازمت حاصل کرتے ہی وہ انگریزوں کے علمی اور تحقیقی فتوحات سے متاثر ہوچکے تھے - «آثارالصنادید» کی تصنیف اور «آئین اکبری» «تاریخ فیروزشاہی» اور «توزک جہانگیری» کی تصحیح و اشاعت مغرب کی علمی اور تحقیقی فتوحات سے اثر پذیری ہی کا نتیجہ ہیں - سچ بات تو یہ ہے کہ سرکاری ملازمت نے ان کے ذہن کو مقید نہیں کیا تھا ، بلکہ اسے جلادی تھی - سرسید کے یہ چاروں

[1] النظر فی رسالۃ الامام حجۃ الاسلام ابو حامد محمد الغزالی « المسمی ، بہ التفرقۃ بین الاسلام و الزندقہ » صفحہ ۱۵ مطبع فیض عام علی گڑھ

تحقیقی مگر غیر مذہبی اور غیر سیاسی کارنامے علمی دنیا میں ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھے جائیں گے ۔ سرسید کے یہ کارنامے تحقیق کی اس شق کی نمائیدگی کرتے ہیں جو تحفظ آثار ، صحت متن اور فراہمی ماخذ سے متعلق ہوتی ہے ۔ مگر انہیں کارناموں کو ان کی ہمہ گیر شخصیت کی اساس کہا جاسکتا ہے ۔ اور یہ نتیجہ صحیح نکالا گیا ہے کہ ان کا ابتدائی علمی اور تحقیقی ذوق ہی ان کی بعد کی تصانیف میں کام آیا ۔

« تبئین الکلام » سے « تفسیر القرآن » تک سرسید نے تحقیق کے اس حصے کو اپنایا جو تخلیق کا درجہ اختیار کرلیتا ہے ۔ تقلیداور روایت پرستی کی گرفت سے آزاد ہونا ، ماخذ کی چھان بین کرکے حقایق کا دریافت کرنا ، واقعات کے اسباب کو ڈھونڈنا اور ان کو ایک سلسلے میں لانا اور پھر رائے قایم کرنا ، مسلمات کی نئی تعبیر اور اس کی بنیاد پر روشن مستقبل کی تاسیس سرسید کی مذہبی تحقیقات کی امتیازی خصوصیات ہیں ۔ یہ ساری باتیں اس ماحول کے لئے نئی تھیں جہاں عربی کا احترام کیا جاتا تھا ، فارسی کی قدرو قیمت کا اندازہ تھا اور اردو بولی اور سمجھی جاتی تھی ۔ یہ باتیں سرسید کو متکلمین اسلام کے علم عقاید اور مغرب کے جدید اصول تحقیق کے امتزاج کے نتیجے میں ملی تھیں جن سے ان کے معاصرین نے پورا پورا فائدہ اٹھایا ۔

—۲—

سرسید کی علمی اور ادبی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے شبلی نے ایک بار کہا تھا :

> « ملک میں آج بڑے بڑے انشاپرداز موجود ہیں جو اپنے مخصوص دائرہ مضمون کے حکمراں ہیں لیکن ان میں سے ایک شخص بھی نہیں جو سرسید کے بار احسان سے گردن اٹھا سکتا ہو ، بعض بالکل ان کے دامن تربیت میں پلے ہیں ، بعضوں نے دور سے فیض اٹھایا ہے ، بعض نے مدعیانہ اپنا الگ راستہ نکالا تاہم سرسید کی فیض پروری سے بالکل آزاد کیونکر رہ سکتے تھے[۱] »

جو لوگ بالکل سرسید کے دامن تربیت میں پلے ہیں ، ان میں چراغ علی ، محسن الملک اور حالی کے نام ممتاز ہیں ۔ چراغ علی اور محسن الملک کا مبلغ علم کسی طرح سرسید سے

---

۱ مقالات شبلی حصہ دوم —— طبع دوم ۔ ۱۹۵ ء ص ۵۷

کم نہیں بلکہ بعض حیثیتوں سے یہ دونوں ان سے بڑھے ہوئے ہیں ۔ ان کے اندر اگر کمی ہے تو یہ کہ سرسید کی ہمہ گیری اور عاقبت بینی انہیں نہ مل سکی اور شاید یہی سبب ہے کہ زمانہ ان کو بھلاتا جا رہا ہے ۔ چراغ علی مذہبی مباحث میں سرسید کے معاون تھے اور محسن الملک مذہبی اور تعلیمی میدان میں ان کے دست راست تھے ۔ چراغ علی مآخذ کی فراہمی ، ان کی منطقی ترتیب اور استنباط نتائج میں ید طولی رکھتے ہیں ۔ جب وہ کسی مسئلے پر بحث کرتے ہیں تو مستند کتابوں کا ایک ڈھیر لگادیتے ہیں اور اپنے موقف کی تائید و توثیق میں اکثر اتنے شدت پسند ہوجاتے ہیں کہ ان کی تحریر میں مناظرانہ رنگ آجاتا ہے ۔ اسمتھہ نے چراغ علی کے ذہنی میلان کے عوامل و محرکات کا پتہ لگاتے ہوئے کہا تھا :

> " He had been disturbed by the missionaries' criticism of his religion. For a time, before meeting Sir Sayyid, he was attracted to Mirza Ghulam Ahmad of Qadian and his method of countring those criticism. When he came in contact with Aligarh movemcnt he transferred to it his enthusiastic support "[1]

سرسید کی طرح چراغ علی کو بھی بیک وقت دو طرفہ مقابلہ کرنا پڑا ۔ ایک طرف تو انہیں عیسائیوں کے اعتراضات کا جواب دینا تھا جس کے لئے انہوں نے نہ صرف انگریزی بلکہ عبرانی اور سریانی زبانوں میں مہارت حاصل کی اور دوسری طرف مسلمانوں کے مقلدانہ عقاید کی بیخ کنی کرنی تھی اور ایسا ممکن نہ ہوتا اگر وہ عربی کا عمیق مطالعہ نہ کرتے ۔ چراغ علی نے اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بڑی حد تک انگریزی کو بتایا ۔ اردو میں جو کچھ انہوں نے لکھا ہے ، اس سے پتہ چلتا ہے کہ تحقیق کے باب میں یہ سرسید کے خواب کی تعبیر ہے ۔ سرسید کے رسالہ « ابطال غلامی » کی تردید میں مولوی سید محمد عسکری نے « حقیقۃ الاسلام » کے نام سے جو رسالہ لکھا تھا اس کا مدلل جواب « تہذیب الکلام فی حقیقۃ الاسلام[۲] » کے نام سے انہوں نے لکھا تھا ۔ اسی طرح مولوی محمد علی کے اعتراضات کے جواب میں » تدبیر الاسلام فی تحریر الامۃ و الغلام « ان کے استدلالی طرز تحریر کا اچھا نمونہ ہے ۔

۱ Modern Islam in India—Welfred Cantwell Smith—Victor Gollance. Ltd. London Page 29

۲ شائع کردہ مولوی عبداللہ خاں مطبع اختر دکن ، حیدرآباد ۱۸۱۹ ء

« العلوم الجدیده والاسلام » کے عنوان سے جو مبسوط تحقیقی مقالہ انھوں نے سپرد قلم کیا تھا ، اس کا شمار نہ صرف ان کے اولیات میں ہوگا بلکہ اسے اردو تحقیق کا اہم سنگ میل کہنا چاہئے ۔ اس مقالے کا محرک سرسید کا یہ سوال تھا :

اکثر لوگوں کی رائے میں یہ مسلم ہے کہ یورپین علوم و فنون کی تعلیم عقاید اسلام سے برگشتگی پیدا کرتی ہے اور ان کی رائے میں اس کا علاج ان علوم کے ساتھ دینی علوم کے اعلیٰ درجہ کی تعلیم دینا ہے ۔ اگر یہ رائے صحیح ہے تو یورپین علوم و فنون کے ان مسائل اور ان کے دلایل کو جو اس برگشتگی کے باعث ہوں ، بیان کرنا چاہئے اور ان کتب دینیہ اور ان کے مقامات کا نشان دینا ضرور ہے جن کے تعلیم میں داخل کرنے سے اس برگشتگی کی روک ہو سکے معہ اس بیان کے کہ کس وجہ سے وہ کتابیں اور مقامات اس کی روک ہوسکیں گے ۔ اگر یہ رائے صحیح نہیں ہے تو جہاں تک مفصل اور دلیل سے اس کی عدم صحت کا بیان ممکن ہو ، بیان کیا جائے[1]

چراغ نے اپنے مقالے میں امام شافعی سے لے کر سید علی تک ان تمام علمائے دین کا ذکر کیا ہے جنھوں نے علوم معقولات کی تحصیل کی مخالفت کی تھی ۔ انھوں نے یہ بھی ثابت کیا کہ قدیم مسیحی علماء بھی معقولات کے مخالف تھے اور ہمارے علماء ان کی تقلید میں مخالفت کرنے لگے ۔ اس کے بعد حلیمی سے لے کر نواب صدیق حسن تک ہراس عالم کا ذکر چراغ علی نے کیا جو تحصیل معقولات کی موافقت میں تھے ۔ انھوں نے جس محنت اور دقت نظر سے یہ فہرستیں مرتب کی ہیں ، وہ خود ایک اہم کام ہے لیکن انھوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان اقوال کی ثقاہت کو پرکھا اور پھر آخری نتیجہ نکالا ۔ انھوں نے اپنی بات کے ثبوت میں مستند احادیث کے حوالے دیے اور یہاں تک کہا :

« غیر مذہب والوں سے یا کفار سے بلکہ ایسے کفار سے بھی جن

---

۱ تہذیب الاخلاق یکم محرم ۱۳۱۲ ھ ص ٦٥

سے جنگ قائم ہو اور وہ دشمن دینی بھی ہوں ، علم سیکھنا مسنون اور مستحب ہے ۔ »[1]

اُردو دنیا میں چراغ علی سے کہیں زیادہ محسن الملک کا نام متعارف ہے اور ایسا اس لئے نہیں ہے کہ ان کی علمی اور تحقیقی فتوحات کا احساس عام ہو بلکہ اس کا سبب ان کی وہ سرگرمی ہے جو ایم ، اے ، او کالج کی تاسیس اور اس کے استحکام کے لئے انہوں نے دکھائی ۔ ان کے لکچروں نے سرسید کے مشن کو تقویت بخشی اور ان کی انتظامی صلاحیت نے کالج کو زیادہ سے زیادہ پایدار اور نیک نام بنایا ۔ ان کی علمی اور تحقیقی فتوحات کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب « تہذیب الاخلاق » دوبارہ جاری ہوا اور اس میں محسن الملک کے مضامین شامل نہ ہوسکے تو لوگوں نے اسے پسند نہیں کیا ۔ سرسید نے « تہذیب الاخلاق » کے پڑھنے والوں کی شکایات کا جواب ان الفاظ میں دیا :

« نواب محسن الملک مولوی مہدی علی خدا کے فضل سے اب اچھے ہوگئے ہیں اور ان کے لکھے ہوئے مضامین ان تمام نقصانوں کا جو تہذیب الاخلاق میں ہوں ، تلافی کردیں گے ۔ »[2]

علمی اور تحقیقی اکتسابات کے لحاظ سے محسن الملک کا دائرہ چراغ علی سے وسیع ہے اور وہ ہر اس شعبۂ علم تک پہنچ جاتے ہیں جہاں جہاں سرسید کی رسائی تھی ۔ وہ سرسید کے مباحث کو اپنی علمیت اور اپنے ذوق تحقیق سے نئی زندگی بخش دیتے ہیں ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے صحیح نتیجہ نکالا کہ :

« اگر سرسید کو اس عقلی تحریک کا دل کہا جائے تو محسن الملک کو یقیناً « زبان » اور « دماغ » کا درجہ حاصل ہونا چاہئے ۔[3] »

محسن الملک کا ذوق تحقیق اتنا نکھرا ہوا تھا کہ وہ سرسید کے نتائج فکر کو بھی من و عن تسلیم نہیں کرتے تھے ۔ وہ ان پر بھی محققانہ اور ناقدانہ نظر ڈالتے تھے اور جن امور سے اختلاف کرتے تھے ، ان کا برملا اظہار کر دیتے تھے ۔ یوں تو ڈپٹی

۱ تہذیب الاخلاق ـــــ بکم جمادی الاول ۱۳۱۲ ھ ص ۱۴۰
۲ تہذیب الاخلاق ـــــ بکم ربیع الاول ۱۳۱۲ ھ ص ۱۰۱
۳ علی گڑھ میگزین ۔ علی گڑھ تحریک نمبر ـــــ ص ۶۲

نذیراحمد بھی سرسید کے بعض معتقدات سے اپنی برأت کا اظہار کرتے تھے مگر ان کا اختلاف تقلیدی تھا اور محسن الملک کا محققانہ - محسن الملک کے اختلاف کا سبب اسلاف پرستی نہیں تھا بلکہ وہ سرسید سے زیادہ قوی عقلی دلایل پیش کرتے تھے اور اس طرح ہر ایک مبحث میں سرسید سے کہیں زیادہ عقل پسندی کا ثبوت دیتے تھے -

محسن الملک نے کوئی مبسوط تصنیف یادگار نہیں چھوڑی - ان کے مضامین « تہذیب الاخلاق » میں شائع ہوتے تھے لیکن « تقلید اور عمل بالحدیث » ، « تفسیر بالرائے » « تطبیق منقول با معقول » ، « مقدمہ تاریخ ابن خلدوں پر » « مسلمانوں کی ملکی اور علمی ترقیوں کی تاریخ » (لکچر) خود مستقل تصنیف کا درجہ رکھتے ہیں- اصول تفسیر کے سلسلے میں سرسید کو جو خطوط انھوں نے لکھے ، ان کی اہمیت بھی کبھی کم نہ ہوگی محسن‌الملک کے نزدیک تحقیق کا کیا درجہ تھا، اس کا اندازہ ان جملوں سے لگایا جاسکتا ہے :

« تحقیق کرنے والے کو ہر چیز کی تحقیقات کے لئے ضرور ہے کہ جو کچھ لوگوں سے سنا ہو یا جو کچھ اس نے خود سمجھ رکھا ہو، اس سے اپنے دل و دماغ کو خالی کرلے اور کسی کی حقیقت اور صحت پر پہلے سے یقین نہ کرے اس لئے کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو یا تحقیقات کرنے پر اس کی توجہ نہ ہوگی اس لیے کہ وہ اپنے خیالات کو یقینات سمجھ کر اپنے آپ کو مستغنی سمجھے گا یا تحقیقات کرتے وقت اس کو توہمات اور خطرات ایسے پیدا ہوں گے کہ وہ اس تحقیق میں خلل ڈالیں گے -

ایسی تحقیقات کرنے والے کو چاہئے کہ وہ ان سب باتوں کو جو لوگوں سے سنی ہوں یا جو کچھ اس کے دل میں گذری ہوں، پیش نظر رکھے اور بغیر پیدا کرنے یقین کے کسی پر، وہ ان کی تحقیق بذریعہ اس آلہ اور ذریعہ کے جو اس کے امتحان کے لئے ہو، کرے تاکہ اس کو خود معلوم ہووے کہ حق کیا ہے اور باطل کیا - »[۱]

۱ تہذیب الاخلاق جلد اول ــــ مرتبہ ملک فضل الدین ــــ مطبع کریمی لاہور (جولائی ۳۲ع) ص ۲

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ان کے اکثر مضامین اسی اصول تحقیق کے علمبردار ھیں۔

ڈپٹی نذیر احمد اگرچہ براہ راست سرسید سے متاثر نہیں ہوئے لیکن نئے علوم کی ترویج و اشاعت میں انھوں نے سرسید کی خاصی مدد کی۔ غدر کے بعد انگریزی سرکار میں ھندوستانی ملازمین کو انگریزوں سے قریب ھونے اور ان کے علوم و فنون کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ ان میں سے بعض ملازمین نے جن کو تصنیف و تالیف سے دلچسپی تھی اپنی تحریروں میں مغربی رنگ پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ڈپٹی نذیراحمد کے ابتدائی قصے اسی کوشش کا نتیجہ ھیں۔ اگرچہ نئے طرز کے قصوں میں نذیراحمد کو اولیت حاصل نہیں، ان سے پہلے مولوی کریم الدین کی «خط تقدیر» جس میں نئے ماحول کی بو باس ملتی ھے، شایع ھوچکی تھی لیکن ترتیب و تہذیب میں ان کے قصے «خط تقدیر»[1] سے بہتر ھیں۔ نذیر احمد نے بہت جلد محسوس کرلیا کہ انگریزی سرکار ایک ٹھوس حقیقت کی شکل میں موجود ھے اور اس کے زوال کا کوئی امکان نہیں۔ انھوں نے یہ بھی سمجھ لیا کہ مذھب کی آڑ لے کر نئے علوم پر پابندی عاید نہیں کی جاسکتی، وہ بھی تقلید کے خلاف اور تحقیق کے ھم نوا بن گئے۔ ان کے لکچرز، اجتہاد، «امہات الامۃ» اور ترجمۂ قرآن اسی اھم نوائی کا مظہر ھیں۔ لیکن سچی بات یہ ھے کہ ساری خوبیوں کے باوصف سرسید کے معاصرین میں نذیر احمد کی شخصیت ایسی ھے جن کے خیالات پر تذبذب اور ابہام کی مستقل پرچھائیں ملتی ھے۔ تقلید کے خلاف انھوں نے آواز بلند کی لیکن ان کے پاؤں تقلید کی زنجیروں سے رھائی نہ پاسکے۔ انھوں نے نئے اور پرانے خیالات کو کچھ اس طرح مدغم کیا کہ خود ان کی شخصیت مجہول ھو کر رہ گئی۔

«تہذیب الاخلاق» میں سید محمود، وقارالملک، مولوی ذکاء اللہ وغیرہ کے بعض وقیع مضامین شایع ھوئے تھے۔ مولوی ذکاء اللہ علوم و فنون میں سرسید کے تحقیقی نقطۂ نظر کے حامی تھے لیکن ان کی «تاریخ ھندوستان» کو کوئی بڑا تحقیقی کارنامہ نہیں کہا جاسکتا۔

اب تک اُردو میں راہ پانے والے جس تحقیقی ذوق اور شعور کا تجزیہ کیا گیا

---

۱ تفصیل کیلئے دیکھئے ھماری زبان مارچ ۱۹۶۳ ع

ہے ، اس میں شعر و ادب شامل نہیں ہے ۔ ان سطروں کا مقصد محض یہ واضح کرنا تھا کہ تحقیق کی جدید کرن کس طرح ہمارے علمی معاشرے میں آئی ۔ اگرچہ اس کرن سے مذہب ، سیاست ، تعلیم اور تہذیب و تمدن کو سنوارا گیا لیکن شعر و ادب کا اس سے متاثر نہ ہونا ممکن نہیں تھا ۔ سرسید کی تصانیف اور « تہذیب الاخلاق » کی اشاعت نے ملک میں تقلید پرستی کے خلاف ایک حلقہ بنا لیا جس کا ایک پہلو ڈپٹی نذیر احمد کے الفاظ میں یہ تھا :

> « یہ اسی کے (تہذیب الاخلاق کے) تصرفات تھے کہ مسلمان انگریزی پڑھنے کو کفر و زندقہ سمجھتے تھے یا دارالاسلام دھلی میں کئی مسافر طالب علموں کو میں جانتا ہوں ، وہ مسجدوں میں رہتے ہیں علوم دین پڑھنے کے لئے اور علوم دین کے ساتھ انگریزی بھی ۔ »[۱]

سرسید کو منزل پر پہنچنے میں دیر نہیں لگی ۔ وہ جوں جوں آگے بڑھتے گئے ، اہل علم کا طبقہ ان کے ساتھ ہوگیا ۔ سرسید اور ان کے رفقا « تہذیب الاخلاق » کے ذریعہ جن حقایق کی طرف لوگوں کو متوجہ کررہے تھے ایم ۔ اے ۔ او کالج کے اساتذہ اور طلبہ ان کا عملی نمونہ پیش کررہے تھے ۔ اسی بات کو ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے مخصوص انداز میں کہا تھا :

> « بے شک محمڈن کالج تہذیب الاخلاق کے عمدہ ترین نتایج میں ہے بلکہ اگر کالج کو تہذیب الاخلاق کی غرض و غایت کہا جائے تو بھی کچھ بیجا نہیں مگر ہے تو آخر کار تہذیب الاخلاق ہی کا طفیلی . . . »[۲]

اب اس کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی کہ صرف تقلید کے خلاف مضامین لکھے جائیں اور صرف علوم جدیدہ کی اشاعت پر زور دیا جائے ۔ جب « تہذیب الاخلاق » دوبارہ جاری ہوا تو سرسید نے اس کی نوعیت مضامین کے بارے میں جو نوٹ لکھا اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں منزل پر پہنچنے کا یقین سا ہو چلا تھا ۔ اس سلسلے میں یہ اقتباس

---

۱ تہذیب الاخلاق ــــــ یکم شوال ۱۳۱۱ ھ ص

۲ ایضاً ــــــ ایضاً ـــ ـــ ص ۴

قابل لحاظ ہے :

« . . . جب پہلا تہذیب الاخلاق نکلا تھا ، اس وقت ضرورت تھی کہ قوم کو یورپین سینز اور لٹریچر کی تعلیم پر جس کو وہ کفر یا شرعاً حرام سمجھتے تھے ، متوجہ کیا جاوے . . . . غیر مذہب کے لوگوں سے سچی دوستی اور سچی محبت و اخلاص کو من حیث المعاشرت وہ کفر سمجھتے تھے . . . . . . وہ زمانہ اب نہیں رہا . . . . پس یہ سب مرحلے طے ہوگئے ہیں اور اب اُس قسم کے مضامین تہذیب الاخلاق میں لکھنے فضول ہیں . . . . »[۱]

---

۱ تہذیب الاخلاق ـــــ یکم ربیع الاول ۱۳۱۲ ھ ص ۲ ـــ ۱۰۱

«نیرالا» کی شخصیت اور شاعری

از

جناب سری نیواس لاہوتی

فرانس کے مشہور مفکر وکٹر ھیوگو، نے والٹیر کی صد سالہ یادگار مناتے ہوئے کہا تھا: «زندگی کتنی ھی شاندار اور عظیم کیوں نہو لیکن موت ھمیشہ اس کی منتظر رھتی ھے» - اگر وکٹر ھیوگو کا یہ قول صحیح ھے تو ۱۵ اکتوبر سنہ ۱۹۶۱ء کو نرالا کی موت ھماری ادبی تاریخ کا ایک فیصل شدہ واقعہ ھے - اب مادی نقطۂ نظر سے نرالا ھمارے درمیان میں نہیں ھیں لیکن پچھلے پچاس سال میں انھوں نے قلم کے سپاھی کی حیثیت سے ادب اور سماج کی جو خدمت انجام دی ھے وہ ھمیشہ یادگار رھیگی - ذھنی اور جسمانی طور پر بستر مرگ پر پڑے پڑے بھی مہابھارت کے مشہور کردار بھیشم کی طرح نرالا اپنی شاعری کے ذریعہ انسانیت کے لئے ریشمی ھار گوندھتے رھے اور ان کا یہ عمل اس وقت تک جاری رھا جب تک کہ ان کی انگلیوں نے جواب نہیں دیدیا اور موت نے ان کی کلائی پر راکھی باندھکر ان کو ھمیشہ کے لئے ھم سے جدا نہیں کردیا - اس عمل کی وجہ سے جسمانی طور پر نرالا کو سکون مل گیا ھو لیکن ھمارے ادبی قافلے کو انھوں نے جو روح عطا کی تھی وہ آج زندہ ھے اور انھوں نے انمٹ نقش چھوڑے ھیں اس پر ھمارا ادبی کارواں چلتا جئے گا تاکہ ھم اپنے ادب اور سماج کو سنوار سکیں -

نرالا کی موت ھمارے بےرحم سماج کا ایک المیہ ھے — سونی ٹہنی کو دیکھکر ھم سب لوگ بسورتے ھیں اور جب گلاب کی پنکھڑیاں جھڑکر مٹی میں مل جاتی ھیں تو ھمارا سماج اس کی خوشبو کو تلاش کرتا ھے، لیکن جب وھی گلاب کا پھول ٹہنی پر ھے تو کوئی بھی اس سے یہ نہیں پوچھتا کہ کیا وہ دھوپ کی تمازت سے تو مُرجھا نہیں رھا ھے مگر جب وہ ٹہنی سے جدا ھوجاتا ھے تو سب لوگ اس کے چرنوں میں بھینٹ چڑھاتے

ہیں، خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ ہمارے سماج کا یہ دستور اتنا نرالا ہے جتنا کہ خود شاعر اپنی زندگی سے نرالا رہا۔

پورے ہندوستانی ادب کا جائزہ لیا جائے تو چند ہی ایسے نام ہمارے سامنے آئیں گے جنھوں نے ہمارے ادب کے دھارے کو موڑنے میں مدد دی ہے — ان میں سے «سوریہ کانت ترپاٹھی نرالا» کا بھی ایک نام ہے۔ آج سے تقریباً ستر سال پہلے (سمت سنہ ۱۹۵۳ بسنت پنچمی یعنی دسمبر سنہ ۱۸۹۶ ء کو یو۔پی کے ایک برہمن خاندان میں ٬ نرالا ٬ پیدا ہوئے۔ ابتداء ہی سے باغیانہ خیالات رکھنے کی وجہ سے انہیں کم عمری ہی میں گھر بار چھوڑ دینا پڑا اور انہوں نے قلم کے ذریعہ اپنے پیروں پر کھڑے ہونیکی کوشش کی اور اس میں مشکل ہی سے کامیاب ہوئے۔

نرالا کو ہندوستان کے ماضی سے اتنا پیار تھا کہ وہ اس کی شاندار روایات کے سہارے حال کو نا آسودگیوں سے محفوظ رکھ کر مستقبل کی تعمیر کرنا چاہتے تھے لیکن اس میں ان کو کس حد تک کامیابی نصیب ہوئی اس کا فیصلہ تو ادبی مورخ پر چھوڑتا ہوں — میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ کسی شاعر کا دوسرے شاعر سے مقابلہ کیا جائے اور ایک پر دوسرے کو فوقیت دی جائے۔ لیکن اگر ہم انگریزی زبان کے تین بڑے شعراء کیٹس، شیلی اور بائرن کی مشترکہ شاعرانہ روایات کا پر تو کسی اکیلے شاعر میں دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ سوریہ کانت ترپاٹھی و نرالا ٬ ہی ہیں۔ ان کی شاعری میں کیٹس ٬ (Keats) کی طرح سے ماضی کی یادیں، شیلی (Shelley) کی طرح سے مستقبل کی خواب آفرینیاں اور بائرن (Byron) کی طرح سے حال کی ناآسودگیاں مشترکہ طور پر جلوہ نما ملیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری کو نیا آہنگ ملا اور شاعر کی آواز کبھی بے اثر نہیں ہونے پائی۔ چنانچہ نرالا نے خواہ حُسن کی محفل میں شوق کے ترانے چھیڑے ہوں یا انقلاب کی بزم مین آتشیں نغمے گائے ہوں، مگر اثر آفرینی کے اعتبار سے فن پر ان کی گرفت ہمیشہ مضبوط رہی۔ اس کے علاوہ شاعرانہ اظہار کے لئے نر ٬ نے جو وسائل اختیار کئے یا جن ذرائع اثر آفرینی سے کام لیا اس کا شکسپیرین عہد (Shakesperian age) کی شاعری کی روایات سے بڑا گہرا تعلق ہے اس لئے کہ موضوع کے اعتبار سے اس باغی شاعر کے یہاں آزاد نظم میں بھی کلاسیکی ہئیت کا پورا اہتمام اور سلیقہ نظر آتا ہے جو انگریزی ادب میں شکسپیر (Shakespeare) کے عہد کی خصوصیات

میں سے ہے۔ نرالا کی شاعری میں یہی وہ مقام ہے جہاں فرد اور سماج ایک دوسرے سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔

نرالا نے جب آزاد نظمیں لکھنی شروع کیں تو ہندی کے روایت پرست نقادوں نے ان کی ہنسی اُڑائی اور جب شاعروں میں نرالا اپنی نئی نظمیں سنانے کے لئے کھڑے ہوتے تو ادب کے یہ نام نہاد پاسبان ان پر پھبتیاں کستے تھے اور مطالبہ کرتے تھے کہ ترنم کے ساتھ اپنی پابند نظمیں سنائیں اس لئے کہ شاعر کی آواز بہت اچھی تھی اور انہیں موسیقی سے بھی لگاؤ تھا۔ نرالا نے ادب کے ان پاسبانوں کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالے اور انگلستان کی طرح سے اسٹیج (Stage) کی بناء ڈالی اور وہ خود بغیر ترنم کے ڈراموں میں اپنی آزاد نظمیں سنانے لگے اور ان کی یہ تکنیک اتنی مقبول ہوئی کہ پھر کبھی انہوں نے ترنم کے ساتھ نظمیں نہیں سنائیں ــ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ان کی شاعری طوفان کی سی تیزی سے نئی نسل کے ذہنوں پر چھا رہی تھی۔ اور ان کی شاعرانہ عظمت اور فکر میں عوامی رحجانات کی پختگی کا احساس ہونے لگا تھا ــ رفتہ رفتہ یہ آنچ اتنی تیز ہوتی گئی کہ اس سے انقلابی شرارے پھوٹنے لگے۔ اس موڑ پر پہنچکر شاعر کو زندگی میں دو ایسے صدموں کا سامنا کرنا پڑا کہ ان کا ذہنی توازن ایک طرح سے بگڑ گیا اور وہ تا دم مرگ ان صدموں سے سنبھل نہیں سکے۔ پہلا صدمہ تو نوجوانی کے عالم میں بیوی کا داغ مفارقت دے جانا تھا اور دوسرا صدمہ جوان بیٹی کا چل بسنا تھا۔ شاعر کی زندگی میں یہ دو حادثے اتنے بڑے پیش آئے کہ وہ ان کو جھیل نہ سکے اور ان کی زندگی میں سونا پن سرایت کرگیا۔ اس سونے پن کو مٹانے کے لئے وہ معشوق کی چوکھٹ پر رموز سجدہ سے آشنائی پیدا کرنے لگے مگر اس دنیا میں انہیں اتنا بھٹکنا پڑا، اور اتنی خاک چھاننی پڑی کہ وہ زندگی سے بیزار ہوگئے اور اس بیزاری کو دور کرنے کے لئے انہوں نے عشق، شراب اور لاپروائی کو اپنا مہمان بنالیا جس سے موجودہ سماج میں چھٹکارا پانا ممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے ــ یہی وہ مقام ہے جہاں سے انسان غور و فکر کی منزلوں سے دور ہوتا چلا جاتا ہے اور آخرکار اس کا حشر مجاز اور نرالا کی موت کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔

نرالا صرف شاعر ہی نہیں تھے بلکہ وہ پہلوان، ادیب اور مصور بھی تھے۔ اپنے اس مخصوص کردار کی وجہ سے وہ دلچسپ شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی خودداری کا یہ عالم تھا کہ اس حالت میں بھی جب کہ ان کی عمر کا ایک بڑا حصہ انتہائی افلاس اور

تنگدستی کا مقابلہ کرتے ہوئے گذرا لیکن انھوں نے کسی کے آگے ھاتھ نہیں پھیلایا اور جس نے بھی کوئی سلوک کرنا چاہا اس سے انھوں نے اپنے دامن کو محفوظ رکھا۔ ایک بار یو۔ پی کے وزیراعلیٰ ڈاکٹر سمپورنا نند، بذات خود شاعر کی مزاج پرسی کے لئے گئے اور ان سے درخواست کی کہ حکومت ان کے لئے وظیفہ مقرر کرنا چاھتی ھے تو انھوں نے اس کو قبول کرنے سے صاف انکار کردیا۔ جب ان سے اسپتال میں داخل ھوکر علاج کروانے کے لئے کہا گیا تو انھوں نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ میں دارا گنج (الہ آباد کا ایک محلہ) چھوڑ کر کہیں نہیں جاؤں گا۔ وہ ھمیشہ دولت اور ثروت کی نمود و نمائش سے بے پرواہ رھے اور اپنی وضعداری کو نبھاتے ہوئے دنیا سے چل بسے۔ پیسہ ان کے لئے کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا۔ اپنے جس مجموعے کو انھوں نے دو سو روپیہ میں پبلشر (Publisher) کے ھاتھ فروخت کیا تھا اور جب اس پبلشر کو اس مجموعے سے ہزاروں روپیے کی آمدنی ھوئی تو دوستوں نے اصرار کیا کہ وہ اس سے رائلٹی طلب کریں کیوں کہ انھوں نے صرف ایک ھی ایڈیشن کے حقوق فروخت کئے تھے، تو شاعر نے یہ کہکر دوستوں کی زبان بند کردی کہ « چلو، اچھا ھوا، کہ میری وجہ سے وہ ہزاروں کا آدمی تو بن گیا »۔ وہ ھمیشہ دوسروں کو کچھ دے کر اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت انسان سمجھتے تھے۔ ایک بار کا واقعہ ھے کہ ایک لکھ پتی تاجر نے سردی سے بچنے کے لئے شاعر کو ایک قیمتی شال تحفہ میں دی۔ لیکن دوسرے دن وہ کیا دیکھتا ھے کہ وھی شال ان کے پاس کام کرنے والے ایک ملازم نے اوڑھ رکھی ھے، اس کو برا معلوم ھوا اور اس نے اس کا اظہار کردیا۔ بس پھر کیا تھا شاعر کا « موڈ » بگڑ گیا اور انھوں نے کہا: « تمھاری شال کتنے روپیوں کی تھی؟ اتنے روپیے لے لو اور میرے پاس سے چلے جاؤ۔ یہ میری اپنی بات ھے کہ شال میں اوڑھوں یا میرا نوکر اوڑھے۔ شال کی جتنی ضرورت مجھے ھے اتنی ھی ضرورت اس کو بھی ھے »۔

نرالا صرف هندی کے ھی عالم نہیں تھے بلکہ وہ بنگالی، انگریزی اور سنسکرت پر بھی قدرت رکھتے تھے۔ هندی ادب کو انھوں نے ان زبانوں کے ایسے شاہکار عطا کئے ھیں جو ادب میں ھمیشہ یاد رکھے جائیں گے۔ وہ زبان اور انداز بیان کی ذراسی غلطی کو بھی برداشت نہیں کرتے تھے۔ یہی وجہ ھے کہ ان کی نظم ھو یا نثر زبان اور بیان کے لحاظ سے بہت صاف ستھری اور نکھری ھوئی ھے۔

اس مختصر سے مضمون میں نرالا کی شاعری پر سیر حاصل تبصرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر میں یہ لکھوں کہ ان کی نظمیں «تلسی داس» اور «رام شکتی پوجا» یا «کون تم کے پار» (कौन तुमके पार) ہندی ادب میں گراں قدر اضافہ ہے تو کوئی خاص بات نہیں ہوگی۔ ہندی شاعری کو نرالا کی سب سے بڑی دین بغاوت اور انقلاب ہے۔ نرالا سے قبل یہ دونوں باتیں ہندی شاعری میں ایک طرح سے ناپید تھیں لیکن انھوں نے سماج سے بغاوت، اور سماج کو بدلنے کے لئے انقلاب کا نعرہ شاعرانہ انداز میں بلند کیا اور آخر وقت تک وہ اس کے پیامبر رہے۔ اسی طرح سے ہندی شاعری کو نرالا کی دوسری دین ان کے گیت ہیں۔ ہندی میں گیتوں کا جو تجربہ نرالا نے کیا ہے وہ ان کی اپنی خصوصیت ہے۔ ان گیتوں میں جہاں کلاسیکل موسیقی کا پُٹ شامل ہے وہیں سماجی بیداری کی چنگاریاں بھی ان میں ملتی ہیں، جس کی وجہ سے یہ گیت موسیقی اور انقلابی تصورات سے ہم آہنگ ہوکر ایک نیا سندیش دیتے ہیں، چنانچہ اپنے گیتوں میں شاعر نے سماجی حیثیت سے پچھڑے ہوئے طبقے اور خاص طور پر طوائفوں کے تعلق سے جن کے پاس مرد اپنا غم غلط کرنے کے لئے جاتے ہیں اور ان کی دکھ بھری چھاتیوں کو کرایہ پر لے کر رات بھر یہ سوچتے ہوئے پڑے رہتے ہیں کہ صبح کاذب نمودار نہیں ہوگی۔ ان پر نرالا نے بڑے طنزیہ انداز میں چوٹ کی ہے:

ایک بار بس اور ناچ تُو شیاما
سامان سبھی تیار
کتنے ہی ہیں اُسور چاہئے تجھکو کتنے ہار!

एक बार बस और नाच तू श्यामा
सामान सभी तैयार
कितने ही हैं असुर, चाहिए तुझको कितने हार

اسی طرح سے «جمنا کے لئے» — «پریہ کے لئے» — «ترنگوں کے لئے» — اور «آبشار کے لئے» ایسے گیت ہیں جن کا مقابلہ «شیلی» کی (West Wind) «کیٹس» کی (Ode To Nightangle) اور «ورڈس ورتھ» کی (Ode on the intimation of immortality) سے کیا جاسکتا ہے۔

اگر یہ صحیح ہے کہ جد و جہد ہی میں زندگی کا راز مضمر ہے تو پھر ہمیں

یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نرالا نے زندگی کی جد و جہد سے بہت کچھ سیکھا تھا اور اس سے جو کچھ حاصل ہوا اسے اپنی شاعری کے ذریعہ ہندستانی سماج کو واپس لوٹا دیا جو جدید ہندی شاعری کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک ہے۔ زندگی کی اسی جد و جہد کے دوران میں انہیں «رام کرشن مشن» سے بھی سہارا ملا، جہاں ان کے فلسفیانہ خیالات کی تشفی کا سامان مہیا ہوا۔ «رام کرشن پرم ہنس» اور «سوامی ویویکا نند» کے فلسفہ نے ان کی شاعری اور شخصیت کو جو ضیا بخشی اور شاعر نے ان دونوں کے فلسفۂ زندگی کو بنیاد بنا کر جس نئی ہندی شاعری کی تخلیق کی اس میں آج بھی وہ منفرد مانے جاتے ہیں۔ ان کی نظم — «جاگو پھر ایک بار» میں آزاد روح کا جو ترانہ ملتا ہے وہ «گیتا» کے «کرم یوگ» (कर्म योग) اور «ویدانتک فلاسفی» کے نقطۂ نظر کی تشریح ہے۔

نرالا کی پیدائش ایک بھرے پورے خاندان میں ہوئی تھی۔ لیکن یہ تین سال کے بھی نہ ہونے پائے تھے کہ ان کی والدہ کا انتقال ہوگیا اور وہ مامتا سے محروم ہوگئے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ان میں ایک طرف خود اعتمادی پیدا ہونے لگی تو دوسری طرف انہیں زندگی کی گاڑی کو چلتا رکھنے کے لیے معاشی جد و جہد سے بھی دو چار ہونا پڑا جس کی بنا پر ان میں موجودہ سماج کے تعلق سے ایک قسم کی برہمی اور تلخی پیدا ہوگئی اور اس تلخی نے ان کی شاعری کے اس روپ کو نکھارا جسے «ہندی شاعری میں نیا آہنگ» کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ «شکتی» کے روپ میں ماں کے تصور کا ذکر نرالا نے اپنی شاعری میں کئی جگہ کیا ہے اور ان کی نظم «پنچ وٹی» (पंच वटी) کی ماں بھی وہی ہے جو قاضی نذرالاسلام کی شاعری میں «شکتی کے روپ» میں دکھائی دیتی ہے۔ اس طرح نرالا نے غموں کے بعد جس دنیا کا تصور باندھا تھا وہ اس طرح کا ہے:

ماں، مجھے وہاں تُو لے چل
دیکھوں گا وہ دُوار
دِوس کا پار
مرچھت ہوا پڑا ہے جہاں
ویدنا کا سنسار!

माँ, मुझे वहां तू ले चल
देखूंगा वह द्वार
दिवस का पार
मूर्छित हुआ पड़ा है जहाँ
वेदना का संसार ।

ھندی شاعری میں ٹی - ایس ایلیٹ (T.S. ELIOT) کی شاعری کو بنیاد بناکر بہت سے شاعروں نے ترقی پسند ادبی تحریک کا مذاق اڑانا شروع کیا تو شاعر کو جلال آگیا اور اس نے بھرپور طنز کے ساتھ ایسے شعراء کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

کہیں کا روڑا ، کہیں کا لیا پتھر
ٹی - ایس ایلیٹ نے جیسے دے مارا
پڑھنے والوں نے جگر پر ھاتھ رکھکر
کہا : کیسا لکھدیا سنسار ساگر !

कहीं का रोड़ा, कहीं का लिया पत्थर
टी एस इलियट ने जैसे दे मारा
पढ़ने वालों ने जिगर पर हाथ रखकर
कहा, कैसा लिख दिया संसार सागर

چودہ سال کی عمر میں شاعر کی شادی کردی گئی تھی - اس وقت انھیں ھندی نہیں آتی تھی اور ان کی بیوی ھندی کی اچھی خاصی پنڈت تھیں — بیوی نے نرالا کی شخصیت کے بنانے اور سنوارنے میں اسی طرح سے مدد دی جس طرح سے کالیداس کو کالیداس بنانے میں ان کی بیوی « ودیوتما » (विद्योत्तमा) نے یا پھر تلسی داس کو تلسی داس بنانے میں ان کی بیوی « رتناولی » (रत्नावली) نے دی تھی — جس طرح کیٹس (Keats) کہتا ھے کہ مجھے شاعرانہ (Inspiration) شکسپیر (Shakespeare) کی روح سے ملتا ھے اسی طرح سے نرالا بھی اپنی شاعری میں بیوی کی روح سے (Inspiration) حاصل کرتے ھیں اور اس کو « دیوی پریرنا » (देवी प्रेरणा) کا نام دیتے ھیں :

تمھیں گاتی ھو اپنا گان
ویہرتھہ میں پاتا ھوں سمان
بھاونا رنگ دی تم نے پران
چھند ، بندوں میں نج آھوان

तुम्हीं गाती हो अपना गान
व्यर्थ मैं पाता हूं सम्मान
भावना रंग दी तुमने प्राण
छन्द-बन्दों में निज आह्वान

نرالا اپنے آپ کو فرد نہیں مانتے تھے بلکہ اپنے آپ کو پورا کا پورا هندی ادب تصور کرتے تھے۔ اور یہ ان کے «انا» (Ego) کی انتہا تھی۔ فرائڈ کے نقطۂ نظر سے اگر نرالا کی شاعری اور شخصیت کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں «Ego-Ed» اور «Super Ego» مستقل طور پر اور منظم انداز میں پایا جاتا تھا جو ان کی ذهنی ساخت کا رد عمل تھا۔ اگر نرالا عام انسانوں کی طرح سے زندگی گذار سکتے تو شاید سماجی نقطۂ نظر سے ان کی شخصیت عام انسانوں کی طرح سے پروان چڑھتی۔ لیکن جن حالات اور ماحول سے نرالا کو گذرنا پڑا اس کے نتیجے کے طور پر «انا» ان میں سما گئی تھی اور ان کی شخصیت میں ایک ایسا انوکھاپن سرایت کرگیا تھا جو عام انسانوں سے مختلف دکھائی دیتا تھا۔ اس کا پرتو ان کی شاعری میں بھی جھلکتا ہوا نظر آتا ھے اس لئے ہم ان کی شخصیت اور شاعری کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھ سکتے۔

نرالا کی شاعری پر سب سے بڑا اعتراض یہ بھی کیا جاتا ھے کہ وہ سنسکرت آمیز هندی میں شاعری کیا کرتے تھے جو عام انسانوں کی سمجھ سے بالاتر ہوتی تھی۔ ایک حد تک یہ اعتراض بجا معلوم ہوتا ھے لیکن شاعر نے جن فلسفیانہ خیالات پر شاعری کی بنیاد رکھی تھی اس کے لئے ضروری تھا کہ وہ سنسکرت کا سہارا لیتے ورنہ ان کی شاعری روکھی پھیکی ہوکر رہ جاتی۔

نرالا نے اُردو میں بھی شاعری کی ھے اور ان کی غزلیں مشہور بھی ہوئیں۔ لیکن ان میں فن اور خیالات کا وہ رچاؤ نہیں ھے جو ان کی هندی شاعری میں پایا جاتا ھے۔ مثال کے طور پر اُردو غزلوں کے دو شعر ملاحظہ فرمائیے:

نگہ تمہاری تھی دل جس سے بے قرار ہوا
مگر میں غیر سے مل کر نگہ کے پار ہوا

کنارہ وہ ہم سے کئے جارہے ہیں
دکھانے کو درشن دئے جارہے ہیں

آخر میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ نرالا نے جن شاعرانہ روایات اور اقدار کو جنم دیا تھا ان کو آگے بڑھانا چاہیے تاکہ ہمیں اپنی ادبی بے مائگی کا احساس نہ ہونے پائے اور یہی بات نرالا کی سب سے بڑی یادگار ثابت ہوسکتی ہے۔

مکاتیب سرسید

از

جناب نور الرحمن صاحب ، علی گڑھ

سرسید کے یہ خطوط میرے دادا مولوی مظہر اللہ صاحب کے نام ہیں۔ آپ کا وطن بچھراؤں ضلع مرادآباد ہے۔ بچھراؤں مولویان کی قدیم بستی ہے لیکن مولوی صاحبان کے وہاں دو خاندان ہیں۔ مولوی مظہر اللہ صاحب کے دادا زبدۃ الموحدین مشیر الدولہ محقق الملک مفتی محمد نوراللہ خاں، بہادر مناظر جنگ، مصنف نور مطلق شرح کلمہ الحق، نغمہ عشاق، انوار الرحمن وغیرہ اعظم پور سے ترک سکونت کرکے بچھراؤں آئے تھے۔ بچھراؤں کا دوسرا خاندان اس سے زیادہ قدیم ہے اور اس خاندان کے ایک فرد مولوی محمدعلی صاحب سرسید کے زمانہ میں اس سبب سے مشہور ہوے کہ اُنھوں نے سرسید کی تفسیر کے رد میں کئی جلدیں شایع کیں اور کہا جاتا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تصنیف اس موضوع پر نہیں ہے۔ دوران غدر ۱۸۵۷ء میں سرسید بھی بچھراؤں میں پناہ گزیں رہے۔

مولوی مظہر اللہ صاحب نے ابتدائی عمر میں بہت سی معمولی سرکاری ملازمت اختیار کرلی بعد میں ترقی پاکر سررشتہ دار صدر ہوئے۔ اس وقت جب کہ سید احمد خاں صدر امین ہوکر بجنور آئے مولوی مظہر اللہ صاحب بجنور میں ان کی ماتحتی میں غالباً اسی اجلاس میں کام کرتے تھے اور یہی وہ زمانہ ہے کہ سرسید مولوی صاحب کی ذاتی صفات و قابلیت کے گرویدہ ہوگئے۔ اس زمانہ کی بعض سرکاری تحریروں میں سرسید نے جن الفاظ میں مولوی مظہر اللہ صاحب کی تعریف و تحسین اور اعتراف خدمات کیا ہے وہ ضابطہ کی تحریروں اور دفتری کاغذات میں کم نظر آتا ہے۔ یہ تحریریں بھی محفوظ ہیں اور زیادہ تر سرِسید کے اپنے قلم کی ہیں۔

ہنگامۂ غدر میں مولوی مظہر اللہ صاحب نے انگریزوں کی ملازمت ترک کی لیکن کس عنوان سے اور کتنے عرصہ کے لئے اس کا صحیح علم نہیں ہے۔ کچھہ عرصہ بعد

وہ اپنے عہدہ پر بحال کئے گئے اور جلد ہی تحصیلدار چاند پور ہوئے۔ وہاں سے مرادآباد قائم مقام ڈپٹی کلکٹر ہوکر گئے۔

اس عرصہ میں سر سید کی تحریک شروع ہوچکی تھی اور روز بروز ترقی پکڑتی جاتی تھی۔ مولوی مظہر اللہ صاحب سر سید کی اس تحریک، ان کے مذہبی خیالات اور انگریزی تعلیم کی ترغیب کے حامی نہ تھے لیکن سر سید نے ہمیشہ ان کو اپنا سمجھا اور اسی لئے ان کے پاس اپنا تمام لٹریچر بھیجتے رہے۔ مولوی مظہر اللہ صاحب «تہذیب الاخلاق» کے بھی خریدار تھے اور سائنٹفک سوسائٹی کے بھی غالباً ممبر رہے اس لئے کہ سوسائٹی کی سب مطبوعات ان کے کتب خانہ میں موجود تھیں۔ وہ سید راس مسعود کی تقریب بسم اللہ میں بھی شریک ہوئے۔ غدر کے زمانہ میں اور اس کے بعد سر سید کی زندگی میں جن انگریزوں کا بار بار نام آتا ہے مثلاً شکسپیر، کالون، پامر، الگزنڈر وغیرہ انھیں لوگوں کا مولوی مظہر اللہ صاحب سے بھی زمانۂ ملازمت میں واسطہ رہا اور ان کے خطوط آخر وقت تک ان کے پاس آتے رہے۔

مولوی مظہراللہ صاحب نے اپنی ملازمت کی مدت پوری نہیں کی اور قبل از وقت پنشن لے کر جنرل اعظم الدین خاں صاحب کے اصرار پر دوسال کے لئے ریاست رام پور چلے گئے جہاں ان کو مولف قانون کا عہدہ دیا گیا اور انھوں نے ریاست کے قوانین مال وضع کئے جو آخر زمانہ تک ریاست میں نافذ رہے۔ اس کے بعد علائق دنیوی سے کنارہ کشی اختیار کی۔ پنشن کے بعد تقریباً بائیس سال وہ زندہ رہے لیکن ان کی زندگی بدل چکی تھی اور ترک تعلقات کے بعد ان کا مشغلہ دن رات عبادت و ریاضت تھا۔ ۱۹۰۷ء میں بمقام مرادآباد انتقال ہوا اور لکھنؤ میں تحت قدم پیرو مرشد درگاہ حضرت مولانا عبدالرحمن قدس سرہ میں مدفون ہوئے۔

بجنور کچہری کلکٹری

بخدمت عزیزی منشی محمد مظہر اللہ صاحب روبکار نویس کلکٹری سلامت

فایزباد

خاکسار سید احمد از مرادآباد دویم اکتوبر ۱۸۵۸ء

بسم اللہ

عزیزی مولوی منشی مظہر اللہ صاحب سلامت

بعد سلام واضح باد کہ بروقت رسیدن این مکاتبہ استعفاے نوکری خود بحضور جناب صاحب کلکٹر بہادر بجنور بگذرانند۔ امروز جناب آقاے نامدار چٹھی بنام صاحب کلکٹر بہادر بجنور نوشتہ اند کہ استعفاے مظہراللہ منظور نمایند و تا رسیدن من در بجنور مقیم باشند۔ حکم شدہ است کہ تا دہ روز نزد خود داشتہ ترتیب کردہ دہند پس بعد رسیدن من در بجنور دہ روز دیگر آں تحریر را نزدم ماندن خواہد شد، بعدہ، ہمراہ عرضی خود بحضور خواہم فرستاد منشی ششن مبارکباد باقی سرگذشت بر وقت ملاقات۔ والسلام۔ خاکسار سید احمد دویم اکتوبر ۱۸۵۸ء

مقام مرادآباد از بنگلہ حضور۔ فردا انشاء اللہ تعالے من ہم روانہ خواہم شد۔ دو شنبہ در تاجپور سیر خواہم کرد و علی الصباح روز سہ شنبہ انشاء اللہ تعالی در بجنور خواہم رسید و در خانہ شما یا ڈپٹی صاحب فروکش خواہم شد زیرا کہ از میر صاحب ضد وصید شدہ است۔ این نیاز نامہ بملاحظہ شان ہم بگذرانند۔

سید احمد

مرادآباد

بخدمت شریف عزیزی مولوی مظہراللہ صاحب منشی محکمہ سیشن سلامت فائز باد

خاکسار سید احمد　　　از دہلی　　　۲۷ اکتوبر ۱۸۵۸ء

بسم اللہ

مولوی صاحب عزیز و شفیق عنایت فرمائے حال بندہ سلامت

بعد سلام مسنون الاسلام التماس اینکہ سہ قطعہ خطوط آنشفیق رسیدہ بر مندرجہ اطلاع دادند بدریافت خیر و عافیت آنشفیق و تقرر بر عہدہ منشی ششن کمال خوشی حاصل شد۔ اللہ تعالے مبارک کند۔ آنچہ در خط اخیر حال مقدمات اسپیشل کمشنر استفسار فرمودہ اند ہنگام رسیدن میرٹھہ تحقیق خواہم ساخت و باطلاع خواہم پرداخت کہ بندہ فردا انشاءاللہ تعالی بتاریخ ۲۸ اکتوبر مع سواری ہائے زنانہ از اینجا روانہ خواہد شد۔ و براہ بجنور در مرادآباد خواہد رسید۔ میر بادشاہ ہم ہمراہ بندہ خواہد آمد۔ اگر اتفاقیہ تذکرہ آید از حضور جناب آقاے نامدار ہم عرض نمایند۔　　　باقی خیریت۔

والسلام خاکسار

سید احمد

از دہلی

۲۷ اکتوبر ۱۸۵۸ء

بجنور

بخدمت شریف مولوی محمد مظہراللہ صاحب سررشتہ دار کلکٹری سلامت فائیزباد

خاکسار سید احمد از غازی پور ۲۳ ستمبر ۱۸۶۳ء

عزیزی و محبی و مشفقی سلامت۔ بعد سلام مسنون الاسلام و اشتیاق ملاقات بہجت آیات التماس اینکہ نامہ محبت آگین آنعزیز مورخہ ۱۹ ستمبر رسید۔ از محبت آن شفیق ممنون شدم از اضطرابی کہ دران مندرج بود پے بردم کہ کدامی امر مضطرب کنندہ نسبت بمن بغلط شنیدہ باشند۔ من و برخورداران حامد و محمود عالیمرتبہما و جمیع ہمراہیان از عنایت الہی بہرنمط خوش و خورم و صحیح و تندرست و شادان و فرحان ہستیم۔ آن محب دلی و محبوب قلبی خاطر خود را بہر نوع جمع دارند۔ رخصت پانزدہ روز بجہت سیر کلکتہ گرفتہ ایم انشاءاللہ تعالے بتاریخ ۲۶ ستمبر ازینجا روانۂ کلکتہ خواہم شد و بعد معاودت از آنجا در تعطیل دسہرہ انشاءاللہ العزیز روانۂ دہلی خواہم شد۔ اگر خواستۂ خداست براے ملاقات آنعزیز و راجہ پرتاب سنگہ بہادر و ملازمت جناب مسٹر پامر صاحب بہادر برائے یک دو روز در بجنور و تاجپور ہم خواہم رسید۔ اگرچہ من از شما خفا ہستم لیکن دل بمحبت شما ہمچنان مرہون است۔ من از شما خفا باشم، لیکن دل من گرو محبت شماست۔ بہر حال زندہ باشید و خوش باشید و مارا ہم یکی از دعاگویان خود دانید۔ والسلام۔

خاکسار

سید احمد

از غازی پور ۲۳ ستمبر ۱۸۶۳ء