بہت سی علامتوں کا تعلق کسی خاص تاریخی لمحے سے ہوتا ہے اور ان کی معنویت اس خاص تاریخی لمحے کے حوالے ہی سے آشکار ہوتی ہے۔ اِسی طرح بے شمار ایسی علامتیں موجود ہیں جن کا تعلق معاشرت یا تاریخ کے کسی خاص لمحے سے نہیں بلکہ ان کی ساخت آفاقی ہوتی ہے۔ بعض اوقات کسی چیز کو ہم اپنے تاریخی اور تحقیقی تجزیے کی رُو سے کوئی نئی علامت سمجھ رہے ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ کسی قدیم علامت ہی کی ایک شکل ہوتی ہے۔ نفسیات دانوں کے نزدیک علامت کی تاریخ سے زیادہ اس کی معنویت زیادہ اہم قرار پاتی ہے۔ اس صورت حال میں بعض موقعوں پر محض تاریخی یا تحقیقی طریقہ نامکمل ٹھہرتا ہے۔ چناں چہ علامتوں پر غور کرتے ہوئے بعض اوقات یہ سارا عمل انتہائی پیچیدہ ہو جاتا ہے جس کی عقدہ کشائی کے لیے کئی جہتوں سے آگے بڑھنا پڑتا ہے۔ اِسی لیے سہیل احمد خان نے اسے ایک طویل سفر کا آغاز کہا ہے۔ جس کے لیے ان کی زندگی ناکافی ثابت ہوئی۔ وہ تو رخصت ہوئے مگر بقول انتظار حسین: (انھوں نے جو چراغ جلایا) ''اس کی روشنی بھی دُور تک اور دیر تک رستہ دکھاتی رہے گی۔'' ۲۷

بَلا سے ہم نے نہ دیکھا تو اور دیکھیں گے
فروغِ گلشن و صوتِ ہزار کا موسم

حوالہ جات:

۱۔ انتظار حسین، فلیپ پس سرِ ورق، مجموعہ سہیل احمد خان، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۹ء

۲۔ سہیل احمد خان، سیر بین، مجموعہ سہیل احمد خان، ص: ۴۹۳

۳۔ ایضاً، ص: ۴۹۳

۴۔ ایضاً، ص: ۴۹۳

۵۔ احمد جاوید، ڈاکٹر سجاد باقر رضوی: چند یادیں، مضمون مشمولہ: خوشبو تیری یادیں، مرتبہ، عاصمہ اصغر، لاہور: یونیورسٹی آف ایجوکیشن، ۲۰۰۹ء، ص: ۴۱

۶۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر، باقر صاحب کی یاد میں، مضمون مشمولہ: خوشبو تیری یادیں، ص: ۱۳۔۱۴

۷۔ ایضاً، ص: ۱۴

۸۔ مظفر علی سیّد کی علمیّت اور وسعت مطالعہ کا اعتراف انتظار حسین، غالب احمد اور بعض دیگر اہلِ علم نے بھی کیا ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر خالد سنجرانی کا ایک نہایت عمدہ مضمون ''مظفر علی سیّد کے دوہے، گیت اور بھجن'' کے عنوان سے بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی کے مجلّہ ''جرنل آف ریسرچ'' ۲۰۰۶ء، میں شائع ہوا جس سے اُن کی کئی علمی جہتیں نمایاں ہوتی ہیں۔

۹۔ سہیل احمد خان، سیر ین، مجموعہ سہیل احمد خان، ص: ۴۹۳

۱۰۔ ایضاً، ص: ۴۹۴

۱۱۔ ایضاً، ص: ۴۹۷

۱۲۔ ایضاً،ص:۴۹۶

۱۳۔ سہیل احمد خان، علامتوں کے سرچشمے، مجموعہ سہیل احمد خان،ص:۱۱

۱۴۔ ایضاً،ص:۱۱

۱۵۔ ایضاً،ص:۱۶

۱۶۔ ایضاً،ص:۱۷

۱۷۔ ایضاً،ص:۱۸

۱۸۔ ایضاً،ص:۲۹

۱۹۔ سہیل احمد خان، داستانوں کی علامتی کائنات، مجموعہ سہیل احمد خان،ص:۱۵۸

۲۰۔ ایضاً،ص:۱۶۰

۲۱۔ ایضاً،ص:۱۶۱

۲۲۔ ایضاً،ص:۱۶۱

۲۳۔ ایضاً،ص:۱۶۲

۲۴۔ ایضاً،ص:۱۶۳

۲۵۔ ایضاً،ص:۱۶۳۔۱۶۴

۲۶۔ سہیل احمد خان، علامتوں کے سرچشمے، مجموعہ سہیل احمد خان،ص:۲۶

۲۷۔ انتظار حسین، فلیپ پس سرِ ورق، مجموعہ سہیل احمد خان

اُردو افسانہ اور جرم کے سطحی تصورات

ڈاکٹر خالد محمود سنجرانی، شعبۂ اُردو، جی سی یونیورسٹی، لاہور

Abstract

People's understanding of what constitutes anti-social behavior is determined by a series of factors including context, location, community tolerance and quality of life expectations. As a result, what may be considered anti-social behavior to one person can be seen as acceptable behavior to another. The subjective nature of the concept makes it difficult to identify a single definition of anti-social behavior. To overcome this issue, an approach to defining and analyzing anti-social behavior is set out through Urdu short story. The Urdu short story writers accepted truth regarding anti-social behavior is that spiritual, religious and social guidance carries an undoubtedly strong influence.

> ''ہم چوری کرتے ہیں، ڈاکے ڈالتے ہیں مگر اسے کوئی اور نام نہیں دیتے۔ یہ معزز ہستیاں بدترین قسم کی ڈاکہ زنی کرتی ہیں مگر یہ معزز سمجھی جاتی ہیں۔ ....وزیر صاحبان اپنی مسندِ وزارت کی سان پر استرا تیز کر کے ملک کی ہر روز حجامت کرتے ہیں، یہ کوئی جرم نہیں۔لیکن کسی جیب سے بڑی صفائی کے ساتھ بٹوا چرانے والا قابلِ تعزیر ہے ....اور بھی کئی مقتل ہیں جہاں انصاف، انسانیت، شرافت ونجابت، تقدس وطہارت، دین ودنیا سب کو ایک ہی پھندے میں ڈال کر ہرروز پھانسی دی جاتی ہے ....ان کے نام دس نمبر کے بستہ الف میں درج ہیں نہ بستہ ب میں .... یہ کس قدر ناانصافی ہے۔'' [۱]

اُردو افسانے نے ''جھوٹی کہانی'' ''ممد بھائی''، ''ساڑھے تین آنے'' وغیرہ کی صورت میں جرائم کی دُنیا سے وابستہ افراد کے بارے میں سامنے آنے والے نفسیاتی، سماجی تعزیراتی اور معاشرتی تصورات کی سطحیت سے بیزاری کا اظہار کیا۔ اُردو افسانے نے سماج مخالف سمجھے جانے والے کرداروں کی گہرائی میں اُتر کر معاشرتی نظام کے اس ڈھانچے کا سراغ لگایا جو جرائم کی دُنیا کو جنم دیتا ہے اُردو افسانے نے جرائم میں گھرے ہوئے کرداروں کے باطن سے فطری انسان کو باہر نکالا اور اس پر غیر متوازن سماجی رویوں کے اثرات کا جائزہ لیا۔

اُردو افسانے نے سماج مخالف شخصیت کا انوکھا اور نازک تصور ''قیمے کی بجائے بوٹیاں''، ''سڑک کے کنارے''، ''کھول دو''، ''شریفن''، ''گورمکھ سنگھ کی وصیت''، ''سرکنڈوں کے پیچھے'' (منٹو)، ''انتقام'' (خواجہ احمد عباس)، ''شکر گزار آنکھیں''

(حیات اللہ انصاری)، ''یاخدا'' (قدرت اللہ شہاب)، ''جانور''، ''دوسری موت'' (کرشن چندر)، ''اندھیرا اور اندھیرا'' (شوکت صدیقی)، ''چوپال'' (احمد ندیم قاسمی)، ''شہر آشوب''، ''منی'' (اقبال متین)، ''نصیب جلی''، ''زہر تھوڑا سا'' (رام لعل)، ''پناہ گاہ'' (جوگندر پال)، ''درشن کب دو گے'' (جیلانی بانو)، ''نہ مرنے والا'' (انور سجاد)، ''منی'' (خالد حسین) وغیرہ جیسے افسانوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ انفرادی سطح پر (قیمے کی بجائے بوٹیاں) سے لے کر اجتماعی سطح تک ہر مرحلے کا جائزہ اُردو افسانے میں سماج مخالف شخصیت کے حوالے سے ملتا ہے۔

منٹو کا افسانہ'' ساڑھے تین آنے'' اس حوالے سے اردو کا نمائندہ افسانہ ہے جو ان کے معتوب افسانوی مجموعے ''ٹھنڈا گوشت'' میں شامل ہے۔منٹو کا یہ مجموعہ ۱۹۵۰ء میں شائع ہوا۔منٹو کا یہ افسانہ جرائم اور تعزیرات کے سطحی تصورات کا خاکہ اڑاتا ہوا نظر آتا ہے اور بہ ظاہر مجرم تصور ہونے والے فرد کے حالات وواقعات کی گہرائی میں جا کر ان عواقب وعواطف کا جائزہ لیتا ہے جو انسان کو جرم کی جانب پیش قدمی کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔منٹو لکھتا ہے۔''میں نفسیات کا ماہر نہیں۔لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ انسان سے خود جرم سرزد نہیں ہوتا، حالات سے ہوتا ہے'' ۲ منٹو نے افسانے میں پھگو بھنگی کا کردار پیش کیا ہے جسے ساڑھے تین آنے چوری کرنے کے جرم میں ایک برس کی سزا ہوجاتی ہے۔منٹو نے اسی سزا پر اپنا ردِعمل اس افسانے میں ظاہر کیا ہے اور اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ سزاؤں اور جیلوں سے جرائم کا خاتمہ ممکن نہیں۔ جرائم کی روک تھام کے لیے ضروری ہے کہ ان سماجی حالات کی اصلاح کی جائے جو افراد کو سماج مخالف رویوں پر اُکساتے ہیں۔اسی طور ان کے ایک اور لازوال افسانہ''جھوٹی کہانی''،جیلوں میں بند مجرموں کے حالِ دل کو سناتا ہے۔ ۱۹۵۱ء میں شائع ہونے والے منٹو کے مجموعے''یزید'' میں یہ افسانہ شامل ہے۔انوکھے موضوع اور کاٹ دار لہجے کے اعتبار سے یہ خالصتاً منٹو کا افسانہ ہے۔منٹو نے افسانے میں چور، ڈکیت، رہزن، جیب تراش،جعل ساز، پتے باز اور بلیک مارکیٹ کرنے والے منفی کرداروں کو یوں پیش کیا ہے کہ ان لوگوں سے نفرت کرنے کی بجائے قاری کی نفرت کا رُخ ان معززین کی طرف ہوجاتا ہے جو وزارتوں،عہدوں اور وسیع اختیارات کی آڑ میں گھناؤنے جرم کرتے ہیں۔منٹو کے خیال میں سماجی زندگی اور معاشرتی طرزِ احساس کو سب سے زیادہ نقصان انہی معزز مجرموں سے پہنچا ہے۔ افسانہ نگار کے خیال میں''ان کے نام دس نمبر کے بستہ الف میں درج ہیں نہ بستہ ب میں۔۔۔ یہ کس قدر ناانصافی ہے۔'' ۳

بمبئی کی فلمی دُنیا سے ہٹ کر گلی کوچوں میں رہنے والوں کی زندگی کا عکاس منٹو کا افسانہ''ممد بھائی'' ان کے افسانوی مجموعے''سرکنڈوں کے پیچھے'' کے بعد منٹو کے افسانوی کلیات''منٹونامہ'' میں شائع ہوا۔منٹو نے اس افسانے میں بمبئی کے اول درجے کے چھری مار، پھکیت، گتکے اور بنوٹ کے فن میں یکتا ممد بھائی کی ہیبت ناک مونچھوں میں چھپے ہوئے دردمند دل رکھنے والے انسان کو ٹٹولا ہے۔منٹو نے ممد بھائی کے ظاہری عوامل کی بجائے اس کے باطن میں موجود خلوص، محبت اور معصومیت کو افسانے میں اُجاگر کیا ہے۔تعزیراتِ ہند کے ساتھ ساتھ قانون نافذ کرنے والے اداروں کے اہل کاروں اور دوسرے لوگوں کے نزدیک ممد بھائی سماج کے لیے از حد خطرے کی علامت سمجھا جاتا ہے مگر منٹو نے ان تمام تصورات کو رَد کرتے ہوئے کہا: ''خداواحد شاہد ہے کہ میں نے اس میں کوئی غنڈہ پن نہیں دیکھا۔ ایک صرف اس کی مونچھیں تھیں جو اس کو ہیبت ناک بنائے رکھتی تھیں۔'' ۴ افسانے کا انجام انہی مونچھوں کی صفائی پر ہوتا ہے۔ممد بھائی بمبئی کی فضاؤں میں بسنے والا چھٹا ہوا

بدمعاش سہی مگر عیاش اور رندِ بلانوش نہیں۔ اس کی بدمعاشی کے خول میں ایک ہمدرد اور پُرخلوص ممد بھائی کو منٹو کی نگاہوں نے تلاش کیا۔ ایک ایسا کردار جس سے اطراف کے لوگوں کی مفلوک الحالی نہیں دیکھی جاتی۔ اس کے علاقے کے مفلس و نادار، بیمار، بوڑھے اور لاچار لوگ مدد کے لیے میں ممد بھائی کی طرف ہی دیکھتے ہیں۔ اس طرز کے کرداروں کے بارے میں ممتاز شیریں لکھتی ہیں:

> ''منٹو کا انسان نوری ہے نہ ناری۔ منٹو کا انسان آدمِ خاکی ہے۔ وہ وجودِ خاکی جس میں بنیادی گناہ، فساد، قتل وخون وغیرہ کا امکان ہونے کے باوجود جس کے سامنے خدا نے نوری فرشتوں کو سجدہ کرنے کا حکم دیا تھا'' ۵؎

منٹو کے مذکورہ تینوں افسانے ''ساڑھے تین آنے''، ''جھوٹی کہانی'' اور ''ممد بھائی'' سماج دشمن عناصر کے سطحی تصورات کے خلاف ردِعمل کی صورت بن جاتے ہیں۔ اُردو افسانے میں سماج مخالف شخصیت کے مذکورہ بالا تصورات نفسیاتی اور سماجی نظریات کی کسی بھی صورت تائید کرتے ہوئے نظر نہیں آتے۔ اُردو افسانہ نگاروں نے سماجی تغیرات کا جائزہ لیتے ہوئے جرائم کے لیبل یافتہ افراد کو نہیں بلکہ ان معززین کو سماج مخالف شخصیت قرار دیا ہے کہ جو اپنے اختیارات کی مدد سے سماجی زندگی کو دھچکا پہنچا رہے ہیں اور ہر طرح کی گرفت سے آزاد بھی ہیں۔

منٹو کا افسانہ '' قیمے کی بجائے بوٹیاں'' ۱۹۵۵ء میں شائع ہونے والے افسانوی مجموعے ''بغیر اجازت'' میں شائع ہوا۔ منٹو کے اس افسانے سے ان کے سماج مخالف شخصیت کا تصور نمایاں ہوتا ہے۔ افسانے میں ڈاکٹر سعید کا کردار مرکزیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر سعید بہ ظاہر سلیقہ شعار اور سماج کے اونچے درجے پر فائز نظر آتا ہے مگر منٹو نے اس کے باطن سے گھناؤنی شخصیت کے رُخ کو بے نقاب کیا ہے۔ منٹو کی نگاہ ڈاکٹر سعید کے باطن میں تہذیب، سماجی مرتبے اور اخلاق کے پردوں میں چھپے ہوئے خونی درندے تک پہنچی ہے جو شک و شبہ کی وجہ سے اپنی بیوی کو قتل کر کے اس کے اعضاء کو بوٹیوں میں تقسیم کرتا ہے۔ یہ بوٹیاں ایک دیگ میں بھنوائی جاتی ہیں مگر ڈاکٹر سعید کی درندہ صفتی اس حد کو چھو لینے کے باوجود تشنہ دکھائی دیتی ہے اور اسے قیمہ نہ بنا سکنے پر ازحد ندامت محسوس ہوتی ہے۔

منٹو کے مذکورہ افسانے میں ڈاکٹر سعید کا کردار ممد بھائی کے کردار سے ازحد مختلف ہے۔ ممد بھائی اور ''جھوٹی کہانی'' کے غنڈے سب کچھ ہوتے بھی انسانیت کے شرف و وقار کو سنبھالے ہوئے نظر آتے ہیں جب کہ شرف و وقار میں چھپا ہوا ڈاکٹر سعید خونی درندہ دکھائی دیتا ہے۔ ڈاکٹر سعید کو بوٹیاں بنوا لینے کے بعد بھی اپنے بہیمانہ فعل پر ندامت یا تشویش نہیں ہوتی بلکہ وہ اس پر اطمینان محسوس کرتا ہے۔ مجید امجد نے منٹو کو پہچانا اور اسے ایک ایسا فن کار قرار دیا جو بغیر پوچھے ہمیں مہذب دنیا کی روحوں کے عفریت کدوں میں لے جاتا ہے اور ضمیر کے پرپیچ دھندلکے دکھلاتا ہے۔ '' قیمے کی بجائے بوٹیاں'' میں منٹو نے یہی کام کیا ہے اور اسی افسانے سے منٹو کا سماج مخالف شخصیت کا تصور بھی واضح ہوتا ہے۔ کرداروں کی شقاوت اور بے رحم فطرت کا دوسرا منظر منٹو نے ''سرکنڈوں کے پیچھے'' میں بیان کیا۔

نفسیاتی اعتبار سے جب قوموں میں جبلتِ مرگ زور پکڑتی ہے تو قومیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتی ہیں۔ انسان کا یہ جنون کبھی عالمی جنگوں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے تو کبھی فسادات کی شکل میں۔ دُنیا میں ہر نوع کے انفرادی اور

اجتماعی نوعیّتوں کے فسادات سیاسی فیصلوں اور چال بازیوں کے سبب جنم لیتے ہیں اور جنہیں بعد میں اجتماعی نفسیاتی حالت مزید ہوا دیتی ہے۔ ۱۹۴۷ء کے فسادات میں انسان نے جس طرح انسانیت کے شرف و وقار اور امن پسندی کی دھجیاں اُڑائیں، ان کے نفسیاتی محرکات بعد بہت میں پیدا ہوئے مگر اس جنون کا آغاز سیاسی فیصلوں سے ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ نفسیاتی سطح پر ''ساڑھے تیرہ سو برسوں کی اذانوں اور نمازوں کا بدلہ'' ۶ چکانے کے عوامل اپنی جگہ مضبوط حوالہ بنتے ہیں مگر اس جنون کا آغاز کیسے ہوا یہ مسئلہ نفسیاتی پس منظر سے زیادہ سیاسی پس منظر رکھتا ہے۔ تقسیم کے مجوزہ فیصلوں سے اختلاف کرنے والے گاندھی اور نہرو کیسے ماونٹ بیٹن سے آخر میں جا کر متفق ہو گئے اور مولانا عبدالکلام آزاد کو اس موقع پر گاندھی اور نہرو کے رویوں سے کیسے صدمہ پہنچا ان تمام عوامل کی تفصیل ''انڈیا ونس فریڈم'' اور سیروائی کی کتاب ''تقسیم ہند افسانہ اور حقیقت'' سے بھی مل جاتی ہے۔ گاندھی کا یہ جملہ بھی از حد اہم ہے: ''اگر غسلِ خوں ضروری ہے تو عدم تشدد کے باوجود کرایا جائے گا۔'' ۷ برصغیر میں رہنے والوں کے باہمی جذب و میل اور فسادات کے پھوٹ پڑنے پر خون کے آنسو رونے والوں کا ذکر افسانوں اور ناولوں میں موجود ہے۔ یہاں کے لوگ قتل و غارت نہیں چاہتے تھے، آبروریزی کرنا ان کے وہم و گمان میں بھی نہ تھا مگر سیاسی آمروں نے بالآخر ان لوگوں کو اس مقام پر لا کھڑا کیا کہ جہاں قتل و غارت گری کے سوا ان کے پاس کوئی دوسرا راستہ بچا ہی نہ تھا (شریفن از منٹو)۔ فسادات کے حوالے سے منٹو کا یہ جائزہ درست معلوم ہوتا ہے:

> ''اصل میں یہ لوگ، یہ چند افراد ایک حادثے کی پیداوار ہیں۔ یہ قتل وخون کے عادی نہیں تھے، مگر حالات نے انہیں ایسا بنا دیا۔ وہ اپنی ماؤں سے پیار کرتے تھے، دوستوں سے محبت کرتے تھے، ان کو اپنی بہو بیٹیوں کی عزت و ناموس کا پاس تھا۔ ان کو خدا کا خوف بھی تھا مگر یہ سب کچھ ایک حادثے نے اڑا دیا۔'' ۸

اُردو افسانے نے جہاں گلے پر دھیرے دھیرے چھری پھیرنے سے لطف محسوس کرنے والے کرداروں کو پیش کیا تو وہاں کشت وخوں میں ڈوبے ہوئے انسانوں کے اندر انسانیت کی آخری رمق کو بھی تلاش کیا ہے۔ فسادات کے حوالے سے لکھے جانے والے افسانوں میں ایسے کردار بھی نظر آتے ہیں جو وحشت اور بربریت کی فضاؤں میں رہ کر بھی اپنے باطن میں موجود تصورِ خیر کو نہ اکھاڑ سکے۔ خواجہ احمد عباس کے افسانے ''انتقام'' اور منٹو کے ''شریفین'' دونوں ہی میں اپنی اپنی بیٹی کی آبروریزی اور قتل کا منظر دیکھ کر غیظ و غضب کی علامت بنتے ہوئے کردار سڑک پر گرم لاوے کی مانند بہنے لگتے ہیں تو دونوں ہی کا جذبۂ انتقام ہندو لڑکی کی لاش کو دیکھ کر سرد ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر انوار احمد نے ''شریفین'' کے باپ قاسم کے جذبے کو ''جنس زدہ مردوں میں شفقت پدری'' ۹ کے ظہور کے حوالے سے دیکھا۔ کم و بیش یہی صورتِ حال خواجہ احمد عباس کے ''انتقام'' میں بھی موجود ہے۔ ان دونوں افسانہ نگاروں نے فسادات کے منظر سے ایسے کرداروں کو تلاش کیا جو حیوانیت کی اس وبا کے پھیلنے کے باوجود اپنے اندر کے انسان کو اس وبا کی لپیٹ میں نہ لا سکے۔ منٹو لکھتا ہے:

> ''میں نے خون کے سمندر میں غوطہ لگایا جو انسان نے انسان کی رگوں سے بہایا تھا اور چند موتی چن کر لایا، عرقِ انفعال کے، مشقت کے جو اس نے اپنے بھائی کے خون کا آخری قطرہ بہانے میں صرف کی تھی۔ ان آنسوؤں کے جو اس جھنجھلاہٹ میں کچھ انسانوں کی آنکھوں سے نکلے تھے کہ وہ اپنی انسانیت کیوں نہ ختم کر سکے۔'' ۱۰

''شریفین'' کے حوالے سے ممتاز شیریں لکھتی ہیں:

> ''شریفین کا قاسم بملا کی عریاں لاش دیکھ کر اس کا منہ ڈھانپ دیتا ہے۔ اسے اس میں اپنی بیٹی کا روپ نظر آتا ہے یعنی اس میں اتنی انسانی حس باقی ہے کہ کسی بھی لڑکی کو اس حالت میں دیکھ کر اس پر یہ کیفیت طاری ہوسکے۔''[۱۱]

خواجہ احمد عباس کے ''انتقام'' میں باپ اپنی بیٹی کی لاش اور اس کی کٹی ہوئی چھاتیاں دیکھ کر ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے اور جب ہوش میں آتا ہے تو کسی ہندولڑکی کو قتل کر کے اس کی بھی چھاتیاں کاٹنے کا عہد لیے ہوئے گلی میں نکل آتا ہے مگر اسے سب سے پہلے جس ہندولڑکی سے واسطہ پڑتا ہے اس کی چھاتیاں پہلے ہی سے کٹی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس موقعہ پر اسے اپنی بیٹی یاد آجاتی ہے اور وہ بھی قاسم کی مانند اس برہنہ زخمی لڑکی کو چادر سے ڈھانپ دیتا ہے۔ خواجہ احمد عباس کے اس افسانے کو قدرے نظرانداز کیا گیا ہے۔ ان کا یہ افسانہ فسادات پر لکھے جانے والے افسانوں میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ دراصل، منٹو کے ''شریفین'' کی موجودگی کے سبب اُردو تنقید و تحقیق کی نظر اس افسانے پر کم ہی پڑی ہے۔ اپنی دردمندی، انتقام اور بچی کھچی انسانیت کی موجودگی کے حوالے سے یہ افسانہ بھی اہمیت کا حامل ہے۔ افسانے کا اختتام کردار کی اس کش مکش پر ہوتا ہے کہ جب ہندو اور مسلمان دونوں ہی کی بہوبیٹیاں چھاتیوں کے بغیر لاشیں بنتی جا رہی ہیں تو میں کون ہوں؟ ہندو یا مسلمان۔ اسی سوالیہ نشان پر افسانہ ختم ہوتا ہے۔ اس طرز کے افسانے اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ انسان سماج مخالف رویوں پر خود سے مائل نہیں ہوتا بلکہ حالات کا دھارا اسے مجبور کرتا ہے۔

خواجہ احمد عباس اور منٹو دونوں ہی کے مذکورہ افسانے سماج مخالف فتوری شخصیت کے نفسیاتی نہیں بلکہ ادبی اور سماجی تصورات کو ظاہر کرتے ہیں۔ تخلیق کاروں نے جس طرح فسادات کے حالات و واقعات میں گھرے ہوئے انسانوں کے باطن سے خیر کے پہلو کو اُجاگر کیا وہ نفسیات کی دسترس میں لانا ناممکن سا محسوس ہوتا ہے۔ منٹو ہی کا ایک اور افسانہ ''ٹھنڈا گوشت'' بھی اسی سیاق وسباق میں لکھا گیا ہے۔ یہ افسانہ منٹو نے پاکستان آنے کے بعد لکھا۔

کرشن چندر نے انفرادی سطح پر کردارنگاری کی بجائے اجتماعی سطح پر فسادات سے پھوٹنے والے جنوں کو ''پشاور ایکسپریس''، ''جانور'' اور ''ہم وحشی ہیں'' میں شامل تمام افسانوں میں اپنا موضوع بنایا۔ انتظار حسین کو کرشن چندر کے یہ افسانے خواہ راشٹریہ سیوک سنگھ کے ادبی بلیٹن محسوس ہوں خواہ ممتاز شیریں کو ترازو میں ناانصافی نظر آئے، حقیقت یہ ہے کہ اس نوع کے تمام افسانوں کا ماخذ کرشن چندر کا اپنا ہی گھر ٹھہرتا ہے کہ جہاں لٹے پٹے ہوئے مہاجرین نے عارضی پناہ لے رکھی تھی [۱۲]۔ کرشن چندر ان مہاجرین کی حالت زار کا مشاہدہ کر چکے تھے۔ یہ ایک فطری سی بات ہے کہ مشاہدہ اور متخیلہ میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ کرشن چندر نے مسلمانوں کے ہاتھوں لٹے ہوئے اور برباد حال ہونے والے ہندوؤں اور سکھوں کو دیکھا تھا مگر ہندوؤں کے عتاب کا نشانہ بن کر جانے والے مسلمانوں کے احوال سے وہ صرف معلوماتی سطح پر واقف تھے۔ ہمارا خیال ہے کہ کرشن چندر کے افسانوں میں ترازو کا عدم توازن ایک فطری ردِعمل تھا۔ اس پر زیادہ شور مچانے کی بھی ضرورت نہ تھی۔ علاوہ ازیں، ترازو کے توازن اور عدم توازن کا حوالہ دینا بذاتِ خود مظلوم اور کچلے ہوئے لوگوں کی روحوں پر ایک بڑا داغ بنتا ہوا کم ازکم ہمیں تو محسوس ہوتا ہے۔ حیرت ہوتی ہے جب بیدی بھی یہ لکھتے ہیں:

''فسادات کے بارے میں جب بڑے سے بڑے ادیب اپنی کہانیوں میں برابر کی تقسیم کے ساتھ قتل کرتے ہیں تو کتنے self conscious اور بے ایمان معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں اتنی اخلاقی جرأت نہیں کہ دہلی یا جموں کے قتل عام میں صرف مسلمانوں کو قتل ہوتا دکھا سکیں اور شیخوپورہ کے قتل عام میں صرف ہندوؤں اور سکھوں کو۔'' ۱۳

اشک کے نام بیدی کے خط سے لیے جانے والے مندرجہ بالا چند جملوں میں اگرچہ بیدی نے کرشن چندر کا نام نہیں لیا مگر ''بڑے سے بڑے ادیب'' کا حوالہ کرشن چندر ہی سے جڑتا ہے۔ کرشن چندر کے ہاں ہندو، مسلمان اور سکھ تینوں مذاہب سے تعلق رکھنے والے ایسے کردار نظر آتے ہیں جنہوں نے ۱۹۴۷ء کے فسادات میں قتل و غارت گری میں حصہ بھی لیا اور اس کا شکار بھی ہوئے۔ اس موضوع کے حوالے سے کرشن چندر کے ہاں انفرادی سطح کا کوئی بھرپور کردار نہیں ملتا۔ انہوں نے اجتماعی رنگ میں فسادات میں شریک لوگوں کو دیکھا ہے اور اس میں انہوں نے مذاہب اور خطوں کی تخصیص نہیں کی۔ وقار عظیم لکھتے ہیں کہ ان کے اکثر دوست انہیں طعنہ دیتے تھے: ''پچھلے جنم میں تو ضرور مسلمان رہا ہوگا'' ۱۴ خواجہ احمد عباس نے مسلمانوں کیساتھ ڈھائے جانے والے مظالم کے حوالے سے کہا ''جتنی کہانیاں اس (کرشن چندر) نے فسادات پر لکھی ہیں ان میں مسلمانوں اور اسلام سے خاص دل چسپی لگتی تھی، بلکہ طرف داری۔'' ۱۵ خواجہ احمد عباس، انتظار حسین اور ممتاز شیریں وغیرہ کے مذکورہ بیانات سے تنقید کا المیہ نمایاں ہوتا ہے کہ تنقید نے اعداد و شمار اور ترازو کے جس پلڑے سے بیزاری کا اظہار کیا وہ اظہار خود انہی پلڑوں میں رکھ کر کیا گیا۔ اس حوالے سے منٹو کی یہ سطر ناقدین اور کچھ افسانہ نگاروں کا منہ چڑاتی نظر آتی ہے: ''یہ مت کہو کہ ایک لاکھ ہندو اور ایک لاکھ مسلمان مرے ہیں، یہ کہو کہ دو لاکھ انسان مرے ہیں۔'' ۱۶

اُردو افسانہ نگاروں نے فسادات میں رونما ہونے والی انسانی وحشت اور جنون میں لپٹے ہوئے انسانوں میں زندہ رہ جانے والی انسانیت کا جہاں سراغ لگایا تو وہاں ان شقی القلب اور بے رحم کرداروں کو بھی پیش کیا کہ جن کے نزدیک نہر کنارے فرداً فرداً قتل کرنے سے بہتر ہے کہ سبھی کو بھٹے کی انگیٹھی میں ڈال کر آگ لگا دی جائے (جانور از کرشن چندر)۔ اس عہد کی مجموعی صورتِ حال کو رشید جہاں نے ایک وبا قرار دیا۔ وہ لکھتی ہیں: ''میں ہندو مسلمان فساد کو ایک بیماری خیال کرتی ہوں۔۔۔ جس طرح ملیریا کی دوا معلوم ہوگئی۔ آخر اس کا بھی کوئی نہ کوئی علاج ہوگا۔'' ۱۷ منٹو نے بھی فسادات سے پیدا ہونے والے حالات کے علاج پر زور دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

''ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اس (فسادات) کے نتائج پر غور کریں، ان باریکیوں کا مطالعہ کریں جو پیدا ہو چکی ہیں اور یہ کام مصنّفین کا نہیں، عدالتوں کا نہیں، نفسیات کے ماہروں کا ہے جو معاملے کی تہہ تک پہنچیں اور اس کا کوئی علاج تجویز کریں۔'' ۱۸

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ اُردو افسانے نے منٹو ہی کی صورت میں فسادات کے جنوں کے علاج کا راستہ سمجھایا۔ بظاہر منٹو اور روحانیت بے جوڑ معلوم ہوتے ہیں لیکن بعض مقامات پر محسوس ہوا ہے کہ منٹو نے وحشت، بربریت اور قتل و خون کے رویوں کا حل روحانیت ہی میں تلاش کیا ہے۔ اس حوالے سے منٹو کی ان سطور کو جھٹلانا آسان نہیں رہتا:

''میں سمجھتا ہوں کہ بدکرداروں، قاتلوں اور سفاکوں کی نجات کا راستہ صرف روحانی تعلیم ہے۔ ملائی طریق

پر نہیں، ملائی پسند اُصولوں پر۔۔۔ان کو یہ بھی سمجھانا چاہیے کہ خدا نے انسان ہی کو افضل ترین مقام بخشا ہے۔اس کو نبیوں کا خاتم بنایا ہے۔انسان کا جو مرتبہ ہے اگر اس کے ذہن نشین ہو جائے گا تو میں سمجھتا ہوں کہ وہ اپنی لغزشوں سے یقیناً آگاہ ہو جائیں گے اور اس روحانی غسل سے شفایاب ہوں گے۔''۱۹

نظریاتی سطح پر منٹو کی مندرجہ بالا سطریں اور ژنگ کی کتاب "Psychology and Religion" میں موجود مباحث انسان کے صحت مند طرزِ حیات کے لیے مذاہب اور روحانیت کی اہمیت اُجاگر کرتے ہیں۔منٹو نے بڑی سنجیدگی سفاکوں، قاتلوں وغیرہ کی تربیت اور نشوونما میں مذہبی اور روحانی اقدار کی کمی کو بھی پرکھا۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو اُردو افسانہ نگاروں نے سماج مخالف شخصیت کے نفسیاتی، سیاسی، سماجی تصورات کو سطحی قرار دے کر ان خیالات کو رَد کیا۔اُردو افسانہ نگاروں نے سماجی حالات و واقعات کو سفاکی، بے رحمی وغیرہ کی محرک قوت کے طور پر محسوس کیا۔علاوہ ازیں، اُردو افسانہ نگاروں نے بہ ظاہر مضر دکھائی دینے والے انسانوں کے باطن سے فطری انسان کو تلاش کیا۔ خواجہ احمد عباس کا افسانہ ''انتقام''، منٹو کے ''شریفین''، ''ٹھنڈا گوشت'' وغیرہ اسی طرز کے نمائندہ افسانے ہیں۔اُردو افسانے نے ان معزز ہستیوں کی طرف بھی اشارہ کیا جو معاشرہ کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا رہے ہیں (جھوٹی کہانی، ساڑھے تین آنے از منٹو)۔افسانے میں ایسے کرداروں کی نشان دہی بھی کی گئی جو تہذیب، سماجی رتبے وغیرہ کے پردوں میں خونی درندے کو چھپائے پھرتے ہیں مگر انہیں کوئی معتوب نہیں سمجھتا (قیمے کی بجائے بوٹیاں، سرکنڈوں کے پیچھے از منٹو)۔فسادات کے موضوع پر لکھے جانے والے افسانوں سے سماج مخالف شخصیت کا اجتماعی جنون سامنے آتا ہے۔خواجہ احمد عباس، حیات اللہ انصاری، کرشن چندر، منٹو، عصمت چغتائی، شوکت صدیقی، احمد ندیم قاسمی، قاضی عبدالستار، رام لعل، غیاث احمد گدی، جوگندر پال، انور سجاد، خالدہ حسین، جمیلہ ہاشمی وغیرہ نے اپنے افسانوں میں فسادات کے حوالے سے سماج مخالف فتوری جذبوں اور ان کے حامل کرداروں کا جائزہ لیتے ہوئے جہاں ان کی وحشت، جنون، سفاکی وغیرہ کو نمایاں تو کیا وہاں ساتھ میں کچھ ایسے کردار بھی سامنے لائے جو اس اجتماعی جنونی فضا میں رہتے ہوئے بھی انسانیت کے درجے پر قائم رہے۔

حواشی:

۱۔ منٹو، سعادت حسن: ''منٹو نامہ'' (افسانوی کلیات)، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء، ص: ۴۶
۲۔ ایضاً، ص: ۴۳
۳۔ ایضاً، ص: ۴۲
۴۔ ایضاً، ص: ۵۹۷
۵۔ ممتاز شیریں: ''منٹو نہ نوری، نہ ناری'' (مرتبہ آصف فرخی)، کراچی: مکتبہ اُسلوب، ۱۹۸۵ء، ص: ۶۰
۶۔ شہاب، قدرت اللہ: ''یا خدا''، لاہور: لاہور اکیڈمی، ۱۹۴۸ء، ص: ۲۵
۷۔ سیروائی، ایم۔ایچ: ''تقسیم ہند افسانہ اور حقیقت''، س۔ن، ص: ۱۳ (بحوالہ)
۸۔ منٹو، سعادت حسن: ''منٹو راما'' (افسانوی کلیات)، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء، ص: ۳۰۳

۹۔ انواراحمد، ڈاکٹر: ''اُردو افسانہ۔ تحقیق وتنقید''، ملتان: بیکن بکس، ۱۹۸۸ء ص: ۲۳۵

۱۰۔ منٹو، سعادت حسن: ''منٹونامہ''، ص:۲۲۲

۱۱۔ ممتازشیریں: ''منٹونہ نوری، نہ ناری''، ص:۱۳۴

۱۲۔ ودھاون، جگدیش چندر: ''کرشن چندر۔ شخصیت اورفن''، لاہور: نگارشات،۱۹۹۳ء، ص:۸۹

۱۳۔ بیدی، راجندرسنگھ: ''مکتوب (اوپندر ناتھ اشک کے نام)''، ''جریدہ''، (بیدی نمبر)، ص:۶۰۱

۱۴۔ وقارعظیم، پروفیسر: ''نیا افسانہ'' علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، س۔ن، ص:۲۱۲

۱۵۔ احمدعباس، خواجہ: ماہنامہ ''بیسویں صدی'' (کرشن چندرنمبر)، دہلی، ص:۴۲

۱۶۔ منٹو، سعادت حسن: ''منٹوراما''، ص:۲۰

۱۷۔ رشید جہاں، ڈاکٹر: ''شعلۂ جوالا''، لکھنؤ: نامی پریس، ۱۹۶۸ء، ص:۴۴

۱۸۔ منٹو، سعادت حسن: ''منٹوراما''، ص:۳۰۳

۱۹۔ ایضاً، ص: ۳۰۵

ایران اور برّصغیر کے درمیان بعد از اسلام روابط کی مختصر تاریخ

ڈاکٹر محمد اقبال ثاقب، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ فارسی، جی سی یونیورسٹی، لاہور

Abstract

After the emergence of Islam, the relations between the two Indo-Iranian (Aryan) nations became more and more stronger as compared to ancient times. The development of these strong bounds started from the Ghaznavi period when Mahmood conquered India and a large number of Irani scholars, authors and poets shifted to the Sub-continent. After Ghaznavis, Ghauris also took keen interest in the promotion of Persian language and literature in the Sub-continent. These good relations continued during the reigns of Khiljis, Tughlaqs, Lodhis and Behmanis. Regarding relations between Iran and the Sub-continent, the Mughal period is known as the golden period. After the partition of Hindustan, the relations of Iran with India, Pakistan and Bangladesh are very fine and are based on mutual peaceful co-existence and brotherhood.

ظہور اسلام کے بعد ۹۴ ق بمطابق ۷۱۲ ع میں اسلام کی افواج نے محمد بن قاسم ثقفی کی سپہ سالاری میں ہندوستان پر حملہ کر دیا اور سندھ کا علاقہ، بحرِ ہند سے شہر ملتان تک اپنے قبضے میں لے لیا اور اسلامی حکومت ہندوستان کے ایک حصے پر قائم کر دی۔ اسلامی فوج کے ہمراہ، ایرانی زبان و ادب اور طرزِ فکر کو بھی ہندوستان میں اثر و نفوذ حاصل ہوا کیونکہ محمد بن قاسم کی فوج کے بیشتر سپاہی ایرانی تھے اور وہ خود بھی چھ ماہ شیراز میں رہا اور ساٹھ ہزار ایرانیوں کو اپنی فوج میں جگہ دی۔ سندھ کے اکثر لوگ جو اسلام قبول کر چکے تھے، اُن کے درمیان عربی زبان بھی بحیثیت دینی زبان رواج پا چکی تھی۔ معروف ترین تاریخی کتاب ''منہاج المسالک'' جو اُس دور میں خواجہ امام ابراہیم کے ہاتھوں تالیف ہوئی، عربی زبان میں تھی۔ ہر چند یہ اصلی کتاب اب موجود نہیں، لیکن اُس کا ترجمہ ''تاریخ قاسمی'' یا ''چچ نامہ'' کے نام سے ناصر الدین قباچہ کے عہد میں فارسی زبان میں علی بن حامد ابوبکر الکوفی نے کیا، جو آج بھی موجود ہے۔[1]

بعض معلومہ شواہد کے مطابق صفاری عہد (۲۵۴-۲۹۰ق/ ۸۶۸-۹۰۲ع) اور سامانی عہد (۲۶۱-۳۸۹ق/ ۸۷۴-۹۹۸ع) میں سندھ کے لوگوں کی بول چال کی زبان فارسی تھی۔[2]

پہلے مسلمان فرمانروا جو ظہور اسلام کے بعد برصغیر میں داخل ہوئے، آل سبکتگین یعنی غزنوی (۳۶۸-۵۸۲ق/

۹۷۷-۱۱۸۶ع) تھے۔ ہر چند، غزنویوں کے ہندوستان پر حملے محمود کے باپ سبکتگین کے زمانے میں شروع ہو چکے تھے، لیکن محمود کے پے در پے حملوں کے نتیجے میں اسلامی اور ایرانی تہذیب و تمدن اور طرزِ فکر نے ہندوستان میں اپنا راستہ ہموار کیا۔[۳]

ہندوستان کے راستے کھلنے کے بعد، سیاسی پناہ گزینوں، تاجروں اور لُٹے پِٹے مہاجروں نے ہندوستان کا رُخ کیا۔ اِن کے درمیان صوفیوں، قلندروں، دینی عالموں، مذہبی پیشواؤں اور شاعروں کی موجودگی نے ایرانی ثقافت اور طرز فکر کو ہندوستان میں پھلنے پھولنے میں بڑا مؤثر کردار ادا کیا۔ محمود کے ہندوستان پر حملے کے بعد ایران کی زبان اور ثقافت نے ہندوستان میں مقبولیت حاصل کی اور پانچویں صدی ہجری سے یہ اثر ونفوذ بڑی تیزی سے بڑھنے لگا۔ حسن بصری سے روایت ہے کہ ابوحفص بن ربیع بن صبیح الاسدی البصری جو دوسری صدی ہجری کے محدثین اور بزرگوں میں سے تھے، ۱۶۰ق۔ کے دوران مکران کے راستے دیار سندھ میں پہنچے اور یہاں پر وفات پائی۔ ایک دوسری روایت کے مطابق حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ق/ ۹۲۱ع) نے سمندر کے راستے ہندوستان کا سفر کیا اور خشکی کے راستے پنجاب اور وسطی ایشیا سے ہوتے ہوئے عراق واپس لوٹ گئے۔ اسی طرح علی بن عثمان ہجویری غزنوی (فو۔ ۴۶۵ق/ ۱۰۷۲ع) ''کشف المحجوب'' کے مؤلف نے غزنی سے لاہور کا سفر کیا۔[۴]

چھٹی صدی ہجری کے بعد ایرانی عرفا، فقہا، محدثین، شعرا اور مصنفین کا ایک عظیم کاروان ہندوستان میں پہنچا جن میں سے چند مندرجہ ذیل معروف ہیں:

خواجہ معین الدین چشتی بخارا کے محلّہ چشت سے ۵۸۰ق/۱۱۸۳ع میں اجمیر آئے اور تبلیغ شروع کی اور ۶۳۴ق/۱۲۴۴ع میں اجمیر میں ہی انتقال فرمایا۔

خواجہ قطب الدین بختیار کاکی ''اوش'' کے رہنے والے تھے، اُنہوں نے التتمش کے عہد میں دہلی میں سکونت اختیار کی اور ۶۳۴ق/۱۲۴۴ع میں اسی شہر میں وفات پائی۔ اُن کا مقبرہ دہلی میں آج بھی عام و خاص کی زیارت گاہ ہے۔

شیخ جمال الدین گیلی قزوینی ایک محدث تھے اور ساتویں صدی ہجری میں ایران سے ہندوستان میں آئے۔ وہ باطنی طور پر اسماعیلی مذہب کے مبلغ تھے اور علاؤالدین شاہ اسماعیلی کی طرف سے بھیجے گئے تھے۔ اُنہوں نے ۶۵۱ق/۱۲۵۳ع میں انتقال فرمایا۔ برصغیر کی سرزمین پر موجود اسماعیلی جو آج کل آ غا خان کے پیرو ہیں، اُن کا تعلق اسی تاریخی سلسلے سے ہے۔

شیخ الاسلام بہاؤالدین زکریا ملتانی جو سہروردی سلسلے کے معروف بزرگ ہیں، اُنہوں نے ملتان میں سکونت اختیار کی اور ۶۶۱ق/ ۱۲۶۲ع میں وفات پائی۔ آپ ساتویں صدی ہجری کے مشہور شاعر فخرالدین عراقی کے پیرومرشد تھے اور عراقی کئی سال ملتان میں شیخ کی خدمت میں رہے اور اُن کی دو بیٹیوں سے شادی بھی کی۔ اُن کا بڑا بیٹا کبیرالدین، بہاؤالدین زکریا کی بیٹی سے تھا۔

میر سید علی ہمدانی آٹھویں صدی ہجری کے اواخر میں ایک گروہ کے ساتھ ہمدان سے کشمیر میں آئے اور ایک خانقاہ کی بنیاد رکھی جو آج بھی سری نگر میں ''خانقاہ معلیٰ'' کے نام سے باقی ہے۔ اُنہوں نے ۷۷۶ق/۱۳۷۳ع میں رحلت فرمائی۔[۵]

ہندوستان میں اِس نئے تمدن کی بنیاد رکھنے والے یہی عرفا، صوفیا اور ہزاروں ایرانی سپاہی تھے جنھوں نے اس اسلامی تمدن کو ہندوستان میں متعارف کروایا اور اس کی جڑیں مضبوط کیں۔ اِس دور کی تاریخی اور جغرافیای کتابیں نشاندھی کرتی ہیں کہ

غزنوی عہد کے اواخر میں لاہور، علم و ادب اور ایرانی فنون کے مرکز کی حیثیت سے متعارف ہو چکا تھا۔ فارسی زبان کی پہلی خاتون شاعرہ رابعہ قزداری کا تعلق بھی سرزمین سندھ اور بلوچستان سے تھا۔۷

غزنویوں کے بعد غوریوں کی حکومت نے بھی فارسی زبان و ادب کی ترویج کے لیے بڑی سرگرمی دکھائی ہے۔ سلطان شہاب الدین غوری وہ اصلی حکمران تھا جس نے غوری ممالک کو وسعت بخشی اور خراسان کا ایک حصہ سلجوقیوں سے چھڑا کر اپنی مملکت میں شامل کرنے کے بعد ہندوستان پر لشکر کشی کی اور ۵۷۱ق/ ۱۱۷۵ء میں سندھ اور ملتان کو غزنوی خاندان کے حکمرانوں سے آزاد کروا لیا۔ محمد غوری نے ۵۸۸ق/ ۱۱۹۲ء میں دہلی پر حملہ کیا اور دہلی اور اُس کے اطراف پر قبضہ کر لیا۔ اس لشکر کشی کے بعد محمد غوری نے وہاں تعلیم و تدریس اور مدرسہ سازی پر بھرپور توجہ دی، یہی امر اس خطے میں فارسی زبان کی ترویج کا باعث بنا۔ غوریوں کے عہد میں بھی بہت سارے علما و فضلا ایران سے ہندوستان کی طرف آ کر قیام پذیر ہوئے۔ دراصل ہندوستان میں اسلامی تبلیغات کا آغاز غوریوں کے عہد میں ہی ہوا اور بہت سارے مدارس اور مساجد کی تعمیر عمل میں آئی۔۸

۵۸۹ق/ ۱۱۹۳ء میں غوری خاندان کے غلاموں میں سے ایک جس کا نام ''قطب الدین ایبک'' تھا، اُس نے دہلی کو فتح کیا۔ قطب الدین ایبک کے بعد اُس کے جانشین زیادہ قابل نہیں تھے اِس لیے ہندوستان کی مملکت غوری خاندان کے چار غلاموں کے درمیان تقسیم ہوگئی۔ قطب الدین ایبک کا عہد جو پانچ سالوں پر محیط تھا، فارسی زبان و ادب اور تہذیب و تمدن کی ترویج کے لیے قابل ملاحظہ ہے۔ اس سلسلے کی تاسیس کے صرف چودہ سالوں کے دوران ایرانیوں کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان کی طرف نقل مکانی کی۔ اسی زمانے میں چنگیز خان نے ایران پر حملہ کیا۔ اگر ہندوستان میں ایرانی علما و فضلا اور زبان و ادب کے اساتذہ کے لیے لاہور کی صورت میں یہ محفوظ پناہ گاہ نہ ہوتی تو اِن شعرا و مصنفین کے لیے کوئی دوسرا ٹھکانا نہیں تھا۔ قطب الدین ایبک کے صاحب ذوق جانشینوں نے ماوراالنہر، ایران اور افغانستان کے بے یارومددگار مہاجرین کو نہایت خندہ پیشانی سے قبول کیا۔ ان جانشینوں میں التتمش او بلبن قابل ذکر ہیں۔ غزنویوں اور غوریوں کے زوال کے بعد ایرانی ادب و ثقافت کی ترویج میں جو کمی واقع ہوئی تھی اُس میں التتمش اور بلبن کی وجہ سے ایک بار پھر گرمی آ گئی۔۹

محمد قاسم فرشتہ ''تاریخ فرشتہ'' کا مؤلف چنگیز اور ہلاکو کے ایران پر حملوں کے نتیجے میں فارسی زبان و ادب کے علما و فضلا کی برصغیر کی طرف نقل مکانی کے بارے میں لکھتا ہے: ''سلاطین دہلی کے دربار سادات کے اُن اکابرین، شہزادگان، علما و مصنفین کے لیے محفوظ پناہ گاہیں تھیں جو خراسان سے بھاگ کر ہندوستان میں اکٹھے ہوگئے تھے''۔۱۰

اِسی دور میں ہندوستان کے بادشاہوں نے ایرانی شاہی رسم و رواج کو اپنے درباروں میں رائج کیا۔۱۱

خلجیوں کے عہد میں (۶۸۹-۷۲۰ق/ ۱۲۹۰-۱۳۳۰ء) دین اسلام، فارسی زبان اور ایرانی ثقافت برصغیر کے دوردراز علاقوں تک پھیل گئی۔ اِس سلسلے کا بانی جلال الدین فیروزشاہ خود فارسی زبان میں شعر کہتا تھا اور ایرانی ہنرمندوں کو انعام و اکرام اور مال و دولت سے نوازتا تھا۔ اس دور میں خلجیوں کے دربار میں ایرانی علما و فضلا کی آمد و رفت معمول بنی ہوئی تھی۔ جلال الدین فیروزشاہ کے داماد نے جب گجرات اور دکن کو فتح کر لیا تو ایرانی ثقافت مغربی ساحل سے جنوبی ہندوستان تک پھیل گئی۔ اسی دور میں فارسی زبان، ترویج دین کی زبان قرار پائی۔۱۲

محمد تغلق کے زمانے میں خراسان کے ایک بڑے گروہ نے ہندوستان کی طرف نقل مکانی کی۔ خراسان سے یہ مہاجرت

اتنے بڑے پیمانے پر تھی کہ یہ لوگ ''خراسانی'' کہلانے لگے۔ اِس عہد میں سید شریف الدین بُلبل شاہ ترکستانی المعروف بُلبل شاہ سہروردی (فو۔۷۲۷ق/ ۱۳۲۷ع) اسلام کے پہلے مبلغ کے طور پر اور فارسی کے اُستاد کی حیثیت سے کشمیر میں آباد ہوئے۔ اُن کے بعد سید علی ہمدانی (فو۔۷۸۶ق/ ۱۳۸۳ع) اپنے سات سو مریدوں اور ساتھیوں کے ہمراہ کشمیر میں داخل ہوئے۔ اُن کے ساتھ بعض ہنرمند افراد بھی تھے۔ میر سید علی کے بعد اُن کے بیٹے نے بھی وعظ و تبلیغ کے کام کو جاری رکھا۔۱۳

لودھی خاندان کے بادشاہوں نے (۸۵۵-۹۳۲ق/ ۱۴۵۱-۱۵۲۵ع) جن کی تعداد تین سے زیادہ نہیں تھی (بہلول، اسکندر اور ابراہیم) اُنہوں نے فارسی زبان کی ترویج کی طرف توجہ دی۔ اسکندر لودھی، اِس سلسلے کا بڑا مضبوط حکمران تھا۔ اُس کے ایک فرمان کی بدولت فارسی زبان نچلی سطح کے اداروں میں بھی رایج ہوئی اور ہندی زبان کی جانشین کے طور پر سامنے آئی۔۱۴

ناصرالدین بغرا خان جو سلطان غیاث الدین بلبن کا بیٹا تھا، اُس کے دور حکمرانی میں (حکومت ۶۸۱-۶۹۰ق/ ۱۲۸۲-۱۲۹۱ع) بنگال پر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا۔ ناصرالدین نے اپنے دربار کو فارسی زبان و ادب کے شعرا اور مصنفین کے لیے مرکز کی حیثیت دے دی۔ بنگال کے مسلمان حکمرانوں کے عہد میں فارسی زبان اور علوم اسلامی کی ترویج کے لیے ملک کے دور دراز علاقوں میں بھی مدارس اور مراکز قایم کیے گئے۔۱۵

برصغیر کی سرزمین پر ایرانی تہذیب و ثقافت کی ترویج کے بارے میں ہر بحث اور گفتگو اُس وقت تک ادھوری اور نامکمل رہے گی جب تک بہمنی سلسلے کے حکمرانوں کی خدمات کا ذکر نہ کیا جائے۔ بہمنیوں کا دورِ حکومت، ایران میں صفویوں اور ہندوستان میں گورکانیوں کا ہم عصر ہے۔ بہمنی دورِ حکومت میں دربار اور سرکاری مراسلات کی زبان فارسی تھی۔ اِس سلسلے کے بادشاہ اپنے شاہزادوں کو مدارس میں فارسی ادب کے بہترین نمونے پڑھوانے کا اہتمام کرتے تھے اور اِن مدارس میں بوستانِ سعدی جیسی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔ سلطان مجاہد اِس سلسلے کا تیسرا بادشاہ، میر فیض اللہ اینجو شیرازی کا تربیت یافتہ تھا۔ سلطان فیروز جس کا لقب ''روزافزون'' تھا، بہمنی سلسلے کا مقتدر ترین بادشاہ، میر فضل اللہ اینجو کا تربیت یافتہ تھا۔ اُس نے سلطان فیروز کو اسلامی علوم اور فارسی زبان و ادب کی طرف راغب کیا۔ وہ فارسی شعر کو اچھی طرح سمجھتا تھا۔ سلطان فیروز کے حکم پر خالی بحری جہاز دکن کی بندرگاہ سے ایران کی دیگر بندرگاہوں کی طرف روانہ کیے جاتے تھے اور وہاں سے اہل فضل کو برصغیر کی سرزمین پر لایا جاتا تھا۔ خواجہ محمود گاوان گیلانی کا شمار بھی اُن شخصیات میں ہوتا ہے جنہوں نے ایرانی زبان و ادب اور تہذیب و ثقافت کو اس سرزمین پر رائج کرنے کے لیے بڑی سرگرمی دکھائی۔ محمود گاوان نے چالیس سال تک بہمنی خاندان کی خدمت کی اور نہ صرف اِس خاندان کے اقتدار میں طوالت کا باعث بنا بلکہ اُس نے بہمنی دربار میں ایرانیوں اور اہل تشیع کی بھی بہت حوصلہ افزائی کی۔۱۶

اِسی دور میں سندھ میں ارغون اور ترکان شہزادوں نے، جو نسل کے اعتبار سے چنگیز خان کی نسل سے تھے، اُنہوں نے ایرانی علما کو اپنے درباروں کی طرف راغب کیا۔۱۷

ہندوستان کے پارسیوں نے بھی اپنے آبائی وطن ایران سے کبھی بھی اپنا رابطہ نہیں توڑا اور ایرانی زرتشتیوں کی اُمور خیر میں مدد سے اِس تعلق کو قایم رکھا۔۱۸

ایران اور ہندوستان کے درمیان روابط کی اس تین ہزار سالہ تاریخ میں کوئی ایک صدی ایسی نہیں جس میں ان دو قوموں کے درمیان دوستانہ اور ثقافتی تعلقات میں اضافہ نہ ہوا ہو۔ لیکن اِن ثقافتی روابط کا زرّین دور مغلوں کے عہدِ حکومت سے

شروع ہوتا ہے۔ بابر اور ہمایوں کا شمار اس عظیم عہد کے بانیوں میں ہوتا ہے۔ شہنشاہ اکبر، جہانگیر اور شاہ جہان نے اِس درخشاں تہذیب وتمدن کی بنیاد فارسی زبان پر رکھی اور اُس کو درجہ کمال تک پہنچایا۔۱۹

سبھی جانتے ہیں کہ ہمایوں بن بابر کو شاہ طہماسپ نے پناہ دی تھی کیونکہ شاہ طہماسپ ہمایوں کے بھائی کامران کی خیانت سے متنفر تھا۔ ہمایوں، شاہ طہماسپ کی فوجی مدد سے کابل پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے بعد مغل اور صفوی حکمرانوں کے درمیان سیاسی، سماجی، ادبی اور ثقافتی روابط میں بہت استحکام آیا اور مغل شہزادوں نے ایرانی شہزادیوں سے شادیاں کیں۔ شاہجہان نے مظفر حسین میرزا کی بیٹی سے شادی کی اور پرویز اور شاہ شجاع، رُستم میرزا کی بیٹیوں سے رشتہ ازدواج میں منسلک ہوئے اور اورنگ زیب نے شاہ نواز خان صفوی کی بیٹی سے شادی کی۔ ہندوستان کے بادشاہوں نے بعض ایرانیوں کو بڑے اعلیٰ عہدوں پر فایض کیا مثلاً حکیم فتح اللہ خان، اکبر کا وزیر تھا، آصف خان، جہانگیر اور شاہجہان کا وزیرِاعظم تھا اور اسی طرح علی مردان، امیر خان اور روح اللہ خان کو بھی اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا گیا۔۲۰

مغلیہ دور میں جنوبی ہندوستان کے ایران کے ساتھ ثقافتی اور سیاسی روابط بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان دِنوں دکن پر عادل شاہی، برید شاہی، نظام شاہی، عماد شاہی اور قطب شاہی خاندانوں کی حکومتیں قایم تھیں اور یہ خاندان ایرانی ثقافت اور فارسی زبان و ادب کے بڑے بڑے دلدادہ تھے۔ قطب شاہی سلسلے کا بانی قلی قطب الملک اہلِ ہمدان تھا اور جوانی کے آغاز میں وہ ہندوستان آ گیا۔ دکن، بیجاپور، احمد نگر اور گولکنڈا کے حکمرانوں کے صفوی بادشاہوں کے ساتھ بالعموم اور شاہ عباس (حکومت ۹۹۶-۱۰۳۸ق/ ۱۵۸۷-۱۶۲۸ع) کے ساتھ بالخصوص نہایت اعلیٰ درجے کے دوستانہ روابط تھے۔ محبت اور دوستی کے انہی رشتوں کی بدولت سیاسی سفیروں اور مختلف وفود کا تبادلہ ہوا۔ حتیٰ کہ بعض اوقات دکن کے حکمرانوں نے تیموری بادشاہوں سے اپنے اختلافات دُور کرنے کے لیے شاہ عباس سے مدد اور مداخلت کی درخواست کی۔۲۱

۱۷ویں اور ۱۸ویں صدی عیسوی میں یورپیوں نے مشرقی سرزمین کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور ایران کی تہذیب و ثقافت اور آداب و رسومات سے واقفیت حاصل کی۔ الغرض ۱۶۰۰ع میں ایک انگریزی کمپنی نے ''ایسٹ انڈیا کمپنی'' کے نام تجارت کے ارادے سے اِس مشرقی سرزمین کا رُخ کیا۔ یہ وہی زمانہ تھا کہ جب اِس کمپنی کے ایک نمایندے نے ہندوستان کے بادشاہ جہانگیر سے مذاکرات کیے اور اُس سے درخواست کی کہ اُسے ''سورت'' کی بندرگاہ پر ایک تجارتی کمپنی تشکیل دینے کی اجازت دی جائے۔۲۲

۱۶۱۸ع/ ۱۱۰۰ق۔ میں جب اورنگ کی حکومت کا آخری زمانہ تھا، کلکتہ اور بمبئی کی بندرگاہیں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تسلّط میں آ گئیں۔ شروع میں اِس کمپنی نے اِن بندرگاہوں کے گردونواح میں فارسی زبان کے اثر ونفوذ میں اضافے کے لیے بظاہر کلکتہ میں ''فورٹ ولیم'' کے نام سے ایک کالج کھولا اور اسی طرح کے کالج مدراس جیسے شہروں میں بھی قایم کیے اور اس کے ساتھ ساتھ کئی دیگر انجمنیں بھی اسی مقصد کے حصول کے لیے تشکیل دی گئیں۔ لیکن برصغیر پر انگریزوں کے مکمل تسلط کے بعد فارسی زبان کی سرکاری حیثیت ختم ہوگئی اور اُس کی جگہ انگریزی کو سرکاری زبان بنا دیا گیا۔۲۳

برصغیر کی سرزمین پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے اثر ونفوذ کے بعد ایران کی سرزمین پر بھی بین الاقوامی سیاحت کی طرف توجہ کی گئی۔ اب ایرانی درباروں میں بھی غیر ملکی یورپی سیاحوں، تاجروں اور سیاستدانوں کی آمدورفت کا سلسلہ شروع ہوگیا جس نے

ایک نئی ثقافت کو جنم دیا۔۲۴

پہلی اور دوسری عالمی جنگوں کے دوران ایران اور ہندوستان کے ثقافتی رشتوں میں زیادہ استحکام آیا۔ جب یہ دونوں خطے استعماری قوتوں کے نرغے میں پھنسے ہوئے تھے اور خاص طور پر ہندوستان جب ان قوتوں کا شدید دباؤ جھیل رہا تھا تو یہ دونوں برادر قومیں سوائے ایک دوسرے سے اظہار ہمدردی کے اور کیا کرسکتی تھیں ہندوستان میں فارسی زبان کی ہزاروں کتابیں شایع ہوئیں۔ ایران کے آزادی خواہ لوگوں کا واویلا ہندوستان سے نکلنے والے فارسی اخبارات میں شایع ہوکر دنیا بھر کے کانوں تک پہنچ رہا تھا۔ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ ایران میں ''انقلاب مشروطیت'' ہندوستان کی مدد کے بغیر ممکن نہ تھا۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران اِن دونوں قوموں نے اِس جنگ کے مصائب و آلام مل کر برداشت کیے۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد ایشیا کی ان دو آریائی قوموں میں ''نیشنلزم'' کا جذبہ نئے سرے سے بیدار ہوا۔۲۵

۱۹۴۷ء کی تقسیم ہندوستان سے آج تک، ایران، ہندوستان، پاکستان اور بنگلا دیش کے درمیان محبت، اخوت اور بھائی چارے پر مبنی باہمی روابط اپنی پوری شدّ و مد کے ساتھ برقرار ہیں۔۲۶ یہ تعلقات فارسی زبان کے ساتھ، قدیمی اور مسلسل پیوند کی وجہ سے خلوص پر مبنی ہیں اور ان میں دیگر اقوام کی طرح سیاسی بناوٹ اور تصنّع نہیں ہے۔۲۷

اختتامیہ:

جنوبی ایشیا کے جس حصّے میں برصغیر اور ایران واقع ہیں، یہاں کے باشندے آریائی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ خطہ نسلی وحدت کے باوجود کثیر المذاہب ہے اور یہاں پر کئی مذاہب نے اپنے طلوع و غروب کی منازل طے کی ہیں۔ برصغیر اور ایران کے درمیان باہمی روابط کا مطالعہ اس بات کا پتا دیتا ہے کہ کثیر المذ ہب ہونے کے باوجود اس خطے کے تمام مذاہب کے ماننے والوں کی غالب اکثریت پُرامن بقائے باہمی (Peaceful co-existence) پر یقین رکھتی ہے اور مذہبی منافرت اور تشدد پر یقین رکھنے والا کسی بھی مذہب کا کوئی گروہ اِن روابط کے تسلسل اور استحکام کے راستے کی دیوار نہیں بن سکا۔ آج بھی اگر کسی مذہب کا کوئی گروہ مذہبی منافرت اور تشدد پر یقین رکھتے ہوئے ان تعلقات کا راستہ کاٹنا چاہتا ہے تو وہ کان کھول کر سُن لے کہ وہ اِن مذموم مقاصد میں کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا۔ ایسے گروہ منافرت اور تشدد کی اس آگ میں خود ہی بھسم ہوجائیں گئے اور یہ روابط بیش از پیش مستحکم ہوں گے! تاریخ ہمیں یہی حقایق سکھاتی ہے!

حوالہ جات:

۱۔ سبحانی، ص: ۳، ایضاً

۲۔ سبحانی، ایضاً

۳۔ سبحانی، ص: ۳۔۴، ایضاً

۴۔ سبحان، ص: ۵، ایضاً

۵۔ سبحانی، ص: ۵۔۶، ایضاً

۶۔ امیری،ص: ۷، ایضاً
۷۔ شیمل، این میری، ادبیات اسلامی ھند(ہندوستان کا ادبیات اسلامی)، ترجمہ یعقوب آژند، تھران، ۱۳۷۲ ش، ص:۱۴۔۱۵
۸۔ امیری،ص: ۸، ایضاً
۹۔ امیری،ص: ۹، ایضاً
۱۰۔ نوازش علی شیخ، یک دورۂ ناشناختہ در تاریخ ادبیات فارسی (تاریخ ادبیات فارسی میں ایک ناشناختہ عہد)، مجموعہ مقالات سمینار پیوستگیھای فرھنگی ایران وشبہ قارہ،ص ۴۳۹، بی تا اسلام آباد
۱۱۔ امیری،ص: ۱۱۔۱۲، ایضاً
۱۲۔ امیری،ص: ۱۳۔۱۴، ایضاً
۱۳۔ محمد ریاض، احوال وآثار میر سید علی ھمدانی،ص: ۴۸۔۶۴، اسلام آباد،۱۳۷۲ش
۱۴۔ امیری،ص: ۱۵، ایضاً
۱۵۔ امیری،ص: ۱۶۔۱۷، ایضاً
۱۶۔ امیری،ص: ۱۸۔۱۹۔۲۲، ایضاً
۱۷۔ امیری،ص: ۲۲، ایضاً
۱۸۔ امیری،ص: ۲۵، ایضاً
۱۹۔ غروی، مھدی، دوستی جاودانہ روابط فرھنگی ایران و ھند۔ (ایران اور ہندوستان کے جاودانہ ثقافتی روابط) ھنر ومردم، شمارہ ۹۵،ص: ۸، تھران، ۱۳۴۹ش
۲۰۔ ھادی حسن،ص: ۳۹، ایضاً Mughal Abdur Rahim, Relations with Persian, 1935, PP.113,130.
۲۱۔ امیری،ص: ۵۶، ایضاً
۲۲۔ ناصح، محمد مھدی، گنج شایگان،ص: (ج)، بی جا ۱۳۷۴ش
۲۳۔ ناصح، ایضاً
۲۴۔ ناصح، ایضاً
۲۵۔ غروی،ص: ۱۵، ایضاً
۲۶۔ محمد اکرم شاہ اکرام، زبان فارسی در پاکستان۔ (پاکستان میں فارسی زبان)، رہ آورد،ص: ۲۲۴، تھران، ۱۳۷۶ش
۲۷۔ ناصح،ص: (ر)، ایضاً