سے الگ چیلوں (کذا) سے حیات علائت کے مانند کرہ وحدت کی کہ وہ ان سب کے اور آسمان کے درمیان خط فاصل کھینچے۔" (ص ۱۳۳)

ILLUSION AND REALITY مؤلف CAUDWELL'S PAGE - 11

٭ ٭ ٭

(۱۳) "علمائے ادب کے نزدیک اگر ادب تفسیر حیات ہے تو ادب کی تفسیر تنقیدی شعور کے بغیر ادھوری ہے۔" ص ۱۱ تصنیف کا پہلا فقرہ۔

"علمائے ادب کی تعریف کرتے ہوئے اسے تفسیر حیات کا نام دیا ہے اور تفسیر بغیر تنقیدی شعور کے ممکن نہیں ہے۔" (ص ۴۹)

(۱۴) "انہوں (فراق) نے اپنی تنقید کو تأثراتی کہا ہے۔ جس طرح مغربی تنقید میں اسپنگارن نے اپنی تنقید کو خلاقانہ تنقید کا نام دیا تھا۔" ص ۲۹۸

(فراق) "اردو کے پہلے نقاد ہیں جنہوں نے اپنی تنقید کو خود 'تأثراتی' تنقید کہا ہے۔ وہ اپنے اس رجحان کو اسپنگارن کی طرح "خلاقانہ تنقید" کا نام دیتے رہیں۔" ص ۳۰۷

٭ ٭ ٭ ٭

زیر نظر کتاب میں شارب صاحب کی تصنیف سے کم از کم سو سے زائد اقتباسات تغیر خفیف یا بعینہٖ نقل کر دیئے گئے ہیں۔ محسوس ہوتا ہے کہ شارب صاحب نے جن مصادر کے اقتباسات دیئے ہیں۔ ان کو بھی "عالمی تناظر میں اردو تنقید اور امتحان" کے مصنف نے بغیر کوئی زحمت اٹھائے "جدید اردو تنقید: اصول و نظریات" ہی سے اخذ کیا ہے۔ بخوف طوالت بہت سے اقتباسات نقل نہیں کیے گئے کیونکہ قارئین "قیاس کن ز گلستان من بہار مرا" کی مصداق متذکرۃ الصدر اقتباسات ہی سے اندازہ لگا لیں گے کہ یہ تصنیف کس پایہ کی ہے۔ جبکہ اس وقت کے اردو اکادمی کے چیئرمین جناب انعام الحق صاحب نے "پیش گفتار" میں فرمایا ہے کہ "ان تینوں (عالمی دوہوں کا انتخاب، عالمی گیتوں کا انتخاب نیز مذکورہ کتاب) بین الاقوامی اشاعتوں کی پذیرائی تمام عالم میں ہے اور یہ امتحان اردو اکادمی بین الاقوامی شہرت کی حامل" ص XXIII یعنی مذکورہ

با اعتبار تنقیدی اصول و نظریات اس کتاب کی بین الاقوامی طور پر پذیرائی ہوئی یا نہیں مگر اتنا ضرور ہے کہ یہ نثری توارد کا بے مثال کارنامہ ہے جبکہ اب تک صرف اردو غزل کے مصرعوں ہی توارد کے سلسلہ میں پڑھتے اور سنتے آئے تھے۔

یہ تالیف کافی حد تک کتابت کی اغلاط سے پاک ہے پھر بھی چند الفاظ کی اصلاح درست ہے

[illegible]

خلاف ص ۴۲ اور ایسے مضر السانی کیا ہونے لگتا ہے کہ انقسام کو کہا گیا، ص ۵۲ پر "نامناسب" کو "نامناسبت" ص ۳۳ پر "نفسیاتی" کو "نفسیال"، ص ۱۰۸ پر "مدد زنجیر" کو "درد زنجیر" نیز اسی صفحہ پر عرب کے فصیح شاعر امرؤ القیس کو "فخر عرب" "امراؤ القیس" کاتب کے کھاتے میں محمول نہیں کر سکتے۔ بعض فقرات بھی نظر ثانی کے محتاج ہیں مثال کے طور پر صفحہ ۱۴ کا یہ فقرہ "سولہویں صدی میں اٹلی و فرانس میں نو کلاسکیت شروع ہونے والی نو کلاسکیت تحریک نے ..." ص ۱۵۰ پر "غوری کی تنقیدی شعری پیکروں میں جلوہ گر ہوئی" نیز اسی صفحہ پر یہ فقرہ "مزید تفصیل مضامین کا تجزیہ، اور انشائیہ، والے ابواب میں مناسب جگہ پر ملاحظہ فرمائیں" جبکہ اس صفحہ کے پہلے فقرہ میں تنقیدی کے بجائے "تنقید" ہونا چاہیے اور دوسرے فقرہ میں موصوف نے اپنے "انشائیہ" کو بھی "باب" خیال فرمایا ہے۔ ص ۱۴۰ پر یہ فقرہ "فیروز احمد کی تصنیف 'مہدی افادی' پر ایک سطر کا تبصرہ ہوتے لکھا تھا" بھی محل نظر ہے۔ ص ۴۰ کے عنوان "تنقید کے عالمی اسالیب" کا پہلا پیراگراف اگرچہ واوین کے درمیان لکھا ہے مگر کوئی حوالہ نہیں دیا۔ ص ۶۱ پر "اسیرانِ قید وہن کو بھی اپنی جلوہ فروشیاں (کتنا) کا پیام بھیجتی رہتی ہیں" فقرہ میں "جلوہ فروشیوں" ہونا چاہیے۔ مولانا آزادؒ کی غبار خاطر اور کاروان خیال کی نثر پر اظہار رائے کرنے کے بعد لکھا ہے "غیر ضروری تفصیل سے گریز کرتے ہوئے ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں" (ص ۶۰) اس فقرہ کے فوراً بعد "غبار خاطر" سے صفحہ ۶۰ و ۶۱ پر تین خطوط کے تین مختلف اقتباسات نقل کئے ہیں، جنہیں "ایک اقتباس" قرار دیا ہے پہلا اقتباس حذف و ترمیم کے ساتھ مکتوب ۱۶ کا ہے اور دوسرا اقتباس مکتوب ۱۸ نیز تیسرا اقتباس مکتوب ۹ سے لیا گیا ہے (ملاحظہ ہو غبار خاطر ص ۱۴۲ و ۱۹۷ نیز ص ۶۹ مرتبہ مالک رام ساہتیہ اکادمی نئی دہلی ۱۹۸۳ء) مگر موصوف نے اقتباسات کے صفحات نمبر نہیں بتلائے۔ صفحہ ۵۸ و ۵۹ پر ترکیب "پیروی مغرب" (جسے دونوں صفحات پر "پیروئی مغرب" لکھا ہے) وارد ہوئی ہے۔ اس ترکیب کو پڑھتے ہوئے قاری کا ذہن مولانا حالی کے مندرجہ ذیل شعر کی طرف منتقل ہوئے بغیر نہیں رہتا جسے اسی کتاب کے ص ۲۷۶ پر نقل کیا ہے:

حالی اب آؤ پیروی مغربی کریں — بس اقتدائے مصحفی و میر کر چکے

قارئین خود فیصلہ فرمائیں کہ "پیروی مغرب" درست ہے یا "پیروی مغربی" (باقی صفحہ ۲۵ پر)

سلمی الخضراء الجیوسی — قسط ۲

فلسطینی مزاحمتی شاعری کی توانا آواز

عبدالحق حقانی القاسمی، علی گڑھ

اس باہمی رشتے، اور اخوت کو بیان کرنے کے لئے اپنے علاقائی تعبیرات کا استعمال کرتی ہے۔ ان پناہ گزینوں کو "اعمامنا وابناء عمنا" کہکر پکارتی ہیں۔ اس نظم کے ذریعہ ناقدین کے بقول سلمی نے جدید یا اور ہم عصر شاعری میں اپنے پاؤں مضبوطی سے جما لئے ہیں ۱۸۔ اس نظم کے چند شعر اس طرح ہیں؛

"نحن فدائيته..

كلمة مبحوحة الجرس انشاز جبعتنا؛

لاجئين!"

آه ماذا؟ عارف عن شرور النظرات

فارغ الصبر؟ ترى لست ابن عمي يا حسيب؟

"دولت شام (اموی سلطنت) کے خاتمہ تک کوئی اپنے آپ کو حنفی یا شافعی نہ کہتا تھا۔ بلکہ سب اپنے اپنے ائمہ اور اساتذہ کے طریقہ پر دلائل شرعی سے استنباط کرتے تھے۔ دولت عراق (عباسی سلطنت) کے زمانہ میں ہر ایک نے اپنا ایک نام معین کیا اور یہ کیفیت ہوگئی کہ جب تک اپنے مذہب کے بڑوں کی نص نہ پاتے کتاب و سنت کی دلیل پر فیصلہ نہ کرتے اس طرح وہ اختلافات جو تاویل کتاب و سنت کے مقتضیات سے ناگزیر طور پر پیدا ہوتے تھے مستقل بنیاد ورد اہم کر رہ گئے۔ پھر جب دولت عرب کا خاتمہ ہو گیا اور ترکی اقتدار کا زمانہ آیا اور لوگ مختلف ممالک میں منتشر ہوئے تو ہر ایک نے جو کچھ اپنے مذہب فقہی سے یاد کیا تھا اسی کو اصل بنالیا پہلے جو چیز مذہب مستنبط تھی اب وہ سنت مستقر بن گئی۔ اب ان کے علم کا مدار اس پر رہ گیا کہ تخریج پر تخریج کریں اور تفریع پر تفریع۔"

شاہ ولی اللہ، ازالۃ الخفاء، جلد ۱، ص ۱۸۱

تلالی دون کثرات" و توازی" بل غریب"

فالشقاء العنفر لا تنظم الحنا لامرأة ..

ولد و دون مدوز ادفن، مت لظهو لی لا حب فیها؟

"انا مددون" بھی سلمٰی کی بہترین نظموں میں سے ہے۔ اس میں محرومی اور بدبختی کو قسمت کا دیا ہوا سمجھ کر برداشت کرنے کی تلقین کی ہے۔ تاکہ اس دنیا سے مایوس ہو کر ہنستی کھیلتی دنیا کو بھلا دیا جائے۔ زندگی کے ایسے ہی تضادات سے زندگی کو ایک نیا معنیٰ و مفہوم ملتا ہے۔ اور شان و شوکت سطوت و جبروت کو برقرار رکھنے کا احساس بھی ہوتا ہے:

الکبریاء، الکبریاء

انا عبید الکبریاء

تمثالها النحوت من سکب الضیاء

یمتد کالعملاق فی ارواحنا

یطأ الشجون، و یخنق الشکوی ویمتص البکاء

ویکف ساخرة بمن الی اغانی خسرجات لذامنا

کی یبنی الذ نیا بانا اقویاء

اس نظم پر سلمٰی نے تبصرہ کرتے ہوئے متعدد ممتاز ادباء کی رائیں لکھی ہیں۔ ادیب العامری کا یہ خیال ہے کہ اس میں کوئی پیغام ہی نہیں ہے۔ علم نفسیات کے ایک ماہر جمیل السعید نے اس کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہوئے کہا کہ "آپ لوگ شاعری میں حقائق کا خون کرتے ہیں۔ انسانوں کی تقسیم دو حصوں میں ممکن نہیں ہے۔ انسان کی تو لامحدود قسمیں ہیں۔ اس میں آپ نے "مندفع" اور "صامد" انسان کی تقسیم کی ہے۔ عیسیٰ الناعوری نے یہ نظم پڑھ کر صاف کہہ دیا کہ "میری سمجھ میں تو کچھ نہ آیا" سلمٰی کا اس بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ معروف عمودی شعری سے الگ انداز کے شعر ہیں اس لئے بہت سے لوگوں کو اس طرح کا انداز پسند نہیں آتا کیونکہ وہ لوگ "الشعر المنجدد" کا ذوق نہیں رکھتے ہیں[۱۹]

---

[۱۸] محی الدین ص: الابطال المهزومون فی "العروق من الجنة القاتم" الآداب بیروت دیونیہ ۱۹۶۰ء ص ۳۷

[۱۹] سلمٰی الخضراء: نقد القصائد "مجلہ الآداب" بیروت اکتوبر ۱۹۵۶ء ص ۸۱-۸۲

سلمیٰ کی شاعری پر سر ریلزم surrealism کے اثرات اُن کی نظم "عدا لہ زنجیرہ" [illegible] ناقد مصطفیٰ الشکومہ کے بقول پائے جاتے ہیں، اس نظم کے یہ چند اشعار:

مجسم المدامع السفير عن القلوب

وبتل الایات فی سبع الشکال

من بیدأ الاحلام فی خلد الفضیلہ

احلام مدن، والغران، والجنان

وسارب العسل المصفیٰ، والخمور

من یسند الطاوین فی احلام یتلقیھم

الغازلین من المحال رو عجیبۃ

سوراعلی الشرفات تحت الاٰتک الدیباج

اکوابا من الاکسیر مفتوما ینذوب المسک

ناقدین کی نگاہ میں خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ مصطفیٰ کے خیال میں یہاں غموض و ابہام پایا جاتا ہے۔

اسی طرح ممتاز شاعر و ناقد محمد الفیتوری کے خیال میں سلمیٰ کا قصیدہ "الشہید المہجور" بھی سر ریلزم کی مثال ہے۔ جبکہ واقعاتی تجرباتی دور میں سرریلزم کے استعارات کے استعمال کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔[۲۱]

اس قصیدے کے شعر یہ ہیں:

---

[۲۰] سرریلزم ایک ادبی تحریک ہے اس کی بنیاد آندرے بریتون اور سولپ سنو نے ڈالی ہے یہ تحریک ظاہری اور معروضیت کے مقابلہ میں تحت شعور کی داخلی حقیقت کو زیادہ اہمیت دیتی ہے۔ ان کے یہاں تحت شعوری تجربے خارجی عالم کے تجربوں کی طرح حقیقی ہیں۔ بریتون اور سولپ نے اپنی مشترکہ تصنیف "مقناطیسی کشش" میں اس سے متعلق نظری بحث کی ہے۔

[۲۱] محمد الفیتوری، "نقد القصائد" مجلۃ الآداب: بیروت، [illegible]

أرضنا توجهنا ... وافرغنا أمانينا

على أنة وعام

فاستقت تشيد الروح الدوف ... أيدينا

(كان العيش مرغوب أنا ما تت به الأنعام)

ان دونوں قصیدوں کی بابت محمد الفیتوری اور مصطفیٰ الشکعہ کے خیالات کو مسترد کرتے ہوئے ناجی علوش نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "ان کی شاعری میں گہرے انسانی وسعت اور تفتح کا احساس ہوتا ہے۔ان کے تجربات انتہائی گہرے ہیں۔اور محمد الفیتوری نے جو بعض جملوں (توجهنا ابیع الضیر فی قارورة الاندام) (وسكرة الشان) (ويحورة السكران) کو سریلی استعارات قرار دیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ جملے نامانوس نہیں ہیں، یہ مستعمل، مقبول اور خوبصورت ہیں اور پھر کیا اس طرح کے استعارات کا استعمال شعر کو واقعیت سے دور کر دیتا ہے؟ ـــــ ظاہر ہے کہ قصیدے پران کی سرسری نظر پڑی ہے۔اس کے معنیٰ و مفہوم سمجھ نہیں سکے،اس لئے اس پر سرریلزم کا اتہام لگا دیا۔[22]

سلمیٰ کی شاعری کے مجموعی مطالعے کے بعد جو تاثر ذہن میں ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کی شاعری میں عمق اور گہرائی ہے اور ان کے شعری مضمرات پہلی بار کھل کر سامنے نہیں آتے بلکہ بار بار پڑھنے اور غور و فکر کرنے کے بعد ہی علامات کی ایک نئی دنیا منکشف ہو کر سامنے آتی ہے۔ دیوان" العودة من النبع الحالم" میں شامل قصیدے ان کے نفسیاتی مسائل، ذاتی تجربے اور انسانی رویے کی صحیح تعبیر پیش کرتے ہیں۔اور ان کی شاعری میں گم شدگی، ناامیدی، معاصر انسانی کرب، بکھراؤ، حیرت و اجنبیت کے احساسات و جذبات ملتے ہیں۔[23] ان کی شاعری سراپا خواب (Dreamy) بھی ہے اور قوت حیات (vitality) سے بھرپور بھی۔[24]

[22] ناجی علوش، "سلمی الخضراء الجیوسی فی قصیدتین" مجلة الآداب، بیروت (اکتوبر ۱۹۵۶ء) ص ۶۴، ۶۵

[23] ناصر الدین الاسد، الشعر الحدیث فی فلسطین، ص ۲۵۳۔

[24] A.L. Tibawi. "Visions of the Return" Middle East Journal Washington V. 17 No. 5 Autumn, 1963.

وہ ایک مستحکم اور ولولہ انگیز دنیا میں رہتی ہیں مگر جب حقیقت کی دنیا سے متصادم ہوتی ہیں تو اپنے آپ کو گزرگاہوں اور راستوں سے دور ہو کر بلند ہیں یہ ارادہ کر لیتی ہیں کہ غروب کے کنارے گزاریں گی کہ یہ ایک ناممکن و محال ہے کی زنجیروں سے آزادی کی خواہش ہے اور تاریکی الدین بھی کے تجربات ... شام سے ابد تک کا سفر ہے ۲۵

(۵)

معاصر عرب شاعری کا رشتہ وجودی اور واقعاتی تجربے سے بہت گہرا ہے۔ اس لئے بعض ملکوں میں عرب شاعری میں خاص جوش اور تلخی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس خصوصیت کو "الالتزام الادب" کہتے ہیں یہ کوئی رومانی وصف نہیں ہے۔ بلکہ فطری ادب کے ایک رخ کی تعبیر ہے جسے کائنات کی مشکلات کے سلسلے میں بھی تاثیر پیدا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں، یہ صرف شعری اظہار نہیں ہے بلکہ اس کا رشتہ انسان کی حیثیت سے اولین سطح پر اور فن کی حیثیت سے ثانوی سطح پر ہے۔ اپنی بنیادی شکل میں اس کا آغاز بدر شاکر السیاب سے اور بعد میں ارتقائی شکلوں کے ساتھ صلاح عبدالصبور، احمد حجازی اور یوسف خلیب کے یہاں ہوا ہے۔ اور یہی چیز سلمٰی کے یہاں بدرجۂ اتم ملتی ہے۔ سلمٰی نہ ختم ہونے والے غم کو بیان کرتی ہیں اور کائناتی حقائق کے سلسلے میں دردناک رویہ رکھتی ہیں۔ سلمٰی کے اندر نہ تو مادی سرکشی ہے جیسا کہ اساطیری کرداروں میں ہوتا ہے۔ اور نہ ہی نسوانی خود سپردگی جیسا کہ غزل گو شاعرات کے ہاں ہے۔ وہ نہ تو سرکشی کے انجام کے تئیں تجاہل کا اظہار کرتی ہیں اور نہ ہی نسوانی خود سپردگی سے سادہ جذبات کی رسیوں کو جوڑتی ہیں۔ ان کے یہاں بہت زیادہ مایوسی اور خاموشی کی تاریکی ہے۔ ان کے ہاں جو ابدی ماتمی کیفیت ہے وہ "الورد والعقیق مرثیہ الشہداء"، "بعد الجزر"، "الشہید المہجور"، "الندداء"، "اذ ذرع"، "الکتان" میں ملتی ہے۔ وہ ان قصیدوں میں قومی شجاعتی جذبات کو عمدگی کے ساتھ پیش کرتی ہیں، اور معاصر قومی شعر و ادب سے ممکن حد تک استفادہ کرتی ہیں۔ ان قصیدوں میں نہ تو مبالغہ ہے اور نہ ہی بلند بانگ دعوے۔ اور نہ تصنعات پائے جاتے ہیں۔ وہ اپنے کو کھلے جذبات کے اظہار کے لئے خطابیہ انداز کی احتیاج نہیں

---

۲۵ محی الدین صبحی، الابطال المہزومون، الآداب بیروت، ۱۹۷۰ء

کرتی ہیں لیکن اس جہاں اندوہ کو واضح کرتی ہیں۔ وہ پناہ گزین عرب کی مشقتوں کو عام انسانی شخصیت کے ساتھ جوڑتی ہیں۔ اس طرح ان کے المیاتی شعر محدود تاثراتی دائرے سے نکل کر وسعت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں عام دردناک رویہ ملتا ہے جس کی مابعد الطبیعاتی قدر و قیمت بھی ہے۔ "الشہید الہویۃ" اس کی واضح مثال ہے۔ اس میں شہید متعین زمانی و مکانی خطوط و حدود سے ماورا ایک مقتول انسان کی علامت ہے۔ اسی طرح ایک رثائی قصیدہ "اذرع الکتان" بھی ہے جس میں اعلیٰ سطح کا دردناک رویہ ملتا ہے۔ اس قصیدے میں وہ عوامی لوک گیت سے استفادہ کرتی ہیں۔ یہ قصیدہ "بدر شاکر السیاب" کے مرثیہ جیکور کی یاد دلاتا ہے۔[۲۶]

سلمیٰ اپنے بیشتر قصیدے میں "نحن، انتم، اور ہم" جمع کے صیغے استعمال کرتی ہیں۔ بہت کم انہوں نے مفرد صیغے استعمال کئے ہیں۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان کی شاعری اور ان کی قوم کے وجدان کے درمیان بہت ہی گہرا ربط ہے۔ یہ ان کے لئے کسی بھی طور پر ممکن نہیں کہ وہ اپنی قومی شخصیت کو قومی انفرادیت سے جدا کر دیں۔ وہ اپنے قوم کے غم میں ایک انقلابی اور رونے والی، باغی عورت کی مانند نظر آتی ہیں۔ جن کے دل میں درد بھی ہے اور غصہ بھی۔ وہ خنساء کی طرح ہیں جن کے طویل نوحوں نے اس کے غم کو وجودی نوحہ بنا دیا ہے گویا مرنے والا شخص انسانی وجود کا آخری صیغہ تھا۔ "انا اور نحن" کے درمیان یہ اتصال اور ہم رشتگی شاعرہ کی دوہری شخصیت کی طرف اشارہ نہیں کرتی۔ فرد اور اجتماعی کلیت یا اس کے برعکس کی حیثیت ہے۔ اس لئے کہ فنکار کی ذات بنیادی طور پر انسانی ارتکاز کی ایک قسم ہوتی ہے۔[۲۷]

(۶)

سلمیٰ کا اسلوب حسی اور تصویری ہے۔ وہ اپنی حسی تعبیر، علامتی تصویر اور پر سکون رثائی جذبہ اور خارجی عوامل کے استعمال، عوامی لوک گیت، اور عرب ورثے کو برتنے کی وجہ سے شاعری کی بلند چوٹی تک پہنچ گئی ہیں۔ ان کے ہاں نفسیاتی حالت، فنی ساخت کی وحدت اور قصیدے کی داخلی

۲۶۔ دیکھئے: سلمیٰ صفدی، "الشعر الانثوی و دیوان "العودة من النبع الحالم" مجلہ الآداب، بیروت، فروری ۱۹۷۰ء، ص ۱۳-۱۶۔

۲۷۔ ایضاً

حرکت کا شعوری ادراک ہے۔

ان کی شاعری جدید انگریزی شاعروں کے گہرے مطالعے کا بھی اثر ہے اس وجہ سے انکی فنی قدروں میں جو جدید شعری تحریک سے متعلق ہیں۔ انھوں نے انگریزی ادب سے بھی بھرپور سے استفادہ کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ادب جمالیاتی طور پر انسانی تہذیب و اقدار کا ایک مظہر بن گیا ہے۔ اور یہ ادب اجتماعی لاشعور کی گہرائیوں میں فکری اعتبار سے فروزاں ہے۔ یہی مغربی شعری خصوصیت یعنی معنوی تنگی سلمیٰ کی شاعری میں ملتی ہے۔ معاصر عرب شاعروں میں سے دو ایک چند کے شعر ہی اس خصوصیت یا وصف سے متصف ہیں۔ اس خصوصیت کی وجہ سے انکی شاعری میں براہ راست تاثر کا عنصر کمزور ہو گیا ہے مگر داخلی طور پر اس کا انسانی نفس پر مکمل غلبہ ہے۔ ان کے شعروں سے سطحی احساس کو مسرت نہیں ملتی، لیکن قاری کو ان کے شعروں سے سطحی احساس کو مسرت نہیں ملتی، لیکن قاری کو ان کے شعر بتدریج معانی کی فضا میں مستغرق کر دیتے ہیں۔ عربی ورثے سے بھی انھوں نے استفادہ کیا ہے۔ جس کی مثال ان کا قول "لا عاصم بنقذ یک" اور "رب ورقاء هتوف فی الضحیٰ" ہے۔ جہاں تک عوامی لوک گیت (Folklore) کا تعلق ہے سلمیٰ اس کا بہت بہتر انداز میں استعمال کرتی ہیں۔ اور مقامی ماحول و فضا کی تخلیق میں کامیاب نظر آتی ہیں۔ "اذرع الکتان" میں ہم اس اجتماعی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ اس قصیدے میں اپنے علاقائی لہجے میں کہتی ہیں[۲۸] مثلاً

١٨١اشترونی یارجالی

واشترونی یا رجالی

مشترای الیوم غالی

سلمیٰ کے اشعار بہت عمدہ اور پر اثر ہوتے ہیں۔ جس سے ان کی فنی عمدگی اور شعری لیاقت کا اندازہ ہوتا ہے لیکن بسا اوقات ان کے اشعار عامدنثر کی صورت بھی اختیار کر لیتے ہیں جیسے کہ قصیدہ "عطاء" ہے۔ غسان کنفانی کے بقول ان کے بیشتر قصیدے ان کے بحث انفرادی فنی

---

[۲۸] محی الدین صبحی: "الابطال المهزومون"، مجلہ الآداب، بیروت، ۱۹۶۰ء۔

اسلوب اور عمدہ شعری تجربے کی مثال ہیں، لیکن جب قدیم طرز اظہار اور کلاسیکی روایت کی پیروی کرتی ہیں تو وہ جامد بے معنی فقرے (cliche) کا شکار ہوتی ہیں۔ جو ان کی شعری عظمت اور فنی ... کو مجروح کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنے ایک قصیدے میں "الهم الناصب" "المتعجر ... شب"، "... الواجب" اور "... الساغب" جیسے فرسودہ بے معنی فقرے استعمال کیا ہے جس سے اس قصیدے کا مجموعی فنی تاثر مجروح ہو کر رہ گیا ہے۔ [۳۰]

مجموعی طور پر ان کی شاعری میں خوش اسلوبی، باحسن تراکیب اور فنی صداقت ملتی ہے۔ اور جو بھی ان کے شعری رویے اور نظریے کے تضادات پر غور کرے گا تو ان کے سامنے ان کی تجزیاتی فکر اور فنی عمدگی اور مہارت واضح ہو کر سامنے آئے گی۔ اس لئے بعض ناقدین کا خیال ہے کہ اپنے بعض شعروں کی وجہ سے وہ عرب دنیا میں بہت بلندیوں تک پہونچ گئی ہیں۔ کہ ان کا مقام بدر شاکر السیاب اور دیگر دبستان ادب کے صف اول کے شاعروں کے بعد متعین ہو گیا ہے اور بعض قصیدوں کی وجہ سے انہیں خواتین شاعرات کے ہراول دستہ میں سپہ سالار (Vanguard) کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔[۳۱]

۲۹۔ محی الدین صبحی: "الابطال المهزومون" مجلۃ الآداب، بیروت، جون ۱۹۶۰ء

۳۰۔ مطاع صفدی: الشعر الانثوی و دیوان "العودة من النبع الحالم" الآداب (بیروت، فروری ۱۹۶۰ء)

عربی رسم الخط کی ایک عجیب و غریب خصوصیت یہ رہی ہے کہ جب بھی کوئی نئی اسلامی سلطنت قائم ہوئی اور نیا دار الحکومت بنا تو وہاں نیا خط وجود میں آگیا۔ کوفہ دار الحکومت بنا تو خط کوفی وجود میں آیا۔ بغداد صدر مقام بنا تو وہاں خط نسخ ایجاد ہوا۔ ایلخانیوں نے تبریز کو دار الحکومت قرار دیا تو وہاں خط تعلیق نے جنم لیا۔ عثمانیوں نے قسطنطنیہ کو خلافت کا مستقر قرار دیا تو وہاں خط دیوانی وجود میں آیا۔ تیموریوں نے ہرات کو اپنا دار الحکومت بنایا تو وہاں خط نستعلیق ایجاد ہوا۔ اور جب اسلامی حکومت کو دہلی میں استحکام حاصل ہوا تو یہاں خط بہار نے رواج پایا۔

(پروفیسر سید محمد سلیم)

مولانا آزاد کے تعلیمی خیالات

مختار احمد مکی، جمشید پور (بہار) — قسط ۲

مولانا آزاد کے نظریہ تعلیم کو سمجھنے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم مولانا آزاد کے انسان کے سلسلہ میں نقطۂ نظر کو جانیں یونیسکو کے ایک سمپوزیم میں جس کا موضوع مشرق اور مغرب میں انسان کا تصور اور اس کا تعلیمی فلسفہ تھا مولانا آزاد نے انسان کے تصور کو پیش کیا ہے کہ "انسان نے اپنی کوشش سعی اور جستجو کے نتیجہ میں فطرت کے چہرے سے ہزاروں پردوں کو تو اٹھا دیا ہے لیکن خود اپنی فطرت اور اس کی پیچیدگی گہرائی اور اپنی حکمت کے پیچ و خم کو نہیں سمجھ سکا ہے اور مشرق و مغرب نے اس کو اپنے اپنے طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے اور اس طور پہ مغرب نے مادیت پرستی کو اپناتے ہوئے سائنس کو خضر راہ بنا کر سماج کی تعمیر نو کے لئے کوشش کی جبکہ مشرق نے دنیا کو تصوف وحدانیت روحانیت اور ہمہ اوست کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہوئے انسان کو خلیفۃ اللہ اور اشرف المخلوقات کا درجہ دیا لیکن اس کے ساتھ ہی اسے اپنی تقدیر کے ہاتھوں میں ایک بے بس کھلونا بنا دیا جو کچھ ہے وہ تقدیر کے باعث ہے ورنہ انسان کی اپنی سعی و کوشش لاحاصل نتیجہ یہ رہا کہ مغرب مادیت پرستی کے باوجود سائنس، صنعت و حرفت اور سماجی ترقی کی طرف گامزن ہے جبکہ مشرق انسان کے روحانی عظمت کا قائل ہونے کے باوجود سیاسی، سماجی اقتصادی اور سائنسی میدان میں انتہائی پسماندہ ہے ان کے خیال میں مذہب فلسفہ سائنس سیاست سب کا ایک ہی مقصد ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی و روحانی قوتوں کو پورا فروغ دے کر ایک اچھا انسان بنے۔

مولانا آزاد کے تعلیمی فلسفہ کا یہ بنیاد رہا ہے کہ مشرق و مغرب کے نظریات میں تال میل

ڈھانچہ قائم کیا جائے تاکہ انسانی قدروں کی حفاظت کے ساتھ ہی سائنسی قوت کا مناسب استعمال ہو جائے ورنہ آدمی ترقی یافتہ حیوان بن کر رہ جائے گا نظام تعلیم کا یہ فرض ہے کہ وہ انسان کی اس طرح پر تربیت کرے کہ فرد اپنی جبلتوں اور جذبات کو اپنی عقل کا تابع بنائے اس کے انداز فکر و نظر اور اس کے معیار Standard کو بدلا جائے اس طرح مشرقی و مغربی علوم اور تعلیم و فلسفہ کی تفریق کے بھی وہ قائل نہیں تھے بلکہ وہ نظریہ وحدت تعلیم کے حامی تھے جس میں مولوی پنڈت اور مسٹر کی تمیز نہ ہو اور اس طرح ایک متوازن اور مکمل نظام تعلیم کی بنیاد ڈالی جا سکے انکے شخصیت کی تکمیل غیر و صلاحیت اور جن کے قدروں کی تربیت یا ملک کے سیاسی و تہذیبی مشکلات کا حل وحدت تعلیم سے ہی ممکن ہے کیونکہ تعلیم کا اصل کام صالح اور مربوط سوسائٹی کے لئے ایسے افراد کی تربیت کرنا ہے جن کی شخصیت ہم آہنگ اور مربوط ہو ۔

مولانا کا عقیدہ تھا کہ ہر گہری اور دیرپا تبدیلی خواہ وہ افراد میں ہو یا جماعت میں اسوقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اس کے لئے اندر سے کوشش نہ کی جائے قرآن کریم کا مشہور فرمان "اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ" (خدا نے اس قوم کی اس وقت تک حالت نہیں بدلی جب تک اس کو اپنی حالت بدلنے کا خود خیال نہ ہو) مکمل طور پر لاگو ہوتا ہے اس طرح ہر میدان میں کامیابی کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ ایک صالح سیرت کی تعمیر کی جائے جو کہ صرف تعلیم کی بدولت ہی ممکن ہے لیکن وہ تعلیم تخلیقی اور افادی ہونی چاہیئے میکانکی یا [illegible] نہیں تاکہ ان کی خوابیدہ صلاحیتوں کو ابھرنے کا موقعہ ملے اور انسان میں وہ صلاحیت اور ولولہ پیدا ہو جس سے آرٹ سائنس علم و حکمت کی عظیم قوتوں سے خاطر خواہ استفادہ کا موقعہ ملے جو انسان میں محفوظیت پسندی کے بجائے انسانی زندگی کے نصب العین کے پُر امید جذبات کی تخلیق کا باعث بن سکے ۔

مولانا آزاد نے ۱۳ دسمبر ۱۹۲۰ء کو مدرسہ اسلامیہ کلکتہ کی افتتاحی تقریب جس میں گاندھی جی بطور خاص مہمان مدعو تھے غیر مقدمی تقریر میں سرکاری نظام تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہندوستان میں سرکاری تعلیم نے جو نقصانات ہمارے قومی خصائل و اعمال کو پہونچائے ہیں ان میں سب سے بڑا نقصان یہ ہے کہ تحصیل علم کا مقصد اعلیٰ ہماری نظروں سے محجوب ہو گیا ہے علم خدا کی

یک امانت ہے اور اس کو صرف اسی لئے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ مطلب ہے [illegible]
[illegible] ہم کو ایک دوسری بات بتلائی ہے وہ علم کا اس لئے طرف [illegible]
[illegible] سب ہندوستان میں علم کو [illegible] نہیں بلکہ [illegible]
[illegible] انگریزی تعلیم کی [illegible] ہیں کس طرح سے [illegible]
علم [illegible] نہیں بلکہ ایک مٹھی گیہوں اور ایک پیالہ چاول کے [illegible]
دلایا گیا ہے کہ بلا حصول تعلیم کے وہ اپنی غذا حاصل نہیں کر سکتے۔

وزیر تعلیم کی حیثیت سے انہوں نے یہ کوشش کی کہ مغرب و مشرق (سیکولر اور مذہبی) تعلیم کو ایک دوسرے سے قریب تر لایا جائے کیونکہ مشرق اور مغرب کے سنگم سے بہتر آگہی ممکن ہے چنانچہ میں دینی مدارس مکاتب اور دارالعلوم کے سربراہوں کی کانفرنس اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس میں انہوں نے دینی نصاب کو جدید بنانے پر زور دیا تاکہ دینی اور دنیاوی فکر کا سنگم ہو جائے اور آج سائنس اور ٹیکنالوجی فلسفہ اور سماجی علوم میں جدید تحقیقات کی روشنی میں جو ترقیاں ہو رہی ہیں اس سے آنکھیں نہ بند کی جائیں اور ایسے مدارس کے نصاب میں شامل کیا جا سکے اس طرح وہ کلاسیکی مشرقی اور دینی علوم اور مغربی اور جدید سیکولر علوم کو ملا کر ایک علمی تسلسل کو تعلیم کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔

اپنی وفات سے دو ہفتہ قبل یعنی ۶ر فروری ۱۹۵۸ء کو سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کی میٹنگ کو خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ "جب میں نے ۱۹۴۷ء میں وزارت تعلیمات کا عہدہ سنبھالا تو میں نے محسوس کیا تھا کہ تعلیمی مشکلات کا حل مرکز اور ریاستوں کے اشتراک باہم کے بغیر نہیں ہو سکتا حالانکہ تعلیم کا محکمہ صوبائی حکومت کی ذمہ داری ہے لیکن جب تک ہم اپنی منزل کے نشانات تک نہیں پہونچ جائیں مرکز کو باقاعدہ مدد کرنی چاہیئے۔ مولانا کا یہ احساس کہ تعلیم مرکز اور ریاست کی ذمہ داری ہے بہت بعد میں ہم لوگ سمجھ سکے جب تعلیم کو ریاستی لسٹ سے نکال کر [illegible] میں جگہ دی گئی۔ مولانا نے ایڈوائزری بورڈ کی اسی میٹنگ میں اپنی تعلیمی منصوبہ میں پانچ بنیادی عناصر کو جگہ دی تھی۔

۱۔ چھ سال سے چودہ سال تک کے بچوں کے لئے لازمی تعلیم۔

۲۔ جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لئے ناخواندہ [illegible] تعلیم

۳۔ ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کی توسیع کے ساتھ ان کا معیار بلند کرنا۔

۴۔ ملکی ضرورتوں کے شایانِ شان ٹیکنیکل و صنعتی تعلیم۔

۵۔ قومی تہذیب کو مالا مال کرنے کے لئے آرٹس اور فنونِ لطیفہ کی ترویج۔

تعلیم کی خواہ کوئی بھی اسکیم ہو اس کو کامیاب بنانے میں روشن دماغ، بلند سیرت اور حوصلہ مند معلم کی ضرورت ہوتی ہے اور مولانا آزاد کے دل میں معلموں کے لئے بڑا ہی عزت و احترام تھا ان کے خیال میں معلموں کی بہبود کے بغیر کسی بھی قسم کی تعلیمی ترقی ممکن نہیں وہ اس بات کے شاکی تھے کہ سماج نے ان کو وہ مرتبہ نہیں دیا جس کے وہ مستحق ہیں وزیر تعلیم کی حیثیت سے ان کی پہلی (۱۹۴۷ء) اور آخری (۱۹۵۸ء) دونوں ہی تقریروں میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ان کی مالی اور سماجی حالت کو سدھارنے اور عام ذہنی و اخلاقی معیار کو بلند کرنے کی ضرورت ہے تاکہ تعلیم کے نظام کو بہتر بنایا جا سکے حکومت کی جانب سے جو قدم اٹھائے گئے ہیں وہ ناکافی ہیں اور ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے یہ ضرور ہے کہ بہت سارے معلم غیر تربیت یافتہ ہیں اور اس پیشہ میں مجبوراً آ گئے ہیں اس کے باوجود ان کی دشواریوں کو سمجھتے ہوئے ملک و قوم کی تعلیم کے لئے ان کی خدمات کے احترام کی ضرورت ہے اور ان کی مناسب قدر کرنا قوم کا فرض ہے۔

سائنس کی ترقی کے نتیجہ میں ٹیکنیکل تعلیم کی اپنی اہمیت رہی ہے اور ان کی دور رس نظروں نے یہ جان لیا تھا کہ ملک میں سائنسی یا دوسرے قسم کے استعداد کی کمی نہیں ضرورت اگر ہے تو وہ ان کی تربیت پر مناسب توجہ دینے کی ہے ۱۸ اگست ۱۹۵۱ء کو کھڑگ پور کے آئی ٹی آئی کی اپنی افتتاحی تقریر میں انہوں نے کہا کہ میں نے عہدہ سنبھالتے ہی پہلے پہل یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ ہمیں ٹیکنیکل تعلیم حاصل کرنے کے ذرائع اتنے اچھے بنا دینا چاہئیں کہ ہم نہ صرف اپنی ضرورتیں پوری کر سکیں بلکہ باہر کے لوگ بھی اس سے مستفیض ہو سکیں ۱۹۵۶ء میں سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کی ایک میٹنگ میں اس کے لئے انہوں نے اپنا ایک لائحہ عمل پیش کیا تھا کہ "ٹیکنیکل تعلیم کے معیار کو بلند کرنے کے لئے موجودہ درسگاہوں کی ترقی و توسیع کے علاوہ چار مزید اعلیٰ درجے کی ٹیکنیکل درس گاہیں قائم کی جائیں اور اس کے ساتھ ہی صنعتی ٹریننگ کی اسکیموں کو بھی جاری کیا جائے۔"

وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد نے وسعتِ نظری دور اندیشی اور بصیرت کا عمدہ نمونہ پیش