ISSN 2455-5894

نقيب الهند

مجلة أدبية ـ علمية ـ ثقافية

السنة 2 العدد 1 يناير — مارس 2017

ISSN: 2455-5894

نقيب الهند

مجلة فصلية - أدبية - علمية - ثقافية

السنة: 2 العدد: 1 يناير - مارس 2017م

تصدر عن مركز الحاج دولت للتنمية

رئيس التحرير

صغير أحمد ضامن علي*

هيئة التحرير

د. عزيز أحمد خان، محمد منظر حسين

عزيز الرحمن، شكيل أحمد، صبيحه نسرين

المخرج الفني

المهندس عبد الله

عنوان المراسلة: مركز الحاج دولت للتنمية

اسم القرية والبريد: كرهي

المديرية سيدارت نغر، أترا براديش

الرمز البريدي: 272153، الهند

Haji Daulat Centre for Development
Village and Post Office Karhi

Via Bansi Distt. Siddharth Nagar, U.P.-272153, India

موقع المجلة: www.naqeebulhind.hdcd.in

البريد الإلكتروني: publications@naqeebulhind.hdcd.in

الآراء المنشورة لا تعبر إلا عن رأي كاتبها

*Responsible for Selection & Editing of All Articles

Publisher & Editor Sagheer Ahmad published for and on behalf of
Haji Daulat Centre for Development

محتویات العدد

الافتتاحية.....5

المديح النبوى عند البارودى و أحمد شوقى فى ضوء قصيدتهما الميمية.....7

الدكتورة سمية رياض الفلاحي علیغ

مدى جواز النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية.....17

الدكتورة صدّيقة جابر

علاقة المسلمين مع غير المسلمين اجتماعيا وثقافيا في ضوء الإسلام.....24

ضياء الحق

الشيخ عبدالله بن خميس : حياته وخدماته.....32

د. محمد حبيب بن حافظ أبوالكلام

مابعد الحداثة في الأدب العربي الروائي: نشأتها وآثارها.....42

عنايت الله بن نورالهدى

اردو ناول کا آغاز اور اس کی مقبولیت.....51

فیاض عالم

'مانجھی' کا سماجی ،سیاسی اور تہذیبی پس منظر.....60

زبیر احمد

ایک محتاط مزاح نگار:پطرس بخاری.....67

ڈاکٹر حافظ سید عبدالکریم رضوان

ڈاکٹر عبدالعلیم : بحیثیت سیاسی رہنما.....71

ظفر عالم

Start-ups: Sell Your Dream Smartly 78

Suhaib Nadvi

शिक्षा, न्याय और स्त्री चेतना.....81

नुसरत जबीं सिद्दीकी

इक्कीसवीं सदी के हिंदी उपन्यास और आदिवासी जीवन-मूल्य.....86

निशान्त मिश्रा

الافتتاحية

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

في هذا العدد نقدم أمامكم باقة من المقالات التي تشتمل على موضوعات عديدة من الأدب والثقافة والتاريخ، إن المديح النبوي من أهم الموضوعات التي عالجها الشعراء منذ الزمن القديم. جميعنا يعرف أن الصحابي الجليل حسان بن ثابت مدح النبي مدحا فائقا يليق بشأنه وحظي بتشجيع من النبي صلى الله عليه وسلم والثناء عليه.

في المقال الأول " المديح النبوى عند البارودى وأحمد شوقى فى ضوء قصيدتهما الميمية " قامت الدكتورة سمية رياض الفلاحي عليغ بالموازنة بين قصيدة البارودي وقصيدة أحمد شوقي و أظهرت ميزاتهما الفنية والأدبية. أما الدكتورة صدّيقة جابر فقد تناولت في مقالها "مدى جواز النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية " موضوعا هاما نظرية المصرفية الإسلامية تلفت أنظار العالم إليها، ونحن نجد أن كثيرا من بلدان العالم الإسلامية و غير الإسلامية توفر خدمات المصرفية الإسلامية. تختلف آراء الخبراء والمفكرين فيما يتعلق بالنوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية، قد أوضحت الدكتورة صدّيقة جابر هذا الموضوع ببساطة. أما الأخ ضياء الحق فقد تحدث مقاله " علاقة المسلمين مع غير المسلمين اجتماعيا وثقافيا في ضوء الإسلام "، عن كيفية التعامل مع غير المسلمين في الأمور العديدة. أبرز الدكتور محمد حبيب في مقاله" الشيخ عبدالله بن خميس : حياته وخدماته" مجهودات علم من أعلام الأدب السعودي. أما الأخ الباحث عنايت الله فقد تناول تاريخ مابعد الحداثة في مقاله "مابعد الحداثة في الأدب العربي الروائي: نشأتها وآثارها".

في الركن الأردوي قام الدكتور فياض عالم بالبحث عن بداية الرواية في اللغة الأردوية وتلقي قبولها وخاصة ذكر مساعي عبد الحليم شرر في هذا المجال. الأخ زبير أحمد حلل رواية "مانجهي" من ناحية الإجتماعية والسياسية والثقافية. أما الدكتور حافظ سيد عبدالكريم رضوان فهو تحدث عن كاتب كبير مرموق في اللغة الأردية بطرس بخاري خاصة في مجال القصص الفكاهية. الأخ ظفر عالم يذكر في مقاله خدمات الدكتور عبد العليم السياسية. في ركن اللغة الانجليزية قام الأخ صهيب الندوي بإبراز قضايا التي تواجهها الشركات الجديدة في مختلف المجالات. المقال " التعليم، والعدل وتوعية المرأة " فهو رائع جدا وقامت الأخت نصرت جبين صديقي بتحليل هذا الموضوع. أما الأخ نشانت مشرا فكتب عن رواية القرن الواحد العشرين الهندية وقيمة حياة البدويين.

المديح النبوى عند البارودى و أحمد شوقى فى ضوء قصيدتهما الميمية

الدكتورة سمية رياض الفلاحي عليغ
آراضى باغ ، اعظم كره*

إنّ شخصية النبى صلى الله عليه وسلم تضمن الآية الكريمة "لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة" من حيث صفاته الخلقية والخلقية،و لذلك كانت ولا تزال موضوعًا أساسيًا لأعرق الفنون الأدبية بحيث استمر الأدباء والشعراء على أن يصبّوا فكرتهم و جهودهم فى تناول الشخصية المطهرة.

و إذا تغلغلنا فى أعماق شعر المديح النبوى عبر التواريخ القديمة أو الحديثة فوجدنا أن الشعراء ما زالوا يستوحون موادّهم من المصادر الأساسية الشرعية و يربطون قصائدهم المدحية بمدح مناقب أهل البيت مع إشادة الرسول و صفاته الفاضلة حتى ازدهرت قصائد المديح النبوى بشكل البديعيات فى العصور المتأخرة بيد البوصيرى و هو من المؤسسين الفعليين للمديح النبوى كما نرى جهوده فى القصيدة المدحية النبوية و القصيدة المولدية حتى برع و أخرج قصيدته الميمية الرائعة التى حذاها الشعراء المعاصرون، و مطلعها :

أمن تذكر جيران بذى سلم مزجت دمعًا جرى من مقلة بدم

و إن تعمقنا فى دواوين شعراء العصر الحديث لوجدنا كثيرًا من الشعراء الذين برعوا فى المديح النبوى، و من أهمهم محمود سامى البارودى، و أحمد شوقى و حافظ إبراهيم، و أحمد محرم و محمد الحلوى وغيرهم كثيرين. ولكنّا نأخذ منهم أول الثلاثين السنوات و هو محمود سامى البارودى الذى يعدّ رائد الشعر العربى الحديث و ربّ السيف والقلم و آخرالثلاثين السنوات هو أحمد شوقى الذى يسمّى بأمير الشعراء.

***Mob: 08756304600**
Email: khandrsumayya@gmail.com

أمّا هذان الشاعران المصريان فليس الاحتياج بهما إلى التعريف و كفى بهما تسميتهما فقط ،فأما البارودى فهو مجدّد الشعر الذى بثّ الشعر العربى خلقًا جديدًا بحيث توجه إلى تصوير الواقع مجتنبًا عن المحسنات البديعية حتى فاق معاصريه بهذه الميزة الرائعة.(1)

و أما شوقى فهو أمير الشعراء و اشتهر بشاعر مصر وشاعر العرب و شاعر المسلمين وهو يمتاز بالأزدواج النفسى .(2)

والآن نقصد على وجه الدقة أهم قصائد المديح النبوى التى اتبعت البوصيرى معارضة قصيدته، وهى قصيدة البارودى " كشف الغمة فى مدح سيد الأمة " ، و مطلعها:

يا رائد البرق يمّم دارة العلم واحد الغمام إلى حىّ بذى سلم

و قصيد ة " نهج البردة " لشوقى ، و مطلعها :

ريمٌ على القاع بين البان والعلم أحلّ سفك دمى فى الأشهر الحرم

و على الرغم من أن هذان الشاعران الكبيران قد حاولا أن يتناولا أغراضًا شتى و ركزا توجيهاتهما على تبيين الشمائل النبوية فى عدة قوافى و أوزان كما نرى البارودى يمدح النبى فى قصيدة جيمية، و مطلعها :

يا صارم اللحظ من أغراك بالمُهج حتى فتكت بها ظلمًا بلا حرج

و كذلك يحذو شوقى حذو البارودى فى معارضة الشعراء القدامى ذاكرًا مناقب النبى من جميع النواحى فى همزيته الرائعة التى مطلعها :

وُلد الهدى فالكائنات ضياء وفم الزمان تبسم و ثناء

و هكذا يقول فى مولديته البائية :

سلوا قلبى غداة سلا و تابا لعلّ على الجبال له عتابا

و لكنا نريد أن نوازن بين قصيدتهما الميمية التى تبنى على معارضة البردة للبوصيرى و نوضّح الخصائص المميّزة و الموضوعات الهامة لهما ، لأنهما تأتيان فى المقدمة من حيث المنحى والطراز.

فالقصيدة "كشف الغمّة فى مدح سيد الأمة" هى قصيدة ميمية طويلة جدّاً فى 447 بيتًا على وزن وقافية، تعتبر من نوع المديح الكلاسيكى التقليدى السلفى المبنى على منوال الشعراء الجاهليين والعصر العباسى والبوصيرى و تحتوى سيرة النبى الكاملة من ذكر مولده إلى يوم انتقاله إلى رحمة ربّه مستمدّة من سيرة ابن هشام حتى ظُنّ أن قصيدته نظم شعرى للسيرة النبوية.

و أما "نهج البردة " لشوقى فهى أيضًا قصيدة ميمية طويلة فى 190 بيتًا على وزن و قافية، تعدّ من أبلغ المديح النبوى و أرقّه حيث تشمل دقائق البلاغة و فنون البديع مع تجنيس من الشعر والطباق و تحوى سيرته النبيلة العطرة وإن لم تعن بالترتيب فى بيان الحوادث والمعجزات. و يمكن القول أنها قصيدة مجملة المفصل.

فالبارودى بدأ قصيدته من النسيب و نحا منحى الجاهلية فيها بحيث يتحول إلى المعنى الطارئ حتى ليحسبه القارئ نسى المعنى الأصيل كما قال :

يا رائد البرق يمّم دارة العلم واحد الغمام إلى حى بذى سلم

وإن مررت على الروحاء فامر لها اخلاف سارية هتانة الديم

ففيها استسقى للروحاء أولًا ثم رمى إلى وصف السارية الهتانة الديم فقال :

من الغزار اللواتى فى حوالبها رى النواهل من زرع و من نعم

إذا استهلت بأرض نمنمت يدها بردًا من النور يكسو عارى الأكم

ترى النبات بها خضرا سنابله يختال فى حلة موشية العلم

فنرى فيها أنه يصف السحب استسقاء للروحاء حتى ينتقل من الحديث عن وجده إلى الحديث عن غربته، وهكذا ينتقل إلى غرضه الأساسى بعد بث أشواقه و سهاده إلى حبيبه، ينتقل إلى الحب الخالص للنبى ، ويقول :

لا شيئ يسبقها إلا إذا اعتقلت بنانتى فى مديح المصطفى قلمى

و أما شوقى فافتتح قصيدته بالتشبيب عادةً، ولكنه قد تجاوز الثلاثين بيتًا و هو يتغزل و يتغنى بالهوى، قبل أن يقدم إلى موضوعه الخاص: المديح النبوى، و دائمًا ينطلق إلى روعة التعبير والتصوير كما يزيّن شعره المديح بقوله:

إن جلّ ذنبى عن الغفران لى أمل فى الله يجعلنى فى خير معتصم

فكلاهما نحيا منحى الجاهلية ولكنهما اختلفا إلى بيان التعبير والترتيب. وإذا دققنا النظر فى قصائدهما فوجدناهما مزينة بجواهر الشمائل النبوية وقد اختلفا فى تناول الوصف كما نرى فى قصيدة البارودى بحيث يبدأ ببيان بشرى لبعثته من الأنبياء السالفين و ميلاده الشريف حتى ينغمس فى نعت فراسته و دقة نظره منذ نعومة أظفاره ، ويقول :

وجاء كالغصن مجدولاً ترف على جبينه لمحات المجد والفهم

وكذلك يضمّ أخلاقه الفاضلة منذ طفولته كما كان يُلقب بالأمين ، ويقول :

ولقّبته قريش بالأمين على صدق الأمانة والإيفاء بالذمم

أما شوقى فهو يتوسّل إلى النبى مباشرة دون بيان سيرته النبيلة بالتدريج ، ويقول :

لزمت باب أمير الأنبياء ومن يمسك بمفتاح باب الله يغتنم

و أيضًا يقول :

علقت من مدحه حبلًا أعز به فى يوم لا عزّ بالأنساب واللحم

ثم يذهب إلى فضائله و بداية نبوته حتى يصبغ قصيدته حينما يقول :

إن الشمائل إن رقت يكاد بها يُغرى الجماد و يُغرى كل ذى نسم

و أما البارودى فهو يبيّن السيرة الكاملة فى صورة رائعة قصصية شعرية ثم يبلغ منتهاه الخلقية والخلقية، و يقول :

يا حبّذا صبغة من حسنه أخذت منها الشبيبة لون العذر واللحم

كالخال فى وجنة زيدت محاسنها بنقطة منه أضعافًا من القيم

و كيف لا يفخر البيت العتيق به و قد بنته يد فياضة النعم

أكرم به وازعًا لولا هدايته لم يظهر العدل فى أرض ولم يقم

هذا الذى عصم الله الأنام به من كل هول من الأهوال مخترم

ففى هذه القطعة يظهر محاسنه البديعية بالإضافة إلى أهميته البالغة ، حينما شوقى يطوى هذه الخصائل فى البيت ، ويقول :

فاق البدور و فاق الأنبياء فكم بالخُلق والخَلق من حسن و من عظم

ثم عنى بوصف القرآن ايجازًا ثم انتقل إلى الإشادة بالحديث عن النبى ، فقال :

جاء النبيون بالآيات فانصرمت وجئتنا بحكيم غير منصرم

آياته كلما طال المدى جُدد يزينهن جلال العتق والقدم

حتى ينتقل إلى وصف فصاحة النبى ، ويقول :

يا أفصح الناطقين الضاد قاطبة حديثك الشهد عند الذائق الفهم

و هكذا نأخذ واقعة الإسراء فى أسلوب متفاوت فى قصيدتهما كما يقول البارودى :

و حبّذا ليلة الإسراء حين سرى ليلًا إلى المسجد الأقصى بلا أتم

حتى يصل إلى قائلًا:

فاستكملت بهم الدنيا نضارتها و أصبح الدين فى جمع بهم تمم

ففيها يصف البارودى مرتبة النبى و لكنه يصل إلى مدائح القوم العرب و أنصاره و حمايتهم معه و يعدّهم ذريعة الإستكمال للدنيا والدين، بينما شوقى يضع الرسول فى القمة و يجعله محورًا تدور حوله كل شيئ فى واقعة الإسراء، ويقول :

أسرى بك الله ليلًا إذ ملائكه والرسل فى المسجد الأقصى على قدم

حتى يقول:

و ضاعف القرب ما قلّدت من منن بلا عدادٍ وما طُوّقت من نعم

و إذا قارنّا أسلوبهما بوصف الغار فوجدنا اختلافًا كبيرًافى بيانهما كما يقول البارودى :

و جاء الوحى ايذانًا بهجرته فيمّم الغار بالصديق فى الغسم

فما استقر به حتى تبوأه من الحمائم زوج بارع الرنم

بنى به عشه واحتله سكنًا يأوى إليه غداة الريح والرهم

إلى أن يقول :

فظل فيه رسول الله معتكفًا كالدرّ فى البحر أو كالشمس فى النسم

حتى إذا سكن الارجاف واحترقت اكباد قوم بنار اليأس والوغم

ففى هذه القطعة خرج البارودى من الموضوع واستسلم إلى الخيال كما انتقل من سرد القصة النبوية إلى الاشتغال فى وصف الحمامتين والعنكبوت، وتكلم عن حراسة الحمامتين و طراز عيشتهما بالإضافة إلى وصف خيمة من نسيج العنكبوت وجودتها.

و أما شوقى فقد قال :

سل عصبة الشرك حول الغار حائمة لولا مطاردة المختار لم تحم

هل أبصروا الأثر الوضاء أم سمعوا همس التسابيح والقرآن من أمم

و هل تمثل نسج العنكبوت لهم كالغاب والحائمات الزغب كالرخم

فأدبروا و وجوه الأرض تلعنهم كباطل من جلال الحق منهزم

لولا يدالله بالجارين ما سلما و عينه حول ركن الدين لم يقم

تواريا بجناح الله و استقرا ومن يضم جناح الله لا يضم

فسخر شوقى من المشركين فى هذه القطعة واستهزأ بهم و ترك للقارئ أن يتأمل فى عاقبة المشركين و خزاياهم بتأييد نصرة الله و سكينته.

و أما من قبيل المعجزات فقد اشتغل البارودى فى الحديث عن سجود الأشجار و سعيها إلى الرسول، وقال :

أ تلك أم حين نادى سرحة فأتت إليه منشور الأغصان كالجمم
حنت عليه حنو الأم من شفق و رفرفت فوق ذاك الحسن من رخم
جاءته طوعًا و عادت حين قال لها عودى ولو خيلت للشوق لم ترم

و كذلك عدّ البارودى شق صدر النبى كمعجزة و يقول :

فبينما هو يرعى البهم طاف به شخصان من ملكوت الله ذى العظم
فأضجعاه و شقا صدره بيد رفيقة لم يبت منها على ألم

ولكن شوقى لم يعدّه معجزة ولم يعن بإحاطة المعجزات إلا أنه وضع القرآن كمعجزة للنبى و يقول :

جاء النبيون بالآيات فانصرمت وجئتنا بحكيم غير منصرم

و كذلك يرشّح انصداع إيوان كسرى وخمود نار الفرس عند ميلاد الرسول ويعدّها من الخوارق، ويقول :

و خل كسرى و إيوانًا يدل به هوى على أثر النيران والأيم

وقد اشتركا فى التسمى باسم النبى وكلاهما يرجوان أن ينجو كل منا بفضل التسمى باسمه ، فيقول البارودى:

خدمته بمديحى فاعتليت على هام السماك وصار السعد من خدمى
و كيف أرهب ضيمًا بعد خدمته وخادم السادة الأجواد لم يضم
أم كيف يخذلنى من بعد تسميتى باسم له فى سماء العرش محترم

وكذلك يسمّى شوقى أروع من قول البارودى :

يا أحمد الخير لى جاه بتسميتى وكيف لا يتسامى بالرسول سمى

و لمّا نظرنا إلى قصيدتهما من حيث شخصية النبى كنعمة عظمى للأنام ، وجدنا فرقًا واضحًا فى أسلوبهما كما قال البارودى :

أكرم به وازعًا لولا هدايته لم يظهر العدل فى أرض ولم يقم
هذا الذى عصم الله الأنام به من كل هول من الأهوال مخترم

وكذلك يقول :

أحيا به الله أموات القلوب كما أحيا النبات بفيض الوابل الزوم

وأما قول شوقى فهو أرق من حيث البيان حينما يوضّح مكانة النبى و أثره النافع على البشر مقارنًا بين عيسى و محمد صلى الله عليه وسلم ، ويقول :

أخوك عيسى دعا ميتًا فقام له و أنت أحييت أجيالًا من الرمم
والجهل موتٌ ، فإن أوتيت معجزة فابعث من الجهل أو فابعث من الرجم

و هذا القول مبنى على تشبيه بليغ وإن كان يُرى أنه مملوء من الغلو حينما يقول:

وأنت أحييت أجيالًا من الرمم.(3)

وإن سرحنا النظر فى بيان صفة العفو عند النبى فى قصيدتهما، لوجدنا فرقًا كبيرًا بينهم كما نجد البارودى يبيّن واقعة سراقة حينما يبغى العفو عند خيبته ، ويقول:

فصاح مبتهلًا يرجو الأمان ولو مضى على عزمه لانهار فى رجم
و كيف يبلغ أمرًا دونه وزر من العناية لم يبلغه ذو نسم
فكفّ عنه رسول الله وهوبه أدرى وكم نقم تفتر عن نعم

و أما شوقى فهو يقول :

لمّا أتى لك عفوًا كلّ ذى حسب تكفّل السيف بالجهال والعَمم

فهو أروع وأبلغ من قول البارودى.و كذلك شوقى يزيّن قوله تبيانًا شمائل النبى الخلقية ، ويقول :

كم فى التراب إذا فتشت عن رجل من مات بالعهد أو من مات بالقسم
لولا مواهب فى بعض الأنام لما تفاوت الناس فى الأقدار والقيم

وأما من حيث الحروب والغزوات والسرايا فعنى البارودى بها عناية تامة كما نرى يهتم ببيان الغزوات، ويقول فى غزوة البدر :

و يمّم المصطفى بدرًا فلاح له بدر من النصر جلّى ظلمة الوخم
يوم تبسم فيه الدين وانهملت على الضلال عيون الشرك بالسجم الخ

و كذلك يحيط بالغزوات على وفق ما ساير الحوادث فى قصيدته الكاملة، ولكن شوقى لم يذكر الغزوات والسرايا.

و إذا قدمنا إلى اختتام قصيدتهما فنرى فرقًا بالغًا بين طرازهما كما ينهى البارودى موضحًا شمائل النبى الخلقية، ويضيف إلى أهمية مشكواة محمد ثم يستطرد رجاءً للشفاعة من الرسول حتى يأتى بالصلاة والسلام على رسول الله، و يقول فى أبيات عديدة:

فهو الذى يمنح العافين ما سألوا فضلًا و يشفع يوم الدين فى الأمم
نور لمقتبس ذخر لملتمس حرز لمبتئس كهف لمعتصم

ويقول :

و كيف يخشى ضلالًا من يؤمّ حمى محمد و هو مشكاة على علم

هذى مناي و حسبى أن أفوز بها بنعمة الله قبل الشيب والهرم

ثم يستطرد قائلًا :

إنى لمستشفع بالمصطفى وكفى به شفيعًا لدى الأهوال والقحم

فاقبل رجائى فمالى من ألوذ به سواك فى كلّ ما أخشاه من فقم

و صلّ ربّ على المختار ما طلعت شمس النهار ولاحت أنجم الظلم

والآل والصحب والأنصار من تبعوا هداه واعترفوا بالعهد والذمم

وامنن على عبدك العانى بمغفرة تمحو خطاياه فى يده و مختتم

و أما شوقى فهو يُنهى قصيدته ذاكراً الأحوال ما سايرت بعد مجئ النبوة ثم يبيّن دور الخلفاء الراشدين و عزّهم فى العالم حتى يصل إلى الصلاة والسلام على النبى فى القطعة الأخيرة يدعو الله للطف بالمسلمين لأجل رسوله، كما نرى يقول :

دار الشرائع روما كلما ذكرت دار السلام لها ألقت يد السلم

ما ضارعتها بيانًا عند ملتأمٍ ولا حكتها قضاءً عند مختصم

ولا احتوت فى طراز من قياصرها على رشيد و مأمونٍ ومعتصم

ويستطرد مؤكدًا أهمية الخلفاء الراشدين و مساهمتهم فى الدين :

من فى البرية كالفاروق معدلة وكابن عبد العزيز الخاشع الحشم

أو كإبن عفان والقرآن فى يده يحنو عليه كما تحنو على الفطم

وما بلاء أبى بكر بمُتهم بعد الجلائل فى الأفعال والخِدم

حتى يأتى بقطعة أخيرة :

يا ربّ صلّ وسلّم ما أردت على نزيل عرشك خير الرسل كلّهم

محيى الليالى صلاة لا يقطعها إلا بدمع من الإشفاق منسجم

وهكذا يختم بدعاء قائلًا :

فالطف لأجل رسول العالمين بنا ولا تزد قومه خسفًا ولا تُسم

يا ربّ أحسنت بدء المسلمين به فتمّم الفضل وامنح حسن مُختتم

واكتفاءً على هذه المقارنة نقدم إلى أسلوبهما بما يمتاز بعضهما من بعض. وإذا تعمقنا فى أخذ التخلص والاقتضاب الذى هو انتقال الشاعر من فن إلى فن بمناسبة ظاهرة ، فى أشعارهما فنرى أن البارودى قد آثر أخذ حسن التخلص حيث قال :

ليت القطا حين سارت غدوت حملت عنى رسائل أشواقى إلى أضم

مرت علينا خماصا و هى قاربة مر العواصف لا تلوى على أرم
لا تدرك العين منها حين تلمحها إلا مثالًا كلمح البرق فى الظلم
كأنها أحرف برقية نبضت بالسلك فانتشرت فى السهل والعلم
لا شيئ يسبقها إلا إذا اعتقلت بنانتى فى مديح المصطفى قلمى

وأما شوقى فهو آثر الاقتضاب كما انتقل من النسيب إلى الكلام عما تحوى الدنيا من المبكيات والظلمات، كما يقول:

يا نفس دنياك تخفى كل مبكية وان بدا لك منها حسن مبتسم
فضى بتقواك فاها كلما ضحكت كما يفض أذى الرقشاء بالثرم الخ

وإذا درسنا اشعارهما فى قصيدتهما الميمية فى المديح النبوى، فلاح لنا أن قصيدة البارودى تمتاز بالترتيب كما تكلّم عن الحوادث على وفق ما قصّه ابن هشام، ويسير فى أسلوب سهل ممتع. ويعترف زكى مبارك هذه المزية للبارودى ولكنه يعدّها سببًا لفقد الشعر حيث تأتى القصيدة فى إطار المتون، ويقول:"و لكن مزية الترتيب التى انفرد بها البارودى كانت بابًا لفقد الشعر فى أكثر القصيدة فأصبحت بذلك منظومة كتلك المنظومات التى تعرف بالمتون".(4)

وهكذا يسير فى الوضاحة والإظهار دون الغموض ولكنه قد يصل إلى الإبهام والتعقيد مع التعبير والتمثيل فى بعض الأحيان كما نرى أمنيته مملوءة بالحب الدفين والحرارة فى صدره حينما يقول و هو يرجو فى نصرة الرسول له يوم الميعاد:

لثابت العهد لم يحلل قوى أملى يأس ولم تخط بى فى سلوة قدمى
لم ينزل الدهر لى ما أستعين به على التجمل إلا ساعدى وفمى
هذا يحبر مدحى فى الرسول وذا يتلو على الناس ما أزجيه من كلمى

وأما شوقى فقد ضمّن الخواطر الطارئة حيث تحدث عن بعض الحوادث تقديمًا على بعض ما تكلمه عن النبى و عن معجزاته قبل ذكر الميلاد، ولكنه قد يمتاز باهتمامه بالكلمة الحكيمة حيث يقول :

لقد أنلتك أذنًا غير واعية ورب منصت والقلب فى صمم

وكذلك ينفرد شوقى بما يستعمل أجمل القول وأروع من المحسنات البديعية كما يقول :

يا لائمى فى هواه والهوى قدر لو شفك الوجد لم تعذل ولم تلم

و بناءً على ذلك يمكن أن نقول أن أحدهما يغلب على الآخر من ناحية كما يمتاز البارودى بالنظم عند بيان الحوادث وبالشعر عند الوصف وعند مناجاة الانفعال والمشاعر، و ثانيهما يغلب على الأول من ناحية أخرى كما شوقى يسير بطيف الخيال ورائعة التعبير والتمثيل فى مدح خير البريّة.

الحواشى :

1) راجع إلى : مقدمة ديوان البارودى ، ص ك
2) راجع إلى : مقدمة الشوقيات ، ص 6
3) الشوقيات ، الجزء الأول ، ص 242
4) أحمد شوقى ، زكى مبارك ، ص 181

المراجع :

1) ديوان البارودى ، محمود سامى البارودى باشا، ضبطه وصححه وشرحه ، على الجارم و محمد شفيق معروف ، ج 1 ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، 1954
2) الشوقيات ، ج1 ، القاهرة
3) أحمد شوقى ، زكى مبارك ، إعداد و تقديم كريمة زكى مبارك ، دارالجيل ، بيروت – لبنان
4) الأدب العربى المعاصر فى مصر ، دكتور شوقى ضيف ، دارالمعارف
5) www.alkeltawia.com

"مدى جواز النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية"

الدكتورة صدّيقة جابر
مراد آباد، اترا براديش

تعريف النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية

عُرّفت النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية بالتعريف التالي: "تعيين وتأسيس الاقسام في البنوك التقليدية بالتسجيل وتشغيل وصيانة العمليات المصرفية الإسلامية، كالربح والخسارة، منفصلة عن عملياتها المصرفية التقليدية"[1] نفهم من هذا التعريف بأن النوافذ الإسلامية هي جزء من الشخصية الإعتبارية من البنك التقليدي. وهذا ماقررت أيضا في تعريف مجلس الخدمات المالية الإسلامية لعمليات النوافذ الإسلامية، وهو: "تعرف عمليات النوافذ الإسلامية كجزء من مؤسسة الخدمات المالية التقليدية (والتي قد تكون فرعاً لتلك المؤسسة أو وحدة متخصصة تابعة لها) توفر كل من إدارة الصناديق (حسابات الإستثمار) والتمويل والإستثمار المتفقة أحكام المشرعية الإسلامية ومبادئها."[2] لذلك ينبغي علينا أن ننظر على هذه النوافذ من جهة التكييف الفقهي على أنها صندوق مالي منفصل أسسه ويملكه إنسان اجتمع في ماله حرام بحلال، فهل يجوز لمسلم ان يتعامل مع هذا الصندوق؟ للإجابة على هذا السؤال من ناحية فقهية لا بد لنا من تشخيص حقيقة العلاقات بين المودعين والمستثمرين بالمصرف.

العلاقة بين المودعين والمستثمرين بالمصرف

يتم التعامل بين المصرف وعملائه عن طريق فتح حسابات الودائع حيث "يعهد الأفراد أو الهيئات بأموالهم إلى المصرف على أن يتعهد برد مساوٍ لها إليهم أو نفسها لدى الطلب أو بالشروط المتفق عليها."[3] تمثل أموال المودعيين والمستثمرين الموارد الخارجية للمصرف. "وتتكون هذه الموارد من الودائع المصرفية النقدية، التي تعد أهم موارد المصارف التجارية على الإطلاق، حيث تعتمد المصارف في التمويل الجزء الأكبر من عملياتها على أموال المودعيين، مما دفع كثير من الباحثين الى أن يسميها: (مصارف الودائع).... تنقسم حسابات الودائع في المصارف الى ثلاثة أقسام:

- **حسابات الودائع الجارية**

[1]Kamaruddin ET. Al. (2008). Assessing Production Efficiency of Islamic Banks and Conventional Banks Islamic Windows in Malaysia, International Journal of Business and Management Research, 1 (1), p. 3

[2]مجلس الخدمات المالية الاسلامسة (2007) الارشادات المتعلقة بالعناصر الرئسة في اجراءات الرقابة الاشرافية للمؤسسات التي تقتصر على تقديم خدمات مالية اسلامية عدا مؤسسات التأمين الاسلامي، بند 56.

[3] مجلة مجمع الفقه الاسلامي (1996)، الدورة التاسعة، الجزء الاول، ص750.

- **حسابات (صناديق) ودائع التوفير**
- **حسابات الودائع الاستثمارية.[1]**

وقد خرّج معظم فقهاء عصرنا ودائع الجارية وودائع التوفير[2] على أنّها قروض يقدّمها المودع إلى البنك، ولو كانت باسم الوديعة، لأن العبرة في العقود بالمعاني، لا للألفاظ لأن المال المودع في كل نوع من هذه الأنواع مضمون على المصرف، وكونه مضمونا على المصرف يخرجه عن طبيعة عقد الوديعة الإصطلاحية في الفقه الإسلامي، لكونها أمانة في يد المودع، غير مضمونة عليها.[3]

أما المودعون في حسابات الإستثمار للبنوك الإسلامية، فهم يشاركون المصرف في ربحها إن كان هناك ربح، فليست حسابات الودائع الإستثمارية في البنوك الإسلامية قروضا، وإنما هي رأس مال في المشاركة أوالمضاربة، وإنما تستحق حصة مشاعة من ربح البنك، وتحمل حصة مشاعة من الخسران، وليست مضمونة على البنك،[4]وهذا الحكم ينطبق على النوافذ الإسلامية إذ المفترض أنها تعمل وفق الشريعة الغراء، ومن هنا يتبين لنا أن هناك علاقتين بين عملاء الإسلامية بالمصرف، هما: الأقراض والمشاركة، وبناء على هذا، ينبغي لنا من الدراسة الفقهية لمسألتين من جهة التعامل بمن في ماله حلال وحرام، أي: حكم اقراضه ومشاركته.

المباحث الفقهية المتعلقة بالموضوع

المسألة الاولى:حكم إقراض من يتعامل مع المحرمات

يدور الحكم الشرعي للقرض في حق المقرض بين الأحكام الفقهية التكليفية الخمسة، وهي: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم. ويتحدد هذا الحكم وفق المصلحة والمفسدة المترتبة، على القرض فان كانت مصلحة ضرورية كان واجبا، وان كانت حاجية فهو مندوب، وان كانت تحسينية فهو مباح، وأما ان كان ترتب عليه مفسدة فقد يكون مكروها أو حراما، بحسب تلك المفسدة.[5]

[1]يوسف الشبيلي. (2005). الخدمات الاستثمارية في المصارف، الرياض، دار ابن الجوزي، 54/1.

[2]هذا الحكم ينطبق على ودائع التوفيراذا ضمن المصرف ولو جزءا منه. أما اذا لم يضمن فالعقد مضاربة اومشاركة.

[3]مجلة مجمع الفقه الاسلامي. (1996).محمد تقي، أحكام الودائع المصرفية – بحث مقدم في الدورة التاسعة، 750/1

[4]المرجع السابق بتصرف بسيط، ص803.

[5]أحمد أسعد محمود. (2008). نظرية القرض في الفقه الاسلامي، الأردن، دار النفائس، 66.

قال الرملي:"والأقراض مندوب اليه... وَمَحَلُّ نَدْبِهِ مَا لَمْ يَكُنْ الْمُقْتَرِضُ مُضْطَرًّا وَإِلَّا كَانَ وَاجِبًا، وَمَا لَمْ يَعْلَمْ أَوْ يَظُنَّ مِنْ آخِذِهِ أَنَّهُ يُنْفِقُهُ فِي مَعْصِيَةٍ وَإِلَّا حَرُمَ عَلَيْهِمَا أَوْ فِي مَكْرُوهٍ كُرِه."[1]

"وعلى ذلك : فان كان المقترض مضطرا، كان إقراضه واجبا، وإن علم المقرض أو غلب على ظنه أن المقترض يصرفه في معصية أو مكروه كان حراما أو مكروها بحسب الحال، ولو اقترض تاجر لحاجة، ليزيد في تجارته طمعا في الربح الحاصل منه، كان اقراضه مباحا، ومثل ذلك ما لو أقرض غنيا لغرض الدافع، كحفظ ماله باحرازه في ذمة المقترض، فانه يكون مباحا، حيث انه لم يشتمل على تنفيس كربة".[2]

ومن هنا يمكن أن نخلص الى ان القرض في أصله مندوب لأن أغلب الناس لا يستقرضون الا لسد حوائجهم.[3] ويمكن أن يتغير هذا الحكم بأحد السببين:درجة المقصد الشرعي يستقرض من أجله كالضروريات، والتحسينييات، أوالجهة التي سيصرف فيها القرض، كشراء البيت فهو حلال، أو متاجرة بالخمر فهو حرام، والسبب لهذا التحويل لأن في الشريعة للوسائل حكم المقاصد. [4]

المسألة الثانية: حكم مشاركة من يتعامل مع المحرمات كالكافر:

أجمع العلماء على عدم جواز المشاركة في المحرمات، و إن كان هناك خلاف في بعض التفصيلات، واختلفوا في جواز المشاركة في المعاملات المباحة من يتعامل مع الحرام على ثلاثة أقوال:

القول الأول :تحريم في المفاوضة وجواز في العنان – ذهب اليه جمهور الحنفية، وخالف أبو يوسف فقال بجوازالمشاركة في المفاوضة مع الكراهة.[5]

علّل الحنفية قولهم بالتحريم بأن المفاوضة تقتضي الوكالة المطلقة من كل شريك لصاحبه، وهذا الأمر لا يمكن تحقيقه إذا شارك مسلم كافرا، لأن الكافر اذا اشترى خمرا أو خنزيرا لا يقدر المسلم على بيعه، أما تعليل الكراهة فلأن الكافر لا يميز في المعاملات حلالها من حرامها، قال صاحب رد المحتار في سياق بيان شركة المفاوضة:

---

[1]شمس الدين ابن شهاب الدين الرملي. (1968). نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، مصر، شركة مصطفى البابي، 220/4-221

[2]د/ نزيه حماد(1991). عقد القرض في الشريعة الاسلامية، دمشق، دار القلم، 18.

[3]منصور البهوتي (1997) شرح منتهى الارادات، لبنان، دار عالم الكتب، 99/2 برهان الدين ابن مفلح (1980) المبدع في شرح المقنع، لبنان، المكتب الاسلامي، 204/4.

[4]ابو يحيا زكريا الانصاري. (2001). أسنى المطالب شرح روض الطالب، لبنان، دار الكتب العلمية، 348/4.

[5]محمد أمين ابن عابدين. (1994). رد المحتار على الدر المختار، لبنان، دار الكتب العلمية، 476/6-477

"(قَوْلُهُ : يَسْتَلْزِمُ التَّسَاوِي فِي الدَّيْنِ) لِأَنَّ الْكَافِرَ إذَا اشْتَرَى خَمْرًا أَوْ خِنْزِيرًا لَا يَقْدِرُ الْمُسْلِمُ أَنْ يَبِيعَهُ وَكَالَةً مِنْ جِهَتِهِ، فَيَفُوتُ شَرْطُ التَّسَاوِي فِي التَّصَرُّفِ ابْنُ كَمَالٍ (قَوْلُهُ: مَعَ الْكَرَاهَةِ) ؛ لِأَنَّ الْكَافِرَ لَا يَهْتَدِي إلَى الْجَائِزِ مِنْ الْعُقُودِ زَيْلَعِيٌّ (قَوْلُهُ: وَمُسْلِمٍ وَكَافِرٍ) أَفَادَ أَنَّهَا تَصِحُّ بَيْنَ ذِمِّيِّينَ كَنَصْرَانِيٍّ وَمَجُوسِيٍّ كَمَا فِي الْخَانِيَّةِ."[1]

القول الثاني: كراهة – ذهب اليه الشافعية قال الرملي: "وَيُكْرَهُ مُشَارَكَةُ الْكَافِرِ وَمَنْ لَا يَحْتَرِزُ مِنْ الشُّبْهَةِ"[2]واستدلوا على قولهم بما يلي:

- قال عبد الرزاق في مصنفه: حَدَّثَنَا هُشَيْم ، عَنْ أَبِي حَمْزَة، قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاس: إنَّ أبي رَجُل جَلاَّبًا يَجْلُبُ الْغَنَمَ، وَإِنَّهُ لَيُشَارِكُ الْيَهُودِيَّ ، وَالنَّصْرَانِيَّ، قَالَ: لاَ يُشَارِكُ يَهُودِيًّا، وَلاَ نَصْرَانِيًّا، وَلاَ مَجُوسِيًّا، قَالَ: قُلْتُ: لِمَ ؟ قَالَ : لِأَنَّهُمْ يُرْبُونَ وَالرِّبَا لاَ يَحِلُّ.[3]
- الإجماع السكوتي اذ لا يعرف مخالف من الصحابة لرأي ابن عباس.
- مال اليهودي والنصراني ليس بطيب، فانهم يبيعون الخمر ويتعاملون بالربا فكرهت معاملتهم.

القول الثالث: جواز بشرط ألا يتصرف كافر إلا بحضور شريك مسلم -هذا مذهب قال به المالكية[4] والحنابلة[5].

والأدلة على ذلك:

- أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عاملهم، ورهن درعه عند يهودي على شعير أخذه لأهله، قال الإمام البخاري:حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: "اشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا بِنَسِيئَةٍ وَرَهَنَهُ دِرْعَهُ"[6]

عن عائشة رضي الله عنها قالت :" كان على رسول الله صلى الله عليه و سلم بردان قطريان غليظان خشنان فقلت: يا رسول الله إن ثوبيك خشنان غليظان وإنك ترشح فيهما فيثقلان عليك وأن فلانا قدم له بزمن الشام فلو بعثت إليه فأخذت منه ثوبين بنسيئة إلى ميسرة فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : قد علمت ما يريد محمد أن يذهب بثوبي

[1] محمد أمين ابن عابدين. (1994). رد المحتار على الدر المختار، لبنان، دار الكتب العلمية، 476/6

[2] شمس الدين ابن شهاب الدين الرملي. (1968). نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، مصر، شركة مصطفى البابي، 220/4–221

[3] مصنف ابن عبد الرزاق (20347)

[4] محمد عليش. (1989). منح الجليل على مختصر سيد خليل، لبنان، دار النشر، 251/6

[5] عبد الله ابن قدامة. (----). المغني، لبنان، عالم الكتب، 3/5–4

[6] صحيح البخاري، باب: شراء الامام حوائج بنفسه، (الرقم:1945)

و يمطلني فيهما فأتى الرسول إلى النبي صلى الله عليه و سلم فأخبره فقال النبي صلى الله عليه و سلم قد كذب قد علموا أني أتقاهم لله وأداهم للأمانة"[1]

وبعد النظر وتأمل أدلة الأقوال الثلاثة يترجح عندي المذهب الثالث للأسباب التالية:

سلامة الأدلة وقوة استدلال أصحاب المذهب الثالث، فالحديثان صحيحان لامطعن فيهما من ناحية الصحة، وكلاهما يدلان على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعامل مع اليهود بيعاً وشراء ورهنا، واليهود في مالهم حلال وحرام، وقد نص القرآن بأنهم أكلة الربا قال تعالى: "وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا"[2] قال ابن كثير في تفسير هذه الاية: "أي: أن الله قد نهاهم عن الربا فتناولوه وأخذوه، واحتالوا عليه بأنواع من الحيل وصنوف من الشبه، وأكلوا أموال الناس بالباطل"[3] فتعامُل النبي صلى الله عليه وسلم بيعاً وشراء مع من في ماله شبهة الكسب، يدل دلالة واضحة على جواز تعاملهم، ولا نقول هنا يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم تعامل مع بعض اليهود الذين يكتسبون أموالهم بطرق مشروعة، لأن القاعدة الأصولية تقول: ترك الإستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، والنبي صلى الله عليه وسلم ترك الإستفسار فدل ذلك على عموم جواز.

ما ورد من رأي ابن عباس يجاب عليه بأن يحمل على حالة إذا تولى الكافر البيع والشراء لأنه علل قوله بأنهم يربون والربا محرم، وهذه العلة منتفية على القول الثالث لأنهم اشترطوا أن يحضر المسلم البيع والشراء، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، أما قول الحنفية في تحريم المفاوضة بين المسلم والكافر، يُجاب عليه بأن المفاوضة وإن كان تقتضي عموم التوكيل إلا أنّه ينطبق عليها أحكام الشريعة، فلا تقتضي إباحة شراء المحرمات كالخمر والخنزير للكافر،"فإن فعل فعليه الضمان لان عقد الوكيل يقع للموكل والمسلم لايثبت ملكه على الخمر والخنزير."[4]

السلبيات والإيجابيات المترتبة على فتح هذه النوافذ

نسرد أولا ما يتيسر من الإنتقادات الواردة على فتح النوافذ الاسلامية في البنوك التقليدية:

- **الهدف الرئيسي من فتح هذه النوافذ ليس تحويل البنوك التقليدة الى مصارف اسلامية، بل الحصول على نسبة أكبر من الربح حيث يستجلب فيها أموال المسلمين الذين لا يتعاملون إلا وفق أحكام الشريعة.**
- **الجزء الأكبر من الأموال في هذه المصارف تستخدم في المعاملات المحرمة.**

[1]، قال حاكم: "حديث صحيح على شرطهما". انظر: تلخيص الحبير لابن حجر(الرقم:1225) المستدرك على الصحيحن للحاكم، (الرقم: 2207)

[2]النساء (161)

[3]ابن كثير.(2004). تفسير القران العظيم، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، 368/4.

[4]عبد الله ابن قدامة المغني، لبنان، عالم الكتب، 4/5

- هناك احتمال كبير للخلط بين أموال النافذة الإسلامية بباقي أموال البنك التقليدي.

من الناحية الأخرى هناك ايجابيات لفتح هذه النوافذ، منها:

- اتاحة فرص للمسلمين لحفظ واستثمار أموالهم بالطرق المشروعة.
- تقليل الشر في المجتمعات البشرية حيث جزء من أصول المصرف التقليدي سيوجه نحو التمويل الإسلامي وهذا اقل شر من توجيه جميع أصولهم في المحرمات عملا بالقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك جله
- إن كثيرا من النوافذ اسست من قبل البنوك الدولية الكبرى، مما يساهم في خلق جو تنافسي في ساحة المصرفة الإسلامية، وهذا الأمر سيؤدي الى رفع مستوى الجودة لمنتجات المصرفة الإسلامية وتيسير نشرها عالميا.

الخاتمة والتوصيات: وختاما نذكر أهم نتائج البحث:

1. تأخذ النوافذ الإسلامية في البنوك التقليدية حكم رجل في ماله حرام وحلال.
2. تكيّف العلاقة بين عملاء المصرف بالمصرف على أنها اما اقراض أو مشاركة.
3. يجوز إيداع أموال في حسابات النوافذ الإسلامية لغرض الحفظ بشرط عدم صرفها في المعاملات المحرمة شرعا.
4. يجوز إيداع أموال في حسابات النوافذ الاسلامية لغرض الاستثمار بشرط عدم استثمارها في المعاملات المحرمة شرعا.
5. وان كان بعض الانتقادات الموجهة على فتح هذه النوافذ لا تصمد أمام الحقيقة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعامل مع من في ماله شبهة، إلا أن هناك الانتقادات الأخرى التي فعلا يمكن ان تمثل مخالفة الشرعية لو وجدت، لذا يجب منعها.

وبناءاً على هذه النتائج نوصي بما يلي:

أ- لا بد من وجود رقابة شرعية منضبطة تضمن إجراء جميع المعاملات وفق الشريعة الغراء.

ب- لا بد من وجود هيئة شرعية قوية ترجع اليها سلطة اجازة المنتجات والعقود.

ج- لا بد من ضمان لفصل وعدم خلط أموال النافذة الإسلامية بباقي أموال المصرف حتى لا يصرف شيء من أموال المودعين والمستثمرين في المعاملات المحرمة.

د- ينبغي كون القائمين بهذه النوافذ على علم بالمعاملات الإسلامية.

"علاقة المسلمين مع غير المسلمين اجتماعيا وثقافيا في ضوء الإسلام"

ضياء الحق

الباحث في الدكتوراه

في جامعة جواهرلال نهرو نيو دلهي

من المعلوم أن الإسلام دين شامل وكامل لجميع جوانب الحياة الإنسانية، وهو دين يمهد للناس طريقا فيه النجاح والفلاح في الدنيا والآخرة، ودين يحث المسلمين على القيام بالأمن والسلام والهدوء والطمأنينة في المجتمع الإنساني، ودين يمتلك جميع الأبعاد الإنسانية الكاملة. فبعث الله تعالى نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم لإصلاح المجتمع العربي الجاهلي الذي فقد فيه الإنسانية قبل بعثته صلى الله عليه وسلم، فجعله الله رسولا مبشرا ورحمة للعالمين، إذ أن طريقته للدعوة إلى الإسلام كانت تشمل الرحمة والشفقة والعفو والتسامح، هدفا إلى القيام بالمجتمع الإنساني التعددي الأحسن الذي كان يسكن فيه كل نوع من الإنسان من الأبيض والأسود والعرب والعجم بغض النطر عن النوع واللون والنسب والحسب واللغة والمرتبة من جانب. وبجانب آخر أن قواعد الإسلام العامة تشير إلى أن الإسلام يمكن أن ينشر ويبقى في المجتمع التعددي على حدما حيث كان يسكن فيه المسلم والكافر في عهد الرسول صلى الله إلى عصر الخلفاء والتابعين. ولكن حينما نرى الأوضاع الراهنة في العالم نجد فيها الزعزعات والتوترات السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية في كل البلاد من الإسلامية وغير الإسلامية لفقدان الروابط الودية الأخوية والوطنية بين إنسان وآخر، لأن كل نفس تحتكر لنفسها كل الفوائد الدنيوية وتترك الآخرين مهمشين منبوذين في مجتمع بجانب. وبجانب آخرأن الأمة الإسلامية فقدت واقعها الاجتماعي الذي يسمح التسامح الديني والتعايش السلمي والعدل والإنصاف والأخوة الدينية والوطنية. فهذه هي العناصر الهامة من الإسلام التي تساعد

الإنسان على العيش في المجتمع التعددي ويمكن أن يتمتع بها كل نفس من المسلم وغير المسلم بالحياة الهنئية لو ترتقي الروابط بينهما لبناء المجتمع الإنساني التعددي لفلاح الإنسانية جمعاء.

الرابطة الإنسانية والأخوة الأبوية بين المسلم وغير المسلم

من بواعث الود والمحبة بين المسلم وغير المسلم هو انتمائهما إلى الأب الواحد والأم الواحدة، فهذه الروابط القريبة بينهما تقوي علاقتهما وتنمي في قلوبهما الإنسانية العالمية الممتازة التي يفتخر بها كل إنسان في كل أنحاء العالم، بينما الإنسان تختلف عادته وتقاليده وثقافاته وحضارته من مجتمع إلى مجتمع، ولكن الله سبحانه وتعالى يربط علاقة الناس بالناس بكونهم مخلوقين من أب واحد آدم عليه السلام وأم واحدة حواء عليها السلام، ثم اختلفت أجيالهم وأنسابهم وأعراقهم، كي يتعارفوا بعضهم بعضا ويعرفوا وجود الخالق الواحد ويعترفوا بالتنوع في الإنسانية كما قال تعالى: " يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[1]

فالآية تشير إلى أن الناس طبيعيا في المجتمع الإنساني يمتلكون مختلف الثقافات والعادات والتقاليد، ولكن ينبغي لكل إنسان أن يعرف كل أنسان يعيش في مجتمعه سواء كان مسلما أو غير مسلما ، قفيرا أو غنيا أو منتميا إلى قبيلة أو عرق، فالإنسان أصالته واحد، وله أن يقوم بالتأقلم والوئام في المجتمع. كما ينبغي للمسلم أن يعزز علاقته مع غير المسلمين لنشر حقائق الإسلام، لأن الإسلام يهدف إلى تحقيق السلام للمخلوقات المكلفة في الدارين الدنيا والآخرة معا، ولكن إذا رفض بعض المخلوقات المكلفة التعاون لتحقيق هذا السلام الشامل فإن الإسلام جاهز أيضا للتعاون على تحقيق هذا السلام على مستوى حياة الدنيا، فتعاليمه تحث المسلمين على التعاون مع الجميع لتحقيق هذا السلام اللامحدود.

فهذه هي سنة خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم وسنة جميع الأنبياء المرسلين عليهم السلام التي اختاروها لهداية الناس جمعاء بدون تفريق وتمييز. لذا فإن شعور المسلم تجاه غير المسلمين ابتداء ينبغي أن لا يخرج على مشاعر النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم بل يكون شعورهم باعثا للرحمة والخير لكل إنسان ولوكان مستكرها أو منكرا دعوة الإسلام، ومؤكدا على عدم الإكراه في الدين،كما قال تعالى"لا إكراه في الدين"،[2] ويقول أيضا سبحانه وتعالى مخاطبا نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم : " ولوشاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[3] فالآية تدل دلالة واضحة على أن الله أرسل رسوله

محمدا صلى الله عليه وسلم مبلغا مبشرا ونذيرا، وليس مكرها للناس الدين الحق، إذ الهداية بيد الله يهدي من يشاء.

فالإسلام يحث المسلم على اتخاذ سبيل الدعوة الذي فيه اللين والرفق حتى أمر الله سبحانه وتعالى بالتمسك باللين عند فرعون الذي طغى وظلم على بني إسرائيل فقال :" وقولا له قولا لينا لعله يتذكر أويخشى" [4]

التسامح الديني في الإسلام للقيام بالمجتمع المثالي

ومن أهم الميزات القيمة للإسلام هي العفو والتسامح بين مختلف أهل الديانات، وكل خطوة مشى عليها نبي الله صلى الله عليه وسلم تحتفل بالعفو والتسامح بين المسلمين وغير المسلمين، كما يدل على ذلك صلح حديبية حيث يمحي الكافر كلمة رسول الله منكرا رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه يقبل جميع المعاهدات من الكفارلأجل التسامح الديني المسموح في الإسلام، فهذا تسبب للمسلمين في المستقبل بالنصر الكبير والفتح العظيم. إضافة إلى هذا التسامح، يشهد فتح مكة تسامحا كبيرا وعفوا مثاليا عن الكفار والمشركين الذين آذوا نبي الله صلى الله عليه وسلم وألقوا على الصحابة رضي الله عنهم عقابا شديدا، ولكن رحمة العالمين لم يأخذ عنهم الثأر بعد الغلبة عليهم بل عفاعنهم وأعلن بكل صراحة " لا تثريب عليكم اليوم وأنتم الطلقاء"[5] فاعتنقوا بالإسلام وشكل معهم مجتمعا مثاليا صافيا خاليا من هذه الأدران والمعاصي، ومجتمعا خاليا من اللعن والطعن عن شخص ولوكان مشركا أو كافرا، لأن اللعن عن الكافر ممنوع، كما ورد النهي عن اللعن والطعن عن الكافر الذي يساعد المسلم ولا يحتقره ولا يغتصبه ولا يلومه بل يمد يد التعاون والمساعدة في آن ويدعم الأمة الإسلامية بتخطيطه الأحسن ويقويها اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، إذا اللعن والطعن ممنوع والتعاون له مسموح في الخير ، وحينما قيل للرسول صلى الله عليه وسلم للدعاء على المشركين قال " إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة"[6]

بالإضافة إلى أن الإكراه والجبر في الإسلام ممنوع، كما ورد التعليق على قول ابن تيمية في تعليقه على آية " لا إكراه في الدين" : " وإن جمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصة، وإنما النص عام فلا نكره أحدا على الدين والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذ لم يكن من أهل القتال لا نقتله ، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكره أحدا على الإسلام لا ممتنعا ولا مقدورا عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا لكن من أسلم قبل منه ظاهر الإسلام"[7]

معاهدة السلم بين المسلم وغير المسلم للقيام بالأمن في المجتمع:

ومن أهم ميزات الإسلام التي تلعب دورا بارزا في القيام بالأمن والسلام في المجتمع التكثيري هو السلم. فالإسلام يحث أبدا على القيام بالأمن والسلام بين الأمم والقبائل سواء في الهند أو أمريكا أو أفريقيا أو الروسيا أوأسترليا ومإلى ذلك من الممالك والبلدان. فالأمن مطلوب لدى الإسلام ويؤكد على الحفاظ على كل نفس في المجتمع الإنساني سواء كانت النفس مسلمة أو غير مسلمة فدمها ومالها وعرضها حرام على كل مسلم وغير مسلم، والحفاظ على فرد يعتبرحفاظ على جميع الأفراد، وقتله يعتبر قتل جميع أفراد المجتمع الإنساني كما قال تعالى: " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" فهذه الآية الكريمة تشير إلى حفاظ على نفس إنسانية بدون تقييد عقيدتها ودينها.

كما يأمر الإسلام المسلمين بالقيام بالسلم لتعزيز العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين المسلم وغير المسلم، ويمنع الحرب والمقاتلة مع غير المسلمين الذين يحبون الأمن والسلام والذين يقدمون الاقترحات المتعددة للقيام بالأمن، ويتحاورون للسم والهدنة، ويبتعدون عن القتال، فالسلم بعد النزاعات السياسية أفضل طريق للعيش والتعايش في المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه المسلم وغير المسلم مع التناغم البيئي كما قال تعالى : " فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم سبيلا"[8]

العدل مع غير المسلمين للتناغم الاجتماعي:

من الحقيقة الناصعة أن الإسلام جاء في الدنيا للقيام بالعدل ونشره في كل أنحاء العالم لأن الله سبحانه وتعالى عدول ومقسط يحب العدل والقسط مع جميع مخلوقاته، ويكره الظلم والعدوان والغلظة والقسوة. إذ أنه أرسل رسوله صلى الله عليه وسلم إلى الدنيا للبشرية جمعاء، وجعله أسوة حسنة في تنفيذ العدل في المجتمع الإنساني، حيث درب نفسه صلى الله على العدل والإنصاف، وأمر أصحابه بتمسك العدل في المجتمع مع غير المسلمين في البيع والشراء وفي حالة الحرب أوالسلم، وفي الحكم على القضايا المختلفة بين أصحابه رضي الله عنهم وغيرهم، فالعدل محبوب ومسموح لكل طبقة من الطبقات أو قبيلة من القبائل أو أمة من الأمم سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة كما قال تعالى : اعدلوا هو أقرب للتقوى" فالعدل هنا مؤجه إلى كل إنسان وبالخصوص إلى المسلمين، كما قال تعالى مخاطبا المسلمين مؤكدا على إثبات القسط والإنصاف تجاه غير المسلمين الذين لا يريدون القتال مع المسلمين، فقال :" لا ينهاكم

الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"[9]

ومن ثم يتطلب الزمن من المسلمين أن يقوموا بالعدل والقسط مع غير المسلمين وأن لا يخدعوا الناس لو كانوا أولي سلطات سياسية في مكتبة أو مركز أو منصب من المناصب الحكومية، فيتوجب عليهم أن يقسطوا المسلمين وغير المسلمين سواء بسواء للقيام بالمجتمع المثالي المملوء بالعدل والإنصاف.

ومستدلا بهذه الآية الكريمة لا يوجد حرج في المشاركة في الأحزاب السياسية التي تحاول القيام بالعدل وكبح الفساد المالي والمكافحة مع جميع الأنواع من الشرور والفتن الناشئة في الدنيا، كما ينبغي لكل مسلم أن يتعاون مع تلك الأحزاب والجماعة التي لا تضر المسلمين ولا تقوم بالدعايات لإطفاء نور الإسلام بل هي تعطي فرص سانحة في نشر الإسلام وتعاليمه في كل أنحاء القطر والمدن والتي تحاول أيضا القيام بالتناغم والوئام في المجتمع الإنساني.

حسن التعامل مع الجيران لتعزيز العلاقات الاجتماعية بين المسلم وغير المسلم

من حسن إسلام المرأ أن يكون خلقه طيبا وجذابا إلى التعاليم الإسلامية التي تحث المسلمين على حسن التعامل والتعايش مع الجيران ولا يضرونهم ولا يحتقرونهم ولا يخذلونهم بل يساعدونهم حق قدرهم في السراء والضراء ويحتفظون بأعراضهم وأموالهم سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. كما ينبغي للمسلمين أن يشاركوا في تقوية الثقافة العلمية مع الجيران وأن يتعاونهم في توفير الأموال لو كانوا محتاجين إلى ذلك. فوردت الآيات والأحاديث حول حقوق الجار، ومن أحسن الآية وأشملها جميع أنواع الجيران من المسلم وغير المسلم هي الآية القرآنية التي أوصى الله فيها سبحانه وتعالى بحقوقه الجيران قائلا: " واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم"[10]

كما أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بحق الجار في قوله صلى الله عليه وسلم " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه"[11]وانطلاقا من هذ المبدأ الإنساني كان الرسول صلى الله عليه وسلم يكرم ضيوفه وإن كانوا غير المسلمين. كما أنه أوصى صلى الله عليه وسلم بحق الجار مع أنه قد يكون غير مسلم فقال : ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه " بدون تقييد بكون الجار مسلما أوغير مسلم " البخاري ، ويعلق ابن حجر العسقلاني على

الحديث مستدلا بالآيات التي توصي بالجار ذي القربى والجانب فيقول : الجار القريب المسلم والجار الجنب غيره أي غير المسلم . هكذا نلاحظ النصوص القرآنية والسنة النبوية التي تدل دلالة واضحة على أن الإسلام دين يحث المسلمين على المراعاة بجميع أنواع الروابط والعلاقات مع غير المسلمين لكي يكون المجتمع أكثر مثاليا وخلقيا وثقافيا.[12]

رابطة المسلم مع غير المسلم لتعزيز العلاقات الإقتصادية والثقافية

من انفتاح الإسلام أنه لا ينهى المسلمين عن الحصول على العلوم والفنون من غير المسلمين سواء كانوا من اليهود والنصارى أو من الكفار والمشركين بل الإسلام يهدف إلى تعزيز العلاقات الثقافية والاقتصادية، ليس يأمر بالرابطة فقط هدفا إلى احتكار الأشياء المريحة المصنوعة من قبل غير المسلمين، بل هو يحث المسلمين على أن يتعلموا بالعلوم والفنون من غير المسلمين، كما أمرالنبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رضي الله عنهم بتعلم اللغة العبرانية لكي ينشروا التعاليم الإسلامية في العبرانيين ولكي تتحسن العلاقة مع المسلمين العرب وغير المسلمين العبرانيين من جانب. وبجانب آخر أن الإسلام لايمنع المسلمين من البيع والشراء مع غير المسلمين بل يحثهم على البيع والتجارة عن طريق يميز بين الحلال والحرام، ويسد أبواب اكتساب الأموال عن طريق الحرام من اتخاذ الربح بقساوة كما قال تعالى "وأحل البيع وحرم الربى".فالآية تشير إلى أن البيع في الإسلام مسموح بدون تقييد دين البائع مسلما كان أو غير مسلم. بالإضافة إلى أن الإسلام يراعي جميع حقوق الناس من الضعفاء والأغنياء واليتامى وذوي القربى وأمر المسلمين بأن يعطوا حقوقهم بدون النظر إلى العقيدة والديانة، كما منع الإسلام عن الحرص على الأموال وأمر بفتح أبواب الصدقات والخيرات والطيبات لكل محتاج كما قال صلى الله عليه وسلم : " ما من مسلم غرس غرسا فأكل منه إنسان أو دابة إلا كان له صدقة"[13]. فيحث الحديث على الخير بصرف النظر عن عقيدة المستفيد منه. " ويضرب القرضاوي العديد من الأدلة والأمثلة على مراعاة الإسلام لحقوق هذه الروابط بل أكثر من ذلك التسامح مع غير المسلمين، ومن الأدلة والأمثلة التي أشار إليها أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث إلى أهل مكة مالا لما قحطوا ليوزع على فقرائهم ، وأنه عليه الصلاة والسلام تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود، فهي تجري عليهم، وأنه عليه الصلاة والسلام قام بجنازة يهودي كما أشار إلى أن عمر ابن الخطاب رأى نصارى مجذومين فأمر لهم بمساعدة اجتماعية، واغتاله ذمي فلم يمنعه ذلك من أن يوصى بهم خيرا، وماتت أم الحارث أبي ربيعة وهي نصرانية فشيعها أصحاب رسول الله.[14] لهذا يرى بعض العلماء مثل عكرمة وابن سيرين جواز إعطاء أهل الذمة من الزكاة. فهذه الأمثال

والأدلة من القرآن والحديث تدل دلالة واضحة على أن الإسلام ليس دينا للعبادة والرياضة فقط بل هو دين لتزيين الدنيا بالأعمال والأفعال الطيبة في جميع شؤون الحياة.

خلاصة القول:

فهذه هي الدلائل والبراهين الواضحة والقواعد العامة في الإسلام تشير إلى أن المسلم حر في مساعدة محتاج سواء كان مسلما أو غير مسلم سواء كان يعرف الإسلام أم لا، فالعلاقة بين جميع الإنسان أن تكون للود والكرم والمودة والمساعدة والتعاون للقيام بالمجتمع المتبادل الآراء والأفكار والثقافات والعادات والتقاليد فيه، لكي يعيش كل إنسان مع التمتع بالإنسانية الكاملة والحرية الشاملة في الممارسة بالتعاليم الدينية حتى يتطور المجتمع الإنساني وتقل الوحشية من الإنسان وتمحي الأمية والجهالة التي تنشأ في يوم من الأيام في كل مكان من الأمكنة لعدم احتكاك المسلمين بغير المسلمين أو لعدم امتدادهم يد المعونة والمساعدة إلى الفقراء غيرالمسلمين أو لعدم شعورهم بالعاهات والمصائب والآلام على الأمة غير المسلمة. لذا فاحتكاك المسلمين بغير المسلمين ثقافيا واجتماعيا وسياسيا يكون أكبر باعث لمحو جميع الشكوك والشبهات من قبل غير المسلمين تجاه المسلمين في الهند وغيرها من البلاد الإسلامية وغير الإسلامية. كما أن معرفة المسلم عن حقوق الإنسان وأدائها يؤديه إلى التوصل إلى القيام بالمجتمع المثالي المتناغم الذي سكيون خاليا عاجلا أوآجلا من البغض والعداوة والعنف والشدة ،ويتكون المجتمع التكثيري المثالي الذي يتمتع فيه كل فرد من الأفراد بثقافته وعاداته وتقاليده بكل حرية كاملة.

الحواشي

[1] سورة الحجرات، الآية ، 13.
[2] سورة البقرة، الآية ،256.
[3] سورة يونس – الآية، 99.
[4] سورة طه- الآية، 43.
[5] ابن القيم الجوزية ، زاد المعاد في هدى خير العباد ، بيروت مؤسسة الرسالة ، 1399ه.
مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، البر والصلة صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد [6]عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ، 1374.
[7] الزجيلي وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة،ص، 82، القاهرة دار الفكر 1401.
[8] سورة النساء، الآية، 90.
[9] سورة الممتحنة، الآية، 8-9.
[10] سورة النساء ، الآية ، 36.
البخاري، محمد بن إسماعيل ، الوصاية بالجار، خلق أفعال العبادوالرد على الجهينة وأصحاب التعطيل، [11]تحقيق وتعليق أبو محمد سالم بن أحمد الهادي السلفي ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة، 1408.
[12] سعيد إسماعيل صيني، حقيقة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص، 67.
[13] البخاري، الأدب رحمة الناس والبهائم،
[14] القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405.

الشيخ عبدالله بن خميس : حياته وخدماته

بقلم: د. محمد حبيب بن حافظ أبوالكلام

يُعدّ الشيخ عبدالله بن محمد بن خميس أحد الأدباء الكبار والمفكرين العظام الذين نشأوا وترعرعوا تحت ظلال الأدب السعودي المعاصر وهو من أبرز مؤسسي الصحافة في السعودية عامة، وفي نجد على وجه الخصوص ؛ حيث أسس في عام 1959م مجلة الجزيرة التي تحولت فيما بعد إلى جريدة يومية.

ولد الشيخ عبدالله بن خميس في عام 1339هـ - 1920م، في قرية "الملقى" من ضواحي الدرعية، وهذه القرية تسمى المغيدر أيضاً، وهي إحدى قرى وادي حنيفة، وتبعد عن الدرعية 14 كيلو متراً[1].

واستوطن الشيخ عبدالله بن خميس ثلاث سنوات بقرية الملقى، وانتقل بعد ذلك والده حاملاً معه ولده وعائلته إلى الدرعية عاصمة الدولة السعودية الأولى، فتربي عبدالله بن خميس بين أحضان أسرته، وكانت أسرته مصاخة لتعاليم الله تعالى، مطبقة لها في مرافق الحياة كلها، وكانت أسرة حظيت بحظ وافر من العلم، ومنيت بنصيب كاف من الأدب والعرفان.

تعليم الشيخ عبدالله بن خميس:

فقد درس الأديب عبدالله بن خميس على والده محمد بن خميس بعض الكتب الشرعية والأدبية، فقرأ عليه أكثر كتب الإمام الهمام ابن تيمية والإمام بدر الأنام ابن القيم، كما قرأ عليه تفسير القرآن العظيم لإمام التفسير عماد الدين ابن كثير، والسيرة النبوية للمورخ ابن الكبير هشام وغيرهما من الكتب الدينية والعربية، كما أنه استفاد ما كان يهتم به من أنساب العرب وأيامهم وتفسير الرؤى، وغير ذلك[2].

وقد لازم الأديب عبدالله بن محمد بن خميس والده وانتقل معه حيث انتقل فاكتسب من علومه وخبراته، فانتقل مع أبيه من قرية الملقى إلى الدرعية وكان عمره إذ ذاك ثلاث سنوات، وكان والده محمد بن خميس معروفاً بين الناس بالعلم والفضل، واشتهرت أخباره وآثاره لدى العامة والخاصة، حيث كان نبراساً يستضيء به وقدوة يقتدى به في عصره، وكان مرجع كثير

---

(1) الدرعية، لعبد الله بن خميس، طبعة 1402هـ، ص49.

(2) أدباؤنا الرواد، لسعد بن خلف العنفان، 1421ه، ص28. محمد بن خميس ناثراً لهيا السمهري، ص23، شؤون وشجون من واقع حياتي لإبن خميس، ص9 نقلاً عن المرجع السابق.

من الناس فيما يعن لهم في حياتهم، كما أنهم يسألونه عن القصص والتاريخ[1]، وهذا بلا شك يترك أثرا بالغاً مباشراً على حياة الأديب.

ولما بلغ الأديب عبدالله بن خميس السابعة من عمره ألحقه والده بكتاب الدرعية فقرأ فيه مبادئ القراءة والكتابة والقرآن والتفسير على يد الشيخ عبد الرحمن بن محمد الحصان، وكان رجلاً فاضلاً حافظاً لكتاب الله وإماماً لمسجد ظهرة سمحان بالدرعية. وقد ختم عليه الأديب القرآن تلاوة ونظراً [2].

ولم تكن هذه المبادئ من القراءة والكتابة والتعليم لتروي ظمأ الأديب عبدالله بن خميس بل ازداده شوقاً ورغبة، فما كان منه إلا أن انتقل إلى مدينة الرياض ليبحث عن مصادر الكتب وأمهاتها في اللغة العربية وغيرها فاتصل ببعض أهالي الرياض وأعيانها ليوفروا له ما يريد ويهيئوا ما له يجول ويسير، فلما وصل إلى مناله أقبل على الكتب العربية والتراث العربي يدرس شعره ويقرأ نثره، يحفظ كثيره ولم يترك إلا قليله، وقد حوى على معانٍ ما مر عليه مستنبطاً من المعجمات والقواميس، فحفظ كثيراً من الشعر والنثر وفهم كثيراً من المعاني اللغوية والأمثال العربية [3].

وبجانب انكبابه على المكتبات ودور العلم بالرياض اختار أديبنا صفوة من الأصدقاء من ذوي العلم والعرفان، وهذا بدوره يؤدي إلى ثراء ثقافة الشيخ عبدالله بن خميس ، والمرء يعرف بخليله، والصحبة مؤثرة ببناء شخصيته، ومما يخص بالذكر من أصدقاء عبدالله بن خميس وله طول الصحبة معه فهد المارك، وكان يدرس آنذاك لدى الشيخ محمد بن إبراهيم، وكان لهذه الصحبة المستفادة من علم الشيخ محمد بن إبراهيم أثر كبير في تنمية مواهب أديبنا واستغلال ذكائه.

ومن المناهل التي انتهل أديبنا عبدالله بن خميس منها العلم دار التوحيد بالطائف، وهذه المدرسة درس فيها الأديب دراسة نظامية، وكان التحاقه بها في عام 1364هـ كما أجمع على ذلك كتاب الأدب السعودي[4].

ثم التحق عبدالله بن خميس بعد تخرجه من دار التوحيد بالطائف بكلية الشريعة واللغة العربية بمكة المكرمة، ونال منها شهادة كلية الشريعة واللغة العربية، فازداد نوراً من نور العلم، وكان طلاب تلك الكلية يقضون في الغالب شطراً من أوقاتهم في الحرم المكي الشريف،

([1]) حوار مع الشيخ الأديب عبد الله ابن خميس. منشور في المجلة العربية، العدد 263، ذو الحجة 1419هـ، ص34.

([2]) شؤون وشجون من واقع حياتي لإبن خميس، ص20.

([3]) عبد الله ابن خميس ناثراً لهيا السمهري، ص46، 47.

([4]) الأدب الحديث: تاريخ ودراسات، لمحمد بن سعد بن حسين، ص381.

يذاكرون فيه العلم ويتداولون، ويسامرون في الكتابة والمحابرة ويتسابقون، وقد كُلّف أديبنا – وهو بمكة- من قبل الشيخ حمد الجاسر بالإشراف على طباعة المجلة المسماة بمجلة اليمامة، حيث كانت تطبع المجلة بمكة المكرمة في مطبعة أنوار السعودية بعد نقل طباعتها من بيروت[1].

وهكذا تعلم الأديب عبدالله بن خميس في مختلف المراحل من حياته، وبدأ منذ طفولته ومن بيته فكان بيته أول مدرسة له وكان والده أول مدرس له، ثم انتقل هنا وهناك وتجول في المدن والبلدان، يقتطف زهور العلم والعرفان، ويجمع إلى نفسه عطور الأدب والبيان، وبذلك تفوق وسبق على الأقران، واشتهر وتميز بين الخلان.

وفاته:

توفي الشيخ عبدالله بن حميس في يوم الأربعاء 15 جمادي الآخرة 1432هـ الموافق 18 مايو 2011م.

مهنة الشيخ عبدالله بن خميس وإنجازاته:

عمل الشيخ عبدالله بن خميس في العديد من المجالات الإدارية والعلمية وتولى العديد من المناصب المرموقة التي تساهم في بناء المجتمع وأهله والأخذ بأيديهم إلى الخير والتقدم والرقي، وفيما يلي ذكر بعض أعماله وانجازاته:

1- من الأعمال التي قام بها الشيخ عمل جباية الزكوات، وهو عمل شاق جداً إلا أن الشيخ عبدالله بن خميس تحملها بكل بشاشة وأداها بكل أمانة، فقد اختير ابن خميس من قبل المسؤولين للعمل بجهاز جباية الزكوات، وقد التحق بهذا العمل مبكراً ، وهذا العمل يتطلب منه التجول في الصحراء وتحمل المشاق والمتاعب، وتعرف الأماكن والقريات، والجبال والأودية والهضاب، وقد اكتسب الشيخ الأديب من هذا العمل معرفة الأماكن والأودية مما ساعده وحثه على تأليف الكتب، ككتاب: معجم جبال الجزيرة، معجم اليمامة، ومعجم رمال الجزيرة، ومعجم أودية الجزيرة، والمجاز بين اليمامة والحجاز[2].

2- عين مديرًا لمعهد الإحساء العلمي في نهاية عام 1375هـ - 1955م، وذلك بعد تخرجه من كلية الشريعة واللغة العربية بمكة المكرمة، وبدأ الشيخ في هذا المعهد نشاطه العلمي والأدبي والإداري.

([1]) المرجع السابق، ص37، نقلاً عن عبد الله ابن خميس ناثراً لهيا السمهري، ص52-53.

([2]) صحيفة الجزيرة، العدد: 10117، يوم السبت 1422/11/11هـ، الموافق 2002/1/26م، ص13. عبد الله بن خميس ناثراً لهيا السمهري، ص48.

3- عين مديرا لكليتي الشريعة واللغة بالرياض في عام 1377هـ - 1957م. وهاتان الكليتان موجودتان الآن ضمن كليات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

4- عين مديرا عاما لرئاسة القضاء بالمملكة العربية السعودية في عام 1378هـ - 1957م. وكانت هذه الرئاسة بمثابة نواة لوزارة العدل المنتشرة الآن بمدن المملكة العربية السعودية ومحافظاتها.

5- صدر مرسوم ملكي بتعيينه وكيلا لوزارة المواصلات في المملكة العربية السعودية في عام 1382هـ - 1962م، فعمل كوزير لتلك الوزارة.

6- عين رئيساً في ديوان المظالم عام 1385هـ -1965م، إلا أنه اعتذر عن قبول هذا العمل ولم يقلده.

7- عين عضواً في مجلس إدارة شركة كهرباء الرياض [1].

8- تكليف من قبل الأمير سلمان بن عبد العزيز بالإنابة عنه في إمارة الرياض عندما يكون الأمير خارج المملكة. وقد قدم له سمو الأمير تقليد هذا المنصب كمنصب وظيفي إلا أن الأديب عبدالله بن خميس اعتذر عن ذلك [2].

9- عين رئيسا لمصلحة المياه بالرياض في عام 1386هـ - 1966م.

وقد لاقي الأديب في هذا العمل بمجال مصلحة المياة معاناة شديدة، لأن مدينة الرياض إذ ذاك كانت تتطور يوما فيوم، وكانت المياه شحيحة والمطالبة بها شديدة، والشبكة الموجودة منها تالفة مهترئة.

10- قدم عبدالله بن خميس في عام 1392هـ - 1972م طلبا للإحالة إلى التقاعد بكامل راتبه لكي يتفرغ للبحث والتأليف، فقبل الملك فيصل على أن يكون التقاعد للتفرغ للعمل العلمي والثقافي والتأليفي[3].

([1]) شؤون وشجون من واقع حياتي لإبن خميس، ص64، عبد الله بن خميس ناثراً لهيا السمهري ص62-63.

([2]) الشيخ عبد الله بن خميس 83 عاماً من العطاء، للعماد العباد، مقال منشور في جريدة الرياض، العدد: 12267، السنة: 37، يوم الخميس 1422/11/10هـ، ص39.

([3]) شؤون وشجون من واقع حياتي لإبن خميس، ص67، 68، نقلا عن عبد الله بن خميس ناثراً لهيا السمهري ص63، 64.

تلك هي بعض الأعمال الإدارية والمناصب الحكومية التي تولاها الشيخ عبدالله بن خميس في حياته، ويمكن لنا من خلالها الوقوف على مكانته العلمية ومرتبته الإدارية وخبراته العديدة في المجالات المتنوعة الكثيرة.

إسهامات الشيخ عبدالله بن خميس الأدبية:

يُعد الشيخ عبدالله بن خميس من الأدباء البارزين الذين تلالأ نجومهم في الآفاق، وذاعت صيتهم في المدن والزقاق، ولم يبلغوا من الشهرة بهذا المكان إلا لإسهاماتهم الأدبية في الجرائد والمجلات، وفي منصة المجالس والمؤتمرات، وبالتأليفات وتقديم البحوث في الندوات. وكان لأديبنا الشيخ عبدالله بن خميس حظ وافر في هذه المجالات، ولنأت الآن على ذكره في الأسطر الآتية من هذه الصفحات.

إسهاماته الأدبية غير التأليفية:

1- إصدار صحيفة الجزيرة:

أصدر الشيخ عبدالله بن خميس مجلة الجزيرة في عام 1379هـ - 1959م، ويعتبر من مؤسسي الصحافة في المملكة العربية السعودية، وفي نجد على وجه الخصوص، وكانت صحيفة الجزيرة في بداية أمرها مجلة، ثم أوقفت تلك المجلة لمدة أربع سنوات، ثم استؤنف صدورها بعد ظهور نظام المؤسسات الصحفية، وقد تحولت مجلة الجزيرة بعد ذلك إلى جريدة يومية[1].

2-مثّل الأديب عبدالله بن خميس المملكة العربية السعودية في عدة مؤتمرات أدبية وعلمية.

3- شارك في العديد من البرامج الإذاعية والتلفزيونية، ومنها:

- البرنامج الإذاعي بعنوان: (من القائل)، والذي استمر نشره لمدة أربع سنوات متتالية، وكان البرنامج عبارة عن موضوعات أدبية من الحكم والأمثال والأبيات الشعرية، تقدم في صورة أسئلة إلى الشيخ عبد الله بن خميس، وكان يجيب عنها في هذا البرنامج.
- البرنامج التلفزيوني بعنوان: مجالس الأيمان.

4- وقد نشرت له الصحافة السعودية والعربية العديد من البحوث والمقالات[3].

5- حصل على العديد من الجوائز التقديرية والأوشحة والأوسمة تقديراً لإسهاماته الأدبية، ومن تلك الجوائز والأوسمة ما يلي:

([1]) عبد الله ابن خميس ناثراً لهيا السمهري، ص63.

([2]) "من القائل" للشيخ عبد الله بن خميس، الطبعة الأولى 1406هـ. ويقع هذا الكتاب في أربعة أجزاء.

([3]) فواتح الجزيرة، للشيخ عبد الله بن خميس، الطبعة الأولى، 1404هـ، ص2.

- مُنح بوشاح الملك عبد العزيز من الدرجة الأولى في الشخصية الثقافية المكرمة في مهرجان الجنادرية السابع عشر وذلك عام 1422هـ - 2002م.

-حصل على وسام تكريم وميدالية من مجلس التعاون الخليجي في مسقط عام 1410هـ - 1989م.

-حصل على وشاح فتح وميداليه من منظمة التحرير الفلسطينية.

-حصل على وسام الشرف الفرنسي من درجة فارس قلده إياه الرئيس الفرنسي (فرانسوا ميتران).

-حصل على وسام الثقافة من تونس قلده إياه الرئيس الحبيب بورقيبة.

-شهادة تكريم من أمير دولة البحرين صاحب السمو الشيخ / عيسى بن سلمان آل خليفة بمناسبة الاحتفاء برواد العمل الاجتماعي من دول الخليج وذلك عام 1407هـ - 1987م.

6- شارك في العديد من المحاضرات في المؤتمرات والندوات داخل المملكة وخارجها، كمحاضرته بعنوان "الشاعر عبد المحسن الهزاني" التي ألقاها في جمعية الثقافة والفنون، ومحاضرته بعنوان" الأماكن الجغرافية في حياة الملك عبد العزيز" التي ألقاها في دارة الملك عبد العزيز، وكذلك محاضرة بعنوان " نتائج حرب حريزان" وغيرها من المحاضرات[1].

وحظي الشعر بنصيب أوفر من غيره من الجوانب الأدبية في حياته الاجتماعية فينظم الشعر في أغلب المناسبات الوطنية والعربية والإسلامية، وكانت المساجلات الشعرية والإسلاميات والفلسطينيات وشعر الطبيعة والمراثي من أهم قصائده الشعرية.

إسهاماته الأدبية في مجال التأليف:

أثرى الأديب عبدالله بن خميس المكتبة العربية بعشرات الكتب في الأدب والشعر والنقد والتراث والرحلات، وصال وجال في الصحافة والمنتديات والمؤتمرات داخل المملكة وخارجها. وفيما يلي ذكر أهم مؤلفاته:

1- "تاريخ اليمامة".

يقع هذا الكتاب في سبعة أجزاء، وهو كتاب تاريخي أدبي، ساغه بأسلوب أدبي، ويشتمل في 450 صفحة[2].

2- "المجاز بين اليمامة والحجاز".

([1]) من جهاد قلم للشيخ عبد الله بن خميس، الطبعة الأولى، 1405ه، نقلاً عن كتاب عبد الله بن خميس ناثراً، ص72.

([2]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية، بالرياض على نفقة الأمير سلمان بن عبد العزيز، عام 1407هـ.

يقع هذا الكتاب في 452 صفحة في جزء واحد. وهو عبارة عن الكتاب الأدبي التاريخي يتحدث فيه الأديب عن معلوماته في الطرق التاريخية والآثار الجغرافية والأدبية، كما يسلك فيه المؤلف طريق التحقيق في ذكر الطرائق والمواقع والآثار[1].

3- "على ربى اليمامة"

وهو عبارة عن ديوانين اثنين في جزء واحد. أخراهما "أصداء من الجزيرة العربية"، أهداه إلى أبيه –رحمه الله-، ويقع الكتاب في 614 صفحة. [2]

4- "من القائل".

يقع هذا الكتاب في أربعة اجزاء. وهو عبارة عن الأمثال والحكم الأدبية والأبيات الشعرية التي أجاب عنها في البرنامج التلفزيوني. [3].

5- معجم اليمامة.

وهو كتاب جغرافي صيغ بأسلوب أدبي، وهو نتيجة الجولات والصولات في مختلف ربوع الجزيرة العربية، والكتاب يقع في جزئين[4].

6- معجم جبال الجزيرة.

وهذا الكتاب مؤلف ضخم يقع في خمسة أجزاء، والجزء الواحد يشتمل على 659 صفحة، يتحدث فيه الأديب عن جبال جزيرة العرب، وهو موسوعة جغرافية لجبال الجزيرة يندر وجود مثال له[5].

7- معجم أودية الجزيرة.

هذا الكتاب كتاب جغرافي أدبي يقع في جزئين في حدود 314 صفحة[6].

8- معجم رمال الجزيرة.

وهو عبارة عن كتاب أدبي جغرافي، ويقع في 504 صفحة في جزء واحد [7].

([1]) صدر الكتاب عن دار تهامة في الحلقة رقم 64 من سلسلة الكتاب العربي السعودي، عام 1402هـ.

([2]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية، بالرياض. عام 1397هـ.

([3]) صدرت الطبعة الأولى عن مطابع الفرزدق، بالرياض، عام 1406ه.

([4]) صدر الكتاب عن دار اليمامة عام 1398هـ ويقع في 1262 صفحة.

([5]) صدر هذه المجموعة من مطابع الفرزدق التجارية عام 1410هـ.

([6]) الكتاب مطبوع من مطابع الفرزدق التجارية، وصدر عام 1419هـ.

([7]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية عام 1419هـ.

9- راشد الخلاوي حياته وشعره.

يتحدث الأديب في هذا الكتاب عن سيرة الشاعر راشد الخلاوي، وعن حكمته وشعره وفلسفته ونوادره، وعن حسابه الفلكي، والكتاب يقع في جزء واحد[1].

10- الشوارد.

هذا الكتاب عبارة عن المختارات والشواهد الشعرية التي يتمثل بها في المناسبات المختلفة، ويستدل بها في المحافل، وقد رتبها المؤلف حسب قوافيها مما زادها حسنا وبهجة، والكتاب يقع في ثلاثة أجزاء[2].

11- من أحاديث السمر.

الكتاب يقع في جزء واحد، وهو عبارة عن القصص الواقعية الواقعة في قلب جزيرة العرب، وصيغ الكتاب بأسلوب أدبي سلس على طريقة القصة بجعل المدخل لها والحبكة والنهاية[3].

12- الدرعية. العاصمة الأولى.

وقد تحدث الأديب في هذا الكتاب بأسلوب أدبي تاريخي عن استراتيجية الدرعية وحالتها قبل العهد السعودي، ثم تطرق إلى بيان حالتها بعد نفوذ الحكم السعودي، وذكر أخبارها العلمية والسياسية، وقيام الدولة السلفية والعقيدة السليمة[4].

13- شهر في دمشق.

عبارة عن ذكريات وخواطر جمعها الأديب عبدالله بن خميس، وكان هذا الكتاب من باكورة تأليفه، ويقع في جزء واحد[5].

14- من جهاد قلم في النقد.

وهو عبارة عن جمع المؤلف ما كتبه في المناسبات العديدة والمجلات المتنوعة من النقد أو التعقيبات على النقود الموجهة إليه، ويقع في 417 صفحة في جزء واحد[6].

([1]) الكتاب طبعته دار اليمامة، بالرياض، وصدرت الطبعة الأولى عام 1392هـ.

([2]) صدر الكتاب عن دار اليمامة للنشر والتوزيع عام 1394هـ.

([3]) صدر الكتاب مطابع حنيفة عام 1398هـ. ويقع في 149 صفحة.

([4]) الكتاب يقع في 492 صفحة، ومطبوع في جزء واحد من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1402هـ.

([5]) صدر عن مطابع الرياض، عام 1375هـ في 146 صفحة.

([6]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1402هـ.

15- فواتح الجزيرة.

وهذا الكتاب يقع في جزء واحد، وهو السلسلة الثانية من كتاب من جهاد قلم، وقد جمع فيه المؤلف افتتاحيات التي كان يفتتح به صحيفة الجزيرة. والكتاب يشتمل على 572 صفحة[1].

16- محاضرات وبحوث.

وهذا الكتاب هو السلسلة الثالثة من كتاب من جهاد قلم، وقد جمع فيه المؤلف العديد من المحاضرات والبحوث التي شارك بها في الندوات والمؤتمرات داخل المملكة وخارجها، والكتاب يقع في جزء واحد ويحتوي على 306 صفحة[2].

17- أهازيج الحرب أو شعر العرضة.

جمع ابن خميس في هذا الكتاب شعر العرضة، وهي أول نذر الحرب والتجمع لها، والعرضة التي تحتفظ بها الأمة في السلم للسلوى والذكرى، وفي الحرب للنذر والاستعداد، والكتاب يقع في جزء واحد، ومشتمل على 368 صفحة[3].

18- الأدب الشعبي في جزيرة العرب.

وهذا الكتاب عبارة عن دراسة أدبية، وكان الدافع إلى تأليف هذا الكتاب أن الأمم تعتز بذاتها وخاصة ما تتصل بها من ثقافتها ولغتها وأساليبها وطريقة استخدامها. والكتاب يقع في جزء واحد[4].

19- بلادنا والزيت.

جمع فيه الأديب مذكرات لنخبة من أعلام المفكرين، عالجوا موقفهم من الزيت كقضية وطنية اجتماعية، والكتاب يقع في جزء واحد مشتملاً على 156 صفحة[5].

([1]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1404هـ.

([2]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1405هـ.

([3]) صدر الكتاب عن مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1402هـ.

([4]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1387هـ.

([5]) صدر الكتاب من النادي الأدبي، بالرياض، عام 1379ه.

20- الديوان الثاني.

هذا الكتاب كما يظهر من اسمه هو ديوان شعر وقد أفصح ابن خميس عن هذا الديوان بأنه المولود الثاني في عالم الشعر، وقد زينه ابن خميس بأبيات من الحكمة وغيرها. والكتاب يقع في جزء واحد[1].

21- رموز من الشعر الشعبي تنبع من أصلها الفصيح.

الكتاب دراسة شعرية، لما يقع من الجدلات الكلامية في صفحات الجرائد والمجلات، والإذاعة والتلفيزيونات، وفي الندوات ولمؤتمرات[2].

22- جولة في غرب أمريكا

والكتاب كتاب أدبي عبارة عن الرحلات مدعم بالصور والذكريات، وقد كتبه بناء على طلب رئاسة تحرير مجلة الجزيرة، ويقع الكتاب في جزء واحد في حدود 100 صفحة[3].

23- إملاء ما منّ به الرحمن في وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن. تأليف محب الدبن أبو البقاء عبدالله العكبري، وقام بإعداده: عبدالله بن خميس.

والكتاب يقع في جزئين. وقد صدر من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض عام 1415هـ.

24- أسئلة واجوبة من غرائب التنزيل.

وهو أيضاً من إعداد الأديب: عبدالله بن خميس ، والكتاب من تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي.

والكتاب يقع في جزء واحد، ومطبوع من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، وصدرت الطبعة الأولى منه في عام 1415هـ.

25- مراجعة لكتاب التحقيق والتعليق على كتاب ابن بشر، للشيخ عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ[4].

وقدم الشيخ عبدالله بن خميس للعديد من الكتب بناء على طلب صاحبه، ككتاب آل الجريسي للدكتور خالد الجريسي، وملحمة شعرية باسم "سعوديتي" لمحمد بن ناصر الخليف[5]

([1]) صدر هذا الديوان عن مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1413هـ.

([2]) طبع الكتاب من مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1412هـ.

([3]) صدر الكتاب عن مطابع الفرزدق التجارية بالرياض، عام 1414هـ.

([4]) صدر الكتاب المذكور في 1403هـ من دارة الملك عبد العزيز، بالرياض.

([5]) طبع الأخير من مطبعة دار الشبل، بالرياض، الطبعة الثانية، عام 1419هـ.

مابعد الحداثة في الأدب العربي الروائي: نشأتها وآثارها

عنايت الله بن نورالهدى
الباحث في الدكتوراة
جامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي

مما لامرية فيه أن "مابعد الحداثة" لها رنين وطنين على شتى المنابر الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية، وقد هدفت "مابعد الحداثة" تقويض الميتافيزيقية الغربية، وتحطيم المقولات السائدة المركزية التي ظلت جاثمة على الفكر الغربي قديما وحديثا؛ كاللغة، والهوية، والأصل، والصوت، والعقل، مستخدمة لأجلها وسائل شتى من آليات التشتيت، والتشكيك، والاختلاف، والتغريب، وساندت فكرة مابعد الحداثة في هذه الوظيفة الفلسفات الأخرى من الفوضى والعدمية والتفكيك واللامعنى، واللانظام، وبه امتازت بقوة التحرر من هيمنة قاعدة التمركز، والانفكاك عن العلامات المعرِّفة وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير من خلال الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء، كما قامت هذه المدرسة الفكرية بفضح المؤسسات الغربية الجاثمة على صدر الأيديولوجيات، واهتمت بالمنبوذ والهامش والغريب والمتخيل، واعتنت بالعرق، واللون، والجنس، والأنوثة، وخطاب عصر المابعديات الشتى، نحو ما بعد الاستعمار[1]، وما بعد الحرب الباردة، وما بعد الصناعية، وما بعد الماركسية، وما بعد الواقعية، وما بعد البنيوية، وما بعد الشمولية، وإن دلت هذه المابعديات على شيء فإنما تدل على أنها جاءت إلى حيز الوجود بسبب عجز النظريات السابقة عن تفسير المتغيرات المادية الجذرية التي طرأت على المجتمع الغربي.... فمما لامرية فيه أن مدرسة ما بعد الحداثة ظهرت على المسرح الثقافي العربي، خاصة الأدبي واللغوي متنقلاً من المسرح الثقافي الغربي، بفعل الترجمة، والتفاعل مع العصر الاستهلاكي، ومجتمع التكنوقراطي، والمعلوماتي الرقمي ، والعولمة[2] ..... وعلى هذا الأساس يمكننا استخراج نتيجة مسيرة مابعد الحداثة في العالم العربي خاصة لدى مثقفي العرب، على الشاكلة الغربية، بالفوارق الضئيلة، المتولدة بفعل الاختلاف الجغرافي، والثقافي، والاجتماعي والسياسي والديني. فالأصل راجع إلى جذوره الثابتة في أرض الغرب. وفي هذا المقال نودّ استعراض مسيرة هذه المدرسة في العالم العربي، وتجلياتها اللغوية والنقدية والأدبية وآثارها في الأدب العربي الروائي على وجه خصوصي.

ولكن قبل الشروع في البحث عن هذه المسيرة ومتابعة آثار "ما بعد الحداثة " في الأدب العربي الروائي ، يجدر بنا تقديم لمحة يسيرة عن مفهوم ما بعد الحداثة من المنظورالأدبي.

مفهوم مابعد الحداثة:

تحتفل مابعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللاتقريرية وتحارب العقل والعقلانية وتدعو إلى خلق أساطير جديدة تتناسب مع مفاهيمها وترفض النماذج المتعالية إلا أنها تضع محلها الضرورات الروحية وتؤمن بمشروعية ضرورة قبول التغير المستمر وتبجيل اللحظة الحاضرة المعايشة، كما ترفض الفصل بين الحياة والفن، فقد يأبى أدب ما بعد الحداثة ونظرياتها التأويل وتحارب المعاني الثابتة. وتناهض ضد مقولات ومصطلحات الحداثة السائدة في أدب الحداثة، وتبدئ اهتماماتها بمصطلحات مضادة لها. وقد سادت في الحداثة المصطلحات التالية:

الرومانطيقية، والرمزية، والشكل (المترابط المغلق)، والهدف أو الغاية، والتخطيط المحكم، والطبقية الهرمية، والسيطرة (اللوغوس أو التمركز المنطقي)، والمادة الفنية أو العمل المنتهى المكتمل، والبعد أو المسافة، والإبداع أو الشمولية، والتآلفية، والحضور، والمركزية والتمركز، والنوع الأدبي وحدوده، والأنموذج العمودي، والمجاز، والانتقاء أو الاختيار، والجذرية أو العمق، والتحليل أو القراءة، وسيادة المدلول، وأهمية المقروء، والسرد أو التاريخية الشاملة المتعالية، والشيفرة الرئيسة، والعرض (القرينة أو الشاهد)، والأصل أو السبب، والميتافيزيقيا، والتقريرية، والتسامي...[3]

في حينٍ سادت في أدب مابعد الحداثة مصطلحات أخرى مضادة لها، حيث اهتمت مابعد الحداثة بالدادية، ومناهضة الشكل المنتهي، ودعت للشكل المفتوح، واللعب، والصدفة، والفوضى التخريبية، والإنهاك أو الصمت، والصيرورة أو الأدائية الفردية، والمشاركة، ومعاداة الإبداع، والدعوة إلى التقويض، واللاتآلفية، والغياب، والتشتيت، والنص أو النصوصية المتداخلة، والبعد الأفقي، والكناية، والإدماج، والسطحية، ومعاداة التأويل أو تبني القراءة الخاطئة، وسيادة الدال، وأهمية المكتوب، ومعاداة السرد والاحتفاء بالتاريخية الهامشية، والشيفرة الشخصية، والرغبة، والاختلاف أو الأثر، والمفارقة، واللاتقريرية، والحلولية.[4]

وفي اختلاف مصطلحات الأدب الحداثي ومابعد الحداثي هذا، لدلالات كبرى في تحديد ملامح أدب مابعد الحداثة. وبالتالي تساعدنا في فهم المنظور اللغوي والأدبي المابعد الحداثي. وفي النوعين كليهما إما نرى عداء سافرا حيث يجعل الثانية (أي ما بعد الحداثة) ردة فعل عنيفة للأولى(الحداثة)، وإما يجعل الثانية امتداداً طبيعياً للأولى،[5] وعلى كلٍّ، إن ما بعد الحداثة قامت على أنقاض الحداثة، ولكن لم تزل تتلمس بقايا أدب الحداثة في أدب ما بعد الحداثة أخذا وعطاءاً حذفاً وإضافة.

تتسم مابعد الحداثة بالفوضى الفكرية والنقدية بسبب الغموض والتلبس الكثير، ومن ثم يعتبر بعض النقاد ما بعد الحداثة ظاهرة ثقافية وفنية وأدبية ترتبط بفترة تاريخية معينة، في حين يعتبرها الآخرون نظرية تسعى لتكوين منظومة تنطوي على كل أنواع الفنون الأدائية وغير الأدائية. ومهما كان الأمر دخلت مابعد الحداثة في الأدب بشكل عام.

وإذ نحن بصدد تتبع الملامح الأدبية المابعد الحداثية لايفوتنا ما قدمه إيهاب حسن من أفكار في ختام مقاله المعنون بـــ " القضية ما بعد الحداثية" عام 1980م، حيث قدم خمس أفكار عن مفهوم الأدب واللغة والثقافة من منظور ما بعد الحداثة والتي تتسم بخاصية التحديد والتفكيك، وتفصيل هذه الأفكار على النحو التالي:

الفكرة الأولى:

تتجلى الفكرة الأولى لأدب ما بعد الحداثة في تجاوز الصيغة الإنسانية للحياة الأرضية بصورة جلية، بحيث تتصارع فيها قوى الرعب والمذاهب الشمولية، والتشتت والتوحد، والفقر والسلطة، وهذا التجاوز نتج عن بداية عهد جديد عرف بعصر العولمة، بكل تأثيراتها في الأدب. وتعتبر العولمة من الإرهاصات الأولى لأدب ما بعد الحداثة التي بشر بها إيهاب حسن كرائد، وعدّ الأدبَ الناتجَ من بطن العولمة من أدب ما بعد الحداثة.

الفكرة الثانية:

وتتبلور الفكرة الثانية لأدب ما بعد الحداثة في تجليات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في المعرفة الروحية منذ أواخر القرن العشرين الميلادي.

الفكرة الثالثة:

وتتجلى الفكرة الثالثة في تدفق تيار ما بعد الحداثة مع انتشار اللغة كمفهوم إنساني؛ وفي غلبة الخطاب والعقل. فاللغة وفقاً لهذا المفهوم ليست مجرد وسيلة للاتصال مع الآخرين وإبلاغ الرسالة المعنية. ومن هنا يتسم أدب مابعد الحداثة بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

الفكرة الرابعة:

ومن هادفية الأدب المابعد الحداثي بسبب علاقتها الصارمة مع المجتمع والعمل لصالحه نتجت الفكرة الرابعة لمفهوم أدب ما بعد الحداثة، التي تحاول رصد التمييز بين مابعد الحداثة في الأدب وما سبقها من الحركات الرائدة نحو الحركة المستقبلية والدادية والسريالية والوجودية وغيرها، كما يمكن التمييز بينها وبين الحداثة؛ بحيث لايقبع تيار ما بعد الحداثة في بر ج عاجي، وليس بوهيميا جامحا كتلك الحركات الرائدة المذكورة أعلاها. يعني هذا أن مفهوم أدب ما بعد الحداثة يحصل بفضل التمييز بين الحركات الطليعية أو الرائدة و أدب ما بعدها في ضوء الفوارق.

الفكرة الخامسة:

وهي تتمثل في تطلع تيار مابعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، المرحة، المتفائلة، الطموح، الانفصالية، المتروكة بدون تحديد لتكوين خطاب مؤلف من شظايا أو أيديولوجية التصدع التي تعمد إلى التحلل والفض، وتستنطق الصمت. وبرغم كل ذلك فإن تيار ما بعد الحداثة ينطوي أيضاً على النقيض من هذه المكونات، بحيث تسود فكرة استحالة التحديد، والتشرذم، والتشظي، ونقض الأعمال الأدبية المقننة، واللاذاتية، واللاعمق، واللاتمثيلي، واللاتقديمي، والمفارقة، والتهجين، والاحتفالية، والأداء، واللامفارقة. ومن الواضح أن كثيرًا من هذه المصطلحات المتناقضة يرجع إلى التفكيك أو الحداثة المتأخرة[6].

وفي هذه الفكرات الخمسة نرى بعض تجليات ما بعد الحداثة من المنظور الأدبي، وهي تساعدنا في فهم أدب ما بعد الحداثة من خلال سمات وميزات ووظائف معنية.

في حين بذل الناقد خلدون الشمعة جهوده في تحديد البعد الأدبي لما بعد الحداثة وبحث عن أركان مابعد الحداثة في الأدب العربي[7]. فقد تعقب في دراسته أفول عصر التنوير وصمود ما بعد الحداثة مع التركيز الخاص على تجربتها في الأدب العربي المعاصر، وبعد عرض سريع لتاريخ ما بعد الحداثة والذي أرخه منذ 1971م اعتماداً على رأي إيهاب حسن منذ صدوره كتابه "تقطيع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثي"، والذي لجأ إلى الأسطورة اليونانية للإشارة إلى حالة التشظي الموجودة فيها، وبعد إشارة عابرة إلى مفهوم عام لما بعد الحداثة يصل إلى غرضه المنشود من تعريف ما بعد الحداثة من حيث علاقتها بالأدب العربي، ويرى أن مفهوم مابعد الحداثة يمثل تحديا على المستويات التالية المهمة:

- التشكيك بفكرة الأصالة في الأدب
- إزالة الحدود بين الأجناس الأدبية
- إزالة الحدود بين الأشكال الفنية
- إزالة الحدود بين نظرية النقد و الأدب نفسه.
- إزالة الحدود بين ما يدعي بالأدب الرفيع وبين ثقافات الإعلام الجماهيري
- إيلاء فكرة الاختلاف أهمية استثنائية وتغليب المحلي والإثني والخاص على العالمي المرتبط بالنزعة المركزية الأوروبية[8].

وعلى هذا نرى أن أدب ما بعد الحداثة قد أدى إلى التشكيك في الأصالة الأدبية، وقضية الانتحال ربما تكون من نواتها الأولى في الأدب العربي، كما نرى خلطا جليا بين الأجناس الأدبية، ففي نص واحد معنون بـ "صقيع" للكاتب الأردني محمد سناجلة نرى نماذج من الرواية والقصة والمسرحية حتى القصيدة التفاعلية كلها والذي أثار قضية التصنيف الأدبي ممن اهتموا بنقد وتحليل ذاك النص. هكذا زالت الحدود بين نظرية النقد والأدب نفسه، وكثر الكلام حول ما بعد

الحداثة من الناحية النقدية، حتى نرى تفاوتاً كبيراً بين ضخامة النقد والإبداع بشكل مذهل، فقد كثر الاهتمام بنقد نظرية ما بعد الحداثة، بالإضافة إلى الزيادة الحاصلة في كمية الصحفيين المنخرطين في الإبداع الأدبي في عصر ما بعد الحداثة، فكثير من الصحفيين تحولوا إلى الكتابة أو مارس معظم الصحفيين الوظيفة الأدبية خاصة في مصر.

نشأة ما بعد الحداثة في الأدب العربي الروائي: جهات ودلالات:

يعدّ إيهاب حسن من أبرز منظري ما بعد الحداثة في السياق الأدبي، وتمثل مؤلفاته ودراساته في نظرية ما بعد الحداثة إنجازا ضخماً عملاقاً في تحليل أصولها ودراسة مراحل تطورها عبر العقود. حتى يقول أحد النقاد هانز بيز تينز في دراسة له عن نشأة وتطور ما بعد الحداثة، إن إيهاب حسن تمكّن من تحويل ما بعد الحداثة من مجرد مفهوم أدبي في الأساس إلى مفهوم ثقافي متشعب، ومشروع معرفي متكامل[9].[10]. ووفقاً لمعظم النقاد إن نظرية ما بعد الحداثة نشأت وخرجت إلى حيز الوجود من رحم الحرب العالمية الكبرى الثانية، وبلغت عنفوانها في أوائل ثمانينات القرن المنصرم[11]. نشأت مابعد الحداثة وما شاكله من المناهج النقدية في العالم العربي لدى المثقفين والنقاد العرب عن طريق الترجمة منذ بداية الثمانينات من القرن المنصرم[12]، إذ حاول المهتمون بالعمل النقدي بنقل النظريات الفكرية والمناهج النقدية إلى القراء العرب عن طريق الترجمة، وقد سبق النقدُ الإبداعَ؛ فبعد أن شهد مجال النقد كمية كبيرة من الأعمال النقدية المعنية بمابعد الحداثة، بدأت أفكارها وسماتها وتجلياتها تتجلى في الإبداع العربي، نثراً، ونظماً، اللهم إلا أن الروايات العربية باتت أكثر تفاعلاً معها، وعلى هذا الأساس ظهرت كتب ودراسات وبحوث شتى تعالج قضية مابعد الحداثة في الأدب بشكل عام.

ومن أهم فلاسفة وكتاب ما بعد الحداثة من كتاب العرب من شتى أقطار العالم الإسلامي هم الذين معظمهم يمثلون الفئة المثقفة من النقاد، وقلة قليلة من المبدعين الذين قرضوا الأشعار أو كتبوا النثر من منظور ما بعد الحداثة، ومن بينهم: سليم دولة التونسي، ومحمد ديب الجزائري، وعبدالرحمن حلاق، ونهاد سريس، وياسمينة صالح، ومحمود حامد المصري، وإدريس علي المصري، هناك كتاب آخرون الذين بادروا بالإقبال على اعتناق فكر ما بعد الحداثة، لأن الحداثة المفرطة في استخدام العقلانية وإصرارها على الخطوات التقدمية الاشتراكية كانت نتجت عن تنفر الكثير من مثقفي العرب عنها، وعن أسلوبها، وعن مواضيعها.

وأما فيما يتعلق بتطور الفكرة المابعد الحداثية في الرواية العربية ، فقد تطور الأدب العربي بشكل عام مواكبًا تطور الأدب العالمي وعمّ التطور سائر الفنون، ومنها الفن الروائي الذي نشأ عربيًا بشكلانية غربية واضحة ثم تمدد وترسخ وأصبحت النصوص الروائية العربية ذات تميز، فسردت البيئة العربية، وقدمت الإنسان على مستوى الشخصيات، والثقافات، والقضايا،

والأحلام، والإحباطات، وعبرت فيما عبرت عن حساسية الأديب العربي الجديدة التي تشربها من رؤى الحداثة ومن ثم تطورت الحساسية، لتنتقل إلى ما بعد الحداثة. وحملت الروايات العربية المابعد الحداثية نمطًا مغايرًا من الأسلوب الحداثي، وبعض ما كتبها حداثيون، أعادوا قراءة الواقع والتجربة، وبعضهم لم يكن حداثيًا، بل من جيل الشباب الذين نشأوا في شعارات براقة، وتطبيق زائف، فانطلقوا منتقدين الواقع، بلغة واضحة، وسرد مباشر، وتعبير عن الأزمات برؤية شمولية، بأسئلة صريحة، وتشريح للوطن، ونثر الذات بكل مافيها من تناقضات، وتفكيكات، والتفنن في السرديات، ورفض الأيديولوجيات الحداثية، والنكوص إلى الميتافيزيقيا القديمة من جديد، والملامح الما بعد الحداثية الأخرى على صعيد الشكل والأسلوب والبناء والمضمون[13].

تأثير مابعد الحداثة في الرواية العربية المعاصرة ومدى تأثرها بها :

وفيما يتعلق بتأثير مابعد الحداثة في الرواية على مستوى الخطاب والشكل، فقد سادت فيها مجموعة من القيم الجديدة التي فتحت الحدود بين الفنون والثقافات المتجاوزة والمتعامدة وغابت القوالب النموذجية بين الأجناس وتهاوت الحدود والفواصل، وظهر الأنثروبولوجيا الثقافية وتداخلت الأساطير والخرافات مع الواقع وتماهى الوعي مع اللاوعي وظهرت الرموز الخفية للإنسان وتمزقت مركزية البطل والحضارة الواحدة والفحولة والذكورية والسلطة[14] ومن هنا تجلت أشكال جديدة للرواية العربية رغم هيمنة الكلاسيكية و الحداثية واختلاطها بها.

ومن خلال دراسة النصوص الروائية نجدها تتسم بطابع التعدد والتنوع والتشتت والتشظي وتشهد على بلاغة متعددة تفتقد لكل شكل أو هيأة محددة، وبما أن هذا المرتكز الفكري الجديد عمّ كل مفاصل اللغة والأدب والفنون الأخرى، فقد تميزت النصوص الروائية بغياب القوالب النموذجية بين الأجناس، وتأثيرات التكنولوجيا الديجتالية الأخرى في النص الروائي من مؤثرات الصوت، والصورة، والنصوص المتفرعة والمتشعبة. بجانب التمظهرات المابعد الحداثية في بنية الخطاب والشكل الروائي.

وعندما نريد أن ندرس هذه التأثيرات أو التمظهرات الما بعد الحداثية في الرواية العربية فقد نرى تجلياتها تبدو و إن كانت ببطء على الرواية منذ بداية العهد لمابعد الحداثة، بفعل نقل الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية وانخراط العالم العربي في السلك الثقافي الأوروبي.

وبالتالي هناك نماذج أخرى عديدة في الرواية العربية المعاصرة تؤكد على توظيف تقنيات مابعد الحداثة تستغل علاقات التجاوز (juxtaposition) و التي تكشف عن المفارقة والتناقض في الواقع المعاش، كما تؤكد تلك النماذج على تقنيات الباستيش والتضمين والمجاز وما إلى ذلك. فمثلاً إن رواية "اللجنة" للروائي صنع الله إبراهيم تنتهي بصورة معبرة، كما نرى في

نهاية الرواية إذ يقول الروائي " مضيت أنصت للموسيقى التي ترددت نغماتها في جنبات الحجرة. وبقيت في مكاني، مطمئنا منتشياً، حتى انبلج الفجر.
عندئذ، رفعت ذراعي المصابة إلى فمي، وبدأت آكل نفسي"[15]. وتتجلى تأثيرات ما بعد الحداثة في رواية صنع الله إبراهيم الأخرى "نجمة أغسطس" حيث واصل الروائي طريقه في التمرد على الأوضاع البالية في التجربة الاجتماعية والأدبية على السواء، والرواية متميزة في موضوعها وبنائها، متخذاً من بناء السد العالي، دليلاً على النقد الاجتماعي. وبالإضافة إلى ذلك وظف الروائي تقنية التضمين، حيث ضمنها صفحات مستلة حرفيًا من رواية تاريخية أخرى "التاج والصولجان" للروائي الأمريكي إرفنغ ستون، والتي تشير إلى توظيف إمكانية التضمين الحرفي لأعمال الآخرين، لأول مرة، وتدل على نزعة ما بعد الحداثة على مستوى الشكل.
ولا تفوتنا الإشارة إلى أكبر التأثيرات لعصر ما بعد الحداثة في الرواية العربية التي نتجت بفعل التفاعل مع التكنولوجيا المعلوماتية، ولايكتمل الحديث عن تأثير مابعد الحداثة في الرواية العربية في المعنى الحقيقي للكلمة بدون البحث عن تأثيرات التكنولوجيا المعلوماتية في الرواية العربية.
ولدى تحليل الروايات المعاصرة تم العثورعلى عدة تمظهرات لما بعد الحداثة وتأثيرها فيها على مستوى الخطاب والشكل. وعلى سبيل المثال نرى في رواية "في ظلال الواحد" للروائي الأردني محمد سناجلة عودة السرديات الصغرى، عوالم الصوفية، وتناسخ الأرواح، والحكايات الشعبية والأساطير التي منعت من الدخول في الرواية في عصر الحداثة، وتقنية الزمكانية الحديثة، والحالات المشظية، التي تهيمن على الراوي، وما يعانيه من ألم وتكسر وتشظ، بجانب الإكثار من استخدام أشكال ما بعد الحداثة من أسلوب السرد المتقطع والمتكسر تعبيراً عن التكسر والتشظي النفسي، واستخدام علامات الحذف، والجمل المنفصلة المتقطعة، لتدل على أفكار عديدة وتأملات كثيرة ومشاعر متضاربة يشعر بها الراوي. وفي تفاعل الرواية مع تقنيات عصر ما بعد الحداثة أيضا دلالات كبرى على مدى تأثيرها في هذه الرواية وأمثالها.
وأما فيما يتعلق بتأثيرات مابعد الحداثة ومقولاتها وأسلوبها في الرواية على مستوى الخطاب والمضمون، فمنها:

- أن الرواية ما بعد الحداثية تتخلل ثناياها مقاطع نثرية تبدو واقعية في مجملها، كما تقدم لمحة عن حياة الروائي، إلا أنها تلقي القارئ في زوبعة المغالطة كلما قصد السارد إلى الانتقال من الحقيقة إلى الخيال، وعلى هذا الأساس تحتوي الرواية المابعد الحداثية على سيرة ذاتية للروائي.

- اعتنت الرواية ما بعد الحداثية بالقضايا الهامشية وانحرفت عن النخبوية، وعلى سبيل المثال انشغلت برفع قضايا الحركات النسوية، والعرقية، والجهوية، والدينية، واللغوية، وقد أطلقت على هذه الطريقة الناقدة ليندة هاتشون بسياسات الهوية، أثرت في مابعد الحركة فجعلتها تتخذ الهامش مركز اعتناء[16]. كما نجد في رواية أحلام مستغانمي "ذاكرة الجسد" محاولة في خوض هذا الهامش واتخاذه مركزا للبحث، يطرح بطل الرواية خالد أسئلة " كان الجواب عليها ترفاً، ليس في متناول الجميع، ربما لأن الوقت آنذاك لم يكن للتفاصيل، بل كان وقتاً جماعياً نعيشه بالجملة، وننفقه بالجملة، كان وقتا للقضايا الكبرى، والشعارات الكبرى، والتضحيات الكبرى، ولم يكن لأحد الرغبة في مناقشة الهوامش أو الوقوف عند التفاصيل الصغيرة[17]". ولكن الرواية المابعد الحداثية خاضت في تفاصيل التافه والصغير.
- ومن هنا خاضت الرواية المابعد الحداثية في التفاصيل الصغيرة لتجعلها مادة مهمة لما انفكت منها حتى تحولها إلى قوالب متداخلة وما فتأت منها تحاول تغيير موضوعاتها وتنوعها.
- ومن تمظهرات ما بعد الحداثة في الرواية العربية، أنها خالفت الثقافة النخبوية وركزت على الثقافة الجماهيرية، أو تحولت قبلة الرواية من الثقافة الرفيعة إلى الثقافة الشعبية، وأخرجت الأدب من برجه العاجي إلى أدب آخر من طراز أدنى.

وبالجملة إن الرواية العربية في ظل اتجاه ما بعد الحداثة اتسمت بالانعكاسية الذاتية من التناصية و تداخل الأجناس الأدبية العديدة والتهكم والسخرية و تعدد الأصوات، وحصول اللاتجانس، وعدم نقاء الشفرات، والسحرية الميتافيزيقية، وعدم التحقق من تحطيم الوهم التقليدي وعدم التعيين وإبطال التاريخ والطوباويات التحررية الكبرى، وعودة المرجعية وذات التلفظ (في شكل متقطع وبذاتية مُسرفة)، ورفض الهوة بين الذات والموضوع من مشاركة القارئ في تقديم معنى للعمل، وعودة للأخلاق من خلال خطاب سردي أكثر وضوحاً، وإعادة تحيين الأجناس القديمة ومواضيع الماضي، وتهجين ثقافة النخبة مع ثقافات الجماعات. وبالإضافة إلى ذلك كتبت الروايات على طراز مؤلفات الأدب القديمة حيث كثرت فيها الاقتباسات، والتضمينات، والإشارات، والأمثلة، وتفاوتت فيها اللغات، وتداخلت فيها الأجناس، وتباينت المضامين والخطابات[18]. وهذه الأثرات تتواجد في عدد من الروايات العربية مع وجود الفوارق في تناسب التأثير على سبيل المثال في كل من رواية "شرفات إبراهيم نصرالله، و"وطن من زجاج" لياسمينة صالح، و "سقوط الإمام" لنوال السعداوي، و "والخبز الحافي"

لعلي شكري، و"بنات الرياض" للكاتبة السعودية رجاء عبد الله الصانع. وهذه الروايات تمثل الاتجاه المابعد الحداثي في شتى المعاني والمدلولات، وفيها تمظهرات مختلفة لمابعد الحداثة، وهي تتراوح بين إيجابيات وسلبيات من ناحية اللغة والأدب ومقتضيات الوظيفة الأدبية والتربية.

الهوامش:

[1]. مدخل إلى مفهوم مابعد الحداثة، د. جميل حمداوي، مقال مرشح للفوز بمسابقة كاتب الألوكة، ثم النشر على موقعها الرسمي، تاريخ الإضافة 2012/2/18م، من خلال الرابط التالي:
Http://www.alukah.net/publications_compititions/0/38509/#ixzz477g8rbm

[2]. شاكر عبدالعظيم جعفر، تمظهرات ما بعد الحداثة في النص المسرحي العربي، ص 11(المقدمة)، دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى2013م – 1434هـ.

[3]. د. ميجان الرويلي، ود.سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص227، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2002م.

[4]. نفس المصدر، ص 227-228.

[5]. نفس المصدر، ص 228.

[6]. د. نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص 542-543، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، الطبعة الأولى، 2003م.

[7]. أفول عصر التنوير وصعود ما بعد الحداثة في الأدب العربي، خلدون الشمعة (مقال منشور) في الحوار المتمدن، مؤرخا: 2016/2/1م، من خلال الرابط التالي: http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=503124&r=0&cid=0&u=&i=0&q

[8]. نفس المصدر.

[9]. د. نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص270.

[10]. د. نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص270.

[11]. نفس المصدر، ص 522.

[12]. هل الرواية العربية ما بعد الحداثية عكس حقيقي للحياة العربية المعاصرة؟ (سلسلة:1) (دراسة مستفيضة) للبروفيسور مجيب الرحمن الندوي، ص 66، المنشورة في مجلة البعث الإسلامي، العدد الثالث، المجلد الثامن والخمسون، شهر سبتمبر وأكتوبر، عام 2012م.

[13]. د. مصطفى عطية جمعة، مابعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة الذات، الوطن، والهوية، ص 11-13، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2011م.

[14]. شاكر عبدالعظيم جعفر، تظمهرات ما بعد الحداثة في النص المسرحي، مقدمة الكتاب، ص 11-12.

[15]. صنع الله إبراهيم، اللجنة (رواية)، ص154 ، الطبعة الثانية، دار ماجد للطباعة، القاهرة، عام 1982م.

[16]. نقلاً عن المصدر السابق، ص 24.

[17]. أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 136، منشورات المطبعة الحديثة للفنون المطبعية، الجزائر، 2004م.

[18]. عزيز نعمان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في نص "سيمرغ لمحمد ديب، ص 36. رسالة الماجستير ، قسم الأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، تاريخ المناقشة: 01/27/ 2009م.

اردو ناول کا آغاز اور اس کی مقبولیت

فیاض عالم

ناول داستان کی ارتقا یافتہ صورت ہے یہ مغرب سے در آمد شدہ صنف بھی ہے یہ اپنے ماحول اور زمانے کے تقاضوں کے تحت وجود میں آئی ہے۔ناول ایسے سرمایہ دارانہ عہد کی تخلیق ہے، جہاں صنعتی ترقی نے افسانوں کو مشین میں تبدیل کر دیا ہے اور جو اپنے پہلو میں فرد و سماج کے تعلق سے گوناگوں مسائل اور کشاکش کا لیے ہوئے ہے۔ اردو زبان میں داستانوں کا وافر ذخیرہ موجود ہے اور یہی ذخیرہ ناول کا نقش اول قرار دیا جاسکتا ہے۔ڈاکٹر محمد احسن کے مطابق۔

"داستان یا افسانے کی ایک زیادہ ترقی یافتہ نوعیت ہے اور اردو میں اس فن کو مستقل حیثیت دینے میں انگریزوں کا قابل قدر حصہ رہا ہے۔" 1

داستانیں جاگیر دارانہ عہد کا عطیہ ہیں، انگریزوں کے ہاتھوں شکست خوردہ قوم نے اپنے آبائی جلال و احترام سے محروم ہو کر جھوٹے قصے کہانیوں میں پناہ ڈھونڈھی۔ دنیا کے آلام و مصائب کو بھلانے کے لیے ان قصوں کو جتنا طول دیا جاتا۔ اتنا بہتر سمجھا جاتا تھا۔ جب ۱۸۵۷ کے غدر کی ناکامی کے بعد انگریزوں نے اپنے قدم ہندوستان میں مضبوطی سے جمالیا تو یہاں کے عوام کی تعلیم کی طرف ان کا دھیان گیا اور ہندوستان کے مختلف شہروں میں انہوں نے تعلیمی مشن کی شکل میں اسکول اور کالج کھولے ان اسکول اور کالجوں کے کھولنے کا مقصد اپنے دفاتر کے لیے اچھے کلرک پیدا کرنے کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں تھا اسکے اثرات سے ملک میں تعلیمی بیداری پھیلنے لگی اور حالات کی تبدیلی نے ان کے عوام کے سماجی شعور کی تربیت کی۔ مسلمانوں میں بہت سے قوم پرستوں اور رہنمائوں نے تعلیم کے ذریعہ عوام کو ذہنی اور سماجی پستی کی غار سے نکالنے کا فرض انجام دیا۔ زندگی کے مختلف شعبوں میں ان علوم سے استفادہ کیا جانے لگا، تو ادب کے میدان میں بھی دوسری زبانوں کے ادب سے خوشہ چینی کی گئی۔ اور ادب نے انگریزی ادب سے جو اثر قبول کیا اس کی ایک نمایاں مثال ناول بھی ہے اس کے بارے میں احتشام حسین رقمطراز ہیں۔

"یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اردو میں ناول کا ذکر مغرب میں اس کے ارتقاء کا ذکر کیے بغیر بالکل ادھورا رہ جائے گا۔ کیونکہ یہ صنف اپنی موجودہ شکل میں ہمیں وہیں سے ملی ہے۔" 2

مغرب میں ناول اس وقت کی پیداوار ہے جب وہاں سرمایہ داری کا آغاز ہو چکا تھا اور ساتھ ہی سائنسی علوم کو بھی فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ جس کے نتیجے میں فرد و سماج کی وہ کشمکش اور اس سے پیدا شدہ مسائل کا اظہار ادب میں بھی ہونے لگا اور اس کے لیے ناول کی صنف موزوں و مناسب سمجھی گئی۔

تاریخ کو پیش نظر رکھ کر دیکھا جائے تو ناول ایک صنف کی حیثیت سے عہد سرمایہ داری کی پیداوار رہے جب فرد اور سماج کی کشمکش بڑھی۔ جب جاگیر داری قدروں کے متعلق شک کا اظہار کیا جانے لگا، سائنس عقائد اور روایات کی پٹڑی پر آمادہ کیا۔ اس وقت انسان اور اس کے مسائل کو بہت سے پہلوئوں سے دیکھنے کی ضرورت محسوس کی گئی گویا ناول ایک پیچیدہ سماج کا ترجمان ر ثابت ہوا۔ آل احمد سرور اس کے بارے میں رقمطراز ہیں۔

"قصہ گوئی انسانیت کی ابتدا سے ملتی ہے۔ مگر ناول مہذب انسانوں کی ایجاد ہے۔ سرمایہ داروں نے افراد سے دلچسپی لی اور اس دلچسپی نے ناول کو جنم دیا۔"3

اردو ادب میں اس کی شعوری کوشش کا آغاز عبدالحلیم شرر اور مرزا رسول کے دور سے ہی ہوتا ہے۔ لیکن ان سے پہلے ڈپٹی نذیر احمد اور رتن ناتھ سرشار کے ناولوں میں ناول کی شبیہ ملنے لگتی ہے۔ یہ تخلیق ڈپٹی نذیر احمد کی مراۃ العروس ہے یہ ۱۸۶۹ء میں لکھی گئی۔ ان کے یہاں ناول کے دھندلے نقوش ملتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے پہلے پہل اردو کے افسانوی ادب کو داستانی فضا سے نکال کر حقیقی دنیا سے روشناس کرایا۔ نذیر احمد کو اردو کا پہلا ناول نگار تسلیم کرتے ہوئے ان کے عہد کو تاریخی اعتبار سے اردو ناولوں کا ابتدائی دور کہا جاسکتا ہے۔ ان کے علاوہ رتن ناتھ سرشار اور عبدالحلیم شرر اس دور کے نمائندہ ناول نگار ہیں۔

ڈپٹی نذیر احمد کی کہانیاں مقصدی اور اصلاحی پہلو لیے ہوئے ہیں۔ پلاٹ مکمل اور واضح ہے لیکن کردار نگاری کے ضمن میں وہ کرداروں کا فطری ارتقاء دکھانے سے قاصر نظر آتے ہیں قصے کے شروع میں کردار کو جس شکل میں پیش کیا جاتا ہے وہ آخر تک اس صورت میں برقرار رہتا ہے۔ یعنی وہ نیک ہے تو نیک ہی ہے اور بد ہے تو بد۔ ان کے کرداروں میں جیتے جاگتے انسان ہونے کے باوجود انسانی خصوصیات کی کمی ہے۔ انسانی فطرت میں نیک وبد کی جو آمیزش ہے جو انسان کی فطری وجبلی جذبات کی کشمکش کے باعث ہوتی ہے۔ اس کی تصویر کشی انہوں نے نہیں کی ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ ان کا فن مقصدیت کے تابع ہے۔ وہ اپنے ناول میں فنکار کے بجائے واعظ نظر آتے ہیں۔ یہ اس لیے بھی ہے کہ اس دور میں سماجی زندگی اور معاشرتی زندگی بھی کچھ اسی طرح تھی اور وہ اس میں سدھار نے خواہشمند تھے اس لیے فنکار کی جگہ واعظ بن گئے ہیں۔

اس دور کا اثر ان کے ناولوں کے کرداروں میں دیکھا جاسکتا ہے مثلاً ابن الوقت کے کردار سے بعض مناسبتوں کی بناء پر سرسید ابن الوقت کا گمان کیا جاتا ہے کیونکہ سرسید پر کے بارے میں یہ مشہور تھا کہ وہ انگریزوں کے حمایتی ہیں۔ دراصل نذیر احمد نے اس ناول میں اسی ذہنی کشمکش کو موضوع بنایا ہے جس سے اس زمانے کے اشخاص کو مغربی تہذیب کے اپنانے اور رد کرنے کے سلسلے میں دوچار ہونا پڑا تھا۔ بقول احتشام حسین:

"اس میں فنی تہذیب کے قبول کرنے اور رد کر دینے کی کشمکش وہ کردار بن کر ہمارے سامنے آتی ہے جو انیسویں صدی کے آخری حصے میں وجود پذیر ہونے اور تغیر پذیر حالت میں اپنا راستہ ڈھونڈنے لگا۔"4

ان کا آخری ناول ''رویائے صادقہ'' اور ''ایامیٰ'' بالترتیب شائع ہوئے، اوّل الذکر کا موضوع دہلی کے قدیم شریف خاندان کی تصویر کشی اوران کی اصلاح اورآخر الذکر میں ایک اہم سماجی مسئلہ یعنی ''عقد بیوگان'' کو موضوع بنایا گیا ہے۔

انہوں نے اپنے ناولوں میں ایسے سماجی مسائل کو موضوع بنایاجو اکے عہد کے نمائندہ مسائل تھے جس میں حقیقت نگاری کے نقوش ملتے ہیں اس لیے وہ حقیقت پسندی کے بانی ہیں

نذیر احمد کے بعد رتن ناتھ سرشار ناول نگاری کے میدان میں قدم رکھتے ہیں وہ اپنی بعض خصوصیات کی بنیاد پر ناول نگاری میں دائمی نقوش چھوڑ جاتے ہیں ان کی شہرۂ آفاق تصنیف ''فسانہ آزاد'' ہے اس میں داستانوں کی تمثیلی فضا کی بجائے حقیقی دنیا کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ اس ناول کا موضوع لکھنو کا زوال پذیر معاشرہ ہے جس پر ناول کے مختلف کرداروں کے ہنسی مذاق کے ذریعہ اچھوتا طنز کیا گیا ہے۔ اس صنف کو نمایاں کرنے کے لیے کردار نگاری اور طنز و مزاح سے کام لیا ہے ہم اس کے توسط سے اس دور کے لکھنو کا تہذیبی مطالعہ کر سکتے ہیں چنانچہ وقار عظیم کے الفاظ میں:

''فسانہ آزاد اردو ناول کی تاریخ میں اس لیے زندہ رہے گا کہ ایک خاص عہد کا ترجمان ہے اور لکھنؤ اس کی بدولت زندہ ہے اور اس لیے زندہ ہے کہ ناول نگار نے اس کا پوری طرح مشاہدہ کیا ہے۔'' 5

ان کے بعد عبدالحلیم شرر اردو ناول نگاری کی تاریخ میں اہم رول ادا کرتے ہیں۔ انہوں نے انگریزی ناولوں کو پڑھا اور اس سے متاثر ہوئے۔ انہوں نے تاریخی ناول لکھے جس کے ذریعہ انہوں نے مسلم معاشرہ کو اصلی صورت میں پیش کیا ہے اور مسلمانوں کے ماضی کی شاندار تصویر کشی کی ہے کہ اس سے مسلمان بیدار ہوں۔ انہوں نے اپنے زمانے یں وہی فرض انجام دیا۔ جو سرسید اور ان کے رفقاء نے کیا شرر نے اپنے تاریخی ناولوں کے ذریعہ اس کی تجدید کی۔

اس عہد میں سجاد حسین انجم کسمنڈوی کا ناول ''نشتر'' ۱۸۹۳ میں لکھا گیا۔ یہ بھی اردو کے ابتدائی ناولوں میں سے ایک ہے۔ نشتر اس زمانے میں لکھا گیا جب انیسوی صدی اپنے اختتام پر تھی۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس کے قیام کے بعد سماجی اصلاح کے قوانین آچکے تھے۔ مغربی فکر کا مطالعہ کیا جارہا تھا اوران ممالک سے روابط بڑھ رہے تھے۔ وہاں کی کتابوں کے تراجم وسیع پیمانے پر شروع ہوگئے تھے۔ اخبار ورسائل کے ذریعہ بھی نئے خیالات کو فروغ دیا جارہا تھا۔ سجاد حسین کسنمڈوی نے اپنے ناول کا موضوع طوائفوں سے انگریزوں کے تعلقات کو بنایا ہے۔

اس زمانے میں منشی سجاد حسین بھی اپنے ناول ''حاجی بغلول'' کا پلاٹ'' احمق الدین اور میٹھی چھری کی وجہ سے بہت مقبول ہوئے۔ حاجی بغلول منشی سجاد حسین کا ایک بے حد مقبول اور یادگار ناول ہے جس میں حاجی بغلول کا کردار نہ صرف ایک زندہ اور متحرک کردار ہے بلکہ اس میں زندگی کی کشش جہت، رنگینی، دل کشی اور اثر آفرینی بھی پائی جاتی ہے۔ جمیل جالبی اس کے بارے میں رقمطراز ہیں:

"حاجی بغلول کے مزاج کی بنیاد جمی جمان اور... منظم سماجی اقدار پر قائم ہونے کے باوجود یہ احساس مسلسل رہتا ہے کہ اس میں تبدیلی آرہی ہے جو نامعلوم طور پر مصنف کے مزاج میں داخل ہو کر ایسے اپناوجود منوانے پر اکسارہی ہے۔ حاجی بغلول کی سرگزشت میں اسی لیے ہمیں ان موضوعات پر اظہار خیال بھی ملتا ہے۔ جو اس زمانے میں مروج تھے۔ جن پر اختلاف کی آویزش شروع ہو چکی تھی۔ اس زمانے کے عقائد توہمات، لوگوں کے شغلے، ان کی پسند وناپسند نوابوں کی زبوں حالی، عورتوں کی نفسیات، دیہات، قصبوں اور شہروں کی فضا الگ الگ لیکن ملی جلی ہمارے شعور کے تہہ خانوں میں اترتی محسوس ہوتی ہے۔"6

اردو ناولوں نے سب سے زیادہ ان نظریات کو قبول کیا جس کی پرچھائیاں بیسویں صدی کی چوتھی دہائی کے تقریباً "تمام ناولوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جب بھی ناول یا ادب کے کسی موڑ کی بات کی جائے تو اس بات کو نظر میں رکھنا چاہیے۔ کہ ہر دور کی سوسائٹی اپنے حالات اور سماجی کشمکش کا اظہار کرتی ہے۔ یا ان کا حل تلاش کرتی ہے اور وہ ساری صورتیں اسی کے پس منظر میں سمجھی جاتی ہیں۔ اسی طرح ناول کے جو فنی اور فکری اصول بنے ہیں یا بنتے رہے ہیں وہ انہیں ناول نگاروں کی اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر بنے ہیں۔ اس لیے ان کا اطلاق ضروری نہیں کہ ہر کردار پر ہو سکے۔ اردو ناول نگاری کی تاریخ میں انیسویں صدی میں جو بھی فنی صورتیں یا تکنیک اختیار کی گئیں وہ بھی بہت کچھ انگریزی ادب کی ابتدائی ناولوں کو دیکھ کر اختیار کی گئی ہیں جن میں وکٹوریائی عہد کے ناولوں کا اثر ہے ہندوستانی زندگی کے مسائل بیسویں صدی میں تیزی سے بدلے اور ان کے پیش کرنے کے طریقے بھی۔ یہ ضرور ہے کہ قصہ گوئی کا فن انیسویں صدی کے ناول نگاروں سے بیسویں صدی کے ناول نگاروں نے سیکھا۔ ترقی پسند تحریک کا اثر ادب کے دوسرے شعبوں کی طرح ناول پر بھی پڑا ترقی پسند ناول نگاروں نے ناول نگاری کے اصول و نظریات، اسلوب، فکر و خیال کو ایک فنی شکل دے کر اپنے نصب العین کی وضاحت کی جس طرح حالات تیزی سے بدل رہے ہیں اس طرح ادب میں بھی تبدیل لانی چاہیے ترقی پسند ناول نگاروں نے ۱۹۳۵ء کے آس پاس ہندوستان کے بدلتے ہوئے حالات کی حقیقتوں کو اپنے ناولوں میں پیش کیا لیکن ان سے پہلے پریم چند، اپنے ناولوں میں اس فکری رجحان کا راستہ ہموار کر چکے تھے۔

نذیر احمد کا تعلق ایک ایسے دور سے ہے جس میں اصلاحی تحریکیں اپنے شباب پر تھیں، ایسے میں ان تحریکات سے ان کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا جس کا اثر ان کے تمام ناولوں میں صاف طور سے دیکھنے کو ملتا ہے۔ نذیر احمد کے تمام ناولوں پر مقصدیت کی گہری چھاپ ملتی ہے اور ان کا ہر ناول کسی نہ کسی اصلاحی پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں دلی کے مسلم متوسط طبقے کو موضوع بنایا ہے اور ان کی اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی زندگی کے معیار کو بہتر بنانے کے لیے اپنی فکر کو ناول کی شکل میں پیش کیا جس سے مسلمان اپنے مستقبل کے مسائل کو حل کر سکیں اور ان میں زندگی گزارنے کی حوصلہ مندانہ آرزو بیدار ہو سکے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ مستقبل کا مقابلہ یقین اور اعتماد سے کر سکیں۔ نذیر احمد کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اردو ادب میں پہلی بار انھوں نے سماجی مسائل کو بنیاد بنا کر معاشرتی برائیوں اور ان کے نقصانات پر توجہ دلائی اور ایک صالح معاشرے کی تعمیر کی کوشش کی۔

جہاں تک ان کے ناولوں میں ہیئت اور فن کا سوال ہے تو بہت حد تک ان کی تصانیف اس پر کھری اترتی ہیں۔ اگر اس سلسلے میں کچھ کمی رہ جاتی ہے تو وہ صرف اس لیے کہ ان سے قبل اردو ادب اس صنف سے نا آشنا تھا۔ ویسے تو نذیر احمد کے پاس بھی کسی ناول کا کوئی منصوبہ نہیں تھا، اپنی بیٹی میں اچھے اخلاق پیدا کرنے کے لیے اسے دو چار ورق لکھ کر دے دیتے تھے اور جب وہ اسے پڑھ لیتی تھی تو پھر آگے لکھنا شروع کر دیتے تھے۔ چونکہ نذیر احمد کا مقصد اخلاقی تربیت تھا اس لیے انھوں نے اسے سبق آموز بنانے کے ساتھ ساتھ دلچسپ بنانے کی بھی کوشش کی جس کے لیے پہلے انھوں نے اکبری کا قصہ بیان کیا جو ننہال میں رہ کر لاڈ پیار کی وجہ سے ضدی، بدمزاج، پھوہڑ اور بدتمیز ہو گئی تھی اور جس کی وجہ سے اس کے گھر سے لے کر سسرال تک کے لوگ اس سے پریشان تھے۔ اس کے مقابلے میں اس کی چھوٹی بہن اصغری ہر اعتبار سے اس کی ضد تھی۔ خوش مزاج، باادب اور سلیقہ مند، اس لڑکی نے شادی کے بعد اپنے حسن سلوک سے سسرال کی کایا پلٹ دی۔ مصنف نے اصغری کے ذریعے عورتوں کی گھریلو زندگی کو بہت ہی خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کردار کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ سسرال کے تمام کاموں کو محنت اور لگن سے انجام دیتی ہے، اپنے شوہر کی قلیل تنخواہ میں سے ایک ایک روپیہ اکٹھا کر کے نند کی شادی دھوم دھام سے کرتی ہے۔ اپنی خوش مزاجی اور خوش اخلاقی سے میکے والوں کا دل تو جیت ہی چکی تھی، سسرال میں بھی اس کی طوطی بولنے لگتی ہے۔ گھر کا کوئی بھی کام اس کے مشورے کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس کردار کے ذریعے مصنف نے عام مسلمانوں کی بہو بیٹیوں کی اخلاقی تربیت دینے کی کوشش کی ہے۔ اس کے لیے مولوی صاحب نے سب سے پہلے تعلیم نسواں پر زور دیا ہے کیوں کہ یہی ایک ایسی چیز ہے جس سے معاشرے میں بدلاؤ آسکتا ہے اور معاشرہ ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکتا ہے۔ مراۃ العروس کے بعد انھوں نے ''بنات النعش''، ''توبتہ النصوح''، ''فسانۂ مبتلا''، ابن الوقت'' اور ''رویائے صادقہ'' یکے بعد دیگرے سات ناول لکھے۔

سرشار کی تصنیف فسانہ آزاد میں معاشرے کے تمام طبقوں کی تصویر دیکھنے کو ملتی ہے۔ سرشار کے عہد میں جب جاگیر دارانہ ماحول اپنے عروج پر تھا اس میں مزدور طبقہ تو اپنی پرانی حالت پر ہی خوش تھا لیکن متوسط طبقہ (Middle Class) اپنی الگ پہچان بنانے اور جاگیر دارانہ فہرست میں آنے کی کوشش کر رہا تھا۔ ہندو جہاں ورناشرم کو لے کر اونچ نیچ میں منقسم تھے۔ وہیں دوسری طرف مسلمانوں میں اس طرح کی بات نہیں تھی، یہ ایک ساتھ کھانا پینا رہنا سہنا سب کچھ کر سکتے تھے لیکن جب سماج کی بات ہوتی وہاں وہ امیر غریب اور بلندی و پستی کے مسئلے میں الجھ جاتے جس کو فروغ دینے میں انگریزی حکومت نے نمایاں رول انجام دیا۔ انگریزوں نے اس تفریق کو بڑھانے کے لیے سرکاری نوکریوں میں اعلیٰ طبقے کی زیادہ حمایت کی، لیاقت سے زیادہ خاندانی پس منظر پر توجہ دی گئی۔ مسلمانوں میں امیری اور غریبی کا جو فاصلہ تھا اسے سرسید نے ''اسباب بغاوت ہند'' میں موضوع بنایا۔

سرشار نے فسانۂ آزاد میں بھی اس موضوع کو مرکزیت دی۔ اس ناول میں سرشار نے جاگیر دارانہ نظام کی خوبیوں اور خامیوں کو اُجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ وقت حالات کے چیلنج سے بھی واقف کرایا۔ سرشار اسی ماحول کے پروردہ تھے اس لیے انھوں نے اس ماحول و معاشرت کی حقیقی تصویریں پیش کیں۔ انھوں نے اپنی ظرافت کے ذریعے لکھنؤ کے خستہ حال ماحول پر تیکھا طنز بھی کیا۔ لکھنوی معاشرے میں ذاتی آسائش اور نشاط طلبی کی خواہش اور عیاشی کے علاوہ کچھ تھا ہی نہیں۔ کوئی بھی انسان محنت و مشقت کے لیے تیار نہیں تھا۔ اس ناول میں کرداروں کی کثرت ہے لیکن یہ

مصنف کا کمال ہے کہ وہ کرداروں کی خصوصیات اپنی زبان سے نہیں بلکہ ان کے حرکات و سکنات سے ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے ناولوں کے کردار دلچسپ اور زندگی سے بھرپور ہیں۔ ان کے نسوانی کرداروں میں امیر گھرانوں کی خواتین، مزدور عورتیں، پیشہ ور کسبیاں ہوتی ہیں جن کی مدد سے خصوصیت کے ساتھ جنسی تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ سرشار نے ان کرداروں کے ذریعے سماج کے نچلے طبقے کے افراد کی نفسیاتی گرہ کشائی کی ہے اور ان کے تعلق سے لکھنؤ کے زوال پذیر معاشرے کی تصویر کشی کی ہے۔

شرر نے تاریخی اور معاشرتی دونوں طرح کے ناول لکھے ہیں لیکن انھیں شہرت تاریخی ناولوں کی وجہ سے ہی ملی۔ ان کے تاریخی ناول والٹر اسکاٹ کے ناول ''طلسمان'' جس میں مسلمانوں کا مذاق اڑایا گیا تھا، کے ردِّ عمل میں وجود میں آئے۔ یہ ناول پڑھنے کے بعد انھوں نے یہ ارادہ کر لیا کہ وہ بھی ایسے ناول لکھیں گے جس میں مسلم طرز معاشرت اپنی اصلی شکل میں سامنے آسکے تاکہ مسلمانوں کے شاندار ماضی کا حوالہ دے کر ان میں بیداری لائی جاسکے۔

شرر اپنے ناولوں میں ماضی کی داستان دہرا کر مسلمانوں میں جوش و جذبہ پیدا کرنا چاہتے تھے جس سے ان کے افسردہ دلوں کی رہنمائی ہو سکے۔ جہاں تک ان کے اصلاحی و معاشرتی ناولوں کا سوال ہے تو ان میں اس عہد کا معاشرہ اور اس کے مسائل زیادہ واضح طور پر منعکس ہوئے ہیں۔ ''بدرالنسا کی مصیبت''، ''خوفناک محبت''، ''آغا صادق کی شادی'' اور '' طاہرہ'' جیسے ناولوں میں وہ اپنے پورے کمال کے ساتھ منظرِ عام پر آئے ہیں۔

''بدرالنسا کی مصیبت'' میں لکھنؤ میں رائج پردے کا چلن اور اس کے خطرناک نتائج کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ ناول کا قصہ یہ ہے کہ شوکت حسین اپنی بہو کو حیدرآباد سے رخصت کرا کے لا رہے ہوتے ہیں۔ پردے کا عالم یہ ہے کہ نہ بہو شوکت صاحب کو دیکھتی ہے اور نہ شوکت صاحب بہو کو۔ دوران سفر ان کی ملاقات قاسم خاں سے ہو جاتی ہے جو اپنی چھوٹی بہو کو رخصت کرا کے لا رہے ہیں، جو حاملہ ہے۔ یہ دونوں دلہنیں کسی مقام پر آپس میں بدل جاتی ہیں اور دونوں میں کسی کو کچھ معلوم نہیں ہے۔ یہ راز تب کھلتا ہے جب شوکت صاحب کی بہو کے حاملہ ہونے کی خبر معلوم ہوتی ہے۔ جس کے بعد دونوں خاندانوں میں قتل اور مار پیٹ کا بازار گرم ہو جاتا ہے اور یہیں ناول اپنے اختتام کو پہنچتا ہے۔

مختصراً شرر نے اپنے عہد میں پردے کے رواج اور ضرورت سے زیادہ شرم و حیا کے نقصانات کی طرف لوگوں کا ذہن مرکوز کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ پردہ اور شرم دونوں کا تعلق مذہب سے ضرور ہے لیکن پردے پر ضرورت سے زیادہ زور نقصان دہ ہے۔

علامہ راشد الخیری نے اپنے ناولوں میں عورت اور اس پر ہونے والے مظالم کو خاص طور سے موضوع بنایا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اپنے ناولوں کے ذریعے معاشرے میں مغربی نظریات و خیالات کے پھیلاؤ کو بھی روکنے کی کوشش کی ہے۔ یوسف سرمست کے لفظوں میں:

''راشد الخیری اپنے ناولوں کے ذریعے وہی کام انجام دے رہے تھے جو اکبر الہٰ آبادی اپنی شاعری کے ذریعے کر رہے تھے۔ راشد الخیری نے مشرقی روایات اور مغرب زدگی کو روکنے کے لیے اپنے ناول لکھے۔ اصل میں راشد الخیری کا مقصد مشرقی روایات اور تہذیب کی حفاظت کرنا تھا۔''7

مولانا نے اس مشرقی تہذیب و معاشرت کی بقاو تحفظ کے لیے سب سے پہلے تعلیم نسواں پر زور دیا کیوں کہ اس کے بغیر عورتوں کی اصلاح ممکن نہ تھی۔ انھوں نے اپنے ناول ''سرابِ مغرب'' میں خاص طور سے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔ اس ناول میں میر اَچھّن ایک اہم کردار ہے جو ہر چیز کو مغربی نظریے سے دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ نظریہ صرف اسی کا نہیں بلکہ اس کے تمام گھر والوں پر بھی مغرب پرستی کا بھوت سوار ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی لڑکی ایک یکہ والے کے ساتھ بھاگ جاتی ہے اور میر اَچھّن کو زندگی بھر گھٹ گھٹ کر مرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ مولانا کے ناولوں پر مقصدیت غالب ہے۔ وہ مغرب کی تمام چیزوں کو بے کار اور مضرت رساں سمجھتے ہیں اور مشرق کی تمام رسوم ورواجات اور چیزوں کو کسی نہ کسی طرح سے صحیح ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔

''شامِ زندگی'' میں نسیمہ تعلیم یافتہ ہونے کی وجہ سے اپنی نندوں کو توہم پرستی اور غلط رسم ورواج اور اس کے نقصانات سے آگاہ کرتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ بچوں کی تربیت کیسی ہو، اچھی بیوی کے کیا کیا فرائض اور ذمے داریاں ہیں وغیرہ تمام گھریلو چیزوں پر تفصیلی بحث کرتی نظر آتی ہے۔ یہ ان کے ناولوں کا ایک کامیاب پہلو ہے۔ ''صبح زندگی'' میں عورتوں کو خانہ داری اور سلائی و کڑھائی سکھانے پر زور دیا گیا ہے۔ اس کی مدد سے برے وقت میں عورت اپنی اور گھر والوں کی مالی امداد کر سکتی ہے۔ مولانا نے ان تمام موضوعات و مسائل بہت ہی اچھے ڈھنگ سے اپنے ناولوں میں پیش کیا ہے۔

رسوا کے ناول ''شریف زادہ'' میں بھی لکھنوی نظام معاشرت کو موضوع بنایا گیا ہے جہاں نوجوانوں کی زندگی کا مقصد صرف اور صرف عیاشی تھا۔ جدوجہدِ زندگی سے انھیں دور کا بھی تعلق نہیں تھا۔ پوری دنیا میں دولت اور شہرت حاصل کرنے کی ہوڑ لگی ہوئی تھی، لیکن وہاں کے لوگ اپنی ہی دنیا میں مست تھے۔ رسوا نے اس ناول کے ذریعے ان آوارہ اور عیاش نوجوانوں میں بیداری اور جوانمردی لانے کی کوشش کی ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار عابد حسین ایک مثالی کردار کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ وہ اپنی محنت اور لگن سے مشکل حالات کا سامنا کرنے میں کامیاب رہتا ہے۔ عابد حسین کو اس ناول میں مرکزیت حاصل ہے۔ وہ گھر کے کاموں کو انجام تو دیتے ہی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ گھر سے باہر کے بھی تمام کاموں میں ہاتھ بٹاتے ہیں جس سے ملازمین بھی کافی خوش رہتے ہیں اور اپنے کاموں کو ایمانداری کے ساتھ انجام دیتے ہیں۔ رسوا نے اس کردار کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بغیر محنت کے کامیابی اور شہرت ملنی بہت ہی مشکل ہے۔ عابد حسین نے افلاس اور تنگ دستی کا ہمت سے مقابلہ کیا اور اپنی ذاتی کوشش سے معاشرے میں اعلیٰ مقام بنانے میں کامیاب ہوا۔

پریم چند نے اپنے ناول ''بیوہ'' میں بیواؤں کو سماج کے ظلم و ستم سے نجات دلانے کے لیے بیوہ آشرم کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ''بازار حسن'' میں طوائف کے مسئلے پر روشنی ڈالی گئی ہے، ساتھ ہی ساتھ ان وجوہات کو بھی موضوع بنایا گیا ہے جن کی وجہ سے ایک عورت کو یہ پیشہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ ''نرملا'' ایک اصلاحی ناول ہے جس کی مرکزی کردار نرملا ایک غریب خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ غریبی کی وجہ سے اس کی شادی ایک بوڑھے آدمی سے کر دی جاتی ہے جو نرملا کی ایک ایک حرکت کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اس ناول میں پریم چند نے جہیز کے مسئلے اور اس سے پیدا شدہ صورتِ حال پر غور و خوض کیا ہے۔ ''غبن'' میں بڑھاپے کی شادی، رشوت، جسم فروشی اور سیاسی مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

ان ناولوں کے بعد پریم چند کے یہاں انقلاب پسندی کا دور آتا ہے۔ ''گوشۂ عافیت'' میں ان کا ترقی پسند نقطۂ نظر کھل کر سامنے آیا ہے۔ اس ناول میں پریم چند نے طبقاتی کشمکش کو خاص طور سے موضوع بنایا ہے۔ پہلی بار اس ناول میں انھوں نے دیہاتی زندگی کی مکمل تصویر پیش کی ہے۔ پریم چند دیہی زندگی کی کشمکش اور اس کے نشیب و فراز سے اچھی طرح سے واقف تھے اور اس کی خوبصورت عکاسی ان کے ناولوں میں ہوئی ہے۔ گوشۂ عافیت میں زمینداروں کے مظالم اور معصوم عوام کی بے بسی اور ان مظالم سے تنگ آکر اٹھائے گئے اقدام پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ غریب آدمی اس وقت تک ہتھیار نہیں اٹھاتا ہے جب تک اسے اس کے لیے مجبور نہ کیا جائے۔ اس طبقے کی نمائندگی منوہر کرتا ہے جو اپنی بیوی کے ساتھ غوث کی بدتمیزی دیکھ کر اس کا قتل کر دیتا ہے۔ اس سے متاثر ہو کر تمام مزدور متحد ہو کر اپنے جائز حقوق کے حصول کے لیے کوئی بھی قدم اٹھانے کو یتار ہو جاتے ہیں۔

''چوگان ہستی'' میں پریم چند نے ہندوستان کی سیاسی جدوجہد کی مکمل داستان پیش کی ہے۔ اس ناول میں انھوں نے گاندھی جی کے فلسفۂ عدم تشدد کی کھل کر وکالت کی ہے جس کو عملی شکل دینے کا کام اس ناول کا مرکزی کردار سورداس کرتا ہے۔ وہ اپنے آباو اجداد کے جائداد کی حفاظت کے لیے انگریزوں سے مرتے دم تک جدوجہد کرتا ہے۔ پریم چند نے اس ناول میں بھی سرمایہ داروں، انگریزوں اور زمینداروں کے ذریعے غریب مزدوروں اور کسانوں پر کیے جارہے مظالم کو موضوع بنایا ہے۔ پریم چند نے اس ناول میں غریبوں کے تمام مسائل کو جدوجہد آزادی کی فضا میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس ناول میں سول نافرمانی اور عدم تعاون وغیرہ تحریکوں کی جھلک بھی دیکھی جاسکتی ہے جو اس وقت مہاتما گاندھی کی رہنمائی میں چل رہی تھیں۔

حوالہ جات:

1. اردوناول کی تنقیدی تاریخ، ص۸،ڈاکٹر محمد احسن،ادارہ فروغ اردو، لکھنؤ ،۱۹۶۲
2. ذوق ادب اور شعور، ص۲۳،احتشام حسین،
3. تنقیدی اشارے، ص۱۲، آل احمد سرور، علی گڑھ، ۱۹۴۲
4. ذوق ادب اور شعور، ص۳۷،احتشام حسین، لکھنؤ، ۱۹۵
5. داستان سے افسانے تک، ص۴۷،وقار عظیم،سلطانہ بک ڈپو، دہلی ،۱۹۶۶
6. ڈاکٹر جمیل جالبی، تنقید اور تجربہ، ص۴۵۔۱۲۲۲ایجوکیشنل، دہلی۱۹۸۹
7. بیسویں صدی میں اردوناول ص144-145،یوسف سرمست،ترقی اردو بیورو، دہلی ،۲۰۰۰

'مانجھی' کا سماجی، سیاسی اور تہذیبی پس منظر

زبیر احمد
ریسرچ اسکالر شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی

الہٰ آباد کے معروف سیاحتی مقام گنگا جمنا کے سنگم کے پس منظر میں لکھی گئی اس ناول میں متعدد سماجی، سیاسی اور ثقافتی برائیوں، ناانصافیوں، امتیازات اور سماج و ماحولیات دشمن ریتی رواجوں پر اظہار خیال کرنے کے ساتھ ساتھ کنگا جمنی تہذیب اور قومی یک جہتی کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ ناول نگار غضنفر علی نے اس ناول میں ملک کے اکثریتی عوام کی تہذیب و تمدن کا اٹوٹ حصہ بن چکے توہم پرستانہ خیالات اور غیر منطقی اصول و نظریات سے لے کر بین الاقوامی سطح پر پھیلے صنفی اور نسلی امتیازات پر بھرپور وار کیا ہے۔ ناول میں چونکہ موضوع بحث الہ آباد کا معروف مقام گنگا جمنا کا 'سنگم' ہے جسے ہندو مذہب میں ایک تیرتھ استھان کی اہمیت حاصل ہے، لہٰذا ناول نگار نے سبھی کردار ہندو رکھے ہیں۔ ناول کے ابتدائی چند صفحات کو چھوڑ کر پوری ناول محض دو کرداروں وی۔ این رائے یعنی وشوناتھ رائے اور ویاس مانجھی کے مابین ہونے والی گفتگو پر مشتمل ناول ہے جس میں دونوں کردار مختلف سیاسی، سماجی، تہذیبی اور ملکی و بین الاقوامی مسائل پر باہم تبادلۂ خیال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ناول میں اظہار خیال کے لیے بڑی حد تک وی۔ این۔ رائے کے تخیلانہ پرواز سے بھی کام لیا گیا ہے۔ گرچہ ناول کا ٹائٹل دوسرے اہم کردار "ویاس مانجھی" کے نام سے موسوم ہے لیکن نمائندہ کردار وی۔ این۔ رائے ہی ہے۔ ناول نگار نے اس کردار کے ذریعہ سماج کے ان متعدد مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جن سے پورا ملک و سماج متاثر ہے۔ ناول کا ٹائٹل "مانجھی" شاید اس لیے رکھا گیا ہے کہ ناول میں 'ویاس مانجھی' ملک کے اکثریتی عوام کی نمائندگی کر رہا ہے۔ ناول نگار نے "مانجھی" میں استعاراتی، علامتی و تمثیلی اسلوب و انداز بیان اختیار کیا ہے۔ بنیادی طور پر "مانجھی" کا پلاٹ گنگا جمنا "سنگم" کے موضوع پر مشتمل ہے مگر ناول نگار نے دیگر متفرق موضوعات جیسے صنفی امتیاز، نسلی و طبقاتی استحصال، بے بنیاد سماجی و مذہبی رسوم و رواج، توہم پرستانہ خیالات، ماحولیاتی آلودگی، سرمایہ دارانہ نظام کے منفی اثرات اور حکومت و اقتدار کی جنگ سمیت گنگا جمنی تہذیب و قومی یکجہتی پر بھی مفصل انداز میں اظہار کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ناول پڑھنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ متفرق موضوعات پر ذہن میں خاکہ تیار ہونے کے بعد انھیں تحریری شکل دینے کے لیے ناول نگار نے 'سنگم' کو پس منظر یا بنیاد کے طور پر استعمال کیا ہے۔ یعنی اس ناول میں 'سنگم' کے موضوع کی حیثیت محض پس منظر کی ہے جب کہ اصل مقصد متفرق موضوعات پر اظہار خیال کرنا تھا۔ پیشِ نگاہ مقالے میں اس ناول کی سماجی، سیاسی اور تہذیبی پس منظر کے حوالے سے بحث کی جا رہی ہے:

سماجی پس منظر: ناول نگار نے "مانجھی" میں مختلف سماجی مسائل اور موضوعات پر روشنی ڈالی ہے۔ ان موضوعات کی حد بندی کی جا رہی ہے:

سماجی یکجہتی: ناول کی ابتدا ہی میں ناول نگار نے ملک کے کثیر ثقافتی سماج و معاشرے کی بقا کے لیے انتہائی ناگزیر اور اہم ضرورت قومی یک جہتی اور باہمی ہم آہنگی پر تمثیلی انداز میں بڑی خوبصورتی سے اظہار خیال کیا ہے۔ ناول کا نمائندہ کردار وی این رائے الہ آباد کے اپنے رشتے کے بھائی دھرم ناتھ رائے کے گھر گیا ہوتا ہے اور اور سوچتا ہے کہ اسی موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے سنگم کی سیر بھی کر لی جائے۔ وی۔ این۔ رائے اور دھرم ناتھ رائے کے درمیان بات چیت سے ہی ناول کا آغاز ہوتا ہے۔ دونوں کے بیچ کافی اختلاف رائے ہوتا ہے اور دونوں ایک ہی خاندان کے ہوتے ہوئے بھی دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں۔ دھرم ناتھ رائے مذہبی افکار و نظریات کا حامل ہوتا ہے۔ جب کہ وی۔ این۔ رائے اپنے خاندان میں مروجہ مذہبی افکار و نظریات، سنسکار، آستھاؤں اور پرم پراؤں کا سخت مخالف ہوتا۔ اس کے باوجود دونوں

کے بیچ محبت اور پاس ولحاظ کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہاں پر ناول نگار نے ملک میں یکجہتی اور باہمی ہم آہنگی کی ضرورت کو پیش کرنے کے لیے وی۔ رائے اور دھرم ناتھ رائے کے رشتے کو بطور تمثیل استعمال کیا ہے۔ وی۔ این۔ رائے کہتا ہے:

"بھائی صاحب! میرے اور آپ کے وچار نہیں ملتے۔ آپ پورب ہیں تو میں پچھم۔ آپ زمین کی بات کرتے ہیں تو میں آسمان کی۔ آپ کی ہاں، میری نا ہوتی ہے۔ پھر بھی مجھ سے آپ محبت کرتے ہیں اور میری قدر بھی۔ اس لیے آپ میرے لیے اسپیشل ہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر۔"1

علاوہ ازیں ناول نگار نے گنگا جمنا کے سنگم اور ملن کو قومی یک جہتی اور ہم آہنگی، دوستی اور اتحاد کی سب سے بڑی مثال قرار دیا ہے۔ واضح رہے کہ گنگا جمنا دونوں ندیاں سنگم پر ایک دوسرے میں پیوست ہیں مگر دونوں کی دھارائیں صاف صاف، واضح طور پر ایک دوسرے سے جدا اور منفرد ہیں۔ دونوں ندیاں اسی طرح بغیر کسی دیوار اور سرحد کے ایک ساتھ دور تک صدیوں سے بہہ رہی ہیں۔ اس لیے اس دیش کے باشندوں کو بھی اسی طرح باہم مِل جُل کر رہنا چاہیے۔

طبقاتی کشمکش و سماجی استحصال: ناول نگار نے دوسرے ملکوں سے ہجرت کر کے سنگم پر آنے والے پرندوں کو سیاحوں کے ذریعہ تفریح کا سامان بنانے پر بھی سماج کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے کہ یہ انسان اپنی تفریح میں ان پرندوں کی تکلیف اور مجبوری کو بھی بھول جاتا ہے۔ اس سے دراصل ناول نگار نے سماجی کے پسماندہ طبقات اور ان کی اقتصادی ناہمواریوں، ان میں عام بیماریوں، سماجی زندگی کے معیار کی پستی اور غریبی کو ملک کے سرمایہ دار طبقے اور ان کی پٹھو حکمراں پارٹیوں کے ذریعہ مذاق کا سامان بنانے اور عوام کو باہم لڑا کر کا مزہ گانٹھنے پر سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ دانے ڈال کر پرندوں میں باہم لڑانے پر خوش ہونا دراصل عوام کو باہم لڑانے کے مترادف ہے۔

"اس چھینا جھپٹی میں تو پرندے گھائل بھی ہو جاتے ہوں گے؟ پرندوں کی تگ ودو کی جانب دیکھتے ہوئے وی۔ این۔ رائے نے ملاح سے سوال کیا جس کا دھیان بھی انھیں کی طرح پرندوں کے ٹکرانے کی آواز کی طرف مبذول ہو گیا تھا۔

"کیول گھائل ہی نہیں ہوتے صاحب! کچھ پنچھی تو مر بھی جاتے ہیں۔ ان کی لاشیں آئے دن پانی پر تیرتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔، ملاح کی نظریں پرندوں کی طرف سے ہٹ کر وی۔ این۔ رائے کی جانب مرکوز ہو گئیں۔"2

ناول نگار نے الہ آباد کے سنگم کے حوالے سے سیاحتی مقامات پر ہونے والی لوٹ گھسوٹ اور ایک کے بدلے دس وصول کرنے کے واقعات کو بھی ناول میں جگہ دی ہے کہ کس طرح سے ایسے مقامات پر لوگ سیاحوں کی لاعلمی اور ان کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتے ہیں۔

سماجی بے حسی پر تنقید ویاس" مانجھی" اس موقع پر وی۔ این۔ رائے کو بتاتا ہے کہ ابتدا میں اسے بھی ان پرندوں کے درد کا احساس ہوتا تھا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کے دل سے وہ احساس جاتا رہا۔ ناول نگار نے پرندوں کے تعلق سے بے حس ہو چکے مانجھی کے دل کو سماج کی بے حسی کے لیے علامت کے طور پر استعمال کیا ہے۔ یہ ایک نفسیاتی معاملہ ہے کہ جب کسی سماج کے سامنے ظلم وزیادتی پر مبنی کسی عمل کا بار بار اعادہ کیا جاتا ہے تو وہ عمل اس سماج کے لیے ایک عام سی بات یا تفریح کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے اور وہ عمل اس کے ضمیر پر دستک بھی نہیں دیتا جیسا کہ فطری طور پر ہونا چاہئے۔ سماج کی اس نفسیاتی بے حسی کو اجاگر کرنے کے لیے ناول نگار نے یہاں پر ویاس مانجھی کو بطور علامت پیش کیا ہے۔ پرندوں کے آپس میں ٹکرانے پر ویاس مانجھی وی۔ این۔ رائے سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

"پنچھیوں کی ٹکرانے کی چوٹ سے پیدا ہوئی آپ کے اندر کی چھٹپٹاہٹ بھی میں نے محسوس کی تھی۔ یہ چھٹپٹاہٹ مجھ میں بھی ہوتی تھی پر نتو پتا نہیں اب کیوں نہیں ہوتی۔"3

عورت کا ممکنہ سماجی کردار: ناول نگار نے اس مختصر قصہ کو ہوس اور اقتدار کی بھوک کے مسئلے اور خواتین کے عقل وفہم کے پہلو کو اجاگر کرنے کے لیے بطورِ تمثیل استعمال کیا ہے۔ وی۔ این۔ رائے اس مختصر کہانی سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "ستا" کی بھوک کی طرح ہوس اور جسم کی بھوک بڑی خطرناک چیز ہے جو انسان کو کسی بھی حد تک گرنے پر مجبور کر دیتی ہے اور تمام سماجی، اخلاقی اور مذہبی اصول وضوابط کو درکنار کرتے ہوئے اس بھوک کی آگ انسان کو اپنی لپٹوں کی زد میں لے لیتی ہے۔ یعنی ہوس کی بھوک کو ایک طرح کی نفسیاتی بیماری یا

جنون کہا جا سکتا ہے جو انسان کو اندھا کر دیتا ہے۔ وی۔ این۔ رائے نفسانی بے راہ روی کے معاملے میں اپنے حدود و قیود کو سمجھنے اور ضبط رکھنے والوں کو اس کلّیے سے مستثنیٰ رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ ہوس کی بھوک بھی کئی طرح کی ہوتی ہے:

"اور وی۔ این۔ رائے آخر میں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ جنس ایک ایسی بھوک ہے جسے بھوجن ہی نہیں سواد بھی چاہیے اور سواد میں بھی بدلاؤ چاہیے اور یہ کسی ایک عورت، کسی ایک سماج یا کسی ایک زمانے کی عورت کی بات نہیں ہے بلکہ یہ سب پر اور سب جگہ لاگو ہوتا ہے مگر وہ کافی حیران ہوتے تھے کہ سنسکار اس سلسلے میں اپنا کام کیوں نہیں کرتے؟ کیوں وہ عورت کو اپنی ڈور میں باندھ کر نہیں رکھتے؟ دھرم اپنا انکش کیوں نہیں لگاتے؟ اخلاق کی دیواریں کیوں نہیں روک پاتیں؟ مگر ان کی حیرانی اس وقت دور بھی ہو جاتی جب کچھ ایسے واقعات ان کے سامنے آن کھڑے ہوتے جن میں غیر مرد کے تصور سے بھی عورتیں کانپ اٹھی تھیں۔ عورتوں نے اپنی جان دے دی تھیں مگر کسی پرائے مرد کو ہاتھ نہیں لگانے دیا تھا۔ غریب، نادار، لاچار، محتاج عورتوں نے بھی اپنی آبرو بچانے کے لیے بڑے بڑے تحفے تحائف اور مال و زر پر لات مار دی تھی۔ کمزور اور ناتواں عورتیں بھی اپنی عزت کے تحفظ کے لیے بڑے بڑے جابروں سے جا ٹکرائی تھیں۔"4

صنفی امتیاز: ناول نگار نے سماج میں مردوں کے تسلط اور صنفی امتیازات کو بیان کرنے کے لیے بطور تمثیل ایک گھسیارے کی بیٹی اور ایک راج کمار کی ایک اور مختصر قصہ کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کہانی سے مردانہ تسلط والے اس سماج میں مروجہ صنفی امتیاز پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ناول میں مذکور اس مختصر کہانی میں ایک گھسیارے کی بیٹی کو ایک راج کمار یہ کہتے ہوئے سنتا ہے کہ "دھتکار ہے اس عورت پر جو مرد کے ہاتھوں مار کھا جائے۔" گھسیارے کی بیٹی کے اس جملے کو راج کمار اپنے لیے چیلنج مان لیتا ہے اور اس لڑکی کو غلط ثابت کرنے کے لیے اس سے شادی کر لیتا ہے اور اسے مارنے کے لیے راج کمار کو کسی وجہ یا غلطی کی تلاش ہوتی ہے جس کے لیے وہ اپنی اس بیوی کو تین مشکل ٹاسک دیتا ہے۔ لڑکی اپنی عقل اور سمجھ بوجھ کا مظاہرہ کرتے راج کمار کے دیئے گئے تینوں ٹاسک مکمل کرنے کے بعد اس امید میں ہوتی ہے کہ اسے شاباشی ملے گی، اس کے برعکس راج کمار اس کی طرف معمولی توجہ بھی نہیں دیتا ہے۔

اس طرح سے ناول نگار نے ناول کے کردار ویاس مانجھی کو ایک غریب ملاح ہونے کے باوجود خودداری، ایمانداری اور اپنی زبان اور وعدے کا پکا ہونے جیسی صفات سے مزین کر کے قارئین کو اچھا خاصا اخلاقی درس بھی دے دیا ہے۔

سیاسی پس منظر: ناول نگار نے سنگم پر رونما ہونے والے مختلف واقعات کے پس منظر میں ملکی و بین الاقوامی سیاسی مسائل اور برائیوں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اگر بغور جائزہ لیا جائے تو اس ناول میں سیاسی استحصال، ستّا کے لیے جائز و ناجائز وسائل کو بروئے کار لانا، ملازمین کے ساتھ زیادتی، منافع خوری، عدمِ مساوات، دولت کی تقسیم میں ناہمواری، میڈیا کو سرکاری بالخصوص ہندتووادی بھگوا تنظیموں کے ساتھ ملی بھگت کر کے بے گناہوں شہروں کو دہشت گرد قرار دے کر ان کو پسِ زنداں پھینکنے اور نامِ نہاد نیتاؤں کے 'عوام میں پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو' کے اصول پر کاربند رہ کر ملکی قیادت کو بٹہ لگانے جیسی کئی ایک سیاسی بیماریوں کا علاج کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے چند سیاسی مسائل حسبِ ذیل ہیں:

بین الاقوامی مزدوری اور مزدوروں کے مسائل: بیسویں صدی کے اواخر اور اکیسویں صدی کے اوائل سے فری مارکیٹ اور عالم کاری کے تصور نے عالمی مزدوری کے تصور کو عملی شکل عطا کیا۔ ملکی وسائل پر کارپوریٹ سیکٹر کی استحصال کن گرفت نے اپنے ملک کے عوام کو ہجرتوں پر مجبور کیا، وہ روزی روٹی اور نانِ شبینہ کے محتاج ہو کر پرائی دنیا میں جانے لگے۔ عرب ممالک میں تیل کے کنویں کے انکشاف کے ساتھ ہندوستان سے مزدوروں اور عام بے روزگاروں کی عرب دنیا بالخصوص خلیجی ممالک میں کھیپ پہنچنے لگی۔ اور آج بھی وہاں ہندوستانیوں کی ایک بڑی تعداد مزدوری کر رہی ہے۔ ان کے خون پسینے کی کمائی سے نہ صرف ان کا کنبہ چلتا ہے بلکہ اس سے قومی پیداوار کی شرح میں کافی اضافہ بھی ہو رہا ہے۔ لیکن بیرون ملکوں میں یہ جس ذلت اور کسمپرسی کی زندگی گزارتے ہیں ان کا نہ تو وہاں کی حکومتیں پُرسان ہیں نہ ہی ہماری سرکاریں ان پر توجہ دیتی ہیں۔ ان کا استحصال دل کھول کر کیا جاتا ہے، ان کی عزتِ نفس کو کچلا جاتا ہے، بسا اوقات کئی کئی مہینے تک تنخواہیں نہیں دی جاتی، ویزا پر

کوئی پیشہ لکھا ہوا اور وہاں ان سے دوسرا کام لیا جاتا ہے، ان ملکوں میں موجود ہندوستانی حکومت کے نمائندے ان کے حقوق کی بازیابی کے لیے کچھ نہیں کرتے، صرف دادِ عیش دیتے ہیں۔ ناول نگار نے اس درد کو قریب سے محسوس کیا ہے۔ انھوں نے سنگم پر بیرون ممالک سے آئے بھوکے پرندوں کی مجبوری اور بے بسی کو روزی روزگار کی تلاش میں بیرون ملک سفر کرنے والے غریبوں اور مزدوروں کی مجبوری کو بیان کرنے کے لیے تمثیل کے طور استعمال کیا ہے اور ان بھوکے پرندوں کو دانہ ڈالنے کے بہانے سیاحوں کے تفریح اڑانے کے عمل کو ناول نگار نے بطور تمثیل عرب اور مغربی ممالک میں غیر ملکی غریب مزدوروں کے استحصال اور ان کی تذلیل کو بیان کرنے کے لیے کیا ہے۔ وی۔ این۔ رائے دانوں پر جھپٹتے ہوئے پرندوں کو دیکھ کر تصور کرتا ہے:

''گرم ریت پر جگہ جگہ دانے بکھیر دیے گئے۔ دانوں کی سمت سادہ اور سفید کپڑوں میں ملبوس سانولی صورت والی بھولی بھالی مخلوق دوڑ پڑی۔ گرم ریت اسے جھلسانے لگی۔ اس سانولی صورت کو اور بھی سنولانے لگی۔ لو کی لپٹیں اسے اپنی لپیٹ میں لینے لگیں۔ دانوں کو حاصل کرنے کے لیے بے سروسامانی والی مخلوق ریگستانی ریت کی اذیت برداشت کرنے لگی۔ اپنے دل و دماغ پر گرد بادی جھکڑوں کی چوٹ کھانے لگی۔ صحرائی تھپیڑوں کی مار جھیلنے لگی۔ آتش آمیز ہوا اس کے نتھنوں کے ساتھ ساتھ اس کے دل، دماغ، رگ وریشے سب میں سمانے لگی۔ ایک ایک کو جلانے لگی۔''5

'الہندی' (ہندوستانی) لفظ نہایت تحقیر آمیز لہجے میں ان کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ ان مہاجر پرندوں کی درگت دیکھ کر یکایک یہ لفظ وی۔ این۔ رائے کے کانوں میں گونج اٹھا۔ صحرائی زمین کے خشک دہانے سے تحقیری لب و لہجے میں ادا ہوئے اس لفظ کا جو مفہوم وی۔ این۔ رائے کے ذہن میں ابھرا اس نے ان کی آنکھوں میں ایک گھناؤنا چوپایا ابھار دیا۔'' ص: 1(23)

مذہبی تعصب اور طبقاتی کشمکش: یہ بات محتاجِ دلیل نہیں کہ ہندوستان ہی نہیں یورپی ممالک میں بھی غریبوں اور مسلموں کے ساتھ سرکاری سطح پر تعصب برتا ہے، طبقاتی کشمکش کی کریہہ صورتِ حال پائی جاتی ہے۔ ناول نگار نے یہاں دِکھایا ہے کہ کس طرح مزدوروں اور پرندوں کی طرح بیرون ملک روزی روٹی کی تلاش میں جانے والے مزدور اور غریب طبقے کو بھی اذیتیں جھیلنی پڑتی ہیں، انھیں شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور ان پر ہمیشہ نظر رکھی جاتی ہے جیسے کہ وہ کوئی مجرم یا دہشت گرد ہوں۔ اس کے علاوہ ناول نگار نے مغربی ملکوں میں مسلمانوں کے ساتھ ہونے والے مذہبی تعصب کا بھی ذکر کیا ہے جہاں نام کے ساتھ محمد، حسن یا خان جیسے ناموں کی وجہ سے ویزا بھی ملنا مشکل ہوتا ہے۔ ناول نگار نے اس تعلق سے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے جو کچھ اس طرح ہے:

''توقیر علی کا آخری جملہ ختم ہوتے ہی وی۔ وین۔ رائے کے ذہن میں انٹرنیشنل شوٹر اور دولت مشترکہ کھیلوں (Common wealth games) میں گولڈ میڈل حاصل کرنے والے کھلاڑی عمران خان کا واقعہ ابھر آیا تھا جنھیں ورلڈ کپ شوٹنگ مقابلے میں اس لیے نہیں جانے دیا گیا تھا کہ ان کے پاسپورٹ پر عمران کے ساتھ حسن اور خان بھی درج تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساہتیہ اکادمی انعام یافتہ اردو کے مشہور و معروف کہانی کار سید محمد اشرف سے متعلق یہ خبر بھی کانوں میں گونج پڑی تھی کہ ان کو اس لیے ویزا نہیں ملا کہ ان کے نام میں محمد شامل تھا حالانکہ وہ ایک ادبی محفل میں کہانی سنانے جا رہے تھے۔''6

ستّا اور کُرسی کے لیے ضمیر اور اخلاق کا سودا: ہندوستان میں کُرسی اور پارٹی پولٹیکس میں ہر چیز روا سمجھی جاتی ہے۔ عوام کو بیوقوف بنا کر کرسیٔ اقتدار حاصل کرنا سیاسی بازی گری ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس کرسی کے حصول کے لیے یہاں کا انسان اپنے ضمیر سے سودا کر لیتا ہے۔ ناول نگار نے ناول میں 'ستا' اور ہوس کی بھوک خاطر ایک راجہ اور اس کی بہو کے بیچ ناجائز تعلقات بنانے کی ایک مختصر کہانی کے ذریعہ بادشاہوں کی اقتدار اور ہوس کی بھوک کا موازنہ آج کے دور میں پائی جانے والی اقتدار، سرمایہ اور ہوس کی بھوک سے کیا ہے۔ ناول نگار کے مطابق راج پاٹ کے زمانے میں ''ستّا'' کا لفظ اپنے تمام تر معنیٰ و مفہوم کے ساتھ پہلے صرف درباروں تک محدود تھا لیکن موجودہ دور میں یہ لفظ محلوں سے باہر نکل آیا ہے۔ دور حاضر کے نظام حکومت میں ''ستا'' کا لفظ مرکز سے لے کر مختلف ریاستوں، ضلعوں، پرگنوں یہاں تک پنچایتوں تک میں اپنا پنجہ گاڑ چکا ہے۔ لفظ 'ستا' جسے ناول نگار نے سب سے طاقت ور ہونے، سب پر حاوی ہونے، ایک ایک چیز کی اجارہ داری، ہر طرح کی برتری، سب کو اپنے

قبضے میں کرنے کی خواہش، سب کر حکومت چلانے اور سب پر چھا جانے کے مفہوم سے تعبیر کیا ہے، اس کا اثر آج بازار سے لے کر مندر مٹھ اور منبر و محراب تک دکھائی دے رہا ہے۔ سماج کی ہر سطح اور ہر شعبے میں "ستا" کے بھوکے لوگ اپنی بھوک مٹانے کے لیے ہر طرح کا داؤں اور ہر پینترا اپنا رہے ہیں اور اسے پانے کے لیے کسی بھی حد تک جانے کے لیے تیار رہتے ہیں۔

منافع خوری: ناول نگار سنگم کے آس پاس لگی متعدد فیکٹریوں اور کار خانوں کا بھی ذکر کرتا ہے جو پرندوں کا دانہ تیار کرنے کے کاروبار کے علاوہ دیگر کاروبار اور منافع خوری کے مقصد سے قائم کئے گئے ہیں۔ ان فیکٹریوں کا ذکر آتے ہی وی۔ این۔ رائے تصور کرتا ہے کہ کاش ہمارے ملک میں حکومت کے ماتحت ایسی فیکٹریاں بھی قائم ہوتیں تو جن کا مقصد منافع خوری کرنا نہیں بلکہ عوام کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل ہوتی:

"دفعتاً شفاف پلاسٹک کا پیکٹ غبارے کی طرح پھول کر کافی بڑا ہو گیا اور اس میں اِدھر اُدھر سے کچھ فیکٹریاں آکر کھڑی ہو گئیں مگر یہ فیکٹریاں وہ نہیں تھیں جن کے مالک منافع خور تھے اور جن میں دور دیشوں سے آکر سنگم کے دریاؤں پر منڈرانے والے پرندوں کے آگے پھینکے جانے والے دانے تیار کیے جا رہے تھے بلکہ یہ وہ فیکٹریاں تھیں جو مختلف اوقات اور مختلف صورت حال میں دیش کے لوگوں کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے اشیائے خوردنی اور ان کے امدادی سامان تیار کرنے کے لیے کھولی گئی تھیں اور جن کی دیکھ بھال منافع خور تاجر نہیں بلکہ ملک کی انتظامیہ کرتی تھی اور انتظامیہ اپنی کارکردگی کی خبر عوام تک پہنچانے اور اپنے کارناموں کو مشتہر کرنے کے لیے وقت وقت پر اخباروں کے پورے پورے صفحے پر اشتہار چھپواتی تھی اور ٹی وی کے مختلف چینلوں پر نہایت پر اثر اور پر فریب ڈھنگ سے پرچار و پرسار کرتی تھیں۔"7

عدم مساوات: ناول نگار نے سنگم پر آنے والے سیاحوں کی جانب سے غیر ملکی پرندوں کی مجبوری کا فائدہ اٹھا کر انھیں تفریح کا سامان بنانے اور ان پر ظلم کرنے کے عمل کو بطور تمثیل ملکی و بین الاقوامی سطح پر پھیلے عدم مساوات اور کمزوروں و مجبوروں پر ہو رہے مظالم اور سرمایہ دارانہ نظام کے استحصال کو اجاگر کرنے کے لیے کیا ہے۔ وی۔ این۔ رائے اس موضوع پر تصور کرتا ہے:

"دونوں منظروں کی اس دل سوز و جاں گسل صورت اور نفسا نفسی کے عالم میں بھی تجارت کا بازار گرم تھا۔ صارفیت اپنی گرم بازاری میں جٹی ہوئی تھی۔ بھوک اور پیاس مٹانے کے لیے ماؤں کی آنکھوں کے تارے اور باپوں کے جگر کے ٹکڑے بیچے اور خریدے جا رہے تھے۔ پیٹ کی آگ بجھانے کے لیے بہو بیٹیوں کے تن کا سودا کیا جا رہا تھا۔ آب کے واسطے آبرو نیلام ہو رہی تھی۔ مٹھی بھر دانے کے لیے جاں سے بھی زیادہ عزیز شے جاں سے الگ کی جا رہی تھی۔ آدمی آدمی کو بیچ رہا تھا۔ آدمی آدمی کو خرید رہا تھا۔"8

میڈیا کا گھناؤنا کردار: ناول میں "ستا" کے خوفناک سائے میں چل رہے موجودہ دور کے میڈیا کی کارستانیوں کا بھی ذکر کیا ہے کہ کس طرح یہ چینل اور اخبار سیاہ کو سفید اور سفید کو سیاہ دکھاتے ہیں۔ امن پسند کو دہشت گرد اور دہشت اصل دہشت گردوں کا امن و سلامتی کا ٹھیکیدار دکھانے کی کوشش کرتے ہیں اور آج کے دور میں غلط اور صحیح میں فرق کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ ناول نگار لکھتا ہے:

"اخبار اور ٹیلی ویژن پر ایک ساتھ دو تصویریں دکھائی دے رہی تھیں۔ ایک تصویر کی پیشانی پر امن کی تختی آویزاں تھی اور دوسری تصویر کے ماتھے پر دہشت گردی کی چپّی چپکی ہوئی تھی۔ ان تصویروں کے چہروں پر جو رنگ تھا ان کی آنکھوں کا رنگ اس سے مختلف تھا۔ امن کی تختی والی تصویر کی پتلیوں کے بھیتر کوئی اور ہی شے ڈول رہی تھی اور دہشت گردی والی تصویر کے دیدوں میں کچھ اور ہی چیز لہرا رہی تھی۔ ایک پردے پر کمپیوٹر نے ان دونوں تصویروں کو اس طرح ملا دیا تھا کہ یہ تمیز کرنا مشکل ہو گیا تھا کہ کون سی تصویر کس کی ہے۔"9

تہذیبی و ثقافتی پس منظر : اس ناول میں ہندوستان کے اس تہذیبی اور ثقافتی پس منظر کی عکاسی کی گئی ہے جو سنگم سے متعلق ہے، اس لیے کہ سنگم ہی اس ناول کا محور ہے۔ وہاں ادا کی جانے والی مختلف روایتوں، رسوم و رواج، دان پُنیہ، نذرانوں، سیر و تفریح، گنگا جل سے عقیدت، اس کو پینا، اس میں نہانا وغیرہ جیسے کئی تہذیبی و مذہبی امور سے بحث کیا گیا ہے، جن میں بیشتر کا تعلق ہندو مت کے تہذیبی اور ثقافتی عناصر سے ہے۔ تاہم ناول نگار کا اصل کردار چوں کہ ایک پڑھا لکھا اور علمی

شخصیت کا حامل ہے اس لیے ان تہذیبی اکائیوں کی ان شقوں سے وہ متفق نظر نہیں آتا جو عقل و دانش اور فطرتِ سلیمہ کے خلاف ہیں یا توہم پرستی اور ظلم و استحصال پر مبنی ہیں۔

وی۔ این۔ رائے نے مذہبی عقیدت کے نام پر گنگا جمنا کے سنگم میں پھول پھینکے کی روایت کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ناول نگار کے مطابق ندی کے پانی میں پھول ڈالنے کی اس غلط روایت سے ایک طرف تو پھولوں کے باغ خالی ہو رہے ہیں جو سماج و ماحولیات کے لیے نقصان دہ عمل ہے اور دوسری طرف یہی پھول پانی کے گربھ میں جا کر کیچڑ میں بدل جاتے ہیں جس سے ندیوں کا پانی آلودہ ہو رہا ہے۔ ناول نگار نے ملک میں غریب، مزدور اور بھوکے لوگوں کی ایک بڑی تعداد کے رہتے ہوئے دھرم کے نام پر معاشی وسائل کی بربادی پر بھی دُکھ کا اظہار کیا ہے۔ گنگا میں پھینکنے کے لیے عقیدت مندوں کے لیے لگے چمچماتے ہوئے سکوں کے ڈھیر کو دیکھ کر وی این رائے غمزدہ ہو جاتا ہے کہ کس طرح دولت کو آستھا کے نام پر ضائع کیا جا رہا ہے جب کہ ملک میں بے شمار غریب اور ضرورت مند افراد اس کے زیادہ مستحق ہیں۔ اگر یہ پیسے آستھا کے نام پر برباد کرنے کے بجائے ان ضرورت مندوں پر خرچ کیے جاتے تو ان کی زندگیوں میں خوشیوں کی بہار آجاتی۔ وی۔ این۔ رائے یوں تصور کرتا ہے:

"ایک، دو اور پانچ روپے کے سکوں کی چمچماتی ہوئی ڈھیروں پر نگاہیں رکیں جہاں نوٹوں سے سکے بدلے جا رہے تھے اور تھیلیوں میں سکے بھر کر لوگ گنگا گھاٹ کی طرف بڑھے جا رہے تھے تو آنکھوں کے سامنے دور دور تک مدقوق چہرے ابھرتے چلے گئے۔ ڈھیروں سے کچھ سکے اچھل کر کھردری ہتھیلیوں پر جا پڑے، زرد پریشانی چمک اٹھی۔ ویران آنکھیں روشن ہو گئیں۔ چہروں کی سیاہیاں اور چھائیاں ماند پڑ گئیں۔"10

مذہبی و ثقافتی اہمیت پر زور: ناول کا دوسرے اہم کردار ویاس مانجھی نے ایک ملاح کے ساتھ ساتھ ٹور گائڈ کا کام بھی کیا ہے جو وی۔ این۔ رائے کو 'سنگم' کی سیر کراتے ہوئے اس کی تہذیبی و ثقافتی اہمیت اور اس سے متعلق مذہبی و دیومالائی روایات اور دیگر پہلوؤں کی جانکاری بھی فراہم کرتا ہے۔ ویاس مانجھی ایک جگہ پر وی۔ این۔ رائے کو جمنا کے پانی کے ہرا ہونے کی وجوہات کے تعلق سے کئی روایتی اور دیومالائی کہانیاں سناتا ہے:

"ہاں تو وہ اس زمرد کو اپنے ساتھ بہا کر لاتی تھیں اور وہ زمرد جمنا کے پانی کو ہرا بھرا رکھتا تھا۔۔۔۔ اس سندربھ میں ہمارے تاؤ ایک دوسری کہانی سناتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طرح یہ دھرتی گائے کے سینگوں پر ٹکی ہے اسی طرح جمنا جی بھی ایک پہاڑی توتے کے پروں پر بیٹھی ہیں۔"11

ناول نگار دیومالائی روایات سے آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ منطقی اور عقلی دلائل کو ہر جگہ آگے رکھا ہے۔ جیسے کہ گنگا کے بالمقابل جمنا کے پانی کے کم میلا ہونے کی وجہ جمنا میں لوگوں کی آستھا کا کم ہونا بتایا ہے۔ وی۔ این۔ رائے گنگا کا پانی دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے اسے یہ یقین نہیں ہوتا کہ یہ وہی گنگا ہے جس کے بارے میں وہ سنتا اور پڑھتا رہا ہے۔ گنگا کے پانی کے دیکھتے ہی وین۔ این۔ رائے کو اس کی مذہبی و ثقافتی اہمیت یاد آجاتی ہے:

"نگاہیں پانی سے نکل کر آسمان کی جانب اٹھ گئیں: شاید وہ پرم پتا پر میشور سے سوال کرنے لگیں جس نے گنگا کو گنگوتری سے نکالا ہے۔ ہمالیہ کی اس اونچی چوٹی سے اتارا ہے جو سدا برف سے ڈھکی رہتی ہے۔ جہاں گرد و غبار کا گزر نہیں۔ جہاں سے ہوا گزرتی ہے تو وہ بھی دھل کر صاف شفاف اور اجلی ہو جاتی ہے۔ شاید وہ اس سنسار کے جنی، انتریامی جگت گرو سے یہ پوچھنے لگیں کہ کیا یہ وہی گنگا ہے جو اپنی سفیدی سے سیاہی کو دھو ڈالتی ہے؟ ہر طرح کے داغ دھبوں کو مٹا دیتی ہے۔ جس کے جل سے دُشٹ آتما تک کی شدھی ہو جاتی ہے۔"12

ہندوستان کو آستاؤں کا دیش کہا جاتا ہے۔ یہاں دین دھرم نے جہاں ایک خوبصورت تہذیب اور ثقافت کو جنم دیا ہے وہیں اس کے نام پر کالا بازاری بھی بہت ہے۔ ناول نگار نے ناول میں مختلف مقامات صنفی امتیاز کی سماجی برائی پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے لیے اس نے سماج کے ساتھ ساتھ مذہب کو بھی ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ مذہبی روایات پر طنز کرتے ہوئے ناول نگار نے لکھا ہے کہ انسانی تخلیق کے ابتدائی ایام میں دنیا کے پہلے آدمی کی تنہائی کو دور کرنے اور اس کا دل بلانے کے لیے ایک عورت کو پیدا کیا گیا تھا۔ اور پھر یہ سوال اٹھایا کہ صدیاں گزر جانے کے بعد بھی کیا عورت آج بھی اپنے تشکیلی دور میں ہے؟ اس کے علاوہ ہندو مذہب کی روایتوں پر بھی وار کیا ہے کہ سرو شکتی مان دیوی درگا اور دولت کی دیوی لکشمی کے عورت ہونے کے باوجود خواتین صرف دربل اور کمزور ہی نہیں ان کی معاشی حالت بھی بدتر ہے۔ اس

موقع پر مصنف نے یہ سوال کیا ہے کہ آخر یہ دونوں دیویاں اپنی ذات کے لیے کچھ کرتی کیوں نہیں ہیں، انھوں نے عورت کو ہی طاقت اور دولت سے محروم کیوں رکھا ہے؟

بایں ہمہ تہذیبی اور ثقافتی سطح پر اس ناول میں سنگم سے متعلق مختلف اکائیوں سے بحث کی گئی ہے۔ ان دریاؤں کے تاریخی و تہذیبی پس منظر، ان سے وابستہ ہندوؤں کے معتقدات، دیومالائی کہانیوں، ہندومت میں خواتین کی دھارمک صورتِ حال، سنگم پر ہونے والے رسوم ورواج، وہاں انجام دی جانے والی دیگر سرگرمیاں اور اس سے پیدا ہونے والا ایک تہذیبی منظر نامہ وغیرہ پر ایک توہم پرست معتقد کے بجائے ناول کا مرکزی کردار تنقیدی نگاہ ڈالتا نظر آتا ہے۔

آخر میں بطورِ نتیجہ یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ اس ناول کو اگر کوئی دوسرا نام دیا جاسکتا ہے تو 'سنگم' انتہائی موزوں ہوتا جیسا کہ 'سنگم' ہی موضوعِ گفتگو ہونے کے ساتھ ساتھ ناول کا اصل پیغام بھی گنگا جمنی تہذیب کو فروغ دینا ہے۔ ناول کا نمائندہ کردار وی۔ این۔ رائے ملک وسماج اور دنیا بھر کے ان رسوم ورواج، دماغ اور منطق سے متصادم مذہبی اقدار اور ظلم و ناانصافی پر مبنی قانون قاعدوں سے برگشتہ اور نالاں نظر آتا ہے اور ایک ایسے سماج کا تصور کرتا ہے جو انصاف و مساوات پر مبنی ہو، جہاں توہم پرستی اور دیومالائی کہانیوں کی جگہ منطق و استدلال اور سائنسی نظریات کا بول بالا ہو۔ وی۔ این۔ رائے اس بات پر بہت دکھی ہے کہ ملک کے ہندو اور مسلمان باہم دست و گریباں کیوں ہیں، اور سوچتا ہے کہ گنگا جمنا کے 'سنگم' کی طرح جب ہندو، مسلمان اور سبھی کو اسی ملک میں ایک ہی ساتھ رہنا ہے گنگا جمنا کی طرح مل کر کیوں نہیں رہتے اور بات بات پر دنگا فساد کیوں ہوتا ہے۔

حواشی

1. .مانجھی، ص۱۱، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
2. مانجھی، ص۵۰، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
3. مانجھی، ص۵۲، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
4. مانجھی، ص۸۰، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
5. مانجھی، ص۲۳، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
6. مانجھی، ص۲۵، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
7. مانجھی، ص۵۳، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
8. مانجھی، ص۵۴، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
9. مانجھی، ص۷۷، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
10. مانجھی، ص۱۲، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
11. مانجھی، ص۱۸، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲
12. مانجھی، ص۹۹، پروفیسر غضنفر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۱۲

ایک محتاط مزاح نگار: پطرس بخاری

(1898تا1958)

ڈاکٹر حافظ سید عبدالکریم رضوان
(شعبہ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی)

پطرس بخاری کا نام اردو طنز و مزاح نگاری میں بہت اہم ہے، اردو ادب میں شاید وہ پہلے اور آخری ادیب ہیں جنھوں نے اتنا کم لکھ کر اتنا زیادہ نام کمایا۔ گیارہ مضامین پر مشتمل ان کی کتاب، ''پطرس کے مضامین'' اردو کے مزاحیہ ادب کا بہترین سرمایہ ہے

سید احمد شاہ پطرس بخاری 1898 میں پشاور میں پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی اس کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں اپنی علمی پیاس بجھائی۔ مزید تعلیم انگلستان کے کیمبرج یونیورسٹی سے حاصل کرنے کے بعد ٹریننگ کالج لاہور پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی ادب کے استاد مقرر ہوئے۔ اس کے بعد متعدد عہدوں پر اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے اخیر میں پاکستان کے نمائندہ کی حیثیت سے اقوام متحدہ میں جنرل سکریٹری رہے اور 5 / دسمبر 1958 کو امریکہ کے نیویارک شہر میں وفات پائی۔ انھوں نے شاعری، تنقید، سفر نامہ اور مزاح نگاری سب میں طبع آزمائی کی ہے لیکن ان کی شہرت ایک مختصر سی کتاب پطرس کے مضامین کی وجہ سے اردو مزاح نگاری میں مسلم ہوگئی۔ پطرس کے مزاحیہ مضامین کا مجموعہ ''پطرس کے مضامین'' پہلی بار 1930 میں شائع ہوا۔ اس سے قبل اس کتاب میں شامل مضامین مختلف رسائل میں شائع ہوتے رہے۔

بہر کیف اس کتاب کی ابتدا انہوں نے ایک مختصر سے دیباچے سے کی ہے جہاں سے ان کی مزاح نگاری کا طلسمی دروازہ وا ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ ان کا پہلا مضمون ''ہاسٹل میں پڑھنا'' ایک دلچسپ مزاحیہ مضمون ہے جس میں ایک ایسے طالب علم کو موضوع بنایا ہے جو انٹرنس پاس کرنے کے بعد کالج میں زیرِ تعلیم ہوا لیکن اسے ہاسٹل میں رہ کر آزادانہ زندگی گزارنے کا موقع نہ مل سکا کیوں کہ گھر کے احباب اور بڑے بزرگ ہاسٹل میں رہ کر پڑھائی کرنے کو بچوں کے لئے مضر سمجھتے تھے جس کے باعث اس بچے کو اپنے ماموں کے گھر رہ کر کالج کی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملا مگر ہر سال ہاسٹل میں رہنے کے لیے مختلف تدابیر کرتے رہنے کے بعد جب گھر والوں کی طرف سے ہاسٹل میں رہنے کی منظوری مل جاتی ہے تو اس سال وہ بی-اے-پاس ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ہاسٹل میں رہنے کا موقع پھر اس طالب علم کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔

پطرس بخاری کا یہ مضمون اگرچہ تفریح طبع کے لیے لکھا گیا ہو مگر اس کے مطالعے سے کالج اور ہاسٹل میں رہ کر پڑھنے والے طلبا کے نفسیات سے ہمیں بخوبی واقفیت فراہم ہوتی ہے اس مضمون کو پڑھ کر قارئین کو اس طالب علم سے ہمدردی ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر ہاسٹل میں رہ کر پڑھنے کا جذبہ رکھنے والے اس طالب علم کے یہ الفاظ ملاحظہ کریں۔

''ہم تعلیمی زندگی کا ایک وسیع تجربہ اپنے ساتھ لیے ہاسٹل میں آرہے ہیں۔ جس سے ہم طلبا کی نئی پود کو مفت مستفید فرمائیں گے۔ اپنے ذہن میں ہم نے ہاسٹل اپنی حیثیت ایک مادر مہربان کی سی سوچ۔ جس سے اِرد گرد نا تجربہ کار طلبا مرغی کے بچوں کی طرح بھاگتے پھریں گے۔ سپرنٹنڈنٹ صاحب کو جو کسی زمانے میں ہمارے ہم جماعت رہ چکے تھے۔ لکھ بھیجا کہ جب ہم ہاسٹل میں آئیں گے تو فلاں فلاں مراعات کی توقع آپ سے رکھیں گے اور فلاں فلاں قواعد سے اپنے آپ کو مستثنیٰ سمجھیں گے۔ اطلاعاً عرض ہے۔ اور یہ سب کر چکنے کے بعد ہماری بد نصیبی دیکھیے کہ جب نتیجہ نکلا تو ہم پاس ہو گئے۔ ہم پہ تو ظلم ہوا سو ہوا۔ یونیورسٹی والوں کی حماقت ملاحظہ فرمائیے کہ ہمیں پاس کر کے اپنے آمدنی کا ایک مستقل ذریعہ گنوا بیٹھے۔''1

پطرس بخاری کی یہ محتاط مزاح نگاری ایک مہذب اور معیاری مزاح نگاری کا بہترین نمونہ ہے جس کی وجہ خود ان کی اپنی شخصیت ہے کیوں کہ یہ طالب عالم کا کردار کہیں نہ کہیں ان کے اندرون کا حصہ ہے۔

دوسرا مضمون ''سویرے جو کل آنکھ میری کھلی'' کے عنوان سے ہے جس میں واقعات کو اس سلیقے سے پیش کیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کو ہر ہر جملے میں مزاح کے پر لطف مواقع فراہم ہوتے ہیں۔ اس مضمون میں بھی ایک طالب علم کی کہانی ہے جو امتحان قریب آجانے کی وجہ سے صبح خیزی کے لیے اپنے پڑوسی سے جگانے کی فرمائش کر بیٹھتے ہیں پھر اس کے بعد پطرس بخاری نے پڑوسی لالہ جی کے جگانے اور طالب علم کے صبح اٹھ کر پھر سو جانے کا نقشہ کھینچا ہے وہ پطرس بخاری کا ہی حصہ ہے۔

تیسرا مضمون ''کتّے'' کے نام سے ہے جس میں پطرس بخاری نے اپنی فن کارانہ صلاحیت سے کتّوں کو موضوع بنا کر اردو ادب میں کتّے کا دلچسپ کردار دے دیا اور اس میں بھی کتوں کی مختلف قسموں سے قارئین کو روشناس کرایا۔ مضمون کی ابتدا کتوں کے بھونکنے کے ذکر سے ہوتی ہے جسے پطرس بخاری کتوں کی بھونک کو مشاعرے سے تشبیہ دیتے ہیں پھر اس کے بعد متعدد واقعات کے ذریعہ کتوں سے اپنے ڈر اور خوف کو بیان کیا ہے۔

اس کتاب میں شامل چوتھا مضمون ''اردو کی آخری کتاب'' ایک بہترین اور دلچسپ پیروڈی ہے جس میں اردو کی نصابی کتاب کے انداز میں پطرس بخاری نے اپنی مزاحیہ فن کاری دکھائی ہے یہ مضمون جس زمانے میں لکھا گیا تھا اس وقت اس کی خاص اہمیت رہی ہو گی مگر آج اس دور میں جو لوگ اس اردو کی نصابی کتاب سے واقف نہیں ہوں گے وہ حضرات اس مضمون سے زیادہ لطف اندوز نہیں ہو سکیں گے۔

پانچویں مضمون میں پطرس بخاری نے اپنے آپ کو بیوی پرست شوہر کے کردار میں پیش کیا ہے جس کا عنوان انھوں نے ''میں ایک میاں ہوں'' رکھا ہے۔ بیوی سے محبت اور ڈر کی وجہ سے اس کے حکم کی پاسداری میں دوستوں رشتے داروں سے بھی قطع تعلق ہونے والے شوہر کی یہ کہانی اپنے اندر مختلف واقعات اور پطرس بخاری کے انداز بیان کے ساتھ قارئین کو دلچسپ طریقے سے باندھے رکھتی ہے۔ بیوی کے مائیکے جانے کے بعد اس کی یاد آنے پر اسے واپس آنے کے لیے تار دینا اور پھر دوستوں کے ساتھ تاش کی بازی ہار کر حقہ اور چلم بناتے وقت ان کی بیوی کا یکایک گھر پہنچنا اس واقعہ کو پطرس بخاری کی زبانی ملاحظہ کریں۔

''ہم بھی مزے میں آئے ہوئے تھے ہم نے کہا ''تو کیا ہوا آج ہم ہیں کل کسی اور کی باری آجائے گی۔ نہایت خندہ پیشانی سے چہرے کو پیش کیا۔ ہنس ہنس کر وہ بے ہودہ ٹوپی پہنی ایک شان استغنا کے ساتھ چلم اٹھائی اور زنانے کا دروازہ کھول کر باورچی خانے کو چل دیے اور ہمارے پیچھے کمرہ قہقہوں سے گونج رہا تھا۔ صحن میں پہنچے ہی تھے کہ باہر کا دروازہ کھلا اور ایک برقعہ پوش خاتون اندر داخل ہوئی منہ سے برقعہ الٹا تو روشن آرا۔'' 2

پطرس بخاری کی مزاح نگاری میں واقعات کی بہت اہمیت ہے وہ واقعات کو اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ مزاح کے لیے اپنے آپ ماحول تیار ہونے لگتا ہے یہ کسی فن کار کی اہم خوبی ہے کہ جس طرف قارئین کے ذہن کو موڑنا ہے اس کے لیے پہلے سے راستہ ہموار کرنا شروع کر دے تاکہ قاری آگے آنے والی مزاحیہ کیفیت کے لیے ذہن کو تیار رکھے مگر اس میں کچھ ایسا تحیر ہو کہ قاری وہاں پہنچ کر بالکل چونک جائے اور اس کی زیر لب مسکراہٹ بے ساختہ ہنسی میں تبدیل ہو جائے۔ پطرس بخاری کی مزاح نگاری کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر وزیر آغا اپنی کتاب ''اردو ادب میں طنز و مزاح'' میں لکھتے ہیں۔

''وہ واقعہ کی تار و پود کچھ ایسے فطری انداز میں تیار کرتے ہیں اور اس واقعہ کے نتائج اتنے غیر متوقع ہوتے ہیں کہ ناظر کے لیے ہنسی ضبط کرنا محال ہو جاتا ہے۔ وہ مزاح کے باقی تمام حربے بھی واقعہ کو ابھارنے اور پیش کرنے میں صرف کر دیتے ہیں۔'' 3

پطرس بخاری کا اگلا مضمون ''مرید پور کا پیر'' بھی ایک ایک پُر لطف مزاحیہ مضمون ہے جس میں انھوں نے ایک ایسے شخص کا کردار پیش کیا ہے جسے اس کے شہر کے لوگ غلط فہمی میں اپنا سیاسی لیڈر سمجھ کر، اس کے ایک سیاسی تقریر کا پروگرام منعقد کراتے ہیں اور یہ صاحب بھی اپنے آپ کو ایک قومی سیاسی لیڈر سمجھنے کی غلطی کر بیٹھتے ہیں۔ اس مضمون میں دوران تقریر جو دلچسپ کیفیت پیدا ہوتی ہے اس سے جو مزاح وجود میں آتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔

"انجام بخیر" ایک مکالماتی اور ڈرامائی انداز کا مضمون ہے جس میں پطرس ایک معلم کے کردار میں کتابوں کے بیچ ایک مفلس کی زندگی گزرتے ہیں ان کے تین شاگرد انہیں ٹیوشن فیس کے طور پر تین اٹھنّی دینے کے لیے آتے ہیں پطرس وہ تین اٹھنی رکھ کر خدا کا شکر ادا کرتے ہیں شاگردوں کے جانے کے بعد محکمۂ تعلیم کا افسر آکر پطرس کو کئی صندوق بھر کر خزانوں کا تحفہ دیتا ہے جسے دیکھ کر پطرس شکریے کے طور پر محکمۂ تعلیم کے افسر کو دعائیں دے کر رخصت کرتے ہیں۔ اخیر میں خزانوں کی کثرت دیکھ کر پطرس بھی ایک چیخ مار کر مر جاتے ہیں۔

اس کتاب میں شامل اگلا مضمون "سنیما کا عشق" بہت مزاحیہ مضمون ہے جس میں پطرس نے اپنے دوست مرزا کے ساتھ فلم دیکھنے کے واقعے کو بہت دل چسپ طریقے سے پیش کیا ہے۔ مرزا کی بے پرواہی اور مصنف موصوف کا فلموں کے تئیں عاشقانہ مزاج اور پھر اس سے پیدا ہونے والی کشمکش سے مضمون اپنے مزاحیہ بلندی کو پہنچ جاتا ہے۔ سنیما حال کسی طرح پہنچ کر فلم دیکھنے کے دوران صاحب مضمون کو جن پریشانیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے اس کا۔۔۔کچھ اس طرح ہے۔

"اب تماشے کی طرف متوجہ ہوتا اور سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ فلم کون سا ہے۔ اس کی کہانی کیا ہے اور کہاں تک پہنچ چکی ہے۔ سمجھ میں صرف اس قدر آتا ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت جو پردے پر بغل گیر نظر آتے ہیں۔ ایک دوسرے کو چاہتے ہوں گے۔ اس انتظار میں رہتا ہوں کہ کچھ لکھا ہوا سامنے آئے تو معاملہ کھلے کہ اتنے میں سامنے کی کرسی پر بیٹھے ہوئے حضرت وسیع اور فراخ انگڑائی لیتے ہیں۔ جس کے دوران میں کم از کم دو تین سوفٹ فلم گزر جاتا ہے۔ جب انگڑائی کو لپیٹ لیتے ہیں تو سر کھجانا شروع کر دیتے ہیں اور اس عمل کے بعد ہاتھ کو سر سے نہیں ہٹاتے۔ بلکہ بازو کو ویسے ہی خمیدہ رکھے رہتے ہیں۔ میں مجبوراً سر کو نیچا کر کے چائے دانی کے اس دستے کے بیچ میں نظر کے لیے رستہ نکال لیتا ہوں اور اپنے بیٹھنے کے انداز سے بالکل ایسا معلوم ہوتا ہوں جیسے ٹکٹ خریدے بغیر اندر گھس آیا ہوں۔ اور چوروں کی طرح بیٹھا ہوں۔" 4

پطرس بخاری کی سنیما بینی کا واقعہ اس وقت کا ہے جب بولتی فلمیں نہیں بنتی تھیں بلکہ پردے کی تصاویر کی حرکات و سکنات اور پردے پر لکھی عبارت کے ذریعے فلموں کو سمجھنا ہوتا تھا۔ اس مضمون کی سب سے خاص بات اس کا تیکھا پن ہے جو مصنف موصوف کو اپنے دوست مرزا کے بے پرواہ رویے کی وجہ سے اپنانا پڑا جس سے قارئین کو محظوظ ہونے کا موقع ملتا ہے۔

"میبل اور میں" اس مضمون میں پطرس بخاری نے ایک لڑکی اور ایک لڑکے کی آپس میں عالمانہ برتری کو اپنا موضوع بنایا ہے جو ادبی کتابوں کو بغیر پڑھے اس پر بے باکانہ رائے قائم کرتے رہتے ہیں۔ جب ایک دن لڑکا بیمار ہوتا ہے تو جھوٹ کے گناہ اور خوف خدا کے باعث لڑکا میبل سے اپنے گناہوں کا اعتراف کرتا ہے اور ساتھ ہی اسے کتابوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ میبل نے بھی ان کتابوں کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ اس کتاب میں شامل دسواں مضمون "مرحوم کی یاد میں" بہت ہی دلچسپ اور مزاحیہ مضمون ہے حالاں کہ عنوان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ کسی انسان کا تعزیتی مضمون یا مرثیہ ہے مگر اس مضمون میں پطرس بخاری نے ٹوٹی سائیکل کو ندی میں پھینکنے کو مرحوم کی یاد سے تعبیر کیا ہے۔ یہ سائیکل کیسے ٹوٹتی ہے اسی سے متعلق یہ مضمون ہے جس میں انھوں نے اپنی فن کارانہ صلاحیت اور عمدہ انداز بیان سے واقعات کو اتنے پر مزاج طور پر پیش کیا ہے کہ قاری ہر جملے پر بے ساختہ ہنسنے پر مجبور ہوگا۔ اس مضمون کی ابتدا صاحب مضمون نے اشتراکی نظریے کی بحث سے شروع کی ہے۔ جس میں وہ سڑک پر موٹر کار لے کر چلنے والوں کو دل ہی دل میں تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ اس کے بعد اپنے دوست مرزا سے اسی اشتراکی نظریے پر بحث کرتے ہیں مرزا ان کی باتیں سن کر انھیں اپنی سائیکل مفت دینا چاہتے ہیں مگر صاحب مضمون اسے پیسے دے کر ہی لے جانے کو راضی ہوتے ہیں پھر اس کے بعد پطرس بخاری نے سائیکل کی سواری کا نقشہ کھینچا ہے وہ پطرس کے انداز بیان کا مرہون منت ہے۔

"لاہور کا جغرافیہ" اس کتاب کا آخری مضمون ہے جو کہ ایک پیروڈی کی حیثیت رکھتا ہے جس کو پطرس بخاری نے آٹھ حصوں میں تقسیم کر کے اسے بہت ہی خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ یہ پطرس کی بہترین ایک پیروڈی ہے اس میں انھوں نے تمہید کے عنوان سے مختصراً لاہور کا ذکر کیا اور دوسرے حصے میں محل وقوع کے عنوان سے لاہور کا محل وقوع بیان کیا ہے تیسرے حصے میں حدود اربعہ کے عنوان سے لاہور کا حدود اربعہ طے کیا ہے چوتھے حصے میں بہت ہی مزاحیہ انداز میں لاہور کی آب وہوا کا ذکر ہے۔ پانچویں حصے میں ذرائع آمد و رفت کے متعلق بتایا گیا ہے چھٹے حصے میں لاہور کے قابل دید مقامات کا ذکر ہے ساتویں حصے میں لاہور کی صنعت و حرفت کا مزاحیہ بیان ہے۔ آٹھویں حصے میں لاہور کی پیداوار کے بارے میں بتایا گیا ہے اور آخری حصے میں طبعی حالات کے عنوان سے یہ کہہ کر مضمون مکمل کر دیا گیا ہے کہ لاہور کے لوگ بہت طباع ہیں۔

ان تمام مضامین کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ پطرس بخاری نے ہر مضمون میں اپنے آپ کو شامل رکھا ہے جس میں مضحکہ خیزی اور ظرافت کا رنگ ڈھنگ پورے طور پر موجود ہے مگر جو خاص بات ہے وہ پطرس کا محتاط انداز بیان ہے جس میں کسی بھی طرح کا کوئی پھکڑ پن یا غیر معیاری شے دیکھنے کو نہیں ملتی۔ ان کی زبان و بیان میں کافی شائستگی سادگی اور شگفتگی پائی جاتی ہے جس کے باعث ان کے مضامین سمجھنے میں کسی طرح کی کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ پطرس بخاری کی مزاح نگاری کا خاص وصف واقعہ نگاری میں پوشیدہ ہے۔

حوالہ جات

1-کلیات پطرس شیما مجید کتابی دنیا دہلی 2005 ص47

2-کلیات پطرس شیما مجید کتابی دنیا دہلی 2005 ص70-71

3-اردو ادب میں طنز و مزاح ڈاکٹر وزیر آغا ایجوکیشنل بک ہاؤس 2007 ص216

4- کلیات پطرس شیما مجید کتابی دنیا دہلی 2005 ص94

ڈاکٹر عبد العلیم: بحیثیت سیاسی رہنما

ظفر عالم
ریسرچ اسکالر شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی

ہندوستان کی جنگ آزادی میں یوں تو کئی سیاسی و سماجی شخصیتوں نے حصہ لیا جن میں سے کچھ اتنے مشہور ہوئے کہ ان کا نام آج کی تاریخ میں حرف زریں سے لکھا جاتا ہے لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جنھیں زمانے کی گردش نے فراموش کر دیا۔ جب ہم تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو کئی ایسے نام منظر عام پر آتے ہیں جن کی کاوشوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انھیں گم نام اشخاص میں ایک اہم نام ڈاکٹر عبد العلیم کا ہے جنھوں نے وطن عزیز کی آزادی میں دامے، درمے، قدمے، سخنے غرض کہ ہر طرح سے حصہ لیا لیکن افسوس کہ اس مرد آہن کی جدوجہد کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ عبد العلیم کی سیاسی کاوشوں کا جائزہ لینے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیات پر مختصراً روشنی ڈالی جائے۔

عبد العلیم 25، اگست 1907ء میں یوپی کے ضلع غازی پور کے گاؤں پہتیا میں پیدا ہوئے۔ اپنے آبائی وطن سے ہائی اسکول کا امتحان پاس کیا ۔ 1922ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بی۔ اے آنرس کی سند حاصل کی بعد ازاں 1929ء میں پی۔ ایچ۔ ڈی کرنے کے لئے جرمنی گئے جہاں سے انھوں نے ''عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ'' پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ 1932ء میں جرمنی سے واپس آکر جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بحیثیت استاد درس و تدریس کا کام انجام دینے لگے۔ 1934ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں عارضی لکچرر کی حیثیت سے وابستہ ہوگئے۔ اسی دوران انھوں نے سجاد ظہیر کے ساتھ مل کر ہندوستان میں ترقی پسند تحریک کی بنیاد ڈالی۔ 1937ء میں لکھنؤ یونیورسٹی سے وابستہ ہوئے اسی سال پنڈت نہرو کے ہفت روزہ ''ہندستان'' کے مینیجنگ ڈائریکٹر منتخب کیے گئے۔ 1938ء میں انجمن ترقی پسند تحریک کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے۔ 1950ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ عربی میں ان کا تقرر بحیثیت ریڈر اور صدر کے طور پر ہوا۔ اس دوران انھوں نے یونیورسٹی کی مختلف ذمہ داریوں کو بحسن خوبی انجام دیا۔ ان کی صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے 1968ء میں مسلم یونیورسٹی کا وائس جانسلر منتخب کیا گیا لیکن انھوں نے مقررہ مدت سے دو دن قبل استعفٰی

دے کر 1974ء میں حکومت ہند کے بیوروفار پرموشن آف اردو کے چیر مین کا عہدہ سنبھالا یہی منصب ان کی حیات کا آخری ثابت ہوا چنانچہ 18 فروری 1976ء میں ان کا دہلی میں انتقال ہو گیا۔

عبد العلیم جب سن شعور کو پہنچے تو ملک میں مختلف تحریکیں پورے زور شور کے ساتھ سر گرم عمل تھیں مثلاً خلافت اور عدم تعاون تحریک کا زور تھا۔ دونوں تحریکوں کے رہنما گاندھی جی اور مولانا محمد علی جوہر نیز شوکت علی نے پورے ہندوستان میں گھوم گھوم کر انگریزی حکومت کی جابرانہ پالیسی کی قلعی کھولنی شروع کر دی جس کے نتیجے میں ملک کا ہر باشندہ جنگ آزادی میں عملی طور سے حصہ لینے لگا۔ خلافت تحریک کے رہنما کی پر جوش تقریر سن کر عبد العلیم نے سرکاری اسکول میں پڑھنے کا ارادہ ترک کر دیا اور جامعہ ملیہ جیسے خالص ملکی ادارے کو ترجیح دی۔ جامعہ میں دوران تعلیم انھیں سیاسی بصیرت ملی۔ کیونکہ اس تعلیمی ادارے میں نہ صرف نصابی تعلیم دی جاتی تھی بلکہ ملکی اور بین الاقوامی سیاسی، سماجی مسائل سے بھی طالب علموں کو روشناس کرایا جاتا تھا۔ اس وقت ہندوستان کی سیاست میں گاندھی جی کا اثر و رسوخ تھا۔ عبد العلیم بھی گاندھی جی کے سیاسی خیالات سے متاثر تھے۔

عبد العلیم اعلیٰ تعلیم کی غرض سے جرمنی گئے تو انھیں وہاں بہت سی سیاسی پارٹیوں کے لائحہ عمل سے متعارف ہونے کا موقع ملا۔ نازی پارٹی اپنے وجود کو مستحکم کرنے میں سر گرم تھی، کمیونسٹ و سوشلسٹ پارٹی ایک دوسرے سے لڑتی رہتی تھیں۔ جرمنی کی ایسی سیاسی و سماجی فضا نے عبد العلیم پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ وہاں پہ مقیم ہندوستانیوں نے " ہندوستانی ایسوسی ایشن آف سینٹرل یورپ" نام کی ایک انجمن قائم کی۔ عبد العلیم کو اس ایسوسی ایشن کا صدر اور ڈاکٹر رام منوہر لوہیا کو سکریٹری منتخب کیا گیا۔

جرمنی جانے سے پہلے عبد العلیم کارجحان گاندھیائی نظریات کا حامل تھا لیکن جرمنی کے سیاسی حالات کو دیکھتے ہوئے انھوں نے سوشلزم کا راستہ اپنایا کیونکہ انھیں یہ احساس ہوا کہ ہندوستان کی تاریک فضا کو دور کرنے میں سوشلزم کا راستہ ہی مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ملک واپس آتے ہی کانگریس سوشلسٹ پارٹی سے عملی طور پر وابستہ ہو گئے۔ جب پونا میں کانگریس سوشلسٹ پارٹی کی بنیاد رکھی گئی تو وہ اس پارٹی کے بانیان میں شامل تھے۔ کانگریس سوشلسٹ پارٹی سے وابستگی کی روداد وہ خود بیان کرتے ہیں:

" 1934ء میں پونا میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا اجلاس ہوا میں بھی وہاں موجود تھا۔ جون 1934ء ایک وفد کے ساتھ جو ذاکر صاحب اور خواجہ صاحب پر مشتمل تھا۔ حیدر آباد گیا تھا۔ حیدر آباد ہی سے میں پونا گیا تھا۔ وہیں کانگریس سوشلسٹ پارٹی کی بنیاد رکھی گئی میں اسی پارٹی کے بنیادی ارکان میں سے تھا جے پرکاش نرائن سکریٹری مقرر ہوئے۔ اس پارٹی کے ارکان میں اچاریہ نریندر (دیو) مینو مسانی، رام منوہر لوہیا، اچت پٹور دھن، فرید الحق انصاری اور یوسف مہر علی شامل تھے۔ میں کانگریس سوشلسٹ پارٹی کی پہلی مجلس عاملہ ممبر بھی تھا۔" (علیم شناسی،، مرتب عابد سہیل، ص312)

عبدالعلیم کانگریس سوشلسٹ پارٹی کے رکن کی حیثیت سے وطن کی آزادی میں حصہ لے رہے تھے کہ اسی دوران 1935ء میں لندن میں مقیم سجاد ظہیر اور ان کے رفقانے ترقی پسند تحریک کی بنیاد ڈالی۔ 1936ء میں ہندوستان میں اس تحریک کو اس لئے قائم کیا تا کہ ملک میں ہو رہے ظلم و بربریت کا خاتمہ کیا جاسکے لہٰذا اس تحریک کے ابتدائی دور سے عبدالعلیم وابستہ ہو گئے۔

اس وقت ہندوستان کے سیاسی سماجی حالات کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات صاف طور سے ظاہر ہوتی ہے کہ کمیونسٹ تحریک کے لئے ہندوستانی فضا بالکل سازگار تھی۔ انگریزوں کے خلاف وطن پرست ہندوستانیوں کے دلوں میں نفرت کا جذبہ ابل رہا تھا۔ ملک میں زمینداروں اور ساہوکاروں کے ذریعہ کئے جانے والے استحصال کے خلاف آوازیں بلند ہونے لگی تھیں۔ روس میں آئے انقلاب کا اثر پوری دنیا کے ساتھ ہندوستان میں بھی رونما ہونے لگا۔ اس وقت جتنی بھی تحریکیں تھیں سب کا اثر ورسوخ اشتراکی تحریک کے آگے ماند سا پڑ گیا تھا۔ خاص کر نوجوان نسل اشتراکی رجحان کا زیادہ اثر قبول کر رہی تھی۔ سبھاش چندر بوس، پنڈت نہرو وغیرہ جہاں ایک طرف پورے ملک کا دورہ کر کے سرمایہ داری اور جاگیرداری نظام کی بھرپور مخالفت کر رہے تھے، وہیں دوسری طرف اشتراکی نظریہ کی تقویت کے لئے کوشاں تھے۔ ترقی پسند تحریک سے عبدالعلیم کے وابستہ ہونے پر تحریک کو بہت تقویت ملی۔ چونکہ وہ جانتے تھے کہ کمیونزم کی تحریک ایک ایسی سیاسی تحریک ہے جو ہندوستان کی ساری عوام کو متحد کر سکتی ہے۔ جس کے ذریعہ انگریزوں اور سرمایہ داروں کی مخالفت منظم انداز سے کی جاسکتی ہے۔ کانگریس کے ہری پور جلسے کا عبدالعلیم نے جائزہ لیتے ہوئے—" ہفت روزہ ہندستان" میں "ہمارا کام کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں کانگریس کو مشورہ دیا کہ سرمایہ داروں اور زمینداروں کو پارٹی میں شامل کرنے کے بجائے عام لوگوں کو پارٹی سے منسلک کیا جائے، تا کہ پارٹی زمینی سطح سے بھی جڑ سکے۔ کانگریس پارٹی کو مشورہ دیتے ہوئے عبدالعلیم لکھتے ہیں:-

" کانگریس اگر واقعی سامراج کو مٹانا چاہتی ہے تو اس کو ان لوگوں سے بچنا چاہئے بیچ کے طبقے کا اور اپری حصہ بھی مجموعی حیثیت سے تحریک میں شریک نہیں ہو سکتا۔ وہ تو طاقت کا غلام ہوتا ہے۔ جب تک سامراج کی طاقت زیادہ ہے۔ وہ اس کا ساتھ دے گا۔ لیکن جب قومی حکومت قائم ہونے کا امکان زیادہ ہو جائے گا اس وقت چاہے گا کہ اس حکومت پر اپنا قبضہ جمائے۔ اس سے بھی ملک کے عام فائدے کی امید نہیں کی جاسکتی اب باقی بچا بیچ کا طبقہ کا نیچلا حصہ اور نیچے کا پورا طبقہ یہی وہ جماعت ہے جس سے ہر قومی تحریک کی مظبوط بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ کانگریس کا فرض ہے کہ اس جماعت کو بیدار کرے اور ان سے سامراج کو مٹانے کا کام لے اس لئے کہ یہی صحیح معنوں میں سامراج دشمن جماعت ہے۔ "(کلیات عبدالعلیم، جلد دوم ص321)

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالعلیم بین الاقوامی سیاسی صورت حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے کانگریس پارٹی کو خاص کر مزدوروں اور کسانوں سے جوڑنے کی بات اس لئے کر رہے تھے، کیونکہ اس دور میں مزدوروں کے ذریعہ بہت بڑے بڑے انقلاب رونما ہو رہے تھے۔

1938ء کے آخر میں جنگ آزادی کی لہر ہندوستان میں زور پکڑتی جارہی تھی۔ بین الاقوامی صورت حال اس قدر خراب ہوچکی تھی کہ پوری دنیادوسری جنگ عظیم کے قریب پہنچ گئی تھی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جرمنی پر بہت سی پابندیاں عائد کردی گئی تھیں، اس لئے جرمنی اپنی توہین کا بدلا لیناچاہتاتھا۔ عبدالعلیم نے بین الاقوامی صورت حال کو دیکھ کر پہلے ہی سے اندازہ لگالیاتھا کہ طاقتور ملک دوسری جنگ عظیم کی طرف گامزن ہورہے ہیں، جس سے کسی بھی وقت لڑائی شروع ہوسکتی ہے۔ انھوں نے ملک کے سیاسی رہنماؤں کو توجہ دلایا کہ پہلی جنگ عظیم میں ہندوستانیوں نے برٹس حکومت کی مدد کی جس کی وجہ سے ملک کو کافی نقصان اٹھاناپڑاتھا۔ اس لیے اس مرتبہ پر زور طریقے سے برٹش حکومت سے آزادی کا مطالبہ کرناچاہیے ۔عبدالعلیم نے جس لڑائی کا خدشہ ظاہر کیاوہ ستمبر 1939ء کو شروع ہوگئی۔ اس وقت ہندوستان کی سیاسی صورت حال بہت خطرناک موڑ پر تھی۔ جنگ شروع ہونے سے بائیں بازو کے سیاسی رہنماؤں نے انگریزی حکومت کی پر زور مخالفت کی لیکن اصلاح پسند کانگریسی لیڈران انگریزوں سے بات کے ذریعہ آزادی حاصل کرنے کے حامی تھے، اس کے برعکس برٹش حکومت کارویہ ہندوستانیوں کے تئیں سخت سے سخت ہوتاجارہاتھا۔ ایسے بحرانی دور میں عبدالعلیم انجمن ترقی پسند مصنفین کے جنرل سیکریٹری تھے، حکومت وقت نے 20اپریل 1941ء کو ڈفنس آف انڈیارولس کے تحت انھیں گرفتار کرکے لکھنؤسینٹرل جیل میں ڈال دیا۔ کچھ دنوں بعد آگرہ جیل میں منتقل کردیاگیا۔ عبدالعلیم کی گرفتاری کی وجہ سے ان کے گھر والوں پر بہت مصیبتں ٹوٹ پڑیں یہاں تک کہ ان کے اہل خانہ کوگھر چھوڑناپڑا لیکن بیوی بچوں نے صبر کا دامن نہیں چھوڑا۔ عبدالعلیم کی بیٹی جمیلہ ماجد صدیقی اس مشکل گھڑی کاذکر کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

"تحریک آزادی کے سلسلے میں ابا کا نظر بند ہونا اور ہم لوگوں کو اپنی پھوپھی کے گھر میں آکر رہنا خاصا پریشانی کا دور رہا ہم بچے کیا محسوس کرتے۔ لیکن باجی پر بہت اثر رہا۔ ابا ہر خط میں تسلی دیتے حسن ظہیر صاحب اور نورالحسن صاحب ہم لوگوں کی خبر گیری کرتے اور اکثر گھمانے لے جاتے تھے۔ عشرت صدیقی صاحب کے ذمہ ابا ہماری پڑھائی کی دیکھ بھال کرگئے تھے۔...دوماہ لکھنؤمیں نظر بند رہنے کے بعد ابا آگرہ بھیجے دیئے گئے وہاں جواہر لال نہرو اور سروجنی نائیڈو بھی نظر بند تھیں۔ اندرا گاندھی، پنڈت پد مجانائیڈو اکثر ان لوگوں کے پاس آتی رہتی تھیں۔ ابا جب رہا ہوئے تو ان دنوں خاندانوں سے بہت اچھی دوستی ہوچکی تھی۔"(علیم صاحب، مرتب سالم قدوائی، ص24۔23)

جیل سے رہاہونے کے بعد عبدلعلیم نے آزادی کی جدوجہد جاری رکھی اور ہر طرح سے انگریزی حکومت کی مخالفت کرتے رہے۔ انھوں نے اپنے ساتھ گھر والوں کو بھی وطن کی آزادی میں شریک کیا۔ ان کے اندر بھی وطن کی آزادی کا جذبہ ابھارتے رہے۔ غیر ملکی اشیاء کے بائیکاٹ کے وقت عبدالعلیم کے گھر کے سارے افراد کھدر کے کپڑے زیب تن کرنے لگے۔ یہاں تک کہ بچوں کے لیے چرخے کا انتظام کردیاتاکہ سوت کاتیں۔ اس سلسلے پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے عبدالعلیم کی دختر جمیلہ صدیقی رقم طراز ہیں:

" ملک کی آزادی کے دوران ابا کی مصروفیت بہت بڑھی ہوئی تھی۔ ہم بچوں کے لیے ایک چرخہ آگیا تھا اور سب کو ایک گھنٹہ کاتنا پڑتا تھا اور یہ دیکھا جاتا کہ کس نے کتنا سوت نکالا۔ اس سوت کے بڑے بڑے گولے بنائے جاتے اور ہم لوگوں کا نام عمر اور کلاس لکھ کر ابا کہیں جمع کراتے تھے، گھر میں ایک آٹا پیسنے کی چکی بھی آگئی تھی۔ جس سے گھر کے استعمال کا آٹا پیسا جانے لگا تھا۔ سب لوگ کھدر پہننے لگے تھے۔"(علیم صاحب مرتب سالم قدوائی، ص30۔29)

بین الاقوامی سیاست میں ایک نیا موڑ آیا ہٹلر نے روس کے خلاف جنگ شروع کر دی۔ لہٰذا اشتراکی رجحان رکھنے والے لوگوں نے فاشزم کی مخالفت کرتے ہوئے انگریزی حکومت کی حمایت کی۔ کمیونسٹ پارٹی کی پالیسی تبدیل ہونے کی وجہ سے حکومت نے کمیونسٹ پارٹی سے پابندی ختم کر دی اور تمام گرفتار لوگوں کو جیل سے رہا کر دیا۔ اس دور میں عبد العلیم لکھنؤ کمیونسٹ پارٹی کے سکریٹری چنے گئے۔ انھوں نے کمیونسٹ پارٹی کے دوسرے رفقاء کے ساتھ مل کر پورے ہندوستان میں پارٹی کو مقبول بنانے کی پوری جدوجہد کی۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستان کی آزادی کی مانگ پر زور طریقہ سے کی جانے لگی۔ ملک کی سیاسی تحریکوں سے بیزار ہو کر برطانیہ حکومت نے ہندوستان کو آزاد کرنے کا فیصلہ کیا اور ملک 15 اگست 1947ء کو آزاد ہوا۔ وطن کو تو آزادی مل گئی لیکن ملک دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔ سجاد ظہیر پاکستان چلے گئے وہاں کمیونسٹ پارٹی کی تشکیل کی۔ کمیونسٹ پارٹی نے عبد العلیم کو بھی پاکستان جانے کے لیے کہا۔ لیکن انھوں نے وہاں جانے سے معذرت کر لی۔ کنور مہندر پال سنگھ عبد العلیم کے اس فیصلے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"انھوں نے اپنا اور بنے بھائی کا ادھار دیتے ہوئے کہا۔ "ہم دونوں سے کہا گیا تھا کہ پاکستان جا کر کمیونسٹ پارٹی بناؤ۔ میں نے خود جانے سے انکار کر دیا بنے بھائی گئے اور اس کا نتیجہ کیا ہوا اس سے ہم سب پری چت ہیں دوسروں کو مظبوط کرنے سے پہلے ہم اپنے کو مظبوط کریں۔"(عبد العلیم، عابد سہیل، ص78)

ہندوستان کی آزادی کے کچھ دنوں بعد حکومت وقت کی سیاسی پالیسی سے کمیونسٹ پارٹی کے اراکین کافی آزردہ تھے۔ چونکہ ہندوستانی حکومت سرمایہ دارانہ ذہن رکھنے والی بین الاقوامی حکومتوں کے ساتھ گہرا تعلق بڑھا رہی تھی۔ جہاں مزدوروں اور مظلوموں کے حقوق کو برابر سلب کیا جا رہا تھا۔ امریکہ، برٹین کمزور ممالک پر اپنا اثر ورسوخ قائم کرنے کی پوری کوشش کر رہے تھے۔ ہندوستان کی صورت حال بھی بالکل ہیجان انگیز شکل اختیار کر چکی تھی۔ بنگال اور تلنگانہ کی عوامی تحریکوں اور ملک کی سیاسی پالیسی کے سبب بہت سے کمیونسٹوں کو گرفتار کر لیا گیا۔ ایسے برے وقت میں عبد العلیم کمیونسٹ قیدیوں کی ضمانت لے کر انھیں جیل سے رہا کرانے کی تگ و دو جاری رکھے تھے۔ 1964ء میں کمیونسٹ پارٹی میں دو رجحان پائے جانے کی وجہ سے کمیونسٹ پارٹی دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ جس کی وجہ سے عبد العلیم کی جماعتی سیاسی سرگرمیاں کم ہو گئیں۔ لیکن اس کے با

وجود وہ سیکولرزم آزادی رائے اور آزادیٔ خیال کے ہمیشہ حامی تھے۔ وہ کسی خاص فرقے سے جڑی سیاست کے بالکل قائل نہیں تھے۔ ان کے لیے انسانی ہمدردی اخوت و محبت سب سے اہم تھی۔

اس زمانے میں حکومت ہند کی جانب سے ڈاکٹر ذاکر حسین کو یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ مغربی ایشیا اور افریقہ کے کچھ ممالک سے ہندوستان کا بہترین رشتہ استوار کریں۔ ذاکر حسین اپنے ہم راہ عبدالعلیم کو بھی عرب ممالک کے دوروں پر لے جایا کرتے تھے، چونکہ ان ممالک کے سیاسی و سماجی حالات سے وہ بخوبی واقف تھے تھے۔ ماہنامہ جامعہ میں ان کے سیاسی و سماجی مضامین ان ممالک پر اکثر شائع ہوا کرتے تھے۔ ایسی گہری نظر کی وجہ سے ہی ذاکر حسین انھیں اپنے ساتھ اسفار پر رکھتے تھے۔

1956ء میں دہلی میں انڈین اسکول آف انٹرنیشنل اسٹڈیز کا قیام عمل میں آیا۔ اس ادارے کے مہتمم ڈاکٹر ہردے ناتھ کنزرو تھے۔ لیکن حقیقت میں یہ ادارہ پنڈت جواہر لال نہرو کے خیالات کی وجہ سے قائم کیا گیا تھا، جس کا مقصد ہندوستان کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنا تھا۔ خاص کر مغربی ایشیا کے مسلم ممالک سے خوش گوار رشتے کو قائم کرنے کے لئے غیر سرکاری طور پر عملی اقدامات کرنا تھا۔ عبدالعلیم اس ادارے کے مجلس عاملہ کے اراکین میں سے تھے۔ ہفتے میں ایک بار علی گڑھ سے لیکچر دینے آیا کرتے تھے۔ انھوں نے انڈین اسکول آف انٹرنیشنل اسٹڈیز کے افتتاح کے موقع پر عالم عرب کے سیاسی کشمکش سے متعلق ایک پر مغز خطبہ پیش کیا تھا جو ڈیڑھ سو سالہ تاریخ پر محیط تھا۔ عبدالعلیم کے اس ادارے سے وابستگی کے بارے میں ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں:-

" جواہر لال نہرو کے زمانے کی خارجہ پالیسی جن تین افراد کی کوششوں کا نتیجہ تھی وہ تھے ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر علیم۔ اسکول آف انٹرنیشنل اسٹڈیز کی مثال لے لیجئے۔ سربراہ تو پنڈت ہردے ناتھ کنزرو تھے مگر ہر ہفتہ دس دن میں علیم صاحب یہاں آتے اور مغربی ایشیا کے متعلق سارے ہی فیصلوں پر اثر انداز ہوتے تھے۔ یہی ادارہ تھا جو بعد کو بڑھ کر جواہر لال نہرو ہونیورسٹی کا شکل اختیار کر گیا اور اس میں بنیادی اہمیت مغربی ایشیا کے مسلم ممالک اور افریقہ کے بعض ممالک کو دی گئی تھی اور اسی کی مدد کے لیے ایشیا کی بعض زبانوں کے مراکز قائم کئے گئے تھے۔ جواہر لال نہرو یونیورسٹی بننے کے بعد افریقی اور ایشیائی زبانوں کے مراکز بھی اسی کی کڑی تھے۔ اس پر عمل درآمد کرانے کی پوری ذمے داری علیم صاحب ہی کے سر تھی۔ یہ وہ خاموش خدمت تھی جو وہ ساری عمر کرتے رہے۔" (ماہنامہ نیا دور، اپریل 2000، ص 14، 15)

عبدالعلیم زندگی بھر ہندوستان کی گنگا جمنی تہذیب کی روایت کو ہر حال میں بچانے کی کوشش کرتے رہے، تاکہ ملک کی یک جہتی اور یک رنگی برقرار رہے۔ وہ ہندوستان کے سیکولر نظام کو صحیح مانتے تھے۔ ہر شدت پسند ذہنیت رکھنے والے افراد کی کڑی تنقید کرتے تھے۔ علی گڑھ کے ایک جلسے میں انھوں نے اپنے نظریات کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا:-

" آج بھی ہندوستان میں وہ فرقہ پرست موجود ہیں جو چار ہزار برس پہلے کا تمدن واپس لانا چاہتے ہیں اور دوسری طرف ہندوستان میں بیٹھ کر لوگ اسلامی حکومت کا خواب دیکھتے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں میں ایسے لوگ موجوع ہیں۔ ہندوستان میں نہ تو ہندوؤں کی حکومت قائم ہو سکتی ہے نہ مسلمانوں کی۔ یہاں ایک سیکولر حکومت ہی بن سکتی ہے اور اس کی تعمیر میں سارے ترقی پسند انسانوں کا فرض ہے"(کلیات عبد العلیم، جلد اول، مرتب عابد سہیل، ص161)

عبد العلیم کی سیاسی سرگرمیوں کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے کہ انھوں نے ہندوستان کی فلاح بہبود کے لیے سیاست میں قدم رکھا اور ہر اس سیاسی خیال کو اختیار کیا جو بہتر معلوم ہوا۔ ملک کی آزادی کے لیے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں۔ ہندوستان کی آزادی کے بعد پھیلی ہوئی بد امنی کو روکنے کی پوری کوشش کی۔ وطن عزیز کی ترقی کے لیے بین الاقوامی سطح تک جدوجہد کی۔ عبد العلیم کی سیاسی خدمات کو کسی بھی طرح سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔

Start-ups: Sell Your Dream Smartly

Suhaib Nadvi*

Start-ups mostly have passion, enthusiasm, and a great idea but they are short of resources, especially financial and human resources. This makes difficult to woo and hire talented staff.

Above it, the start-ups also need to ensure that the new hire is a cultural fit and enjoys start-up thinking along with core technical skills. For start-ups, ensuring only technical skills may result into bad hire with team-wide repercussions. We must ensure that the candidate understands what working at a start-up means. There will be wider scope of work, and higher time and energy commitment due to heavier workloads and aggressive goals.

Tech start-ups' ultimate "desire" is to hire the "superstar", the best fit, with exact skill sets and experience mentioned on job description. And this is not bad, because these human resources will actually build the product, neither the money in your pocket nor the beautiful office building that you rented.

And at this stage, you can't afford a bad hire. An error in hiring at the initial stage when the resources are less and workloads are aggressive, may give you headache.

I have experienced this fact that most of the job seekers prefer higher compensation, better benefits and stability at work. But I can also confirm with 100% confidence that there is huge pool of job seeks and candidates who prefer start-ups, love challenges, seek opportunities for more valuable contribution, feel excited for contributing in something that is "BIG & NEW".

SO, how to reach out and convince them for joining us?

Here branding and initial positioning play an extremely important role. YES, I can hear, when the product is not yet ready and the idea is yet "confidential", how to brand it?

Whenever I reach out to potential candidates on behalf of my clients, their initial questions are "who are they", "I don't know", "I never heard" etc., etc.

So, I suggest "maximum possible branding" wherein 75% efforts are aimed at potential candidates, utilizing social media at the best. Even a picture of pizza party at office will help.

Then comes messaging to the potential candidates. You need to create a compelling message that matches the candidates' background and potential career interests. Please note this is very important.

If the idea is great, interesting and solving a problem, people would join you for sure. But just having a great idea is not enough, it needs to be

properly communicated to the candidates. You need to make them believe in your vision and buy your dream.

I would NEVER suggest rush hiring. Delay is better than a bad hire.

Then comes engaging the available talent. I have seen people joining start-ups and then leaving within 3-6 months on silly excuses. I would not blame them. This could be because the start-up did not have a wonderful employee engagement plan. Employee engagement is a wider subject, so you need specially designed "start-up oriented employee engagement plan". This plan may include sharing news about growth, offering equity, 1-on-1 with senior executives and CEO, flexibility, showing care to the employee and his/her family, celebrating them and their success, highlighting even their small contribution, etc. This should be seamless and systematic, not random.

Finally, accept that they will leave one day as the life-long employment commitment days are gone now. Hence, keep the knowledge transfer, handover, and induction process up-to-date and best in-class. You need to accept this in order to avoid 440-volt shock.

*"Start-up Recruitment Adviser" & Founder of www.WorkplaceVendor.com, a recruitment agency specializing in technical recruitment. Send comments to him at (Suhaib.Nadvi@gmail.com)

शिक्षा, न्याय और स्त्री चेतना

नुसरत जबीं सिद्दीकी

स्त्री को लेकर समाज में एक ही समय में अलग-अलग धारणाएं प्रचलित रही हैं। कभी उसे देवी, शक्ति, विदुषी माना जाता है, कभी पत्नी, पुत्री, माँ के रूप में देखा जाता है, तो कभी नीच, कुलटा, माया, वेश्या के नाम से संबोधित किया जाता रहा है। स्त्री की छवि गढ़ने में हमारे धर्मग्रन्थों की महत्वपूर्ण भूमिका रही है। प्राचीन काल से समाज में स्त्री की छवि को लेकर दो तरह की मान्यताएं रही हैं, पहले के अनुसार स्त्री देवी है और दूसरे के अनुसार वह मात्र भोग की वस्तु है। स्त्री को महज मानवीय रूप में समाज में कभी स्वीकृति नहीं प्राप्त हुई। दो अतिवादी धारणाओं के जरिए ही स्त्री के जीवन को आदिकाल से संचालित करने का प्रयास चला आ रहा है।

'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवता' कहने वाले भारतवर्ष में शायद ही कभी स्त्री को समाज में उचित स्थान प्राप्त हुआ हो। उसे देवी कहकर हमेशा भरमाया गया है। धर्मग्रन्थों में नारी के स्वतंत्र अस्तित्व के खिलाफ सबसे अधिक सचेत किया गया है। धर्मसूत्र में कहा गया-

"पिता रक्षति कौमारे भर्त्ता रक्षति यौवने

रक्षन्ति स्थविरे पुत्रा न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति।"

अर्थात् कुँवारी लडकी की रक्षा उसके पिता द्वारा किया जाए, यौवन काल में स्त्री की रक्षा पति करेगा और वृद्धावस्था में पुत्र द्वारा स्त्री की रक्षा होगी; क्योंकि स्त्री स्वतंत्र होने के योग्य नहीं है। इसी तरह ऋग्वेद में लिखा है-

"न वै स्त्रैणानि सख्यानि

सन्ति सालावृकाणां हृउयान्येता।"

अर्थात् स्त्रियों से दोस्ती करना व्यर्थ है; क्योंकि उनका हृदय भेड़ियों के समान है। धर्मग्रन्थों में अनेक उदाहरण मिल जाते है, जोकि सदियों से चले आ रहे पितृसत्तात्मक संस्कार का खुलासा करते हैं। वेदों, पुराणों एवं शास्त्रों में हमेशा स्त्री को पुरुष के अधीन दोयम दर्जा दिया गया है।

आजादी के बाद भारत में लोकतंत्र की स्थापना हुई। हमारे संविधान में सभी नागरिक को समान अधिकार प्राप्त है, अर्थात् किसी के साथ लिंग, जाति, धर्म, भाषा एवं सम्प्रदाय के आधार पर राज्य भेदभाव नहीं करेगा। इसके बावजूद आज भी स्त्री इस तथाकथित सभ्य एवं आधुनिक समाज में शोषित और पीड़ित है। इसकी सबसे बड़ी वजह स्त्री का पुरुष पर आर्थिक रूप से निर्भर होने को माना जाता है। साथ ही इसके मूल में उन सामाजिक शिक्षाओं को भी देखा जा सकता है, जिसके अनुसार स्त्री को समाज में सम्मान तभी प्राप्त हो सकता है, जब वह माँ, पत्नी, बेटी, बहन की भूमिका में हो। स्त्री के स्वतंत्र अस्तित्व की परिकल्पना की भी इन सामाजिक शिक्षाओं में मनाही है। यह सामाजिक शिक्षा स्त्री और पुरुष दोनों को बचपन से समान रूप से दी जाती है। इस सामाजिकरण के तहत कई बार स्त्री स्वयं अपने को दोयम दर्जे का मान लेती है, और अपना जीवन

पुरुष के संरक्षण में चुपचाप गुजार देती है। उसके मन में इस व्यवस्था का विरोध तक नहीं पैदा होता। अत: कहा जा सकता है कि इस सामाजिकरण के तहत स्त्री के अचेतन में पुरुष की श्रेष्ठता को बिठा दिया जाता है। इस पितृसत्तात्मक समाज ने हमेशा से स्त्री की आजादी पर अंकुश लगाकर उसे बंदिनी बनाने का प्रयास किया है। "सारे साहित्यिक और सांस्कृतिक गरिमामय शब्द जाल से आदमी ने स्त्री की जिस एक चीज को मारा, कुचला या पालतू बनाया है वह है उसकी आजादी इसलिए उसने उसे ही बाकायदा अपने आक्रमण का केन्द बनाया है।"[1] इसी 'कंडिशनिंग' को स्पष्ट करते हुए सीमोन द बोउवार ने 'द सेकेंड सेक्स' में लिखा है कि, "स्त्री पैदा नहीं होती बल्कि उसे बना दिया जाता है।"[2] सीमोन द बोउवार अपनी पुस्तक 'द सेकेंड सेक्स' (1949) में आधी दुनिया की गुलामी का सवाल उठाती हैं। इस आधी दुनिया में सभी वर्गों की स्त्रियाँ आती हैं, चाहे वह गरीब हो, अमीर हो, किसी भी धर्म की हो, किसी भी जाति की हो या फिर किसी भी देश की हो, सार्वभामिक सत्य यह है कि वह आज़ाद नहीं है। इससे पहले स्टुअर्टमिल, दिदरशे, मेरी बोलसटन फ्राफट, चेनीव्सकी, मार्क्स, एंगेल्स, बेबल आदि विद्वानों ने भी स्त्री की गुलामी का सवाल और समाज में उसकी सहभागिता और समानता का सवाल उठा चुके थे; परंतु इसको आंदोलन का रूप देन में सीमोन द बोउवार की भूमिका महत्वपूर्ण रही है। पहली बार सीमोन ने स्त्री की स्वतंत्रता में आर्थिक स्वतंत्रता की मांग को उठाया।

आधुनिक काल में नवजागरण के तहत समाज में स्त्री की दयनीय स्थिति पर पहली बार विद्वानों ने विचार किया। पहली बार इस दौर में स्त्री जीवन को विचार का बिंदु बनते देखा जा सकता है। राजा राममोहन राय ने 1828 ई. में 'ब्रह्म समाज' की स्थापना की। इसी आंदोलन के तहत राजा राममोहन राय ने विलियम बेन्टिक की मदद से 1829 ई. में सती प्रथा पर प्रतिबंध लगा दिया। सती प्रथा मानवीय इतिहास में सबसे क्रूरतम प्रथा रही है, जिसमें स्त्री को उसके मृत पति की चिता के साथ जिंदा जला दिया जाता है। सती प्रथा पर रोक लगाने के साथ ही राजा राममोहन राय ने पहली बार स्त्री की शिक्षा के महत्व को विचार का केन्द्र बिंदु बनाया।

स्त्रियों को शिक्षित करने के संदर्भ में ज्योतिबा फुले का नाम महत्वपूर्ण है। ज्योतिबा फूले ने 1848 ई. में पहली बार लड़कियों के लिए स्कूल खोला था। उन्होंने 1852 ई. में लड़कियों के लिए तीन और स्कूल खोले, महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि उसमें से एक स्कूल अछूत लड़कियों के लिए भी था। "फुले ने ब्राह्मणों के गढ़ पुणे में पहली कन्या पाठशाला खोली जिसमें माँग और महार जैसी दलित जातियों की लड़कियों को भी शिक्षित किया गया।... फुले ने सबसे पहले अपनी पत्नी सावित्रीबाई को पढ़ाया, फिर उनकी मदद से लड़कियों का स्कूल चलाया। सावित्रीबाई- एक शूद्र स्त्री इस देश की शायद पहली अध्यापिका थी।"[3]

स्त्री शिक्षा के संदर्भ में इस तथ्य पर गौर करना जरूरी है कि इस दौर में स्त्री शिक्षा को लेकर जितनी भी बातें की जा रही थी सभी कुछ एक सीमित दायरे के भीतर था। इस युग में स्त्री शिक्षा का उद्देश्य यह था कि स्त्री को शिक्षित करके इस लायक बनाया जाए ताकि बतौर माँ, पत्नी,

---

1 राजेन्द्र यादव, आदमी की निगाह में औरत, राजकमल प्रकाशन, प्रथम संस्करण 2001

2 सीमोन द बोउवार, (अनु.) प्रभा खेतान, स्त्री उपेक्षिता, हिन्दी पाकेट बुक्स, दिल्ली 1998

3 वीर भारत तलवार, रस्साकशी, सारांश प्रकाशन, 2006

बेटी, बहन वह अपनी भूमिका को अच्छी तरह से निभा सके। अशिक्षा से पैदा हुआ फूहड़पन उसके व्यक्तित्व में ना रहे जोकि परिवार में कलह पैदा करता है, बल्कि स्त्री शिक्षित होकर परिवार की सुचारू रूप से देखभाल करे ताकि समाज की उन्नति हो सके। इसलिए स्त्री को शिक्षित कर उसमें सिर्फ पतिव्रता और सहनशीलता का गुण पैदा करने का प्रयास किया जा रहा था। उसके पाठ्यपुस्तकों में मुख्य रूप से नैतिक शिक्षा की सामग्री होती थी। भारतेन्दु हरिश्चंद्र जिन्हें नवजागरण का अग्रदूत कहा जाता है, वे स्त्रियों के ज्ञान-विज्ञान की शिक्षा के विरोध में थे। इसलिए अपनी पत्रिका 'बालबोधिनी' में प्रेम और श्रृंगार विषय को प्रतिबंधित किया था। इनका विचार था कि स्त्रियों की शिक्षा का ढांचा ऐसा हो जिससे उनमें नैतिक गुणों का विकास हो। उसी दौर में पुरुषों के लिए शिक्षा का अर्थ आधुनिक ज्ञान-विज्ञान की शिक्षा प्राप्त करना था, ताकि बदलते समय के साथ पुरुष कदम-से-कदम मिलाकर चल सकें। वहीं दूसरी तरफ लड़कियों को ज्ञान-विज्ञान से दूर रखना था। 'बहिश्ती जेवर', 'मिरातुल उरुस', 'देवरानी-जेठानी की कहानी', 'भाग्यवती' तथा 'बालाबोधिनी' (पत्रिका) आदि किताबें मूल रूप से मुस्लिम एवं हिंदू स्त्री को धर्म, घरेलू संबंध, परिवार के कायदे-कानून, सामाजिक मर्यादा आदि संबंधी शिक्षा देने के लिए लिखी गयी थीं। फिर भी उस समय के बंद वातावरण में सीमित दायरे में दी जाने वाली यह शिक्षा अपना ऐतिहासिक महत्व रखती है; क्योंकि इसने उस वातावरण का निर्माण करने में सहायता की जिससे की महिलाओं के सामने जीवन के अन्य आयाम खुल सके।

स्त्री चेतना का पहला उदाहरण 'सीमंतनी उपदेश' नामक पुस्तक में दिखता है। विद्वानों ने इसे स्त्री जागरण की पहली रचना माना है। जिसमें एक अज्ञात विधवा स्त्री ने अपने दुखों का बयान किया है। यह रचना अपने आप में क्रांतिकारी है; क्योंकि अज्ञात लेखिका ने पितृसत्तात्मक समाज के दोहरे मापदंडों का यथार्थता के साथ खुलासा किया है। इसलिए अज्ञात लेखिका द्वारा लिखित 'सीमंतनी उपदेश' स्त्री चेतना के विकास यात्रा में मील का पत्थर है। स्त्री चेतना की अगली कड़ी 'स्त्री दर्पण' (1902 ई.) नामक पत्रिका का प्रकाशन है। यह पत्रिका प्रयाग से निकलती थी, जिसकी सम्पादिका रामेश्वरी देवी नेहरू थीं। इस पत्रिका का महत्व इस बात में है कि इसमें स्त्रियां स्वयं अपनी समस्याओं के बारे में लिखती थीं। स्त्री समस्या स जुड़ा हुआ साहित्य इस पत्रिका में प्रकाशित होता था। इससे पहले नवजागरण के दौर में स्त्री की समस्याओं को पुरुष अपने नजरिए से पेश करता था। यह अपने आप में बहुत गुणात्मक परिवर्तन था, जिससे स्त्री के आगे जीवन के नए-नए द्वार खुलने लगे। इस दौर में 'आर्य महिला', 'स्त्री-धर्म-शिक्षक' तथा 'गृहलक्ष्मी' जैसी पत्रिकाएँ भी स्त्री केन्द्रित थी। जिसमें स्त्रियों की समस्याओं को विविध आयाम से लिखा जा रहा था। इसके अलावा 'सरस्वती', 'प्रभा', 'मर्यादा' और 'चाँद' जैसी पत्रिकाएँ भी स्त्री की समस्याओं से जुड़ी हुई थीं। ये पत्रिकाएं समाज को जागरूक एवं संवेदनशील बनाने का कार्य भी कर रही थीं। जिन विषयों को इन पत्रिकाओं में मुख्य रूप से विचार का बिंदु बनाया गया, वह है- पर्दा की समस्या, बाल-विवाह का विरोध, विधवा विवाह का समर्थन, स्त्री की शिक्षा का महत्व, स्त्री की राजनीति के क्षेत्र में सहभागिता का मुद्दा आदि। मुख्यरूप से इन्हीं मुद्दों पर लेख, कहानियाँ एवं कविताएँ इन पत्रिकाओं में प्रकाशित हो रहे थे।

महादेवी वर्मा का 'श्रृंखला की कड़ियाँ' नामक निबंध संग्रह 1942 ई. में प्रकाशित हुआ। जिसमें उन्होंने स्त्री की स्वतंत्रता से संबंधित अपने विचारों को व्यक्त किया है। भारतीय संदर्भ में स्त्री

की स्वतंत्रता का सवाल सही अर्थों में 'श्रृंखला की कड़ियाँ' द्वारा समझा जा सकता है। महादेवी वर्मा ने अपने निबंधों में भारतीय समाज में रहने वाली शिक्षित, अशिक्षित, किसान, मजदूर, सुहागिन, विधवा, कुंवारी सभी तरह की स्त्रियों के सवालों को उठाया है। साथ ही उनकी इस स्थिति के क्या सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक एवं सांस्कृतिक कारण रहे हैं, उसकी भी चर्चा मिलती है। महादेवी जी की यह समझ उनको उस दौर से कहीं आगे ले जाती है। इस समझ की पृष्ठभूमि में तीसरे-चौथे दशक में चल रही वह नारी चेतना है, जिसमें महादेवी सक्रिय रूप से शामिल थी। महादेवी जी इस तथ्य से भली-भांति परिचित थी कि स्त्री को आजादी बिना संघर्ष के नहीं मिल सकती। जब तक वह अपनी मुक्ति के लिए याचना करेगी, तब तक समाज उसे कभी मुक्त नहीं होने देगा। प्रो. मैनेजर पाण्डेय लिखते हं कि, "जो समाज और साहित्य में स्त्री की स्वतंत्रता की बात सुनकर बिदकते हैं, वे यदि श्रृंखला की कड़ियां की उपेक्षा करें तो कोई आश्चर्य नहीं, परंतु जो स्त्री की स्वाधीनता का समर्थन करते हैं, उसके लिए आंदोलन चलाते हैं, वे भी जब 'श्रृंखला की कड़ियाँ' को याद नहों करते तब आश्चर्य और क्षोभ होता है, जबकि उसके प्रत्येक पन्ने पर भारतीय स्त्री की पराधीनता की चिंता और स्वाधीनता की मांग है।'"[4]

आजाद हिन्दुस्तान के सपने के साथ-साथ स्त्री की आजादी का सपना भी जुड़ा हुआ था। इतिहास गवाह है कि यह सपना आज तक पूरा नहीं हो पाया है। आजादी के बाद स्त्रियों की स्थिति में बेहतरी लाने के लिए भारत सरकार द्वारा समय-समय पर कानून बनाए गए। महिलाओं की सुरक्षा एवं उसके अधिकारों का हनन ना हो इसे मद्देनजर रखते हुए भारत सरकार ने जो कानून बनाए, वह है- समान पारिश्रमिक अधिनियम 1976, मातृत्व-लाभ अधिनियम 1961, दहेज प्रतिषेध अधिनियम 1986, बाल-विवाह अवरोध अधिनियम 1929, हिन्दू उत्तराधिकार अधिनियम 1956, सती प्रतिषेध अधिनियम 1987। इसके अलावा भारत सरकार ने पंचायतों में 33 प्रतिशत से लेकर 50 प्रतिशत तक सीटें महिलाओं के लिए आरक्षित कर दिया है। इसके अलावा बहुत सी योजनाएं एवं कार्यक्रम भारत सरकार द्वारा बच्चियों के लिए चलाया जा रहा है, जैसे- 'बेटी बचाओ बेटी पढ़ाओ', 'कन्या विधा धन', 'लाडली योजना' आदि। कुछ राज्यों में सरकारी नौकरियों में महिलाओं के लिए लगभग 33 प्रतिशत सीटें आरक्षित कर दी गयी हैं। साथ ही सभी राज्यों पर दबाव है कि वह भी 33 प्रतिशत आरक्षण महिलाओं को दें। घरेलू हिंसा और दहेज उत्पीड़न जैसी सामाजिक बुराइयों को लेकर नई बहसें चल रही हैं। महिलाओं की सुरक्षा का मुद्दा भी महत्वपूर्ण है। संसद के भीतर एवं बाहर सभी जगह महिलाओं की सुरक्षा को लेकर गर्मागर्म बहसें चल रही हैं। 19 दिसम्बर 2012 के 'निर्भया बलात्कार कांड' के बाद यह मुद्दा एकाएक राष्ट्रीय बहस का हिस्सा बन गया। महिलाओं एवं बच्चियों की बहुत सी समस्याओं को लेकर विभिन्न स्वयंसेवी संगठन के तहत बहुत से अभियान चलाए जा रहे हैं। इसके बावजूद आजाद हिन्दुस्तान में स्त्री की जिस भूमिका एवं सशक्तिकरण की कल्पना की गई थी, आज वह पूरी होती दिखाई नहीं देती। अगर उसकी स्थिति को गहराई से विश्लेषित किया जाए तो पाएँगे कि संविधान ने स्त्रियों को चाहे कितने ही अधिकार दिए हों, वे इनका पूरा उपयोग नहीं कर पाती। उनके वैधानिक अधिकारों और रुढ़िगत सामाजिक अधिकारों में जमीन आसमान का अंतर है। सामाजिक बाधाओं को पार करने के लिए जो कानून हैं उनकी जानकारी तक अधिकांश स्त्रियों को नहीं है। यहाँ तक कि अधिकांश शिक्षित स्त्रियों को भी नहीं है।

[4] महादेवी वर्मा, श्रृंखला की कड़ियाँ, राधाकृष्ण प्रकाशन, 2002

आजादी से पहले हिन्दू व मुस्लिम दोनों समाज में स्त्रियों के प्रति एक जैसा ही रवैया पाया जाता था। हिंदू और मुसलमान भद्रवर्ग स्त्रियों के लिए कामचलाऊ शिक्षा पर ही जोर देते थे; परंतु आजादी के बाद दोनों समाज की स्त्रियों की स्थिति में फर्क देखा जा सकता है। जहाँ एक ओर हिन्दू समाज की औरतें पढ़ाई-लिखाई की तरफ अग्रसर हुई, वहीं दूसरी तरफ मुस्लिम औरतों की शिक्षा कुरान तक ही सीमित रही। शिक्षण संस्थाओं में नौकरियों में उनकी मौजूदगी ना के बराबर दिखाई देती है। आजादी के बाद कठमुल्लाओं ने स्त्रियों के प्रति अपना रवैया काफी सख्त कर दिया। पर्दा के तहत उसे घर की चारदीवारी तक ही सीमित कर दिया। आजादी के बाद भी मुस्लिम स्त्रियों की स्थिति अत्यंत दयनीय है, शिक्षा और स्वास्थ्य में पिछड़ी हुई हैं। आजादी के बाद भारत सरकार ने वोट बैंक की राजनीति के तहत मुस्लिम औरतों के भविष्य को शरीअत के हवाले कर दिया। जहाँ शादी व तलाक का अधिकार पुरुषों के पास ही सुरक्षित है। शाहबानो और गुड़िया जैसे अनेक उदाहरण समाज में दिखाई देते हैं। मुस्लिम समाज में स्त्री वास्तव में असुरक्षित है। हमारी सरकार ने सामान्य नागरिक संहिता लागू करने की बजाय मुस्लिम औरतों को शरीअत के भरोसे छोड़ दिया है। मुस्लिम औरतों के लिए तलाक को लेकर कोई सख्त कानून नहीं है। तीन बार तलाक कह देने मात्र से वैवाहिक जीवन खत्म हो जाता है। तलाक के साथ गुजाराभत्ता जैसा कोई प्रावधान नहीं जुड़ा हुआ है। तलाक के समय केवल मेहर की रकम अदा कर दी जाती है, जोकि बीस-तीस रुपये से ज्यादा नहीं होती है। आज के समय में भी पांच सौ रुपये मेहर की रकम तय कर दी जाती है; क्योंकि निकाह के वक्त लड़केवालों का दबाव होता है। आवश्यकता इस बात की है कि सरकार सामान्य नागरिक संहिता लागू करे जिसके तहत मुस्लिम औरतों को भी हिन्दू औरतों के समान अधिकार प्राप्त हो, ताकि आजादी के बाद वह भी आजाद हो, उनकी स्थिति में भी सुधार आए। यद्यपि कुछ सीमाओं के अंतर्गत मुस्लिम परिवार भी अपनी बेटियों को पढ़ाने लगे हैं, लेकिन फिर भी स्थिति बहुत सम्मानजनक नहीं है।

ई-211, रेल विहार, सैक्टर-3
वसुंधरा, गाजियाबाद,
यू.पी. - 201012
मो. 9968388957

इक्कीसवीं सदी के हिंदी उपन्यास और आदिवासी जीवन-मूल्य

निशान्त मिश्रा *

शोधार्थी, पी-एच.डी. हिंदी (तु.सा.)

'आदिवासी' शब्द का प्रयोग विशिष्ट पर्यावरण में रहनेवाले, विशिष्ट भाषा बोलने वाले, विशिष्ट जीवन पद्धति तथा परंपराओं से सजे और सदियों से जंगल-पहाड़ों में जीवनयापन करते हुए अपने धार्मिक और सांस्कृतिक मूल्यों को संभालकर रखनेवाले मानव-समूह का परिचय करा देने के लिए होता है। लेकिन, रूढ़ अर्थों में आदिवासियों को आज भी असभ्य, जंगली, वनवासी, अशिक्षित, आदिम, नक्सली इत्यादि ही समझा जाता है। भारतीय संविधान में भी इन्हें 'अनुसूचित जनजाति' के रूप में संबोधित किया गया है। इस पर कड़ा विरोध जताते हुए **'रत्नाकर भेंगरा'** एवं **'सी. आर. बिजोय'** लिखते हैं कि – **"'आदिवासी' शब्द आदिवासियों की भावनाओं के अनुरूप है। उन्हें अनुसूचित जनजाति कहने का एक ही अर्थ है – उन्हें समाप्त करना।"1** अस्तित्व के इसी संकट को व्यक्त करते हुए **'डॉ.विनायक तुमराम'** लिखते हैं कि – **"आज आदिवासी शब्द के उच्चारण से ही हमारे सम्मुख खड़ा हो जाता है – प्रत्येक सदी से छला-सताया, नंगा किया और सोची-समझी साजिश के तहत वन-जंगलों में जबरन भगाया जाता रहा एक असंगठित मनुष्य।"2** यह संकट आदिवासियों के सामने वैदिक काल से रहा है जो आज और भी भयंकर हो गया है।

चूंकि साहित्य ही वह साक्ष्य होता है जिसकी गवाही पर समय-समाज और संस्कृति के समक्ष उठनेवाली चुनौतियों और चिंताओं पर विचार किया जाता है, अतः यह देखना दिलचस्प होगा कि आदिवासी जीवन और जगत की समस्याओं और विडंबनाओं की गवाही और पैरवी हिंदी उपन्यासों में किस रूप में अभिव्यक्त है? इक्कीसवीं सदी के हिंदी उपन्यासों में आदिवासी जीवन-मूल्यों का स्वरूप क्या है? उनमें क्या-क्या बदलाव हो रहे हैं? और बदलाव के कारण क्या हैं? इन सभी बिन्दुओं का विवेचन-विश्लेषण करना ही प्रस्तुत शोध-पत्र का उद्देश्य है। आदिवासी जीवन-मूल्यों के बहुविध आयामों को लेकर उपस्थित होने वाले इक्कीसवीं सदी के हिंदी उपन्यासों में – संजीव कृत 'जंगल जहाँ शुरू होता है'(2000ई.), मैत्रेयी पुष्पा कृत 'अल्मा कबूतरी'(2000ई.), तेजिंदर कृत 'काला पादरी'(2002ई.), मधु कांकरिया कृत 'खुले गगन के लाल सितारे'(2000ई.), राकेश कुमार सिंह कृत 'पठार पर कोहरा'(2003ई.), मंगल सिंह मुंडा कृत 'छैला सन्दु'(2004ई.), हरिराम मीणा कृत 'धूणी तपे तीर'(2008ई.), रणेन्द्र कृत 'ग्लोबल गाँव के देवता'(2009ई.), एवं 'गायब होता देश'(2014ई.) और महुआ माजी कृत 'मरंग गोड़ा नीलकंठ हुआ'(2012ई.) उल्लेखनीय उपन्यास हैं। इन उपन्यासों में आदिवासी जीवन-मूल्यों का स्वरूप क्या है? इसे क्रमिक रूप से देखेंगे।

सबसे पहले आदिवासियों के सामाजिक जीवन-मूल्य पर दृष्टिपात करते हैं। इस दृष्टि से देखें तो हिंदी

उपन्यासों के अध्ययन से यह तथ्य उभरकर सामने आता है कि – जाति समानता, लिंग समानता, सहभागिता, सहयोगिता, सामूहिकता, भाईचारा एवं सबसे महत्वपूर्ण प्रकृति से निकटस्थ संबंध एवं प्रकृति प्रेम जैसे जीवन-मूल्य आदिवासी समाज में देखने को मिलते हैं। आदिवासियों का सामाजिक जीवन बिलकुल सादा होता है। **'अल्मा कबूतरी'** उपन्यास की पात्रा **'कदमबाई'** के शब्दों में आदिवासी जीवन की सादगी देखिए – **"हँसना क्या मुश्किल है मलिया काका, खाने को रोटी, पीने को पानी हो, बस।"3** इनका दृष्टिकोण उपयोगितावादी है और विचारधारा 'जियो और जीने दो' की। **'हरिराम मीणा'** के उपन्यास **'धूणी तपे तीर'** में उपन्यास का नायक **'गोविंद गुरू'** इसी अवधारणा को व्यक्त करता हुआ अंग्रेजों की मानगढ़ सैनिक कार्यवाही के संदर्भ में कहता है कि – **"हमको जीने के लिए केवल अनाज व तन ढ़कने के लिए कपड़ा चाहिए। आप यहाँ इतनी विशाल सेना लेकर क्यों आए हैं?"4** इसके अतिरिक्त आदिवासियों की कार्य योजना सामूहिक सहयोगिता एवं अनुशासन पर टिकी हुई है। इसी सामूहिक सहयोगिता के संदर्भ में **'गोपीनाथ महन्ती'** कहते हैं कि – **"वहाँ व्यक्ति खुद को समुदाय का अंग मानता है और समुदाय उन्हें अपना अंग मानता है। समुदाय के बल पर उन्हें भरोसा होता है कि जीवन-निर्वाह के लिए कुछ न कुछ प्रबन्ध सबका हो जाएगा।"5**

यही कारण है कि आदिवासी समाज में ऊँच-नीच का भेदभाव नहीं पाया जाता। क्योंकि किसी भी वस्तु का एकत्रीकरण इनकी संस्कृति में नहीं पाया जाता। आदिवासी समाज की जरूरतें बिल्कुल सामान्य व सीमित हैं। वे प्रकृति से भी उतना ही ग्रहण करते हैं जितने की आवश्यकता होती है और वो भी सामूहिक रूप से। संदर्भ चाहे शिकार का हो या फिर वनोपज का। **'जंगल के गीत'** उपन्यास में ऐसे ही एक सामूहिक शिकार-पर्व **'फग्गू सेंद्रा '** का चित्रण देखने को मिलता है – **"मुर्गों की बलि पहान ने आखेट देवता को चढ़ाया तो तुंबा टोली के युवक करमा के नेतृत्व में 'फग्गू सेंद्रा' के लिए निकल पड़े थे। अच्छा शिकार मिल जाये तो दो-चार दिनों का अच्छा गुजारा हो जायेगा।"6** लेकिन, इस सहजीविता और सहअस्तित्व वाली संस्कृति पर भूमंडलीकरण के बढ़ते प्रभाव ने जीविका और अस्तित्व का संकट उपस्थित कर दिया है। इस संकट की सबसे ज्यादा मार प्राकृतिक संसाधनों पर निर्भर आदिवासी समुदाय को ही झेलनी पड़ रही है। इस संबंध में **'विजय प्रताप'** का कथन उल्लेखनीय है कि – **"उन क़ानूनों को भी बदला जा रहा है जो अभी तक देश के आठ करोड़ आदिवासियों के अधिकारों और आजीविका की रखवाली करते थे। .....वन कानून आदिवासियों को अनेक ऐसे लघु वनोपयोगों का हक प्रदान करते हैं जिनका उनके जीवन में बहुत महत्व है। अब इन क़ानूनों की जगह भी अधिक बाजारोन्मुख कानून लाये जा रहे हैं।"7** इसे और अधिक स्पष्ट करते हुए **'रोहिणी अग्रवाल'** लिखती हैं कि – **"नवउदारतावादी अर्थव्यवस्था और उपभोक्तावाद के गठबंधन ने बहुराष्ट्रीय कम्पनियों को अनायास ही यह अधिकार दे दिया है कि विकास के नाम पर मदद हेतु वे तीसरी दुनिया के तम्बू में ऊँट की भाँति पाँव पसारे और फिर मूल निवासियों को ही वहाँ से खदेड़ दें।"8**

मूल निवासियों के खदेड़े जाने के इसी उपक्रम को पूरे संवेदनात्मक परिवेश के साथ लेकर उपस्थित होते हैं – **रणेन्द्र,** अपने **'ग्लोबल गाँव के देवता'** और **'गायब होता देश'** उपन्यास में। ग्लोबल गाँव के देवताओं को खनिज की भूख है और उनकी भूख मिटाने के लिए खनिज संपदा से युक्त स्थानों पर निवास करने वाले आदिवासियों को विस्थापित करना अनिवार्य है। चाहे इसके लिए जीविका का संकट उपस्थित करना पड़े या फिर नारकीय स्थितियों का निर्माण। **'ग्लोबल गाँव के देवता'** उपन्यास का पात्र **'डॉ. रामकुमार'** बहुराष्ट्रीय कंपनियों

द्वारा सृजित नारकीय परिस्थितियों को बयां करते हुए कहता है कि – **"पिछले पच्चीस-तीस सालों में खान-मालिकों ने जो बड़े-बड़े गड्ढे छोड़े हैं, बरसात में इन गड्ढों में पानी भर जाता है और मच्छर पलते हैं। सेरेब्रल मलेरिया यहाँ के लिए महामारी है, महामारी। मुडीकटवा से साल-दो साल पर भेंट होती है किन्तु इस जानमारू से तो हर रोज भेंट होगी।"9** बाजारोन्मुख विकास के इसी कॉरपोरेट-दर्शन की विसंगति को रेखांकित करते हुए **'फैसल अनुराग'** लिखते हैं कि – **"विकास के लिए जिन नीतियों की वकालत की जा रही है वे न केवल प्रकृति के साथ साहचर्य को तोड़ती हैं बल्कि प्रकृति और आदिवासी समाज के बीच जीवंत संबंधों को नुकसान भी पहुँचाती हैं।"10**

'महुआ माजी' का उपन्यास **'मरंग गोड़ा नीलकंठ हुआ'** यूरेनियम खुदाई-जनित विकिरण की त्रासदी झेल रहे आदिवासी समुदाय 'हो' के साथ पर्यावरण संतुलन पर भी नई बहस छेड़ता है। यूरेनियम विकिरण की त्रासदी से परिचित होने के बाद उपन्यास का पात्र **'सगेन'** विकास योजनाओं और आदिवासियों के खिलाफ किए गए षड्यंत्र के विषय में प्रश्नचिन्ह प्रकट करता हुआ कहता है कि – **"क्यों नहीं बताया गया कि खदान से विस्फोट करके निकाले गये यूरेनियम अयस्क वाले पत्थरों से धुल-धुलकर आते बरसाती जल के कारण उनके कुओं, तालाबों और नदी के पानी में, उनकी मिट्टी में, उनके खेतों की फसल में जहर घुल चुका है? क्यों खनन कार्य के लिए, मिल या टेलिंग डैम के लिए उनकी जमीन लेते वक्त उन्हें यह नहीं बताया गया कि उनसे न सिर्फ उनकी जमीन ली जा रही है या उनका जंगल लिया जा रहा है बल्कि उनका स्वास्थ्य, उनका खुशहाल जीवन भी छीना जा रहा है।"11** दरअसल,वैश्वीकरण के इस दौर में प्रभु वर्ग द्वारा स्वयं के हित में चलाये जा रहे विकास रूपी अभियान को यह कहकर न्यायसम्मत ठहराये जाने का प्रयास किया जाता है कि निजीकरण-उदारीकरण-भूमंडलीकरण आम आदमी की प्रगति के लिए है। जबकि ऐसा कुछ प्रतीत नहीं होता। **'कमल नयन काबरा'** इसी संदर्भ में लिखते हैं कि – **"जो मंजिलें 'हमनें' तय की हैं और आज के मुकाम पर पहुंचे हैं उनकी सामूहिकता की व्याप्ति कितनी है? हम जिन्हें भारत की उपलब्धि मानते हैं उसमें कितने भारतीयों की प्रत्यक्ष सिरकत है, लाभार्थियों के रूप में?"12**

इस असंगत विकास का ही परिणाम है कि मुट्ठी भर लोग लगातार समृद्ध होते जा रहे हैं तो देश का एक बड़ा वर्ग गरीबी, भुखमरी, बेरोजगारी और विस्थापन का शिकार होकर अपनी अस्मिता खोता जा रहा है। **'मंगल सिंह मुंडा'** के उपन्यास **'छैला सन्दु'** में विस्थापन की बेबसी और दंश को देखिए – **"सन्दु बेटा, हम अपने ही देश में परदेशी हो गए हैं। हम दूसरी जगह से भटकते-भटकते यहाँ आ डटे हैं। हमारे बाप-दादों का देश और कहीं था।"13** ये असंगत विकास जनित एक ऐसा अंतहीन भटकाव है जिसका कोई ठहराव नही। गरीबी, भुखमरी और शोषण से त्रस्त आदिवासियों के सामने एक ही रास्ता बचता है प्रतिरोध का। **'खुले गगन के लाल सितारे'** उपन्यास में भूख और शोषण के खिलाफ क्रांति का आह्वान करते हुए उपन्यास का पात्र 'इन्द्र' कहता है कि – **"जहाँ सिर्फ कुछ बोरी धान के लिए किसी कुंवारी को अपने गर्भ में पलते अवैध शिशु का समझौता करने को बाध्य होना पड़े वहाँ और इंतजार नहीं किया जा सकता...."14** ऐसा ही प्रतिरोधी भाव **'जंगल जहाँ शुरू होता है'** उपन्यास के पात्र **'काली'** के मन में भी उठता है – **"हक की कमाई माँगने पर ठेकेदार के पास पैसे नही है और हराम की कमाई डकारने वाले दुराचारी लुटेरे परशुराम के लिए पंद्रह हजार! आग घुल रही है काली के मन में...."15** लेकिन, विडम्बना यह है कि आदिवासियों के इस जायज एवं

लोकतान्त्रिक प्रतिरोध को या तो अनसुना कर दिया जाता है या फिर नक्सलवाद के नाम पर दबा दिया जाता है।

इस दमन के पीछे ताकत है – सरकार और पूंजीवादी गठबंधन की। भूमंडलीकरण ने आदिवासियों की स्थिति को बद-से-बदतर बना दिया है। अस्मिता और अस्तित्व के संकट के साथ ही सांस्कृतिक विद्रूपता को भी भूमंडलीकरण ने जन्म दिया है। भूमंडलीकरण के फलस्वरूप बढ़ती अर्थ की महत्ता ने आदिवासी संस्कृति को भो दूषित करना प्रारम्भ कर दिया है। ऐसी ही एक विद्रूप होती आदिवासी परंपरा है – **'गोनोङ'** की। पहले आदिवासी समाज में विवाह के समय खेती से संबन्धित कुछ वस्तुएँ 'गोनोङ' के रूप में लड़की पक्ष को दी जाती थी। लेकिन, भूमंडलीकरण के दौर में बढ़ते अर्थतन्त्र के प्रभाव में यह 'गोनोङ' रूपये-पैसों में माँगा जाने लगा, जिसकी वजह से बहुत से आदिवासी लड़के-लड़कियाँ लंबी उम्र तक बिना विवाह के रह जाते हैं। **'श्यामाचरण दुबे'** विवाह की इसी परंपरा को उल्लिखित करते हुए लिखते हैं कि – **"कुछ आदिवासियों(जनजातियों) में वधू के माता-पिता को लड़की के बिछुड़ने का मुआवजा 'वधू मूल्य' के रूप में दिया जाता है। वधू मूल्य नकदी या सामान के रूप में अथवा नकदी तथा सामान दोनों के रूप में हो सकता है।"16** दरअसल, भूमंडलीकरण के प्रभाव में अर्थ के साथ-साथ अपसंस्कृति का भी भूमंडलीकरण हो रहा है जिससे आदिवासी समाज बहुत हद तक प्रभावित हो रहा है। **'श्यामाचरण दुबे'** भूमंडलीकरण की इसी अपसंस्कृति के संदर्भ में लिखते हैं कि – **"अर्थव्यवस्था के भूमंडलीकरण के साथ अपसंस्कृति का भी भूमंडलीकरण हो रहा है। भोगवादी संस्कृति जंगल की आग की तरह फैल रही है और जीवन-शैलियों को विकृत कर रही है।"17**

धार्मिक दृष्टि से भी देखें तो आदिवासी जीवन-मूल्यों में विघटन देखने को मिलता है। प्रकृति-पूजक आदिवासी समुदाय या तो ईसाई धर्म में दीक्षित हो रहे हैं या फिर हिन्दू इत्यादि धर्मों में। **'ग्लोबल गाँव के देवता'** उपन्यास की पात्रा **'ललिता असुर'** के शब्दों में हमें ऐसी ही धार्मिक संक्रमण की झलक और धार्मिक चेतना का स्वर देखने को मिलता है – **"हम प्रकृति के पूजक हैं। हमारे महादनिया महादेव वही नहीं हैं जो लंगटा बाबा के हैं। हमारे महादेव यह पहाड़ है। यह पाट है, जो हमें पालता है। हमारी सरना माई न केवल सखुआ गाछ में बल्कि सारी वनस्पतियों में समायी हैं। हम सारे जीवों से अपने गोत्र को जोड़ते हैं। छोटे जीवों कीट-पतंगों को भी अपने से अलग नहीं समझते। हमारे यहाँ 'अन्य' की अवधारणा ही नहीं है। जिस समाज के पास इतनी खूबसूरत, इतनी बड़ी सोच हो उसे किसी लंगटा बाबा या किसी और की शरण में जाने की जरूरत ही क्या है?"18** हिन्दी उपन्यासों में ऐसे ही और भी प्रसंग अन्यत्र भी देखने को मिलते हैं।

इसके अतिरिक्त भाषिक दृष्टि से भी देखें तो हिन्दी उपन्यासों में आदिवासियों की भाषिक अस्मिता के खतरे पूरे संवेदनात्मक परिवेश के साथ मौजूद हैं। उपन्यासों के अध्ययन से यह बात स्पष्ट रूप से उभरकर सामने आती है कि अंग्रेजी माध्यम के बढ़ते स्कूलों, मातृभाषा में शिक्षा की अनुपलब्धता और रोजगार की अवसरहीनता ने आदिवासियों के भीतर भाषाई हीनताबोध को जन्म दिया है। इस संदर्भ में मैं **'पीटर पॉल एक्का'** के उपन्यास **'सोन पहाड़ी'** का उल्लेख करना चाहूँगा जिसमें उपन्यास का नायक इंजीनियर **'सुनील'** आदिवासी होने के बावजूद अपनी मातृभाषा को न तो समझ ही पाता है और न ही बोल पाता है। इसके कारण को स्वयं उजागर करता हुआ **'सुनील'** कहता है कि – **"अगर हमेशा जमशेदपुर के क्वाटर में रहना न होता तो वह भी स्थानीय भाषा किसी सलीके से बोल सकता था। पढ़ाई के दौरान सीखने का मौका ही कहाँ मिला था! तब उसकी कोई जरूरत ही नहीं दिखी थी। इंगलिश मीडियम का हाई स्कूल ही ने उसे स्थानीय भाषाओं से**

कितना दूर कर दिया था।"19

इस प्रकार निष्कर्ष रूप में कहें तो भूमंडलीकरण के लोक-लुभावन विकासवादी सपनों के बीच आज आदिवासी समाज और संस्कृति को बेहिसाब तरीके से उजाड़ा जा रहा है। उनके जीवन-मूल्यों को विद्रूपित और विघटित किया जा रहा है। उनसे उनके जीवन के आधारभूत संसाधन ही छीन लिए जा रहे हैं और बदले में उन्हें दिया जा रहा है – अपसंस्कृति का संक्रमण और एक अंतहीन भटकाव। सहजीविता, समानता और सहअस्तित्व जैसे आदिवासी जीवन-मूल्य इसी अपसंस्कृति के प्रभाव में विघटित होते जा रहे हैं। इक्कीसवीं सदी के हिंदी उपन्यासों में आदिवासी जीवन-मूल्यों में होने वाले इस विघटन और कारण को स्पष्ट तौर से देखा और समझा जा सकता है। इन उपन्यासों के अध्ययन से यह बात स्पष्ट तौर से उभरकर सामने आती है कि आदिवासी जीवन-मूल्यों के विघटन और संक्रमण की प्रक्रिया द्रुत गति से आगे बढ़ रही है। इस स्थिति में देश के मूलवासी की स्थिति पर गंभीरतापूर्वक ठहरकर विचार करने की जरूरत है।

कहना अनावश्यक न होगा कि आदिवासी, अस्मिता और अस्तित्व के गहरे संकट से जूझ रहे हैं। एक ओर तो उनको मातृभाषा में शिक्षा, समानता एवं स्वतंत्रता जैसे अधिकारों और सुविधाओं से वंचित रखा गया है, वहीं दूसरी ओर वह हर चीज उनसे छीन ली गई जिनके बल पर वे सदियों से जिंदा रहे हैं। उनके जंगल-जमीन उनसे छीन लिए गए, उनकी परंपरागत अर्थव्यवस्था तहस-नहस कर दी गई, उनका राजनीतिक स्वशासन खत्म कर दिया गया, उनके धार्मिक स्थल और धर्म मिटा दिये गए या बदल दिये गए और उनकी भाषाओं को अपनी मौत मरने के लिए छोड़ दिया गया। तो फिर, आज आदिवासी कैसे जिंदा रहे? स्वतंत्र भारत में उनका भविष्य क्या है? उनके जीवन-मूल्यों की रक्षा कैसे हो? ये वो प्रश्न हैं जो इक्कीसवीं सदी के हिंदी उपन्यासों में दर्ज हैं। इन प्रश्नों पर गंभीरतापूर्वक विचार-विमर्श करते हुए उनका सार्थक हल खोजने की अपरिहार्य जरूरत हमारे सामने उपस्थित है।

संदर्भ ग्रंथ सूची-

1. सं. गुप्ता, रमणिका : आदिवासी कौन, पहला संस्करण : 2008, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि., दरियागंज, नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 36.
2. वही, पृष्ठ संख्या – 26.
3. पुष्पा, मैत्रेयी : अल्मा कबूतरी, चौथी पेपरबैक्स आवृत्ती : 2013, राजकमल प्रकाशन प्रा. लि., दरियागंज, नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 70.
4. मीणा, हरिराम : धूणी तपे तीर, पहला संस्करण : 2008, साहित्य उपक्रम, पृष्ठ संख्या – 352.
5. तलवार, वीर भारत : झारखंड के आदिवासियों के बीच एक एक्टिविस्ट के नोट्स, पहला संस्करण : 2008, भारतीय ज्ञानपीठ, लोदी रोड, नयी दिल्ली – 110003, पृष्ठ संख्या – 389.
6. एक्का, पीटर पॉल : जंगल के गीत, प्रथम संस्करण : 2013, सत्य भारती प्रकाशन, डॉ. कामिल बुल्के पथ, रांची – 834001, पृष्ठ संख्या – 181.

7. सं. दुबे, अभय कुमार : भारत का भूमंडलीकरण, दूसरा संस्करण : 2007, वाणी प्रकाशन प्रा. लि., दरियागंज, नयी दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 363.
8. प्रधान सं. दुबे, अभय कुमार : प्रतिमान, जनवरी-जून 2013, वाणी प्रकाशन प्रा. लि., दरियागंज, नयी दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 218-219.
9. रणेन्द्र : ग्लोबल गाँव के देवता, पहला संस्करण : 2013, भारतीय ज्ञानपीठ, लोदी रोड, नयी दिल्ली – 110003, पृष्ठ संख्या – 13.
10. सं. उर्मिलेश : उदारीकरण और विकास का सच, प्रथम संस्करण : 2010, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा.) लि., दरियागंज, नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 205.
11. माजी, महुआ : मरंग गोड़ा नीलकंठ हुआ, पहला पेपरबैक संस्करण :2015, राजकमल प्रकाशन प्रा. लि., दरियागंज, नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 163.
12. काबरा, कमल नयन : भूमंडलीकरण के भँवर में भारत, द्वितीय संस्करण : 2008, प्रकाशन संस्थान, दरियागंज, नयी दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 49.
13. मुंडा, मंगल सिंह : छैला सन्दु, पहला संस्करण : 2004, राजकमल प्रकाशन प्रा. लि., नेताजी सुभाष मार्ग, नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 19.
14. कांकरिया, मधु : खुले गगन के लाल सितारे, पहली आवृत्ती : 2007, राजकमल प्रकाशन प्रा.लि., नेताजी सुभाष मार्ग, नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 87.
15. संजीव : जंगल जहां शुरू होता है, पेपरबैक्स संस्करण : 2000, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा.लि., नई दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 93.
16. दुबे, श्यामाचरण : भारतीय समाज, अनुवाद – वंदना मिश्र, छठी आवृत्ती : 2014, निदेशक, राष्ट्रीय पुस्तक न्यास, वसंत कुंज, नई दिल्ली – 110070, पृष्ठ संख्या – 67.
17. दुबे, श्यामाचरण : विकास का समाजशास्त्र, आवृत्ती : 2010, वाणी प्रकाशन, दरियागंज, नयी दिल्ली – 110002, पृष्ठ संख्या – 157.
18. रणेन्द्र : ग्लोबल गाँव के देवता, पहला संस्करण : 2013, भारतीय ज्ञानपीठ, लोदी रोड, नयी दिल्ली – 110003, पृष्ठ संख्या – 72.
19. एक्का, पीटर पॉल : सोन पहाड़ी, प्रथम संस्करण : 2012, सत्य भारती प्रकाशन, डॉ. कामिल बुल्के पथ, राँची – 834001, पृष्ठ संख्या – 82.

*म. गां. अं. हिं. वि. वर्धा, महाराष्ट्र – 442005. मो.- 9580660400, 9527530688, nishant11mishra@gmail.com

Statement of ownership and other particulars

1. Name of Magazine : **NAQEEB-UL-HIND**

2. Place of Publication : **Haji Daulat Centre for Development**
Village and Post Office Karhi
Via Bansi Distt. Siddharth Nagar U.P. 272153 India

3. URL : **naqeebulhind.hdcd.in**

4. Language : **Multilingual**

5. Periodicity of publication : **Quarterly**

6. Publisher's Name : **Sagheer Ahmad***

Whether a citizen of India? : **Yes**

Address : **Haji Daulat Centre for Development**
Village and Post Office Karhi
Via Bansi Distt. Siddharth Nagar U.P. 272153 India

7. Editor's Name : **Sagheer Ahmad***

Whether a citizen of India? : **Yes**

Address : **Haji Daulat Centre for Development**
Village and Post Office Karhi
Via Bansi Distt. Siddharth Nagar U.P. 272153 India

8. Owner's name : **Haji Daulat Centre for Development**
Village and Post Office Karhi
Via Bansi Distt. Siddharth Nagar U.P. 272153 India

I, Sagheer Ahmad, hereby declare that the information provided above is correct to the best of my knowledge and belief.

Sd/- Sagheer Ahmad

Signature of publisher

*** Responsible for selection and editing of All Articles.**

All disputes arise are subject to New Delhi Jurisdiction only.

ISSN 2455-5894

نقیب الہند

جلد 2 شمارہ 1 جنوری تا مارچ 2017

مدیر: صغیر احمد

حاجی دولت سینٹر فار ڈیولپمنٹ

کربی، سدھارتھ نگر، یوپی-272153

ویب سائٹ: www. naqeebulhind.hdcd.in

ایمیل: publications@naqeebulhind.hdcd.in

ISSN 2455-5894

नक़ीबुल हिन्द

वर्ष:२ अंक:१, जनवरी - मार्च २०१७

ISSN 2455-5894

NAQEEBUL HIND

Volume 2, Issue 1, January – March 2017