Tanqeed aur tasa’wwur-e-tanqeed: ek mutabadil nzaraiya

Irfan Ahmad

URDU STUDIES vol 2 issue 1 2022 Pages 13-47

تنقید اور تصورِ تنقید: ایک متبادل نظریہ[1]

عرفان احمد

> مجھے معاف کیا جائے کہ مواصلات کا قانون علمی تنقید، صالح و مفید تر چیزوں کی تحقیق اور فکر و مطالبہ کے نتائج پر عائد نہیں ہوتا، اور اگر فکر و تحریر کی دنیا میں بھی یہ قانون چل پڑے تو ذہن انسانی شل، علمی سرگرمی معطل اور امت میں اصلاح و تجدید اور خوب سے خوب تر کی جستجو کا کام بند ہو جائے، جو ایسا شجرۂ مبارکہ ہے کہ جس کی جڑیں زمین میں اور شاخیں آسمان میں ہیں اور باذن خدا وہ ہر وقت ثمر ریزی کرتا رہتا ہے۔
>
> ـــــ ابوالحسن علی ندوی (۱۹۸۰، ص۲۹ تا ۳۰)

اس مضمون کا مرکزی مقصد اسلامی روایات میں تنقید، جو اردو زبان و ادب میں نقد، تنقید، اور انتقاد کی اصطلاح سے معروف ہے، کا متبادل سلسلۂ نسب / شجرہ (genealogy) پیش کرنا ہے۔[2] میں نے اس مضمون کے پہلے حصے میں اردو میں تنقید کے مختلف بیانیوں کا جائزہ لیا ہے جن میں سے تمام تر کا تعلق ادبی تنقید سے ہے۔ یہاں میں نے شمس الرحمٰن فاروقی، گوپی چند نارنگ، اور وزیر آغا جیسے دانشوروں کی تحکمانہ تصنیفات سے بحث کرتے ہوئے اس نکتے کی نشان دہی کی ہے کہ تنقید کی غالب تفہیم سیکولر- سیکولرانا اور

[1] بعض ادارتی تبدیلیوں کے ساتھ اس تحریر کی اشاعت ”امروز“ میں ہو چکی تھی۔ یہ مکمل مقالہ ہے۔ (مدیر)

[2] جیسا کہ عربی کے بارے میں جیفری سیکس (۲۰۰۷) نے critique اور criticism دونوں کے لیے نقد استعمال کیا ہے، میں نے بھی یہاں دونوں کے مابین فرق نہیں برتا ہے۔ ملحوظ رہے کہ اردو کے برخلاف انگریزی میں ان کے مفہوم یکساں نہیں۔

قومی- قومیانا ہے۔ اس تفہیم کے آثار بیسویں صدی کے آغاز سے نو آبادیاتی جدیدیت کے نتائج کے طور پر نمایاں ہیں۔

ان ادبی تنقید کے غالب بیانیوں کی تنقید تین محاذوں پر کی جائے گی۔ اولاً، چونکہ یہ مغربی جدیدیت کی ہی ایک شاخ ہے اس لیے یہ سیکولرسٹ ہے۔ لہٰذا، یہ دین سے نہ صرف تعامل کرتی ہے بلکہ دین کو اپنا حریف بھی سمجھتی ہے ــــــ کبھی مخفی تو کبھی واضح طور پر۔ یہ ادبی تنقید سیاسی قومیت کی سرحد کو بھی ہم آغوش کرتی ہے۔ دوئم، اردو کی ادبی تنقید میں نقد کے معنی بہت محدود ہیں جو خود کی بنائی ہوئی آہنی دیوار کے باہر کی "غیر ادبی" تنقید کو شامل کرنے سے قاصر ہے۔ سوئم، میں نے تحکمانہ ادبی تنقید کے اس شجرے پر بھی سوال کھڑے کیے ہیں جس کے مطابق تنقید کی ابتدا قدیم یونان سے ہوتے ہوئے انیسویں صدی کے ہندوستان اور دوسرے خطوں میں یوروپی نو آبادکاری کی وجہ کر در آئی۔ میری دلیل ہے کہ یہ شجرہ کلیتاً نظریاتی اور غیر معروضی ہے۔مارٹن برنل (Martin Bernal)، مائیکل ہرزفیلڈ (Michael Herzfeld) اور جان کین(John Keane) کی تصنیفات سے استفادہ پر مبنی میری دلیل اس فکری ساخت کو متزلزل کر دیتی ہے جس کے مطابق یونان ہی قدیم تہذیب کا گہوارہ تھا اور غالباً ہر وہ چیز جو جدید و مستحسن ہے، اس کی ابتدا وہاں ہوئی، بشمول علم الانسان، جمہوریت اور تنقید کے۔ یہاں اس پیراڈاکس (paradox) پر بھی میں نے بحث کی ہے کہ یونان جس کو مغرب کا فکری و روحانی پیش رو بتایا جاتا ہے، کو خود اہل مغرب ہنوز مغرب کا حصّہ نہیں مانتے۔

ان تینوں تنقیدوں کی بنیاد پر، میں نے مضمون کے دوسرے حصے میں تنقید کا متبادل سلسلۂ نسب پیش کیا ہے جس کا سرچشمہ اسلامی روایات ہیں۔ تنقید کا یہ نظریہ ادب کے محدود دائرے سے باہر نکلتا ہے اور خود کو اس قدر وسعت دیتا ہے کہ ثقافت، سماج، سیاست، اور دوسرے شعبوں کو شامل کر لیتا ہے۔ یہاں میں نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ کس طرح "روایتی" علما (اسکالرز) کے حلقے میں اور جو دینی کتابیں وہ قلم بند کرتے ہیں اس میں تنقید کا ایک مختلف نظریہ کارفرما ہے-ایک ایسا نظریہ جو یونان، ماقبل محمدؐ یا مغربی روایات کی نفی نہیں کرتا، لیکن ان میں ضم ہونے سے بھی انکار کرتا ہے۔ اس سلسلۂ نسب کے عناصر کو میں نے قرآن، متعدد نبیوں کی سوانح حیات، بشمول محمدؐ اور صحابہ کرام کے گرد تیار ہونے والے ابتدائی معاشرے میں، تلاش کیا ہے۔ میں نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ میں جسے تنقید کا متبادل نظریہ کہہ رہا ہوں، ابوالاعلیٰ مودودی، اس کے شارحین، اور اس کے معترضین نے کس طرح اس کا مطالعہ کیا، اور کس پیرایہ میں اس کی تشریح، تشکیل اور تجدید کی۔ اسلام کے استدلالی بیانیے کی روایات (اسد ۱۹۸۶) سے ماخوذ اس متبادل

تنقید کے نظریے کا خاصہ اخلاق پر مبنی اس کی جامعیت ہے نہ کہ تفریق۔ ان خصوصیات کے مد نظر ایسی تنقید نہ ہی بے مقصد اور نہ ہی ''غیر جانبدار'' ہے۔ مزید یہ کہ ایسی تنقید جس قدر زندگی کے بارے میں ہے اسی قدر موت سے بھی تعلّق رکھتی ہے، کیوں کہ موت زندگی کے خاتمہ کا نام نہیں۔

اس مضمون کو ضبط تحریر میں لانے کا ایک اہم مقصد اردو دانشوری میں بالعموم اور ادب میں بالخصوص مغرب سے متعلق اس غالب مگر غیر معقول مرعوبیت کی نشان دہی کرنی ہے جس کے نتیجے میں اردو کے بیشتر نقادوں اور دانشوروں نے مشرقی اور اسلامی روایات کی وسعت، کشادگی اور ہمہ گیری سے ارادتاًیا غیر ارادتاً گریز کیا ہے۔ یہاں اس گریز کی توجیہ کا موقع نہیں۔ مختصراً یہ واضح کرتا چلوں کہ مغربی استعمار کا مرکزی منشا مغلوب کلچر میں احساس کمتری کو پروان چڑھانا تھا۔ نقد میں مشرقی اور اسلامی روایات سے بُعد اسی احساس کمتری کا ایک اہم مگر خوفناک چہرہ ہے۔

تنقید / نقد / انتقاد

معاصر اردو میں فن پاروں کے علمی جائزوں کے لیے بالعموم تنقید کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ جدید اردو کے سب سے معروف تنقید نگار شمس الرحمٰن فاروقی (۲۰۰۴، ص ۲۴۷) کے مطابق، مہدی افادی (متوفی ۱۹۲۱) نے ۱۹۱۰ میں سب سے پہلے لفظ تنقید کا استعمال کیا تھا۔ تاریخی اعتبار سے یہ دعویٰ غلط ہے۔ حاجی محمد خان (۱۹۷۱) نے ۱۹۰۴ میں **ماہنامہ علی گڑھ** کے ایک مضمون میں لفظ تنقید کا استعمال متعدد مرتبہ کیا تھا۔[۳] ٹھیک اسی سال مولانا ابوالکلام آزاد کی ادارت میں نکلنے والے رسالے **لسان الصدق** (۱۹۰۴، ص ۱۲ تا ۱۳) میں مولانا الطاف حسین حالی کی لکھی سرسید کی سوانح حیات کے ریویو میں بھی لفظ تنقید کا استعمال ہوا تھا۔ بہر کیف ہمیں اس لفظ کے استعمال کے زمان و مکاں کی بحث میں مزید گرفتار نہیں ہونا چاہیے۔ لفظ تنقید کے تحکمانہ اصطلاح بننے سے پہلے لفظ انتقاد بھی مستعمل تھا۔ مثلاً، نیاز فتحپوری (متوفی ۱۹۶۶) نے اپنے تنقیدی مضامین کے مجموعے کا نام **انتقادیات** رکھا تھا۔ انتقاد کے ساتھ لفظ نقد بھی استعمال میں تھا (مثلاً، دیکھیں کلیم الدین احمد ۲۰۰۶،[۴] ص ۳۵؛ نعمانی، ۱۹۷۰الف، ص ۶۵، ۶۷؛ نعمانی

[۳] میں نے علی گڑھ میگزین (انتخاب نمبر) ۱۹۷۱ میں حاجی محمد خان کے مضمون سے یہ نقل کیا ہے جو ماہنامہ علی گڑھ (فروری ۱۹۰۴) سے لے کر دوبارہ شائع کیا گیا تھا۔

[۴] ۱۹۴۰ کی دہائی میں کلیم الدین احمد کی تحریریں مضمون کی شکل میں شائع ہوئیں جو بعد میں کتابی شکل میں منظر عام پر آئیں (مظہری ۲۰۱۳، ص ۵۰)۔

۱۹۷۰ ب، ص ۱۴۷؛ سجاد ۱۹۷۹، ص ۲۵)۔ فاروقی کی یہ بات صحیح ہے کہ لفظ تنقید سب سے زیادہ **مستعمل** ہے۔ مگر ان کا یہ کہنا کہ لفظ انتقاد اور نقد "تقریباً ناپید" ہو چکے ہیں، غلط ہے۔ یہ آج بھی استعمال میں ہیں (مثلاً انصاری ۱۹۹۴، ص ۱۰؛ باری ۱۹۹۷، ص ۱۴۱؛ چشتی ۲۰۱۲، ص ۷؛ حسین ۱۹۶۵، ص ۲۱۹؛ مہدی ۱۹۹۹، ص ۳۸، ۹۲)، گرچہ اس کا استعمال نسبتاً کم ہے۔ یہاں غور طلب بات فاروقی کا یہ دعویٰ ہے کہ لفظ تنقید فارسی اور عربی دونوں میں موجود نہیں ہے، اس لیے یہ اردو کی ایجاد اور خالص ہندوستانی ہے۔ ان کے مطابق تنقید کے لیے عربی اور فارسی میں لفظ نقد اور انتقاد استعمال کیا جاتا ہے۔[۵] لٰہذا فاروقی کی تحریر سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ ایک شدید قسم کی فکر میں مبتلا ہیں کہ کیسے اردو کو عربی و فارسی دونوں سے دور رکھا جائے۔ میری دلیل ہے کہ فاروقی کی اس فکری تشویش کا سرچشمہ ادبی قوم پرستی ہے۔

یہ تشویش فاروقی کی انگریزی کتاب **دی سیکرٹ مرر: ایسیز آن اردو پوئٹری** (۱۹۸۱) میں بدرجہ اتم موجود ہے، جو ہمیں اس بحث کو سمجھنے میں معاون ہوگی۔ غزل کے تعلق سے وہ بیان کرتے ہیں: "یہ ہندوستانی ذہن کا مظہر اور ہندوستان کی شعری روایت کے مرکز (heartland) کا مظہر ہے۔" فاروقی کے مطابق یہ "ذہن" –نہ کہ ہندوستانی موضوعات، جیسے آم کے باغات جس پر اینگلو انڈین شعرا نے لکھا ہے، لیکن جو ہندوستانیوں کو پسند نہیں آتے–ہے' جو شاعری کو ہندوستانی بناتا ہے۔ اس مفروضہ کی بنیاد پر وہ بلا پس و پیش کہتے ہیں کہ فارسی زبان کے ہندوستانی شعرا ایران کے شعرا سے "اپنے مزاج، زندگی اور کائنات کے تئیں اپنے رویے میں منفرد تھے۔" اس نکتہ کی وضاحت کرتے ہوئے وہ یوں رقمطراز ہیں: "ایرانی ذہن... سہل نگاری کو پسند کرتا ہے... پیچیدگی اور معنی کی تہہ داری اس کے مزاج میں نہیں ہے" جبکہ ہندوستانی طرز تحریر کا خاصہ ابہام رہا ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں: "شاعری میں ایرانی خاص کر بادی النظری کے قائل ہیں اور مجرد تصورات سے باز رہتے ہیں" جبکہ "ہندوستانی ذہن پرواز قیاس سے ہم آہنگ ہے" (۱۹۸۱، ص ۱۵ تا ۱۶، ۲۴ تا ۲۵)۔ اردو غزل، جو فارسی شاعری سے مستعار ہے، میں بھی یہی ذہن کارفرما ہے۔ فاروقی کا دعویٰ ہے: "اردو غزل کی بھٹی میں ہندوستانی اور اسلامی عناصر ایک سچے ہند-اسلامی شعور کی

[۵] شمس الرحمٰن فاروقی قدامہ ابن جعفر کی کتاب نقد الشعر (دسویں صدی) کو عربی زبان میں شاعری کی تنقید کی ایک اہم کتاب مانتے ہیں۔ لیکن ایک دوسرے بیانیے کے مطابق محمد ابن سلام الجماہی (متوفی ۸۴۶) کی کتاب **طبقات الشعرا** نے "تنقیدی اصول کا پہلا بیج بویا تھا" (ندوی ۱۹۹۰، ص ۸۶)۔ بیسویں صدی کے اوائل میں عربی میں انتقاد کی جگہ نقد نے لے لی (حلاق ۲۰۱۴)۔ تنقید کے لیے فارسی میں انتقاد اور نقد دونوں استعمال ہوتا ہے (مہدی ۱۹۹۹، ص ۱۸؛ ظہیر صدیقی ۲۰۰۰، ص ۱)۔

شکل میں ایک دوسرے میں جذب ہو جاتے ہیں۔" مثلاً، فاروقی لکھتے ہیں کہ "ہمارے ملک میں" موت کے بعد کی زندگی سے ماخوذ غزل کے موضوعات میں کافی تنوع ہے: "موت کے بعد زندگی ہے؛ موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے؛ موت کوئی شے ہی نہیں ہے؛ جب زندگی ہے ہی نہیں تو کسی طرح کی موت بھی نہیں ہے؛ موت کے بعد پھر سے ایک نئی زندگی کا آغاز ہے...؛ زندگی اور موت ایک لامتناہی سلسلہ ہے، جس میں دونوں ایک دوسرے کا عکس ہیں" (ص ۱۹)۔ اختلاط کے اس مفروضے سے فاروقی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جہاں "غالب یا مومن یہاں تک کہ یگانہ بھی ہندوستان یا ہندو روایت کی صف میں کھڑے ہونے میں اپنی ناراضگی ظاہر کرتے... میر اور انشا غالباً اس پر خوشی کا اظہار کرتے" (ص ۳۳)۔ قابل غور بات یہ ہے کہ فاروقی کے نزدیک ہندوستان کا تصور ہندو کے مترادف ہے۔ یہ بھی قابل غور ہے کہ فاروقی نے اس نام نہاد اختلاط کو کمزور یا مظبوط کی بجائے "حقیقی (true) بتایا ہے اور جس کی منطقی ضد باطل (false) ہے۔ فاروقی کے اس نظریہ میں ادبی تنوع (pluralism) کے لیے کوئی جگہ ہے بھی یا نہیں، یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ میں جسے فاروقی کی ادبی قومیت کہتا ہوں اس کے ایک دوسرے پہلو کا اظہار عبدالحلیم شرر (۱۹۲۶، ص ۱۸۶) کے ایک خیال سے ہوتا ہے۔ اردو نثر کی ارتقا پر شرر (۲۰۰۹، ص ۲۰۲) نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "قرآن کا نزول ایک قومی زبان میں ہوا تھا۔"

اپنے خیال کے بیان کرنے میں فاروقی نے، غیر شعوری طور پر ہی سہی، ۱۹۴۰ اور ۱۹۵۰ کی دہائیوں کے امریکی طرز کے ماہرین علم الانسان، بالخصوص روتھ بینڈکٹ (Ruth Benedict)، مارگریٹ میڈ (Margaret Mead) اور روڈا میٹروک (Rhoda Metraux) (فیبین ۱۹۸۳، ص ۴۶ تا ۵۲) جو "قومی کردار"، اور "قومی شناخت" بنانے میں جنونی حد تک ملوث تھے، کے خیالات کو پیش کیا ہے۔ علم الانسان کے ایک طالب علم ہونے کی حیثیت سے میں ذہنوں کی نسلی اور قومی شناخت کی بنیاد پر خانہ بندی کا قائل نہیں۔ فاروقی کی کتاب **دی سیکریٹ مرر** سے آٹھ سال قبل شائع ہونے والی رافیل پٹائی (Raphael Patai) کی کتاب **دی عرب مائنڈ** بھی اسی قبیل کی ایک کتاب ہے (احمد 2015 الف)۔ اہم بات یہ ہے کہ فاروقی کے مطابق ہندوستان / ہندوستانی اور ہندو ایک دوسرے کے متبادل الفاظ ہیں، جسے اسلام کی فرضی بیرونیت کے برعکس دیسی سمجھا جاتا ہے۔ وہ "ہندوستانی **اور** ہندو" نہیں، بلکہ "ہندوستانی **یا** ہندو روایت" لکھتے ہیں۔ فاروقی یہ بھی تصور کرتے ہیں کہ یہ شعرا مسلمان ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے؟ بہت سے ایسے عظیم ہندو شعرا گزرے ہیں اور آج بھی موجود ہیں جنھوں نے اردو میں شاعری کی، اور انھوں نے اردو میں لکھی ہندو مذہبی کتابوں کے مطالعے سے اپنے مذہب کو جانا۔ میرا مدعا یہ ہے کہ

فاروقی اسلام کو پہلے بیرونی / غیر ملکی ٹھہراتے ہیں اور پھر اسے اتنا ہی دیسی بناتے ہیں جتنا کہ ان کی جغرافیائی / نسلی قومیت انھیں اس کی اجازت دیتی ہے—— اس تصور کے ساتھ کہ ہندو مذہب اور اسلام کا تعلق یک طرفہ ہے۔ لہٰذا فاروقی مذہب سے فی نفسہٖ بد ظن نہیں ہیں؛ انھیں مسئلہ ایک ایسے دین سے ہے، جسے وہ بیرونی گردانتے ہیں اور جو ان کے خود ساختہ پیمانہ پر پیچیدگی اور قیاس کے لحاظ سے ناقص ہے۔

مذہب کے تعلق سے فاروقی کی کراہیت اس وقت صاف عیاں ہوتی ہے جب وہ الطاف حسین حالی (۱۸۳۷-۱۹۱۴) کی **مقدمہ شعر و شاعری**، جسے اردو دانشوروں (مثلاً، سرور ۲۰۱۱، ص ۱۴۳) کی ایک بڑی جماعت اردو تنقید کی پہلی کتاب تسلیم کرتی ہے، پر بحث کرتے ہیں۔ فاروقی اس متفقہ رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے مطابق **مقدمہ** میں نہ لفظ تنقید اور نہ ہی انتقاد ایک مرتبہ بھی استعمال ہوا ہے۔ صرف یہی امر حالی کو اردو تنقید کا بانی ہونے سے محروم نہیں کرتی کیوں کہ فاروقی دعویٰ کرتے ہیں کہ حالی نے خود بھی اپنے کو نقاد نہیں سمجھا۔ اس کی سند کیا ہے ؟ اس کی تائید میں فاروقی **مقدمہ** کے اختتامی پیرا سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں: "اگر بتقضائے بشریت کوئی ایسی بات لکھی گئی ہو جو... ناگوار گزرے تو ہم نہایت ... ادب سے معافی کے خواستگار ہیں۔" اپنی بات ختم کرتے ہوئے فاروقی (۲۰۰۴، ص ۲۵۰) لکھتے ہیں کہ حالی نے ایسا اس لیے لکھا کہ وہ خود کو ایک نقاد تصور نہیں کرتے تھے۔ جیسا کہ میں ذیل میں بحث کروں گا فاروقی کے اس نتیجے کا تصوراتی منبع ادب کا سیکولر- سیکولرانا نظریہ ہے۔ یہ نظریہ اسلام کے ہمہ گیر، جامع تصور ادب سے مختلف ہے۔ باربرا میٹکاف (Barbara Metcalf ۱۹۸۴، ص ۴) کے نزدیک ادب "اسلام کے بنیادی مذہبی اصولوں میں اساسی حیثیت کا حامل ہے۔" مشرق وسطی اور اسلام کے دانشور ایرا لیپی ڈس (Ira Lapidus) کی تصنیف (۱۹۸۴، ص ۳۸ تا ۳۹) سے ایک اقتباس نقل کرتا ہوں جو اس کے جامع معنی کا احاطہ کرتا ہے:

> اسلام سے قبل کے عرب معاشرے میں ادب کا استعمال اپنے آبا و اجداد سے موروثی اصول و ضوابط کے لیے ہوا کرتا تھا۔ اسلام کی آمد کے بعد اس کا استعمال ایک اچھے مسلمان کی روزمرہ کی زندگی میں اخلاقی و عملی قدروں کے رہنما اصولوں کے طور پر ہونے لگا۔ آٹھویں اور نویں صدی میں ادب کا استعمال امرا و شرفا کے یہاں رائج آداب و اطوار کے لیے کیا جاتا تھا۔ خوش خلقی، علم، شائستہ اطوار، خوش اسلوب مکالمے اور خوش مذاقی ادب کے اہم عناصر مانے جاتے تھے۔ اس اصطلاح کا مزید استعمال اس علم کے لیے بھی کیا جاتا تھا جو منشی، وزیر، جج، دانشور، اور صوفی سے وابستہ تھا۔... صحیح نہج پر بچوں کی تربیت بھی ادب کے زمرے میں شامل

تھی۔ ادب کے اس جامع تصور کے ساتھ ساتھ ایک محدود معنی میں بھی اس کا استعمال رائج تھا جس کا اطلاق عربوں، یونانیوں اور ایرانیوں کے ماضی کی شاعری کا علم اور زبان اور اخلاق و سیاسی علوم کے شہپاروں کی فکری و ادبی فہم پر ہوتا تھا۔ لہٰذا ایک بامعنی زندگی کے حصول کی خاطر جس علم کا سیکھنا نہایت ضروری تھا اس کے لیے لفظ ادب کا استعمال قدیم زمانے میں بھی مستعمل تھا۔ یہ ایک ایسا اصول تھا جو زندگی بسر کرنے کے ہنر میں مہارت کے لیے، ایک انسان کو کیا جاننا چاہیے، کیا ہونا چاہیے اور کیا کرنا چاہیے کا احاطہ کیے ہوئے تھا۔

لیپی ڈس نے دوسرے ذرائع کے ساتھ قرآن سے خوشہ چینی کرتے ہوئے لفظ ادب کے معنیٰ کی تشریح —— بالخصوص علم، ایمان اور تصدیق جیسے متصل تصورات —— سے کی ہے۔ لیپی ڈس اور میٹکاف دونوں کا مدعا یہ ہے کہ ادب بیک وقت باطنی ذات اور ظاہری اعمال سے متعلق ہے، اور یہ کہ ادب بطور لٹریچر کی تفہیم اس اخلاقی کائنات جس کا یہ جزلاینفک ہے کے بغیر ممکن نہیں۔ ادب کے اس ہمہ گیر مفہوم، جو حالی کی معذرت سے عیاں ہے، کے ادراک سے بے بہرہ فاروقی نے اس کو غلط جان کر حالی کے کام میں تنقید کا فقدان سمجھ لیا۔

فاروقی نے اپنے قارئین کو جو بات نہیں بتائی وہ یہ ہے کہ منقولہ عبارت کے ٹھیک بعد حالی نے قرآن کا حوالہ دیا ہے۔ قرآن کی گیارھویں سورۃ کی آیت ۱۱۴ ”درحقیقت نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں“ کا حوالہ دیتے ہوئے حالی یہ لکھتے ہیں کہ انسانوں نے اس کے برعکس ایک دوسرا کلیہ وضع کر رکھا ہے: برائیاں نیکیوں کو مٹا دیتی ہیں۔ خود کی کمزوریوں کے ساتھ ساتھ حالی اپنے قارئین کی بشری کمزوریوں کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک قاری ان کی کتاب میں صرف خامیاں ہی تلاش کرے گا تب بھی وہ خود کو خوش قسمت سمجھیں گے۔ ادب کا یہ ہمہ گیر نظریہ حالی کی تحریروں میں جابجا موجود ہے جسے فاروقی اور ان کے جیسے دانشور خالصتاً ادبی معاملہ سمجھتے ہیں۔ **مقدمہ** میں مختلف جگہوں پر قرآن، خدا، اور اسلامی شخصیتوں کا ذکر ملتا ہے: مثلاً، جان ملٹن اور ابن راسخ کی شاعری کے اختلاف پر بات کرتے ہوئے اور مزید اس پر کہ کیسے شاعری کو لغویات اور مبالغہ آرائی سے محفوظ کیا جائے (حالی ۱۹۹۸، ص ۹۵ تا ۱۰۱)۔

لہٰذا میرا یہ دعویٰ ہے کہ حالی کی تحریر میں تنقید کا فقدان نہیں بلکہ تنقید کا ایک متبادل تصور موجود ہے جسے فاروقی اور دوسرے بہت سے ناقدین کے سیکولر ادبی نظریات سمجھنے سے قاصر ہیں یا قصداً نظرانداز کرتے ہیں۔ ایک ادیب کی حیثیت سے حالی ادب کے ایک ہمہ گیر تصور میں رچے بسے ہیں جو اسلامی روایت کا زبدہ ہے۔ اسلامی روایت کے تعلق سے فاروقی کی عدم دلچسپی کوئی ذاتی سہو نہیں ہے، بلکہ اس کا

سر چشمہ ادب کے ایک مخصوص سیکولر- قوم پرست نظریے سے مستعار ہے جس میں فاروقی اپنے حامیوں اور مخالفین دونوں کے یکساں طور پر ہم خیال ہیں (آغا ۲۰۱۱؛ انصاری ۱۹۶۸؛ بریلوی ۱۹۷۰؛ حسین ۱۹۶۵؛ حسین ۱۹۸۳؛ سرور ۲۰۱۱) اور جنھوں نے موجودہ ادبی تنقید کی تحکمانہ تاریخ کو رقم کیا ہے۔

ادب بحیثیت لٹریچر، اخلاقی ضابطہ، اصلاح ذات اور سماج، عربی اور اردو / فارسی دونوں میں مشترک ہے۔ ہندوستان اور عربوں کے یہاں، اور اردو اور عربی روایتوں میں، ادبی اور اخلاقی شعبوں کی یہ تفریق مغربی جدیدیت کی دین ہے، جسے الیاس خوری نے "نو آبادیاتی رشتے کا ثمرہ" سے موسوم کیا ہے (منقولہ، سیکس ۲۰۰۷، ص ۳۵)۔ بطرس البستانی (متوفی ۱۸۳۳) نے بیروت میں یوروپین اور عربوں کی ایک محفل میں "خطبہ فی ادب العرب" کے عنوان سے دیے گئے اپنے ایک لکچر میں ادب کے تصور کو سیکولر بتاتے ہوئے کہا تھا کہ یہ مذہب سے مختلف ہی نہیں بلکہ اس کی ضد بھی ہے۔ البستانی کے تابعین مثلاً احمد فارس الشدیاق نے اس تصور کو مزید استحکام بخشا (حلاق ۲۰۱۴؛ سیکس ۲۰۰۷)۔ ادب کا یہ تصور جو بیسویں صدی کے اوائل میں پوری طرح پھلا پھولا، نو آبادیات کی سیاسی دینیات (political theology) کے محور سے نکلے تفریق کے متشدد عمل کا نتیجہ تھا- اس نتیجے نے ادب بطور سیکولرائزیشن اور سیکولرائزیشن بطور تفریق کے عمل کو انجام دیا (سیکس ۲۰۰۷، ص ۳۴؛ مزید دیکھیں وشوناتھن ۲۰۰۸)۔ اس طرح انگریزی اور فرانسیسی قالب میں ادب اپنے ماقبل ہمہ گیر معنیٰ سے تقریباً محروم ہو کر صرف "سیکولر" دائرے میں محدود ہو گیا۔ چونکہ حالی کے نظریہ تنقید میں یہ تفریق نہیں، لہٰذا یہ تعجّب کی بات نہیں ہے کہ فاروقی حالی کو بحیثیت ناقد قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ حالی کے تعلق سے فاروقی (۲۰۰۴، ص ۲۴۷) کا یہ جملہ غور طلب ہے کہ ان کو زیادہ سے زیادہ "مصلح یا مبلغ کہا جا سکتا ہے"، نقاد نہیں۔ اردو نثر کے ارتقا پر عبد القادر (۲۰۰۹، ص ۲۱۹) نے اپنے ۱۹۴۱ کے ایک مضمون میں اس کی تعریف مذہب کی ضد کی حیثیت سے کی تھی۔

میری معلومات کی حد تک اردو میں سیکولرائزیشن کے مشن نے اس دینیات کا محاسبہ اب تک نہیں کیا ہے، جس نے انگریزی ادب کی تشکیل کی اور جس کے قالب میں اردو کو ڈھلنے پر مجبور کیا گیا۔ انگریزی ادب کی تدریس، جو برطانیہ سے پہلے ہندوستان میں شروع کی گئی تھی، اس میں مسیحیت پیوستہ تھی۔ درحقیقت انگریزی ادب کی تدریس کچھ معنوں میں مسیحی مبلغین / مشنری کے مشن کا ایک اہم جز تھی۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ انگریزی ادب "مسیحیت کی روح سے لبریز ہے"۔ نو آبادیاتی حکومت کی مذہبی غیر جانبداری کے دعووں کے باوجود، جنرل کاؤنسل آف پبلک انسٹرکشن کا صدر اور لارڈ میکالے کا نسبتی بھائی چارلس ٹریو

یلین(Charles Trevelyan) بلا تامل یہ بات کہتا ہے: "انجیل کے مطالعے کے بغیر صرف انگریزی ادب کے مطالعے سے مقامیوں (ہندوستانیوں) کو میسحیت کا اچھا خاصہ علم ہو جائے۔" ٹریویلین حقارت سے یہ بھی کہتا ہے کہ مسلمانوں کو اگر اپنے ادب اور زبان پر ناجائز فخر نہ ہوتا اور مسلمانوں نے "خود کو یونان اور روم کے ادب سے روشناس کرایا ہوتا تو اپنے خلیفہ کو شاید ایک باغی اور اپنے رسول کو ایک منافق خیال کرتے" (منقولہ، وشوناتھن ۱۹۸۹، ص۹۴، ۱۳۲)۔اس ضمن میں طلال اسد (۱۹۹۳، ص ۸۹، ۲۸۷) کا مشاہدہ ہے کہ روشن خیالی(Enlightenment) کے بعد کا ادبی منظر نامہ نا ہی میسحیت کا تسلسل اور نا ہی میسحیت سے بیگانگی بلکہ یہ ایک نئے معنی کا مظہر ہے جس میں "ادب وہ رول ادا کر سکتا ہے جو پہلے مذہبی متنیت کا حصہ ہوا کرتا تھا"۔

اردو میں تنقید کے بارہ میں تقریباً سبھی تصنیفات شاعری، خصوصاً غزل، سے متعلق ہیں (دیکھیں، مسیح الزماں 1954)۔ فاروقی (۲۰۱۰، ص ۳۶) کی کتاب **صورت و معنی سخن** کی رو سے تنقید کا مطلب (الف) "کسی فن پارے کی خوبیاں یا کمزوریاں بیان کرنا" اور (ب) "فن پاروں کے بارے میں ایسے بیانات وضع کرنا جن کا عمومی اطلاق ان فن پاروں پر ہو سکے جو ایک ہی نوعیت کے ہیں یا ایک ہی صنف سے تعلق رکھتے ہیں"۔ جیسا کہ واضح ہے فاروقی نے نقد/تنقید کو ادبی/فنی دائرے میں محدود کر دیا ہے۔ بعض دوسرے مقامات پر انھوں نے لکھا ہے، "جہاں فن ہوگا وہاں تنقید بھی ہوگی" (2004، ص ۱۲)۔ میری نظر میں تنقید پر فاروقی کی تحریروں کا طرۂ امتیاز فن کی آمریت ہے جس کے تحت فن کو "بقیہ چیزوں سے الگ کر کے" اور "اس کا تنہا تجزیہ ومطالعہ" (۲۰۰۴، ص ۵، ۳۱۴) ادب کا مقصد ہے۔ ادب کے اندرونی/داخلی حسن کی جستجو میں انکا یقین اتنا گہرہ ہے کہ وہ کسی بھی "خارجی" پیمانے کی متشددانہ مخالفت کرتے ہیں (احمد جاوید 2019 سے موازنہ کریں جو جمال کے ساتھ ساتھ خیر اور حق کے قائل ہیں)۔ فاروقی کا فن کی آمریت کا نظریہ غالباً مارکسیت کے حامیوں، بالخصوص احتشام حسین (۱۹۶۵، باب ۱۶)، جن کا یہ ماننا ہے کہ فن عوام کی خدمت کے لیے ہے، کے رد عمل کے طور پر آیا ہے۔ لٰہذا، مارکسیت میں فن کی ثانویت کو فاروقی نے اولیت کا مقام عطا کر دیا۔ ادبی منظر نامے سے مارکسیت کے زوال کے بعد بھی وہ ادب کو سماجیاتی پہلو سے اپروچ (approach) کرنے سے خائف ہیں۔ غالباً کچھ حد تک فاروقی کا یہ موقف خود ان کے ماضی سے بغاوت ہے۔ ۱۹۵۰ کی دہائی میں خود ان کا یہ کہنا تھا "کہ ادب اور زندگی کا رشتہ اٹوٹ ہے" اور "آج ہم اسی ادب کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں جن میں کسی فلسفۂ حیات کی تبلیغ ہو یا کم سے کم اس میں نفسیاتی اور اخلاقی اقدار ہوں" (منقولہ، عثمانی ۱۹۹۹، ص ۳۰)۔

ایسا نہیں ہے کہ فاروقی ادب کے ثقافتی، تمدنی، اور سماجی پہلوؤں سے ناآشنا ہیں۔ بعض اوقات وہ ان عناصر کا اعتراف کرتے ہیں جس پر حسن عسکری (۱۹۱۹-۱۹۷۸) نے روشنی ڈالی ہے مگر جن کو اردو ادب میں نظر انداز کیا گیا ہے کیوں کہ بعد کے دور میں وہ مذہب و ثقافت کے معاملے میں روایت پسند (فاروقی ۲۰۰۴، ص ۱۷۶) ہو گئے تھے۔ بہر کیف، عمومی طور پر فاروقی ایک ایسی راہ کی وکالت کرتے ہیں جس میں تمام غیر ادبی چیزوں پر، جسے موصوف ادبی سمجھتے ہیں، کی برتری ہونی چاہیے۔ ادبی عناصر کی اہمیت کا اعتراف ایک شے ہے اور غیر ادبی چیزوں کو یکسر مسترد کرنا بالکل ایک دوسری شے ہے۔ بطور ایک مخفی شاعر میں ادب کے reductionism —— خواہ سماجیاتی ہو یا سیاسی —— کا حامی نہیں ہوں۔ تاہم، فاروقی کا موقف ادب کو ایک محدود دائرہ میں قید کر دیتا ہے کیوں کہ ان کا اساسی اصول تفریق پر مبنی ہے —— وہ لگاتار **الف** کو **ب** سے، **ب** کو **ج** سے الگ کرتے ہیں اور ان تمام کو ایک دوسرے سے۔ لہٰذا شاعری سے فلسفہ کو یا فلسفہ کو شاعری سے الگ کرنے کی ان کی کوشش ان جملوں سے واضح ہے: ''جو لوگ شعر کے ذریعے فلسفہ یا نظریہ سیکھنا چاہتے ہیں وہ... بے ہمت ہیں'' (۲۰۰۴، ص ۷)۔ سب سے پہلے، میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جو شاعری کو باضابطہ علم کے فلسفے کا بدل سمجھتا ہو۔ دوسری بات یہ کہ فاروقی کی یہ دلیل اصولی ضعف کا شکار ہے۔ اس بات کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہے کہ بہت سے قارئین کو غالب، اقبال، جمیل مظہری، رومی اور حافظ کی شاعری میں موجود فلسفیانہ مواد غور و خوض کی دعوت دیتے ہیں اور انھیں جمالیات سے لطف اندوزی کا موقع بھی فراہم کرتے ہیں؟ یہاں میں اس بات کی وضاحت کر دینا چاہتا ہوں کہ میری نظر میں مختلف شعبہ ہائے علوم یکساں نہیں، لیکن وہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ بھی نہیں۔ میری تحقیق کا موضوع زندگی کا کوئی ایک خاص شعبہ نہیں بلکہ عین زندگی —— اپنی ہمہ گیریت اور جامعیت کے ساتھ —— ہے۔

زندگی اور ادب اور تنقید اور زندگی کے باہمی رشتوں کو مسترد کرتے ہوئے فاروقی (۲۰۱۰، ص ۱۳) یہ لکھتے ہیں کہ ایسے دعوے ''احساس کمتری'' کی پیداوار ہیں۔ جیسا کہ وہ ادب سے غیر ادب اور مجموعی طور[۶] پر زندگی کو علیحدہ رکھنا چاہتے ہیں ٹھیک اسی طرح وہ تنقید کو بھی محض ادب تک محدود کرنا چاہتے ہیں۔ اردو

[۶] علم تاریخ میں بھی یہ مفروضہ کارفرما ہے۔ مشیر الحسن کے منتخب مجموعہ اسلام ان ساؤتھ ایشیا کی دوسری جلد دی ریلم آف دی ٹریڈیشنل (۲۰۰۸) اور چوتھی جلد دی ریلم آف دی سیکولر (۲۰۰۹) کے عنوان سے ہے۔ فاروقی کی طرح حسن کی نظر میں بھی ''ٹریڈیشنل'' (مذہبی / روایتی) اور ''سیکولر'' کی تقسیم (اور علیحدگی) اس قدر ''فطری'' ہے کہ وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں۔

میں تنقید کے اس تصور کو تقریباً ایک آفاقی مقبولیت حاصل ہے۔ غالباً کلیم الدین احمد (۱۹۰۹۔۔۔۱۹۸۳) کی پوزیشن یہاں مستثنیٰ ہے۔ انھوں نے تنقید کا ایک ہمہ گیر تصور پیش کیا ہے جو اس مضمون کے مقصد کے لیے سود مند ہے:

> تنقید کے بغیر زندگی ناممکن ہے، اسی طرح ناممکن، جیسے ہم سانس لینا چھوڑ دیں... زندگی کا ایک ایک شعبہ اس کی قوت واثر کو محسوس کرتا ہے... ہر جگہ، ہر چیز، ہر بات میں تنقیدی صلاحیت ہی ہماری رہنما ہوتی ہے۔ کوئی جج ہو یا چور، کوئی عامی ہو یا تاجر، سائنس داں ہو یا عتائی، وکیل ہو یا ڈاکٹر، سپہ سالار ہو یا فلسفی، حتیٰ کہ طوائف تک... سب کے سب نقد و انتقاد میں غرق ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کی کامیابی منحصر اس بات پر ہے کہ وہ اپنی تنقیدی قابلیت کا استعمال صحیح طور پر کرتا ہے یا نہیں۔ تنقید کا استعمال ایک مدت دراز سے بہت ہی محدود اور مخصوص معنوں میں ہوتا رہا ہے۔ ...اب تک اسے فقط ادبی تنقید کے دائرے میں بند رکھا گیا ہے، اس لیے ہمہ گیر صورت میں جب بھی اسے پیش کیا جائے گا ایک اچنبھا سا ضرور محسوس ہوگا۔ (کلیم الدین احمد ۲۰۰۶، ص ۳۴ تا ۳۵)۔

میں فاروقی (ٹومکنس ۲۰۱۳)، کے وضع کردہ محدود نظریۂ تنقید سے تجاوز کرنا چاہتا ہوں۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہے کہ میں کلیم الدین احمد کے دوسرے افکار کی تائید کرتا ہوں۔ کلیم الدین احمد (۲۰۰۶، ص۳۹) کی یہ رائے اہم ہے کہ علم میں تخصیص (specialization) ایک مجبوری ہے کیوں کہ علم کے تمام شعبے ایک دوسرے سے اسی طرح مربوط ہیں جس طرح زندگی۔

تنقید کے تعلق سے مروجہ اجماع کا آخری عنصر یہ ہے کہ اس کی ابتدا یونان میں سقراط، افلاطون اور ارسطو سے ہوئی اور مغربی / برطانوی سامراج کے نتیجے میں ہندوستان میں اس کی درآمد ہوئی۔ بتایا جاتا ہے کہ دور جدید میں اس کی ابتدا انیسویں صدی میں ہوئی لیکن اس کی جڑیں سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے یورپ میں پیوست ہیں (اختر ۲۰۱۴؛ انصاری ۱۹۶۸؛ بریلوی ۱۹۷۰؛ فاروقی ۲۰۰۴، ۲۰۱۰؛ حسین ۱۹۶۵؛ حسن تاریخ نامعلوم؛ نعمانی ۱۹۷۰ الف؛ سرور ۲۰۱۱)۔ زیادہ تر مباحثۂ ادبی شخصیات مثلاً میتھیو آرنلڈ (۱۸۲۲-۱۸۸۸)، ایف آر لیوس (۱۸۹۵-۱۹۷۸)، آئی اے رچرڈس (۱۸۹۳-۱۹۷۹)، ٹی ایس ایلیٹ (۱۸۸۸-۱۹۶۵) اور اسی قسم کے دیگر دانشوروں کے گرد ہیں۔ اس شجرۂ نسب میں برطانوی ناقدین کے ناموں کے بعد اردو ناقدین کا تذکرہ آتا ہے۔

اس بیانیے کی بہترین مثال وزیر آغا (۲۰۱۱) کی کتاب **تنقید اور جدید اردو تنقید** ہے۔ دو حصوں پر مشتمل اس کتاب کے پہلے حصے کا عنوان "تنقید" ہے۔ اس حصے میں گفتگو مغرب میں تنقید کی ابتدا و ارتقا پر موقوف ہے؛ یہاں بیرون مغرب کی تنقید کا کوئی اصولی تذکرہ موجود نہیں ہے۔ کتاب کا دوسرا حصہ بعنوان جدید اردو تنقید، پانچ ابواب پر مشتمل ہے جس میں اردو تنقید کا پس منظر، اس کا آغاز، اس کا افقی تناظر، اور جدید اردو تنقید کے امتزاجی اسلوب کا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ لہٰذا آغا نے اس حصے کو پہلے حصے سے بالکل جدا رکھا ہے، کیونکہ انکے مطابق اردو میں تنقید کی ابتدا مغرب کے زیر سایہ ہی ہوئی۔ نور الحسن نقوی (۲۰۱۳) کی کتاب **فن تنقید و تنقید نگاری** اسی نہج کی کتاب ہے۔

متبادل سلسلۂ نسب کے عناصر

تنقید کے مروجہ اس یک رخی شجرۂ نسب (نطشے کے سلسلۂ نسب کے نظریے کے لیے دیکھیں نطشے ۲۰۰۳؛ فوکو ۱۹۷۲؛ اور جینس ۱۹۹۹) جو زمانی طور پر محدود، مکانی طور پر یک رنگ، موضوعاتی طور پر مسدود اور نسلی قوم پرستی پر مبنی ہے، پر شاید ہی سوال کھڑے کیے گئے ہیں۔ سلیم اختر اور عارفہ صبح خان نے اس موضوع پر ایک سرسری روشنی ڈالی ہے۔ مؤخر الذکر نے اول الذکر کی کتاب **تنقیدی دبستان** پر انحصار کیا ہے۔ تنقید کی ابتداء کے تعلق سے عارفہ صبح خان نے اس کا مرکز یونان کے بجائے قدیم مصر کو بتایا ہے۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں خان (۲۰۰۹، ص ۳۵، ۷۰) نے اختر کے حوالہ سے خاخع پیر اسونب (Khakheperresenb) کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کیا ہے۔ خاخع پیر اسونب مصر کے دور فرعون میں رہتا تھا۔ اس بحث میں جائے بغیر کہ خان (۲۰۰۹، ص ۷۰) نے اپنی کتاب میں دوسری جگہ مروجہ رائے کو ہی دہرایا ہے کہ اردو تنقید کی اصل ابتدا یونان سے ہی ہوئی ہے، غور طلب نکتہ یہ ہے کہ وہ اس کی وضاحت نہیں کرتی ہے کہ تنقید کی تاریخ کو قدیم مصر سے جوڑنے سے کیا علمی یا تجزیاتی فائدہ ہوگا۔ اگر اس کا مقصد اس بات کو ثابت کرنا تھا کہ یونانیوں کے مقابلے اہل مصر کافی آگے تھے تو یہ کوئی بڑی بات نہیں ہے۔ گیام بتستا ویکو (Giambattista Vico متوفی ۱۷۴۴) نے بہت پہلے خبردار کیا تھا کہ تمام اقوام کی "یہ احمقانہ خام خیالی ہے کہ انسانی زندگی سے متعلق تمام مفید چیزوں کی تلاش میں وہ دوسری تمام اقوام سے آگے رہی ہیں" (منقولہ، ہرزفیلڈ ۱۹۸۷، ص vi)۔ میرے خیال میں یونان جس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہاں تنقید کی ابتدا ہوئی، اس کا تجزیہ "مغرب" بطور ایک تصور کے طور پر کیا جانا چاہیے—وہ مغرب جس کی شناخت "غیر مغرب" کی ضد کی تخلیق پر منحصر ہے اور غیر مغرب کو اکثر یہ نصیحت کی جاتی ہے کہ "تمدن" کی دوڑ میں شریک ہونے کے لیے مغرب کی نقالی کرو۔

مارٹن برنل نے **بلیک ایتھینا**[۷]، ایک سیریز جن میں سے تین جلدیں شائع ہو چکی ہیں (۱۹۸۷، ۱۹۹۱، ۲۰۰۶)، میں قدیم "یونان کی ابتدا" کا تنقیدی جائزہ لیا ہے، جس کے تعلق سے ہرز فیلڈ (۱۹۸۷، ص ۲۵) لکھتا ہے کہ اسے مغرب / یورپ کا "جد امجد" تصور کیا جاتا ہے۔ برنل کا مقصد صرف ""'مغربی تمدن' کی بنیادوں کا از سر نو جائزہ لینا نہیں تھا بلکہ اس امر کی نشان دہی بھی کرنا تھا کہ کس طرح ہماری تمام تاریخ نگاری، یا تاریخ نگاری کے فلسفے میں نسل پرستی اور روایتی جارحانہ قوم پرستی سرایت کر گئی ہے"۔ برنل کی کوشش "یورپی تکبر اور غرور کو چیلنج کرنے اور اس مفروضہ پر سوالیہ نشان لگانے کی تھی جس کے باعث یورپ خود کو خالص (pure) تصور کرتا ہے" (منقولہ، کوہین ۱۹۹۳، ص ۲۱)۔ **ایتھینا** کی تیسری جلد کے تعارف کی تمہیدی عبارت میں یہ مذکور ہے: "سماج میں ترقی کا حتمی محرک اختلاط اور آمیزش ہے" (برنل ۲۰۰۶، ص ۱)۔ برنل کی تھیسس قطعی تھی۔ یونان کے نقطۂ آغاز سے متعلق دو ماڈل ہیں: قدیمی اور آریائی۔ قدیمی نظریہ کے مطابق یونان کے آبا و اجداد نے تمدّن کا سبق مصریوں اور فنیقیوں سے سیکھا۔ اس کے برعکس آریائی نظریے کے مطابق "یونانی تہذیب، شمال سے آئے آریوں کی فتح کے نتیجے میں وجود پذیر ہوئی۔" لہٰذا اٹھارھویں صدی کے اخیر سے جرمن دانشوروں نے یہ کہنا شروع کیا کہ "یونانیوں نے فلسفے کی ایجاد کی تھی۔" آریائی نظریے کا مقصد "اس مشترکہ رائے" کہ یونانیوں نے "مصریوں سے فلسفہ سیکھا تھا" کی نفی کرنی تھی (برنل منقولہ، کوہین ۱۹۹۳، ص ۱)۔ برنل کے مطابق آریائی ماڈل کی فتح میں "رومانیت، عیسائیت کی احیا، اور... متواتر نسل پرستی نے اہم کردار ادا کیے" (ایضاً، ص ۲)۔

برنل کے نظریہ پر بہت سے تعلیم یافتہ یونانیوں نے اپنے غصہ کا اظہار کیا تھا کہ قدیم یونانی تہذیب افریقی-ایشیائی سانچے سے متاثر تھی اور ہے (ہرز فیلڈ ۲۰۰۲، ص ۹۱۷)، جبکہ دوسرے دانشور یہ مانتے تھے کہ یونانیوں نے یورپی شناخت "نہ تو کبھی حاصل کی نا ہی اس کے خواہش مند رہے" (ہرز فیلڈ ۱۹۸۷، ص ۱۸)۔ ایک بیانیے کے مطابق علم الانسان[۸] کا پہلا ماہر ہیریڈو (Herodotus) خود ہی متیقن نہیں تھا کہ "Scythian قوم ـــــ جو یونانیوں اور اصل بربر قوموں کے درمیان کے لوگ تھے ـــــ کیا واقعی ثقافتی یا

[۷] برنل کے مباحث میں نے والٹر کوہن (۱۹۹۳) کو دیے ان کے انٹرویو سے لیے ہیں۔ ان کے کاموں پر متوازن جائزہ کے لیے لیون (۱۹۸۸) دیکھیں۔ برنل کے بیانیے پر متعدد رد عمل معاندانہ نوعیت کے تھے؛ جاسن بلاک (۱۹۹۶، ص ۷۰۸) نے ان پر سیاسی "نقطۂ نظر" کی اشاعت کا الزام لگایا (ان الزامات پر برنل کے جوابات کے لیے دیکھیں، برنل ۲۰۰۷، ص ۵)۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بلاک کی نظر خود اپنے الزامات میں مضمر سیاست پر نہیں گئی۔

[۸] یونان میں علم الانسان کا پہلا شعبہ حال میں ۱۹۸۶ میں قائم کیا گیا ہے (ہرز فیلڈ ۲۰۰۲، ص ۹۱۱)۔

جغرافیائی معنٰی میں اصلی یورپی تھی۔" یہ بات دلچسپ ہے کہ انیسویں صدی میں مغربی یورپی باشندے یونان کو "مشرق کا حاشیائی علاقہ" سمجھتے تھے۔ ہرزفیلڈ (۱۹۸۷، ص۱۹، ۵۴، ۵۵) اس متناقص بالذات قول یعنی پیراڈاکس پر یوں رائے زنی کرتا ہے: "یونان... خود اپنے دور عتیق کا بچہ ہے، جو مغرب کے طرز پر بالغ ہونے میں ناکام رہا۔"

جس طرح یونان / مغرب میں فلسفے کی ابتدا نہیں ہوئی اسی طرح ہمیں نئے بیانیے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہوریت کی ابتدا بھی وہاں نہیں ہوئی تھی۔ یہ مفروضہ کہ جمہوریت ایتھنس کی پیداوار ہے صریحاً غلط ہے۔ کین نے اپنی کتاب میں اسی عام خیال پر سوال کھڑا کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جمہوریت کی شمع سب سے پہلے "مشرق" میں روشن کی گئی تھی، جو موجودہ شام، عراق، اور ایران کا حصہ ہے۔ لہٰذا، یونانیوں نے جمہوریت کی ایجاد نہیں کی، بلکہ انھوں نے اسے چرالیا۔ کین (۲۰۰۹، ص x تا xi) نے لکھا ہے کہ یہ دعویٰ کہ جمہوریت "مغرب کی نایاب دریافت" ہے "مشرق کی 'بربریت' پر اس [مغرب] کی برتری حاصل کرنے کا ایک حربہ تھا۔"

ان بیانات کا مقصد یہ بتانا ہرگز نہیں ہے کہ تمدن کی نشو نما میں یونان کا کوئی رول نہیں تھا بلکہ یورپی تسلط کے اس منصوبہ کو غیر مستحکم کرنا ہے جس نے یورپ کو مرکز میں رکھ کر اپنی برتری ثابت کرنے کے لیے تاریخ عالم رقم کیا۔ قابل غور امر یہ ہے کہ صرف یورپی باشندوں نے ہی یونان کے ترکہ اور اس کے فلسفے سے استفادہ نہیں کیا۔ چارلس ٹیلر (Charles Taylor)، السڈیئر میکنٹائر (Alasdair MacIntyre) اور چارلس لارمور (Charles Larmore) جیسے فلسفیوں پر تبصرہ کرتے ہوئے وائل حلاق (۲۰۱۳، ص۵، ۱۷، ۱۷۳) نے لکھا ہے کہ ان لوگوں نے خود کو "نام نہاد یورپی روایت" تک محدود کر لیا ہے۔ وہ "نام نہاد" اس لیے استعمال کرتے ہیں کیوں کہ افلاطون اور ارسطو جس قدر "یورپی" تھے اسی طور "اسلامی" بھی تھے۔ دراصل یونانی فلسفے سے مسلمان فلسفی اس انہماک کے ساتھ ہم کلام تھے کہ انھوں نے ارسطو کو "معلم اول" (الوشاہ اور ہیز ۲۰۰۵، ص ۱)، اور الفارابی (متوفی ۹۵۰) کو "معلم ثانی" کے لقب سے نواز رکھا تھا (مہدی ۲۰۰۱، ص ۱۲۵)۔ مغربی تسلط سے پہلے سترھویں صدی کے مصنف ملاوجہی (۱۹۵۳، ص ۷) نے دکن کے سلطان عبداللہ (دور اقتدار ۱۶۲۶-۱۶۷۲) کو "حکمت میں افلاطون کا شاگرد" بتایا ہے۔ ملحوظ رہے کہ عربوں کے علمی کارناموں اور ان کے سائنسی تحقیق کی بنیاد پر ہی یورپ کو عروج حاصل ہوا تھا۔ محمد اقبال (۱۹۳۴، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵)، رابرٹ بری فالٹ (Robert Briffault) کی کتاب **دی میکنگ آف ہیومنیٹی** (۱۹۱۱) کو بنیاد بنا کر، یہ نقطۂ نظر بہت پہلے بیان کر چکے ہیں۔ جہاں

تک یورپ کی کلاسکی فلسفہ سے دلچسپی کا تعلق ہے، تو ان کا بھی ترجمہ پہلے لاطینی زبان میں "عربی سے اور ارسطو کے مسلمان شارحین کے تراجم کے ساتھ ان تک پہنچا تھا" (میکنٹائر ۲۰۰۹، ص ۴۳)۔

ریمی براگ (Rémi Brague) ، جو ایک فرانسیسی فلسفی ہے، نے مسلمانوں کے یونانی فلسفے سے ثقافتی تعلق کا اعتراف کرتے ہوئے ایک نادر دلیل پیش کیا ہے۔ براگ اپنی کتاب **ایکسینٹرک کلچر: اے تھیوری آف ویسٹرن سیویلائزیشن** میں پوچھتا ہے کہ آیا اسلام کے مقابلے میں یورپی تہذیب کا کوئی امتیاز ہے۔ سوال کی نوعیت اور ماہیت کو درکنار کرتے ہوئے، وہ اس کا جواب یوں دیتا ہے۔ اسلام کے حوالے سے یورپ کا امتیاز اس پر منحصر ہے کہ ان دونوں نے بیرونی (بمعنی غیر الذات [the other]) "ثقافتی ورثے" (براگ ۲۰۰۲، ص ۹۳، ۱۰۷) جو اسلام اور مسیحیت سے پہلے کے ہیں، ان کے ساتھ کیسا برتاؤ کیا۔ ثقافتی ورثہ سے اس کی مراد یونانی اور لاطینی اسکالروں کا علمی و ادبی کارنامہ ہے۔ براگ کے لیے جو چیز اہم ہے وہ صرف مواد ہی نہیں بلکہ یونانی اور لاطینی لسانی ذرائع بھی ہیں، جس کے ذریعہ اس ورثے کی ترویج ہوئی۔ وہ یہ بتاتا ہے کہ مسیحی یورپ کے پاس انجیل لاطینی زبان میں موجود تھی، نہ کہ عبرانی میں۔ اسی طرح یورپی ثقافت کے ذرائع ایک دوسرے خارجی منظر میں پائے جاتے ہیں —— یونانی فلسفہ۔ یورپ / مسیحیت نے جس طریقے سے غیر الذات کو اپنایا اسے وہ inclusion سے موسوم کرتا ہے۔ یہاں غیر الذات کا inclusion اسے برباد کیے بغیر کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے مواد اور وسیلے دونوں لحاظ سے اس کی شمولیت ہوئی تھی۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے رویہ کی خصوصیت، براگ کی زبان میں "ہاضمہ" (digestion) تھا۔ ہضم کرنے کا عمل غیر الذات کی شمولیت، اس کے مواد کو جذب کرکے کرتا ہے اور اس کے وسیلے یا ہیئت کو ترک کر دیتا ہے۔ مسلمانوں نے اپنے غیر الذات سے تعامل یونانی فلسفہ کے موادوں کو جذب کرکے کیا لیکن اس کے وسیلے یعنی یونانی زبان میں کوئی دلچسپی نہیں دکھائی۔ فلسفی ابن سینا نے ارسطو کے سائنس کی کوئی تشریح یا تفسیر نہیں لکھی کیوں کہ اس صورت میں اس یونانی وسیلے یعنی زبان کو بھی شامل کرنا پڑتا۔ انھوں نے کتاب کے متن و مضمون کو اپنی زبان میں قلمبند کیا (اور اس طرح وسیلے کا خاتمہ کر دیا)۔ اس وجہ کر براگ کے مطابق جہاں یونانی اور لاطینی میں مسیحیت باقی رہی وہیں قرآن کے متعلق مسلمانوں کا یہ عقیدہ کہ وہ ایک معجزہ ہے انھیں اوپر کی دونوں زبانوں کو ہضم کرنے کا باعث بنا، اور یہاں غیر الذات ختم ہو گیا۔

براگ کا دعوی بحث کے بہت سارے دروازے کھولتا ہے۔ اسلام اور مسیحیت سے پہلے یونان کے علاوہ اور بھی تہذیبیں موجود تھیں۔ مثلاً، مصری، فنیقی، بودھی، یا ہندو مذہب / فلسفہ براگ کے "ثقافتی ورثے"

کی حد سے باہر کیوں ہے ؟۱ اہم سوال یہ ہے کہ براگ کے ثقافتی ورثے کے تصور میں کون سی سیاست کارفرما ہے؟ کیا براگ کا سوال (یعنی اس کی تھیسس) بنیادی طور پر نسلی / قومیت پرور نہیں ہے جس کی تشکیل کا مقصد اسلام کے ضد کی شکل میں یورپ کو برتری عطا کرنا ہے؟

اپنے دعوے کی تائید میں براگ فریڈرک شیلگل کی عبارتیں نقل کرتا ہے: "تمام اقوام میں عرب... سب سے غارتگر قوم ہے۔ اصل کو نیست و نابود کرنے کا انھیں جنون تھا... کیوں کہ بربر در حقیقت وہ ہے جو ایک ہی وقت میں کلاسیکیت کا مخالف اور ترقی کا دشمن ہو۔" شیلگل کی عبارتوں کو نقل کرنے کے بعد براگ (۲۰۰۲، ص ۱۰۴ تا ۱۰۵) یک لخت گھبرا کر اس کی وضاحت کرتا ہے کہ شیلگل کے "اقدار پر مبنی فیصلے" کو حقیقت (fact) سے جدا کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس سے بڑھ کر بھی کوئی ستم ظریفی ہو سکتی ہے کہ براگ جس کا پورا مباحثہ وسیلے اور مواد (بمعنی، مسیحیوں نے مواد اور وسیلے دونوں کو رکھا جبکہ مسلمانوں نے صرف موخر الذکر کو) کی لا تفریقیت پر کھڑا ہے، اس بات کو لے کر وہ تقریباً دہشت میں "اقدار پر مبنی فیصلے" اور "حقیقت" کو جدا کرنے کا اعلان کرتا ہے؟

مضمون کے دوسرے حصے میں اب تک میں نے تنقید کے مروجہ اور معیاری تصور کا جائزہ لیا ہے جس کے ابتدا کی تاریخ قدیم یونان میں تلاش کی جاتی ہے۔ میں نے اس تصور میں بے ربطگی اور پیراڈاکس کی وضاحت کی ہے، نیز یونان میں جمہوریت سے متعلق کئی غیر مستند بیانیوں کی کمزوریوں کو بھی اجاگر کیا ہے۔ اس کے بعد میں نے بیان کیا ہے کہ یونانی وراثت اور فلسفہ سے تعامل کرنے والے لوگوں میں صرف عیسائی / یورپی ہی اکیلے نہیں تھے۔ میں نے یہ بھی دکھایا ہے کہ براگ کا یہ تصور کہ عیسائی / یورپی کا یونانی وراثت سے تعامل مسلمانوں کے تعامل کے بالمقابل غیر معمولی تھا، کا اصل مقصد اسلام اور دوسری تہذیبوں پر برتری قائم کرنا تھا۔ درج بالا مباحثہ اور تجزیہ کی روشنی میں تنقید کے تصور کو مغرب کے فکری چنگل سے آزاد کر اب تنقید کے متبادل سلسلۂ نسب کے بیانیے کو قلم بند کرنے کا اسٹیج تیار ہو چکا ہے۔

دین اور ادب: صاحبِ ایمان غالب

میں نے اس مضمون کی ابتدا میں واضح کیا ہے کہ کس طرح مروجہ اور غالب تاریخ نگاری نے اردو ادب اور تنقید کی ابتدا ایک سیکولر مہم کے طور پر کی ہے، جو ما قبل جدید کے ادب کے ہمہ گیر نظریے سے آزاد، بلکہ اس کے مخالف ہے۔ لیکن اس تاریخ نگاری کے حاشیے پر ادب کی ایک ایسی شاخ موجود ہے جو اس تقسیم کی قائل نہیں۔ سیکولر ادیب ایسے ادب کو طنزاً مُلّا یا دقیانوسی / روایتی ادب کہتے ہیں۔ حاشیے پر

موجودان ادیبوں کے بیانیے میں گو مذہب کو اہمیت حاصل ہے مگر وہ ادب میں دوسرے کار فرما عناصر کی نفی نہیں کرتے۔ ان کے تصور ادب کو داخلی اصطلاح میں "تعمیری ادب" کہا جاتا ہے۔ وہ لوگ جو اپنی تخلیقات کو اس نام سے دانستہ طور پر موسوم نہیں کرتے، ان میں بھی تعمیری ادب سے ایک قسم کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔[۹]

تعمیری ادب کے حامیوں کا منشا ہرگز یہ نہیں ہے کہ مذہب ادب اور ادب مذہب ہے۔ ان کے مطابق دنیا کی تمام مذہبی کتابوں ـــــ رامائن، مہابھارت، تورات، انجیل، یا قرآن ـــــ میں ادبی محاسن بھی موجود ہیں (سجاد ۱۹۹۴، ص ۹۶؛ عثمانی ۱۹۹۹، ص ۳۸)۔ مزید یہ کہ شاید ہی کوئی عظیم ادب روحانی مقاصد، اخلاقی نصائح، یا تصوف سے خالی ہوتا ہے۔ حسان بن ثابت، حافظ، رومی، جامی، سعدی، فردوسی، تلسی، کبیر، میر، غالب، اقبال، اور فانی جیسی کثیر الجہات شخصیتوں کی ادبی تخلیقات میں ان کے مذہب اور اخلاقیات کے نظریے کے اثرات نمایاں ہیں۔ دین اور ادب کے مابین رشتے کی روشنی میں تعمیری ادب کے حامیان "مذہبی نثر" کے تسمیہ کو مسترد کرتے ہیں، جو سید احمد خان (متوفی ۱۸۹۸)، شبلی نعمانی (متوفی ۱۹۱۴)، ابوالکلام آزاد (متوفی ۱۹۵۸) اور مودودی کی تحریروں پر چسپاں کیے جاتے ہیں۔ عبدالمغنی (۱۹۸۱، ص ۷۹) یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر ان لوگوں کی نثر صرف مذہبی ہے تو پھر ادبی نثر کیا ہے؟

اردو ادب کی تاریخ میں برہان الدین جانم کی کتاب **کلمۃ الحقائق** (میتھیوز ۱۹۹۳، ص ۸۳؛ محمد ۱۹۶۸، ص ۵۲ تا ۵۳) کو مذہبی نوعیت کی کتاب ہونے کی وجہ کر نثر کے زمرے سے خارج کر دیا جاتا ہے (قادری، ص ۱، تاریخ طباعت نامعلوم؛ مزید دیکھیں اعظمی تاریخ نامعلوم)، جبکہ ۱۶۳۵ میں لکھی گئی ملاوجہی کی کتاب **سب رس** (حق ۱۹۵۳) کے "غیر مذہبی" نوعیت کی ہونے کی وجہ سے اس کو اردو نثر کی پہلی کتاب شمار کیا جاتا ہے۔ ملاوجہی ایک دانشور اور صوفی تھے؛ ان کی نثر میں عربی، فارسی، گجراتی، مراٹھی، سنسکرت، ہندی اور اردو الفاظ بکھرے پڑے ہیں۔ قادری کی نظر میں ملاوجہی کے "مذہبی" افکار اور ان کے "غیر مذہبی" کاموں کے درمیان تفریق کرنا آسان نہیں ہے۔ وجہی کی کتاب کا موضوع حسن و عشق کی داستان ہے جس کا پیش لفظ مذہبی محاورے میں لکھا گیا ہے۔ ان کی کتاب **تاج الحقائق**، جو نمایاں

[۹] یہ اخلاقی، مقصدی، یا اسلامی ادب کے ناموں سے بھی جانا جاتا ہے، اور خود کو "آفاقی اور مثبت قدروں کا امین" مانتا ہے (سجاد ۱۹۹۴، ص ۵۲)۔ اس موضوع پر مودودی (۱۹۷۹) کی کلیدی تحریر اسلامی ادب ہے، جس میں ادب کی تعریف "حسن کلام اور تاثیر کلام" کی نسبت سے کی گئی ہے۔

طور پر اخلاقیات (حق ۱۹۵۳، ص ۴) پر کلام کرتی ہے وہ بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ لہٰذا یہاں بحث مذہب کے عین تصور سے ہے جسے اردو ادب کے سیکولر بیانیے میں رد کر دیا جاتا ہے۔ اس بیانیے میں دقیانوسیت، حرکت ناپذیری، ناروداری، اور تنگ نظری مذہب کے ہم معنیٰ ہیں۔ گو کہ یہ خصوصیات تمام مذاہب میں مشترک تسلیم کی جاتی ہیں لیکن اسلام بحیثیت "بیرونی" مذہبی غیر الذات' ان مشترکہ خصوصیات کا نمونہ مانا جاتا ہے۔ اگر مسلمان انسانیت کی بات کرتے ہیں اور دوسرے ادیان کے تئیں رواداری برتتے ہیں ایسی صورت میں وہ راسخ العقیدہ (orthodox) مسلمان نہیں ہوسکتے؛ وہ لازماً "ہندوستانی" مسلمان ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلم "انتہا پسندی" جو برطانوی / استشراقی ادب کا خاصہ ہے اور جو ہندوستانی، بشمول مسلمان، دانشوروں کے درمیان رائج رہا ہے (آلمنڈ ۲۰۱۵)، کی شدّت میں تخفیف ہندوستان کی مشترکہ تہذیب جس کے مرکز میں ہندو مذہب کار فرما ہے، کے اثر سے عمل میں آتی ہے۔ اسد اللہ خاں غالب کی مقبولیت کے پیچھے بھی یہی سوچ کار فرما ہے کہ انکی رواداری کا سرچشمہ اسلام کے اندر نہیں بلکہ باہر ہے۔

رالف رسل اپنی کتاب **دی فیس غالب** میں لکھتے ہیں: "(غالب) اسلام کے اساسی رکن، توحید، کا استعمال کرتے ہیں، لیکن مذہبی تفریق سے تجاوز کرتے ہوئے اسے پوری انسانیت کے پیغام میں بدل دیتے ہیں۔" جیسا کہ قارئین نے غور کیا ہوگا کہ رسل یہ مانتے ہیں کہ توحید انسانیت کا مخالف ہے اور اسی بنیاد پر غالب کی عظمت کو حرف عطف "لیکن" کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ عظیم "لیکن" غالب کے بارے میں کم اور رسل کے بارے میں زیادہ بتاتا ہے۔ ایک دوسری جگہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ "راسخ العقیدہ مسلمانوں کو بالخصوص ہندو مذہب قبول نہیں تھا" (رسل ۲۰۱۵، ص ۹۱)۔ کیا البیرونی اور ابو الکلام آزاد راسخ العقیدہ نہیں تھے جنھوں نے ہندو مذہب کو ایک مختلف انداز سے دیکھا، اور جو رسل کے orientalist تصور سے الگ تھا؟ اسی بات کو **انسائیکلوپیڈیا آف اسلام** (برل) میں یوں بیان کیا گیا ہے: "ان (غالب) کو مذہب اسلام سے والہانہ لگاؤ نہیں تھا، اور اس تعلق سے ان کا وسیع اور روادارانہ رویہ منشی ہر گوپال تفتہ کو لکھے ایک خط سے صاف عیاں ہے، جن کو وہ لکھتے ہیں: 'مجھے پوری انسانیت، مسلم، ہندو یا عیسائی، عزیز ہے اور انھیں اپنا بھائی سمجھتا ہوں'" (بوسانی ۲۰۱۲)۔

غالب کی وسیع النظری کو اسلام سے ان کی دوری کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے اور جسے ایک حد تک شراب نوشی سے متعلق ان کی خود اعترافی پر محمول کیا جاتا ہے۔ اردو کے مشہور ناقد گوپی چند نارنگ کی نظر میں بھی غالب کی یہی تصویر ہے: گو کہ باہر (وسط ایشیا) سے آئے تھے، حقیقت یہ ہے کہ غالب کی فطرت ہندوستان

کی مٹی سے تشکیل پائی تھی۔ نارنگ مزید لکھتے ہیں کہ ان کی مذہبی وسیع المشربی کا ایک گہرا تعلق ہندوستانی ثقافت اور ذہن سے ہے۔ مختلف ادیان کے تہواروں کے تئیں غالب کے احترام کو نارنگ اپنی بات کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ غالب کا ایک شعر نقل کرتے ہوئے نارنگ (۲۰۰۲، ص ۱۰۷،۱۰) اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ شعر بالخصوص ہندوستان ہی کے لیے تخلیق کیا گیا ہے۔ نارنگ نے ہندوستان کو ایک بے نظیر کثیر المذہبی ملک کی حیثیت سے یوں پیش کیا ہے جیسے ہندوستان کے علاوہ پوری دنیا، بشمول وہ "باہر" جہاں سے غالب آئے تھے، میں ایک ہی مذہب رائج تھا۔ غالب کو ہندوستان سے کس قدر محبت تھی اس ثبوت میں نارنگ ان کا ایک قطعہ پیش کرتے ہیں۔ میں اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہوں کہ کیا غالب کا ہندوستان سے محبت کا تصور نارنگ کے تصور جیسا ہی ہے؟ غالب کا دور حالیہ سیاسی قومیت سے پہلے کا دور تھا۔ فاروقی اور نارنگ کے درمیان دوسرے بہت سے مسائل پر جو بھی اختلافات ہوں مگر شاعری کو ہندو قومی پیرائے میں ڈھالنے اور اسلام کو بیگانہ بتانے کے عمل میں دونوں ایک دوسرے کے مماثل بن جاتے ہیں۔ نارنگ کے یہاں فاروقی کا "ہندوستانی ذہن"، "ہندوستان کی مٹی" بن جاتا ہے۔ مذہب کی بنیاد پر ذہن کو ہندوستان کی مٹی میں رنگا جاتا ہے اور مٹی کو ذہن کے پیرایہ میں اور بالآخر دونوں کو قوم پرستی کے سانچے میں۔

عبد المغنی غالب کے حوالے سے ایک الگ تجزیہ پیش کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں غالب کی وسیع النظری ان کے مذہب سے قربت ہونے، نہ کہ دوری، کی وجہ کر ہے۔ یہ عام رائے ہے کہ غالب رند تھے، اس کے برخلاف عبد المغنی انھیں قلندر کہتے ہیں۔ یہ قابل غور ہے کہ فارسی اور اردو دونوں میں رند کا مطلب صرف شرابی ہی نہیں ہوتا بلکہ "آزاد آدمی" بھی ہے۔ ایسا شخص جس کا ظاہری عمل ناقص لیکن اس کا باطن بہتر (فیروز اللغات ۲۰۱۴، ص ۷۶۱) ہو۔ کسی بھی انسان کے نظریۂ زندگی کا مرکز باطن ہوتا ہے، یعنی انسان کائنات کو کس طرح سمجھتا ہے، زندگی و موت کا مطلب کیا ہے اور انسان، غیر انسان، اور فطرت کے مابین عمومی طور پر کیا رشتہ ہے۔ مذہب صرف رسم ورواج، اوامر و نواہی کا نام نہیں ہے۔ کسی مذہب کے پیروکار کی جدوجہد مذہب کے اصولوں سے قریب تر پہنچنے کی ہوتی ہے۔ مگر سب لوگ اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوا کرتے ہیں یا ان کا مقام یکساں نہیں ہوا کرتا۔ کچھ دانشور اور شعرا کے نظریات اور ان کے ذاتی اعمال ان اصولوں سے انحراف بھی کرسکتے ہیں۔ کچھ خاص اعمال اور اشعار کا مطالعہ اس طرح کرنا کہ ان سے مذہب کی نفی ہوتی ہو، انسان، مذہب، اور شعری استعاروں کی ایک کج فہمی کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ غالب (۱۹۹۳، ص ۱۶۷ تا ۱۶۸) کی غزلوں میں ہوس نے و نوش، لذت کام و دہن اور شراب جیسے الفاظ یا استعارے کی موجودگی سے ان کی ذاتی لغزشوں کا اعتراف ہوتا ہے نہ کہ اس بات کا کہ وہ ان کے

معتقد تھے۔ درحقیقت غالب ان خواہشات کی وقتی حیثیت کا بیان موت کے بعد کی دائمی زندگی کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی غرض سے کرتے ہیں۔ عبدالمغنی (۱۹۸۸) کے مطابق پوری غزل، فارسی کہاوت **من نہ کردم، شما حذر بکنید** کی طرز پر ایک نصیحت ہے۔ غالب خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ایسے اعمال نے ان کے عقیدے کو ضائع نہیں کیا ہے، کیوں کہ اس پہلو پر بھی غور کرتے ہیں:

کعبے کس منہ سے جاؤ گے غالب شرم تم کو مگر نہیں آتی

اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں ہے کہ ایک صاحب ایمان تشکیک کی کیفیت سے مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح شاید ہی کوئی ملحد ایسا ہے جو تمام ایمانیات سے آزاد ہو۔ غالب بھی اس سے کسی طرح مختلف نہیں ہے۔ کعبہ اور کلیسا کے درمیان غالب کا پس و پیش ٹھیک اتنا ہی ان کی ذاتی تشکیک کا مظہر ہے جتنا کہ ۱۸۵۷ میں برطانوی استعمار کی فتح کے بعد ہندوستانی تہذیب میں پیدا ہونے والی ایک بڑی ہلچل کا، جس کا غالب نے ایک محکوم فلسفی- شاعر کی حیثیت سے مشاہدہ کیا تھا۔ برطانیہ کے "منظم دہشت" کا دور جو دہلی کو "مردوں کے شہر" اور "ہندوستان کی بربادی" (پرٹشیٹ ۱۹۹۴، ص۱۹، ۲۱؛ بیل ۲۰۰۴) میں تبدیل کرنے پر منتج ہے، ایسے حالات میں بھی غالب ملبے میں تبدیل ہونے والے تمدن کے تعلق سے پرامید تھے۔ گرچہ ان کے ہاتھ قلم ہوگئے تھے پھر بھی وہ جنون کی حکایات خونچکاں تحریر کرتے رہے۔ ان کے بہت سے اشعار اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ آزادی کی خاطر خدا کی دی ہوئی زندگی کو بھی قربان کرنے کے لیے تیار تھے۔ غالب کی نظر میں تمدن کی شمع کا روشن رہنا اتنا ہی پاکیزہ تھا جتنا کہ خود کعبہ، اس حد تک کہ جب ایک راسخ العقیدہ برہمن جو جدوجہد میں مشغول ہو وہ بھی اتنا ہی لائق تحسین ہے جتنا کہ جدوجہد میں مشغول ایک مسلمان: لہٰذا ان کا مشورہ یہ ہے کہ "مرے بتخانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو"۔ اس طرح کی شعری تحریک میں غالب نے درحقیقت اسلام کے اس تصور کو نافذ کرنے کی بات کی ہے جس کی رو سے انسانی وحدت کا رشتہ آدم و حوا کی اولاد ہونے سے ہے۔ غالب کے کلام میں افکار، شعری محاسن کی شکل میں کھلتے ہیں، اور حسن تہذیبی دلسوزی کے تئیں وفاداری کی وکالت کرتا ہے جسے وہ فلسفیانہ سطح پر مخاطب کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی شاعری مسرت اور بصیرت دونوں کا سرچشمہ ہے (عبدالمغنی ۱۹۸۸، ص۳۷، ۴۱ تا ۴۲)۔

تعمیری ادب کے مخالفین کے برخلاف تعمیری ادب کے حامیان کی نظر میں جمالیات اور فلسفہ دونوں ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں۔ احمد سجاد کے نزدیک کسی بھی ادب کے مرکز میں بلاشبہ جمالیاتی اظہار ہوتا

ہے۔ لہٰذا وہ اپنے قارئین کو اس بات کی یاددہانی کراتے ہیں کہ نہ تو خیالات سے اور نہ الوہیت سے اسے جدا کیا جاسکتا ہے: "اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے" (سجاد ۱۹۸۱، ص ۹۴؛ مزید دیکھیں سجاد ۱۹۹۴، ص ۱۱۶)۔ یہاں ایک اور بات قابل غور ہے کہ ادبی اور غیر ادبی میں جو بالعموم بنیادی فرق بتایا جاتا ہے وہ یہ کہ اول الذکر اسلوب کو مواد پر فوقیت دیتا ہے۔ لیکن اس فوقیت کا یکساں طور سے تمام اصناف پر اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ ابولکلام قاسمی (۱۹۸۱، ص ۳۶ تا ۳۷) کی نظر میں یہ شاعری کے لیے زیادہ موزوں ہے کیونکہ افسانے میں مواد کی اہمیت بھی کم نہیں ہے۔

اگر مواد / خیالات / فلسفہ اور جمالیات، ادب اور مذہب کے درمیان ایسی واضح تقسیم نہیں ہے یا نہیں کی جاسکتی ہے جیسا کہ ادب کے دقیانوس نقادوں — مثلاً، شمس الرحمٰن فاروقی — کا عقیدہ ہے تو تعمیری ادب کے حامیان کے یہاں مذہب اور تنقید کے درمیان بھی واضح خط تقسیم نہیں کھینچا جاسکتا۔ درحقیقت ان کے نزدیک تنقید کی جڑیں مذہب میں پیوستہ ہیں، اور اس کا مرکز نہ ہی یونان ہے اور نہ ہی مغرب بلکہ خود خدا کی ذات ہے۔ مودودی، ان کے حامیان، اور ان کے مخالفین کی تحریروں سے استفادہ کرتے ہوئے مضمون کے آخری حصہ میں تنقید کے متبادل سلسلۂ نسب کی توجیہ مقصود ہے۔

روحانی تنقید

اللہ نے جتنے پیغمبروں کو بھیجا وہ اپنے وقت کے نظام کے ناقدین بھی تھے — آدمؑ سے ہوتے ہوئے نوحؑ، ابراہیمؑ، یوسفؑ، عیسیٰؑ، موسیٰؑ، اور محمدؐ تک —— یہ تمام رسول خدا کا ایک ہی پیغام لے کر آئے۔ ان تمام پیغمبروں کا مشن سماج کی اصلاح تھا۔ لہٰذا قرآن (سورہ ہود، آیت ۸۸) میں حضرت شعیبؑ فرماتے ہیں "میں تو جہاں تک مجھ سے ہو سکتا ہے، اصلاح ہی چاہتا ہوں" (منقولہ، احمد ۲۰۱۵ب، ص ۱۴۷؛ المصلح ۲۰۰۷)۔ تنقید پیغمبروں کے اصلاحی مشن کا جزو لاینفک تھا۔ درحقیقت اصلاح اور تنقید دونوں لازم وملزوم ہیں۔ اس مشن کا اعتراف تلمود اور انجیل میں بھی موجود ہے، جن کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ بنی اسرائیل میں بھیجے گئے پیغمبروںؑ کو اس وقت کے نظام کی اصلاح مطلوب تھی اور انھوں نے "غلط قیادت پر بھرپور تنقید کی" (احمد ۱۹۹۱، ص ۱۸)۔ حضرت موسیٰؑ کا فرعون کے دربار میں توحید کی دعوت پیش کرنا اور فرعون کے عتاب سے بنی اسرائیل کی آزادی کی کوشش، تنقید کی ایک اعلیٰ مثال تھی (مودودی ۱۹۸۲، ص ۳۶، ۴۲)۔ حضرت عیسیٰؑ نے اصلاح و تنقید کے مشن کو حضرت موسیٰؑ کے پیغام کی تائید و تجدید کرتے ہوئے جاری رکھا۔ حضرت محمدؐ نے بھی ٹھیک ایسا ہی کیا (مودودی ۱۹۸۲، ص، ۱۵۱ تا ۱۵۲، ۱۶۸ تا ۱۶۹)۔

حضرت محمدؐ نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ انھوں نے ایک نیا دین شروع کیا ہے۔ لہٰذا، عمومی خیال کے بر خلاف اسلام کی شروعات ساتویں صدی میں نہیں ہوئی تھی۔ حضرت محمدؐ کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ "اسی دین" کو لے کر آئے ہیں جس کو حضرت عیسیٰؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت ابراہیمؑ اور حضرت نوحؑ لے کر آئے تھے (مودودی ۱۹۸۲، ص ۵۴۸ تا ۵۴۹)۔ مزید یہ کہ انھوں نے کبھی اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ حضرت عیسیٰؑ و موسیٰؑ کی تعلیم مکمل طور پر ختم ہو گئی ہو، صرف یہ کہ ان کا مکمل پیغام بھلا دیا گیا یا کھو گیا۔ اس طرح حضرت محمدؐ نے اصلاح اور تنقید کے ذریعہ پرانے پیغام کی تجدید کی۔ ابوالکلام آزاد (۲۰۰۴ [۱۹۶۸]، ص ۴۳۳ تا ۴۳۴) نے قرآن کریم کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اگر یہودیوں نے حضرت محمدؐ کی مخالفت کی تو اس لیے نہیں کہ حضرت محمدؐ موسیٰؑ کی تعلیم کے منکر تھے، بلکہ اس لیے کہ انھوں نے مسیحیت کی حقانیت کو بھی تسلیم کیا تھا۔ ٹھیک اسی طرح اگر عیسائیوں نے حضرت محمدؐ کی مخالفت کی تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ حضرت محمدؐ نے رسالت عیسیٰ سے انکار کیا تھا، بلکہ اس لیے کہ انھوں نے حضرت موسیٰؑ کی تعلیم کی بھی تائید کی تھی۔ جیسا کہ فرعون نے موسیٰ کے پیغام کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا تھا کہ میں "اپنے آباو اجداد" کے راستے پر قائم رہوں گا ٹھیک ویسے ہی مکہ کے سرداروں کا برتاؤ حضرت محمدؐ کی تعلیم کے ساتھ رہا۔

ظاہر ہے اس اصولی اسکیم میں خدا بذات خود تنقید کا ہدف نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا۔ لیکن اس تعلق سے پیغمبروں کے بارے میں کیا رائے ہے؟ جماعت اسلامی کا دستور جسے مودودی (۱۹۴۲، ص ۱۷۳) نے وضع کیا تھا، اس میں ان تمام مرد و خواتین کے لیے جو جماعت اسلامی کی رکنیت کے خواہاں تھے، ان سے یہ لازمی طور سے متوقع تھی کہ وہ حق کا معیار خدا کے رسول کے سوا کسی کو نہیں بنائیں گے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہیں سمجھیں گے اور کسی کی بھی ذہنی غلامی میں گرفتار نہیں ہوں گے۔ اس واضح آئینی بند کے باوجود کئی لوگوں کا یہ ماننا تھا کہ مودودی کی کچھ تحریروں میں پیغمبروں کی بھی تنقید موجود ہے (یوسف ۱۹۹۹ [۱۹۶۴]، ص ۷۷)۔ اس "تنازعہ" پر مودودی اور جماعت اسلامی کے حامیان اور مخالفین کے مابین ہزارہا صفحات پر مشتمل تنقیدیں لکھی گئیں۔ قرآن (سورہ ص، آیت ۳۸) میں حضرت داؤدؑ کے ایک قصے کے تعلق سے **ترجمان القرآن** کے ایک قاری کے سوال کے جواب میں مودودی (۱۹۳۸، ص ۵۶ تا ۵۷) نے جہاں دوسرے بہت سارے جوابات دیے ان میں ایک یہ بھی ہے:

> لیکن ان حضرات نے شاید اس امر پر غور نہیں کیا کہ عصمت دراصل انبیاء کے لوازم ذات میں سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصب نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے

کے لیے مصلحتاً خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھ لیں، اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں، خدا نہیں ہیں۔

حسین احمد مدنی نے درج بالا اقتباس پر تنقید کرتے ہوئے یہ پوچھا کہ کیا مودودی اور اس کی تنظیم واقعی مسلمان ہے: "اب فرمائیے کہ مذکورہ بالا عقیدہ... ہر نبی کے متعلق جن میں جناب حضرت محمدؐ بھی داخل ہیں، کہاں تک اصول و عقائد اسلامیہ کے مطابق ہیں۔ جس میں ہر نبی سے عصمت و حفاظت کا اٹھالینا اور بالارادہ ان سے لغزشیں کرا دینا مانا گیا ہے؟ ایسی صورت میں تو کوئی نبی بھی معیار حق نہیں رہ سکتا ہے... اب بتلائیے کہ یہ اختلاف اصولی ہے یا فروعی..." (منقولہ، یوسف ۱۹۹۹ ص ۷۴)؟

مودودی پر الزامات میں یہ بھی شامل تھا کہ یہ رسول کی معصومیت کے منکر ہیں اور حضرت محمدؐ کے صحابہ کو تنقید سے بالاتر نہیں گردانتے۔ مودودی اور اس کے حامیان کے جوابات دو حصوں پر مشتمل تھے۔ اولاً، رسول کی معصومیت کا تعلق جھوٹ، بے ایمانی، اور دوسرے بڑے کبائر گناہ جیسے معاصی سے ان کی حفاظت ہے۔ اس میں ذلّات کا شمار نہیں ہے، جو اردو میں تقریباً لغزش اور غلطی کے ہم معنیٰ ہے۔ مزید یہ کہ یہ تفریق نئی نہیں ہے جیسا کہ ماضی کے بہت سے جید علما بھی یہ مانتے تھے کہ رسول اور پیغمبر بھی غلطیوں اور لغزشوں سے مبرا نہیں تھے۔ لہٰذا قرآن اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ جب بھی ان سے غلطیاں سرزد ہو جاتی تھیں تو اللہ نے فوراً اصلاح[۱۰] کے ذریعہ ان کی تصحیح کی (بذریعہ وحی)، کیوں کہ اس نے رسولوں کو انسانوں کے لیے نمونہ بنا کر بھیجا تھا۔ اللہ نے اپنے رسولوں کو اصلاح کی غرض سے بھیجا تھا جس کا اطلاق خود ان پیغمبروں کی ذات کے لیے بھی لازم تھا جب ان سے غلطیاں سرزد ہو جایا کرتی تھیں۔ اس میں اجتہادی نوعیت کی غلطیاں بھی شامل ہیں (مودودی ۱۹۴۴، ص ۲۱ تا ۲۲؛ ۱۹۵۱، ص ۸۵؛ ۱۹۵۴، ص ۲۹۱ تا ۲۹۲، ۲۹۸ تا ۲۹۹؛ یوسف، ۱۹۹۹، ص، ۴۴ تا ۶۸)۔ جہاں تک صحابہ کی تنقید کا تعلق ہے، مودودی نے اس بات کو بارہا کہا کہ کوئی انسان، عام و خاص بشمول صحابہ کرام کے، تنقید سے بالاتر نہیں ہے۔ صحابہ کرام کے تئیں اپنی عقیدت کو جتاتے ہوئے مودودی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ دانشوروں کا یہ رویّہ جس کے زیر اثر وہ انکی غلطیوں پر پردہ ڈالتے ہیں انصاف اور تحقیق کی ضد ہے (مودودی ۲۰۰۱ الف، ص ۲۸۴)۔ اہم بات یہ

[۱۰] مودودی (۱۹۵۴، ص ۲۹۸) نے یہاں یوسفؑ، نوحؑ، موسیٰؑ اور دیگر پیغمبروں کی مثالیں دی ہیں۔

ہے کہ مودودی یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے ناقدین نے تنقید کا صحیح مطلب سمجھا ہی نہیں ہے۔ تنقید کا مطلب کسی انسان یا اس کے کام میں نقص تلاش کرنا نہیں ہے۔ اس کا اصل مطلب جیسا کہ اہل علم جانتے ہیں، جانچنا اور پرکھنا ہے (مودودی ۱۹۵۶ الف، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷)۔

تنقید عربی لفظ نقد سے اشتقاق شدہ ہے جس کا مطلب نقد (cash) بھی ہے۔ عربی لغات، بشمول عربی محاروں، میں بھی اس کا اصل معنیٰ درہم یا دینار کے کھرے یا کھوٹے ہونے کی پہچان کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اردو میں بھی اسی معنیٰ میں مستعمل ہے۔ جبکہ عربی کے کچھ محاوروں میں اس کا مفہوم نقص یا عیب کے معنیٰ میں بھی لیا جاتا ہے (ندوی ۱۹۹۰، ص ۲۷ تا ۲۹؛ متین ۲۰۰۱، ص ۱۸ تا ۲۰؛ مہدی ۱۹۹۹، ص ۱۷ تا ۱۹؛ یوسف ۱۹۹۹، ص ۱۹۹ تا ۲۰۰)۔ جدید اردو میں اس مخصوص معنیٰ میں اس کے استعمال کی قبولیت نہ کے برابر ہے۔ چونکہ میری بحث یہاں تنقید اور دین سے ہے، اس لیے ضروری ہے کہ ہم یہ دریافت کریں کہ کیا قرآن تنقید کے حوالے سے کوئی واضح اصول فراہم کرتا ہے۔

وحید الدین خان نے مودودی پر تنقید کی ہے۔ وہ بھی قرآن کو تنقید کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ اپنی تنقید کو جائز ٹھہراتے ہوئے سورۃ سجدہ کی آیت کو نقل کرتے ہیں اور عبد اللہ ابن عباس رضؓ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک والغوافیہ عیب کی جمع کے ہم معنیٰ ہے۔ ابن عباس رضؓ کے ترجمہ کی روشنی میں خان (۱۹۹۵، ص ۱۲) بتاتے ہیں کہ کسی نقطۂ نظر کو پیش کرنے کے دو طریقے ہیں: (الف) تنقید کے ذریعہ اور (ب) کسی کی عیب کشی کرکے (تعیب)۔ وہ تنقید جس میں کسی نظریے کو دلیل کی بنیاد پر پرکھا جائے عین اسلامی ہے۔ اس کے برخلاف تعیب کا طریقہ غیر اسلامی ہے۔

مودودی کے ایک حامی، شاہنواز فاروقی (۲۰۱۴) نے تنقید کو دوسرے مترادف الفاظ سے جدا پایا ہے: تنقیص (کسی کی عیب جوئی کرنا)، تحقیر (کسی کو کمتر دکھانا)، تضحیک (کسی کا مذاق اڑانا)، اور تکفیر (کسی کو کافر گردانا)۔ مودودی کے تعلق سے موجود رد عمل کو وہ تنقید نہیں مانتے ہیں کیوں کہ ان کی نظر میں اگر وہ حقیقی معنیٰ میں تنقید ہوتی تو اس سے افکار کو مزید جلا ملتی۔ ایسے تمام رد عمل، بشمول تعیب جسے غلط فہمی کی بنا پر تنقید سمجھ لیا گیا ہے، اسلام کی روایت اور اس کی روح کی ضد ہیں۔ قرآن (سورۃ الحجرات، آیت ۱۲) او حدیث دوسروں کی برائی تلاش کرنے اور غیبت کرنے کو خاص طور سے ناپسند کرتا ہے (یوسف ۱۹۹۹، ص ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۴۶)۔ تخفیف بھی اسی زمرے میں شامل ہے، جس میں ایک ناقد ایک پیچیدہ نقطہ نظر سے کچھ چیزوں کو حذف یا کم کرکے اس کے اسی جہت کو ابھارتا ہے جس پر اسے تنقید کرنا مقصود ہوتا ہے۔

دیوبند کے ایک عالم عامر عثمانی (۱۹۲۰-۱۹۷۵)، جو **تجلی** رسالے کے ایڈیٹر تھے، نے سید احمد بجنوری کی سخت تنقید کی تھی کہ انھوں نے سورۃ نور کی تشریح کرتے ہوئے مودودی پر تفرد کا الزام لگایا تھا۔ تفرد سے مراد وہ عمل ہے جس کے تحت کسی ایسے موقف کو متعارف کرایا جاتا ہے جسے علما کی اکثریت جائز نہیں مانتی ہے۔ عثمانی کی نظر میں بجنوری نے تخفیف کا سہارا لیا کیوں کہ مودودی نے نیا موقف ایجاد نہیں کیا تھا۔ انھوں نے تین مروجہ موقف پیش کیا اور تیسرے موقف کی تائید کی۔

تجزیہ کی مختلف اشکال اور ان کی حیثیت

وہ عمل جس کی اسلام تائید کرتا ہے: تنقید

وہ اعمال جن کی اسلام تائید نہیں کرتا: تعییب (کسی پر عیب لگانا، الزام تراشی کا نشانہ بنانا)، تحقیر (کسی کو کمتر دکھانا)، تنقیص (کسی کی عیب جوئی کرنا)، تضحیک (کسی کا مذاق اڑانا)، تکفیر (کسی کو کافر گردانا)، تخفیف (اصلی قدر و قیمت یا اہمیت کو گھٹانا)، تردید (رد کرنا)، تجہیل (کسی کو بے علم ثابت کرنا)، تعریف (کسی کی بے جا ثنا خوانی کرنا)، تکبیر (کسی کو حد سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کرنا)۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تنقید کہلانے کے لیے اس کے ضروری اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔ بالفاظ دیگر، تنقید کا محور یا پاراڈائیم (paradigm) (حلاق ۲۰۱۳، ص ۷) کیا ہے؟ اس کا جواب شریعت ہے جس کی اساس قرآن و سنت ہے۔ تنقید کی شرعیت (legitimacy)، اس کا جواز، اس کے محرک اور طریقہ کار اور مقصد کو حق کے معیار پر ضرور کھرا اترنا چاہیے (مودودی ۱۹۵۶، ص ۱۸۶ تا ۱۹۱؛ ۱۹۷۶ ب، ص ۱۷۹ تا ۱۸۰)۔ مودودی کے حامیان میں سے ایک پاکستان کے مفتی یوسف کے مطابق، حضرت خضرؑ، جو ایک عام انسان نہیں ہیں، بھی تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ خضرؑ اور موسیٰؑ کا مشہور قصہ سورہ کہف (آیت ۶۰ تا ۸۲) میں شامل ہے۔ حضرت خضرؑ کے تعلق سے گرچہ مفسرین کے درمیان اتفاق رائے نہیں ہے کہ خضرؑ ایک پیغمبر تھے یا نہیں، لیکن سبھی اس بات پر متفق ہیں کہ وہ عام انسان سے مختلف تھے کیوں کہ وہ غیب کا علم رکھنے کی وجہ کر ایک خاص منزلت کے حامل تھے (البیرک ۲۰۰۳)۔ کچھ لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ خضرؑ کو کچھ ایسی باتوں کا علم تھا جہاں تک حضرت موسیٰؑ کی بھی رسائی نہیں تھی۔ لیکن حضرت موسیٰؑ نے خضر کے روبرو ہی ان کی تنقید کی تھی (یوسف ۱۹۹۹ [۱۹۶۴]، ص ۲۱۱ تا ۲۱۲) 17 ۔[۱۸] اگرچہ یوسف نے اس بات کو

کھلے طور پر نہیں لکھا ہے مگر یہ واضح ہے کہ خضر کی تنقید جو حضرت موسیٰؑ کر رہے تھے اس کا سر چشمہ ان کی اپنی شریعت[۱۱] تھی اور یہ حقیقت بھی کہ اللہ نے حضرت موسیٰؑ پر توارت نازل فرمائی۔

تنقید کے اصولوں اور اعمال جن کا اوپر تذکرہ ہوا ہے ان کا رواج حضرت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصے کی نسبتاً حال میں بھی رہا ہے۔ حضرت محمدؐ کی زندگی میں اور ان کے بعد کے ادوار میں بھی تنقید کے عمل کی تابندہ مثالیں ملتی ہیں۔ ایک مرتبہ حضرت محمدؐ نے نماز میں چار کے بجائے دو رکعت ادا کی تو ایک صحابی نے ان سے دریافت کیا: کیا نماز کی رکعت میں کمی کر دی گئی ہے یا آپ سے سہو ہوا؟ انھوں نے اس تعلق سے لوگوں سے دریافت کیا اور باقی بچی دو رکعتیں ادا کیں۔ حضرت محمدؐ نے اس تنقید کو بخوشی قبول کیا۔ ایک مشہور واقعہ خلیفہ عمرؓ اور ایک خاتون کے درمیان مکالمے کا ہے۔ مذکورہ خاتون کو بھری محفل میں حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران اس مسئلے پر سوال کرنے میں ذرا بھی تذبذب نہیں ہوا جسے وہ صحیح سمجھتی تھی۔ مدینہ کی مسجد میں اس خاتون نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلے سے اتفاق نہ کرتے ہوئے سوال کیا تھا جس میں انھوں نے جہیز کی رقم کی حد ۴۰۰ درہم مقرر کر دی تھی (مودودی ۲۰۰۱ الف، ص ۹۴)۔ اس خاتون کے دلیل کی وجہ کر حضرت عمرؓ نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا تھا۔ غور طلب ہے کہ یہ واقعہ مسجد کے اندر پیش آیا جہاں لوگوں کا مجمع تھا، اور جو خلیفۂ وقت پر تنقید کر رہی تھی وہ ایک خاتون تھی، ایک عام خاتون۔ حضرت عمرؓ نے نہ صرف اپنی غلطی کا اعتراف کیا بلکہ اپنے ناقد کی تعریف بھی کی: ”عوام عمر سے زیادہ شریعت کا علم رکھتی ہے“ (منقولہ، اسٹوبیسر ۲۰۰۱، ص ۱۰۷)۔ اس واقعے کے ایک دوسرے بیانیے کے مطابق حضرت عمرؓ نے کہا، ”ایک خاتون نے عمر سے مباحثہ کیا اور وہ جیت گئی“ (منقولہ، ندوی ۱۹۸۰، ص ۲۶ تا ۲۷)۔ ایسے اہم مباحثے میں جنس کوئی رکاوٹ نہیں تھی، نہ ہی عمر اور مرتبے کی قید تھی۔ (یوسف ۱۹۹۹، ص ۲۱۹ تا ۲۲۰)۔

تنقید کے عمل میں صرف یہ کہنا کافی نہیں ہوتا کہ ایک شخص جو سوچتا ہے وہی صحیح ہے۔ اگر تنقید کا مقصد اصلاح ہے تو تنقید کس پیرائے میں کی گئی ہے یہ بھی کم اہم نہیں ہے، کیوں کہ مطلوبہ اصلاح کا امکان اسی پر منحصر ہے۔ حضرت حسنؓ اور حسینؓ نے جب ایک معمر انسان کو غلط طریقے سے وضو کرتے ہوئے دیکھا تو ان سے یہ کہنے کی بجائے کہ ان کا طریقہ غلط ہے، انھوں نے اس شخص سے کہا: چچا جان کیا آپ اس بات کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ہم دونوں بھائیوں میں سے کون صحیح طریقے سے وضو کرتا ہے؟ اس

[۱۱] اقبال کی شاعری میں خضرؑ کی شخصیت کے تعلق سے دیکھیں، عمر (۲۰۰۴)۔

ضعیف انسان نے ان دونوں کو وضو کرتے دیکھا جیسا کہ ان دونوں نے اپنے والد حضرت علی رضہ اور اپنے نانا حضرت محمدؐ کو دیکھا تھا۔ جب ان دونوں نے وضو کر لیا تو اس ضعیف انسان نے کہا، "تم دونوں نے مجھ سے بہتر کیا" (گولین ۲۰۱۳)۔ حضرت حسن رضہ اور حضرت حسین رضہ کی تنقید کے اس عمل کو تنقید بالتمثیل کہنا زیادہ موزوں ہے۔

بعد کے دور میں بھی تنقید کا یہ عمل ترقی بھی کرتا رہا۔ مودودی جس قسم کی تنقید سے وابستہ تھے، اس سے متعلق ایک سوال کے جواب میں وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تاریخ میں ایسا کوئی وقت نہیں جب تنقید کو غیر شرعی مانا گیا ہو (بحوالہ، یوسف ۱۹۹۹، ص ۲۹۸)۔ مودودی کا نکتہ صرف کتابوں تک محدود نہیں تھا۔ حضرت محمدؐ اور ان کے قریب ترین جانشینوں نے جس نظام کی قیادت کی، مودودی کی نظر میں تنقید وہاں بدرجہ اتم موجود تھی۔ اس نظام کی کئی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ تھی کہ اس میں "تنقید و اظہار رائے کی مکمل آزادی تھی"، کیوں کہ وہ ایک "منتخب خلافت" تھی جس میں جمہوریت کی "روح" سرایت تھی (مودودی 2001 الف، ص ۹۴؛ ۱۹۶۰، ص ۳۲۸)۔ یہ اس لیے ممکن تھا کیوں کہ خلفا عوام کے سامنے جوابدہ تھے اور لوگوں کی ان تک بآسانی رسائی تھی۔ بااقتدار لوگوں سے عوام صرف مجلس شوریٰ سے نوٹس کے ذریعہ ہی سوال نہیں پوچھا کرتی تھی، بلکہ روزانہ مسجدوں میں وہ عوام سے روبرو ہوا کرتے تھے۔ جمعہ کی نمازوں کے ساتھ ہی ساتھ عیدین کی نمازوں میں عوام سے ان کی براہ راست گفتگو ہوا کرتی تھی۔ خلفاء بازاروں بغیر کسی حفاظتی دستے کے گشت لگایا کرتے تھے۔ ان تمام مقامات پر ہر ایک کو اس بات کی آزادی تھی کہ خلفاء سے ان کے کاموں کا حساب لے سکے اور ان پر تنقید کر سکے۔ تنقید کی یہ آزادی عوام کو بطور ہدیہ حکمرانوں نے نہیں دیا تھا بلکہ یہ تحفہ انھیں اسلام نے دیا تھا۔ خلفاء کے پھوس کے چھپر والے گھر عوام سے الگ نہیں ہوتے تھے؛ وہ عوام کے درمیان ہی بود و باش رکھتے تھے۔ حضرت عثمان رضہ نے سخت تنقید کا سامنا کیا۔ جب حضرت علی رضہ کو قتل کی دھمکیاں مل رہی تھیں تو انھوں نے اسے تنقید سمجھ کر ان لوگوں پر اس وقت تک کاروائی نہیں کی گئی جب تک ان کی دھمکیوں نے عملی شکل اختیار نہ کر لیا تھا (مودودی ۱۹۶۰، ص ۳۲۸ تا ۳۳۲؛ ۲۰۰۱ الف، ص ۹۳ تا ۹۵)۔

امام حسین رضہ کی شہادت صرف ذاتی وجوہات کی بنا پر تاریخی حیثیت کی حامل نہیں ہے۔ ان کی قربانی اور اس کی اہمیت ایک اصول کی خاطر تھی۔ حضرت حسین رضہ اور یزید کے درمیان جنگ در حقیقت منتخب خلافت اور ابتدائی ملوکیت، یعنی افکار کی آزادی اور اسے خاموش کرانے والی طاقت کے مابین تھی۔ یہ یزید کی ملوکیت کی پالیسی کے قالب میں تنقید اور افکار کی آزادی کو خاموش کرنے کی کوشش تھی۔ یزید نے

طاقت کی حصے داری میں ایک بڑی تبدیلی کی شروعات کی تھی: بیعت کے ذریعہ حاصل کی جانے والی طاقت، طاقت کے ذریعہ بیعت لینے میں تبدیل ہوگئی۔ افکار و تنقید کی آزادی کا گلا گھونٹ دیا گیا۔ آزاد خیال لوگوں کو دھیرے دھیرے خاموش اور پھر باہر کر دیا گیا۔ جن علما نے ان فیصلوں پر سوال اٹھائے، ان کو سزائیں دی گئیں۔ مثلاً، امام مالک کو کوڑے مارے گئے اور ان کے بازوؤں کو کاٹ کر کاندھوں سے الگ کر دیا گیا (مودودی ۱۹۶۰، ص ۳۲۷ تا ۳۳۰)۔

پھر بھی امام مالک جیسے علما[12] نے تنقید کا کام جاری رکھا۔ جن لوگوں نے تنقید کو جاری رکھا ان لوگوں نے اس حدیث کو جس میں کہا گیا ہے کہ علما نبیوں کے وارث ہیں' کو عملی جامہ پہنایا۔ ابوالحسن علی ندوی (۱۹۱۴-۹۹) مولانا مودودی پر کی گئی اپنی تنقید کو اس متذکرہ ذمہ داری کی ادائیگی بتاتے ہیں۔ علما کی ذمہ داریوں کا اہم عنصر معروف کی ترغیب دلانا اور منکر سے روکنا ہے۔ یہ ذمہ داری اس قدر اہم ہے کہ حاکم وقت کے سامنے حق بات پیش کرنے کو جہاد اکبر کہا گیا ہے۔ ندوی کا ماننا ہے کہ علما کا مقام ناقدین کا مقام ہے اور اس کی تائید میں انہوں نے ایک جاہلی شاعر (پیلیٹ ۲۰۱۲) کا ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ ندوی اور بہت سے دوسرے لوگوں کے نزدیک جن چیزوں کو "غیر اسلامی" سمجھا جاتا ہے، ان سے استفادہ کرنا کوئی عیب نہیں ہے۔ اس مثال سے اس بات کی بھی تردید ہوتی ہے کہ اسلام بالخصوص شاعری کا مخالف ہے۔ کچھ مخصوص احادیث اور سورۃ الشعرا کے خاص مطالعے کی بنیاد پر یہ تنازعہ کھڑا ہے جس میں یہ بات فراموش کر دی گئی کہ "ایک پیغمبر صرف ایک عملی شاعر ہوتا ہے" (مارٹن ۲۰۰۱، ص ۴۱ تا ۴۲؛ اوڈینیل ۲۰۱۱؛ سجاد ۱۹۹۴، ص ۴۶، ۱۱۱)۔

ندوی کا اس بات پر زور دینا کہ علما ناقدین کا مقام رکھتے ہیں، ہمیں تنقید کی تاریخ کے مطالعے کا ایک بالکل ہی مختلف نظریہ فراہم کرتا ہے۔ اگر علما کے کئی کاموں میں سے ایک کام معروف کی ترغیب دلانا اور منکر سے منع کرنا ہے، اور اس طرح تنقید کے عمل میں ان کی شمولیت ہوتی ہے تب تنقید یقیناً نہ ہی مغرب میں پروان چڑھی اور نہ ہی انیسویں صدی میں حالی کے **مقدمہ** کی اشاعت سے شروع ہوئی۔ بلکہ اس

[12] لفظ علما کو غلط طور پر، "مفتی" یا "ماہر دینیات" کے معنی میں لیا جاتا ہے، اس کا صحیح مطلب "اسکالر" ہے۔ مودودی (۱۹۹۰الف، ص ۱۶۲؛ ۱۹۳۹، ص ۴۳) نے ارسطو اور افلاطون کو "علمائے یونان" لکھا ہے۔ بابلی تہذیب پر لکھتے ہوئے مالک رام (۱۹۹۲، ص ۲۱۳) نے انجلبرٹ کیمفر (جسے آثاریات میں دلچسپی تھی) جیسے اسکالروں کو "یورپی علما" لکھا ہے۔

کی ابتدا کافی پہلے ہو چکی تھی۔ اب تک میں نے دینیات اور قصص الانبیاء کو تنقید کا سرچشمہ دکھایا ہے۔ دو جدید مثالیں یہاں پر مناسب ہوں گی۔

بر صغیر کی تنقید کی تاریخ میں شیخ ضیاء الدین مخدوم جو سولھویں صدی میں مالابار کے ایک عالم تھے، کے بارے میں ہم نے شاید ہی کچھ پڑھا یا سنا ہے۔ جب پرتگالی نو آبادیات نے علاقے میں مرکنٹائل سرمایہ داری کو متعارف کرایا تو مخدوم نے **تحفۃ المجاہدین** تحریر کیا تھا۔ اس میں انھوں نے دکھایا کہ کس طرح پرتگالی مداخلت مالابار کے سماجی ڈھانچے پر دور رس اثرات مرتب کر رہی تھی۔ پرتگالی نو آبادیات کی مداخلت پر قدغن لگانے کی خاطر مخدوم نے ہندوؤں، مسلمانوں، اور دوسرے ادیان کے پیروکاروں کو یکجا ہو کر جہاد کی ترغیب دی۔ مخدوم (۲۰۰۶) کی کتاب میں مالابار کے سیاسی نظام کی جتنی تنقید ہے اتنا ہی پرتگالی نو آبادیات کی بھی۔ تنقید کے جس نظریاتی ڈھانچے کا خاکہ میں نے یہاں کھینچا ہے، اس کے مطابق شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳-۱۷۶۲) جیسے عالم کی تحریریں بھی تنقید ہی کی کتابیں ہیں۔ ان کی کتاب **حجۃ اللہ البالغہ** اور **مشاہدات و معارف** اور عربی و فارسی میں دیگر کتابیں صرف دینیات سے متعلق نہیں ہیں، جیسا کہ روایتی طور پر سمجھا جاتا ہے۔ یہ تحریریں بھی تنقید ہی کے زمرے میں آتی ہیں، یہ الگ بات ہے کہ ان کو ہم نے تنقید کا درجہ نہیں دیا ہے۔

خلاصۂ کلام

اس مضمون کے اغراض میں سے ایک کلیدی مقصد اردو میں رائج اس احساس کمتری کی تشخیص کرنی تھی جس کے نتیجے میں یہ فہم عامہ بن گیا ہے کہ نقد اور تنقید کا سرچشمہ مغرب / یورپ اور اس کی روایات ہیں۔ اس فہم عامہ کے مطابق اردو میں مروجہ تنقید کا تصور اور عمل دونوں مغرب سے مستعار ہیں۔ میرے خیال میں یہ احساس کمتری مغربی استعمار کی پروردہ ہے۔ استعماری تسلط کی بنیاد صرف افواج اور معاشی ادارے نہیں ہوتے۔ نو آبادیت اور استعماریت اپنی حکمرانی قائم کرنے اور پھیلانے کے لیے شعور اور فکر کو بھی یکساں طور سے غلام بناتی ہے۔ تنقید کے حوالے سے مذکورہ احساس کمتری اسی فکری و تصوراتی غلامی کا ثمرہ ہے۔ فہم عامہ کے برخلاف اس مضمون میں میری دلیل یہ ہے کہ مشرقی اور اسلامی روایات میں نقد کا ایک متبادل تصور اور عمل موجود ہے اور جو مغرب کا مرہون منت نہیں۔ اس مضمون نے تنقید کے اس متبادل نظریہ کے ماخذ، ہیئت، اصول، مقاصد، اور اشکال کا ایک واضح اور مربوط نقشہ قارئین کے غور و خوض کے لیے پیش کیا ہے۔

اس متبادل نظریہ کو منصۂ شہود پر لانے اور اس کے ادراک و تفہیم کے لیے یہ ناگزیر تھا کہ اردو میں تسلیم شدہ اور غالب افکار کا منظم، قطعی اور بے لاگ محاسبہ کیا جائے۔ اس ضمن میں میں نے تنقید سے متعلق شمس الرحمٰن فاروقی، گوپی چند نارنگ، وزیر آغا اور دوسرے دانشوروں کے تحکمانہ افکار و تصنیفات کا تین نکات پر احتساب کیا ہے۔ اولاً، اردو میں مروجہ بیشتر تنقیدی افکار ادبی قومیت اور قوم پرستی سے وابستہ یا ان کا مظہر ہیں۔ دوئم، تنقید سے متعلق افکار و تصورات، مذاہب، خاص کر دین اسلام، سے نہ صرف نابلد ہیں بلکہ کئی معنوں میں ان کی تشکیل و ترویج اسلام کے ضد کے طور پر کی گئی ہے۔ میں نے یہاں یہ بھی بتایا ہے کہ کس طرح اسلام کا تنقیدی تصور غالب سیکولر-سیکولرسٹ اور قوم پرستانہ تصور کے مقابلے میں مختلف اور زیادہ ہمہ گیر ہے۔ سوئم، میری دلیل ہے کہ تنقید کا عمل ادبی فن پاروں تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ یہ عمل ادب کے ساتھ ساتھ سماجی، ثقافتی، سیاسی اور دیگر شعبوں میں بھی جاری و ساری ہے۔

کتابیات:

اختر، سلیم۔ ۲۰۱۴۔ 'تنقید، منطق، سائنس۔' اجرا (کراچی) (جنوری-مارچ):۱۹-۲۹۔

آزاد، ابوالکلام۔ 2004[1968]۔ ترجمان القرآن جلد اول۔ نئی دہلی: ساہتیہ اکادمی۔

آغا، وزیر۔ ۲۰۱۱۔ تنقید اور جدید اردو تنقید۔ دہلی: مکتبہ جامعہ۔

احمد، خورشید۔ ۱۹۹۱۔ 'مقدمہ'۔ اسلامی ریاست از ابوالاعلیٰ مودودی مرتبہ خورشید احمد، ۱۷-۳۲۔ نئی دہلی: اسلامک بک فاؤنڈیشن۔

احمد، کلیم الدین۔ ۲۰۰۶۔ 'تنقید اور ادبی تنقید'۔ نظریاتی تنقید: مسائل و مباحث۔ مرتبہ ابوالکلام قاسمی' ۴۵-۳۴۔ علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔

اعظمی، فخر الاسلام۔ سن اشاعت درج نہیں ہے۔ 'سب رس کا تنقیدی جائزہ'۔ سب رس سے مضامین رشید تک' ۱۸-۱۔ اعظم گڑھ۔

انصاری، اسلوب احمد۔ ۱۹۶۸۔ ادب اور تنقید۔ الٰہ آباد، سنگم۔

——۔ ۱۹۹۴۔ 'پیش لفظ'۔ تعمیری ادبی تحریک از احمد سجاد، ۱۰-۱۲۔ نئی دہلی: قاضی

جاوید، احمد۔ 2019۔ شاعری کیسے پڑھیں؟

https://www.youtube.com/watch?v=HC5YhjO4L6A&t=3842s

بریلوی، عبادت (مرتبہ)۔ ۱۹۷۰۔ اردو تنقید نگاری۔ دہلی: چمن بک ڈپو۔

چشتی، عنوان۔ ۲۰۱۲۔ اردو میں کلاسیکی تنقید۔ دہلی: مکتبہ جامعہ۔

حالی، الطاف حسین۔ ۱۹۹۸۔ مقدمۂ شعر و شاعری۔ دہلی: مکتبہ جامعہ۔

حسین، احتشام۔ ۱۹۶۵۔ اعتبار نظر۔ لکھنؤ: کتاب۔

——۔ ۱۹۸۳۔ اردو ادب کی تنقیدی تاریخ۔ دہلی: ترقی اردو بیورو۔

خان، حاجی محمد۔ ۱۹۷۱۔ 'اردو ادب میں فن تنقید کی کمی' ۔ علی گڑھ میگزین (انتخاب نمبر)۔ ماہنامہ علی گڑھ ۲(۲)(فروری ۱۹۰۴) سے ماخوذ۔
خان، عارفہ صبح۔ ۲۰۰۹۔ اردو تنقید کا اصلی چہرہ۔ لاہور: علم و عرفان۔
خان، وحید الدین۔ ۱۹۹۵[۱۹۶۳]۔ تعبیر کی غلطی۔ دہلی: مکتبہ الرسالہ۔
رام، مالک۔۔ 1992۔ ہمورابی اور بابلی تہذیب و تمدن۔ دہلی: مکتبہ جامعہ۔
سجاد، احمد۔ ۱۹۷۹۔ تنقید و تحریک۔ رانچی: گہوارۂ ادب۔
———۔ ۱۹۸۱۔ 'اسلامی ادب اور اس کے مسائل' ۔ ادب کی تعمیری جہت، مرتبہ انجم نعیم' ۹۵-۸۶۔ علی گڑھ: کرسینٹ۔
———۔ ۱۹۹۴۔ تعمیری ادبی تحریک۔ دہلی: قاضی۔
سرور، آل احمد۔ ۲۰۱۱۔ تنقید کیا ہے۔ دہلی: مکتبہ جامعہ۔
صدیقی، نجات اللہ۔ 2004۔ 'مقاصد شریعہ' فکر و نظر۔ ۴۱(۴):۳—۳۴۔
عاجز، کلیم۔ ۲۰۰۵۔ میری زبان میرا قلم۔ پٹنہ: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری۔
عبدالشکور ۱۹۷۳۔ حسرت موہانی۔ لکھنؤ: انور
عبدالباری، سید۔ ۱۹۹۷۔ افکار تازہ۔ دہلی: طباعت بذریعہ مصنف۔
عبدالحق۔ ۱۹۵۳۔ 'مقدمہ'۔ سب رس از ملا وجہی، ۱-۵۱۔ پبلشر کا نام درج نہیں ہے۔
http://mausci.blogspot.com/
عبدالمتین۔ ۲۰۰۱۔ 'ابتدائی اردو ادبی تنقید پر عربی شعریت کے اثرات' ۔ پی ایچ ڈی ڈیزرٹیشن، جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، دہلی۔
عبدالمغنی۔ ۱۹۸۱۔ 'اسلامی ادب اور اس کے مسائل'۔ ادب کی تعمیری جہات مرتبہ انجم نعیم، ۸۶-۹۵۔ علی گڑھ، انڈیا: کرسینٹ۔
———۔ ۱۹۸۸۔ 'غالب کا اخلاقی نقطۂ نظر' ۔ سیارہ ۵۴(۴-۳):۴۳-۳۳۔
عثمانی، شاہ رشاد۔ ۱۹۹۹۔ ادب کا اسلامی تناظر۔ دہلی: اپلائڈ۔
عثمانی، عامر۔ ۱۹۷۳۔ 'تفہیم القرآن پر چند اعتراضات' ۔ تجلی، مئی، ۴۳-۶۵۔
عزیز، ابن الحسن۔ سن اشاعت درج نہیں ہے۔ اردو تنقید: چند منزلیں۔ لاہور: یورب اکیڈمی۔
غالب، اسد اللہ خان۔ ۱۹۹۳۔ دیوان غالب (ڈیلکس ایڈیشن)۔ دہلی: غالب اکیڈمی۔
فاروقی، شہنواز۔ ۲۰۱۴۔ 'مولانا مودودی پر تنقید کی بنیادیں' ۔ URL-Freelancer.co.in. اب موجود نہیں۔ ۲۸ فروری ۲۰۱۴ کو ایکسیس ہوا تھا۔
فاروقی، شمس الرحمن۔ ۲۰۰۴۔ تنقیدی افکار (نظر ثانی شدہ دوسرا ایڈیشن)۔ دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو۔
———۔ ۲۰۱۰۔ صورت و معنی سخن۔ نئی دہلی: ایم آر۔
فیروز اللغات۔ ۲۰۱۴۔ دہلی: کتب خانہ حمیدیہ۔
قاسمی، ابوالکلام۔ ۱۹۸۱۔ 'جدید افسانے میں روحانیت اور مادیت کی کشمکش' ۔ ادب کی تعمیری جہت مرتبہ انجم نعیم' ۴۵-۳۶۔ علی گڑھ: کریسینٹ۔

گولن، فتح اللہ۔ ۲۰۱۳۔ 'مفید تنقید کا اصول' ۔Gulen.com' ۲۶ جون۔
http://fgulen.com/ur/books-pk/the-broken-jug/36084-essentials-for-fruitfulcriticism.

لسان الصدق۔ ۱۹۰۴۔ 'انتقاد: حیات جاوید' ۔ ۲۰ اپریل، ۱۲-۱۵۔

مہدی، تابش۔ ۱۹۹۹۔ اردو تنقید کا سفر۔ دہلی: مصنف کے ذریعہ اشاعت۔

مودودی، ابوالاعلیٰ۔ ۱۹۳۸۔ مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، جلد دوم۔ پٹھان کوٹ، ہندوستان: مکتبہ جماعت اسلامی۔

———۔ ۱۹۴۲۔ مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، جلد سوم۔ پٹھان کوٹ، ہندوستان: دفتر رسالہ ترجمان القرآن۔

———۔ ۱۹۴۴۔ 'عصمت انبیا' ۔ رسائل ومسائل حصہ اول' ۲۲-۲۱۔

———۔ ۱۹۵۱۔ 'سوالات تفہیم القرآن' ۔ رسائل ومسائل حصہ دوم' ۸۵-۸۲۔

———۔ 1954۔ رسالت اور اسکے احکام۔ تفہیمات حصہ اول' 282-317۔

———۔ ۱۹۵۶الف۔ 'اتمام حجت'۔ کیا جماعت اسلامی حق پر ہے مرتبہ عبدالحمید اشرف، ۱۸۶-۱۹۱۔ لائل پور، پاکستان: مکتبہ تہذیب ملت۔

———۔ ۱۹۵۶ب۔ 'تقلید اور اتباع' ۔ رسائل ومسائل جلد سوم' 266-۲۶۷۔ نئی دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی۔

———۔ ۱۹۶۰۔ 'شہادت حسین کا حقیقی مقصد' ۔ تفہیمات حصہ سوم' ۳۳۶-۳۲۳۔

———۔ ۱۹۷۶ب۔ 'صحابہ کے معیار حق ہونے کی بحث' ۔ رسائل ومسائل حصہ پنجم، ۱۷۷-۱۸۰۔

———۔ ۱۹۷۹۔ اسلامی ادب۔ دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی۔

———۔ ۱۹۸۲۔ یہودیت اور نصرانیت مرتبہ نعیم صدیقی۔ دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی۔

———۔ ۲۰۰۱ الف۔ خلافت وملوکیت۔ دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی۔

———۔ ۲۰۰۱ب۔ تفہیمات حصہ اول۔ دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی۔

نارنگ، گوپی چند۔ ۲۰۰۲۔ 'غالب: انداز بیان اور'۔ سمکالین بھارتیہ ساہتیہ، جنوری-فروری، ۵-۱۰۔

ندوی، ابوالحسن علی۔ ۱۹۸۰۔ عصر حاضر میں دین کی تفہیم وتشریح۔ لکھنؤ: دارِ عرفات۔

ندوی، محمد اقبال حسین۔ ۱۹۹۰۔ عربی تنقید: مطالعہ وجائزہ۔ حیدرآباد، انڈیا: سینٹرل انسٹی ٹیویٹ آف انگلش اینڈ فورین لینگویجز۔

نعمانی، قیوم حسرت۔ ۱۹۷۰الف۔ 'معیار نقد' ۔ اردو تنقید نگاری مرتبہ عبادت بریلوی' ۱۰۰-۶۵ ۔ دہلی: چمن بک ڈپو۔

———۔ ۱۹۷۰ب۔ 'اردو میں تنقید کا ارتقاء' ۔ اردو تنقید نگاری مرتبہ عبادت بریلوی، ۱۴۷-۲۴۳۔ دہلی: چمن بک ڈپو۔

نعمانی، مولانا منظور۔ ۱۹۹۸۔ مولانا مودودی کے ساتھ میری رفاقت کی سرگزشت اور اب میرا موقف۔ لکھنؤ: الفرقان۔

نقوی، نورالحسن۔ ۲۰۱۳[۱۹۹۰]۔ فن تنقید و تنقید نگاری (دوسرا ایڈیشن)۔ علی گڑھ: تعلیمی کتاب گھر۔

وجہی، ملا۔ ۱۹۵۳۔ سب رس۔ پبلشر کا نام درج نہیں ہے۔ http://mausc1.blogspot.com/

یوسف، مفتی محمد۔ ۱۹۹۹[۱۹۶۴]۔ مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ، حصہ اول۔ دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی۔

Ahmad, Irfan. 2011. "The Categorical Revolution: Democratic Uprising in the Middle East." Economic and Political Weekly 46, no. 45: 30–35.

———. 2015a. "Talal Asad Interviewed by Irfan Ahmad." Public Culture 27 (2): 259–79.

———. 2015b. "Islamic Reform in Asia." In Routledge Handbook of Religions in Asia, edited by Bryan Turner and Oscar Salemink, 144–57. London: Routledge.

———. 2017. Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Albayrak, Ismail. 2003. "The Classical Exegetes' Analysis of the Qur'ānic Narrative." Islamic Studies 42 (2): 289–315.

Almond, Ian. 2015. The Thought of Nirad C. Chaudhuri: Islam, Empire and Loss. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Musleh, M. A. 2007. "Al-Ghazali as an Islamic Reformer: An Evaluative Study of the Attempts of the Imam al-Ghazālī at Islamic Reform (iṣlāḥ)." PhD diss., University of Birmingham.

Alwishah, Ahmed, and Josh Hayes. 2015. "Introduction." In Aristotle and the Arabic Tradition, edited by Ahmed Alwishah and Josh Hayes, 1–10. Cambridge: Cambridge University Press.

Asad, Talal.1986. "The Idea of an Anthropology of Islam." Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

———. 1993. Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press.

Bausani, Alessandro. 2012. "Ghālib." Encyclopaedia of Islam. 2nd ed., edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghalib-SIM_2452.

Bell, Lucinda. 2004. "The 1858 Trial of Mughal Emperor Bahadur Shah Zafar II for 'Crimes against the State.'" PhD diss., Melbourne University, Australia.

Bernal, Martin. 2006. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 3, The Linguistic Evidence. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-ofislam-2/hamasa-COM_0258.

Bragué, Rémi. 2002. Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization. South Bend, Ind.: St. Augustine's.

Cohen, Walter. 1993. "An Interview with Martin Bernal." Social Text 35: 1–24.

Fabian, Johannes. 1983. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press.
Farooqi, Mehr Afshan. 2004. "Towards a Prose of Ideas: An Introduction to the Critical Thought of Muhammad Hasan 'Askari.'" Annual of Urdu Studies 19: 175–90.
Faruqi, Shamsur Rahman. 1981. The Secret Mirror: Essays on Urdu Poetry. Delhi: Academic Literature.
Foucault, Michel. 1972. The Archaeology of Knowledge and the Discourses on Language. New York: Pantheon.
Geuss, Raymond. 1999. Morality, Culture & History. Cambridge: Cambridge University Press.
Hallaq, Boutros. 2014. "Adab: Modern Usage." In Encyclopaedia of Islam, vol. 3, Brill Online.
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/adabe-modern-usage-COM_23653.
Hallaq, Wael. 2013. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. New York: Columbia University Press.
Cambridge Herzfeld, Michael. 1987. Anthropology through the Looking Glass. University Press.
———. 2002. "The Absent Presence: Discourses of Crypto Colonialism." South Atlantic Quarterly 101 (4): 899–926.
Iqbal, Muhammad. 1934. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press.
Keane, John. 2009. The Life and Death of Democracy. New York: Norton.
Lapidus, Ira. 1984. "Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam." In Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam, edited by Barbara Metcalf, 38–61. Berkeley: University of California Press.
MacIntyre, Alasdair. 2009. God, Philosophy, Universities: A Seclective History of the Catholic Philosophical Tradition? Lanham, Md.: Rown and Littlefield.
Mahdi, Muhsin. 2001. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. Chicago: University of Chicago Press.
Makhdum, Shaykh Ziauddin. 2006. Tuḥfatul Mujāhidīn: A Historical Epic of the Sixteenth Century. Translated by S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
Matthews, David J. 1993. "Eighty Years of Dakani Scholarship." Annual of Urdu Studies 8: 82–99.
Metcalf, Barbara. 1984. "Introduction." In Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam, edited by Barbara Metcalf, 1–20. Berkeley: University of California Press.
Mohamed, Sayed. 1968. The Value of Dakhni Language and Literature (Special Lectures). Mysore, India: University of Mysore.
Nietzsche, Friedrich. 2003. The Genealogy of Morals. New York: Dover.

O'Donnell, Patrick. 2011. "Poetry and Islam: An Introduction." Crosscurrents, March: 72–87.

Pellat, Ch. 2012. "Ḥamāsa." In Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., edited by P. Bearman, Brill Online.

Pritchett, Frances. 1994. Nets of Awareness: Urdu Poetry and Its Critics. Berkeley: University of California Press.

Qadir, Abdul. 2009. "Modern India and the West: A Study of Urdu Prose." In Islam in South Asia, vol. 4, The Realm of the Secular, edited by Mushirul Hasan, 217–30. Delhi: Manohar.

Quaiser, Neshat. 2012. "Unani Medical Culture: Memory, Representation, and the Literate Critical Anticolonial Public Sphere." In Contesting Colonial Authority: Medicine and Indigenous Responses in Nineteenth- and Twentieth-Century India, edited by Poonam Bala, 115–35. Lanham, Md.: Lexington.

Rizvi, Sajjad. 2005. "Mysticism and Philosophy: Ibn Arabi and Mulla Sadra." In The Adamson and R. C. Taylor, 224–-Cambridge Companion to Arabic Philosophy, edited by P 46. Cambridge University Press.

Russell, Ralph. 2015[2000]. The Famous Ghalib. Delhi: Rolli.

Sacks, Jeffrey. 2007. "Futures of Literature: Inhitat, Adab, Naqd." Diacritics 37 (4): 32–55.

Sharar, Abdul Halim. 2009. "The Development of Urdu Prose." In Islam in South Asia. Vol. 4, The Realm of the Secular, edited by Mushirul Hasan, 201–5. Delhi: Manohar.

Stowasser, Barbara. 2001. "Old Shaykhs, Young Women, and the Internet: The Rewriting of Women's Political Rights in Islam." Muslim World 91 (1–2): 99–120.

Tompkins, Jeff. 2013. "Interview: Debut Novelist Weighs In with Towering Portrayal of 19th-Century India." Asiasociety.org, 22 August. http://asiasociety.org/blog/asia/interview-debut-novelist-weighs-toweringportrayal-19th-century-india.

Viswanathan, Gauri. 1989. Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India. Delhi: Oxford University Press.

———. 2008. "Secularism in the Framework of Heterodoxy." PMLA 123 (2): 466–76.