ISSN-2518-5667

پاکستان اسٹڈی سینٹر جامعہ کراچی کا علمی و تحقیقی مجلّہ

پاکستان شناسی

جلد۱، ۲۰۱۵ء

نثار احمد زبیری پاکستان کے اردو اور انگریزی روزناموں کے خبری رویے: ایک تقابلی جائزہ

معین الدین عقیل جنوبی ایشیا، نوآبادیاتی عہد اور تعلیم: مسلمانوں میں تعلیمی قومیت کا فروغ

محمد رضا کاظمی ممتاز حسین بہ حیثیت نظریہ ساز

انور شاہین لُک چھپ جانا: پاکستانی بچوں کے لوک کھیل

حمیرا اشفاق عزیز احمد کی اقبال فہمی

ایم خالد فیاض اردو افسانے کا ایک اہم پاکستانی ناقد: وقار عظیم

رفیعہ تاج محی الدین، فیروز بخت، 'ابوالکلام' اور 'مولانا آزاد' شخصیت اور صحافتی خدمات

ذوالفقار علی دانش سندھ میں خانقاہی ادب کے اہم رجحانات

خالد محمود کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے سماجی و سیاسی مسائل کا تحقیقی مطالعہ: اقلیتی رہنماؤں کی نظر میں

عابد میر میر گل خان نصیر کی اردو شاعری کا فنی مطالعہ

جاوید احمد خورشید نوآبادیاتی ہندوستان، اردو قوم پرستی اور جامعہ عثمانیہ: ایک تبصراتی مطالعہ

پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

Marfat.com

Marfat.com

ISSN-2518-5667

پاکستان شناسی

سماجی علوم کا تحقیقی مجلّہ

جلد۱، ۲۰۱۵ء

مدیر

پروفیسر سحر انصاری

نائب مدیر

ڈاکٹر سید جعفر احمد

پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

Marfat.com

پاکستان شناسی

سماجی علوم کا تحقیقی مجلّہ

جلد ۱، ۲۰۱۵ء

©

جملہ حقوق محفوظ

بحق پاکستان اسٹڈی سینٹر

(مقالہ نگاروں کی آراء سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں)

ناشر ——— ڈاکٹر سید جعفر احمد، ڈائریکٹر،

پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

طابع ——— ماس پرنٹرز، کراچی

قیمت ——— ۴۰۰ روپے

عالمی سلسلہ شمار ——— (ISBN) 2518-5667

ملنے کا پتہ

ایڈمنسٹریٹو آفیسر، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

پوسٹ بکس نمبر۔ ۸۴۵۰، کراچی۔ ۷۵۲۷۰

ای۔میل: pscuok@yahoo.com

Marfat.com

مجلسِ ادارت

پاکستان

۱۔ پروفیسر شریف المجاہد، کراچی

۲۔ ڈاکٹر حسین محمد جعفری، کراچی

۳۔ ڈاکٹر مبارک علی، لاہور

۴۔ ڈاکٹر انصار زاہد خان، کراچی

۵۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، کراچی

۶۔ ڈاکٹر حسن عسکری رضوی، لاہور

۷۔ ڈاکٹر انوار احمد، ملتان

۸۔ پروفیسر توصیف احمد خان، کراچی

بیرونِ پاکستان

۱۔ پروفیسر ہربنس مکھیا (ہندوستان)

۲۔ پروفیسر افتخار ایچ ملک (برطانیہ)

۳۔ ڈاکٹر تنویر واسطی (ترکی)

۴۔ ڈاکٹر اسلم جاوید (ہندوستان)

۵۔ ڈاکٹر علی احمد فاطمی (ہندوستان)

۶۔ ڈاکٹر کامران اصدر علی (امریکہ)

۷۔ ڈاکٹر محمد یوسف (امریکہ)

۸۔ ڈاکٹر محمد علی خان (امریکہ)

۹۔ ڈاکٹر طاہرہ شاہد خان (امریکہ)

Marfat.com

اس شمارے کے قلم کار

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر نثار احمد زبیری، سابق پروفیسر شعبۂ ابلاغِ عامہ، جامعہ کراچی۔

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر معین الدین عقیل، سابق صدر، شعبۂ اردو، جامعہ کراچی۔

۳۔ ڈاکٹر محمد رضا کاظمی، وزیٹنگ فیکلٹی، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی۔

۴۔ پروفیسر ڈاکٹر انور شاہین، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی۔

۵۔ ڈاکٹر حمیرا اشفاق، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

۶۔ جناب ایم۔ خالد فیاض، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ زمیندارہ کالج، گجرات۔

۷۔ ڈاکٹر رفیعہ تاج، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ ابلاغِ عامہ، جامعہ کراچی۔

۸۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی دانش، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، پریمئر گورنمنٹ ڈگری کالج، کراچی۔

۹۔ ڈاکٹر خالد محمود، لیکچرار، خواجہ فرید یونیورسٹی فار انجینئرنگ اینڈ انفارمیشن ٹیکنالوجی، رحیم یار خان۔

۱۰۔ جناب عابد میر، لیکچرار، گورنمنٹ کالج، کوئٹہ۔

۱۱۔ ڈاکٹر جاوید احمد خورشید، ریسرچ اسکالر، کراچی۔

۱۲۔ پروفیسر ڈاکٹر سید جعفر احمد، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی۔

۱۳۔ پروفیسر ڈاکٹر منیر واسطی، سابق صدر، شعبۂ انگریزی، جامعہ کراچی۔

۱۴۔ جناب یاسر حنیف، لیکچرار، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی۔

۱۵۔ محترمہ صدف مسعود، لیکچرار، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی۔

Marfat.com

فہرست

صفحہ

ابتدائیہ ۷

اداریہ ۹

مقالات

۱۔ پاکستان کے اردو اور انگریزی روزناموں کے خبری رویے: ایک تقابلی جائزہ ۱۱
نثار احمد زبیری

۲۔ جنوبی ایشیا، نوآبادیاتی عہد اور تعلیم: مسلمانوں میں تعلیمی قومیت کا فروغ ۲۹
معین الدین عقیل

۳۔ ممتاز حسین بہ حیثیت نظریہ ساز ۶۵
محمد رضا کاظمی

۴۔ لُک چُھپ جانا: پاکستانی بچوں کے لوک کھیل ۸۷
انور شاہین

۵۔ عزیز احمد کی اقبال فہمی ۱۴۱
حمیرا اشفاق

۶۔ اردو افسانے کا ایک اہم پاکستانی ناقد: وقار عظیم ۱۶۷
ایم خالد فیاض

Marfat.com

۷۔ محی الدین، فیروز بخت، 'ابوالکلام' اور 'مولانا آزاد' شخصیت اور صحافتی خدمات ۱۸۵
رفیعہ تاج

۸۔ سندھ میں خانقاہی ادب کے اہم رجحانات ۱۹۷
ذوالفقار علی دانش

۹۔ کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے سماجی وسیاسی مسائل کا تحقیقی مطالعہ: ۲۳۵
اقلیتی رہنماؤں کی نظر میں
خالد محمود

۱۰۔ میر گل خان نصیر کی اردو شاعری کا فنی مطالعہ ۲۵۳
عابد میر

۱۱ نوآبادیاتی ہندوستان، اردو قوم پرستی اور جامعہ عثمانیہ: ایک تبصراتی مطالعہ ۲۷۷
جاوید احمد خورشید

تبصرۂ کتب

☆ 'محمد ابراہیم جویو — ایک صدی کی آواز'، مصنف: سید مظہر جمیل، مبصر: سید جعفر احمد ۲۹۳
☆ 'منتخب مقالات'، مصنف: حکیم ڈاکٹر سید محمود احمد برکاتی، مبصر: منیر واسطی ۲۹۷
☆ 'آزادئ صحافت کی جدوجہد میں اخباری تنظیموں کا کردار'، مصنف: توصیف احمد خان، مبصر: انور شاہین ۳۰۰
☆ 'خانہ بدوش' (آپ بیتی)، مصنف: اجیت کور، مبصر: انور شاہین ۳۰۶
☆ 'پنجاب سے پنجاب، کچھ یادیں کچھ باتیں'، مصنف: دھرم سنگھ گورایہ، مترجم: اسد سلیم شیخ، مبصر: انور شاہین ۳۱۱
☆ 'تاریخ نگاری: قدیم وجدید رجحانات'، مؤلف: ڈاکٹر سید جمال الدین، مبصر: یاسر حنیف ۳۱۵
☆ 'پاکستان میں شدت پسندی'، مرتب: مجتبیٰ محمد راٹھور، اور 'شدت پسندی: چند اہم فکری زاویے'، مرتب: زاہد حسن، مبصر: صدف مسعود ۳۲۲

دستاویزات ۳۳۲
۲۰۱۴ء (سال گزشتہ) کے اہم واقعات ۴۰۴

Marfat.com

ابتدائیہ

'پاکستان شناسی' کا اجراء پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کے علمی و تحقیقی سفر میں ایک نئے سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ سینٹر کا قیام پاکستان کی قومی پارلیمان کے منظور کردہ ۱۹۷۶ء کے ایک قانون کے نتیجے میں عمل میں آیا تھا۔ البتہ اس کی باقاعدہ شروعات ۱۹۸۳ میں ہوئیں۔ تب سے اب تک سینٹر نے ایم۔اے کی سطح پر تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ہے اور اب تک سینکڑوں طلبہ وطالبات سینٹر سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد مختلف شعبہ ہائے زندگی میں خدمات انجام دے رہے ہیں۔ سینٹر سے ایم فل اور پی ایچ ڈی کرنے والے طالب علموں کی بھی ایک معتدبہ تعداد مختلف شعبوں میں سرگرم عمل ہے۔ تدریس کے علاوہ تحقیق کے شعبے میں بھی پاکستان اسٹڈی سینٹر جو خدمات انجام دے چکا ہے، ان کا اعتراف ملک میں اور بیرون ملک ہوتا رہتا ہے۔ سینٹر سے شائع ہونے والی کتابیں بھی موضوعات کی انفرادیت اور اپنے تحقیقی معیار کی وجہ سے علمی وادبی حلقوں میں زیر بحث رہتی ہیں۔ اب سے کوئی اکیس سال قبل سینٹر سے انگریزی زبان میں سماجی علوم کے جریدے 'پاکستان پرسپیکٹوز' (Pakistan Perspectives) کا اجراء ہوا تھا۔ یہ جریدہ ہائیر ایجوکیشن کمیشن کے منظور کردہ تحقیقی جرائد میں شامل ہے اور علمی اور تحقیقی حلقوں میں سماجی علوم کے ایک مستند جریدے کے طور پر معروف ہے۔ ماضی میں 'پاکستان پرسپیکٹوز' 'فیوڈل ازم' اور '۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی' کے موضوعات پر دو خصوصی نمبر بھی شائع کر چکا ہے۔

ایک عرصے سے پاکستان اسٹڈی سینٹر سے یہ مطالبہ کیا جا رہا تھا کہ انگریزی جریدے کے طرز پر سینٹر اردو زبان میں بھی ایک تحقیقی جریدہ شائع کرنا شروع کرے جس میں سماجی علوم کے مختلف زاویوں سے پاکستان کو زیر بحث لایا جائے۔ یہ تجویز خوش آئند تھی اور ساتھ ہی اس میں پاکستان اسٹڈی سینٹر پر اہلِ فکر و دانش کے اعتماد کا پہلو بھی پوشیدہ تھا۔ تاہم ایک تحقیقی مجلّے کے اجراء اور پھر اس کو ایک معیار کے ساتھ جاری رکھنے کے کام میں جو آزمائشیں درپیش ہو سکتی تھیں ان کے احساس نے ہمیں ایک عرصہ اس بھاری پتھر کو اٹھانے سے باز رکھا لیکن سینٹر سے جو توقعات وابستہ کی جا چکی ہیں ان سے بھی زیادہ عرصہ صرف نظر ممکن نہیں تھا۔ سو 'پاکستان

Marfat.com

شناسی' کا بیڑہ اٹھالیا گیا ہے اور امید ہے کہ یہ جریدہ بھی علم وتحقیق کی دنیا میں جلد ہی اپنے لیے ایک جگہ بنالے گا۔

'پاکستان شناسی' کے دائرہ کار میں وہ تمام شعبے شامل ہوں گے جن کا پاکستان سے تعلق ہے۔ چنانچہ ہماری کوشش ہوگی کہ پاکستان کو محور بناتے ہوئے تاریخ، سیاسیات، عمرانیات، معاشیات، ادب وفنون، تہذیب وثقافت، غرض مختلف سماجی علوم میں جو تحقیقات ہو رہی ہیں وہ سب 'پاکستان شناسی' میں جگہ پائیں۔ جہاں تک معیار کا تعلق ہے 'پاکستان شناسی' بین الاقوامی سطح پر تحقیقی جرائد کے لیے تسلیم کردہ ضوابط کو پیش نظر رکھے گا۔ اس ضمن میں ہائیر ایجوکیشن کمیشن پاکستان نے تحقیقی جرائد کے مشمولات کی قبولیت کے لیے جو شرائط طے کر رکھی ہیں، 'پاکستان شناسی' ان کا بھی پاس کرے گا۔

'پاکستان شناسی' کے لیے جو ادارتی بورڈ بنایا گیا ہے، اس میں شامل افراد اپنے اپنے شعبے میں معروف مقام رکھتے ہیں۔ اس جریدے کے ادارتی بورڈ میں ان کی شمولیت ہمارے لیے باعث افتخار ہے۔ ہمیں امید ہے کہ اس انتہائی اہم اور معتبر بورڈ کی نگرانی میں 'پاکستان شناسی' تیزی سے ترقی کی منزلیں طے کرے گا۔

غم آرزو کا حسرت سبب اور کیا بتاؤں
میری حوصلوں کی پستی، میرے شوق کی بلندی

ڈاکٹر سید جعفر احمد

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد: ۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

اداریہ

پیش آہنگ

دنیا کی تمام اہم درس گاہوں میں تدریس و تحقیق کے ساتھ ساتھ علمی، ادبی اور سائنسی موضوعات پر کتابیں اور مجلّے شایع ہوتے ہیں۔ اس طرح درس گاہوں سے وابستہ افراد کی علمی کاوشوں اور تحقیقی رفتار کا اندازہ ہوتا رہتا ہے۔ پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی اپنی تاسیس کے وقت سے آج تک اس روایت پر قایم ہے۔ یہاں سے متعدد موضوعات پر معیاری کتب شائع ہوئی ہیں جنہیں علمی و تحقیقی حلقوں میں بجا طور پر سراہا گیا ہے۔ گزشتہ برسوں سے ایک تحقیقی مجلّہ 'پاکستان پرسپکٹیوز' انگریزی زبان میں تسلسل کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ چونکہ مرکز مطالعۂ پاکستان میں تدریس کی زبان انگریزی بھی ہے اور اردو بھی، اس لیے ضروری تھا کہ 'پاکستان پرسپکٹیوز' کی طرح کا ایک تحقیقی مجلّہ اردو میں بھی شائع کیا جائے۔ اس سوچ کا نتیجہ 'پاکستان شناسی' کی صورت میں آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

مطالعۂ پاکستان چونکہ ابتدائی جماعتوں سے لے کر گریجویشن کی سطح تک ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے شاملِ نصاب ہے اور جس میں تحریک پاکستان کے تاریخی پس منظر اور قیامِ پاکستان کے سیاسی مضمرات پر روشنی ڈالی جاتی ہے اس لیے پاکستان اسٹڈی سینٹر کے بارے میں بھی عام افراد یہی رائے رکھتے ہیں۔ جبکہ حقیقتاً یہاں کا نصاب اتنا محدود نہیں ہے۔ اس مرکز میں پاکستان کی تہذیب، ثقافت، جغرافیہ، تاریخ، سیاست، معیشت اور تمام پاکستانی زبانوں کے مشترکہ رجحانات و موضوعات کا مطالعہ بھی کیا جاتا ہے۔ انہی مضامین پر مبنی تدریس و تحقیق ایم۔ اے کی سطح سے لے کر ایم فل اور پی ایچ ڈی تک اس مرکز کے فرائضِ منصبی میں شامل ہے۔ اس لیے آپ کو 'پاکستان شناسی' کے مضامین اور تحقیقی مقالات میں تنوع نظر آئے گا۔ ہر مقالہ تحقیق کے جدید منہاج کے مطابق تحریر کیا گیا ہے اور ان کے معیار میں یکسانیت برقرار رکھنے کے لیے اس مجلّے کے قلم کاروں نے غیر معمولی دقتِ نظر اور محنت سے کام کیا ہے۔ 'پاکستان شناسی' ہائر ایجوکیشن کمیشن کے منظور

Marfat.com

شدہ اور مقررہ معیار کے مطابق مرتب اور شائع کیا گیا ہے۔

ادارت کی اہم ذمے داری راقم الحروف کو سونپی گئی۔ تاہم ناسپاسی ہوگی اگر پاکستان اسٹڈی سینٹر کے ڈائریکٹر پروفیسر ڈاکٹر سید جعفر احمد کی دلچسپی، توجہ اور تحقیق دوستی کا اعتراف نہ کیا جائے۔ ہم سب کو جامعات کی مالی مشکلات کا علم ہے۔ عام طور پر فوری اخراجات کے دباؤ میں آ کر تحقیق اور علمی کارناموں کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر سید جعفر احمد کسی نہ کسی طرح ایسے وسائل فراہم کر دیتے ہیں جو تمام اہم ضرورتوں کے ساتھ ساتھ اس قسم کی تحقیق اور علمی کاوشوں کی تکمیل کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ ان کے اس علمی و تحقیقی مزاج کے بغیر 'پاکستان شناسی' جیسے مجلّے کی اشاعت ناممکن تھی۔

مقامِ مسرت ہے کہ پاک و ہند کے دانشوروں نے ہماری درخواست پر خاطر خواہ توجہ دی اور اپنے اپنے شعبۂ تحقیق کی نسبت سے معیاری اور خرد افروز مقالات تحریر فرمائے۔ ظاہر ہے کہ ان اہلِ قلم کے تعاون کے بغیر یہ محض ایک خواب ہی رہ جاتا۔ ہمیں امید ہے کہ ان تمام اہلِ دانش اور ان کی طرح سوچنے اور کام کرنے والے دیگر تحقیق کاروں کا تعاون 'پاکستان شناسی' کو آیندہ بھی حاصل رہے گا۔

سحر انصاری

Marfat.com

مقالات

Marfat.com

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد:۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

پاکستان کے اردو اور انگریزی روزناموں کے خبری رویے: ایک تقابلی جائزہ

نثار احمد زبیری*

Abstract

This simple study focuses on the quantitative and qualitative differences of news writing and presentation practices in Urdu and English daily newspapers of Pakistan. In an effort to put things in proper context, the long history and some of the main characteristics of English and Urdu journalism in the sub-continent have been briefly described. Next, seven issues (from 10th to 16th November, 2014) of *Jang* and *Dawn*, the two major newspapers, are randomly selected for noting down the quantitative as well as qualitative characteristics of news dissemination practices. After reading, measuring and analyzing 2421 news stories in both the dailies, spread on 282 pages, several findings have been worked out. According to the findings *Jang* publishes more news in number, keep them short, uses wordy headlines trying to include all points of the story. Number of news in *Dawn* is less than half of *Jang*, headlines have fewer words that highlight only one or two major points of the story. Both dailies are not so keen about matters of health, education and other social issues, however *Jang* publishes more such news. Daily *Jang* also publishes more news on crime and national politics. Sparingly *Dawn* publishes one or two detailed stories that are based on noble subjects that are inviting attention and care. *Jang* seems to be bereft of this kind of humane reporting

* ڈاکٹر نثار احمد زبیری، جامعہ کراچی کے شعبۂ ابلاغِ عامہ سے وابستہ رہے ہیں۔ وہ صحافت اور تحقیقی طریقۂ کار پر کئی کتب کے مصنف ہیں۔

Marfat.com

Language in *Jang* is at times substandard, stuffed with English words carelessly discarding the common and easily available Urdu alternates. Language and syntax in *Dawn* is drifting away from the strict British style to follow the journalese and sentence structures of US newspapers. *Dawn* also has a strange preference for difficult, less familiar words even when simpler alternates are available. Selection of news for publication is based on totally different basis. While *Jang* is published for the common, not rich and not so highly educated, *Dawn* is meant for the elite, decision makers.

Keywords: Urdu, English, Newspaper of Pakistan, Jang, Dawn, British Style, US Newspaper.

تعارف

برصغیر کی انگریزی اور ہندوستانی صحافت کی ابتدا میں تقریباً بیالیس سال کا فرق ہے۔ انگریزی کا پہلا اخبار ہکیز گزٹ (Hicky's Gazette) ۱۷۸۰ء سے جاری ہوا جبکہ بنگلہ زبان کا پہلا اخبار ۱۸۱۶ء میں منظرِ عام پر آیا اور اردو فارسی کا مشترکہ اخبار 'جام جہاں نما' ۱۸۲۲ء میں نکلا۔ برصغیر کی اخبار نویسی میں 'سینئر' اور 'جونیئر' کی یہ ابتدا مختلف ادوار سے گزری ہے۔ خصوصاً پاکستان بننے کے بعد اردو اخبار اپنی ہیئت میں کچھ حد تک انگریزی اخبارات سے قریب آ گئے ہیں تاہم ابتدا سے چلنے والے فرق کچھ معدوم ہونے کے باوجود مختلف صورتوں میں برقرار ہیں۔

انگریزی صحافت انگلستان سے اپنے طریقۂ کار اور روایات کے ساتھ وارد ہوئی۔ وہاں ہفت روزوں کی ابتدا ۱۶۲۰ء سے اور روزناموں کی شروعات ۱۷۰۲ء سے تصور ہوتی ہے۔ اس طرح کلکتہ کے 'ہکیز گزٹ' کی ابتدا کے ساتھ تقریباً اَسّی برس کا تجربہ موجود تھا۔ اس کے برخلاف فارسی، بنگلہ اور اردو وغیرہ ہندوستانی زبانوں میں ہفت روزوں اور بہت بعد میں روزناموں کی صحافت کسی تجربے اور روایت کے بغیر اور لاتعداد مشکلات کے باوجود پروان چڑھی۔ لیکن شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوستانی ماحول، اس میں مسلمانوں کی عمرانی کیفیات اور انگریزی صحافت کے ملاپ سے ایک نئے طرز کی صحافت وجود میں آئی جو تقلید اور اپنی طرزِ تلاش کی ایک انوکھی جدوجہد کی امین ہے۔ یہ صحافت لاتعداد مشکلات اور مقامی ہونے کی وجہ سے کچھ سہولتوں کے ساتھ آگے بڑھی ہے۔ ۱۸۲۲ء میں نکلنے والا پہلا اردو فارسی اخبار 'جام جہاں نما' تو چند سال بعد ہی بند ہو گیا لیکن جو سلسلہ شروع ہو چکا تھا وہ جاری رہا۔ ۱۸۷۷ء تک متعدد سہ روزے اور ہفت روزے شائع ہوتے رہے اور پھر ۱۸۷۷ء سے اردو کا پہلا روزنامہ 'اردو اخبار' لکھنؤ اپنی ہفت روزہ اور سہ روزہ اشاعتوں

Marfat.com

سے ترقی کرتے ہوئے روزنامہ صحافت کی دنیا میں آیا۔ اودھ اخبار کے اوّلین اردو روزنامہ ہونے کے سوال پر کچھ اختلافِ رائے موجود ہے۔[۱]

ہفت روزوں اور روزناموں کی اردو صحافت کا سلسلہ انگریزی صحافت کی طرح خبروں، اداریوں اور مضامین وغیرہ کی یکسانیتوں کے ساتھ چلا لیکن آہستہ آہستہ اس میں اردو اور مسلمانوں کی روح بھی سماتی چلی گئی۔ انگریزی صحافت کے اوّلین نمونوں میں تاریخ، سرخی اور خبر کے ذریعے وغیرہ کا کوئی اہتمام نہیں ہوتا تھا لہٰذا اردو کے ابتدائی اخبارات میں بھی یہ سب کچھ اسی طرح موجود ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اخبار نویسوں کو تو شروع میں اخبار کا مختصر سا نام بھی رکھنا نہیں آتا تھا جبکہ اس معاملے میں اردو اخبارات نے بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کیا اور اخباروں کے مختصر نام رکھے گئے۔[۲]

خبرنویسی کے معاملے میں جو فرق ابتدا سے قائم تھے وہ طویل عرصے تک باقی رہے۔ انگریزی اخبارات کو ٹائپ، ٹیلی گراف سے خبروں کی ترسیل اور آگے چل کر خبری ایجنسیوں کی سہولت حاصل ہوئی۔ اس کے برخلاف اردو اخبارات خبرنویسی کے فن سے طویل عرصے تک بے خبر رہے۔ ان کے پاس خبروں کے ذرائع بھی محدود تھے چنانچہ وہ انگریزی سے ترجمے یا عام لوگوں کے پاس آنے والے خطوط یا راویوں سے کام چلاتے تھے۔ بعض اخبار 'کارسپانڈنس' کے لیے اشتہار وغیرہ بھی دیتے تھے لیکن یہ سلسلہ بھی رسل و رسائل کی کمی اور اخراجات کی وجہ سے محدود ہی تھا۔ اس دور کے اخبارات میں خبروں کا آغاز اس طرح ہوتا تھا:

از مجمع الاخبار بوضوح پیوست کہ......

بہ زبانی معتبرے بہ دریافت رسید کہ......

اخبار انگلش سے معلوم ہوا......

صاحب دہلی گزٹ لکھتے ہیں کہ......

سنا گیا ہے وہ جو سنا جاتا تھا کہ جمعیت گورا آتی ہے وہ آ پہنچی

ایک معمر صاحب راوی ہیں......[۳]

انگریزی اخبارات میں خبرنویسی کی خاص ہیئت یعنی سرخی، تاریخ، ابتدائیہ (Intro) معکوسی ترتیب (Descending Order) اور باقاعدہ الگ الگ نثر پارے (Block Paragraphs) کے ساتھ بیسویں صدی کے پہلے عشروں میں بین الاقوامی بن چکی تھی۔ لیکن اردو اخبارات اِدھر متوجہ نہیں تھے۔ خبریں کالم کے درمیان ایک چھوٹی سی سرخی کے ساتھ من مانے اور قصہ کہانی کے انداز میں شایع کر دی جاتی تھی۔ مثال کے طور پر ۱۹ جنوری ۱۸۲۵ء کے 'جام جہاں نما' میں ایک خبر اس طرح شائع ہوئی:

Marfat.com

ایک دو منھے لڑکے کی خبر

'اخبار کے کاغذ میں لکھا ہوا معلوم ہوا کہ کٹک ضلع میں کو بالی ایک گاؤں ہے وہاں ایک کمہار کے گھر میں دو سر کا لڑکا پیدا ہوا، دونوں منہ سے دودھ پیتا ہے، بھلا چنگا جیتا ہے۔'[۴]

اسی طرح خبروں میں مقامی تکلفات اور القابات کا حیرت انگیز مظاہرہ کرنا بھی عام تھا۔ 'کوہِ نور' کی ۱۲ر جولائی ۱۸۵۱ء کی اشاعت میں یہ خبر شایع ہوئی:

خبر بھرت پور

'ذکر فرحت اثر، شادی تولد فرزند ارجمند، مشکبوئے دولت و اقبال جناب معلّی القاب، ثریا بارگاہ، رفیع پائگاہ، حاتم دوراں نوشیروانِ زمان، جناب مہاراج صاحب بہادر مہاراج برج اندر سوائے سنگھ بلونت سنگھ، بہادر والیٔ بھرت پور بتقریب مبارک باد زیب صفحۂ اخبار ہو۔'[۵]

شکوہ زبان کے اظہار اور قافیہ پیمائی سے قطع تعلق خبروں کی پہچان اور موضوعات کے سلسلے میں پرانے انگریزی اخبارات میں بھی اس طرح کے نمونے موجود ہیں جن پر آج ہنسی آتی ہے۔ دو سو سال پہلے جس طرح کی خبریں سترہویں صدی کے دوران انگریزی اخبارات میں شایع ہوتی تھیں تقریباً ویسی ہی خبریں اردو اخبارات ہندوستان میں انیسویں صدی میں شایع کر رہے تھے۔ مثال کے طور پر ۱۶۴۲ء کے ایک انگلستانی اخبار 'میرین مرکری' میں ایک دن یہ خبر شایع ہوئی جو 'جام جہاں نما' کی 'اچنبھے کی خبر' سے مختلف نہیں:

ایک انسان نما مچھلی کا دریائے ٹیمس کے تین میل کے علاقے میں حیرت ناک ظہور ہوا ہے۔ اس کے ایک ہاتھ میں بندوق تھی اور دوسرے میں کاغذ پر لکھی ہوئی ایک اپیل۔ ملاحوں کی تصدیق کی ہوئی یہ خبر قابلِ اعتبار ہے۔ (ملاحوں نے) اسے دیکھنے کے ساتھ اس سے بات بھی کی۔[۶]

شاعری اور قافیہ پیمائی کی طرف اردو اخبارات کی روش سست روی سے تبدیل تو ہوئی لیکن اس کے کچھ اثرات برسوں بعد بھی نظر آتے ہیں۔ 'جام جہاں نما' میں کسی ڈی کاسٹا صاحب کی غزلیں شایع ہوتی رہتی تھیں۔ مثال کے طور پر ان کی غزل کا ایک شعر (گرامر کی غلطی کے ساتھ) یہ تھا۔

ٹک طرف میرے دیکھ کے جھٹ چتونوں کر پھیر
وہ آپ ہنس کے ہم کو رلائے چلائے گئے[۷]

جام جہاں کی اشاعت کا دور ۲۵-۱۸۲۲ء ہے، اس وقت شاید شاعری کی طرف ہفت روزہ کا رجحان کوئی حیرت کی بات نہیں تھی لیکن اس کے تقریباً ۱۴۰ر سال بعد ۱۹۶۴ء میں کراچی کے روزنامے 'حریت' کی ایک شہ سرخی یہ تھی:

Marfat.com

گرفتار۔ گرفتار۔ گرفتار

سوئے زنداں چلو، لب کشائی کا مزا چکھ لو

یہ عہدِ ایوبی میں بہت سے سیاسی لیڈروں کی گرفتاری پر اخبار کی شہ سرخی (Main Headline) تھی۔

لیکن بہرحال، ابتدائی مراحل طے ہونے کے بعد برصغیر کی انگریزی صحافت نے بین الاقوامی معیارات اختیار کرنے کی طرف قدم بڑھایا اور اسے دیکھ کر اردو صحافت نے بھی کچھ معیارات کو قبول اور اختیار کیا لیکن برصغیر کے مسلم معاشرے کی فراواں جذباتیت اور شعر و شاعری کی طرف رجحان ذہنوں میں موجود رہا۔ اس نے قافیہ پیمائی اور عبارت آرائی سے کچھ ہٹ کر جگہ بے جگہ صفت (Adjective) لگانے اور طرح طرح سے بلکہ بڑی حد تک غیر ضروری حد تک زور پیدا کرنے اور شدت کے ساتھ بات کہنے کا رجحان اپنایا (زمانۂ حال میں جنگ کے کالم نگار حسن نثار کی تحریر اس کی ایک مثال ہے)۔

انگریزی اخبارات کی تحریر آسان اور سادہ رہی جس کی ایک مثال 'ہکیز گزٹ' کی ۳۱ مارچ ۱۷۸۱ء کی یہ مختصر سی خبر دے سکتی ہے جس میں حیدر علی کے خلاف انگریزوں کی ایک شکست کی وجہ بیان کی گئی ہے:

'He (Haider Ali) had exact and constant intelligence of every thing that was done in the English camp.'[۸]

انگریزی اخبارات میں خبروں کی صاف اور سادہ تحریر کا یہ سلسلہ پاکستان بننے سے پہلے ہی نہایت پختہ ہو چکا تھا۔

مثال کے طور پر یکم جنوری ۱۹۴۰ء کے 'ٹائمز آف انڈیا' کی یہ خبر کافی ہوگی:

'London, Dec 31,
Following the earthquake in East and North Anatolia comes the news of disastrous floods in some of those parts of Turkey which had escaped the ravages of former catastrophe.....'[۹]

بیسویں صدی کے آغاز کے بعد عالمی سیاست میں تبدیلیوں کے ساتھ اردو اخبارات کے لہجے اور طریقۂ کار میں سست گام تبدیلی شروع ہوئی۔ خبروں کے حصول میں کچھ آسانیاں میسر آئیں، انگریزی سے ترجمے کے لیے بہتر استعداد رکھنے والے افراد کی دستیابی نے کچھ مسائل حل کیے تاہم خبروں میں جذباتیت اور غیر ضروری زور پیدا کرنے کی کوشش کچھ کمزور پڑنے کے بعد بھی موجود رہی۔

اس مطالعے میں اردو اور انگریزی کے دو نمایندہ پاکستانی اخبارات کی صرف خبر نویسی اور پیشکش کا انداز زیرِ مطالعہ ہے۔ اس مقصد کے لیے دو سوالات پر توجہ رکھی گئی ہے۔

۱۔ اردو اور انگریزی کے اخبار میں شماریاتی اور عددی اعتبار سے کیا فرق ہے؟

Marfat.com

۲۔ ان اخبارات میں جو خاص کیفیتی (Qualitative) فرق نظر آتے ہیں وہ کیا ہیں اور ان کی کیا تشریح کی جاسکتی ہے؟

طریقۂ کار

اس مطالعے کے لیے اتفاقی (Random) بنیادوں پر پاکستان کے دو نمائندہ اخبارات 'جنگ' اور 'ڈان' کا انتخاب کیا گیا ہے۔ یہ دونوں اخبارات قیامِ پاکستان سے قبل آغازِ سفر کرنے کی بنا پر اپنی لمبی تاریخ بھی رکھتے ہیں اور پورے ملک میں پڑھے جانے کا اعزاز بھی۔ پھر اتفاقی بنیادوں پر ہی ۱۰رنومبر۲۰۱۴ء سے ۱۶رنومبر تک کے سات سات شماروں کا انتخاب کیا گیا۔ دونوں اخباروں کے صرف خبری صفحات پر خبروں کا شمار اور پیمایش وغیرہ کی گئی۔ مطالعے کے لیے 'ڈان' کے ۷۰ارصفحات پر شایع ہونے والی ۷۶۳خبریں اور 'جنگ' کے ۱۱۲رصفحات پر شایع ہونے والی ۱۶۵۸رخبریں مطالعے میں شامل ہیں، ان کی پیمایش کی گئی ہے اور کچھ کیفیات کو دیکھا گیا ہے۔ مطالعے کے پہلے سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے دیکھا گیا ہے کہ:

۱۔ خبری صفحات پر کتنی کتنی خبریں شایع کی گئی ہیں؟
۲۔ فی خبر کتنی جگہ فراہم کی گئی ہے؟
۳۔ ملکی اور غیر ملکی خبروں کا تناسب کیا ہے؟
۴۔ جرائم اور سیاست کی کتنی کتنی خبریں شایع ہوئی ہیں؟
۵۔ صحت، تعلیم اور سماجی امور کی کتنی خبریں دی گئی ہیں؟

اس کے بعد دونوں اخبارات میں خبروں کی کچھ کیفیات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

نتائج

جدول ۱تا۴ سے متعدد شماریاتی فرق واضح ہیں جن میں سے کچھ جو اہم تر ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ 'ڈان' میں خبریں تعداد میں کم لیکن فی خبر جگہ 'جنگ' سے زیادہ فراہم کی گئی ہے۔
۲۔ دونوں روز ناموں میں اپنے خبری صفحات کی کُل جگہ میں سے خبروں کے لیے تقریباً برابر برابر جگہ فراہم کی گئی ہے۔ 'جنگ' نے اپنی کل جگہ میں سے خبروں کے لیے ۶۲٫۸۵ فیصد اور 'ڈان' نے ۶۱٫۱۲ فیصد جگہ استعمال کی ہے۔
۳۔ 'جنگ' نے ملکی خبریں 'ڈان' کے دو گنے سے زائد شایع کی ہیں۔
۴۔ غیر ملکی خبریں، کل خبروں کے فیصد کے اعتبار سے 'ڈان' میں اور تعداد کے لحاظ سے 'جنگ' میں زیادہ ہیں۔
۵۔ جرائم اور ملکی سیاست پر 'جنگ' نے 'ڈان' سے بہت زیادہ خبریں شایع کی ہیں۔

Marfat.com

۶۔ صحت، تعلیم اور سماجی معاملات پر بھی جنگ کی خبریں تعداد میں زیادہ اور تفصیلات میں کم ہیں۔

۷۔ روزنامہ 'جنگ' نے اپنی کل جگہ میں سے ۷۰۸ء۳۷ اور 'ڈان' نے ۲۶۵۲ء۲۶ کالم سینٹی میٹر جگہ پر اشتہار شائع کیے ہیں۔(جدول ۴)

کیفیاتی مطالعہ اور جائزہ

کیفیات کے سلسلے میں کئی نکات اہمیت رکھتے ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات توجہ طلب ہے کہ اردو اخبارات کا چہرہ بشرہ (Look) انگریزی اخبارات سے بالکل مختلف اور خبروں کی بھیڑ بھاڑ (clutter) کا مظہر ہے۔ ۱۹۸۴ء میں روزنامہ 'جنگ' کے لاہور ایڈیشن سے اس روش کی ابتدا ہوئی ہے کہ زیادہ سے زیادہ خبریں صفحۂ اوّل پر لگا دی جائیں اور سب کے بقیے کسی اندر کے صفحے پر لے جائے جائیں۔ چنانچہ 'جنگ' سمیت متعدد اردو اخباروں میں اندر کے دو دو صفحے صرف بقیوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔[۱۰]

حقیقت یہ ہے کہ دنیا بھر کے وہ اخبارات جو Tabloids نہیں ہیں اور سنجیدہ (Quality Papers) میں شمار کیے جاتے ہیں، اردو کے موجودہ اخبارات سے بالکل مختلف اور بڑی حد تک سادگی سے پیش ہوتے ہیں۔ ان میں برطانیہ، امریکہ، بھارت (ہندی و انگریزی)، ملائشیا، سنگاپور، سعودی عرب وغیرہ کے ای۔اخبار (e-papers) ہیں جو عام مشاہدے اور مطالعے میں آتے ہیں، شامل ہیں۔ نہ کہیں اتنی بڑی تعداد میں خبریں صفحۂ اوّل پر شائع کی جاتی ہیں، نہ بقیوں کی بھرمار ہے جن کو تلاش کرنا ایک الگ مسئلہ ہے اور پھر اتنی زیادہ، بلکہ بیشتر دو کالمی وغیرہ خبروں میں سرخیاں ریورس (سیاہ زمین پر سفید الفاظ) میں دی جاتی ہیں جن سے اخبار میں سیاہی بہت بڑھ جاتی ہے۔[۱۱]

انگریزی اخبارات میں صفحۂ اوّل پر عموماً سات آٹھ تک خبریں جبکہ اردو اخبارات میں یہ اوسط اٹھائیس ہے۔ زیرِ نظر مطالعے میں 'جنگ' اور 'ڈان' کے صفحۂ اوّل پر یہ تعداد اس طرح ہے:

تاریخ	جنگ	ڈان
۱۰رنومبر	۲۱	۵
۱۱رنومبر	۳۱	۶
۱۲رنومبر	۲۴	۵
۱۳رنومبر	۳۴	۷
۱۴رنومبر	۳۶	۵
۱۵رنومبر	۳۰	۷

Marfat.com

۱۶رنومبر	۲۴	۵
میزان	۲۰۰	۴۰
اوسط فی دن	۲۸ء۵۷	۵ء۷۱

اسی طرح پورے اخبار میں خبروں کی بہتات اور بھیڑ نظر آتی ہے جس کی افادیت پر غور ہونا چاہیے۔

یہ درست ہے اس طرح اردو کے قاری کو بہت سی خبریں پڑھنے کو مل جاتی ہیں لیکن دوسری طرف اخبار میں خبروں کی ترتیبِ اہمیت (Salience) متاثر ہوتی ہے۔ صحافت اور ابلاغِ عامہ کی درسی اور غیر درسی کتابوں میں اخبار کی ایک خدمت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ پڑھنے والوں کو اپنے تقریباً تمام فیصلوں سے یہ باور کراتے ہیں کہ کونسا معاملہ کتنا اہم ہے۔[۱۲] اردو اخبارات دو تین بڑی خبروں کو تو بہت بڑی بڑی سالڈ ریورس اور اسکرین ریورس سرخیوں سے یہ باور کرا دیتے ہیں کہ آج کے خاص ترین معاملات یہ ہیں۔ لیکن پھر بقیہ پچیس تیس خبریں اور ان کے بقیے قاری کی ترتیبِ اہمیت کو الٹ پلٹ سکتے ہیں۔ عام خیال یہی ہے کہ اس طرح اہمیت تحلیل (Dilute) ہو جاتی ہے اور چار پانچ چھ کالمی خبروں سے الگ دو کالمی اور سنگل خبریں قاری کو سرسری محسوس ہونے لگتی ہیں۔ جناح یونیورسٹی برائے خواتین میں اخبار پڑھنے کے بعد بازیافت سوال پر بیشتر طالبات کا جواب مایوس کن پایا گیا۔[۱۳]

دن کی بڑی خبروں پر ایک دو کی بجائے متعدد سرخیاں لگانا بھی اردو اخبارات کا روزانہ کا طریقہ ہے، اس پر کافی جگہ صرف کر کے تفصیل کی چند سطریں صفحۂ اوّل پر لگا کر باقی خبر بقیے میں لے جائی جاتی ہے۔ یہ طریقہ جو ماضی کے انگریزی اخبارات میں بھی دیکھا جا سکتا ہے، اب کافی حد تک ترک ہو چکا ہے۔

یکم جنوری ۱۹۴۰ء کے 'ٹائمز آف انڈیا' میں شہ سرخی ہے:

Fiercest Battle of Finnish War Russians Almost Surrendered at Salla Front
Driven Back North of Lake Ladoga 'Finns Suicide Squad' Cuts Marwask Railway.[14]

چار عرشوں (Decks) کی ایسی سرخی آگے چل کر معدوم نظر آتی ہے چنانچہ ۱۰ ستمبر ۱۹۷۶ء میں عالمی توجہ کے قابل ایک بڑی خبر کی شہ سرخی اسی 'ٹائمز آف انڈیا' میں یہ تھی:

Mao Tse-Tung is Dead Mourners Turn out in Millions in Peking.[15]

اس طرح سرخیوں میں اختصار اور خبر کی روح کشید کر کے اس کی سرخی بنانے کا عمل بروئے کار آنے

Marfat.com

لگا۔ اس کے برعکس اردو اخباروں میں ایسا نہیں ہوا۔ اردو اخبارات اب بھی خبر کے متعدد اجزا کو سرخیوں میں شامل کرتے ہیں۔ 'ڈان' اور 'جنگ' کی کچھ ایسی خبریں جو دونوں میں شایع ہوتی ہیں اس خصوصیت کی طرف اشارہ کرتی ہی۔ ۱۰ نومبر ۲۰۱۴ء کے 'ڈان' کی شہ سرخی ہے:

Imran wants ISI, MI role in poll ragging inquiry

یہ سرخی عمران خان کی ایک جلسے میں تقریر سے متعلق ہے جس میں بہت سی باتیں تھیں۔ 'ڈان' نے صرف ایک نکتہ سرخی کے لیے منتخب کیا۔ روز نامہ 'جنگ' نے اپنی دوسرے نمبر کی اس بڑی سرخی کو ۹ نکات کے ذکر سے بنایا ہے۔ اسی طرح نومبر کے دونوں اخباروں میں افغان صدر کے پاکستان میں مذاکرات وغیرہ پر 'ڈان' کی سرخی صرف ۹ الفاظ پر اور 'جنگ' کی سرخی ۶۸ الفاظ پر مشتمل ہے۔

یہ بہر حال بحث طلب ہے کہ کس اخبار کی سرخی زیادہ موزوں ہے۔ انگریزی اخبار صرف ایک نکتے سے قارئین کو پوری خبر پڑھنے کی دعوت دے رہا ہے۔ اردو اخبار بیشتر خاص باتیں سرخی میں بیان کر کے کم وقت رکھنے والے قاری کو اس کے اطمینان کی حد تک صرف سرخی سے مطمئن کر رہا ہے۔ دونوں جانب سے پیش کیے جانے والے دلائل میں وزن ہے لیکن یہ بات اپنی جگہ اہم ہے کہ بسا اوقات خبروں کی تفصیل میں کچھ خاص نکات ہوتے ہیں جن کو پڑھنا قاری کے لیے ضروری اور بہتر ہو سکتا ہے۔

ابلاغی سائنس اخباروں کی اس روش کے متعلق سوال کا ایک مہمل سا جواب پیش کرتی ہے۔ کارل ہاوَلینڈ (Carl Hovland) کے نفسیات اور ابلاغی سائنس کے میدان میں حقیقی تجربوں (True Experiments) سے باران اور ڈیوس[16] نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جلد تر اور آسانی سے سمجھنے والے اور متاثر ہونے والے لوگ تفصیل سے متاثر ہوتے ہیں جبکہ ذہین لوگوں کے لیے صرف ایک اشارہ ایک مختصر بات کافی ہوتی ہے۔

اردو اخبارات کی سرخیوں میں صفت (Adjectives) کو بھی زیادہ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً مولانا سراج الحق کو جماعت اسلامی کے 'سیماب صفت امیر' (۱۶ر نومبر) لکھنا۔ کچھ خبروں کی سرخیوں میں 'دھڑن تختہ'، 'بونگے خان'، 'مال ڈکار جانا' جیسے الفاظ بھی آ جاتے ہیں۔

انگریزی اخبارات کی زبان اب برطانوی انگریزی اور امریکی انگریزی کا ملغوبہ بن گئی ہے۔ ہر چند کہ centre کے ہجّے اب بھی center نہیں لکھے جاتے لیکن وکی پیڈیا پر الفاظ کے برطانوی اور امریکی ہجّے 'ڈان' میں ملے جلے نظر آتے ہیں۔ ان الفاظ کی چند مثالوں میں Car Park (UK) کی جگہ Biscuits (UK), Parking lot کی جگہ Cookies، Aeroplane (UK) کی جگہ Airplane، Pyjamas (UK) کی جگہ Pajamas وغیرہ کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ آسان Instalment کو مشکل لفظ Tranche لکھنے کا رواج 'ڈان' اور دوسرے اخبارات میں نظر آتا ہے۔ اسی

Marfat.com

طرح قیمتوں میں اضافے کے لیے Hike لکھنے کا طریقہ بھی استعمال ہونے لگا۔ مدعا یہ کہ انگریزی اخبارات برطانوی انگریزی سے بڑھ کر امریکی انگریزی کی طرف بھی مائل ہوئے ہیں۔ زیادہ تر انگریزی اخبارات میں دونوں کا ملا جلا استعمال عام ہے۔

اردو اخبارات زبان کے معاملے میں انگریزی الفاظ کے عام استعمال کے گرویدہ بنتے چلے جارہے ہیں۔ ۱۰ر نومبر کے 'جنگ' کے صفحۂ اوّل پر اشتہار سے بچے ہوئے نصف حصے کی محض سرخیوں میں بارہ الفاظ انگریزی کے شامل ہیں جبکہ ان الفاظ کی تکرار کو شمار نہیں کیا گیا۔ صرف اس ایک دن کے اخبار میں یوٹرن، ڈکٹیشن، بیوروکریسی، کمانڈر، الیکشن، آرمی چیف، پارلیمنٹ، جوڈیشل کمیشن، سینچری، فائرنگ، لا اینڈ آرڈر، سسٹم جیسے الفاظ موجود ہیں جبکہ ان کے عام اور مستعمل اردو متبادل موجود ہیں۔ خبروں کی تفصیلات میں انگریزی الفاظ کتنے زیادہ ہیں ان کا شمار آسان نہیں۔ ۱۱ر نومبر کے 'جنگ' میں ایک خبر کا ابتدائیہ ہے 'کراچی میں پولیس انفارمرز کو ملزمان کی گرفتاری کے بعد ریوارڈ منی نہ دیئے جانے پر انفارمرز نے کام کرنے سے انکار کر دیا ہے۔'

زبان کی غلطیاں بھی اردو اخبارات کی توجہ کا مسئلہ نہیں ہیں۔ جلوس نکالنا کے لیے 'ریلی نکالنا' شروع ہو گیا ہے جبکہ انگریزی لفظ Rally لوگوں کے صرف جمع ہونے اور مظاہرہ کرنے کا مفہوم رکھتا ہے۔ جلوس کے مفہوم میں سڑکوں وغیرہ پر آگے بڑھنا شامل ہے۔ شکر ہے کہ دس محرم کا ابھی تک جلوس ہوتا ہے۔ ریلی نہیں ہوتی۔ اسی طرح عوام کو مذکر سے مؤنث بنا دیا گیا ہے۔ ہر چند کہ یہ تبدیلی صنفِ نازک کے مفہوم اور عوام کی درگت کے پیشِ نظر درست لگتی ہے، لیکن بہرحال گرامر کے لحاظ سے غلط ہے۔

اردو اور انگریزی کے اخبارات کے مختلف قسم کے قارئین اور ان کی دلچسپی یا سطحِ آمدنی کا اندازہ کچھ ایسی خبروں سے کیا جا سکتا ہے جو اردو اخبارات غالباً سفارشی اور شخصی بنیادوں پر شایع کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر 'مگسی اتحاد کے لیے تقریب کا انعقاد' (۱۵ر نومبر) اور خیر پور میں المناک حادثے کے بعد یہ خبر کہ 'ڈرائیور کا تعلق بٹ گرام سے ہے' (۱۲ر نومبر)۔ عام لوگوں کے انتقال، تدفین اور سوئم وغیرہ کے اعلانات اردو اخبارات روزانہ کی بنیاد پر شایع کرتے ہیں جس کے ان کے عوامی ہونے اور انگریزی اخبارات کے 'خواصی' ہونے کی کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔

انگریزی اور اردو اخبارات کے خبری صفحات کے مواد میں ایک اور بڑا فرق مذہبی مواد کا ہے۔ تقریباً تمام اردو اخبارات روزانہ صفحۂ اوّل پر قرآن شریف کی چند آیات کا ترجمہ اور ایک حدیث مبارک شایع کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ خبری کالموں میں سیرت پاک، درس قرآن اور محرم کی مجالس کی خبریں شایع کی جاتی ہیں۔ انگریزی اخبارات میں ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ 'ڈان' اپنے خبری صفحات میں روزانہ حضرت علیؓ کا ایک قول شائع کرتا ہے۔

لیکن زیادہ اہم یہ تبدیلی ہے کہ اب 'جنگ' اور 'ڈان' دونوں میں اور تمام دوسرے اخباروں میں قتل و غارتگری کی خبروں میں یہ بھی درج کیا جاتا ہے کہ مقتول کا تعلق کس لسانی اِکائی یا فرقے سے تھا۔ ماضی کے

Marfat.com

طریقے سے یہ انحراف خطرناک طریقے سے عام ہوا ہے جس کے نتائج کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۹۷ء کے دوران کراچی میں لسانی فسادات کے دوران روزنامہ 'جنگ' میں جب ایک چھوٹی سی ایسی خبر شایع ہوئی تھی جس میں ایک مقتول کی لسانی اِکائی کا ذکر تھا تو ایک کہرام مچ گیا تھا۔ لیکن اب شاید قتل و غارتگری کی کثرت کی وجہ سے احتیاط کا دامن ہاتھ سے چھوٹ گیا ہے۔

ماحصل

اردو اور انگریزی اخبارات کے خبری روّیوں پر سادہ و مختصر اس تقابلی جائزے کے کچھ نکات لبِ لباب کے طور پر یہ ہیں:

۱۔ اردو اور انگریزی اخبارات کی دنیا ئیں بہت کم ملتی جلتی اور بہت زیادہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اردو اخبارات کو 'عوامی' اور انگریزی اخبارات کو 'خواصی' یا 'اشرافی' قرار دیا جا سکتا ہے۔ انگریزی اخبارات لاکھوں روپے سے تیار شدہ عروسی ملبوسات کی نمائش کی طرف بصد شوق متوجہ رہتے ہیں۔ اردو اخبارات میں ایسے موضوعات کا گزر تقریباً مکمل طور پر ناپید ہے۔ 'ڈان' کی اوسط قیمت روزانہ انیس روپے اور 'جنگ' کی بارہ روپے ہے۔ یہ فرق بھی طبقات کی علیحدگی اور فاصلے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

۲۔ اردو کے اخبارات بہت آگے بڑھ کر اور بہت واضح طور پر سیاسی طرف داری کی پالیسی اختیار کرتے ہیں۔ انگریزی اخبارات میں یہ معاملہ بہت غیر محسوس اور مدھم (subtle) رکھا جاتا ہے۔ زیرِ نظر مطالعہ میں شامل 'جنگ' کے شماروں میں تحریکِ انصاف کے خلاف اور نواز حکومت کے حق میں 'جنگ' کی طرف داری واضح ہے۔ ۱۳ر نومبر کے 'جنگ' میں ایک سرخی ہے 'مخالفین کو گالیاں دینے کے لیے غلاظت کا کوئی تمغہ عمران کے گلے میں ڈال دینا چاہیے۔' انگریزی اخبارات نفاست کو پیشِ نظر رکھتے ہیں اور اتنی نیچی سطح پر نہیں اترتے۔ ۱۹۶۵ء میں ایوب خان اور محترمہ فاطمہ جناح کے صدارتی انتخاب میں روزنامہ 'حریت' میں محترمہ کے لیے مہم جوئی تاریخ کا حصہ ہے۔

۳۔ اردو اخبارات میں خبریں مختصر اور تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ انگریزی کے اخبار میں خبریں کم اور تفصیلی ہیں۔ اس طرح اردو اخبار بہت زیادہ معاملات پر کم کم آگاہ کرتا ہے، دوسری طرف انگریزی اخبار کم موضوعات پر زیادہ آگاہ کرتا ہے۔ دونوں میں سے قابلِ ترجیح کیا ہے، اس کا فیصلہ قارئین کے لیے ہی چھوڑا جا سکتا ہے، لیکن بہرحال کچھ قاری خبروں کی بھیڑ سے پریشان ہو سکتے ہیں۔ 'جنگ'، 'ڈان' کے مقابلے میں فی خبر بہت کم جگہ فراہم کرتا ہے۔ (جدول۔۱)

۴۔ انگریزی اخبارات کچھ موضوعات پر ایسا مواد شائع کرتے ہیں جو پڑھنے والوں کو گہرائی سے متاثر کیے بغیر نہیں رہتا۔ مثال کے طور پر ۱۶ر نومبر کے 'ڈان' میں کوٹ رادھا کشن کے مسیحی جوڑے کو زندہ جلائے جانے

Marfat.com

پر خبری فیچر 'There was nothing left to bury' اس کی مثال ہے۔ فیچر کے ساتھ جلائے جانے والوں کے ٹوٹے پھوٹے بدوضع چپل سوچنے والوں کے لیے تازیانہ ہیں۔ اردو اخبارات ایسا انسانی مواد کم کم ہی شائع کرتے ہیں۔

۵۔ عوامی ہونے کی وجہ سے 'جنگ' کو 'ڈان' سے زیادہ اشتہار ملتے ہیں۔ 'جنگ' نے اپنی کُل جگہ میں سے ۳۷٫۰۸ فیصد جگہ پر اور 'ڈان' نے ۲۶٫۵۲ فیصد جگہ پر اشتہار شایع کیے ہیں۔

۶۔ صحت، تعلیم اور سماجی معاملات پر 'جنگ' نے 'ڈان' سے زیادہ خبریں شائع کی ہیں جس سے اس عام خیال کی تردید ہوتی ہے کہ انگریزی اخبارات ان موضوعات کی طرف زیادہ متوجہ رہتے ہیں۔ ان موضوعات پر 'ڈان' نے ۴۰ اور 'جنگ' نے ۲۰۸ خبریں شایع کی ہیں۔

۷۔ ملکی سیاست اور جرائم کی خبروں سے متعلق دونوں اخبارات کا رویہ تقریباً ایک جیسا ہے تاہم یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ جرائم کی خبریں سیاست کی گرماگرمی کے اس دور میں، سیاست سے زیادہ ہیں۔

جدول۔۱

روزنامہ 'جنگ' اور 'ڈان' میں خبروں کی جگہ، فی خبر جگہ اور خبروں کی تعداد کا چارٹ

روزنامہ 'جنگ'

تاریخ	صفحات	کل جگہ col.cm	خبروں کی تعداد	خبری صفحات پر اشتہارات کی جگہ col.cm	خبروں کے لیے دستیاب جگہ col.cm	فی خبر جگہ col.cm
۱۰ نومبر ۲۰۱۴ء	۱۶	۶۹۱۲	۲۳۱	۱۷۳۰	۵۱۸۲	۲۲٫۴۳
۱۱ نومبر	۱۶	۶۹۱۲	۳۲۱	۱۲۱۸	۵۶۹۴	۱۷٫۷۳
۱۲ نومبر	۱۶	۶۹۱۲	۲۲۷	۲۶۴۹	۴۲۶۳	۱۸٫۷۷
۱۳ نومبر	۱۶	۶۹۱۲	۲۸۶	۱۶۹۳	۵۲۱۹	۱۸٫۲۴
۱۴ نومبر	۱۶	۶۹۱۲	۲۵۴	۲۴۰۱	۴۵۱۱	۱۷٫۷۵
۱۵ نومبر	۱۶	۶۹۱۲	۲۳۳	۳۸۳۱	۳۰۸۱	۱۷٫۵۱
۱۶ نومبر۔ (اتوار)	۱۶	۶۹۱۲	۱۰۶	۵۴۳۸	۱۴۷۴	۱۳٫۹۰

Marfat.com

میزان	۱۱۲	۴۸۳۸۴	۱۲۵۸	۱۷۹۶۰	۳۰۴۲۴	۱۸ء۳۴
فیصد			۳۷ء۱۱	۶۲ء۸		

روزنامہ 'ڈان'

تاریخ	صفحات	کل جگہ col.cm	خبروں کی تعداد	خبری صفحات پر اشتہارات کی جگہ col.cm	خبروں کے لیے دستیاب جگہ col.cm	فی خبر جگہ col.cm
۱۰نومبر۲۰۱۴	۲۲	۹۵۰۴	۹۱	۴۰۰۴	۵۵۰۰	۶۰ء۴۳
۱۱نومبر	۲۴	۱۰۳۶۸	۱۱۴	۴۲۴۸	۶۱۲۰	۵۳ء۶۸
۱۲نومبر	۲۴	۱۰۳۶۸	۱۰۵	۴۲۷۰	۶۰۹۸	۵۸ء۰۷
۱۳نومبر	۲۴	۱۰۳۶۸	۱۰۷	۴۳۰۲	۶۰۶۶	۵۶ء۶۹
۱۴نومبر	۲۴	۱۰۳۶۸	۱۲۴	۳۹۴۸	۶۴۲۰	۵۱ء۷۴
۱۵نومبر	۲۶	۱۱۲۳۲	۱۲۱	۴۷۶۰	۶۴۷۲	۵۳ء۴۸
۱۶ نومبر۔ (اتوار)	۲۶	۱۱۲۳۲	۱۰۱	۶۰۴۲	۵۱۹۰	۵۱ء۳۸
میزان	۱۷۰	۷۳۴۴۰	۷۶۳	۳۱۵۷۰	۴۱۸۶۶	۵۴ء۸۷
فیصد				۴۲ء۹۸	۵۷ء۰۰	

جدول۔۲

روزنامہ 'جنگ' اور 'ڈان' میں صحت، تعلیم اور سماجی معاملات پر ایک ہفتے کے دوران شامل کی جانے والی خبروں کی تعداد اور فیصد

	روزنامہ 'جنگ'			روزنامہ 'ڈان'		
تاریخ	صحت	تعلیم	سماجی معاملات	صحت	تعلیم	سماجی معاملات
۱۰نومبر۲۰۱۴ء	۹	۲۲	۱۸	۶	۲	۳
۱۱نومبر	۱۶	۱۸	۶	۳	۲	۲
۱۲نومبر	۲۱	۱۲	۳	۲	۲	۳

Marfat.com

۱۳نومبر	۲۳	۱۲	۱	۳	۱	۳
۱۴نومبر	۱۱	۲	۱	۵	۱	......
۱۵نومبر	۱۴	۸	۳	۶	۲	......
۱۶نومبر (اتوار)	۴	۱	۳	۳	۲	۱
میزان	۹۸	۷۵	۳۵	۲۸	۱۲	۱۲
کل خبروں میں فیصد	۵ء۹۱	۴ء۵۲	۲ء۱۱	۳ء۶۶	۱ء۵۷	۱ء۵۷

جدول۔۳

روزنامہ 'جنگ' اور 'ڈان' میں جرائم اور ملکی سیاست پر ایک ہفتے کے دوران شامل کی جانے والی خبروں کی تعداد اور فیصد

	روزنامہ 'جنگ'		روزنامہ 'ڈان'	
تاریخ	جرائم	ملکی سیاست	جرائم	ملکی سیاست
۱۰نومبر ۲۰۱۴ء	۲۲	۳۰	۱۲	۷
۱۱نومبر	۳۶	۱۹	۱۷	۱۵
۱۲نومبر	۳۰	۱۶	۱۷	۸
۱۳نومبر	۴۳	۳۵	۱۸	۱۴
۱۴نومبر	۳۵	۲۴	۲۲	۱۴
۱۵نومبر	۳۲	۳۱	۱۶	۱۱
۱۶نومبر (اتوار)	۱۴	۶	۱۰	۳
میزان	۲۰۴	۱۶۹	۱۱۲	۷۲
کل خبروں میں فیصد	۱۲ء۳۰	۱۰ء۱۹	۱۴ء۶۷	۹ء۴۳

Marfat.com

جدول۔۴

روزنامہ 'جنگ' اور 'ڈان' میں خبری صفحات کی کُل جگہ میں سے اشتہارات کا فیصد حصہ۔
اتوار کو 'جنگ' میں خبروں کو کتنی جگہ ملتی ہے، یہ اتوار کے فیصد حصے سے ظاہر ہے

تاریخ	روزنامہ 'جنگ'	روزنامہ 'ڈان'
۱۰ نومبر ۲۰۱۴ء	۲۵ء۰۲	۲۳ء۹۴
۱۱ نومبر	۱۷ء۶۲	۲۴ء۳۰
۱۲ نومبر	۲۸ء۳۲	۲۴ء۵۱
۱۳ نومبر	۲۴ء۴۹	۲۴ء۸۲
۱۴ نومبر	۳۴ء۷۳	۲۱ء۴۱
۱۵ نومبر	۴۰ء۹۵	۲۶ء۹۹
۱۶ نومبر (اتوار)	۷۸ء۶۷	۳۸ء۴۰
ہفتہ بھر کا اوسط فیصد میں	۳۷ء۰۸	۲۶ء۵۲

Marfat.com

ویتنام میں کافی کی برداشت کا عمل شروع ہو گیا، عالمی سطح پر قیمتوں میں کمی کا امکان

ہنوئی (اے پی پی) ویتنام میں کافی کی برداشت کا عمل شروع ہو گیا ہے اور عالمی سطح پر آئندہ ہفتے کافی کی رسد میں اضافہ کے باعث قیمتوں میں کمی کا امکان ہے۔ ماہرین کے مطابق دنیا میں کافی کی پیداوار کے سب سے بڑے ملک ویتنام میں کافی کی برداشت کا عمل اپنے عروج پر ہے اور کافی کی برداشت کا عمل ۱۰ ر سے ۱۵ ر فیصد مکمل ہو گیا ہے۔ تھانگ لوئی کافی کمپنی کے جنرل ڈائریکٹر نگوٹن ژوان تھائی نے میڈیا کو بتایا کہ کسانوں کی کافی کا معیار بہتر بنانے کے لیے ذخیرہ کی جگہ کو صاف ستھرا رکھنے اور احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کی ہدایات کی ہیں۔ گزشتہ روز نیلامی کے دوران کافی کے سودے ۳۹ ہزار ۹۰۰ ڈونگ ۸۸ء ۱ ر ڈالر فی کلوگرام میں طے ہوئے تاہم ماہرین کا کہنا ہے کہ ویتنام میں کافی کی برداشت کا عمل شروع ہو جانے سے منڈیوں میں کافی کی رسد میں بھی اضافہ ہو گا جس سے آئندہ ہفتے سے کافی کی قیمتوں میں کمی کا امکان ہے۔

(زبان کے معاملے میں روزنامہ 'جنگ' کی ناقابلِ فہم لاپروائی کی خبر (۱۳ ر نومبر)

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ طاہر مسعود،'اردو صحافت انیسویں صدی میں' (کراچی: فضلی سنز، ۲۰۰۲ء)، ص ۸۷۴؛ اور ایس ایم ناز، 'اخبار نویسی کی مختصر ترین تاریخ' (لاہور: سنگ میل، ۱۹۸۰ء)، ص ۲۴۸۔ ایس ایم ناز کا کہنا ہے کہ کلکتہ کا اخبار 'اردو گائیڈ' اردو کا پہلا روزنامہ تھا۔ اس کے مدیر کبیر الدین تھے۔

۲۔ امریکہ کے پہلے روزنامے کا لمبا نام تھا *Public Occurences both Forreign and Domestick*، الفاظ کے ہجّے بھی مختلف تھے۔ یہ روزنامہ ۱۶۹۰ء میں جاری ہوا تھا اور ایک ہی دن شائع ہونے کے بعد بحکم سرکار بند کر دیا گیا تھا۔ اردو کے مختصر نام 'جام جہاں نما'، 'کوہِ نور'، 'پیسہ اخبار' وغیرہ۔

۳۔ نثار احمد زبیری، 'خبر نویسی اردو صحافت کے دورِ اوّل میں'، زکریا ساجد (مدیر)، 'جرنلسٹ' (جامعہ کراچی: شعبۂ ابلاغِ عامہ، ۸۷۔۱۹۸۶ء)، ص ۱۱۔

۴۔ طاہر مسعود، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۴۶۔

۵۔ نثار احمد زبیری، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۰۔

۶۔ غلام حیدر، 'اخبار کی کہانی'، (نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۲۰۰۰ء)، ص ۴۰۔

۷۔ ایس۔ ایم۔ ناز، 'اخبار نویسی کی مختصر ترین تاریخ' (لاہور: سنگِ میل، ۱۹۸۸ء)، ص ۱۵۶۔

۸۔ مہدی حسن اور عبدالسلام خورشید، *Journalism for All* (لاہور: اعتصام پبلشرز، ۱۹۸۶ء)، ص ۲۷۔

9. 'Earthquake in East and North', *Times of India* (Delhi), 1 January 1940.

۱۰۔ روزنامہ 'جنگ' (کراچی)، ۱۰ تا ۱۶ نومبر ۲۰۱۴ء، ص ص ۱۸۔۱۷۔

۱۱۔ دیکھیے: سندھی زبان کے روزنامے 'کاوش' کی کوئی اشاعت جس کے صفحۂ اوّل پر اردو اخبارات سے زیادہ ریورس سرخیوں کے ساتھ بڑی تعداد میں خبریں شامل کی جاتی ہیں اور بقیے اندرونی صفحات پر لے جائے جاتے ہیں۔

۱۲۔ اسٹینلے جے باران (Stanley J. Baran) اور ڈینس کے ڈیوس (Dennis K. Davis)، *Mass Communictaion Theory* (بلومونٹ: ورڈس ورتھ، ۱۹۹۵ء)، ص ۲۳۳۔

دیکھیے: میکس ویل میک کومب اور ڈونلڈ شا کی صراحت میں باران اور ڈیوس کا منقولہ یہ جملہ کہ اخبار اور ریڈیو وغیرہ کے نیوز ایڈیٹر خبروں کے انتخاب اور ان کی بڑی چھوٹی، لمبی یا مختصر سرخی اور صفحہ نمبر سے قارئین کو بتاتے ہیں کہ کس معاملے کو کتنی اہمیت دی جانی چاہیے۔

Marfat.com

۱۳۔ 'جناح یونیورسٹی برائے خواتین' (کراچی) میں یہ تجربہ ردا وکیل (طالبہ) نے اساتذہ کی زیرنگرانی ۲۰۰۸ء میں کیا تھا۔ اخبار پڑھنے کے کچھ دیر بعد خبروں کی بازیافت دیکھی گئی تھی، بازیافت کم تھی تاہم سائنس کی طالبات کی بازیافت، فنون کی طالبات سے بہتر تھی۔

۱۴۔ 'ٹائمز آف انڈیا'، بحوالۂ سابقہ، یکم جنوری، ۱۹۴۰ء۔

۱۵۔ 'ٹائمز آف انڈیا'، بحوالۂ سابقہ، ۱۰ ستمبر، ۱۹۷۶ء۔

۱۶۔ اسٹینلے جے باران اور ڈینس کے ڈیوس، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۳۵۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد:۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

جنوبی ایشیا، نوآبادیاتی عہد اور تعلیم: مسلمانوں میں تعلیمی قومیت کا فروغ

معین الدین عقیل*

Abstract

Nationalism in India, in its political form, has been an off-shoot of British colonialism. It emerged as a reaction of exploitation by the British among major nations of India especially in Hindus and Muslims. The bases of their nationalism were different. Besides Hindus, Muslim nationalism was based on their faith, beliefs, traditions, and culture which covers formally by their religion i.e. Islam. Islam was their main source which appeared as Muslim nationalism that created a vast and powerful movement to get a separate Muslim state within India as a specific solution of all their particular national problems under British rule. So, Islam was the main political source behind their movements, like Jihad movement of 1831, war of independence in 1857, Khilafat movement and at last Pakistan movement. Some other factors have also played an effective role in strengthening their nationalism like Hindu attitude against Urdu language in favour of Hindi, economic deprivation and education as well. They felt that both Hindus and British were against Muslims and their culture and they were trying to deprive Muslims in services and education.

This article highlights the Muslims' plight in their education that caused an 'educational nationalism' among them and urged them to include it in their justification for a separate Muslim State, Pakistan.

---

* ڈاکٹر معین الدین عقیل جامعہ کراچی کے شعبۂ اردو کے سابق سربراہ ہیں۔

Marfat.com

Key words: Colonial India, Muslims Nationalism, Education, Conflicts, Traditional, Modern, Muslim Institutions, Educational nationalism, Movement for Pakistan.

عہد اسلامی کے خاتمے اور زوال کے باوجود برعظیم کے مسلمانوں میں ان کی روایتی تعلیم اور اسلامی علوم کا تسلسل انگریزوں کے اقتدار اور مغربی تعلیم وتہذیب کے فروغ کے باوجود ٹوٹنے نہیں پایا۔ انگریزوں کے اقتدار کے آغاز تک تعلیم نے مسلمان حکمرانوں اور امراء کی سرپرستی کے طفیل اس حد تک ترقی حاصل کر لی تھی کہ چھوٹے چھوٹے قصبات تک بڑے بڑے علماء پیدا کرنے لگے تھے۔[۱] عہد مغلیہ کے دورِ زوال میں بھی متعدد اہم مدرسوں کے قیام کا سلسلہ جاری رہا۔ لکھنؤ میں فرنگی محل کا مدرسہ اور دہلی میں شاہ ولی اللہ (۱۷۶۲ء۔۱۷۰۳ء) کے والد شاہ عبدالرحیم (۱۷۱۸ء۔۱۶۴۴ء) کا 'مدرسہ رحیمیہ' اسی عہد میں قائم ہوئے۔ اس عہد میں اورنگ زیب (۱۷۰۷ء۔۱۶۵۸ء) کی قائم کی ہوئی روایت کے باعث مذہبی تعلیم کو، جو اکبر (۱۶۰۵ء۔۱۵۵۶ء) کی مخصوص حکمت عملی کی وجہ سے قدرے غیر مذہبی یا سیکولر (Secular) ہوگئی تھی، دوبارہ فروغ حاصل ہوا۔ اورنگ زیب کی دل چسپی کے نتیجے میں دینیات کے ان طلبہ کو، جو ایک خاص سطح تک تعلیم حاصل کر لیتے تھے، بالخصوص وظائف دیے جانے لگے۔ ایسے اقدامات بھی شروع کیے گئے، جن کا مقصد دینیات کی تعلیم کو بالخصوص ان طبقات تک وسعت دینا تھا، جو ہندوؤں کے زیر اثر تھے۔[۲] مسلمانوں کی تعلیمی رواداری میں بھی کوئی فرق نہ آیا۔ ہندوؤں کا ہر طبقہ اور ان کی ہر ذات تعلیم کی برکتوں سے بدستور فیض پاتی رہی۔ یہاں تک کہ برہمنوں سے زیادہ کائستھ اور کھتری تعلیم یافتہ ہوگئے۔[۳] اب کسی مدرسہ میں فارسی کا ہندو استاد ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں رہی تھی۔[۴] انگریزی عہد میں بنگال اور پنجاب کے بعض اضلاع میں، جہاں اکثریت مسلمانوں کی تھی، دیکھا گیا کہ فارسی مدرسوں میں اکثریت ہندو طلبہ کی ہوتی تھی۔[۵] ہندو تعلیم حاصل کر کے مسلمانوں کی عالمانہ تحقیقات سے آشنا ہوئے اور اس سے انہیں جو مجموعی فوائد حاصل ہوئے، وہ بعد میں خود ان کی ہندو قومیت کی تشکیل اور ان کے قومی وسیاسی شعور کی بیداری کا باعث بنے۔ اسی شعور کا ثمر تھا کہ جب عیسائی مشنریوں نے انگریزی اسکول قائم کیے، تو ہندوؤں نے بہت جلد ان سے فیض اٹھانا شروع کر دیا۔[۶]

مسلمانوں کے عہد، بالخصوص عہد مغلیہ میں علم وتعلیم کی اشاعت اس قدر وسیع پیمانہ پر ہو چکی تھی کہ مغلیہ حکومت کے طویل عہد زوال میں سیاسی انحطاط کے باوجود تعلیمی درس گاہیں اور مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت نہ صرف بدستور رہا بلکہ ان میں کہیں کہیں مزید ترقی ہوئی۔ مولانا عبدالرحیم، مولانا عبدالعلی بحر العلوم (۱۸۱۹ء۔۱۷۳۶ء)، شاہ ولی اللہ اور ان کے فرزند شاہ عبدالعزیز (۱۸۲۴ء۔۱۷۴۶ء) اور شاہ غلام علی دہلوی (۱۸۲۴ء۔۱۷۷۳ء) مسلمانوں کے اسی دورِ انحطاط میں اشاعت تعلیم اور اپنے درس وتدریس کی وجہ سے خاص شہرت وامتیاز رکھتے تھے۔ سیاسی طور پر تو مرکز برابر کمزور ہوتا رہا، لیکن جو نئی مسلمان سلطنتیں اور ریاستیں

Marfat.com

وجود میں آئیں، ان کے اکثر حکمرانوں نے علم کی سرپرستی کی۔ بعض علماء نے بھی انتہائی ایثار سے اپنی زندگیاں درس و تدریس کے لیے وقت کر دیں اور یہی وجہ ہے کہ سیاسی انحطاط کے باوجود علمی انحطاط کی رفتار نسبتاً کم رہی۔[۷] اور بعض مسلم ریاستوں، مثلاً اودھ، روہیلکھنڈ اور حیدر آباد میں تعلیمی معیار برقرار رہا اور چند نئے تعلیمی مراکز، مثلاً بلگرام، الہ آباد اور سہالی وجود میں آئے اور دہلی کی حکومت ختم ہونے کے باوجود خود دہلی اور اس کے اضلاع میں تعلیمی ترقی کی روایت برقرار رہی[۸] اور معاشی زبوں حالی کے باوجود اس دور میں ایسے مُدرس بکثرت تھے، جو عمر بھر طلبہ کو درس دینے کے ساتھ ساتھ اپنی قلیل آمدنی سے جو کچھ پس انداز کرتے، اسے کسی مدرسے کی تعمیر میں ہی صرف کر دیتے۔[۹] یہ علماء ہی تھے کہ سیاسی زوال کے عرصے میں حکومت اور امراء کی سرپرستی اور مالی امداد سے قطع نظر ملک کے روایتی تعلیمی نظام کو قائم رکھنے اور وسعت دینے میں مشغول رہے۔

اسی طرح انگریزوں کی آمد کے وقت مسلمانوں میں تعلیم کا اپنا ایک خاصا جمہوری نظام روبہ عمل تھا، جس میں تعلیم اور مذہب کے درمیان رابطہ کو استوار رکھا گیا تھا اور عربی زبان اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ تھی۔ ہر سطح کی تعلیم، ایک سرمایہ تھی، جسے ہر کوئی بلا روک ٹوک حاصل کر سکتا تھا۔ نہ اس پر کوئی شرط اور پابندی عائد ہوتی اور نہ اسے کسی طرح کا معاوضہ ادا کرنا ہوتا۔ سیاسی صورت حال کے بدل جانے کے باوجود تعلیم کا یہ نظام اس وقت تک برقرار رہا، جب تک کہ انگریزوں نے سیاسی اقتدار پر قبضہ جمانے کے بعد تعلیمی نظام میں تبدیلی کی صورت نہ پیدا کر دی۔ لیکن انگریزوں کی آمد اور سیاسی اقتدار پر قابض ہونے کے کچھ عرصے بعد تک بھی یہ صورت حال کم و بیش اسی طرح برقرار رہی کہ محض بنگال میں، جہاں انگریزوں نے سب سے پہلے قدم جمائے، اسّی ہزار مدرسے تھے اور وہاں چار سو کی آبادی کے لیے ایک مدرسہ کا اوسط ہوتا تھا[۱۰] اور قصبات کے بچے بالعموم لکھ پڑھ سکتے تھے[۱۱] اور اس وقت تک جب تک کہ 'ایسٹ انڈیا کمپنی' نے دیہی اداروں کو توڑ نہیں دیا، دیہاتوں میں قدیم تعلیمی ادارے بدستور برقرار رہے، لیکن سرپرستی سے بتدریج محروم ہوتے گئے۔

علماء کو، جو بنیادی طور پر تعلیم و تدریس کے مشغلہ سے منسلک ہوتے تھے، قدیم معاشرہ میں جو حیثیت اور مقام حاصل تھا، قدروں کی تبدیلی کے باوجود، بڑی حد تک برقرار رہا۔ تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ معاشرہ ان کی اصلاح و تعمیر کی صفات سے مستفید ہوا ہے، اور بے پناہ ایثار اور بے لوثی کے ساتھ، علمی و تدریسی مشاغل جاری رکھنے کے علاوہ اپنے عہد کے جابر حکمرانوں کے سامنے کلمۂ حق کہنے کی ان کی روایت برقرار رہی۔ ان کے کردار کے اس رُخ نے کبھی کبھی ان سے ایسی تحریکیں منظم کرائی ہیں، جن کا واضح مقصد سیاسی رہا ہے۔ انگریزوں کے طویل عہدِ حکومت میں علماء کے سیاسی تحریکوں کو منظم کرنے یا ان میں حصہ لینے کی متعدد وجوہات تھیں۔ اب ان تحریکوں کا مقصد ماضی کی طرح کسی حکمران کو پابندِ شریعت کرنے یا مسلم معاشرہ کی اصلاح سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہو گیا تھا۔ اب علماء کے پیش نظر وہ مسائل بھی تھے، جن سے غیر ملکی اقتدار کی وجہ سے انھیں اور ان کی ملّت کو سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ اس عہد میں اسلام کے شرعی قوانین کی اہمیت باقی نہیں رہی

Marfat.com

تھی[۱۲] اور وہ غیر اسلامی قوانین رائج کرنے والے کافروں کے ماتحت زندگی گزارنے پر مجبور کر دیے گئے تھے۔[۱۳] اس صورتِ حال میں ان کے خیال میں برعظیم میں اب اسلام محفوظ نہیں تھا اور اس لیے یہ 'دارالحرب' ہو گیا تھا۔ اس بارے میں شاہ عبدالعزیز کے علاوہ، جنھوں نے ۱۸۰۳ء میں یہ فتویٰ دیا تھا،[۱۴] دیگر علماء کے فتوؤں میں برعظیم کا 'دارالحرب' ہونا زیادہ نمایاں ہوتا گیا۔[۱۵] چنانچہ سید احمد بریلوی (۱۸۳۱ء۔۱۷۸۶ء) کی تحریک جہاد، اور جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں علماء کی شمولیت 'دارالحرب' کے نظریہ کی بنیاد پر ہوئی،[۱۶] لیکن جو علماء ان تحریکوں میں شامل نہیں ہوئے، ان کے رویہ میں انگریزوں سے وفاداری کا کوئی دخل نہیں تھا۔[۱۷] انگریزوں نے ان کی اس حیثیت کو، جس کے تحت وہ ماضی میں مسلمانوں کی قیادت کرتے تھے اور ان کی مرضی اور شرکت کے بغیر مسلم معاشرہ کا کوئی کام انجام نہیں پا سکتا تھا، بتدریج ختم کر دیا۔ انگریزی حکومت کے اقتدار کے نتیجہ میں انتظامی طور پر مساجد، اوقاف اور تعلیمی ادارے علماء کے ہاتھوں سے نکل کر ان افراد یا محکموں میں منتقل ہو گئے تھے، جو یا تو ہندو ہوتے یا مذہب سے خاص نسبت نہیں رکھتے تھے۔ یہ سب ان کی آمدنی کے وسائل بھی تھے، جن سے اب وہ محروم کر دیے گئے۔ ان سب سے بڑھ کر تعلیم کے سرکاری نظام نے انھیں متاثر کیا، جو غیر مذہبی اور غیر ملکی تھا۔ اس نظام میں علماء کے حصہ لینے کی گنجائش باقی نہیں رہی تھی۔ نہ وہ اس نظام کے تحت سرکاری مدرسوں میں تدریسی فرائض انجام دے سکتے تھے، نہ خود غیر مذہبی مضامین اور انگریزی زبان کی طرف رجوع کر کے مالی منفعت کی حامل یہ تعلیم حاصل کر سکتے تھے، جو مادی زندگی کے لیے اب ضروری ہو گئی تھی۔ اس کے نتیجہ میں اسلام کی تعلیم محض مذہبی مدارس تک محدود ہو کر رہ گئی۔ علماء اس معاشرہ کا ایک حصہ تھے، جس کی مادی ضرورتیں اب حسبِ سابق نہیں رہی تھیں۔ سرکاری اسکولوں میں مسلمان بچوں کے پڑھنے کا اب ایک مطلب یہ بھی تھا کہ مسلمان والدین اپنے بچوں کی تعلیمی فیس مساجد کے مکتب اور مدرسوں کے بجائے سرکاری اسکولوں کو دیں۔ ان مدارس سے منسلک علماء، پیش امام، مؤذن کی آمدنی پر بھی یہ اقدام ایک ضرب لگنے کے مترادف تھا۔

اس قسم کی تبدیلیوں کا اثر یہ ہوا کہ علماء کا رابطہ اپنے معاشرہ سے نسبتاً کم سے کم ہو کر رہ گیا۔ اس طرح یہ انگریزی تعلیم کا بڑھتا ہوا سیلاب ہی تھا کہ جس نے معاشرہ میں انھیں ہر طرح متاثر کیا۔ چناں چہ ان نئے حالات اور اثرات میں انھوں نے ملی جذبہ کے تحت اپنی زندگیاں اس مذہبی تعلیم کے لیے وقف کر دیں، جس پر اب خود ان کی اور ان کی قوم کی زندگی اور ان کے دین و ایمان کا دارومدار رہ گیا تھا۔ لہٰذا بڑی مستقل مزاجی، مستعدی اور خلوص و بے لوثی کے ساتھ وہ اپنی تعلیم و تدریس کی روایات برقرار رکھنے میں کامیاب ہوئے اور ملک اور معاشرہ میں ہر طرح کے زوال کے باوجود علم اور تعلیم ان کی زندگی کا لائحہ عمل بنے رہے۔ لکھنؤ کا مدرسہ فرنگی محل، اور دہلی کا 'مدرسہ رحیمیہ' مسلمانوں کے عہدِ زوال کی سب سے بڑی علمی یادگاریں ہیں۔ 'مدرسہ رحیمیہ' کے فیض سے شاہ ولی اللہ اور ان کے فرزندوں کی تحریک نے آیندہ ڈیڑھ سو برسوں تک برعظیم کے مسلمانوں پر

Marfat.com

اپنا راست اثر قائم رکھا، جس سے بیسویں صدی کے وسط تک پیدا ہونے والی تمام اسلامی تحریکیں متاثر ہوئیں۔ 'فرنگی محل' نے علوم اسلامی کے فروغ اور اس کی روایات کو آگے بڑھانے میں قابل قدر حصہ لیا، اور اس سے منسلک اور مستفیض علماء نے برعظیم کی قومی اور سیاسی تحریکوں کے دوران مسلمانوں کی رہبری اور قیادت کی۔ شاید ہی کوئی قابل ذکر عالم اس عرصہ میں ایسا ہو، جس کا سلسلہ علمائے فرنگی محل کے فرزندوں یا شاگردوں میں سے کسی تک نہ پہنچتا ہو۔[۱۸]

فرنگی محل کا نصاب، جو 'درسِ نظامی' کہلاتا ہے،[۱۹] محض روحانی اور مذہبی تعلیم کا نصاب نہ تھا، بلکہ انگریزی تعلیم کے متوازی یہ ایک ایسا دنیوی نظام تعلیم بھی تھا، جس میں معقولات اور فقہ وغیرہ پر اس لیے زیادہ توجہ دی گئی تھی کہ اس کے طلبہ اسلامی شرعی نظام کے تحت قاضی، مفتی اور محتسب بن سکیں اور شرعی عدالتوں سے منسلک ہو سکیں۔ اس نصاب کو برعظیم کے تقریباً سب ہی مدارس نے اختیار کیا۔ اس طرح فرنگی محل نے اپنی علمی اور تعلیمی تحریک سے برعظیم میں مسلمانوں کے قدیم طریقۂ تعلیم میں اپنے اثرات مرتسم کیے اور یہ اثرات تا حال نظر آتے ہیں۔[۲۰] یہ مدرسہ، عرفِ عام میں اس طرح کا مدرسہ نہیں تھا، جیسا کہ بعد میں 'دارالعلوم دیوبند' اور 'ندوۃ العلماء' قائم ہوئے، اسے مدرسۂ فکر کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ ہاں، مولانا عبدالباری ندوی (۱۹۲۶ء۔ ۱۸۷۸ء) نے اسے ۱۹۰۸ء میں لکھنؤ میں 'مدرسۂ نظامیہ' کی صورت دی، جو فرنگی محل کی عمارات میں ان کے انتقال کے بعد بھی جاری رہا۔[۲۱] فرنگی محل کے علماء میں سے چند بااثر علماء، مثلاً مولانا عبدالحیٔ (۱۸۸۶ء۔ ۱۸۴۸ء) نے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم کی اجازت دے دی تھی، بشرطیکہ اس سے مذہب کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔[۲۲] لیکن اس کے باوجود مدرسہ فرنگی محل اور اس سے وابستہ علماء کی برطانوی عہد میں ایک اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے برعظیم میں اسلامی تعلیم کی تشکیل نو کی کوشش کی اور اپنے حلقۂ اثر کے مسلمانوں کو روایتی تعلیم سے قریب تر رکھا، علماء کے لیے ایک بلند تر معیار کا تعین کیا، ہر چہار جانب سے آنے والے طلبہ کی تربیت کی اور سارے برعظیم میں طلبہ کی لیاقت کا معیار یہ ٹھہرایا کہ وہ 'درس نظامی' کی تکمیل کر لیں۔ علمائے فرنگی محل کو ان کی شخصیت کے غیر متنازعہ پہلو اور ان کی پرخلوص علمی کاوشوں کی وجہ سے ہمیشہ احترام حاصل رہا ہے۔[۲۳]

علمائے فرنگی محل کے معاصر علماء میں 'مدرسۂ رحیمیہ' سے فیض یافتہ اور شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کے علماء کا ایک طویل سلسلہ ہے، اور ان کے ساتھ ساتھ دہلی میں علمائے خیر آباد[۲۴] اور مجدّدیہ[۲۵] سلسلہ کے علماء کا ایک وسیع حلقہ ہے، جو اسلامی علوم کی درس و تدریس اور ترقی میں مصروف رہے۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک سے مستفیض علماء نے جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں بڑی جانفشانی سے حصہ لیا،[۲۶] لیکن اس میں ناکامی ان مجاہد علماء کے جذبات کو کم نہ کر سکی۔ خصوصاً سید احمد بریلوی کی تحریکِ جہاد سے تعلق رکھنے والے باقی ماندہ علماء نے جنگِ آزادی میں اپنی بساط بھر حصہ لینے کے بعد اپنی جہادی سرگرمیوں کا مرکز شمال مغربی سرحدی علاقوں کو بنایا، لیکن ان کے ہم مسلک علماء کے ایک طبقے نے شاہ عبدالعزیز کے مدرسۂ دہلی کے انداز پر، جو جنگ آزادی کے

Marfat.com

دوران بند ہوگیا تھا، مولانا محمد قاسم نانوتوی (۱۸۸۰ء۔۱۸۳۲ء) کی سربراہی میں ۱۸۶۷ء میں دیو بند میں ایک مدرسہ قائم کیا اور اسے اپنے مذہبی اور سیاسی خیالات کی تعلیم وتلقین کا ذریعہ بنایا۔[۲۷] اس کے قیام سے برعظیم کے مسلمانوں کی مذہبی قیادت کا مرکز دہلی سے دیو بند منتقل ہوگیا اور جس نے کچھ عرصہ بعد برعظیم کے مسلمانوں کی تعلیم اور سیاست میں نئی جہات کا تعین کیا۔

مدرسۂ دیو بند کے قیام کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ شاہ ولی اللہ کی تحریک سے وابستہ علماء کی صحبت اور فیض رسانی اور مدرسہ کی باقاعدہ تعلیم سے جس قدر علماء تیار ہوں، وہ مساجد اور مدارس میں کام کرنے کی پوری استعداد رکھتے ہوں، وہ درسی کتابوں سے فارغ ہوکر اساتذہ کی صحبت میں رہیں اور ان سے شاہ ولی اللہ کی حکمت اور سیاسی اصول سیکھیں۔[۲۸] ابتدا بہت معمولی تھی۔ مولانا قاسم آغاز سے اس کے سرپرست اور مہتمم رہے۔ اس کا نصاب تعلیم، مستقل نظام عمل اور اسلامی قواعد انھی نے ترتیب دیے، جن میں بعد میں ترامیم ہوتی رہیں۔[۲۹] مولانا رشید احمد گنگوہی (۱۹۰۵ء۔۱۸۲۸ء)، مولانا محمد یعقوب (۱۸۸۴ء۔۱۸۳۳ء) جیسے نامور اور دیگر کئی علماء اس میں درس دیتے تھے۔ مولانا قاسم کے انتقال کے بعد مولانا گنگوہی اس کے سرپرست بنے، جن کے انتقال پر اس مدرسے کی تاریخ کا پہلا دور ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں اس کا نمایاں کارنامہ علمی تحریک کی توسیع اور بنیادی و مرکزی فکر کی حفاظت تھا۔ اس عرصہ میں دیو بند کی علمی تحریک اطرافِ ہند سے نکل کر افغانستان، ترکی، وسط ایشیا اور حجاز تک پہنچ گئی۔[۳۰] اس کی علمی شان اس حد تک تھی کہ یہاں سے فارغ التحصیل طلبہ کی ایک اچھی خاصی تعداد مقتدر اور متبحر علماء کی حیثیت سے نمایاں ہوئی اور جس نے برعظیم کی علمی اور قومی وسیاسی تحریک کو قوت اور توانائی عطا کی۔

اس سے فارغ التحصیل طلبہ کا ایک کثیر طبقہ سیاست میں متحدہ ہندوستانی قومیت کا معتقد رہا اور اس نے سیاسی جدوجہد میں دیگر علماء کے ساتھ مل کر ۱۹۱۹ء میں 'جمعیۃ العلمائے ہند' تشکیل دی، جس نے سیاسی جدوجہد میں 'انڈین نیشنل کانگریس' کی پیروی کی۔ لیکن اس سے متعلقہ علماء کے ایک دوسرے طبقہ نے تحریک آزادی میں 'مسلم لیگ' کے ساتھ اشتراک عمل کیا اور نظریۂ پاکستان کی حمایت کی۔ اس نے اپنے نظریہ کے تحت ۱۹۴۵ء میں 'جمعیۃ العلمائے اسلام' قائم کی اور تحریک پاکستان میں سرگرمی سے حصہ لیا۔

دیو بند کا مدرسہ، علی گڑھ میں سید احمد خان (۱۸۹۸ء۔۱۸۱۷ء) کے قائم کردہ 'محمڈن اینگلو اورینٹل کالج' سے، جو سید احمد خاں کی ہمہ گیر تعلیمی تحریک کا ایک اہم اقدام تھا، چند سال قبل قائم ہوا تھا۔ یہ دونوں ادارے، جن کے درمیان کچھ عرصہ بعد اولاً کشیدگی لیکن پھر مخصوص باہمی روابط کی صورتیں پیدا ہوئیں، دراصل ایک ہی مسلک روحانی کے تحت قائم ہوئے تھے، جس کا سلسلہ شاہ ولی اللہ تک پہنچتا ہے،[۳۱] لیکن دیو بند سے قطع نظر، کہ جس نے نصاب اور نظام تعلیم میں روایت اور مراجعت کو مدنظر رکھا،[۳۲] سید احمد خاں نے قدیم اور جدید علوم کا ایک متوازن نصاب علی گڑھ کالج کے لیے تجویز کیا تھا۔ ویسے مولانا قاسم بھی مدرسہ کے نصاب میں

Marfat.com

قدیم علوم کے ساتھ ساتھ جدید علوم کے حق میں تھے[۳۳] اوراس مقصد سے کہ دیوبند کے فارغ التحصیل طلبہ دوسرے اداروں میں جا کر انگریزی اور جدید علوم حاصل کرنا چاہیں تو جاسکیں، دس سالہ نصاب کو کم کر کے چھ سالہ کر دیا گیا، تا کہ طالب علم کم عمری ہی میں دوسرے ادارے میں داخل ہو سکے۔[۳۴]

۱۹۰۵ء میں مولانا محمود الحسن (۱۹۲۰ء۔۱۸۵۱ء) کی سرپرستی سے مدرسۂ دیوبند کا دوسرا اور مدرسہ کے علماء اور طلبہ کی عملی سیاست میں شرکت کا پہلا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ اپنے ہم عصر علماء کے مقابلہ میں، انقلابی اور ترقی پسندانہ خیالات رکھتے تھے۔ انقلابی جماعتوں کے مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں سے ان کے قریبی روابط تھے۔[۳۵] ان کے عہد میں دیوبند کے انقلابی خیالات رکھنے والے طلبہ کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ ان طلبہ میں عبید اللہ سندھی (۱۹۴۴ء۔۱۸۷۲ء) زیادہ نمایاں تھے، جنہوں نے ۱۹۰۹ء میں سابق طلبہ کی ایک انجمن 'جمیعتہ الانصار' بنائی تا کہ خلافِ حکومت اور اتحادِ اسلامی کی سرگرمیوں میں دیوبند کے طلبہ کو شریک کر سکیں۔[۳۶] اس کے توسط سے دیوبند اور علی گڑھ کے درمیان شرکت کانگریس کے مسئلہ پر جو دیرینہ کشیدگی پائی جاتی تھی، دور ہوگئی۔[۳۷] مولانا محمود الحسن نے، جو ایک ہمہ گیر سیاسی تحریک چلانا چاہتے تھے، دراصل علی گڑھ کے انقلابی عنصر کو بھی اپنے ساتھ شامل کرنے کی کوشش کی تھی۔[۳۸] علی گڑھ اور دیوبند میں یوں بھی کبھی یکسر مغائرت نہ تھی۔ سید احمد خاں کے علاوہ، کہ جو دیوبند اور اس کے مقصد کو سراہتے تھے،[۳۹] نواب وقار الملک (۱۹۱۷ء۔۱۸۴۷ء) نے دیوبند کے لیے حکومت حیدرآباد سے مالی امداد کا انتظام کرایا، اور ایک موقع پر دیوبند کے طلبہ نے ان کی خدمت میں سپاس نامہ پیش کیا۔[۴۰] اس کے جلسوں میں علی گڑھ تحریک کے ایک فعال رکن صاحب زادہ آفتاب احمد خاں (۱۹۳۰ء۔۱۸۶۷ء) بھی شریک ہوتے تھے۔ اس وقت دیوبند کی علی گڑھ کالج سے یہ مفاہمت ہوئی تھی کہ دیوبند کے مذہبی تعلیم یافتہ اگر انگریزی تعلیم حاصل کرنا چاہیں تو علی گڑھ میں حاصل کریں اور علی گڑھ کے انگریزی خواندہ وہ طلبہ، جو مذہبی تعلیم حاصل کرنا چاہیں تو دیوبند سے رجوع کریں۔[۴۱] یہ صورت دراصل اس بات کی علامت تھی کہ دونوں مکاتب فکر کے نقطۂ نظر بنیادی طور پر وقتی ضرورتوں کے تحت ایک درمیانی راہ کی تلاش میں تھے۔

سید احمد خاں نے بھی بنیادی طور پر دراصل یہی کوشش کی تھی کہ مسلمان عصری تقاضوں کے تحت مغربی تعلیم حاصل کریں اور انگریزی زبان سیکھیں۔ وہ انھیں مسلمانوں کے تمام امراض کا شافی علاج سمجھتے تھے، لیکن اس کے باوجود مذہبی علوم اور عربی و فارسی سے انہوں نے کبھی بے اعتنائی نہیں برتی۔ اپنے تعلیمی منصوبوں کی مخالفت کے نتیجہ میں انھوں نے 'مدرسۃ الاسلام' کے لیے، جو بعد میں 'محمڈن اینگلو اورینٹل کالج' بن گیا، ۱۸۷۴ء میں مذہبی علوم کے نصاب کی تیاری کے لیے ایک مجلس تشکیل دی، جس میں اس وقت کے جید علماء شامل تھے، لیکن علماء کے رویہ کی وجہ سے انھیں اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ علماء نے انکار کر دیا کہ وہ کسی ایسی مجلس میں کام نہیں کر سکتے، جس میں شیعہ بھی موجود ہوں۔[۴۲]

Marfat.com

سید احمد خاں، ایک وقت تھا کہ انگریزی زبان کے حق میں نہیں تھے۔ انھوں نے انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے لیے لارڈ میکالے (Lord Macaulay) (۱۸۵۹ء۔۱۸۰۰ء) کی قرارداد (۱۸۳۵ء) کی مخالفت کی تھی، اور انگریزی کو ایک ایسی دشوار زبان قرار دیا تھا، جس کا فائدہ محض چند افراد کو پہنچ سکتا تھا۔[۴۳] وہ سمجھتے تھے کہ ایک ایسا نظام تعلیم، جس میں انگریزی زبان کی خرابیاں موجود نہ ہوں، مقامی زبانوں کے ذریعہ وضع کیا جا سکتا ہے، اور یہ زبانیں اپنی اپنی سرحدوں میں اردو، بنگالی، گجراتی ہو سکتی ہیں۔[۴۴] بعد میں بھی وہ، انگریزی کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود، مقامی زبانوں پر اس کی ناجائز برتری کے خلاف رہے۔ مثلاً انھوں نے کلکتہ یونیورسٹی میں انگریزی زبان کی حکمرانی پر ۱۸۶۷ء میں احتجاج کیا۔ ان کی قائم کردہ 'برٹش انڈین ایسوسی ایشن' کی جانب سے، ایک درخواست، مورخہ یکم اگست ۱۸۶۷ء میں، جس پر سید احمد خاں کے علاوہ دیگر چھ مسلمانوں اور چار ہندوؤں کے دستخط تھے، وائسرائے سے گزارش کی گئی تھی کہ طالب علم کو کسی بھی مقامی زبان میں امتحان دینے کی اجازت دی جائے، اور اس ضمن میں یا تو کلکتہ یونیورسٹی میں مقامی زبانوں کا ایک شعبہ قائم کیا جائے یا شمال مغربی صوبہ میں ایک علیحدہ 'ورنیکلر یونیورسٹی' قائم کی جائے۔[۴۵] مگر جب سید احمد خاں مغربی تعلیم کو مسلمانوں کے لیے ضروری سمجھنے لگے، تو انھوں نے اپنی رائے کو بدل دیا۔[۴۶] اس کے باوجود اپنی ساری تعلیمی تحریک میں انھوں نے علوم شرقیہ کی تعلیم سے چشم پوشی نہیں کی۔ وہ تو چاہتے تھے کہ مذہبی علوم اور عربی، جو مسلمانوں کی ملّی نشانیاں اور روحانی تربیت کا ذریعہ ہیں، بدستور قائم رہیں اور مسلمانوں کے اوقاف کا سرمایہ ان کی ترویج اور ترقی پر صرف کیا جائے۔[۴۷] ان کا عقیدہ تھا کہ کوئی بیرونی طاقت مسلمانوں کی تعلیم کی سرپرستی نہیں کر سکتی اور کسی قوم کے لیے اس سے زیادہ ذلت کی بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی قومی تاریخ کو بھول جائے اور اپنے اسلاف کے کارناموں کو نظر انداز کر دے۔[۴۸] انھوں نے 'اینگلو۔ اورینٹل' کالج قائم کیا تھا، جس میں مشرقی اور مغربی علوم کے علیحدہ علیحدہ شعبے تھے۔ مشرقی علوم کے شعبہ میں اردو میں علوم شرقیہ، فارسی و عربی ادب اور جدید علوم پڑھائے جاتے تھے۔ اس میں انگریزی بھی بطور زبان پڑھائی جاتی تھی۔ مغربی علوم کے شعبہ میں یونیورسٹی کا مقررہ نصاب پڑھایا جاتا تھا۔[۴۹] کچھ عرصہ تک یہ دونوں شعبے جاری رہے، لیکن علوم شرقیہ کا شعبہ زوال پذیر رہا۔ یہاں تک کہ اساتذہ کی تعداد طلبہ کی تعداد سے زیادہ ہوگئی، چناں چہ مجبوراً اسے بند کر دیا گیا۔[۵۰]

'محمڈن اینگلو اورینٹل کالج' کا قیام سید احمد خاں کے تعلیمی لائحہ عمل کا ایک اہم جزو تھا، مگر ان کے اصل خواب کی یہ ایک جزوی تعبیر تھی اور وہ یہ دیکھ رہے تھے کہ یہ کالج مسلمانوں کی تعلیم کا سارا مسئلہ حل نہیں کر سکتا۔ ایک ایسے ادارے کی ضرورت مزید تھی، جو مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل کا حل تلاش کرے اور تعلیم کو وسعت دے سکے۔ اس لیے انھوں نے ۱۸۸۶ء میں 'محمڈن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس' کی تنظیم کی، جس کا مقصد مسلمانوں میں جدید تعلیم کو مقبول بنانے کے ساتھ ساتھ قدیم تعلیم میں عصری ضروریات کے ساتھ مطابقت پیدا

Marfat.com

کرنا تھا۔ [۵۱] اس کے علاوہ اسلامی علوم کی حوصلہ افزائی، مکتب اور مدارس کے قیام کے ذریعہ قدیم نظامِ تعلیم اور قدیم علوم کا تحفظ اور تاریخی تحقیق اس کے ضمنی مقاصد تھے۔ [۵۲] اس کانفرنس کو ایک مستقل جماعت کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس نے تعلیم کے متعلق مسلمانوں میں ایک نیا شعور پیدا کرنے کے علاوہ مسلمانوں کی تعلیم کے بڑھتے اور زمانے کے بدلتے ہوئے مسائل پر تبادلۂ خیالات کا ایک ادارہ مہیا کرنے کا مفید مقصد بھی پورا کیا۔ جب قوم میں علی گڑھ کالج کے قیام کے مفید اثرات صاف طور پر نظر آنے لگے تو اس کانفرنس کو اپنے مقاصد میں مزید کامیابیاں حاصل ہونے لگیں اور اس کے اثرات مسلمانوں میں اس طرح پھیلنے لگے کہ اپنی قوم کے لیے 'محمڈن کالج' کے نمونہ پر محمڈن اسکولوں اور محمڈن کالجوں، اور کچھ ہی بعد میں اسلامیہ اسکولوں اور اسلامیہ کالجوں کا قیام قومی خدمت کا سب سے زیادہ مقبول طریقہ بن گیا۔

سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک نے برعظیم کے مسلمانوں کی فکری، سیاسی اور معاشی زندگی میں انقلابی اور دوررس تبدیلیاں پیدا کردیں۔ ان کا اصرار انگریزی ذریعۂ تعلیم اور جدید علوم پر رہا، لیکن انھوں نے مذہب، علوم شرقیہ اور عربی و فارسی کو کبھی غیر ضروری اور غیر اہم نہیں سمجھا۔ ان کے بعد ان کے رفقاء کے نقطۂ نظر اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی تمام سرگرمیوں میں بھی یہ طرزِ فکر برقرار رہا۔ عربی، علوم شرقیہ اور مذہب کی تعلیم پر زور بتدریج بڑھتا ہی رہا، کیوں کہ انہیں برعظیم میں مسلمانوں کی تہذیب کے نمایاں وصف کی حیثیت حاصل تھی۔ [۵۳] چنانچہ مسلم اوقاف کے اس سرمایہ پر، جو انگریزی اور جدید علوم کی تعلیم پر صرف ہورہا تھا، تنقید کی گئی اور مطالبہ کیا گیا کہ ان اوقاف کا سرمایہ صرف علوم شرقیہ اور عربی کی تعلیم پر صرف کیا جائے۔ [۵۴] جب یہ سنا گیا کہ فارسی کو یونیورسٹیوں کے نصاب سے خارج کیا جارہا ہے، تو کانفرنس نے اس فیصلہ کا مقابلہ کیا اور اسے اس میں کامیابی بھی حاصل ہوئی۔ [۵۵] عربی و فارسی کے علاوہ کانفرنس نے اردو کو بھی خاطر خواہ اہمیت دی۔ تعلیم یافتہ مسلمانوں کا یہ فرض قرار دیا گیا کہ وہ کم از کم ایک انگریزی کتاب کا اردو میں ترجمہ کریں تاکہ اردو کا دامن وسیع ہوسکے۔ اردو۔ہندی کے تنازع کے دوران کانفرنس نے مطالبہ کیا کہ فارسی رسم الخط میں اردو کو کم از کم صوبہ متحدہ میں نافذ کیا جائے [۵۶] اور اردو کو دفتری زبان کی حیثیت دے کر اسے محکمہ جاتی امتحان کی زبان کا درجہ دیا جائے۔ [۵۷] سید احمد خاں مسلمانوں کے لیے جس یونیورسٹی کو قائم کرنا چاہتے تھے، اس کانفرنس نے ہی اس کی تحریک کو کامیابی کے ساتھ آگے بڑھایا۔ [۵۸]

سید احمد خاں نے اپنی تعلیمی تحریک کا اصل بنیادی پتھر علی گڑھ کالج کی صورت میں نصب کیا تھا، جو ایک تعلیمی ادارہ سے بڑھ کر مسلمانوں کا تہذیبی، ادبی اور سیاسی مرکز بن گیا اور اس نے قوم کو ایسے رہنما عطا کیے، جنھوں نے اسلام اور مسلم ملّت سے اپنی بنیادی وفاداری ترک کیے بغیر قوم کو بیداری اور ترقی سے ہم کنار کیا اور اسے قیامِ پاکستان کی منزل تک پہنچایا۔ [۵۹] سید احمد خاں کے ہم عصر مسلم رہنماؤں نواب عبداللطیف (۱۸۹۳ء۔۱۸۲۸ء) اور سید امیر علی (۱۹۲۸ء۔۱۸۴۹ء) کی ملّی خدمات میں بھی مسلمانوں کی تعلیمی ترقی واضح

Marfat.com

اہمیت رکھتی تھی۔ ان دونوں زعماء نے بھی اگرچہ مغربی تعلیم اور انگریزی کو زیادہ اہمیت دی، لیکن علوم شرقیہ اور عربی و فارسی کا تحفظ، ان کا فروغ اور ان کے لیے جائز حقوق کا حصول بھی ان کے پیش نظر رہا۔[۶۰] ان زعماء کا نقطۂ نظر قدیم تعلیم سے ہمدردی اور جدید تعلیم سے دل چسپی کا تھا، لیکن انہوں نے ان دونوں کے درمیان مناسب توازن کا خاص اظہار نہیں کیا اور ان کی کوششوں میں ان دونوں کے درمیان ایک فاصلہ برقرار رہا۔ قدیم اور جدید تعلیم کے بُعد کو زیادہ بہتر طریقہ سے کم کرنے کی ایک کوشش 'ندوۃ العلماء' کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

قدیم اور جدید نظام تعلیم کے فرق کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور تیزی سے بدلتے ہوئے زمانے کی ضرورتوں کے ساتھ ساتھ مغربی علوم کی دعوتِ مقابلہ کے نتیجہ میں شبلی نعمانی (۱۹۱۴ء۔۱۸۵۷ء) اور بعض علماء کے ذہن ایک ایسے ادارہ کے قیام کی بابت سوچ رہے تھے، جہاں ضرورتِ زمانہ کے مطابق قدیم اور جدید نصاب کی تدریس ہو سکے اور اس کے ذریعہ علماء کو ان کی وہ حیثیت، جو برطانوی عہد میں مذہب اور سیاست کے الگ ہونے سے معدوم ہو گئی تھی، یاد دلا کر معاشرہ کی تعمیر کی جانب بلایا جا سکے۔[۶۱] چنانچہ ۱۸۹۲ء میں ایک 'مجلس ندوۃ العلماء' تشکیل دی گئی۔ مسلمانوں کی تعلیم کے باب میں یہ اجتماعی کوشش کی پہلی مثال ہے۔ جن علماء نے اس نئی مجلس کی ضرورت والی دستاویز پر دستخط کیے، ان میں اس وقت کے اکابر و مشاہیر شامل تھے۔[۶۲] ان میں دیوبند سے منسلک علماء بھی تھے، علی گڑھ تحریک سے وابستہ علماء بھی اور شاہ ولی اللہ کی فکر اور تحریک سے بالواسطہ یا بلاواسطہ متاثر علماء بھی۔ اس طرح دیوبند، ندوہ اور علی گڑھ ایک ہی مذہبی فکر کے سوتے ہیں۔ یہ وہ علماء تھے، جنہوں نے علی گڑھ اور دیوبند دونوں سے قطع نظر، اس وسطی نقطۂ نظر کی طرف رجوع کیا تھا۔ ایک قدامت میں کچھ جدید عنصر شامل کرنا چاہتا تھا اور دوسرا جدید کو قدامت کا پابند رکھنے کا خواہاں تھا۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ علماء کے اس طبقہ نے علماء کو اجتماعی زندگی میں قیادت سنبھالنے کی دعوت دی۔[۶۳] شبلی اور مولانا عبدالحق حقانی (۱۹۱۶ء۔۱۸۵۰ء) نے اس کے قواعد و ضوابط مرتب کیے۔ اس کا مقصد عربی مدارس کا فروغ، اشاعتِ اسلام، مختلف الخیال علماء کا رفع نزاع باہمی، سماجی اصلاح اور قوم کا مجموعی مفاد قرار دیا گیا،[۶۴] نصاب کو روشن خیال بنیادوں پر استوار کیا گیا[۶۵] اور مضامین میں انگریزی اور جغرافیہ بھی شامل کیے گئے،[۶۶] لیکن ۱۹۱۳ء میں اس کے نصاب میں تبدیلی واقع ہوئی اور اسے درس نظامیہ کے قریب کر دیا گیا۔[۶۷] اس کی منصوبہ بندی اس طور پر کی گئی تھی کہ یہ تمام اسلامی مدرسوں، بشمول علی گڑھ کالج کا خود سے الحاق کر سکے۔[۶۸] انگریزی کو اس مصلحت کے تحت نصاب میں رکھا گیا کہ اس کے ذریعہ فلسفۂ مغرب کا رد کیا جا سکے[۶۹] اور آریاؤں سے مناظرے کرنے کے لیے ہندی اور سنسکرت زبانیں نصاب میں شامل کی گئیں۔ طلبہ کے لیے فوجی تربیت اور سیاسی و تاریخی موضوعات پر تقریر کی مشق کا اہتمام بھی کیا گیا۔[۷۰]

ندوہ کے قیام کا علی گڑھ تحریک کے اکابر، بالخصوص سید احمد خاں، نواب محسن الملک (۱۹۰۷ء۔

Marfat.com

۱۸۳۷ء) اور نواب وقار الملک نے خیر مقدم کیا۔ [۷۱] شبلی ندوہ اور علی گڑھ کے درمیان رابطہ کی ایک کڑی تھے۔ انھوں نے ندوہ کے قیام اور اس کے لیے نصاب تیار کرنے کے علاوہ بعض عمدہ علمی روایات قائم کیں اور زیادہ اہم کام قلم سے کیا۔ وہ ندوہ کے توسط سے اشاعتِ اسلام کی تحریک چلانا چاہتے تھے۔ اس کے لیے انھوں نے منصوبے بنائے اور انھیں پھیلایا۔ [۷۲] ڈھاکا کے نواب سلیم اللہ خاں (۱۹۱۵ء۔۱۸۸۴ء) کو اس تنظیم کا صدر مقرر کیا، جس کے ذریعہ وہ اشاعتِ اسلام کا کام کرنا چاہتے تھے اور اس کا مرکز ندوہ کو قرار دیا، [۷۳] لیکن وہ یہ کام مکمل نہ کر سکے، زندگی نے انھیں مہلت نہ دی۔

شبلی کے خیالات سے ان کے شاگردوں کا متاثر ہونا فطری تھا۔ علی گڑھ سے وابستگی کے باوجود شبلی نے اس کی روح کو کبھی پوری طرح اپنی شخصیت میں جذب نہیں کیا تھا۔ چناں چہ ان کے شاگردوں میں علی گڑھ تحریک سے فاصلہ برقرار رہا۔ اس کے باوجود ندوہ میں علی گڑھ کے اثرات تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ شبلی نے قیام علی گڑھ میں مغربی درس و تدریس اور جدید علم کلام کے اصولوں اور مستشرقین کی کتابوں سے جو استفادہ کیا تھا اس کا فیض ان کے ذریعہ ان کے مخصوص تلامذہ اور ندوہ کے عام طلبہ تک پہنچا۔ علی گڑھ کے علاوہ علمائے مصر کے اثرات بھی ندوہ میں جھلکتے ہیں۔ [۷۴] ندوہ نے ان دونوں سرچشموں سے فیض حاصل کر کے ایسے علماء پیدا کیے، جن کی نظر رفتارِ زمانہ پر رہی اور جو ایک خاص اسلوب کے تحت قوم کی علمی ضرورتوں کو پورا کرنا چاہتے تھے۔ شبلی کی عالمانہ لیاقت سے ندوہ نے، جب تک شبلی اس سے منسلک رہے، خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ شبلی کی زیادہ توجہ اصلاحِ نصاب پر تھی۔ قدیم فلسفہ و منطق کو اس کے نصاب سے انھوں نے اس لیے خارج کیا کہ یہ یونانی علوم اسلامی علوم نہیں تھے۔ [۷۵] ان کے بجائے وہ جدید علوم اور انگریزی کو نصاب میں اس لیے شامل کرنے کے حق میں تھے کہ ان کے خیال میں یہ اب خود اسلامی علوم پر دسترس کے لیے ناگزیر ہو گئے تھے۔ [۷۶]

شبلی کی ذاتی کوششیں ندوہ کے علاوہ علوم شرقیہ کے دیگر اداروں میں بھی کام آئیں۔ مملکت حیدر آباد میں واقع 'دار العلوم' کا نصاب بھی شبلی کا تجویز کردہ تھا [۷۷] اور انھوں نے حیدر آباد میں ایک آزاد اور مستقل یونیورسٹی کا تمہیدی خیال بھی پیش کیا [۷۸] اور اس کے لیے ایک یادداشت تحریر کی [۷۹] شبلی اس مجلس کے بھی رکن تھے جو ۱۹۱۰ء میں حکومت بنگال نے مشرقی بنگال و آسام کے عربی مدارس کی اصلاح کے بنائی تھی [۸۰] اور جب مرکزی حکومت نے جولائی ۱۹۱۱ء میں علوم شرقیہ کی ترقی و اصلاح کے لیے ایک مجلس تشکیل دی، تو شبلی اس کے بھی رکن بنائے گئے۔ اس مجلس کی سفارشات کی روشنی میں 'ڈھاکا یونیورسٹی' قائم کی گئی تو اس میں علوم شرقیہ کا نصاب بھی تجویز کیا گیا۔ [۸۱] ۱۹۱۲ء میں صوبۂ متحدہ کی حکومت نے سرکاری اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے اجرا کے لیے بنائی جانے والی مجلس میں شبلی کو بطور ایک رکن نامزد کیا۔ [۸۲] شبلی کی کوششیں مسلم یونیورسٹی کے قیام میں بھی شامل رہیں، اگرچہ ابتداءً وہ اس کی طرف سے پُر امید نہیں تھے۔ [۸۳]

دیوبند اور ندوہ نے برعظیم میں جن علمی اور تعلیمی تحریکوں کو فروغ دیا، انھوں نے اپنے حلقۂ اثر کے

Marfat.com

مسلمانوں میں علمی روح پھونک دی۔ انہیں تاریخ اور وقت کی نزاکتوں سے آشنا کیا اور انہیں اس قابل کیا کہ وہ ملّت کے ایک حساس فرد کی حیثیت سے علمی اور عملی زندگی گزار سکیں۔ ان اداروں کے زیرِ اثر اور ان کی تقلید میں کئی شہروں میں ان کی شاخیں قائم ہوئیں اور ان کی علمی تحریک کے نتیجہ میں متعدد مدارسِ اسلامیہ اور دار العلوم قائم ہوئے۔ مدرسۂ دیوبند کے طرز پر خود مولانا محمد قاسم نانوتوی کے عہد میں ایک مدرسہ 'مظاہر العلوم' سہارنپور میں اور ایک 'قاسم العلوم' مرادآباد میں قائم ہوا۔ یہ دیوبند کی سب سے بڑی شاخیں تھیں۔ ان شاخوں کی تعداد بڑھتے بڑھتے چالیس تک پہنچ گئی۔[۸۴] ان شاخوں کا الحاق مدرسۂ دیوبند سے اس طرح ہوتا تھا، جس طرح سرکاری کالجوں کا الحاق یونیورسٹیوں سے ہوتا۔ لیکن ایسی شاخیں ایک بڑی تعداد میں قائم ہو جانے کے باوجود ان میں ایسا کوئی ربط و تعلق قائم نہیں ہو سکا، جو انہیں محض ایک نصاب اور ایک نظام تعلیم کے ماتحت رکھ سکتا۔[۸۵] ندوہ کی شاخیں شاہ جہاں پور اور غازی پور میں قائم ہوئیں، اور کرنال، لاہور، ریواڑی، پٹنہ، بانکی پور میں 'معین الندوہ' کے نام سے ماتحت انجمنیں قائم ہوئیں۔[۸۶]

ان درس گاہوں کے ذریعہ برعظیم میں اسلامی علوم کی ترویج و اشاعت کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی۔ اسلامی و عربی مدارس کا ایک جال سارے برعظیم میں پھیل گیا اور تمام چھوٹے بڑے شہروں اور قصبات کے مسلمان ان اداروں سے فیض پانے لگے۔ یہ مدارس اتنے مقبول ہوئے کہ ان میں پانچ سو سے ایک ہزار تک طلبہ تعلیم پاتے تھے[۸۷] اور یہ مدارس صرف دیوبند اور ندوہ کے مکتب فکر سے تعلق نہیں رکھتے تھے، بلکہ ہر مسلک مثلاً اہل حدیث، اہل تشیع اور آزاد مسلک سے تعلق رکھنے والے مدارس بھی شامل تھے۔[۸۸] ان مدارس نے جہاں ایک طرف قدیم اور مذہبی تعلیم کو فروغ دیا اور مسلمانوں کی مذہبی اور تہذیبی زبانوں عربی، فارسی اور اردو کی حفاظت اور علوم اسلامیہ کی اشاعت کی، تو دوسری طرف علماء کے لیے ایسے ادارے بھی فراہم کیے، جن سے منسلک رہ کر وہ اپنی جدوجہد کو قوم کے لیے وقف کر سکتے تھے۔ اس طرح ان مدارس نے علماء کا رابطہ ان کے شاگردوں سے بڑھ کر عام مسلمانوں کے ساتھ استوار کیا۔ بیسویں صدی کے اوائل تک علوم اسلامیہ کے ایسے ادارے مسلمانوں میں بہت مقبول ہو گئے۔

دیوبند اور ندوہ سے قطع نظر، علی گڑھ کا اثر بعض ایسے تعلیمی اداروں میں بھی نظر آتا ہے، جو جدید اور قدیم تعلیم کے امتزاج کے ساتھ قوم کو اس کے مفید نتائج سے مستفید ہوتا ہوا دیکھنا چاہتے تھے۔ ندوہ کو ایک طرح سے علی گڑھ کا ایک ردِ عمل کہا جا سکتا ہے، لیکن اس کا ردِ عمل کئی سال بعد ۱۹۲۰ء میں 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' کے قیام میں زیادہ واضح نظر آتا ہے۔ سید احمد خاں جس قسم کا تعلیمی ادارہ مسلمانوں کے لیے قائم کرنا چاہتے تھے، اس کے قیام کے بعد اس کے اثرات و نتائج سے خود وہ مطمئن نہ ہوئے۔[۸۹] وہ مغربی علوم کے ساتھ ایمانِ کامل اور صحیح مذہبی تربیت کو ضروری سمجھتے تھے، لیکن اس میں انھیں پوری کامیابی نہ ہوئی اور علی گڑھ کالج میں کئی ایسے دور آئے جب اس کی شہرت امید افزا نہ رہی،[۹۰] چنانچہ خود علی گڑھ میں یہ خیال پیدا ہونے لگا تھا کہ یہ

Marfat.com

کالج قوم کے تمام امراض کا علاج نہیں۔ قومی اصلاح و ترقی کے لیے ایک ایسا تعلیمی ادارہ قائم ہونا چاہیے، جس کا بنیادی مقصد اور نصب العین علی گڑھ کالج سے مختلف ہو، لہٰذا علی گڑھ تحریک کے نواب وقار الملک جیسے ستون نے ایک 'جامعہ اسلامیہ' قائم کرنے کی تجویز پیش کی۔ ان کی خواہش تھی کہ یہ نئی جامعہ حکومت کے اثرات سے آزاد ہو۔ اس میں ذریعہ تعلیم اردو ہو، لیکن انگریزی ایک لازمی مضمون کے طور پر شامل نصاب رہے اور طلبہ کی تعلیم میں مذہبی تربیت کو خاص اہمیت حاصل ہو۔[91] نواب وقار الملک اپنے خیالات کو عملی صورت نہ دے سکے، لیکن علی گڑھ کے سابق طلبہ نے، دیوبند کی 'جمعیۃ الانصار' کی روایت پر،[92] مولانا محمد علی (۱۹۳۱ء-۱۸۷۸ء) کی قیادت میں، حکومت سے عدم تعاون کی ہمہ گیر تحریک (۱۹۲۰ء) کے دوران، جس 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' کی بنیاد ڈالی، وہ نواب وقار الملک کے خیالات سے بہت مختلف نہیں تھی۔ یہ جامعہ علی گڑھ میں قائم ہوئی،[93] لیکن ۱۹۲۵ء میں دہلی منتقل ہوگئی۔ اس کا سنگ بنیاد دیوبند کے مولانا محمود الحسن نے رکھا تھا۔ یہ جامعہ، جس کا تمام تر نظام العمل اسلامی خصائص اور قومی محسوسات پر مبنی تھا، اپنی کوتاہیوں کے باوجود علی گڑھ اور دیوبند کے درمیان مل کر کام کرنے والوں کا سب سے بڑا مرکز بن گئی۔ اساتذہ کا ایثار اور ان کی اور ان کے طلبہ کی سادہ زندگی اس کے امتیازی اوصاف تھے۔ اپنے قیام، منصوبہ اور خصوصیات کے لحاظ سے یہ دراصل علی گڑھ تحریک کا ایک جزوی خواب تھا، جس کی تعبیر اس ادارے کی ایک عمدہ علمی و تعلیمی روایت میں نظر آتی ہے۔

اس قسم کے تعلیمی اداروں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا تعلیمی شعور انھیں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اس طرح کے متعدد تعلیمی اداروں کے قیام کی طرف راغب کرتا رہا، جو مختلف علاقوں کے مسلمانوں میں تعلیم کو عام کرنے میں سرگرم ہوئے اور جن میں مسلمانوں کی قومی اور ملّی ضرورتوں کے لحاظ سے نصاب اختیار کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ مذہبی فلاح و بہبود کی ایک 'انجمن حمایت اسلام' نے شمال مغربی علاقوں کے مسلمانوں میں پرخلوص تعلیمی خدمات انجام دیں اور لاہور اور پشاور میں اسلامیہ کالجوں کے علاوہ دیگر کئی مقامات پر اسلامیہ اسکول قائم کیے۔[94] اس انجمن کا قیام اور اس کی تعلیمی جدوجہد واضح طور پر علی گڑھ تحریک کے زیر اثر تھی۔ سندھ میں اس طرح کی ایک کوشش حسن علی آفندی (۱۸۹۶ء-۱۸۳۰ء) نے کی۔ انہوں نے کراچی میں 'سندھ مدرسۃ الاسلام' قائم کیا، جو سندھ میں مسلمانوں کی تعلیم کا سب سے بڑا مرکز بن گیا۔ اس کے زیر اثر سندھ میں مسلمانوں کے قدیم و جدید تعلیم کے کئی ادارے قائم ہوئے، جہاں اس سے قبل صرف تین اسکول تھے اور ان پر بھی ہندوؤں کا اجارہ تھا۔[95] اس وقت سندھ بمبئی پریزیڈنسی میں شامل تھا۔ سید احمد خاں کے عہد میں بدرالدین طیب جی (۱۹۰۶ء-۱۸۴۴ء) بمبئی کے سرکردہ مسلمان رہنماؤں میں سے تھے۔ ان کے ایک مقرب محمد علی روگھے (متوفی ۱۸۸۸ء) اپنے ایک معاصر غلام محمد منشی کے ذریعہ، جو اسی عرصہ میں شمالی ہند کے اپنے سفر میں سید احمد خاں سے ملاقات کر کے اور ان کی تحریک کے اثرات دیکھ کر واپس بمبئی پہنچے تھے،[96] سید احمد خاں کی فکر اور تحریک سے متاثر ہوئے۔ روگھے نے بدرالدین طیب جی سے ایک

Marfat.com

اسلامی انجمن کے قیام کی بابت مشورہ کیا، چناں چہ اس طرح ۱۸۷۶ء میں 'انجمن اسلام' (بمبئی) وجود میں آئی۔ [97] اس انجمن نے بمبئی کے مسلمانوں میں اشاعت تعلیم کی مفید اور مؤثر کوششیں کیں اور مسلمانوں کے لیے تعلیمی رعایتوں اور اردو اور 'اینگلو اردو' اسکولوں کے قیام کا مطالبہ کیا [98] اور خود ایک اسکول قائم کیا، جس میں قرآن، اردو اور مروجہ نصاب کی تعلیم دی جانے لگی۔ [99] اس اسکول نے بہت جلد ترقی کی۔ اس قسم کے 'اینگلو اردو' اسکول اور کالج مختلف شہروں میں قائم ہوئے۔ اس طرح دہلی میں ایک 'اینگلو عربک کالج' بھی قائم ہوا۔ [100]

برعظیم کے دور دراز علاقے بھی مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کی انفرادی و اجتماعی کوششوں سے متاثر ہوئے، خصوصاً سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک نے دیگر علاقوں کے مسلمانوں کی طرح جنوبی ہند کے مسلمانوں میں بھی اشاعتِ تعلیم کی تحریک پیدا کی۔ مدراس میں 'انجمن حمایت اسلام' کے طرز پر 'انجمن مفید اہل اسلام' اور 'انجمن اسلامیہ' قائم ہوئیں، جن کی تعلیمی سرگرمیوں کے نتیجہ میں مدراس کے مسلمانوں میں تعلیم سرعت سے پھیلنے لگی۔ [101] جنوبی ہند میں مملکت حیدر آباد نے ایک آزاد قلمرو کی حیثیت میں علمی سرپرستی اور تعلیمی خدمات کی نہایت تابناک اور منفرد مثال قائم کی۔ برعظیم میں اسلامی عہد کے خاتمہ کے بعد، اسلامی علوم و ثقافت کو اس مملکت میں جو تحفظ اور فروغ حاصل ہوا، وہ ایک مثال ہے۔ اس کی شاہانہ علمی فیاضیوں کے سبب نہ صرف برعظیم بلکہ دیگر اسلامی ممالک کی اسلامی درس گاہیں اور علمی ادارے اس سے مالی اعانت حاصل کرتے تھے۔ [102] آخر وقت تک ایک اسلامی مملکت ہونے کی وجہ سے یہاں مسلمانوں کی تعلیم کا نظام اس طرح متاثر نہیں ہوا، جس طرح انگریزوں کے ماتحت سارے برعظیم میں متاثر ہوا۔ چنانچہ علوم شرقیہ کی روایت کا تسلسل یہاں برقرار اور تابناک رہا۔ 'مدرسہ دار العلوم' حیدر آباد میں علوم شرقیہ کی سرپرستی اور فروغ کا سب سے بڑا ادارہ تھا۔ [103] اس کی غیر معمولی مقبولیت نے حکومت اور عوام کے ذہنوں میں حیدر آباد میں ایک مشرقی جامعہ کے قیام کا خیال پیدا کر دیا تھا، [104] جس کا نتیجہ 'جامعہ عثمانیہ' کے قیام کی صورت میں نکلا۔ اعلیٰ سطح تک اس کا ذریعہ تعلیم اردو تھا اور دینیات یا اخلاقیات اور انگریزی اس کے نصاب کے لازمی مضامین تھے۔ [105] حیدر آباد میں 'حیدر آباد ایجوکیشنل کانفرنس' اور 'انجمن ترقی تعلیم' بھی سرگرم رہیں، جن کی کاوشوں سے مسلمانوں میں اشاعت تعلیم کے علاوہ قدیم مدارس کی اصلاح و تنظیم عمل میں آئی۔

اس طرح برعظیم میں مسلمانوں کی تعلیم قدیم و جدید تعلیمی اداروں یا ان سے ملحقہ اور ان کے زیر اثر قائم ہونے والے اداروں کے طفیل دو راستوں سے آگے بڑھی ہے۔ یہ راستے ایک دوسرے سے بہت دور کبھی نہیں رہے، بلکہ آپس میں خلط ملط ہوتے رہے ہیں۔ یہ اختلاط اس وجہ سے ہوا ہے کہ قدیم تعلیم عصری تقاضوں اور ناگزیر صورت حال میں جدید تعلیم سے اتصال پر مجبور ہوتی رہی۔ تعلیم کے جدید یا قدیم ہونے کے ان تنازعات سے قطع نظر اور اس سے بھی قطع نظر کہ مسلمانوں نے کس قسم کی تعلیم حاصل کی، ان میں تعلیم کو عام

Marfat.com

کرنے اور ہر سطح کی تعلیم کا ان میں شوق پیدا کرنے کی کوششوں کا نتیجہ قدرے امید افزا نکلا۔ برعظیم کے بیشتر علاقوں کے مسلمانوں میں تعلیم سے رغبت پیدا ہوئی اور وہ اس کے حصول کے لیے کوشاں ہوئے۔ چنانچہ ان کی تعلیم کی جو شرح انیسویں صدی کے اواخر میں تھی، بیسویں صدی کے نصف اول میں بڑھ کر کہیں سے کہیں پہنچ گئی،[106] لیکن یہ شرح ابتدائی تعلیم میں اور ان کے اپنے نجی مکتبوں اور مدرسوں کی وجہ سے تھی،[107] جن میں وہ علوم شرقیہ کی تعلیم حاصل کرتے۔ یہ شرح مسلمانوں کے منتہائے نظر کے مطابق نہیں تھی اور اس سے ان کی قومی امنگوں کی تکمیل کسی طرح نہیں ہوتی تھی، لہٰذا بیسویں صدی میں مسلمان برعظیم میں جن حالات میں زندگی گزار رہے تھے اور ملک و بیرون ملک کے جو حوادث و مسائل ان کے قومی و ملّی جذبات و احساسات کو متاثر کر کے انھیں قومی جدوجہد پر ابھار رہے تھے، ان کے داخلی مسائل میں مطلوبہ تعلیم میں ان کی محرومی بھی ان کے لیے ایک مہمیز بن گئی اور یہ ان کی قومی جدوجہد کو متاثر کرنے کا باعث ہوئی۔ حکومت سے ان کی شکایات کی فہرست میں تعلیم بھی ایک نمایاں مقام پر تھی۔ حکومت کے طرز عمل کی وجہ سے اگر مسلمانوں نے آزادی کی جدوجہد کی تو ہندوؤں کے رویہ اور مسلم دشمنی نے انھیں علیحدگی پسندی کا راستہ دکھایا تھا۔

ہندوؤں کا طرز عمل مسلمانوں کی تعلیم کے متعلق بھی منفی اور مخالفانہ رہا ہے اور وہ طرز عمل بھی مسلمانوں کی 'تعلیمی قومیت' کو تقویت دینے کا سبب بنا ہے۔ مثلاً مسلم یونیورسٹی کے قیام سے ہندوؤں کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تھا، لیکن صرف اس وجہ سے کہ اس یونیورسٹی کے قیام سے مسلمانوں کی تعلیم کسی حد تک ان کی مرضی کے مطابق ہوتی اور مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کا اس یونیورسٹی سے الحاق ہوسکتا، انہوں نے اس کے قیام کی مخالفت کی۔ ان کے خیال میں اس یونیورسٹی کے قیام سے قومی اتحاد پارہ پارہ ہو جاتا۔[108] مسلمان ہندوؤں کی اس مخالفت کو اس کے طویل پس منظر میں دیکھ رہے تھے، ان کا تجربہ تھا کہ ہندو ہر اس چیز کی مخالفت کرتے ہیں، جس سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ وہ مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کو بھی نہیں دیکھ سکتے تھے اور انہیں پس ماندہ ہی دیکھنا چاہتے ہیں،[109] ورنہ بنارس میں ایک ہندو یونیورسٹی کے قیام کی جدوجہد کا جواز بھی نہ تھا۔ ہندوؤں نے اپنی روایتی مسلم دشمنی کی بنیاد پر ہی ڈھاکا یونیورسٹی کے قیام کی بھی مخالفت کی تھی۔ اس مخالفت کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس کے قیام سے کلکتہ یونیورسٹی کی اہمیت کم ہو جاتی اور یہ یونیورسٹی اگرچہ 'مسلم یونیورسٹی' نہیں بن رہی تھی، لیکن ڈھاکا میں مسلمانوں کے فائدے کا سبب ہوتی۔ یہ یونیورسٹی مشرقی بنگال کے مسلمانوں کے ایک دیرینہ مطالبہ کے نتیجے میں بن رہی تھی، جو اعلیٰ تعلیم میں بہت پیچھے رہ گئے تھے۔[110] ان کا مطالبہ ڈھاکا میں 'مسلم یونیورسٹی' کے قیام کا نہیں تھا۔ لیکن ہندوؤں نے اس مطالبے کو استہزائیہ انداز میں 'مکہ یونیورسٹی' کے قیام کے مطالبے سے تعبیر کیا،[111] جب کہ اس یونیورسٹی میں قیام پاکستان کے وقت تک طلبہ اور اساتذہ کی اکثریت ہندوؤں پر مشتمل رہی۔[112]

ہندوؤں کی مخالفت صرف ان یونیورسٹیوں کے قیام تک محدود نہیں رہی، ۱۹۱۹ء کے قانون ہند کے

Marfat.com

تحت جب بنگال میں رائے دہندگان کی تعداد میں اضافہ ہوا تو یہ بھی سوچا گیا کہ دیہاتیوں کی تعلیم کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے۔ چنانچہ اگست ۱۹۲۰ء میں 'بنگال (دیہی) پرائمری ایجوکیشن بل' صوبہ کی مجلس دستور ساز میں پیش کیا گیا۔ یہ فیصلہ کیا گیا کہ خواندہ شماری (Education Censs) کا اہتمام بھی کیا جائے، تا کہ صحیح اعداد معلوم ہو سکیں۔ یہ مسئلہ زمینداروں کے لیے تشویش کا باعث تھا، جن کی اکثریت ہندوؤں پر مشتمل تھی اور ان کے کاشت کار دیہاتیوں کی اکثریت مسلمان تھی۔ مجلس قانون ساز میں ہندوؤں نے اس بل کی مخالفت کی، لیکن بالآخر یہ بل منظور ہو گیا۔ ہندوؤں کو یہ بات پسند نہ آئی۔ چنانچہ اس پر احتجاج کرتے ہوئے ان کے ایک وزیر کمار شیو شیکھر ایشور رائے نے استعفیٰ دے دیا۔ [۱۱۳] ایسا ہی رویہ ہندوؤں نے صوبۂ متحدہ میں ضلعی بورڈ کے 'پرائمری ایجوکیشن بل' کے موقع پر ظاہر کیا۔ [۱۱۴]

ہندوؤں نے اپنی تعلیمی ترقی کے لیے جو کوششیں کیں اور جن کی تاریخ تقریباً ایک سو سال کی عرصہ پر محیط تھی، مسلمانوں نے ان کے راستہ میں کبھی کوئی رکاوٹ نہیں پیدا کی۔ اس کے برعکس انھوں نے ہندوؤں کی تمام مسلم دشمن تحریکوں اور مخالفتوں کے باوجود مشترک مفادات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ مثلاً ۱۹۲۰ء میں حکومت سے عدم تعاون کی تحریک میں اپنی آبادی کے تناسب سے کہیں زیادہ قربانیاں دیں۔ تعلیم میں اپنی پس ماندگی کے باوجود مسلمانوں نے اپنے بچوں کی ایک بڑی تعداد سرکاری اور امدادی تعلیمی اداروں سے نکال لی، کیوں کہ عدم تعاون کے ایک منصوبہ کے تحت، جس کا افتتاح اس سال یکم اگست کو ہوا، سیاسی رہنماؤں نے لوگوں کو مشورہ دیا کہ جن تعلیمی اداروں کو حکومت خود چلاتی ہے یا جن کو امداد دیتی ہے، ان میں سے طلبہ کو اٹھا لیا جائے۔ یہ قرارداد موہن داس کرم چند گاندھی (۱۹۴۸ء۔ ۱۸۶۹ء) کی تجویز کردہ تھی اور کانگریس کے ایک خصوصی اجلاس میں منظور ہوئی تھی۔ [۱۱۵] مسلمانوں نے اس قرارداد پر خلوصِ دل سے عمل کیا۔ اس تحریک میں سب سے پہلے اور سب سے آگے آنے والوں میں مسلم یونیورسٹی کے طلبہ تھے۔ [۱۱۶] جب کہ بنارس ہندو یونیورسٹی کے طلبہ بدستور تعلیم میں مصروف رہے، انہوں نے اس تحریک میں حصہ نہیں لیا۔ [۱۱۷] مسلمان طلبہ نے اپنی اس یونیورسٹی کو بھی تباہ کرنے میں تامل نہیں کیا، جس کو قائم ہوئے ابھی چند ماہ ہی ہوئے تھے۔ اس کے کل ۲۶۱ طلبہ میں سے ایک سو طالب علم نکل کر 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' میں داخل ہو گئے۔ [۱۱۸] انھوں نے حکومت سے عدم تعاون کے جوش میں یہ نہیں سوچا کہ اس یونیورسٹی کا کیا ہوگا، جو پچاس سال کی طویل جدوجہد کے نتیجہ میں قائم ہوئی ہے؟ 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' مسلمانوں کے ایثار کی ایک نمائندہ مثال تھی۔ یہ مسلمان طلبہ اور اساتذہ کا ایثار ہی تھا کہ حکومت سے امداد نہ لینے کے باوجود یہ جامعہ قائم رہی، جب کہ اس تحریک کے دوران قائم ہونے والے دوسرے قومی تعلیمی ادارے بہت جلد بند ہو گئے۔ [۱۱۹] مشترک مقاصد کے لیے ہندوؤں میں ایثار کی ایسی کوئی علامت موجود نہیں بل کہ جب کانگریس کو ۱۹۳۵ء کے قانون کی رُو سے ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد آٹھ صوبوں میں اپنی حکومت بنانے کا موقع ملا، تو ان کے سارے عزائم و مقاصد سامنے آ گئے، جو کبھی پوشیدہ

Marfat.com

بھی نہیں رہے تھے۔ اس نے اپنے ابتدائی تعلیم کے منصوبہ کو جسے 'واردھا منصوبہ' کا نام دیا گیا، اپنے ماتحت صوبوں میں نافذ کر دیا۔ یہ فرقہ وارانہ اور متعصّبانہ منصوبہ گاندھی کے ذہن کی اختراع تھا۔[۱۲۰] گاندھی کے تعلیمی تصورات اولاً بنگال کی 'قومی تعلیمی تحریک' میں نظر آتے ہیں، جو دراصل تقسیم بنگال کی مخالفت میں ابھرنے والی ہندوؤں کی متشددانہ اور انقلابی تحریکوں کا ایک حصہ تھی۔ ہندوؤں کی یہ 'قومی تعلیمی تحریک' بنیادی طور پر سیاسی نصب العین کے تابع تھی، جس کا مقصد تقسیم بنگال کے فیصلہ کو منسوخ کرانا محض ہندوؤں کے مفادات کا تحفظ اور ان میں تعلیم کا فروغ تھا۔[۱۲۱]

'واردھا تعلیمی منصوبہ' میں مذہب کی تعلیم کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا، جو مسلمانوں کے لیے سخت قابل اعتراض تھا۔ یہ مسلمان بچوں کو مذہب سے دور کرنے کی ایک صورت تھی۔ اس کے نفاذ کے بعد مسلمان بچوں کو کانگریس کے جھنڈے کو سلامی دینے، 'بندے ماترم' گانے، کھادی پہننے اور گاندھی کی تصویر کے سامنے ہاتھ جوڑ کر جھکنے کے لیے کہا جاتا۔[۱۲۲] اس منصوبے کے تحت اردو۔ہندی کی ملی جلی شکل 'ہندوستانی' کو ہر سطح کے لیے ذریعۂ تعلیم قرار دیا گیا۔ مسلمان بچوں کو اردو رسم الخط اختیار کرنے کی اجازت بہر حال دے دی گئی۔[۱۲۳] یہ منصوبہ صوبۂ متوسط میں اپنی حقیقی صورت میں 'ودیا مندر' کے نام سے نافذ کیا گیا۔[۱۲۴] اس کے نفاذ کے لیے اچاریہ نریندر دیو (۱۹۵۶ء۔۱۸۸۹ء) کی سربراہی میں ایک مجلس تشکیل دی گئی، جس نے اپنی سفارشات ۱۹۳۹ء میں مرتب کیں۔ اس کی سفارشات مسلمانوں کے لیے مزید تشویش کا باعث بنیں۔ اس مجلس نے تجویز کیا تھا کہ پرائمری اور ثانوی اسکولوں کو ایک 'منتخب مجلس' کے تحت دے دیا جائے، جس کا سربراہ صوبہ کا وزیر تعلیم ہو۔ اس طرح تعلیم سے مسلمانوں کا عمل دخل بالکل ختم ہو جاتا۔ کیوں کہ، مثلاً صوبۂ متوسط میں جہاں اسے اولاً نافذ کیا گیا، مسلمان صرف تین فیصد تھے، جو ظاہر تھا کہ کسی صورت میں منتخب ہو کر اس مجلس میں نہیں پہنچ سکتے تھے۔ لہٰذا مسلمانوں نے اس نظام کی شدت سے مخالفت کی، لیکن انھیں کوئی کامیابی نہیں ہوئی۔ اس طرح تعلیم، جسے ماہرین تعلیم کے ذریعے پروان چڑھنا تھا، متعصب ہندو سیاست دانوں اور سرکاری کارکنوں کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی۔[۱۲۵]

اس متعصّبانہ نظام تعلیم میں مسلمانوں کے لیے علیحدہ مسلم اسکولوں اور مسلمان اساتذہ کی تربیت کی کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ بل کہ سفارش کی گئی کہ تمام اسلامی مدارس اور مسلم اسکول 'ودیا مندر' میں تبدیل کر دیے جائیں، تاکہ تمام تعلیمی اداروں میں یکساں نصاب کے ذریعہ یکساں معیار قائم کیا جا سکے۔[۱۲۶] اس کے علاوہ بمبئی میں کانگریس حکومت نے ایک اور گل کھلایا۔ 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' کے استاد ڈاکٹر ذاکر حسین (۱۹۶۹ء۔۱۸۹۷ء) سے، جو کانگریس کے نقطۂ نظر سے ہمیشہ قریب رہ کر بعد میں بھارت کی حکومت میں صدر کے عہدہ (۱۹۶۹ء۔۱۹۶۷ء) تک پہنچے اور جنہوں نے 'واردھا تعلیمی منصوبہ' کے تحت بنیادی تعلیم کی سفارشات بھی مرتب کی تھیں،[۱۲۷] ابتدائی جماعتوں کے لیے اردو کی درسی کتابیں لکھوا کر نصاب میں شامل کی گئیں۔ ان

Marfat.com

کتابوں میں ایسا مواد شامل تھا، جو مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے ان کی تہذیب وثقافت کو تباہ کرنے کی کانگریس کی کوششوں کا مظہر تھا۔ چنانچہ بمبئی کی صوبائی مسلم لیگ اور بمبئی میونسپل کارپوریشن نے اپنی قراردادوں میں ان کتابوں کے نصاب میں داخل کیے جانے پر احتجاج کیا۔ [۱۲۸]

یہ اقدامات اسلامی مدارس، اسلامی تہذیب وثقافت اور اردو کے خاتمہ کا حکم رکھتے تھے۔ ان سے مسلمانوں کا مضطرب ہونا فطری تھا۔ کانگریس کے تعلیمی منصوبوں پر عمل درآمد کو اگرچہ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ دوسری جنگ عظیم شروع ہوگئی اور کانگریس کی وزارتوں نے حکومت سے اپنے اختلافات کے نتیجہ میں استعفے دے دیے۔ لیکن جب ۱۹۴۶ء میں عبوری طور پر کانگریس کو دوبارہ اقتدار حاصل ہوا، تو اس نے 'واردھا منصوبہ' کو مسلمانوں کے لیے مزید تکلیف دہ پہلوؤں کے ساتھ نافذ کیا اور اب 'ہندوستانی' کے بجائے 'ہندی' کو لازمی قرار دے دیا۔ [۱۲۹] یہ اقدامات اور صورت حال، مسلمانوں کی شکایات کو، جن کا رخ اب حکومت سے بڑھ کر [۱۳۰] ہندوؤں کی طرف بھی ہوگیا تھا، جائز اور فطری ٹھہراتی ہیں۔ ہندوؤں کی جانب سے، جن کی اجارہ داری مقامی حکومت کے اداروں پر ہمیشہ رہتی، مسلمان اساتذہ کے تقرر، اردو کے استعمال اور مذہبی تعلیم میں مسلمانوں کے ساتھ ناروا زیادتیاں مستقل جاری رہیں۔ [۱۳۱] مقامی حکومت کے اداروں سے مالی امداد صرف اس وقت مل سکتی تھی، جب کوئی تعلیمی ادارہ منظور شدہ نصاب کے تحت تعلیم دیتا ہو۔ مسلمانوں کا اپنے مدارس کے لیے ایسی امداد لینے کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ اپنی روایتی اور مذہبی تعلیم کو ترک کر دیں۔ [۱۳۲] وہ جن زیادتیوں اور استحصال بالجبر کا شکار ہو رہے تھے، ان سے نکلنے کے لیے پوری طرح بااختیار نہیں تھے، سوائے احتجاج وہ مزید کچھ نہ کر سکتے تھے۔ ان زیادتیوں اور ناانصافیوں کا انہیں پوری طرح احساس تھا اور وہ انھیں اپنی شکایتوں کی طویل فہرست میں نمایاں رکھتے تھے۔ 'مسلم ایجوکیشنل کانفرنس' کے تقریباً ہر اجلاس میں اس قسم کی شکایات اور مسلمانوں کی تعلیمی ضرورتوں کے مطالبات پر زور دیا جاتا۔ یہ جماعت مسلمانوں کے تعلیمی حقوق کے لیے ہمیشہ مستعد اور سرگرم رہی اور اس نے اپنے وجود کا حق بھی ادا کیا اور چونکہ مسلمانوں کے حال اور مستقبل کا انحصار بڑی حد تک تعلیم پر تھا، اس لیے مسلم لیگ نے بھی اس اہم مسئلے کو اپنی جدوجہد میں شامل رکھا۔ اس کے متعدد سالانہ جلسوں میں مسلمانوں کے تعلیمی حقوق اور ضرورتوں پر اظہار خیال کیا جاتا اور حکومت کو ان کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی جاتی۔ اس سلسلہ میں مسلم یونیورسٹی کے قیام، مسلمانوں کے اوقاف کی آمدنی کو مسلمانوں کے اداروں پر صرف کیے جانے، مسلمانوں کے لیے فنی، صنعتی، زرعی، فوجی تعلیم کا انتظام کرنے، ان کے تعلیمی اداروں کو امداد دینے یا اس میں اضافہ کرنے، مزید تعلیم کے لیے بیرون ملک بھیجنے کے لیے مسلمانوں کا کوٹہ مخصوص کرنے کے مطالبات وہ کرتی رہی۔ [۱۳۳] لیگ نے کانگریس حکومت کے ماتحت مسلمانوں پر ہونے والی زیادتیوں پر تیار کی جانے والی اپنی روداد میں ان مشاہدات اور شکایات کو مرتب کیا، جو کانگریس حکومتوں کے بارے میں مسلمانوں میں عام تھیں۔ ان شکایات میں تعلیم بھی شامل تھی اور اس میں بالخصوص 'واردھا' اور

Marfat.com

'ودیا مندر' کے حوالہ سے مسلمانوں میں پائے جانے والی بے چینی کا جائزہ لیا گیا تھا۔[۱۳۴] لیگ کی نظر میں کانگریس کا یہ رویہ مسلمانوں کے ساتھ دراصل ہندوؤں کے جارحانہ اقدامات کی ایک شکل تھی۔ ۱۹۳۹ء میں 'مسلم ایجوکیشنل کانفرنس' نے بھی اپنے ۵۲ ویں اجلاس، منعقدہ کلکتہ میں مسلمانوں کی تعلیمی حالت کا جائزہ لینے کے لیے ممتاز ماہرین تعلیم کی مجلس کا تقرر کیا، تا کہ مسلمانوں کی تعلیمی حالت کے پیش نظر ان کی تعلیم کا ایک منصوبہ اس نقطۂ نظر سے تیار کرے کہ اس سے ان کی معاشرت اور ثقافت کے امتیازی اوصاف کی حفاظت ہو سکے۔ نواب کمال یار جنگ (۱۸۹۴ء) اس کے سربراہ تھے۔ اس مجلس کا اصل کام ایک ذیلی مجلس نے مسلم لیگ کے رکن عزیز الحق (۱۹۴۷ء-۱۸۹۸ء) کی نگرانی میں مکمل کیا۔ مجلس نے اپنی روداد ۱۹۴۲ء میں شائع کی۔[۱۳۵]

اس روداد کے مطابق مسلمانوں کی حالت خاصی خراب تھی۔ تمام تعلیمی اداروں میں مسلمان طلبہ کا تناسب بہت نیچے تھا۔ مسلمانوں کے مخصوص مضامین نصاب میں شامل نہیں تھے۔ مسلمانوں کی تاریخ اور تہذیب کے موضوع پر اعلیٰ معیار کی تحقیق کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ مالی امداد نہ ملنے کی وجہ سے مسلمانوں کے ابتدائی اور ثانوی، مذہبی اور اردو مدارس یا تو بند ہو چکے تھے یا بند ہو رہے تھے۔ اس روداد کا ایک پورا باب (ہشتم) 'واردھا تعلیمی منصوبہ' کی تعبیر و تشریح اور اس کے عزائم و مقاصد سے تعلق رکھتا تھا۔ مکمل صورت حال کے جائزے کے بعد مجلس کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی تعلیم کا مناسب انتظام نہ ہونے کی وجہ سے ان کی مخصوص تہذیبی شناخت ختم ہو کر متحدہ ہندوستانی قومیت میں ضم ہوتی جا رہی ہے۔[۱۳۶]

مسلمانوں کے پیش نظر نئے حالات میں اپنی قوم کے لیے مناسب تعلیم کا خاکہ ہمیشہ ہی اہم رہا اور بدلتے ہوئے حالات کے مطابق انھوں نے ہر دور میں کچھ نہ کچھ تبدیلیاں نصاب میں ضرور کرنا چاہیں۔ کانگریس کے تعلیمی منصوبہ کے ردعمل میں انہوں نے اپنی قوم کے لیے مناسب نظام تعلیم کی بابت بھی سوچا۔ ڈاکٹر افضال حسین قادری (۱۹۷۵ء-۱۹۱۲ء) نے، جو لیگ کی مذکورہ روداد مرتب کرنے والی ایک ذیلی مجلس میں شامل تھے،[۱۳۷] اور جنھوں نے ڈاکٹر ظفر الحسن (۱۹۴۹ء-۱۸۷۹ء) کے ساتھ مل کر تقسیم ہند کا ایک منصوبہ، جسے عرف عام میں 'علی گڑھ منصوبہ' سے موسوم کیا گیا ہے، پیش کیا تھا،[۱۳۸] لیگ کی خواہش پر مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایک خاکہ تیار کرنے کی خاطر ایک تعلیمی مجلس کے داعی کی حیثیت سے ممتاز ماہر تعلیم کے مشورے سے ایک منصوبہ تیار کر کے ۱۹۴۰ء میں پیش کیا۔[۱۳۹] ڈاکٹر ظفر الحسن کے ایک شاگرد، ایم۔ ایف۔ آر۔ انصاری (۱۹۷۴ء-۱۹۱۴ء) نے بھی مسلمانوں کی تعلیمی ضرورتوں کا ایک خاکہ مرتب کیا۔[۱۴۰] ڈاکٹر جی۔ ایم۔ ڈی۔ صوفی کی تصنیف *Al-Minhaj*[۱۴۱] میں بھی اس مسئلہ پر چند تجاویز ہیں، لیکن اس موضوع پر ایک بہت مفصل منصوبہ *A Plan of Muslim Educational Reform* لیگ کی تعلیمی مجلس اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی مرکزی مجلس قائمہ کے ایک رکن، ایف۔ کے خان درانی (متوفی ۱۹۴۶ء)

Marfat.com

نے پیش کیا۔[۱۴۲] یہ بعض اعتبار سے دیگر منصوبوں سے مفصل تھا کہ اس میں مسلمانوں کی تعلیم کے تقریباً تمام اہم پہلوؤں کو شامل کیا گیا تھا اور اس میں قومی ضرورتوں کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی گئی تھی۔ بعض علماء نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا اور مفید منصوبے مسلمانوں کی مذہبی و قومی تعلیم کے بارے میں پیش کیے۔ خصوصاً سید سلیمان ندوی (۱۹۵۳ء۔۱۸۸۵ء) اور سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۷۹ء۔۱۹۰۳ء) کے نام یہاں لیے جا سکتے ہیں۔ سلیمان ندوی نے اپنے خیالات 'اردو اکادمی'، جامعہ ملیہ اسلامیہ' دہلی کے ایک جلسہ منعقدہ اپریل ۱۹۳۳ء کے اپنے خطبہ میں[۱۴۳] اور سید مودودی نے 'ندوۃ العلماء' کے ایک جلسہ منعقدہ جنوری ۱۹۴۱ء کے خطبے میں[۱۴۴] پیش کیے۔ ان خطبات کے ذریعہ مسلمانوں کی تعلیم کی نسبت سے مقتدر علماء کے نقطۂ نظر کو دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ خطبات کانگریس کے مذکورہ منصوبے کے راست ردعمل میں نہیں بل کہ ان علماؑ کی اپنی فکری تحریک کا ایک حصہ تھے۔

مسلمانوں کو شکایت رہی کہ ان کے تعلیمی مسائل کی طرف سے حکومت کی عدم توجہی اور ہندوؤں کے مخالفانہ اور جارحانہ اقدامات انہیں مطلوبہ تعلیم سے محروم کرنے کا باعث بن رہے تھے۔ حکومت نے ان اسباب کا کوئی تدارک کبھی نہیں کیا، جو قدیم اور روایتی اقدار سے لگاؤ رکھنے کی وجہ سے انہیں جدید تعلیم سے دور رکھنے کا سبب تھے۔ برطانوی عہد میں مالی اعتبار سے وہ اس قابل نہیں رہے تھے کہ قومی اور عصری تقاضوں کے مطابق خود اپنی تعلیم کا آپ انتظام کر سکتے اور اعلیٰ تعلیم کی مناسب درسگاہیں اور یونیورسٹیاں اپنے لیے قائم کر سکتے۔ اپنے فراہم کردہ سرمایے کے بل پر بھی انہیں محض ایک یونیورسٹی قائم کرنے میں پچاس سال کا طویل عرصہ صرف کرنا پڑ گیا۔ پھر ان میں ایک بڑی تعداد ایسی تھی جو سرکاری اداروں میں فیس ادا کرنے کے قابل نہیں تھی۔ اس کے علاوہ مذہبی تعلیم کا نظام بھی انھیں سرکاری اداروں میں داخل ہونے سے روکتا رہا۔ اس نظام میں ان کے لیے کسی قسم کی کوئی رعایت موجود نہیں تھی۔ نہ نصاب میں ان کے قدیم علوم کا لحاظ رکھا گیا، نہ ان کی تہذیبی ضرورتوں کو خاطر خواہ اہمیت دی گئی۔ اسلامی علوم اور عربی، فارسی اور اردو انہیں بے حد عزیز تھیں، جن کی گنجائش مروجہ نصاب میں قریب قریب عنقا تھی۔ ایک عرصے تک کسی بھی کالج اور یونیورسٹی میں علوم شرقیہ کا کوئی شعبہ اور کلیہ قائم نہیں کیا گیا اور اسی طرح بہت عرصے تک اسلامیہ کالجوں کو کسی یونیورسٹی سے الحاق کی اجازت بھی نہیں دی گئی۔[۱۴۵] اس کے باوجود ان میں تعلیم جس قدر پھیل رہی تھی، یہ ان کی اپنی نجی کوششوں کے طفیل اور اسلامی مدارس کی وجہ سے تھی۔ اسلامیہ اسکول اور اسلامیہ کالج محض ان کے اطمینان قلب کا باعث تھے۔ یہ بالکل اسی طرح تھے، جس طرح ہندوؤں کے ہندو کالج، ہندو یونیورسٹی، دیانند اینگلو ورنیکلر کالج، سناتن دھرم کالج تھے۔ ان دونوں قوموں کے اس قسم کے اداروں کا نصاب کم و بیش یکساں ہوتا تھا اور ان کا الحاق بھی اپنے علاقے کی ایک ہی یونیورسٹی سے ہوتا، لیکن طلبہ اور اساتذہ کی تعداد کے لحاظ سے یہ مسلمان یا ہندو ہوتے تھے۔[۱۴۶] مسلمانوں کے اس قسم کے ادارے نام کے لحاظ سے تو ان کی نمائندگی کرتے تھے، لیکن ان میں ان

Marfat.com

کی ملّی ضرورتوں اور ان کے مطلوبہ نصاب اور معیار کی خصوصیت موجود نہیں ہوتی تھی اور محض طلبہ کا ان اداروں میں داخل ہونا اور ان کی تعلیم کی بڑھتی ہوئی شرح و تناسب کو دکھانا، اس بات کا مظہر نہیں تھا کہ وہ اپنی مطلوبہ ضرورتوں اور قومی امنگوں کے مطابق معیاری تعلیم بھی حاصل کر رہے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ بعض مسلم اکثریتی علاقوں کی حالت تعلیمی لحاظ سے نہایت خستہ تھی۔ جب پاکستان کا قیام عمل میں آیا تو صوبۂ سرحد، سندھ اور بلوچستان میں کسی یونیورسٹی کا وجود نہیں تھا۔ ڈھاکا یونیورسٹی بھی کہیں ۱۹۱۲ء میں قائم ہو سکی، جب کہ مسلم یونیورسٹی کا قیام بھی ان کی مرضی کے مطابق نہیں ہوا تھا۔[۱۴۷] پھر اصولی طور پر ۱۹۱۱ء میں اس کے قیام کا فیصلہ کر لینے اور مسلمانوں کی جانب سے اس کے لیے مطلوبہ رقم جمع کر لینے کی شرط کے پورا کر لینے کے باوجود حکومت اس کے قیام کو ۱۹۲۰ء تک ٹالتی رہی، جب کہ اس نے ۱۹۱۵ء میں بنارس میں ہندو یونیورسٹی کے قیام کی منظوری دے دی۔[۱۴۸]

پرائمری تعلیم سے لے کر یونیورسٹی کی تعلیم تک، ہر مرحلہ پر مسلمان طلبہ اور اساتذہ کی راہ میں مزاحمت کی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ بعض اسکولوں میں مسلمان طلبہ کو شودروں کی طرح دوسری اقوام کے طلبہ سے الگ بٹھایا جاتا تھا۔[۱۴۹] مشترکہ اسکولوں میں اساتذہ اکثر ہندو ہوتے۔ چنانچہ ایسی صورت میں اگر حکومت کی جانب سے لازمی تعلیم کی کوئی تجویز سامنے آتی، تو وہ مسلمانوں کے لیے خوش آیند ہونے کے بجائے ان کے خدشات میں اضافہ کرتی۔ ان کا علاج سوائے اس کے کچھ نہیں تھا کہ ان کی تعلیم ان کے اپنے ہاتھ میں اور ان کے اپنے اداروں میں ہوتی۔ قانونی اصلاحات کے نتیجہ میں ۱۹۲۱ء سے محکمۂ تعلیم پر ہندوؤں کو قریب قریب اجارہ داری حاصل ہو گئی تھی اور اکثر صوبوں میں مسلمان ہندوؤں کے رحم و کرم پر رہ گئے تھے۔ صوبوں میں صوبائی یا ہندی زبان کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا۔ مسلمانوں نے عربی اور فارسی جیسی زبانوں کو چھوڑ کر اردو کو اپنایا تھا، صوبائی اور علاقائی زبانیں ان کے لیے اجنبی رہیں۔ جن صوبوں میں انھیں اردو پڑھنے کی اجازت نہیں تھی، وہاں صورتِ حال ان کے لیے مزید رکاوٹ کا سبب بنی۔

یہی وجہ تھی کہ سیاسی جدوجہد کے عرصہ میں مسلمانوں میں 'مذہبی قومیت' کی طرح 'تعلیمی قومیت' بھی اپنا بھرپور اظہار کرتی رہی۔ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح تعلیم میں بھی مسلمانوں کا نصب العین ہندوؤں کے نصب العین سے مختلف رہا۔ مسلمانوں میں تعلیم کی کمی اور اس کے اسباب کا احساس اور ہندوؤں کا مخالفانہ رویہ، ان میں دوقومی نظریہ کے ارتقا و استحکام کا باعث بنا۔ اسلامی مدارس کے علاوہ اسلامیہ اسکول و کالج اور مسلم یونیورسٹی قائم کر کے مسلمانوں نے اپنے اس احساس کو ظاہر کیا تھا کہ وہ برطانوی عہد میں ہندوؤں کی مخالفانہ سرگرمیوں کے باعث اپنے مخصوص تعلیمی اداروں کے بغیر تعلیمی لحاظ سے کس قدر محروم، غیر محفوظ اور غیر مطمئن ہیں۔ یہ ادارے تعلیمی میدان میں ان کی قومیت کے احساس کی نمایندگی کرتے ہیں۔ مسلمانوں کی تعلیم میں ہندوؤں کی جانب سے پیدا کی جانے والی رکاوٹیں اور مخالفتیں اور اپنے مخصوص ہندوانہ تصورات کو تعلیم

Marfat.com

کے ذریعے سے مسلمانوں کی زندگی میں داخل کرنے کی ان کی کوششیں، مسلمانوں کو اپنے مذہب، اپنی تہذیب اور اپنے قومی مفادات کے تحفظ کے لیے آمادہ اور متحدہ کرنے کا سبب بنیں۔ سیاست اور تعلیم میں جارحانہ حد تک متحدہ قومیت اور غیر مذہبی (سیکولر) تصورات پر ہندوؤں کا شدید اصرار مسلمانوں کو اپنے ملّی مفادات کے تحفظ کی خاطر حصول پاکستان کے لیے جدوجہد کی منزل تک لے آیا تھا۔ ان میں علیحدگی پسندانہ جذبات، جو یہاں ان کے خمیر میں ہمیشہ شامل رہے ہیں، اور انھوں نے خود کو یہاں کی دوسری قوموں سے ہمیشہ مختلف ہی پایا ہے، تعلیم کے عام ہونے کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح ہوتے گئے۔ چوں کہ صوبۂ متحدہ کے مسلمان تعلیم میں زیادہ آگے رہے ہیں، اس لیے علیحدگی پسندانہ جذبات پہلے پہل یہیں رونما ہوئے۔ جن علاقوں کے مسلمان تعلیم میں پسماندہ رہے، ان میں اس قسم کے جذبات زیادہ واضح نہیں تھے۔[۱۵۰] علی گڑھ کالج اس ضمن میں سب سے زیادہ فعال رہا۔ اس کالج نے ایسے قائد مسلم ملّت کو دیے، جنھوں نے مسلم لیگ کی تنظیم کی اور اس کو مسلمانوں کی سب سے بڑی، فعال اور واحد منظم سیاسی و قومی جماعت بنا دیا[۱۵۱] اور ان قائدین کو طلبہ کی ایک ایسی مستعد اور پرجوش فوج عطا کی، جس نے نظریۂ پاکستان کو برعظیم کے گوشے گوشے تک متعارف کرا دیا۔

طلبہ کے عملی سیاست میں اعلانیہ حصہ لینے کی روایت کا آغاز تحریک عدم تعاون (۱۹۲۰ء) کے وقت سے ہوتا ہے، جب وہ اپنی تعلیم گاہوں کا مقاطعہ کر کے سیاست کے میدان کارزار میں داخل ہونے لگے۔ تحریک آزادی کے دوران صوبوں اور ضلعوں کے رہنماؤں میں خاصی بڑی تعداد انھی طالب علموں کی تھی، جنھوں نے عدم تعاون کی تحریک میں حصہ لیا تھا۔[۱۵۲] اس تحریک میں، جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، علی گڑھ کے طلبہ پیش پیش رہے اور بعد میں ان کی مخالفِ سرکار سرگرمیاں مختلف پیرایوں میں حکومتِ برطانیہ کے خاتمے تک جاری رہیں۔ سارے برعظیم کے مسلمانوں کی ملّی سیاست میں جو کچھ علی گڑھ نے کیا، وہی مشرقی بنگال اور آسام کے مسلمانوں کے لیے ڈھاکا یونیورسٹی نے کیا۔[۱۵۳] اس نے مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو تعلیم دینے کے علاوہ مسلم لیگ کو ۱۹۳۷ء اور ۱۹۴۶ء کے عام انتخابات میں حصہ لینے اور اس کی دیگر تحریکوں کی وسعت اور کامیابی کے لیے اپنے طلبہ (بشمول اساتذہ) کی ایک فوج مہیا کی۔ اس یونیورسٹی نے مشرقی بنگال کے مسلمانوں میں سیاسی شعور بیدار کرنے میں حصہ لیا اور اس کے بالخصوص دو اقامتی ایوان: سمیع اللہ ہال اور فضل الحق ہال، ایسے مراکز تھے، جنھوں نے مشرقی بنگال کو سیاسی کارکن اور رہنما فراہم کیے۔ ۱۹۳۵ء کے بعد بنگال کی مجلس دستور ساز میں منتخب ہونے والے زیادہ تر مسلمان اراکین اسی یونیورسٹی سے فارغ التحصیل تھے۔

تحریک پاکستان میں حصہ لینے کی یہ روایت برعظیم کے کم و بیش تمام اسلامیہ کالجوں اور مذہبی مدارس اور مسلم اکثریتی علاقوں کے بڑے تعلیمی اداروں کے مسلمان طلبہ میں نظر آتی ہے۔ دہلی کے اینگلو عربک کالج کے طلبہ کی خدمات بھی اس ضمن میں نمایاں رہیں۔ اس کالج نے لیگ اور تحریک پاکستان کے ممتاز قائدین کو اسٹیج فراہم کیا۔ لیگ کی مجلس عاملہ اور کونسل کے متعدد چھوٹے بڑے جلسے اس کالج میں منعقد ہوئے۔[۱۵۴]

Marfat.com

حکومت کے خلاف خفیہ انقلابی تحریکوں میں بھی طلبہ کے حصہ لینے کے شواہد موجود ہیں۔ مثلاً ان تحریکوں میں، جن کا مقصد انگریز دشمن بیرونی طاقتوں سے رابطہ استوار کرنا تھا، طلبہ کے حصہ لینے کے واقعات منظر عام پر آئے ہیں۔ اس قسم کی سرگرمیوں کا سلسلہ برعظیم کے ان طلبہ کی ہجرت سے ہوتا ہے، جو فروری ۱۹۱۵ء میں لاہور، پشاور اور کوہاٹ سے نکل کر افغانستان سے کابل پہنچ گئے تھے۔ ان کے بعد دیوبند کے عبیداللہ سندھی نے اسی سال اگست میں شمال مغربی سرحد کو عبور کیا اور ان مجاہدین کے لشکر سے، جو سید احمد بریلوی کے باقی ماندہ پیروؤں پر مشتمل تھا، ملنے کے بعد وہ کابل پہنچ گئے۔ وہاں انہوں نے ترکی جرمن مشن سے، جو افغانوں کو دول وسطیٰ کے ساتھ شرکت کی دعوت دے رہا تھا، رابطہ قائم کیا۔ ان طلبہ کا مقصد افغانستان کے راستہ ترکی تک پہنچنا تھا، تاکہ خلیفۃ المسلمین کے لیے جہاد میں حصہ لے سکیں۔ ان طلبہ نے برعظیم کے انقلابیوں کے ساتھ بھی اپنے تعلقات استوار رکھے، اس طرح وہ تحریک وجود میں آئی، جسے 'ریشمی رومال' کا نام دیا گیا ہے۔ [۱۵۵] اس تحریک میں دیوبند سے فارغ التحصیل طلبہ پیش پیش تھے۔

دیوبند کے علاوہ ندوہ اور فرنگی محل کے طلبہ اور بالخصوص اساتذہ اور علماء بھی حکومتِ برطانیہ کے شدید مخالف رہے اور انھوں نے عدم تعاون اور خلافت تحریک کے دوران مشترک مقاصد کے لیے نہایت اولوالعزمی کا ثبوت دیا۔ ان طلبہ اور علماء نے سارے برعظیم کا سفر کیا اور اپنے خیالات اور فتاویٰ سے مسلمانوں میں قومی اور ملّی جذبات کو ابھارنے کا کام کیا۔ تحریک آزادی کے دوران ان بڑے تعلیمی اداروں کے علاوہ تمام مساجد، جن میں ہر ایک کے ساتھ مدرسہ و مکتب ملحق ہوتے، علماء و طلبہ کی جدوجہد کے مراکز بن گئیں۔ ان اداروں سے منسلک طلبہ اور اساتذہ اپنے مذہبی جذبات کے لحاظ سے بہت پرجوش اور پختہ تھے۔ انھوں نے سیاسی جماعتوں اور تحریکوں کو نہایت سرگرم، پرجوش اور جاں نثار کارکن فراہم کیے [۱۵۶] اور ایک لحاظ سے مذہبی مدارس کے یہ تعلیم یافتہ اسکولوں اور کالجوں کے طلبہ سے بڑھ کر پرجوش ثابت ہوئے، [۱۵۷] لیکن افسوس یہ مدارس ایک متحدہ نظام کے سلسلہ سے محروم رہے۔ اگر ان میں اتحاد فکر و عمل ہوتا تو صورت حال کچھ اور بھی ہوتی۔ ان مدارس کے اساتذہ و علماء بھی آزادانہ سیاسی سرگرمیوں میں مصروف رہے اور تقریباً ہر اسلامی تحریک ان اساتذہ و علماء کی شرکت کے باعث ہی کامیاب ہو سکی۔ [۱۵۸]

مذہبی اداروں سے منسلک طلبہ نے یونیورسٹیوں اور کالجوں کے طلبہ کی تنظیموں، مثلاً مسلم یونیورسٹی کے طلبہ کی قائم کردہ 'آل انڈیا مسلم اسٹوڈنٹس فیڈریشن' [۱۵۹] کی طرح گو منظم طریقہ پر اپنی تحریکیں نہیں چلائیں، ان کے سامنے 'ریشمی رومال' کی تحریک، 'جمعیۃ العلمائے ہند' اور 'جمعیۃ العلمائے اسلام' اور دیگر مذہبی جماعتوں کی مثالیں اور سرگرمیاں موجود تھیں، چنانچہ انہوں نے ان جماعتوں کی معاونت کی اور مسلم ملّت کی ایک مشترکہ جدوجہد کے نتیجہ میں حصولِ آزادی اور حصولِ پاکستان میں کامیاب ہوئے۔ اس طرح تعلیم نے برعظیم میں علیحدگی پسندانہ جذبات پیدا کیے اور یہ سیاسی و قومی شعور اور حصولِ آزادی و حصولِ پاکستان کا ایک

Marfat.com

محرک اور عامل ثابت ہوئی اور اساتذہ علماء اور طلبہ نے تعلیمی اداروں کو سیاسی تحریکوں کی کامیابی کے ایک ذریعے کی حیثیت دی اور خود ان میں حصہ لیا۔ سیاسی اعتبار سے تعلیم نے سیاست کو تعلیم یافتہ اور باشعور افراد فراہم کیے اور خود جداگانہ قومیت کو تقویت دینے کا باعث بنی۔ [۱۶۰] تعلیم کے نتیجہ میں برعظیم میں ذرائع ابلاغ کی ترویج ہوئی اور ہندوستانیوں نے اس کے توسط سے اپنے اثرات میں اضافہ کیا۔ انھی ذرائع ابلاغ کے توسط سے مسلمانوں کا رشتہ دیگر ممالک کے مسلمانوں سے قائم رہا اور اس نے مسلمانوں کے ناقابل تقسیم ہونے کے احساس کو زندہ رکھا، اور اس طرح سیاسی قومیت کے ساتھ ساتھ مسلم قومیت کا جذبہ مسلمانوں میں موجزن ہوا اور اس نے تقویت بھی پائی۔

Marfat.com

حوالہ جات و حواشی

۱۔ اشتیاق حسین قریشی، Administration of the Mughal Empire (کراچی: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، ۱۹۶۶ء)، ص ۲۱۷؛ 'اس وقت قصبات کا نظام ممالک اسلامیہ میں قائم تھا۔ یہ قصبات زندگی کے سرچشمے تھے، جن سے شہر خصوصاً دارالسلطنت سیراب و شاداب رہتے۔ شہری آب و ہوا دو تین نسلوں کے بعد دماغوں کو سست اور پست کر دیتی تو قصباتی اہل کمال تازہ زندگی لے کر پہنچتے اور بزم حیات کو از سرنو پرنور و معمور فرما دیتے۔ دہلی مرحوم میں شاہ صاحب کا اور لکھنؤ میں فرنگی محل کا خاندان لاکھوں میں دو مثالیں ہیں۔' شروانی، حبیب الرحمٰن خاں، 'استاذ العلما'، علی گڑھ، ۱۹۳۲ء، ص ا۔

۲۔ مثلاً بوہرے۔ لاء این۔ این، Promotion of Learning in India During Muhammadan Rule by Muhammadans (لندن: ۱۹۱۶ء)، ص ۱۱۷۔

۳۔ سید سلیمان ندوی، 'حیات شبلی' (اعظم گڑھ: ۱۹۴۳ء)، ص ۲۹۔

۴۔ ان میں ایک بڑی تعداد میں فارسی پر عبور رکھنے والوں کے نام ملتے ہیں، تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۳۲۔۴۲ و بعدہٗ؛ ڈاکٹر سید عبداللہ کی تصنیف 'ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ'، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۴۲ء، اس موضوع پر جامع ہے۔

۵۔ ایچ شارپ، (H. Sharp)، Selections from Educational Records (کلکتہ، جلد دوم، ۱۹۲۰ء)، ص ۲۹۰۔

۶۔ اور انگریزی عہد میں ان کا انگریزی تعلیم کا ذوق و شوق اس حد تک روز افزوں رہا کہ جب ۱۸۳۰ء میں ایک عیسائی مشنری الیگزنڈر ڈف (A. Duff) (۱۸۰۶ء۔۱۸۷۸ء) نے کلکتے میں ایک مشنری انگریزی اسکول قائم کیا، تو اسے گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے طلبہ پر داخلہ کی کچھ پابندیاں عائد کرنی پڑیں؛ مہر علی، محمد، The Bengali Reaction to Christian Missionary Activities (1833-1857)، چٹا گانگ ۱۹۶۵ء، ص ۶۹۔

۷۔ معین الحق، 'معاشری و علمی تاریخ' (کراچی: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، ۱۹۶۵ء)، ص ۴۶۴؛ اس صورت حال کو سید سلیمان ندوی کی تصنیف مذکور 'حیات شبلی' کے مقدمہ میں تفصیل سے دیکھا جا سکتا ہے، ص ص ا۔۵۷۔

۸۔ اضلاع روہیلکھنڈ میں تقریباً پانچ ہزار علماء مختلف مدارس میں درس و تدریس میں مصروف رہتے تھے اور حافظ رحمت خاں (۱۷۰۸ء۔۱۷۷۴ء) کی ریاست سے تنخواہیں پاتے تھے۔ بریلوی، الطاف علی، سید، 'حیات حافظ رحمت خان'، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۶۳ء، ص ۳۳۱۔

Marfat.com

۹۔ مفتی ولی اللہ فرخ آبادی، 'عہد بنگش کی سیاسی، علمی اور ثقافتی تاریخ'، مرتبہ: محمد ایوب قادری (کراچی: ۱۹۶۵ء)، ص ۴۳۲۔

۱۰۔ لیکن ولیم آدم (W. Adam) کے ابتدائی جائزے کے مطابق بنگال اور بہار میں ایک لاکھ مدرسے موجود تھے۔ دور دراز اور دشوار گزار مقامات پر دو ہزار کی آبادی پر ایک مدرسے کا تناسب تھا۔ ہارٹوگ، (Hartog, P.)، *Some Aspects of Indian Education, Past and Present*، لندن، ۱۹۳۹ء، ص ۱۳، ۵۷ و بعدہٗ۔

۱۱۔ جب کہ اس وقت قائم ہونے والے انگریزی اسکولوں میں صرف پڑھنا سکھایا جاتا تھا اور کبھی کبھی صرف ایک مضمون پڑھایا جاتا تھا۔ ایم اے لائرڈ (Laird, M. A)، ۱۹۷۲ء، *Missionaries and Education in Bengal*، آکسفورڈ، ص ۴۴۔

۱۲۔ ڈبلیو۔ ڈبلیو ہنٹر (W. W. Hunter)، *The Indian Musalmans* (لندن: ۱۸۷۱ء)، ص ۱۴۰؛ کمپنی کی حکومت نے ۱۷۷۴ء سے ۱۸۳۲ء تک اولاً انہیں اپنی جانب سے متعدد تبدیلیوں کا نشانہ بنایا اور پھر ۱۸۳۲ء کے ضابطۂ ششم کے تحت انھیں یکسر ختم کر دیا۔ احمد، عزیز، *Islamic Modernism in India and Pakistan*، لندن، ۱۹۷۰ء، ص ص ۱۵۔۱۸۔

۱۳۔ پی ہارڈی (P. Hardy)، *The Muslims of British India* (کیمبرج: ۱۹۷۲ء)، ص ۵۱۔

۱۴۔ شاہ عبدالعزیز، 'فتاویٰ عزیزیہ' اردو ترجمہ (کانپور: سن ندارد)، ص ص ۳۵۔ ۳۷؛ ضیاء الحسن فاروقی *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (بمبئی: ۱۹۶۳ء)، ص ۲؛ معین الحق، *The Great Revolution of 1857* (کراچی: ۱۹۶۸ء)، ص ۴۲۔

۱۵۔ ہنٹر، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۴۰؛ محمد مہر علی، *The Bengal Muslims Repudiation of the Concept of British India A Dar-ul-Harb*، مشمولہ، Dacca University Studies، جلد ۱۹، ۱۹۷۱ء، ص ص ۴۷۔۵۸۔

۱۶۔ دارالحرب کے حوالہ سے: تحریک جہاد کے لیے: قیام الدین احمد، *The Wahabi Movement in India* (کلکتہ: ۱۹۶۶ء)، ص ص ۱۶۱، ۳۰۷؛ جنگ آزادی کے لیے: اشتیاق حسین قریشی، *Ulama in Politics* (کراچی: ۱۹۷۲ء)، ص ص ۱۹۸۔ ۲۰۰ و بعدہ؛ عزیز احمد، ص ص ۲۷۔ ۲۸؛ معین الحق، ۱۹۶۸ء، ص ۱۹۴۔

۱۷۔ عبیداللہ سندھی، 'شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک' (لاہور: ۱۹۷۰ء)، ص ص ۱۳۶۔ ۱۳۷۔

۱۸۔ شیخ محمد اکرام، 'رود کوثر' (لاہور: ۱۹۷۵ء)، ص ۶۰۵۔

۱۹۔ تفصیلات کے لیے: شبلی نعمانی، 'مقالات شبلی' (اعظم گڑھ: جلد سوم، ۱۹۵۳ء)، ص ص ۹۱۔ ۱۲۵۔

۲۰۔ سید سلیمان ندوی، 'حیات شبلی'، 'مقدمہ'، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۱۔

۲۱۔ محمد عنایت اللہ، 'تذکرہ علمائے فرنگی محل' (لکھنؤ: ۱۹۳۰ء)، ص ۱۱۰؛ دہلی کے علمائے خیر آباد کے مدرسے کی بھی تقریباً یہی صورت تھی۔

Marfat.com

۲۲۔ مولانا عبدالحئی، 'مجموعۂ فتاویٰ'، اردو ترجمہ (کانپور: ۱۳۷۳ھ)، ص ص ۱۷۹، ۲۱۸۔۲۱۹، ۲۴۳، ۲۹۳۔

۲۳۔ مثلاً بیسویں صدی کے ربع اول میں مولانا عبدالباری فرنگی محل کو سارے علمائے ہند میں ایک امتیازی مقام حاصل رہا اور ہندوستان کے ہر طبقۂ فکر و خیال کے قومی و سیاسی رہنما ان کے حلقۂ ارادت میں شامل رہے۔ اس کا ایک تذکرہ فرانسس روبنسن (Francis Robinson)، *Separatism Among Indian Muslims, Politics of the United Provinces Muslims, 1860-1923.*، کیمبرج، ۱۹۷۴ء، ص ۲۶۶ میں ہے۔

۲۴۔ تفصیلات کے لیے: عبدالشاہد خاں شروانی، 'مقدمہ'، 'الثورۃ الہندیہ' مصنفہ: فضل حق خیر آبادی (بجنور: ۱۹۴۷ء)؛ عبدالسلام ندوی، 'حکمائے اسلام' (اعظم گڑھ: جلد دوم، ۱۹۵۶ء)، ص ص ۳۳۰۔۳۴۰۔

۲۵۔ تفصیلات کے لیے: شاہ غلام علی دہلوی، 'مقامات مظہری' مترجمہ و مرتبہ: محمد اقبال مجددی (لاہور: ۱۹۸۳ء)۔

۲۶۔ تفصیلات کے لیے: قیام الدین احمد، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۲۱۵۔۲۳۱؛ نیز کے۔ ایم اشرف *Muslim Revivalists and the Revolt of 1857*، مشمولہ، پی۔ سی جوشی، *Rebellion 1857* (دہلی: ۱۹۵۷ء)۔

۲۷۔ عبیداللہ سندھی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۵۰۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۵۱؛ مدرسے کے اصول و قواعد کے لیے: محمد میاں، ص ص ۵۴۔۵۹؛ مناظر احسن گیلانی کے ایک سوال کے جواب میں مولانا محمود الحسن نے کہا تھا کہ ۱۸۵۷ء کی جدوجہد میں ناکام ہونے کے بعد حضرت الاستاذ (مولانا محمد قاسم نانوتوی) نے اس مدرسہ کو قائم کیا تو تعلیم سے زیادہ اس کی غرض کچھ اور تھی (یعنی مجاہد پیدا کرنا اور انگریزوں کے خلاف مجاہدانہ روح پھونکنا)، حصہ اول، ص ۲۷۹ ح؛ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ کی ناکامی کے بعد یہ ادارہ قائم کیا گیا کہ کوئی ایسا مرکز ہو جس کے زیر اثر لوگوں کو تیار کیا جائے تا کہ ۱۸۵۷ء کی ناکامی کی تلافی کی جائے۔ ایضاً، حصہ دوم، ص ۲۲۶؛ 'مولانا قاسم نے دیوبند میں ایک مدرسہ گورنمنٹ کے مقابلہ پر کھولا، جس کا مقصد یہ ہے کہ سرحد کے لوگوں سے تعلقات پیدا کیے جائیں تا کہ گورنمنٹ سے جہاد آسان ہو جائے۔ یہ مدرسہ خفیہ طور پر طلبہ کو قواعد جنگ کی تعلیم دیتا ہے، اور ہندوستان پر چڑھائی کے لیے کابل کو تیار کر رہا ہے' رپورٹ، مشمولہ: ضیاالحسن فاروقی، تصنیف مذکور، ص ص ۲۳۔۲۵۔

۲۹۔ عبیداللہ سندھی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۱۵۰۔۱۴۹؛ جی۔ ایم۔ ڈی۔ صوفی، *Al-Minhaj* (لاہور: ۱۹۴۱ء)، ص ص ۳۳۔۱۲۸۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۵۱؛ شیخ محمد اکرام، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۰۷۔

۳۱۔ ایضاً، ص ۸۸؛ سید احمد خاں کی شاہ ولی اللہ کی فکر اور تحریک سے نسبت کے لیے: ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری، 'شاہ ولی اللہ اور سرسید' (سندھ یونیورسٹی، غیر مطبوعہ مقالہ برائے پی ایچ ڈی۔ ۱۹۸۱ء)؛ نیز باربرا مٹکاف (Barbara Metcalf)، *Revival in British India, Deoband, 1860-1900* (پرنسٹن: ۱۹۸۲ء)، ص ص ۴۷۔۷۲؛ وبعدہ، شیخ محمد اکرام، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۹۵۔۱۹۳۔

۳۲۔ یہاں تک کہ مولانا گنگوہی قرون وسطیٰ کے عقلی علوم کو بھی نصاب میں شامل کرنے کے حق میں نہیں تھے۔ ایضاً،

Marfat.com

ص ۲۷؛ چنانچہ اپنے زمانہ میں انہوں نے مدرسے کے نصاب سے معقولات کو خارج کر دیا۔ گیلانی، مناظر احسن، 'سوانح قاسمی'، دیوبند، حصہ اول، ۱۹۵۳ء، ص ص ۲۹۲۔۲۹۳۔

۳۳۔ ایضاً، ص ص ۸۳۔ ۲۷۹۔

۳۴۔ ایضاً، ص ۲۸٦۔

۳۵۔ حسین احمد مدنی، 'نقش حیات' دیوبند، جلد دوم، ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۷۔

۳٦۔ ضیاالحسن فاروقی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۵۸۔۵٦؛ ۱۹۱۷ء میں اپنے ایک بیان میں مولانا محمود الحسن نے 'جمعیۃ الانصار' کے قیام سے اپنی لاتعلقی ظاہر کی۔ بحوالہ: روبنسن، بحوالۂ سابقہ، ص ۲٦۷ ح۔

۳۷۔ دیوبند اور علی گڑھ کے درمیان کشیدگی کے لیے: ضیاالحسن فاروقی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۴۵۔۴۳؛ حسین احمد مدنی، بحوالۂ سابقہ، جلد اول، ص ۷۱۔

۳۸۔ عبیداللہ سندھی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۱۵٦، ۱۵۹، ۱٦۳۔

۳۹۔ سید احمد خان، 'مقالات سرسید'، مرتبہ: اسماعیل پانی پتی (لاہور: جلد ہفتم، ۱۹٦۲ء)، ص ص ۲۷۹، ۲۰۸ وغیرہ، خاص مولانا قاسم کی شخصیت اور ان کے کاموں کی ستائش کے لیے: محبوب رضوی، 'مولانا نانوتوی، سرسید کی نظر میں'، مشمولہ، ماہنامہ 'برہان' (دہلی)، جلد ۱۷، شمارہ ۲، ۱۹۴٦ء، ص ص ۱۲۳، ۱۲۰؛ مولانا قاسم کے انتقال پر سید احمد خان، تعزیتی مضمون (مولانا محمد قاسم نانوتوی)، مشمولہ، علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۴ / اپریل، ۱۸۸۰ء، ص ۴٦۷۔

۴۰۔ اکرام اللہ ندوی، 'وقار حیات' (علی گڑھ: ۱۹۲۵ء)، ص ٦۰۷۔

۴۱۔ حسین احمد مدنی، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۵۷؛ اکرام، 'موج کوثر'، ص ۲۰۳؛ مولانا محمود الحسن نے 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' کی تاسیس کے وقت، ۲۹ / اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ میں جو خطبہ پیش کیا تھا، اس کے یہ جملے نہایت اہم ہیں: 'اے نونہالانِ وطن، جب میں نے دیکھا کہ میرے اس درد کے غم خوار، جس میں میری ہڈیاں پگھلی جا رہی ہیں، مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور اسکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں، تو میں نے اور میرے چند مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے تاریخی مقاموں دیوبند اور علی گڑھ کا رشتہ جوڑا۔ بحوالہ: ایضاً۔

۴۲۔ سید احمد خان، 'تہذیب الاخلاق' جلد پنجم، شمارہ ۱۳۔۱۵ (علی گڑھ: ۱۸۷۴ء۔۱۸۷۳ء)، ص ۱۷۰۔

۴۳۔ سید احمد خان، *Article on the Public Education of India and Correspondence with the British Govt. Concerning the Education of the Natives of India Through the Vernaculars*، (علی گڑھ: ۱۹٦۹ء)، ص ۷۔

۴۴۔ ایضاً، ص ص ۱۱۔۱۰۔

۴۵۔ مشمولہ: جے۔ پی۔ نائک، *Selections from the Educational Record of the Govt of India*، جلد دوم، حصہ ششم، دہلی، ۱۹٦۳ء، ص ص ۲۸۔۲۱؛ یہاں 'ورنیکلر' سے مراد اردو سے تھی، معین الحق، 'Aligarh Movement'، مشمولہ، *A History of the Freedom Movement*، مرتبہ:

Marfat.com

پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد دوم، حصہ دوم، کراچی: ۱۹۶۱ء، ص ۴۸۶؛ ہندی یا مقامی زبانوں سے قطع نظر اردو کے لیے سید احمد خاں کی ترجیحات کا جائزہ، روبنسن، ص ص ۹۲،۷۰ ح، ۹۶ میں ہے۔

۴۶۔ الطاف حسین حالی، 'حیات جاوید' (دہلی: ۱۹۳۹ء)، ص ص ۴۷۔۲۷، ۲۱۶۔

۴۷۔ سید احمد خان، 'مکمل مجموعۂ لکچرز و اسپیچز'، مرتبہ: محمد فضل الدین (لاہور: ۱۹۰۰ء)، ص ۳۴۳۔

۴۸۔ ایضاً، ص ۱۵۹۔

۴۹۔ الطاف حسین حالی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۹۵۔

۵۰۔ ایضاً، یہی صورت بعد میں پنجاب یونیورسٹی میں بھی پیش آئی۔ وہاں بی۔ اے اور ایم۔ اے کے ساتھ ساتھ بائع العلوم اور مالک العلوم کے نصاب بھی شروع کیے گئے، لیکن ان نصابوں کا بھی وہی حشر ہوا، جو علی گڑھ کالج میں مشرقی علوم کے شعبے کا ہوا تھا، بحوالہ: نقوی، نور الحسن، 'سرسید اور ہندوستانی مسلمان'، علی گڑھ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۱۶۔

۵۱۔ اس کانفرنس نے بعد میں اپنا نام 'مسلم ایجوکیشنل کانفرنس' رکھ لیا، اس کے مقاصد اور سرگرمیوں کے لیے: الطاف حسین حالی، بحوالۂ سابقہ، حصہ اول، ص ص ۲۲۶۔ ۲۲۷ و بعدہٗ؛ حبیب الرحمٰن خاں شروانی، 'پنجاہ سالہ تاریخ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس'، بدایوں، ۱۹۳۷ء؛ اختر الواسع، *Education of Indian Muslims, A Study of the All India Muslim Educational Conference*، علی گڑھ، ۱۹۷۷ء۔

۵۲۔ حبیب الرحمٰن خاں شروانی، ایضاً، ص ص ۵۔۴۔

۵۳۔ مثلاً کانفرنس کے چھٹے، آٹھویں، دسویں اور گیارہویں سالانہ اجلاسوں میں علی الترتیب پانچویں، تیسری، پانچویں اور دوسری قراردادیں۔ مشمولہ، ایضاً، متعلقہ صفحات۔

۵۴۔ کانفرنس کے دوسرے سالانہ اجلاس کی پانچویں قرارداد، مشمولہ، ایضاً، ص ۱۵۔

۵۵۔ جین، *The Aligarh Movement* (آگرہ: ۱۹۶۵ء)، ص ۷۶۔

۵۶۔ کانفرنس کے تیرہویں جلسہ کی تیرہویں قرارداد، مشمولہ، شروانی، 'پنجاہ سالہ تاریخ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس'، ص ۷۵۔

۵۷۔ پندرہویں سالانہ جلسہ کی چھٹی قرارداد، مشمولہ، ایضاً، ص ۸۲، کانفرنس کی اس قسم کی خدمات کے لیے، ایضاً، مقدمہ۔

۵۸۔ جدوجہد کی تفصیلات کے لیے: جی۔ مینال (G.Minault) اور ڈی۔ لیلی ویلڈ (D.Lelyveld)، 'The Compaign for a Muslim University, 1898-1920.'، ۱۹۷۴ء، مشمولہ، *Modern Asian Studies*، کیمبرج، ص ص ۸۹۔ ۱۴۵؛ کانفرنس نے تحریک کے دوران، اس کے مقاصد اور نظام کے بارے میں جو متعدد رسائل شایع کیے تھے، ان میں سے بالخصوص: آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، 'سالانہ کانفرنس نمبر ۷، تقریر صاحب زادہ آفتاب احمد خاں متعلق مجوزہ مسلم یونیورسٹی'، علی گڑھ، جولائی ۱۹۱۱ء۔

۵۹۔ اپنے مقاصد کے اعتبار سے سید احمد خاں ایک تجربہ کار انگریز کے خیال میں ایک 'چالاک باغی' تھے، اس کا خیال

Marfat.com

تھا کہ اگر سید احمد خاں علی گڑھ کالج قائم نہ کرتے تو برعظیم میں اس قدر سیاسی ہلچل پیدا نہ ہوتی، نہ سید احمد خاں علی گڑھ کالج قائم کرتے نہ نوجوانوں کی ایک پرجوش نسل نکلتی اور نہ برعظیم میں تحریک آزادی اس قدر شدت اختیار کرتی اور نہ برطانوی حکومت کے دن گنے چنے ہوتے۔ بحوالہ: علی، محمد، *Writings and Speeches of Mohammad Ali*، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۱۱۴۔

۶۰۔ اس ضمن میں نواب عبداللطیف کے لیے: عبداللطیف، نواب، 'A Short Account of my Humble Efforts to Promote Education, Specially Among the Mohammadans'، مشمولہ، انعام الحق، *Nawab Bahadur Abdul Latif, His Writings and Related Documents.*، ڈھاکا، ۱۹۶۸ء، بالخصوص ص ص ۱۹۔۴۲، ۱۹۳، ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۳۲، ۲۳۳؛ اور امیر علی کے لیے: امیر علی، *Quinquennial Report of the Central National Mohammadans Association for 1878-83*، پیراگراف ۱۱، ۲۴، کلکتہ ۱۸۸۴ء، پیراگراف ۱۱، ۲۴؛ اور، ۱۸۹۹ء، ص ص ۴۹۔۱۴۸؛ و نیز انیل سیل (Anil Seal)، *The Emergence of Indian Nationalism*، کیمرج، ۱۹۷۱ء، ص ۳۱۲۔

۶۱۔ 'ندوۃ العلماء' کے سالانہ جلسہ منعقدہ ۱۸۹۴ء میں شبلی کی تقریر بعنوان: 'علماء کے فرائض' اس موضوع پر مفصل اور نمائندہ ہے، مشمولہ، 'خطبات شبلی'، اعظم گڑھ، ۱۹۴۱ء، ص ص ۴۶۔۲۸۔

۶۲۔ عبدالرزاق کانپوری، 'یاد ایام' (حیدرآباد دکن: ۱۹۴۶ء)، ص ۱۰۴؛ تفصیلات کے لیے: سلیمان ندوی، 'حیات شبلی' ص ص ۱۰۔۳۰۳۔

۶۳۔ یہاں اس امر کو بھی پیش نظر رکھا جا سکتا ہے کہ ۱۸۹۲ء میں کونسلوں کا قانون نافذ ہوا تھا، علماء نے یہ سوچا کہ منتخب حکومت کا قیام معاشرہ میں اس کے اثرات کے لیے مزید رکاوٹیں پیدا کرے گا۔ 'ندوۃ العلماء' کے قیام سے انہیں امید بندھی کہ یہ ادارہ علماء کی حکومت کے قیام میں معاون ثابت ہوگا۔ ایضاً، ص ۲۸۰ و نیز شیخ محمد اکرام، *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan*، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۹۔

۶۴۔ الطاف حسین حالی، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۶۳ ح۔

۶۵۔ جے۔ این۔ فارقوہر (J.N. Farquhar)، *Modern Religious Movement in India* (نیویارک: ۱۹۱۵ء)، ص ۳۵۰۔

۶۶۔ تفصیلات کے لیے: جی۔ ایم۔ ڈی صوفی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۴۱۔۱۴۰۔

۶۷۔ محمد مجیب، *Indian Muslims* (لندن: ۱۹۶۶ء)، ص ۴۰۹۔

۶۸۔ باربرامٹکاف، (Barbara Metcalf)، *Islamic Revival in British India, Deoband 1860-1900* (پرنسٹن: ۱۹۸۲ء)، ص ۳۳۶۔

۶۹۔ سید محمد الحسنی، 'سیرت مولانا سید محمد علی مونگیری، بانی ندوۃ العلماء' (لکھنؤ: ۱۹۶۴ء)، ص ۱۵۷؛ 'یاد رکھیے کہ ترکی اور فارسی بھی کافروں کی زبانیں تھیں، انگریزی بھی اسلامی زبان بن سکتی ہے'۔ بحوالہ: باربرامٹکاف، تصنیف مذکور، ص ۳۳۹۔

Marfat.com

۷۰۔ سلیمان ندوی، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۲۱؛ سید محمد الحسنی، 'پیام ندوۃ العلماء'، لکھنؤ، ۱۹۷۵ء، ص ص ۶۹۔۶۷۔

۷۱۔ 'ایک عمدہ کام شروع ہوا ہے، اس کو چلنے دینا چاہیے۔ خدا اس کا نیک نتیجہ پیدا کرے... اگرچہ مجھ کو توقع نہیں ہے کہ باہم علماء کے اتفاق ہو۔ الا کوشش ضرور ہو' خان، سید احمد، بنام مولانا محمد علی کانپوری، مشمولہ، 'مکتوبات سرسید'، مرتبہ، اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۲۵۱؛ نواب محسن الملک نے ندوہ کے مقاصد کی حمایت کی اور اس کی مماثلت میں علی گڑھ کا نقطۂ نظر پیش کیا، اس کی حمایت میں ان کی قرارداد اور تقریر، مشمولہ: محسن الملک، 'مجموعہ لیکچرز و اسپیچز'، لاہور، ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۱؛ نواب وقار الملک کے لیے: اکرام اللہ ندوی، تصنیف مذکور، ص ص ۱۰۔۲۰۸؛ و نیز سید محمود کے لیے: ابوالحسن علی ندوی، 'حیات عبدالحیٔ'، لکھنؤ، ۱۹۷۰ء، ص ۱۳۸۔

۷۲۔ تفصیلات کے لیے: شبلی نعمانی، 'مقالاتِ شبلی'، ج ۸ (اعظم گڑھ: ۱۹۳۸ء)، ص ص ۱۲۔۷۔

۷۳۔ شیخ محمد اکرام، 'یادگارِ شبلی' (لاہور: ۱۹۷۱ء)، ص ۳۴۹۔

۷۴۔ ایضاً، 'موج کوثر'، ص ۱۹۱؛ و نیز عزیز احمد، ۱۹۶۹ء، ص ۵۹۔

۷۵۔ سلیمان ندوی، 'حیاتِ شبلی'، 'مقدمہ'، بحوالۂ سابقہ، ص ۳۔

۷۶۔ ایضاً، ص ص ۲۱۔۲۰، ۱۸۔۴۱۵۔

۷۷۔ ایضاً، ص ۵۰۷ و بعدہٗ۔

۷۸۔ 'دار العلوم' کے نصاب کی اصلاح دراصل 'جامعہ عثمانیہ' کے قیام کا پہلا مرحلہ تھا، ایضاً، ص ۵۱۱۔

۷۹۔ شبلی نعمانی، مشمولہ، 'مقالات شبلی'، جلد سوم (اعظم گڑھ: ۱۹۵۵ء)، ص ۱۵۲؛ تفصیلات کے لیے: سلیمان ندوی، 'حیات شبلی'، ص ص ۱۵۔۵۱۳۔

۸۰۔ ایضاً، ص ۵۱۶۔

۸۱۔ ایضاً، ص ۵۲۱۔

۸۲۔ ایضاً، ص ۵۲۳۔

۸۳۔ ایضاً، ص ۵۳۰ و بعدہٗ۔

۸۴۔ عبید اللہ سندھی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۴۹۔۱۴۸۔ ح؛ اور ایک سو سال کے عرصہ میں یہ تعداد ۸۹۳۴ ہوگئی۔ بحوالہ: فرانسس روبنسن، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۶۷ ح۔

۸۵۔ تفصیلات کے لیے: باربرا مٹکاف، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۳۶۔۱۲۵۔

۸۶۔ سید محمد الحسنی، 'پیام ندوۃ العلماء' (لکھنؤ: ۱۹۷۵ء)، ص ص ۶۔۷۷؛ و نیز عبد السلام قدوائی ندوی، 'ندوۃ العلماء کے ۵۸ سال'، مشمولہ سید محمد الحسنی، 'روداد چمن، ندوۃ العلماء کے پچاسی سالہ جشن تعلیم کی مفصل روداد، منعقدہ اکتوبر نومبر ۱۹۷۵ء' (لکھنؤ: ۱۹۷۶ء)، ص ۱۵۰۔

۸۷۔ منگلوری، 'مسلمانوں کا روشن مستقبل'، بدایوں، ۱۹۳۸ء، ص ۵۶۱۔

۸۸۔ سید ابوالحسن علی ندوی، 'ہندوستانی مسلمان'، (لکھنؤ: ۱۹۶۱ء)، ص ص ۲۵۔۱۱۹۔

۸۹۔ مثلاً سید احمد خاں کی پیش کردہ قرارداد اور تقریر، مشمولہ، 'مکمل مجموعۂ لکچرز و اسپیچز'، مرتبہ: محمد فضل الدین (لاہور: ۱۹۰۰ء)، ص ۴۹۸ و بعدہٗ، ص ۵۱۷۔

Marfat.com

۹۰۔ شیخ محمد اکرام، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۴۶۔

۹۱۔ اکرام اللہ ندوی، بحوالۂ سابقہ، ص ۵۹۱۔

۹۲۔ فرانسس روبنسن، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۶۷۔

۹۳۔ پی۔ سی۔ بام فورڈ (P.C. Bamford)، *Histories of Non-co-operation and Khilafat Movements* (دہلی: ۱۹۲۵ء)، ص ص ۸۲۔۱۸۱۔

۹۴۔ شیخ اکبر علی، 'انجمن کے تعمیری کارنامے' (لاہور: سن ندارد)، ص ص ۱۳۔۷۔

۹۵۔ ایچ۔ ٹی۔ سورلے (H.T. Sorley)، *Gazettier of West Pakistan, Sindh* (کراچی: ۱۹۶۸ء)، ص ص ۸۔۶۷۷۔۶۷۷ و نیز حسن علی عبدالرحمٰن، *Sindh Madarsa, Karachi*، مشمولہ، History of the Freedom Movement، مرتبہ: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد سوم، حصہ دوم، کراچی، ۱۹۶۳ء، ص ۴۳۰۔

۹۶۔ غلام محمد منشی، *Autobiography*، سورت، ۱۸۹۳ء، ص ص ۸۔۷۔

۹۷۔ *Times of India* ۲۷ رمئی ۱۸۷۶ء، بحوالہ: کرسٹین ڈوبن (Christine Dobbin)، *Urban Leadership in Western India* (آکسفورڈ: ۱۹۷۲ء)، ص ۲۳۲؛ و نیز تفصیلات اور سرگرمیوں کے لیے: ایچ۔ بی۔ طیب جی، *Badruddin Tyabji, A Biography* (بمبئی: ۱۹۵۲ء)، بالخصوص ص ص ۷۔۱۰۷۔۸۲، ۶۵۔۲۲۹۔

۹۸۔ 'انجمن اسلام' کی یادداشت، بحوالہ: کرسٹین ڈوبن، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۳۶۔۲۳۵۔

۹۹۔ *Times of India*، ۱۳ راپریل ۱۸۸۰ء؛ و نیز مکتوب بدر الدین طیب جی بنام چیف سکریٹری، ۲۳ ستمبر ۱۸۸۰ء، بحوالہ: ایضاً، ص ۲۳۶

۱۰۰۔ عزیز احمد، *An Intellectual History of Islam in India* (ایڈنبرا: ۱۹۶۹ء)، ص ۶۳۔

۱۰۱۔ شریف المجاہد، 'Muslim Education in the South'، مشمولہ *History of the Freedom Movement*، مرتبہ: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد سوم، حصہ دوم، کراچی، ۱۹۶۸ء، ص ۴۳۵؛ اس وقت برعظیم کے مختلف علاقوں میں اس قسم کی جو انجمنیں روبہ عمل تھیں، ان کی ایک فہرست 'مسلم ایجوکیشنل کانفرنس' کی چوتھی سالانہ روداد کے ساتھ منشی نذیر علی نے مرتب کی تھی (آگرہ، ۱۸۹۰ء)، ص ۵۷۔۵۸

۱۰۲۔ ان کا ایک اندازہ: سید منظر علی، 'حیدرآباد کی علمی فیاضیاں' (حیدرآباد دکن: ۱۳۵۵ء) سے ہوتا ہے۔ علی گڑھ تحریک بھی اس مملکت کی اعانت سے پروان چڑھی، تفصیلات کے لیے: غوری۔

۱۰۳۔ تفصیلات کے لیے: سید نصیر الدین ہاشمی، 'تذکرۂ دارالعلوم' (حیدرآباد دکن: ۱۳۶۲ء)۔

۱۰۴۔ عبدالقادر سروری، 'حیدرآباد دکن کی تعلیمی ترقی' (حیدرآباد دکن: ۱۹۳۴ء)، ص ۵۔

۱۰۵۔ تفصیلات کے لیے: بدر شکیب، 'جامعہ عثمانیہ' (کراچی: ۱۹۷۱ء)۔

۱۰۶۔ اپرنا باسو، ۱۹۸۰ء، 'Growth of Education and Muslim Separatism, 1919-1939'، مشمولہ: نندا، بی۔ آر۔ *Essays in Modern Indian History*، دہلی، ص ۲۲۷ و بعدہٗ؛ و نیز ماتھر،

Marfat.com

وائی۔ بی۔ *Growth of Muslim Politics in India*، ۱۹۸۰ء، لاہور، ص ص ۴۹۔۵۰ و بعدہٗ؛ مثلاً ۱۹۱۷ء اور ۱۹۲۷ء کے دس سالہ عرصے میں مسلمان طلبہ کی تعداد، کل برعظیم میں پندرہ لاکھ سے بڑھ کر پچیس لاکھ تک پہنچ گئی، پی۔ ہارڈی (P. Hardy)، *The Muslims of British India*، کیمبرج، ۱۹۷۲ء، ص ۲۰۵۔

۱۰۷۔ قرارداد حکومت ہند، بابت 'ہندوستانی تعلیمی حکمت عملی'، ۲۱ر فروری ۱۹۱۳ء (کلکتہ: ۱۹۱۳ء)، ص ۴۲۔

۱۰۸۔ کانگریس کے ایک ترجمان اخبار 'بنگالی' نے اپنی ۲۸ر جنوری ۱۹۰۵ء کی اشاعت میں مسلم یونیورسٹی کی تحریک پر، 'مسلم ایجوکیشنل کانفرنس' کے اجلاس منعقدہ احمد آباد، اکتوبر ۱۹۰۴ء میں مولانا محمد علی کی تقریر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ تمام یونیورسٹیوں کو ہندو، محمڈن، پارسی یا عیسائی نہیں، ہندوستانی ہونا چاہیے۔ بحوالہ: رضی واسطی، *The Political Triangle in India*، ۱۹۷۶ء، لاہور، ص ۱۸۷ح۔

۱۰۹۔ کے۔ کے عزیز، *The Making of Pakistan* (لندن: ۱۹۶۷ء)، ص ۱۳۳؛ گاندھی نے اپنے تعلیمی نظریات کے تحت فرقہ وارانہ تقسیم کی جو کوششیں کیں، ان کا ایک جائزہ: آر۔ ایف۔ ملر (R.F. Miller)، *Lenin and Gandhi* (لندن: ۱۹۲۷ء)، ص ۲۴۰ میں ہے۔

۱۱۰۔ اس کے پس منظر اور تفصیلات کے لیے: ایم۔ این۔ صفا، 'Dacca University, Its Role in the Freedom Movement'، مشمولہ: *History of the Freedom Movement*، مرتبہ: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد چہارم، حصہ اول و دوم، کراچی، ۱۹۷۰ء، ؛ صوفی، بحوالۂ سابقہ۔

۱۱۱۔ *Report of the Calcutta University Commission, 1917-1919*، جلد دہم، ص ص ۸۵۔۸۶، بحوالہ: ایضاً، ص ۳۱۰

۱۱۲۔ اپرنا باسو، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۳۵۔

۱۱۳۔ *Bengal Legislative Council Proceedings*، اگست ۱۹۳۰ء، ص ۲۳۸، بحوالہ: ایضاً، ص ۲۳۴۔

۱۱۴۔ *Proceedings of the Legislative Council of the United Province*، فروری ۱۹۲۶ء، ص ص ۸۷۔۴۳۴، ۸۲۔۵۲۶، بحوالہ: ایضاً، ص ۲۴۲ ح ۵۔

۱۱۵۔ سیتارامیا پٹابھائی، *A History of the Indian National Congress*، جلد اول، بمبئی، ۱۹۴۶ء، ص ص ۲۰۳۔۲۰۲۔

۱۱۶۔ بام فورڈ، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۸۲۔

۱۱۷۔ ایضاً، ص ۶۳؛ 'جامعہ ملیہ اسلامیہ' اور 'مسلم یونیورسٹی' کے طلبہ کی اس تحریک میں فعال شرکت کا ذکر، ایضاً، ص ۱۸۲ میں ہے۔

۱۱۸۔ محمد امین زبیری، 'ضیائے حیات' (کراچی: سن ندارد)، ص ۱۰۹۔

۱۱۹۔ جے۔ ایم۔ براؤن (J.M. Brown)، *Gandhi's Rise to Power, Indian Plotics 1915-1922* (کیمبرج: ۱۹۷۶ء)، ص ۳۱۲۔

Marfat.com

۱۲۰۔ 'The Statement'، ۵ / اکتوبر ۱۹۳۸ء، بحوالہ: برینن، ص ۲۶۷؛ و نیز تفصیلات کے لیے: کے۔ وائی۔شریمالی، *The Wardha Scheme*، اودے پور، ۱۹۴۹ء۔

۱۲۱۔ بنگال کی قومی تعلیمی تحریک کے لیے: ایچ۔ اور یو مکرجی، *The Origin of the National Education Movement* (کلکتہ: ۱۹۵۷ء)۔

۱۲۲۔ *Report of the Kamal Yar Jung Education Committee* (کلکتہ، ۱۹۴۲ء) باب ۱۳، اس منصوبہ کے جائزے پر مفصل ہے۔(آیندہ: کمال یار جنگ رپورٹ)۔

۱۲۳۔ 'Report of the First Acharya Narendra Dev Committee of 1939'، باب ۱۶، مشمولہ: *Report of the Secondary Education Re-organization Committee, Uttar Pradesh, 1953* (لکھنؤ، ۱۹۵۳ء)، ضمیمہ اول، ص ۶ (آیندہ: رپورٹ ۱۹۵۳ء)۔

۱۲۴۔ لانس برینن (Lance Brannan)، 'The Illusion of Security: The Back-ground of Muslim Separatism in the United Province'، مشمولہ، *Modern Asian Studies* (کیمرج: ۱۹۸۴ء)، ص ۲۶۷۔

۱۲۵۔ محمد مجیب، 'ہمارا نظام تعلیم'، مشمولہ، خیر بھوروی، 'نذر مقبول' (جون پور: ۱۹۷۰ء)، ص ۶۔

۱۲۶۔ رپورٹ، ۱۹۵۳ء، ص ص ۶، ۹۔

۱۲۷۔ *Basic National Education* (واردھا، ۱۹۳۸ء)۔

۱۲۸۔ 'The Times of India'، ۱۱/جولائی ۱۹۳۹ء، ۲۶/جولائی ۱۹۳۹ء اور ۱۴/دسمبر ۱۹۳۹ء، بحوالہ: اپرنا باسو، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۳۷۔

۱۲۹۔ رپورٹ، ۱۹۵۳ء، ضمیمہ ۳، ص ص ۲۴-۲۳۔

۱۳۰۔ حکومت سے ان کی شکایات کا ایک اندازہ Indian Statutary Commission کی تعلیمی مجلس کے لیے نور الحق چودھری، رکن مجلس دستور ساز (نوا کھالی) کے تیار کردہ بیان سے ہوسکتا ہے، جو علیحدہ بھی شائع ہوا ہے، بالخصوص، ص ص ۱۵-۹۔

۱۳۱۔ شفاعت احمد خان (Shafat Ahmed Khan)، *What are the Rights of Muslim Minority in India* (الہ آباد: ۱۹۲۸ء)، ص ص ۷۱-۷۰۔

۱۳۲۔ *Report of the Committee Appointed to Inquire into and Report on the State of the Primary Education of Boys of the Muslim Community and the Educationally Backward Communities in the U.P. (1925-1926)* (الہ آباد، ۱۹۴۰ء)، خصوصاً ضمیمہ G، ص ص ۳۵-۳۳، و نیز برینن، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۵۰۔

۱۳۳۔ تفصیلات کے لیے: شریف الدین پیرزادہ، *Foundation of Pakistan*، تین جلدیں (کراچی: ۱۹۶۹ء-۱۹۷۰ء)۔

۱۳۴۔ راجہ سید محمد مہدی پیر پور، *Report of the Inquiry Committee Appointed by the*

Marfat.com

Council of the All India Muslim League to Inquire into Muslim Grievances in Congress Provinces، مرتبہ (معروف بہ پیرپور رپورٹ)، دہلی، ۱۹۳۸ء، ص ص ۵۴-۵۳، ۵۶-۶۰، ۵۸، ۹۳، ۹۶-

۱۳۵۔ *Report of the Kamalyarjung Education Committee* (کلکتہ، ۱۹۴۲ء)۔

۱۳۶۔ بعض مسلم زعماء نے بھی نجی طور پر کانگریس کے تعلیمی منصوبہ اور اس کے نفاذ کے عواقب کا جائزہ و تجزیہ مرتب کیا تھا۔ ان میں ایک جائزہ رازی (غلام احمد پرویز) کا تحریر کردہ 'واردھا کی تعلیمی اسکیم اور مسلمان، ایک عظیم الشان خطرہ سے آگاہی' (دہلی، سن ندارد) تھا۔ اسرار احمد کریوی نے 'سی پی میں کانگریس راج' (ناگپور، ۱۹۴۱ء) میں اس منصوبہ کے تحت مسلمانوں کے تعلیمی استحصال کی روداد، مسلمانوں کا ردِعمل اور ان کی شکایات مرتب کیں، ص ص ۱۷۷-۱۹۹۔ ان کے علاوہ ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی اپنی کتاب 'مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش' حصہ دوم (پٹھانکوٹ، ۱۹۳۸ء) میں اس منصوبہ پر مدلل تنقید کی ہے۔

۱۳۷۔ مکتوب نوابزادہ لیاقت علی خاں بنام افضال حسین قادری، ۲۴ مئی ۱۹۳۹ء، مشمولہ 'جدید سائنس' ڈاکٹر افضال حسین قادری نمبر (کراچی، جون ۱۹۷۹ء)، ص ۲۲۳۔

۱۳۸۔ یہ منصوبہ بعنوان: 'The Problem of Indian Muslims and Its Solution'، ۱۴/ اگست ۱۹۳۹ء کو شائع ہوا تھا۔ مکتوب، افضال حسین قادری بنام چودھری رحمت علی؛ تاریخ ندارد، مشمولہ، ایضاً، ص ص ۲۲-۱۲۱۔

۱۳۹۔ مکتوب، افضال حسین قادری بنام قائداعظم محمد علی جناح، ۲۲ نومبر ۱۹۴۱ء، مشمولہ، ایضاً، ص ۱۲۶؛ اس تعلیمی مجلس کے قیام کے لیے لیگ کی مجلس عاملہ کی قرارداد اور تعلیمی مجلس کا سوالنامہ، ایضاً، ص ص ۴۴-۱۴۲ میں ہیں۔

۱۴۰۔ الیف۔ کے۔ خان درانی، *A Plan of Muslim Educational Reform* (لاہور: ۱۹۳۸ء)، ص ۴۔

۱۴۱۔ (لاہور، ۱۹۴۱ء) خصوصاً ص ص ۸۶-۱۶۱۔

۱۴۲۔ الیف۔ کے۔ خان درانی، بحوالۂ سابقہ۔

۱۴۳۔ 'مسلمانوں کی آئندہ تعلیم' (دہلی: ۱۹۳۳ء)۔

۱۴۴۔ 'نیا نظام تعلیم' (لاہور: سن ندارد)۔

۱۴۵۔ ایل۔ ایس۔ ایس اومالے (L.S.S. Omalley)، *Modern India and the West* (لندن: ۱۹۶۸ء)، ص ۶۴۸۔

۱۴۶۔ کے۔ کے۔ عزیز، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۳۱۔

۱۴۷۔ تفصیلات کے لیے: بینالٹ اور لیلی ویلڈ، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۸۹-۱۸۷۔

۱۴۸۔ تفصیلات کے لیے: ایضاً، و نیز واسطی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۸۸-۱۸۶۔

۱۴۹۔ منگلوری، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۳۲۔

۱۵۰۔ اپرنا باسو، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۲۸۔

Marfat.com

۱۵۱۔ بلکہ ان قائدین نے کانگریس کو بھی طاقت ور بنا دیا۔' کانگریس کو حقیقتاً عظیم اور طاقت ور بنانے والے ہندو نہیں، مسلمان تھے۔' امید کر کا یہ اقتباس اے۔ بی۔ راجپوت، *Muslim League, Yesterday and Today*، لاہور، ۱۹۴۸ء، ص ۵۳ میں ہے۔

۱۵۲۔ سیتارامیا، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۱۱۔

۱۵۳۔ تفصیلات کے لیے: ایم۔ این۔ صفا، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۲۳۰۔۳۲۲؛ و نیز، اپرنا باسو، تصنیف مذکور، ص ص ۲۳۶۔۲۵۳۔

۱۵۴۔ خواجہ تصور علی حیدر، 'یادداشتیں'، روزنامہ 'جنگ' کراچی، ۵ر جون ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۔

۱۵۵۔ اس کی تفصیلات کے لیے: محمد میاں، 'تحریک شیخ الہند' (لاہور: ۱۹۷۵ء)، جابجا؛ ایس۔ اے۔ ٹی۔ رولٹ (S.A.T. Rowlatt)، *Sedition Committee Report* (کلکتہ: ۱۹۱۸ء)، ص ص ۷۶۔۱۷۵؛ اوڈوائر، ص ص ۱۷۲، ۱۸۲؛ ظفر حسن ایبک، 'آپ بیتی'، تین جلدیں، خصوصاً، جلد اول (لاہور: سن ندارد)۔

۱۵۶۔ یہاں یہ امر بھی پیش نظر رکھا جا سکتا ہے کہ دیو بند کے جن علماء نے قیام پاکستان کی مخالفت کی ان میں سے بعض محض اس بنیاد پر پاکستان کے حق میں نہیں تھے کہ مسلم لیگ کی قیادت مغربی تعلیم یافتہ افراد پر مشتمل تھی، اور ان کے خیال میں ایسے لوگوں کے ہاتھ میں اسلام محفوظ نہیں رہ سکتا۔ فاروقی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۲۴۔

۱۵۷۔ سلیمان ندوی، 'مسلمانوں کی آیندہ تعلیم' (دہلی: ۱۹۳۹ء)، ص ۲۶۔

۱۵۸۔ لیکن ان کے برعکس سرکاری اداروں کے اساتذہ سیاسی عزائم اور جوش و ولولہ رکھنے کے باوجود مجبور محض رہے، یہاں تک کہ انھیں تعلیمی معاملات پر بھی مجلسوں اور کانفرنسوں میں اظہار خیال کی آزادی نہیں تھی۔ ایڈورڈ شلس (Edward Shils)، *The Academic Profession in India*، مشمولہ، ایڈمنڈ لیچ (Edmond Leach) اور ایس۔ این۔ مکرجی (S.N. Mukharji)، Elites in South Asia (کیمبرج: ۱۹۷۰ء)، ص ص ۹۶۔۱۹۵۔

۱۵۹۔ اس کے قیام اور اس کی سرگرمیوں کے لیے: مختار زمن *Students' Role in the Pakistan Movement* (کراچی: ۱۹۷۸ء)، مفصل اور معلوماتی ہے۔

۱۶۰۔ سی۔ ایل۔ تھورپ (C.L. Thorpe)، *Education and the Development of Muslim Nationalism in Pre-partition India.* (کراچی: ۱۹۶۵ء)، ص ۷۰؛ و نیز ڈبلیو۔ ایم۔ گنڈرسن (W.M. Gunderson)، 'Modernization and Cultural Change'، مشمولہ، ای۔ سی۔ ڈیموک (E.C. Dimock)، *Literature and History* (مشی گن: ۱۹۶۷ء)۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد:۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

ممتاز حسین بہ حیثیت نظریہ ساز

محمد رضا کاظمی*

Abstract

Mumtaz Husain (1819-1992) was progressive ideologue and was among the very few critics of the Urdu language to give theoretical formulation. While interpreting Marxist aesthetics, he made original observations. Four of his essays are of essential importance-'Aesthetic Pleasure and its use', 'The Marxist Theory of criticism', 'Marxist Aesthetics' and an 'Epistle on the Discernment of the Metaphor'. Adding to the dictum of Karl Marx that art and literature are spiritual creations, Mumtaz Hussain added that when the dialectical style of experience is expressed in the language of literature, then it presents a dialectical mode in its reflection as well. This search led Mumtaz Husain to shift from theory in a socio-political framework to theory in an aesthetic framework. This transition was made because he held that art appreciation was not natural, but acquired. Mumtaz Husain wrote the above named Epistle, wherein, he made the discovery that the metaphor transcends the original object. By such close studies, he has imbued literary criticism with definition, and indication of his remarkable insight.

Key words: Mumtaz Husain, Urdu, Marxist Aesthetics, Marxist Theory of Critisim, Karl Marx, Epistle.

اردو میں نظریہ سازی کی ابتدا حالی نے کی تھی۔ ان کے بارے میں پروفیسر ممتاز حسین کی رائے ملاحظہ ہو:

وہ اپنے زمانے کے ادب کو قدامت پسند نقادوں کے بتائے ہوئے اس معیار سے نہیں جانچتے کہ وہ

* ڈاکٹر محمد رضا کاظمی ایک تاریخ دان اور ادبی نقاد ہیں۔ ان دنوں وہ پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی میں وزیٹنگ فیکلٹی ہیں۔

Marfat.com

کلاسیکی ادب کے مقابلے میں کیوں کر کم عیار ہے، بلکہ یہ نیا معیار سامنے لاتے ہیں کہ کیوں کر ہمارا ہم عصر ادب، زندگی کے تقاضوں کا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔ وہ کس قدر بے جان، مریضانہ، کم سواد اور غیر حقیقی ہے۔ اس میں زندگی کا کوئی خون نہیں۔ وہ ایک بے جان پتلا ہے اور ہمارے شعرا اور ادیب ایک ایسی ڈگر پہ چل رہے ہیں، جس پر زندگی نے مردار کھوپڑی کا نشان بنا کر، ترک کر رکھا ہے۔[۱]

جو باتیں حالی نے کہیں اور ممتاز حسین نے دہرائیں، وہ درست تھیں، تاہم حالی اور ان کے معاصرین کے لیے انتخاب آسان نہ تھا۔ اس تبدیلی میں غیر ملکی تسلط کی قبولیت شامل تھی۔ سامنے ایک نئے نظام اقدار کی ترویج تھی جس سے مفاہمت کا عمل بہت طویل تھا۔ پیرویٔ مغربی میں ذہنی، حربی اور صنعتی تبدیلیاں مضمر تھیں، چنانچہ مشرقی ثقافت اب بھی فانوس میں جلوہ گر تھی۔ ۱۸۵۷ء کی پسپائی کے بعد جو مرحلہ آیا وہ ع 'زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ بساز' کا تھا۔ نظریات میں تبدیلی تعلیمی نظام میں تبدیلی کے ساتھ آئی۔ پہلے انگریز حاکم جدید تعلیم کا پرچار کرتے تھے مگر بعد میں مقامی آبادی جدید تعلیم کا مطالبہ کرنے لگی۔ کمپنی کی حکومت جب ختم ہوئی تو کوئی نمایاں سیاسی تبدیلی تو نظر نہ آئی لیکن ایک خاموش عمل ہو چکا تھا۔

جنوبی ایشیا کے تعلیمی نصاب میں یورپی سیاستِ مدن کے تصورات شامل تھے اور یہاں کے محکوم عوام انہی کی دہائی دے کر آزادی اور خوش حالی کے طالب ہوئے۔ مہاتما گاندھی نے ارتھ شاستر کے حوالے سے آزادی کا مطالبہ نہیں کیا۔ محمد علی جناح نے یہ نہیں کہا کہ ہمیں فتاویٰ عالمگیری کی رو سے آزاد کر دو۔ انگریز دانشوروں کے فرمودات کے ساتھ انقلاب فرانس اور انقلاب روس کے نظریہ سازوں کے افکار چلے آئے اور ان دیسی طالب علموں کے ہمراہ چلے آئے جنہیں انگریزوں کی ولایت میں اپنا مستقبل سنوارنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ یہ گروہ ع 'زمانہ با تو نہ سازد، تو با زمانہ ستیز' کا رویہ لے کر پلٹا۔ ممتاز حسین ہمیں بار ہا بتاتے رہے کہ سماجی انصاف کی تحریک، تحریک آزادی کی تابع تھی، اس لیے ترقی پسند تحریک، علی گڑھ تحریک سے بہت آگے کا قدم تھی اور طرز کہن سے اس کی وابستگی مسئلہ خیز بن چکی تھی۔

اختر حسین رائے پوری نے اس ضمن میں پہلا پتھر پھینکا۔ ان کا مضمون 'ادب اور زندگی' جو 'ادب اور انقلاب' نامی مجموعہ میں شامل ہوا، واضح طور پر سماجی اقدار کی فنی اقدار پر برتری ثابت کرنے کا اقدام تھا۔ ہوا یہ کہ جب اختر حسین رائے پوری نے ماضی کے بیاباں میں رین بسیرا کرنے سے انکار کیا تو ان کے اکثر ہم سفر اس کے لیے تیار نہ ہوئے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ادب کے انحطاطی عناصر یہ یلغار سہہ گئے اور اس کے عوض ترقی پسند تحریک ہی قبل از وقت پسپا ہو گئی۔

بس ایک عالم ہو، ساری دھوم دھام کے بعد
یہ کیا کہ کچھ بھی نہ ہو اتنے اہتمام کے بعد

Marfat.com

رسہ کشی شروع ہوگئی، جمالیات اور سماجیات میں ۔ یہ کشمکش حالی کے بھی پیش نظر تھی، لیکن اتنی نمایاں نہ تھی ۔ 'مقدمۂ شعر و شاعری' کے پس پشت دیوان حالی سے کہیں زیادہ دیوان غالب کی کارفرمائی تھی ۔ ایک نابغۂ روزگار ذہن حالی کا معاون ہوگیا، اور یوں یادگار غالب عملی تنقید کی صفوں سے ابھر کر نظریاتی تنقید کا حصہ بن گئی ۔

ترقی پسند تحریک کے نظریہ سازوں میں مجنوں گورکھپوری روایتی اصناف اور قدیم اساتذہ سے زیادہ رغبت رکھتے تھے، چنانچہ جمالیاتی اقدار اور انقلابی اقدار میں مفاہمت کا بار سب سے زیادہ ان پر آیا اور بلاشبہ ان کا مضمون 'ادب اور زندگی' جو اختر حسین رائے پوری کے مضمون کا ہم نام تھا، اس میں انہوں نے نظریہ سازی کے اس فرض کو بطور خاص ادا کرنے کی کوشش کی ۔ مجنوں گورکھپوری کے کلیدی الفاظ تھے :

> ادب اگر ملک اور زمانے کے تازہ فکر، Ideology یعنی اجتماعی خیالات و افکار کا حامل نہیں ہے تو وہ صحیح معنوں میں ادب نہیں ہے ۔ اب یہ حقیقت روشن ہو چکی ہے کہ حسن، خیر اور حقیقت تینوں کو ایک آہنگ بنا کر پیش کرنے کا نام ادب ہے ۔[٢]

خیر و حقیقت قبل کے تصورات تھے، جن کو مجنوں نے ایک اساس جانا ۔ مجنوں گورکھپوری کی عملی تنقید، ان کی نظریاتی تنقید پر حاوی ہوتی گئی کہ وہ ادب لطیف دبستان کے افسانہ نگار تھے اور ان کے ذوق شعری پہ نیاز سمیت روایتی ناقدین کو اعتماد تھا ۔ اس کے برعکس ترقی پسند تحریک کے قائد سید سجاد ظہیر کو سید ممتاز حسین کی نظریاتی اساس کی طرف سے تو اطمینان تھا، لیکن وہ ممتاز حسین کے ذوق شعری کے کبھی قائل نہ ہو سکے ۔ پروفیسر مجتبیٰ حسین کے مضمون 'چوں ذوق نغمہ کم یابی'[٣] پر جاری بحث میں حصہ لیتے ہوئے سجاد ظہیر نے کہا :

> ممتاز [حسین] کی تنقید نگاری کی تنقید بہت دلچسپ ہے ۔ یہ بات تو مجھے بھی کھٹکتی تھی کہ نظریاتی اعتبار سے بہت مضبوط اور صحیح ہونے کے باوجود جب اپنی پسند اور ناپسند کے شعر اور نظموں کا ذکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ شعر کی اصل روح کو چھو نہیں سکے ۔[٤]

ممتاز حسین، ایسے نشتروں کے باوجود، کبھی سجاد ظہیر کے دوبدو نہ ہوئے، لیکن یہ سوال تو اپنی جگہ پیدا ہوگیا کہ تنقید کی اکائی شعری ذوق ہے، یا شعور حیات ۔ مجنوں نے تو کافی حد تک یہ بات صاف کر دی تھی کہ حسن، خیر اور حقیقت کی تثلیث خاصی کارآمد ہے ۔ خیر، تو خیر اس اخلاقیات کا سرچشمہ ہے جسے حالی نے ادب کا اعلیٰ ترین مقصد قرار دیا تھا ۔ رہی حقیقت تو اس کی تاویل حالی نے بھی کی اور سجاد ظہیر نے بھی ۔ حالی نے حقیقت کے خارجی وجود پر اصرار نہیں کیا بلکہ یہ کہہ دیا کہ اگر کوئی شے شاعر کے عندیہ ہی میں ہے تو وہ حقیقت ہے ۔[٥]

سجاد ظہیر کہتے ہیں کہ 'حقیقت نگاری کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ہر حقیقت کو بے کم و کاست بیان کر دیا جائے ۔'[٦] یہ تاویلین تاثر، گویا حسن کی گنجائش پیدا کر دیتی ہیں ۔ اخلاق ادب کی اعلیٰ ترین قدر سہی، مگر ادب کی تخلیق، اخلاق سے مشروط نہیں ۔ بایں صورت بہ حیثیت قدر حسن پر ترکیب فن کا بار آ جاتا ہے ۔ حسن روایتی قدر

Marfat.com

ہے تاہم خیر و حقیقت جیسی نظریاتی قدروں کو اس تناظر میں بروئے کار لانا حسن کا کرشمہ ہے۔ یوں مارکسی جمالیات کی توضیح پروفیسر ممتاز حسین کی ذمہ داری بن گئی۔ اس کے مضمرات کا مطالعہ دیر سے ہمارا منتظر ہے۔

نظریہ سازی کا بار سیّد سجاد ظہیر سے ممتاز حسین تک کیسے پہنچا، اسے ترقی پسند تحریک کے مدو جزر میں سمجھا جا سکتا ہے۔ جب تک ترقی پسند تحریک حاوی رہی، سجاد ظہیر حاوی رہے، لیکن جب سے اشتراکی جماعتیں دباؤ میں آنے لگیں اور جدیدیت ایک منظّم رجحان کی شکل میں سامنے آئی، اس سیاسی یلغار میں ممتاز حسین کی نظریاتی تنقید سینہ سپر بن گئی۔ اس آزمائش کی ابتدا ہندوستان میں ہوئی، جب مارچ ۱۹۴۸ء میں پنڈت جواہر لال نہرو نے ہندوستان کی اشتراکی جماعت پر پابندی لگا دی اور گرفتاریوں کا آغاز ہو گیا۔ سجاد ظہیر کلکتہ میں تھے۔ انہیں مدرسہ عالیہ کلکتہ کے استاد، محمد اسحٰق بولٹو کے گھر پر پناہ لینی پڑی۔[۷]

ایک ماہ بعد، یعنی ۱۲/اپریل ۱۹۴۸ء کو جب یہی تجویز لیاقت علی خان کے سامنے آئی تو انہوں نے پاکستان کی اشتراکی جماعت پر پابندی لگانے سے انکار کر دیا۔[۸]

انہیں (سجاد ظہیر) کو ہندوستان کی بہ نسبت پاکستان میں زیادہ مواقع شاید اس لیے بھی نظر آئے کہ دس سال پیشتر سجاد ظہیر کی لیاقت علی خان سے بتاریخ ۱۶ جون ۱۹۳۹ء بہت خوش گوار ملاقات ہوئی تھی۔[۹]

جب تک کہ نظریاتی مفاہمت کا مرحلہ رہا، ممتاز حسین پس پشت رہے، مگر کشمیر کے مسئلہ پر ترقی پسند مصنفین کا رویہ اور بعد ازاں راولپنڈی سازش مقدمہ ۱۹۵۱ء نے صورت حال یکسر تبدیل کر دی۔ ممتاز حسین پاکستان آ چکے تھے۔ گرفتاری سے وہ بھی نہیں بچے لیکن جلد ہی انہیں جماعتی آویزشوں سے بالا ہو کر نظریہ سازی کا بار اٹھانا پڑا۔ انہی ابتدائی تحریروں میں ان کا مضمون 'جمالیاتی حظ اور افادیت' ہے۔

جہاں تک کہ ماقبل کے تثلیث: خیر، حقیقت اور حسن کا تعلق ہے، ممتاز حسین حسن کو افادیت میں قرار دیتے ہیں۔ وہ آرائش کو حسن کی اعلیٰ قدر نہیں جانتے۔ وہ تاج محل کی مثال دیتے ہیں کہ اگر کوئی مصور یا بت تراش اس کی نقل تیار کر لے تو مشابہت کے باوجود نقل، اصل کی روح سے خالی ہوگی۔ ان کا منشا یہ ہے کہ اصل تخلیق جس امنگ کے تحت عمل میں آئی ہے، اس کا اعادہ نقل میں نہیں ہوتا۔ ممتاز حسین کہتے ہیں کہ تاج محل کی روح بقائے دوام ہے، جو کسی نقل میں منتقل نہیں ہو سکتی۔[۱۰]

تاج محل فطری حسن کا مظہر نہیں، تہذیب کا حسن ہے۔ ان کے نزدیک حسن و افادیت میں ربط کا ذریعہ اکتساب ہے، چنانچہ محولہ مضمون 'جمالیاتی حظ اور افادیت' کی ابتدا ذیل کے جملے سے ہوتی ہے:

> احساس جمال، یا جمالیاتی حظ حاصل کرنے کی صلاحیت، عطیۂ فطرت نہیں، بلکہ خالصتاً انسانی تمدن کی پیداوار ہے۔ اس کی تخلیق اسی طرح ہوئی جس طرح انسان نے اپنی قوت مدرکہ، قوّت ارادی، عقل اور انسانی جذبات (اخوت و محبت، ہمدردی، انسانیت وغیرہ) کو جنم دیا۔[۱۱]

یہاں اگر کوئی لفظ بحث طلب ہے، تو 'خالصتاً' کہ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ہر شعر آورد کا

Marfat.com

نتیجہ ہے آمد کا نہیں۔ یہ بات ممتاز حسین نے غالباً اس بنا پر کہی کہ حسنِ فطرت نظریہ کے تابع نہیں لایا جا سکتا ہے۔ تاہم اس لفظ 'خالصتاً' کو ہٹا دیں تو ممتاز حسین کے مشاہدے میں خاصا وزن ہے کہ بیشتر جمالیاتی صلاحیتیں اکتسابی ہوتی ہیں۔ ہم اپنے اردگرد ہی نظر ڈالیں تو قدیم موسیقی اور جدید مصوری سے یکساں طور پر بے زاری نظر آتی ہے۔ آغوشِ مادر میں سنی ہوئی لوری اور باغ میں چڑیوں کی چہچہاہٹ بالیدہ اور پیچیدہ موسیقی، تجریدی مصوری سے حظ اٹھانے کے قابل نہیں بناتی۔ کلاسیکی موسیقی مغربی ہو یا مشرقی، تربیت کے بغیر ہمارے احساسِ جمال کو متاثر نہیں کرتی، نیز اگر آپ مصوری کو عکاسی سے الگ فن نہ سمجھیں تو عورت پر انناس کا دھوکا ہوتا رہے گا۔ جذبات اور ان کے جن اجزا کی ممتاز حسین نے نشاندہی کی ہے، ان کی تربیت گاہیں موجود ہیں اور تربیت کی اساسی ترکیب، نظریے کے تحت ہوا کرتی ہے۔ یہ اکتسابی عمل ہی ہے جس کے دوران کسی شخص کو جمالیات میں افادیت کو بطور قدر داخل کرنے کا موقع ملتا ہے۔

چند مثالیں خود ممتاز حسین نے دی ہیں، جہاں تک کہ جبلّت کے حدود جاتے ہیں، انہوں نے بھوک کو احساسِ جمال پر فوقیت دی ہے۔ بھوکا شخص دسترخوان کی زیبائش کو نہیں، غذائیت کو دیکھے گا، گویا افادیت کو دیکھے گا، جمال کو نہیں دیکھے گا جبکہ ایک شکم سیر انسان، غذائیت کے ساتھ نفاست کو بھی دیکھے گا۔ اس کے پیشِ نظر ممتاز حسین کی سفارش یہ ہے کہ ہم ایرانی قالینوں اور یونانی ظروف کو استعمال کی چیزیں سمجھ کر نہ دیکھیں، مظاہرِ فن سمجھ کر دیکھیں۔ دونوں قدروں کو ملانے کے لیے ممتاز حسین کہتے ہیں 'کیونکہ ضروری نہیں کہ استعمال کی چیزیں بھدی ہی بنائی جائیں۔'[۱۲]

'ضروری نہیں' کا پیرایہ اختیار کر کے وہ اپنی دلیل کی عارضی حیثیت کا اقرار کر رہے ہیں، تاہم افادیت کے ضمن میں ان کا یہ کہنا ہے کہ 'انسان کی محنت بھرپور اور راحت افزا اسی وقت ہوتی ہے جبکہ اسے محنت کے ثمر، زندگی کی تسلسل اور فطرت کی عادت کا یقین ہو'

یہاں پہنچ کر ممتاز حسین ہمیں بتاتے ہیں کہ: 'اس کا دوسرا رخ شعراء کا سماجی مظاہر کے خلاف وہ ردِعمل ہے جو کبھی کبھی باغیانہ رنگ اختیار کر لیتا ہے، جہاں ان کا جذباتی ردِعمل حکمران طبقے کی آئیڈیولوجی سے ٹکراتا بھی ہے۔'[۱۳]

تصویر کا دوسرا رخ دکھاتے ہوئے ممتاز حسین پہلے آدرش اور پھر طبقاتی نظام کے تصورات کو متعارف کرتے ہیں مگر ان دونوں کا منتہا مابعد الطبعیات بتاتے ہیں، یعنی وہ فکر جو ندرت بھی رکھتی ہو اور منظم بھی ہو' طبقاتی نظام کی یہ حکمران آئیڈیولوجی خواہ وہ غلامی کے عہد کی ہو، یا سرمایہ دارانہ نظام کی، مابعد الطبعیات سے آزاد نہیں رہی ہے۔'[۱۴]

اب چونکہ نظریہ سازی کا انحصار مابعد الطبعیات پر ہوتا ہے، اس لیے خاص مابعد الطبعیات کے بارے میں ممتاز حسین کیا کہتے ہیں، یہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔

Marfat.com

اول تو ممتاز حسین مابعد الطبعیات کو 'گورکھ دھندہ' کہتے ہیں تو اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ وہ اسے مفاد پرستی کے فکری جواز سے زیادہ نہیں سمجھتے اور جب وہ اس ترکیب کے قریب بھی پہنچ جاتے ہیں تو رکتے نہیں، قدم بڑھا لیتے ہیں۔ جب تک کوئی ذہنی تخلیق کسی شے کی حقیقت کو پیش نہ کرے۔ وہ جمالیاتی حظ کو بیدار نہیں کرسکتی۔ کیوں کہ جمالیاتی حس انسان کی اس جدوجہد سے پیدا ہوئی ہے جسے وہ حقیقت کو سمجھنے، اس پر قابو پانے اور تبدیل کرنے میں کرتا رہا ہے اور یہ جدوجہد کسی مابعد الطبعیات حقیقت کی جستجو نہیں رہی۔ [۱۵]

ممتاز حسین اس خطِ فکر پر آگے نہیں جاتے اور زیادہ سے زیادہ قصہ جدید و قدیم کو طے کرتے ہوئے عجائب گھر کی مثال دیتے ہیں کہ عجائب گھر سے انسان کی حاصل کردہ عظمت کا اندازہ ہوسکتا ہے، لیکن اس میں اضافہ نہیں ہوسکتا۔ [۱۶]

گویا منجمد علم کارگر نہیں بلکہ حرکی علم تخلیقی ہوتا ہے۔ ممتاز حسین نے اس تصورِ حیات کو شیکسپیر (Shakespeare) کے حوالے سے طے کرنے کی کوشش کی ہے۔

> سرمایہ دارانہ نظام کے بعض ناقدین کا کہنا ہے کہ شیکسپیر کی ہمہ گیریت اس بات میں ہے کہ وہ زندگی کی عنصری اور بنیادی کیفیات کو پیش کرتا ہے جو انسان کی تاریخی منازل اور تمدنی جدوجہد سے آزاد ہیں۔ یہ بیان سراسر جھوٹ ہے۔ مثال کے طور پر آپ محبت کے موضوع کو لیجئے جسے شیکسپیر نے پیش کیا ہے۔ اس چیز پر تقریباً سبھی کو اتفاق ہے کہ اس موضوع پر اس کا 'رومیو جولیٹ' بہترین ڈراما ہے۔ اس ڈرامے میں شیکسپیر نے محبت کے موضوع کو اس کی تاریخی پرمائیگی کے ساتھ پیش کیا ہے نہ کہ تاریخ سے آزاد ہوکر۔
>
> 'رومیو جیولیٹ' جاگیردارانہ نظام کی رسم کے خلاف اپنا بیاہ رچا لیتے ہیں اور وہ اس رشتے کو اتنا عزیز رکھتے ہیں کہ وہ اپنی جان دے دیتے ہیں، لیکن اس عہد و پیمان کی معصومیت اور تقدس پر حرف نہیں آتے دیتے۔ [۱۷]

یہ مثال قدرے تشفی سے عاری ہے۔ جس کشمکش جس تاریخی شعور اور تمدنی جدوجہد کا تذکرہ شیکسپیر کے ضمن میں کیا گیا ہے اسے ہم ساحر لدھیانوی کی اس بے ساختہ غزل میں بھی دیکھ سکتے ہیں۔

تم میں ہمت ہو تو دنیا سے بغاوت کر دو
ورنہ ماں باپ جہاں کہتے ہیں شادی کر لو

شیکسپیر سے ایک دم ساحر لدھیانوی تک آجانا شدید قسم کی بدمذاقی کہی جاسکتی ہے، لیکن کیا کیا جائے کہ محبت کے عنصری جذبہ میں کشش اور اس کے سماجی اطلاق کی مخالفت بذاتِ خود ایک عالمگیر حقیقت ہے۔ یہ بات لیلیٰ مجنوں سے لے کر سسی پنوں تک محدود نہیں، کرشن بھگت بھی اپنے سماج میں یہ کھلی چھوٹ نہیں دیتے اور ایسے بھجن کی سماجی نہیں روحانی تعبیر کرتے ہیں۔ اسی لیے کنہیا کے لیے تقدس کی وہ فضا قائم کی جاتی

Marfat.com

ہے جو سماجی اقدار سے ماورا ہو۔ اسے زندگی کی عنصری اور بنیادی کیفیت سمجھنا اور جمالیاتی حظ کے لیے زیادہ آسان ہے بہ نسبت ایک عالمگیر مشاہدے کو تاریخی شعور قرار دینا۔ شیکسپیر کی برتری اس کے لمس سے ہے جس کے ذریعہ وہ پرانے قصوں میں نئی جان ڈال دیتا ہے۔ ممتاز حسین نے 'مرچنٹ آف وینس' کی بھی مثال دی ہے لیکن اس سے صرفِ نظر ہی بہتر ہے کہ اس کا موضوع ہی طبقاتی تصادم ہے۔

ہیملٹ بھی، قصے کی حد تک طبع زاد نہیں لیکن ہیملٹ کے تذبذب کی جو توضیحات ہیں وہ تمثیل کو منفرد بنا دیتی ہیں۔ اب ممتاز حسین جس تمثیل میں طبقاتی قدروں کو ڈال رہے ہیں، وہ نظریہ سازی کی بہت سنگین آزمائش ہے۔

> اس کا دوسرا پہلو شیکسپیر کی وہ کمزوریاں ہیں جہاں الزبیتھ کا سمجھوتا باز زمانہ (روٴسا اور تاجروں کے سمجھوتے کا زمانہ) اسے جاگیردارانہ عہد کے فلسفہ مقدر پرستی اور زندگی کے عارضی تصور سے بھی الجھائے رکھتا ہے۔ وہ اپنے کردار کو مرتے وقت انہیں قدروں کے ذریعہ موت سے ہم آہنگ کر دیتا ہے۔ ان حصوں کا جمالیاتی حظ شدتِ احساس کے باعث کسی بھی دل کو چھو سکتا ہے، لیکن انہیں کو زیادہ بے خود کرتا ہے جو یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ انسان کے ارادوں کو شکست کیوں ہوتی ہے۔[۱۸]

ایک سطح پر ممتاز حسین کہہ رہے ہیں کہ اگر طبقاتی مفادات میں تصادم نہ ہو، تو تقدیر انسان کے سامنے سربسجود ہو جائے گی۔ لیکن اسے قضا و قدر کا شاخسانہ قرار دیا جائے تو مرکزی کردار کی کشمکش ہوا ہو جائے گی کہ یہاں مسئلہ طبقاتی کشمکش سے کہیں زیادہ ایک فوق الفطرت مظہر پر اعتبار کرنے کا ہے۔ [والد کی روح]

جمالیاتی حظ کے ذیل میں شیکسپیر کی مثال ملتی ہے اور غالب کی۔ دونوں فکری شاعر تھے اس میں عام طور پر سے تامل نہیں کیا جاتا۔ یہ نظریہ ساز بھی تھے، یہ مابہ النزاع ہے۔

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

> یہاں غالب نے اپنے غم کو اپنے تجربے کے اظہار تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ مابعد الطبعیات کے منطق کے ذریعہ زندگی کی دائمی قدر قرار دیا ہے اور ہر چند اس شعر کا جذباتی متن شاعر کے حق میں سچا ہی کیوں نہ رہا ہو لیکن دورِ حاضر کا شعور اس شعر کی منطق کو قبول نہیں کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ شعر کسی بھی باشعور آدمی کے لیے جمالیاتی حظ کا سبب نہیں بن سکتا۔ لیکن اس کے برعکس میر کا یہ شعر انہیں متاثر کر سکتا ہے۔
>
> شام ہی سے بجھا سا رہتا ہے
> دل ہے گویا چراغ مفلس کا
>
> کیونکہ اول تو اس شعر میں کوئی منطق اور فلسفہ نہیں ہے، پھر یہ کہ شاعر کی افسردگی سماج کی افسردگی

Marfat.com

معلوم ہوتی ہے۔[۱۹]

میر و غالب کا تقابل ممتاز حسین کے نزدیک انفرادی اور آفاقی قدروں میں خط امتیاز کھینچنے کا ذریعہ ہے۔ وہ ناقص یعنی انفرادی فکر کو بہتر اور خالص جذباتی اظہار کو برتر جانتے ہیں۔ اس کا باعث ہے میر کے شعر میں لفظ مفلس کا استعمال۔ یہ امتیاز ممتاز حسین کے اس بیان سے مطابقت رکھتا ہے کہ طبقاتی سماج میں ادب بھی طبقاتی نظریہ سے متاثر ہوتا ہے۔ خیر میرؔ کے شعر میں سماجی افسردگی ہے، غالبؔ کے شعر میں نہیں، جبکہ غالب کا شعر ان کا انفرادی تجربہ نہیں ہے۔ نہ ہی یہ طبع زاد فکر ہے۔ یہ چاروں گوشوں بدھ مت کے عقیدہ پر استوار ہے...... ع 'عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے' اور یہی فکر وحدۃ الوجود کہلا کر تصوف کی بنیاد بنی ہے۔ مجہول مابعد الطبعیات نے چونکہ ایک روشن اخلاقیات کو جنم دیا، اور چونکہ یہ فکر منظّم ہے اس لیے یہ اردو شعرا کے مزاج میں دخیل ہوگئی۔ نتیجہ یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مجہول فکر افادے کا باعث بنی ہے اور افادی ادب کے فکری سرچشمے کا معقول ہونا ضروری نہیں میر و غالب دونوں ہی مسائل تصوف کا بیان کرتے رہے تاہم اگر ہم تصوف کی اس تعریف کو سامنے رکھیں کہ وہ قرب الٰہی کی ذاتی جدوجہد ہے تو ان معنوں میں بے شک میر کو سبقت حاصل ہے۔

میر و غالب کے تقابل میں ایک شے نمایاں ہے۔ کم از کم اس مقام پر ممتاز حسین میر کو فکری شاعر ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتے دیگر، اس سے پیشتر انہوں نے دائمی قدروں کی جو تعریف کی ہے اس کا ایک بعد انفرادی اور آفاقی قدر بھی ہے۔ ممتاز حسین افادیت کو جمال کی عنصری قدر قرار دیتے ہیں لیکن ہر افادہ دائمی نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً انقلاب کے حصول کے بعد انقلابی شاعری ان کا بنیادی قضیہ یہ ہے کہ 'دنیا کا وہ سارا ادب زندہ رہے گا جس نے انسان کو فطرت کے جبر، انسان کے جبر اور زندگی کے غلط تصورات سے آزاد ہونے میں مدد پہنچائی ہے۔'[۲۰]

ظاہر ہے کہ اس مقام پر ہم ممتاز حسین کی ابتدائی نظریہ سازی سے الجھ رہے تھے مگر ہم اگر اس کے پس منظر پر نظر رکھیں تو ہمیں اس کے مثبت پہلو نظر آجاتے ہیں کہ یہ ترقی پسند تحریک کا تکفیری دور تھا کہ تحریک سے کئی صاحبان کمال کو نکال دیا تھا اور ممتاز حسین روشن خیالی کی وسیع تر تعریف کی جانب لے جا رہے تھے 'جمالیاتی حظ و افادیت' نامی مضمون انہوں نے تب لکھا تھا جب روس میں اشتراکی جماعت مستحکم تھی اور پاکستان میں زیر عتاب انہوں نے 'مارکسی جمالیات' تب لکھی جب خود روس میں اشتراکی جماعت گلاس نوٹ اور پریسٹرائیکا کے سبب متزلزل ہوگئی تھی۔

یہاں پہنچ کر ہمیں ممتاز حسین کے ایک قدیم تر مضمون کا رخ کرنا ہوگا یعنی 'تنقید کا مارکسی نظریہ' کہ تسلسل خیال کے لیے ضروری ہے۔ اس مضمون میں ممتاز حسین کا بنیادی مؤقف درج ذیل ہے:

مارکسی فلسفہ مادے کو خیال سے مقدم تصور کرتا ہے اور اسے متحرک اور تغیر پسند بناتا ہے۔ انسانی زندگی

Marfat.com

اسی متحرک اور تغیر پسند مادے کی ایک انقلابی صورت ہے۔ مارکسی نظریے نے نہ صرف نظام کائنات میں ایک ایسا قانون تلاش کرلیا ہے جو تغیر پسند ہے، بلکہ انسانی اور سماجی زندگی میں بھی ایک خارجی قانون تلاش کرلیا ہے، جو کائناتی نظام کے مقابلے میں زیادہ تیزی کے ساتھ تغیر پسند ہے۔[۲۱]

مادے کی تغیر پسندی ایک دریافت شدہ قانون ہے، جو ترکیب کائنات میں مضمر ہے اور جس سے تاریخ میں جدلیاتی مادیت کا تصور بار پاتا ہے۔ سماجی زندگی میں تغیر کا قانون، کائناتی رفتار سے تیز تر کیوں ہے؟ اس کا جواب یہی ہوسکتا ہے کہ اس کا قطر کم ہے اور محدود دائرے میں تغیر کی رفتار، ماحول کی اثر پذیری کے نقطۂ نظر سے بھی اور انسانی ارادے کے نقطۂ نظر سے بھی قابو میں رہتی ہے۔ کائناتی اور سماجی تغیر، دونوں کا دریافت طلب ہونا، اس دعوے کے مترادف ہے کہ مادی جدلیات فطری منصوبے کے مطابق ہے، اس لیے اس آدرش کی طرف پیش رفت ایک ذہنی نیکوکاری ہے۔ تاہم کائناتی نظام اوقات اور شمسی نظام اوقات بھی باہم مطابق نہیں اور ادبی تفہیم، ارتکازِ زماں کی محتاج ہے۔ یہ بات ممتاز حسین کے اگلے قضیے سے اخذ کی جاسکتی ہے 'مارکسی تنقید پورے سماج کی زندگی کو بیک وقت، ایک کردار کی زندگی میں دیکھنا چاہتی ہے۔'[۲۲]

کچھ لمحوں کے لیے اس سلسلۂ خیال کو روک کر ان کی وضاحت پر ایک نگاہ ڈال لیں کہ مارکسی تنقید صرف دُرّوں بیں نہیں ہے، اینگلز اور لینن نے بالزاک اور ٹالسٹائے کی جو توصیف کی ہے، اسے نقل کرنے کے بعد ممتاز حسین اس وضاحت کو ضروری جانتے ہیں:

> ان چند سطور کو پیش کرنے سے محض اس غلط فہمی کو دور کرنا ہے کہ مارکسی تنقید کی محک پر صرف ایک مارکسی ادیب ہی پورا اتر سکتا ہے یا یہ کہ مارکسی ناقد کسی کو بڑا شاعر یا ادیب نہیں سمجھتا۔ حقیقت بالکل مختلف ہے۔[۲۳]

یہ وضاحت یوں تو ایک بہت معمولی نوعیت کی ہے لیکن یہ بھی اسی دور کی وضاحت ہے جب انجمن ترقی پسند مصنفین کی صفوں میں 'تکفیری' رجحانات سر ابھار رہے تھے۔ پھر مارکسی معیار کیا ہے؟ ادب برائے ادب کے نظریے سے مارکسی نظریہ کن معنوں میں مختلف ہے۔ یہاں بھی کلاسیکی اقدار، یعنی وقت کو ہی ایک مہرہ بنا کر، ممتاز حسین ان کی ارتقائی تاویل کرتے ہیں:

> ایک مارکسی ناقد اسی دور کو ایک تاریخی منظر میں رکھ کر اس بات کا پتا چلاتا ہے کہ وہ کون سی معاشی اور فکری تاریخیں تھیں جس کے زیر اثر ایک ایک ادیب پرورش پا رہا تھا، اس کا انفرادی رجحان مخصوص چیزوں کے چن لینے میں کیوں کر مددگار رہا۔[۲۴]

ممتاز حسین اس سوال سے پہلو تہی نہیں کرتے کہ ایک ہی عہد کا مصنف اپنے کسی معاصر سے زیادہ فطری طور پر اظہار کیوں کرتا ہے، ممتاز حسین اس بنیادی نقطہ کو پیش کرتے ہیں کہ مارکسی تنقید، تاریخی تنقید کی ہم نشیں ہے۔ تاریخی تنقید کا یہ فریضہ ہے کہ کسی اہل قلم کی جو قدر و قیمت اس کے اپنے عہد میں رہی تھی، اسے

Marfat.com

جاننے کے لیے اس عہد کے ادبی مذاق کو بازیاب کرنا۔ مثالوں کے لیے دبیر وذوق سے آگے جانے کی ضرورت نہیں۔ ممتاز حسین اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ تاریخی منظر کو معیار کی بازیابی تک محدود نہیں رکھتے بلکہ عقل پسندی کو معیار میں شامل کرتے ہیں:

> جہاں تک کہ فلسفۂ تصوف کی اسلامی تاویل کا تعلق ہے، یہ یقیناً ایک رجعت پسند فلسفہ تھا جو فلاطونیت کے آگے بڑھانے والی قوتوں کے خلاف استعمال کیا گیا تھا۔[۲۵]

یہ بہت مثبت پیش رفت تھی۔ ممتاز حسین کا روئے سخن کسی کی طرف نہیں تھا کہ اس عہد تک محمد حسن عسکری فرانسیسی علامت نگاروں کے سحر میں مبتلا تھے اور ابھی تصوف کی اسلامی تاویل نے انہیں اپنی گرفت میں نہیں لیا تھا تاہم یہاں رک کر دو وضاحتیں ہمیں بھی کرنی ہیں۔ میں مکرر عرض کر چکا ہوں کہ میر و غالب کے حوالے سے تصوف کے پس پشت جو مابعد الطبعیاتی نظام ہے اس تاویل کو اسلامی کہنا مشکل ہے۔ پہلی وضاحت یہ ہے کہ نوفلاطونیت خود ہی مذہب کا فکری اظہار تھی، دوسری یہ کہ تصوف کی رائج تاویل نص قرآنی سے مطابقت نہیں رکھتی۔

غرض ایک پورا مسلک، آیات قرآنی کے مقابل ابھر آیا صرف اس لیے کہ روایت کو نص سے پہلو تہی کا ذریعہ بنانا تھا۔ اس پس منظر میں حالی کی عقلیت پسندی جس نے ان سے 'یادگار غالب' لکھوائی دُہری ستائش کی سزاوار ٹھہری:

> حالی پہلا ترقی پسند ناقد ہے۔ اس نے جب ادب اور زندگی میں رشتہ تلاش کرنے کی کوشش کی، تو اسے ادب بھی زندگی کو آگے بڑھانے کا ایک ذریعہ نظر آیا...... لیکن حالی مارکس کے نظریے سے زیادہ قریب ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ ادب سے زندگی میں جلال و جمال دونوں پیدا ہوتے ہیں۔[۲۶]

یوں جلال و جمال کو انسانی جبلت میں ودیعت دکھایا گیا ہے اور اس سے نبرد آزمائی کے لیے یورپی فلاسفۂ مدن (Political Philosophers) نے جو نظریہ تخلیق کیا، اس کے متعلق بھی ممتاز حسین ایک صریح رائے دے دیتے ہیں:

> عمرانی معاہدہ کے نفسیاتی جواز میں یورپ کے تمام بورژوا مفکرین نے، نیچرل انسان کا ایک غلط تصور پیش کیا[۲۷] غلط اس معنی میں کہ انسان فطری طور پر ایک سماجی مخلوق ہے اور اس کا باہمی تعاون عمرانی معاہدہ سے مشروط نہ تھا۔ یہاں تک بات صحیح ہے لیکن ممتاز حسین کا اعتراف بہت شدید ہے، اس سبب سے کہ گو عمرانی معاہدہ ایک سرتاسر فرضی دستاویز ہے، تاہم فلاسفۂ مدن نے اسے ملوکیت کے الوہی جواز کے مقابل ایک تصور کے طور پر پیش کیا تھا۔ ماگنا کارٹا magna carta کے زمانے میں ملوکیت کا حریف طبقہ منصب داروں کا تھا جبکہ عمرانی معاہدہ کی تشکیل کے زمانے میں ملوکیت کی حریف جماعت تاجروں کی تھی اور روشن خیالی کی سمت مقرر کرنے کے لیے ایک ایسے نظریہ کی

Marfat.com

ضرورت تھی جس کا کلیسا پر انحصار نہ تھا۔ چوں کہ ممتاز حسین عمرانی معاہدہ کے نفسیاتی جواز کو تسلیم نہیں کرتے اس لیے وہ اس بات کے قائل ہیں کہ 'حیاتیاتی تقاضے بھی سماجی رشتوں کا انعکاس ہوتے ہیں۔'[۲۸]

اس عام سوال کے پیش نظر کہ مختلف فطری جذبات کے، مختلف ادوار اور ماحول میں مختلف مظاہر کیوں ہوتے ہیں؟ ممتاز حسین کا اساسی سوال یہ ہے کہ 'یہ تبدیلی بنیادی جذبات پر اثر انداز ہوتی ہے کہ نہیں؟'[۲۹] تاہم اس کی جو مثال ممتاز حسین نے دی ہے، وہ محل نظر ہے 'فراعنہ مصر اپنی بہنوں سے شادی کرتے تھے اور ان کی محبت کے جذبات بھی اس رشتے کے گرد منظم ہوئے تھے۔' قرین قیاس یہ ہے کہ وہ بیوی کو اس واسطے بہن کہہ کر پکارتے تھے کہ بہن بے لوث نسائی رفاقت کی ایک عینیت ہے۔ ہاں اس سے انہوں نے جو نتیجہ برآمد کیا ہے، وہ اپنی جگہ درست ہے یعنی 'اگر سماجی رشتوں کی بدلی ہوئی تاریخ، جنسیات پر اس حد تک اثر انداز ہوسکتی ہے، تو یقیناً سماجی زندگی کا ہماری نفسیات پر گہرا اثر پڑتا ہے۔'[۳۰] گویا وہ فرائیڈین نفسیات کے سرے کو الٹ رہے تھے۔ آگے چل کر انہوں نے فرائیڈین نفسیات کی تعریض Charles Baudelaire اس حد تک کر دی: 'حقیقت تو یہ ہے کہ فرائیڈ کا فلسفہ، سرمایہ دارانہ نظام کی نراجی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے۔'[۳۱] وہ محمد حسن عسکری اور ان کے مدوحین اور اسٹیفن ملارمے Stephen Mallarme کے ان اوصاف پر اعتراض کیوں کرتے ہیں جنہیں انحطاطی کہا گیا ہے۔

بہر حال موجودہ بحث پر واپس آتے ہوئے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں وہ خواتین کے ساتھ بدلتے ہوئے رویوں کو مختلف سماجی تقاضوں کا تابع جانتے ہیں۔ جاگیردارانہ، تاجرانہ، صنعتی ادوار میں نسائی آدرش مختلف ہوتا ہے، جو شاذ ہی حقوق نسواں سے مطابقت رکھتا ہے۔

بدل جاتے ہیں دل حالات جب کروٹ بدلتے ہیں
محبت کے تصور بھی نئے سانچوں میں ڈھلتے ہیں

یہیں سے ممتاز حسین، عورت کے اس تصور تک آتے ہیں جو عام طور سے اردو غزل میں پایا جاتا ہے۔ اس کا تذکرہ ضروری ہے کہ ایسا دور، تک سرایت کرنے والا روّیہ نظریہ کی سطح سے کم نہیں ہوتا۔ میر کے متعلق ان کی مندرجہ ذیل رائے خاصی مبہم ہے نیز بطور مثال انہوں نے میر کا کوئی شعر بھی نہیں دیا ہے، ہاں مومن و غالب کے بارے میں ان کا بیان واضح ہے: 'میر کا عشق حقیقت آمیز سہی لیکن تصوراتی ہے۔ غالب اور مومن کے عشق میں تصوریت اور حقیقت پسندی میں سخت کشمکش ہے۔'[۳۲]

ہیں اسیر اس کے جو ہے اپنا اسیر
ہم نہ جانیں صید کیا صیاد کیا
(مومن)

Marfat.com

وفا کیسی، کہاں کا عشق، جب سر پھوڑنا ٹھہرا
تو پھر اے سنگ دل، تیرا ہی سنگ آستاں کیوں ہو

(غالب)

گو کہ غالب کا یہ شعر خود بخود ذہن میں گونج جاتا ہے کہ ع 'اسی کو دیکھ کر جیتے ہیں، جس کافر پہ دم نکلے' تاہم یہ برمحل نہ ہوگا، کہ یہاں ممتاز حسین کا مقصد ان اشعار کے سماجی رخ کو نمایاں کرنا ہے، نہ کہ جذباتی رخ کو۔ چنانچہ ممتاز حسین اس کی صراحت کرتے ہیں کہ:

> اس مختصر سی تحریر سے محض اس حقیقت کو واضح کرنا ہے کہ مارکسی ناقد انسانی جبلت اور فطرت کو بھی اضافی حیثیت سے بدلتا ہوا دیکھتا ہے۔[۳۳]

ممتاز حسین متواتر زور دیتے آئے ہیں کہ کارل مارکس محض اقتصادی ترقی ہی کو اپنی تحریک کا حاصل نہیں سمجھتا۔ ظاہر ہے کہ تکرار کے باوجود، یہ حقیقت بہت جزوی نہیں کہ نظریہ سازی کا تعلق نظام اقدار کے تعین سے ہے۔ اس ضمن میں ممتاز حسین بالکل اساسی اقدار سے بحث کرتے ہوئے، انسانی تاریخ کی ارتقا پذیری کا حوالہ دیتے ہیں۔

> صداقت اور حق، سب مطلق قدروں سے نکل کر اضافی نظریے بنتے جا رہے ہیں۔ انسان کبھی بھی آخری صداقت کو نہ پہنچ سکے گا، کیوں کہ اس خیال سے زندگی کے اصول تغیر اور لامتناہی سلسلہ کو صدمہ پہنچتا ہے۔ تاہم تجربوں کے تواتر سے وہ ایک ایسا قانون معلوم کر سکتا ہے جس کا اطلاق لازمی اور شرطی ہو۔ مارکسزم، اسی سائنس کا نام ہے کچھ لوگوں کو غلط فہمی ہے کہ مارکسزم جبریت کی قائل ہے۔[۳۴]

اس عبارت میں ممتاز حسین نے مارکسی نظریہ کی جیسی زندہ تاویل کی ہے، ویسی ان کے کسی معاصر نے، بزرگ ہو کہ خورد، نہیں کی ہے۔ تجرید کا مرکز نکال لینا، مشاہدے کے بہاؤ سے اصول عاملہ کو دریافت کرنا، نظریہ سازی کی یافت ہے۔ یہ ایک سماجی تاویل نہیں، مابعد الطبعیاتی تاویل ہے اور وقت جیسے تصور سے ممتاز حسین کی نبرد آزمائی کا حاصل یہاں نظریہ سازی کے تشکیلی مراحل نشان زد ہوئے ہیں۔ اور یوں ممتاز حسین، مارکسی نظریہ کو جس آخری حد تک لایا جا سکتا ہے، لے آئے ہیں۔

وقت کے کردار کی مزید وضاحت، ذیل کی عبارت میں ہے۔ اس اقتباس کا پہلا جملہ اوپر نقل ہو چکا ہے، اب اسے مکمل سیاق و سباق میں دیکھیں:

> مارکسی تنقید پورے سماج کی زندگی کو بیک وقت، ایک کردار کی زندگی میں منعکس دیکھنا چاہتی ہے، مختلف طبقات کی موت و زیست کی نشانیوں کا پتا، اس طبقے کے افراد کے اعمال سے پتا چلانا چاہتی ہے۔ اگر افراد اپنے شعوری ارتقا کے حدود سے باہر، یا اپنے ماحول اور روایات سے منقطع ہو کر جست لگا رہے ہیں، تو وہ ادب نہیں پروپیگنڈا ہے، مارکسی تنقید کی یہی ادبی قدریں ہیں۔[۳۵]

Marfat.com

جذباتی سطح پر کلاسیکی ادب کے لیے گنجایش نکال لی گئی ہے، جو اس دور ابتلا میں بہت ضروری تھا یہاں 'دیوانِ حافظ' اور 'اشتراکی لائحہ عمل' آمنے سامنے نہیں آتے، بلکہ کلاسیکی اقدار اس ترکیب میں شامل ہو جاتے ہیں جو جدید ادب کے خمیر میں مل کر نیا شعور بیدار کرتے ہیں، مارکسی نظریہ جدلیاتی مادیت سے عبارت ہے، مگر ادب مادے سے ماورا ہوتا ہے اور جیسا کہ ممتاز حسین نے بتایا ہے، ادبی حظ تربیت یافتہ فرد کے لیے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ادب مادے سے ماورا جانے کی تربیت دیتا ہے۔ چنانچہ اگلے مرحلے میں ممتاز حسین ایک زیادہ معنی خیز ادراک تک ہمیں پہنچا دیتے ہیں۔

> سیاسی اور اقتصادی انقلاب، روحانی انقلاب کے مقابلہ میں بہت جلد رونما ہو سکتے ہیں، کیوں کہ ان کی بنیاد خارجی حقائق پر ہوتی ہے، لیکن روحانی انقلاب ایک ذہنی اور داخلی تبدیلی کا نام ہے، جس کی جنگ، شعور انسانی، سیاسی انقلاب کے بعد، بہت زمانہ تک کرتا رہتا ہے۔[۳۶]

کیا حسن کو خارجی حقائق میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ بظاہر، ہاں ع 'خاک میں کیا صورتیں ہوں گی، کہ پنہاں ہو گئیں'۔ خارجی ہی سہی، حسن صورت اور حسن سیرت ہماری تہذیب کی دو الگ اصطلاحیں ہیں۔ کروچے Croce کے حوالے سے Hegel ہیگل کے حوالے سے نیز صوفیاء کے حوالے سے، حسن اپنی تعمیم میں اور لہٰذا اپنی تعریف میں سب سے گریزاں ادبی قدر ہے، لیکن ممتاز حسین کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ہمیں حسن کی کم از کم ایک عملی تعریف سے نوازا ہے:

> حسن کا آغاز زندگی کی ان منظم اور تربیت یافتہ شکلوں سے پیدا ہوتا ہے جن میں کم سے کم محنت سے زائد از زائد فائدہ حاصل کیا جائے۔[۳۷]

اس مضمون کے آخری حصے اگلے زیر بحث مضمون 'مارکسی جمالیات' کے ابتدائی حصے سے مسلسل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہم اب اس وضاحت کو مزید التوا میں نہیں ڈال سکتے کہ اردو کا ایک لفظ 'نظریہ' دو انگریزی الفاظ کا ترجمہ ہے اس سے ہم آئیڈیولوجی بھی مراد لیتے ہیں اور تھیوری بھی۔ چنانچہ یہ بات مزید تصریح کی محتاج نہیں کہ 'مارکسی جمالیات' میں آئیڈیولوجی مارکس کی ہے اور تھیوری ممتاز حسین کی۔ مگر ایک اور بات بھی ہے۔ اسلامی فلسفہ کا متن یونانی فلسفہ کے حاشیے کے طور پر وجود میں آیا تھا اور اسلامی فلسفہ کا متن یونانی فلسفہ کے ادبی ماحول میں ہمیں مارکسی جمالیات کی تصریح کو ایک نظریہ کی سطح عطا کی ہے۔ یہ ایک ذو تنقیدی عمل تھا جو انہوں نے انجام دیا اور یہ اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہماری رہ نما ہے جس میں یک قطبی نظام عالم پسپا ہو رہا ہے۔

دسمبر ۲۰۱۳ء میں ولاڈ میر پوٹن Vladimir Putin نے خبردار کیا کہ مغربی طاقتیں مشرقی یورپ میں مداخلت کر کے طاقت کے اس توازن کو زیروزبر کر رہی ہیں جس پر نظام عالم کا انحصار ہے گویا تاریخ کا پہیہ رکا نہیں اور ہم طاقت کے توازن کے تصور سے دوبارہ دوچار ہو رہے ہیں۔ روس کی نظریاتی حیثیت بدل چکی ہے، اس کی حربی حیثیت نہیں بدلی۔ روس نے پاکستان سے مل کر جنگی مشقیں بھی کی ہیں، اس لیے ہم پر اور بھی

Marfat.com

لازم ہے کہ ہم ممتاز حسین کی آخری تصنیف کو دوبارہ دیکھیں۔

'مارکسی جمالیات' کے تقریباً آغاز میں ممتاز حسین نے کارل مارکس کا یہ قول نقل کیا ہے:

آج آدمی کے حواس ظاہری و باطنی، ابتدائی دور کے آدمیوں کے حواس ظاہری و باطنی سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور ایسا اس لیے کہ اس نے ان کی تسکین کے لیے مناسب معروض اشیاء تخلیق کیں اور اس طرح اپنے حواس اور اپنی ذات دونوں کو معروضی حیثیت بخشی...... چنانچہ مارکس نے یہ بھی لکھا کہ موسیقی ان کے لیے ہے جن کو موسیقی کا ذوق ہے۔ [۳۸]

فطری اور تربیت یافتہ ذوقِ موسیقی میں جو فرق ہے اس کے کچھ طبقاتی مضمرات بھی ہیں۔ اپنے ارد گرد دوبارہ نظر ڈالیں تو ایک طرف ہے لوک موسیقی، جس کی ابتدا ممکنہ طور پر شاستریہ سنگیت میں ہو لیکن جو لوک بولی اور سادگی کے سبب ایک پرولتاری ذوق کی تشفی کرتا ہے۔ وہ مغربی کلاسیکی موسیقی جس سے مارکس کی واقفیت تھی وہ شاستریہ سنگیت جو درباروں کی پروردہ ہے وہ اعلی اور بورژوا طبقے کی تسکین کا سامان ہے۔ اس سے بدیہی طور پر یہ مطلب نکلتا ہے کہ مارکس پرولتاری ذوق کو ترقی یافتہ شکل تک لانا چاہتے تھے اس اعتراف کے ساتھ کہ انسان اپنی تاریخ آپ خلق کرتا ہے، لیکن وہ ان حالات کے تحت جو یا تو موجود ہوتے ہیں یا جو وراثتاً اس کو ملتے ہیں۔ انسانی حالات اور اس کی ذاتی پیش رفت میں جو تناؤ ہے، اس کی تاویل مارکس و ممتاز حسین نے بہر طور طبقاتی اصطلاحوں میں کی ہے:

انسان اس نظام زر کا غلام ہے جو اس کی پیداواری محنت کی فاضل قدر سے وجود میں آیا ہے۔ [۳۹]

چونکہ میں نے مارکس اور ممتاز حسین کو مدغم کر کے ان کا حوالہ دیا ہے، اس لیے یہ عذر پیش کرنا ضروری ہے کہ یہ نظریہ سازی ایک خاص فرد یا ایک خاص آدرش سے منسوب ہے، اس لیے یہاں پیرایہ بہر حال عملی تنقید کا ہے۔ اس مرحلہ پر ممتاز حسین نے پیداواری قوتوں کی اقتصادی تاریخ سے ہمیں آشنا کیا ہے اس عبارت کو ہم طلبہ کے لیے انتہائی مفید پانے کے باوجود یہاں صرف نظر کرتے ہیں اور اس پیکار کی ذہنی سطح پر ممتاز حسین کا قدرے طویل اقتباس پیش کرتے ہیں:

چنانچہ انسان، شعور کی دنیا میں بھی وہ جنگ لڑتا رہتا ہے، لیکن جس درستی کے ساتھ، پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کی اس جنگ کا تعین مادی اقتصادی بنیاد میں کیا جاسکتا ہے، اس درستی کے ساتھ شعور کی دنیا میں اس کے کسی بھی مظہر سے اقتصادی بنیاد سے اس کی مطابقت دریافت نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ شعور کی دنیا باوجود اس امر کے کہ وہ متعین ہوتی ہے یا اثر قبول کرتی ہے، اپنی مادی اقتصادی بنیاد سے وہ اپنی دنیا میں اضافی آزادی کی بھی حامل ہوتی ہے۔ شعور کی جو مختلف Ideological صورتیں، یعنی سیاسیات، فلسفہ، مذہب، قانون و دیگر علوم اور آرٹس اور ادب، وہ اپنے اپنے میدان میں روایات اور قوانین کی تشکیل یا تخلیق کی بھی پابند رہتی ہیں۔ [۴۰]

Marfat.com

روایات اور قوانین کی تشکیل کو ہم ممتاز حسین کی اصطلاح میں پیداواری محنت کی فاضل قدر قرار دے سکتے ہیں۔ مادہ مرئی ہے شعور غیر مرئی۔ تاہم یہ طے کرنا ہے کہ عینیت کہاں ہے۔ ظاہر ہے کہ پیداواری محنت کی فاضل قدر میں وہ اکتسابی عمل بھی شامل ہوگا جو غیر تربیت یافتہ پرولتاری مذاقِ فنون کو علوئیت دے۔ اس ضمن میں ممتاز حسین یہ اعتراف کرتے نظر آتے ہیں کہ:

> مارکسی حلقوں میں اس پر کم زور دیا جاتا رہا ہے کہ شعور خارجی حقایق کا یا انسان کی معروضی دنیا کا ایک عکس ہی نہیں بلکہ ایک فعال قوت بھی ہے۔[۴۱]

جہاں تک شعور کے فعال قوت ہونے کا تعلق ہے، اس کی مماثلت اقبال کے فلسفۂ خودی سے بھی ہے۔ شعور کی فعالیت کی توضیح ممتاز حسین درجہ بدرجہ کرتے ہیں تاہم اس کی عینیت کا اظہار وہ سماجی اصطلاحوں ہی میں کرتے ہیں۔ اس مرحلہ پر ممتاز حسین مارکسی نظام کے متعلق ایک اور وضاحت کو ضروری جانتے ہیں:

> مارکسزم کا تعلق صرف اس بات میں نہیں ہے کہ پیداواری قوتیں اور پیداواری ذرائع کو کیونکر ترقی دی جائے، ہر چند کہ وہ بنیادی شے ہے، بلکہ اس بات سے بھی ہے اور ادیب کے لیے زیادہ اہم ہے، کیونکر ایک انسانی معاشرہ قائم ہو جہاں انسان اور انسان کے درمیان کوئی استحصالی رشتہ نہ ہو، حاکمیت اور محکومیت کا کوئی رشتہ نہ رہے۔[۴۲]

یہاں سے ممتاز حسین روحانی اقدار کی جانب بڑھتے ہیں مگر اس کی منزل ابھی دور ہے۔ یہ مرحلہ اک طرح سے ناگزیر بھی تھا کہ اشتراکی نظام کے داعیوں کو یہ اعتماد تھا کہ وہ ایسا عینی نظام قائم کر کے رہیں گے، جس کے بعد یعنی سماجی ہمواری کے حصول کے بعد جو طلب باقی رہ جاتی ہے، وہ روحانی ہے، اگر چہ مارکسزم کے مرکزی فرض اور اس کے ضمنی جمالیاتی فرض میں کوئی عدم مطابقت نہیں ایک ماہر اقتصادیات اور ایک ماہر بشریات کے مطمحِ نظر میں خلیج اس قدر نہیں کہ قابل پیمایش ہو۔ شعور کے ایک فعال وقت ہونے کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں معروضی حالات سے زیادہ انسانی عزم کو وہ کلیدی قرار دیتے ہیں:

> کارل مارکس جہاں معروضی دنیا کے تضادات کی پختگی کو سماجی انقلاب کے لیے ایک ضروری حالت قرار دیتا ہے، وہاں وہ اس پختگی کی نشانی معروضی دنیا ہی نہیں بلکہ انقلاب لانے والے انسانوں کی انقلابی تنظیم کی موجودگی میں دیکھتا ہے۔[۴۳]

کارل مارکس نے جو مساوات معروضی دنیا میں قایم کی اسی مساوات کو ممتاز حسین نے ادبی دنیا میں بھی دریافت کر لیا۔ ہر چند کہ یونانی ادب کی بنیاد اساطیر پر تھی جو معروضی وجود نہیں پیمانہ تخیل پر مبنی تھی، لیکن یونانی تمثیل نگاروں نے اپنی 'پیش کش' یا 'تعمیل فن' سے اسے ایک ابدی کشش عطا کر دی۔ آگے چل کر ممتاز حسین کی اسلوبیات کو جائزہ میں شامل کرنے کا جواز ان کے اسی مشاہدہ میں ہے۔ فی الحال یہ دیکھنا کافی ہے کہ یہ ابدی کشش فن کو قوانین حسن کی متابعت میں پیش کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے

Marfat.com

مارکس ادب کے تخصیصی قوانین تک آتے ہیں۔ مارکسی تنقید کے اس نکتہ کو راسخ کرنے کے لیے ممتاز حسین کو افکار مارکس اور روس کی ریاستی اشتراکیت......جو ان دنوں زیر انحطاط تھی کے درمیان فصل کو نمایاں کرنا پڑا۔

> مارکس نے فنون و ادب کو روحانی تخلیقات قرار دے کر اسے اشتمالی قدر کے تصور سے آزاد کرایا، انہوں نے ادب کے اخلاقی فنکشن یعنی روحانی اقدار کے ابلاغ کو تسلیم کیا، لیکن ادب اور آرٹ کو کوئی مادی پیداوار نہیں بنایا اور نہ کہیں یہ لکھا کہ ادب فلاں فلاں طبقے کے لیے لکھا جاتا ہے یا یہ کہ انقلابی ادب کے تخلیق کے لیے پرولتاری ادیبوں کو پیدا کرنا ضروری ہے اور نہ یہ لکھا جاتا ہے یا یہ کہ زبان طبقاتی ہوتی ہے اس قسم کی جتنی باتیں سویت روس میں اشتراکی انقلاب کے بعد اور چین میں وہاں کے اشتراکی انقلاب کے بعد ابھریں، اس کا جواز مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں نہیں ملتا۔ رہ گیا مسئلہ مارکسزم کے تخلیقی ارتقا یا عملی انطباق کا تو ان دونوں باتوں پر الگ الگ سوچنے کی ضرورت ہے اور اس کا تعلق میرے مقالے سے نہیں ہے۔[۴۴]

روحانی اقدار کے مرئی شکل پانے کے لیے ممتاز حسین، مارکس کی تحریروں میں موجود ایک اور بنیادی شرف کی نشاندہی کرتے ہیں کہ: ' آدمی بھی جب کسی شے کو کوئی شکل عطا کرتا ہے یا صورت گری کی کوئی خدمت انجام دیتا ہے تو وہ یہ کام قوانین حسن کی متابعت میں انجام دیتا ہے۔'[۴۵] قوانین حسن کی تشریح میں ممتاز حسین یہ عنصری اضافہ کرتے ہیں کہ حسن کی تشریح حسین شے کے حوالے کے بغیر نہیں کی جاسکتی گویا حسن کی وضاحت حسین شے کے ذریعہ کرنی چاہیے اور اگر اس سے زیادہ وضاحت مطلوب ہو تو سید آل رضا کا یہ شعر پڑھ لیجیے:

سوچیے تو حسنِ کافر کچھ نہیں
دیکھیے تو دیکھتے رہ جایئے

اور یہی ولیم سامرسیٹ مام کا دعویٰ ہے کہ حسن کی تعریف نہیں کی جاسکتی کہ پسند کی توجیہہ ممکن نہیں، لیکن خود کارل مارکس نے قانون حسن کی متابعت اس امر میں ودیعت کی ہے کہ انسان، حیوان سے ممیز اس لیے ہے کہ جو حسن تخلیق کرتا ہے وہ امکانی طور پر منفرد ہوتا ہے اس مشاہدہ سے ہم زیادہ سے زیادہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ حسن طباعی سے مشروط ہے۔ اگر مارکسی جمالیات کا کچھ حاصل ہے تو بس یہ ہے اور اسے نظریہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا کہ مارکسی جمالیات حسنِ فطرت میں مداخلت نہیں کرتی۔ یہ نتیجہ ہمیں بہت دور تک نہیں لے جاتا لیکن ہمیں محدود بھی نہیں کرتا۔

ممتاز حسین جس وسعت نظر کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس کے پیش نظر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ وہ فطری حسن جو ادب کے انحطاطی اجزا میں موجود ہوتا ہے، اسے کس طرح محدود کیا جائے۔ دوسرا سوال جواب ہمارے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم ممتاز حسین کی اسلوبیات کو ان کے نظریات میں کیوں شامل کر رہے ہیں، تو اس کا جواب 'رسالہ در معرفت استعارہ' میں فراموش نہیں ہوا ہے۔

Marfat.com

i۔ ’تجربات کا یہ جدلیاتی طرزِ عمل جب بذریعہ زبان، ادب میں منعکس ہوتا ہے تو وہ اپنے عکس میں تجربے کی جدلیاتی طرزِ عمل کو بھی پیش کرتا ہے، کیونکہ بغیر اس کے، اصل تجربے کو منتقل کرنا ممکن نہیں۔‘[۴۶]

ii۔ ’عقل و حواس کے درمیان یہ جھوٹا تضاد یا دوئی، خواہ وہ افلاطونی ہو یا کارتیزین، اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ افکار کی دنیا پر حکمرانی، استحصالی طبقوں کی آئیڈیولوجی کی رہی ہے۔‘[۴۷]

یہ تو ہم جانتے ہیں کہ ’رسالہ در معرفت استعارہ‘ پہلے لکھا گیا تھا اور ’مارکسی جمالیات‘ بعد میں لیکن کیا کیا جائے کہ قبل کا مقالہ بعد کے مقالے کی تشریح کرتا ہے، اس نکتے کی تکرار کی بنا پر کہ وہی نظام قانون حسن کی پابندی کے قابل ہوگا جو استحصال سے پاک ہوگا:

اس وقت آرٹ تمام خارجی دباؤ سے آزاد ہو کر، صرف قانونِ حسن کا پابند ہوگا۔ صرف انکشاف حقیقت کا ذریعہ بنے گا۔ حسن و صداقت کا اتحاد صرف اسی وقت پیدا ہوتا ہے کہ جب عقل تخیل کو معنی اور تخیل عقل کو صورت عطا کرے۔[۴۸]

یہ قانونِ حسن ہی ہے جس کے تابع ہو کر، ممتاز حسین اپنے مرکزی موضوع، یعنی معرفت استعارہ تک آتے ہیں۔ اسلوبی نقطہ نظر سے دیکھیں تو ممتاز حسین کا مقالہ اسی توضیح پر تمام ہے لیکن وہ پیکر سازی کے مختلف مراحل گنا کر اسے ایک وسعت دیتے ہیں۔ وہ شاعرانہ ذہن اور مصورانہ ذہن کی تفریق سے تجزیہ مکمل کرتے ہیں:

شاعر کی حیثیت ایک خالق ایک موجد کی ہے نہ کہ شارح، مفسر اور مدرس کی۔ اگر شاعر کے یہاں اور یجنسلٹی اور تازگی نہیں تو وہ کسی توجہ کا مستحق نہیں۔ شاعرانہ ذہن انہیں معنوں میں مصورانہ دماغ سے مختلف ہوتا ہے شاعرانہ ذہن قلب حقیقت میں اترتا ہے...... اس کے برعکس مصورانہ ذہن دوسروں کے خیالات کو صرف محسوس لباس پہنانا جانتا ہے اسے کوئی بھی موضوع دے دیجیے، وہ نظم کر دے گا۔[۴۹]

ظلمت کدے میں میرے شب غم کا جوش ہے
اک شمع ہے دلیل سحر سو خموش ہے

یہاں شاعر نے کسی تشبیہ سے کام نہیں لیا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا ہے کہ میرے دل میں جوش غم اس طرح ہے جیسے یہ وہ ہو، بلکہ اس کے برعکس وہ براہِ راست ایک ایسی تصویر پیش کرتا ہے جو اس کے غم سے معنوی اتحاد رکھتی ہے نہ کہ صوری، کیوں کہ داخلی کیفیت کسی صوری مماثلت کی حامل نہیں ہوا کرتی شاعر اپنے جوش غم کو تاریکی شب کے طوفان میں اس طرح دیکھتا ہے کہ اس میں دونوں کی معنوی خصوصیات متحد نظر آتی ہیں۔ چنانچہ جب وہ اس تصویر کو آگے بڑھاتا ہے تو وہ مستعارلہ کے اوصاف

Marfat.com

کا ذکر نہیں کرتا بلکہ مستعار منہ کے اوصاف کا۔[۵۰]

بحیثیت تعمیم، بحیثیت اصول ممتاز حسین کا فرمودہ ان کی ژرف نگاہی پہ دال ہے لیکن غالب اگر اپنے شارح کی مدد کردے، تو وہ غالب ہی نہیں مصرعۂ ثانی کی تشریح ممتاز حسین نے جو کی ہے، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کے عندیہ میں یہی بات رہی ہوگی 'طوفان شب یا غم اتنا شدید ہے کہ وہ شمع کے سر سے بھی گزر چکا ہے یعنی غم کا وہ عالم ہے کہ شمع امید کی لو بھی بجھ چکی ہے۔'[۵۱] شب غم کو شب یا غم مراد لینا ایک ابہام ہے استعارہ نہیں۔ دلیل کو خواہ ثبوت کے معنی میں لیں، رہنما کے معنی میں لیں یا تادیب کے معنی میں شمع کو دلیل سحر قرار دینے کا جواز نہیں ملتا۔ ممتاز حسین کے نزدیک شبیہ سے معنی محدود متعین ہو جاتے ہیں استعارے سے نہیں ہوتے، جیسا کہ وہ چند صفحات کے بعد وہ تصریح کرتے ہیں، غالب نے جس ماحول کی مصوری کرنی چاہی وہ تاثراتی ترکیبوں سے کردی، اسی لیے مستعارلہ کے اوصاف نہیں آتے۔ غالب کا ابہام بحر میں رہتا ہے اس لیے مجموعی تاثر سے معنی اخذ کرتا ہے اب اس کے بعد ممتاز حسین استعارہ کی جو مجرد تعریف کرتے ہیں، وہ ہمیں ایک منزل تک لے جاتا ہے:

> استعارہ بیک وقت مجرد اور ٹھوس دونوں ہی ہوتا ہے، جس وقت وہ ایک سے زیادہ اشیاء کی قدر مشترک سمیٹتا ہے تو اس کا عمل تجرید کا ہوتا ہے اور جب اس قدر مشترک کو ایک محسوس اور ٹھوس جسم دیتا ہے تو اس کا عمل مجرد خیال کو محسوس کرانے کا یا تجسیم کا ہوتا ہے اور وہی زبان قوی اور موٴثر تصور کی جاتی ہے جو مجرد خیالات کا اظہار ٹھوس زبان میں کر سکے۔[۵۲]

ٹھوس زبان کی تشریح اگلے صفحے پر ہمیں مل جاتی ہے، لیکن اس سے پہلے بلاغت کی وہ تعریف ملاحظہ ہو جو شبلی نعمانی نے 'موازنہ انیس و دبیر' میں کی ہے۔ میر انیس صاحب کے کلام میں بلاغتِ الفاظ بھی اگر چہ انتہا درجہ کی ہے لیکن یہ ان کے کلام کا اصلی معیار نہیں، انکے کلام کا اصلی جوہر معانی کی بلاغت میں کھلتا ہے۔[۵۳] ممتاز حسین نے لفظ بلاغت نہیں استعمال کیا، لیکن انہوں نے شاعرانہ ذہن اور مصورانہ دماغ میں جو تفریق کی ہے اور کلام کا وصف ہی بتایا کہ وہ موثر ہو تو یہ حوالہ قدرے ناگزیر تھا۔ شبلی نے بلاغت الفاظ اور بلاغت معنی میں جو تفریق کی ہے اس کی مثال غالب کا وہی مطلع ہے جسے ممتاز حسین نے نقل کیا ہے۔ اب ٹھوس زبان کے پس منظر میں ممتاز حسین کی یہ تعریف دیکھیے جو فی الواقع دلیل سحر ہے:

> استعارہ، مستعار منہٗ، سے آگے گزر جاتا ہے۔ یہ حقیقی تجربے کو لودیتا ہے نہ کہ اسے گھیرتا اور متعین کرتا ہے جو ایک منطقی تصور کا کام ہے۔[۵۴]

اگر ممتاز حسین ادب کی بنیادی تفہیم اور بنیادی قدر کے حوالے سے اپنی بصیرت افروزی کو بروئے کار نہ لاتے تو ساختیات اور پس ساختیات کی گرد، اردو تنقید سے اس کی پہچان چھین لیتی۔ یہ ہے ممتاز حسین کی اسلوبیات کا نظریاتی زاویہ۔ ممتاز حسین جو وضع قطع سے بے چہرہ ادیب معلوم ہوتے تھے، وہ

Marfat.com

اردو تنقید کا چہرہ نما لکھ گئے۔ ان کا وجود ان کی اپنی شناخت کے لیے نہیں، ہماری شناخت کے لیے ضروری تھا۔ استعارہ سے متعلق ممتاز حسین کا درج بالا نتیجہ محفوظ کرلیں اور صرف چند لمحوں کے لیے 'مارکسی جمالیات' کی جانب واپس چلیں۔ وہاں ممتاز حسین یہ فیصلہ سناتے ہیں:

> فن کار کو اپنے حسی، تخیلی ادارک کو اس طرح معقولاتی ادراک سے ہم آہنگ کرنا پڑتا ہے، جس طرح وہ کسی معیاری اور اچھی تخلیق میں موضوع کو معروض سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ اسی وقت اس کی تخلیق میں آفاقیت اور ابدیت کے عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ [۵۵]

دونوں ہی نتائج دقیق ہیں لیکن اگر انہیں میزان میں رکھا جائے تو پتا چلے گا کہ تجربے کی بلاواسطگی کی جو ایک بات ممتاز حسین نے کی ہے، وہ دراصل ایک تشریحی دریافت ہے، جبکہ 'مارکسی جمالیات' کی انہوں نے جو توجیہہ کی، اسے یا تو ایک مرکب کہا جائے گا، یا ایک مفاہمت، نظریاتی سیاق وسباق میں ایک مرکب حل پیش کرنا، ایک نوع کی پسپائی ہے۔ مارکس کی تشریح کی بہ نسبت وہ اسلوبی قدروں کی نباضی میں زیادہ دست گاہ رکھتے تے۔ ایسا اس لیے تھا کہ نظریاتی طور پر وہ جو کچھ ہوں۔ طبعاً وہ کسی کے تابع ہونے کے لیے پیدا نہیں ہوئے تھے۔

ممتاز حسین کی نظریہ سازی کے پہلو کئی ہیں۔ ان کا بیک وقت احاطہ ممکن نہیں۔ بعض پہلو 'نقد حرف' کے تبصرے میں مل جائیں گے یہ تبصرہ لکھا گیا ان کی حیات فانی میں اور شایع ہوا ان کی حیات جاودانی میں، مسند نشینانِ بزم اور حاضرین مکرم، آپ نے مجھے اعزاز کے قابل سمجھا۔ اس اعزاز کا شکریہ آپ کو اور ان کو بھی جن کے نام پر آپ نے یادگاری خطبوں کا یہ سلسلہ قایم کیا ہے۔ میں جو گوشہ نشینی سے خاک نشینی کی جانب رواں ہوں۔ بہر حال ان کے لیے اجنبی نہیں تھا۔ آپ نے اس خطبہ کو اتنا ہی دقیق پایا ہوگا جتنا کہ ممتاز حسین کی تقریر کو سجاد ظہیر نے پایا تھا، لیکن ایک سبق جو میں نے براہِ راست ممتاز حسین سے حاصل کیا، وہ یہ کہ غالب اگر اپنے عہد میں مشکل پسند نہ سمجھے جاتے تو ہمارے عہد میں ان کے اشعار زبان زد نہ ہوتے:

سخنِ سادہ دلم را نہ فریبد غالب
نکتۂ چند ز پیچیدہ بیانے بمن آر

Marfat.com

حوالہ جات

۱۔ پروفیسر ممتاز حسین، 'حالی کے شعری نظریات: ایک تنقیدی مطالعہ' (کراچی: سعد پبلی کیشنز، ۱۹۸۸ء)، ص ۱۷۔
۲۔ مجنوں گورکھپوری، 'ادب اور زندگی' (کراچی: مکتبۂ دانیال، بار سوئم، ۲۰۰۸ء)، ص ۴۰۔
۳۔ مجتبیٰ حسین، 'چوں ذوق نغمہ کم یابی'، مشمولہ، صہبا لکھنوی (مدیر) 'افکار' (افسانہ نمبر)، کراچی، ۱۹۵۳ء۔
۴۔ عتیق احمد، 'بنے بھائی' (کراچی: اجالا پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء)، ص ۱۳۸۔
۵۔ خواجہ الطاف حسین حالی، 'مقدمہ شعروشاعری' (لاہور: بک ٹاک، ۲۰۰۵ء)، ص ۵۵۔
۶۔ عتیق احمد، 'سجاد ظہیر: تخلیقی اور تنقیدی جہات' (کراچی، اجال پبلی کیشنز، ۱۹۹۲ء)، ص ص ۱۳۱، ۱۳۲۔
۷۔ یونس احمر، 'ماضی کے تعاقب میں' (کراچی: فضلی سنز، ۱۹۹۱ء)، ص ۱۰۲۔
۸۔ محمد رضا کاظمی، *Liaquat Ali Khan His Life and Work* (کراچی اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۳ء)، ص ۲۹۳۔
۹۔ محمد رضا کاظمی، *Jinnah-Liaquat Coresspondence* (کراچی: مرکز مطالعۂ پاکستان، جامعہ کراچی، ۲۰۰۳ء)، ص ۵۷۔
۱۰۔ ممتاز حسین، 'مارکسی جمالیات' (کرچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۱۔
۱۲۔ ایضاً، ص ۳۔
۱۳۔ ایضاً، ص ۵۔
۱۴۔ ایضاً۔
۱۵۔ ایضاً، ص ۹۔
۱۶۔ ایضاً، ص ۷۔
۱۷۔ ایضاً، ص ۱۲۔
۱۸۔ ایضاً، ص ۱۳۔
۱۹۔ ایضاً، ص ص ۲۱، ۲۰۔
۲۰۔ ایضاً، ص ۲۰۔
۲۱۔ ممتاز حسین، 'نقد حیات' (الہ آباد: پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۰ء)، ص ۴۷۔

Marfat.com

۲۲۔ ایضاً،ص۶۲۔
۲۳۔ ایضاً،ص۴۹۔
۲۴۔ ایضاً،ص۵۱۔
۲۵۔ ایضاً۔
۲۶۔ ایضاً،ص۵۲۔
۲۷۔ ایضاً،ص۵۵۔
۲۸۔ ایضاً۔
۲۹۔ ایضاً،ص۵۶۔
۳۰۔ ایضاً۔
۳۱۔ ایضاً،ص۵۸۔
۳۲۔ ایضاً،ص۵۷۔
۳۳۔ ایضاً۔
۳۴۔ ایضاً،ص۶۱۔
۳۵۔ ایضاً،ص۶۲۔
۳۶۔ ایضاً،ص۶۵۔
۳۷۔ ایضاً،ص۳۴۔
۳۸۔ ممتاز حسین، بحوالۂ سابقہ،ص۲۷۔
۳۹۔ ایضاً،ص ص۳۱،۳۰۔
۴۰۔ ایضاً،ص۳۱۔
۴۱۔ ایضاً۔
۴۲۔ ایضاً،ص۳۶۔
۴۳۔ ایضاً،ص ص۳۶،۳۵۔
۴۴۔ ایضاً،ص۴۲۔
۴۵۔ ایضاً،ص۵۳۔
۴۶۔ ممتاز حسین،'ادب اور شعور' (کراچی: ادارۂ نقد ادب،۱۹۹۲ء)،ص۳۰۔
۴۷۔ ایضاً،ص۱۶۔
۴۸۔ ایضاً۔
۴۹۔ ایضاً،ص ص۲۴،۲۳۔
۵۰۔ کلیم الدین احمد،'سخن ہائے گفتنی' (لکھنؤ: ادارۂ فروغ اردو،۱۹۵۵ء)،ص۹۴ تا بہ آخر
۵۱۔ ممتاز حسین،'ادب اور شعور'، بحوالۂ سابقہ،ص ص۲۶۔۲۵۔

Marfat.com

۵۲۔ ایضاً، ص۳۲۔
۵۳۔ شبلی نعمانی، 'موازنۂ انیس و دبیر' (کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۶۲ء)، ص۴۸۔
۵۴۔ ممتاز حسین، 'ادب اور شعور'، بحوالۂ سابقہ، ص۳۳۔
۵۵۔ ممتاز حسین، 'مارکسی جمالیات'، بحوالۂ سابقہ، ص۵۷۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد۱، شمارہ نمبر۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

لُک چھپ جانا: پاکستانی بچوں کے لوک کھیل: عمرانی اہمیت، معدومیت اور عالمگیریت کے تناظر میں

انور شاہین*

Abstract

Traditional children's games are quintessential reflectors of a culture's core elements, ethos and worldview. As with the pace of time these aspects of culture undergo transformation, traditional games also face the same fate. This article presents an overview of folk games popularly played in various cultural areas of Pakistan in the past, most of which are now at the verge of extinction at the hands of modernization and globalization. Explained in this article is theoretical background of the subject as well as the degree of commonality found among the Pakistani folk games and those found at the local, regional and international levels. Moreover, it delineates the rich diversity of traditional games, their significance in transmission of culture, their links with their cultural milieu, and also their evolution through acculturation triggered by modernity. This study has extensively used the information collected from field work with children, teachers and elders of various regions of Pakistan, besides the printed and online material.

Key words: Children's Games, Culture, Modernization, Globalization, Pakistani Folk Games.

جس طرح رفتارِ وقت کے ہاتھوں تہذیبی و سماجی زندگی کے خدوخال تبدیل اور ان میں سے کچھ بالکل ہی معدوم ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح بچپن سے منسلک کھیلوں، تربیت اور سرگرمیوں کے انداز بھی بدلتے جاتے ہیں۔

---

* ڈاکٹر انور شاہین پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی میں پروفیسر ہیں۔

Marfat.com

اس امر پر کسی کو شبہ آج سے پچاس سال قبل ہوسکتا تھا لیکن گزشتہ نصف صدی میں جس طرح سماجی و ثقافتی منظرنامہ تیزی سے بدلا ہے، تو آج تبدیلی ہی سب سے بڑا مستقل عملیہ نظر آنے لگی ہے۔ اس تناظر میں بچوں کی زندگی بھی ایک دونسلوں کے تفاوت سے اس حد تک بدل چکی ہے کہ اگر ہم اس کی دستاویزی اہمیت کو سمجھتے ہوئے مٹتے ہوئے نقوش محفوظ نہ کرسکے تو یہ پھر یادداشتوں سے بھی محو ہو جائیں گے۔ اسی معدومیت کے خطرے کے پیشِ نظر یہ تحقیق کی جارہی ہے جو نہ صرف گزشتہ صدی کے روایتی کھیلوں کو بلکہ آج کے مروج کھیلوں کو بھی بیک وقت سامنے رکھ کر تقابلی انداز میں فرق بتانے کی ایک کوشش بھی ہے۔ یہ بدلتے ہوئے بچپن کی تاریخ ہے اور معاشرے میں بدلتے انداز ہائے زندگی، ثقافت و فکر اور ترقی کو سمجھنے میں بھی معاون ہوسکتی ہے۔

اس تحقیق کے لیے مفید مواد لوک ورثے کے قومی ادارے کے شایع کردہ پانچ ثقافتی انسائیکلوپیڈیا، دو کتابوں اور اس کے علاوہ ثقافت کے حوالے سے پاکستان کے مختلف علاقوں پر تحریروں میں پایا گیا۔ انٹرنیٹ سے مفید حوالہ جاتی مواد کے علاوہ اہم ترین معلومات آج کے دور کے بچوں کا سروے ہے جو کوئٹہ، کراچی اور پنجاب سے کیا گیا اور اس میں کل تقریباً پچاس بچوں نے حصہ لے کر کھیلوں کی تفاصیل بتائیں۔ کچھ بڑی عمر کے افراد اور اساتذہ سے بھی ضروری مواد تاریخ، بچوں کی نفسیات اور تبدیلی کے حوالے سے حاصل کیا گیا۔

اس مقالے کی ابتدا میں کھیلوں پر علمی مباحث کا ذکر کیا جائے گا۔ اس کے بعد ان کی جماعت بندی تجویز کی جائے گی۔ پاکستان کے مختلف حصوں کے روایتی کھیلوں کا مختصر جائزہ لینے کے بعد ان میں موجود خواص پر بحث کی جائے گی۔ اس مقالے میں یہ بخوبی واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مقامی لوک کھیل اپنے جوہر میں عالمگیر بھی ہیں اور زمان و مکاں کے حوالے سے بہت دوررس بھی۔ تاہم امتدادِ زمانہ کے ہاتھوں یہ بھرپور ثقافتی ورثہ اپنی شان اور مقبولیت کھوتا جارہا ہے۔

لوک کھیل کیا ہے؟

نسل درنسل منتقل ہونے والے وہ کھیل جن سے بچے روایتی طور پر کسی بھی علاقے میں کھیلتے ہوں، جن میں نسل درنسل کچھ ترمیم و اضافہ بھی ہوسکتا ہے اور جو بچوں کو رسمی طور پر نہ سکھائے جاتے ہوں، لوک کھیل کہلاتے ہیں۔[1] کھیلنا انسان کی فطرت کو مرغوب ہے اس لیے انسان مختلف کھیل کھیلتے آئے ہیں۔ لوک کھیلوں کا تذکرہ تو قدیم ترین تاریخوں میں بھی ملتا ہے۔ خود موہنجوداڑو سے ملنے والے بچوں کے کھلونے اس کے گواہ ہیں۔ کھیلوں کی تشریح کے لیے مقبول نظریات یہ تجویز کرتے ہیں کہ بچے اپنی زاید توانائی سے چھٹکارا پانے کے لیے یا تفریح کے لیے کھیلتے ہیں۔ روسو نے جبلّت کا ایک حصہ کھیل کو قرار دیا ہے جبکہ اسٹینلے ہال نے کھیل کو دورِ وحشت کے

Marfat.com

ورثے کی سرگرمیوں پر مبنی قرار دیا ہے جیسے کہ چھپنا، چھڑی گیند یا پتھر سے ضربیں لگانا، چھلانگیں لگانا، رکاوٹیں عبور کرنا، تعاقب کرنا یا کسی شے کے حصول کی جدوجہد کرنا۔ ان نظریات سے کھیل کے بچوں کی شخصیت پر اثرات کی بھی نشاندہی ہوتی ہے۔[۲]

نظری پس منظر

ماہرین علم بشریات کے لیے بچوں کو ایک علیحدہ مکمل موضوعِ تحقیق سمجھنا بیسویں صدی کے پہلے تین عشروں تک قطعاً بعید از امکان تھا۔ اس کی ابتدائی جھلکیاں ۱۹۲۹ء میں مارگریٹ میڈ کی سموآ بچوں کے خیالات کے مطالعے میں ملتی ہیں جس کی جانب ہارڈمین نے اشارہ کیا ہے۔ ہارڈمین کے تجزیے کے مطابق خود بچپن کو بالغ عمری سے مختلف سمجھنے پر بھی توجہ نہیں دی گئی تھی۔ حالانکہ ماہرین نے خود بچوں کے کھلونوں اور کھیل کی معمولی اشیاء (پتھر لکڑی) وغیرہ کے بارے میں یہ بحث بھی کی ہے کہ کیا بچے ان اشیاء کو اصلی زندہ شے سمجھ کر کھیلتے ہیں یا چونکہ ان کی دنیا میں مطلوبہ زندہ اشیاء کی کمی ہوتی ہے اس لیے وہ کھلونے ہی کو اس کا متبادل/نمائندہ سمجھ لیتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار قسم کی آوازیں جو انسان کا بچہ نکال سکتا ہے، ان میں سے محض چند آوازوں کو اس کا کلچر قبول کر کے باقی سب کو مسترد کر دیتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بچے ان ہی بے معنی آوازوں کو اپنے کھیلوں میں فراوانی سے استعمال کرتے ہیں۔ وائی گوٹسکی کے مطابق چھوٹے بچوں کی کھیلوں میں معنی کی اہمیت اشیاء سے زیادہ ہوتی ہے اور اشیاء سے زیادہ ان سے متعلقہ اعمال کی اہمیت ہوتی ہے، اس عمل سے قوانین طے ہوتے ہیں، لیکن دراصل تو کھیل سے معنی اور اشیاء کا تعلق ہوتا ہے، اس لیے پیشگی قوانین ناگزیر نہیں ہوتے۔[۳] چنانچہ ہم بچوں کو کھیل کے قوانین خود بناتے، بگاڑتے اور ان میں لچک ڈالتے دیکھ سکتے ہیں۔ تاہم بچوں کے خیالات اور سماجی برتاؤ کو بالغان کی نظر سے جانچنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے، گرچہ بچوں کی اپنی دنیا بھی معانی اور سوچ بچار سے بھرپور ہوتی ہے اور کھیل تو زندگی کے ہر مرحلے پر انسانوں کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

فلسفیاتی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو کھیل کو 'خودی' (self) کی پرورش اور بے ساختہ اور آزاد شناخت میں معاون کے طور پر عہدِ روشن خیالی میں پہچانا گیا تھا۔ کھیل میں چونکہ 'جبر' کا عنصر نہیں ہوتا، اس لیے سماجی مصلحین نے اس کو انیسویں اور بیسویں صدی میں سماجی تعلیم کے لیے مفید سمجھا۔[۴] ۱۹۷۰ء کے عشرے میں شوارزمین (۱۹۷۸ء)[۵] اور گمبلیٹ (۱۹۷۶ء)[۶] کی کتابیں بچوں کی لوک کھیلوں کو بطور ایک بشریاتی مظہر کے مطالعہ کرنے کے اعتبار سے اہم سمجھی گئیں۔ سوشیالوجسٹ بل کورسرو (۱۹۸۵ء)[۷] کی کتاب بھی اس اعتبار سے ابتدائی اور اہم مطبوعات میں شامل ہے جو بچوں کا خود اپنا فوک ادب تخلیق کرنے پر توجہ دیتی ہے۔

ساویئر کے مطابق جدید دور میں سماجی سائنس کی تھیوری نے جب 'غیر نمایاں' (unmarked) اور

Marfat.com

'روزمرہ' (every day) پر اپنی توجہ مرکوز کی تو ساختی اعتبار سے اہم پہلو جیسے مشترکہ علامتوں کے نظام سے توجہ ہٹا کر پس ساختی نظریے کے تحت جن تصورات پر توجہ دی وہ تھے: عمل، روزمرہ تجربہ، تصورات کا نئی صورتوں میں ڈھلنا، اور سیاسی اعتبار سے سرگرم ہونا (agency)۔ چنانچہ اب اجتماع سے ہٹ کر فرد کو بطور سرگرم عامل کے اپنی انفرادی حیثیت میں اہمیت ملنے لگی۔ اب یہ فرد ثقافت کا جز و بنتا ہے، اس میں ترمیم و تحریف کرتا ہے، اس کی تشریح کرتا ہے اور ثقافت میں ایجاز وایجاد بھی کرتا ہے۔[8] اس سے قبل بچوں کی زندگی اور کھیل کود کو قابلِ توجہ نہ سمجھا گیا تھا لیکن پھر ماہرینِ علمِ بشریات اور علمِ ثقافت نے یہ معلوم کیا کہ کھیل کود کا مطالعہ اپنی کثیر الجہتی نوعیت کے باعث مختلف مطالعاتی میدانوں سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے مطالعے سے اخذ شدہ تھیوری بھی اسی وجہ سے علمِ بشریات کی متعدد شاخوں کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔[9]

ہیرس کے مطابق بچے کی شخصیت کی نشوونما میں جن عوامل کا بھرپور عمل دخل ہوتا ہے ان میں کھیل کود کا انداز بھی بہت اہم ہے۔ کسی ثقافت میں خانگی، سماجی، سیاسی اور معاشی اداروں کی نوعیت جو کہ خود ماحولیاتی عناصر سے متعین ہوتی ہے بچوں کی تربیت پر اثر انداز ہوتی ہے۔[10]

اگرچہ نسلیاتی اور جینیاتی عناصر کا کردار شخصیت سازی میں لمبے عرصے تک زیرِ تحقیق رہا ہے، لیکن یہ بات طے ہے کہ ثقافتی ماحول میں موجود اشیاء روٹی، کپڑا، مکان اور اوزار، مشینوں وغیرہ کی پیداوار میں ضروری کردار ادا کرتی ہیں۔ انسانی وجود کو مادی اشیاء کی قلت کا اگر مسئلہ درپیش ہو تو یہ مادی بندش (material constrainsts) کہلائے گی۔ اس اعتبار سے بچوں کو کھیلنے کی اشیاء، ماحول اور تصورات کی فراہمی ان کے ماحول ہی سے ہوگی، جو کہ تصورات، اقدار، روحانی و ذہنی مواد اور فنون (غیر مادی پہلوؤں) کے اعتبار سے بچوں کی تربیت اور مواقع بھی مہیا کرے گا۔[11] اس وجہ سے ماہرینِ تعلیم نے بچوں کو کھیل کھیل میں اخلاقی اصولوں کی تربیت دینے کی کوششیں کی ہیں۔[12]

نظریاتی اعتبار سے کھیل کی بچپن میں نشوونما کے لحاظ سے بہت اہمیت ہے۔ بچے خیالی یا حقیقی دنیا کے کھیل کھیل کر نئی دنیا و ماحول تخلیق کرنا سیکھتے ہیں اور اپنی حقیقی یا خیالی دنیا میں قوانین و ضوابط سیکھتے ہیں۔

لارنس اسٹینبرگ اور رابرٹ میئر[13] کے مطابق کھیل سے بچوں کی معاشرتی، جذباتی اور ادراکی (cognitive) نشوونما ہوتی ہے۔ بچے نئی دنیا بناتے ہیں، اپنے تصورات کو عملی جامہ پہناتے ہیں اور اپنے خوف پر قابو پانے کی کوشش کرتے ہیں وہ شراکت داری، حصول، پیروی اور قیادت سیکھتے ہیں جب کھیل کھیل میں لڑائی ہو جاتی ہے تو وہ سامنا کرنا اور اپنا تحفظ کرنا سیکھتے ہیں۔ کھیل سے ہی انہیں یہ پتا چلتا ہے کہ انہیں کیا کرنا پسند ہے اور کس کے ساتھ کھیلنا پسند ہے۔ دوسروں کے ساتھ مل کر کیا ہے جو لطف اندوزی کا سبب بن سکتا ہے اور کب وہ وقت آتا ہے جب تنہا ہونا ہوتا ہے۔ کھیل جذبات کے اظہار اور تعمیرِ تعلقات کے ضمن میں ایک تربیتی مرحلہ ہوتا ہے۔

Marfat.com

عمر کے اعتبار سے کھیل تبدیل ہونے کے بھی تین مراحل ہوتے ہیں اسٹینبرگ اور میئر کے مطابق ایک سے ڈیڑھ سال تک کے بچے اکثر اپنا اپنا کھیل کھیلتے ہیں گویا وہ متوازی طور پر (parallel play) کھیلتے ہیں، وقت کے ساتھ ساتھ وہ متوازی باخبر کھیل (parallel-aware play) کھیلنے لگتے ہیں جس میں ان کی دوسرے بچوں سے قربت یا ان کی موجودگی کا احساس بڑھتا جاتا ہے جس میں ان کے معاشرتی تعلقات بننے لگتے ہیں وہ پھر ایک دوسرے کے ساتھ سادہ معاشرتی کھیل (simple-social play) کھیلنے لگتے ہیں۔[۱۴]

دو سال کی عمر میں تکمیلی اور جوابی کھیل (complementary and reciprocal play) کھیلتے ہیں جس میں باری باری سرگرمی سے حصہ لینا ہوتا ہے۔ مثلاً بھاگو اور پکڑو (پکڑم پکڑائی) اور آنکھ مچولی وغیرہ۔ تین سال کی عمر تک بچوں کے کھیل تعاونی معاشرتی حیلہ جُو کھیل (cooperative social pretend play) بن جاتے ہیں جس میں دو بچے جھوٹ موٹ کے کرداروں میں (جیسے شوہر بیوی، مریض ڈاکٹر یا پولیس چور) کھیلتے ہیں اور خوب محظوظ ہوتے ہیں۔ چار سال تک پہنچتے پہنچتے بچے اسی تعاونی معاشرتی حیلہ جُو کھیل کو مزید پیچیدہ بنا لیتے ہیں جس میں کردار، مکالمہ، خیالات اور اداکاری سب زیادہ سنجیدہ ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح کا جو ڈراما وہ کھیلتے ہیں اکثر اس کا مواد ان کو روزمرہ زندگی کے مشاہدے سے ملتا ہے۔[۱۵] لیکن چار سال کے بعد بچے اکثر منصوبہ بندی کر کے کھیل کھیلتے ہیں۔ اس میں چور سپاہی وغیرہ کے کرداروں کا اکثر اعلان کیا جاتا ہے اور اشیاء کی جگہ اور معنویت طے کی جاتی ہے مثلاً یہ کہنا کہ وہ 'سیڑھیاں تمہارا گھر ہوتا ہوگا'، لیکن اس عمر میں بھی موڈ کے ساتھ کھیل کے کردار، کام، کہانی سب بدلتا جاتا ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ منصوبہ بندی زور و شور سے ہوتی ہے اور ایکشن یا کھیل کم نظر آتا ہے یہ مرحلہ اور سرگرمی بھی بچوں کی ادراکی (cognitive) نشوونما میں بہت مددگار ہوتی ہے۔ حیلہ جُو کھیل (جھوٹ موٹ کے کھیل) بچوں کو اپنی شخصیت (self) کی نشوونما میں مدد کرتے ہیں۔ مثلاً وہ بچے اور بڑے کے کردار اور ذمہ داریاں، بطور پسر محبت وصول کرنے اور ذمہ دار باپ بننے کے فرق کو سمجھنے لگتے ہیں۔ دوسروں سے الگ تھلگ اپنی انفرادی شخصیت کا احساس بھی تقویت پانے لگتا ہے۔ بچہ تحفظ اور خودمختاری کے بیچ کشمکش سے نمٹنا سیکھتا ہے۔ لڑکے لڑکیاں اپنی اپنی صنف کے کرداروں کو اپنانا اور معاشرتی سانچے میں ڈھلنا سیکھتی ہیں۔ بڑھتی عمر کے ساتھ ساتھ گزشتہ عمر کے مرغوب کھیل بھی وقتاً فوقتاً اختیار کیے جاتے ہیں۔[۱۶]

روایتی کھیلوں کی اہمیت

بقول تنویر بخاری، زندگی کے اس کھیل میں بچہ پیدا ہوتے ہی مصروف ہو جاتا ہے۔ جسمانی حرکات و سکنات کے تحت وہ اپنے اردگرد کے ماحول کی دریافت کرتا ہے۔ تصوراتی کھیلوں سے وہ دور دراز کا سفر کر لیتا ہے اور

Marfat.com

اپنے ماحول کی نقالی سیکھتا ہے۔ کھیل تندرستی برقرار رکھتے ہیں، قوتِ برداشت دیتے ہیں۔ لڑکیاں ان کی مدد سے سگھڑاپا اور لڑکے والد کے پیشوں کی مہارت سیکھتے ہیں۔ مکالمے بولنے کا اعتماد حاصل کرتے ہیں، منظوم بولوں کے باعث وہ شاعری سے واقف ہوتے ہیں اس طرح بالک شاعری کی ابتدا ہوتی ہے۔ وہ قافیے اور تکیں ملانا سیکھ جاتے ہیں۔ ان ہی تکوں سے لوک گیت جنم لیتے ہیں۔ کئی کھیل انہیں علم الحساب اور ریاضی کی اشکال (مربع، مستطیل، چوکور، مثلث) سے واقف کرتے ہیں۔ ورزش اور حصول طاقت کی غرض سے متعدد کھیل مروج ہیں۔ یہ درختوں پر چڑھنا اور تیراکی سکھاتے ہیں: ربط وضبط، اتحاد واتفاق، اور دوسرے انسانوں سے جڑ کر کھیلتے ہوئے انسانی رشتہ مضبوط کرتے ہیں۔ اخلاقی اقدار و ہمدردی اور انس ومحبت پیدا کرتے ہیں۔ [۱۷]

بچوں کے روایتی کھیلوں کو بھی تجزیہ کاروں نے حیران کن پایا ہے کیونکہ یہ متعدد عوامل سے متعین ہوتے ہیں اور کئی امور سیکھنے میں معاون ہوتے ہیں۔ اسمتھ اور ایبٹ کے مطابق بچوں کے کھیل سوشل فکشن کا درجہ رکھتے ہیں اور اس لیے انسانی حالات کے مطابق حقیقت آشکار کرتے ہیں، جھوٹ موٹ کی دنیا میں وہ گرچہ حقیقت کی جگہ تو نہیں لیتے لیکن کھیل کے اوقات کی حد تک وہ حقیقی دنیا کے نتائج وعواقب کو معطل کر دیتے ہیں۔ اکثر ہمارے کھیل ہماری زندگیوں ہی کی عکاسی کرتے ہیں اور کھیل کے تناظر میں سسپنس، تنازعہ اور زندگی کی بے یقینی کا سامنا کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ [۱۸]

معاشرتی ماحول میں رہ کر ذہانت کی نشوونما جس میں مخصوص لوگوں سے روابط بڑھانا، دوسروں کی نیت کا اندازہ لگانا، اتحاد بنانا، دوسروں کو پیروی پر مائل کرنا وغیرہ ایسی مہارتیں ہیں جن کو میکاویلی کی ذہانت کہا جاتا ہے اور اس کی نشوونما کھیلوں کی مدد سے بھرپور طریقے سے ہوتی ہے۔ [۱۹]

ابصار عبدالعلی کے مطابق کھیل بچوں کی بنیادی ضرورت ہے جیسا کہ غذا محبت اور تحفظ۔ وہ روایتی کھیلوں کو زندگی اور تعلیم و تربیت کا حصہ گردانتے ہیں، جو کہ تعلیم کی پہلی سیڑھی ہوتے ہیں۔ ان کے مطابق:

> کھیل بچے کی شخصیت کی تعمیر میں ابتدائی اینٹ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کھیل سے بچے کے دل کو کشادگی، جسم کو توازن، ذہن کو توانائی، اعصاب کو مدافعت اور عزائم کو حوصلہ ملتا ہے۔ یہ صفات بچے کو تعلیم ہی نہیں زندگی کے ہر شعبے میں اعتماد، استقلال، معقولیت پسندی اور مسابقت کے جذبے کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے مواقع فراہم کرتی ہیں۔ [۲۰]

جسمانی نشوونما و مضبوطی کے لیے کبڈی، کشتی اور سونچی کے کھیل برصغیر کے مختلف حصوں میں مروّج رہے ہیں تاہم یہ کھیل لوک روایتی حیثیت سے اٹھ کر عالمی مقابلوں میں داخل ہو چکے ہیں جس سے ان کی افادیت و مقبولیت کا پتا چلتا ہے۔ کبڈی آج بھی بنگلہ دیش و نیپال اور کئی ہندوستانی ریاستوں کی قومی و ریاستی

Marfat.com

سرکاری کھیل کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کی ابتدا کو عسکری روایت سے جو پنجاب کے خطے سے مخصوص تھی، منسوب کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں اس کو ایران، جاپان اور مشرقِ بعید کے ممالک میں بھی قبولیت حاصل ہو گئی۔[۲۱]

ابصار عبد العلی نے یہ واضح کیا ہے کہ:

> درحقیقت ان کھیلوں کے ذریعے بچہ زندگی کے آداب رسم و رواج، نشانہ بازی، جیتے ہوئے پوائنٹس کی گنتی، ان پوائنٹس کو فتح کا نشان جان کر ان کی حفاظت، مقررہ وقت میں کام کی تکمیل، قواعد کی پابندی، رواداری، اجتماعی نظم، میدان پر میدان مارنے کی لگن، 'بے ایمانی' کے خلاف صدائے احتجاج اور اس کے اثرات سے اپنے حقوق کا تحفظ، تنازعہ میں ثالث بن کر کلمۂ حق کی بلندی، فتح پر اعتماد اور افتخار کے جذبوں کا اظہار، شکست کا اعتراف، ریاض اور جہدِ مسلسل سیکھتا ہے۔

عبد العلی کھیلوں کو حب وطن کی آموزش اور متوازن شخصیت کے حامل بننے کے لیے بھی ناگزیر گردانتے ہیں۔[۲۲]

بچوں کے کھیل دراصل بچپن کی اس ثقافت کا جزو لاینفک ہیں جس کے ذریعے ایک معاشرے کے ثقافتی معیارات کھیل کھیل میں نئی نسل کو سکھائے جاتے ہیں۔ بڑے بچے چھوٹے بچوں کے رہنما اور استاد بن کر ان کو کھیل کے قوانین، تصورات، طریقۂ کار اور مہارتیں سکھاتے ہیں گویا سوشلائزیشن کا عمل خود بچے بھی بچپن میں ہی انجام دینے لگ جاتے ہیں۔ اس جہت پر اسٹیفن کلائن نے اپنی تحقیق سے یہ واضح کیا ہے کہ بچپن کی ثقافت بچوں کے لیے تشکیل شدہ اور ان پر نافذ شدہ معاملہ ہوتی ہے اور یہ سلسلہ شکاری معاشروں سے جدید گلوبل معاشرے تک چلتا آ رہا ہے۔ بچوں کی بے طاقتی (powerlessness) اور انحصاری خصوصیت ہی ان پر بالغوں کی ہدایات اور رہنمائی کو غالب آنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔ کسی کمیونٹی کے سماجی اعتقادات اس کے وسیع تر ثقافتی فریم ورک اور سماجی مقاصد کے زیر اثر ہوتے ہیں جو کہ بچپن کی ثقافت کو متعین کرتے ہیں۔ تاہم اسی بچپن کے کھیلوں کے دوران بچے ایک دوسرے سے باہم بین عمل میں خود اظہاری اور تخلیقیت کا بے ساختہ عمل بھی کرتے ہیں اور جدید معاشروں میں بچوں کو تفریح اور انفرادی آزادی کے جو زیادہ مواقع فراہم کیے جانے کا رجحان بڑھ رہا ہے تو بچوں کی ثقافتی سرگرمیاں اور کھلنڈرا پن یا کھلاڑی پن کے وصف کو بھی فروغ مل رہا ہے اس سے ان کی آزادی کا دائرہ پھیل رہا ہے۔[۲۳]

اسٹیفن کلائن کا یہ نقطۂ نظر اپنی جگہ پاکستانی معاشرے پر بھی صادق آتا دکھائی دیتا ہے لیکن جدید رجحانات جو آج فروغ پا رہے ہیں، وہ روایتی کھیلوں کی بے ساختگی، تخلیقیت اور اظہاری مواقع کو محدود کرتے نظر آ رہے ہیں کیونکہ روایتی کھیل کم ہو رہے ہیں تاہم جدید انداز کے کھیلوں اور جدید رسمی تعلیم کے متبادل مواقع پیدا ہو رہے ہیں۔

Marfat.com

گلوبلائزیشن کے تحت بے ضابطہ تبدیلیوں کے اثرات بچوں کے کھیلوں پر بہت تباہ کن ہو رہے ہیں۔فراسٹ کے مطابق بچے اپنے روایتی کھیل آج تک اپنے روایتی انداز میں مشکل حالات میں بھی کھیلتے آئے ہیں لیکن اب تاریخ میں پہلی بار صنعتی معاشروں کے بچے کھیلنے کی قدرتی آؤٹ ڈور جگہوں سے محروم ہو رہے ہیں اور وہ یہ بھولنے لگے ہیں کہ کس طرح آزادانہ، بے ساختہ، بیرونِ خانہ کھیلوں میں مشغول ہوا جا سکتا ہے۔[۲۴] اس عمل میں شہرکاری اور دوسرے معاشروں کو ہجرت (امیگریشن) بھی شامل ہیں۔اس طرح بچے اپنے کھیل کود کے بنیادی حق سے محروم ہو رہے ہیں۔

اوپل ڈن نے کھیلوں کو چھ زمروں میں تقسیم کیا ہے۔[۲۵]

۱۔ تمہیدی کھیل

۲۔ خیالی کھیل

۳۔ تعاقبی کھیل

۴۔ ورزشی کھیل

۵۔ جماعتی کھیل

۶۔ بساطی کھیل

لیکن اگر پاکستان میں مروج کھیلوں کو دیکھا جائے تو کئی کھیل اس جماعت بندی میں شامل نہیں ہو سکیں گے۔اس لیے ایک نئی درجہ بندی ذیل میں تجویز کی جا رہی ہے۔یہ خیال رہے کہ یہ جماعت بندی محض سمجھنے کی سہولت کی غرض سے ہے ورنہ ایک ہی کھیل میں دوسری جماعتوں کے بھی عناصر پائے جا سکتے ہیں۔

کھیلوں کی جماعت بندی

پاکستان کے روایتی کھیل مندرجہ ذیل آٹھ بڑی اقسام میں سمجھے جا سکتے ہیں:

۱۔ **جسمانی قوت و مہارت کے کھیل:** جنگل جلیبی، پکڑم پکڑائی، برف پانی، کھوکھو، شاہ ٹاپو، گوٹ پھینکنا، مارم پٹی، ہاکی، کشتی، غاز، بامچھو غاز، بوڈی دک، سنگ پرانی، سونچی، کنال ٹپن، تین ٹنگی دوڑ، بوری دوڑ۔

۲۔ **ہاتھوں اور دماغی اور حسی مہارت کے کھیل:** پٹھوگرم، گلی ڈنڈا، کنچے، لٹو، آنکھ مچولی، لال پری، کوکلا چھپاکی، گیٹے، موجوستی چھینیک، نیزہ بازی، رسہ کشی، بوڈیموشٹک، پنڈوک، انڈے لڑانا، تہہ جلی، انھا انھی، غلیل بازی، ٹوپک نشانہ۔

۳۔ **ثقافتی تصورات سکھانے والے کھیل:** چور سپاہی والے سارے کھیل، دادی اماں، گڑیا کھیلنا اور اس کا گھر بنانا یا شادی کرنا، چڑیا اڑی کوا اڑا، یسّو پنجو، الہڑ بلہڑ، کالیاں اٹاں کالے روڑ، قیدی، نوغوردیک، بلی ماسی، توتیاں کہ واجے، چوہڑے مسلمان، کانی بھیڈ، کدو کپے کہ پکے، تھال۔

Marfat.com

۴۔ گانوں اور جسمانی حرکات پر مبنی کھیل: چھم چھم چھم، کیکلی ڈالنا، ختو مناس۔
۵۔ ذہانت اور اندازہ لگانے والے کھیل: انگوٹھی چھپانا، اکھاں میٹی، اِیدھر ماراں اُدھر ماراں، ٹلو اٹلوی، ٹھکر لکائی۔
۶۔ بورڈ یا زمین پر خاکہ بنا کر کھیلنا: لڈو، کیرم، باران گاٹ، کتار، گڑ چپا، وانجی، نوں ٹہنی، پاسہ، اڈا کھڈا، بھابو پونیاں۔
۷۔ خالص تفریح طبع کے کھیل: پیار کڈھنا، جن کڈھن، گنجی کبوتری، بُڑا، بھنڈ وبھنڈیری۔
۸۔ تمہیدی کھیل: اولو یانے، پکن پگائی، ٹاس۔

ان چند مثالوں کے بعد یہ پہلو واضح کرنا ضروری ہے کہ ہر علاقے میں ہر نوعیت کے کھیل کھیلے جاتے ہیں۔ بعض کھیل تو قومی ہی نہیں بلکہ عالمی سطحوں پر بھی مقبول ہیں مثلاً ہاکی، فٹبال، کبڈی، پولو، شطرنج، تاش وغیرہ۔ اگرچہ یہ آج ترقی یافتہ کھیل بن گئے ہیں لیکن ان کی ابتدائی شکلیں سادہ تکنیک وقوانین اور سستے سامان کے ساتھ آج بھی دیہاتوں اور سادہ لوح عوام میں مقبول دیکھی جاسکتی ہیں۔

پاکستان میں ملتے جلتے ناموں کے کھیل

پاکستان کے مختلف حصوں میں مختلف ناموں سے کم وبیش ایک ہی کھیل کھیلا جاتا ہے اور کبھی کبھی اس کے نام میں صوتی تاثر بھی یکساں نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کو سمجھے بغیر ایک جیسا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ایسے کھیلوں کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ شٹاپو کے دوسرے نام: ششوک، اشکھوٹی دِیک، چینچو، بلی بلا، ٹپا، ٹاپو۔
۲۔ کوکلا چھپاکی: دنبہ سٹی، گیٹی چھپانڑی، کولہ پرتاؤ۔
۳۔ غاڑِ: ہاکی، کھدو کھونڈی۔
۴۔ بنٹے: گوڑی، چدو، کینچہ، گولی پلے۔
۵۔ کنکریاں: گیٹے، گیند گیٹے، ٹوکرائے، رابیلہ، چھلے دونک، حکور، چھولو، پائے دریک، سنگ گل۔
۶۔ پٹھوگرم: فٹوگرم، پٹوگرم، ٹیپوگرم، پٹھو دونک۔
۷۔ آنکھ مچولی کے دیگر نام: ٹپ پوٹائی (بلوچستان)، چھپن چھپائی، لشو لشو ختن توری، پکڑ پکڑائی، چھپن چھوت، لکن میہٹی، لکن مچائی، میٹو مٹار، لش پیش۔
۸۔ گلی ڈنڈا: ڈیٹی ڈناں، ڈیٹی ڈکر، ایٹی ڈنڈا، ٹکروسا، ٹھوپ گہ ٹھوکی، ٹسکوری، لٹ وٹلی۔
۹۔ بوجھنا: انگوٹھی چھپانا یا ہاتھوں میں کوئی بھی چیز چھپانا اور دوسری ٹیم کا بوجھنا۔ یہ کھیل دو افراد یا دو ٹیموں کے

Marfat.com

درمیان کھیلے جاتے ہیں۔ اس کھیل میں ہاتھوں کی مٹھی کو پشتو میں خلخرے کہا جاتا ہے۔ بلوچ بچے اس کو 'چھپن چھپائی' کہتے ہیں۔

سب سے زیادہ مشترک کھیلوں میں آنکھ مچولی، بنٹے، کنکریا گیٹے، پٹھوگرم، کشتی، شٹاپو، گلی ڈنڈا اور بنٹے شامل ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اشتراک اور تنوع کے حوالے سے دیکھا جائے تو کنکریاں، بنٹے اور گیند کی کھیلوں سے ہٹ کر دوسرے کھیلوں کے مقابلے میں کشتی کے اندر زیادہ تنوع پایا جاتا ہے کیونکہ اس کی تکنیک مختلف ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قوانین اور نام بھی بدل جاتے ہیں۔ مثلاً چترال کے علاقے میں 'بل بل موژی' نامی کشتی میں ایک کھلاڑی آ کر چیلنج کرتا ہے مخالف ٹیم اس کو ہاتھ لگانے کی کوشش کرتی ہے اور پہلی ٹیم ان کو پکڑنے کی کوشش کرتی ہے۔ جبکہ فری اسٹائل کشتی بھی اکثر علاقوں میں مقبول ہے۔ سندھ میں کشتی ملاکھڑو کہلاتی ہے جس میں ایک پہلوان دوسرے کو کمر سے پکڑ کر نیچے گراتا ہے اور اس کے کندھے زمین پر لگانے کی کوشش کرتا ہے اسی طرح 'بلہارہ' میں ایک شخص اپنے مدِمقابل کو پکڑنے کی پوری کوشش کرتا ہے اس میں زمین پر گرانا شرط نہیں۔[۲۶]

صوبہ خیبر پختونخوا کے بچوں کے لوک کھیل

صوبہ سرحد (نیا نام خیبر پختونخوا) کے ثقافتی انسائیکلوپیڈیا[۲۷] کے مطابق صوبے کے مختلف خطوں میں مندرجہ ذیل کھیل مروج ہیں۔

پشاور: گیند گیٹا، گیٹی چھپانڑی، نیلی پری آ جا، چیچو۔

سوات مالاکنڈ ریجن: انگرگشتے، بزل، سخے، کھودری، ڈق باچئی، پیٹر، بٹہ سٹرو، شوشے امیڑا، اشخے، نخے، کاگڑئی۔

ہزارہ: کرمک کریا، لنڈو کے، چھپن چھوت، آڑیا آڑیا، انا مناوے کو کلے، اللہ کو لوزاری کرنے یاں، اخروٹ اور چرخی، تتی، گڈا گڈی۔

بنوں: کانچ کے بلورے، اینڈہ ٹو پک نشانہ، جی تاڑی، حصے، انڈے لڑانا۔ سونگہ وھنہ (نیزہ بازی)، غلیل بازی۔

ڈیرہ اسمٰعیل خان: گھسی (کلائی پکڑنا)، انڈے توڑ، سوکڑ (مٹھی کھولنا) ان کے علاوہ دوڑ لگانا، لوڈو، پینگ جھولنا، لکڑی کے تنے کو ہلانا۔ غلیل بازی، نیزہ بازی، کشتی، کبڈی، پہلوانی، وزن اٹھانے کی مشق کے روایتی انداز (بتکر یا بغدر اٹھانا (بھاری پتھر) جس کو ڈیرہ اسمٰعیل خاں کے علاقے میں پنجری کہا جاتا ہے۔ ڈیرہ اسمٰعیل خاں میں کبڈی کا کھیل 'کت کت' کہلاتا ہے۔

Marfat.com

کوہستان: گلگشتو، کھڑی، غلیل، ہال، چنزی، اِٹی ڈنڈا، لشوبکری، ربڑہ، کھکئے، چھمن، کھوسیں، اخروٹ وکبڈی بچوں کے کھیل جبکہ لڑکیوں کے کھیل گوڑی، لیے لاہار، چنزی، دوں، بیدنس، چولہے بنانا، شن کڑے، ٹوکرائے، دون بدون، بیں، لوکاچو، لشولشو ہیں اور جوانوں کے کھیل توتہ بات، ہپی گہ کون (تیر کمان)، ٹھک، کھحین، تھام دون ہیں۔ کھکے بون جوکہ انڈس کوہستان میں بہت مقبول ہے دراصل کانچ کی گولیوں کی بجائے اخروٹ سے کھیلنے کا کھیل ہے جس میں نشانے لگا لگا کر ان کو جیتا جا سکتا ہے۔ بُڑا بچوں کا گھر گھر کے سے اناج وغیرہ مانگ کر اسے پکانے یا اس کو بیچ کر پسندیدہ مرغ چاول خرید کر پکانے کا کھیل کوہستان میں مقبول ہے۔

چترال: یہاں اپنے قلعے یا محل کو دشمن سے بچانے کا کھیل نوغور دیک ہے جو چترال کے صرف لڑکے کھیلتے ہیں۔ اس میں ۲۰ گز کے فاصلے سے دو قلعے پتھروں سے بنا کر ایک نشانے کا پتھر ان کے سامنے کھڑا کیا جاتا ہے۔ دونوں حریف دوسروں کا نشانہ لے کر قلعہ اور اس کا نشانے کا پتھر گرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب یہ کھیل کم کھیلا جا رہا ہے۔[۲۸]

شمالی علاقہ جات کے پرانے اور نئے کھیل

ماضی میں گلگت بلتستان میں غیر معمولی طور پر مقبول کھیل یہ تھے۔ بلہ، گٹل بلہ (پولو کی ایک قسم)، بسراہ، رن ٹھس، پنڈوک، لش پیش، بلی بلا، ٹک رُسا، مست کاہ، اخروٹ پھینکنا، رابیلا، بھٹ پھل، رسہ کشی، بمھو دوائک (پرانا فٹبال)۔ ان کے علاوہ ایک کھیل 'اُولو یانے' ہے جو اتنا پیچیدہ نہیں محض بوجھنے کا کھیل ہے اور ٹاس کرنے کی سرگرمی کے طور پر بھی کیا جاتا ہے اس میں ہاتھوں کے سیدھے اُلٹے ہونے سے جیتنے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس سے ملتے جلتے کئی کھیل پاکستان کے دیگر علاقوں میں پکن پگائی کے لیے مروج ہیں لیکن بچے بچیاں وقت گزاری کے لیے اس کو کھیل سکتی ہیں۔

مردانہ وطفلانہ کھیل:

ان میں سے آج تک جو مردانہ کھیل مقبول ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

'بُلہ' ('پولو' کو بروشسکی اور شینا زبان میں 'بُلہ' کہتے ہیں): پیدل پولو کو کٹل بُلہ اور گھوڑے پر پولو کو انشپا ربُلہ کہتے ہیں۔ استور کے علاقے میں پولو کو 'ٹھوپ' کہا جاتا ہے۔ جبکہ کبھی گدھوں پر بھی پولو کھیلا جاتا تھا۔ کٹل بُلہ آج کل منظر سے غائب ہوتا جا رہا ہے ویسے بھی یہ دیہاتوں ہی میں زیادہ مقبول تھا اب اس کی گیند بھی پرانے کپڑوں کی بجائے ربڑ یا ٹینس بال ہوتی ہے۔ بچے اسے سردی میں خالی کھیتوں میں خوب کھیلتے ہیں۔

'بسراہ یا دُنچر': ایک ٹانگ کو موڑ کر صرف ایک پیر سے دوڑنے اور ٹیم کی شکل میں دوسری ٹیم سے لڑنے اور

Marfat.com

دوسری ٹیم کے کھلاڑیوں کو گرانے یا ان کے ہاتھ سے ان کا پیر چھڑوانے کی کوشش کرتے ہیں اور گول پوسٹ میں داخل ہو کر پوائنٹ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کھیل صوبہ سرحد کے بیشتر علاقوں میں بھی کھیلا جاتا ہے۔

'بھٹ پھل' یا 'دن پھل ایتس' (پتھر پھینکنا): یہ کھیل پرانے وقتوں میں بھاری پتھروں کو زیادہ سے زیادہ دور پھینکنے کے مقابلے کا تھا۔ چھوٹے پتھروں سے کھیلنے والا کھیل دریا کے کنارے کھیلا جاتا ہے گویا اپنے علاقے میں دستیاب بھاری اور چھوٹے پتھر ہی کافی تھے۔ جبکہ چترال میں مختلف گول شکل کے پتھروں سے میدانوں اور چراگاہوں میں یہ گولے پھینکنے کا مقابلہ بہت مقبول کھیل کے طور پر زمانۂ قدیم سے آ رہا تھا اس میں شرطیں بھی لگائی جاتی تھیں۔

'بوخت اوسنیک': یہ بھاری پتھر اٹھانے کا مقابلہ ہے۔

'موجوستی چھینیک': یہ ران کی ہڈی کو ہتھیلیوں سے توڑنے کا مقابلہ ہے گویا یہ جوڈو کراٹے کی پرانی شکل ہے اور آج کل ختم بھی ہوتا جا رہا ہے۔

'غاڑ': یہ ہاکی جیسا کھیل چترال کا روایتی کھیل ہے۔

'بامپھو غاڑ': یہ فٹبال کا کھیل ہے جس کی فٹبال اونی کپڑوں سے بنائی جاتی تھی۔

'بوڈی دک': (پاٹیک، ٹوک سوری) یہ کرکٹ سے مشابہ چترال کا کھیل ہے جسے بچے بڑے سبھی کھیلتے ہیں۔ لیکن بیٹ کی جگہ لاٹھی اور گیند کی بجائے لکڑی کا ٹکڑا استعمال ہوتا ہے۔ گراؤنڈ کی حد بندی کو کراس کرنے پر نمبر ملتے ہیں۔ ذرا مختلف شکل کے لیکن کرکٹ سے مشابہ دو اور کھیل 'پاٹیک' اور 'ٹوک سوری' بھی ہیں۔

'تنبک بازی': یہ نشانے کے ذریعے کسی درخت یا پہاڑی پر لگے پھل/غبارے کو ہٹ کرنے کا کھیل تھا جو خصوصاً شادی کے موقع پر کھیلا جاتا تھا اور اس میں کامیابی کے بغیر دلہن کو بارات ساتھ نہیں لے جا سکتی۔ تاہم یہ رواج بیسویں صدی میں شروع ہو کر آج کل تقریباً ختم ہو گیا ہے۔ جس کی وجہ لوگوں کے درمیان دشمنی و نفرت کے باعث ہتھیاروں کے عام استعمال پر پابندی ہے۔

'نیزہ بازی': یہ کھیل زیادہ تر ہنزہ اور نگر میں مقبول تھا لیکن آج کل کم ہو گیا ہے۔

'مست کاہ': یہ ہاتھوں اور بازوؤں کو مروڑ کر کمزور کرنے کی کوشش اور ساتھ ہی کھلے ہاتھوں سے حریف کے سینے پر ہاتھ مارنے کی کوشش پر مشتمل کھیل ہوتا تھا۔ لیکن آج کل اس کی جگہ باکسنگ نے لے لی ہے۔

'سمولو' (گٹ چو کیک): یہ فری اسٹائل کشتی ہے جس میں بازوؤں سے اور اڑنگا لگا کر دوسرے کو گرایا جاتا ہے۔ اس میں تماشائی بھی بڑے جوش خروش سے غیرت دلاتے ہیں اور ہارنے والا سخت شرمندہ ہو کر بار بار مقابلہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

'رسہ کشی': یہ بہت مقبول قومی و بین الاقوامی سطح کا کھیل ہے جس کا ہنزہ میں نام 'درابی' ہے اور چترال میں اسے

Marfat.com

'سیمینی ڑینکیک' کہا جاتا ہے۔
'راجہ بنانا': پرانے وقت کا یہ کھیل تھا جس میں ایک شخص خود حکمران بن کر دوسرے لڑکوں کو اپنے وزیر بناتا۔ ان کے لائے ہوئے اخروٹوں سے خزانہ بھرتا اور انہیں کام سونپ دیتا۔ شام کو ان پر جرمانے عائد کر کے خزانے کے اخروٹ اپنے پاس رکھ لیتا۔

زنانہ کھیل:

'بِلّہ سا' یا 'ختو مناس': شمالی علاقوں میں یہ بہت ہی مرغوب کھیل رہا ہے بلکہ ہر عمر کی عورت درختوں پر جھولا ڈال کر جھولنے سے محظوظ ہوتی آئی ہے۔ تہواروں پر اس کا خصوصی اہتمام کیا جاتا تھا اور آج یہ کھیل بتدریج ناپید ہوتا جا رہا ہے۔
'رابیلہ' / 'چھلے دونک': (حکور، چھولو، پائے دریک): یہ کنکریوں سے کھیلنے کا وہ کھیل ہے جو پاکستان کے مختلف حصوں میں بچیاں بڑی تعداد میں کھیلتی آئی ہیں۔ البتہ شمالی علاقوں میں لڑکیاں خاص قسم کے گانے بھی ساتھ ساتھ گاتی جاتی ہیں۔ مختلف علاقوں میں اس کھیل کے نام بھی مختلف ہیں۔
'بلی بلا' (ٹپہ ٹاپو): یہ بھی شٹاپو کا کھیل ہے جس میں آٹھ مستطیل خانوں کے بعد ایک نصف دائرہ ہوتا ہے۔ باقی قوانین پاکستان کے دیگر حصوں جیسے ہی ہیں۔ اس کھیل کا نام چلاس کے علاقے میں 'سونا مونا' ہے۔ اس میں اگر پتھر کو الٹا چلایا جائے تو ٹپہ کہلاتا ہے۔ ٹاپو بلتستان میں دس خانوں کے ساتھ کھیلا جاتا ہے۔
'ہپ جھکی' (پو پور مناس): یہ ککلی کا کھیل ہے جس میں مقامی زبان کا گیت بھی گایا جاتا ہے۔ یہ گیت اس کھیل کے تحرک اور لطف اندوزی کو بڑھا دیتا ہے۔ اس کا ہنزہ میں نام اور گانا الگ ہے۔
'لوٹو مناس': اس میں ربڑ کی گیند کو زمین پر مار کر بار بار گھوم کر پکڑنے کی کوشش کی جاتی ہے۔
'بوڈیمو ششک': یہ گورکھ دھندے کا کھیل دھاگوں سے بنایا جاتا ہے اور دو لڑکیاں کھیلتی ہیں بار بار اس کی شکلیں بدلی جاتی ہیں ویسے یہ لڑکے، بچے اور بڑے بھی کھیلتے ہیں اور پاکستان کے دوسرے حصوں میں بھی کھیلا جاتا ہے۔

بچگانہ کھیل:

دلیش پیش: یہ آنکھ مچولی جیسا کھیل ہے جس کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ آبادی زیادہ ہونے کے باعث اب چھپنے کے مقامات کم ہو رہے ہیں اور بچوں کی زندگیوں سے یہ کھیل مٹ رہا ہے۔
'پنڈوک': یہ گرچہ پرانا نہیں، لیکن آج کل مٹتا جا رہا ہے۔ اس میں مٹی بھر کر کپڑے کی پوٹلی کو ہوا میں اچھال

Marfat.com

اچھال کر گنتی کی جاتی ہے اور نمبر حاصل کیے جاتے ہیں۔

'ٹکروسا' (ٹسکوری): یہ گلی ڈنڈا کا کھیل ہے جس کا نام چلاس کے علاقے میں 'ٹھوپ گہ ٹھوکی' ہے۔ بلتستان میں اس سے مشابہ دو کھیل 'چکہ' اور 'اپوش' ہیں۔

'پٹھودونک': یہ پنجاب کے پٹھوگرم والا کھیل ہے۔ اس میں گیند کپڑے سے بنائی جاتی تھی باقی قوانین تقریباً وہی ہیں۔

'رَن ٹھسا': اس میں بھی کپڑے کے ٹکڑوں سے بنی گیند 'لوبۂ' استعمال ہوتی ہے اور اس میں 'رن ٹھس' خمدار شکل کا بیٹ ہے۔ اس کھیل کے قوانین امریکی بیس بال سے مشابہ ہیں۔

'پہاڑی دوڑ': اس میں مخصوص پہاڑی راستوں سے دوڑ کر جلد واپس آنے والے کو جیت کا حقدار سمجھا جاتا تھا۔ پہاڑی مقام کے باعث یہ دوڑ صحتمندی اور مضبوطی کا مقابلہ ثابت ہوتی تھی۔

'کھا ئیں پھل تھونک': یہ اخروٹ پھینکنے کا مقبولِ عام کھیل ہے جس میں بہترین نشانہ بازی سے اخروٹ جیتے جا سکتے ہیں۔ یہ کھیل قوانین میں فرق کے ساتھ مختلف علاقوں میں کھیلا جاتا ہے۔ اس میں جب گڑھے میں رکھے اخروٹوں کی تعداد اگر جفت ہو تو پھینکنے والا ان کو اٹھا سکتا ہے ورنہ نہیں اور کھیل کا یہ طریقہ اہلِ کاشغر کا بھی ہے اس لیے اس کو 'کاشغر جاویونک' بھی کہا جاتا ہے اس کھیل میں اخروٹ کی جگہ آج کل سکے بھی استعمال ہوتے ہیں۔

'برونو جپ تھونک': یہ اپنے ہاتھ میں انگوٹھی چھپانے کا کھیل ہے جبکہ انگوٹھی کی جگہ بٹن وغیرہ بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ اس میں پوری ٹیم کے ہاتھوں میں یہ بوجھنا کہ کس ہاتھ میں انگوٹھی ہے، دراصل بیٹھے بیٹھے مصروف رہنے اور کھیلنے کا بہانہ بھی ہے اور نفسیات جاننے کی تربیت بھی۔

'چھوپے دیونک': اس میں ٹاس جیتنے والی ٹیم دوسری ٹیم کے مٹی کے چھوٹے چھوٹے بنائے ہوئے ٹیلے ڈھونڈتی اور ان کو توڑ دیتی ہے۔ جو ٹیلے بچ جائیں وہ نمبر شمار ہوتے ہیں اور آخر میں دونوں ٹیموں میں جس کے نمبر زیادہ ہوں وہ جیت جاتی ہے۔ اس کھیل کا نام چلاس میں 'چھوٹی پوٹی' ہے۔

'انڈے لڑانا': یہ پرانے وقتوں کا کھیل ایک وسیع علاقے میں کھیلا جاتا تھا۔ ٹوٹے انڈے جیتنے والا جمع کر لیتا تھا۔ نوروز کے موقع پر ایک ہفتے تک یہ کھیل بلتستان میں کھیلا جاتا تھا۔

'تم دونک' یا 'تم دیلس': یہ پیراکی کا کھیل بھی تالابوں اور دریاؤں میں کھیلا جاتا تھا اس میں ایک مشکیزہ بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جس میں ہوا بھر کر اناڑی کھلاڑی بھی تیر سکتا ہے۔

Marfat.com

بلوچستان کے لوک کھیل

بلوچ، براہوی اور بلوچستان میں مقیم دیگر نسلی و لسانی گروہ اپنے اپنے روایتی کھیلوں کے اعتبار سے بڑے گرمجوش ہیں۔ برٹش انڈیا کے ماہرین تحقیق و بشریات نے بلوچوں کے بارے میں جو مواد جمع کیا ہے اس کے مطابق بلوچوں اور بروہیوں کی تفریحات مشابہ ہیں۔ جاٹ 'مل' (ایک مخصوص قسم کی کُشتی) کے شوقین تھے اور اس میں بہت ریاضت کرتے، مقابلے ترتیب دیئے جاتے اور عوام اس میں بڑے اشتیاق سے حصہ لیتے۔[۲۹] بولان کے علاقے میں گھڑ دوڑ اور جھولا مقبول تھے[۳۰] تو جھالاوان کے علاقے کی تفریحات کو زیادہ تر وحشی اور غیر مہذب لوگوں کی تفریحات قرار دیا گیا۔[۳۱] یہیں پر شطرنج سے مشابہ ایک کھیل 'کتار' پایا جاتا تھا۔ لکڑی کے ٹکڑے، ریزے، گھٹنے کی ہڈیاں، (بیری یا بیڈی) اور گولیاں (گوری) بچوں کی کھیل میں عموماً استعمال ہونے کی اشیاء تھیں جب کہ آتش دان کے پاس سردیوں کا مقبول کھیل بجھارتیں بوجھنا ہوتا تھا۔ بیرونی کھیلوں میں 'ہوجی' یا 'جوبے'، اللہ داد (آنکھ مچولی)، کُشتی (مَل یا بک) اور ٹلی (گیند بلا) مقبول تھے۔[۳۲] تاہم بلوچوں کے لیے فرصت میں جوا کھیلنا بہت محبوب رہا ہے۔ دراصل قبائل کے درمیان مختلف کھیلوں کے مقابلوں پر شرائط لگانے کا رواج گھڑ دوڑ اور تیراندازی کے مقابلوں کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے ہوا جبکہ لوک ادب میں بلوچوں کی ثقافتی روایات میں چانس کے کھیل عام ہونے کا تذکرہ ملتا ہے اور جوئے میں قیمتی ترین چیزوں کو بھی ہار دیا جاتا تھا۔ لیکن اس سے بڑھ کر یہ امر زیادہ اہم ہے کہ بلوچ تاریخ وجغرافیہ نے اکثر ایسے کھیلوں کو مقبول بنایا جن کا مقصد کھیل کود (sport) نہیں بلکہ فرد کو بطور قبیلے کے مفید فرد اپنی ذمہ داریاں پوری کرنا سکھانا تھا۔ چنانچہ پولو، گھوڑوں کی ریس، تیراندازی قبائلی جنگوں میں مفید مہارت ثابت ہوتے۔ بااین ہمہ درونِ خانہ کھیلوں کے بارے میں یہ توقع کرنا کہ وہ بالکل تفریحِ طبع کے مقصد سے ہوتی ہوں گی، عبث ہے۔ جان مہمد کے مطابق، وہ بھی ایسی تھیں جو بہت حد تک شاطرانہ ذہانت اور منصوبہ بندی کے طریقۂ کار کی تربیت بخشتی تھیں۔[۳۳] اس کی مثال تہہ جلی ہے۔ بلوچستان کے مختلف علاقوں کے روایتی لوک کھیلوں کی تفصیل درج ذیل ہے۔[۳۴]

کوئٹہ شہر کے کھیل:

'بزکشی': یہ افغانستان و شمالی علاقہ جات کا کھیل بھی ہے اور عالمی شہرت رکھتا ہے اس کا آغاز وسطی ایشیاء میں صدیوں پہلے ہوا تھا۔ اب اس کو دوبارہ رواج دینے کی کوشش ہو رہی ہے۔ اس میں گھڑ سوار ایک ذبح شدہ بکری (یا بھیڑ) کو میدان کے درمیان میں سے اٹھا کر بھاگنے کی کوشش کرتے ہیں۔

'تیراندازی': پہلے یہ جنگ کی تیاری کا حصہ تھا آج یہ محض ایک مشغلہ ہے۔ باقاعدہ ٹیموں کی شکل میں اس کے مقابلے ہوتے ہیں۔

Marfat.com

'توپ چو': یہ کرکٹ اور بیس بال سے مشابہ کھیل ہے۔
'گلی ڈنڈا': پورے پاکستان میں مقبول کھیل کوئٹہ میں بھی مقبول ہے۔
'پٹھو گرم': اس کھیل کے قوانین پورے ملک میں مشابہ ہیں۔
'بغل کشی': یہ بالخصوص ہزارہ قبیلے کا پسندیدہ مشغلہ ہے۔ اس میں بغل گیر ہو کر دوسرے شخص کی پیٹھ زمین پر لگانے کی کوشش کی جاتی ہے۔
'سنگ پرانی': گول پتھروں کو دور پھینکنے کا مقابلہ۔
'بوجل بازی': بھیڑ بکری کے گھٹنے کی ہڈی سے کھیلنا۔
'تہہ جلی': ایک موٹے تہہ دار کمبل کی تہہ میں چھپے شخص سے پوچھنا کہ اسے کس نے کوڑا مارا ہے۔

کوئٹہ شہر میں ہزارہ اور قندھاری برادری کے کھیل:

'برفی شدن': برف کے اندر کوئی چیز چھپانا یا اس کو تحفے کی طرح پیک کر کے دوسرے کو دینا۔ اگر وہ وصول کر کے شرارت دریافت کرے تو دعوت کھلاتا ہے۔ ورنہ لانے والے کو دعوت کرنی پڑتی ہے یا لانے والے کو پہلے ہی پتہ چل جائے تو اس کا منہ کالا کیا جاتا ہے۔
'سنگ گیرگ': بیس تیس میٹر کے فاصلے سے ایک خاص پتھر کا نشانہ لینا اور کامیاب نشانے کے پوائنٹ جمع کرنا۔
کھیل بازی: لڑکوں کا ایک پسندیدہ ہے۔
'کولہ پرتاؤ': یہ دائرے میں بیٹھے بچوں کے پیچھے ٹوپی گرانے اور پتہ نہ چلنے پر اس کی پٹائی کرنے کا کھیل ہے۔
'سنگ گل': یہ کنکریوں کا کھیل گیند کے ساتھ کھیلا جاتا ہے۔
'پادشاہ وزیر': اس میں چار افراد بادشاہ، وزیر اور چور بن کر کھیلتے ہیں۔
'پوٹلی بازی': یہ کنچے کا کھیل یہاں عام ہے اور بنٹے کہلاتا ہے۔
'رسی ٹپان': لڑکیوں کا مرغوب کھیل رسی کودنا ہے۔
'گڑیا': پہلے روئی سے بھری گڑیا ہوتی تھی۔ آج کل جدید گڑیا دستیاب ہیں۔

بلوچستان میں بلوچ افراد کے مقامی لوک کھیل:

بلوچستان کے روایتی کھیل اب زیادہ تر دیہاتوں میں کھیلے جاتے ہیں۔
'جی': یہ دائرے میں کھیلنے والا کبڈی جیسا کھیل ہے۔ دائرے کی حفاظت ایک ٹیم کرتی ہے دوسری حملہ کرتی

Marfat.com

ہے۔
'مل': یہ سندھ کے ملاکھڑو جیسی کشتی ہے جس میں چھاتی ملا کر اور کمر پکڑ کر داؤ پیچ لگاتے ہیں۔
'جُپ': یعنی چھلانگ لگانا۔ لمبی چھلانگ یا اونچی چھلانگ۔
'رم' یا 'تگ': دوڑ لگانے کا کھیل۔
'گروہ تاچی': یہ گھوڑوں اور اونٹوں کے دوڑانے کا کھیل ہے۔
'لٹ وٹلی': گلی ڈنڈے سے ملتا کھیل ہے کمسن بچے کھیلتے ہیں۔ ضلع چاغی میں اس کا نام 'انڈا، انڈان' ہے۔ دو کھلاڑی کھیلتے ہیں۔ اس کی دو شکلیں ہیں 'ڈانگوئی' اور 'کسوکولی'۔ یہ انفرادی کھیل ہے۔
'ٹیپ ٹاپ' یا 'اللہ لولی': جیسا کہ براہویوں میں مروّج ہے۔
'پوسی مہاراجی': یہ دوانچ چوڑے بلے پر گیند کو اچھال کر گنتی کرنے کا کھیل ہے۔
'بیڑی / مجولی': یہ پہلے سنگِ مرمر کی گولیوں سے کھیلا جاتا تھا، آج کل شیشے کی گولیاں عام ہیں۔ بیڑی یا مجول بھیڑ بکری کے گھٹنے کی ہڈیوں کو کہتے ہیں، اس کھیل کی کئی قسمیں ہیں ہڈی والے کھیل میں طاق و جفت، ٹونگی، سرو، گوڑی جیسے کھیل کھیلے جاتے ہیں۔
'آپ چلی': رگبی سے مشابہ۔ بھیڑ کی خاص ہڈی کو ڈھونڈنا، چھیننا، جھپٹنا اور واپس لانا ہوتا ہے۔
'ورندوئی': یہ خاصا مقبول کھیل ہے جس میں زمین پر لکیر لگا کر خانے بنا کر پانچ کھلاڑی اور ایک کپتان حملہ آوروں سے دفاع کرتے ہیں۔
'لاٹوری': بچوں کا کھیل، دائرے میں بیٹھی دفاعی ٹیم اور ایک حملہ آور ٹیم ہوتی ہے۔ دفاعی ٹیم کے کیپٹن کی آنکھوں پر پٹی بندھی ہوتی ہے وہ دور جاتا ہے تو اس کی ٹیم پر حملہ ہو جاتا ہے اور وہ واپس آ کر ایک رسی پکڑ کر دائرے میں مزاحمت کرتا ہے دائرے سے باہر نہیں نکلتا۔ حملہ آوروں کو چھو کر جیتا جا سکتا ہے۔
'چلہ پونجی': یہ سردیوں میں آگ کے پاس بیٹھ کر ہاتھوں میں انگوٹھی چھپانے کا کھیل ہے۔
'نامے کئے': یہ جانوروں کے اعضا کے متعلق اپنے نام رکھنے (خفیہ طور پر) اور پھر ان کو بوجھنے کا کھیل ہے اصل مقصد جانوروں کی اقسام اور ان کے اعضا سے واقف ہونا ہوتا ہے۔
'برفی': یہ ایک برتن میں برف لے کر اس کے اندر کوئلہ رکھ کر کسی دوسرے کو تحفے کی شکل میں بھجوانا اور بیوقوف بنانا ہے جو تحفہ قبول کرے وہ دعوت کرتا ہے۔ اگر راز پہلے پتا چل جائے تو تحفہ بھیجنے والا دعوت کرتا ہے۔[۳۵]

بلوچستان کے بچوں کے دیگر کھیل:

ان میں اکثر گیت بھی گائے جاتے ہیں جو خود بچوں ہی کی زبان سے نکلے ہوتے ہیں اس لیے ان میں سے چند الفاظ کا کوئی مطلب نہیں ہوتا۔

Marfat.com

کھیل کے دوران منہ سے نکلنے والے الفاظ بعد میں گیتوں کی شکل اختیار کر جاتے ہیں اکثر اوقات ایسے الفاظ سننے میں آتے ہیں جن کے معنی ڈھونڈنے پر بھی نہیں ملتے۔ بلوچی میں لڑکیوں اور لڑکوں کے روزمرہ کے مشاغل اور آس پاس کے مشاہدے کے مطابق گیت ملتے ہیں۔ [۳۶]

پکن پگائی کے لیے بھی گیت ہیں، قصہ گو کی حوصلہ افزائی، انگوٹھی چھپانے، ہینگ ڈھونڈنے، گڑیاں کھیلنے، بارش اور جھولے کے گیت ہیں۔ اس کے علاوہ بھی بول چال کے کھیل کے گیت ہیں جو کہ اپنے قریبی ماحول سے بہت زیادہ قربت رکھتے ہیں۔ مثلاً گاؤں، کھیت، کھجوروں، بھیڑوں، گدھوں، گھوڑوں، اونٹوں، درختوں اور پھلوں کا ذکر ان کے بنیادی تصورات کی تشکیل کرتا ہے۔ بارش کا گیت تو زندگی کی نوید لاتا ہے جس میں یہ کہا جاتا ہے کہ بارش سے زمین گلستان بنے گی، بکریاں چریں گی اور گھوڑیاں پلیں گی۔ [۳۷]

براہوی لڑکوں کے کھیل:

بلوچستان کے ایک بڑے نسلی گروہ براہویوں کے کھیل درج ذیل ہیں۔ [۳۸]

'اشٹاپو': پورے ملک کا عام مقبول کھیل ہے۔
'برف گوازی': برف کے گولے پھینکنے کا کھیل ہے۔
'پیرامپ گوازی': فلاخن سے پتھر پھینکنا۔
پومپ گوازی: کپڑے کی گول گیند سے کھیلنا۔
'خایہ جنگ تنگ': انڈے لڑانے کا کھیل، پہلے انڈوں کو رنگا جاتا ہے پھر ان کے سروں کو آہستہ مارا جاتا ہے۔
'کھڈک': یہ گڑھوں میں جانوروں کی مینگنیوں سے کھیلا جانے والا کھیل ہے۔
'لیک لیک باران': آنکھ بچا کر لکیریں کھینچنا اور دریافت کرنا جس کی دریافت شدہ لکیریں زیادہ ہوں وہ ٹیم جیت جائے گی۔
'خن توری/ مڑ چک بڑ چک': یہ آنکھ مچولی کا کھیل ہے۔
'گرگٹ': یہ کھجور کی گٹھلیوں کو مار مار کر کھیلنے کا کھیل ہے، بالکل بنٹوں کی طرح نشانہ بازی کا کھیل ہے۔
'میل بھٹکو: چاندنی راتوں میں ہاتھ کی ہتھیلی سے ٹیلے بنا کر ان کے نام کرداروں پر رکھے جاتے ہیں۔ مثلاً بھیڑ، بھیڑیا، گڈریا، مینڈھا، گیدڑ یا چور۔
'گواہلمہ': یہ بچوں کی ریس ہے۔

Marfat.com

'الہ لولی الہ داد': یہ دو ٹیموں کا چھپنے، ڈھونڈنے اور اپنے گروپ کو دوسروں کی مار سے بچانے کا کھیل ہے۔
'ہو/ جو/ جی/ واری واری': یہ گروہ میں کھڑے لوگوں کا باہر سے اکیلے حملہ آور ہونے والے فرد کو روکنے یا پکڑنے کا کھیل ہے۔ اس کے قوانین بھی قدرے پیچیدہ ہیں لیکن یہ خاصا دلچسپ کھیل ہے اور اس کے میچ وغیرہ اکثر اجتماعی طور پر ہوتے ہیں۔
'ٹیلو': یہ بھی واری واری کی طرح کسی درخت وغیرہ کا پتہ لانے کو کہہ کر بھیجنا اور واپس آ کر اسی ٹیم کا چھپی ہوئی ٹیم کو ڈھونڈنا ہے۔
'بنٹے/ گولیاں کھیلنا': جس کو 'گوڑی'، 'چدو' یا 'کینچہ' کہتے ہیں۔
'گلی ڈنڈا': یہ بھی تقریباً پاکستان کے دوسرے علاقوں جیسا ہی کھیل ہے۔

براہوی لڑکیوں کے کھیل:

'کوش': یہ بکلی والا کھیل ہے۔
'ششک': یہ کنکریوں کا عام لڑکیوں کا کھیل ہے۔
'پلکو': مٹی کے دو ٹیلوں میں سے ایک میں پیسہ یا موتی چھپا دینا اور دوسرے کھلاڑی کو اسے بوجھنے کو کہنا۔
'دتک برام سانگ': گڑیوں کی منگنی و شادی مع برات و کھانا پکانے کے تمام مراحل پر مشتمل کھیل کھیلا جاتا ہے۔

براہوی مردوں کے کھیل:

'مل': کشتی ہے اور 'خل حسنگ' وزنی پتھروں کو پھینکنے کا کھیل۔ خل حسنگ میں دو کھلاڑی ایک دوسرے کے پھینکے پتھر کو نشانہ بناتے ہیں جس کا نشانہ لگ جائے وہ جیت جاتا ہے۔
دیگر کھیلوں میں 'واری واری'، 'برف گوازی' اور 'خایہ جنگ تنگ' شامل ہے۔

تبدیلی

بلوچستان میں بھی روایتی مقامی کھیل اور مشاغل آہستہ آہستہ ماند پڑتے جا رہے ہیں۔

اب گھر میں کیبل کی آمد نے سب کچھ بدل کر رکھ دیا ہے تقریباً ہر گھر میں اس وقت کیبل کی دم پہنچی ہوئی ہے اور جس کے گرد خواتین (بالخصوص) اور بچے یا فارغ مرد اکٹھے ہوتے ہیں اس طرح آہستہ آہستہ تمام ثقافتی اور روایتی مشاغل دم توڑتے

Marfat.com

جار ہے ہیں۔ ویسے بھی [کوئٹہ] مرکزی شہر ہونے کی وجہ سے یہاں جدید رجحانات کے اثرات زیادہ تیزی سے سرایت کر رہے ہیں بہ نسبت بلوچستان کے دیگر شہروں کے۔ بلوچستان کے دیگر شہروں میں ابھی یہ روایتیں زندہ ہیں لیکن چونکہ ہزارہ اور قندہاری برادری تمام شہر نشین ہیں اس لیے ان کے ہاں اب یہ چیزیں دم توڑتی نظر آ رہی ہیں۔ [۳۹]

پنجاب کے لوک کھیل

چوہدری محمد حسین قسمت نے پنجاب کے دیہات میں کھیل تماشوں کے لیے ایک پورا باب مختص کیا ہے [۴۰] جس میں وہ بہت مقبول کھیلوں کا ذکر کرتے ہوئے گلی ڈنڈا، لکن میچی (آنکھ مچولی)، کوٹلہ چھپائی، چکر پھری، گیڈیاں، گھوڑا گھوڑا اور ان کے علاوہ بے شمار ایسے کھیلوں کا ذکر بھی کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ وہ معدوم ہو چکے ہیں۔ یہ ہیں چیمک لکڑی، اتر کاٹو میں چڑھاں، پگاپگائی، کانا کوا، لال گھوڑی، اگڑ بگڑ باوے داو غیرہ شامل ہیں کوڑی چھپول کے کھیل میں ہارنے والے بچے کو حکم دیا جاتا تھا، فاتح کھلاڑی کو اختیار تھا کہ وہ کوئی بھی حکم دے جو ظاہر ہے ہارنے والے کو تنگ کرنے والا ہوتا تھا۔ مثالیں ہیں 'پندرہ بیٹھک نکالو، دس منٹ تک سورج کو دیکھو مگر آنکھ نہ جھپکو، ٹانگوں کے نیچے ہاتھ لے جا کر دونوں کان پکڑو، آنکھیں بند کر کے پندرہ قدم چلو۔' [۴۱] اس طرح سزا کے دوران بھی اس کو مزید پریشان کرنے کے کرتب کیے جاتے۔

قسمت نے گیڈیاں کا جو کھیل بتایا ہے، اس میں بچے گھروں سے جلانے کی لکڑیاں لا کر انہیں ایک لائن میں رکھ کر نشانے بنا کر کھیلتے اور جیتنے والے بچے کو سب سے زیادہ لکڑیاں مل جاتیں جو وہ ایندھن کے طور پر گھر لے جاتا۔ گھوڑا گھوڑا کھیل میں جو بچہ گر جاتا یا لنگڑاتا اس کو 'لنگڑ دین، پونے تین' کہہ کر خوب مذاق اڑایا جاتا تھا۔ چکر پھری کھیل میں جو دو لڑکے سزاوار ٹھہرتے ان کی آنکھوں پر پٹی باندھ کر ایک دوسرے کو پکڑنے کی سزا دی جاتی۔ [۴۲]

تنویر بخاری کی کتاب 'پنجاب کے لوک کھیل' کئی اعتبار سے قابل تعریف ہے۔ اس میں لوک ورثے کی اصل روح کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کرنے اور سمجھانے کی بھرپور سعی کی گئی ہے۔ مثلاً اس کے باب 'ٹوٹکے' میں وہ منظوم بول تک درج ہیں جو بچے عام زندگی میں ایک دوسرے کے ساتھ بناتے اور استعمال کرتے آئے ہیں۔ مثال:

اَج نتیجہ ہووے گا کوئی ہسے گا، کوئی رووے گا

(آج نتیجہ نکلے گا، کوئی ہنسے گا کوئی روئے گا)

Marfat.com

یہ الفاظ گاتے گاتے بچے اسکول سے نتیجہ سنتے جاتے تھے۔ ان ہی ٹوٹکوں سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ پنجابی شعور میں ذات پات، پیشوں کی اونچ نیچ، سماجی و ذہنی فاصلے اور محبت نفرت وعزت کے احساسات کی ترجمانی کس بھرپور اور جامع انداز میں کرنے کا ڈھنگ پایا جاتا ہے۔ ان میں موچی، چوہڑا (عام زبان میں بھنگی)، کمہار، آرائیں، تیلی، ماچھی، جلاہا، یہاں تک کہ سیدوں (جن کو مقامی زبان میں 'شاہ' کہا جاتا ہے) کی بھی مٹی پلید کرنے کی مثالیں ملتی ہیں۔ گویا بچوں کے منظوم بول اور کھیلیں اس سماجی طبقہ بندی کی تربیت (سوشلائزیشن) میں بے دھڑک استعمال کی جاتی ہیں۔ کسی کمتر ذات کے بچے کو بے رحمی سے بے عزت بھی کیا جاتا تھا اور برتر ذاتوں کا مذاق بھی اتنی ہی سنگدلی سے اڑایا جاتا تھا۔ بچے ایک دوسرے کی باتوں کے مذاق میں بھی سخت و سنگدل تصورات (مرنا، مارنا، پیٹنا، بددعائیں دینا) اور عامیانہ جملے بھی بولتے رہتے تھے۔ یہی پنجاب کا عوامی کلچر تھا جو بچپن کے حصے میں آتا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ ذات پات کی تقسیم و امتیازی رویے کمزور ہوگئے اور تہذیب و شائستگی کے جدید رجحانات کے تحت اب کھلے عام لوگوں کی تحقیر کرنا اور نام بگاڑنا یا بددعائیں دینا کم ہوگیا ہے۔

محمد حسین قسمت کا کہنا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع میں پاکستان میں ترقی یافتہ کھیل (کرکٹ، اسکواش) وغیرہ متعارف نہیں ہوئے تھے اور ہاکی فٹ بال اور والی بال بھی اعلیٰ درجے کی درسگاہوں میں ہی کھیلے جاتے تھے اس وقت دیہاتوں میں صرف خانہ بدوش عورتیں مٹی کے کھلونے بیچتی تھیں جو گھگھو گھوڑے اور چھنکنے ہوتے تھے۔ ذرا بڑے بچے کانچ کی گولیوں (مقامی نام بنٹے)، ریٹھے کی گٹھلیوں اور اخروٹوں سے کھیلتے تھے۔ لڑکپن کے کھیلوں میں کھدو کھونڈی (کھدو گیند اور کھونڈی ہاکی نما چھڑی) ہوتا تھا۔ مقامی طور پر دستیاب پرانے کپڑوں کی گیند اور کوئی ٹیڑھی لکڑی ہاکی بنالی جاتی تھی۔ گلی ڈنڈا بھی مقبول تھا پھر کبڈی، کشتی اور سونچی کے کھیل بھی تھے جن میں سونچی کا کھیل کبڈی اور کشتی کے میل جول سے بنایا ہوا تھا اس میں انفرادی طور پر ایک آدمی کا مقابلہ دوسرے آدمی سے ہوتا تھا۔[۴۳]

قسمت نے جن روایتی کھیلوں کے بارے میں تفصیلات دی ہیں[۴۴] ان میں کھدو کھونڈی، کشتی، کبڈی، سونچی، بنی چھڑانا کے علاوہ کبوتر بازی، کٹھ پتلی، بندروں، ریچھوں، سانپوں اور نیولوں کے تماشوں کا بھی ذکر کیا ہے جو گرچہ کھیل نہیں ہیں بلکہ روزی کمانے کے ذرائع ہیں، لیکن ان کا گاؤں کے روایتی تفریح کے منظرنامے میں خاص مقام ہے اور بچے بڑے سبھی ان سے محظوظ ہوتے آئے ہیں۔[۴۵]

چھوٹے بچوں کے چھوٹے چھوٹے کھیل:

'سکہ اور دھاگہ': اکثر سستے سکے (۵ پیسہ، ۱۰ پیسہ) یا ٹین کے تراشیدہ ٹکڑے یا سوڈا واٹر/پیپسی جیسی بوتلوں

Marfat.com

کے دھاتی ڈھکن کو لے کر چپٹا کر کے اس میں دو سوراخ کر کے دھاگہ ڈال کر اسے کئی انداز سے گھما گھما کر بچے کھیلتے تھے۔لیکن یہ اکیلے کھیلنے کا کھیل ہے!

'بانسری': تو ایک عام آلہ ہے لیکن عام باجا بھی بازار میں دستیاب ہوا کرتا تھا جسے منہ سے بجایا جاتا تھا اور گندم کے ہرے تنے کو منہ سے کاٹ کر چھوٹی سی بانسری یا 'پیپنی' بھی بچے بنا لیتے تھے۔شیشے کی ٹوٹی ہوئی چوڑیاں لڑکیوں کو نہ صرف گڑیا کے گھر سجانے کے کام آتی تھیں بلکہ ان کو ہلکی آگ پر گرم کر کے ان سے زنجیر بھی بنائی جاتی تھی۔[۴۶] چوڑیوں کو توڑ کر ان سے کھیلنے کا کھیل بھی بچیوں میں مقبول ہے۔[۴۷]

'چھپانا اور اندازہ لگانا': اس طرح کے بہت سے کھیل بچوں میں مقبول ہیں [۴۸] جن میں ہاتھوں میں چھپی کوئی چیز (پتھر، بٹن، گھاس، انگوٹھی وغیرہ) کو پکڑ کر دوسرے سے اندازہ لگانے کو کہا جاتا ہے۔اس کے لیے کئی کھیل مروج ہیں۔اس کے علاوہ ہاتھوں میں پکڑی چیزوں کے بارے میں یہ بتانا کہ تعداد میں جفت ہیں یا طاق، جس کا نام پنجاب میں 'کلی کہ جوٹا' ہے، سندھ میں 'چچ مکرؤ' اور پرانے وقتوں کا کھیل 'ریڈی گو' آج کل 'کھوکھو' ہے جو اسکول کے بچوں میں بہت مقبول ہے اس سے اچھی خاصی ورزش بھی ہوتی ہے اور چونکہ یہ کھڑے کھڑے یا بھاگ بھاگ کر کھیلا جاتا ہے، اس لیے کپڑے بھی میلے نہیں ہوتے۔اس میں ڈاج 'دھوکہ' چکمہ دینے کی مشق بھی خوب ہو جاتی ہے۔

'کِکلی': ایک ایسا کھیل ہے جو پرانے زمانے سے آج تک چلا آ رہا ہے اس کو لڑکے شاذ و نادر ہی کھیلتے ہیں اس لیے یہ لڑکیوں کا کھیل سمجھا جاتا ہے۔اس میں کِکلی کا گانا بھائی کی پگڑی کے ساتھ جوائی (داماد) کو فِٹے منہ (لعنت دینے) کہنے پر مشتمل ہے۔اس کا اصل مزہ دو لڑکیوں کا ہاتھ کو پکڑ کر تیزی سے دائرے میں گھومنا ہے، جس میں پیر ایک جگہ جوڑ کر رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

جسمانی قوت کے مقابلے کا ایک کھیل 'جنگل جلیبی' ہے جو خصوصاً چھوٹے بچوں میں اور لڑکے لڑکیوں دونوں میں مقبول ہے۔طاقت آزمائی کے ساتھ ساتھ ایک مزیدار کھیل ہے اس میں بچوں کی تعداد پانچ یا چھ ہو سکتی ہے یہ سارے بچے ایک جگہ چاہے دائرے میں یا بے ترتیب کھڑے ہو کر خود کو ایک رسی سے باندھ لیتے ہیں لیکن رسی کے دونوں سروں والے بچے ایک دوسرے سے مخالف منہ کر کے کھڑے ہوتے ہیں۔رسی کے دونوں سروں پر موجود بچے اپنی پوری قوت سے رسی کو کھینچتے ہیں جبکہ درمیان والے بچے اپنی جگہ ساکت رہنے کی کوشش کرتے ہیں۔جو بچہ اپنی قوت کے بل بوتے پر تمام بچوں کو اپنی طرف گرا لے اور خود بھی گر جائے وہ جیت جاتا ہے۔اس کھیل میں بازوؤں کی بجائے پیٹ اور ٹانگوں سے زور لگایا جاتا ہے۔

پنجاب تمہیدی کھیل:

Marfat.com

'پگن پگائی': دراصل تمہیدی کھیلوں کے بھی نام ہوتے ہیں ٹیمیں بنانے کے لیے پگن پگائی یا انتخاب کے کئی طریقے مروّج ہیں ایک طریقہ جوڑی بنا کر آنا ہے۔ دو ٹیموں کے کپتانوں کے سامنے جا کر یہ جوڑی کہتی ہے 'چاند لو گے یا ستارہ' اور اس طرح خود کو چاند کا فرضی نام دینے والا بچہ 'چاند' کہنے والے کپتان کے ساتھ آ جاتا ہے اور 'ستارہ' والا دوسرے کپتان کے ساتھ۔ یہ طریقہ چترال [۴۹] سے لے کر پنجاب [۵۰] اور لسبیلہ [۵۱] تک ملتا ہے۔ پنجاب میں اس طرح کا کھیل پَتّو پنجو ہے جو پرانے وقتوں سے آج تک کھیلا جا رہا ہے۔ مزید کھیلوں کے نام 'پُگنا'، 'ڈِکنا'، 'اِچنا'، 'بِتیاں'، 'بچیاں' اور 'ٹاس' وغیرہ ہیں۔ [۵۲]

پنجاب میں پگن پگائی کے کئی طریقے مروّج تھے ان کی تفصیل ایک معمر جواب دہندہ کے مطابق [۵۳] اس طرح ہے۔

ویٹو وٹاٹ: دو یا زیادہ بچے اپنے ہاتھ جھٹکے سے لا کر اوپر نیچے ایک دوسرے کے سامنے رکھتے جن میں سے جس کی ترتیب دوسروں سے الگ ہوتی وہ 'پُک' (جیت) جاتا اور پھر باری باری سب اس میں پُک جاتے آخری بچنے والا بچہ ویٹی (باری) لاتا یعنی جو بھی ڈیوٹی ہو آنکھ مچولی ہو تو ڈھونڈنے کی یا دوسرے کسی کھیل میں 'چور' جیسی باری ہوتی تھی۔

دوسرا طریقہ عبارت پڑھنے کا تھا بچے دائرے میں کھڑے ہوتے اور ایک بچہ عبارت کے الفاظ ایک ایک کر کے پڑھتا فی بچہ جس پر آخری لفظ آتا وہ جیت جاتا۔ یہ عبارتیں اس طرح ہوتی تھیں:

اَکّلی بَکّلی، ٹِنڈ بھر چکلی

انار بھر دانہ، دُھمکوں دھُوں

اُڈ گئی لالی، پُک جاتوں

اس طرح 'توں' والا بچہ پُک جاتا۔

جھجری بکری جھجرے کن، باغاں ہیٹھ کھلوتی جنج

جنجے پُچھیا کیہڑا راہ، ڈھول وَگے دھمکا وَگے پیر بادشاہ

اس طرح بادشاہ کے لفظ والا بچہ جیت جاتا تھا۔

پنجاب کے پرانے کھیل:

چند پرانے کھیل جواب نظر نہیں آتے درج ذیل ہیں [۵۴]

'مٹھ پور': پنجاب میں مروّج دیگر کھیلوں میں کوڑیوں (سیپیاں) یا کالچوں (ریٹھے کے بیجوں) سے کھیلا جانے

Marfat.com

والا 'مُٹھ پوڑ' یا 'پورو پور' کہلاتا تھا۔اس سے ملتے جلتے کھیل پاکستان کے دیگر حصوں میں بھی مروّج ہیں۔
'باراں ٹہنی': جس کا دوسرا نام 'باراں گاٹ' ہے یہ کھیل بھی بیسویں صدی یا اس سے قبل مقبول تھا لیکن آج کل نظر نہیں آتا اس میں ۱۶ مربع خانے اور ۲۵ نقطے (۱۲ کھلاڑی نمبر ایک اور ۱۲ کھلاڑی نمبر ۲ کے اور ایک خالی) ہوتے تھے ان میں دو کھلاڑی اس کی شکل کے مطابق اپنی اپنی گوٹیاں (تنکے، پتھر، ٹھیکری وغیرہ) رکھتے تھے اور ان کی پوزیشن بدل بدل کر کھیلا جاتا تھا۔ایک طرح سے یہ بھی زمین یا بورڈ والا کھیل ہے اور دیہاتوں میں کھلی جگہوں دکانوں وغیرہ کے سامنے بھی کھیلا جاتا تھا آج کل یہ مفقود ہو گیا ہے۔
'گھیر گھمٹ / چل گھیر گھمٹ': یہ کھیل ہاکی کی شکل کے ڈنڈوں اور گیند سے کھیلا جاتا ہے جس میں موجود کھلاڑیوں کی تعداد سے ایک کم گڑھے بنائے جاتے ہیں اس میں ڈیوٹی والا بچہ گیند کو ڈنڈی سے مارتا ہوا آتا ہے دوسرے بچے اس کو اپنے گڑھوں سے دور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اس میں ایک بڑا گڑھا مرکز میں ہوتا ہے جس میں گیند لے جانی ہوتی ہے بڑا گڑھا 'گھیر گھمٹ' اور چھوٹے گڑھے 'کھنی' کہلاتے ہیں۔ جب بڑے گڑھے میں گیند پڑے تو سب شور مچاتے ہیں گھیر گھمٹ چل گھیر گھمٹ ...... اس طرح انہیں اپنا گڑھا چھوڑ کر سیدھے ہاتھ یعنی کلاک کی سمت کے مخالف چلنے لگتے ہیں۔ یہ کھیل ہاکی ہی کی کوئی ابتدائی شکل معلوم ہوتا ہے۔ اس کھیل کا ایک اور نام گھیر گھمنڈ بھی ہے۔[۵۵] آج کل یہ عنقا ہو گیا ہے۔
زمین پر لکیریں لگا کر کھیلنے کا مقبول ترین کھیل 'شٹاپو' ہے جس کے مزید نام 'آپوٹاپو'، 'ٹاپو'، 'شہٹاپو'، 'چھٹاپو'، 'کیڑی کاٹا'، 'کیڑی کاڈا'، اور 'موم کہ سیٹ' بھی ہیں۔ طریقہ سب کا ملتا جلتا ہے۔ دراصل زیادہ بڑے علاقے کا بہت مقبول کھیل ہونے کے باعث اس کے قوانین میں کچھ تنوع بھی ملتا ہے۔
تنویر بخاری نے جن ۱۷۰ کھیلوں کی تفصیل دی ہے ان میں بچوں کے کھیلوں میں بہت ہی چھوٹے بچوں کے کھیل بھی شامل ہیں جو ظاہر ہے لمبے نہیں ہوتے بلکہ لفظوں کی تکرار و مہمل پن اور صوتی تاثر، موسیقی و مزاح کے ساتھ جسمانی کھیل کو دکو ملا کر کھیلے جاتے ہیں مثال ہے آ کا با کا، جس میں گیلی مٹی سے بچے روٹی یا برتن کی شکل کا کھلونا 'آ کا با کا' بناتے ہیں اور اس کو زمین پر زور سے پٹختے ہیں ساتھ میں گاتے ہیں۔

آ کا با کا، چڑی پٹا کا — نائیاں دے گھر ہویا کا کا
کا کے ماری چیک — میاں ٹپ گیا میت

یا

نائیاں دے بھڑولے نوں پے گئی لیک

اس کے ساتھ جس کے بچے کا کھلونا مرکز سے پھٹ جائے اس سے زیادہ آواز آتی ہے۔ اس پھٹے حصے کو

Marfat.com

دوسرے کھلاڑیوں سے مٹی لے کر (جیت کر) پورا کرتے ہیں اس عمل کو 'گڑ پانا' کہتے ہیں اس میں موسیقی ہے، تفریح ہے، ہاتھوں کی مہارت ہے، مقابلے کا جذبہ و جیتنے کا شوق ہے اور معصومیت کی ایک لاجواب فضا بھی ہے۔

چھوٹے بچوں کے چند اور کھیل یہ ہیں:

'آرا'، 'اِتے اِتے تینوں کِنھے ماریا؟'، 'اُٹھک بیٹھک'، 'اونچ نیچ'، 'بلی چوہا'، 'بھاں بھاں بلیاں'، 'ٹانگہ گھوڑا'، 'چڑی پونجھا'، 'چونڈھی دھپھا'، 'دودھ مدھانی'، 'شیر بکری'، 'کنوں پھڑی باندری'، 'کوٹھے'، 'لٹونی'، 'مشک بوری'، 'میری پنی کون سہے'، 'ہوٹے مہاٹے' وغیرہ۔ گیند بنٹوں اور خاکے بنا کر کھیلنے والے بے شمار کھیل بڑے بچے کھیلتے ہیں۔ دس گیارہ سال کی عمر کے بعد لڑکے لڑکیوں کے کھیل زیادہ مخصوص ہونے لگ جاتے ہیں۔ بچوں میں یہ بات بھی مشہور کر دی جاتی ہے کہ جو لڑکا لڑکیوں میں کھیلے گا اس کے سینگ نکل آئیں گے، اس کو شرم بھی دلائی جاتی ہے اس طرح لڑکیوں اور لڑکوں کی دنیا عنفوانِ شباب سے الگ ہونا شروع ہو جاتی ہے۔

پنجاب کے لڑکیوں کے کھیل جو خصوصی طور پر بتائے گئے ہیں وہ ہیں:

'اندر مندر'، 'اُکنی مکنی'، 'انگلا منگلا'، 'ایچھوں ایچھوں'، 'بلی ماسی'، 'بھمبا بھمبھیری دا'، 'بھنڈا بھنڈاریا'، 'پنج گٹیڑا'، 'پیا رکڈھنا'، 'تندور تپیا اے کہ نئیں'، 'تورے متورئیے'، 'چاٹی دوڑ'، 'چوڑیاں کھیڈنا'، 'چونیاں تے گِدڑ'، 'چھج کلانواں'، 'کتا کڈھن'، 'گڈیاں پٹولے'، 'لال لسوڑھا'، 'لنگا شیر'، 'مائی دے آنڈے کوڑے'۔ اس کے ساتھ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ چھوٹے لڑکے اور بچے بھی لڑکیوں کے کھیلوں میں بلا تکلف شامل ہوتے ہیں۔ تاہم لڑکوں کے کھیل اکثر ایسے ہیں کہ اکثر لڑکیاں اس میں حصہ نہیں لیتیں تاہم گھر کے اندر یا محلے کی سطح پر کم عمر لڑکیاں لڑکے مل کر کئی کھیل کھیل لیتے تھے۔

لڑکوں کے مقبول کھیل یہ ہیں:

'اِٹ کھڑکا'، 'اتر کاٹو میری باری'، 'اگوں پچھے پچھوں اگے'، 'چوٹہنی، نوٹہنی'، 'باراں ٹہنی'، 'اٹھارہ ٹہنی'، 'بنٹے (باگڑواں)'، 'پاسا'، 'پتے'، 'پونیاں گلوٹے'، 'تھیہری چپا'، 'جنگل راکھا'، 'چور کھتی'، 'خان گھوڑی'، 'شیر بکری'، 'سونچی'، 'کانواں چھلی'، 'پتنگ بازی'، 'کبڈی'، 'گھگھی پھس'، 'للھا للھی'، 'بھار چکنا'، 'لنگا بادشاہ' وغیرہ۔ مجموعی طور پر یہ کھیل زمین پر خاکہ بنا کر، جسمانی کرتب و مہارت دکھا کر زور لگا کر، چابکدستی اور چستی کا مظاہرہ کر کے اور ذہانت کے زور پر جیتے جاتے ہیں۔

Marfat.com

تبدیلی

قدیم دور کے کھیل وقت کے ساتھ ساتھ شکلیں بدلتے رہے بلکہ ہر نسل گزشتہ نسل سے حاصل شدہ کھیلوں کو قدرے تحریف وترمیم کے ساتھ نئی نسل کے حوالے کرتی چلی گئی چنانچہ پرانے وقتوں کا کھدوکھونڈی، ترقی پا کر ہاکی کا کھیل بن گیا۔ گھر میں سجائے جانے والے کھلونوں میں گرچہ گڑیا سب سے زیادہ مقبول آئٹم معلوم ہوتا ہے، لیکن کھدو (پرانے کپڑوں سے بنی ہوئی گیند جس پر نقش ونگار بنا کر خواتین چیک بنا دیتی تھیں) بچوں کو کھیلنے کے لیے بہت پسند ہوتی تھی۔ ۱۹۶۰ء کے عشرے تک بچوں کو پرانے کالے ربڑ سے دوبارہ سانچے میں ڈھالی چھوٹی کالی گیندیں ملتی تھیں جو سخت تھیں اور مارنے میں زور سے لگتی تھیں اس کے علاوہ ربڑ کی گیند جو آج ٹینس بال کہلاتی ہے۔ وہ اندر سے خالی اور بہت مؤثر ہوتی تھی اس کو اس لیے 'سات ربڑی گیند' کہا جاتا تھا۔ تاہم وہ بھی وقت کے ساتھ پھٹ جاتی تھی اس گیند کو پٹھو گرم کھیلنے اور مارنے والی کھیل میں بہت استعمال کیا جاتا تھا کہ اس سے زیادہ چوٹ نہیں لگتی تھی۔

غریب بچوں کے لیے اگر کبڈی سب سے کم لاگت (یعنی صفر لاگت) کا کھیل تھا تو پھر دوسرے نمبر پر سستے درجے کے گیند اور ہاکی وغیرہ کا رواج رہا تھا اصل بات تو یہ سمجھنے کی ہے کہ بچے اپنے ماحول سے مٹی کو گوندھ کر گولیاں یا کھلونے بنانے کے دوران وہ مہارتیں اور تصورات کی تجسیم سیکھتے تھے جس کے ابتدائی نمونے تو موہنجوداڑو کے بچوں کے کھلونوں میں بھی ملتے ہیں اور جن کی نشوونما کے لیے آج بھی آرٹس اسکولوں میں مٹی سے مجسمہ سازی سکھائی جاتی ہے۔ تحصیل کھاریاں کی ایک معمر خاتون کے مطابق 'ہم سارا دن گیلی مٹی سے کھلونے بنا بنا کر کھیلتی تھیں۔ ان کو دھوپ میں رکھ کر سکھاتی بھی تھیں اور کھیل کے خاتمے کے وقت ان سب کو پاؤں مار مار کر توڑ کر گھر چلی جاتی تھیں۔'[۵۶]

بچوں کو اپنے ماحول میں سیپیاں گھونگے پنجاب میں تو کم کم ہی دستیاب ہوتے تھے لیکن ان کو سپلائی کہیں نہ کہیں سے ہو ہی جاتی تھی۔ ان کو کوڑی یا کوڈی کہتے تھے اور ان کے کھیل بھی اکثر الٹی سیدھی شکل یا نشانہ بازی کے ہوتے تھے۔ لیکن یہ کھیل لڑکوں ہی کے لیے زیادہ پسندیدہ سمجھے جاتے تھے۔ قسمت نے بچوں کے جن چھوٹے چھوٹے کھیلوں کا تذکرہ کیا ہے، وہ بچوں کی اپنی خلاقیِ طبع اور تلاشِ تفریح کے مظہر تھے۔ مثلاً درختوں پر چڑھ کر آخری پتلی ٹہنیوں سے نیچے چھلانگیں لگانا، یا وہاں سے براہِ راست پانی میں چھلانگ لگانا، کیچڑ میں کھیلنا، کاٹھے اخروٹ (یعنی جن کے اندر گودا نہیں ہوتا) ان سے بھی کھیلنا عام تھا۔

فصلوں کی کٹائی اور موسموں سے مخصوص بچوں کی سرگرمیاں بھی تھیں، جیسے پنجاب کے بچے گھر گھر گھوم کر بھنڈوبھنڈری کا گانا گاتے تھے جس کے نتیجے میں انہیں ہر گھر سے اناج کی تھوڑی مقدار حاصل ہو جاتی

Marfat.com

تھی اسی طرح کا ایک کھیل شمالی علاقہ جات میں 'بڑا' کے نام سے کھیلا جاتا تھا۔ [۵۷]

سندھ کے لوک کھیل

سندھ اور پنجاب کے کھیلوں میں بہت اشتراک پایا جاتا ہے۔ مثلاً ان میں جو چودہ کھیل مشترک ہیں وہ ہیں:

'ایٹی ڈاکر' یا 'گلی ڈاکر' (گلی ڈنڈا)، 'گولیاں'، 'پتنگ بازی'، 'مرغ بازی'، 'تیتر بازی'، 'بٹیر بازی'، 'گھڑسواری'، 'شکار کرنا'، 'شطرنج'، 'پتوں کے کھیل'، 'لٹو'، 'پہیلیاں بوجھنا' اور 'کشتی'۔ زیادہ تفصیل میں دیکھیں تو شطرنج کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ سندھ ہی میں ایجاد ہوا تھا۔ دھارد (چوپڑ) تختے یا کپڑے پر بانس کی تیلیوں سے کھیلی جاتی ہے۔ کبڈی (کوڈی کوڈی) بھی یہاں کھیلی جاتی ہے۔ لیکن سارے طبقوں کا مقبول ترین کھیل ملاکھڑو ہے جس کے مقابلے میں پہلوان ایک دوسرے کو کمر سے پکڑ کر گراتے ہیں۔ اس کے پہلوان بھاری شلواریں پہنتے ہیں اس کو سندھ کی اوّل درجے کی تفریح قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے دنگل تعطیلات، جمعہ کے دن، تہواروں اور میلوں پر لازمی کیے جاتے تھے۔ ایک گاؤں کے پہلوان دوسرے گاؤں والوں سے مقابلہ کرتے تھے اور اس کھیل کے بہترین پہلوان شیدی اور حبشی لوگ مانے جاتے ہیں۔ [۵۸]

دوسرے نمبر کی قومی تفریح پرانے وقتوں میں مرغ بازی، تیتر بازی اور بٹیر بازی سمجھی جاتی تھی۔ اس میں جوش وخروش اور جوا ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ مرغوں کو پالنے میں اتنی محنت کی جاتی تھی کہ وہ بہت مصمم لڑاکا بن جاتے تھے۔ اگر ان کو انعامی مقابلوں کے لائق سمجھا جائے تو ان کی قیمت بھی بہت لگتی ہے تاہم تیتر بازی میں بھورا تیتر سیاہ تیتر سے بہتر سمجھا جاتا ہے کیونکہ سیاہ تیتر کے پنجے سخت نہیں ہوتے۔ [۵۹] چونکہ شکار کرنا زیادہ تر امیروں کا شغل رہا ہے اس لیے وہ اس کی غرض سے شکاری کتے اور چیتے بھی پال لیتے تھے تاکہ ہرن کو پکڑ سکیں۔ پرانے وقتوں کے امیر جاگیرداروں اور زمینداروں نے شکار کے لیے باز پالنا، باز سے شکار کرنا اور مرغ بازی کو اعلیٰ مرتبے کا نشان سمجھنا شروع کر دیا۔ ان کی یہ سوچ آج بھی مقبول ہے اس لیے امراء اس کو آج بھی اپنائے ہوئے ہیں اور نہ صرف خود بلکہ اپنے مہمانوں کو شکار پر لے جانا شان سمجھتے ہیں بلکہ فراغت کے لمحوں میں اپنے اوطاق میں بیٹھ کر حقہ پیتے ہیں، گپ لڑاتے ہیں یا تاش کھیلتے ہیں اور گانے والوں اور ناچنے والیوں کے مظاہروں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ [۶۰]

تاش کھیلنے میں جوا عام ہے۔ اس کے علاوہ گھڑ دوڑ، اونٹ کی دوڑ، بیل گاڑیوں کی دوڑ، کتوں اور ریچھ کی لڑائی، کتوں اور سور کی لڑائی (انگریز عہد میں) عام تھی۔ [۶۱]

'بلہارو' (قیدی کا اڈہ) ایک مقامی دیہاتی کھیل ہے جس میں ایک فریق دوسرے کو پکڑنے کے

Marfat.com

لیے للکارتا ہے اور حملہ آور اسے پکڑنے کی پوری کوشش کرتا ہے۔[۶۲]

پتنگ بازی کی شہر گاؤں میں ہر جگہ اور ہر طبقے میں بہت مقبولیت رہی ہے اس کے علاوہ بجھارتیں بوجھنا بھی ایک اہم مشغلہ ہے۔ اس میں عموماً ایک سوال پوچھا جاتا ہے جس کا فوری جواب دینا ہوتا ہے لڑکے لڑکیاں دونوں اس کے رسیا ہیں اس میں ہوشیاری اور حاضر جوابی کا عنصر ہوتا ہے تفریح بھی شامل ہے ان میں زمین، ماحول، روزمرہ کے مناظر، دیہی زندگی کے پہلو اور عمومی طور پر سندھیوں کے برتاؤ کے بارے میں کہاوتیں عام ہیں۔[۶۳]

قدیم دور سے آج تک کھیلوں کی شکل وصورت اور فلسفہ بدلتا چلا آیا ہے اور کھیل کود تو بچپن کی فطری ضرورت ہے۔ اس سے فالتو جسمانی قوت کا اخراج ہو جاتا ہے۔ آج سندھ کے مختلف علاقوں میں بچے جو کھیل عموماً کھیلتے ہیں وہ ہیں گلی ڈنڈا، ونجھوٹی، کوڈی، ملھ، لُک چھپ (آنکھ مچولی)، چور پولیس، ٹیپو گرم، کوئی پاٹی، لاٹوں ڈور (لٹو)، کولڑا (کوکلا چھپاکی)، پتنگ اڑانا، گولیاں کھیلنا، لٹ کبوتر اور چنبر۔[۶۴]

پاکستان کے مقامی کھیلوں کا تجزیہ

پاکستان کے مقامی کھیلوں اور لوک تفریحات کے بارے میں دستیاب کتابیں دو طرح کی ہیں۔ (۱) انسائیکلو پیڈیا (۲) بیانیہ کتابیں لیکن حال ہی میں ایک کتاب دو ماہرینِ بشریات نے مرتب کی ہے جو پنجاب کے شہر لاہور کے قدیم محلے میں کبوتر بازی، پتنگ بازی اور پہلوانی کے بارے میں ہے[۶۵] ان تین روایتی بلکہ قدیم کھیلوں پر جتنی وضاحت سے ان کے قوانین، تاریخ، مقبولیت اور معاشی پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے، اسی نوع کی تحقیق پاکستان کے دیگر روایتی کھیلوں کے بارے میں بھی کرنے کی ضرورت ہے۔ تاہم ذیل میں لوک کھیلوں کے چند اہم تجزیاتی پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

کھیلوں میں مقامیت کے عناصر:

بنٹے، کوڑیاں، بٹن، گٹھلیاں، اخروٹ ہڈی، وغیرہ۔ یعنی اس شکل کی کوئی بھی شے جو لڑھکائی جاسکے وہ نشانہ باندھ کر کھیلنے کے کام آسکتی ہے، مختلف علاقوں میں بچے اسے دستیاب پا کر کھیلتے رہتے تھے۔ کاٹھے اخروٹ صرف کھیلنے کے ہی کام آسکتے تھے کیونکہ ان کے اندر گودا نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ بلتستان میں بنٹے کا کھیل پہلے 'پنٹا' کہلاتا تھا اور اس کو مقامی حکمرانوں کی سرپرستی حاصل تھی بلکہ اسکردو کی ایک پہاڑی میں ایک بڑا پتھر آج بھی موجود ہے جسے 'پنٹا ہرزے پھونگ' یعنی 'پنٹا کھیلنے کا پتھر' کہا جاتا ہے۔[۶۶]

Marfat.com

مقامی موسم اور کھیل:

برف باری میں برف کے گولے بنا کر مارنے کا مقابلہ بھی اکثر ہوتا رہتا ہے اور اس میں بچے بچیاں و نوجوان سبھی حصہ لیتے ہیں جبکہ دوسری جانب گرمیوں میں ایک دوسرے پر پانی پھینکنے کا مقابلہ کیا جاتا ہے۔ موسم ہی کے اعتبار سے ایک اور کھیل 'چوڑا' ہے جس میں سردیوں کے خاتمے پر برفانی ڈھلوانوں پر بچے پھسلتے ہیں۔ اگر لکڑی کا ٹکڑا وغیرہ مل جائے تو skiing کی صورت بن جاتی ہے اس کا مقامی نام چترال میں 'چورغہ' ہے۔ [۶۷]

لوک کھیل اپنی نوع میں بچوں کی نفسیات کے حوالے سے ایک دلچسپ تخلیقی مظہر کی صورت رکھتے ہیں اور ماحول میں جو کچھ بھی مل جائے بچے اس کو کھیل میں شامل کر لیتے ہیں۔ مثلاً اگر وارث شاہ کی ہیر میں صدی میں پانی میں تیرنے و کھیلنے کے کئی کھیل اور طریقے لکھے ہیں تو یہ پنجاب کے دریاؤں، نہروں، کنوؤں اور تالابوں و جوہڑوں کی دستیابی کی وجہ سے ہیں۔ ادھر لکڑی کے ایک ڈنڈے پر سوار ہو کر اسے گھوڑا سمجھ کر خیالی دنیا کے سفر میں لکڑی کا ڈنڈا بآسانی دستیاب اشیاء میں سے ہے۔

بارش اور اس کی خواہش کے حوالے سے پنجابی بچوں کی مشغولیات، طریقہ فریاد اور فریاد میں بھی تفننِ طبع کی تلاش اپنی جگہ قابلِ ستائش ہے یہ مشہور نغمہ تو لوک کھیلوں کی ہر کتاب میں لکھا مل جائے گا۔

کالیاں اِٹاں کالے روڑ
مینہ وسا دے زور زور [۶۸]

(ترجمہ: اینٹیں کالی، پتھر کالے، تو مینہ زور زور سے برسا دے)

پوٹھوہار کے ریجن کے بچے بھی اس طرح کے نغمے گاتے ملتے ہیں۔ خشک سالی کا خطرہ ہو تو یہ بچے اپنا منہ کالا کر کے ڈنڈے بجاتے ہوئے نکلتے ہیں اور گاتے ہیں [۶۹]

اولیا مولیا، ساڈی کوٹھی دانے پا
چڑیاں دے مُنہ پانی پا

یا پھر گوبر اور کیچڑ بھرے گھڑے کسی چڑ چڑے جھگڑالو شخص کے آنگن میں جا کر پھوڑتے ہیں تاکہ وہ گالیاں بکے۔ مگر بقول عزیز ملک، دیکھا گیا ہے اس روز بارش ضرور ہو جاتی ہے یا کسی نیک پارسا بزرگ کو مرد و زن نہلانے جاتے ہیں اور اس سے التجا کرتے ہیں کہ وہ اللہ سے بارانِ رحمت کی دعا کرے۔ اسی طرح پوٹھوہار اور پنجاب کے باقی علاقوں میں بھی لڑکے لڑکیاں دو گڑیاں لیتے ہیں ایک کو زنانہ دوسرے کو مردانہ لباس پہنا کر جلوس نکالتے ہیں اور سب مل کر پکارتے ہیں گڈی گڈا مر گیا، پھر ان دونوں کو آگ کے شعلے میں پھینک کر بھسم کر دیتے ہیں اور ہاتھ سے چھڑیاں بجا بجا کر نوحہ پڑھتے ہیں۔

Marfat.com

گڈی گڈا بالیا — وَس مِیاں کالیا
گڈی گڈا پٹیا — وَس مِیاں چٹیا
کالا پتھر چٹا روڑ — بدل پیا گرائیں کول[۴]

صوبہ سندھ کے بچوں کا گیت جو بارش کے لیے گاتے ہیں اس کا ترجمہ کچھ یوں ہیں:

کالا یا کمرہ بکرہ،
ٹینڈ (بچے) نے باندھ لیا ہے
بھیج مولا بھیج (یعنی بادلوں اور بارش کو بھیج)[۵]

اس طرح کے گیت اپنے ثقافتی تناظر ہی میں لطف دیتے ہیں اور ان کو اسی طرح سمجھا جا سکتا ہے۔

اسی طرح منچھر اور سندھ کی دوسری جھیلوں میں رہنے والے موہانہ قبیلے کے بچے اپنی کشتیوں میں کھیل کھیلتے ہیں۔ ان کے مرغوب کھیل غوطہ زنی، تیراکی، ایک دوسرے کو پکڑنا، سی سا کی طرز کا کھیل، سب پانی کے کھیل ہیں۔[۶] پنجاب کی لڑکیاں چھج کلانواں کے کھیل میں چھاج سے اناج صاف کرنے اور چونیاں تے گِدڑ میں کپاس چننے جانے کا کھیل کھیلتی ہیں جو راستے میں گیدڑ کو دیکھ کر واپس بھاگ آتی ہیں۔ اس طرح جنگل راکھا، تندور تپانے اور متعدد کھیلوں میں مقامی فصلوں، پھلوں وسبزیوں کے نام (کدو، توری، کھکھڑیاں، کماد) اور جانوروں (گھوڑا، کتا، چیل، بھینس، بھیڑ، بھیڑیا، گیدڑ) وغیرہ کا اہم کردار ہوتا ہے جو اسی ماحول سے اخذ کردہ ہیں۔

ہاتھوں کی مہارت:

لوک کھیلوں میں جسمانی حرکات وسکنات کے حوالے سے بھاگنا، چلنا، چھلانگیں مارنا اور بازوؤں و ہاتھوں کا استعمال بہت نظر آتا ہے۔ دستیاب کتابوں میں جو تصویریں ملتی ہیں اور جو کھیلوں کے قوانین کی تفصیل ملتی ہے اس میں یہ امر ثابت ہوتا ہے۔ وجہ ظاہر ہے ہاتھ انجینئرنگ کے کاموں اور دنیا کو سمجھنے، بدلنے اور استفادہ کرنے کے عظیم الشان اوزار ہیں اس لیے انگلیوں، مٹھیوں، پوروں، کلائیوں، تالیوں اور رقص کی حرکت میں بازوؤں کا استعمال بہت عام ہے نشانہ بازی، وزن اٹھانے اور کبڈی وغیرہ میں بازو وہاتھ بہت استعمال ہوتے ہیں، البتہ اگر یہ کہا جائے کہ بمشکل ہی کوئی کھیل ایسا ہوگا جس میں ہاتھ نہ استعمال ہوتے ہوں، غلط نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ بساط کے کھیلوں میں بھی ہاتھ ضرور استعمال ہوتے ہیں۔ اس طرح ہاتھوں کی مہارت پرورش پاتی ہے۔ اسی وجہ سے بنی چھڑانے (یا مقامی 'وینی چھڑانا') میں کلائی چھڑانے کا مقابلہ ہوتا اس کی جدید وقدیم شکل fist-fight میں

Marfat.com

بھی ملتی ہے۔[۲۷]

ہاتھوں کا سب سے خوب صورت استعمال مٹی کے کھلونے بنانے میں ہوتا ہے جب بچے آزادانہ ابتداً کچھ نہ کچھ بنا کر اس کا نام تجویز کرتے ہیں آہستہ آہستہ وہ زیادہ واضح شکل کی اشیاء بنانا سیکھ جاتے ہیں اسکولوں میں مٹی سے کھلونے بنانے کا ایک لمبے عرصے تک رواج رہا ہے جواب شاید صفائی کے خیال سے ختم کر دیا گیا ہے۔ اسکول میں کھلونوں کو سکھا کر ان پر رنگ بھی کیا جاتا تھا۔ آج یہ سرگرمی محض آرٹ اسکولوں تک محدود ہو گئی ہے۔

جسمانی چستی اور چابکدستی:

اس غرض سے کئی کھیل ہیں جن میں کسی خاص علاقے کے اندر جانے سے پہلے کسی کو پکڑنا (ٹوپی لے کر جانے والے کو پکڑنا جو کھیل 'ٹوپے' کہلاتا ہے)، کھوکھو، برف پانی، لاس پاسر، پٹھو گرم، کونا کونا، نانی ری نانی (یا اس سے مشابہ 'دادی اماں کیا ڈھونڈ رہی ہیں') لنگڑی پالا، رسّی کودنا، بلہار و شامل ہیں۔ جمناسٹک کی مہارتوں والے بے شمار کھیل وہ ہیں جن میں لانگ جمپ اور ہائی جمپ، علیحدہ علیحدہ یا اکٹھے ایک ہی کھیل ہیں (گٹھ گٹھ ٹپاں اور گمونا کی مثالیں ہیں)۔ نشانہ بازی، کیچ کرنے اور بھاگنے سے متعلق کئی کھیل ہیں۔ بنٹے کا کھیل قریب سے صحیح نشانہ لینے کا ہے تو گلی ڈنڈا اور پٹھو گرم دور سے نشانہ لینے کے کھیل ہیں۔ اس طرح ٹوپک نشانہ میں بندوق سے نشانہ لینا ہوتا ہے۔

حواس کی تربیت و ہوشیاری:

آنکھیں بند کر کے کھیلے جانے والے سارے کھیل غیر بصری حواس کے استعمال اور تربیت میں معاون ہوتے ہیں۔ مثالیں اس کی چھپن چھپائی کی ورائٹی سے ملتی ہیں۔ چھپن چھپائی کا مشہور گانا ہے:

لُک چھپ جانا...... مکئی دا دانا

اس سے الگ اور قسموں کے گیت، آوازیں، گنتی وغیرہ چھپن چھپائی سے مخصوص ہیں۔ کوکلا چھپا کی کا کھیل بھی حواس کی تربیت کرتا ہے۔

خالص تفریحِ طبع حاصل کرنا:

یہ کھیل اکثر بیٹھے بیٹھے محض باتوں، ہاتھوں اور اشاروں سے کھیلے جاتے ہیں۔

Marfat.com

ذہنی استعداد بڑھانا:

ان کی مثال شطرنج، تاش اور کاغذ پر بنائے گئے خانوں کے متعدد کھیل ہیں جبکہ پہیلیاں سب سے عام کھیل ہے۔

کھیل سے ثقافتی ترسیلات:

بہت چھوٹے بچے اکثر آسان کھیل کھیلتے ہیں ان کی زبان اور قوانین آسان ہوتے ہیں مثلاً اَکڑ بکڑ کا کھیل کراچی کے بچے یوں گاتے ہیں:

اَکڑ بکڑ بمبا بو — اَسّی نوے پورا سو
سو سے نکلا دھاگا — چور نکل کر بھاگا
سپاہی بن کر آؤں گا — اچھے کھانے کھاؤں گا
ڈبل روٹی اور بسکٹ — میم بولی کٹ کٹ
سانپ بولا ویری گڈ

اس گانے کے دوسرے روپ لفظی اختلاف کے ساتھ پنجاب میں بھی مروّج ہیں۔ اس میں بچے زمین پر اپنے ہاتھ پھیلا کر بیٹھ جاتے ہیں اور ایک بچہ اس نظم کا ایک لفظ ہر ہاتھ کی ہر ہر انگلی پر پڑھتا جاتا ہے۔ جس انگلی پر آخری حرف آجائے اس کو بند کر لیتے ہیں جس بچے کی ساری انگلیاں پہلے بند ہو جائیں وہ جیت جاتا ہے۔

ثقافتی تصورات کی ترسیل اور انہیں ذہنوں میں راسخ کرنے کے لیے کھیل کتنے معاون ہو سکتے ہیں اس کا اندازہ مندرجہ ذیل کھیل سے لگایئے:

'دادی اماں کیا ڈھونڈ رہیں' اس میں پگن پگائی (ٹاس) وغیرہ کے ذریعے ایک بچہ یا بچی دادی اماں منتخب ہو جاتا ہے اور باقی بچے کچھ فاصلے پر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ دادی اماں زمین سے کچھ تلاش کرتی ہیں تو مکالمہ شروع ہوتا ہے:

بچے: دادی اماں، دادی اماں کیا ڈھونڈ رہی ہیں؟
دادی: سوئی
بچے: سوئی کا کیا کرو گی؟
دادی: تھیلا سیوں ں گی

Marfat.com

بچے: تھیلے کا کیا کرو گی؟

دادی: پیسے جمع کروں گی

بچے: پیسے کا کیا کرو گی؟

دادی: گائے خریدوں گی

بچے: گائے کا کیا کرو گی؟

دادی: دودھ نکالوں گی

بچے: دودھ کا کیا کرو گی؟

دادی: کھیر بناؤں گی

بچے: کھیر کا کیا کرو گی؟

دادی: بچوں کو بانٹوں گی

بچے: دادی اماں ہمیں کھیر دو اور کیسی دو گی ٹھنڈی یا گرم؟

دادی: ٹھنڈی کھیر بچوں کو اور گرم گرم اللہ میاں کو...... (اس لیے کہ اللہ میاں گرم کھیر کھا سکتا ہے لیکن بچے نہیں کھا سکتے) چنانچہ بچے دادی اماں سے فرضی کھیر لے کر کھاتے ہیں پھر وہ ماموں کے گھر جانے کی اجازت مانگتے ہیں۔ دادی کہتی ہیں کہ پہلے تمام گھر کے کام کرو پھر جانے دوں گی۔ بچے فرضی طور پر مختلف کام کرتے ہیں اور پھر دادی اماں کے پاس جاتے ہیں۔ دادی پوچھتی ہیں کہ کیا گھر کی صفائی کی، برتن دھوئے، تمام کاموں پر بچے 'جی ہاں' کہتے ہیں۔ پھر وہ فرضی طور پر ماموں کے گھر چلے جاتے ہیں جو گلی کے آخری کونے پر ہوتا ہے۔ دو تین منٹ میں واپس آ جاتے ہیں تو دادی پوچھتی ہیں: ماموں کے گھر سے کیا کھا کر آئے۔ بچے کہتے ہیں: رس ملائی، چاکلیٹ، آئسکریم اور مٹھائی (مختلف علاقوں کے بچے اس میں اپنی مرضی کے نام لیتے ہیں)۔

دادی: میرے لیے کیا لائے؟

بچے: مٹی اور بجری (اور مٹی بجری دادی کی طرف اچھال دیتے ہیں)۔

دادی اب خفا ہو کر ان کو سزا دینا چاہتی ہیں تو کہتی ہیں:

دادی: آؤ بچو سونے کا گھر دوں گی۔

بچے: نہیں آتے۔

دادی: کھیلنے کے کھلونے دوں گی۔

Marfat.com

بچے: نہیں آتے۔

دادی اس طرح کئی چیزوں کا لالچ دیتی ہے اور بچے نہیں آتے۔ آخر میں دادی کہتی ہیں 'سونے کا قرآن پاک دوں گی؟' تو بچے آتے ہیں آتے ہیں، کہہ کر بھاگ کے آتے ہیں۔ اب دادی ان کو پکڑ کر ان کی پٹائی کرنا چاہتی ہے اس لیے بچے بھاگتے ہیں اور دادی پکڑنے کی کوشش کرتی ہے جس کو پکڑ لے وہ پھر دادی اماں بن جاتا ہے۔ اس کھیل میں کئی تصورات ہیں کام کی ذمہ داری، دادی کا احترام اور پھر شرارت۔ پھر قرآن مجید کے نام پر آ جانا مذہبی عقیدے کو راسخ کرتا ہے۔ یہ کھیل آج سے ساٹھ سال قبل بھی مروّج تھا۔

ثقافت، زبان اور تصورات کی آموزش:

ننھے بچوں کے لیے لوریاں یا گانے بھی ان کے ذہنوں میں کئی بنیادی ثقافتی تصورات راسخ کرنے کا کام غیر محسوس طریقے سے کرتے ہیں جیسا کہ:

الہٹر بلہٹر باوے دا — باوا کنک لیاوے گا
باوی بہ کے چھٹے گی — سورو پیہ وٹے گی

والی لوری ہے یہ پنجاب کے طول و عرض میں بہت مقبول ہے اور ظاہر ہے جہاں کنک اور باوا یا باوی کا تصور ماحول میں نہیں وہاں یہ لوری بے معنی ہو جاتی ہے جیسا کہ شہری بچوں کے لیے۔ تاہم لوری سننے والے بچے آہستہ آہستہ جب بڑے ہو جاتے ہیں تو تک بندی سے خود ہی پوری پوری نظمیں کھیل میں گانے لگتے ہیں مثلاً یہ نظم دیکھیں:

چھم چھم چھم — میرا ٹوٹ گیا بٹن
کوئی جوڑے گا — امی ماریں گی
ابو ڈانٹیں گے — کتا بھونکے گا۔ باؤ باؤ......

یا پھر مندرجہ ذیل نظم دیکھیں:

دس دس دس — دس پتے توڑیں گے
ایک پتہ کچا — ہرن کا بچہ
ہرن گیا پانی کو — پکڑو اس کی نانی کو
نانی گئی جیل میں — ہم بیٹھے ریل میں
ریل کرتی چھک چھک — ہم نے کھائے بسکٹ

Marfat.com

بسکٹ بڑے خراب ہم نے پی شراب
شراب بڑی اچھی ہم نے کھائی مچھی
مچھی میں کانٹا مارو اس کے چانٹا

آخری مصرعے کے ساتھ ہی کھیل میں شامل ہر دو بچے ایک دوسرے کو تھپڑ مارنے کی کوشش میں سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔

بچوں کے کھیلوں کے گیت:

بچوں کے روایتی کھیلوں کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم وہ کھیل جو گیتوں کے ساتھ لازم وملزوم ہیں اور دوسری قسم جن کے لیے گیت لازم نہیں ہیں۔ بعض اوقات دوسری قسم کے کھیلوں کے لیے ملک کے کسی ایک حصے میں گانے گائے جاتے ہیں جبکہ دوسرے حصے میں بغیر گانے کے وہی کھیل کھیلا جاتا ہے۔ بعض کھیل دراصل گیت ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً 'عینگو مینگو' جس میں بچے گاتے ہیں اور ساتھ ایکشن بھی کرتے ہیں۔

'عینگو مینگو' اوپر دیکھو نیچے دیکھو، دائیں دیکھو، بائیں دیکھو، بارش آئی، کپڑے گیلے، پاؤں میرا پھسلا، دل مرا دھڑکا۔[۳]

ایک اور گیت والا کھیل چھَم چھَم (بلوچستان میں مقامی تلفظ 'چم چم' ہے) اس میں دونوں ہاتھوں کو ملا کر چم چم کرتے ہیں اور گیت یہ ہے:

وختم غرہ تہ غرمی	(میں چڑھ گئی پہاڑ پر)
راہ جا رُہ کئی	(جھاڑو کیا)
تش منگئی می ڈگ کئی	(خالی مشکیزہ کو بھر دیا)
اور بنداری راچیا کئی	(اور بھابی نے گرا دیا)[۴]

اس میں خواتین کی زندگی اور نند بھابی کی رقابت کا تذکرہ پایا جاتا ہے۔ لفظی تکرار اور صوتیاتی اعتبار سے ہم وزن الفاظ جو بے معنی بھی ہو سکتے ہیں گیت کے غنائی تاثر کو قائم رکھنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً اکڑ بکڑ بمبا بو' اور دوسرے کھیل کے گیت 'الہڑ بلہڑ باوے دا' میں یقیناً کوئی صوتی تاثر ہے جو بچوں کو متوجہ کرتا ہے۔

Marfat.com

مکالمے اور لفظی مہارتوں پر مبنی کھیل

یہ معلومات کے ساتھ ساتھ تفریحِ طبع اور تصورات کی تشکیل کے حوالے سے اہم ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کھیل 'مچھلی پانی' دیکھیں:

بچہ: مچھلی باجی، مچھلی باجی، کہاں جارہی ہو؟
مچھلی: اپنے سمندر میں
بچہ: ہمارے سمندر کیوں نہیں آتی؟
مچھلی: تمہارا سمندر چھوٹا ہے
بچہ: پیسے ڈالو بڑا ہو جائے گا
مچھلی: (چھینک کر) میں آؤں، آؤں، روٹیاں پکاؤ
بچہ: پکاؤں
مچھلی: آٹا گوندھوں
بچہ: گوندھوں
مچھلی: چٹنی پیسو
بچہ: پیسوں، میں دہی لینے جاؤں۔ جاؤں
مچھلی: ہپ ہپ ہپ، میں آؤں
آؤں، میرا کھانا کس نے کھایا؟
بچہ: بلی نے
مچھلی: بلی تو میرے ساتھ تھی
بچہ: کتے نے
مچھلی: کتا تو میرے ساتھ تھا
میرا کھانا کس نے کھایا
ہم نے!
پکڑو پکڑو، پکڑو...... میں جیت گئی
تیری دام (باری) [۷۵]

Marfat.com

کرداروں کی نقالی کرنا:

یہ بچوں کا عالمی پیمانے پر محبوب مشغلہ اور کھیل ہے جوان کو بالغ عمر کے کرداروں کی تربیت دیتا ہے بظاہر یہ نقالی ہے لیکن غیر ارادی طور پر ان کی آموزش ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل کھیل دیکھیں۔

۱۔ ڈاکٹری: (ایک بچہ جو بیمار بنتا ہے پھر اس کی امی (بچہ) اس کو ڈاکٹر کے پاس لے جاتی ہے جس کے پاس کتاب، کاپی اور خالی بوتلیں ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر پرچی لکھتا ہے، خالی بوتل میں پانی ڈال کر دوائی دیتا ہے اور مریض ٹھیک ہو جاتا ہے۔ نرس انجکشن بھی لگاتی ہے اور میڈیکل اسٹور والا بھی دوائی دیتا ہے۔

۲۔ اسکول: بچوں کے تین گروپ (تقریباً ۵ بچے لیے جاتے ہیں) ان کے لیے تین ٹیچر اور ایک میڈم جو کہ پرنسپل ہوتی ہے۔ ایک دن ٹیچر تختہ سیاہ پر پڑھاتی ہے کام دیتی ہے۔ اگلے روز وہ کام چیک کرتی ہے اور پھر گروپ لیڈر بناتی ہے جو دوسروں سے سبق سنتا ہے۔

۳۔ خالہ خالہ: ایک عورت (امی) اور دوسری اس کی بہن (خالہ) دونوں کے ایک یا دو دو بچے بن جاتے ہیں۔ پہلے امی اپنے بچوں کو خالہ کے گھر جانے کے لیے تیار کرتی ہے پھر وہاں جا کر بچوں کی دعوت کی جاتی ہے جبکہ وہاں بچے اپنے کھیل میں لگ جاتے ہیں اور دونوں عورتیں (امی و خالہ) اپنے گھروں کی باتیں کرتی ہیں۔[۶]

پاکستان کے مختلف علاقوں میں بچے و بچیاں بالغ افراد کے کاموں اور کرداروں کی نقلیں اپنے کھیل میں کر کے نہ صرف محظوظ ہوتے ہیں بلکہ ان کی سماجی تربیت بھی ہوتی ہے۔ اس میں گڑیا گڈے سے کھیلنا، ان کا گھر بنانا ان کی شادی کرنا تو بہت عام ہے۔ چترال کی بچیاں کڑبوکی (گڑیا) کے کھیل میں جہیز بھی بناتی ہیں جو معمولی اشیا کے خیالی استعمال پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی طرح دور دیتی اشٹوک کھیل میں گھروندے بنانا، سجانا اور گھر و محلے کا کام کاج و دعوتیں کی جاتی ہیں۔ گھروندوں کے کھیل میں گھر کے فرنیچر، تختوں، کپڑے کی چادروں، چٹائیوں، اینٹوں یا کسی بھی دستیاب میٹریل سے گھر بنائے جاتے ہیں ان کے اندر چھپ کر گھر گھر کھیلا جاتا ہے۔ اس سے اصل مقصد بڑوں کی دنیا کے اندر بچوں کی اپنی چھوٹی سی دنیا کی تخلیق ہوتا ہے جو ظاہر ہے عارضی ہوتی ہے لیکن ان کے لیے کھیل کے جامع مقاصد کی تکمیل اچھی طرح ہو جاتی ہے۔ چھوٹے چھوٹے برتنوں میں کھانا پکا کر سب کو بانٹنا بھی عام ہے۔ ظاہر ہے ہر بچے کو صرف چکھنے کا نوالہ ہی مل سکتا تھا۔

بلتستان میں کسان بچے چھوٹا سا ہل بنا کر کھیت میں چلاتے ہیں یا گرمیوں میں نہروں کے کنارے جا کر ایک چھوٹی سی چکی میں گندم پسواتے ہیں۔ بچے پاکستان میں کہیں بھی ہوں، وہ اپنے کھیل کے قوانین اپنے سے بڑے بچوں سے سیکھتے اور حسبِ ضرورت ان میں تحریف و ترمیم کرتے رہتے ہیں۔ وہ شرطیں لگانا اور

Marfat.com

پوری کرنا، خلاف ورزی پر سزا دینا اور بھگتنا بھی سیکھتے ہیں۔ استاد کی نقل کرنا تو آج کل بہت عام ہے۔ جس میں بچے خیالی طالب علموں کو سامنے سمجھ کر ان سے باتیں کرتے ہیں، پڑھاتے ہیں، حاضری لگاتے اور سزا دیتے ہیں۔ بعض بچے تو اکیلے کھیلنے کی صورت میں حاضری کے وقت مختلف بچوں کی آوازیں بھی خود ہی نکالتے ہیں۔

مذہب اور نسلیت پر مبنی تصورات کی تشکیل و پختگی:

مختلف نسلیتوں کے بچے جب ایک جگہ کھیلتے ہیں تو ان کے اندر نسلی اختلاف کا شعور موجود ہوتا ہے۔ جس کی اصل بنیاد ان کے گھر اور ماحول کی تربیت ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے وہ مقابلہ، تعاون اور تعارض بھی کرتے ہیں۔ تاہم نسلی تفاخر کو بڑھاوا دینے کی مثالیں بھی کھیل کھیل میں ملتی ہیں۔ چھپن چھپائی کھیل کے خاتمے پر بلوچی بچے بلوچی زبان میں یہ مفہوم ادا کرتے ہیں:

جلے تو آگ کہتے ہیں
بجھے تو راکھ کہتے ہیں
جس مٹی سے بنے بارود
اسے بلوچ کہتے ہیں[۷]

پنجاب کے بچوں کے کھیلوں میں ہندو اور مسیحی کے حوالے سے مسلمان بچے تحقیر یا سماجی فاصلے کا اظہار کرتے تھے۔ چوہڑے (جو عرفِ عام میں مسیحی ہی ہوتے تھے لیکن پیشے کے اعتبار سے بھنگی تھے)[۸] اور مسلمان کا کھیل بھی کھیلا جاتا تھا جس میں چوہڑے کے غلیظ کام اور کھانے کی وجہ سے اس سے نفرت کو پختہ کیا جاتا تھا۔[۹] اس کے آخر میں چوہڑوں کے محلے (فرضی) کو آگ لگا دی جاتی تھی اور سب شور مچاتے:

'چوہڑیاں دی ٹھٹھی نوں اگ لگ گئی'

اسی طرح ثقافتی تصورات جو طبقاتی تقسیم کو پختہ کرتے ہیں ان کو بھی کھیلوں میں کارفرما دیکھا جاسکتا تھا کہ اعلیٰ ذات اور طبقے کے بچے خود کو کھیل کے اندر اعلیٰ کرداروں (مثلاً گھوڑی کا مالک) اور کمتر ذات کے بچوں کو کمتر (مثلاً گھوڑی کا سائیس) بنا دیتے تھے۔

کھیل اور صنفی تفریق و امتیاز:

پاکستان کے مختلف حصوں میں لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے مخصوص یا پسندیدہ کھیلوں میں اکثر امتیاز کیا جاتا تھا اور یہ امتیاز آج تک ہر حصے میں قائم ہے۔ بلاشبہ کھیل کود سے جسمانی نشوونما کی ضرورت لڑکے اور لڑکی دونوں کو

Marfat.com

ہے اور اس کا پورا ہونا دونوں کا برابر فطری پیدائشی حق ہے، لیکن سماج کی صنفی بنیادوں پر عمودی اور افقی تقسیم نے لڑکیوں کے اس حق پر بچپن کے چند سال چھوڑ کر بڑی قدغن لگا رکھی ہے۔ اس لیے جسمانی طور پر زیادہ مشقت و ورزش کے کھیل لڑکوں اور ہلکے پھلکے کھیل لڑکیوں کے لیے مخصوص کر دیئے گئے ہیں۔ اس کی مثالیں دستیاب مواد اور انٹرویو سے حاصل شدہ معلومات کی روشنی میں دی جا سکتی ہیں۔

سب سے اہم و مقبول کھیل تو گڑیا گڈے کی شادی کا ہوتا تھا جس میں بقول تنویر بخاری آیندہ زندگی کی تیاری پائی جاتی ہے، کپڑے کے ٹکڑوں سے گڑیا بنانا، اس کے کپڑے اور سجاوٹ، گھر کا سامان بنانا، سنوارنا، سجانا، گڑیا سے پیار کرنا، باتیں کرنا، شادی کی رسومات اور پھر چھوٹے برتنوں میں رنگ برنگ کھانے پکانا، سبھی اس طرح کی سرگرمیاں ہیں جو لڑکیوں کے لیے پسندیدہ سمجھی جاتی تھیں۔ لڑکے اس کھیل میں کم کم حصہ لیتے تھے اور ان کو زیادہ روایتی مردانہ کام مثلاً انتظام کرنا مولوی کا کردار کرنا وغیرہ دیا جاتا تھا۔ اس میں مستقلاً یہ احساس بچوں کو رہتا تھا کہ عام زندگی میں مرد اور عورت جو جو کام کرتے تھے، بچے اسی اعتبار سے اس کی نقل کرتے تھے۔ لڑکی ماں اور لڑکا باپ کا کردار ادا کرتا۔ غریب گھروں کے بچے بچیاں آج بھی اسی طرح یہ کھیل کھیلتے ہیں تاہم بہتر آمدنی والوں کو اب کئی ماڈل کی گڑیا، ان کے کپڑے اور سامان تیار شدہ مل جاتا ہے۔

بڑی عمر میں لڑکیوں کے لیے مخصوص کھیلوں میں جھولا (پینگ) بہت مقبول تھا جس کے لیے کھلی جگہوں پر خصوصاً تہواروں یا میلوں کے موقع پر اہتمام خاص کیا جاتا تھا (ساون کے کئی گیت جھولے سے متعلق ہیں) لیکن وقت کے ساتھ جنسی ہراس کے واقعات بڑھنے سے یہ اجتماعی آؤٹ ڈور کھیل اب گھروں کے اندر تک محدود ہو گیا ہے بلکہ اب تو محض چھوٹی عمر کی لڑکیاں اور بچے ہی اس میں مشغول ہوتے ہیں۔

بلوچستان کی بچیاں کھیل میں امتیازی رویوں کی حد سے زیادہ شکار ہیں جس کا بڑا سبب وہاں کا قبائلی سماج ہے۔

> بچیاں گڑیا کھیلتی ہیں اور اس کھیل کا انجام بھی گڑیوں کی شادیوں پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ جو مرد کی بالادستی والے معاشرے کا عکاس ہے۔ اس طرح بچیاں اپنی اکٹھ اور gathering کرتی ہیں، جسے 'تڈی' کہتے ہیں۔ وہ کڑ یلو کھیلتی ہیں، لکاں بوٹی، کلنغ، گھمر اور دھریس کرتی ہیں، پنگھو جھول سکتی ہیں، پونچھ بھی کر سکتی ہیں، مگر بچیاں یا عورتیں کشک اور بیڈی نہیں کھیل سکتیں۔ ویر، نوتڑ، شیھ، چیار لیوی بھی نہیں کھیل سکتیں۔ وہ ٹوپی لیو، کوہ ءِ سٹغ، پنجری، دستانی مڑائنغ، ھست، بک، رمب، بورشاشی، کوڈی، بگاں دولو، کاڑدار، ترنگھ، درکھ کے مقابلے میں حصہ نہیں لے سکتیں۔ وہ ھمبو،

Marfat.com

ڈاکٹر، نشان جنگ میں بھی حصہ نہیں لے سکتیں۔[۸۰]

یہ پیرا گراف اس سخت و ساختی تشدد کی نشاندہی کرتا ہے جس کے تحت بلوچستان اور مجموعی طور پر پورے ملک میں بہت ہی پابند سماج میں عورتوں پر لگنے والی تفریق و امتیازی پابندیاں بچپن ہی سے عائد ہو جاتی ہیں۔ گویا لڑکیوں کے کھیل ان کو لڑکیاں بناتے ہیں۔ وہ لڑکوں کے کھیل نہیں کھیل سکتیں تا کہ ان میں مردانگی، جرأت، بے باکی، قوتِ فیصلہ اور توانائی کی خصوصیات نہ ابھر سکیں۔ عورتوں یا بڑی عمر کی لڑکیوں کے لیے آؤٹ ڈور اور جسمانی مہارت کے کھیلوں پر سماجی قدغن اسی ساختی امتیاز اور حقوق صحت کی نفی کرنے کی مثال ہے۔

عہدِ حاضر کے روایتی کھیل:

ان کا منبع پنجاب، بلوچستان اور کراچی کے بچوں سے حاصل شدہ مواد ہے۔ آج کل کچھ مقبول کھیل جو ملک اور دنیا کے دوسرے حصوں میں بھی عام ہیں وہ ہیں 'آنکھ مچولی' جو محسوس کرنے اور سننے کی حس کا بہت استعمال کرتی ہے اس سے ورزش بھی ہوتی ہے۔ ورزش والے کھیلوں میں رسّی کودنا بھی شامل ہے جس میں اکیلے یا اجتماعی طور پر حصہ لیا جا سکتا ہے۔ دفاعی اعتبار سے 'مارم پٹی'، یا 'مارو ماری' یا 'مارم ماری' جیسے ناموں کی کھیل میں گیند سے مارنے کی کوشش کی جاتی ہے اور بچے اس سے بچنا سیکھتے ہیں۔ ایسا ہی ایک اور کھیل چور سپاہی کا ہے جس میں مضبوطی سے ہاتھ پکڑ کر دائرہ بنا کر ایک طرح سے جیل بنائی جاتی ہے اور اس کو چور بچہ باری باری توڑنے کی کوشش کرتا ہے جب وہ حلقہ توڑ کر باہر نکلنے کی کوشش کرتا ہے تو پھر سب اس کو پکڑتے ہیں یہ قانون کے بارے میں شعور دیتا ہے کہ مجرم کو پکڑنا لازمی ہے۔ اس طرح کا قدرے نئے زمانے کا کھیل 'چائے کی پیالی' کا ہے، جس میں عموماً تین بچے کھیلتے ہیں اور دو بچے پنجہ آزمائی کے انداز میں اپنے ہاتھ بلند کر کے آمنے سامنے کھڑے ہو جاتے ہیں اور تیسرے بچے کو جو ٹاس جیت جاتا ہے، اس کے درمیان سے گزرنا ہوتا ہے اور اسی کو باقی دو بچے پکڑنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ اس کو بنگلے کا تالا توڑ کر سو روپے کی گھڑی چرانے والا چور سمجھا جاتا ہے۔ یہ کھیل شہری بچوں کا ہے۔

ایک پرانا لیکن ابھی تک مقبول کھیل کوکلا چھپاکی ہے جس کی ملتی جلتی کئی شکلیں، نام اور کھیل کا گانا مختلف علاقوں میں مروّج ہے۔ پنجاب کے بچے اگر اس کا گانا پنجابی میں گاتے ہیں تو بلوچی بچے بلوچی زبان میں ویسا ہی یا اس سے ملتا جلتا گانا گاتے ہیں۔ اصل میں 'کوکلا' کی شکل تمباکو کے پتوں کو لپیٹ کر اس کی جوگٹی کھیتوں میں بنائی جاتی ہے، ویسی ہوتی ہے اس کے لیے کوئی دوپٹہ یا ہلکا کپڑا استعمال کیا جاتا ہے۔ شہری بچے جب کھیلتے ہیں تو ان کو کوکلا کا تمباکو سے رشتہ معلوم نہیں ہوتا۔ اگر 'کوکلا چھپاکو بلی بھن گئی تمباکو، جمعرات آئی اے، جیہڑا اگے پچھے

تکّے اوہدی شامت آئی اے، کا گانا پنجابی بچے گاتے ہیں تو شہری بچے کراچی میں محض مختصراً کہتے ہیں:

کوکلا چھپاکی، جمعرات آئی ہے
جس نے پیچھے مڑ کر دیکھا
اس کی شامت آئی ہے

دیکھیے کتنی خوب صورتی سے پنجابی کے تصورات اور نظم اردو میں ڈھل گئی اور مختصر بھی ہو گئی۔ بنیادی تصور اس میں بھی 'چور' کا ہے جو چالاکی کی وجہ سے بچوں کو کوکلے سے مار کھانے سے ڈراتا ہے اور اگر کسی بچے کے پیچھے چپکے سے کوکلا گرا دے اور اگلا چکر لگا کر واپس آنے تک بچہ اس کو نہ اٹھائے تو چور اس کو پیٹنا شروع کر دیتا ہے۔ تاہم یہ پٹائی صرف دائرے کے ایک چکر تک محدود رہتی ہے۔ اس سیدھے سادھے لیکن دلچسپ کھیل میں سننے اور چوکنا رہنے کی اچھی تربیت ہو جاتی ہے بلوچستان میں اس کھیل میں پرانے وقتوں میں یہ کھیل کوٹلہ چھپائی بھی کہلاتا تھا اور اس میں چور بچہ دوسروں کے پیچھے رومال پھینکتا تھا اور کوٹلہ ہاتھ میں لے کر گھومتا رہتا تھا۔

چور سپاہی کے کھیل تو عالمگیر مقبولیت کے حامل معلوم ہوتے ہیں۔ کئی مختلف شکلوں میں ایک ہی علاقے اور ثقافت میں چور سپاہی کے کئی کھیل کھیلے جاتے ہیں۔ 'چور' کا تصور بہت عالمگیر ہے یہ سدابہار کردار منفی، چالاک، قابلِ نفرت، قابلِ سزا اور آزمائش سے دوچار ہوتا ہے جس کو کچھ نہ کچھ ہوشیاری یا سزا کھا کر اپنے 'چور' کے مرتبے سے جان چھڑانا ہوتی ہے۔ اس صورت میں دوسرا کوئی بچہ پھر 'چور' بن جاتا ہے۔ ایک مثال 'برف پانی' والے کھیل کی ہے جس میں ایک چور بچہ باقی سارے بچوں کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے جو پہلے پکڑا جائے اس کو 'برف' کہہ دیا جاتا ہے اب باقی بچے اس 'برف' بچے کو ہاتھ لگا کر 'پانی' بنانے کی کوشش کرتے ہیں اور چور بچہ ایک طرح سے چومکھی لڑائی لڑتے ہوئے ان کو پکڑنے اور برف کرنے کی کوشش جاری رکھتا ہے۔ یہ 'برف پانی' کے تصور کو اچھی طرح استعمال کرنے والا کھیل ہے لیکن یہ گزشتہ دو عشروں کی ایجاد ہے ورنہ تو صرف پکڑم پکڑائی ہی کی یہ شکل چلتی رہتی ہے۔ اسی طرح آنکھ مچولی کے کھیل میں جو بچہ پکڑا جائے اس کو 'ایکسپریس' کہہ دیا جاتا ہے۔ گویا اس کو برف کی طرح منجمد کر دیا جاتا ہے۔ یہ لفظ 'ایکسپریس' بھی گزشتہ ایک دو عشروں کی دین ہے۔ اسی طرح کھوکھو کا کھیل زیادہ پرانا نہیں ہے، حالانکہ اس کے اندر بھی دو ٹیموں کے سردار ہوتے ہیں اور بچے اپنی اپنی ٹیم میں رہ کر چور کو (ڈاج) چکمہ دے کر دائرے (یا لائن) کو کراس کرتے رہتے ہیں۔ اس میں 'کھو' اور 'بھنڈا' کے الفاظ کا عام زبان میں کوئی مطلب نہیں ہے ان کو صرف بچوں کے کھیل ہی میں کچھ معنی عطا کیے گئے ہیں۔

Marfat.com

بچوں کے لوک کھیلوں کی زمان ومکاں سے ماورا حیثیت

روایتی کھیل چونکہ بنیادی انسانی ضرورتوں، جبلتوں اور ارتقائی مراحل کی پیداوار ہیں اس لیے ان کے آغاز و ترقی میں ثقافت وٹیکنالوجی کے پست ترین سے لے کر اعلیٰ ترین مدارج کا ریکارڈ مل سکتا ہے۔ اس کی مثال کنچے کے کھیل سے دی جاسکتی ہے۔

کنچے (بنٹے، گولیاں) زمان ومکان کی حد سے ماورا قسم کا ایک کھیل ہے۔ اس کولانسی اور گرووکی تحقیق کے مطابق [۸۱] قدیم روم کے بچے بھی کھیلتے تھے اور یقیناً یہ اس سے بھی پہلے اس دور میں جاری تھا جبکہ خنزیر کی ہڈیوں کو بطور کنچا استعمال کرتے تھے۔ مصورانہ نمونوں میں ۱۵۶۰ءاور ۱۶۷۳ءکے عہد میں بھی اس کھیل کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جب مکمل کروی شکل میں کنچے بنانے کی ٹیکنالوجی عام ہوئی تو جدید دور کے کنچے نظر آنے لگے اسی مقالے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ مڈغاسکر، سلاویسی اور ازبکستان کے بچے بھی کنچے کھیلتے ہیں۔ [۸۲]

پنجابی میں بنٹے اور اردو میں کنچے یا عرفِ عام میں گولیاں کھیلنے کے کئی طریقے پاکستان اور دیگر ممالک میں مروج ہیں۔ ٹرینیڈاڈ میں بچے ایک دائرہ بنا کر اس کے اندر موجود کنچوں کو نشانہ لے کے مارتے اور دائرے سے باہر پھینکتے ہیں۔ اس طرح وہ کنچے جیت کر جمع کرتے جاتے ہیں۔ کرسٹل ڈی کوسٹا نے صرف ایک کنچوں کے کھیل کے تجزیے سے روایتی کھیلوں کی اہمیت سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ڈی کوسٹا کے مطابق کنچے ڈیڑھ سینٹی میٹر سے لے کر پونے آٹھ سینٹی میٹر قطر کے ہوسکتے ہیں اور انہیں پتھر، شیشہ، لکڑی یا دھات وغیرہ سے بنایا جاتا ہے۔ یہ زمان ومکان کی حدود سے ماورا نظر آتے ہیں جیسے کہ پتھر اور مٹی کی گولیاں یورپ اور چین کے غاروں میں بھی ملتی ہیں اور مسی سپی کے قدیم امریکی باشندوں کے مقابری ٹیلوں میں بھی پائی گئی ہیں۔ افریقہ اور ایشیا میں بھی ان کا رواج عام ہے۔ کنچے دنیا کے سارے بچوں کی رسائی میں ہوسکتے ہیں اور کچھ نہ ملے تو مٹی کی گولی بنا کر دھوپ میں سکھالو۔ ان کنچوں کے کھیل سے بچے خطرات اور مقابلے میں کارفرما قوانین کو سیکھتے ہیں۔ ان کا مزید یہ کہنا ہے کہ دوسروں کے کنچے پر اپنا دعویٰ جمانا ہی اس کھیل کا مرکزی نقطہ ہے لیکن ساتھ ہی اس سے نقصان اٹھانے، جائز طریقے سے کھیلنے اور حیثیت بنانے کی مشق بھی حاصل ہوتی ہے۔ [۸۳] ایک اور تجزیہ کار اسمتھ کا یہ کہنا ہے کہ دھوکہ دہی پر تنقید کی جاتی ہے اور جیتنے ہارنے والے دونوں فریقین سے وقار اور کھلاڑیوں کے سے جذبے (sportsmanship) کے ساتھ کھیل ختم کرنے کی توقع کی جاتی ہے۔ اسکول میں ایک ماہر کھلاڑی کے سامنے نہ صرف کنچے گنوانا بلکہ اپنا وقار بھی گنوانے کا خطرہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ گویا اس کی ذاتی زندگی میں بھی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔ یوں شہرت اور عزت دونوں ہی داؤ پر لگ جاتی ہیں۔ اپنے بنٹے گنوا دینے کا مطلب دونوں قسم کا نقصان ہے [۸۴] اور اس کو ایک ذہنی کیفیت ہی کا نام دیا جاسکتا ہے۔

Marfat.com

ایشیائی بچوں کے کھیل اور پاکستانی بچوں کے کھیل میں خاصی مشابہت پائی جاتی ہے۔
Congkak کے کھیل میں پتھروں، گھونگوں، بیجوں سے کھیلنے کی روایت سنگاپور، فلپائن، انڈونیشیا، ملائشیا اور مشرقی تیمور کے خطے میں عام ہے جن کو اکثر گڑھوں یا پیالوں میں گرایا جاتا ہے۔ اس سے مشابہ مثالیں پاکستان میں نظر نہیں آتی۔ تاہم Gasing کا کھیل جو لٹو سے کھیلا جاتا ہے وہ پاکستان میں بھی عام تھا لیکن یہاں اس سے کوئی تو ہم وابستہ نہیں ہے۔[۸۵] چین کے روایتی کھیلوں میں بلی چوہے کو پکڑنا، ڈریگون کی دم کو پکڑنا، سات تھیلوں یا کنکریوں وغیرہ کو اٹھانا، بچوں کے لیے شطرنج، تیلیوں سے خوش قسمتی معلوم کرنا، زور لگا کر شہر کے دروازے کھولنا، چاروں موسموں سے متعلق چیزوں کے نام جاننا، باز کا چوزے پر جھپٹنا، شٹاپو جیسا کھیل، کنکریوں کو جمع کر کے کھیلنا اور سونے کی تلاش کرنا ہیں۔ شٹل کاک کو چین میں روایتی طور پر ہٹ لگانے والے مہارت کے کھیلوں میں استعمال کیا جاتا تھا جس کی نئی شکل آج کل بیڈمنٹن ہے بنٹوں کی طرح کا کھیل سکوں سے کھیلا جاتا تھا۔[۸۶]

ہندوستانی کھیل اپنے ثقافتی جوہر (ethos) اور تاریخ کے اشتراک کے باعث پاکستانی کھیلوں سے کافی مشابہت رکھتے ہیں۔ مثلاً شیر خوار بچوں کی انگلیوں کو ایک ایک کر کے پکڑنے اور اس پر کوئی لفظ/ جملہ بولنے کا کھیل ارونا چل پردیش میں، بنگالی اور تیلگو میں کھیلا جاتا ہے ویسا ہی کھیل پنجاب میں کھیلا جاتا ہے ان سب کے آخر میں بچے کو گدگدایا جاتا ہے۔ اسی طرح اسکول کی عمر کے بچوں، لڑکیوں اور عورتوں کے کھیلوں میں بھی برصغیر کے طول و عرض میں مشابہت پائی جاتی ہے۔[۸۷]

اسی طرح پاکستانی بچوں اور یورپی بچوں کے کھیلوں میں تھوڑی سی مشابہت پائی جاتی ہے۔ لوک ورثہ اسلام آباد کی کتاب[۸۸] جو پاکستان اور ناروے کی لوک اور روایتی کھیلوں پر مبنی ہے، ناروے کی صرف چھ اور پاکستان کی چوبیس کھیلوں کا تفصیلی ذکر کرتی ہے جس میں کھیلوں کا بیان ان کے لیے ضروری سامان، مناسب جگہ و موسم، کھلاڑیوں کی تعداد و عمر اور وقت کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ کھیل کی تیاری، قوانین اور مراحل بھی بخوبی واضح کیے گئے ہیں۔ تصویریں اس میں اضافی مدد کرتی ہیں تاہم صرف چھ کھیلوں کا ناروے سے انتخاب کر کے پاکستانی کھیلوں سے مشابہت یا تقابل کرنے کی بات ناقابلِ فہم ہے کیونکہ پاکستان کی چوبیس میں سے پانچ ایسی ہیں جو ناروے کی منتخب شدہ کھیلوں سے مشابہت رکھ سکتی ہیں باقی نہیں۔ پھر بھی اس جلد سے یہ فائدہ ضرور ہوا ہے کہ مقامی کھیلوں کو ریکارڈ کر کے ان کی اشاعت اس کتاب سے زیادہ ممکن ہوسکی ہے۔ اگر اسکول میں اساتذہ ان کو فروغ دیں تو یہ کھیل زندہ رہیں گے۔

اس میں kick the tin کا نارویجن کھیل پاکستانی آنکھ مچولی (مقامی لفظ چھپن چھپائی) سے ملتا

Marfat.com

ہے۔ Bro Bro Brille پاکستانی چائے کی پیالی جیسا ہے۔ آج پاکستانی اسکولوں میں لندن برج کا نرسری گانا بھی سکھایا جاتا ہے لیکن یہاں بچوں نے اپنا ایک گانا بنالیا ہے جس کا لندن برج سے کوئی تعلق دکھائی نہیں دیتا جبکہ اس سے پہلے یہ کھیل پاکستانی بچے گائے بغیر کھیلتے تھے۔ رسّی کودنے کا جو طریقہ Hoppe Tau کے تحت بنایا گیا ہے وہ پاکستان میں بھی ہے لیکن یہاں بچے اکثر گانا نہیں گاتے۔ بنٹے کا کھیل عالمگیر ہے سو اس کے قوانین بھی ہر جگہ مختلف ہوسکتے ہیں لیکن جس طرح کا کھیل Klinkekuler کے نام سے اس کتاب میں دیا گیا ہے بعینہٖ ویسا کھیل پاکستانی بچے بھی کھیلتے ہیں۔ جو پاکستان میں شٹاپو کہلاتا ہے ویسا کھیل پیراڈائز کے نام سے ناروے کے بچے کھیلتے ہیں صرف اس کا زمین پر ڈیزائن مختلف ہوتا ہے اور یہ بات فطری ہے کہ وہ کھیل جو دنیا کے کئی خطوں میں بچے کھیلتے ہیں اس میں صورت اور قوانین کے اعتبار سے اختلاف آجاتے ہیں پاکستان میں بھی اس کی کم سے کم تین صورتیں مروّج رہی ہیں۔[۸۹] چھوٹے بچے چھوٹا شٹاپو بناتے ہیں اور بڑے بچے اپنے قد کے اعتبار سے بڑا، لیکن اگر کوئی چھوٹا بچہ ان میں شامل ہوتا تو اس کو رعایت دے دی جاتی تھی کہ وہ دو بار پیر زمین پر لگالے یا بند خانے سے اس کو راستہ دے دیا جاتا تھا۔ دوسرے ممالک کے بچوں کا الگ نمونے کا شٹاپو یقیناً ہمیں بچپن میں عجیب ہی دکھائی دیتا تھا۔ بچے جب زیادہ مہارت حاصل کر لیتے تو قوانین میں زیادہ سختی کردی جاتی تھی تاکہ خود کو بڑے چیلنج کے لیے تیار کرسکیں۔

ایشیا اور افریقہ کے کلچر میں اشتراک و اتصال کے نقاط زیادہ ہونے کی توقع کی جاتی ہے تاہم پاکستانی بچوں کی کھیلوں میں سے کچھ ناروے کے بچوں سے ملتی جلتی ہیں جو کہ آنکھ مچولی، اشٹاپو، رسّی کودنا، چور کو پکڑنا، اور Klinkeluler یعنی بنٹے کھیلنے جیسے کھیل ہیں۔[۹۰] اشٹاپو کا کھیل اسپین کے بچے بھی پاکستانی طرز کے قوانین کے تحت کھیلتے ہیں۔[۹۱] اسی طرح برازیل کے بچے سکہ پھینکنے، شٹل کاک، گیند، رسّی کودنے، آنکھ مچولی اور سب سے زیادہ فٹبال کے شیدائی ہیں۔[۹۲] گھانا کے لڑکے جو کھیل 'انتوآ کیائر' (Antoakyire) کھیلتے ہیں یہ تقریباً پاکستان کا کوکلا چھپا کی والا کھیل ہے اسی طرح مینیا کوان مانسین (Menya Kwan Mansen) دائرے میں کھڑے ہوکر کھیلا جاتا ہے جو پاکستان کے چور سپاہی جیسا ہے اس میں جب چور کہتا ہے، اس کا تالا توڑوں گا، تو دائرے کے بچے کہتے ہیں 'سپاہی کو بلائیں گے' اور پھر کسی لمحے وہ ہاتھوں کی زنجیر توڑ کر بھاگ جاتا ہے۔ گھانا میں یہی چور کہتا ہے 'یہ کہاں ہے' اور بچے جواب دیتے ہیں 'وہاں'، اور وہ کسی طرح گھیرا توڑ کر بھاگ جاتا ہے۔[۹۳]

اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ بچوں کی نفسیات وضروریات عالمگیر ہیں ان کے کھیل ملکوں اور براعظموں سے مخصوص نہیں بلکہ کئی جگہوں پر مشابہ کھیل بھی کھیلے جاتے ہیں۔ دراصل کھیل قدیم زمانے سے انسانی

Marfat.com

ضروریات (بقا، حصولِ خوراک، تحفظ، مقابلہ اور غلبہ) کے تحت تشکیل پائے۔ اس میں مذہبی و روحانی ضروریات کا بھی ہاتھ تھا۔ آزادانہ ورضا کارانہ کھیلنے کی خوشی ہی ان کھیلوں کا منتہا و مقصود ہے۔ آج شہروں کے مقابلے میں دیہاتوں کے بچے پرانے کھیلوں کو کسی حد تک زندہ رکھے ہوئے ہیں کیونکہ وہ عالمگیر ثقافت کی بے اندازہ بوچھاڑ کا ابھی پورا شکار نہیں ہوئے۔

ماضی سے حال تک لوک کھیلوں کا سفر

یہ کہنا کہ رِیت و رسوم وعقاید بدلنے کے لیے صدیاں درکار ہوتی ہیں، آج کے تیزی سے بدلتے ماحول میں زیادہ صحیح نہیں رہا۔ عام گھریلو و معاشرتی ونجی زندگی کی مصروفیات وترجیحات میں گزشتہ نصف صدی میں انقلابی تبدیلیاں پاکستان جیسے ترقی پذیر ملک میں رونما ہو چکی ہیں۔ اس لیے تنویر بخاری کا یہ کہنا کہ 'ہمارے دیکھتے دیکھتے کھلاڑیوں کی اقدار اور کھیل کے اصولوں میں بیسیوں تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، لیکن کھیلنے میں مُو برابر کمی بھی نہیں آئی۔ بچے تب بھی کھیلتے تھے، اور اب بھی۔' (ص ۲۲۷)، اپنی معنویت میں بدل چکا ہے اب بچے ٹی وی، انٹرنیٹ، موبائل، ٹیبلٹ ومشابہ آلات سے تفریح ومعلومات حاصل کرنے میں اتنے گم بھی ہو جانے لگے ہیں کہ ان کو کھیل کود، وقت، نظم وضبط، کھانے پینے، سونے جاگنے، عبادت وتلاوت وغیرہ سب ثانوی لگنے لگے ہیں۔ وہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے وزن بھی بڑھا لیتے ہیں۔ آنکھوں اور سانس کے امراض بڑھنے لگے ہیں اور بازاری جنک (junk) کھانوں کے باعث ان کا معیارِ صحت گرنے لگا ہے۔ لوک کھیلوں کا تناسب تیزی سے گرنے لگا ہے اور یہ واضح خطرہ پیدا ہو گیا ہے کہ اسی نسل کی زندگی میں لوک کھیل قصۂ پارینہ بن جائیں گے۔[۹۴] دیہات بھی تیزی سے شہری طرزِ زندگی اپنا رہے ہیں اور تعلیمی نظام نے جو جدید افادی وتدریسی کھیل متعارف کروائے ہیں، وہ کسی حد تک کھیل کے نام پر بچوں کو تعلیم تو دیتے ہیں لیکن کھیلوں کی ضرورت کو بھی گوارا حد تک شاید پورا کر لیتے ہیں۔ ضلع گجرات کے ایک معمر شخص کے مطابق:

> جب ہم چھوٹے تھے تو ہمیں کھیل کے علاوہ کوئی کام نہیں ہوتا تھا، اسکول سے جب فارغ ہوتے تب بھی ہم بس کھیلتے ہی رہتے تھے، پورے گاؤں میں بہت دور تک گھوم گھوم کر، بھاگ بھاگ کر چھپن چھپائی کھیلنا ہمیں محبوب تھا۔ حتیٰ کہ رات کے اندھیرے میں آبادی کے کناروں کے باہر کھیلتے وقت ڈر بھی نہیں لگتا تھا۔ جنگلی جانور کوئی نہیں ہوتا تھا۔ کتوں کو ہم خود ڈرا لیتے تھے۔[۹۵]

اس زمانے میں جبکہ کھمبوں پر بجلی کے بلب نہیں لگے تھے، اور ظاہر ہے آج بھی کئی دیہاتوں میں بجلی آجانے

Marfat.com

کے باوجود ان کی گلیاں تاریک ہی رہتی ہیں، بچوں کو اگر ڈرایا نہ جائے تو وہ بے خوف وخطر گھومتے رہتے ہیں۔ یہی بچے لوک کھیل زیادہ کھیلتے تھے اور آج بھی کھیلتے ہیں۔

بلوچستان میں آنکھ مچولی کے کھیل میں ایک ٹیم رات کو چھپنے اور ڈھونڈنے کا کھیل کھیلتی ہے جو کہ بہت خطرناک بھی ہوسکتا ہے۔ کیونکہ لڑکے کسی غار، گھر، درخت، کھوہ وغیرہ میں جا کر چھپ جاتے ہیں اور دوسری ٹیم ان کو ڈھونڈتی رہتی ہے جب تک سارے نہ مل جائیں خواہ صبح ہو جائے۔

جدید تعلیم، جدیدیت کے ساز و سامان، برقی مشینیں اور اطلاعاتی ٹیکنالوجی کے باعث آج کے بچے جدید قسم کی کھیلوں کی جانب راغب ہو رہے ہیں۔ لیکن دیہاتوں میں پرانے کھیل اس حد تک مروّج رہتے ہیں جس حد تک فکر و غم سے آزاد بچپن کی دنیا قایم رہتی ہے۔ یعنی اگر شہری طرزِ زندگی، تعلیم و ٹیکنالوجی بچوں کو دی جائے گی تو شہری منظر نامہ دیہات میں بھی نظر آنے لگے گا۔ ویڈیو گیمز اور الیکٹرانک آلات و انٹرنیٹ سے حاصل شدہ کھیل جیسے ہی بچوں کے شعور پر حاوی ہونے لگیں گے وہ گلیوں میدانوں میں اپنے ہم جولیوں کے ساتھ کثیر المقاصد لوک کھیلوں کو تج دیں گے۔ آج کی پنجاب کی دنیا کا یہ مشاہدہ ہے کہ:

> بچے اسکولوں میں کسی حد تک وقفے میں ایسے کھیل کھیلتے ہیں جو روایتی اور جدید یا دونوں کا امتزاج ہو سکتے ہیں تاہم آہستہ آہستہ گلیوں میں بچوں و بچیوں کا جانا کم ہوتا جا رہا ہے، چنانچہ وہ اپنے گھر آنگن میں اپنے بہن بھائیوں اور اسکول میں اسکول کے ساتھیوں تک محدود ہو کر کسی حد تک اب بھی چند روایتی کھیل کھیلتے ہیں۔[۹۶]

پنجاب میں آج اسکول کے اندر زیادہ تر جدید کھیل (کرکٹ، ہاکی فٹبال، نیٹ بال، بیڈمنٹن وغیرہ) کا زیادہ رواج ہے اور یہی کھیل طلبہ صبح اسکول شروع ہونے سے پہلے یا تفریح کے وقفے میں بھی کھیل لیتے ہیں لڑکوں کے اسکولوں میں یہ عام منظر ہے۔ کئی لڑکے چھٹی کے اوقات کے بعد بھی ان ہی کھیلوں میں مشغول نظر آتے ہیں۔ لڑکیاں اکثر گیند بلا یا بیڈمنٹن لے کر خود بھی آجاتی ہیں اور کھیلتی ہیں یا محض ایک دوسرے کو بھاگ کر پکڑنے کا کھیل کھیلا جاتا ہے۔ شٹاپو کا کھیل بھی کبھی کبھار کھیل لیتی ہیں جہاں کچی مٹی ہو وہاں لکیریں بنا لیتی ہیں لیکن اگر اسکولوں کا فرش پختہ ہو تو کہیں نہ کہیں پختہ قسم کا شٹاپو مستقلاً بنا دیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے اسکولوں کے کلچر میں تو زیادہ فرق نہیں پڑا تاہم اسکولوں کا تنگ عمارات یا صحن پختہ و محدود ہونا آج کل کے نجی اسکولوں میں عام بات ہے اسی وجہ سے بچے محدود جگہ پر نیٹ بال، باسکٹ بال یا بیڈمنٹن وغیرہ کھیلنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ جگہ بڑی ہو یا چھوٹی گیند بلا ہر جگہ مقبول ہے وکٹیں چاہے دیوار پر نشان لگا کر بنائی جائیں یا کسی عارضی شے کو وکٹ سمجھا جائے، کرکٹ کسی نہ کسی شکل میں لڑکے اور لڑکیاں اسکولوں میں کھیل لیتے ہیں۔

Marfat.com

اصل تبدیلی جو نظر آ رہی ہے وہ بچوں کی گلیوں، کھلے میدانوں، درختوں اور کُھلی جگہوں سے غیر حاضری ہے۔ کیبل ٹی وی اور انٹرنیٹ کے علاوہ اس عدیم الفرصتی کا اور سبب بچوں کی پڑھائی کا بدلا ہوا شیڈول ہے اب بچے صبح اسکول، پھر ٹیوشن اور مولوی صاحب سے پڑھنے کے بعد اپنے ہوم ورک، ٹی وی اور کمپیوٹر کے مشاغل سے اتنی فرصت نہیں پاتے کہ گلیوں میں جا کر کھیل لیں۔ اپنے گھر کے صحن میں بہن بھائیوں کے ساتھ مل کر اُدھم مچانے کا رواج کم ہونے کے اسباب ہیں: اکائی فیملی کا رواج جس میں بچوں کی تعداد محدود ہوتی جارہی ہے، فلیٹ اور تنگ مکانوں میں رہائش، کثیر المنزلہ عمارات، کزن و رشتہ دار بچوں کا کم وقت کے لیے اکٹھا ہونا، پہلے یہ بچے ایک ہی گھر دالان میں رہا کرتے تھے۔ محلے داری میں بچوں کا ایک دوسرے کے ہاں بلاتکلف آنا جانا بھی اب ختم ہو گیا ہے۔ نہ بڑے آپس میں ملتے ہیں نہ بچے، چنانچہ وہ کمیونٹی کے اور گلی محلے کے بچوں کے کھیل جن میں اونچ نیچ وغیرہ شامل تھے ختم ہو گئے ہیں ان میں لازم ہے کہ بچوں کی تعداد تین چار سے زیادہ ہو ورنہ مزہ نہیں آتا۔ پٹھو گرم، گلی ڈنڈا اور کوکلا چھپا کو کے کھیل بھی کم سے کم سات آٹھ بچوں کی موجودگی میں ہی کھیلے جاسکتے ہیں۔ پہلے تو یہ بھی رواج تھا کہ کسی ایک گھر میں سارے محلے کے بچے جمع ہو کر کھیلتے تھے اور والدین اس امر سے خوشی محسوس کرتے تھے اب ہر کوئی اپنے اپنے خول میں سکڑ تا جارہا ہے۔ گاؤں میں آج بھی بچے کھلی جگہوں پر کھیل سکتے ہیں۔ درختوں پر چڑھ سکتے ہیں، کیونکہ انہیں ابھی جدید دور کی پُرکشش ٹیکنالوجی نے اپنی گود نہیں لیا ہے۔ اور وہ فطرت سے دور نہیں ہوئے۔ اور وہ آج بھی پرانے زمانے کے چند کھیل کھیل رہے ہیں۔

موسمِ گرما میں بچے آج بھی کھلی جگہ والے کھیل دالانوں یا لڑکوں کی صورت میں میدانوں میں کھیلتے ہیں لیکن سرد موسموں میں بچے گھر ہی میں رہ کر کاغذ قلم سے لکھ لکھ کر کھیل بنا بنا کر کھیلتے ہیں یا پھر ہاتھوں کی انگلیوں کے کھیل ایجاد کیے جاتے ہیں۔ کمپیوٹر سے مانوسیت اور اس کی مہارت بتدریج بڑھنے کے نتیجے میں بچوں کے ذہن بھی ڈیجیٹل اور گرافک ہوتے جا رہے ہیں چنانچہ وہ اس کا اظہار اپنے نئے ایجاد شدہ کھیلوں میں کرتے ہیں۔ یہ اختراعی خصوصیت ہر ذہین بچے میں ہوتی ہے اور اکثر دس بارہ سال سے کم عمر کے بچے فرصت ہونے کے باعث اپنے لیے تفریح کے نئے اسباب ڈھونڈتے رہتے ہیں اور یقیناً کوئی نیا کھیل ایجاد کرنا بھی ان کے لیے ایڈونچر اور تفاخر کا سبب بنتا ہے کیونکہ دوسرے ساتھیوں کو اس میں شامل کرنا اور سمجھانا، قیادت اور ذہانت کا مظہر ہوتا ہے۔ حال ہی میں ایک نیا متعارف شدہ کھیل King Stop ہے جس میں بچوں کو دائرہ میں بٹھا کر ان پر ایک ایک حرف کھیل کے نام کا بولا جاتا ہے۔ جس پر P (آخری حرف) آجائے وہ آؤٹ ہو جاتا ہے۔ سب سے آخر میں بچ جانے والا بچہ بادشاہ (King) بن جاتا ہے۔[۹۷]

Marfat.com

لوک کھیل مٹنے کی ایک اور وجہ بچوں کے پاس کھلونوں کی بہتات ہے جو اکثر گھروں میں اب ٹوکریوں اور تھیلوں میں بھر بھر کر رکھے جاتے ہیں۔ آج سے ساٹھ سال قبل پنجاب کے قصبات میں محض پلاسٹک کی معمولی قسم کی سیٹی والی گڑیا اور گیندیں ملتی تھیں یا پھر ٹین کے بنے چھوٹے چھوٹے کھلونے، برتن، چولہا وغیرہ ملتے تھے۔ اس لیے مٹی اور لکڑی کے کھلونے زیادہ مقبول تھے تاہم ان کی تعداد بھی بہت کم ہوتی تھی۔ لڑکیاں گڑیا کے گھر کا سامان خود یا بڑی بہنوں یا ماؤں کی مدد سے بناتی تھیں اس کام میں لڑکے بھی مددگار ہوتے تھے گڑیا کی شادی کی تیاری بڑی دھوم دھام سے بھی کی جاتی تھی۔ آج گڑیا کا سارا سامان تیار ملتا ہے پہلے صرف ربڑ، لوہے، تاروں وغیرہ سے بنے چند کھلونے مل جاتے تھے یہ سب کم قیمت اور مقامی تیار کردہ ہوتے تھے۔ آج کل کے کھلونے بچوں کو ان کی عمر کے اعتبار سے بہت مصروف رکھ سکتے ہیں، جن میں بیٹری، کمپیوٹر چپ اور سمعی و بصری و حرکی اعتبار سے اعلیٰ ترین درجے کی ٹیکنالوجی کا عمل دخل ہوتا ہے۔

ایک اسکول ٹیچر کے مطابق آج کے بچوں کی اکثریت بھرپور ناشتہ کر کے اسکول نہیں آتی اس لیے وہ زیادہ توانائی محسوس نہیں کرتے۔ چنانچہ وہ اتنے بھرپور طریقے سے کھیلوں میں حصہ نہیں لیتے۔ دوسری اور وجہ سردیوں میں بھی خوب گرم کپڑوں (دستانے، ٹوپی، گرم زیریں جامے وغیرہ) کی دستیابی ہے جس کے باعث بچے خود کو لپیٹ کر خوش رہتے ہیں جبکہ ایک نسل قبل کے بچے سردیوں کی صبح صبح اسکول میں کئی کھیل خصوصاً شٹاپو ہی کھیل لیتے تھے۔ کیونکہ وہ گرما گرم پراٹھے کھا کر آنے کے عادی تھے۔

ان تبدیلیوں کے نتائج و عواقب بتاتے ہیں کہ بچے اب جسمانی طور پرست اور ذہنی طور پر زیادہ معلومات اخذ کرنے والے بن گئے ہیں۔ محاورتاً بالکل ان کارٹونوں کی طرح جن کے سر بڑے اور دھڑ بہت چھوٹے ہوتے ہیں۔ اب وہ عالمی جدید فیشن ایبل کھیل زیادہ اہتمام سے کھیلتے ہیں۔ پٹھو گرم، کنچے اور ریشو پنجو بھول گئے ہیں گویا گلوبل ہونے کے شوق میں لوکل کی قربانی دی جا رہی ہے۔ مقامی ثقافتی اوصاف کی اس بتدریج نایابی کا یہ واضح نتیجہ سامنے نظر آ رہا ہے کہ ہم گلوبل ولیج (یا سمندر) کے اژدھام میں اپنی بنیادی سچی شناخت کھو کر بہتے جا رہے ہیں۔

حرفِ آخر

آج روایتی کھیلوں کی دنیا میں مگن رہنے والے بچوں کی جگہ ڈیجیٹل کھیلوں والے بچوں نے لے لی ہے۔ کبھی کھیل دالانوں، گلیوں اور کھلے میدانوں میں کھیلے جاتے تھے، یہ آج اسکرین اور کی بورڈز تک محدود ہو گئے ہیں۔ دیکھا جائے تو اب وہ لوک کھیل خود ہی 'لُک چُھپ' گئے ہیں کیونکہ ان کو کھیلنے والے بچے بھی وقت کی

Marfat.com

روانی میں عمر رسیدہ ہوتے جا رہے ہیں۔ آج ہمیں ان کھیلوں کی تلاش میں ملک کے دور دراز حصوں میں جانا پڑتا ہے اور کچھ کھیل تو ہمیشہ کے لیے چھپ گئے ہیں اور مزید کچھ کھیل ایسے بھی ہیں جن کی یہ آنکھ مچولی طویل تر ہوتی جا رہی ہے۔

حوالہ جات اور حواشی

* تحقیق کار اس مقالے کے سروے کے لیے نیر، سعدیہ، عطیہ، تحریم، پاکستان اسٹڈی سینٹر کے طلبہ وحید مراد، زین العابدین، شہباز خان اور دیگر شرکاء کی شکر گزار ہے جن میں سے کچھ کے نام حوالہ جات میں بھی درج ہیں۔

۱۔ ماخوذ از تنویر بخاری، 'پنجاب کے لوک کھیل' (اسلام آباد: لوک ورثے کا قومی ادارہ، ۱۹۷۷ء)، ص ص ۲۶۔۲۷۔

۲۔ کارولن آر۔ ٹوملین (Carolyn R.Tomlin)، 'Play: A Historical Review' دیکھیے: http://www.earlychildhoodnews.com/earlychildhood/articles_viewaspx%3FArticleID%3D618.

۳۔ اس موضوع پر تفصیلی جائزے اور بحث کے لیے دیکھیے: Charlote Hardman, 'Can There be an Anthropology of Childen', available at: www.anthro.ox.ac.uk/fileadmin/ISCA/JASO/Archive 1973/4_2_Hardman.pdf.

۴۔ رائے کوزلووسکی (Roy Kozlovsky)، 'Book review'، 'American Journal of Play'، Spring 2010، ص ص ۴۷۸۔۴۷۹۔

۵۔ ہیلن بی شوارز مین (Helen B.Schwartz Man)، *Transformations: The Anthroplogy of Children's Play* (نیویارک: پلینم، ۱۹۷۸ء)۔

۶۔ بی۔ کرشن بلاٹ۔ گمبلٹ (B. Kirschenblatt-Gimblett)، *Speech Play: Research and Resource for The Study of Linguistic Creativity* (فلاڈلفیا: یونیورسٹی آف پینسلوینیا، ۱۹۷۶ء)۔

۷۔ ڈبلیو۔ اے۔ کورسارو (W.A.Corsaro)، *Friendship And Pear Culture In The Early Years* (نورووڈ، نیوجرسی: ایبلیکس، ۱۹۸۵ء)۔

۸۔ آر۔ کیتھ ساویر (R.Keith Sawyer)، *The New anthropology of Children, Play and Game', Reviews in Anthropology*، جلد ۳۱، شمارہ ۲، ص ص ۱۴۷۔۱۶۴۔

Marfat.com

دیکھیے: .http://dx.doing/10.1080/00988150212940, accessed 28/11/2014

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ مارون ہیرس(Marvin Harris)،*Cultural Anthropology*(نیویارک: ہارپر اینڈ رو، ۱۹۸۷ء)،ص ص۲۲۔۳۲۱۔

۱۱۔ ایضاً،ص۴۲۲۔

۱۲۔ مثال کے لیے دیکھیں،'ہماری دلکش دنیا' برائے جماعت دوم (کراچی: ایجوکیشنل ریسورس ڈیویلپمنٹ سینٹر، کراچی،۲۰۱۲ء)،ص ص۴۰۔۱۱۴۔

۱۳۔ لارنس سٹین برگ اور روبرٹا میئر(Lawrence Steinberg and Roberta Meyer)، *Childhood*(نیویارک: ایم سی گرام ہیل،۱۹۹۵ء)،ص۲۹۳۔

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ ایضاً،ص۲۹۴۔

۱۶۔ ایضاً،ص۲۹۵۔

۱۷۔ تنویر بخاری،بحوالۂ سابقہ،ص ص۳۱۔۲۲۱۔

۱۸۔ جیمس ایف۔ اسمتھ اور وکی ایبٹ(James F.Smith and Vicki Abt)، Gambling as Play, *Annals of The American Academy of Political and Social Sciences*،۱۹۸۴،ص۱۲۴۔ دیکھیے: http://blogsscientificamerican.com

۱۹۔ ڈیوڈ ایف۔ لانسی اور ایم۔ اینٹی گریو(David F. Lancy and M.Annette Grave)، Marbles and Machiavelli, The Role of Game Play in Children, Social Development, American Journal of Play،جلد۳،شمارہ۴،۲۰۱۲ء،ص ص۹۹۔۴۸۹۔

۲۰۔ اوپل ڈن،*Lets Play Asian Children's Games*،مترجم: ابصار عبدالعلی (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز،۱۹۹۷ء)،ص۳۔

۲۱۔ دیکھیے: http://en.wikipedia.org/wiki/Iranian_folklore,،accessed،۲۹نومبر ۲۰۱۴ء۔

۲۲۔ ابصار عبدالعلی،بحوالۂ سابقہ،ص۴۔

۲۳۔ اسٹیفن کلائن(Stephen Kline)،'The Making of Children's culture'،مشمولہ، *The Children's Culture Reader*،مرتب: ہنری جین کنز (نیویارک: نیویارک یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۸ء)،ص ص۹۵۔۱۰۹۔

۲۴۔ اخذ: رائے کوزلووسکی(Roy Kozlovsky)، جوئی ایل۔ فروسٹ(Joe L.Frost)، *History of Children's Play and Play Environments, Towards a Contemporary Child Saving Movement*(نیویارک: روٹلیج،۲۰۱۰ء)،ص ص۷۰۔۲۶۹۔

Marfat.com

۲۵۔ ابصار عبدالعلی، بحوالۂ سابقہ، ص ۷، اس میں مختلف ملکوں کے ہر نوع کے کھیلوں کی فہرست بھی دی گئی ہے۔

۲۶۔ سندھ کا ثقافتی انسائیکلوپیڈیا (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۱۴ء)، ص ۱۶۱۔

۲۷۔ صوبہ سرحد کا ثقافتی انسائیکلوپیڈیا (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۰۷ء)، ص ص ۱۱۲۔۱۱۴، ۲۰۰، ۲۱۴۔۲۱۵، ۲۵۱۔۲۵۳، ۳۴۱۔۳۴۲، ۴۳۲۔

۲۸۔ انٹرویو: شہباز خان، چترال۔

۲۹۔ شمالی علاقہ جات کا ثقافتی انسائیکلو پیڈیا (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۰۴ء)، ص ص ۱۳۸۔۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۹۸۔۲۰۰، ۳۱۳۔۳۱۴، ۳۵۴۔۳۵۷۔

۳۰۔ منصور بخاری (مرتب)، 'بلوچستان کے قبائل' تاریخ جغرافیہ رسم و رواج اور بود و باش، سارا وان، کچھی، بولان، جھالاوان ۲ (کوئٹہ: گوشۂ ادب، ۲۰۱۲ء)، ص ۶۷۔

۳۱۔ ایضاً، ص ص ۸۶، ۱۳۷۔

۳۲۔ ایضاً۔

۳۳۔ جان محمد (Jan Mahmad)، *The Baloch Cultural Heritage* (کراچی: رائل بک کمپنی، ۱۹۸۲ء)، ص ۵۹۔

۳۴۔ بلوچستان کا ثقافتی انسائیکلوپیڈیا (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۰۸ء)، ص ص ۱۰۰۔۱۰۳، ۲۸۳۔۲۸۵۔

۳۵۔ ایضاً، ص ص ۱۰۰۔۱۰۳۔

۳۶۔ ایضاً، ص ص ۹۸۔۹۹۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۹۹۔

۳۸۔ ایضاً، ص ص ۲۲۰۔۲۱۲۔

۳۹۔ ایضاً، ص ۲۸۳۔

۴۰۔ چوہدری محمد حسین قسمت، 'پنجاب کے دیہات ماضی کے آئینے میں' (لاہور: اظہار سنز، تاریخ ندارد)، ص ص ۱۰۳۔۱۵۱۔

۴۱۔ ایضاً، ص ۱۳۵۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۱۳۴۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۲۳۔

۴۴۔ ایضاً، ص ص ۱۳۱۔۱۳۵۔

۴۵۔ ایضاً، ص ص ۵۱۔۱۳۶۔

۴۶۔ مصنفہ کا ذاتی مشاہدہ و تجربہ۔

۴۷۔ محمد حسین قسمت، بحوالۂ سابقہ، ص ۹۷۔

۴۸۔ اس سیکشن کا مواد پنجاب کے بچوں سے انٹرویو سے حاصل کیا گیا ہے۔

۴۹۔ شمالی علاقہ جات کا ثقافتی انسائیکلوپیڈیا (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۰۴ء)، ص ۳۵۷۔

Marfat.com

۵۰۔ ذاتی مشاہدہ۔
۵۱۔ انٹرویو زین العابدین، لسبیلہ۔
۵۲۔ انٹرویو۔ طالب علی گجرات۔
۵۳۔ ایضاً۔
۵۴۔ ایضاً۔
۵۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیں تنویر بخاری، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۶۳۔۶۷ پنجابی سیکشن۔
۵۶۔ انٹرویو۔ امیر بیگم، کھاریاں۔
۵۷۔ محمد حسین قسمت، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۳۵۔
۵۸۔ ایم انور رومان (مترجم)، 'سندھ نگر: گزیٹیئر سے انتخاب' (کوئٹہ: نساء ٹریڈرز، ۱۹۸۹ء)، ص ۳۰۳۔
۵۹۔ ایضاً، ص ص ۳۰۳۔۳۰۴۔
۶۰۔ ایضاً، ص ۳۰۱۔
۶۱۔ جی اے الانہ، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۳۔ (اس کی یادگار آج بھی کراچی کے ساحل پر ہونے والی گدھا گاڑیوں کی دوڑ ہے)۔
۶۲۔ 'سندھ کا ثقافتی انسائیکلوپیڈیا' (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۱۴ء)، ص ۱۶۱۔
۶۳۔ جی اے الانہ، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۶ (اس کی انہوں نے مثالیں بھی دی ہیں)۔
۶۴۔ انٹرویو۔ وحید مراد، خیر پور، ص ص ۸۳۔۸۲ (اس کی توثیق جی اے الانہ نے بھی کی ہے)۔
۶۵۔ جُرگن وسیم فرمبگن (Jurgen Wasim Frembgen) اور پال رولیئر (Paul Rollier) (مدیر)، *Wrestlers, Pigeon Fanciers, and Kite Flyers Traditional Sports and Pastimes in Lahore* (کراچی: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۴ء)۔
۶۶۔ صوبہ سرحد کا ثقافتی انسائیکلوپیڈیا (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۰۷ء)، ص ۳۱۴۔
۶۷۔ ایضاً، ص ۳۵۵۔
۶۸۔ محمد حسین قسمت، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۳۵۔
۶۹۔ عزیز ملک، 'پوٹھوہار' (اسلام آباد: لوک ورثے کا قومی ادارہ، ۱۹۷۸ء)، ص ۱۹۴۔
۷۰۔ انٹرویو۔ وحید مراد، خیر پور۔
۷۱۔ جی اے الانہ، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۵۔
۷۲۔ نوٹ: اس طرح کے مناظر فلموں میں بھی ملتے ہیں۔ بدمعاش افراد بہادر اور ہیروز اس کے مقابلے کرتے نظر آتے ہیں، مثال کے لیے دیکھیے فلم 'Over The Top'۔
۷۳۔ کراچی کے بچوں سے انٹرویو۔
۷۴۔ نازیہ خان، طالبہ، کوئٹہ سے انٹرویو۔
۷۵۔ کراچی کے بچوں سے انٹرویو۔

Marfat.com

۷۶۔ ایضاً۔

۷۷۔ فاطمہ عارف بلوچ کوئٹہ سے انٹرویو۔

۷۸۔ چوہڑا، مسیحیت کی طرف مائل شدہ پنجابیوں کا ایک قبیلہ/ برادری کا بھی نام ہے۔

۷۹۔ مثال کے لیے دیکھیے: تنویر بخاری، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۳۱۷۔۳۱۹۔

۸۰۔ شاہ محمد مری، 'بلوچ سماج میں عورت کا مقام'، اشاعت دوئم، کوئٹہ، سنگت اکیڈمی آف سائنسز، ۲۰۰۵ء، ص ۵۵۔

۸۱۔ ڈیوڈ ایف۔ لینسی (David F.Lancy) اور ایم۔ اینیٹی گروو (M. Annnette Grove)، 'Marbles and Machiavelli The Role of Game Play in Childern's Social Development'، *American Journal of Play*، جلد ۳، شمارہ ۴، ص ص ۹۹۔۴۸۹۔

دیکھیے: http://www.journal of play.org/sites/www.journalofplay.org/sites/pdf-articles/3-4-article lancy-grore-marbles-and-machiavelli pdf.

۸۲۔ ایضاً، ص ۴۹۰۔

۸۳۔ کرسٹل ڈی' کوسٹا (Krystal D'Costa)، Marbles Lost, Marbles Found: Children's Games and Consequences' مشمولہ، *Anthropology in Practice Understanding The Human Experience*۔

دیکھیے: http://blogs.scientificamerican.com, accessed 28/4/2014.

۸۴۔ جیمس ایف۔ اسمتھ اور روکی ایبٹ، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۲۸۔

۸۵۔ https://simgames.worldpress.com/category/singapore.

۸۶۔ http://www.activityvillage.co.uk/traditional_chinesegames.

۸۷۔ http://www.indianmirror.com/games; http://www.ehow.com/info_7993751_indian_children_games.html

۸۸۔ فرجاد نبی (Farjad Nabi)، *Folk and Traditional Games, Norway and Pakistan* (اسلام آباد: لوک ورثہ، ۲۰۱۲ء)۔

۸۹۔ مصنفہ کا ذاتی تجربہ، اس میں ایک شکل سات اور دوسری دس خانوں والی تھی اور ۱۹۶۰ء کے عشرے میں یہ بہت مقبول تھیں۔

۹۰۔ فرجاد نبی، بحوالۂ سابقہ۔

۹۱۔ http://www.slideshare.net/osecho/some_traditional_spanish_children_games? related=1

۹۲۔ http://www.ehow.com/list7_379750_games_played_kids_brazil.html

۹۳۔ www.estcomp.ro/nctg/ghana.html

۹۴۔ کراچی، کوئٹہ اور گجرات کے اساتذہ کا تجزیہ۔

Marfat.com

۹۵۔ طالب علی، ضلع گجرات کا انٹرویو۔

۹۶۔ پنجاب کے مرد و خواتین، اساتذہ کا تجزیہ۔

۹۷۔ گجرات کے بچوں سے انٹرویو۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد:۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

عزیز احمد کی اقبال فہمی

حمیرا اشفاق*

Abstract

Iqbal Nai Tashkeel is a brilliant study on poet Iqbal by Aziz Ahmad.In this paper, I intend to describe Iqbal's new construction in Aziz Ahmad's *Iqbal:Nai Tashkeel* and his others writtings on Iqbal. He discovers three phases of Iqbal's poetry: patriotic poetry of early and latter days; Islamic poetry and revolutionary poetry. *Watan* is key word in his nationalistic phase. In his second phase he wrote poems on politics and relegion. In his third phase he covers the economic emancipation of Indian Muslims. Aziz Ahmad has also thoroughly disscussed Iqbal's theory of Art. According to Aziz Ahmad, Iqbal criticises slavery and suggests its negative impact on fine arts.

In his other writtings Aziz Ahmad presents Iqbal as a progressive poet, who talks about art and literature for the sake of life.Professor Aziz also discovers Iqbal's pro-science attitude in his thought and life. It is interesting to note that Iqbal negates the brutal role of machines in human life. Aziz Ahmad also highlights his criticism on classical ideas of Greek philosphers.

Key Words: Iqbal Nai Tashkeel, Aziz Ahmad, Watan, Indian Muslim, Iqbal, Greek.

پروفیسر عزیز احمد پاکستان کے ایک معروف محقق اور نقاد ہیں۔ ان کا تحقیقی اور تنقیدی شعور انہیں کسی ایک مقام تک محدود نہیں کرتا بلکہ موضوعات کا تنوع انہیں نئی زمینوں اور نئے زمانوں میں لے جاتا ہے۔ اگر ایک طرف وہ مُلا وجہی کی 'سب رس' کے مآخذ تلاش کرتے نظر آتے ہیں تو دوسری طرف 'طلسم ہوشربا' اور 'فسانۂ عجائب' کے

* ڈاکٹر حمیرا اشفاق بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں اسسٹنٹ پروفیسر ہیں۔

Marfat.com

جہانوں پر بھی ان کی نگاہ پڑتی ہے۔ ایک طرف وہ اقبال کی شاعری اور اس کے فن کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں تو دوسری جانب وہ مغربی حقیقت نگاری کے ساتھ ساتھ ترقی پسند ادب اور اس سے وابستہ تاریخ و تہذیب کے مادی تصورات کو بھی اپنی فکر کی بنیاد بناتے ہیں۔ عزیز احمد کو اقبال شناسی کی روایت میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ اس مقالے میں اقبال کی شاعری اور ان کے فکر و فن کی مختلف جہات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

'اقبال۔ نئی تشکیل' کے عنوان سے ان کا مذکورہ کام اپریل ۱۹۴۷ء میں لاہور سے شائع ہوا جس میں اقبال کی شاعری کے تین ادوار۔ وطن پرستی کا دور، اسلامی شاعری کا دور اور انقلابی شاعری کا دور زیر بحث آئے۔ کم و بیش ساڑھے چار سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب اقبالیات کے باب میں ایک اہم اضافہ تھی۔ کتاب کی اشاعت اور قیام پاکستان کے درمیان محض چند ماہ کا وقفہ ہے۔ مصنف کے لفظوں میں اقبال کے علاوہ اور کوئی دوسری مثال ایسی نہیں تھی جب 'کسی شاعر نے کسی قوم کے مستقبل پر ایسا گہرا اور ایسا دیرپا اثر ڈالا ہو۔'[۱]

اقبال کی شاعری: نئی تشکیل اور دیگر مباحث

۱۹۴۷ء میں اقبال کی رحلت کو نو سال گزر چکے تھے اور پاکستان اپنی منزل سے چار ماہ دور تھا۔ یہ تاریخی کایا پلٹ کے دن تھے۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمان فیصلہ کن دور سے گزر رہے تھے۔ غالباً یہ وہی دور تھا جو آزادی کے خواب کو حقیقت میں بدلنے والا تھا۔ پروفیسر عزیز احمد نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'اقبال۔ نئی تشکیل' میں اقبال کی شاعری کو مندرجہ ذیل تین ادوار میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ وطن پرستی کا دور: جب اقبال نے حبِ وطن اور قومی اتحاد کے موضوع پر نظمیں لکھیں۔ اقبال کی شاعری کا یہ ابتدائی دور نسبتاً مختصر ہے۔

۲۔ اسلامی شاعری کا دور: اس دور میں اقبال نے سیاست اور مذہب کے موضوع پر نظمیں لکھیں۔ اس دور میں انہوں نے اسلامی بین الاقوامیت اور پان اسلامی تحریک کے معاملات کو اجاگر کیا، نسلی تصور کو باطل قرار دیا، خلافت کی جمہوری اساس کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، مغربی سرمایہ دارانہ نظام پر تنقید کی۔ اس دور میں ان پر ماضی پرستی کے الزامات لگے۔

۳۔ انقلابی شاعری کا دور: اس دور کا آغاز ان کی معروف نظم 'خضرِ راہ' سے ہوتا ہے۔ اس دور میں مختلف موضوعات سے ہوتے ہوئے، وہ اسلامی اشتراکیت، تاریخی جدلیت، مارکس اور بعد ازاں لینن کی روسی اشتمالیت سے اسلام کے تعلق اور حق خود ارادیت کے اشتمالی تصور تک پہنچتے ہیں۔ یہاں تک کہ اشتراکیت اور اسلام انہیں لازم و ملزوم نظر آنے لگتے ہیں۔ وہ یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ 'اسلام کے سیاسی اور معاشی نظام کا اگر موجودہ اصطلاح میں ترجمہ کیا جائے تو یہ اشتراکی جمہوریت ہوگی۔'[۲]

Marfat.com

۱۹۶۸ء میں، جب اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت ہوئی تو پاکستان کی حقیقت کو اکیس سال گزر چکے تھے لیکن اقبال کی اسلامی اشتراکی مملکت کا خواب بکھر چکا تھا۔ اس دوسرے ایڈیشن میں ان کے ایک اہم مقالے 'اقبال کا نظریۂ فن' کا اضافہ کیا۔ عزیز احمد اس وقت تک برصغیر میں اسلامی کلچر، ہندوستان میں اسلام کی دانشورانہ تاریخ اور پاک وہند میں اسلامی جدیدیت کے موضوع پر اپنا بنیادی کام سامنے لا چکے تھے۔ نظریۂ فن کے اضافی باب میں پروفیسر عزیز احمد نے فن برائے زندگی کے سوال سے اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے اقبال اور لینن کے نظریۂ فن کا موازنہ کیا ہے۔ انہوں نے فن برائے فن کے تصور کو رد کرتے ہوئے، رجعت پسند فن کی بحث کو آگے بڑھایا، خودی اور فنونِ لطیفہ کے تعلق کو واضح کیا اور آزادیٔ افکار کے موضوع پر اپنی بحث کو سمیٹا ہے۔ کتاب کے دوسرے ایڈیشن (۱۹۶۸ء) سے اس بات کی وضاحت نہیں ہوتی کہ 'اقبال۔ نئی تشکیل' میں اس مقالہ کے اضافہ کا کوئی موضوعاتی یا داخلی جواز بھی تھا یا نہیں۔ اگرچہ ۱۹۴۷ء کے پہلے ایڈیشن میں وہ اس موضوع پر لکھنے کی خواہش کا اظہار کر چکے تھے لیکن شاید کتاب کے نفس مضمون سے مذکورہ مقالہ کے موضوع کا کوئی براہِ راست تعلق نہیں بنتا تھا۔ اس بات کی وضاحت مصنف کے اپنے الفاظ میں یوں ملتی ہے:

> اقبال کا نظریۂ فن بڑا دلچسپ موضوع ہے اور میرا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر کبھی نہ کبھی تفصیل سے لکھوں لیکن اس کتاب کی ہیئت اور ترتیب میں، اس کی گنجائش نہیں ہے۔[۳]

ناشر کے نام اپنے خط میں انہوں نے کتاب کے دوسرے ایڈیشن کی اجازت دی ہے لیکن کتاب میں کسی قسم کے اضافے کی بات نہیں کی البتہ ناشر نے اپنے نوٹ میں صرف اتنا لکھا ہے کہ 'عزیز احمد صاحب کا ایک مضمون 'اقبال کا نظریۂ فن' جو پہلے ایڈیشن میں شامل نہیں تھا، دوسرے ایڈیشن میں شامل کر لیا گیا۔۔۔'[۴]

اس نوٹ سے اس بات کی ہرگز وضاحت نہیں ہوتی کہ یہ اضافہ مصنف کی اجازت اور مرضی سے کیا گیا ہے یا ناشر نے خود کتاب کی ضخامت بڑھانے کے لیے اسے کتاب کے آخر میں جوڑ دیا ہے۔

اقبال کی شاعری کی تین ادوار میں تقسیم سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اپنے پہلے دور میں اقبال نے حب الوطنی کے موضوع پر نظمیں لکھیں۔ دوسرے دور میں وہ حب الوطنی سے کنارہ کش ہو کر اسلامی شاعری کرنے لگے اور تیسرے دور میں پہلے دونوں موضوعات سے ہٹ کر انہوں نے انقلابی شاعری کو اپنی پہچان بنایا۔ بظاہر پیدا ہونے والا یہ تاثر غلط ہے۔ پروفیسر عزیز احمد خود اس تاثر کو رفع کرتے ہوئے سیاست اور مذہب کے ذیلی عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

> اس لیے جو تبدیلی ہوئی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے قومی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری کو اپنا خاص موضوع بنایا۔ اسلام کی شاعری تو ان کے کلام میں پہلے بھی شامل تھی۔ اصلی تبدیلی یہ ہے کہ انہوں نے سیاسیات کو وطن سے علیحدہ کر کے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا۔ یہ تبدیلی بڑی اہم تھی اور آج بھی ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی تصورات کا بڑی حد تک اسی پر دارومدار ہے۔۔۔۔۔۔ اقبال

Marfat.com

کی شاعری کی 'جذباتی' سطح پر وطن اور مذہب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہے، صرف سیاسیات نے ایک سے قطع تعلق کر کے دوسرے سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا۔[۵]

پروفیسر عزیز احمد کی وضع کردہ تقسیم کے مطابق اقبال نے جغرافیائی وطنیت کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ اس ضمن میں 'بانگِ درا' کی پہلی نظم 'ہمالہ' وطن کی محبت سے سرشار ایک بھرپور نظم ہے جس کا آغاز مندرجہ ذیل شعر سے ہوتا ہے۔

اے ہمالہ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں
جھک کے تیری چوٹیوں کو چومتا ہے آسماں

پروفیسر عزیز احمد اس صورت حال کا تجزیہ ان لفظوں میں کرتے ہیں:

> اقبال کو اس نفاق کا اس زمانے میں بھی احساس اور احساس سے زیادہ قلق تھا جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں غالباً سامراجی حکمت عملی کی وجہ سے پیدا ہوتا جا رہا تھا۔ اس زمانے میں بھی انہیں اندیشہ تھا کہ اسی چٹان پر ہندوستانی وطنیت کے تصور کی کشتی ٹوٹے گی۔[۶]

یہ دور بین المذاہب ہم آہنگی پر اقبال کے پختہ یقین کا دور تھا۔

> اس زمانے میں اقبال کا واثق عقیدہ تھا کہ مذہب کو سیاسیات سے الگ ہونا چاہیے اور قومیت کی بنیاد وطن پر ہونی چاہیے نہ کہ مذہب پر۔ اپنی شاعری کے دوسرے اور آخری دور میں اس تصور پر سب سے کاری ضرب خود انہی نے لگائی۔[۷]

تاہم وہ اپنی قومی شاعری سے فوری طور پر کنارہ کش نہ ہوئے۔ ہندوستان کی غلامی کا احساس انہیں تڑپاتا تھا، جس کا اظہار انہوں نے اپنی کئی نظموں میں کیا۔ اصلی بنیاد بنی نوع انسان کی محبت پر ہے۔ دونوں قوموں کے درمیان باہمی محبت کی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے پروفیسر عزیز احمد، اقبال کے ہاں ہندو مسلم اتحاد کے مثبت پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں 'یہ محبت ہمہ گیر ہے اور انسان کے تمام سیاسی اور ذہنی تصورات پر حاوی ہے۔'

جغرافیائی حدود کے حوالے سے، اقبال کا حب الوطنی کا تصور، انہیں اپنے ہمعصروں سے ان معنوں میں ممتاز کرتا ہے کہ آزاد اور حالی کی چند ایک نظموں سے قطع نظر اقبال نے اُردو میں سب سے پہلے 'جغرافیائی وطن پرستی' اور 'وطن کی جغرافیائی محبت کے جذبے' کو شعوری طور پر بیان کیا لیکن جلد ہی وہ اس سے آگے بڑھ گئے۔ پروفیسر عزیز احمد کی وضع کردہ تقسیم کے مطابق، اقبال کی شاعری کا دوسرا دور اسلامی شاعری کا دور ہے۔ عزیز احمد کی کتاب 'اقبال۔ نئی تشکیل' میں 'سیاست اور مذہب' اسلامی بین الاقوامیت، تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام، پان اسلامی تحریک، اسلامی ممالک کی تمدنی یا تہذیبی قدریں، مسلم اور غیر مسلم ہندوستان، فنائیت ہندو اور اسلامی الہیات میں، غیر سیاسی اتحاد اسلامی، نسل کا باطل

Marfat.com

تصور، خلافت، مغربی سرمایہ دار، جمہوریت، فلسفیانہ ماضی پرستی، نیتشے اور تقلید کا مسئلہ جیسے موضوعات زیر بحث آئے ہیں جو اقبال کی شاعری اور فکر کے تناظر میں ان عنوانات کا بھرپور تجزیہ پیش کرتے ہیں۔ پروفیسر عزیز احمد نے اسلامی ممالک کی تہذیبی قدروں کے حوالے سے اقبال کی پہلی اسلامی نظم 'سسلی' کا بھی ذکر کیا ہے۔

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
شعلۂ جانسوز پنہاں جن کی تلواروں میں تھے

اسی دور کی نظموں میں اقبال 'شاہی'، 'قربِ سلطان'، خیرالامم کے تاجدار اور بغداد کے جانشینانِ پیغمبر، کو سراہتے نظر آتے ہیں۔ عزیز احمد کے لفظوں میں:

> اپنے شاہوں کو یہ اُمت بھولنے والی نہیں یا 'شاہی' سے 'فقر' کی جانب سفر ابھی طے ہونا باقی تھا۔ فقر سے قربت پانے کے باوجود وہ شاہوں کی شان میں نظمیں لکھتے رہے۔ یہاں تک کہ وہ سلطان ٹیپو شہید اور نادر شاہ ایرانی کو بھی ایک ہی مقام پر رکھ کر دیکھتے ہیں۔ طاقت، اقبال کو مسحور کرتی ہے۔

بقول پروفیسر عزیز احمد:

> اقبال کی توصیف و تعریف خیر و شر کے اخلاقی معیار کی ایسی زیادہ پابند نہیں اور خیر و شر سے زیادہ اقبال کی نگاہیں طاقت کے مظہر سے مسحور ہو جاتی ہیں۔ انہیں یاد نہیں رہتا کہ ان کے بنیادی فلسفے کے تحت جب تک طاقت کو خیر و شر کی کسوٹی پر نہ آزمایا جائے اس کو مسخر نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح سلطان محمود کے مزار پر وہ طاقت کے تصور سے مسحور ہو جاتے ہیں۔[۸]

بلادِ اسلامیہ کے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل اقبال کی اس دور کی شاعری کے خاص موضوعات ہیں۔ اقبال کا سب سے محبوب موضوع آزادی تھا جس پر ملتِ اسلامیہ کی کوئی بھی شے حتیٰ کہ خلافت عثمانی بھی قربان کی جا سکتی ہے۔

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

یہ دور ترکی، فلسطین، افغانستان اور خود ہندوستان سے اقبال کی دلچسپی کا دور تھا۔

اپنی کتاب 'اقبال۔ نئی تشکیل' کے تیسرے باب 'انقلابی شاعری کا دور' میں عزیز احمد نے اسلام اور اشتراکیت کے امتزاج سے اپنی بحث کا آغاز کیا ہے۔ اس دور کی شروعات اقبال اپنی مشہور نظم 'خضرِ راہ' سے کرتے ہیں۔ اس دور کی شاعری جن اہم موضوعات کا احاطہ کرتی ہے، ان میں حرکت، افلاطون کی سکونیت کا ردِعمل، نظریۂ حرکت، جبر و قدر، زمان، فنائیت، طاقتِ محض، ابلیس اور مانی، اسکندر و چنگیز، نیتشے کا نظریۂ قوت، برگساں اور ارتقائے تخلیقی، زوالِ آدم، جامد مادے سے زندگی کی طرف حرکت، حیوانات اور حرکت کی قدر،

Marfat.com

مرغ و ماہی، شاہین، انسان، عقل اور عشق، نیٹشے کا فوق البشر، جیلی کا انسانِ کامل، اقبال کا انسانِ کامل، اجتماعی خودی، غلام اور فنونِ لطیفہ، مشرق و مغرب، فرد کی آزادی کا مسئلہ، آزادیٔ افکار، جدلیت اور تاریخ کا نیا تصور، ثبوتیت، مارکس اور لینن، روسی اشتمالیت اور اسلام، اسلامی اشتراکیت، عالم قرآنی، مدنیتِ اسلام، حق خوداراديت کا اشتمالی نظریہ، حق خوداراديت اور ہندوستان، دوقومی نظریہ، نظریۂ پاکستان اور پاکستان اور اشتراکیت جیسے موضوعات شامل ہیں۔

اقبال کے اس دور کی بعض نظمیں نازی ذہن کی قرار دی گئی ہیں۔ اس الزام کی تردید کرتے ہوئے عزیز احمد لکھتے ہیں:

> اجتماعی زندگی میں حصولِ قوت کو اقبال مدافعت کے لیے ضروری سمجھتے تھے، جس کے بغیر اقوام و ملل کی بقا مشکل ہے۔ اجتماعی زندگی میں پہلے جلال کی ضرورت ہے۔ جلال پیدا ہو جائے تو پھر جمال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر[9]

یہاں ایک دلچسپ سوال جنم لیتا ہے کہ قوموں کے زوال کے اسباب میں طاؤس و رباب کو سب سے اہم سبب کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ کیا اس صورت میں 'جمال' کی کیفیت کو زوال کی صورت میں دیکھنا چاہیے۔؟ اس تضاد سے قطع نظر اقبال نے جو نظم مسولینی پر لکھی ہے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے عزیز احمد لکھتے ہیں:

> اس نظم میں مسولینی بھی تیمور، چنگیز اور نپولین کی طرح محض 'جوشِ کردار' کا مظہر ہے اور یہ جوش کردار خیر کے معیار پر پرکھا نہیں گیا لیکن باوجود اس کے تو جیہہ کے ماننا پڑتا ہے کہ اقبال نے فاشسٹی انقلاب کے سرمایہ دار محرکات اور اس کے رجعت پسند مقصد کا نہ ذکر کیا ہے اور نہ اس نظم میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ مسولینی کے کردار کی اضافیت اس نظم میں اس حد تک یک طرفہ ہو کے رہ گئی ہے۔ فاشسٹی انقلاب میں انہوں نے 'محبت کی حرارت' کا ذکر کیا ہے حالانکہ اس میں نفرت کی تو ضرورت تھی اور دوسری جنگ عظیم میں معلوم ہوا کہ 'حرارت' کچھ ایسی زیادہ نہیں تھی۔[10]

مسولینی کے بارے میں اپنی ایک اور نظم میں اقبال نے مسولینی کا جو چہرہ دکھانے کی کوشش کی ہے اس میں وہ سامراجی عمومیتوں کے مقابلے میں صاف گو نظر آتا ہے۔

آلِ سیزر چوبِ نَے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج

پروفیسر عزیز احمد کے مطابق 'فاشیت میں شہنشاہی کا عفریت، کم سے کم بے نقاب ہو جاتا ہے'

Marfat.com

سامراجی عمومیتوں کی طرح دھوکے کی چادریں تو نہیں اوڑھتا۔

یہ عجائب شعبدے کس کی ملوکیت کے ہیں
راجدھانی ہے مگر باقی نہ راجہ ہے نہ راج!!

نیتشے اور برگساں کی بحث سے آگے بڑھتے ہوئے عزیز احمد، اقبال کے 'انسانِ کامل' کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ 'جیلی' کے انسانِ کامل سے اس کا تقابل کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اقبال نے اپنے انسانِ کامل کے تصور کو اخلاقی اور نفسیاتی، یعنی غیرت اور خودی کی بنیادوں پر قائم کیا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن یا انسانِ کامل نیتشے اور جیلی سے ہٹ کر اپنا راستہ طے کرتا ہے۔ اس راستے پر چل کر وہ خودی کے حصول اور اس کی تربیت کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ اس کی نمود فقر میں ہی ممکن ہے۔

انسانِ کامل یا مردِ مومن فقر کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے۔ یہ فقر خودی کے ارتقا سے پیدا ہوتا ہے۔ جس فقر میں بوئے گدائی ہو، وہ زمانے کی شکایتوں کا اسیر ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ فقر رہبانیت کے خلاف ہے۔ رہبانیت جنگل میں پناہیں تلاش کرتی ہے جبکہ فقر کائنات کو فتح کرتا اور اسے اپنا مطیع بناتا ہے۔ رہبانیت ساکن ہونے کا نام ہے اور فقر متحرک ہونے کا۔ فقر زندگی کے معرکوں سے نبرد آزما ہوتا ہے جبکہ رہبانیت خانقاہوں میں پناہ ڈھونڈتی ہے۔ اقبال نے اپنی کئی نظموں میں رہبانیت کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ وہ اس کے خطروں سے خبردار کرتے ہیں:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالمِ پیری

اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی
خونِ دلِ شیراں ہو جس فقر کی دستاویز

پروفیسر عزیز احمد کے لفظوں میں:

اقبال کے نزدیک زندگی کی ایک بڑی اہم قدر آزادی ہے۔ آزادی کے بغیر نہ انفرادی خودی کی نمود کا امکان ہے نہ اجتماعی خودی کے نشوونما کا۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ خدا کے سوا کسی اور کی بندگی گوارا نہیں ہونی چاہیے۔ خدا کی بندگی 'ادب' ہے جو اقبال کے نزدیک انسانیت کی قدر سے یہ حرکی بندگی ہے اور قدرت کے حدود کے اندر تخلیق میں انفرادی خودی کے لیے محرک عمل

Marfat.com

ہے۔انسان کی بندگی اس کے برعکس جامد اور ساکن ہے۔اس کی بنیاد 'سوال' پر ہے جس سے خودی کمزور ہو جاتی ہے۔انسان کے لیے کسی اور انسان کی اطاعت کسی صورت میں گوارا نہیں کیونکہ یہ انسانیت کے لیے باعث ننگ و عار ہے۔آخری دور کے کلام میں آزادی کی قدر کی اہمیت اقبال کے کلام میں اتنی نمایاں ہے کہ خدا کی بندگی بھی انہیں ناگوار گزرتی ہے۔وہ اسے دردِ جگر سمجھتے ہیں۔[۱۲]

اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے عزیز احمد غلامی کی خرابیوں اور فنونِ لطیفہ پر اس کے منفی اثرات کا سوال اٹھاتے ہیں۔اس نکتے کو وہ موسیقی اور مصوری کے تناظر میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کرتے ہیں:

> غلامی سے انسان کے تمام قوائے عمل مجروح ہو جاتے ہیں، فطرت کے عمل اور اس کی نمود میں تسخیر و تصرف کی جو بہت سی صلاحیتیں انسان کو حاصل ہیں ان میں سے ایک فنون لطیفہ کے ذریعے اس کے تخلیقی عمل کو واضح کرتی ہے۔غلامی میں زندگی کی طرح آرٹ بھی گھٹ کر ایک جوئے کم آب رہ جاتا ہے۔جو آرٹ غلامی کی پیداوار ہے اس میں موت کا نشہ ہے۔۔۔۔۔۔یہی حال مصوری کا ہے۔ ہندوستان کے تمام مکاتب کی مصوری سے اقبال کو شکایت تھی (میری ذاتی رائے یہ ہے کہ مرقع چغتائی کے مقدمے میں زیادہ تر تعریف محض اخلاقی ہے) اقبال نے موجودہ ہندوستانی مصوری کے پیش پا اُفتادہ موضوعات کا ذکر کیا ہے۔ان میں بعض موضوع چغتائی کی تصویروں کے بھی ہیں۔اس مصوری میں نہ ابراہیمی ہے نہ آذری، نہ ایمان ہے نہ کفر، نہ جنت کا گداز ہے نہ جہنم کی تپش۔[۱۳]

یہ موت دراصل اس بے یقینی کا نتیجہ ہے، جو جدید تعلیم کی خامیوں سے پیدا ہوتی ہے۔اقبال کے نزدیک فن، فطرت کی بے معنی نقل نہیں ہے۔فنکار کو ایک نئی کائنات تخلیق کرنا ہوتی ہے جو صرف آزادی سے ہی وجود میں آسکتی ہے۔غلامی میں وہ ندرت اور جدت سے محروم ہو جاتا ہے۔آزاد آرٹ دلبری کا آرٹ ہے۔مذہب میں بھی اقبال غلامانہ ذہنیت کو سیاسی غلامی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔یہ 'یقین' ہے، جو غلامی سے نجات دلاتا اور آزادی کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔جو خود آزاد ہوتا ہے، وہ دوسروں کی آزادی کا بھی احترام کرتا ہے۔

مشرق و مغرب کی آویزش اقبال کا ایک اور پسندیدہ موضوع ہے۔مشرق پر مردنی اور مرگ کی کیفیت طاری ہے اور مغرب سطحی ترقی پر نازاں۔مغرب خود قریبِ مرگ ہے اس لیے وہ مشرق کو زندگی دینے سے قاصر ہے۔مغربی تمدن 'ضمیرِ پاک و خیال بلند و ذوقِ لطیف' سے محروم ہے۔اس کے زوال کی دوسری وجہ سرمایہ دارانہ زوال کے اشتراکی نظریے سے اخذ کی جاسکتی ہے۔اقبال مشرق و مغرب دونوں سے بیزار ہیں:

مردہ لادینئ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطئ افکار سے مشرق میں غلام

Marfat.com

تاہم دونوں کی آویزش میں زیادہ نقصان مشرق کا ہی ہوا ہے۔

اقبال فرد کی آزادی کا سوال بھی اٹھاتے ہیں۔ اقبال کی تصور کردہ اسلامی ریاست میں آزادی ہر فرد کا بنیادی حق ہے۔ اس آزادی میں کوئی طبقاتی اونچ نیچ نہیں۔ غلام اور آقا کی کوئی گنجائش نہیں۔ اقبال یہیں پر نہیں رُک جاتے وہ آزادیٔ افکار کے حوالے سے بھی بحث کرتے ہیں۔ انہیں بے لگام آزادیٔ افکار پر اعتراض ہے۔ حتیٰ کہ وہ اسے ابلیس کی ایجاد قرار دے کر اس کا مضحکہ اُڑاتے ہیں۔ آزادیٔ افکار یقیناً فکر کے ارتقا اور اس کے جدلیاتی عمل کو آگے بڑھاتی ہے لیکن یہ آزادی مشروط ہے فکر و تدبر سے۔ اقبال کی شاعری کا یہ دور عورت کی آزادی کے سوال کو بھی زیر بحث لاتا ہے۔ انہوں نے اپنی کئی ایک نظموں میں اس مسئلے سے ہٹ کر بھی بات کی ہے، عورت کے حوالے سے اقبال کے خیالات قدامت پسندانہ ہیں اور انہوں نے عورت کو مرد کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے۔ عزیز احمد کے لفظوں میں:

> آزادیٔ نسواں کے آخری شعر میں اقبال نے اس سرمایہ دار سماج میں عورت کی تحریکِ آزادی کی ایک بڑی دکھتی ہوئی رگ کو چھیڑنے کی کوشش کی ہے۔ نفسیات بھی بڑی حد تک معاشی حالات کی پابند ہوتی ہے اور موجودہ مہاجنی نظام میں عورت اپنے آپ کو تو کیا، آزادیٔ نسواں تک کو زمرد کے گلوبند کے معاوضے میں بیچ دیتی ہے۔ اس جھوٹی چمک دمک سے نسوانیت کی آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں اور جواہرات، عزتِ نفس اور آزادی سے زیادہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ [۱۴]

اسلامی اشتراکیت، جدلیت اور تاریخ کے نئے تصور کو آگے بڑھاتے ہوئے اقبال، انقلاب کی بات کرتے ہیں کیونکہ سرمائے کے زہر میں خود سرمائے کی موت پوشیدہ ہے۔ ریاست اور مذہب دونوں کے ہاتھوں ہونے والا انسانی استحصال بڑھتا ہی جا رہا ہے

جدلیاتی مادیت کی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے عزیز احمد حق خود ارادیت کے سوال تک پہنچتے ہیں۔ اقبال، جنہوں نے جغرافیائی حب الوطنی کو اپنی شاعری کے دوسرے دور میں رد کر دیا تھا، کس طرح وہ ایک جغرافیائی اسلامی مملکت کا تصور دے سکتے تھے۔ عزیز احمد کے لفظوں میں:

> خطبۂ صدارت میں آگے چل کے وہ پھر اپنا ایقان دہراتے ہیں کہ انہیں اعتماد ہے کہ وہ جغرافی وطن پرستی سے انسان کے تصور کو نجات بخشے گا، اس لیے جب وہ ہندوستان کے شمال مغربی حصے میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت کے قیام کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی جغرافی مملکت کی تشکیل نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک خطہ زمین کی تلاش ہے۔ جہاں وہ اپنے تمدنی اور مذہبی حق خود ارادیت کو برت سکیں۔ [۱۵]

۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد کے بعد، ۱۹۴۰ء میں قراردادِ لاہور منظور کی گئی جس میں ہندی مسلمانوں کے لیے ایک آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت کا مطالبہ پیش ہوا۔ سات سالہ جدوجہد کے بعد پاکستان کا قیام عمل

Marfat.com

میں آیا، گویا اقبال کے انتقال کے صرف گیارہ سال بعد اور خطبہ الٰہ آباد کے سترہ سال بعد۔

اقبال کا نظریۂ فن

'اقبال۔نئی تشکیل' کا چوتھا باب، اقبال کا نظریۂ فن، دوسرے ایڈیشن ۱۹۶۸ء میں شائع ہوا۔ستر سے زائد صفحات پر مشتمل اس نئے باب یا مقالے کے بعض نکات غلامی اور فنونِ لطیفہ کی بحث میں شامل کیے جاچکے ہیں۔

پروفیسر عزیز احمد کا خیال ہے کہ اقبال نے اس موضوع پر جم کر نہیں لکھا۔ان کا نظریۂ فن، مصنف کی منتشر تحریروں، بعض نظموں اور بعض منفرد اشعار میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔دو ایک مضامین، ضربِ کلیم اور زبورِ عجم کا ایک ایک حصہ اور کچھ مواد ان کے خطوط سے اخذ کر کے دیکھا جائے اور ان خیالات میں چند بنیادی اصول تلاش کیے جائیں تو وہ یقیناً ایک ایسے نظریۂ فن کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جس کی مدد سے اقبال تمام فنونِ لطیفہ کو پرکھنے کا کام لیتے تھے۔

سب سے پہلے محرکِ فن پر غور کرنے کی ضرورت ہے اس میں عشق یا وجدان کا بڑا اہم کردار ہے۔وجدان سے ہی تخلیقی جذبہ پیدا ہوتا ہے جس سے آرٹ وجود میں آتا ہے گویا آرٹ یا فن کا محرک عشق یا وجدان ہے۔اس سے جڑا ہوا نکتۂ عشق اور وقت کا تعلق ہے۔انسان کا کام وقت کے خاموش بہاؤ سے سبق حاصل کرنا ہے۔یہ سلسلۂ روز و شب اقبال کی نظم 'مسجد قرطبہ' میں وضاحت سے بیان ہوا ہے۔وقت کے سیلاب کو عشق کا سیلاب ہی روک سکتا ہے۔عشق سے پیدا ہونے والا فن دلبری کا حامل ہوتا ہے لیکن اس میں اگر جمال ہی جمال ہو اور جلال نہ ہو تو یہ دلبری محض جادو کا کھیل ہے۔

اقبال کے نظریۂ فن کی ایک اور اہم بنیاد یقین ہے جو عشق کا اہم سہارا ہے۔ایک فنکار کے لیے بے یقینی غلامی سے بھی بدتر ہے۔اقبال کا فنکار کون ہے؟

عزیز احمد فن برائے زندگی اور ادب کی افادیت کی اہمیت پر بحث کرتے ہیں۔ان کے نزدیک اقبال نے فن برائے فن کے نظریے کی مخالفت کی ہے۔وہ اس بحث کو رجعت پسند فن کے نظریے تک لاتے ہیں۔اقبال کے نزدیک ہر وہ فن رجعت پسند ہے جو زندگی اور تخلیق کار کی خودی سے خالی ہے۔رجعت پسند فن کی نفسیات سے بحث کرتے ہوئے وہ عورت کی طرف فنکار کے منفی رویے کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔

عزیز احمد یہ ساری بحث غلامی اور فنونِ لطیفہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔اس باب میں ان نکات کو دہراتے ہوئے وہ نظریۂ فن اور خودی، خودی اور فنونِ لطیفہ، خودی اور جدتِ تخلیق، خودی اور تکنیکی ارتقا، فن اور آزادی، فنون اور سیاسی و معاشی غلامی اور آزادیٔ افکار کے ذیلی عنوانات کے تحت اس کی مزید تشریح کرتے ہیں۔اسی موضوع کو انہوں نے ایک الگ مقالے 'اقبال اور فن برائے زندگی' میں بھی دہرایا ہے۔

Marfat.com

'اقبال۔نئی تشکیل' ایک طرف اپنے موضوع سے بھرپور انصاف کرتی ہے تو دوسری جانب ایک ہی طرح کے خیالات کی تکرار کتاب کو بوجھل بھی بنا دیتی ہے۔ پھر کئی مقامات پر متنازع اور متضاد خیالات قاری کو الجھن میں مبتلا کرتے ہیں۔ پروفیسر ڈاکٹر اعجاز حنیف کے بقول:

> 'اقبال۔نئی تشکیل' میں عزیز احمد نے فکرِ اقبال کے ضمن میں اپنے گہرے مطالعے کا ثبوت دیا ہے اور اقبالی فکر کے ہر گوشے تک رسائی کی کوشش کی ہے تاہم ذمہ داری کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ عزیز احمد نہ صرف جانبدار ہوئے ہیں بلکہ انہوں نے محققانہ دیانتداری کا دامن بھی چھوڑ دیا ہے۔ انہوں نے پہلے ایک نقطۂ نظر طے کر لیا اور نتائج کو ہر صورت میں اس نقطۂ نظر تک لے جانے کی کوشش کی ہے۔ ان کا مفروضہ تھا کہ اقبال اسلامی شاعری کے دور کے بعد انقلابی شاعری یعنی اشتراکیت کے دور میں داخل ہو چکے تھے اور 'خضرِ راہ' سے اقبال کی اشتراکی شاعری کا دور شروع ہوتا ہے۔ اگر اقبال کی فکر کہیں عزیز احمد کے اس مفروضے سے ٹکراتی ہے تو اس مقام پر وہ کوئی نہ کوئی تاویل کر لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ عزیز احمد نے اقبال کی شاعری سے 'کمیونسٹ مینی فیسٹو' کے دس نکات کو کسی نہ کسی طرح ثابت کر دیا ہے۔ اپنی اسی کوشش میں انہوں نے کئی اور متنازعہ موضوعات کو بھی چھیڑنا ضروری سمجھا۔ مثلاً اقبال قوت سے مرعوب تھے۔ اقبال قوت کے سحر کے زیرِ اثر اپنے خیر و شر کے معیار کو بھی بھول جاتے تھے۔ اقبال عورتوں کے بارے میں رجعت پسند تھے۔ اقبال خلافت کو عالمگیر اور آفاقی نہیں سمجھتے تھے۔ امام حسینؓ کی جدوجہد پرولتاریہ کی جدوجہد تھی۔ حضرت عمرؓ ایک پرولتاری آمر تھے۔ وغیرہ تاہم عزیز احمد کے یہ مفروضات صرف 'اقبال۔نئی تشکیل' کی حد تک تھے۔ بعد ازاں وہ ان نظریات سے تائب ہو گئے تھے۔[۱۶]

اقبال اور شعرائے عصر کے کلام کا انتخابِ جدید، ۱۹۴۳ء

۱۹۴۳ء میں عزیز احمد نے آل احمد سرور کے ساتھ مل کر جدید اُردو شعراء (۱۹۱۴ء تا ۱۹۴۲ء) کے کلام کا انتخاب شائع کیا۔ ان شعراء میں نمایاں ترین نام اقبال کا تھا۔ عزیز احمد اپنے تمہیدی مضمون میں بیسویں صدی کے نصف اول میں تخلیق ہونے والی شاعری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ 'مشرق کی ثقہ سنجیدہ شاعری اور مغربی خیالات کے سنگم پر ایسی نظمیں نمودار ہوئیں جس پر اس صدی کی اُردو شاعری، بجا طور پر فخر کر سکتی ہے، جیسے اقبال کی اکثر نظمیں۔'[۱۷]

'اقبال۔نئی تشکیل' سے چار سال قبل شائع ہونے والے اس انتخاب میں عزیز احمد نے پہلی بار اقبال کی شاعری کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے اگرچہ یہ تقسیم 'اقبال۔نئی تشکیل' میں کی گئی تقسیم جتنی واضح نہیں ہے پھر بھی قاری کو اُردو شاعری میں اقبال کے قائدانہ کردار کو سمجھنے میں خاصی مدد ملتی ہے۔

Marfat.com

کتاب میں ۱۹۱۴ء سے ۱۹۴۲ء تک کے اردو شاعروں کا فنی جائزہ لیا گیا ہے۔انتخاب میں اقبال کا نام سرِفہرست ہے۔دیگر شاعروں کے کلام سے نوآبادیاتی ہندوستان کے معاشی اور سیاسی پس منظر کو اجاگر کیا گیا ہے۔انتخاب میں زیادہ گہرائی اور گیرائی نہیں اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ جیسے دستیاب کلام کو یکجا کر دیا گیا ہے۔

ترقی پسند ادب اور اقبال

عزیز احمد جو نہ صرف ترقی پسند ادب کی تحریک کی طرف گہرا جھکاؤ رکھتے تھے بلکہ اس کے ممتاز پرچارک بھی تھے، نے ۱۹۴۵ء میں 'ترقی پسند ادب' کے عنوان سے ایک مختصر سی کتاب لکھی۔اس کتاب کی خوبی یا خامی یہ تھی کہ اس میں انہوں نے تحریک کی کورانہ تقلید سے بچتے ہوئے، اس کی سمت تنقیدی رویہ اختیار کیا جس کے باعث سردار جعفری جیسے سکہ بند ترقی پسند شاعروں اور نقادوں نے اس کے استدلال کو ماننے سے انکار کر دیا۔اس کتاب میں عزیز احمد نے اُردو شاعری کے مذکورہ بالا انتخاب کی طرح اقبال اور ان کے کلام کو بے حد اہمیت دی۔'ترقی پسند ادب' میں اقبال کی شمولیت، ان کے ترقی پسند ہونے کے حوالے سے ایک قابلِ قدر بات تھی خصوصاً جب بعض ترقی پسند اقبال کو ہدفِ تنقید بنا رہے تھے۔

> جس طرح پریم چند دو تمدنوں کو ایک پل کی طرح ملاتے ہیں اُسی طرح اقبال کی شاعری دو تمدنوں کو نہیں ملاتی، بلکہ دنیا کے ہر تمدن کا جوہر اپنے اندر رکھتی ہے اور اسی لیے بے زمان اور لازوال ہے، ترقی پسند شاعری کی سب سے بڑی محرک بنی، اقبال کا آرٹ اور ادب کا نظریہ ترقی پسند ادب کے نظریے سے بہت قریب ہے اور اس کا ایک بہت اہم رہنما ہے۔[۱۸]

اس کی ایک بڑی مثال اقبال کی نظم 'مسجدِ قرطبہ' ہے۔

عزیز احمد یہاں پھر اقبال کے مردِ مومن کی بحث کو دہراتے ہیں۔وہ خونِ جگر، آرٹ میں بے جان جسم پرستی اور ایک نئی دنیا کی تعمیر پر زور دیتے اور جلال کے بغیر جمال کو بے تاثیر گردانتے ہیں:

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
ترا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک

اختر حسین رائے پوری نے اپنے مضمون 'ادب اور زندگی' میں اقبال پر جو کڑی تنقید کی تھی، عزیز احمد نے اس استدلال کو رد کرتے ہوئے ان کی اقبال دشمنی کی مندرجہ ذیل وجوہات تلاش کی ہیں:

> اقبال نے سائنس اور مشینی صنعت کی مخالفت نہیں کی ہے، بلکہ 'مشینوں کی حکومت' کے خلاف ان کی شکایت یہ ہے کہ انسان اگر مشین کا محکوم ہو جائے تو زندگی کی اعلیٰ انسانی قدروں کو بھول جاتا ہے۔کسی قدیم مذہبی نظام کی طرف رجعت کا اقبال نے کبھی پیغام نہیں دیا۔جس طرح سوویٹ روس میں ہر

Marfat.com

قوم اپنے تمدنی خصائص کو فروغ دینے کی مختار ہے، اسی طرح کے اصول پر اقبال کی ایک تمدنی خود اختیاری میں دماغی اور ذہنی خود اختیاری بھی شامل ہے۔ جس چیز کی طرف اقبال بار بار توجہ مبذول کراتے ہیں وہ اسلامی شہنشاہی یا سلطنت کا کوئی نظام نہیں، بلکہ اسلامی روح تمدن ہے، اقبال کے 'مومن' کے تصور کو سمجھنے میں بھی اختر صاحب کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ اقبال کا مومن، یا جیلی کا انسان کامل یا افلاطون کا پختہ کار فلسفی یا برگسان کا ترقی یافتہ انسان، جس کی حیاتیات بھی اسی قدر قائل ہے جس قدر عیسائیت یا اسلام، کوئی محض مذہبی مخلوق نہیں، وہ دراصل سوویٹ کے انسان جدید سے بہت قریب ہے کیونکہ اس کی حکمت خیر کثیر ہے۔۔۔۔ اقبال کی 'شاہینی' کو جبر قرار دینا بڑی غلطی ہے۔۔۔ اقبال کا شاہین آسمان کو زیر پر رکھتا ہے، کبوتروں کو مارنا نہیں سکھاتا، وہ بلند پروازی، اور خیر کی طاقت کا رمز ہے، جبر کا نہیں،۔۔۔۔ اگر یہ شاہینی طاقت نہ ہوتی تو کیا اسٹالین گراڈ کا تحفظ ممکن تھا۔ کیا آج سوویٹ فوجیں وارسا اور بوداپست تک دشمنوں کا پیچھا کر سکتیں؟۔۔۔ گر اشتمالیت اور چند اور فلسفیانہ مکاتیب کی انسانیت پرستی نکال لی جائے تو محض جھوٹی چہل پہل باقی رہ جاتی ہے، یہی جھوٹی چہل پہل اقبال کا پیہم نشانہ ہے۔ مغرب نے سارے مشرق کو غلام رکھا ہے۔ اپنے خاکوں سے بغاوت کا رُجحان تو غالباً ترقی پسندی ہی ہے۔[19]

اس طویل اقتباس سے ایک طرف یہ دکھانا مقصود تھا کہ ترقی پسند حلقوں میں اقبال کو گہری سنجیدگی سے لیا گیا۔ عزیز احمد نے ان اعتراضات کے جو، جواب دیے ہیں، وہ گزشتہ صفحات میں تفصیل سے بیان ہو چکے ہیں تاہم پروفیسر عزیز احمد اس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ کئی ترقی پسند شاعروں نے اقبال کی رجائیت اور دیگر ترقی پسند پہلوؤں کو بے حد سراہا بھی ہے۔ اس ضمن میں وہ دیویندر ستیارتھی کا افسانہ 'میری زندگی کا ایک ورق' کا حوالہ دیتے ہیں جس میں اقبال کی ذہنی شخصیت، ان کا کھرا انسانی نقطۂ نگاہ، ایک قنوطی کو ذہنی اور جسمانی خودکشی سے بچالیتا ہے۔ عزیز احمد اقبال کی متعدد نظموں کے حوالے دے کر اختر حسین رائے پوری کے اعتراضات کو رد کرتے اور اقبال کو ایک جدید ترقی پسند شاعر کے طور پر سامنے لاتے ہیں۔

'اُردو ادب' میں اقبال کا تذکرہ

قیام پاکستان کے بعد شیخ محمد اکرام نے انگریزی زبان میں ایک اہم کتاب ثقافتِ پاکستان مرتب کی تھی جس میں اُردو ادب کے تاریخی ارتقاء اور فروغ کے حوالے سے پروفیسر عزیز احمد کا ایک مضمون 'اُردو ادب' شامل کیا۔ اس مضمون میں بھی اقبال کے حوالے سے چند ایک اہم نکات اجاگر کیے گئے ہیں۔ اقبال جنہوں نے اُردو شاعری میں ایک انقلاب برپا کر دیا تھا:

Marfat.com

اپنے پیشرو شعراء کی قدامت کو یک قلم خیر باد کہہ دیا اور نظری و عملی دونوں اعتبار سے آرٹ اور لٹریچر کو انسان کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں تبدیلی پیدا کرنے کی غرض سے ایک اصلاحی تجربہ کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا۔ انہوں نے شاعری کے موضوع کو محض ایک داخلی تجربہ اور اس کی ہیئت کو صدہا برس پرانے اصول 'فن برائے فن' سے آزاد کر دیا۔ یہی کام ان کے ہم عصر فرانس میں کر رہے تھے۔ بلکہ اقبال اس سے بھی آگے بڑھ گئے۔ اقبال نے اپنے عام فلسفہء زندگی کے جزو کے طور پر خود اپنے اصولِ فن کو پیچھے چھوڑ دیا جس کے مطابق بیان کو زندگی کی موجودہ شکل کی بجائے ایک سطحی زندگی کا ہم آہنگ ہونا چاہیے۔[۲۰]

اقبال نے نہ صرف نظم میں موضوع اور ہیئت کے کامیاب تجربے کیے بلکہ اُردو غزل کو بھی ایک نیا لب ولہجہ عطا کیا۔

عالم آب و خاک و باد! سرِّ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
اس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟

اقبال کی مفکرانہ نو جدیدیت

۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں ان کے فارسی اور اُردو کلام میں حرکت، قوت، ارتقائیت کی اخلاقی توضیح اور آزادی جیسی اقدار زیر بحث آئیں۔ اس دور کی شاعری میں مغرب کی جانب اقبال کے رویے اور مشرق و مغرب کی طرف ان کا تنقیدی تفکر نمایاں ہیں۔ ان کے نزدیک مشرق میں تو خامیاں ہیں ہی لیکن خامیوں کے اعتبار سے مغرب کہیں آگے ہے۔

مذہبی تفکر کے ذیل میں وجدان کو خرد کی اعلیٰ شکل قرار دیتے ہوئے انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کی تائید اور توثیق کرتے ہیں۔ اس ساری بحث سے عزیز احمد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

مسلم ہند اور پاکستان میں قانونی تفکر کی نشو ونما میں اقبال کا خصوصی کارنامہ اس اصول کا از سرِ نو قائم کرنا ہے یعنی اجماع کے دائرہ اختیار اور حدود میں اضافہ کرنا۔۔۔۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس سے پاکستان کے خالقوں کو اس کے وجود میں آنے کے بعد ہی سے دوچار ہونا پڑا۔ اس مسئلہ کا اقبال کو بھی سامنا کرنا پڑا اور انہوں نے قانون ساز اداروں میں علماء کو ناگزیر مان کو ان کی نمائندگی کو تسلیم کیا۔ پھر یہ حل پاکستان کے حکمران زعما کو بھی معقول نظر آیا اور انہوں نے بھی چند پابندیوں کے ساتھ اسے

Marfat.com

قبول کر لیا لیکن اس کے باوجود دستور و قانون سازی میں آج بھی یہ مسئلہ دردِ سر بنا ہوا ہے۔[21]

اقبال کا نظریۂ پاکستان

اپنی کتاب 'برصغیر میں اسلامی جدیدیت' کے ایک باب 'تخلیق پاکستان' میں اقبال کے نظریۂ پاکستان پر بحث کی گئی ہے۔ اس کا مختصر ذکر پہلے باب میں بھی ہو چکا ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں زیر بحث لائی جائے گی۔ اپنی زندگی کے آخری تیس برسوں (۱۹۰۸ء۔۱۸۳۸ء) میں اقبال نے سیاست کو قومیت سے الگ کر کے اسے مذہب اور ثقافت سے جوڑنے کی کوشش کی۔ ۱۹۳۰ء میں اپنے مشہور خطبۂ الہ آباد میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے لکھا:

> اگر آپ اس تصور سے ابتدا کرتے ہیں کہ مذہب مکمل طور پر ایک دوسری دنیا سے تعلق رکھتا ہے تو پھر یورپ میں جو کچھ عیسائیت پر گزری وہ عین فطری ہے۔ حضرت عیسیٰ کی آفاقی اخلاقیات کی جگہ قوم پرست نظامہائے اخلاق و حکمت عملی نے لے لی ہے اور بالآخر یورپ کو جس نتیجہ پر پہنچنا پڑا وہ یہ ہے کہ مذہب فرد کا نجی معاملہ ہے اور جسے ہم دنیوی زندگی کہتے ہیں، اس سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اسلام انسان کی وحدت کو رُوح اور مادہ کی ناقابل مصالحت ثنویت میں تقسیم نہیں کرتا ہے۔ اسلام میں خدا اور کائنات، رُوح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک دوسرے کے نامیاتی اجزا ہیں۔[22]

اقبال نے اس نقطۂ نظر کو اپنے فکر و فلسفے کی بنیاد بنایا ہے۔ یہ تصور ان کے نظریۂ پاکستان کی بنیاد ہے جس میں وہ اسلام کے تصورِ مساوات اور نسلی امتیاز سے انکار کو سوشلزم کے مماثل قرار دیتے ہیں۔ یہ تصور بعد میں اسلامی سوشلزم کے نام سے معروف ہوا۔ اقبال مثالی ریاست کے خاکے کو اسلام کے اندر ہی تلاش کرتے ہیں لیکن جغرافیائی بنیادوں پر پاکستان کے علیحدہ تشخص کا خیال پیش کر کے انہیں اپنے اصل موقف یعنی جغرافیائی وطنیت سے ماوراء ہونے کے تصور سے ہٹنا پڑا۔ وہ اس نتیجے پر بھی پہنچے کہ عالمی خلافت بیسویں صدی کے حقائق کی روشنی میں عملی طور پر ممکن نہیں ہے۔ خطبۂ الہ آباد میں انہوں نے اس مسئلے کا حل اس طرح پیش کیا:

> اسلام، جسے ایک اخلاقی نصب العین اور ایک قسم کے نظام سیاست کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے۔۔ جس سے میرا مطلب ایک سماجی ڈھانچہ ہے جو قانونی نظام کے تحت چلایا جاتا ہے اور ایک خاص اخلاقی نصب العین ہے جس سے اس میں رُوح پھونکی جاتی ہے۔۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی حیاتی تاریخ کا خاص تشکیلی عنصر ہے۔ اس (اسلام) نے وہ بنیادی جذبات اور وفاداریاں مہیا کی ہیں جو افراد کے منتشر گروہوں کو آہستہ آہستہ متحد کرتے ہیں اور بالآخر ان کو ایک واضح و ممیز قوم میں تبدیل کر دیتے

Marfat.com

ہیں جن کا اپنا ایک اخلاقی ضمیر ہوتا ہے۔۔۔کیا یہ ممکن ہے کہ اسلام کو بحیثیت اخلاقی نصب العین کے قائم رکھا جائے لیکن نظام سیاست و مدن کی حیثیت سے، قومی نظام ہائے سیاست کی حمایت میں، اسے مسترد کر دیا جائے جس میں مذہبی رجحان کو کسی قسم کا حصہ لینے کا کوئی حق نہ ہو؟ ہندوستان میں یہ سوال خاص اہمیت کا حامل ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔[۲۳]

۱۹۳۰ء کی دہائی میں اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کے درمیان نظریاتی قرب اور ہم آہنگی میں اضافہ ہوا۔ اس دور میں ان کے درمیان ہونے والی مراسلت سے اس بات کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ وہ جناح کو یہ بات باور کرانے میں کامیاب رہے کہ اسلام ایک قانونی ریاست کی بنیاد ہے۔ وہ اسے دینی ریاست نہیں کہتے اس کے ساتھ ہی وہ مسلمانوں کے لیے ایک لادینی ریاست کا امکان بھی مسترد کرتے ہیں۔ ۳۷-۱۹۳۶ء کے دوران جناح کے نام اپنے خطوط میں اقبال نے اصرار کیا کہ برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی ایک جداگانہ ریاست کا قیام ہی ہندو۔ مسلم مسئلے کا واحد حل ہے۔ مسلمانوں کو غربت اور افلاس سے نکالنے کا جواب بھی ان کی جداگانہ ریاست کے قیام میں مضمر ہے۔ قائداعظم محمد علی جناح نے ان خطوط کے دیباچے میں اس بات کا اعتراف کیا کہ اقبال کے خیالات ہی انہیں مسلمانوں کی الگ مملکت کے قیام کے مطالبے کی طرف لے گئے تھے۔

اقبال، جدیدیت اور نو بین الاسلامیت

انہوں نے ایک باب میں اقبال کے حوالے سے جدیدیت اور نو بین الاسلامیت کے موضوع کا مختصراً جائزہ لیا ہے۔[۲۴] اسلام کے مذہبی تصور کی تشکیلِ نو میں اقبال نے اجتہاد کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ ترکی میں خلافت کے خاتمے کو بھی انہوں نے موضوع بحث بنایا اور کہا کہ اجتہاد کا فیصلہ انفرادی سطح کی بجائے، مسلمانوں کی مجلسِ قانون کے سپرد ہونا چاہیے۔

اقبال۔ کچھ مزید مباحث

ستمبر ۲۰۰۸ء میں 'کلیاتِ نثر عزیز احمد' کے عنوان سے عزیز احمد کے بکھرے ہوئے نثری مقالات کا ایک مجموعہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور سے شائع ہوا۔ مختلف نثری مضامین کو تنقید، شاعری، داستان، افسانہ، تبصرے، خطوط، تراجم، ترقی پسند ادب کے ساتھ ساتھ اقبال اور اردو ادب کی ترتیب سے کلیات کا حصہ بنایا گیا۔ ذیل میں کتاب میں شامل اقبال سے متعلق عزیز احمد کے مضامین کو زیرِ بحث لایا جائے گا۔

Marfat.com

اقبال اور پاکستانی ادب

اس مقالہ میں عزیز احمد نے اقبال کے اُردو ادب پر اثرات اور اقبال کی پیروی کرنے والوں کے کام کا جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں عزیز احمد نے چکبست اور وحید الدین سلیم پانی پتی کا ذکر کیا ہے جو اپنا کوئی تاثر نہ چھوڑ سکے اور ان کا رنگ نقل سے آگے نہ بڑھ سکا۔ نوجوان شاعروں پر اقبال کا اثر نہ ہونے کے برابر رہا۔ تاہم:

> بعض ادیبوں نے اپنی ذمہ داریوں کو بھی محسوس کیا کہ پاکستان اگر ایک مملکت ہے اور اگر اس مملکت کے رہنے والے ایک ملت ہیں، ایک ثقافت کے محافظ ہیں تو ان کا ایک مشترک ادب بھی ہونا چاہیے جس میں ماضی کی روایات جذب ہوں اور جو ایک مستقبل کی طرف قدم اٹھائے۔[۲۵]

اقبال اور پاکستانی ادب کے تناظر میں عزیز احمد، قیام پاکستان کے بعد کی ترقی پسند تحریک کو ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اپنی تلخی اور غصے کو چھپانے تک کی کوشش نہیں کرتے۔ ان کی رائے کے مطابق:

> شروع شروع میں یہ انجمن ہندوستان کی اشتمالی جماعت کی طرح مسلم لیگ اور مطالبۂ پاکستان کی حامی رہی۔ مسلمان عوام کے اس مطالبے اور خود اقلیتی صوبوں کی مسلمان آبادی کی قربانی کو اس نے عوامی تحریک جانا لیکن پھر بین الاقوامی سیاست کی شطرنج پر کچھ ایسی تبدیلیاں ہوئیں کہ پہلے تو اشتمالی جماعت اور پھر انجمن ترقی پسند مصنفین پاکستان اور مسلمان عوام کے اسی حق خود ارادیت کی مخالف ہوگئی جس کی اس نے کئی سال تک حمایت کی تھی۔ ادبی محاذ پر اس کا یہ اثر ہوا کہ ہندوستان کی بنیادی طور پر ہندو ثقافت اور پاکستانی کی بنیادی طور پر پاکستانی ثقافت کے فرق کو اس نے چھپانے کی کوشش کی۔ اس نے ہندوستانی قوم پرستوں کی طرح اس برصغیر کی نام نہاد جغرافی وحدت اور اسی لیے تمدنی وحدت پر زور دینا شروع کیا۔ یہ دہرا عمل تخریب، ایک طرح سے اس ملک کے تمدن اور اس کی ثقافت کو حرفِ غلط کی طرح مٹانے کی تجویز ہے۔ جن عوام کے نام پر تحریک نعرے لگاتی ہے، یہ انہی کو فنا کرنے اور انہیں پھر سے کشت و خون میں آلودہ کرنے کے سامان کر رہی ہے۔ اس کا کام نہ صرف ملک کے نظام میں بلکہ دماغوں میں افراتفری اور انتشار پیدا کرنا ہے۔[۲۶]

یہ طویل حوالہ اقبال اور پاکستانی ادب کے موضوع سے نہ صرف غیر متعلقہ ہے بلکہ یہ علمی مقام سے نیچے اتر کر سیاسی نعرے بازی کی ایک خراب صورت حال بھی ہے، لیکن انہیں یقین ہے کہ اس ملک کے ادیب ایک دن پرانی ادبی تحریکوں سے اپنا تعلق توڑ لیں گے اور پاکستان کی ملی و قومی اکائی کے استحکام کے لیے نئے ادیب اور شاعر سامنے آجائیں گے۔ یہاں عزیز احمد اقبال کا حوالہ دیتے اور بتاتے ہیں کہ ہومر کی شاعری یونانیوں کے لیے اور شلر کی شاعری جرمنوں کے لیے ایک بہت بڑا قومی ہتھیار تھی لیکن 'شاید ہی دنیا کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر ہو کہ ایک شاعر نے ایک قوم کو اس کے وجود سے خبردار کیا، اسے بقاء کے

Marfat.com

طریقے بتائے۔ بقاء کی جدوجہد میں اس کا ہاتھ بٹایا اور آزاد ہو کے دنیا کے نقشے پر اپنے لیے جگہ محفوظ کرنے کا راستہ دکھایا۔ یہ سارا کام اس نے اپنی فکر، حکمت، شاعری سے کیا۔ ادب اور فنون لطیفہ کی یہ تحریک اقبال کا سب سے بڑا اور زندہ تحفہ ہے۔ اس نے ایک ملک کی بنیاد رکھی ہے اور ایک قوم کو صدیوں بعد جگایا ہے اور اب یہ نئی پود کے شاعروں کا کام ہے کہ وہ اقبال کی لفظی یا خیالی نقالی کے ذریعے نہیں بلکہ اس قومی رُوحِ حیات میں جذب ہو کے نئے ادب، نئی فکر اور فنونِ لطیفہ کے نئے رجحانات کی تخلیق کریں۔'[۲۷]

عزیز احمد کا یہ مقالہ علمی سطح کی بجائے جذباتی اور سطحی انداز میں ریاستی آئیڈیالوجی کی تائید کرتا ہے۔ غالباً خود عزیز احمد نے اسے اپنے کسی مجموعے کے قابل نہ سمجھا ہوگا۔ استدلال سے زیادہ عمومی پروپیگنڈہ کا سہارا لیا گیا ہے اور یہ بالکل ویسا ہی انداز ہے جیسا ان کے خیال میں کمیونسٹوں اور ترقی پسندوں نے پاکستان کے حوالے سے اختیار کیا۔

اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر

عزیز احمد اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کے عناصر کو تلاش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کا مقالہ 'اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر' اقبال شناسی کی روایت میں اہم حوالہ ہے۔ یہ مقالہ جیسا کہ اس کے موضوع سے ظاہر ہوتا ہے اقبال کی پسندیدہ قومی اور ملی فکر سے ہٹ کر جمال اور جلال یا حسن و عشق کی بحث کا احاطہ کرتا ہے۔ عزیز احمد اس کے نفسیاتی رجحانات، اقبال کے کلام میں حسن و عشق کے عنصر کی نشو و نما مطالعہ فطرت اور حسن و عشق کے عناصر، حسن و عشق کے متعلق فلسفیانہ نظموں اور اقبال کی اُردو شاعری میں تصوف کی جھلک کا جائزہ لیتے ہیں۔

جہاں تک اس موضوع کے نفسیاتی رجحانات کا سوال ہے، عزیز احمد حسن و عشق سے متاثر ہونے اور ان کے متاثر کرنے کی فطری صلاحیتوں سے اپنی بات کا آغاز کرتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں شاعری کی تخلیق کا بنیادی ذریعہ ہیں۔ حسن اپنی جلوہ گری سے شاعر کے اندر جو تڑپ پیدا کرتا ہے، وہی شعر بن کر سامنے آتی ہے۔ حسن کو دیکھنے اور عشق کو سمجھنے کی کوشش اقبال کی شاعری کا بنیادی زاویۂ نظر ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے عزیز احمد لکھتے ہیں:

> عشقیہ شاعری دل کی شاعری ہے اور اقبال دل سے زیادہ دماغ کے شاعر ہیں۔ عشق ان کے نزدیک ایک اضطراری چھا جانے والا محو کر دینے والا جذبہ نہیں، جس کا جادو انہیں، اور ان کی پوری ہستی کو مسحور کر دے۔ عشق ان کے نزدیک ایک حقیقت ہے اور وہ اس حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ ان کے پورے کلام میں ایک نظم بھی ایسی نہیں جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ جذبات کے افسوں سے اس قدر مسحور ہیں کہ فطرت ان سے خود بخود لکھوا رہی ہے۔ عشق ان کی شاعری کا 'باعث' نہیں 'مقصد' ہے۔

Marfat.com

'عشق' کا جو تصور اقبال کے ذہن میں ہے وہ ایک مستقل اور عظیم الشان حقیقت کا تصور ہے اور اس حقیقت کی جستجو، اس کو سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی کوشش اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ شاعر کی ہستی اس حقیقت سے بالکل الگ ہے۔ کلیم دور سے طور کے شعلوں کو دیکھ رہا ہے اور ان تک پہنچنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اس تصور نے اقبال کے عشقیہ کلام میں دو خصوصیتیں پیدا کر دیں۔ ایک تو یہ کہ عشق ہمیشہ ایک فلسفیانہ مبحث بنتا گیا۔ دوسرے یہ کہ فطری لطافت، سادگی اور پرکاری اور نازک اور لطیف شعریت جو دل پر اثر کرنے والی شاعری کی جان ہے ان کے عشقیہ کلام میں تقریباً مفقود ہے۔[۲۸]

اس سے اقبال کے یہاں مقصدیت جنم لیتی ہے۔ ان کے نزدیک شاعری سے زیادہ پیغام اہم تھا۔ پیغام نے جذبات کی جگہ لے لی۔ جہاں کہیں اقبال نے پیغام سے ہٹ کر ذاتی جذبات کا اظہار کیا ہے، وہاں ان کی شاعری اقبال کی شاعری نہیں لگتی۔

اقبال نے ادبی انحطاط اور شعری زوال کے دور میں شعر گوئی کا آغاز کیا۔ داغ کا شاگرد ہونے کے باوجود، وہ عشق و عاشقی کے روایتی تصور سے دور ہوتے چلے گئے۔ روایت کے برعکس انہوں نے بے رنگ اور پھیکے تغزل کا اظہار کیا۔ بعد ازاں فلسفیانہ خیالات، مغربی ادب کے ساتھ سرسید اور حالی کے ماحول کا اثر ان کی شاعری میں ایک نئی طرح کی جان ڈالتا گیا۔ ان کی شاعری کا اہم ترین مقصد قومی شاعری بن چکا تھا۔ ان کی شاعری میں وارداتِ عشق سے قبل، وطن اور قومیت اقبال کے اساسی تصورات تھے۔ بعد ازاں پان اسلام ازم کی تحریک نے وطنیت کے جذبے کو بے دخل کر دیا۔ اقبال کی حسن و عشق کی شاعری پر مطالعہ فطرت نے بھی اثر ڈالا۔ مطالعہ فطرت کے نتیجے میں حسن و عشق کے حوالے سے انہوں نے جو نظمیں لکھیں وہ بقول پروفیسر عزیز احمد، فطرت حسن و عشق کے انسانی معیار اور عشق کی ترغیب کے لیے مثال کا کام دیتی ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے

دوسری طرح کی نظموں میں اقبال فطرت اور انسان پر عشق کے اثرات کا فرق واضح کرتے ہیں۔ عشق انسان کو جلاتا ہے جبکہ فطرت میں محبت کی آگ نہیں ہوتی۔ فطرت بظاہر فانی ہے اور انسان کو یہی عشق زندہ رکھتا ہے۔ 'ستارۂ صبح' کا فنا ہونا اس کا مقدر ہے۔

اقبال نے حسن و عشق کے متعلق جو فلسفیانہ نظمیں لکھی ہیں، ان میں دو نظمیں 'محبت' اور 'حسن و زوال' خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ پروفیسر عزیز احمد کے لفظوں میں:

عشق ایک سرمدی راز تھا، جو انسان کے لیے نہیں بنایا گیا تھا۔ مگر اس مخلوق نے جس میں عبودیت کے ساتھ بغاوت کی صلاحیت ہمیشہ سے موجود تھی، اس راز کو معلوم کر لیا۔ فطرت کی کیفیتوں اور روح

Marfat.com

خالص کی مختلف خاصیتوں سے یہ نسخہ تیار ہوا۔ تارے سے چمک، چاند سے داغ جگر، رات سے سیاہی، بجلی سے تڑپ، شبنم سے افتادگی لی گئی اور اس کے ساتھ ہی نفس ہائے مسیحِ ابنِ مریم سے حرارت اور شانِ ربوبیت سے ادائے بے نیازی کے اثرات لیے گئے۔ اس طرح محبت کی تعمیر ہوئی اور صرف انسان ہی نہیں، پوری فطرت اس نور سے جگمگا اُٹھی۔

خرامِ ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چمک غنچوں نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے

دوسری نظم یعنی 'حسن اور زوال' کا بنیادی تخیل باہر سے لیا گیا ہے مگر پوری نظم یہ ظاہر کر رہی ہے کہ اقبال نے اس حقیقت کو خود محسوس کر کے لکھا ہے۔ اس نظم سے دو جداگانہ حقیقتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ حسن اور زوال، لازم وملزوم ہیں۔

ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی [۲۹]

اپنے اس مقالے میں پروفیسر عزیز احمد نے اقبال کی اُردو شاعری میں تصوف کو بھی اپنا موضوع بنایا ہے۔ یہ نظمیں ایک عالمگیر عشق حقیقی کے تصور سے عبارت ہیں۔ اقبال کی شاعری پر سب سے گہرا اثر مولانا روم کا ہے۔ مولانا روم کی رہنمائی میں ان کے پیغام کی گہرائی اور گیرائی مزید بڑھ جاتی ہے۔ ان کی نظم 'بچہ اور شمع' کا آخری حصہ ان کی تلاش اور جدوجہد کا بھرپور اظہار ہے۔ یہ تلاش اور تڑپ انہیں غزالی کی بجائے مولانا روم کی طرف لے آئی۔ ان کی دوسری نظم 'شمع' مثنوی مولانا روم کی کیفیتوں کا اُردو اظہار ہے۔

پروفیسر عزیز احمد کے خیال میں اقبال ایک طرف شمع سے روشنی حاصل کر رہے ہیں اور دوسری طرف اسی شمع کو ایک اور طرح کی روشنی عطا بھی کر رہے ہیں۔ دراصل ان کے لیے حسن و عشق کا عنصر ہی حتمی منزل ہے۔ عزیز احمد کے لفظوں میں:

> یہ منزل اُن کی شاعری کے پختہ تر مذہب یعنی پان اسلامزم میں جا کر ضم ہو جاتی ہے اور مشرق کے لیے روحانی پیغام بن کر ان کی فارسی شاعری میں ایک نئی روشنی اختیار کرتی ہے اور اس روحانی پیغام میں عشق کا تصور وہی ہے جو متصوفین اور سالکین کا تھا مگر بالکل نئے رنگ میں، مغرب سے کامل اکتسابِ نور کر کے، مغرب کی مادیت کے خلاف اس پیغام کو پیش کیا گیا ہے۔ [۳۰]

کلاسیکی نظریات پر اقبال کی تنقید

پروفیسر عزیز احمد کا یہ مقالہ اقبال کی شاعری کی فلسفیانہ جہت کا ایک اور اظہار ہے۔ ان کی رائے کے مطابق:

Marfat.com

افلاطون کے نظام فلسفہ اور کلاسیکی ادبی تحریک کے بعض پہلوؤں کا بڑا گہرا تعلق ہے اور اقبال نے دونوں کو یکجا دیکھا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ جہاں کہیں افلاطون یا نو افلاطونیت کا زیادہ اثر اور چرچا رہا ہے وہاں ادب میں افسردہ لذتیت اور غنائیت ضرور پائی جاتی ہے۔ شاعری کے بہت سے مکروہات کا سرچشمہ یہی افلاطونی اثر ہے۔ مثلاً عجمی شاعری میں امرد پرستی کو جو مقبولیت حاصل ہوئی اس کے یوں تو بہت سے اسباب ہوں گے لیکن افلاطون کا اثر بھی اس کا ایک یقینی اور اہم سبب ہے۔ انھی ایک امرد پرستی کی روایت سے عجمی شاعری میں زندگی اور صحت کو جتنا نقصان پہنچا وہ ظاہر ہے۔ اس سے کہیں زیادہ تباہ کن اثر افلاطون کے نظریہء اعیان کا تھا۔[۳۱]

اقبال اور ایلیٹ کا تقابل کرتے ہوئے عزیز احمد روایت کی بحث کو آگے بڑھاتے اور بتاتے ہیں کہ روایت محض چند کٹر عقیدوں پر منحصر نہیں ہے۔ اس میں اہم یا غیر اہم تمام رسوم و رواج، عادات و خصائل اور آداب شامل ہیں۔ روایت میں اچھی اور بری دونوں وراثتیں شامل ہوتی ہیں۔ ہمیں کرنا یہ ہے کہ اچھے عناصر چن کر محفوظ کرلیں اور بُرے عناصر کو رد کر دیں۔

ٹی ایس ایلیٹ اگر ادب میں روایت کی بات کرتے ہیں تو مذہب میں یقین کی۔ ایلیٹ کے یہاں یہ یقین 'نئی کلاسیکیت' ہے۔ یہی یقین اقبال کی شاعری میں بھی موجود ہے۔ اقبال اپنے نظام فکر کی بنیاد اسلامی حکمت پر رکھتے ہیں تو ایلیٹ کے نظریۂ فن کا مرکز اینگلو کیتھولک مسیحیت ہے۔ بحث کو تمام کرتے ہوئے عزیز احمد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

اقبال اور ایلیٹ کے تنقیدی تفکر اور ان کی شاعری کی بہت سی مشابہتیں جو بادی النظر میں غیر معمولی ہوتی ہیں دراصل بہت سطحی ہیں۔ اقبال کو حرکت کی تلاش ہے اور ایلیٹ کو سکون کی۔ اقبال نے مذہبی نظریوں کی نئی تشکیل کی ہے۔ ایلیٹ نے نئے نظریوں کو اُلٹ کر مذہبی رنگ دیا ہے۔ ایلیٹ کی شاعری میں قنوطیت اور گریز بہت ہے۔ اقبال کے یہاں جرات، جلال، اور زندگی سے مقابلہ ہے اور زندگی تک اس متضاد پہنچ کا اثر علی الترتیب ان دونوں کے تنقیدی نظریوں میں بھی نمایاں ہے۔[۳۲]

اقبال کا رد کردہ کلام

عزیز احمد کا یہ مقالہ اقبال کے اس کلام کی تفصیل بیان کرتا ہے، جسے اقبال نے اپنے مجموعوں میں شامل کرنے سے احتراز کیا ہے۔ 'بانگِ درا' سے کچھ عرصہ پیشتر اقبال کی اجازت کے بغیر ان کی کلیات شائع ہوئی تھی۔ 'بانگِ درا' مرتب کرتے وقت اقبال نے اس میں بعض نظمیں یا ان کے حصے حذف کر دیئے تھے۔ یہاں سے خود اقبال کا اپنے کلام کو رد کرنے کا آغاز ہوا۔ عزیز احمد نے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے بتایا کہ جب 'بانگِ درا' شائع ہوئی تو قارئین کی ایک بڑی تعداد اس سے مایوس ہوئی کیونکہ بیشتر مقبول عام نظمیں خارج کی جا چکی تھیں

Marfat.com

یا اشعار میں خاصی تبدیلیاں کر دی گئی تھیں۔

اقبال کے رد کردہ کلام کا ایک اور مجموعہ 'رختِ سفر' کے نام سے انور حارث نے ترتیب دے کر شائع کیا۔ اس مجموعے کا بیشتر کلام 'مخزن'، 'معارف' اور دیگر رسائل سے لیا گیا ہے۔ عزیز احمد کے الفاظ میں:

اقبال نے 'بانگِ درا' مرتب کرتے وقت ۱۹۲۲ء میں اپنے کلام کا جو کچھ حصہ رد کیا وہ تین اصولوں کے تحت تھا:

> پہلے تو یہ کہ اگرچہ انہوں نے اپنی وطنی (یعنی ہندوستانی) نظمیں شامل کیں لیکن جہاں کہیں مذہب یا ملی تصور سے براہ راست تضاد پیدا ہوتا تھا وہاں انہوں نے قطع و برید میں پوری آزادی برتی۔ وحدت الوجود کے تصورات اور اظہار کو بھی انہوں نے خارج کیا کیونکہ وہ فنائیت والے تصوف کو بڑی نشلی اور نقصان رساں چیز سمجھنے لگے تھے۔
>
> دوسرا اصول جو نظر ثانی کے وقت اقبال کے پیش نظر رہا وہ زبان اور بیان کی درستی اور صحت کا تھا۔ اسی اصول کے تحت انہوں نے پوری پوری نظمیں خارج کر دیں اور منفرد اشعار کی ہیئت بدل دی۔ اسی سے ملتا جلتا مسئلہ زائد اور بھرتی کے کلام سے اپنے مجموعہ کو پاک کرنے کا تھا۔
>
> تیسرا اصول جو اقبال کے پیش نظر رہا یہ تھا کہ امرا کی مدح کو حذف کر دیا جائے۔ یہ انہوں نے صرف 'بانگ درا' میں نہیں کیا، اس کے علاوہ 'اسرارِ خودی' کا انتساب بھی انہوں نے دوسرے ایڈیشن سے خارج کر دیا اور آج یہی خیال آتا ہے کہ کاش انہوں نے امان اللہ خان اور ظاہر شاہ کے متعلق بھی کچھ نہ لکھا ہوتا چنانچہ 'نمودِ صبح' کے خارج شدہ حصہ میں مہاراجہ کشن پرشاد کے متعلق بہت سے اشعار ہیں۔ مہاراجہ کشن پرشاد سے اقبال کی بہت عرصے تک خط و کتابت رہی اور بہت اچھے مراسم رہے، ان کے خطوط کا مجموعہ 'شاد اقبال' کے نام سے ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے شائع کیا ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد امیر تھے مگر ایک صوفی منش شاعر بھی تھے اور ان کے انکسار کی کوئی انتہا نہ تھی پھر بھی اچھا ہی ہوا کہ اقبال نے یہ شعر نکال دیے۔[۳۳]

عزیز احمد کا خیال ہے کہ اگرچہ خود اقبال نے اپنا بیشتر کلام رد کر دیا، پھر بھی اقبال کو مجموعی طور پر سمجھنے کے لیے، اس کلام کو دیکھنے کی ضرورت ہے۔

اقبال شناسی کی روایت میں عزیز احمد ایک اہم حوالہ ہے۔ عزیز احمد نے جس طرح اقبال کے کلام کو موضوعاتی اعتبار سے تقسیم کیا ہے اس سے ان کی اقبال کے کلام پر ناقدانہ اور محققانہ بصیرت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں 'اقبال: نئی تشکیل' ان کا قابلِ ذکر حوالہ بنتا ہے۔ عزیز احمد نے اقبال کے نظریۂ فن کو زیرِ بحث لاتے ہوئے اقبال کے اس تصور کو ہندوستانی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال پر اختر حسین رائے پوری کے اٹھائے جانے والے اعتراضات کو بھی عزیز احمد بہت مدلل انداز میں رد کرتے ہوئے، اقبال

Marfat.com

کے کلام میں سے بہت سی مثالیں سامنے لاتے ہیں۔ جس سے اقبال کے خیالات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً عزیز احمد واضح کرتے ہیں کہ اقبال نے صنعتی ترقی پر تنقید نہیں کی بلکہ جذبات واحساسات پر مشینوں کی حکومت کو ناپسند کیا ہے۔ اقبال کے تصورِ پاکستان کی بحث کو بنیاد بنایا جائے یا جدیدیت کے مباحث کو مدِنظر رکھا جائے، کلاسیکی نظریات پر اقبال کی تنقید کے فلسفیانہ پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھا جائے یا یہ دیکھا جائے کہ اقبال نے اپنا بہت سا کلام رد کیوں کیا، یہ کہے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ عزیز احمد نے جس اقبال کو دریافت کیا وہ اس سے پہلے وجود نہیں رکھتا تھا۔

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ عزیز احمد، 'اقبال۔نئی تشکیل' (لاہور: گلوب پبلشرز، ۱۹۶۸ء)، ص ۷۔
۲۔ ایضاً، ص ۴۰۔
۳۔ ایضاً، ص ۲۳۳۔
۴۔ ایضاً، ص ۱۰۔
۵۔ ایضاً، ص ص ۴۳۔۴۴۔
۶۔ ایضاً، ص ۱۹۔
۷۔ ایضاً، ص ۲۱۔
۸۔ ایضاً، ص ۶۳۔
۹۔ ایضاً، ص ۱۹۸۔
۱۰۔ ایضاً، ص ص ۱۹۹۔۲۰۰۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۲۰۳۔
۱۲۔ ایضاً، ص ۳۲۵۔
۱۳۔ ایضاً، ص ص ۳۲۷۔۳۳۰۔
۱۴۔ ایضاً، ص ۲۵۵۔
۱۵۔ ایضاً، ص ص ۳۷۴۔۳۷۵۔
۱۶۔ ایضاً، ص ص ۴۲۷۔۴۲۸۔
۱۷۔ پروفیسر ڈاکٹر اعجاز حنیف، 'عزیز احمد، شخصیت اور فن' 'پاکستانی ادب کے معمار، سیریز (زیر طبع)، (اسلام آباد: پاکستان اکادمی ادبیات، س۔ن)، ص ص ۸۹۔۹۰۔
۱۸۔ عزیز احمد، 'ترقی پسند ادب' (ملتان: کاروانِ ادب، ۱۹۹۳ء)، ص ۴۹۔
۱۹۔ ایضاً، ص ص ۵۹۔۶۲۔
۲۰۔ عزیز احمد، 'اُردو ادب'، مشمولہ، شیخ محمد اکرام (مرتب)، 'ثقافت پاکستان' (لاہور: سن ندارد)، ص ۲۲۴۔
۲۱۔ عزیز احمد، ایضاً، ص ص ۲۲۱۔۲۲۲۔
۲۲۔ عزیز احمد، 'برصغیر میں اسلامی جدیدیت' (لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۹ء)، ص۔ ۲۲۸۔ دیکھیے: مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس (۱۹۳۰ء) الٰہ آباد کے موقع پر خطبۂ صدارت۔

Marfat.com

۲۳۔ ایضاً، ص۲۳۲۔
۲۴۔ عزیز احمد، 'برصغیر میں اسلامی کلچر'، ۱۹۶۷ء، ص۱۰۰۔
۲۵۔ عزیز احمد، 'اقبال اور پاکستانی ادب'، مشمولہ، صدیق جاوید (مرتب) 'کلیاتِ نثرِ عزیز' (لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۲۰۰۸ء)، ص۵۱۸۔
۲۶۔ ایضاً، ص۵۱۹۔
۲۷۔ ایضاً، ص۵۲۰۔
۲۸۔ عزیز احمد، 'اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر'، ایضاً، ص۵۲۲۔
۲۹۔ ایضاً، ص۵۳۱۔
۳۰۔ ایضاً، ص۵۳۳۔
۳۱۔ عزیز احمد، 'کلاسیکی نظریات پر اقبال کی تنقید'، ایضاً، ص۵۴۳۔
۳۲۔ ایضاً، ص۵۵۲۔
۳۳۔ عزیز احمد، 'اقبال کا رد کردہ کلام'، ایضاً، ص ص۵۳۷۔۵۳۸۔

Marfat.com

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد۱، شمارہ نمبر۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

اردو افسانے کا ایک اہم پاکستانی ناقد: وقار عظیم

ایم۔ خالد فیاض*

Abstract

Waqar Azim is considered among the critics of first rank. He studied Urdu fiction and gave very deep insight into the criticism of Urdu literature. He is one of earliest and prominent critics particulary of Urdu fiction.

In this article an effort has been made to present researched analysis of critical views of Waqar Azim on Urdu fiction so that an awareness may come about as such.

Key Words: Waqar Azim, Urdu Fiction, Urdu Literature.

اردو فکشن کے ابتدائی ناقدین میں سے وقار عظیم ہی وہ ناقد ہیں جن کی وجہ سے فکشن کی تنقید نے بالعموم اور افسانے کی تنقید نے بالخصوص اعتبار حاصل کیا۔ وقار عظیم کے علاوہ ایسی مثال پیش کرنا مشکل ہے جس نے اردو افسانے کی تنقید کے اس ابتدائی دور میں اس قدر تواتر اور تسلسل کے ساتھ لکھا ہو۔

اس مقالے میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ اردو فکشن کے بارے میں وقار عظیم کی تنقیدی آراء کا تجزیہ کیا جائے تا کہ تنقیدی ادب کے اس اہم گوشے پر روشنی پڑ سکے۔

وقار عظیم کی تنقید سے متعلق دو آراء ہیں۔ ایک تو یہ کہ اردو افسانے کے پہلے باقاعدہ نقاد ہونے کے ناتے ان کی حیثیت اور خدمات کی اہمیت مسلم ہے۔ دوسری رائے یہ کہ ان کی تنقید، ترجمہ اور درسی نوعیت کی تھی۔ وقار عظیم سے متعلق یہ دونوں آرا درست ہیں۔ جہاں یہ بات درست ہے کہ ان کی تنقید کی نوعیت درسی ہے، وہاں یہ بھی درست ہے کہ اردو افسانے کی تنقید کو ابتدائی دنوں میں وقار عظیم ہی نے

* ایم۔ خالد فیاض، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ زمیندارہ کالج، گجرات۔

Marfat.com

پروان چڑھایا اور اردو افسانے کو باقاعدہ اپنے مطالعے کا محور بنانے والے وہ پہلے نقاد کہلائے۔ جہاں تک سوال ہے تنقید کا 'ترجمہ شدہ' ہونا یا 'درسی نوعیت' کا ہونا تو ہمیں یہ دیکھ لینا چاہیے کہ اردو تنقید کا کتنا سرمایہ ایسا ہے جس کے بارے میں ہم یہ وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ ترجمہ شدہ یا مغربی تنقید سے اخذ شدہ نہیں ہے؟ اور اگر غیر نصابی تنقید کو بھی کھنگالنے نکلیں تو اردو تنقید کا (لگ بھگ) ۴۰ فیصد سے زیادہ حصہ اس کسوٹی پر پورا نہیں اترے گا۔ آج بھی اردو کے بڑے بڑے نقادوں کی تنقید، مغربی مطالعوں کا ترجمہ ہے اور درسی ضرورتوں کو پورا کرنے میں معاون ہے پھر ایسے میں وقار عظیم اور ان جیسے ان کے دوسرے معاصرین پر ہی گرفت کیوں؟ اردو افسانے کی تنقید میں وقار عظیم کی اس حیثیت کو تسلیم کیوں نہ کرلیا جائے کہ آج اردو افسانے کی تنقید جہاں کہیں بھی ہے، وہ وقار عظیم کی ابتدائی تنقیدی خدمات کی مرہون منت ہے۔

بہرحال وقار عظیم کی کتابیں 'فن افسانہ نگاری'، 'ہمارے افسانے'، 'نیا افسانہ' اور 'داستان سے افسانے تک' اور مختلف بے شمار مضامین جو مختلف ادبی رسائل و جرائد میں بکھرے پڑے ہیں، اردو افسانے کی تنقید کا سرمایہ ہیں۔ جن میں انہوں نے افسانے سے متعلق اپنے خیالات کو نہایت سیدھے سادے اور واضح انداز میں بغیر کسی تنقیدی پیچ وخم کے بیان کردیا ہے۔ ان کی تنقید کا سب سے اہم وصف جو پہلی قرأت میں سامنے آتا ہے وہ ان کے مطالعے میں مغرب اور مشرق کی ادبی قدروں کا امتزاج ہے۔ وہ نہ تو 'مغربیت' کے زیر اثر اندھی تقلید کی روش اپناتے ہیں اور نہ 'مشرقیت' کے 'زعم' میں کسی طرح کے ادبی تعصب کو ہوا دیتے نظر آتے ہیں۔ وہ مغربی اور مشرقی ہر دو طرح کے ادبی معیارات اور پیمانوں سے آگاہ ہیں لیکن ان دونوں کی حدود اور دائرہ کار پر بھی ان کی برابر نظر رہتی ہے۔ اور اسی کے مطابق، حسب ضرورت وہ ان پیمانوں کو کام میں لاتے ہیں۔ ایک انٹرویو میں وقار عظیم کہتے ہیں:

> ہم نے بھی مغربی اثر قبول کیا لیکن اس طرح کہ مغربی اور مشرقی اصولوں کا امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ہمارے نظریے کے مطابق اپنی تنقید کو مکمل طور پر مغربی رنگ میں رنگ دینا غلط تھا۔ ہم نے مشرق کے تخلیقی فن کو اسی کے پیمانے میں ناپا۔ افسانہ، ناول اور ڈراما جو مغرب سے ہمارے ہاں آیا انہیں مغربی اصولوں سے ناپنا بجا ہے۔ اس زمانے میں ایک قسم کا تصادم تھا۔ میں بھی مغرب سے متاثر ہوا، لیکن بعد میں اس سے کنارہ کشی اختیار کرلی، اور دونوں کے امتزاج سے اپنے لیے ایک نیا میدان ہموار کیا۔[۱]

اردو افسانے کے بارے میں وقار عظیم کو کوئی شک نہیں کہ یہ 'مغرب کے اثر کا نتیجہ ہے۔'[۲] لیکن یہ اثر کس نوعیت کا ہے اور اردو افسانہ کہاں تک مغرب کے زیر اثر ہے؟ اور کہاں وہ اپنی فضاؤں اور ماحول سے جڑتا ہے؟ اس پر وہ بہت غور وفکر کرنے کے بعد اس کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

Marfat.com

ہمارے افسانے نے مغرب سے نیا فن اور اس کی نئی نئی نزاکتیں سیکھیں اور خود ہندوستان کی بوقلموں زندگی اور اس کی بے شمار تلخیوں نے اسے ان گنت موضوع دیے۔ اور اس طرح نیا افسانہ جو فن کی حیثیت سے لطیف و جمیل بنا، اس زندگی کا ترجمان بھی رہا، جس نے اسے پیدا کیا تھا۔[۳]

اصل میں وقار عظیم، اردو افسانے میں فنی شعور کو مغرب کی عطا سمجھتے ہیں لیکن کوئی بھی تخلیق چونکہ اس وقت تک پروان نہیں چڑھ سکتی جب تک وہ اپنا مواد اپنے اردگرد کے ماحول سے حاصل نہ کرلے اس لیے اردو افسانے نے بھی اپنے موضوعات کا چناؤ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی زندگی سے کیا اور اس بات کا احساس وقار عظیم نے کرلیا۔ لہذا وقار عظیم کی نظر میں وہی افسانہ نگار زیادہ قابل قدر ہے جو افسانے کے فن کا (مغربی) شعور رکھتا ہو اور اس فن میں اپنے اردگرد پھیلی ہوئی (مشرقی) زندگی اور اس کے متعلقات کو ڈھالنا جانتا ہو۔ اس حوالے سے وہ اردو کے افسانوی مجموعہ 'انگارے' کو قابل ذکر قرار دیتے ہیں۔ گو اس کی حد سے بڑھی ہوئی بغاوت کو زیادہ تحسین کی نگاہوں سے نہیں دیکھتے مگر ان افسانہ نگاروں نے اپنے ماحول کی عکاسی جس طرح مغربی فن کے تقاضوں کو نبھاتے ہوئے کی، وہ وقار عظیم کے لیے اہمیت کا باعث ہے۔ لکھتے ہیں:

انگارے، مغرب کے فن اور مشرق کی زندگی کے چھوٹے بڑے بہت سے اہم مسائل کا فنی امتزاج ہے۔ اس مجموعے کی کہانیوں میں ہندوستان کی مذہبی، سماجی اور سیاسی زندگی اور اس زندگی کی پیدا کی ہوئی عجیب وغریب شخصیتوں اور ذہنیتوں کی تیکھی تصویریں ہیں۔۔۔ تلخ طنز نے کہیں کہیں تمسخر اور جھنجلاہٹ اور بعض جگہ ابتذال کی صورت اختیار کرلی ہے۔۔۔ (یہ) کہانیاں مغرب کے افسانوں کے اس فن کی مثالیں ہیں جو لارنس اور جوائس کے اثر سے اردو میں داخل ہوا ہے۔ یہاں افسانوں میں پلاٹ نہیں ہوتا، پھر بھی اتنی باتیں کہی جاتی ہیں کہ پلاٹ اور کردار کی کہانیوں میں کہنی ممکن نہیں۔[۴]

بہرحال وقار عظیم کے اس خیال سے اختلاف ممکن نہیں کہ ہمارے ہاں مختصر افسانے کا شعور، مغربی افسانے کے مطالعے سے پیدا ہوا۔ اس بات پر سبھی متفق ہیں کہ اردو میں نئی اصناف خاص طور پر نثری اصناف کا ظہور ۱۸۵۷ء کے بعد ہوا جب انگریزی ادب اور علوم ہمارے ہاں متعارف ہوئے۔ اس لیے خاص طور پر ناول اور مختصر افسانہ جیسی اصناف فنی اور تکنیکی سطح پر اسی شعور کا نتیجہ ہیں جو مغربی ادب کے مطالعے سے حاصل ہوا۔ لیکن ان اصناف نے کہیں نہ کہیں اپنی قدیم کہانیوں اور داستانوں سے بھی رشتہ استوار رکھا اور موضوعاتی سطح پر بھی اپنی زندگی سے روابط قائم کیے۔ ان موضوعات کو بھی جو خالص مغرب

Marfat.com

کے موضوعات سمجھے جاتے ہیں مثلاً وجودی موضوعات وغیرہ، ان کو بھی بڑی حد تک اسی وقت اپنے افسانوں کا موضوع بنایا جب ہماری زندگی بھی ان مسائل سے دوچار ہوئی۔ اور وحدتِ تاثر کی صفت جو بہرحال مغربی افسانے کی بنیادی فنی صفت ہے، اسے ہر حال میں نبھایا گیا۔ ایک مکالماتی مذاکرہ میں وقار عظیم کہتے ہیں:

> ہمارے افسانے نے موجودہ ہیئت مغرب کے اثر کے تحت حاصل کی۔ لیکن اس میں ہماری قدیم کہانیوں اور داستانوں کی خصوصیات بھی شامل ہیں اور ان دونوں کے امتزاج سے ہمارا افسانہ بنا ہے۔ مغرب کا افسانہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ افسانہ میں ایک چیز کے متعلق کوئی بات کہی جائے اور اس کا ایسا تاثر ہو کہ اس میں انتشار نہ ہو۔ یہ چیز ہم نے مغرب سے لی ہے۔ ایک واحد تجربہ یا تاثر افسانہ کا اصل موضوع ہے۔[۵]

مختصر افسانے کے فن پر وقار عظیم نے 'فن افسانہ نگاری' کے عنوان سے کتاب لکھی۔ اس میں انہوں نے 'افسانے کا فن کیا ہے؟'، 'افسانے کی مبادیات اور اصول'، 'افسانے کے بنیادی عناصر'، 'افسانے کا رومان اور حقیقت سے تعلق'، 'افسانے کا مقامی رنگ'، 'افسانے کے اسالیب'، 'افسانہ اور قاری' اور 'اچھی کہانی' جیسے موضوعات سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب مختصر افسانے کے بارے میں بنیادی نوعیت کی معلومات فراہم کرنے کا وسیلہ ہے، جو خالصتاً مغربی نقادوں کے مطالعے کا حاصل حصول ہیں اور جس کا اعتراف وقار عظیم نے اس کتاب کے دیباچے میں واضح لفظوں میں کیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کہیں کہیں وقار عظیم کی اپنی رائے درآتی ہے اور احساس ہوتا ہے کہ وقار عظیم بھی مغربی مفکرین کے درمیان موجود ہیں اور ہم سے مخاطب ہیں۔ مثلاً ایک جگہ پلاٹ اور افسانے کے تعلق سے لکھتے ہیں:

> شعور کی رو نے پلاٹ کی روایتی حیثیت اس سے چھین لی ہے۔۔۔ پھر بھی چوں کہ 'شعور کی رو' کے استعمال میں افسانہ نگار کے لیے خطرے زیادہ ہیں اور اس طریقے سے پڑھنے والوں کی ایک کثیر تعداد کی دلچسپی کے زائل ہو جانے کا بھی اندیشہ اور یقین ہے۔ اس لیے نفسیات کے ہر نظریے کے رواج کے باوجود پلاٹ کی اہمیت میں کوئی کمی نہیں آئی اور زیادہ افسانہ نگاروں کو اب بھی پلاٹ کے روایتی طریقے کو اپنانا پڑے گا، اور اسے اپنانے کے لیے افسانے اور پلاٹ کے صحیح تعلق اور رشتے کو توڑنا ناممکن سی بات ہے۔ اس دائمی رشتے میں افسانہ لکھنے والوں کے لیے آسانی ہے اور پڑھنے والوں کے لیے دلچسپی۔۔۔ جب تک افسانہ ہے پلاٹ ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔[۶]

Marfat.com

لیکن اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے وہ بعض اوقات تضاد خیالی کا شکار بھی ہو جاتے ہیں جو بہر حال تنقیدی عیب ہے۔ مثلاً ایک اور جگہ وقار عظیم اسی 'شعور کی رو' کو افسانوی فن میں بلندی کا موجب گردانتے ہیں اور بھول جاتے ہیں کہ پیچھے وہ کچھ اور کہہ آئے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> نفسیاتی فن کا یہ نظریہ (شعور کی رو) بدلے ہوئے زمانے کا پیدا کیا ہُوا ہے اور افسانہ نگاروں نے اسے بدلے ہوئے حالات کی مصوری کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کے استعمال سے پلاٹ کی روایتی حیثیت میں بھی نمایاں تبدیلی ہوئی ہے اور سیرت کشی کے طریقے میں بھی۔۔۔ اب افسانہ نگار سیرت کشی کے فرسودہ طریقے میں تبدیلی کرنے پر مجبور ہُوا ہے اور یوں یہ فن اس بلند سطح پر پہنچتا ہے جہاں اب تک اس کی رسائی نہیں ہوئی تھی۔ [۷]

یہ دو اقتباسات جہاں وقار عظیم کی تضاد خیالی کی چغلی کھاتے ہیں وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا باعث ان کی مشرقیت اور مغربیت کا امتزاجی تنقیدی رویہ ہے۔ پہلے اقتباس میں 'دلچسپی' کے عنصر پر زور مشرقی معیار ادب کے زیر اثر ہے جب کہ دوسرے اقتباس میں 'شعور کی رو' کی قبولیت مغربی معیار نقد کے پیش نظر ہے۔

حقیقت نگاری کے ذیل میں وقار عظیم نے بڑے متوازن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ حقیقت اور افسانے کے فنی تعلق نے مختصر افسانہ نگاری کو بہت وسعت اور ترقی دی ہے لیکن جہاں جہاں افسانہ نگاروں نے احتیاط سے کام نہیں لیا اور حقیقت نگاری سے کچھ زیادہ ہی قربت دکھائی ہے وہاں وہاں فن افسانہ نگاری کو نقصان پہنچا ہے۔ وقار عظیم ٹھوس حقائق اور فنی حقائق میں تفریق کرتے ہوئے فنی حقائق کو ادب اور افسانے کا اصل مقصود بتاتے ہیں اور اس سائنٹیفک مزاج کو فن کے لیے مضر قرار دیتے ہیں جو ٹھوس حقائق کی عکاسی پر مائل کرتا ہے اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> سائنٹفک مزاج اگر فن کارانہ احساس کا ہم عنان بلکہ تابع نہ ہو تو وہ ٹھوس حقیقتوں کو تو جنم دے سکتا ہے، لطیف فنی حقائق تخلیق نہیں کر سکتا۔ سائنس کو صرف حقائق عزیز ہیں۔ حقائق کے پیچھے جو صداقتیں یا جو ارفع انسانی قدریں چھپی ہوئی ہیں، ان پر اس کی نظر نہیں پڑتی۔ اور فن حقیقت میں ان ٹھوس حقیقتوں کا نہیں بلکہ ان سے پیدا ہونے اور ان کی آغوش میں پرورش پانے والی غیر فانی قدروں کا پرستار اور اس لیے ترجمان و عکاس ہے۔ افسانے نے کبھی کبھی اس رفیع فنی حقیقت کو نظر انداز کیا اور اس لیے زک اٹھائی ہے۔ [۸]

Marfat.com

وقارِ عظیم بالعموم کہانی اور مختصر افسانہ کو ایک ہی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جس سے کہیں کہیں مفہوم کو سمجھنے میں الجھن بھی ہوتی ہے۔ خاص طور پر 'فن افسانہ نگاری' اور 'فن اور فن کار' میں وہ دونوں کو متبادل کی صورت میں استعمال کرتے ہیں۔ 'نیا افسانہ' اور 'داستان سے افسانے تک' میں افسانہ کو افسانہ ہی لکھا ہے اور لگتا ہے کہ یہاں وہ کہانی اور افسانہ میں فرق بھی کرنے لگے ہیں۔ خاص طور پر اپنے مضمون 'داستان سے افسانے تک' میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ داستان، ناول اور افسانہ کو کہانی کی بدلی ہوئی فنی صورتیں متصور کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ 'کہانی کی منطق' اور 'کہانی اور معاشرے کی اصلاح' جیسے مضامین لکھتے ہیں تو اُس وقت کہانی کبھی افسانہ کا متبادل بن جاتی ہے اور کبھی اس سے الگ تمام فکشن کی اصناف پر محیط ہو جاتی ہے۔ 'کہانی کی منطق' میں وہ کہانی کی منطق کو فلسفیانہ منطق سے الگ اور بالکل جدا بتاتے ہیں۔ فلسفیانہ منطق کے تقاضوں کی پاسداری نہ تو کہانی کی منطق کے لیے واجب ہے نہ ضروری۔ اس لیے کہانی لکھنے والے کو زندگی کی منطق سے رشتہ توڑ کر کہانی کی منطق سے رشتہ جوڑنا پڑتا ہے۔ وہ اس کہانی کی منطق کا جہاں خلاصہ بیان کرتے ہیں وہاں معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ کہانی ہے جو صدیوں سے چلی آ رہی ہے۔ لکھتے ہیں:

> کہانی کی اس منطق کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد دلچسپی پر ہو، اس لیے بعض اوقات جو کچھ منطق کی نظر میں بے معنی اور مضحکہ خیز ہے یہاں بامعنی بھی ہے اور اہم بھی۔۔۔ یہ منطق ذہن کو منطق (فلسفیانہ) کی طرف سے ہٹا کر خیال اور جذبے کی طرف لے جاتی ہے اور یہ کام اس ہوشیاری اور چابک دستی سے انجام دیتی ہے کہ ذہن کو منطق سے دُور ہونے کا احساس تک نہیں ہوتا ہے۔ یہ منطق، فلسفیانہ منطق کو محترم سمجھنے کے باوجود سر اطاعت صرف اسی منطق کے سامنے خم کرتی ہے جو پہلی منطق سے بلند تر اور نازک تر بھی ہے اور زیادہ موثر بھی۔ اس منطق کا نام فن کی دنیا میں 'شاعرانہ منطق' ہے اور کہانی کہنے والا گھوم پھر کر اسی منطق کے پاس آتا ہے اور اسی سے مشورے طلب کرتا اور اسی کے دیے ہوئے مشوروں پر عمل کرتا ہے۔[9]

'کہانی اور حسن بیان' میں سے اب دو اقتباسات ملاحظہ کیجیے، صاف معلوم ہو جائے گا کہ کبھی وہ کہانی کو کہانی کے معنی میں اور کبھی افسانے کے مفہوم میں لکھتے ہیں۔ پہلا اقتباس دیکھیے:

> بیان کا یہی حسن ہے جس نے لقمان اور سعدی کو، چیخوف اور ٹالسٹائی کو' فلابیر اور موپساں کو' گوئٹے، ڈکنز اور جوائس کو' میر امن اور نذیر احمد کو ہمیشہ کے لیے زندہ کیا ہے۔ ان کہانی کہنے والوں نے اس وقت کہ جب کہانی اور فن کے درمیان کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا اور اس وقت کہ اس کا ایک ایک لفظ فن کی میزان میں تلتا ہے، حسن بیان کو اچھی کہانی کا سب سے بڑا رمز اور نکتہ جانا۔[10]

Marfat.com

اب دوسرا اقتباس دیکھیے:

> ہم اپنے افسانے کی تاریخ پر نظر رکھیں ۔۔۔ تو اکثر صورتوں میں یہی نظر آئے گا کہ کامیاب ہونے والوں کی کامیابی میں سب سے بڑا حصہ بیان کے حسن نے لیا ہے۔ پریم چند، سجاد حیدر یلدرم، نیاز فتح پوری، علی عباس حسینی، مجنوں گورکھپوری، عصمت چغتائی، حیات اللہ انصاری، منٹو، کرشن چندر اور احمد ندیم قاسمی ۔۔۔ نے دوسروں کے مقابلے میں حسن بیان کی اہمیت کو زیادہ محسوس کیا ہے۔[۱۱]

یہاں ایک طرف تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وقار عظیم کہانی اور افسانہ کے فرق کو ملحوظ رکھ کر اپنی آرا مرتب نہیں کرتے اور دوسری طرف ان کا ایک اور غیر ذمہ دارانہ بیان بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔ پہلے اقتباس کو غور سے دیکھیں تو نظر آئے گا کہ چیخوف، موپساں، ٹالسٹائی اور فلابیر وغیرہ کے نام ایک ہی سانس میں گنوا دینے کے بعد وہ لکھ دیتے ہیں کہ یہ وقت وہ تھا جب کہانی اور فن کے درمیان کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ ان سب کو 'کہانی کہنے والا' کہہ رہے ہیں جب کہ یہ سب 'کہانی لکھنے والے' تھے۔ لیکن وقار عظیم یہ باریک فرق مدنظر نہ رکھنے کی وجہ سے ایسی منطقی اغلاط کے مرتکب ہوتے ہیں۔

وقار عظیم کا تصور جدیدیت یا جدت، اضافی نوعیت کا ہے جیسا کہ اس دور کے بیشتر ناقدین اور تخلیق کاروں کا تھا کیوں کہ ابھی جدیدیت کی تحریک اُردو میں پوری طرح متعارف نہیں ہوئی تھی اس لیے اُس کی فلسفیانہ جہت یا اُس کے اپنے اصول وضوابط ابھی واضح نہیں ہوئے تھے اور وقار عظیم کی تقریباً تمام اہم تحریروں کا تعلق ۱۹۶۰ء سے قبل کے عہد سے ہے۔ اس لیے یہ لازم ہے کہ اس ضمن میں وہ اضافیت کے ہی قائل ہوں۔ لہٰذا لکھتے ہیں:

> ایک ہی وقت میں زمانہ نے نہ صرف کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، سعادت حسن منٹو، حیات اللہ انصاری اور عصمت چغتائی جیسے بلند و بالا افسانہ نگاروں کو جنم دیا بلکہ ان سے ایسے افسانے بھی لکھوائے جو مختلف حیثیتوں سے بڑی تیزی سے روایتوں کو جدت اور جدت کو روایت بناتے رہے ۔۔۔ اور ۔۔۔ یہ سلسلہ یہیں نہیں ختم ہو جاتا۔ بڑی جلدی چند ایسے افسانے لکھے جاتے ہیں جو ان جدید افسانوں کو روایت کی صف میں لا کھڑا کرتے ہیں اور خود اگلی صف پر قبضہ جما لیتے ہیں۔[۱۲]

وقارِ عظیم نے انفرادی مطالعے بھی بڑی محنت اور تواتر سے کیے۔ کچھ مطالعوں میں تو کچھ نہ کہہ سکے مگر بہت سے مطالعوں میں افسانہ نگاروں کی فنی اور فکری جہات کو اجاگر کرنے میں کامیاب ہوئے۔ مثلاً کرشن چندر کے بارے میں وہ کوئی قابل ذکر ایسی بات نہیں کر سکے جو کرشن چندر کی افسانہ نگاری کی خاص

Marfat.com

جہت کو سامنے لاتی ہو یا اُن کی افسانہ نگاری کی اہمیت کو واضح کرتی ہو۔ لیکن پریم چند، راجندر سنگھ بیدی، حیات اللہ انصاری، عصمت چغتائی، اوپندر ناتھ اشک، احمد علی، حسن عسکری، سعادت حسن منٹو اور احمد ندیم قاسمی پر چند بڑے اچھے مضامین لکھے ہیں جو ان افسانہ نگاروں کے فنی اور فکری ہر دو پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔

پریم چند کی وہ جن خصوصیات کو بطور خاص سراہتے ہیں اُن میں ایک تو پریم چند کا جذبۂ قومی ہے جس کے تحت وہ اپنی قوم اور اپنے ملک کی ہر اس چیز کو پرستارانہ نظروں سے دیکھتے ہیں جو اُسے دوسری قوموں سے ممتاز کرتی ہے۔ اور دوسرا پریم چند کے ہاں مقامی رنگ اور ہندوستانی سماجیات کی عکاسی زیادہ ہے۔ یہاں وقار عظیم ایک اہم نکتہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں، لکھتے ہیں:

> مقامی اثر کے افسانوں پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک محدود طبقہ کے لیے دلچسپی کا سامان بن سکتے ہیں۔۔۔۔ اگر بالفرض اس بات کو مان بھی لیا جائے تو پریم چند کے افسانوں پر اس کا اطلاق ہرگز نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جہاں پریم چند نے دیہاتی زندگی کے واقعات کو اس طرح پیش کیا ہے کہ ہم وہیں کی دلچسپیوں اور وہاں کے رہنے والوں کی تکلیفوں کا اندازہ کر سکیں وہاں دوسری طرف انہوں نے ان افسانوں میں عالم گیر حقوق کو مدنظر رکھ کر ایسی باتیں بھی بیان کی ہیں جو عام فطرت انسانی کے مطابق ہیں۔ ان واقعات کو محض ایک بلند حقیقت کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔ [۱۳]

بہر حال وہ یہ ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ پریم چند پر مثالیت کا غلبہ بڑی دیر تک رہا مگر 'کفن' پریم چند کا وہ حقیقت پسندانہ فنی شاہکار ہے جو اُردو افسانے کی زندگی میں ایک سنگ میل ہے۔ [۱۴]

راجندر سنگھ بیدی کی کردار نگاری، وقار عظیم کی تنقیدی توجہ کو خاص طور پر اپنی طرف مبذول کراتی ہے۔ وقار کا کہنا ہے کہ بیدی کے کردار اتنے نمایاں ہیں کہ ان کی ذہنی تصویر بنانے اور بہت سی ملی جلی تصویروں میں سے نکال کر انہیں الگ کر دینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ اسی لیے بیدی کے کرداروں کو نہ صرف اُردو کے تمام افسانوی کرداروں سے الگ کیا جا سکتا ہے بلکہ اُن کے اپنے کرداروں میں بھی ان کی الگ شناخت قائم کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا وہ بیدی کی کردار نگاری کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> بیدی کی کردار نگاری کی بنیاد تین چیزوں پر ہے۔ وسیع اور عمیق مشاہدہ، مطالعہ کا پیدا کیا ہوا نفسیاتی نقطۂ نظر اور گہری جذباتیت سے متاثر فکر و تخیل کا انداز۔ مشاہدہ نے دنیاوی زندگی کے ہزاروں پہلوؤں کی چھوٹی بڑی باتیں دکھائیں، نفسیاتی نقطۂ نظر نے آنکھوں سے دیکھی ہوئی حقیقتوں میں

Marfat.com

چھپی ہوئی ایک اور گہری حقیقت کی طرف مائل کیا اور جذباتیت اور فکر نے اس نئی حقیقت میں فنی رنگ آمیزیاں کیں۔[۱۵]

بیدی کے بارے میں وقار عظیم نے ایک مذاکرے میں بڑی اہم تنقیدی گفتگو کی ہے جہاں انہوں نے برملا بعض حوالوں سے بیدی کو منٹو اور کرشن چندر پر فوقیت دی ہے اور بیدی کی فنی حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ منٹو سے تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> اس (بیدی) کے یہاں فنی اعتبار سے بڑی بلندی ہے۔ منٹو تخیل اور فکر کو موضوع میں رچا تا نہیں، یہ چیز بیدی کے یہاں بدرجۂ اتم ہے۔ وہ اس غور و فکر کے ساتھ دل نشین زاویے اور شکلیں پیش کرتا ہے کہ صرف بیان کی قدرت کے علاوہ اس کے پاس کوئی خامی نظر نہیں آتی۔[۱۶]

کرشن چندر سے تقابل ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> بیدی کے موضوع اتنے متنوع نہیں جتنے کہ کرشن چندر کے ہیں لیکن جتنا کچھ انہوں نے لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس مشاہدہ کی گہرائی ضرور ہے۔ کرشن چند کی مقبولیت میں ان کے طرز بیان اور طرز بیان کی شاعری کو بڑا دخل ہے۔ اس سے قطع نظر بیدی بڑا افسانہ نگار ہے۔[۱۷]

حیات اللہ انصاری کی وہ اس خصوصیت کو زیادہ سراہتے ہیں کہ انہوں نے اُردو افسانے کو گہرے نفسیاتی فلسفیانہ اور مابعد الطبعیاتی مسائل کا موضوع بنایا ہے اور اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ زندگی صرف دکھ درد یا رومان کا نام نہیں اس میں فکر کی بھی اپنی اہمیت ہے اور افسانہ، افسانہ رہ کر بھی زندگی کے اس اہم پہلو کا ترجمان بن سکتا ہے۔ اوپندر ناتھ اشک کے ہاں وقار عظیم کو ارتقا کی اتنی زیادہ منزلیں طے ہوتی دکھائی دیتی ہیں جو کسی اور افسانہ نگار کے ہاں نظر نہیں آتیں لیکن ہر زمانے میں ہر انداز کی کہانیاں لکھنے کی خواہش کو وقار عظیم اُن کی فنی کمزوری سمجھتے ہیں جس کی وجہ سے اشک کے ہاں کوئی انفرادی نقش نہیں ابھر سکا۔

احمد علی کی افسانہ نگاری کو وقار عظیم نے تخیل، فکر اور فن کے اعتبار سے چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور 'انگارے' کے افسانوں کا دوسرا 'شعلے' کے افسانوں کا؛ تیسرے دور میں 'ہماری گلی' کے افسانے اور چوتھے دور میں 'ہماری گلی' کے بعد کے افسانے شامل ہیں۔ ہر دور میں احمد علی نے ایک دو ایسے افسانے اُردو کو ضرور دیے جو اہمیت کے حامل ہیں۔ بہر حال 'ہماری گلی' وہ افسانہ ہے جس نے اُردو کے افسانہ نگاروں کو بہت متاثر کیا ہے اور اس کی وجہ بقول وقار عظیم یہ ہے کہ:

Marfat.com

احمد علی فکری اور فنی حیثیتوں سے جتنی بلندی اور گہرائی تک اس افسانے میں گئے ہیں اپنے کسی اور افسانے میں نہیں گئے۔ اس کا سارا فن اُن کا اپنا فن ہے اور اس کا سارا احساس ان کا اپنا احساس۔ فن کو تخیل سے مدد ملی ہے اور احساس میں جذبات کی صداقت شامل ہے۔[۱۸]

حسن عسکری کے افسانوں پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کے افسانوں کی بڑی خصوصیت کا ذکر، وقار عظیم جس متناقصانہ (Paradoxical) انداز میں کرتے ہیں وہ بذات خود بڑا معنی خیز ہے۔ لکھتے ہیں۔

حسن عسکری کے افسانے ــــ جن میں پلاٹ ہے اور پلاٹ نہیں ہے، جو کردار نگاری کے بڑے اچھے اور بُرے نمونے ہیں، جو عریاں ہو کر بھی عریاں نہیں ہیں۔ جو کچھ اُن میں ہے۔ وہ اُن میں نہیں ہے یا جو کچھ ان میں نہیں ہے، وہ ان میں ہے۔ کتنی عجیب سی بات ہے لیکن یہ عجیب سی بات حسن عسکری کے افسانوں کی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔[۱۹]

سعادت حسن منٹو اور احمد ندیم قاسمی وہ افسانہ نگار ہیں جن پر وقار عظیم نے سب سے زیادہ لکھا ہے۔ منٹو پر اُن کے مضامین 'سعادت حسن منٹو'، 'منٹو کا فن'، 'تقسیم کے بعد منٹو کے افسانے' اور 'بدنام منٹو' قابل توجہ ہیں۔ ان مضامین میں 'منٹو کا فن' نہایت ضخیم اور پر مغز مطالعہ ہے۔ اس مضمون میں وقار عظیم نے مختصر افسانہ کی مبادیات اور تکنیک، اُردو افسانے کی روایت اور منٹو کے افسانوی تجزیوں کے پیش نظر منٹو کے فن کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس کی وجہ سے یہ مضمون وقار عظیم کی دیگر تحریروں میں منفرد اہمیت کا حامل بن گیا ہے۔ سب سے پہلے جو چیز وقار عظیم کو متاثر کرتی ہے وہ منٹو کے فن میں یہ ہے کہ:

ان (منٹو) کے چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے سے بڑے افسانے کا مطالعہ کرنے کے بعد پڑھنے والے کے سامنے بے شمار چیزیں آتی ہیں۔ یعنی منٹو کا ہمہ گیر مشاہدہ جس ماحول پر اپنی نظر ڈالتا ہے اس کے باریک سے باریک پہلو کو نظر میں رکھ کر اُسے اپنے افسانے کا پس منظر بناتا ہے واقعہ اور کردار کے ذکر میں منٹو بہت کم اس جرم کے مرتکب ہوئے ہیں کہ وہ واقعہ اور کردار کی پوری تفصیلات پر عبور حاصل کیے بغیر اس کے متعلق کچھ کہنے کی کوشش کریں لیکن ایک مخصوص ماحول یا کردار کے ہر پہلو اور اس کی ہر فروعی اور جزوی کیفیت سے پوری طرح واقف ہونے کے بعد بھی وہ اس ماحول یا کردار کی مصوری کو اپنی افسانہ نگاری نہیں بناتے۔[۲۰]

وقار عظیم کا کہنا ہے کہ منٹو نے وحدت تاثر کی پاسداری بڑی ذمہ داری سے کی ہے۔ گو منٹو کی افسانہ نگاری میں کبھی ترقی کی منازل آئیں اور کبھی تنزلی کی مگر وحدت تاثر کا منصب منٹو نے برابر یاد رکھا

Marfat.com

ہے۔اسی طرح منٹو افسانہ کی تمہید میں ایسی دلکشی پیدا کرتا ہے کہ وہ قاری کے ذہن پر گہرا نقش بٹھانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔اور افسانہ کے انجام پر تو منٹو کو خاص ملکہ حاصل ہے۔منٹو کے انجام، قاری کے ذہنی انتشار کو مجتمع کرنے میں مدد دیتے ہیں اور بقول وقار عظیم:

> ان میں سے ہر خاتمہ کی ایک نفسیاتی اور جذباتی حیثیت ہے اور دوسری فنی۔منٹو نے جذبات، نفسیات اور فن کے رشتے جوڑنے اور انہیں مضبوط بنانے میں ہمیشہ اپنی کہانیوں کے انجام سے کوئی نہ کوئی کام لیا ہے۔[۲۱]

وقار عظیم نے منٹو کی زبان اور اسلوب سے بھی بحث کی ہے اور منٹو کی تشبیہات کو زندگی کی تڑپ اور واضح تصویر کا حامل بتایا ہے۔تکرار سے منٹو جو فنی مقصود حاصل کرتا ہے وہ اس کے اسلوب کی قوت کا نتیجہ ہے۔اور سب سے بڑھ کر منٹو کہانی میں لذت پیدا کرنا جانتا تھا۔لہٰذا ان تمام خصائص کی بنیاد پر وقار عظیم کا کہنا ہے کہ 'منٹو چند کمزوریوں کے باوجود بہت بڑا فن کار تھا'۔[۲۲]
'بدنام منٹو' میں وقار عظیم نے منٹو کے بدنام زمانہ افسانوں کی فنی حیثیت کو واضح کرنے کے لیے اس کے افسانہ 'ٹھنڈا گوشت' کا فنی تجزیہ کیا ہے اور آخر میں یہ رائے قلم بند کی ہے:

> ٹھنڈا گوشت پڑھتے ہوئے آدمی خواہ کتنی ہی ناک بھوں کیوں نہ چڑھائے، اسے کتنا ہی مخرب اخلاق اور فحش و عریاں کیوں نہ کہے، اسے پڑھنے اور پسند کرنے والوں پر کتنی ہی لعن طعن کیوں نہ کرے وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ 'ٹھنڈا گوشت' میں فن کے مطالبات کا حق پوری طرح ادا کیا گیا ہے۔جو کچھ بظاہر اخلاق کی بارگاہ میں مردود ہے وہ فن کی بزم میں مقبول و پسندیدہ ہے اور 'عریاں نگار' اور 'بدنام' منٹو کا سب سے بڑا انعام یہی ہے۔[۲۳]

تقسیم کے بعد منٹو کی افسانہ نگاری سے وقار عظیم زیادہ خوش نہیں۔صرف منٹو کے افسانوی مجموعہ 'یزید' اور اس کے افسانہ 'موذیل' کو فنی طور پر اعلیٰ درجے کی تخلیقات تسلیم کرتے ہیں اس کے علاوہ منٹو کے اس دور میں لکھے گئے افسانے اس کے پہلے دور کے افسانوں کے مقابلے میں کچھ اہمیت نہیں رکھتے۔وقار عظیم سے اس بات پر اختلاف کی گنجائش ضرور نکلتی ہے۔یہ درست ہے کہ منٹو نے اس دور میں بہت خراب بھی لکھا لیکن منٹو نے پوری زندگی میں جو اعلیٰ افسانے لکھے ہیں ان کا نصف سے کچھ زیادہ حصہ اس دور سے متعلق ہے۔لیکن وقار عظیم کا اس دور کے منٹو کے افسانوں کے بارے میں یہ خیال ہے کہ:

> منٹو کی موجودہ دور کی افسانہ نگاری فن کے نقطۂ نظر سے باتیں بنانے یا زیادہ سے زیادہ ایسی بازی گری اور شعبدہ بازی کی افسانہ نگاری ہے جس میں ایک تجربہ کار کھلاڑی اپنے کرتب دکھا دکھا کر

Marfat.com

دوسروں کو خوش کرنے میں مصروف ہے۔[۲۴]

احمد ندیم قاسمی پر وقار عظیم کی تین تحریریں قابل ذکر ہیں۔ ایک 'احمد ندیم قاسمی' کے عنوان سے مضمون جو اُس وقت لکھا گیا جب قاسمی کے پانچ افسانوی مجموعے شائع ہو چکے تھے۔ اس میں انہوں نے قاسمی کے افسانوں میں دیہات کی پیش کش کو خاص طور پر موضوع بنایا ہے۔ اور ان دیہاتوں میں پروان چڑھنے والی محبتوں اور شاعری کی دلکشی کو سراہا ہے۔ لکھتے ہیں:

> زندگی بغیر رومان کے پھیکی رہتی ہے اور رومان بغیر شاعری کے رومان نہیں بنتے۔ اسی لیے احمد ندیم کے دیہاتی افسانے زندگی، رومان اور شاعری سے مل جُل کر بنے ہیں۔ ان افسانوں میں پنجاب کی دیہاتی زندگی اپنی پوری شادابی اور توانائی کے ساتھ رواں دواں ہے۔[۲۵]

دوسری تحریر وہ 'دیباچہ' ہے جو وقار عظیم نے احمد ندیم قاسمی کے افسانوی مجموعہ 'سناٹا' کے لیے لکھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ 'سناٹا' احمد ندیم قاسمی کا بہترین افسانوی مجموعہ ہے۔ یہاں قاسمی اپنے فن اور فکر کی بلندیوں کو چھوتے نظر آتے ہیں۔ 'سناٹا' میں قاسمی کے فنی حسن کی وجہ وقار عظیم نے یوں تلاش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ان افسانوں کو پڑھ کر فن کا ایک اور اہم پہلو سامنے آتا ہے۔ اور وہ یہ کہ جوں جوں افسانہ نگار کا ربط ضبط زندگی کے ساتھ زیادہ ہوا ہے، جوں جوں اس کی شخصیت میں رچاؤ اور پختگی کے خصائص پیدا ہوئے ہیں اس کا فن بھی نکھرتا گیا ہے۔ احساس کی جو شدت اور جذبات کا جو خلوص اس میں ہمیشہ سے تھا اس میں نظر کی وسعت اور خیال کی بلندی سے ایک سکون اور ٹھہراؤ پیدا ہُوا ہے۔ اور یہ سکون اور ٹھہراؤ فن کار کے فن کو متوازن بناتا ہے اور فن کے مختلف عناصر پر اس کی گرفت کو مضبوط کرتا ہے۔[۲۶]

سیاست، معیشت اور رومان؛ زندگی کے ان تین پہلوؤں پر بقول وقار عظیم، قاسمی کی ہمیشہ نظر رہی ہے مگر پہلے قاسمی خارجی زندگی کے ان عوامل کو داخلی کیفیتوں سے ہم آمیز نہیں کر پائے تھے جب کہ 'سناٹا' میں اب وہ ان داخلی کیفیات کی مصوری کی طرف مائل ہیں جو ایک طرف تو اسی خارجی زندگی کی پیدا کی ہوئی ہیں اور دوسری طرف خارجی زندگی پر بہت گہرا اثر بھی ڈالتی ہیں۔ اور اسی لیے وقار عظیم، قاسمی کے ان افسانوں کو نئے دور کے افسانے قرار دیتے ہیں جس میں قاسمی نے فن کے بہت سے مدارج اور منازل طے کر لی ہیں۔ کردار بھی نکھر اور سنور کر نمودار ہوئے ہیں۔ بقول وقار عظیم:

Marfat.com

کرداروں کے خدوخال واقعات کے نقوش کے مقابلے میں کہیں زیادہ تیکھے، واضح اور نتیجہ خیز ہیں۔ ان کرداروں کے چھوٹے سے چھوٹے عمل کے پیچھے گزری ہوئی صدیوں کی روایت کا پس منظر بھی ہے اور حال کی زندگی کے پیدا کیے ہوئے تاثرات کا ردعمل بھی۔ [۲۷]

یہاں وقار عظیم نے دو اور اہم خصوصیات کا ذکر کیا ہے؛ ایک تو یہ کہ ان افسانوں میں ایک طرف مارکسی نظریوں کا گہرا اثر ہے اور دوسری طرف مذہبی اور اخلاقی رجحانات کا ہم دردانہ بلکہ بعض اوقات جذباتی عکس نظر آتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قاسمی جنس کو انسانی زندگی کا ایک اہم تقاضا سمجھنے کے باوجود اس رجحان کو ہمیشہ حسنِ اخلاق کے معیار کا پابند رکھتے ہیں۔

اس مجموعہ کے خصوصاً پانچ افسانوں 'رئیس خانہ'، 'گنڈاسا'، 'کنجری'، 'الحمدللہ' اور 'آتش گل' کے تناظر میں وقار عظیم نے قاسمی کے مجموعی فن پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

مجموعہ کے جن پانچ افسانوں کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ فن کی پختہ کاری اور فن کار کی جگر کاوی کے بہترین مظہر ہونے کے علاوہ زندگی کے ایسے نقوش ہیں جنہیں سیکڑوں برس کے ماضی کی تاریخی، تہذیبی اور معاشرتی روایت، حال کی سیاست اور معیشت اور اخلاق کے پیچیدہ مسائل اور ان مسائل میں الجھنے اور ان کا صید زبوں ہونے والے انسان نے اسی طرح مل جل کر بنایا ہے کہ زندگی اپنی ساری تلخی اور ناخوش گواری کے باوجود بڑی دلکش اور دل فریب معلوم ہوتی ہے اور یہ بات صرف اس طرح پیدا ہوئی ہے کہ افسانہ نگار نے زندگی کو اس کے نہاں خانوں میں گھس کر بے نقاب دیکھا اور اس کے حسن و عیب کو اپنی نظر کا چراغ بنایا ہے۔ [۲۸]

پھر وقار عظیم نے مذکورہ بالا پانچ افسانوں کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ نہیں آئی کہ انہوں نے 'مامتا' اور 'سناٹا' جیسے افسانوں کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ اس مجموعے کی تکمیل ان دو افسانوں کے بغیر ممکن نہیں۔ بلکہ 'بڑی سرکار کے نام' بھی قاسمی کا ایک شاہکار 'طنزیہ' ہے اور 'چور' اور 'نمونہ' کو بھی نظرانداز کرنا ممکن نہیں۔ اصل میں قاسمی کے اس مجموعے کے دس کے دس افسانے قابل ذکر اور قابل تجزیہ ہیں۔ بہرحال وقار عظیم کو یہ حق نقاد ہونے کے ناتے ہے کہ وہ کن افسانوں کو زیادہ لائق توجہ جانیں۔

اس کے بعد وقار عظیم نے قاسمی کے افسانوں پر 'ندیم کے افسانے 'سناٹا' کے بعد' کے عنوان سے مضمون تحریر کیا۔ یہ مضمون 'سناٹا' کے بعد کے تین افسانوی مجموعوں 'بازارِ حیات'، 'برگ حنا' اور 'گھر سے گھر تک' کے افسانوں کا تجزیاتی مطالعہ ہے۔

یہاں انہوں نے خاص طور پر قاسمی کی 'حسن پرستی' کو موضوع بنایا ہے جو قاسمی کے افسانوں کا

Marfat.com

ایک مستقل رجحان ہے اور جس کی جھلک 'سناٹا' کے بعد اُن کے افسانوں میں زیادہ دکھائی دیتی ہے۔ اور وقار عظیم نے اسے قاسمی کی رومانیت سے موسوم کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> حسن کے حسین اور مقدس ہونے اور اس کے قرب کی ساعتوں کو زندگی کی سب سے خوب صورت اور سب سے پاکیزہ ساعتیں سمجھنے کا احساس اور ادراک ندیم کی رومانیت ہے۔ [۲۹]

اور حسن کے اسی ادراک نے قاسمی کو زندگی کی تلخ حقیقتوں کو سمجھنے کا عادی بھی بنایا ہے۔ اسی لیے وقار عظیم ان دونوں میں ربط قائم کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> قسام ازل نے جس ندیم کو حسن کے تقدس اور پاکیزگی کی گہرائیوں میں ڈوب جانے والی چشم بینا کی دولت عطا کی ہے اُسی نے اس کے سینے کو، ایک دل دردمند کا مسکن بھی بنایا ہے اور یوں اس کے افسانے اب بھی بیک وقت مقدس رومانیت اور تلخ حقیقت کے افسانے ہیں۔ [۳۰]

قاسمی کے ذیل میں وقار عظیم کے ہاں تعریف و توصیف اور تقدس بھرا لب و لہجہ زیادہ ہے جس کی وجہ سے یہاں لفاظی زیادہ اور تنقیدی اشارے کم ہیں۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ وقار عظیم، قاسمی کو اُردو افسانہ نگاری کا ایک اہم اور معتبر حوالہ سمجھتے ہیں۔ اپنی کتاب 'داستان سے افسانے تک' میں بار بار قاسمی کی افسانہ نگاری کی قدر و قیمت کا اندازہ بڑی خوبی سے لگایا ہے۔ خاص طور پر تقسیم کے بعد پرانے اور نئے افسانہ نگاروں میں قاسمی کا فن ہی وقار عظیم کو بلندی کی طرف مائل نظر آتا ہے۔

تقسیم کے بعد نئے آنے والے افسانہ نگاروں کے فن سے وقار عظیم زیادہ خوش نہیں۔ کسی حد تک وہ اُن کے فن کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ایک تو ابھی یہ نئے افسانہ نگار اپنے پورے امکانات کے ساتھ سامنے نہیں آئے تھے دوسرا وقار عظیم ۱۹۳۶ء کے بعد سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کے افسانے کو اردو کے بہترین افسانے سمجھتے ہیں اس لیے بھی وہ نئی بدلی ہوئی صورت سے پوری طرح مطابقت پیدا نہیں کر پاتے۔ ہاں اتنا ادراک انہیں ضرور ہو گیا کہ آج کا فن کار دنیا کو جس نظر سے دیکھ رہا ہے، آج سے پہلے کے فن کار نے اس طرح نہیں دیکھا تھا۔ اس کا اظہار وہ ۱۹۶۹ء میں شائع ہونے والے الطاف فاطمہ کے افسانوی مجموعہ 'وہ جسے چاہا گیا' کے 'مقدمہ' میں کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> ہمارے دور کا فن کار ہر گزرے ہوئے دور کے فن کار سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس نے زندگی میں جو کچھ آج دیکھا ہے وہ اس سے پہلے آنکھ نے کبھی نہیں دیکھا تھا اور اس نے زندگی بسر کرتے ہوئے جو کچھ آج محسوس کیا ہے وہ شاید اس سے پہلے محسوس نہیں کیا گیا تھا۔ آج کا انسان ایک ایسے آشوب میں گھرا ہوا ہے جو باہر کا آشوب ہوتے ہوئے بھی غیر شعوری طور پر اندر کا

Marfat.com

آشوب بن گیا ہے اور یوں خارجی ماحول کے شور اور ہنگامے نے اندر کے شور اور ہنگامے کی صورت اختیار کرلی ہے۔ [۱۳۱]

وقار عظیم بنیادی طور پر زندگی اور فن کے رشتے کو لازم وملزوم سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ادب کو اس وقت تک ادب نہیں گردانتے جب تک وہ فنی قدروں کی پاسداری نہ کرے۔ اسی لیے وہ زندگی کی ایسی ترجمانی اور عکاسی کی حمایت نہیں کرتے جو ادب اور فن کو مجروح کرنے کا باعث ہو۔ لہٰذا سپاٹ اور محض حقیقت نگاری کے وہ طرف دار نہیں۔

یہ حقیقت اپنی جگہ کہ ان کی تنقید میں آج کے ذہن کو مطمئن کرنے کی اہلیت کم ہے مگر ہم یہ ضرور جان لیتے ہیں کہ اُس وقت ہمارا نقاد، افسانوی ادب کو کن معیاروں اور پیمانوں سے ناپ رہا تھا۔ دوسرا یہ کہ وقار عظیم کی تنقید نے ہمارے افسانے کی روایت کو جس طرح اپنی تحریروں میں محفوظ کیا ہے وہ آج کے نقاد کے لیے بہت سے گوشوں کو منور کرنے کے لیے سودمند ہے۔ تیسرا یہ کہ وقار عظیم کو افسانے کی تنقید لکھنے کے لیے معاصرین کو ہی موضوع بنانا پڑا اور معاصرین پر لکھنے کے جو جوکھم ہیں اگر ہم ان کا اندازہ کریں تو وقار عظیم کو واقعی سراہنے کو جی چاہتا ہے کہ اس ذیل میں اُن کی تنقید آج کی تنقید سے بہت آگے ہے۔ کیونکہ اُردو میں معاصرین پر تنقید لکھنے کا معیار روز بروز گرتا ہی چلا جا رہا ہے۔

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ سید وقار عظیم کا انٹرویو: 'تقریب کچھ تو بہر ملاقات چاہیے'، از عزیزہ روشن آرا، بتاریخ: ۶ دسمبر ۱۹۶۴ء)، مشمولہ، سید معین الرحمٰن (مرتب)، 'سید وقار عظیم'، لاہور: اُردو مرکز، ۱۹۶۷ء)، ص ۶۶۔

۲۔ سید وقار عظیم، 'نئے افسانے سے پہلے'، مشمولہ، 'نیا افسانہ' (دہلی: ساقی بک ڈپو، ۱۹۴۶ء)، ص ۲۶۔

۳۔ سید وقار عظیم، 'زندگی کا پس منظر'، ایضاً، ص ۵۵۔

۴۔ سید وقار عظیم، 'مختصر افسانے کے پچیس سال'، مشمولہ 'داستان سے افسانے تک' (کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۹۰ء)، ص ص ۲۳۰، ۲۲۸۔

۵۔ سید وقار عظیم، گفتگو: 'اُردو افسانے میں روایت اور تجربے' (مذاکرہ)، دیگر شرکاء: سعادت حسن منٹو، احمد ندیم قاسمی، ڈاکٹر عبادت بریلوی اور دیگر)، مشمولہ، شیما مجید (مرتبہ)، 'ادبی مذاکرے' (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۹ء)، ص ۲۷۲۔

۶۔ سید وقار عظیم، گفتگو: 'فن افسانہ نگاری' (مذاکرہ)، ایضاً، ص ۹۲۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۶۵۔

۸۔ ایضاً، ص ۲۰۶۔

۹۔ سید وقار عظیم، 'کہانی کی منطق'، مشمولہ، رشید امجد، فاروق علی (مرتبین)، 'پاکستانی ادب۔تنقید' (جلد پنجم)، (راولپنڈی: فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج، ۱۹۸۲ء)، ص ۳۲۷۔

۱۰۔ سید وقار عظیم، 'کہانی اور حسن بیان'، مشمولہ 'فن اور فن کار' (لاہور: اُردو مرکز، س-ن)، ص ۶۷۔

۱۱۔ ایضاً، ص ۶۹۔

۱۲۔ سید وقار عظیم، 'مختصر افسانے میں روایت اور جدت'، مشمولہ 'داستان سے افسانے تک'، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۰۵۔ ۲۰۶۔

۱۳۔ سید وقار عظیم، 'پریم چند'، مشمولہ، مشرف احمد (مرتب)، 'پریم چند کا تنقیدی مطالعہ'، (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۱۱۔

۱۴۔ سید وقار عظیم، 'مختصر افسانے کے پچیس سال'، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۲۸۔

۱۵۔ سید وقار عظیم، 'راجندر سنگھ بیدی'، مشمولہ، 'نیا افسانہ'، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۰۶۔

۱۶۔ سید وقار عظیم، گفتگو: 'اُردو افسانے میں روایت اور تجربے' (مذاکرہ)، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۹۴۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۹۶۔

Marfat.com

۱۸۔ سید وقار عظیم، 'احمد علی'، مشمولہ 'نیا افسانہ'، بحوالہ سابقہ، ص ۱۵۴۔

۱۹۔ سید وقار عظیم، 'محمد حسن عسکری'، مشمولہ، ایضاً، ص ۱۶۰۔

۲۰۔ سید وقار عظیم، 'منٹو کا فن'، مشمولہ، سعادت حسن منٹو (مصنف) 'منٹو باقیات' (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء)، ص ۵۲۵۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۵۳۴۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۵۶۰۔

۲۳۔ سید وقار عظیم، 'بدنام منٹو'، مشمولہ، غلام زہرا (مرتب) 'منٹو کیا تھا؟' (لاہور: برائٹ بکس، ۲۰۰۳ء)، ص ۲۳۱۔

۲۴۔ سید وقار عظیم، 'تقسیم کے بعد منٹو کے افسانے'، مشمولہ 'داستان سے افسانے تک'، بحوالہ سابقہ، ص ۳۳۹۔

۲۵۔ سید وقار عظیم، 'احمد ندیم قاسمی'، مشمولہ 'نیا افسانہ'، بحوالہ سابقہ، ص ۱۷۸۔

۲۶۔ سید وقار عظیم، 'دیباچہ'، مشمولہ، احمد ندیم قاسمی (مصنف) 'سناٹا' (لاہور: نیا ادارہ، ۱۹۶۳ء)، ص ۳۔

۲۷۔ ایضاً، ص ص ۳۔۴۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۶۔

۲۹۔ ایضاً، 'ندیم کے افسانے' سناٹا' کے بعد'، مشمولہ، محمد طفیل اور بشیر موجد (مرتبین) 'ندیم نامہ' (لاہور: مجلس ارباب فن، ۱۹۷۶ء)، ص ۲۸۸۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۲۸۹۔

۳۱۔ ایضاً، 'مقدمہ'، مشمولہ، الطاف فاطمہ (مصنف) 'وہ جسے چاہا گیا' (کراچی: شہرزاد، ۲۰۰۴ء)، ص ص ۵۔۶۔

Marfat.com

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد۱، شمارہ نمبر۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

محی الدین، فیروز بخت، 'ابوالکلام' اور 'مولانا آزاد': شخصیت اور صحافتی خدمات

رفیعہ تاج*

Abstract

The following article explores briefly the influential historical figure of Maulana Ab'ul Kalam Azad. Azad had a versatile personality. This article explores the several aspects of his persona.

The article also looks into Azad's family background, upbringing and nourishment. Furthermore, Azad's perspectives and his journalistic services are also traversed in the transcript.

In short the article tries to encompass the persona that was Azad while shedding light on some of his prominent accomplishments and services and examining how he became a prominent literary and religious figure.

Key Words: Ab'ul Kalam Azad.

یہ نام ایک ہی عظیم الشان شخصیت کے ہیں اور کیوں نہ ہوں جب آدمی اس قدر ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہو تو اس کو سنبھالنے کے لیے شاید نام بھی اسی قدر ہونے چاہئیں۔ مولانا عجوبۂ روزگار تھے اللہ تعالیٰ کا خاص کرم اور رحمت تھی۔ آپ کا خاندان اعلیٰ، جائے پیدائش مقدس اور یہ بھی ایک مبارک فال تھا کہ آپ کی بسم اللہ شیخ حرم نے کروائی۔

ابوسلمان شاہ جہاں پوری آپ کے بارے میں لکھتے ہیں زبان پر آپ کا نام آتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کہ کسی ایک شخص کا تذکرہ نہیں ہو رہا بلکہ بیک وقت کئی اشخاص زیر بحث ہیں۔ اور ان میں سے ہر شخص اپنے دائرے میں یکتائے روزگار اور شہنشاہ علم و فن ہے وہ دین کے معتبر عالم تھے۔ تفسیر حدیث، فقہ، فن تجوید،

* ڈاکٹر رفیعہ تاج، شعبۂ ابلاغِ عامہ، جامعہ کراچی میں ایسوسی ایٹ پروفیسر ہیں۔

Marfat.com

علم الکلام، منطق، مناظرہ، علم ہیئت اور فلسفۂ قدیم وجدید پر ان کی ناقدانہ نگاہ تھی دساتیر قوانین ہو یا تاریخ عالم وجغرافیہ جیسے علم میں کمال حاصل تھا۔ اردو کے بلند پایہ ادیب اور انشاء پرداز انگریزی فرانسیسی عربی اور فارسی زبانوں کے ماہر فن خطابت میں ان کا ثانی نہیں تھا۔[۱]

مولانا آزاد کی شخصیت ایک تھی اور حیثیتیں چار۔ وہ عالم بھی تھے اور دینی فکر میں ان کا مرتبہ بلند تھا۔ وہ صحافی تھے اور اردو صحافت پر ان کے لہجے اور اسلوب کے اثرات نمایاں ہیں۔ وہ سیاسی رہنما تھے اور ہندوستان کی تشکیل جدید میں ان کو نمایاں مقام حاصل تھا اور اردو ادب کے صاحب طرز ادیب تھے۔ جن کے اسلوب نے اردو ادب پر دوررس اثرات چھوڑے ہیں۔[۲]

علامہ نیاز فتح پوری مولانا ابوالکلام آزاد کی اس جامعیت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں 'یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگی کہ جو خصوصیات مولانا کی دنیا پر ظاہر ہو سکیں اس سے بہت کم تھیں جو چھپی ہوئی رہ گئیں حالانکہ وہ بہت زیادہ وزنی اور گرانقدر تھیں۔ ہم نے مولانا کو اتنا ہی جانا جتنا وہ چاہتے تھے کہ ہم جانیں۔ ان کی ہستی کے بہت سے امکانات دنیا پر ظاہر نہ ہو سکے۔'[۳]

آزاد کو خود بھی اپنی ہمہ جہت شخصیت اور اپنی وسعتِ نظر اور خوبیوں کا ادراک تھا۔ اپنے بارے میں رقم طراز ہیں:

افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سروسامان نہ کرسکا۔ غالب کو تو صرف اپنی ایک شاعری کا ہی رونا تھا نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی۔

نارِوا بود بہ بازار جہاں جنس وفا
رونقے گشتم واز طالع دکان رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر مسرت والم کا عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے مذہب یا علوم وفنون، ادب، انشاء، شاعری۔۔۔ کوئی وادی ایسی نہیں جس کی بے شمار راہیں مبداء فیاض نے مجھ نامراد کے دامن کے داغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لمحہ نئی نئی بخششوں سے دامن دل مالا مال نہ ہوا ہو بلکہ ہر روز اپنے کو عالم معنی میں ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر منزل کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کردیتی ہیں۔

یا ذات انزل فی وا دارک منزلا
تحجر الالباب عند نزد لہا

افسوس! جس ہاتھ نے فکر ونظر کی ان دولتوں سے گراں بار کیا ہے اس نے شاید سروسامان کار کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ اس عہد ومحل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے کردیا گیا۔

Marfat.com

مولانا ابوالکلام کی شخصیت کا کوئی پہلو ڈھکا چھپا نہیں۔ اس سحر انگیز ہستی کا صحافتی انداز اور خدمات کا جائزہ لینے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کے نظریات عقائد اور شخصیت کا سرسری جائزہ لے لیا جائے۔

محی الدین احمد نے ۱۹۰۰ء میں 'خدنگ نظر' میں اپنا نام غلام محی الدین آزاد رکھا اس وقت ان کی عمر محض بارہ سال تھی۔ دو برس بعد مخزن میں ابوالکلام محی الدین آزاد کے نام سے جلوہ افروز ہوئے۔ ۱۹۰۳ء میں ابوالکلام آزاد کا نام استعمال کیا گیا۔

فکر و عمل میں ان کا انداز ہمیشہ جداگانہ، آزاد، مستحکم اور بالکل واضح رہا کبھی ادھر ادھر نہیں بھٹکے، نہ بہکے، جو فکر و نظریہ اپنایا صداقت اور مستقل مزاجی کے ساتھ اسی پر قائم رہے۔ ہٹ دھرمی یا ضد میں نہیں بلکہ علمی و منطقی جواز اور استدلال کے بہ موجب ان کے ہر نظریے، فکر، قول و عمل کے پس منظر میں، مطالعہ، تحقیق، تجزیہ و تجربہ اور ایک مستحکم بنیاد موجود تھی۔ منزل کا تعین کرنے کے بعد اپنی راہ متعین کی نیک نیتی اور دیانت داری اور جذبہ صادق کے ساتھ اپنا مشن جاری رکھا اور ایک خلقت کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ جو لوگ مخالف تھے وہ بھی مولانا آزاد کی بلند کرداری، حوصلہ، علم، نظریات اور اعلیٰ ظرفی کے قائل تھے۔

ابوالکلام آزاد کی طبیعت میں بے نیازی تھی۔ مخالفین کے خراب رویوں کا جواب نہایت شائستگی، متانت، ذمہ داری اور اخلاق سے دیا کرتے تھے۔ بلکہ اکثر و بیشتر صرفِ نگاہ اور درگذر کرنے کو ہی مناسب سمجھتے تھے۔ یہ طے کرنا بہت دشوار تھا کہ آپ کا علمی قد زیادہ عظیم الشان تھا یا کہ اخلاق۔ وہ نہایت شفیق و مہربان تھے۔ اپنے سے چھوٹوں سے شفقت کا تعلق ساتھیوں سے غم خواری، نیاز مندوں اور عقیدت کیشوں کے ساتھ ہمہ تن دعا و سلامتی۔[۴]

مولانا ابوالکلام آزاد کی حلیم الطبع اور مشفق شخصیت، کفر و باطل کے لیے آہنی دیوار کا درجہ رکھتی تھی استعماری قوتوں کے خلاف بے خوفی اور دلیری کے ساتھ ڈٹ کر کھڑے رہے دامے درمے سخنے ہر طرح آزادئ ہند اور مسلمانوں کی بے داری کے لیے آواز اٹھائی۔ اور جب میدان صحافت میں قلم کا استعمال کیا تو پوری قوت اور بھرپور انداز سے اخباری صفحات کو گویا ایک متبرک صحیفہ بنا دیا۔ مولانا آزاد ایک اعلیٰ اور اہم مقصد کے لیے کارزارِ صحافت میں قدم رکھتے ہیں۔ یوں تو ادبی و علمی حوالوں سے پہلے ہی اس دشت کی سیاحی کر رہے تھے حالات کی نزاکت نے ان کو ایک ولولہ انگیز انقلابی اور جذباتی صحافت کی طرف متوجہ کر دیا۔

سیاسی اقتدار چھن جانے کے بعد مسلمانوں کی نگاہیں زیادہ تر اصلاح رسوم پر مرکوز تھیں جو چیدہ چیدہ لوگ اس وقت صحافتی میدان میں موجود تھے وہ بھی حالات کی نزاکت سے بے بہرہ ہی نظر آ رہے تھے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں مسلم دنیا کے حالات دگرگوں ہونا شروع ہو چکے تھے اقوامِ مغرب ایشیا اور افریقہ کے بڑے بڑے قلعوں پر قابض ہو چکی تھیں اور ان کی ہوس مزید بڑھ رہی تھی۔ یورپ میں جنگ ناگزیر نظر

Marfat.com

آ رہی تھی۔ترکی، ایران، افغانستان اور روس انگریزوں کی زد پر تھے۔عرب ممالک سستی، تساہل اور بے حسی کا شکار تھے۔انگریزوں نے ایک جال کرہ ارض کے گرد لپیٹ دیا تھا۔اسلام کی عالمگیر برادری تتر بتر ہو چکی تھی۔ مسلم دنیا میں اتحاد نہیں تھا۔سلطنت عثمانیہ خطرے میں تھی صلیبی جنگیں آخری معرکے پر تھیں۔

ان حالات میں اس براعظم میں صحافت کے میدان میں تین شہہ سوار اترتے ہیں۔ابوالکلام آزاد، محمد علی جوہر، ظفر علی خاں، تینوں قلم کے دھنی، ابوالکلام آزاد زیادہ تبحر علمی اور رکھ رکھاؤ کے انسان تھے۔خوش پوش، خوش گفتار عوام کے رہنما لیکن عوام اور ان کے درمیان صرف اسلام مشترک تھا، باقی ان کا اٹھنا، بیٹھنا، لکھنا پڑھنا سب رئیسانہ، امرتسر میں ان کی صحافت کی ابتدا ہوئی پھر کلکتہ پہنچے، پہلے 'الہلال' اور پھر 'البلاغ' جاری کیا دونوں صحیفے معیاری مضامین، عمیق عبارت، پرشکوہ ترتیب و حسن و مذاق کی دلیل، حلقہ اثر وسیع۔[۵]

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی شروعات ہندوستان کی مقامی صحافت کے لحاظ سے بڑی زرخیز ثابت ہوئی 'جیمس آگست ہکی' کے 'کلکتہ گزٹ' کے اجراء کے ساتھ ہی دیسی زبانوں میں بھی اخبار ورسائل نکلنا شروع ہوئے جو مقامی صحافی اس زمانے میں قلم کی قوت کے ساتھ میدان میں اترے ان میں مولوی محمد باقر، محمد حسین آزاد، سرسید احمد خان، سید محمد خاں، سید الغفور، منشی ہرسکھ رائے، مولوی کبیر الدین، منشی محبوب عالم، منشی نول کشور جیسے اہم صحافیوں کے نام آتے ہیں۔اسی زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی اس میدان میں قدم رکھا، حیرت انگیز واقعہ یہ ہے کہ اس وقت مولانا آزاد کی عمر محض گیارہ برس تھی۔[۶]

مولانا آزاد کا صحافتی سفر

ارمغان رخ

مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافتی زندگی کا آغاز ایک گلدستے سے ہوا۔'ارمغان رخ' انیسویں صدی کے آخر میں بمبئی سے جاری ہوا۔[۷] اس میں مولانا ابوالکلام نے پہلی مرتبہ مصرع طرح پر غزل بھیجی اور اپنا تخلص آزاد رکھا۔

نیرنگ عالم

۹۹ کے اواخر میں مولانا کو شاعری کا شوق ہوا۔اس وقت ایک گلدستہ جاری کیا۔'نیرنگ عالم' کے نام سے قیاس یہ ہے کہ یہ گلدستہ دراصل اخبار نویسی ہی کے شوق کا شاخسانہ تھا۔'نیرنگ عالم' ہادی پریس سے شائع ہوا اس میں مشہور شعراء کی غزلیں خاص طور پر منگوا کر شائع کی گئیں۔ یہ گلدستہ ۱۸۹۹ء میں شائع ہوا اور ۸ مہینے جاری رہا۔[۸]

Marfat.com

خدنگ نظر

ابوالکلام آزاد کی غزلیں 'خدنگ نظر' میں شایع ہوئیں یہ ماہنامہ منشی نوبت رائے نکالا کرتے تھے۔ ۱۸۹۷ء میں لکھنو سے جاری ہوا۔ ۱۹۰۱ء میں مولانا ابوالکلام آزاد اس کے مدیر بنا دیئے گئے۔[9] اس کا ہم عصر رسالہ 'مرقع عالم' ہردوئی سے نکلتا تھا۔[10] مولانا ابوالکلام کی تحریریں اس میں بھی شایع ہوتی تھیں۔

المصباح

محمد موسیٰ نامی شخص نے نیا نیا پریس جاری کیا تھا جب کہ موسیٰ نے یہ خیال ظاہر کیا کہ تجارتی غرض سے اخبار نکالا جائے تو آزاد کو یہ رائے پسند آئی انہوں نے اس کی حمایت کی اور محمد موسیٰ بھی آمادہ ہو گئے۔ 'مصباح الشرق' کے نام سے مصر سے اخبار نکلتا تھا اس کی مناسبت سے 'المصباح' نام تجویز کیا گیا۔ یہ دراصل پہلا اخبار تھا جو مولانا ابوالکلام آزاد نے ایڈٹ کیا۔ پہلا نمبر عید کے موقع پر نکلا تھا مولانا آزاد نے 'عید' کے عنوان سے لیڈنگ آرٹیکل لکھا ان کا یہ مضمون اس وقت کے مشہور 'پیسہ اخبار' نے بھی اپنی اشاعت میں شائع کیا، یہ بڑی وقعت و منزلت کی بات تھی۔ المصباح میں ایک صفحہ علمی مضامین کے لیے ہوتا ایک تاریخ اور سوانح عمری کے لیے، امام غزالی، نیوٹن اور مسئلہ کشش ثقل وغیرہ اس طرح کے مضامین ان صفحات کے لیے لکھے گئے۔[11]

ایڈورڈ گزٹ

ہفتہ روزہ اخبار تھا ۱۹۰۲ء میں مولانا ابوالکلام اس کے مدیر مقرر ہوئے۔[12]

احسن الاخبار

اسی دور کا اخبار تھا مولوی احمد حسین فتح پوری اس کے مالک تھے اور ابوالکلام آزاد اس کو مرتب کرتے تھے اس میں آزاد کے مضامین بھی شائع ہوتے تھے یہ اخبار کلکتہ سے جاری ہوتا تھا۔

'تحفہ احمدیہ' یہ کلکتہ سے مولوی احمد حسین نے ۱۹۰۲ء میں جاری کیا مولانا ابوالکلام آزاد اس کے مدیر تھے اور خود بھی مضامین لکھتے تھے۔

لسان الصدق

لسان الصدق مولانا ابوالکلام آزاد کی زندگی میں ایک اہم موڑ اور سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا اجراء کیسے ممکن ہوا اس کے بارے میں مولانا آزاد بیان کرتے ہیں: جس زمانے میں 'احسن الاخبار' نکلا مولانا ایک انجمن قائم کرنا چاہتے تھے۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ ادبی، علمی سرگرمیوں اور مباحث اور تبادلہ خیال کے لیے ایک

Marfat.com

مرکز فراہم ہو جائے۔ اور ساتھ ہی ساتھ مزید دلچسپی کے لیے ایک لائبریری بھی قائم کر دی جائے اس مقصد کے لیے مولانا آزاد نے 'احسن الاخبار' کے مالک مولوی احمد حسن کے تعاون سے حمیدیہ ہوٹل کے اوپر ایک کمرہ اور ہال کرایے پر لے لیا اور 'الاصلاح' کے نام سے انجمن اور 'دارالاخبار' کے نام سے ریڈنگ روم قائم کر دیا۔ 'احسن الاخبار' کے تبادلے میں آنے والے اخبار وہاں رکھ دیئے جاتے تھے۔ مقامی انگریزی اخبار خرید لیے جاتے۔ کتابوں کا ذخیرہ بھی لائبریری کو فراہم کر دیا گیا۔[۱۳] جب 'احسن الاخبار' بند ہو گیا تو اس کے تبادلے میں آنے والے اخبار ورسائل بھی بند ہو گئے کیونکہ یہی اخبارات ورسائل انجمن کی قیام کی بنیاد تھے۔ خطرہ پیدا ہوا کہ یہ انجمن ختم نہ ہو جائے اس کو بچانے کے لیے ایک پندرہ روزہ اخبار یا ماہوار رسالہ جاری کیا گیا تاکہ 'احسن الاخبار' کے تبادلے میں آنے والے اخبار وغیرہ بند نہ ہوں۔[۱۴]

'لسان الصدق' پہلے پندرہ روزہ نکلنا شروع ہوا پھر ماہوار کر دیا گیا۔ اس کے لیے ہر ماہ کی ۵ اور ۲۰ تاریخ مقرر ہوئی لیکن 'لسان الصدق' عملاً شروع ہی سے ماہوار نکلا تھا۔ لسان الصدق کے چار مقاصد ترتیب دیئے گئے۔

۱۔ سوشل ریفارم یعنی مسلمانوں کی معاشرت اور رسومات کی اصلاح کرنا۔
۲۔ ترقی اردو یعنی اردو زبان کے علمی لٹریچر کو وسیع کرنا۔
۳۔ علمی ذوق کی اشاعت، بالخصوص بنگلہ میں۔
۴۔ تنقید، اردو و تصانیف پر منصفانہ تبصرہ۔[۱۵]

الندوہ

مولانا ابوالکلام آزاد اکتوبر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۶ء تک 'الندوہ' کے مدیر رہے۔ 'الندوہ' ندوۃ العلماء کا ترجمان تھا۔ اس میں اسلام کے متعلق دینی وتمدنی مضامین شائع ہوتے تھے اس سے مسلم علماء اور اساتذہ میں ان کی شہرت میں اضافہ ہوا اس دور میں انہوں نے قرآن شریف اور تاریخ اسلامی کا خصوصی طور پر مطالعہ کیا اور کئی اہم مضامین لکھے جن میں 'مسلمانوں کا خزانہ علم' اور 'یورپ کی اتالیقی'، 'اسلامی ممالک میں عدل' اور 'حقوق نسواں' خصوصاً قابل ذکر ہیں۔[۱۶]

وکیل

'وکیل' امرتسر سے جاری ہوا تھا انیسویں صدی کا مقبول اخبار تھا۔ اپریل ۱۹۰۶ء میں مولانا اس کے مدیر مقرر ہوئے۔[۱۷]

'دارالسلطنت' کلکتہ سے 'دارالسلطنت' جاری ہوا اس کا پہلا نام 'اردو گائیڈ' تھا جنوری ۱۹۰۷ء میں

Marfat.com

مولانا ابوالکلام آزاد نے اس کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالیں لیکن کچھ عرصے بعد دوبارہ 'وکیل' سے وابستہ ہوگئے۔ [۱۸]

الہلال

اردو صحافت میں ایک معجزاتی کردار ادا کرنے والا الہلال بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں جاری ہوا۔ اس دور میں اردو اخبارات کوئی خاص کردار ادا نہیں کر رہے تھے اگر کسی اخبار میں سیاسی بیداری کی کوئی لہر اٹھتی بھی تو وہ انفرادی تھی اجتماعی نہیں۔ اس دور میں زمیندار کی ادارت مولانا ظفر علی خاں نے سنبھالی تو صحافت کا رخ پلٹ دیا، کامریڈ ۱۹۱۱ء میں نکلا محمد علی جوہر نے انگریزی تحریروں کے ذریعے ایک شعلہ بھڑکا دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے ۱۹۱۲ء جولائی میں 'الہلال' نکالا تو اردو صحافت دیکھتے ہی دیکھتے ایک انقلابی دور میں داخل ہوگئی۔

'الہلال' کا پیغام عامتہ الناس ہوگیا۔ سارا ملک اس کی آواز سے گونج اٹھا۔ 'الہلال' ہندوستان مسلمانوں کی خواص کی آواز تھا۔ یہ گویا سید احمد شہید، جماعت مجاہدین، علمائے صادق پور اور اکابرین دیوبند کی فکر کا غماز تھا۔ جنہیں برطانوی استعمار سے اختلاف وراثت میں ملا تھا اور یہ ہر طرح اس کے خاتمے کے لیے مستعد تھے۔ الہلال نے علماء کے فلسفہ وجہاد کو عوام کی تحریک بنا دیا۔ [۱۹] مولانا ابوالکلام آزاد رہنمائے ملت کے روپ میں الہلال کے ذریعے آئے اور صحافیانہ خصوصیات کی بنا پر امام الہند کہلائے۔ الہلال کی زبان لب و لہجہ ایک دعوت دینے والے کا لہجہ تھا جو قرآن پاک کی تبلیغ کر رہا تھا اور اس کی تعلیمات سے الہلال کو حیات دوام بخش رہا تھا۔ اسلامی ہندوستان کی نئی لیڈر شپ کا کم سے کم نصف الہلال کی دعوت کا مرہون منت تھا، دین، سیاست اور ادب وفکر اس کی زرخیزی کا باعث بنے۔ [۲۰]

مولانا محمد علی جوہر مولانا ابوالکلام آزاد کی معجز نگاریوں اور جادو بیانیوں کا اعتراف واعلان کرتے ہیں اور ان کے دماغ کو عربی ذہانت اور عجمی فطانیت کا شاہکار کہتے تھے مولانا جوہر نے لاہور کے ایک جلسۂ عام سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

> 'ابوالکلام نے ہندوستان میں گمشدہ اسلام کو دریافت کیا ہے اور ایک یگانہ عصر انسان ہیں۔'

مولانا شوکت علی مولانا آزاد کے بارے میں فرماتے ہیں:

> وہ قرون اول کے مسلمانوں کی ذہنی فراست کا نمونہ ہیں ان میں ایک نقص ہے کہ عوام سے پرہیز کرتے ہیں ورنہ فقہی میدانوں میں جن راست بازربانوں کے سوانح وافکار پڑھ کر دل کو یک گونہ مسرت اور دماغ کو حیرت ہوتی ہے کہ اس پائے کے عظیم لوگ بھی ہم میں تھے مولانا ابوالکلام آزاد ان کی تصویر ہیں۔ [۲۱]

Marfat.com

'الہلال' کے ذریعے گویا مولانا ابوالکلام آزاد نے تمام مسلمان ہند کی آواز کو ہندوستان میں پھیلا دیا حسرت موہانی کا شعر ہے:

جس زمانے میں تھے سب مہر بلب
ایک گویا تھے ابوالکلام آزاد

الہلال کو اشاعت سے پہلے کا دور تقریباً ۴ سالہ ایسا گزرا جو غالباً مولانا ابوالکلام آزاد نے مطالعے اور فکر و تحقیق میں بسر کیا۔ شاید اسی زمانے میں الہلال کا تخم مولانا ابوالکلام نے اپنے دل میں بویا، خوں جگر سے اس کی آبیاری کی۔ ۱۹۱۲ء میں یہ تخم ابوالکلام کا سینہ چاک کر کے ایک تازہ پودے کی طرح 'الہلال' کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس پودے سے ایسے ایسے پتے، پھول، پھل، ثمر اور کونپلیں پھوٹیں جس نے زمانے کو مسخر کر دیا۔ اس کی خوشبو دلفریب سایہ گھنا اور جمالیاتی حسن سے مالا مال تھا اور کیوں نہ ہوتا اس کے پیغام کا منبع کلام الہٰی اور اسوۂ رسول ٹھہرا۔

۱۳ر جولائی ۱۹۱۲ء میں نکلنے والے 'الہلال' نے صحافت اور سیاست کو ایک نیا رخ اور رنگ دے دیا۔ راہ رووں کو رہبر اور میر کارواں مل گیا۔

'الہلال' مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت کا عکس تھا۔ یہ سارا معاملہ ایک ہی شخص کی مساعی کا نتیجہ تھا۔ کاغذ اور فنڈ کی فراہمی سے لے کر مضامین کی فراہمی خبروں کا حصول اور دیگر مواد کی فراہمی غرض کہ تمام ذمہ داریاں خود ابوالکلام آزاد ہی نبھاتے تھے۔ الہلال کی غرض و غایت اسلامی تعلیمات کی دعوت دینا تھا اور عوام کو امر بالمعروف و نہی المنکر کی طرف بلانا تھا۔ آزاد نے پرجوش اپیل کرتے ہوئے لکھا:

> آہ کاش! مجھے وہ صدر قیام قیامت ملتا، جس کو لے کر میں پہاڑوں کی بلند چٹانوں پر چڑھ جاتا۔ اس کی صدائے رعد آسائے غفلت شکن سے کشتگان خواب و ذلت و رسوائی کو بیدار کرتا اور چیخ چیخ کر پکارتا کہ اٹھو کیوں کہ بہت سو چکے اور بیدار ہو کیوں کہ اب تمہارا خدا تمہیں بیدار کرنا چاہتا ہے۔ پھر تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ دنیا کو دیکھتے ہو پر اس کی نہیں سنتے ہو جو تمہیں موت کی جگہ حیات، زوال کی جگہ عروج اور ذلت کی جگہ عزت بخشتا ہے۔[۲۲]

مولانا ابوالکلام آزاد استعماری قوتوں کے لیے ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن گئے تھے۔ انہوں نے تاریخ اسلام کے شاندار واقعات وحقایق کو اپنی اثر انگریز تحریروں کے ذریعے ایک مبلغ کی طرح عوام تک پہنچایا تا کہ مسلمان اپنی عظمت رفتہ کو پہچان سکیں۔ 'الہلال' کے موضوعات اور تحریروں نے اسے ایک جریدے سے آفاقی صحیفہ کے قریب کر دیا دین اسلام ایک دین فطری ہے۔ جو مکمل ضابطۂ حیات فراہم کرتا، بھائی چارے، امن، اخلاق، رواداری، حسن سلوک، سخاوت، درگزر، پاکیزگی، نفس کا درس دیتا ہے اور شدت کے ساتھ باطل قوتوں کی سرکوبی کا حکم دیتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ یہی حکم مولانا ابوالکلام کے الہلال کا مقصد ٹھہرا۔

Marfat.com

۲۳

مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

اے اسلام کے نام لیواؤ! خواب غفلت سے جاگو کیا دیکھتے نہیں کہ یورپ نے کمر باندھی ہے کہ ممالک اسلامیہ کو نیست و نابود کر دے۔ وہ وقت آ گیا ہے کہ کوہ صفا پر چڑھ کر خدا کے برگزیدہ نبی کی روح اطہر ندا دے۔ 'انا النذیر العریان' اور بتائے کہ عالم فتنہ و فساد سے پر ہے۔ جہالت کا اندھیرا ہے۔ خباثت پھیلی ہوئی ہے نوع بشر پر جور جفا کی چھریاں چل رہی ہیں لڑائی جھگڑے چھوڑ کر بھائی بھائی بن جائے اور مفسدوں اور فتنہ انگیزوں کو فنا کر کے ایک عالم کو نجات دلانے کا وقت آ گیا ہے۔ ۲۴

ایک مختصر مدت میں الہلال مقبولیت کی بلندیوں تک پہنچ گیا اس کی تعداد اشاعت پچیس ہزار سے تجاوز کر گئی اس صدی کے پہلے دس برسوں میں جبکہ کانگریس کی سیاست معتدل اور نرم تھی، حکومت پر تنقید کرنا کسی پرچے کے لیے آسان نہیں تھا۔ خوش قسمتی سے بنگال میں ایسے کارکنوں کی کمی تھی جو الہلال کی علمی زبان سمجھ سکیں، لیکن بالآخر ایک انگریزی اخبار پایونیر نے حکومت کو آگاہ کیا کہ الہلال حکومت کے خلاف لکھ رہا ہے۔ جس پر پہلے اخبار 'الہلال' کی دو ہزار کی ضمانت ضبط کر لی اور دو مضامین کو جو ۱۴ ر تا ۲۱ ر اکتوبر کو ۱۹۱۴ء کے شمارے میں شائع ہوئے تھے قابل اعتراض قرار دیا دس ہزار روپے کی ضمانت طلب کی، مجبوراً مولانا ابوالکلام آزاد کو الہلال بند کرنا پڑا اور آخری شمارہ ۱۸ دسمبر ۱۹۱۴ء کا شائع ہوا تھا۔ ۲۵

'الہلال' کے بند ہو جانے کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے پیغام اور آواز کو عوام تک پہنچانے کے لیے ۱۴ ر نومبر ۱۹۱۵ء میں 'البلاغ' جاری کیا تھا۔ 'البلاغ' کا مواد ان عنوانات کے تحت شائع ہوتا تھا۔ اسوہ حسنہ، بصائر و حکم، مقالات، مذاکرہ علمیہ، اسرار اسلام، باب التفسیر، تاریخ و بحر، کائنات خلت برید فرنگ، مراسلات، الامر بالمعروف و نہی عن المنکر، شذرات، شون اسلامی۔

ہفتہ وار 'البلاغ' ۱۶ ر نومبر ۱۹۱۵ء کو جاری ہوا اور ۱۷ ر تا ۲۳ مارچ ۱۹۱۶ء کے شمارے تک جاری رہا۔ چونکہ اسی سال مولانا ابوالکلام آزاد کو حکومت نے ڈیفنس آف ایکٹ کے تحت شہر بدر کر کے رانچی میں نظر بند کر دیا تھا۔

نقصان نہیں جنوں میں بلا سے ہو گھر خراب
دو گز زمین کے بدلے بیاباں گراں نہیں

البلاغ میں جو روح کارفرما تھی وہ الہلال سے کسی طور مختلف نہیں تھی۔ اس کا مقصد دو طرح کے مضامین کی اشاعت تھا ایک اہل علم حضرات کے لیے اور دوسرا اس کے مقابلے میں سادہ زبان میں عام لوگوں کے لیے، جو خصوصی مضامین شائع ہوتے تھے ان کی تہہ میں اسلام کا پیغام اس کی توجیہہ تعبیر اور تلقین

Marfat.com

تھی۔[۲۶]

مولانا آزاد کے بارے میں جناب آصف علی نے جو لکھا ہے وہ بالکل درست ہے کہ 'مولانا آزاد روز روز پیدا نہیں ہوتے۔'

حریت پسندی، حب الوطنی اور عالمی پیمانے پر انسان دوستی کے جذبے نے مولانا ابوالکلام آزاد کے اندر کے انسان کو ہمیشہ بے چین رکھا۔ وہ اسلام کی عالمگیر صداقت پر یقین رکھتے تھے۔ دنیا کو ایک پرامن معاشرے کے طور پر دیکھنا چاہتے تھے جہاں نہ کسی کا استحصال ہو نہ کسی پر استبداد۔ دیدار کی یہ آرزو مبنی تھی ان تعلیمات پر جو انہوں نے اپنے مذہب سے اخذ کی تھی، اسی آرزوئے دیدار نے انہیں لذت آزار سے آشنا کر دیا تھا یہی لذت آزار ہر آزمائش پر پوری اتری۔[۲۷]

مختار مسعود نے اپنے والد سے پوچھا تھا کہ بڑے لوگ کہاں ملیں گے، والد صاحب نے جواب دیا، کتابوں میں، مولانا ابوالکلام آزاد پر اتنا کچھ لکھا گیا ہے اور خود مولانا ابوالکلام کی اتنی ساری تخلیقات ہیں کہ انہیں تلاش کرنا مشکل نہیں، لیکن ان کی شخصیت میں کیا بھید تھا جس نے انہیں آفاقی بنا دیا؟ یہ سوال گونجتا رہے گا!

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا!

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ ڈاکٹر سلمان شاہ جہانپوری، 'مولانا ابوالکلام آزاد۔ایک مطالعہ' (کراچی: مکتبہ اسلوب، ۱۹۸۲ء)، ص ۷۔
۲۔ شورش کاشمیری، 'مولانا ابوالکلام آزاد' (لاہور: مطبوعات چٹان، ۱۹۹۴ء)، ص ۹۶۔
۳۔ ڈاکٹر سلمان شاہجہانپوری، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۰۔
۴۔ ایضاً، ص ۱۲۔
۵۔ محمد سعید، 'محضرت دوست' (اسلام آباد: برق سنز، ۱۹۸۱ء)، ص ص ۱۶۔۱۷۔
۶۔ رشید الدین خاں، 'ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت' (نیو دہلی: ترقی اردو بیورو، ۲۰۰۰ء)، ص ۲۶۰۔
۷۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، 'آزاد کی کہانی خود ان کی زبانی' (لاہور: چٹان پریس، ۱۹۷۵ء)، ص ۲۳۸۔
۸۔ ایضاً، ص ۱۴۹۔
۹۔ ایضاً، ص ۱۷۴۔
۱۰۔ عابد رضا بیدار، 'ابوالکلام آزاد' (رام پور: رام پور انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل اسٹڈیز، ۱۹۲۸ء)، ص ۲۷۲۔
۱۱۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۷۰۔
۱۲۔ عابد رضا بیدار، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۷۵۔
۱۳۔ ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری، 'لسان الصدق' (کراچی: المخزن پرنٹر، ۱۹۰۳ء)، ص ۱۳۔
۱۴۔ ایضاً، ص ۱۴۔
۱۵۔ ایضاً، ص ص ۱۹۔۱۷۔
۱۶۔ رشید الدین خاں، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۶۳۔
۱۷۔ عابد رضا بیدار، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۲۔
۱۸۔ ایضاً، ص ۳۱۲۔
۱۹۔ شورش کاشمیری، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۵۶۔
۲۰۔ 'الہلال' اور 'البلاغ' کی پرانی جلدوں کے مطالعے سے اخذ کیا گیا ہے۔
۲۱۔ شورش کاشمیری، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۵۷۔
۲۲۔ رشید الدین خاں، بحوالہ سابقہ، ص ص ۳۶۶۔۳۶۷۔
۲۳۔ تجزیہ 'الہلال' کی پرانی جلدوں کے مطالعہ پر مبنی ہے۔
۲۴۔ 'الہلال' جلد ۲ شمارہ ۷، ۱۹ر فروری ۱۹۱۳ء، ص ۱۱۳۔
۲۵۔ رشید الدین خاں، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۷۱۔
۲۶۔ ایضاً، ص ۲۷۲۔
۲۷۔ تجزیہ 'الہلال' کی پرانی جلدوں کے مطالعے سے اخذ کیا گیا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد ۱، شمارہ نمبر ۱
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

سندھ میں خانقاہی ادب کے اہم رجحانات

ذوالفقار علی دانش *

Abstract

Five important trends of literature on monastery have been discusssed in this articls. In the beginning, Inner and external reformation of person is inscribed in detail. Then social subjects have also become part of the literature which are called social trends in the article. When a group of religious persons raised objections on Sufism, their teachings, theories and excercises then Sufis replied them rejecting all their objections categorically, logically and reasonably. This resonable logical trend is being observed from beginning till today in Monastery Literature all stages from the knowledge of innerself to cognizance of God are described in terms scientifically. So sufism has been introduced as a science and philosophy. Scientific elegant style and a great thesaurus of terminonolgy have become part of this literature. Sufis have adopted scientific knowledge and inventions to explain transcendental and transpersonal factors to cognizance of God. Beside this they also discussed scientific subjects and topics in their books. Research incentives have been improved since the passage of time and Modern Research methodology has become an essential part of Literature on Monastery.

Key Words: Monastrial literature, sufism, God, transcendental, Transpersonal.

اردو میں لفظ رجحان، انگریزی لفظ Trend کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ کوئی بھی انفرادی انداز یا رویہ جسے دیگر افراد بھی دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اپنا لیں تو پھر یہ رویہ رجحان بن جاتا ہے۔ رجحان انفرادی حیثیت میں تو شعوری کوشش ہے، مگر ایک دوسرے کی تقلید، شعوری اور غیر شعوری دونوں طرح ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ رجحان کو

* ڈاکٹر ذوالفقار علی دانش پریمئر گورنمنٹ ڈگری کالج کراچی میں اسسٹنٹ پروفیسر آف اردو ہیں۔

Marfat.com

بیک وقت بڑی تعداد قبول نہیں کرتی ۔ اِس لیے کسی بھی شعبے میں خاص رجحان کی تلاش و جستجو دقت طلب کام ہوتا ہے۔ رجحان کے بارے میں منظر اعظمی کا خیال ہے کہ:

> اِس کا مفہوم ایک خاص ذہنی رویے ایک مخصوص نہج اور ایک الگ اسلوب یا طرز کی ابتدا اور اس کے پھیلنے ہی کا رہا۔ اصلاً یہ ایک غیر شعوری ذہنی رویہ ہوتا ہے، جس میں منصوبہ بندی اور ابلاغ و تشہیر کے عناصر نہیں ہوتے جو ایک فرد اور افراد میں یکساں پنپ سکتا ہے، مگر اس میں متاثر ہونے اور کرنے کی جہت ضرور ہوتی ہے۔[۱]

رجحان کا تعلق موضوع اور خاص اسلوب سے ہوسکتا ہے۔ بعض مرتبہ دونوں پہلو بیک وقت بھی رجحان میں شامل ہو سکتے ہیں۔ اگر رجحان میں فکری عنصر شامل کر کے اُسے خصوصی طور پر ترتیب دیا جائے، پھر اُسے دیگر لوگوں میں باضابطہ طور پر تبلیغ کی جائے تو وہ رجحان تحریک کی صورت بھی اختیار کر سکتا ہے۔ جیسے 'عبدالواسع ہانسوی نے فائدہ عام کی خاطر اردو کی پہلی لغت 'غرائب اللّغات' کے نام سے لکھی جو قصباتی یعنی ہریانوی لہجے میں تھی، اِسی صورت کو بعد میں اردو کو فارسی کے قریب لانے کی تحریک کے سلسلے میں خان آرزو نے ۱۱۶۵ھ/۱۷۵۱ء میں 'نوادر الالفاظ' کے نام سے مرتب کیا اور اس کو اردوے معلّی شاہ جہاں آباد کے موافق کیا۔'[۲] اس قسم کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں۔ عموماً رجحان خودرو پودے کی مانند ہوتا ہے، اِس کے پس منظر میں کوئی خاص مقصد نہیں ہوتا۔ بقول منظر اعظمی، رجحان کسی خاص فکر کے سبب پیدا نہیں ہوتا بلکہ حالات کے تقاضے بھی اس کے جنم کا سبب بن جاتے ہیں۔[۳] خانقاہی ادب[۴] میں عموماً رجحانات کی یہی صورت ہے۔

خانقاہی ادب * میں جو مختلف رجحان پائے جاتے ہیں، اگرچہ وہ بہت واضح نہیں ہیں، مگر اِن میں شعوری اور غیر شعوری دونوں کیفیت دکھائی دیتی ہیں۔ اِسی طرح موضوع اور اُسلوب کے حوالے سے بھی خانقاہی ادب میں رجحانات دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان میں سے بیشتر رجحانات زیادہ متاثر کن نہیں رہے۔ ذیل میں خانقاہی ادب کے اہم رجحانات پر بحث پیش کی گئی ہے۔ یہ مباحث کلاسیکی خانقاہی ادب بالخصوص سندھ کے خانقاہی ادب سے ماخوذ ہیں۔

۱۔ سماجی رجحانات
۲۔ استدلالی رجحان
۳۔ علمی رجحان
۴۔ سائنسی رجحان
۵۔ تحقیقی رجحان

Marfat.com

سماجی رجحان

خانقاہی ادب اسلامی تعلیمات سے مزیّن ہے۔ جس میں فرد اور سماج کے ارتقا پر بہت زور دیا گیا ہے۔ فرد کو یہ باور کرادیا گیا ہے کہ وہ اشرف المخلوقات ہے۔ قرآن میں ہے۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ۵[۵] (ترجمہ: کہ ہم نے انسان کو بہترین صورت میں پیدا کیا ہے۔) فرد اور معاشرے کا جو تصوّر اسلام نے پیش کیا ہے، وہ انسانی مزاج اور فطرت کے مطابق ہے۔ اسی لیے اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ جہاں تک انسان کی منفی خواہشات کا تعلق ہے۔ وہاں اسلام نے ایسے سماجی قوانین دیے ہیں جو فرد کی منفی خواہشات کی بیخ کنی اور معاشرے کی اجتماعی ترقی کو فوقیت دیتے ہیں۔

خانقاہی ادب میں سماجی رجحان ابتدا میں جامعیت کے ساتھ دکھائی نہیں دیتا، البتہ سماج کے اہم اور بنیادی رکن فرد کی تربیت اور اس کی ظاہری و باطنی اصلاح کے بارے میں قیمتی آرا نظر آتی ہیں۔ خانقاہی نظام اور ادب انسان کی محض ظاہری صورت کو تبدیل نہیں کرتا بلکہ اعلیٰ انسانی اقدار کو دل و دماغ اور رگ و پے میں بسانا چاہتا ہے تاکہ وہ صرف اپنی فلاح و بہبود ہی کو مقصود نہ بنائے بلکہ معاشرے کے دیگر افراد کی بھلائی کو بھی پیشِ نظر رکھے۔ خانقاہی ادب فرد کو خود آگہی کی ترغیب دیتا ہے۔ حدیثِ پاک میں ہے۔ من عرف نفسهٗ فقد عرفه ربهٗ۔[۶] جس نے اپنے نفس کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ یہ معرفتِ نفس فرد کو کا ایسا رکن بنا دیتی ہے جو فرد اور معاشرے کے ارتقا کے لیے معاون ثابت ہوتا ہے۔ ابونصر سراج طوسیؒ نے 'کتاب اللمع' میں صوفیوں کی جو صفات تحریر کی ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ خانقاہی ادب معاشرے میں کیسے کردار کے حامل افراد کا خواہاں ہے۔ انھوں نے صوفیوں کے لیے دنیاوی دولت میں قناعت پسندی، قلّت پسندی، لباس میں سادگی، تنگ دستی، فاقہ کشی، شفقت، انکسار اور مخلوق کے لیے قربانی دینے کو ضروری قرار دیا ہے۔[۷]

مذکورہ بالا صفات کے حامل فرد کا معاشرے سے گہرا تعلق ہے۔ یہ صفات خواہشاتِ نفسانی کا سدِ باب ہیں۔ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ منفی خواہشات دوسروں کی حق تلفی پر اکساتی ہیں۔ جس سے سماج میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ موجودہ سماج کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہمیں ایسا طبقہ نظر آتا ہے جو غذا، رہائش، سواری اور لباس میں حدود سے تجاوز کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ جس سے فضول خرچی کا فروغ اور خوراک کا ضیاع ہوتا ہے۔ اُن کے اس عمل سے دیگر طبقات میں احساسِ محرومی اور بے چینی پیدا ہوتی ہے۔ سماج مختلف طبقات میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ باہمی محبت کی بجائے نفرت جنم لیتی ہے۔ منفی خواہشات سے جنم لینے والے ان پہلوؤں کو معاشرے کے لیے کسی بھی طور درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کسی بھی سماج کی قیادت میں 'کتاب اللمع' میں پیش کردہ صفات ہوں تو اس معاشرے کا عروج یقینی ہے۔

موجودہ سماج کا ایک اہم مسئلہ حبِ زر ہے۔ تمام مذاہب بالخصوص اسلامی تعلیمات میں دولت کو بڑی آزمائش قرار دیا ہے۔[۸] انسان اور مال و متاع کے تعلق پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ حبِ دولت

Marfat.com

انسان کی جبلتِ ثانوی ہے۔ جو شخص ایک مرتبہ اسیرِ زر ہو جاتا ہے تو عموماً تاحیات اس کی غلامی میں زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ غلامی انسان کی زندگی سے حقیقی خوشی اور سکون کو معدوم کر دیتی ہے۔ اس میں مبتلا اشخاص سماجی ناانصافی سے بھی گریز نہیں کرتے۔ آج ہمارے معاشرے کے اہلِ ثروت، بااختیار اور صاحبِ اقتدار اپنی دولت میں اضافے کے لیے شب و روز مصروف ہیں۔ ان کے اس عمل سے سماج میں منفی اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ جرائم اور لاقانونیت میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اسی منفی رجحان کے خاتمے کے لیے صوفیۂ کرام نے دولت کی اصل اور اس کے مضر اثرات سے آگاہی دی ہے۔ فریدالدین عطارؒ نے اپنی مشہور کتاب 'منطق الطیر' میں ایک حکایت بیان کی ہے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ جو شخص دولت کی محبت میں زندگی بسر کرے گا۔ آخرت میں اس کی شکل چوہے جیسی ہوگی۔[9] حبِ زر کا شکار فرد دنیاوی زندگی کو آخرت پر فوقیت دیتا ہے۔ وہ دنیا ہی کو متاعِ زندگی اور دنیاوی امارت کے حصول کو کامیابی تصور کرتا ہے۔ جبکہ خانقاہی ادب میں اس پہلو کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں حضرت فضیلؒ کا یہ فرمان 'دنیاوی امارت کا خواہش مند ذلیل و خوار ہوتا ہے۔'[10] ہماری رہنمائی اور اصلاح کرتا ہے۔

داتا گنج بخش ہجویریؒ کی 'کشف المحجوب' جو فارسی میں تصوف کی اوّلین کتاب ہے، اس میں زر کے بارے میں اہلِ طریقت کا نقطۂ نظر یوں بیان کیا ہے۔

> اہلِ طریقت کے نزدیک زکوٰۃ کی تمام قسموں میں زیادہ غیر محمود نعمتوں کی زکوٰۃ ہے، کیوں کہ اس میں بخل کا وجود ہے۔ حال آں کہ انسان کے لیے بخل مذموم صفت ہے۔ کیا یہ بخل کا کمال نہیں ہے کہ دوسو درہم کوئی شخص سال بھر تک اپنے قبضے میں رکھے اور ایک سال کے بعد اس میں سے پانچ درہم نکالے۔ حال آں کہ کریم وسخی کا طریق مال خرچ کرنا ہے۔ نہ کہ مال جمع رکھنا۔ جب سخاوت کی عادت ہوگی تو زکوٰۃ کہاں سے واجب ہوگی۔[11]

مال و زر کے ساتھ طاقت، قوّت اور اختیارات کا حصول بھی اہم انسانی خواہشات میں شامل ہیں۔ جس کا مشاہدہ کسی بھی سماج میں بآسانی کیا جاسکتا ہے۔ جب بھی گمراہ افراد حکما اور امرا میں شامل ہوئے، انہوں نے اپنے اختیارات سے تجاوز کیا اور طاقت کا غلط استعمال کیا۔ عوام پر ظلم و ستم کیے۔ خانقاہی نظام کے آغاز کا سبب اہلِ اقتدار کا یہی رویّہ تھا۔ صوفیۂ کرام نے زبانی پیغامات، ملاقات اور خطوط کے ذریعے احسن انداز میں حکم رانوں کو ظلم و ستم سے باز رہنے کی تلقین فرمائی۔ حضرت فضیل بن عیاضؒ کے در پر ایک مرتبہ خلیفہ ہارون الرشید اپنے وزیر کے ہم راہ حاضر ہوئے۔ ابتدا میں آپ نے انہیں اندر آنے کی اجازت نہ دی، پھر وہ بلا اجازت اندر داخل ہو گئے۔ آپ نے چراغ گُل کر دیا، تاکہ ہارون الرّشید کو نہ دیکھ سکیں، جب ہارون کا نرم ہاتھ، آپ سے لمس ہوا تو آپ نے بلا جھجک فرمایا کہ کاش یہ دوزخ کی آگ سے بچ جائے، پھر اسے بالواسطہ نصیحتیں کیں کہ اگر قیامت میں نجات حاصل کرنا چاہتے ہو تو ہر ضعیف العمر مسلمان کو اپنا باپ، جوانوں کو

Marfat.com

بھائی، چھوٹوں کو بیٹا، عورتوں کو ماں، بہن اور بیٹی سمجھ اور ان سے ایسا ہی سلوک کر، پھر فرمایا: تمام علاقہ تمہارا گھر ہے اور رعایا اولاد، تجھ سے ایک ایک آدمی کے لیے سوال کیا جائے گا، اگر کوئی عورت رات کو بھوکی سوئی تو قیامت کے روز تمہارا دامن پکڑے گی۔[۱۲] اسی طرح حضرت سفیان ثوریؒ نے حج کے موقع پر منیٰ کے میدان میں خلیفہ منصور کو پکڑ کر کہا کہ امیر المومنین! حضرت عمر سے ایک حج میں سولہ دینار خرچ ہوئے تو انہوں نے فرمایا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں نے سارا بیت المال لے لیا۔ آپ نے خدا اور امتِ محمدیہ کا بے شمار مال بغیر اجازت خرچ کیا ہے۔ آپ اس کا کیا جواب دیں گے؟ منصور لا جواب ہوگیا۔[۱۳] آج ہمارے سماج میں سرکاری خرچ پر حج اور عمرہ عام ہے۔ اسے سرکاری حج اور سرکاری عمرہ کہا جاتا ہے۔ اور افسوس کی بات ہے کہ لوگ سرکاری حج کرنے پر فخر کرتے ہیں۔ الغرض خانقاہی ادب میں ایسے افکار موجود ہیں جن کا سماج سے گہرا تعلق ہے۔ ان سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

استدلالی رجحان

خانقاہی ادب میں استدلالی رجحان خانقاہی نظام کے آغاز ہی سے نظر آتا ہے، اِس کی وجہ یہ ہوئی کہ خانقاہی نظام کے ابتدائی دور ہی میں مخصوص مزاج اور فکر کے حامل علمائے کرام نے اس پر اعتراضات اُٹھائے، اِن میں بالخصوص وہ طبقہ زیادہ فعّال تھا جو روحانیت اور باطنی کیفیات پر یقین نہیں رکھتا تھا۔ ان اعتراضات کے جوابات کے لیے اہلِ تصوّف نے استدلالی انداز اختیار کیا۔ یہ اعتراض آج بھی مختلف صورتوں میں کیا جارہا ہے۔ مثلاً سعید نفیسی لکھتے ہیں کہ ابتداے اسلام میں صوفی اور صوفیہ کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اصحابِ صفّہ میں بھی یہ صفات نہیں تھیں، اُس وقت تقویٰ کا معیار صحابیت اور تابعیت تھی۔[۱۴]

دوسرا سبب استدلالی رجحان اختیار کرنے کا یہ ہُوا کہ جب عوام کی رغبت صوفیۂ کرام کی طرف بڑھنے لگی تو حکمرانوں کو ان سے خوف ہُوا تو اہلِ اقتدار نے بھی علمائے سُو کے ذریعے صوفیۂ کرام پر مختلف اعتراضات کرانا شروع کر دیے۔ تیسرا سبب یہ ہُوا کہ عوام میں صوفیہ کی مقبولیت کی وجہ سے کچھ مفاد پرست لوگوں نے صوفیہ کا روپ اختیار کر کے عوام کو فریب دینا شروع کر دیا اور تصوّف میں غیر اسلامی عناصر کو شامل کرنا شروع کر دیا، جس کے خلاف صوفیہ اور اہلِ شرع نے بھی لکھا۔ داتا گنج بخش ہجویریؒ نے اُنھیں ''مُتصوِف'' قرار دیا، جو صوفی کے لبادے میں دنیا سمیٹتے ہیں۔[۱۵] وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تصوّف کا علمی ارتقا ہوتا گیا۔ نئی نئی اصطلاحات جو بظاہر قرآن و حدیث سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں مگر ان کے خلاف بھی نہیں تھیں، تصوّف میں در آئیں۔ جب تصوّف علم کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس میں اصطلاحات کا رواج ہوگیا، تو ان اصطلاحات پر اعتراضات ہونا شروع ہوگئے۔ جن کا صوفیہ مختلف انداز سے مدلّل جوابات دیتے رہے۔ اعتراضات اور جوابات کا یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ ان اعتراضات کا فائدہ یہ ہُوا کہ لوگوں کو تصوّف کے مختلف پہلوؤں کو

Marfat.com

سمجھنے میں مدد ملی۔

ان مباحث سے عوام اور خواص جو صوفی اور تصوّف پر یقین نہیں رکھتے؛ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ اسلام میں تصوّف اور صوفیہ کرام کا کوئی مقام ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ابونصر سراج طوسیؒ نے 'کتاب اللمع' میں تحریر کیا ہے کہ آپ ﷺ کے پردہ فرمانے کے بعد جن لوگوں نے آپؐ کی اطاعت کی اور آپؐ کے وارث قرار پائے، اُنھیں تین طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ایک طبقہ اربابِ حدیث، دوسرا فقہا اور تیسرا صوفیہ۔ان تینوں میں کئی پہلو مشترک ہیں۔صوفیہ کے مرتبے کی بلندی کئی حوالے سے دونوں سے زیادہ ہے، کیونکہ یہ عبادت، اطاعت اور اخلاقِ جمیلہ کی وجہ سے منازلِ عالیہ طے کرتے ہیں، جن تک فقہا اور محدثین کی رسائی نہیں ہوسکتی۔اپنی اس بات کی دلیل میں انھوں نے لکھا ہے کہ صوفیہ، اللہ ہی پر نظر رکھتے ہیں، قناعت کو شیوہ بناتے ہیں، اللہ سے حسنِ ظن رکھتے ہیں۔ [۱۶]

اس اعتراض پر کہ صوفی کی اصطلاح عہدِ رسالت میں نہیں تھی بہت بعد میں ایجاد ہوئی، اس کے جواب میں یہ دلیل دی کہ:

> اصحاب رسول ﷺ کے لیے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا، اس لیے کہ ان کے جتنے فضائل بھی تھے۔سب سے اشرف واعظم ان کی فضیلتِ صحابیت تھی کہ صحبت رسولؐ؛ تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔۔۔۔کسی کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہوگئی اور کوئی محل ہی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جائے۔ [۱۷]

مذکورہ دلیل آج بھی مستعمل ہے، اِس میں مزید دلائل خواجہ شمس الدین عظیمی نے یہ دیے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں اہلِ حدیث، اہلِ قرآن، دیوبندی، بریلوی، وہابی، شیعہ، حکیم الامت، علامہ، مولانا کے الفاظ کا ذکر بھی قرآن وحدیث میں نہیں ملتا، یا کسی صحابیؓ نے، اِن القاب کو اپنے نام کے ساتھ شامل کیا تھا؟ [۱۸]

مولانا عبدالرحمان کیلانی لکھتے ہیں کہ کسی بھی مذہب میں جب بگاڑ آتا ہے تو ابتدا ہمیشہ نیک اور مقدس خواہشوں سے ہوتی ہے، پھر انسان اپنی جبلّت کے مطابق ان نیک خواہشات کی جلد از جلد تکمیل چاہتا ہے۔آخرت میں ہونے والے واقعات کا مشاہدہ چاہتا ہے۔اِس کے لیے وہ جسمانی اور مادی تقاضوں سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے، یہی فکر رہبانیت اور طریقت کی بنیاد ہوتی ہے۔ [۱۹] گویا ان کے خیال میں طریقت دین میں بگاڑ کی ایک صورت ہے۔جب کہ طریقت کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر طاہر القادری لکھتے ہیں کہ اسلام کے دو پہلو ہیں، ایک معیاری دین جو عالمی سطح پر غلبہ اسلام کی جدّ وجہد کا نام ہے اور دوسرا معمول بہ دین۔یہ شریعت وطریقت پر مشتمل ظاہری وباطنی اعمال اور کیفیت کا نام ہے۔اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک نہ ہو تو دین مکمّل نہیں ہوتا۔شریعت کا تعلّق عبادات ومعاملات سے ہے۔جبکہ طریقت اُس کیفیت کا نام ہے جو نیکی اور عبادات کے نتیجے میں دل پر مرتّب ہوتی ہے، اِسے عام زبان میں تصوّف کہا جاتا ہے۔شریعت وطریقت اپنی اپنی

Marfat.com

ذات میں مستقل ہونے کے باوجود لازم وملزوم ہیں۔ان میں علاحدگی ناممکن ہے۔[۲۰]

بعض اشخاص ایسے بھی ہیں، اُنھیں لفظ تصوّف پر اعتراض ہوتا ہے۔وہ اِسے بطورِ اصطلاح تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔وجوہ اس کی کئی ہوسکتی ہیں۔ایک تو یہی کہ یہ لفظ مخصوص مزاج کے افراد کی نمائندگی کرتا ہے، دوسری وجہ ہے بعض افراد کا اس کے پردے میں غیر شرعی معاملات کوروا رکھنا۔جس کے سبب اس لفظ تصوّف کو قبول کرنا دشوار ہوگیا، مگر جب تصوف کو وہ نام دیا جاتا ہے جو قرآن اور حدیث میں استعمال ہوا ہے تو بخوشی قبول کر لیتے ہیں۔یعنی اِسے تزکیۂ نفس اور احسان کہا جاتا ہے تو انہیں کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔اِسی پہلو کو ملفوظاتِ حکیم محمد اختر میں بیان کیا گیا ہے۔فرماتے ہیں؛ کہ تصوّف کے حوالے سے دو گروہ ہیں۔ایک اس کے اجزا کو علاحدہ علاحدہ تو تسلیم کرتا ہے، مگر جب مجموعی طور پر اسے 'تصوّف' کہا جاتا ہے تو اس کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ کہتا ہے کہ اس نے دین کو بہت نقصان پہنچایا، جب کہ دوسرا وہ ہے جو اسی حقیقت یعنی 'تصوّف' کا نام بدل کر اسے احسان، تزکیہ اور فقہ باطن کہتے ہیں تو اِسے تسلیم کر لیتے ہیں۔یہ سب باتیں منصوص ہیں۔تصوّف کو کتابوں سے ختم کیا جاسکتا ہے نہ معترضین کو خاموش کرایا جاسکتا ہے۔جس طرح دوسرے علوم وفنون میں اصطلاحات ہیں،اسی طرح تصوّف بھی بطورِ اصطلاح استعمال ہوتا ہے۔[۲۱] جہاں تک اصطلاحات کا معاملہ ہے،اِس کی ضرورت ہر علم وفن میں ہوتی ہے۔تصوّف میں اس کی ضرورت اس لیے زیادہ ہے کہ اس کا ان امور سے تعلق ہے جو محسوسات سے ارفع ہیں۔اس میں فرد محسوس سے غیر محسوس اور معلوم سے نامعلوم کی طرف جاتا ہے،تصوّف میں اصطلاحات کی ضرورت اس سبب سے بھی ہے کہ بعض مضامین رموز کنایات کے متقاضی ہوتے ہیں،تاکہ کم علموں سے پوشیدہ رہیں۔[۲۲] شریعت وطریقت کی اصطلاحات کو سمجھانے کے لیے بہت اچھی دلیل امام احمد رضا خانؒ نے دی ہے۔آپ لکھتے ہیں کہ:

> شریعت منبع ہے اور طریقت اس سے نکلا ہوا ایک دریا،عموماً کسی منبع سے دریا بہتا ہو تو اُسے زمینوں کو سیراب کرنے میں منبع کی حاجت نہیں ہوتی،لیکن شریعت وہ منبع ہے کہ اس نکلے ہوئے دریا یعنی طریقت کو ہر آن اس کی حاجت ہے،اگر شریعت کے منبع سے طریقت کا تعلق ٹوٹ جائے تو صرف یہی نہیں کہ آیندہ کے لیے اس میں پانی نہیں آئے گا، بلکہ تعلق ٹوٹتے ہی دریائے طریقت فوراً فنا ہوجائے گا۔[۲۳]

پھر فرمایا کہ شریعت نورِ ربانی کا ایک فانوس ہے، دین میں اس کے سوا کوئی روشنی نہیں اور اس روشنی کے بڑھنے کی کوئی حد نہیں،اس روشنی کو افزائش دینے کا نام طریقت ہے۔یہ روشنی بڑھ کر پہلے صبح پھر آفتاب پھر اس سے بھی بڑھتی جائے گی،جس سے اشیا کی حقیقت منکشف ہوجائیں گی اور نورِ الٰہی تجلی فرماتا ہے، یہ مرتبہ علم میں معرفت اور مرتبۂ تحقیق میں حقیقت ہے۔[۲۴] تصوّف دراصل معرفت ہی کا دوسرا نام ہے اور عبادات اور اطاعت شریعت ہیں۔امام غزالیؒ کے مطابق اصل عبادت اللہ کی معرفت اور اس کا خوف ہے،

Marfat.com

عبادت اسی وقت درست ہوں گی جب بندے کو اللہ کی معرفت حاصل ہو گی۔[۲۵]

تصوف اور صوفیہ پر اعتراض کرنے والوں میں ایک بڑا نام علامہ ابنِ الجوزی (متوفی ۵۹۷ھ) کا ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب 'تلبیسِ ابلیس' میں لکھا ہے کہ ان کے مقاصد اچھے تھے، مگر طریقے شرع کے خلاف ہیں۔ بعض صوفیہ کم علمی کی وجہ سے ضعیف احادیث پر عمل کرتے ہیں، پھر تصوُّف کو ترتیب دے کر خاص صفات سے ممتاز کیا، مثلاً مرقع، سماع، وجد اور رقص اور تالیاں بجانا وغیرہ، اس طرح نئے نئے طریقے ایجاد کرتے رہے اور علما سے دُور دُور رہے اور اپنے مذہب کو پورا علم سمجھ کر اسے علمِ باطن کا نام رکھا اور علمِ شریعت کو ظاہر گردانا۔[۲۶]

اس بیان پر عبدالحق محدّث دہلویؒ نے لکھا ہے:

> منکرین کا یہ بیان اگر صحیح ہے تو صرف ان لوگوں کے بارے میں صحیح ہے جو راہِ حق سے بھٹک گئے، جنہوں نے ظاہر شریعت کی مخالفت کی، احکامِ شریعت پر کاربند نہیں رہے اور ان کے ادا کرنے میں سستی کی۔[۲۷]

مزید لکھا کہ اِس طبقے کے جو لوگ سنّت اور شریعت پر کاربند رہے، وہ اس کمال کو پہنچے جو دوسروں میں نہیں ملتے۔

داتا گنج بخش ہجویریؒ کے عہد میں کتاب کے آغاز یا کتاب پر مصنف کا نام تحریر کرنے کی کوئی خاص روایت نہیں تھی۔ ممکن ہو کہ اسے تشہیر کے مترادف سمجھا جاتا ہو۔ کیونکہ صوفیہ کا مسلک اس کے برخلاف تھا۔ لیکن جب 'کشف المحجوب' لکھی گئی تو اس میں یہ نئی بات تھی کہ آپؒ نے کتاب کے آغاز اور درمیان میں اپنا نام تحریر کیا اور اس کے جو دلائل دیے ہیں، ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ کوئی دوسرا شخص کتاب پر اپنا نام لکھ کر مصنف نہیں بن سکے۔ اِس کی وجہ یہ تھی کہ داتا گنج بخش ہجویریؒ کی کتب دوسروں نے اپنے نام سے شائع کرالیں تھیں۔ دوسری دلیل جو اہمیت کی حامل ہے، جس کا اطلاق موجودہ عہد میں بھی اسی طرح ہوتا ہے۔ جس طرح کشف المحجوب کے زمانۂ تحریر میں۔ لکھتے ہیں: خاص حضرات جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے ہیں، تو اس کے مصنّف کے بارے میں اندازہ لگاتے ہیں کہ وہ اس فن کا ماہر ہے یا نہیں؟ اگر ماہر ہوتا ہے تو اس کتاب کی قدر بھی کرتے ہیں اور اسے یاد رکھنے کی بھی کوشش کرتے ہیں۔[۲۸] یہ اصول انسانی نفسیات کے عین مطابق ہے۔

اسی طرح صوفیوں پر یہ اعتراض بھی مسلسل کیا جارہا ہے کہ وہ رہبانیت اختیار کرتے ہیں، دنیا کو ترک کر دیتے ہیں، کوئی کام نہیں کرتے، معاشرے کی بھلائی میں فعال کردار ادا نہیں کرتے۔ اس بارے میں خواجہ شمس الدین عظیمی نے سوال کیا ہے کہ صوفی کے علاوہ جو لوگ کام نہیں کرتے، ہڈ حرام ہوتے ہیں، بچوں کے حقوق پورے نہیں کرتے، گھر میں بیٹھے رہتے ہیں کیا وہ بھی صوفی ہوتے ہیں؟ صوفی صرف اپنی روحانی صلاحیت کو متحرک کرنے کے لیے خانقاہ کے ہاسٹل میں کچھ وقت کے لیے داخل ہوتا ہے تو اس پر رہبانیت کا

Marfat.com

الزام لگا دیا جاتا ہے، مگر جب ایک طالبِ علم حصولِ علم کے لیے، ہنر مند ہنر سیکھنے کے لیے کئی کئی سال گھر سے باہر رہتا ہے۔ اس پر کوئی راہب کا الزام نہیں لگاتا۔[۲۹]

تصوف کے ایک ناقد مولانا عبدالرحمان کیلانی ؒ نے اس بات کا اعتراف تو کیا ہے کہ مذاہب میں جب بگاڑ پیدا ہونے کی ابتدا ہوتی ہے تو نیک خواہشات سے ہوتی ہے اور یہ کہ مذاہب میں بگاڑ کی وجہ زیادہ بھلائی کی تمنا ہے۔ جس کے سبب رہبانیت یا طریقت کا آغاز ہوا۔ رہبانیت کی ابتدا کے لیے انہوں نے قرآن کی سورہ حدید کی ستائیس ویں آیت اور اس کا ترجمہ دے کر اس سے یہ نتائج اخذ کیے۔

۱۔ لذات کو ترک کرنا، وحیِ الٰہی کے مطابق نہیں، بلکہ یہ ایک بدعت ہے، اس حوالے سے انہوں نے صوفیہ کے چہار ترکِ عظمیٰ، ترکِ خوردن (کم کھانے)، ترکِ خفتن (کم سونے)، ترکِ گفتن، ترکِ خواہشِ نفس (نفسانی خواہشات سے اجتناب) کا ذکر کیا ہے۔

۲۔ اس نئے طریقے سے عیسائیوں کا اللہ کی خوشنودی چاہنے کا عمل قرآن میں نہیں ہے مگر ان کا ارادہ نیکی پر مشتمل تھا۔

۳۔ یہ رہبانیت اختیار کرنے والے کئی گروہوں میں بٹ گئے جو لوگ ایمان پر قائم رہے، انہیں اس کا اجر ملے گا، لیکن زیادہ تر لوگ نافرمان تھے۔[۳۰]

مذکورہ عمل کو نقشبندی سلسلے کے بزرگ ڈاکٹر محمد مسعود احمد ؒ نے بھی بدعت قرار دیا مگر بدعتِ حسنہ؛ اُنہوں نے قرآن کی مذکورہ آیتوں سے یہ دلائل دیے کہ:

۱۔ اللہ کی رضا کے لیے دین میں نئی بات نکالی جا سکتی ہے۔

۲۔ جو نئی بات اللہ کی رضا کے لیے کی جائے تو اس پر پابندی سے عمل کرنا چاہیے۔

۳۔ اگر ان پر مسلسل عمل کیا جائے تو اجر ملتا ہے۔[۳۱]

مذکورہ دلیلوں کے حق میں کئی احادیث کی مثالیں بھی دیں، یوں انہوں نے دلائل سے ثابت کیا کہ اچھا نیا طریقہ بدعت حسنہ ہے، جس کو اختیار کرنے کی مثالیں قرآن و احادیث میں موجود ہیں۔

صوفیۂ کرام حالات کی مناسبت سے بھی اپنے اندازِ بیان سے عوام کو متأثر کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ ان کا استدلالی انداز اتنا مؤثر اور مدلّل ہوتا ہے کہ بات قاری یا سامع کے دل و دماغ میں اتر جاتی ہے۔ جسم اور روح کی تفہیم کے لیے قلندر بابا اولیاؒ نے تحریر فرمایا کہ جسم کی حفاظت کے لیے لباس تیار کیا جاتا ہے، جب لباس جسم پر ہوتا ہے تو جسم کی حرکت کے ساتھ لباس بھی حرکت کرتا ہے، اگرچہ کہ لباس میں اپنی کوئی زندگی نہیں ہوتی۔ اسی طرح آدمی میں جب تک روح ہوتی ہے وہ حرکت کرتا ہے جیسے ہی روح نکل جاتی ہے، مرنے کے بعد اس کے جسم کو کاٹ ڈالیے کوئی مدافعت نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مرنے کے بعد جسم کی حیثیت لباس کی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سونے کی حالت میں بھی جسم کی حالت لباس کی طرح

Marfat.com

ہو جاتی ہے۔ [۳۲]

ایک مرتبہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ سے کسی انگریز نے کہا کہ قرآن میں آسمان اور زمین پر تفکر کے بارے میں کہا گیا ہے۔ آپ لوگ اس پر عمل نہیں کرتے، جبکہ ہم لوگ رات دن تحقیقات کر کے، چاند پر پہنچنے کی تیاری کر رہے ہیں۔ اِس پر مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے جواب میں کہا کہ شاہی محل میں داخلہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک شاہی مہمان کی حیثیت سے، جس کا مقصود شاہ سے ملاقات ہوتی ہے اور شاہی محل کی خوب صورتی اور نقش و نگار کو سرسری سا دیکھ لیتا ہے۔ مگر شاہ سے ہم نشینی، مصافحہ اور ملاقات کا شرف حاصل کرتا ہے۔ جبکہ ایک چور شاہی محل میں داخل ہوتا ہے تو اس کا مطمحِ نظر شاہی محل سے سامان کی چوری ہوتی ہے، اس لیے وہ چیزوں کو غور سے دیکھتا ہے۔ پس مسلمان کا مقصد اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے اور کفار کی فکری حدود مخلوقات تک ہے۔ [۳۳] اسی طرح ایک دفعہ دورانِ وعظ ایک صاحب اونگھنے لگے تو شاہ حکیم محمد اختر نے فرمایا، کہ کچھ باتیں آنکھوں سے ملتی ہیں، خواجہ صاحب فرماتے ہیں بعض شرابِ محبت؛ اللہ والوں کی آنکھوں سے ملتی ہے، اس لیے کسی پیغمبر کو نابینا پیدا نہیں کیا گیا، کیونکہ اگر نبی اندھے ہوتے تو اُمّتی صحابی نہیں بن سکتے تھے۔ اگر کوئی اُمّتی اندھا ہو اور نبی اس کو دیکھ لے تو وہ صحابی ہو جاتا ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ ابن مکتومؓ۔ [۳۴]

خانقاہی ادب میں ایک اصطلاح 'شطحیات' کی بھی مستعمل ہے۔ یہ لفظ 'شطح' کی جمع ہے جس کے لغوی معنی شریعت کے خلاف بکواس اور بے حیائی کے ہیں۔ خلافِ شرع ایسا کلمہ جو اللہ والوں کی زبان سے بے اختیاری میں نکل جائے۔ [۳۵] اس بارے میں سید شاہ محمد ذوقیؒ فرماتے ہیں کہ:

> یہ وہ کلمات ہیں جو صوفیۂ کرام کی زبان سے مستی و شوق و غلبۂ حال میں بے اختیار صادر ہو جاتے ہیں جو بظاہر شریعت کے خلاف معلوم ہوتے ہیں، مگر باطناً کسی سرّ کی جانب اُن میں اشارہ ہوتا ہے، گو ہر شخص اُن اشارات کو صحیح طور پر نہ سمجھ سکے، اس قسم کے کلمات کے متعلق مشائخین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی روش یہ ہے کہ انھیں نہ رد کرتے ہیں نہ قبول تاوقتے کہ سمجھ نہ لیں۔ [۳۶]

ان شطحیات کی تشریح میں بھی صوفیۂ کرام کے یہاں استدلالی رجحان نظر آتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے۔ قرآنی آیت ہے۔

ان بطش ربک لشدید (البروج ۸۵: ۱۲) ترجمہ: تحقیق پکڑ تیرے رب کی شدید ہے۔

پڑھی گئی تو سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ بول اٹھے۔

ان بطشی اشد ترجمہ: تحقیق میری پکڑ شدید تر ہے۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے شاہ سید محمد ذوقیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ یہ بظاہر ایک گستاخانہ جملہ ہے، مگر اس کی باریکیوں کو دیکھا جائے تو یہ گستاخانہ کلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا، اس کی چار وجوہ ہیں۔ اوّل حق تعالیٰ کی پکڑ اگرچہ شدید ہے، مگر اپنی ہی ملکیت میں تصرّف ہے۔ لہٰذا یہ پکڑ عدل کے خلاف نہیں، جبکہ ولی کی پکڑ ظلم

Marfat.com

ہے، کیوں کہ بندہ ہونے کی حیثیت سے اس کو ملکِ خدا میں تصرّف کا کوئی حق حاصل نہیں، اس لیے ولی کی گرفت اشد ہوئی۔

دوم: حق تعالیٰ کی گرفت میں مہلت دی جاتی ہے اور توبہ استغفار کا موقع عطا فرمایا جاتا ہے، مگر ولی کی پکڑ غلبۂ حال میں فی الفور عمل میں آجاتی ہے اور سنبھلنے کا موقع بھی نہیں دیتی۔

سوم: چونکہ خدا اپنے مقبول بندوں کی دعا رد نہیں فرماتا، اس لیے اللہ کی پکڑ دراصل اس بندے کی دعا کے سبب ہوئی جو بظاہر ولی کی مگر حقیقت میں اللہ کی پکڑ ہے، جو زیادہ قوی ہے۔ بہ نسبت بندے کی پکڑ کے جو خدا کے نام سے موسوم ہے۔

چہارم: ولی جسے مردود کردے، وہ مقبول نہیں ہوتا، جب کہ حق تعالیٰ کا مردود کیے ہُوئے کو ولی قبول کرلے تو حق تعالیٰ بھی قبول کرلیتا ہے۔ مرتدِ شریعت کلمہ پڑھنے سے مسلمان ہوجاتا ہے مگر مرتدِ طریقت کتنے ہی عمل کرے بے سود ہوتے ہیں۔[۳۷]

خانقاہی ادب میں استدلالی رجحان نہ صرف تصوّف اور اس کی مبادیات کی تفہیم میں معاون ثابت ہوا اور ہورہا ہے، بلکہ زندگی اور اس میں رائج دیگر افکار پر غور وخوض کی ترغیب کا بھی سبب ہے۔ اس رجحان سے متصوفین نے تصوّف میں جن خرابیوں کو جنم دیا، ان کی حقیقت بھی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واضح ہوتی گئیں۔ یوں اسلامی تصوّف غیر اسلامی عناصر کی آمیزش سے محفوظ رہا ہے۔

علمی رجحان

بطورِ علم، تصوّف کی مختلف جہات اور پہلوؤں کی تفہیم کے لیے خانقاہی ادب میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے، اسے ہم نے علمی رجحان کا نام دیا ہے۔ علمِ تصوّف کے متعلق ترغیب دینے کا عمل بھی اس میں شامل ہے۔ خانقاہی نظام نے جوں جوں ترقی کی، اس میں علمی کام کا آغاز بھی ہوگیا۔ عبدالصمد صارم نے نام دیے بغیر بعض مصنفین کا یہ خیال پیش کیا ہے کہ سب سے پہلے خواجہ ذوالنون مصریؒ (۲۰۵ھ) نے تصوّف کے مسائل میں کلام کیا ہے۔ جس کی وجہ سے لوگ ان کے مخالف ہوگئے تھے اور حاکمِ وقت نے انھیں سزا دی تھی۔[۳۸] رفتہ رفتہ تصوّف نے مکمل علم کی حیثیت اختیار کرلی، کسی نے اسے علمِ باطن کہا اور کسی نے تصوّف، یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ جس طرح کئی نئے علوم، انسانی زندگی میں شامل ہوئے ہیں، ان علوم کے اثرات تصوّف اور خانقاہی ادب پر بھی مرتّب ہوئے ہیں، اب تصوّف کی تفہیم کے لیے سائنسی اور دیگر سماجی مضامین سے بھی استفادہ کیا جارہا ہے۔ یہی نہیں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی تعریف میں بھی اضافہ کیا گیا ہے۔ جیسے ایک سائنسی علوم کے ماہر صوفی شاہ مقصود عنقا نے تصوّف کی سائنسی انداز میں تعریف کی ہے۔ ''طبیعی دنیا کو مابعد الطبیعاتی اصولوں کے مطابق سمجھنے کے علم کو عرفان (تصوّف) کہا جاتا ہے۔''[۳۹] سماجیات میں دلچسپی رکھنے والے

Marfat.com

خرم مراد نے اپنی کتاب 'احسان کا صحیح اسلامی تصور' میں لکھا ہے کہ احسان کے مترادف انگریزی لفظ excelence ہے، یعنی احسان سے مراد جو بھی کام کیا جائے وہ اعلیٰ معیار کا ہو، خواہ وہ معاشی ہو یا تجارتی، سیاسی ہو یا مذہبی بہترین ہو۔[40] مزید لکھتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے جب یہ فرمایا کہ:

> تم اللہ کی بندگی کرو تو اس طرح کرو گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو، تو اس سے آپ ﷺ کی مراد زندگی کا ہر کام ہے، وہ اس لیے کہ اسلام میں بندگی کا تصور زندگی کے ہر دائرے پر محیط ہے۔ کوئی پہلو بھی اس سے خارج نہیں ہے۔[41]

اسی طرح تصوّف کے دیگر معاملات میں بھی چھوٹے سے چھوٹے پہلوؤں پر بھی حکیمانہ نکات بیان کیے گئے ہیں۔ تصوف کی اولین کتاب حضرت حارث المحاسبی (۱۶۵ھ۔۲۴۳ھ) کی 'کتاب الرعایہ فی التصوّف' ہے۔ بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے اپنی وفات سے بیس پچیس سال پہلے لکھی ہوگی، کیونکہ ضعیفی کے عالم میں اس قدر ضخیم اور بلند پایہ کتاب لکھنا دشوار ہوتا ہے۔ یہ وہ صوفی ہیں جن کی تعلیمات کا سب سے زیادہ اثر امام غزالیؒ پر ہوا، انہوں نے اپنی مشہور تصنیف 'احیاء العلوم الدّین' میں ان کے عقائد وافکار کو اپنی تعلیمات کا سنگِ بنیاد بنایا ہے۔[42] 'کتاب الرعایہ فی التصوّف' کے دیباچے ہی میں مسلمانوں اور طالبانِ حق کو قرآنی تعلیم کی طرف توجہ دینے کی تلقین کی گئی ہے۔ کتاب کا اسلوب مکالماتی ہے۔ یعنی سوال وجواب کی صورت میں ہے۔ مصنّف نے خود ہی سوال کیا ہے پھر خود ہی اس کا جواب رقم کیا ہے۔ تصوّف کے ایسے بنیادی سوالات کے جوابات تحریر کیے ہیں، جن سے ان کی تفہیم آسان ہوجاتی ہے۔ مثلاً:

میں نے پوچھا: کبر کیا ہے؟ اور کیسے پیدا ہوتا ہے؟

انہوں نے جواب دیا: کبر ایک بڑی آفت ہے۔ جس سے بہت سی مصیبتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اللہ کے نزدیک کبر بہت بڑا گناہ ہے، پھر آپ ﷺ کا یہ فرمان بیان کیا کہ جس شخص کے دل میں رائی کے برابر بھی تکبّر ہوگا، وہ جنّت میں داخل نہیں ہوسکے گا۔ کبر کے بارے میں کئی آیتیں اور احادیث نقل کی ہیں۔ تکبّر کے پیدا ہونے کے ضمن میں لکھا کہ یہ عُجب وکینہ وریا سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی اصل اپنی قدر وقیمت کو نہ جاننا ہے۔ 'کبر' کا مطلب ہے اپنے آپ کو دوسروں سے بڑا سمجھنا۔ اسی احساس سے متکبرانہ اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔

تکبّر کی ایک قسم وہ ہے جو بندوں کے درمیان ہوتی ہے۔ جس میں دوسرے پر برتری کا اظہار ہوتا ہے۔ اس سے متکبّر میں دو خصلتیں پیدا ہوتی ہیں، ایک یہ کہ وہ بندوں سے حقارت سے پیش آتا ہے اور دوسری یہ کہ وہ حق کو قبول کرنے کی بجائے اسے رد کردیتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی منشا کے برخلاف ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ جانتا ہے کہ وہ حق ہے۔ ایک تکبر اللہ اور بندے کے درمیان ہوتا ہے یعنی بندہ اللہ کے احکام کو خوشی سے قبول نہیں کرتا، اسی طرح خود پسندی سے پیدا ہونے والے تکبّر کی بابت فرمایا کہ وہ دین کے امور میں علم اور عمل سے

Marfat.com

پیدا ہوتا ہے۔ علم میں اس طرح کہ جب عالم اپنے علم سے خوش ہوتا ہے تو یہ خوشی اسے تکبر تک لے جاتی ہے۔ عمل میں اس طرح تکبر پیدا ہوتا ہے، وہ شخص جب کسی دوسرے کو اپنے سے کم عمل کرتا ہوا دیکھتا ہے تو اسے کم تر اور ذلیل سمجھتا ہے، چاہے وہ اس سے زیادہ عالم ہو۔[۴۳] الغرض تکبر پر ایک تفصیلی علمی بحث ہے۔ جسے اختصار سے یہاں بیان کیا ہے، جن سے کبر کے کئی پہلوؤں کی نقاب کشائی ہوتی ہے۔

اس کے بعد تصوّف کی اولین کتابوں میں ابونصر سراج (م ۳۷۸ھ) 'کتاب اللمع' ہے۔[۴۴] ابو نصر سراج نے 'کتاب اللمع' میں علم کی مختلف اقسام کا ذکر کیا ہے۔ علم شریعت اور طریقت کی تشریح علمی انداز میں کی ہے۔ جس کے سبب ان وضاحتوں نے آگے چل کر اصطلاح کا روپ دھار لیا۔ ایک جھلک دیکھیے:

> علمِ شریعت ایک علم ہے۔ اس میں علمِ ظاہر بھی شامل ہے اور علمِ باطن بھی۔ جو ظاہری اور باطنی اعمال کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ ظاہری اعمال میں طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور جہاد وغیرہ۔ جبکہ باطنی اعمال میں ایمان، یقین، صدق، اخلاص، معرفتِ ایزدی، توکل، محبت، رضا، ذکر، شکر، انبت (اللہ کی طرف رجوع کرنا)، تقوا، مراقبہ، عبرت، خوف، رجا، صبر، قناعت، تسلیم، تفویض، قرب، شوق، وجد، حزن، ندم، حیا، تعظیم اور ہیبت وغیرہ۔[۴۵] پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے 'کتاب اللمع' کی کئی خصوصیات بیان کی ہیں۔ تصوّف اور خانقاہی نظام میں ادب کی اہمیت پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ کتاب اللمع کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ سراج نے 'آداب' پر مفصّل لکھا ہے۔ اِس موضوع پر اتنا مواد تصوف کی کسی کتاب میں نہیں مل سکتا۔ اسی طرح انہوں نے تمام مصطلحاتِ فنِ تصوف کی شرح درج کردی ہیں۔[۴۶]

اس طرح تصوّف کے اہم اور بنیادی نکات کو کتاب اللمع میں زیر بحث لایا گیا ہے۔ انہی خوبیوں کے سبب پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اس کتاب کے بارے میں کہا ہے کہ 'جو شخص بھی 'کتاب اللمع' پڑھے گا، وہ تصوّف کے مبادی اصول اور مقاصد سے بخوبی آگاہ ہوجائے گا۔'[۴۷] تصوف کی ابتدائی کتب میں ابوالقاسم قشیری ؒ (م ۴۶۵ھ) کے 'رسالہ قشیریہ' کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ جو علمی انداز اس کتاب میں نظر آتا ہے، وہ کسی اور میں نہیں ملتا۔ اس میں علمِ تصوّف کی اصطلاحات پر بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اِن میں وقت، مقام، حال، فنا و بقا، صحو و سکر، شریعت و طریقت، ورع، زہد، حسد، توکل، شکر، یقین، صبر، مراقبہ، رضا، عبودیت، ارادت، استقامت، اخلاص، صدق، حیا، ذکر اور فقر وغیرہ کو وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ ابوالقاسم قشیری ؒ شکر کے بارے لکھتے ہیں:

> شکر کی حقیقت، اہلِ حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ نہایت عاجزی کے ساتھ انعام کرنے والے کی نعمت کا اعتراف کیا جائے، اسی قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کو مجازاً شکور کہا جائے گا۔۔۔۔ شکر کی تین قسمیں ہیں۔ زبان کا شکر، عاجزی کے ساتھ اللہ کی نعمتوں کا اعتراف کرے، بدن اور اعضا کا شکر

Marfat.com

انسان اپنے منعم کا وفادار اور خدمت گزار رہے اور دل کا شکر اس کے احسان کو ہر لحظہ اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھے۔ پھر اس کے بعد تفصیل سے شاکر اور شکور کا فرق بیان کیا ہے۔ [۴۸]

ابو القاسم قشیریؒ شریعت و حقیقت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ عبودیت پر قایم رہنے کا حکم دینا شریعت ہے اور حقیقت، حق تعالیٰ کی ربوبیت کے مشاہدے کا نام ہے، اگر شریعت کی تائید حقیقت سے نہ ہو، وہ غیر مقبول ہے اور حقیقت، احکام شریعت سے پابند نہ ہو تو بے سود ہے۔ [۴۹]

داتا گنج بخش ہجویریؒ (وصال ۴۷۲ھ) کی 'کشف المحجوب' کا نام خود اس امر کا ایک واضح ثبوت ہے کہ اس میں علمِ باطن کے راز افشا کیے گئے ہیں پھر اس کے مصنف علمِ باطن کے علاوہ علومِ ظاہری پر بھی وسیع نظر رکھتے ہیں۔ آپ کے علمی مرتبے کا اندازہ اِس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ نکلسن نے کشف المحجوب کے مطالعے سے آپ کی سات تصانیف کا کھوج لگایا ہے۔ کشف المحجوب فارسی میں خانقاہی ادب کی قدیم ترین کتاب ہے۔ (۵۰) آپؒ نے بھی تصوّف کی کئی اصطلاحات وضع کی ہیں، جو بعد میں علمِ تصوّف میں رائج ہوگئیں۔ چند اصطلاحات کی وضاحت پیش کی جاتی ہیں:

> حجاباتِ رینی و غینی: انسان کے لیے وہ پردے جو راہِ حق میں اس پر مانع اور حائل ہوتے ہیں۔ دو قسم کے ہیں۔ ایک کا نام حجاب رینی ہے جو کسی حالت میں اور کبھی نہیں اٹھتا اور دوسرے کا نام حجابِ غینی ہے اور یہ حجاب جلد تر اٹھ جاتا ہے۔

حجاب رینی کے معنی: رین جس کے معنی زنگ آلود ہونے، ختم، مہر لگنے اور طبع میں ٹھپا لگنے کے ہیں۔ یہ تینوں لفظ ہم معنی اور ہم مطلب ہیں جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا۔

کلا بل ران علیٰ قلوبھم ما کانو یکسبون°

ترجمہ: یہ لوگ ہرگز حق قبول نہیں کریں گے، بلکہ ان کے دلوں پر رین یعنی حجاب ذاتی ہے، جو کچھ بھی وہ کرتے ہیں۔

حجاب غین کے معنی: غین جس کے معنی اوٹ اور ہلکے پردے کے ہیں، یہ وصلی حجاب ہے، کسی وقت اس کا پایا جانا اور کسی وقت اس کا زائل ہونا، دونوں جائز و ممکن ہیں۔ [۵۱]

شیخ شہاب الدّین سہروردیؒ (م ۶۳۲ھ) کی 'کتاب 'عوارف المعارف' بھی خانقاہی ادب کی ابتدائی کتب میں شمار ہوتی ہیں، اس میں بھی تصوّف کی کئی اصطلاحات کی تشریحات تحریر کی گئی ہیں۔ تجرید و تفرید کے بارے میں فرماتے ہیں کہ تجرید اور تفرید میں یہ فرق ہے کہ تجرید میں بندہ اغراض سے خالی ہوجاتا ہے اور وہ کرتا ہے، جس میں دنیا و آخرت کے اغراض پر اس کی نظر نہ ہو۔ تفرید یہ ہے کہ اپنے نفس کو ان کاموں کے اندر نہ دیکھے بلکہ احسان الٰہی کو اپنے اوپر دیکھے۔ گویا تجرید اغیار کی نفی اور تفرید اپنے نفس کی نفی ہے۔ [۵۲]

تاریخِ علوم کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ علوم کی تعداد میں بتدریج

Marfat.com

اضافہ ہو رہا ہے۔ دراصل علم نام ہے جاننے کا، اس جان کاری کی کوئی حدود نہیں ہیں۔ جیسے جیسے انسان کا ذہنی ارتقا ہو رہا ہے۔ وہ ہر علم کو چاہے سائنسی ہو یا سماجی، اُس کی تفہیم کے لیے پہلے اُسے مختلف اقسام میں تقسیم کرتا ہے یا اس کی شاخیں بناتا ہے، بعدازاں ان قسموں اور شاخوں کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لیتا ہے تو اس میں اس قدر وسعت دکھائی دیتی ہے کہ وہ شاخ یا قسم اپنی جگہ خود ایک مکمل علم بھی بن جاتی ہے۔ جس طرح ابتدا میں سائنس ایک علم تھا۔ جس میں جان دار اور بے جان چیزوں پر بحث اور تجربے کیے جاتے تھے، پھر جانداروں کے علوم پر مبنی علم حیاتیات (Biology) بنا، پھر اس کی دو شاخیں علم الحیوانات (Zoology) اور علمِ نباتات (Botany)، پھر ان شاخوں نے علم کی حیثیت اختیار کر لی، پھر ان کی مزید شاخیں بن گئیں۔ گویا علم کسی شے کے بارے میں گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرنے اور جاننے کا نام ہے۔

خانقاہی ادب میں انسان کی ظاہری اور باطنی صفات کے پہلوؤں پر خاصا لکھا گیا ہے۔ مذہب سے تعلق کے حامل افراد کے کس قدر درجے ہو سکتے ہیں۔ اُن کے کیا مقام ہو سکتے ہیں۔ اُن کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے۔ اُن کے معاشرے اور افراد پر کیا اثرات مرتب ہو سکتے ہیں۔ صوفیہ نے خانقاہی ادب میں ان پر محض بحث ہی نہیں کی بلکہ ان کو اصطلاحی نام بھی دیے۔ علمِ دین کے اعتبار سے ابونصر سراجؒ فرد کے بارے میں 'کتاب اللمع' میں تحریر فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے پردہ فرمانے کے بعد جن لوگوں نے آپؐ کی اطاعت کی، وہ آپؐ کے وارث قرار پائے۔ انھیں تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ اربابِ حدیث، دوسرا فقہا اور تیسرا صوفیہ۔ بس یہی طبقات سہ گانہ اولوالعلم اور قائم بالقسط کہے جانے کے مستحق ہیں۔ یہ انبیا کے جانشین ہوتے ہیں۔[۵۳] اسی طرح داتا گنج بخشؒ نے **کشف المحجوب** میں مختلف خصوصیات کے سبب صوفیہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ صوفی: جو خود کو فنا اور خواہشاتِ نفسانیہ کو ختم کر کے حق کے ساتھ مل جائے۔

۲۔ متصوِّف: وہ صادق و راست باز جو ریاضت و مجاہدے کے ذریعے مقام کی طلب کرے۔

۳۔ مستصوِف: دنیوی عزّت و منزلت اور مال و دولت کی خاطر خود کو صوفیوں جیسا بنا لے اور اسے منازل و مقامات کی کچھ خبر نہ ہو۔

گویا صوفی صاحبِ وصول، متصوِّف صاحبِ اصول اور مستصوِف صاحبِ نقول و فضول ہوتا ہے۔ آخری الذکر؛ صوفی کے نزدیک مکھی کی طرح ذلیل اور دیگر کے نزدیک بھیڑیے کی مانند ہوتا ہے، جس کی غذا گوشت اور خون ہے۔[۵۴]

یہی نہیں داتا صاحبؒ نے ملامتی نقطۂ نظر کے حامل صوفیہ کی بھی تین صورتیں تحریر کی ہیں۔

۱۔ راست رفتن: وہ جو سیدھا چلے، یعنی ایک شخص صراطِ مستقیم پر قائم رہے، مگر پھر بھی لوگ اس کو ملامت کریں، مگر وہ ان کی پروا نہیں کرے۔

Marfat.com

۲۔ قصد کردن: جو شخص لوگوں میں صاحبِ عزت مشہور ہو اور اس کا دل بھی عزت کی طرف مائل ہو، وہ ان سے ہٹ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونے کے لیے بالا رادہ ایسا کام کرے، جس سے مخلوق اس پر ملامت کرے اور ایسے عمل سے شریعت میں بھی خلل واقع نہ ہو۔

۳۔ ترک کردن: جس کے دل میں کفر و ضلالت سے طبعی نفرت بھری ہو اور بظاہر شریعت کی متابعت نہ کرے، ملامت کا یہ طریقہ اُس کی عادت بن جائے، اُس کے باوجود دین پر مستحکم رہے اور مخلوق کی ملامت سے بے خوف ہو۔ اِسی ضمن میں آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ نفل کو طویل کر دے یا دین پر مکمل عمل کرنا شروع کر دے، لوگ خود اسے ریاکار اور منافق کہیں گے، لیکن جو اس طریقے پر خلافِ شریعت کام کرے اور یہ کہے کہ ملامت کے لیے یہ کام کر رہا ہوں تو یہ کھلی گمراہی ہے کہ آج کل لوگ اس طریقے سے مقبول ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ [۵۵]

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (وصال ۵۷۱ھ) نے اپنی کتاب 'فتوح الغیب' میں دین پر عمل پیرا اور بے عمل انسانوں کے چار درجے تحریر کیے ہیں۔

۱۔ عام گناہ گار

۲۔ عالمِ بے عمل

۳۔ پوشیدہ حال ولی

۴۔ ظاہر حال ولی

۱۔ عام گناہ گار: یہ وہ شخص ہے، جس کی زبان ہے نہ دل، وہ عام آدمی بے علم، بے عمل، ناتجربے کار اور کند ذہن ہے۔ ایسے آدمیوں کی صف میں شامل نہیں ہونا چاہیے۔

۲۔ عالمِ بے عمل: دوسرا شخص وہ ہے، جس کی صرف زبان ہے، دل نہیں، وہ حکمت و دانائی اور نیکی کی باتیں کرتا ہے، لوگوں کو اللہ کی طرف بلاتا ہے اور خود اس پر عمل نہیں کرتا۔ دوسرے کے عیوب کو برا سمجھتا ہے اور خود میں چھپے ان عیبوں پر قائم رہتا ہے، یہ کپڑوں میں چھپا ہوا بھیڑیا ہے۔

۳۔ پوشیدہ حال ولی: تیسرا شخص وہ ہے، جس کا دل ہے زبان نہیں، وہ ایسا مومن ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے خلقت سے چھپایا ہوا ہے، اس کا دل روشن ہے۔ اپنے ذاتی عیبوں پر بصیرت ہے، یہ اللہ کا دوست ہے اور اس پر اللہ کا انعام ہے۔

۴۔ ظاہر حال ولی: چوتھا وہ شخص ہے جس کے دل و زبان دونوں موجود ہیں، جس کو عالمِ ملکوت میں عظمت و بزرگی کے ساتھ بلایا گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جس نے علم سیکھا اور اس پر عمل کیا، اسے عالمِ ملکوت میں 'عظیم' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اے مومن تجھ پر لازم ہے کہ اس کی صحبت اختیار کر اور اس کی مخالفت اور اس سے نفرت اور دشمنی کرنے اور علاحدہ رہنے سے ڈر۔ [۵۶]

Marfat.com

یہی نہیں دو عبادت گزاروں کے درمیان نیتوں اور حصولِ مقصد میں افتراق کے حوالے سے بھی خانقاہی ادب میں تقسیم کی گئی ہے۔ عام طور پر عابد اور زاہد بہت حد تک ہم معنی ہیں، مگر ان کے درمیان جو لطیف سا فرق ہے، اس کی وضاحت ملاحظہ کیجیے۔ عابدوں کا گروہ ہمیشہ عبادت میں مشغول اور نوافل کی پابندی کرتا ہے اور مقصود ثوابِ اخروی ہوتا ہے، جبکہ صوفی اغراض سے پاک ہوتا ہے۔ یہ حضرات خدا کی عبادت خدا کی رضا کے لیے کرتے ہیں نہ کہ اخروی ثواب کے لیے۔ عابد دنیا کی رغبت ہونے کے باوجود عبادت کرتے ہیں اور زاہد صرف حق کے لیے، وہ رغبت دنیا سے پاک ہوتے ہیں۔[۵۷]

امام احمد رضا خانؒ (وصال ۱۹۲۱ء) نے سماجی اعتبار سے آدمی کی تین صورتیں لکھی ہیں۔ مفید، مستفید اور منفرد۔

۱۔ مفید: وہ جو دوسروں کو فائدہ پہنچائے۔

۲۔ مستفید: وہ جو دوسروں سے فائدہ حاصل کرے۔

۳۔ منفرد: وہ کہ جسے دوسروں سے فائدہ لینے کی ضرورت نہیں اور دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی طاقت نہ ہو۔۔۔ آخری الذکر کو عزلت گزینی جائز ہے۔[۵۸]

انسان مختلف صفات کے ساتھ ساتھ مختلف جذبات اور احساسات بھی رکھتا ہے، جنھیں لفظوں میں مقید کرنا آسان عمل نہیں ہے۔ خانقاہی ادب میں جس جذبے اور احساس کی ترغیب دی جاتی ہے، ان میں محبّت کو خاص مقام حاصل ہے۔ جب سالک بلندی کی طرف جاتا ہے، اس کے لیے عشق کی کیفیت کا ہونا ازبس ضروری ہے، ان دونوں جذبوں کی وضاحت اور تشریح امام غزالیؒ نے یوں کی ہے:

> کسی پسندیدہ چیز کی طرف میلان طبع کا نام محبت ہے، اگر اس میں شدت ہو تو اسے عشق کہتے ہیں، یہ ترقی کرتی رہتی ہے، اس میں عاشق معشوق کا بندہ بن کر رہ جاتا ہے۔ مال و دولت ہر چیز اس پر قربان کر دیتا ہے۔
>
> منتہی میں محبت کا صدق تین چیزوں سے ظاہر ہوتا ہے، محبّ محبوب کی باتوں کو سب سے اچھا سمجھتا ہے، اس کی مجلس کو سب سے بہتر اور اس کی رضا کو سب پر ترجیح ہوتی ہے۔ عشق پردہ داری اور رازوں کو افشا کرتا ہے۔[۵۹]

اس قدر علمی کام کے باوجود آج بھی تعلیم یافتہ افراد صوفیہ کے نقطۂ نظر پر اعتراضات کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر امان اللہ بھٹی رقم طراز ہیں:

> اہلِ خانقاہ نے اگرچہ علمی و ادبی میدان میں نہایت کم خدمات سرانجام دی ہیں، لیکن اس کے باوجود انہوں نے اس میدان میں ایسے منفی و غلط رجحانات کی ترویج کی، جن کے اثرات کو زائل کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔[۶۰]

Marfat.com

ڈاکٹر امان اللہ بھٹی نے یہ اعتراضات بھی کیے کہ صوفیہ نے علوم کو دو اقسام علمِ ظاہر اور علمِ باطن میں تقسیم کر دیا، قرآن و حدیث کو علمِ ظاہر قرار دیا کہ یہ صرف انسان کے ظاہر کی اصلاح کرتے ہیں، باطنی اصلاح ان کے ذریعے ممکن نہیں، حال آں کہ آخری الزّماں ﷺ کے جانے کے بعد یہی تعلیمات ہدایات و رہنمائی کا باعث ہیں، جب کہ صوفیائے حق کا نقطۂ نظر ہر دور میں یہ رہا ہے کہ علم حاصل کیا جائے اور اس کی ترغیب دی جائے۔ یہ الگ بات کہ حصولِ علم کے مقصد میں فرق ہوسکتا ہے، جیسا کہ ایک مجلس سے حضرت ڈاکٹر عبدالحیؒ نے ارشاد فرمایا کہ ہم لوگ یہاں اسی لیے جمع ہوتے ہیں کہ دین کا کچھ علم حاصل کریں اور اس پر عمل کرنے کا سلیقہ سیکھیں۔ ہمارا یہ مقصود اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے کہ پہلے اس کی حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے تاکہ صحیح علمِ دین حاصل ہونے پر، اس کے مطابق صحیح عمل کی توفیق ہو۔ آپ نے اشرف علی تھانویؒ کی کتب کے مطالعے پر زور دیا کہ ان سے دین کے تینوں شعبوں یعنی شریعت و سنّت و طریقت کا کافی علم حاصل ہو جائے گا۔[61]

صوفیۂ کرام کے یہاں حصولِ علم کا مقصد اُس پر خلوص کے ساتھ عمل کرنا ہے، کیونکہ تصوّف، احسان یا طریقت دین کا عملی شعبہ ہے۔ اس 'عمل' پر صوفیۂ کرام نے کتنا غور و فکر کیا۔ اس کا اندازہ اس بات سے کیجیے کہ 'عمل' کے وقوع پذیر ہونے میں کتنے مراحل ہوسکتے ہیں، اِس بارے میں سید محمد ذوقیؒ فرماتے ہیں۔ سب سے پہلے دل میں 'خطرہ' پیدا ہوتا ہے، جسے صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں 'خاطرِ اوّل'، 'خاطرِ ربانی' یا 'ہاجس' یا 'سببِ اوّل' کہتے ہیں اور اسے خطا کا احتمال نہیں ہوتا، اسے انسان کبھی قبول اور کبھی ردّ کر دیتا ہے، یہ خطرہ قوی ہونے کی صورت میں 'ارادے' میں تبدیل ہوتا ہے۔ تردّد اور غور و خوض کے بعد اس میں پختگی آتی ہے تو یہ ''ہمّت'' میں تبدیل ہوتا ہے، اس میں مزید پختگی 'عزم' میں تبدیل کر دیتی ہے، اس 'عزم' کو جب عملی صورت میں تبدیل کرنے کا خیال ہوتا ہے تو 'قصد' اور جب اس پر عمل کرنا شروع کرتے ہیں تو 'نیت' پھر جا کر 'عمل' کا ظہور ہوتا ہے۔[62] صوفیۂ کرام نے بظاہر ایک چھوٹی سی بات جو ماورائی صورت میں ہے۔ اس پر کتنا غور و خوض کیا ہے۔ اس کے کتنے درجے بیان کیے ہیں۔ ان کی کس قدر مناسب 'اصطلاحیں' بنائیں۔ کیونکہ عمل ہی وہ صورت ہے جس کے نتائج دنیا اور آخرت میں آتے ہیں۔

اس قدر گہرائی میں جانے کا مقصود یہ ہوسکتا ہے کہ انسان اگر کسی فعل پر عمل درآمد سے رک جائے تو اسے اندازہ ہو کس مقام پر آکر اس نے سببِ اول کو ردّ کیا یا تمام مراحل طے کر کے قبول کیا۔ گویا صوفیۂ کرام نے علمِ تصوّف میں اس نوع کے اضافے بھی کیے، جن سے انسان کی خارجی اور سماجی زندگی پر اثرات مرتّب ہوتے ہیں۔ ان اصطلاحات سے ادب میں تخلیقی عمل کے مراحل کا بھی اندازہ ہوسکتا ہے۔

علمی رجحان نے خانقاہی ادب میں علی انور قلندر کی 'مصباح التعرف لاربابِ تصوف'، خواجہ شاہ عبدالصمد فریدیؒ کی 'اصطلاحاتِ صوفیہ' (۱۹۲۹ء) اور سید شاہ محمد ذوقیؒ کی 'سرِّ دلبراں' جیسی معرکہ آرا تصوّفانہ

Marfat.com

اصطلاح پر مبنی کتب عطا کیں۔ آخر الذکر میں سولہ سو (۱۶۰۰) سے زائد تصوّف کی اصطلاحات کی تشریح کی گئی ہے۔ خانقاہی ادب کے ان رجحانات نے تصوّف کو جس علمی سرمایے سے نوازا، اس کے اثرات ادب پر بالعموم اور شاعری پر بالخصوص مرتّب ہوئے۔ فارسی اور اردو نثر و شاعری کے اسلوبی اور معنوی ارتقا میں اس علمی سرمایے کا خاص حصّہ ہے۔

سائنسی رجحان

سائنسی ترقّی نے جہاں انسان کو آرام و آسایشیں عطا کی ہیں، وہاں زندگی کی تفہیم کے لیے نئے اسالیب سے بھی نوازا ہے۔ بالخصوص باطنی معاملات جو احساسات اور کیفیات سے تعلق رکھتے تھے، اُن کے لیے اظہار اور ابلاغ کے ذرائع تقریباً ناپید تھے، سائنسی امثال سے ان کو سمجھنا نسبتاً سہل ہو گیا ہے۔ کیونکہ آج سائنس کی بہت سی ایجادات بھی آنکھوں سے نظر نہ آنے کے باوجود اپنا عملی اظہار کرتی ہیں، جو ماضیٔ قریب کے آدمی کے لیے کرامات سے کم درجہ نہیں رکھتیں، جب صوفیۂ کرام سائنسی معلومات سے مستفیض ہوئے تو انہوں نے اس علم کو اپنے باطنی معاملات کے لیے ذریعۂ اظہار بنایا۔

ہومیو پیتھک طریقِ علاج میں داخلی کیفیات اور سوچ کا بھی ایک اہم کردار ہوتا ہے۔ جس طرح عمل کا تعلق فکر سے ہوتا ہے، اسی طرح عمل کے نتائج افکار اور خیالات پر پڑتے ہیں۔ بُری سوچ سے بدعملی جنم لیتی ہے تو بُرے عمل سے ذہن پر انتشار اور بُرے خیالات نقش ہونے لگتے ہیں جو آدمی میں بیماری کا سبب بنتے ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر عبدالحیؒ نے فرمایا کہ گناہوں کے سبب جو بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔ عموماً ان کا مرض تشخیص نہیں ہوتا۔ مرض پتا چل جائے تو علاج ناممکن ہوتا ہے۔ گناہوں سے بیماری کا سبب یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی فرد گناہ کرتا ہے تو قدرت کی طرف سے ہر فرد کو ایک ایسی صلاحیت دی گئی ہے، جس سے وہ جانچ لیتا ہے کہ وہ غلط کر رہا ہے یا صحیح۔ غلط کرنے کی صورت میں وہ ذہنی اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ اضطراب اسے کسی نہ کسی جسمانی بیماری میں مبتلا کر دیتا ہے۔ ہومیو پیتھک طریقۂ علاج میں تو بیماریوں کا ایک بڑا سبب ذہنی سوچ ہی ہے۔ اس بارے میں ڈاکٹر عبدالحیؒ فرماتے ہیں کہ آج کل ایسی بیماریاں سامنے آتی ہیں کہ ڈاکٹروں کی عقل حیران رہ جاتی ہے۔ تمام ٹیسٹ کے باوجود امراض تشخیص نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کھانے کی بدپرہیزی یا خارجی اثرات سے پیدا نہیں ہوئے ہوتے ہیں بلکہ اس کا سبب گناہِ کبیرہ ہوتے ہیں۔ اس کی مثال میں غیبت کا ذکر کیا ہے۔ جسے حدیث میں مردار بھائی کے گوشت کھانے کے مترادف قرار دیا ہے، تو کیا کوئی شخص مردار انسان کا گوشت کھائے گا تو اس کے بدن میں سمّیت (زہریلا پن) نہیں پھیلے گا تو کیا وہ جسم صحت مند رہے گا، کینسر کے مکمل علاج نہ ہونے کا سبب بھی انہوں نے گناہِ کبیرہ کو بیان کیا ہے۔[۶۳] خواجہ شمس الدین عظیمی نے بیماریوں کے پیدا ہونے کا روحانی سبب یوں بیان کیا ہے کہ اصل انسان روح ہے جو اپنے اور جسم

Marfat.com

کے درمیان ایک میڈیم بناتی ہے جو آنکھ سے نظر نہیں آتا، یہ غیر مرئی انسان بھی بااختیار، متحرک اور باعمل ہے، اس میں اربوں، کھربوں فارمولے کام کرتے ہیں، جنہیں چار عنوانات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ واٹر انرجی (Water Energy)

۲۔ الیکٹرانک انرجی (Electric Energy)

۳۔ ہیٹ انرجی (Heat Energy)

۴۔ ونڈ انرجی (Wind Energy)

یہ ماورائی جسم روح کی فراہم کردہ اطلاعات میں اپنی مرضی سے معنی پہناتا ہے۔ انسان میں موجود دو دماغ میں ایک براہِ راست اطلاعات قبول کرتا ہے اور دوسرا دماغ اپنے مفاد کے مطابق ان اطلاعات کو معنی دیتا ہے، جب یہ دماغ غلط، غیر واضح یا تخریبی مفہوم دینے کا عادی ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے جن معین مقداروں کے ساتھ انسان کو تخلیق کیا ہے، ان میں سقم پیدا ہو جاتا ہے اور مذکورہ بالا توانائیوں میں صحیح توازن نہیں رہتا ہے، جس کی وجہ سے انسان بیمار ہو جاتا ہے۔ [۶۴]

نمک ایک معدنی غذا ہے جو کہ حیوانات کے لیے بہت ضروری ہے۔ اس کا بنیادی مرکب تو سوڈیم کلورائیڈ ہے۔ اس کے دو بڑے اجزائے ترکیبی کلورائیڈ اور سوڈیم آئنک ہیں، جو زندہ اجسام کی بقا کے لیے نہایت اہم ہیں۔ جسم میں پانی کی مقدار میں توازن میں نمک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ کھانا پکانے میں زمانے بھر کی ذائقہ دار شے ڈال دی جائے اور اگر نمک نہ ہو، تو وہ کھانا بے ذائقہ ہی رہتا ہے۔ نمک کھانے کو تحفظ دینے کا بھی ذریعہ رہا ہے۔ خام سمندری نمک میگنیشم اور کیلشیم کے مرکبات کی وجہ سے بہت کڑوا ہوتا ہے۔ سمندری ہوا آس پاس کے علاقوں کے گھروں میں لوہے کی اشیا کو زنگ آلود کر کے گلا دیتی ہے، مگر سمندر میں موجود نمک کی سائنسی وجہ مولانا جلال الدین رومیؒ کی زبانی ملاحظہ کریں۔ وہ فرماتے ہیں کہ نمکین پانی سے پیاس نہیں بجھتی، سمندر کا پانی پی کر دیکھ لو، سمندر میں اللہ تعالیٰ نے پچاس فی صد نمک ڈال دیا ہے تاکہ نمک سے پانی سڑ نہ پائے اور اس میں تسمم، انفیکشن اور زہریلا مادہ پیدا نہ ہو جائے جو مچھلیوں کی ہلاکت کا سبب ہو جائے، اسی طرح آنسوؤں کو نمکین کر دیا، تاکہ آنکھوں میں انفیکشن نہ ہو۔ [۶۵]

خانقاہی ادب میں سائنسی رجحان ماضی بعید میں تو بہت ہی کم ملتا ہے، مگر ماضی قریب میں اس رجحان میں کچھ اضافہ ہوا ہے۔ شعور اور قلندر شعور کی بحث کے حوالے سے خواجہ شمس الدین عظیمی فرماتے ہیں کہ محدود شعور کو متحرک کرنے کا طریقہ کم لوگ ہی جانتے ہیں، مثلاً یہ کوئی نہیں جانتا کہ وہ کیوں زندہ ہے؟ کس وجہ سے زندہ ہے؟ اگر ایک آدمی آکسیجن اور پانی کی وجہ سے زندہ ہے تو کیا مرنے والے کے آس پاس آکسیجن ختم ہو جاتی ہے؟ ایسا نہیں ہے، اسی طرح کیلوریز کا فلسفہ بھی اس وقت غلط ثابت ہو جاتا ہے جب ایک جیسی خوراک کھانے والے افراد کے وزن میں فرق ہوتا ہے۔ [۶۶]

Marfat.com

سلسلۂ عظیمیہ میں سائنسی رجحان دیگر کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہے، کیونکہ ان کے پیچھے بنیادی مقاصد میں سائنسی تعلیم کا حصول بھی شامل ہے، اس سلسلے کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ خواجہ شمس الدین عظیمی اپنے مضمون 'پرندے' میں لکھتے ہیں:

> دماغ کے اندر دو کھرب خلیے اپنی تمام صلاحیتوں کے ساتھ ہر قدم پر متوجہ کرتے ہیں کہ ملمع شدہ دنیا نہ صرف یہ کہ ایک فرد کے لیے بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے زہر ہلاہل ہے۔۔۔۔ اللہ کی شانِ کریمی ہے کہ جب آسمان سے پرندوں کا غول دانہ چگنے کے لیے اپنے پنجوں اور گردن کو کششِ ثقل کے تابع کرتے ہوئے زمین کی طرف آتا ہے تو اس سے پہلے کہ زمین پر اتریں، وہاں اُن کی غذائی ضروریات تخلیق ہو چکی ہوتی ہیں۔ اربوں کھربوں پرندے آدمی کی طرح وسائل کے محتاج نہیں ہیں۔[۶۷]

اس پہلو کو بابا تاج الدین ناگ پوریؒ نے دوہے کی صورت میں یوں بیان کیا تھا۔

پنچھی کرے نا چاکری، اجگر کرے نا کام
داس ملوکا کہہ گئے سب کا داتا رام

خواجہ شمس الدین عظیمی کی سیرت پر کتاب 'محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم' جلد سوئم تو مکمل طور سائنسی ہے، اس میں پیغمبروں کے معجزات کی تشریحی سائنسی طریقے کار اور معلومات پر کی گئی ہے۔ انھوں نے کتاب کے آغاز میں لکھا ہے کہ قرآن میں جتنے قصے ہیں ان میں توحید پرستی کا حکم اور شرک کی نفی ہے۔ حقوق العباد ادا کرنے اور تسخیر کائنات کا پیغام دیا گیا ہے۔ اِس کے علاوہ کائنات کے اسرار و رموز اور فارمولے بھی قرآن میں موجود ہیں، مثلاً حضرت آدمؑ کے قصے میں مذکر اور مؤنث کے ذریعے تخلیق کا راز بیان کیا گیا ہے۔ حضرت نوحؑ کے قصے میں پائیدار کشتی بنانے، حضرت ابراہیمؑ کے واقعے میں مردہ زندہ کرنے کا قانون، حضرت اسماعیلؑ کے بیان میں خواب کے مخفی رازوں، حضرت داؤدؑ کے قصے میں لیزر شعاعوں کے فارمولے، حضرت سلیمانؑ کے واقعے میں زمان و مکاں (Time and space)، حضرت ادریس کے بیان میں ٹاؤن پلاننگ، حضرت یوسفؑ کے قصے میں کششِ ثقل کم کرنے کا، غلّہ ذخیرہ کرنے کے لیے گودام بنانے کا طریقہ، حضرت عزیرؑ کے قصے میں ڈیپ فریزر کا قانون اور مائیکرو ویو فریکوئنسی، حضرت یوشعؑ کے قصے میں کسی شے کو توڑنے میں آواز کی فریکوئنسی کے قانون، وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔[۶۸]

سلسلہ عظیمیہ کے تحت ۲۶ جنوری ۲۰۰۶ء کے تحت گیارہویں روحانی ورک شاپ منعقد کی گئی تھی۔ جس کا عنوان 'قرآن اور لیزر بیم' تھا، اس سلسلے میں ۴۸ صفحات پر مشتمل کتاب شائع کی گئی۔ جس میں آواز کے بارے میں تحریر کیا گیا ہے کہ بہت سی آوازیں ہم نہیں سن سکتے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ آوازوں کا طول موج (Wave length) ہماری سماعت سے زیادہ یا کم ہوتا ہے، کیونکہ سائنسی انکشاف کے مطابق 'انسانی سماعت کا

Marfat.com

دائرہ بیس (۲۰) ہرٹز (Hertz) سے بیس ہزار (۲۰،۰۰۰) ہرٹس فریکوئنسی تک محدود ہے، جبکہ ورائے صوت موجوں کی فریکوئنسی بیس ہزار ہرٹز سے دو کروڑ ہرٹز تک ہوسکتی ہے، اِس لیے ہم آواز کو سُن نہیں سکتے۔[۶۹] اس پوری کتاب میں بہت سی سائنسی معلومات پیش کر کے اس کا روحانیت سے تعلق جوڑنے کی سعی کی ہے۔ حضرت داوٗد علیہ السلام کے واقعے سے 'لیزر بیم' کے اسرار کھولتے ہوئے عظیمی صاحب نے لکھا ہے کہ:

> روایت ہے کہ حضرت داوٗدؑ کے ہاتھوں میں ایسی توانائی تھی کہ 'لوہا' ان کے ہاتھوں میں نرم ہو جاتا تھا اور وہ بڑی آسانی سے لوہے کو ہاتھوں کی توانائی سے جوڑ کر زرہ اور کڑیاں بنا کر زنجیر بنا لیتے تھے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت داوٗد علیہ السلام لیزر شعاعوں کی Equation سے واقف تھے۔ اس لیے جب وہ لیزر شعاعوں کا استعمال کرتے تھے تو سخت لوہا نرم ہو جاتا تھا اور وہ اس سے زرہ، کڑیاں، زنجیریں اور خود بنا لیتے تھے۔[۷۰]

روحانی سائنس دان اور مادیت پرست سائنس دان کا فرق بھی خواجہ شمس الدین عظیمی نے بیان کیا ہے، لکھتے ہیں کہ کہ نرا سائنٹسٹ اپنے ذاتی مفاد کو مدّ نظر رکھتا ہے جب کہ روحانی سائنس دان کا علم مخلوق کی خدمت کے لیے ہوتا ہے۔ کائناتی نظام کو سمجھنے کی صلاحیت کو تصوّف میں 'مغیباتِ اکوان' کہتے ہیں، اِس صلاحیت کے حامل افراد ماضی بعید اور مستقبل بعید کو بھی دیکھ سکتے ہیں۔[۷۱]

خانقاہی ادب میں سائنسی رجحانات کو فروغ دینے میں مکتبِ طریقتِ اویسی کے شاہ مقصود صادق عنقاؒ کا بھی اہم کردار ہے، کیوں کہ آپ نے طب، فلسفہ، ادبیات، ریاضی، حیاتی طبیعیات، جینیات، علم افعال اعضا، حیاتی کیمیا، توانائیاں، نظریہ اضافیت، فلکیات، جوہری طبیعیات کے علاوہ مابعد الطبعیاتی علوم پر اعلیٰ درجے کی تحقیقات کی ہیں۔ آپ نے طبیعیات اور مابعد الطبعیات کے امتزاج سے ڈیڑھ سو سے زائد کتب تحریر کی ہیں۔ آپ کی تعلیمات جدید سائنس اور عرفانِ اسلامی کے باہمی ملاپ سے اخذ کردہ ان نئے نظریات پر مبنی ہیں جو مذہب کی اصل افادیت کو واضح کرتی ہیں۔[۷۲] آپ کی ایک کتاب 'پیام دل' کے عنوان سے اردو میں ترجمہ ہوئی ہے، جس میں تصوّف اور روحانیت کو سائنسی علوم کے ساتھ سمجھنے کی سعی ملتی ہے۔ جسم و روح کے مابین رشتوں کی تفہیم کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> جب کوئی شخص وجود اور اپنی جسمانی خواہ روحانی ذات کے مابین رشتوں کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو اُس پر ایک سائنسی قانون ظاہر ہو جاتا ہے اور پھر انسان اس آہنگ اور مشاہدے کی یک جائی سے اپنے قلب کی گہرائیوں میں فطری قانون کو دھڑکتا محسوس کرتا ہے اور پھر اُسے پوری انسانیت سے جوڑ دیتا ہے، یہ بالکل واضح ہے کہ مادی اور روحانی قوانین کے استقلال کا تعلق انسان کی اپنی حقیقی شخصیت اور وجودی ذات سے ہے۔[۷۳]

دیگر صوفیۂ کرام کے ہاں کہیں کہیں سائنسی انداز ملتا ہے، جیسا کہ ایک مرتبہ ایک نومسلم انگریز فضل

Marfat.com

الحق برکلے نے سید شاہ محمد ذوقیؒ سے سوال کیا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کے خواجہ صاحب ہمارا دین وایمان ہیں۔ کیا یہ کہنا شرک نہیں ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کیا آپ اقلیدس کی تھیوری نہیں جانتے؟

If two things are equal to the same thing they are equal to each other.

یعنی اگر دو چیزیں ایک ہی چیز سے مساوی ہیں تو وہ ایک دوسرے سے مساوی ہیں۔ اللہ تعالیٰ خواجہ صاحبؒ کا دین وایمان ہے، اب اگر خواجہ صاحبؒ ہمارا دین وایمان ہیں تو اس کا یہی مطلب ہے کہ دراصل اللہ تعالیٰ ہمارا دین وایمان ہے۔[۴۷]

جدید سائنسی ایجادات نے جہاں انسان کو جسمانی سہولیات فراہم کی ہیں، وہاں کائنات کے بہت سے مابعدالطبعیاتی پہلوؤں کی تفہیم میں بھی آسانیاں پیدا کی ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ خانقاہوں سے متعلقین سائنسی معلومات سے استفادہ کریں، تاکہ انہیں اپنی تعلیمات کے ابلاغ میں آسانیاں ہوں اور تعلیم یافتہ طبقہ اس اندازِ تبلیغ سے متاثر ہو کر اپنا کردار ادا کر سکے۔

تحقیقی رجحان

خانقاہی ادب میں تحقیقی رجحانات کی ابتدا کب ہوئی؟ اور کس نے کی؟ اس بارے میں مسکت جواب دینا تو آسان نہیں ہے، خانقاہی ادب کی ابتدائی کتب کے مطالعے میں وہ تحقیقی رجحانات تو نہیں ملتے جو موجودہ عہد میں رائج ہیں، مگر اُس میں پیش کردہ قرآنی آیات اور مستند احادیث کی حد تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ اِن میں مستند لوازمے کو پیش کرنے کی سعی نظر آتی ہے، اس کے علاوہ اکابرین کی جن کتب سے استفادہ کیا گیا ہے، اُن میں سے کچھ نے تو ان کا ذکر کیا ہے اور کچھ نے بغیر ذکر کیے انھیں پیش کر دیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کے لوازمے کی سند معتبر نہیں رہتی ہے۔ جیسے ابوبکر الکلاباذیؒ (وصال ۳۸۵ھ) نے اپنی تصنیف 'کتاب التعرف' میں منصور بن حلاجؒ کے اقوال اور اشعار درج کیے، مگر ان کے نام کی بجائے 'عظیم المرتبت صوفی' اور 'اہلِ معرفت کے بڑے عارف' تحریر کیا۔[۴۸] اس کے علاوہ بہت سے دیگر اقوال میں بھی نام نہیں دیے گئے، اس اندازِ تحریر سے لوازمے کی سند متاثر ہوئی اور ان پر تنقید بھی ہوئی۔

تصوف پر اب تک دریافت ہونے والی کتب میں حضرت حارث المحاسبیؒ (۱۶۵ھ۔۲۴۳ھ) کی 'کتاب الرعایہ فی التصوف' کو اولیت کا درجہ حاصل ہے، اس کتاب کے ہر باب میں قرآن واحادیث سے استدلال کیا گیا ہے۔ صحابہ کرامؓ بالخصوص حضرت عمر فاروقؓ کے اقوال سے استفادہ کیا گیا ہے، اس کے بارے میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی یہ رائے ہے کہ 'اس کتاب کے مطالعے سے یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ ابتدائی زمانے میں اسلامی تصوف، قرآن وسنت پر مبنی تھا اور اس کا مقصد تزکیۂ نفس کے علاوہ کچھ نہ تھا۔' محاسبیؒ نے

Marfat.com

تمام دینی علوم مثلاً تفسیر، حدیث اور فقہ امام شافعیؒ سے حاصل کیے اور ایک عرصے تک بغداد میں درس دیا۔ آپؒ کو علمِ کلام پر قدرت تھی۔ کیوں کہ یہ تصوّف پر ابتدائی کتاب تھی، جس میں انہوں نے اپنے افکار کو مذکورہ بالا علوم کی روشنی میں ثابت کیا تھا۔ اس لیے اس دور میں امام احمد ابن حنبلؒ آپ کے مخالف ہو گئے تھے، ان کا درس بند کروایا، تصانیف کا مطالعہ ممنوع قرار دلوایا، پھر بھی لوگ آپ کی طرف رجوع کرنے لگے تو جلاوطن کرا کے کوفے میں رہنے پر مجبور کر دیا۔[۷۶] گویا آپؒ نے اپنی کتب میں مستند معلومات فراہم کی، جس کی وجہ سے لوگ آپؒ کی تعلیمات میں دل چسپی لینے لگے تھے۔ یعنی تحقیقی رجحان، تصوّف کی ابتدائی کتاب میں موجود تھا۔ عروج احمد قادری نے اس کتاب پر اعتراض کیا ہے کہ کتب تصوّف میں ضعیف احادیث بے سند اور عجیب و غریب واقعات لکھنے کی ابتدا اسی کتاب 'کتاب الرعایہ فی التصوف' سے ہوئی۔ اس کتاب کے بارے میں یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہو۔

خشتِ اوّل چوں نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج[۷۷]

عروج احمد قادری نے اپنے بالا قول کی دلیل میں صرف ان اصحاب کے اقوال درج کیے ہیں جو تصوّف کے مخالفین میں سے تھے، ان میں خطیب بغدادی، ابوزرعہ، حافظ ابن کثیر اور امام بیہقی شامل ہیں۔ اس لیے عروج احمد قادری کی آرا سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ 'فقیہ شہر' کی ناراضی کے سبب حارث المحاسبیؒ کے جنازے میں صرف چار افراد شریک ہوئے۔ مگر آج بھی آپ کی کتاب اور افکار لوگوں کے دلوں میں موجود ہیں۔ امام احمد غزالیؒ نے محاسبیؒ کے عقائد و افکار کو اپنی تعلیمات کا سنگِ بنیاد بنایا ہے۔

محاسبیؒ کی کتاب کے بعد قدیم ترین موجود کتابوں میں ابو نصر سراج طوسیؒ کی 'کتاب اللمع' ہے۔ جس میں مستند لوازمہ ملتا ہے۔ انہوں نے مختلف کتب سے استفادہ کیا۔ ان کے نام بھی دیے ہیں۔ ان میں سے کچھ کتب اب ناپید ہیں۔ ابو نصر سراج نے جو عنوانات قائم کیے ہیں، ان میں متقدمین کی آرا کو پیش کیا ہے۔ تحقیق میں یہی درست انداز ہوتا ہے کہ موضوع پر مہارت کے حامل افراد کی رائے جو موضوع کی تفہیم اور تدلیل میں معاون ہو، اسے پیش کیا جائے، اس وجہ سے پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے کتاب اللمع کی ایک خصوصیت یہ بھی بیان کی ہے کہ 'سماع اور وجد پر ابو سعید ابن العربی نے اپنی تصنیف کتاب الوجد میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے، سراج نے ان کا اقتباس اپنی کتاب میں درج کر دیا ہے، چوں کہ 'کتاب الوجد' دنیا سے ناپید ہو چکی ہے، اس لیے ان اقتباسات کی اہمیت واضح ہے۔'[۷۸] عروج احمد قادری نے تصوّف کی بیش تر کتب کے تحقیقی عنصر اور افکار سے اختلاف کیا ہے، مگر 'کتاب اللمع' کے بارے میں لکھا ہے کہ 'یہ تصوّف کی ایک جامع کتاب ہے۔ مصنف کے عہد تک تصوّف پر جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ سب اس میں جمع کر دیا گیا ہے، اس کے علاوہ جو غلط باتیں تصوّف میں داخل کر دی گئی تھیں، ان کی تردید بھی کی گئی ہے۔'[۷۹]

Marfat.com

تحقیقی اعتبار سے خانقاہی ادب کی پہلی فارسی کتاب 'کشف المحجوب' کا مقام دوسری کتب سے زیادہ بلند ہے، اس میں بھی قرآن، مستند احادیث اور مختلف صوفیاے کرام کے اقوال مع نام پیش کیے ہیں، اسی طرح صوفی اور تصوف کی تعریف میں سولہ (۱۶) صوفیۂ کرام کی عبارات درج کی ہیں۔[۸۰] جن سے موضوع کے متنوع پہلو سامنے آتے ہیں، اس کے علاوہ حسبِ ضرورت مشائخ کی عبارات بھی پیش کی ہیں، ملاحظہ کیجیے۔ حضرت ابوبکر واسطیؒ نے کیا خوب کہا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ہم ایسے دور میں پھنس چکے ہیں، جس میں نہ تو اسلام کے آداب ہیں اور نہ جاہلیت کے اخلاق ہیں اور نہ عام انسانی شرافت کے طور وطریق۔[۸۱]

آپؒ نے صرف صوفیاے کرامؒ اور تصوف کی خوبیوں ہی کو بیان نہیں کیا بلکہ اس عہد تک رائج ہونے والے غیر مستند افکار اور اعمال پر بھی گرفت کی ہے۔ اس وجہ سے عبدالماجد دریا آبادی کشف المحجوب اور رسالہ قشیریہ کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام قشیریؒ نے زیادہ تر متقدمین کے اقوال وحکایات نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، جب کہ مخدوم ہجویریؒ نے محققانہ اور مجتہدانہ انداز سے اپنے تجربات، مکاشفات اور واردات قلم بند کیے ہیں۔ یہ ایک مستند محققانہ تصنیف ہے۔[۸۲] مقصود عنقا داتا ہجویریؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ محققین کا ایک گروہ وہ ہے جو تحقیق کے ساتھ وسیع ذاتی تجربہ بھی رکھتا ہے۔ اس میں 'کشف المحجوب' کے مصنف بھی شامل ہیں جو محقق ہونے کے ساتھ ایک عارف بھی ہیں۔[۸۳]

'کشف المحجوب' میں چند ایک احادیث غیر مستند بھی شامل ہوگئی ہیں جیسے کہ 'جو صوفیہ کی آواز سنے اور ان کی دعا پر آمین نہ کہے، تو اللہ کے نزدیک غافلوں میں شمار ہوگا'۔[۸۴] اس کے بارے میں عبدالماجد دریا آبادی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث نہیں، بلکہ کسی بزرگ کا قول ہے۔[۸۵]

امام قشیریؒ کی تصنیف 'رسالہ قشیریہ فی علم التصوف' کو 'کشف المجوب' کے بعد مستند کتاب کہا جاتا ہے، اس میں مختلف ممالک کے اسّی سے زائد بزرگوں کے حالاتِ زندگی ہیں۔[۸۶] شہاب الدین سہروردیؒ کی تصنیف 'عوارف المعارف' ۵۶۰ھ میں تحریر کی گئی، اس میں پہلی مرتبہ کتاب کی فہرست دی گئی، جس کا رواج اس زمانے میں نہیں تھا۔ گویا قاری کو سہولت دے کر آپؒ نے ایک نئے طریقے کو جاری کیا۔ جو اب کتاب کا جزوِ لاینفک بن گیا ہے۔[۸۷]

خانقاہی ادب میں ملفوظات کی اہمیت ہر دور میں مسلّم رہی ہے۔ ملفوظات میں تحقیقی عنصر دیگر اصناف کے تقابل میں بہت کم ہوتا ہے، اس کی دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ ملفوظات شیخ کی فی البدیہہ گفتگو ہوتی ہے، جس کا دارومدار یادداشت ہی پر ہوتا ہے۔ اس لیے بعض مرتبہ نادرست معلومات بیان کردی جاتی ہیں، جسے اسی صورت میں مرید عقیدت کے ساتھ قلم بند کردیتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ ملفوظات کے مرتب کے سننے میں بعض باتیں درست نہیں آتیں یا پھر جب ان ملفوظات کو ترتیب دے رہا ہوتا ہے، اُس کے

Marfat.com

ذہن میں معلومات صحیح نہیں رہتی۔اسی سبب سے پروفیسر ریاض الاسلام نے اپنے مضمون 'صوفیانہ ادب کے لیے ایک منہاج تحقیق کی ضرورت' میں ملفوظات میں بیان کردہ تقابلی کرامات، شطحیات، تعلّی اور لطائف المجاز کو علمی سطح پر احتیاط سے استعمال کرنے پر زور دیا ہے۔انھوں نے اس مضمون میں بہت سے ملفوظات کی سند کے بارے میں مدلّل اعتراضات بھی کیے ہیں اور اِن خامیوں سے بچنے کے لیے احتیاطی تدابیر بھی بیان کی ہیں۔[۸۸]

پاک و ہند میں خانقاہی ادب کا ایک وسیع ذخیرہ ملفوظات کی صورت میں موجود ہے۔سلسلہ چشت میں خواجہ عثمان ہارونیؒ کے ملفوظات 'انیس الارواح' کے نام سے، خواجہ معین الدین چشتیؒ کے ملفوظات 'دلیل العارفین' کے نام سے ان کے خلیفہ خواجہ قطب الدین بختیار کا کیؒ نے، پھر خواجہ بختیار کا کیؒ کے ملفوظات 'فوائد السالکین' کے نام سے خواجہ فرید الدینؒ نے، بابا فریدؒ کے ملفوظات 'اسرار الاولیا' اور 'راحت القلوب' کے نام سے شیخ بدرالدین اسحاقؒ اور نظام الدین اولیاؒ نے جمع کیے۔نظام الدین اولیاؒ کے ملفوظات کو امیر خسروؒ نے 'راحت المحبین' اور 'افضل الفوائد' اور علی محمود جاندارؒ نے 'درِ نظامی' کے نام سے مرتب کیے، مگر میر حسن علا سجزی کا مرتب کیا ہوا مجموعہ 'فوائد الفواد' سب سے زیادہ مستند مانا جاتا ہے۔[۸۹] اس کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں مجلس کی تاریخ، سال اور وقت بھی قلم بند کیا گیا ہے، ان ملفوظات کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ جامع ملفوظات نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ نظام الدین اولیاؒ نے جو لفظ ادا کیا ہے، اسے بعینہٖ تحریر کریں، جو لفظ صحیح یاد نہیں ہوتا اسے خالی چھوڑ دیتے، بعدازاں صاحب ملفوظ نظرِ ثانی کرتے تو خالی جگہوں کو پُر کر دیتے۔[۹۰] ان ملفوظات کو دیگر صوفیہ نے بھی کسی قدر معتبر قرار دیا ہے۔شاہ عبدالعزیزؒ نے لکھا ہے کہ کتاب 'فوائد الفواد علمِ سلوک کا دستور العمل ہے اور نہایت عمدہ کتاب ہے۔'[۹۱]

پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے 'فوائد الفواد' کی چوتھی جلد کی اُنیاونویں مجلس میں مولانا نور ترک کے بارے میں بیان کردہ توصیفی کلمات کو رد کیا ہے، جس کے لیے انہوں نے منہاج سراج کی طبقاتِ ناصری کا حوالہ دیا ہے، کہ ۶۳۴ھ میں نور ترک قرمطی ملتان سے دہلی آیا اور یہاں خانقاہ قائم کرلی، اور خود کو صوفی ظاہر کر کے مسلمانوں کو اپنا عقیدت مند بنایا، پھر بہت سے قرامطی اس خانقاہ میں آ گئے۔نور ترک سنی علما اور ابو حنیفہؒ کے مذہب کو تنقید کا نشانہ بناتا، جب عوام پر اس کا اقتدار قائم ہو گیا تو ۶ رجب ۶۳۴ھ کو جمعہ کے دن اُن قرامطیوں نے جامع مسجد میں مسلمانوں کا قتلِ عام کر دیا۔[۹۲] پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اس کی دلیل میں تین باتیں لکھیں ہیں۔

۱۔ کسی صوفی میں یہ اخلاقی جرأت نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ سکے کہ یہ فقرہ الحاقی ہے۔
۲۔ دوسری بات یہ ایک معتبر معاصرانہ شہادت بہ ہر حال لائق تسلیم ہے۔
۳۔ 'اخبار الاخیار' میں لکھے ہوئے فوائد الفواد کے بیان کو رد کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ 'اخبار الاخیار' اس

Marfat.com

واقعے کے چار سو سال بعد تحریر کی گئی ہے۔[۹۳]

راقم کے خیال میں پہلی دلیل تو اس وجہ سے کلّی طور پر معتبر نہیں ہے کہ عموماً صوفیۂ کرام نے حق بات کہنے میں کسی بادشاہِ وقت کا لحاظ رکھا نہ اپنے گروہوں کے صوفیوں کا۔ تصوّف پر لکھی گئی کتب اور صوفیہ کی سوانح اس بات کی دلیل ہیں۔ جن کا ذکر مصنّف نے اپنی کتاب 'تاریخِ تصوّف' میں بھی کیا ہے۔

جہاں تک دوسری دلیل کا تعلق ہے تو وہ عقلی طور پر ردّ کی جاسکتی ہے۔ مؤرّخ کے مطابق ۶۳۴ھ میں نورترک کی آمد دہلی میں ہوئی، اسی سال ۶ رجب کو وہ دہلی کی جامع مسجد میں مسلمانوں میں قتلِ عام شروع کردیتا ہے۔ اگر فرض کیا جائے کہ وہ پہلی محرم کو دہلی پہنچا، تو چھے ماہ کے عرصے میں اُس نے خانقاہ بھی قائم کی، اور لوگوں کے نظریات اس قدر تبدیل کردیے کہ لوگ اپنے ہی مسلک کے مسلمانوں کے قتلِ عام پر آمادہ ہوگئے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مولانا نورترک کی ولادت ۶۱۹ھ ہے۔ ۶۳۴ھ میں آپؒ کی عمر تقریباً ۱۵ سال بنتی ہے، کیا وہ غیر معمولی صلاحیت کے حامل تھے کہ اس کم عمری میں اتنے بڑے عمل کو کر گزریں۔

جہاں تک تیسری بات کا تعلق ہے، وہ بھی مبنی بر حقائق نہیں ہے، کیوں کہ 'اخبار الاخیار' میں مولانا نور ترکؒ کا جو تذکرہ کیا گیا ہے۔[۹۴] اس کا تمام لوازمہ 'فوائد الفواد' ہی سے حاصل کردہ ہے، یہ ملفوظات ۷۱۷ھ یا ۷۱۸ھ کے شعبان کی تیرہویں تاریخ کی مجلس کے ہیں۔ گویا واقعہ کے ۸۳ سال بعد کے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فوائد الفواد میں مولانا نورترکؒ کے بارے میں مزید واقعات بھی ملتے ہیں، جن میں بابا فریدؒ سے اُن کی ملاقات کا بھی ذکر کیا ہے۔

اصل میں بات یہ ہے کہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی مذکورہ کتاب کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اس سے پتا چلتا ہے کہ موصوف نے صوفیۂ کرام اور ان کے نظریات کے بارے میں نتائج پہلے قائم کیے اور دلائل بعد میں یک طرفہ طور پر جمع کرلیے۔ اِس کتاب کے اسلوب میں بھی ایک خاص شدّت اور طنز موجود ہے۔ جس کا اندازہ اس جملے سے لگایا جاسکتا ہے: 'آیتِ زیرِ بحث کے جو معنی 'برہان الواصلین' نے بیان کیے ہیں وہ رسول تو کیا خدا کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آئے ہوں گے۔'[۹۵] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس وقت ان کے نظریات تصوّف کے بارے میں مختلف تھے۔ بعد میں ان کے نظریات میں کچھ تبدیلی آئی تھی۔ اسی لیے 'تاریخِ تصوّف' میں یہ باب شاملِ اشاعت نہیں ہے، نہ ہی 'اسلامی تصوّف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش' کے اسلوب کا شائبہ 'تاریخِ تصوّف' میں نظر آتا ہے۔

مذکورہ پہلو سے قطع نظر ملفوظات میں بہت سی معلومات درست نہیں ہیں، جس کی وجوہ راقم نے اوپر بیان کی ہیں۔ ملفوظات میں غیر حقیقی معلومات کا ذکر پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اپنے مقالے 'اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش'، پروفیسر ریاض الاسلام نے اپنے تحقیقی مضمون 'صوفیانہ ادب کے لیے ایک منہاج تحقیق کی ضرورت' اور پروفیسر نثار احمد فاروقی نے اپنی کتاب 'نقدِ ملفوظات' میں تفصیل سے کیا

Marfat.com

ہے۔

ہندوستان کے خانقاہی ادب میں 'اخبار الاخیار' کی اہمیت مسلّم رہی ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی اس کتاب کا سنِ تصنیف ۹۹۹ ھ ہجری ہے، یہ کتاب تحقیقی حوالے سے چند خصوصیات کی حامل ہے۔ ایک اسلوب کے حوالے سے، جو دوسروں کے لیے بھی رہنمائی کا باعث ہے۔ لکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر مضمون کو طویل کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بغیر بات پوری نہیں ہوتی اور بعض جگہ اختصار کو ملحوظ رکھا ہے، کیونکہ مقصود پورا ہو گیا تھا۔ ایسا انداز اختیار کیا گیا ہے کہ جس میں اپنی قابلیت منوانے سے گریز کیا گیا ہے اور جس سے قاری کا وقت ضائع ہونے سے بچ جائے۔[96] تحقیقی اسلوب ہی کے ضمن میں آپؒ نے بزرگان کو تین طبقات اوّل، دوم اور سوم میں تقسیم کیا ہے اور یہ تحریر فرمایا ہے کہ 'یہ مسکین ان بزرگوں کے فرق مراتب کا لحاظ وقت اور زمانے کے اعتبار سے رکھنے کی پوری کوشش کرے گا اور مصلحت کے پیشِ نظر اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، لہٰذا ان اولیائے کرام کے طبقات متعین کرنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔'[97] تیسری خصوصیت اس کتاب کی یہ ہے کہ معلومات مستند ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں، جیسا کہ مولانا نور ترکؒ کے بارے میں سوائے پیدائش اور وصال کے علاوہ تمام معلومات 'فوائد الفواد' سے ماخوذ ہیں، اس کے بارے میں پروفیسر ریاض الاسلام لکھتے ہیں کہ 'اخبار الاخیار بڑی تلاش و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے اور اس کا عام انداز سنجیدہ ہے۔'[98]

ہندوستان کے خانقاہی ادب میں باقاعدہ تحقیقی رجحان آٹھویں صدی ہجری میں نظر آتا ہے۔ جب خواجہ برہان الدین غریبؒ (وصال ۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء) نے رکن الدین دبیر سے فرمائش کی، کہ ایک ایسی کتاب تحریر کی جائے، جس میں تصوّف کے بنیادی اصول و مسائل اور سلوک کے آداب، مفصل اور جامع انداز میں بیان کیے گئے ہوں۔ اس فرمائش پر رکن الدین دبیر نے 'شمائل الاتقیا' کتاب تالیف کی۔ جس میں انہوںؒ نے سو سے زائد کتابوں سے استفادہ کیا اور ان کے مآخذ و مصادر بھی دیے، ان میں سے بہت سی کتب اب ناپید ہیں۔ 'شمائل الاتقیا' کی بدولت ان کے نام اور چند اقتباسات مل جاتے ہیں، بعد کے زمانے میں بھی یہ کتاب بہت مقبول رہی۔ بقولِ نثار احمد فاروقی 'نظری تصوّف کے مباحث پر ہندوستان میں جو چند بلند پایہ کتابیں لکھی گئی ہیں، 'شمائل الاتقیا' ان میں اہم ترین بھی ہے اور قدیم ترین بھی، یہ کتاب اس قابل ہے کہ آج بھی اسے تصوّف کی درسی کتاب کے طور پر پڑھا جائے۔'[99] 'شمائل الاتقیا' میں متنوع اسالیب ہیں۔ جن سے اردو نثر نے استفادہ کیا۔ اس حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ 'شمائل الاتقیا' کے اردو ترجمے کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ اس کے ذریعے اردو میں وہ تحقیقی انداز متعارف ہوا، جن میں کتابیات کو شامل کیا جاتا ہے۔[100] جبکہ تدوینی تحقیق میں گجرات کے باشندے ملا عبداللطیف بن عبداللہ عباسی (م ۱۰۴۸ھ یا ۱۰۴۹ھ) کو اوّلیت کا شرف حاصل ہے جو ۱۰۲۴ھ سے ۱۰۳۲ھ تک مولانا رومؒ کی مثنویوں کے مختلف نسخوں میں تقابل کرتا رہا۔[101]

قیامِ پاکستان کے بعد خانقاہی ادب میں تحقیقی رجحان کی افزائش کرنے والوں میں ڈاکٹر غلام

Marfat.com

مصطفیٰ خان کا اہم کردار رہا۔ آپ نے سب سے پہلے شاہ ابوسعیدؒ کے رسالے 'ہدایت الطالبین' کا عام فہم زبان میں ۱۹۵۶ء میں ترجمہ کیا اور قارئین کی سہولت کے لیے اصطلاحاتِ تصوّف کی توضیح بھی کی ہیں، بعدازاں آپؒ نے ۱۹۵۸ء میں نقش بندیہ سلسلے کے چار نادر رسائل کو تحقیقی اور عالمانہ انداز میں 'رسائل مشاہیر نقش بندیہ' کو مرتب کیا۔ جس کے بارے میں ڈاکٹر مسرور احمد زئی لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کے اس غیر معمولی تحقیقی شعور سے خانقاہی ادب میں تحقیقی رجحان میں اضافہ ہو گیا۔ [۱۰۲] یہی نہیں ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے 'ملفوظات اکابر نقش بندیہ' (۱۹۵۹ء) کے مخطوطے کی تصحیح و تدوین، امام ربانیؒ کے رسالے 'اثبات والنبوۃ' (۱۹۶۳ء) کا ترجمہ محققانہ مقدمے کے ساتھ شائع کیا۔ 'حضرت مجدد الف ثانیؒ، ایک تحقیقی جائزہ' (۱۹۶۵ء) اس کتاب میں بھی ڈاکٹر صاحب کا تحقیقی و تنقیدی رجحان نمایاں ہے، اس میں آپؒ نے نہایت مدلّل انداز میں شیخ محمد اکرام کے مجدد الف ثانیؒ کے بارے میں نامناسب نظریات کا محاکمہ کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحبؒ کی تحریر کے بعد شیخ محمد اکرام کے نقطۂ نظر میں تبدیلی بھی پیدا ہوئی۔ 'سندھ کے نقش بندی اولیا' (۱۹۷۶ء) یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے، جو پہلے انگریزی میں The Naqshbandi Saints of Sindh کے نام سے Punjab Historical Journal میں شائع ہوا، بعدازاں اردو میں گورنمنٹ کالج ناظم آباد کے میگزین 'روایت' کے سندھ نمبر میں شائع ہوا۔

مولانا سید زوّار حسین شاہؒ کی خانقاہی ادب کے ساتھ دینی اور فقہی خدمات بھی قابلِ رشک ہیں۔ سوانحی ادب میں آپ کی تین تصانیف 'انوارِ معصومیہ'، 'حضرت مجدد الف ثانیؒ' اور 'حیاتِ سعید' ہیں۔ 'حیاتِ سعید' (۱۹۵۵ء) میں بھی کچھ تحقیقی عنصر ملتا ہے۔ آپؒ نے ممدوح کے بڑے صاحب زادے مولانا محمد صادق کی یادداشت و بیانات اور دیگر خلفا کی آرا، مکتوبات اور شواہد سے بھی استفادہ کیا، اس سوانح میں ۱۶۴/ ذیلی عنوانات قائم کیے گئے ہیں۔ 'مجدد الف ثانیؒ' ۱۹۷۲ء میں تحریر کی گئی، اِس کتاب میں تحقیقی عنصر نمایاں اور مستند کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ اہم یہ ہے۔ خواجہ محمد ہاشمؒ (خلیفہ مجدد الف ثانیؒ) 'برکاتِ احمدیہ' تاریخی نام 'زبدۃ المقامات'، مولانا بدرالدّین سرہندیؒ (خلیفہ مجدد الف ثانی) کی 'حضرات القدس' (دو جلدیں)، مجدد الف ثانیؒ کی اولادِ امجاد میں سے پانچویں پشت میں خواجہ ابوالفیض کمال الدین کی 'روضۃ القیومیہ'۔ جبکہ کتاب کے آخر میں کتابیات میں اکاسی (۸۱) کتب کے نام درج ہیں۔

زوّار حسین شاہؒ نے کتب کو فصلوں میں تقسیم کیا ہے، پھر ان کی ذیلی سرخیوں کے تحت معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ مجدد الف ثانیؒ کی تعلیمات مکتوبات سے اخذ کی گئی ہیں اور ان کا ترجمہ سلیس اردو زبان میں پیش کیا گیا ہے، اس کے ساتھ تحقیقی انداز میں مکتوبات کا ایک انڈکس بھی دیا ہے۔ کتاب کی پیش کش بھی تحقیقی مزاج کی عکاسی کرتی ہے۔ اس میں قاری کو حتی الامکان سہولتیں بہم پہنچانے کی سعی کی گئی ہے۔ پہلی 'مجمل فہرستِ مضامین' ہے، جس میں فصل عنوان کے سامنے اُن کی تعدادِ صفحات، آغازِ صفحہ نمبر اور اختتامِ صفحہ نمبر دیا گیا ہے۔

Marfat.com

یوں قاری یا محقق صاحبِ سوانح کے جس پہلو کا مطالعہ کرنے کا خواہش مند ہے، موضوع تک با آسانی رسائی حاصل کر سکتا ہے، اس کے علاوہ جن اہم ہستیوں اور شخصیات کا ذکر کتاب میں آیا ہے، اُن کی فہرست ضمنی تذکرے کے عنوان سے، فہارس کے آخر میں مع صفحات نمبر شامل کی گئی ہے۔ سید زوّار حسین شاہؒ کی دیگر سوانحوں میں بھی کم و بیش یہی اندازِ تحریر ملتا ہے۔

سیّد زوّار حسین شاہ کے فرزند سید فضل الرحمان کی 'معجم القرآن' (۱۹۸۴ء) ایک ایسی کتاب ہے، جس میں قرآن میں شامل الفاظ کو حروفِ تہجی مع اردو معنی اور تشریح کے ساتھ درج کیا گیا ہے۔ ہر لفظ کے ساتھ اس کا حوالہ بھی دیا گیا ہے، جس سے پتا چل جاتا ہے کہ یہ لفظ قرآن میں کس مقام پر ہے۔ آپ نے ایک 'فرہنگِ سیرت' (۲۰۰۳ء) بھی ترتیب دی ہے، جس میں سیرتِ طیبہ علیہ ﷺ سے متعلق مقامات، شہروں، شخصیات، پہاڑوں، قبائل وغیرہ کی تفصیلات حروف ابجد کے مطابق، اردو معنوں کے ساتھ قلم بند کی ہیں۔ سید فضل الرحمان نے تفسیر 'احسن البیان' (۲۰۰۵ء) میں بھی تحقیقی انداز کو برقرار رکھا ہے، جن کتب سے استفادہ کیا ہے، اس کا حوالہ اسی مقام پر قوسین میں دے دیا ہے۔

خانقاہی ادب میں تحقیقی رجحان کو فروغ دینے والوں میں ایک اہم نام ڈاکٹر محمد مسعود احمد کا بھی ہے۔ آپ ڈاکٹر غلام مصطفی خان کے شاگردِ رشید تھے۔ آپ کی تصانیف میں تحقیقی عنصر غالب ہے۔ آپ کی سوانحی تصنیف 'شاہ محمد غوث گوالیاری' (۱۹۶۴ء) عہدِ اکبری کے بزرگ شاہ محمد غوث گوالیاریؒ (وصال ۹۷۰ھ/ ۱۵۶۲ء) کے حالاتِ زندگی پر پہلی محققانہ تصنیف ہے۔ یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے جو مؤقر رسالے 'معارف' اعظم گڑھ میں پانچ اقساط (جولائی، اگست، ستمبر، نومبر اور دسمبر ۱۹۶۲ء) میں شائع ہُوا، اس مقالے میں مستشرقین کی تحقیقی سہو کی تصحیح بھی کی گئی ہے، یہی نہیں ڈاکٹر محمد مسعود نے ماضی میں بیان کردہ دیگر افراد کی بھی کئی معلومات درست کی ہیں۔ اس مقالے کی تیاری میں ڈاکٹر محمد مسعود احمد نے سندھ یونیورسٹی لائبریری حیدر آباد، پروونشل لائبریری حیدر آباد، سینٹرل لائبریری بھاول پور، پنجاب یونی ورسٹی لائبریری لاہور، پشاور یونیورسٹی پشاور، اسلامیہ کالج لائبریری پشاور اور انڈیا آفس لائبریری لندن سے استفادہ کیا تھا۔ آپ کی تحقیقی دیانت داری کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ غوث محمد گوالیاریؒ کی سیادت کے بارے تحقیق نہیں کر سکے تھے تو اس کا اعتراف برملا کیا۔[۱۰۳] آپ کے درج ذیل بیان سے بھی آپ کے معیارِ تحقیق کا پتا چلتا ہے۔ فرماتے ہیں:

> بعض مسامحات سے قطعِ نظر، یہ کتاب چوں کہ خالص علمی و تحقیقی تھی اس لیے اہلِ علم و تحقیق میں زیادہ مقبول ہوئی۔ جرمنی کی فاضلہ پروفیسر ڈاکٹر انمیری شمل نے بھی اس سے استفادہ کیا، یورپ اور امریکا کی لائبریریوں میں بھی رکھی گئی، لیکن پذیرائی کے ساتھ ساتھ یہ تحقیق بعض خانقاہ نشینوں اور ان کے متبعین کو گراں معلوم ہوئی اور وہ خفا ہو گئے جس کا وہم و گماں بھی نہ تھا، کیونکہ تحقیق کا مقصد کسی کو خوش کرنا یا ناراض کرنا نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصد وحید حالات و واقعات کو دلائل و شواہد کی روشنی میں غیر جانب دارانہ پیش کرنا ہوتا

Marfat.com

ہے۔[۱۰۴]

آپ نے خانقاہوں کے اہلِ علم اور محقق و دانشوروں کے تعصب و تنگ نظری کا شکوہ بھی کیا ہے جو علمی کاوشوں کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں، دھمکی آمیز اور دہشت گردانہ رویّہ بھی اختیار کر لیتے ہیں، جب کہ آپ کا خیال ہے: 'علم و دانش میں تعصب نظری کی کوئی گنجائش نہیں۔'[۱۰۵]

ڈاکٹر محمد مسعود احمد کی کتاب 'آخری پیغام' میں تحقیقی رجحان نمایاں ہے، یہ 'عجائب القرآن' کا مفصّل مقدّمہ ہے، اس تحقیقی اسلوب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں جو حوالے دیے گئے ہیں، اُن میں سے بیش تر قرآن ہی کے ہیں، ان میں عربی عبارات مع ترجمہ کا التزام رکھا گیا ہے۔ 'عجائب القرآن' کا طول تین فٹ اور عرض دو فٹ اور وزن ایک من سے کچھ زیادہ ہے اور پہلے پارے میں بھی خطّاطِ پاکستان جناب خورشید عالم گوہر نے ۳۰۰ رسم الخط میں کتابت کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے تحقیقی مزاج کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب آپ کو عجائب القرآن کے پہلے پارے کا عکس ملا تو انہیں مسّرت اور حیرت ہوئی، مگر لکھتے ہیں کہ 'لیکن دل میں یہ خواہش تھی کہ مقدمہ لکھنے سے قبل عجائب القرآن کی اصل کاپی کو ایک نظر دیکھ لیا جائے، تا کہ علم الیقین کے بعد عین الیقین بھی حاصل ہو جائے۔'[۱۰۶] جب اس ایڈیشن کو دیکھ لیا تو تلاشِ حق نے انھیں یہ لکھنے پر مجبور کر دیا کہ 'فقیر [ڈاکٹر محمد مسعود احمد] چاہتا تھا کہ جناب خورشید عالم گوہر کو خود بھی لکھتا دیکھتا تا کہ حق الیقین حاصل ہو جائے مگر قابلِ اعتماد اور ثقہ راویوں کی پے در پے شہادتوں پر بھروسا کیا گیا۔'[۱۰۷] یہی نہیں آپ کے چھوٹے چھوٹے کتابچوں میں بھی مستند حوالے بڑی تعداد میں ہوتے ہیں۔ مثلاً 'نئی نئی باتیں' چوبیس صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک سو تیئیس (۱۲۳) حوالے دیے گئے ہیں۔ اسی طرح 'نظام معیشت'، 'روحِ اسلام'، 'عیدوں کی عید' وغیرہ کتابچوں میں کافی حوالے دینے کے ساتھ مدلّل انداز میں بحث کی گئی ہے۔ ڈاکٹر محمد مسعود احمد کا تحقیقی رجحان آپ کے فرزند محمد مسرور احمد اور دیگر مریدین عبدالستار نقش بندی میں بھی آیا۔ اوّل الذکر کا اندازہ 'آخری پیغام' میں شامل مقدّمے سے لگایا جا سکتا ہے جو کتاب کی دوسری اشاعت میں شامل ہے۔ ثانی الذکر کے تحقیقی مزاج کا پتا، 'جہانِ امام ربانی'' کا اشاریہ، مکتوبات ڈاکٹر محمد مسعود احمد اور دیگر کتب سے چلتا ہے۔

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے تحقیقی رجحان کا جو چراغ روشن کیا تھا، اُس چراغ سے بعد ازاں کئی چراغ روشن ہوئے اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ آپ کے فرزند ڈاکٹر سراج احمد خان نے 'مکتوباتِ امام ربانی کی دینی اور معاشرتی اہمیت'، بیٹی صفیہ نے 'اردو شاعری میں قرآنی تلمیحات'، داماد ڈاکٹر آفتاب احمد خان نے 'خاندانِ نقش بندیہ کی علمی خدمات' اور پوتے حافظ منیر احمد خان نے 'قرآن کریم کے تراجم و تفاسیر' پر پی ایچ ڈی کیا۔ ان کے علاوہ آپ کے مریدین ڈاکٹر عبید احمد، ڈاکٹر عبدالرحیم، ڈاکٹر وکیل احمد وغیرہ کی تحقیقی خدمات بھی قابلِ تعریف ہیں۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان کی صحبت کے اثرات نہ صرف سلسلے کے افراد پر مرتب ہوئے بلکہ ان

Marfat.com

کے شاگردوں نے بھی اُن کے اثرات کو قبول کیا۔ ان میں ڈاکٹر نجم الاسلام، ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر فرمان فتح پوری وغیرہ شامل ہیں۔

ان کے علاوہ خانقاہوں سے تعلق رکھنے والے دیگر مشائخ اور ان کے عقیدت مند بھی متصوفانہ موضوعات پر پی ایچ ڈی کر چکے ہیں۔ ان میں کچھ شائع بھی ہو چکے ہیں۔ ان میں ڈاکٹر صاحب زادہ ابوالخیر محمد زبیر 'سندھ کے صوفیۂ نقش بند'، ڈاکٹر صاحب زادہ فرید الدین قادری 'سندھ کے اکابرینِ قادریہ کی علمی ودینی خدمات'، ڈاکٹر ناصر الدین صدیقی قادری 'پاکستان میں بزرگان سلسلہ قادریہ کی دینی اور علمی خدمات (۱۹۴۷ء تا ۱۹۷۲ء)' المعروف 'بزرگانِ قادریہ'، پروفیسر ڈاکٹر محمد سعید قادری 'سلسلہ سہروردیہ کی ہند میں آمد اور علاقے پر اس کے اثرات کا تاریخی جائزہ'، ڈاکٹر مہربان حسین نقشبندی مجددی 'سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کے نامور صوفیۂ کرام کی دینی واصلاحی خدمات (۱۸۴۱ء تا ۲۰۰۰ء)' اور ڈاکٹر وقار یوسف عظیمی کی 'سلسلہ عظیمیہ اور اس کی علمی وسماجی خدمات کا تحقیقی جائزہ' شامل ہیں۔

مذکورہ بالا پی ایچ ڈیوں کے علاوہ بھی خانقاہی ادب سے متعلق تحقیقی کام ہوئے ہیں۔ ان میں ایک قابل قدر کارنامہ سید زین العابدین شاہ راشدی کا 'انوارِ علمائے اہلِ سنت' ہے۔ جس میں ۳۰۰ سے زائد علما اور مشائخ کے حالات زندگی اور ان کی سماجی، اصلاحی، علمی اور ادبی خدمات کا تذکرہ ہے۔ ان کے علاوہ ڈاکٹر ناصر الدین صدیقی قادری کی کتاب 'بزرگانِ کراچی' اور قیامِ پاکستان میں علمائے مشائخِ قادریہ کی خدمات'، مولانا اقبال حسین نعیمی نقشبندی کی 'تذکرہ اولیائے سندھ' اہم ہیں۔ [۱۰۸]

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خانقاہی ادب میں تحقیقی رجحان فروغ پا رہا ہے۔ اس کے باوجود آج بھی خانقاہی ادب میں اس رجحان کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیش تر خانقاہوں کے سجادہ نشین باہم رابطے میں نہیں ہیں۔ کتب کے تبادلے نہیں ہوتے اور تنقیدی رجحان بھی کم ہے۔ بہت ہی کم خانقاہوں کے اپنے کتب خانے ہیں۔ اگر مشائخ کے نجی کتب خانے ہیں تو وہاں تک رسائی مریدین اور عوام کو نہیں ہے۔ حتیٰ کہ خود اپنے سلسلے کی کتب بھی بہت کم خانقاہوں میں بآسانی دستیاب ہوتی ہیں۔ اگر موجود ہو تو اس سے استفادہ کرنا انتہائی دشوار یا ناممکن ہوتا ہے۔ اس بارے میں کسی حد تک سلسلۂ عظیمیہ نے بیش تر شہروں میں خواتین اور حضرات کے کتب خانے قائم کیے ہیں۔ اِن کتب خانوں میں بھی سلسلۂ عظیمیہ اور دیگر تصوّف کی وہ کتب رکھی جاتی ہیں جو ان کے مزاج سے مطابقت رکھتی ہیں۔ یہ کتب عوام کو مفت مطالعے کے لیے دی جاتی ہیں۔ یہ ایک خوش کن امر ہے۔ یہ عمل تحقیقی رجحان کی بڑھوتری کے لیے مزید بہتر ہو سکتا ہے جب یہاں ہر سلسلے کا خانقاہی ادب فراہم کیا جائے۔

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ منظر اعظمی، 'اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانات کا حصہ' (لکھنؤ: اتر پردیش اکیڈمی، ۱۹۹۶ء)، ص ۱۶۔

۲۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، 'اردو کی پیدائش اور ارتقا' مشمولہ 'تاریخِ ادبیات پاکستان و ہند' (لاہور: پنجاب یونیورسٹی، چھٹی جلد، ۱۹۷۱ء)، ص ۸۶۔

۳۔ منظر اعظمی، بحوالہ سابقہ، ص ۱۶۔

۴۔ خانقاہی ادب سے مراد وہ متصوفانہ تحریریں ہیں جن کے لکھنے والے خانقاہی نظام سے وابستہ ہوں یعنی مشائخ اور ان کے مریدین کی تحریریں۔ جب کہ خانقاہی نظام سے غیر وابستہ افراد کی متصوفانہ موضوعات پر تحریریں تصوفانہ ادب کہلاسکتی ہیں۔ تصوفانہ یا متصوفانہ ادب سے مُراد وہ تحریر ہوتی ہے، جس میں تصوف سے متعلق موضوعات کو بیان کیا جاتا ہے۔

۵۔ التین ۶۴:۴

۶۔ شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی، 'فتوحاتِ مکیہ'، جلد اوّل، مترجم: ذہین شاہ تاجی (کراچی: ادارہ تعلیم وثقافتِ اسلامی پاکستان، ۱۹۹۶ء)، ص ۲۰۵۔

۷۔ شیخ ابونصر سراج، 'کتاب اللمع'، مترجم: سید اسرار بخاری (لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۴ء)، ص ۳۱۔

۸۔ التغابن ۶۴:۱۵

۹۔ فریدالدین عطار، 'حکایاتِ فریدالدین عطار'، مترجم: حکیم مطیع الرحمٰن نقشبندی (لاہور: ضیأ القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء)، ص ۹۴۔

۱۰۔ شیخ فریدالدین عطار، 'تذکرۃ الاولیاء' (کراچی: شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۲ء)، ص ۹۳۔

۱۱۔ داتا گنج بخش ہجویریؒ، 'کشف المحجوب'، مترجم: سید غلام معین الدین نعیمی (لاہور: شبیر برادرز، سن ندارد)، ص ص ۴۶۰۔۴۵۹۔

۱۲۔ شیخ فریدالدین عطار، 'تذکرۃ الاولیاء'، بحوالہ سابقہ، ص ۹۱۔

۱۳۔ خلیق نظامی، 'خلیق مشائخِ چشت' (لاہور: مشتاق بک کارنر، سن ندارد)، ص ۱۰۳۔

۱۴۔ سعید نفیسی، 'سرچشمۂ تصوف در ایران' (تہران: ۱۹۶۵ء)، ص ۴۱، بحوالہ محمد ادریس، 'مضامین تصوف' (لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء)، ص ۸۶۔

Marfat.com

۱۵۔ داتا گنج بخش ہجویریؒ، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۶۱۔۶۰۔
۱۶۔ عبدالماجد دریا آبادی، 'تصوفِ اسلام' (لاہور: اسلامک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۰ء)، ص ص ۱۸ تا ۲۳۔
۱۷۔ ایضاً، ص ۲۲۔
۱۸۔ خواجہ شمس الدین عظیمی، 'احسان وتصوف' (ملتان: بہاء الدین زکریا یونی ورسٹی، اڈیشن اوّل، نومبر ۲۰۰۳ء)، ص ص ۳۴۔۳۳۔
۱۹۔ مولانا عبدالرحمٰن کیلانی، 'شریعت وطریقت' (لاہور: مکتبۃ السلام، طبع ہشتم، ۲۰۱۰ء)، ص ۲۰۔
۲۰۔ ڈاکٹر محمد طاہر القادری، 'حقیقتِ تصوف' (لاہور: منہاج القرآن پبلی کیشنز، اشاعت نہم، ۲۰۰۵ء)، ص ۵۷۔
۲۱۔ مولانا شاہ حکیم محمد اختر، 'باتیں ان کی یاد رہیں گی' (کراچی: کتب خانہ مظہری، طبع اوّل، ۱۹۹۷ء)، ص ۱۵۶۔
۲۲۔ سید شاہ محمد ذوقی، 'سرِّ دل براں' (کراچی: محفلِ ذوقیہ، طبع ہفتم، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۴۔
۲۳۔ بحوالہ، علامہ سید شاہ تراب الحق قادری، 'تصوف وطریقت' (لاہور: زاویہ پبلیشرز، بارِاوّل، ۲۰۱۰ء)، ص ۶۱۔
۲۴۔ ایضاً، ص ۶۱۔
۲۵۔ ابوحامد محمد غزالی، 'مکاشفۃ القلوب'، مترجم: عنصر صابری چشتی قادری علامہ (لاہور: تصوف پبلی کیشنز، ۱۹۸۶)، ص ۱۸۵۔
۲۶۔ امام ابن الجوزی، 'تلبیسِ ابلیس'، مترجم: علامہ ابومحمد عبدالحق (لاہور: مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)، ص ۲۵۶۔
۲۷۔ عبدالحق محدث دہلوی، 'فقہ وتصوف' مترجم: محمد عالحکیم شرف قادری (لاہور: مکتبہ قادریہ، ۲۰۰۰ء)، ص ۱۰۰۔
۲۸۔ داتا گنج بخش ہجویریؒ، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۱۲۔۱۱۔
۲۹۔ خواجہ شمس الدین عظیمی، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۳۔
۳۰۔ مولانا عبدالرحمٰن کیلانی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۲۱۔۲۰۔
۳۱۔ ڈاکٹر پروفیسر محمد مسعود احمد، 'نئی نئی باتیں' (کراچی: ادارہ مسعودیہ، سن ندارد)، ص ۴۔
۳۲۔ قلندر بابا اولیا، 'لوح وقلم' (کراچی، مکتبہ تاج الدین بابا اولیا، سن ندارد)، ص ص ۹ تا ۱۱۔
۳۳۔ مولانا شاہ حکیم محمد اختر، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۸۔
۳۴۔ شاہ حکیم محمد اختر، 'سفرنامہ رنگون وڈھاکا'، مرتب: مولانا جلیل احمد اخون (بہاول نگر: مکتبہ حکیم الامت، اشاعت سوم ۲۰۰۶ء)، ص ص ۶۹۔۲۸۔
۳۵۔ مولوی فیروز الدین، 'فیروز اللغات' (لاہور: فیروز اینڈ سنز، نیا اڈیشن، سن ندارد)، ص ۸۴۲۔
۳۶۔ شاہ سید محمد ذوقی، 'سرِّ دلبراں' (لاہور: الفیصل ناشران، ۲۰۰۵ء)، ص ۲۸۰۔
۳۷۔ ایضاً، ص ص ۲۸۱۔۲۸۰۔
۳۸۔ عبدالصمد صارم، 'تاریخ تصوف' (لاہور: ادارہ علمیہ، اشاعت اول، ۱۹۶۹ء)، ص ۳۶۔
۳۹۔ شاہ مقصود صادق عنقا، 'پیامِ دل' (کراچی: مکتبِ طریقتِ اویسیؑ شاہ مقصودی، طبع اوّل، ۲۰۱۰ء)، فلیپ سرورق۔
۴۰۔ خرم مراد، 'احسان کا صحیح اسلامی تصور' (لاہور: منشورات، طبع اوّل، ۲۰۰۷ء)، ص ۱۵۔

Marfat.com

۴۱۔ ایضاً۔
۴۲۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، 'تاریخِ تصوف' (لاہور: دارلکتاب، سن ندارد)، ص ۱۴۷۔
۴۳۔ ایضاً، ص ص ۱۵۷ تا ۱۷۷۔
۴۴۔ عبدالماجد دریا آبادی نے اپنی کتاب 'تصوفِ اسلام' میں سنِ وصال ۴۶۵ھ درج کیا ہے جو درست نہیں ہے۔ بیش تر محققین نے آپ کا سنہ وصال ۳۷۸ھ ہی درج کیا ہے۔ ان میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی اور عبدالصمد صارم بھی شامل ہیں۔
۴۵۔ شیخ ابونصر سراج، 'کتاب اللمع'، مترجم: شاہ محمد چشتی (لاہور: ادارۂ پیغامِ قرآن، ۲۰۰۸ء)، ص ۸۳۔
۴۶۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، بحوالہ سابقہ، ص ۳۲۹۔
۴۷۔ ایضاً، ص ۳۲۸۔
۴۸۔ ابوالقاسم قشیری، 'الرسالہ قشیریہ'، 'تصوف کا انسائیکلوپیڈیا'، مترجم: محمد عبدالنصیر (لاہور: مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)، ص ص ۲۸۱۔۲۸۰۔
۴۹۔ ایضا، ص ۱۶۰۔
۵۰۔ عبدالماجد دریا آبادی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۳۷۔۳۵، ۳۹۔
۵۱۔ داتا گنج بخش ہجویری، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۱۶۔۱۵۔
۵۲۔ شیخ شہاب الدین سہروردی، 'عوارف المعارف'، مترجم: مولانا ابوالحسن (لاہور: ادارۂ اسلامیات، ۱۹۹۴ء)، ص ۲۲۲۔
۵۳۔ ابونصر سراج، شیخ، 'کتاب اللمع'، مترجم: سید اسرار بخاری بحوالۂ سابقہ، ص ۳۰۔
۵۴۔ داتا گنج بخش ہجویری، بحوالہ سابقہ، ص ص ۶۱۔۶۰۔
۵۵۔ ایضاً، ص ص ۹۴۔۹۶۔
۵۶۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، 'فتوح الغیب'، مترجم: مولانا محمد ادریس (لاہور: دارالشعور، ۲۰۰۹ء)، ص ص ۸۷۔۸۵۔
۵۷۔ عبدالرحمٰن جامی، 'نفحات الانس'، مترجم: شمس بریلوی (لاہور: پروگریسو بکس، ۱۹۹۸ء)، ص ۱۳۹۔
۵۸۔ مولانا محمد احمد مصباحی اعظمی، 'امام احمد رضا اور تصوف' (لاہور: کرمانوالہ بک شاپ، ۲۰۰۷ء)، ص ۸۴۔
۵۹۔ ابوحامد محمد غزالی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۶۷۔۶۶۔
۶۰۔ پروفیسر ڈاکٹر امان اللہ بھٹی، 'اسلام اور خانقاہی نظام' (ریاض: دارالسلام، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۹۵۔
۶۱۔ ڈاکٹر محمد عبدالحی عارفی، 'خطبات عارفی'، مرتب: محمد اسحاق ملتانی (ملتان: ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ، محرم ۱۴۳۰ھ)، ص ص ۹۶۔۲۹۵۔
۶۲۔ سید شاہ محمد ذوقی، 'مضامین ذوقی' (کراچی: محفلِ ذوقیہ، اشاعت سوم ۲۰۰۶ء)، ص ص ۲۳۔۲۲۲۔
۶۳۔ ڈاکٹر محمد عبدالحی عارفی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۷۰۔
۶۴۔ خواجہ شمس الدین عظیمی، 'احسن الخالقین' (کراچی: شعبہ نشر و اشاعت سلسلہ عظیمیہ، سنہ ندارد)، ص ص ۲۱۔۲۰۔
۶۵۔ شاہ حکیم محمد اختر، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۸۔

Marfat.com

۶۶۔ ڈاکٹر مقصود الحسن عظیمی، 'باتیں میرے مراد کی' (پشاور: برخیا ایجوکیشن فاؤنڈیشن، ۲۰۰۷ء)، ص ۲۸۰۔
۶۷۔ خواجہ شمس الدین عظیمی، 'آوازِ دوست' (کراچی: مکتبہ روحانی ڈائجسٹ، سن ندارد)، ص ص ۵۵۔۵۴۔
۶۸۔ ______، 'محمد رسول اللہ ﷺ' (کراچی: الکتاب پبلیکیشنز، اشاعت سوم، ۲۰۰۳ء)، ص ص ۶۔۵۔
۶۹۔ ______، 'قرآن اور لیز ربیم' (کراچی: قلندر شعور فاؤنڈیشن، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۱۔
۷۰۔ ایضاً، ص ۱۵۔
۷۱۔ ایضاً، ص ۴۳۔
۷۲۔ شاہ مقصود صادق عنقا، بحوالۂ سابقہ، پسِ ورق۔
۷۳۔ ایضاً، ص ۱۴۹۔
۷۴۔ سید شاہ محمد ذوقی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۳۷۔
۷۵۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۹۴، ۳۷۷۔
۷۶۔ ایضاً، ص ص ۵۶۔۱۴۵۔
۷۷۔ سید عروج احمد قادری، 'تصوف اور اہلِ تصوف' (لاہور: حرا پبلیکیشنز، ایڈیشن اوّل ۱۹۹۲ء)، ص ۱۷۵۔
۷۸۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، بحوالۂ سابقہ، ص ۳۲۸۔
۷۹۔ سید عروج احمد قادری، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۷۸۔
۸۰۔ داتا گنج بخش ہجویری، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۶۸۔۶۱۔
۸۱۔ ایضاً، ص ۲۱۔
۸۲۔ عبدالماجد دریا آبادی، بحوالۂ سابقہ، ص ۳۹۔
۸۳۔ شاہ مقصود صادق عنقا، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۸۔
۸۴۔ داتا گنج بخش ہجویری، بحوالۂ سابقہ، ص ۵۳۔
۸۵۔ عبدالماجد دریا آبادی، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۶۔
۸۶۔ ایضاً، ص ۶۸۔
۸۷۔ ایضاً، ص ۹۲۔
۸۸۔ محمد ادریس، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۲۶، ۹۔
۸۹۔ عبدالماجد دریا آبادی، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۱۳۔
۹۰۔ نظام الدین اولیا، 'فوائد الفواد'، جمع کردہ: خواجہ امیر حسن علا سجزی دہلوی، مترجم: خواجہ حسن ثانی نظامی دہلوی (لاہور: الفیصل ناشران، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۳۹۔
۹۱۔ شاہ عبدالعزیز، 'ملفوظاتِ شاہ عبدالعزیز' مترجمین: محمد علی لطفی، انتظام اللہ شہابی (کراچی: پاکستان ایجوکیشنل پبلشرز لمیٹڈ، باراوّل، ۱۹۶۰ء)، ص ۹۲
۹۲۔ نظام الدین اولیا، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۶۳۔
۹۳۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، 'اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش' (لاہور: مرکزی انجمن خدام

Marfat.com

القرآن، بارِ ہشتم ۲۰۰۵ء)، ص ص ۹۸۔۹۷۔

۹۴۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، 'اخبار الاخیار'، مترجم: مولانا محمد عبدالاحد قادری (لاہور: ممتاز اکیڈمی، سن ندارد)، ص ۱۹۸۔

۹۵۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، 'اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش'، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۵۔

۹۶۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۲۶،۷۔

۹۷۔ ایضاً، ص ۲۷۔

۹۸۔ محمد ادریس، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۵۔

۹۹۔ پروفیسر نثار احمد فاروقی، 'نقدِ ملفوظات' (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، طبع اوّل، ۱۹۸۹ء)، ص ص ۲۰۰،۱۰۔

۱۰۰۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے 'شمائل الاتقیا' کے مصنف کا نام رکن عماالدین دبیر معنوی لکھا ہے اور انہیں برہان الدین غریب کا مرید تحریر کیا ہے، یہ فارسی کتاب جب مکمل ہوئی تو غریب کا وصال ہو چکا تھا، اس کا اردو ترجمہ میراں یعقوب نے کیا ہے۔ (ڈاکٹر جمیل جالبی، 'تاریخِ ادبِ اردو'، جلد اوّل، لاہور، مجلسِ ترقیٔ ادب، طبع سوم، ۱۹۸۷ء، ص ۵۰۱۔) جبکہ 'داستانِ تاریخِ اردو' میں لکھا ہے کہ 'ایک ضخیم کتاب ''شمائل الاتقیا'' مصنفہ شیخ برہان الدین اورنگ آبادی کو میراں یعقوب نے ۱۶۶۷ء/۱۰۷۸ھ کے بعد اردو میں ترجمہ کیا۔' (حامد حسن قادری، 'داستانِ تاریخِ اردو'، آگرہ، لکشمی نارائن اگروال تاجر کتب، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۵۷ء، ص ۳۸۔) جب کہ اس اہم کتاب کے بارے میں 'مخطوطاتِ انجمن ترقیٔ اردو (اردو)' میں معلومات کچھ اس طرح بیان کی گئی ہیں۔ شمائل الاتقیا، ترجمہ عماالدین، مصنف میراں یعقوب، سنہ تصنیف ۱۰۷۸ھ، سنہ کتاب ۱۱۰۵ھ نمبر ۱۵۰۔ ('مخطوطاتِ انجمن ترقیٔ اردو'، مرتبہ افسر صدیقی امروہی، سید سرفراز علی رضوی، کراچی، انجمن ترقیٔ اردو پاکستان، اشاعت اوّل، ۱۹۶۵ء، ص ۳۸۵۔) ڈاکٹر جمیل جالبی کی فراہم کردہ معلومات کو درست قرار دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ انھوں نے یہ نسخہ ملاحظہ کیا اور اس کا اقتباس بھی پیش کیا ہے۔

۱۰۱۔ ڈاکٹر نجم الاسلام، 'ہمارا قدیم طرزِ تحقیق'، مشمولہ 'تحقیق'، شمارہ اوّل، جام شورو، شعبۂ اردو، سندھ یونیورسٹی، اشاعت اوّل، ۱۹۸۷ء، ص ص ۲۷۔۲۶۔

۱۰۲۔ ڈاکٹر مسرور احمد زئی، 'ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں، حالات، علمی و ادبی اہمیت' (حیدرآباد: ادارہ انوارِ ادب، پہلی اشاعت، ۲۰۰۶ء)، ص ۵۸۔

۱۰۳۔ ڈاکٹر محمد مسعود احمد، 'حضرت شاہ محمد غوث گوالیاریؒ' (کراچی: ادارہ مسعودیہ، طبع ثانی، ۱۹۹۸ء)، ص ۲۴۔

۱۰۴۔ ایضاً، ص ۲۵۔۲۴۔

۱۰۵۔ ایضاً، ص ۲۵۔

۱۰۶۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد، 'آخری پیغام' (کراچی: سرہندی پبلیکیشنز، اشاعت اوّل، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۴۔

۱۰۷۔ ایضاً، ص ۱۴۔

۱۰۸۔ آخر الذکر تصنیف کے بارے میں زین العابدین شاہ راشدی نے لکھا ہے کہ یہ اقبال حسین نعیمی کی 'تخلیق و تحقیق نہیں بلکہ کتاب کا سیاق و سباق، لب ولہجہ اور اندازِ بیاں خود اصل مصنف کی نشان دہی کر رہا ہے۔' (زین

Marfat.com

العابدین شاہ راشدی، سید محمد: 'انوارِ علمائے اہلِ سنت'، لاہور، زاویہ پبلشر ۲۰۰۶ء، ص ۹۷۔) اس کتاب کے مدعی مصنف مولانا سید منور علی جیلانی قادری نے اپنی خودنوشت میں لکھا ہے کہ یہ مفتی سید شجاعت علی قادری کی فرمائش پر لکھی تھی پھر ان ہی کی فرمائش پر اسے قاضی اقبال حسین نعیمی کے حوالے کر دیا تاکہ وہ اسے اپنے نام سے شائع کرالیں، تاکہ اوقاف کے افسر کے سامنے سرخرو ہوسکیں۔ (منور علی جیلانی قادری، سید مفتی مولانا: 'پچاس سالہ کہانی اپنی زبانی'، ٹنڈو محمد خان، المرکز الاسلامی الجماعۃ الغوثیہ، ۲۰۰۹ء، ص ۱۶۰۔) یہ دونوں بیانات، اقبال حسین نعیمی کے وصال (۲۰۰۲ء) کے بعد شائع ہوئے ہیں۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلدا
جنوری تادسمبر ۲۰۱۵ء

کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے سماجی و سیاسی مسائل کا تحقیقی مطالعہ: اقلیتی رہنماؤں کی نظر میں

خالد محمود*

Abstract

In Karachi, the megapolis of Pakistan, reside a large number of non-Muslims, belonging to different religions. This study is based on the analysis of interviews with religisou, social and political leaders of the Hindu, Christian and Sikh communities of eleven sample localities of Karachi. It emerges from the study that a large number of minority citizens are un-aware of their basic rights mainly due to being illiterate or less-educated. They are forced to take loans at high interest rates due to difficulties in employment and poverty. Majority of them also face residential problems. Drug-pushers have inhabited their localities, which are visible, too. The non-Muslim citizens are time and again victimized due to intolerance and prejudicial attitudes of the majority community. Even their leaders are also facing religious and social issues, thus they are unable to do anything for uplift of their community. Many Hindu citizens have no national identification registered so are deprived of the right to vote. Few recommendations are also given in this article to solve these problems.

Key Words: Karachi, Pakistan, Non-Muslims, Hindu, Christian, Sikh, Drug-pushers, National identity, Vote.

تعارف

باضابطہ طریقوں سے سماجی حقایق کا حصول سماجی تحقیق کہلاتا ہے۔اس تحقیقی مقالے کا موضوع 'کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے سماجی وسیاسی مسائل کا تحقیقی مطالعہ' ہے۔اس تحقیق میں یہ جاننے کی کوشش کی گئی ہے کہ کراچی میں

* ڈاکٹر خالد محمود ایف۔جی۔قائداعظم ڈگری کالج، چکلالہ اسکیم ۳، راولپنڈی میں لیکچرار ہیں۔

Marfat.com

رہنے والی مذہبی اقلیتوں یعنی ہندوؤں، عیسائیوں اور سکھوں کو کن کن سماجی و سیاسی مسائل و دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ان مسائل کے اسباب کیا ہیں نیز ان مسائل کو کس طرح سے حل کیا جا سکتا ہے۔

اقلیت کی تعریف

'سادہ الفاظ میں اقلیت سے مراد تعداد میں کم ہونا ہے، اس لحاظ سے اقلیتی گروہوں کی تعداد ان گنت ہے۔ تاہم ورتھ نے اپنی تعریف میں طبعی اور ثقافتی خوبیوں کی بنیاد پر اقلیت کو متعارف کرایا ہے اور اس نے جنس، عمر، معذوری کو شامل نہیں کیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اقلیتوں سے مراد نسلی اور علاقائی گروہ لیتا ہے'۔[1]

مذہبی اقلیتیں

کسی بھی معاشرے میں موجود اقلیت عددی اعتبار سے ایک قلیل گروہ جو مذہب کی بنیاد پر آبادی کے بڑے حصے سے منفرد ہو اور اپنے مخصوص مذہبی عقائد کی وجہ سے اپنی پہچان رکھتا ہو اسے مذہبی اقلیتی گروہ کہا جاتا ہے۔ ایک ہی علاقے یا ریاست میں بیک وقت متعدد مذہبی اقلیتیں اپنا وجود رکھ سکتی ہیں جیسا کہ پاکستان میں مسلمانوں کے مقابلے میں ہندو، عیسائی، سکھ اور پارسی وغیرہ مذہبی اقلیت کے طور پر موجود ہیں اور مسلمان اکثریت میں ہیں۔ اس کے برعکس یہی مسلمان بھارت میں سب سے بڑی اقلیت کے طور پر شمار کیے جاتے ہیں۔ لازمی نہیں ہے کہ کسی ایک ملک کی اقلیت پوری دنیا میں اقلیت شمار کی جاتی ہو۔

نظری مواد

اقلیتوں کے حقوق کے حوالے سے اقوام متحدہ نے ۱۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو ایک اعلامیہ جاری کیا۔ اقوام متحدہ کے اس منشور کے آرٹیکل نمبر ۱ کے تحت ریاستیں اپنی حدود کے اندر بسنے والی قومی، نسلی، ثقافتی، لسانی اور مذہبی اقلیتوں کے وجود اور شناخت کو تحفظ دیں گی۔ آرٹیکل نمبر ۲ کے مطابق قومی، نسلی، مذہبی اور علاقائی اقلیتیں اپنے کلچر اور مذہب پر عمل کر سکیں گی، وہ سرکاری اور غیر سرکاری مقامات پر اپنی زبان کا آزادانہ استعمال کر سکیں گی اور ان کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی سلوک نہیں برتا جائے گا۔ مزید یہ کہ تمام اقلیتوں کو انجمن سازی کا حق حاصل ہو گا۔ اقوام متحدہ کے اس منشور کے آرٹیکل نمبر ۴ میں کہا گیا ہے کہ ریاستیں اس امر کو یقینی بنائیں گی کہ ملکی قوانین کی حدود میں رہتے ہوئے اقلیتیں اپنی ثقافت، زبان، رسوم و رواج اور مذہبی تعلیمات پر آزادانہ عمل کر سکیں نیز یہ کہ ریاستیں اس ضمن میں اقلیتوں کی حوصلہ افزائی کریں گی اور اقلیتوں کو ایسا ماحول مہیا کریں گی جس کی بدولت وہ اپنے اپنے ملک کی معاشی ترقی اور نشوونما میں حصہ لے سکیں۔ آرٹیکل نمبر ۵ کے مطابق اقلیتی افراد کے مفادات کی خاطر ملکی سطح پر پروگرام تشکیل دیئے جائیں گے اور ان پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ اقوام متحدہ کے منشور

Marfat.com

میں قومی، نسلی، ثقافتی، لسانی اور مذہبی اقلیتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے، چاہے وہ کسی بھی ریاست سے تعلق رکھتی ہوں۔ دنیا بھر کی اقلیتیں اپنی قومیت، نسل، ثقافت، زبان اور مذہب کی بنیاد پر اپنی شناخت کرواسکتی ہیں اور انہیں اپنے مذہبی عقائد پر عمل کرنے، اپنی زبان بولنے، بچوں کو اپنی زبان سکھانے، اپنے کلچر وثقافت اور خاندانی روایات پر عمل پیرا ہونے اور اپنی تنظیمیں بنانے کا حق حاصل ہے۔ اقوام متحدہ نے ریاستوں پر بھی یہ ذمہ داری عائد کی ہے کہ ہر ریاست اپنی حدود میں آباد تمام اقلیتی گروہوں کو قومی دھارے میں شامل کرے تاکہ اقلیتیں ملک کی تعمیر وترقی میں اپنا کردار ادا کرسکیں۔ ریاستوں کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی اقلیتوں کے لیے آگے بڑھنے کے مواقع پیدا کریں۔[۲]

اقوام متحدہ کے مندرجہ بالا منشور کی روشنی میں اگر پاکستان میں بسنے والی مذہبی اقلیتوں کے حقوق کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ یہاں اقلیتی شہریوں کو حاصل شدہ بنیادی حقوق کی صورتِ حال اطمینان بخش نہیں ہے۔ غیر مسلم شہریوں کو آئین کی رو سے بھی دیگر شہریوں کے مساوی حقوق نہیں دیئے گئے لیکن قانون اور دستور میں انہیں جو حقوق تفویض کیے گئے ہیں، عملی طور پر ان کا اطلاق بھی نہیں ہوتا جس کے سبب پاکستان میں رہنے والی مذہبی اقلیتوں کو سماجی وسیاسی مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ پاکستان کے غیر مسلم شہریوں کی مذہبی اور ثقافتی شناخت بھی متاثر ہوئی ہے اور ان کے رسوم ورواج بھی بڑی حد تک مٹتے جارہے ہیں۔ اقلیتوں کو سیاسی میدان میں بھی بہت پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے اور انہیں معاشی اعتبار سے بھی آگے بڑھنے کے زیادہ مواقع حاصل نہیں ہیں۔

تحقیق کے مقاصد

اس تحقیق کے اہم مقاصد مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے سماجی وسیاسی حالات، آئینی حیثیت اور حقوق کا مختصر جائزہ لینا۔

۲۔ کراچی کی مذہبی اقلیتوں کو درپیش اہم مسائل سے آگاہی حاصل کرکے ان کے حل کے لیے تجاویز اور سفارشات مرتب کرنا۔

طریقۂ تحقیق

'سماجی تحقیق کے متعدد طریقے ہیں اور ہر طریقہ اپنی جگہ افادیت اور محدودات کا حامل ہے۔ ۔ ۔ ۔ یہ معلومات ماہرین سماجیات کے لیے معاشرتی خصوصیات کو سمجھنے اور بیان کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہیں'۔[۳] زیر نظر تحقیق انکشافی اور بیانیہ نوعیت کی ہے۔

Marfat.com

کائنات

کائنات سے مراد وہ حد ہے جس کے دائرے میں رہتے ہوئے محقق اپنی تحقیق تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ اس تحقیق میں کراچی ڈویژن کائنات ہے جو اٹھارہ ٹاؤن یا موجودہ چھ (۶) اضلاع میں منقسم ہے۔[۴] پاکستان کے اس سب سے زیادہ گنجان آباد شہر میں مختلف مذہبی اقلیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد آباد ہیں۔

پاپولیشن

کائنات میں شامل تمام بستیوں کو جہاں اقلیتی آبادی بڑی بڑی تعداد میں مقیم ہے، کلسٹر کے طور پر پہچانا گیا۔ ان سب سے نمونہ لینا ایک دشوار گزار مرحلہ تھا لہٰذا محقق نے کراچی کی جن گیارہ (۱۱) مختلف بستیوں کو کلسٹرز کے طور پر منتخب کیا، ان میں تیسر ٹاؤن، نارائن پورہ، کرسچین ٹاؤن، جوگی موڑ، عیسیٰ نگری، ماڑی پور، چنیسر گوٹھ، ڈی سلوا ٹاؤن، عیدو گوٹھ، شاہ رسول کالونی اور پہلوان گوٹھ کے علاقے شامل ہیں۔ کراچی شہر کی اقلیتوں کے رہائشی علاقوں میں مقیم غیر مسلم شہریوں کے سماجی وسیاسی اور مذہبی رہنما نیز رائے عامہ کے لیڈر جو ہندو، عیسائی یا سکھ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں، اس تحقیق کی پاپولیشن ہیں۔

معطیات حاصل کرنے کا طریقہ

اس تحقیق میں غیر مسلم شہریوں کے مذہبی و سیاسی رہنماؤں، سماجی کارکنوں اور رائے عامہ کے لیڈروں کے انٹرویوز کر کے بنیادی معلومات حاصل کی گئیں۔ یہ وہ افراد ہیں جو اپنی کمیونٹی کے مسائل کے ادراک کے لیے زیادہ سوجھ بوجھ اور فہم و فراست رکھتے ہیں اور عام اقلیتی آبادی کے برعکس ہر طرح کے موضوع پر بحث کر سکتے ہیں لہٰذا آبادی کے ہر منتخب شدہ کلسٹر سے ۲ رہنماؤں کے انٹرویوز کیے گئے تاکہ متعلقہ کمیونٹی کے مسائل کو زیادہ بہتر انداز میں سمجھا جا سکے۔

نمونے کا سائز

شیفر کہتا ہے کہ 'کسی بھی بڑی آبادی میں سے وہ انتخاب جو اس تمام آبادی کی شماریاتی نمایندگی کرے، نمونہ کہلاتا ہے'۔[۵] جسپال سنگھ کے بقول 'نمونہ کسی کُل کی بہترین تصویر پیش کر سکتا ہے اگر یہ صحیح طریقے سے منتخب کیا گیا ہو'۔[۶] اس مقصد کے لیے کراچی میں رہائش پذیر غیر مسلم شہریوں کے سماجی وسیاسی مسائل کا تجزیہ کرنے اور ان کے حل کے لیے ضروری اقدامات سے متعلق معلومات حاصل کی گئیں، انٹرویو شیڈول کی مدد سے ہر اقلیتی آبادی سے ۲ منتخب نمایندوں کے انٹرویوز کیے گئے، اس طرح گیارہ اقلیتی آبادیوں سے ۲۲ منتخب اقلیتی نمائندوں کو نمونے میں شامل کیا گیا۔

Marfat.com

اقلیتی رہنماؤں کی نظر میں کراچی کے غیر مسلم شہریوں کے مسائل

محقق نے اقلیتی آبادی کے منتخب شدہ گیارہ کلسٹرز کے ۲۲ ر اقلیتی نمائندوں سے انٹرویوز کر کے غیر مسلم شہریوں کے سماجی وسیاسی مسائل کا جائزہ لیا۔ ان نمائندوں میں اقلیتی برادری کے مذہبی وسیاسی رہنما، رائے عامہ کے رہنما اور سوشل ورکرز شامل تھے۔ زیرِ مطالعہ تحقیق میں اس بات کا جائزہ لیا گیا ہے کہ کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے مذہبی، سماجی اور سیاسی رہنماؤں کے خیال میں کون کون سے اہم مسائل ہیں جن کا سامنا یہاں کے غیر مسلم شہریوں کو کرنا پڑتا ہے۔ سروے کے دوران اقلیتوں کے مختلف رہنماؤں کے ساتھ گفتگو سے جو مسائل سامنے آئے ان کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

(الف) بنیادی حقوق

تیسر ٹاؤن کے مسیحی سوشل ورکر عارف نقیب کا کہنا ہے کہ کراچی کی مذہبی اقلیتوں کی بڑی تعداد تعلیم سے محروم ہے جس کے نتیجے میں انہیں اپنے آئینی حقوق کا سرے سے علم ہی نہیں، ملک بھر میں جہاں عام مسلمان افراد کو بھی بہت ہی مشکل سے آئینی حقوق حاصل ہیں ایسی صورت حال میں اقلیتوں کے لیے مکمل حقوق حاصل کرنا صرف سوچنے کی حد تک ہی ممکن ہے۔ کراچی میں غیر مسلم شہریوں کو آئینی اعتبار سے متعدد مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جو بااثر اور طاقتور ہیں وہ اپنے تمام حقوق حاصل کر کے خوش وخرم زندگی بسر کرتے ہیں جب کہ غریب اور پس ماندہ شہری روٹی اور کپڑے کے لیے ہی پریشان رہتے ہیں، بعض علاقوں میں لوگ انسانیت کے ناتے ایک دوسرے سے اظہار ہمدردی کرتے ہیں تاہم حکومتی سطح پر ایسا کوئی پروگرام سامنے نہیں آیا جس کے تحت اقلیتوں کو ان کے حقوق سے آگاہ کیا جاتا ہو۔ اگرچہ بانیٔ پاکستان قائداعظم محمد علی جناح نے خود اقلیتوں کو ان کے جان و مال کے تحفظ کی متعدد بار یقین دہانی کروائی تھی تاہم ان کی وفات کے بعد اقلیتوں کو مسلسل نظر انداز کیا جاتا رہا جس کے سبب آج تک ملک میں اقلیتوں کو بنیادی آئینی حقوق نہیں مل سکے۔ تعلیم، صحت اور روزگار کا حصول تو دور کی بات، ان کے اپنے ہی قائم کردہ معبدوں پر حملے اور قبضہ کیے جانے کے واقعات اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ مذہبی اقلیتوں سے تعلق رکھنے والوں کی بڑی تعداد اپنے بنیادی آئینی وسیاسی حقوق سے محروم ہے۔ دوسری جانب تعلیم کی کمی کے باعث بے روزگاری میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے اور غربت کے سبب بچوں کی تعلیم کا عمل بھی جاری نہیں رہ سکتا۔ [۷]

(ب) غربت اور پسماندگی

نارائن پورہ کے سیاسی رہنما ماسٹر شنکر لال نے بتایا کہ عام سرکاری ملازمتوں کے لیے غیر مسلم شہریوں کو کئی قسم کی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ہمارے معاشرے میں ہندوؤں کو تو عام استعمال کے برتن چھونے کی بھی

Marfat.com

اجازت نہیں ہے لہٰذا ان کے لیے گھروں اور ہوٹلوں میں کام کرنے پر پابندی ہے جس کی وجہ سے ان کے لیے روزگار کے مواقع مزید کم ہو گئے ہیں، صرف یہی نہیں بلکہ وہ کھانے پینے کی اشیا فروخت کرنے کا ذاتی کاروبار بھی کریں تو کوئی مسلمان ان سے یہ چیزیں نہیں خریدے گا۔ دوسری طرف ہندوؤں کے پاس تعلیم نہ ہونے کے باعث خاکروب کا کام کرنے کے سوا کوئی دوسرا ذریعہ روزگار نہیں جب کہ انہیں یہ ملازمت بھی کنٹریکٹ پر دی جاتی ہے۔ کنٹریکٹ کی بنیاد پر کام کرنے والے ان غیر مسلم خاکروبوں کو صبح سے لے کر شام تک کام کرنا پڑتا ہے اور بعض افراد کو کام کرنے کے لیے اپنی رہائش گاہوں سے بہت دور جانا پڑتا ہے۔ شہر کا امن و امان خراب ہونے پر شدید مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، حالات کی خرابی کے باعث اکثر اوقات روزگار سے چھٹی بھی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ان کی تنخواہ کاٹ لی جاتی ہے۔ ایسی ہی صورت حال ان اقلیتی باشندوں کی بھی ہے جو کارخانوں یا فیکٹریوں میں مزدوری کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہندو برادری انتہائی غربت و پس ماندگی کا شکار ہے۔[۸]

(ج) سود پر قرض کا حصول

کراچی کی زیادہ تر آبادیوں میں ہندو، مسیحی اور سکھ مذہب سے تعلق رکھنے والے لوگ اپنی غربت کی وجہ سے سودی قرضوں میں جکڑے ہوئے ہیں جب کہ حکومت نے ان کی معاشی بحالی کے لیے کوئی قابل ذکر منصوبہ تشکیل دینے کی بجائے انہیں حالات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے۔ یہ لوگ حادثات، بیماریوں، شادیوں اور اموات کے مواقع پر سود پر قرض لیتے ہیں جس کے نتیجے میں ان کی ساری عمر سود کی ادائیگی میں بسر ہوتی ہے۔ مسیحی، ہندو اور سکھ شہری غربت اور بے روزگاری کے سبب مشکل وقت میں انتہائی زیادہ شرح سود پر قرض لینے پر مجبور ہوتے ہیں۔[۹]

(د) تعلیم کی کمی

تعلیم کی کمی کے باعث غیر مسلم شہریوں کو بہتر ملازمتوں کے حصول میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بہتر ملازمت نہ ملنے کے سبب ان کے بچے بھی تعلیم سے محروم رہتے ہیں۔ جن گھرانوں میں ۵ سے ۶ بچے ہوں وہ انہیں معمولی تعلیم بھی نہیں دلوا سکتے بلکہ ان کا پیٹ پالنے کے لیے ہی فکر مند رہتے ہیں۔ بڑھتی ہوئی مہنگائی اور بے روزگاری کے سبب اب تو غریب اقلیتی خاندانوں میں بچوں کی زیادہ تعداد کو معیوب سمجھا جا رہا ہے اور ان لوگوں کی رائے یہی ہے کہ کم سے کم بچے پیدا کر کے انہیں تعلیم دلوائی جائے۔[۱۰] غیر مسلم شہریوں کو روزگار اور تعلیم و تربیت دینے میں ان کے مذہبی اور سماجی و سیاسی رہنما بھی کوئی خاطر خواہ اقدامات نہیں کر سکے جس کی وجہ سے اقلیتی گروہوں میں باہمی تعاون کی فضا نہیں پائی جاتی۔ اگر موجودہ حالات میں غیر مسلم شہریوں کو روزگار کی

Marfat.com

مستقل فراہمی ہی ممکن بنادی جائے تو کم از کم آنے والی نسلیں تعلیم حاصل کر کے ملک کی ترقی میں اپنا کردار ادا کر سکیں گی۔ تعلیم و تربیت کی کمی کے سبب اقلیتوں کو سرکاری ملازمتوں میں جگہ نہیں مل رہی اور یہ لوگ ٹھیکے داری نظام کے تحت مزدوری کا کام کرنے پر مجبور ہیں جہاں بہت زیادہ کام کے عوض برائے نام معاوضہ دیا جاتا ہے۔[۱۱]

(س) اقلیتی خواتین

غربت، مہنگائی، تعلیم کی کمی اور دیگر وجوہ کی بنا پر اقلیتی گھرانوں کی غریب اور بے سہارا خواتین کو متعدد مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ خاص طور پر ہندوؤں میں بیوہ کے لیے دوسری شادی کا رواج عام نہیں، کراچی میں رہائش پذیر ہندو خاندانوں میں بھی شوہر کی وفات کے بعد بیوہ عورت کے لیے دوسری شادی کی کوئی مثال نہیں ملتی، خاتون کتنی ہی کم عمری میں بیوہ ہو جائے، اسے باقی زندگی شوہر کے بغیر ہی گزارنا ہوتی ہے۔ اگرچہ جوانی میں تو وہ کوئی نہ کوئی کام کر کے یا بھیک مانگ کر اپنی زندگی کے دن پورے کر ہی لیتی ہے لیکن بڑھاپے میں اسے کما کر دینے والا کوئی نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں کراچی کے غریب ہندو خاندانوں میں تشویش پائی جاتی ہے، بیوہ خواتین کے لیے حکومتی امداد نام کی کوئی چیز موجود نہیں۔ بے نظیر انکم سپورٹ پروگرام کے تحت اقلیتی عوام میں بھی فارم تقسیم کیے گئے لیکن بہت سی خواتین شناختی کارڈ نہ ہونے کے سبب اس اسکیم سے استفادہ نہ کر سکیں۔ جن خواتین کے پاس شناختی کارڈ موجود تھے اور انہوں نے فارم بھروا کر جمع کروائے ان میں سے کچھ خواتین کو معمولی رقم ملی جو ان کی گزراوقات کے لیے انتہائی ناکافی ہے، جب کہ بہت سی خواتین کو فارم جمع کروانے کے باوجود کوئی بھی مالی امداد نہ مل سکی۔ اگرچہ حکومت کی طرف سے ملنے والی امداد ناکافی ہے لیکن غیر مسلم شہریوں کے مذہبی رہنماؤں کے پاس بھی مالی وسائل نہ ہونے کے برابر ہیں لہٰذا وہ دوسروں کی مدد نہیں کر سکتے۔[۱۲] بعض علاقوں میں مسیحی خواتین کو چرچ کی طرف سے سال میں ایک یا دو مرتبہ کھانے پینے کے لیے راشن دیا جاتا ہے لیکن یہ راشن انتہائی ناکافی ہوتا ہے جس سے محض عید کے موقع پر ہی ان غریب خواتین کی وقتی ضرورت پوری ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف ہندو اور سکھ خواتین کے لیے مذہبی نمائندوں کی طرف سے بھی کوئی امدادی پروگرام موجود نہیں، اس ضمن میں ان کے مذہبی نمائندوں کا کہنا ہے کہ وہ خود پیٹ بھر کر دو وقت کا کھانا نہیں کھا سکتے تو دوسروں کی مدد کیسے کریں۔[۱۳]

(ش) مذہبی رہنماؤں کا کردار

اگرچہ اقلیتی عوام میں اپنی مدد آپ کے تحت مسائل کو حل کرنے کا جذبہ تو موجود ہے لیکن وسائل نہ ہونے کے سبب وہ صرف مشاورت کر سکتے ہیں، مسائل کا خاتمہ نہیں کر سکتے۔ اگرچہ چرچ انتظامیہ کی طرف سے غریب

Marfat.com

اور بے سہارا مسیحیوں کو کرسمس کے موقع پر کپڑوں کے ساتھ ساتھ راشن بھی دیا جاتا ہے لیکن یہ ایک عارضی سہارا ہوتا ہے کیونکہ چرچ کے نمائندوں کے پاس بھی وسائل انتہائی محدود ہیں یہ مذہبی رہنما عوام سے چندہ جمع کر کے چرچ کا اہتمام چلاتے ہیں اور جو کچھ زائد رقم بچتی ہے اسے غریبوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔[۱۴] اس کے برعکس ہندو برادری میں مذہبی وسماجی اور سیاسی رہنما اپنے ہم مذہبوں کی کوئی مدد نہیں کر سکتے کیوں کہ وہ خود پیٹ بھر کر کھانا کھانے کے لیے ترس گئے ہیں، ہندوؤں کے مذہبی رہنما بچوں کی تعلیم کے لیے مندر کو استعمال میں لاتے ہیں لیکن تعلیم دینے کے عوض مدرس کو تنخواہ دینے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اور تھوڑے عرصے میں بچوں کی تعلیم کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ ہندو برادری کے مذہبی وسیاسی رہنما خود مالی اعتبار سے انتہائی پسماندگی کا شکار ہیں اور وہ غیر انسانی سطح پر زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں لہٰذا وہ اپنی برادری کی مالی مدد کرنے کی ہمت نہیں رکھتے تاہم خوشی اور غم کے ہر موقع پر وہ اپنی کمیونٹی کی جسمانی مدد ضرور کرتے ہیں۔[۱۵]

(ص) انتظامیہ کی غفلت

شہر کی انتظامیہ نے اقلیتی علاقوں میں ترقیاتی کام کروانے میں قابل قدر دلچسپی نہیں لی جس کی وجہ سے غیر مسلم شہریوں کو اپنی مدد آپ کے تحت کام کرنا پڑتے ہیں۔ اسی طرح بعض علاقوں میں لوگ چندہ جمع کر کے پانی اور گٹر کی پائپ لائنیں بچھا دیتے ہیں اور بعض علاقوں میں کونسلر کے تعاون سے معمولی نوعیت کے کام کروائے جاتے ہیں۔ کراچی کے اکثر اقلیتی علاقوں میں غیر مسلم شہریوں کو کھانے کے لیے روٹی نہیں بھی ملتی لہٰذا وہ اپنی مدد آپ کے تحت کوئی کام نہیں کروا سکتے۔ ماضی میں حکومتوں نے اقلیتی شہریوں کے بنیادی مسائل حل کرنے میں خاطر خواہ کام نہیں کیا جس کی وجہ سے ان کے بے شمار مسائل اکٹھے ہو چکے ہیں اور اب ان کو حل کرنے کے لیے ٹھوس اقدامات کی اشد ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ٹاؤن انتظامیہ مسائل کے حل کے لیے جو بھی اقدامات کرتی ہے ان سے مسائل کا جزوی حل ہی ممکن ہوتا ہے۔[۱۶]

(ض) منشیات کے مسائل

ہندو اور کرسچین کمیونٹی کے متعدد بے گناہ افراد کو اکثر منشیات کے الزام میں گرفتار کیا جاتا ہے جبکہ منشیات بیچنے والوں کو پولیس کی سرپرستی حاصل ہوتی ہے اور وہ آزادانہ گھومتے ہیں کیوں کہ وہ تھانے والوں کو کمیشن دیتے ہیں۔ اقلیتی آبادیوں سے چند اقلیتی رہنماؤں نے محقق کو بتایا کہ ان کے علاقوں میں پولیس کی نگرانی میں سب جرائم ہوتے ہیں، جب چرس اور ہیروئن بک رہی ہوتی ہے تو اس وقت پولیس والوں کی گاڑی سڑک کے ایک طرف کھڑی ہوتی ہے۔ موجودہ حالات میں نئی نسل کو تعلیم، روزگار، صحت اور تفریحات کے مواقع میسر نہیں ہیں جس کی وجہ سے غیر مسلم نوجوان تیزی سے منشیات کی جانب راغب ہو رہے ہیں۔[۱۷]

Marfat.com

(ط) حالات کی خرابی اور اقلیتوں پر حملے

شہر میں امن وامان کی خراب صورت حال کے سبب جب شہر کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے تو عام شہریوں کی طرح غیر مسلموں کو بھی بے شمار مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ کراچی کے ہندو، عیسائی اور سکھ شہری بھی ان میں شامل ہیں۔ نارائن پورہ سے سکھوں کے ایک رہنما کا کہنا ہے کہ اگر بھارت میں ہندو مسلم فسادات ہوں تو نارائن پورہ میں بہت خطرہ محسوس کیا جاتا ہے۔ کراچی کے سکھ عام طور پر ہندو آبادیوں میں مقیم ہیں یہی وجہ ہے کہ حملے یا فسادات کے وقت لوگ انہیں عموماً ہندوؤں کے ساتھ ہی شمار کرتے ہیں اور انہیں سکھ کی حیثیت سے کوئی نہیں جانتا۔ اس طرح جب بھی کراچی کے ہندوؤں کو خطرہ لاحق ہو، سکھوں کو بھی متعدد خطرات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[۱۸] ڈی سلوا ٹاؤن کے ایک مسیحی اقلیتی رہنما ڈاکٹر شریف لال نے بتایا کہ ہڑتال کے مواقع پر غیر مسلم شہری گھروں میں محصور ہو کر رہ جاتے ہیں، شہر میں دھماکے کی صورت میں ہر شخص جلد از جلد گھر پہنچنا چاہتا ہے۔ عالمی سطح پر حالات خراب ہوں تو کراچی میں اقلیتوں کی عبادت گاہیں بھی غیر محفوظ بن جاتی ہیں اور غیر مسلم شہری بھی متاثر ہوتے ہیں۔ عراق یا افغانستان پر امریکی حملے کی صورت میں یہ نتیجہ از خود اخذ کر لیا جاتا ہے کہ پاکستان کے مسیحیوں کی وفاداریاں امریکہ کے ساتھ ہیں، اس طرح مذہبی معاملات کی آڑ میں اقلیتوں کی جائیدادوں پر حملے اور عبادت گاہوں پر قبضے کیے جاتے ہیں، شہر میں طالبان کی موجودگی کی مسلسل خبروں کے باعث اقلیتی آبادیوں میں لوگ خود کو غیر محفوظ تصور کرتے ہیں۔ شہر کے کسی بھی حصے میں کوئی واقعہ رونما ہو جائے تو تمام اقلیتی آبادیوں میں فائرنگ کر کے دکانیں بند کروا دی جاتی ہیں۔ غیر مسلم آبادی کے ساتھ مسلمانوں کا رویہ ماضی کے مقابلے میں کافی بہتر ہوا ہے تاہم اکثر علاقوں میں پٹھان طبقے کی طرف سے غیر مسلم شہریوں کو تنگ کیا جاتا ہے۔ جھرنا داس بستی[۱۹] کے مقامی رائے عامہ کے ایک رہنما اور سوشل ورکر گوبی کا کہنا ہے کہ ایک مسلمان شخص اقلیتی آبادی کو علاقے سے بے دخل کرنے کے درپے ہے اور وہ اس تمام زمین کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ یہ زمین اس شخص کی نہیں ہے بلکہ سرکاری ملکیت ہے۔ مقامی سوشل ورکر کے بقول مذکورہ مسلمان شخص نے جوگی موڑ کی ہندو آبادی پر کئی مرتبہ حملہ کروایا۔ گھروں میں گھس کر خواتین اور مردوں پر تشدد کیا، عورتوں کی بے حرمتی کی گئی۔ کچھ عرصہ قبل ہندو برادری کے تمام مردوں اور خواتین نے اس کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے نیشنل ہائی وے پر دھرنا دے کر اسے مکمل طور پر بند کر دیا اور تمام گاڑیاں روک دیں۔ بعد ازاں اعلیٰ حکام کی مداخلت اور ان کی تسلی دینے کے بعد اقلیتی آبادی نے نیشنل ہائی وے کھول دی۔[۲۰]

(ظ) تعصب اور نفرت کے سبب اقلیتوں کی نقل مکانی

پہلوان گوٹھ سے مقامی مسیحی رہنما انجمن کا کہنا ہے کہ مسلمان مسیحیوں کو انسان نہیں سمجھتے اور ان کے ساتھ تعصب کا

Marfat.com

برتاؤ کرتے ہیں اس قسم کے برتاؤ کی بڑی وجہ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں میں تعلیم کی کمی بھی ہے۔ سرکاری افسران کی طرف سے بھی غیر مسلم افراد کو متعصبانہ رویوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دفاتر میں اکثر ان کے ساتھ بدتمیزی کا مظاہرہ کیا جاتا ہے، خاص طور پر پولیس کی طرف سے انتہائی غیر انسانی سلوک کیا جاتا ہے، بعض دفعہ دیگر اداروں کے افسران بھی نازیبا رویہ اختیار کرتے ہیں اور گالی گلوچ سے مخاطب ہوتے ہیں، کچھ دفاتر میں رشوت طلب کر کے کام کیا جاتا ہے یہاں تک کہ قومی شناختی کارڈ بنوانے کے لیے بھی غیر مسلم شہریوں کو پریشان کیا جاتا ہے اور اس مقصد کے لیے چائے پانی کا نام دے کر رشوت مانگی جاتی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زیادہ تر غیر مسلم صفائی کے پیشے سے منسلک ہیں اور معاشی طور پر کمزور ہیں نیز ان پڑھ ہونے کی وجہ سے یہ لوگ اپنے مسائل زیادہ بہتر انداز میں بیان نہیں کر سکتے، ان کے لباس سے ہی ان کی سماجی پسماندگی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے لہٰذا ہر شخص انہیں نظرانداز کر دیتا ہے۔ غریب ہونے کی وجہ سے غیر مسلم شہریوں کو متعصبانہ رویوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[۲۱] اس ضمن میں چنیسر گوٹھ سے مقامی ہندو رہنما حیران لال نے بتایا کہ مسلمان ہندو برادری کو برداشت نہیں کر سکتے اس لیے انہیں پریشان کرتے ہیں۔ ان کے گھروں میں گھس آتے ہیں اور ان کی لڑکیوں کو چھیڑتے ہیں جبکہ ہندو اپنی غربت کی وجہ سے سب کچھ اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھنے کے باوجود کچھ نہیں کر سکتے۔ اگر وہ پولیس کی مدد حاصل کرنا چاہیں تو پولیس بھی کسی قسم کا کوئی تعاون نہیں کرتی۔ ۲۰۰۷ء۔ ۲۰۰۸ء میں تقریباً ۱۵۰؍ ہندو خاندان چنیسر گوٹھ چھوڑنے پر مجبور ہوئے ان میں سے کچھ لوگ جوگی موڑ کی ہندو بستی میں جا کر آباد ہو گئے، کچھ سندھ کے دیہی علاقوں میں جا بسے اور بعض خاندانوں نے بھارت چلے جانے میں اپنی عافیت سمجھی۔

(ع) شناختی کارڈ کے حصول میں مسائل

کراچی کی اقلیتی آبادیوں میں رہائش پذیر غیر مسلم شہریوں کے پاس قومی شناختی کارڈ کی عدم موجودگی ان کی پریشانیوں میں اضافے کا اہم سبب ہے۔ اس ضمن میں چند ہندو رہنماؤں نے محقق کو بتایا کہ ان کی کمیونٹی کے لوگ اپنی غربت کے باعث شناختی کارڈ بنوانے کی فیس ادا نہیں کر سکتے لہٰذا حکومت انہیں بلا قیمت شناختی کارڈ بنا کر دے۔ اس کے علاوہ شناختی کارڈ بنانے والے غیر مسلم شہریوں سے ان کے والدین کا شناختی کارڈ طلب کرتے ہیں (اور قانونی طریقہ بھی یہی ہے) لیکن ان کے والدین اپنی مجبوریوں کے باعث اپنے شناختی کارڈ نہ بنوا سکے تھے اور اب ان کے لیے بھی شناختی کارڈ بنوانا دشوار ہو چکا ہے، متعدد ہندو افراد جن کی شادیاں ہو چکی ہیں اور وہ صاحب اولاد بھی ہیں لیکن ان کے پاس 'نکاح نامے' موجود نہیں لہٰذا بچوں کے 'پیدائشی سرٹیفکیٹ' اور 'فارم ب' بنوانے میں مسائل آڑے آتے ہیں۔ کچھ اقلیتی رہنماؤں کے مطابق بہت سے افغان مہاجرین نے رشوت دے کر پاکستان کے شناختی کارڈ بنوا لیے ہیں لیکن اقلیتی آبادی پاکستان کی شہری ہونے کے باوجود

Marfat.com

شہریت سے محروم ہے کیونکہ نادرا والے شناختی کارڈوں کے اجراء کے لیے ہندوؤں سے رشوت مانگتے ہیں جب کہ ان کے پاس کھانے کو روٹی نہیں لہٰذا وہ رشوت نہیں دے سکتے۔ شناختی کارڈ نہ ہونے کے سبب وہ اپنے ووٹ کے حق سے بھی محروم ہیں، مزید یہ کہ اگر کراچی کے غیر مسلم شہریوں کے شناختی کارڈ سے متعلقہ مسائل حل نہ ہوئے تو ان کی اولادوں کو بھی ان مسائل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اگرچہ بہت سے سرکاری افسران اور پولیس اہل کاروں کا رویہ مسلمان شہریوں کے ساتھ بھی جارحانہ ہوتا ہے اور غریب افراد کو بلاوجہ پریشان کرنا ہماری معاشرتی روایت بن چکی ہے لیکن ہمارے معاشرے میں غیر مسلموں کو شروع دن سے ہی غیر سمجھا گیا ہے اور ان حالات میں کراچی کی مذہبی اقلیتوں کو عام شہریوں کی نسبت زیادہ مسائل اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[۲۲]

(غ) غیر مسلم شہریوں کی تنظیمیں

غیر مسلم شہریوں کی تنظیموں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسیحی برادری میں متعدد تنظیمیں کام کر رہی ہیں لیکن ان کی آمدنی محدود ہے اور ان کے کاموں سے اقلیتی عوام کو براہ راست کوئی قابل ذکر فائدہ نہیں ہو رہا، اس کے برعکس کچھ مخصوص افراد کو فائدہ ضرور دیا جاتا ہے۔ زیادہ تر تنظیموں کی ساری آمدنی ملازمین کی تنخواہوں میں ہی پوری ہو جاتی ہے جبکہ چند ایک تنظیمیں عام شہریوں کو معمولی سہولتیں فراہم کرتی ہیں۔ بعض علاقوں میں عوام سے چندہ جمع کر کے محلے کی سطح پر اپنی مدد آپ کے تحت معمولی نوعیت کے مسائل حل کیے جا رہے ہیں۔ ہندو برادری میں کوئی قابل ذکر تنظیمیں موجود نہیں۔ بعض علاقوں میں پنڈت کی رضامندی سے مندر کو تعلیم کے لیے جگہ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے لیکن اب تک اس سے کوئی قابل ذکر مثبت تبدیلی سامنے نہیں آئی۔ ہندوؤں کے چند علاقوں میں اپنی مدد آپ کے تحت مقامی سماجی کارکنوں اور مذہبی وسیاسی رہنماؤں کے تعاون سے چھوٹی چھوٹی تنظیمیں یا پنچایت کمیٹیاں کام کر رہی ہیں لیکن ان کی آمدنی کا کوئی ذریعہ نہیں ہوتا اور یہ زیادہ سے زیادہ میت گاڑی کا انتظام کر سکتی ہیں یا شادی والے گھر میں کام کاج میں معاونت کے لیے چند نوجوانوں کو متحرک کر سکتی ہیں۔[۲۳]

(ف) مقدمات اور جھگڑے

خاندانی وگروہی لڑائی جھگڑوں کا فیصلہ کروانا بھی ان ہی پنچایت کمیٹیوں کا کام ہے لیکن ان کمیٹیوں میں اتنی طاقت موجود نہیں کہ وہ اپنا فیصلہ منوا بھی سکیں، اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ یہ پنچایت کمیٹیاں جس شخص یا خاندان کے خلاف فیصلہ دیتی ہیں وہ اس فیصلے کو ماننے سے انکار کر دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ پنچایت صرف بچوں کے لڑائی جھگڑوں کے فیصلے ہی کروا سکتی ہے، پنچایت کمیٹیوں کا کردار ایک رہنما کی طرح کا بن چکا ہے۔ کمزور

Marfat.com

ہونے کی بنا پر یہ اپنا فیصلہ منوا نہیں سکتیں البتہ جو کوئی اس کے فیصلے کو تسلیم کرنے سے انکار کرے اس سے اس کی برادری سماجی مراسم منقطع کر دیتی ہے اور اسے علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس بہت سے علاقوں میں ان پنچایت کمیٹیوں کی ہر بات تسلیم کی جاتی ہے اور ان کمیٹیوں کا بڑا اثر ورسوخ پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں میں پولیس تک مقدمہ لے جانے کی ہمت نہیں ہوتی لیکن جو شخص پولیس کے پاس جاتا ہے اس کے لیے پولیس والوں سے اپنی جان چھڑانا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ اگر کسی وجہ سے غیر مسلم شہریوں کو مقدمے کا سامنا کرنا پڑے تو خراب عدالتی نظام کے سبب انہیں بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ عام شہریوں کے مقابلے میں اقلیتی طبقات خصوصاً ہندو مذہب سے تعلق رکھنے والے افراد کو بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ غربت کی وجہ سے وہ کوئی اچھا وکیل نہیں کر سکتے، عدالتوں میں صرف فیصلے ہوتے ہیں، انصاف نہیں ہوتا۔ فیصلہ اسی کے حق میں ہوتا ہے جو زیادہ رقم خرچ کرتا ہے، اگر کوئی بے گناہ شخص بھی مقدمے میں پھنس جائے تو اسے آزادی دلوانے والا کوئی نہیں ہوتا۔ مجبوری کی صورت میں سود پر قرض لے کر عدالت میں خرچہ کیا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود غریب اقلیتی شہریوں کو انصاف نہیں ملتا کیوں کہ ان پڑھ ہونے کے سبب یہ لوگ اپنے معاملات کو عدالت کے سامنے درست انداز میں پیش نہیں کر سکتے۔[۲۴]

(ق) پولیس کا ظالمانہ روّیہ

غیر مسلم شہریوں کی طرف سے پولیس کے خلاف بھی متعدد شکایات سامنے آئی ہیں۔ ویسے تو پولیس والوں کے مظالم سے کوئی بھی محفوظ نہیں لیکن غیر مسلم باشندوں کو پولیس اہل کار زیادہ تنگ کرتے ہیں۔ غریب افراد کو پولیس والے بغیر کسی گناہ کے اٹھا کر لے جاتے ہیں اور پھر ان سے رقم کا مطالبہ کرتے ہیں، اقلیتی برادری کے لوگ غربت کی وجہ سے سود پر قرض لے کر پولیس والوں کو دیتے ہیں اور تب انہیں رہائی ملتی ہے۔ رشوت نہ دینے کی صورت میں ان کے خلاف اسلحہ یا منشیات رکھنے کے الزام میں جھوٹی ایف۔ آئی۔ آر درج کر کے انہیں جیل بھیج دیا جاتا ہے۔ اکثر اوقات پولیس والے ٹھیلے پر پرانے کپڑے بیچنے والے ہندوؤں سے بھتا طلب کرتے ہیں، اسی طرح بھیک مانگنے والی ہندو خواتین کو بھی متعدد طریقوں سے تنگ کیا جاتا ہے۔ عید و گوٹھ سے ہندو کمیونٹی کے ایک سماجی و مذہبی رہنما بھگوان داس نے بتایا کہ ان کے خاندان کے نو سالہ بچے کو عید الفطر کے روز پولیس والے محض اس لیے پکڑ کر لے گئے کہ اس کے پاس ٹکٹ کے لیے رقم نہیں تھی اور وہ پارک کا جنگلہ پھلانگ کر جناح پارک میں داخل ہو گیا تھا۔ والدین کے پاس نہ تو سفارش تھی اور نہ ہی رقم کہ وہ پولیس والوں کو دے کر اپنے بچے کو چھڑواتے۔ پولیس والوں کو جب رشوت نہ ملی تو انہوں نے بچے کو جیل بھیج دیا۔ مذکورہ بچے کے والدین نے ایک وکیل کی منت سماجت کی تو اس وکیل نے اپنی ذاتی رقم خرچ کر کے اس کی ضمانت کروائی جس کا مقدمہ اب بھی چل رہا ہے۔ پولیس کے ظلم و ستم کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ نو سالہ بچے کو محض

Marfat.com

پانچ یا دس روپے کا ٹکٹ نہ لینے کے جرم کی پاداش میں دوسال تک جیل کاٹنا پڑی۔ چند سماجی رہنماؤں کے مطابق پولیس والے صرف غریب کو تنگ کرتے ہیں چاہے وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ پولیس والوں کا کوئی مذہب نہیں ہوتا وہ صرف اپنی کمائی کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں، اس کے باوجود ہر مال دار اور امیر شخص پولیس کے شر سے محفوظ رہتا ہے۔ اگر کوئی غریب آدمی مکان تعمیر کرنے لگتا ہے تو پولیس والے اس سے بھی مٹھائی کے نام پر رشوت لیتے ہیں۔ اقلیتی رہنماؤں کے مطابق پولیس والے بے گناہ غیر مسلموں کو چرس، شراب اور دیگر منشیات رکھنے کے ساتھ ساتھ چوری اور ڈکیتی کی وارداتوں کے الزام میں بھی گرفتار کر کے لے جاتے ہیں، تھانے لے جا کر ان کے ساتھ نازیبا الفاظ میں گفتگو کرتے، گالیاں دیتے اور جسمانی تشدد کرتے ہیں۔ اکثر اقلیتی رہنماؤں کے مطابق پولیس والے اپنے باپ کو بھی معاف نہیں کرتے البتہ اگر کسی غیر مسلم شہری کو پولیس سے واسطہ پڑ جائے اور وہ کسی سیاسی تنظیم کے کارکن سے مدد طلب کرے تو پولیس والے اس کے ایک فون پر ملزم کو چھوڑ دیتے ہیں۔[۲۵]

(ل) گروہی جھگڑے

اقلیتی رہنماؤں کے مطابق، دو اقلیتی گروہوں کے مابین جھگڑے بہت کم ہوتے ہیں ہندو، عیسائی اور سکھ آپس میں جھگڑوں سے گریز کرتے ہیں اور اپنے رہائشی مکانات قریب قریب بنا کر رہتے ہیں تاکہ وہ اکثریتی طبقے کے شرپسند عناصر سے محفوظ رہ سکیں۔ اگرچہ بچوں کی وجہ سے کبھی کبھی معمولی تلخ کلامی ہو جاتی ہے لیکن بعد میں یہ لوگ خود ہی راضی بھی ہو جاتے ہیں۔ کبھی کبھار ایک ہی اقلیتی گروہ کے ارکان میں باہمی جھگڑا ہو جاتا ہے اور یہ لڑائیاں بڑوں میں ہوتی ہیں لیکن اس کی وجہ دلوں کی نفرت ہرگز نہیں ہوتی بلکہ فکر، غم اور پریشانی کے سبب ایسا ہو جاتا ہے اور پھر لوگ راضی بھی ہو جاتے ہیں، عام طور پر یہ جھگڑے گھریلو نوعیت کے ہوتے ہیں مثلاً ساس اور بہو کے درمیان جھگڑا ہو جانا، رشتہ داروں میں جھگڑا، کاروباری جھگڑا نیز غلط فہمی کی بنا پر محلے داروں سے لڑائی وغیرہ۔ تاہم اگر جھگڑے سیاسی بنیادوں پر ہوں تو بعض اوقات اقلیتی افراد کو تھانے بھی جانا پڑتا ہے لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے۔

(م) جداگانہ یا مخلوط انتخابات

غیر مسلم شہریوں کے سماجی، سیاسی اور مذہبی رہنماؤں نیز رائے عامہ کے رہنماؤں کی اکثریت نے جداگانہ انتخابات کی بھرپور حمایت کی، اس ضمن میں ان کا کہنا تھا کہ وہ جداگانہ انتخابات میں اپنے لیے فائدہ محسوس کرتے ہیں کیونکہ جداگانہ انتخابات میں ان کا اپنا نمائندہ منتخب ہوتا ہے جو ان سے بات چیت کرتا ہے اور مسائل کے حل کے لیے اپنی کوششوں سے آگاہ کر کے انہیں مطمئن کرتا ہے۔ وہ اپنے حلقے کا بجٹ اپنی مرضی

Marfat.com

سے استعمال کر سکتا ہے اور ہر ترقیاتی کام اپنی مرضی سے کرواتا ہے۔ نمائندہ اپنی برادری کی بات کو سنتا ہے اور اسے آگے پہنچاتا ہے۔ اس کی اپنی ایک نشست مخصوص ہوتی ہے جس پر کسی دوسرے مذہب سے تعلق رکھنے والا نہیں آ سکتا۔ چونکہ جداگانہ نظام انتخابات میں ہر نمائندہ اپنے ہم مذہب شہریوں کے ووٹوں سے کامیابی حاصل کرتا ہے لہٰذا وہ اپنی کمیونٹی کے مطالبات نظر انداز نہیں کر سکتا نیز جداگانہ انتخابات میں اقلیتی نمائندے بآسانی منتخب ہو جاتے ہیں۔ اس ضمن میں متعدد اقلیتی رہنماؤں کا کہنا ہے کہ جداگانہ انتخابات میں اوّل تو تمام امیدوار اپنے ہم مذہب کے مقابلے میں دست بردار ہو جاتے تھے اور ایک نمائندہ باقی رہ جاتا تھا جو بلا مقابلہ منتخب ہو جاتا تھا۔ دوسری صورت میں مقابلہ کتنا ہی سخت کیوں نہ ہوتا جیت اقلیتی نمائندے کی ہی ہوتی تھی۔ اس طرح اقلیتی ووٹوں کی اہمیت ہوتی تھی اور اقلیتیں اپنا نمائندہ ایک ووٹ سے بھی منتخب کر سکتی تھیں، بعد میں یہ اقلیتیں اپنے نمائندے کے پاس جا کر اس سے اپنے مسائل حل کرواتی تھیں اگر اس کے پاس بجٹ ہوتا تو وہ ضرور کام کرواتا تھا۔ اس کے برعکس مخلوط انتخابات میں اقلیتیں دوسروں کی دست نگر بن کر رہ جاتی ہیں۔ ایک ناظم اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے اور اقلیتیں اس سے کچھ منوا نہیں سکتیں۔ اقلیتوں کے بنیادی مسائل اسمبلیوں تک نہیں پہنچ سکتے، اقلیتوں کو اندازہ ہے کہ وہ مخلوط انتخابات میں کسی کو بھی ووٹ دے دیں اور کوئی بھی جیت جائے اقلیتوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ جب امیدوار اقلیتوں کے ووٹ کے بغیر بھی جیت سکتے ہیں تو اقلیتی شہریوں اور ان کے ووٹ کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔ اب حکومت نے جداگانہ انتخابات کو ختم کر کے مخلوط انتخابات کا سلسلہ شروع کیا ہے، اس انتخابی نظام میں لوگ آتے ہیں، وعدے کرتے ہیں، ووٹ لیتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ ضرورت پڑنے پر نہ تو کوئی ناظم ہاتھ آتا ہے اور نہ ہی قومی و صوبائی اسمبلی کا کوئی رکن۔ اس کے علاوہ مخلوط انتخابات میں مسلمان امیدواروں کے جیتنے کے مواقع بڑھ جاتے ہیں، ایسی صورت میں اب اقلیتوں کے ووٹ کی کوئی قدر باقی نہیں رہی۔ اس انتخابی نظام میں اگر کوئی اقلیتی رہنما جیت بھی جائے تو وہ اقلیتوں کو خاطر خواہ فائدہ نہیں دے سکتا کیوں کہ وہ پارٹی کے منشور کا پابند ہوتا ہے اور وہ وہی کام کرتا ہے جس کی اجازت اسے پارٹی نے دے رکھی ہو۔

مندرجہ بالا خیالات کے برعکس کچھ لوگوں نے جداگانہ انتخابات کو اقلیتوں کے لیے نقصان دہ قرار دیا ہے۔ اس ضمن میں ان کا کہنا ہے کہ جداگانہ انتخابات میں ہر چیز واضح طور پر الگ ہو جاتی ہے اور ملکی معاملات میں اقلیتوں کی شمولیت نہیں رہتی۔ اقلیتوں کے اپنے نمائندے ہونے کے باوجود انہیں دوسرے درجے کا شہری بن کر رہنا پڑتا ہے۔ اقلیتی عوام محض نعرے لگانے کے لیے رہ جاتے ہیں جب کہ اقلیتی نمائندے آسانی نے منتخب ہو جاتے ہیں اور بعد میں عوام انہیں دیکھنے کو ترس جاتے ہیں۔ دوسری طرف مسلمان شہریوں کے ساتھ اقلیتوں کے روابط کم ہو جاتے ہیں جس کے سبب امتیازی قوانین آزادی سے بنائے جاتے ہیں۔ نمائندے کو پہلے سے علم ہوتا ہے کہ اس نے ہر حال میں جیتنا ہے لہٰذا وہ عوام سے رابطہ نہیں رکھتا جبکہ مخلوط

Marfat.com

انتخابات میں اقلیتی شہری بھی سیاسی جماعتوں کے شانہ بشانہ کام کرتے ہیں وہ پاکستان کی سلامتی میں حصے دار ہوتے ہیں اور آئینی اداروں کے رکن بن سکتے ہیں، مسلم سیاست دان بھی غیر مسلموں سے ووٹ مانگنے آتے ہیں، اس طرح ان کے ووٹ کی اہمیت کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ مخلوط انتخابات کی صورت میں اقلیتوں میں برابر کے شہری ہونے کا احساس پایا جاتا ہے۔ معاشی، مذہبی اور سماجی و سیاسی مسائل کی طرف سب کی توجہ ہوتی ہے۔ پاکستان میں مخلوط انتخابات کا آغاز ہوا تو یہاں کی اقلیتوں میں ایک قوم کا حصہ بن کر رہنے کا احساس پیدا ہوا نیز ان کے دیرینہ مسائل حل ہونا شروع ہوئے۔[۲۶]

خلاصہ و تجزیہ

مندرجہ بالا بحث کے بعد معاشی پس ماندگی کو کراچی کی مذہبی اقلیتوں کے سماجی و سیاسی مسائل کا اہم سبب کہا جا سکتا ہے۔ اقتصادی حالت بہتر نہ ہونے کے سبب وہ نہ تو تعلیم و صحت کی سہولیات حاصل کر سکتے ہیں اور نہ ہی رہائشی مسائل حل کر سکتے ہیں۔ پاکستان کے اکثر غیر مسلم شہری ایک طویل عرصے سے غربت و پسماندگی کا شکار ہیں۔ غیر مسلم شہریوں کے لیے روزگار کا حصول بہت ہی مشکل امر ہے۔ اگر انہیں روزگار گھر سے دور ملے تو کرائے کی مد میں تنخواہ کا بڑا حصہ خرچ ہو جاتا ہے کیونکہ اقلیتی علاقوں میں کوئی بھی صنعتی کارخانہ موجود نہیں جہاں اقلیتی عوام کو روزگار حاصل ہو سکے۔ دوسری طرف تعلیم نہ ہونے کے سبب سرکاری نوکریوں کا حصول خاص طور پر ہندو اور سکھ مذہب سے تعلق رکھنے والوں کے لیے مشکل ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔

تحقیق کے مطابق اقلیتی آبادیوں میں منشیات کے مسائل شدید نوعیت اختیار کر چکے ہیں۔ کراچی بھر میں منشیات فروشوں کے اڈے جگہ جگہ قائم ہو چکے ہیں، ان کے خلاف پولیس اور دیگر اداروں کے اہل کاروں کی طرف سے کارروائیاں بھی سامنے آتی رہتی ہیں لیکن اس کے باوجود اقلیتی آبادیاں منشیات فروشوں کے لیے محفوظ پناہ گاہیں بن چکی ہیں۔ تیسر ٹاؤن، عیسیٰ نگری، ڈی سلوا ٹاؤن، شاہ رسول کالونی، نارائن پورہ اور کرسچین ٹاؤن جیسے اقلیتی علاقے خاص طور پر منشیات فروشوں کے لیے پرکشش کمائی اور تحفظ کے لیے بہترین ٹھکانے ہیں جنہیں فوری طور پر ختم کرنا ضروری ہے۔ دوسری طرف ملک کی سیاسی جماعتوں نے مذہبی اقلیتوں کو محض نعرے لگوانے کے لیے استعمال کیا۔ اقلیتوں کے مذہبی اور سیاسی نمائندوں کو بھی ملکی سیاسی پارٹیوں نے اپنے مفادات کے لیے استعمال کیا۔ مخلوط انتخابات کے تحت منتخب ہونے والے اقلیتی سیاسی نمائندوں نے اپنی پارٹیوں کے ساتھ سیاسی وفاداریاں نبھانے کا فریضہ انجام دیا جس کے نتیجے میں وہ اقلیتوں کے مسائل کو سنجیدگی سے حل نہ کر سکے۔

Marfat.com

سفارشات:

۱۔ حکومت کی طرف سے تمام غیر مسلم شہریوں کو فوری طور پر بلا قیمت قومی شناختی کارڈ جاری کیے جائیں تا کہ مستقبل میں ان کے لیے مسائل کم نہ ہو سکیں۔

۲۔ الیکشن کمیشن کی طرف سے جاری کردہ ووٹرز فہرستوں میں اقلیتی افراد کے ناموں کا اندراج یقینی بنایا جائے۔

۳۔ غیر مسلم شہریوں کے لیے عائلی قوانین میں تجدید کی جائے، متعدد ہندو شہریوں کے پاس نکاح نامے موجود نہیں۔اس سلسلے میں اقلیتی نمائندوں کی مدد لیتے ہوئے مناسب اقدامات کی ضرورت ہے۔

۴۔ ملک بھر میں اقلیتی عبادت گاہوں پر کیے جانے والے مستقل حملے ایک معمول کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں، یہاں تک کہ بچوں کی لڑائی کے معمولی واقعات کا نتیجہ اقلیتی عبادت گاہوں پر حملوں کی صورت میں نکلتا ہے۔اسلامی ریاست میں اقلیتی عبادت گاہوں کی حفاظت کی ذمہ داری بھی ریاست پر عائد ہوتی ہے اور پاکستان جیسے جمہوری ملک میں ریاست اور عوام دونوں کی ذمہ داری ہے کہ اقلیتی عبادت گاہوں کی حفاظت کی جائے اور ان کے تقدس کا خیال رکھا جائے۔

۵۔ پولیس اور دیگر متعلقہ اداروں کو اس بات کا پابند کیا جائے کہ وہ اقلیتی آبادیوں سے منشیات کے اڈوں کا مستقل خاتمہ کریں تا کہ غیر مسلم خاندان بڑی تباہی سے محفوظ رہ سکیں۔

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ موریس سی ٹیلر (Maurice C. Taylor)، لیورا ایچ رائن (Laura H. Rhyne)، اسٹیون جے روزینتھل (Steven J. Rosenthal)، کورسی ڈوگبی (Korsi Dogbe)، *Introduction to Sociology* (نیویارک، میکمیلن پبلشنگ کمپنی، ۱۹۸۷ء)، ص ۱۹۔

2. U.N.O, *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm, 6th May 2012.

۳۔ Maurice C. Taylor, Laura H. Rhyne, Steven J. Rosenthal, Korsi Dogbe، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۰۔

۴۔ جنرل پرویز مشرف کے دورِ حکومت میں کراچی شہر کو انتظامی اعتبار سے اٹھارہ ٹاؤن میں تقسیم کیا گیا تھا، بعد میں حکومت سندھ کی جانب سے ۱۱ جولائی ۲۰۱۱ کو کراچی کو پانچ اضلاع میں تقسیم کیا گیا جب کہ نومبر ۲۰۱۳ء میں ایک نیا ضلع کورنگی قائم کر دیا گیا۔

۵۔ رچرڈ ٹی شیفر (Richard T. Schaefer)، *Sociology*، Eight Edition (نیویارک: میک گرا ہل، ۲۰۰۳ء)، ص ۳۶۔

۶۔ جسپال سنگھ (Jaspal Singh)، *Introduction to Methods of Social Research* (نیو دہلی: اسٹارلنگ پبلشرز، ۱۹۹۱ء)، ص ۴۱۔

۷۔ انٹرویو، عارف نقیب، مذہبی رہنما و سماجی کارکن (مسیحی کمیونٹی)، تیسر ٹاؤن، کراچی۔

۸۔ انٹرویو، ماسٹر شنکر لال، سیاسی لیڈر (ہندو کمیونٹی)، نارائن پورہ، صدر ٹاؤن، کراچی۔

۹۔ انٹرویو، ماسٹر شنکر لال اور حیران لال، سماجی و سیاسی رہنما، (ہندو کمیونٹی)، چنیسر گوٹھ، جمشید ٹاؤن، کراچی اور شام جی، سماجی کارکن و رہنما رائے عامہ، (ہندو کمیونٹی)، ماڑی پور، ہاکس بے روڈ، کیماڑی ٹاؤن، کراچی۔

۱۰۔ انٹرویو، عاصم راہی، مذہبی و سماجی رہنما، (مسیحی کمیونٹی) عیسیٰ نگری، گلشن اقبال ٹاؤن، کراچی۔

۱۱۔ انٹرویو، صادق مسیح، سوشل ورکر، (مسیحی کمیونٹی)، عیدو گوٹھ، بن قاسم ٹاؤن، بالمقابل جناح پارک، کراچی۔

۱۲۔ انٹرویو، بادل، سماجی کارکن (ہندو کمیونٹی)، تیسر ٹاؤن، کراچی اور حیران لال اور شام جی۔

۱۳۔ انٹرویو، صادق مسیح، عاصم راہی اور دلاور مسیح، سیاسی رہنما، شاہ رسول کالونی، صدر ٹاؤن، کلفٹن، کراچی۔

Marfat.com

۱۴۔ انٹرویو، اشرف مسیح، سیاسی لیڈر، پہلوان گوٹھ، گلشن اقبال ٹاؤن، کراچی اور ڈاکٹر شریف لال، سوشل ورکر، (مسیحی کمیونٹی)، ڈی سلوا ٹاؤن، نارتھ ناظم آباد ٹاؤن، کراچی۔

۱۵۔ انٹرویو، بھگوان داس، مذہبی لیڈر، (ہندو رہنما)، عیدو گوٹھ، بن قاسم ٹاؤن، بالمقابل جناح پارک، کراچی اور حیران لال۔

۱۶۔ انٹرویو، نذیر احمد مسیح، سوشل ورکر، (مسیحی رہنما)، کرسچین ٹاؤن، کورنگی، کراچی، عقل داس، سماجی کارکن، (ہندو رہنما)، جوگی موڑ، بن قاسم ٹاؤن، کراچی اور ڈاکٹر شریف لال۔

۱۷۔ انٹرویو، حیران لال، ڈاکٹر شریف لال، عارف نقیب، عاصم راہی اور نذیر احمد مسیح۔

۱۸۔ انٹرویو، بھولا سنگھ، سماجی لیڈر (سکھ رہنما)، نارائن پورہ، صدر ٹاؤن، کراچی۔

۱۹۔ نیشنل ہائی وے پر موجود یہ بستی بہت پہلے ہندو جوگیوں نے آباد کی تھی جس کی وجہ سے اسے جوگی موڑ بھی کہا جاتا ہے۔

۲۰۔ انٹرویو، گوبی، سماجی کارکن، (ہندو رہنما)، جوگی موڑ، بن قاسم ٹاؤن، کراچی۔

۲۱۔ انٹرویو، بنجمن، سماجی لیڈر، پہلوان گوٹھ، گلشن اقبال ٹاؤن، کراچی۔

۲۲۔ انٹرویو، حیران لال، بھگوان داس اور شام جی۔

۲۳۔ انٹرویو، بادل، ڈاکٹر شریف لال اور عاصم راہی۔

۲۴۔ انٹرویو، حیران لال، ماسٹر شنکر لال اور دلاور مسیح۔

۲۵۔ انٹرویو، دلاور مسیح، بنجمن اور دیگر اقلیتی رہنما۔

۲۶۔ جن رہنماؤں نے مخلوط طرز انتخابات کی حمایت کی ان میں ڈی سلوا ٹاؤن سے ڈاکٹر شریف لال اور عیدو گوٹھ سے صادق مسیح شامل ہیں جبکہ باقی تمام اقلیتی رہنماؤں نے غیر مسلم شہریوں کے لیے جداگانہ انتخابات کو بہتر قرار دیا۔ مزید یہ کہ شاہ رسول کالونی سے دلاور مسیح جب کہ تیسر ٹاؤن سے عارف نقیب اور بادل کے مطابق ان کی کمیونٹی کے غیر مسلم شہری سیاست سے لاتعلق اور ناواقف ہیں۔ وہ صرف امیدوار کو جانتے ہیں اور اپنی پسند کے امیدوار کو ووٹ دیتے ہیں انہیں جداگانہ یا مخلوط انتخابات سے نہیں بلکہ اپنے نمائندے سے غرض ہوتی ہے۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد ا
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

میر گل خان نصیر کی اُردو شاعری کا فنی مطالعہ

عابد میر *

Abstract

This paper comprises detailed stylistic assessment of the most prominent Baloch poet, Mir Gul Khan Naseer's Urdu poetry, specifically. The paper is divided in four major parts. First part gives introduction of poet — Gul Khan Naseer's life history, literary work and achievements. Second part is about Gul Khan's Urdu poetry, as to its introduction and its form, etc. Third part is about a detailed stylistic assessment of his poetry, i.e language, simile, metaphor, metonymy, allusion, idioms, use of Hindi words, etc. An in-depth analysis is done by the researcher in this part. This is the major part which proves that the poet was highly accomplished. The last part is the conclusion of the entire review, assessment and analysis. This conclusion proves that Gul Khan Naseer's Urdu poetry is not much in quantity but is of a high calibre as well as very thoughtful and thought provoking.

Key Words: Baloch, Mir Gul Khan Naseer, Urdu Poetry, Hindi

گل نصیر؛ایک تعارف

میر گل خان نصیر ۱۴ مئی ۱۹۱۴ء کو نوشکی کے مینگل گاؤں میں پائندزئی (زگر) گھرانے میں پیدا ہوئے۔
زگر مینگل قبیلے کی ایک شاخ ہے زگر کے بارے میں گل خان نے خود اپنی خود نوشت سوانح عمری میں یوں لکھا:

زگریں شیر:	مویشیوں کے تھن سے تازہ نکالا ہوا دودھ
زگریں ھون:	جسم سے تازہ بہنے/ نکلنے والا خون
زگریں زباد:	تازہ اور تیز خوشبو والا زباد
زگریں روش:	گرم، کڑکتی دھوپ

* عابد میر کوئٹہ کے گورنمنٹ کالج میں اردو کے لیکچرار ہیں۔

Marfat.com

وہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس زگر مینگل کا مطلب ہوا تازہ اور گرم یا خالص خون رکھنے والے مینگل۔ مشرقی بلوچی میں اس 'زگر' کا 'گ'، 'غ' میں بدل جاتا ہے اور یہ لفظ زغر بن جاتا ہے۔ یہ لفظ کسی صفت پہ زور دینے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔[1]

گل خان کے والد میر حبیب خان کے کل آٹھ بچے تھے۔ تین بیٹیاں اور پانچ بیٹے۔ اولاد میں میر گل خان کا نمبر ساتواں تھا۔ عمر کے حساب سے بھائیوں کی ترتیب یوں ہے: سمندر خان، لونگ خان، لال بخش خان، گل خان اور کرنل سلطان محمد۔ بہنوں میں سے بڑی، علی دوست کی والدہ تھی، پھر منیر احمد بادینی کی والدہ نمبر آتا تھا۔

گل خان نصیر کی والدہ کا نام بی بی حُوراں تھا۔ وہ بادینی قبیلے کے سردار علم خان کی بیٹی تھی۔ اور اُن کی دادی شوراوک (افغانستان) کے بڑیچوں کے خان، بخو خان کی بہن تھی۔ بلوچستان میں نوشکی اس لحاظ سے بہت ہی ممتاز اور دلچسپ علاقہ ہے کہ یہاں بہت سے قبائل ایک ہی علاقے میں رہتے ہیں اور باہم شادی بیاہ کے رشتوں میں منسلک ہیں۔ آپ وہاں ایک مخلوط قبائلی ساخت دیکھیں گے۔ بادینی کے ماماخیل مینگل ہوں گے اور جمالدینی کے سید ہوں گے۔ اِس قدر باہم پیوست آبادی، مگر پھر بھی ہر قبیلے کی قبائلی ساخت سلامت، ہر ایک قبیلے کی وابستگی اور سالمیت برقرار رہتی ہے۔

میر گل خان نصیر نے چوتھی جماعت نوشکی میں پڑھی، پھر اپوزئی اسکول گئے۔ دسویں پاس کر کے ۱۹۳۲ء میں اسلامیہ کالج لاہور چلے گئے۔ اپنی ادھوری انٹرمیڈیٹ کے ساتھ ہمارا یہ شاعر ۱۹۳۴ء میں لاہور سے بلوچستان آتا ہے اور اسی زمانے میں ہم ان کی اردو شاعری سے آشنا ہوتے ہیں۔ بلوچی، فارسی، انگریزی، اور براہوی میں شاعری اس کے علاوہ ہے۔

میر گل خان ایف ایس سی کر کے ڈاکٹر بننے کا ارادہ رکھتے تھے۔[2] اُنہوں نے پری میڈیکل کے مضامین رکھے۔ جب وہ سیکنڈ ایئر میں پڑھ رہے تھے تو ایک روز اُن کی بائیں آنکھ میں جلتے انگاروں کی چنگاریاں گئیں۔ اُن کی آنکھ میں پھولا پڑ چکا تھا۔ وہ ایک ماہرِ چشم کے زیرِ علاج رہے۔ ڈاکٹروں کی ہدایت کے مطابق لکھنے پڑھنے سے دور رہے۔

شاہ محمد مری نے لکھا ہے کہ، خان نے اُنھیں ورغلایا کہ ڈگری سے اہم یہ ہے کہ آ کر ریاست میں عہدہ سنبھالو۔[3]

میر گل خان نے اپنی تعلیم کو خیر باد کہا۔ اور اپنے ادھورے انٹرمیڈیٹ کے ساتھ ہمارا شاعر ۳۲-۱۹۳۱ء میں سوویت انقلاب کے کُل جہاں اثرات سے معطر و شرابور بلوچستان لوٹتا ہے۔۔۔ وہ خانِ قلات کا پرائیویٹ سیکریٹری بنتا ہے اور کچھ عرصہ بعد نائب تحصیل دار۔ اور اسی زمانے میں ان کی اردو شاعری سے ہمارا واسطہ پڑتا ہے۔

Marfat.com

آزات جمالدینی نے لکھا' لاہور کی سیاسی ہوا جو میر گل خان نصیر کو نہ صرف راس آچکی تھی بلکہ اُن کے انگ انگ میں سرایت کر چکی تھی۔ اُس کے زیرِ اثر وہ بلوچستان میں، حریت کا سورج بن کر طلوع ہوئے۔' [۴]

ان کی شاعری نو (۹) کتابوں میں چھپی۔ پانچ زندگی میں اور چار بعد از مرگ۔ سب سے پہلے 'گلبانگ' ۱۹۵۲ء میں چھپی اور پھر اپنی نازک خیالی اور عوامی زبان سے بھرپور 'شپ گروک' انہوں نے ۱۹۶۴ء میں چھپوائی۔ 'گرند' ۱۹۷۱ء میں آئی۔ 'حونِ گوانک' ۱۹۸۸ء میں۔ 'پرنگ' ۱۹۸۸ء میں اور 'گل گال' ۱۹۹۳ء میں ظہور پذیر ہوئی۔ ان کی دو طویل جنگی نظمیں 'داستان دوستین و شیرین' ۱۹۶۴ء اور 'حملِ جیند' ۱۹۶۹ء میں چھپیں۔ 'ھپت ہیکل و جنگانی زراب' ۱۹۹۰ء میں چھپی، اس میں بھی دو طویل جنگی نظمیں ہیں۔ حال ہی میں بلوچی اکیڈمی نے ان کا تمام کلام کلیات کی صورت میں نہایت اہتمام سے چھاپا ہے۔

شاعر گل خان نصیر نے خاصا عرصہ دشتِ صحافت کی سیاحی میں بھی گزارا۔ میر گل خان نے صحافت کا آغاز ہفت روزہ 'استقلال' کوئٹہ سے کیا۔ مگر ایک بہت ہی مختصر مدت کے بعد انہوں نے ۱۹۵۲ء میں اخبار 'نوائے بلوچستان' کی ایڈیٹری شروع کردی۔ بہت جلد یہ اخبار مقبولِ عام اخبار بن گیا۔ اس نے جاگیرداری نظام کے خلاف زبردست انداز میں مواد چھاپنا شروع کردیا۔ کافی عرصے تک میر صاحب نے یہ اخبار چلایا۔ واضح رہے کہ یہ اخبار مسلم لیگ کے لیڈر نبی بخش زہری کی ملکیت تھا۔ اُنہوں نے تو اسے اپنے کاروبار کو فروغ دینے کے لیے نکالا تھا۔ اب جبکہ اس کا یہ اخبار سرمایہ داروں کی بجائے عوام الناس کی آواز بنتا جارہا تھا تو زہری صاحب کو نقصان کا اندازہ ہوا۔ اُنہوں نے اخبار ہی بند کردیا۔

۱۹۵۳ء میں غلام محمد شاہوانڑیں نے 'نوائے وطن' کی اشاعت کی منظوری لی تھی۔ اُس وقت وہ بلوچستان کے پہلے روزنامہ 'اتحاد' کی مجلسِ ادارت میں بطور نیوز ایڈیٹر کے مصروف تھے۔ اُنہوں نے اخبار گل خان نصیر کے حوالے کیا۔ اور میر عبداللہ جان جمالدینی، میر گل خان کے معاون ہوئے۔ ایک سال گل خان نصیر کی ادارت میں 'نوائے وطن' نکلتا رہا۔ بعد میں غلام محمد شاہوانڑیں نے روزنامہ 'اتحاد' چھوڑ دیا اور 'نوائے وطن' کی ادارت خود شروع کی۔ یوں ۱۹۵۳ء سے جون ۱۹۵۴ء تک 'نوائے وطن' کو میر گل خان نصیر نکالتے رہے۔ [۵]

شاعر، ادیب اور صحافی گل خان نصیر کی شخصیت کا ایک اور پہلوان کی سیاست بھی ہے۔ انہوں نے ایک بھرپور سیاسی زندگی گزاری۔ قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں۔ لگ بھگ ان کی نصف زندگی اسی قید و بند کی نذر ہوگئی۔ اس کے باوجود انھی مصائب اور تکالیف کے دوران ہی وہ تصنیف و تالیف کا کام بھی انجام دیتے رہے۔ میر صاحب نے اپنی سیاسی جدوجہد کا آغاز بلوچستان کے سیاسی امام میر یوسف عزیز مگسی کی 'انجمن اتحادِ بلوچاں' سے کیا، اور پھر قلات اسٹیٹ نیشنل پارٹی سے ہوتے ہوئے نیشنل عوامی پارٹی (نیپ) تک پہنچے۔ جہاں میر غوث بخش بزنجو کی ہمراہی انہیں حاصل رہی۔

Marfat.com

آپ ۱۹۷۰ء کے انتخابات کے نتیجے میں صوبائی اسمبلی کے ممبر اور پھر وزیر تعلیم و صحت مقرر ہوئے۔ ۱۹۷۳ء میں حکومت کا تختہ الٹا تو گل خان بھی گرفتار ہونے والوں میں شامل تھے۔ وہ ۱۹۷۸ء تک جیل میں رہے۔ تین سال بلوچستان جیل مچھ میں اور دو سال سنٹرل جیل حیدر آباد میں گزارے۔

ہمارے یہ صحافی، سیاسی ورکر، مورخ، ادیب، شاعر اور اچھے انسان کینسر کے ہاتھوں ۶ دسمبر ۱۹۸۳ء میں انتقال کر گئے۔

گل خان نصیر کی اُردو شاعری

میر گل خان نصیر نے اردو میں نہایت مختصر لیکن جامع اور زبردست شاعری کی ہے۔ 'بلوچستان میں اردو شاعری' نامی تحقیقی کتاب لکھنے والے آغا محمد ناصر، گل خان کی اردو نظموں اور غزلوں کی کل تعداد ۴۷ بتاتے ہیں،[۶] جبکہ ۲۰۱۱ء میں ان کے شائع ہونے والے اردو فارسی مجموعۂ کلام میں کل ۳۹ اردو نظمیں اور غزلیں شامل ہیں۔[۷] البتہ آغا ناصر نے اپنی کتاب میں ان کا جو انتخابِ کلام شامل کیا ہے، اس میں سے تین نظمیں ایسی ہیں جو ان کے اردو مجموعے میں شامل نہیں: ('اٹھ کے اب دنیا میں پھر جینے کا ساماں کیجیے'، 'غیروں سے شکایت یہ میرا کام نہیں ہے'، اور 'اٹھ اے قوم بلوچ بہ اندازِ دل آرائی')۔ یوں اس لحاظ سے گل خان کی اب تک کی مطبوعہ اردو شاعری کی تعداد ۴۲ (نظمیں اور غزلیں) بنتی ہے۔ البتہ انٹرنیٹ پہ گوگل سرچ میں دو مزید ایسی نظمیں ہاتھ آئیں جو ان کے مجموعہ کلام، نیز آغا ناصر کی کتاب میں بھی شامل نہیں۔[۸] یوں مطبوعہ کلام کی تعداد ۴۴ کو جا پہنچتی ہے۔

آغا ناصر نے ان کے تعارف میں گل خان کی اردو شاعری کا دورانیہ ۱۹۳۳ء سے ۱۹۵۰ء کے درمیان بتایا ہے۔[۹] جبکہ مطبوعہ مجموعہ کلام میں پہلی نظم (آ گیا وقتِ امتحانِ بلوچ) پہ ۲۵ فروری ۱۹۳۴ء[۱۰] اور آخری نظم (بیادِ غلام محمد شاہوانی) پہ ستمبر ۱۹۵۸ء کی تاریخ درج ہے۔[۱۱]

یہ بات دلچسپ ہے کہ بلوچستان کے اکثر اکابرین کی طرح گل خان نصیر نے بھی شاعری کا آغاز (براہوی کے استثنیٰ کے ساتھ) اردو سے ہی کیا، لیکن پھر بہت جلد ہی بلوچی کی طرف مائل ہو گئے، اور یوں اس زبان کو مالا مال کر دیا۔ شاہ محمد مری کے بقول،

> میر گل خان نصیر بلوچی زبان کے ملک الشعرا تو ہیں ہی، انھوں نے اردو اور فارسی میں بھی اچھی اور خوب صورت شاعری کی ہے۔ بلوچی شاعری تو انھوں نے بہت بعد میں شروع کی، ابتدا تو اردو سے ہوئی تھی۔ اور انھوں نے یہ کام ۱۹۳۰ء کی دہائی کے اوائل سے شروع کیا تھا۔[۱۲]

اس دوران انھوں نے براہوی اور فارسی میں بھی کچھ شاعری کی۔ بلکہ گل خان کی شاعری کا آغاز ان کی مادری زبان براہوی سے ہی ہوا، جو اردو سے مراجعت کرتے ہوئے بلوچوں کی پہلی بڑی زبان بلوچی تک پہنچی۔ گل خان کے مختصر اردو اور وقیع بلوچی کلام کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اگر وہ اردو میں ہی شاعری

Marfat.com

کرتے (جو نہ کر کے انھوں نے بلوچی پہ احسان کیا) تو اردو کے چند صفِ اول کے شعرا میں شمار ہوتے۔

جس زمانے میں گل خان نے اردو میں شاعری شروع کی، کم از کم ہمارے خطے میں ان کے پائے کا کوئی شاعر موجود نہ تھا۔ اقبال کے اثرات ضرور موجود تھے، لیکن ہمارا قاری یوسف عزیز اور محمد حسین عنقا سے ہی واقف تھا، اور یہ دونوں احباب گل خان کے قریبی ساتھی، ہم عصر و ہم فکر ہونے کے باوجود اقلیمِ سخن میں ان کے ہم پلہ نہ تھے۔ گل خان نصیر، اس میدان کے اکیلے مردِ شاہ سوار تھے، ان کا کسی سے مقابلہ نہ تھا۔

گل خان نصیر کی اردو شاعری اس سے پہلے مختلف اخبارات و رسائل میں انتخاب کی صورت شائع ہوتی رہی، لیکن مجموعے کی شکل میں یہ پہلی بار ۲۰۱۱ء میں چھپی۔

ہمارا مطالعے کا دائرہ کار ان کے اب تک کے مطبوعہ کلام سے متعلق ہے۔

ہیئت

نہایت اہم اور قابلِ غور امر ہے کہ گل خان نے نہایت کم مقدار کی اردو شاعری میں ہیئت کے متنوع تجربات کیے ہیں۔ یہ درست ہے کہ مجموعی طور پر نظم ان کے مزاج کے زیادہ قریب ہے اور ان کے کلام کا کثیر حصہ نظم پہ ہی مشتمل ہے، لیکن نظم میں بھی انھوں نے کسی ایک طرز کو نہیں اپنایا بلکہ نظم کی مختلف ہیئت میں تجربے کیے ہیں۔

کل چوالیس (۴۴) کلام میں سے ۱۴ غزل کی ہیئت میں لکھے گئے ہیں۔ ایک مسدس، ایک مخمس، تین آزاد نظموں کی ہیئت میں ہیں۔ باقی نظموں کی اکثریت معریٰ کی ہیئت میں ہے۔ البتہ ان میں سے چار نظمیں (کون چلے یہ چال، راج کرے سردار، بلوچ کا گیت، ایسا ہوتا کیوں ہے ساتھی)، ایسی ہیں، جن کی ہیئت گیت سے زیادہ قریب ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ انھیں گیت کی طرز پر لکھا گیا ہے۔

گل خان نصیر سے یہ شکایت (اردو کلام کی حد تک) جائز ہے کہ انھوں نے اردو کی محبوب صنفِ شاعری، غزل سے مکمل اغماض برتا ہے۔ ان کے اردو مجموعے میں محض ایک کلام ایسا ہے، جسے ہیئت کے لحاظ سے مکمل غزل کہا جا سکتا ہے، (تاثیر سوزِ دل سے سدا بے قرار ہوں) لیکن موضوع کی نسبت سے دیکھیں تو اسے بھی 'خالص غزل' کہنا مشکل ہوگا۔

لیکن سو باتوں کی ایک بات یہ کہ ہیئت کی یہ تمام اقسام بلوچی کی یک لفظی اصطلاح میں سما جاتی ہیں۔ بلوچی میں اسے 'شیئر' (شعر) کہتے ہیں۔ (ہماری میٹھی سرائیکی میں بھی شاعری کے لیے یہی اصطلاح استعمال ہوتی ہے)۔ شاعری، خواہ وہ حمد ہو کہ نعت، مسدس کی ہیئت میں ہو کہ مخمس کی، شیئر ہی کہلاتی ہے۔ ماسوائے کسی طویل تمثیل کے، اسے دستانغ کہا جاتا ہے۔ شیئر اور دستانغ میں بحر کا اتنا خیال نہیں رکھا جاتا، جتنا کہ وزن کا۔ اس میں زبردست نغمگی، روانی اور تسلسل ہوتا ہے۔ یہ اکثر درجنوں (کبھی کبھار سیکڑوں)

Marfat.com

مصرعوں پہ مشتمل ہوتے ہیں۔ گمان غالب یہی ہے کہ گل خان نے بنیادی طور پر اردو شاعری بھی بلوچی کے 'شیئر' ہی کی ہیئت (فارمیٹ) میں لکھی ہے۔ شاید اسی لیے اہلِ زبان کو کہیں کہیں اس میں 'شعری سقم' نظر آجاتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ گل خان خود بھی شاعری کو فن کی بجائے خداداد صلاحیت سمجھتے تھے، اور عروض کو شاعر کے لیے لازم خیال نہیں کرتے تھے، شاید اسی لیے انہوں نے خود بھی علم عروض کا باضابطہ استعمال اپنی شاعری میں نہیں کیا۔ اس خصوص کے لیے وہ اپنے مضمون 'میں اور میرا فن' میں کچھ یوں رقم طراز ہیں؛

> شاعری ایک فن نہیں ہے کیونکہ فن سیکھنے کی ایک چیز ہوتا ہے جسے کسی اُستاد کے سامنے زانوئے ادب تہہ کر کے سیکھا جاسکتا ہے، ایک ہُنر ہوتا یا ایک حرفہ ہوتا ہے۔ مگر شاعری سیکھنے کی چیز نہیں ہوتی کیونکہ یہ کوئی ہنر یا حرفہ نہیں۔ شاعر کو کسی اُستاد کی ضرورت نہیں ہوتی ---میں یہاں ردیف وقافیے والی شاعری کی بحث نہیں چھیڑنا چاہتا کیونکہ یہ بعد کی عالمانہ ایجاد ہیں۔ شاعر ان کا پابند نہیں ہوتا اور نہ ہی شاعر کو علم العروض سیکھنا پڑتا ہے۔[۱۳]

اس موقف سے بہرحال اختلاف کی گنجائش نکلتی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ مقدار میں اتنے کم کلام میں اس قدر متنوع اور ہیئت کے اس درجہ مختلف تجربات کیے گئے ہیں کہ بلوچستان کی اردو شاعری میں اس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔

نیز فکری طور پر یہ تجربات کس قدر مستحکم اور مؤثر ہیں، اس کا تذکرہ ہم آگے چل کر کریں گے۔

زبان و بیان

شاعری کی زبان پہ بحث کرتے ہوئے دانتے نے لکھا تھا:

> ---جو کوئی بھی نظم لکھتا ہے، اسے اپنی صلاحیت کے مطابق اپنی نظم اور اس کی زبان زیبائش کرنی چاہیے، کیونکہ کوئی چیز ایسی زیبائش بہم نہیں پہنچاتی جیسی یہ ممتاز بولی پہنچاتی ہے۔[۱۴]

میزانِ تنقید میں، کسی شاعر کے فن کو پرکھنے کا ایک پیمانہ یہ بھی مقرر کیا گیا ہے کہ اُس شاعر نے اپنے عہد کی زبان کو کس طرح برتا ہے؟ آیا اُس نے اس میں کوئی اضافہ کیا ہے؟ جس زبان میں شاعر اظہار کر رہا ہے، اُس کے ساتھ اُس کا برتاؤ کیسا ہے؟ وہ زبان کو خیال کے ساتھ کس طرح منسلک کرتا ہے، اور اسے کتنی اہمیت دیتا ہے؟

گل خان نصیر کی اردو شاعری کو اس میزان پہ پرکھنے سے قبل ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا ہوگا کہ ایک تو اردو گل خان کی مادری زبان نہ تھی، دوم' اُس زمانے میں اردو کے ایوان میں اقبالؔ کا طوطی بول رہا تھا۔ اقبالؔ نے زبان کو جس معیار پر پہنچا دیا تھا، وہاں سے اسے آگے لے جانا یا اس کی ہمسری کرنا کارِ سہل نہ تھا۔ البتہ

Marfat.com

اپنے محدودات میں زبان کا برتاؤ قابلِ غور ضرور ہے۔ اقبال نے پورے خطے پر گہرے نقوش چھوڑے تھے۔ لگ بھگ ہمارا ہر لکھنے والا کسی نہ کسی سطح پر اقبال سے ضرور متاثر تھا۔ اس لیے ان کے ہاں اقبال کی زبان کے اثرات بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ (دوسری طرف دلچسپ طور پر، ان میں نظریاتی بعد الطرفین بھی پایا جاتا ہے!)

گل خان نصیر نے دانستہ کے بقول، اپنی نظم اور اس کی زبان کی زیبائش میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ ان کا کلام موضوعاتی سطح پر اکہرا ہونے کے باوجود زبان و بیان کی ایسی رنگینیاں لیے ہوئے ہے کہ قاری اُس سے بیک وقت فکری، نظری و جمالیاتی حظ حاصل کر سکتا ہے۔

ہم نہیں جانتے کہ یہ اس زمانے کی عام زبان تھی یا گل خان نے اس پہ خصوصی عبور حاصل کیا، لیکن اتنا ضرور ہے کہ گل خان کی شاعری زبان و بیان کے معاملے میں کہیں بھی سطحیت کا شکار نہیں ہوتی۔ یہ بولی بیک وقت دلکش بھی ہے، اس میں زبان کی چاشنی بھی ہے اور یہ عام فہم بھی ہے۔ ماسوائے ہندی لفظیات کے جو شاید بلوچستان میں اردو شاعری کے عمومی قاری کے لیے اس قدر عام فہم نہ ہوں۔

آغا محمد ناصر نے پہلی بار گل خان کی نظموں میں 'بعض فنی و لسانی خامیوں' کا تذکرہ کیا،[۱۵] یوسف گچکی نے بھی ان کے کلام میں 'بعض فنی و لسانی کمزوریوں اور جھول' کا ذکر کیا ہے۔[۱۶] مجموعی طور پر گل خان کی زبان صاف اور شستہ ہے، البتہ کہیں کہیں وہ ضرورتِ شعری کے تحت لفظ کی تذکیر یا تانیث بدل دیتے ہیں، جس سے لسانی سقم پیدا ہو جاتا ہے۔ نیز فنی کمزوریوں کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اردو کی مخصوص بحور کی بجائے گل خان نے اکثر بلوچی دستانغ کی ہیئت استعمال کی ہے، جس میں وزن تو موجود رہتا ہے، بحر کی پابندی نہیں ہوتی۔

الغرض زبان و بیان کی سطح پر گل خان نے اس قدر متنوع تجربات کیے ہیں، جو بلوچستان میں اردو کے کم ہی شعرا نے کیے ہوں گے۔ بلوچستان میں اردو کے سب سے بڑے شاعر عطا شاد کے اولین اردو مجموعہ کلام 'سنگاب' کے تعارف میں اردو کے نامور ادیب اور نقاد ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے ڈیڑھ سو کے لگ بھگ ایسی تراکیب کا ذکر کیا ہے جو عطا شاد نے اپنے کلام میں استعمال کیں۔[۱۷] ان کے بقول ان میں سے درجنوں تراکیب ایسی ہیں جو عطا شاد کی وضع کردہ ہیں۔ واضح رہے کہ اس مجموعے میں عطا شاد کی ڈیڑھ سو کے لگ بھگ غزلیں اور نظمیں شامل ہیں۔ دوسری طرف گل خان نصیر کے محض ۴۴ نظموں اور غزلوں پہ مشتمل اردو مجموعہ کلام 'کارواں کے ساتھ' میں، میرے مطالعے کے مطابق دو سو سے زائد تراکیب استعمال ہوئی ہیں، جن میں نصف سے زائد ایسی ہیں جو نہ صرف گل خان نصیر کی وضع کردہ ہیں، بلکہ نہ ان سے قبل یہ تراکیب کسی نے استعمال کیں، نہ ان کے بعد آج تک کم از کم بلوچستان کا کوئی اردو شاعر استعمال کر پایا ہے۔

مثال کے بطور یہ چند تراکیب دیکھیے:

آموزشِ آدمِ نو...... اسپید عمامہء برف طلعت ...... جاگیردارِ جونک خو ...... قتیلِ عشوہء

Marfat.com

منصب...... معدنِ ناموس وغیرت...... مولہء پُر پیچ...... نصیر جگر تفتہ

اسی طرح سو سے زائد مرکبات استعمال ہوئے ہیں، جن میں سے روزمرہ کے مرکبات سے لے کر گل خان کے وضع کردہ خصوصی مرکبات بھی شامل ہیں۔ تراکیب ومرکبات کا اس وسیع سطح پر استعمال، گل خان نصیر کی زبان دانی کا واضح مظہر ہے۔ دوسری طرف ہندی لفظیات کا زبردست استعمال بھی گل خان کی زبان پر دست رس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

محاورات کا استعمال گل خان کی زبان دانی کا ایک اور مظہر ہے۔ وہ اشعار میں محاورات کا یوں برجستہ استعمال کرتے ہیں کہ محاورہ، شعر کا لازمی حصہ معلوم ہوتا ہے۔ محاورات کے ساتھ، ساتھ وہ بہ ضرورت تلمیحات کو بھی اشعار میں سموتے رہتے ہیں۔ محاورات وتلمیحات کا استعمال کم سہی لیکن کہیں بھی غیر ضروری محسوس نہیں ہوتا۔ فہرست میں آپ دیکھیں گے کہ نوشکی کے اس بلوچ شاعر نے اردو کے وہ محاورے استعمال کیے ہیں جو شاید اہلِ زبان کے استعمال میں بھی کم ہی آتے ہیں۔

تشبیہات، استعارات اور علامات بھی گل خان کی شاعری میں خوب خوب استعمال ہوئی ہیں۔ حالانکہ گل خان کی شاعری پر ایک الزام یہ ہے کہ وہ 'براہِ راست' لکھتے ہیں، شعری جمالیات کو بروئے کار نہیں لاتے۔ لیکن محض چالیس نظموں کے مجموعے میں چالیس سے زائد استعارات، تشبیہات اور علامات کا استعمال اس بات کا ثبوت ہے کہ اس شاعری کو شعری جمالیات کے تحت مطالعے کے لیے درخورِ اعتنا سمجھا ہی نہیں گیا۔

ہم نے زبان وبیان کے ان تمام مظاہر کی تفصیلات جمع کی ہیں جو واضح کرتی ہیں کہ گل خان کا اب تک سرسری طور پر مطالعہ کیا گیا ہے۔ میں آپ کو بتاؤں کو زبان وبیان کے مذکورہ عناصر کی تلاش کے لیے میں نے جتنی بار اس کلام مطالعہ کیا، ہر بار کوئی نئی ترکیب، کوئی نیا مرکب، کوئی نئی علامت، یا استعارہ نکل آیا۔ اس لیے مجھے یہ اعتراف ہے کہ میری مرتب کردہ فہرست کسی طور حتمی نہیں۔ ممکن ہے اس کلام کے مزید باریک بیں مطالعے سے مزید کچھ نئی چیزیں اخذ کر لی جائیں۔

تشبیہات، استعارات وعلامات

ذیل میں ہم ان تشبیہوں، استعاروں اور علامتوں کا تذکرہ کر رہے ہیں جو گل خان کے کلام میں جستہ جستہ استعمال ہوئے ہیں۔ یہ فہرست گل خان کے کلام کی ترتیب سے ہی ترتیب وار مرتب کی گئی ہے۔ یعنی جس ترتیب سے ان کے مجموعے میں کلام شامل ہے، اسی ترتیب سے ہر نظم میں موجود تشبیہ، استعارے اور علامت کی نشان دہی کی گئی ہے۔

۱۔ نظم 'جرگہ' میں جرگے کو تلوار سے تشبیہ دی گئی ہے:

سر اڑانے کے لیے شمشیر ہے جرگہ

Marfat.com

۲۔ نظم 'شہادت خان محراب خان' میں میر محراب کے لیے تاج دار، ثانی اسفندیار، سکندر، خسرو و دارا، تابِ ملت دار، اور شہریار کے استعارے استعمال ہوئے ہیں؛

نہ دیکھا میں نے تھا پہلے وطن کا تاجدار ایسا
سخی ایسا، دلیر و ثانیِ اسفند یار ایسا
سکندر، خسرو و دارا، تابِ ملت دار ایسا
سخی پال و یتیم پرور، خدا ترس، شہریار ایسا

۳۔ اسی نظم میں فرنگی فوج کو شیطان سے منسوب کرتے ہوئے اسے 'شیطان کی صورت' سے تشبیہ دی ہے؛

فرنگی راہزن و ڈاکو جو تھے شیطان سے منسوب
تم آئے ہو یہاں شیطان کی صورت دغا بن کر

۴۔ آگے اسی نظم میں فرنگی فوجی کے لیے 'سگ صفت جرنیل' کی زبردست وسدابہار تشبیہ استعمال ہوئی ہے؛

جوابِ تلخ پا کر سگ صفت جرنیل غرایا

۵۔ بلوچ سپاہیوں کو 'آتش کے پرکالے' قرار دیتے ہوئے ان کے لیے شیر کی تشبیہ استعمال کی؛

بمثلِ شیرِ دُراں ہر فرنگی پر جھپٹتے ہیں

۶۔ اسلم اچکزئی کی یاد میں لکھی گئی نظم میں آزادی کو شمع سے اور اسے پروانے سے تشبیہ دی؛

ہوا قرباں وطن پہ شمعِ آزادی کا پروانہ

۷۔ عبدالصمد اچکزئی اور عبدالعزیز کرد کی رہائی پر لکھی گئی نظم میں انھیں گلاب سے تشبیہ دی؛

مثلِ گلاب صدر نشینِ چمن ہے آج

۸۔ سرداروں کو خون چوسنے والی جونک سے تشبیہ دی ہے؛

بمثلِ جونک سرداروں نے ہم کو چوس رکھا ہے
(از 'رہیں گے ہم گرفتارِ بلائے آسماں کب تک)

۹۔ نظم 'جیونی بندر' میں جگر کے لیے شمع اور دل کے لیے بتی کا استعارہ استعمال کیا ہے؛

تمہارے وعدوں کو یاد کر کے جگر کی شمعیں جلا رہا ہوں
رہِ طلب میں خراب ہو کر میں دل کی بتی جلا رہا ہوں

۱۰۔ نظم 'ندامت کے آنسو' میں غدارِ وطن کے لیے 'قتیلِ عشوہ منصب' جیسا بلیغ استعارہ استعمال کیا؛

اے قتیلِ عشوہِ منصب، امارت کا غلام

۱۱۔ نظم 'اٹھ اے بلوچ نوجواں' میں استحصالی قوتوں کے لیے 'بتانِ سومنات' اور 'لات و منات' کے استعارے استعمال ہوئے ہیں؛

Marfat.com

۱۲۔ نظم 'تصویر زیست' میں وطن کے لیے 'سر دریائے آفریں، جنت نشاں' کی علامات استعمال ہوئی ہیں۔

۱۳۔ اسی نظم میں محنت کش کی ثمر آور نہ ہونے والی محنت کے لیے 'سعیٔ نامشکور' کا استعارہ استعمال ہوا ہے۔

۱۴۔ مذکورہ نظم میں ہی جاگیردار کو جونک، اور اس کی جاگیر کو ظلم کے گہوارے سے تشبیہ دی گئی ہے؛

اور وہ جاگیردارِ جونک خو
ظلم کا گہوارہ یا جاگیر ہے

۱۵۔ اسی نظم میں آگے چل کر ایک جگہ سرمایہ دار کی روح کو مردہ خور پرندے سے تشبیہ دی؛

روح اس کی طائرِ مردہ خوار (خور)

۱۶۔ نظم 'میرے دیس کے نوجواں سو رہے ہیں' میں وطن کو باغ سے تشبیہ دی ہے؛

کہ باغِ وطن میں خزاں ہی خزاں ہے

۱۷۔ 'راج کرے سردار' میں جرگے کو جونک سے تشبیہ دی ہے؛

جونک بنے اور خون نچوڑے۔۔۔ جرگے کا ہتھیار

۱۸۔ نظم 'اے میرے پیارے وطن' میں زندگی کو بوجھ سے تشبیہ دی ہے؛

زندگی بوجھ ہے جو مجھ سے اٹھائے نہ اٹھے

۱۹۔ اسی نظم میں 'نرگسی آنکھوں' کی خوب صورت اصطلاح اور تشبیہ استعمال ہوئی ہے؛

نرگسی آنکھ سے ٹپکے ہوئے رنگیں آنسو

۲۰۔ نظم 'کیسے مانوں' میں سرمایہ داروں کو فرعون سے تشبیہ دی ہے؛

فرعون بنے بیٹھے ہیں زردار وہی

۲۱۔ نظم 'تلوار' میں دنیا کو خاک داں سے تشبیہ دی گئی ہے؛

اس خاک داں میں قوموں کا سرچشمۂ حیات
شمشیرِ آب دار کے دھارے پہ ہے رواں

۲۲۔ نظم 'کون چلے یہ چال' میں دنیا کو کشتی سے تشبیہ دی ہے؛

جیون نیا جگمگ ڈولے، آشا ہوں پامال

۲۳۔ نظم 'ایثارِ رائیگاں' میں خوشی کے لمحات کے لیے 'خمارِ مئے گل' کا استعارہ استعمال ہوا ہے؛

میری آنکھوں میں خمارِ مئے گل رنگ نہ دیکھ

۲۴۔ نظم 'ندائے ملت' میں وطن کو اجڑے گلستان سے تشبیہ دی ہے؛

اس اجڑے گلستاں کو آباد کرنے

۲۵۔ نظم 'حلف نامۂ آزادی' میں محراب خان کے لیے 'غازیِ باطل شکن' کا استعارہ استعمال کیا؛

Marfat.com

قسم اس غازیِ باطل شکن کے جذبہ و غیرت کی

۲۶۔ نظم 'میرا دیس پیارا' میں پہاڑوں پہ ہونے والی برف باری کے لیے 'فضلیت کی پگڑی' جیسی حسین اور وسعت کی حامل تشبیہ استعمال کی ہے۔

۲۷۔ غزل 'تاثیر سوزِ دل سے سدا بے قرار ہوں' میں وطن کو شمع سے اور خود کو پروانے سے تشبیہ دی ہے؛

پروانہ پروار شمعِ وطن پہ نثار ہوں

۲۸۔ اسی غزل میں پھر خود کو شمع سے تشبیہ دیتے ہوئے ہستی ناپائیدار قرار دیا؛

مہمان ایک شب کا ہوں میں شمع کی طرح
دنیا میں ایک ہستیِ ناپائیدار ہوں

۲۹۔ نظم 'ساتھیو عزم جواں لے کے اٹھو' میں امرا اور حکمرانوں کو 'فسوں ساز' سے تشبیہ دی؛

یہ جو ہیں اپنے امیرانِ وطن، فسوں ساز و پیرانِ وطن

۳۰۔ نظم 'بیادِ غلام محمد شاہوانی' میں دنیا کے لیے کارگاہِ ہستی کا استعارہ استعمال کیا؛

غضب غضب کہ اٹھا کارگاہِ ہستی سے
وہ نوجوان جسے قوم کا سلام ملا

تراکیب، مرکبات و ہندی لفظیات

اب ذکر ان تراکیب، مرکبات اور ہندی لفظیات کا جو گل خان نصیر کے کلام میں استعمال ہوئے ہیں۔ ذیل میں ترتیب وار، اِن کی فہرست دی گئی ہے۔ واضح رہے کہ یہ فہرست حروفِ تہجی کی ترتیب سے مرتب کی گئی ہے۔

Marfat.com

تراکیب

آ

آزادیٔ وطن	آسمانِ بلوچ	آسمانِ پیر	آموزشِ آدمِ نو
آن بانِ بلوچ			

ا

ابنائے وطن	احساسِ سودوزیاں	احساسِ قومی	اسپید عمامہ ء برف طلعت
اشکِ خونیں	افکارِ پریشاں	التہامِ غم	امتِ پاک
امتحانِ بلوچ	امیرانِ وطن	اندازِ جہاں داری	اندازِ مردانہ
انقلابِ آتشیں	اہلِ دل	اہلِ مجلس	اہلِ وطن

ب

باعثِ عزت	باغِ وطن	ببانگِ کارفرمائی	بتانِ سومنات
بختِ بد	بزمِ وطن	بساطِ تندوتیز	بسرِ چشمِ حیات
بمثلِ جونک	بمثلِ شیرِ دُراں	بندِ غلامی	بندِ قید ودام
بوقتِ تنگ دستی	بہ اندازِ دل آرائی	بے نیازِ انتقامِ ماوتو	بے نیازِ کفروایماں

پ

پاسبانِ بلوچ	پرانِ وطن	پرِ پرواز	پرتوئے بلوچ
پرتوئے حسیں	پیرویٔ درسِ قرآں	پیرِ فرتوت	پیروِ خلیل
پیغامِ نصیری	پیکرانِ ذات	پیکرانِ وطن	

ت

تابِ ملت	تاثیرِ سوزِ دل	تپشِ مہر	تختِ سیوا
تعمیرِ جہانِ نو	تفریقِ بلوچی	تلوارِ بے نیام	تیغِ جوہردار
تیغِ خون آشام	تیرِ غم	تیشہ ء سردار	

ث

ثانی ء اسفندیار

ج

جانِ بلوچ	جاگیردارِ جونک خو	جامِ بقا	جامِ مئے وحدت

Marfat.com

جہانِ فانی　جوابِ تلخ　جوانِ بلوچ　جوانِ کامگاز

چ

چاکِ گریباں　چوکھٹِ شاہی　چہرۂ پُر ہول

ح

حاتمِ ثانی　حبِ وطن　حکمِ خدا

خ

خاکِ پستی　خاکِ مذلت　خالقِ اکبر　خانِ عالی شان
خانِ والا　خدمتِ جام وسبو　خدمتِ وطن　خرمنِ ہستی
خلعتِ فاخرہ　خمارِ مےگل　خوفِ زیاں　خونابۂ دل
خونِ بے زباں　خونِ جگر　خونِ دہقاں　خونِ عبداللہ

د

دادِعشرت　داغِ سیاہ　دامنِ دل　درسِ آزادی
دُرۂ بولان　دستِ قضا　دستورِ کہن　دشتِ ناپیدا کنار
دشمنِ آئین وقانونِ شریعت　دشمنانِ قوم　دلِ اندوہ گیں　دلِ مضطر
دلِ ناشاد　دہانِ گرگ　دنیائے فانی　دورِ جہاں

ر

راہِ راست　رزمِ حریفاں　رندِ کہن　روحِ آزادی
روحِ مقدس　روئے وطن　رہِ وطن

ز

زبانِ بلوچ　زرِسر　زرِ شاہ　زنجیرِ باطل
زورِ بازو　زورِ باطل　زہر ہلاہل　زیبِ داستاں
زینتِ سرو وسمن

س

ساحلِ مکران　سرِ دار　سردریائے آفریں　سررشتۂ تکفیر
سررشتۂ کار　سعیٔ آزادی　سعیٔ نامشکور　سوئے عدم
سیلِ اشک

Marfat.com

ش

شاعرِ دل گیر	شاغاسیٔ بدافعال	شانِ مسیحائی	شانِ بلوچ
شاہانِ جہاں نباں	شکوہِ جورِ عزیزاں	شمعِ آزادی	شمعِ وطن
شمشیرِ آب دار	شہابِ ذات	شہہِ شاہاں	شہیدِ قوم
شیشۂ دل			

ص

صاحبِ ایماں	صاحبانِ جاہ و دولت	صدر نشینِ چمن	صحرائے وطن
صحیفۂ قرطاس			

ض

ضیغمِ بلوچ

ط

طالع برباد	طالع بیدار	طائرِ مردار خور	طبقۂ اہلِ دل
طفلِ ناداں	طوفانِ ہلاکت خیز		

ظ

ظلمِ ناروا

ع

عزمِ جواں	عہد و پیمانِ وفا	عہدِ وفا

غ

غازیٔ باطل شکن	غلامِ صاحبِ تاج و نگیں	غمِ دوام	غولِ بیاباں

ف

فرشِ درخشندہ و رنگیں	فریبِ ایفائے عہد	فصلِ یزداں	فوجِ جہاں سوز و جہاں آشوب
فوجِ فرنگی			

ک

کارگاہِ ہستی	کبیرانِ وطن	کشتیٔ بے بادباں	کشورِ ایران
کمانِ بلوچ	کنجِ عدم	کنارِ دریائے جیونی	کوہِ غم
کوہِ ماراں و چلتن			

Marfat.com

ق			
قتیلِ عشوۂ منصب	قسمتِ خوابیدہ	قصرِ جمشیدی	قطرہء بے مایا
قوتِ بازو	قوتِ عمل	قولِ محمد	قومِ صحرائی
قومِ مردہ	قہرِ آسماں	قید و بندِ جاں گسل	
گ			
گراں باریٔ امروز	گردشِ سرمایہ	گرفتارِ بلائے آسماں	گم کردہء راہ
گوہرِ مقصد	گیسوئے دہر		
ل			
لطفِ دوستی	لقمہء تر		
م			
ماتمِ یوسف	مارِ آستیں	مایوسِ جاں	متاعِ حیات
مثالِ پیشوا	مثلِ گلاب	مجاہدِ ملت	محنتِ پیہم
محوِ حیرت	مردانِ جنگی	مردانِ سلف	مردِ کارزار
مردِ مجاہد	مردِ مسلم	مرگِ ناگہانی	مشعلِ راہ
مشقِ سخن	مشیرانِ وطن	مصروفِ شعر و شاعری	معدنِ ناموس و غیرت
مولہء پُر پیچ			
ن			
ناصحِ مشفق	ناکامِ محبت	نامِ شریعت	نخلِ آزادی
نذرِ خزاں	نصیرِ جگر تفتہ	نظامِ دنیا	نعرۂ تکبیر
نغمۂ تازی	نقدِ جاں	نقشِ کہن	نوائے پریشاں
نوائے درد و فرقت	نوجوانانِ وطن	ننگِ وطن	نورِ ایماں
و			
وردِ زباں	وفورِ غم	وقتِ امتحانِ بلوچ	
ہ			
ہجومِ افکار	ہستیٔ ناپائیدار	ہم رنگِ زمیں	ہم رنگِ گلستاں
ی			
یادِ رفتگاں			

Marfat.com

مرکبات

آ

آہ وفغاں　　آئین وقانون

ا

امن وامان　　امن ورفاہ　　امیر وشیخ　　اہلِ دل وایمان

ب

بار وکلب　　بادہ وپیمانہ　　بے باک وجنگجو　　بے کس ونادار
بے کسی وخستہ حالی　　بھوک وخستہ حالی

پ

پیر وجواں

ت

تاج ونگیں　　تفنگ وتوپ　　تند وتیز　　تیرہ وتار
تیغ وخنجر

ج

جاہ ودولت　　جاہ وحشم　　جاں نثار وسرفروش　　جد وجہد ورستخیز
جذبہ وغیرت　　جرگہ وجرمانہ　　جنگ وجدل　　جوئبار وسبزہ
جہاں سوز وجہاں آشوب

ح

حسرت ویاس　　حمد وثنا　　حکم وفرماں

خ

خاک اور خون　　خشک وبے مہر　　خون اور خاک

د

درد وفرقت　　در ودیوار　　دلیر وجاں نثار　　دولت وثروت
دین وایماں

ر

رنج والم　　رنج ومحن　　رنگین ودل کش　　رنگین وفریب دار

Marfat.com

رہزن وڈاکو			
ز			
زر و دولت	زمین و آسمان		
س			
سبزہ و گل	سر سبز و شاداب	سخی پال و یتیم پرور	سگ صفت جرنیل
سنگ و آہن	سنجاب و سمور	سود و زیاں	
ش			
شاہد و مئے خانہ	شام و سحر	شب و روز	شجاع و شہسوار
شعر و شاعری	شور و شغب		
ص			
صبر و قرار	صبو و جام	صلوٰۃ و صوم	
ض			
ضعیف و ناتواں			
ظ			
ظاہر و باطن	ظلم و ستم	ظلم و غارت	
ع			
عطر و عنبر	عمارات و قصور	عزم و توکل	عزم و شجاعت
عہد و پیاں	عیش و طرب		
غ			
غاصب و راہزن	غم و رنج	غیور و باطل	غیور و باعمل
ف			
فکر و عمل			
ک			
کروبیاں	کون و مکاں	کوہ و بیاباں	کوہ و دمن
ق			
قادر و غفار	قلب و جگر	قوسِ قزاح	قوم و وطن
قید و بند	قید و دام		

Marfat.com

گ

گردوغبار	گوروکفن		

ل

لیل ونہار	لب ودلور		

م

ماوتو	مال ودولت	مرغ وماہی	محفل ودربار
ملک ومال	ملک وملت	مونس وغم خوار	میر ووزیر

ن

نازونعم	ناموس وغیرت	نغمہ ومے خواری	نشاط وعیش

و

وعدہ واقرار

ہ

ہلاکت خیزوخوں افشار

Marfat.com

ہندی لفظیات

ہندی الفاظ	مفہوم
آشا	اُمید
اَنیائے	ناانصافی
بُدھی	عقل، فہم، دانش
بھکشا	بھیک
پاپی	گنہ گار
پران	جان، زندگی، سانس
پریت	پیار، الفت
تیاگنا	چھوڑ دینا، دے دینا
جنتا	عوام
جے کار	گونج
داتا	مالک
دُشٹ	نااہل، بے کار
دیش	وطن
راج مکھیا	سربراہ، بڑا
رِیت	رسم
سجنوا	محبوب
سوراج	فتح
شرارا	شعلہ
لاج	عزت
لیک	لکیر
مورکھ	بانصیب، قسمت والا
ناؤ	کشتی
نربودھ	نالائق، احمق
نیر	اشک، آنسو
وِیر	ساتھی، سنگت

ہندی الفاظ	مفہوم
اَن داتا	مالکِ کُل
اوتار	دیوتا
بھاگ	نصیب
بھگوان	خدا
پالن ہار	پالنے والا
پُرجا	رعیت، رعایا
تُمرا	تمھارا
ٹھاکر	زردار، سردار
جونس	منحوس
چُھوٹ	چھوٹ، کھلے عام
داس	غلام
دھنوان	دولت مند
راج	سرکار، حکومت
رکشک	رکھوالا
سپنا	خواب
سجنی	محبوبہ
سیوک	خدمت گار
کرپان	خنجر
لال	اولاد، بچے
ماتر بھومی	جائے پیدائش، آبائی علاقہ
مہاراج	سربراہِ اعلیٰ، بادشاہ
نربل	غریب، بے چارا
نَیّا	کشتی
نین	آنکھ

Marfat.com

محاورات وتلمیحات

آگے پیش ہیں گل خان کے کلام میں آنے والے اردو کے محاورے اور ان کا مفہوم۔ میں نے احتیاطاً ان نظموں کے عنوانات بھی درج کر دیے ہیں، جن میں مذکورہ محاورے استعمال ہوئے ہیں، تا کہ سند رہے اور بہ وقت ضرورت کام آئے۔

مذکورہ فہرست بھی بلحاظِ حروفِ تہجی مرتب کی گئی ہے:

محاورات	مفہوم	نظم
آتش کے پرکالے	آگ سے بھرے ہوئے، یعنی جنگ جو، لڑاکا	شہادت محراب خان
آستیں چڑھانا	تیار ہونا، چڑھائی کرنا	نوائے وقت
سیلابِ اشک	بے تحاشا رونا	کفر کے ظلمت کدے میں
بجلی گرانا	تکلیف پہنچانا، مصیبت دینا	اے میرے پیارے وطن
بیخ اکھاڑنا	جڑ سے ختم کرنا	بوفاتِ یوسف عزیز
پھولوں کی سیج	آرام دہ، سہل انگیز	تصویرِ زیست
جاروب پھیرنا	جھاڑو پھیرنا، صفایا کرنا	شہادت محراب خان
جو بوؤ گے سو کاٹو گے	جیسا عمل ہو گا ویسا ہی نتیجہ	قبائلی سرداروں سے
چکنی چپڑی سنانا	باتوں میں پھنسانا، بہلانا، پھسلانا	عید کا چاند
چلّو میں ڈوب مرنا	شرم آنا، شرمندگی کا احساس	عید کا چاند
خاک ہونا	فنا ہونا، ختم ہونا	عید کا چاند
خانماں برباد	تباہ حال	تصویرِ زیست
خوش کلام	اچھی باتیں کرنا	اٹھ اے بلوچ نوجواں
خون رنگ لانا	صلہ ملنا	رہیں گے ہم گرفتارِ بلائے آسماں کب تک
خون کی ندیاں بہنا	جنگ کا سماں، شدید لڑائی	ایک سپنا
درودیوار پہ حسرت برسنا	افسوس کا اظہار	یادِ اسلم
ڈنکا بجنا	فتح مندی، اعلان، چھا جانا	ایک سپنا
زمین ہلا دینا	انقلاب، جدوجہد، ہلچل	نوائے وقت
سانچ کو آنچ نہیں	اچھائی کی جیت ہو گی	یہ تو پرانی ریت ہے ساتھی
سربکف ہونا	سر ہتھیلی پہ، سرفروش، بے خوف	عبدالعزیز کرد کی رہائی پہ
سکہ بٹھانا/جمانا	خود کو منوانا، طاقت کا اظہار	ساتھیو عزمِ جواں لے کے اٹھو

Marfat.com

غم کا اژدحام	غم کا طوفان، ہجوم، شدید غم	بیادِ غلام محمد شاہوانی
فضا میں آگ برسنا	مصیبت کا، غم کا عالم	میرے دیس کے نوجواں سو رہے ہیں
کنی کترانا	دامن بچانا، جان چھڑانا	گھبراؤ نہیں
قبا چاک ہونا	راز کھل جانا، خاتمہ ہونا	مسئلہءقومیت
گردشِ آسماں	مصائب، رنج والم	جیونی بندر
گھر بار لٹانا	قربانی، ایثار، خلوص، جدوجہد	یہ تو پرانی ریت ہے ساتھی
گھٹنے ٹیکنا	ہار مان لینا	قبائلی سرداروں سے
گیسوئے دہر سنوارنا	حالات کا مقابلہ کرنا	گھبراؤ نہیں
لٹو ہونا	فدا ہونا، ہوش گنوا دینا	شہادت محراب خان
لکیر پیٹنا	افسوس کرنا، پچھتانا	کون چلے یہ چلے
مردِ کارزار	باہمت، حوصلہ مند	اٹھ اے بلوچ نوجواں
نظریں بچھانا	خوش آمدید کہنا، دل میں جگہ دینا	ایسا ہوتا کیوں ہے ساتھی
وقت کے ٹٹو	لالچی، خودغرض، مفاد پرست	شہادت محراب خان

تلمیحات

شاعری میں صنعتِ تلمیح کا استعمال کم لیکن نہایت بامعنی ہوتا ہے، نیز یہ خصوصی مہارت اور مطالعے کا متقاضی ہوتا ہے۔ اگر آپ مذکورہ واقعہ کے پس منظر سے درست یا کلی طور پر آگاہ نہ ہوں تو اس کے غلط استعمال سے شعر کا مفہوم بدل سکتا ہے۔ تلمیحات اکثر کلام میں زورِ بیاں پیدا کرنے اور تفہیم میں سہولت کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ گل خان کے کلام میں موقع کی مناسب سے کہیں کہیں تلمیحات کا استعمال بھی ہوا ہے، جو مقدار میں کم لیکن نہایت بامعنی ہے۔ جو ہمیں ان کے تاریخی شعور سے بھی آگاہی فراہم کرتا ہے۔

ذیل میں ایسی ہی کچھ تلمیحات اور گل خان کے کلام کے حوالے سے ان کا مختصر پس منظر دیا جا رہا ہے۔ یہ ترتیب کلام کی طباعت کی ترتیبِ فہرست کو مدنظر رکھ کر دی گئی ہے۔

خسرو و دارا، سکندر و شہر یار

یہ تمام تلمیحات نظم 'شہادت میر محراب خان' میں خانِ اعظم کے لیے بطور تشبیہ بھی استعمال ہوئی ہیں۔ خسرو پرویز، داریوشِ اعظم اور شہر یار قدیم ایرانی سلطنت کے بادشاہ ہوگزرے ہیں۔ جو اپنے عدل و انصاف اور رعایا پروری کے باعث معروف تھے۔ جب کہ سکندرِ اعظم (الیگزنڈر دی گریٹ) کے نام سے تو سبھی واقف ہیں، جو

Marfat.com

اپنی بین الاقوامی فتوحات سے معروف ہیں۔

پیروئے خلیل

یہ تلمیح نظم 'جھک نہ جائے یہ علم' میں استعمال ہوئی ہے۔ خلیل اللہ حضرت ابراہیم کا لقب تھا۔ جن سے یہ روایت منسوب ہے کہ نمرود نے پیغامِ حق کی ترویج کی پاداش میں انہیں آگ میں پھینکوا دیا تھا۔ یہ آگ بحکمِ خدا سرد پڑ گئی اور حضرت ابراہیم سلامت رہے۔ گل خان نے راہِ حق کی کٹھنائیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے 'پیروئے خلیل' کی تلمیح استعمال کی ہے، یعنی اس راہ پہ وہی ہمارے ساتھ آئے جو خلیل اللہ (حضرت ابراہیمؑ) کی طرح آگ میں کود جانے کی ہمت رکھتا ہو۔

بلال، خالد، فاروق

اسلم اچکزئی کی یاد میں لکھی گئی نظم 'یادِ اسلم' میں مذکورہ بزرگانِ انبیا و صحابہؓ دین کا تذکرہ کرتے ہوئے گل خان نے اپنے دوست کو ان کا مقلد مالک قرار دیا ہے۔ حضرت بلال وہ حبشی صحابی تھے جنہیں صحرا کی تپتی ریت پہ لٹا کر تشدد کا نشانہ بنایا گیا لیکن وہ اپنے ایمان پہ ڈٹے رہے۔ حضرت خالد بن ولید نے پیغامِ حق کی تشہیر کے لیے سپہ سالار کا کردار ادا کیا۔ جب کہ حضرت عمر فاروقؓ اپنے ایمان کی پختگی اور اس کی ترویج کے لیے معروف ہیں۔ گل خان نصیر ایمان و راہِ حق کے لیے ان شخصیات کی قربانیوں کے پیشِ نظر انھیں بطور تلمیحات بروئے کار لائے ہیں۔

لات و منات، بتانِ سومنات

نظم 'اٹھ اے بلوچ نوجواں' میں نوجوانوں کو انقلابی جدوجہد کی ترغیب دیتے ہوئے گل خان نے مذکورہ تلمیحات کا استعمال کیا ہے۔ لات و منات، اسلام سے قبل کعبے کے معروف اور سب سے برتر بت ہوا کرتے تھے۔ جنہیں اسلام کے غلبے کے بعد وہاں سے ختم کر دیا گیا۔ دوسری تلمیح بتانِ سومنات میں ہندوستان کے علاقے سومنات میں واقع ان بتوں کی جانب اشارہ ہے، جنہیں محمود غزنوی نے ڈھا دیا تھا۔ گل خان اپنی نظم میں سرمایہ داروں، سرداروں اور استحصالیوں کو ان بتوں سے تشبیہ دیتے ہوئے نوجوانوں کو ان کے خاتمے پہ اکساتے ہیں۔

فرعون

فراعینِ مصر، وہ قدیم بادشاہ تھے، جو نہایت طاقت ور ہوا کرتے تھے، جنہیں اپنی بے تحاشا دولت اور طاقت پہ

Marfat.com

زعم ہوا کرتا تھا۔ لیکن پھر یہ سب تاریخ میں عبرت کی مثال بن کر رہ گئے۔ گل خان نصیر اپنی نظم 'کیسے مانوں' میں اس تلمیح کو بروئے کار لاتے ہوئے عہد حاضر کے سرمایہ داروں کو فرعون سے تشبیہ دیتے ہیں۔

تفصیلات آپ نے ملاحظہ کیں۔ آیئے اب ان تفصیلات کا خلاصہ دیکھیں۔ گل خان کے کلام میں زبان و بیان کے مختلف عناصر کا اشاریہ کچھ یوں بنتا ہے:

تشبیہات و استعارات	۴۳
تراکیب	۲۴۲
مرکبات	۱۰۶
ہندی لفظیات	۴۹
محاورے	۳۴
تلمیحات	۰۹

اور کل کلام کی تعداد؟...... محض ۴۴!!۔

اتنے محدود کلام میں زبان و بیان کی اس قدر لامحدود مثالیں بلوچستان کی اردو شاعری میں شاید ہی کہیں اور مل سکیں۔

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ میر گل خان نصیر، 'ادبار کی چھاؤں میں' (کوئٹہ: گل خان نصیر چیئر، ۲۰۱۴ء)، ص ۷۔
۲۔ گوہر ملک، 'دیباچہ'، مشمولہ، میر گل خان (مصنف)، 'دوستین وشیرین' (کوئٹہ: بلوچی اکیڈمی، ۱۹۹۵ء)، ص د۔
۳۔ شاہ محمد مری، 'گل خان نصیر' (کراچی: سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۱۲ء)، ص ۴۴۔
۴۔ جمالدینی اور آزات، 'تعارف'، مشمولہ، میر گل خان (مصنف)، 'دوستین وشیرین' (کوئٹہ: بلوچی اکیڈمی، ۱۹۹۵ء)، ص ۶۔
۵۔ جمالدینی اور عبداللہ جان، 'پیش لفظ'، مشمولہ، 'لالہ بلوچستان' (کوئٹہ: بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، س۔ن)، ص ۵۔
۶۔ آغا محمد ناصر، 'بلوچستان میں اردو شاعری' (کوئٹہ: کوژک پبلشرز، جنوری ۲۰۰۰ء)، ص ۹۸۔
۷۔ ملاحظہ کیجئے: میر گل خان نصیر، 'کارواں کے ساتھ' (کوئٹہ: مہردر، ۲۰۱۱ء)۔
۸۔ google/images/mirgulkhannaseer، (تاریخ ملاحظہ، ۵ دسمبر ۲۰۱۴ء، دن ۲ بجے)
۹۔ آغا محمد ناصر، بحوالہ سابقہ۔
۱۰۔ میر گل خان نصیر، 'کارواں کے ساتھ' (کوئٹہ: مہردر، ۲۰۱۱ء)۔
۱۱۔ ایضاً۔
۱۲۔ شاہ محمد مری، 'پیش لفظ'، مشمولہ، میر گل خان نصیر (مصنف)، 'کارواں کے ساتھ' (کوئٹہ: مہردر، ۲۰۱۱ء)، ص ۸۔
۱۳۔ میر گل خان نصیر، 'میں اور میرا فن'، ماہنامہ 'سنگت'، کوئٹہ، دسمبر ۲۰۱۰ء، ص ص ۶۳-۶۲۔
۱۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی، 'ارسطو سے ایلیٹ تک' (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۳ء)، ص ۲۲۸۔
۱۵۔ آغا محمد ناصر، 'بلوچستان میں اردو شاعری' (کوئٹہ: کوژک پبلشرز، جنوری ۲۰۰۰ء)، ص ۹۸۔
۱۶۔ میر گل خان نصیر، 'کارواں کے ساتھ' (مہردر، کوئٹہ، ۲۰۱۱ء)، ص ۲۶۔
۱۷۔ ملاحظہ کیجئے: افضل مراد (مرتب)، 'کلیاتِ عطا شاد' (کوئٹہ: فیصل بکس، ۲۰۱۳ء)، ص ۲۲۔

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد ۱،
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

تبصراتی مقالہ

نوآبادیاتی ہندوستان، اردو قوم پرستی اور جامعہ عثمانیہ
ایک تبصراتی مطالعہ

جاوید احمد خورشید*

Abstract

This article highlights some of the core contents of what Kavita Saraswathi Datla, Assistant Professor, History Department, Mount Holyoke College, presented in her research work: *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India* (2013). Researching meticulously to support her position, she used a wide range of authentic sources from various subjects: history, literature, anthropology, education and journalism. For the first time, she discussed some of the crucial initiatives pertaining to Urdu language particularly to make it useful for assimilating nomenclature of sciences taken by the Jamia Usmania to gain momentum throughout India to which she dubbed the Urdu Nationalism. In the first two chapters of her book she provides a vivid picture how much the British government was involved to use the secular education as a mean to change the intellectual outlook of Indian Muslims.

Keywords: Kavita Saraswathi Datla, Mount Holyoke College, The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India, Urdu, Jamia Usmania, Urdu Nationalism, Secular, Indian Muslims.

اردو زبان وادب کے فروغ میں جامعہ عثمانیہ کے غیر معمولی کردار اور نوآبادیاتی ہندوستان کو اردو کی ادبی تحقیق میں ایک صدی سے زائد عرصے سے موضوع بنایا جا رہا ہے۔ اردو کے اس تحقیقی سرمایے میں خاطر خواہ اضافہ

* ڈاکٹر جاوید احمد خورشید ایک محقق ہیں۔

Marfat.com

کرنے والوں میں ان محققین کی تعداد نمایاں ہے جو جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن کے سیاسی و سماجی حالات اور دکنی ادبیات سے جذباتی لگاؤ کے حامل ہیں۔ ان محققین میں ان لکھنے والوں کی خدمات نمایاں ہیں جو ادبی مورخ کی حیثیت سے بھی شناخت کیے جاتے ہیں۔ اردو میں ایسے محققین کی تعداد قدرے کم رہی ہے جو خالص مورخ تھے۔ تاریخ نویسی کی روایت اور اس فن کے مطالعے سے نہ صرف جامع اور معیاری تاریخوں کا انتخاب بہ طور مآخذ کیا جا سکتا ہے بلکہ وہ فکری، نظریاتی اور واقعاتی جائزوں اور مطالعات میں رہنمائی بھی کر سکتے ہیں۔[1]

اس لیے نو آبادیاتی ہندوستان، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن یا دکنی ادبیات جیسے اہم موضوعات پر ادبی نقطہ نظر اور ثانوی اسکالرشپ (secondary scholarship) کی کثرت ہے۔ ان موضوعات پر علم تاریخ کے ماہرین کے کاموں کی آج بھی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ معاشیات، سیاسیات، بین الاقوامی تعلقات، تعلیمات اور صحافت جیسے دیگر علوم میں اختصاص رکھنے والے افراد کو بھی ان موضوعات پر کثرت سے کام کرنے کی ضرورت ہے۔ ان موضوعات پر جو بھی تصنیفی یا تحقیقی مواد سامنے آ چکا ہے اس کی درست انداز میں تنقیح صرف اسی طور ممکن ہے۔

سامنے کی بات ہے کہ اردو میں ان اہم موضوعات پر لکھنے والوں کے یہاں صرف ادبی مآخذ کی کثرت پائی جاتی ہے جو ایک جانب موضوع کو وقعت کا حامل بناتے ہیں تو دوسری جانب دیگر علوم کا نقطہ نظر سرے سے قاری تک پہنچ ہی نہیں پاتا۔ *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India* کے عنوان کی حامل تحقیق میں ان اہم موضوعات پر علم تاریخ کا ایک نقطہ نظر سامنے آیا ہے۔ تحقیق مذکور کی مصنف کویتا سرسوتی دتلا (Kavita Saraswathi Datla) ہیں جو ماؤنٹ ہولی اوک کالج (Mount Holyoke College) کے شعبہ تاریخ میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے وابستہ ہیں۔

مذکورہ کتاب کو متوازن فکر کی حامل علمی کاوشوں میں شمار اس لیے کیا جا سکتا ہے کہ مصنفہ نے جہاں اپنے موضوع سے انصاف کرتے ہوئے ادبی، سیاسی، تاریخی اور علم بشریات کے ماہرین کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے وہاں انھوں نے اردو داں طبقے کے لیے کچھ ایسے مآخذ بھی استعمال کیے ہیں جو ان کے لیے مستند ہونے کے ساتھ ساتھ کم یاب بھی ہیں۔ ۲۳۴ صفحات پر مشتمل یہ کتاب جدید رسمیات تحقیق کے اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے تحریر کی گئی ہے۔ مصنفہ نے اپنی تحقیق کو نہایت سلیقے سے پانچ ابواب[2] میں پیش کیا ہے۔ اس کا انداز اس لیے بھی وقعت کا حامل ہے کہ اس نے اساسی مآخذ پیش کرنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے اور جہاں ضروری تھا وہاں اپنا تجزیہ بھی پیش کیا ہے۔ مصنفہ نے درست طور پر ہر موضوع پر اپنے تجزیے سے گریز کیا ہے۔ مصنفہ کی کوشش رہی ہے کہ مستند مآخذ کا انتخاب اس طور کیا جائے جو موضوع سے راست تعلق رکھتے ہوں۔

Marfat.com

یہاں کتاب میں موجود ان ماخذ کا ذکر بھی مقصود ہے جو اردو داں طبقے کے لیے بھی نئے ہونے کے ساتھ ساتھ اہمیت کے حامل ہیں۔ انجمن ترقی اردو کے لیے مالی مدد جہاں نظام حکومت کی جانب سے ملتی تھی وہاں مالی مدد کا دوسرا اہم ذریعہ وہ تحائف تھے جو مختلف شخصیات کی جانب سے موصول ہوتے تھے۔ ان میں انگریز، ہندو اور مسلمان شامل تھے۔ اس ضمن میں سب سے زیادہ رقم تحفے کی صورت سات ہزار روپے موصول ہوئی جو سالار جنگ کی جانب سے دی گئی تھی۔[۳] دتلا نے ایک اہم اطلاع اپنی کتاب میں یہ بھی فراہم کی ہے کہ ۱۹۱۶ء میں حیدرآباد میڈیکل کالج میں موجود ہندی اور مراٹھی بولنے والے ایک لیکچرار شی شادری (Sheshadri) نے درخواست دی تھی کہ وہ اردو میں نباتیات کی اصطلاحات (botanical terminology) منتقل کرنا چاہتا ہے۔ اس منصوبے میں اس کی اکبر حیدری (۱۹۴۱ء-۱۸۶۹ء) نے حوصلہ افزائی کی۔ حیدرآباد کی حکومت نے شی شادری کی درخواست پر اسے مالی مدد فراہم کرنے کے بارے میں ہمدردی سے غور کیا۔ اس کی درخواست کے حاشیے پر جو تاثرات رقم ہیں وہ شاید اکبر حیدری کے ہیں جن کے الفاظ یہ ہیں:

> Our scientific nomenclature, expecially in the natural sciences, is little more than a string of mnemonic words to students who have not a smattering of Greek and Latin, from which language most of the terms are derived. For instance, when we know that 'dorsal' and 'ventral' come from the Latin 'dorsali' and 'ventralis' pertaining to back and belly respectively these terms *live* in our imagination: otherwise it requires a continued effort of memory to use them correctly.[۴]

جامعہ عثمانیہ میں سائنسی مضامین کی اصطلاحات کو اردو میں منتقل کرنے کے لیے مؤثر اقدامات کیے گئے۔ ڈاکٹر مجیب الاسلام (متوفی ۲۰۰۹ء) نے اپنے تحقیقی مقالے بہ عنوان 'دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ کی علمی اور ادبی خدمات اور اردو زبان و ادب پر اس کے اثرات' میں دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ کی مجلس وضع اصطلاحات کے کل ۱۳۰۱ / ۳ اجلاس ہونے کی اطلاع دی ہے جہاں ۸۶۵۶۳ اصطلاحات وضع کی گئیں۔[۵] ڈاکٹر جمیل جالبی (۱۹۲۹ء) نے ان اصطلاحات کے بڑے ذخیرے کو 'فرہنگ اصطلاحات جامعہ عثمانیہ' کے نام سے دو جلدوں میں جمع کر دیا ہے۔[۶] عربی، فارسی یا سنسکرت کے جیسی زبانوں سے بھی اردو اصطلاحات وضع کرنے کے لیے مدد لی جاتی تھی۔ تجویز کردہ اصطلاح پر تفصیل سے بحث کی جاتی تھی جس میں اس کی تکنیکی خوبیوں اور خصوصیات پر غور کیا جاتا تھا۔[۸]

اردو میں انگریزی سے تراجم کوئی نئی چیز نہیں لیکن جو کام عثمانیہ یونیورسٹی کی جانب سے سامنے آئے اور ان کے لیے جو وسائل استعمال میں لائے گئے، ان کی ہندوستان میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ۱۴ / اگست ۱۹۱۷ء کو

Marfat.com

نظام نے ایک فرمان جاری کیا جس میں کہا گیا کہ دارالترجمہ قائم کیا جائے اور اس کا سالانہ بجٹ ۵۶۲۵۶ اور ۸۰۳۶۴ روپے کے درمیان ہونا چاہیے۔ یہ رقم اس دور میں ایک کثیر رقم تھی۔ بعد میں اس میں اضافہ بھی ہوتا رہا۔ ۲۵۔۱۹۲۴ء میں ۱۲۱۰۰۶ روپے اور ۳۱۔۱۹۳۰ء میں ۲۵۵۳۱۶ کی رقم خرچ کی گئی۔ ۱۹۱۷ء میں دارالترجمہ کے آغاز کے موقعے پر اس میں آٹھ مترجمین موجود تھے جن کے نگران مولوی عبدالحق (۱۹۶۱ء۔۱۸۷۲ء) تھے۔ ۲۹۔۱۹۲۸ء میں اس میں تنخواہ پانے والے مترجمین کی تعداد ۱۵ تھی۔ مجیب الاسلام نے عثمانیہ یونی ورسٹی کی تصنیفات پر تفصیلی مطالعہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ۱۹۱۷ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیانی تیس سالہ عرصے میں دارالترجمہ میں ۴۵۷ کتابیں ترجمہ، مرتب یا تصنیف کی گئیں۔ ان میں ۴۲۶ وہ تھیں جو ترجمہ تھیں اور ۳۱ طبع زاد تھیں۔ یہ ترجمے انگریزی، عربی، جرمنی اور فرانسیسی زبانوں سے ہوئے تھے۔ ان میں ۳۰۶ متون وہ تھے جو انگریزی سے ترجمہ تھے۔ تمام کتابیں شائع نہیں ہوسکیں۔ کل ۴۵۷ میں سے ۳۹۵ شائع ہوسکیں۔ شائع شدہ ۳۹۵ متون میں ۳۰۶ نصابی کتابیں تھیں جو انگریزی سے ترجمہ تھیں جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ عثمانیہ یونیورسٹی کا نصاب برطانوی ہندوستان کی ان یونی ورسٹیوں کے نصاب کی کتنی درست عکاسی کرتا ہے جہاں ذریعہ تعلیم انگریزی تھا۔[9]

دتلا نے اپنے موقف کے ثبوت میں اردو ترجموں کو کتاب میں کئی مقامات پر خصوصی توجہ دی ہے یعنی اس دور میں اردو سے وابستہ قومی مقاصد بھی تھے۔ کتاب میں جہاں اس پہلو کو پیش کرنے کے مآخذ درج کیے ہیں وہاں مصنفہ نے حیدرآباد دکن کے مسلمان دانشوروں کی زبان، تاریخ، مذہب اور ادبی روایات میں ان کے سیکولر انداز کی جانب جھکاؤ کی صراحت کی ہے۔ لکھتی ہیں کہ 'اس کتاب میں کوشش کی گئی ہے کہ چیزیں اس مشہور موقف سے آگے بڑھ کر پیش کی جائیں جسے گروہی لسانی سیاست (communal language politics) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حیدرآباد کے مسلمان دانش ور یہ چاہتے تھے کہ ان کی زبان، تاریخ، مذہب اور ادبی روایات کو سیکولر کیا جائے اور ان کی از سرِ نو تشکیل بھی کی جائے۔ سیکولرازم سے یہاں مراد یہ ہے کہ سیاست کا ایسا انداز یا گروہی مسائل (communal problems) کا ایک ایسا حل جو روایتی ذرائع علمی (traditional epistemologies) کی ترتیبِ نو کرے۔ وراثت، زبان اور ثقافت کو سمجھنے کے نئے اور متضاد طریقے وضع کرے۔ جیسا کہ طلال اسد (۱۹۳۲) نے [*Formations of the Secular*] میں لکھا ہے کہ 'سیکولرازم صرف اس سوال کا سادہ سا علمی جواب نہیں جس کا تعلق سماجی امن (social peace) اور رواداری (toleration) سے ہے۔ یہ ایک ایسا حکم ہے جو ایک سیاسی ذریعے (political medium) یعنی شہریوں کی ترجمانی (representation of citizenship) کی وساطت سے اس کی از سرِ نو تشریح کرتا ہے اور ذات (self) کے خصوصی اور مختلف اعمال کو اس طرح فہم سے بالاتر کر دیتا ہے جس کی وضاحت طبقے (class)، جنس (gender) اور مذہب (religion) سے ہوتی ہے۔' سیکولرازم کے بارے

Marfat.com

میں اس انداز سے سوچنے سے اس کی مثالی (normative) اور مناظراتی (polemical) بحث سے چھٹکارا مل جاتا ہے یعنی اس کا صحیح یا غلط ہونا، یہ تصور مغرب سے آیا ہے یا مقامی ہے۔ اس کے بارے میں اس طرح سوچنا چاہیے کہ روایتی علم کی غیر مذہبی تشکیل کس طرح ممکن ہوسکتی ہے یا زبان کو مذہب سے بالاتر ہونا چاہیے۔ اس کتاب میں جو وضاحتیں پیش کی گئی ہیں وہ مسلمان دانشوروں کی جانب سے ایک ایسا مربوط طرز عمل ہے جو مسلمانوں کی علمی روایت اور تاریخی عناصر سے کشید کیا گیا ہے یعنی یہ وضاحتیں ہندوستانی شہریوں کو بہ تدریج آگے لے جانے میں مفید ہوں گی۔ مختصر یہ ہے کہ بیسویں صدی کے آغاز میں اردو زبان ایک ایسا ذریعہ بن گئی تھی جو نہ صرف اختلافات کی حامل ہے بل کہ ایک مشترکہ سیکولر مستقبل کا تصور بھی پیش کرتی ہے۔[۱۰]

جیسا کہ کتاب میں ان تین موضوعات کو کثرت سے پیش کیا گیا: سیکولر اسلام کی زبان، اردو قوم پرستی اور نوآبادیاتی ہندوستان۔ مصنفہ کی سیکولرازم سے کیا مراد ہے؟ اس کی صراحت کتاب میں ایک اور جگہ اس طرح ملتی ہے 'حیدرآباد میں تعلیم کی تاریخ یہ واضح کرتی ہے کہ جنوبی ایشیا کے مسلمان دانش وروں کی ذہنی تعمیر میں سیکولر اور قومی منصوبے شامل رہے تھے۔ اس تناظر میں سیکولرازم سے مراد یہ ہے کہ مذہب کی ایک ایسے نئے تاریخی مقصد (historical object) کے طور پر تشکیل جو ذاتی تجربات پر مبنی ہو، اپنی وضاحت عقائدی بیانات کی طرح کرتا ہو، نجی اداروں پر انحصار ہو اور جس پر ایک جدا زمان و مکان میں عمل کیا جاسکے۔ مذہب کی یہ تشکیل اس بات کی یقین دہانی کراتی ہے کہ ہماری عمومی سیاست، معیشت، سائنس اور اخلاقیات ایسے عناصر ہیں جو غیر ضروری ہیں'۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے دانشوروں نے جن منصوبوں پر عمل کیا ان میں ماضی کے وہ عناصر شامل تھے جنھیں ایک نئے قومی مقصد کے طور پر نہ صرف بازیافت کیا گیا تھا بل کہ انھیں استعمال میں بھی لایا گیا تھا۔ ان عناصر کو اسلام کی ماضی اور علمی روایات سے تلاش کیا گیا تھا۔ اقدار، ذخیرۂ الفاظ اور تجربات کا ایسا تصور ملتا ہے جسے اس وضاحت کردہ نئے مشترکہ خیر (newly defined common good) میں استعمال کیا جاسکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی پیچیدہ ثقافتوں کے کم تر پہلو بھی شامل تھے جس کے بارے میں باربرا مٹکاف (Barbara Metcalf) نے اسے کسی اور تناظر میں ثقافتی خول (cultural encapsulation) سے تعبیر کیا ہے۔ یہ مذہب کی ایک ایسی حلقہ بندی تھی جس کے بارے میں سمجھا جاتا تھا کہ یہ تعلیم سے مختلف ہے لیکن سائنسی، معاشی اور سیاسی مشترکہ مفادات کے فروغ میں معاون ہے۔ اس کے لیے یونیورسٹی کی جدید تعلیم کو استعمال کیا گیا اور عثمانیہ یونیورسٹی کے ذریعہ تعلیم کو بھی استعمال میں لایا گیا۔ اردو زبان جسے ایک ایسی سیکولر زبان تصور کیا جاتا تھا جو اسلام کے شان دار ماضی پر مبنی تھی'۔[۱۱]

دتلا نے جامعہ عثمانیہ میں اردو کو ہندوستان بھر میں رائج کرنے اور اس کے ذریعے قومی مقاصد حاصل کرنے کی کاوشوں کو صراحت سے پیش کیا ہے۔ جامعہ عثمانیہ کے ترجمان 'مجلّہ عثمانیہ' کے اداریے اس لحاظ سے اہمیت کے حامل ہیں جس کے مدیر مجلّہ مذکور کے اداریے بہ عنوان 'افتتاحیہ' میں اس مجلّے کو 'گنگا جمنی رسالہ'[۱۲]

Marfat.com

لکھتے ہیں۔ جامعہ عثمانیہ کی عمارت کے لیے جو نقشہ منظور کیا گیا اس میں بھی یہ التزام رکھا گیا کہ یہ عمارت ہندو مسلم ثقافت کا مظہر ہو۔ ۱۹۱۷ سے ۱۹۳۵ء تک طلبہ کی تعداد میں اس قدر اضافہ ہو گیا تھا کہ تعلیمی اغراض اور ہاسٹل کے لیے شہر کے مختلف حصوں میں عمارتیں لینی پڑیں جس کی وجہ سے باہمی ربط ضبط میں دشواریاں پیدا ہو رہی تھیں۔ مستقل عمارتیں خاص طور پر آرٹس کالج کی تعمیر کا جب سوال اٹھا تو یہ کام چیف آرکی ٹیکٹ نواب زین یار جنگ (۱۹۶۱ء۔۱۸۸۹ء) اور چیف انجینئر سلطنت آصفیہ سید علی رضا (۱۸۸۶ء) کے سپرد کیا گیا۔ میر عثمان علی خاں (۱۹۶۷ء۔۱۸۸۶ء) نے انہیں یورپ اور امریکہ جانے اور وہاں سے کوئی ایسا نقشہ لانے کو کہا جو اس جامعہ کے شایان شان ہو۔ باوجود تلاش کے کوئی نقشہ پسند نہ آیا۔ البتہ ایک آرکی ٹیکٹ پسند آیا جسے وہ اپنے ساتھ لائے اور طے پایا کہ عمارت کا نقشہ ہندو مسلم ثقافت کا مظہر ہو۔[۱۳]

مصنفہ نے نوآبادیاتی دور میں ہونے والی ان منصوبہ بندیوں کا ذکر بھی صراحت سے کیا ہے جن کا راست تعلق اردو زبان سے ہے۔ 'نوآبادیاتی دور میں انگریزوں کا دستور بہ طور ایک نصابی مضمون پڑھایا جاتا تھا جب کہ اسی وقت ہندوستانی زبانیں جن کی ادبی اور لسانی روایات علاحدہ علاحدہ تھیں آپس میں متحد ہو رہی تھیں۔ اس لیے حیران نہیں ہونا چاہیے کہ انگریزی تعلیم کے بڑھتے ہوئے غلبے کی موجودگی میں ہندوستانیوں نے ایسے تعلیمی اداروں اور یونیورسٹیوں کا مطالبہ کیا جنھوں نے ان کی زبانوں کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ انہیں فروغ بھی ملا۔ ہندوستان میں اعلیٰ سطح پر جدید تعلیم پر اصرار کیا گیا۔ سید احمد خان (۱۸۹۸ء۔۱۸۱۷ء) نے اردو کالج اور پنڈت مدن موہن مالویہ نے ہندی یونیورسٹی قائم کی جن کے قیام میں برطانیہ کی رضامندی اور مدد شامل نہ تھی۔ یہ دونوں اعلیٰ سطح کے تعلیمی ادارے قائم کرنے میں کامیاب ہوئے۔ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج جو بعد میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کہلایا اور بنارس میں ہندو یونیورسٹی۔ ان دونوں علمی اداروں میں ذریعہ تعلیم انگریزی تھا۔ لیکن کسی ایک ایسی یونیورسٹی کا قیام جہاں تمام مضامین ہندوستان کی مقامی زبان میں پڑھائے جاتے تھے اور وہ برطانوی سرکار کے راست ماتحت بھی نہ تھی، اس یونیورسٹی کا قیام حیدرآباد میں عمل میں آیا'۔[۱۴]

'۱۸۳۵ء میں کونسل آف انڈیا کا ایک قانونی رکن تھامس بابنگٹن میکالے (Thomas Babington Macaulay) نے کہا تھا کہ 'یورپ کے کسی اچھے کتب خانے کی الماری کا ایک خانہ ہندوستان اور عربی کے مقامی ادب کے مساوی ہونے کا حامل تھا'۔ میکالے کا زبان کی بحث میں شامل ہونا تعلیمی پالیسی کی منصوبہ بندی تھا۔ میکالے نے جس وقت انگریزی ادب اور انگریزی تعلیم کو ہندوستانی زبانوں پر فوقیت دی تو برطانیہ اور ہندوستان میں اس پر بہت توجہ دی گئی۔ ہندوستان میں برطانیہ نے انیسویں صدی میں جو اعلیٰ تعلیم کا نظام فروغ دیا اس نے انگریزی زبان کو وہاں ایک ذریعہ تعلیم بننے میں مدد دی۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے مدرسوں کا نظام، کلکتہ میں سنسکرت کالج، سنسکرت کالج بنارس، دہلی کالج اور بعد میں پنجاب یونیورسٹی نے مشرقی زبانوں (سنسکرت، عربی اور اردو) میں تعلیم دی لیکن ان زبانوں میں جدید سائنس کی تدریس کے سلسلے

Marfat.com

میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہ ہوئی'۔ ۱۵

میکالے اور اس کے رفقائے کار سنسکرت اور عربی کو سنجیدگی سے جنوبی ایشیا کی کلاسیکی زبانیں تسلیم کرتے ہیں۔ مدرسوں اور کلکتہ کے سنسکرت کالج میں برطانیہ مشرقی زبانوں کی سرپرستی کر رہا تھا، میکالے نے تسلیم کیا ہے کہ عربی، فارسی اور سنسکرت جیسی مشرقی زبانیں ان کے تخلیقی ادب خاص طور پر شاعری (حالانکہ اس نے مغربی شاعری کی فوقیت کو تسلیم کیا ہے) کی جانب رسائی حاصل کرنا اہمیت کا حامل ہے۔ ان کے تخلیقی ادب کو پڑھنے کے بعد ان کاموں پر غور کیا گیا جن میں حقائق یا عام اصولوں کی تحقیق پیش کی جاسکتی ہے تو اس کے بعد مغرب کی فوقیت کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ میکالے کے مطابق تعلیم کی زبان ایک ایسی زبان ہوتی ہے جس میں حقائق کو محفوظ کیا جاتا ہے اور اصولوں کی تحقیق کی جاتی ہے اس میں انگریزی کو امتیازی شان حاصل ہے۔ اس صورت میں اگر انگریزی کا کوئی ممکنہ متبادل ہے تو جنوبی ایشیا کی کلاسیکی زبانوں میں عربی اور سنسکرت ہے لیکن دیگر ہندوستانی زبانیں غیر ترقی یافتہ ہیں اور مقامی سطح پر یہ زبانیں ہندوستان میں تعلیم کے لیے ابھی تیار نہیں:

> تمام جماعتیں اس پہلو پر متفق دکھائی دیتی ہیں کہ بولیاں (dialects) جو مقامی افراد ہندوستان کے اس خطے میں عام طور پر بولتے ہیں ان میں نہ تو کوئی ادبی (literary) اور نہ ہی سائنسی معلومات (scientific information) ہوتی ہیں۔ جب تک یہ متمول نہیں ہو جاتیں ان میں کسی اہم کام کا ترجمہ نہیں کیا جاسکتا۔ تمام فریقین کی جانب سے اس پر اتفاق دکھائی دیتا ہے کہ لوگوں کے ان طبقات کی علمی ترقی (intellectual improvement) کے لیے جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے وسائل بھی رکھتے ہیں وہ صرف زبان کی وجہ سے اثر انداز ہو سکتے ہیں۔

ہندوستان میں تعلیم کا وہ تصور جو میکالے نے پیش کیا تھا ثقافتی لین دین یا نفوذ (diffusionist) پر مشتمل تھا۔ پہلے منتخب طبقے کو انگریزی تعلیم دینے کا ارادہ تھا جیسا کہ اس نے اپنے معروف اقتباس میں کہا تھا کہ 'ایک ایسا طبقہ تشکیل دینا ہے جو ہمارے اور ان کے مابین جن پر ہم حکومت کرتے ہیں ترجمانی کا کام انجام دے سکے۔ یہ افراد کا ایسا طبقہ ہوگا جو رنگ اور خون کے اعتبار سے ہندوستانی ہوگا لیکن اپنے ذوق، رائے، اخلاقی اقدار اور سمجھ بوجھ میں انگریز ہوگا'۔ یہ وہی طبقہ ہے جس کے سپرد میکالے نے ایک اہم ذمے داری یہ کی تھی کہ وہ ہندوستان کی مقامی زبانوں کو مالا مال کرے گا۔ 'سائنس کی وہ اصطلاحات جو مغربی طریق تسمیہ (western nomenclature) سے مستعار ہیں، ان بولیوں کو متمول بنانے کی غرض سے ان میں اصطلاحات کو اس طرح منتقل کیا جائے کہ وہ وسیع پیمانے پر عام آدمی تک پہنچ جائیں'۔ ہندوستانی بولیاں غیر ترقی یافتہ ہونے کے باوجود مکالے کے ثقافتی نفوذ کے تصور کے تحت مغربی ایشیا کی جدید تعلیم میں بہت اہم ثابت ہوئیں'۔ ۱۶

'میکالے کے تاثرات جس میں انگریزی زبان کے ترقی یافتہ ہونے پر اصرار ہے اور ہندوستانی

Marfat.com

زبانوں کے غیر ترقی یافتہ ہونے کا ذکر موجود ہے۔اس میں انگریزی کے ادبی مطالعات کونوآبادیاتی تناظر میں بتدریج آگے بڑھایا گیا۔گوری وس وناتھن (Gauri Viswanathan) نے نوآبادیاتی ہندوستان کی ادبیات پر اپنے ایک کام میں لکھا ہے کہ تعلیم اور ادبی نصابات شاہی منصوبوں میں شامل تھے جسے وہ فتح کا نقاب (mask of conquest) کہتے ہیں۔اپنی آمد سے قبل نوآبادیاتی علاقوں میں انگریزی کو بہ طور ایک مضمون متعارف نہیں کرایا گیا تھا بلکہ ہندوستان میں انگریزی کو بہ طور ایک مضمون پیش کرنا برطانوی حکومت کی ہندوستان میں مستقبل میں پیش آنے والی مشکلات کو عبور کرنے کا ایک حصہ تھا'۔ ۱۷

'انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے آغاز میں غیر مغربی دنیا میں کئی ایسے منصوبے پیش کیے گئے جن کا مقصد ان چیلنجوں کا مقابلہ کرنا تھا جو مغرب کی ترقی سے دنیا میں پیدا ہوئے تھے۔عثمانیہ یونیورسٹی بھی ایک ایسا ہی منصوبہ تھی'۔ ۱۸ ہندوستان کی صورت حال کی وہ تشخیص جو [مولوی] عبدالحق نے کی یعنی ترقی یافتہ ممالک کے اثرات قبول کرنے پر اصرار کا ایک مطلب یہ بھی تھا کہ ان کے اثرات زبان پر بھی قبول کیے جائیں۔اس وجہ سے عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو زبان کے کردار اور اس کی سمت کا تعین کرنے کے بارے میں مباحثے ہوئے۔آخر کار اردو دیگر مغربی ایشیائی روایات کی طرح ایک ایسے موضوع کی صورت اختیار کر گئی جس میں وہاں کے اشرافیہ (elites) نے مغرب کے ساتھ اپنی وابستگی کو اہم تصور کیا۔عثمانیہ یونیورسٹی میں اس منصوبے کا مقصد یہ تھا کہ مغرب کے علم وفضل (western scholarship) اور مکالمے کی دیگر زبانوں کو اس طرح قریب لایا جائے تاکہ سائنس کے موضوعات کو عوام کی زبان میں پیش کیا جا سکے۔اس طرح اردو زبان کو تبدیل ہونا پڑا۔عثمانیہ یونیورسٹی اور دیگر علاقوں کے ماہرین تعلیم (educators) کے سامنے یہ منصوبہ تھا کہ اردو کو ایک ایسی زبان ہونا چاہیے جو عام آدمی کی زبان ہو جن میں ان کی خدمات کا کام بھی انجام دیا جا سکے اور جو زبان کی سطح پر تمام ضروریات پوری کر سکے۔اس خواہش کا مقصد یہ تھا کہ ایک ایسی بول چال کی زبان ہو جو سب جگہ یکساں ہونے کے ساتھ ساتھ ان مقاصد پر بھی پورا اترتی ہو یعنی وہ روزمرہ (quotidian)، انتظامی امور، ادبی، سائنسی، فلسفیانہ اور نصابی سطح پر ایک ایسی دنیاوی (worldly) زبان ہو جو انگریزی زبان کی تجارت اور علمی موضوعات میں ہم سری کر سکے۔اردو کو ایک ایسی کامل زبان بنانا جس میں جدید سائنس کا ابلاغ ہو سکے اور جو افراد ترجمے پر مامور ہوں گے عام بول چال کی زبان اور کلاسیکی زبان کے مابین فرق کر سکیں تاکہ جدید سائنس، علمی روایات اور اسلامی روایات کے مابین فرق واضح ہو سکے۔اردو کو تبدیل کرنے کا مقصد ہندوستان میں صرف زبان کی تبدیلی نہیں ہے بلکہ اس طرح عام بول چال کی زبان کا دائرہ کار بھی وسعت اختیار کر گیا تھا'۔ ۱۹

'ہندوستان کے حالات کا جاپان سے مقابلہ یا عثمانیہ یونیورسٹی کی نصابی کتابوں میں جاپان کو اہمیت دینا اور جاپانی زبان کو عثمانیہ یونیورسٹی میں پڑھانے کی تجویز محض اتفاق نہ تھا۔۱۹۰۵ء میں جاپان نے روس کو

Marfat.com

شکست سے دو چار کیا تھا۔ نوآبادیات کا حصہ بنے بغیر جاپان ایسی ترقی حاصل کرسکتا ہے تو مشرقی اقوام جو نوآبادیات میں شامل ہیں وہ کیوں نہیں ایسا کرسکتیں۔ جاپان جہاں بیسویں صدی کے آغاز میں ایک کامیاب عسکری اور معاشی قوت بن کر ابھرا دوسری جانب جاپان پہلا ایشیائی ملک تھا جس نے کسی مغربی زبان کو اختیار کیے بغیر عوام میں تعلیم کا ایک کام یاب منصوبہ پیش کیا تھا۔ ۱۹۲۲ء میں حیدرآباد کی حکومت نے سید راس مسعود (۱۹۳۷ء۔۱۸۸۹ء) کو جاپان کے نظام تعلیم کا مطالعہ کرنے کے لیے وہاں بھیجا'۔[۲۰] مسعود کی نظر میں جاپان کا اتحاد اس کی ترقی میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ جاپان کی ترقی میں جو اہم عوامل شامل رہے تھے ان میں ہندوستانیوں کے برعکس جاپان کا متحد اور محبِ وطن ہونا ہے۔ ہندوستان کے مسائل تعلیم کی وجہ سے زیادہ گھمبیر ہوگئے ہیں۔ مغرب کی تعلیم کے اثرات ہندوستان میں محدود رہے ہیں اور یہ تعلیم اشرافیہ کے مختصر طبقے تک محدود رہی ہے۔ مسعود کے الفاظ میں جہاں تک جدید فکر اور علم کا تعلق ہے تو یہ ایک غیر ملکی زبان تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ ہندوستان کے مغربی تعلیم یافتہ اشرافیہ کے بارے میں مسعود کا رویہ لاتعلقی پر مبنی ہے۔ ان کو یقین تھا کہ ان کی مغربی تعلیم ان کے وطن کے لوگوں کے لیے مفید نہیں۔ ۱۹۳۶ء میں کلکتہ یونیورسٹی کی افتتاحی تقریب کے موقعے پر ہندوستان میں مغربی تعلیم کے محدود ہونے کے بارے میں مسعود نے اپنی مایوسی کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

> ...Many years ago, my old mother, who would be considered uneducated... happened to be living with me in a place where bubonic plague had broken out. At my request, as a precautionary measure, she had herself inoculated against it. When the fever and pain which sometimes follow such inoculation had left her, she asked me to explain to her the priniciple that underlay all inoculation. I thought over the answer for a few minutes and then had to confess to her that as she did not understand either French or English and I did not know enough of my mother tongue for the purpose, I could not explain the theory of it to her. Thereupon my mother looked me straight in the face and said: "My son, of what use will your education be to your country if it does not enable you to remove the ignorance even of her of whose very bone and flesh you are made?" I leave you all to guess what my feelings must have been at that moment.

مسعود نے اپنی والدہ کی بیماری کا جو واقعہ یہاں بیان کیا ہے اس کا خاص تعلق زبان کے مسئلے سے تھا جس میں ترجمے کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ ترجمے کا یہاں مقصد کسی ایک زبان سے دوسری زبان میں معنی کی

Marfat.com

ترسیل سے زیادہ اس کی اہمیت اپنی روزمرہ زندگی کے بارے میں سمجھ بوجھ سے ہے۔عثمانیہ یونی ورسٹی کے قیام کے کچھ برسوں بعد مسعود کو وہاں اعلیٰ سطح کی تعلیم کا ترجمان بنادیا گیا۔عام بول چال کی اردو کو ذریعہ تعلیم بنانے کی خواہش کے بارے میں برطانوی افراد میں عدم دلچسپی پائی جاتی تھی اور وہ پوچھتے تھے کہ کس طرح اردو کا ذخیرہ الفاظ جدید سائنس کی پیچیدگیوں کو بیان کرنے میں موزوں الفاظ فراہم کرے گا؟ کیا سائنسی ذخیرہ الفاظ کے لیے الفاظ وضع کیے جائیں گے یا انگریزی کے وہ الفاظ جن کا تعلق سائنس سے ہے ان کے لیے اردو الفاظ وضع کرنا کیا طالب علموں کے تحصیل علم کا مقصد مزید مشکل نہیں کردے گا؟ مسعود نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے:

> ...I will give you an instance. In the early stages of our translation work, I happend to be in charge of it, and we came across the very ordinary geographical term 'watershed'. Never having studied in our own mother tongue properly, we did not know how to render it correctly into Urdu. Now, our committee of orientalists coined a word which sounded to me very difficult. Our great authority on Persian translated it by the term 'Fasil-i-Ab'. I said to him that three-fourths of the idea was correct but that one-fourth of it was wrong. So, that word was put aside for the time being.
>
> Five weeks later one of us happened to be touring in the Marathi districts of our state, namely Aurangabad, the whole of which district contains miniature watersheds. On asking a farmer: 'What do you call such hills?', we learnt that they were called 'pan-dhal', which is a literal translation of 'Watershed'. In this way we were able to discover a precious term. Perhaps, I ought not to say that we 'discovered' it, for, it has been in use for hundreds of years and we were ignorant of it, simply because we had not paid any attention to our vernacular. This poor villager was thus able to show the way to our committee of learned Orientalists.

مسعود کا فہم ترجمے کی ضرورت کے حوالے سے ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے۔[۲۱] اس نئی یونی ورسٹی میں ترجمے کے کام کو خاص اہمیت دی گئی اور نصابی کتابیں بھی یہاں ترتیب دی گئیں۔ حالانکہ دارالترجمہ کا کام طبع زاد اردو نصابی کتابیں بھی مرتب کرنا تھا لیکن یہاں سے خاصی تعداد میں جو ترجمے سامنے آئے وہ انگریزی زبان سے اردو میں تھے۔ جامعہ عثمانیہ میں تدریس سے قبل دارالترجمہ کے لیے ہندوستان بھر سے موزوں افراد کو مدعو کیا گیا اور مولوی عنایت اللہ (۱۹۴۳ء۔۱۸۹۶ء) جیسے تو وہاں ڈائریکٹر کے عہدے پر بھی فائز رہے۔

Marfat.com

مولوی عنایت اللہ معروف اردو مترجم مولوی ذکا اللہ (۱۹۱۰ء۔۱۸۳۲ء) کے فرزند تھے۔ فورٹ ولیم کالج (Fort William College) (۱۸۵۷ء سے قبل)، دہلی کالج، سید احمد خان کی علی گڑھ میں سائنٹفک سوسائٹی، لکھنو میں نول کشور پریس، پنجاب یونی ورسٹی، کلکتہ کا نے ٹو میڈیکل انسٹی ٹیوٹ (Native Medical Institutie)، برطانوی اور ہندوستانی اسکالر اردو ترجمے کرتے رہے تھے۔ حیدرآباد میں انیسویں صدی میں بھی اردو ترجمے سامنے آئے تھے۔ نظام کی حکومت نے مصنفین اور سرکاری ملازمین کی حوصلہ افزائی کی تاکہ وہ اردو میں ترجمے کا کام انجام دیں۔ اس کے علاوہ حیدرآباد میڈیکل اسکول جو ۱۸۴۵ء میں قائم ہوا اور مدرسہ فخریہ وہ ہائی اسکول تھا جسے نواب محمد فخر الدین خاں شمس الامرا (م۔۱۸۶۲ء) نے ۱۸۴۳ء میں قائم کیا تھا، دونوں میں مغربی سائنسی علوم اردو زبان میں پڑھائے جاتے تھے۔ ترجموں پر توجہ بیسویں صدی میں بھی جاری رہی۔

دتلا نے جامعہ عثمانیہ میں تاریخ نویسی کے اہم منصوبوں پر بھی توجہ صرف کی ہے۔ 'محمد علی (۱۹۳۱ء۔۱۸۷۸ء) کا کہنا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان اور اسلام آپس میں فطری تعلق رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے عثمانیہ یونیورسٹی میں تاریخ نویسی ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتی ہے کہ اس فطری تعلق کو کس طرح سمجھا گیا ہے۔ 'تاریخ ہند از' سید ہاشمی فرید آبادی (۱۹۶۴ء۔۱۸۹۰ء) اور 'تاریخ اسلام' از عبدالحلیم شرر (۱۹۲۹ء۔۱۸۶۰ء) دونوں جدید اور قومی بیانیے ترتیب دینے میں مصروف ہیں۔ دونوں مصنفین نے اپنے ماضی کے بارے میں نیا بیانیہ پیش کیا ہے اور دونوں نے ان علمی کاموں کو تنقید کا نشانہ بنایا جو مغرب میں ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں پیش کیے جارہے تھے۔ ان کے یہاں مسلمانوں کے ایک ایسے ماضی کو سامنے لانے پر زور دیا گیا تھا جس کا تعلق سیکولر فتوحات سے تھا تاکہ یہ تاریخیں ہندوستان کے نئے قومی مقاصد پورا کرسکیں۔'[۲۲] تاریخ نویسی میں شرر نے شبلی نعمانی (۱۹۱۴ء۔۱۸۵۷ء) کے برعکس جو انداز اختیار کیا تھا اس کا مقصد اسلام کی تاریخ کا بیان ایک تاریخ کے طور پر تھا۔[۲۳]

برطانوی مورخین کے کاموں سے محتاط رہنے کے باوجود، فرید آبادی نے اپنی تاریخ میں مغربی اسکالروں کے کاموں سے استفادہ کیا ہے۔ تاریخ ہند کے ابتدائی ابواب میں آریان، بدھ مذہب، جین مذہب، گپتا، موریا (Mauryas) اور سکندر اعظم کی فتوحات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ انہوں نے ونسنٹ اسمتھ (Vincent Smith) کی *The Early History of India*، اوکسفرڈ ہسٹری آف انڈیا (*Oxford History of India*) اور ٹی ڈبلیو رائز ڈیوڈ (T.W.Rhys David) کی *Buddhist India* پر بھرپور انحصار کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ان کی دلچسپی بنیادی ماخذ میں نہیں تھی۔ موہنجو دڑو، ہڑپا، چین کے بدھ مذہب ماننے والے، پرانا (Puranas) اور دیگر ہندو متون سے ان کی دلچسپی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کی ان ماخذ سے بھی دلچسپی تھی جن سے ہندوستان کی تاریخ لکھنے میں مدد لی جاسکتی

Marfat.com

ہے۔[۲۴]

پیٹر ہارڈی (Peter Hardy) نے وضاحت کی ہے کہ 'اکبر کے عہد سے لے کر موجودہ دور تک قرون وسطیٰ کے مسلمانان ہند کی تاریخ بنیادی طور پر مورخین کا ایسا مطالعہ جسے مورخین ہی نے انجام دیا ہے۔' قرون وسطیٰ کے مسلمانان ہند کے بارے میں ہندوستانی اور برطانوی مورخین کی تاریخ نویسی ایسا انداز پیش کرتی ہے جیسے 'قرون وسطیٰ کے روزنامچے اور تاریخی کتابیں اس دور کے بارے میں حالات کو بالکل واضح انداز میں پیش کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں دیگر تاریخی شواہد کے برعکس قرون وسطیٰ کے ان روزنامچوں پر اس طرح کام انجام نہیں دیا گیا جن کا مسلمانوں سے تعلق تھا جس کی وجہ سے درست تاریخ سامنے نہیں آسکی ہے۔' بالکل ایسا ہی فرید آبادی کی 'تاریخ ہند' کا معاملہ ہے۔ اس تاریخ میں قرون وسطیٰ کے مصنفین کے کام یا بیانات پاورقی حوالوں میں جدید مورخین کے ساتھ ساتھ ابواب میں پیش کیے گئے ہیں۔ فرید آبادی کے استعمال میں جو مآخذ تھے ان سے مکمل طور پر استفادہ نہیں کیا جاسکا۔[۲۵] مقامی روایت میں اسکالرشپ کی غیر تسلی بخش صورت حال سے فرید آبادی پریشان تھے۔ ایسی صورت میں فارسی روزنامچے کسی طور پر مسئلے کا حل نہیں تھے۔ فرید آبادی بہ خوبی جانتے تھے کہ ہندوستان کی جو تاریخی کتابیں برطانوی فاتحین نے لکھی ہیں وہ نہ صرف ان کی جانب داری ظاہر کرتی ہیں بلکہ درست بھی نہیں۔ اس لیے انہوں نے اس مسئلے کا یہ حل نکالا کہ ہندوستان کی تاریخ کو تاریخ وار لکھا جائے۔ اس حوالے سے ان کی معلومات جو دراوڑی تہذیب (Dravidian civilization)، اس کے بعد کے واقعات اور لوگوں کی بے دخلی کے تعلق سے ہے وہ اہم ہے۔[۲۶] عثمانیہ یونی ورسٹی میں وہ نصابی کتابیں منتخب کی جاتی تھیں جن میں انگریزی زبان سے راست مواد لیا جاتا تھا لیکن 'تاریخ ہند' اور 'تاریخ اسلام' سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی دانش کے ساتھ تعلق زیادہ محاذ آرائی کا راستہ اختیار کرسکتا تھا۔ ایک وسیع منظرنامے میں مسلمانوں کی اہمیت ظاہر کرتے ہوئے ان نصابی کتابوں کے مرتبین مسلمانوں کے لیے مقامی اور عالمی بیانیے میں جگہ حاصل کرنے کے دعوے دار تھے۔ اس حوالے سے انھوں نے مذہب اور اسلام کا ایک خاص نقطہ نظر پیش کیا۔ اس بیانیے کا تعلق قومی اور عالمی ترقی سے تھا اور اس وسیع مقصد کے تحت ہی تمام ایمانی اور اخلاقی پہلو تھے۔[۲۷]

میں نے اس کتاب میں یہ بحث کی ہے کہ عثمانیہ یونی ورسٹی کا اردو زبان کے ساتھ تعلق ایک ایسا اقدام تھا جو مسلم ثقافت اور دانش کی مختلف شکلوں (intellectual forms) کو مشترکہ سیکولر مستقبل (shared secular future) میں ترتیب دے رہا تھا۔ جو منصوبے عثمانیہ یونیورسٹی کے اساتذہ نے خاص طور پر اس کے ابتدائی برسوں میں اختیار کیے ان میں ان کا مطلب صرف مذہبی یا مقامی لسانی شناختوں (regional linguistic identities) کو ترتیب دینا نہ تھا۔ یونیورسٹی کے دارالترجمہ یا مولوی عبدالحق کی جانب سے اردو کے ادبی ماضی کے حوالے سے کئی ایسے مباحث بھی سامنے آئے جن کا مقصد اردو کی حدود

Marfat.com

میں اضافہ تھا تا کہ اس تصور کے خلاف مزاحمت کی جائے جس میں اردو کو ایک مذہب اور مسلمانوں کے علاقوں سے وابستہ کیا جاتا تھا۔ عبدالحق اور گاندھی کے مابین وجہ تنازعہ بھی یہی نقطۂ نظر تھا جس میں مولوی عبدالحق کا کہنا تھا کہ اردو زبان کا تحفظ کیا جائے کیونکہ یہ ہندوستانی مسلمانوں کی خاص مذہبی اہمیت کی حامل ہے۔ محی الدین قادری زور (۱۹۶۲ء۔۱۹۰۵ء) نے مقامیت کو اہمیت دیتے ہوئے دکنی اردو کی تاریخی اہمیت، ہندوستانی کی تاریخ جس میں گجراتی، پنجابی، شمالی ہندوستان اور دکن شامل تھا، زور دیا۔[۲۸]

مغربی ایشیا کی تاریخ نویسی کے ذریعے یہ سوال بھی سامنے آیا کہ کیا اسلام، جدیدیت کے لیے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔ اس حوالے سے جو روایت پسند (traditionalist) یعنی علما اور جدت پسند (modernist) یعنی مغربی تعلیم کے مابین ربط پیدا کرنا چاہتے تھے ان میں شبلی نعمانی کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ اس طرز تفتیش کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ سیکولرازم کی منطق (logic of secularism) کو تسلیم کرنے میں ناکام ہیں یعنی یہ کس طرح مذہب پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں پر ثانوی مواد (seconary literature) اس اعتبار سے ناکافی ہے کہ خاص سماجی اور سیاسی مقاصد کے حل کے لیے مباحث جس کثرت سے موجود ہیں وہ ان علمی کاموں کے بارے میں نہیں ہیں جو ہندوستانی مسلمانوں نے نوآبادیاتی دور میں ہندوستانی اسلام کی مختلف شکلوں (registers of Indian Islam) یعنی قانونی (legal)، دینیاتی (theological)، اخلاقی (ethical)، عملی (practical) اور سندی (authoritative) حوالے سے سامنے آئے تھے۔[۲۹]

عثمانیہ یونیورسٹی کی تاریخ اس اعتبار سے اہمیت کی حامل ہے کہ یہ سیکولر قومیت پرستی (secular nationalism) کے ان مختلف انداز کی جانب توجہ دلاتی ہے جو نوآبادیاتی ہندوستان میں سوچے جا رہے تھے۔ تاریخ کے اس پہلو کو پیش کرنے کے لیے میں نے ہندوستانی مسلمانوں کی علمی سرگرمیوں پر احتیاط سے توجہ دی ہے تا کہ طاقت کے حصول میں ان مسلمان دانشوروں کے عزائم کو نظر انداز کیا جائے جن کے اقدام خشک مزاجی (cynical) یا خود پسندی (self-interested) پر مبنی تھے۔[۳۰]

ہندوستان میں سیکولرازم کے بارے میں جو اسکالرشپ پیش کی گئی ہے وہ جن خصوصیات کی حامل ہے اسے ہندوستانی سیکولرازم کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر راجیو بھرگاوا (Rajeev Bhargava) نے اس تعلق سے وضاحت کی ہے کہ '۔۔۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ ہندو اور مسلمانوں کے مابین ان سیاسی موضوعات کو حدود آشنا کرنا تھا جن کا تعلق ثقافتی اور مذہبی تنازعات سے تھا'۔ شاید ایسا ہی ہو لیکن مغربی ایشیا میں سیکولر منصوبوں کا سامنے آنے میں ان دانشوروں اور ریاست کے اقدامات بھی شامل ہیں جو مذہب کی وضاحت بھی کرنا چاہتے تھے۔ اسلامی روایت کے کون سے گوشوں کو ریاست کی جانب سے توجہ اور تحفظ ملے گا؟ کون کون سی اسلامی روایات کو ایک سیکولر قومی ثقافت کی جانب رسائی حاصل ہوگی؟ کون سے مذہبی موضوعات گروہی

Marfat.com

تنازعات (Communal conflict) کا باعث ہوں گے؟

ہندوستانی سیکولر کا مقصد مذہبی رسومات کو جواز اور تحفظ دینا ہے۔ اس میں اقلیتوں کے حقوق بھی شامل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے آزادی سے قبل اہم علماء کی جانب سے پذیرائی حاصل ہوئی۔ منصوبے جو عثمانیہ یونیورسٹی میں موجود تھے وہ سیکولرازم کی منطق سے دور تھے کیونکہ وہ متنوع مذہبی رسومات کا تحفظ چاہتے تھے۔ ان منصوبوں کے پیچھے جو تصور موجود تھا وہ مذہب بہ طور مذہب (religion qua religion) کے تصور کو تحفظ پہنچانا نہیں تھا بل کہ ایسا ماحول اور ادارے پیدا کرنا تھا جہاں سیکولر ثقافت کی وضاحت nonmajoritarian کی اصطلاح کے بہ طور کی جا سکے۔ ۱۹۴۲ء میں گاندھی نے ہندوستانی کی جگہ ہندی کی اصطلاح کا استعمال اس عام بول چال کی مشترکہ زبان کے لیے (shared vernacular) ترک کر دیا تھا لیکن ۱۹۴۵ء میں انہیں افسوس ہوا کہ انہوں نے مولوی عبدالحق کی اس ہندی تشکیل کو کیوں نہ قبول کیا جو اردو کے طور پر معروف تھی۔ [۳۱]

Marfat.com

حوالہ جات اور حواشی

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر معین الدین عقیل، 'جنوبی ایشیا کی تاریخ نویسی: نوعیت، روایت اور معیار، نشریات' (لاہور: ۲۰۱۵ء)، ص ۸۔

۲۔ ترتیب یوں ہے:

مقدمہ۔

باب اول:
MUSLIMS AND SECULAR EDUCATION: THE BEGINNINGS OF OSMANIA UNIVERSITY

باب دوم:
REFORMING A LANGUAGE: CREATING TEXTBOOKS AND CULTIVATING URDU

باب سوم:
MUSLIM PASTS: WRITING *THE HISTORY OF INDIA* AND *THE HISTORY OF ISLAM*

باب چہارم:
LOCATING URDU: DACCANI, HINDUSTANI, AND URDU

باب پنجم:
SECULAR PROJECTS AND STUDENT POLITICS: 'VANDE MATARAM' IN HYDERABAD

ماحصل:
FROM NATIONAL TO MINORITY SUBJECTS

۔۔۔۔۔۔ دتلا کی یہ کتاب پاکستان میں عام دستیاب نہیں۔ زیر نظر نسخہ راقم کو پروفیسر ڈاکٹر معین الدین عقیل (۱۹۴۶۔) کے کتب خانے سے دست یاب ہوا ہے۔ یہ طالب علمانہ تبصراتی مقالہ (articlereview) بھی ڈاکٹر عقیل صاحب کی مشفقانہ تحریک کا ثمر ہے۔ کتاب مذکور میں سوائے ایک غلطی کے مصنفہ نے موضوع سے غیر معمولی حزم واحتیاط سے کام لیا ہے۔ غلطی یہ ہے کہ مصنفہ نے میر تقی میر (۱۷۲۳۔۱۸۱۰) اور مرزا اسد اللہ خاں غالب (۱۷۹۷۔۱۸۶۹) دونوں کو اٹھارویں صدی کے معروف اردو شاعر سمجھا ہے۔ (ص ۱۶)۔

۳۔ سرس وتی کویتا دتلا، *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India India* (ہونولولو: یونیورسٹی آف ہوائی پریس، ۲۰۱۳ء)، ص ۱۱۳۔

۴۔ ایضاً، ص ۶۴۔

Marfat.com

۵۔ بحوالہ: ڈاکٹر جمیل جالبی، 'فرہنگ اصطلاحات جامعہ عثمانیہ' (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۱ء)، ص ج۔
۶۔ فرہنگ اصطلاحات جامعہ عثمانیہ کی جلد اول و دوم کو مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد نے ۱۹۹۱ء اور ۱۹۹۳ء میں بالترتیب شائع کیا ہے۔
۷۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، 'جامعہ عثمانیہ: آغاز اور نشو ونما کا پہلا دور'، مشمولہ 'جامعہ عثمانیہ' (کراچی: بہادر یار جنگ اکیڈمی، ۱۹۸۴ء)، ص ۲۵۔
۸۔ ایضاً، ص ۲۶۔
۹۔ دتلا، ص ۶۵۔
۱۰۔ ایضاً، ص ۹۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۱۷۔
۱۲۔ سید معین الدین قریشی، 'افتتاحیہ'، مشمولہ 'مجلّہ عثمانیہ'، فروری ۱۳۳۶ء، ص ۲۔
۱۳۔ محمد ابراہیم، 'جامعہ عثمانیہ کا سنہرا دور'، مشمولہ 'جامعہ عثمانیہ' (کراچی: بہادر یار جنگ اکیڈمی، ۱۹۸۴ء)، ص ص ۱۳۲۔۱۳۳۔
۱۴۔ دتلا، بحوالۂ سابقہ، ص ۷۔
۱۵۔ ایضاً، ص ۴۔
۱۶۔ ایضاً، ص ۵۔
۱۷۔ ایضاً، ص ۶۔
۱۸۔ ایضاً، ص ۵۶۔
۱۹۔ ایضاً، ص ۵۸۔
۲۰۔ ایضاً، ص ۵۹۔
۲۱۔ ایضاً، ص ۶۲۔
۲۲۔ ایضاً، ص ۸۳۔
۲۳۔ ایضاً، ص ۸۶۔
۲۴۔ ایضاً، ص ۱۰۱۔
۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۲۔
۲۶۔ ایضاً، ص ۱۰۴۔
۲۷۔ ایضاً، ص ۱۰۵۔
۲۸۔ ایضاً، ص ۱۶۶۔
۲۹۔ ایضاً، ص ۱۶۷۔
۳۰۔ ایضاً، ص ۱۶۸۔
۳۱۔ ایضاً، ص ۱۷۰۔

Marfat.com

تبصرۂ کتب

Marfat.com

Marfat.com

تبصرۂ کتب

'محمد ابراہیم جویو — ایک صدی کی آواز'

مصنف: سید مظہر جمیل
ضخامت: ۷۵۵ صفحات،
قیمت: ۷۵۰ روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۲ء
ناشر: محکمۂ ثقافت، حکومت سندھ

محترم ابراہیم جویو ہمارے ملک کے ایک ایسے روشن خیال دانشور ہیں جنہوں نے اپنے افکار سے ملک اور خاص طور سے سرزمینِ سندھ کی کم از کم تین نسلوں کو متاثر کیا ہے۔ پاکستان میں فکر کی سطح پر جن لوگوں نے قومی حقوق کے شعور کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے اُن میں بھی ابراہیم جویو صاحب صفِ اوّل میں نظر آتے ہیں۔ یہ بات کہہ دینا تو بہت آسان ہے مگر سچی بات یہ ہے کہ ایک ایسے معاشرے میں جہاں سماجی بنیادیں جدید معاشرت کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہوئی ہوں، سماجی رشتے کسی ترقی یافتہ پیداواری نظام میں اپنی اساس نہ رکھتے ہوں اور ریاست کا رجحان آمرانہ طرزِ حکمرانی کے ذریعے عوام کو کنٹرول کرنے کا ہو وہاں روشن خیالی اور سائنسی طرزِ فکر کی بات کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ چنانچہ ابراہیم جویو صاحب کی زندگی بڑے کٹھن مراحل سے ہو کر گزری جس کے بہت سے نقوش پیشِ نظر کتاب میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ سندھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں سے نکل کر انہوں نے ایک طویل سفر شاہراہِ حیات پر طے کیا ہے اور انگریز کے زمانے میں، اور پھر پاکستان کی گزشتہ چھ عشروں سے زیادہ کی تاریخ میں اس خطّے میں جو سماجی و سیاسی حالات رہے، اُن کو انہوں نے بڑے اعتماد کے ساتھ برتا، مسائل سے عہدہ برا بھی ہوئے اور راست فکری اور اعتمادِ ذات کی دولت کو بھی ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ یہ سب حقائق اس کتاب میں اوّل تا آخر پھیلے ہوئے ہیں اور آج کی نوجوان نسل کے لئے بہت سبق آموز ہیں۔

زیرِ نظر کتاب صرف ابراہیم جویو صاحب کی سوانح ہی نہیں ہے بلکہ اس میں اُن کی تحریروں کا تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔ ابراہیم جویو صاحب کی اِن تحریروں میں سماجی انصاف، جمہوریت اور قومی حقوق کے حوالے

Marfat.com

سے اُن کی تڑپ واضح طور سے دیکھی جاسکتی ہے۔ وہ منطق اور دلیل کی زبان میں بات کرتے ہیں۔ ان کا تاریخ کا مطالعہ ان کی تحریروں میں گہرائی پیدا کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ تاریخ وتہذیب کی شناوری نے ان کو ایک ایسے سماجی شعور کی دولت عطا کر دی ہے جو انسان میں مستقبل شناسی کی اہلیت پیدا کر دیتا ہے۔ اُن کی ادبی تحریریں بھی سندھ کے غیر معمولی ادبی اور تخلیقی شعور کی بہترین نمائندگی کرتی ہیں۔ وہ عالمی ادب کے رجحانات، نیز برصغیر پاک وہند کی ادبی تحریکوں اور اُن کے پیچھے کارفرما فکری ونظریاتی میلانات کا بہترین اِدراک رکھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ انہوں نے اِن رجحانات کے ترقی پسند عناصر کو اہلِ سندھ تک پہنچانے اور خود سندھ کے خمیر سے اٹھنے والے ترقی پسند رجحانات کو دوسری زبانوں کے قارئین تک پہنچانے کا اہم کام بھی کیا ہے۔ وہ سندھی ادب اور دوسری زبانوں کے ادبیات کے درمیان ایک بامعنی واسطے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ سندھی ادب کی کوئی تاریخ ابراہیم جویو صاحب کی خدمات کے اعتراف کے بغیر مکمل نہیں ہو سکے گی۔

جناب مظہر جمیل نے جو مشکل کاموں میں ہاتھ ڈالنے کے عادی ہو چکے ہیں، اپنی پچھلی تحقیقی کتابوں کی طرح اِس کتاب میں بھی بڑی محنت اور جان کاہی کا ثبوت دیا ہے۔ بظاہر یہ ایک فردِ واحد یعنی ابراہیم جویو صاحب کے حوالے سے لکھی گئی کتاب ہے لیکن جویو صاحب خود بھی اتنے ہمہ جہت رہے ہیں اور پھر اُن کے حوالے سے سندھ کا جو پورا کینوس ناگزیر طور پر شاملِ گفتگو ہوسکتا تھا اُس نے بھی اِس کام کو ایک مشکل مہم بنایا مگر خوشی کی بات یہ ہے کہ مظہر جمیل صاحب نے اِس مہم کو کامیابی کے ساتھ طے کیا ہے۔

مظہر جمیل صاحب نے اُن کی زندگی کے مختلف ادوار کا جو تفصیلی جائزہ لیا ہے وہ یہ دکھانے کے لئے کافی ہے کہ جویو صاحب نے باوجود آزمائشوں کے نہ تو اپنا راستہ ترک کیا اور نہ ہی اپنی ذات کو بکھرنے دیا۔ وہ پیہم جدوجہد کی ایک ایسی علامت بن کر ابھرے ہیں جو نئی نسلوں کے لئے ایک مثال کی حیثیت رکھے گی۔ جویو صاحب نے مختلف اسکولوں میں تدریس کا کام کیا، وہ کالجوں میں معلّم رہے، ٹیکسٹ بک بورڈز میں خدمات انجام دیں۔ کئی علمی اور تحقیقی اداروں سے ان کی وابستگی رہی۔ پھر انہوں نے سندھی ادبی سنگت، سندھی ادبی بورڈ اور کئی دیگر علمی وتحقیقی اداروں کے ذریعے تخلیق وتحقیق کا جو کام کیا وہ اپنی کمیت اور کیفیت دونوں کے اعتبار سے اُن کے تبحرِ علم اور اُن کے جہانِ معنی کی وسعت کا مظہر ہے۔ انہوں نے جن مختلف موضوعات پر لکھا ہے اُن میں ادب، سیاست، تاریخ، تصوف، فلسفہ، تعلیم، ثقافت، غرض اتنے متنوع موضوعات شامل ہیں جن پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بلامبالغہ ایک قاموسی ذہن کے مالک ہیں اور اُن کی شخصیت ایک مکمل تہذیبی شخصیت ہے۔ مظہر جمیل صاحب نے اُن کی کئی کتابوں کا تعارف بھی پیش کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ اُن کے تراجم کے حوالے سے بھی ہماری رہنمائی کی ہے۔ ان زاویوں سے دیکھیں تو ابراہیم جویو صاحب کے ذہن کے رخ اور طبیعت کے میلان کا بھی پتہ چلتا ہے۔

ان کی کتابوں اور دیگر تحریروں میں علم کے وہ منابع صاف دیکھے جاسکتے ہیں جن سے زندگی کے مختلف ادوار میں انہوں نے اکتسابِ فیض کیا۔ یہ منابع اور Sources بجائے خود بڑے متنوع ہیں۔ ان میں پلوٹارک، روسو،

Marfat.com

والٹیئر، برٹولٹ بریخت، فرانسس بیکن، بائرن، ٹی۔ایس ایلیٹ، کامیو اور کارل مارکس کے علاوہ مشرقی دنیائے علم وفن کے کم وبیش سب ہی قابلِ ذکر نام شامل ہیں۔ اور جہاں تک تعلق ہے سندھ کے علمی وادبی سرمائے اور تہذیبی ورثے کا تو یہ خزینہ تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظام فکر واحساس میں مکمل طور پر رچ بس گیا ہے۔ جویو صاحب کا غیر معمولی علمی وادبی کام دیکھ کر یہ رائے قائم کرنا مشکل نہیں رہتا کہ وہ یقیناً بہت مرتب زندگی گزارنے اور اپنے وقت کا بہترین استعمال کرنے پر قادر رہے ہیں۔ حیرت صرف اس بات پر ہے کہ اس سب کے باوجود انہوں نے سیاسی اور سماجی تعلقات کے حوالے سے گردوپیش کی دنیا سے بھی اپنا رابطہ منقطع نہیں کیا۔

ابراہیم جویو صاحب کی علمی خدمات کا ایک بڑا حصہ تراجم کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔ انہوں نے ترجمہ کا کام جس یکسوئی اور محنت کے ساتھ کیا ہے اُس کی مثال کم ہی ملے گی۔ ترجمہ ویسے بھی ایک مشکل فن ہے جو اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ ترجمہ نگار اُن دونوں زبانوں پر قدرت رکھتا ہو جن کی تحریروں کو ایک دوسرے میں منتقل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جویو صاحب نے انگریزی سے سندھی میں کتابوں کے تراجم کر کے ان دونوں زبانوں پر اپنی یکساں قدرت کا بخوبی مظاہرہ کیا ہے۔ اُن کے تراجم کا ایک اور قابلِ ذکر پہلو یہ ہے کہ انہوں نے تخلیقی ادب کے مقابلے میں مختلف علوم کی فلسفیانہ، فکری اور ادبی کتابوں کے زیادہ ترجمے کیے ہیں۔ گو کہ انہوں نے فکشن کی بعض قابلِ ذکر تحریروں مثلاً جرمن ڈرامہ نگار برٹول بریخت کے ڈرامے The Life of Galileo اور بائرن کی نظم The Prisoner of Chillion اور کئی دوسرے شعراء کی نظموں کے تراجم بھی کیے ہیں لیکن فکشن کے یہ تراجم اُن کی کل ترجمہ نگاری کا ایک چھوٹا سا حصہ ہیں۔ ترجمہ نگاری میں اُن کا اصل کام علمی وفکری موضوعات سے متعلق ہے۔ انہوں نے یہ تراجم کرتے وقت دو چیزوں کو خاص طور سے پیشِ نظر رکھا۔ ایک تو یہ کہ جن انگریزی کتابوں کو انہوں نے ترجمے کے لئے منتخب کیا، وہ دنیائے فکر کی انتہائی قابلِ ذکر اور غیر معمولی اثرات مرتب کرنے والی کتابیں تھیں۔ ان کتابوں نے خود یورپ میں سولہویں صدی سے بیسویں صدی تک اپنے معاشرے پر گہرے اثرات مرتب کیے تھے۔ جویو صاحب کے منتخب کردہ مفکروں اور اہلِ حکمت ودانش میں روسو، والٹیئر، کوپرنیکس، نیوٹن، گلیلیو، اسٹیفن ژنگ، پلوٹارک، پائیلوفرارے، کارل مارکس، اینگلز، لینن، ماؤزے تنگ، سی۔ایم جوڈ، البرٹ کامیو اور ٹی۔ ایس ایلیٹ جیسے لوگ شامل ہیں، جن کے افکار کے مطالعے کے بغیر عہد وسطیٰ سے اب تک کے یورپ کے سماجی وفکری ارتقا کو سمجھنا ناممکن ہے۔

ابراہیم جویو صاحب کی ترجمہ نگاری کا ایک دوسرا قابلِ ذکر پہلو یہ ہے کہ انہوں نے ترجمہ کرتے وقت یہ بات بھی پیشِ نظر رکھی ہے کہ جن چیزوں کا وہ ترجمہ کر رہے ہیں وہ سندھ کے حالات اور ضروریات سے کس درجہ مطابقت رکھتی ہیں۔ انہوں نے ایسی ہی تصانیف کو منتخب کیا جن کے علمی مشمولات سندھ کے فکری ارتقا کے لیے کارآمد ہو سکتے تھے۔ جویو صاحب سندھ کو لاحق جملہ عوارض کو بخوبی جانتے تھے، سو یہ بات اُن کے

Marfat.com

علم میں تھی کہ اگر سندھ کو آئندہ صدیوں میں اعتماد کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھنا ہے تو اُس کو اپنے یہاں موجود سماجی جمود کو توڑنا ہوگا، فیوڈل ازم سے نجات حاصل کرنی ہوگی، سندھ کو صنعتی انقلاب کی طرف بڑھنا ہوگا اور روشن خیالی کی اقدار کو فروغ دینا ہوگا۔ ان مقاصد کو پیشِ نظر رکھیں تو صاف نظر آجاتا ہے کہ انہوں نے ترجمہ کرنے کے لیے ایسی کتابوں کا انتخاب کیوں کیا جو آزادیٔ فکر، سماجی عدل اور جمہوری اقدار کی ترجمان تھیں۔

جویو صاحب ایک روشن خیال اور ترقی پسند دانشور ہیں جو بہت گہرے طور پر اپنی سرزمین، اپنی مٹی اور اپنی تہذیب کی ترقی پسند روایات سے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کی وابستگی کا ایک دایرہ ان کی قوم پرستی اور اپنی سرزمین اور اس کے لوگوں سے محبت پر مشتمل ہے مگر پھر یہ دایرہ ایک بڑے دائرے کا حصہ بن جاتا ہے جو وسیع تر انسانیت کا احاطہ کرتا ہے۔ وہ ایک نیشنلسٹ ہیں، مگر ان کا نیشنلزم، اُن کے ہیومنزم میں اس طرح داخل ہوتا ہے جیسے دریا، سمندروں میں اتر جاتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ انہوں نے ابنائے وطن کے حقوق اور ان کی خود مختاری کے لیے سیاسی جدوجہد سے بھی اپنے علم اور اپنی تحقیقی کاوشوں کو الگ نہیں رکھا۔ یہی ایک زندہ فکر کے حامل دانشور کا روّیہ ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ علم کو سماجی عمل کا حصہ قرار دیا جاتا ہے۔ ابراہیم جویو صاحب اِن معنوں میں عالمِ باعمل ہیں۔ وہ ایک ایسے سوشل ریفارمر ہیں جنہوں نے سماج کی اصلاح اور اُس کی ترقی کے لئے اپنے علم اور ذہنی کاوشوں کو وقف کیے رکھا۔

ابراہیم جویو صاحب کے حوالے سے زیرِ تبصرہ کتاب ایک ایسے وقت منظر عام پر آئی ہے جب ہمارا ملک عدم رواداری، انتہا پسندی، غربت اور استحصال کے ایسے حالات سے گزر رہا ہے جن کی اس سے پہلے کوئی نظیر نہیں تھی۔ پھر سندھ کی سرزمین مزید تضادات سے دوچار ہے۔ نسلی اور لسانی تفرقے، نت نئے مافیاؤں کے ہاتھ معاشرے کا گروی رکھا جانا، تعلیمی تنزل اور انحطاط، یہ سب چیزیں اُس خواب کی تعبیر تو نہیں ہیں جو ابراہیم جویو صاحب کی نسل نے دیکھے تھے اور جن کو شرمندۂ تعبیر کرنے کے لیے انہوں نے اور ان کی نسل نے پوری پوری زندگیاں صرف کر دی تھیں۔ لیکن اگر ہم ہوشمندی کا مظاہرہ کریں اور تعصّبات کی گرد اپنی آنکھوں پر سے ہٹا کر دیکھیں تو جویو صاحب کی تحریریں، ان کا صلحِ کُل کا پیغام اور دھرتی پر استحصال سے پاک سماجی نظام کے قیام کی ان کی دکھائی ہوئی راہیں، آج بھی ہماری رہنمائی کرسکتی ہیں۔

ہم خوش قسمت ہیں کہ ہمیں اُس عہد میں سانس لینے کا موقع ملا جس میں جویو صاحب کی علمی اور فکری رہنمائی میسّر ہے۔ ہم بدقسمت ہوں گے اگر ہم اُن کی تحریروں سے زندگی کی حرارت اور شعور کشید نہ کرسکیں۔ اگر ایسا ہوا تو یہ بہت افسوس ناک ہوگا کہ

لے کے خود پیرِ مغاں ہاتھ میں مینا آیا
مے کشو شرم کہ اس پر بھی نہ پینا آیا

سید جعفر احمد
(پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی)

Marfat.com

'منتخب مقالات'

مصنف: حکیم ڈاکٹر سید محمود احمد برکاتی
انتخاب و ترتیب: ڈاکٹر مظہر محمود
ضخامت: ۳۶۰ صفحات
قیمت: ۳۰۰ روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۱ء
ناشر: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، لاہور

علمی اور ادبی حلقوں میں حکیم سید محمود احمد برکاتی کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ دورِ حاضر میں وہ جنوبی ایشیا کی اُن معدودے چند ہستیوں میں سے ایک تھے جو اپنے علم و فضل میں ہمہ جہت اور بقول زیرِ تبصرہ کتاب کے مرتب 'محض طبیب ہی نہیں بلکہ صحیح معنی میں حکیم' تھے۔ حکیم برکاتی صاحب اکتوبر ۱۹۲۶ء میں ٹونک میں پیدا ہوئے اور دینی مدارس میں زیرِ تعلیم رہے، فاضل دینیات ہوئے اور پھر الہ آباد یونیورسٹی سے فاضل ادبیات کی سند لی۔ اس کے بعد طبیہ کالج دہلی سے طب کا نصاب مکمل کر کے ۱۹۴۸ء میں ٹونک میں مطب کا آغاز کیا۔ چند سال بعد وہ ہجرت کر کے پاکستان آ گئے اور اپنی وفات تک کراچی میں مقیم رہے جہاں باقاعدہ مطب کے ساتھ ساتھ اُن کے علمی، ادبی اور تحقیقی مشاغل بھی برابر جاری رہے۔ وہ رسائل و جرائد کے لیے نوجوانی ہی میں مضامین لکھنے لگے تھے۔ چھ دہائیوں سے قبل ہی اُن کی علمی و ادبی تحریریں کتابی شکل میں منظرِ عام پر آنا شروع ہو گئی تھیں جن کی تعداد ۱۶ سے زیادہ تھی۔ حکیم برکاتی کی دلچسپی کے موضوعات کا دائرہ وسیع تھا اور اُن مختلف النوع عنوانات میں طب اور صحت کے علاوہ تاریخ، اسلامیات، تحقیق، تنقید، فلسفہ، منطق، علم الرجال اور شعر و ادب سب ہی شامل تھے۔

حکیم صاحب فارسی اور عربی زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ ان دونوں زبانوں میں اپنے پسندیدہ موضوعات پر بے شمار کتب اور مخطوطات کا انہوں نے گہرا مطالعہ کیا تھا اور وہ وقتاً فوقتاً اپنی تحریروں میں اُس کا نچوڑ پیش کرتے رہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب 'منتخب مقالات' سے قبل بھی حکیم برکاتی صاحب کے کچھ مقالات شائع ہوئے تھے۔ اُن کی تدوین و ترتیب بھی ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی نے کی تھی جو مشہور شاعر اختر شیرانی کے بیٹے تھے۔ حکیم برکاتی کا تعلق ٹونک کی شاہی ریاست سے تھا جو برصغیر پر برطانوی تسلط کے دور میں راجپوتانہ کی واحد مسلم ریاست تھی۔

Marfat.com

ویسے تو برصغیر کے کئی خطے مردم خیز تھے اور کئی مسلم ریاستیں اپنی علم دوستی، تہذیب وتمدن کے فروغ اور اہلِ علم وفن کی قدر دانی اور سرپرستی کے لیے کسی نہ کسی طور کوشاں رہیں لیکن ریاست ٹونک کا جو ایک سرسری اندازہ برکاتی صاحب کے مقالہ 'کتب خانہ وزیرالدّولہ کے چند نوادر' سے ہوتا ہے وہ قاری کو حیرت زدہ کر دیتا ہے۔ ٹونک واقعی علم کا، علماء کا، علم کے پیاسوں کا اور کتب خانوں کا مرکز تھا۔ بقول برکاتی صاحب 'مرحوم ریاست کی خصوصیات میں سے سادہ معاشرت، زندہ دلی، دینی رجحان، خصوصاً علومِ دینیہ کے حصول وطلب کا جذبۂ عام، بطور خاص قابلِ ذکر ہیں جو راعی اور رعایا دونوں میں مشترک تھا۔

ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی نے بڑی تلاش اور جستجو کے بعد حکیم برکاتی صاحب کے گم شدہ اور نادر مقالات کو جمع کیا اور کمال محنت سے مرتب کیا۔ اس مجموعہ کا تعارف بھی ڈاکٹر شیرانی نے لکھا ہے اور یہ پیش لفظ حکیم برکاتی صاحب کی حیات اور خدمات پر ایک مختصر مگر جامع تحقیقی مقالے کی حیثیت رکھتا ہے۔

مرتب نے کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے:

الف۔ شخصیات

ب۔ کتاب خانے اور کتابیں

ج۔ متفرق مضامین

د۔ تعارف وتبصرہ

پہلے حصے کے دس مقالات جن دس شخصیات پر لکھے گئے ہیں وہ جنوبی ایشیا کے نہایت سرکردہ مسلمان تھے جن میں علماء اطبّا اور سیاسی قائدین شامل تھے۔ اُن میں علاّمہ فضلِ حق خیر آبادی (۱۷۹۷ء۔۱۸۶۱ء) بھی شامل ہیں جو بقول مصنف (حکیم برکاتی) الٰہیات، علمِ کلام، منطق اور فلسفے کے امام وقت تھے اور برعظیم کے معقولین میں ابتدا سے اب تک جن کا کوئی مثل ونظیر نہیں ہے۔ علامہ فضل حق خیر آبادی نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں دیگر مجاہدین کے ساتھ مل کی فرنگی قابض حکمرانوں یعنی برطانوی حکومت کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔ علامہ نے اپنی تقریروں، وعظ اور فتوؤں سے فرنگی ناجائز تسلّط کے خلاف تلقین وترغیب کے علاوہ عملاً بھی اس جہاد میں حصہ لیا۔ اُن کو اس جرم، کی پاداش میں جلاوطن کر کے جزائر انڈمان میں قید کی سخت سزا دی گئی۔ جہاں دو سال قید کی تکالیف جھیل کر ۱۸۶۱ء میں اُن کا انتقال ہوا۔

شخصیات کے حصہ میں نہایت اعلیٰ تحقیق کا ماحصل ایک مقالہ حکیم احسن اللہ خان پر ہے جو آخری مغل تاج دار بہادر شاہ ظفر کے شاہی طبیب تھے، اور جن کے مرزا غالب سے خصوصی مراسم تھے۔ حکیم احسن اللہ ایک لائق وفاضل معالج ہی نہیں ایک علم دوست دانشور بھی تھے وہ صاحب تصنیف مؤرخ بھی تھے جنھوں نے بدقسمتی سے جنگِ آزادی میں برطانوی حکمرانوں کا ساتھ دے کر اپنی نیک نامی کو آخری عمر میں بٹہ لگایا۔

ایک دلچسپ ادبی مقالہ مولانا سید مناظر احسن گیلانی اور ریاست ٹونک میں اُن کے حکیم برکاتی

Marfat.com

صاحب کے خاندان سے تعلقات پر ہے۔

دوسرے حصے میں ٹیپو سلطان کے کتب خانہ اور اس میں شامل کتابوں اور مخطوطات کے بارے میں ایک مقالہ ہے جو بڑی تحقیق کے بعد لکھا گیا ہے۔ برصغیر کو برطانوی نو آبادیاتی تسلّط سے آزاد کرانے کی مسلسل اور سرتوڑ کوششوں کے ساتھ ساتھ ٹیپو سلطان نے اپنے پیش رو روشن خیال اور علم دوست مسلمان حکمرانوں کی اچھی روایات کی پاسداری کرتے ہوئے اپنے موروثی کتب خانہ میں اسلامی علوم پر معلوماتی اور تحقیقی کتب میں اضافہ کیا۔ اس علمی خزانے کو سقوطِ سرنگاپٹم کے بعد ۱۷۹۹ء میں لندن لوٹ کر لے جایا گیا۔

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں اُن کو یورپ میں تو دِل ہوتا ہے سی پارہ

اسی طرح ایک مقالے میں ریاست ٹونک کے دوسرے فرماں روا، وزیر الدولہ نواب محمد وزیر خاں کی جمع کردہ کتابوں اور نوادرات کے قابلِ رشک خزانہ کا احوال ہے جس میں عربی کے مخطوطات بھی شامل تھے۔

دوسرے حصہ ہی میں پانچ مقالے برصغیر کے قدیم طبی مخطوطات، تصانیف اور تالیفات کے بارے میں ہیں۔ ایک بہت برمحل مقالہ 'پاکستان کے کتب خانوں اور ذاتی ذخیروں میں اہم طبی مخطوطات' پر ہے۔

تیسرے حصہ میں شامل مضامین کے موضوعات کا دائرہ خاصا وسیع اور متنوع ہے جیسے 'سرسید احمد خاں بطور مورخ'، 'صوفیاءکرام کے ذرائع معاش' اور 'علماء خیر آباد اور بدایوں کے روابط'۔ اس حصہ میں گیارہ پُر مغز مقالے شامل ہیں۔

کتاب کے چوتھے اور آخری حصہ میں تین اہم کتابوں کا تعارف اور اُن پر تبصرہ ہے۔ یہ کتابیں اُن موضوعات پر ہیں جن سے برکاتی صاحب کو خاص دلچسپی رہی ہے یعنی دینیات، تاریخ اور طِب۔

کتاب میں شامل مقالات کے وسیع تنوع کو دیکھ کر ہی حکیم برکاتی صاحب کے علم وفضل کا اندازہ ہو جاتا ہے جس کا دائرہ اسلامی منطق کے باریک نکات سے شروع ہو کر طب اسلامی کے تفصیلی جائزے پر محیط ہے۔

ہر مقالہ میں فاضل مصنف نے تحقیق کا حق ادا کیا اور بڑی دیانت سے اور بلا تعصب موضوع کے ہر پہلو کو متوازن طریقے سے اُجاگر کیا ہے۔

مقالات کی زبان اور اندازِ بیان زیادہ تر عالمانہ اور محققانہ ہے جیسا کہ ان سنجیدہ موضوعات کا تقاضہ بھی ہے لیکن یہ مقالات کو جامع اور مدلل بنانے کے لیے ہے نہ کہ اپنی علمیت کا سکہ جمانے کیلئے۔ مجموعہ میں ٹھوس علمی مضامین کے علاوہ عام دلچسپی کے مضامین بھی ہیں۔ کتاب کی ایک قابلِ قدر خصوصیت ہر مقالے کے آخر میں شامل حواشی اور توضیحی اضافی نوٹ ہیں جن کے لیے مصنف اور مرتب دونوں نے خاصی محنت اور عرق

Marfat.com

ریزی کی ہوگی۔

حکیم صاحب بڑی بے نیازی اور نمود ونمائش اور صلہ وستائش کی تمنا کے بغیر ایک پُر وقار گوشہ نشینی میں علمی خدمات کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے تھے۔ یہ امر غنیمت ہے کہ علم طب اور فن طبابت میں حکیم صاحب کی گراں قدر خدمات کے پیشِ نظر ہمدرد یونیورسٹی کراچی نے انہیں ۲۰۰۱ء میں ڈاکٹر آف سائنس کی اعزازی سند سے نوازا۔ ورنہ ہمارے ارباب اقتدار میں سے تو اکثر قدر نا شناس ہیں۔

حکیم صاحب کی رائے شاہ ولی اللہؒ کے بارے میں سند سمجھی جاتی ہے۔ علم منطق کے خیر آبادی مکتب کے بارے میں حکیم صاحب اپنی خدمات وتحقیق پر اس مکتب فکر کے امام کہے جانے کے بجا طور پر حقدار ہیں۔ اسلامی منطق کی روایت اور تسلسل اب زوال پذیر ہے۔ حکیم صاحب کی ذاتِ گرامی میں ہم اُس عظیم روایت کے اختتام سے پہلے، اُس کے آخری عروج کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ اس روایت کو بالآخر ختم ہو جانا ہے لیکن اس کے احیاء میں حکیم صاحب خیر آباد کے فضلِ حق اور فضل امام کے لائق جانشین ہیں۔

ان مقالات کی بازیافت، تحقیق، انتخاب اور ترتیب وتدوین پر ہم ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی کو مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی (لاہور) اور اکادمی ادبیات پاکستان (اسلام آباد) اس کتاب کی اشاعت کیلئے شکریہ کے مستحق ہیں۔ اُمید ہے کہ برکاتی صاحب کی بہت سی دوسری غیر مطبوعہ تحریریں بھی کتابی شکل میں جلد شائع کی جائیں گی۔

منیر واسطی

(شعبۂ انگریزی، جامعہ کراچی)

'آزادئ صحافت کی جدوجہد میں اخباری تنظیموں کا کردار'

مصنف: توصیف احمد خان

ضخامت: ۴۲۴صفحات

قیمت: ۱۲۰۰روپے

سالِ اشاعت: ۲۰۱۴ء

ناشر: کراچی پریس کلب، کراچی

صحافت کو ریاست کا چوتھا ستون قرار دیا جاتا ہے، صحافتی تنظیمیں سول سوسائٹی کا ایک ایسا اہم جز ہیں جو کہ حکومتی دائرے سے باہر منظم جدوجہد کی کوششوں کا محرک بنتی ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ حکومت، صحافت، اور مجموعی طور پر سماج اور ریاست کے خدوخال متعدد وجوہ کی بنا پر بدلتے جارہے ہیں، اور آزادئ صحافت جو توصیف

Marfat.com

احمد خان کی زیرِ تبصرہ کتاب کا اصل موضوع ہے، وقت کے ساتھ ساتھ روز افزوں اہمیت اختیار کرتا جا رہا ہے۔ جو قوتیں پاکستانی سماج و ریاست کے خدو خال نکھار یا بگاڑ رہی ہیں، صحافت کا اس عملیے میں کردار بہت نمایاں ہے۔ بلاشبہ صحافت جب سے منظرِ عام پر آئی ہے، اس کی قوت کا اندازہ لگا کر ہی ریاست نے اسے اپنے کنٹرول کا آلہ کار بنانے کی ٹھان لی تھی، جبکہ عوام کو اس امر کا شعور ہونے کے ساتھ ہی آزادئ صحافت کا نعرہ بھی بلند ہونے لگا تھا۔

اس تحقیق کا دائرہ ۱۹۴۷ء سے ۲۰۰۴ء تک ہے تاہم برصغیر پاک و ہند میں صحافت کو پابندِ سلاسل کرنے کی کوششیں کولونیل عہد سے آج تک جاری ہیں۔ اس موضوع پر مصنف نے صحافتی تنظیموں کی جدوجہد پر جو توجہ مرکوز کی ہے، وہ اپنی جگہ اہم ہے کیونکہ ان تنظیموں کی تاریخ پر تحقیق بہت کم یا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس تحقیق کا طریقہ تجزیۂ مشتملات (Content Analysis) ہے جو کہ 'ڈان' اور دیگر اخبارات کی فائلوں سے کیا گیا ہے۔ اس میں صحافتی تنظیموں کے موجودہ اور گزشتہ رہنماؤں کے انٹرویو بھی شامل ہیں۔ خود مصنف عملی صحافت میں طویل تجربہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ یہ تحقیق شراکتی تحقیق کی خصوصیات سے بھی متصف ہے۔

کتاب کا پہلا باب برصغیر میں اخباری صحافت کے ارتقا کے موضوع پر ہے اس صحافتی تاریخ کے باب سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۶۶ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایک ملازم ولیم بولٹس نے جب اخبار شائع کرنے کی اوّلین کوشش کی تو اس کو ملک بدر کر دیا گیا اور یوں یہ پہلی کوشش ساقط ہوگئی۔ گویا صحافت کو کچلنے والے عناصر صحافت کی پیدائش سے قبل ہی توانا تھے۔ چودہ سال بعد ۱۷۸۰ء میں جب پہلا اخبار شائع ہو سکا اور تاریخِ صحافت کی کہانی آگے بڑھنے لگی تو مختلف علاقوں سے اخبارات شایع ہونے لگے۔ معروف سماجی مصلح راجہ رام موہن رائے نے، جو برصغیر میں آزادئ صحافت کی پہلی طاقتور آواز بن کر ابھرے، ۲۰/اپریل ۱۸۲۲ء میں اپنا پہلا اخبار 'مراۃ الاخبار' شائع کیا تھا جبکہ پہلا پریس آرڈی نینس ۱۸۲۳ء اور پریس ایکٹ ۱۸۳۵ء میں نافذ کیے گئے۔ عدالت سے انصاف حاصل کرنے کی راجہ رام موہن رائے کی کوششیں گرچہ ناکام ہوئیں لیکن اسی دور میں یعنی انیسویں صدی کی ابتدا ہی سے ہندوستان میں فارسی ہندی اور اردو اخبارات اپنے متنوع مضامین کے ساتھ منظرِ عام پر آ چکے تھے۔ مقامی موضوعات، عالمی خبروں، ترجموں اور جدید خیالات کے پرچارک ہونے کے باعث یہ اخبارات معاشرے سے بوسیدہ روایات کی فرسودگی ہٹانے کا کام تندہی سے کرنے لگ گئے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں اسی نئے شعور نے بغاوت کو مہمیز کیا تھا۔

اردو صحافت کے پہلے عظیم نام مولانا محمد باقر آزادئ صحافت کے پہلے شہید تھے جنہیں جنگِ آزادی کی کھلم کھلا حمایت کے جرم میں زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کا زمانہ حکومتی پابندیوں کے شاہکار نئے قوانین کا زمانہ تھا۔ سیاسی تحریکوں، تنظیم سازی کی کوششوں، خواندگی میں اضافے اور آزادئ اظہار پر قدغن کے خلاف احتجاجات کا سلسلہ بھی دراز رہا۔ ۱۹۱۹ء میں رولٹ ایکٹ کی مخالفت کرنے

Marfat.com

پر جب بمبئی کرانیکل پر پری سنسرشپ عائد کردی گئی تو بطور چیئرمین انتظامیہ، محمد علی جناح نے بھی اس کے خلاف احتجاج میں حصہ لیا۔ اس طرح تاریخ تحریکِ آزادئ ہندوستان اپنے اندر اخبارات کی مزاحمتی اور تنقیدی روش اور اس کے خلاف حکومت کے امتناعی قوانین اور ان کے نفاذ کی تاریخ بھی سموئے ہوئے ہے۔

آزادئ صحافت کی قیامِ پاکستان کے بعد کی داستان بھی کچھ کم تلخ نہیں ہے۔ توصیف احمد خاں نے اس کو بھی بہت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں پہلی بڑی مزاحمت وزیراعظم لیاقت علی خان کے قتل کی تحقیقات کو روکنے پر حکومت کے خلاف کی گئی اس کی سزا کے طور پر 'ڈان' اخبار کا حکومت نے بائیکاٹ کر دیا۔ مصنف نے قیامِ پاکستان سے ۲۰۰۴ء تک کُل اہم و غیر اہم نوعیت کے ۴۸ اخبارات کا تذکرہ کیا ہے جو پاکستان سے شائع ہوتے رہے۔ اس کے بعد صحافت پر پابندیوں کی روداد بیان کی ہے۔ وہ بیوروکریسی پر مسلم لیگی حکومت کے زبردست انحصار کو اخبارات کی اہمیت کم کرنے کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں، کیونکہ کولونیل عہد کی انتظامیہ ایک جدید جمہوری ریاست میں آزاد صحافت کو قبول نہ کر سکتی تھی۔ اس ضمن میں اوّلین کوشش ۱۱ راگست ۱۹۴۷ء کی قائداعظم کی آئین ساز اسمبلی میں کی گئی پالیسی تقریر پر سنسر لگا کر کی گئی۔ یہ آزادئ صحافت پر پہلا حملہ تھا۔ مغربی پاکستان میں چونکہ جمہوریت کا پودا خود ہی تناور نہ تھا اسی اعتبار سے صحافت یہاں دشنامی و انتقامی کارروائیوں کا زیادہ شکار رہی بہ نسبت مشرقی پاکستان کے جہاں آزادئ صحافت نسبتاً زیادہ معقول مٹی اور فضا میں پنپ رہی تھی۔ مصنف نے پاکستان میں صحافتی سیکٹر کی نشوونما کے حوالے سے مختلف نشیب و فراز کا تذکرہ کرتے ہوئے حکومت اور اخبارات کی چشمک، مدیران کی گرفتاری، نیشنل پریس ٹرسٹ کے قیام، پروگریسو پیپرز لمیٹڈ (PPL) پر قبضے سے لے کر ایوب عہد کی صحافت پر حکومتی کنٹرول کی تاریخ بیان کی ہے۔ یحییٰ خاں کے دور میں اخباری صحافت قدرے آزاد ہو گئی تھی لیکن ۱۹۷۱ء کے بحران کے دوران مغربی پاکستان کے اخبارات سیلف سنسرشپ پر کاربند رہے۔

پیپلز پارٹی نے اپنے منشور میں ایوب عہد کی آزادئ صحافت کو کچلنے کی جن کوششوں کے برخلاف اپنے خوش آئند عزائم و وعدے سامنے رکھے تھے، وہ اقتدار میں آکر بھلا دیئے گئے۔ بلکہ صحافیوں اور اخبارات پر امتناعی قوانین کا اطلاق شروع کر دیا، سرکاری اشتہارات کے ذریعے بھی کنٹرول کرنے کی سعی کی گئی۔ یہ جمہوری دور کم سے کم صحافت کے اعتبار سے زرخیز ثابت نہ ہو سکا۔ اگلا مارشل لاء آیا تو امید و بیم کا نیا منظرنامہ مرتب ہونے لگا۔ پری سنسرشپ کا طویل زمانہ بھی آیا اور اسی دور میں صحافیوں نے اخبارات پر پابندی لگانے کی طویل عرصے تک مزاحمت بھی کی۔ دونوں طرف سے یہ گولہ باری یوں سالوں جاری رہی۔

ڈاکٹر توصیف کی یہ کتاب پاکستان میں تاریخِ صحافت کی ایک تفصیلی دستاویز ہونے کے ساتھ ساتھ صحافتی آزادی کے مدوجزر کی دستاویز بھی ہے۔ اس میں انفرادی طور پر اخبارات کی تذکرہ نویسی کے ساتھ ساتھ ریاست و معاشرے کے اہم ستونوں میں صحافت کی اپنا مقام حاصل کرنے کی جدوجہد کے بدلتے

Marfat.com

تناظرات اور کشمکش کا احوال بھی تفصیلاً ملتا ہے۔

کتاب کے دوسرے باب میں صحافتی قوانین کی تاریخ ہے جو کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے آغازِ اقتدار سے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کا سنگِ میل عبور کر کے کولونیل راج کے قوانین تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس حوالے سے ورنیکلر پریس ایکٹ (۱۸۷۸ء) کا تذکرہ خصوصاً ملتا ہے۔ اسی باب میں پاکستان کے صحافتی قوانین کی تاریخ بھی درج ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کولونیل وراثت زور و شور سے جاری رکھی گئی اور ایک نوزائیدہ ریاست کے حکمرانوں نے حیلوں بہانوں سے نئے قوانین بھی حسبِ ضرورت متعارف کروائے۔ اس سماج کے لیے حکومتی سوچ جب یہ تھی کہ یہ جمہوریت کے لیے نااہل ہے تو اس کے عوام کو آزادیٔ صحافت اور آزادیٔ فکر کا اہل کیونکر سمجھا جا سکتا تھا۔ خبر رسانی کے اداروں پر بھی تسلط قائم ہوتا رہا۔ دفاعِ پاکستان کے نام پر ایسے مواد و معلومات کی فراہمی ممنوع تھی جو کہ کسی طور دشمن کے لیے مددگار ثابت ہو۔ تاہم آئینی ضمانتوں اور شہری آزادیوں کے تصور نے اس سارے منظر یاس میں کچھ خوش رنگی کا اضافہ کر دیا۔

۱۹۷۳ء کے آئین کی دفعہ ۱۹ کے تحت آزادیٔ تحریر و تقریر کو پاکستان کی سلامتی، غیر ممالک سے دوستانہ تعلقات، امنِ عامہ، اخلاقی اقدار، توہینِ عدالت، اور کسی جرم کے ارتکاب یا اس کی انگیخت کے لیے استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ اس سے پہلے ۱۹۵۶ء کے آئین میں آزادیٔ اظہار بذریعہ تقریر کے حق کو بظاہر تسلیم کر لیا گیا تھا لیکن ایوب حکومت کو جب اپنی سیاسی حمایت حاصل کرنے کے لیے 'مفتوح صحافت' کی ضرورت پڑی تو صوبائی آرڈی نینس جاری کیے گئے جن کو سیاہ قوانین قرار دیا گیا ہے۔ اخبارات کو قومیائے جانے کا خوف بھی لاحق رہا اور سرکاری کنٹرول میں لیے گئے اخبارات نے رائے عامہ کو اپنے حق میں موڑنے کا کام بخوبی انجام دیا۔

مندرجہ بالا تذکرے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دو ابواب پر مشتمل اس کتاب کے ابتدائی سو صفحے برصغیر اور پاکستان میں صحافت کی تاریخ، ارتقا اور قوانینِ صحافت کے لیے وقف ہیں جو آزادیٔ صحافت کے مسئلے کو بھی ساتھ لے کر چلتے ہیں یعنی کہ جہاں قوانین کے ارتقا کا ذکر ہے وہاں سماج اور حکومت کے مسائل اور حالات بھی درج ہیں، تا کہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ صحافت کا پودا سماجی حالات کی زمین ہی میں پرورش پاتا ہے اور اسی کے گرم و سرد جھونکوں میں خود کو سربلند رکھنے کی تگ و دو کرتا ہے۔

کتاب کا تیسرا باب خصوصاً آزادیٔ صحافت کو سلب کرنے کے چھ طریقے واضح کرتا ہے۔ یہ ہیں:

- پریس ایڈوائس
- سرکاری اشتہارات کی منتقلی
- اخباری کاغذ کا کوٹہ
- صحافیوں کو ہراساں کرنا
- پری سنسر شپ
- پریشر گروپ

قیامِ پاکستان کے بعد سے جہاں حکومتیں ہمیشہ یہ کوشش کرتی آئی ہیں کہ صحافت کا قد حکومت سے نہ بڑھ جائے، وہیں غیر حکومتی طاقتیں جنہیں پریشر گروپ کہا گیا ہے، ۱۹۸۵ء کے بعد سے اس اعتبار سے قابلِ

Marfat.com

غور ہیں کہ انہوں نے کئی ہتھکنڈوں سے اخبارات کی آزادی کو سلب کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ پریشر گروپ دراصل سیاسی جماعتیں، لسانی مذہبی اور جہادی تنظیمیں، خفیہ ادارے اور ملٹی نیشنل کمپنیاں ہیں۔ حکومت کے کارندے کبھی پریس ایڈوائس کے ذریعے خود مدیرِ اخبار کا فریضہ سنبھال لیتے تھے، اور کبھی پریشر گروپوں کے رہنماؤں نے یہ فرض اپنے ذمے لے لیا۔ جب مارکیٹنگ کا شعبہ ادارتی شعبے پر غالب آ گیا تو ان پریشر گروپوں میں سے جو کہ اشتہارات فراہم کرتے تھے، انہیں اپنے خلاف چھپنے والے مواد کو روکنے کا طریقہ سمجھ میں آ گیا اور یوں اشتہارات کے لیے پہلے صفحے کو پورا پورا خریدنے کا معجزہ بھی کر دکھایا گیا۔ گویا زر کی قوت نے آزادئ صحافت کو اپاہج کر دیا۔

صحافیوں اور ان کے اہلِ خانہ کو دھمکیوں اور جان سے مارنے کی مثالیں اتنی کثرت سے موجود ہیں کہ پریشر گروپوں بشمول خفیہ ایجنسیوں اور دہشت گرد گروہوں کی آزادئ صحافت کے مستقل دشمنوں کی حیثیت تسلیم کر لی گئی ہے۔ اب پولیس اخبارات کو ان عناصر کی دست درازیوں سے بچانے کے لیے سامنے نہیں آتی چنانچہ اخبارات یا تو سمجھوتہ کرتے ہیں یا احتجاج۔ اس طرح آزادئ صحافت ایک ایسی نازک شے بن گئی ہے جس کو ہر دوسرے دن کوئی نہ کوئی خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ سول اور فوجی حکومتوں نے اپنی اتھارٹی کو سختی سے نافذ کرنے کی کبھی کوشش کی، کبھی مذکرات کر لیے، کبھی قانون واپس لے لیا اور کبھی کاغذ کا کوٹہ مقرر کر دیا۔ کبھی کاغذ کی قیمتوں پر ڈیوٹی لگا دی۔ گویا کسی نہ کسی طرح گھیرا ڈالنے کی کوشش کی جاتی رہی۔ حکومتِ وقت کے ان جارحانہ اور مدافعانہ اقدامات، پالیسیوں اور اعمال کو مصنف نے بہت تفصیل اور ترتیب سے درج بھی کیا ہے اور ان کا تجزیہ بھی کیا ہے۔

جن چار صحافتی تنظیموں کی سرگرمیوں کا احاطہ یہ کتاب کرتی ہے وہ ہیں:

۱۔ آل پاکستان نیوز پیپرز سوسائٹی
۲۔ کونسل آف پاکستان نیوز پیپر ایڈیٹرز
۳۔ پاکستان فیڈرل یونین آف جرنلسٹس، اور
۴۔ آل پاکستان نیوز پیپر ایمپلائز کنفیڈریشن

ان تنظیموں کے لیے چار ابواب مختص کیے گئے ہیں جو کہ علی الترتیب ۴۰، ۶۰، ۱۳۰ اور ۱۵ صفحات پر مشتمل ہیں۔

فاضل مصنف نے ان تنظیموں کی کارکردگی کا تفصیلی بیان اور تجزیہ پیش کرتے ہوئے درپیش چیلنجوں سے نمٹنے کی ان کی کوششوں کا احاطہ کیا ہے۔ یہ جائزہ روزانہ خبروں کی بنیاد پر، ان تنظیموں کے عہدیداروں کے بیانات اور ردِعمل کو واضح کرتا ہے۔ تاہم یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ضمیر نیازی کی کتاب 'صحافت پابندِ سلاسل' میں جو یہ طریقۂ کار وضع کیا گیا تھا روزنامچے سے خبریں جمع کر کے ان کا تجزیہ کرنے کا، وہ اس لیے تھا کہ معلومات کے

Marfat.com

ذرائع نہیں تھے اور پابندیاں بھی بے تحاشا تھیں۔ حالانکہ صحافتی تنظیموں کی آزادی کی جدوجہد کی خبریں اگر اخبارات سے حاصل کی جائیں تو وہ بہت نامکمل ہوں گی کیونکہ حکومتی پابندیوں اور دباؤ کے زمانے میں صحافتی تنظیموں کی خبریں اخبارات میں چھپتی ہی نہ تھیں اور گرفتار شدگان یا زخمی و ہلاک ہونے والوں کی خبریں بھی کم سے کم دی جاتی تھیں اس اعتبار سے اس تحقیق کو مزید خبری ذرائع سے تقویت دینے کی ضرورت ہے ورنہ نامکمل خبروں پر مبنی تجزیہ بھی نامکمل ہی رہ جائے گا۔

اس تاریخی و تحقیقی کتاب کے صفحوں میں آزادئ صحافت کے علمبردار افراد کے کئی نام جگمگاتے نظر آتے ہیں جنھوں نے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں لیکن اپنے اداروں اور اخبارات کی زندگی بچانے کے لیے ضمیر کا سودا نہ کیا ان کے ساتھ اس تذکرے میں کچھ کالی بھیڑوں کے نام بھی سنائی دیتے ہیں۔

مصنف کے مطابق APNS اور CPNE میں کچھ خاص فرق نہیں ہے۔ دونوں نے فوجی حکومتوں کے دوران زیادہ تر خاموشی اختیار کیے رکھی اور جمہوری حکومتوں میں متحرک رہیں۔ بلکہ فوجی حکومتوں میں جن اقدامات کی توثیق کی جمہوری ادوار میں انہی کی مخالفت بھی کی۔ تاہم PFUJ اور اس کی ذیلی تنظیموں کی جدوجہد کو وہ سراہتے ہیں جو کہ ۱۹۴۷ء سے آج تک جاری ہے اسی جدوجہد میں اپینک بھی ۱۹۷۶ء سے ان کی ہمرکاب ہے۔ ان تنظیموں سے جو غلطیاں سرزد ہوئیں مصنف نے ان کا تذکرہ بھی غیر جانبداری سے کیا ہے اور کسی کی خوشنودی کی خاطر حقائق نہیں چھپائے۔

اس کتاب کی تیاری میں جن کتب و ذرائع سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ان سے مصنف کی محنتِ شاقہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ کتاب کے آخر میں دی گئی فہرست کے مطابق ۲۰۴ / انگریزی اور ۴۲۳ / اردو کی کتابیں کم سے کم ۱۹ / مختلف اخبارات بشمول روزنامے، ۲۲ / رپورٹیں اور ۲۷ / سوینیرز کا مطالعہ کیا گیا اور سب سے زیادہ اہم پرائمری نوعیت کا مواد ۵۳ / افراد کے انٹرویوز سے حاصل کیا گیا۔ ان میں آج کے معروف و محترم صحافی و مدیران بھی شامل ہیں، جو اپنے اپنے اداروں اور جرائد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ کتاب کا ایک تفصیلی اشاریہ بھی مرتب کیا گیا ہے جو جرائد، افراد، قوانین اور تنظیموں کے ناموں کے حوالے سے فوری مدد دے سکتا ہے۔

وطنِ عزیز میں جس طرح جمہوریت، شہری آزادیوں، حقوقِ انسانی اور شرف انسانی کا قافلہ ٹوٹی پھوٹی پٹڑیوں پر چلتا آیا ہے، اسی طرح آزادئ صحافت کا قافلہ بھی سنگلاخ راہوں اور سنگریزوں پر رواں رہا ہے۔ اس جدوجہد میں صحافی یا صحافتی تنظیموں کے عہدیدار ہی نہیں اخباری کارکن، طالب علم، مزدور، کسان، وکیل اور دانشور، سبھی اپنی آزاد سچ کی جستجو کے نتیجے میں رزقِ خاک ہوئے، محصور، معذور اور معتوب ہوئے لیکن پاکستانی سماج کی اس پکار کو ہمیشہ کے لیے بلند رکھنے کے عزم کی پاسداری کرتے رہے کہ یہ سماج جبر کو خاموشی سے برداشت نہیں کرتا۔ اس سماج کی بیداری دن بہ دن بڑھتی جا رہی ہے اس اعتبار سے آزادئ صحافت کے مشن کے داعی بھی بڑھ رہے ہیں اور اسی تحریک و جذبے کی تاریخ رقم کر کے توصیف صاحب نے سماج کو ایک

Marfat.com

مبسوط سوچ اختیار کرنے میں معاونت کی ہے۔

ہماری حالیہ تاریخ میں برقی اور مطبوعہ صحافت جو کردار ادا کر رہی ہے اس کو جمہوریت اور انسانی حقوق کے لیے جدوجہد کے تناظر میں کہاں رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ تو مستقبل کے مورخین اور محققین کریں گے۔ توصیف احمد خان نے اس کا پس منظر نامہ بڑی محنت سے تیار کر کے اپنا فرض پورا کر دیا ہے، چونکہ اس میں تحقیقی مقالے کی خصوصیات موجود ہیں، اس لیے یہ کتاب تحقیق کے طالب علموں کے لیے بھی بہت مفید ثابت ہوگی۔

انور شاہین
(پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی)

’خانہ بدوش‘ (آپ بیتی)

مصنف: اجیت کور
ضخامت: ۱۷۸ صفحات
قیمت: ۲۵۰ روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۲ء
ناشر: فکشن ہاؤس، لاہور

دنیا کے انتہائی مہذب اور انتہائی وحشی اور ان دو انتہاؤں کے درمیان واقع سارے معاشروں میں ’عورت‘ کا وجود، اس کی زندگی کی کہانی اور اس کی کلفتیں بہت کچھ مشترک بھی رکھتی ہیں اور اگر ایسی کوئی عورت اپنے ہی خطے جنوبی ایشیا میں پڑوسی ملک بھارت میں رہتی ہو، جس کی زندگی کی داستان ہمارے ملک پاکستان کی بے شمار عورتوں سے مشابہت رکھتی ہو تو اس کی کہانی نہ صرف ہماری کہانی بن جاتی ہے، بلکہ اس کو جان کر ہمیں عورت پن، انسانیت اور جنوبی ایشیاء کے شہریوں کی زندگی کے بامعنی یا بے معنی ہونے کے بے شمار مفاہیم سمجھ میں آنے لگتے ہیں۔ اگر اس کا نام اجیت کور ہٹا دیا جائے تو یہ کسی قدر آزاد منش پاکستانی عورت کی داستان ہی لگنے لگتی ہے۔ اجیت کور لاہور میں ۱۹۳۴ء میں پیدا ہوئی۔ ابتدائی تعلیم لاہور میں اور پھر دہلی میں حاصل کی۔ انہوں نے روزی کمانے کے لیے جرنلزم کا سہارا لیا اور Rupee Trade کی ایڈیٹر رہیں۔ دیگر متعدد ایسے کام جو روزی کمانے کا سبب بن سکیں، کرتی رہیں لیکن اجیت کور نے پنجابی ادیبہ کے طور پر اصل نام کمایا۔ ان کی مرغوب صنف افسانہ ہے۔ ان کی معروف کتابیں، ’گل بانو‘، ’پوسٹ مارٹم‘، ’نہ مارو‘، ’چڑیاں‘ اور ’موت علی بابا دی‘ ہیں۔ بطور مصنفہ ان کے تحقیقی کام کا دیگر ہندوستانی زبانوں میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ انہیں ۱۹۶۲ء میں اپنے

Marfat.com

افسانوں کے مجموعے 'گل بانو' اور بعدازاں ۱۹۷۹ء، ۱۹۸۳ء، ۱۹۸۴ء اور ۱۹۸۵ء میں اپنی تحریروں اور زیرِ تبصرہ آپ بیتی 'خانہ بدوش' پر خصوصی اعزازات سے نوازا گیا۔

اجیت کور نے اپنی انسانی اور نسوانی حیثیت کے اعتبار سے خود کو چار عظیم گناہوں کا مرتکب قرار دے کر اس انسانی معاشرے پر جہاں وہ اور اُس جیسی کروڑوں عورتیں زندہ ہیں، طنز کے نشتر چلائے ہیں ان میں وہ کہیں بھی خود کو موردالزام نہیں ٹھہراتی بلکہ وہ 'اپنی روٹی خود کھاتی ہوئی، ذہین خوددار، تنہا عورت، اس دیوتوں کے ملک ہندوستان میں' (ص ۱۰۷) اپنے ہونے کو 'گناہِ عظیم ترین' قرار دے کر اپنا تصورِ حیات واضح کرتی ہیں۔ اس نے انسانوں کے تخلیق کردہ اس معاشرے میں بحیثیت انسان ایک اور گناہ کا اعتراف بھی کیا ہے وہ ہے 'اپنی قدروں کے ساتھ جینا، خودداری کے ساتھ جینا اور باقی دنیا کی قدروں قیمتوں کے ساتھ ۔۔۔ اگر من نہ چاہے تو ۔۔۔ سمجھوتہ نہ کرنا' (ص ۱۰۷)۔ اس کی پوری آپ بیتی اسی لب لباب کی ایک وسیع کینوس پر مصور کہانی ہے اور یہ کہانی کتنی ہی جنوبی ایشیائی عورتوں کی کہانی ہے، اگر اس کا اندازہ کیا جائے تو یہ جگ بیتی بھی بن جاتی ہے ان باہمت مرد و عورت کی جو انسانی وقار کے ساتھ جینا چاہتے ہیں اور مصالحت پر آمادہ نہیں ہوتے۔

اس کتاب کی تحریر مصنفہ کے اپنے محسوسات کو انتہائی مہارت کے ساتھ قرطاس پر بکھیرنے کا ثبوت ہے۔ بعض اوقات واقعات ان محسوسات کی فراوانی میں گم ہونے لگتے ہیں، یہاں تک کہ اندرونِ ذات اور بیرونِ ذات کی حدیں بھی دھندلا جاتی ہیں۔ اس کے اردگرد قریبی رشتوں خصوصاً اس کی بیٹی اور محبوب کی ذات بھی اس کے اندر ڈوبنے لگتی ہے۔ پھر اس سارے ماورائی قصے میں وہ اپنے مذہبی اعتقادات کا رنگ بھی بھرتی ہے۔ اس لیے کہ مذہب شدید بحرانی حالات میں سہارا بھی دیتا ہے۔

اس آپ بیتی کا پہلا باب ہی قاری کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے کیونکہ اس میں اس پوری کہانی کا کلائمکس سمٹ آیا ہے۔ جب اجیت کور کی اکیس سالہ بیٹی فرانس میں حادثاتی طور پر بُری طرح جل جاتی ہے اور اجیت اس کو دیکھنے کے لیے دہلی سے لیوں (فرانس) جاتی ہیں یوں کسی کہانی کو اس کے کلائمکس سے شروع کرنے کی تکنیک بھی نئی نظر آتی ہے حالانکہ اس کی باقی کہانی بھی دلچسپ ہے اور اس کا اندازِ تحریر بہت ماہرانہ ہے، یہاں وہ اک ماں کے دل کی لمحے لمحے کی تفصیل جذبات کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ اس طرح بیان کرتی ہے کہ پڑھنے والا بھول جاتا ہے کہ یہ محض ایک لمحہ تھا۔ اس کی کہانی میں طربیہ اور المیہ اور سچ کہیے تو زندگی کی حقائق کے سارے رنگ تیزی سے گھومتے، ایک دوسرے سے غلطاں و پیچاں ہوتے ملتے ہیں۔ یہی سارے انسانوں کی زندگی کا عمومی بیانیہ ہوتا ہے، اس لیے اس کے اندر ہر قاری کو، وہ مرد ہو یا عورت، اپنے تجربات کی جھلکیاں یہاں وہاں ملتی رہتی ہیں۔ ویسے بھی اس کی کہانی کوئی زیادہ موڑ نہیں کھاتی، بس جھٹکے لیتی ہے اور قاری کو ان کے ساتھ صدموں سے دوچار کرتی ہے۔

اس کے بچپن کے دن بہت باریک بینی اور مشاہدے کی بے پناہ تفصیلات کے ساتھ محسوسات کے

Marfat.com

اندر گندھی ہوئی اس آپ بیتی کے صفحوں پر ملتے ہیں وہ یہ بتاتی ہے کہ یادداشت کے آئینے میں شاید سب سے پہلی تصویر جو بچپن کی چھپتی ہے وہ ہمیشہ بڑے ہو کر خواہ کتنی ہی بچکانہ لگے، لیکن خالصتاً اپنی محسوس ہوتی ہے کیونکہ جب بچے ممنوعہ حدود کے پار جھانکتے ہیں تو سمجھ کم اور ناسمجھی کا عمل دخل زیادہ ہوتا ہے۔ بچپن کے کھیل تماشے بڑے ہو کر بھی خود کلامی اور ذات نوردی کے سفر کی پہلی منزل کے طور پر پراسرار انداز میں یاد ضرور رہتے ہیں۔

اجیت کو اپنے بچپن کے گھر میں چھت پر لکڑیوں کی کوٹھری سے آنے والی خوشبو ہمیشہ یاد رہی۔ اسے لیموں کے پتوں کو توڑ کر ہاتھوں میں مل کر ان کی خوشبو سونگھنا اور تنور میں لگتی روٹیوں کی خوشبو، سب سے بڑھ کر بھینس کے تازہ ترین دودھ کی خوشبو اور اسکا ذائقہ زندگی بھر یاد رہا۔ خوشبوئیں، آوازیں اکثر انسانوں کو تیزی سے ان کے ماضی سے جوڑ دیتی ہیں اس آپ بیتی میں کئی مثالیں اس حقیقت کی ملتی ہیں۔

وہ سائیکل پر کالج جاتی تو اس کے انگریزی کے استاد بلدیو بھی ساتھ ساتھ ہو لیتے۔ اجیت کے لیے یہ ہمسفری بہت معنی خیز ثابت ہوئی۔ اسے زندگی کی قوس قزح کے نئے رنگ پہلی بار محسوس ہوئے تھے اور پھر وہ ادب کی سنجیدہ قاری بنتے بنتے کہانی کار اجیت کور بن گئی۔ اس کے پہلے ناکام عشق کی کہانی اس کی زندگی میں دور تک گونجتی سنائی دیتی ہے۔ اصول پسندی اور اصول شکنی کی دو انتہاؤں کے درمیان اس کی زندگی ڈولتی رہتی ہے۔ اسی کی پہلی شکست خود اپنی اصول پسندی کے ہاتھوں ہوئی گویا خود کو خود ہی توڑ ڈالا گیا۔ اس نے بلدیو سے شادی سے اس لیے انکار کیا کہ وہ اس کی ایک سہیلی کا پرانا منگیتر نکلا تھا۔

یہ بات ان کے تخلیقی کام پر تنقید کرنے والے بھی مانتے ہیں اور ان کی آپ بیتی سے کھل کر بھی سامنے آتی ہے کہ اجیت جیسے کہانی کار اور محسوس کرنے والے انسان یہ کمال رکھتے ہیں کہ وہ بے جان چیزوں کو بھی زندہ سمجھتے ہیں اور زندگی و موت کی سرحدوں کے درمیان اپنے خیالوں کے سہارے سفر کرتے رہتے ہیں۔ موت کا تخیل اور موت کا تجربہ دو انتہائیں ہیں لیکن اجیت ان کے درمیان بار ہا دھندلے دھندلے راستوں کا سفر طے کرتی نظر آتی ہے۔ وہ خود کو ایک پرندہ سمجھ کر کھو کھلے تنوں میں اپنا گھر تلاش کرنے کی جب کوشش کرتی ہے تو پرندے اور انسان کی حیات کے معنی میں فاصلہ باٹ دیتی ہے۔ دیکھیے ایک جگہ وہ لکھتی ہے ایک کھلونا مچھلی کے بارے میں کہ 'کئی دفعہ محسوس ہوتا ہے، یہ مچھلی میں خود ہوں۔ پانی میں ۔۔۔ جہاں اصل میں میرا گھر تھا، نکال کر، دیوار کے ساتھ ٹھکے ہوئے کیل سے لٹکائی ہوئی ۔۔۔' (ص ۸۷)۔ اس طرح اجیت کے بچپن کی تفاصیل پڑھیے تو ادا جعفری کی اپنے بچپن میں تنہائی سے دوستی کی کوشش اور ویران کمرے یاد آجاتے ہیں جہاں اُن کا ننھا آوارہ ذہن اپنے آپ کو دوسری دنیا میں مصروف رکھنے کی کوشش کرتا رہتا تھا۔ ان کے نانا کے بدایوں کے گھر کا نقشہ کتابوں کے ٹرنک اور وہاں اُن کی مصروفیت کی جزئیات بھی اس طرح تفصیل سے رقم کی گئی ہیں۔

تفصیل کے لیے ادا جعفری، 'جو رہی سو بے خبری رہی (خودنوشت)' (ص ص ۲۳-۲۰) ملاحظہ کیجئے۔

پاکستان ہندوستان کی سرحدوں کے پار ہنگامۂ تقسیم ہند کے تحت سفر کرنے والے خاندانوں کے لیے

Marfat.com

یہ امر بھی آپ بیتیوں ہی میں لکھا رہ جائے گا کہ اجیت کور اپنے لاہور کے شیشوں والے گھر میں موجود ایک ایک چیز کو کس تفصیل سے یاد رکھتی ہے اور بتاتی ہے کہ 'جب پاکستان بنا میرے چھوٹے سے کمرے میں بھی پاکستان بن گیا تھا' اس لیے کہ لاہور کا اپنا گھر، چڑیا گھر، اس کے دوست اور ان سب سے وابستہ زندگی سب اُدھر رہ گئی تھی۔ اس طرح بے شمار مرد و خواتین جو تقسیم سے قبل ہند میں پیدا ہوئے اور بعد ازاں پاکستان ہجرت کر کے آ گئے، ان کی آپ بیتیوں میں بچپن، لڑکپن اور جوانی کی جزئیات اسی ہلکے ہلکے دکھ کے ساتھ لکھی ملتی ہیں۔

پھر اجیت کو جالندھر کے گھر میں رہنا پڑا۔ لیکن محسوسات کی شدت کا اس جملے سے اندازہ لگائیں کہ نئے گھر میں جب اجیت کور اور اس کی ماں کو اپنا پرانا گھر یاد آتا تھا تو وہ موجودہ گھر کے پرانے مکینوں کے لیے بھی بے چین ہو جاتیں اجیت کا کہنا ہے 'مجھے بھی یہی محسوس ہوتا تھا کہ اگر وہ لوگ زندہ ہیں تو ان دیواروں کو یاد کر کر کے روتے ہوں گے۔ اور میں جیسے ان غیر حاضر لوگوں کے ساتھ ساتھ رو دیتی۔' (ص ۸۶) اس طرح کے بے شمار جملے، واقعات اور گرفت میں لینے والے مقامات اس آپ بیتی میں بکھرے ہوئے ہیں۔

اجیت کے خاندان نے بہت گھر اور شہر بدلے اور پھر اجیت کی زندگی تو در بدر اتنی رہی کہ اس نے اپنی آپ بیتی کا نام 'خانہ بدوش' رکھنا پسند کیا۔ اس کی سب سے بڑی خانہ بدوشی اسے اپنے خاوند کے گھر سے ملی جہاں اسے کسی لمحے سکون کا احساس نہ ہوا۔ غربت، محنت، جھگڑے، دو بچیوں کے ساتھ خاوند کے گھر سے والدین کے گھر تک ان گنت چکر اور یوں جب انہوں نے اس کھیل میں 'فٹبال' بننے سے انکار کر دیا تو ورکنگ ویمنز ہوسٹل میں دو بچیوں کے ساتھ گزارا کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس طرح غربت اور تنگدستی کے زمانے اس کے ساتھ گزرے لیکن اس نے خودداری برقرار رکھی اور کسی قریبی دوست سے بھی مدد نہ مانگی۔

اس آپ بیتی کا ایک انتہائی اہم پہلو نسائی طرز فکر و احساس ہے جو اجیت کور کی زندگی میں اس کی جدوجہد میں رو بہ عمل نظر آتا ہے۔ اس نے کسی دوست کے منگیتر سے شادی کرنے سے انکار کر دیا۔ اس نے ماں باپ کی مرضی سے شادی کی اور جبر کے بھاری پتھر تلے طویل بارہ سال گزارے اور یہ مرحلہ ہی اس کو غالباً وہ غصہ اور توانائی دے گیا جس کے تحت اس نے باقی زندگی اپنے پیروں پر ثابت قدم رہنا سیکھا۔ ناکام محبتوں کی کہانیاں تو گلی گلی دہلیز دہلیز پھیلی ہوئی ہیں۔ مصلحت آمیز شادیاں ہی ہماری جنوبی ایشیائی معاشرت کا معمول ہیں، ساتھ ہی عورت ذات کو ثقافت و مذہب کی پسندیدہ اخلاقی قدروں کی جن شدید بندشوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ بھی واضح طور پر اجیت کو سمجھائی جاتی رہیں۔ اس نے بچیوں کو باعزت خوددار طریقے سے پالنے کی سعی کی، ایک بیٹی شدید حادثے سے دوچار ہو کر مر گئی لیکن اس کے بعد وہ دوسری بیٹی کے ساتھ کھلے گھر میں آزادی، وسعت اور سنجیدہ تخلیقی مصروفیات کی زندگی گزارنے کی بھرپور جدوجہد کرتی نظر آتی ہے۔ اسے حکومت، بیوروکریسی، ہندو سکھ تضاد، کرپشن، میڈیا کے الزامات اور بے شمار مسائل کا جو سامنا کرنا پڑتا ہے وہ واضح کرتا ہے کہ ایک پیشہ ور عورت کو فولادی اعصاب کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

Marfat.com

اس نے اوم پرکاش جیسے شادی شدہ شخص سے سات سال تک جسمانی رشتہ جوڑے رکھا اور اس طرح زندگی میں 'سکھ' تلاش کرنے کی جستجو کی۔ بالآخر یہ رشتہ بھی مصلحتوں کے شکار مرد نے توڑ دیا کیونکہ اُس پر کوئی اخلاقی وقانونی بندش نہ تھی اور اجیت ایک بااعتماد عورت ہوکر بھی اس سماج کے پیمانوں کو نہ بدل سکی۔ اس موڑ پر اس کا بیان گہرے نسائی شعور کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس کی عشق میں ناکامی اسے واپس ننگے حقائق کی سنگلاخی میں لا کھڑا کرتی ہے۔ اس عشق کے رشتے کو باندھے رکھنے اور جذباتی سرمایہ کاری کے سات برسوں سے مزید کچھ 'سکھ' چرانے کی اس کی سعی ختم ہوجاتی ہے۔ اور وہ پھر 'خانہ بدوش' بن کر دردکے جزیروں کی سیاحت پر نکل جاتی ہے۔

اس کی کہانی میں بے شمار جنوبی ایشیائی اور دیگر معاشروں کی عورتوں کے دو انتہائی طاقتور روپ 'محبوبہ اور ماں' اپنی بھرپور توانائی کے ساتھ جلوہ گر نظر آتے ہیں کیونکہ یہی دو روپ عورت کے احساس کی تکمیلیت یا احساسِ ماورائیت کو یقینی بناتے ہیں۔ وہ 'محبوبہ' کے روپ میں بھی برسرِ اقتدار ہوتی ہے اور ماں بن کر بھی۔ وہ خدمت میں عظمت اور سپردگی میں جیت کے تجربے کرتی ہے۔ الغرض اس آپ بیتی میں انسانی ونسوانی حیات کے لامتناہی رنگ جلوہ گر ہیں اور پڑھنے والے کو ایک مکمل آپ بیتی کا احساس دلاتے ہیں۔ یہ بات بھی یقینی ہے کہ یہ 'مکمل پن' کسی مردانہ آپ بیتی میں ہو ہی نہیں سکتا۔

پاکستان میں عورتوں کے ہاں آپ بیتی لکھنے کا رواج اظہار پر پابندیوں یا سماجی درشتگی کے خوف سے بہت کم رہا ہے۔ چند گنی چنی اچھی آپ بیتیاں موجود ہیں اور وہ بھی زیادہ تر تخلیقی میدانوں، ادب، شاعری، صحافت، اداکاری یا پھر سماجی خدمت وغیرہ سے متعلق عورتوں کی ہیں۔ دیگر شعبوں کی عورت اپنی زندگی کی کوئی قابلِ ذکر اہمیت محسوس نہیں کرتی۔ حالانکہ ہر کہانی اپنی جگہ کہیں نہ کہیں منفرد ہوتی ہے۔ اگر ہندوستان کے معاشرے میں ایک عورت کے قلم سے اتنا سچ بولا جاسکتا ہے تو پاکستان میں ہم پیچھے کیوں ہیں۔ یہ ایک لمحۂ فکریہ ہے۔

انور شاہین
(پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی)

Marfat.com

'پنجاب سے پنجاب، کچھ یادیں کچھ باتیں'

مصنف: دھرم سنگھ گورایہ
مترجم: اسد سلیم شیخ
ضخامت: ۱۲۷صفحات
قیمت (مجلد): ۳۰۰روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۳ء
ناشر: فکشن ہاؤس، لاہور

اپنی مٹی سے محبت کا ایک فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ انسان کو بھٹکنے نہیں دیتی۔ اپنی جنم بھومی، بچپن کے لاپرواہ تصنع سے پاک دن انسان کو بعد کی زندگی میں خوبصورت سپنے کی طرح یاد آتے ہیں۔ تکلیف اور کم مائیگی بھول جاتی ہے، اور خوشیوں ومحبت کی یادیں پائیدار رہتی ہیں۔ اسی طرح کی ایک کیفیت دھرم سنگھ گورایہ کی کتاب، 'پنجاب سے پنجاب، کچھ یادیں کچھ باتیں'، کی ابتدا میں پڑھتے وقت محسوس ہوتی ہیں۔

اس کتاب کی چند نمایاں خصوصیات میں ایک یہ ہے کہ مصنف کا مشرقی پنجاب سے تعلق ہے تو مترجم کا مغربی پنجاب سے۔ خود کتاب کا موضوع ہی مشرقی ومغربی پنجاب کو جو راوی کے دو کناروں کے آر پار بکھرا ہوا ہے، جوڑنے کی ایک سعی ہے۔ اُس کنارے سے پنجاب کا ایک شائق اِدھر آتا جاتا رہتا ہے، یہاں کے تاریخی مقامات کو بہت ہی انہماک اور احساس کے ساتھ دیکھتا اور جذب کرتا ہے اور پھر اپنے تجربات کو اس کتاب میں بیان کرتا ہے یوں اس میں پنجاب کی دھرتی کا ایک ٹکڑا دھڑکتا محسوس ہوتا ہے۔

سکھ مذہب کے پیروکار کی حیثیت سے ان کو بابا فرید کے اشلوک گرنتھ صاحب میں ہونے کے باعث ایک انس بابا فرید سے ہے تو سکھ مذہب میں وحدانیت، رواداری اور اونچ نیچ کے برعکس تعلیمات کے باعث دھرم سنگھ اپنے دھرم کو بھی اسلام کے زیادہ قریب تر پاتے ہیں۔ ایک اور سوچی سمجھی کوشش دھرم سنگھ نے اپنے اس تبصرے میں کی ہے جس کو وہ اپنی ہر یاترا کے اختتام پر، ہر باب کے اور پھر کتاب کے اختتام پر کرتے ہوئے یہ واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہندوستان اور پاکستان کے دونوں ممالک کے عوام کے مسائل ساجھے ہیں جبکہ حکمران وسیاسی قیادت اپنے مفادات کے تحت دونوں ملکوں کو باہم آویزش کی حالت میں رکھنا چاہتی ہے حالانکہ امن وآشتی کے خواہاں عوام کے مسائل حل کرنے کے لیے باہمی امن کا قیام لازمی ہے۔

دھرم سنگھ اس پنجاب میں پیدا ہوئے جو ابھی ابھی ریڈکلف ایوارڈ کے ہاتھوں ایک خونی حادثے کے تحت تقسیم ہو چکا تھا اور اہلِ گورداسپور کو ایک نئی سرحد کی تلخ حقیقت آنکھوں کے عین سامنے زندہ جاوید دکھا رہا تھا۔ سرحد

Marfat.com

کے اُس پار بھی ویسے ہی درخت، کھیت، موسم، کچے گھر، جوہڑ، نہروں اور مویشیوں کے مناظر تھے جو سرحد کے اس جانب تھے۔ فرق آیا تو اتنا کہ اُس پار بیساکھی اور لوہڑی کے تہوار مستقلاً منائے جا رہے تھے بلکہ بیساکھی کا مذہبی رنگ اور گہرا ہو گیا تھا لیکن پسماندگی جو سرحد کے دونوں جانب کے باسیوں کی قسمت میں لکھی تھی، یکساں رہی، پولیس والا اُدھر بھی اتنا ہی ظالم اور خونخوار ہو سکتا تھا جتنا سرحد کے اِس پار۔ وہاں بھی چند گاؤں کے بچوں کی رسائی میں صرف ایک اسکول ہوتا تھا جیسا کہ اِدھر۔ وہاں بھی چند محنتی، روشن خیال دوراندیش انسانوں نے اپنی نئی نسل کو حصولِ تعلیم کے لیے خصوصی محنت کر کے اپنی کمیونٹی کی قسمت بدلی جسکی کچھ مثالیں مغربی پنجاب میں بھی مل جاتی ہیں۔ خوشیوں اور تہواروں کے منانے کے رنگ بھی سرحد کے دونوں جانب بہت اشتراک رکھتے تھے۔

دھرم سنگھ کے قلم سے لکھے ہوئے چھوٹے چھوٹے جملے ان کے بچپن کے زمان و مکان کی جزئیات جس بے ساختگی سے بیان کرتے ہیں وہ قابل داد ہے۔ پنجاب کی تاریخ جوان کے گاؤں اور گرد و نواح سے تعلق رکھتی ہے، اس کا تذکرہ بھی یہاں سکھ، ہندو اور مسلم مذاہب کے بھرپور امتزاج کے ساتھ ملتا ہے۔ ان کے قریبی قصبے کلانور میں ۱۵ رفروری ۱۵۵۶ء میں نوجوان مغل شہزادے اکبر کی بادشاہت کا اس کے باپ شہنشاہ ہمایوں کی وفات کے فوراً بعد اعلان کیا گیا۔ یہ تاریخی مقام 'تختِ اکبری' کے نام سے محفوظ کیا گیا ہے، بالکل ایسے ہی ایک 'تختِ بابری'، ضلع چکوال میں اونچے پہاڑ کی چوٹی پر ہے۔ مصنف نے دونوں کی تصاویر اس کتاب میں شامل کی ہیں۔ کلانور کا علاقہ تاریخی اعتبار سے سکھ مذہب کے متعلق اہم واقعات کی آماجگاہ رہا ہے۔ دھرم سنگھ کے گاؤں رسینکے میرا کے بالکل سامنے ڈیرہ بابا نانک دریائے راوی کے مغربی کنارے پر آباد تھا یہ مقام آج پاکستانی سرحد کے اندر آتا ہے۔ اس مقام کا گوردوارہ ابھی بھی مارچ میں چولا صاحب کے میلے کے لیے مشہور ہے۔

دھرم سنگھ لوک ادب، لوک گیتوں اور دیہی تصور عالم (worldview) کا حامل ایک پنجابی شخص ہے، تعلیم یافتہ ہے، تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال ہے، اور اسی لیے وہ پنڈی بھٹیاں میں دُلّا بھٹی کے جشن کا اہتمام کرنے میں بصد شوق شامل ہوتا ہے۔ اس واقعہ کو بہت فخر اور خوشی سے بیان کرتا ہے۔ نوآبادیت اپنے ہزاروں فوائد کے باوجود بہت سے لوگوں کیلئے ابتلا تھی، دُلّا بھٹی ان کی آواز تھا، زمین کا بیٹا جو سامراج کو سالوں للکارتا رہا تھا۔ اسی جذبے نے اس کو **لیجنڈ** بنا دیا تھا۔ دھرم سنگھ اس کے شہر میں گھومنے پھرنے کو بھی اپنے لیے قابل فخر سمجھتے ہیں۔

دھرم سنگھ، سکھ مذہب کا ماننے والا ایک مصنف سیاح اور سیلانی محض اس لیے پاکستان تین بار نہیں آیا تھا کہ اس کے مذہب کے پیشوا کی جنم بھومی سرحد کے اس پار لیکن اس کی آنکھوں کے سامنے پاکستان میں رہ گئی تھی، بلکہ یہ مختصر سفر اور ان پر مبنی چھوٹا سا سفرنامہ اُس کی اپنی زمین، معاشرت، لوک ادب، تاریخ و صوفی ازم

Marfat.com

سے وابستگی کے جذبے کے تحت وجود میں آیا ہے۔ ایک ہندوستانی کو جو تلاشِ معاش میں امریکہ، کینیڈا اور یورپ میں قسمت آزمائی اور شدید ابتلا میں رہنے کے بعد بالآخر معاشی آسودگی حاصل کر سکا، اپنی زمین وثقافت سے محبت بار بار واپس لاتی ہے۔ وہ یہاں کی زمین ولوک ادب اور تاریخی ورثے سے لگاؤ کا والہانہ مظاہرہ کرتا ہے۔ یہاں دُلّا بھٹی کی یاد میں تقریبات و میلے کا خصوصی اہتمام کرنے کو فخر گردانتا ہے اور تاریخی وثقافتی ورثے کی عدم نگرانی پر تاسف کا اظہار کرتا ہے۔ وہ خون سے کھینچی سرحدوں کو کراس کرتے وقت اپنے ملکی وغیر ملکی ہو جانے کے تجربے کو بھی عجیب جانتا ہے اس لیے کہ راوی کے اِس پار اور اُس پار بہت کچھ سانجھا بھی تھا۔ بابا نانک کے ماننے والے اور اُن کی یادگاریں، گوردوارے اِدھر بھی تھے اور اُدھر بھی۔ تاریخ نے یہ سارے باب کھولے اور بند کر دیئے۔ اب کوئی شائق سیاح ہی ان کو جان کر ان کی سیاحت کے تجربے سے گزر کر باقی لوگوں کو بتاتا ہے کہ مٹی سے جڑے رہنے کا کیا مطلب ہوتا ہے۔

زمین اور انسانوں کے سچے رشتے کو سیاست کا ظالم آہنی ہاتھ جب توڑتا ہے تو ٹوٹے رشتے کی کڑیاں دلوں میں اٹکی رہتی ہیں۔ ایسی کڑیاں دل میں لیے جب کوئی سیاح سیاحت پر نکلے تو اس کا شوق دیدنی ہوتا ہے۔ وہ سیر کے ہر لمحے سے زیادہ سے زیادہ رس کو نچوڑنا چاہتا ہے۔ یہی اشتیاق دھرم سنگھ کی ساری کتاب میں پاکستانی پنجاب کے دوروں کے موقعوں پر عروج پر تھا۔ انہوں نے مغربی پنجاب (پاکستان) میں آکر اپنے تین دوروں میں وہ سارے مقامات دیکھنے کی کوشش کامیابی سے کی کہ جن کی سرحد پار لوگ خواہش کر سکتے ہیں۔ اس فہرست میں مرزا صاحباں کا گاؤں کھیوہ، جھنگ سیال میں ہیر رانجھے کی قبر، چنیوٹ کی تاریخی عمارات، کلر کہار اور اس کا تختِ بابری، کٹاس راج کے ہندو مندر، کھیوڑہ کی کان نمک، رانجھے کا گاؤں تخت ہزارہ، دُلّا بھٹی کی جنم بھومی چوچک، بابا بلھے شاہ اور وارث شاہ کا مسکن قصور، بابا فرید کی چلّہ گاہ، غرض یہ کہ بہت اہم تاریخی، مذہبی وثقافتی مقامات شامل ہیں۔ لاہور میں بھگت سنگھ کا کالج اور اس سے وابستہ مقامات بھی انہوں نے دیکھے۔ فیصل آباد، نارووال، کرتار پور، ایمن آباد، حافظ آباد، چنیوٹ جیسے شہروں کو بھی دیکھا اور ان کا تذکرہ کیا۔ اس کے علاوہ وسیع المشربی کے عظیم علمبرداروں، مسلم صوفیا و بزرگان میں داتا گنج بخش، میاں میر اور شاہ حسین کے دربار پر بھی گئے اور عقیدت کا اظہار کیا۔

اس کتاب میں لاہور کے تاریخی مقامات کی سیر کا تذکرہ بھی ہے، پنجاب کے کھانوں، مکانوں، سڑکوں، لینڈ اسکیپ اور عوام کی محبتوں کا ذکر بھی ہے۔ لیکن سب سے اہم ان کا مقصدِ سفر اپنے مذہبی مقامات خصوصاً بابا گورونانک کے مقام پیدائش (تلونڈی، موجودہ ننکانہ صاحب) اور دیگر گوردواروں کی زیارت تھا۔ جن میں پنجہ صاحب بھی نمایاں ہے۔

وہ سکھ حکمرانوں خصوصاً مہاراجہ رنجیت سنگھ کے بارے میں نصابی و تاریخ کی کتابوں میں مرقوم غلط بیانی کی نشاندہی کرتے ہوئے، اس کے برعکس تاریخی حقائق بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو ان کے خیال

Marfat.com

میں، جو ٹھیک بھی ہے، درست کرنے کی کسی کو پرواہ نہیں جبکہ تاریخی حقائق کا مسخ کیا جانا ہندو مسلم و سکھ سبھی کی تاریخ کو مسخ کر دیتا ہے۔

سکھ گوردواروں کی سیاحت جو ایک بڑے پرخلوص جذبے کے ساتھ کی گئی اس کا بیان دھرم سنگھ کے قلم سے محض ایک مذہبی سیاحت نہیں بلکہ ساتھ ساتھ تاریخی واقعات کا بیان بھی ہے جو مختلف مقامات پر ظہور پذیر ہو کر سکھ مذہب کی تاریخ کا حصہ بن گئے۔ آج کے پاکستان میں یہ تاریخ محض سکھ یاتریوں کے سالانہ یا اتفاقی دوروں کے دوران ہی گونجتی سنائی دیتی ہے ورنہ سرزمینِ پاکستان میں مذاہب کی رنگارنگی کے جو خزینے دفن ہیں، وہ پاکستان شناسی کے طلبا کے لیے ایک بھرپور تحقیق اور مطالعے کا موضوع ہیں جو ابھی تشنہ ہے۔

کتاب کے مترجم اسد سلیم شیخ کی کاوش بھی سراہے جانے کے قابل ہے کیونکہ وہ دھرم سنگھ کے ساتھ ان کے سفر، لوک ورثے کی سیاحت و ترویج، کتاب لکھنے کی تحریک اور پھر اس کا ترجمہ کر کے اسے اردو قارئین تک پہنچانے کے ہر مرحلے میں شریک رہے ہیں۔ دھرم سنگھ کے پاکستان کے تین دوروں (۲۰۰۶ء، ۲۰۰۸ء، ۲۰۱۱ء) کے دوران مصنف اور مترجم اکثر وقت ساتھ ساتھ رہے، گویا اس کتاب کی تصنیف بھی دونوں کی مشترکہ کاوش سے ہوئی ہے۔ یہ اسد سلیم شیخ کے ہی لوک ورثے، دُلّا بھٹی پر اپنی کتاب اور تصنیف و تالیف سے دلچسپی کا نتیجہ تھا کہ ایسے موضوع میں دلچسپی رکھنے والے دھرم سنگھ سے ان کا رابطہ مسلسل قائم رہا۔

کتاب میں طباعت کے اعتبار سے چند سقم ہیں لیکن اپنی مختصر ضخامت کے باوجود یہ جذبات، تحریر، تحقیق، تلاش اور سکون و امن کے بہت سے رنگ لیے ہوئے ہے۔ یہ سرحد کے دونوں طرف کے باسیوں کی 'امن کی آشا' کا پیغام دیتی ہے اور اس طرح عوام سے عوام کے رابطوں کے ذریعے ذہنوں، دلوں اور پھر فیصلوں کو امن کے حق میں ہموار کرنے کی داعی ہے۔

انور شاہین
(پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی)

Marfat.com

'تاریخ نگاری: قدیم وجدید رجحانات'

مؤلف: ڈاکٹر سید جمال الدین
ضخامت: ۱۵۶ صفحات
قیمت: ۲۰۰ روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۴ء
ناشر: سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، لاہور

زیرِتبصرہ کتاب، 'تاریخ نگاری: قدیم وجدید رجحانات'، کے مضامین زمانۂ قدیم سے جدید عہد کے مؤرخین، جن کا تعلق یونان، تیونس، برطانیہ، جرمنی اور ہندوستان سے ہے، کی رقم کردہ تواریخ کی امتیازی خصوصیات پر مبنی ہیں۔ ان مضامین کی تعداد ۹ ہے جن میں چھ (۶) مضامین جامعہ ملیہ، دہلی سے شائع ہونے والے ماہنامہ 'جامعہ' میں شائع ہوئے جبکہ دیگر تین (۳) مضامین مختلف مواقع پر پیش کیے گئے۔ یہ تبصرہ انہی مضامین کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔ بنیادی طور پر یہ مضامین ۱۹۸۰ء کی دہائی سے پہلے لکھے گئے ہیں جنھیں ۲۰۱۴ء میں کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر سید جمال الدین جامعہ ملیہ، دہلی کے شیخ الجامعہ، پروفیسر محمد مجیب کے شاگرد اور ان کے معاونِ تحقیق کے طور پر کام کر چکے ہیں۔ ڈاکٹر جمال الدین، پروفیسر مجیب کے بعد شعبۂ تاریخ وثقافت سے وابستہ رہے اور آرٹ، فنِ تاریخ اور تقابلی تاریخ نگاری ان کی تدریس کے موضوعات رہے۔ ان کے لکھے ہوئے مضامین کی زبان عام فہم ہے اور یہ مضامین اپنے موضوع کے اعتبار سے اردو زبان میں لکھے جانے والے ابتدائی مضامین قرار دیے جاسکتے ہیں۔ یہ مضامین فنِ تاریخ نگاری میں قابلِ ذکر مقام حاصل کرنے والے تاریخ دانوں کی فکر، اُن کی تجزیہ نگاری، اُن کی عقلی سطح پر جانچنے کی روش اور اُن کے تہذیبی وسماجی پس منظر کا احاطہ کرتے ہیں۔

کتاب کا پہلا مضمون 'ہیروڈوٹس: علم تاریخ کا بانی' کے عنوان سے ہے۔ مصنف کے مطابق ہیروڈوٹس (Herodotus) کو بلاشبہ تاریخ کے علم کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس نے انسان اور اس کے ماضی کو موضوع بناتے ہوئے تاریخ لکھی اور اپنی تاریخ میں داستان اور فنِ تاریخ نویسی کا فرق بیان کیا جو ہیروڈوٹس کا کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہیروڈوٹس کے نزدیک تاریخ سبق آموز ہے، اس سے حال اور مستقبل بہتر بنائے جاسکتے ہیں۔ ہیروڈوٹس کی تاریخ نویسی کی بنیاد واضح طور پر جستجو نظر آتی ہے، یہ جستجو سچ کو پالینے اور عام آدمی تک

Marfat.com

اسے پہنچانے کی جستجو ہے۔ وہ اپنی تاریخ میں سوائے ایرانی جنگوں سے متعلق مواد کے کسی واقعہ کو تاریخ وار ترتیب نہیں دیتا۔ اس کی تاریخ *The Histories* میں ایرانیوں پر یونانیوں کی فتح کے خوشگوار اثرات واضح دکھائی دیتے ہیں۔ ۲۰۰۸ء میں کیے جانے والے روبن واٹر فیلڈ (Robin Waterfield) کے ترجمے کے مطابق ہیروڈوٹس خود لکھتا ہے کہ میرا مقصد انسانی ترقی کو وقت کے ہاتھوں مٹ جانے سے بچانا اور یونانی اور غیر یونانی افراد کے اہم اور غیر معمولی کارناموں کو محفوظ کرنا ہے۔ ہیروڈوٹس اپنی تاریخ میں نہ صرف ایران کے خلاف جنگوں کے واقعات کو بیان کرتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اطراف کی جغرافیائی اہمیت بھی بیان کرتا ہے۔ اس کی تاریخ کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ بعض اہم مواقع بالخصوص اولمپک کھیلوں کے موقع پر اس کی تاریخ کے مختلف حصے پڑھے جاتے ہیں۔ بلا شبہ فنِ تاریخ نگاری میں ہیروڈوٹس کو اہم ترین مقام حاصل ہے۔

کتاب کا دوسرا مضمون یونانی مؤرخ تھیوسیڈائڈز (Thucydides) کی تاریخ نویسی سے متعلق ہے جس کا عنوان 'تھیوسیڈائڈز: عقلیت پسند مورخ' ہے۔ تھیوسیڈائڈز کو جدید مفکرین کی صفِ اول کے ایسے مورخین میں شمار کیا جاتا ہے جو ہر شے اور ہر واقعہ کو منطق کے تحت جانچتے ہیں۔ تھیوسیڈائڈز کے عہد میں سوفسطائی تحریک عروج پر نظر آتی ہے۔ ہیروڈوٹس اور تھیوسیڈائڈز دونوں ہمعصر ہیں لیکن سوفسطائی تحریک کے اثرات ہمیں صرف تھیوسیڈائڈز کے یہاں نظر آتے ہیں۔ تھیوسیڈائڈز کی تاریخ پیلو پونیشین جنگ (Peloponnesian War) پر مشتمل ہے جو ۴۱۱ ق۔م میں اسپارٹا اور ایتھنز کے درمیان لڑی گئی۔ یہ نامکمل تاریخ ہے۔ اس کے علاوہ یونانی ریاستوں کی ایک دوسرے کے خلاف جنگوں کے احوال بھی شاملِ تاریخ ہیں۔ تاریخی حقیقتوں کو جوں کا توں بیان کرنا، صداقت اور مطابقت کو نگاہ میں رکھنا، تھیوسیڈائڈز کی تاریخ کے بنیادی اصول ہیں۔ تھیوسیڈائڈز کو مختلف مکاتب فکر کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ ایک سیاسی مفکر اور سیاسی وسائنسی تاریخ کا موجد تھا، وہ واقعات سے متعلق شہادتیں اکٹھی کرنے کا انتہائی بلند معیار رکھتا تھا اور انتہائی باریکی سے واقعات کی وجوہات کی تلاش اور ان کا تجزیہ کرتا تھا۔ تھیوسیڈائڈز کو سیاسی حقیقت پسندی کے مکتبۂ فکر کا بانی بھی قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی تاریخ کو آج بھی دنیا کی مختلف جامعات اور عسکری اداروں میں پڑھایا جاتا ہے۔ مشہور انگریز فلسفی تھامس ہوبس (Thomas Hobbes) نے اپنی کتاب *Eight Bookes of the Peloponesian Warres* جو ۱۶۲۸ء میں کیا جانے والا تھیوسیڈائڈز کی تاریخ کا ترجمہ ہے، میں تھیوسیڈائڈز کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے لکھا ہے وہ ان تمام سیاسی مؤرخوں میں سب سے آگے تھا جنہوں نے اس صنف میں قلم اٹھایا۔ (the most politic historiographer that

Marfat.com

ever wrote).

کتاب کا تیسرا مضمون 'پولیبئیس کی تاریخ نگاری کے فکری پہلو' کے عنوان سے ہے۔ پولیبئیس (Polybius) یونانی مورخ ہے جس نے روم کے خلاف جنگ میں حصہ لیا اور شکست کے بعد گرفتار ہو کر ۱۶ سال قید میں گزارے جس کے بعد اسے یونان جانے کی اجازت ملی۔ وہ تیسری پیونک جنگ (Punic War) جو کارتھیج اور جمہوریہ روم کے درمیان ہوئی اس کا عینی شاہد ہے۔ وہ جنگ میں روم کی فتح کو نہ صرف تسلیم کرتا ہے بلکہ رومن اثرات بھی قبول کرتا ہے۔ پولیبئیس کو رومن تاریخ نگاری کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ اپنی مشہور زمانہ تاریخ *The Histories* سے پہلے اس نے *Philopoemen* اور *Tactics* نامی کتابیں لکھیں جو ناپید ہیں لیکن اس کی وجہ شہرت *The Histories* ہے۔ وہ تاریخ نویسی کے تین اصول بیان کرتا ہے۔ اس کے مطابق تنقید، مشاہدہ اور تجربہ مؤرخ کے لیے لازمی ہیں، تاریخ کو مکمل غیر جانبدار رہتے ہوئے جیسی ہے ویسا بیان کرنا چاہیئے۔ وہ اپنی تاریخ میں 'کیوں' کے بجائے 'کیسے' کو فوقیت دیتا ہے۔ اس کی تاریخ ۱۴۶-۲۴۶ ق۔م کے درمیان جمہوریہ روم کے عروج اور قدیم رومن دنیا کے اطراف واکناف میں اس جمہوریہ کی بالادستی کے بارے میں تفصیلات بیان کرتی ہے۔ ایک مؤرخ کو کیسا ہونا چاہیئے۔ اس حوالے سے وہ خود *The Histories* کی ساتویں جلد میں لکھتا ہے کہ مؤرخ کو دستاویزات کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرنا چاہیئے، اسے سیاسی تجربہ ہونا چاہیئے، ساتھ ہی اُس کو متعلقہ جغرافیائی کوائف کا علم بھی ہونا چاہیئے۔ ان تمام اصولوں کی بدولت ایک مورخ غیر جانبدار تاریخ لکھ سکتا ہے۔

کتاب کا چوتھا مضمون 'ابن خلدون کی تاریخی روش اور نظریۂ عصبیت' کے عنوان سے ہے۔ ابن خلدون (Ibn Khaldun) تیونس سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ تاریخ عالم کے مطالعہ کے بعد ایسے قوانین بیان کرتے ہیں جو ہر دور میں معاشرے میں نافذ العمل دکھائی دیتے ہیں۔ ابن خلدون کو عمرانیات، تاریخ نویسی، معاشیات اور اعداد وشمار کے علم کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ان کی وجۂ شہرت ان کی شہرۂ آفاق تصنیف 'مقدمہ' قرار دی جاتی ہے۔

مصنف کے خیال میں ابن خلدون نے ماضی کو جاننے کے لیے نئے موضوعات اختراع کیے۔ جن میں عمرانِ بشری اور اجتماعِ انسانی شامل ہیں۔ یہ موضوعات ابن خلدون کے مطابق نہ صرف ماضی بلکہ مستقبل کے بارے میں بھی آگہی فراہم کرتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک مؤرخ کو غیر جانبدار ہونا چاہیئے۔ ہر روایت کو تحقیق کے بعد شاملِ تاریخ کیا جانا چاہیئے اور تمدنی حالات پر مؤرخ کی گہری نظر ہونی چاہیئے۔ ان اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے وہ نظریۂ عصبیت کی تبلیغ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قومیں مختلف عصبیت رکھنے

Marfat.com

والے گروہوں کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ ابتدائی معاشروں میں عصبیت انتہائی مضبوط نظر آتی ہے اور اس عصبیت کے تحت انسان ایک دوسرے سے جڑے ہوتے تھے۔ وقت کے ساتھ جیسے جیسے معاشرے ترقی کرتے گئے، عصبیت کمزور پڑتی گئی۔ ابن خلدون انسان کو جارح قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس جارحیت کو کارآمد بنانے کے لیے ایک رہنما کی ضرورت ہوتی ہے جو عصبیت کے دھاگے میں ان کو پروکر رکھے۔ جب مختلف عصبیتیں باہم ٹکراتی ہیں تو شکست خوردہ عصبیت فاتح عصبیت میں شامل ہو کر اسے مضبوط کرتی ہے۔ اقوامِ عالم کی تاریخ کا بغور جائزہ لیا جائے تو یہ ابنِ خلدون کے نظریۂ عصبیت کو مکمل طور پر ثابت کرتی نظر آتی ہے۔

کتاب کا پانچواں مضمون جرمن مورخ لیوپولڈ رانکے (Leopold von Ranke) کی شخصیت اور تاریخ نویسی کا احاطہ کرتا ہے۔ مضمون کا عنوان 'لیوپولڈ رانکے: جدید فنِ تاریخ نگاری کا بانی' ہے۔ انہیں جدید مآخذ پر مبنی تاریخ نویسی کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ آزادئ فکر، حقیقت پسندی اور حقائق کا احترام ان کی تحریر کی خوبیاں قرار دی جاتی ہیں۔ ان کے نزدیک تاریخ نویسی یا تاریخ کی تدریس کے لیے تین بنیادی اصول ہیں، تنقید، باریک بینی اور واقعہ کی تہہ تک پہنچنا۔ ان کے ذریعے ایک غیر جانبدار مؤرخ پیدا ہوتا ہے۔ سولھویں، سترہویں اور اٹھارہویں صدی ان کے موضوعات رہے ہیں وہ مذہبی خیالات کے حامل تھے، آرکائیوز، دستاویزات اور تحریر شدہ حقائق ان کے نزدیک تاریخ نویسی کے لیے لازمی ہیں۔ رانکے نے اپنی تاریخ ایک مصور کی طرح پینٹ کی ہے۔ وہ ہمعصر یورپ پر اختلافی باتیں برداشت نہیں کرتے، اس وجہ سے ناقدین انہیں جانبدار مؤرخین کی فہرست میں شامل کرتے ہیں جیسا کہ کارل مارکس (Karl Marx) نے کہا کہ رانکے ایسے کاموں میں شامل رہے ہیں جن پر وہ خود تنقید کر چکے ہیں۔ ۱۸۷۱ء میں انکی بیوی کی وفات کے بعد ان کی بینائی تقریباً نصف رہ گئی جس کے بعد انہوں نے دو نائبین رکھے جو ان کے کاموں میں مدد کرتے تھے۔ رانکے ہر اُس بات کو رد کرتے ہیں جو ثابت نہ ہو سکے۔ انہیں بلاشبہ سیاسی مؤرخین میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ جرمن فلاسفر والٹر بنجمن (Walter Benjamin) نے رانکے کے لیے کہا تھا 'the Strongest narcotic of the century' جو انکی اہمیت کا بحیثیت مؤرخ واضح ثبوت ہے۔

کتاب کا چھٹا مضمون 'بیشم: تاریخ نگاری کا سنگِ میل' کے عنوان سے ہے۔ بیشم (Arthur Llewellyn Basham) انگلینڈ میں پیدا ہوئے اور کلکتہ میں ان کا انتقال ہوا۔ ہندوستان سے متعلق معلومات انہیں ان کے والد سے ملیں جو پہلی جنگِ عظیم کے سلسلے میں ہندوستان میں رہ چکے تھے۔ ہندوستان سے متعلق یورپ میں یہ خیالات عام تھے کہ ہندوستان تہذیبی لحاظ سے غیر متحرک ہے وہاں عوام کی رائے کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ بعض یورپی حلقوں میں ہندوستان کو صرف روحانی ارتقا کے حوالے سے جانا جاتا تھا۔

Marfat.com

ہندوستانی تاریخ نویسوں نے اپنی تحریروں کے ذریعے اس تاثر کو زائل کرنے کی کوششیں کیں لیکن اس سمت میں اہم ترین کام اے۔ ایل۔ بیشم کی جانب سے سامنے آیا۔ انہوں نے اپنی معرکتہ لآراء تصانیف جن میں 'ہندوستان کا شاندار ماضی'، 'قدیم ہندوستانی کلچر کے پہلو' اور 'ہندوستان کی تمدنی تاریخ' شامل ہیں، کے ذریعے حقیقی ہندوستان کی تاریخ سے یورپ بالخصوص انگلینڈ کو روشناس کرایا۔ بیشم کو قدیم ہندوستان کی تاریخ کے جدید مؤرخین میں نمایاں مقام حاصل ہے۔ ان کی تصانیف ہندوستانی طرز زندگی، تہذیب وتمدن اور سیاسی وسماجی حالات کا مکمل احاطہ کرتی ہیں۔ وہ ہندوستانیوں کے بارے میں اس نظریہ کو دلیل سے رد کرتے ہیں کہ یہاں کے لوگوں نے دنیا کو کچھ نہیں دیا۔ اس کے برعکس وہ ہندوستانیوں کی جانب سے ریاضی، مذہب، ادب اور فنون میں ان کا حصہ بیان کرتے ہیں۔ وہ ہندوستان کی تہذیب کی خصوصیات کا تقابل دنیا کے دوسرے ممالک کی تہذیبوں سے کرتے ہیں۔ بیشم ہندوستان کے ماضی کی حقیقی تصویر پیش کرتے ہوئے جرمن مؤرخ رانکے کے مکتبِ فکر کے حامی نظر آتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ بیشم کے ہندوستان سے متعلق نتائج سے اختلاف کیا جائے لیکن ہندوستان کے اقوامِ عالم کے سامنے اس کے صحیح روپ کے ساتھ پیش کرنے پر وہ یقیناً داد کے مستحق ہیں۔

کتاب کا ساتواں مضمون اپنی طوالت کے لحاظ سے طویل ترین ہے۔ اس مضمون کا عنوان 'محمد حسین آزاد کی تاریخ نگاری میں رومانیت اور مقصدیت' ہے۔ مصنف نے اس مضمون میں آزاد کو ان کی تصنیف 'دربارِ اکبری' کے تناظر میں جانچا ہے۔ آزاد کے مطابق کسی بھی خطے کی تاریخ لکھنے یا اس سے واقفیت حاصل کرنے سے پہلے وہاں کی زبان پر عبور حاصل کرنا سودمند ثابت ہوتا ہے اور زبان کو سمجھنے کے لیے اس ملک کی تاریخ، جغرافیہ اور سیاسی اداروں سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ اس مضمون میں مصنف نے آزاد کا پسِ منظر بیان کرتے ہوئے ان کی دیگر تصانیف جن میں 'سخند انِ فارس'، 'آبِ حیات' اور 'قصصِ ہند' کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ 'دربارِ اکبری' اکبر کے دور کا مکمل احاطہ کرتی ہے۔ آزاد کے نزدیک اکبر کے دور میں اختیار کیا جانے والا نصب العین ہر دور کے لیے مشعلِ راہ ہے۔ آزاد اکبر کے دربار میں موجود نابغۂ روزگار شخصیات میں سے نمائندہ افراد کو منتخب کر کے ان کے فضائل بیان کرتے ہیں۔ اس انتخاب کے عمل میں آزاد صرف ان افراد کو منتخب کرتے ہیں جو اکبر کے نظریات سے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے منتخب کیے ہوئے افراد میں کوئی ایسا نہیں جو اکبر کے نظریات سے اختلاف رکھتا ہو۔ 'دربارِ اکبری' کی تالیف میں آزاد کا وسیع مطالعہ شامل ہے لیکن ان کی تحریر میں ملا عبدالقادر بدایونی کی 'منتخب التواریخ' کے اثرات با آسانی دیکھے جا سکتے ہیں، بعض مقامات پر تو وہ اپنے اور ملا عبدالقادر کے درمیان مماثلت بھی بیان کرتے نظر آتے ہیں۔ آزاد کو اپنی تحریر میں جہاں موقع ملتا ہے وہ اخلاقی درس دینا شروع کر دیتے ہیں۔ حامد حسن قادری اپنی تصنیف 'داستان تاریخِ اردو، تیسرا ایڈیشن، آگرہ، ۱۹۶۶ء،

Marfat.com

ص ۳۸۶ پر آزاد کے اسلوب کے بارے میں رقمطراز ہیں۔

''چھوٹے چھوٹے فقرے، تشبیہ واستعارہ کی لطافت و برجستگی، بیان کی سلاست وروانی، الفاظ کی شیرینی اور موسیقیت سب مل کر سادگی و پرکاری کا عجیب نادر نمونہ پیش کرتے ہیں۔ اور یہ اسلوب علامہ آزاد کی ہر تحریر میں موجود ہے۔''

کتاب کا آٹھواں مضمون 'مجیب صاحب کی تہذیبی تاریخ نگاری' کے عنوان سے ہے۔ پروفیسر محمد مجیب طویل عرصے تک شعبہ تاریخ وثقافت جامعہ ملیہ، دہلی سے وابستہ رہے اور ۱۹۴۸ء سے ۱۹۷۳ء تک شیخ الجامعہ کے عہدے پر فائز رہے۔ مجیب صاحب کی تحریروں میں تہذیبی ارتقا واضح نظر آتا ہے۔ وہ تہذیب کو دنیا سے جوڑتے ہوئے تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں ان کے نزدیک تاریخ ایسی ہونی چاہیئے جس سے ہدایت اور بصیرت حاصل ہو۔ مجیب صاحب مشہور سوئس مورخ جیکب برخارٹ (Jacob Burckhardt) کی تعلیمات سے متاثر نظر آتے ہیں، جیکب برخارٹ کی تعلیمات کا اثر ان کی تحریروں میں بھی ملتا ہے۔ ان کے نزدیک تاریخ نگاری میں عصری تقاضوں کی جھلک واضح ہونی چاہیئے وہ فرد کی آزادی کے حامی نظر آتے ہیں۔ مصنف کے بقول مجیب صاحب نے شوق، محبت اور جوش کی ملی جلی کیفیت کو تاریخ کی جان بتایا ہے۔ مجیب صاحب کے نزدیک مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کی تاریخ کو تقسیم کرنا زیادتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندوستان میں مسلم عہد بھی اتنا ہی ہندوستانی تھا جتنا اس سے پہلے یا اس کے بعد کا عہد۔ مجیب صاحب نوآبادیاتی تاریخ نویسی کے تصورات جو مذہبی بنیادوں پر تقسیم کا سبب بنے سخت خلاف نظر آتے ہیں۔ پروفیسر مجیب مسلمانوں کو ہندوستان کی تاریخ سے جڑا ہوا دکھاتے ہیں۔ اس طرح وہ فرقہ پرست مورخین کی جانب سے پھیلائے جانے والے تاثر کو رد کرتے ہیں۔ مجیب صاحب برصغیر میں مسلمان حملہ آوروں کی آمد کو تاریخ میں تسلسل کا سبب بنا کر فرقہ ورانہ تاریخ کو رد کرتے ہیں اور مسلمانوں کو ہندوستانی تہذیب کا حصہ قرار دیتے ہیں۔

کتاب کا آخری مضمون 'بزم کے مورخ سید صباح الدین عبدالرحمٰن کی تاریخ نگاری' کے عنوان سے ہے۔ سید صباح الدین پروفیسر مجیب کے شاگرد بھی رہے ہیں۔ وہ برطانوی راج اور نوآبادیاتی تاریخ نگاری کے نقصانات بیان کرتے ہوئے اس کا جواب دیتے ہیں۔ سید صباح الدین دارالمصنفین سے منسلک تھے لہذا ان پر دبستانِ شبلی کے واضح اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ انہیں بنیادی طور پر تمدنی تاریخ نویس قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک تاریخ صرف خونیں واقعات کا نام نہیں بلکہ اس میں بزم کے واقعات بھی ملتے ہیں۔ بزم پر مبنی تہذیبی داستانیں قاری پر اچھا اثر ڈالتی ہیں۔ سید صباح الدین کے نزدیک مسلمانوں کی ہندوستان میں آمد

Marfat.com

کے بعد ہندو اور مسلم تہذیبیں آپس میں ٹکرائی نہیں بلکہ ایک دوسرے میں مدغم ہوگئیں جس کے نتیجے میں گنگا جمنی تہذیب وجود میں آئی۔ ان کے نزدیک انگریز مورخین نے ہندوستان کی تاریخ کو مجروح کیا ہے وہ فرقہ واریت کے مکمل خلاف اور اس طرح کے مورخین کی بیخ کنی کرتے نظر آتے ہیں۔ دبستانِ شبلی کے اثرات کی وجہ سے موسیقی اور مصوری کے بارے میں لکھتے ہوئے ان کا لہجہ مختلف ہو جاتا ہے۔ اپنی تحریر میں سید صباح الدین کہیں جانبدار اور کہیں غیر جانبدار ہو جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ کو ہندو مسلم اشتراک کی تاریخ کے طور پر لکھا اور پڑھا جانا چاہیئے۔

مندرجہ بالا تمام مضامین زمانۂ قدیم سے ۸۰ کی دہائی تک کے نمائندہ مؤرخین کی تحریروں اور فنِ تاریخ نگاری پر مبنی معلومات فراہم کرتے ہیں۔ فہرست کے مطابق شروع کے چھ مورخین کا تعلق ہندوستان سے باہر کا ہے جبکہ دیگر تین کا تعلق ہندوستان سے ہے یہ تینوں مورخین تاریخ کو تہذیبی حوالے سے جانچتے ہیں۔ مشہور ہے کہ کسی بھی تاریخ کو پڑھنے سے پہلے مؤرخ کے بارے میں بنیادی معلومات حاصل کر لینا سود مند رہتا ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب اس لحاظ سے اہمیت کی حامل ہے کہ اس میں موجود مضامین نو (۹) نمائندہ مؤرخین کے بارے میں بنیادی معلومات فراہم کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ اردو ادب میں فنِ تاریخ نگاری کے حوالے سے انتہائی کم مواد ملتا ہے لہذا اس کتاب کی اہمیت اس حوالے سے دو چند ہو جاتی ہے۔ یہ مضامین اردو قارئین کے لیے فنِ تاریخ نگاری، اس فن کے بانیان کی فکر اور ان کی تحریری خصوصیات کا بہترین تعارف پیش کرتی نظر آتی ہے۔

کتاب پڑھتے ہوئے کئی بار ذہن میں آیا کہ اس کتاب کی کتابت پرانی طرز کی ہے اور مضامین بھی غالباً ۱۹۹۰ء سے پہلے کے لکھے ہوئے ہیں تو پھر انہیں کتابی شکل دینے میں اتنا وقت کیوں لگا کیونکہ کاپی رائٹ کے صفحہ کے مطابق یہ کتاب جولائی ۲۰۱۴ء میں شائع ہوئی ہے۔ بعد میں پیش لفظ اور تعارف بغور پڑھنے پر پتا چلا کہ یہ کتاب ۱۹۹۴ء میں ہندوستان سے شائع ہو چکی ہے اور موجودہ کتاب اس کا دوسرا یا پھر تیسرا، چوتھا ایڈیشن ہے اس بات کا ذکر موجودہ ایڈیشن میں کہیں نظر نہیں آتا۔ تبصرہ نگار کی تجویز ہے کہ موجودہ پبلشر کو اس حوالے سے کوئی نوٹ ضرور تحریر کرنا چاہیئے۔ اس سے کتاب کی وقعت میں مزید اضافہ ہوگا۔ بہر حال کتاب میں موجود مضامین نہ صرف تاریخ کے طلباء بلکہ عام قارئین کے لیے بھی خصوصی دلچسپی کا باعث ہیں، اور یہ کتاب اپنے موضوع کے حوالے سے اردو کے تاریخی ادب میں نمایاں مقام کی حامل رہے گی۔

یاسر حنیف
(پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی)

Marfat.com

'پاکستان میں شدت پسندی'

مرتب: مجتبیٰ محمد راٹھور
ضخامت: ۲۵۴صفحات
قیمت (مجلد): ۴۰۰روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۱ء
ناشر: شرکت پریس، لاہور

'شدت پسندی: چند اہم فکری زاویے'

مرتب: زاہد حسن
ضخامت: ۲۰۲صفحات
قیمت (مجلد): ۳۲۵روپے
سالِ اشاعت: ۲۰۱۱ء
ناشر: شرکت پریس، لاہور

انتہا پسندی، شدت پسندی، دہشت گردی، عسکریت پسندی، خودکش حملہ، تربیتی کیمپ—یہ الفاظ اور تراکیب گزشتہ بیس پچیس برسوں میں پاکستان کے شہریوں کی سماعتوں میں تکرار کے ساتھ پہنچ رہی ہیں۔ ان کی صدائے بازگشت ٹی وی چینلوں پر ہر وقت سنی جاسکتی ہیں، اخبارات کے کالموں میں ان کو بے پناہ جگہ حاصل ہوتی ہے۔ ہماری تہذیبی زندگی پر ان تصورات کے اثرات مرتب ہونا شروع ہو چکے ہیں اور اب کمسن بچے جس ماحول میں آنکھ کھول کر پرورش کے مختلف مراحل طے کرتے ہیں ان میں تشدد اور خون آلود مناظر اُن کی زندگی اور ماحول کا ناگزیر حصہ بن چکے ہیں۔

پاکستان میں شدت پسندی کا رجحان ۱۹۸۰ء کے عشرے سے مسلسل فروغ پا تا رہا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ شدت پسند نظریات اور کارروائیاں پہلے سرے سے موجود ہی نہیں تھیں لیکن گزشتہ تین عشروں میں ان میں جو تسلسل اور تواتر دیکھنے میں آیا ہے اس کے پیش نظر ان رجحانات کے بارے میں کسی قسم کے تساہل کی گنجائش باقی نہیں بچی ہے۔ یہ ضروری ہو چکا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ ہمارا معاشرہ اس تیزی کے ساتھ انتہا پسندانہ عناصر کے ہاتھوں یرغمال کیونکر بن گیا ہے۔ یہ بات خوش آئند ہے کہ ملک میں اور بیرونِ ملک اب کئی ادارے ان امور پر سنجیدگی سے غور کر رہے ہیں اور یہ مسائل اب باقاعدہ تحقیق کا موضوع بن چکے ہیں۔

Marfat.com

پاکستان میں ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان، پاکستان انسٹی ٹیوٹ فار پیس اسٹڈیز، ساؤتھ ایشین فری میڈیا ایسوسی ایشن اور عورت فاؤنڈیشن وغیرہ جبکہ بیرون ملک گلوبل ٹیررزم انڈیکس (Global Terrorism Index)، انسٹی ٹیوٹ فار اکنامکس اینڈ پیس اسٹڈیز (Institute for Economics and Peace Studies) اور انٹرنیشنل کرائسز گروپ (Internaional Crisis Group) ایسے ادارے ہیں جنہوں نے زیادہ یکسوئی کے ساتھ پاکستان میں انتہا پسندانہ رجحانات کے سیاسی وسماجی اسباب پر تحقیق کی ہے۔ گلوبل ٹیررزم انڈیکس میں پاکستان کا درجہ (Rank) تیسرے نمبر پر ہے۔ اس انڈیکس کے مطابق ۱۶۲ ممالک میں عراق کا نمبر پہلا، افغانستان کا دوسرا اور پاکستان کا نمبر تیسرا ہے۔ اسی رپورٹ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ تحریک طالبان پاکستان نے ۲۰۰۰ء سے ۲۰۱۳ء کے درمیان ۸۷۷ حملے کیے۔ دنیا بھر میں جتنی بھی دہشت گردی ہورہی ہے اس میں ملوث ۸۰ فیصد دہشت گرد اور شدت پسند تنظیموں کا تعلق عراق، افغانستان، پاکستان، نائجیریا اور شام سے ہے۔

پاکستان میں طالبان کے علاوہ دو گروہ اور ہیں جو طاقتور ہوگئے ہیں۔ یہ دو گروپ لشکر جھنگوی اور جنداللہ ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شدت پسندی ہے کیا، کیا شدت پسندی کا تعلق مذہب سے ہے کیا، شدت پسندی کا تعلق سیاست سے ہے یا یہ معاشرے کے اندر پیدا ہونے والے رجحانات کا شاخسانہ ہے۔ یہ سوال بھی غور طلب ہے کہ کیا شدت پسندی کی یہ وبا بیرونی عوامل کی پیداوار ہے۔ جہاں تک ماضی میں شدت پسندی کے رجحان کی موجودگی کا تعلق ہے یہ بات تو واضح ہے کہ شدت پسندی کوئی آج کی پیداوار نہیں ہے۔ اسلام کے اولین برسوں میں خارجیوں کو بھی شدت پسند گروہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا تھا اور جو شخص بھی ان کے خیالات واقدامات کا ساتھ نہیں دیتا تھا اس کو وہ دائرۂ اسلام سے خارج تصور کر کے واجب القتل قرار دیتے تھے۔ خارجیوں کے بعد بھی ہمیں بہت سے متشدد گروہ نظر آتے ہیں مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انتہا پسندی صرف مسلم معاشروں میں پائی جاتی تھی۔ دنیا کے دوسرے معاشرے بھی شدت پسند رجحانات اور اقدامات سے دوچار رہے ہیں۔

پاکستان میں شدت پسندی کے حوالے سے بہت سے اسکالر، مفکر، مورخین اور محققین نے کام کیا ہے۔ ان میں سے چند کے افکار کو پاکستان انسٹی ٹیوٹ فار پیس اسٹڈیز کے اشاعتی منصوبے نیریٹوز (Narratives) نے جمع کرنا شروع کیا اور شدت پسندی کے حوالے سے ان کی کئی کتابیں منظر پر آچکی ہیں۔ ان میں 'پاکستان میں شدت پسندی' اور 'شدت پسندی: چند اہم فکری زاویے' سرفہرست ہیں۔ یہ دونوں کتابیں شدت پسندی کے نظریات کے حوالے سے فکری تحریک پیدا کرتی ہیں کہ شدت پسندی پیدا ہونے کی وجوہات

Marfat.com

کیا ہیں، 'پاکستان میں شدت پسندی' میں ۱۸ مقالے شامل کیے گئے ہیں اور ہر مقالے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ شدت پسند کارروائیاں بڑھ رہی ہیں، ہزاروں شہریوں اور سیکیورٹی افسر دہشت گردی کی کارروائیوں کا نشانہ بنے ہیں۔

کتاب میں پاکستان میں انتہا پسندی اور دہشت گردی کے حوالے سے مختلف صوبوں، طبقات، گروہ (مذہبی، سماجی، صنفی) سے مختلف اوقات میں مختلف سروے کیے گئے جن میں بے حد دلچسپ نتائج سامنے آئے۔ مجتبیٰ محمد راٹھور جو کہ اس کتاب کے مرتب بھی ہیں ان کے تینوں مضامین سروے پر مبنی ہیں اور ان کی یہ تحقیق وقفے وقفے سے ہوئی ہے۔ یہ اپنی اس تحقیق میں اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ ہر علاقے اور خطے میں پائے جانے والے شدت پسندانہ رجحانات دوسرے علاقے سے مماثلت رکھتے ہوں۔ ان کے مطابق ملک میں پائی جانے والی شدت پسندی اس ملک کے سیاسی ومعروضی حالات، غربت، معاشی استحصال، عدم مساوات، سماجی ناانصافی، فرقہ وارانہ تقسیم، مدرسوں کا کردار اور جہادی تنظیموں کی مرہون منت ہے اور وہ یہ بات پاکستان انسٹی ٹیوٹ فار پیس اسٹڈیز کے زیر اہتمام کیے گئے سروے سے اخذ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ بہت سی کتابوں، رپورٹس اور تحقیقات کا حوالہ دے کر اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ شدت پسندی کے رجحانات نہ صرف مندرجہ بالا تناظر سے وابستہ ہیں بلکہ ان میں جغرافیائی اور علاقائی تقسیم اور صوبوں اور علاقوں کی احساس محرومی بھی شامل ہے۔ سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ جب سروے میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ مذہب اور فرقوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اکثریت کا خیال یہ تھا کہ تشریح اور سوچ کا فرق ہے لیکن پھر بھی اکثریت مذہبی تعلیمات اور فتاویٰ کے لیے اپنے ہی فرقے کی فقہ سے رجوع کرتے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں اکثریت کی رائے میں طالبان اسلام کی جنگ نہیں لڑ رہے ہیں اور اسی بات کو ڈاکٹر طارق رحمٰن بھی واضح کرتے ہیں۔ اپنے مضمون میں وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ عوام چاہے وہ ان پڑھ ٹرک ڈرائیور ہی کیوں نہ ہوں طالبان کو بنیاد پرست سمجھتے ہیں اور طالبان صرف ایک گروہ کا نام ہے مگر وہ ہماری عوام کی سوچوں کو نہیں بدل سکتے ہیں۔ اس کی مثال ان کے وہ ٹرک ہیں جن میں وہ صبح شام، دن رات رہتے ہیں اور اپنی زندگی، اپنی سوچوں اور نظریات کو وہ ٹرک میں تصاویر اور اشعار کی صورت میں لکھتے ہیں۔ صبا نور، محمد عامر رانا، زاہد حسن ان تینوں کے مقالے بھی سروے پر مبنی ہیں۔ صبا نور نے نہ صرف یہ کہ پاکستان کی نوجوان نسل شدت پسندی کے موضوع کو کس طرح سے برتتی ہے اور کیا سوچتی ہے، ان میں عسکریت پسند گروہ اور جہادی تنظیم کے لیڈروں اور کارکنوں کے لیے ہمدردی کے جذبات ہیں یا ان سے تنگ ہیں، اس ضمن میں بھی پاکستان انسٹی ٹیوٹ فار پیس اسٹڈیز نے تحقیقی کام کیا ہے اور نتیجہ نکالا ہے کہ جو بھی نوجوان طبقہ ہے اُس

Marfat.com

کے ذہن بنانے میں نیوز چینل کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ جیو، اے۔ آر۔ وائی اور پی۔ ٹی۔ وی دیکھنے والے سامعین کشمیر کے ایشوز پر بھی بات کرتے ہیں اور کشمیر کو پاکستان کا حصہ قرار دیتے ہیں کہ کشمیر پاکستان کی شہ رگ ہے جب کہ انٹرنیشنل چینل دیکھنے والے (جو کہ بہت کم سامعین تھے) ان کے مطابق کشمیر کی اپنی شناخت ہے اور اسے ایک خودمختار ریاست بننا چاہیے۔

اس سروے سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نوجوان نسل بہتری کی امید کرتی ہے اور ان کے خیال میں پچھلے پانچ چھ برسوں میں حالات بہتری کی طرف جا رہے ہیں۔ جن لوگوں نے اس بات سے انکار کیا وہ زیادہ تر بلوچستان سے تعلق رکھتے تھے جہاں بنیادی سہولیات نہ ہونے کے برابر ہیں اور وہاں ویسے بھی سہولیات نہ ہونے کی وجہ سے بے چینی پائی جاتی ہے۔

سیاست کو پہلے پہل ایک اہم شعبہ کہا جاتا تھا مگر جب سے شدت پسند عناصر کا غلبہ بڑھا ہے عوام اسے بدترین شعبہ قرار دیتی ہیں اور کوئی بھی نوجوان مرد یا عورت سیاست کے شعبے کی طرف آنا نہیں چاہتا ہے۔ نوجوان کی نظر میں پاکستانی فوج کی بہت اہمیت ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ قبائلی علاقہ جات میں جو آپریشن ہو رہا ہے وہ ہوتا رہے اور پاکستان جو جنگ دہشت گردی کے خلاف لڑ رہا ہے اصل میں وہ امریکہ کی جنگ تھی مگر اب یہ جنگ پاکستان کو لڑنا پڑ رہی ہے۔ ان سروے سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ پاکستان کی نوجوان نسل بہت کشمکش کا شکار ہے کبھی لگتا ہے کہ حالات امید افزا ہو جائیں گے اور کبھی نوجوان مایوسی کے دلدل میں ڈوبتے نظر آتے ہیں۔ بعض نوجوان دینی مدارس کو بھی شدت پسند کہتے ہیں کہ ان مدرسوں میں شدت پسندی سکھائی جاتی ہے (مگر کیا کہا جائے اُن میٹرک کے بچوں کا جنھوں نے اپنی موت کا سامان خود اپنے ہاتھوں سے مدرسے سے سیکھنے کے بجائے میڈیا سے سیکھا) اس سروے کے نتائج سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ مذہبی حوالے سے ہم لوگوں میں برداشت ختم ہوگئی ہے۔ اسلام رواداری، برداشت قائم رکھنے کا مذہب ہے اور یہی اسلام کی تعلیمات ہے۔ طالبان کے حوالے سے ٹرک ڈرائیوروں بلکہ ہمارے ملک کے نوجوانوں کا بھی یہ کہنا ہے کہ طالبان جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں درحقیقت وہ اسلام کی جنگ نہیں لڑ رہے ہیں۔ ان کے مطابق مسلمانوں کی ترقی رک جانے کا سبب قرآن اور سنت سے دوری ہے۔ انٹرنیشنل کرائسز گروپ کی ایک تحقیق کا حوالہ دے کر صبا نور اپنے مقالے میں لکھتی ہیں کہ:

> پاکستان میں ۱۰ ہزار سے زائد مدارس میں طلبا کو تھیوری پڑھائی جاتی ہے تاکہ وہ مذہبی شعبے میں اپنی خدمات سرانجام دے سکیں۔ مگر ان کی دنیا کے حوالے سے محدود سوچ، جدید تعلیم کی کمی اور غربت ان کو پاکستانی معاشرے کے لیے نقصان دہ عناصر بنا دیتی ہے۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر وہ فرقہ

Marfat.com

واریت اور عالمی جہاد کی جانب راغب ہو جاتے ہیں۔ مدارس کا نصاب ایک اور اہم وجہ ہے جو طلبا میں فرقہ وارانہ شدت پسندی کو فروغ دیتا ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ صرف مدرسے میں ہی شدت پسند اور فرقہ وارانہ عسکریت پسند تدریس ہوتی ہے بلکہ ہمارے سرکاری اسکولوں میں بھی یہی تعلیم دی جاتی ہے اور یہ تناسب زیادہ تر بلوچستان میں دیکھا جاسکتا ہے بلوچستان کے اسکولوں میں جو کورس مرتب کیا جاتا ہے ان کے مطابق شریعت کے نفاذ کے لیے کی جانے والی کوشش بھی جہاد ہی کہلاتی ہیں۔ ڈاکٹر روبینہ سہگل کے مطابق:

> سرکاری اسکولوں میں پڑھایا جانے والا نصاب فوجی حکمران جنرل ایوب خان کے دور میں ترتیب دی جانے والی تعلیمی پالیسی کے تحت مرتب کیا گیا اور اسے جنرل ضیاالحق نے فروغ دیا۔ یہ عسکریت پسند نظریات کو فروغ دیتا ہے۔ خاص پر معاشرتی علوم کا نصاب جہاد اور عسکریت پسندی پر مبنی ہے۔

شدت پسندی اور دہشت گردی کی ایک انتہا لال مسجد کے واقعے سے بھی منظر عام پر آئی اور شدت پسند رویے مزید بڑھ گئے اور عسکریت پسندوں کے بھی نئے نئے گروہ سامنے آئے۔ ملک میں خودکش حملہ آور جو پہلے خال خال نظر آتے تھے، سامنے آگئے۔ ظفر عباس اپنے مضمون میں اس بات کی وضاحت کرتے ہیں اور پنجابی طالبان کو لال مسجد کے واقعات کا براہ راست ردعمل قرار دیتے ہیں، اور اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ لال مسجد کے واقعہ کے بعد عسکریت پسند گروہ نے ریاست اور فوج کے خلاف اعلان جہاد کیا۔

زاہد حسن اپنے مقالے میں دہشت گردی کو دہرائے جانے والے موضوعات سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ان کے مطابق دہشت گردی پہلے بھی موجود تھی مگر ماضی میں ہم سب مل کر رہتے تھے۔ جغرافیائی حوالے سے اس خطے میں رنگا رنگی موجود تھی۔ تمام مذاہب کے ماننے والے مختلف رنگ و نسل کے لوگ مل جل کر رہتے تھے۔ مگر جیسے جیسے معاشرے نے ترقی کی ایک دوسرے سے آگے جانے کی سبقت اور ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کی خواہش بڑھتی چلی گئی۔ تہذیبوں اور مذاہب کے درمیان عدم رواداری کی فضا قائم ہوتی گئی اور اس کی وجہ صرف عوام یا بیرونی ممالک، مدرسہ یا اسکول نہیں ہے بلکہ اس کی ایک وجہ ہمارا میڈیا بھی ہے گو میڈیا اس وقت بہت طاقتور ذریعہ ہے مگر میڈیا نے اپنا کردار ہمیشہ یک طرفہ رکھا اور ہم گھٹن کا شکار ہوتے چلے گئے۔ میڈیا نے ہمارے ذہنوں کو روشن خیالی اور جمہوری تعلیم سے بہت دور کر دیا اور ہم سب کی سوچوں کو محدود کر دیا۔

دہشت گردی، عسکریت پسندی صرف پاکستان یا جنوبی ایشیا کا مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ کم و بیش اب پوری دنیا اس کی لپیٹ میں ہے ۹/۱۱ اور ۷/۷ کے سانحات اس کی زندہ مثالیں ہیں جب ترقی یافتہ ممالک کو بھی دہشت گردی کا نشانہ بنایا گیا تھا۔ اس ہی کا تجزیہ جیسن بروک اپنے مضمون 'لندن اور پاکستان' میں کرتے ہیں۔

Marfat.com

جیسن بروک بھی اپنے مضمون میں اس بات کے حامی نظر آتے ہیں کہ شدت پسندی کا فروغ ۱۹۹۰ء کی دہائی میں ہوا۔

جیسن بروک نے پاکستان آ کر تحقیق کی۔ اپنی اس تحقیق میں انہوں نے پاکستانیوں سے ملاقات کی اور اپنی اس تحقیق کی روداد اپنے اس مضمون میں بیان کی۔ ان کا خیال ہے کہ تاریخ اچھی اور بری دونوں ہوتی ہیں مگر مسلمان صرف بری یا تاریک تاریخ کی طرف دیکھتے ہیں اور اسی وجہ سے ان پر شدت پسند عناصر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ شدت پسندی اور دہشت گردی کا مقصد تنگ نظری اور تبدیلی کے عمل کو روکنا ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں یہاں پاکستان میں ایسے بہت سے لوگ ہیں جو نہ صرف پاکستان کے حوالے سے بلکہ پوری دنیا کے حوالے سے دہشت گردی اور عسکریت پسندی کے خلاف ہیں۔ پاکستانی یہ سمجھتے ہیں کہ لندن دھماکوں کا ذمے دار برطانوی حکومت اور اسرائیل ہے جبکہ برطانوی حکومت اس کو مسلم دنیا کے دہشت گردوں کی ایک سازش قرار دیتی ہے اور اس کی دلیل میں ان کا کہنا ہے کہ عراق جنگ کے خلاف مظاہرے کیے جاتے ہیں جبکہ مسلم دنیا میں تشدد کے خلاف کوئی مظاہرہ نہیں کیا جاتا۔ جیسن بروک اس بات کے بھی حامی ہیں کہ مسلمانوں کو مغرب میں آباد اُن عوام سے دوستی کرنی چاہیئے جو ناانصافی کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں اور تشدد کو پسند نہیں کرتے ہیں۔

اشتیاق احمد اپنے مضمون میں پاکستان کے لیے ایک سمت متعین کرتے ہیں۔ اپنے مضمون میں وہ سنگاپور کی حکومت کی مثال دیتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم اس طرح کے ممالک کو اپنے لیے آئیڈیل بنالیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم بھی عسکریت پسند اور شدت پسندی سے پاک معاشرہ بن جائے۔ سنگاپور کے وزیر اعظم نے اپنے ملک میں جن پالیسیوں کو نافذ کیا ہے یہ وہی پالیسیاں ہیں جو ہمیں قائد اعظم محمد علی جناح کے روشن خیال اور جدید معاشرے کے تصور میں دیکھائی دیتی ہے۔ اگر ہم اس بات سے قطع نظر کرلیں کہ یہ سنگاپور کے وزیر اعظم 'لی کوآن یو' کے الفاظ ہیں تو شاید بہت سے قارئین دھوکہ کھا جائیں۔ ہم (بحیثیت پاکستانی قوم) نے محمد علی جناح کی قدروں کو بھلا دیا جبکہ 'لی' ان سے متاثر ہوئے اور ان ہی اقدار کو اپنے ملک کی پالیسی بنایا۔ انہوں نے ہر رنگ، نسل، زبان، ثقافت، مذہب کو آزادی دی اور ان کو حقوق کی ضمانت دی اور نے ایسی پالیسیاں مرتب کیں کہ عوام بھی ایک دوسرے کے حقوق کا خیال رکھیں۔ اس ضمن میں مذہبی قومیتوں کو روشن خیال بنانے کے لیے ایسی معیار تعلیم رکھی گئی جس سے عوام کی تہذیب اور اخلاق میں بہتری آئے اور وہ اپنے عقائد کو دوسروں پر مسلط نہ کریں، اشتیاق احمد سنگاپور کو پاکستان کے لیے ایک راستہ یا راہ بنانا چاہتے ہیں کہ جس طرح سنگاپور نے دہشت گردی اور انتہا پسندی سے نجات کی راہ ڈھونڈی ہے اسی طرح پاکستان کو بھی قانونی اور

Marfat.com

آئینی اقدامات کرنے ہوں گے تاکہ پاکستان بھی عالمی برادری میں اپنا مقام حاصل کر سکے۔

اسی ضمن میں دوسری کتاب 'شدت پسندی: چند اہم فکری زاویے' جس کو زاہد حسن نے مرتب کیا ہے، میں شدت پسندی کے فکری اور نظری مفہوم کو واضح کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں ۸ مقالہ نگاروں نے اپنے گیارہ مقالات تحریر کیے ہیں اور ہر مقالے کا بنیادی موضوع بنیاد پرستی، دہشت گردی اور اسلام ہے۔ اس کتاب میں مختلف مقالہ نگاروں نے اسلام کا دفاع کرنے کی کوشش بھی کی ہے کیونکہ مغربی اسکالر جہاد کو دہشت گردی تصور کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم بھی اپنے آباؤاجداد کے کچھ نظریات بغیر سوچے سمجھے مان لیتے ہیں اور ہر چیز کا الزام مغرب پر لگا دیتے ہیں اور سازشی تھیوریز کو بلا سوچے سمجھے قبول کر لیتے ہیں۔ زیر نظر کتاب میں ان کے حوالے سے بھی مضمون درج ہیں۔

اس کتاب کے پہلے مقالے میں ڈاکٹر طارق رحمٰن ان تمام حکایتوں کو جو ہماری سوچوں اور روزمرہ کی زندگیوں میں رچ بس گئیں ہیں ان کو صحیح پیرائے میں بیان کرتے نظر آتے ہیں کیونکہ ہم اپنی غلطیوں کو بھی دوسروں کے سر پر ڈال رہے ہوتے ہیں۔ ہم نے جو ماضی میں غلطیاں کیں ہیں ہم اسی کی سزا بھگت رہے ہیں کوئی غیر ملکی عسکریت پسند آکر ہمارے ملک کی جڑوں کو کھوکھلا نہیں کر رہے ہیں۔

اس کتاب کا دوسرا مقالہ حمید اختر نے تحریر کیا ہے، روشن خیالی کی ایک مثال ہے۔ اپنے اس مقالے میں حمید اختر لکھتے ہیں کہ ہمیں تاریخ سے سبق حاصل کرنا چاہیئے۔ اسلامی تاریخ میں خوارج اور قرامطہ کے علاوہ بھی بہت سے گروہ ایسے تھے جنہوں نے سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے لیے مذہب کا سہارا لیا اور اُن لوگوں کو جو اختلافِ رائے رکھتے تھے، قتل کرنا شروع کر دیا۔ حمید اختر قرآن کو بنیاد بنا کر لکھتے ہیں کہ قرآن جو دین کی بنیاد ہے اس میں اسلامی ریاست کا ڈھانچہ موجود نہیں ہے کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کو یہ معلوم تھا کہ دنیا مستقل ارتقاپذیری کے عمل سے گزر رہی ہے۔ اس لیے قرآن میں ریاست کے خدوخال موجود نہیں ہیں۔ یہ حقیقت بھی ہے کیونکہ جب حضرت عمر فاروقؓ نے وقت اور حالات کے بدلنے کے کچھ ہی برسوں بعد بہت سی اصلاحات کیں تو آج تو ہم ۱۴۰۰ سال آگے آچکے ہیں اور حالات بدل چکے ہیں مگر آج بھی ہم بنیاد پرستی کی طرف چلے جا رہے ہیں۔ اسی اسلام کی طرف جہاں سے ہم چلے تھے، آج افغان جنگ کے خلاف غیر مسلم اقوام انسانیت کا نعرہ بلند کر رہی ہیں مگر مسلم اقوام امریکہ کی اتحادی بنی ہوئی ہیں۔

اس کتاب کا تیسرا مضمون اسلام کا تصور جہاد اور دہشت گردی کے عنوان سے ہے جو ڈاکٹر عائشہ جلال نے تحریر کیا ہے۔ اس مضمون میں ۹/۱۱ کے سانحے کے بعد مسلمانوں کی خاموشی اور متضاد رویوں سے یہی سمجھا جانے لگا کہ مسلمان دہشت گرد قوم ہے اور انکے مذہب میں چونکہ جہاد کا تصور موجود ہے اس لیے یہ سب

Marfat.com

ان ہی مسلمانوں کا کیا دھرا ہے۔ اپنے اس مضمون میں وہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور سید قطب کے نظریات کو بیان کرتے ہوئے تصورِ جہاد پر روشنی ڈالتی ہیں اور لکھتی ہیں کہ اسلام امن و آشتی کا مذہب ہے اور تشدد کا عنصر اسلام میں نہیں ہے۔ انہوں نے مولانا مودودی کے مختلف لیکچروں کو اپنے اس مضمون کی بنیاد بنایا ہے اور بیان کرتی ہیں کہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر جہاد کے حوالے سے جو بیان کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے مغرب اسلام کو دہشت گرد مذہب قرار دیتا ہے، درست نہیں ہے۔ امریکہ کی جانب سے شروع ہونے والی جنگ میں زیادہ نشانہ مسلمان بنے، عائشہ جلال لشکر طیبہ کی بھی حامی ہیں کہ یہ جماعت جو کچھ کشمیر کی آزادی کے لیے کر رہی ہے وہ دراصل پاک کشمیر پالیسی کا حصہ ہے۔ عائشہ جلال اپنے مضمون میں لکھتی ہیں کہ یہ جاننا اہم ہے کہ مذہبی جماعتوں کی نظریاتی اساس کیا تھی اور کیسے اس پر سیاسی رنگ کا غلبہ آ گیا۔

صبا نور اپنے مضمون میں انتہا پسندی کی اہم وجوہات بنیادی سہولیات کا نہ ملنا یا ناکافی ہونا، طبقاتی تفاوت، ہتھیاروں کا پھیلاؤ، میڈیا کا منفی رول، صوبائی اختلافات، کمزور معاشرتی ڈھانچہ، حکومتی پالیسیاں، مذہبی لیڈروں کا مبہم کردار اور سیاسی اختلافات وغیرہ بتاتی ہیں۔ وہ لکھتی ہیں کہ پاکستان کے پالیسی ساز تعلیمی سہولیات کی کمی یا ان سہولیات کے بہتر ہونے پر زور دیتے ہیں لیکن صبا نور اپنے اس مقالے میں نصاب کی تبدیلی کو اہم گردانتی ہیں کیونکہ تعلیمی اداروں سے بھی چھوٹی چھوٹی تحریکیں اٹھتی رہی ہیں اور یہی تحریکیں بعد میں انتہا پسندی کو فروغ دے کر طلبا تنظیموں کی سرگرمیوں کو شدت پسند سرگرمیوں میں بدل دیتی ہیں۔ اس کے علاوہ مذہب کی غلط اور مسخ شدہ تشریحات نے بھی انتہا پسندی کو فروغ دیا ہے اور انسانی پہلوؤں کو فراموش کر دیا ہے۔

اس کتاب میں محمد اعظم نے اپنے تین مقالے پیش کیے ہیں۔ وہ اپنے پہلے مقالے میں لکھتے ہیں کہ مذہبی رویے اور سماجی ترقی کا آپس میں گہرا تعلق ہوتا ہے۔ ہماری زندگیوں میں مذہب کا بہت اہم کردار ہے۔ گنتی کے چند افراد ایسے ہیں جو مذہب کو اپنی زندگی کا حصہ نہیں بناتے اور اسے ذاتی فعل سمجھتے ہیں جبکہ باقی افراد کی زندگیوں میں مذہب بہت اہم ہیں۔ لوگوں کی اکثریت مذہبی اجتماعات اور مساجد میں خطبوں کو مقدم جانتی ہے۔ مگر بہت سے مذہبی لوگ جب اپنے مفاد کے لیے کوئی عمل کرتے ہیں اور وہ عمل مذہب سے متصادم ہوتا ہے تو وہ مذہب سے کنارہ کشی اختیار کر لیتے ہیں۔ کیونکہ مُلّا وہی اسلام پھیلا رہے ہیں جو ان کے مفاد میں جاتا ہے۔ اسلام صوفی اسلام سے پر تشدد اسلام کی طرف بڑھ رہا ہے اس کی واضح مثال ۲۰۰۹ء کا واقعہ ہے۔ جس میں مسیحی برادری کے ۵۰ سے زائد گھروں کو نذر آتش کر دیا گیا تھا اب عالم یہ ہے کہ نہ صرف دوسرے مذاہب کے خلاف بلکہ ایک فرقے کی دوسرے فرقے کے خلاف بھی انتہا پسندی بڑھتی جا رہی ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۵ء میں بری امام کا واقعہ، ۲۰۰۹ء میں رحمان بابا کے مزار پر حملہ، ۲۸ دسمبر ۲۰۰۹ء یوم عاشورہ پر خود کش

Marfat.com

بمبار کا حملہ، ۲۰۱۰ء میں داتا گنج بخش کے مزار پر حملہ وغیرہ اس کی بڑی اور واضح مثالیں ہیں۔ ہماری مذہبی جماعتیں (بالخصوص جماعت اسلامی) احتجاجی سیاست کرتی ہے اور افراد کو حقیقی مسائل سے دور کرتی ہے۔ یہی نہیں کہ صرف مذہبی جماعتیں بلکہ ہماری حکومت بھی ایسی پالیسیاں مرتب کرتی ہے جو افراد میں انتہا پسندی کو فروغ دیتی ہیں۔ ضیاء نے اسلامائزیشن کی پالیسی اپنا کر غیر ریاستی عناصر کو اسلحہ دے دیا (جس کو بعد میں انہوں نے ریاست پر ہی استعمال کیا)۔

محمد اعظم نے بہت سے محققین کو اپنے مقالے کی بنیاد بنایا ہے۔ جن میں ڈاکٹر طارق رحمان، ڈاکٹر عائشہ جلال، سہیل عباس، عامر رانا، شبانہ فیاض، کرسٹین فییر، طاہر عباس، صبیحہ حفیظ، عبدالقادر، صدیقی قریشی، حسین حقانی، حسن عباس، صفیہ آفتاب، کے کاوَل، اولیوئیرائے، ایم جی چٹ کارا، بے نظیر بھٹو، عرفان احمد، رابرٹ کمپ، کیرل ڈائیر اور کئی ماہرین کے نظریات اور کتابوں کے حوالے دے کر انتہا پسندی کا پس منظر بیان کیا ہے۔ محمد اعظم کے مطابق ہمارا معاشرہ جو سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں سے گزر رہا ہے اس کی سمت منفی ہے اور اس منفی سمت کی طرف لے جانے میں میڈیا (ذرائع ابلاغ) بڑا نمایاں کردار ادا کر رہا ہے اور میڈیا کے ذریعے عوام، دوسری اقوام کے نظریات اپنے اُوپر مسلط کر رہے ہیں۔ میڈیا چھوٹی سی چھوٹی خبر کو بہت بڑھا چڑھا کر بیان کر رہا ہے۔ میڈیا میں صرف الیکٹرونک میڈیا نہیں بلکہ پرنٹ میڈیا بھی ہے، جیسے اخبارات ورسائل کہا جاتا ہے۔ ان میں اردو اخبارات کا رویہ کافی متشدانہ نظر آتا ہے۔ وہ تشدد کی پالیسی کو فروغ دیتے ہیں۔ پنجاب یونین آف جرنلٹس میں ۳۰۰ /افراد موجود ہیں اور سب کا تعلق مذہبی جماعتوں سے ہے اور یہی شدت پسند گروہ اور افراد میڈیا پر اثر ڈالتے ہیں اور ہماری توجہ حقیقی اور اہم مسائل کی طرف نہیں جاتی۔

قاضی جاوید نے اپنے مقالے میں بنیاد پرستی کی ابتداء کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ اسلام ابتدا سے ہی اعتدال پسندی، اور میانہ روی کا حکم دیتا ہے۔ دین میں کوئی جبر نہیں ہے۔ مسلمانوں کو بنیاد پرستی کی طرف صرف جانا چاہیئے تاکہ وہ اصل قرآن اور حدیث سے واقف ہو جائیں۔ مگر مسلمان جارحانہ بنیاد پرستی کی طرف چلے گئے ہیں۔ ہمارے مورخین کو چاہیئے کہ وہ ماضی کی رنگین تصویر کشی نہ کریں کیونکہ اس قسم کی تاریخ پڑھ کر قارئین دنیا کو تعصب اور نفرت کی عینک سے دیکھتے ہیں۔ ہمیں معروضی اور غیر جانبدار تاریخ کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنے آپ کو برتر سمجھنے کے بجائے دوسروں کو احترام کی نگاہ سے دیکھیں۔

زیرِ مطالعہ کتاب میں امجد طفیل اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ دہشت گردی کے واقعات سے افراد کی زندگیوں پر بہت گہرا اثر مرتب ہوتا ہے۔ لوگ نفسیاتی دباؤ کا شکار ہو گئے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ میڈیا فوری خبر حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے مگر بیشتر چینل والے خبر کو سنسنی خیز بنا کر نشر کرتے ہیں کہ سننے والوں کے

Marfat.com

اعصاب پر منفی اثر ڈالتے ہیں، اُن کی زندگیاں اوران کے ساتھ رہنے والوں کے معمولات بھی متاثر ہوتے ہیں۔ طفیل اس حوالے سے ایک تحقیق کے نتائج کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے وہ دوسرے نفسیات کے پروفیسروں کے تحقیقی مقالے کو بھی بنیاد بناتے ہیں۔

اس کتاب کے آخر میں ڈیوڈ آرنووچ جو کہ ایک برطانوی مصنف ہیں، کے مضمون کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اپنے اس مضمون میں آرنووچ ان عناصر پر گفتگو کرتے ہیں کہ کس طرح سے سازشی نظریات کو لوگ قبول کر کے اپنے ذہنوں اور سوچ کو پروان چڑھاتے ہیں، سازشی نظریات تخلیق کرنے والے اپنی شکست تسلیم نہیں کرتے بلکہ اپنے دلائل میں ایسی لچک رکھتے ہیں کہ نئے حقائق سامنے آنے پر انہیں بھی سازشی نظریے میں سمو لیا جائے۔

الغرض یہ کہ یہ دونوں کتابیں اہم مباحث پر مشتمل ہیں اور دونوں کتابوں میں محققین نے کافی محنت سے اور تحقیق کر کے دہشت گردی اور شدت پسندی کے کو سمجھانے کی کوشش کی ہے اور شدت پسند نظریات کے بجائے رواداری کا سبق دیا ہے۔

صدف مسعود

(پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی)

Marfat.com

Marfat.com

دستاویزات

Marfat.com

Marfat.com

دستاویزات

صفحہ

۱۔ پاکستان میں مذہبی رواداری کے قیام اور مذہبی اقلیتوں کے حقوق کے بارے میں سپریم کورٹ آف پاکستان کا تاریخی فیصلہ ۳۳۳

۲۔ فتویٰ اسلام آباد: بین الاقوامی علماء کانفرنس کے موقع پر علمائے کرام کی جانب سے انسداد پولیو کے حق میں فتویٰ ۳۵۸

۳۔ صدر اسلامی جمہوریہ پاکستان جناب ممنون حسین کا تقریب ''سلام پاکستان'' سے خطاب ۳۶۰

۴۔ صدر پاکستان ممنون حسین کا انٹرنیشنل سمپوزیم سے خطاب ۳۶۳

۵۔ میاں نواز شریف کے قوم سے خطاب کا مکمل متن ۳۶۶

۶۔ وزیر اعظم محمد نواز شریف کا پارلیمنٹ کے مشترکہ اجلاس سے خطاب ۳۷۲

۷۔ وزیر اعظم کے قوم سے خطاب کا متن ۳۸۱

۸۔ G-3 اور G-4 لائسنسوں کی تقسیم کی تقریب سے وزیر اعظم کا خطاب ۳۸۴

۹۔ ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان کی رپورٹ ۲۰۱۴ء: تعلیم ۳۸۷

Marfat.com

پاکستان شناسی
جلد:۱،
جنوری تا دسمبر ۲۰۱۵ء

پاکستان میں مذہبی رواداری کے قیام اور مذہبی اقلیتوں کے حقوق کے بارے میں سپریم کورٹ آف پاکستان کا تاریخی فیصلہ

حقیقی دائرہ اختیار

بینچ:

جناب جسٹس تصدیق حسین جیلانی، چیف جسٹس
جناب جسٹس شیخ عظمت سعید، جج
جناب جسٹس مشیر عالم، جج

S.M.C. NO. 1 OF 2014 AND C.M.A. NOS. 217-K/2014 IN S.M.C. NO. 1/2014, H.R.C. NO. 29960-P/2012, C.M.A. NO. 110-K/2014 IN C.M.A. NO. 737/2014, C.M.A. NO. 120-K/2014 IN C.M.A. NO. 737/2014, C.M.A. NO. 1388-K/2014 IN C.M.A. NO. 737/2014, C.M.A. NO. 139-K/2014 IN C.M.A. NO. 737/2014, C.M.A. NO. 142-K/2014 IN C.M.A. NO. 737/2014, CRIMINAL M.A. NO. 322/2014 IN CRIMINAL ORIGINAL PETITION NO. 17-L/2013 & CONSTITUTION PETITION NO. 98/2011

(مورخہ 22-09-2013 کو پشاور چرچ پر بم حملہ اور چترال کے قبائلی کیلاش کے لوگوں کو دھمکائے جانے والے حوالے سے از خود نوٹس)

حاضر: جناب سلمان اسلم بٹ، اٹارنی جنرل فار پاکستان
خان سعید الزماں ظفر، ایڈیشنل اٹارنی جنرل
جناب ساجد الیاس، ڈی اے جی
جناب سہیل محمود، ڈی اے جی
جناب رزاق اے۔ مرزا، ایڈیشنل ایڈووکیٹ جنرل، پنجاب
جناب زاہد یوسف، ایڈیشنل اے جی، کے پی کے
جناب ایاز سواتی، ایڈیشنل اے جی۔ بلوچستان

Marfat.com

جناب محمد فرید ڈوگر، اے اے جی، بلوچستان

جناب محمد قاسم میرجٹ، ایڈیشنل ایڈووکیٹ جنرل، سندھ

جناب علی شیر جاکھرانی، اے آئی جی لیگل، سندھ

Rev شاہد پی۔مہراج، ڈین، لاہور کیتھڈرل

جناب ذوالفقار احمد بھٹہ، اے اسی پی، (جے، سالک، سابقہ ایم این اے کے لیے)

ڈاکٹر رمیش کمار وینکھوانی چیئرمین، پاکستان ہندو کونسل

جناب سلیم مکھیل، جسٹس ہیلپ لائن

جناب ندیم اے۔ شیخ، ایڈووکیٹ، جسٹس ہیلپ لائن

جناب گبریال فرنس خان، اے ایس سی،

تاریخِ سماعت 19 جون 2014ء

فیصلہ

تصدق حسین جیلانی

تمام انسان آدم اور حوا کی اولاد ہیں، ایک عربی کو کسی عجمی پر کوئی فوقیت نہیں اور نہ ہی کسی عجمی کو کسی عربی پر کوئی برتری حاصل ہے، اسی طرح گورے کو کالے پر اور کالے کو گورے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں، سوائے تقویٰ اور نیک عمل کے۔

ان از خود کارروائیوں کا آغاز اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین مجریہ 1973ء کے آرٹیکل (3)184 کے تحت ایک جسٹس ہیلپ لائن نامی تنظیم کی جانب سے موصول شدہ مراسلے کی بناء پر کیا گیا جو پشاور میں ایک چرچ پر کیے جانے والے حملے کے متعلق تھا جس میں تقریباً اکیاسی کے قریب ہلاکتیں (موضوع ایف آئی آر نمبری 728 مورخہ 22-09-2013 زیر دفعات 302/324/427 تعزیراتِ پاکستان، دفعہ 3/4 آتش گیر مواد کا قانون اور دفعہ 7 انسدادِ دہشت گردی بر تھانہ خان رزاق شہید (قبولی پشاور) عمل میں آئیں۔

کچھ شکایات ہندو مسلک کے پیروکاروں کی جانب سے بھی موصول ہوئیں جن میں یہ استدعا کی گئی تھی کہ عدالت ھذا مجاز اتھارٹیز کو ہدایت جاری کرے وہ ایسے حفاظتی اقدامات اُٹھائیں جن سے اُن کی عبادت گاہوں کو تحفظ حاصل ہو۔ مورخہ 20-02-2014 روزنامہ ''ڈان'' میں ایک اداریہ اور خبر شائع ہوئی جس میں یہ زور دیا گیا تھا کہ چترال میں کیلاش قبائل اور اسماعیلی فرقہ کے افراد پر دباؤ ڈالا جارہا ہے کہ وہ اپنا

Marfat.com

مذہب تبدیل کر کے دائرۂ اسلام میں داخل ہوں اور مختلف فرقے اپنا لیں یا پھر مرنے کیلئے تیار ہو جائیں۔ عدالت نے ان تمام واقعات کو بنیادی انسانی حقوق جن کی ضمانت ان شہریوں کو دی گئی ہے اور آئین میں مروّجہ پالیسی اصولوں کی خلاف ورزی شمار کیا۔ عدالت نے یہ ضرورت محسوس کی کہ ان وجوہات کا جائزہ اس تناظر میں لیا جائے جو ان واقعات کا موجب بنتے ہیں اور ایک ایسا ہدایت نامہ تشکیل دیا جو ان افراد کو حاصل بنیادی حقوق کے تحفظ کیلئے موثر کردار ادا کر سکے۔ فاضل اٹارنی جنرل پاکستان اور چاروں صوبائی ایڈوکیٹ جنرلوں کو نوٹسز جاری کیے گئے۔ فاضل اٹارنی جنرل پاکستان نے عدالت ھذا کی ہدایت پر مختلف اقلیتی تنظیموں کے نام اور ان کے سربراہان کے نام برائے ریکارڈ پیش کیے تا کہ ان کا نقطہ نظر بھی سنا جا سکے۔ جو درج ذیل ہیں۔

نمبر شمار	نام اور عہدہ	پتہ	فون نمبران
	عیسائی برادری/ پرٹیسٹنٹ/ چرچ آف پاکستان		
1	Rev. Bishop Irfan Jamil Bishop of Lahore, Church of Pakistan	Bishop House Cathedral Close, the mall, Lahore	0333-4756730
2	Mr. Shahid Miraj, PS to Bishop of Lahore, Church of Lahore, Church of Pakistan	Bishop House Cathedral Close, the mall Lahore	0300-8433287
	عیسائی برادری/ کیتھولک		
3	Arch Bishop Substain Francis Shaw Archbishop of Lahore	1-Lawrence Road, Lahore	0307-2346072
4	Mr. Tariq Inayat, PS to Archbishop of Lahore	1-Lawrence Road, Lahore	0333-4285290
	ہندو برادری		
5	Dr. Ramesh Kumar Vankwani, MNA	Patron Inchief, Pakistan Hindu Council.	0333-2277370
	سکھ برادری		

Marfat.com

042-99211035 0300-4661285	Mr. Junaid Ahmad, Secretary, Evacuee Trust Property Board, Lahore.	Pakistan Sikh Gurdwara Parbandhak Committee, being reconstituted	6

کارروائی کے دوران کچھ اہم معاملات عدالت کے روبروزیر بحث آئے جن پر تفصیلی تذکرہ درج ذیل ہے:۔

۱۔ یہ اعتراض کہ ہندو لڑکیوں کو زبردستی اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جارہا ہے جس کے متعلق فوجداری مقدمات بھی رجسٹرڈ کیے گئے ہیں لیکن ان میں کوئی پیش رفت ہوسکی ہے۔

۲۔ صوبائی اور وفاقی حکومتوں کی جانب سے پشاور میں چرچ دھماکے کے متاثرین کیلئے اعلان کردہ معاوضے جس کی ادائیگی تاحال نہ کی جاسکی ہے۔

۳۔ یہ الزام کہ کیلاش اور اسماعیلی فرقے سے تعلق رکھنے والوں کو دھمکیوں کا سامنا ہے کہ وہ یا تو اپنے فرقے سے منحرف ہوں یا موت قبول کریں۔

۴۔ کراچی میں 1926 میں قائم کیے گئے ہندو جمخانے کے متعلق شکایت۔

۵۔ کراچی میں کرسچین مشن سکول سے متعلق شکایت جس میں بانیِ پاکستان قائداعظم محمد علی جناح نے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔

۶۔ امرہ پور استھان پر واقع تاریخی ہندو مندر کی بے حرمتی کی شکایت۔

۷۔ رامیش کمار ونکوانی کی شکایت جس میں انہوں نے یہ الزام لگایا کہ گذشتہ دو ماہ میں صرف صوبہ سندھ میں ایسے چھ واقعات وقوع پذیر ہوچکے ہیں جن میں ہندو مندروں اور عبادت گاہوں کی بے حرمتی کی گئی ہے۔

۸۔ نادرا اور لوکل کونسل اتھارٹی میں ہندوؤں کی شادیوں کی عدم رجسٹریشن کے متعلق شکایت۔

۹۔ عیسائیوں کی شادیوں کی عدم رجسٹریشن کے متعلق شکایت۔

۱۰۔ پَرم ہنس جی مہاراج کی سمادھی سے متعلق شکایت۔

۳۔ عدالت نے فاضل اٹارنی جنرل، ایڈوکیٹ جنرل سندھ پنجاب، خیبر پختونخواہ اور ہندو مسیحی برادری کو تفصیل سے سُنا۔ جہاں تک ہندو جمخانے کا تعلق ہے تو یہ معاملہ سندھ ہائی کورٹ میں سال 2009 کی آئینی درخواست نمبر 6 میں زیر التواء رہا ہے اور اب یہ معاملہ سال 2014 کی سول اپیل K-16 میں زیرِ التواء ہے۔ اس لیے یہ معاملہ اُس مقدمے میں علیحدہ سے نمٹایا جائیگا۔ جہاں تک ضلع لاڑکانہ میں مندروں کی بے حُرمتی کا تعلق ہے: تو فاضل ایڈیشنل ایڈوکیٹ جنرل سندھ نے تصدیق کی کہ خطا کاروں کے خلاف تعزیراتِ پاکستان کے متعلقہ شقوں کے تحت مقدمات درج کر لیئے گئے ہیں اور ملزمان کو انصاف کٹہرے میں لایا جائیگا۔ مسٹر علی شیر جاکھرانی، اے آئی جی (لیگل) سندھ نے سال 2014 کی متفرق درخواست نمبر 2878 جمع کروائی ہے

Marfat.com

جس میں اس حوالے سے درج کیے گئے مقدمات کی تفصیل دی گئی ہے جو کہ درج ذیل ہے۔

S#	Range	Attack on Hindu Temples in area of responsibility FIR No. including date of incident	Arrested person	Name of the Court	Date of Challan in the Court of Law	Whether Section 295 invoked or not if not give the justifications	If Challan has not submitted the challan should be submitted within a week	If there is justification for case has not been challaned as yet	Computerized copy of FIR	Wheather the FIR registered on the complaint of victim or by the State	Name of the Victim & witness
01.	Karachi Range	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=
02	Sukkur Range	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=
03	Hyderabad Range	36/2014 u/s.295(A) 436,34 PPC 6/7 ATA PS SITE Hyderabad Dt. 28.3.2104	=	ATC Hyderabad	Final Report u/s 173 Cr.PC dt.10.4.2014	invoked	Final report u/s 173 Cr.PC submitted on 10.4.2014	Final report submitted on 10.4.2014	Attached	Complainant Kirshan Kumar Menghwar Hindu	=
04	Mirpurkhas Range	20/2014 u/s295, 380 PPC PS Diplo District Tharparkar Dt.30.3.2014	1.Allah Wassyo s/o Porho. 2.Allah Bux s/o Mitho 3.Jeam s/o Khamiso 4.Moul Bux s/o Porho 5.Sattar s/o Muham mad	Civil Judge & Judical Magis trate Diplo	15.4.2014	invoked	Challan submitted on 15.4.2014	Challan submitted on 15.4.2014	Attached	On the complaint of victim	1.Jhaman Das s/o Mangha ram (Victim) Malbo Thakur and Balho Menghwar (Witnesses)
		15/2014 u/s 295,297,436 PPC PS Madeji District Shikarpur Dt.08.05.2014		4th. Civil Judge & judicial Magistrate Shikarpur	Case is Under investigation		Case is Under Investigation	Case is Under Investigation	Attached	On the complaint of victim	VICTIM Mukhi Sundar Das WITNESSES 1.Satram Das 2.Jeamd Rai
05	Larkana Range	34/2014 u/s 6/7 ATA, 436,380,427,461,355,295,147,148 PPC PS Market Larkana Dt.16.03.2014	1.Imran Shaikh 2.Abdul Khalique Brohi 3.Yasir Samtio 4.Pervez Ali Abbasi 5.Abdul Manan Shaikh	ATC Larkana	21.4.2014	Invoked	Challan Submitted on 21.04.2014	Challan Submitted 21.4.2014	Attached	By the State	WITNESSES 1.PC/Imtiaz Ali 2.PC/Ghulam 3.PC/Muhammad Sajjan

Marfat.com

۴۔ ہندو شادیوں کی رجسٹریشن نہ کرائے جانے کا مسئلہ نادرا نے حل کر لیا ہے اور جناب رامیش کمار و انکوانی نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ نادرا نے ہندو شادیوں کے حوالے سے رجسٹریشن اسناد جاری کرنا شروع کر دی ہیں۔ جہاں تک ہندو لڑکیوں کی جبری تبدیلی مذہب کے الزام کا تعلق ہے اگر چہ پنجاب، سندھ، بلوچستان میں مقدمات درج ہوئے ہیں لیکن عمومی طور پر یہ پایا گیا ہے کہ یہ لڑکیاں اپنے آشناؤں کے ساتھ بھاگ کر اپنی مرضی سے شادیاں کر چکی ہیں تاہم عدالت ایسی کسی بات پر تبصرہ نہیں کریگی جس سے کسی بھی فریق کے عدالتوں کے سامنے زیر التواء مقدمات متاثر ہوں۔ فاضل قائم مقام ایڈووکیٹ جنرل پنجاب نے بیان کیا کہ عیسائیوں کی شادی کے قانون مجریہ 1872ء کے تحت 150 پادری اور بشپ 20 اضلاع میں پہلے سے ہی رجسٹر کر لیئے گئے ہیں۔ اور اگر کوئی بھی مسیحی شادی اس ایکٹ کے تحت لائسنس یافتہ پادری کے زیر اہتمام متعلقہ چرچ میں ہوتی ہے تو اُسکو پنجاب مقامی حکومت کے قانون اور اس کے تحت بنائے گئے اصولوں کے تحت رجسٹر کیا جاتا ہے۔ جہاں تک وزیر اعظم کے اعلان کردہ معاوضے کی عدم ادائیگی کے سوال کا تعلق ہے اس سلسلے میں فاضل ایڈووکیٹ جنرل خیبر پختونخواہ نے کہا کہ صوبائی گورنمنٹ پہلے ہی مطلوبہ فنڈ زدھا کہ متاثرین میں تقسیم کر چکی ہے۔ جہاں تک کیلاش کے اقلیتی لوگوں کو دہشت گردوں کی دھمکیوں کا تعلق ہے تو گورنمنٹ آف خیبر پختونخواہ کی حکومت نے اس سلسلے میں موثر اقدامات اٹھائے ہیں اور ایڈووکیٹ جنرل خیبر پختونخواہ نے کمشنر مالاکنڈ کی رپورٹ پیش کی ہے جو درج ذیل ہے:

i۔ کمشنر مالاکنڈ نے اس معاملے پر ضلع چترال کا مورخہ 21 اور 22 فروری 2014 کو دورہ کیا۔ وہ 21 تاریخ کو کیلاش کے علاقے وادئ بمبوریت (Bumburet Valley) بذریعہ گاڑی پہنچے جہاں انہوں نے کیلاش کے اقلیتی لوگوں سے ملاقات کی۔ کمشنر صاحب نے اس معاملہ کے متعلق ذاتی طور پر وہاں کے متعلقہ افراد سے ضلعی سطح پر بات چیت کی۔ یہ بات ثابت ہوئی کہ TTP کی جانب سے یہ کوئی نئی دھمکی نہیں تھی اور بین الاقوامی خبروں میں جس ویڈیو کو دکھایا گیا ہے وہ چترال کے عوام میں تقسیم نہیں کی گئی۔ کیلاش کے اقلیتی عوام ضلعی انتظامیہ اور ڈی پی او چترال نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ خبر پرانی کہانی ہے اور میڈیا کے کچھ لوگوں نے اپنے مفادات کے تحت اسے دوبارہ نشر کیا ہے۔

ii۔ کمشنر نے کیلاش کے اقلیتی افراد کو یقین دلایا کہ حکومت ان کی حفاظت کرے گی اور ان کی بتایا کہ پاک آرمی کی AK-42 رجمنٹ پہلے ہی علاقے میں تعینات کر دی گئی ہے۔ پولیس کی ایک اور کمک وادئ بمبوریت پہنچ چکی ہے۔ پولیس اسٹیشن بمبوریت میں 55 افراد کی نفری ہے اس کے علاوہ اسپیشل فورس کے 15 جوان اور 15 بارڈ فورس کے جوان نہایت مستعدی سے علاقے میں اپنی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ڈسٹرکٹ پولیس آفیسر نے بتایا کہ وادئ کیلاش کی سرحد افغانستان کے صوبے نورستان سے ملتی ہے لیکن فی الحال علاقہ آمدورفت کے قابل نہیں کیونکہ ہر طرف برف ہے اور آرانڈو سے گٹکوہ تک

Marfat.com

تقریباً 16 چیک پوسٹیں ہیں۔ ان تمام 16 چیک پوسٹوں پر پاکستان آرمی اور LEAs کے جوان ہر وقت گشت کرتے ہیں جسکی بناء پر نورستان سے پاکستان کی سرزمین میں داخلہ تقریباً ناممکن ہے۔ بہر حال جیسے کہا گیا ہے کہ LEAs والے ان 16 چیک پوسٹوں پر مستعدی سے موجود ہیں تا کہ طالبان کی طرف سے کسی بھی کارروائی کا جواب دیا جا سکے۔

iii۔ کیلاش کی اقلیتی لوگوں کے نمائندوں نے انتظامیہ پر مکمل بھروسے کا اظہار کیا اور انہوں نے کہا کہ وہ ویلی کی حفاظت کے لیے کیے گئے انتظامات سے مطمئن ہیں۔ انہوں نے کمشنر کی آمد کو سراہا جس کا مقصد ذاتی طور پر علاقے کی صورتحال کا جائزہ لینا اور کیلاش کے اقلیتی افراد سے ان کے تحفظات معلوم کرنا تھے۔ کمشنر صاحب نے وہاں ایک جنازے میں بھی شرکت کی جو کیلاش کی اقلیتی برادری کے ایک بزرگ کا تھا جو اسی دن فوت ہوا تھا۔ ان لوگوں نے کمشنر صاحب کے جنازے میں شرکت کو بھی سراہا۔ اس موقع پر کمشنر صاحب نے ان کو اپنے رواج کے مطابق رسومات ادا کرنے کی اجازت دی اور انہیں یقین دلایا کہ اس سلسلے میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی۔

iv۔ مورخہ 22 تاریخ کو اسماعیلی فرقے کے لوگوں کے ساتھ گورنر چترال کی رہائش گاہ پر ضلعی انتظامیہ کی موجودگی میں ملاقات ہوئی۔ ضلعی طور پر معلومات حاصل کی گئی چترال کے اسماعیلی فرقے نے ایف ایم چینل پر ایک اشتعال انگیز تقریر کا حوالہ دیا۔ یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ ایف ایم چینل ایک مذہبی چینل ہے جس کو پیمرا نے قانون کے تحت اجازت دی ہوئی ہے، تاہم ضلعی انتظامیہ نے اس کے مالک کو طلب کیا اور اس کو تنبیہ کی گئی اور سختی سے ہدایت دی گئیں کہ براہ راست گفتگو نشر نہ کی جائے بلکہ پہلے سے ریکارڈ شدہ مواد جس کا ضلعی انتظامیہ جائزہ لے کر اجازت دے نشر کیا جائے۔ چترال میں کوئی فساد برپا ہونے سے قبل ہی ایک بروقت اقدام کر لیا گیا تا کہ علاقے کے تمام مسالک میں ہم آہنگی پیدا کی جا سکے۔ کمشنر نے ضلعی انتظامیہ کو ہدایت کی کہ وہ ایف ایم چینل کی نگرانی کریں اور اگر وہ ضلعی انتظامیہ سے کیے گئے معاہدے کی خلاف ورزی کرے تو پیمرا کو اس کا لائسنس منسوخ کرنے کا کہا جائے۔

v۔ اسماعیلی فرقے کو یقین دلایا کہ انتظامیہ اس تمام صورتحال سے بخوبی واقف ہے اور کمشنر صاحب نے انہیں مطلع کیا کہ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین میں ہر شخص کو آزادی کا حق دیا گیا ہے اور حکومت اسماعیلی فرقے کے تحفظ اور سلامتی میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھے گی۔ جنہوں نے نہ صرف چترال بلکہ پورے ملک کی ترقی میں بھرپور کردار ادا کیا ہے۔ کمشنر صاحب نے خاص طور پر چترال اور شمالی علاقہ جات میں اسماعیلی فرقے کے لوگوں کے ملک کی ترقی میں کردار کو سراہا۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سر سلطان محمد آغا خان سوئم نے مسلم لیگ کی بنیاد 1906ء میں رکھی اور بعد ازاں تحریکِ آزادی کیلئے جدوجہد کی۔ ضلعی انتظامیہ کو ہدایت دی گئی کہ وہ اسماعیلی فرقے کے لوگوں کے ساتھ علاقے میں

Marfat.com

امن قائم کرنے کیلئے رابطہ رکھیں۔

vi۔ اس کے علاوہ انتظامیہ اور پاک آرمی نے علاقے کے تحفظ کو یقینی بنانے کیلئے ہر ممکن قدم اٹھایا ہے۔ یہاں یہ بتانا بہت ضروری ہے کہ مورخہ 22 فروری کو جنرل آفیسر کمانڈنگ 17 div پاک آرمی کے جنرل جاوید بخاری نے بھی وادئ کیلاش کا دورہ کیا اور حفاظتی انتظامات کا جائزہ لیا۔ اس سے چترال کے عوام کا خاص طور پر کیلاش کی اقلیتی برادری اور اسماعیلی فرقے کے لوگوں کا حوصلہ بلند ہوا۔

vii۔ اسماعیلی فرقے اور کیلاش کے اقلیتی لوگوں نے میڈیا میں اس خبر کے آنے کے ضلعی انتظامیہ کی جانب سے اٹھائے گئے اقدامات کو سراہا اور اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ اس معاملے میں دونوں فرقوں کے لوگوں نے ضلعی حکومت کی جانب سے علاقے کے لوگوں سے رابطہ کرنے پر ان کا شکریہ ادا کیا۔ یہ بات پورے اطمینان سے بتائی گئی کہ چترال میں کوئی مذہبی ٹکراؤ نہیں ہے اور تمام فرقے باہم ہم آہنگی سے رہ رہے ہیں میڈیا میں جو کچھ دکھایا جا رہا ہے وہ ایک سوچی سمجھی سازش کا نتیجہ ہے۔

۵۔ فاضل اٹارنی جنرل پاکستان نے ایک متفرق درخواست نمبر 3426/2014 جمع کروائی جو ایک نوٹیفکیشن کے بارے میں ہے جسے گورنمنٹ آف پاکستان کیبنٹ سکیریٹریٹ اسٹیبلشمنٹ ڈویژن نے مورخہ 26.05.2009 کو شائع کیا جس کے مندرجات مندرجہ ذیل ہیں۔

> زیر دستخطی کو ہدایت دی گئی ہے کہ وہ بیان کرے کہ وفاقی حکومت نے ملازمتوں میں اقلیتوں کیلئے %5 کوٹہ مختص کیا ہے جیسا کہ پاکستان کے آئین 1973 میں آرٹیکل (260(3)(b میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کوٹہ کا وفاقی حکومت کی تمام سروسز پر اطلاق ہوگا جن کا انتخاب براہ راست کیا جائے گا جس میں CSS بھی شامل ہے اور اہلیت کی بنیاد پر بھی وہ اس کے علاوہ حصہ لے سکتے ہیں۔

۲۔ اس مختص کوٹہ کے اصول بالکل اسی طرح کے ضوابط ہیں جو خواتین کے کوٹے کے متعلق اسٹیبلشمنٹ ڈویژن کے آفیس میمو نمبر O.M.No.4/15/2006-F.2 مورخہ 22-05-2007 کے تحت جاری کردہ قاعدہ ہیں اور ان کو پورے صوبے کے حصے کے طور پر لیا جائے گا جیسا کہ اسٹیبلشمنٹ ڈویژن کے O.M.No.4/10/2006 R-2 مورخہ 22-05-2007 میں بیان کیا گیا ہے اور یہ غیر مسلم کے لیے صوبے میں اس کے حصے کے مطابق ہوگا۔

۳۔ اوپر بیان کیا گیا کوٹہ درج ذیل میں استعمال نہیں ہوگا۔

i۔ میرٹ کی بنیاد پر بھرتی کی جانے والی اسامی کی فیصدی مقدار پر،

ii۔ وہ بھرتی جو کہ ترقی کے ذریعے یا تبادلہ کے ذریعے متعلقہ قوانین کے تحت کی جائے۔

Marfat.com

iii۔ مختصر مدتی اسامیاں جو چھ ماہ سے کم عرصہ میں ختم ہوں۔اور

iv۔ جداگانہ اسامیاں جو کہ شاذ و نادر وجود میں آئیں۔

۴۔ آسامیاں جو کہ اقلیتوں (غیر مسلمانوں) کیلئے مخصوص ہوں جن کیلئے اہل امیدوارن دستیاب نہ ہوں اُن کو اقلیتی (غیر مسلم) امیدواروں سے ہی پُر کیا جائے گا۔

۵۔ یہ احکامات تمام ذیلی محکمہ جات/ خودمختار/ نیم خودمختار اداروں/ کارپوریشنوں اور کمپنیز وغیرہ جو کہ انتظامی طور پر وفاقی حکومت کے ماتحت ہیں میں ابتدائی تقرریوں پر لاگو ہوں گے۔

۶۔ وزارتوں/ ڈویژنوں سے گزارش ہے کہ مندرجہ بالا ہدایات تمام متعلقہ افراد کے علم میں لائیں تاکہ مستقبل میں تقرری کے وقت تعمیل کی جا سکے۔

۷۔ کسی بھی مشکل کے خاتمہ کیلئے اسٹیبلشمنٹ ڈویژن کی وضاحت حتمی ہوگی۔

۶۔ فاضل افسر قانون نے مزید کہا کہ درج بالا 'نوٹیفکیشن کا ذکر فیڈرل پبلک سروس کمیشن کے قواعد' برائے مقابلہ امتحان 2014 میں بھی موجود ہے۔فاضل ایڈیشنل ایڈوکیٹ جنرل پنجاب نے بھی ایک نوٹیفکیشن مورخہ 27-03-2010 ذیل میں دیا گیا ہے کہ نقل ریکارڈ میں پیش کی۔

نمبر SCR-111(S&GAD)1-35893 پنجاب سول سرونٹس ایکٹ 1974(VII of 1974) کے تحت حاصل شدہ اختیارات کے تحت اور گزشتہ نوٹیفکیشن نمبری 30R-111(S&GAD)1-35/1993 مورخہ 23-10-2009 کے تحت پنجاب کے گورنر نے حکم دیا ہے کہ باوجود دیگر تمام سروسز /تعیناتی احکامات جو کہ تعیناتی کے طریقہ کار میں درج ہیں مستقبل میں مشتہیر ہونے والی تمام اسامیوں کا بشمول اسامیاں جو پنجاب پبلک سروس کمیشن کے مقابلے کے امتحان کے ذریعے پر کی جائیں کا پانچ فیصد کوٹہ اقلیتوں (غیر مسلموں) کیلئے مخصوص کیا جائے گا جیسا کہ اسلامی جمہوریہ پاکستان 1973 کے آرٹیکل 260(3)(b) میں ذکر کیا گیا ہے۔مگر تمام مجوزہ شرائط جو متعلقہ سروس رولز میں درج ہیں کا نفاذ جاری رہے گا۔

2۔ اسامیوں کے بارے میں متذکرہ بالا تحفظات درج ذیل پر لاگو نہیں ہوں گے۔

(i) تقرری جو ترقی یا تبدیلی کے متعلقہ قواعد کے مطابق ہو۔

(ii) مختصر مدتی اسامیاں جو چھ ماہ سے کم عرصہ میں ختم ہو جائیں۔

(iii) جُداگانہ اسامیاں جو کہ شاذ و نادر وجود میں آئیں۔

Marfat.com

(iv) اسامیاں جو اقلیتوں کیلئے مخصوص ہیں جن کیلئے معیاری امیدواران دستیاب ہوں۔ یہ اسامیاں غیر مخصوص تصور ہوں گی اور میرٹ پر پُر ہوں گی۔

۷۔ فاضل ایڈووکیٹ جنرل، خیبر پختونخواہ نے بھی اقرار کیا کہ خیبر پختونخواہ سول سرونٹس (تقرری، ترقی اور تبدیلی) قاعدہ جات 1989ء کے قاعدہ نمبر 10 میں خصوصی طور پر درج ہے کہ تمام صوبائی سروسز میں پانچ فیصد کوٹہ اقلیتوں کیلئے مخصوص ہے۔ فاضل ایڈووکیٹ جنرل بلوچستان نے بھی صوبائی سروس اقلیتوں کیلئے خاص کوٹہ مخصوص کرنے کے بارے میں ایسا ہی بیان دیا۔

۸۔ عدالت اس نتیجے پر پہنچی کہ اقلیتوں کی عبادت گاہوں کی بے حرمتی کے واقعات سے گریز کیا سکتا ہے اگر متعلقہ حکام مناسب وقت پر حفاظتی اقدامات کر لیں۔ عدالت نے دیکھا کہ قانون نافذ کرنے والے اداروں کی طرف سے عدم کارروائی اُن کی متعلقہ قانون کے بارے میں مناسب آگہی کی کمی کی وجہ سے تھی۔ مثال کے طور پر عدالت کی حیرانگی ہوئی جب فاضل ایڈووکیٹ جنرل سندھ نے عدالت کے استفسار پر بتایا کہ اقلیتی عبادت گاہوں کی بے حرمتی تعزیرات پاکستان کے تحت نہ تو بے حرمتی ہے اور نہ ہی ایک جرم ہے۔ جب تعزیرات پاکستان کی دفعہ 295 کے بارے میں استفسار کیا گیا تو اُس کے پاس کہنے کے لیے کچھ نہ تھا سوائے یہ بات ماننے کے کہ عبادت گاہوں کی بے حرمتی چاہے غیر مسلموں کی کیوں نہ ہو تعزیرات پاکستان کے تحت ایک جرم ہے۔

۹۔ عوام میں اقلیتوں کے حقوق کے بارے میں آگاہی کا فقدان ہے یہاں تک کہ جن کے ذمہ قانون کا نفاذ ہے وہ اس معاملے کے بارے میں مکمل طور پر آگاہ نہیں ہیں۔ یہ دہرانا ضروری ہے کہ آئین کے تحت اقلیتوں کا ایک خاص مقام ہے۔ آئینی مقام کا ایک تاریخی پس منظر ہے۔ یہ ایک وجدانی تصور ہے کہ اگر آرٹیکل 20 کے تحت آزادی مذہب کے حق کو اس انداز میں وضاحت کی جائے جس سے پاکستان میں اقلیتی مذاہب کی مذہبی آزادی میں مداخلت متصور رہو۔ طیب محمود، پروفیسر سیٹل یونیورسٹی سکول آف لاء اور سنٹر برائے گلوبل جسٹس کے ڈائریکٹر کے مطابق 'اعتقاد اور مذہب کی پیروکاری کی آزادی کے بارے میں واضح یقین دہانیوں، قانون کی حکمرانی، مناسب طریقہ کار، مساوی تحفظ اور ترقیاتی قانون سازی کا ایجنڈا جو کہ تحریک پاکستان کے رہنماؤں نے پیش کیا دراصل پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کے ساتھ تسلیم شدہ سماجی معاہدہ ہے۔' 2۔ آل انڈیا مسلم لیگ سے منظور شدہ کئی تجاویز اور قراردادوں میں تمام معاشروں میں مذہبی اعتقاد کی آزادی کا تحفظ اور پیروکاری کو بالاتر حق قرار دیا گیا ہے۔ باوجود اس بات کہ آل پاکستان مسلم لیگ کے اراکین سیکولر اور آزاد خیال سوچ سے بے حد متاثر تھے۔ تحریک پاکستان کا نظریہ ہندوستان میں مسلم اقلیت کے لیے ایک علیحدہ

Marfat.com

ریاست کا قیام تھا جو اُن کے مفادات کا تحفظ کرے۔ مگر یہ آزادیاں مسلم اقلیت کے تحفظ تک محدود نہیں تھیں بلکہ تمام مذہبی اقلیتوں کا تحفظ تھا۔ محمد علی جناح کی طرف سے پیش کردہ مجوزہ آئینی تبدیلیوں کے بارے میں مشہور چودہ نکات میں سے ایک یہ بھی تھا کہ 'مکمل مذہبی آزادی، یعنی کہ اعتقاد کی آزادی، عبادت اور پیروکاری، پراپیگنڈا، تنظیم اور تعلیم یعنی تمام طبقات کو تحفظ فراہم کیا جائے گا'3۔ مزید یہ کہ 'اُن علاقوں میں اقلیتوں کے لیے مناسب موثر اور ضروری تحفظات آئین میں خصوصاً درج کیئے جائیں تاکہ اُن کے مذہبی، ثقافتی، معاشی اور سیاسی مفادات اور ان اقلیتوں کی باہمی مشاورت سے انتظامی اور دیگر حقوق کو تحفظ بخشا جاسکے۔' جو آل انڈیا مسلم لیگ کے 27ویں سالانہ اجلاس جو کہ 22 سے 24 مارچ 1940 کو لاہور میں منعقد ہوا جو اَب یوم پاکستان کے نام سے منایا جاتا ہے، میں پیش کردہ قرارداد کا متن بھی تھا۔ لہذا ہمارے ملک کی بنیادی تمام مذہبی حقوق کی پاسداری بالخصوص اقلیتوں کے مذہبی حقوق کے تحفظ پر رکھی گئی ہے۔

۱۰۔ اوپر بیان کردہ تاریخی تناظر کو مدنظر رکھتے ہوئے تمام دستاویزات بشمول اسلامی شقات، میں اقلیتوں کی مذہبی آزادی اور حقوق کو شامل کیا گیا۔ دستور پاکستان 1973 کی متعلقہ شقات نیچے بیان کی گئی ہیں۔

a مذہبی (ابتدائیہ دفعات 2,20,21,22,26,27)

b اسلام (ابتدائیہ دفعات 1, 2, 19, 31, 40, 62(d)(e), 203C(3A), 203D, 203E, 203H, 227, 228, 229, 230, 231)

c مسلمان (ابتدائیہ دفعات 31, 40, 41, 60(3)(a), 91, 203(c), 203 (2), 203E(4), 203F(3)(a), 227, 230

d قرآن وسنت (ابتدائیہ دفعات 227, 228, 230)

e مذہب (دفعات 20, 28, 33, 227)

f عقیدہ ویقین اور پرستش (ابتدائیہ)

g غیر مسلم (دفعات 37, 51, 59, 62, 106, 224, 227, 260(3)(b)

h اقلیت (ابتدائیہ دفعہ 36)

۱۱۔ اوپر بیان کی گئی مذاہب کے متعلقہ دستور کی مختلف شقات ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ مختلف افراد اور اداروں کو مختلف قسم کے حقوق اور مراعات دی گئی ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

a اسلام کو بنیادی حیثیت دی گئی ہے۔

b مسلمانوں کو غیر مسلم کے مقابلے میں کچھ مراعات دی گئی ہیں (مثلاً آرٹیکل 41 اور 91 کے تحت صدر اور وزیر اعظم کا انتخاب صرف مسلمانوں میں کیا جائے گا)۔

Marfat.com

c مختلف شقات اسلامی طرزِ زندگی کے یقینی نفاذ کیلئے بنائی گئی ہیں۔ مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل اور اسلامی شرعی عدالت کا قیام۔

d شق 'c' میں مروّجہ اسلامی طرزِ زندگی کے مثبت نفاذ کیلئے مختلف عقائد کو تسلیم کیا گیا ہے۔ (مثلاً آرٹیکل 227 اور 228)

e غیر مسلم اور اقلیتوں کو مختلف تحفظات اور حقوق دیئے گئے ہیں۔

f اوپر پیرا نمبر a سے e میں بیان کیے گئے حقوق و رعایات کے علاوہ مذہبی آزادی کا حق تمام شہریوں، تمام مذاہب اور عقائد کو دیا گیا ہے۔

۱۲۔ وہ شقات جو مذہبی آزادی اور اقلیتوں کے حقوق کے متعلقہ ہیں کا حوالہ قابل ذکر ہوگا۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

'20- قانون، امن عامہ اور اخلاقیات کے تابع.....

(الف) ہر شہری کو اپنے مذہب پر کاربند رہنے، اس پر عمل کرنے اور اس کی تبلیغ کرنے کا حق ہوگا؛ اور

(ب) ہر مذہبی گروہ اور اس کے ہر فرقے کو اپنے مذہبی ادارے قائم کرنے، برقرار رکھنے اور ان کا انتظام وانصرام سنبھالنے کا حق ہوگا۔

-21 کسی شخص کو کوئی ایسا خاص محصول ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس میں آمدنی اس کے اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کی تبلیغ و ترویج پر صرف کی جائے۔

-22 (۱) کسی تعلیمی ادارے میں تعلیم پانے والے کسی شخص کو مذہبی تعلیم حاصل کرنے یا کسی مذہبی تقریب یا عبادت کا تعلق اس کے اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب سے ہو۔

(۲) کسی مذہبی ادارے کے سلسلے میں محصول لگانے کی بابت استثناء رعاعت منظور کرنے میں کسی فرقے کے خلاف کوئی امتیاز روا نہیں رکھا جائے گا۔

(۳) قانون کے تابع ۔۔۔۔

(الف) کسی مذہبی فرقے یا گروہ کو کسی تعلیمی ادارے میں جو کلی طور پر اس فرقے یا گروہ کے زیر اہتمام چلایا جاتا ہو، اس فرقے یا گروہ کے طلباء کو مذہبی تعلیم دینے کی ممانعت نہ ہوگی؛ اور

(ب) کسی شہری کی محض نسل، مذہب، ذات یا مقام پیدائش کی بنا پر کسی ایسے تعلیمی ادارے میں داخل ہونے محروم نہیں کیا جائے گا جسے سرکاری محاصل سے امداد ملتی ہو۔

(۴) اس آرٹیکل میں مذکور کوئی امر معاشرتی یا تعلیمی اعتبار سے پسماندہ شہریوں کی ترقی کے

Marfat.com

لیے کس سرکاری ہیئت مجاز کی طرف سے اہتمام کرنے میں مانع نہ ہوگا۔

28- آرٹیکل 251 کے تابع، شہریوں کے کسی طبقہ کو، جو ایک الگ زبان، رسم الخط یا ثقافت رکھتا ہو، اسے برقرار رکھنے اور فروغ دینے اور قانون اور قانون کے تابع، اس غرض کے لیئے ادارے قائم کرنے کا حق ہوگا۔

36۔ ریاست، اقلیتوں کے جائز حقوق اور مفادات کا ہ، جن میں وفاقی اور صوبائی ملازمتوں میں ان کی مناسب نمائندگی شامل ہے، تحفظ کرے گی۔

۱۳۔ انسانی تاریخ میں مذہب نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ مذہب نے صدیوں تک افراد کے ذہنوں اور کردار کو متاثر کیا ہے۔ مذہبی آزادی کا مطلب فرد کی وہ آزادی ہے جس میں وہ ایسا مذہب یا عقیدہ اختیار کرے جو اس کو روحانی تسکین عطا کرے۔ تاہم مذہب کی اصطلاح کی ٹھوس بنیادوں پر تعریف کرنا مشکل ہے، تاہم مذہبی آزادی کی اس طرح تشریح کرنی چاہیئے جس میں مذہبی سوچ خیالات واظہار اور عقائد کی آزادی شامل ہو۔ انفرادی خودمختاری اور معقولیت خودمختار جمہوریتوں کا وقت ہے پس وہ انفرادی آزادی جو مذہبی آزادی کے بہاؤ سے حاصل ہو اس کی تشریح مذہبی اعتقاد کے حق اور مخصوص طبقاتی آزادی کی بناء پر کر کے اس پر بند نہیں باندھا جا سکتا ہے۔ اقوامِ متحدہ کی قرارداد برائے سیاسی اور سماجی حقوق 1966 کا آرٹیکل 18 کچھ اس طرح بیان کرتا ہے:-

> ہر ایک کو فکر، ادراک اور مذہب کی آزادی ہے۔ اس حق میں اپنی مرضی کا مذہب، عقیدہ رکھنے یا منتخب کرنے کی آزادی، اور انفرادی یا اجتماعی یا سرِ عام یا نجی طور پر اپنے مذہب یا عقیدے کی پیروی کرنا، مشاہدے، عمل اور فروغ دینے اور تعلیمات عام کرنے کی آزادی دیتا ہے۔

۱۴۔ مذہب اور عقیدے کی آزادی کے بنیادی حق کی بین الاقوامی سطح پر مذہب اور عقیدے کی بنیاد پر عدم برداشت اور تفریق کو ختم کرنے کی قراردادوں کے تحت وضاحت کی گئی ہے۔ یہ انسانی حقوق کی اقدار اخلاقی نظرثانی کا کام کرتی ہیں اور ان حقوق کو مقامی قوانین میں شامل کرنے کی کوششیں جاری ہیں۔ عدالت عظمیٰ نے بین الاقوامی انسانی حقوق کی روایات کو کئی مقدمات میں اجاگر کیا ہے۔ 5۔ ان شقات کے مطالعہ سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ ادراک کی آزادی کو مذہب کی آزادی سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ جس طرح ادراک کی آزادی انفرادی حق ہے اسی طرح مذہب کے حق میں انفرادی اور اجتماعی دونوں تعبیریں شامل ہیں۔ آئین کی شق نمبر 20 کی ذیلی شق (a) انفرادی اور اجتماعی مذہبی آزادی کے حق کا اعادہ کرتی ہے اس میں دیا گیا ہے 'ہر شہری' اور 'ہر مذہبی فرقہ اور گروہ' اور ایک پہلو دوسرے پر غالب نہیں آسکتا۔ مزید برآں، مذہبی آزادی کا انفرادی پہلو دونوں صورتوں یعنی بین المذاہب اور درونِ مذاہب تنازعات پر لاگو ہوتا ہے۔

Marfat.com

۱۵۔ اقلیتوں کے حقوق کے متعلق تمام شقات میں سے آرٹیکل 20 کو مثالی اہمیت حاصل ہے۔اس شق کا باریک بینی سے مطالعہ کریں تو پتہ چلتا ہے کہ مذہب پر عمل کی آزادی مذہبی اداروں کے انتظام کے متعلق شق کثیر جہتی معانی متعارف کرتی ہے کیونکہ

a۔ اس آرٹیکل کے تحت مذہبی حقوق کی آگاہی اکثریتی اور اقلیتی یا مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں کوئی تفریق نہیں کرتی۔ یہ مذہبی تحفظ میں مساوات کے متعلق فطرت کی شق پر شہری، ہر مذہبی گروپ اور ہر فرقہ پر یہاں لازم کرتی ہے۔ مساوی مذہبی تحفظ کی شق، آرٹیکل 4 اور 25 میں مروّجہ قانون کے تحت مساوی انصاف اور قانون کے تحت مساوی تحفظ کی شقات سے باہم مماثل ہے۔ دوسرے الفاظ میں جہاں تک مذہبی حقوق کی آگاہی کا معاملہ ہے شہریوں کے درمیان، مذہبی، گروہی اور فرقہ وارانہ کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ مکمل مساوات ہے۔

b۔ مذہبی حقوق کی آگاہی ایک بنیادی حق ہے۔ اس کو آئین کی کسی اور شق کے زیر اثر یا ماتحت نہیں رکھا گیا ہے کیونکہ یہ صرف قانون، عوامی امن اور اخلاقیات کے زیر اثر ہے نہ کہ آئین کی کسی مذہبی شق کہ ان قانونی شرائط، قیامِ امن اور اخلاقیات کو غیر مذہبی شرائط کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے کیونکہ قانون، امنِ عامہ یا اخلاقیات کی اصطلاحات ان اصطلاحات کے اسلامی معنی تک محدود نہیں۔ لہذا آئین کے آرٹیکل 20 کو اس بنیاد پر فضیلت حاصل ہے کہ صرف اس شق کے تحت قانون، امنِ عامہ اور اخلاقیات کی تشریح اس قدر محدود انداز میں نہیں کی جاسکتی جو مذہبی آگاہی کے حقوق کو محدود یا کم کرے۔

c۔ تبلیغ اور عمل کا حق نہ صرف مذہبی گروہوں پر بلکہ ہر شہری کو بھی مہیا ہے اس کا مطلب کیا ہے کہ ہر شہری کے پاس اپنے مذہبی خیالات پر عمل کرنے اور اس کو پھیلانے کا حق حاصل ہے چاہے اس کے خیالات اس نے اپنی مذہبی گروہوں اور فرقوں کی مروّجہ سوچ سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔ بالفاظِ دیگر نہ تو مذہبی گروہ یا فرقے کی اکثریت نہ ہی مذہبی گروہ یا فرقے کی اقلیت کسی شہری پر اپنے عقیدے کو مسلط کرسکی ہے۔ لہذا یہ نہ صرف مذہبی گروہ اور فرقے اور ایک دوسرے سے تحفظ فراہم کرتا ہے بلکہ ہر شہری کو اس کے ساتھی اور ہم عقیدہ کے نظریات لاگو کرنے سے بچاتا ہے۔ یہ یہاں کہنا ضروری ہے کہ شہری سے مراد مرد اور عورت دونوں ہیں (آرٹیکل 263)، جو نکتہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ بہت سے مذاہب اور عقائد کے تحت عورتوں کے ساتھ امتیازی سلوک اور انہیں کمتر قرار دیئے جانے کی روایت پر قدغن عائد کرتا ہے۔

Marfat.com

d۔ جہاں تک مذہبی گروہ بندی کا تعلق ہے ہر مذہبی فرقے کو یہ اضافی حق دیا گیا ہے کہ وہ مذہبی ادارہ بنائے اور ان کا انتظام اور انصرام سنبھالے۔ اس طرح ایک ہی مذہبی ادارے کے اندر ایک عقیدے کو دوسرے عقیدے سے تحفظ بخشا گیا ہے۔

e۔ مذہبی آزادی کا حق ہر شہری کو تین مختلف قسم کے حقوق دیتا ہے۔ یعنی مذہب اختیار کرنے کا حق، مذہبی عبادت کا حق اور مذہبی تبلیغ کا حق۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آئین کا آرٹیکل 20 صرف نجی طور پر مذہب پر عمل پیرا ہونے اور اختیار کرنے کا اضافی حق دیتا ہے بلکہ اپنے مذہب کی دوسروں کی تبلیغ کا بھی حق دیتا ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ تبلیغ کا یہ حق صرف مسلمانوں تک محدود نہیں کہ وہی اپنے مذہب کی تبلیغ کریں بلکہ یہ حق دوسرے مذاہب کے لوگوں کو بھی حاصل ہے کہ وہ نہ صرف اپنے مذہب کے لوگوں کو اسکی تبلیغ کریں بلکہ دوسرے مذاہب کو لوگوں کو تبلیغ کریں۔ اس حق کو اس تناظر میں نہیں دیکھنا چاہیئے کہ اس سے لوگوں کی مذہبی تبدیلی کو حوصلہ افزائی ہوگی بلکہ اس کا اہم پہلو یہ ہے کہ اس سے زبردستی مذہب کی تبدیلی یا دوسروں پر اپنے نظریات تھوپنے کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے کیونکہ جب سب شہریوں کی تبلیغ کا حق حاصل ہے پھر کسی شہری کو دوسروں کو زبردستی مذہب کی تبدیلی یا ان پر اپنے عقائد نافذ کرنے کا حق حاصل نہیں۔

۱۶۔ آرٹیکل 20 میں طبقاتی حقوق کے ساتھ ساتھ انفرادی حقوق کی ضمانت بھی دی گئی ہے کہ انہیں اپنے اور دیگر مذہبی طبقات سے تحفظ بخشا جائے بنیادی مقصد معاشرے سے مذہبی تعصّب کا قلع قمع ہے۔

ایک انگریز سیاسی مفکر جان ایسٹورٹ مل نے اپنی کتاب (libety) (1859) میں قرار دیا کہ عظیم مصنفین، جنہیں دنیا احترام دیتی ہے کی نظر میں مذہبی آزادی کے لیے ضروری ہے، کہ تخیلات کی آزادی کو ایک ناقابل تردید حق مانا جائے، اور اس چیز کی مکمل تردید کی ہے، کہ بنی نوع انسان اپنی مذہبی آزادی کے لیے دوسروں کو ذمہ دار ٹھہرائیں۔ قدرتی عمل ہے کہ انسان ان عوامل جن سے انہیں حقیقی لگاؤ ہو عدم برداشت رکھتے ہیں۔ مذہبی آزادی کو مشکل سے کہیں عملی طور پر قبول کیا جاتا ہے، ماسوائے جہاں مذہبی اختلافات موجود ہوں اور جو ان نظریاتی اختلافات کی وجہ سے اپنے امن کو برباد کرنا پسند نہیں کرتے۔ یہ امر مذکورہ آزادی کے حجم میں اضافہ کا باعث بنتا ہے۔

۱۷۔ اس کے برعکس مغرب میں مذہب اور ریاست کے درمیان علیحدگی اور آخر کار نشاطِ ثانیہ کے ارتقاء نے ایک ایسے دور کا آغاز کیا جو موضوعاتی استدلال، آزاد خیال جمہوریت، آزادی اور سیکولرازم پر مشتمل تھا۔ جمہوریت، اور عقلی بنیادوں پر بہت جلد یہ محسوس کر لیا گیا کہ مذہب کو مکمل طور پر علیحدہ نہیں کیا جا سکتا مذہب کا

Marfat.com

سیاسی مقصد اختلافات، انتہا پسندی اور سچائی کی اجارہ داری کے دعووں کی نذر ہو گیا، جس کی مثال میں انسانی المیوں کے بغیر نہیں ملتی۔ مذہب کی آزادی کے حقوق کی وضاحت کرتے ہوئے ہمیں مذہبی رواداری کو فروغ دینا چاہیئے جو مذہبی آزادی کے حق کی تشریح کا پس پردہ مقصد ہے۔ برصغیر میں انفرادی مذہبی حق کو معاشرے کے حق پر ترجیح دی گئی ہے۔ جس کا ذکر بھارت کے (Indian case of Sardar Syedna) سردار سیدنہ کے مقدمے میں ہوا۔ یہ ضروری ہے کہ مذہبی آزادی کے حق کو بطور بنیادی اور ناقبلِ تنسیخ حق کے رائج کیا جائے، جبکہ ساتھ ہی اس حق کو طبقاتی سطح پر محفوظ کرنے اور تحفظ فراہم کرنے کی ضرورت ہے جہاں آخرالذکر بعد الذکر کی حق تلفی نہ کرے۔ جیسا معروف فرانسیسی ادیب، مورّخ اور فلسفی (Voltaire) نے اپنی کتاب 'رسائل بر رواداری' (1763) میں قرار دیا۔ 'مذاہب، ہمیں اس دنیا اور آخرت میں خوش رکھنے کیلئے تخلیق دیئے گئے ہیں، لیکن آنے والے وقتوں میں جو امر ہمیں مسرت بخشے گا، وہ انصاف پر قائم رہنا ہے۔'

۱۸۔ تاہم جو سوال زیرِ غور ہے وہ یہ ہے کہ آیا آئین میں اقلیتوں کو جو حقوق دیے گئے ہیں اُن کی حقیقتاً پاسداری ہو رہی ہے یا نہیں؟

۱۹۔ اس سوال کا بہترین انداز میں حوصلہ افزا جواب اس صورت دیا جاسکتا ہے جب ملک کے سماجی وسیاسی حالات کو مدنظر رکھا جائے۔ پاکستان ایک ناپختہ جمہوری عمل کا حامل ملک ہے اور دوسرے ممالک کی طرح (جو غریب ہیں) سیاسی اور سماجی مسائل سے نبرد آزما ہے۔ زیادہ تر سیاسی ادارے ابھی ارتقا کے مراحل میں ہیں۔ تاہم جمہوری حکومت کے چیدہ چیدہ خصوصیات میں مکمل دیانتداری اور روزمرہ زندگی میں مساوات کے بنیادی اصولوں کی پاسداری بلا امتیاز رنگ ونسل، ذات پات اور مذہب شامل ہیں۔

جمہوریت کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ مندرجہ بالا مسائل سے احسن طور پر نمٹا جائے جمہوریت غیر مخلوط نعمت نہیں۔ ایک جانب یہ اقلیتوں کے حقوق کی حفاظت کرتی اور دوسری جانب یہ ایک ایسا پلیٹ فارم مہیا کرتی ہے جہاں عدم برداشت اور نفرت کے وہ انحرافی راستے وا کرتی ہے جو معاشرتی تقسیم اور تشدد کا باعث بنتے ہیں۔ عدم برداشت اور نفرت نے بے لگام ذرائع ابلاغ کے ذریعے عوام میں اپنی جڑیں بنائی ہیں۔ ایک انگریزی اخبار روزنامہ ''ڈان'' نے اس مسئلے کو 14 جون 2014ء کو اس انداز میں بیان کیا۔

> ایک چھوٹے درجے کا سروے جو آن لائن آزادیٔ اظہار کے گروپ کی جانب سے کیا گیا جس کا مقصد سوشل میڈیا پر تمام نفرت انگیز تقاریر کے استعمال کے متعلق تھا جو زیادہ تر پاکستانیوں پر مشتمل تھا کے نتائج تکلیف دہ مگر بلا توقع تھے۔

جس کے مطابق 600 سے زیادہ جوابداران میں سے اکیانوے فیصد نے آن لائن نفرت آمیز تقاریر سے آگاہی کا دعویٰ کیا اور ایک جزوی تجزیے کے مطابق جو 30 سے زائد مشہور سماجی رابطے کی نیٹ ورک یعنی face book، ٹیوٹر وغیرہ کے تجزیوں سے حاصل کیا گیا جس گروپ کو نشانہ بنایا جاتا ہے ان کے نتائج بھی کچھ کم

Marfat.com

حیران کن نہیں۔ان گروہوں میں جنہیں زیادہ تر نشانہ بنایا جاتا ہے شیعہ، احمدی، بھارتی، ہندو، ملحدین، ریاستی ادارے، خواتین، جنسی اقلیت اور مقامی نسلیت شامل ہیں۔تاہم یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ آن لائن حاصل کردہ خیالات سے مجموعی سوچ کو اُجاگر نہیں کیا جاسکتا خصوصاً اس ملک میں جہاں صرف دس فیصد آبادی آن لائن رہتی ہو۔مگر 3G اور 4G نیٹ ورک کے انقلاب کے بعد صرف ہفتوں یا مہینوں کی بات ہے کہ پاکستانی آن لائن آنے والے افراد کی تعداد میں ڈرامائی انداز میں اضافہ ہوگا اور نتیجے میں نفرت پر مبنی تقاریر جنگل میں آگ کی طرح پھیل جائیں گی اور پھر پردے کے پیچھے بیٹھے نامعلوم عناصر اپنے مذموم مقاصد میں عوام سے واہیات اور گھٹیا تبصرہ حاصل کر کے اسے بین الاقوامی سطح پر آن لائن موضوعِ گفتگو بناتے ہیں،اب وقت ہے کہ پاکستانی آن لائن نوجوان جو جدید ٹیکنالوجی سے واقف ہیں یہ سمجھ سکیں کہ وہ اپنا کلچر، نفرت اور کنائے اس معاشرے سے حاصل کرتے ہیں جہاں اس قسم کی گفتگو بتدریج اہمیت حاصل کرتی جارہی ہے۔

تاہم ہر نفرت پر مبنی لفظ تشدد کی طرف نہیں لے جاتا ان سب میں یقیناً مناسب سے بڑھ کر تعلق ہوگا ان نفرت انگیز تقریروں اور اس تشدد کا جس کا سامنا ان گروہوں جیسے احمدیوں اور دیگر اقلیتوں نے کیا ہوگا۔آن لائن دنیا جواب تباہی کے دھانے پر کھڑی ہے تک رسائی کے ساتھ اب وقت آچکا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لیے سنجیدگی سے اقدامات کیے جائیں۔

۲۰۔ انسانی حقوق کمیشن پاکستان کی رپورٹ 2013ء کے مطابق مذہبی تشدد ایک پُر تاسف تجزیہ پیش کرتا ہے۔2013 کے پہلے چند ہفتوں میں بلوچستان میں تشدد نے 200 سے زائد ہزارہ برادری شیعوں کی زندگی لے لی۔2000 سے زیادہ فرقہ وارانہ دہشت گردی کی وجہ سے 687 افراد موت کے منہ میں گئے، 7 سے زیادہ احمدیوں کا ابدائی قتل کیا گیا۔پاکستانی عیسائیوں پر جان لیوا حملے میں پشاور کے چرچ میں 100 سے زیادہ عیسائیوں کی جان لے لی گئی۔لاہور میں ایک عیسائی کے خلاف توہین رسالت کے الزام میں مسلمانوں نے ہمسایہ عیسائیوں پر حملہ کیا اور 100 سے زیادہ گھروں کو جلا دیا گیا۔اور مذہبی منافرت کے الزام میں 17 احمدیوں، 13 عیسائیوں کو اور 9 مسلمانوں پر مذہبی منافرت کا الزام عائد کیا گیا۔بدین میں دو ہندوؤں کی میتوں کو اس وجہ سے ان کی قبروں سے نکال دیا گیا کہ 'یہ صرف مسلمانوں کا قبرستان ہے اور یہاں صرف مسلمان ہی دفن ہوں گے۔'

۲۱۔ چیف سیکریٹری بلوچستان نے ایک سوال کے جواب میں اس عدالت کے رجسٹرار کو ایک خط کے ذریعے مطلع کیا کہ 415 ہزارہ برادری کے افراد جن کا تعلق شیعہ مسلک سے ہے ان کو فرقہ وارانہ بنیاد پر گزشتہ 11 سالوں میں قتل کیا گیا ہے۔

۲۲۔ مندرجہ بالا فرقہ وارانہ فسادات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارا آئین صرف تحریری تحفظ دیتا ہے۔اس بات کی ضمانت کوئی نہیں ہے کہ ان حقوق کا عملاً تحفظ کیا جائے گا۔اس لیے ضروری ہے کہ متعلقہ حکومت اور

Marfat.com

ادارے ان حقوق کی پاسداری کیلئے عملی اقدامات کریں جو اس امر کو یقینی بنائے کہ ان حقوق کو تحفظ ملے اور عملی طور پر وہ ان سے مستفید ہو سکیں۔

۲۳۔ کوئی معاشرہ یا قوم تعصب، فرقہ واریت، مذہبی عصبائیت اور اس کے نتیجے میں ہونے والے تشدد سے عاری نہیں ہوتا۔ 1526ء میں بشپ آف لندن کے دہشت گردی کے الزامات کا سامنا کرنا پڑا تھا کیونکہ پارلیمنٹ ہاؤس کو اس لیے اُڑانا چاہتے تھے کہ پروٹسٹنٹس (Protestants) نے پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل کر لی تھی۔ شیکسپیئر کے آخری ڈرامے 'ہنری ہشتم' میں اس کا پاپائے اعظم یہ پیشن گوئی کرتے ہوئے ملتا ہے۔ 'مستقبل کی الزبتھ امن، فراوانی، محبت اور دہشت گردی کے مناسب اقدامات کے ملے جلے امتزاج سے حکمرانی کرے گی۔' شمالی اور جنوبی آئرلینڈ کی اقوام ایک دوسرے سے باہم متصادم رہیں اور عقیدے کی بنیاد پر تشدد کو عام کیا۔

۲۴۔ اعتماد کے نام پر ہونے والے بربریت کے ایسے واقعات کے بارے میں جب کبھی ہم سوچتے ہیں تو ہمیشہ قرآن کریم کی ایک آیت یاد آتی ہے جس میں کہ ایسے واقعات کی نہ صرف مذمت کی گئی ہے بلکہ انہیں انسانیت کے خلاف ایک جرم گردانا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ترجمہ:

> اس بناء پر ہم نے بنی اسرائیل کے لیے یہ قرار دیا کہ جو شخص کسی انسان کو بغیر اس کے کہ وہ ارتکاب قتل کرے یا روئے زمین پر فساد پھیلائے، قتل کر دے تو یہ اس طرح ہے گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جو کسی ایک انسان کو قتل سے بچالے تو گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی بخشی ہے اور ہمارے رسولؑ واضح دلائل کے ساتھ بنی اسرائیل کی طرف آئے پھر بھی ان میں سے بہت سے لوگوں نے روئے زمین پر ظلم اور تجاوز کیا۔ (سورۃ المائدہ آیت 32)

۲۵۔ اسلام دوسرے مذاہب کے لوگوں کو اپنا مذہب تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کرتا بلکہ انہیں اپنے عقیدے پر چلنے کی مکمل آزادی دیتا ہے اور اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ یہ آزادی قرآن وسنت کے عین مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں اپنے پیغمبر ﷺ سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

> اور اگر تیرا چاہتا تو وہ سب لوگ جو زمین پر ہیں سارے کے سارے ایمان لے آتے۔ پر کیا تو لوگوں پر جبر کرے گا یہاں تک کہ وہ مومن بن جائیں۔ (سورۃ یونس، آیت 99)

> دین میں کوئی مجبوری نہیں۔ راست روی کج روی سے الگ ہو چکی ہے۔ پس جو سرکش کا انکار کرتا ہے اور اللہ پر ایمان رکھتا ہے اس نے یقیناً مضبوط دستے کو تھام لیا جو ٹوٹ نہیں سکتا۔ اور اللہ سننے والا، جاننے والا ہے۔ (سورۃ البقرہ، آیت 256)

Marfat.com

۲۶۔ نہ صرف اسلام غیر مسلموں کو مذہب کی آزادی دیتا ہے بلکہ اسلام کے بردبار اصول غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کے تحفظ کی ضمانت بھی دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے:

(وہ) جو اپنے گھروں سے ناحق نکال دیئے گئے کہ وہ کہتے ہیں 'ہمارا رب اللہ ہے' اور اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے سے ہٹاتا نہ رہے تو خانقاہیں، گرجے، معبد اور مسجدیں، جن میں اللہ کا نام کثرت سے لیا جاتا ہے گرا دیئے جائیں۔ اور اللہ ضرور اس کی مدد کرے گا جو اس کی مدد کرتا ہے۔ اللہ قوت والا اور غالب ہے۔ (سورۃ حج، آیت 40)۔

۲۷۔ مسلمان خلفاء اپنے جنگی سپہ سالاروں کو جو جنگی مہمات/ جہاد پر جاتے ان کو اس معاملے کی ضمانت بارے ضروری اقدامات کرنے کا حکم جاری کرتے۔ اس کی پہلی مثال حضرت ابوبکرؓ کا حضرت عثمان ابن زیدؓ کو یہ حکم ہے:۔

میں آپ کو ان امور کی ادائیگی کا حکم دیتا ہوں؛ کسی عورت، بچے یا بوڑھے شخص کو قتل نہیں کرنا؛ پھلدار درختوں کو نہیں کاٹنا یا گھروں کو نیست و نابود جلانا نہیں، بے ایمان اور دھوکے بازی مت کرنا؛ بزدل مت بننا؛ اور تمہارا واسطہ ایسے لوگوں سے پڑے گا جنہوں نے خانقاہی زندگی کے لیے خود کو وقف کر دیا ہے انہیں اپنے اعتماد کے ساتھ تنہا رہنے دو۔ (تبری، تاریخِ تبری جلد سوئم، صفحہ 210)

۲۸۔ دوسری مثال حضرت عمرؓ ابن الخطاب کا وہ معاہدہ ہے جو یروشلم ایلیا کے لوگوں کے ساتھ ہوا:

یہ ضمانت ایمان والوں کے سپہ سالار، اللہ کے غلام عمرؓ کی طرف سے ایلیا کے لوگوں کو دی جاتی ہے: ان کو اور ان کی قوم کے ہر شخص کو اس کی جان، مال، عبادت گاہوں، قربان گاہوں اور ان کے اندر موجود ہر شخص چاہے بیمار ہو یا صحت مند، کی ضمانت دی جاتی ہے۔ ان کے گرجا گھروں پر قبضہ یا ان کو گرایا نہیں جائے گا اور نہ ہی ان سے کوئی شے لی جائے گی نہ ہی ان کا سامان نہ ان کی صلیب یا دولت لی جائے گی۔ ان کو ان کے دین سے زبردستی پھیرا جائیگا اور نہ ہی اس وجہ سے ان کو تکلیف دی جائے گی۔ ایلیا میں یہودی آبادکاروں کو ان پر قبضہ نہیں کرنے دیا جائے۔ (تبری، تاریخِ تبری جلد سوئم، صفحہ 210)

۲۹۔ دنیا کے تمام بڑے مذاہب کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد اس جانبداری کو ختم کرنا اور انسانیت کی تبلیغ کرنا ہے۔ تاہم عملی طور پر دینی عقائد کی غلط تشریح کی وجہ سے مذہب نے جانبداری کی لعنت سے انسان کو آزادی دلانے کی بجائے ان کو اپنا غلام بنالیا ہے۔ جس کا نتیجہ تشدد اور انسانی مسائل کی صورت

Marfat.com

میں نکلا ہے۔ تقریباً تمام جدید جمہوری نظاموں میں حکومتوں اور پارلیمان نے ماضی میں اقلیتوں کے ساتھ کی گئی ناانصافیوں کے خاتمے کے لیے کوششیں کی ہیں۔

۳۰۔ 1954ء میں امریکی سپریم کورٹ نے ایک شائع شدہ مقدمہ ''براؤن بنام بورڈ Brown Vs. Board of Eduction of Topeka (347 US 483 (1954) میں سکولوں میں امتیازی تقسیم ختم کردی اور متعلقہ ریاست میں وفاقی فوج کو حکم دے کر بھجوایا اور اپنے فیصلے پر عملدرآمد کو یقینی بنایا۔ اس فیصلے میں امریکی سپریم کورٹ اپنے پہلے فیصلے Dred Scott Vs. Sandford 960 US 393 (1857) جس میں رنگت کی بنیاد پر ایک شخص کو شہریت دینے سے انکار کردیا گیا تھا سے بہت دور آ گئی۔ ماضی قریب میں اس ملک نے ایک غیر نسل کو اپنا صدر منتخب کیا جو جناب باراک حسین اوبامہ ہے۔

۳۱۔ کینیڈا میں ابھی پچھلے ماہ برطانوی کولمبیا کی پارلیمان کو چینی مہاجرین/تارکین وطن سے روا رکھے گئے امتیازی اور غیر منصفانہ سلوک پر معافی کی قرارداد منظور کرنی پڑی۔ روزنامہ 'گلوب اینڈ میل' نے اس بارے میں اپنے اداریہ میں لکھا:

> یہ مسلسل تکلیف دہ ہے کہ جیسا 1947ء میں تھا ویسے آج بھی کینیڈا میں چینی تارکین وطن کے خلاف منظم نسلی امتیاز ہوتا رہا۔

پچھلی جمعرات برطانوی کولمبیا کی قانون ساز اسمبلی نے آخر کار چینی کینیڈین شہریوں سے معذرت کی تحریک پاس کی/منظور کی۔

> کینیڈا بحیثیت مجموعی اس تعصب کا شکار تھا مگر برطانوی کولمبیا سب سے زیادہ متاثرہ صوبہ تھا تو کینیڈا کی پارلیمنٹ نے چینی تارکین وطن کے ساتھ امتیازی سلوک کے بارے دو بہت اہم قوانین منظور کیے۔
>
> آٹھ سال پہلے سٹیفن ہارپر نے وزیر اعظم بننے کے بعد فوری ایک معذرت پیش کی۔
>
> برطانوی کولمبیا معذرت/معافی کے مطابق: ایک دو حصوں پر مشتمل تحریک پریمیئر کرسٹی کلارک نے پیش کی۔ ماضی کی BC کی حکومتوں نے 1871ء سے لے کر 1947ء کے دوران چینیوں کے خلاف 100 سے زائد قوانین، قواعد اور پالیسیاں مرتب کیں۔ جینی کووان جو ایک NDP قانون ساز اسمبلی کا رکن تھا نے ہم تاریخی تقریر کی جس میں 89 بلوں اور 49 قراردادوں کی طرف اشارہ کیا جو کہ منظور کی گئی تھیں اور 7 رپورٹیں پیش کیں جن میں کینیڈا کی قومیت رکھنے والے چینیوں اور دیگر غیر انگیز عوام کا حوالہ دیا۔ 1872ء اور 1928ء کے درمیان قانون ساز اسمبلیوں کے

Marfat.com

تمام اجلاسوں میں اس طرح کے اقدامات کیے گئے اور ایسی بہت سی تحاریک، تجاویز اور دورانِ بحث سوالات تھے۔

اس سے قبل سر جون اے میکڈونلڈ کی خواہش پر تارکینِ وطن کی اجرتوں میں کٹوتی کے خدشے کو ختم کیا گیا۔ جنہوں نے یہ جواز پیش کیا کہ کینیڈا کا ریلوے نظام کبھی تعمیر نہیں ہو پائے گا اگر اُس میں چائینز مزدور کام نہیں کریں گے۔

ہیڈ ٹیکس۔ جو 1885ء میں چینی تارکین وطن کو معاشی طور پر دبانے کی ایک کوشش تھی۔ بعد ازاں یہ بھی مؤثر ثابت نہیں ہوا۔ لیکن چینیوں کے خلاف بیزاری اس وقت ختم ہونا شروع ہوئی جب کینیڈین حکومت نے چینی کینیڈین شہریوں کو دوسری جنگوں عظیم میں زبردستی فوج میں بھرتی کرنا شروع کیا۔ انتہائی محدود اور امتیازی قانون موسومہ Chinese Immigration Act کو بالآخر 1947ء میں منسوخ کر دیا گیا اور اسی سال کینیڈا نے اپنا پہلا قانونِ شہریت Citizenship Act منظور کیا اور یہی وہ دور ہے جب اٹلانٹک چارٹر اور اقوامِ متحدہ کا چارٹر اور عالمی قرارداد برائے انسانی حقوق پیش کی گئیں یہ سب عالمی انسانیت پر زور دیتے ہیں۔ لہذا جنگ اور امن دونوں نے منظم نسل پرستی کے خلاف کام کیا۔

بے شک نسل پرستی/نسلی امتیاز بذات خود اور کچھ اس کا ترک تا حال موجود ہے۔ لیکن ترقی بہر حال ممکن ہے اور پیش رفت ہو رہی ہے۔ (عالمی اداریہ 'برطانوی کولمبیا کی چائینز کینیڈین قوم سے واجب الادا معافی' مورخہ 18 مئی 2014)

۳۲۔ کسی طبقے کے ساتھ روا رکھی گئی زیادتیوں کیلئے کسی شخص یا قوموں کی معافی کا خواستگار ہونے کیلئے انتہائی جرات کا مظاہرہ کرنا پڑتا ہے۔ بطور قوم اب ہمارے لیے وقت ہے کہ انفرادی طور پر ایک منعکس لمحہ پائیں، لمحہ جو روح کی تلاش کرے یا پھر حساب کتاب کا وہ لمحہ جب ہم اپنے آپ سے پوچھیں کہ کیا ہم نے آئین میں تحریر ضمانتوں اور قائداعظم محمد علی جناح اس ملک کے بانی کے نظریے کے مطابق اپنی زندگیاں بسر کیں؟ جنہوں نے پہلی قانون ساز اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے 11 اگست 1947ء کو کہا تھا:

> آپ آزاد ہیں؛ آپ مندروں میں جانے کیلئے آزاد ہیں۔ آپ اپنی مسجدوں میں جانے کیلئے آزاد ہیں اور اس ریاست پاکستان میں کسی بھی جگہ عبادت گاہ میں جانے کیلئے آزاد ہیں۔ آپ کسی بھی مذہب، ذات اور عقیدے سے تعلق رکھتے ہوں اس سے ریاست کو کوئی سروکار نہیں۔

۳۳۔ تقریر کے اقتباس سے لیے گئے مذکورہ مقولے کے پیچھے جس سوچ کی عکاسی کی گئی ہے وہ 'انصاف

Marfat.com

کیلئے' کی تحریک ہے (ایک نظم جو ہم میں سے کسی ایک (جناب جسٹس تصدیق حسین جیلانی) نے لکھی ہے) جس کو عدالتِ عظمیٰ کے فل کورٹ کے اجلاس میں 'عدالتی نغمہ' قرار دیا گیا ہے، اور جس کو پاکستان بار کونسل نے اپنی تقریبات میں علامتی نغمہ (Theme Song) کے طور پر اپنایا ہے۔ نظم اس طرح پڑھی جاتی ہے:۔

آنسو، خون پسینہ بہا کر۔ سخت تگ و دو کے بعد
سرزمینِ وطن کا حصول ہوا ممکن
آزادی تو حاصل کر لی ہے مگر ابھی ہیں پایۂ زنجیر
ابھی بھی میلوں کی مسافت ہے باقی
سفر ہے کٹھن اور فضا بے رحم ہے
طویل سفر کی ہے ابتداء۔ قائد کا تصور ہے واضح
جمہوریت، ایمان، برداشت اور رواداری
رنگ نسل اور مذہب کے تعصب سے پاک ریاست کے تھے خواہاں
کیا کہیے مگر! بھٹک گئی ہے منزل تخیل ہی بدل ڈالا
قلعے ہوں ریت کے جیسے بہت مخدوش و بے مایہ
بے منزل ایسے جیسے جنگل میں بھٹکے ہوئے بچے
یہی زوالی نسخے۔ یہی تاریخ کا روگ
قوم بٹ گئی پھر سے دھرتی خوں اگلتی ہے
پیام کھو جائے اگر بساط پھر الٹتی ہے
جان لو! ابرِ مصائب ہے جزائے بے مثل
دعا ہے کہ قائد کا یہ پیام رہے جاوِداں
یہ شمع یہ کرنیں سدا ایوانِ عدل کو رکھیں منور
انصاف کا ترازو رہے سربلند
خوابوں، امیدوں اور عہد پر رہیں قائم
کہ
انصاف سب کیلئے

۳۴۔ ایک آزادانہ جمہوریت میں عدالتِ عظمیٰ جو کہ ملک کی سب سے بڑی عدالت ہے، کہ یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس آئین کا تحفظ اور دفاع کرے جس میں شہریوں کو بنیادی حقوق مہیا کیے گئے ہیں۔ اس لیے عدالتوں کو ان مقدمات کا فیصلہ کرتے وقت جن میں دورانِ مذہب اور بین العقائد تصادم کا عنصر موجود ہو،

Marfat.com

یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ ہر عقیدے کے پیروں کاروں میں کچھ ایسے پیروکار ہوتے ہیں جو مذہب کی تشریح کرتے ہوئے تنگ نظری سے کام لیتے ہیں۔ یہ لوگ جو شلیے پر چار کرتے ہوئے بھول جاتے ہیں کہ تمام عقائد کا پیغام مشترک اور انسانیت کی فلاح کے لیے ہے۔

۳۵۔ جیسا کہ والٹیر (Voltaire) نے اپنی کتاب 'مسائل بر رواداری (Treatise on Tolerance)' میں رغبت سے بیان کیا ہے' اے خدائے امین کے مختلف عبادت گزارو! اگر تم ظالم دل کے ساتھ عبادت کرتے ہو جبکہ خدا جسے تم پوجتے ہو اس کا تمام قانون یہی ہے کہ،'' خدا سے اور پڑوسی سے محبت کرو'' تو تم نے اس کے مقدس اور پاک قانون کو جھوٹ اور فضول تنازعوں سے بھر دیا ہے، اگر تم نے نفرت کی آگ کو ہوا دی ہے صرف ایک نئے لفظ کیلئے اور بعض اوقات صرف ایک حرف کیلئے، اگر تم نے کچھ حروف کی غلطی کیلئے ایک لافانی سزا مقرر کی دی ہے، یا رسومات کیلئے جن کو دوسرے لوگ سمجھنے سے قاصر ہیں، پھر تم سے مجھے آنکھوں میں آنسوؤں کے ساتھ انسانیت کی ہمدردی کے ساتھ یہ ضرور کہنا چاہیئے 'تم میں ساتھ مل کر اس دن کے متعلق تصور کرو جس دن تمام لوگوں کا فیصلہ کیا جائے گا اور جس دن خدا ہر ایک کو اس کے اعمال کے مطابق جزا و سزا دے گا'

۳۶۔ قرآنِ پاک کے اندر دیا گیا نظریۂ کثریت مسلسل طور پر اس امر کو اجاگر کرتا ہے کہ حضورﷺ پرانے مذاہب کو ختم کرنے، ان کے انبیاء کا انکار کرنے یا نیا عقیدہ دینے کے لیے نہیں آئے تھے۔ اس کے برعکس، ان کا پیغام وہی ہے جو کہ حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت داؤدؑ، حضرت سلمانؑ اور حضرت عیسیٰؑ کا ہے۔ ایک افراطی معاشرہ قائم کرنے کا مقصد جس میں بنیادی انسانی حقوق کا احترام ہو اس وقت تک قائم نہیں ہوسکتا جب تک ہم یہ نہ سمجھ لیں کہ ہم باہمی انحصار کی دنیا میں رہ رہے ہیں۔ باہمی ربط کی دنیا جہاں فاصلے سمٹ گئے ہیں، سرحدی ہجرت کی دنیا اور ایسی دنیا جہاں ثقافتی شناخت بہت تیزی سے بدل رہی ہے۔ ہم سب ایک انسانی نسل کے ارکان ہیں جس کے سامنے مشترک مسائل ہیں اور ہم اس مسائل سے نہیں نمٹ سکتے جب تک ہم باہم متحد نہیں ہو جاتے۔ ہمارے اردگرد کی دنیا کا تغیر پذیر چہرہ بین الاقوامی اور قومی سطح پر صرف فرقہ وارانہ، نسلی اور قومی تعصبات، جو کہ مشترکہ اقدار اور بنیادی انسانی حقوق کی خلاف ورزی ہے، کی حوصلہ شکنی اور ان اقدار کے فروغ اور ان پر سختی سے عمل پیرا ہونے سے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔

۳۷۔ متذکرہ بالا بحث کی روشنی میں عدالت قرار دیتی ہے اور ہدایت کرتی ہے کہ:

1۔ وفاقی حکومت کو ایک ٹاسک فورس تشکیل دینی چاہیئے جس کے ذمے مذہبی رواداری کے قیام کا لائحہ عمل تشکیل دینے کا کام ہو۔

Marfat.com

2۔ اسکول اور کالج کے درجات پر ایسا مناسب نصاب تشکیل دیا جائے جو مذہبی اور سماجی رواداری کی ثقافت کو فروغ دے۔ 1981ء میں اقوام متحدہ نے اپنی ایک بنیادی قرارداد میں یہ قرار دیا کہ 'بچے کو مذہب اور اعتقاد کی بنیاد پر کسی بھی قسم کے تعصب سے محفوظ رکھا جائے گا اور اس کی نشوونما سمجھداری رواداری، افراد کے مابین دوستانہ روابط، امن اور آفاقی بھائی چارے، مذہبی آزادی اور دوسرے کے اعتقاد کی تعظیم اور اس شعور کے ساتھ کی جائے گی کہ اس کی صلاحیتیں اور توانائی اپنے ساتھیوں کی مدد کیلئے وقف ہوں گی۔' (اقوام متحدہ کی قرارداد برائے خاتمہ عدم برداشت اور تعصب بر بنائے مذہب اور اعتقاد)۔

3۔ وفاقی حکومت ایسے مناسب اقدامات اٹھائے جن کی بناء پر سوشل میڈیا پر نفرت انگیز تقاریر کی حوصلہ شکنی کو یقینی بنایا جائے اور مرتکب افراد کو قانون کے مطابق سزا کے دائرہ میں لایا جائے۔

4۔ قومی کونسل برائے اقلیتی حقوق تشکیل دی جائے جس کے دائرہ اختیار میں منجملہ اور چیزوں کے یہ بھی شامل ہو کہ آئین اور قانون کے تحت اقلیتوں کو حاصل حقوق اور تحفظات کو عملی طور پر تسلیم کیا جائے۔ کونسل کو یہ ذمہ داری بھی سونپی جائے کہ وہ وفاقی اور صوبائی حکومتوں کی جانب سے اقلیتوں کے حقوق کو تحفظ فراہم کرنے کیلئے پالیسی سفارشات مرتب کرے۔

5۔ ایک مخصوص پولیس فورس تشکیل دی جائے جسے اقلیتوں کی عبادت گاہوں کے تحفظ کیلئے پیشہ ورانہ تربیت دی گئی ہو۔

6۔ فاضل اٹارنی جنرل پاکستان فاضل ایڈیشنل ایڈووکیٹ جنرل پنجاب، خیبر پختونخواہ اور بلوچستان کی جانب سے وفاقی اور صوبائی اداروں میں تعیناتی کیلئے اقلیتوں کا کوٹہ مختص کرنے کے متعلق بیانات کے تناظر میں وفاقی حکومت اور صوبائی حکومتوں کو یہ ہدایت جاری کی گئیں کہ وہ متعلقہ پالیسی ہدایات جو تمام محکموں میں اقلیتوں کا کوٹہ مختص کرنے کے متعلق ہیں کے نفاذ کو یقینی بنائے۔

7۔ ان تمام مقدمات جن میں قانون کے تحت ضامن حقوق کی خلاف ورزی اور اقلیتوں کی عبادت گاہوں کی بے حرمتی عمل میں لائی گئی ہو متعلقہ قانون نافذ کرنے والے اداروں کو فوری اقدامات اٹھانے چاہئیں جن میں مرتکب افراد کے خلاف اندراجِ فوجداری مقدمات بھی شامل ہیں۔

Marfat.com

8۔ دفتر عدالت ایک علیحدہ فائل کرے گا جسے بینچ کے تینوں اراکین کے روبرو پیش کیا جائے گا جس کا مقصد اس امر کو یقینی بنانا ہوگا کہ فیصلہ ہذا کو اس کی اصل روح کے مطابق مؤثر بنایا جائے اور مذکورہ بینچ ملک میں اقلیتوں کے بنیادی حقوق کی خلاف ورزی سے متعلق شکایات اور درخواستوں کو بھی سنے گا۔

۳۸۔ مقدمہ ہذا کی کارروائی متذکرہ بالا نتیجہ خیز احکامات کی روشنی میں اختتام کو پہنچی۔

چیف جسٹس

جج

اسلام آباد

مورخہ 19 جون 2014ء

اشاعت کے لیے منظور شدہ

Marfat.com

فتویٰ اسلام آباد

بین الاقوامی علماء کانفرنس برائے انسداد پولیو

۱۵۔۱۶ جون ۲۰۱۴ء اسلام آباد، پاکستان

اسلامی جمہوریہ پاکستان اور عالم اسلام کے علماء، اسلامی دنیا کی مختلف تنظیموں، اسلامک ڈویلپمنٹ بینک، اسلامی ممالک کی تنظیم (O.I.C)، الازہر شریف، بین الاقوامی فقہ اکیڈمی اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد اور اسلامک ایڈوائزری گروپ آف پاکستان (NIAG) فتویٰ دیتے ہیں کہ پولیو ویکسین میں کوئی مضرصحت اجزا شامل نہیں ہیں اور ہم پولیو ویکسین کے استعمال کو جائز قرار دیتے ہیں۔

ہم بین الاقوامی طور پر پولیو کے خاتمے کے پروگرام کے ساتھ یکجہتی کا اظہار کرتے ہوئے بچوں کو پولیس اور اس کے زندگی بھر کے لیے مضر اثرات سے بچانے کے لیے جو ویکسین استعمال کی جارہی ہے اور جس کے اجزاء ترکیبی اس دوا کی شیشی پر درج ہیں اس کے استعمال سے اتفاق کرتے ہیں اور اس کے جواز پر علماء کی طرف سے جاری کردہ عالمی اور ملکی تمام فتاویٰ کی تائید کرتے ہیں۔

جیسا کہ ۵۷ او آئی سی ممالک میں سے ۵۴ ممالک انہی پولیس ویکسین کے ذریعے اپنے اپنے ممالک میں پولیو مرض پر قابو پانے میں کامیاب ہو چکے ہیں اور سعودی عرب میں عمرہ ادائیگی کو پولیس سرٹیفکیٹ کی شرط سے لازم بھی قرار دیا ہے لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ حکومت پاکستان پولیو ویکسین کی شفافیت سے متعلق عوام میں شعور اجاگر کرے اور ویکسین کی پاکستان میں تیاری کا انتظام کرے یا مسلم ممالک سے بین الاقوامی معیارات کے مطابق خریدے نیز یہاں کی لبیارٹریز کو اس قابل بنایا جائے کہ اس میں جو لوگ چاہیں وہ ویکسین کو ٹیسٹ کرا سکیں۔

مسلمان طبی ماہرین کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ پاکستان میں پولیو جیسے موذی مرض پر قابو پانا بچوں کو پولیو کے قطرے دینے ہی سے ممکن ہے اس لیے ہم اپیل کرتے ہیں کہ ملک کے طول وعرض میں پولیو ویکسین پلانے کے لیے رسائی ممکن بنائی جائے اور انسداد پولیو مہم میں حصہ لینے والے اہلکاروں کی سیکورٹی کی یقین دہائی کرائی جائے۔

ہم انسداد پولیو مہم میں حصہ لینے والے اہلکاروں پر ہونے والے حملوں کی بھرپور مذمت کرتے ہیں کیونکہ یہ اسلامی تعلیمات کے بالکل خلاف ہے اور کسی قیمت پر بھی قبول نہیں۔

ہم میڈیا، عوام اور عمائدین سے اپیل کرتے ہیں کہ پولیو کے حوالے سے صحیح معلومات حاصل کریں اور پولیو کے حوالے سے غلط معلومات اور افواہیں پھیلانے والوں کے خلاف اپنا کردار ادا کریں کیونکہ اس

Marfat.com

طرح کی افواہوں کی وجہ سے لاکھوں کروڑوں بچوں کی زندگی خطرے میں پڑ سکتی ہے۔

قاری عظیم	مولانا طارق محمود
سید گوہر علی شاہ	حافظ محمود الرحمٰن
ڈاکٹر عطاء الرحمٰن	مولانا زبیر عثمانی
مفتی رفیق عثمانی	مفتی عبدالغنی
اجمل قادری	قاری محمد تسلیم خان
اعزاز اللہ حقانی	قاری مستقیم شاہ
مولانا حامد الحق	مولانا غلام محمد صادق
مولانا عباس	مولانا عدنان کاکاخیل
مفتی ریاض الحق	مولانا سید احمد شاہ
مولانا شہزاد	مولانا سید یوسف شاہ
مولانا صلاح الدین	مولانا شاہ نعمان
مولانا سمیع الحق	مفتی حنیف اللہ
مولانا حافظ حسین احمد	مولوی نور الدین
مولانا عبدالحق ساگھو	راشد محمود سومرو
مولانا قاری محمد اسماعیل	حنیف اللہ
مولانا اسرار الحق حقانی	محمد شاکر
مولانا سعید	محمد اسرار
مولانا سید یوسف شاہ	عرفان اللہ شاہ
مولانا حفیظ الرحمٰن	پروفیسر سیف اللہ خالد
مفتی شوکت اللہ	فاروق احمد قصوری
مولوی گل دو تواگئی	حکیم جمال
مولانا محمد یونس	محمد عبداللہ غازی
مولانا حاجی حنیف طیب	حافظ رحمت علی حقانی
مولانا شاہ نعمان باچا	قاری آصف خان
مولانا انوار الحق حقانی	رشید احمد

Marfat.com

صدر اسلامی جمہوریہ پاکستان جناب ممنون حسین کا تقریب ''سلام پاکستان'' سے خطاب

۱۲/اگست ۲۰۱۴ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وفاقی وزراء، کرام
پالیمنٹیرینز
سفیرانِ گرامی
خواتین وحضرات
السلام علیکم!

میں آپ سب کو پاکستان کے ۶۸ ویں یومِ، آزادی کے موقع پر مبارکباد پیش کرتا ہوں اور آپ کو ایوانِ صدر میں خوش آمدید کہتا ہوں۔

میں پاکستان ٹیلی ویژن، تمام بچوں اور فنکاروں کو بھی خراجِ تحسین پیش کرتا ہوں جنہوں نے آج کے اس اہم دن کی مناسبت سے اپنے فن اور صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا۔ آج کے اس پروگرام میں بچوں کی بھرپور شرکت اور نئی نسل میں قیامِ پاکستان کے حصول اور اغراض ومقاصد کے بارے میں شعور اور آگاہی یقیناً ہم سب کے لیے حوصلہ افزاء ہے۔

خواتین وحضرات!

۱۴/اگست ہماری قومی تاریخ میں نہایت اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ دن ہمارے اسلام کی اس جدو جہد اور قربانیوں کی یاد دلاتا ہے جس کے نتیجے میں ہم آزاد قوم بن کر ابھرے۔ یہ دن جہاں تحریکِ آزادی میں بےلوث کردار ادا کرنے والوں کو خراج عقیدت پیش کرنے کا موقع فراہم کرتا ہے، وہاں اس آزاد مملکت کے استحکام اور بقا کے لیے لہو کے نذرانے پیش کرنے والے شہیدوں کی لازوال قربانیوں کی یاد بھی تازہ کرتا ہے۔

Marfat.com

پاکستان کا قیام محض ایک خطۂ زمین کا حصول نہیں تھا بلکہ یہ ایک ایسی آزاد مملکت کا حصول تھا جہاں آئین، قانون اور جمہوریت کی بالادستی ہو۔ جہاں ہر شخص تمام تر مذہبی آزادی کے ساتھ زندگی گزار سکے۔ جہاں احترامِ آدمیت ہو اور جہاں لوگوں کو سیاسی، معاشرتی، ثقافتی اور اقتصادی خود مختاری حاصل ہو اور جہاں استحصال نام کی کوئی چیز نہ ہو۔

یہ دن اس انقلاب کی علامت ہے جو نشانِ منزل ہے۔ یہ دن اتحاد، یقین اور تنظیم کے اصولوں کے اعادے کا تقاضا کرتا ہے۔

ہمیں علاقائی، صوبائی، مذہبی، لسانی اور دیگر ایسے حوالوں سے بالاتر ہو کر ایک متحد قوم کی صورت دنیا میں پاکستان کی ساکھ کو بحال رکھنا ہے۔ صرف اتحاد، تنظیم اور یقینِ محکم کی قوت سے ہی ہم ہر مشکل پر قابو پا سکتے ہیں اور ہر امتحان میں کامیاب اور کامران ہو سکتے ہیں۔ قومی وحدت اور اتحاد کی آج اشد ضرورت ہے۔ یہی وہ قوت ہے جس کے ذریعے ہم ہر چیلنج کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور وطنِ عزیز کو قائداعظم کی سوچ اور امنگوں کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔

معزز حاضرین!

یومِ آزادی جہاں ہماری آزادی کے احساس کو تقویت دیتا ہے وہاں یہ ہم سے ان ذمہ داریوں کی ادائیگی کا تقاضا بھی کرتا ہے جس کے ذریعے ہم پاکستان کو مزید مستحکم اور خوشحال بنا سکیں۔ ایک ایسا پاکستان جو اقربا پروری، رشوت ستانی، بدعنوانی اور دہشت گردی سے پاک ہو، جہاں ہر شخص کی زندگی محفوظ ہو، جہاں زندگی کے ہر شعبے میں کام کرنے والے دیانت داری، ایمانداری اور محنت کے زریں اصولوں کو بروئے کار لا کر روشن اور ترقی پسند پاکستان کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کریں۔ ہمیں پاکستان کی رجعت پسندانہ رجحانات سے نجات دلانی ہے۔ ایسے رجحانات ہی شدت پسندی کو فروغ دیتے ہیں۔

خواتین و حضرات!

یہ امر نہایت حوصلہ افزا ہے کہ ہم نے جمہوریت کے استحکام اور اس کی مضبوطی اور پختگی میں خاطر خواہ کامیابیاں حاصل کی ہیں۔ جمہوری طریقے سے حاصل کی گئی اس مملکتِ خداداد میں آج ایک جمہوری حکومت، عوام کی خدمت میں مصروفِ عمل ہے۔ ملک کے ایوانوں میں عوام کے اپنے منتخب کردہ نمائندے قومی تعمیر و ترقی، عوامی فلاح و بہبود اور اقوامِ عالم میں پاکستان کے وقار اور قائداعظم کے خواب کی تعبیر کے لیے سرگرمِ عمل ہیں۔ آج ہمارے ملک کے ادارے نہ صرف اپنی دستوری ذمہ داریاں بہ احسن و خوبی نبھا رہے ہیں بلکہ مضبوطی اور ترقی کی راہ پر بھی گامزن ہیں۔

Marfat.com

خواتین وحضرات!

اس مرتبہ ہم جشن آزادی ایسے حالات میں منا رہے ہیں جب ہماری بہادر مسلح افواج ایک بے چہرہ دشمن سے برسر پیکار ہیں۔آپریشن ضرب عضب پاکستان کی بقاء کے لیے ہمارے پختہ عزم کا اظہار ہے۔ہمارے جوان اپنے لہو کا نذرانہ پیش کر کے آزادی کے چراغوں کو روشن کر رہے ہیں۔ہمیں اس موقع پر ان ہم وطنوں کی قربانیوں کا بھی اعتراف کرنا ہے جنہوں نے اس جنگ میں اپنا گر بار چھوڑ کر دنیا کو یہ واضح پیغام دیا ہے کہ وہ ہر قسم کی دہشت گردی کے خلاف ہیں۔انہوں نے ثابت کر دیا ہے کہ پوری قوم کی طرح وہ بھی دفاع اور استحکامِ پاکستان کے لیے مسلح افواج کے شانہ بشانہ ہیں۔

آج جہاں ہم تحریک پاکستان کے شہداء کو خراج عقیدت پیش کر رہے ہیں وہاں وطن عزیز کی نظریاتی اور جغرافیائی سرحدوں کے شہداء کی لازوال قربانیوں کو بھی انتہائی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ہمارے شہدا نے اپنی جانیں، ہمارے مستقبل کو محفوظ بنانے کے لیے نچھاور کی ہیں۔پوری قوم،ان کے اس عظیم احسان کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔

ہمیں آج یہ عہد کرنا ہے کہ ہم معاشرے میں برداشت اور رواداری کو فروغ دے کر پاکستان کو امن کا گہوارہ بنائیں گے۔

ہمیں عہد کرنا ہے کہ ہم اس دھرتی کو دنیا میں باوقار بنائیں گے اور سبز ہلالی پرچم کو ترقی اور عظمت کا نشان بنائیں گے۔

ہمیں یہ عہد بھی کرنا ہے کہ ہم پاکستان کو معاشی مشکلات سے نجات دلا کر معاشی خودمختاری کی راہ پر گامزن کریں گے۔

معزز حاضرین!

''سلام پاکستان'' کی اس تقریب کی وساطت سے میں پوری قوم کی جشن آزادی کے پرمسرت لمحات پر دل کی گہرائیوں سے مبارکباد پیش کرتا ہوں اور دعا گو ہوں کہ اسلامی جمہوریہ پاکستان آنے والے برسوں میں ایک ترقی یافتہ مملکت کی معراج حاصل کرے۔آمین

پاکستان۔۔پائندہ باد

Marfat.com

صدر پاکستان ممنون حسین کا انٹرنیشنل سمپوزیم سے خطاب

ڈاکٹر صہیب الرحمٰن صاحب، چیئرمین شفاء انٹرنیشنل اسپتال، ڈاکٹر منظور الحق قاضی،
چیف ایگزیکٹو آفیسر اور خواتین و حضرات!

السلام علیکم!

شفاء انٹرنیشنل اسپتال ہمارے ان قومی اداروں میں سے ایک ہے جس نے علاج اور تحقیقی سرگرمیوں کو بیک وقت اہمیت دے کر وطنِ عزیز کے طبی اداروں میں نمایاں مقام حاصل کر لیا ہے۔ جگر کی پیوند کاری کے سو سے زائد آپریشن اس کی اہم کامیابی ہیں۔ اس کامیابی کے حصول کے بعد شفاء انٹرنیشنل اسپتال کا شمار دنیا کے ان اداروں میں ہونے لگا ہے جو جگر کی پیوند کاری کے عالمی معیار پر پورے اترتے ہیں۔ میں اس کامیابی پر اپنی اور پوری قوم کی طرف سے آپ کو مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

خواتین و حضرات!

ایک حالیہ جائزے کے مطابق پاکستان میں امراضِ جگر سے متاثر ہونے والے افراد کی تعداد تقریباً پونے دو کروڑ تک جا پہنچی ہے جو بہت تشویشناک ہے۔ ان حالات میں ناگزیر تھا کہ اس موذی مرض کی روک تھام اور اس کے علاج کے لیے خصوصی تدابیر اختیار کی جاتیں۔ شفاء انٹرنیشنل اسپتال پاکستان کے ان اداروں میں بہت نمایاں ہے جس نے اس مسئلے پر توجہ دی، اس پر وہ یقیناً ستائش کا مستحق ہے۔

امراضِ جگر کے سلسلے میں ان ڈاکٹروں اور ماہرین کی خدمات بھی قابلِ تعریف ہیں جنھوں نے اس مرض کے علاج کی تربیت بیرونی ملکوں میں حاصل کی اور پُرکشش طرزِ زندگی اور بھاری معاوضوں کی ترغیبات کو نظر انداز کر کے پاکستان واپس آ گئے تاکہ اپنے ہم وطنوں کی خدمت کر سکیں۔

آج اس سمپوزیم میں بیرونی ملکوں سے آنے والے مندوبین بھی شریک ہیں۔ سرزمینِ پاکستان پر میں اپنے ان مہمانوں کا خیر مقدم کرتا ہوں اور توقع رکھتا ہوں کہ ہمارے ماہرین ان کے تجربات سے ہر ممکن حد تک فائدہ اٹھائیں گے۔

Marfat.com

خواتین وحضرات!

یہ امر قابلِ اطمینان ہے کہ عوام میں امراضِ جگر کے بارے میں ایک حد تک آگاہی موجود ہے اور وہ اپنی بساط کے مطابق احتیاطی تدابیر بھی اختیار کرتے ہیں لیکن اصل مسئلہ پسماندہ علاقے ہیں جہاں نہ تعلیم کا تناسب زیادہ ہے اور نہ اس مرض کی پیچیدگیوں کے بارے میں زیادہ معلومات ہیں۔ ہمیں ان علاقوں کو اپنی ترجیحات میں شامل کرنا ہے اور آگاہی کی ایسی مہمات چلانی ہیں جن کے ذریعے لوگ اس مرض کی وجوہات سے آگاہ ہوسکیں اور نقصانات سے بچ سکیں۔ یہ کام ایک حد تک تو اب بھی ہو رہا ہے لیکن اس مقصد کے لیے پہلے سے کہیں زیادہ گراس روٹ لیول پر جانے کی ضرورت ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقصد ذرائع ابلاغ میں صرف اشتہارات دے کر حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ہمیں اس سلسلے میں کمیونٹی کی بنیاد پر کوششیں کرنا ہوں گی اور ذرائع ابلاغ کے علاوہ دینی مراکز کو بھی اپنی جدوجہد میں شامل کرنا ہوگا۔ جب تک ہم اپنی آگاہی مہم کے دائرے کو اس انداز میں وسعت نہیں دیں گے، مطلوبہ اہداف کے حصول میں کامیاب نہیں ہوسکیں گے۔

ہم جانتے ہیں کہ اس مرض کے پھیلاؤ کا ایک اہم سبب آلودگی اور غیر معیاری اشیائے خوردونوش ہیں۔ یہ معاملہ بہت حد تک طرزِ زندگی سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں کمیونٹی اور نجی ادارے زیادہ بہتر کردار ادا کرسکتے ہیں جن کی مدد سے عام آدمی، خاص طور پر خواتین کو صاف پانی اور صاف ستھری غذا استعمال کرنے کے طور طریقے سکھائے جاسکتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے علمائے کرام، معالجین اور نچلی سطح پر رائے عامہ کے لیڈر اہم کردار ادا کرسکتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ شفاء انٹرنیشنل اسپتال اور زندگی کے مختلف شعبوں خاص طور پر صحت کے میدان میں کام کرنے والی انجمنیں ایک جامعہ منصوبہ بندی کے تحت ان طبقات کو ہدف بنائیں تو بہت کم مدت میں کامیابی حاصل کی جاسکتی ہے۔ مجھے خوشی ہوگی اگر شفاء انٹرنیشنل اسپتال اس سلسلے میں پہل کرے اور ایسے منصوبے تیار کرے جو دیگر اداروں کی رہنمائی کرسکیں۔

خواتین وحضرات!

اب تک سامنے آنے والے جائزوں کے مطابق بڑے شہروں کے مضافات اور دوردراز کے دیہی علاقوں کے رہنے والے لوگ امراضِ جگر کا زیادہ شکار ہوتے ہیں لیکن چونکہ ان علاقوں کے معالج آسانی کے ساتھ اس مرض کی تشخیص نہیں کرپاتے۔ اس لیے مرض بڑھتے بڑھتے خطرناک شکل اختیار کرجاتا ہے۔ میں تجویز کروں گا کہ امراضِ جگر کے علاج کی اہلیت میں اضافے کے لیے خصوصی کورسز متعارف کرائے جائیں۔ اس مقصد کے لیے بیرونِ ملک سے پاکستان آنے والے ماہرین اور مندوبین کے تجربات سے بھی فائدہ اٹھایا جائے اور کوشش کی جائے کہ پسماندہ علاقوں سے تعلق رکھنے والے جنرل فزیشنز کو ترجیحاً ان کورسز میں شرکت کے مواقع فراہم کیے جائیں۔

Marfat.com

خواتین وحضرات!

میں سمجھتا ہوں کہ جگر کی پیوند کاری میں کامیابی اپنی جگہ اہم ہے لیکن امراضِ جگر کے مریضوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیشِ نظر یہ ضروری ہے کہ اس سلسلے میں عوامی شعور اجاگر کیا جائے تاکہ لوگوں میں اپنی زندگی میں بھی جگر سمیت دیگر اعضاء کے عطیہ کرنے کا رجحان پیدا ہو اور موت کے بعد بھی۔ اس سلسلے میں پاکستان میں قانون موجود ہے۔ اگر ضرورت ہو تو اسے مزید مؤثر بھی بنایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں آپ حضرات کی سفارشات بنیادی اہمیت کی حامل ہوں گی۔

خواتین وحضرات!

میں سمجھتا ہوں کہ امراضِ جگر کے پھیلاؤ کا تعلق بنیادی طور پر معیارِ زندگی سے ہے۔ حکومت اس سلسلے میں اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ لیکن معاشرے کے ذمہ دار اداروں کو بھی اس معاملے میں اپنا کردار ادا کرنا چاہیے۔ یہ ادارے اگر عام آدمی کا معیارِ زندگی بلند کرنے کے لیے چھوٹے چھوٹے اقتصادی منصوبے بنائیں تو بہت تھوڑی مدت میں ایک بڑی تبدیلی رونما ہوسکتی ہے۔ عوام کی خدمت کے لیے حکومت کا ہاتھ بٹانے کا یہ ایک اچھا طریقہ ہے۔ یہ ادارے امراضِ جگر سے بچنے کی ویکسین کو حسبِ ضرورت مفت یا کم قیمت پر مہیا کر کے بھی یہ خدمت سرانجام دے سکتے ہیں۔

آخر میں، میں اس سمپوزیم کے انعقاد پر شفاء انٹرنیشنل کو ایک بار پھر مبارک باد پیش کرتا ہوں اور توقع رکھتا ہوں کہ یہ کوشش امراضِ جگر پر قابو پانے کی جدوجہد میں ایک اہم سنگِ میل ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ ہماری ان کوششوں کو کامیابی سے نوازے اور ہم سب کو اپنی حفظ و امان میں رکھے۔ آمین۔

پاکستان پائندہ باد

Marfat.com

میاں نواز شریف کے قوم سے خطاب کا مکمل متن

۱۲/اگست ۲۰۱۴ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ میرے عزیز اہلِ وطن، السلام علیکم۔ میں اسلامی جمہوریہ پاکستان کے یوم آزادی پر آپ کو دل کی گہرائیوں سے پیشگی مبارک باد دیتا ہوں۔ تقریباتِ آزادی کا آغاز یکم اگست سے ہو چکا ہے۔ اس سال ان تقریباتِ آزادی میں ''آپریشن ضربِ عضب'' سے یکجہتی اور وزیرستان سے بے گھر ہونے والے افراد کی ہر ممکن مدد کا عہد خصوصی حوالے ہیں۔ میرے عزیز بھائیوں اور بہنو! آزادی کا ایک اہم تقاضا یہ بھی ہے کہ وطن عزیز سیاسی استحکام کے پُرسکون ماحول میں تعمیر و ترقی کی روشن منزلوں کی طرف بڑھتا رہے۔ بد قسمتی سے ہمارا ماضی عدم استحکام اور سیاسی انتشار کا شکار رہا، جس کی ہم بہت بھاری قیمت ادا کر چکے ہیں۔ ہماری ہم عمر قومیں ہم سے کہیں زیادہ توانا، کہیں زیادہ ترقی یافتہ اور کہیں زیادہ خوشحال ہو چکی ہیں۔ آپ ساری دنیا پر نظر ڈال لیجیے، صرف اُن ہی ملکوں نے ترقی اور خوشحالی کی منزل پائی، جہاں سیاسی استحکام رہا۔ پالیسیز تسلسل کے ساتھ جاری رہیں، تعمیر و ترقی کے منصوبوں میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑی۔ یومِ آزادی کا استقبال کرتے وقت ہمیں اس سوال کا جواب ضرور تلاش کرنا چاہیئے کہ کون سی خرابیاں ہمیں منزل سے دُور کر رہی ہیں اور کون سے کھوکھلے نعرے ہمیں غربت اور پسماندگی سے نکلنے نہیں دے رہے۔ اللہ کے فضل سے آج وطن عزیز جمہوریت کی راہ پر چل رہا ہے۔ تمام ریاستی ادارے آئین کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ عوام کے منتخب نمائندوں پر مشتمل پارلیمنٹ کام کر رہی ہے۔ ہماری عدلیہ پوری قوت کے ساتھ آئین اور جمہوریت کی پشت پر کھڑی ہے۔

گزشتہ سال پہلی بار ایک منتخب جمہوری حکومت اور پارلیمنٹ نے اپنی آئینی مدت پوری کی۔ انتقالِ اقتدار کا مرحلہ خوش اسلوبی سے طے ہوا۔ اسی سیاسی بلوغت کا نتیجہ تھا کہ ۲۰۱۳ء کے انتخابات کے بعد ہر سطح پر عوامی مینڈیٹ کو تسلیم کیا گیا۔ ہم نے کھلے دل سے خیبر پختونخوا اور بلوچستان میں حکومت سازی کے لیے نئی جمہوری روایات کی بنیاد ڈالی۔ پاکستان کے اندر ایک نیا کلچر ڈیولپ ہوا۔ ایک نئی شروعات ہوئی، ایک نیا آغاز ہوا اور آزاد کشمیر دیکھیے، وہاں پر بھی ہم نے ایک مثبت کردار ادا کیا اور کسی اکھاڑ پچھاڑ میں ہم نہیں پڑے۔ اس تعمیری سوچ کا نتیجہ ہے کہ تمام حکومتیں پوری یکسوئی کے ساتھ کام کر رہی ہیں۔ عوامی مینڈیٹ کی حامل جماعتوں کو یہ سنہری موقع ملا ہے کہ وہ اپنی کارکردگی کا بھرپور مظاہرہ کریں تا کہ ۲۰۱۸ء میں عوام اس کارکردگی کے

Marfat.com

پیمانے پر اپنا فیصلہ کر سکیں۔ آپ نے مرکز میں بھی دیکھا کہ ایک حکومت آئی پچھلی حکومت گئی، ایک صدر گیا، دوسرا صدر آیا، ایک وزیر اعظم گیا، دوسرا وزیر اعظم آیا، ایک دوسرے کو رخصت کیا، ایک دوسرے کو خوش آمدید کہا۔ یہ کتنی اچھی روایت قائم ہوئی۔ ہم نے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت اس کو شروع کیا اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کلچر کا ڈیولپ ہونا پاکستان کے لیے ایک بہت بڑی کامیابی ہے۔ یہ جمہوریت کی کامیابی ہے۔

جون ۲۰۱۳ء میں ہم نے حکومت سنبھالی تو وطن عزیز ہر شعبے میں شدید مشکلات اور بحرانوں میں گھرا ہوا تھا اور میں نے یہ آپ کو پہلے بھی بتایا، مایوسی اور نا امیدی کے بجائے ہم نے صورتِ حال کو ایک چیلنج سمجھ کر قبول کر لیا۔ سالوں کا کام مہینوں اور مہینوں کا دنوں میں کرنے کا عزم کیا۔ میں یہ دعویٰ تو نہیں کرتا کہ ہماری حکومت نے کوئی معجزہ کر دکھایا ہے، لیکن میں یہ بات پورے یقین اور اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ گزشتہ ۱۴ ماہ کے دوران پاکستان آگے ضرور بڑھا ہے۔ انفراسٹرکچر کے نئے عظیم الشان منصوبوں، قومی معیشت کی بہتری، بیرونی سرمایہ کاروں کے بھرپور اعتماد، مجموعی قومی پیداوار کی شرح میں اضافے، روپے کے استحکام، برآمدات میں اضافے، اسٹاک ایکسچینج کی مضبوطی اور متعدد دوسرے اقدامات کی وجہ سے ملک نہ صرف بحرانوں کی دلدل سے نکل رہا ہے بلکہ ترقی اور خوشحالی کی منزل کی طرف گامزن بھی ہو چکا ہے۔ ۱۰ ہزار ۴۰۰ میگاواٹ بجلی کے نئے منصوبے کا معاہدہ طے پا چکا ہے۔ ان منصوبوں کے نام میں آپ کو بتا سکتا ہوں لیکن اس میں وقت لگے گا، وہ لسٹ ہمارے پاس موجود ہے۔ اشتہاروں میں بھی آ چکا ہے۔

اس کے علاوہ تربیلا اور منگلا کے کئی سالوں بعد ہم بھاشا ڈیم کی تعمیر کا آغاز بھی کر رہے ہیں، جو پاکستان کا سب سے بڑا ڈیم ہوگا انشاءاللہ، جس سے ۴ ہزار ۵۰۰ میگاواٹ بجلی پیدا ہوگی۔ اتنی ہی بجلی پیدا کرنے والے داسو ڈیم کی بنیاد بھی رکھ دی گئی ہے اور کراچی سے لاہور تک موٹروے کی تعمیر کا آغاز ہونے کو ہے۔ اس کے لیے ہم نے ۵۵ ارب روپیہ دے دیا ہے جس سے زمین خریدی جا رہی ہے اور بہت جلد انشاءاللہ موٹروے کی تعمیر بھی شروع ہو جائے گی اور پھر خنجراب سے گوادر تک اقتصادی راہداری سے انشاءاللہ معاشی ترقی کی نئی راہیں کھلیں گی، میں اکنامک کوریڈور کی بات کر رہا ہوں۔ ہماری پوری تاریخ میں اتنے بڑے بڑے منصوبے اس تیز رفتاری کے ساتھ کبھی نہیں بنے۔

میرے عزیز ہم وطنو! ایک طرف ہم ماضی کی خرابیوں اور کمزوریوں سے نجات حاصل کر کے تعمیر و ترقی اور امن و خوشحالی کی نئی راہوں پر سفر کا آغاز کر چکے ہیں اور دوسری طرف ستم ظریفی دیکھیے، عین اس وقت کچھ عناصر کھوکھلے نعروں کی بنیاد پر احتجاجی سیاست کی راہ پر چل نکلے ہیں۔ ایک عرصے سے پسماندگی کے اندھیروں میں بھٹکتی ہوئی اس قوم کو یہ پوچھنے کا حق ہے کہ یہ احتجاج کس لیے ہیں؟ ہم جاننا چاہتے ہیں، آپ بھی جاننا چاہتے ہیں۔ کس لیے ہے یہ احتجاج؟ ان ہنگاموں، ان فسادات، ان فتنوں کا مقصد کیا ہے؟ ۱۸ کروڑ پاکستانیوں کو بتایا جائے کہ کیا یہ احتجاج اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ پاکستان میں توانائی کے بحران کو حل کرنے کے

Marfat.com

لیے ٹھوس اقدامات کیے جا رہے ہیں؟ کیا یہ احتجاج اس لیے کیا جا رہا ہے کہ ہماری بند صنعتوں کا پہیہ پھر سے چلنے لگا ہے؟ کیا یہ احتجاج اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ زرمبادلہ کے ذخائر دُگنے ہو گئے ہیں؟ کیا یہ احتجاج اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ پاکستانی روپے کی قیمت مستحکم ہو رہی ہے؟ کیا یہ احتجاج اس لیے ہو رہا ہے کہ کئی سالوں کے بعد پہلی بار اقتصادی ترقی کی شرح ۴ فیصد سے بھی اوپر چلی گئی ہے؟ کیا یہ احتجاج اس لیے ہو رہا ہے کہ غریب خاندانوں کے لیے مخصوص امدادی رقم ۴۰ ارب روپے سے بڑھا کر ۱۱۸/ارب روپے کر دی گئی ہے؟ کیا یہ احتجاج اس لیے ہو رہا ہے کہ نوجوانوں کو خود روزگاری کے لیے آسان شرائط پر قرضے مل رہے ہیں؟ کیا یہ احتجاج اس لیے ہو رہا ہے کہ پچھلے ۱۴/ماہ کے دوران کرپشن کا ہمارے خلاف ایک بھی اسکینڈل نہیں ہے؟ کیا یہ احتجاج اس لیے ہو رہا ہے کہ عالمی ادارے پاکستانی حکومت کی شفافیت اور دیانت پر اعتماد کرنے لگے ہیں؟ اس ہنگامہ فساد کی ایک وجہ تو بتائی جائے۔ یہ لوگ کیوں ایک بار پھر پاکستان کو غربت، پسماندگی، دہشت گردی اور بدامنی کی طرف دھکیلنا چاہتے ہیں؟ پوچھنا چاہیے ان سے۔ میں پوچھنا چاہتا ہوں ان سے۔ بلکہ آپ بھی پوچھیں ان سے۔ کیا مقاصد ہیں ان کے؟ کیوں یہ لانگ مارچ اور رخنہ، رکاوٹیں ڈالنے پر تلے ہوئے ہیں؟

آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ۲۰۰۲ء اور ۲۰۰۸ء کے انتخابات کس ماحول میں ہوئے اور وہ کس حد تک منصفانہ تھے۔ ہمیں سات برس ملک میں نہیں آنے دیا گیا۔ مجھے اور میرے خاندان کو۔ شہباز شریف کو۔ ۲۰۰۲ء کے انتخابات مسلم لیگ (ن) نے ہماری جلاوطنی کے دوران لڑے اور اسے ڈیڑھ درجن نشستوں تک محدود کر دیا گیا۔ ہم نے پھر بھی اپنا جمہوری کردار پوری ثابت قدمی کے ساتھ ادا کیا۔ ۲۰۰۸ء کے انتخابات کے لیے میرے اور شہباز شریف کے کاغذات مسترد کر دیئے اور آپ جانتے ہیں کہ مجھے اور اُن کو نااہل قرار دے دیا گیا۔ ہم نے پھر بھی صبر و تحمل کے ساتھ انتخابی مہم چلائی اور پارلیمنٹ کے اندر رہتے ہوئے اپنا کردار ادا کیا۔ میں قومی اسمبلی کا ممبر نہیں بن سکا، مجھے نہیں بننے دیا گیا لیکن میں نے دھاندلی کا رونا نہیں رویا۔ آپ جانتے ہیں اچھی طرح سے، ہم نے کوئی شکوہ شکایت نہیں کی۔ ۲۰۱۳ء کے انتخابات پہلی بار اتفاقِ رائے سے چنے گئے چیف الیکشن کمشنر کی نگرانی میں ہوئے۔ یہ انتخابات پہلی بار نئی آئینی ترمیم کی روشنی میں قائم ہونے والی حکومتوں کی نگرانی میں ہوئے۔ پہلی بار انتخابی فہرستوں کی بھرپور جانچ پڑتال ہوئی۔ پہلی بار ایسی انتخابی فہرستوں سے کام لیا گیا، جن میں ہر ووٹر کی تصویر بھی موجود تھی۔ پہلی بار نادرا کے کمپیوٹرائزڈ کارڈ کو ووٹر کے لیے ضروری قرار دیا گیا۔

آج الزام تراشیاں کرنے والوں کے ہی مطالبے پر عدالت عظمیٰ نے خاص طور پر اجازت دی کہ جج صاحبان ریٹرننگ افسران کے فرائض سرانجام دیں گے۔ کیئر ٹیکر حکومتوں میں مرکزی اور صوبائی سطح پر مسلم لیگ (ن) کا نامزد کردہ کوئی نمائندہ موجود نہیں تھا بلکہ ہم تو زیرعتاب تھے، بڑی مشکلوں میں الیکشن لڑا ہم نے اور سب سے زیادہ پریشر پنجاب پر تھا۔ آپ اچھی طرح واقف ہیں، ہر صورت حال سے۔ پہلی بار پولنگ

Marfat.com

اسٹیشن پر ہی تصدیق شدہ نتیجہ، ہر پولنگ ایجنٹ کو دینے کے ضابطے پر سختی سے عمل کیا گیا۔ ایک سو کے لگ بھگ ملکی اور غیر ملکی ٹیلیویژن چینلز اور صحافیوں نے انتخابی عمل کی کوریج کی اور ۲۰۰ کے لگ بھگ ملکی اور غیر ملکی مبصرین نے نگرانی کے فرائض سرانجام دیئے۔ ان تمام مبصرین کی اجتماعی رائے ایک ہی ہے کہ انتخابات کا عمل شفاف، بے لاگ اور منصفانہ تھا۔ کسی ایک بھی ملکی یا غیر ملکی مبصر نے نہیں کہا کہ انتخابات میں دھاندلی ہوئی یا ایسا کچھ ہوا کہ جیتنے والے ہار گئے اور ہارنے والے جیت گئے۔ یہاں تک کہا گیا کہ بعض معمولی شکایات کے باوجود یہ ملک کی تاریخ کے سب سے شفاف انتخابات تھے۔ انتخابی نتائج رائے عامہ کے ان جائزوں کے عین مطابق نکلے جس کا اہتمام مستند غیر ملکی اور ملکی اداروں نے کیا تھا۔

خواتین وحضرات! بھائیو اور بہنو! جہاں تک انتخابی اصلاحات کا تعلق ہے، یہ معاملہ ہماری اپنی جماعت کے منشور کا حصہ ہے اور اسی مقصد کے لیے میں نے حال ہی میں اسپیکر قومی اسمبلی سردار ایاز صادق کو اور چیئرمین سینیٹ کو خط لکھا تھا کہ دونوں معزز ایوانوں پر مشتمل ایک پارلیمانی کمیٹی قائم کردی جائے جو وسیع تر بنیادی اور مؤثر انتخابی اصلاحات کا ایک جامع نقشہ تجویز کرے۔ مجھے خوشی ہے کہ تمام پارلیمنٹری جماعتوں کے ۳۳ ارکان پر مشتمل کمیٹی قائم ہوچکی ہے اور اس نے اپنا کام شروع کردیا ہے۔ حکومت اس کمیٹی کی متفقہ سفارشات پر پورے صدقِ دل سے عمل کرے گی اور اس مقصد کے لیے قانون بدلنا پڑا تو بدلیں گے۔ آئین میں ترمیم کرنا پڑی تو کریں گے۔ الیکشن کمیشن اور نگران حکومتوں کا ڈھانچہ بدلنا پڑا تو بدلیں گے۔ مجھے یقین ہے انشاء اللہ تعالیٰ یہ نمائندہ کمیٹی پوری محنت اور لگن کے ساتھ کم سے کم مدت میں اپنا کام مکمل کرے گی اور یہ ہماری سیاسی تاریخ کا اہم سنگ میل ثابت ہوگا اور ہماری آنے والی نسلیں بھی پارلیمنٹ کے اس تاریخ ساز کردار کو یاد رکھیں گی۔ انشاء اللہ ۲۰۱۸ء کے انتخابات انہی اصلاحات کی روشنی میں ہوں گے۔

ہم تو اس طرح سے پاکستان کو، جمہوریت کو، پارلیمنٹ کو، اس ملک وقوم کو مضبوط کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ ہم تو سب کو ساتھ لے کر چلنا چاہتے ہیں۔ کوئی فیصلہ ہم اکیلے نہیں کرنا چاہتے۔ پوری پارلیمنٹ، اسٹیک ہولڈرز کو ہم انشاء اللہ اس میں ساتھ شامل کریں گے۔ میرے عزیز ہم وطنو! ہم نے سیاسی جمہوری سفر کے دوران جتنی بھی اصلاحات کی ہیں، ان سب کا سہرا عوامی نمائندوں پر مشتمل پارلیمنٹ کے سر ہے۔ آئندہ بھی ہر آئینی ترمیم اور قانون پارلیمنٹ بنائے گی۔ اصلاحات کی منزل کو جانے والے سارے راستے پارلیمنٹ کے ایوانوں سے ہی گزریں گے، انشاء اللہ۔ ہم نے آزادی بڑی قربانیوں سے حاصل کی ہے۔ ہم سب نے جمہوریت کے لیے بھی بڑی قربانیاں دیں ہیں۔ پارلیمنٹ، پاکستان کے ۱۸ کروڑ عوام کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ اس پارلیمنٹ کی موجودگی میں فیصلے سڑکوں، چوراہوں اور میدانوں میں کیے جائیں۔ اللہ کے فضل سے اب یہاں کسی کی بادشاہت نہیں ہے، نہ کسی کی آمریت ہے۔

بادشاہت سے ہم نے ۶۸ برس پہلے نجات حاصل کرلی تھی۔ ہمارا ایمان ہے اور ہمارے آئین میں

Marfat.com

بھی لکھا ہوا ہے کہ بادشاہی اور حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔ وہی حاکم اعلیٰ ہے اور اسلامی جمہوریہ پاکستان کے عوام یہاں کے ۱۸ کروڑ عوام اللہ کی اُس حاکمیت کے نائب ہیں۔ یہ پارلیمنٹ عوام کے اسی حق، اسی اختیار اور اسی بادشاہی کی نمائندگی کرتی ہے۔ میری بہنو اور بھائیو! میں یہ واضح کر دوں کہ ہر سیاسی، آئینی اور قانونی اور قومی معاملے میں اصلاحِ احوال کے لیے ہمارے دروازے کھلے ہیں۔ میں ملک کی سیاسی قیادت کی مشاورت سے ہر طرح کے مذاکرات اور ہر قسم کی بات چیت کے لیے تیار ہوں۔ بعض محترم رہنماؤں کی پیش رفت پر میں نے کھلے دل کے ساتھ معاملات کو بات چیت سے حل کرنے پر آمادگی ظاہر کی اور اُن کی تجاویز بھی تسلیم کر لیں۔ میں اب بھی ایسی ہر کوشش کو خوش آمدید کہوں گا۔ پاکستان کی سلامتی، استحکام اور ۱۸ کروڑ عوام کی تقدیر بدلنے کے لیے میں اَنا کو رکاوٹ نہیں بننے دوں گا نہ میری کوئی اَنا ہے۔

میں بالکل اس کے راستے میں حائل نہیں ہوں گا۔ ہم جمہوریت پر یقین رکھتے ہیں۔ آئینی اور قانونی دائرے کے اندر رہتے ہوئے پُر امن احتجاج کا ہم احترام کرتے ہیں لیکن میرے عزیز اہلِ وطن! میں یہ بات بھی واضح کر دوں کہ پاکستان اپنا آئین، اپنا قانون اور اپنا جمہوری نظام رکھنے والی مہذب ریاست ہے۔ انشاء اللہ ہم پاکستان کے ۱۸ کروڑ عوام کی حمایت سے پاکستان کے آئینی، جمہوری تشخص پر آنچ نہیں آنے دیں گے۔ کسی کو انارکی پھیلانے اور آئین سے کھیلنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ کسی کو یہ اجازت نہیں دی جائے گی کہ جتھہ بندیوں کے ذریعے ریاستی نظام کو یرغمال بنا لے۔ کسی کو اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ کھلے عام قتل و غارت گری کا درس دے۔ کسی کو اجازت نہیں دی جائے گی کہ مذہب کی آڑ میں لوگوں کو دوسروں کی گردنیں کاٹنے پر اُکسائے۔ انتہا پسندی اور دہشت گردی کے خلاف فیصلہ کن جنگ لڑنے والی یہ قوم کسی نئے عنوان سے فتنوں، فساد کی اجازت نہیں دے گی۔ کسی فسادی ٹولے کو یہ حق نہیں دیا جائے گا کہ وہ توانائی، انفراسٹرکچر اور قومی خوشحالی و ترقی کے لیے شروع کیے گئے اربوں ڈالر کے منصوبوں کو کھنڈر بنا کر قوم کو پھر سے غربت اور پسماندگی کے اندھیروں میں دھکیل دے۔ یہ نہیں ہو سکتا۔ اور انشاء اللہ نہیں ہو گا یہ۔ پاکستان کو ہم ایسا جنگل نہیں بننے دیں گے جہاں جس کی لاٹھی، اس کی بھینس کا قانون چلنے لگے۔ سڑکوں اور چوراہوں پر ہنگامہ کرنے والے مٹھی بھر عناصر کو کروڑوں عوام کا مینڈیٹ یرغمال نہیں بنانے دیں گے۔

معزز خواتین و حضرات! میں کچھ گزارشات میڈیا کے دوستوں سے بھی کرنا چاہتا ہوں۔ ہمارے میڈیا نے جمہوریت کی سربلندی، اظہارِ رائے کی آزادی اور عدلیہ کی بحالی کے لیے تاریخ ساز کردار ادا کیا ہے، مقدس مشن کے لیے صحافیوں نے بڑی قربانیاں دی ہیں۔ پوری قوم اُن کے اس کردار کو تحسین کی نظر سے دیکھتی ہے۔ لیکن میں اس موقع پر یہ گزارش کرنا چاہتا ہوں کہ میڈیا موجودہ سیاسی ہلچل کے حوالے سے اپنے کردار کا ضرور جائزہ لے۔ وہ خود فیصلہ کرے کہ میڈیا کی آزادی کو کچھ عناصر اپنے پُر تشدد اور غیر آئینی ایجنڈے کے لیے تو استعمال نہیں کر رہے؟ مجھے یقین ہے کہ اچھی روایات رکھنے والا میڈیا عظیم قومی مقاصد کے لیے حقیقی

Marfat.com

معنوں میں ریاست کے چوتھے ستون کا کردار ادا کرے گا۔

میرے عزیز ہم وطنو! میں اب آپ کے سامنے ایک نہایت ہی اہم بات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ پوری قوم کی طرح میں بھی بڑی حیرت اور افسوس کے ساتھ ایک خاص جماعت کی طرف سے دھاندلی کے الزامات سنتا رہا ہوں۔ اب کسی ٹھوس ثبوت کے بغیر مسلسل دہرائے جانے والے ان بے بنیاد الزامات کو بنیاد بنا کر پورے جمہوری نظام کو چیلنج کیا جا رہا ہے۔ بے یقینی کی فضا پیدا کر کے ملک کی معیشت، سیاسی استحکام اور عالمی ساکھ کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ میرے سامنے آپ کی فلاح و بہبود اور ملک کی ترقی و خوشحالی کا الحمدللہ ایک واضح ایجنڈا ہے۔ اور میں نہیں چاہتا کہ کسی طرح کی بدامنی اور انتشار اس ایجنڈے پر منفی اثر ڈالے۔

ملک کی صورت حال کا جائزہ لینے اور قومی سیاسی قیادت کی اجتماعی سوچ کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت نے فیصلہ کیا ہے کہ ۲۰۱۳ء کے انتخابات کے بارے میں لگائے گئے الزامات کی آزادانہ اور شفاف تحقیقات کے لیے سپریم کورٹ آف پاکستان کا ایک کمیشن قائم کیا جائے اور اس مقصد کے لیے میری حکومت سپریم کورٹ کے محترم چیف جسٹس صاحب سے درخواست کر رہی ہے کہ وہ عدالت عظمیٰ کے تین جج صاحبان پر مشتمل ایک کمیشن تشکیل دیں جو الزامات کی مکمل چھان بین کے بعد اپنی حتمی رائے دے۔ عزیز ہم وطنو! اس اقدام کے بعد کیا کسی احتجاجی تحریک کی گنجائش ہے؟ اس سوال کا جواب میں آپ پر چھوڑتا ہوں۔ میں ایک بار پھر آپ کو یومِ آزادی کی پیشگی مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کا حامی و ناصر ہو، پاکستان پائندہ باد۔

Marfat.com

وزیر اعظم محمد نواز شریف کا پارلیمنٹ کے مشترکہ اجلاس سے خطاب

۱۹ ستمبر ۲۰۱۴ء

جنابِ اسپیکر!

میں شکر گزار ہوں کہ آپ نے مجھے اپنی معروضات پیش کرنے کا موقع دیا۔

پارلیمنٹ کا یہ مشترکہ اجلاس گزشتہ کئی دنوں سے موجودہ ملکی صورتِ حال پر بحث کر رہا ہے۔ پاکستان کے ۱۸ کروڑ عوام کی نمائندگی کرنے والا یہ ایوان پوری سنجیدگی کے ساتھ غور کرتا رہا ہے کہ اس صورتِ حال کے اسباب کیا ہیں؟ اور کیونکر پاکستان کو دنیا بھر کی نگاہوں میں ایک تماشا بنا دیا گیا ہے۔ اس دوران معزز ارکان نے معاملے کے ہر پہلو کا جائزہ لیا۔ اپنی قیمتی آراء پیش کیں اور حکومتی کی رہنمائی بھی کی۔ پارلیمنٹ کا یہ کردار ہماری جمہوری پارلیمانی تاریخ کا ایک سنہری ورق ہے۔ مجھے یقین ہے کہ آنے والے کئی برسوں تک یہ کردار جمہوری قوتوں کے لیے مشعلِ راہ بنا رہے گا۔ میں ذاتی طور پر پارلیمنٹ کے ایک ایک رکن کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ایک اہم سیاسی مرحلے میں اپنا وزن آئین اور جمہوریت کے پلڑے میں ڈالا۔ میں قائدِ حزبِ اختلاف سیّد خورشید شاہ صاحب اور تمام پارلیمانی جماعتوں کے قائدین کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے جماعتی سیاست کے تقاضوں سے بالاتر ہو کر آئین اور جمہوریت کا بھرپور ساتھ دیا اور آئین شکنی کرنے والے عناصر کی حوصلہ شکنی کی۔

جنابِ اسپیکر!

میں وکلا، صحافیوں، دانشوروں اور سول سوسائٹی کے دیگر طبقوں کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے آئین اور قانون کی پاسداری کی۔ میں میڈیا کا بھی تذکرہ کرنا چاہتا ہوں جس کا بڑا حصہ آئین اور جمہوری نظام کی آواز بن کر ابھرا اور جس نے انتشار پھیلانے والے عناصر کو پوری طرح بے نقاب کر دیا اور جنابِ اسپیکر سب سے بڑھ کر میں پاکستان کے باشعور عوام کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے فتنہ وفساد اور انتشار پھیلانے والے عناصر کو مکمل طور پر مسترد کر کے جمہوری نظام کے ساتھ اپنی بھرپور یکجہتی کا مظاہرہ کیا۔

Marfat.com

جنابِ اسپیکر!

ہم سب گزشتہ پانچ ہفتوں سے دیکھ رہے ہیں کہ اسلام آباد کی شاہراہِ دستور پر کیا کچھ ہو رہا ہے؟ کس طرح کی اشتعال انگیز تقریریں کی جا رہی ہیں۔ لوگوں کو مشتعل کر کے بغاوت پر اکسایا جا رہا ہے۔ شیر خوار بچوں کو کفن پہنا کر جذبات بھڑکائے جا رہے ہیں۔ خوب صورت سبزہ زاروں پر قبریں کھودی جا رہی ہیں۔ قومی وقار کی علامت عمارتوں پر حملے ہو رہے ہیں۔ ۳۴ دنوں سے سینکڑوں بار ایک جیسی تقریریں ہو رہی ہیں ایک جیسے بے بنیاد الزامات دہرائے جا رہے ہیں۔ یہ مناظر پوری قوم بھی دیکھ رہی ہے اور وہ عالمی برادری بھی جسے ہم یقین دلا رہے تھے کہ پاکستان انتہا پسندی سے نکل کر ایک جدید مہذب جمہوری ریاست بن رہا ہے۔

جنابِ اسپیکر!

پارلیمنٹ اس بات کی بھی گواہ ہے کہ حکومت نے کتنے صبر و تحمل سے کام لیا۔ یہ لوگ لاہور اور کچھ دوسرے شہروں سے اسلام آباد پہنچے۔ اسلام آباد میں انہوں نے پڑاؤ ڈالنے کے لیے اپنی پسند کی جگہوں کا انتخاب کیا۔ انہوں نے حزبِ اختلاف کے کئی قائدین کو ضمانت دی اور انتظامیہ سے تحریری عہد بھی کیا کہ وہ ریڈزون میں داخل نہیں ہوں گے۔ لیکن سارے وعدوں، ساری تحریری گارنٹیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے ایک ہی دن ایک ہی وقت میں ریڈزون پر یلغار کر دی گئی۔ انقلاب اور آزادی کے نعرے لگانے والے یہ لوگ ماؤں، بہنوں، بیٹیوں اور معصوم بچوں کو ڈھال بنا کر ریڈزون پر چڑھ دوڑے اور سپریم کورٹ آف پاکستان، ایوانِ صدر، پارلیمنٹ، وزیر اعظم آفس اور وزیر اعظم ہاؤس سمیت نہایت اہم عمارتوں کی دہلیز پر آ بیٹھے۔

سپریم کورٹ آف پاکستان نے ہدایت جاری کی کہ دھرنے دینے والے شاہراہِ دستور خالی کر دیں۔ اس ہدایت کو بھی پاؤں تلے روند دیا گیا۔ پھر وکلاء کے ذریعے سپریم کورٹ کو تحریری ضمانت دی گئی کہ یہ شاہراہِ دستور پر واقع کسی عمارت میں داخل نہیں ہوں گے۔ لیکن پوری قوم نے دیکھا کہ انہوں نے پارلیمنٹ ہاؤس، ایوانِ صدر، وزیر اعظم ہاؤس پر کس طرح جارحانہ یلغار کی۔ کئی دن یہ پارلیمنٹ ہاؤس کے لان (Lawn) میں خیمے لگائے بیٹھے رہے۔ اٹھارہ کروڑ عوام کے حقِ حکمرانی کی یہ مقدس علامت ان کے نرغے میں رہی۔

یہ ہاؤس کسی فرد، کسی پارٹی یا کسی گروہ کا نہیں، یہ پاکستان کے وقار، جمہوریت کی بالادستی اور آئین کی حکمرانی کی علامت ہے۔ ان علامتوں کی توہین، اٹھارہ کروڑ عوام کی توہین ہے۔ پھر آپ نے دیکھا کہ پی ٹی وی پر یلغار کر دی گئی۔ عملے پر تشدد کیا گیا۔ توڑ پھوڑ کی گئی۔ نیوز روم پر قبضہ کر لیا گیا۔ قیمتی سامان لوٹ لیا گیا۔ نشریات بند کر دی گئیں۔ قومی نشریاتی ادارے کا گلا گھونٹ کر انہوں نے اہلِ پاکستان اور پوری دنیا کو پیغام دیا کہ پاکستان لاقانونیت کے نرغے میں ہے۔ افسوس کا مقام یہ ہے کہ تشدد اور لاقانونیت کا یہ

Marfat.com

کھیل، آزادی اور انقلاب کے نام پر کھیلا جاتا رہا۔

جنابِ اسپیکر!

ہم نے ہر طرح کی اشتعال انگیزی کے باوجود ہر مرحلے پر صبر وضبط سے کام لیا۔ ہم یقین رکھتے ہیں کہ بات چیت سے مسائل کا حل نکالنا ہی جمہوریت کی روح ہے۔ لہٰذا ہم نے مارچ کرنے والی دونوں جماعتوں سے بات چیت کے لیے کمیٹیاں قائم کردیں۔ حکومت کی درخواست پر قائدِ حزبِ اختلاف سیّد خورشید شاہ صاحب نے بھی حزبِ اختلاف کی جماعتوں پر مشتمل کمیٹی قائم کردی۔ تمام تر مشکلات اور انتہائی منفی رویّے کے باوجود ہم خلوصِ دل کے ساتھ بات چیت کے ذریعے مسئلہ حل کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ اِدھر ہم نیک نیتی سے مذاکرات کی کوششیں کرتے رہے اُدھر کفن پوش دستوں، قبروں، شہادت کے نعروں، آنسوؤں کی جگہ خون طلب کرنے، پارلیمنٹ کو قبرستان میں بدل ڈالنے، حساس عمارات پر قبضے کرنے اور پولیس پر منظم حملے کرنے کا سلسلہ جاری رہا۔ ایک لمحے کے لیے بھی ایسا نہیں ہوا کہ مذاکرات کے لیے سازگار ماحول کی خاطر اشتعال انگیزی کے بے بنیاد الزامات اور کیچڑ اچھالنے کا سلسلہ بند کیا جائے۔

جنابِ اسپیکر!

حکومت نے کھلے دل سے دونوں پارٹیوں کے بیشتر مطالبات مان لیے۔ ہائی کورٹ میں انٹرا کورٹ اور سپریم کورٹ میں اپیلوں کا استحقاق رکھتے ہوئے بھی عوامی تحریک کی درخواست کے عین مطابق ایف آئی آر درج کرلی گئی میں نے شہباز شریف اور اپنا نام بھی اس ایف آئی آر میں آنے دیا۔ لیکن دوسری طرف سے لچک کا کوئی مظاہرہ نہ ہوا۔ مذاکرات کا عمل بار بار ٹوٹتا رہا۔ ہماری ہر مخلصانہ کوشش سیاسی نعرہ بازی کی نذر کردی گئی۔ یہ لوگ پارلیمنٹ، سیاسی جماعتوں، وکلا، سول سوسائٹی، عدلیہ یا کسی بھی دوسرے فورم کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔

جنابِ اسپیکر!

بہت سوچ بچار کے باوجود میں یہ نہیں سمجھ پایا کہ شاہراہِ دستور پر بیٹھی ان دو جماعتوں کا حقیقی ایجنڈا کیا ہے؟ اگر مقصد یہ ہے کہ دھاندلی کے الزامات کی تحقیقات کرائی جائیں تو یہ مسئلہ حل ہو چکا ہے۔ ہمیں مکمل یقین ہے کہ ۲۰۱۳ء کے انتخابات میں منصوبہ بندی کے ساتھ کوئی منظم دھاندلی نہیں ہوئی۔ پاکستان اور دنیا بھر کے دوسو کے لگ بھگ مبصرین کی متفقہ رائے ہے کہ یہ پاکستان کی تاریخ کے سب سے منصفانہ اور شفاف انتخابات تھے جن کے نتائج دنیا کے معتبر ترین انتخابی جائزوں کے عین مطابق تھے۔

Marfat.com

جنابِ اسپیکر!

دھرنا دینے والوں کا خیال ہے کہ قوم کا حافظہ بہت کمزور ہے لیکن ایسا نہیں۔ میں چند حقائق اعداد و شمار کے ساتھ خود دھرنا دینے والوں کو یاد دلانا چاہتا ہوں تاکہ اندازہ لگایا جا سکے کہ کل ان کا مؤقف کیا تھا اور آج وہ کیا کہہ رہے ہیں۔

جنابِ اسپیکر!

۱۱ مئی ۲۰۱۳ء کو انتخابات ہوئے۔ تحریکِ انصاف نے قومی اسمبلی کے ۲۷۲ حلقوں میں ۲۴۱ امیدوار کھڑے کیے۔ ۲۷ نشستوں پر انہیں کامیابی ملی۔ ۵۵ حلقوں میں ان کے امیدواروں کی ضمانتیں ضبط ہو گئیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ۵۵ حلقوں میں پی ٹی آئی کے امیدوار ۱۲.۵ فیصد ووٹ بھی نہیں لے سکے۔ انتخابات کے ساٹھ دن بعد الیکشن کمیشن نے عذرداریوں کے لیے ٹریبونلز (tribunals) بنائے۔ ساٹھ دن تک پی ٹی آئی غور کرتی رہی۔ پوری قیادت سر جوڑ کر ایک ایک حلقے کا جائزہ لیتی رہی۔ دو ماہ کے غور و خوض کے بعد انہوں نے قومی اسمبلی کے صرف ۳۰ حلقوں کے بارے میں دھاندلی کی شکایت پر پٹیشنز (petitions) دائر کیں۔ ان میں سے صرف ۲۰ نشستیں ایسی ہیں جہاں مسلم لیگ (ن) جیتی ہے۔ بالفرض یہ بیس نشستیں انہیں مل بھی جاتیں تو عملی طور پر کچھ فرق نہ پڑتا۔ مسلم لیگ (ن) پھر بھی واضح اکثریت کے ساتھ کامیاب قرار پاتی۔

اور جنابِ اسپیکر!

ان سے یہ بھی پوچھنا چاہیے کہ جب سارے انتخابی نتائج کا مکمل جائزہ لینے کے بعد آپ کو صرف ۳۰ حلقوں پر شک پڑا تو آج آپ ۳۴۲ کی پارلیمنٹ کو کس جواز پر گھر بھیجنا چاہتے ہیں۔ کس دلیل کی بنیاد پر ۲۷۲ سیٹوں کے انتخابات پر دھاندلی کا الزام لگ رہے ہیں۔ پھر ۳۵ پنکچرز کی پُراسرار کہانی تراش لی گئی۔ کہا گیا کہ پنجاب کے نگراں وزیرِ اعلیٰ نے ان ۳۵ حلقوں میں نتائج بدل ڈالے۔ جنابِ اسپیکر حقیقت یہ ہے کہ ان ۳۵ حلقوں میں سے بھی صرف ۱۵ حلقے پنجاب سے تعلق رکھتے ہیں۔ ۲۰ کا تعلق باقی تین صوبوں سے ہے۔

جن نام نہاد ۳۵ پنکچرز (punctures) کی بات کی جاتی ہے ان میں سے مسلم لیگ (ن) نے صرف ۱۲ میں کامیابی حاصل کی۔ یہ ہے ان کی دیانت، امانت اور سچائی کا حال جو تبدیلی لانے اور ایک نیا پاکستان بنانے چلے ہیں۔

جنابِ اسپیکر!

انہوں نے کسی بھی ادارے کو معاف نہیں کیا۔ لاتعداد شخصیات پر الزامات لگائے۔ لیکن پوری قوم گواہ ہے کہ منظم

Marfat.com

دھاندلی کا کوئی ایک...... کوئی ایک...... ثبوت سامنے نہیں لایا جا سکا۔

اور جنابِ اسپیکر!

میں چند اور پہلوؤں کی طرف بھی توجہ دلا دوں۔

* یہ کہ ملکی تاریخ میں پہلی بار کمپیوٹرائزڈ انتخابی فہرستیں استعمال ہوئیں۔
* ملکی تاریخ میں پہلی بات کمپیوٹرائزڈ آئی ڈی کارڈ لازمی قرار دیا گیا۔
* ملکی تاریخ میں پہلی بار انتخابی فہرستوں میں ووٹر کی تصویر بھی لگائی گئی۔
* ملکی تاریخ میں پہلی بار کامل اتفاقِ رائے سے چیف الیکشن کمشنر کا تقرر کیا گیا جس میں پی ٹی آئی کی رضامندی بھی شامل تھی۔
* ملکی تاریخ میں پہلی بار آئین کے مطابق طے کی گئی کڑی شرائط کے مطابق نگران حکومتیں بنیں۔
* ملکی تاریخ میں پہلی بار پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا نے ایک ایک انتخابی حلقے کی بھرپور coverage اور نگرانی کی۔

اور جنابِ اسپیکر!

میں یہ بھی یاد دلا دوں کہ نگران وزیرِ اعظم اور چاروں نگران وزرائے اعلیٰ میں سے کوئی ایک بھی PML(N) کا تجویز کردہ نہیں تھا۔ اور آج میں اس ہاؤس کو یہ بھی بتانا چاہتا ہوں کہ تقریباً چھ ماہ قبل میں اپنی کابینہ کے دو ارکان کے ساتھ بنی گالہ جناب عمران خان سے ملنے گیا جہاں ان کی پارٹی کی ساری اعلیٰ قیادت موجود تھی۔ اس ملاقات میں ملکی معاملات پر تفصیلی بات چیت ہوئی۔ خان صاحب نے بعض تجاویز بھی دیں۔ لیکن اس ملاقات میں انہوں نے انتخابی دھاندلی، یا چار یا دس حلقوں کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ مجھے نہیں معلوم ان چھ ماہ کے دوران یکایک دھاندلی کا یہ غبار کیسے اٹھا اور آج وہ اس نظام کو لپیٹ دینے کی خواہش لے کر شاہراہِ دستور پر کیوں آ بیٹھے ہیں؟

جنابِ اسپیکر!

مئی ۲۰۱۳ء کے انتخابات کی روشنی میں وفاقی حکومت اور چاروں صوبائی حکومتیں بھی وجود میں آئیں جو اپنے فرائض سرانجام دے رہی ہیں۔ اس سب کچھ کے باوجود حکومت ۱۰ رمئی کو انتخابی عمل کی جانچ پڑتال کے لیے سپریم کورٹ کے تین جج صاحبان پر مشتمل ایک اعلیٰ کمیشن کے لیے چیف جسٹس آف پاکستان سے درخواست کر چکی ہے۔ اگر مسئلہ انتخابی اصلاحات ہیں تو پارلیمنٹ کی ۳۳ رکنی کمیٹی اپنا کام تیز رفتاری کے ساتھ شروع

Marfat.com

کرچکی ہے۔ ہم نے اس بارے میں بھی تحریکِ انصاف کی تمام تجاویز مان لی ہیں۔ ہم تحریری طور پر کہہ چکے ہیں کہ اس کمیٹی کی متفقہ سفارشات کے لیے قانون سازی ہی نہیں، آئینی ترامیم کے لیے بھی تیار ہیں۔

لیکن جنابِ اسپیکر!

ایک ایسا کھیل بدستور جاری ہے جو دنیا بھر میں پاکستان کی رسوائی کا سبب بن رہا ہے، جو ہماری بین الاقوامی ساکھ کو مجروح کررہا ہے۔ ہماری اسٹاک ایکسچینج جو تاریخ کی بلند ترین سطح کو چھو رہی تھی، بے یقینی کا شکار ہوگئی۔ ڈالر کے مقابلے میں روپے کی قدر کم ہورہی ہے جو گزشتہ چھ ماہ سے مستحکم چلی آرہی تھی۔ ہماری برآمدات کے لیے خطرات بڑھ گئے ہیں۔ اربوں ڈالر کی سرمایہ کاری کی رفتار میں کمی آگئی ہے۔ روپے کی قدر کی کمی اور اسٹاک مارکیٹ میں بے یقینی کے سبب ہونے والے نقصانات کا تخمینہ ۶۰۰/ارب روپے لگایا جارہا ہے۔ موڈیز اور دوسرے بین الاقوامی ادارے معیشت کو مثبت ریٹنگ دینے کے بعد اب منفی قرار دینے کے بارے میں سوچ رہے ہیں۔ تعمیر و ترقی کے منصوبوں میں خلل پڑ رہا ہے۔ بیرونِ ملک سے آنے والے سربراہانِ مملکت اپنے دورے منسوخ کررہے ہیں۔ ہمارے دیرینہ دوست چین کے صدر کے دورے کے التوا سے پوری قوم کو دکھ پہنچا ہے۔ مسئلہ صرف ۳۵/ارب ڈالر کی سرمایہ کاری کا نہیں، اس گہرے رشتے کا ہے جو چین اور پاکستان کے درمیان قائم ہے۔ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ چینی صدر اس خطے کے دورے پر ہوں اور پاکستانی قوم ان کی میزبانی سے محروم رہے۔ آج چین کے صدر بھارت میں ہیں جنہیں پاکستان کے دورے کے بعد وہاں جانا تھا۔

وہاں پر وہ اربوں ڈالرز کی سرمایہ کاری کے معاہدوں پر دستخط کررہے ہیں۔ اسلام آباد کی ڈیڑھ فرلانگ سڑک پر بیٹھے چند ہزار لوگ دنیا بھر میں پاکستان کا ایسا چہرہ پیش کررہے ہیں جو کسی بھی پاکستانی کے لیے باعثِ فخر نہیں۔ ان لوگوں کو ایک نہ ایک دن عوام کی عدالت میں پیش ہوکر اپنے اس وطن دشمن رویے کا حساب دینا پڑے گا۔

اور جنابِ اسپیکر!

اس کھیل کے لیے ایسا وقت چنا گیا جب مسلح افواج دہشت گردی کے خلاف جنگ لڑ رہی ہیں۔ جن مناظر کے خلاف ہمارے بہادر فوجی افسر اور جوان قربانیاں دے رہے ہیں، وہ مناظر ان لوگوں نے اسلام آباد کی شاہراہِ دستور پر لا بٹھائے ہیں۔ اس وقت جب کہ میڈیا کی پوری توجہ آپریشن ضربِ عضب کے جانبازوں اور بے گھر ہوجانے والے لاکھوں افراد پر مرکوز ہونی چاہیے تھی، شاہراہِ دستور کا کھیل ٹی وی اسکرین پر چھایا رہا۔ پاکستان کے مختلف علاقوں میں شدید بارشوں اور سیلاب سے متاثر ہونے والے لاکھوں ہم وطنوں کے دکھ بھی ان کے

Marfat.com

دلوں کو موم نہیں کر سکے۔ میں اس موقع پر پوری قوم اور پارلیمنٹ کی طرف سے مسلح افواج کے افسروں اور جوانوں، سول انتظامیہ، پولیس اور دیگر متعلقہ اداروں کے اہل کاروں کو خراجِ تحسین پیش کرتا ہوں جو سیلاب کے متاثرین کی بھرپور امداد میں مصروف ہیں۔

جنابِ اسپیکر!

شاہراہِ دستور پر دھرنا دینے والوں کو بتانا چاہیے کہ آزمائش کی اس گھڑی میں کیوں پاکستان کو تماشا بنایا جا رہا ہے؟ کیوں ۱۸ کروڑ عوام کی تقدیر سے کھیلا جا رہا ہے؟ شاندار مستقبل کی نوید دینے کے بجائے کیوں زندہ بچوں کو کفن پہنائے جا رہے ہیں؟ کیوں شاہراہیں، درسگاہیں، بندرگاہیں اور ڈیم بنانے کے بجائے قبریں کھودی جا رہی ہیں؟ کیوں نوجوانوں کے ہاتھوں میں قلم، کتابوں اور لیپ ٹاپس کے بجائے ڈنڈے، ہتھوڑے، کٹرز اور کلہاڑیاں تھمائی جا رہی ہیں؟ کیوں جمہوری رویوں اور سیاسی اخلاقیات کی دھجیاں بکھیری جا رہی ہیں؟ کیوں سول نافرمانی جیسی کالز دے کر پاکستان کو غربت، بے روزگاری اور بدحالی کی دلدل میں دھکیلا جا رہا ہے؟ پاکستان اور اس کے عوام سے کس بات کا انتقام لیا جا رہا ہے؟ کیوں اور سیز پاکستانیوں کو تلقین کی جا رہی ہے کہ وہ ہنڈی کے ذریعے رقم بھیجیں؟ کیوں ٹیکس اور بل نہ ادا کرنے کا نعرے لگائے جا رہے ہیں۔

جنابِ اسپیکر!

آئینی و جمہوری روایات کو پامال کرنے والوں کے منہ سے قائداعظم کا نام سن کر مجھے حیرت ہوئی۔ قائداعظم نے تو ایسا طرزِ عمل سامراج کے خلاف آزادی کی تحریک چلاتے ہوئے بھی اختیار نہیں کیا تھا۔ میں انہیں قائداعظم کی تقریر کا ایک حصہ یاد دلانا چاہتا ہوں۔ ۲۸ مارچ ۱۹۴۸ء کو ڈھاکہ سے ریڈیو پاکستان پر اپنی ایک نشری تقریر کے دوران قائداعظم نے جو کچھ کہا، وہ شاہراہِ دستور پر بیٹھے ہوئے جتھوں کے لیے لمحۂ فکریہ ہونا چاہیے۔ آپ بھی غور سے سنیں۔ یوں لگتا ہے جیسے قائداعظم شاہراہِ دستور کے ڈی چوک پر کھڑے ہو کر یہ بات کہہ رہے ہیں۔ قائد نے فرمایا: 'یہ درست ہے کہ غیر ملکی غلبے سے نجات کے بعد عوام خود اپنی تقدیر کے مالک بن گئے ہیں۔ انہیں اس بات کی مکمل آزادی ہے آئینی ذرائع سے اپنی پسند کی حکومت قائم کریں۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کوئی گروہ غیر قانونی ہتھکنڈوں سے عوام کی منتخب حکومت پر اپنی مرضی مسلط کرنے کی کوشش کرے۔ حکومت اور اس کی حکمتِ عملی کو اسمبلی کی منتخب نمائندوں کے ووٹوں کے ذریعے ہی تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ کوئی بھی حکومت لمحہ بھر کے لیے بھی بے لگام اور غیر ذمہ دار لوگوں کی طرف سے اس طرح کی غنڈہ گردی اور ہنگامہ آرائی برداشت نہیں کرتی'۔ لیکن جنابِ اسپیکر! ہم یہ سب کچھ برداشت کر رہے ہیں کیونکہ ہم نہیں چاہتے کہ فتنہ فساد پر آمادہ ان عناصر کو اپنے مقاصد کے لیے کوئی بہانہ ملے۔

Marfat.com

جنابِ اسپیکر!

میں واضح کر دوں کہ مجھے کرسی یا اقتدار کا لالچ نہیں۔ میں نے یہ ذمہ داری اللہ کی امانت سمجھ کر عوام کے مینڈیٹ کی بنیاد پر سنبھالی ہے۔ انشاء اللہ کوئی کھیل تماشہ، کوئی فتنہ فساد، کوئی ہنگامہ آرائی، کوئی لانگ مارچ یا کوئی شارٹ مارچ ہمیں اپنے مشن سے نہیں ہٹا سکتا۔ اگر کسی کے دل میں کوئی شک ہے تو دور کر لے۔ اللہ کے فضل و کرم اور پاکستانی قوم کے بھرپور اعتماد کے ساتھ ہم خدمت کا یہ سفر جاری رکھیں گے۔ میں نے اپنی گزشتہ تقریر میں بھی کہا تھا اور آج پھر کہہ رہا ہوں کہ وطنِ عزیز کو ایسا جنگل نہیں بننے دیں گے جہاں 'جس کی لاٹھی، اس کی بھینس' کا قانون چلے۔ آئین، قانون، نظامِ عدل و انصاف اور مضبوط ادارے رکھنے والی ریاست اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ مٹھی بھر افراد پارلیمنٹ کا گھیراؤ کر کے حکومت یا وزیراعظم کو گھر بھیج دیں۔ ہم یہ روایت نہیں پڑنے دیں گے کہ صدیوں پہلے کی طرح آج بھی چھوٹے بڑے لشکر حکومتیں اُلٹتے پلٹتے رہیں۔ ہم بڑی جدوجہد اور قربانیوں کے بعد آئین کی بالادستی اور جمہوریت کی حکمرانی کی اس منزل تک پہنچے ہیں۔ کسی کو جمہوریت پر کلہاڑا نہیں چلانے دیں گے۔ آئین کے تحت حکمرانی کا حق پاکستان کے عوام کو حاصل ہے جس کا اظہار وہ ووٹ کی پرچی سے کرتے ہیں۔ ہم ووٹ کے تقدس، کمزوریوں سے پاک انتخابی نظام، جمہوریت کے استحکام، عوام کی حکمرانی اور پاکستان کے وقار کے لیے آخری حدوں تک جائیں گے۔ اس پارلیمنٹ کا ہر رکن اس قومی مشن میں اپنا کردار ادا کرے گا لیکن یہ نہیں ہونے دیں گے کہ کوئی گروہ قوم و ملک کی تقدیر اپنے ہاتھ میں لے لے۔ اکیسویں صدی کے پاکستان میں صرف آئین کی حکمرانی ہوگی اور ہر راستہ آئین و قانون ہی سے نکلے گا۔

جنابِ اسپیکر!

پاکستان کے آئین سے کھیلنے، تشدد اور لاقانونیت کا مظاہرہ کرنے، قومی معیشت کو شدید نقصان پہنچانے اور وطنِ عزیز کی ساکھ کو ساری دنیا میں مجروح کرنے والے یہ عناصر اپنے طرزِ عمل پر نظرِ ثانی کریں۔ انتشار اور افراتفری کا یہ راستہ ترک کر دیں۔ حکومت نے گزشتہ ۵ ہفتوں کے دوران انتہائی صبر و تحمل سے کام لیا ہے۔ شاہراہِ دستور کے تقدس کو بحال کرنا نہ کل مشکل تھا نہ آج مشکل ہے لیکن ہمیں ان ماؤں، بہنوں، بیٹیوں اور معصوم بچوں کا درد ہے جنہیں انسانی ڈھال کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔ ہم نے صبر و تحمل کے جس راستے کا انتخاب کیا ہے، اسے نہیں چھوڑنا چاہتے۔ تمام پارلیمانی جماعتوں کے قائدین بھی اس پر متفق ہیں لیکن دھرنے دینے والے بھی لمحہ بھر کے لیے ضرور سوچیں کہ پاکستان کو شاہراہِ دستور کے اس کھیل کی کتنی بھاری قیمت ادا کرنا پڑ رہی ہے۔

Marfat.com

جنابِ اسپیکر!

آخر میں، میں ایک بار پھر پارلیمنٹ، معاشرے کے تمام طبقوں اور عوام کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے اس اہم مرحلے میں ایک تاریخ ساز کردار ادا کیا ہے۔ اس کردار نے جمہوری نظام کو مستحکم کیا اور جمہوری قوتوں کو نیا حوصلہ دیا ہے۔ انشاء اللہ آئین کی حکمرانی، قانون کی بالادستی اور جمہوریت کی کارفرمائی کا یہ سفر جاری رہے گا۔ ہم کسی قیمت پر بھی عوام کی ترقی وخوشحالی کے ایجنڈے اور پاکستان کی عزت و وقار کو فتنہ وفساد کی نذر نہیں ہونے دیں گے۔ پاکستان کے مزدور، کسان، محنت کش اور باہمت نوجوان برسوں سے اپنی آنکھوں میں مستقبل کے جو خواب لیے بیٹھے ہیں ان کی تعبیر کا وقت آ گیا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ ترقی وخوشحالی کی راہیں روک دی جائیں اور محرومی کے اندھیروں میں بھٹکتے لوگ تعلیم، صحت اور صاف پانی جیسی سہولتوں کو ترستے رہیں۔ انہیں دو وقت کی روٹی بھی میسر نہ آئے اور غربت و پسماندگی کے اندھیرے ان کا مقدر بنے رہیں۔ یہ بہت بڑی بدقسمتی ہے کہ جب بھی تعمیر و ترقی کا سفر شروع ہوا اور ایک نئی صبح کی روشنی دکھائی دینے لگی۔ کچھ لوگ انتشار کا ایجنڈا لے کر سڑکوں پر آ گئے۔ انشاء اللہ اب یہ روایت ہمیشہ کے لیے دفن ہو جائے گی۔ مجھے یقین ہے کہ پاکستان اپنے مسائل پر قابو پا کر دنیا کی اقوام میں ایک سربلند ملک کے طور پر کھڑا ہونے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔ ہم اس صلاحیت کو ہنگاموں کی آگ کا ایندھن نہیں بننے دیں گے۔ میں اللہ کے فضل وکرم سے اپنے آئینی حلف کی پاسداری کرتے ہوئے اٹھارہ کروڑ عوام اور اس پارلیمنٹ کے اعتماد کا پرچم کبھی نہیں جھکنے دوں گا۔

شکریہ جنابِ اسپیکر

پاکستان پائندہ باد

Marfat.com

وزیراعظم کے قوم سے خطاب کا متن

اسلام آباد۔ ۲۵ دسمبر ۲۰۱۴ء

میرے عزیز اہلِ وطن السلام وعلیکم میں ایک ایسے موقع پر آپ سے مخاطب ہوں جب پشاور کے المناک سانحہ نے پوری قوم کو ہلا کر رکھ دیا ہے۔ سفاک قاتلوں کی خونی واردات نے پاکستان کے اٹھارہ کروڑ عوام کے سینوں پر نہایت گہرا زخم لگایا ہے آج ہر آنکھ اشکبار ہے اور ہر پاکستانی کا دل خون کے آنسو رو رہا ہے۔ دہشت گردی کا نشانہ بننے والے معصوم بچے علم کی لگن میں گھروں سے نکلے اور انہیں خون میں نہلا دیا گیا۔ بچے ہمارا سرمایہ تھے پاکستان کا مستقبل ہے ان کی آنکھوں میں جانے کتنے خواب سجے تھے۔ ان کے والدین کے دلوں میں کتنی ہی آرزوئیں اور تمنائیں تھیں ایک باپ ہونے کے ناطے مجھے شدت سے یہ احساس ہے کہ والدین کس طرح ہر سانس کے ساتھ اپنے بچوں کی سلامتی کی دعائیں مانگتے ہیں۔ ان کے وہم وگمان میں بھی یہ نہیں ہوتا کہ کسی دن انہیں ان کے جنازے کو کندھا دینا پڑے گا دہشت گردوں نے قوم کے نونہالوں کو نشانہ بنا کر ہمارے مستقبل کے سینے میں خنجر گھونپا ہے۔ وہ ۶ سالہ خولہ بھی میری بیٹی تھی جو ایڈمیشن ٹیسٹ دینے گئی اور زندہ واپس نہیں آئی وہ حضیفہ بھی میرا بچہ تھا جو صبح ناشتہ کے بغیر اپنی میٹرک کی تلاش کیلئے نکلا اور اس کی ماں آج بھی اس کی راہ تک رہی ہے۔ ان تمام پھول جیسے شہیدوں کی ماؤں کی آہوں و پکار اب بھی میرے کان میں گونج رہی ہے ہم اپنے معصوم بچوں کے لہو کو رائیگاں نہیں جانے دیں گے دہشت گردوں کے لہو کے اس ایک ایک قطرے کا حساب دینا ہوگا اور جلد دینا ہوگا۔ میں شہید بچوں کے غمزدہ مگر پرعزم خاندانوں کو یقین دلاتا ہوں کہ وہ تنہا نہیں بلکہ پوری دنیا ان کے غم میں شریک ہے۔ میں انہیں یقین دلاتا ہوں کہ انشاءاللہ ہم اپنے بچوں کے لہو کا حساب لیں گے اور یہ قرض چکا کر دم لیں گے میرے عزیز اہل وطن جانتے ہیں کہ حکومت نے اقتدار سنبھالتے ہی دہشت گردی کے مسئلہ کو پوری سنجیدگی سے لیا۔ مذاکرات کے بے نتیجہ رہنے کے بعد جون ۲۰۱۴ء میں آپریشن ضرب عضب کا آغاز کیا گیا۔ آپریشن ضربِ عضب نے دہشت گردی پر کاری ضرب لگائی اور وحشیانہ کارروائیوں پر اتر آئے اور معصوم بچوں اور عام شہریوں کو اور ایک متفقہ جامع ایکشن پلان تیار کیا جس کے چند نکات آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں کچھ دیر پہلے ہی میں اس کمیٹی سے فارغ ہوا ہوں اور یہ ۱۰ گھنٹے کی میٹنگ تھی جس کا نچوڑ میں اب آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں۔

Marfat.com

۱۔ حکومت نے سانحہ پشاور کے فوراً بعد دہشت گردی میں ملوث سزا یافتہ مجرموں کی پھانسی کی سزا پر عمل درآمد کا فیصلہ کیا۔ جس پر عمل شروع ہو چکا ہے۔ لیکن وہ جان لیں کہ ہم نے دہشت گردی کے ناسور کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کا تہیہ کر رکھا ہے۔ سانحہ پشاور کے بعد کا پاکستان بدل چکا ہے۔ جس میں دہشت گردی، انتہا پسندی، فرقہ واریت اور عدم برداشت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہم نہ صرف دہشت گردی بلکہ دہشت گردی کی فکر اور سوچ کا بھی خاتمہ کریں گے۔ صورتحال کی سنگینی کا احساس کرتے ہوئے میں نے تمام پارلیمانی جماعتوں کے رہنماؤں سے مشاورت کی۔

۲۔ ماضی میں دہشت گردی کی سنگین وارداتوں میں ملوث مجرم قانونی نظام میں کمزوریوں کے باعث سزا سے بچتے رہے لہذا فوجی افسران کی سربراہی میں اب اسپیشل ٹرائل کورٹس قائم کی جارہی ہیں تاکہ ایسے جرائم کا ارتکاب کرنے والے عناصر بلا تاخیر اپنے انجام کو پہنچائے جاسکیں ان خصوصی عدالتوں کی مدت ۲ سال ہوگی۔

۳۔ ملک بھر میں کسی طرح کی عسکری تنظیموں اور مسلح جتھوں کی اجازت نہیں ہوگی۔

۴۔ انسداد دہشت گردی کے ادارے نیکٹا کو مضبوط اور فعال بنایا جارہا ہے۔

۵۔ نفرتیں ابھارنے، گردنیں کاٹنے، انتہا پسندی، فرقہ واریت اور عدم برداشت کو فروغ دینے والے لٹریچر، اخبارات اور رسائل کے خلاف موثر اور بھرپور کارروائی کا فیصلہ کیا گیا ہے۔

۶۔ دہشت گردی اور دہشت گرد تنظیموں کی مالی اعانت بھی فنڈنگ کے تمام وسائل مکمل طور پر ختم دیئے جائیں گے۔

۷۔ کالعدم تنظیموں کو کسی دوسرے نام سے کام کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

۸۔ اسپیشل اینٹی ٹیررازم فورس قیام کا فیصلہ کیا گیا ہے۔

۹۔ مذہبی انتہا پسندی کو روکنے اور اقلیتوں کے تحفظ کو یقینی بنایا جارہا ہے۔

۱۰۔ دینی مدارس کی رجسٹریشن اور ضابطہ بندی کا اہتمام کیا جارہا ہے۔

۱۱۔ پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا پر دہشت گردی اور ان کے نظریات کی تشہیر پر مکمل پابندی ہوگی۔

۱۲۔ بے گھر ہونے والے افراد بھی آئی ڈی پیز کی فوری واپسی کو پہلی ترجیح رکھتے ہوئے فاٹا میں انتظامی اور ترقیاتی اصلاحات کا عمل تیز کیا جائے گا۔

۱۳۔ دہشت گردوں کے مواصلاتی نیٹ ورک کا مکمل خاتمہ کیا جائے گا۔

۱۴۔ انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا پر دہشت گردی کے فروغ کی روک تھام کیلئے فوری اقدامات کیے جارہے ہیں۔

۱۵۔ پنجاب کے بعض علاقوں جیسے ملک کے ہر حصے میں انتہا پسندی کیلئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی جائے گی۔

Marfat.com

۱۶۔ کراچی میں جاری آپریشن کو اپنے منطقی انجام تک پہنچایا جائے گا۔

۱۷۔ وسیع تر سیاسی مفاہمت کیلئے تمام اسٹیک ہولڈرز کی طرف سے حکومت بلوچستان کو مکمل اختیار دیا جارہا ہے۔

۱۸۔ فرقہ واریت پھیلانے والے عناصر کے خلاف فیصلہ کن کارروائی کی جارہی ہے۔

۱۹۔ افغان مہاجرین کی رجسٹریشن کے ابتدائی مرحلہ کے ساتھ ان کے بارے میں ایک جامع پالیسی تشکیل دی جارہی ہے۔

۲۰۔ صوبائی انٹیلی جنس اداروں کو دہشت گردوں کے مواصلاتی رابطہ تک رسائی دینے اور انسداد دہشت گردی کے اداروں کو مزید مضبوط بنانے کیلئے فوجداری عدالتی نظام میں بنیادی اصلاحات کا عمل تیز کیا جارہا ہے اس حکمت عملی پر عملدرآمد کو یقینی بنانے کیلئے آئینی ترامیم اور ضروری قانون سازی بھی کی جارہی ہے جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے کہ آپ کے سامنے یہ جو کورٹس بنی ہیں اور یہ افسران جس کے سربراہ ہوں گے ان کو کورٹس کے بارے میں آئینی ترمیم کرنی پڑے گی جس کے لیے آج سب شرکاء کے ساتھ اتفاق رائے کیا گیا ہے۔

یہ انشاءاللہ آج ایک تاریخی دن تھا اور میں سمجھتا ہوں کہ کل کا پاکستان اللہ کے فضل وکرم سے بہت پرسکون پاکستان ہوگا۔ جہاں ہماری اگلی نسلیں انشاءاللہ سکون والی زندگی بسر کرسکیں گی اور یہ میں سمجھتا ہوں کہ ہم پر ایک فرض ہے جو کہ بہت عرصہ بعد آج چکایا جارہا ہے اور الحمدللہ ان کا قائداعظم کے پاکستان کو اسی طرح بنایا جارہا ہے جس کا تصور علامہ اقبال نے دیکھا تھا جس کو عملی جامہ قائداعظم نے پہنایا تھا۔ ہمیں یہ اعزاز حاصل ہورہا ہے میں اس کا کریڈیٹ صرف اپنے آپ کو نہیں دیتا اس کا کریڈیٹ پاکستان کی تمام پولیٹیکل لیڈر شپ کو بھی دیتا ہوں جس میں یقیناً فوج کا ایک کلیدی کردار اور اس میں سپہ سالار جنرل راحیل بھی مبارک باد کے مستحق ہیں، میرا عزم ہے کہ ہم پاکستان کی سرزمین کو دہشت گردی کیلئے استعمال نہیں ہونے دیں گے میں دہشت گردوں کو قوم کا فیصلہ سنا رہا ہوں کہ اب تمہارے دن گنے جا چکے ہیں۔ ہمارے بچوں کو نشانہ بنا کر ہمارے مستقبل پر حملہ کرنے والوں کیلئے کوئی جائے پناہ نہیں پاکستان کی سرزمین تمہارے لیے تنگ ہو چکی ہے تم نے ہمارے معصوم بچوں کا لہو بہا کر پاکستانی قوم کو جو درد دیا ہے اس کا منہ توڑ جواب دیا جائے گا۔ ہمارے معصوم بچوں نے اپنے پاکیزہ لہو سے ایک لکیر کھینچ دی ہے جس کے ایک طرف بزدل دہشت گرد اور دوسری طرف پاکستانی قوم کھڑی ہے۔ بطور وزیراعظم دہشت گردی کے خلاف جنگ کی قیادت کرنا میری ذمہ داری ہے اور میں اس ذمہ داری کو انشاءاللہ ہر قیمت پر نبھاؤں گا۔

پاکستان پائندہ باد

Marfat.com

3-G اور 4-G لائسنسوں کی تقسیم کی تقریب سے وزیراعظم کا خطاب

وفاقی وزیرِ خزانہ، وزیرِ مملکت برائے انفارمیشن ٹیکنالوجی محترمہ انوشہ رحمٰن
معزز وزرائے کرام، چیئرمین پی ٹی اے ڈاکٹر اسمٰعیل شاہ، موبائل کمپنیز کے سربراہان
معزز صحافی حضرات، خواتین وحضرات!
السلام علیکم
سب سے پہلے میں پوری قوم کو پاکستان کے جدید ترین موبائل ٹیکنالوجی بلاک میں شامل ہونے پر مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ آج ہم اقوامِ عالم کی اس صف میں شامل ہو گئے ہیں جو ۳۔جی اور ۴۔جی کی سہولیات سے مستفید ہو رہی ہیں اب اس کی بدولت ہم مؤثر سماجی و اقتصادی ترقی کے حصول کے لیے انفارمیشن اور مواصلات کی فنی مہارتوں کو بروئے کار لا سکتے ہیں۔ میں ان ٹیلی کام آپریٹرز کو بھی مبارک باد دیتا ہوں جنھوں نے حال ہی میں منعقد ہونے والی نیلامی میں اسپیکٹرم حاصل کیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ وہ عوام کو اعلیٰ معیاری سروسز فراہم کریں گے۔

۳۔جی اور ۴۔جی اسپیکٹرم نیلامی سے منسلک ٹیم نہایت پیشہ ورانہ اور شفاف طریقے سے اپنا کام سرانجام دینے کے باعث خصوصی تعریف وتوصیف کی مستحق ہے۔ خوش آئند بات یہ ہے کہ اس نیلامی کو بین الاقوامی سطح پر ایک کامیاب اور شفاف عمل قرار دیا گیا ہے۔

آج کا دن ہم ۱۴۹روں عالمی یومِ مواصلات وانفارمیشن سوسائٹی، 'براڈ بینڈ برائے پائیدار ترقی' کے عنوان کے تحت منا رہے ہیں اور یہ عنوان ہمارے ویژن کا عکاس ہے اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کی ترقی کے لیے ہمارے مستقبل کی حکمتِ عملی کا تعین کرتا ہے۔

۱۹۹۰ء میں ہماری ہی حکومت نے آپٹیکل فائبر کیبل کی شروعات کی تھیں اور آج مسلم لیگ (ن) ہی کے دورِ حکومت میں next generation mobile services کے متعارف ہونے پر بے حد خوشی ہے۔

Marfat.com

خواتین وحضرات!

آج کا پاکستان، ۵ جون ۲۰۱۳ء کے پاکستان سے کہیں آگے نکل آیا ہے۔ ہم نے توانائی کے بحران کو حل کرنے، ملک کی تباہ حال معیشت کو سنبھالا دینے، تعمیر و ترقی کے منصوبوں کی بنیاد ڈالنے، اندرونی اور بیرونی سرمایہ کاروں کا اعتماد بحال کرنے، تباہ حال اداروں کی حالت بہتر بنانے، کرپشن کے ناسور کا خاتمہ کرنے، دہشت گردی کا مؤثر علاج کرنے اور عالمی برادری میں پاکستان کا وقار بحال کرنے کے عمل کا نہ صرف آغاز کیا ہے بلکہ اللہ کے فضل سے نمایاں کامیابیاں بھی حاصل کی ہیں۔ میں پورے یقین سے کہہ سکتا ہوں انشاءاللہ ہم چار سال بعد ایک روشن، توانا، مستحکم، پُروقار اور خوشحالی کی راہ پر گامزن پاکستان قوم کو دے سکیں گے۔ میں مختلف شعبوں میں کی جانے والی اصلاحات، اقدامات اور ان کے ثمرات کے بارے میں شاید پوری تفصیل بیان نہ کرسکوں لیکن چند کامیابیوں کے حوالے سے آپ کو ضرور آگاہ کرنا چاہتا ہوں۔

پاکستان میں بجلی کے بحران کو ختم کرنے کے لیے کئی منصوبے شروع کیے گئے ہیں۔ کراچی میں ۲۲۰۰ میگاواٹ کے پاور پلانٹ کی تعمیر کا آغاز۔ گڈانی میں کوئلے سے چلنے والے دس پاور پلانٹس کی تنصیب کا منصوبہ، پورٹ قاسم میں ۱۳۲۰/میگاواٹ کے کوئلے سے چلنے والے پاور پلانٹ کی تعمیر کا آغاز، ساہیوال میں ۱۳۲۰/میگاواٹ کے پاور پلانٹ کی تعمیر کا منصوبہ، جام شورو میں ایشیائی ترقیاتی بینک کی مدد سے ۱۳۲۰/میگاواٹ منصوبے کا آغاز اور ۸ ماہ کی ریکارڈ مدت میں نندی پور میں ۴۵۰ میگاواٹ کے منصوبے کی تکمیل وہ چند منصوبے ہیں جن کا ذکر میں ضروری سمجھتا ہوں۔ طویل مدتی منصوبے اس کے علاوہ ہیں جن میں دیامیر بھاشا، داسو اور بونجی ڈیم شامل ہیں۔

خنجراب تا گوادر اقتصادی شاہراہ کی تعمیر، گوادر کی ترقی کے لیے ۱۶۰/ارب روپے کی سرمایہ کاری اور کراچی۔ لاہور موٹروے کی تعمیر کا منصوبہ، جس کا جلد آغاز ہو رہا ہے، ہمارے وہ منصوبے ہیں جن سے ہماری ترقی کی رفتار تیز ہوگی اور معیشت درست سمت میں رواں ہو جائے گی۔

خواتین وحضرات!

دنیا کے معتبر ادارے بھی حکومت کی معاشی پالیسیوں اور ان کے مثبت نتائج کے معترف ہیں۔ زرِ مبادلہ کے ذخائر بڑھ رہے ہیں، بڑی صنعتوں کی ترقی کی رفتار میں ۵ء۲ فیصد اضافہ ہوا۔

افراطِ زر کو single digit تک محدود رکھا گیا۔ صرف چھ مہینوں میں بیرونِ ملک سے ترسیلاتِ زر میں اضافہ ہوا، اسٹاک مارکیٹ انڈیکس ۲۸،۳۴۴ پوائنٹس کی بلند سطح تک پہنچا اور سب سے بڑی کامیابی پاکستانی روپے کی ڈالر کے مقابلے میں استحکام ہے۔

کئی سالوں سے زیرِ التواء ۳۔جی اور ۴۔جی ٹیکنالوجی کی شفاف نیلامی بھی ہماری حکومت کی

Marfat.com

کامیابی ہے۔اس سے جہاں پاکستان کے عوام کو جدید سہولیات میسر ہوں گی، وہیں ہر سال ۲۶۰/ارب روپے کے اضافی ٹیکس بھی خزانے میں جمع ہوں گے اور آئندہ چار سال کے دوران اس ٹیکنالوجی سے وابستہ خدمات کے شعبے (Services Sector) میں روزگار کے لاکھوں نئے مواقع پیدا ہوں گے۔

براڈ بینڈ کے ذریعے پائیدار اقتصادی ترقی کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ براڈ بینڈ کی رسائی کا دائرہ کار وسیع کیا جائے اور کم سے کم نرخوں پر ان سہولیات کے حصول کو ممکن بنایا جائے اس وقت براڈ بینڈ کے نفوذ کا معیار حوصلہ افزا ہے۳۔ جی اور ۴۔ جی کے آغاز سے براڈ بینڈ کے نفاذ کو تیز کرنے میں خاطر خواہ مدد ملے گی۔ تاہم مارکیٹ میں مسابقت کو فروغ دینے کے لیے ایک ضابطۂ کار تشکیل دیا جانا ضروری ہے تاکہ اعلیٰ معیاری سروسز کی فراہمی کو یقینی بنایا جا سکے۔ مجھے اس بات کی خوشی ہے کہ وزارتِ انفارمیشن ٹیکنالوجی کو اس حقیقت کا مکمل ادراک ہے اور وہ تمام فریقین کے تعاون سے موزوں پالیسیوں اور حکمتِ عملی کو استعمال میں لاتے ہوئے پاکستان کو معلومات سے ہم آہنگ معاشرہ بنانے کے لیے اقدامات کر رہی ہے۔

خواتین وحضرات!

ہمیں مل جل کر اس امر کو یقینی بنانا ہے کہ مسلسل اور پائیدار اقتصادی ترقی کے حصول کے لیے زندگی کے ہر شعبے سے منسلک افراد تک معاشی ترقی کے فوائد یکساں طور پر پہنچائے جائیں۔ میں اس موقع پر تمام سیکٹرز کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ اس جدید ٹیکنالوجی سے بھرپور فائدہ اٹھائیں اور پاکستان کی ترقی میں حصہ ڈالیں۔ نوجوان بالخصوص اس سروس کو تعلیم، تحقیق اور ترقی کے لیے استعمال میں لائیں۔

خواتین وحضرات!

عالمی یومِ مواصلات وانفارمیشن سوسائٹی کے عالمی دن کے موقع پر میں بین الاقوامی ٹیلی کمیونی کیشن یونین کو مبارک باد پیش کرنا چاہتا ہوں کہ جنہوں نے پوری دنیا میں براڈ بینڈ کی ترسیل کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور ڈیجیٹل تفریق کو مٹانے کے لیے ہمیشہ کلیدی کردار ادا کیا۔ میں انفارمیشن ٹیکنالوجی اور پاکستان کی ٹیلی کام انڈسٹری سے امید رکھتا ہوں کہ وہ براڈ بینڈ کے ذریعے پائیدار ترقی کے حصول کے لیے اپنے آپ کو جدید فنی تقاضوں اور مہارت سے ہم آہنگ کریں۔ حکومت اپنی مثبت پالیسیوں کے ذریعے ٹیلی کام انڈسٹری سمیت تمام شعبوں کو سہولیات کی فراہمی اور امداد جاری رکھے گی۔

آپ کا شکریہ

پاکستان پائندہ باد

Marfat.com

ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان کی رپورٹ ۲۰۱۴ء

تعلیم

۱۔ ہر شخص کو تعلیم کا حق ہے۔ تعلیم کم سے کم ابتدائی اور بنیادی درجوں میں مفت ہوگی۔ ابتدائی تعلیم لازمی ہوگی۔ فنی اور پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے کا عام انتظام کیا جائے گا اور لیاقت کی بنیاد پر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا سب کے لیے مساوی طور پر ممکن ہوگا۔

۲۔ تعلیم کا مقصد انسانی شخصیت کی مکمل نشوونما ہوگا اور وہ انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کے احترام میں اضافہ کرنے کا ذریعہ ہوگی۔ وہ تمام قوموں اور نسلی یا مذہبی گروہوں کے درمیان باہمی مفاہمت، رواداری اور دوستی کو ترقی دے گی اور امن کو برقرار رکھنے کے لیے اقوامِ متحدہ کی سرگرمیوں کو آگے بڑھائے گی۔

انسانی حقوق کا عالمی منشور [آرٹیکل ۲۶]

۱۔ اس میثاق میں شریک تمام ملک ہر فرد کے تعلیم حاصل کرنے کا حق تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ تعلیم کا مقصد انسانی شخصیت کی نشوونما اور انسانی عزت و وقار کی سربلندی ہونا چاہیے اور اس سے انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کے احترام کو تقویت ملنی چاہیے۔ وہ اس بات سے بھی اتفاق کرتے ہیں کہ تعلیم ہر فرد کو اس لائق بنائے کہ وہ آزادی معاشرے میں مؤثر طور پر اپنا حصہ بٹا سکے اور تمام قوموں، نسلوں، قبیلوں، اور مذہبی گروہوں کے درمیان افہام و تفہیم کو فروغ دے سکے اور قیامِ امن کے لیے اقوامِ متحدہ کی سرگرمیوں کو آگے بڑھا سکے۔

۲۔ اس میثاق میں شامل ملک تسلیم کرتے ہیں کہ اس حق کو مکمل طور پر حاصل کرنے کے لیے......

الف: پرائمری تعلیم لازمی ہوگی اور ہر فرد کو میسر ہوگی۔

ب: ثانوی تعلیم اپنی مختلف اقسام میں، جن میں فنی اور پیشہ ورانہ ثانوی تعلیم بھی شامل ہے، عمومی طور پر میسر ہوگی اور ہر ممکن ذرائع سے ہر شخص کی دسترس میں ہوگی۔ خاص طور سے بتدریج مفت تعلیم رائج کر کے یہ مقصد حاصل کیا جائے گا۔

ج: اعلیٰ تعلیم پر ہر شخص کو استعداد کے مطابق، ہر ممکن ذریعے سے دسترس حاصل ہوگی۔ خاص طور سے مفت تعلیم رائج کر کے یہ مقصد حاصل کیا جائے گا۔

Marfat.com

معاشی، معاشرتی وسماجی حقوق کا بین الاقوامی میثاق (دفعہ ۱۳)

ریاست قانون میں متعین شدہ طریقۂ کار کے مطابق پانچ سے سولہ برس کی عمر کے تمام بچوں کو مفت اور لازمی تعلیم فراہم کرے گا۔

(آئینِ پاکستان دفعہ ۲۵۔اے)

تعلیم: ایک بنیادی انسانی حق

انسانی حق کے طور پر تعلیم کی اہمیت کو بیان کرنا مشکل ہے، تاہم دیگر حقوق کی تکمیل کے لیے تعلیم اوّلین شرط ہے۔ اقوامِ متحدہ کی کمیٹی، جو 'معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق کے بین الاقوامی میثاق' (آئی سی ای ایس سی آر) پر عملدرآمد کی ذمہ دار ہے اور جس کی توثیق پاکستان نے ۲۰۰۸ء میں کی تھی، نے تعلیم کو نہ صرف ایک بنیادی حق قرار دیا ہے بلکہ دیگر انسانی حقوق کے حصول کا ناگزیر ذریعہ قرار دیا ہے۔ تعلیم بالخصوص استحصال زدہ گروہوں اور افراد کو بااختیار بناتی ہے اور ان کی زندگیوں کو باوقار اور بہتر بنانے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ پاکستان میں لاکھوں بچے اور بالغ افراد تعلیمی مواقع حاصل نہیں کر پاتے۔ یہ لوگ مسلسل محرومی کا شکار ہیں اور ان کی زیادہ تر تعداد غربت کے باعث تعلیم سے محروم رہتی ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ پاکستانی ریاست ملک کے عوام کو ضروری خدمات مہیا کرنے کی بجائے اپنے سیکورٹی انتظامات کو برقرار رکھنے کو ترجیح دیتی ہے۔

پاکستان کے آئین میں مفت پرائمری تعلیم کو بنیادی حق کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے اور اس حق کے حصول کے لیے وفاقی اور صوبائی سطح پر قوانین نافذ کیے گئے ہی۔ تاہم اس بات کو خاطر خواہ اہمیت نہیں دی جارہی کہ تعلیم کا مطلب کیا ہے۔ آئی سی ای ایس سی آر کے مطابق، تعلیم کا مقصد 'انسان کی شخصیت کو بنانے اور انسان میں وہ احساس پیدا کرنا ہے جس سے انسانی حقوق اور بنیادی حقوق کے احترام کو تقویت ملے۔ تعلیم افراد کو اختیار دیتی ہے کہ وہ 'مؤثر طور پر ایک آزاد معاشرے میں اپنا بھرپور کردار ادا کرسکیں اور تمام اقوام اور تمام نسلی، لسانی یا مذہبی گروہوں کے درمیان اتفاق، رواداری اور دوستی کو فروغ دے سکیں۔

اگرچہ پاکستان بچوں کی ایک بڑی تعداد کو تعلیم فراہم کرنے کے ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ انہیں جو پڑھایا جارہا ہے کیا وہ انہیں روادار یا ترقی پسند بنا رہا ہے یا پھر یہ انہی تعصّبات، بدگمانیوں اور مذہبی کٹرپن کو برقرار رکھ رہا ہے جس کی وجہ سے ملک کا سماجی ڈھانچہ روبہ زوال ہے۔

گزشتہ سالوں کی طرح ۲۰۱۳ء میں بھی پاکستان کا نظامِ تعلیم ناقص بنیادوں پر قائم رہا۔ بڑے بڑے وعدوں کے باوجود، تعلیم کے لیے مختص بجٹ میں معمولی سا اضافہ کیا گیا جو کہ جی ڈی پی کے دو فیصد سے بھی کم تھا، نجی اور سرکاری تعلیم کے درمیان موجودہ عدم مساوات میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا، اسکولوں کے نصاب نے نفرت اور تعصب پھیلانے کا سلسلہ جاری رکھا، اور ایک مرتبہ پھر ملک کے متعدد علاقوں میں تعلیمی سرگرمیوں

Marfat.com

میں خلل پیدا کرنے کے لیے وسیع پیمانے پر تشدد کا استعمال کیا گیا۔

بین الاقوامی درجہ بندی اور شرحِ تعلیم

دسمبر ۲۰۱۳ء میں جاری ہونے والی یونیسکو کی رپورٹ کے مطابق پاکستان کی ۹ء۷ فیصد آبادی ناخواندہ ہے، اور دنیا کے ۲۲۱ ممالک کی فہرست میں پاکستان ۱۸۰/ویں نمبر پر ہے۔ ۱۵/سے ۲۴ سال کی عمر کے افراد میں ناخواندگی کی شرح ۲ء۷ فیصد، ۲۵ سے ۴۴ سال کی عمر کے افراد میں ۵ء۷ فیصد، ۴۵ سے ۵۴ سال کی عمر کے افراد میں ۴ء۶ فیصد اور ۶۵ سے ۶۴ سال کی عمر کے افراد میں ۳۸ فیصد بتائی گئی تھی۔ اس کم شرح کے باعث پاکستان شرحِ تعلیم کے حوالے سے اپنے ہمسایہ ممالک انڈیا، چین، ایران اور نیپال سے پیچھے ہے۔

اقوامِ متحدہ کی ۲۰۱۳ء کی انسانی ترقی کی رپورٹ 'جنوب کا عروج: مختلف النوع دنیا میں انسانی ترقی' نے بھی ایسی ہی صورتِ حال بیان کی ہے۔ اقوامِ متحدہ کے انسانی ترقی کے گوشوارے جو کہ متوقع عمر، تعلیم اور معیارِ زندگی سے متعلقہ کوائف سے مرتب کردہ تقابلی گوشوارہ ہے، میں پاکستان کا اسکور ۰ء۵۱۵ ہے۔ یہ اسکور ۲۰۱۲ء کے اسکور ۰ء۵۱۲ سے تھوڑا بہتر تھا۔ تاہم یہ بہتری خوشی کا باعث نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اس کم اسکور کی وجہ سے پاکستان ۱۸۶/ممالک میں ۱۴۶/ویں نمبر پر ہے، جو کہ جنوبی ایشیا میں کم ترین درجہ ہے۔ مثال کے طور پر ایچ ڈی آئی کے مطابق پاکستان میں ابتدائی تعلیم ۶ء۸ برسوں پر محیط ہے جبکہ انڈیا میں ۳ء۱۰/برس اور بنگلہ دیش میں ۱ء۸، نیپال میں ۸ء۸ اور سری لنکا میں ۱۲/ پر محیط ہے۔ ایچ ڈی آئی نے یہ بھی واضح کیا کہ پاکستان ان ممالک میں سے ایک ہے جو تعلیم اور صحت پر قلیل ترین رقم خرچ کرتے ہیں۔ پاکستان صحت پر جی ڈی پی کا صرف ۰ء۸ فیصد اور تعلیم پر ۱ء۸/فیصد خرچ کرتا ہے۔ پاکستان اسی سلسلے کو بار بار دہراتے ہوئے عالمی، معاشی فورم کے عالمگیر مسابقتی گوشوارے میں ۱۴۸/ممالک میں ۱۳۳/ویں نمبر پر آ گیا۔ کہا جاتا ہے کہ پرائمری، ثانوی اور اس کے بعد کے درجے کی تعلیم میں بچوں کی کم تعداد کی وجہ مسابقتی دوڑ میں پاکستان کا پیچھے رہ جانا ہے۔

حکومتی پالیسیاں، ترجیحات اور عمل

۲۰۱۳ء پاکستان میں انتخابات کا سال تھا اور یہ امر حیران کن نہیں ہونا چاہیے کہ تعلیم نمایاں طور پر تمام بڑی جماعتوں کے منشور میں شامل تھی۔ پاکستان مسلم لیگ نواز نے اپنی انتخابی مہم کے دوران تعلیمی بجٹ کو ۲۰۱۸ء تک جی ڈی پی کے ۴ فیصد تک بڑھانے کا عہد کیا۔ پاکستان تحریکِ انصاف نے دعویٰ کیا کہ اگر یہ اقتدار میں آئی تو یہ تعلیمی بجٹ کو جی ڈی پی کے ۵ فیصد تک بڑھائے گی۔ پاکستان پیپلز پارٹی نے ایک انتہائی اقدام کرتے ہوئے پارٹی کے نعرے 'روٹی، کپڑا اور مکان' کے ساتھ ساتھ 'علم، صحت اور سب کو کام' کو بھی منشور کا حصہ بنا لیا۔

Marfat.com

پاکستان مسلم لیگ (ن) ایک آسان انتخابی فتح کے بعد اقتدار میں آئی۔ تعلیم کے لیے مختص کیا جانے والا بجٹ مایوس کن طور پر جی ڈی پی کا ۹ء۱ رفیصد تھا، ایک ایسی شرح جو کہ گزشتہ چند سالوں سے جمود کا شکار ہے۔ یو این ڈی پی کی انسانی ترقی کی ۲۰۱۳ء کی رپورٹ کے مطابق دنیا کے صرف ۷ ترقی پذیر ممالک تعلیم پر پاکستان سے کم رقم خرچ کرتے ہیں۔ اس شرح کی اہمیت کو تعلیم پر کام کرنے والی ایک پاکستانی تنظیم 'الف اعلان' نے مناسب انداز میں بیان کیا، جس کا کہنا تھا کہ ملک کے ہر بچے کو مفت پرائمری تعلیم مہیا کرنے کے لیے پاکستانی فوج کے کل بجٹ کا محض پانچواں حصہ درکار ہوگا۔

پنجاب میں تعلیم کے لیے مختص کردہ بجٹ باقی صوبوں سے زیادہ ہے جو کہ تقریباً ۱۸۲ رارب روپے ہے جبکہ سندھ ۱۳۴ رارب روپے کے تعلیمی بجٹ کے ساتھ دوسرے نمبر پر ہے۔ خیبر پختونخوا نے ۱۳-۲۰۱۲ء کی نسبت حالیہ سال میں تعلیم کے بجٹ میں سب سے زیادہ ۳۰ فیصد اضافہ کیا جو لائقِ تحسین ہے۔ 2015ء تک عالمی معیار کی اور مفت تعلیم اور ۲۰۲۵ء تک دسویں جماعت تک کی تعلیم کے حصول کے لیے ۲۰۰۹ء میں قومی تعلیمی پالیسی کا آغاز کیا گیا جس کا مقصد سرکاری اور نجی اداروں میں پائے جانے والے تفاوت کا نجی شعبے سے متعلق پالیسیوں اور مقاصد سے ربط قائم کرنا تھا۔ چنانچہ دسمبر ۲۰۱۲ء میں منظور ہونے والے 'تعلیم کا حق ایکٹ (آر ای ٹی) کے ذریعے حکومت پر یہ لازم قرار دیا گیا کہ وہ ۵ سے ۱۶ ربرس کی عمر کے بچوں کو مفت اور لازمی تعلیم فراہم کرے، تاہم ۲۰۱۳ء میں خواندگی کی مایوس کن شرح اور اس سے وابستہ تعلیم کے لیے مختص کردہ کم بجٹ کو مدِنظر رکھتے ہوئے این ای پی اور آر ٹی ای میں مقرر کردہ بلند اہداف کا حصول ناممکن دکھائی دیتا ہے۔

قومی اور صوبائی اسمبلیوں نے ۲۰۱۳ء میں تعلیم کے حوالے سے قانون سازی کی سطح پر چند قابلِ تحسین اقدامات کیے۔ مارچ ۲۰۱۳ء میں قومی اسمبلی نے 'جسمانی سزا کی ممانعت کا بل ۲۰۱۳ء' کو متفقہ طور پر منظور کیا۔ یہ قانون، جس کا بل پاکستان مسلم لیگ (ق) کی رکن ڈاکٹر عطیہ عنایت اللہ نے پیش کیا تھا، تعلیمی اداروں میں جسمانی سزا کی ممانعت کرتا ہے۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ کسی بچے پر جسمانی سزا کا استعمال کرنے والا کوئی بھی شخص زیادہ سے زیادہ ایک سال قید یا پچاس ہزار روپے تک کے جرمانے یا دونوں سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

سندھ ۵ سے ۱۶ رسال کی عمر کے بچوں کو مفت اور لازمی تعلیم فراہم کرنے سے متعلق قانون بنانے والا پہلا صوبہ بن گیا۔ 'سندھ کا بچوں کی مفت اور لازمی تعلیم کے حق' کے ایکٹ کا مقصد آئین کے آرٹیکل ۲۵۔ اے کا نفاذ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ تعلیم کا حصول بچے کا بنیادی حق ہے۔

اس قانون کے مطابق، وہ تمام بچے جن کے والدین ان کی تعلیم کے اخراجات برداشت نہیں کر سکتے یا جو دہشت گردی کا شکار ہوئے ہوں، انہیں نجی اسکولوں میں مفت تعلیم دینے کے لیے داخل کیا جائے گا۔ اس قانون میں مزید کہا گیا ہے کہ اس پالیسی کے نفاذ کو یقینی بنانے کے لیے ہر اسکول بہرصورت حکومتی

Marfat.com

نمائندوں، اساتذہ اور اسکول کے پرنسپل پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دینی ہوگی۔ اس قانون کی پیروی نہ کرنے کی صورت میں اسکول انتظامیہ اور تعلیم سے محروم بچوں کے والدین کو جرمانے یا قید کی سزا دی جاسکتی ہے۔ سندھ میں اس قانون کے نفاذ کے کچھ دن بعد بلوچستان کے گورنر نے ایک آرڈی نینس جاری کیا جس میں اعلان کیا گیا کہ صوبے میں پرائمری اور ثانوی تعلیم لازمی اور مفت ہوگی۔

پنجاب حکومت کی اختیار کردہ سب سے متنازعہ تعلیمی پالیسی لیپ ٹاپ کی تقسیم تھی، جو کہ 'منصوبہ برائے ترقی نوجوانان' کے حصے کے طور پر متعارف کرائی گئی تھی۔ اس اسکیم کے تحت ۴ ارب روپے کے ایک لاکھ لیپ ٹاپ طالب علموں میں تقسیم کیے جانے تھے۔ اس اسکیم کو کڑی تنقید کا سامنا کرنا پڑا کہ کروڑوں پاکستانی بچے تعلیم سے محروم تھے جبکہ حکومت ان کے تعلیم کے بنیادی حق کی انجام دہی پر لیپ ٹاپس کو ترجیح دے رہی تھی۔

ابتدائی اور ثانوی تعلیم

بچوں کے حقوق کے تحفظ کی سوسائٹی 'اسپارک' نے اپنی سالانہ رپورت، پاکستان میں بچوں کی صورتِ حال ۲۰۱۲ء میں انکشاف کیا ہے کہ پاکستان میں ۵ سے ۹ سال کی عمر کے ایک کروڑ ستانوے لاکھ پچاس ہزار بچے تعلیم سے محروم ہیں۔ ان میں سے ۳ سے ۵ سال کی عمر کے ۷۰ لاکھ بچوں کو پرائمری تعلیم بھی مہیا نہیں کی گئی تھی۔ ان مایوس کن اعداد و شمار کے باعث پاکستان دنیا کے ان ممالک کی فہرست میں دوسرے نمبر پر ہے جہاں بچوں کی ایک بڑی تعداد اسکول نہیں جاتی۔

صوبائی سطح پر پنجاب میں اسکولوں میں اندراج کی شرح سب سے زیادہ ہے جو کہ ۶۱ فیصد ہے۔ جس کے بعد سندھ، خیبر پختونخوا اور بلوچستان کا نمبر ہے جہاں پر یہ شرح بالترتیب ۵۳ فیصد، ۵۱ فیصد اور ۴۷ فیصد ہے۔

وزارتِ تعلیم نے یونیسیف اور یونیسکو کے تعاون سے ۲۰۱۳ء میں ایک جامع رپورٹ تیار کی جس میں ملک میں تعلیم کی صورتِ حال کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس رپوٹ کے مطابق ۶۵ لاکھ سے زائد بچوں کا پرائمری تعلیم مین اندراج نہیں ہوا اور مزید ۲۷ لاکھ بچوں کا نچلی ثانوی سطح پر اندراج نہیں ہوا۔

اس رپورٹ میں دیئے گئے حقائق کی بنیاد پر وفاقی حکومت نے ۲۰۱۳ء سے لے کر ۲۰۱۶ء تک کے ۳۰ سالہ قومی لائحہ عمل کے تحت ۵ سے ۹ برس کی عمر کے ۵۱ لاکھ بچوں کے اندراج کا منصوبہ بنایا ہے۔ اس منصوبے کا دائرہ کار ۴ علاقوں مثال کے طور پر آزاد جموں و کشمیر، دارالحکومت اسلام آباد کے علاقے، گلگت بلتستان اور فاٹا پر محیط ہے اور اس پر آنے والی لاگت کا تخمینہ ایک سو اٹھاسی ارب روپے ہے۔

بھوت اسکول جو فقط دستاویزات پر موجود ہیں اور جہاں سے اساتذہ متواتر تنخواہیں وصول کر رہے

Marfat.com

ہیں کا پھیلاؤ ملک میں ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے ناقص نظام پر ہونے والی بحث کا بنیادی نکتہ بن چکا ہے۔
۲۰۱۲ء میں ایک مقامی خیراتی تنظیم 'سندھ کی دیہی ترقی کی سوسائٹی' نے سپریم کورٹ میں ایک درخواست دائر کی کہ وہ بھوت اسکولوں کے معاملے کی تحقیقات کرے۔ عدالت نے فروری ۲۰۱۳ء میں درخواست کا جائزہ لیا جس کی پیروی کرتے ہوئے اس نے ضلعی اور سیشن ججوں کے ذریعے ملک میں ایک مرحلہ وار سروے کے انعقاد کا حکم دیا تا کہ پرائمری اور ثانوی سرکاری اسکولوں کی کارکردگی کا جائزہ لیا جا سکے۔

سروے کے نتائج نے پاکستان میں تعلیم کی صورتِ حال کے بارے میں ایک تشویشناک تصویر پیش کی۔ ملک میں ابتدائی اور ثانوی سطح کے ۲۶۰،۹۰۳ اسکول موجود ہیں جن میں سے ۲۰۸۸ بھوت اسکول ہیں۔ ۱۰۰۸ اسکولوں پر لوگوں نے ناجائز قبضہ کیا ہوا ہے اور ۵،۸۲۷ اسکول غیر فعال ہیں۔ سب سے زیادہ دہشت انگیز اعداد و شمار سندھ سے موصول ہوئے جہاں ۹۶۲، ا بھوت اسکول موجود ہیں۔ ۴۱۹ اسکولوں پر لوگوں نے ناجائز طور پر قبضہ کیا ہوا ہے اور ۴،۲۸۵ غیر فعال ہیں۔ اگرچہ دارالحکومت اسلام آباد کے علاقوں میں ایک بھی بھوت اسکول موجود نہیں تھا تاہم اسکولوں کی حالت انتہائی خستہ بتائی گئی تھی جن کے لیے فنڈز انتہائی محدود ہیں اور ان کا حصول بھی بے حد مشکل ہے۔ ڈسٹرکٹ اور سیشن ججوں کی تیار کردہ رپورٹ پر غور کرنے کے بعد سپریم کورٹ کے مشاہدے میں یہ بات آئی کہ بھوت اسکولوں کی موجودگی اور اساتذہ کی غیر حاضری دو بنیادی مسائل ہیں جو ملک کے ابتدائی اور ثانوی نظامِ تعلیم کو درپیش ہیں۔

صوبائی عدم مساوات ایک اور نمایاں مسئلہ ہے جس کا پاکستان کو مسلسل سامنا ہے۔ بلوچستان جغرافیائی لحاظ سے سب سے بڑا لیکن پسماندہ ترین صوبہ ہے، تعلیم کی خراب صورتِ حال سے زیادہ متاثر ہوا۔ صوبے کے کل ۳۶ لاکھ بچوں میں سے محض ۱۳ لاکھ بچوں کی شرح سے کافی کم ہے۔ صوبے بھر میں پرائمری، مڈل اور ہائی اسکولوں کی تعداد ۱۲،۱۶۰۰ ہے جن میں ۵۶،۰۰۰ اساتذہ پڑھاتے ہیں تاہم سیکریٹری تعلیم کے مطابق ۲،۰۰۰ اسکول غیر فعال تھے اور ۳،۰۰۰ سے زائد اساتذہ ڈیوٹی پر نہیں جاتے تھے۔

اسی طرح خیبر پختونخوا کے ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے شعبے کے مطابق کے پی کے میں ۲۸،۴۷۲ سرکاری اسکول ہیں جن میں سے ۲۷،۹۷۵ اسکول فعال ہیں جبکہ ۳۹۷ غیر فعال ہیں۔ علاوہ ازیں فعال اسکولوں میں سے ۲۰ فیصد چاردیواری سے محروم ہیں۔ ۳۰ فیصد میں پانی کی فراہمی کا بندوبست نہیں ہے۔ ۴۲ فیصد میں بجلی نہیں ہے اور ۱۶ فیصد لیٹرین کی سہولیات سے محروم ہیں۔

جب تک ان مشکلات کا حل تلاش نہیں کیا جاتا اس وقت تک صوبوں میں غربت اور پسماندگی کا قابلِ ملامت سلسلہ جاری رہے گا۔

پاکستان میں سخت قوانین کے باوجود اسکولوں میں جسمانی سزا کے استعمال کا سلسلہ جاری رہا۔ 'پلان پاکستان' نامی این جی او جس نے ۲۰۰۸ء سے جسمانی سزا کے خلاف ایک مہم جاری رکھی ہوئی ہے، نے

Marfat.com

ایک مطالعاتی رپورٹ 'خوف کا خاتمہ: اساتذہ جسمانی سزا کا استعمال کیوں کرتے ہیں' کے عنوان سے تیار کی جس سے پتہ چلا کہ زیادہ تر اساتذہ اور والدین بالخصوص کم آمدن والے گھرانوں سے تعلق رکھنے والے، اسکولوں میں بچوں کو جسمانی سزا دینے کے حامی تھے۔ اس تحقیق سے یہ ظاہر ہوا کہ اس سزا کا استعمال نجی، غیر رسمی اسکولوں اور مدرسوں کی نسبت سرکاری اسکولوں میں زیادہ کیا جاتا ہے۔

اعلیٰ تعلیم

عالمی معاشی فورم کی عالمگیر مسابقت کی رپورٹ میں پاکستان کی اعلیٰ اور تیسرے درجے کی تعلیم کی کارکردگی میں بہتری آئی ہے۔ ۲۰۱۲ء میں ۱۴۸ ممالک میں ۱۲۵ ویں درجے کے مقابلے میں پاکستان اب ۲۱ ویں درجے پر آ گیا ہے۔

حکومت نے سالانہ بجٹ میں ۵۷ ارب ۴۰ کروڑ روپے مختص کرتے ہوئے اعلیٰ تعلیم کو زیادہ ترجیح دینے کا اشارہ دیا۔ اس بجٹ میں تجویز کردہ پبلک سیکٹر ڈیولپمنٹ پروگرام (جی ایس ڈی پی) کے لیے ۱۸ ارب ۴۰ کروڑ روپے بھی شامل ہیں جو کہ ۱۳-۲۰۱۲ء میں اس پروگرام کے لیے مختص کردہ ۱۵ ارب ۸۰ کروڑ روپے سے ۲۳ فیصد زیادہ ہیں۔ بقیہ ۳۹ ارب روپے کی رقم اعلیٰ تعلیم کو فروغ دینے کے لیے مختص کی گئی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ۱۴-۲۰۱۳ء کے دوران اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے بچوں کی تعداد کو بارہ لاکھ تیس ہزار تک کرنا ہے جبکہ ۱۳-۲۰۱۲ء میں یہ تعداد دس لاکھ آٹھ ہزار تھی۔ اس طرح اضافہ چودہ فیصد ہوگا۔

یہ فنڈز ایچ ای سی کے زیر انتظام ہیں اور ان کے مطلوبہ استعمال میں وظائف میں اضافہ اور بنیادی ڈھانچے کی ترقی مثال کے طور پر نئے تعلیمی اداروں کا قیام، اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک نئے شعبے کا قیام اور موجود سہولیات میں بہتری شامل ہے۔

تاہم مختص کردہ بجٹ میں اضافے سے محض نصف ہدف حاصل ہوا کیونکہ ماہرینِ تعلیم کا کہنا ہے کہ فنڈز کے اجرا میں تاخیر اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور سہولیات کی فعالیت میں مسلسل رکاوٹ بن رہی ہے۔ سرکاری شعبے کی یونیورسٹیوں کے وائس چانسلروں، بالخصوص وہ جو دور دراز کے علاقوں میں فرائض انجام دے رہے تھے، نے اس تشویش کا اظہار کیا کہ فنڈز کے اجرا میں تاخیر کے باعث وہ عملے کو تنخواہیں دینے سے قاصر تھے اور وہ رواں منصوبے روکنے پر مجبور تھے۔ ایچ ای سی بھی فنڈز کے اجراء میں تاخیر سے متاثر ہوا اور ملکی اور غیر ملکی ۶،۰۰۰ اسکالروں کو فیسوں اور وظائف کی ادائیگی میں تاخیر کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک اطلاع یہ بھی ملی کہ ایچ ای سی پبلک سیکٹر یونیورسٹیوں کی جانب سے بھرتی کیے جانے والے ۱۱۰ غیر ملکی پروفیسروں کو تنخواہیں ادا کرنے سے قاصر تھا۔

ہائیر ایجوکیشن کمیشن بھی مختلف تنازعات کا شکار رہا۔ ایچ ای سی ۲۰ اگست ۲۰۱۳ء سے جب ڈاکٹر

Marfat.com

جاوید لغاری کی چار سالہ میعاد اختتام پذیر ہوئی تھی، کسی مستقل چیئر مین کے بغیر کام کر رہا ہے۔ ۲۷ نومبر ۲۰۱۳ء کو سپریم کورٹ نے حکومت کو ۱۵ ردن کے اندر ایچ ای سی کے مستقل چیئر مین کی تعیناتی کا حکم دیا۔ حکومت کی جانب سے عدالتی حکم کی پیروی کرنے میں ناکامی پر ہائیر ایجوکیشن کمیشن کے سابق چیئر مین ڈاکٹر عطاء الرحمٰن نے ایچ ای سی کے مستقل اور باقاعدہ چیئر مین کی تقرری کے لیے ۳۰ دسمبر ۲۰۱۳ء کو اسلام آباد ہائی کورٹ میں ایک درخواست دائر کی۔

ایچ ای سی کے تحت چلنے والے غیر ملکی پی ایچ ڈی پروگرام طالب علموں کو وظائف کے اجرا میں تاخیر اور ایچ ای سی اور تعلیمی اداروں میں ہم آہنگی کی کمی کا شکار رہا۔ دوسری طرف یہ اطلاع بھی موصول ہوئی کہ بہت سے طالب علم ایچ ای سی کے وظائف پر ڈاکٹریٹ کی تعلیم وقت پر مکمل کرنے سے قاصر تھے اور دیگر نے اپنی ڈگریاں مکمل کرنے کے بعد پاکستان واپس آنے سے انکار کر دیا جو کہ ایچ ای سی کے چناؤ کے معیار اور جانچ پڑتال کے طریقۂ کار پر ایک سوالیہ نشان تھا۔

نجی اسکول

سرکاری اور نجی اسکولوں کی جانب سے فراہم کی جانے والی تعلیم کے معیار میں بڑھتی ہوئی عدم مساوات کی وجہ سے دو حلقوں سے تعلق رکھنے والے طلبا میں تفاوت مزید وسیع ہوتا رہا۔ ملک کے طلبا کی بڑی اکثریت نجی اسکولوں کی بھاری فیسیں ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتی اور انہیں یا تو سرکاری اسکولوں یا پھر مدرستوں کی تعلیم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جو کہ نسبتاً کم تر معیار کی تعلیم ہے۔

نجی اسکول جو اس بات سے آگاہ تھے کہ مہنگی تعلیم کی استطاعت رکھنے والے طبقات کے لیے فراہم کی جانے والی تعلیم پر ان کی اجارہ داری قائم ہے، وہ اپنی مرضی سے فیسوں میں اضافہ کرتے رہے۔ پاکستان بھر میں فیسوں میں اضافہ دیکھنے میں آیا حتیٰ کہ ان اسکولوں میں بھی جو کہ رہائشی علاقوں میں مناسب سہولیات، مثال کے طور پر لیبارٹریوں، لائبریریوں اور کھیل کے میدانوں سے محروم چھوٹے گھروں میں کام جاری رکھے ہوئے ہیں۔

پارلیمنٹ نے فروری ۲۰۱۳ء میں نجی اسکولوں کو باضابطہ بنانے کی سعی کرتے ہوئے دارالحکومت اسلام آباد کے 'اسلام آباد کیپٹل ٹیریٹری ایجوکیشنل انسٹی ٹیوشنز ایکٹ' کی منظوری دی۔ اس قانون کا مقصد نجی تعلیمی اداروں کو باضابطہ بنانا ہے تاکہ اس بات کو یقینی بنایا جا سکے کہ وہ تعلیمی نصاب اور تعلیم کے دورانیے، چھٹی کے دن، یا تعطیلات، معمول کی چھٹیوں کی شرح اور اساتذہ کی تعلیمی قابلیت وغیرہ جیسے معاملات کے حوالے سے ایک یکساں پالیسی کی پیروی کریں۔ دارالحکومت اسلام آباد کے علاقوں کے نجی تعلیمی اداروں (باضابطگی اور ترقی) کی ریگولیٹری اتھارٹی (پی ای آئی آر اے) ۲۰۰۶ء میں تشکیل دی گئی تھی لیکن اسے اختیارات نہیں

Marfat.com

دیئے گئے تھے کہ یہ نجی اسکولوں کی جانب سے وصول کی جانے والی فیسوں کی جانچ پڑتال کر سکے۔ دارالحکومت میں فیسوں میں اضافے کے پیشِ نظر پارلیمنٹ نے ایک قانون منظور کیا جس کے تحت اس ادارے کو کچھ اختیارات سونپے گئے۔

پنجاب حکومت نے نجی تعلیمی اداروں کے فیس اسٹرکچر کو نظم وضبط میں رکھنے کے لیے تاحال انضباطی ادارہ تشکیل نہیں دیا حالانکہ اس حوالے سے تجاویز پیش کرنے کے لیے کہ نجی اسکولوں کو کس طرح سے باضابطہ بنایا جا سکتا ہے، متعدد کمیٹیاں تشکیل دی گئی ہیں۔ جنوری ۲۰۱۳ء میں پنجاب حکومت نے ایک تعلیمی کمیشن کے قیام کے لیے شراکت داروں بشمول طالب علموں، ان کے والدین اور اساتذہ کا فیڈ بیک حاصل کرنے کے لیے ایک مہم کا آغاز کیا تا کہ نجی اسکولوں کے کام کے طریقۂ کار کو باضابطہ بنایا جا سکے۔ یہ انضباطی ادارہ ایک نجی تعلیمی بل کے تحت تشکیل دیا جائے گا جو کہ آج کل تیار کیا جا رہا ہے تاہم اس صوبے کے نجی اسکولوں نے اس اقدام کی شدید مخالفت کی ہے جس کے باعث اس بات کے امکانات کم ہیں کہ ایسا ادارہ جلد تشکیل پا سکے گا۔

سندھ میں نجی اسکولوں کو 'سندھ کے نجی تعلیمی اداروں (باضابطگی اور کنٹرول) کے آرڈی نینس کو ۲۰۰۱ء اور ۲۰۰۵ء کے ضوابط کے علاوہ سندھ کے بچوں کے مفت اور لازمی تعلیم کے ایکٹ، جسے فروری ۲۰۱۳ء میں منظور کیا گیا تھا، کے تحت باضابطہ بنا دیا گیا۔

نجی اداروں کے معائنے اور اندراج کے ڈائریکٹوریٹ جو کہ قانون کے ماتحت کام کرنے والا انضباطی ادارہ ہے، کے مطابق علاقے کے ۳۹۸،۱۰ اسکولوں میں سے ۱۵۳ریا تو غیر اندراج شدہ ہیں یا پھر انہوں نے اپنے اندراج کی تجدید نہیں کروائی۔ تاہم ڈائریکٹوریٹ میں معائنے اور اس کے اختیارات کے نفاذ کے ذمہ دار عملے اور فنڈز کی کمی ہے۔

ہمہ گیر طور پر پائے جانے والے اس گمان کہ نجی اسکول زیادہ ترقی پسند اور روادار ہیں، کی حقیقت اس وقت آشکار ہوئی جب نومبر ۲۰۱۳ء میں آل پاکستان پرائیوٹ اسکول مینجمنٹ ایسوسی ایشن نے خود سے وابستہ ۴۰،۰۰۰ اسکولوں کی لائبریریوں میں ملالہ یوسف زئی کی کتاب پر پابندی عائد کردی اور حکومت سے مطالبہ کیا کہ اسے نصاب میں شامل نہ کیا جائے۔ ایسوسی ایشن نے دعویٰ کیا کہ ملالہ 'مغربی پراپیگنڈہ' کی نمائندگی کرتی تھی۔ آل پاکستان پرائیوٹ اسکولز فیڈریشن نے بھی یہ الزام عائد کرتے ہوئے خود سے وابستہ اسکولوں میں ملالہ کی کتاب پر پابندی عائد کر دی کہ اس کتاب نے اسے متنازعہ بنا دیا تھا اور وہ 'مغربی طاقتوں کی آلۂ کار' بن گئی تھی۔

مدرسے کی تعلیم

اگست ۲۰۱۳ء میں متحدہ امریکہ کے محکمہ خزانہ نے پشاور کے مدرسہ تعلیم القرآن والحدیث جو کہ گنج مدرسہ کے

Marfat.com

طور پر بھی جانا جاتا ہے، پر معاشی پابندیاں عائد کردیں۔ محکمہ خزانہ کا کہنا تھا کہ مدرسہ گنج کو القاعدہ، لشکرِ طیبہ اور طالبان کے تربیتی مرکز کے طور پر استعمال کیا جا رہا تھا۔ ان پابندیوں کے تحت نہ صرف اس کے وہ اثاثے منجمد کر دیئے گئے جو امریکہ کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں بلکہ ان کے تحت امریکی شہریوں پر مدرسے کے ساتھ کسی بھی قسم کا کاروباری تعلق رکھنے کی ممانعت ہے۔ گنج مدرسے کی انتظامیہ نے ان پابندیوں پر اپنا ردِعمل ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ یہ پابندیاں بلا جواز اور ناجائز ہیں کیونکہ اسکول میں طالب علموں کو صرف قرآن پڑھایا جاتا ہے۔ ستمبر ۲۰۱۳ء میں پولیس اور ایلیٹ فورس کے اہلکاروں نے گوجرانوالہ میں ایک مدرسے میں چھاپا مارا اور ۲۱ غیر ملکی طالب علموں کو گرفتار کرلیا جو وہاں سرکاری اندراج کے بغیر تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ پولیس کے مطابق مدرسہ قاضی حمید اللہ کی ملکیت تھا جو کہ طالبان رہنما ملا عمر کا استاد تھا۔ ان خدشات کے باوجود کہ ان کے بچے انتہا پسند مذہبی نظریات سے متاثر ہو سکتے ہیں، نادار والدین کے پاس انہیں مذہبی اسکولوں میں بھیجنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں تھا۔ مثال کے طور پر ستمبر ۲۰۱۳ء میں خیبر پختونخوا حکومت نے اسکول نہ جانے والے ۲۶ لاکھ بچوں کو تعلیمی نظام میں شامل کرنے کے لیے مفت داخلے کی مہم شروع کی۔ اس وقت سے لے کر اب تک ۸۰،۰۰۰ بچوں کا پرائمری اور ثانوی اسکولوں میں اندراج کیا جا چکا ہے۔ اگرچہ سرکاری اسکولوں میں تقریباً ۱۲،۰۰۰ بچوں کا اندراج کر دیا گیا تاہم یہ انکشاف ہوا کہ وہ مدرستوں میں تعلیم حاصل کر رہے تھے کیونکہ ان کے والدین فیسیں ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔

ستمبر ۲۰۱۳ء میں وفاقی حکومت نے ایک جامع حکمتِ عملی پر عمل درآمد کا آغاز کیا جو کہ مدرسوں اور مذہبی اسکولوں کو مرکزی دھارے میں شامل کرنے کے لیے مرتب کی گئی تھی۔ سرکاری عہدیداروں کے مطابق ملک میں کام کرنے والے متعدد مدرسوں کا اب بھی کوئی ریکارڈ نہیں لیکن یہ تعداد دس ہزار سے بیس ہزار ہو سکتی ہے، تاہم حکومت نے تمام مدرسوں کے اندراج کے لیے ۲۰۰۹ء سے ایک مرحلہ وار پروگرام شروع کیا ہوا ہے اور سرکاری عہدیداروں کے مطابق یہ عمل تقریباً مکمل ہو چکا ہے۔ جن ۱۰،۳۴۰ مدرسوں کی نشاندہی کی گئی ہے ان میں سے اب تک ۸،۹۷۰ وزارتِ تعلیم کے ساتھ رجسٹر ہو چکے ہیں۔ رپورٹس کے مطابق کم از کم ۵۰۰ مدرسوں کی انتظامیہ انتہا پسند تصور کی جاتی تھیں جو انتہا پسندی کو فروغ دینے اور غیر ملکی ڈونرز سے بڑی بڑی رقوم وصول کرنے میں ملوث تھیں۔

مذہبی اسکولوں سے متعلق حکومت کی نئی پالیسی کے مطابق نیا مدرسہ صرف حکومت سے اجازت لینے کے بعد کھولا جا سکتا ہے۔ مدرسوں کی انتظامیہ سے یہ بھی کہا گیا کہ وہ اپنے نصاب کا ازسرِنو جائزہ لیتے ہوئے اس میں انگریزی، ریاضی، کمپیوٹر کی تعلیم اور سائنس کو بھی شامل کریں۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد ایسے اسکولوں میں فراہم کی جانے والی تعلیم کے سائز اور سطح کے مطابق منظور شدہ سندیں جاری کرنے کے لیے ان اندراج شدہ مدرسوں کو تعلیمی بورڈ اور یونیورسٹیوں سے بھی منسلک کیا جا رہا ہے۔ بہت سے مدرسوں میں صورتِ حال افسوس

Marfat.com

ناک رہی اور جسمانی سزا کا استعمال ایک عام معمول تھا۔ گوجرانوالہ، فیصل آباد، پشاور اور دیگر علاقوں سے موصول ہونے والی رپورٹس میں الزام عائد کیا گیا کہ وہاں بچوں کو باقاعدگی کے ساتھ جسمانی اور جنسی تشدد کا نشانہ بنایا جاتا تھا۔ بالکل اسی طرح اکتوبر ۲۰۱۳ء میں فیصل آباد کی تحصیل تاندلیانوالہ ایک مدرسے میں معلّم نے سبق نہ یاد کرنے پر طالب علم پر وحشیانہ تشدد کیا۔

نصاب کی اصلاح

تعلیم کے حصول کا مقصد تمام اقوام اور تمام نسلی، لسانی یا مذہبی گروہوں کے مابین مفاہمت، رواداری اور دوستی کو فروغ دینا ہے۔ تاہم ۲۰۱۳ء میں پاکستان میں ایک مرتبہ پھر نہ صرف یہ دیکھا گیا کہ لاکھوں بچے اسکول نہیں جاتے تھے بلکہ یہ بھی کہ 'نام نہاد تعلیم یافتہ طبقہ' اور زیادہ غیر روادار اور متعصب ہو گیا۔ ماہرِ تعلیم یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظریاتی طور پر چلایا جانے والا نظامِ تعلیم اس رویّے کی بڑی وجہ ہے۔

بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ ریاست کی امداد سے چلنے والے ٹیکسٹ بک ریویو بورڈ کی جانب سے نصابی کتب میں خواتین، مذہبی اقلیتوں، انڈیا اور 'مغرب' کے بارے میں کی جانے والی جانبدارانہ تصویر کشی تعصب اور غیر متغیر عقائد جو کہ ملک میں سماجی ربط کو نقصان پہنچا رہے ہیں، کو برقرار رکھنے کا سبب بن رہی ہے اور یہ تعصب اور عدم رواداری کی بنیادی وجوہات بھی سمجھی جاتی تھیں۔ ان کی اصلاح کے حوالے سے بار بار مطالبات کیے گئے مگر ان کے خاطر خواہ نتائج حاصل نہیں ہوئے۔

ڈاکٹر اے ایچ نیرّ نے ایک تحقیقی مقالہ لکھا جس کا عنوان ہے 'ایک کھویا ہوا موقع' اس تحقیقی مقالے میں اصلاحات کے بعد نئے نصاب اور نصابی کتب میں مسلسل نقائص اور جماعت اوّل سے دہم کی اردو کی ۲۷ اور انگریزی کی ۳۰ نصابی کتب کے مندرجات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس مقالے کے مطابق ۲۰۰۶ء کی نصابی اصلاحات سے مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوئے۔

۲۰۰۶ء کے نئے نصاب پر مبنی درسی کتب، جن کا اطلاق ۲۰۱۲ء میں کیا گیا، میں تین شدید خامیاں یہ تھیں:

۱۔ ان درسی کتب کے ذریعے پاکستان کے غیر مسلم شہریوں کو زبردستی اسلامیات کی تعلیم دیتے ہوئے ان کے لیے دستیاب آئینی تحفظ کی خلاف ورزی۔

۲۔ ان کتب کے ذریعے ایسی تاریخ کا پڑھایا جانا جو اس مفروضے پر مبنی تھی کہ پاکستان ایک نظریاتی ریاست ہے۔ اور

۳۔ یہ کتب ایسے مواد پر مشتمل تھیں جو حقائق سے بہت دور ہے۔

ڈاکٹر نیرّ کا کہنا ہے کہ درسی کتب کے مصنّفین نے نئی نصابی پالیسی میں تعصبات اور غلط بیانی کو شدید

Marfat.com

تر کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۶ء کے تعلیمی نصاب میں یہ کہنا کہ قائداعظم کی اگست ۱۹۴۷ء کی تقریر محض عقیدے کی آزادی پر زور دیتی ہے۔ تاہم ڈاکٹر نیئر یہ بحث کرتے ہیں کہ درسی کتب کے مصنفین نے بجائے یہ واضح کرنے کے کہ قائداعظم پاکستان کو ایک مذہبی ریاست نہیں بنانا چاہتے تھے، قائد کے الفاظ کی وضاحت یہ کی ہے کہ نئی ریاست میں مزہبی اقلیتوں کو تحفظ فراہم کیا جائے گا، اسی طرح درسی کتب خارجہ پالیسی کو ایک نظریاتی بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر مطالعہ پاکستان کی درسی کتاب برائے جماعت دہم میں کہا گیا ہے کہ:

> 'پاکستان میں نظریہ اور خارجہ پالیسی ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، پاکستان ایک نظریاتی ریاست ہے اور اس کی بنیاد اسلامی نظریے پر رکھی گئی ہے۔'

مصنف تاریخ کے حوالے سے بھی مخصوص حقائق کا انتخاب کرتے رہے ہیں۔ ۱۹۷۱ء کے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر نیئر کہتے ہیں کہ پاکستان کی درسی کتب میں سانحہ مشرقی پاکستان کا ذمہ دار ہندو برادری کو قرار دیا جاتا ہے اور پاکستانی فوج اور اس کے مددگاروں کی جانب سے بنگالیوں پر ڈھائے جانے والے مظالم کا ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔

۲۰۱۳ء میں صوبائی حکومتوں نے چند پریشان کن اقدامات کیے جن کے باعث تعلیم کے معیار کو مزید نقصان پہنچا۔ اگست ۲۰۱۳ء میں خیبر پختونخوا کے وزیر برائے ابتدائی و ثانوی تعلیم نے بیان دیا کہ سرکاری نصاب کی اصلاح کی بنیاد اسلامی تعلیمات ہوں گی۔ انہوں نے واضح کیا کہ حکومت اسلامی تعلیمات پر پابندیوں اور کسی غیر ملکی این جی او کی ہدایت کو قبول نہیں کرے گی۔ وزیر نے واضح کیا کہ حکومت نصابی اصلاح کے پچھلے مرحلے میں کی گئی غلطیوں کی اصلاح کا ارادہ رکھتی ہے۔

ماہرینِ تعلیم کے مطابق پی ٹی آئی کے ان مثبت نصابی تبدیلیوں کو منسوخ کرنے کا یہ اقدام کے پی کے میں امن اور رواداری کے فروغ کی مہم کے لیے ایک بڑا دھچکا ہوگا۔

پنجاب میں حکومت نے تعلیم سے متعلق اپنے تنگ نظر اور غیر روادارانہ تصور کو نجی اسکولوں پر بھی تھوپا۔ ایک نجی اسکول میں دی جانے والی 'مذہبی تقابل' کی تعلیم کے خلاف میڈیا میں مہم کے بعد پنجاب حکومت نے حکام کو نصاب میں سے متعلقہ تمام تحریری مواد کو حذف کرنے اور اسے ضبط کرنے کا حکم دیا۔ صوبائی حکومت نے یہ بیان دیتے ہوئے کہ کسی بھی اسکول کو پاکستان کے نظامِ تعلیم کے بنیادی نظریے میں تبدیلی کی اجازت نہیں دی جائے گی اور یہ کہ 'ایسی سازش میں شامل افراد کے خلاف سخت کارروائی کی جائے گی' تمام صوبے کے نجی تعلیمی اداروں کے نصاب میں 'قابلِ اعتراض مواد' کا جائزہ لینے کے لیے ایک کمیٹی بھی تشکیل دی۔

Marfat.com

تشدد اور تعلیم کی جستجو

پاکستان میں تعلیم کو ایک بڑا خطرہ تشدد اور ملک کے مختلف علاقوں میں مسلح گروہوں کی جانب سے ہونے والے حملوں سے لاحق تھا۔ اگرچہ گزشتہ چند برسوں کے دوران تشدد کا خطرہ زیادہ تر بلوچستان اور شمال مغربی پاکستان تک محدود رہا ہے، تاہم ۲۰۱۳ء میں یہ دیکھنے میں آیا کہ مسلح گروہ ملک کے دیگر حصوں بالخصوص کراچی میں تعلیم تک رسائی میں رکاوٹ بنتے رہے۔

ملک میں تعلیمی سال کا آغاز خوفناک انداز سے ہوا کہ جب یکم جنوری ۲۰۱۳ء کو صوابی میں ایک این جی او کے تحت چلائے جانے والے اسکول میں فرائض انجام دینے والے سات اساتذہ، جن میں ۶ خواتین اور ایک مرد شامل تھا، کو نامعلوم افراد نے اس وقت گولی مار کر ہلاک کر دیا جب وہ اسکول سے باہر نکلے ہی تھے۔ وہ جس تنظیم کے ساتھ کام کرتے تھے اس کا نام 'سپورٹ وِد ورکنگ سولوشن' (Support With Working Solution) ہے، جو صحت اور تعلیم کے متعدد پروگراموں بشمول خیبر پختونخوا میں پولیو ویکسی نیشن پروگرام چلاتی ہے۔

ماہرینِ تعلیم اور تعلیمی اداروں پر حملے عروج پر رہے۔ مارچ ۲۰۱۳ء میں خیبر ایجنسی کے علاقے جمرود کے قریبی علاقے میں گرلز اسکول کی ایک معلّمہ، شہناز نازلی کو اسکول، جہاں وہ پڑھاتی تھی، جاتے ہوئے قتل کر دیا گیا۔

ملک کے مختلف حصوں میں الیکشن سے پہلے تشدد کی کارروائیوں میں اسکولوں پر حملے بھی شامل ہیں۔ مئی ۲۰۱۳ء میں بلوچستان کے ضلع نصیر آباد میں لڑکوں کے پرائمری اسکول اور ایک مڈل اسکول پر حملے کیے گئے۔ اسکول کی عمارتیں انتخابات کے لیے مخصوص کی گئی تھیں اور اطلاعات کے مطابق صوبے میں انتخابی عمل میں رکاوٹیں ڈالنے کے لیے ان کو نشانہ بنایا گیا۔ جون ۲۰۱۳ء میں کوئٹہ میں تعلیمی ادارے پر ایک ہولناک حملہ کیا گیا۔ لشکرِ جھنگوی کی جانب سے کیے گئے دُہرے حملوں میں ۲۵/افراد جاں بحق ہوئے جن میں زیادہ تعداد طالبات کی تھی۔ پولیس کے مطابق ایک خاتون خودکش بمبار جو کہ برقع پہنے ہوئے تھی، خود کو طالب علم ظاہر کرتے ہوئے یونیورسٹی کی بس میں سوار ہوئی اور اپنے جسم کے ساتھ بندھے ہوئے دھماکہ خیز مواد سے خود کو اڑا لیا جس کے نتیجے میں سردار بہادر خان یونیورسٹی برائے خواتین کی ۱۴/طالبات جاں بحق اور ۲۲ زخمی ہوگئیں۔ اس کے بعد مسلح افراد نے بولان میڈیکل کمپلیکس، جہاں زخمی افراد کا علاج کیا جارہا تھا پر حملہ کیا جہاں مزید ۱۱/افراد کو ہلاک کر دیا۔

شیعہ فرقے کے زیرِ ملکیت مذہبی اسکولوں کو بھی نشانہ بنایا گیا۔ جون ۲۰۱۳ء میں پشاور میں شیعہ برادری کے ایک مذہبی اسکول پر نمازِ جمعہ سے محض کچھ دیر پہلے ہونے والے خودکش حملے کے نتیجے میں ۱۴/افراد جاں بحق اور ۲۸ زخمی ہوگئے۔

Marfat.com

تشدد کے واقعات کا ایک اور سبب امریکی ڈرون حملے بھی تھے جس کے باعث تعلیم کے حصول پر منفی اثرات مرتب ہوئے۔ نومبر ۲۰۱۳ء میں پاکستان میں ڈراون حملے نہ کرنے کے وعدے کے چند گھنٹوں بعد ہی ایک امریکی ڈرون طیارے نے ہنگو میں ایک مدرسے کو نشانہ بنایا جس کے نتیجے میں ۸/افراد بشمول تین اساتذہ اور پانچ طالب علم جاں بحق ہو گئے۔

کراچی کے علاقے بلدیہ ٹاؤن کے ایک نجی اسکول پر گرینیڈ اور بندوقوں کی مدد سے حملہ کیا گیا جس کے نتیجے میں اسکول کے پرنسپل عبدالرشید جاں بحق اور دیگر آٹھ افراد جن میں بچے بھی شامل تھے، زخمی ہو گئے۔

تشدد کے واقعات کا ایک اور پہلو یونیورسٹیوں میں جنگجو طالب علموں کی موجودگی اور ان کی کارروائیاں تھا۔ ستمبر ۲۰۱۳ء میں پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر مجاہد کامران نے کہا کہ جماعت اسلامی کا اسٹوڈنٹ وِنگ، اسلامی جمعیت طلبہ (آئی جے ٹی) یونیورسٹی کے ہوسٹل میں جنگجوؤں کو پناہ دے رہا ہے۔ سیکورٹی فورسز نے پنجاب یونیورسٹی کے ہوسٹل سے ایک مشتبہ شخص کو گرفتار بھی کیا جو کہ القاعدہ کا رکن سمجھا جاتا تھا۔

یونیورسٹی میں طلبا جن میں سے زیادہ تر کا تعلق آئی جے ٹی سے تھا، کی جانب سے اساتذہ اور دیگر طالب علموں کو ہراساں کرنے اور دھمکانے کی متعدد اطلاعات بھی موصول ہوئیں۔ مثال کے طور پر دسمبر ۲۰۱۳ء میں اسلامی جمعیت طلبا سے تعلق رکھنے والے ۲۱ طلبا کو اس وقت گرفتار کر لیا گیا جب انہوں نے شعبہ قانون کے ایک استاد کو تشدد کا نشانہ بنایا اور اسے اغوا کر لیا۔

صنفی عدم مساوات

ستمبر ۲۰۱۳ء میں ملالہ یوسف زئی نے اقوامِ متحدہ کی 'معاشرتی فلاح کانفرنس' کے موقع پر خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ 'میرا خواب یہ ہے کہ ہر ملک کی ہر لڑکی تعلیم حاصل کرے' تاہم ایسا لگتا ہے کہ اس کا خواب پورا ہونے کے امکانات مستقبلِ قریب میں بہت کم ہیں۔

پاکستان میں خواتین کے حصولِ تعلیم میں درپیش مسائل کا لب لباب اقوامِ متحدہ کی خواتین کے خلاف امتیازی سلوک کے خاتمے سے متعلق کمیٹی نے مارچ ۲۰۱۳ء میں اپنے اختتامی مشاہدے کے دوران بیان کیا۔ کمیٹی نے تعلیم کے میدان، جس میں خواتین کی شرح ناخواندگی کافی زیادہ ہے، لڑکیوں کے اسکول میں اندراج کی کم شرح بالخصوص ثانوی سطح پر اور ان کی تعلیم کو ترک کرنے کی انتہائی بلند شرح پر، جو کہ بالخصوص دیہاتوں میں زیادہ تھی، تشویش کا اظہار کیا۔ کمیٹی نے لڑکیوں پر لڑکوں کی تعلیم کو ترجیح دینے کی وجہ سے لڑکیوں پر پڑنے والے صنفی اثرات قابل خواتین اساتذہ اور اسکول کے بنیادی ڈھانچے کے فقدان اور طویل فاصلوں پر

Marfat.com

واقع اسکولوں کا بھی نوٹس لیا کیونکہ خواتین کی تعلیم پر ان سب چیزوں کے منفی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ آخر میں کمیٹی نے حاملہ ہونے کے بعد لڑکیوں کو اسکول میں دوبارہ داخل کرانے کے حوالے سے خاطر خواہ اقدامات نہ کرنے، کم عمری میں شادیوں کی ایک بڑی تعداد، متعدد غیر ریاستی عناصر کی جانب سے طالبات، اساتذہ اور پروفیسروں پر ہونے والے پُرتشدد حملوں کے علاوہ تعلیمی اداروں بالخصوص خواتین کے لیے مخصوص اسکولوں پر بڑھتے ہوئے حملوں جنہوں نے کمیٹی کے مطابق، لڑکیوں اور خواتین کی تعلیم تک رسائی کو بُری طرح متاثر کیا ہے، پر تشویش کا اظہار کیا۔

دیگر رپورٹیں اور گوشوارے کمیٹی کے اخذ کردہ نتائج کی تصدیق کرتے ہیں۔ مردوں اور خواتین میں وسائل اور مواقع کی مساوی تقسیم کے متعلق عالمی صنفی عدم مساوات کی رپورٹ، جو کہ عالمی فورم کے ہارورڈ یونیورسٹی اور یونیورسٹی آف کیلیفورنیا، برکلے، کے تعاون سے شایع کی تھی دنیا کی ۹۳ فیصد سے زائد آبادی کی نمائندگی کرنے والے ۱۳۶ ممالک کی کارکردگی کا جائزہ لیتی ہے۔ اس کے مطابق پاکستان ۱۳۵ ویں نمبر پر تھا اور محض یمن اس سے پیچھے تھا اور گزشتہ سال اس اسٹڈی کے انعقاد سے اب تک پاکستان تین درجے نیچے چلا گیا تھا۔ اس علاقے میں بنگلہ دیش ۷۵ ویں جبکہ انڈیا ۱۰۱ ویں نمبر پر تھا۔ گوشوارے کے مطابق معاشی شراکت اور مواقع کے حوالے سے پاکستان دوسرا، اور تعلیم تک مساوی رسائی کے حوالے سے آٹھواں بدترین ملک تھا۔ اس وقت پاکستان میں مردوں کی شرح خواندگی ۶۹ فیصد اور خواتین کی شرح ۴۵ فیصد ہے جبکہ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے والے ۷۳ فیصد لڑکوں کے مقابلے میں لڑکیوں کی شرح صرف ۵۹ فیصد ہے۔

یونیسکو کے صنفی مساوات کے گوشوارے کے مطابق پاکستان کے پرائمری اسکولوں میں ۱۰۰ لڑکوں کے مقابلے میں ۸۲ لڑکیاں ہیں۔ ہندوستان کے مقابلے میں پاکستان میں غریب ترین لڑکیوں کی تعداد دوگنا زیادہ ہے۔ یہ تعداد نیپال کی غریب ترین لڑکیوں کے مقابلے میں سہ گنا اور بنگلہ دیش کی غریب ترین لڑکیوں کے مقابلے میں چھ گنا ہے۔

یہ اعداد و شمار پاکستانی ریاست کو جو کہ زیادہ دیر تک معاشی اسباب کو خواتین کی تعلیم کی خراب صورتِ حال کا ذمہ دار قرار نہیں دے سکتی، موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔ لیکن پاکستان میں خواتین کی تعلیم ایک بڑے مسئلے کے طور پر برقرار کیوں ہے؟ پاکستان پاپولیشن کونسل جو کہ ایک تحقیقی اور صلاحیت میں اضافے کا کام کرنے والا ادارہ ہے، کے مطابق غربت کا عنصر واضح طور پر لڑکیوں کی تعلیم میں حارج ہے۔ جہاں بڑے کنبے محض اپنے چند بچوں کی تعلیم کے اخراجات برداشت کر سکتے ہیں وہاں لڑکوں کے مقابلے میں لڑکیاں تعلیم کے حصول سے اکثر محروم رہتی ہیں۔ دیگر اسباب جو لڑکیوں کی تعلیم میں رکاوٹ تھے، ان میں طویل فاصلوں پر واقع اسکول اور ان تک رسائی (اور انہیں جنسی تشدد کے خطرات بھی درپیش تھے) ثقافتی پابندیاں، کم عمر میں شادی اور حمل، اور اسکولوں میں پانی اور نکاسیٔ آب کا فقدان شامل تھے۔

Marfat.com

خواتین کی تعلیم جنگجوؤں کے حملوں کا نشانہ بھی بنتی رہی ہے۔ ۱۹ جنوری کو پشاور پولیس اسٹیشن کے قریب بڈھ بیر کی حدود میں ہونے والے تین الگ الگ بم دھماکوں میں لڑکیوں کے دو پرائمری اسکولوں اور ایک گھر کو نقصان پہنچا۔ مارچ میں کراچی کے علاقے اتحاد ٹاؤن کے ایک اسکول پر سالانہ انعامات کی تقریب کے دوران حملہ کرنے والے ایک شخص نے عبدالرشید جو کہ ایک معلّم اور شہر کے پشتون آبادی والے علاقوں میں خواتین کی تعلیم کے حامی تھے، کے علاوہ ایک دس سالہ لڑکی کو ہلاک کر دیا اور گرنیڈ اور بندوق کی مدد سے کیے جانے والے اس حملے میں متعدد بچے زخمی ہوئے جن میں رشید کی بیٹی بھی شامل تھی۔

۹ جنوری کو جنگجوؤں کی جانب سے چارسدہ کے علاقے رسالدار میں لڑکیوں کے پرائمری اسکولوں کی عمارت کے قریب نصب کردہ بم پھٹنے سے عمارت مکمل طور پر تباہ ہوگئی۔

۱۸ جولائی کو بنوں کے علاقے ماما خیل میں نامعلوم جنگجوؤں کی جانب سے گورنمنٹ گرلز مڈل اسکول کی چاردیواری کے قریب نصب کردہ بم پھٹنے کے نتیجے میں اسکول کی عمارت کو جزوی طور پر نقصان پہنچا۔

سفارشات

۱۔ حقِ تعلیم جس کا ذکر آئین میں کیا گیا ہے کا دائرہ کار وسیع کیا جائے تاکہ بین الاقوامی انسانی حقوق کے حوالے سے پاکستان کی ذمہ داریوں کی عکاسی ہو اور آئین میں یہ بات شامل کی جائے کہ تعلیم کا مقصد تمام اقوام اور تمام نسلی، لسانی یا مذہبی گروہوں کے مابین مفاہمت، رواداری اور دوستی کا فروغ ہونا چاہیے۔

۲۔ تعلیم کے لیے مختص بجٹ میں ملک کے جی ڈی پی کے کم از کم چار فیصد تک کا اضافہ کیا جانا چاہیے۔ اس ہدف کو حاصل کرنے کے لیے حکومت کی ترجیحات پر نظرِ ثانی کی اشد ضرورت ہے اور بجٹ میں حکومت کے اس دعوے کی عکاسی ہونی چاہیے کہ تعلیم ترقی، امن اور ہم آہنگی کی بنیاد ہے۔

۳۔ نصابی اصلاح کے متعلق ایک معقول بحث کا آغاز کیا جائے، بالخصوص مطالعہ پاکستان کے نصاب کو نظریاتی آلے کے طور پر استعمال نہ کیا جائے بلکہ اس کے ذریعے ملک کی حقیقت پر مبنی تاریخ کی عکاسی ہونی چاہیے۔ نصاب میں سے تمام تاریخی اور دیگر نقائص اور اکتاہٹ کا سبب بننے والے مواد کو نکال دیا جائے۔

۴۔ اسکولوں اور مدرسوں میں جسمانی سزا کی سختی سے روک تھام کے لیے قانون وضع کیا جائے جس کا اطلاق سب پر ہو اور اس قانون کے نفاذ کو یقینی بنایا جائے۔

۵۔ ملک بھر کے اسکولوں کی خوفناک صورتِ حال میں بہتری لائی جائے اور تمام اسکولوں میں آرام اور حفاظت کے کم سے کم معیار لاگو کیے جائیں۔ بھوت اسکولوں اور غیر فعال اسکولوں کے متعلق سپریم

Marfat.com

کورٹ کے احکامات پر ترجیحی بنیادوں پر عملدرآمد کیا جائے۔

۶۔ لڑکیوں کو پڑھنے کے لیے ایک محفوظ اور آرام دہ ماحول کی فراہمی کو یقینی بنانے کے لیے اقدامات کیے جائیں۔

۷۔ صنف کے حوالے سے حساس کیسے بنایا جائے اس کے حوالے سے تمام اساتذہ کو تربیت فراہم کی جائے اور نصاب کا از سرِ نو جائزہ لیا جائے تا کہ اس بات کو یقینی بنایا جاسکے کہ یہ صنف کے حوالے سے حساس ہے۔

۸۔ حکومت کو تعلیمی اداروں کے خلاف حملوں اور دھمکیوں کے واقعات کی روک تھام کرنی چاہیے اور ان تعلیمی اداروں کی حوصلہ شکنی کرنی چاہیے جو لڑکیوں کے 'تعلیم کے بنیادی حق' میں رخنے ڈالتے ہیں اور اس بات کو یقینی بنانا چاہیے کہ ایسے پُرتشدد کارروائیوں کا ارتکاب کرنے والے مجرموں سے بلاتاخیر تفتیش کی جائے، ان پر مقدمہ چلایا جائے اور انہیں سزا دی جائے۔

۹۔ تشدد کا نشانہ بننے والے تعلیمی اداروں کی فوری طور پر مرمت کی جائے اور ان کی از سرِنو تعمیر کی جائے، تشدد سے متاثر ہونے والے طالب علموں کو جتنا جلدی ممکن ہو سکے، دیگر اسکولوں اور یونیورسٹیوں میں داخلہ دیا جائے۔

۱۰۔ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پُرتشدد واقعات کو کسی صورت میں برداشت نہ کیا جائے اور مجرموں کے خلاف سخت کارروائی کی جائے، تاہم منتخب اسٹوڈنٹس یونینوں کی حوصلہ افزائی کی جانی چاہیے اور جائز طلبہ سیاست کی راہ میں حائل رکاوٹیں دور کی جانی چاہئیں۔

Marfat.com

۲۰۱۴ء (سال گزشتہ) کے اہم واقعات

جنوری

یکم جنوری: ☆ کوئٹہ: زائرین کی بس پر خودکش حملہ، ۲/افراد ہلاک، ۳۲ زخمی

۲ جنوری: ☆ سابق صدر جنرل پرویز مشرف کو دل کی تکلیف، فوجی اسپتال منتقل

☆ کراچی: میں فائرنگ، پرتشدد واقعات، ۷افراد ہلاک

☆ پنجگور: پولیس اور فورسز کی فائرنگ ۳/اہلکار ہلاک۔

۴ جنوری: ☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ، ۳ پولیس اہلکاروں سمیت ۱۱۵/افراد جاں بحق

۵ جنوری: ☆ کراچی: ۲ پولیس اہلکار، پیش امام سمیت ۸/افراد

☆ کوئٹہ اور ژوب میں گولیوں سے چھلنی چار لاشیں برآمد۔

۶ جنوری: ☆ خیبر ایجنسی: توپ کا گولہ پھٹنے سے ۱۰/افراد جاں بحق۔

۷ جنوری: ☆ گلشن معمار: مزار کے احاطے میں ۶/افراد ذبح کر دیے گئے، فائرنگ کے واقعات میں ۵/ افراد ہلاک۔

۸ جنوری: ☆ جنوبی وزیرستان میں چوکی پر حملہ، ۳/اہلکار شہید، ۱۰ دہشت گرد ہلاک

☆ مری: سیاحوں سے بھری ۲ بسیں گہری کھائی میں جا گریں، ۲۰ جاں بحق، ۲۲ زخمی۔

۹ جنوری: ☆ کراچی: بم حملہ، سی آئی ڈی افسر چوہدری اسلم شہید۔

۱۰ جنوری: ☆ کراچی میں دہشت گردی، ٹارگٹ کلنگ، ۷/افراد ہلاک۔

۱۲ جنوری: ☆ وزیر اعظم کے مشیر امیر مقام بم حملے میں بچ گئے، ۶/اہلکار شہید، پشاور میں فائرنگ، اے این پی کے ۳ عہدیدار جاں بحق۔

۱۵ جنوری: ☆ کراچی میں ٹارگٹ کلنگ، ۷ ہلاک۔

۱۶ جنوری: ☆ پشاور کے تبلیغی مرکز میں دھماکا ۸ نمازی شہید ۶۰ زخمی۔

☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ، ۶ جاں بحق۔

Marfat.com

۱۷ جنوری: ☆ کراچی میں دہشت گردی جے یو آئی س کے مفتی عثمان یار ۲ ساتھیوں سمیت جاں بحق۔
☆ کراچی: فائرنگ کے واقعات ۸ ہلاک۔
☆ راجن پور: ریلوے ٹریک پر دھماکہ، ۷ بوگیاں الٹ گئیں، ۴ مسافر جاں بحق۔
۱۸ جنوری: ☆ سرگودھا: اہلسنت والجماعت کے رہنما کی گاڑی پر فائرنگ، ۳ افراد جاں بحق۔
☆ کراچی دہشت گردی کی وارداتیں، ۶ ہلاک۔
۱۹ جنوری: ☆ بنوں میں فورسز کے قافلے میں دھماکا، ۲۰ اہلکار شہید، ۲۵ زخمی۔
☆ میر علی میں ہیلی کاپٹروں سے شیلنگ، ۳ جنگجو ہلاک۔
۲۰ جنوری: ☆ جی ایچ کیو کے قریب طالبان کا خودکش حملہ، ۷ فوجیوں سمیت ۱۴ شہید۔
☆ میر علی: مکان پر جیٹ طیاروں کی بمباری، ۱۵ /افراد ہلاک۔
۲۱ جنوری: ☆ مستونگ: زائرین کی بس پر خودکش حملہ، ۲۵ /افراد جاں بحق۔
☆ شمالی وزیرستان میں ٹارگٹڈ آپریشن، ۴۳ جنگجو ہلاک۔
☆ کراچی/ مانسہرہ میں پولیو ٹیموں پر حملے، ۲ خواتین سمیت ۴ ورکرز جاں بحق۔
۲۲ جنوری: ☆ چارسدہ میں پولیو سیکورٹی ٹیم اور مستونگ میں غیر ملکی سیاح پر حملے، ۱۲ /اہلکار اور ایک طالب علم جاں بحق۔
☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ/ تشدد: سب انسپکٹر سمیت ۹ /افراد جاں بحق۔
۲۳ جنوری: ☆ سانحہ مستونگ: وفاقی حکومت کے کوئٹہ میں مظاہرین سے مذاکرات کامیاب، دھرنے ختم کرنے کا اعلان۔
☆ پشاور: ورکشاپ میں کار بم دھماکا ۶ /افراد جاں بحق۔
۲۴ جنوری: ☆ مستونگ اور بجگور میں فورسز کا آپریشن، ۱۷ /افراد گرفتار۔
☆ کراچی سمیت سندھ کے مختلف شہروں میں ۳۶ دستی و کریکر حملے۔
۲۵ جنوری: ☆ کراچی: پولیس موبائل پر بم حملے، ۶ اہلکار جاں بحق۔
☆ چترال: تیز رفتار جیپ کھائی میں جا گری، ۱۱ /افراد جاں بحق۔
۲۶ جنوری: ☆ ہنگو میں کھلونا بم دھماکا، ۴ سگے بھائیوں سمیت ایک خاندان کے ۶ بچے جاں بحق۔
۲۷ جنوری: ☆ کراچی: فائرنگ، تشدد ۶ /افراد جاں بحق۔
۲۹ جنوری: ☆ کراچی میں رینجرز ہیڈ کوارٹر پر خودکش حملہ، ۳ /اہلکار شہید۔
☆ طالبان سے مذاکرات کے لیے کمیٹی قائم۔
۳۰ جنوری: ☆ کراچی میں فائرنگ و تشدد، پولیس اہلکار سمیت ۷ /افراد ہلاک۔

Marfat.com

فروری

یکم فروری: ☆ کراچی: امدادی کارکن سمیت ۶ جاں بحق

۲ فروری: ☆ پشاور: قصہ خوانی بازار کے قریب سینما گھر میں دھماکے ۵/افراد جاں بحق۔

☆ سمندر میں طغیانی ،ٹھٹھہ کے ساحلی علاقوں کے ۲۰ سے زائد دیہات زیر آب ،فصلیں تباہ۔

۳ فروری: ☆ کراچی: ابراہیم حیدری، دہشت گردوں کا پولیس موبائل پر حملہ، ۴ اہلکار جاں بحق۔

۴ فروری: ☆ پشاور کے ہوٹل پر خودکش حملہ، ۱۰/افراد جاں بحق۔

۹ فروری: ☆ بلدیہ میں آستانے پر فائرنگ، پِیر سمیت ۸ عقیدت مند جاں بحق۔

☆ ڈیرہ بگٹی کے قریب ۲ گروہوں میں تصادم، ۱۱/افراد ہلاک۔

۱۰ فروری: ☆ پشاور میں خودکش حملہ، ہنگو میں فائرنگ، ۴ خواتین، ۳/اساتذہ سمیت ۹ جاں بحق۔

☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ، دستی بم حملے، ۹/افراد جاں بحق۔

۱۱ فروری: ☆ پشاور کے سینما گھر میں ۳ دھماکے، ۱۳/افراد جاں بحق۔

۱۲ فروری: ☆ پشاور: سربراہ امن لشکر کے گھر پر حملہ، ۹/افراد جاں بحق۔

۱۳ فروری: ☆ کراچی: طالبان کا پولیس بس پر بم حملہ، ۱۳/کمانڈوز شہید۔

۱۶ فروری: ☆ جیکب آباد ریلوے ٹریک پر دھماکا، خوش حال ایکسپریس کی ۳ بوگیاں تباہ، ۷ جاں بحق۔

☆ پشاور: پولیو ٹیم کا سیکورٹی اہلکار بم حملے میں شہید۔

۱۷ فروری: ☆ ۲۳/ایف سی اہلکاروں کے قتل پر طالبان سے مذاکرات معطل۔

☆ کراچی: فائرنگ وتشدد کے واقعات، ڈینٹل کالج کے پروفیسر سمیت ۱۰/افراد جاں بحق۔

۱۸ فروری: ☆ پشاور اور جنوبی وزیرستان میں فورسز پر حملے، ۲/اہلکار شہید، سابق صدر پرویز مشرف غداری کیس میں عدالت میں پیش۔

☆ کراچی: پرتشدد واقعات ۱۲/افراد ہلاک۔

۱۹ فروری: ☆ لیاری ایکسپریس وے پر بے قابو ٹرک دیوار سے ٹکرا گیا، ۱۰/افراد ہلاک۔

۲۰ فروری: ☆ شمالی وزیرستان میں بمباری، غیر ملکیوں سمیت ۴۰ جنگجو ہلاک۔

☆ کراچی: پرتشدد کارروائیاں اے این پی کے رہنما سمیت ۱۱/افراد ہلاک۔

۲۲ فروری: ☆ ہنگو: فورسز کا فضائی حملہ، ۱۲ جنگجو ہلاک۔

۲۳ فروری: ☆ کوہاٹ میں ریموٹ بم دھماکا، ۱۳/افراد جاں بحق۔

☆ وادی تیرہ میں بمباری ۳۸ جنگجو مارے گئے۔

☆ کراچی: مختلف علاقوں میں فائرنگ، ۶ ہلاک۔

Marfat.com

۲۴ فروری: ☆ طالبان کمانڈر عصمت اللہ شاہین ۳ ساتھیوں سمیت ہلاک۔
☆ پشاور: ایرانی قونصلیٹ کے قریب خودکش حملہ ۲ ایف سی اہلکار شہید۔
☆ کراچی: پرتشدد واقعات ۱۰ افراد جاں بحق۔
۲۵ فروری: ☆ شمالی وجنوبی وزیرستان میں مشتبہ ٹھکانوں پر جیٹ طیاروں سے بمباری، ۳۳ جنگجو ہلاک، ۱۶ از بک گرفتار۔
☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ ۷ ہلاک۔
۲۷ فروری: ☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ عالم دین، معروف ماہر تعلیم اور مدرسے کے مہتمم سمیت ۹ افراد ہلاک۔
۲۸ فروری: ☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ متحدہ کے ۲ کارکنوں سمیت ۶ افراد جاں بحق۔

مارچ

یکم مارچ: ☆ جمرود اور سوارب میں پولیو ٹیموں اور ایف سی قافلے پر بم حملے، ۱۵ اہلکار شہید۔
☆ سوئی میں ۱۵ حملہ آور ہلاک۔
۲ مارچ: ☆ ملا طمنچے کے اڈوں پر بمباری ۵ دہشت گرد ہلاک۔
☆ چمن اور اٹک میں خونریز ٹریفک حادثات ۱۳ افراد جاں بحق۔
۳ مارچ: ☆ اسلام آباد کچہری پر خودکش حملہ اور فائرنگ، جج سمیت ۱۱ شہید۔
۴ مارچ: ☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ متحدہ کے کارکن سمیت ۷ ہلاک۔
۵ مارچ: ☆ کرم ایجنسی میں ایف سی کے قافلے پر ریموٹ کنٹرول بم حملہ، ۶ اہلکار شہید، تھر میں قحط سالی۔
۸ مارچ: ☆ تھر: قحط سالی سے ۱۲۵ ہلاکتیں۔
☆ کراچی: فائرنگ، ۷ افراد جاں بحق۔
۹ مارچ: ☆ کراچی: دہشت گردی مذہبی تنظیم کے ۲ کارکنوں سمیت ۷ جاں بحق۔
۱۱ مارچ: ☆ کراچی ٹارگٹ کلنگ، ۶ افراد ہلاک۔
۱۲ مارچ: ☆ لیاری میں فسادات، ۱۶ افراد جاں بحق۔
۱۴ مارچ: ☆ پشاور اور کوئٹہ میں بم حملے، ۲۲ افراد جاں بحق۔
۱۶ مارچ: ☆ مقدس اوراق کی بے حرمتی، لاڑکانہ میں کشیدگی۔
۱۸ مارچ: ☆ شمالی افغانستان میں خودکش حملہ، خواتین، بچوں سمیت ۱۶ افراد جاں بحق۔
۲۰ مارچ: ☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ، ۹ جاں بحق۔
۲۲ مارچ: ☆ حب میں خوفناک حادثہ، اسمگل شدہ پیٹرول لے جانے والی بسوں اور ٹرک میں ٹکر ۴۲ مسافر

Marfat.com

زندہ جل گئے۔

☆ کراچی میں دہشت گردی، نیب کے اسسٹنٹ ڈائریکٹر سمیت ۱۰؍افراد ہلاک۔

☆ تربت میں ایف سی کا سرچ آپریشن، کالعدم تنظیم کے ۵؍ارکان ہلاک۔

۲۳ مارچ: ☆ مری سے راولپنڈی جانے والی ویگن نالے میں جا گری، ۱۳؍افراد جاں بحق۔

۲۸ مارچ: ☆ کراچی: دہشت گردی میں ۴؍افراد ہلاک۔

۲۹ مارچ: ☆ پسنی میں ریڈار پوسٹ اور کوئٹہ میں ایف سی گاڑی پر حملہ، سیکورٹی اہلکار اور بچی شہید، ۲۳؍افراد زخمی۔

۳۱ مارچ: ☆ غداری کیس: پرویز مشرف پر فرد جرم عائد، ملزم کا صحت جرم ماننے سے انکار۔

☆ کوئٹہ جانے والی ٹرین پر فائرنگ، ۳ مسافر جاں بحق۔

اپریل

یکم اپریل: ☆ قحط زدہ تھر میں ہلاکتوں کی تعداد ۲۵۸ ہوگئی۔

☆ حافظ آباد: ٹرین اور ویگن میں تصادم ۶؍افراد جاں بحق۔

۳ اپریل: ☆ کراچی میں فائرنگ، ۶ جاں بحق۔

۵ اپریل: ☆ کراچی میں تشدد ۵؍افراد ہلاک۔

۷ اپریل: ☆ قومی اسمبلی میں تحفظ پاکستان ترمیمی بل منظور، اپوزیشن کا ہنگامہ۔

☆ قلات کے پہاڑی علاقے میں ایف سی کا آپریشن ۳۰ دہشت گرد ہلاک، ۱۰؍فراری کیمپ تباہ۔

☆ وزیرستان میں طالبان کے ۲ گروپوں میں تصادم، کمانڈر سمیت ۲۰ ہلاک۔

۸ اپریل: ☆ سبی اسٹیشن پر ٹرین میں دھماکہ ۱۷ مسافر جاں بحق، ۴۰ زخمی۔

☆ کراچی سمیت سندھ بھر کے کئی شہروں میں دستی بم و کریکر دھماکے۔

☆ کراچی: ٹارگٹ کلنگ ۷؍افراد ہلاک۔

۹ اپریل: ☆ اسلام آباد فروٹ منڈی میں دھماکا، ۲۴؍افراد جاں بحق، ۱۱۶؍زخمی۔

☆ کراچی میں دہشت گردی، ڈاکٹر اور مدرسے کے ۴ طلبہ سمیت ۹؍افراد جاں بحق۔

۱۳ اپریل: ☆ کراچی فائرنگ، مذہبی تنظیم کے ۳ کارکنوں سمیت ۵؍افراد جاں بحق۔

☆ سیہون: ٹریفک حادثے میں کراچی کے ایک ہی خاندان کے ۷؍افراد جاں بحق۔

۱۸ اپریل: ☆ کراچی میں دہشت گردی، متحدہ کے ۲ کارکنوں سمیت ۹؍افراد ہلاک۔

۱۹ اپریل: ☆ کراچی میں سینئر صحافی حامد میر قاتلانہ حملے میں شدید زخمی۔

Marfat.com

۲۰اپریل: ☆ پنو عاقل کے قریب قومی شاہراہ پر۲ خوفناک ٹریفک حادثات، ۴۵/افراد جاں بحق۔
☆ وزیراعظم نے صحافی حامد میر پر حملے کی عدالتی تحقیقات کا حکم دے دیا، ملک بھر میں احتجاجی مظاہرے۔
۲۱اپریل: ☆ کراچی میں دہشت گردی، پرتشدد واقعات، ۷/افراد جاں بحق۔
۲۲اپریل: ☆ چارسدہ میں پولیس وین پر فائرنگ، بم دھماکا، ۳/افراد جاں بحق
☆ کراچی میں تشدد، ۷/افراد ہلاک۔
☆ پاکستان کا حتف ۳ غزنوی بیلسٹک میزائل کا کامیاب تجربہ۔
۲۳اپریل: ☆ جیو کی نشریات مختلف علاقوں میں بند، جنگ اور دی نیوز کی تقسیم روک دی گئی۔
☆ کراچی میں پرتشدد واقعات، ۱۱/افراد ہلاک۔
۲۴اپریل: ☆ کراچی میں خودکش دھماکا، ایس ایچ او سمیت ۴/افراد جاں بحق۔
☆ خیبر ایجنسی لڑا کا طیاروں کی بم باری، ۳۷ دہشت گرد ہلاک۔
۲۵اپریل: ☆ کراچی خوفناک بم دھماکا، خاتون سمیت ۶ ہلاک۔
☆ صوابی میں گاڑی پر فائرنگ ایک ہی خاندان کے ۷/افراد جاں بحق۔
۲۸اپریل: ☆ اورنگی کے مدرسے میں بم دھماکا، ۳ بچے جاں بحق، ۹ زخمی، لاپتا افراد کے لواحقین کا پارلیمنٹ کے سامنے دھرنا پولیس کا لاٹھی چارج۔
☆ سندھ میں کم عمری کی شادی غیر قانونی قرار، صوبائی اسمبلی میں بل منظور۔
۲۹اپریل: ☆ کراچی میں فائرنگ، لیاری گینگسٹر سمیت ۶/افراد ہلاک۔
۳۰اپریل: ☆ افواجِ پاکستان سے اظہارِ یکجہتی کے لیے کئی شہروں میں مظاہرے اور ریلیاں۔

مئی

یکم مئی: ☆ میران شاہ: گاڑی پر فائرنگ، چیف آف وزیرستان سمیت ۲/افراد جاں بحق۔
☆ چارسدہ: ۱۴/اسکولوں اور ایک مرکز صحت کو دھماکے سے اڑا دیا گیا، عنی قلعہ سے ۵ کلو بارودی مواد برآمد۔
۲مئی: ☆ انتخابات پر اثر انداز ہونے کا الزام عائد کرتے ہوئے عمران خان نے جنگ اور جیو کے بائیکاٹ کا اعلان کر دیا۔
☆ کراچی میں فائرنگ، باپ بیٹوں سمیت ۶/افراد ہلاک۔
۳مئی: ☆ کراچی: بھتہ نہ دینے پر اسکول پرنسپل قتل، وکیل سمیت ۵/افراد ہلاک۔

Marfat.com

۴مئی: ☆ کئی شہروں میں آندھی، بارش، حادثات میں ۸؍افراد ہلاک۔
۵مئی: ☆ اسلام اور لاہور ہائی کورٹس کے جنگ اور جیو کے حق میں فیصلے۔
☆ پاکستانیوں کے لیے بیرون ملک سفر سے قبل پولیو ویکسین لازمی قرار۔
☆ پنجگور اور آواران سرحد پر فورسز کا آپریشن، ۱۰؍جنگجو ہلاک۔
۶مئی: ☆ کراچی میں دہشت گردی، خاتون پولیس اہلکار سمیت ۱۰؍افراد جاں بحق۔
☆ سوات: سیکورٹی فورسز کے ساتھ جھڑپ میں ۷جنگجو ہلاک۔
۷مئی: ☆ پڈعیدن کے قریب قراقرم ایکسپریس خوف ناک حادثے کا شکار ۳ہلاک۔
۸مئی: ☆ شمالی، جنوبی وزیرستان میں بم دھماکہ، فائرنگ ۱۰؍سیکورٹی اہلکار شہید۔
☆ جھل مگسی میں قبائلی تصادم ۱۵؍افراد ہلاک۔
☆ پاکستان حتف تھری بیلسٹک میزائل کا کامیاب تجربہ۔
۹مئی: ☆ پاکستان بھر میں صحافتی تنظیموں کا حامد میر سے اظہار یکجہتی۔ اندرون سندھ کے متعدد شہروں میں زلزلہ، ۲ہلاک۔
۱۱؍مئی: ☆ پشاور: آئی ڈی پیز رجسٹریشن سینٹر پر خودکش حملہ، ۵جاں بحق۔
۱۳؍مئی: ☆ کراچی میں دہشت گردی جناح اسپتال کے ایم ایل او اور پولیس اہلکار سمیت ۸جاں بحق۔
۱۴؍مئی: ☆ پاکستانی سرحد کے قریب افغان صوبے ننگرہار میں ڈرون حملہ ۱۰؍شدت پسند ہلاک۔
۱۹؍مئی: ☆ کراچی میں فرقہ وارانہ ٹارگٹ کلنگ، ۲بھائیوں اور پولیس اہلکار سمیت ۱۴؍افراد جاں بحق۔
۲۰مئی: ☆ کراچی میں فائرنگ وتشدد، پیش امام سمیت ۷؍افراد مارے گئے۔
۲۱مئی: ☆ شمالی وزیرستان میں جنگی طیاروں کی بم باری، ۸۰ طالبان جنگجو ہلاک، ٹھکانے اور اسلحہ فیکٹریاں تباہ۔
☆ تربت میں فائرنگ، گھر میں سوئے ۶؍افراد قتل، لیویز نے علاقے کی ناکہ بندی کردی۔
۲۳مئی: ☆ شمالی وزیرستان میں شدت پسندوں کے ٹھکانوں پر بم باری، ۶دہشت گرد ہلاک۔
۲۴مئی: ☆ مہمند ایجنسی میں بارودی سرنگ کا دھماکا، ۶سیکورٹی اہلکار شہید۔
۲۵مئی: ☆ لاہور میں روزنامہ جنگ کی گاڑی کو آگ لگادی گئی، ہزاروں اخبار جل گئے۔
۲۷مئی: ☆ سوات: ٹرک دریا میں جاگرا، ایک ہی خاندان کے ۱۷؍افراد جاں بحق۔
۲۹مئی: ☆ شمالی وزیرستان، بنوں اور کرزئی دہشت گردوں کے حملے، ۱۰؍سیکورٹی اہلکار شہید۔
۳۰؍مئی: ☆ کراچی میں فرقہ وارانہ ٹارگٹ کلنگ، ۵ہلاک۔
۳۱مئی: ☆ باجوڑ ایجنسی: افغان جنگجوؤں کا پاکستانی چوکی پر حملہ، ۱۶؍دہشت گرد ہلاک۔

Marfat.com

جون

یکم جون: ☆ جنگ ملتان کے ریزیڈنٹ ایڈیٹر ظفر آہیر وحشیانہ حملے میں زخمی۔

۲ جون: ☆ منگوپیر سے ۷ لاشیں برآمد، ۳ کا تعلق تحریک طالبان سے ہے۔

۳ جون: ☆ کراچی کوئٹہ بس ٹرمینل پر ائیر فورس کا طیارہ گر کر تباہ، ۴ جاں بحق۔

☆ کراچی حیدر آباد سپر ہائی وے پر ۲ بسیں الٹ گئیں، ۹ مسافر ہلاک ۴۰ زخمی۔

☆ لندن میں الطاف حسین کی گرفتاری کے خلاف کراچی سمیت دیگر شہروں میں مظاہرے، دھرنے۔

☆ جیو کی بندش کے خلاف لاہور اور دیگر شہروں میں مظاہرے۔

۴ جون: ☆ راولپنڈی کے قریب خودکش حملہ، ۲ کرنل سمیت ۵/افراد شہید۔

۵ جون: ☆ ڈیرہ بگٹی میں سیکورٹی فورسز کا آپریشن، ۳۰ جنگجو مارے گئے، ایک اہلکار شہید۔

۶ جون: ☆ راولپنڈی میں جنگ کی گاڑی نذر آتش۔

☆ قومی اسمبلی نے انسداد دہشت گردی ترمیمی بل کی متفقہ منظوری دے دی۔

☆ ملک بھر میں شدید گرمی کا بحران شدید۔

۷ جون: ☆ سکھر اور کوٹری میں ٹریفک کے ۲ حادثات، ۱۱/ جاں بحق۔

۸ جون: ☆ کراچی ائیر پورٹ پر حملہ، ۱۰/ دہشت گرد ہلاک، ۲۱/افراد شہید۔

☆ سندھ پنجاب اور بلوچستان کے سرحدی علاقے میں فورسز کا آپریشن ۱۰/ ہلاک۔

۹ جون: ☆ شمالی وزیرستان میں خودکش حملہ، لوئر کرم میں دہشت گردوں کی فائرنگ، ۵ اہلکار شہید۔

۱۰ جون: ☆ خیبر ایجنسی کی وادی تیراہ میں جیٹ طیاروں کی بم باری، ۲۵ دہشت گرد ہلاک۔

☆ کراچی ائیر پورٹ کے کولڈ اسٹوریج سے جلی ہوئی ۸ لاشیں برآمد۔

۱۱ جون: ☆ شمالی وزیرستان میں ۶ ماہ بعد امریکی ڈرون حملہ، ۱۶/افراد ہلاک۔

☆ کراچی میں دہشت گردی۔ ۶/افراد ہلاک۔

۱۲ جون: ☆ باجوڑ میں فائرنگ، ۲/اہلکاروں سمیت ۵/افراد ہلاک۔

☆ بحیرہ عرب میں سمندری طوفان سندھ کے ۳۴ دیہات زیرِ آب۔

۱۵ جون: ☆ شمالی وزیرستان میں زمینی آپریشن 'ضرب عضب' کا آغاز میر علی اور میران شاہ کا محاصرہ، ملک بھر میں ریڈ الرٹ، ۱۰۵/ دہشت گرد ہلاک۔

۱۶ جون: ☆ فورسز کی کارروائیاں ۲۷ جنگجو ہلاک، ۱۸/ اہلکار شہید،

☆ قوم فوج کے ساتھ ہے قومی و سندھ اسمبلی میں متفقہ قرارداد یں منظور۔

Marfat.com

۱۷ جون: ☆ شمالی وزیرستان میں آپریشن ضرب عضب جاری، ۲۵ دہشت گرد ہلاک ۶ ٹھکانے تباہ۔
☆ لاہور پولیس اور عوامی تحریک میں تصادم، فائرنگ، ۸ کارکن جاں بحق ۷۹ زخمی۔

۱۸ جون: ☆ شمالی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ، ۸ جنگجو ہلاک، آپریشن ضرب عضب میں دہشت گردوں کے ۶۰ فیصد ٹھکانے تباہ۔

۱۹ جون: ☆ شمالی وزیرستان میں ہیلی کاپٹروں سے حملے دہشت گردوں کا مواصلاتی نظام تباہ، ۲۳ جنگجو ہلاک۔
☆ سہون: گرمی سے ۲۵ زائرین جاں بحق۔

۲۰ جون: ☆ سانحہ لاہور: وزیراعلیٰ شہباز شریف نے صوبائی وزیر قانون سے استعفیٰ لے لیا۔
☆ شمالی وزیرستان سے ۲ لاکھ افراد کی نقل مکانی، آپریشن میں مزید ۱۲/ دہشت گرد ہلاک۔

۲۱ جون: ☆ شمالی وزیرستان اور خیبر ایجنسی میں جیٹ طیاروں کی بم باری، ۳۰ دہشت گرد ہلاک۔

۲۲ جون: ☆ سوات میں کرفیو، پشاور، ڈیرہ غازی خان اور صوابی میں چھاپے، درجنوں گرفتار۔

۲۳ جون: ☆ علامہ طاہر القادری کی اسلام آباد کے بجائے لاہور آمد، ۵ گھنٹے طیارے میں بیٹھے رہے،
☆ پرویز مشرف بیرون ملک نہیں جاسکتے، سپریم کورٹ۔
☆ آپریشن ضرب عضب مزید ۲۵ دہشت گرد ہلاک، ۸ ٹھکانے تباہ۔

۲۴ جون: ☆ شمالی وزیرستان اور خیبر ایجنسی میں مزید ۲۷ دہشت گرد ہلاک، ۲۳ ٹھکانے تباہ۔
☆ پشاور: لینڈنگ کے دوران پی آئی اے کے طیارے پر فائرنگ خاتون مسافر ہلاک۔
☆ کراچی میں فائرنگ، ۳ پولیس اہلکاروں سمیت ۷/ افراد ہلاک۔

۲۵ جون: ☆ آپریشن ضرب عضب ۱۳/ دہشت گرد ہلاک، ۱۲/ نے ہتھیار ڈال دیئے۔

۲۷ جون: ☆ کراچی میں دہشت گردی، ڈاکٹر سمیت ۴/ افراد جاں بحق۔

۲۸ جون: ☆ میران شاہ اور میر علی میں بم باری، طالبان کمانڈر سمیت ۱۹/ دہشت گرد ہلاک۔

۲۹ جون: ☆ آپریشن ضرب عضب میں مزید ۱۴/ دہشت گرد ہلاک۔
☆ حیدرآباد، سجاول، ٹھٹھہ میں طوفانی ہواؤں سے تباہی، ۴ بچے جاں بحق۔

۳۰ جون: ☆ میران شاہ میں زمینی کارروائی شروع، ۱۵/ دہشت گرد ہلاک، زیرِ زمین سرنگیں، بم فیکٹریاں برآمد۔
☆ کراچی میں فائرنگ، ۶ ہلاک۔

Marfat.com

جولائی

یکم جولائی: ☆ جیو نیوز کی عدم بحالی پر پی ایف یو جے کا ملک گیر احتجاج۔

۲ جولائی: ☆ تحفظ پاکستان بل قومی اسمبلی میں منظور

☆ آپریشن ضرب عضب: شدت پسندوں کے ٹھکانوں پر بمباری ۱۳/ ہلاک۔

۴ جولائی: ☆ کراچی: صدر میں پارکنگ پلازہ کے سامنے دھماکا، ۲/ ہلاک، کوریئر کمپنی پر بم حملہ، فائرنگ، پولیس اہلکار سمیت ۳ ہلاک۔

☆ شمالی وزیرستان سے نقل مکانی کرنے والوں کی تعداد پونے چھ لاکھ ہوگئی۔

۵ جولائی: ☆ شمالی وزیرستان میں بمباری، ازبک دہشت گردوں سمیت متعدد ہلاک، ۵ ٹھکانے اور اسلحے کے ذخائر تباہ۔

۶ جولائی: ☆ جسٹس ناصر الملک نے نئے چیف جسٹس کے منصب کا حلف اٹھالیا۔

☆ کوٹری: تیز رفتار مسافر ہین اور ٹرالر میں خوفناک تصادم، ۸/ افراد ہلاک، ۱۰/ زخمی۔

۸ جولائی: ☆ شمالی وزیرستان میں بمباری، غیر ملکیوں سمیت ۱۳/ دہشت گرد ہلاک۔

۱۰ جولائی: ☆ شمالی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ، غیر ملکیوں سمیت ۷ ہلاک۔

☆ کراچی میں دہشت گردی، ۸/ افراد جاں بحق۔

۱۲ جولائی: ☆ باجوڑ ایجنسی: افغان شدت پسندوں کا حملہ، کیپٹن سمیت ۳/ اہلکار شہید۔

☆ میر علی میں فضائی حملے، غیر ملکیوں سمیت ۱۳/ دہشت گرد ہلاک۔

۱۵ جولائی: ☆ میران شاہ کلیئر قرار دے دیا گیا، میر علی میں جھڑپ ۱۱/ دہشت گرد ہلاک، ۵/ اہلکار شہید، مفرور طالبان کمانڈر گرفتار۔

☆ بٹگرام: مسافر وین گہری کھائی میں جا گری، ۱۸/ افراد جاں بحق۔

۱۶ جولائی: ☆ شمالی وزیرستان، طالبان کے اجلاس پر امریکی ڈرون حملہ، ۲۰ جنگجو ہلاک۔

☆ شوال میں جیٹ طیاروں کی بمباری ۳۵/ دہشت گرد ہلاک۔

۱۷ جولائی: ☆ راولپنڈی میں وزیر اعظم ہاؤس پر حملے کا منصوبہ ناکام، ۲ دہشت گرد ہلاک، ایک اہلکار شہید۔

☆ ہنگو میں یکے بعد دیگرے ۲ بم دھماکے، بچوں سمیت ۸/ افراد جاں بحق۔

۱۸ جولائی: ☆ خیبر ایجنسی میں فورسز پر حملہ، ۸/ اہلکار شہید، ۵ شدت پسند ہلاک۔

☆ کراچی میں آپریشن، غیر موثر اقدامات، ۷ شہری ہلاک۔

۱۹ جولائی: ☆ میران شاہ میں امریکی ڈرون حملہ، ۲/ طالبان کمانڈرز سمیت ۱۱/ ہلاک۔

☆ کراچی میں فرقہ وارانہ دہشت گردی، ۶/ افراد جاں بحق۔

Marfat.com

۲۰ جولائی: ☆ آپریشن ضرب عضب جاری، شمالی وزیرستان میں بمباری، ۲۹ دہشت گرد ہلاک، ۶ ٹھکانے تباہ۔
☆ سیالکوٹ: ورکنگ باؤنڈری بھارت کو بلا اشتعال گولہ باری، پاکستانی شہری شہید۔
۲۱ جولائی: ☆ میرپور سے سماہنی جانے والی بس گہری کھائی میں جاگری، ۱۷ مسافر جاں بحق۔
۲۳ جولائی: ☆ آپریشن ضرب عضب: شوال میں بمباری، ۲۰ دہشت گرد ہلاک، ۴ ٹھکانے تباہ۔
☆ کراچی میں ٹارگٹ کلنگ، علامہ طالب جوہری کے داماد سمیت ۵ افراد قتل۔
☆ بدترین لوڈشیڈنگ کے خلاف لاہور سمیت متعدد شہروں میں پرتشدد مظاہرے۔
۲۵ جولائی: ☆ اسرائیلی جارحیت کے خلاف ملک بھر میں یوم سوگ اور مظاہرے۔
۲۶ جولائی: ☆ آپریشن ضرب عضب جاری، میر علی میں فورسز کی پیش قدمی، ۸ دہشت گرد ہلاک، ۵ ٹھکانے تباہ۔
۲۷ جولائی: ☆ آپریشن ضرب عضب: میر علی کا ۷۰ فیصد علاقہ دہشت گردوں سے خالی کروالیا گیا۔
☆ کراچی میں دہشت گردی، ۴ رینجرز اہلکار شہید، ۲ طالبان ہلاک۔
۲۸ جولائی: ☆ خضدار: کوہ مراد سے واپسی پر زائرین کی بس کے قریب دھماکا، ۸ زخمی۔
۳۱ جولائی: ☆ کراچی میں عید کے روز پکنک کے لیے جانے والے ۲۳ افراد سمندر میں ڈوب کر ہلاک۔
☆ کراچی: دہشت گردی میں ۱۱ افراد ہلاک۔
☆ اپر دیر میں سرحد پار سے پاکستانی چوکی پر حملہ، ۷ دہشت گرد ہلاک۔

اگست

یکم اگست: ☆ باجوڑ میں افغانستان سے سرحد پر پاکستانی چیک پوسٹ پر حملہ، ایک سیکورٹی اہلکار شہید۔
☆ سانحہ سی ویو، سمندر سے مزید ۱۳ لاشیں نکال لی گئیں۔
☆ لیاری میں گینگ وار، شہر میں دہشت گردی، ۵ افراد ہلاک
☆ کوئٹہ: پنجگور میں فائرنگ، ڈیرہ بگٹی اور بارکھان میں دھماکے، ۶ ہلاک۔
۲ اگست: ☆ کراچی میں طوفانی بارش سے تباہی، ۱۱ جاں بحق۔
☆ آپریشن ضرب عضب: میر علی میں پاک فوج کی مسلسل پیش قدمی، ۳۰ دہشت گرد ہلاک۔
۴ اگست: ☆ آپریشن ضرب عضب: میران شاہ، میر علی اور دتہ خیل تک علاقہ کلیئر، ۷ ازبک دہشت گرد ہلاک، ۲ جوان شہید۔

Marfat.com

☆ ڈیرہ اسماعیل خان میں بم دھما کا تحریک انصاف کے رہنما، ڈرائیور، محافظ سمیت جاں بحق۔

۵ اگست: ☆ شمالی وزیرستان میں جیٹ طیاروں سے بمباری، ۳۰ دہشت گرد ہلاک، ۶ ٹھکانے تباہ۔

☆ آزاد کشمیر: مسافر وین کھائی میں گرنے سے ۱۹ افراد جاں بحق۔

۶ اگست: ☆ شمالی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ، غیر ملکیوں سمیت ۸ افراد جاں بحق۔

☆ پشاور میں سکھ تاجر کا قتل، ہنگامے، احتجاج۔

۷ اگست: ☆ تربت میں تصادم، ۲ سیکورٹی اہلکار اور ۱۰ حملہ آور ہلاک۔

☆ کراچی: تحریک انصاف کے کارکن سمیت ۵ افراد جاں بحق۔

۸ اگست: ☆ عوامی تحریک کے کارکنوں اور پولیس میں جھڑپیں، اسلام آباد میں دفعہ ۱۴۴ نافذ، لاہور میں رینجرز طلب۔

۹ اگست: ☆ کئی شہروں میں عوامی تحریک کا پرتشدد احتجاج، جھڑپیں، ۳ پولیس اہلکار جاں بحق، ۱۰ گاڑیاں جلا دی گئیں۔

۱۰ اگست: ☆ کراچی میں فرقہ وارانہ ٹارگٹ کلنگ، ۷ افراد ہلاک۔

۱۲ اگست: ☆ کراچی میں فائرنگ، ایس ایچ او سمیت ۶ افراد جاں بحق۔

۱۴ اگست: ☆ عمران خان اور طاہر القادری کے مارچ اسلام آباد کے لیے الگ الگ روانہ۔

☆ کوئٹہ: سمنگلی اور خالد بیس پر حملے فائرنگ، بم دھماکے، ۶ دہشت گرد ہلاک۔

☆ سوات: فائرنگ، ۲ فوجیوں سمیت ۳ شہید۔

۱۵ اگست: ☆ عمران خان اور طاہر القادری، اسلام آباد پہنچ گئے، دھرنا دے دیا۔

☆ کوئٹہ: سمنگلی اور خالد بیس پر فورسز کا آپریشن مکمل، ۱۲ دہشت گرد ہلاک۔

۱۷ اگست: ☆ کراچی میں دہشت گردی ۹ ہلاک۔

☆ بھارت کی طرف سے ۲۲ پاکستانی دیہاتوں پر گولہ باری۔

☆ عمران خان کی طرف سے سول نافرمانی کا اعلان، حکومت کو ۲ دن کی مہلت، وزیر اعظم سے استعفیٰ کے مطالبہ۔

۱۸ اگست: ☆ سول نافرمانی کے لیے تاجروں نے عمران خان کی اپیل مسترد کر دی۔

☆ بھارت نے سیکریٹری خارجہ مذاکرات ختم کر دیے۔

۱۹ اگست: ☆ عمران اور طاہر القادری کے دھرنے پارلیمنٹ ہاؤس کے سامنے منتقل۔

☆ آپریشن ضرب عضب: شمالی وزیرستان اور خیبر ایجنسی میں بمباری، ۴۸ دہشت گرد ہلاک۔

☆ باجوڑ ایجنسی میں ۲ بم دھماکے، ۶ افراد جاں بحق۔

Marfat.com

۲۱ اگست: ☆ وزیراعظم استعفیٰ دیں گے نہ پارلیمنٹ تحلیل ہوگی، قومی اسمبلی میں آئین وقانون کی بالادستی کی متفقہ قرارداد منظور۔
☆ جیو نیوز مزید کئی شہروں میں بند۔

۲۲ اگست: ☆ عوامی مینڈیٹ اور قانون کی حکمرانی پر سمجھوتا نہیں ہوگا، سینیٹ میں بھی قرارداد متفقہ منظور۔
☆ کراچی میں ٹارگٹ کلنگ، ۸/افراد ہلاک۔
☆ افغانستان میں ۸۰ دہشت گردوں کا چوکی پر حملہ، پاکستانی سرحدی محافظ شہید۔

۲۳ اگست: ☆ کراچی میں فرقہ وارانہ ٹارگٹ کلنگ ۹/افراد ہلاک۔
☆ سیالکوٹ کے چارواہ سیکٹر میں بھارتی گولہ باری ۳ شہری شہید، ۸ زخمی۔
☆ اورکزئی: امن لشکر اور دہشت گردوں میں جھڑپ، ۵ جنگجو ہلاک۔

۲۴ اگست: ☆ خیرپور: کوچ اور وین میں تصادم، ۱۱/افراد جاں بحق، ۱۵/زخمی۔

۲۵ اگست: ☆ عمران/قادری دھرنا: شاہراہ دستور خالی کرائی جائے، سپریم کورٹ کا حکم۔

۲۷ اگست: ☆ کراچی میں دہشت گردی، ۹ جاں بحق۔

۲۸ اگست: ☆ سانحہ ماڈل ٹاؤن کا مقدمہ درج، وزیراعظم، وزیراعلیٰ پنجاب، ۶ وزراء سمیت ۲۱/افراد نامزد۔
☆ عمران اور قادری نے فوج کی ثالثی قبول کرلی، جنرل راحیل سے الگ الگ ملاقات۔

۲۹ اگست: ☆ کراچی میں فائرنگ، ۱۰/افراد ہلاک، لیاری میں تشدد۔

۳۰ اگست: ☆ دھرنا مظاہرین کی وزیراعظم ہاؤس میں گھسنے کی کوشش، پولیس کی شیلنگ، ۴۰/اہلکاروں سمیت ۲۷۵/افراد زخمی۔
☆ آپریشن ضرب عضب: شمالی وزیرستان میں فورسز کی کارروائی، ۳۲ دہشت گرد ہلاک۔

۳۱ اگست: ☆ اسلام آباد: جیو کے دفاتر پر حملہ، شدید پتھراؤ۔

ستمبر

یکم ستمبر: ☆ مظاہرین کی وزیراعظم ہاؤس پر چڑھائی، سرکاری ٹی وی کی عمارت پر قبضہ۔
☆ پارلیمنٹ کی بالادستی کے لیے سپریم کورٹ جائیں گے، تمام پارلیمانی پارٹیوں کا فیصلہ۔

۲ ستمبر: ☆ کراچی میں ٹارگٹ کلنگ ۸/افراد ہلاک۔
☆ خیرپور: گاڑی پر اندھادھند فائرنگ ۵/افراد جاں بحق، حملہ آور مارا گیا۔

۴ ستمبر: ☆ اسلام آباد میں دھرنے، چینی صدر کا دورۂ پاکستان منسوخ۔
☆ پنجاب میں طوفانی بارشوں سے تباہی۔ ۴۸/افراد جاں بحق، ٹریفک نظام درہم برہم۔

Marfat.com

۵ستمبر: ☆ ملک میں طوفانی بارشیں، دریاؤں میں سیلاب، ۱۰۰/سے زائد ہلاکتیں۔

☆ کراچی میں ٹارگٹ کلنگ، ۷/افراد ہلاک۔

۶ستمبر: ☆ کراچی: علامہ عباس کمیلی کے بیٹے اور ۲خواتین سمیت ۷/افراد ٹارگٹ کلنگ کی نذر۔

☆ ملک بھر میں شدید بارشیں، ۳۹/افراد جاں بحق، سینکڑوں دیہات زیرِ آب۔

۷ستمبر: ☆ سیلابی پانی سے پنجاب کے مختلف اضلاع میں تباہی، ۳۶ جاں بحق۔

☆ اسلام آباد: جیو کے دفتر پر حملہ، پتھراؤ۔

۸ستمبر: ☆ جیو کی غیر قانونی بندش اور حملوں کے خلاف پارلیمنٹ ہاؤس کے باہر اور ملک بھر میں مظاہرے۔

☆ آپریشن ضرب عضب: شمالی وزیرستان ۱۰/دہشت گرد ہلاک، ۵گاڑیاں تباہ۔

۹ستمبر: ☆ لاہور میں مسجد کی چھت گر گئی، ۲۴ نمازی شہید، ۱۱/زخمی۔

☆ کراچی: دہشت گردی میں باپ، بیٹے سمیت ۷/افراد ہلاک۔

۱۰ستمبر: ☆ جھنگ شہر کو بچانے کے لیے اٹھارہ ہزاری بند کو ۳ مقامات پر بارود سے اڑا دیا گیا۔

☆ شوال اور دتہ خیل میں پاک فضائیہ بم باری ۶۵ دہشت گرد ہلاک۔

☆ کراچی میں فائرنگ، جامعہ بنوریہ کے مولانا مسعود سمیت ۱۰/جاں بحق۔

۱۱ستمبر: ☆ ملتان، مظفر گڑھ کے سینکڑوں دیہات زیرِ آب۔ ۲٫۵ لاکھ افراد متاثر۔

۱۳ستمبر: ☆ سیلاب سے متاثرہ تمام علاقے آفت زدہ قرار۔

۱۴ستمبر: ☆ سیلاب میں کشتی ڈوب گئی۔ فوجی اہلکار اور دولہا سمیت ۱۸/افراد جاں بحق۔

۱۵ستمبر: ☆ شمالی وزیرستان میں فضائیہ کی بم باری، ۳۰ جنگجو ہلاک۔

۱۶ستمبر: ☆ افغانستان سے دہشت گردوں کا پاکستانی چوکی پر حملہ، ۳/اہلکار شہید، ۱۱/حملہ آور ہلاک۔

۱۸ستمبر: ☆ کراچی میں دہشت گردی، ۱۱/افراد ہلاک۔

۲۰ستمبر: ☆ آپریشن ضرب عضب: شمالی وزیرستان میں کارروائیاں، ۱۵/دہشت گرد ہلاک۔

۲۲ستمبر: ☆ ہنگو: پولیس چوکی دہشت گردوں کا حملہ، ۴/افراد شہید۔

☆ آپریشن ضرب عضب: فضائیہ کی بم باری، ۲۳ دہشت گرد ہلاک، کئی ٹھکانے تباہ۔

☆ تربت: دو گروپوں میں مسلح تصادم، ۱۱/افراد ہلاک۔

۲۳ستمبر: ☆ پشاور: ایف سی قافلے پر خودکش حملہ، ۵/افراد جاں بحق۔

۲۴ستمبر: ☆ شمالی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ، ۱۰/ازبک شدت پسند ہلاک۔

☆ خیبر ایجنسی میں جیٹ طیاروں کی بم باری، ۱۳/دہشت گرد ہلاک۔

Marfat.com

۲۵ستمبر: ☆ کراچی میں پولیس قافلے پر بم حملے،۲؍افراد ہلاک، ٹارگٹ کلنگ میں ۶ ہلاک۔

۲۸ستمبر: ☆ ہنگو: متاثرین آپریشن کے کیمپ میں بم دھماکا، ۹؍افراد شہید، ۱۴؍زخمی۔

☆ آپریشن ضرب عضب: شوال میں فضائیہ کی بم باری، ۱۵؍دہشت گرد ہلاک، ۵ ٹھکانے تباہ۔

☆ جنوبی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ، ۲ ہلاک۔

☆ لاہور کی عمارت میں خوفناک آتشزدگی، ۴۰ ہزار ٹیلی فونز اور ۲۵ ہزار انٹرنیٹ کنکشنز بند۔

اکتوبر

یکم اکتوبر: ☆ کوئٹہ میں فائرنگ، دستی بم حملے، ۶؍افراد جاں بحق۔

۲اکتوبر: ☆ پشاور اور گلگت میں مسافر گاڑیوں میں دھماکے ۱۳؍افراد جاں بحق۔

۳اکتوبر: ☆ خیبرایجنسی میں پاک فضائیہ کی بم باری، ۱۵؍دہشت گرد مارے گئے۔

۴اکتوبر: ☆ کوئٹہ میں خودکش حملہ، کوہاٹ بم دھماکا، ۱۱؍افراد جاں بحق۔

۵اکتوبر: ☆ کراچی میں پولیس مقابلہ، ۷ طالبان دہشت گرد ہلاک۔

۸اکتوبر: ☆ شمالی وزیرستان پر امریکی ڈرون حملے، طالبان کمانڈر سمیت ۱۸؍افراد ہلاک۔

☆ ورکنگ باؤنڈری پر بھارت کی فائرنگ تین دن میں ۱۲؍پاکستانی شہید۔

☆ کراچی ٹارگٹ کلنگ میں ۹؍افراد جاں بحق۔

۹اکتوبر: ☆ بھارتی فوج کی فائرنگ وگولہ باری، ۵ شہری شہید، ۵ سے زائد زخمی۔

☆ شمالی وزیرستان میں ایک اور امریکی ڈرون حملہ، ۴؍افراد ہلاک گاڑی تباہ۔

۱۰اکتوبر: ☆ پاکستان کی ملالہ یوسف زئی نوبل انعام کی حق دار قرار پاگئیں۔

☆ عمران خان کے جلسے میں بدترین بھگدڑ ۷؍افراد ہلاک، ۴۳ زخمی۔

۱۳اکتوبر: ☆ گھر سے سینٹرل جیل کراچی تک بنائی جانے والی سرنگ پکڑی گئی۔

۱۵اکتوبر: ☆ خیبرایجنسی میں امن لشکر پر خودکش حملہ، ۷ رضا کار جاں بحق۔

۱۶اکتوبر: ☆ ملتان کا ضمنی انتخاب، تحریکِ انصاف کے حمایت یافتہ امیدوار کامیاب، جاوید ہاشمی کو شکست۔

☆ وزیراعظم، وزیراعلیٰ پنجاب اور وزراء کے خلاف قتل کی ایف آئی آر معطل۔

☆ خیبرایجنسی: جیٹ طیاروں کی بم باری، ۲۱ دہشت گرد ہلاک۔

۱۸اکتوبر: ☆ آپریشن ’’خیبرون‘‘ میں ۱۶؍دہشت گرد ہلاک۔

۱۹اکتوبر: ☆ ایم کیو ایم کا سندھ حکومت سے الگ ہونے کا اعلان۔

☆ رحیم یارخان اور مظفرگڑھ کے ۸ مزدور بلوچستان میں شناخت کے بعد قتل۔

Marfat.com

☆ ایدھی ہیڈ آفس میں ڈکیتی، ۵ کلو سونا، لاکھوں ڈالر لوٹ لیے گئے۔

☆ سیالکوٹ ورکنگ باؤنڈری پر بھارت کی بلا اشتعال فائرنگ گولہ باری۔

۲۰ اکتوبر: ☆ کوئٹہ سے کراچی آنے والی مسافر کوچ ٹرالر سے ٹکرا گئی ۱۱ افراد جاں بحق۔

۲۱ اکتوبر: ☆ ڈاکٹر طاہر القادری کا اسلام آباد میں دھرنا ختم کرنے کا اعلان۔

☆ شمالی وزیرستان میں جیٹ طیاروں کی بم باری ۳۰ دہشت گرد ہلاک۔

۲۳ اکتوبر: ☆ کوئٹہ میں خودکش حملہ، مولانا فضل الرحمٰن بال بال بچ گئے، بم دھماکوں اور فائرنگ میں ۴ افراد جاں بحق۔

☆ بھارتی جارحیت کے خلاف قومی اسمبلی میں قرارداد منظور۔

☆ آپریشن خیبرون: جھڑپ میں ۲ اہلکار شہید، ۶ دہشت گرد ہلاک۔

۲۴ اکتوبر: ☆ وزیراعظم کا ملک میں پولیو ایمرجنسی نافذ کرنے کا اعلان۔

۲۶ اکتوبر: ☆ باڑہ سیکورٹی فورسز کارروائی ۲۰ دہشت گرد ہلاک۔

۲۷ اکتوبر: ☆ شمالی وزیرستان میں بم باری، ازبک دہشت گردوں سمیت ۳۳ جنگجو ہلاک، ۹ ٹھکانے تباہ۔

☆ کراچی میں فائرنگ، پرتشدد واقعات ۹ افراد ہلاک۔

۲۸ اکتوبر: ☆ کراچی: امام بارگاہ پر دستی بم حملہ، ۶ ماہ کی بچی جاں بحق، ۸ زخمی۔

۲۹ اکتوبر: ☆ خیبر ایجنسی میں خونریز جھڑپ، ۱۲ دہشت گرد ہلاک ۸ فوجی شہید۔

۳۰ اکتوبر: ☆ خیبر پختونخوا اسمبلی میں شدید ہنگامہ، حکومتی، اپوزیشن ارکان میں جھڑپ 'رو عمران رو' اور 'گو نواز گو' کے نعرے۔

☆ کرکٹر یونس خان کی آسٹریلیا کے خلاف مسلسل ۳ سنچریاں، ۹۰ سالہ ریکارڈ توڑ دیا۔

☆ جنوبی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ ۷ ہلاک۔

۳۱ اکتوبر: ☆ کراچی: فائرنگ اور تشدد، ۵ ہلاک۔

نومبر

یکم نومبر: ☆ اورکزئی ایجنسی میں فورسز اور شدت پسندوں میں جھڑپ ۲۴ دہشت گرد ہلاک، ۶ سیکورٹی اہلکار شہید۔

۲ نومبر: ☆ لاہور، واہگہ بارڈر پر خودکش حملہ، ۶۰ شہید، ۱۷۵ سے زائد زخمی۔

☆ پاکستانی کرکٹ ٹیم کے کپتان مصباح الحق نے تیز ترین سنچری کا ایک ریکارڈ توڑ دیا، دوسرا برابر کر دیا۔

Marfat.com

۵ نومبر: ☆ مقدس اوراق کی بے حرمتی کے الزام میں سیکڑوں مشتعل دیہاتیوں نے مسیحی میاں بیوی کو قتل کر کے لاشیں جلا دیں۔
☆ خیبر ایجنسی میں بم دھماکا ۵/افراد شہید، ۵ دہشت گرد ہلاک۔

۸ نومبر: ☆ خیبر ایجنسی میں چیک پوسٹ پر حملہ، جوابی کارروائی میں ۱۷/دہشت گرد ہلاک۔

۹ نومبر: ☆ وادی تیراہ میں بم باری، لشکر اسلام کے کمانڈر سمیت ۱۴/جنگجو ہلاک۔
☆ خیبر اور کرزئی ایجنسی میں فورسز کی کارروائیاں، ۲۴ دہشت گرد ہلاک، ۱۳ اہلکار شہید۔
☆ کوئٹہ، جج کی گاڑی پر بم حملہ، بولان میں فائرنگ ۷ ہلاک۔

۱۲ نومبر: ☆ کوئٹہ میں فائرنگ، ۵ افراد جاں بحق۔

۱۳ نومبر: ☆ کراچی میں دہشت گردی، ۶ ہلاک۔
☆ پاکستان کا حتف سیریز کا ایٹمی میزائل 'شاہین ٹو' کا کامیاب تجربہ۔

۱۴ نومبر: ☆ کراچی رینجرز پر حملے میں ملوث کمانڈر سمیت ۷ دہشت گرد مقابلے میں مارے گئے۔
☆ آپریشن ضرب عضب: فضائی حملے میں کمانڈر اور غیر ملکیوں سمیت ۳۰ دہشت گرد ہلاک۔

۱۶ نومبر: ☆ دتہ خیل میں جھڑپ، بم باری، میجر سمیت ۵ فوجی شہید، ۳۴ جنگجو ہلاک۔

۱۷ نومبر: ☆ تھر میں قحط سالی، صورت حال مزید خراب، ۹۳/افراد ہلاک۔
☆ جوہری ہتھیار لے جانے والے شاہین حتف ۴ میزائل کا کامیاب تجربہ۔

۲۰ نومبر: ☆ شمالی وزیرستان میں امریکی ڈرون حملہ، ۵ دہشت گرد ہلاک۔

۲۱ نومبر: ☆ خیبر ایجنسی میں جیٹ طیاروں کی بم باری، ۲۰ دہشت گرد ہلاک۔

۲۶ نومبر: ☆ شمالی وزیرستان: امریکی ڈرون حملہ، ۸/افراد ہلاک، پاکستان کا احتجاج۔
☆ کوئٹہ میں پولیو ورکرز پر فائرنگ ۳ خواتین سمیت ۴/افراد جاں بحق۔
☆ کراچی میں مدرسے میں موجود باجوڑ کی ۳۳ بچیاں بازیاب۔

۲۹ نومبر: ☆ سکھر میں دہشت گردوں کی فائرنگ جے یو آئی کے رہنما ڈاکٹر خالد سومرو مسجد میں شہید۔

دسمبر

۲ دسمبر: ☆ دتہ خیل میں بم باری، ازبک اور حقانی نیٹ ورک کے جنگجوؤں سمیت ۵۵ ہلاک۔

۳ دسمبر: ☆ لاہور میں مظاہرہ کرنے والے نابینا افراد پر پولیس کا لاٹھی چارج، متعدد زخمی۔
☆ شمالی وزیرستان میں بم باری، ۱۵/دہشت گرد ہلاک۔

۴ دسمبر: ☆ جسٹس سردار رضا خان چیف الیکشن کمشنر مقرر۔

Marfat.com

۵ دسمبر: ☆ دنیا کی ساتویں بڑی مسجد بحریہ ٹاؤن لاہور میں لاکھوں کا اجتماع۔

۶ دسمبر: ☆ پاک فوج کی کامیاب کارروائی، امریکا کو مطلوب القاعدہ کمانڈر ہلاک۔

☆ گنے، دھان اور کپاس کی کم قیمتوں کے خلاف کسانوں کے کئی شہروں میں مظاہرے۔

۷ دسمبر: ☆ شمالی وزیرستان، حافظ گل بہادر کے ٹھکانے پر بم باری، ۳۰ جنگجو ہلاک۔

۸ دسمبر: ☆ ن لیگ اور تحریک انصاف کے کارکنوں میں جھڑپیں، فیصل آباد میں تصادم، جلاؤ گھیراؤ، فائرنگ، نوجوان جاں بحق۔

۹ دسمبر: ☆ وزیراعظم کو نااہل قرار دینے کی درخواستیں خارج، سپریم کورٹ۔

☆ تھر میں قحط سالی، ۱۰/ بچے جاں بحق۔

۱۲ دسمبر: ☆ کراچی کے مختلف علاقوں میں تحریک انصاف کے احتجاجی دھرنے، کاروبار ٹرانسپورٹ بند۔

۱۵ دسمبر: ☆ لاہور میں تحریک انصاف کے دھرنے، جلاؤ گھیراؤ، سڑکیں بند، پی ٹی آئی کے کارکنوں کا جنگ وجیو کے صحافیوں اور خاتون اینکر پر تشدد۔

۱۶ دسمبر: ☆ آرمی پبلک اسکول پشاور پر طالبان دہشت گردوں کا حملہ، ۱۳۲/ بچوں، پرنسپل اور ٹیچر سمیت ۱۴۲/ شہید، ۳ روزہ سوگ کا اعلان۔

۱۷ دسمبر: ☆ وزیراعظم نواز شریف نے دہشت گردی کے کیسز میں سزائے موت پر عملدرآمد پر پابندی اٹھانے کی منظوری دے دی۔

☆ عمران خان نے دھرنا ختم کرنے کا اعلان کر دیا۔

☆ وزیراعظم نواز شریف نے گورنر ہاؤس پشاور میں پارلیمانی پارٹیوں کی قومی کانفرنس بلائی۔

۲۴ دسمبر: ☆ وزیراعظم نے فوجی عدالتوں کے قیام کے فیصلے کا اعلان کیا۔

۲۷ دسمبر: ☆ کراچی ٹمبر مارکیٹ میں خوفناک آگ ۴۰۰ دکانیں، گودام، گھر جل کر راکھ۔

۲۸ دسمبر: ☆ ملک بھر میں سرچ آپریشن، ۱۳/ افغان باشندوں سمیت ۲۰۰ گرفتار، اسلحہ بارود برآمد۔

Marfat.com

پاکستان کے حوالے سے 'اہم عالمی واقعات' ۲۰۱۴ء

فروری

☆ بھارتی جیل میں پاکستانی قیدی کی پراسرار ہلاکت

مارچ

۲ مارچ: ☆ افغانستان: بم کی تنصیب کے دوران کار دھماکے سے اڑ گئی ۷ پاکستانیوں سمیت ۱۰؍طالبان ہلاک۔

۲۸ مارچ: ☆ مقبوضہ کشمیر: جنگجوؤں کی بھارتی فوجی چھاؤنی میں گھسنے کی کوشش، ۶؍افراد ہلاک۔

اپریل

۱۱۳ اپریل: ☆ مقبوضہ کشمیر میں بھارت نواز سیاست دان کے گھر پر حملہ، ۴؍افراد ہلاک۔

۲۴ اپریل: ☆ پاکستان اور بھارت سمیت دنیا کی ۹؍ایٹمی طاقتوں کے خلاف مقدمہ درج عالمی قوانین کی سنگین خلاف ورزیوں کا الزام۔

۲۸ اپریل: ☆ برطانیہ: گھر میں آتش زدگی، پاکستانی خاندان کے ۵؍افراد جاں بحق۔

مئی

۶ مئی: ☆ سعودی عرب: القاعدہ سے منسلک دہشت گرد تنظیم بے نقاب، پاکستانی سمیت ۶۲؍افراد گرفتار۔

۱۵ مئی: ☆ تامل ناڈو یونیورسٹی میں پاکستانی طالب علم پر تشدد، دفتر خارجہ کا بھارت سے شدید احتجاج۔

جون

۲ جون: ☆ روس نے پاکستان کو ہتھیاروں کی فراہمی پر عائد پابندی اٹھالی۔

Marfat.com

۳ جون: ☆ لندن: متحدہ قومی موومنٹ کے قائد الطاف حسین منی لانڈرنگ کیس میں زیرِ حراست، پولیس نے تھانے سے اسپتال منتقل کر دیا۔

۶ جون: ☆ لندن: منی لانڈرنگ کی تفتیش مکمل، الطاف حسین کی ضمانت منظور۔

۱۴ جون: ☆ بنگلہ دیش کا پاکستانی محصورین کے کیمپ پر حملہ، ۱۰/افراد جاں بحق۔

جولائی

۲۴ جولائی: ☆ دنیا کے سفر پر نکلنے والے پاکستانی نژاد باپ، بیٹے کے جہاز کو حادثہ۔

اکتوبر

۲۵ اکتوبر: ☆ بھارت نے مقبوضہ کشمیر میں ریاستی انتخابات کا اعلان کر دیا۔

۲۶ اکتوبر: ☆ لندن: کشمیریوں کا بھارت کے خلاف ۱۰/ڈاؤننگ اسٹریٹ تک تاریخی مارچ۔

۲۹ اکتوبر: ☆ پاکستان کا ساتھ دینے کی سزا، جماعت اسلامی بنگلہ دیش کے امیر کو سزائے موت کا حکم۔

نومبر

۳ نومبر: ☆ ابوظہبی ٹیسٹ میں شاندار فتح، پاکستان نے ۳۲ برس بعد آسٹریلیا کو وائٹ واش کر دیا۔

۱۳ نومبر: ☆ ابوظہبی ٹیسٹ میں پاکستان کی تاریخی فتح۔

دسمبر

۲ دسمبر: ☆ مقبوضہ کشمیر، الیکشن کے خلاف احتجاجی مظاہرے۔

۵ دسمبر: ☆ مقبوضہ کشمیر، فوجی کیمپ پر خودکش حملہ، جھڑپیں، ۱۱/اہلکار ہلاک، ۸ حملہ آور مارے گئے۔

۷ دسمبر: ☆ ہریانہ کالج میں انتہاپسند ہندوؤں کا کشمیری طلبہ پر حملہ، ۳۰ زخمی۔

۱۰ دسمبر: ☆ ملالہ یوسف زئی نے نوبل انعام وصول کیا۔

۱۳ دسمبر: ☆ چیمپئنز ٹرافی ہاکی، پاکستان بھارت کو اس کی سرزمین پر ہرا کر فائنل میں پہنچ گیا۔

۱۴ دسمبر: ☆ پاکستانی ٹیم کو چیمپئنز ٹرافی ہاکی میں شکست۔

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com