پاکستان عہدِ حاضر میں

سماج، ثقافت، شناخت اور بیرونِ ملک پاکستانیوں پر مضامین

ترتیب وتدوین:
حارث خلیق
عرفان احمد خان

ریوٹس لرننگ

پاکستان عہدِ حاضر میں

پاکستان عہدِ حاضر میں

سماج، ثقافت، شناخت اور بیرونِ ملک پاکستانیوں پر مضامین

ترتیب وتدوین:
حارث خلیق
عرفان احمد خان

اردو ترجمہ:
ثقلین شوکت

ریوٹس لرننگ

Pakistan Here and Now
کے اردو ترجمہ کی پہلی اشاعت: 2021

پبلشر: ریوٹس لرننگ
272، مین ڈبل روڈ، ایف ای سی ایچ ایس
سیکٹر E-11/1، اسلام آباد
http://rivetslearning.com

کاپی رائٹ © ریوٹس لرننگ، 2021

ڈیزائن اور لے آؤٹ: کولاج وژول کمیونیکیشنز، اسلام آباد

پرنٹر: فضلی سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ، کراچی

ISBN: 978-969-23600-1-2

اشفاق سلیم مرزا

(1944-2020)

کی یاد میں

فہرست

پیش لفظ ix

مرتبین کا نوٹ xiii

1 حسن زیدی
کچھ یقینی بے یقینیاں: پاکستان کا ثقافتی اِنتشار 1

2 سلمان آصف
سیلولائیڈ پر بیگانگی کی تعمیر: پاکستانی سینما میں مذہبی اقلیتوں کی تصویر کشی 29

3 نوید شہزاد
دل کی زبان 57

4 فاطمہ احسان
شمولیتی راگ اور پیار کا رَس 93

5 ڈاکٹر ناظر محمود
پاکستان کے نظامِ تعلیم میں امتیاز اور اخراج 119

6 زاہدہ حنا
مسلم معاشرے میں مذہب اور ریاست سازی 143

7 حارث خلیق
بیرونِ ملک پاکستانی اور آبائی وطن سدھارنے کی خواہش 175

شریک مصنفین اور مدیران کے بارے میں 203

پیش لفظ

ہم میں سے اکثر لوگوں نے اپنی زندگیوں میں اتنی تبدیلی دیکھ لی ہے جو ہماری گزشتہ نسلوں نے مجموعی طور پر بھی نہ دیکھی تھی۔ ہم دیہات سے شہروں کو چلے آئے، اردو انگریزی بولنا سیکھ لی، کاریں اور الیکٹرونک کی اشیاء استعمال کرنے لگے، بیرونی ممالک کا سفر کیا، موبائل فون کے ذریعے بات چیت کی، انٹرنیٹ کے ذریعے معلومات تک رسائی حاصل کر لی اور اینٹی بائیوٹک، ویکسین اور طبّی سائنس کی دیگر جدتوں سے مستفید ہوئے۔ غیر ملکی موسیقی، کھانوں، لباس اور طرزِ زندگی کے انتخاب تک ہماری رسائی بڑھی اور اس نے ہماری زندگی کی ترجیحات و توقعات میں ڈرامائی تبدیلیوں کو جنم دیا۔

نسبتاً مختصر وقت میں وقوع پذیر ہونے والی ایسی انتہائی تبدیلیاں اپنے جلو میں مسائل بھی لے کر آتی ہیں۔ ہمارے سماج کو ناگہانی طور پر نئے سماجی نظم کو جنم دینے کی تکالیف سہنی پڑیں، ہمیں یوں محسوس ہوا کہ مختلف النوع، نئے پرانے خیالات کے، جو ہمارے ادراک اور اعمال کو شکل بخشتے ہیں، قطبی اثرات نے ہمیں چیر پھاڑ دیا ہو۔ اس میں خود اپنے بارے میں ہمارے خیالات، اور دنیا کے بارے میں خیالات بھی شامل ہیں۔ اسی نقطے پر خود ہمارے اندر اور ہمارے سماج میں تضادات اور دراڑیں جنم لیتی ہیں۔ ان تضادات سے نپٹنے اور ان سے بچ نکلنے کے طریقہ کار کو تشکیل دینے کی ہماری صلاحیت ہی تبدیلی کے اس قریب آتے ہوئے عمل کے دوران ہماری سمت کا تعین کرتی ہے۔ ریوٹس لرننگ کی اشاعت "پاکستان عہدِ حاضر میں: سماج، ثقافت، شناخت اور بیرون ملک پاکستانیوں پر مضامین" یہی کچھ کرنے کی ایک کاوش ہے۔

کتاب میں شامل سات مضامین سے یہ مجموعہ ہمیں زندگی کے مختلف پہلوؤں کے حوالے سے معاصر پاکستانی سماج کو درپیش دبدھوں اور تضادات کا ایک خاکہ مہیا کرتا ہے۔ ان میں شناخت، صنف، مذہب، سیاست اور معیشت کے بارے میں خیالات شامل ہیں۔ کس طریقے سے وابستگی کے ہمارے احساس نے ارتقا پایا؟ ان تبدیلیوں نے صنفی تعلقات پر کیا اثرات مرتب کیے؟ مذہب اور اس کی مختلف تشریحات ہماری زندگیوں میں کیا کردار ادا کرتے

ہیں؟ کس طریقے سے اقتدار اور وسائل کی تقسیم نے ہمارے سماجی ڈھانچے کو متاثر کیا؟ اور سب سے اہم، ہم اپنے سماج اور اس کے متعدد تضادات کو فنون کی متعدد شکلوں میں کس طرح سے ظاہر کرتے ہیں؟

میرے جیسے کسی شخص کے لیے، جو صوبہ خیبر پختونخوا کے ضلع مانسہرہ کے ایک چھوٹے سے گاؤں میں پلا بڑا، اور جسے بیرون ملک بڑے شہروں میں زندگی بسر کرنے کا تجربہ ہوا، اوکسفرڈ سے پی ایچ ڈی کی تعلیم کے دوران ان میں سے چند مسائل کے ساتھ نبرد آزما ہوا، اور اب ایک نمایاں عالمی تھنک ٹینک کے کنٹری ڈائریکٹر کے عہدے پر فائز ہوا، یہ مباحث نہایت ہی ہم ربط ہیں۔ ایک دہائی تک بیرون ملک رہنے کے بعد پاکستان لوٹنے پر ان پہلوؤں نے اپنے وجود اور اپنے آس پاس پھیلی ہوئی سماجی زندگی کے متعلق میری سمجھ بوجھ کو بے حد عمیق اور بھرپور بنا دیا۔ مجھے یقین ہے کہ بہت سے دیگر لوگ بھی جو اپنی زندگیوں میں کایا کلپ کر دینے والے ایسے تجربات سے گزرے ہیں، وہ بھی اس مجموعے کو اپنے لیے مفید پائیں گے۔

کتاب کی نہایت شاندار تدوین حارث خلیق اور عرفان احمد خان نے کی ہے۔ خلیق ملک کے نمایاں ترین دانشوروں میں سے ایک ہیں اور سماجی تبدیلی اور ثبات پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ ان کے ساتھ رات گئے ہونے والے مباحث کی وجہ سے مجھے ذاتی طور پر ان کی بصیرت سے بے حد فائدہ ہوا ہے۔ مجھے خوشی ہے کہ ان میں سے بہت سی باریکیاں اب اس کتاب کے ذریعے سے قارئین کے ایک بڑے حلقے کو مستفید کریں گی۔ اس کے علاوہ اس کتاب کے دیگر مصنفین بھی اپنے اپنے میدان میں نمایاں حیثیت کے حامل ہیں۔ ان سب مضامین میں مشترک خصوصیت مصنفین کے تجزیے کی تازگی اور واضح اظہار ہے، جس نے اس کتاب کو سوچ بچار کے سنجیدہ نکات اٹھانے کے ساتھ ساتھ پڑھنے میں بہت آسان بنا دیا ہے۔

یہ خوش آئند ہے کہ اس معاملے پر ہونے والے کچھ حالیہ کام کے برعکس یہاں بیانیہ نہ تو غیر تاریخی ہے اور نہ ہی غیر سیاسی۔ ان مضامین میں بڑی خوبصورتی کے ساتھ معاصر حقیقتوں کی جڑیں اُن واقعات اور خیالات میں تلاش کی گئی ہیں جو ہماری معلوم یا نامعلوم تاریخ کے مختلف نکات میں پوشیدہ تھیں۔ یہ چیز بذات خود ایک بڑی علمی معاونت ہے جو نوجوان اذہان میں انتہائی بنیادی نوعیت کے سوال -- میں کون ہوں؟ -- کے بارے میں سوچنے میں معاون ثابت ہو گی۔

بابا بُلّھے شاہ کا مشہور مصرع ہے: "بُلھا کیہ جاناں میں کون"۔ اسی طرح کی جستجو کے نتیجے میں ہم جان کاری کے سفر میں ایک قدم آگے بڑھ سکتے ہیں۔

عدنان رفیق، پی ایچ ڈی
کنٹری ڈائریکٹر پاکستان
یونائیٹڈ اسٹیٹس انسٹی ٹیوٹ آف پیس

مرتبین کا نوٹ

مضامین کے اِس مجموعے کو پیش کرنے کا مقصد ہماری یہ خواہش ہے کہ معاصر پاکستانی سماج اور اس کی ثقافت کا مطالعہ اور اس پر مباحثہ، تاریخی تسلسل کو منقطع کیے بغیر کیا جائے۔ ایک سطح پر پاکستانی سماج دیگر معاصر مسلم اکثریتی سماجوں کے ساتھ قابل موازنہ سمجھا جاتا ہے۔ خاص طور پر جب ہم موجودہ اور ابھرتے ہوئے سماجی تضادات اور ثقافتی اظہار کی متنوع اشکال پر اٹھ کھڑے ہونے والے مسائل کا مطالعہ کرتے ہیں۔ پاکستانی سماج اُس وقت منفرد بن جاتا ہے جب ہم اپنی قومی، قومیتی، مذہبی اور فرقہ ورانہ شناخت کے معاملات کے گرد گہری الجھنوں کا مطالعہ کرتے ہیں۔ تاہم، حالیہ سیاسی تناؤ کے گرد پھیلے ہوئے چند اہم موضوعات ۔۔ جن کی مثالیں انتہا پسندانہ تشدد، بلوچستان میں پھیلی بے چینی، کمزور معاشی اور سیاسی گورننس ہیں ۔۔ واضح انداز میں موضوع بحث نہیں بنے کیونکہ مصنفین کی نظر میں یہ معاملات ہماری تاریخ میں اختیار کردہ غالب بیانیے اور سیاسی حکمت عملیوں کا ناگزیر نتیجہ ہیں۔ اس کے علاوہ، ہمارا ایسا کوئی دعویٰ بھی نہیں ہے کہ ہم نے اس ایک مجموعے میں ہر موضوع کو جامع انداز میں سمیٹ دیا ہے۔ اس مجموعے کی پذیرائی کو مدِ نظر رکھ کر ہم ایسی مزید آوازیں سامنے لانے کی کوشش کریں گے۔ چونکہ بیرونِ ملک پاکستانیوں کی ایک بہت بڑی تعداد دنیا بھر میں پھیلی ہوئی ہے، تو یہاں یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ ہم اس بات کا جائزہ لے سکیں کہ ملک سے باہر رہنے والوں کے خیالات، بمقابلہ ان کے آبائی وطن میں بسنے والوں کے، کس طرح تشکیل پاتے ہیں، اور پھر کس طرح سے گاہے بگاہے، ان کا عملی اظہار ہوتا ہے۔

پاکستان فنون و ثقافت کی ایک بھرپور روایت پر فخر کرتا ہے اور یہاں لسانی و نسلی تنوع بھی پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی آبادی کا ایک قابل ذکر حصہ اُس قدیم صوفی بیانیے کو قبول کرتا ہے جس میں تکثیریت اور امن کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ سیاسی طور پر یہ خطہ جس پر پاکستان محیط ہے، اس نے انیسویں صدی کے وسط سے لے کر بیسویں صدی کے وسط تک باقاعدہ نوآبادکاری کا سامنا کیا۔ اس سے قبل، اس خطے میں برطانیہ تقریباً سو برس پہلے سے

موجود تھا۔ 1947 میں آزادی حاصل کرنے کے بعد سے ہی ملک کو عسکری آمریتوں اور استبدادی سیاست کا سامنا رہا۔ ان مشکلات کا سامنا کرتے ہوئے پاکستان کے سول اور سیاسی سماج نے جابرانہ حکومتوں کے سامنے مزاحمت کی۔ اس ضمن میں سیاسی کارکنان، محنت کشوں، خواتین، صحافیوں، مصنفین اور وکلا کی جدوجہد سے کئی معاملات میں پیش قدمی بھی ہوئی۔ تاہم اس سب کے باوجود، پاکستان ایک کمزور اور محدود جمہوریت ہی ہے۔ یہ اس سے قطع نظر ہے کہ اس کے پاس ایک قابلِ عمل آئین موجود ہے جو اس کو پارلیمانی طرزِ حکومت کا وفاق قرار دیتا ہے۔ اس بات کا اعتراف کرنا لازمی ہے کہ نیم جمہوری ہی سہی لیکن یہاں ہم نے کچھ ایسا ضرور حاصل کیا ہے جس کے لیے کئی دیگر مسلمان ممالک ابھی بھی سرگرداں ہیں۔ تاہم، گزشتہ تین دہائیوں سے پاکستانی سماج تیزی سے بڑھتی ہوئی ریڈیکلائزیشن، تعصب اور رجعت پسندی کے فروغ کا مظہر ہے، جس کے نتیجے میں ملک کے لیے اپنے جمہوری فوائد برقرار رکھنا مشکل سے مشکل تر ہوتا جا رہا ہے۔

یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ اشرافیہ کے چُنگل میں پھنسی ہوئی ہماری ریاست نے اپنی بدتر اور کوتاہ بین پالیسیوں کے ذریعے سے تعصب اور رجعت پسندی کی ادارہ جاتی شکل میں حوصلہ افزائی کی۔ ان کا خیال تھا کہ ایسی پالیسیوں کے نتیجے میں ملک کو مادی اور تزویراتی فوائد مل سکتے تھے۔ مرے پر سو دُرّے کے مصداق، 9/11 کے بعد اسلام اور مسلمانوں کو بنظرِ حقارت دیکھنے کا نتیجہ مسلمانوں کے مزید ریڈیکلائز ہونے کی شکل میں نکلا۔ ہم نے مذہبی اور فرقہ وارانہ دونوں طرح کے عقائد کے نام پر تشدد اور قتل عام ہوتے دیکھا۔ یہ چیزیں تمام مسلمان ممالک، بشمول پاکستان، میں ایک نئی سطح کو چھونے لگیں۔

حالیہ کچھ عرصہ میں امریکا، برازیل، ترکی، فلپائن اور انڈیا جیسے ممالک کی مانند، پاکستان نے بھی دائیں بازو کی سیاسی عوامیت پسندی کے فروغ کا مشاہدہ کیا ہے۔ شاید دوسرے ممالک اور پاکستان کے مابین فرق ابھی بھی یہی ہے کہ یہاں پیدا ہونے والی عوامیت پسندی کی موجودہ لہر اُس وقت تک کامیاب نہ ہو سکتی تھی جب تک کہ ریاستی اسٹیبلشمنٹ کے اندر موجود دائمی طبقات کے کچھ حصے ۔۔ عدلیہ اور فوج ۔۔ اس کی حمایت نہ کرتے۔ ان کے ساتھ کئی اور طرح کے سماجی اور سیاسی کرداروں کے روبہ عمل ہونے، اور اِس خطے میں جاری کئی تنازعات کا مرکز ہونے کے سبب بھی پاکستان مسلمان سماجوں میں پھیلتی ہوئی اُس ریڈیکلائزیشن کے مطالعے کا

موقع مہیا کرتا ہے جو انتہا پسندی کی جانب مائل ہوتی ہے اور تشدد کی جانب بڑھتی ہے اور بتدریج دہشت گردی کی کارروائیوں پر منتج ہوتی ہے۔

ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مسلمان سماجوں کی کچھ منفرد خصوصیت بھی ہے اور وہ یہ کہ ان سب ہی کو یا تو نوآبادیاتی اقتدار کا سامنا رہا یا یہ اپنی تاریخ کے طویل عرصے تک مغرب کی سیاسی و معاشی غلبے کا شکار رہے۔ لہٰذا، اکثر اوقات یہ نوآبادیاتی مع مابعد نوآبادیاتی عدسہ تھا جو ان معاشروں میں ہونے والی سماجی اور سیاسی پیش رفت کو دیکھنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ مسلمان سماجوں میں جنم لینے والے طرزِ فکر اور اس کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والے عملی واقعات کو بہتر انداز میں سمجھنے کے لیے ایک ایسی تحقیقی کاوش کی ضرورت ہے جو اندر سے ابھرے۔ مثال کے طور پر پاکستان کے تناظر میں مذہبی انتہا پسندی کو، بجائے اس کے وسیع نظریاتی چیستانی پہلو سے دیکھنے کے، بنیادی طور پر سلامتی کا معاملہ سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس موضوع پر دستیاب مواد اگرچہ کارآمد ہوتا ہے لیکن یہ عدم توازن کا حامل رہتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس کی بنیاد پر جو حل تجویز کیے جاتے ہیں وہ قلیل مدتی ہوتے ہیں اور سلامتی پالیسی اور اس سے متعلق ادارہ جاتی اصلاحات کے حوالے سے ہوتے ہیں۔ بہت کم ہی ان معاملات کی تاریخی تناظر میں تفہیم اور تجزیہ کرنے کی کوشش دکھائی دیتی ہے۔ بیرونی بیانیوں، اور تنوع اور شمولیت کے مقامی بیانیوں کے باہمی اثرات کی گتھی سلجھانے کے لیے کہیں بڑے پیمانے کی کاوشوں کی ضرورت ہے۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود یہ کتاب سماج، ثقافت، شناخت اور بیرون ملک پاکستانیوں جیسے موضوعات کی ترقی پسندانہ تناظر سے سمجھنے کی کوشش ہے۔ تاریخ کے باریک مطالعہ سے لکھے گئے ان آزاد رُوعیت کے مضامین کی زبان قابلِ فہم ہے تاکہ قارئین کا وسیع حلقہ ان میں بیان کردہ دلائل تک رسائی حاصل کر سکے۔ کچھ مصنفین نے اپنے اندازِ تحریر میں کہیں کہیں فکر انگیز دلائل استعمال کیے ہیں۔ ہم نے ان دلائل میں تبدیلی نہیں کی۔ اس ناقدانہ رویے کے ساتھ ساتھ یہ تمام لوگ ایک روادار، یکساں شمولیت اور تنوع کے حامل پاکستان کے تصور کے حامی ہیں۔ نہ تو ہماری یہ منشا ہے اور نہ ہی توقع کہ قارئین اس کتاب میں لکھے ہر لفظ سے متفق ہوں گے۔ لیکن یہ خواہش ضرور ہے کہ قاری اسے پڑھنے کے بعد چیزوں کو زیادہ باریک بینی

سے دیکھے اور عمومی طور پر مسلمان سماجوں کے ماضی اور حال کو اور خاص طور پر پاکستانی سماج کے بارے میں غور و فکر کرنا شروع کر دے۔

یہاں ہمیں لازماً اپنے قابل شراکت داروں۔۔ زاہدہ حنا، پروفیسر نوید شہزاد، سلمان آصف، ڈاکٹر ناظر محمود، حسن زیدی اور فاطمہ احسان۔۔ کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ بنیادی طور پر یہ اشاعت انہیں کی مرہونِ منت ہے۔ یہ سب لوگ اپنے اپنے شعبوں کے نمایاں ترین لوگوں میں شامل ہیں اور ان میں سے چند ایک کا عالمی سطح پر اعتراف بھی کیا گیا ہے۔ یہ لوگ غیر مبہم خیالات کے حامل اور وسیع حلقہ اثر رکھتے ہیں۔ اپنے پیشہ ورانہ میدان کے اعتبار سے ان میں ایک بو قلمونی دکھائی دیتی ہے: فلم ساز، اداکار، استاد، صحافی، ثقافتی مبصر، ماہر تعلیم اور مصنف۔ یہ لوگ مختلف عمروں اور پس منظر سے آئے ہیں لیکن جس شے نے انہیں یہاں اکھٹا کیا ہے وہ ایک صحت مند سماج کی تخلیق کے لیے ان کی پُر جوش دلچسپی ہے۔ مزید دلچسپ بات یہ ہے کہ اِن میں سے اکثر لوگ اپنی زندگیوں کے مختلف مراحل میں مختلف پیشہ ورانہ کردار ساتھ ساتھ نبھاتے رہے ہیں۔ اس نے ان لوگوں کے وجدان کو عالمی، متنوع، وسیع اور متجسس بنا دیا ہے۔ ان مضامین میں عجلت کا ایک احساس صاف محسوس کیا جا سکتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ عمیق درون بینی اور سنجیدہ بات چیت پاکستان میں اور اس سے باہر تمام سطحوں پر شروع کی جائے۔

"پاکستان عہدِ حاضر میں" انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں شائع کی جا رہی ہے۔ چھ مضامین انگریزی میں لکھے گئے اور ایک اردو میں۔ ثقلین شوکت نے بڑی تندہی کے ساتھ ان چھ انگریزی مضامین کا اردو ترجمہ کیا۔ سید حسین ساجد نے ہمیں ایک اردو مضمون کا بامحاروہ انگریزی ترجمہ فراہم کیا۔ ذیشان نوئل کرسٹوفر کی قیادت میں ریوٹس لرننگ کی ٹیم بشمول، لیکن صرف انہی لوگوں تک محدود نہیں، بلال عباس، اطہر ندیم قریشی اور سویرا ناظر کے علاوہ یونائیٹڈ اسٹیٹس انسٹی ٹیوٹ آف پیس (یو ایس آئی پی) کے عمران خان اور سعدیہ صابر نے نہایت بیش قیمت شعوری و انتظامی معاونت مہیا کی۔ ہم ان سب لوگوں کے شکر گزار ہیں۔

حارث خلیق اور عرفان احمد خان

مئی 2021

حسن زیدی

کچھ یقینی بے یقینیاں
پاکستان کا ثقافتی اِنتشار

پاکستان کے سب سے بڑے اور خود مختار رہائشی علاقے، فوج کے زیرِ انتظام ڈیفنس ہاؤسنگ سوسائٹی، کراچی کی خیابان شاہین پر اگر آپ جنوب۔ مشرق کی سمت سفر کریں تو آپ کے سامنے خیابان اتحاد آئے گی۔ خیابانِ اتحاد کو پار کر کے آپ ڈی ایچ اے کے، اب تک، نسبتاً نئے فیز 8 سیکٹر میں داخل ہو جائیں گے۔ فیز 8 کا آغاز 1998 میں ہوا اور اس کے بڑے حصے میں ابھی تک ترقیاتی کام کی رفتار سست ہے۔ یہاں پہنچتے ہی پہلی چیز جو آپ کی توجہ اپنی جانب مبذول کرائے گی وہ سمندر سے چھینی گئی زمین کے بڑے قطعات اور سڑک کے دونوں جانب وسیع خالی میدان ہیں۔ اس کے علاوہ، اگر آپ تھوڑا سا دھیان دیں تو جو شے آپ کی توجہ حاصل کرے گی وہ فیز 8 میں سڑکوں کے نام ہیں۔

پہلی سڑک جو آپ کے سامنے آتی ہے اس کا نام تیرہویں صدی برصغیر کے صوفی شاعر، عالم اور موسیقار امیر خسرو (1325-1253) کے نام پر رکھا گیا ہے۔ اس کے بعد خیابانِ طارق ہے، اس سڑک کو یہ نام اوائل آٹھویں صدی عیسوی میں اسپین کا بڑا حصہ فتح کرنے والے بربر مسلمان جنرل طارق بن زیاد (720-670) کے نام پر دیا گیا ہے۔ اس کے بعد خیابانِ قاسم آتی ہے، یہ اموی فوجی کمانڈر محمد بن قاسم (715-694) کے نام پر ہے، جس سے یہ اعزاز منسوب کیا جاتا ہے کہ اس نے اوائل آٹھویں صدی عیسوی میں، سترہ برس کی عمر میں، برصغیر میں عربوں کے اوّلین نقوش ثبت کیے اور سندھ کے کچھ حصوں کو فتح کیا۔

اس کے بعد خیابان رومی ہے، اس سڑک کو یہ نام فارسی کے صوفی، عالم دین اور شاعر مولانا جلال الدین رومی (1273-1207) کے نام پر دیا گیا ہے۔ اس کے بعد خیابان اقبال

ہے، یہ بیسویں صدی کے شاعر و فلسفی محمد اقبال (1877-1938) سے منسوب ہے۔ بر صغیر میں مسلمانوں کے علیحدہ وطن اور تخلیق پاکستان کے خواب کا سہرا انہی کے سر باندھا جاتا ہے۔ مزید آگے کی جانب سفر کرنے پر آپ خیابان خالد تک پہنچ جائیں گے۔ بظاہر یہ نام ابتدائی اسلامی دور کے جنرل خالدؓ بن ولید (592-642) کے نام پر دیا گیا ہے جنہوں نے عراق اور شام کے وسیع علاقوں کو فتح کیا تھا۔

مزید آگے بڑھنے پر آپ خیابان غالب پر پہنچیں گے، یہ سڑک انیسویں صدی کے اہم ترین اردو شعراء میں شمار کیے جانے والے مرزا اسد اللہ خان غالب کے نام سے منسوب ہے۔ اس کے فوری بعد خیابان بابر آتی ہے، جو کہ بر صغیر میں مغل سلطنت کے ترک نژاد بانی ظہیر الدین محمد بابر (1483-1530) کے نام پر ہے۔ یہاں سے آگے آپ کو خیابان فیصل ملتی ہے جو سعودی بادشاہ (1906-1975) کے نام سے منسوب ہے اور اس کے بعد خیابان ٹیپو سلطان (1750-1799) ہے۔ یہ نام جنوبی ہند کی مسلم ریاست میسور کے مسلمان حکمران کے نام پر ہے جنہیں انگریز نو آبادیات کے خلاف مزاحمت کی علامت سمجھا جاتا ہے۔

آپ کا یہ سفر ذوالفقار اسٹریٹ نمبر ایک پر ختم ہوتا ہے جو کہ ایک جانب سے ڈی ایچ اے کے ایلیٹ گولف کلب کی حد پر ہے۔ اس سڑک کا یہ نام جناب علیؑ مرتضیٰ کی تلوار کے نام پر ہے۔

اگر آپ اسی سمت میں سفر جاری رکھتے تو آگے آپ کو خیابان خیبر ملتی۔ خیبر ابتدائی اسلامی تاریخ میں اہم مقام رکھنے والا ایک قلعہ تھا۔ اس کے بعد خیابان غزنوی آتی جسے یہ نام غزنی کے سلطان محمود سبکتگین (931-1030) کے نامِ نامی پر دیا گیا ہے۔ یہ وہ افغان جنرل تھا جس نے شمال مغربی ہندوستان میں فارسی بولنے والی ترک سلطنت کی بنیاد ڈالی اور دورِ وسطیٰ کے ہندوستان کے امیر شہروں کو سترہ بار تخت و تاراج کیا۔ خیابان عرفات کا نام یا تو سعودی عرب میں موجود مقدس پہاڑی چوٹی (جبل عرفات) کے نام پر ہے یا یہ تنظیم آزادی فلسطین (پی ایل او) کے سربراہ یاسر عرفات کے نام پر ہے؛ خیابان شجر (درختوں والی شاہراہ) ان سب ناموں کے بیچوں بیچ ایک غیر جانبدار سے نام والی سڑک ہے؛ خیابان ثاقب (یہ کس کے نام سے منسوب ہے یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے)؛ اور پھر خیابان بلالؓ، یہ سڑک نبی مکرم ﷺ کے

ایک صحابی کے نام سے منسوب کی گئی ہے۔ جناب بلالؓ ایک آزاد کردہ ایتھوپیائی غلام تھے جنہیں اِبتدائی اسلامی تاریخ میں بہت نمایاں مقام حاصل ہوا۔

جب کبھی میں اس علاقے سے گزرتا ہوں تو سڑکوں کے یہ نام پڑھ کر منصوبہ سازوں کے اُس اجلاس کی حرکیات کو تصور میں لانے کی کوشش کرتا ہوں جو اس نئے سیکٹر میں سڑکوں کے نام رکھنے کے لیے منعقد کیا گیا ہوگا۔ بنیادی طور پر نام رکھتے ہوئے تین شعبوں کے لوگوں کو ہی اس اعزاز کا مستحق گردانا گیا: شاعر، جنرل اور بادشاہ، جن سب کا تعلق مسلم تاریخ سے ہے۔ اِس حوالے سے جو چیز میرے لیے سے زیادہ حیرانی کا سبب بنتی ہے وہ یہ ہے کہ سڑکوں کا نام رکھتے ہوئے اِس دھرتی سے تعلق رکھنے والے ایک بھی مقامی شخص کو اس اعزاز کے قابل نہیں سمجھا گیا۔

ایسا نہیں ہے کہ تمام شاعروں اور صوفیا کے نام کو کسی ایک جگہ اور جنگجو یا حکمرانوں کے نام کسی دوسرے جگہ کی سڑکوں کو دیے گئے ہوں۔ اس کی بجائے ناموں کے مابین پائی جانے والی مسابقت مجھے یہ خیال کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ شاید دو یا تین مختلف گروہ اپنے اپنے پسندیدہ ناموں کو منتخب کروانے کے لیے مہم چلا رہے ہوں گے، ایک جانب امن کا خواہاں شاعری پسند گروہ جبکہ دوسری جانب جنگجوؤں کو سراہنے والا گروہ۔ شاہوں کی حمایت پر کمربستہ ایک چھوٹا گروہ، تیسری جانب سے زور آزما ہو رہا ہوگا۔ میرے تخیل میں اس اجلاس کی جو صورت بنتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ خاصا ہنگامہ خیز رہا ہوگا جہاں ہر تجویز کنندہ گروہ، سڑکوں کے ناموں کے حوالے سے، جو کچھ اور جیسے بھی ہاتھ لگے، لے اُڑنے کے لیے کوشاں ہوگا۔ لین دین کیا جا رہا ہوگا کہ کون سے گروہ کا تجویز کردہ نام کس سڑک کو ملے۔ شاذ ہی کسی کمزور گروہ (ماحولیات کے تحفظ کے طرفدار جنہوں نے سڑک کے لیے شجر یا ثاقب کا نام پیش کیا) کو بھی موقع نصیب ہو جاتا ہوگا کہ وہ اپنی کوئی تجویز منوا سکیں۔

بظاہر یہ سوچ بچار کی ایک دلچسپ کوشش ہے لیکن میں اسے علم بشریات کے نقطہ نظر سے سامنے آنے والے ایک چھوٹے سے نمونے کے طور پر پیش کرتا ہوں۔ یہ پاکستانی ثقافت کی تعریف متعین کرنے کے لیے جاری ایک بڑی مسابقت اور کھینچا تانی کا مظہر ہے۔ کسی ہنڈولے کی مانند اوپر نیچے ہوتا ہوا یہ جھگڑا نیا نہیں بلکہ ملک کی تخلیق کے وقت سے ہی جاری ہے اور، اس چیز کو اگر بیانیوں کے عمومی معیار پر پرکھا جائے تو، یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ تاہم، اس

مباحثے کی کبھی ختم نہ ہونے والی نوعیت، اور اِس پر گفتگو کے لیے حدود پر عدم اتفاق رائے، صورت حال کو مابعد جدید قِسم کی انارکی میں بدلنے کے لیے ہر طرح کے خیالات کے ملغوبے کو جگہ فراہم کرتی ہے۔ بات صرف یہیں ختم نہیں ہوتی بلکہ اس حوالے سے یہ خواہش بھی کارفرما دکھائی دیتی ہے کہ مقامی و دیسی کے علاوہ ہر شے میں اپنی جڑوں کی کھوج کی جائے اور وہیں کوئی ربط تلاش کیا جائے۔ یہ خواہش بھی ابہام کا ایک اور ذریعہ بنتی ہے۔

اس مضمون میں یہ استدلال پیش کیا جائے گا کہ پاکستان جیسے ملک میں ریڈیکلائزیشن کے مسئلہ کا گہرا تعلق ریاست کی نوعیت کے متعلق پائے جانے والے ابہام سے ہے۔ اس کے بارے میں کسی واضح سوچ کی عدم موجودگی کی وجہ سے جو خلا پیدا ہوتا ہے اس میں اِنتہا پسندانہ خیالات کو اپنا آپ منوانے کی جگہ مل جاتی ہے، شاید اس لیے کہ وہ ایک ایسا ثقافتی تیقّن پیش کرتے ہیں جو ریاست کے پاس عنقا ہوتا ہے۔

پیہم تغیر میں گھری ثقافت

1985 میں، ایک مسلم فرقہ ورانہ تنظیم وسطی پنجاب کے شہر جھنگ اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں اُبھری۔ اس تنظیم نے نہ صرف پاکستان میں فرقہ ورانہ سیاست کا رخ متعین کیا بلکہ یہ خطے کے دیگر ممالک مثلاً افغانستان اور اس کے علاوہ کشمیر کے متنازعہ علاقے میں بھی انتہا پسندی پر اثرانداز ہوئی۔

اگرچہ انجمن سپاہِ صحابہ (بعد ازاں اس تنظیم نے سپاہِ صحابہ کا نام اختیار کر لیا) کی جڑیں، اِس علاقے کے شیعہ جاگیر داروں کی طاقت اور ان کے اثر ورسوخ کے خلاف اکثریت رکھنے والے سنی العقیدہ کسانوں اور شہری آبادی کی مزاحمت میں پیوست تھیں۔ تاہم ان لوگوں نے اپنے ان مبینہ استحصال کنندگان کے خلاف لوگوں میں طیش پیدا کرنے کے لیے فرقہ وارانہ بیانیوں کا سہارا لیا۔ طبقاتی، سماجی و سیاسی مسئلے کو خالصتاً مذہبی رنگ دینے سے ان لوگوں کو دُہرے فوائد ملے: نہ صرف یہ کہ اِس تنظیم کو باآسانی اس ریاست میں مخصوص ثقافتی جواز مہیا ہو گیا جہاں مذہب کے سیاسی استعمال کرنے کو قبول کیا جاتا تھا اور اِس چھتری تلے کام کرنے والی ایسی تنظیموں سے نپٹنا کہیں زیادہ دشوار تر ہو جاتا تھا۔ اس وقت کی بر سرِ اقتدار قوت نے اِس

مصنوعی ثقافتی جواز کو ایک ایسی راہ کی صورت دیکھا جس پر چل کر وہ نہ صرف سیکولر سیاسی قوتوں کا مقابلہ کر سکتے تھے بلکہ وہ اسے ملک میں اپنی مرضی کی مذہبیت کے فروغ میں بھی استعمال کر سکتے تھے۔

ایسے شدید جذباتی و مذہبی رنگ لیے ہوئے مسئلے سے نپٹنے میں ریاستی نااہلی نے سپاہِ صحابہ کو نہ صرف ایک طاقتور انتخابی بلکہ کھلی متشدد قوت بھی بنا دیا۔ اسّی کی دہائی کے اواخر اور نوّے کی دہائی میں اقلیتی مسلم فرقوں کے بہت سے لوگ، خاص طور پر شیعہ، ان کے ہاتھوں مارے گئے۔ سپاہِ صحابہ اور اس سے منسلک گروہوں (مثلاً ان سے ٹوٹ کر الگ دھڑا بن جانے والے لشکرِ جھنگوی؛ اور دیوبندی عسکری گروہ جیشِ محمد) نے افغان طالبان اور انڈیا کے زیر قبضہ کشمیر میں عسکری شورش برپا کرنے کے لیے بہت سی افرادی قوت فراہم کی۔ اس سے عسکریت پسندوں کے اثر ورسوخ میں بہت اضافہ آیا۔ یہاں تک کہ 2003 میں حکومت پاکستان نے اِن تنظیموں کو دہشت گرد قرار دے کر انہیں کالعدم کر دیا۔ تاہم سپاہِ صحابہ بنیادی طور پر نام تبدیل کر کے (کبھی "ملت اسلامیہ" تو کبھی "اہل سنت والجماعت" کا روپ دھار کر) پہلے کی طرح ہی سرگرم ہے۔ حتیٰ کہ آج کے دن تک بھی سپاہ صحابہ ایک قانونی سیاسی جماعت (راہِ حق پارٹی) کے نام سے اپنی سرگرمیاں جاری رکھے ہوئے ہے۔ اس جماعت نے 2018 کے عام انتخابات کے علاوہ 2020 میں گلگت بلتستان کے انتخابات میں بھی حصہ لیا۔

یہ سخت گیر فرقہ وارانہ رنگ ڈھنگ رکھنے والی جماعت نہ صرف پاکستان کی سیاست و سلامتی پر اثر انداز ہوئی بلکہ اس نے پاکستانی کی مقبول عام ثقافت کو بھی بڑی حد تک متاثر کیا۔ میڈیا میں اور عام کھلے مباحث میں ان لوگوں کا زاویہ نظر عموماً کسی جانب سے بھی چیلنج نہ کیا جاتا تھا اور یوں آہستہ آہستہ دیگر معاملات میں بھی ان کے خیالات در آئے۔ جب کسی بھی طرح کے اختلافِ رائے کو من مانی غلط تشریح کر کے معاملہ توہینِ رسالت کے الزامات (اسّی کی دہائی سے اِس جرم کی سزا موت مقرر ہے) یا بپھرے ہوئے ہجوم کے ہاتھوں پُر تشدد موت تک پہنچا دیا گیا تو لوگوں کی اکثریت خاموش رہ کر اپنا دامن اس آگ سے بچائے رکھنے میں ہی عافیت محسوس کرے گی۔ مزید برآں طاقتور عسکری قوت کے جہادی نظریے نے عموماً اس طرح کے رویے کے خلاف کسی بھی قسم کی فیصلہ کن کارروائی کی راہ کھوٹی کی۔ آخری نتیجہ یہ نکلا کہ یہ انتہا پسندانہ

طرزِ فکر کسی بھی مزاحمت کے بغیر نہ صرف خود پھلی پُھولی بلکہ اس نے اپنے جیسی انتہا پسندانہ طرزِ فکر کے لیے جگہ ماحول مہیا کیا۔

میری عمر کے اکثر لوگ، اور یقیناً مجھ سے بڑی عمر والے، اس بات کو بخوبی یاد کر سکتے ہیں کہ اسّی کی دہائی سے پہلے کا پاکستان یقیناً کہیں زیادہ تکثیریتی اور شاید بہت زیادہ روادار ہوتا تھا۔ اس کے بارے میں اختلاف رائے ہو سکتا ہے کہ فیصلہ کن موڑ کیا تھا لیکن ایک بات تو بالکل واضح ہے کہ ملک کی ثقافت کوئی ساکن و جامد شے نہیں ہے اور یہ کہ یہ وقت کے ساتھ تبدیل ہو سکتی ہے۔ بعض اوقات یہ تبدیلی نامیاتی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر شہر کاری کے جنم لینے سے، مادی حالات میں آنے والی تبدیلی کی وجہ سے، آبادی میں ہونے والی تبدیلیوں کے سبب اور بڑھتی ہوئی گلوبلائزیشن کی وجہ سے رابطوں کے باعث۔ لیکن بعض اوقات یہ تبدیلیاں ریاستی سرپرستی یا ریاستی نااہلی یا کسی موجودہ ثقافت پر ہونے والے حملے پر ریاست کے آنکھیں موند لینے کے باعث بھی جنم لے لیتی ہیں۔ مندرجہ بالا بات سے یقیناً یہ سوال جنم لیتا ہے کہ ثقافت، اور اگر زیادہ مخصوص پیرائے میں بات کی جائے تو، پاکستانی ثقافت کی تعریف کیسے کی جائے۔

پاکستانی ثقافت کیا ہے؟

لامحالہ طور پر ثقافت کے معاملات کو سیاست کے معاملات سے جدا نہیں کیا جا سکتا، اور یہ کلیہ ایسے ملک پر تو خاص طور پر لاگو ہوتا ہے جس کی بظاہر تخلیق ہی مذہب کے نام پر ہوئی ہو۔ یہاں ایسے لوگ موجود ہیں جو پاکستان کو ایک اسلامی مملکت (بشمول تمام تر نظریاتی ناگزیریوں کے ساتھ) کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو اسے ایک ایسے ملک کے طور پر دیکھتے ہیں جسے غیر منقسم ہندوستان میں بطور ایک سیکولر ملک اُس مسلمان اقلیت کے لیے بنایا گیا جسے اکٹھے رہتے ہوئے امتیازی سلوک کے خطرات لاحق تھے۔

اس بات کے واضح ثبوت موجود ہیں کہ ملک کے بانی محمد علی جناح نے تصور بھی نہیں کیا تھا کہ پاکستان ایک مذہبی ریاست بنے گا اور انہوں نے کھل کر اس نئی قوم کو متنبہ کیا تھا کہ وہ

اس راہ پر مت چلیں۔ ان کی اکثر نقل کی جانے والی تقریر، پاکستان کی قانون ساز اسمبلی سے کیا جانے والا ان کا پہلا صدارتی خطاب ہے جو گیارہ اگست 1947 کو کیا گیا۔ انہوں نے فرمایا:

> آپ آزاد ہیں؛ آپ اپنے مندروں میں جانے کے لیے آزاد ہیں، آپ اپنی مساجد یا اس مملکت پاکستان میں کسی بھی اور عبادت گاہ میں جانے کے لیے آزاد ہیں۔ آپ کا تعلق خواہ کسی بھی مذہب، ذات یا نسل سے ہو اس بات کا امورِ مملکت سے کچھ لینا دینا نہیں۔۔۔ ہم اس بنیادی اصول کے ساتھ آغاز کر رہے ہیں کہ ہم سب ایک مملکت کے شہری اور مساوی شہری ہیں۔۔۔ ہمیں اسی شے کو اپنے لیے نمونہ بنانا ہوگا اور آپ دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندو ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے، مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ یہ تو ہر فرد کا ذاتی عقیدہ ہے، بلکہ سیاسی معنوں میں بحیثیت ایک مملکت کے شہری کے۔ [1]

19 فروری 1948 کو ایک تقریر میں انہوں نے فرمایا:

> کوئی مغالطہ نہ رہے: پاکستان کوئی ملائیت یا ایسی کوئی شے نہیں ہے۔ اسلام ہم سے تقاضا کرتا ہے کہ ہم دیگر مذاہب کے لیے رواداری کا مظاہرہ کریں، اور ہم ان تمام لوگوں کو بلا تفریق مذہب گلے لگانے کو تیار ہیں جو پاکستان کے سچے اور وفادار شہری بن کر اپنا کردار ادا کرنے پر راضی ہیں۔ [2]

26 فروری 1948 کو انہوں نے ایک بار پھر اس نکتے کا اعادہ کیا:

> جو بھی صورت حال ہو، پاکستان ایک مذہبی ریاست نہیں بننے جا رہا جس پر الوہی مشن رکھنے والے ملا حکمران ہوں۔ ہمارے ہاں بہت سے غیر مسلم ہیں: ہندو، مسیحی اور پارسی۔ لیکن یہ سب پاکستانی ہیں۔ انہیں بھی وہی حقوق اور مراعات حاصل ہیں جو کسی دوسرے شہری کے پاس ہیں اور یہ لوگ بھی پاکستان کے لیے اپنا راست کردار ادا کریں گے۔ [3]

تاہم ملک بننے کے ایک برس کے اندر ہی جناح صاحب چل بسے، اور انہیں یہ موقع نہ مل سکا کہ وہ اس نوزائیدہ مملکت کی بنیادیں اپنے بصیرت کے مطابق اُستوار کر سکیں جیسے ترکی میں مصطفی کمال اتاترک نے اور سعودی عرب میں ابن سعود نے کیا تھا۔ یہاں یہ معقول متضاد دلیل بھی

---

[1] جی الانہ، Pakistan Movement Historical Documents، شعبہ بین الاقوامی تعلقات، یونیورسٹی آف کراچی، کراچی، [1969]، صفحات 407-411

[2] Jinnah: Speeches and Statements 1947-1948، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، 2000

[3] ایضاً۔

موجود ہے کہ ایک ایسا ملک جس کی بنیادیں ہی مذہبی ہوں وہ کس قدر سیکولر ہو سکتا ہے۔ اور یوں بطور ملک، تصور کے اعتبار سے پاکستان کا خطِ پرواز ریاست کی دو متحارب تفہیمات کے درمیان پھنس کر رہ گیا۔

جناح صاحب کی رحلت کے صرف چھ ماہ بعد ہی، پاکستان کی آئین ساز اسمبلی نے مارچ 1949 میں قراردادِ مقاصد منظور کر لی۔ اسی وقت بھی اس قرارداد کو جناح صاحب کے مثالی تصورات کے خلاف سمجھتے ہوئے اس کی مخالفت کی گئی تھی۔ اس کا سب سے بڑا اعلان یہ تھا کہ اس کی رو سے اب اسلام پاکستان کا ریاستی مذہب بن گیا تھا۔ مثال کے طور پر، یہ قرارداد حوالہ دیتی ہے کہ "اس ساری کائنات میں حاکمیت صرف اور صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو حاصل ہے اور جو اختیار اس نے، جمہور کے ذریعے سے، مملکت پاکستان کو سونپا ہے، اسے اُس کی متعین کردہ حدود کے اندر استعمال کیا جائے گا؛ جمہوریت کے اصول، آزادی، مساوات، رواداری اور سماجی انصاف جیسے اِسلام واضح کرتا ہے؛ بطور مسلمان انفرادی واجتماعی طور پر اپنی زندگیاں قرآن مجید و سنت نبوی ﷺ میں بیان کردہ اسلامی تعلیمات و مقتضیات کے مطابق ترتیب دے سکیں گے؛ اور اس امر کا قرارِ واقعی اہتمام کیا جائے گا کہ اقلیتیں اپنے مذاہب پر عقیدہ رکھنے، عمل کرنے اور اپنی ثقافتوں کو ترقی دینے کے لیے آزاد ہوں"۔[4]

12 مارچ 1949 کو جب یہ قرارداد پاس کی گئی تو اس وقت کی قانون ساز اسمبلی کے 69 اراکین میں سے 38 اراکین غیر حاضر تھے۔ تمام کے تمام دس غیر مسلم اراکین نے مذہب کو سیاست میں خلط ملط کرنے کے حوالے سے اپنے تحفظات کا اظہار کیا لیکن ان کی پیش کردہ ترامیم کو اس موقع پر موجود 21 مسلمان اراکین نے اپنے ووٹوں سے مسترد کر دیا۔ تمام غیر مسلم اراکین نے بھی ایک ریاستی مذہب کے حوالے سے دیے جانے والے اصرار کو ترک کر دیا اور مساوی شہری حقوق کے خیال کو تسلیم کر لیا۔ بعد ازاں، قراردادِ مقاصد کو باقاعدہ قانون کی شکل دے دی گئی۔ اسے فوجی حکمران جنرل ضیاء الحق نے 1985 میں صدارتی حکم نامہ نمبر 14 کے ذریعے اسلامی جمہوریہ پاکستان کے 1973 کے آئین کا بنیادی حصہ (آرٹیکل 2(A)) بنایا۔

[4] http://www.na.gov.pk/uploads/documents/1434604126_750.pdf

قدامت پسند مذہبی حلقے اکثر اوقات اس قرارداد کو بنیاد بنا کر ریاست سے کسی مخصوص عمل کے خلاف ایکشن لینے یا مخصوص اعمال کا جواز مہیا کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں، مثلاً 1974 میں پاکستان کی پارلیمان نے احمدی کمیونٹی کو غیر مسلم قرار دیا۔ یہاں جس نکتے پر توجہ مبذول کروانا مقصود ہے، وہ قرارداد مقاصد کی خوبیاں یا خامیاں نہیں ہیں (جس کے بارے میں پہلے ہی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے) بلکہ یہ حقیقت ہے کہ پاکستان کو کس شکل میں بیان کیا جائے کا معاملہ متحارب خیالات کی ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ ان متحارب نقاط کے بارے میں کبھی کھل کر بات ہی نہیں کی جا سکی تو ان کو حل کرنا تو بہت بعید از قیاس چیز ہے۔

ان متحارب نقطہ ہائے نظر کا سب سے واضح اظہار اُس جنگ میں دکھائی دیتا ہے جو ''پاکستانی ثقافت'' کی تعریف متعین کرنے کے لیے جاری ہے۔ اس کے بارے میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا ایسی کوئی شے وَحدانی حقیقت کی شکل میں وجود بھی رکھتی ہے یا یہ ایک ایسا مجموعہ ہے جس کی تشکیل اُن مختلف زندہ حقیقتوں کے حامل عوام سے ہوتی ہے جو پاکستان کی تشکیل کرنے والے علاقوں میں بستے ہیں۔ اگرچہ بائیں بازو کی جانب جھکاؤ رکھنے والے دانشوروں اور ثقافتی طور پر فعال لوگوں نے کوشش کی کہ وہ موخر الذکر نقطہ نظر کو پروان چڑھا سکیں۔ لا محالہ انہیں اس پر شدید تنقید کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ ناقدین نے مذہبی جذبات، مرکزیت اور "حب الوطنی" پر انحصار کرتے ہوئے ایک دوسرا بیانیہ تشکیل دیا جس کی رو سے ملک کو مرکز گریز قوتوں سے خطرات لاحق تھے۔ ان قوتوں سے اکثر و بیشتر تنوع پر کسی بھی قسم کا زور دینے والوں یا دیسی ثقافتوں کے ساتھ شناخت کیے جانے والوں سے مراد لی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر، کیا پاکستان کی اسلامی جمہوریہ میں ہندو، مسیحی اور پارسی بھی "پاکستانی ثقافت" کا حصہ ہو سکتے ہیں؟ کیا سندھی اور بلوچ ثقافتیں پاکستان کا مرکزی ثقافتی دھارا ہیں؟ مغربی پاکستان کی طرف سے مشرقی پاکستان کی بنگالی ثقافت کو پاکستانی ثقافت کی مساوی جائز شناخت کے طور پر تسلیم نہ کرنے کے نتیجے میں 1971 تک متحد رہنے والا پاکستان ٹوٹ گیا لیکن بعض اُوقات یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ کیا اس المیے سے کوئی سبق سیکھا گیا ہے یا نہیں۔ کیا موسیقی اور رقص غیر اسلامی ہیں؟ اور، جیسا کہ پاکستان میں بہت سے لوگوں کا دعویٰ ہے، اس وجہ سے یہ "خالص "پاکستانی ثقافت کے دائرے سے باہر نکل جاتے ہیں؟ کیا باریک اور جسم کا درمیانی حصہ نہ ڈھکنے والی ساڑھی صرف ہندوستان سے درآمد کردہ ایک لباس ہے؟ ڈینم جینز

کے بارے میں کیا خیال ہے؟ کیا بالی وڈ سینما جسے پاکستان میں لاکھوں لوگ دیکھتے، سمجھتے اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں، صرف پاکستانی ثقافت میں کثافتی اثرات کا سبب بنتا ہے؟ مذہبی سیاسی جماعتوں میں شامل بہت سے لوگوں کا کچھ ایسا ہی خیال ہے اور ہمارے موجودہ وزیرِاعظم بھی اسی بات پر زور دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ کیا پاکستان میں انگریزی زبان میں لکھی جانے والی چیزیں، جو گاہے بگاہے عالمی سطح پر لہریں پیدا کرتی ہیں، حقیقی معنوں میں پاکستانی ثقافت کی نمائندہ ہیں؟ گو کہ یہ ایک ایسی زبان میں لکھی جاتی ہیں جسے ملک میں قلیل تعداد میں ہی لوگ پڑھ سکتے ہیں؟ یہ اور ایسے ہی بہت سے اور سوالات عام پاکستانیوں کے ذہنوں کو چکرا کر رکھ دینے کا سبب بنتے رہتے ہیں۔

یہاں توجہ دینے والا نکتہ تو یہ ہے کہ یہ ابہام صرف اَن پڑھ یا پاکستانی سماج کی قدامت پسند طبقوں تک محدود نہیں ہے۔ مجھے یاد پڑتا ہے کہ نوّے کی دہائی کے اوائل میں بائیں بازو کے ایک تھیٹر گروپ کے ساتھ میں نے بہت سا وقت صَرف کیا تھا۔ اگرچہ اکثر اوقات ہمارے مابین موضوعِ بحث رہنے والے معاملات نظریات کی ایک مشترکہ تفہیم اور تبدیلی کی جدلیات کے گرد ہوتے تھے تاہم بعض اوقات ہمارے مابین سخت اختلافِ رائے بھی ہو جایا کرتا تھا۔ ایسے ہی کسی اختلافِ رائے پر، جو بالکل ہی کسی غیر متعلق معاملے پر تھا، سماجی طور پر متحرک ایک سینئیر کارکن نے مجھے مطلع کیا کہ میں "حقیقی" عوامی ثقافت کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا کیونکہ میں اکثر جینز پہنا کرتا تھا۔ مقامی لباس، شلوار قمیص، کے مقابلے میں یہ لباس مغربی درآمد کا استعارہ تھا، اور یوں اس بات پر دلالت تھا کہ مغرب زدہ ذہنیت اُس ذہنیت سے ٹکراتی تھی جو کہیں زیادہ مقامی جڑیں رکھتی تھی۔ بظاہر یہ دلیل، کم از کم سطحی حوالے سے ہی سہی، کچھ وزن تو رکھتی تھی۔ لیکن پُر لطف ماجرا یہ تھا کہ اتفاق سے عین اُنہی دنوں میں کراچی کی قدیم ترین آبادی لیاری میں کام کرنے والی ایک ترقیاتی این جی او سے بھی وابستہ تھا۔ یہاں مزدور طبقے کے جوان عموماً جینز پہنے ہی دکھائی دیتے تھے، جو اکثر اوقات کراچی کی پرانے کپڑوں کی مارکیٹ سے خریدی گئی ہوتی تھیں۔ اس لباس کی متاثر کن خصوصیات سے قطع نظر اس میں ایک عملیت پسندی کا عنصر بھی موجود ہوتا تھا۔ نوجوانوں کی اکثریت اسے اس لیے پہننا پسند کرتی کہ یہ سخت جان اور کسا ہوا لباس ان کے کام کی نوعیت کے اعتبار سے بہت کارآمد ہوتا تھا۔ مجھے اس بات کا بڑی حد تک یقین ہے کہ اگر لیاری کے نوجوانوں کو بتایا جائے کہ انہوں نے جو پتلون

پہن رکھی ہے اس کی وجہ سے وہ اپنی ہی ثقافت کو سمجھنے سے قاصر ہیں تو وہ جواب میں ایک بلند آہنگ قہقہہ لگائیں گے۔ سیاسی طیف کی متضاد حد کے دیگر کئی فیصلوں کی مانند، یہاں اِس حوالے سے ایک ایسا فیصلہ صادر کیا جارہا تھا جو مقبول ثقافت کے رومانوی تصور اور پاکستان کی زندہ حقیقت سے لاعلمی کا مظہر تھا۔

اسی بات سے مجھے پشاور میں پیش آنے والا ایک واقعہ بھی یاد آرہا ہے جہاں میں ایک رورل ڈویلپمنٹ ایجنسی کے ساتھ کام کررہا تھا۔ وہاں مرد حضرات صرف اس لیے حیرت زدہ ہو جاتے تھے کہ وہاں کام کرنے والی ایک پختون خاتون اکثراوقات اپنے ساتھیوں سے ہاتھ ملا لیتی تھیں۔ مجھے یاد ہے کہ اکثر بہت سی سرگوشیاں ہوا کرتی تھیں کہ یہ خاتون حقیقی پختون ثقافت کی نمائندگی نہیں کرتیں۔ لیکن اس کے بالکل برعکس کئی بار جب مجھے فیلڈ میں کام کرنے کے لیے کوہاٹ جانا پڑتا جہاں خواتین کھیتوں میں کام کرتی دکھائی دیتیں (ان کے مرد لوگ عموماً فوج میں شامل ہوتے یا پھر وہ محنت مزدوری کرنے کے لیے خلیجی ممالک میں گئے ہوئے ہوتے)، یہاں کام کرنے والی خواتین کسی قسم کی ہچکچاہٹ کے بغیر وہاں آنے والے اجنبیوں، بشمول مردوں، سے ہاتھ ملاتیں۔ یقیناً انہیں ایسا کرتے ہوئے بالکل بھی یہ یقین نہ ہوتا تھا کہ میل جول کے ایک بالکل فطری انداز پر عمل پیرا ہو کر وہ اپنی ثقافت سے کسی قسم کی روگردانی یا اس کے لیے کوئی خطرہ پیدا کررہی تھیں۔

ہاں، کچھ مختلف ردِعمل قدرے مراعات یافتہ طبقے کی خواتین کا ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر چارسدہ کے کہیں زیادہ ترقی یافتہ علاقے میں جہاں مادی سہولیات کی فراوانی کی وجہ سے خواتین کو گھروں سے باہر نکل کر کھیتوں میں اکیلے کام کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی، وہاں خواتین عموماً الگ تھلگ اور پردے کی پابندی کرتی دکھائی دیتیں۔ یہ بات اکثر مجھے یہ سوچنے پر مجبور کردیتی کہ غریب علاقوں میں خواتین کی معاشی حالت "بہتر" کرنے کی کاوشوں کا نتیجہ ان خواتین کی خود مختاری اور نقل و حرکت کی آزادی سے محرومی کی شکل میں یا کم از کم اس پر پابندیوں کی شکل میں نکل سکتا تھا۔

پاکستان کے فنونِ لطیفہ میں یقیناً اس قسم کے متحرک معاملات کو عموماً موضوع نہیں بنایا جاتا ہے۔ اکثراوقات بنائے گئے فن پارے مخصوص روایتی ثقافتوں اور صنفوں کی عکاسی کرنے

تک ہی محدود رہتے ہیں۔ یقینی طور اس سارے معاملے میں حقیقی مسئلہ یہ ہے کہ ایک متحرک تبدیلی کے دور میں پاکستانی ثقافت کی وضاحت اور اس کے اندر فنونِ لطیفہ کا کردار کیا ہو۔

ثقافت پر فیض رپورٹ

پاکستانی ثقافت کی وضاحت کرنے کے لیے اب تک کی سب سے نمایاں کوشش 1968 میں کی گئی جو فیض کلچر رپورٹ کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ دراصل جنرل ایوب خان کی حکومت میں وزارتِ تعلیم کی قائمہ کمیٹی برائے فن اور ثقافت کی رپورٹ تھی۔ اس قائمہ کمیٹی کے سربراہ ممتاز شاعر اور دانشور فیض احمد فیض تھے۔ دیگر ممبران میں پاکستان رائٹرز گلڈ کے بانی اور شاعر جمیل الدین عالی، ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبہ بنگالی زبان کے پروفیسر منیر چوہدری، پاکستان فیچرز سنیڈیکیٹ کے سربراہ صلاح الدین محمد اور افسانہ نگار بانو قدسیہ شامل تھیں۔ ایڈن گرلز کالج، ڈھاکہ کی رقیہ کبیر بھی کمیٹی میں شامل تھیں لیکن بعد ازاں ان کی جگہ ایسٹ پاکستان اسمال انڈسٹریز کارپوریشن کے چیف ڈیزائنر قمر الحسن نے لے لی۔

یہ رپورٹ حکومت کو 1968 کے اواخر میں پیش کی گئی لیکن اس سے پہلے کہ اس پر غور و فکر کیا جاتا، ملک میں سیاسی اتھل پتھل شروع ہو گیا جس کے نتیجے میں، بقول فیض، "اس رپورٹ نے کبھی دن کی روشنی نہ دیکھی اور نہ ہی سرکاری طور پر کبھی اس رپورٹ کو قبول یا رد کیا گیا"۔[5] اس رپورٹ کے کچھ حصے 1975 میں وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت کے دوران تشکیل پانے والی ملک کی پہلی کلچر پالیسی میں استعمال کیے گئے تھے۔ بعد ازاں مورخ احمد سلیم کے ساتھ انٹرویو میں فیض نے اس رپورٹ کی بنیادی چیزوں کا خلاصہ ان الفاظ میں کیا:

"ہماری عوامی ثقافت ہی ہماری قومی ثقافت کی حقیقی بنیاد ہے"۔[6]

ستم ظریفی کی بات تو یہ ہے کہ "عوامی ثقافت" کو قومی ثقافت کے طور پر دیکھنے کا یہ خیال آج بھی ہمارے اُن دانشوروں اور افسر شاہی کے بابوؤں کے لیے سوہانِ روح ہے جو

[5] فیض نے یہ جملہ اپنے ایک خط مورخہ 14 اپریل 1975 میں لکھا تھا جس کا حوالہ احمد سلیم اور حمیرا اشفاق کی مرتب کی ہوئی کتاب Faiz, Folk Heritage and Problems of Culture (سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2013) میں دیا گیا ہے۔

[6] ایضاً

پاکستان کا ثقافتی رخ متعین کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ عوامی ثقافت کو عموماً پاکستانی ثقافت کی عالی سطح سے نیچے خیال کیا جاتا ہے۔ مزید برآں، برصغیر کی مشترکہ ثقافت کو عموماً غیر مطلوب درآمد قرار دے کر ہدفِ ملامت اور، خود ساختہ خالص پاکستانی ثقافت کی سعی میں جس کی جڑیں کہیں اور ہیں، مسترد کر دیا جاتا ہے۔

اس رپورٹ کے، جس کا بڑا حصہ فیض صاحب نے لکھا، کچھ اقتباسات پڑھنا کافی مفید ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ یہ بہت واضح انداز میں لکھی گئی تھی بلکہ اس لیے بھی کہ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے آج سے 52 سال قبل جب یہ رپورٹ لکھی گئی تھی، اُس وقت سے لے کر آج تک حالات میں بہت تھوڑی تبدیلی وقوع پذیر ہوئی ہے۔ ثقافت کے تصور کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہوئے یہ رپورٹ کہتی ہے:

"کلچر" کی اصطلاح پہلے جانداروں کی نمو اور بڑھوتری کے فن کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ جب اس کا اطلاق انسانوں پر کیا جاتا ہے تو عام طور پر اسے "کسی مخصوص انسانی گروہ یا سماج کے مکمل طرزِ زندگی" کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ لازمی بات ہے کہ مکمل طرزِ زندگی مادی و نظریاتی ہر دو طرح کے عناصر پر محیط ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اقدار اور سماجی رواج دونوں اس میں شامل ہیں۔ یہ تعریف اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ:

ا۔ ثقافت، فنونِ لطیفہ کے برعکس، چند افراد کی تخلیق نہیں ہوتی بلکہ پوری کمیونٹی اسے "زندہ" رکھتی اور نمو دیتی ہے۔ یوں کمیونٹی جو بسر کر رہی ہوتی ہے، اُس کا تجریدی یا علامتی اظہار فنونِ لطیفہ سے ہوتا ہے۔

ب۔ چونکہ ہر ثقافت مخصوص انسانی سماج سے منسلک ہوتی ہے اور چونکہ ہر انسانی سماج وقت اور جگہ میں زندہ ہے، اس لیے ہر ثقافت لازماً تاریخی و جغرافیائی ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کے نظریاتی اجزا میں اپنی جغرافیائی حدود سے باہر اور دنیا سے ماورا عناصر شامل بھی ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مختلف مسلمان سماج، اپنے نسلی، لسانی اور دیگر اختلافات کے باوجود بہت سی مشترک ثقافتی خصوصیات رکھتے ہیں۔

ج۔ چونکہ کسی بھی سماج کا طرزِ زندگی، اس کے اداروں یا سماج کے نظام سے مشروط ہوتا ہے، اس لیے کمیونٹی کی ثقافت بھی لازماً مشروط ہوتی ہے۔ لہٰذا اِس کمیونٹی کی ثقافتی ترتیب میں ہونے والی کسی بھی تبدیلی کو لازماً اپنے جلو میں ایسی تبدیلیاں بھی لانی چاہییں جو اس کے وجود کی سماجی شرائط کو اسی حساب سے تبدیل کرے۔ اس کے بالمقابل جب یہ سماجی حالات تبدیل ہوں تو کمیونٹی کی ثقافت لازماً اسی حساب بدلنی چاہیے۔

د۔ چونکہ ثقافت ایک طرزِ زندگی ہے، محض کوئی طرزِ خیال نہیں، اس لیے اس کے معیار اور رنگ روپ کے تعین کا زیادہ تر انحصار محض دعووں پر نہیں بلکہ حقیقی چلن پر ہے۔ یہ بات قابلِ تسلیم نہیں کہ کوئی مخصوص سماج مضبوطی کے ساتھ اقدار کے ایک مجموعے پر یقین رکھتا ہو اور عملی طور پر، مادی فوائد کے پیشِ نظر، بالکل مختلف قسم کی اقدار پر عمل پیرا ہو۔[7]

سماج میں فنون کے کردار کے بارے میں رپورٹ کہتی ہے:

فنون۔۔۔ایک اہم دوہری سیاسی کردار رکھتے ہیں۔ اندرونی طور پر، یہ کسی بھی قوم یا سماج کا وہ آئینہ ہوتے ہیں جس کے ذریعے سے وہ اپنی شبیہہ اور اپنی شخصیت کا جائزہ لے سکے۔ اس شخصیت کا شعور کسی بھی قوم کے لیے اپنے اجزائے ترکیبی کو قریب لانے اور اس کے عناصر کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ یوں ہم اسے قومی یکجہتی کا ایک طاقتور عنصر قرار دے سکتے ہیں۔ بیرونی طور پر، یہ وہ سب سے طاقتور ذرائع ہیں جن کی مدد سے کوئی قوم اپنی شناخت بین الاقوامی برادری میں قائم کر سکتی ہے۔ چنانچہ، فن قومی تصور اور قومی خیالات کی تاویل و تشریح کا ایک اہم ذریعہ ہے۔[8]

فن اور ثقافت کے مابین ربط کے بارے میں یہ رپورٹ زور دیتی ہے:

فنون، حتمی شکل میں، کسی بھی سماج کے مادی و نظریاتی، ہر دو طرح کے، طرزِ زندگی کی علامت ہیں۔ یوں، فنون کا ادارہ کسی بھی قومی شناخت یا شبیہ کی نمایاں ترین نمائندگی بنتا ہے، جس کے ذریعے سے اسے پہچانا اور شناخت کیا جا سکتا ہے۔ ان فنون کا رُتبہ اور ان کا معیار وہ پیمانہ ٹھہرایا جا سکتا ہے جس پر کسی تہذیب کا رُتبہ اور اس کے معیار کو پرکھا جا سکتا ہے۔ فن، ثقافت کے برعکس، سماجی زندگی کا خام مال نہیں، جو افراد سے آزادانہ وجود رکھتا ہے، بلکہ یہ وہ شعوری و اعلیٰ سطحی صناعی ہے جسے ماہرین کی ایک جمعیت تخلیق کرتی ہے۔ فن کار اس میں اشیاء کی وہ آگہی و شعور شامل کرتا ہے جو عمومی مشاہدے سے اوجھل ہوتی ہے اور اس کے محسوسات کی سطح ان سے بلند ہوتی ہے جو ان کی مانند اس کے لیے وقف نہیں ہوتے۔ لہٰذا فن، ثقافت کے برعکس، صرف ایک طرزِ زندگی کا مجہول عکس نہیں ہے بلکہ ایک فعال ادارہ ہے، جو کسی حد تک، اس میں تبدیلی یا اس میں تغیر کا سبب بن سکتا ہے۔ یہ جن کے ساتھ ابلاغ کرتا ہے اُن سب کی سوچ میں تبدیلی یا تبدل لا سکتا ہے۔ یہ جمالیاتی اعتبار سے اچھے اور برے کی تجویز کر سکتا ہے، یہ 'مہذب' اور 'غیر مہذب' شخصیت و رویے اور آس پاس موجود مادی خوبصورتی و بدصورتی کی نشاندہی کر سکتا ہے۔ اس طرح یہ کسی کمیونٹی کے اندر اقدار فیصلوں اور سماجی

---

[7] ایضاً، ص 40-38

[8] ایضاً، ص 41

رویے پر گہرا اثر چھوڑ سکتا ہے۔ لہٰذا فن ایک اہم اخلاقی (اور انحرافی شکل میں غیر اخلاقی) سماجی طاقت ہے۔ فنونِ لطیفہ کسی بھی انسانی گروہ کو وہ ذریعہ مہیا کرتے ہیں جس سے خواہشات، جذبات، جبلت، خواب، واہموں، تنازعات، خوشیوں اور ناخوشیوں، تکمیل اور جھنجھلاہٹوں کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ کسی بھی کمیونٹی کے لیے ذاتی اظہار کے یہ ذرائع اتنے ہی فطری اور اتنے ہی ضروری ہیں جتنا ہنسی اور آنسو، یا غم میں رونا اور خوش ہونا کسی فرد کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ ان ذرائع میں رکاوٹ ڈالنا یا انہیں دبا دینے سے وہی نقصان دہ نفسیاتی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں جو کسی فرد پر اپنی فطری جبلت کو بزور قوت دبا دینے سے مرتب ہوتے ہیں۔ سو، فنی اظہار لوگوں کی ذہنی صحت کے لیے ایک اہم عنصر ہیں۔ فن انسانی خوشی کا ایک مانا ہوا منبع ہے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات تو اسے اس کا واحد مقصد سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہ مسرت انگیزی دیگر اخلاقی، دانشورانہ اور جذباتی عناصر کے ساتھ مل کر اچھا اور سنجیدہ فن استعمال کر کے لوگوں کے لیے خوشی کی سب سے زیادہ معلوماتی، مفید اور مقصدیت کی حامل شے کے طور پر استعمال کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا فن انسانی خوشی کا ایک اہم عنصر ہے۔ یہ سب کچھ اور اس سے کہیں زیادہ ایک سے زائد بار اور ایک سے زیادہ مواقع پر پاکستان میں دہرایا جا چکا ہے۔ اس کے باوجود اس حوالے سے اتنا کم کام کیوں ہوا؟ اس کی وجہ فن و ثقافت کے مسائل کے بارے میں ناقص فہم، غلط، تنگ نظر اور حتیٰ کہ گمراہ کن قومی رویے ہیں۔[9]

یہ رپورٹ ان فطری تضادات کے بارے میں مسلسل خبردار کرتی ہے جو ریاستی پالیسی میں اس حوالے سے موجود ہیں اور بتاتی ہے کہ کیسے ''قومی فنون اور ثقافت کے بارے میں منفی عوامی اور سرکاری رویے ایک مضبوط ثقافتی یلغار کے دَر وا کر دیتے ہیں''۔[10] لیکن خاص طور پر یہ رپورٹ اس ریاستی منافقت کا پردہ فاش کرتی ہے، جس نے کبھی بھی ثقافت مخالف اور فنون مخالف مکتبہ فکر کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔

یہ ستم ظریفی ہے کہ وہ طبقات جو ہماری قومی ثقافت، اور اخلاقی اور نظریاتی اقدار کے دانستہ بگاڑ پر سب سے زیادہ بلند آہنگ کے ساتھ آواز اٹھاتے ہیں، وہ کسی حد تک، اور شاید غیر ارادی طور پر، قومی فنون کے فروغ اور اخلاقی و جمالیاتی فیصلوں کے حوالے سے سنجیدہ نوعیت کے عوامی معیار میں ارتقاء کی قطعی مخالفت سے اس بگاڑ کو ممکن بناتے ہیں۔[11]

[9] ایضاً، ص 42-41

[10] ایضاً، ص45

[11] ایضاً، ص45

رپورٹ متنبہ کرتی ہے کہ ریاست کے انفرادی اہل کاروں کو فنکاروں اور ثقافتی کارکنان کے لیے قانون نافذ کرنے کی ذمہ داری (جب کہ اس حوالے سے سوائے ذاتی پسند یا ناپسند کے سوا کوئی متعین پالیسی موجود نہ ہو) سونپنے سے ایک ایسی صورت حال جنم لے سکتی ہے جس سے بہت سے عوامی عہدیداروں میں یہ احساس پیدا ہوگا کہ فن اور ثقافت کوئی خطرناک چیز ہے اور بہتر ہے کہ انہیں نظر انداز کر دیا جائے۔[12]

پاکستان میں فلم کا معاملہ

پاکستان میں فلم کا میڈیا عرصہ دراز سے ریاستی الجھاؤ کا شکار ہے۔ اگرچہ جناح صاحب نے خود اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ نئے ملک میں سینما کو فروغ دیا جائے[13]، تاہم یہ میڈیا پاکستان بننے کے ابتدائی برسوں میں ہی سینما کی ترقی کے لیے کسی ریاستی پالیسی کی عدم موجودگی اور اس انڈسٹری میں کام کرنے والوں کے لیے سماجی ناقبولیت کے گھیرے میں آگیا تھا۔ موخر الذکر معاملے کا تعلق بڑی حد تک اُس طبقاتی پس منظر سے تھا جس سے اس میڈیم میں کام کرنے والے لوگ تعلق رکھتے تھے کہ مذہبی دائیں بازو کے بہت سے لوگ اسے اسلامی تعلیمات کے خلاف تصور کرتے تھے۔[14] انڈسٹری کے بارے میں موجود اس تاثر کی وجہ سے کہ یہاں اخلاقی معیارات ڈھیلے ڈھالے ہیں اور مبینہ طور پر یہ حدود و قیود سے آزاد جگہ ہے، وہ خواتین جن کا تعلق نام نہاد "اچھے خاندانوں" سے تھا وہ خاص طور پر اس سے اپنا دامن بچاتی تھیں۔ اس کے نتیجے میں ابتدائی زمانے میں یہاں کام کرنے والی بہت سی، اگر اکثریت نہیں تو، خواتین فنکارائیں اُن علاقوں سے لی جاتی تھیں جنہیں "ریڈ لائٹ ایریا" تصور کیا جاتا تھا۔

---

[12] ایضاً، ص 45

[13] خط بنام محمد مسعود، مورخہ 6 جنوری 1945۔ بحوالہ:
https://tribune.com.pk/story/496489/quaid-wanted-mussalmans-to-enter-film-industry

[14] سینما سے تنفر کی وجہ کا تعلق ابتدائی اسلامی امتناعی حکم سے ہے جو بصری فنون لطیفہ میں انسانی شبیہہ بنانے کے حوالے سے دیا گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ خیال تھا کہ یہ شے بت پرستی کی جانب لے جاسکتی تھی۔ بعد کے دور میں، ایسی لغوی تشریحات بھی سامنے آگئیں جن میں کسی بھی طرح سے تمام بصری فنون (مصوری، مجسمہ سازی اور فوٹو گرافی وغیرہ) میں انسانی شبیہہ کا بنانا جنسی ہیجان کا ایک ممکنہ منبع سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ مسلمانوں کی اکثریت اس تشریح کو تسلیم نہیں کرتی، تاہم افغانستان کے طالبان نے فلم اور ٹی وی پر پابندی عائد کرنے کے ساتھ ساتھ ہر طرح کی عکس بندی کو ممنوع قرار دے رکھا تھا۔

مذہبی ناپسندیدگی (خاص طور پر اس لیے بھی کہ پاکستانی فلمی روایت برصغیر کے سینما سے منسلک ہے جس میں ناچ گانوں پر بہت زور دیا جاتا ہے) اور سماجی طور پر قدامت پسندوں اور حتیٰ کہ دانشور طبقے کی جانب سے انڈسٹری میں کام کرنے والے ہنرمندوں کو غیر اہم گردانے کی وجہ سے (چند ایک مستثنیات کے علاوہ انہیں زیادہ تر سطحی، غیر مہذب اور غیر سنجیدہ نوعیت کی تفریح کا خوگر ہی سمجھا جاتا تھا) یہ ہوا کہ اگرچہ پاکستانی سینما ساٹھ اور ستّر کی دہائی میں مقبولیت کی انتہاؤں کو چھو رہا تھا، ریاست کے ساتھ اس کا رشتہ متضاد نوعیت کے جذبات کا حامل ہی تھا۔

اِن تضادات نے جنرل ضیاء الحق، جس نے پاکستان کے منتخب وزیر اعظم کا تختہ اُلٹ کر حکومت سنبھالتے ہوئے ملک کی اسلامائزیشن کا عہد کیا تھا، کے دور میں سخت الفاظ کا چولا پہن لیا۔ اس حوالے سے ایک ذاتی گواہی براڈکاسٹر، پاکستان ٹیلی وژن (پی ٹی وی) کے سابق مینجنگ ڈائریکٹر اور پاکستان نیشنل کونسل آف آرٹس کے سابق سربراہ آغا ناصر کی ہے۔ پاکستانی فلم انڈسٹری کے مسائل کے بارے میں ہونے والے ایک اجلاس کے دوران جنرل ضیاء نے شرکاء سے پوچھا کہ کیوں ان سے "یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ زناکاروں کے لیے کچھ کریں گے"۔ یہ وہ وقت تھا جب پاکستانی سینما کو جدید تکنیکی وسائل، ٹیلی وژن اور ویڈیو کیسٹس کی دستیابی، بیرون ممالک میں بننے والی فلموں کی بے روک ٹوک پائیریسی، اور سخت گیر سنسر شپ جیسے حقیقی مسائل کا سامنا تھا اور شہروں میں سینما گھر جانے کے کلچر میں بھی ریاستی پالیسیوں کے باعث بدلاؤ آ رہا تھا۔

یہ بات بالکل سمجھ میں آنے والی ہے کہ اس اجلاس کا کچھ نتیجہ نہ نکلا اور ایک سخت گیر سنسر شپ جنرل ضیاء کی حکومت نے عائد کر دی جس نے سماجی طور پر تبدیلی کے خواہاں اور ریاستی اختیار پر سوال اٹھانے والی ہر شے کو ممنوع قرار دے دیا۔ پہلے ہی ڈوبتی ہوئی فلمی صنعت مزید ڈوب گئی۔ تاہم ایک ستم ظریفی یہ ہوئی کہ اس کی وجہ سے پاکستان میں ایک نئی طرح کا سینما وجود میں آ گیا۔ وہ سینما جو اپنے وجود کے لیے سنسنی خیز تشدد کا محتاج تھا، عموماً یہ دیہاتی اور جاگیردارانہ دُنیا کی عکاسی تھی اور یہ سینما جانے والے ایک مخصوص طبقے ۔۔ شہر میں رہائش پذیر، غیر شادی شدہ محنت کش مرد ۔۔ کو ہی اپنی جانب راغب کرتا تھا۔

بہت برس بعد، جب میں نئے بنائے گئے سندھ بورڈ آف فلم سرٹیفکیشن کا رُکن بنا (اسے سندھ سنسر بورڈ بھی کہا جاتا تھا)، تو میں ممبران کے اُس گروپ کا حصہ تھا جنھوں نے فیصلہ کیا کہ

فلم "وار" (2013) کو اپنے پُر تشدد مناظر اور عامیانہ زبان کے استعمال کی وجہ سے بالغان والا سرٹیفکیٹ دیا جانا چاہیے۔ اس سرٹیفکیٹ کا مقصد یہ تھا کہ اٹھارہ برس سے کم عمر بچوں کی فلم دیکھنے کی اجازت نہ دی جائے۔ فلم کے حمایتیوں نے اس چیز کو بالکل پسند نہ کیا، وہ چاہتے تھے کہ فلم کو یونیورسل ریٹنگ کا سرٹیفکیٹ دیا جائے، جس کی وجہ سے ہر عمر کے ناظرین (بشمول بچے) اِس فلم کو دیکھ سکیں۔ اس وقت مجھے نجی طور پر بورڈ کے اُس وقت کے سربراہ نے بتایا کہ میں اس معاملے سے پرے رہوں کیونکہ فلم کے مربی، اس فلم کو رائے عامہ ہموار کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے تھے اور جن ناظرین کو وہ متوجہ کرنا چاہتے تھے ان میں پندرہ یا سولہ برس کے نوجوان بھی شامل تھے۔

اس سلسلے میں ہونے والے جائزہ اجلاسوں میں سے ایک کے دوران جب میں نے نشان دہی کی کہ کچھ مناظر میں دہشت گردوں کا لوگوں کے سر اُڑاتے ہوئے دکھایا جارہا ہے اور یہ مناظر کسی طور بھی بچوں کے دیکھنے کے لیے مناسب نہیں ہیں تو مجھے، ایک ایسے ممبر نے جو سرٹیفکیٹ میں تبدیلی کے لیے آمادہ گروپ کا حصہ بن گیا تھا، جذبے سے عاری انداز میں کہا کہ "یہ تو عام سی چیز ہے اس میں ایسی بڑی بات کیا ہے"۔ کسی حد تک یقیناً وہ صاحب صحیح کہہ رہے تھے۔ پچھلے برسوں میں پاکستانی سینما میں تشدد کے ایسے مناظر کو "نارملائز" کیا جاچکا تھا، حتیٰ کہ غالب بیانیے پر سوالات اٹھانے، رومانوی محبت اور نازک پہلوؤں کو دکھانے پر رکاوٹ تھی یا انہیں نظرانداز کیا جاتا تھا۔

گاہے بگاہے، فلم ساز بھی اپنی جانب سے ریاستی طاقت کے مراکز کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے جنگ جویانہ، "حب الوطنی" سے بھرپور فلمیں اس امید پر بناتے ہیں کہ اس سے ان کے کاموں میں "نظریہ پاکستان" کو فروغ دینے کے کام کا اضافہ ہو جائے گا، حالانکہ ابھی اس نظریے کی باقاعدہ تعریف متعین ہونا باقی ہے۔

میں، بدقسمتی سے، بحیثیت فلمساز اور 2001 سے 2014 تک کارا فلم فیسٹیول (کراچی انٹرنیشنل فلم فیسٹیول) چلانے کے دوران ریاستی اہلکاروں کو صوابدیدی اختیار سونپ دیے جانے کے مضمرات کا براہِ راست گواہ ہوں۔ اس کے علاوہ 2013 سے 2016 تک میں نے سندھ فلم سنسر بورڈ میں بھی خدمات سرانجام دیں۔ بطور صحافی بھی میں نے میڈیا سنسرشپ پر سوال اٹھایا۔

ملک کے فلم کوڈ کے مطابق فلم میں کیا کچھ دکھانے کی اجازت نہیں ہے یا اسکرین پر کیا شے نہیں آسکتی اس کی شرائط اس قدر مبہم اور صوابدیدی نوعیت کی ہیں، اور ان کی اتنی وسیع وضاحت ہوسکتی ہے کہ عملاً کسی بھی فلم ساز کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ یقین سے کہہ سکے کہ کیا چیز مسئلے کا باعث بن سکتی ہے اور کیا نہیں۔ در حقیقت، اور یہ میری سوچی سمجھی رائے ہے کہ، اگر قانون کی ممکنہ حد تک کھلی تشریح کی جائے تو کسی عمدہ اور غیر عامیانہ فلم کا پاکستان میں بننا ممکن ہی نہیں ہے۔

ایسی کسی بھی چیز پر جو ممکنہ طور پر قومی سلامتی، مذہب، لسانی ہم آہنگی اور خارجہ پالیسی کے کسی بھی پہلو پر سوالات اٹھانے کے ساتھ ساتھ کوئی بھی ایسی شے جو عامیانہ یا فحش ہو (یہاں ان چیزوں کی کوئی تعریف متعین نہیں کی گئی اور اسے انفرادی صوابدیدی تشریح پر چھوڑ دیا گیا ہے)، پر پابندی کے بعد کسی بھی فلم ساز کے لیے فلمانے کو صرف گھریلو قسم کے ڈرامے اور "محفوظ" رومانس یا پھکڑ کامیڈی ہی بچتی ہے۔ اکثر اوقات فلم ساز خود کو سیلف سنسر کرتے ہیں تاکہ کسی بھی ایسے مواد سے بچا جا سکے جو آگے چل کر ان کے لیے مشکلات کا سبب بنے اور ان کی ساری سرمایہ کاری یا تو ڈوب جائے یا افسر شاہی کے ہاتھوں برباد ہو جائے۔

معاملات کو اسی مفعولیت کے ساتھ قبول کر لینے کے باعث (باوجود بہت سی کاوشوں کے، کسی حکومت نے کوشش نہیں کی کہ وہ بے سروپا قسم کے سنسر قوانین کی درستگی کے لیے کوشش کرے یا فلم کے معاملات کے گرد گھومنے والے قوانین کا از سرِ نو جائزہ لے کر انہیں کوئی با معنی شکل دے) جو شکل بنی ہے وہ ہمارے آس پاس موجود ہے۔ ملک میں سینما کے زوال کے متعدد عوامل ہیں لیکن ان کے ساتھ ساتھ ہمیں سخت گیر اور صوابدیدی سنسر شپ کو ہرگز نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ جس نے بہت سے فلم سازوں کو انڈسٹری سے دور کر دیا۔

ستّر کی دہائی تک پاکستان دُنیا بھر میں فلم سازی کے سرِفہرست دس ممالک میں شمار ہوتا تھا۔ اب کم از کم پچیس برس سے پاکستان اپنی دم توڑتی ہوئی فلمی صنعت کے بارے میں نوحہ کناں ہے۔ اسّی کی دہائی کی ابتدا میں ایک موقع پر پاکستان میں ایک برس کے دوران سو سے زائد فیچر فلمیں بنائی گئیں۔ 2013 میں ہونے والی ایک چھوٹی سی بحالی کے بعد، آج یہاں صرف 25 فلمیں بنتی ہیں۔ 1980 میں پاکستان میں بارہ سو سینما گھر تھے۔ جب 2001 میں کارا فلم فیسٹول کا آغاز ہوا تو ایک فلم ملک بھر میں صرف سولہ اسکرینوں پر ریلیز ہوتی تھی۔ آج، ملٹی

پلیکسز میں ہوئی بڑھوتری کے باوجود (یہ وہ پالیسی ہے جس کے لیے کارا فلم نے ترغیب کاری کی)، اب بھی ان اسکرینوں کی تعداد ایک سو پچیس سے کم ہے۔

مسئلہ پالیسی میں تسلسل کے مستقل فقدان اور ریاست کی نا اہلی کا ہے جو معروضی حقائق کو مد نظر رکھ کر کیے جانے والے عملی اقدامات اور قلیل مدتی حکمتِ عملی کے مابین فرق کرنے میں ناکام ہے۔ مثال کے طور پر دو ہزار دس کی دہائی میں پاکستانی فلم کا جو احیاء ہوا اس کی کافی حد تک وجہ 2007 میں اٹھائی جانے والی وہ پابندی ہے جو پینتالیس برس سے انڈین فلموں کی نمائش پر عائد تھی۔ اس کام کے لیے بھی کارا فلم فیسٹیول 2002 سے ترغیب کاری کا کام کر رہا تھا۔ دلیل یہ تھی کہ کچھ مختصر عرصے کے لیے پاکستانی فلم انڈسٹری کو پہنچنے والے نقصان کو اس لیے نظر انداز کر دینا چاہیے کیوں کہ طویل دورانیے میں ان کی وجہ سے پاکستان کی سینما انڈسٹری کو از حد ضروری سرمایہ کاری حاصل ہوتی۔

بعینہٖ ایسا ہی ہوا۔ پاکستانی سینما کو ہونے والے نقصان کے ابتدائی دور کے بعد وہ پیسا جو سینماؤں سے کمایا گیا تھا، اُس کی مدد سے مزید ملٹی پلیکسز تعمیر ہوئے اور اچھے معیار کی ایسی پاکستانی فلموں کے لیے بھی سرمایہ کاری دستیاب ہونے لگی جو ناظرین (خاص طور پر نوجوان لوگ اور خواتین) در حقیقت دیکھنا چاہتے تھے۔ اُمید کا دیا پھر جل اٹھا تھا اور پاکستانی فلموں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا اور پاکستانی فلم ساز روایتی باکس آفس مسالے سے ہٹ کر اہم معاملات پر بھی توجہ کرنے لگے۔ اس قِسم کی فلموں سے، اگرچہ ان کی تعداد ابھی بہت کم تھی، یہ اندازہ قائم کیا جا سکتا تھا کہ اس حوالے سے بہتری کا عمل جاری تھا۔ لیکن ایک بار پھر، بغیر اس سارے معاملے کی نوعیت کو سمجھے ہوئے، ریاست نے تمام انڈین فلموں کی نمائش پر پابندی عائد کر دی (2016-2017 میں چند ماہ کے لیے اور پھر دوبارہ 2019 میں)۔

اس کوتاہ نظر پالیسی کا نتیجہ یہ نکلا کہ سینما کا کاروبار تباہ کن گڑھے میں جا گرا (جس وقت پابندی کا اطلاق ہوا اس وقت تک سینماؤں سے حاصل ہونے والا ستّر فیصد ریونیو بالی وڈ فلموں ہی کی دین تھا) اور نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف سینما سرکٹ میں ہونے والی توسیع اور پاکستانی مواد کی پروڈکشن رُک گئی۔ سنسر شپ کے حوالے سے دوبارہ سختی اور انتہا پسند خیالات رکھنے والوں سے نپٹنے کے لیے ریاستی نا اہلی کے نتیجے میں کچھ انتہائی عمدہ قسم کا سینما فلم بینوں کی نگاہوں تک پہنچنے میں ناکام رہا۔

ایسی ہی ایک دلچسپ مثال حالیہ دِنوں میں بننے والی فلم "زندگی تماشا" کی شکل میں ہمارے سامنے ہے جو، ملکی سنسر بورڈ سے متعدد بار پاس ہو جانے اور سینٹ کی ایک خصوصی کمیٹی سے کلئیرنس حاصل کرنے کے باوجود، سینماؤں میں ریلیز نہیں ہو سکی کیونکہ ایک مذہبی انتہا پسند گروہ، تحریک لبیک پاکستان (ٹی ایل پی) کی جانب سے اس سلسلے میں دھمکیاں دی گئی تھیں۔ ٹی ایل پی والوں نے کبھی یہ فلم دیکھی نہیں تاہم ان کے خیال میں یہ فلم مذہبی جذبات اور مّلائیت پر ایک حملہ ہے۔ فلم کے ہدایت کار اور سرمایہ کار مستقل اس بات کی تردید کرتے ہیں لیکن، ایک بار پھر ریاست نے خود کو اتنا کمزور ثابت کیا کہ وہ مذہبی دائیں بازو سے نپٹنے میں ناکام رہی۔ صورت حال اس وقت مزید مضحکہ خیز ہو گئی جب یہ فلم عالمی میلوں میں دکھائی گئی اور اسے آسکرز میں پاکستان کی فلم کے طور پر شامل کیا گیا جبکہ آج تک پاکستان میں اس فلم کو نمائش کے لیے پیش ہی نہیں کیا جاسکا۔

اس کے برعکس بڑی ہی فراخ دِلی کے ساتھ نہایت ہی سادہ قِسم کے بیانیے کے لیے ریاستی معاونت فراہم کی جاتی ہے۔ حالیہ دِنوں میں ٹیلی وژن اسکرینوں پر ایک مقبول تُرک ڈرامہ سیریز، جس میں تیرہویں صدی میں پہلے عثمانی سلطان کے والد کی زندگی دکھائی گئی ہے، اردو زبان میں ڈھال کر چلائی جارہی ہے۔ پاکستانی وزیرِاعظم نے بھی اس کام کی حمایت کی اور کہا کہ یہ سیریز "اسلامی تاریخ" کے اسباق دیتی ہے، باوجود اس حقیقت کے خود اس سیریز کے ترک لکھاری نے کھلے عام اس بات کا اعتراف کیا کہ اس کہانی میں پیش کیے جانے والے اکثر "حقائق" گھڑے گئے ہیں۔ درحقیقت اس بات کے کوئی تاریخی ثبوت دستیاب نہیں ہیں کہ اس کہانی کا مرکزی کردار، خانہ بدوش جنگجو قبیلے کا سردار ارطغرل، حقیقت میں مسلمان تھا بھی یا نہیں۔ تاہم یہ حقیقت ارطغرل غازی نامی اس سیریز کو پاکستان بھر میں ایک ثقافتی قوت بننے سے نہیں روک سکی۔ پشاور سے لے کر کراچی تک کئی کاروباروں نے یہ نام اختیار کر لیا اور نوجوان اس سیریز کے کرداروں کے لباس میں دکھائی دینے لگے، ان لوگوں کی اس حوالے سے سماجی رابطوں کی ویب سائٹوں پر کی جانے والی پوسٹیں جوش وجذبے سے بھری ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

یہ ایک پُر فخر ماضی/طاقت ور رہنما/جنگجو کی عظمت بیان کرنے والا ایک تازہ ترین مستعار خیال ہے جو بظاہر ایک بے ضرر قِسم کی فینٹسی دکھائی دیتا ہے، لیکن جو کسی بھی متبادل ثقافتی پڑاؤ کی عدم موجودگی کے سبب پاکستانیوں کے تخیل پر چھایا رہے گا۔ درحقیقت میرا

استدلال یہ ہے کہ ایسے سادہ بیانیے اور استعارے، جن کو مزاحمت کا سامنا نہیں ہوتا، بہت بڑی تعداد میں ناظرین کو سادہ ترین حقائق پر یقین دلا کر انہیں انتہا پسندی کی جھولی میں گرا دیتے ہیں۔ کسی طاقت ور مسیحا کے متعلق سادہ بیانیہ سیاسی طیف کے کسی ایک ہی رُخ کی ملکیت نہیں ہوتا۔ 2013 میں بنائی گئی فلم "وار" کے ویلن وہ انتہا پسند دہشت گرد تھے جو پاکستان میں بد ترین تشدد لانے کے ذمہ دار تھے۔ تاہم، ہاتھ کی صفائی سے کام لے کر فلم میں دکھایا گیا کہ ان لوگوں کو مکمل طور پر غیر ملکی (یعنی انڈین) ایجنٹ کنڑول کرتے ہیں جو نہ صرف ان کی ڈوریں ہلاتے ہیں بلکہ ان کے تمام کاموں کی منصوبہ بندی بھی کرتے ہیں۔ حکمت عملی واضح طور پر یہ تھی کہ اوسط پاکستانیوں کی نظر میں ان انتہا پسندوں کو محض بیرونی قوتوں کا آلہ کار بنا کر پیش کیا جائے۔ اس طریقہ کار میں مسئلہ یہ ہے کہ جب تک آپ اس قابل نہیں ہوتے کہ انتہا پسند ذہنیت سے اپنی شرائط پر نپٹیں تب تک اس بات کا امکان نہیں کہ ریاست اس قابل ہو گی کہ وہ حقیقی وِلنوں کی شناخت کر سکے۔ اس کی بجائے یہ ہمیشہ سائے کے پیچھے بھاگتی رہے گی اور اپنی پوزیشنوں کے حوالے سے معذرت خواہانہ رہے گی۔

کسی بھی ذہین انتہا پسند کے لیے یہ بہت آسان ہے کہ وہ کسی نظریاتی دلیل کو ریاستی بیانیے کی نفی کے لیے استعمال کر لے۔ اس حوالے سے، 2007 میں عسکری معاونت سے بنائی گئی فلم "خدا کے لیے" اگرچہ "وار" جیسی عمدہ پیش کش نہیں تھی، لیکن اس میں زیر نظر معاملے کے حوالے سے کہیں زیادہ واضح نقطہ نظر پایا جاتا تھا۔ کم از کم اس فلم نے کوشش تو کی کہ وہ عام پاکستانیوں کے اندر پائی جانے والی ثقافتی الجھاؤ جیسے حقیقی مسئلے کو گرفت میں لینے کی کوشش کرے اور بتائے کہ کیسے یہ الجھاؤ نوجوانوں کو انتہا پسندوں کے ہاتھوں میں کھیلنے کی جانب دھکیل دیتی ہے۔

کارا فلم فیسٹیول چلانے کے دوران بھی ریاستی رِٹ کے بارے میں ایسی ہی الجھنیں مجھے دیکھنے کو ملیں۔ جہاں ہر طرح کا پائیریسی والا مواد، جس میں انڈین اور مغربی مین سٹریم سینما میں ہونے والے کام سے لے کر (حتیٰ کہ برہنہ فلمیں تک) سارے پاکستان میں پھیلی ویڈیو کی دکانوں، غیر قانونی کیبل ٹی وی چینلوں اور انٹرنیٹ کے ذریعے سے وسیع پیمانے پر دستیاب تھیں وہاں ریاستی سنسر شپ سینما اور فیسٹیول میں پیش کیے جانے والی فلموں کے لیے ہی مختص تھا۔ کارا فلم نے دوٹوک انداز میں کسی بھی قسم کا مواد سنسر شپ کے لیے جمع کرانے سے انکار کیا، خیر

اُس وقت یہ معاملہ بھی تھا کہ حالات بھی کچھ مخصوص نوعیت کے تھے کہ اس زمانے کا فوجی حکمران خود بھی چاہتا تھا کہ ایسے ثقافتی پروگرام مثلاً عالمی فلمی میلے وغیرہ منعقد کیے جائیں، اسی کے نتیجے میں بعدازاں انڈین فلموں سے پابندی اٹھالی گئی اور کارا فلم کو سنسر قوانین سے مستثنیٰ کر دیا گیا۔

اس زمانے کی سب سے بڑی ستم ظریفی تو یہ تھی کہ جو لوگ اقتدار میں تھے وہ اکثر اوقات ایرانی آرٹ ہاؤس سینما کی مثال دیا کرتے تھے کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جس سے پاکستانی سینما کو سبق سیکھنا چاہیے۔ اس کی بنیادی وجہ تو یہ تھی کہ ایرانی سینما نہ تو انڈین تھا اور نہ ہی مغربی تھا، اور اس کا ماخذ ایک قدامت پسند مسلمان سماجی ماحول تھا جس کے بارے میں پاکستانیوں نے لامحالہ یہ فرض کر لیا تھا کہ یہ ہماری عبقریت کے لیے زیادہ سود مند تھا۔ اکثر یہ سوال پوچھا جاتا تھا کہ پاکستانی سینما کیوں اتنا عمدہ نہیں، جتنا عمدہ ایران میں تخلیق کیا جا رہا تھا۔ اس طرح کے سوالات اٹھانے والے اِن مخصوص حالات کو بالکل نہیں سمجھتے ہیں جن میں ایرانی سینما نے ارتقا پایا اور چلا (اکثر اسے ریاستی مدد دستیاب رہی)، نہ ہی یہ لوگ اس بات کو بھانپ سکتے ہیں کہ بہت سی ایرانی فلمیں جنہوں نے عالمی سطح پر پذیرائی حاصل کی وہ در حقیقت خود ریاست پر کی جانے والی بہت ہی لطیف تنقید تھی۔ ایسی ہی فلموں کے لیے اگر پاکستان میں سرمایہ کاری حاصل بھی ہو جائے تو ان فلموں سے ریاست کے انہی کارپردازوں کے لیے بہت سے مسائل جنم لے لیں گے جو ایرانی فلموں کی تعریف کرتے ہوئے نہیں تھکتے۔

بیرونی سرمایہ کاری سے بننے والی چند پاکستانی فلموں کو بیرونی دنیا میں شہرت حاصل ہوئی (بہت سی ایرانی آرٹ ہاؤس فلموں کو بھی بیرونی ذرائع سے سرمایہ کاری حاصل ہوتی ہے) تو اکثر اوقات ان فلموں کو پاکستان کے بارے میں تاثر خراب کرنے کی سازش قرار دے دیا گیا۔ اکثر اوقات وہ صاحبانِ اقتدار جو تبدیلی پر اثرانداز ہو سکتے ہیں وہ کسی انقلابی تبدیلی کی راہ کھوٹی کر دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ دو ہزار کی دہائی میں سامنے آنے والی "روشن خیالی" کی عمر بہت کم ثابت ہوئی اور افراد کے منظر سے ہٹنے پر یہ غائب ہو گئی۔

تاہم یہ بات بالکل واضح طور پر سمجھ لینی چاہیے کہ آزادیٔ اظہار تخلیقی عمل کا انتہائی بنیادی جزو ہے اور جو بھی ادارہ اور تنظیم فن و ثقافت کے فروغ کے لیے قائم کی جائے، اسے ہرگز یہ اجازت نہیں دی

جانی چاہیے کہ وہ سوچ سمجھ سے عاری جماعت بندی اختیار کر لے یا افسر شاہی کے اختیار میں چلا جائے۔[15]

پچاس برس قبل فیض احمد فیض نے اپنی کلچر رپورٹ میں اس بات کی نشاندہی کی تھی:

کسی بھی ترقی پذیر ملک میں ثقافتی سر گرمی کئی طرح سے سماجی۔ سیاسی سر گرمی کی شکل ہوتی ہے اور صرف اسی سر گرمی کے ذریعے سے ہی قومی تعمیر میں عوام کی کامل شمولیت ممکن بنائی جا سکتی ہے۔۔۔ اگر ریاست یا ذمہ دار عوامی ادارہ مقبول عام فراغت اور جذباتی اطمینان کی ضروریات پوری نہ کر پائیں گے تو یہ چیزیں غیر ذمہ دار ادارے مہیا کریں گے جن پر کوئی عوامی یا اخلاقی معقولیت کا دباؤ نہ ہوگا۔ جو چیزیں یہ مہیا کریں گے وہ کسی بھی قوم کی ذہنی اور اخلاقی صحت کے لیے منشیات اور افیون سے زیادہ ضرر رساں ثابت ہوں گی۔[16]

اسلام، ایٹم بم اور بستر کی چادریں

کچھ برس قبل، 23 مارچ کے آس پاس، میں گاڑی چلانے کے دوران ایک ایف ایم ریڈیو کی نشریات سن رہا تھا۔ ان چینلوں پر میزبان و سامعین کے مابین ہونے والی گفتگو سننا کسی بھی سننے والے کے لیے امتحان سے کم نہیں ہوتا کیونکہ اکثر اوقات ہونے والی یہ بات چیت نہایت معمولی درجے کی ہوتی ہے۔ لیکن، بالکل غیر متوقع طور پر، بعض اوقات یہ متوسط شہری طبقے سے تعلق رکھنے والے پاکستانیوں کے ذہنوں میں بسے خیالات کے بارے میں بہت عمدہ جان کاری مہیا کر دیتی ہے۔ مثال کے طور پر اِس خاص موقع پر، یوم قرار داد پاکستان کو ذہن میں رکھتے ہوئے اور حب الوطنی کے جذبے کو فروغ دینے کے لیے، میزبان نے اپنے سامعین سے کہا کہ وہ اسے کال کر کے بتائیں کہ، بطور پاکستانی، ہمیں اپنے ملک پر کسی حوالے سے فخر کرنا چاہیے۔ جو کچھ اس کے بعد سامنے آیا وہ کچھ ماورائے حقیقت کی سرحدوں کو پہنچتی ہوئی شے تھی۔

کال کرنے والے پہلے سامع نے اعلان کیا کہ بطور پاکستانی، جو پہلی چیز ہمارے لیے قابل فخر ہونی چاہیے وہ ہمارا مسلمان ہونا ہے۔ "اوکے، بالکل، ہمیں اپنے مذہب اسلام پر فخر کرنا

15 فیض کلچر رپورٹ کے متن کو سلیم اور اشفاق (2013) میں شامل کیا گیا ہے۔

16 ایضاً، ص48

چاہیے۔ اس کے علاوہ؟"، میزبان نے جواب دیا۔ (یہ بات چیت اردو میں ہو رہی تھی۔) "اررر۔۔۔"، کال کرنے والا دوبارہ گویا ہوا، "اسلام اور۔۔۔۔"وہ کسی بھی اور شے کے بارے میں سوچ ہی نہیں پا رہا تھا۔ چند سیکنڈ تک کسی دوسرے خیال کے بارے میں اسے متوجہ کرنے کی کوشش کر کے میزبان نے اس کال کرنے والے کا شکریہ ادا کرتے ہوئے لائن کاٹی اور دوسری کال وصول کرنے لگا۔

دوسری کال میں اس بار کوئی خاتون لائن پر تھی، اس نے آغاز یوں کیا، "بطور مسلمان ہمیں اپنے دین اسلام پر فخر کرنا چاہیے!" ایک بار پھر میزبان نے اس سے اتفاق کرتے ہوئے کسی اور ایسی شے کے بارے میں جاننا چاہا جس پر اسے فخر ہو۔ "ہمارے پاس دنیا کا بہترین مذہب ہے، لہٰذا ہمیں اپنا سر اس حوالے سے بلند رکھنا چاہیے"، خاتون نے جواب دیا۔ "بالکل صحیح"، میزبان نے ایک بار پھر اس سے متفق ہوتے ہوئے پوچھا کہ اس کے علاوہ کچھ اور؟ "اررر۔۔۔"، خاتون نے سوچنے کے لیے چند سیکنڈ لیے لیکن اسے کوئی اور شے نہیں سوجھی۔

میزبان نے اب تیسری کال وصول کی۔ میزبان کو یہ سن کر اطمینان ہوا کہ تیسری کال کرنے والے نے "ایٹم بم" کا کہا۔ "اوکے!"، میزبان نے جواب دیا، "ہاں، ہم ایک جوہری ہتھیار رکھنے والی ریاست ہیں تو ہمیں اس پر فخر ہونا چاہیے! اس کے علاوہ کچھ اور؟" "اررر۔۔۔ اسلام؟" تیسری کال کرنے والے کو اس کے سوا کچھ اور نہ سُوجھا تو میزبان اگلے کالر کی جانب بڑھا۔

اس کے بعد پندرہ منٹ کے دورانیے میں کم از کم کوئی درجن بھر لوگوں نے بات کی ہو گی۔ اگلے ہر فون کرنے والے نے اسلام اور ایٹم بم، انہی دو عناصر کو دہرایا۔ انہوں نے صرف کچھ مختلف الفاظ استعمال کرنے کی کوشش کی: دین، مذہب، ایمان، اسلام، مسلمان ہونا؛ جب کے دوسری جانب ایٹم بم، نیوکلیئر پاور، جوہری ہتھیار۔ لیکن یہ فہرست ان دو چیزوں سے آگے نہ بڑھ پائی۔ ان میں سے اکثر تو ایک ہی شے سے آگے سوچ ہی نہ پاتے اور جب میزبان ان سے کسی اور شے کے متعلق پوچھتا تو ان کے جوابات "اررر۔۔۔" پر ختم ہو جاتے اور پھر میزبان کو اگلی کال کی جانب بڑھنا پڑ جاتا۔ یہ ایک مزاحیہ قِسم کی دہرائی سی بن گئی تھی۔

اس کے بعد ایک اور خاتون نے کال کی۔ اس نے فہرست کا آغاز اسلام سے کیا۔ اس وقت تک میزبان بھی کچھ اُکتا سا چکا تھا، اس لیے اس نے کچھ ترش روئی سے کہا، "ہاں، اسلام،

اس کے علاوہ کچھ اور؟" خاتون نے اب فہرست میں پاکستان کی جوہری طاقت ہونے کو شامل کیا۔ "جی بالکل، بالکل، ایٹم بم، اس کے علاوہ کچھ اور"۔ "اررر۔۔۔"، کال کرنے والی خاتون خود سے پہلے فون کرنے والوں کی مانند اسی نکتے پر پھنس گئی تھی۔ میزبان اب کی بار اپنی جھنجھلاہٹ پر قابو نہ رکھ پایا اور اس نے مایوس ہو کر اس خاتون سے پوچھا: "آج کے دِن میں نے صرف اسلام اور ایٹم بم، ایٹم بم اور اسلام ہی سنا ہے، کیا حقیقتاً اُن کے علاوہ کوئی ایسی شے نہیں جس پر پاکستانی فخر کر سکیں!"۔ یہ اس خاتون کو انگیخت کر دینے والی بات تھی۔ "بستر کی چادریں!"، بے ساختہ اس خاتون کے منہ سے نکلا۔

ایک لمحے کے لیے خاموشی چھا گئی۔ میزبان یہ حقیقت ہضم کر رہا تھا کہ وہ کوئی تیسرا آئٹم حاصل کرنے میں آخر کار کامیاب ہو ہی گیا تھا، چاہے اس کی بے سروپائی بالکل واضح تھی۔ اس نے اپنا اطمینان دوبارہ حاصل کیا اور اس لمحے کی ماورائے حقیقت نوعیت کو یہ کہتے ہوئے چھپانے کی کوشش کی، "بہت عمدہ! یقیناً ٹیکسٹائل ہماری سب سے بڑی درآمد ہے! ہمیں اپنے کپڑے، بیڈ شیٹ، تولیے کے معیار پر فخر ہونا چاہیے"۔

اس کے کچھ دیر بعد جب تین آئٹموں کی دہرائی شروع ہو گئی تو میں نے نشریات سننی بند کر دیں۔ لیکن میں خود کو اس تبادلہ خیالات کے بارے میں سوچنے سے روک نہ سکا۔ ہمارے اجتماعی ذہنوں میں بسے خیالات اور اس غم و غصے کو بھول جائیے کہ دنیا پاکستان کو کس طرح سے دیکھتی ہے۔ اسلام، ایٹم بم اور بستر کی چادروں کا مقدس اتحادِ ثلاثہ کامل انداز میں پاکستان کے اندر پاکستان کے بارے میں پائی جانے والی اجتماعی سوچ کو بیان کرتا ہے۔ اگرچہ یہ پاکستانیوں کے بارے میں ایک افسوس ناک تبصرہ ہے لیکن یہ موزوں بھی ہے۔

جب خود اپنے بارے میں ہمارا تخیل، کہ ہمارے لیے کیا شے قابل فخر ہے، اس قدر تنگ نظری کا شکار ہے تو پھر اس میں حیرانی کی کیا بات ہے کہ ہم ہر اُس بیانیے کی گرفت میں آ جاتے ہیں جو ہمیں فینٹسی پیش کرتا ہو؟ جب ہمارے ثقافتی پڑاؤ ہی اس قدر الجھن اور تضادات کا شکار ہیں تو، کیا اس بارے میں کوئی حیرانی کی بات بھی باقی ہے کہ ہم اُن بیانیوں کی جانب جھکتے چلے جاتے ہیں جو کسی بھی قِسم کے یقین کی پیش کش کرتے ہیں، چاہے ہی وہ سادہ ترین نوعیت کے کیوں نہ ہوں؟ بجائے یہ کہ ہم اپنی متنوع شناختوں کے بارے میں پُر اعتماد ہوں اور ان پر فخر

کریں، کیا یہ نہایت ہی ناقابل یقین بات ہے کہ اکثر اوقات ہم اپنے اس تنوع اور سوال اٹھانے کو چھپا کر رکھنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں؟

معاشرتی تخیل کی یہ قلت، اس دباؤ کا براہِ راست نتیجہ ہے جس کے تلے ہم نے اپنے ثقافتی وسیلوں مثلاً فلم، موسیقی، ادب، تھیٹر اور رقص کو دبا رکھا ہے۔ یہ وہ وسیلے ہیں جو اس لیے اہم ہیں کہ ہم کیسے اپنی ذات کو سمجھتے ہیں یا کسی انداز میں دیکھتے ہیں۔ یہی وہ اجزاء ہیں جو شناخت کے اُن معاملات کو حل کرنے کے لیے درکار ہیں، جن سے ہم نبرد آزما رہے ہیں۔ کسی بھی دوسری شے سے زیادہ یہ وسیلے، اُس گفتگو کے لیے ضروری ہیں جو ہم باہمی طور پر کریں۔

یہ اندرونی مباحثے اس وقت اہمیت کے حامل بن جاتے ہیں جب باہر والے (مثلاً مغرب کے لوگ) کوشش کرتے ہیں کہ وہ بدلتے ہوئے مسلم سماجوں کے بارے میں معلومات مہیا کریں یا سوچ بچار کا ڈھانچہ تشکیل دیں، اور اِس کام میں وہ لامحالہ ثنائیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ثقافتی تنوع رکھنے والے ہمارے سماجوں میں معاملہ صرف "لبرل" بہ مقابلہ "قدامت پسند"، "مذہبی" بہ مقابلہ "سیکولر" یا "صوفی" بہ مقابلہ "سلفی" کا نہیں ہے۔ یہ تو ہمارے ارد گرد پھیلی وہ ثنائی اجزاء ہیں جو ہم پر تھوپ دی گئیں ہیں اور جو اُس پیچیدگی کی ہر گز نشاندہی نہیں کرتی جو پاکستان کی زندہ حقیقت ہے۔

در حقیقت حالیہ دِنوں پاکستان میں مقامی صوفی فکر کے شمولیتی تصور کے ساتھ جو سب سے زیادہ مضر رساں چیز وقوع پذیر ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں یہ تصور عام کر دیا گیا ہے کہ یہ ایک ایسا خیال ہے جو مغرب کے انسدادِ انتہا پسندی کے ایجنڈے میں مددگار شے ہے۔ اس کے نتیجے میں بہت سے لوگ ایک طرح سے اس کے بارے میں ناک بھوں چڑھانے لگے اور بد اعتمادی کا شکار ہو گئے ہیں۔ پاکستانی ریاست (اور اس کے بہی خواہوں) کے لیے یہ بات کہیں زیادہ بہتر ہو گی کہ وہ ایک نامیاتی بیانیے کو پروان چڑھنے دیں۔ لیکن ایسا ممکن بنانے کے لیے انہیں یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ آزادی اظہار اور ابلاغ سب سے ضروری چیزیں ہیں، اور یہ کہ انہیں فیصلہ کن انداز میں نہ صرف یہ سہولتیں مہیا کرنے کے لیے عمل پیرا ہونا ہو گا بلکہ اُن لوگوں کے خلاف بھی فیصلہ کن کارروائی کرنی پڑے گی جو ان آزادیوں کے لیے خطرہ بنتے ہیں۔

کوئی بھی اس بات کی ضمانت نہیں دے سکتا کہ یہ عمل ہمیشہ ہی سبک روی سے چلے گا یا یہ سفر مختصر اور آسان ہو گا۔ جیسے کہ میرا استدلال ہے، خیالات کے الجھاؤ کی ایک طویل تاریخ ہے اور کسی بھی دوسرے عمل کی مانند، اس کے حل کو اپنی ہی رفتار سے آگے بڑھنا ہو گا۔ لیکن یہ بات ضرور اہمیت کی حامل ہے کہ ثقافتی وسائل کو جگہ اور آزادی مہیا کرنے کے لیے مدد دی جائے تاکہ یہ اس مسئلے سے نپٹ سکیں۔

اس بات کا بہت امکان ہے کہ کوئی بھی ایسا حل جو ریاست کی اپنی پراگندہ خیالی سے جنم لے اور اسے اوپر سے تھوپا جائے، ناکامی سے ہی دوچار ہو گا۔ لیکن اس سے بھی اہم بات یہ ہے کہ ثقافتی شناخت کے بحران سے نپٹنے کے لیے اگر نامیاتی انداز اختیار کرنے کی اجازت نہ دی گئی تو اس ناکامی پر غیر رواداربیانیے کو اپنا آپ منوانے کے لیے مزید جگہ مل جائے گی۔

سلمان آصف

سیلولائیڈ پر بیگانگی کی تعمیر
پاکستانی سینما میں مذہبی اقلیتوں کی تصویر کشی

تمہید

روایتی سینما رائج غلط فہمیوں اور تعصبات کا عکاس اور اِن کی صورت گری کا کام کرتا ہے۔ سینما جن خیالات کو فروغ دیتا ہے، اُن کا نتیجہ بے بس اور لاچار گروہوں کے لیے بین النسلی بیگانگی پیدا کرنے کے عمل کی صورت نکل سکتا ہے اور نکلتا بھی ہے۔ خصوصاً اُن گروہوں کے لیے جن کے نکالے جانے کا تعلق، اُن کا آبادی میں اقلیت ہونے سے ہوتا ہے۔

پاکستانی سینما کی تاریخ ہمیں ایک ایسا آمیزہ مہیا کرتی ہے جس میں (ا) اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب سے تعلق رکھنے والے کرداروں کی غیر جانبدار تصویر کشی کی مثالیں محدود ہیں؛ اور (ب) ان کے زندگی کی حقیقتوں کی اسکرین پر مضحکہ خیز نقالی، تکرار کے ساتھ لیکن غیر محسوس انداز میں گزشتہ سات دہائیوں سے جاری ہے۔ مذہبی اقلیتوں سے تعلق رکھنے والے اشخاص ایسی تخفیفی مہمات کا بارہا نشانہ بنتے ہیں۔ یا تو انہیں بہت ہی پُراسرار، خطرناک قِسم کے ولن کے طور پر پیش کیا گیا ہے یا انہیں نہایت ہی مضحکہ خیز کرداروں کا چولا پہنایا گیا ہے۔ ثقافتی مذہبی تنوع کے حامل اشخاص کو، بہترین شکل میں بھی، بڑی فیاضی سے کام لیتے ہوئے ایسی مثالی اقلیت کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو ناقابلِ اصلاح اور المناک ثقافتی بحران کا شکار ہوں۔

پاکستانی سینما میں مذہبی اقلیتوں کی تصویر کشی کو تین بڑی لہروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلی لہر، تمام تر ہندو کرداروں والی وہ فلمیں جو زیادہ تر پچاس کی دہائی میں بنائی گئیں۔ مثلاً 1956 میں انور کمال پاشا کی ہدایت کاری میں بننے والی فلم "قاتل"، جس کے اداکاروں میں

صبیحہ خانم، سنتوش کمار، مسرت نذیر اور اسلم پرویز شامل تھے۔ اس زمانے میں بنائی جانے والی فلموں کو بمبئی میں بننے والی ہندی فلموں کا مقابلہ بھی کرنا ہوتا تھا جو اُس زمانے میں پاکستان میں بھی وسیع پیمانے پر نمائش کے لیے پیش کی جاتی تھیں (اور پھر ان پاکستانی فلموں کا منشا بھی یہ ہوتا تھا کہ انہیں انڈیا میں ریلیز کیا جائے اور انہیں بھی وہاں بڑی کمرشل کامیابی حاصل ہو)۔ ابتدائی دور میں بنائی جانے والی ان فلموں میں ایک دل چسپ استثناء "دیوداس" کے پاکستانی ورژن کی 1965 میں نمائش تھی۔ فلم کے ہدایت کار خواجہ سرفراز تھے۔ یہ فلم شرت چندر چٹوپادھیائے کے مشہور بنگالی ناول "دیوداس" سے ماخوذ تھی جو 1917 میں شائع ہوا تھا۔ فلم کے نمایاں اداکاروں میں حبیب، نیر سلطانہ اور شمیم آرا شامل تھے۔

دوسری لہر، فلموں کا وہ طیف تھا جس میں کہانی اور کرداروں میں مذہبی تنوع کو تاریخی ڈرامے کی شکل میں پیش کیا گیا۔ اِن فلموں میں نوآبادکار برطانوی اور یہودی کرداروں کی عکاسی ہوتی، مثلاً خلیل قیصر کی فلم "شہید" (اس کے مصنف ریاض شاہد تھے) جو 1962 میں نمائش کے لیے پیش کی گئی۔ اس فلم میں صیہونیت کی توسیع پسندی اور 1920 کی دہائی میں فلسطینیوں کے قدرتی وسائل کا استحصال کرنے کی کوشش کے موضوع کو ایک رومانوی اور ڈرامائی پلاٹ کے ذریعے پیش کیا گیا تھا۔ فلم میں دکھایا جانے والے کلیدی یہودی کردار، لارنس بن ڈیوڈ نامی صیہونی کان کن کا تھا، یہ کردار اداکار طالش نے ادا کیا۔ بلاشبہ یہ کردار برطانوی ماہر آثار قدیمہ، فوجی افسر، سفارت کار اور لکھاری ٹی ای لارنس کے لیے اختیار کیا جانے والا کنایا تھا جو جنگ عظیم اول میں سلطنت عثمانیہ کے خلاف ہونے والی عرب بغاوت، سینائی اور فلسطینی مہمات (1916-1918) کے لیے مشہور ہوا تھا۔ اس کے بعد خلیل قیصر پروڈکشنز کی ایک اور فلم "فرنگی" (یہ بھی ریاض شاہد نے لکھی تھی) 1964 میں نمائش کے لیے پیش کی گئی۔ فلم کا پلاٹ قبل اَز تقسیم کے ہندوستان کا تھا جہاں برطانوی دھوکا دہی اور جبر کے ساتھ حکومت کر رہے تھے۔ اداکار طالش، اس موقع پر، سازشی انگریز فوجی افسر کا مرکزی کردار نبھا رہے تھے جو برطانوی سلطنت کی شمال مغربی سرحد پر ایک سڑک کی تعمیر کے لیے مکر اور دہشت سے کام لیتا ہے۔ یہ ایسا نوآبادیاتی منصوبہ تھا جس کی مقامی آبادی مخالفت کرتی ہے۔

1969 میں مصنف ریاض شاہد نے خود اپنی ہدایت کاری میں بنائی جانے والی فلم "زرقا" نمائش کے لیے پیش کی، جس سے نوآبادیات کاروں کے خلاف ان کے کامیاب تاریخی

ڈراموں کی ثلاثی تکمیل کو پہنچی۔ فلم کا پس منظر 1948 میں فلسطینیوں کی ایک تخیلی بغاوت تھا جو یروشلم پر اسرائیلی قبضے کے خلاف پھوٹتی ہے۔ ایک بار پھر اداکار طالش نے اسرائیل کے جبر کی صورت گری کو اسرائیلی فوج کے سنگ دِل میجر ڈیوڈ کے کردار سے نبھایا۔

تیسری لہر میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو مذہبی کردار متعدد پاکستانی فلموں میں دکھائے جاتے ہیں، وہ اکثر اوقات بے وُقعت سے معاون کردار ہوتے ہیں جو زندگی کے بڑے پہیے میں دندانے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ اس حوالے سے بھی کچھ مستثنیات موجود ہیں۔ مثال کے طور پر، 1976 میں اداکارہ سنگیتا کی ہدایت کاری میں بننے والی فلم "سوسائٹی گرل" نمائش کے لیے پیش کی گئی۔ فلم ایک شہری مسیحی لڑکی جولی کی زندگی اور مشکلات کے گرد گھومتی ہے (یہ کردار ہدایت کار و اداکار سنگیتا نے ادا کیا) جو دِن کے وقت ایک دفتر میں بطور اسٹینو اور رات میں جنسی کارکن کے طور پر کام کرتی ہے۔ حالات کا بدقسمت اُلٹ پھیر اسے "سوسائٹی گرل" (اس لفظ کو طوائف کا لطیف کنایہ کہہ لیجیے) بننے پر مجبور کر دیتا ہے لیکن وہ اپنے اصول اور منصفانہ اطوار کو کسی نہ کسی طور پر برقرار رکھتی ہے۔ تاہم، فلم کی کہانی میں دیکھنے والوں کے لیے اُس کا یہ المناک دُہرا طرزِ زندگی اس لیے قابل یقین ہو پاتا ہے کہ پاکستانی سماج میں مسیحی برادری کے بارے میں جو مفروضے رائج ہیں، ان میں آزاد خیالی، اور جوان خواتین کے بارے میں جنسی کارکن کے طور پر کام کرنا اور نشے کا عادی ہونا وغیرہ شامل ہے۔ جولی کو آخر کار نجات آصف نامی ایک نرم دِل مسلمان شخص کے پاس ملتی ہے (یہ کردار غلام محی الدین نے ادا کیا) جو بتدریج اُس کی موت تک اس سے غیر مشروط پیار کر کے اس کا وقار بحال کرتا ہے۔

"سوسائٹی گرل" کی زندگی میں پائے جانے والے تضادات تواتر کے ساتھ دہرائے جانے والے نقوش کی طرح بہت سی فلموں کا موضوع بنے ہیں۔ مثال کے طور پر، ایک ایسی خدا ترس مسیحی عورت کی تصویر کشی جو ایک چکلے کی نائیکہ بھی ہے ("اِک گناہ اور سہی" میں صبیحہ خانم، 1975)؛ اُدھیڑ عمر کا جواری اور شرابی مسیحی مرد جو اپنی خانگی زندگی میں ایک نہایت پیار کرنے والا باپ بھی ہے اور جو اپنے خاندان کی بے تحاشہ لالچ کی راہ میں بند باندھنے کی کوشش کر رہا ہے ("شیشے کا گھر" میں ننھا، 1978)؛ ایک ہندو لڑکی جو تقسیم کے دوران اپنے گھر والوں سے جدا ہو جاتی ہے اور واپس لوٹا دیے جانے کے بعد خود اس کے ہم مذہب اس کے ساتھ دھوکا کرتے ہیں اور اس کی لاچاری سے فائدہ اٹھاتے ہیں ("لاکھوں میں ایک" میں شمیم

آرا، 1967)؛ ایک اکھڑ اور گنوار سکھ نوجوان جسے اپنی بلند نسبی منوانے کی خاطر ایک پاکستانی مسلمان کے ساتھ اچھا سلوک کرنا پڑتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی اپنی بے وقت اور غیر ضروری موت ہوتی ہے ("کرتار سنگھ" میں علاؤالدین، 1947)۔

مذہبی اقلیتی کرداروں کو روایتی طور پر فرسودہ یا غیر ملکی کرداروں کی صورت میں ہی پیش کیا جاتا ہے۔ مسیحی کردار ہمیشہ راج کی اینگلو انڈین باقیات کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں، جن کی پاکستانی شناخت مشکوک ہوتی ہے۔ 1965 کے بعد اردو سینما میں، ہندو کردار فطری طور پر اور ناقابل اصلاح سازشی وِلن ہی ہیں جن کے دِلوں میں پاکستان کی تخلیق کے خلاف بغض اور انتقام کی آگ روشن رہتی ہے۔ اس طرح کی عکاسی لازمی معیارات اور اکثریتی رائے ٹھونسنے والے نظریات پر یقین رکھنے والی مخصوص پاکستانی شناخت کی نمائندگی کو ظاہر کرتی ہے۔

یہاں یہ بات مد نظر رہے کہ حکومت یا اس کا ڈھانچہ علانیہ فلم سازوں کو ایسی ہدایت نہیں دیتا کہ وہ مذہبی اقلیتوں کو منفی یا دقیانوسی قِسم کے کرداروں کی شکل میں پیش کریں، تاہم سینما نے واضح طور پر بے ہنگم بھیڑ چال کا شکار ہو کر 1965 کی جنگ کے بعد ہندوؤں کی مسموم عکاسی، نفرت انگیزانہ صورت میں کرنا شروع کر دی۔ مذہبی قوم پرستی اور پاکستانی شناخت کے نظریے پر اصرار نے 1965 میں انڈیا کے ساتھ جنگ کے بعد اور جنرل ضیاءالحق کی آمریت (1978-1988) کے دوران زور پکڑا۔ یہ دور سماج، گورننس اور ملکی قانون کو بظاہر اسلامی بنانے کی کاوشوں سے مملو تھا۔

اِس مضمون میں کوشش کی گئی ہے کہ پاکستان کے بصری کلچر میں اقلیتی شناختوں کی ساخت کا عمل اور ان کی عکاسی کے انداز کا جائزہ پیش کیا جائے۔ عکاسی کے اس عمل کے نتیجے میں غیر مسلموں کو "بیگانہ" بنا کر پیش کرنا، دراصل سینمائی تاریخ نگاری کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ یہ مضمون متحرک فلم کے یک رُخی اور یک وقتی عناصر کی اساسی وجوہات کو سمجھنے کی۔۔ خصوصاً مذہبی، نسلی ولسانی اور ثقافتی شناختوں کی بصری تشکیل اور نمائندگی کے حوالے سے۔۔ ایک سعی ہے۔

اس مضمون کا بڑا مقصد مطالعہ کے لیے حدود کی بنیادیں استوار کرنا ہے جس سے یہ پتا چلے کہ 1947 میں ہندوستان کی تقسیم نے کس طرح سے بڑی حد تک عدم تشدد اور وسیع

پیمانے پر رواداری متضاد ثقافتی اور مذہبی نقطہ ہائے نظر کو بدلا۔ یہ مضمون اس بات کا تفصیلی جائزہ لینے کی کوشش کرتا ہے کہ کیسے یہ تجسیم جسے بعد ازاں سینما نے نمو اور فروغ دیا ایک ایسی نیم نظریاتی بنیاد بن گئی جس نے اکثریتی مذہب کو تخفیفی مدح سرائی کے ذریعے بے قدر کر دینے اور عقائد کی بنیاد پر سماجی درجہ بندی کا معیار قائم کر دینے کے عمل میں جلتی پر تیل کا کام کیا؛ جب کہ دوسری جانب اس نے ایک ایسی نظریاتی فضا قائم کرنے کی کوشش کی جس میں یہ بتایا گیا تھا کہ پاکستان کی اسلامی ثقافتی زیبائش حقیقی اور تصوراتی مخالف قوتوں کے محاصرے کے گھیرے میں تھی۔ اس کا یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ "قومی" کے علاوہ دیگر شناختوں کو تمام تر پیچیدگیوں کو مستقل بنیادوں پر نظرانداز کیا گیا، اکثر اس عمل کی صورت "قومی" کی ڈھیلی ڈھالی اصطلاح کے اندھادُھند پیروی کی شکل میں نکلی۔

اس مضمون کا مقصد مذہبی قوم پرستی کے سینما پر اثرات کی روشنی میں سینما اور سیاست کے باہمی تعلق کا جائزہ لینے کی کوشش ہے۔ یہ مضمون مزید اس بات کی چھان بین کرنے کی کوشش بھی کرے گا کہ کیا سینما میں مذہبی اقلیتی کرداروں کو سطحی اشتہار بنا دینے کا نتیجہ معاصر پاکستانی سینما سے مذہبی تنوع کی نابودگی کی شکل میں تو نہیں نکل گیا ہے۔ یہ مضمون استدلال پیش کرتا ہے کہ مذہبی تنوع کی سینمائی تصویر کشی کا تعلق مابعد نوآبادیاتی نقطہ ہائے نظر سے بھی ہے جو کہ ممکنہ طور پر سینما میں مذہبی اقلیتوں اور قومیت کے تصورات کی عکاسی پر اثر انداز ہوتا ہے۔

آخر میں یہ مضمون یہ نکتہ اٹھاتا ہے کہ وہ دور جو پاکستان کی آزادی کے بعد اختصاصی قومی شناخت کا دور قرار دیا جاتا ہے وہ اُس دور کی نسبت کہیں زیادہ مختصر ہے جو مشترکہ کثیر مذہبی اور کثیر ثقافتی شناختوں کا حامل تھا اور جس کی جڑیں صدیوں پرانی مشترکہ تاریخ میں پیوست تھیں۔

مضمون کا دائرہ کار بڑی حد تک 1947 سے 2018 کے عرصے میں اردو سینما کے گرد رکھا گیا ہے۔ اس مضمون کی ایک کمی، 1971 میں ہونے والی تقسیم سے پہلے، اُن بنگلہ فلموں تک عدم رسائی ہے جو سابقہ مشرقی پاکستان میں بنائی گئیں اور یوں اُن کا جائزہ اس مضمون میں شامل نہ ہو سکا۔ بعینہٖ، ایسی فلموں کی ایک بڑی تعداد شامل کرنے کی گنجائش بھی باقی ہے جو قبائلی یا دیسی کرداروں کے عقائد (لیکن یقینی طور پر یہ غیر مسلم تھے) کی عکاسی پر مبنی ہیں۔ اس

منصوبے کے لیے فلمی وسائل کے انتخاب پر اثر انداز ہونے والے دوسرے عناصر میں فلمی مواد حاصل کرنے میں عمومی مشکل یا عدم رسائی بھی شامل ہے۔ بدقسمتی سے پاکستان میں جو پرانی فلمیں دستیاب ہیں، وہ اکثر و بیشتر نجی کوششوں سے محفوظ ہوئی ہیں۔ یہ مضمون 'پاکستانی سینما' کی اصطلاح برتنے کے حوالے سے بھی آگاہ ہے۔ یہ اصطلاح مبہم لیکن بڑی حد تک جامع ہے تاہم اس کے تحت اس مضمون میں صرف اردو سینما اور چند ایک پنجابی فلموں کا تذکرہ کیا گیا ہے اور اس تحریر میں بنگلہ اور پشتو سینما کو شامل نہیں کیا جا سکا ہے۔ پاکستان کے تناظر میں، سینمائی نمائندگی سے تنوع کا یہ اخراج اُس خیال کی ایک علامت بھی قرار دیا جا سکتا ہے جس کے ذریعے اکثر اوقات پاکستان کو بطور واحد کمیونٹی کی شکل میں ہی بیان کیا جاتا ہے، اس سے "پاکستانی سینما" کی اصطلاح کے ہر طرح سے استعمال کا جواز مہیا ہو جاتا ہے۔ "مذہبی اقلیت" یا "اقلیتوں" جیسے تصورات کا استعمال آسان نہیں تھا کہ ان کے اندر پہلے سے ہی دیوار سے لگے ہوؤں کو مزید محدود تر کر دینے کے ناپسندیدہ امکانات موجود ہیں۔ اس مضمون میں 'اداکارہ' کی اصطلاح استعمال کرنے سے بھی گریز کیا گیا ہے اور اس کی بجائے لفظ "اداکار" ہی مرد و عورت فنکار کے لیے برتنا مناسب خیال کیا گیا ہے۔

متنوع مذہبی پس منظر رکھنے والے اداکاروں، پلے بیک گلوکاروں اور دیگر سینمائی پیشہ وروں کی خدمات کا ذکر، جنھوں نے پاکستانی سینما کے فروغ میں بہت بڑا کردار ادا کیا، ایک الگ مضمون کا متقاضی ہے جس میں ان کی اُن خدمات اور ثابت قدمی کا اعتراف کیا جائے کہ انہوں نے بڑی حد تک مشکل ماحول، اگر اسے معاندانہ تسلیم نہ بھی کیا جائے، میں کام کیا۔ تاہم یہ مضمون، اپنے دائرہ کار میں سینمائی نمائندگی پر مرتکز ہے اور اس کا مقصد ایک ایسی سوچی سمجھی بنیاد رکھنا ہے جو ممکن ہے اس پہلو پر کام کرنے کے لیے ایک الگ مضمون میں مددگار ثابت ہو۔

مزید محدود ہوتی ہوئی جگہ

پاکستانی سینما کا خطِ پرواز تقسیم سے پہلے کی مرتعش مذہبی تکثیریت سے لے کر آزادی کے بعد چند فرسودہ خیالات کی تکرار تک محدود ہو گیا ہے، جس میں شاید ہی کوئی منفرد کہانی بیان کی گئی ہو۔ اس کے متوازی، آزادی کے ابتدائی برسوں میں سیاسی طائفہ بھی طاقت کی تمام غلام گردشوں

میں ایک ستم ظریفانہ دُھن بجا رہا تھا، اور فیصلہ سازی میں سے تنوع کا خاتمہ کیا جا رہا تھا۔ دونوں چیزیں ایک دوسرے کی مدد سے زندہ تھیں۔ آیئے اس صورت حال پر ایک نظر ڈال لیں۔

جوگندر ناتھ منڈل (1904-1968) کے لیے 1950 کے موسم گرما کا یہ ایک ملول کر دینے والا دِن رہا ہوگا جب انہیں اپنا بوریا بستر باندھ کر اُس ملک کو ہمیشہ کے لیے چھوڑنا پڑا جس کی بنیادوں اور حصول میں ان کی انتھک کاوشیں، خواب اور امیدیں بھی شامل تھیں۔ اس سے بھی خراب بات یہ تھی کہ وہ ٹوٹے ہوئے دل کے ساتھ اپنا گھر بنانے، باقی ماندہ زندگی بسر کرنے اور موت کی منزل تک پہنچنے کے لیے انڈیا ہی کا انتخاب کر رہے تھے۔ وہ ملک جسے انہوں نے اس سے قبل بڑے جرأت مندانہ انداز میں ٹھکرا کر نئے بنے ملک پاکستان کو ترجیح دی تھی۔ اس بدقسمت پرواز کے ساتھ ہی، ان کا مثالی سیاسی عروج منہ کے بل آن گرا اور ابھی کچھ دیر پہلے تک کا ہنگامہ خیز سیاسی سفر صرف 47 برس کی عمر میں ہی اپنے انجام سے دوچار ہو گیا۔

منڈل، بانی پاکستان محمد علی جناح کے بااعتماد اور خود چنے ہوئے مسلم لیگ کے ایک ہندو کارکن اور قانون ساز تھے۔ ان کا تعلق ہندو ذات برادری کے نظام میں نچلی پرت سے تھا۔ ان کا سیاسی عروج 11 اگست 1947 کو ہونے والے مجلس قانون ساز کے اس تاریخی اجلاس کی صدارت کی تھی، جہاں محمد علی جناح نے پاکستان کے پہلے گورنر جنرل کی حیثیت سے حلف اٹھایا تھا۔ اس موقع پر، جناح نے اپنی سنگِ میل سمجھی جانے والی تقریر کی تھی جس میں انہوں نے ایک یکساں شمولیت اور غیر متعصب حکومت، مذہبی آزادی، قانون کی حکمرانی اور سب کے لیے مساوات کے اپنے تصور کو بیان کیا تھا۔ تالیوں کے شور میں جناح نے اپنا ایقان بیان کیا تھا:

> اب ہمیں اسی شے کو اپنے لیے نمونہ بنانا ہوگا اور آپ دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندو ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے، مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ یہ تو ہر فرد کا ذاتی عقیدہ ہے، بلکہ سیاسی معنوں میں بحیثیت ایک مملکت کے شہری کے۔۔۔۔ میں ہمیشہ عدل اور منصفانہ مواقع کے اصول پر بغیر کسی، جیسے کہ سیاسی زبان میں کہا جاتا ہے، تعصب اور بدنیتی سے، دوسرے لفظوں میں جانبداری اور منظور نظری سے گریز کرتے ہوئے عمل پیرا ہوں گا۔

تاہم، اس کے باوجود نو تشکیل ملک میں، ہندو برادری نہ صرف عددی حوالے سے بلکہ آواز بلند کرنے اور سیاسی رویت کے اعتبار سے بھی ایک اقلیت بن گئی تھی۔ بے مثل جناح نے اس نئی ظہور پذیر ہوئی تبدیلی کا مقابلہ کرنے کے لیے ہی اسمبلی کے ایک ہندو رکن، منڈل، کو اس

اجلاس کی صدارت کے لیے مقرر کیا، تاکہ نئے ملک کے لیے ان کے ترقی پسندانہ اور یکساں شمولیت کے تصور کے بارے میں کسی کو شبہ نہ رہے۔ لیکن کسے علم تھا کہ سب کچھ اس کے برعکس ہوگا۔

بعد ازاں منڈل نے ملک کے پہلے وزیرِ قانون و محنت کی حیثیت سے خدمات سرانجام دیں، اس کے علاوہ وہ دولتِ مشترکہ اور امورِ کشمیر کے دوسرے وزیر بھی رہے، حتیٰ کہ انہوں نے جناح صاحب کی وفات کے بعد 1949 میں پیش کی جانے والی قراردادِ مقاصد کی حمایت بھی کی تھی۔ یہ قرارداد لیاقت علی خان نے 7 مارچ 1949 کو اسمبلی میں پیش کی اور اسے 12 مارچ کو منظور کیا گیا۔ ترقی پسند حلقوں کی طرف سے اس قرارداد پر اب تک تنقید کی جاتی ہے کہ یہی وہ پہلا ادارہ جاتی وسیلہ تھا جس کی مدد سے جناح کے "سیکولر پاکستان" کو ایک "مذہبی ریاست" میں تبدیل کر دیا گیا۔ جہاں یہ قرارداد اس بات کا وعدہ کرتی ہی کہ "اقلیتوں آزادی کے ساتھ اپنے مذہبوں پر عقیدہ رکھ سکیں اور ان پر عمل کر سکیں اور اپنی ثقافتوں کو ترقی دے سکیں"، وہیں اس نے تمام تر آزادیوں کو غالب مذہب کی تشریحات کے ساتھ مشروط کر دیا۔

اِس قرارداد کی حمایت کر کے منڈل نے اپنی برادری کے دیگر ہندو ممبران قانون ساز اسمبلی، جن میں پریم ہری، سریس چندرا چٹو پادھیائے اور کمار دتا شامل تھے، کی ملامت بھی سہی۔ جہاں ان کے دیگر ہندو ساتھیوں نے سختی کے ساتھ قرارداد کی مخالفت کی اور مطالبہ کیا کہ قومی اقتدارِ اعلیٰ پاکستان کے عوام کے پاس ہونا چاہیے بجائے اس کے کہ اسے عقیدے کا مسئلہ قرار دیا جائے۔ قرارداد کے خلاف واحد مسلمان آواز قانون ساز اسمبلی کے رُکن میاں افتخار الدین کی تھی۔

اس قرارداد کے پاس کرنے کے ساتھ ہی مستقبل میں پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کے سماجی و سیاسی وجود کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیا گیا تھا۔ ایک برس سے بھی کم عرصے میں منڈل کو ریاستی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر کے غیر اہم بنا دیا گیا تھا۔ وہ مایوسی کا شکار ہو گئے تھے۔ مساوی بنیادوں پر مذہبی تنوع کے لیے ریاستی امور میں ناقابلِ اصلاح حد تک مواقع محدود ہو گئے تھے۔ ایسے میں منڈل سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر چل دِیے۔

شاید دوسری اہم ترین قانون سازی جس نے پاکستان کی مذہبی اقلیتوں پر اپنا طویل اور دل گیر اثر چھوڑا اور جس کے سبب ان کی منصفانہ شمولیت کو زَک پہنچی وہ توہین کے قوانین تھے

جو 1980 اور 1986 کے درمیان جنرل ضیاء الحق کی آمریت میں متعارف کرائے گئے تھے۔ جس بے اعتدالی کے ساتھ پاکستان کی محصور مسیحی برادری کے خلاف اِن قوانین کو استعمال کیا گیا وہ اچھے طریقے سے دستاویزی شکل میں محفوظ کیا جاچکا ہے۔

روزمرہ زندگی میں پیش آنے والے مقاطعے، رسوائی، نفرت انگیز تقاریر کا نشانہ، تشدد، امتیازی سلوک اور عدم شمولیت، اغوا اور زبردستی تبدیلی مذہب، توہین کے الزامات، ٹارگٹ کلنگ، گاہے بگاہے عبادت گاہوں کی غارت گری یہ سب چیزیں اس بات کی نشاندہی ہیں کہ پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کے لیے عام زندگی گزارنے کی گنجائش اگر ناممکن نہیں تو بہت ہی کم ہے۔ مذہبی اقلیتوں کے لیے یہ ایک پُرخطر جگہ ہے۔

پاکستان میں مذہبی اقلیتوں نے غیر معمولی لچک کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ان کی زندگیاں مکمل طور پر اجتماعی نسیان کے لازوال جوہڑ میں ہی تیرتی نہ رہ جائیں یا وہ وسیع تاریخی، سماجی اور سیاسی معاملات سے بالکل ہی لاتعلق نہ ہو جائیں۔ تاہم یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ ہم ان کے بارے میں کتنا جانتے ہیں؟ اور در حقیقت، پاکستان کا بصری میڈیا ان کے بارے میں کتنی آگاہی رکھتا ہے؟

ہندو برادری کے بارے میں پاکستانی سینما کی فہم "انڈیا کے شہری" کے طور پر رہی ہے؛ اسی طرح سے یکسانیت کے ساتھ اس کے لیے مسیحی کمیونٹی "اینگلو انڈین" ہے۔ اس تفہیم کی قیمت ایک مشترکہ ماضی کی نابودگی، یا مشترکہ گنجائشوں کے متبادل امکانات کا خاتمہ ہے۔ سینما میں ان کی نمائندگی ملک کے اندر موجود مشکوک شہریوں کی صورت میں کی جاتی ہے؛ شاید یہ فرقہ واریت کی تکلیف دہ یاددہانیاں یا سامراجی دور کے عواقب ہیں۔۔ چاہے اب ایسی واضح عداوت کے کوئی نشان دکھائی بھی نہ دیتے ہوں۔

عقبی آئینے سے جھانکنا

منگل، 12 دسمبر 1911 کے روز، شمالی دہلی کا ایک پر شکوہ حصہ ایسے زرق برق اور آراستہ پیراستہ تھا جیسے اس کی یہ آرائش بے مثل نو آبادیاتی جبروت اور برطانوی راج کی رنگینی و ہلے گلے کی عکاسی ہو۔ ویسے تو ہندوستان میں برطانوی راج پر ہولناک اور دھوکہ باز ماضی کا ٹھپا لگا تھا

لیکن یہ کورونیشن پارک میں منعقد ہونے والا 1911 کا دہلی دربار، اس حکمرانی کے عظیم ترین مظاہرے کے طور پر، جارج پنجم اور میری آف ٹیک کی ہندوستان کے بادشاہ و ملکہ کے طور پر باضابطہ تاجپوشی کا موقع تھا۔ یہ برطانوی شاہی تخت نشینی کی ہندوستان میں منعقد ہونے والی آخری تقریب بھی ثابت ہوئی تھی۔

تاج کا اگلا جانشین، ایڈورڈ ہشتم اپنی تخت نشینی سے قبل دسمبر 1936 میں اس سے دستبردار ہو گیا، اس کے علاوہ، انڈین نیشنل کانگریس بڑی سختی سے جارج ششم کی جانشینی سے ہفتوں قبل ایک طاقتور قرارداد پاس کر چکی تھی جس میں ہندوستان میں ایسی کسی تقریبِ تخت نشینی یا شاہی دورے کے بائیکاٹ کی اپیل کی گئی تھی۔ دوسری جنگ عظیم دروازے پر دستک دے رہی تھی اور ہندوستان کی آزادی کی تحریک پوری طرح سے سارے برصغیر میں زور پکڑ چکی تھی ایسے میں مستقبل میں بھی ایسی کسی رنگارنگ تقریب کے امکانات دم توڑ چکے تھے۔

تاہم، 1911 کا جشنِ تاجپوشی، اپنے جلو میں وہ چنگاری لایا جس سے ہندوستان میں متحرک فلم سازی کے اُس دور کا آغاز ہوا جس کی آنے والی دہائیوں میں سینمائی درجہ بندیوں میں کوئی مثال نہ دکھائی دی اور بتدریج یہ دُنیا کی سب سے بڑی فلمی صنعت کی شکل اختیار کر گیا جس کا آغاز جشنِ تاجپوشی کے موقع پر کی گئی فلم بندی سے ہوا۔

"ہمارے بادشاہ اور ملکہ کے ساتھ ہندوستان میں" (اسے "درباراِن دہلی" کے نام سے بھی جانا جاتا ہے) کے عنوان سے یہ فلم ابتدائی نوعیت کے کلر پراسیس Kinemacolor میں بنائی گئی اور اسے 2 فروری 1912 کو نمائش کے لیے پیش کیا گیا۔ یہ ہندوستان میں بنائی جانے والی ابتدائی ترین فلموں میں سے ایک تھی اور بڑے شہروں کے کلیدی تھیٹر گھروں میں اس کی نمائش زیادہ تر شہری اشرافیہ کے لیے کی گئی۔

ابتدائی ہندوستانی سینما میں شناخت اور اس کی نمائندگی

جب "لائف آف کرائسٹ" میری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی تو ذہنی طور پر میں تصور میں شری کرشنا، شری رام چندر، اور ان کے گوکل اور ایودھیا کو تصور کر رہا تھا۔ میں ایک حیران کن سحر کی جکڑ میں آ گیا تھا۔ میں نے ایک اور ٹکٹ خریدی اور دوبارہ فلم دیکھی۔ اس بار مجھے محسوس ہوا کہ میرا

تخیل اسکرین پر شکل اختیار کر رہا تھا۔ کیا ایسا حقیقت میں ہو سکتا تھا؟ کیا ہم، ہندوستان کے سپوت، کبھی اس قابل ہو سکتے تھے کہ ہندوستانی شبیہوں کو اسکرین پر دیکھ سکیں؟

۔ داداصاحب پھالکے [1]

اسکرین پر شناخت اور اس کی مسابقتی دھاروں کی صورت میں نمائندگی، ہندوستان کے ابتدائی ترین سینما سے شروع ہوگئی تھی۔ مثال کے طور پر ہندوستان کے ابتدائی ترین فلم سازوں میں سے ایک داداصاحب پھالکے کی بنائی ہوئی خاموش متحرک فلم "راجہ ہریش چندر" تھی، جس کی نمائش بمبئی کے اولمپیا تھیٹر میں 21 اپریل 1913 کو ہوئی۔ یہ فلم بمبئی کے ایک تھیٹر میں "لائف آف کرائسٹ" (1906) دیکھنے کے بعد اُس سے متاثر ہو کر بنائی گئی تھی۔ اس متحرک فلم نے جو ایک تاریخی افسانوی کردار پر بنائی گئی تھی واضح طور شناخت کے ایک احساس کو جنم دیا۔ اس کے علاوہ یہ فلم قبل از نوآبادیاتی تاریخ کو نوآبادیاتی نابودگی سے بچانے کی غیر مبہم آرزو کا اظہار بھی تھی۔۔ ایک ایسے سانچے کی تعمیر جو بنیادی ترین انسانی جذبات اور اقدار کے اُس اخلاقی قطب نما پر استوار تھے جنہیں ہندوستان کے ادبی اور سماجی ثقافتی ورثے سے چنا گیا تھا۔

ہندوستانی سینما کے معاصر مورخین قرار دیتے ہیں کہ پھالکے کی یہ خاموش متحرک فلم ایک سرایت کر جانے والے اثر کی حامل تھی اور اس نے مختلف نوع کے ناظرین کو ہندوستان کے مختلف حصوں میں بے حد متاثر کیا۔[2] اس فلم کا والہانہ استقبال، ہندوستان میں کمرشل متحرک فلمی صنعت کی نیو رکھے جانے کا آغاز ثابت ہوا۔

غیر منقسم برصغیر میں جوں جوں فلمی صنعت استوار ہوتی چلی گئی، فلموں کی پروڈکشن کے بڑے مرکز بمبئی (اب یہ ممبئی کہلاتا ہے اور "بالی وڈ" کے ہندی سینما کا قلب ہے)، کلکتہ (اب کولکتہ جہاں ہندی اور بنگلہ فلمیں بنتی ہیں؛ یہ انڈین ریاست مغربی بنگال کا دارالحکومت ہے)، مدراس (اب چنائی؛ جہاں 1947 سے قبل تامل، تیلگو اور کناڈا فلمیں بنتی تھیں؛ یہ مشرقی انڈیا میں خلیج بنگال پر واقع اور ریاست تامل ناڈو کا دارالحکومت ہے) اور لاہور (پاکستانی صوبے پنجاب کا دارالحکومت ہندی، اردو اور پنجابی سینما کا مرکز) بن گئے تھے۔

---

[1] بی۔ وی۔ دھراپ، انڈین فلمز، نیشنل فلم آرکائیو آف انڈیا، پونا، 1985، ص35

[2] گووند نہلانی گلزار اور سیبل چیٹر جی، انسائیکلوپیڈیا آف ہندی سینما۔ پاپولر پرکشن، ممبئی، 2003

یہ لاہور کی فلمی صنعت ہے جو بنیادی طور پر اس مضمون کا موضوع ہے۔ لیکن اس حوالے سے مزید بات کرنے سے پہلے برطانوی راج کے دوران شہر میں پیش آنے والے کچھ اہم تاریخی لمحوں پر ایک نظر دوڑا لیں۔ ہندوستان کا اعلانِ آزادی انڈین نیشنل کانگریس کے رہنما اور جدید انڈیا کے بانی جواہر لال نہرو نے لاہور کے بریڈلے ہال میں پیش کیا اور اسے 31 دسمبر 1929 کی نصف شب متفقہ طور پر منظور کر لیا گیا۔ ہندوستان کا سوراج جھنڈا بھی اسی وقت اختیار کیا گیا۔

لاہور کی سنٹرل جیل، ہندوستان کی آزادی کے لیے سرگرم بہت سے نمایاں کارکنان کا قید خانہ تھی مثلاً جتندرا ناتھ داس[3]۔ اس کے علاوہ یہیں سیاسی کارکن، انقلابی اور لکھاری بھگت سنگھ کو 1931 میں پھانسی پر چڑھایا گیا۔

1940 میں آل انڈیا مسلم لیگ نے محمد علی جناح کی قیادت میں دوسرے اہم رہنماؤں کی معیت میں قراردادِ لاہور پاس کی جس میں ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے پاکستان کے نام سے ایک جداگانہ وطن کے قیام کا مطالبہ کیا گیا تھا۔

آزادی سے پہلے کے لاہور کی تاریخ کا یہ دھارا، اور اس کے علاوہ آزادی سے پہلے اور 1947 کے بعد اس کے آبادیاتی خدوخال اور ہندوستان کی تقسیم کے بعد پیش آئے واقعات نے 1947 سے لے کر اب تک اس کی فلمی صنعت کے نقش و نگار کی صورت گری کی۔ اس کے نتیجے میں ایک فلمی صنعت جو بتدریج آگے چل کر، 1971 کے بعد، پاکستان فلم انڈسٹری کہلائی، معرضِ وجود میں آئی۔

1941 کی مردم شماری کے مطابق لاہور شہر کی آبادی 671,659 تھی جس میں 64.5 فیصد مسلمان تھے جب کہ باقی ماندہ 35 فیصد آبادی ہندو اور سکھ تھی۔ اس کے علاوہ چھوٹی سی تعداد میں مسیحی برادری بھی موجود تھی۔[4] یہ آبادیاتی شماریات جلد ہی سیاسی جنگ وجدل میں بدل گئیں۔ ہندوؤں اور سکھوں نے باؤنڈری کمیشن کے سامنے بلند آہنگ کے ساتھ اس پر اعتراضات کیے۔ اس کمیشن نے ہی وہ ریڈ کلف لائن کھینچی تھی جو مذہبی بنیادوں پر تقسیم ہونے والے دونوں ملکوں کے مابین سرحد قرار پائی تھی۔ دلیل یہ دی گئی کہ شہر کی صرف 54

---

https://thewire.in/history/freedom-fighter-jatindra-nath-das- political-prisoners[3]

[4] تائی یونگ ٹان اور گنیش کوڈیسیا، The Aftermah of Partition in South Asia، روٹلیج، لندن، 2004

فیصد آبادی مسلمان تھی اور یہ کہ شہر کی ہندو اور سکھ آبادی اور ان کا نمایاں معاشی غلبہ اور تعلیمی اداروں میں موجودگی مسلمان آبادی کے مقابل اُن کا ترپ کا پتہ تھے۔ دو تہائی دُکانیں، اور لاہور کے 80 فیصد صنعتی اداروں کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ یہ ہندو اور سکھ برادری کی ملکیت تھے۔[5]

پیار و نفرت کے ملے جلے جذبات اور ابہام اِس کثیر مذہبی اور کثیر نسلی شہر لاہور کے مستقبل پر تادیر لٹکتا رہا۔ ہندوستان کی تقسیم کے بالکل نزدیک پہنچ کر بھی یہ گومگو کی کیفیت قائم تھی کہ شہر کس کے حوالے کیا جائے گا۔ اس تاخیر نے ایسے سماجی، سیاسی اور مذہبی بگاڑ کو جنم دیا جس کا انجام تشدد کی اُس قبیح ترین شکل میں سامنے آیا جو لوگوں نے ایک دوسرے پر ڈھایا۔

شہر 1940 کی دہائی تک اپنی بھرپور تاریخ اور ورثے کے لیے جانا جاتا تھا۔ علم وفنون کا گہوارہ جو بڑی حد تک کثیر مذہبی معاشرت کا حامل تھا، معاشی مرکز، اور کسی زمانے میں سکھ سلطنت کے رنجیت سنگھ (1780-1839) کا پُر فخر دارالخلافہ۔ یہ حکومت غیر معمولی سیاسی اتھل پتھل سے بھرپور انیسویں صدی کے نصف اول میں شمال مغربی برصغیر میں قائم تھی۔

وسیع پیمانے پر ہونے والے سماجی، مذہبی اور سیاسی انشقاقات نے 1947 سے پہلے کی دہائی میں شہر میں قطبی تفریق پیدا کر دی تھی۔ ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ تقسیم کے وقت بین المذاہب، سیاسی فسادات پھوٹ پڑے اور خون کی ندیاں بہہ گئیں جس کے لیے ہر مذہبی گروہ اور سیاسی جماعت کو بیک وقت مظلوم اور ظالم قرار دیا جا سکتا تھا۔ مارچ اور اپریل 1947 میں ہونے والے ابتدائی فسادات کے دوران لاہور کے 82,000 گھروں میں سے کم و بیش 6,000 گھروں میں غارت گری کی گئی۔ آخر جب لاہور کو پاکستان کے حوالے کر دینے کا فیصلہ ہوا تو شہر نے صرف قتل وغارت ہی نہیں بلکہ نسل کشی کا بدترین مظاہرہ بھی اس شکل میں دیکھا کہ اس کی ہندو سکھ آبادی کا 66 فیصد، اگست 1947 کے آخر تک بے گھر ہو چکا تھا۔[6] اور آنے والے مہینوں میں باقی ماندہ لوگوں کی جڑیں بھی اکھاڑ پھینکی گئیں۔

---

[5] ایضاً
[6] ایضاً

پاکستان نے اپنی آزادی کے بعد جو واحد قائم دائم فلمی صنعت ورثے میں پائی وہ درحقیقت لاہور کی فلمی صنعت ہی تھی۔ بعد ازاں کراچی، ڈھاکہ اور پشاور نے بھی فلم سازی کے اپنے اپنے مراکز قائم کیے۔

1921 کے اوائل میں، لاہور سے تعلق رکھنے والے نوجوان فنکار، لکھاری اور فلموں کے لیے نہایت پرجوش عبدالرشید کاردار نے اپنے ادبی دوستوں جی کے مہتا اور شنکر دیو آریا کے ساتھ شراکت کر کے لاہور کی پہلی خاموش متحرک فلم The Daughters of Today کے نام سے بنائی۔ یہ فلم 1924 میں نمائش کے لیے پیش کی گئی تو اس وقت لاہور میں صرف نو سینما گھر تھے۔ اس فلم کو ان فلموں کا مقابلہ کرنا تھا جو بمبئی اور کلکتہ جیسے فلم سازی کے کہیں زیادہ ترقی یافتہ مراکز میں بن رہی تھیں اور درحقیقت اسے برطانیہ اور امریکا سے درآمد ہونے والی فلموں کا مقابلہ بھی کرنا تھا۔ کاردار نے فلم میں مرکزی کردار ادا کیا۔ بدقسمتی سے، اس کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہیں جو اس مضمون میں شامل کی جاسکتیں۔

1928 میں کاردار نے یونائیٹڈ پلیئرز کارپوریشن فلم پروڈکشن کے نام سے اپنا ادارہ قائم کیا جو لاہور میں فلمی صنعت کی بنیاد بنا۔ اس ادارے کے قیام کے بعد کئی فلمیں جن میں "حسن کا ڈاکو" بھی شامل تھی۔ اس فلم کو کچھ کمرشل کامیابی بھی حاصل ہوئی لیکن جو حقیقی کام اس نے کیا وہ یہ تھا کہ اس نے لاہور کو فلم بنانے والے شہروں کی صف میں شامل کردیا۔ چار سال بعد 1932 میں کاردار کی ہدایت کاری میں بننے والی لاہور کی پہلی پنجابی فلم مع آواز نمائش کے لیے پیش کی گئی۔ یہ پنجابی کی کلاسیکل رومانوی داستان "ہیر رانجھا" سے ماخوذ فلم تھی اور اس کے لیے حکیم رام پرشاد کے انہی دنوں قائم کردہ پلے آرٹ فوٹوٹون کے ساتھ اشتراک کیا گیا تھا۔

اور پھر 1935 کے بعد تو مڑ کر بھی نہ دیکھا گیا۔ ڈاکٹر دولت رام نے Sacred Ganges، "سہاگ دن" اور "سراغ کی سیڑھی" (موخر الذکر دو فلموں کی ہدایتکاری اردو ڈرامہ نویس امتیاز علی تاج نے کی)؛ دلسکھ پنچولی اور روشن لال شوری، جنہوں نے شوری اسٹوڈیوز کی بنیاد رکھی، نے 1935 میں "رادھا شیام" اور "مجنوں"، 1940 میں "دلا بھٹی"، اور 1943 میں بہت بڑے پیمانے پر کمرشل کامیابی حاصل کرنے والی "منگتی" نمائش

کے لیے پیش کی۔ آخر الزکر فلم کی ساری کاسٹ لاہور سے تعلق رکھنے والے فنکاروں پر مشتمل تھی جن میں ممتاز شانتی اور منور اما بھی شامل تھے۔

شوری نے 1947 میں اپنے اسٹوڈیو کو تالا لگایا اور ہجرت کر کے بمبئی چلے گئے۔ ہنگاموں میں شوری اسٹوڈیو پر ایک ہجوم نے ہلا بول دیا، توڑ پھوڑ کی اور اسے جلا کر راکھ کر دیا۔ دلسکھ پنچولی کراچی میں پیدا ہوئے تھے لیکن انہوں نے اپنی فلم پروڈکشن کمپنی اور اسٹوڈیو، پنچولی آرٹ پکچرز لاہور میں قائم کی تھی۔ انہوں نے کئی مقبولِ عام فلمیں بشمول "گل بکاؤلی" (1938) اور "خاندان" (1942) بنائی تھیں۔ شوکت حسین رضوی کی ہدایتکاری میں بننے والی فلم "خاندان" میں نور جہان نے گلوکار ہیروئین کے طور پر اپنے جوہر دکھائے۔ فسادات میں آنے والی شدت کے نتیجے میں رضوی کو بھی 1947 میں بمبئی ہجرت پر مجبور ہونا پڑا۔ اس کا اسٹوڈیو جو معجزاتی طور پر ہجوم کے حملے کے دوران محفوظ رہا اسے آگے چل کر نئے ملک پاکستان کی حکومت کی جانب سے متروکہ املاک کے زمرے میں ڈال دیا گیا۔

تقسیم کے نتیجے میں لاہور کی مخلوط، کثیر مذہبی سینما انڈسٹری کا یک لخت خاتمہ ہو گیا۔ نیا پاکستانی سینما، نئی اخلاقی اقدار کے ساتھ تقسیم کے غصے اور تکالیف کے علاوہ بے گھری کے سرایت کر جانے والے صدمے، دھوکا دہی اور مایوسی کی راکھ سے جنم لینے لگا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اس سینما کو خود اپنے آسیبوں سے نجات حاصل کرنی تھی، جب کہ اس دوران ایک نئے "قومی" تشخص کی تلاش بھی جاری تھی جو تشدد اور تقسیم کے دوران کھو جانے والے تشخص سے جداگانہ قائم کیا سکے۔

وہ سوالات جو ملک کی تقسیم کے بعد کے فلم سازوں کو کچوکے دیتے اور مستقل ان کے سروں پر لٹکتے رہتے وہ یہ تھے: ایک ایسے ملک میں جو نظریاتی بنیادوں پر بنایا گیا تھا وہاں سینما کا نیا نظریاتی سہارا اور مواد کیا ہونا چاہیے؟ نیا سینما اپنے نئے تشخص کی ساخت اور تعمیر کس طرح کرے کہ یہ نئے سیاسی حقائق کے شانہ بشانہ چل سکے؟ خصوصاً اپنے اُس تکثیریتی ورثے کے ساتھ جو گزشتہ تین دہائیوں سے ہندو اور مسلمان فلم سازوں کی بنائی ہوئی فلموں میں مذاہب کے آر پار مشترکہ تاریخی یاد کی شکل میں تھا جو رادھے شیام سے لے کر ہیر رانجھا تک پھیلا ہوا تھا؟ کون سی نئی پوزیشن لی جائے؟ سینما کے نئے ہیرو کون ہوں گے اور منفی کرداروں کی تصویر کشی کیسے کی جائے گی؟ اگر ہندوستان کو مذہبی بنیادوں اور اس بنیادی نظریے پر ہی تقسیم ہونا تھا

کہ متحدہ ہندوستان میں مسلمان ایک ایسی منفرد "قوم" تھے جن کی اس دھرتی پر بسنے والے ہندوؤں اور سکھوں سے مصالحت ممکن نہ تھی تو پھر پاکستان میں بننے والے ہندی۔اردو سینما کو انڈیا میں بنا کسی رکاوٹ بنائے جانے والے ہندی۔اردو سینما سے کس طور مختلف ہونا چاہیے؟ کیا یہ مسلمان سینما بمقابلہ ہندو سینما تھا؟ ان دونوں کے مابین امتیاز کیا شے پیدا کرتی تھی؟ خصوصاً جب ہندو فلم ساز مسلمان تاریخ کے موضوعات پر فلمیں بناتے تھے اور مسلمان اداکار ہندو اسطوری کاسٹیوم ڈراموں میں ہندو دیوی دیوتاؤں کی شکل میں کردار ادا کرتے دکھائی دیتے تھے؟ انڈیا اور پاکستان دونوں جگہوں پر ہندو نام اختیار کر لینے والے مسلمان اداکاروں۔۔دلیپ کمار، مدھو بالا، شیاما، نمی، رنجیت، سنتوش کمار، درپن۔۔کا مستقبل کیا ہو سکتا تھا؟ دونوں ملک اپنے ہاں جنم لینے والی نئی اقلیت کی عکاسی کس طرح کریں گے؟

پاکستان فلم انڈسٹری 1947 سے 1964 تک: نئی شناختوں کی تعمیر

نئی سینمائی شناخت کا سوال، پاکستانی سنیما کی پہلی دو دہائیوں تک اس اصرار کی شکل میں دکھائی دیتا ہے جو ایک تبدیل شدہ یادداشت پڑے ادراک پر کیا جارہا تھا جو ایک نئی شناخت اختیار کر رہا تھا جس میں ماضی اور اپنی مرکب ثقافت کو مشکوک نظروں سے دیکھا جارہا تھا۔ابتدائی فلم سازوں میں سے بہت سوں کے لیے اس کا مطلب یہ تھا کہ انہیں اسی سیاسی کش مکش میں سے راہ نکالنی تھی جس کا پاکستانی سینما اس وقت شکار تھا۔ یہ صرف نئی شناختوں کی تشکیل کا، نئے ثقافتی اور آبادیاتی نظام میں ڈھلنے کا ہی معاملہ نہ تھا بلکہ یہ ان شناختوں کی عکاسی اور ان کے ناظرین کی متاثرہ شناختوں کا مسئلہ بھی تھا۔ یہاں نکتہ یہ ہے کہ نئی شناختوں کو چُننے کے بعد اُن کی عکاسی بھی کرنی تھی، چاہے یہ کتنی بکھری ہوئی ہی کیوں نہ ہوتیں اور کئی کئی پرتیں اور ٹکڑے ایک دوسرے میں تاریخی طور پر باہم ضم ہوتے۔

بتدریج بڑھتے ہوئے ریاستی شکوک اور سینما کی گورننس اور فلم سازوں پر نظر رکھنے کی علامات بالکل کھل کر 1954 میں ہی سامنے آگئیں جب تقسیم سے پہلے کے مشہور ترقی پسند فلم ہدایت کار ڈبلیو زیڈ احمد کی پہلی پاکستانی فلم "روحی" اور بعد ازاں ان کی دوسری فلم "وعدہ" پر

پابندی عائد کر دی گئی۔ انجام کار 1957 میں جب یہ پابندی ہٹائی گئی اور انہیں نمائش کی اجازت ملی تو یہ باکس آفس پر بہت ہٹ فلمیں ثابت ہوئیں۔

یہ پاکستان سنسر بورڈ کی جانب سے بامعنی سینما کے خلاف کھڑی کی جانے والی رکاوٹوں کا نقطہ آغاز تھا۔ بورڈ نے ان فلموں پر پابندی کے لیے الزامات لگائے کہ ڈبلیو زیڈ احمد سوشلسٹ نظریات کے پرچارک تھے اور اس کے لیے وہ "اشرافیہ" کو ہدفِ تنقید بناتے تھے۔ ان ریاستی مداخلتوں کے ذریعے دوسرے فلم سازوں کے لیے بھی ایک مخصوص سرخ لکیر کھینچ دی گئی کہ وہ اس لکیر سے دور رہیں اور نئے ملک میں زور و شور سے جاری موقع پرستی اور عدم استحکام کی جانب نگاہ ڈالنے کی جرأت نہ کریں۔ بدترین بات یہ ہوئی کہ اس کے نتیجے میں خود اختیار کردہ سنسر شپ کے سبب سینما سماجی اور سیاسی تبصرہ نگاری سے کوسوں دور چلا گیا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ پچاس کی دہائی میں بننے والی ابتدائی پاکستانی فلموں کے بارے میں خیال تھا کہ یہ انڈیا میں بھی نمائش کے لیے پیش ہوں گی اور کاروبار کریں گی۔ اس کا مطلب ہندو کرداروں پر مبنی کہانیاں فلمانا تھا۔ یہ خالصتاً ایک معاشی فیصلہ اور حکمت عملی تھی جو پاکستانی ناظرین کے لیے بہت سود مند ثابت ہو رہی تھی کہ یہ لوگ نمایاں طور پر انڈیا کی فلموں کو ترجیح دیتے تھے، اس وقت تک انڈیا میں بننے والی فلمیں پاکستانی تھیٹروں میں باقاعدگی سے نمائش کی لیے پیش کی جاتی تھیں۔

مثال کے طور پر ہدایتکار سبطین فضلی اور مشہور شاعر اور لکھاری حکیم احمد شجاع کی 1952 کی باکس آفس ہٹ فلم "دوپٹہ"، رومان، خسارے اور تلافی کی ایک پیچیدہ کہانی تھی جس میں مرکزی کردار نور جہاں، سدھیر اور اجے کمار نے ادا کیے۔ بڑی چالاکی سے فلمی کرداروں کے لیے مذہبی طور پر غیر جانبدار نام استعمال کیے گئے تھے (نور جہاں "بلبل" ہیں اور اجے کمار "روشن")۔ فلم میں کسی بھی موقع پر کوئی کردار ایسا نہ تھا جس کی شناخت مسلمان ناموں سے ہوتی۔ ساری فلم میں نور جہاں ماتھے پر ہندو عورتوں کی شناخت "تلک" لگائے نظر آتی ہیں، اور دیگر کرداروں کے ساتھ وہ شائستہ قسم کی اردو بولتی دکھائی دیتی ہیں۔ مصنف حکیم شجاع نے بڑی کامیابی کے ساتھ اپنے کرداروں کی مذہبی شناخت کے سوال کو نظر انداز کرتے ہوئے ناظرین کو گرفت میں لے لینے والا پلاٹ لکھا۔

ایسی ہی ایک اور کلاسیکی مثال ہدایت کار انور کمال پاشا کی فلم "قاتل" تھی یہ بھی حکیم احمد شجاع نے لکھی۔ کاروباری نقطہ نظر سے کامیاب اِس رمانوی سماجی ڈرامے میں سب کردار ہندو تھے اور اس نے زبردست پذیرائی حاصل کی۔

حیران کن طور پر نہایت ابتدائی پاکستانی سینما نے آزادی کے بعد کی پہلی دہائی میں ایسی کہانیوں کو فلمایا جن میں تقسیم کی ہولناکیوں سے جان بوجھ کر تغافل برتا جاتا تھا۔ شاید تقسیم کے تناظر میں، بے گھری کے صدمات اور معاشی بے یقینی اور سینما میں سرمایہ کاری کی کمی کے باعث فلم ساز نئے تجربات کا خطرہ مول لینے سے گھبراتے تھے یا وہ تقسیم کی لکیر کے کسی ایک جانب ہو جانے سے گریز کرتے تھے۔

تاہم دو کلیدی پاکستانی فلمیں جو ابتدائی دہائی میں بنیں انہوں نے بڑی دلیرانہ جست بھری اور تقسیم پر نگاہ ڈالی۔ پنجابی فلم "کرتار سنگھ" (1959) میں اور 1967 میں بننے والی اردو فلم "لاکھوں میں ایک" نے تقسیم کے لیے ادا کی جانے والی انسانی قیمت کی عکاسی کی، البتہ اچھائی اور برائی کی ثنائیت مذہبی شناخت کے ارد گرد کی گئی تھی۔

مشہور فلمی مصنف اور شاعر سیف الدین سیف کی فلم "کرتار سنگھ" کا اینٹی ہیرو ایک اُجڈ اور زن بیزار نوجوان کرتار سنگھ (یہ کردار اداکار علاؤالدین نے ادا کیا) ہے۔ یہ کردار سابقہ بین المذاہب مشترک رہن سہن کے تضاد کا نمائندہ ہے اور تقسیم سے پہلے کی بوڑھی ہندو اور سکھ نسلوں کے برعکس جو آس پاس ہونے والے فرقہ ورانہ فسادات کے باوجود اپنے مسلمان ہمسایوں کے ساتھ پر امن بقائے باہمی اور خلوص کے رشتے قائم رکھے ہوئے تھے۔

جہاں بوڑھے ہندو کردار وید پریم ناتھ اور سکھ جرنیل سنگھ انسانیت کے لیے احترام کا بے پناہ اظہار کرتے ہیں اور بلند اخلاقی معیارات کو قائم رکھنے کے لیے اپنے عزم پر قائم ہیں، وہاں کرتار سنگھ نفرت کی آگ میں جلتا ہوا اپنے گھر پر حملے کے انتقام کے لیے فلم کے ہیرو عمر دین (یہ کردار اداکار سدھیر نے ادا کیا) پر حملہ کرتا ہے۔ تقسیم کے نتیجے میں مقامی آبادیوں میں تفریق پیدا ہوئی اور لامحالہ لوگوں کو بے گھری کا سامنا کرنا پڑا۔ عمر دین بھی سرحد پار کر کے بارڈر سیکیورٹی فورس کا حصہ بن جاتا ہے اور سرحد کے حفاظتی عملے میں شامل ہوتا ہے، لیکن اس کے لیے بڑے صدمے کا سبب یہ حقیقت ہے کہ اس کی چھوٹی بہن اور بھائی پیچھے رہ جاتے ہیں۔ جرنیل سنگھ اس کی بہن کو بچاتا اور پھر بحفاظت اسے پاکستان پہنچاتا ہے۔ کرتار سنگھ کو نیک دِل

ویدپریم ناتھ قائل کرلیتا ہے اور وہ عمر دین کے چھوٹے بھائی کو اپنے لوگوں سے ملانے کے لیے سرحد کی طرف روانہ ہونے پر راضی ہو جاتا ہے۔ عمر دین دور سے ایک مشکوک گھڑ سوار شخص کو آتے ہوئے دیکھتا ہے جو دونوں ملکوں کے مابین سرحد عبور کرنے ہی والا ہوتا ہے اور وہ اس پر گولی چلا دیتا ہے۔ سوار گھوڑے سے گر جاتا ہے، اور کیمرہ دِکھاتا ہے کہ گھوڑے پر ایک اور کم عمر فرد بھی سوار تھا، جسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ جب عمر دین گرے ہوئے مہلک طور پر زخمی شخص کے قریب پہنچتا ہے تو اسے پتا چلتا ہے کہ یہ کوئی اور نہیں کرتار سنگھ ہے، جو اس کے بھائی کو بہ حفاظت واپس لاتا ہے۔ اپنے آخری لمحات میں کرتار سنگھ، عمر دین سے کہتا ہے کہ وہ ویدپریم ناتھ کو لکھ کر گواہی دے دے کہ اُس نے اپنا وعدہ نبھا دیا کہ وہ اس بچے کو بغیر نقصان پہنچائے اس کے گھر والوں تک پہنچائے گا۔

برسوں تک یہ فلم اپنے باعثِ اختلاف اور حساس موضوع کے بیان اور عکاسی کی وجہ سے عمدہ مثال کی سی حیثیت کی حامل رہی۔ گو کہ اس فلم میں ایک ہی ہلے میں ساری ہندو اور سکھ (یعنی انڈین) برادری کو بدنام کیا جا سکتا تھا لیکن اس سے گریز کیا گیا۔ تاہم فلم کا تکلیف دہ دُہرا پہلو اب بھی یہی محسوس ہوتا ہے کہ اس میں سب مسلمان کرداروں کو باطنی طور پر اچھے کردار اور فطرت کا مالک بنا کر پیش کیا گیا اور جان بوجھ کر گمراہ کن کردار کی صورت میں کرتار سنگھ کو بے ڈھنگے پن سے پیش کیا گیا کہ اسے اگر اپنی ذات کو بلند کرنا ہے تو اس کے لیے اسے لازماً پاکستانی مسلمان سے عمدہ سلوک کی مثال ہی پیش کرنی ہو گی۔ اِس کوشش کا انجام اس کی بے وقت اور غیر ضروری موت کی شکل میں ظاہر ہوا۔

ہدایت کار، مصنف اور نغمہ نگار ضیاء سرحدی نے تقسیم کے کافی وقت گزرنے کے بعد بمبئی سے پاکستان ہجرت کی تھی۔ بمبئی میں انہوں نے پچاس کی دہائی میں سوشلسٹ حقیقت نگاری پر مبنی سینما کی اپنی دو فلموں "ہم لوگ" (1951) اور "فٹ پاتھ" (1953) سے شہرت حاصل کی۔ پاکستان میں انہوں نے "لاکھوں میں ایک" (1967) لکھی جسے آزادی کے بعد انڈیا۔ پاکستان کے مابین پہلی رومانوی فلم سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک نوجوان ہندو لڑکی اور اس کے باپ کی کہانی ہے جنہیں ان کا مسلمان دوست احمد (یہ کردار اداکار طالش نے ادا کیا) آس پاس پھیلے تشدد اور اتھل پتھل کے دوران پُرکشش کشمیری گاؤں "پریم نگر" میں پناہ دیتا ہے۔ لڑکی کا باپ ہر دیال، اپنے طور پر ہی انڈیا کے زیرِ قبضہ علاقے میں جاتا ہے کہ وہاں رہائش کا

بندوبست کرنے کے بعد اپنی بیٹی کو پریم نگر سے واپس لے آئے گا۔ تاہم وہ کبھی لوٹ کر نہیں آتا۔

لڑکی شکنتلا کی پرورش ایک فیض رساں مسلمان خاندان میں ہندو کے طور پر ہوتی ہے (یہ کردار اداکار شمیم آراء نے ادا کیا)۔ خود اس گھرانے کو بھی تقسیم کے دوران زخم لگ چکے ہوتے ہیں۔ احمد کی اپنی بیوی فسادات میں ماری جاتی ہے اور اس کا بیٹا دلدار (یہ کردار اداکار اعجاز نے ادا کیا)، بالکل شکنتلا کا ہم عمر ہوتا ہے، وہ پُر تشدد ہجوم کے حملے کے دوران گھر والوں سے جدا ہو جاتا ہے اور سر پر چوٹ لگنے کی وجہ سے اپنی یادداشت کھو بیٹھتا ہے۔

شکنتلا اور اعجاز کی پرورش ایک ہی گاؤں میں ہوتی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ماضی سے واقف نہیں ہوتے اور پیار میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ دلدار، جسے ایک اچھی فطرت کے والدین نے گود لے لیا ہے، اپنے حقیقی باپ کے متعلق کچھ نہیں جانتا۔ شکنتلا اور دلدار کے اس پیار کو ان کے پرورش کرنے والے والدین کی منظوری نہیں ملتی اور دلدار کو گاؤں سے دور بھیج دیا جاتا ہے۔

بیس برس کے بعد اچانک سے ہر دیال احمد کے دروازے پر آن کھڑا ہوتا ہے اور بتاتا ہے کہ اپنی بیٹی سے بچھڑ کر اس کی ذہنی حالت اتنی بگڑ گئی کہ اسے تقریباً دو دہائیوں تک شفاخانے میں رہنا پڑا، جس کے بعد وہ تندرست ہو گیا اور اب وہ اپنی بیٹی کو لے جانے کے لیے آیا ہے۔

شکنتلا انڈیا کے زیر قبضہ کشمیری علاقے میں چلی جاتی ہے جہاں وہ مقامی ہندو لڑکی کی زندگی اپنانے کی کوشش کرتی ہے۔ تاہم اس کی برادری اس پر یہ کلنک کا ٹیکہ لگا دیتی ہے کہ یہ وہ لڑکی ہے جس کی پرورش مسلمان گھرانے میں ہوئی۔ اسی سبب ہر دیال اس کے لیے کوئی اچھا رشتہ تلاش کرنے میں بھی ناکام رہتا ہے۔

اسی دورانیے میں وہ ایک ہوسناک فارسٹ افسر مادھو سے ٹکراتی ہے (یہ کردار اداکار مصطفی قریشی نے ادا کیا)، جو کسی نہ کسی حیلے سے اُس کے باپ کو راضی کر لیتا ہے کہ وہ شکنتلا کی شادی اس سے کر دے۔ شادی ہو جاتی ہے لیکن شکنتلا کو یقین ہے کہ وہ واحد فرد جو اس کے جسم کو چھو سکتا ہے وہ دلدار ہے۔ مادھو کو مقامی ہندو پنڈت کی وساطت سے اس کے مسلمان آشنا دلدار کے بارے میں پتا چل جاتا ہے۔ وہ شکنتلا کی جانب سے ایک جھوٹا خط لکھ کر دلدار کو لائن آف کنٹرول پر ملاقات کے لیے بلاتا ہے۔ دلدار کو خط ملتا ہے اور وہ اسے حقیقی سمجھ کر ملاقات کی

مقررہ جگہ کی جانب چل دیتا ہے، جہاں مادھو منصوبہ بندی کے تحت اس کو قتل کر دینے کے لیے اس کا منتظر ہے۔ شکنتلا کو اس سازش کا علم ہو جاتا ہے اور وہ ملاقات والی جگہ کی جانب بھاگتی ہے کہ وہ دلدار کو مادھو کے عزائم سے باخبر کر سکے۔ مادھو اور دلدار پہلے ہی وہاں موجود ہوتے ہیں۔ مادھو شکنتلا پر گولی چلا دیتا ہے۔ وہ شدید زخمی ہو کر وہیں دم توڑ دیتی ہے۔ شکنتلا کی موت سے طیش میں آ کر دلدار مادھو کو دوبدو لڑائی کے بعد مار ڈالتا ہے۔ وہ شکنتلا کے بے جان جسم سمیت موقع سے روانہ ہو جاتا ہے۔ فلم اس پیغام کے ساتھ اختتام کو پہنچتی ہے کہ شکنتلا اُن لاکھوں زندگیوں میں سے ایک زندگی ہے جنہیں تقسیم کی تلخ حقیقتوں نے تباہ کر دیا یا انہیں نگل لیا۔

باکس آفس پر ملنے والی کامیابی، مناسب حد تک بلند معیار کی پروڈکشن اور عمدہ فوٹوگرافی کے باوجود، فلم تمام ہندو اور انڈین کرداروں کو، ماسوائے شکنتلا اور اس کے باپ، بڑی بے تکلفی کے ساتھ سازشی، بدمعاش اور منتقم مزاج دکھاتی ہے۔ تمام مسلمان کردار خلقی طور پر راست اور باضمیر ہیں جبکہ انڈین۔ ہندو مادھو اور پنڈت مکار اور سازشی ہیں جنہیں لامحالہ اپنے سازشی تعصب کی قیمت چکانا پڑتی ہے۔ شکنتلا ایک منتقم مزاج انڈین۔ ہندو اور ایماندار مسلمان عاشق کے مابین وجہ تنازعہ بنتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ شکنتلا کو بھی ایک جانباز مسلمان کو بچانے کی خاطر گولیاں کھانی پڑتی ہیں اور یوں وہ اپنے مسلمان نجات دہندوں کے احسان کا بدلہ اپنی جان کی قربانی دے کر اتار دیتی ہے۔

1971 میں مصنف و ہدایتکار ریاض شاہد کی فلم "یہ امن" کافی تاخیر کے بعد نمائش کے لیے پیش کی گئی۔ شاید یہ ابتدائی ترین پاکستانی سینمائی کاوش تھی جس میں کشمیر کے معاملے کی عکاسی کی گئی تھی۔ فلم کا پلاٹ (پہلے اس کا نام 'امن' رکھا گیا تھا) کشمیر کے غیر حل شدہ مسئلے کی چبھن سہتے ہوئے ہندو مسلم زندگیوں کے گرد گھومتا ہے اور اس کا پس منظر کشمیری مسلمانوں کی سیاسی خودارادی اور خود مختاری کی کاوشوں پر مبنی ہے۔ فلم میں کشمیریوں کی خود مختاری کے موضوع کے باعث اس کے لیے پاکستانی سنسر بورڈ میں زیادہ ہمدردی نہیں دیکھی گئی۔ چنانچہ فلم کو اپنی ہیئت اور تدوین کی کئی تبدیلیوں سے گزرنا پڑا اور اس کا نام بدل کر "یہ امن" رکھ دیا گیا تاکہ اس کی نمائش ممکن ہو سکے۔ فلم فلیش بیک میں چلتی ہے، جہاں ایک گونگی، اکیلی ماں آمنہ (یہ کردار اداکار نشو نے ادا کیا) انڈیا کے زیر انتظام کشمیر سے لائن آف کنٹرول عبور کر کے پناہ

لینے کی خاطر پاکستانی علاقے میں آجاتی ہے اور یہاں آکر وہ وادی میں انڈیا کے قبضے کی ہولناک داستانیں لکھ کر بیان کرتی ہے۔

فلم کے تین کلیدی ہندو کردار، نوجوان لڑکی شانتی (یہ کردار اداکار سنگیتا نے ادا کیا)، اس کا باپ تحصیلدار پریم ناتھ (یہ کردار اداکار طالش نے ادا کیا) اور انڈین فوج کا کمانڈر کرنل جگجیت (یہ کردار اداکار ادیب نے نبھایا) ہیں، جو کہانی کو آگے بڑھانے میں اپنے تضادات کے ذریعے سے معاونت کرتے ہیں۔ شانتی آمنہ کی ہم عمر اور اس کے مجاہد آزادی بھائی ناصر (یہ کردار اداکار اقبال حسن نے ادا کیا) کی عاشق ہے۔ پریم ناتھ ایک ہمدرد تحصیلدار ہے لیکن وہ مجبور ہے کہ انڈیا کے فوجی کمانڈر کرنل جگجیت کی معاونت کرے جو جدوجہد آزادی کو نہایت سنگدلی سے کچل دینے کی کوشش کرتا ہے۔

شانتی خفیہ طریقے سے ناصر اور اس کی آزادی کی جدوجہد کی حمایت کرتی ہے۔ کہانی میں آنے والے ایک اہم موڑ پر کمانڈر جگجیت کی شیطانیت پوری طرح سے عیاں ہو جاتی ہے اور وہ ہندو دیوی کالی کی غضبناک نگاہوں تلے شانتی کی عصمت دری کر دیتا ہے۔ اپنی عبادت کی رسومات ادا کرتے ہوئے کرنل جگجیت کو علم ہوتا ہے کہ شانتی چھپ کر اس کے گھر میں داخل ہوئی ہے۔ وہ چھپ کر یہاں اس لیے آئی ہے کہ وہ اس کا وائرلیس سیٹ حاصل کر کے اسے ناصر تک پہنچانا چاہتی ہے۔ وہ ہوسناک ہو کر اسے دبوچ لیتا ہے اور اس کی عصمت دری کر دیتا ہے۔ شانتی، اپنی بپتا کے باوجود اس کا وائرلیس سیٹ چرانے میں کامیاب ہو جاتی ہے اور اسے ناصر کے حوالے کر دیتی ہے۔ اسے بھی، "لاکھوں میں ایک" والی شکنتلا کی مانند اپنے ہی مذہب اور قومیت کا ایک شخص گولی کا نشانہ بنا دیتا ہے۔ اور شکنتلا ہی کی مانند اسے مسلمان۔ ہندو ثنائیت میں سے غلط سمت میں پیدا ہونے کا بھگتان اور نجات اپنی قربانی دے کر حاصل کرنا پڑتی ہے۔ مصنف و ہدایتکار ریاض شاہد، آرٹ ڈائریکٹر حبیب شاہ اور ساؤنڈ ریکارڈسٹ زیڈ اے بیگ تینوں کو بالترتیب فلم کے بہترین اسکرین پلے، بہترین آرٹ ڈائریکشن اور بہترین ساؤنڈ ریکارڈنگ کے لیے نگار ایوارڈ دیے گئے۔

ستّر کی دہائی انڈین پنجاب میں شروع ہونے والی سیاسی اُتھل پتھل اور پاکستانی سینما میں سِکھ کرداروں کی غیر معمولی تصویر کشی کا نقطۂ آغاز تھی۔ ستّر کی دہائی کے اواخر میں، خالصتان تحریک سے منسلک سکھ عسکریت پسند علیحدہ وطن "خالصتان" کے لیے جدوجہد میں مصروف

تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ انڈیا کے اندر ان کے لیے ایک علیحدہ وطن بن جائے۔ ان کی یہ جدوجہد بتدریج اسّی کی دہائی میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گئی۔ انڈیا پاکستان کو موردِ الزام ٹھہراتا تھا کہ وہ خفیہ طور پر سکھ بغاوت کی حمایت کر رہا تھا، تاہم آخر میں یہ پاکستان کی مدد ہی تھی جس کی وجہ سے سکھ عسکری تحریک کو کچلا گیا۔

دلچسپ امر یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہی سکھ اقلیت کی تصویر کشی میں بھی ڈرامائی تبدیلی نمودار ہو گئی۔ یہ پاکستان میں اتنی چھوٹی اقلیت ہے کہ قومی مردم شماری کے فارم میں اس کے لیے علیحدہ سے کوئی تخصیصی خانہ تک موجود نہیں۔ پاکستانی سینما میں سکھ کرداروں کو اب شیطانی کردار کے طور پر پیش نہیں کیا جاتا، حالانکہ 1947 میں مشرقی پنجاب میں سکھوں کے مسلمان مخالف تشدد کی لاتعداد کہانیاں موجود ہیں۔

مندرجہ بالا نکتے کا حوالہ ہدایتکار اور اداکار سنگیتا کی مشہور زمانہ فلم "مٹھی بھر چاول" ہے جو 1978 میں نمائش کے لیے پیش کی گئی۔ یہ مشہور زمانہ ترقی پسند اردو لکھاری راجند سنگھ بیدی کے ناول "اک چادر میلی سی" کی فلمی تشکیل تھی۔ فلم کو سنگیتا کے سینمائی سفر میں طاقتور ترین پیش کش کے طور پر سراہا جاتا ہے، جس میں ایک سکھ بیوہ اور تمام تر سکھ کرداروں کو حساسیت اور کھرے پن کے ساتھ پیش کیا گیا۔ "مٹھی بھر چاول" کو بہترین فلم (طیب رضوی)، بہتر ہدایت کار و بہترین اداکار (سنگیتا)، بہترین تدوین (زیڈ اے زلفی) اور بہترین خصوصی پرفارمنس (غلام محی الدین) کے نگار ایوارڈ دیے گئے۔ پانچ نگار ایوارڈ کے ساتھ یہ فلم ریکارڈ توڑ فلم ثابت ہوئی۔

اس کے ایک برس کے بعد نیشنل فلم ڈویلپمنٹ کارپوریشن (نیفڈیک؛ اب یہ ادارہ غیر فعال ہو چکا ہے) نے نسیم حجازی کے تاریخی ناول "خاک اور خون" پر مبنی تاریخی ڈارمہ پروڈیوس کیا۔ یہ رومان اور خسارے کی کہانی تھی جس کا پس منظر پاکستان کی خون میں نہائی ہوئی تخلیق تھا۔ ناول نگار شریف حسین جو اپنے کہیں زیادہ مقبول قلمی نام نسیم حجازی (1914-1996) سے مشہور اور ایک بااثر لکھاری سمجھے جاتے ہیں وہ تاریخی واقعات سے ماخوذ اسلامی سیاسی تاریخ کے عروج و زوال کی داستانیں تخلیق کرتے تھے۔

یہ فلم بعینہ ناول کی مانند برطانوی ہند کے مسلمانوں کی پاکستان کے لیے جدوجہد کا بیان اور ان میں سے بہت سوں پر ہونے والے نسلی تشدد کی، جو آگے چل کر مشرقی پنجاب میں ان کی

نسل کشی پر منتج ہوئے، عکاسی کرتی ہے۔ اگرچہ واضح طور پر یہ تحریک پاکستان کی عظمت اور مسلمانوں کی سکھوں کے ہاتھوں سہی جانے والی وحشت انگیزی کا بیان ہے، تاہم پلاٹ کھلم کھلا اِس بربریت کی ذمہ داری اشتعال انگیزی پھیلانے والے ہندو سیٹھ رام لکشمن پر عائد کرتا ہے جو سکھ نوجوانوں کو مسلمان برادری کے خلاف اکسا کر نسل کشی کی حد کو پہنچا ہوا قتل عام کراتا ہے۔ سکھوں کی جانب سے کیا گیا تشدد، اگرانہیں اس سے بری نہیں کر دیا گیا تو بھی اس کا کم از کم جواز ضرور پیش کیا گیا اور بپھرے ہوئے جتھوں کی کارروائی کی ذمہ داری مکار سیٹھ پر ڈال دی گئی ہے۔

سکھ برادری کی نرم عکاسی کی طرف جھکاؤ اس کے بعد آنے والی فلموں میں بھی نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر "بت شکن" جسے 1974 میں نمائش کے لیے پیش کیا گیا۔ یہ موہن چند کی زندگی کی عکاسی ہے (یہ کردار اداکار یوسف خان نے ادا کیا) کہ کیسے وہ ایک سنگدل نفسیاتی مریض سے ایک راست اور پرہیز گار مسلمان بن جاتا ہے اور اس کا نام محمد علی رکھا جاتا ہے۔ انجام کار وہ برطانوی ہند میں مسلمانوں کے خلاف ہونے والی وحشت انگیزیوں کا بدلہ لیتے ہوئے شہید ہو جاتا ہے۔ ہندو پولیس افسر گووندہ بدی کا مجسم نمونہ ہے (یہ کردار اداکار ادیب نے ادا کیا)۔ وہ یہ کوشش بھی کر گزرتا ہے کہ محمد علی کے ساتھ سودے بازی کر لے اور اس کے واپس ہندومت کی طرف لوٹنے پر اس کی جان بخشی کر دے۔ فلم کا ہیرو، یقیناً اس کی بجائے پھانسی کے پھندے کو چوم لینے کو ترجیح دیتا ہے۔ اس سارے ڈرامے میں پاکستان کے معروف مزاحیہ اداکار عمر شریف نے کھڑک سنگھ نامی سکھ کا کردار ادا کیا ہے جو روایتی کلیشے کے مطابق شرابی مزاحیہ سکھ کا کردار ہے جو بھانڈپنا اور جگت بازی کرتا ہے، لیکن وہ "جبلی" طور پر کسی سے کینہ نہیں رکھتا۔

اسی طرح کی ایک فلم 1995 میں نمائش کے لیے پیش کی جانے والی "جیوا" ہے، جس میں ایک قابل محبت سکھ جوڑا نیکو سنگھ (یہ کردار غلام محی الدین نے ادا کیا) اور بندو (اداکار نیلی) کا ہے جن کی خوش طبعی اور لااُبالی پن اِس انتقامی ڈرامے کو کچھ شوخ اور چنچل بنا دیتی ہے۔

نوے کی دہائی کے وسط سے دو ہزار کی دہائی کی ابتدائی سالوں تک، لاہور میں بننے والا پاکستانی سینما تقریباً ایک دہائی تک زوال کا شکار رہا اور معاملہ یہاں تک پہنچ گیا کہ 2002 میں قابلِ تکریم نگار ایوارڈ بند کر دیا گیا۔ اسی عرصے کے دوران آرٹ ہاؤس انداز کی چند ایک فلمیں

مثلاً ہدایت کار صبیحہ سومار کی 2002 میں بنائی جانے والی "خاموش پانی" نے کوشش کی کہ وہ "حب الوطنی" سے بھرپور فلموں کے مقابلے میں ایک متبادل بیانیہ تشکیل دے کر مذہبی تنوع کو انسانی دوست رنگ دے سکیں۔

"خاموش پانی" اس بات کی کوشش تھی کہ خواتین کی بقا، خسارے اور مزاحمت کے بیانیے کو پراپیگنڈا سینما کے بگولوں سے محفوظ کیا جاسکے۔ اس میں ایک سکھ لڑکی ویرو کی زندگی کو پیش کیا گیا جو تقسیم کے دوران اپنے گھر والوں سے جدا ہو گئی اور اس کی پرورش مسلمان عائشہ (یہ کردار اداکار کرن کھیر نے ادا کیا) کے طور پر پاکستان میں ہوئی۔ زیرِ نظر معاملے کا جائزہ بڑی صراحت سے اس قیمت کے بارے میں آگاہی بخشتا ہے جو ہر مذہب کی عورت نے سب سے بڑی نسلی صفائی کے دوران ادا کی۔ ڈیڑھ کروڑ لوگ بے گھر ہوئے جن میں سے دس لاکھ کے قریب لوگوں کو کسی بھی منزل پر پہنچنے سے قبل ہی قتل کر دیا گیا۔ ہر مذہب کی عورت چہار سو قتل، عصمت دری اور اغوا کا نشانہ بنی، اور ان سب چیزوں کو فریقِ مخالف کی ہمیشہ قائم رہنے والی بے عزتی کا باعث سمجھا گیا۔ اس فلم نے متعدد ایوارڈ جیتے، جن میں سوئٹزرلینڈ میں منعقد ہونے والا چھپنواں لوکارنو انٹرنیشنل فلم فیسٹیول کے دوران ملنے والا قابلِ تکریم گولڈن لیپرڈ ایواڈ بھی شامل تھا۔

مہرین جبار کی "رام چند پاکستانی" (2008) انڈیا پاکستان کے مابین 2002 میں ہونے والی سرحدی کشیدگی کے دورانیے پر مبنی ایک دلت ہندو خاندان کی کہانی ہے۔ یہ خاندان انڈیا پاکستان سرحد کے قریب نگر پارکر کے علاقے میں رہتا ہے اور حادثاتی طور پر بین الاقوامی تنازعے کا شکار بن جاتا ہے۔ کہانی آٹھ برس کے رام چند کی اپنی ماں سے ہونے والی تکرار کے بعد اُس کے نادانستہ سرحد پار کر جانے اور انڈین بارڈر سیکیورٹی کے ہاتھوں میں پہنچ جانے کے گرد گھومتی ہے۔ اس کا پیچھا کرتے ہوئے اس کا باپ بھی سرحد پار کر کے پکڑا جاتا ہے۔ مختلف واقعات کے اتار چڑھاؤ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ باپ اور بیٹا پانچ برس تک بغیر کسی اندراج کے قیدی بن کر گزار دیتے ہیں۔ رام چندر کی ماں چمپا کا کردار انڈین اداکار نندتا داس نے ادا کیا۔ اس فلم کو فری بورگ انٹرنیشنل فلم فیسٹیول (سوئٹزرلینڈ) میں بہترین فلم کا آڈینس ایوارڈ ملا، سائن فین میں FIPRESCI پرائز دیا گیا، اور لنڈن فلم فیسٹیول میں honourable mention دیا گیا۔

مصنف وہدایت کار شعیب منصور کی 2007 کی فلم "خدا کے لیے" پاکستان میں سینما کی نئی لہر کے مرکز کو لاہور سے کراچی منتقل کرنے کا سبب بنی۔ سینما کی یہ "نئی لہر" بلند معیار کی پروڈکشن، عمدہ تدوین اور وسیع موضوعات پر مبنی تھی۔ یہ اگرچہ روایتی کمرشل سینما میں قابل ذکر متانت تو لائی تاہم اس میں بڑے پیمانے پر مذہبی تنوع دکھائی نہیں دیا۔ اگرچہ نوجوانوں کی سرکردگی میں بننے والے اس نئے سینما نے "بیگانے" کا مضحکہ بنانے سے بڑی حد تک جان چھڑالی ہے (جو کہ تخفیفی اور سہل پسندانہ ہوتا ہے) تاہم اس کے ساتھ ساتھ مذہبی تنوع کی عکاسی بھی کم کم ہی ہو پائی ہے۔

2008 میں نمائش کے لیے پیش کی جانے والی ہدایت کار عاصم عباسی کی فلم "کیک" نے بڑی تعریفیں سمیٹیں۔ برطانیہ کے اخبار گارڈین میں مائیک میکاہل نے اسے ریٹنگ کے لیے پانچ میں سے چار ستارے دیے۔ اس نے عاصم کی پہلی فلم کو سراہتے ہوئے لکھا: "پاکستانی سینما طویل عرصہ سے اپنے قریبی انڈین سینما کی کمرشل رسائی کا مقابلہ کرنے کی سعی کر رہا تھا، لیکن عاصم عباسی کی متاثر کن پہلی فلم یقینی طور پر کامیاب اور بعض جگہوں پر تو یہ بہت انقلابی محسوس ہوتی ہے"۔

نہایت ہی غیر متوقع طور پر اس فلم کا کلیدی کردار گوان نژاد مسیحی نوجوان رومیو کا ہے (یہ کردار عدنان ملک نے ادا کیا)۔ فلم کا پلاٹ کراچی کے ایک امیر خاندان کے بچے اور ان کے والدین کے باہم ذاتی تضادات اور ہم آہنگی کے گرد بنایا گیا ہے جن کو چند ماہ کے دورانیے میں اپنے آپ اور ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے۔ دریافت کے ہر عمل کی مانند یہاں بھی کہیں گہرائی میں دفن تلخیاں، انبساط کی گھڑیاں، غم اور لامحالہ ایک عمیق زیادہ بامعنی انسانی تعلق فروغ پاتا دکھائی دیتا ہے۔ یہاں رومیو ایک وجیہ مرد نرس کے طور پر متعارف کرایا جاتا ہے جو سوچ بچار کرنے والا، اپنے کام میں مگن اور مودبانہ انداز میں بیمار باپ (یہ کردار محمد احمد نے ادا کیا) کا خدمت گزار ہے۔ رومیو کے مرحوم والدین بھی اس گھرانے کے احسان مند رہے ہیں جہاں اب یہ کام کرتا ہے۔ تاہم یہ وہ واحد مدد نہیں جو اس نوجوان نے بے حد نگہداشت اور حساسیت کے ساتھ پیش کی۔ ماضی میں اس نے ایک مخصوص خفیہ خدمت بھی سرانجام دی تھی جس کے طفیل اس کے مالک کا گھرانہ ایک تباہ کن جھٹکے سے بچ نکلنے میں کامیاب ہوا تھا۔

ایک اور خفیہ شے جو اس پلاٹ میں چلتی ہے وہ رومیو اور مالک کی بڑی بیٹی زرین (یہ کردار آمنہ شیخ نے ادا کیا) کے مابین چلنے والی خاموش اُلفت ہے۔ تاہم رومیو کو یقین ہے کہ اس کے پیار کی بیل منڈھے نہیں چڑھنے والی اور یہ تعلق صرف زرین سے ای میل کے تبادلوں تک ہی محدود رہنے والا تھا۔ خود زرین بھی اس بات کو مخفی ہی رکھتی ہے۔

فلم کے انجام کی طرف بڑھتے ہوئے ہمیں فلیش بیک کے ذریعے علم ہوتا ہے کہ رومیو نے گھر کی چھوٹی بیٹی زارا (یہ کردار اداکار صنم سعید نے ادا کیا) کی تیز رفتار کار تلے کچلے جانے والے ایک غریب دیہاتی لڑکے کی موت کا الزام بھی اپنے سر لیا تھا۔ کار اصل میں زارا چلا رہی تھی جو حادثے کے بعد خوفزدہ ہو کر موقع سے بھاگ نکلی اور وہ اس بات سے بے خبر تھی کہ اس حادثے میں وہ بچہ اپنی جان سے گزر گیا تھا۔ اس کے خاندان نے اسے گرفتاری اور سزا سے بچانے کے لیے ایک کہانی گھڑی۔ اس کے گھر والوں نے اسے غلط اطلاع دی کہ حادثے میں زخمی ہونے والا بچہ بچ گیا تھا اور اس کے خاندان نے شکریے کے ساتھ اس حادثے کے عوض مالی مدد قبول کر لی تھی۔ تاہم سچ اس کے بالکل برعکس تھا۔ حادثے کا شکار ہونے والے بچے کے اہل خانہ نے دیت کی رقم قبول کرنے سے منع کر دیا اور وہ اس معاملے کو قانون کی عدالت میں لے جانے پر مصر رہے۔ خاندان نے زارا کو خاموشی سے ملک سے یہ کہہ کر باہر بھجوا دیا کہ اسے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے انگلستان بھیجا جا رہا ہے۔ اسی اثنا میں خاندان کے وفادار رومیو نے الزام اپنے سر لے لیا اور اس کے بدلے میں اسے چار سال کی جیل بھگتنی پڑی۔ تاہم، سچ سامنے آنے پر سارا خاندان ایک مخصوص مساوی درجے پر آن کھڑا ہوتا ہے جہاں خاندان کا ہر فرد جاننے اور نہ جاننے کے اپنے بوجھ کو اتار پھینکتا ہے کہ یہ بوجھ اترنے کے بعد زندگی کوئی نیا رخ اختیار کر سکے۔ رومیو اور زرین کے خاموش پیار کی بات کھل جاتی ہے اور وہ یکجا ہو جاتے ہیں۔

کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایک عمدہ فلم ہے، جس میں نہایت اعلیٰ درجے کی اداکاری، ناقابل فراموش موسیقی، اچھی فوٹو گرافی اور شاندار اسکرین پلے یکجا دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم فلم کے واحد مسیحی کردار کا ہر دم قربانی کا بکرا بننے کے لیے آمادہ رہنا، بغیر کوئی سوال کیے ایک اشراف مسلمان خاندان کی خدمت گزاری اور وفاداری، بتدریج اس خاندان کا اسے اپنی شرائط پر قبول کر لینا بطور ایک فرد اس کی خود مختاری پر سوالیہ نشان ہیں۔

اس کے ساتھ ہی پاکستانی سینما میں مذہبی اقلیتوں کی عکاسی کا ایک دائرے میں چکر مکمل ہو جاتا ہے۔ فرسودہ سے لے کر دقیانوسی تک اور کمتر سے لے کر بدھو تک کا۔ یہ کون جانتا ہے کہ کووِڈ کے بعد کا سینما اپنے جلو میں کیا لائے گا۔

کسی بھی فلمی صنعت کے لیے کلیدی مثال زندگی کی نمائندگی اور اس سے پھوٹنے والے متضاد اور اوپر نیچے ہوتے ہوئے پہلوؤں کو اس طرح پیش کرنا ہوتا ہے کہ وہ فلم بینوں کے لیے خود ان کا ایک عکس بن سکے۔ تاہم، پاکستانی سینما کے معاملے میں بڑی حد تک یہ یک رنگی عکاسی کہیں عمیق، ساختی اور تاریخی گرہوں اور مساوی بے ربطگیوں کو بھی متوازی طور پر بے نقاب کرتی ہے۔ پاکستانی سینما میں مذہب اور بڑی حد تک نسلی سینمائی عکاسی اور نمائندگی، دراصل قومیتوں اور اقلیتوں کی سیاسی، ثقافتی اور تاریخی بیگانگی کا شکار ہیں۔ اس معاملے کا کوئی انجام یا اقلیتوں کی شمولیت کے لیے کوئی کوشش ہوتی دکھائی نہیں دیتی۔ اس جاری عمل کے متعلق دفاع کے لیے اکثر ایک دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اس حوالے سے عمومی آگاہی اور بین المذاہب مکالمہ موجود نہیں ہے۔ جہاں یہ بات کسی حد تک درست ہے، وہیں راقم کے خیال میں بیگانگی پیدا کرنے کا یہ احساس ہمیشہ "آگہی کی کمی" کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتا، اور مکالمہ ہمیشہ بے ساختہ نہیں ہوتا۔ راقم کی دلیل ہے کہ بیگانہ بنانے اور تخفیف کا یہ عمل عموماً بہت سوچ سمجھ کر پیدا کیا جانے والا مستقل نوعیت کا ایجنڈا ہوتا ہے؛ اور مکالمے کے جڑ پکڑنے اور نمو پانے کے لیے لازمی ہے کہ مساوی میدان سب کو مہیا ہو۔

لہٰذا جب تک پاکستان کے آج کل بہت خبروں میں رہنے والی اور نوجوانوں کی سرکردگی میں پیدا ہونے والی سینما کی نئی لہر صدقِ دل سے، کہیں زیادہ ولولے کے ساتھ سوچ سمجھ کر غلط فہمی اور غلط عکاسی کی شکار زندگیوں کو دوبارہ دریافت نہیں کرتی، یہ خود کو دائمی طور پر مذہبی و نسلی اقلیت کے وجود کی بیگانگی اور تخفیف کے جھولے پر جھولتا ہوا ہی پائے گا؛ اور ایسا کرنے کی صورت میں یہ خود کو حقیقی زندگی کا عکاس آئینہ نہیں بنا پائے گا بلکہ یہ اس کی مسخ شدہ اشکال کو ہی پیش کرتا رہے گا۔

نوٹ: مصنف اپنے فلم ساز اور لکھاری دوست حیدر عباس شاہ اور تاریخ کے طالب علم حمزہ سلمان آصف کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے مصنف کے دلائل پر بصیرت افروز نظر ڈالی اور اس سارے عمل کے دوران مصنف سے اہم سوالات کیے۔

نوید شہزاد

دل کی زبان

ابھی یہ صرف انیسویں صدی ہی کی تو بات ہے کہ قوم اور قومیت کے جدید تصور نے ایسی حیثیت حاصل کر لی کہ اُس وقت سے لے کر اب تک دنیا اس سے چھٹکارا پا لینے کے قابل نہیں ہو پائی۔ بڑی حد تک اس کی براہِ راست وجہ فتوحات میں آنے والی تیزی، محکومیت اور اس کے طفیل اَنجانے خِطوں کو نوآبادیات بنا لینے جیسے معاملات تھے۔ قصہ کوتاہ، قومیت کا تصور نسبتاً ایک نیا تاریخی مظہر ہی ہے۔ تقابلی طور پر قدیم دنیا اس تصور سے تقریباً نامانوس تھی، جدید معنوں میں "شہریت" کا تصور شمالی افریقہ میں دریائے نیل کے کناروں پر آباد لوگوں میں نہیں تھا۔ رع کے بیٹے (یا انسانی شکل میں اس سے مماثل کسی اور خدا) کی رعیت میں یہ لوگ اپنی تہذیب کی جڑیں 3300 ق م تک پہنچاتے تھے؛ انھی کی طرح دریائے سندھ کے طاس کے آس پاس برصغیر میں پانچ ہزار برس قبل آباد لوگ بھی ایسے تصور سے ناآشنا تھے۔

صدیوں بعد، اور اب تو ایڈورڈ سعید کی "دوسرے" کے تصور نے تو بات بالکل کھول کر رکھ دی ہے، یونانیوں کے 'barbarian' لوگوں سے ٹکراؤ میں شناخت اور ذات کے تصور کی بِنا پڑنی شروع ہوئی۔ یونانیوں کا ہیلینیائی زبان کا استعمال دونوں کے مابین فرق کا باعث تھا۔ ہیروڈوٹس غیر یونانی معاشروں کو barbarian کہتا تھا۔ اس لفظ سے اُس زمانے میں مراد ایسے لوگ تھے جن کی زبان، مذہب، طرزِ زندگی اور رواج یونانیوں سے مختلف تھے۔ تاہم وقت کے ساتھ اِس ابتدائی اخراجی نقطہ نظر میں کہ "دوسرے" کم تر انسان تھے، تبدیلی ہوتی چلی گئی اور ہیلنیاتی تصورِ شناخت نے "دوسرے" کو ایسے غیر یونانی کے طور پر قبول کر لیا جو "مختلف انسان" تھا، اور لفظ barbarian بالکل ہی جدا معنی میں ڈھل گیا۔

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی میں کسی قوم کے لوگوں کا اپنے بارے میں اندازِ نظر کا ایک براہِ راست نتیجہ یہ نکلا کہ زبان ایک پُرجوش نعرے کی صورت اختیار کر گئی، اور قومیت کا تصور کُلّی طور پر لوگوں کی بولی کے ساتھ منسلک ہو گیا۔ حد تو یہ ہے کہ انتہا درجے کے زیرک ڈاکٹر سیموئیل جانسن کی ڈائری میں ہمیں ایک اندراج 1773 کا ملتا ہے جس کے مطابق "زبانیں قوموں کا شجرہ نسب ہوتی ہیں"۔ یہ بیان صریحاً خطائے تاریخی کی مانند ہے۔ کچھ اپنے گھر کے قریب کی مثال دیکھ لیتے ہیں۔ اس تصور کا کامل مظاہرہ ہمیں 1971 میں دیکھنے کو ملا جب بنگالی بولنے والے مشرقی پاکستانیوں نے اردو بولنے والے مغربی نصف حصے سے قطع تعلق کر لیا، اور بالترتیب بنگلہ دیش اور پاکستان کے آزاد ملک وجود میں آئے۔ اس حقیقت کے بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ زبان ایسا ذریعہ ہے جو شناخت کی تخلیق میں معاون ہے۔ یہ وہ تصور ہے جس کی عربی بولنے والے نجیب محفوظ بھی پوری طرح سے حمایت کرتے ہیں۔ ان کا اِصرار ہے کہ "کوئی ایک زبان بولنے کا مطلب، ایک دُنیا اور ثقافت کو اختیار کرنا ہے"۔

بیسویں صدی میں "ایک قوم، ایک عوام، ایک زبان" کے دل موہ لینے والے نعرے نے اپنا آپ منوانا شروع کر دیا تھا۔ یہ اِس بات پر دلالت تھا کہ کسی کی بھی فرد کی شناخت براہِ راست اُس زبان سے منسلک ہے جو وہ بولتا ہے۔ ماہرینِ لسانیات speech community کو ایسی وحدت کے طور پر بیان کرتے ہیں جو یکساں لسانی ضوابط برتتے ہیں جبکہ discourse community زبان کے استعمال کے ان عمومی طریقوں سے منسوب ہے جنھیں کسی سماجی گروہ کے ممبران اپنی سماجی ضروریات پوری کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ زبان و ثقافت کے حوالے سے وہ تصور ہے جس کی اساس اُس طرزِ خیال، برتاؤ، اور جائزے پر ہوتا ہے جس میں ایک جیسی بیانیہ کمیونٹی کے ممبران شریک ہوتے ہیں۔ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ کسی بھی مقامی متکلم کی زندگی میں اُس کی زبان اُس کے اپنی لسانی کمیونٹی سے ابلاغ میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ لیکن متکلم کی بجائے لکھاری کے لیے یہ اُس کے خیالات کے اظہار کا اہم ترین اوزار ہے۔ نظم ہو یا نثر، حقیقت ہو یا افسانہ، آرٹ ہو یا سائنس، زبان اُن خواتین و حضرات کے لیے حیات بخش قوت ہے جو اپنی زندگیاں لوح و قلم کے جہان میں گزارتے ہیں۔ جہاں کچھ زبانیں استعمال میں کمی کے سبب گمنامی کا شکار ہو جاتی ہیں وہیں کچھ زبانیں مسلسل نمو پاتی ہیں۔ یہ درست ہے کہ باقاعدہ استعمال کی وجہ سے ہی زبانوں کا

عملی ذخیرہ الفاظ بڑھتا اور وسیع ہوتا ہے۔ یہی فرہنگوں، لغات اور قاموس وغیرہ کے معیادی جائزے کی ضرورت پر روشنی ڈالتی ہے۔

حالیہ عالمی واقعات کا ایک بڑا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ بالکل نئے الفاظ کا ایک ایسا ذخیرہ تخلیق پایا ہے جو جلاوطنی کے دِل خراش تجربے سے گونجتا ہے۔ عالمی سطح کی ایسی انفرادی و اجتماعی تحریکوں کا، جن کی بُنت ایسی دنیا نے کی ہے جو اپنے آپ سے مستقل جنگ میں مصروف ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مہاجر، تارکِ وطن، ڈائسپورا، ناسٹیلجیا، جدائی، جلاوطنی، اخراج اور وطن کی یاد جیسے الفاظ اپنے تمام تر داخلی جذباتی اثر کے ساتھ عالمی لسانیات میں اپنے لیے مناسب جگہ بنا چکے ہیں۔ لٰہذا یہ مضمون اس شے سے متعلق ہے جو ایڈنا او برائن کی کپکپی طاری کر دینے والے الفاظ کے مطابق جلاوطنی پر مجبور کر دیے گئے دل کی ایجاد کردہ زبان میں "گھر کے لیے بہت سارے الفاظ موجود ہیں اور اس سے کسی قدر تکلیف دہ موسیقی جنم لیتی ہے"۔

شاید جلاوطنی کے سازینے میں بجایا جانے والا پہلا نوٹ زبان ہے کہ اپنی بولی کی گونج، اپنے اندر گھر سے دور ایک گھر تخلیق کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ جلاوطنی سے پیدا ہونے والی جدائی میں زبان ہی کسی کے اپنے گھر سے ربط کا سبب بنتی ہے، اور اپنی شناخت کی بارِ دگر جائزہ لینے پر مجبور کرتی ہے۔ اس کی ایک مثال 1947 میں ہندوستان سے خونی ہجرت کر کے آنے والے مسلمان مہاجرین کی ایک نو تخلیق ملک پاکستان میں آباد کاری میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مہاجروں کی بڑی اکثریت نے صوبہ سندھ کے مختلف علاقوں کو اپنا مسکن بنایا جہاں انھوں نے اپنی شناخت سختی سے قائم رکھی جو بعد ازاں "اردو سپیکنگ" کے نام سے جانی گئی۔ تقریباً چوہتر برس بعد، سماجی ثقافتی وجود تو بڑی حد تک ایک شریک ثقافت کے طور پر برقرار ہے لیکن ایک مضبوط سیاسی چہرہ اس کے حقیقی بشرے پر چپکا یا جا چکا ہے۔

زبان پر روشنی ڈالتے ہوئے، فلسفی مثلاً باختن اِبلاغ کے لیے اِس کے استعمال کو ثانوی درجے پر دھکیل دیتے ہیں کہ اِن کی رائے میں، خود کے اظہار کی ضرورت اس کے کارگزارانہ پہلو کو کہیں پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ اس کے نتیجے میں، لسانی نمو متکلم کے اظہار کی صلاحیت میں اضافے کی کاوشوں کے تناظر میں دیکھا جاتا ہے نہ کہ صرف دوسروں سے ابلاغ کے لیے۔ گاہے بگاہے اس کے نتیجے میں سخت انتخاب بھی کرنے پڑتے ہیں، جیسے کہ نائیجیریا کے انگریزی زبان کے ادیب چنیوا اچیبے کو کرنے پڑے۔ ایک ثقافتی دوراہے پر پرورش پانے والے، اچیبے نے اُس

زبان میں لکھنے کا فیصلہ کیا جسے اس کے بقول، "تاریخ نے ہمارے گلوں میں بزور ٹھونس دیا ہے"۔ اس معاملے میں، لکھاری کا اپنی زبان کی بجائے دوسری زبان استعمال کرنے کا عمل نہ صرف فنکارانہ ضرورت بلکہ ایک ناگزیر حقیقت کے طور پر سامنے آتا ہے۔ خاص طور پر جب ہم اسے اِس پس منظر میں دیکھتے ہیں کہ نوآبادیاتی استعمار نے دیسی اِگبو لوگوں کی زندگی پر تباہ کن سماجی ثقافتی، سیاسی اور نفسیاتی اثرات مرتب کیے۔ "مرکز" یعنی نوآبادکار کی زبان میں تصرف اور انگریزی کو ذریعہ اظہار بنانے کو صرف کوئی سیاسی عمل نہیں سمجھا جانا چاہیے، بلکہ یہ اچیبے کی ایک کوشش ہے کہ وہ افریقی تاریخ کے ایک قطعے پر دعویٰ جتا کر ماضی کے بارے میں کی جانے والی غلط تشریحات کی درستگی کر سکے۔ یہ اُس اخلاقی ذمہ داری کی علامت ہے جس کا بوجھ اکثر مابعد نوآبادیاتی لکھاریوں کو اٹھانا پڑتا ہے؛ یہ زبان کو تقریباً کسی جنگی ہتھیار کی مانند استعمال کرنے کی ایک کامل مثال ہے۔

پھر بھی، کچھ لکھاریوں کے لیے، لسانی تصرف غیر ضروری ہی رہتا ہے، کیونکہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کی اپنی زبان اتنی طاقتور ہے کہ وہ اُن کے کسی خاص علاقے اور سماجی ثقافتی وجود سے تعلق کی وضاحت کر سکتی ہے۔ لہٰذا ایک ایسی مابعد نوآبادیاتی دنیا میں جہاں پرانے زخموں پر مرہم رکھنے کی بیتاب کوشش جاری ہے، وہاں "بہادر نئے آدمی کا چلن" رائج کرنے کی باقاعدہ کاوشیں کرتے ہوئے اس حقیقت سے آگہی ہونی چاہیے کہ انسانی وجود بالکل اسی طرح سے ایک زبان میں جنم لیتا ہے جیسا کہ ایک ثقافت میں۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک تک عدم رسائی کا نتیجہ نہ صرف انفرادی بلکہ اجتماعی سطح پر بھی معذور کر دینے والے صدموں کی شکل میں نکل سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ احتجاج یا ضرورت کے طور پر جلاوطنی، عارضی تسکین مہیا کرے، لیکن گھر سے دوری کا سب سے تباہ کن اثر اس لازمی ضرورت کی شکل میں نکلتا ہے جس میں "ذات" کی بازدِ گر پڑتال کرنی پڑتی ہے جو رومانوی انداز میں پیچھے رہ گئی زندگی سے جڑی ہوتی ہے۔

جلاوطنی کی زندگی کے بارے میں انسانیت دوست ایڈورڈ سعید مرحوم کے بیان میں رواقی فلسفی مارکس اوریلیس کے خیالات کی گونج سنائی دیتی ہے جن کا کہنا ہے کہ جلاوطنی "تقاضا کرتی ہے کہ فرد اپنی تمام ملکیت اور جگہ کی محبت سے خود کو جدا کر لے"۔ عام زبان میں اور بغیر کسی شاعرانہ حاشیہ آرائی کے، جلاوطنی تعطل کی حالت ہے۔۔ ایک ایسا خانہ بدوشانہ دور جس کے دوران فرد کسی جگہ سے تعلق نہیں رکھتا اور ہر جگہ سے جڑا بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا زمین پر

دور دراز ترین جگہ سے لے کر کسی کے دِل کی قربت تک کا فاصلہ طے کرنے کے لیے بڑے پیمانے پر "ذات" کو نئی سمت میں پھیرنا پڑتا ہے جس کے بارے میں اڈورنو کا خیال ہے کہ یہ ایک قیمتی، اخلاقی پہلو ہے کیونکہ "اپنے گھر میں رہتے ہوئے بھی اپنے گھر میں نہ ہونا اخلاقیات کا حصہ ہے"۔ موضوعی اعتبار سے، گمشدہ مادرِ وطن ایک ایسی حالت ہے جس میں جلاوطن، ویلس اسٹیونز کے الفاظ میں، 'موسم سرما کے دماغ' میں رہتا ہے۔ یعنی وجود کی ایسی حالت جس میں روشنی کبھی اتنی چمکیلی نہیں ہوتی جتنی اپنے گھر پر ہوتی تھی؛روٹی کبھی تسلی بخش حد تک تازہ نہیں ملتی؛نمک کا سواد ہر طرح کا ہوتا ہے ماسوائے نمک کے؛اور ہاتھ سے نکالا ہوا مکھن یا چولہے میں جلتی لکڑیوں سے اٹھتا ہوا دھواں کہیں دور کی یاد بن جاتی ہے۔ یوں جلاوطنی کو جسمانی حالت کی بجائے دماغی حالت کی صورت دیکھنا چاہیے، جیسے ہمیں جلاوطنی اور ڈائیسپورا کے ادب میں دکھائی دیتی ہے، لیکن شاید تلخ ترین ادب تو وہ ہے جسے اُس ادیب/شاعر نے تخلیق کیا ہو جو جسمانی طور پر تو گھر میں ہوتا ہے لیکن اس کا قلب مادرِ وطن میں پنپتے حالات کے سبب دائمی جلاوطنی میں رہتا ہے۔

اگرچہ جلاوطنی ایک عالمگیر تصور ہے، اِسے رضاکارانہ طور پر اختیار کرنے یا چھوڑ کر جانے پر مجبور کیے جانے کی وجوہات کی ایک طویل فہرست ہے جس میں ایک سرے پر مذہبی آزاردہی ہے تو دوسرے پر سیاسی اختلاف۔ تاریخی طور پر، مقبول عام مذہبی عقیدے کی رو سے، سب سے پہلے جلاوطن آدم و حوا تھے جنہیں بطور سزا زبردستی جنت سے نکال دیا گیا۔ بائبل سے ہمیں کچھ اور ہجرتوں کا بھی پتا ملتا ہے جیسے جناب موسیٰؑ جو ارض موعود کے حصول میں چالیس برس تک سرگرداں رہے اور اس پر قدم رکھنے سے پہلے ہی اپنے رب سے جا ملے۔ بالکل اسی طرح دنیا کے ایک اور حصے میں، اور ایک اور وقت میں، ہندو اساطیر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ سیتا دیوی دو بار جلاوطن ہوئی۔ پہلی مرتبہ اپنے خاوند رام کے ساتھ، اور دوسری بار اپنے خاوند پر رائے عامہ کے دباؤ کے پیش نظر تنہا جلاوطنی اختیار کی جس کے دوران اس نے جڑواں بیٹوں لوہ اور کش کو جنم دیا۔

دنیا کے اسی حصے میں شہزادہ سدھارتھ کی کایا کلپ بدھا میں ہو گئی اور اس نے اپنی سابق شاہی زندگی سے مستقل رضاکارانہ جلاوطنی کے دوران نروان حاصل کیا۔ صدیوں بعد، نصف دنیا کے فاصلے پر، کلاسیکل ادبی تاریخ میں یولیسس کے مقدمات کی تفصیلات ہومر کے رزمیے

اوڈیسی کی شکل میں بیان ہوئیں، جس میں ہیرو نو برس تک ٹرائے کی تاراجی کے لیے راندۂ منزل رہنے کے بعد آخر کار گھر لوٹا جہاں وفادار بیوی اور بیٹا صبر سے اس کا انتظار کر رہے تھے۔

مشہور جلا وطنیوں کی مختصر ترین تدوین بھی اس بات کا ثبوت مہیا کر دیتی ہے کہ جلاوطنی کی حالت میں ہونے میں۔۔ چاہے یہ سزا کے طور پر ہو یا احتجاج کے طور پر، بدنامی کے خوف سے فرار ہو یا بقا کی بنیادی ترین جبلت کے تحت ہو۔۔ رتبے، عہدے، کسب یا انصاف کے مابین کوئی امتیازی حدود نہیں ہوتیں۔ جہاں یہ ضروری نہیں کہ ہر جلاوطن ستم رسیدہ ہی ہو، وہیں تاریخ اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ بہت سے معاملات میں ضرورت سے زیادہ قدغنوں کا نتیجہ ،ریاست کی جانب سے عدالتی و اخلاقی ضوابط کا اطلاق، ریاست کے اپنے پیدا کردہ روشن ترین دماغوں کی ہجرت کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ قدیم دور میں، 41 عیسوی میں سینیکا پر زنا کا الزام لگا کر، جو کبھی ثابت نہ ہو سکا، اسے جلاوطن کر دیا گیا؛ سکندر کی موت کے بعد ارسطو نے قابلِ گرفت حرکات کے الزامات لگنے کے وجہ سے ایتھنز سے رضاکارانہ جلاوطنی اختیار کر لی۔ اس جرم کی سزا موت مقرر تھی جس سے اظہارِ رائے کی آزادی پر قدغن لگا دینے کی ادارہ جاتی کاوشوں کے ماخذ کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ کنفیوشس نے عمدہ گورننس کے لیے اصلاحات کی تشہیر کرتے ہوئے تیرہ طویل برس سفر میں گزار دیے اور مایوس گھر لوٹا کیوں کہ اسے کوئی مثبت ردِ عمل نہیں ملا۔ چودھویں صدی کے فلورینس نے دانتے کو اس کے سیاسی نظریات کے سبب رَد کر کے تاحیات جلاوطنی پر مجبور کر دیا۔ اٹھارہویں صدی میں بے راہ روی اور مذہب سے منافی سرگرمیوں کے الزامات پر کاسانووا کو قید میں ڈال دیا گیا، لیکن اس کیمیا گر، جاسوس اور پادری نے جرات مندانہ فرار اختیار کر کے آزادی حاصل کر لی اور اس کے بعد اس نے ساری زندگی یورپ میں کوچہ گردی کرتے گزاری۔ ایلبا میں نپولین کی پہلی جلاوطنی معاہدۂ فونٹینبلا کا نتیجہ تھی جس کی وجہ سے انیسویں صدی میں بوربون سلطنت کا احیا ہو سکا۔ کورسیکن نسب کے فرانسیسی شہنشاہ کی سینٹ ہیلینا میں دوسری جلاوطنی کو انگریز شاعر لارڈ بائرن کا رومانوی ردعمل نصیب ہوا، جس نے اسے دُنیا کے سامنے ستم زدگی کے شکار، تنہا رومانوی ہیرو کے طور پر پیش کیا، یہ اُس زمانے کی شاعری سے منسوب استعارہ تھا۔ تاریخی ریکارڈ کے لیے یہاں یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ کسی جزیرے میں جلاوطنی خاص یورپ سے مخصوص یا

مغربی طرز نہیں تھی۔ جاگیردارانہ جاپان "شیماناگاشی" کے لیے جانا جاتا تھا جس کے مطابق سیاسی مجرموں کو بحیرہ جاپان میں موجود ساڈو نامی جزیرے پر بھیج دیا جاتا تھا۔

حالیہ تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے کہ بیسویں صدی بھی جلاوطنیوں سے خالی نہیں، جیسے ٹراٹسکی کو اپنی جان بچانے کے لیے اسٹالن کے روس سے فرار ہونا پڑا۔ لاطینی امریکا میں ارجنٹائن کے فوجی جنرل اور منتخب صدر وان پران کا 1955 میں تختہ الٹ دیا گیا، اور اسے پیراگوئے میں جلاوطنی اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑا جہاں سے بعدازاں وہ میڈرڈ منتقل ہو گیا۔ تاہم پران نے اٹھارہ برس کی جلاوطنی کے بعد نہایت شاندار انداز میں واپسی کی اور ایک بار بھی بڑی اکثریت کے ساتھ صدر منتخب ہو گیا۔ چیستانی اور نمایاں رخسار کی ہڈی والی مشہور اداکارہ مارلین ڈیٹرچ، جس نے خود ساختہ جلاوطنی اختیار کی ہوئی تھی، سے نازیوں کے ہاتھوں تاراج اپنے آبائی وطن جرمنی واپس لوٹنے کے بار میں سوال کیا گیا تو اس نے جواب دیا: "جرمنی اور میں اب مزید ایک ہی زبان نہیں بولتے"۔ اسی طرح تھیٹر کے مشہور ہدایت کار بریخت، جس کی ڈرامہ تکنیک ساری دُنیا میں مقبول ہوئیں، ہٹلر کے مسند اختیار پر عروج پاتے ہی اُس کے ستم سے بچنے کے لیے جرمنی سے فرار ہو گیا۔ اسی برس، امریکا کے دورے پر آئے ہوئے، دُنیا کی نامور ترین ہستیوں میں سے ایک، البرٹ آئن سٹائن نے فیصلہ کیا کہ وہ کبھی لوٹ کر اپنے آبائی وطن نہیں جائیں گے اور بعدازاں وقت گزرنے کے ساتھ 1940 میں انہیں امریکی شہریت دے دی گئی۔

یہ ماننے میں کوئی حرج نہیں کہ جلاوطنی، چاہے وہ بزور ہو یا مرضی سے اس کا انتخاب کیا جائے، عارضی نہیں بلکہ ایک مستقل حالت ہے کیونکہ گھر واپسی، اگر کبھی ہو سکے تو، کبھی بھی اُن برسوں کا مداوا نہیں کر سکتی جو مادرِ وطن سے دور گزارے گئے ہوں۔ سیاسی تاریخ، ادب، فلسفہ، آرٹ اور موسیقی وغیرہ میں ہمیں نمایاں جلاوطنوں کے کام کی اَن گِنت مثالیں مل جاتی ہیں۔ اِن سب نے دنیا کی مشترکہ تاریخ کو سماجی ثقافتی اعتبار سے متموّل بنانے میں اپنا کردار ادا کیا، مثلاً کیربین نوبل انعام یافتہ وی ایس نائپال اور ڈیرک والکٹ۔ ابتدائی بیسویں صدی تو اس حوالے سے خاص طور پر نمایاں ہے کہ بہت سی قد آور شخصیات کو گھر سے محرومی کے بعد نئے سرے سے نقش گری کرنی پڑی۔ ان کو مستقل طور پر اپنی آبائی ریاستوں کے پیچھا کرتے تاریک سائے کے خطرے کا سامنا تھا۔ ان خواتین و حضرات نے، یا تو رضاکارانہ طور پر یا بالجبر اپنے

گھروں کو چھوڑا تاکہ وہ عوام، ناانصافی، حقوقِ انسانی اور، لازماً، اُس جگہ سے اپنے تعلق کے بارے میں لکھ اور بات کر سکیں جسے وہ گھر کہتے ہیں۔ کچھ گہری جانچ پڑتال اور سماجی، ثقافتی، سیاسی و لسانی امتیازات اور زمینی بُعد کے باوجود یہ بات دلچسپی کی حامل ہے کہ کوئی مشترک دھاگا اکثر اوقات جلاوطن کی زندگی کا اہم حصہ ہوتا ہے۔ اگر تو مادرِ وطن کسی طوفانی رات میں محفوظ ساحل کا لائٹ ہاؤس دکھائی دیتی ہے تو مادری زبان بھی بعینہ یہی کردار ادا کرتی ہے۔

بیسویں صدی کے شاعروں کے اسی خصوصی گروہ میں سب سے پہلے جنم لینے والے ترک، ناظم حکمت ران، جن کی زندگی کا بڑا حصہ یا تو جیل میں یا بیرون ملک گزرا، وہ جس چیز کی کمی سب سے زیادہ محسوس کرتے تھے وہ اپنی زبان کی آواز سُننا تھا۔ حکمت ہر نئی منزل پر پہنچتے ہی۔۔ اور یہ منزلیں بہت سی تھیں، مثلاً پیرس، پراگ، وارنا اور ماسکو جہاں وہ اکسٹھ برس کی نسبتاً کم عمر میں دل کا دورہ پڑنے سے جاں بحق ہوئے۔۔ سب سے پہلے اچھی طرح سے یہ تلاش کرتے کہ یہاں آس پاس کوئی ترک زبان بولنے والا موجود ہے یا نہیں۔ وہ جس شہر میں پناہ کے طلبگار ہوتے، وہ ان کے لیے ایسا پس منظر مہیا کرتی جس میں گھر کی بے پناہ یادیں ہوتیں اور یہی شے ان کے سارے کام میں نمایاں ترین ہے۔ گھر سے فرار نے خاص طور پر ان کے قلب پر بہت بوجھ ڈالا، جس کا ثبوت حکمت کے اُس جذباتی ردعمل میں دکھائی دیتا ہے جو اُنھوں نے ایک سادہ سی تصویر کو دیکھ کر کیا جس میں ایک سادے نیلے پیالے میں کھیرے کا سوپ تھا یا اس سے زیادہ اُن عمیق خیالات میں جہاں اُنھوں نے اپنے جذبات و تجربات وارنا میں لکھے گئے ان یادگار مصرعوں میں بیان کیے:

یہ دل نہیں ہے، بلکہ ایک چرمی جوتا ہے، بھینس کے چمڑے سے بنا ہوا
مستقل پتھریلے راستوں پر محوِ سفر
لیکن پھٹ کر ٹکڑے نہیں ہوتا

بہت سی جلاوطنیوں کی مانند، مادی اہمیت کی حامل کوئی شے اپنے ہمراہ لے جانے سے محروم، حکمت کے ان افسردہ سفروں میں ان کے بُقچے میں اورحان ولی، ملیح جودت اور اوکتے رفعت کی کتابیں ہوتی تھیں جنھیں وہ "ترک زبان کے بہترین شاعر" کہتے تھے جب کہ ان کی جیبیں یادوں سے بھری ہوتیں جو وقت کے ساتھ ان کے چہرے کی جھریوں میں نمودار ہوتی دکھائی دیتیں، اتنی ہی گہری جتنی ان کی چھاپ ان کی روح پر ابھرتی۔ ترکی حکومت نے حکمت کی

"ریاست مخالف" سرگرمیوں کو جواز بنا کر ان کی شہریت سرکاری طور پر کالعدم قرار دے دی۔ ان میں نمایاں ترین جواز تو وہ نظم تھی جس کا عنوان تھا" تئیس سینٹ کی اوقات رکھنے والے سپاہی کے بارے میں"۔ یہ نظم کوریا کی جنگ کے عروج پر، امریکی وزیر خارجہ جان فاسٹر ڈلس کے سینٹ سے خطاب کے ردِ عمل میں لکھی گئی تھی۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس انکشاف کے بعد کہ ترک سپاہیوں کو ماہوار تئیس سینٹ ادائیگی کی جاتی تھی جب کہ ان کے مقابلے میں کم سے کم تنخواہ پانے والے امریکی سپاہی کو ستر ڈالر ماہوار دیے جاتے تھے۔ لازمی بات تھی کہ اس کے بعد گھر اور باہر بے چینی کی ایک لہر پیدا ہوئی۔

ترک زبان میں لکھنے کی وجہ سے دراصل حکمت کی زبان ہی وہ نال تھی جس کے ذریعے سے وہ اپنے ملک سے جڑے ہوئے تھے، جنہیں وہ گھر کہتے تھے۔ اسی کی مدد سے وہ اس قابل تھے کہ وہ ایک ایسی شے تخلیق کر سکیں جسے صرف "لفظوں کی مادرِ وطن" کے طور پر بیان کیا جا سکے، کہ یہ ان کی شناخت کا سب سے اہم جزو تھا:

میری زبان کے لفظ قیمتی پتھروں کی مانند ہیں

پھر وہ اس میں مزید اضافہ کرتے ہیں:

میں ایک صرّاف کا شاگرد ہوں / میں ان پتھروں کو مِلا کر کوٹنا چاہتا ہوں اور ان سے ایسی آوازیں پیدا کرنا چاہتا ہوں جو اَن سُنی ہوں

لورکا، اراگون، فیض اور نرودا جیسے ادبی جنات سے موازنہ کیا جائے تو حکمت نے اختراعی شاعری، ڈرامہ اور فلم اسکرپٹ کا ایک خزانہ تخلیق کیا، جن میں سے "شیخ بدرالدین کا رزمیہ" اور "میرے وطن کا انسانی منظر نامہ" تو شاعرانہ شاہکار سمجھے جاتے ہیں۔ موخر الذکر طویل کام ہے جو روایتی زبانی رزمیہ کی شکل میں ہے اور یہ 1938 سے 1950 کے عرصے میں قید کے دوران لکھا گیا۔ اس میں حکمت نے وہ تمام ادبی ہیئتیں جن سے وہ واقف تھے، مثلاً ناول، ڈرامہ اور فلم کو برتا ہے۔

ایک دلچسپ حقیقت یہ تھی کہ استنبولی دانشور ہونے کے سبب، حکمت کی اناطولیائی کسانوں کے ساتھ میل ملاقات، جن کے بارے میں اُنہوں نے لکھا، بہت کم یا نہ ہونے کے برابر تھی۔ بورصہ کی جیل میں قید کے دوران اُنہیں یہ موقع ملا کہ وہ عام روایتی شخص کی حقیقی

زندگی کا تجربہ حاصل کر سکیں۔ یہ الیگزنڈر سولزے نیتسن کی اس پکار کی ستم ظریفانہ تصدیق تھی: "سلامتی ہو، اے قید خانے! میری زندگی کا حصہ بننے کے لیے"۔ اپنے ہی وطن میں تیس برس تک ممنوع قرار دیے جانے والے حکمت کا شعری۔ ناول پچاس برس کے ہنگامہ خیز واقعات مثلاً بالشویک اور چینی انقلابات پر پھیلا تھا؛ ان کی پہلی کتاب کا آغاز 1941 میں استنبول کے حیدر پاشا اسٹیشن سے ٹرین میں ایک تنہا سفر کے آغاز سے ہوتا ہے۔ جوں جوں ٹرین ملک میں سفر کرتی جاتی ہے، روایت اور جدت، امید اور مایوسی کے مابین سینمائی گلکاریاں سامنے آتی جاتی ہیں۔ حکمت کے امید پرستانہ خیالات ان سطور سے ظاہر ہوتے ہیں جن میں وہ ایک ایسی دُنیا کے تصور سے اپنی ثابت قدم وفاداری کا اظہار کرتے ہیں جو انسانی ہاتھوں سے ڈھلی ہے:

میری کتابیں تیس یا چالیس زبانوں میں چھپتی ہیں
لیکن میری اپنی ترک زبان میں، میرے اپنے ترکی میں
مجھے ممنوع قرار دیا گیا ہے

صرف امید پرستی کے بل پر وہ اعلان کرتے ہیں کہ:

میں نظمیں لکھتا ہوں
جو کہیں شائع نہیں ہوتیں
لیکن ہوں گی

اور وہ شائع تو ضرور ہوئیں لیکن حکمت کی زندگی میں نہیں! روایتی بحروں کی بجائے اُنھوں نے آزاد نظم کا انتخاب کیا۔ حکمت کی شاعری نے دیگر روایتی رکاوٹوں سمیت ترک روایتی شاعری کے سانچے کو بھی توڑ ڈالا اور اپنے شاعرانہ اظہار کے لیے زمین، مادرِ وطن اور زبان کو اپنا مرکز نگاہ بنایا۔ وہ یقین رکھتے تھے کہ آزاد نظم میں وہ آزادی مہیا تھی جس کی مدد سے وہ ترک زبان کی صوتی خصوصیات سے انصاف کر سکتے تھے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل مصرعوں سے ظاہر ہے:

میں ترکی زبان سے ایسے ہی محبت کرتا ہوں جیسے کوئی کسان محبت کرتا ہے
اپنے کھیت سے، ایک بڑھئی محبت کرتا ہے اپنی لکڑی اور رندے سے

لامحالہ ایسے خیالات اس نتیجے پر منتج ہوتے ہیں کہ بیرون میں کیے جانے والے جسمانی سفر جو شاعر کو مادرِ وطن سے دور لیے جاتے تھے۔۔ ٹرین، بس، کشتی، بحری جہاز، ہوائی جہاز یا ٹرک

پر سواری۔۔ عین اسی وقت اس کی خفیہ ذات کا ایک متوازی اندرونی سفر بھی جاری تھا جو اسے یاد کے عمیق دھندلے سمندر میں خواہش، تمناؤں اور گمشدگی کی گہرائیوں میں لیے جاتا تھا۔ اس ماضی سے جو مستقل اس کی گرفت سے دور جا چکا تھا، زندگی کے کچھ ٹکڑے چھین کر دوبارہ جینے میں اس کا شاعرانہ تخیل تلافی کے لیے ایسا وسیع و عریض منظر بچھا لیتا ہے جس میں ایسی زندگی کے بیج بوئے جاتے ہیں جن میں گذری زندگی، ایک عورت جسے چاہا گیا ہو اور ایک تنہا بچے کی باقیات ہوں۔

تاہم ستم ظریفی یہ ہے کہ جلاوطنی کی زندگی کا لازمی مطلب طبعی رخصتی ہی نہیں کہ جلاوطنی کی حالت کسی پر اپنے وطن میں رہتے ہوئے بھی طاری ہو سکتی ہے، کسی کی جانی بوجھی زندگی کے دائروں کے درمیان بھی ہو سکتی ہے۔۔ کیڑے کھائے ہوئے سیب کی طرح۔ اس کے بعد جو بدترین بے دخلی ہوتی ہے وہ قلب کی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ جلاوطنی اختیار کرنے والا گھر سے کوئی یادگاری شے ہمراہ لے جا سکے، مثلاً مُٹھی بھر مٹی، کوئی ٹوٹا ہوا کھلونا، گھر کی دیوار سے ٹوٹ کر گری ہوئی کوئی اینٹ۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ بھاگ نکلنے والے کا دل کچھ ساتھ نہیں لے جاتا ماسوائے یادوں کے جو ہر سو بکھری ہوئی ہوتی ہیں۔ جلاوطن دِل اس لیے بکتا ہے کہ وہ دروازے پر کوئی نشان نہیں چھوڑتا۔ نہ ہی اس کا کوئی اگلا پتا موجود ہوتا ہے جہاں آنسوؤں سے بھرا خط بھیجا جا سکے۔ اس زمین پر اگر کوئی شے، اپنی وسعت اور خالی پن میں اس تنہائی اور بنجر پن کی مماثل ہو سکتی ہے تو وہ صحرا ہیں۔

1960 میں کوناکری، گنی میں ہونے والی دوسری ایفرو ایشین پیپلز سالیڈیریٹی کانفرنس کے موقع پر فرانز فینن نے ایشیائی و افریقی مصنفین کے ایک ہجوم سے اختتامی خطاب کیا۔ فینن کی تقریر بعنوان "افریقہ کے نام پر" کو اُتنی اہمیت نہیں دی جاتی ہے جس کی یہ مستحق ہے۔ فینن نے اس تقریر میں خاص طور پر اپنے "ایشیائی کامریڈز" سے بات کرتے ہوئے ان کے ساتھ اس اجتماع کے مقاصد بیان کیے، اُنہوں نے کہا:

> ہم، افریقی، کہتے ہیں کہ ہم ایک کے بعد ایک سامراجی و استعمار کی زنجیر توڑنا چاہتے ہیں۔ تمھاری آواز، ایک بازگشت کی مانند، جواب دیتی ہے کہ تمھارا مقصد بھی یہی ہے۔۔۔ ہم، افریقی، کہتے ہیں کہ قومی آزادی مختلف لبادوں اور بھیسوں میں غیر ملکی استحصال کی موجودگی سے لگا نہیں کھاتی۔ تم بھی، ایشیا کے کامریڈو، یہی بات کہتے ہو۔

فینن کی یہ تقریر افریقی "ہم" کی طرف سے ایشیائی "تم" کو، اُفتادگانِ خاک کے ایک گروہ کی اپنے جیسے دوسرے گروہ کو دی جانے والی، روبہ عمل ہونے کی دعوت تھی۔اس کے نتیجے میں ساٹھ کی دہائی میں استعمار مخالف، ایفروایشیائی ادب غیر معمولی مقدار میں لکھا گیا،اس ادب کو تخلیق کرنے والوں کا تعلق دوسرے ممالک کے علاوہ ترکی، مصر،انڈیااور جنوبی افریقہ سے تھا۔ پاکستانی شاعر فیض احمد فیض نے، جن کا شاعرانہ کام آزادی کی پکار کے مترادف بن چکا ہے، پہلے ہی دنیا کے پسے ہوئے لوگوں کے مابین اتحاد و یگانگت کی ضرورت کو محسوس کر لیا تھا۔انہوں نے 1955 میں منٹگمری (اب ساہیوال) جیل میں قید کے دوران پیش بینی کی حامل نظم "آ جاؤ افریقہ" لکھی:

میں افریقہ ہوں دھار لیا میں نے تیرا روپ
میں تو ہوں میری چال ہے تیری ببر کی چال
"آجاؤ ایفریقا"
آؤ ببر کی چال
"آجاؤ ایفریقا"

اس نظم کے دستیاب متعدد انگریزی تراجم میں سے مستنصر دلوی نے come forth کا جو بر محل استعمال کیا ہے وہ زیادہ مشہور come back Africa کے استعمال سے کہیں بہتر ہے جس کا مطلب ذات کی نقاب کشائی ہے نہ کہ اپنی پچھلی حالت کی طرف لوٹنا۔ دلوی کا ترجمہ زیادہ بہتر ہے کہ یہ ایک ایسے طاقتور افریقہ کی بات کرتا ہے جو صرف پردہ اٹھنے کا منتظر ہے بجائے اُس افریقہ کے جوان اندھیروں سے نکلنے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے جن میں وہ ڈوبا ہوا تھا۔

فیض کے ترک ہم منصب کو شناخت کرنا بہت آسان ہے کہ ناظم حکمت ران نے بھی اپنی شاعری کو، فیض کی ہمراہی میں،استعمار مخالف سیاست اور قومی و عالمی سرحدوں سے پار عالمی یکجہتی کے لیے وقف کر رکھا تھا جس میں ذات اور رومان لازمی عنصر کے طور پر شامل تھے۔عوام کے مابین اُن کی زبان، ثقافت، جغرافیائی یا نسلی تفرقات کو نظر انداز کرتے ہوئے ایک متفقہ نصب العین اور یکجہتی پیدا کرنا تھا۔ سرد جنگ کی شدت میں ہونے والے اضافے کے تناظر میں دیکھا جاتا تو یہ اِن دونوں شاعروں کی نمایاں خصوصیت دکھائی دیتی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب

فرانسیسی ویسٹ انڈین فرانز فینن فرانسیسی فلسفی ماریز شیسی کے نظریات کی باز گشت بنا ہوا تھا، جو اس بات پر زور دیتی تھی کہ بڑی ناانصافی کے دور میں غیر جانبدار رہنے کا مطلب ناقابل معافی ملی بھگت لیا جا سکتا ہے۔ حکمت اور فیض ایسی کسی ملی بھگت سے بہت دور تھے اور انہوں نے رضاکارانہ طور پر انتخاب کیا تھا کہ وہ اپنی آوازیں پسے ہوئے، استعماریت کی بھینٹ چڑھی دنیا کے لوگوں کے لیے وقف کر دیں۔ اول الذّکر کے مندرجہ ذیل مصرعوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے:

هم دنیا کی چار سمتوں سے آئے ہیں
هم مختلف زبانیں بولتے ہیں اور ایک دوسرے کو سمجھتے ہیں
هم دنیا کے شجر کی ہری بھری شاخیں ہیں
ایک قوم ہے جسے جوان کہتے ہیں، ہم اس سے تعلق رکھتے ہیں

حکمت عام لوگوں کی بات کرتے ہیں، کسانوں کی جو گھٹنے گھٹنے غربت کے کیچڑ میں دھنسے ہوئے ہیں اور وہ ان کی دستگیری اپنی شاعری میں کرتا ہے:

بھائیو اور بہنو،
ہماری نظموں کو اپنے کمزور بیلوں سے مل کر کھیتوں میں ہل چلانے دو
انہیں کیچڑ بھرے چاولوں کے کھیت میں گھٹنوں ڈوبے ہوئے چلنے دو
انہیں سب سوال پوچھ لینے دو
انہیں سب روشنیوں کی فصل کاٹنے دو۔

مزید آگے بڑھ کر خود کو افریقہ اور ایشیا کے لوگوں کے ساتھ جوڑتے ہوئے وہ خود کلامی کرتے ہیں:

میرے سنہرے بالوں کی پروانہ کرو،
میں ایشیائی ہوں؛
میری نیلی آنکھوں کی پروانہ کرو،
میں افریقی ہوں۔

بائبل میں مذکور بابل کے بُرج کی بے ہنگم و کرخت آوازوں کے برعکس، ان دونوں شاعروں نے کبھی شکایت نہیں کی کہ وہ ان لوگوں سے بات کرنے میں دشواری محسوس کرتے ہوں جن کی زبان اُن کے لیے اجنبی ہو۔ کیونکہ ابلاغ کی نوعیت بنیادی طور پر زبان کی طولِ موج نہیں

بلکہ روحانی ہے۔ ایسا ہی ایک پُر جوش واقعہ اردو شاعر فیض اور ہسپانوی شاعر نرودا کے مابین ہوا جنہوں نے پیرس میں ایک پوری شام اکٹھے گزاری، دونوں ایک دوسرے کو اپنی اپنی زبان میں کی ہوئی شاعری سناتے رہے اور اس دوران انہیں وضاحت کے لیے کسی مترجم کی ضرورت پیش نہیں ہوئی! زندگی کا قابل ذکر حصہ جلا وطنی میں گزارنے والے شاعروں کی حیثیت سے ان شاعروں کو بہت سی یکساں چیزیں مل جاتی ہیں کہ ان کی بین الاقوامی نوعیت کی تحریریں اور زندگی، ایک ایسی مضبوط دوستی کی تشکیل کرتی ہیں جس کی جڑیں سماجی، ثقافتی اور سیاسی مساوات کی جدوجہد میں ہوتی ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ دُنیا کو حکمت اور فیض دونوں کے کلام کے متعدد زبانوں میں نہایت عمدہ تراجم سے مستفید ہونے کا موقع ملا اور اسی وجہ سے ان کی شہرت صرف اپنے ملکوں اور لسانی سرحدوں تک محدود نہیں رہی۔ حکمت کا ترجمہ دنیا کی پچاس سے زیادہ زبانوں میں ہوا اور 1950 میں انہیں پابلو نرودا کے ساتھ سوویت انٹرنیشنل پیس پرائز سے نوازا گیا جب کہ فیض کے کلام کا ترجمہ خاص طور پر انگریزی، جرمن اور روسی زبان میں ہوا اور انہیں 1961 کا انٹرنیشنل پیس پرائز دیا گیا۔ 1976 میں لوٹس پرائز فار لٹریچر حاصل کرنے والے فیض کا 1984 میں مختصر علالت کی وجہ سے چند دِن ہسپتال میں گزارنے کے بعد لاہور میں انتقال ہوا۔ اس وقت نوبل انعام کے لیے ان کی نامزدگی کو دو ماہ ہو چکے تھے۔

جغرافیائی و زمینی طور پر ایک دوسرے سے بہت زیادہ فاصلوں پر ہونے کے باوجود فیض اور حکمت کے مابین ایک جیسے مارکسی سیاسی اور رومانوی خیالات سے کہیں زیادہ یک رنگی پائی جاتی تھی۔ دونوں مشہور و معروف اور بے حد چاہے جانے والے ان شاعروں کی غیر متزلزل کاوش تھی کہ وہ عام آدمی سے مخاطب ہوں اور اس کے لیے آواز بلند کریں۔ اُن بے آواز لوگوں کے لیے انصاف کا مطالبہ کریں جو ان کی جنم بھومیوں میں اور دیگر جگہوں پر آباد تھے۔ دونوں کو عدالتوں سے قید کی سزائیں ملیں اور انہوں نے اپنی زندگیوں کو داؤ پر لگایا حتیٰ کہ روح کو مجروح کر دینے والے جلاوطنیوں کے تجربات سہے۔ اپنی اپنی زبانوں میں لکھتے ہوئے ۔۔ ایک اردو میں، دوسرا ترکی میں ۔۔ دونوں نے اُمید، غم، یاد اور یادِ وطن کا ملال اپنی شاعری میں سمویا۔ ان کی شاعری جتنی رومانوی ہے اُتنی سیاسی بھی ہے۔ اپنی اپنی زبان کو برتتے ہوئے انہوں نے نہ صرف سرمایہ داروں کے ہاتھوں غریب کے استحصال اور جبر بلکہ آمرانہ حکومتوں کے خلاف عالمی احتجاج میں پوری قوت سے اپنی آواز شامل کی۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ

انہوں نے عوام سے اسی زبان میں بات کی جسے وہ سمجھ سکتے تھے۔ اگرچہ فیض اور حکمت تاریخ کو غلبے کے بیانیوں کے طور پر دیکھتے تھے جس میں نوآبادیاتی قوتوں کو جبر کنندہ اور ان کے محکوموں کو افتادگانِ خاک کے طور پر شناخت کیا جاسکتا ہے۔ یہ چیز ان کے کام میں اتنی نمایاں ہے کہ ان کے کلام کو سرسری پڑھنے والے بھی باآسانی اسے محسوس کرسکتے ہیں۔ ان دونوں کی شاعری پر اپنی منفرد نموپذیر رومانویت کی چھاپ نمایاں ہے جو ان لوگوں اور جگھوں سے جڑی ہوئی تھیں جنہیں پیچھے چھوڑ دینے پر انہیں مجبور کر دیا گیا تھا۔ یہ لوگ اپنے عالمی مقصد سے اس قدر پرخلوص تھے کہ فیض نے ایشیا میں ثقافت کی ترویج کے مسائل کے موضوع پر بات کرتے ہوئے واضح طور پر اُن نوآبادیاتی اثرات کی نشان دہی کی جو مقبوضہ ممالک پر مرتب ہوئے:

> نوآزاد ملکوں کو جو شے واپس لوٹائی گئی ہے وہ ان کا حقیقی سماجی ڈھانچہ نہیں ہے جو ان کو غلام بناتے وقت ان سے چھین لیا گیا تھا بلکہ یہ اُس اصل ڈھانچے کی مسخ و آختہ شدہ شکل تھی۔ اور پھر اسی بچی کھچی باقیات پر مغربی ثقافتی نمونوں کی گھٹیا، بناوٹی اور استعمال شدہ نقول، زبان، رواج، اطوار، فنونِ لطیفہ اور نظریاتی اقدار کی شکل میں تھوپ دی گئیں۔

خود "ثقافت" کی اصطلاح کو عموماً مغربی تہذیب کے مترادف کے طور پر برتا جاتا ہے۔ اسے برطانوی ماہر علم بشریات سر ایڈورڈ بی ٹیلر نے فروغ دیا جس نے انیسویں صدی میں اس خیال کا پرچار کیا کہ وہ سماج جو راست خط میں ترقی کے عمل سے گزرتے ہیں سب سے پہلے نچلے پڑاؤ پر "وحشی" کے درجے پر فائز ہوتے ہیں۔ پھر وہاں سے اوسط درجے پر "نیم مہذب" درجے پر پڑاؤ ڈالتے ہیں اور اس کے بعد "مغربی تہذیب" کے مقام پر پہنچتے ہیں۔ ایسی تعریف جس میں فرض کر لیا گیا ہو کہ مغربی ثقافتیں دوسروں سے بلند درجہ ہیں، نہ صرف ایک فعال رعونت کی نشاندہی کرتی ہے بلکہ یہ اُس استحصال اور وسائل کی منظم لوٹ مار کو سوچا سمجھا جواز مہیا کرنا ہے جو مغربی ممالک نے اپنی نوآبادیوں میں روا رکھا۔ استحصال اور غلامی کی یہی وہ تاریخ ہے جو حکمت اور فیض کو ایک مشترک نقطے پر مجتمع کرتی ہے کہ وہ نہ صرف اندرونی بلکہ بیرونی سماجی، ثقافتی، سیاسی اور معاشی جبر کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں۔ حقیقی بات تو یہ ہے کہ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے دونوں شاعروں کے مابین اتنی مشترک چیزیں ہیں کہ ان کے درمیان پائی جانے والی تفریق اس کے سامنے ماند پڑ جاتی ہے۔

حکمت کی زندگی سب کچھ تھی لیکن پرسکون نہ تھی۔ رنگین جوانی کے دوران وہ مصطفی کمال کے لیے بندوقیں اسمگل کرتے نظر آتے ہیں اور جب بولو میں وہ اسکول کے استاد کے طور پر کام کر رہے تھے تو ترکی کی جنگ آزادی کے دوران اُنھوں نے اتاترک کے لیے اپنی فعال حمایت کا مظاہرہ کیا۔ 1921 سے 1928 تک کے عرصے میں وہ ماسکو میں سوشیالوجی اور معاشیات کا مضمون پڑھتے رہے اور بیس کی دہائی میں وہ ترک کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔ اگرچہ فیض نے بندوقیں تو اسمگل نہیں کیں تاہم اُنھوں نے خطرناک عالمی فاشزم کے عروج کا مقابلہ کرنے کے لیے 1942 میں استادی کا پیشہ ترک کر کے برٹش انڈین آرمی میں بطور سیکنڈ لیفٹیننٹ شمولیت اختیار کر لی۔ تیزی سے ملنے والی ترقی نے انہیں لیفٹیننٹ کرنل کے عہدے پر پہنچا دیا۔ اس وقت وہ نارتھ ویسٹرن آرمی میں اسسٹنٹ ڈائریکٹر پبلک ریلیشنز کے طور پر خدمات سرانجام دے رہے تھے۔ 1945 میں ان کی خدمات کے عوض فیض کو آرڈر آف دی برٹش ایمپائر سے نوازا گیا، لیکن 1947 میں جب انہوں نے پاکستان کا انتخاب کیا تو فوج سے استعفیٰ دے دیا۔

دِل کے معاملات میں حکمت کہیں زیادہ رومانوی ثابت ہوئے۔ قیام ماسکو کے دوران ایک مختصر عرصہ چلنے والی شادی کے بعد وہ دانتوں کی ایک ڈاکٹر کے ساتھ رہتے رہے۔ 1928 میں ترکی واپسی پر حکمت نے اخبارات اور جرائد میں کام کرنا جاری رکھا اور ڈرامے بھی لکھے جب کہ ایک فلم اسٹوڈیو کے لیے فلمیں لکھنے اور ہدایتکاری کا کام ممتاز عثمان کے نام سے جاری رہا۔

1935 میں عام معافی کے دوران اُنہیں بھی معافی مل گئی۔ تاہم حکمت کو ایک فوجی عدالت نے 1938 میں ریاست کے خلاف اشتعال انگیز تحریروں کے جرم میں اٹھائیس برس قید کی سزا سنادی۔ اس کے متوازی پاکستان میں فیض کو بھی بغاوت پر اُکسانے کے الزام (مشہورِ زمانہ راولپنڈی سازش کیس) میں قید کی سزا سنائی گئی۔ یہ 1951 میں مبینہ سوویت حمایت سے پاکستانی وزیراعظم لیاقت علی خان کی حکومت کا تختہ الٹنے کا الزام تھا۔ 1935 میں حکمت نے Piraye Altinogly سے شادی کر لی جن کے مبہوت کر دینے والے سرخ بال تھے۔ خاتون کے والد "ترجمانِ احوال" نامی اخبار کے مدیر تھے۔ اس خاتون سے حکمت کے دو بچوں نے جنم لیا۔ حکمت کے چند رومانوی ترین اشعار اسی سرخ بالوں والی خاتون کے لیے لکھے گئے:

میری یاد سیاہ دھویں کی مانند ہوا میں تحلیل ہو جائے گی۔

یقیناً تم زندہ رہو گی، سرخ بالوں والی میرے دل کی ملکہ

اس کے بعد انہوں نے ایک ظریفانہ نکتہ اس میں شامل کیا:

بیسویں صدی میں
غم کی عمر
زیادہ سے زیادہ ایک برس ہوتی ہے۔

یکے بعد دیگرے ہونے والی رومانوی مہم جوئیوں، شادیوں اور طلاقوں کے بعد آخر کار حکمت نے ویرا سے شادی کی، جوان کی زندگی کا پیار ثابت ہوئیں۔ اس پہلو سے، حکمت فیض سے مختلف تھے جنہوں نے اپنی پیاری انگریز بیوی ایلس کے ساتھ بڑی استقامت سے وفاداری کا ثبوت دیا، باوجود خوبصورت خواتین میں گھرے رہنے اور شام کو مے نوشی کی عادت کے۔ فیض نے ایلس کے لیے اردو میں کوئی نظم تو نہیں کہی لیکن ایلس کے نام لکھے گئے خطوط شاعرانہ نثر ہی ہیں۔ ایلس شوہر کی قید، جلاوطنی اور مایوسی کے طویل برسوں میں مضبوطی سے ان کے ساتھ نہ صرف کھڑی رہیں بلکہ اکیلے اپنی بچیوں کی پرورش کی ذمہ داری بھی نبھاتی رہیں۔ فیض انگریزی اور اردو دونوں زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ "جاگو ہوا سویرا" نامی فلم جو کہ اُس وقت کے مشرقی پاکستان کے ماہی گیروں کی زندگی کے بارے میں تھی، کے اسکرپٹ پر کام کرتے ہوئے فیض ڈھاکہ کے ایک ہوٹل سے انگریزی میں لکھتے ہیں:

گزشتہ تین دن سے سورج کی شکل دیکھنے کو نہیں ملی۔ درخت بارش کے سبب سیاہ پڑ گئے ہیں اور ہوا ماضی کی یادوں کے تاسف سے بوجھل ہے۔ میری کھڑکی شملہ اور کشمیر کی یادیں لیے آتی ہے اور کام کے ہنگام اور بات چیت کرتے ہوئے اچانک بے طرح سے گھر کی یاد ستانے لگتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ سب کچھ یہیں چھوڑ چھاڑ کر واپس لوٹ چلوں۔ اگر تم یہاں ہوتیں تو میں کہیں زیادہ بہتر کام کر سکتا تھا، لیکن ایسا نہیں ہے تو میں اب ممکنہ تیزی سے کام نپٹانے کی کوشش کر رہا ہوں۔

اس فلم نے پہلے ماسکو انٹرنیشنل فلم فیسٹول میں گولڈ میڈل حاصل کیا اور 2016 میں بہت مشکل سے اس کے گمشدہ پرنٹ تلاش کر کے اسے کینز کلاسک سیکشن میں نمائش کے لیے پیش کیا گیا۔ ایک زبان سے دوسری زبان میں لکھنا جس میں ایک ادبی صنف سے دوسری کے درمیان اظہار بھی شامل تھا، کی عمدہ مثال فیض کے خطوط کی شکل میں موجود ہے۔ یہ فیض کی

لسانی استعداد کی جانب اشارہ کرنے کے علاوہ اس بات کی دلیل بھی ہیں کہ انہوں نے اپنی مرضی سے شاعری کے لیے اردو زبان کا انتخاب کیا۔ اسی طرح، حکمت کا تھیٹر میں کام اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بریختین تکنیک میں تنہائی، بے وفائی اور سرمایہ داری نظام کے برائیوں کو نمایاں کر دکھانا چاہتا تھا مثلاً ان کے ڈرامے "بُھولا ہوا آدمی" (1935) نے حکمت کی شہرت کو بطور ڈرامہ نگار مستحکم کر دیا جب کہ شاعر کی حیثیت سے وہ پہلے ہی اپنا آپ منوا چکے تھے۔

جہاں تک کام کی بات ہے تو حکمت اور فیض کی تحریروں کو باآسانی تین مختلف ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ہر دور کا مختلف ذائقہ اور لہجہ ہے۔ حکمت کے تین ادوار میں یہ ان کا درمیانی دور تھا جب انہوں نے تیرہ برس کی قید میں اپنا سب سے مشہور کام شیخ بدر الدین کا رزمیہ تحریر کیا۔ یہ نظم ایک بار پھر یہ بات ثابت کرتی ہے کہ ادب اور لکھا ہوا لفظ طاقتور ہتھیار ہیں۔ یہ انکشاف ہونے کے بعد کہ فوجی کیڈٹ پندرہویں صدی اناطولیہ کے ایک انقلابی مذہبی رہنما کے بارے میں لکھی گئی اس رزمیے کو پڑھتے ہیں تو حکمت کو جیل میں ڈال دیا گیا۔ بعد میں کیے جانے والے ان کے بڑے کاموں میں پانچ جلدوں میں "میرے وطن کا انسانی منظر نامہ" (67-1966) شامل ہے۔ یہ بیس ہزار مصرعوں کا ایک رزمیہ ہے جس میں پڑھنے والے کو صاف طور پر محسوس ہوتا ہے کہ حکمت کی اُمید پرستی، زمینی حقائق کے ساتھ دست و گریباں ہے کہ پچاس کی دہائی کے ماسکو میں جڑ پکڑنے والی پولیس اسٹیٹ ان کی جوانی کے رومانوی تصور سے بہت کم مماثلت رکھتی تھی۔ تاہم اپنی تمام ترمایوسیوں کے باوجود حکمت کی شاعری جدت اور وعدہ کردہ معاشی، سماجی اور سیاسی امکانات کی تعریف کرتی دکھائی دیتی ہے:

لوہے
کوئلے
اور چینی
"اور سرخ تانبے
اور کپڑے
اور پیار اور ستم اور زندگی
اور صنعت کی شاخیں
اور آسمان"
اور صحرا
اور نیلے سمندر،

"دریاؤں کے اداس پاٹ
اور جوتی ہوئی زمین اور شہر"
کا مقدر ایک صبح تبدیل ہو جائے گے،
طلوعِ آفتاب کے وقت جب تاریکی کے کنارے پر
اپنے کمزور ہاتھوں سے زمین کو دھکیلتے ہوئے، وہ اٹھ کھڑے ہوں گے۔

انفرادی آواز کے گداز کو یگانگت میں ڈھال کر لاکھوں تک پیغام پہنچانے کی چاہ میں، حکمت، نرودا کے لفظوں میں، "دُنیا کی آواز" کے طور پر اَمر ہو گئے۔ اگرچہ ان کی شاعری کا آخری اور شاید اُداس ترین دور وہ تھا جب انہوں نے ترکی سے طویل جلاوطنی کے دوران جیل سے رہائی پائی۔ ان کی بظاہر کبھی ختم نہ ہونے والی قید کا دورانیہ ہی وہ عرصہ تھا جب ان کی شاعری شاعرانہ معراج کو پہنچی۔ اِس دور میں ان کی شاعرانہ آواز کی خصوصیت میں ایک لطیف تبدیلی وقوع پذیر ہونا شروع ہوئی اور اس میں ایسی دل خراش لاچاری نے جگہ بنالی جس نے انہیں اُکسایا کہ ایسی نظمیں کہی جائیں "جو صرف میرے بارے میں بات کریں؛ صرف ایک اور شخص ان کا مخاطب ہو، اور اس کے ساتھ ساتھ لاکھوں لوگوں کو یہ آواز دیتی ہوں"۔ اس کا نتیجہ ایسی شاندار اختراع کی شکل میں نکلا جس میں مسحور کر دینے والی "میں" سب کو شامل کرنے والے "ہم" میں تبدیل ہو گئی۔ فیض کی شاعری میں بھی ڈرامائی حد تک یہ تبدیلی نمایاں دکھائی دیتا ہے، جب وہ کہتے ہیں:

ہم دیکھیں گے
لازِم ہے کہ ہم بھی، دیکھیں گے
وہ دِن کے جس کا وعدہ ہے

حکمت سے نو برس کم عمر فیض بطور نوآبادیاتی رعایا، غیر منقسم ہندوستان میں کمیونسٹ پارٹی کے علاوہ انجمن ترقی پسند مصنفین کے فعال رکن بھی تھے۔ یہ تنظیم تقسیم سے پہلے اور بعد میں، پچاس کی دہائی تک، انڈیا اور پاکستان کے ادبی منظر نامے پر چھائی ہوئی تھی۔ مروجہ زمانے کی معیاری تعلیم حاصل کرنے کے بعد جس میں قرآن، اردو، عربی اور فارسی کی تعلیم لازمی تھی، آگے چل کر انہوں نے فارسی اور انگریزی ادب میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ بعد میں انہوں نے کچھ عرصہ تک امرتسر اور لاہور میں پڑھایا بھی۔ نوجوانی میں فیض نے براہِ راست ہندوستان کی

تحریک آزادی کا مشاہدہ کیا جس کے نتیجے میں 1947 میں انڈیا اور پاکستان وجود میں آئے۔ بالکل حکمت کی طرح، جنہوں نے ترکی کی جنگِ آزادی کا مشاہدہ کیا تھا جس کے نتیجے میں 1923 میں ترکی کی جمہوریہ وجود میں آئی تھی۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ دونوں کے ارد گرد جو بھرپور سیاسی ہلچل جاری تھی اس نے حکمت اور فیض دونوں کی شخصیت اور شاعری پر گہرا اثرات مرتب کیے تھے۔ خاص طور پر فیض پر جب انہوں نے بولنے والے لفظ اور مواد کے مابین موجود تفریق مٹانے کی کوشش کی۔ وہ اردو کی کلاسیکل غزل کی شاعرانہ جذباتی دُنیا سے تقریباً گادامر کی جمالیات کی جانب منتقل ہوگئے جس نے فنون کو دنیا کے بارے میں انسانی تجربے پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ جمالیاتی تھیوری کی طرف ایسی رسائی جو بیک وقت ساختیاتی اور تعمیری تھی، خود فیض کے ہم عصروں میں بھی بہت کم پائی جانے والی خصوصیت تھی۔ اس حوالے سے معدودے چند نام ہی ہمیں دکھائی دیتے ہیں مثلاًن م راشد، میراجی، مجید امجد اور ساحر لدھیانوی۔ بعینہ، حکمت کے معاملے میں، زبان اور اس کا استعمال مستقل نوعیت کی اہمیت اختیار کرگیا اور یہ اس کی حساسیت کا بنیادی حصہ تھا۔ اس ضمن میں یونس ایمرے اور فضولی کے اثرات ان کے کام میں واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس تناظر میں ان کی نظم "کریم کی مانند" پڑھ لینا ہی کافی ہے جس میں وہ ایک ترک لوک سورما کا حوالہ دیتے ہیں جو پیار کی خاطر راکھ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تاہم جب آپ اسے اس پس منظر کے ساتھ پڑھتے ہیں کہ ترک سماج میں یہ پگھل جانا نظر لگ جانے کی گہرائی تک پیوست روایت کا تناظر ہے اور پھر اس امر کو مد نظر رکھا جائے کہ سیسہ پگھلا کر اس سے گولیاں بنانے کا کام لیا جاتا تھا تو ایسے میں یہ نظم روبہ عمل ہو جانے کی پکار کے سوا کچھ اور نہیں دکھائی دیتی۔ 1930 میں شائع ہونے والی یہ نظم نہ صرف خود ان کی اپنی شاعری میں ایک فیصلہ کن موڑ ثابت ہوئی بلکہ اس نے ترک شاعری کا سارا منظر نامہ ہی بدل ڈالا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اِن دونوں شاعروں کی صرف انقلابی معنویت کی سادہ تشریح کرنے کا رجحان، جیسے کہ اکثر اوقات کیا جاتا ہے، ان دونوں کے ساتھ بہت بڑی زیادتی ہے کیونکہ انہوں نے اپنے اپنے ادب اور زبان کی صنف اور مواد کے اعتبار سے جو خدمت کی، وہ بھی مساوی اہمیت کی حامل ہے۔

فیض کے پسندیدہ اور پاکستان کے ممتاز قومی شاعر، علامہ محمد اقبال پہلے ہی اردو شاعری کے محاورے میں ساختیاتی کایا کلپ کرکے اس کی معروف مرصع طرز کو براہِ راست اور ایسے

طور پر برت چکے تھے جس میں جدید فلسفیانہ اور عقلی خیال سموئے ہوئے تھے۔ فیض اس سے ایک قدم آگے بڑھے اور تشبیہہ و استعارے کے روایتی استعمال کے ساتھ انہوں نے اپنے طاقتور سیاسی خیالات کو انہی تشبیہات میں ڈھال دیا جو اس سے پہلے محبوب کے لیے مخصوص تھیں۔ یہ نئی طرز جو جان ڈن کی حسّیاتی مابعد الطبعیاتی شاعری کی یاد دلاتی تھی، فرد کے ارمانوں، دکھ اور خسارے کو آفاقی رنگ دے کے مخصوص سماجی ثقافتی چھاپ کو مٹانے میں موثر ثابت ہوئی۔ محبوب کے بدن کو مادرِ وطن کے استعارے کے طور پر استعمال کر کے، ممکن ہے کہ فیض موجودہ دور کے فیمینزم کے پُرجوش حامیوں کے غصے کا نشانہ بن جاتے، لیکن کوئی بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ فیض نے جو مواد اور جو طرز برتی اس نے ہمیشہ کے لیے اردو شاعری کو بدلنے میں مدد دی۔

جو بھی ہو، فیض اور حکمت کو صرف "مارکسی/کمیونسٹ" یا "انقلابی" شاعر سمجھنے والے اُن کے شاعرانہ کام کو صرف یک رُخی بناتے ہیں۔ اگرچہ فیض کی شاعری کا بڑا حصہ اپنی روح میں انقلابی کہا جا سکتا ہے، تاہم ان کی شاعری میں موجود جمالیاتی اور واضح دکھائی دینے والے اسلامی پہلوؤں کو اس قدر توجہ نہیں حاصل ہو سکی جن کے وہ مستحق تھے۔ اس کوتاہ بینی کی وجہ مغربی اسلوب میں مابعد نو آبادیاتی ادبی تجزیے سے اس شاعری کو سمجھنا ہے۔ ایسا کوئی بھی نقطہ نظر اِن کی شاعری کو مسخ اور اسے محدود کر کے اس کی صرف ایک منتشر جہت پیش کرے گا۔ فیض کو صرف مابعد نو آبادیاتی تخیلات کے قومیت پرستی اور طبقاتی تقسیم میں الجھے ہوئے ممتاز گروہ میں شامل کرنا اُس خاص ثقافتی تاریخی استناد سے منہ پھیرنا ہے جو شاعر کے کام کی نمایاں خصوصیت ہے۔ بالکل اسی طرح، حکمت کے معاملے میں، انقلابی جوش ایک طرف، ان کے زندگی اور موت کے بارے میں نرالے استغراق میں ایک وفور ملتا ہے مثلاً جب وہ اس بارے میں غور کرتے ہیں کہ اس کا تابوت رہائشی عمارت کی چوتھی منزل سے زمین پر کیسے اتارا جائے گا:

زندگی کو اتنی سنجیدگی سے لو
کہ ستر سال کی عمر میں بھی، مثلاً،
تم زیتون کے درخت لگاؤ،
صرف اپنی اولاد کے لیے ہی نہیں،
اس لیے بھی کہ تم موت سے خوفزدہ ہو

اُس میں یقین نہ رکھتے ہوئے بھی،
کیونکہ، میرا مطلب ہے، زندگی کرنا،
اُس سے کہیں زیادہ وزنی ہے۔
(ترجمہ: فاروق حسن)

بہت سارے معاملوں میں کسی شاعر کے کام میں پائی جانے والی کثیر جہتی اُن ذاتی تشریحات کی نظر ہو جاتی ہے جو مترجم کرتا ہے۔ مثلاً کیرنن جنہوں نے فیض صاحب کے کام کا پہلا انگریزی ترجمہ کیا، زیادہ انحصار ان کے کام کے لغوی ترجمہ پر کیا جب کہ اس کے مقابلے میں آغا شاہد علی نے غنائی تراجم کیے۔ شاعری کو "محدود" کر کے یک جہت بنا دینے کی بہترین مثال ان کے مقبول عام نغمے "ہم دیکھیں گے" کی تشریح ہے۔ بڑے پیمانے پر اسے انقلابی تحریک کے حوالے سے دیکھا جاتا ہے، اور اس طرح یہ نظم اپنی کہیں زیادہ وسیع تہہ داری سے محروم ہو جاتی ہے جیسے کہ اس کے اصل عربی عنوان وَيَبقىٰ وَجهُ رَبِّكَ سے اندازہ ہوتا ہے۔ عنوان بدلنے سے، لازمی بات ہے کہ اس نظم کا صرف سیاسی لہجہ ہی نمایاں ہوتا ہے، اور یہ اسے صرف زمینی محرک بننے والے جذبے تک محدود کر دیتا ہے۔ جب کہ اگر اسے ویسے پڑھیں جیسا پڑھا جانا چاہیے، اور قرآن کی اس آیت کو ذہن میں رکھیں تو اس کا ایک بالکل ہی نیا پہلو سامنے آ جاتا ہے جیسا کہ اِس میں دیے جانے والے الہامی حوالے میں دیکھا جا سکتا ہے:

جو لوحِ ازل پر لکھا ہے

یہ اس بات کا بالکل واضح حوالہ ہے کہ انسان کی زمین پر کی گئی حرکات کا ریکارڈ آسمان پر جمع کیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد کی سطریں یہ ہیں:

جب ظلم وستم کے کوہِ گراں
سب روئی کی طرح اُڑ جائیں گے

اور

جب خلق خدا کے کعبے سے
سب بت اٹھوائے جائیں گے

اول مصرع یقینی طور پر قرآن مجید میں بیان کردہ روزِ محشر کا حوالہ ہے اور اس کے بعد نبی مکرم جناب محمد ﷺ کے اس عمل کی طرف اشارہ ہے جب انہوں نے فتح مکہ کے بعد بیت اللہ کو مشرکین کے تمام بتوں سے پاک فرمایا تھا۔ یہ نظم بیسویں صدی کے مارکسی نعرے "دیکھو اور انتظار کرو" یا سیکولر جدیدیت کی مثال سے کہیں آگے کی شے ہے جو واقعات کے انقلابی الٹ پھیر کے انتظار میں ہو۔ فیض کے تعلیمی پس منظر اور ان کی ادبی دلچسپیوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات کسی حیرانی کا باعث نہیں ہونی چاہیے کہ ان کی شاعری کی جڑیں، خواہ وہ "جدید" طرز کی ہے، ہند فارسی کی اس روایت میں پیوست ہیں جو صوفی اور اسلامی روایات کی بازگشت سے اضافی پیچیدگی کی حامل بن جاتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فیض کی شاعری کی جہتیں، مابعد نو آبادیاتی انقلابی جوش و خروش سے بڑھ جاتی ہیں۔ یہاں اُن کی شاعری حکمت کی شاعری کے متوازی ہو جاتی ہے جس میں زیریں سطح پر ہمیں صوفی اثرات دکھائی دیتے ہیں، مثلاً یونس ایمرے کی شاعری کے، اور اس کے علاوہ لوک شاعری کے بھی۔ تاہم فیض کی شاعری میں موجود اسلامی اور ہند فارسی روایت فیض کی شاعری کو حکمت کی شاعری سے منفرد بناتی ہیں کہ جس کی جڑیں بڑی حد تک صرف ترک لوک روایت میں پیوست ہونے کے ساتھ ساتھ جدیدیت کی نئے تجرباتی تحریک سے متاثر ہے جو نوجوان سوویت شاعروں میں مستقبلیت کے نام سے مقبول تھی۔ تفاوت کو ایک جانب رکھیے، فلسفیانہ، نیم مذہبی اور واضح طور پر صوفی اثرات نے دونوں کی شاعری کو ایسی غنائی بھری زندگی بخشی جو نہ صرف لمحۂ موجود بلکہ وقت کی ہر قید سے ماوراہے اور اسے گانے یا اس کی پڑھنت کو نہایت آسان بناتی ہے۔ یوں حکمت اور فیض کا کام گلوکاروں کے لیے بہت موزوں ثابت ہوتا ہے اور بہت سے لوگوں کی شامیں اس غنائیت کے تنویمی اثرات سے بے خود ہو کر گزرتی ہیں۔

چونکہ بولی جانے والی زبان وہ ہے جو اپنے متکلم کی شناخت بنتی ہے اسی لیے اسے لازماً اس کی شناخت اور ثقافت کا حصہ ہونا چاہیے۔ یہ چیز بڑی آسانی سے دیکھی جاسکتی ہے کہ فیض اور حکمت نے خود کو اپنی مخصوص پاکستانی و ترک شناختوں سے بلند کر کے ایک ایسی آفاقی "ذات" کے زمرے میں داخل کر لیا تھا جو نہ صرف استعماریت، سرمایہ داری اور استحصال سے بر سرِ پیکار تھی بلکہ وہ ذاتی تنازعات اور یادوں سے بھی بلند تھی جیسے کہ فیض کی اس پکار میں دیکھا جا سکتا ہے:

کون کہے کس سمت ہے تیری روشنیوں کی راہ

ہر جانب بے نور کھڑی ہے ہجر کی شہر پناہ
تھک کر ہر سو بیٹھ رہی ہے شوق کی ماند سپاہ

یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس کے لیے انہوں نے ایک منفرد حل نکالا اور شہر سے ہی کہہ دیا کہ شہر اپنے تمام چاہنے والوں سے کہہ دے کہ وہ جب دِیے جلائیں تو ان کی لو اونچی رکھیں کہ اپنے محبوب "روشنیوں کے شہر" کی طرف لوٹنے کی راہ مل سکے؛ بالکل جیسے حکمت اپنے بیٹے سے رنجیدگی بھرا وعدہ کرتا ہے:

میمت،
میں اپنی زبان اور اپنے گیتوں سے دور،
اپنے نمک اور اپنی روٹی سے دور،
تمہارے اور تمہاری ماں کے لیے ترستا ہوا،
اپنے دوستوں اور اپنے لوگوں سے پرے مر جاؤں گا۔
لیکن جلاوطنی میں نہیں
نہ کسی اجنبی ملک میں
میں اپنے خوابوں کے وطن میں
اپنے بہترین دنوں کے سفید شہر میں مروں گا۔
(ترجمہ فاروق حسن)

اپنے محبوب "بہت سی روشنیوں" کا "سفید شہر" یا محبوب کے لیے جیسے یہ مصرعے ماضی کی آرزوؤں سے بھرپور ہیں۔ ان کی اہمیت ہر دو شاعروں کی مضبوط اُمید پرستی کی وجہ سے مزید بڑھ جاتی ہے، باوجود ان کے تمام تر دکھوں اور پریشانیوں کے۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ گھر سے دوری کے احساس کے ساتھ یہی لازوال اُمید پرستی ہے جو مذکورہ دونوں شاعروں کی طرز، زبان، مواد، معنویت اور استعاروں میں مادرِ وطن سے جڑی ہوئی ہے۔ حکمت کے اس مصرع سے بات بالکل شفاف ہو جاتی ہے:

میرا پسندیدہ ترین ملک زمین ہے

ایسی حالت میں، کسی کے لیے بھی اپنی زبان کی اہمیت پر اس سے زیادہ زور دینا ممکن ہی نہیں جیسے اہمیت یہ قیدی شاعر کی زندگی میں رکھتی ہے، جب وہ بیان کرتا ہے کہ قید خانہ ایسی جگہ ہے جہاں:

کہ اگر تم باہر ہوتے تو چالیس دِن کی دوری پر
کوئی پتّا بھی ہلتا تو تم وہاں اندر کانپ جاتے
(ترجمہ: خالد حسن)

اور پھر وہ ایک عقلمندانہ نصیحت کرتا ہے:

بہتر ہے کہ ایک شیو سے دوسری تک
اپنے چہرے کو دیکھتے رہو،
اپنی عمر کو فراموش کر دو،
جوؤں اور بہار کے موسم کی راتوں سے خبردار رہو،
اور ہمیشہ یاد رکھو کہ
تمہیں روٹی کا آخری ٹکڑا تک تناول کرنا ہے۔
ہاں، دل کھول کر ہنسنے سے بھی گریز نہ کرو۔
(ترجمہ: فاروق حسن)

اپنی نظم "چند ہدایات اُن کے لیے جنہیں جیل میں وقت کاٹنا ہو" (1949) میں حکمت جیل کی اکتاہٹ بھری زندگی کے باوجود اسے جھیل جانے کے لیے بغیر تھکے پڑھنے اور لکھنے کی اپنی خواہش کا اظہار کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ "کپڑا بُننے اور آئینے بنانے" کی حوصلہ افزائی بھی کرتے ہیں۔ اس نصیحت کا آخری حصہ بڑی حد تک روایتی بات چیت کے سے انداز میں ہے:

میرا مطلب ہے، جیسے اور جہاں بھی ہم ہوں،
ہمیشہ ہمیں ایسے جینا چاہیے جیسے ہم کبھی نہیں مریں گے۔

آزادی کے بعد، نوزائیدہ پاکستان میں، فیض بہت سی حیثیتوں میں کام کر رہے تھے، بطور ایک سیاسی کارکن، سینئیر صحافی اور مدیر، لیبر یونین میں اور کمیونسٹ پارٹی کے رُکن کے طور پر، جس کے نتیجے میں انہیں 1951 میں حکومت کا تختہ الٹنے کے الزام میں جیل بھی جانا پڑا۔ چار برس تک پابند سلاسل رہنے کے بعد جب جنرل ایوب خان نے 1958 میں ملک میں مارشل لاء نافذ

کر دیا تو ایک بار پھر انہیں چند مہینوں کے لیے "ریاستی مہمان" بننا پڑا۔ 1962 میں نوبل انعام کے مساوی سوویت انعام جیتنے والے واحد پاکستانی فیض نے لوٹس کی ادارت بھی کی۔ یہ بیروت سے نکلنے والا ایفرو ایشین رائٹرز ایسوسی ایشن کا جریدہ تھا۔ اور یہ وہ زمانہ تھا جب وہ جنرل ضیاء الحق کے دور میں پاکستان سے خود ساختہ جلاوطنی اختیار کیے ہوئے تھے۔ ایسی ہی بھاگ دوڑ اپنے جلو میں یہ سوال بھی لاتی ہے: کیوں ایک شخص اپنی زندگی اور اپنی آزادی کو داؤ پر لگا کر شاعری، یا ایسا کچھ بھی کرتا ہے؟ فیض کے مقصد تخلیق کو بیان کرنے کے لیے ہمارے پاس فیض کے اس جملے سے بہتر دلیل کیا ہو سکتی ہے: "شاعری کا حقیقی موضوع محبوب کی جدائی ہے"۔

زندگی اس سے کم و بیش کچھ نہیں کہ اسے "محبوب" کی جستجو میں صَرف کر دیا جائے۔ یہ وہ لفظ ہے جو فیض کی شاعری کی ساتوں کتابوں میں جا بجا سادہ ترین شناختوں کو للکارتا ہوا نظر آتا ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے فیض کا شاعرانہ اظہار کسی بھی طرح سے ایک سادہ پرت اختیار نہیں کرتا ویسے ہی 'محبوب' کا لفظ بھی اپنے اندر معنی کی کئی پرتیں سموئے ہوئے ہے جس میں ایک پرت رومی کے اس لفظ کے پیچیدہ صوفیانہ استعمال سے لے کر صوفی فکر اور اصولوں تک ہے تو کہیں یہ کسی فرد، گھر اور وطن کے سیکولر حوالے کے لیے برتا گیا ہے۔ یوں "محبوب" کا لفظ بذاتِ خود ایک مادی اکائی کا استعارہ ہونے کے ساتھ ساتھ تقریباً اپنی ذات میں "امید" اور "پیار" کا حامل بھی ہے۔ جہاں تک تعلق ہے لفظ "خسارے" کا، تو اس چھوٹے سے لفظ سے جنم لینے والی لہروں کا پھیلاؤ اتنا زیادہ ہے کہ یہ بہت بڑے علاقے کا احاطہ کر لیتی ہیں۔ اس میں گھر، خاندان، وطن، زندگی اور اپنی ہر پسندیدہ شے سے محرومی تک شامل ہو جاتی ہے۔ مارکسزم کی حقیقی روح کے مطابق، اسبابِ زندگی کا خسارہ ہونے کا مطلب اپنی بقا کے ایک اہم ذریعے سے محرومی ہے جسے نرم خوئی سے لیکن بہت زیادہ جوش و جذبے سے بیان کیا گیا:

اور بھی دکھ ہیں زمانے میں محبت کے سوا
راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا

ترجمے کا میدان ہمیشہ سے ہی بڑی جدوجہد کا متقاضی ہے کہ یہاں ہونے والے نقصانات اس سے پہنچنے والے فائدے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہوتے ہیں۔ جیسا کہ رابرٹ فراسٹ کی اس دانشمندانہ بات سے اندازہ ہو جاتا ہے: "ترجمے میں جو شے گم ہو جاتی ہے وہ شاعری ہے"۔ یہ دلیل بہت حد تک شاعر کو اِس امر پر اُکسانے والی ہے کہ وہ اپنے کام کا ترجمہ خود ہی کرے۔

یہاں اس بات کا محل فیض کے وہ انگریزی خطوط ہیں جو انہوں نے جیل سے اپنی بیوی کو لکھے، جن کا عمدہ اردو ترجمہ خود شاعر نے بہت زیادہ اصرار کے بعد کیا۔ اس تناظر میں ہسپانوی ادیب میگیل دی اونومونو ای خوگو کے شکوک شبہات قابلِ فہم رد عمل ہیں کیونکہ وہ اس حقیقت کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے کہ "کوئی بھی خیال ایک زبان سے دوسری زبان میں بغیر تبدیل ہوئے منتقل نہیں ہو سکتا"۔ اس بات کو ہم فیض ہی کی ایک نظم کے مختلف تراجم میں بڑی حد تک دیکھ سکتے ہیں، ہر ترجمہ دوسرے سے مختلف ہے۔ اس سے ترجمے کے مسئلے کے بارے میں مذکورہ خیال کی تصدیق ہوتی ہے، تاہم ترجمے کا یہ فائدہ اپنی جگہ موجود ہے کہ اس کی وجہ سے لکھا ہوا لفظ عالمگیر بن سکتا ہے۔ فیض اور حکمت لغوی اور منظوم تراجم کے مسائل سے بڑی حد تک اپنے موضوعات اور سیاق و سباق کے وجہ سے محفوظ رہے۔ حکمت (جسے شاندار طریقے سے میاں بیوی رینڈی بلاسنگ اور ڈاکٹر کٹلو متلق بلاسنگ کی جوڑی نے ترجمہ کیا) نے اپنی نظم "ہیرو شیما کی لڑکی" سے نیوکلیائی ہولو کاسٹ سے بچ نکلنے والوں کو دوام بخشنے کے علاوہ اس ظلم کے خلاف آواز بلند کی۔ نظم میں سات برس کی ایک جاپانی بچی کا بھوت تباہ کن دھماکے میں جاں بحق ہونے کے دس برس بعد ہر گھر کے دروازے پر امن کی اپیل کرنے جاتا ہے۔ نظم کا شدید ترین جنگ مخالف پیغام خاص طور پر اس حساس موقع پر مزید اہمیت اختیار کر جاتا ہے جب دُنیا اپنے ضمیر سے اس بارے میں سوال پوچھنے کے ساتھ ساتھ نیوکلیائی ہتھیاروں میں اضافے کی دوڑ میں بھی مشغول ہے۔ یہ نظم، نہ صرف ترکی میں بلکہ دُنیا کی دیگر زبانوں میں بھی گائی گئی جس میں مشہور امریکی گلوکارہ جون بیز کی پُرجوش گائیکی بھی شامل ہے۔ نظم کو مختلف عنوانات دیے گئے ہیں مثلاً "چھوٹی لڑکی"، "نادیدہ میں" اور "میں ہر دروازے پر آکر کھڑی ہوتی ہوں"۔

جنگ سے لے کر محبت تک کے موضوعات کی فراوانی کے باوجود اِن دونوں اشخاص کے بارے میں جو بات حقیقتاً قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اپنے خطوط اور نظم دونوں میں ان کے ہاں تلخی یا عناد کا کوئی سراغ نہیں ملتا؛ قسمت کی ستم ظریفیوں پر طعن و دشنام نہیں ہے؛ اور یہ دانت پیسنے یا بدلہ لینے کی قسمیں نہیں اٹھاتے۔ اس کی بجائے سرخ لہو والی زندگی کے لیے ان کی پُرجوش محبت، جسے آرزو کی رواں دواں ندی اور اچھے مستقبل کی امید تقویت بخشتی ہے، عیاں ہے۔ مثال کے طور پر اُن خطوط میں جو فیض نے ایلس کے نام لکھے، شاعر نے اپنی کوٹھڑی میں قید رہتے ہوئے بڑے ہی لطیف انداز میں اپنے ارمانوں اور امید کے مابین توازن قائم رکھا، گرچہ

گاہے بگاہے اسے قلم اور قرطاس سے محروم کر دیا جاتا تھا۔ آئرش شاعر اور ڈرامہ نویس آسکر وائلڈ کا، جس وقت وہ ریڈنگ جیل میں تھے، کہنا ہے کہ "ایک خوبصورت محبت نامہ جتنا خود مصنف کے متعلق ہوتا ہے اُتنا ہی وہ مکتوب الیہ کے لیے بھی ہوتا ہے"۔ جب ہم فیض کا جیل سے ایلس کے نام 8 اکتوبر 1952 کو لکھا گیا خط پڑھتے ہیں، تو ہم اس کے علاوہ اور کس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں؟

> پیاری، آج صبح چاند میرے چہرے پر اتنا ضوفشاں تھا کہ اس نے مجھے جگا دیا۔ جیل کی گھنٹی ساڑھے چار بجے بجائی گئی۔۔۔ میں اٹھ کر اپنی کوٹھڑی کے سامنے برآمدے میں جا بیٹھا اور صبح کو آتا ہوا دیکھتا رہا۔ محافظوں کی ڈیوٹی تبدیل ہو رہی تھی اور دور سے جیل کے تالے کھلنے اور بند ہونے اور زنجیروں کے ٹکرانے کی آوازیں آ رہی تھیں اور آہنی گیٹ و دروازے اپنے جبڑے یوں کھولتے اور بند کرتے محسوس ہوتے تھے جیسے یہ چاندنی رات کی آخری تاریکی تک کو نگل جائیں گے۔ اس کے بعد ہلکی سی ہوا یوں چلنے لگی جیسے کوئی نحیف عورت اٹھ رہی ہو اور آسمان پر زردی چھانے لگی اور ستارے اچھل کود کرتے کسی موتیوں بھرے تھال میں غائب ہوتے محسوس ہوئے۔ میں بیٹھا انہیں دیکھتا رہا اور خیالات اور یادوں کا ایک ہجوم تھا جس نے دماغ پر یورش کر رکھی تھی۔ شاید اس جگہ سے تھوڑی سی دوری پر ایسی ہی صبح ہو گی جب چاند کسی تنہا مسافر پر ضوفشانی کرتا ہو گا اور اسے نامعلوم کی جانب لیے جاتا ہو گا اور یہ مسافر میرا بھائی تھا۔ شاید اس لمحے چاند بڑی ہی نرمی سے اوپر منہ کیے ہوئے، موت کے دہانے میں جا چکے درد سے نجنت ہو چکے لوگوں پر چمکتا ہو گا، اُن لوگوں پر جنہیں کوریا کے جیل کیمپوں میں قتل کر دیا گیا اور یہ لوگ بھی میرے بھائی تھے۔ جب وہ زندہ تھے تو وہ دور دراز کے دیسوں میں زندہ تھے جنہیں میں نے نہیں دیکھا لیکن یہ مجھ میں بھی بستے تھے اور میرے لہو کا حصہ تھے اور جنہوں نے انہیں قتل کیا انہوں نے میرے وجود کے ایک حصے کو قتل کیا اور میرا بھی کچھ لہو بہایا۔ اگرچہ وہ مردہ ہیں، جیسے میرا بھائی مردہ ہے۔ صرف کوئی مردہ ہی کسی دوسرے مردے کے لیے مناسب طور پر ماتم کناں ہو سکتا ہے۔ زندہ لوگوں کو صرف زندہ لوگوں کے لیے شاداں ہونا چاہیے۔

اپنے بھائی کی، جو اُن سے جیل میں ملنے کی تیاری کر رہے تھے، موت پر غمزدہ فیض چاند کی نرم روشنی کے گھیرے میں اُن اجنبیوں کو بھی لے آتے ہیں جو دور دراز دیسوں میں آباد ہیں۔ اس کے لیے وہ وجہ یہ بتاتے ہیں کہ چاہے جہاں کہیں بھی لہو بہے، اس کا رنگ تو ایک ہی رہتا ہے۔ شاعر کے مطابق جو واحد فرق محسوس کیا جانا چاہیے وہ زندوں اور مردہ لوگوں کے عالمِ خیال کا ہے، اور پرچموں، ملکوں یا مقصد کا نہیں۔

فیض اور حکمت دونوں کی شاعری بیک وقت عوامی اور نجی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ دونوں ہی نہایت عمدہ خطوط نویس بھی ہیں۔ چونکہ فاصلہ دونوں شاعروں کے کام میں بار بار آنے والا موضوع ہے، تقریباً ان کی ہر دوسری نظم ہاتھ سے لکھے نامے کا کام کرتی ہے جو دوردراز دیسوں کا سفر کرتا ہے۔ ایسے دور میں جس میں خط لکھنے کا فن ایک شورہ پشت لیکن نظر انداز نہ کی جا سکنے والی ٹیکنالوجی کے ہاتھوں دم توڑ چکا ہے، فیض کے خطوط ہمارے لیے ایک اور بے مثل شاعر مرزا غالب کی یاد تازہ کر دیتے ہیں جن کی بات چیت کے انداز میں لکھی نثر نے کم فارسی زدہ اور عام فہم اردو کی بنیاد رکھی۔ فیض نے جیل سے ایلس کے نام خطوط انگریزی میں لکھے جس کی وجہ واضح ہے۔ اب یہ خطوط کتابی شکل میں دستیاب ہیں۔ جب کہ حکمت کی وفات کے بعد تین جلدوں میں چھپنے والا ان کے خطوط کا مجموعہ اس بات کا گواہ ہے کہ یہ دونوں ہی اشخاص عظیم شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ خطوط نویسی کے فن میں یکتا تھے۔ شیکسپیئر کی نصیحت کہ محبت کو زندہ و جاوید رکھنے کا طریقہ اسے لکھ ڈالنا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس کی یہ نصیحت ان دونوں ترک اور پاکستانی قیدیوں نے بڑے عمدہ طریقے سے قبول کی۔ اسیری کے دوران کیے جانے والا ان کا کام یادگار ہے، جو ترک اور اردو ادب میں اپنی مستقل اہمیت قائم کر چکا ہے۔

حکمت نے، جس نے ایک بار شاعری کی تعریف کرتے ہوئے اسے "فنون میں سے سب سے زیادہ خون آشام" کہا تھا، اپنا شاہکار رزمیہ "میرے وطن کا انسانی منظر نامہ" بھی جیل میں ہی لکھا تھا۔ انہوں نے شاعروں کو "انسانی روح کے انجنیئر" قرار دیتے ہوئے سلام پیش کیا تھا۔ فیض کے شاعری کے بارے میں خیالات پہلے ہی بیان کیے جا چکے ہیں۔ اہم ترین حقیقت تو یہ ہے کہ دونوں شاعر خود کو ایک عالمی برادری کی زندگی میں ایک مخصوص کردار ادا کرتا ہوا دیکھتے تھے۔۔ مخصوص شناخت رکھنے والے لوگوں کا کوئی گروہ ایسا نہیں تھا جس کے ساتھ وہ خود کو منسلک کرتے۔ جس طرح فیض لفظ "محبوب" کو برتتے ہیں، حکمت یہی کام "انجنیئر" کے لفظ سے لیتے ہیں۔ اس کے استعمال سے نقشوں کے نمونے، میکانیات اور تعمیر (چاہے وہ آسمانی ہو یا زمینی) کی تصویر اُبھرتی ہے۔ جس مواد پر کام ہو رہا ہے، وہ نہ تو لوہا ہے اور نہ ہی پتھر، بلکہ روح جیسی عارضی شے۔ اس مواد کو مخصوص انداز میں ڈھالا اور موڑا جا سکتا تھا۔ تقریباً ایسے ہی جیسے کسی بہت بڑے بھٹے سے آگ کی ناقابلِ برداشت تپش اور دھواں خارج ہو رہا ہو اور وہ

ایک چھوٹا سا لیکن کامل نمونہ پیدا کرتا ہے جیسا کہ عمر خیام کا چاک پر بیٹھے ہوئے کمہار کا نرم ملائم استعارہ۔ "انجنئیر" کے استعمال سے پیدا ہونے والی توانائی، اُس عظیم الجثہ طاقت کا اظہار ہے جس کا مارکسسٹ سوویت یونین اہل ہو سکتا تھا لیکن، اور حکمت کے لیے یہ امر باعثِ مایوسی تھا، ایسا نہیں ہو سکا۔ حکمت کی غنائیت بھری شاعری میں ایک کپکپی طاری کر دینے والا عنصر بھی موجود ہے جو انسان کی انسان پر کی جانے والی وحشی پن کے مضامین پڑھتے وقت محسوس ہوتی ہے:

مگر سلیم تو کمیونسٹ نہ تھا
اسے تو یہ علم بھی نہ تھا کہ کمیونزم کیا بلا ہے
مگر سپاہی اس سے مختلف خیال رکھتے تھے
انہوں نے سلیم کو زمین پر گرادیا
اور جب سلیم اٹھا،
وہ اپنے پیروں پر چلنے کے قابل نہ تھا
انہوں نے سلیم کو زمین پر گرادیا
اور جب سلیم اٹھا،
وہ دیکھ نہیں سکتا تھا

حکمت کی طرح، فیض کی شاعری بھی لوگوں کے بہت بڑے تنوع اور تشدد میں سے اپنی راہ بناتی ہے جیسے ان کی نظم "ہم جو تاریک راہوں میں مارے گئے"، امریکا میں اپنے کمیونسٹ خیالات اور مبینہ طور پر ریاست مخالف سرگرمیوں کے کے جرم میں روزنبرگ جوڑے کو دی جانے والی سزا کا حوالہ تھا یا ان کی جوش بھر دینے والی نظم "افریقہ کم بیک" ہے۔ جیل سے رہائی کے بعد، جس نے دلچسپ بات یہ ہے کہ کسی بھی قِسم کی بدنامی کی بجائے اُن کے وقار اور ان کی شہرت کو پر لگا دیے، فیض، اپنی شاعری کی بلوغت کے "دوسرے" دور میں داخل ہو گئے۔ انہوں نے عالمی فورمز مثلاً ایشین رائٹرز اور ایفروایشین رائٹرز کانفرنسوں میں شرکت شروع کر دی جس سے ان کی عالمی سطح پر اہمیت میں بہت اضافہ ہوا۔ حکمت صرف ایک زبان میں لکھ سکتے تھے جب کہ فیض نے انگریزی کے ساتھ ساتھ پنجابی، فارسی اور عربی جاننے کے باوجود اردو زبان کا انتخاب کیا حالانکہ اچھے جیسے لوگوں کے دلائل اس کے برعکس تھے۔

Things Fall Apart کے مصنف کی رائے ہے کہ افریقی تجربے سے انصاف کرنے کے لیے "ایک نئی انگریزی کی ضرورت ہے جو پوری طرح سے اپنے آبائی گھر سے ہم آہنگ کرے لیکن اس میں ایسی تبدیلیاں کی جائیں جو افریقہ سے موزونیت کی حامل ہوں"۔ پھر وہ اس بات پر ایک اور غیر معمولی گرہ لگاتا ہے کہ "کسی کو اس حقیقت سے بیوقوف نہیں بن جانا چاہیے کہ ہو سکتا ہے کہ ہم انگریزی میں اس لیے لکھیں کہ اس سے ہم وہ چیزیں کر سکیں جو ابھی تک سُنی نہیں گئیں ہیں"۔ جس کسی نے بھی اچیبے کو پڑھا ہے وہ اس بات کی تصدیق کر سکتا ہے کہ اُس نے بالکل یہی کام کیا۔ اس نے انگریزی کے مکالموں اور فقروں کو غیر روایتی انداز میں برت کر مقامی لوگوں کا مافی الضمیر گرفت میں لانے کی کوشش کی۔ استعاروں اور ضرب المثل سے بھرپور، اچیبے "مرکز کی زبان" استعمال کرتا ہے تاکہ وہ انسانی زندگی اور باروَر فطرت کے مابین رمز و کنایہ تخلیق کر سکے۔ مثال کے طور پر "(اکیمے فونا) تیزی سے بڑا ہوا جیسے شکر قندی کا پودا برسات کے موسم میں بڑھتا ہے، اور یہ زندگی کے رَس سے بھرپور تھا"۔ "مجھے روحوں سے یہ پتہ چلا" اور "میرا یہ قیاس ہے" جیسے فقروں کی ایک دُنیا سے دوسری کے درمیان نمایاں انداز میں گھومنے کے باوجود اچیبے کے انگریزی کے بارے میں خیالات کو ایسے لکھاریوں میں زیادہ پذیرائی حاصل نہ ہوئی جو، فیض اور حکمت کی مانند، اپنی زبان میں لکھتے تھے۔

سو یہ مضمون، صرف اُن دو لکھاریوں تک محدود ہے جنہوں نے سوچ سمجھ کر اپنی زبان کے علاوہ کسی اور زبان کو ذریعہ اظہار بنانے کی ترغیب کی مزاحمت کی؛ اور یہ ایک ترک شاعر اور ایک اردو شاعر کی اس دلیرانہ کاوش کو خراج تحسین پیش کرتا ہے جنہوں نے ایک ایسی تخلیق کرنے کی کوشش کی جسے صرف "دل کی آواز" کہا جا سکتا ہے جس کو ایسے حروفِ تہجی درکار ہیں جن میں انسانیت کا پیار، انصاف اور کبھی ختم نہ ہونے والی امید شامل ہیں۔

پاکستان اور ترکی میں کئی چیزیں ان دو شاعرانہ آوازوں کے، جو بلند سُروں والی ہیں اور کسی بہت بڑی لہر کی صورت وطن میں اور بیرونِ ملک ساحلوں تک جا پہنچتی ہیں، علاوہ بھی مشترک ہیں۔ سول اور عسکری تعلقات کے چیستان کا سامنا دونوں ملکوں کو کرنا پڑا۔ اس کا نتیجہ سماج میں بہت بڑے بُعد کی شکل میں نکلا؛ دانشورانہ سرگرمیوں اور آزاد سوچ کے لیے جگہ سکڑ گئی؛ دیہی علاقوں کے رہنے والوں کی قدامت پرستی اور اکیسویں صدی کے ڈیجیٹل دور کو خوش دِلی سے قبول کر لینے والی شہری آبادی کے مابین خلیج میں بے پناہ اضافہ ہوا؛ اور اس پر مستزاد

عالمی جدیدیت اور اسلامی روایت کے مابین تیزی سے متشدد ہوتا ہوا مناقشہ۔ ترکی کی اپنا عثمانی ماضی بحال کرنے کی کوشش اور پاکستان میں بنیاد پرست مذہبی عسکری گروہوں کا اُبھار، ایسے سیاسی و ثقافتی فیصلہ کن موڑ کی نشانی ہے جس پر دونوں ملک آن کھڑے ہوئے ہیں۔

کسی بھی فنی اور تخلیقی کام کی بقا کا سب سے بڑا پیمانہ یہ ہے کہ یہ کام اپنے زمانے سے ہٹ کر بھی نہ صرف باقی رہے بلکہ اِس کی اہمیت وقت کی قید سے ماورا ثابت ہو۔ حکمت اور فیض اس امتحان میں نمایاں طور پر کامیاب رہے کہ ان کی اہمیت آج بھی قائم دائم ہے؛ اگر زیادہ نہیں تو اتنی تو ضرور ہے جتنی پہلی بار کاغذ پر خیالات اتارتے ہوئے تھی۔ ایک طرف تو ان کی موجودگی اُن نوجوان شاعروں کے کاموں میں دیکھی جاسکتی ہے جو حکمت اور فیض کی تخیلی دنیاؤں کی ہم سری کرنے کے لیے کوشاں ہیں؛ جب کہ دوسری جانب اور شاید زیادہ اہم پہلو، وہ اثرات ہیں جو دونوں شاعروں نے اپنی طرزِ تحریر اور لسانی اختراعات کی شکل میں اپنی متعلقہ زبانوں کا روزمرہ بدلنے کے لیے مرتب کیے۔ سننے میں بظاہر سادہ سی بات ہے کہ ترکی کی لوک منظوم روایت سے بہت بڑا انحراف ہوا اور اردو غزل کی ہند فارسی روایت کو طاقتور آزاد نظم اور نظم کے میدان میں لے آیا گیا۔ لیکن ان دونوں شاعروں نے جو ناقابل فراموش پُر اثر استعارے اور تشبیہیں تخلیق کیں اس نے ہمیشہ کے لیے ترکی اور اردو شاعری کے لسانی منظر نامے کی نئی تشکیل یادگار انداز میں کردی۔ دوسری بات، امید سے محروم ہو چکی دُنیا میں جو روزانہ زندگی جاری رکھنے کی دلدل میں دھنسی ہوئی ہے، وہاں حکمت اور فیض کی آوازیں، جن کی پرورش اُن کے انسان کے وقار اور اس کی جبلی صلاحیتوں پر یقین سے مملو ہے، آزادی کے نئے سویرے کی وعید ہر اس انسان کو سنانا چاہتی ہیں جو غمزدہ ہے اور بدترین مصائب کے بوجھ تلے کراہ رہا ہے۔

افسانوی شہرت رکھنے والے ترک شاعر کی، جسے ایک جانب تو بہت زیادہ محبت سے نوازا گیا تو دوسری جانب اس کی اتنی تذلیل کی گئی کہ اس کی شہریت تک منسوخ کر دی گئی، وفات کے اٹھاون برس بعد اُس کی معروف امید پرستی کی اہمیت ایسی دُنیا میں دوچند ہو گئی ہے جو ایک قاتل وائرس کی لپیٹ میں ہے۔ آج اس کے ہم وطنوں کے علاوہ دُنیا اس کی بازیافت کر رہی اور اس کی پرستار ہے۔ حکمت کو نہ صرف اس کے منفرد انداز کے لیے سراہا جانا چاہیے بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے ترک زبان پر ایسے اثرات مرتب کیے کہ وہ نہ صرف اپنی آبائی ترک زبان بلکہ نوّے کی دہائی کے آغاز سے اردو اور فارسی کی ترقی پسند شاعری پر بھی اثر انداز ہو رہا ہے۔

عالمی محاذ پر، حکمت کے آثار اس آفاقی پیغام میں دیکھے جا سکتے ہیں جو ایسی دُنیا کے لیے امید کی جوت ہے جو دہشت گردی، جنگ، بیماری، بھوک اور لرزہ خیز غربت کی دشواریوں سے نبردِ آزما ہے۔ وہ شخص جس کی کتابوں پر اس کے اپنے ملک میں پابندی تھی، ستم ظریفی دیکھیے کہ اب وہی شخص بیسویں صدی کا ادبی دیو سمجھا جاتا ہے جس کا پھیلاؤ کئی براعظموں تک ہو چکا ہے کہ اس نے متنوع انداز میں ملکوں، لوگوں اور جگہوں کے بارے میں لکھا، مثال کے طور پر اس نے اطالوی قبضے کے بعد حبشہ کے بارے میں لکھا، پیرس میں مونالیزا کو دیکھتے ہوئے، یا جب وہ کیوبا کے دورے پر گیا تو اس نے امریکی سامراج کے خلاف مزاحمت کی قوت کے متعلق لکھا۔ اس شاعر کو اعزاز سے نوازتے ہوئے جس نے شاعری میں انسانیت دوستی کرتے ہوئے عالمی مورخ کا کردار نبھایا، یونیسکو نے اس کی سوویں سالگرہ کے برس 2002 کو ناظم حکمت کا سال قرار دیا۔ اسی طرح فیض نے جتنا کھل کر انسانی مصائب، عدم مساوات، ناانصافی اور نوع انسان کے لیے معیار کو بلند کرنے جیسے عالمی مسائل کے بارے میں لکھا، اُتنا ہی وطن میں ان کی شاعری کی غنائیت اور طرز نے جدید اردو پر اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔ ان کی وفات کے سینتیس برس کے بعد آج بھی اُن کا کام اُتنا ہی تروتازہ اور حسب حال ہے جتنا اُس وقت تھا جب اسے پہلی بار لکھا گیا تھا۔ عشق و انقلاب کے مابین موجود سرحدوں کو لفظ کی مثبت قوت کے ساتھ دھندلا کر، دونوں شاعروں نے اپنی نظم کو حقیقی مسائل کی آگہی پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا مثلاً روٹی کے نوالے تک رسائی اور اُس سیارے پر ایک سود مند، پر امن زندگی موجود وسائل کے مساویانہ تقسیم کے ذریعے سے ممکن ہے۔ حکمت اور فیض کی عظیم ترین میراث ان کے اس اثر میں پوشیدہ ہے جو انہوں نے نوجوان مردوں اور عورتوں کی ایک پوری ایسی نسل پر چھوڑا ہے جو ان سے ایک صدی بعد جوانی کی منزلیں طے کر رہی ہے۔

قدیم زمانوں میں بسنے والے وہ سماج جن کے پاس متفقہ متون نہیں تھے، انہوں نے دیوتاؤں کے متعلق کہانیاں کہنے کے لیے شاعری کی جانب رُخ کیا۔ افلاطون نے اپنی کامل جمہوریہ سے شاعر کو نکال دیا تھا اور اسے صرف یہ اجازت دی کہ وہ صرف ناصحانہ شاعری کر سکتا ہے کیونکہ افلاطون تخیلی اور غنائی شاعری کو اس قدر مسحور کن خوبصورتی مانتا تھا جو اتنی طاقت ور ہو سکتی تھی کہ اس کی مدد سے غیر محتاط لوگوں کو بھٹکایا جا سکتا تھا۔ حکمت اور فیض کا شاعرانہ کام جتنا مسحور کن ہے اتنا ہی خوبصورت بھی ہے، کیونکہ یہ لوگ آفاقی سچائیوں کو ہر

شخص کے آئینے کے ذریعے دیکھتے ہیں۔ بجائے لوگوں کو بھٹکانے کے ان کی شاعری آفاقی سچ کی تلاش میں سامراجیت، طاقت کے ڈھانچوں اور استحصال کی شکلیں بیان کرتی ہے۔ افلاطون بھی اس نزولی شاعری کی اجازت دے دیتا جو ایک ایسی امتزاجی روح کو منعکس کرتی ہے جو وقت اور جگہ کی قید سے ماورا ہے کہ وہ جبر کے مقابلے میں ہمت و جرات کی بات کرتی ہے۔ شاید زندگی نے خود ایک دلچسپ انداز میں جدید دور کی ہر دم نگرانی کرنے والی حکومتوں سے عظیم ترین انتقام لیا ہے جو شاعر کے لفظوں سے بھی اتنی ہی خوفزدہ ہوتی ہیں جتنی کسی طاقتور دشمن سے۔ پاکستانیوں کی نئی نسل شاید اردو زبان سے اتنی عمدگی سے واقف نہیں جتنی ان سے پہلی نسل تھی۔ لیکن کسی ناقابلِ تشریح طریقے سے فیض صاحب کے زندگی کے بارے میں خیالات کا جوہر ان کے ذہنوں میں جا گزیں ہو چکا ہے۔ ریاستی بونے جو زندگی میں اِن دونوں شاعروں کے درپے رہے، اب لاچار ناظر بنے دیکھ رہے ہیں کہ خود ان کے بچے فیض اور حکمت کی رومن اردو اور ترک زبان میں لکھی شاعری کو گٹار کے مدھر سُروں پر مقامی تہواروں اور میلوں پر گاتے نظر آتے ہیں۔

اپنی اپنی زندگیوں میں، حکمت اور فیض جلاوطنی کے دوران دل پر پڑنے والے بوجھ کے براہِ راست شاہد رہے۔ یہ المیہ ہے کہ بیسیویں صدی کے ترک اور اردو ادب کی یہ دو اہم ترین شخصیات اپنے بچوں کو بلیک اینڈ وائٹ تصویروں میں ہی بڑا ہوتا دیکھ پائی اور ان کی آوازیں سننے کو ترستے رہی۔ اتنی ہی اہم بات یہ ہے کہ بہت سے بے نام، بے نشان لوگ جو ان سے کہیں دور دراز بستے تھے، اپنے باپوں کی آوازیں جو انہوں نے کبھی سنی تھیں، پھر کبھی بھلا نہ سکیں گے۔ امید، اداسی، غصے اور اشتیاق سے معمور، حکمت اور فیض کی ترک اور اردو ایسی مشترکہ زبان میں ڈھل گئی ہے جو ساری دنیا کے دیسوں، زبانوں اور شناختوں کو انسانیت کی زبان میں گیت سناتی ہے۔

2004 میں ایمسٹرڈیم میں پرنس کلاؤس فنڈ فار لٹریچر اینڈ کلچر ایوارڈ قبول کرتے ہوئے مشہور فلسطینی شاعر محمود درویش نے جو تقریر کی اس میں یہ پر مغز تبصرہ کیا:

> ایک فرد کسی ایک ہی جگہ پر جنم لے سکتا ہے۔ تاہم، وہ کئی بار متعدد جگہوں پر موت کا شکار ہو سکتا ہے: جلاوطنی اور قید خانوں میں، اور ایک ایسی مادرِ وطن میں جو کہ قبضہ گیروں اور استحصالیوں کے ہاتھوں ایک بھیانک خواب بن چکی ہو۔ شاعری شاید وہ شے ہے جو ہمیں سکھاتی ہے کہ ہم مسحور کن خیالی تصوارات کی نمو کریں: خود اپنی ہی ذات سے بار بار جنم لینا، اور ایک بہتر دنیا تعمیر کرنے کے لیے

لفظوں کو استعمال کرنا، ایک ایسی افسانوی دنیا جو ہمیں اس قابل بنا دے جس میں ہم مستقل اور جامع امن کے معاہدے پر دستخط کرسکیں۔۔۔زندگی کے ساتھ۔

ایسی ہی زندگیاں بسر کرتے ہوئے، ناظم حکمت ران اور فیض احمد فیض نے صرف لفظوں کو استعمال کرکے ایک بہتر اور متمول دُنیا تخلیق کی۔۔نہ صرف اپنے لیے بلکہ ساری نوع انسان کے لیے۔تاہم یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ ہر کسی کو مرنے کے بعد ایسے یاد بھی نہیں کیا جاتا۔

فاطمہ احسان

شمولیتی راگ اور پیار کا رس

کافرِ عشقم، مسلمانی مرا درکار نیست
(میں پیار کا کافر ہوں، مجھے مذہب کی ضرورت نہیں)
۔۔امیر خسرو

الاپ[1]۔۔آغاز

سرحد پار سے آنے والے، لمبی چونچوں والے ہجرتی پرندے، چہچہاہٹوں کے ساتھ، بے ہنگم کرخت آوازوں کا ایک تال میل بنا رہے ہیں۔ شاید وہ اترتی ہوئی شام کا اسقبال ایک عقیدت مندانہ طائفہ بن کر کرنا چاہتے ہیں۔ آفتابی مسافت ۔۔اُس کے اُکتا دینے والے معمول، دِن چڑھنے، دِن ڈوبنے، اور دِن کے ایک حصے کا اپنا شاہد بننے اور پھر اپنی کہانی اگلے گھنٹے کے سپرد کر دینے کے بارے میں۔۔کے گیت گاتے ہوئے۔ ہر دِن جو کئی طرح کی کیفیات میں بٹا ہوا ہوتا ہے، کائناتی بو قلمونی سے لدا پھندا ہونے کے باوجود وحدت میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔۔ کثرت سے وحدت اور پھر یگانگت سے تنوع تک۔ یہ فطرت کا نظم اور اس کے متعدد رنگ ہیں۔ تفاوت خوبصورتی ہے۔ تفاوت خوبصورتی کے لیے لازم ہے۔

سورج ایک ایسا گہرا رنگ رکھتا ہے، جس کے ساتھ میرا دل نسبت قائم کرتا ہے، گداز اور مسرور ہوتا ہے۔ سورج نے اپنی سوراخ کر دینے والی نگاہوں کو ماند کر لیا، دِن بھر میں اس کی جمع کردہ طمانیت کھو گئی اور وہ صورت بدل کر دلگیر ماندگی کا شکار ہو گیا ہے۔ یہ کسل مند ہے۔ یہ یادِ ماضی کا سنہرا گھنٹہ ہے، حسرت بھری آرزوؤں، ارمانوں اور کمزوریوں کا۔ یہ ہنگامِ عصر، صلاۃ

[1] گانے سے پہلے، سر یا لے ملانے کے لیے آواز کا اتار چڑھاؤ۔

الوسطیٰ کا وقت یا موزوں راگ کا وقت ہے۔ دِن کا کوئی بھی وقت اپنی مخصوص لہروں یا فریکوئنسی کا حامل ہوتا ہے جو اس سے لگا کھاتے آداب رکھتا ہے؛ کائناتی توانائی کے ساتھ خود کو ہم آہنگ کرنے کا مطلب خود کو تمام اشیاء کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ہے؛ جس کی معنویت بہت وسیع اور ذات یا صورت سے کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ یہ ہمارے روحانی اجداد کی روِش تھی۔

اُستاد سلامت علی خان کے ملتانی راگ اور ڈوبتے ہوئے سورج کی گہری سنہری کرنوں نے میری نشست گاہ کو بھر رکھا تھا۔ ایک ہی وقت میں قدیم وجدید ایک دوسرے سے مل رہے تھے۔ بندش[2] کی دہرائی میں ایک سکون پنہاں تھا۔ میں نے اس ٹکڑے کا انتخاب فطرت کے اس روپ کی مناسبت سے کیا تھا، صرف اس کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کے لیے ہی نہیں بلکہ آہستگی سے آزاد کر دینے کے لیے۔۔ ہر لمحے سے لطف اندوز ہوتے ہوئے، یہاں تک کے رات گہری ہو جائے اور کسی مخصوص وقت کا راگ کسی دوسرے کے اندر گھل مل جائے۔ یہی وہ وقت ہوتا جب میرے خیالات کا دریچہ وا ہوتا۔

ہندوستانی کلاسیکل موسیقی کا ڈھانچہ وقت کی حدود و قیود میں استوار ہے۔ اسے دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: طلوعِ آفتاب سے لے کر غروب تک، اور پھر غروب سے لے کر طلوع تک۔ ہر حصے کو چار مزید ٹکڑوں میں تقسیم کیا جاتا ہے جو "پہر" کہلاتے ہیں اور ہر ایک کا دورانیہ تین گھنٹے ہوتا ہے۔ ہندوستانی کلاسیکل موسیقی کے حساب سے (شمالی ہند کی موسیقی اپنی ہم عصر کرناٹک کی موسیقی سے جدا ہے) ہر راگ کسی خاص پہر میں شامل ہوتا ہے۔[3] یہ پہلو بہت دلچسپ ہے کہ یہ مانا جاتا ہے کہ ہر راگ اپنے مقررہ وقت پر گائے جانے کی صورت میں ہی اپنی سریلی خوبصورتی کی معراج پر پہنچتا ہے۔ راگ کے ساتھ دِن اور رات (اور موسموں) کا تعلق اُس خاص مزاج یا جذبے سے ہوتا ہے جو فطرت انسانوں کے اندر ابھارتی ہے۔[4]

---

[2] راگ اور سر کی ترتیب

[3] https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244016674512

[4] https://medium.com/shadja/raga-time-association-8d479e0463db

کسی بھی راگ کا مقصد رس پیدا کرنا یا فرحت کے احساس کو جنم دینا ہے۔ یہ موسیقی کی وُسعت ہے (یا فن کی کسی بھی شکل کی) کہ وہ کسی جذباتی حالت یا جمالیاتی آگہی کی ترسیل کرتی یا اس کی موجب بنتی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ایسے جذبات جو عموماً کسی فرد کی زندگی میں تباہ کن ثابت ہو سکتے ہیں (غصہ، شرم، احساسِ جرم، خوف وغیرہ) ان کے اندر یہ قوت بھی موجود ہوتی ہے کہ اگر وجد اور سرمستی کے ساتھ اِن کا ربط جُڑ جائے تو ان کا جوہر تبدیل ہو جائے۔ کچھ لوگوں کے خیال میں، راگوں کو وجدانی خصوصیات کے ساتھ جذب کر لینے میں شادمانی کی یورش اُسی طرح کی ہے جو کسی کشف کے عالم میں ہوتی ہے۔

رس کی پکار کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں اس مطابقت رکھنے والے راگ کے ذریعے کائناتی ہم آہنگی کی حامل جذباتی حالت کے حصول کے امکانات شامل ہیں۔ راگ کی تعریف بھی دل موہ لینے والی ہے: اس کے لفظی معنی ہیں رنگنے کا عمل یا رنگ۔ یہ اس بات کی نشاندہی ہے کہ توجہ کو اُتار چڑھاؤ اور تخلیق کے مدوجزر کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیے، اور اسے رنگوں کے مختلف درجوں سے رنگا جانا چاہیے۔

راگوں کی بنیاد ایک بے کراں حکمت پر ہے کہ یہ دن (یا موسم) کے ایک برجستہ موقع پر سرشاری کے ایسے احساس کا موجب بنیں کہ سننے والا منہمک، زود فہم ہو، اور بغیر کسی امتیاز کے ہر تخلیق کو تحیّر کے ساتھ قبول کر سکے۔ نظریہ یہ ہے کہ موسیقی کی تخلیقی وفور کی تبدیلی ماہیت کر کے اسے ایک ایسے بامعنی اور اکثر قابلِ پرستش عمل میں بدل دیا جائے کہ ذات کا اپنے علاوہ دوسرے سے ربط پیدا ہو جائے۔ ہندوستانی کلاسیکل موسیقی کی بہت سی شکلوں میں، مثلاً دادرا، ٹھمری یا کافی میں ٹِیپ کا مصرع محبوب کے لیے اشتیاق اور آرزو ہوتا ہے جسے التجائیہ اور اطاعت کے انداز میں بیان کیا جاتا ہے۔ راگ میں اطاعت کا یہی جوہر ہے جس کے اوپر قوالی کا ڈھانچہ استوار ہے۔ قوالی صوفی کلام پڑھنے کی ایک ہئیت ہے جس کے بارے میں کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ برصغیر میں اس کی بِنا امیر خسرو (م: 1325) نے ڈالی۔

اس مضمون میں راگوں اور ان کے اجزاء (الاپ، جوڑ، اور گت / بھجن) کو استعاروں کی شکل میں استعمال کر کے ایک ہم آہنگی اور عشق میں (جو کہ پر امن بقائے باہمی کی کائناتی خصوصیات ہیں) گندھا ہوا بیانیہ تشکیل دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ بالکل جیسے راگ فطرت سے ہم آہنگ ہے، ایسی ہی ایک کوشش کی گئی ہے کہ ایسا بیانیہ سامنے جائے جو سماجی حقائق کو

دیکھنے اور سمجھنے کے لیے ہمدردانہ اور متبادل زاویہ نگاہ مہیا کرے۔ یہ مضمون علم کی اُس دیسی روایت کو سراہتا اور اس کی بازیافت کی کوشش کرتا ہے جو عشق (پوشیدہ، باطنی روایت) میں پنہاں ہے؛ اور جس کی نسل در نسل ترسیل عرفانی تجربات، مثلاً تصوف، صوفی شاعری اور قوالی سے، سینہ بہ سینہ ہوتی ہے۔ جو شے یہ مضمون مہیا نہیں کرتا وہ ہے اُس سماجی، تاریخی ماحول کا مفصل بیان ہے جس میں اس تحریر کے اجزاء ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کی بجائے اِس مضمون کی لے حال میں بہتے ہوئے ایک دریا کنارے بیٹھے ہونے، اور اس کے منبع کے بارے میں ہر پل بڑھتے ہوئے تجسس کے مماثل ہے۔

راگوں کی رمزیات اس لیے بھی اہمیت کی حامل ہے کہ ہندوستانی کلاسیکی موسیقی برصغیر کی شمولیتی اور مذہبی امتزاجی روایت کا بنیادی دھارا ہے۔ موسیقی کلید ہے کیونکہ اس کی کوئی سرحد، ذات یا مسلک نہیں ہے، بلکہ یہ تو کسی کو بھی وقت اور جگہ اور محدود کر دینے والے تمام دیگر پہلوؤں سے ماورا کر دیتی ہے۔

صوفی اور gender performativity تناظر کو استعمال کرتے ہوئے یہ مقالہ نشاندہی کرتا ہے کہ برصغیر کی تاریخ میں تنوع اور شمولیت عموماً قبول کی جانے والی عادات تھیں۔ (اگرچہ اس میں ایک گروہ سے دوسرے، اور ایک علاقے سے دوسرے اور زمانے کے فرق موجود ہیں۔) مختلف خیالات اِس مضمون میں عشق کے مشترکہ سُر (الوہی عشق) میں پروئے گئے ہیں جن کا مقصد پیار کا رس تخلیق کرنا ہے۔

جوڑ[5]۔ عیاں ہونا

میری پرورش کوئٹہ کی کم آمدنی والے لوگوں کی ایسی آبادی میں ہوئی جہاں ہزارہ، پختون، پنجابی اور دیگر نسلی گروہوں سے تعلق رکھنے والے امن و آشتی اور ہم آہنگی کے ساتھ رہا کرتے تھے۔ ہم مختلف قِسم کے میلے ٹھیلے، مذہبی تقریبات اور ایک دوسرے کے رسم و رواج اور تقاریب میں شامل ہوتے؛ ہم کبھی بھی اپنے ذاتی عقائد کے بارے میں نہیں سوچتے تھے۔ یہ پُرسکون تعلق

[5] الاپ کے بعد کی موسیقی

کسی بھی لبرل یا سیکولر درآمدی سیاسی مصلحت کے باعث نہ تھا بلکہ اس کا سبب ایک روادار، کثیر مذہبی اور امتزاجی ماضی کی یادگار تھا۔

ماضی؟ تاریخ؟ لیکن اس کا کیا مطلب ہو سکتا ہے جب اسے میں شگاف ڈال کر کے لہولہان کر دیا گیا ہو اور جب ہر اُس شے سے آپ کو محروم کر دیا جائے جو آپ کی جینز میں شامل ہو؟ کیا میں یہ تسلیم کر لوں کہ چودہ اگست بار بار منانا ہی ہماری معقول اور ایمان دارانہ وراثت ہے؟ کوتاہ نظری سے کوئی معقول چیز حاصل نہیں ہوتی؛ یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی خزانے پر بیٹھ کر خود کو کنگال محسوس کیا جائے۔ ہماری تاریخ کی، جسے یا تو ہم اپنانے کے لیے راضی نہیں ہیں یا جسے بڑی فنکاری سے ہم سے چھپایا گیا ہے، جڑیں پانچ ہزار برس کی تہذیب میں پیوست ہیں۔ اس خزانے کو صرف حبِ وطن جیسے نسیان پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی بجائے کوشش کرنی چاہیے کہ اِس میں موجود مثبت باقیات کی بازیافت کی جائے، اور اس میں سے حال اور مستقبل میں شادمانی کے امکانات کشید کیے جائیں۔

یہی وجہ ہے کہ میں نے ماضی میں جھانک کر اپنے سماج میں پائے جانے والے حالیہ تعصب اور تشدد کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ میں نے اپنی جڑوں کو دیکھا کہ سمجھ سکوں کہ چیزیں کیسے تھیں تاکہ اپنے سماجی تانے بانے میں در آنے والی خرابی کا کچھ اندازہ لگا سکوں۔ میں یہ سب کچھ اپنے ہزارہ دوستوں اور ساتھیوں کی یاد میں کر رہی ہوں، جن کے ساتھ میں پلی بڑھی تھی اور جو اب اُس "فرقہ ورانہ تشدد" اور بے قابو سیاست کے نتیجے میں اپنی قبروں میں سرد پڑے ہیں، جس کی ذمہ داری کوئی قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ میں اُس مجنونانہ وحشت کو سمجھنا چاہتی ہوں جس نے مجھے "دوسروں" سے جدا کر دیا ہے۔ بظاہر تو اس کا سبب مختلف شکل صورت ہے یا عقیدہ۔ لیکن اس بے چینی کے باوجود جو اندرون میں کسی طوفان کی مانند برپا رہتی ہے، کوئی شے ایسی ہے جو مجھے بکھرنے نہیں دیتی۔۔ امید کی روشنی سے گھری ہوئی، سچ کی ایک قسم جو میرے وجدان پر حاوی ہے۔

تاہم قابلِ محسوس درد کے ساتھ، تاریخ پڑھنے کا باوقار طریقہ یہ ہے کہ ماضی کی بازیافت کرتے ہوئے اسے دردمندی، کھلے پن اور تجسس کے ساتھ سمجھنا چاہیے اور کسی اخلاقی فیصلہ سازی کے احساس سے گریز کرنا چاہیے۔ چونکہ بصیرت کے ساتھ ماضی سے جو کچھ بچایا جا سکتا ہے، وہ بیتے ہوئے واقعات کو ایک وقار کے ساتھ قبول کرنے کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

میں یہ خواب دیکھتی ہوں کیوں کہ میں نے خود اس کا انتخاب کیا ہے۔ مجھ میں اب بھی امید موجود ہے۔

بیانیے کی خوش آہنگی

برصغیر کی مذہبی امتزاجی روایت کی، جو بقائے باہمی اور تکثیریت سے مملو ہے، تحقیق سے قبل یہ سمجھنا اہم ہے کہ تکثیریت کی اصطلاح کا مطلب کیا ہے۔ تکثیریت کوئی اکیلی اصطلاح نہیں ہے بلکہ اس کو اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب اسے تنوع کے ردعمل کے طور پر دیکھا جائے۔[6] دوسرے لفظوں میں، تکثیریت ہر طرح کے مذہبی، سیاسی اور ثقافتی تنوع کو تسلیم کرنے اور اس کی ہر شکل کو اہمیت دینے کا نام ہے جو بالکل مختلف نوعیت کی حقیقتوں میں بھی بقائے باہمی کو ممکن بناتی ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ تکثیریت کو ہر کوئی ایک ہی انداز میں نہیں سمجھ سکتا کیونکہ اس کی سمجھ بوجھ ردعمل کے طور پر اور موضوعی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے سمجھنے کے لیے، ہمیں ایک ہی مظہر کے بارے میں اختلافی سیاق و سباق اور متنوع آوازوں کی ضرورت ہے۔ اس طرح سے سماجی حقیقت کو کائناتی دعوؤں سے الگ کر کے دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

نکتہ یہ ہے کہ ایک باوقار نقطہ نظر اسی وقت ممکن ہے جب ہم مختلف خیالات سنیں اور باخبر فیصلے کریں۔ جس طریقے سے ہم چیزوں کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں، وہی ہمارے بیانیے کو شکل عطا کرتا ہے۔ یوں چیزوں کو ان کی اُسی شکل میں دیکھنا جیسی وہ ہوں کیونکہ یہی ان کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے مناسب کلید ہے۔ مثال کے طور پر، اگر ہم ماضی کو دل گرفتگی کے احساس کے ساتھ دیکھیں تو ایک ایسا بیانیہ بُننا آسان ہو جائے گا جو ہماری محرومیوں کا بار دوسروں پر ڈالے؛ اور یوں ایسے پہلو جن کے بارے میں اپنے اندر تعصب ہو، اُن کا جواز تراشنا آسان ہو

---

[6] ارشد عالم، Islam and Religious Pluralism in India، مشمولہ: انڈیا انٹرنیشنل سینٹر کوارٹرلی 40، شمارہ 3/4، 2013، ص 47-64

جائے گا۔ تاہم اگر ہم اپنی تاریخ کی جانب رخ موڑیں اور اسے اپنی طاقتور روایات کے لیے شکر گزاری کے عدسے سے دیکھیں تو ہمارے پاس اُمید اور رجائیت کے امکانات ہو سکتے ہیں۔

ہندوستان میں برطانوی راج نے اخلاقی، سماجی اور اقداری تانے بانے کو جس طرح سے برباد کیا اس کو ضرورت سے زیادہ تحریر میں لایا جا چکا ہے، لیکن ایسا عالمانہ کام بقدرِ ضرورت دستیاب نہیں جو اپنے اندر دیکھے اور خود کی عکاسی کرے۔ میں ماضی کے متعلق آزردگی پیدا کر کے صرف مظلومیت کا احساس اُجاگر نہیں کرنا چاہتی جس سے بداعتمادی اور سازشی خیالات پیدا ہوں۔ یہ نہیں کہا جا رہا کہ استعماریت کے عمل کے ذریعے جو تشدد کیا گیا اس کا جواز مہیا ہو سکتا ہے، لیکن سچ، قطبین کے درمیان، کہیں سرحدوں پر موجود ہے۔ چیزوں کو صداقت کے مناسب مقام سے دیکھنا ایسا ہے، جیسی کہ وہ ہوں۔

بیانیوں کی جو گوناگونی میں یہاں پیش کروں گی، وہ کسی راگ کو سننے کے مماثل ہے؛ ایک ایسی سرزمین میں آوارہ اور مخمور آمیز آزاد خرامی جو شاید تصوراتی ہے لغوی نہیں۔ مجھے امید ہے کہ اخلاقی فیصلے کرنے کی بجائے، میں سوچ بچار کے نکات اس انداز میں پیش کروں کہ معنی آفرینی اور اپنی ذات کے علاوہ دوسرے سے ربط کی اہمیت اجاگر ہو۔ یہی اِس مضمون کا مقصد ہے۔

اس کے لیے میں نے صوفیوں کی مضبوط ادبی روایت سے استفادہ کیا ہے، کہ ان کا یقین تھا کہ "شاعری مثالی ذریعہ اظہار ہے، اُن انتہائی قلبی اور پراسرار تعلقات کی سچائیوں کے بیان کے لیے جو انسان خدا کے ساتھ اُستوار کر سکتا ہے۔۔ اس سے عشق کرنا اور اس کا عشق حاصل کرنا"۔ [7] اس حوالے سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ صوفیوں نے جس چیز کے بارے میں لکھا ہے وہ تجرباتی اور موضوعی ہے اور اس میں بغیر کسی امتیاز کے ہر ایک کے لیے محبت موجود ہے۔

تصوف اور تکثیریت: الوہی پیار کا گیت

برصغیر میں مذہبی امتزاج کے چلن پر تصوف اور بھگتی تحریک کے اثرات کو سمجھنے کے لیے اُن کی تعلیمات کو سمجھنا ضروری ہے۔ یہاں میں یہ واضح کرنا چاہتی ہوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ

[7] ولیم سی چِٹک، Sufism: A Beginner's guide، ون ورلڈ پبلی کیشنز، ڈنمارک، 2000

میں اس مضمون میں مغل بادشاہوں نے جس طرح سے مذہبی تکثیریت کو ادارہ جاتی شکل دی اس کی تاریخ بیان کر سکوں، یا اِن تفصیلات میں جا سکوں کہ کس طرح سے ہندو مت اور سکھ مت نے تصوف پر اپنے اثرات ڈالے (اور تصوف نے ہندو مت اور سکھ مت پر)۔ یہ وہ معاملات ہیں جنہیں بہتر ہے کہ کسی اور مضمون کے لیے اُٹھا رکھا جائے۔ ویسے بھی یہ نکتے کئی لوگوں پہلے بیان کر چکے ہیں۔ تاہم جو بات یہاں اہم ہے وہ اس بات کو سامنے لانا ہے کہ الوہی پیار کو سمجھنے کے لیے ان کے مابین ایک مشترک خیال کا سلسلہ ہے۔

تصوف[8] کی تعریف متعین کرنا ایک نہایت دشوار کام ہے کیونکہ زبان میں یہ قوت نہیں ہے کہ وہ باطن میں ہونے والے تجربے کو بیان کر سکے۔ اکثر نقل کیا جانے والا ایک قول ہے: "اب تصوف بے حقیقت لفظ بن گیا ہے، لیکن کبھی یہ بلا عنوان سچائی ہوا کرتا تھا۔"[9] تصوف کی وضاحت ممکن نہیں لیکن اسے ایک مخفی روایت کے طور پر سمجھنے کی کوشش کی جا سکتی ہے جو سرناموں اور درجہ بندیوں سے باہر ہے، اور جسے خود کسی بھی عنوان تلے محدود کرنا ممکن نہیں۔

ایک مقبول اصطلاح کے طور پر تصوف کا استعمال اپنی وسیع معنوں کے ساتھ برطانوی مستشرقین سے منسوب ہے جو ایک ایسا اظہار چاہتے تھے جو اسلامی تہذیب کے متعدد روشن پہلوؤں کو منفی روایتی تصورات سے الگ کر کے بیان کر سکے۔[10] میں یہاں یہ نہیں کہنا چاہتی کہ برطانویوں نے یہ اصطلاح گھڑی کیونکہ پہلے سے ہی بہت سے اسلامی علماء اور صوفی اساتذہ اسے استعمال کر رہے تھے لیکن برطانوی اسے اسلام کے "نرم پہلو" کو ادارہ جاتی شکل دینے کے لیے ایک عمومی کنائے کے طور پر دیکھتے تھے۔ تاہم اس مضمون کا منشا تصوف کی اصطلاح کی اصل کھوجنا یا اس کے ارتقاء پر روشنی ڈالنا نہیں ہے بلکہ حقیقت اور اس کی تجسیم دیکھنے کے انداز کو سمجھنا ہے۔ یہ طریقہ کار ہمارے مباحثے کے لیے ایک متجسس زاویے مہیا کرے گی۔

حقیقت دیکھنے کے صوفی زاویہ نگاہ کی بنیاد قرآن و حدیث کی تعلیمات پر مبنی ہے جن کی متعدد صوفی اساتذہ اور درویشوں نے تشریح کی۔ مسلمان جو پہلا کلمہ (شہادت) پڑھتے ہیں وہ اس بات کی گواہی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں (لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّٰهُ) جس کے معنی ہیں کہ حقیقی

---

8 تصوف کی اقسام اور سلسلوں کا ذکر، اس مضمون کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

9 علی بن احمد بوشنجی سے منسوب یہ قول چِٹّک نے اپنی کتاب Sufism (ص 1) میں نقل کیا ہے۔

10 ایضاً

اور غیر حقیقی اور مطلق اور غیر مطلق کے درمیان فرق ہے۔ یہ اس بات پر دلالت ہے کہ شہادت جو حقیقت ہے اور جو کچھ ثانوی اور ضمنی ہے اُن کے مابین امتیاز ہے۔ یہ وہ لکیر ہے جو ابطال اور توثیق کے مابین ہے۔[11] مختصر یہ کہ خلاصہ کیا جا سکتا ہے کہ کلمہ کے معنی یہ نشان دہی کرنے کے ہیں کہ کوئی حقیقت نہیں، کوئی خالق نہیں ماسوا خدا کے؛ اور محمد ﷺ اس کے رسول ہیں، الوہی عشق اور رحم کی تجسیم۔ اسی بات کو صوفی شاعر حضرت سلطان باہُو (م: 1691) نے کچھ یوں سمیٹا ہے:

کلمے نال میں نہاتی دھوتی، کلمے نال وِیاہی ہُو
کلمے میرا پڑھیا جنازہ، کلمے گور سُہائی ہُو
کلمے نال بہشتیں جاناں، کلمہ کرے صفائی ہُو
مُڑن محال تِنہاں نُوں باہُو، جِنھاں صاحب آپ بُلائی ہُو
کلمے سے میں نہائی دھوئی، کلمے ہی سے بیاہی ہُو
میرا جنازہ پڑھا کلمے نے، کلمہ ہی گور گواہی ہُو
کلمے کے ساتھ بہشت میں جائیں، کلمہ ہی ساتھ راہی ہُو
اِن کا پلٹنا محال ہے جن کو آپ بلائے الٰہی ہُو
(ترجمہ: عبدالحمید بھٹی)[12]

حقیقت کے بارے میں اپنی تفہیم کے پیشِ نظر، صوفی مطلق یا خدا کے لیے عشق پر یقین رکھتے ہیں، جو کہ اس اسلامی روایت کا بنیادی ستون ہے۔ ان کے لیے خدا کوئی مجرد حقیقت نہیں بلکہ وہ شے ہے جو شہ رگ سے بھی نزدیک تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیائے کرام خدائی صفت، الودود (محبت کرنے والا) سے انتہا درجے کا اُنس رکھتے ہیں جو کہ خدا کے ننانوے صفاتی ناموں میں سے ایک ہے۔[13] ان کے اِس میلان کی بنیاد ایک حدیثِ قدسی پر ہے جس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے بارے میں تخلیق کے حوالے سے یوں بیان فرماتا ہیں: "میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، سو میں تخلیق کو وجود میں لایا۔"

[11] ایضاً

[12] ابیات سلطان باہُو، ترجمہ: عبدالحمید بھٹی، انجمن ترقی اردو، کراچی، 1967، ص 171-170

[13] تنویر انجم، Bridal Symbolism in the Sufi Poetry of Islamicate South Asia: From the Earliest Times to the Fifteenth Century، مشمولہ: پاکستان جرنل آف ہسٹری اینڈ کلچر، XXXIV، شمارہ 1، 2013، ص 16-1

اس کے ساتھ قرآن کے متعدد حوالے بھی موجود ہیں جو اس بات کا کنایہ ہیں کہ تمام تر وجود ایک الوہی داستانِ محبت ہے جیسے کہ شیخہ شاہ بانو عالیانی[14] کے مندرجہ ذیل بیان سے بھی آشکار ہوتا ہے:

محبوب جانا اور چاہا جانا (عبادت کیا جانا) چاہتا ہے، لہذا اس نے اپنی پہچان اور چاہے جانے کے حالات وجود کی ہئیت میں پیدا کیے۔ الوہی تخلیق سے، جس کا محرک خدا کی پہچان اور چاہا جانا ہے، نئی زندگی (بشمول انسان) سامنے آتی ہے۔ تخلیق کی یہ تحریک، اس لمحے تک پوشیدہ قوت کی پہچان بھی ہے۔ اللہ نے ہئیتی شکل میں یہ تجسیم -- ٹھوس ترین اور مادی سے لے کر لطیف ترین تک -- ایک اعلیٰ و ارفع ترغیبی ترتیب میں دی ہے تاکہ انسان اُسے جان کر اس کی محبت میں مبتلا ہو جائیں؛ اور انسان کے پاس حیرت اور مکمل سرشاری کے ساتھ عبادت کی شکل میں اطاعت کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو۔[15]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا نے انسانوں کو (محبت کے ساتھ) تخلیق کیا تاکہ وہ اسے پہچان سکیں اور اس سے محبت کر سکیں۔ یہاں پہچان کا مطلب آشنا ہونا ہے اور صرف انسان ہی وہ واحد مخلوق ہے جو یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ خدا کے ساتھ تعلق استوار کر سکتی ہے اور اسے جان سکتی ہے۔ جیسا کہ اس مقولے میں بیان کیا گیا ہے: "اُسے جاننا اس سے محبت کرنا ہے۔"[16]

رابعہ العدویہ البصری (م: 801)، ایک صوفی ولی اور شاعر تھیں جن کی خدا سے والہانہ وابستگی، اُس سے غیر مشروط محبت کی ہیئت میں تھی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ بصرہ کی گلیوں میں اس حالت میں چلی جاتی تھیں کہ ایک ہاتھ میں پانی کی بالٹی اور دوسرے میں جلتی ہوئی مشعل تھی۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ وہ ان سے کیا کریں گی، تو انہوں نے جو جواب منسوب ہے وہ یہ ہے کہ "میں جنت کو آگ لگانا اور آتشِ جہنم کو سرد کر دینا چاہتی ہوں۔ دوزخ کا خوف لوگوں کو خدا کی عبادت پر مجبور کرتا ہے اور جنت کی خواہش لوگوں سے اچھائیاں کراتی ہے۔" یہ خدا کے ساتھ انسانی تعلق کی نہایت عمیق جان کاری ہے، جیسا کی ان کی شاعری سے ظاہر ہے:

میں نے تجھے دو چاہتوں کے ساتھ چاہا ہے، ایک خود غرضانہ چاہت

[14] شیخہ شاہ بانو عالیانی (م:2019)، شاذلیہ درقاوی سلسلے کی صوفی

[15] شاہ بانو عالیانی، The divine Love Affair: Exploring Creativity From a Sufi Perspective، میڈیم، 11 اپریل 2016، https://medium.com/@shahbano/the-divine-love-affair-318d6e023b28

[16] تنویر انجم، Bridal Symbolism in the Sufi Poetry of Islamicate South Asia

اور ایک وہ چاہت جو (تیرے) شایانِ شان ہے،
وہ چاہت جو خود غرضانہ ہے، میں اپنی ذات پر طاری کر لیتی ہوں
تیری یاد میں اور
باقی ہر شے کو نکال کر۔
اور وہ جو تیرے شایانِ شان ہے، اس میں تو
پردہ ہٹا دے کہ میں تجھے دیکھ سکوں۔
یوں میری کوئی تعریف نہ اس چاہت کی ہے نہ اُس چاہت کی،
تعریف تو تیری ہی ہے، یہ ہو یا وہ ہو۔[17]

یہی الوہی عشق، مولانا جلال الدین رومی (م: 1273) کی شاعری کا بھی بنیادی خیال ہے:

عشق چو مغز است جهان هم چو پوست
عشق چو حلوا و جهان چون تیان
عشق مغز ہے اور دنیا اس پر چڑھا خول
عشق حلوہ ہے اور دنیا ایک دیگ

اور

گر نبودے بهرِ عشقِ پاک را
کے وجودے داد مے افلاک را
من بداں افراشتم چرخِ سَنی
تا عُلوِ عشق را فهمی کُنی
اگر آپ ﷺ پاک عشق کے لیے نہ ہوتے
تو میں آسمانوں کو وجود کیوں عطا کرتا؟
میں نے اونچے آسمان کو اسی لیے بلند کیا
تا کہ آپ ﷺ عشق کی بلندیوں کو سمجھ سکیں
(ترجمہ: قاضی سجاد حسین)[18]

سندھ سے تعلق رکھنے والے صوفی ولی اور شاعر شاہ عبد اللطیف بھٹائی (م: 1752) بھی تخلیق اور الوہی عشق کے اسی خیال پر زور دیتے ہیں:

[17] مارگریٹ اسمتھ، Muslim Women Mystics: The Life and Works of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam، ون ورلڈ پبلی کیشنز، لندن، 1994، ص 126

[18] مثنوی مولانائے روم، دفتر پنجم، اردو ترجمہ: قاضی سجاد حسین، سب رنگ کتاب گھر، دہلی، 1978، ص 278

طَالِبُ ڪَٿَرَ، سونهن سَرُ، روميءَ چيو آهي؛
تاڙِي جي لاهي، ته مَنجِهين مُشاهدو ٿئي
حُسن کے بھید کے سب طالب ہیں، رومی یہ فرمائے
کھول دے دل کے دروازے تو خود میں اس کو پائے
(ترجمہ: آغا سلیم)

اسی طرح سے وارث شاہ (م: 1798) کی لکھی ہیر کے ابتدائی مصرعوں سے بھی یہی پیغام ملتا ہے:
اوّل حمد خدا دا وِرد کیجے، عشق کیتا سُو جگ دا مول میاں
پہلے آپ ہے رب نے عشق کیتا، معشوق ہے نبی رسولﷺ میاں
سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کی بار بار تعریف اور صفت بیان کیجیے جس نے دنیا کی بنیاد عشق پر قائم کی۔
پروردگارِ عالم نے سب سے پہلے اپنی محبت جتائی اور حضرت محمد ﷺ کو اپنا محبوب ٹھرایا
(ترجمہ: ایس ایم شاہد)[19]

الوہی عشق کی اس فہم کی بنیاد پر، صوفی کس طرح سے آس پاس پھیلی دُنیا سے کیسی نسبت رکھتے ہیں؟ دوسروں کے ساتھ ان کے تال میل کی نوعیت کیا ہوتی ہے اور کس طرح سے ذات، دھرم، جنس اور صنف یا دیگر مختلف نوع کے سماجی پہلوؤں سے ان کا برتاؤ ہوتا ہے؟ ان سوالات کے جواب سمجھنے کا بہترین طریقہ ہماری تاریخ میں موجود کچھ صوفی شعرا کے ادبی کام سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر مولانا رومی، صورت و معنی کے مابین ایک تفریق قائم کرتے ہیں۔ وہ اُن لوگوں کی سرزنش کرتے ہیں جو اپنے آس پاس پھیلی دُنیا اور اپنے اندر دیکھتے ہیں لیکن یہ نہیں سمجھ پاتے کہ وہ حقیقت پر پڑے ہوئے پردے کو دیکھ رہے ہیں۔ وہ اسے ایک جال میں پکڑنے والے خواب یا قید خانہ قرار دیتے ہیں:

اگر ہر شے جیسے ہمیں ظاہر میں دکھائی دیتی ہے، ویسے ہی ہوتی تو رسول ﷺ، جنہیں اندرون بین نگاہ بخشی گئی اور روشن اور منور، کبھی یہ دعا نہ فرماتے،: "اے خدا ہمیں چیزیں ویسے دکھا دے جیسے کہ وہ در حقیقت ہیں"۔[20]

[19] ہیر وارث شاہ، اردو ترجمہ: ایس ایم شاہد، پاک عرب ریفائنری لمیٹڈ، کراچی، 2004، ص 10

[20] ولیم سی چِٹک، The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi، اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیو یارک، البانی، 1983، ص 19

وہ وضاحت کرتے ہیں کہ صورت ظاہری جبکہ معنی باطنی حقیقت ہے۔ معنی خدا کی صفت ہے اور صورت اس معنی کا ایک سایہ ہے۔ یہ جس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے وہ یہ ہے کہ دنیا مختلف انواع کی صورتوں کا مجموعہ ہے، اور ہر ایک کے اپنے معنی ہیں جو خدا کی نسبت سے اپنی حقیقت رکھتے ہیں۔ (یہ فہم دیگر مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے)۔

صورت کا مقصد صرف یہ نہیں کہ وہ صرف اپنے وجود کے لیے ہوتی ہے بلکہ وہ ایک ایسے معنی کی مظہر ہے جو ذات سے بلند اور ماورا ہے۔[21] اس طرح سے تشریح کی جائے تو انسانی صورت جو اپنی نسل، طبقے، صنف، جنس، زبان جیسی خصوصیات سے لدی ہوئی ہے، یہ سب چیزیں صرف ایک پردہ یا حقیقت کا سایہ ہیں۔ اس بات کو اس طرح سے سمجھتے ہوئے صوفی کوشش کرتے ہیں کہ وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ بغیر کسی تعصب کے تعلق استوار کریں کیونکہ ہر صورت ایک ایسے معنی کا حامل ہے جو اسے الوہی حقیقت سے ملاتا ہے؛ اور اسی طریقے سے ہر فرد ابدی حقیقت کا ایک چہرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی شاعری دوسروں سے امتیاز برتنے والے سماجی طور پر قابل قبول اقدار اور معاملات کی بھرپور مزاحمت کرتی دکھائی دیتی ہے۔ مثال کے طور پر بابا بُلھے شاہ (م: 1757) کہتے ہیں:

سب اِکّو رنگ کپاہیں دا
اِک رنگ تمام کپاس کا ہے
تانی، تانا، پیٹا، نلکیاں
پینٹھ، نڑا اور گچھے، گھچیاں
اپنے اپنے نام جتائیں
ہر نام مقام کے پاس کا ہے
اِک رنگ تمام کپاس کا ہے
چونسی پینسی، کھدر، دھوتی
ململ، خاسا، سب اِک سوتی
پونی سے باہر آ کر ہی
بھگوا بھیس لباس کا ہے
اِک رنگ تمام کپاس کا ہے

21 ایضاً

(ترجمہ: علی اکبر عباس)[22]

اور پھر یہ:

ہندو ناں، نہیں مسلمان
بھیئے ترنجن، تج ابھماں
سنّی ناں، نہیں ہم شیعا
صلح کل کا مارگ لِیا
نہ میں ہندو، اور نہ ہی مسلم
غرور چھوڑ کر، پیار محبت سے رہتا ہوں
نہ میں سنّی، اور نہ ہی شیعہ
میں نے صلح کل کا راستہ اختیار کیا ہے
(ترجمہ: ڈاکٹر فقیر محمد فقیر)[23]

بھگتی شاعروں مثلاً بھگت کبیر (م: 1518) نے بھی برصغیر میں مذہبی امتزاج کی اسی روایت کے مطابق ایسے ہی جذبات کا اظہار کیا (انہوں نے بین المذاہب اور سماجی اتّصال کا عکس دکھایا جو صوفی ولیوں کے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں جا بسنے کی وجہ سے پیدا ہوا تھا؛ ان کے ہاں الوہی پیار کا مظہر "پریم" کے خیال سے لگا کھاتا ہے):

بُرا جو دیکھن میں چلا ، بُرا نہ مِلیا کوئے
جو مَن کھوجا اپنا ، تو مُجھ سے بُرا نہ کوئے

خود کو الزام دینے کا یہ سلسلہ صوفی سلسلے کی ملامتیہ روایت میں بھی پایا جاتا ہے (بُلّھے شاہ انہیں میں سے ایک تھے)۔ ملامتی صوفی اپنے روحانی مدارج چھپانے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کے لیے وہ ایسا رویہ اختیار کر لیتے ہیں جو ان کے روحانی مدارج کو نمایاں نہیں ہونے دیتا (مثال کے طور پر قابلِ اعتراض زبان کا استعمال)۔ وہ دوسروں کی طرف سے ملامت اور حقارت کی نظر سے دیکھے جانے پر یقین رکھتے ہیں اور اس کے لیے یہ لوگ بظاہر پارسائی سے دور رہتے ہیں، اور ذاتی اہمیت اور جھوٹی شان کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔ شاید ایسا رویہ اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ ہو کہ اس کی

[22] بُلّھے شاہ کا کلام، ترجمہ: علی اکبر عباس، پنجاب کونسل آف دی آرٹس، لاہور، 1989، ص 86-85
[23] کلیاتِ بُلّھے شاہ، مرتبہ: ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، پنجابی اکادمی، لاہور، 1960، ص 328

وجہ سے تقدیس اور گستاخی کے درمیان مروجہ سرحدیں دھندلا جاتی ہیں کہ یہی وہ بنیادی تفریق ہے جو دوسروں کے لیے تعصب روا رکھنے کا جواز بنتی ہے۔

یہ سمجھتے ہوئے کہ صورت کے معنی جوہر یا حقیقت سے کم تر ہیں، صوفی ولی اپنی پرت دار شناخت سے بیزاری کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ اگرچہ بُلھے شاہ کا تعلق سماج کے اوپری طبقے سے تھا لیکن ان کے بارے میں منقول ہے کہ وہ بارہ برس تک ایک رقاصہ کے خدمت گار کے طور پر کام کرتے رہے۔[24] صرف یہی نہیں، اُن کا تعلق ایک سید خاندان سے تھا لیکن وہ ایک کم تر سمجھی جانے والی ذات سے تعلق رکھنے والے مرشد کے مرید ہوئے، جس پر اُن کے گھر والے ناراض ہوئے۔ انہوں نے اس بارے میں لکھا:

بُلّھے نُوں سمجھاون آئیاں، بھیناں تے بھرجائیاں
"من لے بُلّھیا ساڈا کہنا، چھڈ دے پلّا رائیاں
آلِ نبی ﷺ اولادِ علیؑ نُوں تُوں کیوں لیکاں لائیاں"
جیہڑا سانوں سیّد سدّے دوزخ ملن سزائیاں
جو کوئی سانوں رائیں آکھے، بہشتی پینگاں پائیاں

بھابھیاں اور بہنیں مل کر سب رہیں ہیں یہ بُلّھے کو سمجھا
مان لے بُلّھے بات ہماری، چھوڑ ارائیں کا پلا
آلِ نبی ﷺ اولادِ علیؑ پر تو ایسے بٹہ نہ لگا
سیّد جو کوئی ہمیں پکارے، دوزخ میں وہ پائے سزا
اور جو ہم کو کہے ارائیں، جنت میں جھولے جھولا
(ترجمہ: علی اکبر عباس)[25]

یہ مصرعے اُس محبت اور خلوص کی نشان دہی کرتے ہیں جو بُلّھے شاہ اپنے مرشد کے لیے محسوس کرتے ہیں۔ یہ خلوص تمام تر متضاد حدوں کو روند ڈالتا ہے۔ یہ صوفی تعلیمات کا جوہر ہے، جو "دوسرے" کو بغیر کسی نسلی امتیاز یا کسی بھی قسم کا تعصب کے، ابدی حقیقت کا ایک رخ ہونے کی حیثیت میں اہمیت دیتا ہے۔

---

[24] یورگن وسیم فریمجن، Journey to God: Sufis and Dervishes in Islam، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، 2008، ص72

[25] بُلھے شاہ کا کلام، ترجمہ: علی اکبر عباس، پنجاب کونسل آف دی آرٹس، لاہور، 1989، ص 44-43

صوفی یقین رکھتے ہیں کہ اَنا یا نفس تفریق کی ان درجہ بندیوں سے ظاہر ہوتے ہیں جب کوئی خود کو ان شناختوں سے منسلک کر لیتا ہے۔ ایک عمومی دُعا جو اکثر صوفی مانگتے ہیں وہ "موت سے پہلے مرنے" کی دعا ہے۔ وہ یہ مانتے ہیں کہ صورت عارضی ہے اور دنیا کے ساتھ اس کا ربط اور شناخت مصنوعی۔ اس دعا کے پیچھے مقصد یہ ہے کہ اپنے انفرادی پردے ہٹا دیے جائیں اور استعارے کے طور پر موت کو گلے لگا یا جائے۔ یہ ایک طاقتور فہم ہے، جو عمل کی شکل اختیار کر کے دوسروں کے ہونے کو قبول کرتا ہے اور ان کے کام آتا ہے۔ بغیر یہ دیکھے کہ وہ سماجی مدارج کے کس درجے سے تعلق رکھتے ہیں۔

تصوف، صنف اور جنسیت: شمولیتی نصاب

مغرب میں حقوق نسواں کے لیے آواز اٹھانے والوں اور مفکرین کو صنفی سیّالیت کی سمجھ آنے اور اسے حیاتیاتی صنفی خانوں سے رہا کرانے سے بہت پہلے ہی صوفی شعراء اور اولیاء اس کی عارضی نوعیت کو سمجھ چکے تھے اور انہوں نے اس وقت کی مروجہ صنفی اقدار کو بدلنے میں کسی تردّد سے کام نہیں لیا۔ لیکن صوفی جس طرح سے مذکر و مونث صورتوں کے لازمے کو قبول کرتے ہیں، اسے بڑی توجہ سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

صوفی مذکر و مونث کو جسمانی علوم کی اصطلاحوں میں نہیں دیکھتے بلکہ وہ ان کی اہمیت الوہی تناظر میں دیکھتے ہیں۔ ایسی ہی ایک تشریح کے مطابق، حقیقی مسلمان ہونے کا مطلب خود کو اللہ کی منشاء کے آگے جھکا دینا اور خود کو اس کی راہنمار وشنی کی قبولیت کے لیے کھول دینا ہے۔ صوفیانہ روزمرہ میں، نسوانیت خدا سے تعلق کے حوالے میں قبول کر لینے کی حالت سمجھی جاتی ہے؛ اور یہ کہ تمام انسان پہلے 'نساء' ہی تھے اور اس کے بعد انہوں نے دیگر خصلتیں حاصل کیں۔[26] اس کا مطلب لازماً یہ ہوا کہ تمام انسان اطاعت کی حالت میں ہوتے ہیں اور اس کے بعد نفس ان پر حاوی ہو جاتا ہے۔

صوفی ادبی روایت میں، ہمیں علامتوں اور استعاروں کی شکل میں یہ دکھائی دیتا ہے کس طرح سے نسائیت نمو پاتی ہے اور الوہی عشق سے اس کا ربط ہوتا ہے۔ اولیاء اور شاعر ہمیشہ

---

[26] http://www.ibnarabisociety.org/articles/womenoflight.html

علامتیں برت کر عارفانہ تجربات بیان کرتے ہیں، کیونکہ دوسری صورت میں عام آدمی کے لیے اسے سمجھنا دشوار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مترادفات گھڑے جاتے ہیں اور مرد (خدا) اور عورت (نسوانی روح) کے مابین عشق کے استعارے مستعار لیے جاتے ہیں تاکہ الوہی عشق کے لیے اطاعت و اشتیاق کا اظہار کیا جاسکے۔[27] مثال کے طور پر، امیر خسرو، نسائی آواز اختیار کر کے اپنے مرشد حضرت نظام الدین اولیاء (جو حقیقت کی نمائندگی کرتے ہیں) کے لیے پیار کا اظہار کرتے ہیں:

بل بل جاؤں میں تورے رنگ رجوا
اپنی سی رنگ دینہیں رے موسے نیناں ملائے کے
گوری گوری بئیاں، ہری ہری چوڑیاں
بئیاں پکر دھر لینہیں موسے نیناں ملائے کے
خسرو نجام کے بل بل جئیے
موہے سہاگن کینہیں رے موسے نیناں ملائے کے
میں تیرے قربان جاؤں، اے میرے رنگ ساز
صرف ایک نظر ملا کر، تم نے مجھے اپنے رنگ میں رنگ لیا
میری گوری گوری بانہیں، ہری ہری چوڑیوں سے بھری ہیں
صرف ایک نظر ملا کر، تم نے گویا میرے ہاتھ پکڑ لیے ہیں
خسرو تم پر اپنی ساری زندگی نچھاور کردے، اے نظام
صرف ایک نظر ملا کر، مجھے سہاگن بنادیا ہے

بعض اوقات خدا اور انسان کے مابین تعلق کو بیان کرنے کے لیے بھی یہی استعارہ برتا جاتا ہے، جس میں ذات باری تعالیٰ نوشہ ہے جب کہ روح عروس بنتی ہے۔ عروس کے استعارہ دیگر صوفی روایات مثلاً یہودیت اور مسیحیت میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ عروس کا استعارہ پنجابی صوفی شاعری کا بھی ایک مرکزی خیال ہے۔ مثال کے طور پر شیخ فرید الدین مسعود کی، جو بابا فرید (م: 1265) کے نام سے مشہور ہیں، شاعری میں بھی نظر آتی ہے۔ آپ کا تعلق صوفیاء کے چشتی سلسلہ سے تھا۔[28] صوفی اور بھگتی ادبی روایات کی مانند، گورو نانک نے بھی عروس کا استعارہ استعمال کیا:

---

[27] تنویر انجم، Bridal Symbolism in the Sufi Poetry of Islamicate South Asia
[28] ایضاً

> گرنتھ صاحب کی ایک شَبد کے مطابق، نانک نے انسان یا روح کو دو حصوں میں تقسیم کیا: دہاگن اور سہاگن۔ دہاگن اس بد نصیب عورت کو کہا جاتا ہے جس کا پیار تشنہ ہو، جو اپنا عشق حاصل کرنے میں ناکام رہے، یا اس کا خاوند (رب) اسے چھوڑ دے۔ جب کہ سہاگن کا حوالہ اُن خوش نصیب عورتوں کے لیے برتا جاتا ہے جو اپنے خاوند کے وصل سے سرشار ہوتی ہیں، اپنا پیار حاصل کر لیتی ہیں اور یوں اپنی ماضی کے اعمال کا صلہ پاتی ہیں۔[29]

مرد شاعروں اور اولیاء کے علاوہ جنہوں نے عروس کی علامات نگاری استعمال کی، بھگتی خواتین شاعروں نے بھی اپنا حوالہ خدا کی عروس کے طور پر دیا۔ مثال کے طور پر اکلا مہادیوی (م: 1160)، ایک باغی اور عارفہ جنہوں نے شیو کے عشق میں ڈوب کر انسانی پیار کو ٹھکرا دیا۔ نہ صرف یہ بلکہ انہوں نے اپنے گھر والوں کو چھوڑا اور محبوب کی تلاش میں اکیلی سفر پر نکل گئیں۔ پدر سری سماج میں رہنے والی کسی بھی خاتون کی طرف سے اٹھایا جانے والا یہ ایک غیر معمولی قدم تھا کیونکہ خواتین کے ایسے سیلانی طرزِ حیات کو کسی طور بھی مناسب خیال نہیں کیا جاتا تھا۔[30] انہوں نے لکھا:

تمام لوگ،
مرد و زن،
لاج سے سرخ ہو جاتے ہیں جب ان کا ستر
کھل جاتا ہے
جب زندگیوں کا مالک
بغیر چہرے کہ غالب رہتا ہے،
دنیا میں، تو تم منکسر کیونکر رہ سکتے ہو؟
جب ساری دنیا ہی مالک کی آنکھ ہے،
جو ہر سو دیکھتی ہے، تو پھر تم
کیا ڈھانکتے اور چھپاتے ہو؟

بارہویں صدی کی ایک بھگتی شاعر میرا بائی (م: 1547)، کرشن کی ایک نہایت پرجوش عقیدت مند، اپنے اُن بھجنوں کے لیے مشہور ہیں جو انہوں نے کرشن کے لیے تخلیق کیے۔ وہ

---

29 ایضاً

30 سرشتی نانک، Challenging Gender and Sexuality Norms through Devotion: Bhakti and Sufi writings، 2013

ایک راجپوت شہزادی تھیں جن کی شاہی تعلیم میں موسیقی، مذہب اور سیاسیات شامل تھی۔ انہوں نے میوار کے ولی عہد بھوج راج سے شادی کی لیکن جلد ہی ان کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ میرا بائی طبیعتاً ایک باغی تھیں اور ان کے مذہبی افکار شاہی خاندان سے جدا تھے۔ وہ اپنے دن کا بیشتر حصہ اپنے نجی مندر میں عبادت کرنے اور عقیدت بھرے گیت تخلیق کرنے میں گزارا کرتی تھیں۔ ان سے تیرہ سو سے زائد بھجن منسوب کیے جاتے ہیں۔

ہے ری میں تو پریم دِوانی، میرا درد نہ جانے کوئے
سولی اوپر سیج ہماری، کس بِدھ سونا ہوئے
گگن منڈل پر سیج پیا کی، کس بِدھ ملنا ہوئے
گھائل کی گتی گھائل جانے، کہ جِن لاگی ہوئے
جوہری کی گتی جوہری جانے، کہ جن جوہری ہوئے
درد کی ماری بَن بَن ڈولوں، وید ملیو نہیں کوئے
میراں کی پربھو پیر مٹے جب وید سانولیا ہوئے

اے سکھی، میں تو عشق میں دیوانی ہو گئی ہوں۔ میرا درد کوئی نہیں جانتا۔ ہماری سیج سولی پر ہے، بھلا نیند کیسے آسکتی ہے۔ اور میرے محبوب کی سیج آسمان پر ہے، آخر کیسے ملاقات ہو۔ گھائل کی حلات تو گھائل ہی جان سکتا ہے، جس نے کبھی زخم کھایا ہو۔ جوہری کے جوہر کو وہی پہچان سکتا ہے، بشرطیکہ کوئی جوہری ہو۔ درد سے بے چین ہو کر جنگل جنگل ماری پھر رہی ہوں اور کوئی معالج نہیں ملتا۔ میرے مالک، میرا کا درد تو اس وقت مٹے گا جب سلونے سانولے کرشن اس کا علاج کریں گے۔
(ترجمہ: علی سردار جعفری)[31]

خواتین کی فعالیت، بغاوت اور پیار کا اظہار متعدد صوفی شعراء کے کلام میں دکھائی دیتا ہے۔ شاہ جو رسالو، شاہ عبداللطیف بھٹائی (م: 1752) کی شاعری کا مجموعہ ہے۔ مادہ حیات سے بھرپور اپنے اس کام میں (جس کی بنیاد چھتیس سُروں پر ہے) بھٹائی نے ان خواتین کو سراہا ہے جو اس علاقے کی داستانوں سے تعلق رکھتی تھیں۔ انہوں نے ان خواتین کے درد، بہادری، ہمت اور جدوجہد کی خوب داد دی۔ مثال کے طور پر، سسی کے کردار کو ہی دیکھیے، اس کی پرورش دھوبیوں کے ایک گھر میں ہوئی جب کہ اس کا محبوب، پنوں، کیچ، بلوچستان کے اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔

[31] میرا بائی، پریم وانی، مرتبہ: علی سردار جعفری، آج کی کتابیں، کراچی، 2006، ص27

ان کی شادی ہو جانے کے بعد پنوں کے خاندان نے، جو اس ملاپ سے خوش نہ تھا اور انہیں بہر صورت جدا کرنا چاہتا تھا، ایک روز پنوں کو اس وقت اغوا کر لیا گیا جب سسی سو رہی تھی۔ جب وہ جاگی اور اسے اس کے غائب ہو جانے کا علم ہوا تو سسی فوراً اپنے پیار کی تلاش میں نکل کھڑی ہوئی، پہاڑ عبور کیے اور پیدل صحراؤں میں بھٹکتی پھری۔[32] اس کے درد کو محسوس کرتے ہوئے، بھٹائی اس سے پیار سے مخاطب ہو کر اسے نصیحت کرتے ہیں کہ کیسے وہ اس چنوتی سے عہدہ برا ہو سکتی ہے:

سوِئِي کَٽيو ساڻُ، سوِئِي ڏورِئين، سَسُئِي!
ڪَڏهن ڪَنهِين نه ڪيو، جُلَنَ مَنجهان جاڻُ؛
پُڄُ پِريان ڪَرَ پاڻُ، ته تون تِئائِين لَهين

دلیلِ معرفت کب ہیں یہ راہیں/ سسیؔ تو کیوں پریشاں کو بہ کو ہے
وہ دُرِ بے بہا ہے تیرے دل میں/ زباں پر تیری جس کی گفتگو ہے
شعور خود شناسی چاہیے بس/ جو خود تجھ میں ہے اس کی جستجو ہے؟
(ترجمہ: شیخ ایاز)[33]

سسی کو مشورہ دے کر، اپنے اس غیر معمولی روحانی رسالے میں، بھٹائی ایک بہت طاقتور پیغام دیتے ہیں کہ خواتین بھی الوہی عشق کی تلاش کی مساوی طور پر اہل ہیں۔ وہ سسی کی راہنمائی کرتے ہوئے اسے آگاہ کرتے ہیں کہ در حقیقت پنوں عشقِ حقیقی (الوہی عشق) کا مظہر ہے اور پہاڑوں دریاؤں میں اُسے تلاش کرنے کی بجائے ضرورت ہے کہ وہ اُسے اپنے اندر تلاش کرے۔ بھٹائی اس تلاش کو جو معنی پہناتے ہیں، وہ سسی کے علاوہ سماج کے رجعت پسند حلقوں کے لیے بھی پیغام ہے جو خواتین کی روحانی تلاش پر روک لگانے کے لیے کہتے ہیں کہ الوہی عشق مردوں کا کام ہے۔

صنف کو ایک سیّالی تصور کے طور پر برتنے کے علاوہ، جو اپنی حیاتیاتی تقسیم کو نظر انداز کرتے ہوئے کوئی بھی تجسیم اختیار کر سکتا ہے، تصوف میں محبت اور خواہش کی بے شمار شکلیں

[32] بشیر احمد جتوئی، عرفان احمد شیخ، سید فیصل حیدر شاہ، Feminist Voice In The Eighteenth Century Sindh: Glimpses From The Poetry Of Bhitai، مشمولہ: جرنل آف دی پنجاب یونیورسٹی ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد 32، شمارہ 1، 2019

[33] رسالہ شاہ عبداللطیف بھٹائی، ترجمہ: شیخ ایاز، سندھیکا اکیڈمی، کراچی، 2016، ص 368

ملتی ہیں۔ ایک مشہور فارسی صوفی شاعر اور سیاح شیخ حامد بن فضل اللہ (م: 1536)، جو جمالی کے نام سے مشہور تھے، کسی وقت دہلی میں مقیم ہو گئے۔ ان کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں لیکن سب سے بڑی پراسراریت کمالی کے ساتھ اُن کے تعلق کا ہے، جو ان کے قریب ہی دفن ہیں۔ ان دونوں کے بارے میں متعدد کہانیاں مشہور ہیں؛ کچھ کہتے ہیں کہ کمالی ان کے ایک پُرجوش شاگرد اور شاعر اور مقامی گاؤں کے رہائشی تھے۔ کچھ لوگوں نے دونوں کے مابین خفیہ جسمانی تعلقات کا شبہہ بھی ظاہر کیا ہے۔ اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ان دونوں کے ناموں میں قافیہ بندی کیوں پائی جاتی ہے یا ان دونوں کو ایک ہی مزار میں کیوں دفن کیا گیا۔ اگرچہ، روایتی طور پر درگاہوں میں اولیاء اور ان کے مرید ایک دوسرے کی قربت میں دفن کیے جاتے ہیں۔[34]

اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جمالی اور کمالی ایک دوسرے کے عاشق معشوق تھے، لیکن جو چیز قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کو مرنے کے بعد قریب دفنایا گیا۔ یہ بات ہمیں سکھاتی ہے کہ ہم خواہش اور پیار کے بارے میں کچھ مختلف روشنی میں سوچیں۔ مرد کی مرد سے محبت جس کا نتیجہ ایک ہی قبر میں دفن ہونے کی شکل میں نکلتا ہے، ایک اور طرح کا مظہر بھی ہے۔ ایک عام صوفی فہم کے مطابق، عاشق و معشوق بظاہر جدا جدا دکھائی دیتے ہیں جب کہ حقیقت میں ان کے مابین کوئی فرق نہیں ہوتا۔[35] ایک ساتھ دفن ہونے کا مطلب اس فہم کی نشان دہی کرنا بھی ہے کہ موت محبوب سے وصل کا نام بھی ہے۔

ایک اور مثال، لاہور سے شاہ حسین (م: 1599) اور ان کے شاگرد مادھو لال کی ہے۔ ان کے بارے میں حیران کن چیز یہ ہے کہ انہوں نے تو تفریق کے تمام ترزمروں کو روند ڈالا: ذات کا فرق، مذاہب کا فرق اور عمروں کا تفاوت۔ شاہ حسین مادھو سے عمر میں کوئی چالیس سال بڑے تھے۔ وہ ایک دوسرے سے اتنا پیار کرتے تھے کہ شاہ حسین نے اپنا نام بدل کر ایک مرکب نام مادھولال حسین اختیار کر لیا تھا۔ میلا چراغاں یا اُن کا عرس بھی ہر برس ایک ہی تاریخ کو ہوتا ہے جس میں ہزاروں عقیدت مند پیار کی اس علامت کو خراج تحسین پیش کرنے کے

---

[34] مدھوی مینن، Infinite Variety: A History of Desire in India، اسپیکنگ ٹائیگر بکس، دہلی، 2018

[35] ایضاً

لیے جمع ہوتے ہیں۔ شاہ حسین نے پنجابی شاعری میں بکثرت برتی جانے والی صنف کافی لکھی جس میں جدائی کی تکلیف اور محبوب کے ساتھ یکجائی کے لیے تڑپ کا بیان کچھ یوں کیا گیا ہے:

میں بھی جھوک رانجھن دی جاناں، نال میرے کوئی چلّے
پیراں پوندی، منتاں کردی، جاناں تاں پیا اکلّے

میں بھی جاؤں رانجھے کا ڈیرا، ساتھ مرے کوئی جائے
پیر پکڑتے، منّتیں کرتے، جانا پڑا ہے اکیلے
(ترجمہ: عبدالمجید بھٹی)[36]

اگرچہ برصغیر پر متعدد بیرونی اثرات مثلاً غزنی والوں کے، مغلوں کے، ابتدائی شامی مسیحیوں، آرمینیوں، عربوں وغیرہ کے موجود تھے، لیکن برطانویوں نے جو کیا وہ یہ تھا کہ انہوں نے خواہش کی سیّالیت کو اخلاقی رسومات کے تحت محدود کر دیا۔[37] برطانویوں نے نہ صرف ایسے قوانین متعارف کیے جو کہ مقامی کی بجائے صرف وکٹورین اخلاقیات اور معیار کے مطابق تھے بلکہ انہوں نے اس خطے میں ہزاروں برس سے آباد ٹرانس جینڈر لوگوں کو استعماری اقتدار کے لیے خطرہ سمجھا۔ مندرجہ ذیل بیان میں اس بات کی صراحت مل جاتی ہے:

نسائی ہیجڑوں کو مرد سمجھنے کی غلطی کرتے ہوئے استعماری حکام نے ہیجڑوں کو "پیشہ ور لوطی" قرار دیا اور اُن کو استعماری قانونی نظام کے لیے مسئلہ سمجھا، جس کی وجہ تولیدی جنسیات اور خاندان کا معیاری نظام تھا۔ استعماری نقطہ نظر سے، ہیجڑے "ناشائستہ" تھے جو عوامی کجروی کا سبب بنتے اور جو عوام میں نظم وضبط کی خرابی کا باعث تھے۔ اس بیانیے میں اُس ثقافتی اہمیت کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا تھا جو ہیجڑا بدھائی (پیدائش اور شادی کی موقع پر دیا جانے والا لاگ) اور اُن کے فنکارانہ کام کی صورت میں موجود تھا۔[38]

برطانوی استعماری افسران نے آباد ٹرانس جینڈر لوگوں کو "اغوا کنندہ اور بچوں کی آختگی کے ذمہ دار" ٹھہرا کر 1897 میں انہیں غیر قانونی قرار دے دیا، جس سے اُن پر جبر اور ناقبولیت کا آغاز

[36] کافیاں شاہ حسین، ترجمہ: عبدالمجید بھٹی، پنجابی ادبی اکادمی، لاہور، 1961، ص19-18
[37] مینن، Infinite Variety
[38] جیسیکا ہنچی، The long history of criminalising Hijras، مشمولہ: ہمال ساؤتھ ایشین، 2 جولائی 2019، https://www.himalmag.com/long-history-criminalising-hijras-india-jessica-hinchy-2019/

ہوا۔ اگرچہ اسلام اور ہندومت میں ٹرانس جینڈر لوگوں کے لیے گنجائش موجود ہے۔ ہندومت میں مہابھارت اور کاماستر امیں تیسری صنف کا حوالہ موجود ہے۔ جب کہ تصوف میں، صنف کا فہم ایک سیّالی شناخت ہے، اور یوں، ٹرانس جینڈر لوگوں کو بھی خدائی جوہر کی ایک تجسیم کی شکل میں قبول کیا جاتا ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ شدید روایت پسند مسلمان حلقوں نے صوفی اطوار کی مذمت کی اور ان میں سے چند کو "غیر شرعی" یا غیر قانونی بھی قرار دے دیا، مثلاً ملامتی روایت، مجذوب، سیلانی اور تارک الدنیا درویش ان کا بڑا نشانہ بنے۔ ان تفصیلات یا اسلام میں فرقہ ورانہ اختلافات کا جائزہ، اس مضمون کی حدود سے باہر ہے۔ میں نے یہاں اس کا سرسری حوالہ اس لیے دیا ہے کہ تاریخی واقعات کا منصفانہ جائزہ اس بات کا متقاضی ہے کہ ہم خود پر بھی غور و فکر کریں۔

گت / بھجن: اختتام

قوالی کا مادہ عربی لفظ "قول" ہے جس کے معنی بولنے کے ہیں۔ شاید یہ مذہبی امتزاج کی روایت کا خوبصورت ترین نتیجہ ہے، اور ہندو اور صوفی موسیقی کا جمالیاتی ملاپ ہے۔ قوالی جس کا ڈھانچہ کئی راگوں کی بنیاد پر تشکیل پایا ہے، صوفی ادبی روایت کا مبہوت کر دینے والا ذخیرہ ہے۔ اسی کے ذریعے سے صوفی اور بھگتی شاعروں کے شعروں سے ٹپکنے والا الوہی عشق، انسان نوازی اور رواداری قائم ہے اور آج کے دور میں بھی ان چیزوں نے روایتی قوالی یا کوک اسٹوڈیو کے ذریعے سے اپنی جگہ بنائی ہے۔

قوالی سننا آپ کو سماع کی حالت میں لے جاتا ہے جو کہ رس کے اثر کا مترادف ہے جس کے بارے میں اس مضمون کے شروع میں میں نے ذکر کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ قول کے ساتھ ساتھ سماع میں ایسی قوت ہے کہ یہ فرحت کی منزل پر لے جا سکتی ہے۔۔ ایسی حالت جہاں ذہن فراخ ہو جاتا ہے اور تفریق کی بھول بھلیاں اور حدود مٹ جاتی ہیں، اور یوں اس کے اثرات سننے والے کو سوائے الوہی عشق کے باقی ہر شے سے بے نیاز کر دیتے ہیں۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے

ہر شے اسی ایک پہلو کے گرد گھومتی ہے۔ باقی ہر شے اس کے مقابلے میں اتفاقی اور بے وقعت ہو جاتی ہے۔

یہ دنیا اور حقیقت کے بارے میں صوفیانہ نقطہ نظر کو اپنے اندر ایسے منصفانہ انداز میں سمیٹے ہوئے ہے جو یہ بتاتا ہے کہ دُنیا میں جو بھی خرابی ہے وہ اسی لیے ہے کہ اس نے اپنا ربط الوہی ماخذ سے کاٹ لیا ہے۔ تصوف کا مرکزی پیغام ہر ایک کے لیے یہ ہدایت ہے کہ وہ اپنی آنکھیں کھولیں اور دیکھیں۔ سامنے موجود ہر شے میں موجود شانِ خداوندی کو دیکھنے کا طریقہ سیکھا جائے۔ دیکھنے کا یہ طریقہ سیکھنے کا عمل تزکیہ نفس کہلاتا ہے۔[39]

اس کے لیے لازم ہے کہ اپنی ذات کی پہچان کی جائے اور اس کی کایا کلپ کے لیے کوشش کی جائے کہ ایک خام انسان سے، جو دنیا سے لینے پر اکتفا کیے بیٹھا ہے، ایسے کامل انسان میں ڈھلے جو بغیر کسی غرض کے دوسروں کو دیتا ہو۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ ہم اپنے اندر موجود خرابیوں کو درست کرنے کی کوشش کریں بجائے دُنیا کو ٹھیک کرنے کے کیونکہ تبدیلی کی طاقت ذات پر تو ہے، لیکن دنیا پر نہیں ہے۔ جب فرد کی کایا کلپ ہو جائے گی تو دوسرے بھی اس کے رنگ میں رنگ جائیں گے۔ اس میں حیرانی کی کوئی بات نہیں کہ جس شے کو جہادِ اکبر کہا گیا ہے وہ تلوار کے ساتھ بیرونی دشمن کے خلاف نہیں بلکہ اندرونی خواہشاتِ نفسانی کے خلاف جنگ ہے۔

میں یہ کہنے کی کوشش نہیں کر رہی کہ سماع یا قوالی یہ سب کچھ کرنے کی قوت رکھتی ہے، لیکن یقیناً اس میں یہ قوت موجود ہے کہ وہ کسی کو بھی اُلوہی حقیقت کے میدان میں لے جائے۔۔ ایسی جگہ جہاں لسانی اختلافات اور امتیاز موجود نہیں، اور یہیں سے امن اور دوسروں کے لیے فیصلے صادر نہ کرنے کے راستے نکلتے ہیں۔ یہی وہ جگہ ہے جو درون بینی اور ایمانداری کی صلاحیت دیتی ہے۔

میرے خیال میں، قوالی وہ مشترک سُر ہے جو حال کو ماضی سے اور ماضی کو حال سے ملاتا ہے۔ یہ تاریخ، پیار، تکثیریت اور شمولیت کی گواہی ہے۔ یہ پیار کا مجازی اظہار ہے۔

---

[39] چٹک، Sufism

ساری رات میں حالت سماع و وجد میں رہی، روحانی راگوں میں ڈوبی ہوئی، باطنی گتھیوں کا مشاہدہ کرتی ہوئی۔ اب جب کہ روشنی کی پہلی کرن میری نشست گاہ میں داخل ہو رہی ہے، تو میں نے فیصلہ کیا ہے کہ ایک آخری ٹکڑا بجاؤں، جو شام چوراسی گھرانے کی گیارہویں نسل سے تعلق رکھنے والے ایک یکتائے فن نے گایا ہے اور خیال گائیکی کو عروج پر پہنچا دیا ہے۔

شفقت علی خان کی گائیکی مسحور کن ہے۔ انہیں اپنے باپ سے عمیق صوفیانہ خصوصیات کی حامل صوتی وراثت ملی ہے۔ جب وہ گرو نانک کا شَبد گاتے ہیں تو ان کا فن ہر مذہبی، ذاتی یا مسلکی حد بندیوں کو عبور کر جاتا ہے:

کوئی بولے رام رام، کوئی خدائے
کوئی سیوے گسئیا، کوئی الہ
کارن کارن کریم
کرپا دھار رحیم
کوئی ناوے تیرتھ، کوئی حج جائے
کوئی کرے پوجا، کوئی سِر نوائے
کوئی پڑھے بید، کوئی کتیب
کوئی اوڈھے نیل، کوئی سپید
کوئی کہے ترک، کوئی کہے ہندو
کوئی باچھے بھست، کوئی سرگندو
کہو نانک جِن حکم پچھاتا
پربھ صاحب کا تن بھید جاتا

کوئی بلائے رام رام، کوئی خدا
کوئی سیوا کرتا ہے گسئیا کی اور کوئی کرتا ہے اللہ کی
وہ علتِ اولیٰ اور کریم
وہ ہم پر اپنی رحمتیں نچھاور کرتا ہے
کوئی تیرتھ یاترا کو جاتا ہے، کوئی حج پہ مکہ
کوئی پوجا کرتا ہے تو کوئی سجدہ
کوئی وید پڑھتا ہے، کوئی قرآن
کوئی نیلا لبادہ اوڑھتا ہے تو کوئی سفید
کچھ سورگ کی تمنا لیے بیٹھے ہیں تو کچھ جنت کے لیے سرگرداں ہیں
نانک کہتا ہے کہ جو رب کا حکم پہچان جاتا ہے
وہی اپنے رب کی منشاء کو جانتا ہے

موسیقی تخلیق کا استعارہ ہو سکتی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے موسیقار اپنے تخلیقی وفور کو کسی وجود کی خالی حالت میں انڈیل دے اور تمام حِسیّات کا حامل ایک شاہکار وجود میں آ جائے۔ طائفہ عبقری کی سرکردگی میں سُر لگاتا ہے اور سامعین کو کئی جذباتی منازل سے گزارتا ہوا انہیں تسکین کے ایسے نقطے پر لے آتا جہاں مغنیہ اپنے پنچم سُر کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔۔ ایک ایسی تان لگاتے ہوئے جو اس کے فن کے سب پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے۔

ذات کو حاصل یہی ٹکڑا خدا کا اپنی تخلیق کے لیے فنی اظہار ہے۔ اس کا کمالِ فن ہم ہی میں پوشیدہ ہے۔ ہم میں سے ہر کوئی اس کے تخلیقی او پیرا میں بلند ہونے والی ایک تان ہے۔ ہم میں سے ہر کسی کے پاس موقع ہے کہ پیار کے ساتھ اپنی کوشش کر گذریں۔

پیار ہی ہر تخلیق شدہ شے کا جوہر ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ کس راگ میں ہے، رس ہر ایک کے لیے ایک سا ہے۔ پیار کا امرت، پریم رس، ہم سب کو یکساں طور پر شرابور کرتا ہے۔

اک نقطے وچ گل مُکدی اے
ایک ہی نقطے میں ہر شے سمٹ جاتی ہے۔[40]

40 بُلّھے شاہ

ڈاکٹر ناظر محمود

پاکستان کے نظامِ تعلیم میں امتیاز اور اخراج

تعارف

تعلیم بنیادی انسانی حق ہے۔ یہی وہ اوزار ہے جو انسانوں کو اِس قابل بناتا ہے کہ وہ نہ صرف زندگی کے بارے میں باخبر فیصلہ سازی کر سکیں بلکہ اسی کے طفیل وہ اپنی نمو و ترقی میں متعدد پہلوؤں سے حصہ ڈال سکتے ہیں۔ ساری دُنیا میں، تعلیمی نظام سے اخراج کا عمل کئی شکلوں اور ہیئتوں میں موجود ہے۔ اس مضمون کا مقصد پاکستان کے حوالے سے اُن عناصر کو جانچنا ہے جو تعلیمی اخراج کا سبب بنتے ہیں۔ مزید برآں، میں نے کوشش کی ہے کہ اُن عناصر کا بہتر شعور اُجاگر کر سکوں جو پاکستان میں تعلیمی اخراج میں کردار ادا کرتے ہیں تاکہ یہ معلومات ایک ایسے نظامِ تعلیم کی تشکیل میں معاون ثابت ہوں جو طالب علموں کو سیکھنے اور آگے بڑھنے کے اُن کے حق کا تحفظ بغیر کسی امتیاز کے مہیا کر سکے۔

وہ عناصر جو تعلیم تک رسائی اور ہمارے طالب علموں کے اخراج پر اثر انداز ہوتے ہیں اُن میں نسل، مذہب، صنف، نظریات اور سماجی معاشی مدارج شامل ہیں۔ پاکستان میں خواندگی کے حوالے سے موجود شماریاتی اعداد و شمار ہمیں یہ یاد دلاتے ہیں کہ کچھ اضلاع واضح طور پر تعلیمی حاصلات کے حوالے سے پیچھے ہیں۔ لا محالہ اس کا نتیجہ اُن کے سماجی اخراج کی شکل میں نکلتا ہے۔ چونکہ تعلیم کا سماجی انصاف کے معاملات سے براہِ راست تعلق ہے، اس لیے یہ پاکستانی نوجوان نسل میں انتہا درجے کی قوم پرستی کے بیجوں کی بار وری میں فیصلہ کن کردار ادا کر سکتی اور کر چکی ہے۔

مزید یہ مضمون وفاقی حکومت کی اُن کاوشوں کا جائزہ پیش کرنے کی بھی کوشش کرے گا جو وہ یکساں قومی نصاب (ایس این سی) لاگو کرنے کے لیے کر رہی ہے اور پرکھے گا کہ کیونکر

یہ کوششیں پاکستان کی منتخب قومی اسمبلی میں متفقہ طور پر پاس کی گئی اٹھارہویں آئینی ترمیم کی خلاف ورزی ہیں۔ آخر میں، اس مضمون میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ اگر تدریسی حلقوں (اکیڈیمیا) سے متعلق لوگوں پر قدغنوں کا عمل اور رحجان بلا روک ٹوک جاری رہا تو بڑا امکان ہے کہ اکیسویں صدی کی تیسری دہائی میں پاکستان کی علمی اور دانش مندانہ نمو شدید طور پر متاثر ہو گی۔ حالیہ دِنوں میں پیدا ہونے والی اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے پاکستان میں سول سوسائٹی کے تمام طبقات کو یکجان ہو کر ریاست کی طرف سے علمی حلقے پر ہونے والی غیر ترقی پسندانہ یورش اور عائد کی جانے والی پابندیوں کا مقابلہ کرنا ہو گا۔

تعلیم میں فطری اخراج

سادہ لفظوں میں بیان کیا جائے تو اخراج ایسا عمل ہے جو کسی شخص یا اشخاص کو کسی سرگرمی کا حصہ بننے سے روکتا ہے۔ اسکول جانے کی عمر کے ایسے بچے جنہیں اسکول میں اُن کے مذہب، نسل یا سماجی معاشی تفاوات کی وجہ سے داخلے سے انکار کر دیا جاتا ہے، پسماندہ کر دیے جانے کے عمل کا شکار ہیں۔ بعینہ تدریسی اور غیر تدریسی عملہ بھی ایسی ہی صورت حال سے دو چار ہے۔ امتیاز اور اخراج، ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں اور یہ کئی صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر پاکستان میں اقلیتی برادری سے تعلق رکھنے والے بالغان، بچے اور جوان مذہبی تعصبات کا نشانہ بنتے ہیں جب کہ خواتین کو تو صرف اُن کی صنف کے بنیاد پر ہی اخراجی صورت حال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مذہب کی بنیاد پر کی جانے والی نفرت کی ایک مثال یہاں نقل کرتا ہوں۔ گورنمنٹ ایم سی ماڈل ہائی اسکول میں نویں جماعت کے ایک طالب علم، شیرون مسیح کو 2017 میں اس کے ہم جماعتوں نے صرف اس لیے مار کر ہلاک کر ڈالا کہ اُس نے ایسے گلاس میں پانی پی لیا تھا جو مسلمانوں کے لیے مخصوص تھا۔[1] ایسے واقعات کو اکیلے دکیلے واقعات

[1] http://www.independent.co.uk/news/world/asia/christian-teenager-beaten-to-death-pakistan-classmates-sharoon-masih-mc-moden-boys-government-school-a7936796.html

کی شکل میں نہیں دیکھا جا سکتا۔ یہ برسوں پر پھیلی اُس نفرت کا نتیجہ ہے، جس کے بیج اسکولوں میں نظام تعلیم کے ذریعے کاشت کیے گئے ہیں۔

مختلف تعلیمی پالیسیوں میں مقررہ اہداف کے حصول میں مسلسل ناکامی ہمارے سامنے ہے۔ مثال کے طور پر، قومی تعلیمی پالیسی برائے 2010-1998 میں ہدف مقرر کیا گیا تھا کہ بالغان مرد میں خواندگی کی شرح 85 فیصد اور خواتین میں 55 فیصد تک پہنچائی جائے گی جب کہ مجموعی طور پر 2010 تک شرح خواندگی 70 فیصد پر پہنچانے کا ہدف تھا۔ اس کے بعد 2009 کی تعلیمی پالیسی میں مندرجہ ذیل پالیسی افعال کا ذکر کیا گیا: "تمام بچے، لڑکے اور لڑکیاں، سال 2015 تک اسکول لائے جائیں گے۔"[2] مختلف وجوہات کی بنا پر یہ تمام اہداف حاصل نہ کیے جا سکے۔

دلچسپ بات تو یہ ہے کہ فیصلہ سازوں نے کبھی یہ تسلیم نہیں کیا کہ ان کی تشکیل کردہ پالیسیاں حقیقت سے دور ہیں اور یہ طے کردہ اہداف کے حصول میں ناکام رہیں گی۔ اس کے باوجود تجربہ کار ماہرینِ تعلیم ہر وقت خود کو اور اپنی پالیسیوں کو سراہنے میں مشغول رہتے ہیں۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے بانی وائس چانسلر ڈاکٹر ولی محمد ذکی اپنی سوانح عمری میں رقم طراز ہیں:

> ایس ایم شریف کا زمانہ زبردست تعلیمی کامیابی کا دور تھا۔ ان کی 1959 کی تعلیمی پالیسی کو بڑی کامیابی کے ساتھ نافذ کیا گیا۔ نہ صرف یہ پالیسی عمومی طور پر عمدہ تھی بلکہ وہ زمانہ بھی معاشی نمو کا تھا اور پھر یہ بھی تھا کہ ملک میں نسبتاً سیاسی استحکام بھی تھا۔ پاکستان کی تاریخ کے کسی اور دور میں تعلیم کے میدان میں ایسی بہتری اور ترقی نہیں ہوئی۔ اس کامیابی کا سہرا جنرل ایوب کے سر بندھتا ہے جنہوں نے شریف کی پالیسی کی توثیق کے لیے تعلیمی اصلاحات اور ترقی کا ایک پُر مغز اور ٹھوس پروگرام جاری کیا۔"[3]

مذکورہ بالا بیان پاکستان میں آمرانہ ادوار کے حق میں پائے جانے والے جھکاؤ کا مظہر ہے۔ جنرل ایوب خان کا گیارہ سالہ دور ملک میں موجود مختلف قومیتوں کے اندر پائے جانے والے نسلی و لسانی تنوع کی تمناؤں پر جبر اور گریز کے ادوار میں سے ایک تھا۔ ون یونٹ اسکیم کے خلاف ملک

---

[2] پرویز اسلم شامی، Education in Pakistan: Policies and policy formulation، نیشنل بک فاونڈیشن، اسلام آباد، 2018، ص48

[3] ولی محمد ذکی، Educational Reminiscences، اسلام آباد، 1998، ص62

بھر میں طلبا نے مسلسل احتجاج کیا۔ اس منصوبے نے پاکستان میں تعلیم پر فیصلہ کن اثرات مرتب کیے۔ تاہم تاریخ کے اس پہلو پر شاید ہی کوئی تحقیقی کام ملک میں ہوا ہو۔ جنرل ایوب خان کا دور ہی وہ زمانہ تھا جس میں سماج کے مختلف درجوں ساتھ برتا جانے والا امتیاز اور اخراج بالکل نمایاں ہو کر سامنے آیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ 2015 تک لڑکوں کے لیے خواندگی کا قومی خط 60 فیصد اور لڑکیوں کے لیے 53 فیصد جب کہ مجموعی طور پر صرف 57 فیصد تک پہنچ سکا۔ پاکستان اکنامک سروے 19-2018 میں 2030 تک سو فیصد شرح خواندگی کا ہدف مقرر کیا گیا ہے۔[4]

تعلیمی اور نظریاتی امتیاز اور اخراج

ساری دُنیا میں تعلیمی ادارے تعلیمی کامیابی کے حصول کے لیے "تعلیمی برطرفی کی پالیسی"[5] پر عمل کرتے ہیں جس کے مطابق طالب علموں کے لیے لازم ہوتا ہے کہ وہ ادارے کے مقرر کردہ معیار کے مطابق کم از کم حد کے گریڈ حاصل کریں۔ اگر وہ ایسا کرنے میں ناکام ہوں تو انہیں اُس وقت تک اگلی جماعتوں میں شمولیت سے روک دیا جاتا ہے جب تک ان کی تعلیمی کارکردگی بہتر نہ ہو جائے۔ کسی بھی طالب علم کی ڈگری مکمل ہونے تک اس کی کارکردگی کی جانچ عملاً اخراج کا ہی ایک طریقہ ہے۔ چاہے بہت سے لوگ اِس بات سے اتفاق نہیں کریں گے اور کہیں گے کہ یہ عمل تو طالب علموں کی کامیابی کے لیے لازمی ہے۔

مندرجہ بالا عمل کے ساتھ ساتھ، پاکستان میں نظریاتی اخراج کا عمل بھی کئی طریقوں سے جاری ہے۔ ان میں سے سب سے نمایاں وہ طریقہ ہے جو سوچ میں تنوع کی بنیاد پر برتا جاتا ہے۔ ریاستِ پاکستان دعویٰ رکھتی ہے کہ اُس کے وجود کا جواز نظریۂ پاکستان سے مہیا ہوتا ہے۔ اب اس دعوے کے کئی معنی ہو سکتے ہیں اور کئی طریقوں سے اِس کا اظہار ہو سکتا ہے۔ اس تجریدی دعوے کے تانے بانے اُس قراردادِ مقاصد میں بھی ہیں جو پاکستان کی پہلی آئین ساز اسمبلی نے مارچ 1949 میں پاس کی تھی۔ اس کے بعد سے نظریہ اور قرارداد مل کر طالب

[4] Pakistan Economic Survey 2018-19، فنانس ڈیپارٹمنٹ، حکومت پاکستان، اسلام آباد، ص 157

[5] https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03075079.2019. 1596076

علموں اور تدریسی حلقوں کے لیے علمی تعصب اور جانبداری کی بنیاد بن چکی ہے۔ شریف المجاہد کا کہنا ہے:

> پاکستان میں مذہب کبھی بھی قومی زندگی سے جدا نہیں ہو سکتا۔ یہاں جمہوری نظام کے لیے اخلاق خمیر اسلام ہی مہیا کرتا ہے کیونکہ صرف یہی وہ واحد راستہ ہے جو پاکستانی سیاق وسباق میں ایک نمایاں سماجی اہمیت کے حامل جمہوری نظام کا ذریعہ بن سکتا ہے۔[6]

اسی طرح سے قراردادِ مقاصد نے ایک اسلامی جمہوریہ کے لیے بنیاد رکھی اور اسلام ریاستی مذہب بن گیا۔ قراردادِ مقاصد کے بارے میں کسی بھی قِسم کا متجسس بیانیہ مصیبت کو دعوت دینے کے مترادف ہے۔ عمار علی جان، پرویز ہودبھائی اور جنید حفیظ جیسے اساتذہ کی شکل میں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ اِن لوگوں کو ایسے معاملات پر سوال نہ اٹھانے کی منظور شدہ ریاستی پالیسیوں کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا گیا۔ ملک کے اندر عدم برداشت کا یہ رجحان مستقل بنیادوں پر بڑھتے ہوئے نت نئ شکلیں اور ہیئتیں اختیار کرتا جارہا ہے۔ حال ہی میں ایک ٹی وی میزبان، سید اقرار الحسن کا پاکستان کی سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں ناکامیوں کے بارے میں ایک ٹویٹ نے اُسے مصیبت میں مبتلا کر دیا اور اس پر غداری کا الزام تھوپ دیا گیا۔ ادب کے کچھ اساتذہ مثلاً رضی عابدی بھی بعض اوقات اس قومی نظریے کا شکار بن گئے۔ اپنی کتاب Education Chaos میں وہ کہتے ہیں:

> ایک اچھی ڈگری، جس کے ساتھ قابل تکریم شائع شدہ کام بھی ہو، ایک اعزاز ہوتی ہے۔ لیکن بد قسمتی سے اس ملک میں کوئی بھی شخص، کام کی نوعیت کے بارے میں غور نہیں کرتا۔ ان میں سے کچھ کام تو ہمارے قومی نظریے کے خلاف بھی ہو سکتے ہیں۔

تعلیمی پسماندگی کی دوسری اشکال میں تحقیقی مقالات کے متعلق ایچ ای سی کی مخصوص پالیسیوں کا بھی عمل دخل ہے۔ تعلیمی اداروں میں ایک کے بعد دوسری اشاعت کے لیے مستقل ایک دوڑ جاری رہتی ہے۔ تعلیم سے متعلق ترقی پسندانہ خیالات رکھنے والے اشخاص کو دباؤ کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور انہیں ترقی رک جانے یا اس میں تاخیر ہو جانے جیسے حربوں سے نشانہ بنایا جاتا ہے۔ انہیں حکام بالا یا ایچ ای سی کی طرف سے سرزنش کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور کچھ معاملات میں

---

[6] شریف المجاہد، Ideology of Pakistan، سروسز بک کلب، اسلام آباد، 2003، ص9

تو انہیں اپنی نوکریوں سے بھی ہاتھ دھونے پڑتے ہیں۔ فارسی میں پی ایچ ڈی ایک استاد کو اسلام آباد کی ایک یونیورسٹی سے جھوٹے الزام عائد کر کے نکال دیا گیا؛ اسی یونیورسٹی میں انگریزی کے ایک اسسٹنٹ پروفیسر کو رضاکارانہ چھٹی پر جانا پڑا کیوں کہ ادارے کا ماحول اس کے لیے مخاصمانہ تھا؛ راولپنڈی سے تعلق رکھنے والے ایک اردو کے استاد نے بھی اسی طرح کے تحفظات کا اظہار کیا۔

جب سے فوجی حکمران جنرل پرویز مشرف نے تعلیمی اداروں میں بھی آمرانہ رویوں کے بیج بوئے ہیں، یہ چیز اور نمایاں ہو گئی ہے۔ اب تعلیمی آزادی محدود ہو چکی ہے، اور ڈین اور پروفیسر حضرات کی ایسے کسی بھی تحقیقی کام کے حوالے سے حوصلہ شکنی کی جاتی ہے جو مخصوص سوچ سے ہٹ کر ہو۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس حوالے سے کسی بھی طرح کے تجاوز کا مطلب امتیازی سلوک کو دعوت دینا ہوتا ہے۔ چونکہ دم گھونٹ دینے والا ایک ماحول اپنی جگہ بنا چکا ہے تو یہاں ہونے والا بے لُطف تحقیقی کام پاکستانی سماج میں پائے جانے والے تضادات کے حوالے سے سنجیدگی کے ساتھ بنیادی سوالات کھڑے کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔

پہلے ہی سماجی علوم پر عمومی توجہ کم ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مجموعی طور پر ملک کو درپیش سماجی مسائل کے بارے میں تنقیدی سوچ اور ان کا تجزیہ کرنے کا عمل ابتری کا شکار ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ تعلیمی حلقوں کی نظر سے یہ ساری صورت حال اوجھل ہو۔ 2011 میں یونیورسٹی آف گجرات میں منعقدہ فرسٹ انٹرنیشنل کانفرنس فار دی پروموشن آف سوشل سائنس ریسرچ میں درج ذیل مشاہدہ سامنے آیا:

> پاکستان میں سماجی علوم کے حوالے سے پائے جانے والے بے اعتنائی کے عمومی رویے کا ثبوت عالمی معیار کے جرائد میں پاکستانی اسکالرز کے تحقیقی مقالہ جات کی ہونے والی اشاعتوں کی مایوس کن تعداد سے عیاں ہے۔ اس بے اعتنائی کی وجہ سے ایسے سماجی تحقیق کے منصوبوں پر بھی کام نہیں ہو پاتا جو یونیورسٹیوں کے لیے فنڈنگ ملنے کا باعث بن سکتے ہیں۔ سماجی علوم کے شعبے میں ہونے والی تحقیق کی دگرگوں صورت حال کی بھاری قیمت پاکستان کے عوام نے چکائی ہے اور اس چیز کا مجموعی اثر ریاستی اداروں کے خراب ہوتے ہوئے معیار کی صورت میں انہیں برداشت کرنا پڑتا ہے۔ سماجی علوم

میں متحرک اور عقلیت پسندانہ تحقیقی روایت کے بغیر، نظریاتی پہلو اور تجرباتی تحقیق (جس کے لیے مضبوط پالیسی سازی درکار ہے) بری طرح ناکافی ثابت ہوگی۔[7]

نسلی بنیادوں پر ہونے والا امتیاز اور اخراج

پاکستان ایک کثیر لسانی ملک ہے۔ منجملہ دیگر قوموں کے یہاں بلوچ، براہوی، پنجابی، پختون، سرائیکی، سندھی، مہاجر اور دیگر کمیونیٹیز رہتی ہیں۔ 1947 کے بعد، جب مہاجروں نے پاکستان ہجرت کی تو انہوں نے مشترکہ زبان کے طور پر اردو کا انتخاب کیا، اور اپنے لیے اردو بولنے والے مہاجر کے طور پر شناخت قائم کی۔ لسانی تناؤ اُس وقت پیدا ہوا جب کراچی کو ملک کا دارالخلافہ بنایا گیا؛ یہ شہر کو اس کے صوبے سے جدا کرنے اور سندھیوں میں بددلی پھیلانے والا فیصلہ تھا۔ پچاس کی دہائی نے مقامی سطح پر تنازعات کا ایک دور دیکھا اور اس کا سبب وہ حکم بنا جس کے تحت یونیورسٹی آف سندھ کو حیدرآباد منتقل کیا جانا تھا۔ شہر کے مختلف تعلیمی اداروں میں موجود مختلف لسانی گروہوں کے مابین بھی تناؤ ابھر کر سامنے آیا۔ بعض اوقات اس تناؤ کے نتیجے میں جھگڑے بھی ہو جاتے تھے۔

اپنے سے مختلف، "دوسرے" لوگوں کے خوف نے پہلے سے طے شدہ تناؤ میں مزید اضافہ کیا۔ ون یونٹ کے قیام اور مغربی پاکستان میں تمام صوبوں کی تحلیل کے اپنے نتائج نکلے اور بڑی تعداد میں پنجابی اور پختون کراچی میں رہائش پذیر ہوئے۔ سراسیمگی کا شکار سندھی دیکھ رہے تھے کہ ان کے لیے دستیاب تعلیمی مواقع یک دم کم ہو گئے تھے۔ ساٹھ اور ستّر کی دہائی میں غیر سندھیوں کے سندھ میں آباد ہونے پر ایک متواتر ردعمل کا سلسلہ شروع ہوا، اور سندھی اور دیگر لسانی گروہ ایک دوسرے سے برسرپیکار ہوئے۔ حکومت سندھ کی طرف سے کوٹہ سسٹم متعارف کرایا گیا اور اس کے لیے دیہی اور شہری ڈومیسائل کو بنیاد بنایا گیا۔ یہ بالکل سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ اس نظام کے خلاف سب سے پہلے آواز مہاجروں نے اٹھائی۔ دوسری جانب سندھیوں کے خیال میں یہ درست سمت میں اٹھایا جانے والا ایک قدم تھا، اور اس کی وجہ

---

[7] Proceedings of 1st International Conference on Promotion of Social Science Research in Pakistani Universities: Prospects and Challenges, 18-20 April 2011، یونیورسٹی آف گجرات، گجرات، 2012، ص1

سے نسبتاً پچھڑے ہوئے علاقوں کے طالب علموں کو مدد ملتی تھی۔ 1979 میں آل پاکستان مہاجر سٹوڈنٹس ایسوسی ایشن (اے پی ایم ایس او) اور 1984 میں مہاجر قومی موومنٹ (ایم کیو ایم) کے قیام نے دیگر لسانی گروہوں کے ساتھ تعلقات میں مزید تناؤ سے دوچار کر دیا۔ بلوچ، پختون، پنجابی اور سرائیکی اُن لوگوں میں شامل تھے جو خود کو ایک مستقل خطرے کی زد میں محسوس کرتے تھے اور پھر اسّی کی پوری دہائی نے یونیورسٹیوں کے اندر لسانی تشدد کی ایک لہر دیکھی۔ طالب علم ایک دوسرے کے لیے قائم کردہ "نوگو ایریا" میں جانے سے کتراتے تھے۔ اکیسویں صدی کے شروع میں صورت حال میں معمولی بہتری دکھائی دیتی ہے، تاہم تلخ یادوں کے سائے ابھی بھی یونیورسٹی کیمپسز میں موجود ہیں۔

اس کے مقابلے میں پنجاب میں غیر پنجابی طالبعلم، خصوصاً بلوچ، اور سندھی اور سرائیکی بولنے والے، اپنی زبان کی وجہ سے ماحول کو غیر دوستانہ پاتے ہیں۔ تاہم غیر پنجابی طالب علموں کے خلاف تشدد کے واقعات صوبے بھر میں بہت معمولی نوعیت کے ہیں۔ اس کی ایک قابل فہم توجیہہ تو یہ ہوسکتی ہے کہ مختلف نسلوں سے تعلق رکھنے والے طالب علموں کی تعداد پنجاب کی یونیورسٹیوں میں بہت کم ہے اور پنجابی شہری آبادی اپنی جداگانہ مادری زبان سے قطع تعلق کر کے اردو کو اپنی پہلی زبان کے طور پر اختیار کر چکی ہے۔

نسلی اور لسانی بنیادوں پر تفاوت کا سلسلہ خیبر پختونخوا میں ہندکو بولنے والے طالب علموں اور اساتذہ کے لیے پختون اکثریتی علاقوں میں، اور پشتو بولنے والے طلبہ اور اساتذہ کے لیے ہندکو اکثریتی علاقوں تک محدود ہے۔[8] خیبر پختونخوا کے متعدد اضلاع (مثلاً چترال، ڈیرہ اسماعیل خان، ہری پور، کوہاٹ، مردان اور سوات) میں مختلف یونیورسٹیوں کے نئے کیمپس بننے سے طلبہ اور اساتذہ کے نسلی اور لسانی ترکیب میں بتدریج یکسانیت ہوگئی ہے۔ صوبے میں ان کے علاوہ دیگر نسلی گروہ بھی ہیں، مثلاً کوہستان، شانگلہ اور سوات کے علاقے میں داردک/کوہستانی لوگ اپنے علاقوں میں پختونوں کے اجارے کے بارے میں شکایت کرتے ہیں۔ یہی بات، گجری بولنے والوں کے متعلق کہی جاسکتی ہے جن کی طاقت کا مرکز مانسہرہ میں ہے، لیکن انہیں کوہستان میں امتیاز کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بلوچستان کے پختون اور بلوچ اکثریتی علاقوں میں قائم تعلیمی اداروں میں متعلقہ نسلی گروہ کی بڑی اکثریت ہے۔ کوئٹہ میں موجود

[8] ڈاکٹر سرفراز خان (سابق سربراہ، ایریا اسٹڈی سینٹر برائے سینٹرل ایشیا، جامعہ پشاور) سے انٹرویو

یونیورسٹی آف بلوچستان میں طلبہ کی اکثریت پختون ہے۔ اس سے بلوچ طلبہ کے لیے امکانات مسدود ہو جاتے ہیں اور ان کے اندر اپنی شناخت کے حوالے سے ایک احساسِ کمتری جنم لیتا ہے۔[9]

شیعہ ہزارہ برادری کے، جو بڑے پیمانے پر پھیلی ہوئی وحشت اور تشدد کا نشانہ ہے، طالب علم کوئٹہ میں بظاہر محفوظ دکھائی دینے والی آبادیوں تک خود کو محدود رکھنے پر مجبور ہیں۔ اغوا اور گمشدگی کی بڑھتی ہوئی وارداتوں کی وجہ سے بہت سے بلوچ نوجوان اپنی یونیورسٹیوں میں بھی دہشت زدہ رہتے ہیں۔[10] ایچ آر سی پی کے فیکٹ فائنڈنگ مشن رپورٹ نے 2019 میں نوٹ کیا: ''ہزارہ کمیونٹی عموماً اور ان کے نوجوان خاص طور پر بڑی تیزی کے ساتھ ذہنی صحت کے مسائل کا شکار ہو رہے ہیں اور اُن کی برادری کے آس پاس پھیلے خوف کی فضا اور سیکیورٹی کے نام پر انہیں الگ آبادیوں تک محدود کر دینے کا نتیجہ پس صدمہ ذہنی دباؤ (PTSD) کی شکل میں نکل رہا ہے۔[11]

مذہبی بنیادوں پر برتا جانے والا امتیاز اور اخراج

پاکستان کی پچانوے فیصد آبادی مسلمان ہے جب کہ باقی کا تعلق اقلیتی مذہبی گروہوں کے ساتھ ہے۔ تعلیم کے ایسے معیار کا حصول جو ان کے ساتھی مسلمانوں کو دستیاب ہے، مذہبی اقلیتوں کے لیے ایک ایسی خواہش ہے جس کی تکمیل ابھی تک نہیں ہو سکی ہے۔ اُن کے لیے مسائل کا آغاز اسکول کی سطح سے ہی ہو جاتا ہے اور وہ بڑی حد تک اُس تعصب کا نشانہ بن جاتے ہیں جو ریاست پاکستان بذات خود کئی مذہبی گروہوں کے خلاف رکھتی ہے۔ جون 2020 میں، پنجاب حکومت نے قرآن کی تعلیم ترجمہ کے ساتھ تمام یونیورسٹی طلبہ کے لیے لازمی قرار دے دی۔ پنجاب گورنر سیکرٹریٹ سے جاری نوٹیفکیشن کے مطابق، کسی بھی طالب علم کو اس وقت تک ڈگری نہیں دی جائے گی جب تک وہ قرآن مجید کا ترجمہ کے ساتھ مطالعہ نہیں کرتا۔ اگرچہ

---

9 تربت سے تعلق رکھنے والے ڈاکٹر امیر بخش اور بلوچستان یونیورسٹی کے طلبا سے کوئٹہ کے ایک نجی دورے میں انٹرویو

10 ایچ آر سی پی، Balochistan: Neglected Still – An HRCP fact-finding report، ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان، لاہور، 2019

11 ایضاً، ص9

غیر مسلم طلبہ کو اس سے استثناء دیا گیا ہے، لیکن ایسی کسی بھی شرط کا نفاذ مذہبی اقلیت سے تعلق رکھنے والے کسی بھی فرد کو اس کے تعلیمی ادارے میں اجنبیت کے احساس سے دوچار کر دیتی ہے۔ بالکل اسی طرح سے، انڈیا میں بی جے پی کی حکومت نے بھی فیصلہ کیا ہے کہ وہ ہندومت کو قومی تعلیمی نظام کے قلب میں داخل کرنے کے لیے اسکولوں کی نصابی کتب سے ایسے ابواب نکالے گی جو برصغیر کے مسلمان حکمرانوں کے متعلق ہیں۔

پاکستان میں، عقیدے کی جانب جھکاؤ ملک کے وجود میں آتے ہی نمایاں ہو گیا تھا جب پہلی آئین ساز اسمبلی نے مارچ 1949 میں قراردادِ مقاصد کی منظوری دی۔ یہ اُس طویل روایت کا سلسلہ ہی ہے جس میں مسلمان مورخین صدیوں سے غیر مسلموں کو کافر قرار دیتے آرہے ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر مبارک علی نے اپنے ایک مضمون میں نشاندہی کی ہے کہ مسلمان مورخین مثلاً فخر مدبر، ضیاء الدین برنی اور علی بن شہاب ہمدانی نے مسلمان حکمرانوں پر زور دیا کہ وہ ہندوستان کے تمام غیر مسلموں کے خلاف جہاد کریں اور ہندوؤں کے ساتھ کمتر رعایا والا سلوک کریں۔[12]

جب سے یہ قرارداد آئین میں شامل کی گئی ہے ایک ایسی ذہنیت اُبھری ہے جو اسلام کے علاوہ کسی بھی مذہب کے بارے میں ہونے والی گفتگو کو مسلم عقائد کے لیے گستاخی تصور کرتا ہے۔ ملک میں رہنے والی غیر مسلم کمیونیٹیز اکثر اس امتیاز کے خلاف آواز بلند کرتی ہیں تاہم یہ قرارداد انہیں ملک میں کلیدی اداروں میں کسی بھی اعلیٰ سطحی عہدے کے حصول سے روکتی ہے۔ بتدریج یہ قرارداد وہ قانونی اوزار بن چکی ہے جس کی مدد سے کسی بھی ایسی علمی بحث کو روکا جاتا ہے جو ملک کے لیے بے حد نقصان کا باعث ہیں۔

پاکستان میں دائیں بازو کے، روایتی علماء بڑی ثابت قدمی کے ساتھ پاکستان کے تعلیمی نظام کو انتہائی دائیں بازو کی طرف دھکیلنے پر کمربستہ ہیں اور واضح طور پر ان کا ہدف تعلیم کے ذریعے سے ریاستی مذہب کی ترویج ہے۔ مذہب کی بنیاد پر بننے والی تعلیمی پالیسی جو رہنما اصول متعین کرتی ہے وہ دیگر مذاہب کے حوالے سے بہت زیادہ تعصبات کی حامل ہے۔ سید اشرف علی کا لکھا ہوا ایک مضمون اسی بات پر زور دیتا ہے۔[13] پاکستان میں بننے والی تمام تعلیمی پالیسیوں

---

[12] مبارک علی، مذہب اور سیاسی زبان، مشمولہ: تاریخ 26، 2005

[13] سید اشرف علی، Islamic Theory of Education، مشمولہ: Dr Ishtiaq Husain Qureshi Memorial Volume II، مرتبہ ہلال احمد زبیری، اشتیاق احمد قریشی اکیڈیمی، کراچی، 1994

کا آغاز عموماً اس بات پر زور دینے سے ہوتا ہے کہ تعلیم کو ایک ایسا اوزار ہونا چاہیے جو اسلامی اصولوں اور اقدار کو شاگردوں اور طالب علموں کے اندر راسخ کر سکے۔ یہاں اتالیہ عمر کا The Concept of Hermeneutics of Citizenship کا اطلاق ہوتا ہے کیونکہ اس کی بنیاد زیرِ سطح اس مفروضے پر قائم کی گئی ہے کہ ملک کا حقیقی شہری وہ ہوتا ہے جو اکثریتی مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ پاکستان کے سرکاری نصاب میں، مثالی اور مجاز پاکستانی شہری وہی ہوتا ہے جو سُنی مسلمان ہو، جب کہ دوسرے فرقوں کے مسلمانوں کے بارے میں یہ خاموش ہے۔ شمالی علاقہ جات میں نصابی کتب کے خلاف شیعہ احتجاجی تحریک نے، جسے نصابی کتب کا تنازعہ بھی کہتے ہیں، اس خاموشی پر صدائے احتجاج بلند کی، اور پاکستان میں مذہب، قوم اور شہریت کے حوالے سے بنیادی معاملات اٹھائے: پاکستانی کون ہے، یا کیسا ہونا چاہیے، سچا مسلمان کون ہے، یا کیسا ہونا چاہیے اور یہ کہ کس طرح سے مذہبی کمیونیٹیز، قومی شہریت کی اصطلاح کی بارِدِگر تعریف متعین کرنے کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں۔[14]

مصنفین مثلاً اے ایچ نیّر، طارق رحمان اور روبینہ سہگل اپنی تحریروں کے ذریعے سے اس رجحان کی نشان دہی کرتے رہتے ہیں جو پاکستان کے تعلیمی نظام میں موجود ہے۔ جعفر احمد بھی اُس مذہبی انتہا پسندی اور عدم برداشت کے متعلق لکھتے رہتے ہیں جسے مطالعہ پاکستان کی نصابی کتب کے ذریعے سے فروغ دیا جاتا ہے۔ مزید برآں، مطاہر احمد نے اپنے ایک مقالے میں نشاندہی کی ہے:

> ریاست نے یہ تزویراتی انتخاب کیا ہے کہ وہ اسلامی عقیدے کی ترجمان بنے گی تاکہ وہ اپنا اختیار و جواز تسلیم کرا سکے، اپنی مخالفت کو دبا سکے اور استحکام حاصل کرے۔ ریاست نے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ اپنی سیکولر آئیڈیالوجی کو تج کر عوامی حلقوں کو اسلامائز کرے گی۔ اس کی وجہ سے اسلام عوامی میدان میں آن کھڑا ہوا اور اس نے سماج اور سیاست کے بہاؤ پر زبردست کنٹرول حاصل کر لیا۔[15]

ستّر کی دہائی کے اواخر سے ہی پاکستانی نصاب اور نصابی کتب کے اندر پارسا مواد شامل کرنے کا کام جاری ہے۔ مذہبی فوقیت کی ایک فضا طلبہ اور اساتذہ کے اذہان میں بیک وقت ڈالی جاتی ہے

---

[14] https://journals.openedition.org/samaj/1172

[15] مطاہر احمد، The State, Ideology and the Politics of Ethnicity in Pakistan، مشمولہ: Pakistan Perspective، جلد 21، شمارہ 2، 2016، ص 210

جس کے نتیجے میں لاکھوں بچے و بالغان دوسرے عقائد کو حقیر اور ادنی تصور کرتے ہیں۔ یہ تعصب ان لوگوں کے لیے بھی دکھائی دیتا ہے جو غالب مذہب یا غالب فرقے سے تعلق نہیں رکھتے۔ یہاں ترکی کے نظامِ تعلیم کے ساتھ ایک موازنہ کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ کیسے اے کے پی کی حکومت میں مذہبی مواد میں اضافہ کیا جا رہے ہے، اور اس کی قیمت نصاب میں موجود دوسرے مواد کو چکانی پڑ رہی ہے۔ 2017 میں اے کے پی نے قومی نصاب میں تبدیلیاں کیں، جس کے بعد ہائی اسکول میں مذہبی تعلیم کا دورانیہ دُگنا کر کے ہفتے میں دو گھنٹے کر دیا گیا اور چارلس ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو سائنس کی جماعتوں سے خارج کر دیا گیا۔[16] ترک صدر رجب طیب اُردگان نے متعدد بار، ایک "پارسا نسل" کی تخلیق کی بات کی ہے، اور وہ ایک مضبوط تعلیمی نظام کو قومی مستقبل محفوظ بنانے کی اولین شرط قرار دے چکے ہیں۔ ایسا کر کے وہ ملک میں موجود رجعت پسند گروہوں کے جذبات میں اُبال پیدا کرتے ہیں اور اس کا مقصد ایک نئی خالصتاً اسلامی ترک شناخت کے ہدف کا حصول ہے۔ ایک نئی مسلمان تہذیب کی اِس تعمیر میں روشن خیال نظریات اور اثرات کی گنجائش محدود ہے۔

پاکستان میں، غیر مسلموں مثلاً احمدیوں، ہندوؤں اور مسیحیوں کے خلاف جو فطری تعصب پایا جاتا ہے، اس کے سبب یہ لوگ تعلیمی و پیشہ ورانہ مواقع سے محروم ہو جاتے ہیں۔ احمدی بد ترین ہدف ہیں کہ ان کے خلاف جو آئینی شق موجود ہے وہ اس برادری سے تعلق رکھنے والے لوگوں پر مستقل حملوں کو جواز بخشتا ہے اور کسی میں اتنی جرأت نہیں کہ وہ نفرت کے اس غالب بیانیے کے خلاف آواز بلند کر سکے۔ احمدی طالبعلموں اور اساتذہ کی زندگیاں مستقل خطرے کی زد میں ہوتی ہیں۔ توہین کا قانون غیر مسلموں اور اختلاف رائے رکھنے والے مسلمانوں کے خلاف سماجی اور ساختی تشدد کے فروغ کی مستقل بنیاد ہے۔ اس قانون کا، جس کے مطابق اسلام کے بارے میں توہین آمیز گفتگو کی سزا سزائے موت ہے، 1986 میں نفاذ سے لے کر اب تک استعمال، یا غلط استعمال، کیا جا رہا ہے۔

احمدیوں کے علاوہ ہندو طالب علم بھی شدید خطرے سے دوچار رہتے ہیں۔ تاریخ کی نصابی کتب کے مطابق ہندوؤں کو مذموم بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ "ہندو بنیا" اور "ہندو ذہنیت"

---

[16] https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2019/0827/ What-debate-over-modern-education-tells-us-about-a-divided- Turkey

جیسے جملے اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں طالب علم عام استعمال کرتے ہیں۔ پاکستان میں واحد سچی شناخت صرف سنی مسلمان سمجھی جاتی ہے۔ مذہبی بنیادوں پر قومی سطح پر کھینچی گئی یہ حد بندیاں، نسلی طہارت کی زبان کو فروغ دیتی ہیں، اور اس کی وجہ سے مذہبی اقلیتیں عدم تحفظ کے احساس سے دوچار ہو جاتی ہیں۔

اس سب کچھ کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہندوؤں میں شرح خواندگی مایوس کن حد تک کم ہے۔ ہندو بچے پہلے تو اسکولوں میں داخل ہی نہیں ہوتے، یا اگر ہو بھی جائیں تو وہ اپنی تعلیم ادھوری چھوڑ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں کیوں کہ ان کے مسلمان ساتھی مستقلاً انہیں تنگ کرتے ہیں اور کافر ہونے کا طعنہ دیتے ہیں۔ اگرچہ آئین اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ غیر مسلموں کو اپنے مذہب کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے سہولیات فراہم کی جائیں گی تاہم یہ چیز بڑی حد تک نفاذ سے محروم ہی ہے۔

اس کے نتیجے میں غیر مسلم طلبہ کو امتحان پاس کرنے کے لیے اسلامیات پڑھنے اور عربی متن زبانی یاد کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے۔ 2018 میں پاکستان انسٹیٹیوٹ آف پیس سٹڈیز (پی آئی پی ایس) کی طرف سے کرائے گئے ایک تحقیق میں "مدرسہ ذہنیت" کے عنوان سے یہ کہا گیا:

> باوجود ایک جیسا مواد پڑھنے کے طلبہ فرقہ ورانہ سوچ سے بچ نہیں پاتے۔ اگرچہ یہ لوگ ایک جیسی خبریں پڑھتے ہیں تاہم اس پر گہرائی میں جا کر غور و فکر کرنے کے لیے یہ لوگ اپنے اپنے فرقہ کے علماء پر ہی انحصار کرتے ہیں، جو ان کے لیے مثالی نمونہ بھی ہوتے ہیں۔ ان کے سیاسی نظریات بھی فرقہ ورانہ جھکاؤ کے حامل ہوتے ہیں۔ اگرچہ کچھ بڑے فرقوں کے اندر علاقائی سطح پر انحرافات بھی پائے جاتے ہیں۔[17]

ان چیزوں کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ پاکستان میں احمدی، ہندو اور مسیحی دیوار سے لگائے جا چکے ہیں، گو کہ آخر الذکر برادری مسلمانوں کی نگاہ میں معمولی سا بہتر درجہ رکھتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق تین ابراہیمی مذاہب سے ہے۔ غیر مسلموں کے خلاف یہ سلوک شدید نوعیت کا ہے جیسا کہ آئی ڈی

---

[17] پی آئی پی ایس، After Study Hours: Exploring the Madrassah Mindset، پاکیستان انسٹی ٹیوٹ آف پیس اسٹڈیز، اسلام آباد، 2018

آر اے سی اور ایچ آر سی پی کی 2019 میں ہونے والی ایک تحقیق میں اخذ کیا گیا۔[18] اس تحقیق کے مطابق تمام پہلوؤں سے غیر مسلم طالب علموں کو امتیاز کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ صورت حال بہت دگرگوں ہے۔ اقلیتی عقائد سے تعلق رکھنے والے ستّر فیصد اساتذہ کو سخت اخراج کا سامنا ہے جب کہ بہتّر فیصد غیر مسلم والدین نے بتایا کہ اُن کے بچوں کے ساتھ اسکولوں اور کالجوں میں بدسلوکی کی گئی۔ تنقیدی سوچ کی تعلیم کی عدم موجودگی کے سبب معروضی تحقیق کی کمی ہے۔ خاص طور پر تاریخ اور مطالعہ پاکستان کی نصابی کتب اس کا شکار ہیں۔ 2020 کے ابتدائی مہینوں میں تھرپارکر کے علاقے کے دورے میں نے ایک مختصر سروے کیا جس میں اخلاقیات (Ethics) کی نصابی کتاب مجھے کتابوں کی کسی دُکان سے نہیں مل سکی۔ حالانکہ یہ ہندو آبادی کی قابلِ ذکر تعداد والا علاقہ ہے۔

عقائد کی بنیاد پر جنم لینے والی نفرت کی ایک وحشیانہ مثال مردان میں ہونے والا مشال خان کا قتل ہے۔ یہ عبدالولی خان یونیورسٹی مردان کا ایک ذہین نوجوان تھا جسے طلبہ کے ہجوم نے مار ڈالا۔ اس پر جھوٹا الزام لگایا گیا کہ اس نے سوشل میڈیا پر توہین آمیز مواد پوسٹ کیا تھا۔ اے ایچ نیّر اور ریاض شیخ کی ایک حالیہ تحقیقی رپورٹ پاکستانی تعلیمی پالیسیوں اور نصابی کتب میں موجود تعصبات کی نشاندہی کرتی ہے۔[19] ملک میں تعلیم کے ذریعے سے انتہا درجے کی قوم پرستی کے بیج بوئے گئے ہیں۔ پی ٹی آئی حکومت کی جانب سے یکساں قومی نصاب لاگو کرنے کے لیے کی جانے والی حالیہ کوششیں اٹھارہویں آئینی ترمیم کی روح کے منافی ہیں کیونکہ یہ ترمیم صوبوں کو تعلیمی امور اور معاملات میں خود مختاری دیتی ہے۔

صنفی امتیاز اور اخراج

کسی ایک صنف کے ساتھ ترجیحی سلوک، کسی دوسری صنف سے ناانصافی کی صورت میں نہیں ہونا چاہیے۔ پاکستان میں اعلیٰ سطحی تعلیمی اداروں میں لڑکیوں کا تناسب دیکھ کر کسی کو بھی یہ غلط

---

[18] امجد نظیر، Education and Inequality: Discerning the Foundation of Citizenry، ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان اور IDRAC، اسلام آباد، 2019

[19] این سی جے پی، Education: A Pathway to Convergence، نیشنل کمیشن فار جسٹس اینڈ پیس، لاہور، 2019

فہمی ہو سکتی ہے کہ پاکستان میں لڑکیوں کو بہتر تعلیمی مواقع دستیاب ہیں۔ تاہم، یہ چیز حقیقت کی مظہر نہیں ہے۔ اس حوالے سے وسیع تصویر مدنظر رکھی جانی چاہیے تب ہی اندازہ ہو پائے گا کہ پاکستان کے تعلیمی شعبے میں صنفی تضادات کس کس طرح سے موجود ہیں۔

پاکستانی سماج میں پدر سری خصوصیات گہری پیوست ہیں اور اس کا عکس اسکولوں اور یونیورسٹیوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جس طرح سے لڑکوں کو گھروں میں ترجیحی مواقع مہیا کیے جاتے ہیں، اس کا دائرہ تعلیمی اداروں تک بھی پھیل جاتا ہے۔ تعلیم کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ یہ خواتین میں بہتری کا سبب بنے گی۔ تاہم پاکستان میں یہ بذریعہ نصاب، نصابی کتب اور انتظامیہ (جس میں تدریسی اور غیر تدریسی دونوں طرح کا عملہ شامل ہے) کے ذریعے سے صنف کے بارے میں لڑکوں اور لڑکیوں کے ساتھ مختلف طرح کے سلوک کا روایتی تصور پیدا کرتا ہے۔ تعلیمی اداروں میں اساتذہ اور انتظامیہ، لڑکیوں کو یہی باور کرتے ہیں کہ انہیں کیمپس میں موجودگی کے دوران کہیں زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہیے، اکثر بنام کلچر یا مذہب کسی نہ کسی طرح کے معیاری لباس کی پابندی ان پر عائد کی جاتی ہے۔

2013 میں، اسلام آباد کی نیشنل یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی (NUST) کی چند طالبات کو دوپٹہ نہ اوڑھنے پر جرمانہ کر دیا گیا۔ اس خبر نے سوشل میڈیا پر ایک بحث کو جنم دیا کہ کیمپس میں خواتین پر بزور اخلاقی ضوابط لاگو کیے جانے چاہئیں یا نہیں۔ 2018 میں انسٹیٹوٹ آف بزنس مینجمنٹ (IoBM) میں فیکلٹی میں شامل ایک رُکن نے اپنا تجربہ بتایا کیا کہ کیمپس کے دروازے پر ایک سیکیورٹی افسر نے اس کے لباس پر اعتراض کیا۔ وہ لوگ جو ایسی حرکات کو چیلنج کرنے کی ہمت کرتے ہیں، انہیں پسند نہیں کیا جاتا اور انہیں دھمکیوں اور الزامات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ایسے ہی جیسے ملک بھر میں عورت مارچ کے انعقاد کے بعد کی صورت حال ہوتی ہے۔

پاکستان میں بہت سی یونیورسٹیوں نے اب لباس کا کوئی نہ کوئی مخصوص ضابطہ متعارف کرا دیا ہے جو ان کی ویب سائٹ پر بھی موجود ہے۔ کیپیٹل یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی (CUST) اپنی طالبات کے لیے کیمپس میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیتی ہے اُن میں جینز کے ساتھ ٹی شرٹ، بغیر بازو والی شرٹ، اسکن ٹائٹ لباس اور چمک دمک والے

زیورات شامل ہیں۔[20] اسی طرح اسلام آباد کی بحریہ یونیورسٹی نے تمام طالبات کے لیے ہر لباس کے ساتھ دوپٹہ لازمی کرر کھاہے اور اس کے علاوہ عبایہ، چادر اور حجاب کی تجویز بھی دی ہے۔[21] مانسہرہ، خیبر پختونخوا میں قائم ہزارہ یونیورسٹی نے بھی جنوری 2021 میں جاری حکم کے تحت جینز اور ٹی شرٹ پر پابندی عائد کر دی۔[22] ایسا ہی معاملہ باچا خان یونیورسٹی، چارسدہ میں ہوا ہے۔[23] ہمدرد یونیورسٹی صرف سیاہ اور سفید شلوار قمیص کی اجازت دیتی ہے اور واضح طور پر طالبات پر رنگدار کپڑے پہن کر کیمپس میں داخلے پر پابندی عائد کرتی ہے۔[24]

کئی ماہرین تعلیم اور محققین نے پاکستان میں صنفی حوالے سے متعدد تحقیقی مطالعات کیے ہیں۔ حاضر اللہ اپنے مقالے "نصابی کتب میں نظریات اور طاقت" میں ثابت کرتے ہیں کہ نصابی کتب کے مصنفین اپنی کتابوں کو نظریات سے بھر کر اُن غالب گروہوں کے مفادات کا تحفظ کرتے ہیں جو مرکزی طور پر اشرافیہ اور مردوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ نظریے، طاقت اور معروضیت کو ان مرکزی وجوہات کے طور پر شناخت کرتے ہیں جو لڑکیوں اور عورتوں کے ساتھ تعلیم کے میدان میں اخراج اور امتیاز کا سبب بنتے ہیں۔

وہ بالکل درست طور پر نشاندہی کرتے ہیں کہ:

> انسانی مساوات قائم کرنے اور ایک انصاف پرور سماج کے قیام سے کہیں ہٹ کر، پاکستان میں نصابی کتب اس طرح سے ترتیب دی جاتی ہیں کہ یہ موجود صورت حال کو برقرار رکھنے میں معاون ثابت ہو: صنفی درجہ بندی کو عوامی اور نجی حلقوں میں پیدا کرنا اور سماجی سطح پر مردانہ اجارہ برقرار رکھنا؛ سماجی طبقاتی میں عدم مساوات کو برقرار رکھنے کے لیے محنت کش طبقے سے تعلق رکھنے والے بچوں کو تعلیم دی جاتی ہے کہ وہ سماجی، ثقافتی اور پیشہ ورانہ درجہ بندیوں کے ساتھ مطابقت پیدا کریں۔[25]

---

[20] https://cust.edu.pk/my-capital/allpolicy/university-dress-code/

[21] https://www.bahria.edu.pk/oncampus/dress-code/

[22] https://www.zenger.news/2021/01/12/no-jeans-no-makeup-pakistani-universitys-new-dress-code-ripped-by-critics/

[23] https://tribune.com.pk/story/2285354/k-p-universities-ban-fitted-jeans-impose-dress-codes

[24] https://www.hamdard.edu.pk/dress-code-fol/

[25] حاضر اللہ، Ideologies and Power in the Textbooks، آئی آر ڈی، انٹرنیشنل اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، 2018، ص14

لڑکیوں کے اسکول جانے کی عمر کو پہنچنے سے قبل ہی ان کے والدین انہیں کسی بھی اسکول میں داخل نہ کرانے کا فیصلہ کر لیتے ہیں۔ انتہادرجے کی غربت ایسے فیصلوں کی سب سے بڑی وجہ بنتی ہے جب کہ درمیانے اور اوپرے درجے کی آبادی اپنے تمام بچوں کو تعلیم دلانے کو ترجیح دیتی ہے۔ برادری کے رسم ورواج اور روایات بھی یہاں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ سارے ملک میں خواتین کی کم شرح خواندگی کی وجہ ایسے ہی اسباب بنتے ہیں۔ پاکستان کے ہر صوبے میں خواتین کی شرح خواندگی اور صنفی مساواتی انڈیکس (جی پی آئی) ظاہر کرتا ہے کہ لڑکیاں اور خواتین ہمیشہ پیچھے رہتی ہیں۔ یونیسکو کے پاکستان کے لیے اعداد وشمار سے پتا چلتا ہے کہ 2019 میں ثانوی سطح پر مجموعی داخلے کی شرح (جی ای آر)، لڑکیوں میں صرف چالیس فیصد اور لڑکوں میں چھیالیس فیصد تھی۔ جب کہ تعلیم کے تیسرے مرحلے میں یہ شرح لڑکیوں میں آٹھ فیصد اور لڑکوں میں دس فیصد ہے۔[26]

لڑکے کم عمری میں اکثر کام کی تلاش میں تعلیم چھوڑ دیتے ہیں، جبکہ دوسری جانب لڑکیوں کے اسکول چھوڑنے کی وجہ غربت اور سرکاری اسکولوں میں ٹوائلٹس کی بہتر سہولیات نہ ہونا بتائی جاتی ہے۔ ستّر کی دہائی میں لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے الگ الگ یا صرف خواتین کے لیے مخصوص کالجز اور یونیورسٹیاں بنانے کا نتیجہ بھی خواتین کی اطاعت پذیری اور مردوں کی حاکمیت کی شکل میں نکلا۔ صنف مخالف کے ساتھ ربط ختم ہو جانے کے نتیجے میں تجسس کی چنگاریاں پیدا ہوتی ہیں اور صنفی کردار کے متعلق پرانی نسل اور اساتذہ کے خیالات دوامی شکل اختیار کر جاتے ہیں۔ کم عمری سے ہی لڑکوں کے دماغوں میں احساسِ برتری نقش کر دیا جاتا ہے جہاں وہ خود کو بہتر یا طاقتور صنف خیال کرتے ہیں اور لڑکیوں کو کمزور یا کمتر سمجھتے ہیں۔

اس کے برعکس مغربی سماج، جہاں وسیع پیمانے پر مخلوط نظام تعلیم اپنایا گیا ہے (اگرچہ وہاں بھی صرف لڑکیوں والے اسکول اور کالج موجود ہیں)، صنف کی بنیاد پر برتے جانے والے امتیاز کا چلن اسکولوں کی سطح پر اتنا عام نہیں۔ اس کے علاوہ پاکستان میں صرف لڑکیوں کے لیے اسکول اور کالجز میں خواتین اساتذہ، مردوں سے بالکل الگ تھلگ تعلیم دیتی ہیں اور وہ خود بھی صنفی بنیادوں پر جداگانہ ٹیچرز ٹریننگ کے اداروں کی تربیت یافتہ ہوتی ہیں۔ اس کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خواتین میں اپنے اندر اعتماد کے کمی کے مسائل جنم لے لیتے ہیں اور وہ خود اعتمادی کے

[26] http://uis.unesco.org/en/country/pk

ساتھ مردوں کی اجارہ دار دنیا میں کام نہیں کر پاتیں۔ عائشہ بشیر الدین نے اپنے استاد بننے کے حوالے سے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے کہ:

> سماجی میل جول کی ہر تقریب میں، میری سہیلیاں اور ساتھی مجھ سے مستقل دریافت کرتی رہتیں کہ میں شادی کب کر رہی ہوں۔ انہیں محسوس ہوتا کہ بطور عورت میری پیشہ ورانہ زندگی کی کوئی اہمیت نہیں، اور ایک عورت کی زندگی خاوند، گھر اور بچوں پر محیط تھی۔ اُن کے خیال میں عورت کی حقیقی شناخت یا تو اپنے باپ کے نام سے ہوتی ہے یا خاوند کے نام سے، اور اُس کے پاس اپنے نام سے بطور انسان اور بطور فرد پہچان ملنے کا کوئی حق نہ تھا۔[27]

طالبات اور خواتین اساتذہ کی پاکستانی تعلیمی اداروں میں مرد لیکچرار اور پروفیسر حضرات کے ہاتھوں ہراسانی ایک اور افسوسناک حقیقت ہے۔ اسکولوں اور کالجوں میں ہراسانی کے کیس اکثر اوقات سوشل میڈیا پر سامنے آتے رہتے ہیں۔ اس کی ایک حالیہ مثال گومل یونیورسٹی ڈیرہ اسماعیل خان میں ریکارڈ کی جانے والی ایک ویڈیو سے سامنے آئی جس میں یونیورسٹی کا ایک استاد ایک طالبہ کو جنسی ہراسان کر رہا تھا۔ سوشل میڈیا پر اس ویڈیو سے جنم لینے والی چیخ پکار کا نتیجہ یہ نکلا کہ مذکورہ شخص کو اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑا۔ مخلوط تعلیمی اداروں میں تسلسل سے ہراسانی کے ان واقعات کے سامنے آنے کے نتیجے میں والدین اپنی بچیوں کو کالج یا یونیورسٹی بھیجنے سے منع کر دیتے ہیں۔ ایسے واقعات پاکستان میں صنف کی بنیاد پر پہلے سے دگرگوں صورت حال کو مزید ابتری کا شکار بنا دیتے ہیں۔

سماجی معاشی درجہ کی بنیاد پر ہونے والا اخراج

اکنامک سروے آف پاکستان، پاکستان میں تعلیم کی سالانہ صورت حال کی رپورٹ (اے ایس ای آر) اور متعدد آزاد محققین کی طرف سے کی جانے والی تحقیقات میں اس بات کو اُجاگر کیا گیا ہے کہ تعلیم میں اخراج کی ایک بنیادی وجہ پاکستانی عوام کے سماجی اور معاشی حالات ہیں۔ تیس سے چالیس فیصد کے درمیان غربت کی شرح کے نتیجے میں غریبوں کے لیے ممکن ہی نہیں ہو

---

[27] عائشہ بشیر الدین، Becoming a Teacher Educator: A female perspective، مشمولہ: Gender & Education in Pakistan، مرتبہ: راشدہ قریشی اور جین رئریا، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، 2007

پاتا کہ وہ اپنے بچوں کو اسکول بھیج سکیں۔ یقیناً امتیاز اور اخراج کی دیگر وجوہات بھی موجود ہیں تاہم سماجی اور معاشی حالت بنیادی ترین وجوہات میں سے ایک ہیں۔

برے معاشی حالات بچوں کو بچہ مزدور بننے پر مجبور کرتے ہیں۔ ایک تحقیق کے مطابق شہری علاقوں کے مقابلے میں دیہی علاقوں میں کام میں بچوں کا حصہ آٹھ گنا زیادہ ہوتا ہے۔ دیہی بچے زیادہ تر زراعت کے شعبے (74 فیصد) سے وابستہ ہیں جب کہ شہری علاقوں میں کام کرنے والے بچوں کی بڑی تعداد کارخانوں (31 فیصد) سے منسلک ہے۔ غیر زراعتی شعبوں میں، 93 فیصد کام کرنے والے بچے غیر رسمی شعبوں سے وابستہ ہوتے ہیں۔[28]

ایک تحقیقی رپورٹ جسے پاکستان کولیشن فار ایجوکیشن (پی سی ای) نے 2020 میں چھاپا وہ یہ بتاتی ہے کہ: "پاکستان میں اس وقت 22.8 ملین بچے جن کی عمریں پانچ سے سولہ برس کے درمیان ہیں، وہ اسکولوں سے باہر ہیں۔ یہ اعداد عمر کے اِس گروپ میں موجود کل آبادی کا چوالیس فیصد بنتے ہیں اور دُنیا میں اتنی بڑی تعداد میں اسکولوں سے باہر ہونے کے اعتبار سے یہ آبادی دوسرے نمبر پر آتی ہے۔"[29] اسے بمشکل کوئی نئی صورت حال قرار دیا جاسکتا ہے۔ 2008 میں ایک مضمون میں مظہر عارف نے کچھ ایسے ہی رجحانات کے بارے میں زور دیا تھا:

> صرف ستاون فیصد لڑکے اور چوالیس فیصد لڑکیاں پرائمری سطح پر اسکول میں داخل ہوتے ہیں۔ پرائمری اسکول کے پہلے پانچ برسوں میں اسکول چھوڑ جانے والوں کی شرح ستّر فیصد کے لگ بھگ ہے۔ ثانوی سطح پر چھیالیس فیصد لڑکے اسکول میں داخل ہوتے ہیں اور صرف بتّیس فیصد لڑکیاں۔ ناخواندگی کی شرح انتہائی بلند ہے، خاص طور پر لڑکیوں میں تو یہ بہتّر فیصد تک پہنچ جاتی ہے۔ جب کہ لڑکوں میں ناخواندگی کی شرح تینتالیس فیصد ہے۔[30]

کووِڈ 19 وبا کے پھوٹ پڑنے کے تناظر میں حکومت کے زیر انتظام چلنے والے اور کم فیس لینے والے نجی اسکولوں کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا کہ وہ اپنے دروازے بند کر دیں۔

---

[28] ایم زکریا اور آر ذاکر، Rapid Assessment on Children Involved in the Worst Forms of Child Labour in District Muzaffargarh

[29] عاصم بشیر خان، Bringing all the Girls to School: A case for more investment، پاکستان کولیشن فار ایجوکیشن، اسلام آباد، 2020، ص6

[30] مظہر عارف، Privatization of Education in Pakistan، پاکستان کولیشن فار ایجوکیشن، اسلام آباد، 2008، ص2

آن لائن پڑھائی ایک ناقابل حصول ہدف ہے؛ بچوں کے پاس اتنے مالی وسائل نہیں ہیں کہ وہ لیپ ٹاپ یا کمپیوٹر خریدیں اور اسکولوں کے پاس اپنے عملے کو ادائیگی کرنے کے وسائل محدود ہیں۔ غربت بڑھنے اور مہنگائی کے آسمان کو چھونے سے نچلے معاشی طبقے سے تعلق رکھنے والوں کے پاس اپنے بچوں کو اسکول سے اٹھا لینے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ 2020 کو ساری دُنیا میں ہی تعلیم کے لیے بدترین سال قرار دیا جا چکا ہے۔ پاکستان کی چالیس فیصد کے قریب آبادی غربت اور غذائی عدم تحفظ کا شکار ہے۔ نازش بروہی کی اگست 2020 کی ایک رپورٹ کہتی ہے کہ پاکستان 1952 کے بعد پہلی بار معاشی سکڑاؤ کا شکار ہوا ہے۔[31]

اگرچہ یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں نے وعدے کیے کہ وہ پاکستان میں تعلیمی معیار کو بحال کریں گے اور اس کے لیے ایک کے بعد دوسری پالیسی آتی رہی، لیکن کوئی تعلیمی پالیسی اپنے وعدوں پر عمل پیرا ہونے میں کامیاب نہ ہوئی۔ 74 برس میں، پاکستان نے سات تعلیمی پالیسیاں دیکھیں ان کے علاوہ متعدد کمیشنوں کی رپورٹیں اور وائٹ پیپرز بھی سامنے آئے۔ تعلیمی پالیسیاں ناکام رہیں اور اس حوالے سے کوئی جائزہ مرتب نہیں کیا گیا کہ کن وجوہات نے انہیں اپنے وعدے پورے نہ کرنے دیے اور یوں یہ چکر جاری و ساری ہے۔ ہر ایک کے لیے پرائمری تعلیم کو یقینی بنانے کے لیے، تمام بچوں کو لازماً اسکولوں میں داخل ہو کر کم از کم پانچ تعلیمی سال مکمل کرنے چاہییں۔

تعلیم پر خرچ کے لیے مختص رقم، جی ڈی پی کے چار فیصد سے کم ہے۔ مسلمان ملکوں سے ایک چھوٹا سا موازنہ یہ بتا دیتا ہے کہ پاکستان اس معاملے میں افغانستان سے بھی پیچھے ہے جو اپنی جی ڈی پی کا 4.1 فیصد تعلیم پر خرچ کرتا ہے۔ الجیریا 4.3 فیصد خرچ کرتا ہے، اور مصر، انڈونیشیا، ایران اور عراق بھی تقریباً اتنا ہی خرچ کرتے ہیں۔ 2018 میں سارک ممالک میں شامل بھوٹان نے سات فیصد اور انڈیا نے تقریباً چار فیصد تعلیم پر خرچ کیا۔ ایتھوپیا اور فجی جیسے ملک بالترتیب پانچ اور چار فیصد خرچ کرتے ہیں؛ گھانا چار فیصد جب کہ گیانا اور کینیا 5.5 فیصد خرچ کرتے ہیں۔ پاکستان میں تعلیمی عدم مساوات کی دو بڑی وجوہات میں بلند شرح غربت اور حکومت کی طرف سے تعلیم پر کیے جانے والے انتہائی کم اخراجات ہیں۔

[31] نازش بروہی، Changed by a Virus?: The medium and long-range impact of the corona crisis on Pakistan، ایف ای ایس، اسلام آباد، 2020، ص 23

انسانی ترقی اشاریہ (ایچ ڈی آئی) میں پاکستان دنیا میں نچلی ترین سطح یعنی ایک سو پچاسویں نمبر پر ہے۔ یہی صورت حال تعلیم کے تیسرے مرحلے اور اعلیٰ تعلیم میں ہے۔ پاکستان میں اعلیٰ تعلیم میں داخلوں کی شرح صرف نو فیصد ہے، یعنی سو نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں میں سے 91 اعلیٰ درجے کے کسی بھی تعلیمی ادارے میں داخلہ نہیں لے پاتے۔

یہ اُس خارجہ پالیسی کا شاخسانہ ہے جس کے سبب ہمسایہ ممالک افغانستان، انڈیا اور ایران سے دوستانہ تعلقات ممکن نہ ہو پائے۔ جن ممالک کے ساتھ پاکستان کی ہزاروں کلو میٹر طویل مشترک سرحدیں ہیں، وہ پاکستان کو قابلِ اعتماد دوست تصور نہیں کرتے۔ ہمسایوں کے ساتھ تناؤ والے تعلقات کی وجہ سے پاکستان مجبور ہے کہ وہ اپنے دفاع پر بہت زیادہ وسائل خرچ کرے اور ہزاروں کلو میٹر طویل سرحدوں پر باڑ لگانے جیسے اقدامات اٹھائے۔ وہ وسائل جو ملک میں موجود تعلیمی بے انصافی کو ختم کرنے یا کم از کم اسے گھٹانے پر خرچ ہونے چاہیے تھے وہ اسلحہ، بارود، بم اور میزائلوں پر خرچ ہوتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں پہلے سے بھی زیادہ غیر محفوظ ہو جانے اور دائمی خطرے میں گھرے ہونے کا احساس ہے۔

گورنمنٹ اسکولوں میں تعلیم کے گرتے ہوئے معیار کی وجہ سے والدین کی بڑی اکثریت مجبور ہے کہ وہ اپنے بچوں کو نجی تعلیمی اداروں میں بھیجیں۔ ملک بھر میں مختلف سطح کے نجی اسکولوں کا جال بچھ چکا ہے۔ ان میں ایسے نجی اسکول بھی ہیں جو پانچ سو روپے ماہانہ فیس لیتے ہیں، اور ایسے اسکول بھی ہیں جو ہر ماہ لاکھوں روپیہ لیتے ہیں۔ کیمبرج کا او اور اے لیول تعلیمی نظام، بلند درجے والے نجی اسکولوں کا طرہ امتیاز ہے۔ یہ کم آمدنی والے معاشرتی گروہوں کے بس سے باہر کی چیز ہے جس کی وجہ سے ان میں تعلیمی اخراج اور امتیاز کا سلسلہ مزید زور پکڑ رہا ہے کہ وہ اتنی بھاری فیسیں ادا کرنے کے قابل ہی نہیں ہیں۔ اس کی وجہ سے طبقاتی بنیادوں پر ایک تعلیمی ڈھانچہ استوار ہو رہا ہے۔

یہ طبقاتی نظام تعلیم ہمارے ہاں پہلی بار برطانوی انتظامیہ نے قائم کیا تھا جہاں برطانوی اساتذہ ہندوستان کے اشرافیہ خاندانوں کو خدمات مہیا کرتے۔ ان کا مقصد ایک ایسے طبقے کو جنم دینا تھا جو حکومتی عہدوں پر کام کرنے کے قابل ہو سکیں۔ برطانویوں کے اس علاقے سے جانے کے چھ دہائیوں کے بعد بھی اس نظام کا بڑا حصہ، آج کے انڈیا اور پاکستان میں نصابی کتب اور امتحانی جانچ کے انداز کی شکل میں موجود ہے۔ اسکولوں میں تعلیمی ہدایات کے لیے انگریزی

زبان اور مقامی زبانوں کے مابین رسہ کشی جاری ہے، اور وہ لوگ جو روانی سے انگریزی بول سکیں اور مغربی انداز سے بخوبی واقف ہوں اُن کا درجہ بلند سمجھا جاتا ہے اور ان کے لیے مواقع بھی زیادہ دستیاب ہوتے ہیں۔[32]

اختتامیہ

اس مضمون میں تقریباً نصف درجن ایسے ذرائع بیان کیے گئے ہیں جن کی وجہ سے پاکستانی طالبعلموں کو نظر انداز کیے جانے کے عمل اور اخراج کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ صنفی درجہ بندی، مذہبی بنیادوں پر امتیاز، اور طبقاتی بنیادیں، ملک کے تعلیمی نظام میں رچی بسی اور نمو پارہی ہیں، جس کی وجہ سے یہ سارا نظام عدم مساوات کی تجسیم ہے۔ ان ناانصافیوں کو ختم کرنے اور امتیاز اور اخراج سے مزید موٴثر طور پر نپٹنے کے لیے، حکومت کو لازماً موجودہ پالیسیوں پر نظرِ ثانی کرنا ہو گی اور ان سے نبرد آزما ہونا ہو گا۔

جب ریاستی پالیسیوں میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں ہوں گی تو لازماً اس سے فرق پڑے گا۔ ان مجوزہ تبدیلیوں کو کم از کم دو بنیادی نکات ضرور مد نظر رکھنے ہوں گے۔ پہلا تو مالی نکتہ ہے کہ تعلیم کے لیے زیادہ وسائل مختص کرنے سے گورنمنٹ اسکولوں کے انفراسٹرکچر میں بہتری آئے گی، اور اُن لوگوں کو بہتر معیار کی تعلیم دی جا سکے گی جن کے خلاف امتیاز روا رکھا جاتا ہے اور جو مرکزی دھارے کی تعلیم سے خارج ہو جاتے ہیں۔ دوسرا، اس تبدیلی کو متعصبانہ اندازِ تعلیم سے مراجعت کر کے زیادہ روشن خیال، آزاد رو اور ترقی پسندانہ تعلیم کی طرف جانا ہو گا۔ کم ترین تعلیمی درجے سے لے کر بلند ترین درجے تک تنگ نظری اور شدت پسندی پر دیے جانے والے زور کی وجہ سے بچے اور جوان ایک عدم برداشت پر مبنی دنیاوی نقطہ نظر کا شکار بن رہے ہیں۔

ایسا نقطہ نظر انہیں دوسرے مذاہب اور فرقہ ورانہ گروہوں کے حوالے سے مشکوک اور متعصب بنا رہا ہے۔ ہمسایہ ممالک کے ساتھ دائمی طور پر تناؤ کی کیفیت نوجوانوں میں ایک ایسے بے اعتباری کے خبط کا سبب بنتی ہے جس کا نتیجہ "دوسروں" کے لیے، خاص طور پر اگر اُن

[32] https://sadafshallwani.net/2014/03/27/education-in-pakistan- part4

کا تعلق اپنے سے مختلف مذہب سے ہو، جنگ جویانہ ذہنیت کی تشکیل کی شکل میں نکلتا ہے۔ اس رجحان سے طویل مدت میں نجات پائی جاسکتی ہے اگر پاکستانی ریاست اس قابل ہو سکے کہ وہ دیگر ممالک کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کرے اور ہماری تاریخ کی کتب میں ہمسایوں کے لیے زیادہ رواداری نقطہ نظر پیش کیا جائے۔ ان بنیادی متنقلیوں کے بغیر امتیاز اور اخراج کا سلسلہ جاری ہی رہنے کا امکان ہے۔

مجموعی طور پر غربت میں کمی کی وجہ سے زیادہ والدین اپنے بچوں کو اسکول بھیجنے کے قابل ہو سکیں گے اور وہ کم از کم انہیں اسکول کی تعلیم مکمل کرنے کی اجازت ضرور دے پائیں گے۔ اور غربت کم کرنے کے لیے، ایک بار پھر ہمیں ساختیاتی تبدیلیاں کرنا ہوں گی اور ایک سیکیورٹی ریاست سے نمو اور فلاحی ریاست کی جانب بڑھنا ہوگا۔

پی ٹی آئی کی حکومت نے جو یکساں قومی نصاب متعارف کرایا ہے، اُس کا مقصد تعلیم میں عدم مساوات کا خاتمہ بتایا گیا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کا تنقیدی جائزہ لیا جائے کہ کیا یہ اپنا ہدف حاصل کرے گا یا اس کے برعکس صورت حال کا باعث بنے گا۔ اس بات کا امکان ہے کہ مجوزہ نصاب میں شامل مذہبی مواد، مذہبی بنیادوں پر ہونے والے اخراج کے مسئلے کو گھٹانے کی بجائے اس میں اضافے کا سبب بنے گا۔ اسکول کی نصابی کتب میں سے صنفی تفریق والا تمام مواد لازمی ہٹایا جانا چاہیے کیونکہ ایسا مواد صنفی درجہ بندی کو برقرار رکھتا ہے اور نوجوانوں کے اندر زن دشمنی کے بیج بوتا ہے۔ مزید ایسے اقدامات جو تعلیم کی راہ میں موجود رکاوٹوں کو ہٹانے میں مددگار ثابت ہوں مثلاً ٹیوشن فیس میں کمی، اساتذہ کے لیے تربیتی پروگراموں کا اجرا (تاکہ وہ متنوع تعلیمی ضروریات سے عہدہ برا ہو سکیں)، متنوع نسلی اور مذہبی گروہوں سے اساتذہ کی بھرتی، غریب خاندانوں سے تعلق رکھنے والے بچوں کے لیے وظائف، شمولیتی نصاب، اور دیہی اسکولوں میں پانی اور صفائی کی سہولیات کی فراہمی، یہ سب وہ اقدامات ہیں جن کی وجہ سے پاکستان میں تعلیم زیادہ شمولیتی ہو سکتی ہے۔ یقیناً یہ ایک مشکل ہدف ہے۔ گو کہ تعلیمی اصلاحات کو تمام متعلقین کی بنیادی ذمہ داری ہونا چاہیے لیکن سب سے زیادہ یہ ذمہ داری ریاست کی ہے کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے کہ اس میدان میں اگر امتیاز اور اخراج کا خاتمہ فوری طور پر ممکن نہ ہو تو کم از کم وہ اسے خاطر خواہ حد تک کم ضرور کرے۔

زاہدہ حنا

مسلم معاشرے میں مذہب اور ریاست سازی

یہ ساتویں صدی عیسوی تھی جب جزیرہ نما عرب سے اٹھنے والے لشکر کے صبار فتار گھوڑوں کے سموں سے اڑتی ہوئی چنگاریاں اور گرد و غبار کا طوفان دولت ایران، سلطنت روما اور ہندوستان جنت نشان سب ہی کو لپیٹتا چلا گیا۔ امتِ زرتشت، امتِ موسیٰؑ و عیسیٰؑ کے علم سرنگوں ہوئے۔ خلافت راشدہ کے بعد ملوکیت کا دور دورہ ہوا۔ بنو امیہ نے پہلا کمال قتلِ حسینؑ میں کر دکھایا۔ یہ سب کچھ اس لیے ممکن ہوا کہ مختلف مکاتیب فکر کے درجہ اول اور درجہ دوم کے علما ان ملوک کے حلقہ بگوش ہوئے۔ انہیں اپنے مدرسے چلانے کے لیے بڑی بڑی جاگیریں دی گئیں۔ ان علما کو بھاری وظائف اور گراں قدر تحائف دے کر خلفا بادشاہوں اور سلاطین نے اپنا دست راست بنالیا۔ یورپ میں جس طرح بادشاہ اور کلیسا ایک دوسرے کے پشت پناہ تھے، اسی طرح مسلمان ملکوں میں دربار وہ ادارہ تھا جس کی مطلق العنانیت کا سرچشمہ علما کے فتووں سے پھوٹتا تھا۔

وہ علما جنہوں نے عوام کے دکھوں کا علاج ڈھونڈنے اور ان کا غم بانٹنے کی کوشش کی، وہ اپنے اپنے دور کے بادشاہوں اور سلاطین کے پہلو میں کانٹے کی طرح کھٹکتے رہے۔ بے شمار علما نے (جنہیں آج ہم علمائے سو کہتے ہیں) اپنے اثر و رسوخ میں زیادہ سے زیادہ اضافے کے لیے دربار کو وہ تمام فتوے فراہم کیے جو عوام، صاحب نظر اور عوام دوست عالموں، اماموں اور صوفیوں کو کچلنے کے لیے استعمال کیے گئے۔ امام ابو حنفیہ، امام حنبل، امام مالک، امام شافعی کی تازیانوں سے ادھڑی ہوئی پشتیں ہمیں بادشاہوں کی ہوس اقتدار اور مطلق العنانیت کا قصہ سناتی ہیں۔ یہی وہ رویہ تھا جس نے ڈیڑھ ہزار برس میں روشن خیالی، آزاد فکر اور سائنسی سوچ کی راہ میں روڑے اٹکائے۔ حکمران طبقے نے مسلم عوام کے حقوق کو روندنے کا کوئی موقع ہاتھ سے

جانے نہیں دیا۔ بہت سے صوفیا نے تصوف کے پردے میں خلفا، بادشاہوں اور سلاطین کے زر خرید علما کے راستے سے ہٹ کر راہ نکالنے کی کوشش کی لیکن بیشتر اس کوشش میں جان سے گئے۔ ملحد، زندیق اور کافر کہلائے گئے۔ ابوالمنصور حلاج اس کی سامنے کی مثال ہے، جسے خلیفہ کے حکم سے قتل کیا گیا۔ امام ابن حزم کا مکتب خانہ جلادیا گیا۔ ان کی کتابیں نذرِ آتش ہوئیں۔ امام ابن تیمیہ کے ایک ہم عصر فقیہ ان کی شہرت اور مقبولیت سے اس قدر خائف ہوئے کہ انہوں نے خلیفہ وقت کو ان کے خلاف بھڑکانا شروع کیا۔ وہ زندان میں ڈالے گئے۔ ہسپانیہ کا قاضی القضاۃ ابن رشد پانچ پشتوں سے جس کے خاندان میں یہ عہدہ چلا آتا تھا، وہ ایک علمی مسئلے پر خلیفہ وقت سے اختلاف کے جرم میں ملاحدہ اور زندقہ میں شمار کیا گیا۔ اپنے عہدے سے معزول کیا گیا، مسجد قرطبہ کی سیڑھیوں پر اسے نمازیوں کے جوتے صاف کرنے کی خدمت پر مامور کیا گیا۔ نمازیوں کو حکم تھا کہ اس پر تھوکتے ہوئے مسجد میں داخل ہوں اور جب واپس جائیں تب بھی تھوکتے ہوئے جائیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس کی کتابیں چوک میں نذرِ آتش ہوئیں۔ تاہم ابن رشد کے انتقال کے پچاس برس پورے ہونے سے پہلے ان کی اہم کتابیں عبرانی اور لاطینی میں ترجمہ ہوئیں اور یورپ میں نشاۃ الثانیہ کے چراغ روشن ہوئے۔

محمود غزنوی کے پے درپے حملے ہندوستان کو روندتے رہے۔ سترہویں حملے میں سومنات کا بت پاش پاش کیا گیا اور اس کے بعد خلجیوں، غوریوں، لودھیوں نے ہندوستان میں اپنی اپنی سلطنتیں قائم کیں۔ مغل سب سے آخر میں آئے لیکن وہ لٹیرے نہیں تھے۔ ہندوستان کی سرزمین پر وہ رچ بس گئے۔ ان کا زوال، انگریزوں کا عروج اور اس کے بعد بیسویں صدی کی ابتدا سے آزادی کی تحریک سامنے کی بات ہے۔ ہندوستانیوں کی جنگ آزادی انگریزوں کی سیاسی چالوں کے سبب ہندوستان کی تقسیم پر منتج ہوئی اور اسی کے بعد پاکستان کی کہانی شروع ہوتی ہے۔

سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد اٹھارویں اور انیسویں صدی کے دوران ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان کشیدگی کے چند واقعات ملتے ہیں لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ دونوں مذاہب کے تمام لوگ پورے ہندوستان میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہوگئے ہوں۔ ہندوستان پر مسلمانوں نے سینکڑوں سال حکمرانی کی۔ ایک متنوع اور رنگا رنگ معاشرے میں بسا اوقات تنازعات کا پیدا ہونا کوئی غیر معمولی بات نہیں تھی۔ ان تنازعات میں

نسلی، لسانی، مذہبی، علاقائی اور طبقاتی رنگ ضرور جھلکتا تھا لیکن انہوں نے کبھی باضابطہ مذہبی عسکریت پسندی اور دہشت گردی کی شکل اختیار نہیں کی۔ ہندوستان کو اپنی نوآبادی بنانے کے بعد برطانیہ نے مذہب کو استعمال کرتے ہوئے برصغیر کو سیاسی طور پر تقسیم کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ دنیا کے بارے میں برطانیہ کا تصور مذہبی تقسیم پر مبنی تھا۔ ان کے نزدیک یورپ مسیحی، ہندوستان ہندو، مشرقِ وسطیٰ مسلمان، مشرقِ بعید بودھ خطے تھے۔ اپنی اسی سوچ اور سیاسی حکمت عملی کے تحت انہوں نے ہندوستان پر قبضہ کرنے کے بعد اس کے لوگوں کو سیاسی طور پر بھی مذہبی بنیادوں پر تقسیم کرنا شروع کر دیا۔ 1865 میں شمالی مغربی صوبوں میں مردم شماری کرائی گئی تھی جس میں ذات، مذہب، پیشہ اور عمر کے زمرے شامل تھے۔ اس کے بعد 1872 میں برطانوی حکومت کے تحت پہلی کل ہند مردم شماری کرائی گئی تھی۔

انگریز 1857 کی جنگ آزادی سے سخت خوفزدہ ہوئے کیوں کہ اس جنگ میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے۔ وہ سمجھ گئے تھے کہ طویل عرصے تک ہندوستان پر حکمرانی کرنے کے لیے اس اتحاد کو توڑنا ضروری ہے۔ لوگوں کو تقسیم کرنے کے لیے برطانیہ نے اس نظریے کو فروغ دیا کہ ہندوستان میں ہندو اور مسلمان دو الگ الگ قومیں آباد ہیں۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے جان بوجھ کر جداگانہ حق رائے دہی کا نظام متعارف کرایا تاکہ مسلم ووٹر مسلمان امیدواروں کو جب کہ ہندو ووٹر ہندو امیدوار کو ووٹ دیں۔ اس حکمت عملی کے ذریعے ہندوستان میں مذہب کی بنیاد پر سیاسی تقسیم پیدا ہو گئی جس کے منفی اثرات رونما ہوئے اور ہندوستان کے مخلوط سماج میں دراڑیں پڑنی شروع ہو گئیں۔

مذہبی تقسیم وقت گزرنے کے ساتھ پیچیدہ اور خطرناک شکل اختیار کر گئی۔ 1882 میں تامل ناڈو میں ہندو مسلم فساد ہوا۔ 1920 اور 1921 میں مالابار، 22-1921 میں بنگال اور بہار، 1924 میں کوہاٹ میں ہندو مسلم فسادات ہوئے۔ لیکن اس کے بعد مذہبی کشیدگی میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا اور اپریل 1924 اور مارچ 1925 کے دوران ہندوستان کے 11 مختلف شہروں جبکہ اپریل 1925 اور مارچ 1926 کے درمیان بنگال، یوپی، سی پی، بمبئی، برار، گجرات، شعلہ پور اور پھر تقریباً ہر آنے والے سال میں فسادات کی شدت اور تعداد میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ 1927 سے لے کر 1939 تک ہندوستان کے ہر حصے میں مجموعی طور پر سینکڑوں ہندو مسلم فسادات ہوئے۔ ان میں نومبر 1939 میں سندھ کے شہر سکھر میں

ہونے والے فسادات بھی شامل ہیں جن میں بھاری جانی نقصان ہوا۔ بعد ازاں، 1946 میں کلکتہ، نواکھالی فرقہ وارانہ فسادات کی زد میں آئے۔

مذہبی تقسیم کو سیاسی اور انتخابی شکل دینے کے لیے برطانوی پارلیمنٹ نے انڈین کونسل ایکٹ 1909 منظور کیا جس میں تمام شہریوں کی بجائے مخصوص طبقات کے لوگوں کو حق رائے دہی دیا گیا تھا۔ ان میں زمیندار، سرمایہ دار اور چند دیگر پیشوں کے سرکردہ افراد شامل تھے۔ اس ایکٹ کے تحت لیجسلیٹو کونسلوں کی نشستیں جداگانہ طرز انتخابات کے ذریعے مذہبی بنیاد پر مخصوص کر دی گئی تھیں۔ اس طرح انتخابی عمل میں مذہبی فرقہ واریت کے بیج بو دیے گئے۔ بعد ازاں، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1919 لایا گیا جو 1909 کے ایکٹ سے قدرے بہتر تھا۔ لیکن اس میں جداگانہ انتخاب کے دائرے کو مزید وسیع کر دیا گیا تھا اور مسلمانوں کے علاوہ سکھوں کے لیے بھی الگ نشستیں مختص کر دی گئی تھیں۔ اس قانون کے مطابق بھی حق رائے دہی کو محدود رکھا گیا تھا اور یہ حق جائیداد رکھنے والوں، مالدار زمینداروں، انکم یا میونسپل ٹیکس ادا کرنے والوں اور بعض دوسرے شعبوں سے وابستہ افراد کو دیا گیا تھا۔ لیکن جب ایک فرد ایک ووٹ کی بنیاد پر بالغ حق رائے دہی کا مطالبہ زور پکڑنے لگا تو گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935 منظور کیا گیا۔ اس قانون کے تحت بھی ہندوستان کے تمام شہریوں کو حق رائے دہی سے محروم رکھتے ہوئے محدود حق رائے دہی کو برقرار رکھا گیا۔ تاہم، وفاقی اور صوبائی اسمبلیوں میں نمائندگی کا دائرہ زیادہ وسیع کر دیا گیا۔ 1937 کے انتخابات میں مسلم لیگ کو مسلم ووٹروں کی حمایت نہیں ملی اور کانگریس کو بھاری کامیابی حاصل ہوئی۔ مسلم لیگ 482 نشستوں میں سے صرف 109 پر کامیابی حاصل کر سکی۔ اس وقت تک برطانیہ نے ہندوستان کی تقسیم کا حتمی فیصلہ نہیں کیا تھا۔ 46-1945 کے انتخابات سے قبل، تقسیم کے حوالے سے صورت حال واضح ہو چکی تھی اور یہ امر یقینی تھا کہ ہندوستان کو مذہبی بنیاد پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ وہ مرحلہ تھا کہ جب برطانیہ کے رائج کردہ جداگانہ طرز انتخاب نے ان کے منصوبے کی تکمیل میں اہم کردار ادا کیا۔ محدود حق رائے دہی کی بنیاد پر ہونے والے مرکزی اسمبلی کے انتخابات میں جن 102 نشستوں پر انتخابات ہوئے، ان میں کانگریس کو 59، مسلم لیگ کو 30، اور اکالی دل کو 2 نشستوں پر کامیابی حاصل ہوئی۔ صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات میں مسلم لیگ نے 87 فیصد نشستیں جیت لیں۔ ان انتخابات سے ثابت ہوا کہ مسلم لیگ کو ہندوستان کے مسلمانوں کی

اکثریت کی حمایت حاصل ہو گئی ہے۔ مسلم لیگ کو تمام مسلم حلقوں میں کامیابی ضرور ملی لیکن وہ کوئی اور نشست لینے میں کامیاب نہیں ہو سکی۔ اس طرح وہ سیاست کے مرکزی دھارے سے نکل کر ایک فرقہ وارانہ جماعت بن گئی۔ مذہب کی بنیاد پر برطانیہ نے جس سیاسی تقسیم کے بیج بوئے تھے اس کے ثمر آنے کا وقت اب آچکا تھا۔

برطانوی ہندوستان 1947 میں فرقہ وارانہ طور پر تقسیم ہو گیا اور پاکستان معرض وجود میں آیا۔ ہندوستان کی تقسیم کے بعد ہندو مسلم فرقہ وارانہ کشیدگی اور قتل عام میں 10 لاکھ سے زیادہ لوگ قتل کیے گئے اور پونے دو کروڑ سے زیادہ لوگوں کو اپنا گھر بار چھوڑ کر دربدر ہونا پڑا۔ اس کے علاوہ اربوں روپے کی املاک تباہ ہوئی۔ ایک وہ تقسیم تھی جو نظر آتی تھی لیکن ایک غیر مرئی تقسیم بھی رونما ہو چکی تھی۔ لاکھوں خاندان برباد ہو گئے تھے۔ جغرافیہ تبدیل ہو گیا۔ تاریخ کو غلط انداز میں بیان کیا جانے لگا، صدیوں سے چلی آرہی روایات پارہ پارہ ہو گئیں۔

پاکستان وجود میں ضرور آگیا لیکن وہ ایک جدید قومی ریاست میں تبدیل نہیں ہو سکا، ہندو اکثریت سے الگ ہونے کے بعد معاشرہ معمول پر کیوں نہ آسکا، اس میں مذہبی انتہا پسندی اور فرقہ وارانہ کشیدگی کا غلبہ کیوں ہو گیا اور وہ کون سے حقائق تھے جنہیں تسلیم کرنے سے انکار کیا گیا لیکن بعد ازاں وہ درست ثابت ہوئے۔ یہ وہ سوال ہیں جن کا معروضی اور حقیقت پسندانہ تجزیہ کیے بغیر پاکستانی سماج اس سنگین سیاسی، سماجی اور معاشی بحران سے نہیں نکل سکے گا جو گزرے دن کے ساتھ سنگین سے سنگین تر ہوتا جا رہا ہے۔

پاکستان کے ایک قومی ریاست میں تبدیل نہ ہونے کے کئی اسباب تھے۔ اس کی پہلی اور سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ پاکستان قومیت کے جدید تصور کی بجائے مذہبی قومیت کی بنیاد پر تشکیل دیا گیا تھا۔ جناح صاحب کا موقف یہ تھا کہ ہندوستان میں ہندو اور مسلمان دو قومیں رہتی ہیں جو نہ صرف مذہبی بلکہ تاریخی، تہذیبی اور معاشرتی حوالے سے بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ وہ ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد نہیں کر رہے تھے بلکہ ان کا کہنا تھا کہ جب برطانیہ ہندوستان کو آزاد کرے تو اسے دو حصوں میں تقسیم کر دے۔ پاکستان مسلم اکثریتی جب کہ ہندوستان ہندو اکثریتی صوبوں پر مشتمل ہو۔ اس کے برعکس کانگریس کا مطالبہ تھا کہ ہندوستان میں رہنے والوں کے درمیان کوئی تفریق روا نہیں رکھی جانی چاہیے اور یہاں رہنے والے تمام لوگ ہندوستانی ہیں۔ برطانیہ کا دوسری جنگ عظیم کے آغاز سے قبلہندوستان سے

جانے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ برطانیہ دوسری جنگ عظیم کا فاتح ضرور تھا لیکن اس فتح کی اسے بھاری قیمت چکانی پڑی تھی۔ وہ مالی طور پر اس حد تک دیوالیہ ہو گیا تھا کہ اس نے امریکا سے بھاری قرضے لیے۔ برطانیہ اپنی نوآبادیوں کو آزاد کرنے پر مجبور ہو گیا اور اس نے ہندوستان سے بھی فوراً واپس جانے کا ارادہ کر لیا۔ برطانیہ، کمیونسٹ سوویت یونین سے سخت خوفزدہ تھا جو اس جنگ کے بعد مزید طاقتور ہو کر ابھرا تھا۔ انڈین نیشنل کانگریس، بالخصوص پنڈت جواہر لعل نہرو، سوشلسٹ فکر سے متاثر تھے اور سوویت یونین کی طرف ایک فکری جھکاؤ رکھتے تھے اس لیے برطانیہ ایک ایسا متحدہ ہندوستان چھوڑ کر نہیں جانا چاہتا تھا جو مغرب کی بجائے سوویت یونین کا حامی ہو۔ اسے خطرہ تھا کہ ایسا کرنے کی صورت میں جنوبی ایشیا سمیت پورا خطہ مغرب کے سیاسی اور معاشی حلقہ اثر سے نکل جائے گا۔ لہٰذا اس نے ہندوستان کو مذہب کی بنیاد پر تقسیم کر کے پاکستان تخلیق کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ پاکستان ایک ایسا نیا ملک بن گیا جو معاشی اور صنعتی طور پر انتہائی پسماندہ تھا۔ اپنی معاشی اور علاقائی سلامتی کے لیے مغرب بالخصوص امریکا کی شکل میں ابھرنے والی نئی عالمی طاقت پر انحصار کرنا اس کی ناگزیر ضرورت تھی۔ اسلام کے نام پر قائم ہونے کے باعث وہ ایک کمیونسٹ مخالف نظریاتی ریاست تھا۔ جناح صاحب متعدد بار کمیونزم کے خلاف اپنے خیالات کا اظہار کر کے برطانوی حکمرانوں کو اس حوالے سے بالواسطہ مطمئن بھی کر چکے تھے۔

پہلی اور دوسری عالمی جنگ میں برٹش انڈین آرمی میں شامل لاکھوں ہندوستانی فوجیوں نے حصہ لیا تھا۔ ایک اندازے کے مطابق دوسری جنگ عظیم میں برٹش انڈین آرمی میں 25 لاکھ ہندوستانی فوجی شامل تھے۔ جس میں تقریباً 38 سے 40 فیصد فوجی مسلمان تھے جن کی اکثریت پنجاب اور سرحد سے تعلق رکھتی تھی۔ برطانیہ کا خیال تھا کہ اس کی تیار کردہ طاقت ور فوج رکھنے والا پاکستان خطے میں سوویت اثرات کو روکے گا اور کسی جنگ کی صورت میں مغرب کی فرنٹ لائن اسٹیٹ کا کردار ادا کرے گا۔ یہی وجہ تھی کہ برطانوی دور میں راولپنڈی ناردرن کمانڈ کا ہیڈ کوارٹر تھا۔ امریکا اور اس کے اتحادیوں کی نظر میں موجودہ پاکستان (ماضی کا مغربی پاکستان) زیادہ اہمیت رکھتا تھا اور مشرقی پاکستان (موجودہ بنگلہ دیش) اس کے لیے غیر اہم تھا جس کی تصدیق 1971 کی جنگ میں امریکا کی پالیسی سے بخوبی ہوتی ہے۔ یہ وہ عوامل تھے جو اس امر کا تعین کرنے والے تھے کہ 1947 میں تخلیق پانے والا ملک مستقبل میں کیا سمت

اختیار کرنے والا ہے۔ جناح صاحب کو اس حقیقت کا ادراک نہیں تھا کہ انہوں نے پاکستان کا مقدمہ لڑنے کے لیے جو دلائل دیے ہیں وہ بادی النظر میں کافی وزنی اور قائل کر دینے والے نظر آتے ہیں لیکن اس امر کا اندازہ نہیں تھا کہ جب ہندوستان کے مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک ملک وجود میں آجائے گا تو ہندوستان میں پاکستان کے حق میں دیے گئے دلائل کی اہمیت ختم ہو جائے گی۔ انہیں اس کا بھی علم نہیں تھا کہ غالب مسلم اکثریت رکھنے والے نئے ملک میں جو نئے حقائق اور تضادات ابھر کر سامنے آئیں گے ان کی نوعیت کیا ہو گی اور انہیں کس طرح حل کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر غیر منقسم ہندوستان میں ہر مسلک اور مکتبہ فکر رکھنے والے مسلمان اور ان کے رہنماؤں کی حمایت حاصل کرنے کے لیے انہیں یہ باور کرایا گیا تھا کہ نو تخلیق اسلامی ملک میں وہ اپنے عقائد پر عمل کرنے میں مکمل آزاد ہوں گے۔ اس حکمت عملی کے تحت انہوں نے شیعہ اور سنی مسلمانوں اور ان سے تعلق رکھنے والے ذیلی مسالک کی حمایت حاصل کی۔ وہ خود اثنا عشری شیعہ تھے جس کے ماننے والے تحریک پاکستان کے پر جوش حامی تھے۔ سنی مسلمانوں کے بریلوی اور دیو بند مسلک کے کئی اہم مذہبی رہنماؤں کی حمایت انہیں حاصل تھی۔ احمدی جماعت کے سر کردہ رہنما بھی مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کی تقسیم کے حامی تھے۔ بات صرف یہیں تک محدود نہیں تھی بلکہ کمیونسٹ پارٹی نے بھی تقسیم ہند اور پاکستان کی تخلیق کی حمایت کی تھی۔ پارٹی کے بہت سے سر کردہ رہنما مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے ان میں میاں افتخار الدین کا نام بہت نمایاں تھا۔ پنجاب میں مسلم لیگ کے لیے مسلمان کسانوں کی حمایت حاصل کرنے اور انتخابی منشور تیار کرنے میں کمیونسٹ دانشوروں نے اہم کردار کیا تھا۔

آزادی کے اعلان سے محض چند دن پہلے 11 اگست 1947 کو محمد علی جناح نے دستور ساز اسمبلی میں جو تقریر کی وہ دراصل متضاد فکر اور عقائد اور مسلک رکھنے والے مسلمانوں کو یہ یقین دلانے کی ایک ناکام کوشش تھی کہ انہوں نے ان سے جو وعدے کیے ہیں وہ پورے کیے جائیں گے اور پاکستان پر اکثریتی مسلک کی شریعت اور فقہ کو جبراً نافذ نہیں کیا جائے گا۔ مزید برآں، اس میں اقلیتوں کی آزادی کی جو بات کی گئی ہے اس کا مقصد آزاد ہونے والے ہندوستان کو یہ پیغام دینا تھا کہ پاکستان میں اقلیتیں محفوظ ہیں لہٰذا ہندوستان میں مسلم اقلیتی صوبوں کے

مسلمانوں کے ساتھ امتیازی سلوک نہ کیا جائے۔ اس تقریر کا عموماً ایک حصہ ہی سامنے آتا ہے۔ درست تجزیے کے لیے پوری تقریر کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس تقریر میں انہوں نے کہا تھا:

میں خلوص دل کے ساتھ یہ امید کرتا ہوں کہ آپ کی مدد اور تعاون کے ساتھ ہم اِس آئین ساز اسمبلی کو دُنیا کے لیے ایک مثال بنائیں گے۔ آئین ساز اسمبلی کو دو اہم فریضے سرانجام دینے ہیں۔ پہلا، انتہائی کٹھن اور ذمہ دارانہ کام پاکستان کا مستقبل کا آئین بنانا اور دوسرا پاکستان کے وفاقی قانون ساز ادارے کی حیثیت سے مکمل خود مختاری کے ساتھ اپنے فرائض کی انجام دہی ہے۔ ہمیں اپنی بہترین کاوشیں پاکستانی مقننہ کے لیے ایک عبوری آئین اپنانے کے لیے صَرف کرنی ہوں گی۔ آپ اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ نہ صرف ہم خود بلکہ، میرے خیال میں تو ساری دُنیا ہی اس بے مثال طوفانی انقلاب پر حیرت زدہ ہے جس کے نتیجے میں برصغیر میں دو آزاد اور خود مختار ریاستیں وجود میں آئی ہیں۔ امر واقعہ ہے کہ ایسی کوئی مثال یا دُنیا کی تاریخ میں ایسی کوئی نظیر اس سے پہلے موجود نہیں۔ اس عظیم برصغیر میں جہاں ہر نوع کے لوگ بستے ہیں ایک ایسا منصوبہ نافذ کیا گیا ہے جو عظیم الشان، انجانا اور بے مثل ہے۔ اور اس حوالے سے اہم ترین امر یہ ہے کہ ہم نے اسے پُرامن طریقے سے عظیم نوعیت کے ارتقائی عمل کے ذریعے حاصل کیا ہے۔

اس اسمبلی میں اپنے پہلے فریضے کے بارے میں، اِس وقت میں کوئی بہت گہری بات نہیں کر سکتا لیکن میں اُن چند چیزوں کے بارے میں ضرور بات کرنا چاہوں گا جو میری سمجھ میں آتی ہیں۔ پہلی اور نہایت اہم بات جس پر میں زور دینا چاہوں گا یہ ہے: یاد رکھیے کہ اب آپ ایک خود مختار قانون ساز ادارہ ہیں اور آپ کو سارے اختیارات حاصل ہیں۔ اس کے نتیجے میں آپ پر بہت بھاری ذمہ داری عائد ہو جاتی ہے کہ آپ کسی طریقے سے فیصلہ سازی کرتے ہیں۔ اپنے مشاہدے پر مبنی جو پہلی بات میں کرنا چاہوں گا وہ یہ ہے: مجھے کوئی شبہ نہیں کہ آپ لوگ اس بات پر مجھ سے متفق ہوں گے کہ کسی بھی حکومت کی پہلی ذمہ داری قانون اور امن عامہ قائم کرنا ہے، تاکہ ریاست شہریوں کی زندگی، املاک اور مذہبی عقائد کو مکمل تحفظ فراہم کرے۔ جو دوسرا خیال مجھے آتا ہے وہ یہ ہے: ہندوستان جن بڑی لعنتوں میں گرفتار تھا اُن میں سے ایک۔۔ میں یہ نہیں کہتا کہ باقی ممالک اس سے پاک ہیں، لیکن، میرے خیال میں ہماری صورت حال بدترین ہے۔۔ رشوت اور کرپشن ہیں۔ یہ حقیقی معنوں میں ایک زہر ہیں۔ ہمیں لازماً ان چیزوں کے ساتھ آہنی ہاتھوں سے نپٹنا ہوگا اور مجھے اُمید ہے کہ آپ لوگ اس حوالے سے مناسب اقدامات اٹھائیں گے اور یہ اسمبلی اس حوالے سے ممکنہ تیزی کے ساتھ کام کرے گی۔

چور بازاری ایک اور لعنت ہے۔ مجھے معلوم ہے کہ چور بازاری کرنے والے اکثر پکڑے جاتے اور سزا پاتے ہیں۔ بعض اوقات انہیں عدالت سے سزا ملتی ہے اور بعض اوقات انہیں جرمانے کیے جاتے ہیں۔ اب آپ کو اس عفریت سے نپٹنا ہے، جو آج ایک مہیب سماجی برائی

بن چکی ہے، خاص طور پر ان حالات میں جب ہمیں مستقل طور پر کھانے پینے اور دیگر اشیائے ضروریہ کی قلت کا سامنا ہے۔ وہ شہری جو چور بازاری کا مرتکب ہوتا ہے، میرے خیال میں، بڑے سے بڑے جرم سے بھی زیادہ سنگین اور بدترین جرم کر رہا ہوتا ہے۔ چور بازاری کرنے والے اشخاص حقیقی معنوں میں باخبر، ذہین اور عموماً ذمہ دار لوگ ہوتے ہیں، اور جب وہ چور بازاری کے دھندے میں ملوث ہوں تو، میرے خیال میں، انہیں سخت ترین سزا دی جانی چاہیے کیونکہ یہ لوگ اجناس اور اشیائے ضروریہ کے کنڑول اور اسے چلانے کے پورے نظام کو درہم برہم کرتے ہیں اور اس کے نتیجے میں احتیاج اور بھوک پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات تو صورت حال موت تک پہنچ جاتی ہے۔ جو اگلی بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے: یہاں جو صورت حال بھی ہے وہ، کئی دوسری اچھی اور بری دونوں طرح کی چیزوں کے ساتھ، ہمیں وراثت میں ملی ہے۔ یہ بدترین برائیاں اقرباپروری اور مفاد پرستی ہیں۔ میں یہ بات بالکل واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں کسی قسم کی مفاد پرستی، اقرباپروری یا خود پر اثر انداز ہونے کی کوئی بلاواسطہ یا بالواسطہ کوشش ہر گز ہر گز برداشت نہیں کروں گا۔ جب بھی میرے علم میں یہ بات آئی کہ یہ برائی کہیں جاری ہے یا پھیل رہی ہے تو میں کوئی بڑا چھوٹا دیکھے بغیر اسے ہر گز معاف نہیں کروں گا۔

میں جانتا ہوں کہ ایسے لوگ موجود ہیں جو ہندوستان کے بٹوارے اور پنجاب اور بنگال کی تقسیم سے اتفاق نہیں کرتے۔ اس کے خلاف بہت کچھ کہا جا چکا ہے، لیکن اب اسے قبول کیا جا چکا ہے تو یہ ہم میں سے ہر ایک کی ذمہ داری ہے کہ وہ خلوص کے ساتھ اسے قبول کرے اور باوقار انداز میں اُس معاہدے کے مطابق روبہ عمل ہو جو اب فیصلہ کن ہے اور جس کی پابندی سب پر لازم ہے۔ لیکن آپ کو یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہیے کہ، جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، یہاں برپا ہونے والا یہ عظیم انقلاب بے نظیر ہے۔ دونوں برادریوں کے مابین، جہاں کہیں ایک برادری اکثریت اور ایک اقلیت ہے، پائے جانے والے جذبات آسانی سے سمجھے جا سکتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جو کچھ کیا جا چکا ہے اس کے برعکس کرنا ممکن بھی تھا؟ تقسیم ہو کر رہنی تھی۔ دونوں اطراف میں، ہندوستان اور پاکستان، لوگوں کے ایسے گروہ موجود ہیں جو شاید اس بات سے اتفاق نہ کریں، جو اسے پسند نہ کرتے ہوں، لیکن میرے خیال میں کوئی اور حل موجود نہ تھا اور مجھے یقین ہے کہ مستقبل کی تاریخ بھی اسی چیز کے حق میں فیصلہ سنائے گی۔ مزید برآں آگے چل کر عملی تجربہ بھی اس بات کو ثابت کر دے گا کہ ہندوستان کے آئینی مسئلے کا یہی واحد حل تھا۔ میرے خیال میں تو متحدہ ہندوستان کا کوئی بھی تصور کار گر نہ ہوتا اور اس پر اصرار کا نتیجہ بدترین تباہی کے سوا کچھ اور نہ نکلتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خیال درست ہو؛ ہو سکتا ہے کہ یہ خیال غلط ہو؛ ابھی اس کا فیصلہ ہونا باقی ہے۔ اسی طرح سے اس تقسیم کے حوالے سے ہر دو ملکوں میں اقلیتوں کے سوال سے بچ نکلنا ناممکن امر تھا۔ اب اس سے مفر ممکن نہیں رہا۔ اس کے علاوہ کوئی حل نہیں ہے۔ اب ہمیں کیا کرنا ہو گا؟ اب اگر ہم اس عظیم مملکت پاکستان کو خوشحال اور ترقی یافتہ دیکھنا

چاہتے ہیں تو ہمیں پورے دل و جان سے اس کے عوام، خصوصاً ناداروں کی فلاح و بہبود کے کام میں جت جانا ہوگا۔ اگر آپ نے ماضی اور پچھلی عداوتوں کو بھلا کر باہمی تعاون کے جذبے کے ساتھ کام کیا تو کامیابی آپ کا مقدر ٹھہرے گی۔ اگر آپ ماضی کی روش سے چھٹکارا پا کر اس جذبے کے ساتھ کام کریں کہ ہر فرد، چاہے اس کا تعلق کسی بھی برادری سے ہو، ماضی میں اس کا آپ سے کیسا بھی تعلق رہا ہو، اس کے رنگ نسل اور ذات سے قطع نظر، وہ اول، اوسط اور آخر، مساوی مراعات، حقوق اور فرائض رکھنے والا، اس مملکت کا شہری ہے، اگر آپ اس جذبے سے کام لیں گے تو آپ کی ترقی کی کوئی حد نہ ہو گی۔ میں اس بات پر جتنا زیادہ زور دوں وہ کم ہو گا۔ ہمیں اسی جذبے کے ساتھ کام کا آغاز کرنا چاہیے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اکثریتی و اقلیتی برادری، ہندو برادری اور مسلمان برادری۔۔ کیونکہ خود مسلمانوں کے بیچ آپ کو پٹھان، پنجابی، شیعہ، سنی جیسی تفریق دکھائی دیتی ہے؛ ہندوؤں کے مابین آپ کو برہمن، ویش، کھتری کے ساتھ ساتھ بنگالی، مدراسی وغیرہ جیسی تفریق نظر آتی ہے۔۔ کے تفرقات دم توڑ جائیں گے۔

در حقیقت اگر آپ مجھ سے پوچھیں تو ہندوستان کے لیے آزادی و خود مختاری حاصل کرنے کی راہ میں سب سے بڑی رُکاوٹ یہی شے تھی۔ اگر یہ سب کچھ نہ ہوتا تو ہم بہت پہلے ہی آزادی حاصل کر چکے ہوتے۔ کوئی طاقت کسی دوسرے ملک کو غلام نہیں رکھ سکتی، اور خاص طور پر چالیس کروڑ آبادی کے ملک کو غلام نہیں رکھا جا سکتا۔ اگر یہ تفرقے موجود نہ ہوں تو کوئی آپ کو مفتوح نہیں بنا سکتا، اور اگر ایسا ہو جائے، تو کسی کے لیے بھی اپنا اقتدار طویل عرصہ تک برقرار رکھنا ممکن نہیں۔ لہٰذا ہمیں اس سے لازماً سبق سیکھنا چاہیے۔ آپ آزاد ہیں؛ آپ اپنے مندروں میں جانے کے لیے آزاد ہیں، آپ اپنی مساجد یا اس مملکت پاکستان میں کسی بھی اور عبادت گاہ میں جانے کے لیے آزاد ہیں۔ آپ کا تعلق خواہ کسی بھی مذہب، ذات یا نسل سے ہو اس بات کا امورِ مملکت سے کچھ لینا دینا نہیں۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ تاریخ گواہ ہے کہ انگلستان میں کچھ عرصہ پہلے تک صورت حال ہندوستان سے بھی کہیں زیادہ دگرگوں تھی۔ رومن کیتھولک اور پروٹیسٹنٹ ایک دوسرے کے گلے کاٹتے تھے۔ حتیٰ کہ آج بھی کچھ ریاستیں ایسی موجود ہیں جہاں امتیاز برتا جاتا ہے اور ایک خاص طبقے کے خلاف پابندیاں عائد کی جاتی ہیں۔ خدا کا شکر ہے، ہمیں اُن دِنوں میں آغاز نہیں کرنا پڑ رہا۔ ہم اُن دنوں میں آغاز کر رہے ہیں جہاں کسی ایک نسل یا برادری اور دوسری کے مابین کوئی تفاوت و امتیاز باقی نہیں۔ ہم اس بنیادی اصول کے ساتھ آغاز کر رہے ہیں کہ ہم سب ایک مملکت کے شہری اور مساوی شہری ہیں۔ انگلستان کے لوگوں نے طویل عرصہ تک درپیش حقائق کا سامنا اور اپنی حکومت کی طرف سے لادا جانے والا بوجھ اٹھایا، انہوں نے قدم قدم انگاروں پر چل کر یہ منزل پائی۔ آج آپ عدل سے کام لیتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ رومن کیتھولک یا پروٹیسٹنٹ موجود ہی نہیں ہیں؛ جو موجود ہے وہ کوئی اور نہیں صرف ایک شہری ہے، برطانیہ عظمیٰ کا مساوی شہری اور وہ سب ایک قوم کے افراد ہیں۔ اب ہمیں اسی شے کو

اپنے لیے نمونہ بنانا ہوگا اور آپ دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندو ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے، مذہبی معنوں میں نہیں کیونکہ یہ تو ہر فرد کا ذاتی عقیدہ ہے، بلکہ سیاسی معنوں میں بحیثیت ایک مملکت کے شہری کے۔

حضرات، میں آپ لوگوں کا مزید وقت نہیں لینا چاہتا اور ایک بار پھر خود کو دیے جانے والے اعزاز پر آپ کا شکر گزار ہوں۔ میں ہمیشہ عدل اور منصفانہ مواقع کے اصول پر بغیر کسی، جیسے کہ سیاسی زبان میں کہا جاتا ہے، تعصب اور بدنیتی سے، دوسرے لفظوں میں جانبداری اور منظور نظری سے گریز کرتے ہوئے عمل پیرا رہوں گا۔ میرے رہنما اصول عدل اور مکمل غیر جانبداری ہوں گے اور مجھے یقین ہے کہ آپ کی مدد اور تعاون کے ساتھ میں پاکستان کو دنیا کی عظیم ترین مملکتوں میں سے ایک بنانے کی توقع رکھ سکتا ہوں۔

11 اگست کی تقریر اس وقت کی گئی جب تقسیم کا اعلان ہو چکا تھا، ہندوستان کے مختلف حصوں بالخصوص پنجاب میں فرقہ وارانہ جنون اپنے عروج پر تھا اور بہیمانہ قتل کی ہولناک داستانیں رقم ہو رہی تھیں۔ اس ماحول میں جناح صاحب کی تقریر کو کئی حلقوں کی جانب سے کوئی اہمیت نہیں دی گئی کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ اگر پاکستان کو ایک سیکولر اور جمہوری ریاست ہی بننا تھا تو پھر ہندوستان کو تقسیم کرنے کی کیا ضرورت تھی، اس طرح کے ہندوستان کا وعدہ تو انڈین نیشنل کانگریس بھی کر رہی تھی۔ مخالفت کی شدت کا اندازہ یوں لگایا جاسکتا ہے کہ اس تقریر کی اشاعت روک دی گئی، صرف ایک انگریزی اخبار ڈان میں یہ تقریر شائع ہوئی۔ اس تقریر کو نصاب کا حصہ نہیں بنایا گیا اور نہ ریاستی سطح پر اس تقریر میں بیان کردہ موقف کبھی تسلیم کیا گیا۔ جناح صاحب نے مستقبل میں خود کو بھی ان خیالات کے دوبارہ اظہار سے باز رکھا۔ بلکہ اس کے اثرات زائل کرنے کے لیے مختلف مواقع پر جو تقاریر کی گئیں ان میں اس بات پر زور دیا گیا کہ پاکستان کو شریعت کے اصولوں پر چلایا جائے گا۔ وہ اپنی بود و باش اور طرز زندگی میں سیکولر تھے لیکن تحریک پاکستان کے دوران انہوں نے مذہب کی بنیاد پر دو قومی نظریے کی وکالت کی تھی۔ جناح صاحب نے اپنی کسی تقریر میں یہ نہیں کہا تھا کہ پاکستان ایک سیکولر ملک ہوگا اور ریاست کا کوئی مذہب نہیں ہوگا۔ یہ وہ دور تھا جب مسلم لیگ کے جلسوں میں ''پاکستان کا نعرہ کیا؟ لاالہ الااللہ'' کا نعرہ بڑے پرجوش انداز میں لگایا جاتا جو بعد میں ''پاکستان کا مطلب کیا؟ لاالہ الااللہ''

میں بدل گیا۔[1] قیام پاکستان کے بعد یہ نعرہ کافی عرصے تک نہیں سنائی دیا لیکن بعد ازاں، مذہبی جماعتوں نے اس نعرے کو اسلامی نظام کے قیام کے لیے اپنی جدوجہد کا دوبارہ ایک مرکزی نعرہ بنا دیا۔

11 اگست 1947 کی تقریر کے دوران جناح صاحب نے یہ اندازہ لگانے کی کوشش بھی کی تھی کہ پاکستان کو ایک جمہوری ریاست بنانے کے لیے فضا کتنی سازگار ہے۔ انہیں اندازہ ہو گیا کہ خود مسلم لیگ کے سرکردہ رہنما، کارکن اور مسلمان عوام ان کے بدلے ہوئے موقف کے حامی نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ایسی اسلامی ریاست کا قیام چاہتے ہیں جس کے بارے میں انہیں تقسیم سے قبل یقین دلایا گیا تھا۔ جناح صاحب خود کو ایک عملی اور حقیقت پسند انسان تصور کرتے تھے لٰہذا انہوں نے فوراً پسپائی اختیار کر لی اور اس کے بعد اپنے اس موقف کو کبھی کسی دوسری تقریر میں نہیں دہرایا بلکہ بار بار یہ یقین دلانے کی کوشش کی کہ پاکستان کو اسلام کے اصولوں پر شریعت کے مطابق چلایا جائے گا۔ اس حوالے سے 13 جنوری 1948 کو انہوں نے اسلامیہ کالج پشاور میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا "ہم نے پاکستان کا مطالبہ زمین کا ٹکڑا حاصل کرنے کے لیے نہیں کیا تھا بلکہ ہم ایک ایسی تجربہ گاہ حاصل کرنا چاہتے تھے جہاں ہم اسلام کے اصولوں کو آزما سکیں"۔

مولانا ابوالکلام آزاد کو جناح صاحب بہت تحقیر کی نگاہ سے دیکھا کرتے تھے اور انہیں کانگریس کے شو بوائے جیسے القاب سے بھی نوازا کرتے تھے۔ جناح صاحب کی 11 اگست 1947 کی تقریر کے بعد جامع مسجد دہلی میں پاکستان جانے والوں کے اجتماع میں مولانا آزاد نے جن خدشات کا اظہار کیا تھا وہ بعد ازاں بالکل درست ثابت ہوئے۔ ایک مسلمان عالم اور سیاستدان کی اس تاریخی تقریر کا مطالعہ ضروری ہے تاکہ یہ اندازہ لگایا جا سکے کہ اس وقت کے ہندوستان کے مسلم سماج میں کتنی گہری سیاسی تفریق اور تقسیم پائی جاتی تھی۔ آزاد کی تقریر کے اقتباسات:

> میرے عزیزو! آپ جانتے ہیں کہ وہ کون سی چیز ہے جو مجھے یہاں لے آئی ہے۔ میرے لئے شاہ جہاں کی اس یادگار مسجد میں یہ اجتماع کوئی نئی بات نہیں ہے۔ میں نے اُس زمانے میں جس پر لیل و نہار کی بہت سی گردشیں بیت چکی تھیں، تمہیں یہیں سے خطاب کیا تھا۔ جب تمہارے چہروں پر اضمحلال کی بجائے اطمینان تھا اور تمہارے دِلوں میں شک کی بجائے اعتماد۔ آج تمہارے چہروں کا

[1] یہ سیالکوٹ سے تعلق رکھنے والے پروفیسر اصغر سودائی کی نظم کا ایک مصرعہ تھا۔

اضطراب اور دِلوں کی ویرانی دیکھتا ہوں تو مجھے بے اختیار پچھلے چند برسوں کی بھولی بسری کہانیاں یاد آجاتی ہیں۔ تمھیں یاد ہے، میں نے تمھیں پکارا، تم نے میری زبان کاٹ لی؛ میں نے قلم اُٹھایا اور تم نے میرے ہاتھ قلم کر دیئے؛ میں نے چلنا چاہا، تم نے میرے پاؤں کاٹ دیے؛ میں نے کروٹ لینی چاہی، تم نے میری کمر توڑ دی۔ حتیٰ کہ پچھلے سات سال کی تلخ نوا سیاست جو تمھیں آج داغِ جدائی دے گئی ہے، اُس کے عہدِ شباب میں بھی میں نے تمھیں خطرے کی شاہراہ پر جھنجھوڑا، لیکن تم نے میری صدا سے نہ صرف احتراز کیا بلکہ غفلت وانکار کی ساری سنّتیں تازہ کر دیں۔ نتیجہ معلوم کہ آج اُن ہی خطروں نے تمھیں گھیر لیا ہے جن کا اندیشہ تمھیں صِراطِ مستقیم سے دور لے گیا تھا... ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہیں بیتا جب میں نے تم سے کہا تھا کہ دو قوموں کا نظریہ حیاتِ معنوی کے لیے مرض الموت کا درجہ رکھتا ہے۔ اِس کو چھوڑ دو۔ یہ ستون جن پر تم نے بھروسہ کیا ہے، نہایت تیزی سے ٹوٹ رہے ہیں۔ لیکن تم نے سُنی ان سُنی برابر کر دی اور یہ نہ سوچا کہ وقت اور اُس کی رفتار تمہارے لیے اپنا ضابطہ تبدیل نہیں کر سکتے۔ وقت کی رَفتار تھمی نہیں۔ تم دیکھ رہے ہو کہ جن سہاروں پر تمہارا بھروسہ تھا وہ تمھیں لاوارث سمجھ کر تقدیر کے حوالے کر گئے، وہ تقدیر جو تمہاری دماغی لغت کی منشاء سے مختلف مفہوم رکھتی ہے۔ یعنی تمہارے نزدیک فقدانِ ہمّت کا نام تقدیر ہے... آج زلزلوں سے ڈرتے ہو، کبھی تم خود ایک زلزلہ تھے۔ آج اندھیرے سے کانپتے ہو، کیا یاد نہیں کہ تمہارا وجود ایک اُجالا تھا! یہ بادلوں نے میلا پانی برسایا ہے، تم نے بھیگ جانے کے خدشے سے اپنے پائینچے چڑھا لیے ہیں۔ وہ تمہارے ہی اسلاف تھے جو سمندروں میں اُتر گئے، پہاڑوں کی چھاتیوں کو روند ڈالا۔ بجلیاں آئیں، تو اُن پر مسکرا دیے۔ بادل گرجے، تو قہقہوں سے جواب دیا۔ صرصر اُٹھی، تو اس کا رُخ پھیر دیا۔ آندھیاں آئیں تو اُن سے کہا کہ تمہارا راستہ یہ نہیں ہے۔ یہ ایمان کی جان کنی ہے کہ شہنشاہوں کے گریبانوں سے کھیلنے والے، آج خود اپنے ہی گریبانوں سے کھیلنے لگے اور خدا سے اِس درجہ غافل ہو گئے ہیں کہ جیسے اُس پر کبھی ایمان ہی نہیں تھا۔[2]

جناح صاحب اور مولانا ابوالکلام آزاد کے درمیان سوچ کا جو فرق تھا اب اس کے عملی امتحان کا وقت آگیا تھا۔ ہندوستان کی تقسیم کے اعلان سے قبل اور اس کے بعد جو فرقہ وارانہ قتلِ عام ہوا اس نے جناح صاحب کو ہلا کر رکھ دیا۔ ان کا خیال تھا کہ تقسیم کے بعد ہندو مسلم تنازعہ ختم ہو جائے گا لیکن ایسا نہیں ہوا۔ 6 جنوری 1948 کو کراچی میں فسادات شروع ہوئے یہ فساد اور جھگڑے ہندوؤں کی زمینیں اور املاک ہتھیانے کے لیے ہو رہے تھے۔ نارائن شاہین کے

[2] ابوالکلام آزاد، خطباتِ آزاد (حصہ اول)، مرتبہ مالک رام، ساہتیہ اکادیمی، نئی دلّی، 1974، ص343-337

مطابق فسادات کی رات جمشید نسروان جی جناح سے ملنے گئے تو انہوں نے ان کو شدید صدمے کی کیفیت میں پایا۔[3] انہوں نے ہندوؤں اور اقلیتوں کی جان و مال کے تحفظ کا وعدہ کیا تھا۔ وہ فسادات روکنے خود ڈی جے کالج پہنچے تو ہجوم نے ان کو آگے بڑھنے کی اجازت نہیں دی۔ وہ اقلیتوں کا دکھ لیے اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔[4] اب وہ یہ جان چکے تھے کہ نوآزاد پاکستان کے مسلم سماج میں مذہبی اقلیتوں کا کوئی مستقبل نہیں ہے لہٰذا انہوں نے اقلیتوں کے تحفظ پر بار بار اصرار کرنا شروع کر دیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد کو یقین تھا کہ تقسیم ہند دراصل مسلمانوں کی تقسیم ہے اور اس کے بھیانک نتائج ہندوستان کے ہندو اکثریتی صوبوں میں رہنے والے مسلمانوں پر پڑیں گے۔ کئی سو سال کے دوران ابھرنے والا ایک خوبصورت اور مخلوط مسلم سماج تقسیم کے نتیجے میں ختم ہو جائے گا۔ ان کی مذکورہ بالا تقریر اس امر کی عکاسی کرتی ہے۔ اب جناح صاحب کو بھی پاکستان کے ساتھ ہندوستان میں رہ جانے والی مسلم اقلیت کی فکر لاحق ہو گئی تھی جو پاکستان کے لیے بڑے پُرجوش تھے۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ تقسیم کے بعد ان مسلمانوں کا کیا ہو گا تو ان کا کہنا تھا کہ وہ مسلمانوں کی اکثریت کی آزادی کے لیے اپنی قربانی دیں گے۔ انہوں نے 11 اکتوبر 1948 کو سول، نیول، ملٹری اور ائیر فورس کے افسران سے خطاب کے دوران یہ موقف اختیار کیا کہ "ہندوستان میں رہ جانے والے اپنے مسلمان بھائیوں کو میری یہ نصیحت ہو گی کہ وہ جس ریاست (ہندوستان) میں ہیں اس کے لیے اپنی مصمم وفاداری کا مظاہرہ کریں"۔

جناح صاحب اپنے ہی پاکستان میں بالکل تنہا ہو گئے تھے۔ 14 اگست 1947 کے بعد پاکستان کی ریاست اور سماج مزید مسائل کا شکار ہو گیا۔ ایک طرف انگریزوں سے ورثے میں ملی ہوئی مضبوط سول اور فوجی بیوروکریسی تھی۔ ملک میں ان دو اداروں کے علاوہ کوئی اور منظم طبقہ یا گروہ نہیں تھا۔ مسلم لیگ کے زیادہ تر رہنما بڑے بڑے زمیندار تھے جو اپنی زمینداری بچانے کے لیے مسلم لیگ میں شامل ہو کر اس پر حاوی ہو چکے تھے۔ انہیں اقتدار میں رہنے کے لیے سول اور فوجی بیوروکریسی کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ جناح صاحب پاکستان کی تخلیق کے بعد صرف ایک سال ایک ماہ زندہ رہے۔ اپنی زندگی کے آخری دو ماہ انہوں نے شدید بیماری کی حالت میں گزارے، نوآزاد ریاست پر ان کی گرفت تقریباً ختم ہو چکی تھی۔ وزیراعظم لیاقت علی خان

[3] احمد سلیم، پاکستان اور اقلیتیں، مکتبہ دانیال، کراچی، 2000

[4] حسنین جمال، روزنامہ دنیا، 26 دسمبر 2017

مسلم لیگ کے زمیندار اور جاگیر دار رہنماؤں کی نمائندگی کرتے تھے۔ وہ قائدِ اعظم کو کچھ زیادہ پسند نہیں کرتے تھے۔ کیوں کہ حکومت کے سربراہ وہ تھے لیکن حکم ریاست کے رسمی سربراہ گورنر جنرل محمد علی جناح کا چلتا تھا۔ پاکسان میں لیاقت علی خان کا کوئی حلقہ نیابت نہیں تھا لہٰذا سول اور ملٹری بیوروکریسی ان کی اس کمزوری کا خوب فائدہ اٹھاتی تھی۔

جناح صاحب کا تصور خواہ کچھ بھی رہا ہو لیکن پاکستان کا مقدمہ جیتنے کے لیے انہوں نے یہ دلیل دی تھی کہ مسلمانوں کا مستقبل ایک سیکولر ہندوستان میں ممکن نہیں ہے لہٰذا مسلمانوں کو ایک الگ وطن دیا جائے جہاں وہ اسلام اور اس کے قوانین کے مطابق زندگی گزار سکیں۔ انہوں نے ایک بہترین وکیل کے طور پر مقدمہ جیت لیا۔ لیکن اس کے بعد یہ ممکن نہیں تھا کہ مذہب کے نام پر تخلیق ہونے والی ریاست سیکولر جمہوری ریاست میں تبدیل کر دی جائے۔ ایسا کرنا اس دلیل کی نفی تھی جو جناح صاحب نے پاکستان کے حق میں پیش کی تھی۔

پاکستان کے سماج کو ایک سیکولر، روشن خیال اور جمہوری بنانے کے حق میں کوئی بھی نہ تھا۔ سول اور فوجی ادارے اور اس کی اعلیٰ بیوروکریسی کا تحریک آزادی میں کوئی حصہ نہ تھا۔ وہ نو تخلیق پاکستان کے دو سب سے منظم اور طاقت ور ادارے تھے اس لیے انہوں نے اقتدارِ اعلیٰ پر قبضہ کر لیا۔ جاگیر دار اشرافیہ اور شمالی ہندوستان سے ہجرت کر کے آنیوالی تعلیم یافتہ اشرافیہ بھی سیکولر کی بجائے اسلامی نظام کی حامی تھی۔ یہ تمام عناصر جناح صاحب کے مخالف ہو چکے تھے۔ لہٰذا ان کی وفات کے صرف چھ ماہ بعد ہی قرارداد مقاصد منظور کر لی گئی۔ اس وقت کی مقننہ، دستور ساز اسمبلی میں سوائے کانگریس کے رکن کے علاوہ تمام ارکان نے اس قرارداد کی حمایت کی تھی۔ ان کے پاس اس قرارداد کی مخالفت کرنے کی کوئی منطق موجود نہیں تھی۔ اس قراداد کی حمایت شیعہ، سنی، احمدی سمیت تمام مکتبہ فکر کے ارکان کے ساتھ کمیونسٹ رہنما میاں افتخار الدین نے بھی کی جو 1945 میں مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ اسلامی نظام میں سوشلسٹ اصولوں کی پوری گنجائش موجود ہے۔ اسلام کے بارے میں ہر مکتبہ فکر رکھنے والے کی اپنی الگ تشریح تھی لیکن سب کا اس بات پر اتفاق تھا کہ پاکستان کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلایا جائے گا۔ یہ وہ مرحلہ تھا جب پاکستان کے سماج میں تنوع کو ختم کر کے ایک اسلامی معاشرہ تشکیل دینے کے آئینی و قانونی عمل کا باقاعدہ آغاز ہو گیا۔ اس کے بعد کسی

بھی سیاسی جماعت کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ اپنے پروگرام میں کھل کر پاکستان کو ایک سیکولر جمہوری ملک بنانے کا اعلان کر سکے۔ (ماسوائے کمیونسٹ پارٹی کے)۔

قرارداد مقاصد کی منظوری کوئی معمولی واقعہ نہیں تھا۔ اس قرارداد کی منظوری کے بعد پاکستان ایک نظریاتی ملک میں تبدیل ہو گیا جس کے آگے چل کر بڑے سنگین نتائج نکلے۔ مسلم سماج میں دو طرح کے نظریے پائے جاتے تھے۔ قرداد مقاصد کی منظوری سے جس نظریے کی فتح ہوئی تھی وہ مذہبی جماعتوں اور سوچ رکھنے والوں کا نظریہ تھا۔ ان دو متصادم نظریوں کی بہترین وضاحت سید سبط حسن اپنی کتاب "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" میں کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> پاکستانی تہذیب کے بارے میں عام طور پر دو نظریے پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کی اساس اسلام پر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک پاکستانی تہذیب سے مراد اسلامی تہذیب ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ یہ اسلامی تہذیب اس دن وجود میں آئی جس دن محمد بن قاسم نے راجہ داہر کو شکست دی لہٰذا محمد بن قاسم سے پیشتر کی تہذیب سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے کیوں کہ وہ کفار کی تہذیب تھی۔ محمد بن قاسم کی اسلامی تہذیب کی روایت کو سلطان محمود غزنوی، شہاب الدین غوری اور شہنشاہ اورنگزیب عالمگیر نے فروغ دیا۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے زمانے میں شاہ ولی اللہ اور مجدد الف ثانی جیسے بزرگوں نے اسلامی تہذیب کو باد حوادث کے جھونکوں سے بچایا۔ اور سر سید احمد خان نے نیچری اور مغرب پرست ہونے کے باوجود مسلمانوں میں قومی انفرادیت کا شعور پیدا کر کے ہمیں خود شناسی کی طرف مائل کیا اور بالآخر علامہ اقبال کی فکری کاوشوں اور قائداعظم کی مدبرانہ کوششوں سے پاکستان وجود میں آیا۔ اس طرح مسلمانوں کو دوڈھائی صدی کے بعد پہلی بار اسلامی تہذیب کو ترقی دینے کا موقع ملا۔۔۔۔ اسلامی تہذیب سے اگر مراد اسلامی عقائد اور رسوم ہیں تو پاکستان کیا ایشیا اور افریقہ کے اکثر ملکوں میں اسلامی تہذیب موجود ہے۔ اس میں پاکستان کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر ملک کا مسلمان ایک خدا کو مانتا ہے۔ رسول اکرم ﷺ کو آخری نبی گردانتا ہے۔ قرآن کو کلام الٰہی تسلیم کرتا ہے۔ احادیث نبوی ﷺ کو بطور سند پیش کرتا ہے۔ نماز، روزہ اور حج و زکوٰۃ کو مذہبی فریضہ سمجھتا ہے۔ عید، بقر عید کے تہوار مناتا ہے اور ختنہ، بسم اللہ اور نکاح کی رسمیں ادا کرتا ہے۔ تمام دنیا بالخصوص مغربی ایشیا کے مسلمانوں کے روایتی طرز فکر واحساس پر بھی اسلام کی چھاپ بہت گہری ہے اور ان کی تہذیبی قدروں، تلمیحوں، استعاروں اور علامتوں میں بھی بہت سی باتیں مشترک ہیں مگر اس اشتراک کے باوجود کوئی صحیح الدماغ شخص عربوں کی تہذیب اور انڈونیشی تہذیب کو ایک نہیں کہے گا۔ حالانکہ دونوں مسلمانوں کی تہذیبیں ہیں۔ اسی طرح ایران اور مراکش یا افغانستان اور سوڈان کی

تہذیبیں یکساں نہیں ہیں۔ کیوں کہ مذہب تہذیب کا جز تو ضرور ہے لیکن نہ تو تہذیب کی بنیاد مذہب پر قائم ہے اور نہ مذہب کے حوالے سے اس کو پہچانا جاسکتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مراکش سے ملایا تک مسلمانوں کی تہذیبوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔۔۔ پاکستانی تہذیب کو اسلامی تہذیب سے تعبیر کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ یہاں کی تہذیب کے غالب عناصر کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہماری زبان اور بولیاں، ہماری خوراک اور پوشاک، ہمارا اوڑھنا بچھونا، ہمارے آلات واوزار، ہمارا طرز تعمیر، ہماری موسیقی اور مصوری، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہمارے رسم ورواج کسی کا تعلق عہد رسالت ﷺ کی مدنی یا مکی تہذیب سے نہیں ہے۔ اور نہ پاکستانی تہذیب عرب تہذیب کے قالب میں ڈھالی جاسکتی ہے۔ اس فرق کو مذہب کے معیار پر نہیں پرکھا جاسکتا بلکہ یہ فرق دونوں ملکوں کے طبعی حالات اور طرز بود وماند میں فرق کا نتیجہ ہے۔ برطانیہ یا امریکا کا باشندہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اپنی روایتی تہذیب کو ترک نہیں کر سکتا اور نہ اسلام اس سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ تم کوٹ پتلون پہننا، کانٹے چھری سے کھانا، انگریزی فلمیں دیکھنا اور گانے گانا چھوڑ دو۔ دوسرا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ وہ پاکستان کو ایک ریاست تو تسلیم کرتے ہیں اور اس کی سالمیت کے حق میں بھی ہیں لیکن وہ پاکستان کو تہذیبی اکائی نہیں مانتے۔ ان کا کہنا ہے کہ پاکستانی تہذیب کوئی شے نہیں ہے۔ البتہ پاکستان میں کئی علاقائی تہذیبیں ضرور موجود ہیں اور ان تہذیبوں کی زبان، ادب، ناچ گانے، رسم ورواج، تاریخی روایتیں اور سماجی قدریں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ دوسرے یہ کہ علاقائی تہذیبیں پاکستان کے قیام سے ہزاروں سال پیشتر سے رائج ہیں۔ پہلے نظریہ کی تبلیغ کرنے والے پاکستان کی تہذیبی وحدت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو وحدت میں کثرت کا منظر نہیں دکھائی دیتا۔ دوسرے نظریے کے علمبردار کثرت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو کثرت میں وحدت نظر نہیں آتی۔ ان دونوں نظریوں میں شروع دن سے ٹکر رہی ہے اور ابھی تک جاری ہے۔ یہ ٹکر دراصل دو متضاد سیاسی طرز عمل کا فکری پرتو ہے۔ پہلے نظریے کا ڈانڈا مضبوط مرکز سے ملتا ہے اور دوسرے کا صوبائی خود مختاری سے۔ وہ حلقے جن کا خیال ہے کہ زیادہ سے زیادہ اختیارات مرکز کے پاس ہونے چاہئیں، تہذیبی وحدت کی حمایت کرتے ہیں۔ وہ حلقے جو صوبائی خود مختاری کے حق میں ہیں، علاقائی تہذیبوں کی ترویج وترقی پر زور دیتے ہیں کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ علاقائی تہذیبوں کو صوبائی خود مختاری کے بغیر فروغ پانے کا موقع نہیں مل سکتا۔ عجیب بات ہے کہ تحریک پاکستان کے رہنما قیام پاکستان سے بیشتر صوبائی خود مختاری کی حمایت بڑی شد ومد سے کرتے تھے اور وفاقی مرکز کو کم از کم اختیارات سونپنے کے حق میں تھے مگر پاکستان قائم ہو جانے کے بعد ان رہنماؤں نے اپنا موقف بدل دیا اور مرکز کو زیادہ سے زیادہ اور صوبوں کو کم از کم اختیار سونپنے پر اصرار کرنے لگے۔ یہ بھی ایک دلچسپ مگر عبرت آموز تاریخی حقیقت ہے کہ مضبوط مرکز اور صوبائی خود مختاری کے حامیوں کے درمیان پہلی قوت آزمائی تہذیب کے میدان میں لسانی فسادات کی

شکل میں ہوئی۔ مضبوط مرکز کے علم بردار نہ تو مشرقی بنگال کو صوبائی خود مختاری دینے پر راضی تھے اور نہ بنگالیوں کی تہذیبی اور لسانی انفرادیت کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ پاکستان ایک مسلم قوم ہے اور چونکہ اردو زبان اسلامی تہذیب کی علامت ہے لہٰذا اردو زبان کو پاکستان کی واحد قومی زبان بننے کا حق حاصل ہے۔ بنگال کے لوگ اس دلیل کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے۔[5]

14 اگست 1947 کو گزرے ابھی ایک سال بھی نہیں ہوا تھا کہ 11 مارچ 1948 کو مشرقی پاکستان کے سب سے بڑے شہر ڈھاکہ میں جلسے اور جلوسوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس دن ایک بڑا جلوس نکالا گیا جو بنگلہ کو قومی زبان کا درجہ دینے کا مطالبہ کر رہا تھا، اس جلوس کا ہدف وزیر اعظم خواجہ ناظم الدین کا دفتر تھا۔ لوگوں میں فوری اشتعال کی وجہ یہ تھی کہ پاکستان کے جو نئے نوٹ اور سکے تیار کیے گئے تھے ان پر بنگلہ کی بجائے صرف اردو عبارت استعمال کی گئی تھی۔ یہ احتجاج بنگالی قوم پرستی کی جانب پہلا قدم تھا۔ پولیس نے طاقت کے ذریعے جلوس کو منتشر کرنا چاہا جس سے بہت سے مظاہرین زخمی ہوئے۔ کیا یہ دو قومی نظریے پر بنگالی قوم پرستی کی فتح نہیں تھی؟ تاریخ کی ستم ظریفی ملاحظہ کیجیے کہ زخمیوں میں شیر بنگال مولا فضل الحق بھی شامل تھے جنہوں نے 1940 میں قرارداد لاہور پیش کی تھی اور جو اس جلوس کی قیادت کر رہے تھے۔ ان کے علاوہ ایک نوجوان بھی پر جوش نعرے لگا رہا تھا جس کا نام شیخ مجیب الرحمان تھا۔ جب زبان کا مسئلہ شدت اختیار کر گیا تو محمد علی جناح 21 مارچ 1948 کو بنگالیوں سے خطاب کرنے خود ڈھاکا پہنچے۔ ڈھاکہ کے تاریخی ریس کورس میدان میں انہوں نے انگریزی زبان میں عوام سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ "میں یہ بات بالکل صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ پاکستان کی ریاستی زبان کوئی اور زبان نہیں بلکہ صرف اردو ہو گی"۔ ان کا بیان بنگالی مسلمانوں کے لیے شدید صدمے کا باعث ثابت ہوا۔ وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے تھے کہ دو قومی نظریے کی بنیاد پر انہوں نے جس پاکستان کے قیام کے لیے سب سے نمایاں کردار ادا کیا تھا اسی پاکستان میں ان کی زبان، ثقافت اور شناخت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جائے گا۔

بنگال کے رہنماؤں نے 23 جون 1949 میں مسلم لیگ کی جگہ آل پاکستان عوامی مسلم لیگ تشکیل دی جس کے سربراہ عبدالحمید بھاشانی تھے۔ جب کہ پارٹی کے جوائنٹ

[5] سید سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، مکتبہ دانیال، کراچی، 2000، ص 406-401

سیکریٹری مسلم اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے رہنما شیخ مجیب الرحمان تھے۔ بعد ازاں پارٹی کے نام سے ''مسلم'' نکال دیا گیا کیوں کہ تمام رہنما اسے ایک سیکولر اور جمہوری جماعت بنانا چاہتے تھے۔ عوامی لیگ کی قیادت میں جگتو فرنٹ بنایا گیا جس نے 1954 کے صوبائی انتخابات میں مسلم لیگ کا صفایا کر دیا۔ 237 نشستوں میں سے جگتو فرنٹ کو 223 اور مسلم لیگ کو صرف 9 نشستیں ملیں۔ یہ وہی بنگال تھا جس نے 1946 کے انتخابات میں مسلم لیگ کو 119 مسلم نشستوں میں سے 113 نشستوں پر کامیابی دلائی تھی۔ صرف 8 سال بعد بنگال کے مسلمانوں نے اپنا فیصلہ تبدیل کرتے ہوئے مسلم قوم پرستی کی بجائے علاقائی یعنی بنگالی قوم پرستی کی حقیقت کو تسلیم کر لیا۔ 1971 میں بنگلہ دیش کا قیام اس کا فطری اور منطقی نتیجہ تھا۔

قرارداد مقاصد کی منظوری کے بعد پاکستان کی تہذیبی وحدت پر اصرار کرنے والوں کے حوصلے بہت بڑھ گئے۔ مذہبی جماعتوں نے حکومت پر دباؤ ڈالنا شروع کر دیا کہ قرارداد کو عملی شکل دی جائے اور دستور سازی اسلام اور شریعت کے اصولوں اور قوانین کے مطابق کی جائے۔ دستور ساز اسمبلی کے تقریباً تمام ارکان اس قراداد کی حمایت میں ووٹ دے چکے تھے لہٰذا ان کی جانب سے کسی بڑی مزاحمت کی توقع نہیں تھی۔ دوسری جانب سول اور فوجی بیوروکریسی اقتدار پر اپنی بالادستی کو مستحکم کرنے کے عمل سے گزر رہی تھی۔ اس لیے وہ بھی ان کی راہ میں کوئی بڑی رکاوٹ نہیں بن رہی تھی۔ سول اور فوجی بیوروکریسی جمہوریت سے سخت خائف تھی کیوں کہ جمہوری آئین اور انتخابات کے نتیجے میں اقتدار عوام کے نمائندوں کو منتقل ہو جاتا اور انہیں ریاست کے ماتحت محکموں کے طور پر کام کرنے پر مجبور ہونا پڑتا۔ مذہبی جماعتیں چوں کہ اسلام کی شناخت پر پاکستان کی تہذیبی وحدت کی قائل تھیں لہٰذا انہیں مشرقی پاکستان، سندھ، صوبہ سرحد، بلوچستان میں قطعی حمایت حاصل نہیں تھی البتہ پنجاب میں ان کا کچھ سیاسی اثر ضرور موجود تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مذہبی سیاسی جماعتیں پہلے ایک ایسا آئین بنوانا چاہتی تھیں جس میں پاکستان کو ایک کثیر القومی کی بجائے یک قومی ملک تصور کرتے ہوئے صوبوں میں آباد قومیتوں کے قومی حقوق تسلیم نہ کیے جائیں۔ دوسری جانب سول اور فوجی بیوروکریسی اسلامی نظام سے زیادہ ایک مسلم قوم کے نعرے پر پاکستان میں مضبوط مرکز پر مبنی سیاسی نظام کی خواہاں تھی۔ اس کام کے لیے اسے کئی اقدامات کرنے تھے، فوری طور پر اس نکتے پر یک رائے ہونے کی وجہ سے یہ دونوں عناصر ایک دوسرے سے فائدہ اٹھانے اور تعاون کرنے

کی حکمت عملی پر کار فرما تھے۔ ابھی یہ طے ہونا باقی تھا کہ اقتدار پر ان دونوں میں سے کس کی بالادستی ہوگی اور شراکت داری کی صورت میں کون چھوٹا اور کون بڑا حصہ دار ہوگا۔ مذہبی قوتوں کو اچھی طرح اندازہ تھا کہ جس قدر جلد ممکن ہوسکے اپنی خواہش کے مطابق پاکستان کا دستور بنوالیا جائے۔ جب کہ سول اور فوجی بیوروکریسی علما کا تیار کردہ آئین نہیں چاہتی تھی جبکہ اسے اپنی مرضی کے مطابق آئین اور سیاسی بندوبست کی تشکیل کے لیے وقت درکار تھا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ یہ قوتیں حلیف ہونے کے ساتھ حریف بھی تھیں۔ ایک فریق دستور سازی کے لیے عجلت میں تھا جب کہ دوسرے فریق کو وقت درکار تھا اور وہ اس عمل میں تاخیر چاہتا تھا۔ حفیظ الرحمن صدیقی نے اپنے مضمون "قراردادِ مقاصد سے اسلامی قانون تک" میں دستور سازی کے اس عمل کی تفصیل بیان کی ہے:

قرارداد مقاصد کے بموجب اسلامی خطوط پر دستور مرتب کرنے کے لیے حکومت نے قرآن و سنت کے ماہرین پر مشتمل تعلیمات اسلامی بورڈ تشکیل دیا۔ اس میں مولانا ظفر احمد انصاری، مفتی محمد شفیع اور دیگر بلند پایہ علما شامل کیے گئے۔ ایک اور کمیٹی بنائی گئی جس کے سپرد یہ کام ہوا کہ وہ اسمبلی میں پیش کرنے کے لیے دستور کا مسودہ مرتب کرے اور اسلامی تعلیمات کے بورڈ کی سفارشات کو اس طریقے پر سموئے کہ دستور کا خاکہ اسلامی تعلیمات کے مطابق ہو جائے۔ دستور کا مسودہ تیار کرنے والی یہ کمیٹی بنیادی اصولوں کی کمیٹی کہلائی۔ اس کا مرتب کردہ دستوری مسودہ 7 ستمبر 1950 کو منظر عام پر آیا۔ اسلام کے متعلق اس کے اندر سوائے اس کے کچھ نہ تھا کہ ہر مسلمان کے لیے قرآن کی تعلیم لازمی ہوگی۔ اس میں تعلیمات اسلامی بورڈ کی ایک بھی سفارش کو شامل نہیں کیا گیا تھا۔ یہ مسودہ جب منظر عام پر آیا تو علما اس کو دیکھ کر ناخوش ہوئے کیوں کہ یہ دستوری مسودہ ان تمام اوصاف سے خالی تھا جس کا اسے قرارداد مقاصد کے زیر اثر حامل ہونا چاہیے۔۔۔ بورڈ کے ارکان نے 13 اکتوبر 1950 کو ایک مشترکہ بیان کے ذریعے اپنے موقف کی وضاحت کی اور کہا کہ ہم نے جو سفارشات پیش کی تھیں وہ قرآن و سنت کے مطابق تھیں۔ مگر ان سفارشات کے ردوبدل کا اختیار بنیادی اصولوں کی کمیٹی کو تھا۔ لہٰذا اس سے عوام کو جو شکایات ہیں اس کے لیے وہاں سے رجوع کریں۔۔۔ شدید ردعمل کو دیکھ کر حکومت اسے واپس لینے پر مجبور ہوگئی اور وعدہ کیا گیا کہ از سر نو دستوری خاکہ مرتب کیا جائے گا۔ اس وقت یہ اِشکال بھی سامنے آیا کہ مسلمانوں کے تو بے شمار فرقے ہیں، یہ خود کسی بات پر آپس میں متفق نہیں ہوتے۔ ایسی صورت میں کس طرح ایسا دستوری مسودہ تیار کیا جائے جسے سب فرقے اسلامی سمجھیں۔ یہ درحقیقت علمائے کرام کے لیے بھی یہ ایک بہت بڑا چیلنج تھا۔۔۔ جنوری 1951 میں مختلف مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے 31 اکابر علما کا کراچی میں اجلاس منعقد ہوا۔۔۔ ان

سب نے اتفاق رائے کے ساتھ [22 نکات پر مشتمل] اسلامی دستور کے بنیادی اصول تیار کیے۔۔۔7 ستمبر 1950 کی بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی رپورٹ واپس لینے کے بعد تقریباً 22 ماہ تک حکومت کی طرف سے خاموشی رہی۔ مولانا مودودی نے 8 مئی 1952 کو کراچی میں ایک جلسہ عام میں حکومت سے مطالبہ کیا کہ رواں سال کے اختتام تک وہ دستور سازی کا کام مکمل کرلے۔ انہوں نے آٹھ نکات پر مشتمل اصول بھی پیش کیے جن پر مطلوبہ دستور تیار کیا جاسکتا تھا۔ یہ آٹھ نکاتی مطالبہ 22 نکاتی فارمولے سے مختلف کوئی چیز نہ تھا۔ بلکہ اس کی تلخیص تھا۔۔۔اس دوران قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کی تحریک چلی۔آٹھ نکاتی مطالبے میں بھی اس نکتے کا اضافہ کیا گیا کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے تاکہ پاکستان کی کلیدی اسامیوں پر ان کے تسلط کا سدباب ہو سکے اور وطن عزیز ان کی فتنہ سامانیوں سے محفوظ ہو جائے۔۔۔ حکومت نے رپورٹ 22 دسمبر 1952 کو شائع کی۔ 11 جنوری 1953 کو علما کرام کراچی میں ایک بار پھر جمع ہوئے اور 18 جنوری تک اس پر غور و خوص کیا۔اس اجلاس میں صرف وہ علمائے کرام مدعو تھے جنہوں نے 22 نکاتی فارمولا مرتب کرنے میں حصہ لیا تھا۔ انہوں نے رپورٹ کو بنیادی طور پر 22 نکاتی فارمولے سے بہت قریب پایا۔۔۔ چنانچہ دستور ساز اسمبلی نے رپورٹ پر غور و خوص شروع کر دیا۔ مگر محمد علی بوگرہ نے جن کو اسی زمانے میں وزیر اعظم کا عہدہ تفویض کیا گیا تھا یہ طے کیا کہ دستور ساز اسمبلی کا کام ''سردست'' روک دیا جائے اور کام چلانے کے لیے 1935 کے ایکٹ میں ضروری ترمیمات کرکے اسے عارضی دستور کی حیثیت سے اختیار کرلیا جائے۔ یہ اسکیم جب منظر عام پر آئی تو عامتہ المسلمین نے اس کی زبردست مخالفت کی۔ ملک کے طول و عرض میں جلسے ہوئے جن میں کہا گیا کہ ملک کا نظام پہلے ہی سے 1935 کے ایکٹ کے تحت چل رہا ہے۔ لہٰذا عارضی دستور بنانے کی ضرورت نہیں۔ جو دستور بنے مستقل بنے اور 1952 والی سفارشات کے مطابق ہو۔ ناچار محمد علی بوگرہ نے دستور سازی کا سلسلہ پھر سے شروع کیا۔ یہاں تک کہ 1954 کے وسط تک دستور سازی کی دو خواندگیاں مکمل ہو گئیں۔ صرف تیسری خواندگی باقی رہ گئی جو صرف چند ہفتوں کا کام تھی۔ اس کے نفاذ کے لیے 25 دسمبر 1954 کی تاریخ مقرر کرلی گئی تھی۔ [لیکن] 24 اکتوبر 1954 کو اسمبلی کو غیر نمائندہ قرار دے کر توڑ دیا گیا۔ اس کی جگہ مئی 1955 میں نئی دستور ساز اسمبلی بنائی گئی۔۔۔اور ملک ایک بدترین قسم کے آئینی بحران میں مبتلا ہو گیا۔[6]

قرارداد مقاصد کی منظوری کے بعد مذہبی جماعتوں کو جو طاقت حاصل ہوئی اس کی وجہ یہ تھی کہ اس قرارداد کے ذریعے ریاست کی بنیاد باضابطہ طور پر مذہب پر رکھ دی گئی تھی اور پاکستان کا

[6] حفیظ الرحمن صدیقی، قراردادِ مقاصد سے اسلامی قانون تک، مشمولہ: فکر و نظر 20، نمبر 10-9، 1983، ص 222-214

مسلم سماج مسلکی بنیادوں پر تقسیم ہونے لگا۔ اس حوالے سے معروف دانشور آئی اے رحمن کا کہنا ہے:

> 1947 سے 1953 کے درمیان ہم دیکھتے ہیں کہ "مذہبی نعرے مارنے والوں کے گروپ" نے سیاسی میدان میں بھی اپنے قدم جما لیے تھے کیوں کہ مذہب کو سیاست سے دور رکھنے کی تجویز پر عمل پیرا "جمہوری نظریات والا گروپ" خود ناکام ہوا۔ مزید یہ کہ اس گروپ نے جمہوری مطالبات کی مزاحمت کے لیے مذہب کا سہارا لینے کی سنگین کوشش کی تھی۔ مذہبی نعرے مارنے والوں کے گروپ، نے اپنی نام نہاد طاقت سے 1953 میں احمدی مخالف تحریک کا آغاز کرتے ہوئے حکومت کو للکارا۔ تحریک کو بری طرح شکست ہوئی کیوں کہ ریاستی اداروں خاص طور پر فوج نے مذہبی/مسلکی عناصر کو امن و امان کی قیمت پر کسی قسم کی رعایت نہ دینے کی انگریز دور کی پالیسی کو ترک نہیں کیا تھا۔ لیکن یہ واحد فتح تھی جو "جمہوریت نظریات والے گروپ" نے "مذہبی نعرے مارنے والے گروپ" کے خلاف حاصل کی تھی۔ [7]

احمدی مخالف تحریک کو کچل کر سول اور فوجی بیوروکریسی نے مذہبی جماعتوں کو ایک قدم پیچھے دھکیل دیا تھا۔ دستور ساز اسمبلی کی تحلیل کے بعد اس کے لیے میدان صاف تھا۔ صوبائی اسمبلیوں سے دوسری دستور ساز اسمبلی کے اسی ارکان چنے گئے۔ ایک نئی حکومت بنائی گئی جس میں محمد علی بوگرہ کو دوبارہ وزیراعظم بنایا گیا لیکن اب وہ تمام اختیارات سے محروم تھے۔ تمام تر طاقت اور اختیار اعلیٰ بیوروکریٹس اور فوجی اشرافیہ کے پاس تھا۔ گورنر جنرل غلام محمد اور وزیر خزانہ چوہدری محمد علی بیوروکریٹ تھے؛ وزیر دفاع جنرل ایوب خان فوج کے کمانڈر ان چیف کے عہدے پر فائز تھے؛ اور اسکندر مرزا میجر جنرل اوٌر سول سرونٹ دونوں رہ چکے تھے۔ وزراء میں دو فوجی شامل تھے، اس طرح فوج باضابطہ طور پر اقتدار میں شامل ہوگئی۔ دستور کی تیاری سے پہلے ملک کے مغربی بازو میں موجود صوبوں کو ختم کرکے ون یونٹ اور مشرقی بازو کی عددی اکثریت کو کم کرنے کے لیے مساوی نمائندگی (Parity) کا نظام نافذ کر دیا گیا۔

پاکستان کا پہلا آئین 23 مارچ 1956 میں نافذ کیا گیا۔ اس آئین کے 13 حصے تھے جن میں 234 آرٹیکلز شامل تھے۔ اس آئین میں پاکستان کو اسلامی جمہوریہ قرار دیا گیا۔ گورنر جنرل کا عہدہ ختم کر دی گیا اور اس کی جگہ صدر نے لے لی۔ یہ فیصلہ کیا گیا کہ ریاست کا سربراہ

[7] آئی اے رحمن، 40 Years of Zia: How Zia Redefined Pakistan، مشمولہ: ڈان، 5 جولائی 2017

صرف مسلمان ہو گا۔ تمام قوانین اسلامی اصولوں اور قرآن و سنت کے مطابق ہوں گے۔ مسلمانوں کو اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے تمام مواقع فراہم کئے جائیں گے اور ملک وفاقی پارلیمان کے تحت کام کرے گا۔ اس آئین کے تحت دو سال بعد ملک میں پہلے عام انتخابات کا انعقاد کیا جانا تھا۔ مشرقی پاکستان اور مغربی پاکستان کے سابق صوبوں کے اشتراک سے ایک ایسی منتخب جمہوری حکومت کا انتخاب تقریباً یقینی تھا جس میں اقتدارِ اعلیٰ پر سول اور فوجی بیوروکریسی کی بالادستی کا خاتمہ ہو جانا تھا۔ اس خطرے کو بھانپتے ہوئے 7 اکتوبر 1958 کو ملک پر پہلا مارشل لاء نافذ کر دیا گیا۔ صدر اسکندر مرزا برطانیہ کی مشہور سینڈ ہرسٹ کی امپیریل ملٹری اکیڈمی سے تربیت حاصل کرنے والے برصغیر کے پہلے فوجی افسر تھے جنہوں نے بعد ازاں، سول بیوروکریسی میں شمولیت اختیار کر لی تھی۔ صدر اسکندر مرزا نے جنرل ایوب خان کو پاکستان کا چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر بنایا پھر انہیں اس عہدے سے الگ کر کے وزیر اعظم بنا دیا۔ مارشل لاء سے چند ماہ قبل جنرل ایوب خان کی مدت ملازمت ختم ہونے والی تھی جس میں صدر اسکندر مرزا نے دو سال کی توسیع کی تھی۔ اسی جنرل نے اپنے مارشل لاء کے صرف بیس دنوں کے اندر ہی اپنے "محسن" کا پتہ صاف کر دیا۔ انہیں پہلے کوئٹہ اور پھر برطانیہ روانہ کر دیا گیا۔ جنرل ایوب خان نے جسٹس شہاب الدین کی سربراہی میں ایک آئینی کمیٹی قائم کی جس میں منظور قادر اور ذوالفقار علی بھٹو بھی شامل تھے۔ مئی 1961 میں آئینی رپورٹ جنرل ایوب کو پیش کی گئی اور یکم مارچ 1962 کو آئین کی منظوری دے دی گئی۔ یہ صدارتی آئین تھا؛ قومی اسمبلی کی کل 156 نشستوں میں سے چھ نشستیں خواتین کے لیے مخصوص کی گئی تھیں۔ انتخابی کالج اسی ہزار بنیادی جمہوری اراکین پر مشتمل تھا۔ صدر کے لیے مسلمان ہونا لازمی تھا لیکن اسپیکر (جو قائم مقام صدر بھی بن سکتا تھا) کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں تھی۔ صدر ملک کا چیف ایگزیکٹو تھا جسے وزراء نامزد کرنے کا اختیار تھا۔ آئین کے نفاذ کے ساتھ ہی مارشل لاء ختم کر دیا گیا لیکن جنرل ایوب خان فوج کی مدد سے ملک پر مسلط ہو گئے۔

جنرل ایوب خان کی آمریت سے پاکستانی سماج کی وہ تقسیم کھل کر سامنے آگئی جس کا آغاز 1947 کے فوراً بعد سے ہو گیا تھا۔ اب پاکستانی سماج بنیادی طور پر چار حصوں میں تقسیم ہو گیا تھا۔ ا) مذہبی اور فرقہ وارانہ شدت پسند طبقہ، ب) فوجی اور سول اشرافیہ اور سرمایہ دار اور

جاگیردار طبقے کے گماشتے، ج) پاکستان کی قومیتوں کے حقوق کے لیے لڑنے والا طبقہ، د) اعتدال پسند سیاسی و جمہوری جماعتوں کا حامی طبقہ۔

جنرل ایوب خان کے آمرانہ دور میں جو صنعتی ترقی ہوئی اس کا فائدہ بائیس خاندانوں اور ملک کے بعض مخصوص علاقوں کو پہنچا۔ عوام افراط زر، مہنگائی اور اشیائے صرف کی قلت کا شکار رہے۔ معروف صحافی اور دانش ور ایم ضیاء الدین کا کہنا ہے:

> ایوب خان کے دور سے ہی ہمیں بیرونی قرضوں پر انحصار کی عادت پڑ گئی ہے۔ امریکا اور یورپ کے ساتھ سیٹو اور سینٹو معاہدوں کے بعد ہمیں مفت میں اسلحہ ملا کرتا تھا۔ انہوں نے ہمارے کنٹونمنٹ بھی بنا کر دیے اس وجہ سے ہمارے ڈیفنس بجٹ پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا۔ اسی طرح امریکا ہمیں تقریباً مفت گیہوں دیتا تھا جسے ہم بیچ کر سویلین بجٹ کو پورا کرنے کے لیے استعمال کیا کرتے تھے۔ ایوب خان کو اپنی حکومت کو برقرار رکھنے کے لیے جاگیرداروں اور کاروباری لوگوں کی حمایت درکار تھی۔ محترمہ فاطمہ جناح کو جس طرح ہرایا گیا وہ سب کے سامنے ہے۔ مشرقی پاکستان کا پٹ سن بیچ کر ہم مغربی پاکستان پر خرچ کرتے تھے۔ مشرقی پاکستان میں علیحدگی کے جراثیم ایوب خان کے دور میں ہی پیدا ہوئے تھے۔[8]

ایوب خان کے ذریعے پاکستان پر فوجی و سول بیوروکریسی، اور گماشتہ کاروباری اور جاگیردار طبقہ حکمرانی کر رہا تھا۔ اس طبقے کی حکمت عملی یہ تھی کہ مذہبی جماعتوں کو سیاست میں بھی استعمال کیا جائے لیکن انہیں غالب نہ ہونے دیا جائے۔ ہندوستان کی شکل میں ایک دائمی دشمن کا خوف پیدا کر کے پاکستان کو سیکیورٹی اسٹیٹ بنا دیا جائے۔ جو سیاسی جماعتیں یا قومیتیں ان کی مخالفت کریں انہیں پاکستان دشمن اور ہندوستان کا ایجنٹ کہا جائے۔ جنرل ایوب خان کی نظر میں عوام میں اتنا شعور نہیں تھا کہ انہیں براہ راست ووٹ کا حق دیا جائے۔ اس کے ساتھ انہوں نے پاکستان کے تمام اہم سیاستدانوں کو راہ سے ہٹانے کے لیے ایبڈو اور پروڈا جیسے قانون بنا کر سات ہزار سے زیادہ سیاسی مخالفین کو سات سال کے لیے نااہل قرار دے دیا تھا۔ 1962 کے آئین کے بعد صدارتی انتخابات منعقد ہوئے تھے۔ جنرل ایوب خان کو کسی بڑی مخالفت کا سامنا نہیں تھا لیکن کئی سیاستدانوں نے فاطمہ جناح کو ایوب خان کے خلاف صدارتی انتخاب لڑنے پر آمادہ کر لیا۔ فاطمہ جناح کو مشرقی اور مغربی پاکستان میں زبردست عوامی پذیرائی حاصل ہوئی لیکن انہیں

---

[8] بی بی سی اردو ڈاٹ کام، 22 اپریل 2019

زبردست دھاندلی کے ذریعے ہروادیا گیا جس سے شدید عوامی ناراضی پیدا ہوگئی۔ جنرل ایوب خان نے عوام کی توجہ ہٹانے کے لیے آپریشن جبرالٹر کیا جس سے 1965 کی جنگ شروع ہوگئی۔ اس جنگ سے معاشی طور پر ملک کو غیر معمولی نقصان پہنچا۔ امریکا نے اس بنیاد پر پاکستان پر پابندیاں عائد کردیں کہ اس نے وعدہ خلافی کرتے ہوئے امریکی اسلحے کو اس جنگ میں ہندوستان کے خلاف استعمال کیا تھا۔ اس جنگ نے جنرل ایوب خان کو بے حد کمزور کردیا۔ انہیں تاشقند معاہدہ کرنا پڑا۔ فوج کے اندر ایوب خان کی مخالفت بڑھی۔ ذوالفقار علی بھٹو نے ان سے الگ ہوکر پاکستان پیپلز پارٹی بنا کر جنرل ایوب خان کے خلاف تحریک کا آغاز کیا جو معاشی مسائل کی وجہ سے زور پکڑ گئی۔ بنیادی انسانی اور جمہوری حقوق پر پابندیوں کی وجہ سے طلباء اور مزدور بھی اس تحریک میں شامل ہوگئے۔ مشرقی پاکستان میں بھی احتجاج زور پکڑ گیا اور 1968 اور 1969 کے درمیان پورا پاکستان مسلسل مظاہروں اور ہڑتالوں کی زد میں رہا۔ فوجی اور سول بیوروکریسی اور ان کے حلیفوں نے کچھ پسپائی اختیار کی اور ایوب خان کے کمانڈر ان چیف جنرل یحییٰ خان نے انہیں معزول کرکے 1962 کے آئین کو منسوخ کرکے ون یونٹ اور مساوی نمائندگی کے نظام کو ختم کرکے بالغ حق رائے دہی کی بنیاد پر 1970 میں عام انتخابات کرائے۔ عوامی لیگ کو پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل ہوگئی۔ پاکستان پیپلز پارٹی دوسری بڑی جماعت بن کر ابھری۔ یحییٰ خان اور ان کے حامی جرنیلوں اور سیاستدانوں نے اقتدار پارلیمنٹ کو منتقل نہیں کیا۔ مشرقی پاکستان میں فوجی آپریشن کیا گیا جس کے بعد مشرقی پاکستان، پاکستان سے الگ ہوکر بنگلہ دیش بن گیا۔ اس بحران کے دوران فوجی اور سول بیوروکریسی پر مشتمل یحییٰ حکومت نے مذہبی جماعتوں کو عوامی لیگ کے خلاف استعمال کیا۔ شکست کے بعد فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ انہیں جنیوا معاہدے کے تحت تحفظ ملا اور وہ اپنے حامیوں کو خیر باد کہہ کر واپس اپنے وطن لوٹ آئے۔

1970 میں بالغ حق رائے دہی کی بنیاد پر پاکستان میں منعقد ہونے والے پہلے عام انتخاب کے نتائج پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ ان انتخابات میں پاکستان کے مسلم سماج میں رہنے والوں کی غالب اکثریت نے مذہب کی بنیاد پر قائم نظریہ پاکستان کو اپنے ووٹوں کے ذریعے مسترد کردیا تھا۔ مشرقی پاکستان میں بنگالی قوم پرست اور سیکولر جماعتوں کی مقبولیت اور عوامی لیگ کی حیرت انگیز کامیابی اس امر کا مظہر تھی کہ متحدہ بنگال کے مسلمانوں نے 1945

اور 1946 کے انتخابات میں دو قومی نظریے کی بنیاد پر مسلم لیگ کی جو غیر معمولی حمایت کی تھی اس کے مقابلے میں 1970 کے عام انتخابات میں عوامی لیگ کی کہیں زیادہ حمایت کر کے اس امر کی تصدیق کر دی کہ قومیں صرف مذہب کی بنیاد پر تشکیل نہیں پاتیں۔آج بنگلہ دیش کی ریاست سیکولر ہے لیکن وہاں کے مسلم عوام مکمل آزادی کے ساتھ اپنے مذہبی عقائد پر کاربند ہیں۔اس طرح یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ انگریزوں نے سیاست میں جو مذہبی تقسیم کی تھی اور جس کے نتیجے میں ہندوستان کا بٹوارا ہو گیا تھا، بنگالی مسلمان 1970 میں فرقہ وارانہ قوم پرستی کے غلبے سے باہر نکل گئے۔ بلاشبہ یہ ایک حیرت ناک نظریاتی، سیاسی اور سماجی تبدیلی تھی۔ تاہم، باقی ماندہ پاکستان کے مسلم سماج کو ابھی کئی مشکل مرحلوں سے گزرنا باقی تھا۔

جنرل ایوب اور جنرل یحییٰ خان کی ناکامیوں کے بعد فوجی اور سول حکمرانی کا دور اختتام کو پہنچا اور موجودہ پاکستان میں انہیں اقتدار پاکستان پیپلز پارٹی کو منتقل کرنا پڑا۔ پارلیمنٹ نے 1973 کا آئین تشکیل دیا لیکن سیاسی جماعتیں اس ماحول سے باہر نہیں نکل سکیں جو مذہبی جماعتوں نے 1947 کے بعد سے پیدا کر دیا تھا۔ 1973 کے آئین میں اسلام کو ریاست کا مذہب اور پاکستان کا نام اسلامی جمہوریہ پاکستان قرار دیا گیا۔ اس امر سے یہ حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ مشرقی پاکستان کے الگ ہونے کے بعد موجودہ پاکستان میں مذہبی سیاسی جماعتوں کا اثر دوبارہ بہت بڑھ گیا۔

1971 کی جنگ میں پاکستان کی بدترین شکست کے بعد بھٹو صاحب نے جنگی قیدیوں کو آزاد اور مقبوضہ علاقے واگذار کرانے کی سرگرم کوشش کی۔ایک قوم پرست پاکستانی ہونے کے باعث وہ چین کے قریب اور ہندوستان کے مخالف تھے۔ان کی جماعت میں بھی اسی سوچ کے رہنما اور کارکن بڑی تعداد میں موجود تھے۔ ہندوستان کے حوالے سے مذہبی جماعتوں اور بھٹو کی پیپلز پارٹی کی سوچ میں زیادہ فرق نہیں تھا۔ان کا خیال تھا کہ اسلامی سوشلزم کے نعرے کے ذریعے وہ عوام کو قدامت پسند مذہبی قوتوں سے دور رکھنے میں کامیاب ہو جائیں گے لیکن ایسا نہیں ہو سکا اور اس نعرے نے انہیں سیاسی نقصان پہنچایا۔ قومیانے کی پالیسی سے بیوروکریسی نے معیشت کا کنٹرول سنبھال لیا۔ ملک آدھا رہ گیا تھا لیکن فوج کی تعداد دوگنی کر دی گئی۔ بھٹو صاحب نے جنوب ایشیا سے رشتے توڑ کر مغربی ایشیا سے تعلق قائم کر لیا۔ اسلامی ملکوں کی سربراہی کانفرنس کے ذریعے مسلم ملکوں کو متحد کرنے کی سعی کی اور ایٹمی پروگرام کا آغاز کیا اور

ایک آئینی ترمیم کے ذریعے احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا۔ ان کے اقدامات نے شکست خوردہ فوجی اشرافیہ اور مذہبی جماعتوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع فراہم کر دیا جو بالآخر پاکستان قومی اتحاد (PNA) کی تحریک، ضیاء الحق کے مارشل لاء اور خود ان کی پھانسی پر منتج ہوا۔ اس طرح ملک پر ان قوتوں کو بالادستی حاصل ہو گئی جو پاکستان کے متنوع سماج کو قبول نہیں کرتے تھے، قومیتوں کی شناخت کے خلاف تھے اور سماج کو ایک مسلمان قوم کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے کوئی بھی قدم اٹھا سکتے تھے۔ بھٹو صورت حال کا درست تجزیہ نہیں کر سکے۔ انہوں نے پاکستان کی واحد سب سے بڑی جمہوری، سیکولر اور قوم پرست جماعت نیشنل عوامی پارٹی کو ملک کا غدار قرار دیتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔ اس کام میں انہیں فوجی وسول بیوروکریسی اور مذہبی جماعتوں کی بھرپور حمایت حاصل تھی۔ نیشنل عوامی پارٹی کو ختم کرنے کے بعد وہ اپنے ایک حلیف سے محروم ہو گئے اور اپنے مخالفین کا نشانہ بن گئے۔ بھٹو کی سب سے بڑی غلطی یہ ہی تھی کہ انہوں نے پی این اے سے مذاکرات کے دوران کور کمانڈروں کو بھی شامل کیا، جس سے فوج کو پیغام گیا کہ وہ بہت کمزور ہو چکے ہیں حالانکہ صورت حال ایسی نہیں تھی۔ 7 مارچ 1977 کے عام انتخابات میں پیپلز پارٹی کو 153 نشستیں ملی تھیں جب کہ پی این اے کو صرف 36 نشستیں ملیں۔ پی این اے کو چند درجن نشستوں پر دھاندلی کی شکایت تھی۔ لیکن جنرل ضیاء الحق کی قیادت میں فوجی اور سول اشرافیہ اقتدار اعلیٰ پر شب خون مارنے کے لیے تیار بیٹھی تھی۔ جنرل ضیاء الحق نے پاکستان کی پہلی منتخب حکومت اور وزیر اعظم کا تختہ الٹ کر آئین معطل کر دیا اور تین ماہ کے بعد نئے انتخابات کرانے کا جھانسہ دیا۔ پی این اے میں شامل زیادہ تر مذہبی و سیاسی جماعتیں جنرل ضیاء الحق کی پشت پر کھڑی تھیں۔ جنرل ضیاء الحق نے حالات کی مناسبت سے مذہبی رنگ ڈھنگ اختیار کیا اور ملک میں اسلامی شریعت کے نفاذ کا بھرپور عمل شروع کر دیا۔ اس حوالے سے معروف دانشور آئی اے رحمان کہتے ہیں:

> 1978 اور 1985 کے درمیان ضیاء نے پاکستان کو ایک مذہبی ریاست میں بدلنے کے لیے کئی اقدامات اٹھائے۔ مذہبی قوانین کے نفاذ اور اسلام کے منافی پائے جانے والے قوانین کو خارج کرنے کے لیے وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی اور اسے قانون سازی کے کچھ اختیارات بھی دیے گئے... پارلیمنٹ کو مجلس شوریٰ کا نام دیا گیا اور کہیں کہیں سے ترمیم شدہ قرارداد مقاصد جسے اب تک صرف آئین کے دیباچے کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا اسے آئین کا ایک بنیادی حصہ بنا دیا گیا۔

مزید براں، غیر جماعتی انتخابات کے انعقاد کے ذریعے جمہوری انتخابی نظام کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے ساتھ ضیاء نے اسمبلیوں میں ارکان کی رکنیت کی اہلیت اور نااہلی کے متعلق قانونی تقاضوں میں ترمیم کی۔ کئی عناصر نے ضیاء کو لوگوں پر اپنے خیالات، بشمول ان اقدامات جن کا اسلام سے تعلق بھی نہ تھا، کو نافذ کرنے میں مدد فراہم کی۔ ضیاء نے مذہبی جماعتوں کی ان سیاسی سہولتوں کا بھرپور استعمال کیا جو ان جماعتوں نے کمزور نیم جمہوری حکومتوں سے حاصل کی تھیں اور افغانستان میں تنازع نے بھی انہیں بڑی سطح پر حمایت دلوائی۔ ضیاء نے لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو اس بات پر قائل کیا کہ انہوں نے اپنی افغان پالیسی کے ذریعے اسلام کے وقار کو بلند کیا ہے۔[9]

جنرل ضیاء الحق کی فوجی حکومت کو ایران کے اسلامی انقلاب اور اسی سال افغانستان میں سابق سوویت یونین کی فوجی مداخلت سے فائدہ پہنچا، اور انہیں امریکا اور مغرب کی زبردست حمایت حاصل ہو گئی۔ یہ دونوں واقعات 1979 میں رونما ہوئے۔ ان دونوں واقعات نے عالمی سیاست کا رخ تبدیل کرنے کے ساتھ آگے چل کر مسلم معاشروں کی بنیادوں کو ہلا کر ان میں گہری اور شدید شیعہ۔ سنی فرقہ وارانہ تقسیم پیدا کر دی۔ اس نوعیت کی صورت حال کا سامنا اس سے پہلے مسلم معاشروں کو نہیں کرنا پڑا تھا جہاں سینکڑوں برسوں سے مختلف مسلک کے مسلمان بالعموم فرقہ ورانہ ہم آہنگی اور رواداری سے پرُامن زندگی گزار رہے تھے۔

یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ ایرانی انقلاب کے ذریعے اسلامی تاریخ میں پہلی بار مذہبی ریاست قائم ہوئی۔ کمیونسٹ تودہ پارٹی کے ہزاروں کارکنوں کے علاوہ لبرل، ترقی پسند اور جمہوریت پسند لوگوں کو بے دریغ قتل کیا گیا۔ اس انقلاب سے مسلم دنیا میں شدید بے چینی پیدا ہو گئی۔ عرب ریاستیں بالخصوص سعودی عرب نے جوابی اقدام کے طور پر اسلامی ملکوں میں شیعہ مخالف مسلک رکھنے والی تنظیموں کی بھرپور مالی اعانت شروع کر دی جس سے پوری دنیا میں موجود مسلم معاشروں میں اس فرقہ وارانہ تقسیم نے پرُتشدد رنگ اختیار کرنا شروع کر دیا اور دیکھتے ہی دیکھتے فرقہ پرست انتہا پسند تنظیموں کے ذریعے مختلف اسلامی ملکوں میں ایران اور سعودی عرب کی نیابتی جنگ کا آغاز ہو گیا۔ مسلمان معاشروں کے درمیان مذہب ایک مشترک عنصر ضرور ہو سکتا ہے لیکن اس حوالے سے بھی مسلکی تفریق اور تنوع پایا جاتا ہے جو مختلف

[9] رحمن، ڈان نیوز، 5 جولائی 2017

اسلامی ملکوں کے درمیان اتحاد اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی بجائے فوجی محاذ آرائی اور بسا اوقات جنگ کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی انتہا ہمیں مشرق وسطیٰ میں ہونے والی خانہ جنگی میں نظر آتی ہے جس میں بیس سال کے دوران ان دونوں ملکوں کی حمایت یافتہ عسکری تنظیموں کے ہاتھوں اب تک پندرہ لاکھ مسلمان ہلاک ہو چکے ہیں اور ان مسلم معاشروں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے جہاں مختلف مسلک اور فرقوں کے مسلمان صدیوں سے پرُ امن ماحول میں رہتے چلے آئے تھے۔

انقلاب ایران سے چند ماہ قبل افغانستان کی کمیونسٹ پارٹی نے 1978 میں اقتدار پر قبضہ کر لیا جسے انقلاب ثور کا نام دیا جاتا ہے۔ افغانستان کے قدیم مسلم قبائلی معاشرے میں طاقت کے ذریعے ملک کو ایک جدید معاشرے میں تبدیل کرنے کی غرض سے انقلابی اصلاحات کا عمل شروع کر دیا گیا اور پورے ملک میں زرعی اصلاحات نافذ کی جانے لگیں۔ افغانستان کا قبائلی معاشرہ راتوں رات اس نوعیت کی انقلابی تبدیلیوں کے لیے تیار نہیں تھا لہٰذا کمیونسٹ حکومت کے خلاف مسلح مزاحمت کا اغاز ہو گیا۔ کمیونسٹ حکومت نے طاقت کے ذریعے مزاحمت ختم کرنے کی کوشش کی اور ہزاروں سیاسی مخالفین کو قتل کر دیا گیا۔ نتیجے میں حکومت کے خلاف بغاوت پورے ملک میں پھیل گئی۔ اس کے ساتھ کمیونسٹ پارٹی کے اندر کشمکش بھی خطرناک شدت اختیار کر گئی اور پارٹی کے سیکریٹری جنرل نور محمد ترکئی کو حفیظ اللہ امین کی ایما پر 1979 میں قتل کر دیا گیا۔ سوویت یونین اس اقدام سے سخت ناراض ہوا اور اس نے افغانستان میں فوجی مداخلت کر دی، حفیظ اللہ امین قتل کر دیے گئے اور اقتدار پرچم گروپ کے سوویت نواز سربراہ ببرک کارمل کے حوالے کر دیا گیا۔ سوویت یونین کی فوجی مداخلت کے خلاف اسلامی ملکوں نے سخت رد عمل کا مظاہرہ کیا۔ اسلامی تعاون تنظیم (OIC) نے سوویت فوجوں کے فوری انخلا کا مطالبہ کیا جب کہ اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اٹھارا کے مقابلے میں 104 ووٹوں کی بھاری اکثریت سے سوویت مداخلت کے خلاف احتجاجی قرارداد منظور کی۔ افغان حکومت کے خلاف شورش برپا ہو گئی۔ مزاحمت کاروں کو مجاہدین کا نام دیا گیا جنہیں امریکا، برطانیہ اور پاکستان کی جانب سے زبردست فوجی اور نظریاتی تربیت فراہم کی جانے لگی۔ اسلامی مجاہدین کی مالی مدد کرنے والے ملکوں میں سعودی عرب، متحدہ عرب امارات اور چین سرفہرست تھے۔ تاہم، میخائل گورباچوف کے اقتدار میں آنے کے بعد سوویت یونین

میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہوئیں اور اس نے فروری 1988 میں افغانستان سے اپنی افواج واپس بلانے کا فیصلہ کر لیا۔

جنرل ضیا الحق کا مفاد اسی میں تھا کہ نام نہاد افغان جہاد جاری رہے تا کہ وہ پوری طاقت سے ملک پر حکمرانی کرتے رہیں۔ اسی پس منظر میں انہوں نے جنیوا معاہدے کی حمایت نہیں کی۔ 1988 میں سوویت افواج افغانستان سے واپس چلی گئیں اور اس کے چھ ماہ بعد جنرل ضیا کا جہاز فضا میں تباہ ہو گیا اور فوجی آمر دنیا سے رخصت ہو گیا۔ اس دوران جنرل ضیاء الحق ملک کے اندر شدت پسند مذہبی قوتوں کو بہت مضبوط کر چکے تھے اور سماج پر عملًا ان کا قبضہ ہو گیا تھا۔ ان کی موت کے بعد تقریباً بارہ سال تک کمزور جمہوری حکومتیں آتی جاتی رہیں۔ 1999 میں جنرل پرویز مشرف نے وزیر اعظم نواز شریف کا تختہ الٹ کر اقتدار پر قبضہ کر لیا۔

ان کی خوش نصیبی تھی کہ 11 ستمبر 2001 کا سانحہ رونما ہوا اور پاکستان کا چوتھا فوجی آمر امریکا کا منظور نظر بن گیا۔ گیارہ ستمبر کی دہشت گرد کارروائی کے بعد امریکا کی جانب سے مطالبہ کیا گیا کہ اسامہ بن لادن کو اس کے حوالے کر دیا جائے۔ طالبان حکومت کی جانب سے امریکی مطالبہ مسترد کر دیا گیا۔ امریکا کے صدر جارج ڈبلیو بش کی جانب سے پاکستان کے فوجی حکمران کو دوٹوک الفاظ میں دھمکی دی گئی کہ پاکستان امریکا اور اس کے اتحادیوں یا طالبان میں سے کسی ایک کا ساتھ دینے کا فیصلہ کر لے۔ جنرل مشرف کی فوجی حکومت نے تمام شرائط قبول کرتے ہوئے فوراً امریکا کی حمایت کا اعلان کر دیا اور ان طالبان کے خلاف جنگ کا حصہ بن گئی جس کی ایک دن قبل وہ زبردست حامی ہوا کرتی تھی۔ اقوام متحدہ کی منظوری حاصل کرنے کے بعد امریکا اور اس کے اتحادیوں نے افغانستان میں فوجی مداخلت کی اور ملا عمر کی طالبان حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ تاہم، اسامہ بن لادن اور اس کے ساتھی افغانستان سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گئے۔ پاکستان کے اس فیصلے کے بعد طالبان نے پاکستان کے خلاف بھی کارروائی شروع کر دی اور دہشت گردی کے خلاف یہ جنگ پاکستان کے اندر داخل ہو گئی۔

اب صورت حال یہ ہے کہ عالمی سطح پر دہشت گردی کے خلاف جنگ بڑی حد تک جیتی جا چکی ہے، پاکستان میں طالبان جنگی صلاحیت سے محروم ہو چکے ہیں۔ اسامہ بن لادن مارا جا چکا ہے اور القاعدہ، داعش، آئی ایس آئی ایس جیسی بہت سی دہشت گرد عالمی تنظیموں کی قوت دم توڑ رہی ہے لیکن اب طالبان اور القاعدہ سمیت دیگر بین الاقوامی دہشت گرد تنظیموں نے

پسپا ہو کر افغانستان کو اپنا ٹھکانہ بنالیا ہے۔ افغان جہاد کے زمانے کے فوجی ڈکٹیٹر نے شیروانی پہن لی تھی اس مرتبہ امریکا کی لڑائی اسلامی شدت پسندوں سے تھی لہٰذا جنرل پرویز مشرف نے سوٹ زیب تن کیا اور کتوں کو گود میں اٹھا کر خود کو "روشن خیال" جنرل کے روپ میں پیش کیا۔

2008 سے 2018 تک دو منتخب حکومتوں کو شراکت اختیار کی بنیاد پر اقتدار منتقل کیا گیا۔ دونوں حکومتوں نے اپنی میعاد پوری کی لیکن ماضی کی طرح اس دوران کوئی ایک وزیراعظم پانچ سال حکومت میں نہیں رہ سکا۔ پی پی اور پی ایم ایل (این) نے صورت حال کا فائدہ اٹھایا اور اٹھارویں آئینی ترمیم منظور کرلی۔ اسے پاکستان کی سیاسی تاریخ کی اہم ترین پیش رفت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس آئینی ترمیم کے ذریعے صوبوں کو غیر معمولی اختیارات حاصل ہوئے اور ان پر مرکز کی گرفت کمزور پڑ گئی۔ اٹھارویں آئینی ترمیم کی منظوری درحقیت بلواسطہ طور پر اس حقیقت کا اعتراف تھا کہ پاکستان کثیر القومی ریاست ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اس نقطہ نظر کے حامی نہیں ہیں اور مضبوط مرکز کے ذریعے پاکستان میں قومیتوں کے تشخص اور تنوع کو جبراً ختم کرنا چاہتے ہیں وہ اس تاریخی آئینی ترمیم کے سخت مخالف ہیں۔ تاہم، یہ تصور نہیں کرنا چاہیے کہ پاکستان 74 سال بعد ایک جدید قومی ریاست میں تبدیل ہوگیا ہے۔ چوں کہ ایسا اب تک نہیں ہو سکا ہے لہٰذا سماج کے اندر بنیادی تضادات اب بھی موجود ہیں اور ان کے معاشی، سیاسی اور سماجی اثرات سامنے آرہے ہیں۔ غیر جمہوری طاقتیں جمہورت کو راستہ دینے پر آمادہ نہیں ہیں۔ اٹھارویں ترمیم کے خاتمے کی خواہش شدت سے موجود ہے اور ریاستی جبر کے باعث چھوٹی قومیتوں میں قوم پرست رجحانات فروغ پارہے ہیں۔ دہشت گردی کے خلاف عالمی سطح پر جو کامیابی حاصل ہوئی ہے اس نے مذہبی شدت پسند قوتوں کو ملک کے اندر بھی تنہا کردیا ہے۔ اگرچہ سماج میں ان کی سوچ کا حامی طبقہ موجود ہے لیکن عالمی دباؤ کے باعث ریاست ان قوتوں کی کھلم کھلا حمایت کرنے سے قاصر ہے۔ اعتدال پسند جمہوری جماعتوں کی پذیرائی عوام میں بدستور موجود ہے اور تمام تر دباؤ کے باوجود ان کی جانب سے پارلیمنٹ کو بالادست بنانے کا عزم اب بھی نظر آتا ہے۔

پاکستان کو ایک قومی ریاست کی بجائے سیکیورٹی اور نظریاتی ریاست بنائے رکھنے کے بھیانک نتائج آج سامنے ہیں۔ ملک علاقائی اور عالمی سطح پر تنہائی کا شکار ہے۔ ریاست بحرانی

کیفیت سے دوچار ہے۔ معاشی بحران خطرناک شکل اختیار کر چکا ہے۔ تین سو ارب ڈالر سے بھی کم جی ڈی پی رکھنے والا ملک غیر معمولی، غیر پیداواری اخراجات برداشت کرنے کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ پاکستان کی ریاست اور سماج کو بحران اور انتشار سے نکالنے کا راستہ بڑا آسان ہے۔ ملک میں حقیقی معنوں میں وفاقی پارلیمانی نظام کو مستحکم کرتے ہوئے منتخب پارلیمنٹ کی بالادستی تسلیم کی جائے۔ ادارے اپنی حدود سے تجاوز نہ کریں۔ پڑوسی ملکوں سے معاشی، سیاسی اور سماجی تعلقات کی بحالی کا آغاز کیا جائے اور عالمی تنہائی ختم کرنے کے لیے بین الاقوامی برادری کو یہ یقین دلانے کے لیے ٹھوس اور نظر آنے والے اقدامات کیے جائیں کہ ریاست شدت پسند اور متشدد عناصر کے خلاف دنیا کے ساتھ کھڑی ہے۔ مذکورہ بالا تجاویز اگرچہ بڑی سادہ نظر آتی ہیں لیکن 74 سال کی تاریخ بتاتی ہے کہ ہم سادہ حقائق کی نفی کر کے اپنے ملک اور سماج کو ناقابل تلافی نقصان پہنچانے کے شاید عادی ہو گئے ہیں۔

حارث خلیق

بیرونِ ملک پاکستانی اور آبائی وطن سُدھارنے کی خواہش

میرے کاندھوں پر ایک ملک سوار ہے
پھولتا ہوا، جلد پھٹ پڑے گا
دریا اُبل پڑیں گے، میرے سینے پر بہیں گے
۔۔ منیزہ علوی

جب 1998 میں راقم انگلستان میں تعلیم حاصل کر رہا تھا، ہماری ادبی روایت کی نمائندہ مصنف قرۃ العین حیدر چند ماہ قیام کے لیے وہاں تشریف لائیں۔ وہ اپنے ایک کزن کے ہاں مقیم تھیں جو میری ممانی کے قرابت دار بھی تھے۔ میں ہر دوسرے دِن اپنی کلاسیں ختم ہونے کے بعد اُن کے ہاں جا پہنچتا۔ ہاؤنسلو کے علاقے میں ایک وسیع و عریض گھر میں رہنے والا یہ گھرانا ہر کسی کو خوش آمدید کہتا۔ ان کے دوستوں کا حلقہ لندن کے بہت سے جنوبی ایشیائی باشندوں میں پھیلا ہوا تھا جو اکثر اوقات شام کی چائے یا کھانے پر ان کے ہاں جمع ہوتے۔ ایسے ہی ایک موقع پر، میں نے دیکھا کہ گپتا نامی ایک صاحب، جنہیں گپتا جی کہہ کر پکارا جا رہا تھا، پاکستانیوں کے ایک گروہ کے ساتھ بحث میں الجھے ہوئے ہیں۔ یہ انڈیا اور پاکستان کے درمیان کبھی ختم نہ ہونے والے تنازعے پر مشتعل کر دینے والی بحث تھی۔ براہ کرم یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھیے گا کہ یہ وہ وقت تھا جب انڈیا اور پاکستان دونوں نے ایٹمی تجربات کیے تھے۔ پاکستان نے پہلی بار اور انڈیا نے چوبیس برس کے وقفے کے بعد دوسری بار۔ بہت سارے پاکستانی نژاد لوگوں میں اکیلے گھرے ہوئے گپتا جی کو ہچکچاتے ہوئے اس بحث سے پیچھے ہٹنا پڑا۔ لیکن جانے کسی طرح سے

اُنہوں نے یہ محسوس کیا کہ آس پاس موجود لوگوں میں سے واحد میں ہوں جو پُر تپاک بھی ہے اور بات سمجھنے کی خواہش بھی رکھتا ہے۔

لوگ جب وہاں سے رخصت ہونے لگے تو گُپتا جی نے مجھے پیش کش کی کہ وہ ٹیوب اسٹیشن تک مجھے اپنی گاڑی میں لے جا سکتے ہیں۔ انہوں نے کار کا اگنیشن چالو کرنے کا بھی انتظار نہ کیا اور شروع ہو گئے: "حارث جی، یہ لوگ وقت کی علامتیں نہیں پہچان سکتے۔ آپ کو تین برس پہلے ہونے والا وہ معجزہ یاد ہے جب سارے انڈیا اور بیرونی ممالک کے مندروں میں موجود بھگوان گنیش کے بتوں نے دودھ پینا شروع کر دیا تھا؟ میرے خیال میں تو یہ آنے والے وقت کا اشارہ تھا کہ اب کے بعد سے دنیا میں ہندو طاقت کے اُبھار میں رکاوٹ بننے والی ہر شے مِٹ جائے گی۔" میں دم بخود سا بیٹھا رہ گیا۔ باقی راستہ ہم لوگ گلوکار شمشاد بیگم اور محمد رفیع کے بارے میں بات چیت کرتے رہے۔ ٹیوب کے سفر اور اپنے ہاسٹل کے کمرے میں پہنچ کر بھی میں اسی بارے میں سوچتا رہا۔ گپتا جی نے بھگوان گنیش کے دودھ پینے اور ہندو طاقت کے ابھار کا وقت قریب آ پہنچنے کے مابین جو ربط جوڑا تھا، اسے سمجھنے میں مجھے کچھ وقت لگا۔ ہندو دیوتا، بھگوان گنیش سے جو اساطیری خصوصیات منسوب کی جاتی ہیں وہ یہ ہیں کہ وہ آپ کی راہ میں آنے والی رکاوٹوں کو دور کر دیتا ہے۔

یہ بات بہت سے لوگ جانتے ہیں کہ بیرون ملک مقیم انڈینز (نان ریزیڈنشل انڈینز، NRI) میں گپتا جی جیسے لوگ ملک سے دور رہتے ہوئے، بہت فراخدلی سے ہندوتوا کی حمایت کرتے اور اسے چندے دیتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں نریندر امودی ان کے آبائی وطن میں عوامی مقبولیت کے عروج پر پہنچتا ہے۔ یہاں اس حوالے سے ایک متوازی مماثلت آج کے پاکستان کے ساتھ قائم کی جاسکتی ہے۔ (اگرچہ دونوں جانب کے نظریات فطرتاً مختلف ہیں۔) پاکستان تحریک انصاف (پی ٹی آئی) کا عروج اور آبادی کے مخصوص حصوں میں عمران خان کی مقبولیت بھی کچھ اس سے ملتی جلتی چیز ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ ہی نہیں کہ خان صاحب کو ملنے والی حمایت میں بیرونِ ملک مقیم پاکستانیوں (Pakistani diaspora) کا بہت بڑا حصہ شامل ہے۔ تاہم، یہ بات لازماً یاد رکھنی چاہیے کہ بیرونِ ملک بااثر پاکستانیوں (اس اصطلاح کی وضاحت میں اس مضمون میں آگے چل کر کروں گا) میں اپنے آبائی وطن کے سماجی اور سیاسی معاملات پر پیدا ہونے والا یہ مخصوص قِسم کا ردِ عمل اور ایک مثالی اسلامی ریاست کے قیام کی اُن کی خواہش نہ تو خان صاحب سے شروع ہوئی اور نہ ہی اُن پر ختم ہو گی۔

دہائیوں سے یہ لوگ اُن مساجد و مدارس کو چندہ دے رہے ہیں جو سیاسی طور پر انتہا پسند مولویوں یا رجعت پسند مذہبی تنظیموں کے زیر انتظام چلتے ہیں۔ ان کی اکثریت تو نہیں لیکن بیرون ملک پاکستانیوں کے کچھ طبقوں نے طالبان اور ان کے اتحادیوں کی طرف سے افغانستان اور پاکستان میں منظم کیے جانے والے دہشت گرد حملوں اور مشرقِ وُسطیٰ میں آئی ایس آئی ایس اور داعش کی زیر قیادت ابھرنے والی عسکری بغاوت کے لیے نوجوان افرادی قوت بھی مہیا کی۔

پیچھے مڑ کر دیکھنے کی تمنا

کسی بھی ملک میں موجود کسی دوسرے ملک سے تعلق رکھنے والی کمیونٹی، خاص طور پر جب وہ مادی اعتبار سے خوشحال ہو، اس بات کی جانب جھکاؤ رکھتی ہے کہ وہ اپنے اختیار کردہ ملک کی سیاست میں حصہ لے، بطور کمیونٹی اپنے مفادات کا تحفظ کرے اور خود کو اس معاشرے کا حصہ دکھائی دے۔ اس کے علاوہ یہ لوگ اپنے آبائی وطن کی سیاست میں بھی بہت گہری دلچسپی رکھتے ہیں، جس کی ایک وجہ تو پیدائشی تعلق ہوتا ہے اور پھر لاشعور میں احساسِ جرم اور یادِ ماضی موجود ہوتی ہے جو احساسِ ذمہ داری میں ڈھل جاتی ہے۔ الزبتھ ماوردی کے مطابق، بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے مابین ایسے احساسات اُس وقت عروج پر پہنچتے ہیں جب وہ محسوس کرتے ہیں کہ آبائی وطن کی مدد کرنے کے لیے انہیں روبہ عمل ہونے کی ضرورت ہے۔ چونکہ وہ جسمانی طور پر وطن سے کٹے ہوئے ہوتے ہیں، اور بہت سے معاملات میں تو پہلے ہی یہ لوگ اپنی گزشتہ شہریت ترک کر چکے ہوتے ہیں یا ان کا تعلق مہاجرین کی دوسری نسل سے ہوتا ہے، لہذا ان کے پاس اپنے آبائی وطن کی باقاعدہ سیاست میں حصہ لینے کے امکانات محدود ہوتے ہیں۔ اس لیے بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی بالواسطہ اور غیر رسمی سیاسی سرگرمی کے ذریعے سے آبائی وطن کی مرکزی دھارے کی سیاست پر اثرانداز ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ لوگ اپنے آبائی وطن کے ایسے معاملات پر اجتماع اور مظاہروں کا اہتمام کرتے ہیں جن کا ان کے اختیار کردہ وطن سے واجبی نوعیت کا تعلق ہوتا ہے۔ ان چیزوں سے کہیں زیادہ، یہ لوگ اپنے خاندانوں، فلاحی کام کرنے والے، مذہبی اداروں اور اپنے پسندیدہ سیاسی گروہوں کو پیسا بھجواتے ہیں۔ حالیہ عرصہ میں بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے لوگ سماجی رابطوں کے پلیٹ فارمز مثلاً ٹویٹر، فیس بک، یو ٹیوب چینلز، واٹس ایپ گروپس وغیرہ کی شکل میں بھی بہت فعال ہو گئے ہیں۔ کچھ معاملات

میں تو انہوں نے بلاگ لکھنے کا سلسلہ شروع کیا ہے جن کا مقصد ہی اپنے آبائی وطن کی سیاست پر اثرانداز ہونا ہے۔

"بیگانگی" انہیں اپنی جڑوں کی طرف دھکیلتی ہے

کریگ کونسیڈین کی کتاب Islam, Race, and Pluralism in the Pakistani Diaspora (روٹلیج، 2018) وسیع پیمانے پر کیے گئے فیلڈ ورک پر مبنی ایک اہم کتاب ہے۔ کونسیڈین نے خاص طور پر عدم برداشت، اخراج، تذلیل اور بے اعتباری کے خبط جیسے موضوعات پر نظر ڈالی ہے جن کا سامنا بیرونِ ملک پاکستانیوں نے امریکا اور جمہوریہ آئرلینڈ میں گیارہ ستمبر اور اس کے نتیجے میں "دہشت کے خلاف جنگ" کے بعد کیا۔ اگرچہ گیارہ ستمبر 2001 کو نیویارک کے ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر حملہ آور ہونے والے انیس لوگوں میں سے کوئی بھی پاکستانی نہیں تھا، تاہم حملے کی منصوبہ بندی کرنے والے چند لوگوں اور پیچھے بیٹھے کچھ مددگاروں کے بارے میں انکشاف ضرور ہوا کہ ان کے پاکستان میں اچھے خاصے روابط موجود تھے۔ دس برس بعد 2011 میں، القاعدہ کا سعودی رہنما اسامہ بن لادن اور اس کے قریبی اہل خانہ کی پاکستان ہی میں روپوشی کا انکشاف ہوا۔

روٹلیج کی اِس کتابی سلسلے کی مدیر این جے کیرشن نے اپنی دیباچے میں کونسیڈین کی کتاب پر توجہ دِلاتے ہوئے لکھا کہ آج پاکستان کو دہشت گردوں اور مذہبی بنیاد پرستوں کا گھر سمجھا جاتا ہے، اور ایسی عدم برداشت رکھنے والی جگہ جہاں غیر مسلم اور غلط نوع کے مسلمان ہدف بنتے ہیں اور کبھی انہیں ہلاک کیا جاتا ہے۔ چونکہ دیوار سے لگی ہوئی اس آبادی پر ہونے والے حملے اور ان کے مصائب کا سلسلہ جاری و ساری ہے اس لیے مغرب میں بہت سے لوگوں کے خیال میں اُن کے ہاں مقیم پاکستانی کمیونٹی بھی بنیاد پرستوں کی پیروکار ہیں۔ مجھے یاد پڑتا ہے کہ 2015 میں میں پٹسبرگ، امریکا میں تھا جہاں گیارہ ستمبر کے روز مجھے نیشنل پبلک ریڈیو (این پی آر) نے اپنے ہاں ایک پروگرام کے لیے مدعو کیا۔ اسٹوڈیو میں آنے والی چار میں سے تین فون کالز میں مختلف سامعین نے اس بات کا اشارہ دیا کہ پاکستان ہی وہ ملک ہے جو عالمی دہشت گردی کا ذمہ دار ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ عام امریکی کا علم اس حوالے سے بالکل محدود یا نہ ہونے

کے برابر ہے کہ دُنیا بھر میں جاری ایسے بہت سے تنازعات اور جنگوں کی ذمہ داری خود امریکی پالیسیوں پر عائد ہوتی ہے۔

کونسیڈین مغرب میں موجود اسلاموفوبیا کے خلاف ایک قطعی پوزیشن لیتا ہے اور پاکستانیوں کی مخصوص صورت حال بیان کرنے کے لیے وہ "پاکوفوبیا" کی اصطلاح وضع کرتا ہے۔ وہ اس بات کا ذکر بھی کرتا ہے کہ اُس نے اپنی زندگی امریکا اور مغربی یورپ کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے بیچ موجود خلا کو بھرنے کے لیے وقف کر رکھی ہے۔ ایک لبرل، شمولیتی اور تکثیریتی تناظر سے، کونسیڈین نے گیارہ ستمبر کے بعد مغربی ممالک کی اختیار کردہ پالیسیوں کے جائزہ کی بنیاد پر محنت سے تحقیق اور تجزیہ کیا ہے۔ اس نے اکثریتی برادریوں کے بدلتے ہوئے سماجی رویوں کی جانچ پڑتال بھی کی ہے۔ اس کے علاوہ اس نے امریکا اور آئر لینڈ میں مقیم کچھ پاکستانیوں کے تفصیلی انٹرویو بھی کیے ہیں۔ اُس نے اِس نتیجے پر پہنچنے کے لیے کافی مواد جمع کیا ہے کہ مذہبی تکثیریت اور بین الثقافتی مکالمہ ہی وہ ترکیب ہے جو پرامن طریقے سے آگے بڑھنے اور ایک صحت مند سماج کو نمو دینے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ تاہم، میرے جیسے عام قاری کے لیے یہ کتاب اس بات کی بھی تصدیق کرتی ہے کہ بیرونِ ملک پاکستانیوں کو اُن کے اختیار کردہ ملکوں میں شک شبہ کی نظر سے جیسے آج دیکھا جا رہا ہے، اس سے قبل کبھی نہیں دیکھا گیا تھا۔ اس کے نتیجے میں یہ لوگ مزید دیوار سے لگیں گے اور ان کے لیے یہ سوال کہ ان کا تعلق کس سرزمین سے ہے، مزید ذہنی انتشار پیدا کرے گا۔ جب انہیں ان کے اختیار کردہ ملکوں میں اس لیے دوسرے درجے کا شہری خیال کیا جائے گا کیونکہ ان کے آبائی وطن کو کس نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو اُن کے ذہنوں میں شناخت اور تعلق کی کش مکش بارِ دگر پیدا ہو جائے گی۔ اپنے آبائی وطن کو کسی نہ کسی طرح سے سدھارنے کی ان کی خواہش بڑھے گی۔ معاشی اور سیاسی حوالے سے ان کا آبائی وطن دوسرے درجے کا ملک ہے؛ لیکن اپنے وطن میں اب ان لوگوں کو بڑی آسانی کے ساتھ اول درجے کا شہری تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس وطن کو انہوں نے یا ان کے والدین نے کسی اور جگہ پر بہتر زندگی کی امید پر چھوڑا تھا۔ اس سب کا ممکنہ نتیجہ یہ نکلے گا کہ یہ لوگ پاکستان کی سیاست اور سماج میں چند سال پہلے تک جتنی دلچسپی رکھتے تھے، اب اس سے کہیں زیادہ دلچسپی لیں گے۔ اپنے قیام کے وقت سے ہی پاکستان ایک کے بعد دوسرے معاشی یا سیاسی بحران سے دوچار ہوتا رہا ہے۔ اس کے نتیجے میں، جیسے ماوردی کہتی ہیں، بیرونِ ملک پاکستانی اس بات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ انہیں ماضی کے متعدد مواقع کی طرح

اپنے آبائی وطن کی مدد کرنے کے لیے روبہ عمل ہونے کی ضرورت ہے۔ اور جوں جوں اُن کے اختیار کردہ ممالک میں ان کی حالت کے سبب پاکستان میں ان کی دلچسپی میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، پاکستانی ریاست اور سیاست دان کہیں زیادہ وَلولے کے ساتھ ان تک رسائی حاصل کریں گے۔ کوئی بھی ریاست بالعموم اور پاکستان جیسی کم وسائل رکھنے والی ریاستیں بالخصوص، جنہیں اپنے بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے دولت مند طبقوں سے مادی مدد کی طلب رہتی ہے، وہ اس کمیونٹی میں ملک کے ساتھ تعلق اور ذمہ داری کا احساس پیدا کرنے کا جتن کرتی رہتی ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ ان کے شہریتی درجے کو سرکاری طور پر قبول کرتی ہیں، اور اُن کی سرمایہ کاری اور اُن سے حاصل ہونے والی ترسیلاتِ زر پر مالی ترغیبات متعارف کراتی ہیں۔ حتیٰ کہ ریاستیں اس بارے میں بھی غور و فکر کرتی دکھائی دیتی ہیں کہ وہ اِن بیرونِ ملک مقیم کمیونٹیز کو اپنے آبائی وطنوں میں ہونے والے انتخابات میں ووٹ ڈالنے کا حق بھی دیں۔ پاکستان میں آج کل یہی کچھ ہو رہا ہے۔ حالانکہ اس بات کا سب کو پوری طرح سے علم ہے کہ یہ لوگ نہ تو یہاں رہتے ہیں اور ان میں سے بہت سارے لوگ کبھی لوٹ کر نہیں آئیں گے۔ چونکہ گزشتہ دو دہائیوں کے دوران انٹرنیٹ ٹیکنالوجی نے دُنیا کو ایک عالمگیر گاؤں میں بدل دیا ہے، آبائی وطن کے لیے یہ بات کہیں آسان ہو گئی ہے کہ وہ اپنے بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے ساتھ رابطہ قائم رکھ سکے۔ ماوردی کا یہ بھی کہنا ہے کہ اب ملکوں کے درمیان سرحدیں پامال کی جارہی ہیں اور قومی ریاستوں اور جغرافیائی حدود کے مابین مفروضہ "فطری" تعلقات منہدم ہو رہے ہیں۔

عارضی طور پر بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی

یہاں میں اُن چار زمرہ جات کی وضاحت کرنا چاہوں گا جس کے تحت پاکستانی یا پاکستانی نژاد لوگ دُنیا کے دیگر حصوں میں طویل مدت کے لیے قیام پذیر ہوتے ہیں۔ میں پہلے زمرے میں اُن لوگوں کو رکھتا ہوں جو زیادہ تر ہنر مند اور محنت کش طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے زیادہ بہتر صلاحیتیں رکھنے والوں کو خود ریاست حوصلہ افزائی کرتا ہے کہ وہ بیرونی ممالک میں روزگار تلاش کریں۔ اس کی ایک وجہ تو خود ملک میں صنعتی بنیاد کا کمزور ہونا اور دوسری وجہ مستقل نوعیت کی وہ مالیاتی پالیسی ہے جس کے تحت زرِ مبادلہ کے حصول کے لیے ترسیلاتِ زر پر انحصار کیا جاتا ہے۔

پہلے زمرے میں ایسے انتظامی پیشہ ور بھی شامل ہیں جن کے لیے ہمیشہ سے مشکلات کی شکار پاکستانی معیشت میں نوکری تلاش کرنا مشکل ہوتا ہے۔ یہ لوگ اپنی پاکستانی شہریت برقرار رکھتے ہیں، کام کے لیے ویزا حاصل کرتے ہیں اور گاہے بگاہے اس میں توسیع کراتے ہیں۔ بتدریج یہ لوگ اپنا معاہدہ ختم ہونے یا ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچ کر پاکستان واپس لوٹ آتے ہیں۔ یہ وہ پاکستانی ہیں جو ایک مخصوص وقت کے لیے بیرونی ممالک میں کام کرتے ہیں۔ جس ملک میں یہ لوگ بستے ہیں وہاں ان کی آمدنی کا ایک چھوٹا سا حصہ ضروریاتِ زندگی پر خرچ ہونے کے علاوہ ان کی آمدن کا بڑا حصہ لگاتار گھر بھجوایا جاتا یا واپس لوٹنے پر ان کے ساتھ آجاتا ہے۔ کچھ لوگ تو چھوٹے کاروباروں میں سرمایہ کاری کرتے ہیں اور زیادہ تر لوگ اپنے آبائی وطن میں عمارات یا گھر خرید کر تعمیرات کے شعبے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

فرشوں کی دھلائی سے ورکشاپ خدمتگار تک، دکانوں پر کام کرنے والوں سے ویٹر تک، پلمبروں سے لے کر انجنیئروں تک، معاون طبّی عملے سے ڈاکٹروں تک، ڈرائیوروں سے کرین آپریٹروں تک لاکھوں پاکستانی بیرون ملک رہتے ہیں۔ ان کی اکثریت مشرقِ وسطیٰ کے ممالک میں رہتی ہے لیکن یہ لوگ افریقہ سے مشرقِ بعید تک پھیلے ہوئے ہیں۔ جُھلسا دینے والی دھوپ میں تیل نکالنے کی تنصیبات، تعمیراتی جگہوں پر یا سخت حالات میں فیکٹریوں میں کام کرتے اور غیر مناسب رہائشی سہولیات میں دن بسر کرتے، یہ پاکستانی اپنی روزی روٹی کمانے کے ساتھ ساتھ پیچھے اپنے گھر والوں کا بوجھ بھی اٹھاتے ہیں۔ درحقیقت یہ لوگ پاکستانی ریاست کے خزانے میں ڈالر لاتے اور ہمارے زرِ مبادلہ کے ذخائر میں اضافہ کرتے ہیں۔ تقریباً پچاس برس سے پاکستان مشرق وسطیٰ کی معیشتوں کو چلانے کے لیے افرادی قوت مہیا کر رہا ہے۔ شمالی امریکا، یورپ اور آسٹریلیا کے مقابلے میں پاکستانیوں کی ایک بہت معمولی تعداد ہے جن کو مشرق وسطیٰ کے ممالک کی شہریت ملی ہے۔

وہ پاکستانی جو اس پہلے زمرے کے تحت بیرونی ممالک میں رہتے ہیں، انہیں لازماً اپنے ملک میں ووٹ کا حق اور سیاسی عمل میں شراکت کی اجازت ہونی چاہیے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اس لیے باہر ملکوں میں زندگی بسر کرتے ہیں کہ پاکستان انہیں ایسے بنیادی معاشی مواقع مہیا کرنے سے محروم ہے جو ان کی بقا اور بہتر طرزِ زندگی کی ضامن بنے۔ اس حوالے سے اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں کہ ریاست ان لوگوں کو فیصلہ سازی کے عمل میں شامل کرنا چاہتی ہے کیونکہ یہ فیصلے ان کے خاندانوں اور برادریوں کی زندگیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ، ہم میں

سے کسی کو بھی اس بات پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہ وہ کس سیاسی جماعت یا رہنما کی حمایت کرتے ہیں اور کسے اپنا ووٹ دیتے ہیں۔ درحقیقت ریاست کو چاہیے کہ وہ ان لوگوں کو پاکستان میں کاروبار جمانے، اثاثے بنانے اور جائیداد کے حصول میں معاونت مہیا کرے۔ بدقسمتی سے یہ عارضی بیرونِ ملک کمیونٹی ہی وہ طبقہ ہے جو اشرافیہ کے ہاتھوں میں پھنسی پاکستانی ریاست کی جانب سے سب سے زیادہ نظر انداز کیا جاتا ہے کیونکہ ان کا تعلق زیادہ تر محنت کش طبقے سے ہے۔

جن ممالک میں یہ لوگ کام کرتے ہیں، وہاں پاکستان کے سفارت خانوں میں ان کے ساتھ ہونے والے سلوک سے لے کر جب یہ لوگ واپس اپنے ملک کے ہوائی اڈوں پر پہنچتے ہیں اس وقت تک ان لوگوں کے ساتھ نہایت شرمناک سلوک کیا جاتا ہے جو کہ اُس سے بالکل مختلف ہوتا ہے جو یورپ اور شمالی امریکا سے واپس لوٹنے والے دولت مند متوسط طبقے کے لوگوں سے کیا جاتا ہے۔ پاکستان نے کبھی بھی کوئی دلچسپی نہیں دکھائی کہ وہ مشرقِ وسطیٰ کے ممالک کے ساتھ اپنے محنت کش طبقے کے لیے کام کی بہتر سہولیات کا معاملہ اٹھائے؛ نہ ہی ان لوگوں ان سے جدا ہو کر آبائی وطن میں زندگی بسر کرنے والے اہل خانہ کو، یا خود ان مزدوروں کو جو چھٹی پر آتے ہیں، وطن میں کوئی سہولت مہیا کی جاتی ہے۔

جبری طور بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی

دوسرے زمرے میں وہ بیرونِ ملک مقیم پاکستانی آتے ہیں جن کی ملک میں زندگی یا آزادی کو، آمرانہ ادوار میں پیدا ہونے والے سیاسی جبر کے باعث، خطرات لاحق تھے۔ ان لوگوں میں سے اکثر نہایت مشکل حالات میں ملک سے نکلے اور اپنی اور اپنے اہل خانہ کی سلامتی، تحفظ اور روزی روٹی کے لیے ان لوگوں کو خود ساختہ جلاوطنی اختیار کرنا پڑی۔ یہ لوگ جیلوں، تشدد، عوامی اجتماعات میں کوڑوں اور بے روزگاری سے فرار ہوئے۔ ایسے پاکستانیوں کی سب سے بڑی تعداد جنرل ضیاالحق کے مارشل لاء کے دور (1988-1977) میں ملک سے نکلی۔ ان میں اکثریت صحافی، استاد، سیاسی کارکن اور معزول شدہ حکومت میں خدمات سرانجام دینے والے اشخاص کی تھی۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے اپنی دہری شہریت برقرار رکھی جبکہ کچھ نے جس ملک کو رہائش کے لیے چنا، اسی کی شہریت حاصل کر لی۔

اسی زمرے میں میں اُن پاکستانیوں کو بھی شامل کروں گا جن کا تعلق اقلیتی مذاہب ۔۔ مسیحیوں اور ہندوؤں سے لے کر شیعہ ہزارہ اور احمدی برادری ۔۔ سے ہے۔ انہیں ریاستی اداروں اور حکومتی پالیسیوں کے نتیجے میں منظم امتیاز کا سامنا تھا یا ان لوگوں کو اکثریتی برادری کے ہاتھوں جبر سہنا پڑا۔ پہلے ہی سے مختصر یہودی آبادی نے تو بہت عرصہ پہلے ہی ملک چھوڑ کر جانا شروع کر دیا تھا۔ باقی بچے کھچے لوگ 1973 کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد مغربی ممالک یا اسرائیل میں جا بسے۔ پارسی، جو مالی طور پر دوسری اقلیتوں کی نسبت زیادہ بہتر حالوں میں تھے، وہ بھی بڑی تعداد میں پاکستان چھوڑ چکے ہیں۔ 1974 میں پارلیمان کی جانب سے اسلام سے خارج کر دیے جانے کے بعد، احمدیہ برادری کا ایک حصہ ابھی بھی معاندانہ سماجی ماحول میں گزر بسر کر رہا ہے۔ لیکن ان میں سے بھی جس کسی نے قابل عمل پایا، اُس نے پاکستان سے نکل جانے کا فیصلہ کیا۔

شیعہ مسلمانوں کے خلاف متواتر اور بلوچستان کے ہزارہ شیعوں کے خلاف تشدد کی دائمی لہر کے سبب ان لوگوں کی قابل ذکر تعداد پاکستان کو چھوڑنے پر مجبور ہوئی۔ لیکن شیعہ آبادی تعداد میں زیادہ ہے اور یہ پاکستانی سماج، سیاست اور معیشت میں دور تک سرایت کیے ہوئے ہیں۔ ان کا بڑے پیمانے پر خروج ناممکن ہے۔ لیکن بلوچستان میں ہزارہ شیعوں کی چھوٹی کمیونٹی بالکل مختلف قسم کے سماجی و سیاسی ماحول میں آباد ہے۔ ان کے قابل شناخت چہروں کے منفرد نقوش انہیں دشمنوں کے لیے آسان ہدف بنا دیتے ہیں۔ ان میں سے جو لوگ غریب ہیں وہ اپنے بچوں کو غیر قانونی ذرائع سے ملک سے باہر بھجواتے ہیں۔

بد قسمتی سے یونان یا جرمنی میں غیر قانونی طور پر پناہ گزین کوئٹہ کے نوجوان ہزارہ کا محرک لاہور کے محنت کش طبقے سے تعلق رکھنے والے سنی نوجوان سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ ایک اپنی زندگی بچانے کے لیے فرار ہوا ہے تو دوسرا بہتر معاشی مواقع کی تلاش میں نکلا ہے۔ جہاں تک مسیحیوں اور ہندوؤں کا معاملہ ہے تو یہ لوگ نچلے ترین معاشی درجے پر ہیں اور ان کے لیے اپنے گاؤں یا محلے تک کو چھوڑ جانے کا تصور بھی محال ہے، ملک تو کہیں بہت دور کی بات ہے۔ ان میں سے بھی جو لوگ کھاتے پیتے ہیں، ان کے اندر ہجرت کا رجحان بڑھ رہا ہے اور جب کبھی ان کے سامنے ایسا کوئی موقع آتا ہے تو وہ اسے ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔

اس دوسرے زمرے میں شامل پاکستانیوں کی اکثریت کا تعلق متوسط طبقے کی متعدد پرتوں سے ہے۔ چونکہ یہ لوگ یا تو سیاسی اختلافِ رائے رکھنے والے ہیں یا مذہبی طور پر مظلوم

ہیں، ان کے پاس پاکستان میں رہنے یا اسے چھوڑ جانے کے انتخاب کا حق محدود تھا۔ ان میں سے کچھ لوگوں کو نئے ملک میں نوکری مل جاتی ہے یا اگر کسی کے پاس وسائل ہوں تو وہ کوئی چھوٹا موٹا کاروبار کر لیتا ہے لیکن اکثریت اپنے اختیار کردہ ملک میں سیاسی پناہ لیتی ہے۔ ان لوگوں کی اکثریت شمالی امریکا اور یورپ میں آباد ہے۔ بہت تھوڑی تعداد میں، کچھ لوگ روس سے لے کر آسٹریلیا تک بھی آباد ہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس زمرے میں شامل لوگوں کی اکثریت جو پاکستانی سیاست، معیشت اور سماجی نمو میں دلچسپی لینا جاری رکھتی ہے، وہ ایک ترقی پسند، جمہوری اور لبرل زاویہ نگاہ رکھتی ہے۔ انفرادی طور پر یا گروہوں کی شکل میں ان لوگوں نے اپنے اختیار کردہ ممالک میں بہت سی انجمنیں اور تنظیمیں قائم کر رکھی ہیں۔ "کمیٹی آف پروگریسو پاکستانی کینڈیئنز" اور "لٹریری فورم ان نارتھ امیریکا" سے لے کر انگلستان میں "فیض کلچرل فاؤنڈیشن" اور ناروے میں "الما فاؤنڈیشن" تک ایسی متعدد تنظیمیں مختلف براعظموں میں قائم ہیں۔ یہ لوگ پاکستانی کلچر، آرٹ اور ادب کے فروغ کے لیے کام کرتے ہیں، اور یہ انجمنیں کوشش کرتی ہیں کہ ایسے بیانیے کو پروان چڑھایا جائے جو پاکستان میں جمہوریت اور بنیادی انسانی حقوق کے شعور کو اجاگر کرے۔ ان میں سے کچھ تنظیمیں اہم موضوعات پر لکھنے لکھانے کا کام کرتی ہیں جب کہ دیگر موضوعی عوامی پروگراموں کا انعقاد کرتی ہیں۔

اگرچہ ایسے لوگوں کی اگلی نسل کے لیے ترقی یافتہ معیشتوں اور سماجوں میں زندگی بسر کرنا، انتخاب کا معاملہ ہے نہ کہ اُن کی بقا کا۔ میرے خیال میں یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ وہ نسل جسے ہجرت پر مجبور ہونا پڑا وہ کیونکر اب بھی جذباتی طور پر پاکستان سے وابستہ ہے۔ میرے ایک دوست جو اب آسٹریلیا کے نمایاں معالجین میں سے ہیں، اُن کو شیعہ ہونے کی وجہ سے ناکام قاتلانہ حملہ کے بعد ملک سے نکلنے پر مجبور ہونا پڑا۔ انہوں نے ایک مرتبہ بتایا: "ہر رات، جب میں سوتا ہوں تو میں خود کو کراچی سول ہسپتال کے جنرل وارڈ میں مریضوں کا علاج کرتے ہوئے پاتا ہوں۔" کراچی سے تعلق رکھنے والے ایک پرانے ساتھی کرسٹوفر کورڈیرو نے بتایا کہ اگر اس کے مسیحی ہمسایوں کو توہین رسالت کے بے بنیاد الزامات کا سامنا نہ کرنا پڑتا تو اس کے والدین کبھی اسے لندن جانے کرنے پر مجبور نہ کرتے۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ برنس روڈ کے کبابوں کو چھوڑ جانے کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔

پروفیسر امین مغل، 1984 سے انگلستان میں سیاسی جلاوطنی کاٹ رہے ہیں۔ وہ ایک ترقی پسند دانشور ہیں جو عالمی مسائل کے بارے میں سوچتے ہیں اور لندن کی بین الاقوامیت کو پسند کرتے ہیں۔ تاہم، اگر آپ ان کے ساتھ لندن کی سڑکوں پر کسی موضوع پر بات کرتے ہوئے ٹہل رہے ہوں تو آپ کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کا دل ابھی بھی لاہور کے مال روڑ کے لیے دھڑک رہا ہے جب کہ وہ لندن کی اسٹرینڈ پر موجود ہوتے ہیں۔ ایک صحافی جنہیں پاکستان چھوڑ کر غیر قانونی طور پر افغانستان اور وسطی ایشیا کے راستے ناروے جانا پڑا، ان کا کہنا تھا کہ ان کے آبائی شہر گجرات کی گلیاں اور بازار اب بھی ان کے خوابوں میں آتی ہیں۔ وہ واپس لوٹنا چاہتے ہیں لیکن اب ان کے بچے انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے۔ پروفیسر مغل کا معاملہ استثنائی ہے، لیکن بہت سے لوگ جب بھی ممکن ہو پاکستان کا دورہ کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ لوگ کوشش کرتے ہیں کہ بائیں بازو کے مختلف سیاسی گروہوں، ثقافتی اور لسانی حقوق کی تنظیموں، بچی کھچی ٹریڈ یونینوں کی سرگرمیوں، فنکاروں اور ادبی حلقوں سے رابطہ قائم رکھیں۔ یہ پاکستان میں کام کرنے والی انسانی حقوق کی تنظیموں کی معاونت بھی کرتے ہیں۔ تاہم، اگر اس زمرے میں شامل لوگوں کو اپنی باقی ماندہ زندگیاں بیرونی ممالک میں گزارنی ہیں تو لامحالہ ملک میں سیاسی اور فیصلہ سازی کے عمل میں ان لوگوں کی شمولیت محدود ہو گی۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اس زمرے میں آنے والے لوگ بیرونِ ملک پاکستانیوں کا ایک قلیل حصہ ہیں۔

بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی

بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے تیسرے اور چوتھے زمرے کے مابین اپنے آبائی وطن کے حوالے سے پسند ناپسند اور زاویہ نظر میں تفاوت کم اور مماثلت زیادہ پائی جاتی ہے۔ جن لوگوں کو میں تیسرے زمرے میں رکھتا ہوں، ان میں وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے خاندان اور پورے کنبے کے ساتھ عموماً انگریزی بولنے والے ممالک۔۔ کینیڈا سے لے کر امریکا، انگلستان اور آسٹریلیا تک۔۔ کی طرف ہجرت کی۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے یورپی ممالک کا رخ بھی کیا۔ ان لوگوں نے خوشی کے ساتھ اپنی پاکستانی شہریت ترک کی اور یہ لوگ دہری شہریت نہیں رکھتے۔ ان لوگوں نے سوچ سمجھ کر فیصلہ کیا کہ یہ لوگ ہمیشہ کے لیے اپنے اختیار کردہ ملکوں میں بس جائیں گے۔ ایسے فیصلوں کی وجوہات عموماً معاشی ہوتی ہیں جس کے ساتھ ساتھ زیادہ مستحکم سماجی

حالات میں رہنے کی خواہش شامل ہوتی ہے۔ ان لوگوں کی بڑی اکثریت پیشہ ور یا کاروباری ہے جو متوسط اور اوپری طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ کچھ امیر خاندان روزمرہ آسائشات، صحت کی سہولیات اور مغربی ممالک میں بچوں کو دستیاب اعلیٰ درجے کی تعلیمی سہولیات سے مستفید ہونے کے لیے اِن ممالک کا انتخاب کرتے ہیں۔ چوتھے زمرے میں شامل لوگ بھی تیسرے زمرے کے لوگوں سے مماثل ہوتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے انتخاب کردہ ملک میں ہمیشہ کے لیے رہتے، کام کرتے اور بس جاتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے خاندانوں کو ان نئے ممالک میں پروان چڑھاتے اور نئے وطن کے ساتھ وفاداری کا حلف اٹھا کر اپنی مرضی سے اس کے قانونی شہری بن چکے ہیں۔ ان کے اور تیسرے زمرے میں شامل بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے مابین واحد فرق یہ ہے کہ اِن لوگوں نے اپنی پاکستانی شہریت برقرار رکھی ہوئی ہے۔ یوں یہ لوگ بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے مندرجہ بالا دوسرے زمرے میں شامل لوگوں کی مانند دہری شہریت رکھتے ہیں۔

یہ تیسرے اور چوتھے زمرے میں آنے والے بیرونِ ملک پاکستانی ہیں جو اپنے آبائی وطن کے سیاسی معاملات میں سب سے زیادہ بلند آہنگ ہیں اور اس پر اثرانداز ہونے کی کوشش کرتے ہیں، چاہے ان کی یہ کوششیں فیصلہ کن ثابت نہ ہوں۔ ان کے اس اثر و رسوخ کی یقیناً متعدد وجوہات ہوں گی لیکن میری رائے میں چند کلیدی وجوہات کچھ یوں ہیں:

1. یہ لوگ عددی اعتبار سے مستقلاً آباد بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کا سب سے بڑا گروہ ہیں۔ بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی میں جو پہلے زمرے میں آتے ہیں وہ عارضی طور بیرونِ ملک مقیم ہوتے ہیں جب کہ دوسرے زمرے میں بیان کردہ لوگ ایک بکھری ہوئی اقلیت ہے۔
2. بحیثیت مجموعی، ان لوگوں کے پاس خرچ کرنے کے لیے کافی پیسہ ہے کیونکہ یہ لوگ اعلیٰ سطحی پیشہ ور یا مستحکم کاروباری ہیں۔ چاہے ہی یہ لوگ ٹیکسی یا گلی کی نکڑ پر دکان چلاتے ہوں، سماجی فوائد تک ان کی رسائی اور اس کے نتیجے میں ان کی قوتِ خرید اور بچت کرنے کی گنجائش پاکستان میں اپنے ہم رتبہ لوگوں سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔
3. پاکستان کے اندر متعدد نسلی قومیتی گروہ ہیں لیکن ان دو مذکورہ زمرہ جات میں شامل افراد کی بڑی تعداد پنجاب سے آتی ہے۔ اس کے بعد آزاد جموں و کشمیر (اے جے کے) اور خیبر پختونخوا کا نمبر آتا ہے۔ سندھ، بیشتر کراچی شہر، سے تعلق رکھنے والے

پیشہ ور بھی اچھی خاصی تعداد میں ہیں۔ لیکن ہجرت کرنے والوں کی اکثریت شمالی پاکستان (پنجاب، اے جے کے اور خیبر پختونخوا) سے تعلق رکھتی ہے۔ چونکہ پنجاب پاکستانی سیاست میں، اپنے حجم اور غلبے کے سبب فیصلہ کن کردار کا حامل ہے، اس لیے یہ لوگ اپنے آبائی وطن میں بااثر تعلقات برقرار رکھتے ہیں۔

4. بہت سے لوگ جن کا تعلق پنجاب کے پوٹھوہار علاقے، ہزارہ ڈویژن یا مشرقی خیبر پختونخوا کے اضلاع اور اے جے کے سے ہے، ان کے فوج میں شامل لوگوں کے ساتھ مضبوط خاندانی رشتے ناتے ہیں۔ پاکستانی سیاست میں فوج کی برتری کے باعث، ان لوگ کی اقتدار کے ساتھ قربت ہوتی ہے۔ اس طرح کی صورت حال کسی دوسرے علاقے سے تعلق رکھنے والے بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی میں نہیں ہے۔
5. یہ لوگ عموماً ریاستِ پاکستان کے پیش کردہ اُس مذہبی تعبیر اور عسکری سیاسی بیانیے کو قبول کرتے ہیں، جو متعدد مواقع پر آئین پاکستان کی نفی کرتا ہے۔
6. ان مذکورہ زمرہ جات میں شامل بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی سے جب پوچھا جاتا ہے کہ وہ پاکستان کو سماجی، سیاسی اور خاص طور پر خواتین کے حوالے سے کیسا دیکھنا چاہتے ہیں تو ان کا زاویہ نگاہ عموماً رجعت پسندانہ ہوتا ہے۔ یہی عنصر انہیں پاکستانی اسٹیبلشمنٹ کے ایک بڑے حصے اور آبائی وطن کے متوسط طبقے کے تصور آفاق کے قریب لانے کا ایک اور سبب بنتا ہے۔

مذکورہ بالا چھ کلیدی وجوہات کا امتزاج ہی زمرہ تین اور چار میں شامل بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کو بااثر کمیونٹی بناتا ہے۔ اب میں ان بیرونِ ملک مقیم بااثر پاکستانیوں کے خیالات اور دنیا کے بارے میں نقطہ نظر پر بات کروں گا۔ اس میں ان کے اپنے وہ تخیلات و خواہشات بھی شامل ہیں جو وہ پیچھے چھوڑ آئے وطن کے بارے میں رکھتے ہیں۔ اس بات کے آغاز میں ہی مجھے اس بات کا اعتراف کرنا ہے کہ مجھے ان بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کی زندگیوں اور ان کی سوچوں میں چونکا دینے والے تضادات دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں جاری بحث کے حوالے سے مجھے یہ بھی ضرور کہنا چاہیے کہ ہر ضابطے میں کچھ مستثنیات ہوتے ہیں۔ لیکن نہ تو یہ مستثنیات بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کے مرکزی دھارے کی وضاحت کرتے ہیں اور نہ ہی وہ اپنے آبائی وطن سے باہر موجود کمیونٹیز میں پائے جانے والے رجحانات کی تشکیل کرتے ہیں۔

آبائی اور مذہبی شناخت کو ضم کرنا

میں 2015 میں، تقریباً سارے موسم خزاں میں امریکا میں مقیم تھا۔ اگرچہ میرا مرکز یونیورسٹی آف آئیووا، آئیووا سٹی تھی، لیکن مجھے بہت سی ریاستوں کا سفر کرنے کا موقع ملا۔ بہت سی جگہوں پر تقاریر اور شاعری کی محافل کے علاوہ مجھے پرانے دوستوں، ہم جماعتوں، سابق ساتھیوں اور خاندان کے بہت سے افراد سے ملاقات کے مواقع بھی دستیاب ہوئے۔ مزید یہ کہ مجھے امریکا میں مقیم میرے دوستوں اور خاندان کے ذریعے سے بہت سے پاکستانیوں سے ملنے کا موقع بھی ملا۔ ہر جگہ مجھے نہایت ہی تپاک اور خلوص کے ساتھ خوش آمدید کہا گیا جس سے میں بہت لطف اندوز ہوا۔ تاہم پاکستانی کمیونٹی میں پائے جانے والے کچھ رجحانات میرے لیے پریشانی کا باعث تھے۔ میرے امریکا سے لوٹنے کے چند ہفتے بعد ہی سان برنارڈینو، کیلی فورنیا میں ایک دہشت گرد حملے میں چودہ افراد اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے اور بہت سے زخمی ہوئے۔ ایک پاکستانی نژاد نوجوان جوڑا کرسمس کی تقریب پر ہونے والی اس فائرنگ کا ذمہ دار تھا۔ اس کے چھ ماہ کے بعد اس سے بھی کہیں سنگین فائرنگ کا واقعہ اورلینڈو، فلوریڈا کے ایک نائٹ کلب میں پیش آیا، جس اس میں درجنوں لوگ زخمی اور انچاس لوگ ہلاک ہوگئے۔ حملہ آور ایک افغان نوجوان تھا جو آئی ایس آئی ایس سے متاثر تھا۔ یقیناً، یہ واقعات حاشیے پر موجود چند جنونیوں کی کاروائی تھے اور مسلمانوں کی اکثریت کے ساتھ ایسے بے رحمانہ تشدد کی نسبت نہیں ٹھہرائی جاسکتی۔ کچھ تھوڑی سی تعداد میں افغان، عرب اور بنگلہ دیشی نژاد مسلمان بھی بعینہ ایسے ہی انتہا پسندی کی جھولی میں گرے ہیں جیسے کچھ پاکستانی۔ لیکن بیرونِ ملک بااثر پاکستانی جو اپنے کاروبار اور روزمرہ معاملات میں نہایت پرامن ہیں، اپنی قومی اور مذہبی شناختوں کے حوالے سے بہت خلجان کا شکار ہیں۔

دہائیوں سے امریکا میں رہنے کے باوجود، اور ان میں سے کئی نے اپنی اعلیٰ تعلیم بھی وہیں سے مکمل کی ہے، بیرونِ ملک پاکستانیوں سے تعلق رکھنے والے جوان یا متوسط عمر کے اشخاص کا درحقیقت کسی بھی اور برادری یا نسل، چاہے وہ کاکیشیائی ہوں یا مشرقی ایشیائی، ہسپانوی النسل ہوں یا افریقی امریکی، کے ساتھ سماجی میل ملاقات نہ ہونے کے برابر ہے۔ کسی بھی دوسری کمیونٹی سے تعلق رکھنے والے لوگ ان کے ساتھ کام تو چاہے کرتے ہوں لیکن شاید ہی کبھی ایسا ہوا ہو کہ کسی غیر پاکستانی یا کسی اور نسل کے لوگوں کے ساتھ شام کے اوقات میں کوئی

خاندانی میل جول ہوتا ہو۔ بہت ہوا تو کسی انڈین خاندان سے تعلق استوار کریں گے اور اس میں بھی ترجیح وہاں کے مسلمان ہوں گے۔ چونکہ بڑے خاندان یا پاکستان میں پیشہ ور تعلیمی اداروں کے ہم جماعتوں نے شمالی امریکا کو اپنا مسکن بنایا ہے تو اُن کے لیے یہ ممکن ہو گیا ہے کہ وہ وہاں اپنے آپ کو ایک محدود حلقے میں مقید کر سکیں۔ بیرونِ ملک پاکستانی لوگوں کی عربوں تک سے دوستیاں نہیں ہو پاتیں، حالانکہ انہوں نے شناخت کے شدید بحران کے سبب اپنی زبان اور کلچر، طرزِ زندگی اور لباس کو کافی عربی زدہ کر لیا ہے۔

امریکا میں اپنے طویل قیام کے دوران مجھے قوم پرستی، عقیدے، شناخت اور سیاست پر ہمارے بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کے اراکین سے گفتگو کے متعدد مواقع ملے۔ ایسی ہی مواقع بعد ازاں مختصر دورانیے کے قیام کے دوران بھی ملے۔ یہاں میں ایسی صرف ایک ہی بات بطور مثال پیش کرنا چاہوں گا جو ایک حد تک اسی نوعیت کے تمام مباحث کی نمائندہ ہے۔ ہیوسٹن میں، جہاں پاکستانی کمیونٹی کی ایک بڑی تعداد رہتی ہے، مجھے اپنے ایک پرانے دوست کے گھر پر دو دن ٹھہرنا تھا۔ ناشتے کی میز پر مجھے میزبان کی خاصی پڑھی لکھی، ذہین، اچھے اطوار والی نرم دل بیوی نے بتایا کہ ہم میں سے اکثریت اس قابل ہی نہیں کہ اسلام کو سمجھ سکیں۔ اس نے پر زور طریقے سے کہا کہ ہمارے والدین اور اُن کے والدین تک کو بھی دین کا درست علم نہیں تھا۔ "میرے والدین دو بار حج کے لیے گئے لیکن ان کا علم محدود ہی رہا۔ وہ لوگ مکمل طور پر اسلام کی اُس شکل پر عمل پیرا تھے جس پر ہندو کلچر کے بہت اثرات ہیں"۔ اس کے بعد اس نے پاکستان اور امریکا میں مقبول چند پیشہ ور مبلغین کی تقاریر سے حوالے دینے شروع کر دیے۔

اُس نے مجھے اپنے نقطہ نظر پر قائل کرنے کے لیے جو مثال پیش کی اس کا کوئی تعلق نظریے یا مذہبیات سے نہیں تھا۔ اس نے مسکراتے ہوئے مجھے دیکھا اور کہا: "دیکھیں، آپ ہی کی طرح میرے والدین اور ان کے والدین بھی خدا حافظ کہتے تھے حالانکہ صحیح اسلامی طریقہ اللہ حافظ کہنا ہے"۔ یہاں میں اُن قارئین کے لیے جنہیں شاید اس فرق کا علم نہ ہو، یہ وضاحت کرنا چاہتا ہوں کہ رب کے لیے فارسی لفظ خدا ہے جب کہ عربی میں رب کو اللہ کہتے ہیں۔ خدا حافظ کی اصطلاح فارسی میں رخصتی کلمات ہیں جنہیں ایران اور افغانستان سے لے کر جنوبی ایشیا تک کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ جنرل ضیاء الحق کے مارشل لا کے دور میں اس بات پر زور دیا جانے لگا کہ ہم خدا حافظ کی جگہ پر اللہ حافظ استعمال کریں کیونکہ خدا تو کوئی بھی رب ہو سکتا ہے

جب کہ اللہ مسلمانوں کا رب ہے۔ اس بحث میں آپ کو جو بھی مہملیت دکھائی دے لیکن پاکستان میں کسی وقت یہ چیز بطور ایک مسئلہ موجود تھی۔

بہر حال، اُس وقت تو ناشتے کی میز پر میں نے اپنی میزبان کے سامنے ایک سادہ سوال رکھا۔ "ہمارے والدین کو ہو سکتا ہے کہ سچے اسلام کا زیادہ علم نہ ہو۔ ہو سکتا ہے وہ اس قابل نہ رہے ہوں کہ نام نہاد ہندو کلچر سے نجات پا سکتے۔ لیکن براہ کرم کچھ تھوڑی سی تحقیق کر کے مجھے آگاہ کر دیں کہ جنوبی ایشیا میں بیسویں صدی کے نہایت قابل تکریم اور نمایاں مسلمان رہنما مثلاً مولانا ابو الکلام آزاد اور مولانا حسرت موہانی جیسی شخصیات کون سے الوداعی کلمات کہتے تھے؟"

اس خاتون کو یقین تھا کہ امریکا میں روایت پسند عربوں کے اطوار کا مشاہدہ کرنے اور جو کچھ پاکستانی معاصر مبلغین نے انہیں بتایا تھا، اس کے نتیجے میں خود اس کی نسل اسلام کے حقیقی معنی جذب کرنے کے حوالے سے پاکستان کی پچھلی نسل سے زیادہ اہل تھی۔ بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی میں موجود ایسی خواتین و حضرات اختلافات کو وقتی طور پر تو برداشت کر سکتے ہیں لیکن اس بات کی ضمانت دینا مشکل ہو گا کہ ان کے بچے مکمل طور پر روایت پسند نہیں ہوں گے اور حتیٰ کہ کسی موقع پر وہ انتہا پسندی کی جھولی میں نہ جا گریں گے۔ چونکہ اس سارے عمل کا آغاز اپنے متعلق خود راستی کے دعوے سے ہوتا ہے اور اپنے بچوں کو بتایا جاتا ہے کہ ہم درست راستے پر گامزن ہیں اور یہ کہ صرف ایک ہی درست راستے کا وجود ہے۔ بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کے ہمارے بچوں کو، لڑکے اور لڑکیاں دونوں، اسلامی مبلغین کو سنوایا جاتا ہے جو نہایت محدود دانش اور تکلیف دہ کم علمی کا مظاہرہ کرتے ہیں، وہ نوجوان قلب و ذہن میں صرف آتشِ جہنم کا خوف پیدا کرتے ہیں اور مستقل طور پر دیگر تمام مذہبی برادریوں کے لیے "بیگانگی" کا عمل جاری رکھتے ہیں۔ جب مذہبی تعلیم کے نام پر بچوں اور نوجوانوں کو مکمل طور پر غیر منطقی اور عدم برداشت پر مبنی خیالات پڑھانے کی بات آتی ہے تو تمام مسلمان فرقوں اور ذیلی فرقوں کے مابین اس حوالے سے کوئی تفریق دکھائی نہیں دیتی۔ اس کے علاوہ، ان بچوں اور نوجوانوں کا میل ملاقات مقامی مساجد اور کمیونٹی سنٹروں کے اُن ملاؤں سے ہوتا ہے جو آج کے دِن تک چاند دیکھنے کے عمل پر باہم دست گریبان رہتے ہیں۔ کسی کو پروا نہیں کہ یہ بچے ایسے ممالک میں پرورش پا رہے ہیں جو مسلسل بیرونی خلاؤں کو تسخیر کر رہے ہیں اور آج سے پانچ دہائی قبل یہ لوگ چاند پر جا چکے ہیں۔

گزشتہ کئی برسوں میں، یورپ اور شمالی امریکا کے طویل اور مختصر دوروں کے دوران میں نے خریداری کے بڑے مراکز پر ایک مشاہدہ کیا ہے جو شاید کوئی بڑی بات نہ ہو لیکن قابلِ غور ہے۔ آپ کو کسی شاپنگ مال میں اوسط عمر کی پاکستانی خاتون روایتی مغربی یا پاکستانی لباس میں دکھائی دیتی ہے جس کے سر پر کوئی دوپٹہ یا اسکارف نہیں ہوتا لیکن عین ممکن ہے کہ اُس کے ساتھ بیس برس کی جو بیٹی ہو وہ مشرقِ وسطیٰ کا حجاب مکمل طور پر سر کے گرد لپیٹے ہوئے ہو۔ بلا شبہ، پچاس برس کی عمر کی ایسی خواتین کی بھی کوئی کمی نہیں ہے جنہوں نے خود پر اور اپنی بیٹیوں پر اور پوتیوں پر ایسے سخت مذہبی ضابطے نافذ کر رکھے ہیں جو ان کے خاندانوں میں اس سے قبل کبھی موجود نہ تھے۔ نہ ہی ایسی چیزوں پر ان کے آبائی وطن میں ان کے رشتے دار عمل پیرا ہوتے ہیں۔ لیکن اب ایسے خاندانوں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے جن میں بچے اُن سخت ضوابط کی پیروی کرتے ہیں جن پر اُن کے والدین عمل پیرا نہ ہوتے تھے۔ یہ دہائیوں سے جاری واعظوں اور اسلامی تبلیغ کا ایک نتیجہ ہے جو ان کے والدین مغربی کلچر میں رچ بس نہ جانے کے خوف سے سنواتے تھے۔ پھر بیرونِ ملک بااثر پاکستانی کے ایک حصے میں یہ خواہش بھی مچلتی رہتی ہے کہ وہ اپنی پاکستانی شناخت کے ساتھ ساتھ ایک عالمی مسلم شناخت کا دعویٰ بھی کریں۔ در حقیقت یہ لوگ اِن دونوں شناختوں کو ضم کر دینا چاہتے ہیں۔ اپنے اختیار کردہ ممالک میں اکثریتی برادری کے ہاتھوں "بیگانگی" کا شکار ہونے کے باعث، خصوصاً گیارہ ستمبر اور اس کے بعد امریکا اور مغربی یورپ میں ہونے والے دہشت گرد حملوں کے بعد، بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی میں ایسے خیالات کا فروغ مزید زور پکڑ گیا ہے۔ کونسیڈین نے بھی اپنی کتاب میں امریکا اور آئر لینڈ دونوں جگہ پر امتیازی سلوک، نفرت انگیزی، نسلی امتیاز، مساجد کی نگرانی اور اُن کو نقصان پہنچانے کا ذکر کیا ہے۔

ایک پہلو سے، یہ خواہش اور کوشش کہ اپنی مذہبی اور سابق قومی شناخت کو ضم کر دیا جائے، یہ اُس گھسے پٹے خیال کا ردعمل ہے کہ تمام مسلمان دہشت گرد ہیں، تمام مسلمانوں میں مذہبی ہم رنگی پائی جاتی ہے اور اسلام کوئی اجنبی شے ہے۔ اس معاملے پر باریک بینی سے ناڈل اور ان کے ساتھی مقالہ نگاروں نے اپنے ایک مضمون بعنوان Subtle and overt forms of Islamophobia میں بات کی ہے۔ لہذا ان لوگوں کے لیے پاکستانی ہونا ایک متقی مسلمان ہونے کے مترادف ہے۔ یہ ملغوبہ ان کی روحانی شناخت بنتا ہے۔ تاہم اس کے

ساتھ ساتھ یہ لوگ اپنے اختیار کردہ ممالک میں نئی شناخت سے دنیاوی پہلوؤں کے حوالے سے معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

سب سے بڑا تضاد

میں کونسیڈین کے تحقیقی کام کی بنیاد پر قائم کیے جانے والے اس استدلال پر سوال نہیں اٹھانا چاہتا کہ بوسٹن میں اس نے جن پاکستانیوں کے انٹرویو کیے وہ امریکی بننا چاہتے تھے۔ وہ کہتا ہے: "ان کی امریکی قومی شناخت کی سمجھ بوجھ شہری قومیت پر مبنی ہے۔ یہ نوجوان خود کو شہریوں کی برادری کے، جنہیں جمہوری تصورات کے ایک مجموعے نے یک جان بنایا ہے، ایک حصے کے طور پر شناخت کرتے ہیں جو شہری حقوق اور لبرل سیاسی نظام سے جنم لینے والی اقدار میں شراکت داری کرتے ہیں۔" امکان ہے کہ جس قسم کے بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کی یہاں بات ہو رہی ہے، وہ، ماسوائے چند، ڈونلڈ ٹرمپ یا مغرب میں اس کی قماش کے لیڈروں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ میکسکو کی سرحد پر دیوار کھڑی کر کے سرحد پار کرنے والے میکسیکنز کو امریکا داخلے سے روکنا یا چند مسلمان ممالک پر امیگریشن کی عارضی پابندیوں کو نسل پرستانہ حربے سمجھا جاتا تھا۔

ٹرمپ کی امریکی قدامت پرستانہ سوچ (جو کہ نسل پرستی سے قریب ہے) سے لے کر یو کے انڈیپینڈنس پارٹی (UKIP)، آسٹرین فریڈم پارٹی اور فرانس میں نیشنل فرنٹ تک، تنگ نظر قومیت پرستی سارے مغرب میں بروئے کار ہے۔ اگر خیالات کے اس دھارے کو مزید سیاسی قبولیت ملی، تو قومیت پرستی میں کارفرما پست خصلت فوری طور پر بدترین فاشزم اور نسل پرستی میں ڈھلنے میں کوئی دیر نہیں کرے گی۔ اگر لوگوں کے مابین، سیاسی مصلحتوں کے لیے یا کسی متعصب نظریے کے نام پر، نفرت کے فروغ کی حوصلہ افزائی کی جاتی رہی تو یہ بہت بڑی تباہی کا پیش خیمہ ہو گا اور ہو سکتا ہے کہ اس کا نتیجہ نسل کشی یا جنگوں کی صورت میں نکلے۔ یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ ہمارے بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی اُس وقت بالکل درست سمت میں کھڑا ہوتا ہے جب وہ ٹرمپ اِزم اور دیگر ممالک میں اس کی مختلف شکلوں کو مسترد کرتا ہے۔

لیکن یہیں سب سے بڑا تضاد بھی سامنے آتا ہے۔ جہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی اپنے اختیار کردہ ممالک کے سماجوں میں خود کو اُن اقدار، مراکز، خیالات اور

سیاست سے جوڑتے ہیں جو شمولیت، تکثیریت، سیکولرازم اور جمہوریت کی نمائندگی کرتے ہیں، وہیں وہ اپنے آبائی وطن کے متعلق تصور میں کا ملاً اخراجی، رجعت پسند، مذہبی اور غیر جمہوری ہو جاتے ہیں۔ بہت سوں کی خواہش ہے کہ پاکستان ایک ایسا مثالی اسلامی ملک بنے جہاں قدامت پسند شرعی قانون کی کوئی شکل رائج ہو۔ اسلامی ریاست کے اُن کے تصور کی جڑیں ایک تخیلی تہذیبی یاد میں پیوست ہیں جو ممکنہ حد تک تجریدی ہے۔

برسوں سے اپنے آبائی وطن میں ان لوگوں کی دائیں بازو کی مذہبی تحریکوں، مساجد اور مدارس کی مادی و اخلاقی مدد بہت سے لوگوں کے لیے کوئی چھپی ہوئی بات نہیں ہے۔ تبلیغی جماعت سے لے کر طاہر القادری کی عوامی تحریک اور فرحت ہاشمی کی عورتوں کے لیے الہدیٰ تک، یہ لوگ بھی اپنے آبائی وطن میں رہ جانے والے اپنے ساتھ کے متوسط طبقے کے پاکستانیوں کی طرح یقین رکھتے ہیں کہ تبلیغی تحریکیں پاکستان کی کایا کلپ کر کے اسے ایک مثالی ریاست اور سماج بنانے میں معاون ثابت ہوں گی۔ کتنی دلچسپ بات ہے کہ ہماری بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی خود تو اُن تمام حقوق اور آزادیوں کی خُو گر ہے جو ان کے اپنائے ہوئے جدید مغربی ریاست کے آئین میں موجود ہیں، لیکن ان کے اندر یہ خواہش رہتی ہے کہ وہ پاکستان کو ایک ملائی ریاست کی صورت میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

بے اعتباری کا خبط: ملالہ کی مثال

پاکستان کے متموّل متوسط طبقے اور ہمارے بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کی سوچ کے مابین ایک پراسرار قِسم کی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب پاکستان کی بات ہو، تو یہ لوگ جمہوریت، تکثیریت، روشن خیال تعلیم اور بنیادی حقوق کے تصورات کو رَد کرتے ہیں۔ چونکہ یہی دونوں گروہ سب سے زیادہ تعلیم یافتہ اور بیرونی دنیا سے سب سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان باشعور لوگوں کی ایسی تعداد پیدا کرنے میں ناکام ہوا ہے جو پہلے سے طے کی گئی نظریات کو رَد کر سکیں یا اس قابل ہوں کہ وہ اس جبر کو للکار سکیں جو سرکاری بیانیوں اور تہذیبی روایت کی شکل میں لادا جا رہا ہے۔

2014 میں، ملالہ یوسف زئی کے کم عمر ترین نوبل انعام جیتنے والی شخصیت بننے کے کچھ عرصہ بعد ہی پاکستان میں ایک ملالہ مخالف مہم شروع کر دی گئی۔ اس مہم میں افغان اور پاکستانی

طالبان سے ہمدردی رکھنے والوں کے ساتھ ساتھ قدامت پرست اسلامی گروہوں کے علاوہ کچھ لبرل ہونے کے دعوے دار پاکستانی بھی شامل تھے۔ ملالہ کا تعلق خیبر پختونخوا کی وادی سوات سے ہے۔ آج ہم یہ بات بڑی آسانی سے بھلا دیتے ہیں کہ دس برس پہلے طالبان لڑکیوں کو تعلیم حاصل کرنے سے روکنے کے لیے اسکولوں اور دیگر جگہوں کو بموں سے اڑا رہے تھے۔ ملالہ ابھی بچی ہی تھی کہ اس نے بی بی سی اردو کے لیے بلاگنگ کا آغاز کیا اور لڑکیوں کی تعلیم کے لیے آواز بلند کی۔ طالبان نے اسے گولی ماری لیکن اس کی جان بچ گئی۔ پاکستانی فوج نے اُسے سوات سے راولپنڈی منتقل کیا۔ وہاں سے اسے علاج کے لیے انگلستان کے ایک ہسپتال بھیجا گیا۔ اس کے بعد سے وہ انگلستان ہی میں اپنے خاندان کے ساتھ مقیم ہے۔

پاکستان میں اس کے خلاف چلائی جانے والی مہم افسوسناک تو تھی لیکن ایک سطح پر اس کی توجیہہ کرنا کوئی ایسا مشکل کام بھی نہیں کیونکہ ملک میں طالبان کے برحق ہونے یا نہ ہونے اور افغانستان میں امریکا کی عسکری مداخلت کے جواز و عدم جواز کے حوالے سے متعدد اختلافی نظریات پائے جاتے تھے۔ خفیہ یا بڑی حد تک کھلے ہوئے انداز میں مرکزی دھارے کے میڈیا پر خلجان کے شکار مباحث کے ذریعے ریاست خود بھی اس دہری تفریق کی حوصلہ افزائی کرتی تھی۔ لیکن ہم میں سے بہت سی توقع کے عین مطابق بیرونِ ملک بااثر پاکستانی کے ایک نمایاں حصے نے ملالہ کو غدار قرار دے دیا۔ بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کی اکثریت نے پاکستان میں اُن لوگوں کے ساتھ ہاتھ ملایا جن کا دعویٰ تھا کہ یہ سب کچھ بالکل جھوٹ ہے اور ملالہ کو تو گولی ماری ہی نہیں گئی۔ انہوں نے اعلان کر دیا کہ یہ پاکستان اور مسلمانوں کے خلاف ایک سازش تھی جسے کسی اور نے نہیں مغربی خفیہ اداروں نے تیار کیا تھا۔ باوجود اس کے کہ بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کی اکثریت پاکستانی فوج پر اعتبار کرتی ہے اور اسے پاکستان اور اسلام کے واحد محافظ کے طور پر دیکھتی ہے، انہوں نے کبھی بھی صرف یہ سادہ سی بات سوچنے کی زحمت نہیں کی کہ کیونکر فوجی ہیلی کاپٹر ملالہ کو لانے کے لیے سوات بھیجا گیا اور اسے راولپنڈی منتقل کیا گیا۔ اسے درکار پیچیدہ طبّی علاج کی خاطر انگلستان کے ہسپتال منتقل کیے جانے سے پہلے مقامی فوجی ہسپتال میں اس کا علاج کیوں کیا گیا؟

یہاں اگر ایک چھوٹا سا ذاتی واقعہ بیان کر دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ ملالہ کے نوبل انعام پانے کے چند ماہ بعد میں انگلستان میں تھا۔ ایک شام میں لندن اور مڈ ویسٹ سے تعلق رکھنے والے سات لوگوں کے ساتھ موجود تھا۔ جہاں وہ لوگ ملالہ کو کوسنے سنا رہے تھے، وہیں میں

اس کی ہمت اور ثابت قدمی کی تعریف کر رہا تھا۔ ان لوگوں نے تہذیب کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا لیکن میری بیوی کے ایک کزن نے اپنے بڑی عمر کا فائدہ اٹھایا۔ وہ میری آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر گویا ہوئے: "تم آزاد خیال ہو۔ میں نے تمھاری بیٹی کی تصویر دیکھی ہے جس میں اس نے الٹے ہاتھ میں کانٹا اور سیدھے ہاتھ میں چھری پکڑ رکھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ الٹے ہاتھ سے کھانا کھاتی ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ تم ملالہ کی حمایت کیوں نہ کروگے؟ مجھے اسی کی توقع تھی۔" میں نے فوراً ہی فیصلہ کر لیا کہ اس معاملے میں مزید بحث نہیں کی جائے کہ الٹے ہاتھ میں کانٹا پکڑنا کتنی عمومی نوعیت کی بات تھی۔ کسی کو اس بارے میں سوچنے کی ضرورت ہی کیا ہے کہ دوسرے نے کس ہاتھ میں چمچہ یا کانٹا پکڑا ہوا ہے یا وہ صرف ہاتھ سے کھانا چاہتا ہے۔ میری معصوم بیٹی جس کا حوالہ دیا جا رہا تھا اُس وقت بہ مشکل پانچ برس کی تھی۔

چونکہ بیرونِ ملک بااثر پاکستانیوں کا ایک بڑا حصہ اس بات پر سختی سے یقین رکھتا ہے کہ ملالہ پاکستان اور اسلام کے خلاف کام کر رہی ہے، مجھے کبھی یہ بات سمجھ نہیں آئی کہ کیسے یہ لوگ خود اپنے اندر موجود مندرجہ ذیل تضاد سے آنکھیں دوچار کر پاتے ہیں: اپنے اختیار کردہ ممالک میں وفاداری کا غیر مشروط حلف اٹھانے کے بعد بھی ان لوگوں کو یقین ہے کہ وہ جن ممالک میں بس رہے ہیں، یہی وہ ممالک ہیں جن سے پاکستان کو خطرات لاحق ہیں۔ کیونکہ یہ مغرب ہی تھا جس نے ملالہ کی جرأت مندی کا اعتراف کرتے ہوئے اسے اعزاز سے نوازا۔

پاکستان مستقل خطرے کی زد میں

پاکستان میں گھڑی جانے والی ایسی سازشی نظریوں کی کوئی کمی نہیں جو بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کا یہ گروہ قبول کرنے پر تیار نہ ہوتا ہو۔ بسا اوقات یہ خود ہی ایسے نظریوں کے محرک بن جاتے ہیں۔ ایسی ہی ایک سازشی نظریہ یہ ہے کہ پاکستان کو عدم استحکام سے دوچار کرنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے لیے ایک متفقہ منصوبہ بروئے کار ہے تاکہ دنیا میں ہر جگہ موجود مسلمانوں کو زَک پہنچائی جا سکے۔ بظاہر، بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی اپنے آبائی وطن کے اسکولوں میں پڑھائے جانے والے اسباق کو بھولے نہیں ہیں۔ "پاکستان اسلام کا قلعہ ہے۔ یہ مسلمان ملکوں میں واحد جوہری قوت رکھنے والا ملک ہے۔ اس کی فوج اسلام کی فوج ہے۔ اسے دُنیا کے کسی بھی کونے میں آباد مسلمانوں کے حقوق کے پاسدار کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔" بنگلہ دیش کا قیام

بھی یوں محسوس ہوتا ہے ان میں سے کسی کو پریشان نہیں کرتا۔ جو کچھ 1971 میں ہوا، اسے صرف انڈیا کی سازش کے شاخسانے کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ انڈیا کی مداخلت نے پاکستان کے لیے معاملات کو بد سے بدتر بنا دیا تھا لیکن مغربی پاکستانی اشرافیہ نے مشرقی پاکستان کے ساتھ 1947 سے 1970 جو سلوک کیا اسے بڑی سہولت کے ساتھ یادداشت سے مٹا دیا جاتا ہے۔ بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی اس بات کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ ترکی ہم سے کہیں زیادہ طاقتور ہے اور جہاں تک عسکری قوت کی بات ہے وہ ہم سے بہتر عسکری ساز و سامان کا حامل ہے۔ بغیر جوہری طاقت رکھے، ترکی نیٹو کا رکن ہے۔ ایران سے لے کر بحرین اور متحدہ عرب امارات اور سعودی عرب تک، مشرقِ وسطیٰ کے اکثر ممالک پاکستان سے کہیں زیادہ امیر ہیں۔ معاشی طور پر عالمی اثر ورسوخ کے پہلو سے، یہ ممالک پاکستان سے ہر لحاظ سے زیادہ وزن رکھتے ہیں۔ ہم اِن کی دولت کا اپنی غربت کے ساتھ موازنہ کس طرح سے کر سکتے ہیں؟ ملائیشیا اور انڈونیشیا جیسے ممالک ہم سے پیداواری اور تجارتی شعبوں میں کہیں آگے ہیں۔ بہت سے ایسے مسلمان ممالک ہیں جن کے ساتھ یہ تصور بخوبی وابستہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ دنیا بھر کے مسلمانوں کی فلاح اور حفاظت کے لیے کہیں بڑے مقاصد کے حصول کی جدوجہد باآسانی کر سکتے ہیں۔

میرے لیے ایک اور انوکھا مظہر بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی میں دلچسپی کا سبب بنتا ہے۔ پاکستان کو اس لیے چھوڑ جانے کے بعد کہ یہ ملک پسماندگی کی دلدل میں دھنسا ہوا ہے، اس کے باوجود دنیا کے دیگر ممالک کی صف میں پاکستان کی انفرادیت اور اختصاص کے بارے میں اُن کی سوچ میں تبدیلی نہیں آتی۔ بالکل ایسی ہی سوچ پیچھے پاکستان میں رہ جانے والے ان کے عزیزوں کی ہے۔ میں اپنے احباب اور بہت بڑی تعداد میں ہم جماعتوں سے، جو بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی کے اس گروہ کا حصہ ہیں، مستقل یہ باتیں سنتا رہتا ہوں کہ کیسے مذموم منصوبے پاکستان کے خلاف جاری ہیں۔ یہ لوگ سوشل میڈیا پر موجود حقیقی اور جھوٹی خبروں کا پلندہ اور ایسا سنسنی خیز مواد پھیلاتے ہیں جس کی رو سے عالمی سازشوں کے سبب ملک میں قیامت برپا ہو سکتی ہے۔ ان کا مطالبہ ہوتا ہے کہ کچھ غیر معمولی اقدامات اٹھانے کی ضرورت ہے تاکہ ہم مکمل تباہی سے بچ سکیں۔ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ان کے خیال میں دنیا پاکستان میں انتشار کے لیے کوشاں ہے۔ لیکن ایسی ہی باتیں تو ہمیں دِن رات ٹیلی وژن پر اپنے بہت سے دفاعی تجزیہ کاروں کے منہ سے بھی سننے کو ملتی ہیں۔ لیکن ہمارے بارے میں اتنا خصوصی کیا ہے؟ کیوں باقی دنیا یا تو

ہم سے خوف کھاتی ہے یا ہم سے متنفر ہے؟ کیا ہم کبھی کوئی سلطنت تھے؟ کیا ہم نے کوئی ایسی جدید ٹیکنالوجی ایجاد کرلی ہے جو دُنیا کے جدید ہتھیاروں کی بنیادیں ہلا ڈالے گی؟ کتنی شرمناک بات ہے کہ ہم اپنے ریلوے کے نیٹ ورک میں توسیع کے قابل نہیں ہیں اور یہ آج بھی وہیں کھڑا ہے جہاں برطانوی اسے چھوڑ کر گئے تھے، لیکن ہم اس بات پر یقین کرنے کے لیے ہر دَم تیار ہیں کہ وہ قومیں جو مریخ و مشتری کی تسخیر کے لیے کوشاں ہیں اُن کی پوری توجہ ہمیں گرانے پر مبذول ہے۔

کسی مسیحا کا انتظار

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ہمارے بیرونِ ملک مقیم با اثر کمیونٹی اپنے آبائی وطن میں نہ صرف مذہبی تعصب کی حمایت کرتے ہیں، بلکہ ان لوگوں نے جنرل پرویز مشرف کی آمریت (1999-2008) اور قدامت پسند سویلین حکومتوں کی بھی حمایت کی۔ پاکستان کے بارے میں ان کی تفہیم اپنے آبائی وطن کے بااثر، شہری متوسط طبقے سے مطابقت رکھتی ہے۔ چونکہ ان کے نزدیک پاکستان کی منفرد نوعیت کے پیشِ نظر، جمہوریت سے روگردانی کوئی غیر معمولی بات نہیں اور ملک کو ایک ایسے مسیحا کی ضرورت ہے جو ہر غلط کو درست کر دے۔ مذہبی حد بندیوں کے اندر رہتے ہوئے، مشرف کا "روشن خیال اعتدال پسندی" کا نعرہ بھی انہیں پرکشش دکھائی دیا۔ مشرف کے اقتدار میں آنے کے دو برس بعد ہی ان لوگوں کے سامنے گیارہ ستمبر کا سانحہ ہوا، اور جلد ہی اپنے اختیار کردہ ممالک میں انہیں انتہا پسندوں اور دہشت گردوں کے ہمدرد کے طور دیکھا جانے لگا۔ نفسیاتی طور پر، مشرف کا نعرہ ان کے لیے کچھ تسکین کا سبب بنا۔ اب یہ لوگ ایک دوسرے کو اور دوسری کمیونیٹیز سے تعلق رکھنے والوں کو بتا سکتے تھے کہ پاکستان اپنے مذہبی رنگ کو کھوئے بغیر ہی جدیدیت کی راہ پر گامزن ہے۔ مشرف کی یہ خوش قسمتی تھی کہ اسامہ بن لادن کا سراغ اس کے اقتدار سے رخصت ہونے کے تین برس بعد ملا کیونکہ اس نے مستقلاً اسامہ بن لادن کے پاکستانی سرزمین پر موجود ہونے کے امکانات کو رَد کیا تھا۔ بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی اس پر اعتبار کرتی تھی۔ میرے دوست ذوالفقار علی نے، جو انسانی حقوق کے علمبردار، نظریاتی طور پر مرکز سے بائیں جانب جھکاؤ رکھنے والے، اور انگلستان میں لیبر پارٹی کے پرانے حمایتی تھے، مشرف کے دور میں مجھے بتایا: "اس وقت مشرف جو کچھ کر رہا ہے،

پاکستان کو اسی کی ضرورت ہے۔ شاید ملک ابھی جمہوریت کے لیے تیار ہی نہیں ہے کیونکہ تم جن لوگوں کو ہمیشہ منتخب کرتے ہو وہ کرپٹ اور نااہل ہوتے ہیں۔"

مشرف کا دہشت گردی کے خلاف جنگ میں امریکیوں کی، جو اس کے مربی بھی تھے اور اس سے مستفید بھی ہو رہے تھے، آنکھوں میں دھول جھونکنا، اس کی اچھے اور برے طالبان والا دہرا کھیل، وقتی قِسم کی اقتصادی پالیسی سازی، اور لبرل اِزم کے ڈھونگ نے ہمیں پہلے سے بھی بڑی مصیبت میں پھنسا دیا۔ پاکستان میں اندرونی کھینچاتانی بڑھ گئی، دہشت گرد گروہوں نے نمو پائی، صوبہ بلوچستان میں بارِ دگر بدامنی کا آغاز ہوا، اور ہزاروں پاکستانی، عام شہری، پولیس اور فوج کے جوان اپنی زندگیوں سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ لیکن اس کی رخصت کے وقت، دونوں بڑی جماعتوں کے رہنماؤں کو برسوں تک پاکستان سے دور رکھے جانے کے نتیجے میں، ایک اور ممکنہ مسیحا متوسط طبقے کے مخصوص حصوں اور بیرونِ ملک بااثر پاکستانیوں کے تصورات میں جنم لے چکا تھا۔ اور یہ مسیحا عمران خان کی ذات میں تھا۔

بڑی باریک بینی سے خان صاحب کی ذاتی ایمان داری، دیانت اور مقصد کے ساتھ خلوص، اور سب سے بڑھ کر اس کا ایک پارسا مسلمان کی صورت دوبارہ جنم لینے کی خصوصیات کی مدد سے ایک بت تراشا گیا۔ بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی نے دل و جان سے عمران خان کی حمایت کی۔ مشرف کے بعد وہ نئے نجات دہندہ تھے۔ ان کا بیانیہ، اپنے تمام سیاسی مخالفین کو ذلیل کرنے کے گرد تشکیل پاتا تھا جنہیں وہ جھوٹا اور چور قرار دیتے تھے۔ ان کی یہ پکار بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی کے خیالات سے بہت ملتی تھی۔ ان کا یہ دعویٰ کہ وہ پاکستان میں ایک اسلامی فلاحی ریاست قائم کر کے اسے سویڈن میں بدل دیں گے، ان لوگوں کے دِل جیتنے کے لیے کافی تھا۔ اِن لوگوں نے انہیں اتنے دل و جان سے قبول کیا کہ اس سے قبل کسی کو نہ کیا گیا تھا۔ کرکٹ کے ایک ستارے اور خوبصورت پاکستانی پلے بوائے کی حیثیت سے متعدد سفید فام مغربی خواتین کو لبھانے کو ان کی فتوحات گردانا گیا۔ یقیناً، یہ سب کچھ عمران خان کے مذہب کی طرف لوٹنے سے پہلے کی بات تھی۔ اور پھر خان صاحب نے فیصلہ کیا کہ وہ پاکستان میں اقتدار میں آ کر ریاستِ مدینہ قائم کریں گے۔ انہوں نے اسے قبول کیا اور ان کی مالی مدد کی۔

میں ایسے بہت سے لوگوں کو جانتا ہوں جنہوں نے 2013 اور 2018 کے عام انتخابات کے دوران ہوائی ٹکٹ خریدے اور اپنے آبائی حلقوں میں عمران خان کے امیدواروں کے لیے مہم چلاتے رہے۔ حتیٰ کہ کچھ لوگ تو صرف ووٹ دینے کی خاطر پاکستان آئے۔

پاکستان میں سیاسی جماعتوں کو اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنی انتخابی مہم کے لیے بیرونِ ملک سے فنڈ نگ جمع کریں۔ الیکشن کمیشن آف پاکستان کی طرف سے پی ٹی آئی کی چھان بین ہو رہی ہے کہ اس نے بیرونی ممالک سے کثیر رقوم وصول کی ہیں۔ اس کیس کا فیصلہ پارٹی کے حق میں ہو یا خلاف ہو، اس مقدمے کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی نے جماعت کو مالی معاونت فراہم کی تھی۔

2018 میں عمران خان کی پی ٹی آئی کو ایسے انتخابات کے ذریعے سے اقتدار میں لایا گیا جن کے بارے میں میڈیا کے کچھ حصوں اور کچھ آزاد مبصرین کا خیال تھا کہ ان میں بڑے پیمانے پر جوڑ توڑ کی گئی تھی۔ انہوں نے، اور دیگر بڑی سیاسی جماعتوں نے، یہ بھی الزام لگایا کہ فوج نے خان صاحب کی طرف داری کی اور انٹیلی جنس ایجنسیوں نے بہت سے ایسے امیدواروں کو جن کے انتخابات جیتنے کے مضبوط امکانات تھے ڈرا دھمکا کر خان صاحب کی جماعت میں شامل ہونے پر مجبور کیا۔ انتخابات کے تھوڑے عرصے بعد ہی، میرے ایک دوست اور عزیز نے، جو عمران خان کی مہم چلانے کے لیے کینیڈا سے آئے تھے، مجھے بتایا: "آخر کار، ہم اقتدار میں آ ہی گئے ہیں۔ خان صاحب اب تمام کرپٹ سیاست دانوں کو لٹکا دیں گے اور پاکستان کو ان لوگوں سے پاک کر دیں گے جو اس ملک کے لیے دیمک بنے ہوئے ہیں۔ وہ معیشت کی کایا کلپ کر دیں گے اور ہم کینیڈا میں اپنے پاکستانی ہونے پر فخر کریں گے۔"

بد قسمتی سے ایسا نہیں ہو پا رہا ہے۔ عمران خان کی حکومت نے کسی بھی حوالے سے کچھ بھی بہتر نہیں کیا۔ اس کے برعکس، حکومت کی معاشی کارکردگی مایوس کن ہے۔ ہمیں بے انتہا مہنگائی کا سامنا ہے اور بے روزگاری گزشتہ تیس برس کی بلند ترین سطح کو چھو رہی ہے؛ بیرونی قرضہ کئی گنا زیادہ ہو چکا ہے؛ خارجہ پالیسی، جب ہم اسے اپنے کسی بھی ہمسائے کے تناظر میں دیکھتے ہیں، یا عمومی طور پر بھی، سب سے کم متاثر کن ہے؛ اور اچھی گورننس کے تمام اشاریے نچلی ترین سطح پر پہنچ چکے ہیں۔ انڈیا نے کامیابی سے کشمیر کی خصوصی حیثیت کو ختم کر کے اسے اپنے ساتھ شامل کر لیا ہے۔ یہ خطہ پاکستان اور انڈیا کے مابین طویل عرصے سے تنازعے کا سبب بنا ہوا ہے اور پاکستان اس کا کوئی مناسب ردعمل نہیں دے سکا۔ ہمارے مصائب کو دوچند کرنے کے لیے کووِڈ 19 وبا نے ہمیں بری طرح سے متاثر کیا ہے۔

چونکہ بیرونِ ملک مقیم باثر کمیونٹی، پاکستان میں ہونے والے مسائل سے براہ راست متاثر نہیں ہوتی، اس لیے یہ اب بھی اصرار کرتے ہیں کہ ایک دِن پاکستان کی معیشت اور اس کا

عالمی تشخص معجزانہ طور پر بحال ہو جائے گا۔ لیکن کیا یہ میرا مزاحیہ سوال ہوگا کہ وہ اس بارے میں غور کیوں نہیں کرتے کہ وہ عمران خان کے ایجنڈے کی تکمیل کے لیے پاکستان واپس لوٹنے پر غور و فکر کریں۔ اور یہ کس چیز نے انہیں اب پاکستانی معیشت میں قابل ذکر سرمایہ کاری کرنے سے باز رکھا ہے؟

اختتام

حتمی تجزیے میں، پاکستانی بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی، خصوصاً پہلی اور دوسرے نسل کے مہاجرین، اپنے اختیار کردہ ملکوں میں ایک دیرینہ مذہبی اور قومیتی شناخت کے چیستان میں الجھے ہوئے ہیں۔ ماسوائے چند جو کہ تشدد کے جنون میں مبتلا ہو جاتے ہیں، بیرونِ ملک مقیم کمیونٹی اپنے اختیار کردہ ممالک میں قانون کی پابندی کرنے والے شہری بن کر رہتے ہیں۔ وہ وہاں جبلی طور پر اپنے ذاتی اور اجتماعی مفادات کا تحفظ کرتے ہیں اور سیاسی اسلام کے ظہور کی وجہ سے ہونے والے تناؤ کے باوجود اُن سماجوں میں موجود کثیر الثقافتی پالیسیوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ وہ اپنے اختیار کردہ ملکوں میں اپنے آپ کو محفوظ سمجھتے ہیں کیونکہ وہ جمہوری ریاستیں اپنے شہریوں کے انسانی حقوق کا تحفظ کرتی ہیں۔

تاہم جب بات آتی ہے اپنے آبائی وطن کی، تو بیرونِ ملک مقیم بااثر کمیونٹی ایک ایسی عینیت پسند مہم جوئی پر کمربستہ ہو جاتی ہے جو ایک ایسی ریاست اور سماج کی تشکیل کے لیے ہے جس کی بنیاد اس کے مذہبی عقیدے کی پاکیزگی اور ایک تخیلاتی ماضی کی عظمت سرائی پر مبنی ہے۔ یہ حیران کن ہے کہ جن جمہوری، سیکولر، تکثیری اور شمولیتی اقدار کی وجہ سے وہ محفوظ رہتے ہیں اور جو ان کے خاندانوں کو زندگی اور کام میں ترقی اور خوشحالی دیتا ہے، یہ لوگ اُن اقدار کو اپنے آبائی وطن کے لیے ناموزوں سمجھتے ہیں۔ وہ آمریت اور دائیں بازو کی عوامیت پسندی پر یقین رکھتے ہیں اور اس کا علانیہ دعوی اور حمایت کرتے ہیں۔ یہ بدترین خلجان میں مبتلا کر دینے والی الجھن ہے۔

نوٹ: اس مضمون کو لکھنے میں جن علمی اور صحافیانہ تحریروں سے استفادہ کیا گیا ہے، اُن میں الزبتھ ماوردی کا International Encyclopedia of Human Geography (2020) میں شامل Diaspora پر مضمون؛ کریگ کونسیڈین کی کتاب Islam, Race, and Pluralism in the Pakistani Diaspora (Routledge, 2018)؛ اور ناڈل اور ان کے ساتھی مقالہ نگاروں کا مضمون Subtle and overt forms of Islamophobia: Microagressions toward Muslim Americans جو کہ جرنل آف مسلم مینٹل ہیلتھ کی جلد 6، شمارہ 2 (2012) میں شائع ہوا تھا، شامل ہیں۔ اس کے علاوہ میں نے 2013 اور 2016 کے درمیان دی نیوز انٹرنیشنل میں شائع ہونے والے اپنے کالمز، اور 2002 اور 2019 کے درمیان یورپ اور شمالی امریکا کے دوروں کی یادداشتوں سے بھی استفادہ کیا ہے۔ منیزہ علوی کی نظم The Country at My Shoulder کے چند مصرعے اسی نام سے 1993 میں شائع ہونی والی کتاب سے لیے گئے ہیں۔

کتاب کے مصنفین اور مدیران کے بارے میں

سلمان آصف مصنف، ڈرامہ نگار، دستاویزی فلم ساز ہونے کے ساتھ ساتھ ثقافت، صنفی مساوات اور انسانی حقوق کے ماہر ہیں۔ وہ یونیسکو، یو این ایف پی اے، یو این وومن اور یو این ڈی پی کے لیے عالمی مشیر کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں۔ ان کی دستاویزی فلم Whose Honour is this Anyway? غیرت کے نام پر خواتین پر ہونے والے تشدد کا تنقیدی نظر سے جائزہ لیتی ہے۔ ان کی کتاب Razia: The Warrior Queen of India کو انگلستان اور پاکستان کے اسکول کے بچوں کے لیے لکھا گیا ہے۔ سلمان آصف نے انگریزی، ہندی اور اردو میں بہت کچھ لکھا ہے اور وہ پسے ہوئے طبقات کو آواز، نمائندگی اور صلاحیت دینے کے کام میں سر گرم ہیں۔ وہ اپنا وقت اسلام آباد اور لندن میں گزارتے ہیں۔

فاطمہ احسان ماہرِ تعلیم، صنفی ماہر اور فیمینسٹ محقق ہیں۔ آپ پاکستان اور امریکا میں سول سوسائٹی کے نمایاں اداروں اور امداد دینے والی ایجنسیوں کے ساتھ کام کر چکی ہیں۔ آج کل آپ قائدِ اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد کے جینڈر اسٹڈیز ڈپارٹمنٹ میں پڑھا رہی ہیں۔

زاہدہ حنا کا شمار معاصر اردو کی ممتاز فکشن نگاروں میں کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ آپ مضمون نگار، کالم نگار اور ڈرامہ نگار بھی ہیں۔ اب تک آپ کے ناول، مختصر ناول اور افسانوں کی گیارہ کتب شائع ہو چکی ہیں۔ ان کے افسانوی کام کا ترجمہ انگریزی، ہندی، بنگلہ اور مراٹھی میں کیا جا چکا ہے۔ ان کے مترجمین میں فیض احمد فیض بھی شامل ہیں۔ زاہدہ حنا نے اخبارات کے لیے ہزاروں کالم لکھنے کے علاوہ بطور مدیر اور براڈ کاسٹ جرنلسٹ پاکستان اور پاکستان سے باہر خدمات سر انجام دی ہیں۔ زاہدہ حنا کو متعدد اعزازت سے نوازا جا چکا ہے جن میں لٹریری پرفارمنس ایوارڈ، فیض ایوارڈ اور ساغر صدیقی ایوارڈ شامل ہیں۔

عرفان احمد خان ڈویلپمنٹ پریکٹشنر اور محقق ہیں۔ آپ کی دلچسپی کے میدان تاریخ، ادب، انسانی حقوق اور سماجی تبدیلی ہیں۔ تقریباً پچیس برس کے عرصے پر محیط پیشہ ورانہ زندگی کے دوران آپ نے کمیونٹی ڈویلپمنٹ کے متعدد منصوبوں میں تحقیق، منصوبہ بندی اور جائزہ کاری کے شعبوں میں خدمات مہیا کیں ہیں۔ کئی ملکی اور عالمی اداروں کے لیے آپ نے بطور رضاکار اور کنسلٹنٹ خدمات فراہم کی ہیں۔

حارث خلیق اردو اور انگریزی زبانوں کے نمایاں شاعر اور مضمون نگار ہیں۔ آپ کی شاعری کی نو کتابیں اور نثر کی دو کتابوں کے علاوہ سینکڑوں مضامین اور کالم ملکی و عالمی سطح پر شائع ہو چکے ہیں۔ آپ یونیورسٹی آف آئیووا کے آنریری فیلو آف رائٹنگ ہیں۔ حارث خلیق کا کام متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ آپ پاکستان، جنوبی ایشیا اور یورپ میں شہری تنظیموں، لیبر اور انسانی حقوق کی تحریکوں سے وابستہ رہے ہیں۔ آپ کو صدارتی اعزاز برائے حسنِ کارکردگی اور یو بی ایل لٹریری ایکسی لینس ایوارڈ سے بھی نوازا جا چکا ہے۔

حسن زیدی ایوارڈ یافتہ فلم ساز اور صحافی، فیسٹیول ڈائریکٹر اور ثقافتی نقاد ہیں۔ 2016 سے آپ پاکستان کے نمایاں انگریزی روزنامے ڈان کے میگزین ایڈیٹر ہیں۔ آپ اعلیٰ پائے کی کئی عالمی اخبارات اور رسائل کے لیے لکھتے رہے ہیں اور پرنٹ کے ساتھ ساتھ الیکٹرونک میڈیا بشمول ٹی وی، ریڈیو اور ڈیجیٹل میں بھی کام کرتے ہیں۔ آپ نے نقادوں سے تعریف سمیٹنے والی ایک فیچر فلم کی ہدایتکاری کے ساتھ ساتھ مختصر دورانیے کی کئی فلمیں بھی بنائی ہیں۔ 2003 میں ورلڈ اکنامک فورم کی جانب سے آپ کو 100 Global Leaders for Tomorrow میں شامل کیا گیا. آپ صحافتی کارکردگی کے لیے آل پاکستان نیو پیپرز سوسائٹی کے تین ایوارڈ حاصل کر چکے ہیں۔

نوید شہزاد ماہر تعلیم، مصنف، اداکار اور ہدایت کار ہیں۔ ان کی حالیہ کتاب Aslan's Roar: Turkish Television and the Rise of the Muslim Hero ترکی کی مقبول ثقافت اور ترک ڈرامہ سیریز کی بڑھتی ہوئی عالمی مقبولیت کا عمیق جائزہ

پیش کرتی ہے۔ آپ کو ادب کے لیے پاکستان کے اعلیٰ اعزاز پرائیڈ آف پرفارمنس کے علاوہ فاطمہ جناح ایوارڈ فار آرٹسٹک ایکسیلینس اور پرفارمنگ آرٹ میں خدمات کے لیے سونے اور چاندی کے تمغات سے نوازا جاچکا ہے۔ ایسوسی ایٹ پروفیسر کے طور پر آپ نے تیس برس تک پنجاب یونیورسٹی میں ڈرامہ اور شاعری پڑھائی۔ اس کے بعد آپ نے پاکستان میں لبرل آرٹس کی پہلی یونیورسٹی، بیکن ہاؤس نیشنل یونیورسٹی میں بطور ڈین، اسکول آف لبرل آرٹس خدمات سر انجام دینے کے دوران آپ نے ملک میں تھیٹر، فلم اور ٹی وی کا پہلا شعبہ قائم کیا۔ اس کے بعد آپ Distinguished Professor of Dramatic Arts بنیں۔ آج کل آپ لاہور گرامر اسکول سسٹم کے ساتھ تعلیمی مشیر کے طور پر وابستہ ہیں۔

ڈاکٹر ناظر محمود ماہر تعلیم، کالم نگار، مترجم اور فلمی نقاد ہیں جو انگریزی اور اردو روزناموں میں مسلسل لکھتے ہیں۔ ان کے مضامین کے دو مجموعے Politics, Pictures and Personalities (2018) اور An Alternative History (2019) شائع ہو چکے ہیں۔ آج کل ہیڈ اسٹارٹ اسکول اسلام آباد کے ساتھ تعلیمی مشیر اور دی نیوز انٹرنیشنل کے ساتھ ایڈیٹوریل کنسلٹنٹ کے حیثیت سے خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ پاکستان میں ٹیلی وژن چینلز میں نمایاں سیاسی اور سماجی پالیسی تجزیہ کار کی حیثیت سے شرکت کرتے ہیں۔

پاکستان کے سات انتہائی متحرک، ترقی پسند اور فاضل لوگوں نے، جن کی اس ملک کی آنے والی نسلوں کے لیے ایک مستحکم، پُر امن اور خوشگوار جگہ بنانے کی جدوجہد ڈھکی چھپی نہیں ہے، اس کتاب میں اپنا حصہ ڈالا ہے۔ انہوں نے جن موضوعات کا انتخاب کیا وہ متنوع ہیں: ثقافتی انتشار (حسن زیدی)، مذہبی اقلیتوں کی فلموں میں تصویر کشی (سلمان آصف)، ناظم حکمت اور فیض میں جلا وطنی کا تصور (نوید شہزاد)، صوفی روایت میں تکثیریت (فاطمہ احسان)، امتیاز روا رکھنے والا تعلیمی نظام (ناظر محمود)، ہماری تاریخ میں مذہب کا کردار (زاہدہ حنا) اور پاکستانی تارکین وطن کا آمرانہ اور عوامیت پسند حکمرانوں کی حمایت کا سیاسی ولولہ (حارث خلیق)۔ ان کے موضوعات میں پائے جانے والے تنوع کے باوجود، ان سب کا مقصد ایک ہے: اپنی تنقیدی بصیرت کا استعمال کر کے اس بات کی نشان دہی کی جائے کہ کہاں اور کس طریقے سے ہمارے فیصلہ سازوں نے غلطیاں کیں۔ اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ کہ کس طرح سے یہ درون بینی ہمیں مشکلات سے نکلنے میں مدد فراہم کر سکتی ہے۔

طارق رحمٰن، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ (شیفیلڈ)
ماہر لسانیات، لسانی مورخ اور مصنف، قومی امتیازی پروفیسر

زیرِ نظر کتاب، پاکستان کی ثقافتی اور سماجی کہانی میں اس اعتبار سے ایک اہم اضافہ ہے کہ یہ ایک ایسے تنقیدی ڈھانچے کی شکل میں اہم مقام مہیا کرتی ہے جو تفاوت، تنوع، تضادات اور پیچیدگی کو زیر بحث لانے کے لیے نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ یہ ڈھانچہ نہ تو وقت میں جامد ہے اور نہ ہی ملک کی پرت دار تاریخ کے بارے میں تشکیک کا شکار۔ اس کتاب کا مطالعہ ہر اُس شخص کے لیے ضروری ہے جو پاکستان کے نظریاتی سفر کو، جو کہ شمولیتی ثقافت اور سیاسی شناخت کے تصورات کی جدوجہد کو سیاق و سباق کے ساتھ، سمجھنا چاہتا ہے؛ اور اُن ساختہ بیانیوں کے چیلنجز کے بارے میں بھی جو اُس تنقیدی سوچ کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں جو کسی بھی روشن خیال سماج کے لیے نہایت لازمی جزو ہے۔ یہ مضامین مختلف موضوعات پر ہیں لیکن ان میں یہ قدر مشترک ہے کہ یہ جامد تشکیلات کی سیاست کی ساختیاتی تفہیم کرتے ہیں۔ ایک اور چیز جو اس کتاب کو لغوی معنوں میں مربوط بناتی ہے، وہ تاریخ کے اُن لمحوں کی نشاندہی ہے جب امتیازی مباحث اور متحارب بیانیے کے مسائل کو ثقافتی اظہار سے بخوبی حل کیا جا سکتا تھا۔ ان مضامین سے ہم بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ ہم کون ہیں، ہم کیا بن چکے ہیں اور ہم کیا بن سکتے تھے۔

سینیٹر شیری رحمان
چیئر، جناح انسٹیٹیوٹ

مضامین کا یہ مجموعہ معاصر پاکستانی سماج، ثقافت، فنون لطیفہ، شناخت، اور طویل عرصہ سے ایک چھوٹی سی لیکن بہت ہی طاقتور اشرافیہ کے ہاتھوں اس سرزمین کے باشندوں کے کثیر رخی استحصال پر نہایت عمیق نظر ڈالتا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ساتوں مضمون نگار ایک یکساں دلیل قائم کرتے ہیں کہ تاریخ کا کوئی واقعہ بھی ایسا نہیں جو علیحدہ وقوع پذیر ہوا ہو، کیونکہ ایک تسلسل موجود ہے۔ حتیٰ کہ کسی چھوٹے سے واقعے کی نوعیت اور اس کی اہمیت کو بھی باقی چیزوں سے جدا کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ ان مضامین میں یہ اصرار ہے کہ ثقافتی انتشار، اخراج کی سیاست، دوسرا بنانے کا عمل سے لے کر انتہا پسندی کی تمام شکلیں، روشن خیالی کی مخالفت اور اندورن و بیرون ملک مقیم پاکستانیوں کو درپیش شناخت کے ابہام تک، ایک قسم کے ایسے علمی تسلسل کا اظہار ہے جن کو نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی طاقت کے ڈھانچوں نے فوقیت دی ہے۔ اس علمی تسلسل کو بیان کرنے کے لیے مصنفین نے اپنے منفرد، ذاتی اور تجرباتی اندازِ فکر کا سہارا لیتے ہوئے ترقی پسندانہ، انسان دوست، مابعد نوآبادیاتی اور حریت پسندانہ تناظر اختیار کیا ہے۔ یہ تمام مضامین عالمانہ صحت کے ساتھ شناخت، ثقافت، قومی اور فنون لطیفہ سے متعلق مقبول اور ریاستی بیانیوں کے مد مقابل آنے کی جرات کرتے ہیں۔ نہایت سلیس، فصیح اور بے تکلف انداز میں لکھی ہوئی یہ تحریریں، اپنے لکھاریوں کی باور لیکن پر عزم دانش کا اظہار ہیں۔ یہ لازمی مطالعہ کی جانے والی کتاب ہے۔

ناصر عباس نیر، پی ایچ ڈی
مصنف و نقاد، پروفیسر، پنجاب یونی ورسٹی اورینٹل کالج، لاہور

Rivets Learning
Develop | Manage | Succeed

ISBN: 978-969-23600-1-2