تاریخ کی تلاش

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ پبلیکیشنز

بک سٹریٹ 39- مزنگ روڈ لاہور، پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب : تاریخ کی تلاش
مصنف : ڈاکٹر مبارک علی
اہتمام : ظہور احمد خاں
پبلشرز : تاریخ پبلی کیشنز لاہور
کمپوزنگ : فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز : سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور
سرورق : ریاض ظہور
اشاعت : 2012ء
قیمت : -/300 روپے

تقسیم کار:
فکشن ہاؤس: بک سٹریٹ 39- مزنگ روڈ لاہور، فون: 042-37249218-37237430
فکشن ہاؤس: 52,53 رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدر آباد، فون: 022-2780608
فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر، فرسٹ فلور دوکان نمبر 5 اردو بازار کراچی

فکشن ہاؤس
● لاہور ● حیدر آباد ● کراچی
e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

اپنے دوست
ایوب ملک کے نام

فہرست

پیش لفظ	7
پاکستان میں تاریخ نویسی کے مسائل	9
مذہب اور سیاست: امتزاج، تصادم اور علیحدگی	21
برصغیر میں مسلمانوں کے بدلتے رجحانات	40
پاکستان: شناخت کی تلاش	48
خلافت تحریک: سیاست کو اسلامی بنانے کا عمل	84
شہر: تاریخ، سیاست، ثقافت اور معیشت	101
کراچی: زندہ شہر کا مرتا ہوا کلچر	117

لاہور: تسلسل اور تبدیلی کے درمیان الجھا ہوا شہر 140

سکھ مذہب اور تاریخ پر ایک نظر 145

رنجیت سنگھ: کیا ایک روادار حکمراں تھا؟ 150

سماجی و ثقافتی رسم و رواج اور پنجابی عورت 165

پیش لفظ

موجودہ کتاب ان مضامین کا انگریزی سے ترجمہ ہے کہ جو مختلف کانفرنسوں میں پیش کیے گئے، میں دوستوں کا مشکور ہوں کہ جن کی محبت اور خلوص میرے ساتھ رہتا ہے۔ اپنے قارئین کا بھی کہ جو میری تخلیقات میں میرے ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ میرا مقصد ان تحریروں سے یہ ہے کہ لوگوں میں محض تاریخ کے بارے میں واقفیت نہ ہو بلکہ تاریخی شعور بھی آئے کہ جو انہیں اپنے حقوق کی جدوجہد میں مدد کرے۔

ڈاکٹر مبارک علی

مارچ 2003ء

لاہور

پاکستان میں تاریخ نویسی کے مسائل

> ماضی پر کنٹرول کرنے کا مطلب ہے کہ زمانہ حال پر اپنے ماضی کے مطابق قابو پایا جائے' کیونکہ ماضی کے تعلق سے اقتدار کو قانونی جواز دیا جاتا ہے۔ معاشرہ کے بااقتدار اور طاقتور ادارے کہ جن میں ریاست' چرچ' سیاسی جماعتیں' اور ذاتی مفادات شامل ہیں۔ یہ ذرائع ابلاغ اور ذرائع پیداوار پر اپنا تسلط رکھتے ہیں' اس لئے چاہے وہ اسکول کی نصاب کی کتابیں ہوں' یا کارٹون و فلموں کا مسودہ ہو' یا ٹیلی وژن کے پروگرام' یہ سب ان کے لئے کام کرتے ہیں۔ (1)

ماضی میں تاریخ کا کام یہ تھا کہ وہ حکمران طبقوں کے کارناموں کو محفوظ کر کے' معاشرہ میں ان کی عزت و وقار میں اضافہ کرتی تھی۔ یہ لوگ رعیت کے سرپرست' راہنما' اور مسیحا ہوتے تھے کہ جو لوگوں کو مصیبت سے بچاتے اور ان کا تحفظ کرتے تھے۔ لوگوں کی فلاح و بہبود کا انحصار ان ہی لوگوں پر ہوا کرتا تھا۔ لیکن اب وقت کے ساتھ ساتھ صورت حال بدل گئی ہے خاص طور سے جب نوآبادیاتی نظام ٹوٹا اور ممالک آزاد ہوئے' تو ان کے ساتھ ہی راہنماؤں کا ایک طبقہ بھی وجود میں آیا۔ کیونکہ نوآبادیاتی دور میں شاہی خاندان اور پرانے حکمراں اور ان کی نسلیں ٹوٹ پھوٹ کر بکھر گئی تھیں' اس لئے آزادی کے بعد ہندوستان میں مغل خاندان کے دعویدار نہیں ابھرے' اور نہ ہی دوسرے ملکوں میں ان خاندانوں کو کوئی اہم سیاسی جگہ ملی۔ آزادی کے بعد راہنماؤں کی جو کلاس ابھری' ان کی راہنمائی کا دعویٰ اس بات پر تھا کہ انہوں

نے جدوجہد آزادی میں حصہ لیا ہے' قربانی دی ہے' قید و بند کی صعوبتیں اٹھائی ہیں' اس لئے ان بنیادوں پر ان کا حق ہے کہ وہ سیاسی اقتدار کو سنبھالیں۔ چونکہ ان کی لیڈرشپ کی بنیاد ان کی سیاسی جدوجہد پر تھی' اس لئے "جدوجہد آزادی کی تاریخ" کو خوب بڑھا چڑھا کر لکھا گیا۔ یہ صورت حال خاص طور سے پاکستان میں زیادہ شدت کے ساتھ ابھری' اور ان راہنماؤں کے کارناموں کو خوب اجاگر کیا گیا۔

آزادی کی تاریخ کے سلسلہ میں اہل برطانیہ جس نقطہ نظر کے حامی ہیں' اس کے تحت ان کی نوآبادیات میں آزادی کی کوئی جدوجہد نہیں ہوئی تھی' بلکہ مقامی راہنماؤں اور برطانوی حکمرانوں کے درمیان انتقال اقتدار کی بات ہوئی تھی۔ اس لئے اس عمل کو وہ "ٹرانسفر آف پاور" یا انتقال اقتدار کہتے ہیں' جو کہ پرامن طور سے ہوا۔ اگر اس نقطہ نظر کو تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں "جدوجہد آزادی کے مجاہد" اسکرین سے غائب ہو جاتے ہیں۔ اور آزادی کی جنگ بے معنی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ پرامن تصفیہ اور اقتدار کی منتقلی کے بعد برطانیہ خاموشی سے رخصت ہو گیا۔ اس کے ردعمل میں برصغیر کے مورخ اس نقطہ نظر کو دہراتے ہیں کہ اقتدار پرامن طریقہ سے منتقل نہیں ہوا۔ بلکہ یہ عوامی دباؤ کے نتیجہ میں ہوا' اس لئے ہندوستان و پاکستان کی آزادی کوئی تحفہ نہیں ہے' بلکہ یہ ان کا حق تھا کہ جسے بزور طاقت برطانیہ سے چھینا ہے۔

نئے آزاد ہونے والے ملکوں کی طرح پاکستان کو بھی یہ مسئلہ درپیش ہے کہ وہ اپنی تاریخ کی تشکیل نو کیسے کرے؟ پاکستان کی تاریخ نویسی میں دو اہم مسائل یہ ہیں کہ نوآبادیاتی دور کو کس طرح سے بیان کرے؟ اور تقسیم کو کیسے صحیح اور درست ثابت کرے؟ ان ملکوں کے لئے کہ جو نوآبادیات رہی ہیں اور جن پر غیر ملکی قبضہ اور تسلط رہا ہے۔ ان کے لئے یہ دور باعث شرمندگی' اور قومی رسوائی کا ہے' کیونکہ اس میں ان کی سیاسی شکستیں ہیں' ثقافتی کم تری ہے' معاشی بدحالی ہے' اور سب سے بڑھ کر یہ کہ معاشرے کی ٹوٹ پھوٹ ہے۔ نوآبادیاتی دور نے نہ صرف ان کے تاریخی تسلسل کو توڑ

دیا' بلکہ ان کی تاریخ میں اجنبی اور غیر ملکی عناصر کو داخل کر دیا کہ جس نے ان کی روایات اور اداروں کو بکھیر کر رکھ دیا۔

پاکستان نے اس کا آسان حل یہ نکالا کہ چونکہ نو آبادیاتی دور کا ہندوستان کے ماضی سے تعلق ہے' کیونکہ اس وقت پاکستان کا وجود نہیں تھا' لہٰذا اس دور کے بارے میں تحقیق کرنا اور اس کے اثرات کا تجزیہ کرنا ہندوستان کے مورخوں کا کام ہے۔ لیکن نو آبادیاتی دور کے بارے میں جگہ جگہ جن خیالات کا اظہار ہوا ہے' اس میں اس دور کو منفی انداز میں نہیں دیکھا گیا ہے۔ ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ انگریزوں کے زمانہ میں ہندو مسلمان دو متضاد قوتیں توازن کے ساتھ رہ رہیں تھیں۔ جب تک وہ رہے' مسلمانوں کو تحفظ ملا رہا۔ دوسرا اس دور کے بارے میں خاص طور سے پنجاب کے لوگوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ برطانوی دور حکومت میں اس صوبہ نے معاشی طور پر کافی ترقی کی۔ اور اب جبکہ ہمارے حکمراں نااہل و ناکام ثابت ہو گئے ہیں' تو ان کی روشنی میں لوگوں کو نو آبادیاتی زمانہ پرامن' خوش حال' اور سکون کا نظر آ رہا ہے۔

بہرحال نو آبادیاتی دور سے ہٹ کر پاکستانی مورخوں کے لئے اور بہت سے مسائل ہیں۔ پاکستانی مورخ ان مسائل کے بارے میں لکھ تو رہے ہیں' مگر ان کے نقطہ نظر میں حکمرانوں کے سیاسی مفادات پوری طرح سے نظر آتے ہیں کہ جن کی روشنی میں وہ تاریخ کی تشکیل کر رہے ہیں۔

(1)

پاکستان کی تاریخ نویسی کی تشکیل' نظریہ پاکستان کے دائرہ یا فریم ورک میں ہوتی ہے۔ اس کا ایک اہم اور بنیادی مقصد یہ ہے کہ برصغیر میں مسلمانوں کو بحیثیت ایک قوم ان کی علیحدگی کو جائز ثابت کیا جائے تاکہ اس کی روشنی میں تقسیم بھی درست قرار پائے۔ پاکستان کے مورخوں کو اس "نظریہ" کے تحت جو ہدایات دی گئیں اس کی

روشنی میں انہوں نے تاریخ لکھی' تو اس کی وجہ سے بہت سے تاریخی حقائق کو نظر انداز کرنا پڑا' یا پھر ان کی توجیہ پیش کرنی پڑی۔ تاریخ کو جب بھی کسی نظریہ کے آہنی فریم ورک میں رکھا جائے گا تو اس معروضیت کو قربان کرنا پڑے گا۔ اس لئے سیاسی مفادات کو درست ثابت کرنے کے لئے واقعات کو توڑا اور مروڑا اور مسخ کیا گیا۔ اس سلسلہ میں ایرک ہابس باؤم (Eric Hobsbawm) نے لکھا ہے کہ: "قوم پرست مورخ نظریات کے ملازم بن کر رہ جاتے ہیں۔" (2) ایک دوسری جگہ اس کا کہنا ہے کہ: "جب بھی تاریخ کسی نظریہ سے متاثر ہوتی ہے تو اس کے اندر متحد پیدا کرنے کا جذبہ پیدائشی طور پر موجود ہوتا ہے' اس اندھے پن سے زیادہ خطرناک چیز اور کوئی نہیں ہو سکتی ہے' بدقسمتی سے اس کا اظہار جدید اقوام' قوم پرستی کے جذبہ کے تحت کر رہی ہیں۔" (3)

سیاست اور اقتدار کی جنگ میں' وہ تاریخ کہ جس کی بنیاد اور تشکیل نظریہ پر ہو' وہ اپنے دلائل اور تاریخی ثبوتوں کے ساتھ سیاسی لیڈرشپ کے لئے جواز فراہم کرتی ہے۔ مائیکل۔ ڈبلیو۔ ایپل (Michael W. Apple) نے اسی کو مدنظر رکھتے ہوئے اس سوال کو اٹھایا ہے کہ: "نظریہ یا آئیڈیالوجی ان لوگوں کے ساتھ کیا کرتی ہے کہ جو اس کے ماننے والے ہوتے ہیں؟" پھر اس سوال کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ: "یہ سماجی حقیقت کی تصویر کو مسخ کرتی ہے بلکہ اس طبقہ کو فائدہ پہنچاتی ہے جو صاحب اقتدار ہوتا ہے۔" (4)

پاکستانی مورخوں کے سامنے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ برصغیر ہندوستان کے قدیم ماضی کو کس طرح سے بیان کیا جائے۔ ہندوستان میں اسلام کی آمد آٹھویں صدی میں ہوئی۔ لہٰذا دو قومی نقطہ نظر سے' اور مسلمانوں کی علیحدگی کے پس منظر میں قدیم ہندوستان کے ماضی سے ان کا کوئی تعلق نہیں بنتا ہے۔ اسی وجہ سے اس قسم کے اخباری بیانات دیئے گئے کہ موہنجو ڈرو کو مسمار کر دینا چاہئے کیونکہ اس کا تعلق اسلام

اور اس کی تہذیب سے نہیں ہے۔ لہٰذا جب ہندوستان کے ماضی کو رد کر دیا گیا تو پھر اس کی جگہ مسلمانوں کی ابتدائی تاریخ اور اس کے ماضی کو دی گئی۔ اسلامی تاریخ کو برصغیر سے' سندھ کی فتح کے ذریعہ سے آپس میں ملایا گیا' کیونکہ عربوں کی فتح سندھ کے بعد ہندوستان کے مسلمان عرب امپائر کا ایک حصہ بن کر ان میں شامل ہو گئے۔ اس تعلق نے دمشق' بغداد' قاہرہ' قرطبہ کی شان و شوکت اور عروج کو ہندی مسلمانوں کی تاریخ کا ایک حصہ بنا دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی چمک دمک اور شان و شوکت کے آگے دہلی' آگرہ' اور فتح پور سیکری کی موجودگی ماند پڑ گئی۔

اس کے علاوہ وسط ایشیا سے سیاسی و ثقافتی تعلق کو اجاگر کیا جا رہا ہے۔ اس سلسلہ میں پاکستان کے کچھ مورخوں کی دلیل یہ ہے کہ پاکستان کا وسط ایشیا سے اس قدر گہرا تعلق ہے' کہ اس کے مقابلہ میں ہندوستان سے اس کے رشتے کچھ حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔ اس نظریہ کو پاکستان کے ماہر آثار قدیمہ اور مورخ اے۔ ایچ۔ دانی نے کافی ابھارا اور مقبول بنانے کی کوشش کی ہے۔

پاکستانی تاریخ نویسی کے مسائل یہاں پر ختم نہیں ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ قرون وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ کو کیسے لکھا جائے؟ کیونکہ اس عہد میں جب کہ ہندوستان پر مسلمان حکمراں خاندانوں کی حکومت تھی' ان کی سیاسی طاقت و اقتدار کا مرکز دہلی' اور ہندوستان کے وہ علاقے تھے' جو پاکستان نہیں ہیں۔ اس عہد کی تشکیل کرتے ہوئے مورخوں نے ایک حل تو یہ نکالا ہے کہ اسے ایک نیا نام دے دیا ہے "تاریخ پاک و ہند" تاکہ اس طرح سے تاریخی تعلق اور رابطہ کو باقی رکھا جائے۔

لیکن کچھ انتہا پسند ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اس پورے عہد کو تاریخ سے خارج کر دیا جائے کیونکہ اگرچہ حکمراں تو مسلمان تھے' مگر انہوں نے شریعت اسلامی کے نفاذ کے بجائے یہاں پر سیکولر انداز میں حکومت کی اور ہندوؤں کو اپنی انتظامیہ کا حصہ بنا کر "اسلامی معاشرہ" کو ہندوستان میں کمزور کیا۔ وہ ان تمام کوششوں کو بھی تنقید کا نشانہ

بتاتے ہیں کہ جن کے ذریعہ ہندوستان میں مشترکہ کلچر پیدا ہوا' اور اس نے شاہی سرپرستی میں ترقی کی۔ آئی۔ ایچ۔ قریشی جو پاکستان میں تاریخ نویسی کو نظریہ میں ڈھالنے والے ایک اہم مورخ ہیں' ان کی دلیل یہ ہے کہ مغلوں نے راجپوتوں کو حکومت میں شامل کر کے زبردست غلطی کی' کیونکہ اس کی وجہ سے مسلمان برادری مغل ریاست سے علیحدہ ہو گئی۔ اس علیحدگی اور لاتعلقی کے نتیجہ میں جب اس پر مصیبت کا وقت آیا تو انہوں نے کوئی مدد نہیں کی۔ (5)

چونکہ اکبر وہ مغل بادشاہ ہے کہ جس نے ہندوستان میں مغل ریاست کو وسیع بنیادوں پر تعمیر کیا اور مذہبی تعصب سے بلند ہو کر ہندوؤں کو اس کا ایک حصہ بنایا' اس وجہ سے پاکستان میں اس شخصیت پر اسی طرح سے زور دار تنقید ہوتی ہے' اور اس کے مذہبی خیالات پر اسی طرح سے لعن طعن ہوتی ہے' جیسے کہ اس کے اپنے زمانے میں عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب "منتخب التواریخ" میں اس پر کی تھی۔ نتیجہ یہ ہے کہ اکبر نظریہ پاکستان اور دو قومی تشخص کے لئے ایک خطرہ مانا جاتا ہے' اس لئے پاکستان میں اسکول کی نصابی کتب میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (6)

قرون وسطیٰ کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے بارے میں مذہبی حلقوں کے جو تاثرات ہیں' اس کا اندازہ اس مضمون سے ہوتا ہے کہ جو سید زاہد علی واسطی نے رسالہ آواز میں بعنوان "مسلمانوں بادشاہوں کی عیش پرستوں کی عبرت ناک داستان: زوال آخر مقدر ہوا" میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> محمد بن قاسم کے بعد جن فاتحین نے اس ملک کی حدود میں قدم رکھا ان کے سامنے کوئی اعلیٰ مقصد یعنی جہاد فی سبیل اللہ یا اللہ کی حاکیت قائم کرنے کا تصور نہیں تھا۔ تاریخ کے جھروکوں میں جھانک کر دیکھیں تو محسوس ہو گا کہ چند ایک کو چھوڑ کر تمام حملے' یلغاریں' فوجی مہمات' کشت و خون صرف جوع البطن'

توسیع حکومت، زمانہ سازی، جلب زر کی خاطر عمل پیرا ہوئیں۔
جہاد فی سبیل تو مشرکوں سے نبرد آزمائی اور اللہ کی حاکمیت قائم
کرنے کے لئے کیا جاتا ہے مگر اس کو کیا کہئے کہ مسلمانوں نے
مسلمانوں ہی کا خون بہا کر حکومتیں حاصل کیں۔ (7)

ان بادشاہوں کی طرز زندگی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

انہوں نے اپنے لئے عظیم الشان قلعے اور محل تعمیر کرائے۔
ان محلات میں ہزارہا کنیزیں اور لونڈیوں کی بھرمار ہوتی۔ خواجہ سرا
اور غلام اندر قطار اندر کھڑے ہوئے۔ یہاں تک کہ فراعین مصر
کی اتباع میں انہوں نے اپنے اور اپنی عورتوں کے لئے عالیشان
مقبرے، محلات ایک دوسرے سے پر شکوہ بنوانے کو اپنی شان و
جبروت کے لئے مستحق جانا۔ (8)

ان کے نزدیک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کا زوال اس لئے ہوا کہ انہوں نے ہندوؤں کے ملاپ اور اشتراک سے ایک مشترکہ کلچر پیدا کیا۔ جب اکبر اور دوسرے مغل بادشاہوں نے راجپوت ہندو شہزادیوں سے شادیاں کرنی شروع کیں تو اس کے نتیجہ میں مسلمانوں کا کلچر آلودہ ہونا شروع ہو گیا اور بالآخر مغل امپائر زوال پذیر ہوئی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں کہ:

اس ذلیل ترین سیاسی چالبازیوں کی ابتداء جلال الدین اکبر
نے کی جس نے سب سے پہلے 1560 (1562) میں سانبھر کے
ایک راجپوت راجہ بھاری مل کی بیٹی اور راجہ بھگواس داس کی
بہن جودھا بائی سے شادی کر لی..... اس کو مریم زمانی کا خطاب دیا
گیا، لیکن وہ ہندو ہی رہی..... جب یہ ہندو عورتیں بطور شہزادیاں
مغل محلات میں آئیں تو اپنے ساتھ کثیر تعداد میں پچاسیوں ہندو

کنیزیں' نوکرانیاں ساتھ لائیں..... یہ عورتیں محل کے اندر
چھوٹے چھوٹے مندر بناتیں' پوجا پاٹ کرتیں۔ اس کے علاوہ ہندو
تہوار دیوالی' دسہرہ' رکھشا بندھن' بسنت' شیوراتری کثرت سے
مناتیں۔ (9)

ان کی اس بحث سے جو نتائج نکلے وہ یہ کہ مغل بادشاہوں نے ہندوؤں سے میل ملاپ کے ساتھ اپنی اسلامی ثقافت کھو دی' ایک مشترکہ کلچر میں اسلامی روح کا نام و نشان نہیں تھا۔ مغل خاندان ہندو عورتوں سے شادی بیاہ کے نتیجہ میں نسلاً" کمزور ہوتا چلا گیا۔ اس لئے یہ دور کوئی مسلمانوں کا دور نہیں کہ جس کو تسلیم کیا جائے اور جس پر فخر کیا جائے۔

جب پاکستان کے مورخ جدید تاریخ پر آتے ہیں تو اس میں "جدوجہد آزادی" سے زیادہ زور "تحریک پاکستان اور حصول پاکستان" کی تاریخ پر ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر میں کانگریس اور مسلم لیگ دو سیاسی جماعتیں اہم بن کر ابھرتی ہیں کہ جن کے درمیان تصادم اور کش مکش نظر آتی ہے۔ جب یہ تاریخ پاکستان کے قیام پر ختم ہوتی ہے تو اس میں مسلم لیگ کامیاب اور کانگریس شکست خوردہ ہو جاتی ہے۔ اس نقطہ نظر میں مسلمانوں کے سب سے بڑے مخالف انگریزوں کے بجائے ہندو ہو جاتے ہیں' اس لئے تقسیم ہند کی کامیابی ہندوؤں پر فتح ہے' انگریزوں پر نہیں۔

(2)

پاکستان کی تاریخ نویسی میں ایک اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس علاقائی تاریخ کو کیسے لکھا جائے؟ کیونکہ علاقائی تاریخ اور نظریہ پاکستان میں تعلق پیدا کرنا' اور ان تاریخوں کو جدید نظریات سے ہم آہنگ کر کے اسے پاکستان کی تاریخ کا ایک حصہ بنانا' یہ دشوار مرحلہ ہے۔ مثلاً پنجاب میں سکھوں کے دور حکومت کو رد کر کے اسے بطور تحقیر "سکھ

شاہی" کہا جاتا ہے' جس کا مطلب ہے کہ یہ دور بدامنی' انتشار' افراتفری' اور بے چینی کا دور تھا۔ سکھوں نے انگریزوں سے جو جنگیں لڑیں اور جس بہادری سے پنجاب کا دفاع کیا' وہ پاکستان کی تاریخ میں قابل فخر کارنامہ نہیں ہے' اس لئے یہ واقعات نصاب کی کتابوں میں داخل نہیں ہیں اور نہ ہی طالب علموں کو اس دور کے بارے میں کچھ بتایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس عام طور سے یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ برطانوی فتح نے پنجاب کو سکھوں سے آزاد کرا کے یہاں پر امن و امان قائم کیا۔

سندھ کی تاریخ کا جب مسئلہ آتا ہے۔ تو اس میں 1843ء کی انگریزوں کی فتح ہے' انہوں نے میانی کے میدان میں بڑی آسانی کے ساتھ ٹالپر میروں کو شکست دے دی تھی۔ یہی صورت دوسری جنگ میں ہوئی جو "دبہ" کے میدان میں لڑی گئی۔ ان واقعات میں شکست کو تسلیم کرنے' اور اندرونی کمزوریوں کا تجزیہ کرنے کے بجائے' ان افراد کی بہادری اور شجاعت کی تعریف کی جاتی ہے کہ جنہوں نے ان جنگوں میں حصہ لیا تھا۔ اس طرح وہ شکست کے داغ کو ان افراد کے ذکر اور تعریف سے دھونا یا مٹانا چاہتے ہیں۔

اگرچہ صوبہ سرحد کے لوگوں نے انگریزی حکومت کے خلاف ایک طویل جدوجہد کی' لیکن اس کے راہنماؤں نے چونکہ کانگرس کا ساتھ دیا' اس لئے ان کی نوآبادیاتی حکومت کے خلاف جدوجہد سب کو فراموش کر دیا گیا اور پاکستان کی تاریخ میں ان کا ذکر ہے تو بطور غدار کے ہے تحریک آزادی کے مجاہدوں کا نہیں ہے۔

بلوچستان کا ذکر آتا ہے' تو اس میں اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ قلات کی ریاست نے پاکستان میں شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا اور اس کا الحاق زبردستی ہوا' اس کی مرضی سے نہیں ہوا۔

پاکستان کی تاریخ نویسی کا اہم موضوع یہ ہے کہ کس طرح سے پاکستان ایک کلچر کا فروغ ہو' اور یہاں پر جو علاقائی زبانیں' روایات' ادارے' مذہبی رویے اور ثقافتی

بوقلمونی ہے۔ ان سب کو ملا کر اسے ایک مشترکہ کلچر کے طور پر پیش کیا جائے تاکہ قوم میں اتحاد کا احساس ہو' اور علاقائی فرق ختم ہو۔ اشتراک کا یہ نظریہ سیاسی طور پر حکومت کی مرکزیت کو استحکام دیتا ہے۔ اس لئے علاقائی شناخت کو منفی معنوں میں استعمال کر کے' اس کی ترغیب دی جاتی ہے کہ علاقائی شناخت کو قومی شناخت میں ضم کر دیا جائے۔

اس قسم کی تاریخ نویسی میں سب سے زیادہ نقصان غیر مسلم اقلیتوں کو ہوا ہے' کہ جنہیں پاکستان میں "نظریہ پاکستان" کے تحت معاشرہ کے دھارے نکال دیا گیا ہے' اور دلیل یہ دی جاتی ہے کہ چونکہ انہوں نے تحریک پاکستان میں کوئی حصہ نہیں لیا ہے' اس لئے انہیں مساوی حقوق کا حق بھی نہیں ہے۔

(4)

پاکستان تقسیم کے بعد سے بہت سے سیاسی نشیب و فراز سے گذرا ہے۔ کبھی یہاں جمہوریت رہی' تو ایک طویل عرصہ تک فوجی آمروں نے غاصبانہ قبضہ کر کے اس کو اپنے تسلط میں رکھا۔ مشرقی پاکستان علیحدہ ہوا' تو ایک نیا پاکستان وجود میں آیا۔ جب سیاسی حکومتیں ناکام ہوئیں' عوام کے مسائل بڑھتے چلے گئے' غربت و افلاس نے لوگوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو مذہبی بنیاد پرستی اور راسخ العقیدگی کو فروغ ملا۔ ہندوستان جو پہلے سے ہی "دشمن" تھا' بگڑتے حالات میں اس کے خلاف ذرائع ابلاغ اور نصاب کی کتابوں کے ذریعہ اور زیادہ نفرت کا پروپیگنڈہ کیا گیا۔ ان سب کے نتیجہ میں پاکستان میں تاریخ کا نصاب متاثر ہوا۔ 1961ء میں تاریخ کا مضمون ختم ہوا اور اس کی جگہ معاشرتی علوم نے لے لی کہ جس میں تاریخ بھی بطور ایک حصہ کے اس میں شامل ہوں۔ نصاب کی کتابیں لکھنے والوں نے اس سے فائدہ اٹھایا اور واقعات کا ایسا انتخاب کیا کہ جو سیاسی حالات کے مطابق ہو۔ جب بھی تاریخ کو ٹکڑے کر کے پڑھا جائے گا اور واقعات کا

انتخاب ہو گا تو اس سے تاریخی شعور مجروح ہو گا۔ مائیکل۔ ڈبلیو۔ ایپل نے لکھا ہے کہ:

> انتخاب کا مسئلہ بہت اہم ہے۔ جب ماضی و حال کے واقعات کے انبار سے اپنی پسند کی باتیں چن لی جائیں' جو واقعات پسند کے خلاف ہوں انہیں نظر انداز کر دیا جائے' یا بالکل ہی نکال دیا جائے' یا ان واقعات کو اس طرح سے پیش کیا جائے کہ وہ تسلط شدہ کلچر کی حمایت کرتے ہوں' تو اس صورت میں تاریخ کے اثرات منفی ہوتے ہیں۔ (10)

نصاب کی کتابوں کے ساتھ دشواری یہ ہے کہ ان کے مضامین' واقعات' اور متن سیاسی حکومتوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جب جمہوری حکومت آتی ہے تو فوجی حکومت کو مورد الزام ٹھہرایا جاتا ہے جب فوجی برسر اقتدار آتے ہیں تو ساری خرابیوں کا الزام سیاستدانوں کو دیا جاتا ہے۔ یہی نہیں' اگر جمہوری دور میں مختلف سیاسی پارٹیاں اقتدار میں آتی ہیں' تو وہ مخالف جماعت پر الزاموں کی بوچھاڑ کر دیتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہر آنے والی حکومت چاہے وہ فوجی ہو یا جمہوری وہ ماضی' یا سابقہ حکومت کو تمام بدعنوانیوں' اور کرپشن کا ذمہ دار ٹھہرا کر خود پاک و صاف بن جاتی ہے۔ بقول جارج آرول کے ہر بار تاریخ کی سلیٹ کو دھو کر پاک و صاف کر دیا جاتا ہے تاکہ نیا آنے والا اس پر اب اپنے کارنامے تحریر کرے۔ (11)

تاریخ کو جب بھی توڑا جاتا ہے' ماضی کو بار بار حال کے تقاضوں کے تحت بااقتدار طبقوں کے مفادات کی روشنی میں بدلا جاتا ہے' تو اس صورت میں معاشرہ کا تاریخی شعور پختہ نہیں ہو پاتا ہے اور تاریخ ان کے لئے راہنمائی کا باعث نہیں رہتی ہے' بلکہ ان کی سوچ اور فکر کو خراب کرتی ہے۔ کیونکہ جب تک پورے تاریخی حقائق سامنے نہ ہو' تاریخی عمل کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ہے' یہی وجہ ہے کہ تاریخی شعور کی ناپختگی

کے سبب قوم تاریخ کو بار بار دہراتی رہتی ہے۔

حوالہ جات

1. Ferro, Marc : *The use and Abuse of History.* London 1984. P. VII.

2. Hobsbawn, Eric : *On History.* London 1999, P. 35.

3. Ibid., P. 47.

4. Apple, M. W: *Ideology and Curriculum.* London 1980, pp. 20-21.

5. Qureshi, I. H.: *The Muslim Community of the Indian Subcontinent.* Hague 1962, P. 167.

6. Ali, Mubarak : *History on Trial.* Lahore 1999, PP. 76-82.

7- زاہد علی واسطی : زوال آخر مقدر ہوا' آواز' نمبر9' اکتوبر 1999ء' ص 247 اور 248

8- ایضاً : 248

9- ایضاً : 250-257

10. Apple : P. 6.

11. Orwell, George : *Selected Writings.* London 1976. P. 165.

مذہب اور سیاست: امتزاج' تصادم اور علیحدگی

مذہب اور سیاست دونوں اقتدار کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ مذہب عقیدے کی بنیاد پر لوگوں کے جذبات و احساسات کو استعمال کر کے اقتدار کے لیے راہیں ہموار کرتا ہے' تو سیاست تدبیر' زیرکی' سازش' مسلح طاقت اور لوگوں کی رائے اور اجتماعی خواہشات کے تحت۔ اپنے مقاصد کے حصول کی کوشش کرتی ہے۔ لہذا اقتدار کے حصول میں مذہب اور سیاست دونوں کے طریقہ ہائے کار میں فرق ہوتا ہے۔ مذہب سیاست کو اپنے تابع بنا کر اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ وہ الٰہی منصوبوں کی تکمیل کرے گا' لہذا اس کے اقتدار کی بنیاد الٰہی قوانین پر ہوتی ہے' کہ جن کے نفاذ کے بعد وہ معاشرے کی اصلاح کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں سیاست کی بنیاد اس اصول پر ہوتی ہے کہ معاشروں پر حکومت کے لیے' نظام سیاست اور قوانین کو حالات و ماحول کے تحت بدلتے رہنا چاہیے تاکہ انسانی معاشرہ ایک جگہ ٹھہرا ہوا نہ رہے۔ اور برابر حرکت پذیر رہے یہ وہ بنیادی فرق ہے جو مذہب اور سیاست کو ایک دوسرے سے متصادم کر دیتا ہے۔

مذہب اور سیاست کے تصادم اور فرق کے نتیجہ میں تین ماڈلز ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اول' جب مذہب اور سیاست اپنی بقا کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہوئے اتحاد بنا لیتے ہیں اور ایک توازن کے ساتھ دونوں اقتدار میں باہم شریک ہو جاتے ہیں۔ اس کو ہم مذہب و سیاست کا امتزاج کہتے ہیں دوم' جب سیاست مذہب کو اپنے تابع کر کے اسے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے' تیسری صورت میں ان دونوں میں تصادم اور ٹکراؤ ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں مذہب و سیاست ایک

دوسرے سے علیحدگی اختیار کر لیتے ہیں' اور دونوں علیحدہ علیحدہ دائرہ کار میں رہتے ہوئے سرگرم عمل رہتے ہیں۔

کسی بھی مذہب کی ابتداء اور اس کے پھیلاؤ کا مطالعہ کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ہر مذہب ایک خاص ماحول' حالات' اور وقت میں ابھرتا اور پھیلتا ہے' اس لیے مذہب کا ردعمل اپنے وقت کے مسائل اور حالات سے ہوتا ہے' لیکن جیسے جیسے حالات بدلتے ہیں' اسی طرح سے نئے نئے مسائل سامنے آتے ہیں' اور مذہب کے لیے یہ لازمی ہوتا ہے کہ ان مسائل کو اپنی تعلیمات سے مطابقت کرتا رہے۔ لیکن ایک مرحلہ وہ آتا ہے کہ جہاں اس کی تشکیل مکمل ہو جاتی ہے' اس کے بعد مذہب کی تعلیمات میں یہ گنجائش کم ہو جاتی ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکے۔ مثلاً اسلام میں راسخ العقیدگی کی تکمیل میں ڈھائی سو سال کا عرصہ لگا کہ جس میں اس کا فقہی نظام مکمل ہوا۔ لہٰذا جب بھی کسی مذہب میں راسخ العقیدگی (Orthodoxy) کا نظام مکمل ہو جاتا ہے تو اس کے لیے تبدیلی کا ساتھ دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ تبدیلی اس کی مضبوط اور پائدار بنیادوں کو کمزور کر دے گی۔ اس مرحلہ پر مذہب کے سامنے تین راستے ہوتے ہیں۔

1- تبدیلی کے عمل سے درگزر کر کے' سختی سے عقائد پر قائم رہا جائے' تبدیلی کی ہر کوشش کو جبر و تشدد سے دبا دیا جائے یا اگر مذہبی راہنماؤں کے پاس سیاسی قوت نہ ہو تو اس صورت میں فتوؤں اور بیانوں کے ذریعہ اس کی مذمت کی جائے' اور جو لوگ تبدیلی کے خواہاں ہیں انہیں کافر' مرتد' دشمن' سازشی کہہ کر لوگوں کو مشتعل کر کے ان سے دور رکھا جائے اور کوشش کی جائے کہ لوگ ان کی بات نہ سنیں اور نہ ان کی تحریریں پڑھیں۔

2- دوسرا ردعمل یہ ہوتا ہے کہ وقت کے تقاضوں اور لوگوں کی خواہشات کو دیکھتے ہوئے تبدیلی کو قبول کر لیا جائے اور کوشش کی جائے کہ انہیں مذہبی رنگ دے دیا

جائے اور مذہب کی نئے سرے سے تاویل اور تفسیر کی جائے۔

3- تیسرا ردعمل یہ ہوتا ہے کہ اگر ان تبدیلیوں سے مقابلہ نہ ہو سکے' اور انہیں قبول نہ کیا جا سکے' تو پھر دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے معاشرتی سرگرمیوں سے دور ہوا جائے۔

چنانچہ پہلا ردعمل جارحانہ ہوتا ہے' دوسرا سمجھوتہ کا اور تیسرا علیحدگی کا۔

معاشرے میں وہ لوگ کہ جو تبدیلی کے خواہاں ہوتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی میں مذہب سے دست بردار بھی نہیں ہونا چاہتے۔ یہ لوگ تبدیلی اور عقیدہ میں سمجھوتہ کر لیتے ہیں' اور مذہب کی تعلیمات کی اس طرح سے تاویل اور تفسیر کرتے ہیں کہ جو ان کے مقاصد کو پورا کرے۔ اس لیے مذاہب میں نئے نئے فرقے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ جب ان کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو یہ فرقے ختم ہو جاتے ہیں' اور ان کی جگہ نئے فرقے لے لیتے ہیں' مثلاً عیسائیت میں جب بورژوا طبقہ کو کاروبار میں سود کی حرمت کی ضرورت ہوئی' تو کیل ون (Calvin) (وفات : 1594) نے اپنی تعلیمات میں اسے جائز قرار دیدیا' جس نے کاروبار میں ان کی رکاوٹوں کو دور کر دیا۔ اس وجہ سے ہر مذہب میں احیاء' قدامت پرستی اور جدیدیت کی تحریکیں متحرک رہتی ہیں۔ اور کوشش کرتی ہیں کہ اپنی کامیابی کے لیے سیاسی اقتدار حاصل کیا جائے۔ کیونکہ سیاسی اقتدار کے ذریعہ یہ اپنی تعلیمات اور اپنے قوانین کو نافذ کر سکتی ہیں۔ کیونکہ اگر وعظ و تبلیغ سے دنیا تبدیل ہو سکتی' تو پھر سیاسی اقتدار کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ اس لیے موجودہ دور میں ہر مذہبی تحریک جمہوری روایات یا مسلح جدوجہد کے ذریعہ سے حکومت پر قبضہ کر کے اپنے منصوبوں کی تکمیل چاہتی ہے۔

تاریخی عمل کا ایک اہم اور غور طلب پہلو یہ ہے کہ اس میں ہر معاشرہ سادگی سے پیچیدگی کی طرف جاتا ہے لہٰذا اس صورت میں معاشرے کے اداروں' قوانین' روایات' اور رسوم و رواج اور رویوں میں برابر تبدیلی آتی رہتی ہے۔ سائنسی ایجادات

اور ٹکنالوجی انسان کی زندگی میں تبدیلیاں لے کر آتی ہے۔ اس صورت حال میں ہر مذہب کے لیے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ ان تبدیلیوں کا ساتھ دے سکے۔ ایک مرحلہ پر آکر اس کی توانائی اور تخلیقی صلاحیت جواب دے دیتی ہے یہ وہ مرحلہ ہوتا ہے کہ جب مذہب معاشرے کے دوسرے شعبوں سے علیحدہ ہو کر خود کو عبادات و روحانی تربیت کے لیے مخصوص کر لیتا ہے۔

خاص طور سے موجودہ زمانہ میں کہ جب تبدیلی کی رفتار انتہائی تیز ہے اور علم کا پھیلاؤ بہت زیادہ ہے' ان حالات میں سیاست' معیشت' سائنس' اور ٹیکنالوجی کے امور میں پروفیشنل لوگ آ گئے ہیں مذہبی علماء کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ علم کے اس پھیلاؤ پر قابو پاتے ہوئے' مذہبی تعلیمات کو ان سے ہم آہنگ کریں۔ اسی وجہ سے اکثر معاشروں میں مذہب' سیاست و معیشت اور سائنس سے علیحدہ ہو گیا ہے اور اس کا وہ تسلط کہ جو قرون وسطیٰ کے معاشرہ میں تھا' وہ ٹوٹ گیا ہے۔

(1)

اسلامی تاریخ میں مذہب و سیاست کے درمیان جو رشتہ اور تعلق رہا ہے' اس کا اظہار خصوصیت سے عباسی انقلاب کے بعد ہوا (750) کیونکہ اس نے مذہب اور سیاست کے درمیان تصادم کو ایک فیصلہ کن حیثیت دیدی۔ چونکہ سیاسی انقلاب لانے والے اور اسے کامیاب بنانے والے ایرانی تھے اس لیے نئے ریاستی انتظام اور اداروں میں ان کا غلبہ و تسلط قائم ہو گیا۔ وہ عباسی خلیفہ کو ایرانی بادشاہ کی طرز پر مطلق العنان بنانا چاہتے تھے کہ جس کی ذات میں سیاسی و مذہبی اختیارات جمع ہو جائیں۔ اس کے مقابلہ میں علماء کی جماعت تھی کہ جو خلیفہ کو شریعت کے دائرہ میں رکھتے ہوئے اور محدود اختیارات کا حکمراں بنانے کے خواہش مند تھے۔ لیکن سیاسی و فوجی اختیارات ایرانیوں کے ہاتھ میں تھے' اس لیے اس کش مکش میں علماء کو کامیابی نہیں ہوئی اور

ایرانی بیوروکریسی نے خلیفہ کو مطلق العنان بنا کر اسے ایرانی بادشاہت کے قالب میں ڈھال دیا۔ لیکن اس تصادم کے نتیجہ میں یہ فیصلہ ضرور ہوا کہ خلیفہ سیاسی معاملات و ریاستی امور میں بااختیار ہو گا' مگر وہ شریعت میں دخل نہیں دے گا اور نہ ہی اسے تبدیل کرنے کی کوشش کرے گا۔ (1)

اس کے نتیجہ میں ایک ایسا سیاسی نظام وجود میں آیا کہ جس میں حکمراں کو لامحدود سیاسی اختیارات حاصل تھے کہ جن کا نفاذ وہ بیوروکریسی کے ذریعہ کرتا تھا۔ اس نظام میں علماء کی شرکت بطور قاضی' مفتی اور محتسب کے ہوئی کہ جس نے انہیں ریاست کا ملازم بنا دیا تھا۔ ملازم ہونے کی حیثیت سے وہ سیاست کے تابع ہو گئے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ علماء جو کہ ریاست کے ملازم تھے' یا ریاست کے وظیفہ خوار' اور مدد معاش حاصل کرنے والے تھے' وہ حکمرانوں کی خوشنودی میں مصروف رہتے تھے۔ یہ حکمراں اگرچہ علماء کی قدر کرتے تھے' ان کے وعظ اور نصیحتیں سنتے تھے' اور مذہبی رسومات کی پابندی کرتے تھے' مگر دوسری طرف جب ضرورت پڑتی تھی تو ان علماء سے اپنے مقاصد کے لیے فتوے بھی حاصل کرتے تھے' لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ علماء نے دربار کی ایرانی رسومات و آداب کہ جن میں پابوسی' سجدہ وغیرہ شامل تھے' ان کے بارے میں فتوے دے کر انہیں جائز قرار دے دیا۔ اس طرح نماز' روزے اور دوسرے اسلامی ارکان سے انحراف کے لیے بھی حیلے تلاش کر لیے' حکمرانوں کی جنسی تسکین کے لیے کئی شادیوں اور کنیزوں کی اجازت دیدی۔ عباسی دور میں جیسے جیسے خلیفہ کی سیاسی طاقت بڑھتی رہی' اسی طرح سے علماء کی حیثیت کمزور ہوتی چلی گئی' اور خلفاء نے مذہب کو اپنے تابع بنا لیا۔

(2)

عباسی خلافت کی کمزوری اور زوال کے نتیجہ میں جو صوبائی خود مختار حکمراں خاندان

ابھرے' انہوں نے بادشاہت کے ادارے کو روشناس کرایا۔ اس ادارے کو مسلمان فقہا اور مفکرین نے اس دلیل کی بنیاد پر تسلیم کر لیا کہ اس کی وجہ سے معاشرہ بدامنی' اور لاقانونیت سے محفوظ رہے گا۔ دوسرا قدم یہ اٹھایا گیا کہ اگر کوئی طاقت اور فوج کی مدد سے اقتدار پر قبضہ کرے اور غاصبانہ طور پر حکومت پر قابض ہو جائے تو کیا اسے جائز حکمراں تسلیم کیا جائے گا؟ الماوردی (وفات 1058) نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں ایسے غاصب کو جائز حکمراں تسلیم کرنے کا مشورہ دیا ہے' کیونکہ دوسری صورت میں خانہ جنگی اور ابتری کا اندیشہ ہو گا۔ (2) جب بادشاہت کے ادارے اور غاصب کو جائز حکمران تسلیم کر لیا گیا تو اب مسلمان مفکرین کے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ بادشاہ کی حیثیت کا تعین کس طرح کیا جائے؟ کیا بادشاہ مذہب کے تابع ہو گا' یا مذہب اس کے مقاصد کی تکمیل کرے گا؟ اس مقصد کے لیے جو "ادب" تخلیق ہوا۔ اس نے اس سوال کا جواب دیا ہے' ان کتابوں میں کیکاؤس (وفات ; 1082) کی قابوس نامہ' نظام الملک (وفات 1091) کا سیاست نامہ اور غزالی (وفات 1111) کی نصیحت الملوک' اور ضیاء الدین برنی کی فتاوی جہاں داری قابل ذکر ہیں ان تحریروں نے بادشاہت کے ادارے اور اس کے موروثی عنصر کو تسلیم کرتے ہوئے' بادشاہ کو "ظل اللہ" کا درجہ دے کر اسے خودمختار اور بااختیار بنا دیا۔ جس طرح میکاولی نے یورپ کے بادشاہوں کو مذہب اور اخلاق کی قید سے آزاد کر کے انہیں مطلق العنان بنایا تھا' اس ادب نے بھی بادشاہ کو شریعت کی پابندیوں سے آزاد کر دیا' ان کا ماڈل ساسانی بادشاہ تھا کہ جس کی ذات میں سیاسی و مذہبی دونوں اختیارات تھے۔ لہٰذا بادشاہ کے اختیارات اور لامحدود طاقت کو مذہب کے بجائے اخلاق کے ذریعہ کنٹرول کرنے کی کوشش کی گئی۔ اور اس کی سب سے بڑی خوبی عدل کو قرار دیا گیا ہے۔ جس کی سب سے بڑی علامت ایران کا بادشاہ نوشیرواں تھا۔

ہندوستان میں سلاطین نے اس ماڈل کو اختیار کیے رکھا۔ لیکن مغل حکمرانوں میں

اکبر نے جس نظریہ بادشاہت کو اختیار کیا وہ اس سے مختلف تھا۔ اس نظریہ کی فلسفیانہ بنیاد ابوالفضل (وفات : 1602) نے فراہم کی' اس کے مطابق خدا کے نزدیک مرتبہ شاہی سے زیادہ بلند اور کوئی مقام نہیں ہے' کیونکہ اس سے دنیا میں سرکشوں کو زیر کیا جاتا ہے' اور بغاوتوں کا خاتمہ کر کے انسانوں کو صراط مستقیم پر چلایا جاتا ہے۔ بادشاہی جاہ و جلال کا نتیجہ ہے کہ دنیا بدامنی اور فساد سے محفوظ ہے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ بادشاہت کی روشنی خدا کی ذات سے ظہور پذیر ہوتی ہے' اسے وہ "فر ایزدی" یا "الوہیت کی روشنی" کہتا ہے۔ یہ مرتبہ شاہی خدا کی جانب سے کسی برگزیدہ شخصیت کو ملتا ہے' اس پر وہ اعلیٰ نور چھا جاتا ہے کہ جس سے مرعوب ہو کر نوع انسانی اس کے سامنے سر جھکا دیتی ہے۔ (3)

ابوالفضل کے اس نظریہ بادشاہت پر تبصرہ کرتے ہوئے وانینا کا کہنا ہے کہ اگرچہ بظاہر اس نظریہ میں روایتی ایرانی اسلامی اور ہندو اثرات نظر آتے ہیں۔ مگر درحقیقت ایسا نہیں ہے ابوالفضل کے مطابق عال بادشاہ آفاقی سچائی اور نیکی کی غرض سے حکومت کرتا ہے' اس مقصد کے لیے وہ عوام کی فلاح و بہبود کی غرض سے قدیم روایات اور اداروں کو بھی تبدیل کر سکتا ہے' چونکہ بادشاہ کو الٰہی روشنی ملتی ہے' اس لیے علماء اور مجتہد اس کے درمیان دخل نہیں دے سکتے ہیں' بادشاہ کو ان کی ہدایات کی ضرورت نہیں' وہ ضرورت کے مطابق معاشرہ میں تبدیلیاں لا سکتا ہے۔ لہٰذا ان اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے اکبر نے بچپن کی شادی' قریبی رشتہ داروں میں شادی' جبر کی شادی اور ستی کی مخالفت کی۔ ہندوستان میں حکمران نے پہلی مرتبہ ان معاملات میں دخل دیا کہ جو اب تک روایتی طور پر برادری' ذات اور خاندان کی حدود میں تھے۔ ابوالفضل کے نظریہ بادشاہت کے مطابق بادشاہ آفاقی فلاح کے لیے الٰہی قوانین کو بھی تبدیل کر سکتا ہے۔ (4)

اکبر نے اپنے اختیارات کو اس وقت اور وسیع کیا کہ جب اس کے صدرالصدور

عبدالنبی نے ایک برہمن کو توہین رسالت کے جرم میں قتل کرا دیا- اس موقع پر اکبر نے ابوالفضل کے والد شیخ مبارک سے کہا کہ وہ اس کی رہنمائی کریں کہ وہ ان علماء سے کیسے نجات پائے؟ اس پر شیخ مبارک نے مشورہ دیا کہ اکبر علماء کی اجازت سے مجتہد کے اختیارات حاصل کر لے- چنانچہ 1579 میں اکبر نے تمام علماء سے ایک محضر پر دستخط کرائے کہ جس کے بعد علماء اور مجتہد اس کے ماتحت ہو گئے' اور بادشاہ کی ذات میں دنیاوی اور مذہبی اختیارات دونوں مل گئے- اب اکبر اپنی تمام رعایا کا یکساں محافظ تھا کہ جس کے تحت ہندو اور مسلمان ایک تھے- مزید برآں اس نظریہ کے تحت وہ دنیاوی اور مذہبی قوانین سے بالا ہو گیا-

ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب "فتاوائے جہاں داری" میں لکھا ہے کہ بادشاہ کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ شریعت کی روشنی میں اور شرعی قوانین کے تحت حکومت کرے- کیونکہ آئین جہاں داری و جہاں بانی اور شریعت کے درمیان فرق ہے' اس لیے بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے جاہ و جلال و شان و شوکت' اور فخرو تکبر کو قائم رکھے- دربار کی رسومات کہ جس میں سجدہ کرنا' اور قدم بوسی وغیرہ شامل ہیں- عالیشان محلات میں رہنا' خزانہ کو مال و دولت سے بھرنا' اور اس کا ذاتی استعمال میں لانا' اور فضول خرچی کرنا یہ سب مجبورا" جائز ہیں کیونکہ بادشاہ کا احترام اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس کے پاس دولت' شان و شوکت اور عظمت ہو- (5)

اس ضمن میں ضیاء الدین برنی نے "تاریخ فیروز شاہی" میں علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کی گفتگو دی ہے کہ جس میں سیاسی معاملات میں قاضی نے علاء الدین کی پالیسیوں کو غیر شرعی بتایا- اس پر علاء الدین نے اسے جواب دیا کہ: "میں نہیں جانتا کہ میرے یہ احکامات مشروع ہوتے ہیں یا نامشروع- جس چیز میں صلاح ملک دیکھتا ہوں اور جو کچھ مجھے مصلحت وقت کے تحت نظر آتا ہے' اس کا میں حکم دے دیتا ہوں-" (6)

چنانچہ حکمرانوں نے سیاسی و مذہبی اختیارات کو حاصل کرنے کے بعد جن قوانین'

ضوابط' اور قواعد کو نافذ کیا ان کا تعلق شریعت سے نہیں' بلکہ سیاست سے تھا۔ چونکہ بادشاہ ظل اللہ اور نائب خدا تھا اس لیے اس کے خلاف جو بغاوت ہوتی تھی تو باغی اس کے مجرم ہوتے تھے' اس لیے ان لوگوں کو سزا دینے کا اختیار اسے تھا۔ لہٰذا سیاسی اور باغی مجرموں کو شرعی سزائیں نہیں دی جاتی تھیں' انہیں اذیتیں دینا' جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا' اور پھانسی پر لٹکانا یہ سب بادشاہ کے اختیار میں تھا۔ علاء الدین نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور نہ صرف یہ کہ باغیوں کو سزا دی' بلکہ ان کے خاندان والوں کو کہ جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہوتے تھے' انہیں قید کر کے اذیت دی گئی' بقول برنی کہ : "مردوں کے جرم کی پاداش میں ان کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے کا رواج اس تاریخ سے شروع ہوا ہے۔" (7)

اس ماڈل کے تحت فقہاء اور مجتہد ریاست کے ملازم ہو گئے تھے' جو ملازمت میں نہیں تھے' انہیں ریاست کی جانب سے وظائف اور مدد معاش کے طور پر جاگیریں دی جاتی تھیں' اس لیے اب حکمراں انہیں اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرتا تھا اور جب چاہتا تھا۔ کسی بھی قسم کے فتوے ان سے حاصل کر لیتا تھا۔ تاریخ میں اس قسم کے لاتعداد فتاوی موجود ہیں کہ جو بادشاہوں نے وقتاً" فوقتاً" ان سے حاصل کیے۔ یہاں مغل تاریخ سے چند مثالیں دی جاتی ہیں' مثلاً جب اکبر پر یہ اعتراض ہوا کہ اس نے چار سے زیادہ شادیاں کی ہیں' لہٰذا اس کی یہ بیگمات اس کی جائز بیویاں نہیں۔ اس پر اکبر کو شدید فکر ہوئی اور اس نے عبادت خانہ میں کہ جس کی بنیاد 1575 میں فتح پور سیکری میں رکھی تھی' علماء سے کہا کہ وہ اس کا حل تلاش کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علماء نے قرآن شریف کی اس آیت سے کہ جس میں دو اور تین۔ تین اور چار۔ شادیاں کرو۔ اس تاویل کے مطابق

2 + 3 + 4 = 9 یا

2 + 2 + 3 + 3 + 4 + 4 = 18

اس کی شادیوں کو جائز قرار دیا۔ عبدالقادر بدایونی نے یہ تجویز دی کہ مالکی فقہ میں چونکہ متعہ جائز ہے' اس لیے اگر اس مسلک کا قاضی فتویٰ دے تو یہ شادیاں جائز ہو جائیں گی۔ اکبر نے اسی وقت حنفی فقہ کے قاضی کو برطرف کر کے مالکی قاضی کا تقرر کر دیا۔ اس نے فوراً" ہی فتویٰ دیا' جب اس فتویٰ نے یہ شادیاں جائز دیدیں تو اکبر نے قاضی کو معطل کر دیا تاکہ دوسرے لوگ اس فتویٰ سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ (8)

اورنگ زیب نے جب دارا شکوہ اور مراد کو قتل کرایا' تو اس نے ان کے قتل کو سیاسی کے بجائے مذہبی بنایا اور اس مقصد کے لیے دارا شکوہ پر الحاد اور ارتداد کو وجہ قرار دیا' اور مراد کو قصاص میں سزا دی گئی' اگرچہ یہ بات واضح تھی کہ وہ سیاسی طور پر اپنے بھائیوں سے چھٹکارا پانا چاہتا تھا' مگر اس نے سیاست کے بجائے مذہب کا سہارا لیا اور علماء نے اس کی مرضی کے مطابق فتوے دیدیئے۔

ایک دوسرے واقعہ میں جب وہ دکن میں تھا تو ستارا کے قلعہ کے محاصرے کے دوران چار مسلمان اور نو ہندو گرفتار ہو کر آئے' اس نے ان کے بارے میں قاضی سے فتویٰ پوچھا' اس نے کہا کہ اگر ہندو مسلمان ہو جائیں تو انہیں رہا کر دینا چاہیے اور مسلمانوں کو قید میں رکھنا چاہیے۔ اورنگ زیب کو یہ فتویٰ پسند نہیں آیا' کیونکہ وہ ان کو سزا دینا چاہتا تھا' اس لیے اس نے قاضی پر غصہ کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ حنفی فقہ کے بجائے دوسرے فقہا سے بھی سند لینے کی گنجائش ہونی چاہیے۔ اس پر قاضی کو معلوم ہو گیا کہ بادشاہ کی کیا مرضی ہے۔ اس لیے اس نے دوسرا فتویٰ دیا کہ قیدیوں کو عبرت کے لیے قتل کر دینا چاہیے' چونکہ یہ اس کی مرضی کے مطابق تھا' لہٰذا ہندو اور مسلمان دونوں قیدیوں کو قتل کر دیا گیا۔

ایک طرف تو اورنگ زیب نے مذہب کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ لیکن جب مذہب نے سیاست کو اپنے لیے استعمال کرنا چاہا تو اس نے اس کی مخالفت کی۔ مثلاً جب اس سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ وہ ہندوؤں اور شیعوں کو اپنی انتظامیہ سے

نکل دے تو اس کا جواب تھا کہ مذہب اور سیاست دو علیحدہ چیزیں ہیں' انہیں آپس میں نہیں ملانا چاہیے۔ اس اصول کے تحت جب کچھ علماء نے دکن کی اسلامی ریاستوں کے خلاف جنگ کو خلاف شریعت کہا تو اس نے اس کی کوئی پرواہ نہیں کی' اور نہ جب کہ ایک عالم نے اس سے کہا کہ وہ اپنی بیٹیوں کی شادی کیوں نہیں کرتا ہے' کیونکہ یہ خلاف شرع ہے' تو اس نے یہ بھی سنی ان سنی کر دی۔ (9)

بادشاہت کے اس ماڈل کے خلاف کہ جس میں اسے سیاسی اور مذہبی اختیارات حاصل تھے' اسلامی معاشرے میں وقتاً" فوقتاً" علماء کی جانب سے مختلف تحریکیں اٹھتی رہیں کہ جن میں کوششیں ہوئیں کہ سیاست کو شریعت کے ماتحت کیا جائے' ان میں امام حنبل کی تحریک قابل ذکر ہے کہ جنھوں نے مامون اور معتزلہ کے نظریہ "خلق قرآنی" کی مخالفت کی اور خلیفہ کی جانب سے سزائیں برداشت کیں۔ ان کے مسلک کے ماننے والے شرعی معاملات میں بڑے سخت تھے۔ لہٰذا عباسی دور میں انہوں نے کئی مرتبہ مختلف شہروں میں شرعی نظام کو ریاست کے قوانین سے بالاتر ہو کر نافذ کرنے کی کوشش کی مثلاً بغداد میں یہ بازاروں میں جاتے' دکانداروں کو ڈراتے دھمکاتے' شراب کی دوکانیں توڑ دیتے' رقص و موسیقی بند کرا دیتے' اپنے مخالفوں پر حملے کرتے' خلیفہ کے خلاف مظاہرے کرتے کیونکہ وہ شرعی امور کا پابند نہیں ہوتا تھا' اور لوگوں پر جبر کرتے کہ ان کے مسلک کی پیروی کریں۔ (10)

دوسری اہم تحریک ابن تیمیہ (وفات : 1328) کی ہے' ان کا تعلق بھی حنبلی مسلک سے تھا اور یہ علماء کو شرعی و سیاسی معاملات میں بااختیار بنانا چاہتے تھے' اور اس کے حامی تھے کہ زندگی کے ہر پہلو میں شریعت کا نفاذ ہو۔ انہوں نے اس سلسلہ میں جو نیا نظریہ دیا وہ یہ تھا کہ خلیفہ یا حکمراں کے بجائے علماء کو اختیارات حاصل ہوں تاکہ وہ شرعی قوانین کو نافذ کریں۔

ہندوستان میں مہدوی تحریک اس کی مثال ہے جو کہ پندرھویں صدی میں سید محمد

مہدی جونپوری نے شروع کی۔ ان کی تحریک احیاء کی تھی کہ جس میں وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات اور پاکیزگی کو قائم کرنا چاہتے تھے سولہویں صدی میں یہ تحریک گجرات میں مقبول ہوئی' مگر اپنی شدت اور انتہا پسندی کی وجہ سے ناکام ہوئی' اور بالآخر اپنے دائرہ میں محدود ہو کر رہ گئی۔

اس قسم کی تحریکیں جس مسلمان ملک اور مسلمان حکمراں کے خلاف چلیں' انہیں سختی سے کچل دیا گیا' کیونکہ کوئی حکمراں یہ برداشت کرنے پر تیار نہیں تھا کہ اس کی ریاست میں ایک اور اتھارٹی' یا ریاست قائم ہو جو کہ اس کے اختیارات کو چیلنج کرے۔ اس لیے ان تحریکوں نے اگرچہ سیاسی نظام اور قوانین کو چیلنج تو کیا' مگر معاشرے کی اکثریت کو اپنا ہمنوا بنانے میں ناکام ہیں۔

(3)

ریاست، کا دوسرا ماڈل وہ تھا کہ جس میں مذہب کا سیاست پر غلبہ تھا' اور مذہب سیاسی اداروں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس قسم کی حکومت کی دو شکلیں ہوتی تھیں' ایک تو حکمراں اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے شریعت کو لازمی سمجھتے ہوئے اس کا نفاذ کرتا تھا اس سے علماء کو ریاستی معاملات میں بالادستی مل جاتی تھی۔ دوسرے یہ کہ اقتدار پر علماء کا قبضہ ہو جاتا تھا اور وہ ریاست کے ذریعہ مذہبی قوانین کا نفاذ کرتے تھے۔ اس قسم کی مذہبی حکومتیں جہاں بھی قائم ہوتیں چاہے وہ مغرب میں ہوں' یا اسلامی ملکوں میں' ان کی خاص بات یہ ہوتی تھی کہ وہ بنیادی طور پر انسانی فطرت کو بدعنوان اور شرپسند سمجھتے تھے۔ اس لیے اس کی فطرت کو قابو میں رکھنے کے لیے ضروری سمجھتے تھے کہ جبر و تشدد ہو' اور سخت سزائیں ہوں جو لوگوں کی اصلاح کر سکیں اور ایک پاکیزہ و صاف معاشرہ کا قیام ممکن ہو۔ ان کا دوسرا نقطہ نظر یہ تھا کہ چونکہ دنیاوی حکمراں بدعنوان ہوتے ہیں' اس لیے علماء ہی لوگوں کو راہ حق پر لا سکتے ہیں۔ مغرب میں اس کی مثال عیسائی ریفامر کیل ون (Calvin) (وفات: 1599) کی ہے' جس نے سوئزرلینڈ کے شہر جنیوا میں اپنی حکومت قائم کرلی۔ یہاں اس نے حکومت کا

جو پروگرام بنایا وہ اس کے مذہبی نظریات پر تھا' چونکہ اسے شہری حکومت کی سیاسی طاقت و اقتدار کی حمایت تھی' اس لیے اول تو اس نے یہ اعلان کیا کہ جو افراد اس کے مذہبی نظریات کے مخالف ہیں' وہ شہر چھوڑ دیں' اس کے بعد ان افراد کے لیے کہ جو اس کی تعلیمات کی خلاف ورزی کرتے تھے' ان کے لیے اس نے سخت سزائیں دیں' ان میں عیسائیت سے اخراج' جلاوطنی' قید' اور موت کی سزائیں شامل تھیں' اس کی اصلاحات کے نتیجہ میں شہر کی وہ تمام ہوٹلیں اور سرائیں بند کر دی گئیں کہ جو مسافروں کو عیاشی کے مواقع فراہم کرتی تھیں' وہ تاجر جو کم تولتے تھے یا ملاوٹ کرتے تھے انہیں سخت سزائیں دی جاتی تھی' فحش گانوں اور تاش کے پتوں پر پابندی لگا دی گئی' ہر جگہ بائبل رکھ دی گئی' وعظ کے دوران ہنسنے والوں کو سزا دی جاتی تھی' ضروری تھا کہ کھانے سے پہلے خدا کا شکر ادا کیا جائے۔ کہا جاتا ہے کہ جنیوا کی حالت ایسی ہو گئی تھی کہ ہر فرد اور خاندان روحانی پولیس کی نگرانی میں رہتا تھا' اس کے احکامات پر اس قدر سختی سے عمل ہوتا تھا کہ معمولی سے انحراف پر سخت سزا دی جاتی تھی۔ ایک مرتبہ ایک بچہ کا اس جرم میں سر اڑا دیا گیا کہ اس نے اپنے والدین کو مارا تھا۔ 6 سال کے عرصہ میں 150 منحرفین کو زندہ جلا دیا گیا۔

لیکن بہت جلد جنیوا کے شہری اس جبر اور تشدد سے تنگ آ گئے' اور بالآخر انہوں نے کیلون کو شہر سے نکال کر اس نظام کا خاتمہ کر دیا۔ (11)

اس ماڈل کو ہم نجد اور حجاز میں اٹھتی ہوئی تحریک کی شکل میں اسلامی دنیا میں دیکھتے ہیں' یہ تحریک جو وہابی کہلاتی ہے' اس کا بانی محمد ابن عبدالوہاب (وفات 1792) تھا۔ اس کی تعلیمات اور مذہبی خیالات سے محمد ابن سعود متاثر ہوا' جس کے نتیجہ میں دونوں خاندانوں میں شادی بیاہ کے ذریعہ باہمی رشتے مضبوط ہوئے' جب اس خاندان کے ایک فرد سعود (وفات 1814) نے عرب میں فتوحات حاصل کیں' اور بالآخر سعودی خاندان حجاز و نجد میں کامیاب ہو کر حکمراں بنا تو انہوں نے وہابی مسلک کو ریاست کے جبر و تشدد سے اپنے ملک میں نافذ کیا' ان کے نزدیک مزارات کی زیارت' وہاں نذر نیاز و چڑھاوے چڑھانا' یہ سب ناجائز تھا' اس لیے انہوں نے مزاروں کو مسمار کر دیا' اور ان کے قیمتی سامان کو لوٹ لیا۔ یہ تمباکو اور حقہ و پائپ کے بھی مخالف تھے اور اسے

مذہب کے خلاف سمجھتے تھے' سلک و ساٹن کے لباس کے استعمال کو بھی شریعت کی خلاف ورزی گردانتے تھے' نماز اور دوسرے ارا کین کی پابندی تشدد سے کراتے تھے اور نماز کے وقت لوگوں کو کوڑے مار مار کر مسجد میں بھیجتے تھے۔

وہابیوں نے اسلامی معاشرے کا جو ماڈل دیا اس سے دوسرے اسلامی معاشرے بھی متاثر ہوئے' اور ان میں بھی احیائے اسلام کی تحریکیں اس مقصد کے تحت ابھریں کہ سیاسی اقتدار پر قبضہ کر کے مذہبی معاشرے کی تشکیل کی جائے۔ ہندوستان میں سید احمد شہید (وفات : 1831) کی جہاد تحریک اس زمرے میں آتی ہے۔ انہوں نے ہندوستان سے ہجرت کر کے سرحد میں اسلامی حکومت کو قائم کیا اور 1827 میں اپنے خلیفہ اور امام ہونے کا اعلان کر دیا۔ انہوں نے اپنی حکومت میں جس پالیسی پر عمل کیا' وہ بھی جبر و تشدد پر قائم تھی۔ چنانچہ اس کے بارے میں مرزا حیرت نے "حیات طیبہ" میں جو واقعات لکھے ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک خالص و پاکیزہ معاشرے کے قیام کے لیے طاقت و زبردستی لازمی تھی۔

> شرعی احکام ناگوار صورت میں پبلک کے آگے پیش کیے جاتے تھے۔ سید صاحب نے صدہا غازیوں کو مختلف عہدوں پر مقرر فرمایا تھا کہ وہ شرع محمدی کے مطابق عمل درآمد کریں' مگر ان کی بے اعتدالیاں حد سے بڑھ گئی تھیں۔ وہ بعض اوقات نوجوان خواتین کو مجبور کرتے تھے کہ ان سے نکاح کر لیں۔ بعض اوقات یہ دیکھا گیا ہے کہ عام طور سے دو تین دوشیزہ لڑکیاں جا رہی ہیں' مجاہدین میں سے کسی شخص نے پکڑا اور زبردستی مسجد میں لے جا کر نکاح پڑھلیا..... ایک ایک چھوٹے ضلع قصبہ گاؤں میں ایک ایک عامل سید صاحب کی طرف سے مقرر ہوا تھا وہ بے چارہ جہانداری کیا خاک کر سکتا تھا۔ الٹے سیدھے شریعت کی آڑ میں نئے نئے احکام بے چارے غریب کسانوں پر جاری کرتا تھا..... کھانا پینا' بیٹھنا اٹھنا' شادی بیاہ کرنا سب ان پر حرام ہو گیا تھا..... معمولی باتوں پر کفر کا فتویٰ ہو جانا کچھ بات ہی نہ تھی..... ذرا کسی کی لبیں

بڑھی ہوئی دیکھیں اس کے لب کتر دیئے' ٹخنوں سے نیچے تہمد
دیکھی ٹخنہ اڑا دیا۔ (12)

اس ماڈل کا تجربہ موجودہ دور میں افغانستان نے طالبان کی قائم کردہ حکومت میں کیا۔ ایک دوسرا نمونہ ایران میں 1989 میں علماء کی حکومت ہے کہ جس نے شرعی نظام کے نفاذ کے لیے ریاستی جبرو تشدد کو پوری طرح استعمال کیا۔ لیکن اب ایرانی عوام اس استبدادی حکومت کے آہنی پنجوں سے نکلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

(4)

انیسویں صدی میں اسلامی دنیا ایک اور بحران سے گزری۔ یہ یورپی نوآبادیات کا پھیلاؤ تھا کہ جس نے اسلامی ملکوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا' اور آہستہ آہستہ ان ملکوں پر اپنا سیاسی تسلط جما لیا۔ اب نوآبادیاتی نظام میں شریعت کی جگہ ایک نیا قانون نافذ ہوا' نوآبادیاتی ریاست نے اپنے مفادات اور تقاضوں کے تحت نئے نئے قوانین بنائے۔ غیر ملکی سیاست کے غلبہ اور اقتدار نے مذہب کو سیاست سے علیحدہ کر دیا۔

اس صورت حال میں اسلامی ملکوں میں دو قسم کی تحریکیں اٹھیں : ایک تو مذہبی احیاء کی تحریکیں تھیں جو نوآبادیاتی نظام کے خلاف تھیں اور ان کے تسلط کا خاتمہ کر کے شرعی نظام کا نفاذ چاہتی تھیں۔ جیسے سوڈان میں مہدی سوڈانی اور لیبیا میں سنوسی تحریکیں۔ یا پھر وہ احیاء کی تحریکیں تھیں کہ جو سیاست سے دور رہتے ہوئے مسلمان معاشرہ میں مذہبی تعلیمات کے فروغ کے لیے کوشاں تھیں۔ یہ اس بات کی حامی تھیں کہ نوآبادیاتی حکومتوں سے کوئی تعاون نہیں کیا جائے' اور علیحدگی میں رہتے ہوئے اپنی مذہبی شناخت کو برقرار رکھا جائے۔ ہندوستان میں دیو بند اپنے ابتدائی دور میں سیاست سے علیحدہ رہا' جب کہ بریلوی مسلک اور فرنگی محل کے علماء نے سیاست سے دوری رکھتے ہوئے مذہبی امور پر توجہ دی۔ لیکن نوآبادیاتی نظام نے جدیدیت کے جس عمل کو شروع کیا تھا' اس نے اسلامی معاشرے پر گہرے اثرات ڈالے۔ سائنس و ٹکنالوجی کی ترقی نے معاشرے کی ساخت ہی کو نہیں بدلا' بلکہ لوگوں کی عادات' رویوں' اور ذہن کو بھی بدل ڈالا۔ یورپ نے آنے والے نئے نظریات کہ جن میں نیشنل ازم' سوشل ازم'

مارکس ازم' اور معیشت میں آزاد منڈی کا نظریہ' وہ نئے افکار تھے کہ جنہوں نے معاشرے کی قدیم روایات کو پاش پاش کر دیا۔ مذہب میں ان نئی تبدیلیوں' اور نظریات کا مقابلہ کرنے کی سکت نہ تھی' اس لیے اس نے اپنی حفاظت کے لیے دفاعی طریقوں کو استعمال کیا اور تخلیقی راستوں سے دور رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب مذہب میں ٹھہراؤ آگیا' اور اس کے پاس بدلتے حالات سے مقابلہ کرنے کی سکت نہیں رہی' تو اس میں شدت اور انتہا پسندی پیدا ہوئی' اس نے آگے چل کر بنیاد پرستی کو مضبوط کیا۔ (13)

جب اس نظام میں ایک یورپی تعلیم یافتہ طبقہ پیدا ہوا' تو اس نے یورپ اور اس کی جدیدیت اور ترقی سے متاثر ہو کر یورپ کو اپنے لیے ایک ماڈل بنایا کہ جس میں سیاست اور مذہب دونوں علیحدہ کر دیئے گئے۔ مذہب کی حیثیت نجی ہو گئی' اور سیاست و معیشت اس سے آزاد ہو گئیں تاکہ وہ بلا کسی رکاوٹ کے اپنے مقاصد میں سرگرم عمل رہیں۔

مذہبی رویوں میں اس وقت مزید تبدیلی آئی کہ جب ان ملکوں میں نو آبادیاتی اقتدار کے خلاف تحریکیں اٹھیں۔ ان تحریکوں کی بنیاد نیشنل ازم پر تھی' لہذا یہ یا تو علاقائی و جغرافیائی بنیادوں پر تھا' یا لسانی اور اتھنک تھا۔ کیونکہ اسلامی ملکوں میں مسلمانوں کے ساتھ عیسائی' یہودی اور دوسرے مذاہب کے لوگ بھی تھے۔ نیشنل ازم نے ان سب کو متحد کر دیا اور ان کی مذہبی شناخت کو پس پشت ڈال دیا۔ مثلاً عرب نیشنل ازم میں مسلمان اور عیسائی عرب زبان کی بنیاد پر ایک ہو گئے۔ ہندوستان میں مسلمان جغرافیائی و علاقائی اور اتھنک نیشنل ازم میں تقسیم ہو گئے۔

آزادی کے بعد جب ان ملکوں میں قومی ریاست کا قیام عمل میں آیا' تو اب معاشرے میں ہر فرد مذہب و ذات و برادری اور نسل سے بالاتر ہو کر قوم کا حصہ بن گیا۔ ریاست کے دستور میں شہری کا جو تصور ہے' اس میں ریاست کی نظر میں سب شہری برابر کے ہیں' اور بنیادی حقوق رکھتے ہیں۔ ریاست کے سیاسی اور معاشی ادارے اپنی جگہ مذہب سے آزاد اور خودمختار ہیں۔ اس نئے ڈھانچہ میں مذہب فرد کا نجی معاملہ ہو گیا۔

پاکستان میں اس کے برعکس اس کی کوشش ہوئی کہ ریاست کو اسلامی بنایا جائے'

اور سیاست و معیشت پر مذہب کے تسلط کو قائم کیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مذہبی قوم پرستی کی وجہ سے معاشرے کی غیر مسلم اقلیتیں کٹ کر علیحدہ ہو گئیں ہیں۔ پاکستان کے شہری دو حصوں میں تقسیم ہو گئے ہیں' اور اقلیتیں اپنے بنیادی حقوق سے محروم ہو گئی ہیں۔ معیشت میں مذہب کی مداخلت نے معاشی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی ہیں۔ اس لیے ہمارے معاشرے میں مذہب اور سیاست کے تعلق اور رشتہ کے بارے میں ابھی تک کوئی حتمی فیصلہ نہیں ہوا ہے۔ جب تک یہ فیصلہ نہیں ہو گا پاکستان اور اس کا معاشرہ اس طرح دو راہے پر کھڑا رہے گا۔

(5)

مذہب اور سیاست کے بارے میں اس پس منظر کے بعد ہم یہ تجزیہ کر سکتے ہیں کہ جب مذہب و سیاست میں امتزاج ہوا تو اس کا کیا نتیجہ نکلا؟ ہم دیکھتے ہیں کہ جب سیاست کا مذہب پر غلبہ ہوا' یا مذہب کا سیاست پر' تو ان دونوں صورتوں میں ایک استبدادی سیاسی نظام ابھر کر آیا کہ جس میں معاشرے کو فرماں بردار اور تابع بنا کر رکھ دیا اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو سلب کر لیا گیا۔ ریاست کو اپنے مخالفین کو دبانے اور کچلنے کے لیے مذہبی و اخلاقی جواز مل گئے۔ علماء و سیاستداں' یا مدبرین اور مجتہدین نے ایک ہو کر معاشرے پر حکمراں طبقے کی بالا دستی کو مضبوط و مستحکم کر دیا۔ اس صورت حال میں ملک کے ذرائع اور لوگوں کی توانائیاں ان طبقوں کو خوش حال رکھنے میں صرف ہو گئیں۔

یہی صورت حال اس وقت رہی کہ جب مذہب اور سیاست میں سیاسی اقتدار کے لیے کش مکش اور تصادم رہا۔ اس صورت میں دونوں نے اپنی قوت و طاقت ایک دوسرے کو شکست دینے میں صرف کر دی اگر ریاست پر مذہب کا کامل تسلط رہا' تو اس صورت میں جبر و تشدد کے ذریعہ لوگوں کو مذہب کا پابند بنایا گیا۔ ان کی زندگی سے تمام ثقافتی و سماجی سرگرمیوں کو ختم کر دیا گیا۔ اس کی مثال سعودی حکومت ہے کہ جہاں تیل کی آمدنی سے معاشی خوشحالی تو ہے' مگر معاشرہ میں ثقافتی سرگرمیوں اور تخلیقی عمل کا فقدان ہے۔ جس نے اس معاشرہ کی زندگی کو فکری و ثقافتی طور پر پس ماندہ بنا دیا ہے۔

لیکن جب بھی سیاست پر مذہب کا زور کم ہوا' یا اسے سیاست سے علیحدہ رکھا گیا تو معاشرہ میں تخلیقی صلاحیتیں ابھریں اور فلسفہ و ادب' سائنس و ٹکنالوجی' آرٹ و تعمیرات وغیرہ میں ترقی ہوئی' اس کی مثال عباسی عہد سے دی جا سکتی ہے کہ جب عباسی خلفاء کی سرپرستی میں علوم و فنون میں ترقی ہوئی' اسی طرح اکبر کے عہد میں فکری و ادبی نظریات کا فروغ میں۔ جب سیاست مذہب کے اثرات سے آزاد ہوتی ہے تو وہ نئے نظریات کو اختیار کرتے ہوئے نہیں جھجکتی ہے۔ لیکن جب مذہب کا غلبہ ہو تو ہر جدید نظریہ دشمنی کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ اور معاشرہ اپنی ہی قدیم روایات میں سکڑتا چلا جاتا ہے۔

اگر مذہب کو سیاست سے علیحدہ کر دیا جائے تو اس سے مذہب کمزور نہیں ہوتا ہے' کیونکہ مذہب کی اصل طاقت لوگوں کے عقیدے میں ہوتی ہے' حکومت کی حمایت میں نہیں۔ جب ریاست اس کی حمایت کرتی ہے تو مذہب اس کا تابع ہو جاتا ہے' جس سے مذہب کی عقیدت کمزور ہو جاتی ہے۔ جب بھی مذہب سیاسی و معاشی امور میں دخل دے کر انہیں اپنے سانچہ میں ڈھالتا ہے تو ناکامی کی صورت میں مذہب تنقید کا نشانہ بنتا ہے۔ اب یہ واضح ہو گیا ہے کہ سماجی و نیچرل علوم میں جس قدر تیزی سے ترقی ہو رہی ہے' معیشت جن تبدیلیوں سے دوچار ہے' اس میں مذہب ان کا ساتھ نہیں دے سکتا ہے۔ اس لیے اگر مذہب سیاست و معیشت سے علیحدہ ہو کر خود کو مذہبی امور تک رکھے تو اس صورت میں مذہب کا وقار قائم رہے گا اور معاشرہ بھی آزادی کے ساتھ ترقی کر سکے گا۔

حوالہ جات

1- منٹگمری واٹ:

The Majesty that was Islam London 1974, P. 108-120.

2- الماوردی: الاحکام السلطانیہ (اردو ترجمہ) کراچی 1965' ص 66

3- ابوالفضل: آئین اکبری- کلکتہ 1867-1877 آئین I، ص- 2-4

4. Eugenia, Vanina: Ideas and Society in India from the Sixteenth to Eighteenth Centuries. OUP, Delhi 1995, PP. 59-72.

5- ضیاء الدین برنی: فتاوائے جہانداری: تصحیح و مقدمہ و حواشی مسزاے سلیم خاں ادارہ تحقیقات پاکستان و دانش گاہ پنجاب لاہور 1972 ص- 67- 126- 166

6- ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی (اردو ترجمہ) لاہور 1969، ص 234

7- ایضاً: ص- 378، 379

8- مبارک علی: علماء اور سیاست- لاہور 1994، ص- 63

9- مبارک علی: (مرتب) اورنگ زیب عالمگیر- لاہور 2000، ص 11-12

10. Ira Lapidus: A History of Islamic Societies. Cambridge, 1988, P. 167.

11. J.A. Merriman: A History of Modern Europe: From the Renaissance to Present - Pantheon New York, 1978, P. 119.

12- مرزا حیرت دہلوی: حیات طیبہ: اسلامی اکاڈمی اردو بازار لاہور 1976، ص 280

13. Bassam Tibi: The Crisis of Modern Islam, Univrersity Utah Press 1988, P. 7.

برصغیر میں مسلمانوں کے بدلتے رجحانات

تاریخ میں یہ روایت رہی ہے کہ مورخین اور مذہب کے ماننے والے' اپنے اور دوسروں میں فرق اور امتیاز قائم کرتے رہے ہیں۔ مثلاً یونانی اپنے ہمسایوں کو بار بیرین (Barbarians) کہتے تھے۔ جس کا مطلب تھا کہ وہ لوگ کہ جو یونانی زبان میں اظہار خیال نہ کر سکتے تھے' یا ہکلا کر بولتے تھے۔ عرب اپنے ہمسایوں کو عجمی کہتے تھے' یعنی گونگا' یہ فرق زبان کے یا تہذیبی لحاظ سے تھا' مگر بعد میں قوموں میں دوری کا ایک سبب مذہب بن گیا۔ یہودی خود کو "خدا کی پسندیدہ مخلوق" کہتے ہیں' لہٰذا ان کے مذہب میں نہ تو تبلیغ ہے اور نہ کسی کو شمولیت کی دعوت ہے' یہ اعزاز پیدائشی طور پر ملتا ہے۔ عیسائیوں نے بھی اس فرق کو کبھی پیگن (Pagan) کہہ کر اور کبھی ایمان سے گمراہ کہہ کر' غیر عیسائیوں کو علیحدہ مخلوق بنا دیا۔ مسلمانوں کے نزدیک کافر و مشرک وہ لوگ ہیں کہ جو صراط مستقیم سے بھٹکے ہوئے ہیں۔ اسی فرق' دوری' اور علیحدگی کی بنیاد پر قوموں اور نسلوں کے تعلقات ایک دوسرے سے بنتے اور بگڑتے ہیں۔ یا تو ان سے بالکل علیحدگی اختیار کر لی جاتی ہے اور یا ضرورت کے تحت تھوڑے بہت سماجی رشتے قائم کر لئے جاتے ہیں۔

سلیمان ندوی نے اپنی کتاب "عرب و ہند کے تعلقات" میں دنیا کی تمام قوموں کو چار درجوں میں تقسیم کیا ہے۔ 1- مسلمان' 2- اہل کتاب' 3- مشابہہ اہل کتاب' 4- اور کفار۔ اس درجہ بندی اور ترتیب سے ان کے ساتھ سماجی روابط کے بارے میں اصول مقرر کئے گئے ہیں۔ مثلاً اہل کتاب کی لڑکیوں سے شادی کی جا سکتی ہے اور ان کے ہاتھ

کا ذبیحہ بھی کھایا جا سکتا ہے۔ مشابہہ اہل کتاب کے بارے میں یہ ہے کہ نہ تو ان کی لڑکیوں سے شادی کی جا سکتی ہے اور نہ ان کا ذبیحہ کھانے کی اجازت ہے۔ (1) کافروں کے بارے میں سلیمان ندوی نے کوئی وضاحت نہیں کی کہ ان کے ساتھ سماجی رشتے کس نوعیت کے ہوں؟ مگر جیسا کہ کچھ فقہاء نے اس کی وضاحت کی ہے کہ انہیں مسلمان ہونے کی دعوت دی جائے۔ اگر یہ قبول نہ کریں تو انہیں قتل کر دیا جائے۔ چنانچہ ہم اس قسم کی مثالیں تاریخ میں دیکھتے ہیں کہ ہندو قیدیوں کو اسلام کی دعوت دی گئی۔ انکار کی صورت میں انہیں قتل کر دیا گیا۔

اپنے ابتدائی دور فتوحات میں جب مسلمان فاتحین کا رابطہ یہودیوں اور عیسائیوں سے ہوا' تو انہیں ان کے ساتھ معاہدہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔ جزیہ کی ادائیگی کے بعد انہیں ذمی کا درجہ دے دیا گیا۔ اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا ذمہ لے لیا گیا۔ لیکن جب عربوں نے ایران فتح کیا تو وہاں انہیں یہ مسئلہ پیش آیا کہ مجوسیوں کے ساتھ کس قسم کا معاہدہ کیا جائے کیونکہ یہ اہل کتاب نہیں تھے کہ جن کا ذکر قرآن شریف میں آیا ہو' لہذا انہیں مشابہہ اہل کتاب قرار دے کر ان پر جزیہ نافذ کر دیا گیا۔

جب عربوں نے سندھ فتح کیا تو اب ان کا واسطہ دوسرے مذاہب ماننے والوں سے تھا کہ جن میں بدھ مت اور ہندو مت کے ماننے والے تھے۔ لہذا سیاست کا عملی تقاضا یہ تھا کہ ان کے ساتھ بھی وہی اصول برتا جائے کہ جو مجوسیوں کے ساتھ تھا۔ چنانچہ چچ نامہ میں لکھا ہے کہ برہمن آباد کو فتح کرنے کے بعد' محمد بن قاسم نے جو معاہدہ کیا اس کے تحت "عراق اور شام کے یہودیوں' نصرانیوں' گبروؤں' اور مجوسیوں کے طرز پر ہر ایک کو اپنے طور پر طریق پر رہنے کی اجازت دے کر (خوشی خوشی) واپس کیا۔" (2)

جب شمالی ہندوستان کو ترکوں اور افغانوں نے فتح کیا تو انہوں نے بھی اسی پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے ہندوؤں سے جزیہ لے کر انہیں ذمی کا درجہ دیا۔ اگرچہ اس پالیسی پر

علماء کی جانب سے وقتاً" فوقتاً" اعتراضات مگر سلاطین نے اپنے سیاسی مقاصد کے تحت اس کو برقرار رکھا۔ تاریخ میں ہم دو نقطہ ہائے نظر کو دیکھتے ہیں: ایک علماء کا جو ہندوؤں کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرنے پر زور دیتے تھے' جیسا کہ التمش کے عہد میں علماء کے ایک وفد نے اس سے درخواست کی کہ یا تو ہندوؤں کو مسلمان بنایا جائے یا انہیں قتل کر دیا جائے۔ اس پر التمش کے وزیر کا جواب تھا کہ حکومت کے اسلحہ میں اتنی تلواریں نہیں ہیں کہ سب ہندوؤں کا قتل عام ہو' لہٰذا اس پر رضا مندی ہوئی کہ انہیں ذلیل و خوار کر کے رکھا جائے' اور ان کی مذہبی آزادی پر پابندیاں عائد کی جائیں۔ (3) اس کے برعکس حکمرانوں کو پورا پورا احساس تھا کہ حکومت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہندو رعایا کے ساتھ اچھے تعلقات رکھے جائیں۔ چنانچہ انہوں نے سیاسی طور پر "رواداری" کی پالیسی کو اختیار کیا۔

رواداری کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ رواداری' طاقتور کی کمزور کی جانب ہوتی ہے۔ یعنی ایک طاقتور' اور بااختیار طبقہ' اس خیال سے کمزور اور بے اختیار لوگوں کے ساتھ ہمدردانہ رویہ رکھتا ہے کہ یہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا رواداری میں ترحم اور فیاضی کا جذبہ ہوتا ہے' اور اپنی برتری کا احساس۔ سلاطین دہلی نے اس پالیسی کو سیاسی مفادات اور مجبوریوں کے تحت اختیار کیا' اور علماء کی رائے سے اتفاق نہیں کیا کہ ہندوؤں کو قتل کیا جائے' یا ان کی مذہبی آزادی کو سلب کر لیا جائے۔ ضیاء الدین برنی نے سلطان جلال الدین خلجی کی زبان سے جو کہلوایا ہے' اس سے ان حالات کا پورا پورا اندازہ ہوتا ہے:

> ہم بے حمیت اور بے غیرتوں کی نظر میں جو خود کو اسلام اور مسلمانوں کا بادشاہ کہلواتے ہیں' یہ لوگ شرک و کفر کے احکامات پر عمل کرتے ہیں' اور ہم سے اور ہماری شوکت و قوت بادشاہی سے نہیں ڈرتے۔ اگر میں بادشاہ اسلام ہوتا اور صحیح قسم کا بادشاہ

> اور بادشاہ زادہ ہوتا..... تو دین اسلام کی محبت اور دین اسلام کی عصبیت کے پیش نظر' خدا اور دین مصطفیٰ کے دشمنوں' خصوصاً ہندوؤں میں سے جو دین مصطفیٰ کے بدترین دشمن ہیں' ایک کو بھی اجازت نہ دیتا کہ پان کا بیڑہ اطمینان خاطر کے ساتھ کھائے' یا سفید کپڑے پہنے۔ (4)

رواداری کے اس ماڈل میں ہندوؤں کو ذمی کا درجہ دے کر ان پر جزیہ عائد کیا گیا' انہیں مذہبی معاملات میں آزادی بھی دی گئی۔ اگرچہ ایسے واقعات ضرور ہوئے کہ کچھ سلاطین نے علماء کو خوش کرنے کے لئے کبھی مندروں کو مسمار کیا' اور ان کے بتوں کو توڑا' مگر مجموعی طور پر سیاسی طور پر رواداری کی پالیسی کو جاری رکھا گیا۔

رواداری کی اس پالیسی کو اکبر نے ترک کر کے اس کی جگہ "صلح کل" کو اختیار کیا۔ یعنی ہندوؤں کے ساتھ محض رواداری کا برتاؤ نہیں کیا جائے بلکہ انہیں مساوی درجہ دیا جائے۔ اس پالیسی کی بنیاد یہ تھی کہ ہر مذہب حق پر ہے کافر اور مسلمان کی کوئی تفریق نہیں۔ ہر ایک کو حق ہے کہ خدا کو اپنے طریقہ پر مانے۔ لہٰذا اکبر نے جب 1562 میں راجپوت شہزادی سے شادی کی تو اس کا مذہب تبدیل نہیں کرایا' اسے یہ آزادی تھی کہ وہ شاہی محل میں ہندو مذہب کے مطابق عبادت کرے' اس کے بعد اس نے متھرا میں کہ جہاں ہندو یاتریوں میں ٹیکس لگایا گیا تھا' اسے ختم کر دیا (1563) اور 1564 میں جزیہ کے خاتمہ کا اعلان کر دیا۔

"صلح کل" کی پالیسی کو عملی جامہ پہنانے میں ابوالفضل نے اکبر کا ساتھ دیا۔ ابوالفضل کا کہنا تھا کہ "کسی شخص کو یہ اجازت نہ ہو کہ وہ ان چیزوں کی مخالفت کرے کہ جو وقت کے تقاضوں کے مطابق ہو۔" وہ اس پر افسوس کرتا ہے کہ ماضی میں حکمرانوں نے مذہب کو ان عقل سے بے بہرہ لوگوں کے حوالہ کر دیا کہ جن کا کام محض فتویٰ دینا تھا' یہ لوگ مذہب کی اصل حقیقت سے دور رہے۔ 94-1593 میں اکبر نے

جن قوانین کا نفاذ کیا' ان میں یہ تھا کہ اگر کوئی ہندو کسی وجہ سے مسلمان ہو گیا ہو' اور دوبارہ سے وہ اپنے مذہب میں واپس جانا چاہتا ہو' تو اسے اس کی اجازت ہے۔ کوئی کسی کے مذہب میں دخل نہ دے۔ اگر کوئی اپنے طور سے مذہب تبدیل کرنا چاہے تو اسے اجازت ہے کوئی ہندو عورت اگر مسلمان سے شادی کرلے تو اس کے شوہر سے اسے واپس لیا جا سکتا ہے ہندوؤں' عیسائیوں' یہودیوں' اور پارسیوں کو اپنے لئے مذہبی عمارات بنانے کی آزادی ہے۔

اس کے ساتھ ہی اکبر نے نہ صرف ہندوؤں سے سماجی و سیاسی روابط رکھ کر انہیں مغل خاندان اور ریاست کا ایک حصہ بنا دیا' بلکہ انہیں انتظامیہ میں اعلیٰ عہدے دیئے۔ ورنہ اب تک ہندو ریونیو کے شعبہ میں بحیثیت کلرک کام کرتے تھے' اکبر نے انہیں فوج میں شامل کر کے انہیں اعلیٰ مناصب دیئے' اور انتظامیہ میں بھی بڑے عہدوں پر فائز کیا۔

علمی طور پر صلح کل کی پالیسی کے تحت سنسکرت کی کتابوں کے فارسی میں تراجم ہوئے' اور ثقافتی طور پر ہندو تہوار' جن میں دیوالی' دسہرہ وغیرہ شامل تھے۔ یہ سب حکومت کی سرپرستی میں شان و شوکت سے منائے جاتے تھے۔

صلح کل کی اس پالیسی کو اورنگ زیب کے عہد میں تبدیل کر کے' دوبارہ سے رواداری کے ماڈل کو اختیار کیا گیا' جس کی وجہ سے ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو توازن تھا' وہ بگڑ گیا۔ اسی رواداری کے تحت جہاں ضرورت ہوئی وہاں طاقت کے اظہار کے لئے مندروں کو گرایا بھی گیا' اور جہاں ضرورت تھی وہاں مندروں کو عطیات بھی دیئے گئے۔ رواداری میں سختی و جبر' اور نرمی و فیاضی دونوں کی گنجائش ہوتی ہے۔ (5)

18 اور 19 صدیاں ہندوستان میں مغل زوال کی ہیں۔ ان کی سیاست طاقت ختم ہو چکی تھی۔ یہاں تک کہ ایسٹ انڈیا کمپنی' مرہٹوں' سکھوں' روہیلوں اور جاٹوں کے مقابلہ میں ایک سیاسی طاقت بن کر ابھری۔ سیاسی طاقت کو کھو دینے کے بعد'

اب "رواداری" اور "صلح کل" دونوں رویئے ختم ہو گئے۔ کیونکہ ان دونوں کا تعلق حکومت و اقتدار اور طاقت سے تھا۔ مسلمان کمیونٹی میں اب راہنمائی کا کام علماء نے کیا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان اہم مذہبی راہنما بن کر ابھرا۔ ان علماء نے جس تیسرے ماڈل کی بنیاد رکھی وہ "علیحدگی" کا تھا۔ ہندوستان میں مسلمان معاشرہ کو ہندو رسم و رواج سے پاک صاف کر کے' انھیں خالص مذہبی روایات میں ڈھالا جائے۔ چنانچہ بنگال میں حاجی شریعت اللہ (وفات 1840) اور شمالی ہندوستان میں سید احمد شہید کی جہاد تحریک (1831) انہیں خطوط پر تھیں کہ مسلمانوں کو ہندوؤں سے علیحدہ کر کے' ایک علیحدہ کمیونٹی کی شکل دی جائے۔ اسماعیل شہید نے اپنی کتاب "تقویت الایمان" میں ان رسومات کی تفصیل دی ہے کہ جو ہندوستان میں مسلمانوں نے اختیار کر لیں تھیں' ان میں سہرا باندھنا' داڑھی مونڈنا' عید پر بغل گیر ہونا' مصافحہ کرنا اور میلاد کی محفلیں منعقد کرنا وغیرہ شامل تھیں۔ ان تحریکوں کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی مذہبی شناخت قائم رہے' اور یہ ہندوستان کی ثقافت و سماج میں گم ہو کر نہ رہ جائیں۔ سید احمد شہید کی یہ کوشش کہ ایک اسلامی سلطنت سرحد میں قائم کی جائے' ناکام ہوئی' مگر ان کی تحریک کے اثرات مسلمان معاشرے پر بڑے گہرے ہوئے۔ (6)

1857ء کے ہنگامہ کے بعد' مسلمان معاشرے میں پھر دو رجحانات پیدا ہوئے۔ ایک رجحان علیحدگی کا ہی تھا کہ جسے دیو بند مکتبہ فکر کے علماء نے فروغ دیا۔ اس علیحدگی میں اب ہندوؤں کے ساتھ ساتھ انگریز بھی شامل تھے۔ ان دونوں سے علیحدہ ہو کر علیحدگی میں اپنے مذہب کے مطابق زندگی بسر کرنا۔ دوسری طرف سر سید احمد خان کی تحریک تھی کہ "مفاہمت و سمجھوتہ" کے ذریعہ جدیدیت کو اختیار کیا جائے' اور نئی تعلیم کے ذریعہ مسلمان معاشرے کو بدلا جائے۔ ان دو رجحانات نے دو جماعتوں کو پیدا کیا کہ جنہوں نے مسلمان معاشرہ کی سوچ اور فکر کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔

جب انگریزوں کے خلاف آزادی کی تحریک چلی' اور مسلمانوں کی جانب سے علیحدہ

وطن کا مطالبہ کیا گیا' تو علماء نے ایک علیحدہ وطن کی مخالفت کی' اس لئے کی کیونکہ مسلم لیگ کے راہنماؤں کا تعلق یورپی تعلیم یافتہ اور جدیدیت کے حامی طبقہ سے تھا' اگرچہ مسلمان معاشرے کی "علیحدگی" کے بارے میں دونوں ہی متفق تھے۔ علماء جو شاہ ولی اللہ سے لے کر دیوبند کے قیام تک مسلمانوں کی راہنمائی کے فرائض سر انجام دے رہے تھے' ان کے لئے یہ تکلیف دہ مرحلہ تھا کہ اب سیاسی لیڈر شپ ان کے ہاتھوں سے نکل کر جدید اور نئی تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھوں میں آ گئی کہ جو ان کے نظریہ کے مطابق' مذہب کی تعلیمات سے واقف نہیں تھے۔ قائداعظم کو کافر اعظم کہنا اسی ذہن کی غمازی کرتا ہے۔

ان کی مخالفت کی ایک وجہ جو اور سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہو سکتی ہے کہ نئے ملک میں' سیکولر ذہن کی سیاسی لیڈر شپ کے ہوتے ہوئے انہیں اپنے لئے کوئی جگہ نظر نہیں آتی تھی۔ ان کے ذہن میں شاید ماضی کی روایت تازہ ہو کہ سلاطین مغل بادشاہوں کے زمانہ میں انہیں کوئی سیاسی اختیارات نہیں ملے تھے اور وہ بادشاہوں کے زیر سایہ ان کی سرپرستی کے محتاج تھے۔

نوآبادیاتی دور میں' سیاسی بحران کے دوران' انہیں جو راہنمائی کے مواقع ملے۔ اس نے ان کے عزائم کو پوری طرح ابھار دیا تھا۔ وہ مسلمان معاشرے کی مذہبی شناخت کے ذمہ دار بن گئے تھے۔ اس لئے ان کی خواہش تھی کہ سیاسی لیڈر شپ پر بھی ان کا قبضہ ہونا چاہئے۔

اگرچہ پاکستان کے قیام میں تو انہوں نے حصہ نہیں لیا' مگر جب پاکستان کا قیام عمل میں آگیا تو اکثر مشہور علماء پاکستان چلے آئے۔ تاکہ نئے ملک میں اپنی مذہبی و سیاسی قیادت کے لئے جدوجہد کی جائے اور اسے ایک اسلامی ملک میں تبدیل کیا جائے۔

حوالہ جات

1- سلیمان ندوی: عرب و ہند کے تعلقات' کراچی (اشاعت اول 1976ء) ص- 192-193

2- چچ نامہ (اردو ترجمہ : اختر رضوی) سندھی ادبی بورڈ- حیدر آباد 1963ء- ص- 300

3- دربار ملی' مرتبہ ایس- ایم- اکرام- لاہور 1966ء_ ص- 115-117

4- ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی (اردو ترجمہ) لاہور 1969ء- ص- 230-231

5- تفصیل کے لئے دیکھئے : مبارک علی : علماء' معاشرہ اور جہاد (المیہ تاریخ) لاہور- 1995ء

6- جہاد تحریک (المیہ تاریخ) از مبارک علی- لاہور 1999ء

پاکستان: شناخت کی تلاش

1947ء میں تقسیم کے بعد ہی سے پاکستان کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان کے مقابلہ میں اپنی علیحدہ شناخت کو کن بنیادوں پر تشکیل دے۔ ہندوستان کے مقابلہ میں پاکستان کو اپنی علیحدگی قائم کرنے میں کئی دشواریاں تھیں۔ سب سے پہلی مشکل تو یہ تھی کہ ملک کا ایک نیا نام تھا کہ جس سے دنیا کے بہت سے لوگ ابھی واقف نہیں ہوئے تھے۔ دوسرے یہ کہ تہذیبی اور ثقافتی طور پر ہندوستان کو دنیا میں جو مقام ملا ہوا تھا' اور اس کی روایات اور رواداری کے بارے میں جو رومانوی تصورات اور خیالات لوگوں میں موجود تھے' پاکستان اس لحاظ سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے ایک طرح سے پاکستان کو اپنی علیحدہ شناخت کو قائم کرنا ضروری تھا۔ کیونکہ دوسری صورت میں خطرہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان کی دائرہ میں آ کر کہیں گم نام نہ ہو جائے' یا اس کی حیثیت کم نہ ہو جائے' یا اس کے سائے میں رہتے ہوئے اس کی کوئی شناخت ہی نہ ابھرے۔ لہٰذا ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ابتدا ہی سے یہ کوشش ہوئی کہ اس نئے وجود میں آنے والے ملک کو ہندوستان کے مقابلہ میں ایک نئی شناخت اور شکل دی جائے۔

لہٰذا اولین مرحلہ میں پاکستان نے ضروری سمجھا کہ اس کی شناخت اسلامی ہو' جس کو دو قومی نظریہ کی مدد سے ایک مربوط شکل دی جائے۔ کیونکہ دو قومی نظریہ بنیاد تھی کہ جس پر پاکستان کے حصول کے لئے جدوجہد کی گئی تھی۔ اس کے پس منظر میں یہ خیال بھی کار فرما تھا کہ پاکستان کے دونوں حصوں کو یعنی مغربی اور مشرقی پاکستان کو "

اسلام" اور دو قومی نظریہ کی بنیاد پر ہی متحد اور ایک کر کے رکھا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد دوسرے مرحلہ پر یہ کوشش کی گئی کہ وہ علاقے جو پاکستان کے حصے میں آئے' ان کو ہندوستان سے علیحدہ اور منفرد ثابت کیا جائے' اور تاریخی طور پر انہیں ہندوستان سے علیحدہ کر کے نئی شناخت دی جائے۔ لہٰذا جغرافیائی طور پر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ مغربی پاکستان شروع ہی سے برصغیر ہندوستان سے علیحدہ خطہ رہا ہے۔ اس لحاظ سے تاریخی طور پر بھی اس خطہ کی اپنی خصوصیات ہیں' ان وجوہات کی بنا پر پاکستان کا بحیثیت ایک علیحدہ اور آزاد ملک کے وجود میں آنا' ایک جغرافیائی اور تاریخی حقیقت ہے۔ مغربی پاکستان کی حد تک اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔ مگر مسئلہ مشرقی پاکستان کا تھا' جس کو اس دائرہ میں لانا مشکل ہو رہا تھا' یہ مسئلہ اس وقت حل ہو گیا کہ جب 1971ء میں بنگلہ دیش کا قیام عمل میں آیا اور وہ ایک آزاد ملک کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اس کے بعد سے مغربی پاکستان صرف "پاکستان" ہو گیا۔

1947ء سے 1971ء تک پاکستان مختلف سیاسی بحرانوں سے گزرا' خصوصیت کے ساتھ فوجی حکومتوں کی وجہ سے ریاست کا روایتی ڈھانچہ بدلا' جس کی وجہ سے بیوروکریسی اور سیاستدان متاثر ہوئے' انہیں اپنا کردار' اور اپنے عمل کو نئی صورت حال میں بدلنا پڑا۔ پاکستان کے ابتدائی سالوں میں (1947-1958ء) جب کہ پاکستان کو ایک نئے ملک کی وجہ سے سیاسی' معاشی' اور سماجی مشکلات کا سامنا تھا۔ اس دوران میں بیوروکریسی ایک طاقت ور ادارے کی حیثیت سے ابھری' کیونکہ اس کی طاقت کو چیلنج کرنے والی کوئی سیاسی قیادت نہیں تھی۔ ان حالات میں بیوروکریسی نے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے کر' اپنی مراعات کو بڑھایا اور ملک کی انتظامیہ کو اپنے مفادات کے تحت چلایا۔ لیکن جب 1958ء میں فوجی حکومت قائم ہوئی۔ اور ملک میں مارشل لاء لگایا گیا۔ تو اب فوج اور بیوروکریسی نے مل کر حکومت پر اپنے اقتدار کو مستحکم کیا۔ اس وقت تک ان دونوں اداروں کی روایات پر کولونیل ازم کی زبردست چھاپ تھی۔ لہٰذا

ان کے کردار اور خیالات میں سیکولر نظریات حاوی تھے' جس کی وجہ سے انہوں نے علماء اور مذہبی عناصر کو حکومت و اقتدار سے دور رکھا۔

پاکستان کی تاریخ کا تیسرا مرحلہ بڑا نازک اور بحران تھا۔ یہ 1970ء کی دہائی تھی کہ جب ایوب خان نے استعفیٰ دے کر حکومت کی باگ دوڑ جنرل یحییٰ خان کے حوالے کر دی۔ مشرقی پاکستان کی سیاسی بے چینی اور سیاسی بحران نے ارباب اقتدار کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ ملک کی سالمیت کو کیسے باقی رکھا جائے؟ بجائے اس کے کہ مشرقی پاکستان کے مسائل کا سیاسی و معاشی حل ڈھونڈا جاتا' کوشش یہ کی گئی کہ انہیں مذہب کے نام پر متحد رکھا جائے۔ یہ وہ پس منظر تھا کہ جس میں "نظریہ پاکستان" کی تشکیل ہوئی۔ اگرچہ "نظریہ پاکستان" مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور بنگلہ دیش کے قیام کو نہیں روک سکا۔ لیکن بعد میں آنے والی جمہوری اور فوجی دونوں طرز کی حکومتوں نے اس نظریہ کو اپنے مفادات کے لئے پوری طرح سے استعمال کیا اور خود کو نظریہ پاکستان کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے پیش کر کے' اپنی حکومتوں کا جواز تلاش کیا۔

اس مقالہ میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ نظریہ پاکستان' اور اس کے ارتقائی مراحل کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ موجودہ حالات میں اس کی کیا شکل ہے' اور اس کو حکومت و ریاست کس طرح سے پیش کرتی ہے؟

نظریہ پاکستان کی تشکیل

"نظریہ پاکستان" کی اصطلاح کا استعمال پہلے پہلے اس وقت شروع ہوا کہ جب مشرقی پاکستان میں' مغربی پاکستان کے استحصال اور حکومت کے خلاف تحریک چلائی جا رہی تھی۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی پاکستان کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دے کر صوبائی خود مختاری دی جائے تاکہ وہ مغربی پاکستان کے سیاسی تسلط سے آزاد ہو سکے۔ اس سے پہلے "اسلامی نظریہ" کی اصطلاح کو استعمال کیا جاتا تھا۔ جس کا سیاسی مقصد یہ تھا کہ

ملک کے دونوں حصوں کو مذہب کے نام پر متحد رکھا جائے۔ لیکن وقت کے ساتھ' اور بنگال کی محرومیوں کے ساتھ ساتھ ان میں جو سیاسی شعور آیا' اس نے مغربی پاکستان کے تسلط کے خلاف جس نظریہ کو جنم دیا وہ "بنگالی قوم پرستی" تھی کہ جس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ زبان پر تھی۔ لہٰذا ان حالات میں "اسلامی نظریہ" اور اس کی بنیاد پر بنگالیوں کو ساتھ رکھنے کی کوشش ناکام ہو گئی۔ لہٰذا اس کی جگہ اب "نظریہ پاکستان" کی اصطلاح کو استعمال میں لایا گیا۔ اس نئی اصطلاح میں اب اسلام خطرے میں نہیں تھا' بلکہ ملک (پاکستان) خطرے میں تھا۔ اس لئے ضرورت اس بات کی تھی کہ ملک کی سالمیت کو برقرار رکھا جائے۔ لیکن اس کے پس منظر میں' اسلام اس نظریہ کا ایک اہم عنصر رہا کہ جو مغربی اور مشرقی حصوں کے اتحاد کی علامت تھا۔

1971ء میں ریڈیو پاکستان نے گیارہ مشہور دانش وروں اور اسکالرز کے لیکچرز کو نشر کیا کہ جو نظریہ پاکستان سے متعلق تھے۔ ان لیکچرز کے مقاصد کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا کہ:

"مشرقی پاکستان میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے اس کا تجزیہ پیش کیا جائے۔ اور پاکستان کے ان دشمن عناصر کو سامنے لایا جائے کہ جو اس ملک کے قیام سے ہی اس کی جڑوں کو اکھاڑنے اور ہماری قومیت کو ختم کرنے کی سازش میں مصروف ہیں۔" (1)

ان تقاریر میں تمام مقررین نے "نظریہ پاکستان" کی اصطلاح اور اس کے اغراض و مقاصد کو بتاتے ہوئے' مشرقی پاکستان کی صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے' دونوں صوبوں کے عوام سے اپیل کی کہ وہ اس ملک کو مشترکہ نظریات کی بنیاد پر متحد رکھیں۔ تقریباً تمام ہی مقررین نے اس نظریہ کو بانی پاکستان محمد علی جناح کی تقاریر کے حوالوں سے لوگوں کے لئے قابل قبول بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اپنی تقریر میں کہا کہ:

قائداعظم اس بات کو بطور دلیل پیش کر سکتے تھے کہ یہ

علاقے جو اس وقت پاکستان میں ہیں' ایک طویل تاریخی عمل کے دوران ان کی تاریخ بالکل مختلف طور پر تشکیل ہوئی ہے۔ اس وجہ سے لوگوں کے کردار کی جو خصوصیات ہیں وہ برصغیر کے دوسرے لوگوں سے بالکل مختلف ہیں۔ لیکن اس قسم کے دلائل ان کے ذہن میں اس وقت نہیں آئے۔ انہوں نے ایک ہی بات کہی کہ مسلمان دوسروں سے مختلف ہیں' کیونکہ وہ مسلمان ہیں' اس وجہ سے مختلف نہیں کہ وہ بنگالی ہیں' یا سندھی' پنجابی اور پٹھان ہیں' ان کے مختلف ہونے کی سادہ دلیل یہ ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔ آخر وہ کون سی بات تھی کہ جس کی وجہ سے مسلمان انہیں مختلف نظر آئے؟ اس فرق کی بنیادی بات یہ تھی کہ ان کی زندگی کا پورا لائحہ عمل سچائی پر قائم ہے' جو اسلام کی تعلیمات کا اہم نظریہ حیات ہے۔ (2)

آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اس پر بھی زور دیا کہ پاکستان کو ایک نظریہ یا آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے' تاکہ وہ ان چیلنجوں کا مقابلہ کر سکے کہ جو اسے درپیش ہیں۔

میں یہ کہتا ہوں کہ بغیر نظریات کے قومیں مردہ اور بے حس ہوتی ہیں۔ قوموں کو اپنے اندر ایک مشن کے احساس کو زندہ رکھنا چاہئے۔ اگر وہ حقیقتاً ایک زندہ قوم کی مانند رہنا چاہتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس ملک کی بقا کا انحصار اسلام پر ہے۔ اگر کسی بھی طرح سے اسلام کمزور ہوتا ہے۔ تو اس کا مطلب پاکستان کی کمزوری ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ایک مشترک کلچر کو پیدا کریں' تو ہمیں اس حقیقت سے انکار نہیں کرنا چاہئے کہ وہ کلچر اسلام میں ہے۔ (3)

ایک دوسرے مقرر جاوید اقبال' جو کہ علامہ اقبال کے فرزند ہیں' انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ پاکستان کی آئیڈیالوجی میں' اگر مسلمان بحیثیت مجموعی صاحب اقتدار ہوتے ہیں تو ایک جائز عمل ہے' ان کا کہنا ہے کہ "چونکہ مسلمان اکثریت میں ہیں۔ اس لئے وہ اس مطالبہ میں حق بجانب ہیں کہ مملکت کا صدر صرف مسلمان ہو..... اس طرح سے یہ ان کا حق ہے کہ اگر وہ یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ریاست اس قسم کے قوانین کا نفاذ کرے' اور ان کے بچوں کے لئے اس قسم کا تعلیمی نظام قائم کرے جو کہ مسلمان شہریوں کی روحانی اور اخلاقی اقدار کی ترویج اور فلاح و بہبود کے لئے ضروری ہو۔" (4)

1971ء میں جب پاکستان دو ٹکڑے ہوا' تو اس کے نتیجہ میں دو قومی نظریہ' اور اسلام بحیثیت نظریہ کے شدید صدمہ سے دوچار ہوا۔ پاکستان کے دانشور اس مرحلہ پر ایک تذبذب میں مبتلا تھے۔ اگر وہ ان نظریات کی ناکامی کو تسلیم کر لیتے ہیں' تو اس کے نتیجہ میں پوری تحریک پاکستان کی تاریخ متاثر ہوتی ہے' اگر اس کی صداقت کو اب تک باقی رکھنا چاہیں تو پھر اس کے لئے کیا دلائل دیں۔ اس لئے نظریات کے تحفظ کے لئے جو دلیل دی گئی وہ یہ تھی کہ ان کو کبھی بھی حکومت اور حکمران طبقوں نے صدق دل' اور خلوص سے نافذ ہی نہیں کیا بلکہ ان کو اپنے مفادات کے لئے استعمال کرتے ہوئے' ان کو مسخ کیا۔ اس دلیل کو شریف المجاہد نے اس طرح پیش کیا ہے :

> پاکستان کی مختلف حکومتوں نے' اسلام کو اپنی غیر مقبول پالیسیوں پر عمل درآمد کرنے کے لئے بری طرح سے استعمال کیا اس میں سرفہرست ایوب خان کی حکومت تھی۔ یہی نہیں بلکہ اسلام کے ذریعہ حالات کو جوں کا توں رکھنے کی بھی کوشش کی گئی۔ اس کو آمرانہ یا نیم آمرانہ حکومتوں کے قیام کا جواز بھی بنایا گیا' اور اس کو حکمران طبقوں نے اپنے ذاتی مفادات پورے

کرنے کے لئے بھی استعمال کیا۔ اسلام کا یہ استحصال جو مختلف حکومتوں' اور ذاتی مفادات کے حامل لوگوں نے کیا۔ اس کی وجہ سے لوگ اس نظریہ سے ہی بدظن ہو گئے۔ (5)

اسلامائزیشن کا عمل

پاکستان میں اسلامائزیشن کی بنیاد ان وعدوں' نعروں اور اعلانات پر تھی کہ جو مسلم لیگ اور اس کے راہنماؤں کی جانب سے تحریک پاکستان کے دوران بار بار کئے گئے تھے کہ پاکستان کے قیام کے بعد ایک اسلامی فلاحی ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے گا۔ پاکستان کے قیام کے بعد' منطقی طور پر یہ توقعات کی گئی تھیں کہ مذہب کے نام پر جو ملک بنایا گیا ہے۔ اب اس میں اسلامی نظام کا نفاذ ہونا چاہئے۔ لیکن تقسیم کے اعلان کے بعد 11- اگست 1947ء کو قائداعظم محمد علی جناح نے دستور ساز اسمبلی میں جو تقریر کی۔ اس میں انہوں نے مذہبی ریاست کے بجائے ایک سیکولر ریاست کا خاکہ پیش کیا۔ اور ایک ایسی پاکستانی قوم کی بات کی کہ جس میں ہر مذہب و عقیدے کے لوگ شامل ہوں گے اور مذہب لوگوں کا نجی معاملہ ہو گا۔ (6)

جناح کی اس تقریر نے مسلم لیگ کے حلقوں میں کھلبلی مچا دی۔ نہ صرف سیاسی راہنما' بلکہ پاکستان کی بیوروکریسی بھی اس تقریر کے بعد پریشان ہو گئی۔ کیونکہ اس تقریر نے پاکستان کے اس نظریہ پر کاری ضرب لگائی کہ جس کے تحت یہ کہا گیا تھا کہ یہ ملک صرف مسلمانوں کے لئے بنایا گیا ہے۔ لہٰذا بیوروکریسی کی جانب سے یہ کوشش کی گئی کہ اس تقریر کو سنسر کر دیا جائے اور اس کی اشاعت کو روک دیا جائے۔ اس مقصد کے تحت اخباروں کو پریس ایڈوائس بھیجی گئی کہ اس تقریر کو نہ چھاپا جائے۔ اس پر ڈان اخبار کے ایڈیٹر الطاف حسین نے انفارمیشن ڈیپارٹمنٹ کو دھمکی دی کہ اگر اس پریس ایڈوائس کو واپس نہیں لیا گیا' تو وہ جناح صاحب سے مل کر ان کو پوری تفصیلات سے

آگاہ کریں گے۔ اس دھمکی کا اثر یہ ہوا کہ اخبارات کو یہ اجازت دے دی گئی کہ وہ اس تقریر کو چھاپ سکتے ہیں۔

اس کے بعد سے جناح صاحب کی یہ تقریر اسلام پسندوں اور سیکولر ذہن رکھنے والوں کے درمیان ایک متنازعہ مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ اسلام پسند حلقے اس تقریر کی تاویل اپنے نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس تقریر کا ایک خاص اور وقتی مقصد تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ جناح صاحب پاکستان میں رہنے والی مذہبی اقلیتوں کو ان کے تحفظ کا یقین دلانا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے اس کی حیثیت ایک پیغام کی سی تھی۔ یہ کوئی ملک کی پالیسی کے بارے میں کوئی اعلان نامہ نہیں تھا۔ "اس کے علاوہ یہ ناانصافی ہو گی کہ ان کے خیالات کو ان کے ایک بیان کی بنیاد پر دیکھا اور پرکھا جائے۔ اس سلسلہ میں ان کی دوسری تقاریر کو بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔" منظور احمد نے اس بات کو کہتے ہوئے جناح صاحب کی تقاریر سے کئی اقتباسات دیئے ہیں کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے۔ (8)

اس تقریر نے پاکستانی معاشرے میں کافی کنفیوژن پھیلایا ہے۔ کیونکہ پاکستان ایک ایسا پس ماندہ معاشرہ ہے کہ جہاں نظریات و افکار کو' ان کی اپنی تاریخی اور ذہنی حیثیت میں دیکھنے کے بجائے افراد کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اور انہیں اچھا یا برا اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ ان کے بارے میں راہنماؤں نے کیا کہا ہے۔ اسی وجہ سے پاکستان میں دائیں اور بائیں بازو کے دانشور نظریات و افکار کی اہمیت سے ہٹ کر' ان کو راہنماؤں کے فرمودات کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ اب ان کے بارے میں جو رائے بڑی شخصیتوں اور لیڈروں نے دے دی ہے اسے بغیر کسی تنقید اور تجزیہ کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قائداعظم محمد علی جناح کی شخصیت اس قدر عظیم ہو گئی ہے کہ ان کے بیانات اور تقاریر کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ پاکستان ایک سیکولر ریاست ہو یا اسلامی۔ جیسا کہ ان حالات میں ہوتا ہے۔ دونوں جانب سے دانشور

اپنے مطلب کی باتیں ان کی تقاریر اور بیانات سے اخذ کر کے اپنے ایجنڈے کا پروپیگنڈا کرتے ہیں۔ ان متنازعہ بیانات اور تقاریر کی وجہ سے ایک عام آدمی کے لئے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ یہ فیصلہ کر سکے کہ جناح صاحب آخر کیا چاہتے تھے؟ اس بحث و مباحثہ کے نتیجہ میں نظریات و افکار کی روح ختم ہو جاتی ہے' اور آخر میں سوائے کنفیوژن کے اور کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔

جب 1949ء میں قرارداد مقاصد پاس ہوئی۔ تو یہ دلیل دی گئی کہ اس قرارداد کے بعد جناح صاحب کی 11- اگست والی تقریر کو رد کر دیا گیا اور یہ فیصلہ ہو گیا کہ پاکستان کی ریاست کیا ہو گی؟ لیکن ان تمام باتوں اور حالات کی تبدیلی کے باوجود یہ تقریر دائیں بازو اور حکمران طبقوں کے لئے ایک مصیبت رہی' اور اس کے اثر کو زائل کرنے کے لئے بار بار نئی نئی وضاحتیں دی گئیں۔ کہا یہ گیا کہ یہ ایک تقریر' جناح صاحب کے دوسرے بیانات اور تقاریر کو دیکھتے ہوئے' ان کے خیالات سے ہٹی ہوئی تھی' اس لئے اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی کہ جب یہ تقریر کی گئی تو اس وقت جناح صاحب شدید بیمار تھے (یعنی بیماری کی حالت میں ان کی دماغی کیفیت درست نہیں تھی) جسٹس منیر نے اس تقریر کے بارے میں کہا کہ

"مجھ سے یہ کہا گیا کہ یہ تقریر شیطان کے اثر سے ان پر نازل ہوئی تھی۔" (9)

ذوالفقار علی بھٹو نے سپریم کورٹ میں بیان دیتے ہوئے کہا کہ "وزیر اطلاعات جنرل شیر علی نے اس بات کی کوشش کی کہ اس تقریر کو جلا دیا جائے یا سرکاری دستاویزات سے اسے غائب کرا دیا جائے۔" (10) ضیاء الحق کے زمانے میں شریف المجاہد جو کہ اس وقت قائداعظم اکیڈمی کے ڈائریکٹر تھے' انہوں نے قائداعظم کی جو بائیو گرافی لکھی ہے' اس میں اس تقریر کے تعلق سے وہ جناح کو چیلنج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسلام کے بارے میں ان کو کوئی زیادہ علم نہ تھا۔ اس لئے وہ اسلام کے بارے میں کوئی رائے دینے یا فیصلہ کرنے کے اہل نہیں تھے:

اگرچہ وہ اسلام کے پرسنل لاز کے ماہر تھے' لیکن وہ اسلامی فقہ اور قوانین کی پیچیدگیوں اور الجھنوں کے مکمل طور پر واقف نہیں تھے۔ نہ ہی وہ اسلامی روایات سے آگاہ تھے۔ نہ ہی شعوری طور پر وہ مختلف اسلامی نظریات و افکار کی پیچیدگیوں' اور اسلام کے ارتقاء کے دوران جو تاریخی حقائق برصغیر ہندوستان اور اسلامی دنیا میں وقوع پذیر ہوئے۔ ان کے بارے میں علم رکھتے تھے..... اس لئے ان سے یہ توقع کرنا کہ وہ اسلامی تصور ریاست اور جدید مغربی سیاسی نظریات کو ہم آہنگ کر سکتے ہیں۔ یا ان دو نظریات میں جو اختلافات اور علیحدگیاں ہیں ان کو آپس میں ملا سکتے ہیں۔ اس کی ان سے توقع کرنا ایک ناممکن کو ممکن بنانا تھا۔ یہ کام ایک نظریات دان کا ہے' اور یہ ایک یقینی بات ہے کہ جناح اس کردار کے لئے نہیں بنائے گئے تھے۔ (11)

ان تمام وضاحتوں اور دلیلوں کے باوجود 11 اگست کی تقریر آج بھی دائیں بازو اور اسلام پسندوں کے لئے ایک مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ اس لئے جب بھی اس تقریر کا حوالہ دیا جاتا ہے تو روایت پرست لوگ اس سے پریشان ہو کر اپنے دفاع میں دلیلیں دینے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

جناح کی وفات کے بعد' لیاقت علی خاں کی شخصیت بحیثیت وزیراعظم اور سیاسی راہنما کے اہمیت کی حامل ہو گئی' مگر وہ سیاسی معاملات اور عوام میں اپنے اثر و رسوخ میں جناح کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے جب ان پر علماء کی جانب سے دباؤ ڈالا گیا کہ ملک کا دستور اسلامی ہونا چاہئے۔ تو وہ ان کا پوری طرح سے مقابلہ نہیں کر سکے۔ اس سمت میں پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ 1949ء میں دستور ساز اسمبلی نے "قرارداد مقاصد" کی منظوری دی' جس میں واضح طور پر اس کا اعلان کیا گیا کہ اقتدار اعلیٰ خدا کے پاس

ہے۔ اس نے عوام کی جانب سے پاکستانی ریاست کو یہ اتھارٹی دی ہے کہ وہ اس کے دیئے قوانین کے دائرے میں رہتے ہوئے کام کرے۔ قرارداد مقاصد پر جب دستور ساز اسمبلی میں بحث کی گئی تو مشرقی پاکستان کے ہندو ممبران نے اس پر سخت تنقید کی۔ بی۔ کے۔ دت نے ان خطرات کی جانب اشارہ کیا کہ جو مذہب اور سیاست کو آپس میں ملانے کے بعد پیدا ہوں گے۔ اس نے کہا کہ: "سیاست اور مذہب کا تعلق انسانی ذہن کے دو علیحدہ علیحدہ شعبوں سے ہے..... سیاست کا تعلق عقل سے ہے' اور آپ اسے مذہب سے ملانا چاہتے ہیں۔"

اقلیتی گروپ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے اس نے مزید کہا کہ: "اس کے نتیجہ میں آپ بحث کے لئے ہمیں کم تر حیثیت میں رکھنا چاہتے ہیں۔" ایس۔ سی۔ چٹوپادھیا جو کہ کانگرس پارٹی کا لیڈر تھا' وہ بھی اس مسئلہ پر بہت تلخ ہو گیا تھا' اس نے دستور ساز اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ:

> آپ اس پر مصر ہیں کہ ایک برتر اور افضل مخلوق کو اس کے ذریعہ پیدا کریں۔ یہ ریزولوشن اپنی اس شکل میں قدامت پرست عناصر کو پوری طرح سے اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یہ جذبات اس اسمبلی کے احاطہ تک محدود نہیں رہیں گے۔ اس کے اثرات دیہاتوں تک میں جائیں گے۔" اقلیتی جماعتوں کے ممبران نے اس کے بارے میں کہا کہ اس کے ذریعہ "امیدوں کی روشنی' اور ایک باعزت زندگی گزارنے کی توقعات پر بھاری پردہ ڈال دیا گیا ہے۔

ان ممبران کی تنقید اور ان کے خدشات کا ازالہ کرتے ہوئے' چودھری ظفراللہ خاں' وزیر خارجہ نے سخت دفاع کیا (انہیں مستقبل کے پاکستان میں اپنی احمدی کمیونٹی کی حیثیت اور ان کے غیر مسلم قرار دیئے جانے کے بارے میں کوئی اندیشہ نہیں تھا) اور

یہ دلیل دی کہ پاکستان میں غیر مسلم اقلیتوں کو مکمل حقوق دیئے جائیں گے اور ان کا ریاست تحفظ کرے گی۔ انہوں نے مزید یہ دلیل بھی دی کہ اسلام میں اقلیتوں کے ساتھ رواداارانہ سلوک ہوتا ہے۔ (12)

لیاقت علی خاں کی یہ کوشش تھی کہ قرارداد مقاصد کو دستور کی ابتداء (Preamble) کے طور پر تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے تعلیمات اسلامی کے نام سے علماء کا ایک بورڈ تشکیل کیا' تاکہ وہ ان بنیادی کمیٹیوں کو مشورہ دے گا جو دستور کے بارے میں خاکہ تیار کر رہیں تھیں۔ ان اقدامات کے ذریعہ لیاقت علی خاں کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ علماء اور دینی حلقوں کو مطمئن کیا جائے' تو دوسری طرف وہ صوبوں کے مقابلہ میں مرکز کے اختیارات کو زیادہ وسیع کرنا چاہتے تھے۔ لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس مرحلہ پر بیوروکریسی علماء اور ان کے اثر و رسوخ کے سخت خلاف تھی اور نہیں چاہتی تھی کہ وہ سیاست اور انتظامیہ کے معاملات میں دخل اندازی کریں۔ اسی وجہ سے مذہبی امور کی وزارت کو قائم کرنے کے فیصلہ کو مسترد کر دیا گیا۔ کیونکہ بیوروکریسی کسی بھی صورت میں علماء اور مذہبی حلقوں کو کسی بھی قسم کے اختیارات دینے کے حق میں نہیں تھی۔ لیکن علماء نے دستور ساز اسمبلی اور اس سے باہر اسلام کے نام پر عوام کے جذبات کو ابھارنے کی کوشش کی۔ منظور احمد سے ایک ایسے ہی عالم جو کہ مفکر کے نام سے لکھتا تھا۔ اس کے "پاکستان میں اسلامی دستور کا خاکہ" (1954ء) نامی پمفلٹ کا حوالہ دیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے کہ :

> پاکستانی قومیت کی صرف ایک ہی بنیاد ہے اور وہ ہے اسلام' اللہ پر یقین' خاتم النبین محمد صلعم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی اطاعت' اور پاکستان کی ریاست سے شرکت کا رضا کارانہ معاہدہ..... آخر عراق' چین اور الجیریا کے مسلمان پاکستان کے شہری ہونا چاہیں تو انہیں اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ پاکستانی ریاست

علاقائی بنیادوں پر قائم نہیں ہے' کیونکہ اس کا تعلق اسلامی عناصر سے ہے۔..... اس لئے ریاست کی حدود ان باتوں سے بالاتر ہونی چاہئے اور جغرافیائی حدود سے باہر' اس کی حدود کا تعین ہونا چاہئے۔ اگر غور کیا جائے تو پوری کائنات کو اس کے ماتحت ہونا چاہئے۔ (13)

پاکستان کے سیاسی حالات اس قسم کے رہے کہ دستور کی تشکیل اور اس کے نفاذ میں ایک طویل عرصہ لگا۔ کیونکہ نہ صرف یہ کہ سوالات یہ تھے کہ کس قسم کا دستور ہونا چاہئے؟ اس میں کس حد تک اسلامی دفعات کو شامل کرنا چاہئے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اس کے ساتھ ہی بیوروکریسی کا مفاد یہ تھا کہ دستور نہ ہونے کی صورت میں وہ بے پناہ اختیارات کی مالک تھی' سیاستداں اس کے آگے مجبور تھے۔ اس وجہ سے پاکستان کا پہلا دستور 29 فروری 1956ء کو دستور ساز اسمبلی سے منظور ہوا' اور 23 مارچ کو اسے نافذ کیا گیا۔ دستور نے پاکستان کو "اسلامک ریپبلک آف پاکستان" کا نام دیا۔ قرارداد مقاصد کو اس کی تمہید قرار دیا۔ اس کی اہم دفعات میں یہ تھا کہ جو قانون قرآن اور سنت کی روشنی میں نہیں ہو گا' اس کو نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے' اور یہ کہ ملک کا صدر صرف مسلمان ہو گا۔ یہ دستور 30 مہینوں تک رہا' اس کا خاتمہ ایوب خاں کے مارشل لاء نے اس وقت کیا کہ جب اس کے تحت جنرل الیکشن ہونے والے تھے۔

1962ء کا دستور کہ جو ایوب خان کے دور حکومت میں بنایا گیا۔ اس میں فوج اور بیوروکریسی کے سیکولر خیالات کے باوجود بہت سی اسلامی دفعات تھیں کہ جن کی وجہ سے اسلامائزیشن کے عمل کو تقویت ملی۔ دستور کا جب اعلان ہوا ہے تو ملک کا نام "ریپبلک آف پاکستان" شائع ہوا۔ لیکن علماء کی جانب سے جب اس پر دباؤ ڈالا گیا تو حکومت نے اس کے دفاع نہیں کیا' بلکہ فوراً" ہی نام بدل کر اس میں "اسلامک" کا اضافہ کر دیا۔ دستور کے ایک باب جو کہ "پرنسپل آف پالیسی" کے عنوان سے تھا' اس

میں کہا گیا کہ "پاکستان کے مسلمانوں کے لئے قرآن شریف اور اسلامی نظریہ کی تعلیم لازمی ہو گی" اس میں مزید کہا گیا کہ : "زکوٰۃ' وقف اور مساجد کے بحسن و خوبی انتظامات کئے جائیں گے۔" دستور نے "ایڈوائزری کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی" کے نام سے بھی ایک ادارہ قائم کیا' جس کے اہم فرائض میں ایک یہ تھا کہ وہ مذہبی امور پر حکومت کو مشورے دے اور اس کی راہنمائی کرے۔

1973ء کا دستور مشرقی پاکستان کی علیحدگی' اور 1971ء کی فوجی شکست کے بعد بنایا گیا۔ اس نئے دستور میں بھی مذہبی دفعات کو نہ صرف باقی رکھا گیا بلکہ ان میں اضافہ بھی کیا گیا' ایک اضافہ یہ تھا کہ اب اسلام کو ریاست کا مذہب بنا دیا گیا۔ جو کہ پچھلے دساتیر میں نہیں تھا۔ مزید کہا گیا کہ پاکستان دوسرے مسلمان ممالک سے اپنے تعلقات کو بڑھائے گا' اور یہ کہ صدر اور وزیراعظم دونوں مسلمان ہوں گے۔ 1974ء میں' دستور میں دوسری ترمیم کے ذریعہ احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اسلامائزیشن کے عمل کو تیز تر کرنے اور اسے قانونی جواز دینے کی غرض سے ذوالفقار علی بھٹو نے مذہبی امور کی وزارت کو قائم کیا۔ لوگوں کے مذہبی جذبات کو مزید ابھارنے اور ان کا سیاسی طور پر استعمال کرنے کی غرض سے حکومت نے نئی حج پالیسی کی تشکیل دی کہ جس نے قرعہ اندازی کے نظام کو ختم کر دیا' اور حج پر جانے کے لئے ہر فرد کو آزادی دے دی گئی۔

1977ء کے الیکشن کے بعد اسلامائزیشن کا یہ عمل اور تیز ہو گیا۔ کیونکہ الیکشن میں دھاندلی کی وجہ سے مخالفانہ سیاسی جماعتوں نے بھٹو حکومت کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی تھی۔ متحدہ مخالف پارٹیوں نے اس موقع پر جو نعرہ لگایا وہ یہ تھا کہ اقتدار میں آنے کے بعد وہ "نظام مصطفیٰ" کا نفاذ کریں گی۔ متحدہ مخالف پارٹیوں کے ردعمل میں بھٹو نے فوراً" ہی ان اقدامات کا اعلان کیا کہ جن کی وجہ سے "نظام مصطفیٰ" کی تحریک کے اثرات کو کم کیا جائے اور لوگوں کو یہ احساس دلایا جائے کہ اس کی حکومت خود اسلامی نظام کا نفاذ کر رہی ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں شراب اور جوا پر پابندی لگا دی

گئی۔ جمعہ کی چھٹی کا اعلان کیا گیا' اور مولانا مودودی اور مولانا نورانی کو دعوت دی کہ وہ کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی کے ممبر بن کر اس کے ساتھ اسلامی نظام لانے میں تعاون کریں۔ لیکن بھٹو کا یہ سارا جوش و خروش کہ ان اقدامات سے لوگوں کو خاموش رکھا جائے۔ ان کی حمایت حاصل کی جائے اور علماء کو خوش رکھا جائے۔ یہ سب کامیاب نہیں ہوئے۔ جولائی 1977ء میں جنرل ضیاء الحق نے فوجی مارشل لاء کے ذریعہ اس کی حکومت کا تختہ الٹ کر' حکومت پر قبضہ کر لیا۔

ضیاء نے اقتدار میں آنے کے بعد دستور کو منسوخ نہیں کیا۔ اس کے بجائے اس نے جس پالیسی کو اختیار کیا وہ یہ کہ دستور میں ترمیمات کے ذریعہ اس کو اپنے ایجنڈے کے طور پر ڈھال لیا۔ قرارداد مقاصد جو کہ اب دستور کی محض تمہید تھے اب اسے دستور کا ایک حصہ بنا دیا گیا۔ چونکہ ضیاء الحق کو اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ اسے فوج کے علاوہ شہری حلقوں سے حمایت ملے' اس لئے اس نے علماء و مشائخ کی حمایت حاصل کرنے کے لئے ترمیمات کے ذریعہ اسلامی دفعات کو دستور میں شامل کیا۔ مثلاً غیر مسلموں کے لئے جداگانہ انتخاب' زکوۃ اور عشر کا نفاذ' حدود آرڈیننس' شریعت کورٹوں کا قیام' غیر سودی بنکاری جو کہ اب منافع و نقصان کے نام سے رائج ہے۔ احترام رمضان کا آرڈیننس جاری کیا گیا کہ جس کے تحت رمضان کے مہینے میں کھلے عام کھانے پینے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ تعلیمی اداروں میں اسلامیات اور پاکستان اسٹڈی کو لازمی مضامین کی حیثیت سے نصاب میں داخل کیا گیا۔ ضیاء کی اسلامائزیشن پالیسی کے پاکستانی معاشرہ پر گہرے اثرات ہوئے۔ جداگانہ انتخابات کی وجہ سے مذہبی اقلیتیں سیاست کے دھارے سے کٹ کر رہ گئیں' پاکستانی قوم کا ایک حصہ نہ ہونے پر ان میں زبردست احساس محرومی پیدا ہوا ہے عورتیں حدود اور قانون شہادت کی وجہ سے متاثر ہوئیں' کیونکہ ان قوانین کی وجہ سے ان کا قانونی اور سماجی مرتبہ گر گیا۔ کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی اور شریعت عدالتوں سے روائتی علماء کو انتہائی طاقتور بنا دیا۔ جس کی وجہ سے

انہوں نے مزید اسلامی قوانین کے نفاذ کا مطالبہ کرنا شروع کر دیا۔ ضیاء الحق نے مجلس شوریٰ قائم کر کے، منتخب اسمبلی کی اہمیت کو ختم کر دیا۔ مجلس کے ممبر بننے کی خواہش نے موقع پرستوں کے ایک ایسے گروہ کو پیدا کیا کہ جو ضیاء کے حمایت اور اس کی خدمت کے لئے ہر کام کرنے پر تیار تھے۔ جب تعلیمی نظام کو اسلامی بنایا گیا تو اس کی وجہ سے معیار ایک دم گر گیا۔ تحقیق اور تخلیق دونوں صلاحیتیں نظریہ کے بندھنوں میں ایسی جکڑی گئیں کہ ان میں کوئی ندرت اور جدت نہیں رہی۔ اس کے نتیجہ میں ایک ایسا تعلیم یافتہ طبقہ پیدا ہوا کہ جس میں موجودہ حالات کو سمجھنے، اور مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں تھی۔ نئے تعلیمی نصاب کی وجہ سے یہ تعلیم یافتہ طبقہ تنگ نظر، متعصب، اور مذہبی جنونی بن گیا۔ فرقہ واریت اور غیر مسلموں کے ساتھ نفرت نتائج تھے کہ جو ضیاء کی اسلامائزیشن کے نتیجہ میں پیدا ہوئے۔ زکوۃ نے سنی و شیعہ فرقوں میں تنازعہ پیدا کیا۔ کیونکہ شیعوں نے ریاست کے زکوۃ کے نظام کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر یہ صرف سینوں کے لئے لازمی قرار پایا۔ احمدیوں کو جب غیر مسلم بنا دیا گیا تو اس کے نتیجہ میں ان کی ایک خاصی تعداد ملک چھوڑ کر یورپ اور امریکہ چلے گئے۔ وہ غریب جو نہیں جا سکتے تھے۔ وہ ان مذہبی دفعات کی وجہ سے معاشرے میں ظلم سہہ رہے ہیں۔

پاکستان میں اسلامائزیشن کا یہ عمل ضیاء کی حکومت کے خاتمہ کے بعد بھی رکا نہیں۔ بینظیر نے جب وہ دو بار اقتدار میں آئی تو اس نے ضیاء کی اسلامی دفعات اور اس کے قائم کردہ اسلامی نظام کو اسی طرح سے برقرار رکھا۔ نواز شریف، جو کہ خود کو ضیاء کا وارث کہتا ہے، اس نے مزید اسلامی قوانین کا اضافہ کیا خاص طور سے توہین رسالت کا قانون کہ جو غیر مسلمانوں کے لئے عدم تحفظ کا باعث بنا ہوا ہے۔ نواز شریف نے توہین رسالت کے جرم میں سزائے موت کا اضافہ کیا۔ جس کی وجہ سے غیر مسلم اقلیتوں کو شبہہ یا ذاتی دشمنی کی وجہ سے اس قانون کا نشانہ بننا پڑ رہا ہے۔ جب نواز

شریف دوسری مرتبہ اقتدار میں آیا' تو وہ ملک کی معاشی صورت حال کو تو بہتر نہیں بنا سکا۔ مگر عوام کی بدحالی اور ملک کی پس ماندگی کا حل اس میں نکالا کہ شریعت محمدی کے نفاذ کا اعلان کیا۔ یہاں اس کی جانب اشارہ کرنا مناسب ہو گا کہ صاحب اقتدار لوگ' عوام کو بیوقوف بنانے کے لئے کس طرح سے نعروں کو بدلتے ہیں۔ کیونکہ ضیاء کا نعرہ نظام مصطفیٰ بری طرح ناکام ہو گیا تھا۔ اس لئے نواز شریف نے اس کے بجائے شریعت محمدی کا نعرہ لگایا تاکہ لوگ اس نعرہ سے امیدیں وابستہ کرلیں۔ اس نے پندرہویں ترمیم کے ذریعہ ملک میں شریعت محمدی کے نفاذ کا اعلان کیا۔ یہ ترمیم اسمبلی میں تو پاس ہو گئی۔ مگر سینٹ میں اس کو بحث کے لئے جانا تھا کہ جہاں اس بل کی اس لئے مخالفت تھی کہ اس کے ذریعہ وزیراعظم کو بے پناہ اختیارات دے دیئے گئے تھے اور حزب اختلاف کے لئے کسی سیاسی کردار کی گنجائش نہیں رہ گئی تھی۔ حزب اختلاف کی ان کوششوں کو رد کرنے کے لئے نواز شریف نے اپنی تقریروں میں علماء اور عوام کو برانگیختہ کرنا شروع کر دیا کہ وہ شریعت محمدی کے مخالفوں کو سبق سکھائیں' اور انہیں مجبور کریں کہ وہ اس بل کی سینٹ میں حمایت کریں۔

یہ بھی ستم ظریفی ہے کہ ضیاء الحق اور نواز شریف دونوں کا شریعت کے بارے میں جو تصور تھا۔ اس کا زیادہ تعلق سزاؤں سے تھا۔ ان کا خیال تھا کہ شریعت کے مطابق جرائم کی سزاؤں کے بعد معاشرے سے ان کا خاتمہ ہو جائے گا۔ فوری انصاف' اور مثالی سزائیں' ان کے نزدیک سارے مسائل کا حل تھیں۔ وہ افغانستان میں طالبان کے اسلامی ماڈل سے بھی متاثر تھا' اور اسے پاکستان میں نافذ کرنا چاہتا تھا۔ جنوری 1999ء میں سرحد کو صوبہ میں "نظام عدل" کے نام سے آرڈیننس کے ذریعہ اس کے ایک علاقہ مالاکنڈ میں شریعت کا نفاذ عمل میں لایا گیا کیونکہ یہاں پر تحریک نفاذ شریعت محمدی کے نام سے ایک تحریک اسلامی نظام کے نفاذ کے لئے سرگرم عمل ہے۔ اس سے پہلے پی۔ پی کی حکومت 1994ء میں مالاکنڈ میں اسلامی قوانین کا نفاذ کر چکی تھی۔ مگر

تحریک نفاذ شریعت محمدی اس سے پوری طرح سے مطمئن نہیں تھی' لہٰذا نئے قانون کو ان کی مرضی کے مطابق نافذ کیا گیا۔ (14)

اس پورے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ جب بھی پاکستان کے دساتیر کو اسلامی بنایا گیا' یا آرڈیننسوں کے ذریعہ اسلامی قوانین کو نافذ کیا گیا' تو اس کے پس منظر میں سیاستدانوں کے اپنے مفادات تھے۔ جب بھی وہ لوگوں کے مفاد اور ان کی فلاح و بہبود کے لئے کچھ نہیں کر سکے اور جب بھی معاشی مشکلات میں اضافہ ہوا۔ تو اس کا سادہ حل یہ نکالا گیا کہ لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارا جائے۔ اور مذہب کا نام لے کر لوگوں کو خاموش کر دیا جائے۔ مذہب کا نام لے کر پاکستان کے تمام حکمرانوں نے اپنی بدعنوانیوں اور کرپشن کو چھپانے کی کوشش کی۔

مذہب کا جب سے سیاسی استعمال ہونا شروع ہوا ہے' تو اس کا دوسرا اہم اثر معاشرہ پر یہ پڑا ہے کہ اب مذہب کے نام پر بنیاد پرست یا مذہبی لوگ' معاشرے اور اس کے لوگوں کو مسلسل محاصرے کی حالت میں رکھے ہوئے ہیں۔ اگر مساجد میں لاؤڈ اسپیکرز کے ذریعہ لوگوں کا چین و اطمینان خراب ہوتا ہے تو مذہب کے نام پر انہیں ڈرا کر اور خوف زدہ کر کے خاموش کر دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مولوی پر اعتراض کرتا ہے تو توہین رسالت کے نام پر انہیں جیلوں میں بند کرا دیا جاتا ہے۔ اگر عدالتیں ان کے خلاف فیصلہ دیتی ہیں تو ججوں کو موت کی دھمکی دی جاتی ہے۔ ملک کے معاشی حالات کی وجہ سے طبقہ اعلیٰ اور امراء اپنی دولت و جائداد کے تحفظ کی فکر میں ہیں۔ جبکہ غریب لوگ اور ان کے خاندان تحفظ کی تلاش میں مذہب میں پناہ لے رہے ہیں۔ مدرسوں میں غریبوں کے تعلیم یافتہ بچے' جو روزگار اور سماجی مرتبہ سے محروم ہیں' وہ جہادی جماعتوں میں شامل ہو کر ان کی طاقت میں اضافہ کر رہے ہیں۔ ان میں غربت کی وجہ سے جو احساس محرومی پیدا ہوتا ہے۔ وہ مذہبی جذبہ اور مشن سے بھر جاتا ہے۔ اور وہ ان تمام غیر اسلامی رسومات اور رواجوں کے خلاف ہو جاتے ہیں کہ جو معاشرہ میں موجود

ہیں۔ فروری 1999ء کے ہیرالڈ میگزین نے ایسے ہی مذہبی جذبہ سے بھرپور گروہ کی سرگرمیوں کی رپورٹ شائع کی ہے۔ کوئٹہ میں نوجوانوں کا ایک گروہ کہ جو مذہبی جذبہ سے بھرپور تھا' اس نے اپنے مسلک کے مطابق صوبہ میں شرعی نظام کے نفاذ کے لئے مہم کا آغاز کیا۔ یہ نوجوان لاٹھیوں اور ڈنڈوں سے مسلح تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے کوئٹہ شہر میں ٹی۔ وی اور ویڈیوں کی دوکانوں پر حملے کئے اور توڑ پھوڑ کی۔ کیونکہ ان کے نظریہ کے مطابق یہ شیطانی آلے ہیں کہ جو لوگوں کا اخلاق خراب کر رہے ہیں۔ (15) مالا کنڈ ایجنسی میں جہاں شریعت کا نفاذ عمل میں لایا جا چکا ہے' وہاں تحریک کے کارکنوں نے اعلان کیا کہ وہ ہر گھر کی تلاشی لے کر دیکھیں گے کہ وہاں ٹی۔ وی اور وی۔ سی۔ آر تو نہیں ہیں۔

اسلامائزیشن کے اس عمل میں مغرب دشمنی سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ کیونکہ مذہبی جماعتوں کا خیال ہے کہ مغربی کلچر کی وجہ سے اسلامی اقدار تباہ ہو رہی ہیں۔ نوجوانوں کے اخلاق بگڑ رہے ہیں۔ اور قوم گمراہی کا شکار ہو رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ پاکستان کا معاشرہ ظاہری طور پر اسلامی ثابت کر کے خود کو مذہبی جماعتوں سے بچانا چاہتا ہے۔ لہٰذا پاکستانی معاشرہ میں مذہبی رسم و رواج' اور عبادات کا زور بہت بڑھ گیا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث اب جگہ جگہ نمایاں طور پر آویزاں نظر آتی ہیں۔ ریاستی عمارتوں اور نجی مکانوں پر کلمہ طیبہ یا ھذا من فضل ربی وغیرہ بطور کتبات نظر آتے ہیں۔ خدا کے 99 نام بطور تختی یا بورڈ درختوں اور بل بورڈز پر لکھے جانے لگے ہیں۔ تقریباً تمام اردو اخباروں کے ہفتہ وار مذہبی کالم شائع ہونے لگے ہیں۔ محفل میلاد' قرآن خوانی' اور مراقبہ کی محفلیں عام ہو گئی ہیں۔ یہ سب کچھ ظاہری طور پر ہے۔ مگر اندرونی طور پر معاشرہ کھوکھلا اور بے جان ہو گیا ہے۔ بدعنوانیاں' کرپشن' اخلاقی اقدار کا زوال' سیاسی اور معاشی اور سماجی طور پر پس ماندگی اس قدر بڑھ گئی ہے کہ اب ان میں اصلاح کی کوئی گنجائش نہیں رہ گئی ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ کسی وژن اور متبادل نظام

کے نہ ہونے کی وجہ سے موجودہ اور آنے والی حکومتیں مذہب پر انحصار کرتے ہوئے' اسے اپنے مقاصد کے لئے بار بار استعمال کریں گی۔ کیونکہ یہی ایک واحد راستہ ہے کہ جو ان کے اقتدار کو قائم رکھے گا۔

شریعت کے نفاذ' نظام مصطفیٰ' یا شریعت محمدی کے نعروں اور لوگوں کے مذہبی جذبات کے ابھارنے کے باوجود مذہبی جماعتوں کا بذریعہ الیکشن اقتدار میں آنا مشکل نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اہم سیاسی جماعتوں نے اپنے ایجنڈے اور منشور میں اسلامی نظام اور اس کے نفاذ کو شامل کر لیا ہے' اور اقتدار میں آنے کے بعد وہ اس پر تھوڑا بہت عمل بھی کرتے ہیں۔ مذہبی سیاسی جماعتوں کو بھی اس کا احساس ہے کہ الیکشن میں انہیں ووٹ لینا مشکل ہے۔ اس لئے انہوں نے مسلح جدوجہد کے ذریعہ ریاست پر تسلط جمانے کا پروگرام بنایا ہے۔ پاکستان میں مذہبی جماعتوں کے لشکر اور مسلح جھتے اس ایجنڈے کو پورا کرنے کی طرف ایک اہم قدم ہے۔ اس وقت پاکستان میں حکمران طبقوں اور مذہبی جماعتوں میں تصادم ہوتا نظر آتا ہے۔ مذہبی جماعتوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ ملک اسلام کے نام پر بنایا گیا ہے۔ اس لئے علماء ہونے اور مذہب کا علم رکھنے کی وجہ سے یہ ان کا حق ہے کہ وہ اس ملک پر حکومت کریں۔ ان کے اس دعویٰ کو مزید تقویت دستور کے اسلامی ہونے سے ملتی ہے۔ تحریک پاکستان میں مذہبی عنصر کو شامل کرنے اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارنے کا نتیجہ ہے کہ علماء اس ریاست کے وارث بننے کے لئے تیاری کر رہے ہیں۔ یہی وہ پس منظر تھا کہ جس میں مولانا مودودی کہ جنہوں نے تحریک پاکستان کی سخت مخالفت کی تھی۔ مگر ملک کے قیام کے بعد یہاں چلے آئے تاکہ اس ملک میں اسلامی نظام کو قائم کریں۔ چونکہ اب پاکستان اسلامی ریاست بن چکا ہے اور اسلام یہاں کے لوگوں کا سرکاری مذہب قرار دیا جا چکا ہے۔ لہٰذا علماء اب سیاستدانوں کے ماتحت رہ کر ثانوی کردار ادا کرنے پر تیار نہیں ہیں' بلکہ اقتدار پر تسلط کر کے شریعت کا نفاذ چاہتے ہیں۔ حکمران طبقوں کی نااہلی' اور

بدعنوانیاں ان کو یہ امید دلا رہی ہیں کہ ان کے اقتدار میں آنے کا وقت قریب آ رہا ہے۔ ایران اور افغانستان میں علماء کے اقتدار نے انہیں ماڈل فراہم کر دیا ہے کہ جس کو وہ پاکستان میں عملی جامہ پہنانا چاہتے ہیں۔

دو قومی نظریہ

چونکہ دو قومی نظریہ کو پاکستان کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے یہ نظریہ پاکستان کا ایک اہم رکن ہے۔ پاکستان کے مطالبہ کی بنیاد اس پر تھی کہ ہندو اور مسلمان دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں۔ لہٰذا ان کی تاریخ اور ان کا کلچر بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے دونوں قومیں باہم مل کر نہیں رہ سکتی ہیں۔ اس لئے انہیں ایک ایسے وطن اور خطہ کی ضرورت ہے کہ جہاں وہ اپنے مذہب کی تعلیمات کے مطابق بغیر خوف کے زندگی گزار سکیں۔ یہ وہ سیاسی بیانات تھے کہ جو سیاسی راہنماؤں نے پیش کئے کہ جن میں اقبال، جناح، لیاقت علی خاں اور کئی دوسرے لوگ شامل تھے۔ دو قومی نظریہ کو پاکستان سے قیام کے بعد ایک ٹھوس شکل دی گئی۔ اس کام کو خاص طور سے مورخوں نے سرانجام دیا۔ جن میں خصوصیت سے آئی۔ ایچ۔ قریشی قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب "برصغیر ہندوستان کی مسلمان کمیونٹی" میں مسلمانوں کی تاریخ، اور مسلمان کمیونٹی کی تشکیل کے بارے میں بحث کی ہے۔ ان کی دلیل ہے کہ برصغیر ہندوستان میں ابتداء ہی سے مسلمان کمیونٹی نے اپنی علیحدہ شناخت کو برقرار رکھا۔ ان کی دلیل کے مطابق اسلام ایک اتحاد کی ایسی علامت تھا کہ جس نے مسلمان برادریوں کو آپس میں جوڑے اور ملائے رکھا۔

> برصغیر کے مسلمان ابتداء ہی سے اپنی پالیسیوں اور تحریکوں میں شدت کے ساتھ اسلام سے متاثر تھے..... ان کے شاعروں نے ہیروز کے مقابلہ میں اسلام کی تعریفوں میں گیت گائے، انہوں

نے مسلم اتحاد کی تبلیغ کرتے ہوئے جوش و جذبہ کا مظاہرہ کیا۔
مذہب کے مقابلہ میں انہوں نے اپنے گھریلو مسائل کو ہمیشہ ثانوی
حیثیت دی۔ انہوں نے کبھی بھی خود کی اسلام کی کمیونٹی کے باہر
اپنی کوئی شناخت تلاش نہیں کی۔ (16)

قریشی نے اسی کتاب میں سے دلیل بھی پیش کی کہ ہندوستان میں جب مسلمان دوسرے ملکوں سے آئے، تو یہاں آکر انہوں نے اپنی نسلی اور ملکی شناخت کو ختم کر دیا۔ اور خود کو مسلمان کمیونٹی میں ضم کر کے اپنی واحد مسلمان شناخت کو برقرار رکھا۔ "مسلمان حکومت کے قائم ہونے کے بعد یہ رجحان رہا۔ سندھ میں جہاں جہاں مسلمان طاقت اور قوت میں آئے۔ ان کی عرب شناخت ختم ہوتی گئی اور وہ مسلمان پہچان کو اپناتے رہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصل تفریق مسلمانوں اور ہندوؤں میں ہو گئی۔" (17)

قریشی نے تاریخی طور پر ثابت کیا ہے کہ ہندوستان کی مسلمان کمیونٹی اگرچہ مختلف علاقوں میں رہتی تھی۔ مختلف زبانیں بولتی تھی، مقامی کلچر، روایات اور رسم و رواج کو بھی اختیار کر لیا تھا، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود انہوں نے بحیثیت مجموعی اپنی مسلم شناخت کو باقی رکھا اور ان تمام کوششوں کو ناکام بنا دیا کہ جو انہیں ہندو معاشرے اور کلچر میں ضم کرنا چاہتی تھیں۔

مثلاً اکبر نے اقتدار میں آنے کے بعد پہلا کام تو یہ کیا کہ اپنی سلطنت کو ہندوستانی رنگ دیا، اور اس پر جو وسط ایشیائی اور ایرانی اثرات تھے انہیں کم کیا، پھر اس نے ہندوؤں کو اپنی سلطنت اور ریاستی اداروں کا ایک حصہ بنایا اور کوشش کی کہ ایک ہندوستانی قوم کی تشکیل کی جائے کہ جس میں ہر مذہب کے ماننے والوں کی مساوی حیثیت ہو۔ قریشی کے مطابق اکبر اپنی ان کوششوں میں اس لئے ناکام ہوا کہ اس کی اس پالیسی کے ردعمل میں احمد سرہندی (وفات: 1624) نے آواز اٹھائی۔ احمد سرہندی کو

خاص طور سے پاکستان میں دوبارہ سے تاریخ سے نکالا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دو قومی نظریہ کے لئے ایک اہم کردار بن گئے تھے۔ انہیں اکبر کی ایک قومی پالیسی کے مقابلہ میں دو قومی نظریہ کا حامی بنا کر ان کے کارناموں کو اجاگر کیا گیا۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ایس۔ ایم۔ اکرام کے مطابق' یہ مولانا ابوالکلام آزاد تھے کہ جنہوں نے اپنی کتاب تذکرہ میں ان کے بارے میں لکھا کہ احمد سرہندی نے تن تنہا اکبر کے الحاد کا مقابلہ کیا۔ (18)

احمد سرہندی کے بعد دوسری اہم شخصیات کہ جو دو قومی نظریہ کی تشکیل میں مددگار ہوئیں' ان میں شاہ ولی اللہ (وفات 1762) کا نام قابل ذکر ہیں کہ جنہوں نے ایک کوشش تو یہ کی کہ اسلام کو ہندو رسومات و رواجوں سے پاک صاف کیا جائے اور اسلام کے ارکان کا احیاء کیا جائے۔ ان کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ ہندوستان میں اسلامی ریاست کو قائم کیا جائے اور اس کے دشمن عناصر کہ جن میں جاٹ' مراہٹہ' سکھ' اور راجپوت ہیں ان کو کچل دیا جائے۔ جب یہ کام ہندوستان کے امراء اور فوجیوں سے نہیں ہو سکا تو انہوں نے احمد شاہ ابدالی (وفات : 1772) کو دعوت دی کہ وہ ہندوستان آکر مراہٹوں کی گوشمالی کرے۔

جب ان شخصیات کی کوششوں کے باوجود نہ تو مغل ریاست کا احیاء ہو سکا' اور نہ ہی مسلمان دشمن قوتیں ختم ہوئیں' بلکہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا اقتدار قائم کر لیا تو اس کے ردعمل میں مذہبی اصلاح کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بنگال میں حاجی شریعت اللہ (وفات : 1840) کی فرائضی تحریک نے مشرقی بنگال کے مسلمانوں میں خصوصیت سے مذہبی شناخت کو مضبوط کرنے کے لئے مذہبی اصلاحات پر توجہ دی۔ سید احمد شہید (وفات : 1831) نے تحریک محمدیہ اور تحریک جہاد کے ذریعہ اول مذہبی احیاء کی کوشش کی' پھر سرحد میں ایک اسلامی ریاست قائم کر کے سکھوں سے جہاد کی ابتداء کی۔ لیکن وہ بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ ان تحریکوں کے نتیجہ میں مسلمان معاشرہ

میں علماء مذہب کے حامی' اس کا دفاع کرنے والے' اور ہندوستان میں' مسلمانوں کی شناخت کو قائم رکھنے والے کی حیثیت سے ابھرے۔ ان کی اہمیت کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ سیاسی زوال کے بعد بادشاہ اور امراء کہ جو اب تک مسلمان کمیونٹی کے سربراہ تھے وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے اقتدار میں آنے کے بعد ختم ہو چکے تھے۔ اب صرف علماء ایک ایسی قوت رہ گئے تھے کہ جو مسلمانوں کی راہنمائی کر رہے تھے۔

لیکن بیسویں صدی کے آتے آتے صورت حال بدل گئی۔ مسلم لیگ کے قیام نے جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کو سیاست کے لئے ایک پلیٹ فارم مہیا کر دیا۔ انہوں نے دو قومی نظریہ کو اپنے مفادات کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح سے تحریک پاکستان اور دو قومی نظریہ کی تاریخ میں سر سید احمد خان (وفات : 1898) کا نام سرفہرست آتا ہے کہ جنہوں نے اردو۔ ہندی تنازعہ کے بعد اس خدشہ کا اظہار کیا کہ ہندو اور مسلمان اب آپس میں مل کر نہیں رہ سکتے ہیں۔ اس کی ترجمانی آگے چل کر اقبال (وفات 1938) اور جناح (وفات 1948) نے کی۔ انہوں نے دو قومی نظریہ کے جواز میں تاریخ کا سہارا لیا' اور یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں قومیں کبھی متحد نہیں رہیں۔ ان کی علیحدگی ایک تاریخی حقیقت ہے۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد دو قومی نظریہ کا تاریخی کردار ختم ہو گیا۔ اس وجہ سے اس میں کوئی مزید اضافہ یا جدت نہیں آئی۔ اس لئے آج پاکستان میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ کیا دو قومی نظریہ کی اب ضرورت ہے یا نہیں؟ اصول کے مطابق پاکستان جب ایک قومی ریاست کے طور پر وجود میں آیا' تو اس میں مذہب و رنگ و نسل اور ذات پات سے بالا تر ہو کر ایک قوم کی تشکیل ہونی چاہئے تھی' مگر اسلامائزیشن کے عمل نے قومیت کی اس تشکیل کو روک دیا کیونکہ اس میں قومیت کا تصور مذہب ہے۔ علاقائی یا سیکولر بنیادوں پر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے پاکستان کے لوگ اس تذبذب میں مبتلا ہیں کہ ان کی شناخت کیا ہے؟ کیا وہ پہلے مسلمان اور بعد میں پاکستانی ہیں۔ یا

پہلے پاکستانی اور پھر مسلمان ہیں؟

جغرافیائی علیحدگی

مذہبی اور تاریخی شناخت کے ساتھ ساتھ' پاکستان کو اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ اس کی علیحدہ سے جغرافیائی شناخت ہو۔ تقسیم سے پہلے یہ برصغیر ہندوستان کا ایک حصہ تھا اور اس لحاظ سے اس کی علیحدہ سے کوئی جغرافیائی شناخت نہیں تھی۔ 1947ء میں تقسیم کے نتیجہ میں یہ مغربی اور مشرقی حصوں میں بٹ گیا۔ اس وجہ سے اس کی جغرافیائی شناخت کو قائم کرنا مشکل ہو گیا۔ لیکن 1971ء میں مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور بنگلہ دیش کے قیام نے پاکستان کی جغرافیائی شناخت کو قائم کرنا سہل کر دیا۔ علیحدہ شناخت کے لئے ضروری تھا کہ اس علاقہ کو ہندوستان سے علیحدہ کر دیا جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ اس خطہ کی ہمیشہ سے علیحدہ شناخت اور خصوصیت رہی ہے۔ احمد علی' جو کہ اردو اور انگریزی کے ادیب ہیں' اور جن کا تعلق ترقی پسند مصنفین کی تحریک سے رہا تھا۔ انہوں نے تقسیم کے بعد رچرڈ سی منڈ (Richard Symond) کی کتاب "میکنگ آف پاکستان" (1949ء) میں ایک آرٹیکل "دی کلچر آف پاکستان لکھا۔ اس آرٹیکل میں انہوں نے ایک جانب تو یہ دلیل دی کہ موجودہ پاکستان درحقیقت اصل انڈیا یا ہندوستان ہے۔ دوسری جانب انہوں نے یہ کوشش کی ہے کہ اس خطہ کو ہندوستان سے علیحدہ اور منفرد کردار کا حامل ثابت کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ :

> ہندوستان میں کانگرس کی حکومت نے اپنے ملک کا نام انڈیا رکھا ہے' جو کہ دراصل غلط ہے۔ اگر اس نام سے پکارے جانے کا کسی ملک کو حق ہے تو وہ پاکستان ہے۔ کیونکہ انڈیا کا لفظ سندھ سے لیا گیا ہے..... سندھ سے ایرانیوں اور عربوں نے اسے ہند بنایا جبکہ یونانیوں نے اسے انڈیا کے نام سے پکارا۔ برصغیر کا سب

سے قدیم کلچر اس علاقہ میں آج سے چار ہزار قبل موجود تھا۔
جس کی شہادت آثار قدیمہ کے ذریعہ ملتی ہے۔ کوئی 1500 ق-م
میں اس کلچر کو آریاؤں نے آ کر اس وقت تباہ و برباد کیا جب یہ
کلچر سندھ میں دریائے سندھ کے ساحل پر ترقی کر رہا تھا۔ یہ
سمیرین اور الامائیٹ (Elamite) تہذیبوں کا ہم عصر تھا۔ اس وقت
یہ کلچر انڈیا کے نام سے موسوم نہیں تھا۔ (19)

احمد علی نے اس سلسلہ میں یہ دلیل دی کہ مسلمانوں نے جب یونانی علوم سیکھے اور ایران کی فتح کے بعد وہاں کے کلچر کو اختیار کر لیا۔ تو اس کے نتیجہ میں انہوں نے مشرق وسطیٰ اور مغرب کے درمیان دوبارہ سے ان ثقافتی اور علمی رشتوں کو استوار کیا کہ جو سیاست کے نشیب و فراز اور بدلتے ہوئے حالات میں ٹوٹ چکے تھے۔ یہی نہیں بلکہ جب شام و عراق اور ایران کو فتح کیا تو اس کے نتیجہ میں "دریائے دجلہ اور فرات کی وادیوں سے جن سے مغربی پاکستان کے لوگوں کے چار ہزار سال سے تعلقات تھے۔ یہ تعلقات ساتویں اور آٹھویں صدیوں میں دوبارہ سے شروع ہوئے' جو کہ بعد میں برابر جاری رہے۔" (20)

آر۔ ای۔ ایم۔ وہیلر نے اپنی کتاب "فائیو تھاؤزینڈ ایرز آف پاکستان" (1950ء) میں اس بات کو دہرایا کہ موجودہ مغربی پاکستان کا تعلق قدیم بے بی لونین اور سمیرین تہذیبوں سے تھا۔ اسی بات کو اعتزاز احسن نے اپنی کتاب "سندھ ساگر اور قیام پاکستان" میں دہرایا ہے اور ثابت کیا ہے کہ موجودہ پاکستان تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے ہندوستان سے ہمیشہ دور اور علیحدہ رہا ہے۔

انڈس (پاکستان) کا اپنا شاندار اور زرخیز کلچر ہے۔ یہ کلچرل
ورثہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے ممتاز ہے جو کہ یہاں کے رہنے
والوں کو ایک ممتاز قوم بناتا ہے۔ اس لئے ان کے لئے کسی خوف

اور ڈر کی ضرورت نہیں کہ کوئی دوسری ریاست انہیں ہڑپ کر
جائے یا انہیں ختم کر دے۔ چھ ہزار سال کے عرصہ میں انڈس
ہندوستان سے علیحدہ ایک آزاد خطہ رہا ہے۔ سوائے تین عظیم
سلطنتوں کے دوران یعنی موریہ' مغل اور برطانیہ کہ جنہوں نے
اس علاقہ کو ہندوستان سے ملا کر ایک ایمپائر کی تشکیل کی تھی۔

اس دلیل کی بنیاد پر وہ موجودہ پاکستان کی تخلیق کو ایک تاریخی جواز بتاتے ہیں کہ عہد برطانیہ میں اس علاقہ کو ہندوستان سے ملا دیا گیا تھا۔ جو تقسیم نے دوبارہ سے اس کی اصل شناخت کو قائم کیا۔ اور صوبہ سرحد' سندھ' بلوچستان اور کشمیر ایک بار پھر آپس میں متحد ہو گئے۔ جہاں تک مہاجروں کا تعلق ہے کہ جو ہندوستان سے ہجرت کر کے آئے تو درحقیقت یہ ان لوگوں کی نسل سے ہیں کہ جو یہاں سے ہی ہجرت کر کے مختلف عہدوں میں ہندوستان گئے تھے۔ "ان کی دوبارہ سے واپسی ایسا ہی ہے کہ جیسے اس سرزمین کے بیٹے اور بیٹیاں ایک طویل جدائی کے بعد اپنی ماں سے مل گئے ہوں۔" (22)

1970ء کی دہائی میں بنگلہ دیش کے آزاد ہونے' اور اس میں ہندوستان کی مداخلت کی وجہ سے' ملک میں انڈیا کے خلاف سخت جذبات پیدا ہو گئے تھے۔ لہذا اس مرحلہ پر سرکاری طور پر اس قسم کی کوششیں کی گئیں کہ پاکستان کو ہندوستان سے جدا کر کے' اس کو عالم اسلام سے منسلک کر دیا جائے۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب مشرق وسطی کے مسلمان ملکوں میں "تیل کی فروخت سے کافی پیسہ آ رہا تھا جس کی وجہ سے وہاں ملازمتوں کے مواقع پیدا ہو گئے تھے۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پاکستان نے اپنی اسلامی شناخت کو معاشی فوائد کے لئے استعمال کیا اور بڑی تعداد میں مزدور' دست کار' ڈاکٹرز اور دوسرے پروفیشنل مشرق وسطی میں گئے۔ جس کی وجہ سے پاکستان کو غیر ملکی زر مبادلہ حاصل کرنے میں کامیابی ہو گئی۔ اس نئی صورت حال نے پاکستان کو اس

معاشی اور سیاسی بحران سے نکال دیا کہ جو بنگلہ دیش اور ہندوستان سے جنگ کی وجہ سے ہوا تھا۔ ذوالفقار علی بھٹو نے ان تعلقات کو مزید بہتر بنانے کے لئے 1974ء میں لاہور میں دوسری اسلامی کانفرنس کا انعقاد کیا۔ اس نے پاکستان کی اسلامی حیثیت کو اور زیادہ ابھارا۔

ضیاء الحق نے اپنے گیارہ سالہ دور حکومت میں "مسلم امہ" کے اس کارڈ کو خوب کھیلا' عرب ملکوں سے ان تعلقات کی وجہ سے' اور خصوصیت سے سعودی عربیہ سے جو مذہبی و سیاسی رشتے جوڑے گئے۔ اس نے ایک طرف تو پاکستان کی معیشت کو سہارا دیا۔ دوسری طرف سعودی عرب کا اثر پاکستان کی سیاست اور معاشرہ پر اس قدر ہوا کہ وہ پاکستان کے لئے ایک مثالی ماڈل بن گیا۔ ضیاء الحق نے اسی ماڈل کو اپناتے ہوئے اسلامی سزاؤں کا یہاں نفاذ کیا۔ پاکستان کے عوام کے ذہن میں بھی یہ تاثر بیٹھ گیا کہ ان سزاؤں کے ذریعہ ہی پاکستان کو سعودی عربیہ کی طرح جرائم سے پاک کیا جا سکتا ہے۔

روس کے زوال اور وسط ایشیا کی ریاستوں کی آزادی کے بعد' پاکستان کے سرکاری حلقوں میں یہ رائے زور پکڑ گئی کہ پاکستان کو اپنے کلچرل رشتوں کو وسط ایشیا میں تلاش کرنا چاہئے۔ سرکار کی تائید میں پاکستان کے دانشوروں نے اخبارات و رسالوں میں مضامین لکھنا شروع کر دیئے جن کا موضوع یہ تھا کہ پاکستان اور وسط ایشیا ثقافتی طور پر باہم ملے ہوئے ہیں۔ یہ ثقافتی رشتے اس قدر گہرے اور مضبوط ہیں کہ ان کی جڑیں صدیوں تک جاتی ہیں۔ اس ضمن میں اس بات کو بھی دہرایا گیا کہ ثقافتی لحاظ سے پاکستان ہندوستان کے مقابلہ میں وسط ایشیا سے زیادہ قریب ہے۔ کئی دانشوروں نے یہ مشورہ بھی دیا کہ اگر فارسی کو پاکستان کی سرکاری زبان بنا دیا جائے' تو ہم وسط ایشیا سے اور زیادہ قریب ہو جائیں گے۔

تاریخی شناخت

پاکستان کو اپنے قیام کے وقت سے ہی اس مسئلہ سے دوچار ہونا پڑا کہ وہ اپنی

تاریخ کی کس انداز سے تشکیل کرے۔ اس سلسلہ میں تین آراء سامنے آئیں : ایک رائے تو یہ تھی کہ چونکہ پاکستان 1947ء میں وجود میں آیا' اس لئے اس کی تاریخ اسی سنہ سے شروع ہونی چاہئے۔ اور اس سے پہلے کی جو قدیم یا قرون وسطیٰ کی تاریخ ہے اسے ہندوستان کی تاریخ کے طور پر دیکھنا چاہئے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ پاکستان کی تاریخ کو 711ء سے شروع کرنا چاہئے کیونکہ اس سال عربوں نے سندھ کو فتح کیا تھا۔ لہٰذا تاریخ کی یہ تشکیل پاکستان کو اس کا اسلامی کردار دے گی۔ اس سے پہلے کی تاریخ کو نظر انداز کر دینا چاہئے کیونکہ یہ اسلام سے پہلے کی تاریخ ہے' اس لئے پاکستان سے اس کا کوئی تعلق نہیں بنتا ہے۔ تیسرے نقطہ نظر میں پاکستان کی تاریخ کو ابتداء سے لے کر اب تک شامل کرنا چاہئے۔ یہ قدیم تاریخ بھی اس ملک کا ایک حصہ ہے۔ اس نقطہ نظر کے تحت وادی سندھ کی تہذیب کو بہت اہمیت دی گئی ہے کیونکہ اس تہذیب میں پاکستانی کلچر کی جڑیں ہیں۔ اس نقطہ نظر کے حامی پاکستانی قوم پرستی کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ علاقائی حدود پر رکھتے ہیں۔

اس قسم کی متضاد آراء قدیم آثاروں کی کھدائی کے سلسلہ میں پیدا ہوئیں۔ یہ سوالات اٹھائے گئے کہ کیا ان آثاروں کی کھدائی کرنی چاہئے کہ جو عربوں کی فتح سے قبل یہاں تھے' یا صرف ان کی دریافت کرنا چاہئے کہ جن کا تعلق مسلمانوں سے رہا ہے؟ اسی ضمن میں تاریخی یادگاریں بھی زیر بحث آئیں کہ کون سی یادگاروں کو محفوظ رکھنا چاہئے اور کن کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔ اسلامائزیشن کے عمل نے نہ صرف تاریخ کو متاثر کیا بلکہ اس کا اثر آثار قدیمہ' اور تاریخی یادگاروں پر بھی ہوا۔

تاریخ کی تشکیل کے سلسلہ میں ایک اور نقطہ نظر بھی ہے : وہ یہ کہ پاکستان کی تاریخ کو ہندوستان کی تاریخ سے علیحدہ کر کے' صرف اس خطہ کی تاریخ لکھی جائے کہ جو اب پاکستان ہے۔ یعنی صرف ان تاریخی واقعات اور تاریخی عمل کو کہ جو پاکستان میں وقوع پذیر ہوا۔ اس مقصد کے تحت ایوب خان کے زمانے میں "تاریخ پاکستان" کے نام

سے سرکاری طور پر تاریخ لکھوائی گئی۔ اس کے ایڈیٹر جنرل آئی۔ ایچ۔ قریشی تھے اگرچہ اس کے مختلف ابواب لکھنے والوں میں پاکستان کے اہم مورخ تھے۔ مگر وہ نہ تو تاریخ کو کوئی نئی شکل دے سکے۔ اور نہ ہی تاریخ کا کوئی نیا مکتبہ فکر قائم کر سکے۔

پاکستان کی تاریخ لکھتے ہوئے جو مشکلات ہیں وہ یہ کہ عہد سلاطین اور عہد مغلیہ کو کس طرح سے لکھا جائے کہ وہ ہندوستان کی تاریخ نہ رہے' بلکہ اسے پاکستانی بنایا جا سکے۔ اگر اس تاریخ کو ہندوستان کی تاریخ تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس کا پاکستان سے کیا تعلق رہے گا؟ اس مسئلہ کو دیکھتے ہوئے ایک حل تو یہ نکالا گیا ہے کہ اسے "تاریخ پاک و ہند" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نام میں ہندوستان کے ساتھ ساتھ پاکستان بھی تاریخ کا حصہ بن جاتا ہے۔ دوسرے قرون وسطیٰ کی تاریخ کو بھی ہندو و مسلمان تصادم و کش مکش کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ جن حکمرانوں اور فاتحوں نے ہندوؤں کو شکستیں دیں' ان کی حیثیت ہیروز کی ہے کہ جنھوں نے اسلام کی خاطر خون ریز جنگیں لڑیں اور کافروں کو کچل کر رکھ دیا۔ ان فاتحین میں محمد بن قاسم' محمود غزنوی' اور شہاب الدین غوری قابل ذکر ہیں۔ مغل بادشاہتوں میں اکبر کے مقابلہ میں اورنگ زیب کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کے اقتدار کے بارے میں یہ نقطہ نظر ہے کہ ہندوؤں اور انگریزوں نے سازش کر کے مسلمانوں کو اقتدار سے محروم کر دیا۔

تقسیم کے بعد جدید تاریخ کو لکھتے ہوئے اسے "تحریک پاکستان" کا نام دیا گیا ہے۔ اس تاریخ نویسی میں شخصیتوں کو اہمیت دیتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر مرحلہ پر تحریک کی کامیابی اس کے راہنماؤں کی وجہ سے ہوئی ہے۔ تحریک کی کامیابی میں دوسری سیاسی' معاشی' اور سماجی قوتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح سے عوام کا کردار بھی ان تحریکوں میں نمایاں نہیں ہے۔

چونکہ تحریک پاکستان کی ابتداء شمالی ہندوستان سے ہوئی۔ جبکہ سندھ اور پنجاب اور دوسرے صوبوں کے لوگوں کا اس تحریک میں زیادہ حصہ نہیں تھا' اگر اس حقیقت کو

سامنے لایا جاتا تو پنجاب اور سندھ کی لیڈرشپ اس نقطہ نظر سے متاثر ہوتی' کیونکہ انہوں نے اس تحریک میں 1946ء میں شمولیت کی تھی۔ لہٰذا اس جدید تاریخی تحریک کی ابتداء اور اس کی کامیابی کا سہرا شمالی ہندوستان کے لوگوں کو نہیں دینا تھا۔ اس لئے ان کے کردار کو جدید تاریخ نویسی میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ اس طرح پنجاب کی لیڈرشپ نہیں چاہتی تھی کہ پاکستان کے قیام کو صرف محمد علی جناح کے کھاتے میں ڈال دیا جائے۔ اس لئے اس نظریہ کو پھیلایا گیا کہ علامہ اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا۔ یا اس کے تصور کے بارے میں ایک خاکہ پیش کیا۔ جناح نے اس تصور کو عملی جامہ پہنایا۔ اس نقطہ نظر سے اقبال کی پوزیشن اول اور جناح کی ثانوی ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ اقبال کی شمولیت کی وجہ سے اہل پنجاب کو پاکستان کی سیاست پر قبضہ کرنے کا اخلاقی جواز مل جاتا ہے۔

پاکستان کی جدید تاریخ نویسی میں ایسی کتابوں اور مقالات کی اشاعت ہو رہی ہے کہ جن میں ہر صوبہ اس کو ثابت کرنے میں مصروف ہے کہ سب سے زیادہ اس نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ معاشرہ کے مختلف طبقے بھی اپنی اہمیت ثابت کرنے کے لئے تحریک میں شمولیت کے دعوئی دار ہیں۔ جیسے طلباء' عورتیں' صحافی' علماء اور دانشور۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ دلچسپ سیاسی جماعت اسلامی کا ہے کہ جس نے پاکستان کی تحریک کی مخالفت کی تھی۔ مولانا مودودی نے اپنی ایک کتاب "مسلمانوں کی سیاسی کش مکش" میں اپنی مخالفت کا پوری طرح سے اظہار کیا تھا۔ چونکہ اب جماعت اسلامی پاکستان کی سیاست میں اہم کردار ادا کر رہی ہے۔ لہٰذا وہ پاکستان کی مخالفت کے داغ کو دھونا چاہتے ہیں۔ چنانچہ جب اس کتاب کا نیا ایڈیشن چھاپا گیا تو اس میں سے وہ سارا مواد حذف کر دیا گیا کہ جو پاکستان کے خلاف تھا۔ اب اس کے بعد کوشش یہ ہو رہی ہے کہ مولانا مودودی کو پاکستان بنانے والوں میں شامل کیا جائے۔ جماعت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ پاکستان کا قیام اس لئے عمل میں آیا تھا کہ یہاں ایک

اسلامی ریاست کا قیام ہو' نہ کہ معاشی اور سیاسی مقاصد کی خاطر۔ اس نقطہ نظر کے تحت اگر مقصد اسلامی ریاست کا قیام تھا۔ تو جماعت اسلامی سے بڑھ کر اور کون اس کا راہنما ہو سکتا تھا' اور آج اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے جماعت کے علاوہ اور کون ہو سکتا ہے۔

نظریہ پاکستان کا تحفظ

کسی بھی نظریاتی ریاست میں نہ صرف یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اس کے نظریہ کا تحفظ کیا جائے۔ بلکہ یہ پلان بھی ہوتا ہے کہ نظریہ کو کس طرح پھیلایا جائے اور اس کی سچائی کو لوگوں کے دل و دماغ میں بٹھایا جائے۔ اس مقصد کے لئے ریاست ذرائع ابلاغ اور نصاب کو منتخب کرتی ہے۔ خاص طور سے ضیاء الحق نے اس سلسلہ میں خاص اقدامات کئے۔ اس نے "جغرافیائی اور نظریاتی سرحدوں" کا تصور پیش کیا' اور اپنی اور اپنی حکومت کو یہ ذمہ داری دی کہ وہ ملک کے باہر اور ملک کے اندر نظریاتی دشمنوں کا قلع قمع کر کے اس کا دفاع کرے۔ اس نقطہ نظر کی وجہ سے پاکستانی معاشرے کے تمام سیکولر ذہن رکھنے والے اور روشن خیال لوگ نظریہ کے دشمن ہو گئے۔ نہ صرف نظریہ کے بلکہ ملک کے دشمن بھی قرار پائے۔ اس تعلق سے حکومت کی یہ ذمہ داری ٹھہری کہ انہیں قرار واقعی سزا دے۔ حکومت کی جانب سے ان حلقوں کو کئی بار تنبیہہ کی گئی کہ اگر انہوں نے نظریہ پاکستان کی ذرا بھی مخالفت کی' تو وہ سخت سزا کے مستحق ہوں گے۔

نوجوانوں کو نظریہ پاکستان سے متعلق باشعور بنانے کے لئے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے اسلامیات اور مطالعہ پاکستان کو تمام تعلیمی اداروں میں لازمی قرار دے دیا۔ یہاں تک کہ پروفیشنل اداروں میں جیسے کہ میڈیکل یا انجینئرنگ کالجز' وہاں بھی طالب علموں کے لئے ان دو مضامین میں امتحان پاس کرنا ضروری ہو گیا۔ ضیاء حکومت نے ٥

لیول اور A لیول کے پاکستانی طالب علموں کے لئے لندن اور کیمبرج یونیورسٹیوں سے کہہ کر ان مضامین کو لازمی کروایا۔

مطالعہ پاکستان کے مضمون کے ذریعہ سرکاری حلقوں نے اس بات کی شعوری کوشش کی کہ طالب علموں کو اسکول سے لے کر یونیورسٹی تک وہ تاریخ پڑھائی جائے کہ جو سرکاری تاریخ ہے۔ خاص طور سے نظریہ پاکستان کے بارے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا گیا کہ اس کی وجہ سے پاکستان کی اسلامی ریاست کا قیام عمل میں آسکا۔ (23)

عملی طور پر اسلامیات اور مطالعہ پاکستان' یہ دونوں مضامین طالب علموں میں بے انتہا غیر مقبول ہیں۔ کیونکہ ان میں نہ تو کوئی نئی بات ہے اور نہ ہی دلچسپی و علم کے اضافہ کا نیا مواد۔ گھسے پٹے خیالات اور دلائل کے ذریعہ ایک ہی بات کو بار بار دہرایا گیا ہے۔

نظریہ پاکستان کی اس تشہیر اور تبلیغ کے ساتھ ہی' حکومت نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ اسے تنقید سے بچانے اور اس کا تحفظ کرنے کے لئے قانون بنایا جائے۔ پاکستان پینل کوڈ آرٹیکل اے۔ 123 اور کوڈ 1860 کے تحت اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ یہ قانون "پاکستان کی تخلیق اور اس کے اقتدار اعلیٰ کو ختم کرنے سے متعلق ہے۔" 1992ء میں اس میں جو ترامیم کی گئی ان کے تحت اگر کسی بھی تحریری' زبانی' اشاروں و کنایوں کے ذریعہ نظریہ پاکستان کے خلاف کچھ کہا جائے۔ یا اس کے اقتدار اعلیٰ پر حملہ کیا جائے۔ یا تقسیم پاکستان کی مخالفت کی جائے۔ تو اس صورت میں وہ شخص دس سال قید بامشقت اور جرمانہ کی سزا کا مستحق ہو گا۔

نتائج

اپنی شناخت کی تلاش اور اس کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں پاکستان مشکل حالات اور تذبذب کا شکار ہے۔ اگر وہ نظریہ پاکستان سے انکار کرتا ہے تو اس صورت میں

ہندوستان سے علیحدگی کے دلائل اور اسباب رد ہو جاتے ہیں اور تقسیم برصغیر بے معنی ٹھہرتی ہے۔ اگر نظریہ پاکستان' اور قومیت کو مذہب کی بنیاد پر تسلیم کر لیا جائے تو پھر پاکستان کی غیر مسلم اقلیتیں اس قومیت سے خارج ہو کر اپنی اہمیت اور حقوق کھو بیٹھتی ہیں۔

اس پورے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ نظریہ پاکستان کو سول اور ملٹری دونوں حکومتوں نے مضبوط مرکز کے لئے استعمال کیا۔ اور اپنے آپ کو اس کے محافظ کے طور پر پیش کر کے اپنے مفادات کو پورا کیا۔ لیکن اس کے نتیجہ میں چھوٹے صوبے اپنی خود مختاری اور حقوق سے محروم ہو گئے۔ ان کے نزدیک نظریہ پاکستان ایک ایسا ہتھیار اور حربہ ہے کہ جسے استعمال کر کے مرکز ان کی صوبائی شناخت اور کلچرل ورثہ کو ختم کر رہا ہے۔ اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے کچھ پاکستانی اسکالرز نے یہ دلیل دی ہے کہ پاکستان کو اپنی قومیت کی بنیاد مذہب کے بجائے علاقہ پر رکھنی چاہئے۔ اس سلسلہ میں حمزہ علوی نے لکھا ہے کہ "صرف اس طریقہ سے ہم نظریہ پاکستان کے بندھنوں اور پیچیدگیوں سے خود کو آزاد کر سکیں گے' اور اس صورت میں اس کنفیوژن سے نجات پا سکیں گے کہ جو نظریہ اور مذہب کے ملاپ نے پیدا کیا ہے۔ کیونکہ اس نے سوائے تصادم و کش مکش اور بے چینی کے اور کچھ پیدا نہیں کیا ہے۔" (24)

حوالہ جات

1- مہاجر' ایم- او:

Ideology of Pakistan, Radio Pakistan Publication, 1971, p. II

2- آئی- ایچ- قریشی:

Ideology of Pakistan, In: *Ideology of Pakistan* Radio Pakistan Publication, 1971, p. 2.

3- قریشی: ایضاً۔ ص۔ 5

4- جاوید اقبال۔ ایضاً۔ ص۔ 17، 18

5- شریف المجاہد:

Ideology of Pakistan, Lahore, 1976, p. 23

6- منیر:

Report of the Court of Inquiry, Lahore, 1954, p. 202

7- ضمیر نیازی:

Press in Chains, Karachi 1986, p. 34, 35.

8- منظور احمد:

Pakistan, *The Emerging Islamic State*, Lahore, 1866, p. 100

9- ضمیر نیازی۔ ص۔ 36

10- ایضاً۔ ص۔ 36

11- شریف المجاہد:

Jinnah: *Studies in Interpretation*, Karachi, 1981, p. 255-256.

12- رچرڈ سی منڈ:

Making of Pakistan, Karachi, 1966, p. 100, 101.

13- منظور احمد، ص۔ 97

14- ہیرالڈ کراچی، فروری 1999ء

15- ایضاً۔

16- آئی۔ ایچ۔ قریشی:

Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent, Karachi, 1977, p. 95.

17- قریشی، ایضاً، ص- 93

18- ایس- ایم

Muslim Rule in India and ... 1991, p. 338, 342.

19- احمد علی-

The Culture of Pakistan, in: *Pakistan,* by R. Symond, Karachi, 1966, p. 197.

20- احمد علی- ص- 193

21- اعتزاز احسن:

Indus Saga and the Making of Pakistan. OUP Karachi, 1996, p. 8.

22- احسن- ص- 8

23- جی- ایس- سرور

Pakistan Studies, Karachi, 1989, p. 23.

24- حمزہ علوی:

The Territorial basis of Pakistan Nationhood, Lahore 1997, p. 21.

تحریک خلافت: سیاست کو اسلامی بنانے کا عمل

برصغیر ہندوستان کے مسلمان معاشرے میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کرنا' یا باعمل بنانا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ مذہب اور مذہبی علامات کو استعمال کیا جائے' کیونکہ وہ سیاست کو مذہب کے ذریعہ سے سمجھتے ہیں' اور جب مذہب و سیاست آپس میں مل جاتے ہیں تو ان کے جذبات میں جوش آتا ہے۔ اگر اس مفروضہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مسلمان معاشرے میں سیاست کو زندہ' جاندار اور توانا رکھنے کے لیے مذہب کا ہونا ضروری ہے۔ بقول اقبال ''جدا ہو دیں سیاست سے تو بن جاتی ہے چنگیزی''۔ یعنی اقبال کے خیال کے مطابق مذہب سیاست کو کنٹرول کر کے اس کے اخلاقی پہلوؤں کی حفاظت کرتا ہے۔

کیا درحقیقت ایسا ہی ہے؟ یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے۔ کیونکہ تاریخی شواہد اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ جب بھی بادشاہت یا آمریت میں اختیارات سمٹ کر کسی ایک فرد یا جماعت کے ہاتھوں میں آ جاتے ہیں تو اس صورت میں علماء صاحب اقتدار لوگوں کی حمایت میں مذہب کو استعمال کرتے ہیں اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں کہ جب بھی حکمرانوں اور بادشاہوں کو اپنی مرضی کے فتویٰ ضروری ہوئے علماء نے ان کی فرمائش فوری طور پر پوری کر دی' اور مذہب کو ان کی خواہشات کے تحت تبدیل کر دیا۔ اس کی ایک مثال تو موجودہ دور میں موجود ہے کہ جب مصر کے صدر سادات کو اسرائیل کا دورہ کرنا تھا تو جامعہ الازہر کے علماء نے فوراً اس کو جائز قرار دے دیا۔

لہٰذا جب بھی سیاست اور مذہب آپس میں ملتے ہیں تو سیاست' اپنے اختیارات اور طاقت کی وجہ سے مذہب کو اپنا تابع بنا لیتی ہے اور علماء واہل اختیار کے ہاتھوں کھیلتے ہیں۔

اس کے برعکس ان ملکوں میں کہ جہاں جمہوری روایات یا ادارے ہیں' ان معاشروں میں

علماء اپنے مذہبی منصوبوں کی تکمیل کے لیے سیاسی جماعتوں کے ماڈل پر پارٹیاں تشکیل دیتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ انتخاب میں جیت کر وہ سیاست کو اپنے تابع کریں۔ لیکن جب وہ سیاست میں آتے ہیں تو انہیں ایسے مسائل اور نظریات سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ جن سے ان کی واقفیت اور آگہی پوری طرح سے نہیں ہوتی ہے' مثلاً نیشنل ازم' سوشل ازم' سیکولرازم' اور جمہوریت اور یہ کہ ان نئے نظریات اور نظاموں کو کس طرح سے مذہب کی روشنی میں ہم آہنگ کریں۔ لہٰذا اس صورت حال میں کچھ علماء تو قطعی طور پر ان جدید نظریات کو رد کرتے ہیں اور انہیں اسلام کے مخالف گردانتے ہیں۔ کچھ علماء اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ان تصورات کو اسلامی بنا کر ان میں اور اسلامی تعلیمات میں مفاہمت پیدا کریں۔

یہ خیال کرتے ہوئے کہ برصغیر ہندوستان میں صرف اسلام کے ذریعہ ہی مسلمانوں میں سیاسی شعور پیدا کیا جا سکتا ہے' مولانا ابوالکلام آزاد نے 1913ء میں حزب اللہ کے نام سے علماء کی ایک پارٹی کی بنیاد ڈالی۔ تاکہ وہ سیاست میں آئیں اور مسلمانوں کی راہنمائی اپنے ہاتھوں میں لیں۔

ہندوستان میں ابھرنے والی خلافت تحریک کو اس پس منظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے کہ جب یہاں نوآبادیاتی حکومت نے سیاسی مراعات دے کر' سیاسی پارٹیوں اور ان کی سرگرمیوں کی اجازت دے دی تھی۔ علماء جو اب تک مدرسوں اور مکتبوں کی حدود میں بندھے تھے ان کو اس نئی صورت حال میں یہ موقع ملا کہ وہ اپنے مدرسوں اور رہائش گاہوں سے باہر آئیں اور سیاست میں حصہ لیتے ہوئے معاشرے میں سرگرم عمل ہوں۔ یہ پہلا موقع تھا کہ وہ سیاسی طور پر متحرک ہوئے لیکن ایک بار جب انہیں سیاست میں آنے کا موقع مل گیا تو انہوں نے مذہب کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے پورا پورا استعمال کیا۔

(1)

برصغیر ہندوستان میں سلاطین دہلی کے دور حکومت میں (1206-1526) میں کچھ سلاطین نے اپنی حکومت کے استحقاق کے لیے عباسی خلفاء سے روابط قائم کر کے ان سے حکمرانی کی سند خلافت لی۔ لیکن علامتی طور پر سلاطین جمعہ اور عیدین کے خطبوں میں خلیفہ کا نام پڑھواتے

تھے۔ لیکن جب مغل خاندان حکمراں ہوا تو اس نے عثمانی خلفاء کا نام خطبہ میں شامل نہیں کرایا' بلکہ خود کو خلیفہ سمجھتے ہوئے اپنا نام خطبہ میں پڑھوایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مورث اعلیٰ تیمور نے عثمان سلطان یلدرم کو شکست دی تھی' اس لیے وہ ان کے مقابلہ میں خود کو افضل گردانتے تھے۔ ہندوستان میں مغل بادشاہ کی سیاسی حیثیت اس وقت کمزور ہو کر ختم ہو گئی کہ جب یہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کا اقتدار قائم ہو گیا۔ لہٰذا ہندوستان کے اندر بھی اس کی سیاست کو اب تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ اس کی مثال سلطان ٹیپو (1799-1782) کی ہے کہ جس نے اپنی حکومت کے لیے مغل بادشاہ کے بجائے عثمان خلیفہ کے ہاں وفد بھیجا کہ اسے میسور کا جائز حکمراں تسلیم کیا جائے۔ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ ایک طرف تو وہ اپنی مسلمان رعایا میں عثمان خلیفہ کے تعلق سے اظہار وفاداری چاہتا تھا' دوسرے اپنے مخالف مسلمان حکمراں نظام دکن کی برابری کا خواہش مند تھا' کیونکہ نظام خود کو مغلوں کا وارث اور برتر سمجھتا تھا' اور ٹیپو اور اس کے خاندان کو اپنے سے کم تر۔ اگرچہ ٹیپو سلطان نے خلیفہ وقت سے سند تو حاصل کر لی' مگر اس کے ساتھ حکومت برطانیہ کے دباؤ پر خلیفہ نے ٹیپو پر یہ زور ڈالا کہ وہ ان سے جنگ نہ کرے اس سلسلہ میں خلیفہ نے ایک فتویٰ بھی جاری کیا کہ جس میں اہل برطانیہ سے جنگ کی مخالفت کی گئی تھی۔ (1) اس سے بہر حال یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عثمان خلیفہ بھی اس مرحلہ پر اپنی سیاسی طاقت و قوت کھو چکا تھا اور اس کی حیثیت علامتی رہ گئی تھی۔

ایک دوسری مثال سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہندوستان میں عثمانی خلیفہ کی وہ حیثیت نہیں تھی کہ جس میں وہ ہندوستان کے مسلمانوں کا محافظ بن کر ابھرتا۔ مثلاً جب سید احمد شہید (وفات: 1831) نے سکھوں کے خلاف جہاد تحریک شروع کی' اور سرحد کے علاقے میں اسلامی حکومت قائم کی تو انھوں نے امیر المومنین اور خلیفہ ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ (1827) اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ عثمانی خلیفہ سے انکاری تھے' اور اپنی خلافت کے دعویدار تھے۔ اگرچہ ان کی اپنی خلافت بہت کم وقت کے لیے رہی اور اسے برصغیر کی مسلمان اکثریت نے تسلیم نہیں کیا۔

اس کے بعد کے واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت نے عثمان خلیفہ کے دعویٰ کو مقبول عام بنانے میں سرگرمی دکھائی' کیونکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے سیاسی

مقاصد کی تکمیل چاہتے تھے۔ 1857ء کی بغاوت میں انہوں نے خلیفہ سے فتویٰ لیا کہ مسلمانوں کو انگریزوں سے جنگ نہیں کرنی چاہیے اور ان کا وفادار بن کر رہنا چاہیے۔ سلویا جی ہیم (Sylviva G. Haim) نے اپنے مضمون ''خلافت کے خاتمہ اور اس کے بعد'' (The Abolition of the Caliphate and its after) میں کہ جو ٹامس آرنلڈ کی کتاب ''خلافت'' میں شامل ہے' لکھا ہے کہ:

> مسلمانوں کی حکومت کے زوال' انگریزوں کے اقتدار اور خاص طور سے انگلستان کی مسلمان حکومت پر فتح کے بعد جو کہ انیسویں صدی کے وسط میں ہوئی' اس صورت حال نے ہندوستان کے مسلمانوں کو سخت احساس کمتری میں مبتلا کر دیا تھا' وہ اس تلاش میں تھے کہ اپنے لیے ایک ایسی علامت ڈھونڈیں کہ جو طاقت وقوت کا اظہار کرے۔ اس عرصہ میں ابلاغ عامہ کے فروغ کی وجہ سے وہ عثمانی خلیفہ سے باخبر ہوئے جو کہ اس وقت اپنی حمایت میں پروپیگنڈا کر رہا تھا اور اس سلسلہ میں اسے برطانوی حمایت حاصل تھی۔ برطانیہ روس کی مخالفت میں عثمان حکومت کی حمایت کر رہا تھا' اس لیے ہندوستان کی برطانوی حکومت نے کوشش کی کہ یہاں کے آباد مسلمانوں کی وفاداری عثمان خلیفہ سے استوار کریں۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے خلیفہ نے اپنے حق میں پروپیگنڈا کیا' اور خلافت کے اس تصور سے پورا پورا فائدہ اٹھایا کہ جو اہل یورپ کے ذہن میں تھا (کہ خلیفہ روحانی طور پر دنیا کے تمام مسلمانوں کا سربراہ ہے)(2)

اس طرح سے ہندوستان کے مسلمانوں میں یہ خیال جڑ پکڑ گیا کہ عثمانی خلیفہ مسلم دنیا کا سربراہ ہے۔ جب جمال الدین افغانی نے پان اسلام کی تحریک چلائی تو اس وقت خلیفہ سلطان عبدالحمید (1876-1909) نے ان جذبات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کوشش کی کہ مسلم دنیا میں اپنی سیاسی پوزیشن کو مستحکم کرے۔ سرسید احمد خاں نے ہندوستان کے مسلمانوں کے مفادات کو

دیکھتے ہوئے اس خطرے کا اندازہ لگا لیا تھا کہ اگر ان کی سیاسی وفاداریاں ملک کی سرحدوں سے باہر رہیں گی تو وہ حکومت کی نظروں میں مشتبہ ہوں گے' انہوں نے عثمان خلافت کے اس دعویٰ کو رد کیا کہ وہ تمام مسلمانوں کا راہنما ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ انگریزی حکومت کے وفادار رہیں اور اس کو اپنا محافظ سمجھیں۔ 1857ء کے تجربہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو نہ صرف سیاست سے دور رہنا چاہیے۔ بلکہ انگریزی حکومت سے اپنی وفاداری مضبوط کرنی چاہیے۔ تاکہ ان پر جو شک وشبہات ہیں ان کا خاتمہ ہو۔ لہٰذا ان کی دلیل یہ تھی کہ جہاں خلیفہ کا سیاسی اقتدار نہیں ہے' وہاں اسے محافظ اور دین کا دفاع کرنے والا نہیں تسلیم کرنا چاہیے۔ چونکہ ہندوستان کے مسلمان عثمان حکومت کے ماتحت نہیں اور نہ یہاں اس کا اقتدار ہے۔ اس لیے مسلمانوں کے لیے خلیفہ کا وفادار ہونا اور اسے اپنا حکمراں تسلیم کرنا قطعی غیر ضروری ہے۔ (3)

(2)

1857ء ہندوستان اور ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے تباہی اور المیہ کا باعث تھا۔ اس کے فوراً بعد انہوں نے خود کو بے سہارا اور غیر محفوظ پایا' اس صورت حال میں پہلا ردعمل علماء کی جانب سے آیا کہ جنہوں نے غیر ملکی اقتدار اور نو آبادیاتی نظام میں مذہب کے دفاع اور مذہبی شناخت کے بچاؤ کے لیے مدرسہ دیوبند کی 1867ء میں بنیاد ڈالی تاکہ ہندوستانی مسلمانوں کو مذہبی معاملات میں راہنمائی کر سکیں اور جدیدیت کی جو لہر اٹھی ہے' اس سے ان کو بچا سکیں۔ مدرسہ میں جو دارالافتاد قائم کیا گیا اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان تمام سیاسی' معاشی' سماجی اور مذہبی معاملات میں ان سے رجوع کریں۔ یہ مدرسہ بہت جلد روایتی مذہبی تعلیم کا مرکز بن گیا' اور یہاں نہ صرف برصغیر سے بلکہ دوسرے ہمسایہ ملکوں سے بھی طالب علم تعلیم کے حصول کے لیے آنے لگے۔ اس ادارہ کی وجہ سے علماء کو یہ موقع ملا کہ وہ خود کو کمیونٹی کا راہنما اور لیڈر سمجھنے لگیں اس حیثیت میں انہوں نے جدیدیت کا مقابلہ کرتے ہوئے روایات کے تحفظ میں اہم کردار ادا کیا۔

اس کے برعکس سرسید اس نقطہ نظر کے حامی تھے کہ مسلمانوں کی ترقی اور بہبود کے لیے

ضروری ہے کہ وہ جدیدیت کو اختیار کریں اور خود کو فرسودہ روایات سے آزاد کریں' اس مقصد کو ذہن میں رکھتے ہوئے انہوں نے علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی (1877) تاکہ مسلمان جدید تعلیم حاصل کرے' حکومت کی ملازمتوں میں آئیں' اور برطانوی حکومت کے وفادار رہتے ہوئے اپنی کمیونٹی کے لیے باعث فلاح و بہبود ہوں۔ دیوبند اور علی گڑھ دونوں ابتدائی دور میں سیاست سے علیحدہ رہے۔ دونوں اداروں کا مقصد یہ تھا کہ 1857ء کی صورت حال کے بعد مسلمانوں کو دوبارہ سے کس طرح اور کیوں کر متحرک کیا جائے۔ 1906ء میں جب مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا' تو اس میں جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا محدود طبقہ شامل ہوا' تاکہ اس پلیٹ فارم کے ذریعے وہ سیاسی حقوق بھی حاصل کریں اور حکومت کا تعاون بھی۔ اس ابتدائی دور میں مسلم لیگ نے برطانوی حکومت سے اپنی وفاداری کا اعلان کیا' لیکن ان کے نقطہ نظر میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب 1911ء میں برطانوی حکومت نے بنگال کی تقسیم کو ختم کر دیا' اور یہی سال تھا جب ترکی اور اٹلی کی جنگ میں' یورپ نے ترکی کے خلاف رویہ اختیار کیا' اس نے مسلمانوں کی وفاداری کو متزلزل کیا' اور ان میں مزاحمت کے جذبات پیدا ہوئے۔ اس تبدیلی کا اندازہ' برطانوی حکومت کے انٹیلی جنس بیورو کو بھی ہوا۔ چنانچہ اس کے اسسٹنٹ ڈائریکٹر نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ:

> اب تک ہندوستان کے مسلمانوں کو جو یہ خیال تھا کہ برطانوی حکومت ان کے مفادات کی ضامن ہے' شہادتوں سے اور واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خیال ان کے ذہنوں سے زائل ہو رہا ہے۔ ان افواہوں نے بھی ان کی مخالفت کو بڑھا دیا ہے کہ یورپ کی عیسائی طاقتیں اسلام کو تباہ کرنے پر تلی ہوئی ہیں' اور اس مقصد کے لیے برطانیہ عظمیٰ نے اٹلی کے ساتھ معاہدہ کر لیا ہے' تاکہ اس کی ترکی پر حملہ میں مدد کی جائے۔ ان خدشات کو اس وقت اور تقویت ہوئی کہ جب 1911ء میں بنگال کی تقسیم کو ختم کیا گیا۔ اس سے بنگال کے مسلمانوں کو سخت صدمہ ہوا۔ (4)

اس عالمی سیاست کے تناظر میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہمدردیاں ترکی کے ساتھ تھیں'

اس زمانہ میں ابوالکلام آزاد کے الہلال' البلاغ' مولانا محمد علی جوہر کے اردو اخبار ہمدرد اور انگریزی اخبار کامریڈ' اور پنجاب میں ظفر علی خاں کے زمیندار اخبار نے پان اسلام ازم' اور عثمانی خلافت کی ہمدردی اور ترکوں سے تعلق ومحبت کے جذبات کو ابھارنے میں سرگرم حصہ لیا۔ 1912ء میں ڈاکٹر انصاری کی سربراہی میں ایک طبی مشن ترکی گیا تاکہ ترکی افواج کی مدد کرسکے 1913ء میں خدام کعبہ کے نام سے ایک انجمن کی بنیاد ڈالی گئی تاکہ مسلمانوں کی مقدس مقامات کی یورپی اقوام کے حملوں سے بچاؤ کی تحریک چلائی جاسکے۔ پہلی جنگ عظیم کے وقت ہندوستان کے مسلمانوں کی خواہش تھی کہ ترکی اس جنگ میں شریک نہ ہو۔ لیکن جب ترکی اس جنگ میں جرمن کا حلیف بن گیا تو خلیفہ کی جانب سے یہ فتویٰ شائع ہوا کہ یہ اتحادی طاقتوں کے خلاف ایک جہاد ہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمان اس وقت سخت صدمہ کا شکار ہوئے کہ جب جنگ میں ترکی کو شکست ہوئی اور ایسا نظر آیا کہ اتحادی طاقتیں ترکی کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہتی ہیں۔ اس ماحول میں مسلمانوں کے لیے عثمانی خلافت ایک اہم مذہبی علامت ہوگئی۔

صورت حال یہ تھی کہ تقریباً تمام مسلمان ممالک یورپی طاقتوں کے تسلط میں تھے۔ صرف ترکی وہ واحد ملک رہ گیا تھا کہ جو اپنی کمزوری کے باوجود خودمختاری کو برقرار رکھے ہوئے تھا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو اس وقت تک سرحدوں سے پار کسی اور طاقت پر بھروسہ کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی' جب تک کہ مغل حکمراں اقتدار میں تھے' لیکن ان کے زوال نے انہیں عثمان حکومت کی طرف متوجہ کیا اور اس کی شان وشوکت سے انہوں نے اپنی کم مائیگی کو دور کرنے کی کوشش کی اگرچہ سرسید پان اسلام ازم کے مخالف تھے' مگر انہوں نے بھی اس سلسلہ میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ:

> ''ایک وقت تھا کہ بہت ساری مسلمان حکومتیں تھیں' اور ہمیں اس وقت کوئی زیادہ صدمہ نہیں ہوتا تھا کہ جب ان میں سے کوئی ایک ختم ہوجاتی تھی' اب اس کے مقابلہ میں بہت کم مسلمان ریاستیں رہ گئی ہیں' اس لیے اگر کوئی چھوٹی سی ریاست ختم ہو۔ تو ہمیں نقصان کا احساس ہوتا ہے۔ اگر

ترکی کو فتح کرلیا جاتا ہے تو یہ ہمارے لیے المیہ عظیم ہوگا۔ کیونکہ وہ آخری طاقت ہے کہ جو اسلام کے نام پر باقی رہ گئی ہے۔(5)

بلقان کی جنگوں کے دوران ہندوستانی مسلمان جذباتی طور پر اور زیادہ عثمانی خلافت سے قریب ہو گئے اور اس کی بقا و وجود کو برقرار رکھنے کی خواہش اور زیادہ گہری ہوگئی۔ یہ جذبات یہاں تک پہنچے کہ اسلام اور ترکی ان کے لیے لازم و ملزوم ہو گئے۔ اس لیے ترکی کو خطرے کا مطلب ہوا کہ اسلام خطرے میں ہے۔

(3)

پہلی جنگ عظیم کے دوران مسلم لیگ اور کانگرس دونوں کی جانب سے یہ کوششیں ہوئیں کہ ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر کے جو متنازعہ مسائل ہیں ان کا حل ڈھونڈا جائے تا کہ دونوں کمیونٹیز میں باہمی تعاون ہو۔ ان کوششوں کے نتیجہ میں 1916ء کا معاہدہ لکھنؤ عمل میں آیا کہ جس کو کامیاب بنانے میں محمد علی جناح کا پورا پورا تعاون تھا۔ اس وقت مسلم لیگ کی سیاست کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں تھا' لیکن اس کا مطمع نظر یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے سیاسی حقوق حاصل کیے جائیں۔ خلافت کا مسئلہ اس مرحلہ پر اہم نہیں تھا اور نہ ہی یہ ابھی سیاست کا اہم ایشو بنا تھا۔ لیکن جنگ کے خاتمہ پر جب ترکی کو شکست ہوئی اور عربوں نے عثمان امپیریل ازم کے خلاف یورپی طاقتوں کی سرپرستی میں بغاوت کی تو اس صورت حال سے ہندوستان کے مسلمانوں کا متوسط طبقہ پریشان ہوا۔ سیاسی حالات نے اس وقت پلٹا کھایا کہ جب 1918ء میں دہلی میں مسلم لیگ کا اجلاس ہوا۔ جلسہ کے صدر ڈاکٹر انصاری نے اس میں علماء کو بھی شمولیت کی دعوت دی۔ تا کہ ان کی بھی حمایت حاصل کی جا سکے۔ اس دعوت کو علماء نے بڑی خوشی سے قبول کرلیا کیونکہ اس کا مطلب یہ تھا انہیں بھی جدید اور یورپی تعلیم یافتہ لوگوں کے مساوی سمجھا گیا ہے اور سیاسی معاملات میں ان کی رائے کی بھی قدر کی گئی ہے۔ ان جذبات کا اظہار مولوی کفایت اللہ نے ان الفاظ میں کیا:

میرا ہمیشہ سے یہ ایمان رہا ہے کہ مسلمانوں کے لیے مذہب اور سیاست ایک ہی چیز کے دو نام ہیں درحقیقت ان کا مذہب ان کی سیاست اور ان

کی سیاست ان کا مذہب ہے۔ اب تک ان کے ذہن میں یہ تھا کہ انہوں
نے علماء کو مذہب کی ذمہ داری دے دی ہے' جب کہ سیاست کو آل انڈیا
مسلم لیگ کے راہنماؤں اور اس قسم کی دوسری جماعتوں کے حوالہ کر دیا
ہے۔ لیکن جب علماء کو آواز دی گئی وہ خوشی و مسرت اور واضح تعاون کے
ساتھ سیاست میں شامل ہونے کے لیے آ گئے۔(6)

چودھری خلیق الزماں' جو کہ اودھ سے مسلم لیگ کے ایک اہم راہنما تھے' انہوں نے مذہب اور سیاست کے اس اشتراک اور اس سے پیدا ہونے والے خطرات کو پوری طرح سے بھانپ لیا تھا' اس لیے انہوں نے اس موقع پر کہا تھا کہ یا تو ان سے نجات حاصل کر لو' ورنہ یہ تمام ہندوستان کو اپنے نرغہ میں لے لیں گے۔(7) آنے والے واقعات نے ثابت کر دیا کہ درحقیقت وہی ہوا کہ جس کی پیشن گوئی چودھری خلیق الزماں نے کی تھی۔ اس کے بعد سے مسلم سیاست کا سب سے اہم مسئلہ خلافت کا ہو گیا' اور دوسرے اہم مطالبات وہ مسائل پس منظر میں چلے گئے' اس کی وجہ سے سیاست پر مذہب کا غلبہ ہو گیا' جب مذہب نے سیاست کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کی راہنمائی کی باگ ڈور یورپی اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے بجائے اب علماء کے ہاتھوں میں آ گئی۔ علی برادران جنہوں نے کہ اپنی سیاست کا آغاز اعتدال پسند نظریات کے ساتھ کیا تھا' لیکن وقت اور حالات کے ساتھ ان میں تبدیلی آئی اور دونوں حضرات مولانا ہو گئے' ان کا حلیہ بھی روایتی مولویوں کا ہو گیا یعنی داڑھیاں بڑھا لیں' اور جبہ قبہ پہن کر اپنی شکل وصورت مولویوں کی سی کر لی۔

اس پیریڈ کا اہم پہلو یہ ہے کہ سیاست کے تمام عمل میں اب خلاف آل انڈیا خلافت کمیٹی جو کہ 1919ء میں قیام میں آئی تھی' پوری طرح سے حاوی ہو گئی اور مسلم لیگ کی حیثیت گھٹ کر ثانوی ہو گئی۔

جیسے علماء سیاست میں آئے ویسے ہی تحریک کا کردار تبدیل ہو کر رہ گیا۔ سب سے پہلا اثر تو یہ ہوا کہ مذہب کے نام پر مسلمانوں کے جذبات کو ابھارا گیا۔ پر جوش اور جذباتی تقریریں آئے

دن کا سلسلہ ہوگئیں کہ جن میں زبان و بیان کے ذریعہ لوگوں کو ابھارا جاتا تھا۔ اگر اس دور کے اخبارات کا مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ کس طرح بیانات اور تقریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو غیرت دلا کر اور مذہب کے نام پر انہیں متحرک کیا جا رہا تھا۔ مثلاً فرنگی محل کے مولانا عبدالباری اپنی تقریروں میں نہ صرف اپنے مخالفین کو تنبیہ کر رہے تھے بلکہ انہیں ملیامیٹ کرنے اور تہس نہس کرنے کی دھمکیاں بھی دے رہے تھے۔ دہلی میں مسلم لیگ کے ایک اجلاس میں انہوں نے کہا کہ وہ اپنے کہے ہوئے ایک لفظ سے پوری دنیا کو ہلا دیں گے اور قلم کی ایک جنبش سے لوگوں کو تھرا دیں گے۔(8) مسلم لیگ کے امرتسر کے اجلاس میں کہ جس میں علی برادران نے بھی شرکت کی تھی، خوب جذباتی تقاریر ہوئیں، شوکت علی نے پرجوش انداز میں اعلان کیا کہ وہ اپنی جان و مال خانہ کعبہ کی حفاظت میں قربان کر دیں گے۔ اپنی تقریر کے خاتمہ پر انہوں نے سامعین سے سوال کیا کہ کیا وہ برطانیہ کی رعیت رہنا پسند کریں گے یا اس کے مقابلہ میں مسلمان ہونے کو ترجیح دیں گے۔ اگر وہ برطانوی حکومت کے وفادار رہنا پسند کرتے ہیں تو اس صورت میں وہ ان سے تمام تعلقات ختم کر کے شہادت کے متمنی ہونا چاہیں گے۔(9)

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گاندھی جی نے خلافت تحریک کی کیوں حمایت کی؟ کیونکہ یہ اسلامی مسئلہ تھا اور اس کا ہندوستان کی سیاست سے کوئی تعلق بھی نہیں تھا؟ جیسا کہ گیل منو (Gail Minault) نے لکھا ہے کہ مولانا محمد علی، گاندھی کے سیاسی نظریات سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ خاص طور سے اس کے بعد سے کہ جب گاندھی جی نے کلکتہ میں طالب علموں کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ "سیاست کو مذہب سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے۔"(10) یہ سیاسی نظریات گاندھی اور خلافت تحریک کے راہنماؤں کو قریب لے آئے۔ مولانا عبدالباری نے گاندھی جی سے درخواست کی کہ وہ خلافت تحریک میں ان کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ وہ وقت تھا کہ گاندھی جی رولٹ بل اور پنجاب میں ہونے والے مظالم کے خلاف تحریک چلانے کا منصوبہ بنا رہے تھے۔ گاندھی جی کے لیے یہ آسان تھا کہ وہ جناح کے بجائے علی برادران اور علماء کے ساتھ گفت وشنید کریں، کیونکہ ایک تو جناح خلافت تحریک کے حامی نہیں تھے، دوسرے سیاست میں ان کا رویہ

مذہبی نہیں تھا اور وہ جذبات کے بجائے عملی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر بات چیت کرتے تھے۔ لہٰذا علماء اوران کی سیاست میں زمین آسمان کا فرق تھا۔

اس اتحاد کا نتیجہ یہ ہوا کہ خلافت تحریک اور کانگرس نے مشترکہ طور پر عدم تعاون کی تحریک کو مل کر چلایا۔ 1920ء میں علماء نے ایک ''متفقہ فتویٰ'' شائع کر دیا جس میں مسلمانوں سے کہا گیا تھ کہ مذہبی طور پر ان پر فرض نہیں ہے کہ وہ حکومت کے ساتھ تعاون کریں۔ اس کے ابتدائیہ میں کہ گیا تھا کہ اسلام کے دشمنوں کے ساتھ تعلق حرام ہے۔ جو اسلام کے دشمن ہیں خدا نے ان کے ساتھ ہر قسم کے تعاون کو منع کیا ہے۔ چاہے یہ تعاون کھلا ہو یا خفیہ ہو' اس کے عوض معاوضہ ملتا ہو یا اعزازی ہو۔ جو لوگ ان کے ساتھ کسی قسم کے روابط رکھتے ہیں' وہ ظالم ہیں۔ (11)

اس پوری تحریک میں گاندھی جی تحریک کے اہم راہنما بن گئے' علی برادران اور علماء ان کے تعاون کی وجہ سے ان کی شان میں قصیدے گانے لگے۔ لیکن اس تعاون کا جلد ہی اس وقت خاتمہ ہو گیا کہ جب، 1922ء میں چوراچوری کے قریب لوگوں نے ایک ہنگامہ کے بعد پولس چوکی کو آگ لگا دی اور اس میں بند پولس والوں کو زندہ جلا دیا۔ اس واقعہ کے بعد گاندھی جی نے عدم تعاون کی تحریک کے خاتمہ کا اعلان کر دیا۔ خلافت تحریک کو اس وقت سخت دھچکا لگا کہ جب 1924ء میں مصطفیٰ کمال نے خلافت کا خاتمہ کر دیا۔

(4)

خلافت تحریک کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس نے ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاست کو مذہبی بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے جس کی وجہ سے مسلمانوں میں صحیح سیاسی شعور پیدا نہیں ہوا' بجائے اس کے کہ وہ اپنے مسائل کو سیاسی نقطہ نظر سے دیکھتے اور اس کی روشنی میں ان کا حل تلاش کرتے' انہوں نے ہر ایشوع اور مسئلہ کو اب مذہب کی روشنی میں دیکھنا شروع کر دیا' اور اس کے صحیح یا غلط ہونے کا معیار بھی مذہب کو قرار دیا' ایک مرتبہ جب مذہب سپریم اتھارٹی ہو گیا' تو مسلم کمیونٹی کی راہنمائی بھی علماء کے پاس آ گئی۔ اس کا اندازہ خلافت تحریک کے دوران ہونے والے واقعات سے بخوبی ہوتا ہے کہ جب اس قسم کی کوششیں ہوئی کہ شرعی عدالتیں

قائم کی جائیں اور زکوٰۃ کو جمع کرنے کا نظام نافذ کیا جائے۔ اس عمل میں مسلمانوں میں مذہبی شعور تو گہرا ہوا مگر سیاسی شعور و آگہی سے وہ دور ہوتے چلے گئے۔ جب کہ اس کے برعکس کانگرس پارٹی نے سیاسی ایجنڈا کو اپناتے ہوئے اس پر عمل کیا' جس نے اس کے حامیوں میں (جن کی اکثریت ہندوؤں کی تھی) سیاسی پختگی کو پیدا کیا۔

ہندوستان کے مسلمان عثمان خلافت کے سحر میں اس قدر گم ہوئے کہ انہوں نے اس کی تاریخ اور اس کی سامراجیت کے بارے میں بالکل غور نہیں کیا' اور نہ یہ سوال اٹھایا کہ عثمان امپیریل ازم نے عربوں کی آزادی کو ختم کر کے' ان کے ساتھ کیوں ناروا سلوک رکھا ہوا ہے؟ اس لیے جب عربوں نے ترکوں کے خلاف بغاوت کی تھی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ ناقابل فہم تھا کہ عرب اور ترک آپس میں کیوں لڑ سکتے ہیں۔ سیاسی علم اور ناپختگی کی وجہ سے وہ امپیریل ازم اور اس کی وجوہات و اثرات سے بھی ناواقف رہے۔ شہادتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تعلیم یافتہ مسلمان بھی عثمان سلطنت اور اس کی تاریخ سے ناواقف تھے' اور انہیں اس کا اندازہ نہیں تھا کہ عثمان سلطنت کے ادارے اسلام کی تعلیمات پر بنیاد نہیں رکھتے ہیں۔ بلکہ ان کا ڈھانچہ مذہب سے دور سیاسی ضروریات پر ہے۔ انہیں عثمان خلافت سے اس حد تک جذباتی لگاؤ ہو گیا تھا کہ انہوں نے اس کی کمزوریوں اور زوال پذیر ہوتی روایات کے بارے میں تجزیہ کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔

خلافت تحریک کے سلسلہ میں ایک تبصرہ یہ ہے کہ اس نے کچھ حاصل کرنے کے بجائے' ہندوستان کے مسلمانوں کی توانائی کو ضائع کیا' انہوں نے اپنے مسائل کے جن سے ان کا تعلق تھا' انہیں بھلا دیا۔ اور ایک ایسے مسئلہ میں الجھ کر رہ گئے کہ جو ان کے لیے قطعی فائدہ مند نہیں تھا اور نہ جس سے ان کا گہرا تعلق تھا۔ اس وجہ سے جب خلافت کے ادارے کا خاتمہ ہوا' تو اس سے انہیں سخت صدمہ ہوا' اور ان کی سمجھ میں نہیں آیا کہ اب وہ کیا کریں؟ اس سلسلہ میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ خلافت تحریک درحقیقت خلافت کے ادارے کے تحفظ یا اس کے بچاؤ کے لیے نہیں تھی۔ بلکہ یہ حکومت برطانیہ کے خلاف احتجاج تھا' خلافت کو بطور علامت استعمال کیا گیا تاکہ اس کے ذریعہ

سے ہندوستان کے مسلمانوں کو متحرک اور فعال بنایا جائے اور انہیں سیاست میں لایا جائے۔ مشیر الحق نے اس سلسلہ میں ابوالکلام آزاد کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''آزاد کے ذہن میں ایک تعین شدہ سیاسی پروگرام تھا' وہ اس کے ذریعہ علماء کو سیاست کے میدان میں لانا چاہتے تھے مزید وہ مسلمانوں کو مذہب کے نام پر ابھار کر سیاسی طور پر برطانوی حکومت کے خلاف جدوجہد کے لیے تیار کرنا چاہتے تھے۔''(12)

گیل منو نے خلافت کی تاریخ کے آخر میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس تحریک کی وجہ سے مسلمان معاشرہ کا ہر طبقہ متحرک ہو گیا۔ ان میں مزدور' عورتیں اور عام لوگ شامل تھے' یہ سب لوگ ہر قسم کی سیاسی سرگرمیوں میں جلسے' مظاہرے' بائیکاٹ اور ہڑتال میں شامل ہو گئے۔ اس طرح خلافت اور عدم تعاون نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو آپس میں ملانے میں مدد کی۔(13)

اگر ان تبصروں کا تجزیہ کیا جائے تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہندو مسلم اتحاد وقتی ثابت ہوا' کیونکہ اس کی بنیاد جذبات پر تھی۔ عملی سیاست اور پختگی پر نہ تھی۔ عدم تعاون کی تحریک کے خاتمہ پر گاندھی جی کو ان ہی علماء نے تنقید کا نشانہ بنایا کہ جو اس سے پہلے ان کی تعریف میں مصروف تھے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ گاندھی جی نے اپنی عدم تشدد کی پالیسی کو مقبول بنانے میں مسلمان راہنماؤں سے مدد لی' مگر جب ان کا مقصد پورا ہو گیا تو انہوں نے انہیں تنہا اور بے یارو مددگار چھوڑ دیا۔ درحقیقت خلافت اور عدم تعاون دونوں نظریات ایک دوسرے سے متضاد تھے' اور یہ ممکن ہی نہ تھا کہ ان دونوں کو آپس میں ملایا جاسکے۔ قومی نقطہ نظر رکھنے والے مورخ جو کہ خلافت اور عدم تعاون کے اشتراک کی تعریف کرتے ہیں اور اسے برطانوی حکومت کے خلاف اہم تحریک قرار دیتے ہیں وہ اس اہم نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اس نے سیاست اور مذہب کو اس میں ملا کر سیاست کی بالادستی کو توڑا اور سیاست و مذہب کے اشتراک نے آگے چل کر مذہبی شناختوں کو ابھارا۔ اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں جو مضر اثرات نکلے ان کا اندازہ دو واقعات سے بخوبی ہوتا ہے۔ مثلاً مولانا آزاد اور مولانا عبدالباری نے ایک فتوی کے ذریعہ ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا اور مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا کہ ان کا مذہبی فرض یہ ہے کہ وہ ہندوستان سے ہجرت کر جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ

خاص طور سے سندھ اور پنجاب کے عام مسلمانوں نے اپنے گھر' زمینیں اور جائیداد کو فروخت کیا اور افغانستان کی طرف ہجرت کی کہ جو ان کے نزدیک دارالسلام تھا۔ افغانستان کے امیر نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ جو اس کے ملک میں آئیں گے وہ انہیں زمین اور رہائش فراہم کرے گا۔ جب مہاجرین کے قافلے افغانستان پہنچے تو انہیں اندازہ ہوا کہ وہاں ان کے لیے کچھ نہیں ہے' لہٰذا یہ مہاجرین بے سروسامان حالت مین واپس آئے اور یہاں آ کر دوبارہ سے ان مسائل کا سامنا کیا کہ جن سے گھبرا کر وہ بھاگے تھے۔ اس پورے عمل میں کئی سولوگ دوران سفر موت سے ہم کنار ہوئے اور جو واپس آئے انہیں نہ گھر ملا اور نہ جائیداد۔ جن مولوی صاحبان نے یہ فتوی جاری کیا تھا' وہ خود ہندوستان ہی میں رہے اور اپنے فتوی پر عمل نہیں کیا۔ مالدار اور صاحب حیثیت لوگوں نے بھی ہجرت نہیں کی' اس لیے ان عام لوگوں کی قربانیوں اور تکالیف کا ان پر کوئی اثر نہیں ہوا' اور یہ بھی تاریخ کے اس عمل میں ضائع ہوئیں۔

سیاست و مذہب کے اشتراک اور جذبات کی اس فضا میں دوسرا اہم واقعہ موپلہ کسانوں کی بغاوت ہے کہ جنہوں نے اپنے ہندو زمینداروں کے خلاف آواز اٹھائی۔ موپلہ اس سے پہلے بھی اپنے معاشی استحصال کے نتیجہ میں بغاوتیں کر چکے تھے۔ اس موقع پر انہوں نے خلافت کی مذہبی علامت کو استعمال کرتے ہوئے اپنی معاشی بدحالی کو بہتر بنانے کے لیے تحریک چلائی' لیکن ان کی بغاوت کو سختی سے کچل دیا گیا اور ان کی ہمدردی میں کسی نے پرزور آواز نہیں اٹھائی' اور نہ ہی ان تکالیف کو دور کرنے کی کوشش ہوئی۔

خلافت تحریک کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اس نے مذہب کے نام پر لوگوں سے چندہ کی اپیل کی زیادہ چندہ دینے والوں میں اکثریت بمبئی کے مسلمان سیٹھ تھے کہ جنہوں نے اس تحریک میں عملی طور پر حصہ لیا۔ ان کے علاوہ عام لوگوں نے بھی دل کھول کر چندہ دیا۔ جب بھی عوامی جلسے و جلوسوں میں اس کی اپیل کی جاتی تھی تو اس کا ردعمل مثبت ہی ہوا کرتا تھا۔ اس وجہ سے تحریک کے راہنما مسلسل دورے کرتے تھے تاکہ وہ مسلمانوں کو خلافت کے لیے سرگرم عمل کر کے ان سے چندہ وصول کریں۔ مسرت حسین زبیری نے ایک ایسے جلسہ کا ذکر کیا ہے کہ جو ان کے شہر مارہرہ میں ہوا

تھا۔ وہ میرے ذہن میں اب تک مولانا حامد اوران کے بھائی ماجد بدایونی کی خطابت کی خوشگوار یادیں باقی ہیں۔ یہ جذباتی ماحول خلافت تحریک کے خزانہ کے لیے بہت اچھا ثابت ہوا۔ خواتین جو کہ پردے پیچھے تھیں انہوں نے اپنے وہ تمام زیورات جو وہ اس وقت پہنے ہوئے تھیں' وہ اتار کر بطور چندہ دے دیئے ہم نو جوانوں نے انہیں جمع کر کے مولویوں کے حوالہ کر دیا۔" (14) لیکن اس چندہ کا استعمال کیا ہوا؟ اس کی خبر لوگوں کو اس وقت ملی کہ جب اکاؤنٹ کی جانچ پڑتال ہوئی اور پتہ چلا کہ اس میں بری طرح سے غبن ہوا ہے اور خرچہ میں بھی بے ضابطگیاں ہیں۔ اس نے نہ صرف خلافت تحریک کے راہنماؤں کی دیانت داری کو داغدار کیا' بلکہ پوری تحریک اخلاقی طور پر متاثر ہوئی۔

خلافت تحریک کا اگر ہندوستان کے پس منظر میں تجزیہ کیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ہندوستان میں مسلمانوں کے متوسط طبقہ اور اس کی شناخت سے جڑی ہوئی تھی' شناخت کی تلاش میں انہوں نے مذہب کا سہارا لیا اور خلافت ان کے لیے ایک ایسی علامت بن گئی کہ جس نے انہیں سیاسی طور پر متحرک ہونے میں مدد دی۔ مگر عام مسلمان جن میں کاشتکار' کسان' دستکار اور مزدور شامل تھے' وہ اس تحریک سے دور رہے۔ لیکن تعلیم یافتہ مسلمان طبقہ جو اس تحریک میں فعال تھا' اس کے لیے اب مذہب اور سیاست ایک ہی چیز ہوگئی۔ اس وقت بھی کہ جب علماء کا اثر ورسوخ اس تحریک کے خاتمہ پر زوال پذیر ہوا تو لبرل اور سیکولر مسلمان راہنماؤں نے بھی مذہب اور اس کی علامت کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ اس پورے عمل میں ایک ایسی زبان وجود میں آئی کہ جس میں مذہبی اصطلات اور محاوروں کا سیاسی طور پر استعمال ہونا شروع ہوگیا۔

یہاں پر ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کیا برطانوی حکومت نے خفیہ طور پر اس تحریک کی حمایت کی تھی؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ 1920ء میں سیورے کے معاہدے کے بعد اتحادیوں کو ایک ایسے خلیفہ کی ضرورت تھی کہ جو سیاسی طور پر کمزور ہو اور ان پر انحصار کرتا ہو تا کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنے مقاصد پورے کریں' کیونکہ اس کے مقابلہ میں مصطفیٰ کمال کی شخصیت تھی کہ جو اتحادیوں کے منصوبے کے خلاف تھا اور کسی بھی صورت میں معاہدے کی شرائط تسلیم کرنے پر

تیار نہیں تھا۔ اس مرحلہ پر جب مسلمانوں کی جانب سے آغا خاں اور امیر علی کی راہنمائی میں ایک وفد ترکی گیا تا کہ خلافت کو قائم رہنے کی اپیل کرے، تو اس نے بھی ترکوں میں شک وشبہات کو پیدا کیا، جیسا کہ اسمتھ نے لکھا ہے کہ: ''ترکی کا غازی امیر علی اور ہز ہائنس آغا خاں جیسے لوگوں کو دیکھ کر سخت غصہ میں آیا جو کہ اس کے ترکی خلافت اور اسلامی دستور پر بات کرنے آئے تھے۔ اس نے طنز واستہزا کے ساتھ ان کے دوستانہ اور گہرے تعلقات کا ذکر کیا کہ جو ان دونوں حضرات کے برطانوی امپیریل ازم سے تھے۔'' (15) لیکن یہ کہنا کہ تحریک خلافت برطانوی سازش کا ایک حصہ تھا شہادتوں کی کمی کی وجہ سے ثابت کرنا مشکل ہے۔

ایک مرتبہ جب خلافت کا ادارہ ختم ہو گیا، تو اس کے حصول کے لیے یا اس کے احیاء کے لیے مختلف مسلمان حکمرانوں نے کوشش کی، لیکن ان کی کوششوں اور خواہشات کے باوجود اس کا دوبارہ قیام نہیں ہو سکا۔ لیکن خلافت اور اس کے متعلق روایات جو کہ تاریخ کا ایک حصہ ہیں ان کی رومانویت آج بھی مسلمانوں کے ذہن میں باقی ہے، اس یقین کے ساتھ کہ یہی ایک ایسا نظام ہے کہ جس کے ذریعہ تمام سیاسی و معاشی مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا آج بھی ہم اس سیاسی تبدیلی اور اس کے نتیجہ میں ہونے والے اثرات کو برصغیر ہندوستان میں مسلمان معاشرے میں دیکھ سکتے ہیں کہ جو بنیادی پرستی اور مذہبی انتہا پسندی کے زیر اثر اپنی تمام توانائیوں کو ضائع کر رہے ہیں۔ آج بھی مذہب اور ریاست کے اشتراک کے ذریعہ معاشرے کو پسماندگی کی طرف لے جایا جا رہا ہے۔ سیاسی زبان جو کہ مذہبی علامات سے بھری ہوئی ہے وہ سیاسی شعور کے بجائے مذہبی جنونیت کو پیدا کر رہی ہے۔

References

1. Qureshi, I.H.: Tipu Sultan's Embassy to Constantinople, 1787. In: *Haider Ali and Tipu Sultan*. Ed. by Irfan Habib, Tulika Delhi, 1999, pp. 69-78.
2. Haim, S. G: The Abolition of the Caliphate and its aftermath, In: *The caliphate* by T.W. Arnold, OUP Karachi, 1966, pp. 137-8.

3. Sir Sayyid: *Maqalat*, vol. I, Majlis Tarraqi Adab Lahore, 1966, p. 157.
4. Bamford, P.C: *Histories of Khilafat and Non-cooperation Movements*. K.K.Books Delhi, Reprinted 1985, p. 110
5. Nanda, B.R: *Candhi: Pan-Islamism, Imperialism, and Nationalism in India*. OUP Delhi, 1989, p. 108
6. Ibid., p. 207.
7. Ibid., p. 207
8. Bamford, pp. 133-4.
9. Ibid., p. 140.
10. Minault, G: *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization I in India,* OUP Delhi, 1982, p. 56.
11. Bamford, p. 252.
12. Haq, M.U.: *Muslim Politics in Modern India*. Book Traders Lahore 9n.d.) p. 100.
13. Minault, pp. 210-11.
14. Zuberi, M. H: *Voyage through History*, vol.i Hamdard Foundation Karachi, 1987, p. 60.
15. Smith, W.C: *Modern Islam in India*. Reprinted, Lahore, 1947, p. 348.

شہر: تاریخ' سیاست' ثقافت اور معیشت

شہر تہذیب کو پیدا کرتے ہیں' اس کی نشوونما کرتے ہیں' اسے کمال و عروج تک پہنچاتے ہیں' اور پھر اس کے زوال کے ساتھ ہی خود بھی زوال پذیر ہو کر تاریخ کا ایک حصہ بن جاتے ہیں۔ اس لیے تاریخ میں ایسے شہروں کا ذکر ہے کہ جن کے کھنڈرات ان کے ماضی کی شان و شوکت بیان کرتے نظر آتے ہیں' اور ان کے ویرانوں میں ماضی کے سایہ حرکت کرنے اور ماحول کو پراسرار بناتے ہوئے' تخیلات کو کہیں سے کہیں پہنچاتے ہیں' لیکن تمام شہر اپنی تہذیبوں کے ساتھ گمنامی میں نہیں چلے جاتے ہیں' ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جو تہذیبوں کے عروج و زوال' اور سیاسی خاندان حکمرانوں کے نشیب و فراز کو جھیل لیتے ہیں' اور ہر تبدیلی کے ساتھ خود کو تبدیل کر لیتے ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ میں اس کی مثال دہلی کی ہے کہ جس نے اندر پرست سے اپنا تاریخی سفر شروع کیا تھا' اور سیاسی اتار چڑھاؤ میں ناموں کی تبدیلی ہوتی رہی' مگر اس نے اپنے وجود کو برقرار رکھا۔ کبھی یہ مہرولی کہلایا' تو کبھی غیاث پور' کبھی کیلوکھڑی' کبھی سری' مبارک پور' تغلق آباد' فیروز آباد' خضر آباد' سلیم گڑھ' شاہجہاں آباد' اور آخر میں نیو دہلی۔ ایک شہر نے صدیوں کے صدمات سہے' اور اپنے وجود کو برقرار رکھا' اس کی گواہی اس کی تاریخی عمارتیں' اور کھنڈرات دیتے ہیں' مگر جہاں ایک طرف پرانے شہروں کے ویرانے ہیں' وہیں دوسری طرف زندگی کی چہل پہل اور رونقیں ہیں۔

تاریخ میں شہر اور دیہات ہمیشہ سے ہی باہم متصادم رہے ہیں' اس کی وجہ یہ ہے کہ شہر دیہات کی پیداوار کو ہتھیا کر اسے بے بس اور مجبور بنا دیتے ہیں۔ شہروں میں

حکمراں' امراء' تجار' ساہوکار' اور دست کار و ہنرمند ہوتے ہیں۔ ان کی سرگرمیاں تہذیب و کلچر میں اضافے کرتی ہیں۔ یہیں پر ہی سیاسی سازشیں پروان چڑھتی ہیں' حکمران آتے جاتے رہتے ہیں' شہر واقعات کا مرکز بنتے اور ان کی شہرت کا باعث ہوتے ہیں' اسی وجہ سے جرمن مورخ اوس والڈ اشپینگلر (Oswald Spengler) نے اپنی کتاب "زوال مغرب" میں لکھا ہے کہ دنیا کی تاریخ دراصل شہروں کی تاریخ ہے۔ جب بھی کوئی تہذیب ترقی کرتی ہوئی اپنے کمال کو پہنچتی ہے تو اس کے شہر تہذیب و ثقافت اور سیاسی سرگرمیوں کا مرکز بن جاتے ہیں۔ خصوصیت سے کیپٹل یا مرکزی شہر جہاں سیاست' مذہب' فن' آرٹ اور سائنس تخلیقی توزن کے ساتھ ابھرتی ہے۔ اس عمل میں سب سے بڑا معجزہ ایک شہر کی روح کی پیدائش ہوتا ہے۔ شہر اور گاؤں میں جو چیز تفریق کرتی ہے وہ ان کا سائز نہیں ہے' بلکہ روح کی موجودگی ہے۔ (1)

شہر اور دیہات کے اس تصادم اور کش مکش کو مذہب اپنے نقطہ نظر سے بیان کرتا ہے۔ مذہبی لوگوں کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ شہر کی زندگی اخلاقی طور پر گناہ آلود اور برائیوں سے بھری ہوتی ہے' کیونکہ یہاں پر بدعنوان حکمران اور امراء ہوتے ہیں کہ جو سازشوں میں ملوث قتل و غارت گری میں مشغول نظر آتے ہیں' یہاں کے تاجر اور دوکاندار بے ایمانی میں مصروف لوگوں کو لوٹتے ہیں' یہاں کی طوائفیں معصوم لوگوں کو اپنی دلکشی سے لبھا کر انہیں گناہ کی دعوت دیتی ہیں' اس لیے شہری فضا میں ہر طرف گناہ' بدعنوانی' سازش' لالچ و خودغرضی چھائی ہوئی ہے۔ اس کے مقابلہ میں دیہات کی فضا کھلی' صاف ستھری' سادہ اور معصوم ہے۔ اس وجہ سے مذہبی راہنما' پادری' راہب' سادھو' سنت' درویش اور صوفی شہروں سے دور صحراؤں' جنگلوں' بیابانوں' اور پہاڑوں میں جا کر خاموشی اور تنہائی کی فضا میں روحانی ریاضتیں کرنے اور عبادات میں مشغول رہتے تھے۔

لیکن شہر ثقافت اور سماجی سرگرمیوں کے نتیجہ میں جو دلکشی' حسن' اور جاذبیت

پیدا کرتا ہے' اس کی وجہ سے گاؤں اور دیہات کے لوگ کھنچ کھنچ کر اس کی جانب آتے ہیں اور خود کو شہر کی زندگی میں ڈبو دیتے ہیں۔ ان نوواردوں کو اشپینگلر "ذی ہوش خانہ بدوش" کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ:

> بڑے شہروں نے قصبوں اور گاؤں کے بہترین خون کو چوس لیا ہے۔ اس کے باوجود اس کی پیاس برابر بڑھ رہی ہے اور یہ برابر تازہ' شگفتہ اور سادہ انسانوں کے سمندر کو ہڑپ کر رہے ہیں۔ تاریخ کے آخری شاندار دور میں جب شہر کی خوبصورت اور گناہ آلود زندگی اپنے شکار کو پکڑ لیتی ہے تو پھر اسے آزاد نہیں ہونے دیتی ہے۔ قدیم زمانے میں لوگ اپنے آپ کو زمین سے آزاد کر لیتے تھے اور پھر آزادانہ گھومتے تھے۔ لیکن یہ ذی ہوش خانہ بدوش شہر کی زنجیروں میں جکڑے' مجبور ہیں۔ ان کے دل میں مجبوری اور لاچاری کے باوجود شہر کی محبت شدید سے شدید تر ہوتی جاتی ہے۔ ہر بڑا شہر اپنی خصوصیت کے لحاظ سے اس کا گھر بن جاتا ہے۔ لیکن قریبی گاؤں کی زندگی اس کے لیے اجنبی ہو جاتی ہے۔ وہ شہر کے فٹ پاتھ پر دم توڑ دیتا ہے' لیکن اپنی زمین پر واپس نہیں جاتا ہے۔ (2)

شہر زرعی معاشرے کی قدروں اور روایات کو بدلتا ہے۔ سب سے بڑی تبدیلی جو شہر لے کر آیا وہ پیسہ کی قدروقیمت ہے۔ شہری معیشت میں پیسہ طاقت بن جاتا ہے۔ زمین اپنی قیمت کھو دیتی ہے۔ اس طرح شہر گاؤں پر فتح پا لیتا ہے۔ پیسہ زمین پر فوقیت حاصل کر لیتا ہے۔

(2)

شہر اپنی خصوصیت اور اہمیت کے لحاظ سے سیاسی' تجارتی' اور مذہبی ہوتے ہیں۔

کبھی کسی ایک شہر میں یہ تمام خصوصیات اکٹھی ہو جاتی ہیں' تو اس لحاظ سے اس کی شہرت اور اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ کبھی شہروں کو خاص سیاسی اور روحانی مقاصد کے تحت بھی آباد کیا جاتا ہے۔ ہندوستان میں اس کی مثال فتح پور سیکری کی ہے جسے اکبر نے شیخ سلیم چشتی کی عقیدت میں ان کی رہائش کے قریب آباد کیا۔ اکبر نے جو عمارتیں تعمیر کرائیں ان میں اس کی فکر' اور سیاسی و روحانی سوچ پوری طرح سے ظاہر ہوتی ہے۔ یہیں پر اس نے "عبادت خانہ" تعمیر کر دیا تھا جہاں ہر مذہب و عقیدے کے لوگوں سے وہ مذہبی معاملات پر بحث و مباحثہ کیا کرتا تھا۔ لیکن جب اکبر نے مرزا حکیم کی بغاوت کے خاتمہ کے لیے پنجاب اور کابل کا رخ کیا تو پھر دوبارہ اس شہر میں نہیں آیا۔ پانی کی سپلائی کی وجہ سے یہ شہر قائم نہ رہ سکا' اور جب شاہی سرپرستی بھی نہیں رہی تو یہ جلد ہی اجڑ کر ویران ہو گیا۔ اس کی خوبصورت و دلکش عمارتیں' آج بھی اکبر کے شب و روز کی یادیں لیے' اس ویرانہ میں خاموشی سے کھڑی' ایک طویل داستان سنا رہی ہیں۔

جن شہروں کی سیاسی اہمیت ہوتی ہے یا جو ریاستی انتظامیہ کے مرکز ہوتے ہیں' ایسے شہر تو انقلابات کے نتیجہ میں اپنی اہمیت کھو بیٹھتے ہیں۔ مگر جو شہر روحانی طور پر ممتاز ہو جاتے ہیں' وہ خصوصیت کو برقرار رکھتے ہیں۔ ان کی یہ حیثیت کسی بزرگ کے مزار' خانقاہ' اور درگاہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ زائرین کی آمد کی وجہ سے شہر میں کاروبار اور تجارت جاری رہتی ہے۔ شہر کی روحانی خصوصیات لوگوں کو متاثر کیے رہتی ہیں۔ اس کی ایک مثال بیت المقدس یا یروشلم کا شہر ہے۔ یہودیوں کے لیے یہ پیغمبروں کا شہر ہے' عیسائی روایات میں یہ شہر اپنی تعمیر سے پہلے ہی آسمان میں تخلیق ہو چکا تھا' لہذا یہ آسمان سے اترا ہوا مقدس شہر ہے۔ کائنات کی تخلیق کی ابتداء یہاں سے ہی ہوئی تھی۔

یہ خیال کہ کوئی ایک خاص شہر دنیا کا مرکز ہے' بہت سی قدیم تہذیبوں میں تھا۔ مثلاً میسوپوٹامیہ والے بابل کو اور اہل ہندوستان قنوج کو دنیا کا مرکز مانتے تھے۔

ہندوستان اور پاکستان میں آج بھی ایسے شہروں کی بڑی تعداد ہے کہ جہاں کسی پیر'

صوفی' اور پہنچے ہوئے بزرگ کا مزار یا مقبرہ ہے۔ ایسے شہروں کو احتراماً "شریف" کے نام سے پکارا جاتا ہے جیسے اجمیر شریف' پاک پتن شریف وغیرہ۔ ماننے والوں کا عقیدہ ہے کہ ان شہروں کی فضا میں روحانی برکت ہے اور جو ان کی زیارت کرتے ہیں' ان کی دعائیں قبول ہوتی ہیں۔

تاریخ کے مطالعہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حکومتوں کی تبدیلیوں اور سیاسی انقلابات سے شہر متاثر ہوتے تھے یا یہ تبدیلیاں اور تغیرات ان شہروں کی ساخت اور ہیئت میں تبدیلی لاتے تھے۔ مثلاً جب عربوں نے شام و عراق کو فتح کیا اور ان کے بازنطینی شہروں پر قبضہ کیا تو اول اول انہوں نے دمشق کو اپنا کیپٹل بنایا' مگر اس شہر کے عیسائی کردار کو اس طرح سے بدلا کہ اس کے سب سے بڑے چرچ کو مسجد میں بدل ڈالا۔ بیت المقدس کی فتح کے بعد مسجد اقصیٰ کی تعمیر نے اس شہر کو مسلمانوں کے لیے مقدس بنا دیا۔ یہی صورت حال مصر میں اسکندریہ کے شہر کی ہوئی' اور جب ترکوں نے قسطنطنیہ فتح کیا تو اس کے چرچ ایا صوفیا کو مسجد بنا کر اسے اسلامی رنگ دے دیا اور شہر کا نام بھی تبدیل کر دیا۔

جب عباسی برسر اقتدار آئے تو فتوحات اور آمدنی نے انہیں اس پر مجبور کیا کہ وہ اپنے سیاسی اقتدار اور عظمت کا اظہار نئے شہر کی تعمیر میں کریں۔ اسی وجہ سے جب بغداد شہر کی تعمیر ہوئی تو اسے چوکور شکل میں آباد کیا گیا جو دنیا کے چاروں کونوں پر ان کے تسلط کو ظاہر کرتا تھا۔ لیکن جب بغداد کے شہری آخری دور میں عباسیوں کے خلاف ہوئے تو انہوں نے بغداد کے قریب ایک شہر سامرہ آباد کیا تاکہ حکمراں وہاں عوام سے دور آرام و سکون سے رہ سکیں (اسلام آباد کی تعمیر بھی عوام سے دوری کا اظہار ہے) جب 1258ء میں منگولوں نے بغداد کو تباہ و برباد کیا' اور شام و عراق دوسرے شہر بھی ان کی لوٹ مار سے ویران ہوئے' تو اس کے نتیجہ میں فاطمیوں کا آباد کیا ہوا شہر القاہرہ شہرت و اہمیت میں ابھرا۔

(3)

مسلمان جن پرانے شہروں میں آباد ہوئے' یا نئے شہر بنائے۔ ان شہروں میں تین عمارتیں اہم ہوا کرتی تھیں: جامع مسجد' قلعہ یا شاہی محل' اور خانقاہ یا درگاہ۔ جامع مسجد نہ صرف مذہب کی علامت ہوتی تھی' بلکہ یہ علماء کے اثر اور طاقت کو ظاہر کرتی تھی' جو شریعت کے نفاذ کے لیے برابر سرگرم رہتے تھے۔ جامع مسجد شہر کے مرکز میں ہوتی تھی۔ اس کے اردگرد بازار ہوا کرتا تھا۔ دکانوں میں خاص طور سے کتابوں' جلد بنانے والوں' کاتبوں اور کاغذ تیار کرنے والوں کی دکانیں ہوتی تھیں۔ مسجد میں یا مسجد سے ملحقہ مدرسہ ہوتا تھا۔ اس وجہ سے یہ علاقہ شہر کا پر رونق حصہ ہوا کرتا تھا۔ حکمراں کی رہائش قلعہ یا شاہی محل' شہر کے ایک طرف ٹیلہ یا ابھرے ہوئے حصہ میں ہوتا تھا' جو اس کی سیاسی طاقت اور اقتدار کو ظاہر کرتا تھا۔ اس کی رہائش ایک چھوٹا سا شہر ہوتی تھی' جہاں اس کا حرم' انتظامیہ کے دفاتر' اسلحہ خانہ' اور کارخانہ جات ہوا کرتے تھے۔ درگاہ یا خانقاہ' جو شہر کے علیحدہ حصہ میں ہوتی تھی وہ روحانی طاقت کا مظہر ہوتی تھی۔ لہٰذا یہ تینوں عمارتیں مذہبی' سیاسی' اور روحانی طاقتوں کی علامتیں تھیں۔

شہری حفاظت کے لیے اس کے اردگرد فصیلیں ہوا کرتی تھیں۔ آنے جانے کے لیے کئی دروازے ہوتے تھے جو رات کو بند کر دیئے جاتے تھے۔ فصیلوں پر برج ہوتے تھے کہ جہاں سے شہر کی نگرانی کی جاتی تھی۔ شہر کو کئی حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ یہ محلہ یا تو پیشہ کے لحاظ سے ہوتے تھے' یا پھر قبیلہ اور برادری کی بنیاد پر۔ ان محلوں کی حفاظت کے لیے بھی دروازے ہوتے تھے جو رات کو مقررہ وقت پر بند کر دیئے جاتے تھے۔

شہر کی فصیلوں کے قریب یا شہر سے باہر غریب لوگوں کی آبادیاں ہوتی تھیں۔ ان کی حفاظت کے لیے کوئی فصیل یا دروازہ نہیں ہوتا تھا۔ یہاں پر ہی سرائے ہوتے تھے

کہ جہاں دوسرے شہروں اور ملکوں سے آنے والے قافلے ٹھہرا کرتے تھے۔ اسی علاقہ میں قریبی گاؤں اور دیہات کے لوگ سبزیاں' پھل' مویشی اور اپنا دوسرا سامان فروخت کے لیے لاتے تھے۔ شہر سے باہر ہی قبرستان ہوتے تھے کہ جہاں لوگ آپس میں میل ملاپ اور ملاقات کے لیے جمع ہوتے تھے۔ (3)

اسلامی عہد میں شہر آپس میں جڑے ہوئے اور ملے ہوئے تھے۔ شہروں کے درمیان شاہراہوں اور راستوں پر تاجروں کے قافلے اونٹوں اور خچروں پر سامان تجارت لادے ہوئے گزرتے تھے۔ اس سامان میں مسالے' قیمتی دھاتیں' کپڑا' سلک اور شہروں اور ملکوں کی خاص خاص مصنوعات ہوا کرتی تھیں۔ یہ تاجر صرف سامان تجارت ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں لے جاتے تھے' بلکہ ان کے ذریعہ ایک ملک یا شہر کی خبریں دوسری جگہ جاتی تھیں۔ یہ سیاسی تبدیلیوں' جنگوں کی خبروں اور نئے نظریات و خیالات کو بھی لوگوں تک پہنچاتے تھے۔ ان ہی کی وجہ سے ملکوں اور شہروں میں ثقافتی روابط ہوتے تھے۔

اسلامی شہروں کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ ان میں علم و ادب کے مراکز قائم ہو گئے تھے' جن کی وجہ سے طالب علم اور اسکالرز علم کی جستجو میں ان کا رخ کرتے تھے۔ علم کے ساتھ ساتھ وہ لوگ کہ جو روحانی فیض چاہتے تھے وہ بھی ان شہروں کا سفر کرتے تھے کہ جہاں کوئی درویش یا صوفی رہائش پذیر ہوتے تھے۔ ان شہروں کے آپس کے روابط کا اندازہ ان سفرناموں سے ہوتا ہے کہ سیاحوں نے لکھے۔ ان میں خاص طور سے ابن بطوطہ قابل ذکر ہے' جس نے چودھویں صدی میں اپنے شہر طنجہ سے سفر شروع کیا' اور حجاز' شام' عراق' ایران ہوتا ہوا ہندوستان آیا' اور پھر چین کے شہروں میں گھومتا ہوا واپس گیا۔ وہ جہاں بھی گیا' اسے اپنے اور غیر ملکی علماء اور ادباء کے درمیان کوئی زیادہ فرق نہیں پایا' یہ سب ایک مذہبی اور ثقافتی رشتہ میں جڑے ہوئے تھے۔

(4)

برصغیر ہندوستان کی تاریخ میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب عربوں نے سندھ کو فتح کیا۔ اس وقت سندھ میں دیبل' ارور' برہمن آباد اور ملتان کے مشہور شہر تھے۔ عربوں کی حکومت کے زمانہ میں یہاں منصورہ اور محفوظہ نام کے دو شہر اور آباد ہوئے۔ اس فتح کے نتیجہ میں سندھ عباسی امپائر کا ایک حصہ بن گیا جس کی وجہ سے اس کے تجارتی تعلقات وسیع ہو گئے اور عرب تاجر سندھ کے شہروں میں آکر تجارت کرنے لگے۔ کاروبار کے فروغ کا اندازہ ان عرب سیاحوں کے بیانات سے ہوتا ہے کہ جنہوں نے سندھ کا دورہ کیا تھا' انہوں نے شہروں کی خوش حالی کو بیان کرتے ہوئے' انہیں آباد' پرامن' اور فارغ البال بتایا ہے۔ نہ صرف تجارت بلکہ ثقافتی طور پر بھی سندھ کے شہروں میں تبدیلی آئی' عرب قبیلوں کی آبادی' اور مذہب اسلام نے ان شہروں کے کردار کو بدل دیا۔ مسجدوں' مدرسوں' اور بازاروں کے قیام نے شہروں کی ثقافتی زندگی کو بدل دیا۔

لیکن برصغیر کے شہروں میں انقلابی تبدیلی اس وقت آئی کہ جب شمالی ہندوستان کو ترکوں نے فتح کیا۔ محمد حبیب نے ترکوں کی فتح' اور اس کے نتیجہ میں تیرہویں اور چودھویں صدی میں جو تبدیلیاں آئیں' اس کو "شہری انقلاب" سے تعبیر کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترکوں کی فتح سے پہلے شمالی ہندوستان کے شہروں پر اعلیٰ ذات اور حکمراں طبقوں کی اجارہ داری تھی' جب کہ نچلی ذات کے لوگ شہروں سے باہر یا گاؤں میں رہتے تھے کہ جہاں ان کی حفاظت اور دفاع کے لیے کوئی فصیل نہیں ہوتی تھی۔ وہ گندے اور نچلے درجے کے کام کرنے شہر میں آتے تھے' مگر انہیں شہر میں رہنے کی اجازت نہیں تھی۔ جب ترکوں کا شہروں پر قبضہ ہوا تو انہوں نے شہروں سے اعلیٰ ذات کی اجارہ داری ختم کر دی' اب شہروں کا کردار ذات پات کے بجائے طبقاتی ہو گیا اور نچلی ذات کے لوگوں کو یہ حق مل گیا کہ وہ شہروں میں آکر آباد ہوں۔ لہٰذا دست کار و ہنرمند اور مزدور کہ جن کی حکمران طبقوں کو ضرورت تھی شہروں میں آکر آباد ہو گئے۔

نچلی ذات کے یہ پیشہ ور ذات پات کی پابندیوں سے آزاد ہونے کی غرض سے مسلمان بھی ہو گئے۔ اس کے علاوہ دوسرے مسلمان ملکوں سے بھی ریاست کار و ہنرمند شہروں میں آئے جن کی وجہ سے ان پیشوں میں تبدیلی آئی۔ محمد حبیب کے نقطہ نظر سے ان تبدیلیوں نے شہروں کو صنعت و حرفت کا مرکز بنا دیا کہ جہاں ملکی و غیر ملکی تجارت ہوتی تھی۔ اس انقلاب نے محنت کشوں کو یہ بھی آزادی دی کہ وہ اپنے پیداواری اور پیشہ ورانہ آلات و اوزار کو بھی تبدیل کر سکتے ہیں۔

ترکوں کی فتح کے بعد شہر دہلی میں جو تبدیلیاں آئیں' اس کی وجہ ان کی یہی پالیسی تھی۔ حکمراں اور امراء اپنی آمدنی کو جو زرعی پیداوار پر لگان یا ریونیو کی شکل میں آتی تھی۔ اسے دہلی کی منڈیوں میں اپنے سامان تعیش پر خرچ کرتے تھے۔ ان کی مانگ اور ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دست کار' اور ہنرمندوں کی ایک بڑی تعداد شہر میں آباد ہو گئی تھی۔ شہر میں بازاروں کی تعداد بڑھ گئی تھی' اور ہر بازار اپنی خاص صنعت کی وجہ سے مشہور ہو گیا تھا: مثلاً کپڑا' فرنیچر' مویشی اور گھوڑے۔ جب یہ ضروریات ملکی تاجروں سے پوری نہ ہوتی تھیں' تو دوسرے ممالک سے سامان لایا جاتا تھا۔ ان حالات نے شہر کا ایک خاص کلچر پیدا کیا' کہ جہاں علم کے حصول کے لیے تعلیمی ادارے تھے' تو تفریح کے لیے موسیقار رقاص' اور طوائفیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تیرہویں صدی کے آخر میں دہلی ہندوستان کے اہم شہروں میں شمار ہونے لگا اور اسے احترام سے "حضرت دہلی" کہا جانے لگا۔ (4)

اس نقطہ نظر پر عرفان حبیب نے تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ انہوں نے اس سے تو اتفاق کیا ہے کہ تیرہویں اور چودہویں صدیوں میں شہروں کی معیشت میں انقلابی تبدیلیاں آئیں اور ان کی وجہ سے تجارت اور کاروبار میں بھی اضافہ ہوا۔ ترکوں نے شہروں میں راجپوت امراء کی جگہ لے کر ان کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا' اور زراعتی پیداوار کی زائد مقدار اور آمدنی کو ہتھیا کر شہروں کی ترقی اور اپنے لیے استعمال کی۔ وہ

اس سے متفق نہیں کہ مزدور اور دست کار جو شہروں میں آئے' انہیں آزادی مل گئی یا وہ ذات پات کے بندھنوں سے چھوٹ گئے۔ درحقیقت انہوں نے اپنے روایتی آلات پیداوار کو نہیں بدلا' لیکن یہ ضرور ہوا کہ ترکوں کی آمد کے ساتھ جو ٹکنالوجیکل تبدیلیاں آئی تھیں' انہوں نے پیداوار میں اضافہ کیا۔ اس وجہ سے وہ "شہری انقلاب" کی اصطلاح کو رد کرتے ہیں کیونکہ شہر میں آنے والے مزدور اور ہنرمند کسی بھی طرح سے آزاد نہیں ہوئے۔ (5)

یہ ضرور ہوا کہ ترکوں کی فتح نے شہر کی ساخت اور تشکیل کو بدل ڈالا' اب مرکزی شہر میں بادشاہ' امراء' تاجر و ساہوکار' دکاندار تھے کہ جن کے ساتھ مختلف پیشوں میں کام کرنے والے کاریگر جن میں بڑھئی' انگریز' سنار' لوہار' جوہری' درزی' نائی' تیلی' پنواڑی' کمہار' جولاہا' نٹ' موسیقار' اور رقاص تھے لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ اسی عہد میں شمالی ہندوستان میں بھکتی تحریک ابھری کہ جس کے راہنماؤں کا تعلق نچلی ذات والوں سے تھا اور یہ لوگ اپنی ذات پر نازاں تھے۔ جب ان کے کاروبار میں اضافہ ہوا' اور ان کے پاس دولت اور پیسہ آیا' تو انہوں نے برہمنوں کو اپنی ملازمت میں لیا کہ جو ان کے کاروبار کا حساب کتاب رکھتے تھے۔ برہمن طبقہ' نئی سیاسی تبدیلی کے بعد اپنی مراعاتی حیثیت کھو بیٹھا تھا' کیونکہ نئے حکمرانوں کو ان کی ضرورت نہیں تھی اس لیے یہ مجبور ہوئے کہ روزگار کی تلاش میں نچلی ذات والوں سے مدد مانگیں۔

شہر کے کردار کی اس تبدیلی کی وجہ سے عہد سلاطین میں شہر اپنی دست کاری اور صنعت میں مشہور ہو چکے تھے۔ ان میں پارچہ بافی' زیورات' اسلحہ سازی' اور شکر سازی قابل ذکر ہیں۔ خاص طور سے کپڑے کی صنعت میں بنگال کے شہر مشہور ہوئے۔ گجرات میں کھمبایت ریشمی کپڑے کے بنانے میں شہرت رکھتا تھا۔

عہد سلاطین میں جب فیروز شاہ تغلق نے آب پاشی کے نظام کو بہتر بنایا' تو اس کی وجہ سے زراعتی پیداوار میں اضافہ ہوا۔ اس خوش حالی کے نتیجہ میں اس کے دور

حکومت میں کئی نئے شہر آباد ہوئے' جن میں فیروز آباد' جونپور' تغلق پور' فتح آباد اور حصار فیروز قابل ذکر ہیں۔ ان شہروں میں بادشاہ نے محلات' مدارس' شفاخانے' اور سرائے وغیرہ تعمیر کرائے۔ شمس سراج عفیف لکھتا ہے کہ :

> بادشاہ نے ہر مقام اور ہر شہر میں آرام و آسائش کے لیے مستحکم و مضبوط حصار و قلعہ جات تعمیر کیے۔ بادشاہ نے ان حصار و بلاد کے علاوہ پر تکلف کوشک (محلات) بھی تعمیر کیے۔ چنانچہ کوشک فیروز آباد..... و کوشک حصار فیروزہ و کوشک جونپور ان عمارات کے علاوہ خانقاہیں اور سرائیں مسافروں کے قیام کے لیے تعمیر کی گئیں۔ فیروز شاہ نے بندگان خدا کے آرام کے لیے دہلی میں ایک سو بیس خانقاہیں تعمیر کرائیں۔ بادشاہ نے یہ تجویز فرمایا کہ ہر چہار جانب سے مسافر آئیں اور ان سراؤں میں قیام کریں۔ (6)

شمس سراج عفیف نے فیروز آباد کی تعمیر اور اس کے آباد کیے جانے کا جو حال لکھا ہے' وہ بھی دلچسپی کا حامل ہے :

> فیروز شاہ نے گچ کے پختہ مکانات تعمیر کرائے اور اس قدر کثرت سے مساجد تعمیر کرائیں کہ ان کا شمار مشکل ہے۔ شہر میں ہر قسم کے طویل بازار قائم ہوئے اور یہاں کے باشندے خوش حال و فارغ البال ہو گئے۔ (7)

دہلی اور فیروز آباد کے درمیان پانچ کوس کا فاصلہ تھا۔ لوگوں کی آمدورفت کے لیے سواریاں' جانور' گھوڑے' پالکیاں اور بیل گاڑیاں ہر وقت تیار رہتی تھیں۔ ضیاء الدین برنی نے فیروز آباد کے قلعہ کی تعمیر اور اس کی مضبوطی کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

> بندگان خدا کے فائدے کے لیے کہاں کہاں سے دور دراز

> مقاموں سے نہریں کاٹ کر پانی ان حصاروں کے لیے لایا گیا ہے جو ان کی دیواروں کے نیچے بہتا ہے۔ اس پانی کی بدولت باغات' انگور کی بیلوں اور کاشت کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے۔ وہ صحرا اور جنگل جو کیکر کے پیڑوں سے بھرے ہوئے تھے اب گلستان و بوستان بن گئے ہیں۔ (8)

سلاطین کے بعد جب مغل حکومت پر فائز ہوئے تو انہوں نے بھی شہروں کی ترقی میں حصہ لیا۔ تجارت کے فروغ کے لیے شاہراہوں اور سڑکوں پر سرائیں تعمیر کرائیں اور جگہ جگہ قلعہ بنائے تاکہ تاجر حفاظت سے سفر کر سکیں۔ اس وجہ سے جو یورپی سیاح مغل دور میں ہندوستان میں آئے وہ یہاں کے شہروں کی چہل پہل' تجارت اور ان کی خوبصورتی کا ذکر کرتے ہیں۔ آگرہ' دہلی' فتح پور' لاہور' اور الہ آباد وہ مشہور شہر تھے کہ جو اپنی سیاسی' ثقافتی اور تجارتی سرگرمیوں کی وجہ سے مشہور تھے۔ اکبری عہد کے ایک مورخ نظام الدین بخشی نے اپنی کتاب "طبقات اکبری" میں لکھا ہے کہ اس وقت تین ہزار دو سو شہر آباد تھے کہ جن کے گرد تقریباً ایک ہزار گاؤں پھیلے ہوئے تھے۔ ان کے علاوہ ایک سو بیس ایسے شہر تھے کہ جو پوری طرح آباد تھے اور خوب پھل پھول رہے تھے۔

مغلوں کے عہد میں خاص طور سے شہروں میں "درباری کلچر" پیدا ہوا۔ اس کلچر میں جہاں ادب آداب' اور نشست و برخاست کے طور طریقے تھے' وہیں ہندو مسلم تہواروں کو منانے کی رسم تھی کہ جس نے ایک ایسی روایت کو جنم دیا کہ جس کی بنیاد رواداری پر تھی۔ اس درباری کلچر میں مصوری' موسیقی' رقص' تعمیرات' اور صنعت و حرفت سبھی شامل تھیں۔ (9)

اٹھارہویں صدی میں جب مغل حکومت کمزور ہوئی' تو اس کے نتیجہ میں صوبائی حکومتیں ایک نئی توانائی کے ساتھ ابھریں اور ان کے مرکزی شہروں نے "صوبائی کلچر"

پیدا کیا جو کہ دہلی و آگرہ کے مغل درباری کلچر سے متاثر بھی تھا' مگر اس میں علاقائی جوہر بھی شامل تھا۔ خاص طور سے لکھنؤ اور حیدر آباد دکن ان نئے کلچر کے مراکز تھے۔ لکھنؤ کے بارے میں مرزا جعفر حسین لکھتے ہیں کہ :

> اس تہذیب کی تخلیق میں لکھنؤ کے نوابین' روساء' امراء' امیر اور غریب' عالم اور جاہل' ہندو اور مسلمان' شاعر اور صوفی' رشی اور سادھو' تاجر اور فقیر' سپاہی اور شہری' مرد اور زن سب ہی کا بقدر حیثیت و ہمت و و جثہ حصہ تھا۔ اس تہذیب نے دنیا کو دوپلی ٹوپیوں' شربتی انگرکھوں' چوڑی دار پاجاموں' بڑے بڑے ریشمی رومالوں' ململ اور ریشم کے کڑھے ہوئے کرتوں' سلمے ستارے کی رضائیوں' مخمل کے لحافوں اور چاندی کے بکس دار سنہری قیمتی زرد زرد مخملی جوتوں سے روشناس کرایا..... گفتار و تکلم میں نئے نئے اسلوب نکالے' اسلام علیکم کے بجائے آداب' تسلیمات' کورنش' بندگی' مجرا عرض کرنے کا چلن رائج کیا..... حویلیوں کے اندر روشنی' رنگینی' لطافت و نزاکت کی چہل پہل میں لونڈیوں' باندیوں..... کہانیاں کہنے والیوں..... کی سرپرستی کی۔
>
> (10)

تیسرے مرحلے میں یہ درباری اور صوبائی کلچر' بڑے شہروں سے نکل کر چھوٹے چھوٹے شہروں میں پھیلا اور اس نے "قصباتی کلچر" کی شکل اختیار کر لی۔ ہر قصبہ اور چھوٹے شہر میں شاعر و عالم و صوفی' موسیقار' داستان گو' اور پہلوان جمع ہو گئے اور انہوں نے اپنے چھوٹے شہر کو ایک خاص ثقافتی اہمیت دی۔ جب نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے ہندوستان کے شہروں میں تباہی پھیلائی' مرہٹوں' روہیلوں' جاٹوں' اور سکھوں کی خانہ جنگیوں نے بدامنی اور انتشار کو پیدا کیا تو شہر اور معاشرہ کا سماجی

ڈھانچہ بری طرح سے متاثر ہوا۔ وہ شہر کے جو پر رونق تھے' ویران و برباد ہو گئے' وہ عمارتیں کہ جن کی شان و شوکت سے آنکھیں چکا چوند ہوتی تھیں' وہ خستہ و شکستہ ہونے لگیں' تو اس ماحول نے اردو شاعروں کو متاثر کیا اور انہوں نے "شہر آشوب" لکھ کر شہروں اور ان کے باسیوں کی زبوں حالی اور لاچاری پر نوحہ کہا۔ مثلاً سودا نے اپنے عہد کی دہلی کی بربادی و تباہی پر جو "آشوب" لکھا ہے' اس میں شہر اس کے باشندوں کے بارے میں لکھتے ہیں کہ :

خراب ہیں وہ عمارت کیا کہوں تجھ پاس
کہ جس کے دیکھے سے جاتی رہی تھی بھوک اور پیاس
اور اب جو دیکھو تو دل ہوئے زندگی سے اداس
بجائے گل چمنوں میں کمر کمر ہے گھاس
کہیں ستون پڑا ہے کہیں ڈھٹی مرغول
دیا بھی واں نہیں روشن تھی جس جگہ فانوس
بڑے ہیں کھنڈروں میں آئینہ خانہ کے فانوس
کروڑ دل پر از امید ہو گئے مایوس
گھروں سے یوں بخدا کے نکل گئی ناموس
ملی نہ ڈولی انہیں جو تھے صاحب چنڈول
غرض میں کیا کہوں یارو کہ دیکھ کر یہ قہر
کروڑ مرتبہ خاطر میں گزرے ہے یہ لہر
جو ٹک بھی امن دل اپنے کو دیوے گردش دہر
تو بیٹھ کر کہیں رویئے کہ مردم شہر
گھروں سے پانی کو باہر کریں جھکول جھکول

شہر کے انتظام و انصرام کا ذمہ دار کوتوال شہر ہوتا تھا۔ اس کا کام شہر میں امن و امان برقرار رکھنا' ٹیکسوں کی وصولیابی' اور مجرموں کو سزائیں دینا ہوتا تھا۔ محتسب کا کام

تھا کہ لوگوں کے اخلاق کی دیکھ بھال کرے' تاجروں پر نظر رکھے کہ وہ ملاوٹ نہ کریں اور ناپ تول میں گڑبڑ نہ کریں۔ اور مقرر شدہ قیمت سے زیادہ نہ وصول کریں۔ یہ اس کے فرائض میں سے تھا کہ بے ایمان تاجروں کو شہر سے نکال دے۔ ہر محلّہ میں میر محلّہ ہوتا تھا' جو محلّہ کی حفاظت اور لوگوں کے کردار پر نظر رکھتا تھا۔

شہر میں کچی و پکی دونوں قسم کی سڑکیں ہوتی تھیں۔ پانی کی سپلائی کنوؤں' اور حوضوں سے ہوتی تھی۔ شہر کے دروازے رات کو بند کر دیئے جاتے تھے۔ نئے آنے جانے والوں پر نظر رکھی جاتی تھی۔ لیکن یہ سب انتظامات بھی حکومتوں کے زوال اور خانہ جنگیوں کی وجہ سے بگڑ کر رہ گئے۔ اس کی مثال سودا کی ایک ہجو ہے جو انہوں نے شدی فولاد خاں شہر کوتوال کے لے کہی ہے۔ اس میں رشوت' بدعنوانی' اور بدامنی کے بارے میں تبصرہ ہے۔

بولے ہے وہ کہ میں بھی ہوں ناچار
گرم ہے چوٹٹوں کا اب بازار
کرتے ہیں مجھ سے اب بجا کر ڈھول
میری پگڑی کا میرے سر پر مول
یارو کچھ چل سکے ہے میرا زور
دیکھو تو ٹک کہاں کہاں ہے چور
کس کو ماروں میں کس کو دوں گالی
چوری کرنے سے کون ہے خالی

1857ء میں جب دہلی تباہ ہوا' تو اس کے بعد لاہور شمالی ہندوستان کا ایک اہم شہر بن کر ابھرا۔ جب ہندوستان تاج برطانیہ کے زیر اقتدار آیا تو اس کے نتیجہ میں شہر ایک بار پھر بدلے' ایک بار پھر ایک نیا کلچر ابھرا' اور ایک بار پھر نئی زندگی نے' نئے حالات و ماحول میں جنم لیا۔

حوالہ جات

1- اشپینگلر، اوس والڈ:

The Decline of the West. (Abridged Edition) George Allen & Unwin London, 1922, pp. 243-261

2- مبارک علی: تاریخ اور فلسفہ تاریخ، فکشن ہاؤس لاہور، 1993، ص- 178

3- حورانی_ البرٹ:

A History of the Arab People. Faber and Faber London 1991 -- pp. 122-123.

4- محمد حبیب:

"Introduction: Elliot and Dowson's History of India as told by its own Historians. Vol. II, Aligarh 1952, pp. 43, 55, 61, 62, 70.

5- عرفان حبیب:

Economic History of the Delhi Sultanate-- An Essay in Interpretation. In the Indian Historical Review, IV, No. 2, 1978, pp. 287-303.

6- شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی (اردو ترجمہ) کراچی ص- 229-230

7- ایضاً: ص 102-103

8- ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، مرکزی اردو بورڈ لاہور 1969، ص 793-792

9- تفصیل کے لیے دیکھئے: مبارک علی: مغل دربار، فکشن ہاؤس لاہور 1997ء-

10- مرزا جعفر حسین: قدیم لکھنؤ کی آخری بہار- قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان دہلی، 1998ء- ص- 7-8-

کراچی: زندہ شہر کا مرتا ہوا کلچر

ایک بڑے شہر کے کردار کی خصوصیات میں یہ ہے کہ وہ اپنے سے باہر کے علاقے میں رہنے والوں کو اجنبی اور مخالف سمجھتا ہے جب کہ وہ اپنے اندر مختلف عناصر اور اقسام کو جمع کر کے انہیں ہم آہنگ کر دیتا ہے۔ چاہے وہ تعداد میں کم ہی کیوں نہ ہوں، مگر ہر قسم کے کلچر کو شہر میں تلاش کیا جا سکتا ہے، اس لئے یہاں پر مختلف قسم کی زبانیں، رسم و رواج، لباس، اور کھانے ایک دوسرے میں خلط ملط ہوتے ہیں یا علیحدگی کے ساتھ اپنا وجود برقرار رکھتے ہیں۔ شہر وہ جگہ ہوتی ہے کہ جہاں انسانیت سے تعلق رکھنے والے مختلف گروہ اور ان کے نمائندے ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوتے ہیں۔ ایک بڑے شہر کی جو پیچیدگی اور الجھاؤ ہے وہ درحقیقت اس دنیا کی پیچیدگی اور الجھاؤ کی علامت ہے۔ بڑے شہر لاشعوری طور پر انسانوں کے علیحدہ علیحدہ گروہوں کو انسانی بنیادوں پر ایک جگہ جمع کرنے اور ان میں اتحاد پیدا کرنے کا کام کر رہے ہوتے ہیں۔ اگرچہ موجودہ دور میں زمان و مکان کے تصور کو ذہن میں رکھنا مشکل نظر آتا ہے، مگر ایسا ہونا درحقیقت ناممکن بھی نہیں ہے۔ (1)

ہر شہر کی دو خصوصیات ہوتی ہیں: ایک تو اس کی قدامت، اور دوسرے اس کی تاریخی حیثیت کسی بھی شہر کی قدامت کا اندازہ اس کے تاریخی آثار سے ہوتا ہے، اگر

ان آثار کی دریافت پوری طرح سے نہ ہو' تو اس صورت میں قیاسات' اور تخیلات اس کے اردگرد دیو مالائی قصے و کہانیوں کا ایک ہالہ بنا دیتے ہیں کہ جن کی وجہ سے وہ شہر اور اس کے قدیم آثار رومانوی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہی صورت حال مورخوں کے ساتھ ہوتی ہے' اگر ان کے پاس تاریخی حقائق نہ ہوں' تو اس صورت میں وہ اپنے تخیل کی مدد سے ایک دیو مالائی تاریخ کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں شہر کی تاریخ ٹھوس حقائق کے بجائے تصورات و تخیلات پر ہوتی ہے کہ جن میں تاریخ چھپی ہوئی اور اندھیروں میں گم رہتی ہے۔ اکثر شہر کی عظمت بیان کرنے کے لئے اس کے بانی دیوی و دیوتا قرار پاتے ہیں۔ یہ شہر کبھی آسمانی قوتوں کے باعث و رحمت بن جاتے ہیں تو کبھی یہ عذاب الٰہی و قہر کا شکار ہو جاتے ہیں۔

لیکن اگر شہر کے بارے میں تحریری تاریخی مواد موجود ہو اور اس کی بنیاد اور ترقی کی دستاویزات ہوں تو اس صورت میں شہر کی تاریخی حیثیت ابھر کر آتی ہے۔ مورخ ان حقائق کی بنیاد پر شہر کی تاریخ لکھتے ہیں تو شہر اپنی جامع' ٹھوس' اور مکمل صورت میں تاریخی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن شہر کی تاریخی حیثیت کو اسی وقت تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب اس نے سیاست' علم و ادب' معیشت' اور کلچر میں اضافے کئے ہوں' کیونکہ اسی بنیاد پر کسی شہر کی اپنی روح تشکیل پاتی ہے جو اسے دوسرے شہروں سے ممتاز کرتی ہے۔ اس لئے شہروں کی اہمیت یا تو اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انہوں نے سماجی اور ثقافتی اور فکری طور پر نمایاں کردار ادا کیا ہو' یا وہ جغرافیائی طور پر دفاع اور معیشت کے لئے اہم رہے ہوں۔

معاشرے کے عروج و زوال کی طرح شہر بھی اس عمل سے دوچار ہوتے ہیں۔ اگر ان کی دفاعی حیثیت ختم ہو جائے' یا تجارتی راستے بند ہو جائیں تو بستے اور خوش حال شہر زوال کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کی عمارتیں باقی رہ جاتی ہیں' مگر باشندے غائب ہو جاتے ہیں۔ ایسے میں یہ شہر اپنے ماضی میں ڈوبے وقت کی شکایت کرتے نظر آتے ہیں۔

ان کی عمارتیں بوسیدہ و خستہ ہو جاتی ہیں' ان کی گلیاں و سڑکیں ویران و سنسان ہو جاتی ہیں' صرف ان کے آثار خاموشی کی زبان بولتے نظر آتے ہیں۔ یہ شہر اپنے آغاز کے بعد اپنے انجام کو پہنچ جاتے ہیں۔ ان کی تاریخ ایک مرحلہ پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ شہر یا تو اپنی سیاسی حیثیت' یا معاشی و تجارتی خصوصیت' سماجی و ثقافتی اہمیت کی وجہ سے مشہور ہوتے ہیں۔ وہ شہر جو کسی امپائر اور سلطنت کے مرکز اور کیپٹل ہوتے ہیں ان کے کردار میں اتھارٹی اور رعونت آ جاتی ہے۔ ان کے باشندوں میں طبقاتی اور سماجی درجہ بندی اہم شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں وہ شہر جو تجارت و صنعت و حرفت کا مرکز ہوتے ہیں۔ ان کے کلچر میں ہم آہنگی اور اشتراک ہوتا ہے۔ یہ تصادم سے زیادہ امن و امان اور خوش حالی کے دلدادہ ہوتے ہیں شہر کی ان خصوصیات کا اثر اس کے باشندوں پر بھی ہوتا ہے۔ انتظامی و سیاسی قوت و طاقت والے شہر کے باشندے اپنی سیاسی برتری کو ثابت کرنا چاہتے ہیں' تو تجارتی اور کاروباری شہر کے لوگ بھائی چارے اور معاشی فائدے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

تاریخی عمل میں شہر اجڑتے اور بستے رہتے ہیں' ان کی آبادی بڑھتی بھی ہے تو یہ گھٹ کر گاؤں اور قصبہ کی شکل بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن بڑے بڑے شہر اپنی تاریخ کے ایک حصہ میں اپنی "تخلیقی قوتوں" کا اظہار کرتے ہیں جسے ان کا "سنہری زمانہ" کہا جا سکتا ہے۔ کچھ شہر ایسے ہیں کہ جو اپنے طویل تاریخی دور میں کئی "سنہری زمانوں" سے گذرے ہیں' لیکن ایک وقت وہ بھی آتا ہے کہ جب اس کی تخلیقی قوتیں بے جان ہو جاتی ہیں۔ ایسی صورت میں شہر تو باقی رہتا ہے' اس کے باشندے بھی رہتے ہیں' اس کی گہما گہمی بھی رہتی ہے' مگر شہر کی روح مر جاتی ہے' وہ اندر سے کھوکھلا اور بے جان ہو جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا المیہ ہے کہ شہر زندہ رہتے ہوئے بھی زندگی سے دور ہو جاتا ہے۔

(1)

شہروں میں رہائشی علاقے اکثر طبقاتی' نسلی' یا مذہبی بنیادوں پر علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ ہندوستان کے شہروں میں ذات پات کا بھی اس علیحدگی میں بڑا دخل رہا ہے۔ اچھوت لوگوں کو شہر میں رہنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی' ان کی آبادیاں شہر سے باہر ہوتی تھیں۔ رہائشی علاقوں کی یہ علیحدگی' اس وقت ختم ہو جاتی تھی کہ جب لوگ کاروبار کی خاطر پبلک جگہوں پر آتے تھے' بازار' منڈی' مارکیٹ وہ جگہیں تھیں کہ جو شہر کے مختلف لوگوں کو مذہب' نسل' زبان' اور ذات پات سے بلند ہو کر ضروریات کی خاطر ایک دوسرے سے ملاتی تھیں۔ اس کے علاوہ باغات' تفریحات کی جگہیں' کھیل کے میدان' انتظامیہ کے دفاتر' اور زیارت گاہیں لوگوں کو ایک دوسرے سے قریب کر کے ان میں شہر کے لئے "تعلق کے احساس" کو پیدا کرتی تھیں۔ یہ تعلق وہ جذبہ اور احساس تھا کہ جس کی وجہ سے شہر کے لوگ اس کے دفاع کے لئے اپنی جانیں دینے پر تیار ہو جاتے تھے۔ اس وطن کی محبت کی خاطر وہ سیاسی بحرانوں کو برداشت کرتے تھے۔ یہ وہ حالات ہوتے تھے کہ جن میں ایک شہر اپنی روایات' قدریں' سماجی ادارے' تہوار' اور رسم و رواج کو پیدا کرتا تھا جو ایک شہر کو دوسرے کے مقابلہ میں خاص خصوصیت اور کردار ادا کرتا تھا۔ اسی ماحول میں شہر کی ایک روح پیدا ہوتی تھی' جو شہر کے کردار کو تشکیل کرتی تھی۔ برصغیر میں ہم اہم شہر کی خصوصیات دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کوئی اپنی دست کاری کی وجہ سے مشہور تھا' تو کوئی صنعت کی وجہ سے' کوئی علم الادب و پہلوانی کی وجہ سے' تو کوئی پھلوں' پھولوں' اور مٹھائیوں کی وجہ سے۔

شہر سیاسی اور تجارتی اہمیت کے ساتھ ساتھ مذہبی اہمیت کے بھی حامل ہوتے ہیں۔ مذہبی عمارتوں' یا پیروں و صوفیاء کے مزاروں کی وجہ سے یہ معتقدین کے لئے مقدس اور "شریف" ہو جاتے ہیں۔ اس حیثیت میں یہ شہر روحانیت کا مرکز بن کر اپنے گرد و

نواح کے علاقوں کو متاثر کرتے ہیں۔

(2)

اس پس منظر میں اگر کراچی شہر کا مطالعہ کیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ یہ شہر اپنی قدامت کے لحاظ سے کسی اہمیت کا حامل نہیں ہے۔ نہ تو اس میں قدیم تاریخی عمارتیں ہیں اور نہ ہی آثار قدیمہ کی ایسی تحقیقات کہ جن کی بنیاد پر اسے قدیم شہر کا درجہ دیا جا سکے۔ اپنی ابتدائی حالت میں یہ ایک معمولی اور غریب ماہی گیروں کا قصبہ تھا کہ جسے 1729ء میں ایک ہندو سیٹھ بھوجو مل نے بندرگاہ کے طور پر ترقی دی تھی۔ اس کے بعد سے اس قصبہ نے تاریخی مراحل کو طے کرتے ہوئے قصبہ سے شہر کی شکل اختیار کی۔ اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں یہ بلوچستان اور سندھ کی ایک بندرگاہ تھا' اس کا دوسرا اہم تاریخی دور جب شروع ہوتا ہے جب اس پر 1839ء میں انگریزوں نے قبضہ کر لیا' اور تاریخ کے تیسرے مرحلہ میں' برصغیر کی تقسیم کے بعد 1947ء میں اسے پاکستان کا پہلا کیپٹل بنایا گیا۔ تاریخ کے ان تینوں ادوار میں شہر کی تشکیل مختلف انداز میں ہوئی۔ مثلاً اپنے ابتدائی دور میں یہ ایک گمنام اور معمولی سا قصبہ اور بندرگاہ رہا' نوآبادیاتی دور میں یہ شہر بطور بندرگاہ اور تجارتی مرکز کے ابھرا اور ہندوستان کا صاف ستھرا' اور خوبصورت شہر بن گیا۔ اس دوران اس شہر کے کردار کی اہم خصوصیات جو ابھریں ان میں رواداری' احترام انسانیت' انسانیت دوستی' اور روشن خیالی انتہائی اہم تھیں جن کی وجہ سے یہ شہر برصغیر میں ممتاز حیثیت کا حامل ہو گیا۔ تقسیم کے بعد اس شہر کا پورا نقشہ بدل کر رہ گیا۔ ہندوستان سے آنے والے مہاجرین نے شہر کی آبادی کو بڑھا دیا' وہ اپنے ساتھ جو کلچر اور طریقہ زندگی لے کر آئے' اس نے جلد ہی کراچی کو "چھوٹے سے ہندوستان" میں بدل دیا۔ لیکن بعد میں سیاسی نشیب و فراز نے کراچی کی آبادی میں اس وقت اور اضافہ کیا کہ جب یہاں پاکستان کے دوسرے صوبوں سے پنجابی'

پٹھان' اور بلوچ آ کر آباد ہونا شروع ہوئے' اس نے کراچی کی شکل کو بدل دیا اور اب یہ "چھوٹا پاکستان" ہو گیا کہ جس میں پورے ملک کا کلچر اور روایات سمٹ کر آ گئیں۔

ان تمام ادوار اور مراحل میں کراچی شہر کی تاریخ جہاں ایک طرف اپنی دلکشی اور جاذبیت کی بنیاد پر دلچسپ ہے وہیں پر اس کی تاریخ میں غم و اندوہ اور صدمات بھی ہیں۔ وہ نسل جس نے اس تاریخ کے دو ادوار دیکھے ہیں' یعنی تقسیم سے پہلے اور بعد میں' وہ آج بھی ماضی کی یادوں میں کھو کر اس خوبصورت' خاموش اور پرامن کراچی کو تلاش کرتے ہیں کہ جو آج اپنے پھیلاؤ' تشدد اور ہنگاموں کی وجہ سے گم ہو کر رہ گیا ہے۔

اس مضمون میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ کراچی شہر کی روح اور کردار کو اجاگر کر کے' اس کی اہم خصوصیات اور تبدیلیوں پر روشنی ڈالنی جائے۔

(3)

1839ء میں ٹی۔ جی۔ کارلیس (T. G. Carless) کا کراچی آنا ہوا۔ ابھی تک کراچی ماہی گیروں کا ایک قصبہ تھا' اس لئے اس نے گورنمنٹ کو کراچی کے بارے میں اپنے مشاہدات پر مبنی جو رپورٹ بھیجی' اس میں اس نے لکھا کہ: کراچی کا شہر ایک ٹیلہ پر آباد ہے۔ شہر کا رقبہ کافی پھیلا ہوا ہے اور اس کے دفاع کے لئے مٹی کی دیواریں ہیں' جس کے ہر کونے پر گول مینار بنے ہوئے ہیں۔

> لیکن قلعہ کی فصیلیں بہت معمولی ہیں' اور دیکھا جائے تو ٹوٹ پھوٹ کر خستہ ہو گئی ہیں۔ جہاں تک مناروں کا تعلق ہے تو انہیں مٹی کا ڈھیر کہنا زیادہ مناسب ہے..... بہت سے مقامی شہروں کی طرح' اندرون شہر مکانوں سے بھرا ہوا ہے گلیاں اس قدر تنگ ہیں کہ کسی بڑی شاہراہ پر بھی دو گھڑ سوار ایک ساتھ نہیں

> گذر سکتے ہیں..... اس وقت کراچی کی آبادی 14,000 کے لگ بھگ ہیں، جن میں آدھے ہندو ہیں، اور بقایا بلوچ، جو کھیہ موہنہ اور جاٹ ہیں۔ اکثر ہندو تاجر کافی دولت مند ہیں۔ بحیثیت برادری کے سندھ کے دوسرے علاقوں کی بہ نسبت یہ زیادہ خود مختار اور بااثر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سندھ کے حکمران ان کو آزادی دے کر بندرگاہ کی تجارت کو فروغ دینا چاہتے ہیں، اور ان کی ہمت افزائی کرنا چاہتے ہیں کہ اپنی تجارتی سرگرمیوں کو بڑھا کر حکومت کو زیادہ سے زیادہ ریونیو دیں گے۔ (2)

اپنے اس ابتدائی دور میں کراچی نہ صرف ایک پس ماندہ شہر تھا، بلکہ صفائی کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ گندہ اور غلاظت سے اٹا ہوا تھا۔ شہر کو آباد کرتے وقت کسی قسم کی منصوبہ بندی کا پتہ نہیں چلتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضرورت کے تحت بلا کسی پلاننگ کے بنتا چلا گیا، رچرڈ برٹن، جو کہ اس شہر میں 1844ء میں آیا تھا، اس نے شہر کے بارے میں یہ دلچسپ مشاہدات چھوڑے ہیں:

> کراچی کے شہر سے جب میں پہلی بار واقف ہوا تو مجھے ایسا لگا کہ جیسے میں ڈیڑھ صدی قبل کے اسکندریہ کے شہر میں ہوں۔ مٹی اور گارے کے بنے ہوئے چھوٹے اور نیچی چھتوں کے گھروں کے درمیان چند مکان پتھر اور چونے کے بنے نظر آتے تھے۔ یہ گھر مٹی کی دیواروں سے گھرے ہوئے، بغیر کھڑکیوں کے تھے۔ ان کی چھتوں پر بادگیر بنے ہوئے تھے..... جب کوئی شہر میں آتا ہے تو اس کے جسم کے تین اعضاء بری طرح سے متاثر ہوتے ہیں، یعنی کان، ناک اور آنکھیں۔ کانوں کو مقامی موسیقی کے شور کو سننا پڑتا ہے، جس میں لوگوں کا شوروغل، چیخ و پکار، اور کریہہ

آوازیں ہوتی ہیں۔ ان آوازوں میں کتوں کا بھونکنا' گدھوں کا ڈھینچوں ڈھینچوں کرنا' بھوکی بطخوں کا سوکھی اور مردہ مچھلیوں کو کھانے کے لئے ایک دوسرے سے لڑنا شامل ہوتا ہے۔ جہاں تک گندے پانی کے نکاسی کا سوال ہے' تو یہ دھوپ کی شدت میں بھاپ بن کر اڑ جاتا ہے۔ ہر شخص اپنے گھر کے آگے وہ پھینک دیتا ہے کہ جس کی اسے گھر کے اندر ضرورت نہیں ہوتی ہے' اس کے بعد کتے' گدھ' اور کوے اس کی صفائی کا کام کرتے ہیں۔ گندگی کی یہ بو کئی قسم کی ہوتی ہے۔ جب ہم بازار کے قریب گئے تو وہاں ہمیں مختلف مسالوں اور جڑی بوٹیوں کی بو سے واسطہ پڑا۔ (3)

ان دونوں سیاحوں کے بیانات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے ابتدائی دور میں کراچی نے نہ تو بندرگاہ کی حیثیت سے ترقی کی تھی اور نہ ہی شہر میں سہولتیں تھیں' کیونکہ ٹالپر حکمرانوں کو نہ تو شہر کی منصوبہ بندی کا علم تھا' نہ ان کے پاس ذرائع تھے' اور نہ ہی وژن۔ شہر میں اگرچہ چند دولت مند تاجر اور سیٹھ تھے مگر ان کو بھی شہر کی صفائی' خوبصورتی' یا منصوبہ بندی سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے باشندوں میں سماجی اور ثقافتی شعور کی کمی تھی' جس نے شہر کو پس ماندہ رکھ رکھا تھا۔

(4)

1843ء میں سندھ پر برطانیہ کا قبضہ ہوا' 1847ء میں اسے بمبئی پریذیڈنسی کا ایک حصہ بنا دیا گیا۔ برطانیہ کے قبضہ میں آنے کے بعد' حکومت نے کراچی کی ترقی میں خصوصی دلچسپی لی جس کی وجہ سے یہ چھوٹا' گمنام' اور پس ماندہ قصبہ' ہندوستان کے اہم

شہروں میں سے ایک ہو گیا۔ اس کی ترقی میں منصوبہ بندی کو بڑا دخل تھا کہ جس نے اسے ایک جدید شہر بنانے میں مدد دی۔

جس وقت اہل برطانیہ نے سندھ کو فتح کیا ہے' اس وقت تک انہیں یورپ میں شہروں کی منصوبہ بندی اور پلاننگ کا پوری طرح سے تجربہ ہو چکا تھا۔ انیسویں صدی میں برطانیہ اور یورپ کے ممالک جب صنعتی دور میں داخل ہوئے' تو اس کے نتیجہ میں ان کے ہاں بورژوا اور صنعتی کارکنوں اور تاجروں کا طبقہ ابھرا' انہوں نے خاص طور سے اپنے شہروں کی ترقی میں حصہ لیا' اور اس بات کی کوشش کی کہ شہروں میں عوام کی تفریح' کھیل' اور لطف اندوزی کے لئے جگہیں مہیا کی جائیں۔ لہٰذا شہر میں انتظامیہ کے دفاتر' اور حکومت کے آفسوں کے ساتھ ساتھ' باغات' تھیٹرز گیلریز' میوزیمز' کلبز' کیفے اور خرید و فروخت کے لئے عالیشان اسٹورز تعمیر ہوئے' تاکہ شہریوں کو گھروں سے باہر گھومنے' ملنے جلنے' بات چیت کرنے اور سماجی سرگرمیوں میں حصہ لینے کے مواقع ملیں۔ اس کے ساتھ ساتھ حکومت اور شہر کی میونسپلٹی یا کارپوریشن نے اسپتال' تعلیمی ادارے' کتب خانے' بنکس' اور مذہبی عمارتوں کی بھی تعمیر کرائی کہ جن سے شہریوں کی ضروریات پوری ہوں۔

شہروں کو جب منصوبہ کے ساتھ آباد کیا گیا تو چوڑی کشادہ سڑکیں تعمیر ہوئیں تاکہ ٹرانسپورٹ کی سہولت ہو' اور گاڑیوں کی آمدورفت میں دقت نہ ہو۔ شہر میں کوڑا کرکٹ اٹھانے کا انتظام ہوا' اور گندے پانی کی نکاسی و صاف پانی کی سپلائی کا بندوبست کیا گیا۔

ان نئے شہروں میں ایک اور اہم تبدیلی جو آئی وہ ان کا سیکولر کردار تھا' یورپ میں' قرون وسطیٰ میں شہر کے مرکز میں سب سے اونچی اور عالیشان عمارت کیتھڈرل کی ہوا کرتی تھی کہ جو ماحول کو مذہبی رنگ دیتی تھی' لیکن اب نئے شہروں میں اونچی اور بلند عمارت بنکوں' تجارتی فرموں' یا کمرشل اداروں کی ہونے لگیں جن کی وجہ سے شہر

کا ماحول مذہبی سے سیکولر فضا میں بدل گیا۔

برطانوی حکومت نے ان تجربات کی بنیاد پر ہندوستان میں کلکتہ' مدراس' اور بمبئی کے شہروں کی بنیاد رکھی' اور ان کو یورپی طرز پر آباد کیا۔ لہٰذا جب کراچی کا نمبر آیا تو انہوں نے انہیں تجربات کی روشنی میں اسے ایک جدید بندرگاہ سے متصل شہر میں تبدیل کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی کراچی شہر کا ماحول اور پوری فضا بدلنا شروع ہو گئی۔ اس کی آبادی میں نہ صرف اضافہ ہوا' بلکہ جدید بندرگاہ اور تجارت نے ہندوستان کی تجارتی برادریوں کو اپنی جانب متوجہ کیا' کیونکہ یہاں انہیں زیادہ معاشی مواقع ملنے کی امید ہوئی' ان تجارتی برادریوں میں میمن' بوھرے' کچھی' پارسی' خوجہ' مارواڑی' اور گوا کے باشندے خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ آگے چل کر یورپی باشندے' اور ان کے ساتھ ہی کچھ یہودی بھی یہاں چلے آئے۔ ان لوگوں کے آباد ہونے' اور کراچی کو اپنا وطن بنانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ شہر مختلف اقوام' ذاتوں' اور مذاہب کا شہر ہو گیا۔ ایک طرف تو یہ برادریاں اپنی شناخت کو برقرار رکھے ہوئے تھیں' مگر دوسری طرف ان کے آپس کے تعلقات نے شہر میں ایک ایسے کلچر کو پیدا کیا جو ان سب کی اقدار' روایات' اور رسم و رواج کی پیداوار تھا۔ یہ کلچر رواداری' انسان دوستی' اور سیکولر بنیادوں پر قائم تھا۔

ایک مرتبہ جب یہ اس شہر کے باسی بن گئے' اور انہوں نے شہر کے مواقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے' تجارت اور کاروبار میں منافع کمایا' تو اس کے نتیجہ میں ان میں شہر سے تعلق اور لگاؤ پیدا ہوا۔ اس نے ان میں اس جذبہ کو پیدا کیا کہ شہر کو نہ صرف ترقی دی جائے' بلکہ برصغیر کے دوسرے شہروں کے مقابلہ میں اسے خاص کردار دیا جائے تاکہ یہ دوسروں میں ممتاز ہو سکے۔

اس سلسلہ میں شہر کی پارسی کمیونٹی نے اہم کردار ادا کیا' خاص طور سے اس وقت جب کہ جمشید نصروانجی مہتا' کراچی میونسپلٹی کے صدر تھے۔ ان کا یہ زمانہ 1921ء سے

1933ء تک کا تھا' اس دوران میں انہوں نے کراچی شہر کے گندے پانی کے نکاسی کے نظام کو بہتر بنایا۔ صاف پانی کی سپلائی کا انتظام کیا' اور اس کے ساتھ ہی سڑکوں کی مرمت' نئے باغات کا اضافہ' عورتوں کی سہولت کے لئے زچہ خانوں کی تعمیر' اور بڑھتی ہوئی آبادی کے لئے نئی ہاؤسنگ اسکیمز کا افتتاح کیا۔ یہ انہیں کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ کراچی میونسپلٹی کی شاندار عمارت تعمیر ہوئی اور کراچی شہر ایک نئی شکل و صورت میں ابھر کر آیا۔ ان کوششوں کی وجہ سے یہ شہر پورے برصغیر میں اپنی صفائی کی وجہ سے مشہور ہو گیا۔

کراچی کی اس ترقی کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ یہ ایک تجارتی اور کاروباری شہر کی حیثیت سے ابھرا' یہاں کارخانے اور صنعتی ادارے نہیں تھے' اس کی وجہ سے یہاں نہ تو کارخانوں کا دھواں اور شور تھا اور نہ ہی مزدوروں کی کچی آبادیاں۔ ان حالات میں اس کی آبادی بھی تیزی سے نہیں بڑھی۔ برطانوی فتح سے پہلے اس کی آبادی 14 ہزار تھی۔ 1881ء کی مردم شماری کے حساب سے یہ آبادی 73,560 ہو گئی۔ 1891ء میں یہ بڑھ کر 10,5199 ہو گئی' تقسیم سے پہلے آبادی 3,86,655 تھی۔ آبادی کی اس کمی کی وجہ سے شہر کی انتظامیہ اور میونسپلٹی کے لئے یہ آسان تھا کہ وہ شہر کو صاف ستھرا رکھ سکیں۔

اس دوران میں شہر میں جو عمارتیں تعمیر ہوئیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شہر میں تجارت' کاروبار' تعلیم' اور تفریح کی کیا صورت حال تھی' کیونکہ یہ عمارتیں شہریوں کے انتظامی' تجارتی' اور کاروباری مسائل کو حل کر رہی تھیں۔ شہر کی زندگی میں تجارتی مفادات اس قدر مستحکم اور مضبوط تھے کہ ان کے آگے مذہبی و نسلی جذبات مدھم پڑ گئے تھے شہر کی کاروباری جماعتوں میں دولت اور منافع کمانے کے بعد' یہ احساس پیدا ہو گیا تھا کہ اپنی کمائی میں سے ایک حصہ شہر کی فلاح و بہبود کے لئے بھی خرچ کیا جائے۔ فلاح و بہبود کے کاموں میں پارسی کمیونٹی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا' اسی وجہ سے

معاشرے میں ان کے لئے عزت و احترام کے جذبات پیدا ہوئے۔ سماجی کاموں کا ایک اثر یہ ہوتا ہے کہ دولت مند اور بااثر لوگ غریب' اور مظلوم لوگوں سے رابطہ میں آتے ہیں' اس کے بعد انہیں احساس ہوتا ہے کہ لوگوں کی محرومیاں اور ضروریات کیا ہیں؟ یہ احساس اور شعور انہیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ معاشرے کی فلاح و بہبود کے لئے کام کریں۔ اس کے نتیجہ ہی میں انسان دوستی اور رواداری کے احساسات ابھرتے ہیں۔ یہ وہ ماحول تھا کہ جس میں اینی بینٹ کی تھیوسوفیکل سوسائٹی کو کراچی میں کافی مقبولیت ملی۔ اس ماحول نے کراچی میں نہ صرف انسانوں کی تکلیف اور مسائل کی طرف امراء اور دولت مندوں کی توجہ مبذول کرائی۔ بلکہ ان جانوروں اور پرندوں سے بھی ہمدردی کے جذبات کو پیدا کیا۔ پیر علی راشدی' جو کہ ایک سیاستداں اور مصنف کی حیثیت سے خاصے مشہور ہیں' انہوں نے اپنی یادداشتوں میں نوآبادیاتی دور کے کراچی کا ذکر بڑے خوبصورت انداز میں کیا ہے' جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کراچی کے لوگوں میں انسان دوستی اور جانوروں سے محبت کس طرح کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ اگر کوئی شخص جانور کو مارتا یا اس پر ظلم کرتا تھا' تو اس کو اس جرم پر جرمانہ دینا ہوتا تھا۔ گاڑی بانوں کو اس بات کی اجازت نہ تھی کہ تعداد سے زیادہ سواریاں اپنے تانگوں میں بٹھائیں۔ شہر میں جانوروں کے حقوق کے تحفظ کے لئے سوسائٹیز تھیں کہ جن کے عہدیداروں کو آنریری مجسٹریٹ کے اختیارات تھے۔ یہ ان کے فرائض میں سے تھا کہ وہ شہر میں دیکھیں کہ گاؤں والے نہ تو زیادہ سامان رکھ کر جانوروں پر بوجھ ڈالیں' نہ زیادہ سواریاں بٹھائیں' اور نہ جانوروں کو ماریں۔ اگر کوئی خلاف ورزی کا مرتکب ہوتا تھا تو یا تو اسے تنبیہہ کر دی جاتی تھی' یا اس پر جرمانہ عاید کر دیا جاتا تھا۔ شہر میں جگہ جگہ جانوروں کے پانی پینے کے لئے حوض بنے ہوئے تھے' اور تانگوں و گاڑیوں کے لئے سائبان' کہ جہاں وہ جانوروں کو دھوپ سے بچا کر رکھیں۔ پارسی کمیونٹی میں دستور تھا کہ وہ اپنے بزرگوں کی یاد میں جانوروں کے لئے سایہ دار جگہیں

اور پانی پینے کے لئے حوض تعمیر کراتے تھے کہ جہاں ٹھنڈا پانی ہر وقت موجود رہتا تھا۔ ہندو کمیونٹی نے گایوں کے لئے گؤشالہ تعمیر کراتے تھے۔ پیر علی راشدی ایک جگہ اپنے تجربہ کا ذکر اس طرح سے کرتے ہیں:

> مسٹر جمشید مہتا کراچی میونسپلٹی کے صدر تھے اور سالہا سال بلا مقابلہ اس عہدے پر منتخب ہوتے رہے۔ 1930ء کے آس پاس میں بندر روڈ سے گذر رہا تھا۔ دیکھا کہ جمشید مہتا پیدل ایک زخمی گدھے کو اسپتال کی طرف لے جا رہے ہیں۔ ان کی موٹر ان کا ڈرائیور پیچھے پیچھے چلاتا آ رہا تھا۔ تماشا دیکھنے کے لئے میں بھی اسپتال کے برآمدے میں جا کر کھڑا ہوا۔ جمشید نے اپنے سامنے گدھے کی مرہم پٹی کرائی اور ڈاکٹر سے بار بار کہتے رہے کہ زخم آہستہ صاف کرے تاکہ بے زبان کو ایذا نہ پہنچے۔ مرہم پٹی ختم ہوئی تو ڈاکٹر کو ہدایت کی کہ گدھے کو ان کے ذاتی خرچ پر اسپتال میں رکھا جائے' اور دانے و گھاس کے لئے کچھ رقم بھی اسپتال میں جمع کرا دی۔ دوسری طرف گدھے کے مالک سے بھی کہا کہ جب تک گدھے کا علاج پورا نہ ہو جائے اور وہ کام کرنے کے قابل نہ ہو جائے' تب تک وہ اپنی مزدوری کا حساب ان سے لے لیا کرے اور یہ کہتے ہوئے کچھ نوٹ پیشگی ہی اسے دے دیئے۔ (4)

اگر سندھ کے تناظر میں کراچی شہر کی ترقی اور اس کی ثقافتی سرگرمیوں کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ جہاں ایک طرف شہر ترقی کر رہا تھا اور اپنا ایک خاص کلچر تشکیل دے رہا تھا' وہیں دوسری طرف اندرون سندھ میں زمیندار و جاگیردار بقیہ سندھ کو پس ماندہ رکھے ہوئے تھے۔ اس سے جاگیردار اور تاجر طبقوں کے رویوں کا اظہار

ہوتا ہے کہ جنہوں نے اپنے زیر اثر علاقوں کو اپنے رویوں کی بنا پر دو علیحدہ علیحدہ خانوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ کراچی تعلیم یافتہ اور ثقافتی و سماجی طور پر ترقی یافتہ شہر تھا کہ جہاں برصغیر اور دنیا سے کاروبار کی وجہ سے شہر میں کاسموپولٹن فضا تھی' جبکہ دیہاتی سندھ سماجی' ثقافتی' اور تعلیمی لحاظ سے قرون وسطی کے زمانہ میں تھا کہ جہاں زمیندار و جاگیردار ہاریوں اور کسانوں پر حکومت کرتے ہوئے' انہیں بھی پس ماندہ رکھے ہوئے تھے اور خود بھی ثقافتی و تعلیمی طور پر پس ماندہ تھے۔

اس پس منظر میں دیہاتی علاقے سے جب کوئی کراچی آتا تھا' تو اس کے لئے یہ ایسا ہی تھا کہ جیسے وہ کسی غیر ملک میں جا رہا ہے۔ ان کے لئے کراچی شہر کی فضا اور ماحول اس قدر پر رعب تھا کہ وہ اس ماحول میں خود کو اجنبی سمجھ کر ڈر اور خوف کی حالت میں رہتے تھے۔ اس ذہنیت کے بارے میں پیر علی راشدی نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ:

> الفنسٹن اسٹریٹ کی چھاپیں (Shops) دیکھ کر لوگوں میں احساس کمتری پیدا ہوتا تھا۔ میمنوں کی دو چار دوکانوں کے سوا باقی سب دوکانیں انگریزوں' پارسیوں اور ہندو عاملوں کی تھیں..... دوکان میں داخل ہونے سے پہلے بوٹ صاف کرائے جاتے تھے۔ کوٹ کے بٹن بند کئے جاتے تھے اور داڑھی مونچھوں کو ہاتھ پھیر کر درست کیا جاتا تھا' کیونکہ اندیشہ ہوتا کہ اندر داخل ہونے پر کسی انگریز افسر سے سامنا نہ ہو جائے۔ (5)

اندرون سندھ سے آنے والے اس بات کی بھی کوشش کرتے تھے کہ شہر میں سیر و تفریح کرتے وقت' یا خرید و فروخت کے دوران ان کا آمنا سامنا کسی میم صاحبہ سے نہ ہو۔ پیر علی اس ضمن میں اپنا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ جب انہوں نے جیکب آباد کے ایک وڈیرے کو معہ اپنے ملازمین کے ایک دکان میں چھپا ہوا دیکھا تو انہوں نے

اس کی وجہ دریافت کی' اس پر اس نے کہا:

خیر کہاں؟ بازار آئے تھے' چمڑے کے صندوق' بیگ اور بستر بند خریدنے تھے اچانک دیکھا کہ میںڈمیں (میڈمیں) چلی آ رہی تھیں۔ ان کے ڈر سے اس دکان میں آ کر پناہ لی۔ یہ میںڈمیں (میڈمیں) رخصت ہوں تو ہم یہاں سے نکلیں۔

"مگر میڈموں سے آپ کو کیا ڈر ہے؟ وہ آپ کو کیا کہیں گی؟"

"شاہ صاحب خبر نہیں کس جورپی (یورپی) ہفیسر (آفیسر) کے گھر کی عورتیں ہیں۔ سنا ہے کمشنر' کلکٹر' کمانی اور دوسرے بڑے ہفیروں کے بنگلے پاس کے علاقے میں ہیں۔ اگر ہمارا یوں ٹولی بنا کر گھومنا کسی میںڈم صاحب کو نہ بھایا تو ہمیں بندھوا کر زیل (جیل) بھجوا سکتی ہیں۔ کاراچی گھومنے کے شوق میں خواہ مخواہ قید کاٹنی پڑے۔ اس لئے شہروں اور بھیڑیوں سے دور رہنا ہی بھلا۔" (6)

پیر علی راشدی نے اپنے عہد کے جس کراچی کا ذکر کیا ہے' اس کی تصویر دلکش اور جاذب ہے۔ وہ شہر میں چلنے والی ٹرام کا ذکر کرتے ہیں کہ جو صدر سے کیماڑی تک جاتی تھی اور جس کا کرایہ صرف ایک ٹکہ تھا۔ اس میں نہ تو دھکم پیل ہوتی تھی' نہ شوروغل' اور نہ لڑائی جھگڑے۔ مسافر آرام سے سفر کرتے اور شہر کی رونق دیکھتے جاتے تھے۔ امراء کے پاس گھوڑا گاڑیاں ہوتی تھیں جنہیں وکٹوریہ کہتے تھے۔ راشدی کے مطابق:

پہلی موٹر کار ایک میمن سیٹھ عبدالرحیم صالح محمد نے منگوائی جو ہمبر (Hember) تھی۔ اس کی چھت کھلی تھی۔ سڑک

پر نکلتی تو لوگ باادب ہو کر ایک کنارے پر کھڑے ہو جاتے۔ (7)

انگریز گھوڑوں پر گھومتے تھے۔ ہوا خوری کے لئے یہ لوگ شام کو کلفٹن جایا کرتے تھے۔ اس وقت تک کلفٹن جانے کی سڑک پختہ نہیں تھی' سندھ کا کمشنر سر ہنری' اپنی بیوی کے ہمراہ' بغیر نوکر چاکر یا گارڈ کے ہوا خوری کے لئے روز کلفٹن جایا کرتا تھا۔

یہ کولونیل کراچی تھا۔ جو یا تو لوگوں کی یادوں میں رہ گیا ہے۔ یا اخباروں' رسالوں' آپ بیتیوں اور تاریخ کی کتابوں میں۔

(5)

کراچی شہر ایک نئی تبدیلی کے بعد اس وقت ابھرا کہ جب 1947ء میں تقسیم کے بعد یہ پاکستان کا نیا کیپٹل بن گیا۔ تقسیم کے فوراً" بعد پورے ہندوستان سے مہاجرین کی ایک بڑی تعداد کراچی میں آ کر آباد ہونا شروع ہوئی' یہ نئے آنے والے اپنے ساتھ دینی روایات' طرز رہائش' ادب آداب' اور ایک نیا کلچر لے کر آئے۔ یہ اپنے ساتھ اپنے شہروں' قصبوں' اور گاؤں کی یادیں بھی لے کر آئے' جس کا اظہار انہوں نے اس طرح سے کیا کہ نئے رہائشی علاقوں کو یہ نام دے دیئے اور اس طرح سے انہوں نے اپنا ذہنی تعلق اپنے ماضی سے برقرار رکھا' جیسے بہار کالونی' بنگلور ٹاؤن' راجپوتانہ کالونی' اجمیر نگری' اور علی گڑھ کالونی وغیرہ۔ صرف یہی نہیں' ان نئے آنے والوں نے اپنی دکانوں کے نام بھی اپنے شہروں پر رکھ کر پرانی یادوں کو باقی رکھنے کی کوشش کی جیسے جے پور ہیئر کٹنگ سیلون' امبالہ سویٹ شاپ' آگرہ شو شاپ' دہلی ہوٹل' یا پیلی بھت آئل کمپنی وغیرہ۔

آزادی کے بعد ایک عمل تو یہ ہوا کہ سڑکوں کے نام بدل دیئے گئے' جو سڑکیں نو آبادیاتی دور میں انگریزوں کے نام سے مشہور تھیں' ان کی جگہ مقامی لوگوں کے نام

سے منسوب کر دی گئیں، جیسے وکٹوریہ روڈ عبداللہ ہارون روڈ ہو گیا، نیپیر روڈ میر کرم علی ٹالپر روڈ میں تبدیل ہو گیا، لارنس روڈ کا نام نشتر روڈ رکھ دیا گیا، الفنسٹن اسٹریٹ زیب النساء اسٹریٹ بن گئی اور کناٹ روڈ بدل کر چودھری رحمت علی روڈ ہو گیا۔ یہ عمل صرف انگریزی ناموں کے ساتھ ہی نہیں ہوا، بلکہ وہ جگہیں اور نام جو ہندوؤں سے منسوب تھے وہ بھی بدل دیئے گئے، موتی لال نہرو روڈ کا نام بدل کر جگر مراد آبادی روڈ رکھ دیا گیا و لبھ بھائی پٹیل روڈ نے قالب بدل کر نواب اسماعیل خاں روڈ کی شکل اختیار کر لی۔

شاہراہوں، گلیوں، اور سڑکوں کے نام جن نئے افراد کے نام پر رکھے گئے۔ ان میں سے اکثر کا تعلق کراچی سے نہیں تھا، اور نہ ہی انہوں نے شہر کی ترقی یا اس کی فلاح و بہبود میں کوئی حصہ لیا تھا۔ ناموں کے اس انتخاب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ان میں سے اکثر سیاستدان تھے، سماجی کارکن نہیں۔ لہٰذا یہ اس رجحان کی غمازی کرتا ہے کہ اب سیاست کو سماجی کاموں پر فوقیت مل گئی ہے۔ اس نے اس ذہنیت کی بھی غمازی کی ہے کہ اب شہر کے نئے نظام میں انگریزوں اور ہندوؤں کا کوئی دخل نہیں۔ شہر کے ماضی کو ختم کرنے کی غرض سے نوآبادیاتی دور کے تمام مجسموں اور یادگاروں کو مٹانے کی کوشش کی گئی۔ نئے آنے والے اس شہر کے ماضی کو ختم کر کے، حال اور مستقبل میں اس کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتے تھے انہیں اس شہر کے ماضی سے کوئی دلچسپی نہیں تھی، کیونکہ یہ ماضی ان کے اپنے عزائم میں رکاوٹ بن رہا تھا۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ مہاجرین اپنے ساتھ کٹر قسم کے مذہبی اور سیاسی تعصبات کو لے کر آئے تھے۔ انہوں نے اس ملک کو اپنا وطن اس لئے بنایا تھا کہ یہاں پر اسلامی نظام کے نفاذ کا وعدہ کیا گیا تھا، اب یہی اسلامی نظریہ ان کے ذہنوں میں پختگی کی حد تک اپنی جڑیں پکڑ چکا تھا۔ اگرچہ ان نئے آنے والوں میں کئی قسم کے مہاجرین تھے: وہ بھی تھے کہ جو حکومت کے ملازم تھے اور اپنی ملازمتوں کو ٹرانسفر کرا کے یہاں آ گئے تھے، وہ

بھی تھے کہ جو نئے ملک میں معاشی مواقع کی تلاش میں آئے تھے' اور وہ بھی تھے کہ جو فرقہ وارانہ فسادات کے نتیجہ میں گھر بار لٹا کر آئے تھے۔ لیکن ان سب گروہوں کو آپس میں ملانے والا رشتہ مذہب' اور سیاسی نظریہ تھا۔ چونکہ یہ بڑی تعداد میں آئے اس لئے جلد ہی انہوں نے کراچی کے پرانے اور مقامی باشندوں کو پس منظر میں دھکیلنا شروع کر دیا۔ بااثر بیورو کریسی نے کراچی میونسپلٹی کے اختیارات کو کم کر دیا۔ کراچی کا کمشنر بے تاج بادشاہ کی طرح شہر پر حکومت کرنے لگا۔ ہندوؤں کی چھوڑی ہوئی جائدادوں کو انتظامیہ نے اپنی مرضی سے' پسند کے لوگوں میں تقسیم کرنا شروع کر دیا۔ اس صورت حال کی وجہ سے شہر کا ماحول بدل گیا۔ تعلیم یافتہ اور دولت مند ہندو شہریوں نے آہستہ آہستہ ہجرت کرنا شروع کر دی' پارسی جو اب تک شہر کے معزز شہری اور سماجی کارکن تھے' اب وہ بھی پس منظر میں جا کر گمنام ہونا شروع ہو گئے۔ سکھ اور یہودی جو اس شہر میں تھوڑی تعداد میں تھے' وہ ایک دم غائب ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کراچی شہر کی فضا اور اس کی شکل بدل کر رہ گئی۔ جگہ جگہ نئی مسجدوں کی تعمیر نے مذہب کو معاشرہ کے دوسرے پہلوؤں پر غالب کر دیا۔ کراچی اب وہ شہر نہیں رہا کہ جہاں مختلف مذاہب و ثقافتوں کے لوگ ہم آہنگی کے ساتھ رہا کرتے تھے۔ مذہبی رواداری کی جگہ اب مذہبی راسخ العقیدگی نے لے لی۔ انسان دوستی کی جگہ' تعصب اور نفرت آ گئی۔ جیسے جیسے شہر کی آبادی بڑھتی گئی اس طرح سے شہر کا پرانا نظام ٹوٹتا چلا گیا۔ نئے حالات میں نہ تو پرانے نظام کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی اور نہ اس کی جگہ بدلتے حالات کے تحت نئے نظام کی ابتداء ہوئی۔

مہاجرین نے جب ایک بار شہر کو اپنا لیا تو انہوں نے یہاں ایک نئے کلچر کو روشناس کرایا۔ اردو شہر میں روزمرہ کی زبان بن گئی۔ شعر و شاعری اور شاعروں نے بہت جلد مقبولیت حاصل کر لی مذہبی تہوار' جیسے محرم اور عید میلاد النبی کو زور شور سے منایا جانے لگا۔ اردو اخبارات۔ رسالے' اور کتابوں کی اشاعت ہونے لگی۔ جوش ملیح

آبادی، مجنوں گورکھپوری، نیاز فتح پوری اور شاہد احمد دہلوی ہجرت کے بعد کراچی میں آباد ہو گئے جس کی وجہ سے ادبی سرگرمیوں کو ایک نئی زندگی مل گئی۔ ابتدائی زمانہ میں چونکہ ہندوستان سے آنے والوں پر پابندیاں نہیں تھیں، اس لئے شاعروں، تقریبات اور تہواروں پر ایک بڑی تعداد کرچی آتی، اور یوں شہر کا تعلق ماضی کے کلچر اور ہندوستان سے جڑا رہتا۔ ان میں سے اکثر دانشوروں نے جب اپنی یادداشتیں لکھیں تو ان میں سے اپنے ماضی کی یادوں کا ذکر ہے، اس ذکر میں چھپا ہوا غم اور رنج ہے، وہ ماضی کے جو انہوں نے کھو دیا، قدیم نسل اس کی یاد کو اپنے دلوں سے نہیں نکال سکی۔

عارف حسن، جنہوں نے کراچی شہر کی پلاننگ پر کافی کام کیا ہے، انہوں نے تقسیم کے بعد کے کراچی کے بارے میں لکھا ہے کہ تقسیم کے بعد مہاجرین نے اس شہر کو ایک نیا ثقافتی ماحول اور روایات دیں۔ ابتدائی زمانے میں آنے والے لوگ صدر کے اردگرد کے علاقوں میں آباد ہوئے، جس کی وجہ سے صدر ثقافتی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ 1965ء تک صدر میں 37 کھانے پینے کی جگہیں تھیں، 9 شراب خانے تھے، 11 بلیرڈ رومز تھے، 18 کتابوں کی دوکانیں تھیں، 7 آڈیٹوریمز تھے، 4 ڈسکو کلب تھے۔ شہر کی سرگرمیوں میں سیمینار، ادبی نشستیں، جلسے و جلوس، ورائٹی شوز اور مباحثے ہوتے تھے کہ جن میں لوگوں کی ایک بڑی تعداد شریک ہوتی تھی۔ انڈیا کافی ہاؤس طالب علموں اور سیاستدانوں کا مرکز تھا کہ جہاں سیاست پر زور و شور سے بحث ہوتی تھی۔ انہوں نے کیپٹل اور پیراڈائز سینماؤں کا بھی ذکر کیا ہے کہ جہاں وقتاً" فوقتاً" فلم فیسٹیولز منعقد ہوتے رہتے تھے۔ کراچی گوا کلب اور کٹرک ہال اپنی کلچرل سرگرمیوں کی وجہ سے مشہور جگہیں تھیں پارسی جم خانہ اور گوون جم خانہ آپس میں کھیلوں کے مقابلے منعقد کراتے تھے۔ وہ اس زمانہ کو یاد کرتے ہیں کہ جب صدر کا علاقہ پرسکون، اور صاف ستھرا تھا، اور جہاں شام کو چہل قدمی کرنا لوگوں کا محبوب مشغلہ تھا۔ (8)

1960ء کی دہائی میں کراچی سیاسی طور پر بہت سرگرم تھا، خاص طور سے طالب

علم، جو کہ ایوب خاں کی آمریت کے سخت خلاف تھے، جنہوں نے مسلسل جلسے، جلوسوں، اور ہڑتالوں کے ذریعہ لوگوں میں سیاسی شعور کو پیدا کیا جس کی وجہ سے ایوب خاں کی آمریت کو سخت چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ جیسا کہ آمرانہ حکومتوں کا دستور ہوتا ہے، ایوب خاں نے سختی و تشدد سے اپنے خلاف ہر قسم کی مخالفت کو کچلا۔ کچھ طالب علم راہنماؤں کو شہر سے نکال دیا گیا، کچھ کو جیلوں میں ڈال دیا گیا، لیکن ان سختیوں کے باوجود مخالفت ختم نہیں ہوئی۔ ان حالات میں ایوب خاں کی حکومت نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ کراچی سے کیپٹل کو منتقل کر دیں تاکہ عوام سے دور وہ سکون و آرام کے ساتھ حکومت کر سکیں، اس پس منظر میں اسلام آباد ایک نئے کیپٹل کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اس کا اثر کراچی شہر پر یہ ہوا کہ ایک طرف تو یہ شہر بیوروکریسی اور حکمران طبقوں سے پاک ہو گیا، تو دوسری طرف اب اس شہر نے صنعتی و تاجرانہ روپ کو اختیار کیا۔

(6)

کراچی شہر میں صنعتی عمل تقسیم کے بعد سے ہی شروع ہو گیا تھا، جب نئے کارخانوں کا قیام عمل میں آیا تو سستی مزدوری کی ضرورت پڑی، اس کے نتیجہ میں بیروزگار اور غریب لوگ جو کہ سرحد اور پنجاب میں ملازمت اور کام نہیں پا سکتے تھے وہ کراچی میں آنا شروع ہو گئے۔ نئے آنے والوں کی وجہ سے آہستہ آہستہ کراچی کی آبادی کا تناسب بدلنا شروع ہو گیا۔ اب کراچی شہر نے ایک اور شکل اختیار کر لی اور یہ ایک "چھوٹا پاکستان" بن گیا۔ شہر میں پٹھانوں اور پنجابیوں کی نئی آبادیاں بسنے لگیں۔ یہ لوگ بھی اپنے ساتھ اپنی روایات، ادارے، اور کلچر کو لے کر آئے۔ پٹھان اپنی قبائلی رسومات اور جرگہ سسٹم کے ساتھ آئے، تو پنجابی اپنی جارحانہ ذہنیت اور مہم جوئی کے ساتھ۔ نئے لوگوں کی آمد اور ان کی بڑھتی ہوئی آبادی نے مہاجروں کو ایک نئے خطرے سے دوچار کیا۔ انہوں نے ان لوگوں کی دخل اندازی کو پسند نہیں کیا، اور کوشش کی

کہ ان نسلی گروہوں سے خود کو دور اور علیحدہ رکھیں۔

1970ء میں جب ون یونٹ کا خاتمہ ہوا اور کراچی سندھ صوبہ کا صدر مقام بن گیا' تو اس کی وجہ سے سندھ حکومت کی بیورو کریسی' اور سندھی سیاستدان و وڈیرے کراچی میں آنا شروع ہوئے۔ اب تک کراچی کی سندھی آبادی پس منظر میں تھی اور اس پوزیشن میں نہیں تھی کہ اپنے وجود کو پوری طرح سے اجاگر کر سکے۔ ان نئی ابھرتی ہوئی طاقتوں کی وجہ سے مہاجر آبادی تناؤ کا شکار ہو گئی' اب تک شہر پر جو اس کا تسلط تھا' وہ اس کے ہاتھوں سے نکل رہا تھا' یہی وہ حالات تھے کہ جن میں مہاجر قومی تحریک کا وجود عمل میں آیا۔

ملک کے سیاسی حالات نے بھی کراچی شہر کو متاثر کیا' طویل مدت کے مارشل لاء اور آمرانہ حکومتوں کی وجہ سے شہر کی کارپوریشن منتخب ادارہ نہیں رہی' اور اس کا شہر کی ترقی میں جو کردار تھا وہ گھٹ کر رہ گیا۔ شہر کی آبادی میں نہ صرف پاکستان کے صوبوں سے لوگ کراچی آئے' بلکہ افغان مہاجرین' برمی' بنگالی اور ایرانیوں کی ایک بڑی تعداد بھی یہاں غیر قانونی طور پر آکر آباد ہو گئی۔ چونکہ ان نئے آنے والوں کی اکثریت کا تعلق دیہاتی علاقوں سے تھا' اور یہ تعلیم و فن' اور ہنر سے بے گانہ تھے' اس لئے ان میں اور کراچی کی متوسط تعلیم یافتہ طبقے میں ایک ثقافتی خلیج پیدا ہو گئی۔ ان اختلافات نے نسلی فسادات کی شکل اختیار کر لی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مہاجرین اپنے ساتھ جو ہندوستانی کلچر اور ثقافت لے کر آئے تھے وہ ان نئے آنے والوں کی وجہ سے بے جان ہو کر رہ گیا۔ کراچی جو ایک "چھوٹا ہندوستان" تھا اب "چھوٹا پاکستان" بن گیا۔

لیکن ان تبدیلیوں کے باوجود کراچی مہاجروں کا شہر کہلاتا ہے۔ اندرون سندھ اور کراچی کے درمیان ایک ثقافتی و سماجی فاصلہ ہے۔ وہ لوگ کہ جو دوسرے صوبوں سے آئے ہیں' ان لگاؤ اور تعلق کراچی سے کم اور اپنے علاقوں سے زیادہ ہے۔ مہاجرین کہ جن کا تعلق ہندوستان سے کٹ چکا ہے' اب کراچی شہر میں قلعہ بند ہو گئے ہیں۔ شہر

سے باہر ان کی حمایت و مدد ناپید ہے۔ ان کی مہاجر شناخت کو دوسرے صوبوں نے ماننے سے انکار کر دیا ہے۔ ان سب وجوہات کی وجہ سے شہر نقصان اٹھا رہا ہے۔ اس شہر میں رہنے والوں کو شہر سے قلبی اور دلی لگاؤ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موقع پرست اور لوٹ کھسوٹ کرنے والے افراد نے اس شہر کو اپنا نشانہ بنا لیا ہے۔ شہر میں بے ترتیبی کے ساتھ پلازہ بن گئے ہیں کہ جنہوں نے شہر کی صورت کو بگاڑ کر مسخ کر دیا ہے۔ اب شہر میں نہ تو کھیل کے میدان ہیں' نہ باغات' نہ ہی نوجوانوں کے کلب۔ شہر کی پرانی عمارتیں خستہ و شکستہ ہو کر اپنی خوبصورتی اور رونق کھو چکی ہیں' ان عمارتوں کے تحفظ اور بچاؤ کی کسی کو فکر نہیں ہے۔

1980ء اور 1990ء کی دہائیوں میں جب حکومت کی جانب سے فوجی آپریشنز کئے گئے تو اس نے مزید شہر کی فضا کو بدل دیا۔ قتل و غارت گری' خوں ریزی' لوٹ مار' عدم تحفظ' اور غیر یقینی صورت حال نے شہریوں کو خوف و دہشت کے عالم میں مبتلا کر کے ان کو دباؤ اور تناؤ کے امراض میں مبتلا کر دیا ہے۔

آج جب نو آبادیاتی دور کے کراچی کا مقابلہ حال کے کراچی سے کیا جاتا ہے' تو دونوں میں زبردست تضاد نظر آتا ہے۔ اس تبدیلی کے عمل میں پاکستان کی تاریخ پس پردہ ہے' جس نے شہر کے کردار کو بدلا ہے۔ تاریخی عمل کے دوران تبدیلی ضرور آتی ہے اور شہر بھی اپنی شکل و صورت بدلتے ہیں۔ لیکن اگر تبدیلی معیار زندگی کو گھٹائے اور روزمرہ کے معمولات میں فرق لائے' تو اس صورت میں زندگی ناقابل برداشت ہو جاتی ہے اور لوگ ماضی کی یادوں میں گم ہو جاتے ہیں کہ جب زندگی میں سکون و امن تھا۔ لیکن کراچی میں رہنے والوں کا المیہ یہ ہے کہ اس کا ماضی بہت کم لوگوں کو پرانی یادوں میں لے جاتا ہے کیونکہ ان میں اکثریت ان لوگوں کی ہے کہ جو بغیر کسی ماضی کے یہاں رہتے ہیں۔

حوالہ جات

Munford, Lewis: The City in History, Penguine Books 1976, p. 639.

Carless, T. G: Memoirs on The Bay, Harbour, and Trade of Kurachi. In : Memoirs on Sind Hughes Thomas, Vol. I, Delhi, 1993, p. 196.

Burton, R. : Sindh Revisited, Vol. I, II. Karachi, 1993, p. 45, 46.

اشدی، پیر علی: وہ دن وہ لوگ، آج، خزاں 1995ء، ص 101، 102-

ایضاً: ص- 104

۶ ایضاً: ص- 134

-7 ایضاً: ص- 106

-۸ عارف حسن: کراچی سٹی- آج، خزاں 1995ء، ص- 91-390

لاہور: تسلسل اور تبدیلی کے درمیان الجھا ہوا شہر

جب بھی ہم کسی شہر کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں دو پہلو نظر آتے ہیں: ایک تسلسل اور دوسرا تبدیلی کا۔ جب ہم تسلسل کی بات کرتے ہیں تو اس کا مطلب ہوتا ہے شہر کی وہ روایات جو وقت کے ساتھ پروان چڑھ کر مستحکم اور مضبوط ہوئیں۔ اور جن کا اظہار شہر کی عمارتوں' تہواریوں' میلوں اور لوگوں کی عادات' رویوں' اور رہن سہن سے ہوتا ہے یہ روایات ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی رہتی ہیں اور وقت کے اتار چڑھاؤ کے باوجود اپنے تسلسل کو برقرار رکھتی ہیں۔ اس لیے شہر لاہور کے رہنے والوں کے لیے جب ''زندہ دلان لاہور'' یا ''لاہوریئے'' کا استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اس شہر کی روایات اور ان کے تسلسل کی غمازی کرتا ہے۔ اس سے شہر کی شناخت ہوتی ہے۔ شہر جس قدر تاریخی طور پر قدیم ہوتا ہے۔ اسی قدر اس شہر کے باشندوں کی تاریخی جڑیں گہری ہوتی ہیں۔ کیونکہ شہر کی روایات کی تشکیل میں ایک طویل عرصہ درکار ہوتا ہے' جب یہ پختگی کو پہنچتی ہیں تو یہ شہر کی روح کو پیدا کرتی ہیں' شہر انہیں کے سہارے زندہ رہتے ہیں۔

لیکن وقت کے تقاضے یہ بھی چاہتے ہیں کہ تبدیلی آئے اور ضروریات کے تحت شہر کو بدلا جائے۔ نئی عمارتیں ہوں' ان عمارتوں کی ساخت کے ساتھ ساتھ لوگوں کا طرز رہن سہن بھی بدلے اور جدیدیت نئے رجحانات اور رویوں کو روشناس کرائے۔ اس لیے ہر شہر تسلسل اور تبدیلی کے درمیان کش مکش میں رہتا ہے۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضروری ہے کہ تسلسل کی روایات کو ختم کر کے شہر کو جدیدیت میں ڈھال دیا جائے؟ یا شہر کی تاریخی شناخت کو برقرار رکھتے ہوئے جدیدیت کو روشناس کرایا جائے تاکہ شہر کی شناخت مجروح نہ ہو۔ آج کے اس مضمون میں ہم شہر لاہور کو تسلسل

اور جدیدیت کے پس منظر میں دیکھیں گے۔

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو شہر لاہور اس وقت گمنامی سے نکلا کہ جب یہاں گیارہویں صدی میں غزنویوں کی حکومت قائم ہوئی۔ شہر میں قلعہ' مسجدیں' حویلیاں' بازار' خانقاہیں و مقبروں کی تعمیر نے اس شہر کو دنیا کے نقشہ پر ابھارا۔ وسط ایشیا و ایران سے آنے والے مہاجرین نے اس شہر کے کلچر میں اضافہ کیا' وقت کے ساتھ ساتھ شہر کی روایات پختہ ہوتی رہیں۔ یہاں تک کہ مغل دور میں اس شہر کی شناخت قائم ہو گئی۔ فصیلوں سے گھرا ہوا یہ شہر مسجدوں' مندروں' گردواروں' حویلیوں' بازاروں' گلیوں' باغوں اور مقبروں کا شہر بن گیا کہ جس میں قلعہ سیاسی طاقت کی علامت تھا اور اس کی مسجدیں مذہبی تسلط کو ظاہر کرتی تھیں۔

اس شہر میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب انگریزوں نے پنجاب کی فتح کے بعد ایک نئے شہر ی بنیاد ڈالی۔ یہ کولونیل لاہور تھا' جو اپنے کردار اور خصوصیت کے لحاظ سے قدیم شہر سے مختلف تھا۔ اس کے گرد حفاظت کے لیے کوئی فصیلیں نہیں تھیں جو حکومت کے استحکام اور مضبوطی کو ظاہر کرتی تھی اسے اب کی اندرونی اور بیرونی حملوں کا خطرہ نہیں تھا۔ اس کی عمارتوں میں مشرقی اور مغربی طرز تعمیر کا ملاپ تھا' یہ ملاپ تسلسل اور تبدیلی کا تھا' یہ ایک پیغام تھا کہ برطانوی حکومت ایک تسلسل کا حصہ ہے' قدیم روایات کی وارث ہے' مگر ساتھ ہی میں وہ جدیدیت کی علامت بھی ہے۔

اس شہر کی تعمیر میں اہل برطانیہ کا وہ تجربہ بھی شامل تھا کہ جو نئے شہروں کے سلسلہ میں یورپ میں استعمال ہوا تھا۔ خاص طور سے 1848ء کے انقلاب یورپ نے انہیں یہ سمجھایا تھا کہ شہر کی شاہراہیں چوڑی اور سیدھی ہوں تاکہ اگر لوگ بغاوت کریں یا ہنگامہ بپا کریں تو انہیں فوج اور پولس کے ذریعہ قابو میں لایا جا سکے۔ اس سے پہلے شہر کی تنگ گلیوں میں فوج کو لوگوں کی بغاوت کچلنے میں دشواری ہوتی تھی۔ 1857ء کی بغاوت نے انگریزوں کو یہی سبق ہندوستان میں دیا۔ اس نے لاہور شہر میں انہوں نے شاہراہوں کو کشادہ اور سیدھا رکھا۔ ریلوے اسٹیشن کی عمارت کو بطور قلعہ تعمیر کرایا تاکہ کسی ہنگامہ کی صورت میں یہاں پناہ لی جا سکے۔

پرانے اور نئے شہروں میں جو ایک فرق تھا وہ یہ کہ قدیم شہر میں سیاسی طاقت کی علامت قلعہ تھا اور مسجدیں مذہبی تسلط کا اظہار تھیں۔ نئے شہر میں انتظامیہ کی عمارتیں جن میں عدلیہ پوسٹ آفس'

تعلیمی ادارے' میوزیم اور گرجا گھر شامل تھے۔ یہ گرجائی انتظامیہ کی مذہبی وابستگی کو ظاہر کرتے تھے۔ پرانا اور نیا شہر دونوں تسلسل اور تبدیلی کی علامت بن کر ابھرے۔ لیکن یہ ایک دوسرے سے متضاد نہیں تھے' ان میں اشتراک کا پہلو تھا۔ اسی اشتراک نے شہر میں کاسموپولٹن فضا کو پیدا کیا۔

کولونیل شہر میں سڑکوں' شاہراہوں اور عمارتوں کے نام ان شخصیتوں پر رکھے گئے کہ جنہوں نے یا تو برطانوی حکومت کے استحکام میں حصہ لیا تھا یا شہر کی ترقی میں کام کیا تھا۔ ان میں سے بعض اشخاص کے مجسمے شہر کی شاہراہوں پر ایستادہ کیے گئے۔

1947ء میں تقسیم ہند اور پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے بعد جس طرح سے تاریخ کی نئے سرے سے تشکیل کی گئی۔ اسی طرح سے شہر لاہور کی تاریخ کو بھی بدلنے کی کوششیں ہوئیں۔ جن بنیادوں پر اس شہر کی تشکیل نو ہوئی۔ اسے ہم ''انٹی ہسٹری'' کا عمل کہہ سکتے ہیں' یعنی اس شہر کی قدیم تاریخ کو مٹا کر ایک نئی تاریخ بنائی جائے جس کی بنیاد مذہب اور نظریہ پر ہو۔ پاکستان میں انٹی ہسٹری کے رجحان کے بارے میں جب بات کی جاتی ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کی یہ وجہ تو نہیں کہ پاکستان کی تخلیق تاریخ کے دھارے کے خلاف ہوئی تھی؟ اسی وجہ سے اس کی تخلیق کے بعد شدت سے تاریخ کے خلاف جذبات ابھرے کہ تقسیم سے پہلے کی تاریخ کو مٹا دیا جائے اور ایک نئی تاریخ ترتیب دی جائے جو تاریخی تسلسل کو توڑ کر اس کی نئے سرے سے ابتدا کرے۔

تقسیم کے بعد فرقہ وارانہ فسادات کے نتیجہ میں لاہور شہر سے ہندو اور سکھ چلے گئے۔ ان کی جگہ آنے والے مسلمان مہاجرین تھے۔ اس نے شہر کی بنیادی کرکٹر کو بدل دیا۔ اور اب یہ شہر مذہبی طور پر مسلمانوں کا شہر ہو گیا۔ اس کے نتیجہ میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ شہر سے ہندو علامتوں اور نشانوں کو مٹا دیا جائے لہٰذا ہندو محلوں' عمارتوں اور سڑکوں کے نام بدل دیئے گئے۔ اس کی ایک مثال کرشن نگر سے دی جاسکتی ہے کہ جو نئے قالب میں ''اسلام پورہ'' ہو گیا۔ اس کی سڑکوں کے جو نام تقسیم سے پہلے تھے' اب ان کی جگہ اسلامی نام آ گئے جیسے گرودیو بہادر' یدھشٹر' ارجن اور سری رام روڈوں کے نام بالترتیب عالمگیر' عمرؓ۔ حیدرؓ اور ابوبکرؓ رکھ دیئے گئے۔ اشوک اسٹریٹ کو حسین اسٹریٹ میں تبدیل کر دیا گیا۔ سنت نگر کو تبدیل کرنے میں زیادہ دقت نہیں ہوئی تشدید کے اضافے سے یہ

سنت نگر ہو گیا۔

اسی کے ساتھ دوسرا فیصلہ یہ تھا کہ سڑکوں اور عمارتوں کے نام جو انگریزوں سے منسوب ہیں' انہیں بدلا جائے۔ کیا یہ قدم انٹی کولونیل تھا؟ میرا خیال ہے کہ نہیں اس کے پس منظر میں بھی یہی انٹی ہسٹری کا جذبہ تھا کہ ماضی سے تعلق توڑ کر شہر کی مذہبی شناخت کو ابھارا جائے اور تقسیم سے پہلے جو کاسموپولٹن ماحول تھا اسے تبدیل کیا جائے۔ چنانچہ ایبٹ روڈ' محمود غزنوی' ڈیوس روڈ' سر آغا خاں' جیل روڈ' غوث الاعظم' کوئنز روڈ' شاہراہ فاطمہ' دی مال' شاہراہ قائداعظم اور لارنس گارڈن باغ جناح اور منٹو پارک اقبال پارک ہو گئے۔

اگر آپ غور کریں تو ان ناموں میں آپ کو کنفیوژن نظر آئے گا اور نام رکھنے والوں میں تاریخی شعور کی کمی بھی نظر آئے گی۔ ان میں بے ترتیبی ہے' اسلامی عہد کے نام بھی ہیں' مسلمان حکمراں بھی ہیں' تو مسلم لیگ کے راہنما بھی۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان ناموں کے ذریعہ کیا پیغام دینا چاہتے ہیں؟ کیا اہل لاہور اسلام کے ابتدائی عہد سے رشتہ جوڑیں یا ہندوستان میں مسلمان حکمرانوں سے اور یا تحریک پاکستان سے؟

ان ناموں کے ذریعہ ہماری تاریخی مفلسی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ اقبال اور جناح کے نام پر درجنوں اسکولوں' کالجوں' سڑکوں' اسپتالوں' پلوں اور کتب خانوں کے نام ہیں۔ اب محسوس ہوتا ہے کہ ان دو کے علاوہ شاید ہمارے ہاں اور کوئی راہنما پیدا ہی نہیں ہوئے۔

شہر کو نظریاتی بنانے کی ایک کوشش یہ بھی ہوئی کہ شہر سے انگریزی عہد کے مجسموں کو ہٹا دیا گیا۔ ان کی خالی جگہوں کو پر نہیں کیا گیا۔ سوائے ملکہ وکٹوریہ کے مجسمے کی جگہ کے کہ جہاں قرآن شریف رکھ دیا گیا ہے۔

شہر کی خوبصورت کا نیا خیال جو انتظامیہ کے ذہن کی پیداوار ہے۔ وہ یہ کہ اب جگہ جگہ چوراہوں پر ٹینک' ہوائی جہاز اور توپیں نصب کر دی ہیں اور ایٹم بم کے دھماکہ کے بعد چاغی کی پہاڑی کو بھی بطور خوبصورتی کے شہر میں بنایا گیا ہے۔ اس نے شہر کو اسلامی کے ساتھ فوجی بھی بنا دیا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ سرکاری اور انتظامیہ کی ان تمام کوششوں کے باوجود شہر کے لوگوں نے تاریخی تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔ وہ شہر کی شاہراہوں' گلیوں اور عمارتوں کو اب بھی پرانے ناموں

سے ہی یاد کرتے ہیں۔ سرکاری اور عوامی رجحانات کا یہ تصادم جاری ہے۔ لوگ تاریخی کو مٹانے پر آمادہ نظر نہیں آتے ہیں۔

کولونیل عہد کے ناموں کی تبدیلی کوئی انگریزی عہد سے نفرت کی بنا پر نہیں تھی' اس کی شہادت ہمیں ان رجحانات سے ملتی ہے کہ جو شہر میں بڑی تعداد میں اسکولوں کے نام ہیں۔ اب آپ کو ہر سڑک اور گلی میں آکسفورڈ' کیمبرج' بوسٹن' پرنسٹن' اور ایسے ہی نام نظر آئیں گے جو لوگوں کو یہ یقین دلاتے ہیں کہ ان ناموں میں بڑا اثر ہے اور ان ناموں کے اسکولوں میں پڑھنے والے ایسے ہی عالم فاضل بن کر نکلیں گے جیسے یورپ و امریکہ میں ان تعلیمی اداروں سے نکلتے ہیں۔

ایک رجحان یہ بھی ہے کہ جو سیاستدان برسر اقتدار آجاتے ہیں وہ اپنے اثر ورسوخ کو استعمال کرتے ہوئے سڑکوں' چوراہوں اور عمارتوں کے نام اپنے آپ پر یا اپنے آباؤ اجداد کے نام پر رکھ دیتے ہیں تاکہ تاریخ میں اسی بہانے سے زندہ رہیں۔

شہر لاہور میں کینٹ کا علاقہ خالص فوجی ہے یہاں سڑکوں کے نام فوجی جنرلوں اور عہدے داروں کے نام پر ہیں۔ یہاں فوجی اور سویلین کے درمیان فرق کو ہر سطح پر برقرار رکھا جاتا ہے۔ مثلاً پارکوں' کلبوں اور اسکولوں میں سویلین لوگوں کے خاص خاص امتیاز کیا جاتا ہے۔

لاہور شہر کو جو مذہبی' نظریاتی اور فوجی بنانے کا عمل ہوا ہے اس کے اثرات ہم شہر کے لوگوں پر دیکھتے ہیں: مذہبی فرقہ واریت میں شدت آگئی ہے' ہر فرقہ کے لوگوں نے علیحدہ علیحدہ اپنی مسجدیں اور مدارس بنا لیے ہیں' جہاں مذہبی تنازعے پرورش پاتے ہیں۔ تشدد کی علامتوں نے لوگوں میں بھی دہشت گردی کے جذبات پیدا کر دیئے ہیں۔ شہر کا ماحول اب کاسموپولٹن نہیں رہا۔ بلکہ اس کی جگہ گھٹا ہوا' تنگ نظری کا ماحول ہے' کہ جس میں رواداری کا فقدان ہے۔ جب شہر اس طرح سے تبدیل ہو جائے تو اس کی روح بھی مر جاتی ہے۔ یہاں اس صورت میں نہ تو علمی' ادبی' اور فنی تخلیقات ہوتی ہیں اور نہ ہی اعلیٰ کلچر پروان چڑھتا ہے۔

سکھ مذہب اور تاریخ پر ایک نظر

خواتین و حضرات!

پنجاب اور سکھ تاریخ پر اس کانفرنس کا مقصد یہ ہے کہ سکھ مذہب اور تاریخ کے بارے میں ہمارے ہاں جو بے اعتنائی اور خاموشی ہے اسے توڑا جائے کیونکہ یہ عہد ہماری تاریخ کا حصہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس بارے میں پوری آگہی ہو۔ چونکہ سکھ دور حکومت کے بارے میں ہماری معلومات محدود ہیں۔ یہ نہ تو نصاب میں پڑھایا جاتا ہے اور نہ ہی اس پر ہمارے ہاں کوئی تحقیق ہوئی ہے۔ اس لیے بہت سی غلط فہمیاں مسلمانوں اور سکھوں میں پائی جاتی ہیں۔

چونکہ ہم سکھوں کی مذہبی و سیاسی سرگرمیوں کو دہلی سلطنت کے مرکزی نقطہ نظر سے پڑھتے اور سمجھتے ہیں اس لیے ہماری نظروں میں سکھ باغی، سرکش، انتشار پھیلانے والے اور سیاسی مجرم ہیں جنھوں نے دہلی کی مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کر کے پنجاب کو سیاسی ابتری اور اقتصادی بدحالی میں مبتلا کر دیا تھا اگر اس تاریخ کو سکھوں کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان کی بغاوتیں مرکز کے جبر و تشدد کے خلاف ان کا ردعمل تھیں۔ بحیثیت ایک جماعت کہ ان کی خواہشات ان بغاوتوں میں ابھریں کہ جن کے تحت وہ سیاسی اقتدار حاصل کر کے خود مختار ہونا چاہتے تھے۔ اس سیاسی اقتدار کی جنگ میں مذہب اور سیاست کا باہم اشتراک ہو جاتا ہے۔

پنجاب کے مسلمانوں کے نقطہ نظر سے سکھ دور حکومت میں ان پر مذہبی پابندیاں عائد کی گئیں اور انہیں پس ماندہ رکھا گیا تھا جب کہ سکھوں کی نظر میں ان کی حکومت

رواداری کی حامل تھی۔ لیکن رنجیت سنگھ کی وفات کے بعد جو دور انتشار آیا' اس نے سکھوں کی حکومت اور ان کے انتظام سے لوگوں کو اس قدر بددل کر دیا تھا کہ جب یہاں انگریز حکومت قائم ہوئی تو عام طور سے اس کا خیر مقدم کیا گیا۔

(1)

اس کے بعد میں سکھ مذہب اور تاریخ کے بارے میں کچھ کہوں گا۔ سکھ مذہب اور اس کی تاریخ و ارتقاء کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان حالات و ماحول کا جائزہ لیا جائے کہ جن میں اس کی ابتداء ہوئی' تیرہویں صدی کا ہندوستان اس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس دور میں یہاں ترکوں نے اپنی سلطنت قائم کی۔ ترک سلطنت کے قیام نے ہندوستان کی سیاست اور سماجی ساخت کو انقلابی طور پر بدلا۔ دہلی کی مرکزی سلطنت کے قیام اور اس کی فتوحات نے چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کا خاتمہ کر دیا' جس کی وجہ سے راجاؤں اور چھوٹے حکمرانوں کی خانہ جنگیوں سے ملک کو نجات ملی۔

نئی سلطنت کے قیام نے ایک ایسے معاشرے کی بنیاد ڈالی کہ جس میں کئی کلچر اور ثقافتیں تھیں' ان میں جہاں باہمی کش مکش و تصادم تھا' وہیں اشتراک و ملاپ بھی ہوا کہ جس نے رواداری اور عدم تشدد کو پیدا کیا' ہندوستان کے سماجی ڈھانچہ میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب برہمنوں کی ریاستی سرپرستی نہیں رہی' اور کشتری ذات کے علاوہ دوسری ذات کے لوگوں نے فوج میں شامل ہو کر ذات کی ان پابندیوں کو توڑ دیا کہ جس کے تحت صرف کشتری جنگ کے قابل تھے ترکوں کے اقتدار اور کابل و غزنہ و وسط ایشیا سے ان کے تعلقات نے تجارتی راستوں کو محفوظ بنا دیا' جس نے تجارت کو فروغ دیا' تاجر طبقہ کو خوش حال بنایا۔ ترک حکمراں طبقوں نے شہروں کی ترقی میں خصوصی دلچسپی لی' جس کی وجہ سے ایک ایسا شہری کلچر پیدا ہوا کہ جس میں ہنرمندوں' کاریگروں اور دست کاروں کی اہمیت بڑھ گئی۔

ترک سیاسی و سماجی اداروں کے ساتھ ساتھ ٹکنالوجی بھی لے کر آئے۔ اس کی وجہ سے نہ صرف دستکاروں کو نئے اوزار اور آلات سے اپنے پیشوں میں فائدہ ہوا جس کی وجہ سے انہوں نے ترقی کی' کاشتکاروں کو بھی ایرانی طرز کے رہٹ سے فائدہ ہوا' اور زراعتی پیداوار میں اضافہ ہوا۔ اب دیہاتوں میں جاگیرداروں کے ساتھ دولت مند کاشت کار بھی تھے۔ بادشاہ و امراء کے کارخانہ جات نے جولاہوں' سناروں' اسلحہ بنانے والوں' رنگریزوں اور دوسری نچلی ذات کے لوگوں کا سماجی رتبہ بڑھا دیا۔ جب فارسی دربار اور انتظامیہ کی زبان ہوئی تو اس نے سنسکرت کے اثر کو کم کر دیا' اس کی وجہ سے مقامی زبانوں کو ترقی ہوئی۔

سماجی ساخت میں تبدیلی کا نتیجہ تھا کہ یہاں تیرہویں صدی میں پھیلنے والی بھگتی تحریک دست کاروں' ہنرمندوں' اور نچلی ذات کے لوگوں میں مقبول ہوئی' انہوں نے طبقہ اعلیٰ کے کلچر اور ان کے مذہب پر ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے ان سے انحراف کیا۔ کیونکہ اس تحریک میں اکثریت دکانداروں' مزدوروں اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والی تھی' اس لیے انہوں نے کتابی علم کا مذاق اڑایا۔ مولوی اور برہمن کے اختیارات سے انکار کیا اور عام لوگوں میں اعتماد کا جذبہ پیدا کیا۔

بھگتی تحریک کے اثرات ہندوستان کے مختلف علاقوں میں علیحدہ علیحدہ طور پر ہوئے' مثلاً مہاراشٹر میں بھگتی تحریک کے ایک رہنما رام داس نے مغلوں کے خلاف آزادی کی جدوجہد شروع کی۔ جس کی حمایت مہاراشٹر کے جاگیردار' زمیندار اور سماجی و معاشی طور پر طاقتور طبقوں نے کی جو کہ بالاخر شیوا جی کی بغاوت اور مرہٹہ ریاست کے قیام کا باعث بنی۔

پنجاب میں گرو نانک (وفات : 1539) کی تعلیمات اقتدار کے جدوجہد یا حصول کے لیے نہیں تھیں۔ وہ حکومت اور حکمراں طبقوں سے ناخوش تھے' پنجاب میں سیاسی طور پر جو بدامنی تھی' اس کا شکار یہاں کے عام لوگ ہو رہے تھے' غیر مسلمانوں سے جزیہ

لینا' زیارت گاہوں پر ٹیکس لگانا' زمیندار اور مقدموں کا اپنی رعیت کا استحصال کرنا' اس نے سیاسی طور پر اس عہد کو "کلیوگ" بنا دیا تھا' لہٰذا ان کی تعلیمات سے جو متاثر ہوئے ان میں کھتری ذات کے لوگ تھے کہ جو تجارت و کاروبار کے پیشوں کو اپنائے ہوئے تھے' اس کے بعد دست کار و ہنرمند و کاریگر تھے' اور پھر جاٹ لوگ کہ جو کاشتکاری و زراعت میں مشغول تھے۔ مہاراشٹر کے برعکس کہ جہاں دولت مند اور طاقت ور طبقوں نے بھگتی تحریک کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا' پنجاب میں نانک کے ماننے والے کمزور طبقات سے تھے' اس لیے انہوں نے مسلح جدوجہد کے بجائے امن و آشتی اور رواداری کی بات کی کہ جس کے سہارے یہ لوگ ظلم و استحصال کو برداشت کر سکیں۔ لیکن یہ ضرور کیا کہ ذات پات کی قیود توڑ کر اور مہنگی رسومات سے ان کو جھٹکارا دلایا تاکہ وہ سماجی اور معاشی طور پر آزاد ہو سکیں اور ان میں مساوات بھی قائم ہو سکے۔

سکھ مذہب جس کی ابتداء عدم تشدد اور رواداری کے اصولوں سے ہوئی تھی' حالات کے ساتھ اس کی ساخت میں تبدیلی آتی چلی گئی' اور جب گرو گوبند سنگھ (وفات : 1708) کی وفات ہوئی ہے تو اس وقت تک مذہب کی تشکیل مکمل ہو گئی تھی۔ اس مرحلہ پر آ کر گرو' کتاب' مذہبی زیارت گاہیں' تہوار' رسومات' سکھوں کی مذہبی علامتیں اور ان کی جماعت کے اتحاد کے تمام مراحل طے ہو چکے تھے۔ مثلاً لنگر کا رواج کہ جس میں ہر ذات پات اور طبقہ کے لوگوں کو مل کر کھانا ہوتا تھا۔ جماعت کو متحد کرنے کے لیے مسند کا قیام' زبان کے لیے گرمکھی رسم الخط اختیار کرنا' امرتسر میں مندر کی تعمیر جو کہ سکھوں کے لیے مقدس زیارت گاہ بن گیا۔ گرنتھ صاحب مقدس کتاب کی شکل اختیار کر گئی' اور 1699 میں گرو گوبند سنگھ نے "خالصہ" کے قیام کا اعلان کرتے ہوئے گرووں کے سلسلہ کو ختم کر دیا۔

اس پورے عمل سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ کس طرح مذہب وقت اور

تقاضوں کے تحت بدلتا رہتا ہے' جب سکھ جماعت میں کھتریوں کے ساتھ ساتھ جاٹوں کی ایک بڑی تعداد شامل ہوئی تو نہ صرف ان کی انفرادی قوت بڑھی' بلکہ انہیں جنگ کرنے والے لوگ بھی ملے۔ چنانچہ جیسے جیسے مذہب کی تشکیل ہوتی چلی گئی۔ اسی طرح سے سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی خواہش بھی بڑھتی رہی۔ کیونکہ ہر مذہب کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کے پاس سیاسی اداروں کے اختیارات ہوں کہ جن کو استعمال کر کے نہ صرف اپنا تحفظ کر سکے بلکہ اپنے عقیدے کی تبلیغ بھی کرے۔

انہیں خواہشات نے سکھوں میں مذہب اور سیاست کو آپس میں ملا دیا' اور اس کا نتیجہ تھا کہ اس کا مغل حکومت سے تصادم ہوا' اس تصادم میں ان کے گرو شہید ہوئے' جس نے انہیں ان شہید گروؤں کو ہیروز کا درجہ دے کر ان کی تقلید میں قربانی کی روایت شروع ہوئی' گرو گوبند کی وفات کے بعد بندہ بہادر نے مغل حکومت کے خلاف بغاوت کی' مغل حکومت' اورنگ زیب کے بعد زوال کی حالت میں بھی ابھی اس قابل تھی کہ اس بغاوت کا خاتمہ کر سکے' اس لیے 1617 میں بندہ بہادر کے قتل پر یہ بغاوت ناکام ہوئی۔

لیکن سکھوں میں اقتدار کی یہ خواہش باقی رہی اور جیسے جیسے مغل حکومت زوال پذیر ہوتی گئی' اس طرح سے سکھوں کی طاقت میں اضافہ ہوتا چلا گیا' یہاں تک کہ 1799 میں رنجیت سنگھ نے پنجاب میں سکھ حکومت قائم کر لی۔ لیکن مذہب اور سیاست کے تقاضے کبھی ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں' اور کبھی اس سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ رنجیت سنگھ کو جب ایک مرتبہ اقتدار مل گیا' تو 1801 میں اس نے مہاراجہ کا خطاب اختیار کر کے حکومت خود سنبھال لی اور خالصہ راج کی جگہ شخصی راج قائم کر لیا۔ اس نے سکھ مذہب سے اپنی عقیدت کو تو باقی رکھا' مگر سیاسی معاملات میں حالات و تقاضوں کے تحت حکومت کی۔

رنجیت سنگھ: کیا ایک روادار حکمراں تھا؟

پاکستان کی تاریخ نویسی میں سکھوں کی تاریخ کو بہت کم اہمیت دی گئی ہے۔ اگر کوئی تاریخی مواد ملتا ہے تو ان چند مضامین اور مقالوں کی شکل میں کہ جو اخباروں اور رسالوں میں چھپتے رہے ہیں' اور یا پنجاب پر لکھی گئی تاریخوں میں ایک آدھ باب سکھ دور حکومت پر مل جاتا ہے۔ لیکن تحقیقی نقطہ نظر سے یہ دور پاکستان کی تاریخ میں خالی ہی ہے۔ اس کی وجہ سے اگر سکھوں کی تاریخ لکھی جائے تو موجودہ مواد کافی حد تک ناکافی ہے۔ خصوصیت سے طالب علموں اور عام قارئین کے لیے اس دور کے بارے میں جاننے کے لیے کتابوں کی بہت کمی ہے۔ چونکہ یہ تعلیمی اداروں میں نصاب کا حصہ بھی نہیں ہے' اس لیے لوگ پنجاب کی تاریخ کے اس پہلو سے بے خبر ہی ہیں۔ اس طویل عرصہ میں رنجیت سنگھ پر پاکستان میں صرف ایک کتاب لکھی گئی ہے" اس کے مصنف فقیر وحیدالدین ہیں کہ جن کا خاندان سکھ دربار کی ملازمت میں تھا' انہوں نے اپنی کتاب کو جو عنوان دیا ہے وہ بھی قابل غور ہے' یعنی "حقیقی رنجیت سنگھ" (Real Ranjit Singh) یعنی اس حقیقی رنجیت سنگھ کے علاوہ بھی کوئی اور رنجیت سنگھ ہے کہ جس کے بارے میں پاکستان میں ایک رائے بنی ہوئی ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں انہوں نے کوشش کی ہے کہ رنجیت سنگھ کے اس امیج کو کہ وہ مسلمانوں کا دشمن' اور متعصب حکمراں تھا' اسے دور کیا جائے' اور تاریخی شواہد کی روشنی میں اس کی اصل تصویر پیش

کی جائے۔

سکھ دور حکومت کے بارے میں جو تاثر دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کا عہد سیاسی انتشار' بے چینی' افراتفری اور ٹوٹ پھوٹ کا تھا اس وجہ سے "سکھ گردی" کے محاورے سے اس وقت کی صورت حال کی عکاسی کی جاتی ہے۔ اب مورخین نے اس نقطہ نظر کو غلط ثابت کرتے ہوئے' اس کی وضاحت کی ہے کہ پنجاب کے بارے میں سیاسی انتشار' معاشی بدحالی اور لاقانونیت کی تصویر پیش کرنے کا کام انگریزوں کا تھا' جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ انہوں نے اہل پنجاب کو بدامنی کے دور سے نکال کر امن و امان دیا' اس لیے لوگوں کو اہل برطانیہ کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ تاریخ میں یہ نقطہ نظر بڑا مقبول ہے کہ ہر فاتح' اپنی فتح اور کامیابی کو ماضی کی حکومتوں اور حکمرانوں کی نااہلی قرار دیتے ہوئے اسے ایک اخلاقی جواز کے طور پر پیش کرتا تھا۔

جہاں تک رنجیت سنگھ کا بحیثیت حکمراں سوال ہے' تو وہ ابتداء ہی سے ایک متنازعہ شخصیت رہا۔ اسے ایک طرف تو لالچی' چالاک' شہوت پرست اور ظالم کے طور پر پیش کیا گیا ہے' تو دوسری طرف فیاض' سخی' بامروت' دوست اور روادار حکمراں کے روپ میں نظر آتا ہے۔ اگرچہ پاکستان کی تاریخ نویسی میں' اور عمومی طور پر اس کے بارے میں جو خیالات ہیں وہ یہ ہیں کہ وہ مسلمانوں کا دشمن اور سخت متعصب حکمراں تھا کہ جس کے عہد میں ان پر سخت مظالم ہوئے' اور انہیں اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے یا رسومات ادا کرنے کی اجازت نہ تھی۔ رنجیت سنگھ کے بارے میں ان خیالات کے پس منظر میں سید احمد شہید اور سکھ حکومت کا تصادم بھی ہے' جنھوں نے کہ سکھوں کے خلاف اعلان جہاد کیا' سرحد میں اسلامی حکومت کو قائم کیا اور اپنی فوج میں جہادیوں کی شمولیت کے لیے اس پر زور دیا کہ چونکہ پنجاب میں سکھوں کے مسلمانوں پر

مظالم بڑھ گئے ہیں' اس لیے ان کے خلاف جہاد کرنا فرض عین ہے۔ سید احمد شہید اور ان کے ساتھی سکھوں سے لڑتے ہوئے بالا کوٹ کے مقام پر 1831 میں شہید ہوئے' اس لیے مسلمانوں میں سید احمد شہید کا درجہ بطور جہادی عظیم ہے کہ جنہوں نے مذہب کے تحفظ کے لیے سکھوں سے جہاد کیا' سکھوں کی مخالفت' اور ان کی شہادت نے مسلمانوں سے سکھوں کے خلاف جذبات کو پیدا کرنے میں مدد دی۔

ایک اور وجہ کہ جس کی وجہ سے مسلمانوں میں سکھوں کے خلاف عناد ہوا' وہ ملتان پر ان کا حملہ اور نواب مظفر خاں اور ان کے بیٹوں کی شہادت ہے' اس میں سکھ بطور حملہ آور اور نواب مظفر اپنے علاقہ کا دفاع کرنے والا ہے' یہ دونوں واقعات مذہبی اور سیاسی رنگ لیے ہوئے ہیں' انہیں جہاں مذہب پر حملہ سمجھا جاتا ہے وہیں سیاسی طور پر سکھوں کے جارحانہ رویہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس تناظر میں سکھ مخالف اور دشمن کے روپ میں ابھرتے ہیں' تو سید احمد شہید اور نواب مظفر ہیرو اور شہید کہ جنہوں نے مذہب کے تحفظ کی خاطر قربانیاں دیں۔

فقیر وحید الدین' حقیقی رنجیت سنگھ کے مصنف نے دعوئی کیا ہے کہ ان کے پاس سکھ دور کی دستاویزات اور سرکاری کاغذات ہیں کہ جن کی مدد سے انہوں نے یہ کتاب لکھی ہے' اور اس میں اس مواد سے مدد لی ہے کہ جو اب تک مورخوں کی دسترس میں نہیں تھا۔ اس کتاب میں انہوں نے کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں رنجیت سنگھ کے بارے میں جو مخالفانہ جذبات اور خیالات ہیں انہیں دور کیا جائے اور اس کی اصل تصویر لوگوں کے سامنے لائی جائے۔ یہ کتاب 1965ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی' لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی زیادہ پذیرائی نہیں ہوئی' کیونکہ نہ تو اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا' اور نہ ہی یہ کتب خانوں میں آسانی سے ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

چونکہ مصنف نے رنجیت سنگھ کو مقبول عام امیج کے خلاف پیش کیا' اس لیے اسے پسند نہیں کیا گیا' مصنف کی یہ دلیل کہ رنجیت سنگھ کو متعصب سکھ حکمراں نہیں تھا' بلکہ مذہبی طور پر رواداری' اور انسانی خوبیوں کا حامی تھا' اسے بھی زیادہ اہمیت نہیں دی گئی۔ اس کتاب میں تحقیق کے نقطہ نظر سے کچھ کمزوریاں ضرور ہیں' مثلاً اس میں حوالہ جات نہیں ہیں' اور نہ ہی کتابیات کی فہرست ہے' خاندانی دستاویزات سے جو حوالے دیئے گئے ہیں' ان کی شہادت بھی ناکافی ہے' چونکہ نہ تو یہ کتاب مارکیٹ میں ملتی ہے' اور نہ اکثر کتب خانوں میں' اس وجہ سے پاکستان میں سکھ تاریخ اور رنجیت سنگھ کے بارے میں جو تاثرات ہیں' وہ اسی طرح سے باقی ہیں۔

پاکستان میں پنجابی قوم پرستوں کا ایک چھوٹا سا حلقہ ہے' جو کہ سکھوں کی تاریخ اور رنجیت سنگھ کی شخصیت کو اپناتے ہیں' کیونکہ وہ پہلا پنجابی تھا کہ جس نے پنجاب کو متحد کر کے' اس پر بحیثیت حکمراں حکومت کی' اور پنجاب کا ان تمام حملہ آوروں سے دفاع کیا کہ جو اس کو اپنے ماتحت رکھنے کے خواہش مند تھے۔ اس تناظر میں رنجیت سنگھ' پنجابی شناخت کی ایک علامت بن کر ابھرتا ہے۔ لیکن اس نقطہ نظر کو بھی زیادہ مقبولیت نہیں مل سکی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس موضوع پر کوئی تخلیقی اور پرمدلل کام بھی نہیں ہوا۔

(2)

رنجیت سنگھ کی شخصیت اور اس کے کردار کو بنانے میں 18 ویں صدی' اس کا ماحول' اور روایات نے اہم حصہ لیا' لہٰذا انیسویں صدی کے اوائل تک اس پس منظر نے اس کے ذہن کی تشکیل کی۔ اس دور کی اہم خصوصیات میں سے ایک خصوصیت

معاشرہ میں مذہبی رواداری کی تھی' یہ اس کا تسلسل تھا کہ جس کی پرورش میں اکبر نے اپنی "صلح کل" کی پالیسی کے ذریعہ حصہ لیا تھا' یہ مذہبی رواداری اور مختلف مذاہب کے لوگوں کے جذبات کا احترام' وہ روایت تھی کہ جس کی بنیادیں برصغیر ہندوستان میں گہری ہو چکی تھیں' اس کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں کئی مذاہب کے لوگ آباد تھے جو ایک دوسرے کے مذہبی عقائد اور روایات کا نہ صرف احترام کرتے تھے' بلکہ ان میں حصہ بھی لیتے تھے۔ لہٰذا ہندوستان کی تاریخ میں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ایک طرف سیاسی مفادات کے حصول اور تکمیل کے لیے جنگیں ہو رہیں ہیں' لیکن دوسری طرف ثقافتی اور سماجی طور پر لوگ باہمی اشتراک کو اپنائے ہوئے ہیں۔ بھگتی تحریک نے جو رواداری کی فضا پیدا کی تھی' اس نے لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ رہنے اور مذہبی تنازعات سے بالاتر ہو کر سوچنے کے لیے فضا سازگار کی۔ اگر مذہبی جماعتوں میں مذہبی اختلافات باقی بھی رہتے تھے' تو بھی انہوں نے ساتھ رہنے کا طریقہ کار سیکھ لیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہندوستانی معاشرے میں نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کے مذہب کا احترام تھا' بلکہ ہر مذہب کے بزرگ' صوفی' سنت' پیر' اور سنیاسی سے عقیدت رکھتے تھے' اور برکت کی غرض سے ان کی درگاہ' قبر' یا خانقاہ میں جایا کرتے تھے۔ تاریخ میں اس کی کئی مثالیں ہیں کہ اکبر' جہانگیر' اور دوسرے مغل بادشاہ جوگیوں' سادھوؤں' اور صوفیوں کے آستانوں پر بطور عقیدت جایا کرتے تھے۔ ہندوستان کے معاشرے میں ان بزرگوں' صوفیوں' اور اولیاء کا کردار اس وقت اور زیادہ اہمیت اختیار کر لیتا تھا کہ جب معاشرہ میں سیاسی بے چینی ہوتی تھی' اور لوگوں کو عدم تحفظ کا احساس ہوتا تھا' ان موقعوں پر یہ لوگوں میں اعتماد اور تحفظ کا احساس پیدا کرتے تھے' اور انہیں تکالیف و مصیبتوں کو برداشت کرنے کا حوصلہ دیتے تھے۔ ان لوگوں کے زیر اثر ہندوستان میں

اس قسم کی کئی مذہبی تحریکیں اٹھیں کہ جنہوں نے شعوری طور پر یہ کوشش کی کہ مختلف مذاہب کے لوگوں کو آپس میں ملایا جائے' یا ان مذاہب کے ملاپ سے ایک ایسا عقیدہ تشکیل دیا جائے کہ جو تمام لوگوں کے لیے قابل قبول ہو۔ اس پس منظر میں دیکھا جائے تو سکھ ایک ایسا ہی مذہب ہے جو کہ بھگتی تحریک کے نظریات کے نتیجہ میں پیدا ہوا' یہ وہ تحریک تھی جو مذہبی انتہا پسندی کے خلاف تھی' چاہے یہ اسلام میں ہو یا برہمن ازم میں۔

اٹھارویں صدی ہندوستان کی تاریخ میں اس لیے بھی اہم ہے کہ اس دور میں حکومت کی مرکزیت کا خاتمہ ہوا۔ جب سیاسی طور پر حکومت کے اختیارات کمزور ہوئے تو اس کا فائدہ صوبوں نے اٹھایا' اور انہوں نے علاقائی طور پر یا تو خود مختاری اختیار کر لی' اور یا مرکز کی سرپرستی سے آزاد ہو کر' اپنے اندرونی معاملات کا انتظام خود سے کرنا شروع کر دیا۔ اس عرصہ میں نادر شاہ (1739) اور احمد شاہ ابدالی (1752) کے حملوں نے خصوصی طور پر پنجاب کی سیاسی اور معاشی زندگی پر گہرے اثرات ڈالے۔ جب لوگوں میں عدم تحفظ بڑھ گیا۔ جنگ و جدل نے امن و امان کو تہہ و بالا کر دیا' تو اس صورتحال میں سکون' آرام' امن' اور اطمینان کی شدید خواہشات لوگوں میں پیدا ہوئیں۔ اسی وجہ سے جب رنجیت سنگھ نے اقتدار حاصل کر لیا' اور لوگوں کی ان خواہشات کو پورا کر دیا' تو اس کے عوض انہوں نے اس کی حکومت کو تسلیم کر لیا' اور اس کی راہنمائی میں ہندو' مسلمان' سب ہی متحد ہو گئے کہ اپنے ملک کو بیرونی حملہ آوروں سے بچایا جائے۔ یہ اس کا ایک بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے پنجاب کو افغان حملہ آوروں سے محفوظ رکھتے ہوئے اس کی آزادی کو برقرار رکھا۔ اس نے افغانوں کی جانب سے جس پالیسی کو اختیار کیا' اس کی مثال علاء الدین خلجی سے ملتی جلتی ہے' جس نے منگولوں کے حملوں کے

خلاف نہ صرف ہندوستان کا دفاع کیا' بلکہ ان حملوں کو مکمل طور پر روکنے کی غرض سے افغانستان میں ان کے ٹھکانوں پر حملے کیے' اس طرح دفاع کرنے والا حملہ آور اور جارح ہو گیا۔ اس پالیسی کو ہم رنجیت سنگھ کے ہاں دیکھتے ہیں کہ جس نے اپنی سلطنت کو وسیع کر کے درہ خیبر تک کے علاقے کو شامل کر لیا' اور افغانوں کی مداخلت کو ان کی سرحدوں پر روک دیا۔

اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ رنجیت سنگھ کی حمایت کی اصل اور اہم بنیاد اس کی سکھ کمیونٹی میں تھی' ان میں بھی خاص طور سے اکالی کہ جو جارحانہ اور پرتشدد رویہ رکھتے تھے' ان کی حمایت کو برقرار رکھنے کے لیے یہ لازمی تھا کہ ان کی خواہشات کو پورا کیا جائے۔ سکھوں کے علاوہ' دوسرے مذاہب کے لوگوں کو سکھ ریاست کا حصہ بنانے میں دو عناصر خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اول یہ کہ سکھ پنجاب میں اقلیت میں تھے' اور محض طاقت کے زور پر حکومت نہیں کر سکتے تھے' اس لیے اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے ضروری تھا کہ دوسرے مذاہب کے لوگوں سے خوشگوار تعلقات رکھتے ہوئے' انہیں حکومت میں اپنے ساتھ شامل کریں۔ دوسری بات یہ تھی سکھ کمیونٹی اب تک حکومت کے انتظام اور ڈپلومیسی میں تجربہ نہیں رکھتی تھی' ان میں سے اکثریت یا تو کاشتکار تھی' اور یا تاجر' اس لیے رنجیت سنگھ کی یہ ضرورت تھی کہ ہندوؤں' مسلمانوں' اور عیسائیوں کی خدمات حاصل کرے' اس کی اس پالیسی کے پس منظر میں مغل ریاست کا ڈھانچہ تھا کہ جس میں برصغیر کی ہر کمیونٹی شامل تھی' اس وجہ سے اس کی بنیاد میں نہ تو عدم رواداری تھی' اور نہ تعصب۔ رنجیت سنگھ نے مغل ریاست کے اس تسلسل کو جاری رکھا۔

رنجیت سنگھ کے دربار میں مسلمانوں کی خاصی تعداد تھی کہ جو ریاست کے اعلیٰ

عہدوں پر فائز تھی۔ مسلمانوں کو اس بات کی اجازت تھی کہ وہ اپنے مذہبی اور ذاتی مسائل میں شریعت پر عمل کریں۔ اس مقصد کے لیے قاضی نظام الدین کا تقرر کیا گیا تھا تاکہ مسلمانوں کے درمیان جو تنازعات ہوں' ان کا شرعی قوانین کے تحت فیصلہ کریں۔ اسلامی فقہ کی تفسیر اور تاویل کے لیے محمد شاہ اور سعد اللہ شاہ کا بطور مفتی تقرر ہوا تھا۔ امام بخش کو لاہور کے کوتوال کا عہدہ دیا گیا تھا۔ حکیم نورالدین کو شفاخانہ کا انچارج مقرر کیا تھا' فقیر عزیزالدین اس کا سب سے زیادہ پر اعتماد امیر تھا' جن کے ذمہ انتظامیہ کے اہم امور کے علاوہ خارجی معاملات کی دیکھ بھال بھی تھی' اس لحاظ سے انہیں رنجیت سنگھ کا وزیر خارجہ کہا جا سکتا ہے۔ انہیں کے بھائی امام الدین کو ان کی انتظامی صلاحیتوں کے پیش نظر' حکومت کے مختلف صوبوں میں بطور گورنر بھیجا گیا۔ جب انہیں گجرات کا گورنر مقرر کیا تو اس پر وہاں کے اونچی ذات کے ہندوؤں نے سخت احتجاج کیا' لیکن رنجیت سنگھ نے ان کے شور مچانے کے باوجود اپنا فیصلہ تبدیل نہیں کیا۔ (1) فوج میں سپاہیوں کی بھرتی کے وقت کسی قسم کے مذہبی تعصب کا مظاہرہ نہیں ہوتا تھا۔ چارلس میسن (Charles Masson) نے اس سلسلہ میں لکھا ہے کہ : " رجمنٹس مسلمان اور سکھوں سے بھری ہوئی ہیں' یہ پنجاب میں استعمال ہونے والی پگڑی کو پہنتے ہیں۔" (2)

اس طرح ضرورت کے تحت اس نے یورپیوں کی ایک خاص تعداد کو ملازمت میں شامل کر رکھا تھا' انہیں ماحول کا عادی بنانے اور لوگوں سے تعلقات رکھنے کی غرض سے' اس نے مختلف قسم کے اقدامات کیے تھے تاکہ وہ پنجابی معاشرے کا ایک حصہ بن سکیں۔ اس کی ہدایت تھی کہ : ہندوستان بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہاں شادیاں کریں' لوگوں کے جذبات کا خیال رکھتے ہوئے نہ تو گائے کا گوشت کھائیں اور نہ ملک

میں تمباکو نوشی کریں' اپنی داڑھیاں بڑھائیں' کسی بھی صورت میں سکھ مذہب اور اس کے ماننے والوں کے جذبات مجروح نہ کریں' اگر ضرورت پڑے تو اپنے ہم قوموں اور ملک والوں کے خلاف جنگ سے گریز نہ کریں۔" (3) ملازمت کے سلسلہ میں اس کا معیار یہ تھا کہ یہ باصلاحیت اور قابل اعتماد افراد کو ان کے مذہب' نسل' یا ذات سے بالاتر ہو کر دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ریاست کے اعلیٰ عہدوں پر غیر پنجابیوں کا تقرر کر رکھا تھا' جن میں دیوان ناتھ جو کہ ایک کشمیری تھا خوش حال سنگھ' جس کا تعلق برہمن ذات سے تھا اور ڈوگرہ برادران جو کہ معمولی سپاہی تھے' سب اعلیٰ انتظامی اور فوجی عہدوں پر فائز تھے۔ ان لوگوں کی وفاداری کو مستحکم کرنے کی غرض سے اس نے صدیوں پرانی روش کو اختیار کر رکھا تھا' یعنی ان کو اعلیٰ خدمات کے عوض جاگیریں' تحفہ تحائف' نقدی' اور موثر و خوش کن خطابات عطا کرنا۔ یہ انعامات پبلک میں دیئے جاتے تھے تاکہ وہ لوگوں کی نظروں میں آئیں' جہاں ایک طرف حکمراں کی فیاضی و داد و دہش کا اظہار ہو' وہاں ان کی وفاداری اور اس کے صلہ میں ملنے والے امتیازات سے دوسرے لوگ متاثر ہوں۔ اس نے اس پالیسی کو بھی اختیار کیا تھا کہ جب بھی کوئی علاقہ یا شہر فتح کیا جائے' تو وہاں کے لوگوں کے ساتھ فیاضانہ سلوک کیا جائے' تاکہ شکست کھانے والے اس کی حکومت کو خوش دلی سے تسلیم کر لیں' مثلاً اس نے قصور کے نواب قطب الدین خاں' منکیرہ کے حافظ احمد خاں' اور ملتان کے نواب سرفراز خاں کی کھلے دل سے سرپرستی کی اور انہیں فیاضی کے ساتھ وظیفے دیئے تاکہ وہ عیش و آرام سے رہیں۔ (4)

(4)

ہندوستان میں مختلف مذاہب اور فرقوں سے تعلق رکھنے والے بزرگ اور اولیا

معاشرے میں عزت و احترام اور عقیدت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں' اور یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ ان بزرگوں کے پاس روحانی طاقت ہے کہ جس سے وہ فرد کی زندگی میں تبدیلیاں لا سکتے ہیں اور خدا کے قرب سے یہ لوگوں کی خواہشات پوری کرنے کے اہل ہیں۔ اس وجہ سے لوگ ان سے عقیدت کا اظہار بھی کرتے ہیں اور ان سے ڈرتے بھی ہیں۔ اس وجہ سے ہندوستان کے حکمرانوں ہمیشہ اس پالیسی کو اختیار کیا کہ ان کی مملکت میں جو اللہ والے بزرگ ہیں ان سے خوشگوار تعلقات رکھے جائیں' اور اپنی عقیدت کے اظہار کے طور پر ان کی زیارت کی جائے۔ رنجیت سنگھ اگرچہ پکا سکھ مذہب کا ماننے والا تھا' لیکن وہ مسلمان صوفیوں' بزرگوں' اور ہندو سادھوؤں سے گہری عقیدت رکھتا تھا۔ فقیر وحیدالدین نے لکھا ہے کہ وہ مسلمان اولیاء کی درگاہوں اور ہندوؤں کے مندر میں اس عقیدت و احترام سے جاتا تھا کہ جس طرح وہ گولڈن ٹمپل اور ترن تران کی زیارت کرتا تھا' انہیں بھی اسی فیاضی سے عطیات دیتا تھا کہ جیسے سکھ متبرک مقامات کو (5) اس نے احکامات جاری کیے تھے کہ اس کی مملکت میں ایسے تمام مسلمان صوفیوں کے مزارات کی مرمت کرائی جائے جو کہ شکستہ اور قابل مرمت ہو گئے تھے۔ ان ہی میں سے داتا صاحب کا مقبرہ بھی تھا کہ جس کی مرمت کرائی گئی۔ ان مقبروں کے متولی اور سجاد نشیں سکھ دربار سے برابر وظیفے پاتے تھے۔ وہ خصوصیت سے مادھو لال کے سجادہ نشیں سائیں صوبے شاہ کا احترام کرتا تھا اور جب کبھی بھی کسی مہم پر جاتا تھا تو پہلے ان کے پاس جا کر کامیابی کی دعا کراتا تھا۔ ان ہی میں ایک بزرگ تھے جن کا نام شاہ فدا حسین تھا' یہ سر سید کے نانا کے بھائی تھے' رنجیت سنگھ انہیں 200 روپیہ ماہانہ بطور عقیدت بھجوایا کرتا تھا۔ ایک اور بزرگ تھے جن کا نام مستان شاہ تھا' انہیں 100 روپیہ روز ملا کرتے تھے۔ رنجیت سنگھ نے اپنے عہد کی جن روایات کو بطور

ورثہ پایا' ان میں سے ایک یہ بھی تھی کہ حکمراں سید خاندانوں کی عزت کرتے تھے' لہٰذا اس نے بھی اس روایت کو برقرار رکھا اور سیدوں کا خصوصیت سے ہمیشہ احترام کیا۔ (6)

چونکہ سکھ دربار میں ہر مذہب و فرقہ اور نسل و ذات کے لوگوں کا مجمع رہتا تھا' اس وجہ سے اس کی ثقافتی زندگی رنگا رنگ ہو گئی تھی' اس سلسلہ میں گریوال نے لکھا ہے کہ یہ کلچر کو سیکولر بنانے کا عمل تھا (7) اس وجہ سے دربار میں تمام مذہبی اور ثقافتی تہوار منائے جاتے تھے اور رسومات ادا کی جاتی تھیں۔ مثلاً ایک مرتبہ جب اکالیوں کی دخل اندازی کی وجہ سے شیعہ فرقہ کے لوگوں کے لیے تعزیہ نکالنا مشکل ہو رہا تھا' تو مہاراجہ نے احکامات دیئے کہ وہ حسب معمول تعزیہ نکالیں اور کوئی ان کے جلوس میں گڑبڑ نہ کرے۔ وہ بسنت کے موقع پر مادھو لال کی درگاہ پر تہوار کو مناتا تھا۔ اس نے درگاہ کے اخراجات کے لیے درگاہ کو جاگیر دے رکھی تھی' مگر اس کا کہنا تھا کہ اس نے جو کچھ دیا ہے اس کا مقابلہ وہ چغتائی خاندان کے حکمرانوں سے نہیں کر سکتا ہے' لیکن پھر بھی اس کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ اس میں سے مالی مدد دینے کے لیے تیار ہے۔ (8)

اس نے اپنی مملکت میں عربی و فارسی کے مدرسوں کی سرپرستی کی' اس قسم کا ایک مدرسہ لاہور میں بازار حکیماں میں تھا' وہ اس مدرسہ کی مالی امداد کرتا تھا کہ جس سے غریب طالب علموں کو وظائف دیئے جاتے تھے۔ ایک دوسری مثال کے بارے میں چارلس میسن نے لکھا ہے کہ: "اگرچہ وہ خود ان پڑھ تھا' لیکن وہ ان کی عزت کرتا تھا جو علم کے حصول میں رہتے تھے' اور جب کبھی اسے موقع ملتا وہ ان کی مدد کرتا تھا۔ پشاور میں اپنی آمد کے موقع پر' اس نے علم و ادب سے اپنی عقیدت کا اظہار اس طرح

سے کیا کہ ایک مسلمان صوفی کہ جن کی لائبریری چکلانہ میں تھی' اس کی حفاظت کے لیے احکامات دیئے۔" (9)

مہاراجہ کی مقبولیت کے بارے میں میسن لکھتا ہے کہ : "وہ اپنی تمام رعایا میں مقبول ہے' کیونکہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں پر برابری کے اصول پر حکمرانی کرتا ہے۔ صرف ایک بات پر مسلمان اس سے ناراض ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس نے نماز کے اعلان کے لیے اذان کو بند کر دیا ہے۔" (10)

ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ رنجیت سنگھ نے پنجاب کے ہر طبقہ' فرقہ اور مذہب کے ماننے والوں کو ایک سلسلہ میں جوڑ کر ان میں پنجابی کی شناخت پیدا کی۔ گریوال کے مطابق اس کا اظہار تعمیرات' مصوری' اور ادب سے ہوتا ہے۔ اگر اس کو ذہن میں رکھا جائے تو ہم ساون یار کی "سہ حرفی" کو جو رنجیت سنگھ کی تعریف میں لکھی گئی ہے' بہتر طور پر سمجھ سکیں گے۔ جعفر بیگ کی "سہ حرفی" جو کہ رنجیت سنگھ کی وفات پر مرثیہ ہے' اس سے لوگوں کے جذبات کا اندازہ لگا سکیں گے۔ حکم سنگھ کی سہ حرفی جو کہ ہری سنگھ نلوا کی مہمات کی تعریف میں ہیں' اس سے اس عہد کے ذہن کو سمجھا جا سکے گا۔ رنجیت سنگھ کس طرح سے مسلمانوں اور ہندوؤں میں مقبول تھا اس کا اندازہ قادر یار کی تحریروں سے ہوتا ہے کہ جو افغانوں کے مقابلہ میں کہ جو اس کے ہم مذہب تھے' پنجاب کے حکمراں طبقوں کے ساتھ اپنی وفاداری اور ہمدردی کا اظہار کرتا ہے۔ (11) بہرحال یہ ایک متنازعہ مسئلہ ہے کہ یہ پنجابی شناخت کس حد تک رہی' اور اس کے کتنے اثرات ہوئے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنجیت سنگھ کی وفات کے فوراً بعد یہ جذبات زیادہ عرصہ نہیں رہے۔ اس کی موت نے یہ ثابت کر دیا کہ اس کی ریاست کا پورا ڈھانچہ اور اس کے فنکشن اس کی زندگی تک تھے اور انہوں نے مستحکم اداروں کی

شکل اختیار نہیں کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی وفات نے اس کی سلطنت کو انتشار کا شکار کر دیا' اس کے جانشینوں میں کوئی ایسا فرد نہیں تھا کہ جو اس کی تعمیر شدہ عمارت کو سنبھال سکتا' نتیجہ اس کا زوال اور خاتمہ کی شکل میں ہوا۔

(5)

ایرانی و ترکی روایات میں حکمرانوں اور بادشاہوں کی راہنمائی اور آداب کے لیے سیاستدانوں' مفکروں اور دانشوروں نے کتابیں لکھی ہیں کہ جنہیں "اخلاقی ادب" کہا جاتا ہے۔ ان تحریروں میں حکمرانوں پر زور دیا گیا ہے کہ وہ اپنی رعایا کی فلاح و بہبود کے لیے کام کریں' ان سے رابطہ رکھیں' ان کی شکایات سنیں' عمال کے ظلم و ستم سے ان کی حفاظت کریں' عدل و انصاف سے کام لیں' اور غیر ضروری طور پر ان پر ٹیکسوں کا بوجھ نہ ڈالیں۔ اگر اس ادب کی روشنی میں رنجیت سنگھ کی شخصیت کو دیکھا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ابتداء ہی سے اس نے یہ اصول اختیار کیا تھا کہ وہ لوگوں کی پہنچ میں رہے' ان سے دور نہ ہو۔ یہ حکم تھا کہ جب بھی وہ باہر نکلے تو لوگ اس کے قریب آ کر اپنی فریاد اس سے بیان کریں۔ لہٰذا لوگ اس کے جلوس کے وقت "دھائی سرکار" کا نعرہ لگا کر اس سے اپنی تکلیفیں بیان کرتے۔ فقیر وحیدالدین نے لکھا ہے کہ اکثر لوگ اس نعرہ کے ساتھ اسے روک کر اس سے عجیب و غریب مطالبات کرتے تھے۔ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ اگر اس کے جسم سے کسی بھی دھات کو چھوا دیا جائے تو وہ بدل کر سونا ہو جائے گی۔ (12) چنانچہ ایک بار ایک عورت نے اپنی دیگچی کو اس کے جسم سے چھوایا' جب رنجیت سنگھ کو اس کا پتہ چلا کہ لوگ اس کے بارے میں یہ سوچتے ہیں تو اس نے اس عورت کو انعام میں سونا دیا۔

فقیر وحیدالدین نے رنجیت سنگھ کے ایک فرمان کی نقل شائع کی ہے جس میں اس نے حکم دیا ہے کہ اس کی مملکت میں رہنے والے تمام لوگوں کی حفاظت کی جائے۔ اس نے خصوصی طور پر اعلان کیا کہ وہ کبھی بھی یہ برداشت نہیں کرے گا کہ لکڑہارے چارہ فروخت کرنے والے، تیل بیچنے والے، اور گھوڑوں کی نعل بندی کرنے والوں کے ساتھ ظلم ہو اور عمال انہیں ستائیں۔ اس نے اپنی حکومت کے عہدیداروں کو خبردار کیا کہ رعیت کو ظلم و ستم سے بچائیں، اور ہر فرد کی جان و مال کی حفاظت کریں۔ (13)

تاریخ کی ستم ظریفی یہ ہے کہ رنجیت سنگھ نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ جنگ و جدل میں گزارا، اس لیے مورخوں اور محققین کے لیے اس کی جنگیں اور اس کی ڈپلومیسی زیادہ اہم ہو گئی۔ سیاست کے اس دھارے میں اس کی اصلاحات اور انتظامی امور اوجھل ہو گئے۔ لیکن ہمارے پاس جو بھی مواد ہے اس کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک دانش مند، سمجھدار، اور روادار حکمراں تھا۔

References

1. *Naqush* (Lahore Number) February, 1962, p. 370.

2. Masson, Charles: *Narrative of various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Panjab.* Vol. I, OUP, Karachi 1974, p 432.

3. Grey, C: *European Adventurers of Northern India.* Falcon Books Lahore 1982, p. 12.

4. Kohli, Sitaram: *Ranjit Singh,* Allahabad, 1993, p. 316.

5. Fakir, Syed Waheeduddin: *The Real Ranjit Singh* Karachi 1966, p. 20.

6. *Naqush,* p. 371.

7. Grewal, J. S.: *The Sikhs of the Punjab* (The New Cambridge History of India) Cambridge 1990, p. 112.

8. Fakir, p. 23; *Naqush,* 371.

9. Fakir, p. 121; Masson, p. 440.

10. Masson, p. 439.

11. Grewal, p. 117.

12. Fakir, p. 166.

13. Ibid., pp. 32, 33.

سماجی وثقافتی رسم ورواج اور پنجابی عورت

موجودہ مطالعہ اس بات کی کوشش ہے کہ پنجاب کی عورت کے بارے میں اوراس سے متعلق جو سماجی' مذہبی اور ثقافتی روایات ورسومات ہیں' ان کا ایک تجزیہ کیا جائے۔ اس مقالہ کے پہلے حصہ میں نظریاتی طور پران مباحث کولایا گیا ہے کہ جو مذہبی' سماجی' اور ثقافتی اثرات سے تعلق رکھتے ہیں' اور یہ بتایا گیا ہے کہ ان کا معاشرہ کی زندگی میں کیا اثر ہوتا ہے۔ دوسرے حصہ میں برطانوی دور کے اس لٹریچر کا تجزیہ کیا گیا ہے کہ جو ثقافتی وسماجی اور مذہبی رسم ورواج کے بارے میں ہے کہ جو انہوں نے قبیلوں' ذاتوں اور کمیونٹیز پر تحقیق کے بعد اپنی سرکاری دستاویزات میں دیا ہے۔ اس سلسلہ میں یہ بھی دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے ان رسم ورواج کا لوگوں کی عادات واطوار اور رویوں پر کیا اثر ہوتا ہے۔ تیسرے حصہ میں اس لٹریچر کی نشاندہی کی گئی ہے کہ جو اس موضوع پر 1947ء کے بعد شائع ہوا ہے۔ لیکن اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ اب تک اس موضوع پر گہرا مطالعہ نہیں ہوا ہے اور اسکی ابھی بھی ضرورت ہے۔

تعارف

اس سے پہلے کہ ہم مذہبی' سماجی اور ثقافتی رسم ورواج پر بات کریں اور یہ دیکھیں ان کا اثر عورت پر کیا ہوتا ہے اور کس طرح ان کے ذریعہ اس کے سماجی مرتبہ کا تعین کیا جاتا ہے' ہم ان رسم و رواج کی ابتدا اور ان کی اہمیت کے بارے میں متعارف ہوں۔ مارکس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ پدرانہ معاشرہ کے ساتھ ہی انسانی تاریخ کو تحریر میں لایا گیا۔(1) اس نظام میں جب مرد کو یہ اختیار مل گیا کہ وہ ایک سے زیادہ شادیاں کرسکتا ہے' تو یہ رسم فطرت کے اصولوں پر نہیں تھی بلکہ معاشی وجوہات کی بنیاد پر تھی۔ کیونکہ اس نظام میں نجی جائیداد کے ادارے کے قائم ہونے کے ساتھ انسانی برادری میں مساوات اور برابری کی روایات ختم ہوگئیں۔(2)

پدرانہ معاشرہ کی سادہ سی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ خاندان کی عورتوں پر جن میں بیوی' یا بیویاں لڑکے اور لڑکیاں شامل ہیں' ان پر باپ کی حکمرانی یا اس کا تسلط ہو۔ ماریا میز (Maria Mies) اس تعریف سے اور آگے بڑھ کر مرد کے تسلط کو خاندان سے نکال کر اسے معاشرے کے ہر اس شعبہ میں لاتی ہے کہ جہاں مرد بحیثیت حکمراں' سربراہ خاندان اور دوسرے اداروں میں انچارج کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ پدرانہ نظام ایک خاص ماحول' خاص لوگوں اور خاص حالات میں ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ اس کے مضبوط ہونے اور مستحکم ہونے کی وجہ جنگ و جدل اور فتوحات ہیں۔ (3)

پدرانہ معاشرے کے ارتقاء کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں: ایک مارکسی اور دوسرا فیمینسٹ (Feminist) اینگلز نے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معاشرہ میں پیداوار کی قدر زائد اور مرد کی اس پر اجارہ داری اس نے مرد اور عورت کے تعلقات کو تبدیل کیا۔ نجی جائیداد نے عورت کو مساوی ساتھی کی حیثیت سے بدل کر زیردست بیوی بنا دیا۔ طبقاتی استحصال اور جنسی خواہشات نے مل کر صاحب جائیداد لوگوں کی طاقت میں اضافہ کیا۔ اینگلز تاریخ کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ماقبل تاریخ کے عہد اور تاریخ کا عہد کہ جس میں انسانی تہذیب و تمدن کی ابتداء ہوئی' جس میں نجی جائیداد کا ادارہ وجود میں آیا اور اس کے ساتھ ہی پدرانہ نظام ابھرا۔ اینگلز نے اس سوال کا جواب نہیں دیا کہ انسان نے آخر کس طرح ماقبل تاریخ سے سماجی تاریخ میں آنے کے لیے سفر کیا۔ اس کے ہاں یہ کمی بھی ہے کہ اس نے انسانی ابتدائی معاشروں کا تجزیہ جدلیاتی معیار پر نہیں کیا۔ اس کا استدلال ہے کہ انسانی تہذیب کے آنے تک فطرت کے ارتقاء کے قوانین عمل پذیر تھے' یہاں تک کہ انسانی معاشرہ پدرانہ نظام میں منظم ہوا۔

فیمینسٹ کے نقطہ نظر سے پدرانہ معاشرہ کا قیام تاریخی سلسلہ کا نتیجہ ہے۔ پدرانہ معاشرہ میں مرد اور عورت کے تعلقات میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب اس نے بچہ کو جنا اور اس کی پرورش کی۔ بچہ کی پیدائش اور اس کی پرورش کرنا ایک انسانی عمل ہے کہ جس میں فرد اپنے سماجی عمل سے پوری طرح آگاہ ہوتا ہے۔ لہٰذا مرد اور عورت کی نظروں میں فطرت کے بارے میں دو متضاد نظریات پیدا ہوئے: عورت فطرت کو اس نظر سے دیکھتی ہے کہ یہ تخلیق کرتی ہے' جب کہ مرد فطرت کو استعمال کر کے اسے تباہ کرتا ہے۔ مثلاً اس قسم کے ہتھیار جیسے نیزہ' تیر کمان' کلہاڑا اور ہتھوڑا' انہیں مرد قتل کرنے اور فطرت کو تسخیر کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے اس کے مقابلہ میں عورتیں ہل'

یا زمین کو کھودنے کے اوزار استعمال کر کے کاشت کرتی ہیں یا درخت لگاتی ہیں۔(4)

تاریخی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرد نے عورت کو اپنا تابع بنانے کے لیے پرتشدد طریقوں اور ذرائع کو استعمال کیا۔ جب خانہ بدوش لوگوں نے جانوروں کو سدھایا اور ان کے ملاپ سے اور زیادہ مویشی پیدا کیے تو انہیں ''پیدا کرنے'' کے اس طریقہ کار کی دریافت ہوئی۔ جس طرح سے مادہ مویشی جانوروں کو مجبور کیا جاتا تھا کہ وہ نر کے ساتھ جنسی تعلقات کے بعد بچہ پیدا کرے اور ان بچوں کی تعداد سے اپنے لیے گلہ بنائے کہ جو اس کی جائیداد' دولت اور سماجی مرتبہ کی نشانی تھا۔ اسی طرح انہوں نے عورت کو استعمال کرنا شروع کیا تا کہ زیادہ سے زیادہ بچے پیدا کر کے وہ اپنے لیے کام کرنے والے تیار کریں۔ اس لیے عورت کا کام یہ رہ گیا کہ وہ زیادہ سے زیادہ بچے پیدا کر کے ان کی پرورش کرے۔ یہ ممکن ہے کہ بڑے بڑے حرم قائم کرنا' عورتوں کو اغوا کرنا' جنگ کے بعد انہیں قیدی بنانا' اور عورتوں سے جو اولاد ہو اسے جائیداد کا وارث بنانا' یہ اس پیداواری عمل کا حصہ ہو کہ جس میں عورت کو استعمال کیا جاتا ہے۔ زراعتی معاشروں میں کنیزوں کو دو مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا تھا' ان سے کھیتوں میں کام کرایا جاتا تھا' اور انہیں مجبور کیا جاتا تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ بچے پیدا کریں۔ فیوڈل اور صنعتی معاشروں میں تشدد کی جگہ اسے ادارہ کی شکل دے دی گئی' یعنی پدرانہ معاشرہ کا قیام کہ جس میں ریاست اور خاندان اب اس پیداواری عمل کی نگرانی کرنے لگے۔ اس نظام میں سماجی' ثقافتی' و مذہبی روایات' قانون اور طب نے یہ ثابت کر دیا کہ عورتیں فطری طور پر کمزور ہیں' اس لیے مرد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان کو کنٹرول میں رکھے۔ اس لیے اب عورتوں کا جسم مرد کے لیے مخصوص ہو گیا اور معاشرہ کے رسم و رواج نے اسے یہ اتھارٹی دے دی کہ وہ اسے جس طرح چاہے استعمال کرے۔(5)

لہٰذا نجی جائیداد کے وجود میں آنے کے بعد ایک ایسے خاندان کی تشکیل ہوئی کہ جس میں مرد کا پورا پورا تسلط تھا اسے خاندان کے تسلسل اور جائیداد کے تحفظ کے لیے وارث کی ضرورت ہوتی تھی۔ اس لیے عورت اس کے لیے عزت کی علامت بن گئی کہ جسے باعصمت اور پاک باز رہ کر اس کے لیے اولاد پیدا کرنا ہے۔ دوسری طرف شادی لازمی' ضروری اور ایک بوجھ بھی بن گئی چاہے کوئی اسے پسند کرے یا نہ کرے' شادی کے اس ادارے کو دیوتاؤں' ریاست اور آباؤ اجداد کی روایت سے اخلاقی جواز مل گیا۔ لہٰذا شادی کے ساتھ ساتھ معاشرے میں طوائف سے تعلق رکھنا اور دوسری عورتوں سے جنسی تعلقات رکھنا بھی عام ہو گیا۔ معاشرہ میں طوائف کے وجود سے

مردوں کو فائدہ ہوا' اگر چہ بظاہر اس ادارے کو تنقید کا نشانہ بنایا جاتا تھا' لیکن شادی سے باہر دوسری عورتوں سے جنسی تعلقات رکھنا ایسی رسم تھی کہ جسے مذہبی پابندیوں اخلاقی تنبیہوں کے باوجود ختم نہیں کیا جاسکا۔(6)

شادی کے ادارے کو خاندان نے اپنے مفادات کے لیے بھی پوری طرح استعمال کیا۔ اکثر دو متحارب قبائل یا خاندان لڑکیوں کی شادی کر کے ان کے ذریعہ سے اپنے تعلقات ٹھیک رکھنا چاہتے تھے۔ اس سلسلہ میں عورتوں کو ان کی مرضی کے خلاف شادی کے بندھنوں میں باندھنا درست سمجھا جاتا تھا لیکن عورت کی یہ قربانی بھی اس کا سماجی درجہ اونچا کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی' اور وہ اسی طرح سے زیردست رہی۔ تاریخ میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ شاہی خاندان کی شہزادیوں کو سیاسی مفادات کی خاطر فاتح جنرل یا بادشاہ کو بطور بیوی دے دیا جاتا تھا۔ مثلاً بابر کی بہن خان زادہ کو مجبوراً شیبانی خاں سے شادی کرنی پڑی جس نے کہ قندھار کا محاصرہ کر رکھا تھا اور بابر اس محاصرہ سے تنگ آ چکا تھا اس لیے ایک خاموش معاہدہ میں یہ طے پایا کہ بابر کو فرار ہونے کا موقع دیا جائے اور اس کے عوض اس کی بہن سے شادی کر لی جائے۔ آسٹریا کی شہزادی میری لوئی (Mary Lauis) نے اپنی مرضی کے خلاف نپولین سے اس لیے شادی کی کہ اس کے باپ کی سلطنت محفوظ رہے۔ یہ بھی دستور تھا کہ شکست کھانے کے بعد قبائل اپنی لڑکیوں کو بطور تحفہ فاتحین کے حوالے کر دیتے تھے۔ سکیمو قبائل میں یہ رواج تھا کہ میزبان اپنی بیوی کو مہمان کے ساتھ رات گزارنے کو کہا کرتا تھا۔(7)

پدرانہ معاشرے کی یہ خصوصیت رہی کہ اس نے اپنے آپ کو مختلف حالات' ماحول اور ثقافتی رویوں کے ساتھ ساتھ تبدیل کر لیا۔ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ''نجی'' اور ''پبلک'' ''گھر'' اور ''گھر سے باہر'' کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس میں پبلک جگہوں کا تعلق مرد سے ہے جب کہ عورت کے لیے گھر اس کی دنیا ہے۔ یہی وہ تقسیم ہے کہ جس نے عورت کے مرتبہ اور حیثیت پر سب سے زیادہ اثر ڈالا ہے۔ اس کے ذریعہ عورت و مرد کے نام بھی جدا جدا ہو گئے۔ اور یہ واضح کیا گیا کہ عورت و مرد نہ صرف جسمانی طور پر بلکہ جذباتی طور پر بھی مختلف ہیں۔ گھر میں پابند ہونے کے بعد عورت کے لیے یہ بھی لازمی ہو گیا کہ وہ غیر مردوں سے کوئی سماجی تعلقات نہ رکھے۔ اگر وہ ان پابندیوں کو توڑنے یا ان کی خلاف ورزی کی کوشش کرتی تھی تو مرد بطور محافظ کے اسے سزا دینے کا اختیار رکھتا تھا۔(8) پدرانہ معاشرہ کا یہ ایسا تسلط تھا کہ جو معاشرے کے تمام اداروں میں نظر آتا

تھا چاہے وہ خاندان ہو' اسکول' یونیورسٹی' چرچ' مندر اور مسجد ہو۔ مرد کے تسلط کو فیکٹریوں' کھیتوں' آفسوں اور فوج ہر جگہ بخوبی دیکھا جاسکتا تھا۔(9)

پدرانہ معاشرہ روایات و رسم و رواج کے ذریعہ عورت کو ذہنی طور پر اس بات پر تیار کر دیتا تھا کہ وہ معاشرہ کی تقسیم اور جنسی فرق کو فطری سمجھ کر قبول کرے اور اسے چیلنج کرنے کی جرات نہ کرے۔ اس نظام کو برقرار رکھنے کے لیے یہ نظام تشدد اور غیر تشدد دونوں طریقوں کو استعمال کرتا ہے۔ لیکن ماریا میز پدرانہ معاشرے کے تناظر میں لکھتی ہے کہ: پدرانہ معاشرہ ہماری موجودہ جدوجہد کو ماضی سے ملاتا ہے اور ہمیں یہ امید دلاتا ہے کہ اگر ہمارا مستقبل روشن ہے۔ اگر پدرانہ معاشرہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوا تو اسے خاص حالات کے تحت ختم بھی ہونا ہوگا۔(10)

سماجی اور ثقافتی رسم و رواج کا ارتقاء انسانی برادریوں اور قبائل میں ان کے مزاج' عادات' طرز رہن سہن اور ماحول کے مطابق ہوتا ہے اور اس رسم و رواج کے بندھنوں میں وہ اپنی ہم آہنگی اور اتحاد کو برقرار رکھتے ہیں۔ ان رسم و رواج کا تعلق سماجی روابط' معاشی تعلقات' اور جنسی تفریق پر ہوتا ہے۔ یہ رسم و رواج ایک نسل دوسری نسل کو منتقل کرتی رہتی ہے' جس کی وجہ سے ماضی اور حال کے درمیان تسلسل قائم رہتا ہے۔(11)

سماجی رسم و رواج کا تعلق دنیاوی معاملات ہوتا ہے' ان کی بنیاد پر کوئی بھی معاشرہ اپنی اخلاقی اقدار کا تحفظ کرتا ہے۔ ان میں سے کچھ رسومات معاشرہ میں طبقاتی تقسیم کو اخلاقی رنگ دے کر اعلیٰ و ادنا کے فرق کو قائم رکھتی ہیں' خاص طور سے مردوں کی فوقیت کو قائم رکھنے میں ان کا عملی کردار ہوتا ہے۔(12)

خاص بات یہ ہے کہ سماجی و ثقافتی رسم و رواج مذہبی قوانین کے مقابلہ میں لوگوں پر زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ خاص طور پر اس صورت حال میں کہ جب لوگ کسی دوسرے مذہب کو اختیار کرتے ہیں' تو اس صورت میں نیا مذہب اختیار کرنے والے اپنی قدیم رسم و رواج کو قائم رکھے ہیں' مثلاً راجپوت' جاٹ اور گوجر جو مسلمان ہونے کے باوجود اپنی ذہنیت' عادات' اور رسم و رواج کے مطابق اپنے ہندو راجپوت' جاٹ اور گوجر بھائیوں کی طرح ہیں۔ ان کے سماجی رسوم وہی رہے' ان کی ذات پات کے بندھن اسی طرح سے مضبوط رہے اور شادی بیاہ و وراثت کی روایات اس طرح سے رہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور سیکولر قوانین کے مقابلہ میں رسم و رواج اور روایات کی تاریخ بہت قدیم ہے اور اس لیے یہ ان کی زندگیوں پر چھائی ہوئی ہے۔(13) کبھی

کبھی یہ کوشش کی جاتی ہے کہ مذہبی رسومات اور علامات کو سماجی و ثقافتی رسم و رواج سے ملا دیا جائے' اس صورت میں دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہونے اور اس اشتراک سے ایک نیا کلچر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔

قانون اور رسم و رواج میں فرق ہوتا ہے۔ رسم و رواج برادری یا قبیلہ کے اپنے اندر پیدا ہوتے اور ارتقاء پذیر ہوتے ہیں' اس عمل میں برادری مل کر اس کی تشکیل میں مدد کرتی ہے۔ اس طرح ان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ لوگوں کے باہمی میل جول اور سرگرمیوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں قانون چاہے وہ الٰہی ہو یا سیکولر اس کے نفاذ کے لیے کسی اتھارٹی اور طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کا نفاذ کر سکے۔ اکثر نفاذ کے لیئے جبر اور تشدد کو استعمال کرنا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ قوانین حکومت کی تبدیلی یا سیاسی نظام کے بدلنے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں' جب کہ رسم و رواج صدیوں کے عمل کے بعد تشکیل پاتے ہیں۔ اس لیے یہ زیادہ دیرپا ہوتے ہیں۔ اس وجہ قانون سے زیادہ ان کا وقار اور احترام ہوتا ہے۔ اگر برادری کا کوئی فرد ان کی خلاف ورزی کرتا ہے تو سزا کے طور پر اس کا بائیکاٹ کیا جاتا ہے یا ذات برادری سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ خاص طور سے عہد وسطیٰ میں یہ بڑا جرم سمجھا جاتا تھا' ایک فرد کے لیے برادری یا ذات پات سے خارج ہونا خود کو بغیر سہارے کے اکیلا و تنہا کرنا تھا' کیونکہ اس دور میں بغیر کسی حمایت اور معاہدے کے فرد اکیلا نہیں رہ سکتا تھا۔ اکثر قوانین جو کہ رسم و رواج کے خلاف ہوتے تھے۔ ان کو تبدیل کرنے میں ناکام رہتے تھے۔ مثلاً اکبر نے ستی کی رسم کو ختم کرنے کی کوشش کی مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ جبکہ راجہ رام موہن رائے اور برھمو سماج نے جب اس کے خلاف تحریک چلائی اور معاشرہ کو دلیل سے متاثر کیا تو اس کے بعد برطانوی حکومت کے قانون نے اس رسم کا خاتمہ کیا۔

رسم و رواج کے ارتقاء کے نتیجہ میں معاشرہ میں عقائد' آرٹ' موسیقی' ادب' اخلاق اور عادات و اطوار کی بنیاد پڑتی ہے' اور برادری کے ہر فرد کے لیے یہ لازمی ہوتا ہے کہ وہ ان پر عمل کرے۔ ایک طرح سے یہ ان کی شناخت کے عناصر بن جاتے ہیں۔ شاہدہ لطیف نے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مذہبی اور ثقافتی نظام اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ مرد اور عورت کی زندگیوں کو اپنے تسلط میں رکھے تا کہ اس ذریعہ سے معاشرہ میں تسلسل رہے۔ (14)

چونکہ ہر برادری اور کمیونٹی کے اپنے رسوم و رواج ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ ان کی زندگی کا

ایک اہم حصہ بن جاتے ہیں' ان کی ہیئت و وجود کو برقرار رکھنے اور ان پر عمل کرنے پر لوگ فخر محسوس کرتے ہیں اور اکثر خود کو دوسروں سے ممتاز کرنے کے لیے ان کا حوالہ دیتے ہیں۔ رسم و رواج اور اس سے متعلق شناخت کا یہ احساس برادریوں میں اتحاد کا سبب ہوتا ہے۔ شاہدہ لطیف نے ابنر کوہن (Abner Cohen) کے حوالے سے لکھا ہے کہ شناخت کا شعور اور احساس معاشرہ یا برادری کو اندرونی طور پر طاقت و توانائی دیتا ہے سماجی اقدار اور روایات جہاں ایک طرف ہم آہنگی کا باعث ہوتی ہیں' وہیں دوسری طرف یہ اجنبی برادری یا جماعت میں ضم ہونے کی مزاحمت کرتی ہیں۔(15)

جب بھی کوئی برادری یا قبیلہ اپنی شناخت کو ابھارتا ہے تو اس کے نتیجہ میں وہ اپنی ثقافتی اور سماجی رسم و رواج کا احیاء کرتا ہے۔ خاص طور سے جدیدیت کے اس زمانہ میں جب کہ گلوبلائزیشن کے تحت کلچر اور شناخت کمزور ہو کر ختم ہو رہی ہے' ہر معاشرہ اس کو برقرار رکھنے کے لیے روایات و رسومات کا احیاء کر رہا ہے تا کہ ان کی مدد سے گلوبل کلچر کو روک سکے۔ اس عمل کے دوران اکثر وہ روایات اور رسومات دوبارہ سے ابھر آتی ہیں کہ جو وقت کے ساتھ ختم ہو گئیں تھیں۔ دیکھا جائے تو شناخت اور سماجی و ثقافتی رسومات کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ اس عمل میں خاص طور سے عورت ثقافتی روایات اور شناخت میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

چونکہ بہت سی رسومات کا تعلق عورت ذات سے ہوتا ہے' اس لیے وہ ان روایات اور رسم و رواج کی نگہبان بن جاتی ہے۔ چونکہ اسے تعلیم کے مواقع نہیں دیئے جاتے اور نہ ہی معاشرے کی سرگرمیوں میں اسے پوری طرح سے شریک کیا جاتا ہے اس لیے پرانے رسوم و رواج اس کی زندگی کا اہم حصہ بن جاتے ہیں۔ اور گہرائی کے ساتھ اس کے ذہن میں پیوست ہو جاتے ہیں۔ چونکہ روایات کی بنیادیں ماضی میں ہوتی ہیں' اس لیے ان کی قدامت ہی ان کے مقدس ہونے کا جواز ہوتی ہے۔ اس سے انحراف یا اس میں تبدیلی کو بغاوت تصور کیا جاتا ہے' اور سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ آباؤ اجداد کے تجربات کا نچوڑ ہیں اور زمانہ کی کسوٹی پر پرکھی ہوئی ہیں' اس لیے یہ زندگی کا حصہ ہیں۔ ان کو ختم کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس تسلسل کو توڑ دیا جائے کہ معاشرتی زندگی میں جاری ہے اور اس کے ساتھ ہی شناخت کی تمام علامتوں کو مٹا دیا جائے' یہ ڈر اور خوف اور تذبذب ہوتا ہے کہ لوگوں کو روایات سے جوڑے رہتا ہے خیال یہ ہوتا ہے کہ یہ رسومات اور رواج ان کی زندگیوں کی منصوبہ بندی کرتی ہیں' ان کی روزمرہ کے معاملات میں راہنمائی کرتی ہیں' اس لیے ان

کی بقا کے لیے جدوجہد کرنی چاہیے۔ خاص طور سے وہ رسومات کہ جن کا تعلق پیدائش' منگنی' شادی سے ہوتا ہے ان کو تبدیل کرنا مشکل ہوتا ہے کیونکہ یہ معاشرہ کی اجتماعی ذہنیت میں جڑ پکڑے ہوتی ہیں۔

لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ثقافتی و سماجی رسم و رواج ہمیشہ سے ایک سے نہیں رہ سکتے ہیں۔ انہیں محفوظ رکھنے کی تمام کوششوں کے باوجود ان میں تبدیلی آتی ہے۔ ماہر آثار قدیمہ ٹریگر (Trigger) نے لکھا ہے کہ ''انسان زندگی کے مختلف مراحل کو اپنی عادات و پسند کے مطابق برقرار رکھنا چاہتا ہے لیکن ان میں وہ اسی وقت تبدیلی لاتا ہے کہ جب حالات اس کے قابو سے باہر ہو جائیں۔'' (16) جیسا کے پہلے ذکر ہوا ہے معاشرہ اپنے اندر تبدیلی اور مزاحمت دونوں قوتوں کو رکھتا ہے یہ جدلیاتی عمل ہے کہ جو معاشروں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے رویوں اور رجحانات میں تبدیلی لائے۔ کبھی کبھی بیرونی عناصر اس قدر طاقتور ہوتے ہیں کہ وہ معاشرے کو انقلابی طور پر تبدیل کر کے اس کی پرانی روایات اور ادارہ کو ختم کر دیتے ہیں۔ تبدیلی ٹکنالوجی کے ذریعہ بھی آتی ہے۔ آبادی کے اضافہ' لوگوں کے معاشی تعلقات کہ جن کا اثر خاندان' نجی جائیداد قوانین اور اخلاقی قدروں پر ہوتا ہے۔ یہ سب ضروریات کے تحت معاشرے کو تبدیل کرنے میں تعاون کرتے ہیں۔

لیکن تبدیلی کا یہ عمل شہروں میں تیزی سے ہوتا ہے' گاؤں اور دیہات میں اس عمل کی مزاحمت کی جاتی ہے۔ اس وجہ سے معاشرہ کی ترقی میں توازن نہیں ہوتا ہے۔ کچھ علاقے بہت زیادہ ترقی کر جاتے ہیں' جبکہ کچھ پسماندہ رہتے ہیں۔ اسی حساب سے مذہبی' سماجی اور ثقافتی رسم و رواج بھی علاقائی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ قبیلے اور مختلف ذاتیں جو اپنی شناخت کو محفوظ رکھنے کی خاطر اپنی روایات و اقدار کو بچا کر رکھتی ہیں۔ خاص طور سے وہ قبائل کے جو شہری آبادی سے دور علاقوں میں رہتے ہیں اور جن کے تعلقات شہری آبادی سے نہیں ہوتے ہیں وہ اپنے رسم و رواج میں کسی بھی تبدیلی کے لیے تیار نہیں ہوتے ہیں۔ ان کی داستانوں' قصے کہانیوں اور گیتوں میں قبائلی روایات کو خوب بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے۔ ماہر علم بشریات' مورخ اور ادیب شاعر بھی ان روایات سے مسحور ہو جاتے ہیں۔

پنجاب میں حالیہ زمانے میں دیہاتی اور شہری دونوں طبقوں میں اچانک اپنی قبائلی یا ذات کی شناخت کا جذبہ ابھرا' جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ لوگ اب یہ اپنے ناموں کے ساتھ

استعمال کرتے ہیں' یا اسے بطور فیملی نام کے اپنی شناخت کراتے ہیں۔ اس کے ساتھ قبائلی یا ذات کی تاریخ سے دلچسپی بڑھ رہی ہے۔ اس قبائلی یا ذات کی شناخت میں قبیلہ کے سردار یا فیوڈل لارڈز کی دلچسپی بہت ہوتی ہے' کیونکہ اس شناخت اور رسوم و رواج کے ذریعہ اپنی مراعات اور کمیونٹی میں اپنا تسلط قائم رکھ سکتے ہیں' ان روایات کی مدد سے وہ اپنے اثر ورسوخ کو اخلاقی جواز دیتے ہیں۔

رسم ورواج کے سلسلہ میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جب غیر عرب لوگوں نے اسلام قبول کیا تو انہوں نے اپنے آباؤ اجداد کے زمانے کے طور طریقوں اور رسومات کو اسی طرح سے برقرار رکھا۔ اس کی وجہ سے شریعت اور رسم و رواج کے درمیان تضادات پیدا ہوئے جن کی وجہ سے معاشرے میں ان دونوں کے درمیان تصادم بھی ہوا۔ انتہا پسند علماء نے ان رواجوں کو کہ جنہیں عربی میں ''عرف'' کہا جاتا ہے' غیر اسلامی کہتے ہوئے ان کو ختم کرنے پر زور دیا۔ لیکن ان کی تبلیغ کے باوجود یہ رسومات غیر عرب معاشروں میں باقی رہیں۔ ہندوستان میں بھی یہ صورت حال رہی کیونکہ یہاں نہ صرف مقامی مسلمانوں نے اپنے رواجوں کو قائم رکھا بلکہ باہر سے آنے والے مسلمان بھی ان ثقافتی وسماجی رسومات کو اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے۔ خاص طور سے پیدائش' شادی اور موت کے وقت جو رسومات تھیں ان پر علماء کی مخالفت کے باوجود عمل ہوتا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ عہد وسطی کے مسلمان دور حکومت میں علماء اس پر افسوس کا اظہار کرتے رہے ہیں کہ مسلمانوں نے اسلام کی روح کو ہندوؤں کی رسومات اختیار کر کے مجروح کر دیا ہے۔

یہ رسم ورواج چونکہ ہندوستان میں بھی پدرانہ نظام کے تحت ارتقاء پذیر ہوئے۔ اس لیے یہ عورتوں کے لیے ترقی کرنے اور ان کو آگے بڑھانے میں رکاوٹ تھے۔ اس رکاوٹ کی وجہ سے وہ معاشرہ میں موثر کردار ادا کرنے کے قابل نہیں تھیں۔ لیکن ہندوستان میں مسلمان حکمرانوں کے لیے یہ امر مشکل تھا کہ وہ یہاں شریعت کے مطابق حکومت کریں۔ اس لیے ان کا طرز حکومت ایک لحاظ سے سیکولر تھا' ان کی کوشش ہوتی تھی کہ ریاست اور اس کی پالیسیوں میں مذہب کو دخل دینے کا موقع نہ ملے۔ اس وجہ سے مقامی قبائل' ذات اور برادریوں کے ہاں عورتوں کے سلسلہ میں ان کا روایتی طرز عمل تھا' جسے انہوں نے جاری رکھا ریاست یا حکومت کی جانب سے ایسا کوئی قدم نہیں اٹھایا گیا کہ جس عورتوں کا سماجی مرتبہ بہتر ہو' یا انہیں زیادہ سے زیادہ حقوق مل سکیں۔

عہد برطانیہ میں اس جانب توجہ دی گئی' ایک طرف ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایسی اصلاحی

تحریکیں شروع ہوئیں کہ جنہوں نے عورتوں کی حالت زار کی طرف لوگوں کی توجہ دلائی دوسری طرف حکومت نے قانون سازی کے ذریعہ عورتوں کے حقوق کا اعلان کیا۔ اس سلسلہ میں مسلمان معاشرہ جس تذبذب کا شکار تھا اس کا اظہار 1901 کی مردم شماری کی رپورٹ میں اس طرح سے کیا گیا ہے ''مسلمان کمیونٹیز میں یہ احساس ہے کہ رسم ورواج کی وجہ سے مسلمان عورت کے حقوق کو نظرانداز کر دیا گیا ہے، لیکن مسلمان کمیونٹی اس پر اتفاق رائے نہیں ہے کہ اس مسئلہ کو کس طرح سے حل کیا جائے۔'' (17)

اس لیے عورتوں کے حقوق کے لیے برطانوی حکومت نے جو چند قوانین نافذ کیے، ان پر مسلمانوں نے عمل نہیں کیا، مثلاً شریعت ایکٹ 1937 میں جسنے اس رسم کو ختم کر دیا کہ عورتوں کو وراثت میں کچھ نہیں ملے گا اور ان کا حصہ مقرر کیا۔ مگر اس پر عمل نہیں کیا گیا اور وراثت کے سلسلہ میں اپنے مقامی رسم ورواج پر عمل کرتے رہے۔ (18) اس طرح جب بچپن کی شادی کے خلاف قانون پاس ہوا تو اس کی بھی مخالفت کرتے ہوئے مسلمانوں نے یہ کہا کہ شریعت میں اس کی اجازت ہے، لہٰذا یہ قانون شریعت سے متصادم ہے۔ انہون نے یہ دلیل بھی دی کہ بچپن کی شادی اس وقت ختم ہو جائے گی کہ جب معاشرہ میں تعلیم اور شعور آئے گا، اس لیے قانون سازی کی اس مسئلہ کو حل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی صورت حال اس وقت پیش آئی کہ جب 1939 میں طلاق کا ایکٹ پاس ہوا، اس کی بھی مخالفت کی گئی، اس طرح ریاست، رسم ورواج اور خاندان تینوں عناصر نے مل کر عورت کو معاشرہ میں محکوم رکھا۔ (19)

اس وجہ سے عورتوں کے بنیادی حقوق کے لیے جو قوانین پاس ہوئے تھے، ان کو رد کر کے معاشرہ نے رسم ورواج کو ترجیح دی ایک طرف تو مسلمانوں نے یہ دلیل دی کہ یہ قوانین ان کے روایتی رسوم کے خلاف ہیں، دوسری طرف جہاں انہیں موقع ملا وہاں شریعت کو ان قوانین کے خلاف قرار دے انہیں مسترد کر دیا۔ اس وقت تک عورتوں میں یہ شعور نہیں آیا تھا کہ وہ اپنی تحریک چلاتیں اور حقوق کے لیے جدوجہد کرتیں۔ لیکن جو قوانین پاس ہوئے ان کی موجودگی نے بہرحال روایتی معاشرے میں ہل چل ضرور پیدا کی۔

نوآبادیاتی عہد اور رسم ورواج

1829 میں پنجاب پر قبضہ کرنے کے بعد برطانوی حکومت نے گاؤں کے انتظام کے

سلسلہ میں دستاویزات تیار کیں۔ ان میں یہاں کی مذہبی، سماجی اور ثقافتی رسم و رواج کا جائزہ لیا گیا اس کے بعد اپنی انتظامی ضروریات اور تقاضوں کے تحت حکومت نے ہر ڈسٹرکٹ میں موجود ان رسومات پر تفصیل سے رپورٹ تیار کرائی۔ یہ معلومات ایک سوال نامہ کے ذریعہ جمع کی گئیں کہ جو ہندوؤں اور مسلمانوں سے علیحدہ علیحدہ دریافت کیے گئے تھے۔ خاص بات یہ تھی کہ حکومت ان معلومات کو وقتاً فوقتاً اکٹھا کرتی رہتی تھی تاکہ اگر کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے تو اس کے بارے میں اسے آگہی رہے۔

چونکہ ان رسم و رواج کی بنیاد پر قبائل، ذاتیں اور برادریاں اپنے سماجی تعلقات اور روابط رکھتی تھیں، اس لیے حکومت ان میں دخل اندازی نہیں کرتی تھی۔ شاہدہ لطیف کے مطابق: ''یہ اقدامات اس غرض سے اٹھائے گئے تھے تاکہ برطانوی حکومت اپنے مفادات کی توسیع بھی کرے اور ان کا تحفظ بھی کرے۔''

1830 کی دہائی میں برطانوی حکومت نے جو اصلاح کی تحریک شروع کی تھی، وہ 1857 کے ہنگامہ کے بعد ختم ہو گئی۔ چونکہ اس پر سخت تنقید ہوئی اور کہا گیا کہ ہنگامہ کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس نے قانون سازی کے ذریعہ یہاں کے روایتی معاشرہ کو تبدیل کرنے کی کوشش کی اس لیے لوگوں میں ناراضگی پھیلی۔ اس لیے بعد میں جو رسم و رواج کے بارے میں مطالعہ جات کیے گئے ان کا مقصد یہ تھا کہ قبیلوں، برادریوں اور مختلف ذاتوں کے بارے میں آگہی حاصل کی جائے تاکہ ان پر حکومت کرنے میں آسانی ہو۔

عورتوں کے سلسلہ میں جو رسومات اور رواجوں کا ذکر ان دستاویزات میں کیا گیا ہے ان میں خصوصیت سے منگنی، شادی، طلاق، جہیز، شادی کا دوبارہ سے احیاء، بیویوں کی تعداد، بیوہ عورتوں کے بارے میں، وراثت، بیٹیوں اور ان کے بچوں کے حقوق، بہنوں اور ان کے بچوں کے حقوق، اغوا، وصیت، تحفہ میں دی گئی جائیداد وغیرہ شامل تھے۔ ہندو اور مسلمان ان بہت سی رسومات میں برابر کے شریک تھے، مگر کچھ میں ان کے اختلافات بھی تھے۔ رسم و رواج کے مصنف نے اس بارے میں لکھا کہ ''محمڈن اور شادی اور طلاق کے مسائل کے بارے میں فیصلے دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں قاضی کے فیصلے آخری اور حتمی ہوتے ہیں۔ اگرچہ شادی بیاہ اور منگنی کی رسومات مقامی رسم و رواج کے مطابق ہوتی ہیں۔ لیکن وہ سارے معاملات کے جن کا تعلق وراثت سے ہے ان کا تصفیہ رشتہ داری کی بنا پر مقامی رسومات کے تحت ہوتا ہے۔

مقامی رسم و رواج کے بارے میں جو معلومات سرکاری دستاویزات میں اکٹھی کی گئی ہیں وہ بہت مختصر ہیں۔ اس مطالعہ میں اس قسم کی کوئی کوشش نہیں کی گئی کہ ان کا تاریخی ارتقائی جائزہ لیا جائے اور یہ کہ ان کے کیا مثبت اور منفی اثرات ہوتے ہیں؟ چونکہ یہ معلومات ضلع کی سطح پر جمع کی گئیں ہیں' ان میں کبھی تو بہت فرق نظر آتا ہے' اور کبھی نہیں۔ برطانوی حکومت کا مقصد اس مطالعہ سے یہ تھا کہ برادریوں کے بارے میں سماجی اور مذہبی معلومات اکٹھی کی جائیں تاکہ ان کی روشنی میں وہ اپنی انتظامی پالیسیوں کو نافذ کر سکے مثلاً پنجاب لاء ایکٹ 1872 کے تحت یہ اعلان کیا گیا کہ منگنی' شادی' طلاق' عورت کا جائیداد میں حصہ' جہیز' وصیت' تحفہ' تقسیم' خاندانی تعلقات جیسے متبنی بنا (بچہ گود لینا) اور گارجین شپ کے سلسلہ میں مذہبی اصولوں یا روایات پر عمل کیا جائے گا' مگر یہ دیکھا جائے گا کہ یہ رواج انصاف' مساوات اور باشعور ضمیر سے تضاد نہ رکھتے ہوں۔ ان معاملات کو محمڈن لاء اور ہندو لاء کے مطابق اس وقت فیصلہ کیا جائے گا کہ جب رواجوں کی غیر موجودگی میں ان کا کوئی حل نہ نکلتا ہو۔

ان رواجوں کا جو مطالعہ کیا گیا اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سماجی اور ثقافتی رسم و رواج اور مذہبی رسومات معاشرہ یا برادری میں اس نظام کی مکمل حمایت کرتی تھیں کہ جس میں یہ پرت در پرت تقسیم تھی اور اس کے افراد رشتہ داری میں ایک دوسرے سے بندھے ہوئے تھے۔ اس میں عورتیں مردوں کے تابع تھیں۔ برادری اور خاندان کا ڈھانچہ ایسا تھا کہ اس میں ان کے لیے آزادی کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

منگنی کے سلسلہ میں لڑکی کو اس کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ اپنی مرضی کا اظہار کرے۔ مردوں کے سلسلہ میں یہ رواج تھا کہ اگر لڑکے کے والدین زندہ نہ ہوں تو اس صورت میں وہ اپنی مرضی کا اظہار کر سکتا ہے۔(20) منگنی کی رسم لڑکی کی پیدائش کے بعد کسی وقت بھی ادا کی جا سکتی تھی۔ صرف ایک شرط ہوتی تھی کہ لڑکی کی عمر لڑکے سے کم ہونا چاہیے۔(21) لڑکیوں کی شادی اکثر خاندان ہی میں ہوتی تھی۔ خاندان کا یہ تھا کہ اس کے تمام افراد کا تعلق ایک ہی اجداد سے ہو۔ اس لیے جب عورت خاندان سے باہر شادی کرتی تھی تو وہ اپنے باپ کے خاندان سے تعلقات ختم کر کے شوہر کے خاندان کا حصہ بن جاتی تھی۔(22)

لڑکیوں کی شادی 12 سے 15 سال کے اندر اندر ہو جایا کرتی تھی۔(23) بھائی یا بہن کے لڑکے سے شادی کو ترجیح دی جاتی تھی' کیونکہ اس سے جائیداد محفوظ رہتی تھی۔(24) یہ بھی رواج تھا

کہ شوہر کی وفات کے بعد بیوہ مرحوم شوہر کے بھائی سے شادی کر لیتی تھی۔ اگر کوئی بھائی نہیں ہوتا تھا تو اس صورت میں برادری کے ہی کسی فرد سے اس کی شادی ہو جاتی تھی۔(25)

پنجاب کے مختلف ضلعوں میں وٹہ سٹہ کا بھی رواج تھا۔ ایک اور رواج جوتری بھنگ اس میں تین بھائی اور تین بہنیں تبادلہ میں دو مختلف خاندانوں میں بیاہی جاتی تھیں۔ ایک اور رواج میں چار بھائیوں اور بہنوں کا بھی تبادلہ ہوتا تھا۔ وستہ سٹہ کے رواج میں دونوں خاندانوں کو سماجی طور پر ایک ہی سطح کا ہونا چاہیے تھا۔(26) وٹہ سٹہ میں ایک رعایت یہ رکھی جاتی تھی کہ اگر دوسرے خاندان میں کوئی لڑکی نہیں ہوتی تھی تو اس صورت میں نقد ادائیگی کی جاتی تھی۔(27)

رسم و رواج کی موجودگی اور معاشرے میں ان کی قبولیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عورتوں کا پورا پورا استحصال ہوتا تھا شریعت کے تحت مرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو جب چاہے طلاق دے دے۔ اس طرح عورت کو اس صورت میں خلع کا حق ہے کہ اگر مرد نامرد ہو یا کسی لاعلاج بیماری میں مبتلا ہو۔ اس طرح اگر شوہر یا بیوی اپنا مذہب تبدیل کر لیتے ہیں۔ تو شادی خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن مقامی رواج میں اگر عورت خلع چاہتی تھی تو اسے اپنے حق مہر سے دست بردار ہونا پڑتا تھا' یا شوہر کو نقد رقم ادا کرنی ہوتی تھی۔(28) طلاق شدہ عورت کا نہ تو یہ حق ہوتا تھا کہ وہ گزارے کے لیے اپنے سابقہ شوہر سے کچھ طلب کرے اور نہ ہی جائیداد میں اس کا حصہ ہوتا تھا۔(29)

مہر کے سلسلہ میں اختلافات تھے۔ اسی طرح مہر کی رقم میں بھی یکسانیت نہیں تھی۔ یہ کبھی شریعت کے مطابق ہوتا تھا اور کبھی نہیں۔ عورت کو شریعت کی رو سے یہ حق تھا کہ جب چاہے وہ اس کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ لیکن رواج یہ تھا کہ بیوی کو جو زیورات شادی کے وقت دیئے جاتے تھے انہیں کو مہر تسلیم کر لیا جاتا تھا۔(30)

وراثت کے معاملہ میں شریعت کے قوانین کی پابندی نہیں کی جاتی تھی۔ عورتوں کو جائیداد کی وراثت سے بالکل محروم کر دیا جاتا تھا۔ لاہور ڈسٹرکٹ کی رپورٹ کے مطابق سید' شیخ' لاہور کے کشمیری اور قصور کے خوجہ جن کے پاس زمینیں نہیں ہوتی تھیں۔ وراثت کے سلسلہ میں وہ شریعت کی پابندی کرتے تھے۔ دوسری برادریاں مرد وارث کی موجودگی میں عورتوں کو وراثت میں کوئی حصہ نہیں دیتی تھیں۔ ایک بیوہ کو اگر اس کا لڑکا زندہ ہے تو کوئی حصہ نہیں ملتا تھا۔ لیکن اگر اس کے کوئی لڑکا نہیں ہے تو اس صورت میں اسے مرحوم شوہر کی جائیداد سے حصہ مل جاتا تھا۔ لیکن اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ وہ پاک باز نہیں ہے تو اس کا حصہ غصب کر لیا جاتا تھا۔(31) عملی زندگی میں

ایک بیوہ اپنے بچوں کی نگراں سمجھی جاتی تھی۔اس کا یہ حق اس وقت ختم ہو جاتا تھا کہ جب وہ دوسری شادی کر لیتی تھی۔ اگر یہ شادی خاندان کے اندر ہوتی تھی تو وہ بچوں کی نگرانی کا حق رکھ سکتی تھی۔ لیکن اگر شادی خاندان سے باہر ہوتی تھی تو اسے اس حق سے دست بردار ہونا پڑتا تھا۔(32)

جہاں تک بچے کو گود لینا کا معاملہ ہے۔اس کی اسلامی قوانین میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن بطور رواج پنجاب کے کچھ ضلعوں میں مسلمان برادریاں جائیداد کے تحفظ کے لیے بچوں کو گود لیتی ہیں۔حکومت برطانیہ کے ان مطالعہ جات میں دو باتوں کی کمی ہے: ایک جہیز کے بارے میں کوئی ذکر نہیں، دوسرا پردہ کے متعلق خاموش ہیں۔لیکن جہاں یہ رواج ہے کہ شادی کے وقت بیوی کے رقم دی جاتی ہے، اس کا ذکر ضرور ہے۔

1854 میں پنجاب میں جو مردم شماری کرائی گئی اس میں اس وقت کی مذہبی، سماجی اور ثقافتی رسم و رواج کا ذکر ہے۔ بعد میں مردم شماری کی رپورٹس جو 19 اور 20 صدیوں کے اعداد و شمار پر مشتمل ہیں، ان میں ان رواجوں کے بارے میں اور زیادہ تفصیلات ہیں۔

1883 میں ہونے والی مردم شماری کے بعد پنجاب اور سرحد کے قبائل اور برادریوں کے بارے میں جو معلومات جمع کی گئیں وہ ''پنجاب اور سرحد کے قبائل اور ذاتوں کی فرہنگ'' کے نام سے شائع کئے گئے۔اس میں ایک باب میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے رسم و رواج کے بارے میں معلومات دی گئی ہیں۔خاص طور سے ان رسم و رواج کے بارے میں کہ جو پیدائش، منگنی، شادی اور موت سے متعلق تھیں۔ یہ رسومات مسلمانوں اور ہندوؤں میں مشترک تھیں، سوائے اس کے کہ مسلمان ان رسومات میں مذہب سے متعلق بعض چیزیں شامل کر دیتے تھے۔

ان میں سب سے اہم رسم اس وقت ادا کی جاتی تھی کہ جب عورت کے ہاں بچہ کی پیدائش ہوتی تھی۔زچہ و بچہ کی حفاظت اور خصوصاً بچہ کو آفتوں و بلاؤں سے محفوظ رکھا جائے۔ایک ایسے معاشرہ میں کہ جہاں طبی سہولتوں کا فقدان ہو، وہاں ذہن لازمی طور پر ان رسومات کی طرف جاتا ہے کہ جن کے ذریعہ وہ بچہ اور زچہ کو محفوظ رکھ سکیں۔اس لیے یہ رسومات تقدس کا درجہ اختیار کر لیتی ہیں۔ایک باب میں کہا گیا ہے کہ ہندو عورتوں میں یہ رواج تھا کہ بچہ کی پیدائش کے وقت عورت کو زمین پر کمبل پر لٹا دیا جاتا تھا۔ اس پوزیشن میں کہ اس کا سر شمال اور پیر جنوب کی طرف ہوں۔(33)

لڑکے اور لڑکی کی پیدائش کے بارے میں مختلف قسم کے ردعمل ہوتے تھے۔ اگر لڑکی پیدا

ہوتی تھی تو ہانڈی میں گندم ڈال کر اسے دائی کو دے دیا جاتا تھا۔ اگر لڑکا پیدا ہوتا تھا تو پھر دائی کو انعام کے طور پر ایک روپیہ دیا جاتا تھا۔(34) ماں کو بچہ کی پیدائش کے بعد نگرانی میں رکھا جاتا تھا اور چھ دن تک اسے کبھی اکیلا نہیں چھوڑا جاتا تھا۔ تاکہ وہ کسی بلا کا شکار نہ ہو جائے۔ جو خوش حال خاندان تھے، وہ دن رات اس کے پاس لمپ جلا کے رکھتے تھے۔(35)

کچھ حالات میں لڑکی کی منگنی اس کی پیدائش کے فوراً بعد کر دی جاتی تھی۔ ایسے موقعوں پر لڑکے کی ماں ہانڈی میں ایک روپیہ ڈال دیتی تھی۔ اس علامت کے بعد یہ رشتہ نہ ٹوٹنے والا ہو جاتا تھا یہ ''ٹھیکری کی منگنی'' کہلاتا تھا۔(36) اس کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ دو خاندانوں کے درمیان سماجی تعلقات مضبوط ہو جائیں۔ منگنی خاندان کی سماجی سرگرمیوں میں اہم کردار ادا کرتی تھی۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ منگنی کے بعد اب لڑکی کو ماں باپ کے گھر سے دوسرے گھر والوں کے حوالے کر دیا۔ اس مقصد کے لیے کئی رسومات ادا کی جاتی تھیں تاکہ لڑکی کو اس کے شوہر کی فیملی کا ایک فرد بنا دیا جائے۔ لہٰذا اس عہد نامہ کی تصدیق کے لیے انگوٹھی، چادر اور کچھ زیورات لڑکی کو دیئے جاتے تھے۔ انہیں ''نشان'' کہا جاتا تھا۔ منگنی کی رسم ختم ہونے پر دعائے خیر پڑھی جاتی تھی۔ یہ معاشرتی رواج اور مذہبی رسومات دونوں مل کر اس واقعہ کو سنجیدہ اور رنگین بنا دیتے تھے۔(37)

نکاح مذہب کی تعلیمات کے مطابق ہوا کرتا تھا۔ اس کے بعد بہت سی رسومات کا رواج تھا۔ مثلاً نکاح کے دوسرے دن دولہا شاہ بالا اور ان کے دوستوں کی کھیر سے خاطر تواضع کی جاتی تھی۔ اس کے بعد ایک اور رسم میں دولہا کے سامنے ایک پلیٹ رکھی جاتی تھی جس میں شکر ہوتی تھی، دولہا اس کے عوض اس میں کچھ پیسے رکھ دیتا تھا۔ پھر دولہا اور دلہن کو آمنے سامنے بٹھا کر ان کے درمیان مٹی کی پلیٹ رکھ دیتے تھے جو کہ پانی سے بھری ہوتی تھی، جس میں چاندی کی انگوٹھی ایک بادام اور کچھ سکے ہوتے تھے۔ دونوں سے کہا جاتا تھا کہ وہ پلیٹ میں سے انگوٹھی تلاش کریں۔ جو اس میں کامیاب ہو جاتا تھا وہ جیتا ہوا قرار پاتا تھا۔(38)

ان رسومات کی علامات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کھیر اور شکر مٹھاس کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس لیے امید کی جاتی تھی کہ میاں بیوی کے تعلقات میں کڑواہٹ نہ ہو اور یہ شیر و شکر ہو کر رہیں۔ پلیٹ میں انگوٹھی کی تلاش میں یہ پیغام تھا کہ دونوں کو مل کر زندگی کی جدوجہد کرنا ہے، زندگی ایک جوا ہے لہٰذا اس میں ہار اور جیت محض حادثاتی ہے۔

آئینہ مصحف کی رسم میں روایات اور مذہب دونوں مل گئے تھے۔ جب دولہا دلہن بیٹھ جاتے

تھے تو ان کے اوپر چادر ڈال دی جاتی تھی۔ اس کے بعد ان کے ہاتھوں میں قرآن شریف کھولکر دے دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد انہیں آئینہ دیا جاتا تھا کہ دونوں پہلی بار ایک دوسرے کو اس میں دیکھ سکیں۔(39)

جہیز کی نمائش بھی ایک رسم تھی۔ اس کا دارومدار لڑکی کے والدین کی مالی حالت سے ہوتا تھا دولت مند خاندان والے اپنی دولت اور مرتبہ کے اظہار کے لیے قیمتی ساز وسامان جہیز میں دیتے تھے۔(40) اس میں کوئی شہادت نہیں ہے کہ اس وقت دولہا والوں کی جانب سے جہیز کے بارے میں مطالبہ کیا جاتا ہو کہ انہیں کیا چاہیے۔ اس کو لڑکی کے خاندان پر چھوڑ دیا جاتا تھا کہ وہ کیا کچھ دے سکتے ہیں۔

ان میں سے بہت سی رسومات کا تعلق پنجاب کے زرعی معاشرے سے تھا۔ دونوں خاندان مل کر یہ یقین دہانی کراتے تھے کہ شادی شدہ جوڑا خوش وخرم رہے، زیادہ سے زیادہ بچے پیدا کرے۔ عورت کے لیے بچے پیدا کرنا خاندان کی خوش حالی کے لیے ضروری تھا۔ عورت کا بانجھ ہونا اس کے لیے باعث شرمندگی تھا۔ یہ اس کی ذمہ داری سمجھی جاتی تھی کہ وہ خاندان کے لیے وارث پیدا کرے۔(41)

ان سماجی وثقافتی اور مذہبی رسومات کا اثر عورت پر منفی ہوتا تھا۔ ہر حالت میں اسے مرد کے تابع رہنا ہوتا تھا۔ اس کے اپنے کوئی حقوق نہیں ہوتے تھے۔ طلاق کے واقعات بہت کم ہوتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان پوری رسومات میں دونوں خاندان اور برادری کے لوگ پوری طرح شریک ہوتے تھے۔ ان وجوہات میں شادی بیاہ کے اخراجات کے علاوہ اہم وجہ ہوتی تھی کہ عورت مکمل طور پر تابع اور خاموش ہوتی تھی اور شوہر اور اس کے خاندان کی ہر ناانصافی کو برداشت کرتی تھی۔ ایک دوسری وجہ یہ تھی کہ اگر مرد بیوی سے خوش نہیں ہوتا تھا تو وہ دوسری شادی کر لیتا تھا اور پہلی بیوی گھر میں خاموشی سے زندگی گزار لیتی تھی۔ برادری یا خاندان میں چونکہ طلاق کو برا سمجھا جاتا تھا اور عورت جو ایک بار اپنا گھر چھوڑ آتی دوبارہ سے اسے اس کا حصہ نہیں بنایا جا سکتا تھا، اس لیے وہ سوکن کی حیثیت سے رہنا گوارا کرتی تھی۔(42)

ایک دوسری اہم کتاب جس میں پنجاب کے رسم و رواج کے بارے میں ہے وہ وکلی (Wikaley) کی تصنیف ''پنجابی مسلمان'' ہے جو 1915 میں شائع ہوئی۔ اس میں اس نے ان رسومات کا ذکر کیا ہے کہ جو قبائل اور ذاتوں کے سلسلہ میں فرہنگ (Glossary) میں نہیں ہیں۔

اس کا کہنا ہے کہ شادی خاندان میں ہوتی تھی' لیکن اگر باہر ہو تو پھر شوہر اور اس کے خاندان کے اعلیٰ سماجی رتبہ کو دیکھا جاتا تھا۔ (43) اگرچہ شادی کی رسم کے لیے کوئی پابندی تو نہیں تھی۔ مگر یہ محرم کے مہینہ میں' عید کے دن' اور صفر کے اولین تیرہ دن اور دوسرے مہینوں کے 3' 8' 13' 18' 23 اور 28 ویں دنوں میں شادی کی رسم نہیں ادا کی جاتی تھی۔ (44)

اونچی ذات والوں میں بیوہ عورتوں کی شادی نہیں کی جاتی تھی' اسے ایک گناہ سمجھا جاتا تھا (45) اگر مذہبی لحاظ سے اس کی اجازت تھی' مگر یہاں سماجی رسومات مذہب پر غالب تھیں۔ اس طرح سے پردہ امیر اور اونچے گھرانوں میں کیا جاتا تھا جن میں خاص طور سے سید اور قریشی برادریاں قابل ذکر ہیں۔ (46) وراثت کے سلسلہ میں مسلمان ہندو روایات پر عمل کرتے تھے۔ زمین کی وراثت میں دو اصولوں کا رواج تھا: ''پگڑی بند'' جس میں جائیداد کو لڑکوں میں مساوی طور پر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ دوسری رسم ''چادر بند'' کی تھی جس میں جائیداد کو مساوی طور پر بیویوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا تاکہ وہ اپنے بچوں کی پرورش کر سکیں۔ یہ اس صورت میں ہوتا تھا کہ جب مرنے والے کے ایک سے زیادہ بیویاں ہوں۔ اس سے مختلف بیویوں کی جو اولاد ہوتی تھی ان میں جائیداد کے جھگڑوں کی روک تھام ہو جاتی تھی۔ اگر بیوی کے کوئی لڑکا نہیں ہوتا تھا' تو جائیداد کی وارث یا تو اس کی لڑکی ہوتی تھی یا خاندان کے کسی مرد کو یہ چلی جاتی تھی۔ زمین میں لڑکیوں کو حصہ نہیں ملا کرتا تھا۔ زمین اس کو صرف اس صورت میں ملتی تھی کہ جب اس کا باپ اپنی زندگی میں یہ دے دے یا اسے جہیز میں مل جائے۔ اس کے علاوہ نہیں۔ اس لیے اگر اسے زمین ملتی تھی تو یہ بطور حق کے نہیں بلکہ بطور عنایت کے۔ (47)

امپیریل انڈین گزٹ (پنجاب' جلد اور 2) اور پنجاب کے ڈسٹرکٹ گزیٹرز میں بھی رسم و رواج کے بارے میں تفصیلات ہیں۔ ان میں خاص طور سے دیہات میں عورتوں کی زندگی کے بارے میں مفید معلومات ہیں' ان کے شہادتوں کے مطابق گاؤں میں عورتوں کی حیثیت گھریلو خادماؤں کی ہوتی ہے۔ شوہر کے ساتھی کے طور پر نہیں۔ صبح سے شام تک وہ گھریلو کاموں میں مصروف رہتی ہیں' جن میں گھر کی صفائی' اناج کا پیسنا' گاؤں سے دودھ دوھنا' دودھ سے مکھن نکالنا' اور پھر اسے گھی بنانا' کھانا پکا کر مردوں کے لیے کھیتوں پر لے جانا' پانی بھرنا' کپاس سے چرخہ کات کر دھاگے بنانا' کپڑے سینا' کپاس چننا' سبزی کھیتوں سے لانا' فصل کے موقع پر اناج کو کوٹنا' ایندھن کے لیے اپلے تھوپنا اور اناج کو لے کر منڈی جانا تاکہ اس کے بدلہ میں مسالہ جات

۔ کا سودا کرے' یہ وہ کام تھے کہ جو عورتیں گاؤں میں کرتی تھیں۔ اس لیے کسی بالغ کاشتکار کے لیے کنوارا رہنا ممکن نہیں تھا' کیونکہ بغیر وہ بیوی کے کہ جو یہ تمام کام کرتی تھی وہ زراعت میں کامیابی حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ ان فرائض کے ساتھ ایک عورت کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ گھر کے اخراجات کو سنبھالے اور اگر شوہر فضول خرچ ہے تو اس کی روک تھام کرے اور اسے گھر میں خوش و خرم رکھے۔ (48)

پرکاش ٹنڈن کی کتاب ''پنجاب کے سو سال'' میں بہت دلچسپ انداز میں اس عمل کو بیان کیا گیا ہے جس میں روایتی پنجاب کولونیل دور میں داخل ہوا۔ اگرچہ اس میں جو مذہبی' سماجی اور ثقافتی رسومات ہیں ان کا تعلق ہندوؤں کے سماج سے ہے' مگر اس سے اس تبدیلی کا اندازہ ہوتا ہے کہ جس سے پنجاب گزرا۔

ڈینزل ابٹ سن (Denzal Ibbetson) کی کتاب ''پنجاب کی ذاتیں'' پنجاب کی برادریوں' ذاتوں اور قبائل کے بارے میں معلومات کا ذخیرہ ہے۔ اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مختلف ذاتوں اور برادریوں سماجی و ثقافتی رسم و رواج کا ارتقاء کیسے ہوا اور ان ذاتوں کی وہ شاخیں کہ مسلمان ہو گئیں انہوں نے تبدیلی مذہب کے باوجود اپنی روایاتی رواجوں کو برقرار رکھا۔ اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ جب رسم و رواج قبیلہ یا ذات کے سماجی نظام کو کنٹرول کرتے ہیں اور ان کی بنیاد پر قبیلہ یا ذات کے لوگ فخر کرنے لگتے ہیں تو اس صورت کو میں ان کو تبدیل کرنا مشکل امر ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مذہبی احکامات اور قوانین میں اپنا اثر کھو دیتے ہیں۔

پنجاب کی عورت کے بارے میں ان دستاویزات کی مدد سے جو نقشہ ابھرتا ہے وہ ہے کہ یہاں پر پدرانہ معاشرہ کی جڑیں گہری اور مضبوط تھیں جس میں مرد کو عورت پر فوقیت تھی۔ مرد کو عقل مند اور دانا سمجھا جاتا تھا اس لیے گھریلو معاملات میں فیصلے کا اختیار اس کو تھا۔ اس ماحول نے عورت کی ذہنی و جسمانی ترقی کو روک دیا وہ خود اپنی نظروں میں کمتر ہو گئی۔ بچپن کی شادی نے مزید اس کی ذہنی ترقی میں رکاوٹیں ڈالیں۔ گھریلو کام کاج کی وجہ سے اسے یہ موقع نہیں ملتا تھا کہ وہ تعلیم حاصل کر سکے' ویسے بھی عورتوں کے لیے تعلیم کو بے کار سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس کے پاس اس کا کوئی مصرف نہیں تھا۔ شادی کی کامیابی کی وجہ عورت کی تابع داری تھی۔ طلاق کا تصور ہی اس کے لیے اذیت ناک تھا۔ اس لیے مرضی اور پسند کے نہ ہوتے ہوئے وہ شوہر سے وفادار رہتی تھی۔ وٹہ سٹہ کی رسم نے عورت کو محض شے بنا دیا تھا۔ شاید اس رسم کی ابتداء ان قبائل سے شروع ہوئی ہو کہ جہاں

عورتوں کی تعداد کم ہوتی تھی۔ اس لیے بیوی کا حصول اس پر منحصر تھا کہ اپنی بہن کو اس کے عوض میں دے یا خاندان کی کسی اور لڑکی سے تبادلہ کرے۔ اس قسم کی شادیوں میں دونوں کی عمر کا بھی کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ اس رسم کی وجہ سے خاندان والے اس رقم کو بچا لیتے تھے جو وہ دوسری صورت میں شادی کے لیے لڑکی کے والدین کو دیتے تھے۔ لیکن شواہد سے معلوم ہوا کہ اس رسم کی وجہ سے دونوں جانب لڑکیوں کو بطور یرغمالی سمجھا جاتا تھا۔ اگر ایک کے ساتھ برا سلوک ہوتا تھا' تو دوسرا اپنی بیوی سے اس کا بدلہ لیتا تھا۔ اس رسم کی برائیوں کے باوجود یہ ابھی بھی کچھ علاقوں میں جاری ہے۔

ان رواجوں کی موجودگی کی وجہ سے معاشرے میں عورت کو کسی قسم کا مالی تحفظ نہیں ملتا تھا' مہر کی رقم کہ جس کا تعین شادی کے وقت ہوتا تھا' اس پر بھی اس کا حق نہیں ہوتا تھا' اور بہت کم ایسا ہوتا تھا کہ اس کی ادائیگی ہو۔ اکثر بیوی سے مہر معاف کرا لیا جاتا تھا جسے ایک نیک کام سمجھا جاتا تھا۔ چونکہ مہر کے سلسلہ میں نہ ہی احکامات کو مانا جاتا تھا اس لیے اس کی رقم اس قدر کم ہوتی تھی کہ اس ادائیگی بھی عورت کو کوئی مالی تحفظ فراہم نہیں کر سکتی تھی۔ شادی کے وقت بیوی کو تحفہ کے طور پر جو زیورات دیئے جاتے تھے انہیں بھی مہر میں شامل کر لیا جاتا تھا۔ اگرچہ مذہب اس بات کی اجازت دیتا تھا کہ شوہر کے مرنے پر اس جائیداد سے مہر کی رقم منہا کر لی جائے مگر سماجی دباؤ کے تحت ایسا بہت کم ہوتا تھا اور عورت کو مہر کی رقم معاف کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔

اس طرح مذہب کے احکامات کے برعکس اس کو وراثت کے حق سے محروم کر دیا جاتا تھا۔ زراعتی معاشرے میں زمین کی اہمیت ہوتی ہے یہ خاندان کی نہ صرف مالی طور پر کفالت کرتی ہے بلکہ اسے سماج میں عزت بھی دیتی ہے۔ چونکہ لڑکی خاندان کا حصہ نہیں ہوتی' اس لیے اسے زمین کے حق سے محروم رکھا جاتا تھا۔ تاکہ وہ اپنا حصہ دوسرے خاندان میں نہ لے جائے۔ یہ ضرور تھا کہ مرد وارث کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ زمین کی وارث ہو جاتی تھی مگر اس سے بھی اس کا سماجی رتبہ نہیں بڑھتا تھا کیونکہ زمین کی آمدن پر اس کا کنٹرول نہیں ہوتا تھا۔ (49) برطانوی دور میں بھی اس رسم میں کوئی تبدیلی نہیں آتی چونکہ حکومت کے سیاسی مفادات یہ تھے کہ زمین تقسیم نہ ہو اور اس پر مردوں کا تسلط رہے' کیونکہ زمینداروں اور جاگیرداروں کا طبقہ اس کا حامی تھا اس لیے انہوں نے بھی اپنے سیاسی مفادات کی خاطر عورتوں کے حقوق کو نظرانداز کر دیا۔ (50) 1937 کے شریعت کے تحت جس نے بہت سے رواجوں کو ختم کر کے "مسلم پرسنل لاء" کا نفاذ کیا تھا' اس میں بھی زراعتی زمین کے بارے میں کوئی شق نہیں ہے اور اسکی وراثت رسم و رواج کے مطابق ہی جاری

رہی۔(51)

آزادی کے بعد کی صورت حال

جیسا کہ وضاحت کی گئی ہے کہ برطانوی دور میں اس نے رسم ورواج کو اپنے سیاسی مفادات کے لیے باقی رکھا۔ اگر چہ اس بات کی ضرورت تھی کہ تقسیم کے بعد اور ایک آزاد ریاست کے قیام کے بعد معاشرے کی ساخت کو تبدیلی کیا جائے۔ پنجاب کی عورت' اس کے مسائل' اس کے سماجی اتار چڑھاؤ کے بارے میں آزادی کے بعد جو کام ہوا اس میں ارشاد پنجابی کی کتاب ''پنجابی عورت'' قابل ذکر ہے ارشادہ پنجابی نہ تو مورخ تھے اور نہ ہی انہیں سوشیالوجی اور دوسرے سماجی علوم کے بارے میں آگہی تھی۔ وہ ایک لکھاری تھے اور پنجاب سے ان کا جو لگاؤ تھا' اس جذبہ سے انہوں نے یہ کتاب لکھی۔ اس میں انہوں نے پنجاب میں رائج شدہ رسومات اور رواجوں کے بارے میں اہم معلومات اکٹھی کی ہیں۔ اس سلسلہ میں کہانیوں' داستانوں' کہاوتوں اور فوک گیتوں کو انہوں نے استعمال کیا ہے۔ ان کی ایک کمزوری ان کی رومانویت ہے' اس لیے انہیں ہر رواج اور رسم میں کوئی نہ کوئی خوبی نظر آتی ہے۔ وہ اس روایتی معاشرے کو باقی رکھنا چاہتے ہیں اور ہر تبدیلی کے مخالف ہیں۔ ان کی خواہش ہے کہ پنجاب کا گاؤں بغیر کسی تبدیلی کے روایتی ماحول میں باقی رہے۔ ان کی اس رومانویت کا نتیجہ ہے کہ وہ ان روایات اور رسم ورواج کے پس منظر میں عورتوں پر جو ظلم ہوتا ہے' ناانصافی ہوتی ہے اور استحصال ہوتا ہے' اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ عورت کے اس کردار کو تسلیم کرتے ہیں کہ جو ایک روایتی معاشرے میں ہے۔ مثلاً انہیں عورتوں کے ان گیتوں میں رومان نظر آتا ہے کہ جو وہ صبح چکی پیستے ہوئے گاتی تھیں۔ لیکن وہ عورتوں کے اس دکھ اور بے چارگی کو نہیں دیکھ پاتے کہ کس طرح صبح جلدی اٹھ کر یہ مشقت کرنی پڑتی ہے کہ جسے مرد اپنے لیے قابل نفرت سمجھتے ہیں۔ وہ آٹا پیسنے کی چکیوں سے خوش نہیں ہیں کہ جس نے عورتوں کو چکی کی مشقت سے نجات دلادی۔

ارشاد پنجابی پدرانہ معاشرے کے حامی ہیں' اور عورتوں کو مردوں کے تسلط میں رکھنے کے قابل ہیں' کیونکہ عورت کی حفاظت مرد ہی کر سکتا ہے۔ جب بھائی اپنے بہن کو دوپٹہ دیتا ہے تو یہ اس کی علامت ہے کہ وہ اس کی حفاظت کرے گا جن عورتوں کے بھائی نہیں ہوتے وہ کو دکو غیر محفوظ تصور کرتی ہیں۔(52) اس سلسلہ میں وہ ''میکہ'' کی جگہ ''پیکہ'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں کہ

جس کا مطلب ہے باپ کا گھر' جب کہ میکہ ماں سے منسوب ہے۔(53)

انہوں نے ان کہاوتوں کو جمع کر دیا ہے کہ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاشرے میں عورت کا سماجی رتبہ کس قدر نیچا تھا۔ مثلاً لڑکی کی پیدائش کے بارے میں ایک پنجابی کہاوت ہے کہ ''لڑکی ایک ناپسندیدہ مہمان ہوتی ہے'' دوسری کہاوت ہے کہ ''جیسے ہی لڑکی پیدا ہوتی ہے ہر طرف سے نوحہ زاری شروع ہو جاتی ہے'' باپ کے گھر میں وہ بطور ''امانت'' ہوتی ہے کہ جسے دوسرے کے حوالے کرنا ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی حفاظت کی جاتی ہے تا کہ اسے پاک باز کنواری کے خاوند کے دے دیا جائے۔(54) اس کو تسلیم اس لیے بھی نہیں دی جاتی کہ اس کا فائدہ باپ کے خاندان والوں کو نہیں ہوگا' لہٰذا اس سرمایہ کاری سے کیا فائدہ جس کا نقصان ہو۔ لیکن ماں باپ لڑکی کو نہ صرف جہیز دیتے ہیں' بلکہ ہر تہوار اور دوسرے موقعوں پر بھی اسے تحفے تحائف دیتے ہیں۔(55) جس لڑکی کو گھر والوں کی طرف سے زیادہ تحفے یا نقد رقم ملتی ہے اس قدر اس کی شوہر کے گھرانہ میں عزت ہوتی ہے۔(56) لیکن یہ رسم ان گھرانوں کے لیے کہ جو غریب ہوتے ہیں' ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس لڑکی سے کچھ لینا برا سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے اکثر باپ یا بھائی اس کے گھر کھانے سے بھی پرہیز کرتے ہیں۔(57)

وٹہ سٹہ کے بارے میں ارشاد پنجابی کی دلیل ہے کہ اس رسم کی وجہ سے اس لڑکے کو کہ جو بیوقوف اور بے کار ہے اور جسے کوئی لڑکی دینے پر آمادہ نہیں' اس رسم کے نتیجہ میں اس کی شادی ہو جاتی ہے۔(58) شادی بیاہ کے موقع پر سہاگن عورتوں کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ دلہن کو تیار کرائیں۔ بیواؤں کے ایسے موقعوں پر قریب ہی نہیں آنے دیا جاتا ہے۔(59)

سماجی و ثقافتی اور مذہبی رواج نے پدرانہ معاشرے کو مضبوط و مستحکم بنایا اور عورت کو فعال کردار ادا کرنے سے روکا۔ اس سلسلہ میں یہ دلیل دی جاتی ہے کہ پدرانہ معاشرہ میں مرد عورت کو مالی ذمہ داریوں سے آزاد کر دیتا ہے اور وہ ملازمت کی مصیبتوں سے بچی رہتی ہے' اس طرح گھر سے باہر کے آلودہ ماحول سے دور رہتی ہے۔ لیکن عورت کی آزادی کی یہ بہت بڑی قیمت ہے کیونکہ مرد پر انحصار کر کے وہ اپنی تمام تخلیقی صلاحیتوں کو زائل کر دیتی ہے۔

تجزیہ

تقسیم کے بعد اور دوسرے صوبوں کسی طرح پنجاب کا سماجی ڈھانچہ بھی تبدیل ہوا۔ ایک

تبدیلی تو یہ آئی کہ یہ صوبہ دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔ جس کی وجہ سے مشرقی پنجاب سے مسلمانوں کا اخراج ہوا اور مغربی پنجاب سے تمام غیر مسلمانوں کو نکال دیا گیا۔ اس اخراج کی وجہ سے صوبہ کے سماج پر گہرے اثرات ہوئے۔ مغربی پنجاب کہ جہاں نوآبادیاتی دور میں بھی مسلمانوں کی اکثریت تھی، پاکستان بنے، مشرقی پنجاب سے مہاجرین کے آباد ہونے اور فرقہ وارانہ فسادات کے بعد یہ ثقافت اور زیادہ گہری بن کر ابھری۔ اس کا فائدہ ان سیاسی جماعتوں کو ہوا کہ جنہوں نے اپنے سیاسی مفادات کے لیے لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارا۔ اس کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ اسلامی تحریکوں کی جانب سے ان رسم و رواج کے خلاف بھی ردعمل ہوا کہ جو اسلامی نہیں تھیں۔

اس کے علاوہ تبدیلی لانے والے دوسرے عوامل میں کمیونی کیشن نے اہم کردار ادا کیا اور اس کی وجہ سے سماج کی تشکیل میں تبدیلیاں آئیں۔ شہری اور دیہاتی آبادی کے ملنے سے دیہات کے لوگ نئے خیالات اور نئی اشیاء سے واقف ہوئے۔ مہاجرین جو کہ دیہاتوں اور شہروں دونوں جگہوں میں آباد ہوئے انہوں نے گاؤں اور دیہات میں برادری ذات کے رشتوں کو کمزور کیا، مذہبی جماعتوں نے انہیں برادری اور ذات کی جگہ مذہبی شناخت دی۔ غریب اور بیروزگار لوگوں میں جب مذہبی جذبہ پیدا ہوا، تو ان میں طبقاتی احساسات نے مذہب کا راستہ اختیار کیا۔ اب وہ اپنے مذہبی جوش اور انتہا پسندی میں خود کو پاک باز اور متقی سمجھنے لگے اور شہر کے اعلیٰ طبقے کے لیے ان میں نفرت و حقارت پیدا ہوئی کہ جو مغربی تہذیب و تمدن میں ڈوبے ہوئے تھے۔ دیہات اور قصبوں کے یہ نوجوان تھے کہ جو غیر اسلامی رسم و رواج کے خلاف ہو گئے۔

سیاسی حالات نے اور دوسرے صوبوں کے ردعمل میں پنجاب میں بھی قوم پرستی کی لہر اٹھی، جس کی وجہ سے لوگوں میں اپنے قبیلہ اور ذات پر فخر کرنے لگے اور اس کے تحت اپنے رسم و رواج اور رسومات پر فخر کرنے لگے۔ لہٰذا مذہبی شناخت اور صوبائی شناخت دونوں متوازی طور پر جاری ہیں۔

سماج کی تبدیلی کا ایک اثر یہ ہے کہ اب خاندان کا سائز گھٹ گیا ہے۔ ایک وقت تھا کہ قریبی رشتہ دار ساتھ رہتے تھے اور یہ سماجی اور مالی طور پر خاندان کے لوگوں کے لیے مدد اور سہارے کا باعث ہوتا تھا۔ اس ماحول میں لڑکیوں پر سب نظر رکھتے تھے اور ان کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ خاندانی بندھنوں سے آزاد ہوں یا بغاوت کریں۔ انہیں اس ماحول میں رہتے ہوئے تمام سماجی و ثقافتی اور مذہبی رسومات کی پابندی کرنی لازمی تھی لیکن جب سے خاندان بکھرنا شروع

ہوئے ہیں' اس نے عورتوں کو محدود آزادی دی ہے۔

پردہ کا رواج' عورتوں کو تسلط میں رکھنے کا ایک ذریعہ ہے کہ جس سے اس کی سرگرمیاں محدود ہو جاتی ہیں اور خاص طور سے وہ پبلک لائف سے غائب ہو جاتی ہے۔ یہ اس کی تعلیم اور ملازمت کے مواقع کو کم کر دیتا ہے۔ ایک وقت یہ تصور عام تھا (اب بھی خاص خاندانوں میں ہے) کہ عورت کو اپنا جسم سر سے پیر تک ڈھانپنا چاہیے کیونکہ اس کا جسم گناہ کی دعوت دیتا ہے۔ لہٰذا شریف عورتوں کو غیر مردوں کی نگاہوں سے دور رہنا چاہیے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ اب پردہ کی اہمیت کم ہو رہی ہے۔ گاؤں اور دیہات میں کسان عورتیں تو اس سے پہلے بھی پردہ نہیں کرتی تھیں کیونکہ انہیں گھر سے باہر کھیتوں میں کام کرنا ہوتا تھا۔ ان کا روزمرہ کا یہ سلسلہ ابھی بھی جاری ہے۔ ایک وقت میں طبقہ اعلیٰ کی خواتین پردے کی روایت کی سب سے زیادہ حامی تھیں۔ مگر اب انہوں نے بھی پردہ ترک کر دیا ہے۔ اس کی باقیات اب متوسط طبقے میں ہیں یا زمینداروں اور پیروں کے ہاں کہ جو اب بھی اپنی عورتوں کو حویلیوں میں بند رکھتے ہیں۔ شہروں میں مخلوط تعلیم نے لڑکیوں کو موقع دیا ہے کہ وہ اس دنیا سے واقف ہوں جو اب تک ان کے لیے بند تھی۔ تعلیم کے ساتھ ساتھ اب ملازمتوں کے دروازے بھی ان پر آہستہ آہستہ کھل رہے ہیں۔

جہیز کی رسم میں بھی تبدیلی آئی ہے۔ اس سے پہلے لڑکے والے جہیز کے بارے میں شرائط نہیں رکھتے تھے مگر اب ان کے مطالبات بڑھتے چلے جا رہے ہیں۔ کبھی کبھی یہ مطالبات لالچ اور طمع کی تمام حدود کو توڑ دیتے ہیں کہ جب لڑکے کے خاندان والے مطالبات کی ایک لمبی فہرست لڑکی والوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ پاکستان میں دلہنوں کو جلانے کے واقعات عام ہونے لگے ہیں۔ اس کا پس منظر متوسط طبقہ کی معاشی صورت حال ہے۔ بیروزگاری' مہنگائی اور اشیاء صرف کی قیمتوں میں اضافے نے یہ صورت حال پیدا کی ہے۔ لڑکا اس امید میں ہوتا ہے کہ وہ شادی کر کے اپنے اور خاندان کے لیے زیادہ سے زیادہ سامان حاصل کر سکے گا۔ اس طرح شادی ایک بزنس ہو گئی ہے اور متوسط طبقے کے لڑکے امیر گھرانوں میں شادی کی خواہش کرتے ہیں تا کہ انہیں جہیز میں وہ چیزیں مل سکیں جو وہ خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں۔

جہیز کے سلسلہ میں راجا راون نے لکھا ہے کہ جہیز کی ضرورت اس صورت میں اہم ہو جاتی ہے کہ جب گھریلو کاموں میں مصروف رہتی ہو' بچوں کی پرورش کرتی ہو' جس کی وجہ سے گھر کی آمدنی کم ہو جاتی ہے۔ اس لیے اگر عورت کی آمدنی گھٹ کر صفر رہ جائے تو اس صورت میں جہیز

اس کی آمدنی کے پورا کرنے کے کام آتا ہے۔(60) ماریا میز نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ تاریخی طور پر یہ صحیح نہیں ہے کہ جہیز بیوی کی زندگی بھر کی بے روزگاری کو پورا کرتی ہے۔ درحقیقت یہ ایک خراج ہوتا ہے کہ جولڑکی کے گھر والے دولہا کے گھر والوں کو ادا کرتے ہیں۔ خراج کا مطالبہ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو وہ اپنے خاندان میں شامل کرلیں۔(61) وہ مزید کہتی ہیں کہ جہیز درحقیقت غیر مساوی سلوک اور مرتبہ کا اظہار کرتا ہے' لڑکے والے مطالبہ کرتے ہیں کہ لڑکی کے ساتھ انہیں اشیاء' نقدی اور سامان دیا جائے' دوسری جانب لڑکی والے یہ سب مطالبات پورے کرتے ہیں۔ اس سے لڑکے اور لڑکی کے خاندانوں کے درمیان سماجی روایات سے غیر مساوی ہونے کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ دینے والوں کو اس کے عوض لینے والے یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے ان کی لڑکی قبول کر کے ان کی عزت افزائی کی ہے۔(62)

موجودہ زمانے میں جہیز کے لیے زیادہ مطالبہ کرنے والے یہ دلیل دیتے ہیں کہ چونکہ انہوں نے لڑکوں کی تعلیم میں بہت سرمایہ کاری کی ہے لہٰذا اب یہ ان کا حق ہے کہ وہ اس عوض جہیز لیں یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر' انجینئر' حکومت کے عہدیدار زیادہ جہیز کا مطالبہ کرتے ہیں۔ لیکن موجودہ حالات میں والدین اب لڑکیوں اور لڑکوں دونوں کی تعلیم پر خرچ کرتے ہیں' اس لیے اس دلیل میں اب زیادہ وزن نہیں رہا ہے۔ لڑکیوں کی تعلیم اور ملازمت کا ایک اثر یہ ہوا ہے کہ لڑکیاں اب اپنی آمدنی سے اپنا جہیز تیار کرتی ہیں۔ تاکہ وہ والدین پر بوجھ نہ بنیں۔ لیکن جہیز کی رسم ابھی تک لڑکے کے خاندان والوں کے لیے ایک بوجھ ہے۔ کچھ حالات میں باپ ریٹائر ہونے کے بعد اپنی پنشن سے ملنی والی رقم جہیز میں لگا دیتے ہیں اور خود غربت و مفلسی کو برداشت کرتے ہیں۔ اس وجہ سے عورتوں کے بارے میں اب تک یہی تصور ہے کہ وہ خاندان کے لیے بوجھ ہوتی ہے۔

جہیز کے سلسلہ میں ایک دلیل اور دی جاتی ہے کہ والدین اپنی لڑکی کو جو جہیز دیتے ہیں وہ انہیں لڑکوں کی شادی میں ایک لحاظ سے واپس مل جائے گا۔ لیکن اگر کسی کے کوئی لڑکا نہ ہو تو؟ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ایک برائی دوسری برائی کو صحیح ثابت نہیں کرسکتی ہے۔ زمیندار اور جاگیردار گھرانوں میں لڑکی کو جائیداد سے اس لیے محروم کردیا جاتا ہے کہ اس کا حصہ جہیز کی صورت میں اسے دے دیا جاتا ہے۔

1970 کی دہائی سے ایک اور سماجی تبدیلی اس وقت آنا شروع ہوئی کہ جب دیہاتوں اور شہروں سے نچلے اور متوسط طبقوں کے مرد بڑی تعداد میں مشرق وسطیٰ میں ملازمت کے سلسلہ میں

چلے گئے۔ ان کی غیر موجودگی میں گھریلو اور باہر کے کاموں کی ذمہ داری عورتوں پر آ گئی جنہوں نے بچوں کی تعلیم کی نگرانی اور گھر سے باہر آفسوں میں جانے اور خریداری کے تمام کام کیے۔ اس نے پہلی مرتبہ انہیں محدود پیمانے پر آزادی دی۔ معاشی خوش حالی کا بھی خاندان کی زندگی پر اثر ہوا۔ لڑکیوں میں تعلیم کا رجحان بڑھا' برقع کی جگہ چادر نے لے لی۔

لیکن موجودہ حالات میں جب سے مذہب کا اثر ہونا شروع ہوا ہے' اس کی وجہ سے متوسط اور طبقہ اعلیٰ کی خواتین میں اسکارف اور چہرے کے نقاب کا رواج بڑھ گیا ہے۔ معاشرے میں مذہب کے بارے میں خیالات کو بدلنے میں مذہبی جماعتوں اور مدرسوں کا ہے کہ جنہیں چندے کی خطیر رقوم عرب ریاستوں سے ملتی رہی ہیں مالی حالت کے بہتر ہونے کے بعد مولوی جواب تک لوگوں کے چندے پر انحصار کرتا تھا' اب اس سے آزاد ہو کر معاشرے کی اصلاح جارحانہ انداز میں کرنا چاہتا ہے۔ ضیاء الحق کی شخصیت میں انہیں ایک سرپرست مل گیا جس نے ان کی سرپرستی کی اور ان کی مدد سے ریاستی اداروں کو مذہبی رنگ میں ڈھال دیا۔ حدود آرڈیننس جو اس کے دور میں نافذ ہوئے اس نے عورتوں کے حقوق کو نہ صرف پامال کیا بلکہ ان کی سماجی حیثیت کو گرا دیا۔ اس کے بعد سے عورتوں پر تشدد کے واقعات میں یکدم اضافہ ہوا۔

اس وقت پاکستان اور پنجاب میں خصوصیت سے معاشرہ ایک طرف رسم و رواج اور روایات کا شکار ہے تو دوسری طرف شریعت کے نفاذ کا مطالبہ ہے۔ لیکن پنجاب میں ابھی بھی سماجی و ثقافتی رواج کو شریعت پر برتری ہے' کیونکہ دیہات کا سماج ابھی تک بڑے فیوڈل لارڈز کے تسلط میں ہے کہ جہاں پنچایت کے بزرگ پنچایت یا جرگہ کی شکل میں اپنی روایات کی روشنی میں فیصلے کرتے ہیں۔ جب بھی رسم و رواج اور روایات قبیلہ یا ذات کی عزت سے منسلک ہو جاتی ہیں تو ان سے چھٹکارا پانا مشکل ہوتا ہے۔ اگر ان کے خلاف قوانین بنتے بھی ہیں تو ان قوانین کی یا تو پرواہ نہیں کی جاتی ہے یا ان سے خلاف ورزی کے طریقوں کو دریافت کر لیا جاتا ہے مثلاً جب یہ قانون پاس ہوا کہ جہیز کی نمائش نہیں کی جائے گی' تو لڑکی والوں نے جہیز کو شادی سے پہلے دولہا کے گھر بھجوانا شروع کر دیا۔ اس طرح جب شادی کے کھانے پر پابندی لگی تو یہ کھانا سالگرہ یا عقیقہ کے نام پر شادی کے ساتھ دی جانے لگا۔

لہٰذا اسی روایات اور رواج کہ جو اپنی افادیت کھو بیٹھتی ہیں اور زمانہ کی ضروریات سے

مطابقت نہیں رکھتے ہیں ان کے خاتمہ کے لیے لوگوں کی تعلیم اور ذہنی تبدیلی کی ضرورت ہے' اس کے بعد قوانین کے نفاذ پر عمل ہو سکے گا۔ ریاست اور معاشرہ اگر اصلاح کے خواہش مند ہیں تو اس کے لیے انہیں ذرائع ابلاغ کو پوری طرح استعمال کرنا ہوگا' اس کے بعد ہی معاشرے کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

Reference:

1. Mrax, K. Collected Workds. Vol.II Moscow 1976, p. 234
2. Ibid., p. 239.
3. Mies, Marix; Patriarchy and Accumatation on a world scale. Zed Press, 1994, p. 24.
4. Ibid., pp. 50-53.
5. Ibid., p. 36.
6. Engles, F.; The Origin of Family. In The women Question, selection from the writings of Marx, Lenin, Status and Engles. New York 1951. p. 22-23.
7. Ali, Mubarak, Tarikh aure Aurat, Fiction House Lahore, 1996, pp.9-10.
8. Abeysekera, Sunila: On the violence of Patriarly. In the Courd of women. Simorgh Lahore, 1995, pp.14-15.
9. Ibid., pp.14-15.
10. Mies, Maria, p. 38.
11. Darling, F.: Westernization of Asia. Sheukamen 1980, p. 3.
12. Ibid., p. 4.
13. Ibbetson, D.: A glossary of Tribes and Castes of the Punjab and North West Frontier Provaies reprinter Lahore 19.
14. Latif, Shahida, Muslim Women in India: Political and Private Realities. Zed Press London 1990. p.7.
15. Ibid., p. 6.
16. Trigger, Bruce G.: A History of Archaeological thought. Cambridge 1993, p. 290.

17. Latif Shahida; p. 63.
18. Lokhandwala, S.T.: The position of women under Islam In: Status of women in Islam editer by Asghar Ali Engineer, Ajanta Delhi 1987, p. 71.
19. Latif Shahida; p. 62.
20. Latif, Shahida, p. 23.
21. Kaul. P.H.K.: Customary Laws of Muzaffargarh District. Vol. XX. Lahore, 1908, p. 10.
22. Bolster. R.C.: Customary Laws of the District Lahore, Vol. XIII, Lahore 1916, p. 8.
23. Ibid., p. 8.
24. Kaul, p. 3.
25. Bolster, pp.31-32.
26. Ibid., p. 23.
27. Ibid., p. 24.
28. Kaul, P.H.K.: Customary Law of Muzaffargarh District, Vol.XX, Lahore 1903, p. 15.
29. Ibid., p.2.
30. Ibid., pp. 18, 22, 23.
31. Bolster, p. 17.
32. Kaul, pp. 17-18.
33. Customary Law 3 Vol. XX, pp.4-5. Bolster, pp. 13,24.
34. Ibid., p. 23.
35. Ibbetson, glossary, p. 763.
36. Ibid., p. 765.
37. Ibid., p. 763.
38. Ibid., p. 765.
39. Ibid., p. 808.
40. Ibid., p. 815.
41. Ibid., pp. 831, 832.
42. Ibid., p. 827.
43. Wickeley, J.M.: Punpahi Musalamous, New Delhi, 1991, p. 35.
44. Ibid., p. 39.
45. Ibid., p. 30.
46. Ibid., p. 40.

47. Ibid., pp. 42-43.
48. Imperial Gazetteer of Lahore District, 1883-84, Lahore 1889, pp. 18, 83, 84.
49. Agorwal Bina: A fied of its own. Cambridge 1994. p. 14.
50. Ibid., p. 228.
51. Ibid., p. 230.
52. Punjabi Irshad, Punjab Ki Aurat, Lahore 1976. p. 176.
53. Ibid., p. 417.
54. Ibid., p. 314.
55. Ibid., pp. 147-148.
56. Ibid., p. 150.
57. Ibid., p. 164.
58. Ibid., p. 329.
59. Ibid., p. 350.
60. Hies, Maria, p. 158.
61. Ibid., p. 160.
62. Ibid., p. 161.