روشن خيال تعليمي ڪتابي سلسلو

ادب، سياست ۽ سنڌي سماج

جامي چانڊيو

سينٽر فار پيس اينڊ سول سوسائٽي
B-98 قاسم نگر- قاسم آباد، حيدرآباد
Ph: +92-22-2904408, +92-22-2652401, Fax: +92-22-2652401
cpcs.sindh@hotmail.com

ويا جي عميق ڏي، مُنهِن ڪائو ڏيئي،
تِن سِپون سُوجهي ڪڍيون، پاتاران پيهي،
پَسندا سيئي، اَمَلَ اڪڙين سين.

(لطيف)

ادب، سياست ۽ سنڌي سماج

(چوند فڪري ليڪچر)

جامي چانڊيو

سهيڙ: منير چانڊيو

CPCS

سڀ حق ۽ واسطا اداري وٽ محفوظ

ڪتاب جو نالو:	ادب، سياست ۽ سنڌي سماج
موضوع:	فڪري ليڪچر
ليکڪ:	جامي چانڊيو
مرتب:	منير چانڊيو
ڪمپوزنگ:	سليمان سميجو
سال:	اپريل 2008ع
ڇپائيندڙ:	سي پي سي ايس
مُلهه:	ڏيڍ سئو رپيا

ڪتابن ملڻ جا هنڌ

ٿامس اينڊ ٿامس بُڪ هائوس، ڪراچي- ڪاٺياواڙ بُڪ هائوس ڪراچي- سنڌيڪا ڪتاب گهر، حيدرآباد- پٺائي ڪتاب گهر، حيدرآباد- گلشن پبليڪيشن، حيدرآباد- فڪشن هائوس، حيدرآباد- سجاڳي ڪتاب گهر، ايگريڪلچر ڪامپليڪس، حيدرآباد - رابيل ڪتاب گهر، لاڙڪاڻو - گل ڪتاب گهر، شڪارپور - جنيد ڪتاب گهر، دادو - سنڌيڪا ڪتاب گهر، سکر، مارئي ڪتاب گهر، سکر - مهراڻ ڪتاب گهر، ميرپورخاص - هلال ڪتاب گهر، ميرپورخاص، سنڌ بُڪ ڪلب، نوابشاهه.

All Rights Reserved

Book Title:	Adab, Siyasat Ain Sindhi Samaaj
Subject:	Civil Society Education Series_10
Authored by:	Jami Chandio
Year:	April_ 2008
Published by:	CPCS

سي پي سي ايس جي پبليڪيشن آفيسر منير چانڊيي ڇپائي پڌرو ڪيو.

ارپنا

سنڌ سان لطيفي عشق ڪندڙ
هڪ جاڪوڙي ڏاهي ۽
پنهنجي بيحد دل گھُريي دوست
ڊاڪٽر محبت ٻُرڙي
جي نالي،
جنهن جي ڪُمهلي موت
سنڌي ٻوليءَ ۽ ادب
جي تحقيقي ميدان ۾
نہ پرجڻ جهڙو خال پيدا ڪيو.

پيـرين پُراڻـا ڪيتـڙا، سُـڪا مُـنهنَ سـندن،
سـا جُـوءِ ڏوري آئيـا، سُـونهان جِـت مُـنجهن،
ڳُجهـا ڳُجهيـون ڪـن، تِهـان پرائـي پنـڌَ جـون.
(لطيف – ڪاهوڙي)

سنڌاءُ

- مهاڳ — علي آڪاش — 7
- ادب ۽ فن بابت غلط تصور ۽ مفروضا — 32
- لطيف شناسي ۽ سنڌي سماج جي اڏاوت — 65
- محبت جو ڪائناتي تصور ۽ سنڌي سماج — 86
- يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو دؤر — 102
- سنڌ جي پاڪستان ۾ شموليت جو تاريخي پسمنظر ۽ پيشمنظر — 144
- موجوده دؤر جا عالمي تضاد — 169
- سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جا سبب — 195

مهاڳ

من ئي من ۾ گهڻي سَرهائي بہ محسوس پيو ڪريان، تہ آئون هڪڙي اهم فڪري ڪتاب تي، پنهنجي حال سارو ڪجهہ لکي رهيو آهيان ، تہ ساڳيي سمئہ پنهنجيءَ گهڻ علميءَ جو بہ اٿاهہ احساس اٿم. جامي چانڊيو جنهن کي اسين عام طرح ”جامي صاحب“ ڪري سڏيندا آهيون۔ جڳ جهان جو علم ۽ ادب پڙهيو ويٺو آهي، ۽ نہ رڳو ايترو پر لڳ ڀڳ سموري دنيا گهميو بہ ويٺو آهي. هن پنهنجي لاڳيتي سياسي، علمي ۽ فڪري سفر ۾ پورهيي سان، سنڌ جي وڏن ۽ اهم ڏاهن ۾ پنهنجي ٺاهوڪي جاءِ ٺاهي ورتي آهي. اهڙِي بصيرتن سان ڀرپور ۽ فهم ادراڪ سان ٺمٺار شخصيت جي فڪري اُڏام ۽ گهرائيءَ کي رسڻ، ۽ رسي انهيءَ جا پار پتا پيرائتا بيان ڪرڻ، گهڻ ۾ گهڻ مون جهڙي گهڻ پڙهيي ۽ گهڻ ڪڙهيي ماڻهوءَ لاءِ گهڻو ڏکيو مامرو آهي. سچ پچ بہ، آئون پنهنجي لاءِ هيءُ اعزاز سمجهان ٿو تہ هن ڪتاب جي مهاڳ لکڻ لاءِ منهنجي چونڊ ڪئي ويئي.

هيءُ ڪتاب، جامي صاحب جي مختلف وقتن ۽ جڳهين تي الڳ الڳ موضوعن تي ڏنل فڪري ليڪچرن تي ٻڌل آهي. ڪُل ست ليڪچر آهن، هتان کان اڳتي هاڻي اسين انهن کي لکڻيون چونداسين، چاڪاڻ تہ ڳالهايل لفظن، لکت جي صورت وٺي ڇڏي آهي. انهيءَ کان اڳ جو ٻي ڪابہ ڳالهہ ڳالهائجي، اهو ضروري آهي تہ لکڻيءَ ۽ ليڪچر وچ ۾ فرق ۽ هڪجهڙائيءَ تي ڳالهائجي.

ٻنهي معاملن ۾ هڪجهڙائي هيءَ آهي تہ ٻئي خاص تياريءَ جي تقاضا ڪن ٿا. جيڪڏهن ليڪچر ڏيڻو آهي تہ بہ تياري گهرجي، پر جي ڪجهہ لکڻو آهي تہ بہ

تياري گهرجي، جيڪڏهن ايئن نہ ڪيو ويو آهي تہ ٻئي شيون اثر ۽ افاديت کان خالي رهي سگهن ٿيون، يا علمي لحاظ کان گهڻ معيار جون ليکيون ويندڀون. ليڪچر آهي يا لکڻيءَ جي ڪا صورت، ٻئي شيون پاڻ ۾ هڪ مقصد بہ رکن ٿيون، اهو مقصد ڏنل / طئہ ڪيل / چونڊيل موضوع مان پڌرو ٿيندو آهي. ٽين هڪجهڙائي، ٻنهي معاملن ۾ هيءَ آهي تہ ٻئي هڪ ڍانچو رکن ٿا۔ اهو بہ هڪ جهڙو ئي. هر علمي لکڻيءَ لاءِ هڪ مڃيل ۽ قبوليل ڍانچو آهي، جنهن جا ٽي حصا هوندا آهن، پهريون تمهيد، ٻيو تجزيو ۽ ٽيون نتيجو. انگريزيءَ ۾ انهيءَ کي Head، Body ۽ Tail چيو ويندو آهي، ۽ سولي سنڌيءَ ۾، انهن کي مُهڙ، وچ ۽ پڇاڙي چيو ويندو آهي. يعني شروع ۾ اوهان کي وضاحت ڪرڻي آهي تہ اوهين ڇا لکڻ وڃي رهيا آهيو ۽ انهيءَ جو مقصد، اهميت ۽ افاديت ڪهڙي آهي، ٻئي مرحلي ۾ اوهان کي پنهنجي موضوع جا تفصيل پيرائتا بيان ڪرڻا آهن، الڳ الڳ پهلوئن ۽ رخن ۾ تجزيو ڪرڻو آهي، دليل ڏيڻا آهن، خيال پيش ڪرڻا آهن. پڇاڙيءَ ۾ انهيءَ سموري بحث کي سهيڙي ڪنهن نہ ڪنهن نتيجي تي رسائڻو آهي، جنهن کي عام طرح موضوع تي مجموعي راءِ بہ چيو ويندو آهي. ساڳيو ڍانچو ڪنهن موضوع تي ليڪچر ڏيڻ مهل بہ ڌيان ۾ رکڻو پوندو آهي. جيڪڏهن اهو طريقو ليڪچر توڙي لکڻيءَ ۾ نہ پنهجائيو يا ورتائيو ويو آهي تہ هڪ موضوع ۾، ٻين گهڻن موضوعن جي رلمل ٿي وڃڻ جا گهڻا امڪان هوندا آهن، جيڪڏهن ايئن ٿيو تہ چئبو: موضوع سان انصاف نہ ٿيو. ساڳئي وقت ٻُڌندڙ يا پڙهندڙ سان بہ ناانصافي ٿي ۽ سندن وقت زيان ڪيو ويو.

ليڪچر ۽ لکڻيءَ ۾ فرق هيءُ آهي تہ، مُهڙئين معاملي ۾، هڪ وڏي يا ننڍي هجوم سان واسطو هوندو آهي، اهڙو اجتماع ويهن کان ويهن هزارن تائين بہ ٿي سگهي ٿو. اهڙيءَ حالت ۾، سيني ماڻهن جو ڌيان پاڻ ڏانهن ڇڪائڻ يا پنهنجي زبان مان نڪرندڙ لفظن ۽ جملن سان ٻَڌي رکڻ، ڪنهن حد تائين، ڏکيو مامرو آهي. انهيءَ کان سواءِ، زبان مان نڪتل لفظن ۽ جملن ۾ ڪابہ ڦير ڦار نٿي ڪري سگهجي، جيڪي ڪجهہ نڪتو سو نڪتو، پر جي ڳالهائجي ويلَ جملي يا اظهارجي ويلَ احساس کي رد ڪرڻ لاءِ معذرت ڪبي، تہ اهڙي عمل کي ڪمزوري ليکيو يا ڳڻيو ويندو. جڏهن تہ ٻوئين۔ لکڻيءَ واري۔ معاملي ۾، سانت ايڪانت ماڻيل هوندي آهي، لکيل لفظن توڙي جملن کي ڦيرائي ۽ بدلائي سگهبو آهي، ۽ سڀ کان مثالي ڳالهہ هيءَ آهي تہ ذهني يڪسوئيءَ کي برقرار رکي سگهبو آهي. ليڪچر توڙي لکڻيءَ جي عمل ۾، جيتوڻيڪ ذهن ۾ خاڪو واضح هوندو آهي پر اهو ڏٺو ويو آهي تہ ٻنهي عملن دوران نيون نيون شيون: خيال ۽ زاويا ذهن ۾ اُڀرندا رهندا آهن، ۽ گم بہ ٿيندا رهندا

آهن، ايئن ئي جيئن اُپ ۾ تارا؛ ۽ ڳالهائيندي ڳالهائيندي يا لکندي لکندي، شعور جو وهڪرو تيز ٿي به ويندو آهي. اهڙيءَ حالت ۾، لکندڙ يا ليڪچر ڏيندڙ ذهن ۾ اڳ ئي موجود خاڪي کي ڪجهه وڌيڪ سگهاري، پيرائتي ۽ صحتمند نموني پيش ڪرڻ ۾ سوپارو ٿي ويندو آهي. جڏهن ته ٻيئي حالت، جنهن ۾ ذهن ۾ نوان، اضافي ۽ سُٺا خيالَ، تارن جيئن جهمجهائي ۽ جڳمڳائي گم ٿي ويندا آهن، لکندڙ کان وڌيڪ ڳالهائيندڙ لاءِ مددگار ثابت ٿيندي آهي. چاڪاڻ ته لکڻ جو عمل سست ۽ ڳالهائڻ جو عمل تکو ٿيندو آهي. ان ريت، لکڻ ۽ ڳالهائڻ جا ٻئي اظهاري ذريعا، ڪنهن نه ڪنهن طرح هڪبئي کان گوءِ کڻي ٿا وڃن - ۽ هڪبئي کي پوئتي به ڇڏين ٿا، پر ٻنهي جي پنهنجي پنهنجي افاديت ۽ اهميت کان انڪار نٿو ڪري سگهجي.

اهو به عام طرح ڏٺو ويو آهي ته ڪيترائي علم جا صاحب ٻنهي معاملن مان هڪ ۾ ڪمزور هوندا آهن، يعني سُٺو لکي ڄاڻندا آهن، ته چڱو ڳالهائي نه ڄاڻندا آهن، پر جي چڱا ڳالهائيندڙ هوندا آهن، ته سُٺا لکندڙ نه هوندا آهن. اها صلاحيت ڪنهن ڪنهن علم ڌڻيءَ ۾ هوندي آهي، ته اهو سُٺو ۽ معياري لکي به سگهي ته ڳالهائي به. انهيءَ معاملي ۾ جامي صاحب گهٽو يا ڳوند آهي، هڪ ڏاهي جي حيثيت سان، هو علمي ۽ فڪري ڪيتر جي ڪيترن ئي مضمونن ۽ مسئلن تي لکندو به رهيو آهي ته ڳالهائيندو به رهيو آهي. مون ڪيس ڪلاڪن جا ڪلاڪ ڳالهائيندي ڏٺو/ ٻُڌو آهي. اهو به عام ۽ سطحي موضوعن تي نه، بيحد اهم، ڳُوڙهن ۽ پيچيدن موضوعن ۽ مسئلن تي. اهو به ڏٺو ۽ محسوس ڪيو آهي ته پاڻ ٻُڌندڙ تي ڇانئجي ويندو آهي، انهيءَ جا ڪجهه سبب آهن. پهريون سبب هيءُ آهي ته هو پنهنجي ڳالهه پيش ڪرڻ ۾ پَڙُ آهي، يعني موضوع جي ڄاڻ ۽ گهربل تياريءَ سان گڏ، هن کي اها به سمجهه آهي ته پيشڪش ڪهڙيءَ ريت ڪرڻي آهي. ٻيو ڪارڻ سندس غيرمعمولي اعتماد آهي، اهڙو اعتماد چَسو ڪوڪلو يا ٺلهو ناهي، پر انهيءَ جي پسمنظر ۾ سندس ڪيل علمي پورهيو ۽ مختلف معاملن تي پنهنجيءَ راءِ يا موقف جي ڇِٽائي آهي. ٽيون ڪارڻ هيءُ آهي ته لڳاتار علمي ۽ فڪري ڪم ڪرڻ سبب هن، عوامي سطح تي خاص طرح پڙهندڙ ۽ سوچيندڙ حلقن ۾، پنهنجي الڳ جاءِ ٺاهي ورتي آهي، جنهن جي ڪري، ڪيس سنجيدگيءَ سان ورتو وڃي ٿو. چوٿون ڪارڻ هيءُ آهي ته اڄ علم جي درياهه هئڻ جي دعوي هٿ ڪيترائي ڪن ٿا، پر علم جي اُڃ (Enterprise of Knowledge) ۾ اُساٽيل ذهنن ۽ روحن ڏانهن هلي وڃڻ جو رجحان گهٽ ٿي آهي. اسان جي سنڌي سماج جي سُست اؤسر ۾، اهو به هڪ وڏو Setback آهي، جو اسان جا ڏاها به پنهنجي عوام کان ان بيپرواهه نموني ڪٽيل آهن. اهي پنهنجي خاص

حلقي / دائري ۾ رهي ڳالهائين ٿا، بحث ڪن ٿا، لقب القاب وٺن ٿا، ۽ وڏائيءَ جي وڻ-ويڙهيءَ جي ور چڙهي وڃن ٿا. ايئن علم جي بلندين تي رَسڻ کان پوءِ به، پنهنجي لاپائتي سماجي ۽ علمي ڪردار ادا ڪرڻ کان رهجي وڃن ٿا. ڪنهن کي جيڪڏهن تڪليف ٿئي ٿي، ته آئون معذرت ڪريان ٿو پر هيءُ اسان جي همعصر/ سهيوڳي دؤر جو ڪڙو ۽ نڙيءَ کان نه لهندڙ سچ آهي ته اسان جو دانشور ۽ سوچيندڙ طبقو (Intelligentsia) پنهنجن ماڻهن جي سماجي ويڳاڻپ (Social Alienation) جو مُک ڪارڻ ئي ناهي، پر انهيءَ سميت سنڌ ۽ سنڌي ماڻهن جي نانءَ تي پلجندڙ ”جِي حُضور“ ٽولو آهي، جيڪڏهن سڀ نه، ته گهڻائي اهڙن جي ئي آهي. هن خود غرضيءَ ۽ ابن الوقتيءَ جي ٻُوساٽيل فضا ۾ سچ پچ به جامي صاحب جهڙن ڏاهن جو بي لوث ۽ بي غرض وجود، ڪنهن هوادار کُليل دريءَ جيئن آهي.

ٻيءَ ڪنهن به ڳالهه کان اڳ ۾، هتي هيءُ تعين ڪرڻ به ضروري آهي، ته هڪ ڏاهي جو يا ڏاهن جي ڪنهن طبقي جو پنهنجي دؤر ۾ ڪهڙو ڪردار هئڻ گهرجي، يا سندس فرض ۽ ذميواريون ڪهڙيون هئڻ گهرجن. اتهاس جي اڀياس مان اها پروڙ پلئه پوي ٿي ته هر ڪنهن زماني ۾، اهي سچ، حُسن، انصاف، امن ۽ چڱائيءَ جي پاسي هوندا آهن، ۽ اهي پنهنجي فڪر ۽ عمل سان، ڪردار ۽ گفتار، زمانن کان سُتل ضميرَ جهنجهوڙي، جاڳائيندا آهن، جبريت (Fatalism) جي سفر تي هلندي، ٿڪجي ڪِريل ۽ ساٽي ٿي ويل سماجن کي، تدبير جو دڳ ڏيکاري، سندن هٿن ۾ نئين روحَ- اُيار ۽ حيات سُڌار عمل جي مشعل ڏيندا آهن، مظلوم، محڪوم، زندگيءَ ۽ سماج جي تري ۾ پيل ۽ غير مراعات يافته طبقن ۾ اُسري آيلَ ۽ گهر ڪري ويلَ شڪست مڃي وٺڻ واريءَ ڪيفيت (Defeatism) کي، فتح/ سوپ جي نون نشانن ۽ امڪانن ۾ بدلائيندا آهن؛ جهالت جي ديوَن ۽ راڪاسن سان علم جي جديد هٿيارن سان وڙهندا آهن؛ حيوانيت ۽ وحشي پڻي جي ٻوڏَ اڳيان شعور ۽ آگهيءَ جا بند ٻَڌندا آهن؛ اعليٰ تهذيبي قدرن، تصورن ۽ روين کي همٿائي، اُتساهي، هڪ عقل تي آڌاريندڙ سماج (Rational Society) جي پيڙهه ٻَڌندا آهن- ايئن وقت جي باشعور ڪردارن جو طبقو هڪ نئون پُرامن، برابريءَ کي پنهنجائيندڙ آزاديءَ سان پيار ڪندڙ پائيچاري کي، سهپ ۽ رواداريءَ کي جاءِ ڏيندڙ متحرڪ ۽ ايجابيت (Positivism) سان ڀرپور سماج تخليق ڪرڻ لاءِ پنهنجو گهربل سماجي ۽ تاريخي ڪردار ادا ڪندو آهي، ۽ انهيءَ طبقي جا آدرش انسان دوستي ۽ وطن دوستي هوندا آهن.

مٿين بيان ڪيل تسلسل ۾، اهو پرکي سگهبو تہ اسان جي همعصر ڏاهن جو طبقو (Intelligentsia) ڪٿي بيٺل آهي؟ اهو پنهنجي فڪر ۽ عمل توڙي ڪردار ۽ گفتار ۾ ڪهڙيءَ سطح تي آهي. انهيءَ ئي تناظر ۾ اهو بہ سوچڻ گهرجي، تہ جنهن بہ سماج ۾، اتان جي نمائندگي ڪندڙ سوچيندڙ طبقو پنهنجي پنهنجي شعبي ۾ ڪم ڪرڻ ۽ ايئن ڪري پنهنجي ذميواري نڀائڻ بدران نمائشي سرگرمين ۽ اسٽيجن حوالي ٿِي، انهيءَ عمل کي وقت جي زيان ۽ صلاحيتن جي زنگجڻ بدران پنهنجن فرضن جو پورائو سمجهي، ۽ اهڙي عمل کي ور ور ورجائي، اجا بہ وقت برباد ڪري، تہ اهڙيءَ گهڙيءَ ۾، ۽ اهڙي موڙ تي، ڪجهہ قوم جا فرض شناس ۽ ذميوار ڏاها اجاين خفن ۽ بي لاڀ سرگرمين کان پاسيرا ٿي بامقصد پورهيو ڪندا هجن تہ انهن جو ڪيترو نہ شان آهي، ۽ انهيءَ جي اهڙي وقتائتي ڪم جي ڪيتري نہ اهميت آهي!؟ اوهان جي هٿن ۾ جيڪو ڪتاب آهي، اهو بہ اهڙو ئي پورهيو آهي. انگريزيءَ جو اصطلاح "Rational Good" ههڙي پورهيي سان ڪيترو نہ ٺهڪي اچي ٿو!

انهيءَ حقيقي چڱائي/ ڀلائي (Rational Good) جي ڀهاني سان، هيءُ سوال بہ اُٿارڻ گهرجي تہ اهڙي چڱائي ڪيئن ٿيندي، ڪڏهن ٿيندي ۽ ڪير ڪندو؟ اهڙو سوال پنهنجي جواب لاءِ واجهائي ٿو هڪ ٻئي معاملي ڏانهن، جيڪو ڪنهن زماني ۾ يونان جي اخلاقي فيلسوف استاد سُقراط اُٿاريو هو تہ: "Know thy self"۔ يعني "پاڻ سڃاڻو!" پاڻ سڃاڻ جي مرحلن مان گذري، جڏهن توڙ تي رسجي ٿو تہ جواب جو جرڪندڙ موتي هٿ لڳي ٿو اهو آهي: ٻين لاءِ جيئڻ۔ ها، ٻين لاءِ جيئڻ. ثابت ٿيو تہ حقيقي چڱائي/ ڀلائي (Rational Good) ٻين لاءِ جيئڻ وسيلي ممڪن آهي. انسانيت ۽ انسان جي مهذبپڻي جي طلب ۽ تقاضا بہ اها ئي آهي، ڇو تہ پنهنجي لاءِ جيئڻ حيواني خصلت آهي. هونءَ بہ سماج ۾ ڪوبہ پنهنجي لاءِ ناهي جيئندو سڀ هڪٻئي لاءِ جيئندا آهن، جيڪڏهن ڪو پنهنجي لاءِ جيئڻ جي دعويٰ ڪري ٿو تہ اهو وڏيءَ ڪنهن خود فريبيءَ ۾ ورتل آهي يا وڏي ڪنهن وهم جو ڇُٽيل آهي.

هن ڪتاب جي پهرين فڪري لکڻي آهي: "ادب ۽ فن بابت غلط تصور ۽ مفروضا". هن لکڻيءَ جو دائرو انهيءَ جي عنوان مان ئي چِٽو آهي، جيڪا مجموعي طرح ادب ۾ وڏيءَ حد تائين ڪتب ايندڙ ۽ مڃيل مفروضن جي وضاحت ۽ تجزيو/ ڇنڊ ڇاڻ پيش ڪري ٿي، ۽ جزوي طرح ادب کان سواءِ ٻين لطيف فنن خاص طرح مصوريءَ کي پنهنجي پاند ۾ ٻَڌي هلي ٿي.

سماجيات جي ٻوليءَ ۾، انگريزيءَ ۾، مفروضي کي "Hypothesis" چئبو آهي، ڪڏهن ڪڏهن لفظ "Assumption" مان بہ اها مراد ورتي ويندي آهي. جڏهن تہ

غلط تصور کي Misconception چئبو آهي. ٿُلهي ليکي اهي ٽئي لفظ/ اصطلاح هڪ ئي معنيٰ ورتا ويندا آهن. ڪنهن مفروضي کي پرکڻ لاءِ جيڪو سائنسي طريقيڪار ڪتب آندو ويندو آهي، ان کي "Hypothetic Deductive Method" چئبو آهي، يعني مفروضي پرکڻ جو طريقيڪار. مفروضي جي سوليءَ سنڌيءَ ۾ معنيٰ ٿيندي: اڻ تصديق ٿيل ڳالهہ، خيال يا روايت، جنهن کي سماج ۾ سچ سمجهيو وڃي يا ان کي سچ جي جاءِ تي قبول ڪيو وڃي. علمي ۽ سائنسي دنيا ۾ مفروضي جي وڏي اهميت آهي، جيڪو ڪنهن حقيقي ۽ عقلي سچ تائين رسائيءَ لاءِ بنياد فراهم ڪري ٿو. مفروضو رد ٿئي يا درست ثابت ٿئي، ٻنهي صورتن ۾ ڪارائتو آهي، پر جي اهو لڳاتار اڻ تصديق حالت ۾ عمل ۾ آهي تہ اهو ڪنهن سماج جي زندگيءَ توڙي اوسر ۾ رڪاوٽ ٿي سگهي ٿو.

مفروضن جي پنهنجي پنهنجي نوعيت ٿيندي آهي، هڪڙا مفروضا عام ٿيندا آهن يعني عوامي زندگيءَ جو حصو هوندا آهن، جيئن اسين سنڌ ۾ چوندا آهيون تہ: سنڌي ماڻهن ڪڏهن بہ ڪنهن ملڪ تي حملو نہ ڪيو آهي. اهڙو مفروضو تاريخ سان واسطيدار آهي. اسين اهو بہ چوندا آهيون تہ: سنڌي ماڻهو وڏا مهمان نواز آهن، اهو مفروضو ثقافت سان لاڳاپي ۾ آهي. ٻئي قسم جا مفروضا علمي دنيا جو حصو هوندا آهن، جن تي مختلف شعبن سان واسطيدار ماهر ۽ سائنسدان ڪم ڪندا رهندا آهن. وضاحت هيءَ ڪرڻي آهي تہ اهڙن مفروضن جو ڪنهن نظريي سان ويجهو تعلق هوندو آهي، ۽ مفروضي سان مسئلو اهو بہ آهي تہ انهيءَ جي حل لاءِ وري بہ ڪنهن نظريي مان مدد ورتي ويندي آهي، جيئن تہ نظريو حقيقتن جي گڏيل تنظيم جو نالو آهي، انهيءَ ڪري اهو طئہ ٿيل نتيجا ڏيندڙ بہ بڻجي سگهندو آهي. ڪڏهن ڪڏهن علمي دنيا ۾، مفروضي سان مسئلو اهو بہ هوندو آهي تہ انهيءَ جي ڇڪاس ۽ تحقيق کان اڳ ئي، ڇڪاسيندڙ ۽ تحقيق ڪندڙ پنهنجي ذهن ۾ اها ڳالهہ طئہ ڪري ڇڏيندو آهي تہ نتيجو هيءُ يا هيئن ڪڍڻو آهي، اهڙي طريقي ۽ علمي رويي ڪارڻ ڪڏهن ڪڏهن مفروضي جي تصديق ان نموني نہ بہ ٿي سگهندي آهي، جنهن نموني ٿيڻ گهرجي ها. نتيجي ۾، تصديق ٿي وڃڻ کان پوءِ بہ مفروضو مفروضو ئي ٿِي رهجي ويندو آهي.

علمي دنيا ۾، اهو بہ چيو ويندو آهي تہ جيڪو ڏاهو يا سائنسدان، وڌ ۾ وڌ مفروضن ٺاهڻ جي صلاحيت رکندو آهي، اهو انهن کي تصديق جي مرحلي مان گذارڻ جي صلاحيت بہ رکندڙ هوندو آهي، ڇاڪاڻ تہ جڏهن اهو مفروضو جوڙيندو تہ انهيءَ جو پسمنظر بہ سندس ذهن ۾ موجود هوندو آهي. بهرحال مفروضن جو هڪ

دلچسپ جهان آهي، مثال طور: هڪ مفروضو اڳيان رکون ٿا، جنهن جو لاڳاپو مارڪسي نظريي سان آهي ته سماج ۾ ٻه طبقا ٿيندا آهن، هڪ هيٺيون ۽ ٻيو مٿيون. جڏهن ته وچون طبقو (بورجوا)، سماجي اوسر ۽ ڪنهن حد تائين پهرئين ۽ ٻئي طبقي جي ڇڪتاڻ ۾ آخر وڃي ختم ٿيڻو آهي. استاد ڪارل مارڪس جو طبقي جي مسئلي تي خيال آهي ته سماج طبقاتي لحاظ کان واضح طور ٻن حصن ۾ ورهايل آهي، هڪڙا اهي آهن، جيڪي ملڪيت رکن ٿا، ۽ ٻيا اهي جن وٽ ڪابه ملڪيت نه آهي، يعني سرمائيدار طبقو ۽ پورهيت طبقو. سندس خيال آهي ته باقي جيڪي وچ تي لٽڪيل (Hangovers) آهن، ۽ سرمائيداراڻي اقتصاديات کان اڳ واري حالت (State of Pre_capitalist economy) ۾ آهن، ته اهي جيئن جيئن سرمائيداراڻي اقتصاديات اوسر جا ڏاڪا طئه ڪندي، ختم ٿيندا ويندا. استاد مارڪس جو خيال آهي ته جيئن جيئن پورهيت طبقي ۾ طبقاتي شعور (Class Consciousness) وڌندو، ته اهي سرمائيدارن خلاف هڪ طاقت تي اُڀرندا ۽ انقلابي سماجي تبديليءَ جو ڪارڻ بڻجندا ۽ ايئن پنهنجي حڪومت قائم ڪري وٺندا. اولهه جا سماجي سائنسدان انهيءَ طبقاتي ورڇ سان اختلاف رکن ٿا ۽ وچين طبقي کي وڏي اهميت ڏين ٿا. اهي واپاري طبقي، جنهن ۾ ننڍو ڪاروبار ڪندڙ ۽ دڪاندار شامل آهي، جن کي استاد مارڪس پيٽي بورجوا سڏيو آهي، کي ۽ پگهاردارن، جن ۾ انتظام ۽ انتظامڪاريءَ ۾ ماهر ماڻهو شامل آهن، کي پڻ سماجي حقيقتون سمجهي طبقا قرار ڏين ٿا، ايئن اهي ٻن طبقن جي حد ٽپي وڃن ٿا. اولهه جا اهڙا ڏاها مارڪيٽ اڪاناميءَ جي پس منظر ۾، اهڙي طبقاتي ورڇ ڪن ٿا، جنهن ۾ پورهيي (Labor) سان گڏ صلاحيت (Skill) کي به خاص جاءِ ڏين ٿا. سندس خيال آهي ته طبقي جي وضاحت جو ماپو مارڪيٽ ۾ ڪم جي نوعيت آهي. مطلب ٿيو ته اولهه وارا ڏنڌن ۽ مئنيجمينٽ سان لاڳاپيل ماڻهن توڙي پيشيوراڻين مهارتن رکندڙن کي به طبقي طور ڄاڻن ٿا، ۽ انهن کي وچون طبقو قرار ڏين ٿا_ بهرحال هيءَ هڪ دلچسپ بحث آهي، جنهن ۾ هڪ مفروضو ٻن نظرين يا نقطي نظرن جي وچ تي لٽڪيل ڏسجي ٿو. هيءَ معاملو اجا به دلچسپيءَ جي مرحلي ۾ تڏهن داخل ٿئي ٿو جڏهن سوال سماجيات جو اچي ٿو جيڪا ڪنهن طبقي بدران مختلف سماجي گروهن جي اپياس ۾ دلچسپي رکي ٿي.

مٿين بيان مان ثابت ٿيو ته هڪ مفروضو ڪيئن نه وڏي پئماني تي علمي سرگرمي ۽ بحث جو سبب بڻجي ٿو. ڳالهه کي اڳتي وڌائيندي اچون ٿا جامي صاحب جي لکڻيءَ ڏانهن، ته پاڻ جيڪي به مفروضا مقرر ڪيا اٿائين ۽ انهن کي غلط قرار

ڏيڻ لاءِ، جنهن نموني انهن جي ڇنڊ ڇاڻ ڪئي اٿائين، اها علمي شان کي برقرار رکي ٿي. ”ادب ۽ فن بابت خالص هئڻ وارو غلط تصور ۽ مفروضو“ جي عنوان هيٺ ڳالهائيندي چيو اٿائين ته، ”ڪائنات ۾ ڪابه شيءِ مڪمل طرح ۽ سئو سيڪڙو خالص ٿي سگهي ئي نه ٿي، هيءَ سماج ته اجا به وڌيڪ پيچيده آهي، جنهن ۾ سڀ شيون هڪٻئي سان ڳنڍجي ويون آهن، هڪٻئي تي دارومدا رکن ٿيون ۽ هڪٻئي تي اثر ڇڏين ٿيون.“ سندس خيال آهي ته، ”ادب ۽ فن جي سڃاڻپ پنهنجن موضوعن سان آهي ۽ فطرت، ڪائنات ۽ سماج جو ڪوبه موضوع ادب ۽ فن جو موضوع ٿي سگهي ٿو.“ ادب ۽ فن کي ڪنهن به حدبنديءَ ۾ ٻيهاري، گڙي نٿو سگهجي. جيڪڏهن ادبي ٻوليءَ ۾ بيان ڪجي ته ڳالهه هيئن وڃي بيهندي ته جامي صاحب جو چوڻ آهي، ادب ۽ فن ۾ ذات جو سرچشمو سماج آهي، جتان ڪوبه شاعر، اديب يا آرٽسٽ خيال کڻي ٿو ۽ پوءِ ان ۾ پنهنجي شاعراڻي، اديباڻي يا فنڪاراڻي صلاحيت ۽ ڏانءُ شامل ڪري، انهيءَ کي تخليق جي روپ ۾ پيش ڪري ٿو. جيئن ته هڪ شاعر، اديب ۽ آرٽسٽ پنهنجيءَ تخليق جو خام مال سماج مان کڻي ٿو ۽ ساڳيي نموني ٻين شعبن سان لاڳاپيل ماڻهو به سماج مان، پنهنجي پنهنجي ڪم جي نوعيت جي حساب سان، خام مال کڻن ٿا ته انهيءَ حالت ۾ خالص هجڻ جو خيال ڪابه معنيٰ نٿو رکي. مثال طور فطري موضوع تي آڌاريل فن ۽ ادب ۾، فطري لقائن جي حُسن جي ساراهه ڪئي ويندي آهي ۽ انهن کي تخليقن جو حصو بڻايو ويندو آهي، جيئن مشهور تاثريت پسند مصور وان گو جي پينٽنگ ”سورج مکيءَ جو کيت“ آهي، ۽ ساڳيي نموني نصاب ۾ پاڙهيل وليم ورڊس ورٿ جي ”ڊيفوڊلس“ نظم جو مثال آهي: ته اهي ٻئي شيون ساڳيي وقت نباتات ۽ علم ڪيميا سان به تعلق رکن ٿيون_ ته پوءِ نج ڪيئن ٿيون. مثال طور اٽليءَ جي عظيم مجسمي ساز، سنگتراش ۽ مصور مائيڪل اينجلو جي شاهڪار ”سِسٽئين چيپلز“ کي وٺون ٿا، ان ۾ ڪائنات ۽ حوا ۽ آدم جي تخليق وارن مرحلن کي تخليقي نموني ظاهر ڪيو ويو آهي. اهو ساڳيو مسئلو فلسفي توڙي مذهب ۾ به ورتايل آهي، ته پوءِ ڪيتريءَ حد تائين پڪ سان چئجي ته اهو موضوع نج نبار آهي. انهيءَ ڪري موضوعاتي حساب ۾ ادب ۽ فن جي ڪنهن تخليق کي نج ۽ نبار قرار نٿو ڏئي سگهجي، پر انداز بيان جي رُخ کان، انهيءَ سلسلي ۾ دعويٰ ضرور ڪري سگهجي ٿي.

اهڙيءَ ريت ادب ۽ فن ۾ مروج جن ٻين مفروضن جي وضاحت پيش ڪئي وئي آهي، اهي هيٺ ڏجن ٿا:

_ادب ۽ فن ۾ ڪي به سماجي ۽ فڪري محرڪ نه هجڻ وارو غلط تصور ۽ مفروضو.

- ادب ۽ فن ۾ آفاقيت جو غلط تصور ۽ مفروضو.
- ادب ۽ فن ۾ جديديت ۽ ڪلاسيڪيت بابت غلط تصور ۽ مفروضو.
- ادب ۽ فن ۾ ترقي پسنديءَ بابت غلط تصور ۽ مفروضو.
- ادب ۽ فن ۾ رومانويت بابت غلط تصور ۽ مفروضو.
- ادب ۽ فن ۾ افسانويت بابت غلط تصور ۽ مفروضو.
- ادب ۽ فن ۾ جماليات بابت غلط تصور ۽ مفروضو.
- ادب ۽ فن ۾ لافانيت هجڻ وارو غلط تصور ۽ مفروضو.

اختصار کان ڪم وٺندي، هن لکڻيءَ تي راءِ هن طرح آهي ته ان ۾ رڳو ڪنهن به ٽَپَ (Topic) کي واضح ڪرڻ لاءِ ڪا به تڪڙ نه ڪئي وئي آهي، جو ايئن ڇئجي يا محسوس ڪجي ته: معاملو ته اجا به اڻ-ڇِٽو رهجي ويو، يا هيئن اظهارجي ته: ڳالهه ته اڌ ۾ رهجي ويئي. هر هڪ ٽَپَ کي وچائي ۽ کولي رکيو ويو آهي، ۽ پيرائتو بيان ڪيو ويو آهي ته جيئن ڪنهن به مونجهاري لاءِ ڪا به جاءِ نه رهي. جيئن ته جامي صاحب ڦهليل ۽ گهڻي اپياس وارو ماڻهو آهي، انهيءَ ڪري هن هنڌين ماڳين ڏيهي ۽ خاص طرح پرڏيهي ادب جا مثال، حوالا ۽ سمجهاڻيون به موجود ڪيون ويون آهن، جيڪي هر ڪنهن ٽَپَ جي وضاحت کي هٿي ته ڏين ٿيون، پر انهيءَ سان گڏ پڙهندڙ جي سڪيا به ٿيندي وڃي ٿي ته: ادب ۽ فن ۾ ڏيهه توڙي پرڏيهه ۾، ڪهڙا شاهڪار آهن، ۽ انهن جا تخليقڪار ڪير ڪير آهن. انهيءَ حساب ۾، هيءَ لکڻي، رڳي ڪن غلط تصورن ۽ مفروضن جي وضاحت/ ڇِنڊائي ئي ناهي، پر ڏيهي پرڏيهي فن ۽ ادب جي شاهڪارن جو تعارف به آهي. پڙهندڙ اهو به محسوس ڪري سگهندا ته ليکڪ ۾ شين/ مامرن/ مسئلن جي پيٽوار ڇنڊڇاڻ/ تقابلي جائزي جي بيپناهه سگهه آهي ته دليل پيش ڪرڻ ۽ انهيءَ کي توڙ تائين بخوبي رسائڻ جي صلاحيت به آهي.

هن لکڻيءَ جو دائرو فن ۽ ادب جي سرجيندڙن ۽ فن ۽ ادب ۾ دلچسپي رکندڙن توڙي سوچيندڙن تائين آهي. جيئن ته اهي حلقا/ طبقا سماج ۾ راءِ جوڙيندڙ هوندا آهن، ان ڪري وڏا امڪان اهي آهن ته هيءُ ليک پڙهڻ کان پوءِ پڙهندڙ جي ذهن سطح گهڻي بلند ٿيندي. ايئن واقع ٿيڻ جي صورت ۾، هن لکڻيءَ جو مقصد پورو ٿيندو، ۽ انهيءَ جي اهميت ۽ اثر جو ڳڻ ڳايو ويندو. پر ان اهميت ۽ اثر کان پري، هن لکڻيءَ جي بنهه تَلڇٽ/ تري ۾ هيءَ مثبت سوچ به تري رهي آهي ته سنڌي ادب ۽ فن کي صحتمند ادبي روين ۽ رجحانن سان سلهاڙجي، ان کي عقلي بنياد ڏجن ۽ انهيءَ کي شعوري ڏارائن سان ملائي رکجي، ۽ اهڙيءَ طرح غلط تصورن ۽ مفروضن کان انهيءَ کي آجي ڪرائي وٺجي. جامي صاحب هڪ سماجي سائنسدان آهي، انهيءَ

ته مامرن جي ڇِنڊائي ڪري ڇڏي آهي، پر هاڻ اهو مامرو فن ۽ ادب سان لاڳاپيل فردن ۽ ڌرين جي پاسي آهي ته اهي ڪيتريقدر هن وڏ-ملهئي ۽ فڪرانگيز لکڻيءَ مان لاڀ پرائين ٿا.

ڪتاب جو ٻيو ليڪچر (هاڻ لکڻي) "لطيف شناسي ۽ سنڌي سماج جي اڏاوت" جي عنوان سان آيل آهي. لطيف جي باري ۾ منهنجي پنهنجي راءِ هيءَ آهي ته پاڻ سنڌ جو اڪيلو ادبي ڪلاسڪ آهي. ڪلاسڪ مان مراد اها ناهي ته پراڻو يا اوائلي شاعر، ڪلاسڪ – ادبي ڪلاسڪ – مان مراد آهي، اهڙو تخليقي پورهيو جيڪو مختلف دؤر گذاري، ڪيترين ئي پيڙهين توڙي الڳ الڳ طبقن جي قبوليت ماڻيندي، هڪ مستقل قدر جي صورت اختيار ڪري وٺي، ۽ ايئن ڪنهن سماج جي ثقافت جو اَٽُٽَ حصو بڻجي وڃي. اهڙي قبوليت، اسان جي سنڌي سماج ۾، رڳو لطيف جي شاعريءَ جي حصي ۾ آئي آهي. هر طبقو ان سان پيار ڪري ٿو ۽ ڪيس پنهنجو ڀانئي ٿو. شهرَ هجن يا ٻهراڙيون، لطيف جي وائي جتي ڪٿي گونجي ٿي، ڪهڙو به انساني گروهه يا طبقو هجي، لطيف سڀني وٽ قبوليل آهي. ايتري تائين جو ڪنهن سنڌي ڊاڪٽر جي ڪلينڪ يا ڪنهن اسپتال ۾ ويندا ته در تي ئي لڳل بورڊن تي، مٿان مٿان لکيل هوندو: "صاحب ڏي شفا، ميان! مريضن کي". لطيف کان پوءِ شيخ اياز پڻ اهڙو سَرجڻهار آهي، جنهن ۾ هڪ ڪلاسڪ ٿيڻ جون سموريون خوبيون ۽ خصوصيتون آهن، پر انهيءَ هوندي به ڪيس ڪلاسڪ قرار نٿو ڏئي سگهجي، ڇاڪاڻ ته هيءُ اياز جو همعصر دؤر آهي، ڪيس گذري وئي اجا ڏهاڪو ورهيه مس وهاميا آهن، اجا اياز ۽ سندس شاعريءَ کي اڳين ڪيترين مرحلن مان گذرڻو آهي- ۽ ان کي گذرڻ ڏجي، پلي تاريخ جا مرحلا طئه ڪرڻ کان پوءِ سندس شاعري هڪ ڪلاسڪ بڻجي. ان حساب ۾، اياز ۽ سندس تخليق کي اسين، پنهنجي طور تي، ڪلاسڪ ته قرار ڏئي سگهون ٿا: "ايءُ پڻ چڱو ڪم"، پر اصل/ حقيقي فيصلو ايندڙ زمانن ۽ پيڙهين جي هٿ ۾ آهي، ۽ ڀانيان ته اهو سندس حق ۾ ئي ويندو.

اسان وٽ سنڌ ۾ هيءَ روايت آهي ته ڪنهن راڳيءَ کي ان وقت تائين مسند ۽ مجيلُ نه سمجهيو ويندو آهي، جيستائين هن لطيف کي نه ڳايو آهي – معنيٰ لطيف جون وايون ۽ ڪافيون ۽ سندس راڳڻين کي ڳائڻ وڄائڻ کان پوءِ ئي ڪو راڳي، راڳي بڻجي ٿو. اسان جي ادبي کيتر ۾ پڻ اهڙو رجحان آهي، ڪنهن عالم، اديب ۽ ڏاهي جي پرک لاءِ هڪ معيار/ ماپو اهو به مقرر آهي ته سندس لطيف ۽ سندس شاعريءَ جي باري ۾ ڪهڙي راءِ آهي.

ان ئي سلسلي ۾ روايت کي اڳتي وڌائيندي، جامي صاحب لطيف شناسيءَ جي موضوع تي هيءَ اهم لکڻي پيش ڪئي آهي. جيڪا پنهنجي مواد جي چونڊ ۾ معيار جي لحاظ کان پاڻ ۾ نوان پاسا ۽ پهلو سمايو بيٺي آهي.

جامي صاحب، هن لکڻيءَ ۾ لطيف تي ڪيل بنيادي ۽ ڳڻپ جوڳي ڪم جو مختصر جائزو پڻ پيش ڪيو آهي، جنهن ۾ پاڻ ڊاڪٽر بلوچ جي لغت، سائين جي. ايم. سيد جي پيغامِ لطيف، رسول بخش پليجي صاحب جي لطيف تي راءِ، سائين محمد ابراهيم جويي جي شاهه، سچل ۽ سامي، ايچ تي سورلي ۽ ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ جي ڪم جا حوالا ڏنا آهن. اهڙيءَ ريت لطيف شناسيءَ جا ٽي ڏاڪا به مقرر ڪيا آهن. پهريون ڏاڪو ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ طئه ڪيو جنهن چيو ته لطيف پير نه، پر شاعر آهي، ٻيو ڏاڪو سائين جي. ايم. سيد پار ڪيو جنهن چيو ته لطيف رڳو شاعر نه، پر سنڌ جو قومي شاعر آهي. جڏهن ته پليجي صاحب اهو چئي ٽيون ڏاڪو اُڪريو ته لطيف رڳو قومي شاعر نه، پر عوام دوست ۽ عوام سان محبت ڪندڙ شاعر به آهي. لطيف جي فڪري وضاحت جي ڏس ۾، اهي ٽي ڏاڪا واقعي به درست آهن. پر مجموعي طرح لطيف جو شعر هنن مرحلن مان گذريو آهي، اهو مرحلو جڏهن لطيف جو ڪلام ماڻهن جي سينن ۾ سانڍيل هو. جهنگ جهر توڙي درگاهن تي ڳايو ويندو هو. ان مرحلي لاءِ سوال ڪرڻ گهرجي ته عام لوڪن لطيف جي ڪلام کي ڇو سانڍيو؟ انهيءَ جو جواب لطيف جو ڪلام ئي آهي، جنهن جا موضوع مقامي ۽ ڪردار عوامي آهن، ۽ ٻيو پاسو ٿورو ئي سهي، هيءُ به هو ته لطيف سيد زادو هو عام ماڻهن جي ساڻس عقيدت ان نسبت ۾ به هئي، ان ڪري به کيس سانڍيو ويو. اهو ئي سبب آهي جو وڏي عرصي تائين لطيف جي بيتن ۽ وائين مان روحاني راز ڪڍيا ٿي ويا، پر اها سٺي ۽ فائدي واري مشق نه هئي. ٻيو مرحلو تڏهن شروع ٿيو جڏهن لطيف جو ڪلام لکت ۽ ڇپائيءَ ۾ آيو ۽ اهو ڪارنامو جرمن اديب ارنيسٽ ٽرمپ سرانجام ڏنو. جنهن ڪانپوءِ لطيف تي تحقيق جو ڪم شروع ٿيو. ٽيون مرحلو ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ ۽ ڪلياڻ آڏواڻيءَ جي حوالي سان آهي، ٻنهي مان ڊاڪٽر گربخشاڻي وڏو علم ڏٽي ۽ محقق هو جنهن لطيف جي شعر جي ڇنڊ ڇاڻ، جديد علمي بنيادن ۽ معيارن تي ڪئي ـ ۽ اهڙي ڪم تي پنهنجي ڪُل ڄمار خرچ ڪئي. جڏهن ته ڪلياڻ آڏواڻي هڪ صوفي منش ماڻهو هو هن جي سهيڙيل شاهه جي رسالي کي مقبوليت حاصل ٿي، ۽ پانيان ته وڌ ۾ وڌ ڇاپا، سنڌس سهيڙيل رسالي جا ئي پڌرا ٿيا آهن. انهيءَ جو ڪارڻ اهو ناهي ته آڏواڻي صاحب، لطيفي سهيڙ جي ڏِس ۾، ڪو وڏو ۽ ٻنهه نئون ڪم ڪيو پر هن جي سادگي ئي سنڌس وڏي خاصيت

وڃي بيٺي، هن کي لطيف جي نالي ۾ جيڪي شيون هٿ آيون، اهي هن ڪنهن ساڻ مسلڪ ۽ فرقي جي تعلق ۽ اثر کان سواءِ رسالي ۾ شامل ڪري ڇڏيون:

محبت پائي مَن ۾، رنڌا روڙيا جن،
تن جو صرافن، اٽوريو ئي اگهائيو.

جڏهن ته ٻين ناميارن ۽ مڃيل محققن سنڌس بيتن ۽ واين کي ته غيرمستند قرار ڏنو ئي، پر پنهنجي فرقيوار ۽ مسلڪي ذهنيت کان مجبور ٿي، رسالي مان سُرن جا سُر ئي غائب ڪري ڇڏيا. اهڙي عمل تان وڏو ممڻ متو. انهيءَ حساب ۾، جڏهن ڪلياڻ آڏواڻيءَ جي ڪم کي ڏسجي ٿو ته مٿس پيار اچيو وڃي. انهيءَ کان پوءِ وارا مرحلا اهي ئي آهن، جن کي جامي صاحب فڪري درجيبنديءَ طور بيان ڪيو آهي يعني سائين جي. ايم. سيد جو ”پيغامِ لطيف“، پليجي صاحب جا مختلف ليڪچر ۽ سنڌس مختلف لکڻين ۾ لطيف جي شعر ۽ فڪر جي عوامي پاسي/ پهلوءَ کان وضاحت ۽ سائين جويي صاحب جو لطيف جي همعصر دؤر تي لکيل ڪتاب ”شاهه، سچل ۽ سامي“.

پنهنجي لطيف شناسيءَ واريءَ لکڻيءَ ۾ جامي صاحبَ، ڪيترائي نوان ۽ انوکا پهلو سامهون آندا آهن، انهن مان ڪجهه هن ريت آهن:

(1) لطيف بنيادي طور هڪ مفڪر ۽ ڏاهو آهي ۽ اهڙيءَ ريت سموري انسانذات جو گڏيل ورثو آهي.
(2) لطيف کي اڃا تائين، عوامي سطح تي جاگيرداراڻي پسمنظر ۾ ڏٺو وڃي ٿو.
(3) لطيف ”ماڳ“ کان وڌيڪ ”مارڳ“ کي اهميت ڏئي ٿو.
(4) لطيف تبديليءَ لاءِ اتساهه بخشيندڙ مفڪر آهي.

پهرئين پهلوءَ ۾ جامي صاحب ڄاڻائي ٿو: ”لطيف هڪ عالمگير شاعر آهي، رڳو شاعر نه پر مفڪر، ڏاهو ۽ فلسفي آهي؛ ۽ اهو فڪر، ڏاهپ ۽ فلسفو به سنڌ جي دائري ۽ سطح جو نه آهي..... لطيف سڄيءَ دنيا لاءِ املهه فڪري ورثو آهي.... جيئن هيگل جي ڪا قوم نه آهي، جيئن مارڪس جي ڪا قوم نه آهي، جيئن رابندر ناٿ ٽئگور جي ڪا قوم نه آهي..... تيئن لطيف جي به ڪا مخصوص قوم نه آهي، هو سڄيءَ انسانذات جو گڏيل سرمايو آهي.“

اڄ ڏينهن تائين، لطيف تي، لکت ۾، جيڪو به ڪم ٿيو/ ڪيو ويو آهي، انهيءَ ۾ ان طرح جو اظهار/ راءِ اڻلڀ آهي. البت، ايئن ضرور آهي ته لطيف کي پهرين سنڌ ۽ پوءِ سڄي انسانذات لاءِ خير گهرندڙ شاعر قرار ڏنو ويو آهي، جنهن جو بنياد هيٺئين بيت تي رکيو ويو آهي:

سائينم! سدائين ڪرين، مٿي سنڌ سُڪار،
دوست مٺار دلدار، عالمُ سڀ آباد ڪرين.

مٿين راءِ مان ٿي سگهي ٿو ته ڪو ماڻهو اهو تاثر وٺندو هجي، ته لطيف ڪي سنڌ کان ڇني ڌار ڪيو پيو وڃي؛ پر اهڙو تاثر غلط هوندو. ڇاڪاڻ ته هن ڳالهه جي ڳر/ جوهر هيئن آهي، ته جهڙيءَ ريت لطيف پوريءَ انسانذات جو گڏيل ورثو آهي، تهڙيءَ ريت، ٻين سماجن ۽ قومن جا ڏاها ۽ مفڪر به ڪُل انسانذات جو، اسان جو به، حصو آهن. مطلب ٿيو ته اسين سڄيءَ دنيا کي لطيف جو فڪر پيش ڪريون ۽ انهن کان سندن ڏاهن ۽ مفڪرن جو فڪر وٺون. ۽ اهڙي فڪري ڏيتي ليتيءَ وسيلي، سڄيءَ دنيا سان فڪري ناتي ۾ ڳنڍجي وڃون. ۽ عالمي فڪري تحريڪ جا ڀاڱي ڀائيوارَ (Stakeholders) بڻجي وڃون.

ٻئي پهلوءَ ۾، هيءُ بيان ڪيو ويو آهي ته لطيف کي اسان وٽ ”لطيف سرڪار“ چيو وڃي ٿو. جامي صاحب کي ”سرڪار“ لفظ تي اعتراض آهي، جنهن کي هُو جاگيرداراڻو رويو قرار ڏئي ٿو. ان بدران هو ”لطيف سائين“ جو لفظ ڪتب آڻڻ لاءِ چوي ٿو. جنهن ۾ احترام ۽ عزت به آهي ته ان جو هڪ پنهنجو الڳ ثقافتي پسمنظر به آهي.

ٽئين پهلوءَ ۾ اهو ڄاڻايو ويو آهي ته لطيف منزل کان وڌيڪ سفر کي اهميت ڏئي ٿو ۽ ان ڳالهه جو بنياد هيٺئين بيت تي رکيو ويو آهي:

عمر سڀ عشق سين، پنهون جي پچن،
ريس ريزاليون تن سين، ڪڄاڙي ڪي ڪن،
وڏا طالع تن جا، مارڳ جي مرن.

انهيءَ بيت جي نسبت سان چيو ويندو آهي: ”اها لطيف جي يگانيت آهي، منزل کان وڌيڪ سفر کي اهميت ڏيڻ جو تصور، دنيا جي ڪنهن به شاعر وٽ ناهي.“ حاصل مطلب هيءُ آهي ته جيڪڏهن ڪوبه ڪم شروع ڪيو وڃي ٿو ۽ انهيءَ کي توڙ رسائڻ جي خواهش رکي وڃي ٿي، ۽ جيڪڏهن توڙ تائين نه رسبو ته مايوسي پلئه پوندي؛ انهيءَ ڪري منزل جي پاوَنا کي پري رکي سفر/ پنڌ سان ئي نينهن سنيهه لائجي، ايئن ئي جيئن سورما هوندا آهن، جيڪي دنگل ۾ لهندا آهن ته سندن ترجيح ويڙهه هوندي آهي ۽ نه جيت ۽ نه هار.

چوٿين پهلوءَ ۾ ٻُڌايو ويو آهي ته لطيف تبديليءَ لاءِ اتساهيندڙ شاعر آهي. اهڙو خيالُ ڄام تماچي ۽ نوريءَ جي تمثيلن جي رعايت سان ڏنو ويو آهي. ڄام تماچي وقت جو بادشاهه هو، پر هن نوريءَ نالي هڪ مهاڻيءَ سان عشق ڪيو ۽ انهيءَ سان گڏ ڄار ڪُلهي تي کنيا ته ونجهه به هلايا. بادشاهه هوندي به مهاڻن جيئن هليو. اهڙي تبديلي هن ۾ نوريءَ جي نينهَن آندي، ڄام تماچيءَ جي فضيلت هيءَ به هئي ته هن نوريءَ سان باقاعدي پرڻو ڪري ان کي راڻيءَ جو درجو ڏنو. پر هُو نوريءَ جي ٻانهن ڪٽي محل ۾ ويهاري ها ته ڪيس ڪير ڪجهه چوي ها؟ غربت ۽ مسڪين مهاڻا ڪيس ڇا ڪري سگهن ها؟ عمر به ته ماروئيءَ کي ڪوهه تان ڪٽي وڃي ڪوٽ ۾ بند ڪيو هو. مسڪين ماروُ ان کي ڇا ڪري سگهيا هئا. سواءِ ايلازن ۽ منٿن جي!؟ جامي صاحب جي راءِ آهي ته جڏهن ڄام تماچيءَ ۾ تبديلي آئي، جنهن جو محرڪ عشق هو ته هن ۾ ۽ ڪنهن عام مهاڻي ۾ ڪو فرق نه رهيو. اها ئي ڳالهه هن کي تاريخ ۾ جيئاري ويئي. ان تماچيءَ جي تمثيل وسيلي جامي صاحب چيو آهي ته: ”ماڻهوءَ کي حالتون به ٺاهين ٿيون، پر ماڻهو بنيادي طور پنهنجي پاڻ کي پاڻ به ٺاهي ٿو. عظيم ماڻهن کي ته تاريخ ۾ ڪڏهن به سازگار حالتون نه مليون آهن. اهي ماڻهو پاڻ حالتن جا خالق هوندا آهن، جيڪي ايندڙ نسلن ۽ دؤرن کي سازگار ٿي ملنديون آهن.“

مجموعي طرح هيءَ لکڻي لطيف شناسيءَ جي سلسلي ۾ اهم اڳڀرائي آهي، جيڪا نوان سوال اُٿاري ٿي ۽ لطيف جي شاعريءَ جي نون ۽ اَڻُڇهين پاسن کي سامهون آڻي ٿي.

هن ڪتاب جي ٽئين ڏاڪي تي، پڙهندڙن جي ملاقات، بيحد اهم لکڻيءَ سان ٿيندي، جنهن جو عنوان آهي: ”محبت جو ڪائناتي تصور ۽ سنڌي سماج.“ بنيادي موضوع ٿيو: ”محبت“. انساني سماج ۾ شايد هيءُ سڀ کان وڌيڪ اُچاريل لفظ آهي، ۽ ڪُل بني نوع انسان، شايد انهيءَ معاملي تي وڌ ۾ وڌ سوچيو به آهي، محبت هر خاص ۽ عام جو معاملو آهي. انهيءَ تي هر ڪنهن جي پنهنجي راءِ به آهي – سمجهڻ ۽ ورتائڻ جو طريقو به پنهنجو آهي. محبت جون هزارين وصفون آهن، پوءِ به انهيءَ جي ڪابه وضاحت ناهي. هن معاملي ۾ هر ماڻهوءَ جو رويو به گهڻو لچڪدار ڏنو ويو آهي. ڇي: ”اهو هر ڪنهن جو ذاتي معاملو آهي.“ احساس (Sensation) جي پاسي وارا هجن، يا عقل (Reason) جا پاسدار، هر ڪو هن مسئلي سان پنهنجاپ وارو ورتاءُ ڪري ٿو ۽ انهيءَ جو دم ڀري ٿو.

جامي صاحب جي هن موضوع سان ”ٽريٽمينٽ“ شاعراڻي ۽ اديباڻي ناهي – يعني هن معاملي کي هرو ڀرو وڌائي ۽ اينگهائي رومانوي انداز ۾ پيش نه ٿو ڪري، هُو هن اهم مامري کي هڪ سماجياتي ماهر جيئن ”ڊيل“ ڪري ٿو ۽ ان کي ڪائنات، فطرت ۽ سماج جي پسمنظر ۾ ڏسي ٿو. هن جو چوڻ آهي ته: عقل ۽ احساس جي

تناظر ۾، محبت کي باقاعدي هڪ ضابطي طور ڊيل ڪيو پئي ويو آهي. هن موضوع تي جيڪي نقطا، هن لکڻيءَ ۾ کنيا ويا آهن، اهي هي آهن:

1 ـ ڪائنات ۾ ٻي ڪا بہ جيوت نہ، رڳو انسان محبت ڪري ٿو. ان ڪري جو اهو باشعور سماجي جانور آهي.

2 ـ تهذيب انسان کي حيوانيت مان ڪڍي آئي آهي، ۽ تهذيبي معيارن ۾ محبت کي مٿانهون مقام حاصل آهي.

3 ـ ماڻهو سماج ۾ رشتن جي آڌار جيئي ٿو ۽ اهي رشتا، ماڻهوءَ جي سماجي مفادن سان ڳنڍيل آهن، محبت بہ هڪ سماجي رشتو آهي، ان ڪري ئي انسان انهيءَ سان ڳنڍيل آهي، ۽ ان ڏانهن مائل آهي.

4 ـ سماج ۾ انسان جا حق مختلف نوعيتن جا ٿين ٿا، جن مان اخلاقي حق بہ اهم آهن، جن کي روحاني حق (مذهبي معنيٰ ۾ نہ پر فلسفياڻي معنيٰ ۾) بہ چئبو آهي، انهن حقن مان محبت بہ هڪ بنيادي حق آهي.

5 ـ پنتي پيل ۽ وهم وِسوڙل سماجن ۾ محبت، مزاحمت ۽ بغاوت جو ٻيو روپ هوندي آهي.

هتي هن مضمون مان هڪ ٽڪرو بہ جيئن جو تيئن پيش ڪيو وڃي ٿو جيڪو موضوع جي چِٽائي ڪري ٿو تہ ان سان گڏ ٻوليءَ جي رواني ۽ پنهنجي اظهاري ڍانچي ۾ بہ وڻندڙ ۽ دل کي ڇهندڙ آهي: ”هڪڙو سوال آهي تہ محبت ڇو ايترو وڏو قدر (Value) آهي، ان جو جواب آهي تہ ڪائنات ۾ فقط محبت آهي، جيڪا تخليقڪار آهي. جيڪڏهن اها ڪنهن جسم سان محبت آهي تہ اها احساسُ تخليق ڪري ٿي. جيڪڏهن ڏاهپ سان محبت آهي تہ اها فلسفن کي تخليق ڪري ٿي، جيڪڏهن فطرت کي سمجهڻ ۽ ان کي دريافت ڪرڻ جي محبت آهي تہ اها سائنس تخليق ڪري ٿي، جيڪڏهن هڪ آرٽسٽ حُسن سان محبت ڪري ٿو تہ پوءِ مصوري ۽ مجسما تخليق ٿين ٿا. جيڪڏهن آواز جي حُسناڪيءَ سان محبت ٿئي تہ راڳ ۽ موسيقي تخليق ٿين ٿا، ڪو رقص ڪري تہ سمجهڻ گهرجي تہ اهو فرد نٿو نچي، پر اها محبت آهي، جيڪا جهومي ۽ نچي ٿي. محبت جي وڏي مان وڏي قدرن مان اهو بہ قدر آهي تہ محبت تخليقڪار آهي.“

انهيءَ ٽُڪري کان پوءِ محبت جي معاملي تي لطيف جي هيٺئين بيت کي، هن موضوع تي پنهنجي راءِ طور، پڙهندڙ آڏو پيش ڪري، آئون اڳتي وڃان ٿو:

نڪي سَنڌو سُور جو، نڪي سَنڌو سڪ،
عدد نا هي عشق، پُڄا ٽي پاڻ لهي.

هاڻي پاڻ پهتا آهيون، هن ڪتاب ۾ شامل سڀ کان اهم ترين لکڻيءَ تي، جنهن کي ”يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو دؤر“ جو عنوان ڏنو ويو آهي. پنهنجي موضوع جي اعتبار کان هيءَ بيحد لاپائتي ۽ تاريخي لکڻي آهي، جيڪا اسان کي بہ، هڪ قوم جي حيثيت ۾، پنهنجي نئين سري کان جائزي وٺڻ جي نيِنڊ ڏئي ٿي، تہ اسين ڪٿي بيٺا آهيون ۽ اسان کي ڇا ڪرڻ گهرجي؟ ڇا اسان ايئن وهمن ۽ سودائن ۾ گم هونداسين يا ڪجهہ ڪري بہ سگهون ٿا؟ جيئن يورپ جا معاشرا غلامداري، جاگيرداريءَ جي چڪرن مان نڪتا، جيئن اهي عقل کان ماورا شين ۽ نظامن مان ڪاميابيءَ سان ٻاهر آيا، ڇا اسين بہ هن جهالت جي رات مان ڪنهن روشن خيال سج ڏانهن سفر نٿا ڪري سگهون؟ هيءَ لکڻي هونءَ يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ واري دؤر بابت آهي، پر موضوع جي گهُرج آهر، انهيءَ ۾ اڳ وارن دؤرن ـ يوناني تهذيب ۽ رومي سلطنت جو جائزو پڻ پسمنظر طور ڏنو ويو آهي، جڏهن تہ نئين سجاڳيءَ جي دؤر برپا ٿيڻ کان پوءِ وارين حالتن کي بہ بيان ڪيو ويو آهي ـ ويندي ارڙهين ۽ اڻويهين صديءَ تائين. ايمانداراڻي راءِ هيءَ آهي تہ سنڌيءَ ۾ مون اڳي ڪڏهن بہ هن موضوع تي ڪا بہ لکڻي، ايتري پيرائتي ۽ جامع انداز ۾ نہ پڙهي آهي.

عام طرح يورپ ۾ اونداهين دؤر (Age of Darkness) جي شروعات، رومي سلطنت جي پڄاڻي (470ع) کان ٻُڌائي وڃي ٿي، جنهن کانپوءِ روم تي ڪليسا جو قبضو ڄمي ويو. ڪجهہ ڏينهن ٿيندا، مون هڪ ڪتاب ”دي موسٽ اِيول مئن اينڊ وِمئن اِن هسٽري“ پڙهيو جيڪو مِرانڊا ٽِوس (Miranda Twiss) جو لکيل آهي، انهيءَ ۾ رومي بادشاهن جا حال احوال بہ ڏنا ويا آهن، جيڪي ظلم، بربريت، وحشت ۽ انتهائي غيرانساني واقعن سان پريا پيا هئا. جوليس سيزر کان وٺي نيرو تائين، جيڪي بہ بادشاهہ هئا، انهن جا پرڪار پڙهي، مون کي ايئن لڳو تہ هيءُ هڪڙو ئي ماڻهو آهي، جيڪو نالي مَٽَ سان ۽ ويَس بدل سان اچيو ور ور تخت تي ويهي. ايترو سو ضرور آهي، انهيءَ زماني ۾ عيسائيت اڃا ايتري مضبوط نہ هئي، ان جو شروعاتي زمانو هو. (رومي سماج تي يوناني ڏاهن ـ خاص طور استاد افلاطون ۽ استاد ارسطو ـ جو وڏو اثر هو.) عيسائيت هڪڙي مذهبي اقليت جي صورت ۾ هئي. اوهان عام طور اهو ٻُڌو هوندو: ”روم سڙي رهيو هو ۽ نيرو بانسري وڄائي رهيو هو.“ انهيءَ چوڻيءَ جو پس منظر هيئن آهي تہ هڪ ڏينهن نيرو کي ويٺي ويٺي اهو خيال آيو تہ شهر جي بيهر اڏاوت ڪرائجي، هن پنهنجن ماڻهن کي اهو حڪم ڏنو تہ سڄي شهر کي باهہ ڏيو. ايئن چئي، گهوڙي تي سوار ٿي، هو شهر کان ٻاهر پنهنجي آرامگاهہ ڏانهن هليو ويو. اها 19 جولاءِ 64ع جي پرهہ هئي، جڏهن ڪيس اها خبر ڏني وئي تہ روم سڙي

رهيو آهي. اهو ٻڌي هو ڏاڍو خوش ٿيو ۽ اهڙو نظارو ڏسڻ لاءِ هڪ اوچي جاءِ تي چڙهي ويو. روم سڙي رهيو هو. آگ ۽ شعلا اُڀ سان ڳالهيون ڪندي، چٽا تي ڏنا ۽ شهرين جي رڙين ڪُوڪن ۽ دانهن جا دل ڏاريندڙ آواز ٿي ٻُڌا. اهڙي وقت ۾ هن بانسري ڪڍي، ۽ وڄائڻ شروع ڪئي. ايئن هڪ هفتي تائين روم سڙندو رهيو. شهر جو وڏو حصو چار ۽ ڪنڊر بڻجي ويو. جڏهن هو واپس اچي تخت تي ويٺو ته شهر کي باهه لڳائڻ جو الزام عيسائين تي مڙهيائين. ايئن ڪين ڳولي ڳولي جيلن ۾ واڙيو ويو. سزائون ڏنيون ويون ۽ ماريو ويو.

حضرت عيسيٰ ع جي مصلوب ٿيڻ کان سُتت پوءِ پال نالي هڪ شخص، عيسائيت جو بنياد وڌو ۽ پوري يورپ جا دؤرا ڪري عيسائي جماعتون جوڙيون. اڳتي هلي رومي سلطنت ٽُٽي ته روم کي عيسائيت جي راڄڌاني قرار ڏنو ويو. پاپائيت جو باقاعدي بنياد پيو. پوپ مسيح جو نائب مقرر ٿيو. اتان کان اونداهين دؤر جي شروعات ٿي، جيڪو لڳ ڀڳ هڪ هزار سالن تائين جاري رهيو. انهن هزار ورهين ۾ يورپي ماڻهن مٿان ڪهڙيون قيامتون ٽُٽيون، انهن جو پيرائتو احوال هن لکڻيءَ ۾ ڏنو ويو. جڏهن ته نئين سجاڳيءَ جي تحريڪ به اُتان ئي شروع ٿي، يعني اٽليءَ مان — روم اٽليءَ جو حصو بڻجي چڪو هو.

جامي صاحب پنهنجيءَ هن لکڻيءَ ۾ ٻُڌايو آهي ته انهيءَ تحريڪ جي شروعات شاعرن، اديبن ۽ آرٽسٽن ڪئي، جن ۾ بُڪيشو ۽ پيٽرياڪ، ليونارڊو ڊاونچي ۽ مائيڪل اينجلو شامل آهن. (پهريان ٻه اديب ۽ پويان ٻه آرٽسٽ). انهن اتهاس جي عجب ۽ غير معمولي ڪردارن اچي، مذهبي گهُٽ ٻُوسٽ واري فضا کي ٽوڙيو جنهن ۾ روح ورونهن ۽ هر مشغلي جي منع هئي، هنن ماڻهن جا ٽڏا ۽ برفجي ويل روح پنهنجي فن وسيلي گرمايا. جڏهن ته پنجون ماڻهو — جنهن ڪليسائي زور ۽ غلبو ٽوڙيو ان جو نالو ڪاپرنيڪس هو، جيڪو پاڻ پادري هو. جنهن کي فلڪيات جي موضوع سان جنون جي حد تائين لڳاءُ هو. جنهن ڪائنات جو هڪ خاڪو جوڙي ٻُڌايو ته ڪائنات جو مرڪز ڌرتي نه پر سج آهي، توڙي جو اهڙو بيان سچو به نه هو پر ڪليسائي هڪ هٺيءَ لاءِ هٿوڙو ثابت ٿيو. جنهن چيو پئي ته ڪائنات جو مرڪز ڌرتي آهي. انهيءَ کان سواءِ، خود ڪليسا اندر به تضاد پيدا ٿيا. ان ڏس ۾ پاپائيت جي مرڪز روم ۽ جرمنيءَ جي وچ تي ڇڪتاڻ اهم بريڪ ٿُرو ثابت ٿي، جنهن جي شروعات مارٽن لوٿر ڪئي، ۽ بائيبل جو جرمنيءَ ۾ ترجمو ڪري، عوام کي اهو موقعو فراهم ڪيائين ته اهي پاڻ پڙهن ته بائيبل ۾ ڇا لکيل آهي، ۽ پادري ڪيئن غلط بيانيون ڪري رهيا آهن — ايئن اهو ترجمو ماڻهن جي ڪليسا جي غلاميءَ کان

ڇوٽڪاري جو بنيادي ڪارڻ بڻيو. مارٽن لوٿر پاپائيت ۽ پادريت خلاف ڪيترائي سوال اُٿاريا، ۽ يورپ مذهبي بنيادن تي واضح طور ٻن مذهبي فرقن — ڪئٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ ۾ ورهائجي ويو. اهڙيءَ ريت ڪليسائي ادارو ڏينهون ڏينهن ويو بي اختيار ۽ بي اثر ٿيندو — اهي سڀ شيون تمام وڏي تفصيل سان ۽ سهٽي سٽاءَ سان هن لکڻيءَ ۾ پيش ڪيون ويون آهن.

دراصل پنجين صدي عيسويءَ ۾ پاپائي نظام جي لاڳو ٿيڻ کان وٺي تيرهين صديءَ تائين، ڪليسا جو درجو رياست کان مٿانهون رهيو پر پادري ٿامس ايڪئيناس (Thomas Aquinas) جي لاڏاڻي کان پوءِ صورتحال اڳي جهڙي نه رهي ۽ عيسائيت جي سگهه ۾ ڏار پوڻ لڳا. اهڙيءَ ريت سائنسي علمَ ۽ فلسفو۔ جيڪي ڪليسا وٽ قيدي هئا — اهي به هوريان هوريان ان کان پري ٿيڻ لڳا. اڳي چيو ويندو هو ته خدا تائين رسائيءَ لاءِ عقل ناڪافي شيءِ آهي، خدا انساني فهم ۽ ادراڪ کان مٿانهين ڳالهه آهي. انسان جي ڇڱائي ان ۾ آهي ته خدائي راز ۾ هٿ نه وجهي. پر هاڻ بدليل صورتحال ۾ نون نون سائنسي طريقن ۽ نئين نئين مذهبي جوش کي آزادي ۽ رستا ملي ويا هئا. انهيءَ ڪري انهن شين جو لازمي نتيجو نئين سجاڳيءَ جي تحريڪ (Renaissnace) ۽ مذهبي سڌارن جي تحريڪ (Reformation) جي روپ ۾ ظاهر ٿيو. اڳتي هلي 1789ع ۾ فرانس ۾ انقلاب آيو. جنهن جاگيرداريءَ جي اداري کي پڄاڻيءَ تي پهچايو. پر انهيءَ کان اڳ يورپ ۾ فلسفي جو دؤر موٽي آيو ۽ آزاد فڪري سرگرميون بحال ٿيون. ٿيو هيئن هو ته جڏهن يوناني — رومي ثقافت ٽُٽي ته اها ٽن واضح حصن ۾ ورهائجي وئي. ايئن سمجهجي ته اهو هڪ عظيم فڪري وهڪرو هو. جيڪو ٽن شاخن جي روپ ۾ مختلف ڏسائن ۾ وهي هليو. اولهه ۾ رومن ڪئٿولڪ، اوڀر ۾ قسطنطنيا ۽ ڏکڻ ۾ عرب. رومي ڪئٿولڪ فرقي وارن جنهن ثقافتي ۽ فڪري شاخ کي پناهه ڏني، ان کي نئين افلاطونيت نالو ڏنو ويو. ڪليسا استاد افلاطون جي خيالن کي هڪ نه ٻي صورت ۾ قبوليو ۽ محفوظ به ڪيو. پاڻ سينٽ آگسٽائين، جنهن کي پاپائيت جي بنياد وجهندڙن مان هڪ سمجهيو وڃي ٿو. استاد افلاطون جو وڏو شيدائي هو - ۽ پاڻ به قدامت پسند مفڪر هو. جڏهن ته عربن ارسطوءَ جي فڪر کي سنڀاليو. جيڪو ترجمن جي صورت ۾ اُتي پهتو. ايئن ارڙهين صديءَ جي شروع ۾ صدين جو وڏو چڪر ڪاٽي، اهي وهڪرا پاڻ ۾ اچي مليا. ايئن فلسفي جي نئين اُڀار جو زمانو آيو. جنهن ۾ ٿامس هابس (1588ع کان 1679ع)، جان لاڪ (1632ع کان 1704ع)، مانٽيسڪيو (1689ع) ۽ استاد روسو (1712ع ڄم) وغيره اهم نالا آهن. بهرحال

سوالن جو وري هڪ سلسلو شروع ٿيو: رياست ڇا آهي؟، فطري حق ڇا آهن؟، اعليٰ اقتدار ڇا آهي ۽ ڪيئن هٿ ڪرجي، ان جا اختيار ڪهڙا آهن؟، انقلاب جو حق ۽ ملڪيت جو نظريو ڇا آهي؟، رياست ۽ ڪليسا جا اختيار ڪهڙا ڪهڙا هجن؟ – يوناني– رومي فلسفي ۽ فڪري روايتن جون ڪڙيون ڪڙين سان ٻيهر ملي ويون. انهيءَ ڏس ۾ استاد هيگل (1770ع ڄم) جو مثال ڏجي ٿو. استاد هيگل کي منطق (Logic) جو بادشاهه مڃيو ويو. سندس فڪر تاريخي شعور سان ٽمٽار هو. هن ڪيترائي ڪتاب لکيا: "The Phenomenology of the spirit" (1807ع)، "The science of logic" ٽي جلد (1812ع– 1816ع)، "Philosophical sciences"، تقريرن جو مجموعو (1817ع) ۽ ٻيا گهڻا. استاد هيگل کي تصورپسند فلسفي قرار ڏنو ويو آهي. مثال طور هُو رياست کي اخلاقي ادارو قرار ڏئي ٿو. ان معاملي ۾ هُو يوناني فلسفي افلاطون جي ويجهو آهي. هُو رياست ۾ گهٽي کان گهٽيون خوبيون ۽ وڌ کان وڌ گهٽيءَ ۾ گهڻا اختيار ڏسڻ گهري ٿو. سندس خيال آهي ته رياست پنهنجو پاڻ هڪ مقصد آهي. اها ڪنهن مقصد ماڻڻ لاءِ اوزار (Tool) ناهي. رياست جو پنهنجو ارادو (Will) هوندو آهي، جيڪو انفرادي ارادن کان الڳ آهي. اها جيڪو به قدم کڻندي آهي، اهو غلط نه هوندو آهي. ايئن لڳي ٿو ته استاد هيگل اهڙا خيال استاد روسو جي سماجي معاهدي واري نظريي جي پيٽ ۾ ڏنا هئا. جيڪو فردي آزاديءَ جو قائل هو. پر جڏهن استاد هيگل رياست کي تمام گهڻا اختيار ڏئي ٿو، ته هُو استاد افلاطون واري مثالي رياست جي تصور جي گهڻو ويجهو ٿي وڃي ٿو. ايئن سڀ نوان پراڻا سلسلا ڳنڍجي ويا ۽ فڪر جو نئون پُربهار ماحول جُڙجي ويو. اهڙيءَ ريت فلسفي جي روايت جي نئين سري کان آبياري ٿي، ۽ نئين سجاڳي، سڌارن واري تحريڪ، مختلف ايجادن، فرينچ انقلاب سان گڏ يورپي سماجن ۾ هن فلسفي جي ٻيهر اُڀار واري تحريڪ پنهنجو اثرائتو ڪردار ادا ڪيو.

هن لکڻيءَ تي مون هي پنهنجا ڪچا ڦڪا رايا پيش ڪيا آهن، ۽ مختصر خاڪو پيش ڪيو آهي – تعارفي مقصد سان. هيءَ لکڻي هڪ گهري ۽ ڪشادي اڀياس جو نچوڙ آهي، جنهن جو ساءُ سواد، رنگ ڍنگ زبردست آهي. موضوع تي پڪڙ عاليشان آهي، ۽ تجزيي جي سطح غيرمعمولي آهي. جڏهن ته هن لکڻيءَ جي سُندرتا ۽ اثر جو اصل روح ان جي شاندار ترتيب ۽ سِٽاءَ ۾ آهي. هونءَ ته هن لکڻيءَ ۾ ڪيئن ڪارناما بيان ڪيا ويا آهن – ادب ۽ فن جا، سائنس جا، ايجادن جا، فلسفي جا، سماجي تبديلين جا، پر هيءَ لکڻي پنهنجي جاءِ تي پاڻ هڪ ڪارنامو آهي،

جنهن جي فڪري حيثيت ۽ علمي فضليت کان ڪنهن به طور انڪار نٿو ڪري سگهجي.

پنجين لکڻي "سنڌ جي پاڪستان ۾ شموليت جو تاريخي پسمنظر ۽ پيش منظر" آهي. پنهنجي موضوع ۾ هيءَ لکڻي وڏي تاريخي اهميت رکي ٿي. ننڍي کنڊ جو ورهاڱو، ٻن رياستن جي وجود ۾ اچڻ جو نانءُ نه هو، پر انگريز سامراج جي ناانصافي، ظلم ۽ ٻي واجبيءَ جو چِٽو ثبوت هو. هيءُ ورهاڱو قومن، ثقافتن ۽ انهن جي جيئڻ جي وسيلن جو ورهاڱو هو. جنهن جي لهس ۽ لُوءِ کان ننڍي کنڊ جي ڪابه قوم، قوميت ۽ انساني گروهه نه بچي سگهيو. هيءُ ورهاڱو نج ڌرمي بنيادن تي عمل ۾ آيو. ان هڪ پهلوءَ کي سامهون رکيو ويو– باقي پاسن کي نظرانداز ڪيو ويو. اهو ئي سبب آهي جو انهيءَ جا اڳتي هلي، قومن ۽ ثقافتن جي پسمنظر ۾، نه ڳهي سگهجندڙ ۽ لڳاتار درد ۽ عذاب کي برقرار رکندڙ نتيجا نڪتا. جتي گڏيل هندستان جي ٻين قومن ۽ قوميتن اهي عذاب سَٺا، اُتي اسان سنڌ وارن به ورهاڱي جا وَڏَ سَٺا – ايترا گهرا ۽ ڪاپاري، جو اڄ ڏينهن تائين اهي چِڪي رهيا آهن – درد جي شدت کي وڌائي رهيا آهن. اسان سنڌ وارا، هڪ قوم طور، هن رياست ۾ اعليٰ اقتدار ۽ خود مختياريءَ جي ضمانت تي شامل ٿيا هئاسون – ڪنهن مذهبي رياست (Theocratic State) ۾ شامل ٿيڻ لاءِ نه. اتهاس ۾ هيءُ پهريون واقعو هو جڏهن مذهب جي بنياد تي هڪ قوم جي اڏاوت ڪئي پئي – هڪ تصور کي جيئرين جاڳندڙ ساهه کڻندڙ ۽ احساس رکندڙ حقيقتن تي مڙهيو پئي ويو.

مذهب/ فرقي جي بنياد تي اهڙي تصور جو خالق سر سيد احمد خان هو جنهن 1882ع ڌاري نوجوان شاگردن جي هڪ ميڙ کي، لڌيانا (پنجاب) ۾ خطاب ڪندي چيو هو:

"اهي سڀ فرد، جيڪي اسلام جي دائري ۾ اچن ٿا، اهي هڪ مسلمان قوم جوڙين ٿا. جيستائين اهي مذهب جي پوئواري ۽ مشق جاري رکن ٿا – هڪ قوم آهن. ياد رکو، اوهان کي اسلام لاءِ ئي جيئڻو ۽ مرڻو آهي، ۽ اسلام تي هلڻ سان ئي اسان جي قوم، هڪ قوم آهي. پيارا ٻارو! ڪو پلي وڃي اُپ جو تارو ٿئي، پر جي مسلمان ٿيڻ کان منڪر آهي ته انهيءَ سان اسان جو ڪهڙو رشتو ناتو!"

ٻيو ڏاڪو سر آغا خان جي اڳواڻيءَ ۾، ٻتيهه مسلمان مَلڪن، نوابن، سردارن، جاگيردارن ۽ زميندارن جو، هڪ وفد جي صورت ۾، وائسراءِ ۽ گورنر جنرل هند لارڊ منٽو سان ملڻ آهي. هيءُ واقعو 1906ع جو آهي. ايئن انگريز سامراج سان وفاداريءَ جو اعلان ٿيو. هڪ اڳواٽ تيار ڪيل تقرير پڙهي وئي – ۽ مسلم ليگ ٺهي وئي.

ٽئين ڏاڪي تي الهہ آباد جو جلسو آهي، جتي ڊاڪٽر محمد اقبال، عام مشهور علامہ اقبال پنهجو خطبو پيش ڪيو. جنهن ۾ هن هندستان جي مڙني مسلمانن کي، انهن جي تاريخي ۽ ثقافتي سڃاڻپن کي پاسيرو رکي، هڪ قوم قرار ڏنو ۽ گهُر ڪئي تہ پنجاب، سنڌ، سرحد ۽ بلوچستان کي ملائي هڪ رياست ٺاهيو وڃي. هن انگريز سامراج کي اهڙي رياست ٺاهڻ جا فائدا ڳڻائيندي چيو:

“I demand the formulation of (this) consolidated Muslim State in the best interests of India and Islam. For India it means security and peace resulting from an internal balance of power.... Besides, Muslims in the North West of Inida will prove the best defenders of India against a foreign invasion, be that the invasion the one of the ideas or of bayonets.”

”آئون گهُر ڪريان ٿو تہ مسلمانن جي اهڙي يڪجا رياست جي جوڙجڪ هندستان ۽ اسلام جي سڀ کان بهتر مفادن وٽان آهي، هندستان لاءِ انهيءَ جو مطلب بچاءُ ۽ امن آهي، جيڪو طاقت جي اندروني توازن جو نتيجو هوندو. انهيءَ کان سواءِ، اُتر_ اولهہ هندستان جا مسلمان، ڪنهن ٻاهرين ڪاهہ جا سڀ کان بهتر محافظ ثابت ٿيندا — پوءِ اها ڪاهہ/ حملو خيالن جو هجي يا بندوقن جي نالين/ هٿيارن جو.“

اڳتي هلي ورهاڱو عمل ۾ آيو. لياقت علي خان سرد جنگ جي ٻن وڏن بلاڪن مان، آمريڪن بلاڪ جي چونڊ ڪئي تہ ڳالهہ سمجهہ ۾ آئي تہ مسلمانن کي اُتر_ اولهہ (سوويت يونين) کان ٿيندڙ خيالن ۽ هٿيارن جي يلغار کي روڪڻ لاءِ، سڀ کان بهتر محافظ ٿيڻ جو، عملي طرح موقعو ڏنو پيو وڃي _ ۽ ايئن اينگلو_ آمريڪن سامراجي ذهنيت جا هندستان جي ورهاڱي وارا عزمَ چٽا ٿي بيٺا.

چوٿين ڏاڪي تي جناح صاحب آهي، پاڻ گڏيل هندستان جي مسلمان اقليتن جي سياسي ۽ معاشي حقن جو وڏو وڪيل هو ۽ چيو پئي ويو تہ هن پاڪستان کي هڪ سيڪيولر رياست طور ڏسڻ پئي گهريو. ان ڏس ۾ يارهين آگسٽ 1947ع واري تقرير جو خاص حوالو ڏنو وڃي ٿو _ ايستائين ڳالهہ ٺيڪ آهي، پر پوءِ هن چا چيو:

”اهي سڀ برطانوي ڪنٽرول کان حفاظت لاءِ، صوبائي خود مختياريءَ ۽ مقامي آزاديءَ جا ٺپ ٺاهيا ويا هئا، جن کي ڪي ماڻهو اڄ تائين چنبڙيا ٿا اچن، پر هاڻي تہ پنهنجي مرڪزي حڪومت آهي، جا بلڪل بااختيار آهي. ان ڪري پراڻن ۽ غلط

اصطلاحن (آزادي ۽ خود مختياري) تي سوچڻ، ڪمزور سهارن کي چنبڙي پوڻ جي برابر آهي.“ (ڏسو ص: 154، قائداعظم جون تقريرون —س_ا_ب، ڇاپو 1976ع)

ساڳئي ڪتاب جي صفحي نمبر: 149 تي، جناح صاحب جي 21 مارچ 1948ع تي ڍاڪا ۾ ڪيل تقرير ڏني ويئي آهي، جنهن ۾ هن چيو هو:

”ايئن چوڻ مان آخر ڪهڙو فائدو ٿيندو تہ اسان پنجابي، سنڌي آهيون ۽ پٺاڻ آهيون —بلڪل نہ، چوڻ گهرجي تہ اسين مسلمان آهيون.“

انهيءَ مختصر جائزي مان معلوم ٿيندو تہ سنڌ ڪيئن، ورهاڱي کان پوءِ، هڪ اونهي آڙاهہ ۾ وڃي پئي، جو سٺ ورهيہ ان کي ٿي ويا آهن — ڪڙهندي ۽ پڄرندي، لڇندي لوڇيندي، ڳوليندي ۽ واجهائيندي.

جامي صاحب پنهنجي هن مضمون ۾ ننڍي ڪنڊ جي حالتن جي پسمنظر توڙي پيش منظر جو ڀرپور جائزو ڏنو آهي. خاص طور انهيءَ نقطي کي واضح ڪيو آهي تہ ورهاڱي کان پوءِ سنڌ ۽ سنڌي ماڻهن، پاڪستان جي وفاقي ڍانچي ۾، ڪيترو ڀوڳيو آهي. ۽ انهيءَ جو بنيادي سبب ڪهڙو آهي؟ اهڙو بيان وڏي مدبراڻي ۽ عالماڻي طريقي سان ڏنو ويو آهي. اها ئي وقت جي اهم گهرج آهي تہ اسين سنڌ ۽ وفاق جي رشتي کي سمجهون ۽ ان طريقي ڄاڻون تہ اسين ايترا پوئتي ڇو رکيا ويا آهيون؟ سنڌ ۽ باقي ننڍن صوبن جي تاريخي، ثقافتي، سياسي، سماجي ۽ معاشي حقن جي لتاڙ ڪري، اصل ۾ ڪهڙين ڌرين ۽ اقليتي گروهن کي فائدو رسايو پيو وڃي. هيءُ مضمون اسان جي ان ڏس ۾، رهنمائي ڪري ٿو. تہ ورهاڱي کان پوءِ سنڌ ۽ باقي ننڍن صوبن کان سندن آئيني اختيار کسي، ڪين غلام بڻائي، اصل حاڪميت ڪهڙين ڌرين جي هٿ ۾ ڏني پئي وئي آهي _ ۽ جمهوري دؤر هجن يا غيرجمهوري، پر حالتون جيئن جو تيئن ڇو آهن؟ ننڍن صوبن کي پوئتي رکڻ، نظرانداز ڪرڻ، بيوس ۽ لاچار بڻائڻ _ ايتري تائين جو انهن جي الڳ الڳ جاگرافيائي حدن ۾، مختلف سماجي، ثقافتي ۽ معاشي هٿرادو بحران پيدا ڪري، سندن اصل مسئلن تان ڌيان هٽائڻ جي هن لڳاتار روش جي پويان ڪهڙا هٿ ۽ عزم دخل رکن ٿا. اهڙيءَ ريت جامي صاحب هيٺي ۽ ڏاڍي جي هن ويڙهہ ۾ نراسيت ۽ شڪست کي لڳ ڀڳ قبول ڪري ويهندڙ ماڻهن لاءِ هڪ خاڪو تيار ڪيو آهي، جيڪو ڇئن نقطن جي روپ ۾ آهي، يا ڇئجي تہ هڪ وڏي ۽ فيصلائتي ويڙهہ جي تياريءَ جي ڏس ۾، پهرين مرحلي جي تصوير چِٽي آهي _ يعني ڏسڻ گهرجي تہ:

”(1) اسان جي سگهہ ڪيتري آهي ۽ دشمن جي سگهہ ڪيتري آهي.

(2) پنهنجين ڪمزورين جو ادراڪ ڪريون ۽ دشمن جي ڪمزورين جو بہ ادراڪ ڪريون.

(3) اسان کي پنهنجين ڪمزورين کي سڌارڻ جا ڪيترا موقعا آهن ۽ دشمن کي پنهنجين ڪمزورين کي سڌارڻ جا ڪيترا موقعا آهن؟ پنهنجيءَ سگهه ۽ پنهنجي دشمن جي سگهه جو ادراڪ سياست جو بنياد آهي.

(4) اسان کي ڪهڙا ۽ ڪٿان خطرا آهن ۽ دشمن کي ڪهڙا ۽ ڪٿان خطرا آهن؟"

هن سڄيءَ لکڻيءَ کي سهيڙيندي، پاڻ سنڌ کي "قومي وطن" قرار ڏنو اٿائين. واضح رهي تہ اڄ ڏينهن تائين اسان کي هن رياست ۾ هڪ صوبي طور "ڊيل" ڪيو پئي ويو ۽ ايئن چئي، سنڌ جي تاريخي ۽ ثقافتي پسمنظر کي ڊنڊلڪن جي ور چاڙهي، ان کي ۽ ان جي ماڻهن کي خيالي، کوکلن، جڙن ۾ ڪمزور، ڏينهون ڏينهن ناپائداريءَ ۽ عدم استحڪام ڏانهن ويندڙ رستن ڏانهن ڌِڪي ٽيلهي قطارڻ جي ڪوشش ڪئي پئي وئي آهي. انهيءَ اهڙي نازڪ مرحلي تي ۽ حساس موڙ تي، ڪو ڏاهو ڪنهن قوم کي ان جي اصليت ۽ سندن جائز مقام جي نہ رڳو يادگيري ڪرائي، پر انهن شين کي ماڻڻ لاءِ بہ اتساهي تہ سچ پچ، انهيءَ لمحي، احساسن ۽ ڪيفيتن ۾ ٻرندڙ دوزخ جهڙي باهہ تي ڪو موسلاڌار مينهن پئجي وڃي ٿو—لفظ هي آهن:

"سنڌ تاريخي طور سنڌي عوام جو "قومي" وطن آهي، ان جي "آزادي"، خود مختياري، خوشحالي ۽ ان تي "سنڌي عوام جي ازلي ابدي مالڪي" اسان جو قومي نصب العين آهي."

مٿين سٽن مان فرحت جي هڪ جهوٽي ماڻڻ کان پوءِ—اوچتو ئي اوچتو—ڪا ازلي بيقراري جاڳي پئي، ۽ مون ڪجهہ وقت لکڻ ڇڏي ڏنو. ياد آيم پئي عرب، ارغون، ترخان ، مغل، افغاني، ايراني _ تاريخ جا بدمعاش، غنڊا، زميني ۽ سامونڊي رهزن ۽ ڌاڙيل. گهوڙن جو اچڻ، شهر خالي ٿي وڃڻ، سڀ در بند ٿي وڃڻ _ رات: ڏيئا بتيون اُجهاڻيل، ٻارن جا ڊبيل ڊبيل سُڏڪا، مائرن ۽ ڀينرن جا هيسيل ۽ هَڄيل، سُرئجي ويل مُک، رستن تي پائرن، پُٽن ۽ پيئرن جا ندڙڪا ۽ لاوارث لاش، رت جون وهندڙ ناليون، رت ٻُڏل پٽڪا ۽ پهراڻ، گهاوَن تي ٻَڌل پوتيون ۽ نياڻين جا اُگهاڙا سِرَ_ وحشت، بربريت، ڪُوس، هاءِ گهوڙا، هاءِ گهوڙا جون صدائون _ پوءِ مظلوميت ۽ محڪوميت جون صديون ۽ هڪ قوم جي اکين ۾، لهجي ۾، خوابن ۾، سوچن ۾، تصورن ۾، اُٿ ويهہ ۾، گهمڻ ڦرڻ ۾، کِلڻ ڳالهائڻ ۾ يگن کان بيٺل درد _ سڀ ياد آيو. دل هئي جا ٻُڏيو ٻُڏيو ٿي ويئي _ _ اکيون صحرائجڻ لڳيون ٿي ۽ احساس ڪنهن زخمي هرڻ جيئن ڊنل ڊنل، هيسيل هَڄايل، ڪنهن پناهہ لاءِ واجهائي رهيا هئا _ رڳو هڪ "ازلي ۽ ابدي مالڪي" واري اصطلاح ڪٿان ڪان ڪٿي رَسائي ڇڏيو — الئہ جي ڪڏهن اهڙو حق سنڌي قوم کي ڀيهر ملندو!!

انهيءَ ڪري مٿئين تسلسل کي برقرار رکندي، هن ڪتاب جي ڇهين لکڻي "موجوده دؤر جا عالمي تضاد" پڙهندڙ جي حوالي ڪري، هلجي ٿو هن ڪتاب جي ستين ۽ آخري لکڻي "سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جا سبب" ڏانهن.

وقت جا ڏاها _ حقيقي ڏاها، نام نهاد نہ، پنهنجن پنهنجن سماجن، قومن ۽ وطنن جا رهبر هوندا آهن، اهي پنهنجي پنهنجي سماج، قوم ۽ وطن لاءِ رهنما اُصول جوڙيندا آهن. اهي پنهنجي سوچ ۽ عمل ۾ ڪڏهن ڪڏهن رُڪ وانگي سخت بہ ٿي ويندا آهن، ۽ ميڻ وانگي نرم بہ. ڪڏهن ڪُهرا ۽ ڪَنا تہ ڪڏهن ماکي ۽ مصري، ڪڏهن وِهہ کي امرت چوندا تہ ڪڏهن امرت کي وِهہ —انهيءَ سڀ ڪرڻ/ چوڻ جو مقصد رڳو اهو ئي هوندو آهي تہ ڪيئن پنهنجي پنهنجي سماج، قوم، وطن کي هڪ متحرڪ، زندهہ، تبديلين ڏانهن ويندڙ تجربا ڪندڙ سهڪاري ۽ مصيبتن ۽ مشڪلاتن کي منهن ڏيندڙ سماج، قوم ۽ وطن ۾ تبديل ڪن. اهي ڏاها فرض شناس ۽ ذميوار هوندا آهن، وطن دوست، قوم دوست ۽ انسان دوست هوندا آهن. اهي پنهنجي ڏاهپ، فڪر ۽ ساڃاهہ سان پنهنجي پنهنجي سماج، قوم ۽ وطن جي تن بدن ۾ ۽ من ۾ _ خارجي ۽ داخلي طرح —لَڪجندڙ توڙي اڻ لَکي نموني —نئين جلا، نئون شوق، نوان اُمنگ، نئون عزم ۽ نئون احساس ڏسڻ گهرندا آهن، اهو ئي سبب آهي جو انهن آدرشن جي پورائي ۽ گهُرجن کي سمجهندي ۽ ڄاڻندي، پرکيندي ۽ پُرجهندي، ڪڏهن ڪڏهن سختيءَ کان بہ ڪم وٺندا آهن، اهي ڪنهن ماهر جراح وانگي هوندا آهن، ڪين ڄاڻ هوندي آهي ۽ ويساهہ هوندو آهي تہ اهڙيءَ بي رحم وَڍَ ٽُڪَ کان پوءِ ئي مريض ٺيڪ ٿي سگهندو. جامي صاحب بہ سنڌي قوم لاءِ هڪ جراح ڏاهو آهي. هُو رواجي نہ، پر غيررواجي آهي، هو معمولي نہ، پر غيرمعمولي آهي. هو سنڌي قوم جي درد ۾ ٻُڏي ساڻي ٿي وڃڻ جي اداڪاري نٿو ڪري، نہ ئي سنڌي قوم ۾ اوڻاين، غلطين، لاپرواهين، غيرذميوارين ۽ ڪُويساهين تي پردي وجهڻ جو سعيو ڪري ٿو. هو متوازن لڪيرن تي سفر ڪري ٿو، جتي سنڌي قوم جون خوبيون آهن، اتي اهي ڳڻائي ٿو جتي کوٽون آهن، اُتي انهن جي نشاندهي ڪري ٿو. خوبين کي ساراهيندي، کوٽن مان نڪرڻ جا دڳ ۽ پيچرا ٻُڌائي ٿو. اڄ سنڌي قوم، غلاميءَ، بي اختياريءَ ۽ حقِ حاڪميت کان محروميءَ جهڙين غلاظتن ۾ ساهہ مُنجهايو بيٺي آهي (آزاديءَ جي موڪُن ۾ الئہ ڪڏهن ڏٺي ويندي) ۽ سماجي سطح تي بہ جمود جو شڪار آهي، اتي اهڙي ئي غير رواجي ۽ غيرمعمولي ڏاهپ جي گهرج آهي، جنهن جو واهپو مٿي ڄاڻايل لکڻيءَ ۾ ٿيل آهي. آئون پنهنجي طور تي، خاص طرح سنڌي سماج جي پسمنظر ۾، هن ڪتاب ۾ شامل ٻين لکڻين کان وڌيڪ هن لکڻيءَ کي اهميت ڏيان ٿو. چاڪاڻ تہ انهيءَ ۾ سڌيءَ ريت، سنڌي سماج

جي متوازن تصوير چِٽي وئي آهي، جنهن ۾ روايتي طرح نہ تہ سنڌي ماڻهن کي هرو ڀرو اهو احساس ڏياريو ويو آهي تہ اهي اعليٰ سماجي ۽ ثقافتي روايتن جا امين آهن، نہ ئي انهن لاءِ اهو چيو ويو تہ سڄيءَ دنيا جون خاميون ۽ ڪوتڻون منجهن آهن.

هاڻ هيءُ ڪتاب پڙهندڙن جي حوالي. مجموعي طرح، هيءُ ڪتاب سنڌ جي فڪري ۽ ذهني پورهيي ۾ انفرادي جاءِ والاري ٿو ۽ وڏي اُميد آهي، تہ هيءُ ڪتاب پڙهڻ، نہ پر ان کي پُرجهڻ، پچائڻ ۽ سمجهڻ ۽ هانءَ سان هنڊائڻ کان پوءِ، پڙهندڙ ذهني سطح تي اتي نہ رهندا، جتي اهي هن ڪتاب پڙهڻ کان اڳ هئا. ذهن جي تبديلي ئي، عملي، حقيقي ۽ معروضي، لَکندڙ ۽ محسوس ٿيندڙ تبديلين جو محرڪ بڻجندي آهي.

علي آڪاش
قاسم آباد، حيدرآباد، سنڌ
ٻارهين سيپٽمبر ٻہ هزار اَٺ

ادب ۽ فن بابت غلط تصور ۽ مفروضا

غلط تصور ۽ مفروضا جيتوڻيڪ غلط تہ هوندا آهن، پر اُهي انساني تهذيب جا ڪي منفي عنصر نہ آهن، جن جو تاريخ ۾ رڳو منفي ڪردار هجي. جيڪڏهن انساني تهذيب ۽ سوچ جي ارتقا جي سفر ۾ انسان جا غلط تصور ۽ غلط مفروضا نہ هجن ها، ۽ فطرت، ڪائنات، زندگيءَ ۽ ٻين انيڪ موضوعن بابت انسان جا تصور، خيال، قدر، ڏند ڪٿائون ۽ ڏُڪا جيڪڏهن غلط نہ هجن ها تہ انساني تهذيب ۽ فڪر جي اؤسر جو هيءُ سفر ايئن اڳتي وڌي بہ نہ سگهي ها. انڪري اهو جيڪو چيو ويندو آهي تہ جيڪا شيءِ غلط آهي، اُها پنهنجي اثر ۽ نتيجن ۾ بہ مڪمل طور منفي هوندي، فلسفي جي خيال کان ايئن نہ آهي. هي جيڪي بہ فطرت، ڪائنات ۽ سماج جا موضوع آهن، انسان انهن بابت شروع ۾ ظاهر آهي تہ رڳو ڏُڪا هنيا آهن ۽ غلط ڳالهيون ئي ڪيون آهن. اصل ڳالهہ اِها آهي تہ انسان انهن شين کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ لاءِ تصور تخليق ڪيا آهن، انهن شين کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ لاءِ پنهنجا پنهنجا ماڻَ ماپا، اندازَ ۽ ڍنگَ اختيار ڪيا آهن. اڄ فطرت، ڪائنات، سماج ۽ ان سان لاڳاپيل سمورن موضوعن جي باري ۾ جيڪي بہ تصور آهن، انهن جو بنيادِ اهي غلط تصور ئي هئا. جيڪڏهن غلط تصور نہ هجن ها ۽ ماڻهو انهن جو اعتقاد نہ ڪن ها، تہ ماڻهو ڪا جستجو ئي نہ ڪري ها ـ ماڻهو ڳولا ئي نہ ڪري ها، ان ڪري هڪ ڳالهہ سمجهڻ گهرجي تہ غلط تصور ۽ مفروضا جيتوڻيڪ غلط هوندا آهن پر انهن جو اثر ۽ آخري نتيجو لازمي طور ۽ هر لحاظ کان رڳو غلط نہ هوندو آهي.

سڀ کان اڳ هڪڙو رويو جيڪو درست ڪرڻ گهرجي، اُهو هيءُ آهي تہ صحيح خيالن، صحيح تصورن، صحيح اندازن يا صحيح نتيجن جو جيڪو ڪجهہ حاصلُ آهي، اهو غلط تصورن، غلط خيالن ۽ غلط مفروضن ۽ پوءِ انسان جي مسلسل تجربن جي بنياد تي ئي اُسريو آهي. مثال طور فلسفو ۽ فڪر آهي ۽ فلسفي ۽ انسان جي فڪري تاريخ ۾ جيترا غلط تصور فلسفي پاڻ ڦهلايا آهن، اوترا ڪنهن بہ ٻئي شعبي نہ ڦهلايا آهن. وري ساڳيءَ وقت جيترا فڪري مسئلا فلسفي حل ڪيا آهن اوترا بہ ڪنهن ٻئي ڪونہ ڪيا آهن. فلسفي جو پيشيوراڻو ڪم ئي مُنجهيل ۽ پيچيده قسم جي مسئلن کي دليل، عقل، منطق ۽ عقلي بحث جي بنياد تي حل ڪرڻ آهي. ايئن ئي سائنس آهي، سائنس تجربن جي بنياد تي ڪم ڪري ٿي، پر سائنس اندر بہ سڀ مشاهدا ۽ تجربا لازمي طور درست نہ هوندا آهن. ايئن ئي ادب ۽ آرٽ وٽ پنهنجا ماڻ، ماپا ۽ ذريعا آهن. ان ڪري غلط تصور ۽ مفروضا انساني تهذيب جو هڪ اَٽُٽ حصو آهن. انسان اڄ علم، ادب، آرٽ، سائنس، سوچ، فڪر، عمل، سياست ۽ ذهني طرح جاڻ ۾ ۽ هر شيءِ ۾ ايترو اُسري آيو آهي، ان جي بنيادن ۾ انهن غلط تصورن ۽ مفروضن جو وڏو ڪردار رهيو آهي ۽ اهي تمام اهم رهيا آهن. مجموعي طور اهو چئي سگهجي ٿو تہ انساني شعور جي ارتقا جي سفر ۾ غلط تصورن ۽ غلط مفروضن جو پنهنجو هڪ خاص ڪردار رهيو آهي. ماڻهوءَ جي سمجهہ يا ان جو علم ۽ ادراڪ مختلف مرحلن مان گذري ٿو ۽ مختلف ڏاڪا طيءِ ڪري ٿو يعني ٻين لفظن ۾ خيالن، تصورن، قدرن، ادراڪ، سمجهہ، عقل ۽ علم توڙي احساس جي بہ ارتقا ٿئي ٿي. اهي شيون هڪدم نہ ٿيون ٿين ۽ نہ وري ڪنهن هڪ محرڪ يا سبب ڪري ٿيون ٿين. اهي بہ ايئن اُسرن ٿا جيئن فطرت ۽ ڪائنات جي ٻي هر شيءِ اُسري ٿي. ارتقا رڳو شين جي طبعيات ۾ نہ آهي پر مابعدالطبعيات ۾ بہ آهي- ان جي جوهر ۽ روح ۾ بہ آهي. دنيا جو ڪوبہ عظيم کان عظيم خيال ۽ تصور بہ هڪدم ڪنهن ٺهيل ٺڪيل ۽ صحيح حالت ۾ سامهون نہ آيو آهي. اهو ارتقا پذير ٿيو آهي ۽ نہ ئي وري اهو ڪنهن هڪ دؤر ۾ اُسريو آهي يا ان جي ترويج ڪنهن هڪ نسل ڪئي آهي. مطلب تہ انسان جي خيالن، تصورن، قدرن، عقيدن، ويساهن، سمجهہ، عقل، ادراڪ ۽ ڏاهپ جي اوسر جي ڪهاڻي ڏاڍي دلچسپ ۽ پيچيده آهي. اها ڪهاڻي بہ ايتري ئي دلچسپ آهي، جيتري انسان جي پنهنجي ڪهاڻي آهي. انسان ۽ سماج جي ڪهاڻي شايد فطرت کان وڌيڪ لاهين چاڙهين واري ۽ پيچيده رهي آهي. فطرت جو بڻ مادو آهي ۽ سماج جو بڻ ماڻهو آهي.

سادن لفظن ۾ انسان جي شعوري ارتقا جي ڪهاڻي ايئن آهي تہ هر دؤر جي سائنسي، سماجي، مذهبي، ثقافتي، علمي، ادبي ۽ ٻين مختلف شعبن جي باري ۾ جيڪي بہ غلط تصور ۽ مفروضا مروج هوندا آهن، ماڻهن جي گهڻائي انهن غلط تصورن ۽ مفروضن جي عقيدي طور پوئواري ڪندي آهي. انسانذات جي گهڻائي (اولهہ توڙي اوڀر ۾) فڪري ۽ علمي طور اڃا ان مقام تي نہ پهتي آهي، جتي انسان ذات جي وسيع تر گهڻائي عقيدن جي نظامن مان نڪري عقل، سائنس، دليل ۽ تجربن جي بنياد تي شين جي ڇنڊ ڇاڻ ڪري، پوءِ ان تي ويساهہ ڪري يا انهن کي رد ڪري. اڄ ڏينهن تائين اها، عقليت پسندي، دليل، تجربي ۽ بار بار تجربي ڪرڻ، سوال ڪرڻ، شين تي شڪ ڪرڻ، شين جي ماهيت، مزاج، بنياد ۽ صحت تي شڪ ڪرڻ ۽ شين کي رد ڪرڻ وغيره واري رويي کي اختيار نہ ڪري سگهي آهي. هر دؤر ۾ وسيع تر گهڻائي انهن مروج غلط تصورن ۽ مفروضن تي يقين رکندي آئي آهي ۽ دنيا جي ماڻهن جي تمام ننڍڙي اقليت، جنهن ۾ عالم، سائنسدان، محقق، اسڪالر، فلسفي، اديب، شاعر، تخليقڪار ۽ آرٽسٽ اچي وڃن ٿا، اها انهن غلط تصورن ۽ مفروضن سان ويڙهہ ڪندي آهي. ان ننڍڙيءَ اقليت جي فڪري، ذهني ۽ سماجي هٿيارن ۾ عقليت پسندي، دليل، تجربا ۽ بار بار تجربا شامل هوندا آهن. ان ننڍڙيءَ اقليت جو هٿيار اهو هوندو آهي تہ جيڪڏهن عقلي ۽ سائنسي بنيادن تي ڳالهہ غلط ثابت ٿي تہ ان تان هٿ کڻي وجبو ۽/يا ان کي فوري طور قبول ڪبو. ڇاڪاڻ تہ سائنس ۾ عقيدي جي ڪابہ گنجائش نہ هوندي آهي. ڀلي هڪڙو ماڻهو پنهنجي سڄي ڄمار ڪنهن هڪ ڳالهہ تي يقين رکندو آيو هجي، پر جيڪڏهن ڪيس عمر جي آخري ڏينهن ۾ بہ اها خبر پئي تہ هن سڄي ڄمار هڪ غلط ڳالهہ تي ويساهہ پئي رکيو تہ ان وقت ڏاهپ، علم ۽ خاص طور سائنسي شعور جي اخلاقيات جي اها تقاضا آهي تہ هو اهو مڃي تہ هن سڄي عمر هڪ غلط ڳالهہ تي يقين پئي رکيو جڏهن تہ حقيقت ۾ صحيح ڳالهہ هيءَ آهي. سڄي انساني تهذيب جي تاريخ ۾ هر دؤر جي هڪ وڏي گهڻائي پنهنجي دؤر جي فڪري ۽ تصوراتي اسٽيٽسڪو جي ترجمان غلط مفروضن ۽ تصورن جي پوئواري ڪندي آهي ۽ دراصل هڪ ننڍڙي تخليقي، علمي ۽ فڪري اقليت ان سان ٽڪراءَ ۾ ايندي آهي ۽ علم جي ذريعي، فهم جي ذريعي، سائنس، فڪر، ادب، آرٽ ۽ فن جي ذريعي ماڻهن جا ذهن تبديل ڪندي آهي، ۽ ايئن اهو فڪري ۽ تصوراتي اسٽيٽسڪو/ جمود ٽُٽندو آهي، ۽ نتيجي ۾ تاريخ اڳتي وڌندي آهي. دلچسپ ڳالهہ اها تہ پوءِ وري ٿيندو ڇا آهي جو هڪ دؤر جي

نديڙي اقليت جن شين لاءِ وڙهندي آهي، اڳئين دؤر جي اڪثريت انهن تي يقين رکندي آهي. ايئن ئي وري اڳيون دؤر پنهنجي دؤر جا نوان غلط تصور ۽ مفروضا ٺاهيندو آهي، ۽ وري ان دؤر جي ننڍڙي اقليت انهن کي رد ڪندي آهي، ايئن انساني سوچ ۽ فڪر جو ڦيٿو اڳتي وڌندو آهي; ۽ اسين چوندا آهيون تہ انسان جي علم جي، انسان جي ادراڪ ۽ ان جي فهم جي تاريخ اڳتي وڌي ٿي.

مون ان موضوع جو اهو سڄو پسمنظر ان ڪري بيان ڪيو آهي، جو ان موضوع تي ڪوبہ ٺهيل ٺهڪيل مواد موجود نہ آهي. ان باري ۾ هڪڙي انڊر اسٽينڊنگ موجود آهي، جيڪا ڪيترن ئي علمن مان اُسري آئي آهي. 4

ادب ۽ فن ڇا کي چئجي ٿو؟

اسان جيڪڏهن دنيا جون ڊڪشنريون کڻنداسين تہ پتو پوندو تہ انهن ۾ ادب ۽ فن بابت ڪابہ هڪ متفقہ معنيٰ يا وصف لکيل نہ آهي. هر ڊڪشنريءَ ۾ پنهنجي وصف بيان ڪيل آهي. جيئن دنيا ۾ محبت لاءِ ڪابہ هڪ وصف لکيل نہ آهي ۽ ان جون ڪيتريون ئي وصفون بيان ٿيل آهن، تيئن دنيا ۾ آرٽ جون بہ اڻ ڳڻيون وصفون لکيل ۽ بيان ڪيل آهن. اڄ ڏينهن تائين ڪنهن بہ هڪ وصف تي ڪوبہ اتفاق نہ ٿيو آهي، تہ هاڻي هيءَ وصف حتمي آهي ۽ سيني لاءِ قبوليت جوڳي يا سڀ طرفي آهي. سائنس لاءِ هڪ طيءِ ٿيل وصف آهي، ڇاڪاڻ تہ ان جو ڪم ٻئي قسم جو آهي پر ادب ۽ فن جي حالت ۾ ايئن نہ آهي. ان جا سبب آهن پر ٿلهي ليکي ٻنهي شين جا بنياد واضح آهن. ان ۾ ڪوبہ مونجهارو نہ آهي. انسان سماجي حيوان (Social Animal) طور سامهون آيو آهي ۽ جڏهن انسان_ انسان طور سامهون آيو آهي تہ ان جي پهرين سماجي ايجاد شعور آهي. جيئن ارسطوءَ چيو هو تہ انسان سماجي جانور آهي. جڏهن کان انسان سماجي شيءِ ٿيو آهي، جڏهن کان انسان Social Entity ٿيو آهي، ان وقت کان انسان سماجي ايجادون ڪرڻ شروع ڪيون آهن. انسان جي سماجي جانور ٿيڻ ڪانپوءِ هن جي جيڪا پهرين سماجي تخليق آهي، ان جو جيڪو پهريون حاصل آهي، اهو سندس انساني شعور آهي. شعور فطرت ۾ نہ آهي، شعور ڪائنات ۾ بہ نہ آهي، شعور فقط ۽ فقط انساني سماج ۾ آهي. ان ڪانسواءِ شعور نالي شيءِ ڪائنات جي ٻئي ڪنهن بہ لقاءَ ۾ نہ آهي.

شعور ڪانپوءِ جيڪا انسان جي بطور سماجي جانور ٻي وڏي ايجاد آهي، اها سندس ٻولي آهي. ڇاڪاڻ تہ انسان کي ضرورت پيش پئي آئي تہ اهو هڪٻئي سان رابطو ڪري. هن کي بک لڳي، اُڃ لڳي، ڪيس ڊپ يا خوف ٿئي، شڪار تي ويٺو

هجي، سڏ ڪرڻو هجي، ڪجهہ ڳالهائڻو هجي يا کي بہ ٻيون سماجي ۽ فطري توڙي جسماني گهرجون هجن، هو خوش ٿئي يا ڏک جي ڪيفيت ۾ هجي، انهن جي اظهار لاءِ هن کي ڪونہ ڪو اثرائتو ڪميونيڪيشن جو ذريعو گهرجيو ٿي.

انساني ٻوليءَ جي جيڪا پهرين پهرين شڪل آهي، اُها اشارن ۽ آوازن واري شڪل آهي. ان ڪانپوءِ انسانن آوازن ۽ سُرن کي ترتيب ڏيڻ جي مشق وسيلي اهڙي ڳالهائجندڙ ٻولي ايجاد ڪئي، جنهن ۾ ڪونہ ڪو مطلب، مقصد يا پيغام رکيل هو. هنن لفظن کي ايئن ٿي اُچاريو جنهن مان هو ڪونہ ڪو مطلب ڪڍي سگهيا ٿي ۽ اڳئين کي سمجهائي سگهيا ٿي. اوهان کي خبر هوندي تہ ان ڳالهہ تي سڀ وڏا سماجي اينٿروپالاجسٽ متفق آهن تہ انساني تهذيب جو جتان بنياد پيو آهي، اُها انساني تحرير آهي. جڏهن ماڻهوءَ آوازن ۽ اشارن واري ٻوليءَ مان اڳتي وڌي هڪ ڳالهايل ۽ بامقصد، هڪ سمجهہ ۽ فهم واري ٻوليءَ کي لکت جي صورت ڏني تہ اهو انساني تهذيب جو هڪ وڏو ڇال ثابت ٿيو. اوهان ڄاڻندا هوندا تہ انسان ڪائنات جي اُها واحد شيءِ آهي جنهن جي وجود جي هڪ ٽنگ سماج ۾ آهي تہ ٻي ٽنگ فطرت ۾ آهي. انسان سماجي بہ آهي تہ فطري بہ آهي. هن جا سڀ طبعي نظام فطرتي آهن_ اهي ڪيس فطرت ڏنا آهن، سماج ڪونہ ڏنا آهن. اسين ساهہ ڪيئن ٿا کڻون؟ اسان جي دل ڪيئن ٿي ڌڙڪي؟ اسان کي بک ڪيئن ٿي لڳي؟ وغيره. اهي جيڪي بہ اسان جي جسم جا طبعي نظام آهن، اهي اسان کي فطرت ڏنا آهن. ايئن ئي اسان شعور جي بنياد تي سماج ۾ جيڪو ڪجهہ بہ ڪريون ٿا، اهو سماج جو حصو ۽ ان جي پيداوار آهي. هاڻي هڪ سوال آهي تہ انسان ڪهڙي ڳالهہ جي ڪري ٻين سيني جيوتن کان ممتاز آهي؟ _ ان ڪري جو هو تصور ڪري سگهي ٿو. ڪائنات ۾ اڃا اهڙو ٻيو ڪوبہ عنصر نہ مليو آهي، اهڙي ٻي ڪابہ زندگي نہ ملي آهي، جيڪا تصور ڪري سگهندي هجي، جنهن کي تخيل جي صلاحيت (Power of Imagination) هجي. انسان جي شعور جو وڏو حاصل اهو آهي تہ هو تصور ڪري سگهي ٿو. اسان ڪنهن ماڻهوءَ سان نہ مليا آهيون، ان لاءِ تصور ڪريون ٿا تہ اُهو هيئن هوندو يا هوندي، يا آمريڪا نہ ويا آهيون پر تصور ڪريون ٿا تہ آمريڪا هيئن هوندو. جيڪي شيون اسان ڏٺيون ئي نہ آهن، انهن لاءِ اسين تصور ڪريون ٿا تہ اُهي هيئن هونديون. انسان سوچي ٿو انسان اندازا لڳائي ٿو انسان محسوس ڪري ٿو. انسان حَسين شيءِ ڏسي خوشي ۽ حيرت محسوس ڪري ٿو. اها هڪڙي انسان جي عقل (Reason) جي فيڪلٽي آهي، جيڪا سوچي ٿي. ٻي انسان جي محسوس ڪرڻ (Sensation) جي فيڪلٽي آهي. ايئن ئي ماڻهوءَ وٽ هڪ پورو ۽ بہ طرفو

اندروني جهان آهي. ماڻهو سوچي بہ ٿو ۽ محسوس بہ ڪري ٿو. هاڻي جيڪا شيءِ سوچي بہ ٿي، محسوس بہ ڪري ٿي، ڏسي بہ ٿي ۽ وجدان تي بہ رَسي ٿي تہ اهو ڪيئن ممڪن آهي تہ اها پنهنجو اظهار نہ ڪري؟ هڪڙو وجود جيڪو ايترو Auto Dynamic هجي، پنهنجي سرشت ۾ ايترو زندهہ هجي، اهو ڪيئن اظهار نہ ڪندو؟ انسان بک جو اظهار ڪري ٿو. اُڃ جو اظهار ڪري ٿو. ڪاوڙ جو اظهار ڪري ٿو پيار جو اظهار ڪري ٿو خوف ۽ عدم دلچسپيءَ جو اظهار ڪري ٿو پوءِ اهو ڪيئن ممڪن آهي تہ انسان هر شيءِ جو اظهار ڪري ۽ جيڪو سوچي ۽ محسوس ڪري، تنهن جو اظهار نہ ڪري؟ ان ڪري انسان پنهنجن خوابن، حسرتن، تصورن، خواهشن، اندازن ۽ محسوسات جو اظهار بہ ڪري ٿو. اهو اظهار تہ سڀ ڪو ڪري ٿو. پر جڏهن ڪو انسان ان جو حَسين ۽ تخليقي اظهار ڪري ٿو. جي اهو ڳالهائي ڪري ٿو تہ ان کي لوڪ ادب چئجي ٿو ۽ جيڪڏهن اهو حَسين اظهار لکت ۾ ڪري ٿو تہ ان کي سنڌيءَ ۾ ادب ۽ انگريزيءَ ۾ Pure Literature چئجي ٿو. جنهن کي پاڻ تخليقي ادب چوندا آهيون. جڏهن انسان ٻوليءَ کان سواءِ خيالن، تصورن ۽ احساسن جو اظهارخارجي (Objective) شڪل يا پرفارمنگ شڪل ۾ ۽ اهو بہ حَسين انداز ۾ ڪري ٿو تہ ان کي فن چئجي ٿو. انسان ڳالهائڻ، ڳائڻ، مٽيءَ مان مجسما ٺاهڻ ۽ مصوريءَ ۾ فنڪار ٿي سگهي ٿو. اسان جون مايون گهرن ۾ پرت پرين ٿيون ۽ رليون ٺاهين ٿيون، اهي پرت پرڻ ۽ رلين ٺاهڻ جون فنڪارائون آهن. بلڪل ايئن جيئن ڪو مصور، مجسمي ساز يا ٻيا فنڪار آهن. جنهن سماج ۾ اجا عورتن کي هڪ انسان طور بنيادي آزاديون ئي نہ مليون آهن تہ اهي ٻيو ڇا ڪنديون؟ ان ڪري هو پنهنجن گوڏن تي لَٽو رکي ان تي پرت ٿيون پرين يا ٽُڪَ جون رليون ٿيون ٺاهين ـ اُهي بہ آرٽسٽ آهن. مان اوهان کي ٻڌائيندو هلان تہ فيض احمد فيض جي ڌيءُ سليميٰ هاشمي جيڪا آرٽسٽ ۽ آرٽ جي استاد آهي، ان جي پي ايچ ڊي (Ph.D) ئي ان موضوع تي آهي. هوءَ چئي ٿي تہ جيئن ٻيو آرٽ آهي، تيئن پرت پرڻ بہ هڪ آرٽ آهي، جيڪا ڏاڍي سهڻي ڳالهہ آهي. انڪري ادب ۽ فن کي انسان جي سوچ، ويچارن، خواهشن، خوابن، احساسن، اُڌمن، خوشين، ڏکن، الميَن، حَسرتن، ڪاميابين، ناڪامين ۽ جرئتن جي حَسين تاريخ چئي سگهجي ٿو.

ادب ۽ فن بابت خالص هئڻ وارو غلط تصور ۽ مفروضو:

دنيا ۾ جيڪي چند بنيادي غلط تصور عام آهن، جن صدين کان انسان کي مُنجهايو ۽ صحيح واٽ تان ٿيڙيو آهي، انهن مان هڪ، شين جي قطعي طور خالص

هئڻ وارو تصور بہ آهي. ڪائنات جي هر شيءِ نسبتي آهي، ان ڪري اُهي سڀ هڪٻئي تي دارومدار رکندڙ آهن. شيون اوچتو عدم مان نمودار نہ ٿيون ٿين پر اُهي اڳ ئي موجود لقائن ۽ مظهرن مان اُسري، روپ مٽائي ۽ نون واڌارن سان سامهون ايندیون آهن. ماڻهو بظاهر ايئن سمجهندو آهي تہ شين جو پاڻ ۾ ڪو لاڳاپو ناهي، جڏهن تہ حقيقت ۾ اُهي هڪٻئي کان ڌار آهن ئي ڪين. شيون هڪٻئي سان ڳنڍيل ۽ ڳُتيل آهن، هڪٻئي ۾ سمايل آهن، هڪ ٻئي مان جنم وٺن ٿيون، هڪ ٻئي تي اثر ڇڏين ٿيون، هڪ ٻئي کي تبديل ڪن ٿيون ۽ وڏي ڳالهہ تہ هڪٻئي ۾ سمائجن ۽ ٽرانسفارم ٿين ٿيون. اهو ڪائناتي اُصول تصورن، خيالن، نظرين، قدرن ۽ مجموعي طور انساني سماج تي بہ لاڳو آهي. ان ڪري هميشہ اهو سمجهڻ گهرجي تہ شيون، خيال، تصور، ويچار، قدر ويندي جذبا ۽ احساس پڻ قطعي طور خالص نٿا ٿي سگهن. اُهي هڪ حد تائين خالص ٿي سگهن ٿا پر قطعي طور نہ. قطعي طور خالص هجڻ جو تصور ئي غير سائنسي ۽ غير متحرڪ آهي، ڇاڪاڻ تہ متحرڪ شيون خالص ٿي نہ ٿيون سگهن ۽ شيون توڙي خيال ۽ ويچار قطعي طور جامد ۽ هڪ هنڌ بيٺل ٿي نٿا سگهن. اهو موضوع بہ فلسفي جو آهي. اڄ کان نہ پر اوائلي دؤر کان فلسفي ان سوال کي پئي کنيو آهي. مثال طور فلسفي جو جيڪو سقراط کان اڳ جو دؤر آهي، جنهن کي فطرتي فلسفي جو دؤر چيو وڃي ٿو ان ۾ هڪ فلسفيءَ چيو هو تہ توهان هڪ درياهہ ۾ هڪ دفعو ئي پير وجهي سگهو ٿا، ڇاڪاڻ تہ ٻئي لمحي ۾ اهو درياهہ ساڳيو نہ هوندو آهي، ان ۾ انيڪ نظر نہ ايندڙ تبديليون اچي چڪيون هونديون آهن. اهو ساڳيو سائنسي اُصول ادب ۽ فن تي بہ لاڳو آهي.

مثال طور ماڻهو چوندا آهن تہ فلاڻي شيءِ خالص ادب نہ آهي، ان ۾ سياست ملي وئي آهي، يا ان ۾ فلسفو ملي ويو آهي، هيءُ تہ فلسفو آهي، ڪا ٻي شيءِ آهي، پر خالص ادب نہ آهي. حقيقت ۾ ڪائنات جي ڪابہ شيءِ مڪمل طرح ۽ سئو سيڪڙو خالص ٿي سگهي ئي نہ ٿي. هيءُ سماج تہ اجا بہ وڌيڪ پيچيده آهي. سماج جو ڪوبہ لقاءُ پنهنجي بنيادي سرشت ۾ ٻين سمورن لقائن کان مڪمل طور ڪٽيل ۽ خالص ٿي ۽ رهي سگهي ئي نہ ٿو. سماج پاڻ ۾ تمام گهڻو ڳتيل آهي، هڪٻئي سان تمام ويجهو آهي، اڳي ايئن نہ هوندو هو جو ميڊيڪل سائنس وارا بہ ميٿاميٽڪس پڙهن پر هاڻي پڙهن ٿا. اڳي سماجي سائنسن وارا ميٿا ميٽڪس نہ پڙهندا هئا، پر اُها هاڻي انهن لاءِ بہ لازمي ٿي چڪي آهي. دنيا جا سمورا علم هڪٻئي ۾ ملي ويا آهن.

دنيا ۾ علمن جون سرحدون پاڻ ۾ ملي ويون آهن، جيڪو هڪ وڏو انقلاب آهي. آڳاٽي زماني ۾ بہ ايئن هو پر پوءِ جيئن علم اُسريو تہ انسان ان جي درجي بندي ڪئي، جيڪو ضروري بہ هو تہ جيئن سمورن علمن جي ڌارَ ڌارَ اوسر ٿئي پر هاڻي جڏهن علم بلوغت تي آهي تہ وري مختلف علمن جون پاڻ ۾ مائٽيون ٿي رهيون آهن. سڀ علم ڳُتجي ويا آهن. سؤلي سنڌيءَ ۾ علمن پاڻ ۾ سڱابندي ڪئي آهي، جيڪا ڏاڍي سني ڳالهہ آهي ۽ فلسفي جو بہ اهو بنيادي اُصول آهي تہ شيون هڪٻئي سان ڳنڊيل آهن، هڪٻئي مان پيدا ٿيل آهن، اُهي هڪٻئي تي مدار رکن ٿيون، هڪٻئي کي نقصان ۽ فائدو ڏين ٿيون. شيون سماج ۾ هڪٻئي کان مڪمل طور ڌار ڪري سگهجن ئي نٿيون. ڇا جيڪو بہ ماڻهو سوچي ٿو اهو خالص رڳو پاڻ ٿو سوچي؟ ڇا هن جي سوچ جا بنياد رڳو سندس پنهنجا آهن؟ ڇا اسان جي ذهنن ۾ ويٺل اسان جا ابا، ڏاڏا ۽ صديون پراڻا غلط مفروضا ۽ تصور اسان کي ورثي ۾ نہ مليا آهن؟ جهڙو اسان جو سماج آهي ۽ جيترو سماج ۾ علم آهي تہ ان ۾ ڪوبہ ماڻهو آزاد رهي ئي نٿو سگهي. ماڻهو منفي توڙي مثبت ۽ تخليقي معنيٰ ۾ نئون بہ آهي ۽ تسلسل بہ آهي- ان سڀنيءَ شيءِ ۾ لقاءَ جو جيڪا هن کي هزارن سالن کان ورثي ۾ مليو آهي. هڪڙو يونان جو صوفي هو ان جو نالو فيثا غورث هو جنهن کي رياضيءَ ۾ Pythagoras بہ چيو ويندو آهي، اهو تصوف جي تعليم لاءِ يونان مان عراق آيو، اهو هتي اچي رياضيدان ٿي ويو. هو آيو تصوف جي علم لاءِ هو پر جيئن تہ اُن زماني ۾ رياضيءَ جو مرڪز اسان وٽ ۽ خاص طور هندستان ۽ عراق ۾ هو، ايئن هو هڪ صوفيءَ مان رياضيدان ٿي ويو. اهڙا ٻيا ڪيترائي مثال آهن. انڪري علم هجي، ادب هجي، آرٽ هجي، عقل هجي، احساس هجي، تصور هجي، شعور هجي يا سماجي رويو هجي- سماج جو ڪوبہ لقاءُ ٻين لقائن کان قطعي ڌار ٿي سگهي ئي نٿو اهي دراصل هڪٻئي جي پيداوار آهن.

مثال طور، اسان جي اوپر جي شاعري آهي، ان کي پڙهجي ٿو تہ ڪا خبر نہ ٿي پئي تہ سندس محبوب مذڪر آهي يا مونث آهي. ان جو سبب ئي اهو آهي تہ شاعر جي تحت الشعور ۾ سماجي غلاميءَ جو تصور ويٺل آهي. ان جو سبب اهو آهي تہ هو روحاني طور پاڻ کي آزاد فرد سمجهي ئي نٿو. هن کي اها خبر آهي تہ هو هن سماج ۾ محبت جو ڇِٽو اظهار ڪري سگهي ئي نٿو/نٿي. هاڻي ڪيئن ٿو چئي سگهجي تہ اهو هن جو آزاد ۽ پنهنجو اظهار آهي؟ ممڪن آهي تہ هن کي دل ۾ باهيون هجن ۽ هو سڀنيءَ شيءِ مان بيزار هجي. پر هن جا رويا خالص پنهنجا نہ آهن. ماڻهوءَ جا خيال،

احساس، رويا ۽ تصور ڪجهہ پنهنجا آهن ۽ باقي سڀ سندس ماحول ۽ سماج مان جُڙن ٿا. ماڻهو سمجهي ايئن ٿو تہ هن جا خيال، احساس، قدر ۽ تصور هن جا پنهنجا آهن پر جي گهرائيءَ ۾ وڃبو تہ حقيقت ۾ ايئن نہ آهي. ماڻهوءَ جي اندر ۾، هن جي تحت الشعور ۾ صديون ۽ هزارين سال ويٺل آهن. صدين جا وهم، وسوسا، خيال، تصور، احساس ۽ سوچن جا پورا نظام هن جي اندر ۾ ويٺل آهن، ان ڪري ماڻهو آزاد فقط هڪ حد تائين آهي. دنيا ۾ تمام ٿورا ماڻهو صحيح معنيٰ ۾ آزاد هوندا آهن پر انهن جا خيال بہ خالص سندن پنهنجا خيال نہ آهن. مثال طور مذهبن جا خيال رڳو سندن نہ آهن، شاعرن، اديبن، مفڪرن، فلسفين، سائنسدانن، اڳواڻن، رهبرن توڙي رهزنن جا خيال ۽ رويا رڳو سندن پنهنجا نہ آهن. هر دؤر جا خيال بہ رڳو ان دؤر جا خيال نہ آهن. انهن جي سرشت ۾ صديون، هزارين سال، مختلف دؤر ۽ تهذيبون پيل آهن. هڪ سماج جا رويا، قدر ۽ خيال بہ رڳو ان جا ٿي نہ ٿا سگهن. خيالن ۽ تصورن جو خالص پڻو هڪ خودفريبيءَ جي ڳالهہ آهي ۽ جڏهن خيال، احساس، قدر ۽ رويا ڪنهن جا بہ خالص نہ آهن تہ پوءِ انهن جو ترجمان ادب ۽ فن خالص ڪيئن ٿو ٿي سگهي؟ نسبتي معنيٰ ۾ شيون خالص ٿي سگهن ٿيون پر قطعي معنيٰ ۾ بلڪل نہ. هونئن بہ ڪائنات ۾ ڪابہ شيءِ قطعي نہ آهي. شيون پاڻ ۾ ڳتيل، ڳنڍيل، هڪ ٻئي ۾ سمايل آهن. جيڪو ماڻهو شين کي قطعي طور ڌار ڪري رڳو ادب ۽ فن کي خالص هجڻ جي اک سان ڏسندو تہ نہ رڳو گمراهہ ٿيندو پر ٻين لاءِ بہ انيڪ گمراهيون ڦهلائيندو. ادب ۽ آرٽ جي حوالي سان بہ ايئن ئي ٿيو آهي.

مثال طور هاڻي پاڻ روين جي سوال تي اچون ٿا. گهر ۾ ڌيءُ ٿڪ ڏيندي تہ ماءُ چونديس، ”ٿڪ نہ ڏي، نياڻي ٿڪ نہ ڏيندي آهي.“ يا وري چونديس، ”گهٽو نہ کاءُ، جلد وڏي ٿي ويندينءَ. زور سان نہ ڳالهاءِ، نياڻيون زور سان نہ ڳالهائينديون آهن.“ ننڍڙي ٻارڙي پيءُ ڏانهن اوطاق ۾ ويندي تہ پيءُ چوندس، ”بابا گهر هَلُ، نياڻيون اوطاق تي نہ اينديون آهن.“ اوهان ڇا ٿا سمجهو تہ اهي سوچون خالص انهن جون پنهنجون آهن؟ ڇا اهي رويا ماڻهوءَ جا پنهنجا آهن يا جاگيردار ۽ پدرشاهي سماج جا آهن؟ پدرشاهي سماج ماڻهوءَ جي اندر ۾ تحت الشعور ۾ ويٺو آهي. اوهان ٻُڌايو تہ ماڻهوءَ جو اهو ڪهڙو رويو آهي جيڪو خالص هن جو پنهنجو آهي؟ ماڻهو سماج جي پيداوار آهي، اهو سماج جو فرد آهي، ان جون خواهشون، سوچون ۽ ان جون ڳالهيون سماج مان اينديون آهن ۽ رڳو همعصر سماج مان نہ پر هزارن سالن جي سماج مان اينديون آهن. انڪري ادب ۽ فن بابت اهو مفروضو بہ بنهہ غلط آهي تہ ڪو ادب ۽ فن

جا موضوع نج يا خالص هوندا آهن. ان کان علاوه باقي موضوع ممنوع آهن. ايئن بلڪل نہ آهي تہ ڪو علمن، خيالن ۽ موضوعن جي وچ ۾ ڪا ديوارِ چين آهي. ڇا جيڪي شاعر محبت جي شاعري ڪندا آهن اهي محبت جا پروپيگنڊا باز نہ هوندا آهن؟ جيڪي چوويهہ ئي ڪلاڪ پيا چوندا آهن تہ محبوبا جا ڳل ههڙا آهن، رنگ ههڙو آهي، اکيون ههڙيون آهن، وارَ ههڙا آهن، ڇا اها محبوب جي حُسن جي پروپيگنڊا نہ آهي؟ پروپيگنڊا بہ تہ موضوع جو مسئلو آهي. ڪي اديب محبوب جي حُسن جي پروپيگنڊا ٿا ڪن تہ ڪي وري پنهنجي نظريي ۽ خيالن جي. ڀلا ٻڌايو تہ ڀٽائيءَ کان وڏو ڪو ٻيو پروپيگنڊا باز شاعر آهي؟ ڀٽائيءَ جا جيڪي خيال آهن، سندس جيڪي ويساهہ آهن يا جيڪي هن جا ڪردار آهن ان کان وڏو ڪو ٻيو تخليقي پروپيگنڊا باز شاعر آهي؟

دنيا جي ڪنهن بہ اديب، تخليقڪار، شاعر ۽ آرٽسٽ جي باري ۾ يا ادب ۽ فن جي باري ۾ اها شيءِ طيءِ ڪرڻ تہ اها اهڙي خالص هجي جو ان جا ڪي مخصوص موضوع هجن نہ تہ اهو ادب ۽ فن ۾ ناپاڪيءَ جو مسئلو آهي. فطرت، ڪائنات ۽ سماج جو ڪوبہ موضوع ادب ۽ فن جو موضوع ٿي سگهي ٿو. ان ۾ ڪنهن بہ قسم جي حد بندي هڪ غلط مفروضو ۽ غلط تصور آهي.اجنتا ۽ اِلورا جي غارن ۾ جيڪو مجسمن جو ڪجورا آرٽ آهي، ان جو موضوع سيڪس ۽ جسماني محبت آهي. سنسڪرت جي عظيم شاعر اَماروءَ جو شعر آهي تہ:

”تنهنجا ٻُبا
جنگ جي ميدان تي وڙهندڙ
ٻن بادشاهن وانگر آهن،
جن مان هر هڪ
ٻئي کي فتح ڪرڻ جي ڪوشش ۾ آهي.“

ايئن سنسڪرت شاعريءَ ۾ توهان کي گهڻي ڀاڱي جسماني محبت جو حَسين اظهار ملندو. يونان جي اوائلي مجسمن ۾ موضوع عورت جو جسماني حُسن آهي، عربيءَ جي رزميہ شاعريءَ جو موضوع جنگ آهي، فارسي شاعريءَ تي گهڻو اثر فلسفي جو آهي، جپاني شاعريءَ جا موضوع فطرت جا آهن. ڪٿي موضوع بادشاهہ آهن، ڪٿي عوام آهي، ڪٿي خوشي آهي، ڪٿي ڏک آهي، ڪٿي اُميد آهي، ڪٿي نااُميدي آهي، ان ڪري نہ تہ ادب ۽ فن خالص ٿيندو آهي ۽ نہ ان جا ڪي رڳو

مخصوص موضوع ٿيندا آهن. اديب، شاعر ۽ فنڪار کي دنيا جو ڪوبہ محرڪ ۽ موضوع اُتساهي سگهي ٿو. اهو داخلي بہ ٿي سگهي ٿو ۽ خارجي بہ، اهو سماجي بہ ٿي سگهي ٿو تہ سياسي بہ، اهو محبت ۽ حُسن بہ ٿي سگهي ٿو تہ خيال نظريا ۽ تصور بہ. ادب ۽ فن جا محرڪ ۽ موضوع ڪائنات گير آهن ۽ هئڻ بہ گهرجن. مثال طور جيڪي بہ وڏا ۽ زبردست فرينچ ناول آهن، اهي فرينچ انقلاب جي دؤر جي پيداوار آهن. نوان ناول اسان کي ايترو وڻن ئي نٿا. ذاتي طور مون فرينچ ناول گهڻا پڙهيا آهن، ان دؤر جي ناولن کان علاوه ٻيا ڪيترائي جديد ناول پڙهي پڙهي ٿڪجي پيو آهيان، اهي ايترو وڻن ئي نٿا. هيءُ معاملو بہ ايئن آهي، جيئن ڪنهن ماڻهوءَ استاد وڏي غلام عليءَ کي ٻڌو هجي، ان کي هي نينگ ٽپن وارا ڪيئن وڻندا؟ انهن ناولن مان چارلس ڊڪنس جي ناول ”Tale of Two Cities“ ۾ لنڊن ۽ پئرس جي ڪهاڻي آهي. ان ۾ فرينچ انقلاب دوران يورپ جي اندروني بحران تي لکيو ويو آهي. جوناٿن سُئفٽ جو ناول ”Gulliver’s Travels“. آهي، جنهن ۾ هو انگلينڊ مان بيزار ٿيو آهي ۽ چئي ٿو تہ ڪجهہ ڪونہ ٿيندو. پوءِ هو وڃي سفر ڪري ٿو. ويهين صديءَ جي جديد روسي ناولن جا موضوع سياسي ۽ سماجي آهن پر اُهي عظيم ناول آهن. ”وو چنگ زو“ (Wu Ching Tzu) قديم چيني ناول ”The Scholars“ قديم چيني سماج تي لکيو آهي. انڪري ڪائنات، فطرت، سماج ۽ فرد جي شعوري وارتائن جو ڪوبہ موضوع ادب ۽ فن جو موضوع ٿي سگهي ٿو. سوال اهو آهي تہ ان موضوع جي صحت ڪهڙي آهي؟ ان جي اظهار جو اسلوب ۽ انداز ڪيڏو حَسين آهي، ان جو خيال ڪيڏو تخليقي (Creative) آهي. باقي دنيا جو رواجي کان رواجي موضوع بہ ادب جو موضوع ٿي سگهي ٿو. امر جليل چيو آهي تہ دنيا ۾ ڪُل ٻٽيهہ موضوع آهن، هر ڪنهن انهن کي پنهنجي پنهنجي انداز ۾ پئي لکيو آهي. انڪري ان حوالي سان چئجي تہ ادب ۽ فن خالص ٿيندا آهن _ اهو غلط تصور ۽ مفروضو آهي. ادب ۽ آرٽ پنهنجي همعصر دؤر کان، پنهنجي ماضيءَ، پنهنجي مستقبل جي خواهشن کان، پنهنجي دؤر جي سياست کان، پنهنجي دؤر جي بحرانن کان، پنهنجي دؤر جي ڪلچر کان، پنهنجي دؤر جي تصورن جي نظامن کان، پنهنجي دؤر جي قدرن جي نظام کان، پنهنجي دؤر جي خوابن ۽ خواهشن کان ۽ انهن سڀني شين کان ادب ۽ آرٽ متاثر ٿيندو آهي. سنڌ يونيورسٽيءَ جي فائن آرٽس شعبي جو اڳوڻو سربراهہ ۽ ناميارو آرٽسٽ اي آر ناگوري صاحب پينٽنگس ٺاهيندو آهي، اهي تہ بظاهر ۽

روايتي معنيٰ ۾ رومانٽڪ نہ هونديون آهن. اهي بلڪل مزاحمتي ۽ تلخ موضوعن بابت هونديون آهن ۽ اهي سڀ پنهنجي مزاج ۾ گهڻي ڀاڱي پوليٽيڪل هونديون آهن. هاڻي ڪير چوندو تہ اهو وڏو آرٽسٽ نہ آهي. انڪري ادب ۽ فن ۾ خالص هجڻ جو تصور غلط آهي.

ادب ۽ فن جا ڪي بہ سماجي ۽ فڪري محرڪ نہ هجڻ وارو غلط تصور ۽ مفروضو:

اهو بہ هڪڙو وڏو غلط مفروضو ۽ غلط تصور آهي. جيڪو عام طرح اوهان روز ٻڌندا هوندا تہ ادب ۽ فن جا ڪي بہ محرڪ نہ ٿيندا آهن. اها فرد جي ذاتي محسوسات جي شيءِ آهي. اسان جا ڪيترائي اديب دوست چوندا آهن. هي فلاڻيون شيون اسان پنهنجيءَ ذات جي تسڪين ۽ اظهار لاءِ لکيون آهن. پوءِ مان انهن کي چوندو آهيان تہ جي اوهان رڳو پنهنجيءَ ذات لاءِ ٿا لکو تہ پوءِ ان کي ڇپرايو ڇو ٿا، جو ٻيا ماڻهو پڙهي پنهنجو وقت ضايع ڪن؟ پوءِ تہ ان کي پاڻ ئي پڙهي ڦاڙي ڇڏيندا ڪريو. ان ڪري اها ڳالهہ سراسر غلط آهي تہ ادب ۽ فن جا ڪي بہ سماجي محرڪ نہ ٿيندا آهن. جيئن مون اڳ چيو تہ انسان جا احساس، هن جا خيال، سوچون، نظريا، فڪر اِهي سڀ داخليت سان گڏوگڏ سماجي لقائن جي بہ پيداوار آهن. ايئن ئي ادب ۽ آرٽ آسمان مان ڪونہ ايندا آهن. انهن جا محرڪ بنيادي طور سماج مان اُڀرندا آهن. هڪڙو آرٽسٽ، اديب، شاعر ۽ تخليقڪار پنهنجا احساس بہ سماج مان ئي ڪٺي ٿو. هو خوش بہ سماج مان ٿئي ٿو ۽ ڏک بہ اتان ڪٺي ٿو. هو ڪاوڙ بہ اتان ڪٺي ٿو. هو خواهشون بہ اتان ڪٺي ٿو. هو خواب بہ اُتي ئي اُٽي ٿو. جي گهرائيءَ سان غور ڪبو تہ هو سڄي جو سڄو سماج کان متاثر ٿئي ٿو. نتيجي طور جيئن تہ هو تخليقي آهي، ان ڪري موٽ ۾ نوان تصور، نوان رويا ۽ نوان لاڙا پڻ تخليق ڪري ٿو. ان ڪري سندس ادب ۽ فن جي تخليق جي محرڪن جي ڪابہ حد بندي نہ آهي. ممڪن آهي تہ محرڪ احساساتي هجن، عقلي هجن يا شعوري هجن، ممڪن آهي تہ ادب جا محرڪ سماجي هجن يا سياسي هجن، پر ادب جا محرڪ دراصل سماج جي ئي پيداوار آهن. ڪوبہ آرٽسٽ، اديب، شاعر يا تخليقڪار سماج مان ئي اُسري ٿو ۽ ان جي سڄي اؤسر سماج مان ئي ٿئي ٿي، انڪري ادب ۽ فن بابت اهو تصور غلط آهي تہ ان جا ڪي بہ سماجي محرڪ ڪونہ ٿيندا آهن. تنهن ڪري ان غلط تصور ۽ مفروضي مان جان ڇڏائڻ گهرجي.

هڪ آرٽسٽ يا اديب جي جيڪا انسپائريشن آهي، اها رڳو سندس خالص ذاتي انسپائريشن نہ آهي. هو سوچون، احساس، خيال، خواب، آدرش ۽ تخليقي رويا

سماج مان ڪٺي ٿو ۽ پس و پيش سماج لاءِ ڪٺي ٿو. ان ڪري جيڪو بہ تخليقي ادب ۽ آرٽ آهي، ان جا پنهنجيءَ سرشت ۾ محرڪ سماج مان ئي جڙندا آهن. پوءِ ممڪن آهي تہ اهي سياسي هجن، سماجي هجن يا احساساتي هجن. انهن سماجي محرڪن جي ڪابہ حد بندي نہ آهي. تخليقڪار محبت جي ڳالهہ ڪري، اهو محرڪ ٿي سگهي ٿو. تبديليءَ جي ڳالهہ ڪري، اهو محرڪ ٿي سگهي ٿو. مزاحمت جي ڳالهہ ڪري، اهو محرڪ ٿي سگهي ٿو ۽ ممڪن آهي تہ هن جا محرڪ اِهي سيئي هجن. ادب ۽ آرٽ ۾ موضوع ڪائنات گير ٿي سگهن ٿا پر ان جا محرڪ سماجي هوندا آهن. پر ان جو اهو مطلب هرگز نہ آهي تہ ان ۾ هن جون داخلي، انفرادي ۽ ذاتي وارتائون شامل نہ هونديون آهن. ماڻهوءَ جون خوشيون، ڪاميابيون، سوچون، خيال، احساس، پيڙائون، ڏک، پوڳنائون، اميدون، مايوسيون، اويساهيون، خواب يا آدرش هن جا پنهنجا ۽ ذاتي بہ هوندا آهن پر انهن جو تعلق بنيادي طور سماج سان بہ هوندو آهي. ان ڪري اهي شيون قطعي معنيٰ ۾ رڳو داخلي يا خارجي نہ ٿيون ٿي سگهن پر اُهي هڪ حد تائين داخلي بہ هونديون آهن. مسئلو رڳو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن ماڻهوانهن جي وچ ۾ ڪا حتمي ليڪَ ڪڍي ويهي ٿو رهي.

اسان وٽ صوفي شاعريءَ ۾ زبردست ڳالهيون ٿيل آهن ۽ گڏوگڏ ان ۾ ڪيتريون ئي ڪمزوريون بہ آهن. انڪري تصوف جي شاعريءَ سان ڪابہ پيڪيج ڊيل نہ آهي تہ اها سڄي سٺي آهي يا سڄي خراب آهي. دنيا جي ڪابہ شاعري ۽ ڪوبہ ادب ۽ آرٽ پيڪيج ڊيل نہ هوندو آهي. دنيا ۾ نهايت گندو، غليظ، انسان دشمن ۽ گمراهہ ڪندڙ رجعت پسند ادب ۽ فن بہ تخليق ڪيو ويو آهي ۽ نهايت عمدو، اعليٰ، تخليقي، انسان کي فڪري ۽ احساساتي روشني ۽ سگهہ ڏيندڙ ادب بہ تخليق ڪيو ويو آهي. دنيا جو مان اهڙو ڪوبہ عظيم شاعر نہ سڃاڻان جنهن جي سڄي شاعري عظيم هجي. هر شاعر جي هڪڙي شاعري روايتي ۽ پرتي بہ هوندي آهي ۽ ان جي شاعريءَ جو هڪڙو حصو ان جو ڳُرُ ۽ اهڙو جوهر هوندو آهي جنهن ذريعي شاعر وڃي ان وڏي مقام تي رسندو آهي. مثال طور غالب جا ڪيترائي خيال روايتي آهن، اهو ساڳيو غالب آهي جيڪو وري هيئن بہ چئي ٿو تہ:

هي ڪهان تمنا ڪا دوسرا قدم يا رب،
هم ني دشتِ امڪان ڪو ايڪ نقشِ پا پايا.

هتي ساڳيو غالب ڪيڏي وڏي ڳالهہ ٿو ڪري تہ اي خدا مان پنهنجين تمنائن جو ٻيو قدم ڪٿي رکان؟ ڇو تہ جيڪو دشتِ امڪان آهي يعني تصور ۾ اچي

سگهندڙ ڏک، اهنج ۽ ڏکيائيون آهن اُهي تہ منهنجي پهرين قدم جي نشان هيٺان آهن. اها بلندي هوندي غالب ۾ ڪٿي آهي؟

ايئن دنيا جا سڀ شاعر آهن، ويندي لطيف تائين، ڇو تہ اهي سڀ شاعر پنهنجي تخيل ۽ تخليقيت سان گڏ سماج جي بہ پيداوار آهن. اسان جو ڪنهن سان بہ عقيدت جو ڪوبہ مسئلو نہ آهي، ڇو تہ هر شاعر هڪ دؤر جي پيداوار آهي ۽ ڪيترائي پاڻ کي ورثي ۾ مليل تصور اڳتي هلائي ٿو ۽ ڪيترن ئي موقعن تي هو انهن سان نظر ايندڙ ۽ نظر نہ ايندڙ بغاوتون ڪري نوان تصور تخليق ڪري ٿو ۽ نيون شيون ايجاد ڪري ٿو. مثال طور لطيف آهي، هن پنهنجي دؤر ۾ ايڊوانسڊ ۽ ابتڙ خيال ڏنا آهن ۽ ڪيترين ئي جاين تي ممڪن آهي تہ هو روايتي بہ هجي. ان ڪري اها ڳالهہ سمجهڻ گهرجي تہ ڪوبہ شاعر يا تخليقڪار آسمان مان، خلائن مان، فضائن مان ڪونہ آيو آهي. اهو دراصل سماج جي پيداوار آهي، ان ڪري اهو هڪڙيءَ حد تائين پنهنجي سماج جا ورثي ۾ مليل تصور بہ کڻي اچي ٿو انهن کي هلائي ٿو ۽ هڪڙي وڏي مرحلي کانپوءِ انهن کي تبديل ڪري نوان ۽ پنهنجا تخليقي خيال بہ پيش ڪري ٿو.

تصوف جي باري ۾ عام طرح هڪ غلط مفروضو اهو آهي تہ ان ۾ چيو ويندو آهي تہ عقل خراب شيءِ آهي، احساس وڏي شيءِ آهي. اهو تضاد ادب ۽ فلسفي ۾ بہ موجود آهي. دنيا ۾ هڪڙن ماڻهن جو خيال آهي تہ عقل وڏي شيءِ آهي. يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو دؤر (Renaissance)آيو تہ ان کي عقل جو دؤر (Age of Reason and Enlightment) چيو ويو. اهو ريناسانس وارو اهو دؤر هو جنهن ۾ هڪڙي پاسي ٻُڪيشو، پيٽرياٽ، ڊاوِنچي، بيڪن ۽ ڊيڪارٽ هئا. ان پاسي ادب ۽ آرٽ کان ويندي سائنس ۽ فلسفي تائين سڀ شامل هئا. اهو هڪڙو پورو دؤر هو ۽ انهن سڀني ماڻهن اچڻ سان ڪمال ڪري ڇڏيو. اچڻ سان ئي بيڪن چيو تہ ارسطوءَ جو وڏي ۾ وڏو بلنڊر اهو آهي تہ هن سائنس کي عقيدي سان ملائي ڇڏيو. هاڻي اوهان الزام جي ليول تہ ڏسو! ارسطوءَ جي ايڏي هيبت هئي، جو سمجهيو ٿي ويو تہ ان جهڙو نہ ڪو ڄائو ۽ نہ ڄمندو. بيڪن اچڻ سان ئي هن کي هڪ ئي جملي ۾ حرام ڪري ڇڏيو. اوهان ان ماڻهوءَ جي ليول ڏسو. ساڳيءَ ريت فلسفين افلاطون (Plato) تي ڳالهايو آهي، ۽ چيو ويو تہ افلاطون خيال پسنديءَ (Idealism) کي ايترو تہ مٿي کڻي ويو جو فلسفو ان مان صدين تائين ڇڙهيو ئي ڪونہ. ايئن اهو هڪ پورو دؤر آهي، جنهن کي عقل جو دؤر (Age of Reason) چئجي ٿو.

هڪڙي پاسي چئجي ٿو تہ عقل اُتم شيءِ آهي، ٻئي پاسي جيڪي داخليت پسند شاعر آهن، انهن جو خيال آهي تہ عقل ٽڪي جي شيءِ آهي- ڇَسي ۽ بيڪار شيءِ آهي.

اقبال چيو هو:

بي خطر ڪود پڙا آتشِ نمرود مين عشق،
عقل هي محوِ تماشائي لبِ بام ابي.

(عقل تماشائيءَ جيان بيٺي ڏٺو پئي، پر عشق خطري جي پرواهہ بنان نمرود جي باهہ ۾ ٽپي پيو) ايئن صوفياڻي شاعريءَ ۾ عقل ۽ احساس جي وچ ۾ وڏو تڪرار سامهون آيو آهي. ايئن ئي اهو ساڳيو تڪرار فلسفي ۽ ادب ۾ بہ سامهون آيو آهي. ڪي ڪي مسئلا اهڙا هوندا آهن، جن کي حل ڪرڻ بدران Reconcile ڪرڻ کپي. اصل ۾ ڪنهن بہ هڪ ڳالهہ تي ضرورت کان وڌيڪ زور ڏيڻ سان بہ احساس، سوچ ۽ روين جو توازن بگڙي سگهي ٿو.

هڪ ڳالهہ سمجهڻ گهرجي تہ ڪوڙ ۽ سچ ۾ ڪو گهڻو فرق نہ هوندو آهي، ان ۾ ٿورڙو فرق هوندو آهي. اوهان ٻوڙ ۾ ٻيون شيون گيهہ، مرچ وغيره صحيح مقدار ۾ استعمال ڪريو ان ۾ فقط لوڻ جا ٻہ ٻُڪَ وڌيڪ وِجهي ڇڏيو تہ اهو ٻوڙ کائڻ جي قابل نہ رهندو. ايئن ئي کنڊ آهي. اوهان چانهہ ٺا ناهيو، کيرُ ۽ پَتي ان ۾ صحيح مقدار ۾ وجهو فقط کنڊ مقدار کان ٻہ چار چمچا وڌيڪ وجهي ڇڏيوس، اها چانهہ پيئڻ جهڙي نہ رهندي. ايئن ئي شيون صفا غلط ۽ صفا صحيح نہ هونديون آهن، انهن جو فقط مقدار وڌائبو يا گهٽائبو تہ ان جو توازن بگڙجي ويندو. ڪنهن صحيح رويي کي بہ جيڪڏهن انتها تي کڻي وڃبو ۽ ان کي گهڻو اينگهائبو تہ اها شيءِ غير متوازن ۽ غلط محسوس ٿيڻ لڳندي. عقل ۽ احساس جي باري ۾ اهو رويو فلاسافيڪلي غلط آهي تہ عقل ۽ احساس ڪو صفا ڌار ۽ حتمي طور متضاد شيون آهن ۽ انهن جو هڪٻئي سان ڪو تعلق نہ آهي. بنيادي طور اهو غلط تصور ۽ مفروضو آهي. جيئن مون اوهان کي ٻڌايو تہ انسان فطري بہ آهي ۽ سماجي بہ آهي، فطري حوالي کان هن کي احساس ۽ سماجي حوالي سان عقل ورثي ۾ مليل آهي. پر ساڳئي وقت عقل ميڄالي جي پيداوار بہ آهي تہ سماج جي بہ ۽ ساڳيءَ طرح احساس بہ فطري آهن ۽ سماجي بہ.

اوهان جي خيال ۾ انسان جو جيڪو بہ شعور اڳتي وڌيو آهي، ان ۾ احساس جو ڪوبہ عمل دخل نہ رهيو آهي؟ ڇا انسان جو احساس ان سان گڏ نہ هجي ها تہ انسان

جو عقل ايترو اڳتي وڃي ها؟ ۽ ايتري ارتقا ڪري ها؟ منهنجو ذاتي خيال آهي تہ انسان جو عقل ۽ شعور احساس جي ساٿ کان سواءِ هن اوُج تي رسي ئي نہ ها. هي جيڪي سائنسدان ليبارٽرين ۾ ويهي ويهہ، ٻاويهہ ڪلاڪ بنا چانهہ ۽ مانيءَ جي پنهنجي ڪم ۾ جنبيا پيا هوندا آهن. اوهان ڇا ٿا سمجهو اهو فقط عقل آهي؟ انهن کي محبت ناهي، انهن کي عشق ناهي، انهن کي جنون ناهي پنهنجيءَ ان ريسرچ سان. مان بروگز ۾، جتي مائيڪل اينجلو آخري ڏينهن ۾ اچي رهيو هو، ان ميوزيم ۾ ويو هئس. اتي ڪيترين ئي ڳالهيون لکيون پيون هيون. خبر پئي تہ هن کان ويهہ ويهہ ڪلاڪ ماني کائڻ وسري ويندي هئي. ڇا اها هن جي پنهنجي فن ۽ تخليقيت سان بي پناهہ جنونيت نہ هئي؟ اهو احساس ناهي جيڪو ڪيس ان لاءِ اُتساهي ٿو؟ دنيا جو وڏو تاثريت پسند ڊچ مصور وان گوف ٿي گذريو آهي. هن کي هڪ مائي وڻندي هئي، جنهن کي چيائين تہ، ”تون مون کي ڏاڍي وڻين ٿي.“ هُن وري ڪيس چيو تہ، ”تون مون کي نہ ٿو وڻين پر تنهنجو ڪنُ وڻي ٿو.“ هن ڇا ڪيو جو پنهنجو ڪنُ ڪپي پني ۾ ويڙهي وڃي مائيءَ کي ڏئي آيو. هاڻي اوهان ٻڌايو تہ هو ان کان علاوه هڪ سياڻو ماڻهو هو، ٻئي پاسي هو هڪ جينئيس آرٽسٽ هو. هن کي ڪهڙيءَ ڳالهہ پئي اُتساهيو؟

هڪ سائنسدان جنهن جو احساس سان بظاهر ڪو واسطو نہ آهي، هن جو تعلق فقط ۽ فقط عقل (Reason) سان آهي، تجربن (Experimentation) سان آهي، فلسفيءَ جو بظاهر ڪو احساس سان تعلق نہ هوندو آهي، هڪڙو فيلسوف احساس کان متاثر ئي ڪونہ ٿيندو آهي، ڇو تہ هن جو بنياد ئي Argument ۽ Logic تي آهي. منهنجو خيال آهي تہ عقل جي ارتقا ۾ احساس جو غيرمعمولي ۽ بنيادي ڪردار آهي. جيڪڏهن احساس نہ هجي ها تہ عقل ان مقام کي رَسي ئي نہ سگهي ها ۽ ساڳيءَ طرح انسان جي محسوسات جو بہ انساني عقل جي ارتقا ۾ اهم ڪردار رهيو آهي. اوهان ڇا ٿا سمجهو تہ هڪ عام ماڻهوءَ جي محسوسات ۽ لطيف جي محسوسات ۾ ڪو فرق نہ هوندو؟ هڪ آرٽسٽ، شاعر، تخليقڪار، فيلسوف، اسڪالر، محقق ۽ سياستدان جي جيڪا محسوسات آهي، ڇا تنهن هن عقل جي ارتقا ۾ ڪو ڪردار ادا نہ ڪيو هوندو؟ جيڪڏهن اوهان کي ان موضوع تي وڌيڪ پڙهڻو هجي تہ اپسٽامالاجي يعني (Theory of Knowledge) پڙهو. اهو علم سمجهائي ٿو تہ عقل ۽ احساس جو پاڻ ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟ انڪري اهو چئي سگهجي ٿو تہ عقل جي سڄي ارتقا ۾ احساس جو بہ وڏو ڪردار رهيو آهي. عقل ۽

احساس هڪٻئي کان ڌار بہ آهن، هڪٻئي کان مختلف بہ آهن، هڪٻئي کان منفرد بہ آهن پر گڏوگڏ هڪٻئي جي پيداوار بہ آهن. اُهي هڪٻئي تي دارومدار بہ رکن ٿا، جيئن ڪائنات ۽ سماج جي هر شيءِ هڪ ٻئي مان ڦُٽي نڪري ٿي، هڪٻئي تي اثرانداز ٿئي ٿي، بلڪل ايئن عقل ۽ احساس هڪٻئي کان الڳ بہ آهن پر هڪٻئي کي متاثر بہ ڪن ٿا ۽ هڪٻئي کان ترقي بہ حاصل ڪن ٿا.

ادب ۽ آرٽ ۾ جيڪي آبجيڪٽوسٽس يعني خارجيت پسند آهن، اُهي چون ٿا تہ عقل وڌيڪ اهم آهي، جيڪي سبجيڪٽوسٽس يعني داخليت پسند آهن، اُهي چون ٿا تہ احساس وڏي شيءِ آهي. حقيقت ۾ ان کي Reconcile ڪرڻو پوندو. اهي ٻئي غلط تصور ۽ مفروضا آهن ۽ آرٽسٽ جو ڪم اهو نہ آهي تہ هو ويهي اهو نبيرو ڪري. هن جو ڪم آهي آرٽ تخليق ڪرڻ. اهو نبيرو ڪرڻ ادبي تنقيد ۽ فلسفي جو ڪم آهي ۽ شاعر ۽ آرٽسٽ لاءِ اهو ضروري بہ نہ آهي تہ هو انهن شين تي ويهي سوچي يا اهو سمجهي تہ شعور، لاشعور ۽ تحت الشعور ڪيئن ٿا ڪم ڪن؟

عقل ۽ احساس جي باري ۾ اهو سطحي پئمانو آهي تہ اها پيٽ ڪجي تہ ٻنهي مان عقل اعليٰ شيءِ آهي يا احساس. اهو غلط آهي، حقيقت ۾ اهي ٻئي Superior بہ آهن، هڪٻئي مان ڦُٽي بہ نڪرن ٿا، هڪٻئي جي پيداوار بہ آهن ۽ هڪٻئي تي اثرانداز بہ ٿين ٿا. ان ڪري ادب ۽ فن جا محرڪ احساساتي بہ ٿي سگهن ٿا ۽ عقلي بہ، داخلي بہ ٿي سگهن ٿا ۽ سماجي بہ، فڪري بہ ٿي سگهن ٿا ۽ سياسي بہ، ذاتي بہ ٿي سگهن ٿا تہ قومي ۽ طبقاتي بہ.

ادب ۽ فن ۾ آفاقيت جو غلط تصور ۽ مفروضو:

ادب ۽ فن ۾ آفاقيت جو سوال ۽ بحث ڏاڍو پراڻو ۽ پيچيده آهي. آفاقيت جو تصور مذهب ۾ هجي يا عقيدن يا ادب ۽ فن ۾ـ ان جون فڪري پاڙون اوهام پرستيءَ جي روايت ۾ کُتل آهن. صدين کان ماڻهو پنهنجا ڪم مابعدالطبعي ۽ مافوق الفطرت فرضي هستين سان منسوب ڪندو رهيو آهي، ڇاڪاڻ تہ انسان ايئن تصور ڪندو هو تہ ڪائنس سڀ شيون اُهي فرضي هستيون ڪرائين ٿيون. ماڻهوءَ جو پنهنجي تخليقي صلاحيت ۽ ڏاهپ تي اعتماد سندس شعور جي پختگيءَ سان اچي ٿو. جنهن جي تاريخي عمر تمام ٿوري آهي. ان ڪري تاريخ جو ڳچ عرصو وڏن ڏاهن ماڻهن، مفڪرن، فنڪارن ويندي سائنسدانن بہ پنهنجي ذهني، علمي، فڪري ۽ فني پورهيي کي قدرت يا مافوق الفطرت فرضي وجودن يعني آفاقيت سان پئي

منسوب ڪيو آهي. يونان ۾ وري اهو پورهيو استادن سان منسوب ڪيو ويندو هو. افلاطون جي ڊائلاگن ۾ رڳو سُقراط ٿو ڳالهائي، جڏهن تہ ڳالهيون گهڻي ڀاڱي سندس پنهنجون آهن.

آفاقيت ڏاڍو دلچسپ مفروضو آهي، ان تي گڙٻڙ بہ ٿي سگهي ٿي. ڇاڪاڻ تہ هيءُ عقيدي ۾ ورتل سماج آهي، ان جي پسماندگيءَ جو مسئلو بہ آهي. اوهان اڪثر ٻُڌو هوندو تہ فلاڻو شاعر آفاقي شاعر آهي، فلاڻو آرٽسٽ آفاقي آهي، اهي بس تمام مشهور ڪيل ڳالهيون آهن. هڪڙا ماڻهو ٿوري گهڻي ڳالهہ تي چوندا آهن، ”لطيف سرڪار هيئن، لطيف سرڪار هونئن“ وغيره. هاڻي ٻُڌايو تہ سرڪار جهڙو لفظ لطيف سان ملائڻ، اهڙي ۽ ان کان وڌي توهين ٻي لطيف جي ڪهڙي ٿيندي؟ جيڪو ماڻهو جنهن سان محبت ٿو ڪري، سو ان کي سرڪار ٿو چئي. اهو دراصل غلاماڻي ذهنيت جو اظهار آهي. لطيف کي سرڪار چوڻ اها لطيف جهڙي عظيم شاعر ۽ مفڪر جي توهين آهي. اسان جي پنهنجي ٻوليءَ جو بهترين لفظ سائين آهي. سائين جهڙو پيو ڪو سهڻو لفظ نہ آهي. اوهان لطيف کي ”لطيف سائين“ چئو سرڪار جهڙو لفظ لطيف سان منسوب نہ ڪرڻ گهرجي، اها ڳالهہ مون فقط هتي ئي نہ ڪئي آهي پر ڀٽ شاهہ ۾ بہ چئي هئي.

اهو هڪ وڏو غلط مفروضو (Misconception) آهي تہ، ”هيءُ فلاڻو آفاقي ادب آهي“، ”هيءُ غير آفاقي ادب آهي“، فلاڻو فن آفاقي آهي ۽ فلاڻو فن غير آفاقي آهي. آفاق لفظ اُفق جو جمع آهي. اُفق جي معنيٰ آسمان يا اُڀ جو ڪنارو آهي، جتي ڌرتيءَ ۽ اُڀ جي ملڻ جو گُمان ٿيندو آهي. اُفق جي معنيٰ آسمان مان آيل يا ماوراءِ فطرت آهي ـ اهو غلط مفروضو بہ شاعرن ۽ اديبن پاڻ ڦهلايو آهي. غالب بہ چيو آهي:

آتي هين غيب سي مضا مين خيال مين،
غالب صرير خامہ نوائي سروش هي.

معنيٰ تہ ڪو پيو آهي، جيڪو مٿان کان ڪم سان لڳو پيو آهي ۽ اهو ئي خيال موڪلي ٿو يا مفڪرن ۽ فنڪارن جي دلين ۾ لاهي ٿو. شيخ اياز بہ آخري دؤر ۾ لکيو هو تہ ”مان بتي بند ڪري قلم ۽ ڪاغذ هٿ ۾ ڪٽي ويهندو آهيان، صبح تائين بہ سئو ڪن صفحا لکيا پيا هوندا آهن.“ هيءُ قلم ۽ ڪاغذ ڪٽي بتي بند ڪري ڪمري ۾ ويهي رهندو هو پوءِ صبح تائين جيڪي بہ سئو ڪن پنا پريل هوندا هئا، انهن ۾ قافيو ۽ رديف بہ صحيح هوندو هو، وزن ۽ بحر بہ پورو هوندو هو، سموريون بندشون بہ پوريون هونديون هيون، ذهن بند هوندو هو ۽ صبح تائين هٿ پيو هلندو هو. جيئن

مون اڳ ڳالهہ ڪئي تہ انسان جا سمورا خيال، سمورا احساس، سمورا تصور، سموريون سوچون، سموريون خواهشون، سمورا خواب، سموريون ڪيفيتون هن جي داخليت سان گڏ دراصل سماج جي پيداوار هونديون آهن. سماج کان ٻاهران ڪٿان بہ نہ ايندديون آهن ۽ ادب ۽ آرٽ انهن ئي محرڪن جي پيداوار آهي. پوءِ ڇا ڪو بہ ادب ۽ فن آفاقي ٿي سگهي ٿو؟ هن پريي هال مان اُٿي ڪو بہ شخص ٻُڌائي تہ فلاڻو خيال، فلاڻي وارتا، فلاڻي ڪيفيت، فلاڻو خواب، فلاڻي خواهش وغيره سماج کان ٻاهران ايندي آهي. يا انهن مان ڪنهن بہ هڪ جي باري ۾ ڪو بہ ٻُڌائي تہ فلاڻي شيءِ سماج کان ٻاهران جي آهي تہ مان پنهنجي مؤقف تان هٿ کڻڻ لاءِ تيار آهيان. اهي جيڪي آرٽسٽ، شاعر ۽ اديب چون ٿا تہ فلاڻي شيءِ اسان نہ ڪئي آهي، دراصل اهو انهن جو ڪم نہ آهي تہ اُهي اهو بہ ٻُڌائن تہ انهن اهي شيون ڪيئن ٺاهيون آهن؟ اهو ڪم ڪنهن ٻئي شعبي ۽ علم جو آهي. علمن جون بہ درجي بنديون ٿيل آهن. اها ڳالهہ ادب جي شاگردن لاءِ نهايت اهم آهي تہ اهي انهن مفروضن مان نڪري اچن. مان اها ڳالهہ پنهنجي پوري علمي ذميواريءَ سان چوان ٿو تہ دنيا جو ڪو بہ ادب ۽ فن آفاقي نہ ٿيندو آهي. دنيا جو سمورو ادب ۽ فن، دنيا جي سمورين ٻولين جو ادب ۽ فن، دنيا جي سمورين تهذيبن ۽ خِطن جو ادب ۽ فن ۽ تاريخ جي سمورن دؤرن جو ادب ۽ فن، پنهنجيءَ سرشت ۾ سماجي هوندو آهي، اهو آفاقي ٿي سگهي ئي نہ ٿو. ادب ۽ فن الهامي ٿي سگهي ئي نہ ٿو. اديب ۽ آرٽسٽ بہ غلط نہ آهن، پر حقيقت ۾ هو وجدان کي غيب سمجهن ٿا. هو جڏهن پنهنجي احساس ۽ خيال ۾، پنهنجي تخليقيت جي اهڙي مقام تي پهچن ٿا، جتي انهن کي پنهنجي ذات ۽ ماحول جو ڪو احساس نہ ٿو رهي، جڏهن انهن جو شعور کان وڌيڪ لاشعور ۽ تحت الشعور ڪم ڪرڻ لڳي ٿو، تڏهن هو ايئن سمجهن ٿا تہ اها ڪا ٻي شيءِ آهي، جيڪا اهو ڪم پئي ڪري. جڏهن تہ حقيقت ۾ اهو ڪم هو پاڻ ئي ڪندا آهن. لطيف چيو آهي:

”جي جاڳندي من ۾، سُتي پڻ سيئي.“

جيڪي ماڻهو گهڻو ذهني ڪم ڪندا آهن، گهڻو احساساتي ۽ فڪري ڪم ڪندا آهن، انهن جو لاشعور سمهڻ وقت بہ ڪم ڪندو آهي. هڪ وڏي سائنسدان کان بينزين جو ڪيميائي اسٽرڪچر نہ پئي ٺهيو. هن ان ريسرچ تي ٽيهہ سال ڏينهن رات ڪم ڪيو، تڏهن بہ هن کان اهو نہ پئي ٺهيو. هڪڙي پيري هو سُتو پيو هو تہ اوچتو ئي اوچتو ننڊ مان رڙيون ڪري اُٿيو ۽ چيائين، ”مون کي قلم ۽ ڪاغذ آڻي ڏيو.“ هن کي اهي نہ ملي سگهيا تہ پٽ تي ئي ليڪون ڪڍي هن ڪجهہ ٺاهي ورتو ۽

خوشيءَ مان ٽپا ڏئي چوڻ لڳو ته، ”بينزين جو اسٽرڪچر نهي ويو. اهو نهي ويو.“ هن کان پڇيائون ته، ”اهو تو ڪيئن ٺاهي ورتو؟“ هن ٻڌايو ته، ”مون خواب ڏٺو ته نانگ پئي هليا ۽ ٽپا پئي ڏنائون. سندن راند روند ۾ هڪ اهڙو اسٽرڪچر نهي ويو. جو مون سمجهيو ته اهو بينزين آهي.“ هاڻي ان ماڻهوءَ جي وجدان جي ليول ته ڏسو. هن کي خواب ۾ به بينزين جو اسٽرڪچر نظر پئي آيو. ننڊ ۾ به وجدان جي ڪيفيت ۾ هو ۽ هن جو ذهن ڪم ڪري رهيو هو. هن پنهنجيءَ ريسرچ کي ايترو ته وقت ڏنو هو جو هن جا لاشعور ۽ تحت الشعور به ان تي ڪم ڪري رهيا هئا. ايئن ئي آرٽسٽن، اديبن، فيلسوفن ۽ شاعرن سان به ٿيندو آهي. اُنهن جي ننڊ دوران ذهن جي هڪ مخصوص فيڪلٽي سُتل هوندي آهي، باقي دماغ جيئن جو تيئن ڪم ڪندو رهندو آهي. شاعر، اديب، آرٽسٽ ۽ فيلسوف وجداني ڪيفيت کي غيب سمجهندا آهن. اهو وجدان هن جي ڪم ۽ ان جي پنهنجي ڪم سان ڪمٽمينٽ جو وجدان آهي. اهو هن جو جنون آهي، جيڪو هن کي پنهنجي پاڻ کان، ماحول ۽ سماج کان بيخبر ڪريو ڇڏي ۽ وجدان به عقل ۽ احساس جي پيداوار آهي. اهو به ڪا آفاقي شيءِ نه آهي; انڪري اهو منهنجو ذاتي خيال آهي ته ڪنهن به شاعر، اديب، تخليقڪار ۽ آرٽسٽ جي ان کان وڏيڪ توهين نٿي ٿي سگهي ته ان لاءِ چئجي ته اهو آفاقي شاعر، آفاقي تخليقڪار يا آفاقي آرٽسٽ آهي. آفاقيت جو تصور مفڪرن، فلسفين، شاعرن، اديبن ۽ فنڪارن جي شعور، تخليقي صلاحيت، پورهيي ۽ عظيم ڪارنامن جي خود فريب نفي آهي. معنيٰ ڪري ڪو بيو پيو ماڻهو رڳو ذريعو آهي. ماڻهو ۽ ان جو شعور سڀني کان مٿانهين شيءِ آهي. آفاقيت رڳو هڪ تصور آهي، جڏهن ته انسان جو شعور، علم، عرفان، ڏاهپ، ادب، سائنس ۽ فن هڪ حقيقت آهي، ۽ نه رڳو اهو پر هڪ تخليقي حقيقت آهي.

شيخ اياز هڪ انٽرويوءَ ۾ چيو هو ته شاعري موجود هوندي آهي، شاعر ان کي دريافت ڪندو آهي. تانسين ۽ بيجو باورا جي سازن ۾ ڌُنون موجود آهن، هو انهن ڌُنن کي سازن مان ڇڪي ڪڍن ٿا. مون ان وقت مضمون لکي چيو هو ته اها ڳالهه غلط آهي. جيڪڏهن اهي شيون اڳ ئي موجود آهن ته پوءِ اهي فنڪار دريافت ڪندڙ آهن، تخليقڪار نه آهن. ڪوبه/ ڪابه تخليقڪار ته آهي ئي تڏهن جڏهن هو پاڻ تخليق ڪري ٿو/ٿي. جيڪڏهن هڪ شاعر اڳ ئي موجود خيالن کي دريافت ڪري ٿو/ٿي- احساس اڳ ئي موجود آهن ۽ رڳو اهي دريافت ڪري ٿو/ٿي، تصور اڳ ئي موجود آهن ۽ اهي هو دريافت ڪري ٿو/ٿي: رنگن ۽ مجسمن جي صورت ۾، موسيقيءَ جي صورت

۾ ۽ جيڪي به ٻيا فارمز آهن انهن جي روپ ۾ ته پوءِ شاعر، اديب ۽ آرٽسٽ ڇا جا/جون تخليقڪار آهن؟ اهي ته دريافتڪار چئجن! ان ڪري ادب ۽ فن ۾ آفاقيت هڪ غلط مفروضو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو شاعرن ۽ اديبن جو ڪم نه آهي ته هو اهو به ٻُڌائين ته هو اُهي تخليقون ڪيئن ڪن ٿا؟ ان ڪري ياد رکڻ گهرجي ته ادب ۽ فن سماجي پيداوار آهي ۽ ان جو مافوق الفطرت فرضي وجودن سان ڪوبه تعلق نه آهي.

ادب ۽ فن ۾ جديديت ۽ ڪلاسيڪيت بابت غلط تصور ۽ مفروضو:

هيءُ به هڪ غلط تصور ۽ مفروضو آهي. اوهان اڪثر ٻُڌو هوندو ته فلاڻو جديد ادب (Modern Literature) آهي ۽ فلاڻو جديد ادب نه آهي. اسان جهڙا ادبي نقاد ۽ سائنسي خيالن جا ماڻهو هر ڳالهه تي سوال ڪندا آهن، مان پڇان ٿو ته جديديت (Modernity) ڇا آهي؟ ڇا هر همعصر شيءِ ماڊرن آهي؟ ۽ جيڪا به شيءِ ڪالهه لکي ويئي هئي، اها ڪلاسيڪل آهي؟ حقيقت ۾ ڪالهوڪيون لکيل سڀ شيون ڪلاسيڪل نه آهن ۽ اجوڪيون لکجندڙ سڀ شيون به ماڊرن نه آهن. همعصر (Contemporary) دؤر جي شيءِ ۾ ۽ ماڊرن شيءِ ۾ زمين ۽ آسمان جو فرق آهي. ان لاءِ ضرور ڪي پئمانا مقرر آهن. هاڻي اها ڳالهه سمجهڻ انتهائي ضروري آهي ته هر دؤر پاڻ سان گڏ تصورن جو هڪ نظام کڻي ايندو آهي، جنهن کي “System of Imagination” چئجي ٿو. ايئن ئي هر دؤر پاڻ سان گڏ قدرن جو هڪ نظام (System of Values) کڻي ايندو آهي، هر دؤر پاڻ سان گڏ ادراڪن (Perceptions) جو به هڪ نظام کڻي ايندو آهي. بظاهر هر دؤر ايئن ئي هوندو آهي، پر ان جي تصورن ۽ قدرن جو هڪ پورو نظام ٺهي ٿو، جنهن جي باري ۾ ان دؤر جي گهڻائيءَ کي خبر نه هوندي آهي. اسان وٽ ڪيترائي نسل اهو سوچي حرام ٿي ويندا آهن ته هيئن ڪيوسين ته پوءِ ماڻهو الائجي ڇا چوندا؟ هونئن ڪيوسين ته ماڻهو الائجي ڇا چوندا؟ ان ”ماڻهو الائجي ڇا چوندا؟“ واري خيال ڪيترائي نسل تباهه ڪري ڇڏيا آهن. يا وري اڪثر ايئن چيو ويندو آهي ته ”تڪراري ٿي پئون ته پوءِ؟“ ڪوبه سنجيده آرٽسٽ، مفڪر، تخليقڪار ۽ اسڪالر پنهنجي دؤر جي تصورن جي حدبندين کان بليڪ ميل نه ٿيندو آهي. هو ان ڳالهه جي پرواهه ئي نه ڪندو آهي. هن جو پيشيوارانو ڪم ئي اهو هوندو آهي ته هو پنهنجي دؤر جي تصورن جي نظام ۽ پنهنجي دؤر جي قدرن جي نظام جو قيدي نه هجي. هر وڏي مفڪر، دانشور ۽ جينيس جي اها ئي وڏي نشاني هوندي آهي. همعصر دؤر جو هر

ليڪڪ، اديب، شاعر ۽ تخليقڪار وڏو ۽ ماڊرن نہ ٿيندو آهي. ماڊرن اهو ٿيندو آهي جيڪو پنهنجي دؤر جي غلط تصورن ۽ قدرن جو غلام نہ هوندو آهي.

جديديت (Modernity) جو مطلب ٿي اهو آهي تہ جڏهن ڪو اديب، مفڪر، شاعر ۽ تخليقڪار پنهنجي همعصر دؤر جي تصورن جي نظام، سماجي خواهشن جي نظام، خوابن، خيالن ۽ قدرن جي نظام کان اڳتي وڌي ڪا نئين ڳالهہ پيش ڪري ٿو تہ ان کي جديد چئجي ٿو. مثال طور اوهان سڀي اردو شاعري پڙهندا تہ مير، اقبال، جوش، فيض، ساحر، سردار جعفري، مخدوم محي الدين ۽ ٻيا ڪجهہ ترقي پسند شاعر ڇڏي باقي شاعرن جي شاعريءَ ۾ گهڻي ڀاڱي عاشق هڪ اهڙو شخص ڏيکاريل آهي جنهن کي ڪوبہ عزت نفس نہ آهي. هو صفا ٽنينگ ۽ واندو ماڻهو آهي، جيڪو چوويهہ ئي ڪلاڪ وتي ٿو محبوبا جو پيڇو ڪندو. هن کي عزت نفس ۽ ذلت جو ڪوبہ احساس نہ آهي. اردو شاعريءَ ۾ عاشق کي جيترو رد ٿيڻ جو احساس آهي، ان جو دنيا ۾ ڪوبہ مثال نہ آهي. اها شاعري رڳو ٻن شين جي قيدي آهي، انهن مان هڪ هجر ۽ ٻيو وصال آهي. اردو شاعريءَ ۾ هجر معنيٰ تہ تباهي ۽ وصال معنيٰ وڏي ۾ وڏو معراج. سنڌيءَ ۾ چئبو آهي تہ نوريئڙي جي مهماني بہ ٻير. اردو شاعري صدين تائين گهڻي ڀاڱي هجر ۽ وصل جي دائري کان ٻاهر نہ نڪتي. ان صورتحال ۾ فيض بہ ستون لکي اهو دؤر ڪراس ڪيو. فيض لکيو آهي تہ:

اور ڀي غم هين زماني مين محبت کي سوا،
راحتين اور ڀي هين وصل کي راحت کي سوا.

فيض اردو شاعريءَ ۾ اهڙا رويا ۽ روايتون ڪٽي آيو جيڪي ان دؤر کان اڳ ايئن موجود نہ هئا. ايئن ئي اقبال آهي. سياسي حوالي کان هو وڏو يا ڪو باڪردار ماڻهو نہ هو. پر بحيثيت شاعر اقبال وڏو شاعر هو ۽ ان سان هن جي سياسي عمل جو ڪوبہ تعلق نہ آهي تہ هو شاعر سٺو هو. هو اسٽيبلشڊ ۽ مڃيل وڏو شاعر آهي ۽ رهندو. پنهنجين سمورين سياسي ۽ فڪري ڪمزورين باوجود هن شاعريءَ ۾ نيون شيون آنديون. اقبال چئي ٿو:

جس کيت سي دهقان کو ميسر نہ هو روٽي،
اس کيت کي گوشءِ گندم کو جلادو.

اهڙا خيال ۽ روايتون اقبال کان اڳ اردو شاعريءَ ۾ موجود نہ هيون. ترقي پسند لڏي جنهن ۾ سردار جعفريءَ وارا هئا، انهن ۾ بہ اها روايت هئي. مثال طور شيخ اياز ان ڪري جديد شاعر نہ هو جو هو شڪارپور ۾ ڄائو هو، وڪيل هو ۽ فُل سوٽ پائي

هلندو هو. پر اياز ان ڪري جديد شاعر هو جو هُو پنهنجي شاعريءَ ۾ اُهي رويا، اهي تصور ۽ اهي قدر ڪٽي آيو، جيڪي سنڌي شاعريءَ ۾ اڳ ان شڪل ۾ موجود ئي نہ هئا. ايئن رڳو اياز نہ آهي پر شاعرن جو هڪ سلسلو آهي. امداد حسيني جديد شاعر آهي، هن جو ڪتاب ”امداد آهي رول“ اڄ تائين اسان کان نہ ٿو وسري. هو ڪيترن ئي وڏن شاعرن جي موجودگيءَ ۾ پنهنجو هڪ الڳ لهجو ڪٽي آيو. ايئن استاد بخاري بہ جديد (Modern) شاعر آهي، ۽ ٻيا بہ ڪيترائي شاعر آهن. جديديت رڳو ڪجهہ مخصوص شاعرن جو مسئلو نہ آهي. ادب ۽ آرٽ جي حوالي کان جديد جو مطلب اهو نہ آهي تہ هر همعصر ليکڪ، شاعر ۽ آرٽسٽ جديد آهي پر هڪڙو اديب، شاعر، آرٽسٽ ۽ اسڪالر پنهنجي دؤر جي تصورن جي نظام، قدرن جي نظام، خواهشن جي نظام، خوابن جي نظام ۽ پنهنجي دؤر جي سمورن خيالن جي نظام کان وڌي پنهنجي شعبي ۾ ڪي نيون شيون ڪٽي اچي- پوءِ ڀلي ڪي هڪ بہ شيون ئي ڪٽي اچي. ممڪن آهي تہ ڪو اديب، شاعر ۽ آرٽسٽ پنهنجي سڄي شاعريءَ ۾ ڪم ۾ روايتي هجي پر ڪنهن خاص موقعي تي پنهنجي ڪنهن هڪ تخليق جي ڪري ماڊرن هجي.

شاهہ لطيف ماڊرن شاعر آهي، هو سڄي جو سڄو ماڊرن شاعر آهي. لطيف جي سڄي شاعري ماڊرن آهي. ڪيس اُن دؤر جي حساب سان ڏسون تہ هو پنهنجي دؤر ۽ اڄ جي دؤر جو بہ ماڊرن شاعر آهي. هو اهڙا رويا ڪٽي آيو، جيڪي اڄ تائين موجود نہ آهن. پر ساڳئي وقت اهو بہ سمجهڻ گهرجي تہ جدت ادب ۽ فن جي تصورن ۾ بہ ٿي سگهي ٿي ۽ اُها ٻوليءَ، ترڪيبن، فني تجربن، اسلوب ۽ مجموعي طور فارم ۾ بہ ٿي سگهي ٿي. ممڪن آهي تہ ڪو اديب، شاعر ۽ آرٽسٽ تصورن ۾ جديد نہ هجي پر فارم ۾ جديد هجي ۽ ڪو فارم ۾ جديد نہ هجي پر تصورن ۾ تمام گهڻو جديد هجي. فيض جو غزل پنهنجي اسلوب ۽ فارم ۾ جديد نہ آهي پر تصورن ۽ روين ۾ جديد آهي. سنڌيءَ ۾ حاجي احمد ملاح بہ وڏو جديد شاعر آهي، جنهن تي لکيو نہ ويو آهي. عبدالڪريم گدائي جديد شاعر آهي، جنهن کي اسان وساري ڇڏيو آهي. ڪشنچند بيوس جديد شاعر آهي. ان ڪري ياد رکڻ گهرجي تہ هم عصر ادب ۽ جديد ادب بہ مختلف شيون آهن.

ساڳيءَ ريت اوهان اڪثر ٻڌندا هوندا تہ فلاڻي شيءِ ڪلاسيڪل آهي. سوال آهي تہ ڇا هر پراڻي شيءِ ڪلاسيڪل آهي؟ جواب آهي تہ هر پراڻي شيءِ ڪلاسيڪل نہ هوندي آهي. ڪلاسيڪيت جي باري ۾ لطيف کان وڌيڪ سهڻي وصف (Definition) ٻئي ڪنهن بيان نہ ڪئي آهي. لطيف چئي ٿو:

”وڪر سو وهاءِ، جو پئي پراڻو نہ ٿئي.“

ڪلاسيڪيت جو مطلب آهي اهڙي شيءِ تخليق ٿيل هجي جيڪا زماني جي گذرڻ سان پراڻي ۽ متروڪ نہ ٿئي. ان جي اهميت ختم نہ ٿئي. اهڙا تصور، خيال ۽ ان جي اظهار جا حَسين فارم ايجاد ڪجن جو ڏينهون ڏينهن ان کي دوام ۽ زندگي ملي ۽ وقت گذرڻ سان ان جي اهميت جيئن جو تيئن برقرار رهي. ان ڪري ڪلاسيڪيت جو مطلب اهو ٿيو تہ اها شيءِ جيڪا فارم ۽ ڪانٽينٽ ۾ هجي يا تخليق جي جوهر ۾ هجي يا ان جي اسلوب ۽ اظهار ۾ هجي، اها شيءِ نئين ۽ حَسين بہ هجي ۽ ان کي ڏگهو عرصو حياتي ملي سگهي. ان ڪري ڪلاسيڪل جو مطلب آهي اهي فن پارا، اها شاعري، اهو تخليقي ادب، اهو آرٽ ۽ ادب جيڪو پنهنجي فارم ۽ مواد، اظهار ۽ جوهر/ڳُرُ ۾ اهڙا تخليقي انداز، موضوع، رويا ۽ حُسناڪي رکي جيڪا وقت جي رفتار سان ختم، متروڪ ۽ پراڻي نہ ٿئي. مثال طور لطيف جديد بہ آهي تہ ڪلاسيڪل بہ آهي، جو وقت سان هو متروڪ نٿو ٿئي. اردوءَ ۾ غالب ۽ مير ڪلاسيڪي شاعريءَ جا وڏا ٿنيا آهن. ايئن دنيا جي سموري شاعريءَ، ادب ۽ فن ۾ توهان کي جدت سان گڏ ڪلاسيڪي روايتون بہ ملنديون. هومر انڌو هو جنهن جي نالي جي بہ خبر ناهي پر هو يونان جو ڪلاسيڪي شاعر آهي. جدت وانگر ڪلاسيڪيت بہ خيالن ۾ بہ ٿي سگهي ٿي ۽ فارم ۾ بہ، پر تاريخ ۾ اصل اهميت خيالن ۽ تصورن جي آهي. فارم تہ خيالن ۽ احساسن جو لباس آهي. حَسين شيءِ سادي لباس ۾ بہ حَسين لڳندي پر ڪوجهي شيءِ حَسين لباسن ۾ بہ ڪانہ ٺهندي. ان ڪري هر پراڻي يا قديم تخليق ڪلاسيڪي نہ آهي.

ادب ۽ فن ۾ ترقي پسنديءَ بابت غلط تصور ۽ مفروضو:

اڪثر ماڻهو ايئن سمجهندا آهن تہ ترقي پسنديءَ جو تعلق رڳو مارڪسزم يا ڪميونزم سان آهي، پر حقيقت ۾ ايئن نہ آهي. هر دؤر جي ترقي پسندي پنهنجي هوندي آهي. جيڪڏهن ماڻهو مارڪسسٽ آهي تہ اها تمام سٺي ڳالهہ آهي ۽ جيڪڏهن ڪميونسٽ نہ آهي تہ بہ هو ڪو غير ترقي پسند نہ ٿي ويندو. ادب هجي، فن هجي، سياست هجي، فڪر هجي يا نظريا هجن، هر دؤر جي ترقي پسندي پنهنجي هوندي آهي. هر اهو فڪر، ادب، فن، ان جا خيال، اسلوب ۽ ان جا رويا جيڪڏهن پاڻ کان اڳ موجود انهن سڀني شين کان نوان ۽ Advance آهن ۽ انهن کي وڌيڪ ترقيءَ ڏانهن وٺي ويندڙ آهن تہ اهي پنهنجيءَ سرشت ۾ ترقي پسند آهن. اهو بہ ممڪن آهي تہ اڄ جي ترقي پسند شيءِ سڀاڻي جي دقيانوسي شيءِ ٿي وڃي. اهو طئہ ٿيل نہ آهي تہ

ترقي پسندي ڪا جامد، ازلي ۽ ابدي شيءِ آهي. ڪنهن زماني ۾ سرمائيداري ترقي پسند شيءِ هئي، جو تہ جاگيرداري ان جي پيٽ ۾ وڌيڪ واهيات هئي. ايئن ئي ڪنهن زماني ۾ وري جاگيرداري ترقي پسند شيءِ هئي، جو تہ غلامداري ان کان وڌيڪ ظالم ۽ خراب هئي. ايئن ئي ڪنهن زماني ۾ غلامداري بہ ترقي پسند شيءِ هئي، جو تہ ان کان اڳ ماڻهوءَ کي جيئرو پوري ڇڏيندا هئا يا ماري ڇڏيندا هئا، ان ڪري هر دؤر جي ترقي پسندي تصورن، خيالن، نظرين، فڪر، ادب ۽ آرٽ جي خيال کان پنهنجي هوندي آهي ۽ هر دؤر جي ترقي پسنديءَ جو هڪڙو حصو پنهنجي همعصر دؤر ۾ ئي متروڪ ٿي ويندو آهي ۽ پنهنجين روايتين جو هڪڙو حصو اڳتي کٽي ويندو آهي ۽ ان ۾ نوان رجحان ايندا آهن. ان ڪري ترقي پسنديءَ جي باري ۾ مٿيون تصور غلط آهي.

انسان هڪ مسلسل سوچيندڙ ۽ محسوس ڪندڙ جانور آهي. هو هميشہ پنهنجي ماحول بابت سوچي ٿو، تصور ڪري ٿو، پورَ پچائي ٿو، خواب ڏسي ٿو ان جي تعبيرن لاءِ جاکوڙي ٿو. انسان پنهنجين سمورين جبلتي، فطرتي، احساساتي، ذهني، سماجي ۽ تاريخي ڪمزورين باوجود بنيادي ۽ مجموعي طرح ترقي پسند آهي. جي اهو ايئن نہ هجي ها تہ هو ايترو اُسري اڳتي نہ وڌي ها ۽ ترقيءَ جي هن اوڄ کي نہ رسي ها. ظاهر آهي تہ اها ترقي هن سڌيءَ ريت حاصل نہ ڪئي آهي. ان لاءِ هن اجتماعي طور ڏِڪا کاڌا آهن، ٻُڇڙو ٿيو آهي، عظيم بحرانن ۽ تباهين مان گذريو آهي، انيڪ تلخ تجربن مان گذريو آهي. هن ڪاميابين سان گڏ اڻ ڳڻيون ناڪاميون ڏٺيون آهن، جنگيون ۽ جدل سَٺا آهن. پر هڪ ڳالهہ طئہ آهي تہ هو ٿِڙِي ٿابڙِي، وَرَن وڪڙن مان لنگهي، عروج ۽ زوال ڏسي، خوشيون ۽ ڏک سَهي، ڪاميابيون ۽ ناڪاميون ڏسي نيٺ اچي پيرن تي بيهي ٿو ۽ نہ رڳو پيرن تي بيهي ٿو پر اڳتي وڌڻ جا گَس ڪڍي ٿو. انسان جو سمورو ذهني، احساساتي، سماجي، ثقافتي، سياسي، اقتصادي ۽ تهذيبي سفر بنيادي ۽ مجموعي طور اڳتي وڌندڙ ۽ ترقي پسند آهي. ان ڪري ادب ۽ فن ذريعي بہ انسان جتي پنهنجن سمورن مثبت ۽ منفي لاڙن جو اظهار ڪيو آهي اُتي هن هر دؤر ۾ ترقي پسند روايت کي بہ نہ رڳو زندهہ پئي رکيو آهي پر ان کي چالَ ڏئي اڳتي پڻ پئي وڌايو آهي. هر اهو تصور جيڪو روشن خيال آهي، انسان دوست آهي، جامد نہ پر متحرڪ آهي، مثبت تبديليءَ ڏانهن مائل آهي، جيڪو انسان جو زندگيءَ، ان جي آئيندي ۽ آزاديءَ ۾ ويساهہ وڌائي ٿو جيڪو جهالت ۽ انڌي عقيدي کي رد ڪري ٿو۔ اهو پيل تہ ڪهڙي بہ فارم ۾ هجي، ڪهڙي بہ ٻوليءَ ۾ هجي، ڪهڙي بہ دؤر ۾ هجي، ترقي پسند آهي.

ادب ۽ فن ۾ رومانويت (Romanticism) بابت غلط تصور ۽ مفروضو:

اسان وٽ رومانويت لاءِ به هڪ غلط تصور ۽ مفروضو عام آهي. اوهان اڪثر ٻڌو هوندو ته هيءُ شاعر رومانوي آهي ۽ هيءُ شاعر رومانوي نه آهي. فلاڻو اديب، آرٽسٽ ۽ مصور رومانوي آهي. سوال آهي ته اهو ڇا آهي؟ ۽ خود رومانويت (Romanticism) ڇا آهي؟ اوهان اڪثر انگريزي شاعريءَ ۾ شيلي، ڪيٽس، بائرن، جان ڊان وغيره پڙهندا هوندا. اهي انگريزي شاعريءَ ۾ رومانويت واري دؤر جا مشهور ۽ نمايان شاعر آهن. رومانويت کي انگريزي ادب جي نقادن ۽ مؤرخن، هڪ تحريڪ طور، هڪ مخصوص دؤر ۽ شاعرن جي گروهه يا روايت سان منسوب ڪيو آهي. اها هڪ مخصوص درجي بندي ڪئي وئي آهي، پر ان درجي بنديءَ تي مان يقين نه رکندو آهيان ته: ڇو ڪيٽس، بائرن ۽ شيلي وغيره رومانوي شاعر هئا، باقي نه هئا. اها هڪ محدود ۽ سطحي ڳالهه آهي. پوءِ پلي اها ڳالهه اولهه وارا ڪن يا اسين اوڀر وارا ڪريون، ان سان ڪوبه فرق نٿو پوي. اها هڪ رسمي ۽ نصابي قسم جي درجي بندي آهي. باقي عالماڻي سطح تي ان جي ڪابه اهميت نه آهي. اصل ۾ يورپ جا ادبي مؤرخ اوڀر جي ادب کان ايترو واقف نه آهن. انڪري سياسي تاريخن وانگر ادب جون عالمي تاريخون به درست نه آهن. مثال طور مغربي مورخن ۽ نقادن کي لطيف، بابا فريد، بلها شاهه، باهو آمارو پرتري هري، بهاري، رومي، حافظ، عرفي، اِمرءُ القيس جهڙن عظيم شاعرن بابت ڪيتري خبر آهي؟ ادب جي عالمي تاريخن بابت انهن جو ذڪر مختصر ملندو ۽ گهڻن جو ته ملندو ئي نه. جڏهن ته مغرب جي عام شاعرن جو ذڪر به انهن کان تفصيل سان ٿيل آهي. انڪري مغرب جي دانشورن ۽ اسڪالرن جي ڪيل درجي بندي ڪا حتمي ۽ آخري نه آهي. اصل ۾ اهو مسئلو سياست ۽ ادب ٻنهي سان لاڳو آهي ته اسان جي مستند اورينٽل اسڪالرن ۽ نقادن کي ته ٻنهي دنيائن جي خبر آهي، پر مغرب وارن کي اسان جي باري ۾ گهرائيءَ سان گهٽ خبر آهي. ان جو وڏو سبب اهو به آهي ته اسان جي انهن عظيم شاعرن کي ترجمو به گهٽ ڪيو ويو آهي، ۽ ان سطح تي سندن عالمي طور ادبي، فڪري ۽ فني ڇنڊ ڇاڻ به گهٽ ٿي آهي. نتيجي ۾ هڪٻئي کي سمجهڻ جو وڏو گيپ آهي. اها ئي ڳالهه ادب جي روايتن ۽ تحريڪن بابت لکيل تاريخن جي به آهي. سنسڪرت ۽ فارسي شاعريءَ کان وڌيڪ رومانويت دنيا جي ڪهڙي ٻوليءَ ۾ هوندي؟ رومانويت لاءِ عام تصور اهو آهي ته جيڪو سرجڻهار ادب ۽ آرٽ ۾ عشق ۽ محبت جي ڳالهه ڪري اها رومانويت آهي، پر حقيقت ۾ ڳو ايئن به نه آهي. رومانويت جو مطلب آهي ته ڪو آرٽسٽ ڪنهن به خيال، ڪردار، تصور، وارتا ۾ ڪنهن به لقاءُ کي اهڙيءَ

طرح بيان ڪري ۽ ان ۾ فني گهُرجن ذريعي اهڙو حَسين وڌاءُ ڪري جو اهو اظهار ان اصلوڪي شيءِ کان به وڌيڪ حَسين لڳي. مثال طور اسان اڪثر چوندا آهيون ته: "هيءُ ٻار گلاب جو گل آهي." ٻار ته گلاب جو گل نه هوندو آهي. دراصل ٻار جي معصوميت ۽ حُسن کي اسان گلاب جي گُل سان تشبيهه ڏئي، ان کي وڌيڪ خوبصورت بڻائي پيش ڪندا آهيون. يا اسان چوندا آهيون ته فلاڻو ماڻهو چوڏهينءَ جو چنڊ آهي. جڏهن ته اسان کي اها خبر به هوندي آهي ته هُو چنڊ نه آهي. اهو ئي ته Romanticism آهي، جو هڪ آرٽسٽ ۽ تخليقڪار خوبصورت تشبيهن ۽ استعارن ذريعي هڪ شيءِ کي اصلوڪي شيءِ کان وڌيڪ خوبصورت بڻائي پيش ڪري ٿو. پوءِ پلي اهو پنهنجي محبوبا لاءِ ڪري ٿو گلن ۽ ٻوٽن لاءِ ڪري ٿو انقلاب لاءِ ڪري ٿو ڌرتيءَ لاءِ ڪري ٿو- ۽ جنهن شيءِ لاءِ وٽيس تنهن شيءِ کي رومينٽڪ بڻائي پيش ڪري سگهي ٿو. اسان بورس پوليواءِ جو هڪ ناول پڙهيو: "چراغ جلتا رها". ان جو هڪ ڪردار جدوجهد ڪندي صفا ختم ٿي وڃي پر تنهن هوندي به، پنهنجين ٻانهن تي هليو پيئي. هن ڪردار جو پنهنجي مقصد سان رومانس آهي. ادب ۽ آرٽ جو رومانويت سان زندگيءَ پر جو ناتو (Life Long Partnership) آهي. جيڪڏهن شيون "جيئن آهن تيئن" جي بنياد تي ماڻهن کي ٻڌائيبيون ته اُهي ٻڌي بيزار ٿي پوندا، ڇو ته اُهي ته هو اڳ ۾ ئي پيا ڏسن. ان ڪري ادب ۽ آرٽ جي حُسناڪي ئي اها آهي ته ماڻهو ان کي افسانويت سان ٻُڌڻ چاهين ٿا. ان کي اصلوڪي حُسن کان وڌيڪ حَسين ڏسڻ چاهين ٿا، ۽ ان ڪري ماڻهو ان کان متاثر (Inspire) وڌيڪ آهن. ماڻهو ادب ۽ آرٽ کان ان ڪري وڌيڪ انسپائر ٿين ٿا جو ان ۾ شين جو رومانوي انداز ۾ اظهار ڪيو وڃي ٿو ان کي ڪوڙ نه پر حُسناڪيءَ واري انداز ۾ ۽ تشبيهن، تمثيلن ۽ ڪناين ذريعي حَسين وڌاءَ سان پيش ڪيو وڃي ٿو. ادب ۽ آرٽ ۾ رومانويت جو مطلب آهي: شين جي اظهار ۾ خارجي ذريعن سان وڌيڪ حُسن پيدا ڪري، ان کي حقيقت نگاريءَ مان افسانويت جي دائري ۾ وٺي وڃڻ. رومانويت حُسن جي اظهار جي افسانويت جو نالو آهي. رومانويت ادب ۽ فن جو روح آهي ۽ اها به ساڳيءَ طرح خيال، ڪردار ۽ موضوع ۾ به ٿي سگهي ٿي ۽ ان جي فارم ۾ به.

ادب ۽ فن ۾ افسانويت بابت غلط تصور ۽ مفروضو:

اوهان اڪثر ٻڌو هوندو ته هيءُ افسانوي ادب آهي ۽ هيءُ افسانوي ادب نه آهي. هيءُ ڪهاڻي آهي ۽ هيءُ افسانو آهي. اسان وٽ ماڻهن کي جيئن وڻندو آهي تيئن چوندا آهن. ايئن ئي اردوءَ ۾ به آهي. اردوءَ جو مشهور اديب مظهرالاسلام منهنجو سُنو

دوست آهي، مان هن کي چوندو آهيان تہ، ”اردوءَ جا ڪهاڻيڪار پاڻ کي افساني نگار لکندا آهن، تون افساني نگار آهين پر پاڻ کي ڪهاڻيڪار لکندو آهين.“ اسان وٽ ادبي تنقيد ڪمزور هجڻ سبب ماڻهو اهو فرق نہ ٿا سمجهن. حقيقت ۾ ڪهاڻيءَ ۽ افساني ۾، فني خيال کان، زمين ۽ آسمان جيترو فرق آهي. هر ڪهاڻي افسانو نہ هوندي آهي پر هر افسانو ڪهاڻي ضرور هوندو آهي. انهن ۾ فرق اهو آهي تہ ڪو ليکڪ ڪو اهڙو تصور، اهڙو خيال، اهڙو ڪردار يا وارتا يا ڪا اهڙي ڪيفيت بيان ڪري، ٻُڌائي يا چِٽي، جنهن کي ان انداز ۾ اڳ ڪڏهن بہ پيش نہ ڪيو ويو هجي. مثال طور افلاطون (Plato) جو ڪتاب ”رعيتي راڄ“ (Republic) آهي. اهو ڪتاب هوندَ فلسفي جو آهي پر اهو فڪشن بہ آهي. ان ۾ هن رياست جو هڪ اهڙو خاڪو پيش ڪيو آهي، جيڪو ان کان اڳ دنيا ۾ موجود ئي نہ هو. اهو ڪتاب افسانويت آهي ۽ افسانويت کي دوام آهي، ڇو تہ حقيقت کي ماڻهو جلدي رسي وڃندو يا اها ماڻهوءَ لاءِ جلد بي معنيٰ ٿي پوندي. ادب ۽ آرٽ ۾ رومانويت ۽ افسانويت تمام حَسين شيون آهن. شرط رڳو اهو آهي تہ ان جو خيال، روح، تصور ۽ پيغام غيرمعمولي هجي. ادب ۾ حقيقت نگاري هڪ زبردست شيءِ آهي، ڪرشن چندر حقيقت نگار هو، سعادت حسين منٽو حقيقت نگار هو، عصمت چغتائي حقيقت نگار هئي، ۽ ايئن ٻيا ڪيترائي ليکڪ حقيقت نگار آهن ۽ ٻيا ڪيترائي ليکڪ يا افسانوي اديب ۽ آرٽسٽ رهيا هئا/ آهن.

ادب ۾ حقيقت نگاريءَ ۽ افسانويت جي ڀيٽ جو ڪو مسئلو نہ آهي. سوال اهو نہ آهي تہ ڪهڙو ادب سٺو آهي يا ٻيو گهٽ سٺو آهي. اصل ۾ اِهي ادب جون ٻہ مختلف روايتون آهن. هڪ روايت اها آهي جيڪا اهڙا تصور، ڪردار، وارتائون، احساس ۽ خيال سامهون آڻي ٿي، جيڪي دنيا ۾ يا تہ ٿي گذريا آهن، يا اڄ موجود آهن يا وڌ ۾ وڌ ٿي سگهن ٿا. ان روايت پوئواريءَ ۾ دنيا ۾ عظيم ادب بہ تخليق ٿيو آهي ۽ نهايت ڇسو ۽ فرسوده ادب بہ. ويهين صديءَ جي ترقي پسند حقيقت نگاري تہ ادب جي سماجي ڪارج کي زمين تان کڻي آسمان تي پهچائي ڇڏيو. سنڌي ادب بہ ان روايت کان تمام گهڻو متاثر ٿيو. ساڳيءَ طرح ادب ۾ افسانويت جي روايت بہ تمام پراڻي آهي، ۽ نہ رڳو پراڻي آهي پر حقيقت نگاريءَ جي ڀيٽ ۾ وڌيڪ پراڻي آهي. سڀ کان اڳ اهو سمجهڻ ضروري آهي تہ ادب ۽ فن ۾ افسانويت جي روايت ڇا آهي؟ يا خود افسانويت ڇا آهي؟ افسانويت معنيٰ دل ۾ گهڙيل ڳالهہ. اهو لفظ اصل ۾

”فُسون“ مان نڪتو آهي. انڪري افسانويت پنهنجي سِر ڪا وڏي ڳالهہ نہ آهي. ماڻهو دل ۾ نهايت فضول، اجايون، بي روح، خود فريب، جهالت گاڏڙ ۽ واهيات ڳالهيون بہ گهڙي سگهي ٿو ۽ ان جو فني اظهار بہ ڪري سگهي ٿو، پوءِ اهو ڪنهن بہ فارم ۾ هجي. ساڳيءَ ريت ماڻهو دل ۾ عظيم، حَسين، لازوال، انسان دوست، فطرت دوست، نفيس، لطيف ۽ غير معمولي ڳالهيون بہ گهڙي سگهي ٿو يا گهڙي سگهي ٿي. اهميت رڳو اُٽت ۽ گهڙت جي ناهي پر اهميت ان جي ڳر ۽ جوهر جي آهي، ۽ ان سوال جي آهي تہ ماڻهو ڇا ٿو گهڙي؟ ان جو فڪري معيار ڇا آهي؟ اها ڳالهہ ڪيتري تخليقي آهي؟ ايئن رڳو ڳالهيون ڇو؟ ماڻهو خيال، ڪردار، وارتائون، احساس، ڪيفيتون، اظهار جا نوان تخليقي انداز، قدر، خواب، آدرش ۽ اُتساهہ بہ تخليق ڪري سگهي ٿو يا ان جي اُبتڙ بہ شيون گهڙي سگهي ٿو. ان ڪري جڏهن ماڻهو اهڙيون ڳالهيون، اهڙا خيال، تصور، آدرش، ڪردار، احساس ۽ قدر تخليق ڪري ٿو، جيڪي نہ اڳ ڪڏهن ان حالت ۾ رهيا هجن، نہ اڄ موجود هجن ۽ نہ اڳتي ممڪن ٿي سگهن تہ ان کي اسان خالص تخيلاتي ۽ افسانوي ادب سڏي سگهون ٿا. ان ادب ۽ فن کي ان ڪري وڌيڪ دوام آهي جو اهو وقت سان متروڪ نہ ٿو ٿئي. اهو هر دؤر ۾ ماڻهوءَ کي علامتي طور اُتساهي ٿو. جوناٿن سئفٽ جو ناول آهي ”گوليور جا سفر“، جنهن جو مون شروع ۾ ذڪر ڪيو، اهو هڪ مڪمل افسانو آهي. ان ۾ جيڪا ڳالهہ ڪئي وئي آهي، اها حقيقي هئي ڪانہ، ۽ ٿي سگهي بہ نٿي، پر ان جو بنيادي خيال ماڻهوءَ کي هميشہ اُتساهي ٿو. لطيف جا سڀ ڪردار افسانوي آهن. ڇاڪاڻ تہ اهڙا ماڻهو دنيا ۾ هئڻ گهرجن پر آهن ڪونہ- شايد خود لطيف پاڻ بہ ايئن ڪونہ هو. ان جو حُسن آهي ئيِ اهو، جو اهي ڪردار آئيڊيل آهن ۽ ماڻهو اهڙي ٿيڻ جي هميشہ جاکوڙ ڪندو رهندو ۽ اهي ڪردار هن کي اُتساهيندا رهندا. مان ذاتي طور معياري ۽ تخيلاتي افسانويت کي ادب ۽ فن ۾ وڌيڪ اهميت ڏيان ٿو. ڇاڪاڻ تہ حقيقت جي اظهار جي عمر ٿوري آهي پر ان جي اهميت ضرور آهي. جي افسانوي ادب ۾ خيال، ڪردار ۽ قدر يا احساس غير معمولي ۽ نهايت معياري آهن، تہ پوءِ اهڙو ادب اُهو آهي جنهن لاءِ لطيف چيو هو:

”وکر سو وِهاءِ، جو پئي پراڻو نہ ٿئي.“

سنڌي ٻوليءَ جي نثر ۾ اڃا اهو افسانوي ادب پيدا نہ ٿيو آهي ۽ جي ٿيو آهي تہ گهٽ ٿيو آهي. نسيم کرل، امر جليل، رسول بخش پليجي، عبدالقادر جوڻيجي،

نورالهديٰ شاهه، خيرالنساءَ جعفري، حفيظ شيخ ۽ علي بابا ۾ اهي صلاحيتون هيون، جيڪي سنڌي ادب ۾ افسانوي ادب جي روايت کي بلندين تي ڪٽي وڃن ها پر هڪ حد کان وڌيڪ ايئن نہ ٿيو. علي بابا، امر جليل ۽ عبدالقادر جوڻيجي وري بہ ڪجهہ وکون کنيون. نسيم کرل پاڻ کي افسانويت بدران سماجي موضوعن تائين محدود رکيو. هن جو تخيلاتي پاسو ڪمزور آهي. اسان کي حد کان وڌيڪ ڪلچر پرستيءَ بہ ڏک رسايو آهي. ڇاڪاڻ تہ ڪلچر، تخيل ۽ افسانويت ۾ وڏو بنيادي تضاد آهي. رڳو ڪلچر ۾ ڦاٿل ماڻهو اسٽيٽسڪو کان ٻاهر نڪري نٿو سگهي ۽ اهو پنهنجي هم عصر دؤر جي سماجي، فڪري، احساساتي ۽ سياسي يا ثقافتي حقيقتن ۽ بندشن ۾ محدود دائرن جو غلام ٿي وڃي ٿو. تخيل هڪ متحرڪ ڳالهہ آهي، جتي ماڻهو زمان ۽ مڪان جون حدون ٽپي ويندو آهي ۽ معياري افسانويت ان کانسواءِ تخليق ٿي سگهي ئي نٿي.

دنيا جي هر قوم جو ڪلچر گهٽي پاڳي عوام دشمن، فرسوده، دقيانوسي ۽ خراب هوندو آهي ۽ ان جو هڪ ننڍڙو حصو زبردست، بي مثال، تخليقي، عوام دوست ۽ انسان دوست هوندو آهي ۽ ترقي پسنديءَ جي تقاضا اها آهي تہ ڪلچر جي انهيءَ پاسي کي اڳتي وڌائبو آهي. ڪلچر جي عوام دشمن پاسي جي نفي ڪبي آهي. انڪري ياد رکڻ گهرجي تہ ڪلچر ڪابہ پيڪيج ڊيل نہ آهي. دنيا جي ڪابہ اها قوم ترقي نٿي ڪري سگهي، جيڪا جائز حد کان وڌيڪ ڪلچر پرستيءَ جو شڪار آهي. ڪلچر ۽ ترقيءَ جي وچ ۾ هڪ بنيادي تضاد آهي. عام طرح ادب جو گهڻو حصو ان فرسوده حصي جو ترجمان رهيو آهي، ۽ ادب ۽ آرٽ جو هڪڙو حصو اهو آهي، جيڪو ان تخليقي ۽ بهتر حصي جو ترجمان آهي، انڪري اهڙي ادب ۽ آرٽ کي جنرلائيز ڪرڻ غلط آهي. صحيح ادب، تخليقي ادب، انسان دوست، وطن دوست ۽ حَسين ادب ۽ آرٽ اهو آهي جيڪو ڪلچر جي ان حَسين ۽ انسان دوست پاسي بيٺل آهي، ۽ ان ۾ وڌيڪ حَسين واڌارا ڪندڙ آهي. انڪري حد کان وڌيڪ ڪلچر پرستيءَ جي ماحول ۾ عظيم تخيلاتي ۽ افسانوي ادب تخليق ٿيڻ جا امڪان گهٽ رهن ٿا. مثال طور لطيف آهي. هن شاعري سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪئي پر هن جا تصور سنڌي سماج جا ناهن، بلڪ، ان جي نفي ڪندڙ ۽ ان جي اُبتڙ آهن. لطيف جا تصور سنڌ تہ ڇا پر عالمي انساني سماج جي همعصر سطح کان بہ نهايت اڳتي آهن. لطيف جي ڪردارن جهڙا ماڻهو سڄيءَ دنيا ۾ ڪونهن. اهڙا رويا ۽ قدر بہ ڪونهن، اهڙا معيار ۽ ماڻ ماپا بہ ڪونهن. ان ڪري ئي اهو هميشہ اُتساهي ٿو ۽ ماڻهو ايئن ٿيڻ جا

خواب ڏسي ٿو ۽ ان لاءِ جاکوڙي ٿو. سنڌ پنهنجي تاريخ ۾ هڪ ئي وڏو افسانويت جو لازوال فنڪار ۽ شاعر پيدا ڪيو، اهو لطيف آهي، ڇاڪاڻ تہ هن جا تصور، رويا، ڪردار ۽ احساس موجود سماجي حقيقت جي ڀيٽ ۾ وڌيڪ عظيم، جٽادار، اُتساهيندڙ متحرڪ، تخيلاتي ۽ غير معمولي آهن.

ادب ۽ فن ۾ جماليات بابت غلط تصور ۽ مفروضو:

جماليات فلسفي جي پنجن شعبن مان هڪ آهي ۽ اهو فلسفي ۾ هڪ باقاعدي علمي ڊسيپلين آهي، ۽ جيتوڻيڪ جماليات جو موضوع فلسفي جو آهي، پر ان جو ادب ۽ آرٽ سان بہ گهرو تعلق آهي. عام تصور اهو آهي تہ جماليات ڪو فارم جو مسئلو آهي. غزل آهي تہ غزل جو فارم آهي، نظم آهي تہ نظم جو فارم آهي، افساني يا ڪهاڻيءَ (Fiction) جو فارم آهي، مصوريءَ جو فارم آهي، موسيقيءَ جو فارم آهي، ۽ ٻيا ڪيترائي فارمز آهن. ماڻهو سمجهن ٿا تہ حُسن جو اظهار جماليات آهي، پر رڳو ايئن نہ آهي. جماليات فارم ۾ بہ آهي پر اها ڪانٽينٽ ۾ بہ آهي. منهنجو خيال آهي تہ ادب ۽ فن جي حقيقي جماليات ان جي فارم سان گڏ ڪانٽينٽ ۾ هوندي آهي. انڪري اهو غلط آهي تہ ادب ۽ آرٽ جي جيڪا بہ جماليات آهي، اها رڳو ان جي فارم ۾ آهي. رڳو ان جي اسلوب ۽ ڊڪشن ۾ آهي. جماليات فارم ۾ بہ آهي، اسلوب ۽ ڊڪشن ۾ بہ آهي پر رڳو ان ۾ بہ نہ آهي، ۽ حقيقت ۾ سڀ کان اعليٰ جماليات ڪنهن فنپاري جي جوهر ۽ ڪانٽينٽ ۾ هوندي آهي. فارم جي جماليات اِها آهي تہ ان جي ٻولي ڪيتري اوريجنل ۽ حَسين آهي؟ ان جون ترڪيبون، تشبيهون، تمثيلون، اشارا، ڪنايا، علامتون، عڪس بندي، گهاڙيٽا ۽ فني تجربا ڪيترا حَسين آهن. جڏهن تہ ڪانٽينٽ جي جماليات جو مطلب اِهو آهي تہ ان جا خيال، تصور، قدر، احساس ۽ نياپو ڪيترا زبردست، روشن خيال، تخليقي، جديد، انسان دوست، فطرت دوست ۽ انصاف پسند آهن، ۽ انهن ۾ ڪيتري فڪري گهرائي آهي؟ جماليات کان سواءِ ادب ۽ فن مڙئي ڳالهہ رهجي ويندو ۽ وڏي ڳالهہ تہ ادبي تخليقن ۽ فنپارن ۾ فڪري ۽ فني جماليات جو توازن بہ ضروري آهي. جي خيال حَسين هوندا ۽ فارم ڪمزور، روايتي ۽ غير تخليقي هوندا تہ خيال جو اثر محدود ٿي ويندو ۽ جيڪڏهن تصور ۽ قدر پسمانده، فرسوده ۽ ڇَسا هوندا، ۽ انهن جو فني اظهار معياري ۽ حُسناڪ هوندو تہ اهو ادب ۽ فن وڌيڪ گمراهہ ڪندڙ ثابت ٿيندو. پوءِ ايئن ٿيندو جيئن لطيف چيو آهي تہ: ”پاڻان ڏوهہ ڇڙهن جي ورق ورائين ويترا“. ان ڪري ادب ۽ فن ۾ ڪانٽينٽ ۽ فارم جو حُسناڪ توازن تمام ضروري آهي ۽ اهو حُسناڪ توازن ئي ادب ۽ فن کي زندگي، دوام، جاذبيت ۽ جمال بخشيندو.

ادب ۽ فن ۾ لافانيت هجڻ وارو غلط تصور ۽ مفروضو:

هيءُ به هڪ غلط تصور ۽ مفروضو آهي ته فلاڻو ادب لافاني ۽ امر آهي. ادب ۽ آرٽ ۾ جيڪو لافانيت جو سوال آهي، ان بابت هيءُ منهنجو ذاتي خيال آهي. توهان ان سان اختلاف به ڪري سگهو ٿا. تاريخ جي تمام ڊگهي ۽ وسيع تناظر ۾، اهو طئي ڪرڻ ممڪن نه آهي ته ڪوبه اديب، شاعر ۽ آرٽسٽ يا ڪوبه ادب ۽ انهن جو جيڪو فني اظهار آهي، هميشه هر زماني ۽ هر نسل لاءِ اهڙو ئي جاذب، حَسين ۽ قابل قبول هوندو. اهو انساني تهذيب جو وڏي ۾ وڏو الميو آهي ته بي مثال ۽ اعليٰ شيون به وقت سان يا ته مِٽجي وڃن ٿيون يا انهن ۾ اُها جمالياتي جاذبيت ۽ مُوهه باقي نٿو رهي. اها ڳالهه هر شيءِ تي لاڳو ٿئي ٿي. مثال طور مارڪس چيو آهي ته شاعريءَ جو حَسين دؤر گذري چڪو آهي. جيئن جيئن اربنائيزيشن ٿيندي، شهري سماج ٺهندو، تيئن تيئن عظيم شاعريءَ جو دؤر جهڪو ٿيندو ويندو. ڇو ته انسان کي سماجي حالتون اهڙيون ملنديون ئي ڪونه، جن ۾ هن کي سوچڻ ۽ محسوس ڪرڻ لاءِ ايڏو وقت، تنهائي ۽ سازگار ماحول ملي. مثال طور فلسفو آهي، ڪو زمانو هو، هي سڀ شعبا فلسفي جا هئا پر جيئن جيئن وقت گذريو آهي، ان کان گهڻا شعبا ڪسجي ويا آهن. اڄ سائنس پنهنجا سڀ ڪم ان کان ڪسي ورتا آهن. ڪالهه اهي ڪم به فلسفو ڪندو هو. اڄ سائنس پاڻ ڪري ٿي. اڄ سائنس ۾ به هزارين شعبا ٿي ويا آهن. اڄ ادب پنهنجا ڪم پاڻ ڪري ٿو، آرٽ پنهنجا ڪم پاڻ ڪري ٿو. اڄ سماجي سائنسون پنهنجا ڪم پاڻ ڪن ٿيون. اڄ سوشل سائنس، نيچرل سائنس ۽ اپلائيڊ سائنس جي وچ ۾ درجي بندي ٿي چڪي آهي، تنهن ڪري اڄ فلسفي جا منصب، ڪم ۽ مقام ٻئي قسم جا آهن. اڄ فلسفو سڀ ڪم نه ٿو ڪري پر مخصوص ڪم ڪري ٿو. ڪنهن زماني ۾ فلسفو اهي سڀ ڪم ڪندو هو. اڄ فلسفو گهڻي ڀاڱي ساختيات (Structuralism) تي ڪم ڪري ٿو. پوءِ اُها ساختيات ٻوليءَ جي هجي، فڪر جي هجي، ادب جي هجي يا سماج ۽ سياست جي. انڪري لافانيت جو تصور غلط آهي. سماج جو ڪوبه لقاءُ، نظريو، سماجي خيال، سماجي تصور، ڪابه سماجي صورتحال، سماجي وارتا، ڪوبه سماجي قدر لافاني ۽ امر ٿي سگهي ئي نه ٿو. سماج هڪ متحرڪ (Dynamic) شيءِ آهي، ان جي اندر ۾ ڊائنامزم آهي، اها هر وقت تحرڪ ۽ تغير ۾ آهي، ان ڪري سماج جا جيڪي به نظريا آهن، جيڪي به ادب ۽ آرٽ آهن ۽ ٻيون شيون آهن، اهي انساني تهذيب جي سفر جو حصو آهن. اهي سڀ پنهنجي پنهنجي دؤر جا حَسين يادگار، ڏاڪا ۽ مرحلا آهن، جن جي سونهن

۽ موهه اُن دؤر جي حساب سان زنده رهندو، پر اهو هر زماني ۾ سڀني ماڻهن کي ساڳيءَ طرح انسپائر ڪندو، اهو چوڻ شايد درست نه آهي. ان ڪري ادب ۽ آرٽ جي باري ۾ لافانيت جو سوال ايئن آهي ته اهي اُن دؤر جون حَسين شيون ايندڙ دؤر کي بنياد فراهم ڪنديون، ان ۾ خوبصورت واڌارا ڪنديون ۽ پنهنجي دؤر جي نسبت سان زنده رهنديون. ايئن به ناهي ته عظيم تخليقون بنهه متروڪ ۽ موهه کان خالي ٿي وينديون، پر دراصل اُهي ساڳيءَ طرح هر دؤر جي ماڻهن کي ساڳيءَ نسبت ۽ معنيٰ سان ۽ ساڳيءَ حد تائين ڪونه موهي سگهنديون. اها شيءِ ادب ۽ فن جي مواد ۽ جوهر تي به لاڳو آهي ۽ ان جي فارم تي به. حقيقت ۾ لافانيت يا امرتا به هڪ نسبتي ڳالهه آهي. ڪن عظيم ترين تخليقن جو روح ۽ جوهر هڪ حد تائين امر ٿي سگهي ٿو پر اهي تخليقون پنهنجي سموري مواد ۽ فارم ۾ به هميشه ۽ هر دؤر لاءِ امر رهن۔ ايئن ممڪن ناهي. جڏهن هر شيءِ کي نسبتي ڪري ونبو ته پوءِ ڳالهه سولائيءَ سان سمجهه ۾ اچي ويندي.

آخر ۾ هڪ ڳالهه ڪرڻ ضروري آهي ته ادب ۽ فن بابت جن غلط تصورن ۽ مفروضن جي اسان ڳالهه ڪئي آهي، اُهي رڳو اسان وٽ ڪونهن پر سڄيءَ دنيا ۾ رهيا آهن. اسان وٽ فلسفي ۽ ادبي تنقيد جو اجا اُهو معيار ۽ ڪردار ڪونه جُڙيو آهي، جنهن ۾ انهن غلط تصورن ۽ مفروضن بابت ماڻهو ۽ خاص طور اديب، شاعر ۽ آرٽسٽ واضح ٿين. اديب، شاعر ۽ آرٽسٽ ماکيءَ جي مَک وانگر آهن، هو جيترو سُٺن ۽ عظيم خيالن جي گلن تي ويهندا، اوتري مٺي ماکي ڪٺي ايندا. ماکيءَ جي مک فرسوده خيالن، تصورن ۽ قدرن جي لاٽين تي ويهي ته ماکي ڪونه ٺاهيندي. سنڌي اديبن، شاعرن، آرٽسٽن ۽ ادب جي شاگردن لاءِ نهايت ضروري آهي ته اهي ادب ۽ فن بابت غلط تصورن ۽ مفروضن بابت پنهنجي فڪري سمجهه، علم ۽ ڏاهپ جو معيار بلند ڪن. ان طرح ئي اسين پنهنجي ادب ۽ فن جي عظيم روايتن کي زنده رکي، هڪ وڏيڪ زبردست ادبي، فڪري ۽ فني دؤر جو بنياد وجهي سگهون ٿا، ۽ ادب جي عظيم لطيفي روايت جا امين بڻجي سگهون ٿا.

[هيءُ ليڪچر 21 سيپٽمبر 2006ع تي سنڌ يونيورسٽيءَ جي سنڌي شعبي پاران پروفيسر محرم خان ليڪچر سيريز تحت منعقد ڪيو ويو، جنهن ۾ سنڌ يونيورسٽيءَ جي استادن، اديبن، شاعرن ۽ شاگردن جي وڏي انگ شرڪت ڪئي۔ ادارو]

لطيف شناسي ۽ سنڌي سماج جي اڏاوت

لطيف تي ڳالهائڻ تمام سؤلو بہ آهي ۽ تمام ڏکيو بہ آهي. چاڪاڻ تہ هو رڳو شاعر ناهي. هو هڪ عظيم شاعر سان گڏوگڏ هڪ يگانو مفڪر، فلسفي، سماجي سائنسدان، ٻوليدان ۽ هڪ نئين انسان جو تصور تخليق ڪندڙ ڏاهو فنڪار ۽ تخليقڪار پڻ آهي. لطيف تاريخ جو هڪ يگانو ماڻهو هو. اها ڳالهہ مان رڳو سنڌ نہ پر عالمي انساني فڪر جي تناظر ۾ ٿو چوان. توهان جيترو وڌيڪ عالمي علم ۽ فڪر پڙهو ٿا، ۽ پوءِ جڏهن لطيف کي سمجهو ٿا، تہ بس ماڻهو حيران ٿيو وڃي، تہ سنڌ جهڙي ڪُنڊائتي سماج ۾ لطيف جهڙو مفڪر آخر ڪيئن پيدا ٿيو؟ هن جهڙو ماڻهو اوير تہ ڇا پر اولهہ بہ پيدا نہ ڪيو آهي. شاعريءَ ۾ ايڏو گهرو انساني ۽ سماجي فڪر ۽ زندگيءَ ڏانهن اهڙي غيرمعمولي فلسفياڻِي ۽ ڏاهپ جي بلندين تي پهتل روش بس لطيف جو ئي ڪمال آهي. جي اسين لطيف جي واٽ تي هلون تہ دنيا جي هڪ عظيم ۽ سگهاري قوم تہ ڇا پر هڪ مثالي قوم بڻجي سگهون ٿا.

ويڄــن ســين وائـــيءَ پيــا، ڪِــري نـــ ڪيـــائون،
جـــي پنـــد پاريـــائون، تــ سِـــگهائي سَـــگها ٿيـــا.

(لطيف)

لطيف هڪ نهايت گهڻ طرفو ماڻهو آهي. هن جو هر پاسو ايترو تہ وسيع ۽ ڳرو آهي، جو ماڻهو پنهنجي سموري حياتي، سندس ڪم تي، تخليقي تحقيق ڪري سگهي ٿو. لطيف تي اڃا صحيح معنيٰ ۾ گهربل تحقيقي ڪم ٿيو ئي نہ آهي. جي ٿيو بہ آهي تہ لکت ۾ نہ ٿيو آهي. ڊاڪٽر بلوچ سندس ٻوليءَ جي لغت تي وڏو ڪم

ڪيو آهي، جنهن تي هن کي سلام آهي؛ پر پوءِ بہ سندس ٻوليءَ، فن ۽ فڪر تي گهڻن رخن کان تخليقي تحقيق ۽ پرک ڪرڻ جي وڏي گهرج آهي.

ان ڪوٺ کي اڪثر ماڻهو پنهنجي ذهني سادگيءَ ۽ فڪري اڻوجهائيءَ ڪري سنڌي سماج جي لطيف ڏانهن روا رکيل بيقدري ڪوٺيندا آهن. مان سمجهان ٿو تہ حقيقت ان جي اُبتڙ آهي. دنيا ۾ اهڙو ڪوبہ جينيئس نہ آهي، جنهن جو قدر پنهنجي همعصر دؤر ۾ ٿي سگهندو بہ هجي. هڪڙا سماج ۽ قومون غلام آهن، جتي تعليم آهي ڪونہ، رياست پاڪستان جهڙي، يا ان کان اڳ اسان جنهن عذاب ۾ هئاسون، اها ڳالهہ ڪنهن کان ڳُجهي ناهي. جنهن سماج ۾ وڏيرا شاهي، ظلم، غلامي، ڌاڙ، بربريت، غربت، عقيدت پرستي ۽ جهالت هجي، اتي اوهان اها توقع ڪيئن ٿا ڪري سگهو تہ اهو سماج لطيف جهڙي يگاني مفڪر کي پروڙي سگهندو. جنهن جهڙي مفڪر کي سمجهڻ لاءِ اڃا انسانذات کي گهڻو پنڌ ڪرڻو پوندو. لطيف هڪ عالمگير شاعر آهي ۽ رڳو شاعر نہ پر مفڪر، ڏاهو ۽ فلسفي آهي؛ ۽ اهو فڪر، ڏاهپ ۽ فلسفو بہ سنڌ جي دائري ۽ سطح جو نہ آهي. هو عالمگير مفڪر ۽ ڏاهو آهي. لطيف سڄيءَ دنيا جي لاءِ املهہ فڪري وِرثو آهي، اهو تہ اسان جو ڀاڳ آهي جو لطيف جو جنم اسان وٽ ٿيو. اها تہ اسان جي ڌرتي ۽ قوم ڀاڳ واري آهي، جنهن جي ديس ۾ لطيف جو جنم ٿيو. لطيف تہ هڪ عالمگير شاعر ۽ مفڪر آهي، جيئن هيگل جي ڪا قوم نہ آهي، جيئن مارڪس جي ڪا قوم نہ آهي، جيئن رابندر ناٿ ٽَڪُر (ٽئگور) جي ڪا قوم نہ آهي، جيئن آئنسٽائين جي ڪا قوم نہ آهي، جيئن شيڪسپيئر جي ڪا قوم نہ آهي، جيئن نيوٽن، گليلو ۽ مائيڪل اينجلو جي ڪا قوم نہ آهي، جيئن دنيا جي سمورن وڏن شاعرن، آرٽسٽن، سائنسدانن، اسڪالرن، مفڪرن ۽ عظيم انسانن جي ڪا قوم نہ آهي، ۽ اهي سڀ عالمگير انسان آهن ۽ دنيا جي سڀني قومن جا ۽ پوري انسانذات جا آهن، جيئن اهو قبيلو انسانذات جو گڏيل سرمايو آهي، تيئن لطيف جي بہ ڪا مخصوص قوم نہ آهي، هو سڄيءَ انسانذات جو گڏيل سرمايو آهي. هو سنڌ لاءِ فخر ۽ ڀاڳ آهي ۽ هن کي رڳو سنڌ تائين محدود نٿو ڪري سگهجي.

ان ڪري مان هڪ بنيادي ڳالهہ ڪرڻ چاهيندس تہ هن وقت تائين جيڪڏهن لطيف کي نہ سمجهيو ويو آهي تہ ان ۾ پاڻ کي ننڍڻ جو ڪو مسئلو نہ آهي. سمجهڻ جو مسئلو هيءُ آهي تہ آخر ڇو سنڌي قوم ۽ سنڌي سماج جو وڏو حصو اڃا تائين لطيف کي سمجهڻ کان قاصر آهي، ۽ رڳو سنڌي قوم ئي ڇو؟ پوري انسانذات ڇو نہ؟ پوري دنيا ڇو نہ؟ لطيف جي جهول ۾ ايترا تہ ماڻڪ موتي آهن، جو اهي پوريءَ دنيا کي

آڇي سگھجن ٿا. ماڻھوان کي وڏو مسئلو ڪري پيش ٿا ڪن تہ لطيف کي اسان وٽ عوامي سطح تي سمجھيو نہ ويو آھي. دراصل مسئلو اھو نہ آھي تہ جيڪڏھن لطيف کي نہ سمجھيو ويو آھي تہ ان تي ڪي اوچنگارون ڏجن يا خود مذمتي ڪجي، مسئلو اھو آھي تہ آخر لطيف کي سنڌ جا ماڻھو ڇو نٿا سمجھي سگھن ۽ رڳو سنڌ جا ئي ماڻھو ڇو، پوريءَ دنيا جا ماڻھو ڇو نٿا سمجھي سگھن؟ ان ڪري ان ڳالھہ تي غور ڪرڻ جي وڏيڪ ضرورت آھي تہ آخر اھي ڪھڙا سبب آھن، اھي ڪھڙيون رڪاوٽون آھن، اھي ڪھڙيون حالتون آھن جو دنيا جي آباديءَ جو گھڻو حصو اڃا تائين اھڙن عظيم مفڪرن، شاعرن، فلسفين ۽ آرٽسٽن کي گھرائيءَ سان سمجھي نہ سگھيو آھي.

جرمنيءَ ۾ تمام گھڻا فلاسافر آھن، ڇا جرمن قوم پنھنجن فلاسافرن کي سمجھيو آھي؟ آمريڪا جا گھڻا ماڻھو واٽ وٽئمن کي سمجھن ٿا؟ برطانيا جا گھڻا ماڻھو شيڪسپيئر کي سمجھن ٿا؟ گھڻن ماڻھن کي گوئٽي جي خبر آھي تہ ھو اصل ۾ ڇا ھو؟ ۽ ھن ڇا ڇيو آھي؟ گھڻن ماڻھن کي ڪاليداس جي خبر آھي؟ گھڻن ماڻھن کي اماروءَ جي خبر آھي؟ گھڻن بنگالين کي خبر آھي تہ رابندر ناٿ ٽَگُور ۽ جيوانانداس ڇا چئي ويا آھن؟ ان ڪري اصل سوال اھو آھي تہ آخر ڪوبہ سماج اھڙن يگانن مفڪرن کي ڏاھپ جي بلند سطحن تي ڪيئن سمجھي سگھي ٿو؟ يا اھو سوال بہ اڳيان رکڻ گھرجي تہ عوام اھڙن فڪري سرچشمن مان سيراب ٿيڻ کان تاريخي طور محروم ڇو آھي؟ ٻيو اھم سوال اھو آھي تہ ان ڳالھہ تي غور ڪجي تہ اھي دراصل وڏا ماڻھو ڇو آھن؟ ماڻھن کي اھي سبب ۽ محرڪ ٻُڌائجن تہ اھي وڏا ماڻھو ڇو آھن؟ انھن جي عظمت جو راز ڪھڙو آھي ۽ انھن کي سمجھڻ ۾ ڪھڙيون رڪاوٽون آھن؟ ڪھڙن مسئلن کي حل ڪرڻ ڪانپوءِ ماڻھو ان قابل ٿيندا تہ ھو لطيف جھڙن شاعرن ۽ مفڪرن کي سمجھي سگھن. ان ڪري سڀ کان وڏو سوال اھو آھي تہ لطيف آخر وڏو ماڻھو ڇو آھي؟ ڇا لطيف ان ڪري وڏو ماڻھو ھو تہ ھو پير ھو؟ نہ، پيرَ تہ ھر گھٽيءَ ۾ تي پيا آھن. ھڪڙي پيري اسان ڪجھہ دوست ٺٽي الھيار پئي وياسون. رستي تي ھڪ دوست پڇيو تہ سنڌ ۾ ايتريون درگاھون ڇو آھن؟ مون چيو تہ جيئرا ماڻھو ماڻھن کي پچن ڪونہ ٿا، مجبوريءَ ۽ بي وَسيءَ ۾ ماڻھن کي آٿت لاءِ درگاھن تي وڃڻو پوي ٿو. ماڻھو صدين کان ڏسن ٿا تہ جيئرا ماڻھو انھن جا ڏٽي ٿين ڪونہ ٿا، جيڪي سندن ويج ٿين، جيڪي سندن طبيب ٿين، جيڪي کين علاج ڏسين، جيڪي سندن واھرو ٿين، جيڪي کين سجاڳ ڪن، ماڻھن جو

درگاھن ڏانھن وڃڻ دراصل انھن جي پنھنجي دؤر کان ويڳاڻپ ۽ مايوسيءَ جو اظھار آھي. ماڻھو ويچارا وڃي قبرن تي ٿا ڪرن، قبرون انھن کي ڇا ڏينديون؟ لطيف وڏو ماڻھو ڇو ھو؟ ڇا ان ڪري تہ ھو سيد ھو؟ سيد تہ ڪيترائي پيا ھلن! ڇا ان ڪري تہ ھُو ولي ھو؟ اولياءَ تہ ھر ڳوٺ ۾ جام پيا آھن.ھن وٽ ڇا ھو؟ بظاھر تہ ھو بہ ھڪ انسان ھو، اوھان ۽ مون جھڙو ماڻھو ھو، ھو بہ اسان جيئن ڪائيندو ھو، پيئندو ھو، ننڊ ڪندو ھو وغيره. تہ پوءِ آخر ڪھڙو سبب آھي؟ ڇا ھو ڪو وڏو نواب ھو؟ ڪو سردار ھو؟ ڪو منسٽر ھو، ڪو ايم اين اي يا ايم پي اي ھو؟ لشڪر گاڏيون ھونديون ھيس؟ تہ پوءِ آخر ڪھڙي ڳالھہ ھيس؟ ھو تہ نہ اليڪشن ۾ پئي بيٺو نہ سائيڪلون پئي ورھايائين، نہ ئي ڪي لانٽريا گڏ ھيس، تہ پوءِ آخر ھن وٽ ڇا ھو؟ ۽ لطيف ڇو وڏو ماڻھو آھي؟ اھو بنيادي سوال آھي ۽ رڳو لطيف ئي نہ پر سڀ دنيا جا حقيقي وڏا ماڻھو آخر وڏا ماڻھو ڇو آھن؟ اھا ڳالھہ نہ سمجھبي تہ انھن کي سمجھڻ ۾ وڏي ۾ وڏي رڪاوٽ ئي اھا ھوندي. اسان کي اھو سمجھڻ گھرجي تہ بطور تاريخ ساز فرد جي حضرت محمد (صہ) ڇو وڏي ھستي آھي؟ شيڪسپيئر ڇو وڏو ماڻھو آھي؟ ڪاليداس ڇو وڏو ماڻھو آھي؟ جيڪڏھن لطيف پنھنجي دؤر جو غلام ھجي ھا، پنھنجي دؤر جي تصورن جو غلام ھجي ھا، پنھنجي دؤر جي جھالتن جو غلام ھجي ھا، پنھنجي دؤر جي محدود علم جو غلام ھجي ھا، پنھنجي دؤر جي نمائنده مقامي ڪردارن جو غلام ھجي ھا، تہ پوءِ پڪ ڄاڻو تہ لطيف روايتي سنڌي ھجي ھا ۽ گھر کان ٻاھر نڪري ئي نہ ھا، سندس خواب ننڍڙا ھجن ھا، خواھشون محدود ھجنس ھا، لطيف جا آدرش خسيس ھجن ھا تہ پوءِ لطيف بہ عام ماڻھوءَ جھڙو ماڻھو ھجي ھا. لطيف سائينءَ جي وڏي ماڻھو ھجڻ جو سبب ئي اھو آھي، سندس عظمت جو راز ئي اھو آھي تہ لطيف پنھنجي دؤر کان، پنھنجي دؤر جي علم کان، پنھنجي دؤر جي تصورن کان ۽ رڳو پنھنجي دؤر جي تصورن کان ئي نہ پر پنھنجي ماضيءَ ۽ ايندڙ صدين جي بہ تصورن کان گھڻو اڳتي وڏي نوان تخليقي خيال پيش ڪيا آھن. ھڪ خاص معنيٰ ۾ جتي اڄ تائين انسانذات نہ پھچي سگھي آھي، اُتي لطيف جا تصور پھتا آھن، پوءِ ڀلي اھو انسان ھتان جو ھجي يا انگلينڊ ۽ آمريڪا جو، رڳو سنڌ ئي نہ پر دنيا جا سڌريل ترين خِطا بہ اڃا ان مقام تي نہ پھچي سگھيا آھن، جيڪا لطيف ڳالھہ ڪئي آھي. لطيف سائينءَ جي عظمت جو سبب اھو آھي تہ ھن جا خيال، ھن جا ويچار، ھن جا تصور، ھن جا آدرش، ھن جا ڪردار، ھن جا قدر، ھن جا رويا، ھن جو تصوراتي ۽ تخيلاتي طور پيش ڪيل ماڻھو اڃا تائين ڪنھن ڏٺو نہ ڪنھن ٻڌو. لطيف چئي ٿو:

جـــت نـــ پکـــيءَ پيـــر، تِـــتِ ٿمکـــي بـــا هڙي،
ٻيـــو ٻاريـــنـــدو کيـــر، کـــا هوڙکيءَ کيـــر ريءَ.

جن اوچائين تي پکي پير نٿو رکي سگهي، اتي باهه پئي ٻري يعني جن تصورن جي بُلندين تي اجا انسانذات جي سوچ جو پکي اُڏي نه ٿو رَسي سگهي، اتي هنن تاريخ جي غير معمولي ڪردارن، شعور ۽ غيرمعمولي سمجهه ۽ ادراڪ جي باهه ٻاري آهي. ها البت ويهين صديءَ جا روسي بالشويڪ، چيني ۽ ويتنامي انقلابي سندس ڪردارن جي روين ويجهو ضرور آهن. هو اهڙا يگانا ماڻهو هئا، جيڪي انساني تاريخ ڏنا ته ڇا ڪڏهن ٻُڌا به ڪونه آهن. يا وري هن چيو آهي:

ڏوٿـــي ســـا ڏوريـــن، جـــا جـــوءِ سُـــئي، نـــ ٻُـــڌي،
پاســـا متـــــي پـــا هٽين، کـــا هوڙي کـــوڙين،
وِجـــا اُت ووڙيـــن، جـــت نهايـــت نا هـــِ کـــا.

لطيف پنهنجي فڪر ۽ تخليقي پورهيي جي باري ۾ پاڻ چيو آهي:

”قاتـــل کمـــائي کـــري، وِهـــُ مـــاکي جـــي کـــن،
وٿـــان ويهـــي تـــن، پـــيج کـــي پيـــاليون.“

لطيف اهو عظيم ويڄ ۽ طبيب آهي جيڪو زندگيءَ جي تلخ تجربن، ڏکن، دردن ۽ اهنجن جي وِهُ مان انسان ۽ معاشري جي نئين تخليق جي ماکي ٺاهي ٿو. جيڪو اهو امرت چکي ٿو ۽ پنهنجيءَ سوچ ۽ فڪر توڙي عمل جي روح ۾ لاهي ٿو. جو هن زندگيءَ ۽ سماج جي ڏمر ۽ ڏاڍ کان ڏاڍو آهي.

حقيقت ۾ تاريخ جا سمورا جينئس پنهنجي دؤر کان ايڊوانس هئا. سندن عظمت جو اصل راز ئي اهو هوندو آهي. سائنسدان جيڪي نيون نظرياتي ۽ سائنسي ايجادون ڪن ٿا، اُهي صدين ڪانپوءِ ماڻهن کي سمجهه ۾ اچن ٿيون. فلسفي به ايئن هوندا آهن. جيڪي ڳالهيون يونان ۾ طاليس، اناڪسميندر، هيراڪليٽس ۽ ڊيماڪريٽس اڄ کان هزارين ورهيه اڳ ڪيون، اڄ سائنس انهن کي سمجهي ۽ پروڙي ٿي. ڊيڪارٽ، ڪانٽ ۽ هيگل يا مارڪس کي پنهنجي دؤر ۾ گهٽ ماڻهن سمجهيو؟ هيگل چيو هو ته سڄي حياتيءَ مون کي منهنجي هڪ ئي شاگرد سمجهيو ۽ اهو به غلط سمجهيو. ادب، فن، فلسفو ۽ سائنس هميشه پنهنجي دؤر کان گهڻو اڳتي ڏسندا، سوچيندا، محسوس ڪندا ۽ نوان ايڊوانس تصور پيش ڪندا آهن. چيني ڏاهي سن زوءَ جيڪي جنگي حڪمت عملين جا اُصول ٻُڌايا، اُهي اڄ پڙِهي حڪمت

عمليءَ جي سائنس سمجهي ۽ لاڳو ڪري. لطيف به ايئن آهي. هو پنهنجي دؤر کان نهايت اڳتي آهي ۽ اهو دؤر سنڌ جي نسبت سان نه آهي پر عالمي انساني فڪر جي تناظر ۾ آهي.

ان ڪري لطيف جي عظمت جو بنيادي نقطو اهو آهي، ان جي عظمت جو خالص سبب اهو آهي ته هو پنهنجي دؤر جي، پنهنجي دؤر کان اڳ، توڙي پنهنجي دؤر کان پوءِ جي چَسن خيالن ۽ تصورن ۾ ورتل نه هو ۽ هن جا تصور سطحي نه هئا. هن جا آدرش ننڍڙا نه هئا، هن جون خواهشون ننڍڙيون نه هيون، هن جا قدر سطحي نه هئا، هن جا رويا روايتي نه هئا، هن جا ماڻ ۽ ماپا، هن جي اک ”اک التي ڏار“ واري هئي. لطيف پنهنجي دؤر کي، انسانذات کي، فطرت کي ۽ ڪائنات کي ايئن نه پئي ڏٺو جيئن عام ماڻهو ڏسي ٿو. عام ماڻهو ڄمي ٿو، حياتي گذاري ٿو ۽ مري وڃي ٿو. اهو رڳو وقت ۽ پئسي جو زيان ڪري ٿو لطيف جي عظمت جو بنيادي سبب اهو آهي ته هن جيڪي تصور ڏنا، جيڪي خيال ڏنا، جيڪي خواب ڏنا، جيڪي رويا ڏنا، جيڪي قدر ڏنا، جيڪي آدرش ڏنا، اهي بنهه نوان، تخليقي، غير روايتي ۽ وسيع تر معنيٰ ۾ انقلابي آهن.

هاڻي ڪوبه پڇي سگهي ٿو ته لطيف اهڙو ڄائي ڄم کان هو يا پوءِ ٿيو. هن وقت تائين اسان کي ته اهو ٻُڌايو ويو آهي ته، يا ته ماڻهو ايئن پيدائشي هوندو آهي يا نه هوندو آهي. ماڻهو يا ته ننڍا هوندا آهن يا وري وڏا هوندا آهن. ماڻهو ته غيرمعمولي هوندا آهن يا وري نه هوندا آهن. اسان هن وقت تائين پنهنجي ماحول، ڪلچر، پنهنجن ابن، ڏاڏن کان اهو ٻڌو آهي ته ماڻهو يا ته وڏا هوندا آهن يا ننڍا هوندا آهن، جيڪو جيئن آهي سو ائين آهي بس. اسان کي ان ڳالهه تي غور ڪرڻ گهرجي ته ڇا لطيف ڄائي ڄم کان اهڙو ئي عظيم هو؟ دنيا جو ڪوبه ماڻهو ڄائي ڄم کان نه ٻچڙو هوندو آهي ۽ نه ئي وري عظيم هوندو آهي. دنيا جا سڀ ٻار هڪ جهڙا ڄمندا آهن، هڪ جهڙا ئي معصوم ۽ حَسين هوندا آهن. پوءِ پليءَ کو باگڙيءَ جو ٻار هجي يا ڪنهن شهنشاهه جو، ڪنهن نواب جو ٻار هجي يا ڪنهن هاريءَ جو، ڪنهن ڪولهي پيل جو ٻار هجي يا ڪنهن برهمڻ ۽ سيد جو ٻار ڄمندو هڪجهڙو ئي آهي. ڄمڻ سان ٻار ۾ ڪنهن به قسم جو فرق نه هوندو آهي، فطرت ٻار کي ساڳيءَ طرح پيدا ڪري ٿي، ان ڪري لطيف جي عظمت جو سبب جيڪڏهن ان جا اهي خيال يا ويچار آهن، اهي تصور ۽ اهي آدرش آهن ته ان جو مطلب اهو نه آهي، ته اهي هن کي سندس پيءُ ٻُڌايا هئا، يا کيس ورثي ۾ مليا هئا. لطيف ته هڪ سجاڳ ماڻهو

هو هڪ باشعور ماڻهو هو. هڪ باضمير ماڻهو هو. هڪ تخليقي ماڻهو هو. هڪ سمجهُو ماڻهو هو. سوچيندڙ ماڻهو هو. هو گهميو ڦريو. سير ۽ سفر ڪيائين. دنيا ڏٺائين. تصور جي اک سان سموري ڪائنات ۽ فطرت ڏٺائين. فطرت جا انيڪ رنگ ۽ حُسناڪيون ڏٺائين. ان جون بڇڙايون ڏٺائين. مختلف ٻوليون سکيو. ماڻهن سان هليو. پنڌ ڪيائين. عوامي زندگيءَ ۾ ٻوليءَ جون تخليقي حُسناڪيون ڏٺائين. ماحول جون حُسناڪيون ڏٺائين. پنهنجي زندگيءَ ۾ ڪيتريون ڪِرپ جهڙيون شيون ڏٺائين. هن جي ارد گرد جيڪو پورو جهان هو. اهو هن کان جيترو ٿي سگهيو هن ڏٺو ۽ ايئن نہ ڏٺائين پر ”اک الٽي ڏار“ واري نظر سان ڏٺائين. لطيف چيو آهي تہ:

اک اُلٽي ڏار، ونءُ اُلٽو عام سين،
جي لهوارو لوڪ وَهي، تہ تُون اُوچو وَهہُ اوپارِ،
منجهان سوچ نِهار، ونءُ پُٺيرو پرينءَ ڏي.
(لطيف)

ايئن ئي عام ماڻهو جيئن ڪونہ ڏٺائين. هن سڄي زماني، سموري جهان ۽ سمورين شين کي اُبتي انداز سان ڏٺو جيئن ڪو ماڻهو روايتي انداز سان ۽ سطحي نموني ڏسي ٿو. ايئن ڪونہ پئي ڏٺائين. هن اک اُلٽي ڏاري تجربا ڪيا، مشاهدا ڪيا، ماڻهو ڏٺائين، جهان ڏٺائين، خوشيون ڏٺائين، ڏک ڏٺائين، ڌرتي ڏٺائين، آسمان ڏٺائين، ماحول ڏٺائين. فطرت ڏٺائين ۽ سڀ کان وڏي ڳالهہ ماڻهوءَ جي اندر جو ورق ورق اُٿلائي پٿلائي ڏٺائين. هن جو مشاهدو ۽ ان مان اُسريل تخليقي فڪر ۽ ان جي وُسعت ڏسي ماڻهو دنگ رهجي ٿو وڃي. ڇاڪاڻ تہ هن جو اندر ٻاهرين ڪائنات کان هزارين ڀيرا وڌيڪ حَسين هو.

لطيف کي پوڄڻ جو مسئلو بہ نہ آهي، لطيف سان عقيدت جو بہ ڪو مسئلو نہ آهي، پاڻ عقيدو تہ لطيف جي توهين آهي. جيڪڏهن ڪو ماڻهو چئي ٿو تہ اسين لطيف سرڪار جا عقيدتمند آهيون تہ پڪ سمجهو تہ اهو لطيف جي سڀ کان وڌيڪ توهين ڪندڙ آهي. لطيف جهڙي يگاني مفڪر جي ان کان وڌيڪ توهين ٻي ڪهڙي ٿي سگهي ٿي، تہ ڪيس سرڪار سڏيو وڃي!؟ اسان کي لطيف سان باشعور محبت آهي، اسان کي لطيف سان باضمير محبت آهي، اسان کي لطيف سمجهہ ڏني آهي، شعور ڏنو آهي، جيڪو ماڻهو پاڻ سمجهہ ۽ شعور جو سرچشمو آهي، جيڪو ماڻهو سمجهہ ۽ شعور جو سمنڊ آهي، ان سان ڪو جيڪڏهن عقيدت ڪري، ان کان وڌ ٻي ان جي توهين نہ ٿيندي. دراصل عقيدت هر وڏي ماڻهوءَ جي سڀ کان وڏي توهين هوندي آهي. عقيدت معنيٰ تنقيدي شعور جي نفي، عقيدت معنيٰ پرک نہ ڪجي، عقيدت معنيٰ تخليقي انداز رد ڪجي، عقيدت معنيٰ شين کي عقلي، علمي، فڪري ۽ احساساتي طور سمجهڻ ۽ پروڙڻ جي ڪوشش ئي نہ ڪجي. عقيدت ۽ تخليقيت گڏ نٿا هلي سگهن. جيئن جهالت ۽ شعور گڏ نٿا هلي سگهن، جيئن اوهام پرستي ۽ سائنس گڏ نٿا هلي سگهن. لطيف پاڻ بہ عقيدت جي سراپا نفي هو، ڇاڪاڻ تہ هو ”اک الٽي ڏار“ ۾ ويساهہ رکندو هو. لطيف جي عظيم ماڻهو ٿيڻ جو راز اهو نہ آهي تہ هو ڪو ڄائي ڄم کان اهڙو ئي عظيم هو. هو بہ ماڻهن جهڙو ماڻهو هو، لطيف پوءِ عظيم ٿيو. هن اُهي آدرش اختيار ڪيا، اهي تصور تخليق ڪيا، اهي رويا تخليق ڪيا، اهي قدر تخليق ڪيا، جيڪي عظمتن ڏانهن وٺي ويندا آهن. لطيف پنهنجن تصورن ۾ هڪ خاڪو ٺاهيو تہ ماڻهو ڪيئن هجي، آئيڊيل انسان ڪيئن هجي ۽ پوءِ هن اهو انسان تصوراتي طور تخليق ڪري ڏنو. سسئي لطيف جو ٺاهيل انسان آهي، سهڻي لطيف جو تخليق ڪيل انسان آهي، مارئي لطيف جو تخليق ڪيل انسان آهي، اسان کي خبر نہ آهي تہ هو اصل ۾ بہ اهڙيون هيون يا نہ؟ دراصل اها سسئي لطيف پاڻ آهي، هيءُ تصور ڏسو:

ڪندا مون پيرين، توڙي لَڪ لڳن،
آگر آڱوٺي نہ مِڙي ڇِپون پير چِنَن،
ويندي ڏانهن پِرين، جُتي جاتِ نہ پائيان.

يا هيءُ تصور ڏسو:

اونچو اُتاهون گهٽو، جيئڻ کي جَبَلُ،
مرڻَ! مون سين هَلُ، تہ پُٺيءَ تو پنڌ ڪريان.

تو سَگَ ساهَ! گهٽن سين، جيئڻَ! گوشي جاءِ،
مَرَڻَ! مون سين آءُ، تہ پُٺيءَ تو پنڌ ڪريان.

لطيف ڪمٽمينٽ جو امام آهي. هيءُ تصور ڏسو:

هٿين، پيرين، مونڙئين، هلج ساڻ هنئين،
عشق آريءَ ڄام جو، نباهي نِئين،
جان جان ٿي جِئين، تان پاڙج ڪو مَ پنهونءَ سين.

هتين پيرين مونڙئين، کهج پَر کپارَ
متان چوري! چڏئين، پريتڻي پچارَ
توکي سَنَدَ سسئي! سندي لنؤ لغارَ
جي هُونئي هوت هزار، تہ بہ پاڙج کو مَ پنهونءَ سين.

اهڙا ماڻهو اهڙا ڪردار اڄ ئي نہ آهن تہ اُن زماني ۾ ڪٿي هوندا! لطيف نہ فقط تصور، آدرش، رويا، قدر ۽ خيال ڏنا پر سسئيءَ جي شڪل ۾ اهو ماڻهو بہ ڏاهي پيش ڪري ڏنائين تہ ماڻهو هيئن هئڻ گهرجي. توهان هن جو سُر رامڪلي پڙهو سامونڊي پڙهو هر ڪردار ۾ هن جو مرڪزي خيال ساڳيو آهي. ماحول مختلف آهن پر هن جا تصور ساڳيا آهن. ڳالهيون ساڳيون آهن. ان ڪري لطيف جي هيبت ڪرڻ جو بہ ڪو مسئلو نہ آهي تہ لطيف جيئن تہ هڙويگانو ۽ عظيم هو ان ڪري هاڻي ٻيا اهڙا عظيم ماڻهو پيدا نہ پيا ٿين يا مستقبل ۾ نہ ٿيندا يا ٿي نٿا سگهن. اسان سائنسي ذهن جا ماڻهو آهيون. انساني تاريخ لطيف جهڙا ٻيا هزارين ماڻهو پيدا ڪري سگهي ٿي، ۽ لطيف جي خيال، سوچ، ضمير، روح ۽ اک جهڙا ماڻهو پيدا ٿيندا رهندا. پر ان جي صورت، فارم ۽ شعبو مختلف هوندو. انساني تاريخ لطيف جهڙا ماڻهو پيدا ڪرڻ ڇڏي ڏنا آهن۔ ايئن بہ نہ آهي. ممڪن آهي تہ پاڻ وٽ لطيف جهڙا ماڻهو وري نہ ڄمن، پر ساڳيءَ طرح ممڪن آهي تہ لطيف کان هزارين ڀيرا وڌيڪ اڳتي وڌيل ماڻهو ڄمن. لطيف جي زندگيءَ مان سبق اهو سکڻ گهرجي تہ جيئن روايتي ماڻهوءَ منجهان لطيف پاڻ کي تبديل ڪيو ۽ اهڙو پاڻ کي عظيم انسان ٺاهيائين، تيئن اسين بہ پنهنجي سوچ، عمل، مشاهدي، تجربي، پورهيي ۽ زندگيءَ جي ڍنگ ۾ فرق آڻيون، تبديلي آڻيون ۽ روايتي يا بيٺل پاڻيءَ جهڙن ماڻهن مان بدلجي وهندڙ درياهن جيان متحرڪ ۽ سگهارا ٿيون.

لطيف جي بہ پيرن ۾ سوين فڪري، روحاني، احساساتي، ثقافتي، ماحولياتي، سماجي ۽ تاريخي وَنگَ هئا، پر هن سيئي ڇني، نون تصورن جو جهان تخليق ڪيو. ان ڪري لطيف جو پيغام ئي اهو آهي تہ اهڙو عظيم ٿي سگهجي ٿو. اهڙا تصور ڪري سگهجن ٿا، اهڙا خيال پيدا ڪري سگهجن ٿا، اهڙا خيال اختيار ڪري سگهجن ٿا، اهڙا خواب ڏسي سگهجن ٿا، اهڙا آدرش رکي سگهجن ٿا، اهڙا پنڌ ڪري سگهجن ٿا. ماڻهو مارئيءَ جيئن پنهنجي وطن سان لازوال محبت ڪري سگهن ٿا. ماڻهو سسئيءَ وانگر ايڏا بهادر ۽ اڻ ورچ ٿي سگهن ٿا. ماڻهو تماچيءَ وانگر بہ تبديل ٿي سگهن ٿا. اوهان سُر ڪاموڏ پڙهو. ان ۾ لطيف چئي ٿو:

ڪِڪيءَ هاٽيون ڪاريون، ڇِڇيءَ هاٽا ڇَڄَ،
پاندُ ڄِنِ ۾ پاندَ سين، لڳو ٿئي لَڄَ،
سمو ڄامُ سُهَڄَ، اُيو ڪري اُنَ سين.

يعني وقت جو بادشاهہ ڄام تماچي ڪِڪِي هاٽين ڪارين ۽ ڇِڇِيءَ هاٽن ڇَڄَن تي پاڻ ڀينو آهي. وڏي فخر ۽ خوشيءَ سان ڀينو آهي ۽ مهاڻن کي پيو ٿو نوازي. ان سچي سُر کي پڙهندي ايئن محسوس ٿيندو تہ ڄام تماچي مهاڻن کي نوازي ٿو پر لطيف آخري بيت ۾ راز جي ڳالهہ ڪئي آهي ۽ حيرت انگيز ڳالهہ ڪئي آهي. لطيف چئي ٿو تہ:

”نوريءَ جي نوازيو.....“

معنيٰ نوريءَ ڄام کي نوازيو آهي. اصل ۾ ڄام نوريءَ کي ۽ سندس مائٽن کي ڪونہ نوازيو آهي. هو راز جي ڳالهہ ٿو ٻڌائي تہ:

نوريءَ جي نوازيو، ٿيو تماچي تي.

اهو تماچي، اهڙو تماچي تڏهن ٿيو آهي جڏهن نوريءَ جي محبت ۽ عشق کيس نوازيو ۽ رڳو ايتري ڳالهہ نہ ٿو ڪري، اڳتي چئي ٿو:

نوريءَ جي نوازيو، ٿيو تماچي تي،
گاڏيءَ چاڙهي گندريءَ، ماڻهو ڪيو مي،

بادشاهہ تہ اندر جا ڪاڏل ٿيندا آهن. اُهي تہ روين ۽ سوچ ۾ ماڻهو ئي نہ هوندا آهن. نوريءَ هن تماچيءَ کي نوازي ماڻهو ڪيو آهي. هو اڳتي چئي ٿو:

نوريءَ جي نوازيو، ٿيو تماچي تي،
گاڏيءَ چاڙهي گندريءَ، ماڻهو ڪيو مي،
ڪينجهر چوندا ڪي، سچ سَيا ئي ڳالهڙي.

اها ڳالهہ ڪينجهر ۾ ڪي ٿورا ئي ڏاها ماڻهو سمجهندا ۽ چوندا تہ اصل ۾ ڪنهن، ڪنهن کي نوازيو آهي؟

مطلب تہ ماڻهو تبديل ٿي سگهن ٿا. ماڻهن کي تبديل ٿيڻ گهرجي. ماڻهن کي تبديل ڪرڻ ممڪن آهي. اسان لطيف کي بيان ڪري پوءِ ان جي هيبت جو اهڙو تہ ڄار ٿا اُڻون جو ماڻهو هيسجي وڃن ٿا تہ هيئن ڪير ٿيندو؟ حقيقت اها آهي تہ لطيف جهڙو ٿي سگهجي ٿو. لطيف جهڙا تصور اختيار ڪري سگهجن ٿا. لطيف جي واٽ وٺي سگهجي ٿي، لطيف جي پير ۾ ٻيهي سگهجي ٿو. لطيف جي ٻُڌايل پنڌ تي هلي سگهجي ٿو. ان ڪري هي جيڪي اهڙيون هيبت واريون ڳالهيون ٿين ٿيون تہ

لطيف جهڙو ڪوبہ نٿو ٿي سگهي، اهي غلط آهن. لطيف جهڙو ٿي سگهجي ٿو. هو بہ ايئن ئي ٿيو هو، هوڪو ڄائي ڄم ڪان اهڙو نہ هو. هن پاڻ کي ٺاهيو هو.

ماڻهوءَ کي حالتون بہ ٺاهين ٿيون پر ماڻهو بنيادي طور پنهنجي پاڻ کي پاڻ بہ ٺاهي ٿو. عظيم ماڻهن کي تہ تاريخ ۾ ڪڏهن بہ سازگار حالتون نہ مليون آهن. اُهي ماڻهو تہ پاڻ نين حالتن جا خالق هوندا آهن. جيڪي ايندڙ نسلن ۽ دؤرن کي سازگار ٿي ملنديون آهن. لطيف اهڙن ماڻهن ۾ سرموڙ آهي. سنڌ جهڙو صدين کان پسمانده ۽ ڳُنڀائتو سماج ۽ لطيف جهڙو شاعر ۽ مفڪر!؟ هونئن معجزا مڙئي ماڻهوءَ جي ذهن جو اختراع هوندا آهن پر جيڪڏهن سچ پچ بہ ڪي معجزا سماج ۽ دنيا ۾ ٿي سگهن ٿا تہ لطيف ان جو زندهہ مثال آهي. جيڪو ماڻهو لطيف سان ٺلهي عقيدت ٿو ڪري ۽ ڪيس پُڄي، پڙهي ۽ سمجهي نٿو اهو مڙئي خود فريب سَڏڙيو عاشق آهي، ۽ اها محبت رڳو ڏيکاءُ واري آهي؛ ۽ پوءِ ظاهر آهي تہ نتيجي ۾ بي روح آهي. لطيف سان محبت معنيٰ ان کي سمجهجي ۽ عقل ۽ شعور سان پروڙجي. ان معاملي ۾ مون وٽ هڪ معيار آهي: جيڪو ماڻهو لطيف پڙهي تبديل نٿو ٿئي، معنيٰ اهو لطيف جي ٻوليءَ ۾ ”شراب جون پچارون ڪندڙ ”سَڏڙيو“ آهي. لطيف معنيٰ زندگي، سوچ، فڪر ۽ احساسن ۾ اُٿل پُٿل، جا بنيادي تبديلي آڻي، نہ تہ لطيف پاڻ ئي چئي ويو آهي تہ:

”پڙهيو ٿا پڙهن، ڪڙهن ڪين قلوب ۾،
پاٺان ڏوهہ چڙهن، جي ورق ورائن ويترا“
(لطيف)

يا هن هڪ ٻئي هنڌ چيو آهي:

محروم ئي مري ويا، ماهر ٿي نہ مُئا،
چِڙيءَ جيئن چُنهب هڻي، لڏيائون لُئا،
حُباب ئي هئا، انهيءَ واديءَ وچ ۾.
(لطيف)

لطيف سنڌ جي صدين ۽ هزارين سالن جي پسماندگيءَ جي تلافي (Compensation) آهي. هڪڙو سماج صدين کان پسمانده، ڳُنڀائتو علم ۽ عمل جي عظيم روايتن کان پري رهيو پر لطيف، تاريخ جي اهڙي محروميءَ ۽ پسماندگيءَ جي تلافي آهي. يعني هڪ ماڻهو تہ اهڙو آهي جيڪو هڪ شعبي ۾ سڄيءَ دنيا کان مٿي آهي. لطيف جي ان معجزي مان اسان کي قومي طور سکڻ

گهرجي. اسان جو عوام ۽ سماج اڄ بہ تمام پوئتي پيل آهي پر سنڌي سماج کي مختلف شعبن ۾ سنڌ نہ پر عالمي سطح جا ماڻهو پيدا ڪرڻ گهرجن ـ فقط تڏهن ئي اسان پنهنجي تاريخي پسماندگيءَ جو ازالو ڪري سگهون ٿا. هر ڪارائتو ماڻهو هڪ نہ پر سئو ڪارائتن ماڻهن جو ڪم ڪري. هڪ سماج جتي ماڻهو پڙهن نٿا، اتي ڪجهہ ماڻهن کي تمام گهڻو پڙهڻو پوندو. جتي ماڻهو معياري ذهني پورهيو نٿا ڪن، اُتي ڪن ماڻهن کي غيرمعمولي ذهني پورهيو ڪرڻو پوندو. جتي ماڻهو گهر جا ڳُڪُڙ ٿيو وينا آهن، اُتي ڪن ماڻهن کي حقيقي معنيٰ ۾ بين الاقوامي شهري ٿيڻو پوندو. پر ان جو لاڀ پنهنجي وطن ۽ ماڻهن لاءِ هئڻ گهرجي. لطيف جي ٻوليءَ ۾ سنڌي ماڻهن کي ”محروميءَ“ کان ”مهارت“ ڏانهن سفر ڪرڻو پوندو. هڪ نئين سنڌ جي اڏاوت فقط تڏهن ئي ممڪن آهي.

اصل ۾ لطيف شناسيءَ جو مسئلو بہ آهي ۽ لطيف شناسي ڪو سؤلو ڪم نہ آهي. اهو مڙئي رسمي تحقيق وارن جي سطح ۽ وَس کان مٿي جو ڪم آهي. لطيف تي تحقيق يا سندس پرک اهو ماڻهو ئي ڪري سگهندو، جنهن علم جي ستن سموندن جا پاڻي پيتا هوندا؛ جيڪو ادب، شاعريءَ ۽ ٻوليءَ سان گڏوگڏ فلسفي ۽ انساني فڪر جي سموري تاريخ کان بہ چڱيءَ طرح نہ رڳو واقف هوندو، پر ان جو ڄاڻو ۽ پارکو بہ هوندو. لطيف شناسيءَ جي حوالي کان ڪجهہ اسڪالرن جو ڪم اهم آهي. ٻوليءَ جي حوالي کان ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جو ڪم غيرمعمولي ۽ بي مثال آهي. شاهہ لطيف جي ٻوليءَ جي محقق طور ڊاڪٽر بلوچ جيڪو ڪم ڪيو آهي، اهو بي مثال آهي. سندس ڪيل ان پيار جي پورهيي جي ميجتا طور اسان سڀني کي پوريءَ قوم طرفان ڊاڪٽر بلوچ صاحب کي محبتون ڏيڻ گهرجن تہ هن ماڻهوءَ پنهنجي حياتيءَ ۾ شاهہ لطيف تي ايڏو ڪم ڪيو آهي. ايچ ٽي سورلي جيتوڻيڪ پنهنجي ڪتاب ”ڀٽ جو شاهہ“ (Shah Latif of Bhit) ۾ لطيف تي گهٽ لکيو آهي پر لطيف جو همعصر دؤر ڪهڙو هو ۽ هن ڪهڙين حالتن ۾ شاعري ڪئي، ان تي ايچ ٽي سورلي تمام سُٺو ڪم ڪيو آهي. سائين محمد ابراهيم جويي جو ڪتاب ”شاهہ، سچل، سامي“ ان حوالي کان اهم آهي تہ هن لطيف جي دؤر تي پنهنجي انداز سان لکيو آهي ۽ ٻُڌايو اٿس تہ لطيف جي دؤر جون سياسي حالتون ڪهڙيون هيون. لطيف شناسيءَ جي حوالي کان انهن ٽن اسڪالرن هن وقت تائين غيرمعمولي ڪم ڪيو آهي. لطيف تي سڀ کان پهريائين ڪم ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻيءَ ڪيو. لطيف کي تڏهن فقط اولياءُ سمجهي ڪانئس ڏيئرون ۽

پُٺ پئي گهريا ويا. اُنَ چَٽيءَ مان لطيف جي جان ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ ڇڏائي. سڀ کان اڳ ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ چيو ته لطيف ته شاعر هو. لطيف هڪ مفڪر هو. لطيف هڪ عالم ماڻهو هو. هيءُ هڪ ڏاهو ماڻهو هو_ ڪو اولياءُ يا پير نه هو. هن لطيف کي هڪ شاعر طور پيش ڪيو ۽ هن لطيف جي، هڪ ڏيئرون ۽ پُٽ ڏيندڙ پير واريءَ سڃاڻپ مان جان ڇڏرائي. ان حوالي کان ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻيءَ جو وڏو ڪم آهي. لطيف شناسيءَ جي حوالي کان ٻيو وڏو ڪم سائين جي ايم سيد ڪيو آهي، جنهن ”پيغامِ لطيف“ نالي ڪتاب لکيو. جنهن چيو ته لطيف نه رڳو هڪ شاعر، مفڪر ۽ آرٽسٽ آهي پر بنيادي طور هو سنڌ جو قومي شاعر آهي. لطيف سنڌي قوم جو ترجمان شاعر آهي. ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ چيو ته لطيف ڪو پير نه آهي، پر هڪ عظيم شاعر آهي، اها ڳالهه ان وقت جي حساب سان وڏي ڳالهه هئي، ان ۾ سائين جي ايم سيد اضافو اهو ڪيو ته لطيف نه رڳو عظيم شاعر آهي پر هو سنڌ جو قومي شاعر آهي. ان لحاظ کان پيغامِ لطيف، لطيف شناسيءَ جي ڏِس ۾، هڪ زبردست ڪتاب آهي. اهو ڪتاب پنهنجي دؤر جو هڪ نمائنده ڪتاب آهي. (اهو ڪتاب سنڌ جي هر ماڻهوءَ کي پڙهڻ گهرجي، هتي ماڻهو رڳو شين کي پوڄين ٿا، پڙهن ڪونه ٿا ۽ سائين جي ايم سيد جا پوئلڳ ته خاص طور تي ڪيس نه پڙهندا آهن). ان ڪتاب ۾ اها ڳالهه سُٺي نموني سمجهائي وئي آهي ته لطيف ڪيئن سنڌ جو قومي شاعر آهي؟ لطيف ڪهڙو فڪر پيش ڪري ٿو؟ لطيف ڪهڙا رويا ٿو پيش ڪري؟ جنهن مان اهو سمجهجي ٿو ته لطيف وٽ هڪ وطن ۽ قوم، سنڌ جو تصور آهي. اها ان زماني ۾ سنڌي سماج جي قومي سوچ جي اؤسر جي لحاظ کان هڪ وڏي ڳالهه هئي؛ ۽ لطيف شناسيءَ جي حوالي کان ٻيو ڏاڪو هو. ٽيون ڏاڪو رسول بخش پليجي طئي ڪيو آهي. ڊاڪٽر گربخشاڻي اهو چئي پهريون ڏاڪو طئي ڪيو ته هي ڪو اولياءُ نه هو پر هڪ عظيم شاعر هو. سائين جي ايم سيد اهو چئي ٻيو ڏاڪو طئي ڪيو ته لطيف نه رڳو عظيم شاعر آهي پر هيءُ سنڌ جو مفڪر ۽ قومي شاعر آهي. پليجي صاحب اهو چئي ٽيون ڏاڪو طئي ڪيو ته لطيف نه رڳو شاعر آهي، نه رڳو سنڌ جو قومي شاعر آهي پر لطيف هڪ عوام سان محبت ڪندڙ، عوام سان عشق ڪندڙ، عوام تي رحم نه ڪائيندڙ، عوام کي ڪمزور نه سمجهندڙ ۽ عوام کي رومينٽيسائيز ڪندڙ ۽ عوام تي فخر ڪندڙ هڪ يگانو عالمي انقلابي شاعر آهي. جيتوڻيڪ پليجي صاحب لطيف تي لکيو گهٽ آهي پر هن جا لطيف تي سوين ليڪچر ۽ تقريرون رڪارڊ تي آهن. هن لطيف کي رڳو سنڌ نه پر عالمي پسمنظر ۾

ڪنيو ۽ سندس فڪر جي يگاني انداز ۾ پرک ڪئي؛ ۽ هو چوندو آهي ته سماجي انقلابيت جي حوالي سان لطيف جي سطح جو شاعر انساني تاريخ ۾ اڄ تائين ڪوبه ٿي نه گذريو آهي. پليجو صاحب لطيف کي ڪڏهن به سنڌ يا ننڍي کنڊ يا اورينٽل فلاسافيءَ (Oriental Philosophy) جي پسمنظر ۾ نه ڏسندو آهي، هو کيس انقلابيت جو علمبردار عالمي شاعر سمجهي ٿو ۽ ان انداز سان هن لطيف کي پيش ڪرڻ جي ڪوشش پئي ڪئي آهي. منهنجي ذاتي راءِ ۾ هو لطيف جي فڪر جو وڏي ۾ وڏو پارکو آهي. پر لطيف جي ٻوليءَ، فن ۽ فڪر جا پاسا تمام گهڻا آهن، انهن تي تحقيق ٿيڻ گهرجي. هن جي هڪ هڪ پاسي کي ڊاڪٽر بلوچ ۽ پليجي صاحب جي پايي جا محقق ۽ شارح گهرجن. لطيف تي ڪجهه ٻين اسڪالرن به تمام سٺو ڪم ڪيو آهي. ڊاڪٽر تنوير عباسيءَ جو ڪم به ان حوالي کان ساراهه جوڳو آهي، ڊاڪٽر الهداد ٻوهيي جا مضمون به لطيف شناسيءَ جي حوالي کان فڪر انگيز آهن.

لطيف وٽ جيڪي تصور آهن، لطيف جو جيڪو ماڻهو آهي، لطيف پنهنجي شاعريءَ ۾ جنهن قسم جي انسان جي تخليق ٿو ڪري ته ماڻهو هيئن هجي، ان جا ڪجهه خد و خال آهن، اهي لطيف هيئن بيان ڪري ٿو:

آيل ان مَ وسهان، هنجون جي هارين.......

ڪمزور سماج جي ماڻهن جي ڪمزوري ئي اها ٿيندي آهي ته هو ٻه وڪون ڪٽي ڊهي پوندا آهن ته اسان ههڙو آسمان ڪيرائي وڌو. اسان هيئن ڪيو. اسان هونئن ڪيو. پوءِ ته به ڪجهه نه ٿيو. ڪو چوندو ته مون سنڌ لاءِ ڏهه سال ڪم ڪيو. ڪجهه نه ٿيو. مان تباهه ٿي ويس، ڪيترائي ماڻهو اهڙيون خبرون پيا ڪندا آهن. جنهن ماڻهوءَ چار ڏينهن ڪم ڪري ڪجهه ماڻهو ٺاهيا آهن، تنهن وري ڏهه ڏينهن ڪم ڪري ماڻهو ڪاريا آهن. اکين ۾ ڳوڙها، اوڇنگارون، پاڻ تي رحم، خود مذمتي_ اهو هنن فيشن ٺاهي ڇڏيو آهي. لطيف انهن شين کي وڏو عيب سمجهي ٿو. هو چئي ٿو:

آيـــــل ان مَ وســـــهان، هنجـــــون جـــــي هـــــارين،
آڏيـــــو آب اکـــــين ۾، ڏيهـــــه کـــــي ڏيکـــــارين،

لطيف چئي ٿو ته ڇا به ٿي پئي، ڪجهه به ٿي پئي، ڪهڙي به قيامت ڪڙڪي پئي، اکين ۾ ڳوڙها آڻي زماني کي ڏيکارڻ، ڏک جي سرِ بازار نمائش ڪرڻ، درد جي نمائش ڪرڻ لطيف وٽ وڏو عيب آهي. لطيف وٽ درد جي هيبت ۾ اچڻ، درد جي زير ٿيڻ، ڏک جو شڪار ٿيڻ به عيب آهي. لطيف ڏک سان مقابلو ڪرڻ جي روش رکي

ٿو. ڪنهن ماڻهو نيپولين بوناپارٽ کان پڇيو ته اوهان کي ڊپ ٿيندو آهي؟ هن چيو ته مان انسان آهيان، مون کي ڊپ ٿيندو آهي. دنيا جي بهادر ترين ماڻهوءَ کي به ڊپ ٿيندو آهي، پاڙيي ۽ بهادر ۾ فرق اهو هوندو آهي ته پاڙيو ڊپ جو مقابلو نه ڪندو آهي، ۽ بهادر ماڻهو ڊپ جو ڄمي مقابلو ڪندو آهي. ڏک هر ماڻهوءَ کي ٿيندو آهي، ڏک نواب خير بخش مريءَ کي به ٿيو هوندو. جنهن جي بهادريءَ تي اسان کي يقين نه پئي آيو ته ههڙي دؤر ۾ هن جو بالاچ جهڙو جوڌو پُٽ مارجي ويو، ته به هن جي اک ۾ ڪو ڳوڙهو نه هو. نواب خير بخش مريءَ کي ڏک ضرور ٿيو هوندو پر اها هن جي بهادريءَ جي سطح آهي، جتان هن ڏک سان مقابلو ڪيو هوندو. هن پنهنجي پاڻ کي سنڀاليو هوندو. لطيف چئي ٿو:

آيل ان مَ وسهان، هنجون جي هارين.

اهو سنڌ ۾ فيشن ٿاهي ڇڏيو اٿن. جيڪو به ڏينهن ڪم ڪري ٿو پوءِ ڏهه ڏينهن روئي پِٽڪو ٿو ڪري ته مون ههڙا ڦاڙها ماريا. ڪجهه نه ٿيو. تنهن ڪري هاڻي اڳتي ڪجهه نه ٿيندو. اهو ماڻهو ڪهڙي به پارٽيءَ ۾ هو ان سنڌ لاءِ ڪم پئي ڪيو. هن پنهنجي پيار جو پورهيو پئي ڪيو نه؟ ڪيس ڇئجي ته بابا تو ڪنهن ليڊر تي ٿورو پئي ڪيو ڇا؟ تو پنهنجي ضمير سان سمجهيو ته هيءُ پنڌ صحيح آهي ۽ تون هلئين. هاڻي جيڪڏهن تون نه به هلين ته خير جهڙي ڳالهه آهي. ماڻهو خراب ٿي سگهن ٿا. وڪامي سگهن ٿا ۽ ناڪام به ٿي سگهن ٿا پر پنڌ ته سجايو آهي نه! لطيف وٽ پاڻ تي ترس کائڻ کان وڏو ڪو عيب ٻيو ناهي. هو عشق جي راهه ۾ ڏکن، اهنجن، ناڪامين ۽ درد کي ته وڏو درجو ٿو ڏئي ۽ رڳو سَڏون ڪرڻ هن وٽ ميار آهي:

ڪنڌيءَ اُڀيون ڪيتريون، ”ساهڙ ساهڙ“ ڪن،
ڪنين سانگو ساهه جو، ڪي ”گهوريس“ ڪيو گهِڙن،
ساهڙ سندو تنِ، گهاگهائي گهِڙن جي.

هيءُ تصور ڏسو!

ڪونهي آڳهه اهڙو، جهڙي محبت مَنِ،
اُڀيون اورئين پار ڏي، ڪوڙيون ڪَڪ پچن،
ندي تنين نيڙُ ٿئي، جي رِيءَ تُرهي تَرَنِ،
سِڪَ رسائي، سهڻي! اصلِ عاشقن،
سي جهليون ڪين ڪُنن، پُڇن جي ميهار کي.

سُر معذوريءَ ۾ به لطيف ڪمال جي ڳالهه ڪئي آهي:

هلندي هوت پنهونءَ ڏي، کُهجن ڪي کُوٽيون،
پهڻ تنين پَٽُ ٿئي، جي لئه لالڻ لُوٽيون،
سڀ سهيليون سِڪَ ڪي، چُنجهون ۽ چُوٽيون،
ٻانڀِڻ! ٿي ٻُوٽيون، ته ڪُتا ڪينَئِي ڪيچ جا.

هاڻي تون اوچنگارون ڏئي، خود قياسي ڪري، سڄيءَ قوم ۾ مايوسي پيو پکيڙين، اهو تنهنجو عمل لطيف وٽ عيب آهي. لطيف اهڙا ماڻهو ڏسڻ نٿو چاهي، لطيف کي هن قسم جا ماڻهو گهرجن:

منجهان منهنجي روحَ، جي وجهي ساڄن وِسري،
ته مَرُ لڳي لُوءَ، ٿَرَ ٻاٻيهو ٿي مران!

حُسينيءَ ۾ چئي ٿو:

مَرُ، مٿا ڏيئي، پنهونءَ ڪارڻ پَٻَ ۾،
ته سرتيون سڀيئي، واڪا ٽينئي وينيون.

جڏهن ماڻهو اهڙا رويا اختيار ڪري ٿو ۽ زندگيءَ ۾ بهادريءَ ۽ سورهيائيءَ جي ان مقام کي رسي ٿو ته پوءِ سچ پچ به منزلون پاڻ اچي پيش پون ٿيون. لطيف جو هيءُ تصور ڪيڏو نه غير معمولي آهي، هو چوي ٿو:

ڪاري ڪيڙائو، مٿي مِٺي موٽيا.

ڪيڙائو جي معنيٰ ڪيڙيندڙ آهي، جيڪو زمين کيڙي اهو هاري آهي، جيڪو پاڻي کيڙي اهو مهاڻو آهي، هاڻي اوهان لطيف جي ٻوليءَ جو ڪمال ڏسجو. جيڏو هن جو فڪر غير معمولي آهي، اوترو ئي هن جي ٻولي به غير معمولي آهي. هو ٻوليءَ جو به تمام وڏو تخليقڪار آهي. ڪاري ڪيڙائو جو مطلب ٿيو جيڪي ڪارو پاڻي کيڙين ٿا. معنيٰ سمنڊ جا کيڙائو- ملاح. لطيف چئي ٿو:

ڪاري ڪيڙائو، مٿي مِٺي موٽيا.

شاعريءَ کي تمثيل گهڻ-پاسائون ڪندي آهي. هتي ظاهري طرح ٻُڌايو ويو آهي، ته ملاح ڪاري مان مِٺي يعني درياهه ۾ موٽيا آهن، ”موٽيا“ ان معنيٰ ۾ ته اهي اصل ۾ درياهه جا آهن. سفر جي موٽ پنهنجي ماڳ ڏي ٿيندي آهي. تمثيلي حساب سان، ڪارو معنيٰ زندگيءَ جون تڪليفون، زندگيءَ جا ڏک، زندگيءَ جون رڪاوٽون، مصيبتون، مايوسيون، محروميون وغيره. جيڪي سامهون ڏسجن ٿيون، جيڪي ماڻهو ڪارو کيڙين ٿا، پوءِ:

مَتي مِني موتيا......

نيٺ هو زندگيءَ جي ڪاراڻ جا مرحلا طئہ ڪري مناڻ يعني سُک ۽ سُڪون کي رَسيا. ۽ سندن منزل بہ اهائي هئي، ۽ انهن جي انا جو مقام تہ ڏسو:

ڪاري ڪيڙائو، مَتي مِني موتيا،
سودو ڪن نہ سون جو، وڏا وِهائو،
موتي جي مهراڻ جا، تِن جا طامائو،
ساموندي سائو، لنڪا لُٽي آئيا.

مان ادب جو ماڻهو آهيان ۽ چوان ٿو تہ علم، ادب ۽ فن جي دنيا ۾ ڪوبہ اجايو نيشنلزم ڪونہ ٿيندو آهي. پنهنجو شاعر جيڪڏهن ڪمزور هوندو تہ اهو بہ ميجبو ۽ جيڪڏهن ڪو ٻيو عظيم شاعر هوندو تہ بہ اهو ميجبو. هاڻي مان لطيف جي جيڪا ڳالهہ ڪرڻ وارو آهيان، اها ڳالهہ اڄ تائين روءِ زمين تي ڪنهن بہ مفڪر نہ ڪئي آهي. اسان دنيا جي تاريخ ۽ تنقيدون پڙهون ٿا. ڪجهہ اسان کي بہ خبر آهي. لطيف سُر سسئيءَ ۾ چئي ٿو تہ:

عمر سپ عشق سين، پنهون جي پچن.

لطيف چئي ٿو تہ سسئي سڄي ڄمار رڳو پنهونءَ جون پُڇائون ڪندي مري کپي وڃي، هتي جيڪڏهن ڪو عام شاعر هجي ها تہ چئي ها تہ:

عمر سپ عشق سين، پنهون جي رَسن.

پر هن لاءِ رَسڻ جي ڳالهہ ڪرڻ تہ عيب جي ڳالهہ آهي، جيڪو ماڻهو پنهنجي پنڌ کي پنهنجي محبوب کي ماڻڻ سان مشروط ڪري ٿو، لطيف ان کي عيب سمجهي ٿو.

عمر سپ عشق سين، پنهون جي پُڇن.

لطيف چئي ٿو تہ سڄي عمر سسئي پنهونءَ جون پڇائون ڪندي مري وڃي تہ پوءِ ڇا ٿيو؟ هتي ماڻهو بہ ڏينهن ڪم ڪري ٿو پوءِ وٽي اوڇنگارون ڏيندو تہ مون سان هيئن ٿي ويو، مون سان هونئن ٿي ويو، مان تباهہ ٿي ويس، نہ تہ مان ڪو ڪمشنر ٿيان ها يا الاءِ ڇا ٿيان ها، وڏو پئسي وارو هجان ها، گاڏيون هجن ها، بنگلا هجن ها، هي هجي ها، هو هجي ها وغيره. هاڻي مان تباهہ ٿي ويس، ڇو تہ مون بہ ڏينهن پنهنجي وطن ۽ قوم لاءِ ڪم ڪيو. لطيف چئي ٿو:

عمر سپ عشق سين، پنهون جي پُڇن،
رِيسَ، ريزاليون تِن سين، ڪُڄاڙي ڪي ڪَن،
وڏا طالع تن جا، مارڳ جي مرن،

انهن جو درجو، انهن جو مقام وڏو آهي، جيڪي پڇائون ڪندي مري وڃن ٿا. لطيف اتي مارڳ ”پنڌ۔ پرينءَ جي پنڌ“ کي ٿو چئي. لطيف ايئن هلڻ ۽ پُڇڻ ۽ ايئن ڪندي مري وڃڻ کي ”طالع“ يعني ڀاڳ ڀانئي ٿو. منزل کان وڌيڪ سفر کي اهميت ٿو ڏئي، اها لطيف جي يگانيت آهي، منزل کان وڌيڪ سفر کي اهميت ڏيڻ جو تصور دنيا جي ٻئي ڪنهن شاعر وٽ نہ آهي. هاڻي ڏسو تہ لطيف کي ڪهڙا ماڻهو ٿا گهرجن، لطيف چئي ٿو:

نااُميدي آڇپو، اوڇڻ آديسين.

معنيٰ جيڪي بنا اُميد جي پنڌ ڪن ٿا، عشق ۽ محبت ۾ جيڪو ماڻهو اميد رکي هلي ٿو، ۽ ان کي منزل نٿي ملي تہ اهو مايوس ٿئي ٿو. جيڪو ڪونہ ڪو آسرو رکي هلي ٿو، اهو ٿڪجي پئي ٿو.

نااُميدي آڇپو، اوڇڻ آديسين،
ڪڏهن تازيءَ پُٺِ تي، ڪڏهن هيٺ هلن،
ساميڙا سمنڊ ۾، تنبي جيئن ترن،
واڳونءَ وات ورن، تہ بہ ڪُسن ڪُڇن ڪينڪي.

لطيف اهڙا ڪردار پيش ڪري ٿو، سسئيءَ ۾ چئي ٿو:

سَوَ ڪوهہ ڪري سيڪا، تون ڪُهي ڪٽڄ وِڪ.

دراصل ڀٽائي شاعريءَ ۾، سسئيءَ جي تمثيل ۾ ڪردار پاڻ سان ٿو ڳالهائي، هو چئي ٿو تہ جيڪا سَوَ ڪوهہ ڪري ٿي، اها تہ عام ڳالهہ آهي، اهو تہ جيڪو گهران نڪري ٿو، اهو بہ ڪري ٿو، پر تو تہ عشق جي هامَ هنئي آهي، تون ڪُهي ڪٽڄ وک. کهجڻ سنڌيءَ ۾ ان ڪيفيت کي چئبو آهي، جڏهن ماڻهو کان هڪ وِکَ نہ کڻئي ٿئي، لطيف چئي ٿو:

سَوَ ڪوهہ ڪري سيڪا تون ڪُهي ڪٽڄ وِکَ.

جڏهن تون سَوَ ڪوهہ ڪري ٿڪجي پئين، کُهجي پئين، ٽُٽي پئين، ختم ٿي وڃين، تو کان وِکَ کَڻئي نہ ٿئي، پوءِ وک کڻجانءِ ۽ رڳو ايترو ئي ڪافي نہ آهي.

سَوَ ڪوهہ ڪري سيڪا، تون ڪُهي ڪٽڄ وِک،
تاڏج مٿان تِکَ، تہ پنڌ پاسي پَرِ نِبري.

لطيف جي فڪر ۾ جيڪي تصور آهن، جيڪي رويا آهن ۽ هن جيڪو ماڻهو تخليق ڪيو آهي، اهڙا ماڻهو هتي پيدا ٿي پون تہ هن قوم جي تقدير بدلجي پوي.

اهڙا ماڻهو جيڪڏهن انسانذات ۾ پيدا ٿي پون تہ انسانذات عظيم بلندين تي پهچي وڃي؛ چو تہ لطيف اهڙي ڪردار، اهڙي تصور ۽ اهڙي ماڻهوءَ جي ڳالهہ ٿو ڪري، جيڪو هيئن ئي ٿي سگهي ٿو، هو چئي ٿو:

چانگـــــا! چنــــدن نــــــ چــــرين!

اي منهنجا نياڳا اُٺ! تون ٻاهر چرڻ وڃين ٿو پر چندن (مشڪ، عمدو گاهہ) نہ ٿو چرين.

چانگـا چنـدن نـہ چـرين، ميـا پيئـين نـہ مـوڪ،
اگــر اوڏو نـــہ وڃـــين، ٽُڪيــو چـــڏين ٿـــوڪ.

اي منهنجا اُٺ! تون چندن نٿو چرين، جيڪڏهن اهو تنهنجي وات ۾ اچي ٿو وڃي تہ تون ٽُڪيو اُڇليو ڇڏين، توکي چرٽو آهي تہ پوءِ چندن ڇو نٿو چرين؟ اهو چندن معنيٰ عظيم خيال، تصور ۽ عمل. ماڻهو زندگيءَ ۾ ڦَسا، فرسوده ۽ دقيانوسي خيال رکي انهن جهڙي زندگي بہ گذاري سگهي ٿو ۽ ماڻهو خيالن، تصورن ۽ عملن جا چندن چري بہ شانَ سان زندگي گهاري سگهي ٿو. هڪڙي زندگي وقت جو زيان ۽ زماني تي بار مثل آهي ۽ ٻي حياتي بهار جي مُند جيان آهي، جنهن مان هر ڪو هٻڪارون ۽ هيرون ماڻي ٿو. اهڙي حياتي ماڻهوءَ جي ذات تہ ڇا پر سڄي زماني لاءِ ڪيرون لهندي آهي ۽ انهن لاءِ ڀاڳ بخت ۽ روشنيءَ جا دَرَ کوليندي آهي. لطيف اها ميار ان لاءِ ٿو ڏئي تہ زندگيءَ ۾ چندن چرڻ گهرجي. چندن هتي تمثيل آهي. هو اڳتي چوي ٿو:

لاڻـــين وڃــان لــوڪ، تـــو کهـــڙي اکـــر آئـــڙي.

يعني تون سڀ شيون ڇڏي ڪيئن ٿو لاڻيون چٻاڙين؟ اهي توکي ڪيئن ٿيون وڻن؟ ان بيت کي تمثيل ڪري وٺو تہ زماني ۾ ڪردار، خيال، ماڻهو قدر، تصور ۽ رويا لاڻين جهڙا بہ آهن تہ مشڪ جهڙا بہ آهن. سوال اهو آهي تہ ماڻهو چري ڇا ٿو؟ سڄو سوال اهو آهي. ڪجهہ ماڻهو آهن جيڪي خيالن ۽ عملن جون لاڻيون ڪونہ ٿا چرن، اهي مشڪ ۽ چندن چرن ٿا، انهن جي روش بيان ڪندي لطيف چئي ٿو تہ:

ويهـــي منجهــــين وَڳَ، ڪتـــوريءَ ڏار چـــري.

جيڪڏهن ماڻهو، ماڻهوءَ کان نرالو آهي، جنهن جا تصور وڏا آهن، جنهن جا آدرش وڏا آهن، جي ان ۾ نِٻَگَ ۽ آڪڙ اچي وئي، وڏائي ۽ ڪوڙي انا اچي وئي، علمي، ثقافتي، ذهني، فڪري، سماجي ۽ احساساتي ترڙپائي ۽ هلڪڙائي اچي وئي تہ پوءِ اهو ڪنهن جي بہ ڪم جو نہ آهي. لطيف چئي ٿو تہ "ويهي منجهين وَڳَ" هلي پلي عام اُنن سان گڏ، پلي انهن سان گڏ گهمي ڦري پر اها انهن کي خبر ئي نہ پئي تہ ڪتوريءَ ڏار چرڻ وارو ڪانئن ڌارَ بيٺو آهي. هو آخري سٽ ۾ چئي ٿو:

ويهـــــي منجهــــــين وڳ، ڪتـــــوريءَ ڏار چـــري،
مـــــاءِ، منهنجـــي ڪَرهـــي، پَـــدِّرَ پــڳ نــــ لَـــڳ،
جـــڳ ســـين جهـــڙو جـــڳ، هنئـــين ســـي هُـــتِ چـــري.

بظاهر سيني اُٺن سان عام اُٺ ٿي هلي، پر جڏهن چري تہ هن جي دل ڪنهن ٻئي پاسي چري. اها تمام وڏي ڳالهہ آهي. ڇاڪاڻ تہ ماڻهو "چندن" چري پوءِ "لاڻيون" چرڻ وارن جي "وَڳَ" کان ڪٽجي ۽ ڌار بہ ٿي سگهي ٿو. ماڻهوءَ ۾ برتريءَ جو احساس بہ اچي سگهي ٿو. ماڻهو عوام سان نفرت بہ ڪري سگهي ٿو. پوءِ عوام سان گڏ هلڻ ۾ پنهنجي گهٽتائي بہ محسوس ڪري سگهي ٿو ۽ جي ايئن ٿيو تہ پوءِ "چندن" چرڻ جو ڪهڙو فائدو؟ لطيف جي نظر ۾ ڪمال جي ڳالهہ اها آهي تہ ماڻهو "وَڳَ" سان گڏ بہ هلي ۽ لاڻيون بہ نہ چري. اهو تصور گهڻو اڳي هلي مارڪس پيش ڪيو پر اڳ ۾ اهڙو تصور انساني تاريخ ۾ نٿو ملي. اڳ ۾ ماڻهو يا هِن پاسي هو يا وري هُن پاسي؛ پر اهو امتزاج ڪمال جو ۽ غير معمولي آهي، جو ماڻهو "اڪ التي" بہ ڌاري ۽ لوڪ سان بہ گڏ هلي ۽ اُها اُلتي اڪ هو رڳو پنهنجي شعوري تسڪين لاءِ نہ پر لوڪ کي "اوڇو ۽ اوپارو" وهائڻ لاءِ ڌاري.

لطيف جي شاعري، لطيف جو فڪر، لطيف جا تصور مان سمجهان ٿو تہ سنڌي سماج ۽ سموري انسانذات لاءِ هڪ عظيم ورثو آهن. لطيف هڪ مفڪر، هڪ فيلسوف هو. لطيف صحيح معنيٰ ۾ هڪ يگانو دانشور هو. (اڄڪلهہ رڳو ڪوڙا دانشور پيا هلن، اخبارن ۾ پڙهون ٿا تہ فلاڻي هنڌ پنجهٺ دانشور گڏ ٿيا، فلاڻي هنڌ ٽيهٺ، فلاڻي هنڌ ٻاهٺ، جنهن قوم ۾ ٻاهٺ يا ٽيهٺ حقيقي دانشور هوندا، اها قوم ههڙي هوندي؟)

حقيقت ۾ سنڌي قوم ڀاڳ واري آهي، جنهن کي لطيف جهڙو شاعر مليو آهي، پر رڳو لطيف جي رسالي کي چميون ڏئي پوڄڻو نہ آهي، ان کي پوتي پارائي گهر ۾ رکڻو نہ آهي، رڳو ان سان ٿلهي عقيدت نہ رکڻي آهي، لطيف تي ڪوڙو فخر نہ ڪرڻو آهي، لطيف کي سمجهڻو آهي. لطيف جيڪي ڳالهيون ڪيون آهن، اهي دل سان هنڊائڻيون آهن. لطيف جيڪي تصور ڏنا آهن، اهي پنهنجي زندگيءَ ۾ اختيار ڪرڻا آهن، جيڪي رويا لطيف تخليق ڪري ڏنا آهن، اهي جيترا ٿي سگهن، اختيار ڪرڻا آهن. جيڪڏهن اسان لطيف جا اهي آدرش رهبريءَ طور ڪڻنداسين تہ اسان جي سنڌ ههڙي غلام، ههڙي نڌڻڪي، ههڙي يتيم ۽ ههڙي لاوارث نہ هوندي. لطيف جو فڪر ايترو تہ سگهارو آهي جو ان جي اڳيان زماني جا بند ڪجهہ بہ نہ

آهن پر سوال آهي تہ اسان سندس فڪر ڪي ڪيترو سمجهون ٿا، پرکيون ۽ پروڙيون ٿا ۽ سڀ کان وڏي ڳالهہ تہ هن جي فڪر جي رهبريءَ ۾ ڪيترو ۽ ڪهڙو پنڌ ڪريون ٿا. هو پاڻ بہ چئي ويو آهي تہ:

”هُئين تہ ويچن وٽ، تون ڪيئن جيءَ جڏو ٿئين؟
سِرُ ڏيئي ۾ سَٽِ، ڪوهُ نہ ڪيءِ ڊَبَڙا؟

۽ پوءِ پاڻ ئي ان جو جواب ڏئي ٿو تہ:

ترس طبيبن جو، جڏن ڪيو نہ جاتِ،
جو ويڄن جي واتِ، دارونئان تنهن دور ٿيا.

پوءِ هوان جو حل ۽ وات بہ ڏَسي ٿو. جو لطيف رڳو خود قياسيءَ ۾ ويساهہ نٿو رکي:

دارون ۽ ڪارون، جان ڪي ڪيا ويڄَ مون،
ٻُڪي ڏيندا ٻاجهہ جي، نهاري نارون،
جن جون سيڻَ لهن سارون، تن تان ڏکندو ڏور ٿئي.

اڇو تہ لطيف جي فڪر جي اصل روح ڪي سنڌ ۽ دنيا ۾ عام ڪريون. ڇاڪاڻ تہ لطيف جو فڪر انسان ۽ انساني معاشري جي نئين سر مِٽي ڳوهي هڪ نئون انسان ۽ جهان تخليق ڪري ٿو.

وجهہ واٽڙئن تي، ميخاني جي ماڪَ،
ٿيندي سُڌِ سڀ ڪنهن، هنڌ هنڌ پوندي هاڪَ،
پرهہ جا پياڪ، جُسي اڳڻ آئيا.

(لطيف)

[سوشل فورم طرفان 2007ع ۾ ڪوٽايل ويهڪ ۾ ڏنل ليڪچر]

محبت جو ڪائناتي تصور ۽ سنڌي سماج

محبت ڪرڻ جي شيءِ آهي، ان تي ڳالهائڻ ڏاڍو ڏکيو آهي. محبت جي موضوع کي هر شعبي پنهنجيءَ اک سان ڏٺو ۽ پرکيو آهي، جڏهن تہ هر فرد ۽ معاشري توڙي دؤر ان کي پنهنجين حالتن آهر ۽ پنهنجي پنهنجي انداز سان محسوس ڪيو آهي. اڄ تائين محبت کي مذهبن ڊيل ڪيو آهي. سمورو ادب، پوءِ ان ۾ شاعري هجي، افسانو هجي، ناول هجي يا ڊرامو هجي، انهن بہ سماج ۽ محبت کي ڊيل ڪيو آهي. فلسفي ۽ انساني ڏاهپ پڻ محبت کي ڊيل ڪيو آهي. فلسفي جي هڪ شاخ اپستمالاجي (Theory of Knowledge) آهي، اُها تہ محبت کي احساس ۽ عقل جي تناظر ۾ باقاعده (Discipline) طور ڊيل ڪري ٿي ۽ ٻيا بيشمار انسان جي ادراڪ جا، سمجهہ ۽ شعور جا ۽ عقل جا علم اچي وڃن ٿا. هي سموريون پينٽنگس، سموري مصوري، سموري موسيقي ۽ هي سمورا جيڪي بہ فن آهن، اهي بہ دراصل محبت جي اظهار جا ئي خوبصورت انداز آهن. انهن هوندي بہ، لطيف سائينءَ محبت جي باري ۾ ڇا ڇا نہ چيو آهي. اسين ماضيءَ جي ماضيءَ ۾ وڃون تہ بہ اهو موضوع اظهار جي حوالي سان اڻپورو رهندو ۽ مستقبل جي مستقبل ۾ بہ اهو موضوع ايئن ئي رهندو. ڇاڪاڻ تہ محبت جي اُونهائي ۽ گهرائي ماپي سگهجي ئي نہ ٿي ۽ ان جو انت ٿي سگهي ئي نہ ٿو. هيءَ تہ بي اَنتَ بَحر جي ڳالهہ آهي، جنهن جون ڪنڌيون ۽ ڪنارا توڙي تر ۽ پاتار ڪوبہ هڪ شعبو پروڙي نٿو سگهي. محبت هڪ اَپار ۽ لامحدود تصور آهي- هڪ لامحدود احساس آهي، ان ڪري ايئن چئي نٿو سگهجي تہ ڪو اهڙو زمانو ايندو جو محبت جي باري ۾ ڪي حتمي شيون پيش ٿينديون. جيئن خوشبوءِ جو وڻندر احساس ماڻي سگهجي ٿو پر خوشبوءَ کي بيان ڪري نٿو سگهجي پر ان تي ڳالهائي سگهجي

ٿو ۽ جيئن سُنن آوازن ۽ آلاپن کي ٻُڌي ۽ مزو وٺي سگهجي ٿو ۽ ان تي ڳالهائي به سگهجي ٿو جيئن حُسن ڏسڻ جي شيءِ آهي، سمجهڻ جي شيءِ آهي ۽ روح جي گهراين ۾ محسوس ڪرڻ جي شيءِ آهي، پر ان جي باوجود فلسفو ۽ ٻيا شعبا ان تي ڳالهائين ٿا. ان ڪري جيتوڻيڪ محبت به هڪ احساس آهي- ۽ نهايت لطيف احساس آهي، پر ان هوندي به، ان تي ڳالهائي ضرور سگهجي ٿو. ان حوالي کان نه ته ان جي باري ۾ ڪي حتمي شيون پيش ڪيون وڃن، پر ان خيال کان ته ان سان لاڳاپيل سوال ۽ نسبتون سمجهي ۽ واضح ڪري سگهجن ۽ خاص طور ان جي جوهر ۽ ڳُڙ کي سمجهي سگهجي.

محبت جي حوالي سان سڀ کان پهريون سوال اهو آهي ته هن سڄيءَ ڪائنات ۾ محبت فقط انسان ئي ڇو ٿو ڪري؟ هيءَ ڪائنات تمام وڏي آهي- تمام وڏي آهي. اڃا انسان ان کي پوريءَ طرح پروڙي ئي نه سگهيو آهي. سڄيءَ ڪائنات ۾ جيوتن جا ۽ زندگيءَ جا هزارين آثار ۽ اظهار آهن پر جنهن کي اسان محبت چئون ٿا، اها انسان ڪانسواءِ هن ڌرتيءَ تي، هن ڪائنات ۾ ٻي ڪا به جيوت نٿي ڪري. هڪڙو سوال آهي ته آخر ايئن ڇو آهي جو فقط انسان ئي محبت ڪري ٿو ۽ ٻي ڪا به جيوت نٿي ڪري؟ انسان بنيادي طور تي جانور آهي، هن جا جيڪي سڀ طبعي نظام آهن، هن جي ساهه کڻڻ، کائڻ ۽ پيئڻ جا طبعي نظام، هن جي عضون جي ڪم ڪرڻ جا نظام، هن جا سڀ فطري نظام حيواني آهن. ان ڪري انسان فطري ۽ جسماني نظامن جي حوالي کان ٻين جيوتن کان مختلف نه آهي. انسان جيئن ته سماجي جانور آهي، انسان جيئن ته سماج ۾ رهي ٿو ۽ سماج دراصل سماجي شعور جو ٻيو نالو آهي، انسان ان ڪري هڪ باشعور سماجي جانور آهي. انسان هڪ سوچيندڙ محسوس ڪندڙ شعور رکندڙ ۽ تصور ڪندڙ جيوت آهي. انسان کان سواءِ هن ڌرتيءَ جي گولي تي ۽ ڪائنات ۾ ٻي ڪا به اهڙي جيوت نه آهي، جيڪا عمل کان اڳ ان جو تصور ڪري سگهي يا جنهن وٽ تخيل جي سگهه هجي. انسان ٻين سمورين جيوتن کان مختلف ان ڪري آهي جو اهو سماجي طور باشعور آهي، اهو سماجي ۽ ماحولياتي سوچ رکي ٿو، هن کي سمجهه آهي، هن کي عقل آهي، هن کي احساس آهي، ان ڪري ئي انسان سماجي جانور آهي.

هاڻي اچو ته ان سوال تي سوچيون ته سماج ڇا آهي؟ سماج جو مطلب آهي ته هڪ فرد ٻئي فرد سان پنهنجو لاڳاپو محسوس ڪري سگهي ۽ ان جو سماجي اظهار به ڪري سگهي. فردن کي اهو ادراڪ هجي ته هن جو هڪ فرد سان، ٻين فردن سان ۽

سڄي ماحول سان ۽ سڄيءَ دنيا سان تعلق ڪهڙو آهي ۽ ان جو ٻئي فرد ۽ سماج سان مفاد ڪهڙو آهي؟ اهو مفاد مادي آهي، سماجي آهي، اقتصادي آهي، سياسي آهي، روحاني آهي، اخلاقي آهي، ذهني آهي. يعني سماج جو مطلب آهي سماج ۾ رهندڙ فرد جو ٻئي فرد سان، ماڻهن سان، پوري ماحول سان، فطرت سان ۽ سڄي جهانَ سان لاڳاپو ڪهڙو آهي؟ ان آگاهيءَ جو نالو شعور آهي. ڪائنات جي ٻي ڪنهن جيوت کي اها خبر نه آهي. هڪ مينهن کي اها خبر نه آهي ته ان جو ٻيءَ مينهن سان ڪهڙو تعلق آهي، يا ان جو فطرت ۽ سماج سان ڪهڙو تعلق آهي، ان جو دنيا سان ڪهڙو تعلق آهي. ان ڪري شعور جو مطلب آهي، انفرادي ۽ اجتماعي رشتن جي پرک جو احساس ۽ رڳو رشتن ئي نه پر مفادن جي پرکَ جو احساس. اهي احساس ذهني، معاشي، اخلاقي، فطري، طبعي، ماحولياتي، ڪائناتي ۽ جيڪي به مفاد آهن، انهن جي ادراڪ، آگاهي ۽ سمجهه جو نالو شعور آهي.

ان ڪري اهو سوال ڏاڍو بنيادي آهي ته فقط انسان ئي محبت ڇو ٿو ڪري؟ هاڻي سڀ کان اڳ سوال اهو آهي ته محبت ڇا آهي ۽ ماڻهو محبت ڇو ٿو ڪري؟ هن کي ڪو هرو ڀرو محبت ڪرڻ جو شوق آهي يا ڪو ٻيو مسئلو آهي؟ هاڻي محبت تي پاڻ مجموعي طرح ٿا ڳالهايون ته جنهن کان سماج، سول سوسائٽي، انساني تهذيب ۽ سڀ شيون شروع ٿين ٿيون. اهو فرد آهي. هڪ فرد جي ٻئي فرد سان نسبت ڪيئن ٿي ٿئي؟ هڪ ڳالهه واضح ڪندو هلان ته نسبت کان سواءِ ڪائنات ۾ ڪا شيءِ جدا ۽ حتمي ڪانه ٿيندي آهي. هاڻي چئجي ته ڪا شيءِ ٿڌي آهي، پر ڇا جي ڀيٽ ۾؟ ڪنهن نه ڪنهن ٻيءَ شيءِ جي ڀيٽ ۾ اها ٿڌي هوندي. چئون ٿا هيءَ شيءِ وڏي آهي پر اُها ڇا جي ڀيٽ ۾ وڏي آهي؟ هڪڙي شيءِ سُٺي آهي، ڇا جي ڀيٽ ۾ سُٺي آهي؟ هڪڙي شيءِ حَسين آهي، پر ڇا جي ڀيٽ ۾ حَسين آهي؟ ڪا شيءِ ڪوجهي آهي، پر ڇا جي ڀيٽ ۾؟ هيٺ آهي، ڇا جي ڀيٽ ۾، مٿي آهي ڇا جي ڀيٽ ۾؟ ايئن هر شيءِ جي نسبت هوندي آهي، هر شيءِ جو وجود ڪنهن ٻيءَ شيءِ جي نسبت سان هوندو آهي. نسبتن کان سواءِ شين جو ڏار ۽ قطعي وجود نه ٿيندو آهي، سواءِ مادي جي هر شيءِ جي نسبت ٿيندي آهي. مادو خيال جي نسبت کان بي نياز آهي، پر ٻيءَ هر شيءِ جو وجود ڪنهن نه ڪنهن شيءِ جي نسبت سان آهي. نسبت کان سواءِ ڪنهن به شيءِ جي ڪا معنيٰ نه هوندي آهي، خاص طور انساني سماج ۾.

هڪڙي فرد جا رشتا مختلف نوعيتن جا آهن، ماڻهوءَ جا مفاد سماجي به آهن، هن کي ڪپڙا ملڻ گهرجن، هن جي ضرورتن جو پوراءُ ٿيڻ گهرجي ۽ هن کي تحفظ

ملڻ گهرجي. ماڻهوءَ جا مفاد اقتصادي بہ آهن. هن کي روزگار ملڻ گهرجي، کاڌو ملڻ گهرجي، هن جا روحاني حق بہ آهن تہ هن کي خوش ٿيڻ جو حق ملڻ گهرجي ۽ سماج هن کي خوش ٿيڻ جو حق ڏئي ۽ ماڻهو پنهنجي خوش ٿيڻ جو احساساتي ۽ روحاني فرض ادا ڪري سگهي. ماڻهوءَ جا جيڪي تمام گهڻا روحاني، ذهني، سماجي ۽ معاشي حق آهن، اهي سڀ حق سندس سماجي رشتن سان وابستہ آهن ۽ اهي رشتا هڪ فرد جا ٻئي فرد سان بہ آهن، نسبت سان بہ آهن. ماءُ سان هڪ رشتو آهي، پيءُ سان ٻيو رشتو آهي، ڀاءُ سان ٻيو رشتو آهي، ڀيڻ سان ٽيون رشتو آهي، زال سان چوٿون رشتو آهي، دوست سان اڃا ٻيو رشتو آهي، محبوبا سان مختلف رشتو آهي، پنهنجي وطن سان ٻيو رشتو آهي، انسانذات سان ٻيو رشتو آهي. هن جو گل سان بہ رشتو آهي، هن جو وڻ سان بہ رشتو آهي، ڇو تہ انهن جي تاثير ان کي ملي ٿي. هن جو زمين سان بہ رشتو آهي، هن جو بادلن سان بہ رشتو آهي، هن جو برساتن سان بہ رشتو آهي، هن جو سمنڊ سان بہ رشتو آهي، هن جو درياهن سان بہ رشتو آهي، هن جو پهاڙن سان بہ رشتو آهي، هن جو آوازن سان بہ رشتو آهي، هن جو حُسن سان بہ رشتو آهي، رشتن جون اڻاهہ نسبتون ۽ وابستگيون آهن، اهي رشتا ڪي هرو ڀرو ڪونہ ٿيا آهن. انهن رشتن جي فارم ۾ ماڻهن جا مفاد آهن، ان ۾ نسبت جي ڳالهہ آهي، جيڪڏهن رشتا سياسي هوندا تہ مفاد بہ سياسي هوندا، جيڪڏهن رشتا سماجي هوندا تہ مفاد بہ سماجي هوندا، جيڪڏهن رشتا روحاني هوندا تہ مفاد بہ روحاني هوندا. جيڪڏهن رشتا هوندا ذهني تہ مفاد بہ ذهني هوندا، جيڪڏهن رشتا هوندا تصوراتي تہ مفاد بہ تصوراتي هوندا، رشتن ۽ مفادن جو بہ پاڻ ۾ هڪ بنيادي رشتو آهي.

هاڻي هڪ ننڍڙو مثال ٿا وٺون، هڪ فرد جو ننڊ مان اُٿندي ڪيترين شين سان واسطو پئي ٿو. هڪ فرد ننڊ مان اُٿي ٽوٿ پيسٽ ڪري ٿو. اهي بہ ڪي فرد ناهين ٿا، اهي ٽوٿ پيسٽ هڪ فيڪٽريءَ ۾ ٺهن ٿا، هڪڙي پوري سسٽم مان گذري ۽ ڪيترائي مرحلا طئي ڪري پوءِ شيون ماڻهوءَ تائين پهچن ٿيون. صبح جو ننڊ مان اک کلڻ کان ويندي رات جو سمهڻ تائين ڪيترن ئي نظر نہ ايندڙ فردن، ادارن ۽ قومن جي شين ۽ پورهيي جو انهن سان سڌو ۽ اڻ سڌو لاڳاپو آهي. جنهن بلب ٺاهيو آهي، ان سان بہ رشتو آهي، جنهن جنهن بہ اهي ايجادون ڪيون آهن، انهن سان رشتو آهي. بظاهر اهو رشتو نظر نٿو اچي پر ان سان پنهنجو تعلق آهي. اهي سڀ ايتريون ساريون شيون جيڪي اسان جي ارد گرد آهن، انهن سان پنهنجو تعلق آهي. هڪ گل آهي، ان جي حُسن اوهان کي موهيو آهي، اوهان جو ان سان رشتو آهي، اوهان جو ان

سان مفاد آهي، اهو اوهان کي وڻي ٿو. اوهان ميوا کائو ٿا، اوهان جو وڻن سان رشتو آهي، اوهان اَن کائو ٿا، اوهان جو ٻنين سان رشتو آهي.

هيءَ ڳالهہ ڪري پاڻ پنهنجي موضوع کي اڳتي وڌايون ٿا تہ هن سڄيءَ ڪائنات ۾ محبت فقط انسان ٿو ڪري، ڇو تہ ان کي شعور آهي، هو سماجي جانور آهي ۽ سمجهہ ۽ شعور جو مطلب آهي سموريءَ ڪائنات جي سمورين شين سان رشتن ۽ مفادن جي پرک يا ڄاڻ. مثال طور سج آهي، اهو اسان کان ايترو پري آهي جو هڪ لک ڇهاسي هزار ڪلوميٽر هڪ سيڪنڊ ۾ ان جي روشنيءَ جي رفتار آهي. هاڻي اوهان هڪ لمحي لاءِ رڳو تصور ڪريو تہ اهو ڪيترو پري هوندو ۽ ان سج سان بہ جيڪڏهن ڪا گڙٻڙ ٿئي تہ ڌرتيءَ سان مسئلو ٿيندو. سج بظاهر تمام گهڻو مٿي آهي ۽ بظاهر ان سان اسان جو ڪوبہ رشتو نظر نہ ٿو اچي پر ڇا واقعي ان سان اسان جو ڪوبہ رشتو نہ آهي. سج سان ڪوبہ مسئلو ٿئي ٿو تہ ان جو اثر هر ماڻهو محسوس ڪري ٿو. جيڪڏهن ٿڌ ڪوئيٽا ۾ پئي ٿي تہ ان جو اثر هتي محسوس ڪيو ٿو وڃي. شيون پاڻ ۾ گڏيل، ڳُتيل ۽ ڳنڍيل آهن. اسان وٽ موسمن جو مثال آهي، هڪڙيءَ موسم ۾ انب ٿين ٿا، ٻيءَ ۾ نٽا ٿين.

هڪ فرد جو تعلق ۽ رشتو رڳو پنهنجي همعصر دؤر سان ئي نہ آهي پر ان جي ماضيءَ جي ماضيءَ سان بہ آهي ۽ ان جي مستقبل جي مستقبل سان بہ آهي، ان جي رشتن ۽ مفادن جو تعلق تمام ڳتيل ۽ نہ رڳو ڌرتيءَ، ماحول پر سموريءَ ڪائنات جي سمورين شين سان آهي.

هن وقت تائين پاڻ اها ڳالهہ سمجهي آيا آهيون تہ ڪابہ شيءِ ماڻهو بي سبب ڪونہ ٿو ڪري ۽ ڪائنات جي ڪابہ شيءِ بي سبب نٿي ٿي سگهي. ڪنهن شيءِ جو بنياد نہ هجي، ڪنهن شيءِ جو سبب نہ هجي، ايئن نہ ٿيندو آهي. اهڙو ڪوبہ مظهر، اهڙي ڪابہ فنامنا، سبب کان سواءِ ٿي نٿي سگهي. محبت بہ تہ ڪا اهڙي شيءِ هوندي، جنهن کي ضرور ماڻهو ڪن سببن کان ڪري ٿو. ان سان گڏوگڏ رشتا آهن ۽ انهن رشتن سان هن جا مفاد وابستہ آهن، ان ڪري ماڻهو محبت ڪري ٿو.

انساني تهذيب انسان کي حيوانيت مان ٻاهر ڪيڻ جي سفر ۽ جوهر جو نالو آهي. انسان ۾ حيوانيت بہ آهي ۽ وٽس شعور بہ آهي. هو فطرتي حوالي کان جانور آهي، ان ڪري هن ۾ حيوانيت بہ آهي، ان سان گڏوگڏ هو سماجي جانور بہ آهي، ان ڪري هن کي شعور بہ آهي. انسان ۾ هڪ ئي وقت ٻہ عنصر موجود آهن، هڪ ماڻهو ڪنهن کي ڇيري ڦاڙي ڇڏي ٿو يا ڪنهن جو قتل ڪري ڇڏي ٿو، اهو ڇا آهي؟ اهو

ماڻهوءَ جي اندر جو حيوان آهي. جنسي بُک آهي. ماڻهو ڪنهن سان ريپ ڪري ٿو ان وقت انسان جو شعور مات ڪائي ٿو اتي هڪ فرد جي تهذيب مات ڪائي ٿي. ان تي حيوانيت حاوي ٿي وڃي ٿي. هڪ فرد ٻئي جو حق ڪائي ٿو ٻئي تي ظلم ڪري ٿو. معنيٰ اها هن جي شعور ۽ تهذيب جي نفي آهي. ماڻهوءَ ۾ ٻہ شيون آهن. هڪ ان ۾ حيوانيت آهي ۽ ٻيو ان ۾ شعور آهي. هاڻي سوال اهو آهي تہ انهن ٻنهي شين مان ماڻهوءَ تي ڪهڙي شيءِ حاوي هجي. ان جو جواب آهي تہ تهذيب جي لحاظ کان هن تي شعور حاوي هجي. سڄي انساني تهذيب جي جيڪڏهن اسان پاڇي ڪڍون تہ ان جي پاڇي اها نڪرندي تہ تهذيب انسان کي حيوانيت مان ٻاهر ڪڍڻ جو نالو آهي. ماڻهوءَ جي دل چاهي ٿي تہ ٻئي کي ڦُري ۽ ماري، چو تہ حيوان تہ ماريندو آهي. وڏي مڇي ننڍي مڇيءَ کي کائيندي آهي. شينهن جهنگ ۾ ٻين جانورن کي چيري ڦاڙي ڇڏيندو آهي. اها هڪ جبلت آهي پر شعور چئي ٿو تہ ايئن نہ ٿيڻ گهرجي. ايئن ڪرڻ غلط آهي. تهذيب انسان کي حيوانيت مان ڪڍڻ جو نالو آهي ۽ محبت ان جو نهايت مٿانهون مقام آهي.

ماڻهوءَ جا حق آهن. هن جا جسماني حق آهن. فطري حق آهن. سماجي حق آهن. سياسي حق آهن. قانوني حق آهن. ذهني حق آهن ۽ روحاني حق آهن. اڄ تائين جيڪي ماڻهوءَ کي حق ميسر آهن. انهن حقن جي جيڪا سڀ کان مٿانهين شڪل آهي. اها اخلاقي حقن جي صورت ۾ آهي. جنهن کي انسان جا روحاني حق بہ چئجي ٿو. مان اها اخلاقي حقن واري ڳالهہ سماجي اخلاقيات واري معنيٰ ۾ نٿو ڪريان پر اها فلاسافيڪل معنيٰ ۾ استعمال ڪريان ٿو. اهو انساني تاريخ جو هڪ وڏو الميو آهي تہ هر سُٺي شيءِ، هر سُٺي نظريي، هر سُٺي تحريڪ، هر سُٺي ماڻهو، هر سُٺي فلسفي، هر سُٺي ايجاد جا وارث اڳي پوءِ ٺڳ ٿيندا آهن. هر شيءِ جو پس و پيش جيڪو وارث آهي. جڏهن اهو ان شيءِ جي گادي ٺاهي ٿو ۽ پاڻ ان تي چڙهي ويهي ٿو تہ اهو گهڻي ڀاڱي ٺڳ ٿئي ٿو. پوءِ ڀلي اها عيسائيت هجي، مسلمانن جي تاريخ هجي، ٻُڌمت هجي، هندومت هجي، ادب هجي، فلسفو هجي، آرٽ هجي، سياست هجي، انقلاب هجي، يا ڪابہ شيءِ هجي. جڏهن ان جي گادي ٺهي ٿي تہ پوءِ اها شيءِ ٺڳن جي وَرِ چڙهي ويندي آهي، چو تہ گادي فقط ٺڳن جي ڀِڙي هوندي آهي. گادي ان اصل شيءِ جي روح جي اُبتڙ ماڻهوءَ وٽ هوندي آهي. مون هيءَ ڳالهہ ڀٽ شاهہ ۾ بہ چئي هئي تہ "ڀٽائي اڍائي سئو سالن کان يرغمال آهي، هن کي آزاد ڪرايو وڃي." ڀٽائي جهالت هٿان يرغمال آهي، چو تہ ڀٽائيءَ تي ڀَڙَ پون ٿا. دعائون ٿيون گهرجن. ڀُٽ

ڀيا گهرجن. ڏيئرون ڀيون گهرجن. وڻن ۾ ڀيون ٿيون اڳڙيون ٻَڌجن. اها تہ لطيف جي توهين آهي. ڀٽائي جنهن چيو آهي:

"محروم ئي مري ويا، ماهر ٿي نہ مئا."

ڀٽائي، جيڪو ڪائناتي تصورن جو شاعر آهي، جيڪو ڏاهو ۽ فلسفي آهي، جيڪو مفڪر ۽ سماجي معنيٰ ۾ رهبر آهي، اهو تہ هاڻي اُتي آهي ئي ڪونہ. اها تہ لطيف سان عقيدت جي نالي ۾ هن جي عظمت جي نفي ۽ توهين آهي. لطيف تہ پنهنجن تصورن ۾ آهي، فن ۾ آهي، ڏاهپ ۾ آهي.

عيسائيت ۾ حضرت عيسيٰ ع هڪ عظيم انسان هو جنهن جي اخلاقيات جو اهو مقام آهي، جو هن چيو تہ جيڪڏهن ڪو ماڻهو اوهان جي هڪ ڳلَ تي چماٽ هڻي تہ اوهان هن کي ٻيو ڳل بہ ڏيو تہ جيئن هن کي شرم اچي. هاڻي اوهان هن جي اخلاق جو معيار تہ ڏسو. حضرت علي ع لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هو هڪ ڪافر سان وڙهيو پئي، ان ڪافر اسلام جي خلاف پئي ڳالهايو. ان ڪري حضرت علي ع هن سان وڙهي پيو. هن کي ڏَسي سندس مٿان چڙهي ويٺو تہ ان ڪافر حضرت علي ع ڏانهن ٿُڪ اُڇلي. حضرت علي ع هڪدم هن جي سيني تان هيٺ لهي ٻيهي رهيو ۽ ڪيس چيائين تہ "توسان مان هاڻي نہ وڙهندس." ان ڳالهہ تي ڪافر ڪانئس پڇيو تہ "اوهان مون کي ماريو پئي، مون اوهان جي شان ۾ گُستاخي ڪئي، اوهان کي تہ ويتر ڪاوڙ اچڻ کپي ها، اوهان مون کي مارڻ بدران ڇڏي ڏنو ۽ چئو پيا تہ مان هاڻي توسان نہ وڙهندس. اها ڪهڙي ماجرا آهي؟" حضرت علي ع هن کي جواب ڏنو تہ "مان توسان مقصد (اسلام) جي خاطر پئي وڙهيس. پر هاڻ جيڪڏهن مان توسان وڙهندس تہ پنهنجيءَ ذاتي نفرت جي ڪري وڙهندس، ۽ مان توسان پنهنجي ذاتي نفرت جي ڪري نٿو وڙهڻ چاهيان." اوهان اها اخلاق جي معيار جي سطح تہ ڏسو! هن چيو تہ جيڪڏهن مان توکي ڌڪ هڻان ها تہ ان ۾ مٿان منهنجي ڪاوڙ بہ شامل هجي. ان ڪري مان توکي پنهنجي ذاتي ڪاوڙ جي ڪري ڌڪ نہ هڻندس. اها توکي معاف آهي. اها اخلاقيات جي هڪ مٿانهين شڪل آهي.

حضرت عيسيٰ ع جي مذهب کي بہ پاپائيت اهڙو خراب ڪيو جو چيائون تہ انسان پيدائشي گناهگار آهي. هن جمي وڏو گناهہ ڪيو آهي. ان ڪري هن کي جيتري گهٽ روحاني آزادي هوندي، اهو اوترا گهٽ گناهہ ڪري سگهندو. خوش ٿيڻ جو حق ماڻهوءَ کي ڏيڻ ئي نہ گهرجي. هر شيءِ جو تعين چرچ جو پوپ ڪري تہ جيئن ڏوهہ ڪرڻ جا گهٽ ۾ گهٽ امڪان هجن. اهو سلسلو اٺ سئو کان هزار سالن تائين

جاري رهيو ۽ ماڻهن جي انساني ۽ روحاني حقن تي راتاها هنيا ويا. جنهن جي پوءِ مارٽن لوٿر ڪنگ اچي مزاحمت ڪئي. جنهن مذهب جو بنياد هو ته اوهان ڪي جيڪڏهن ڪو چماٽ هڻي ته اوهان ان کي ٻيو به ڳل ڏيکاري ڏيو، اهو ايئن ٿي ويو. شيون به ايئن ٿي وينديون آهن. انسان جا جيڪي سڀ کان اعليٰ حق آهن اُهي روحاني ۽ اخلاقي حق آهن. مثال طور توهان ڪنهن ماڻهوءَ کي سُٺو کاڌو ڏيو ۽ سڀ شيون ڏيو پر سماج ان جي چوويهه ئي ڪلاڪ تذليل ڪري، اها ان جي انساني ۽ روحاني حق جي توهين آهي. ان ڪري انساني حقن ۾ جيڪي سڀ کان مٿانهان ۽ اعليٰ حق آهن، اهي اخلاقي ۽ روحاني حق آهن ۽ ان جي جيڪا اعليٰ ترين شڪل آهي، اها محبت آهي. پوءِ چاهي اها محبت ماڻهو فرد سان ڪري، ماءُ سان ڪري، محبوبا سان ڪري، فطرت سان ڪري، انسانذات سان ڪري، انقلاب سان ڪري يا ڪنهن سان به ڪري، هن کي پنهنجو محبت ڪرڻ جو حق آهي. هن کي محبت جي چونڊ ڪرڻ جو حق آهي ۽ هو ان جي جنهن به سطح تي وڃڻ چاهي، هن کي ان جو حق آهي. اهو انسان جو وڏي ۾ وڏو ۽ سڀ کان وڏو اخلاقي ۽ روحاني حق آهي. (روحانيت جو لفظ مان مذهبي معنيٰ ۾ نه پيو استعمال ڪريان، اهو به مان فلاسافيڪل معنيٰ ۾ استعمال پيو ڪريان) ۽ انهن حقن ۾ وري جيڪو سڀ کان وڏو ۽ اعليٰ ترين حق آهي اهو محبت ڪرڻ جو حق آهي، جنهن جي ڪا به حد نه آهي، اهو يونيورسل آهي.

ڪائنات جون به شيون سڀ کان اعليٰ قدر آهن. انهن ۾ هڪ محبت ۽ ٻيو حُسن آهي. محبت، حُسن ۽ جمال اهي ڪائنات جا عظيم ترين قدر آهن. جيئن ڳالهه ٿي ته محبت رڳو محبوبا سان نه ٿيندي آهي، تيئن حُسن به فقط جسمن جو ڪونه ٿيندو آهي. حُسن روحن جو به ٿيندو آهي، جذبن جو به ٿيندو آهي، هڪ پوڙهي ماءُ جيڪو پنهنجي ٻار سان پيار ٿي ڪري، ان ۾ به تمام گهڻو حُسن هوندو آهي ۽ اهو پيار جي سڀ کان مٿانهين شڪل آهي. مادام ٽريسا جيڪا ڪوڙهه جي مريضن سان محبت ڪندي هئي، ان جو پنهنجو حُسن هو. فطرت جو به حُسن ٿيندو آهي. وليم ورڊس ورٿ فطرت جو بهترين شاعر هو. نئين نئين ريل گاڏي نڪتي ته هن کي اها ريل ڏسڻ جو شوق ٿيو. هو هڪڙي ڏينهن صبح جو ريلوي اسٽيشن تي ريل گاڏي ڏسڻ ويو. ان وقت ريل ڪوئلي تي هلندي هئي، ڏٺائين ته ريل گاڏي تمام گهڻو دونهون ڪيندي پئي اچي. هن اهو ڏسي چيو ته ڪيڏي نه صاف شفاف، تازي، وڻندڙ ۽ پياري موسم هئي، اها ته هن ريل گاڏيءَ سڄي دونهون ڪري ڇڏي. اسان کي اها ريل گاڏي نه گهرجي. هو

شاعر هو. جنهن کي فطرت جو شاعر چئجي ٿو. هن کي اهو چوڻ جو ته حق هو. ڇاڪاڻ ته ريل جي دونهين پرهه ۽ ان جي معطر هوا کي خراب پئي ڪيو. ان ڪري هن ايئن چيو ته اها ريل ئي نه گهرجي. حُسن به ايئن آهي، حُسن ذهني به آهي، جسماني به آهي، روحاني به آهي، تصوراتي به آهي. گل ايئن ڪڙيو بيٺو آهي، جيڪو ڪير پري کان ڏسي خوش ٿئي ته اهو ان جو جسماني حُسن آهي، ان جي خوشبو ان جو روحاني حُسن آهي، خوشبو نظر نه ايندي آهي، محسوس ڪبي آهي، ماڻبي آهي. سماج به ايئن آهي، انسانذات به ايئن آهي، فطرت به ايئن آهي، سڄي ڪائنات ايئن آهي. محبت سڀ کان اعليٰ قدرن مان هڪ قدر آهي، ان جا ٻه سبب آهن. پهريون سبب واضح ٿي چڪو آهي ته انسان ڪائنات ۾ سڀني کان ممتاز ان ڪري آهي جو هو شعور رکي ٿو. رشتن جي معنيٰ رکي ٿو. رشتن جو ادراڪ رکي ٿو. انهن جو احساس رکي ٿو ۽ شعور رکي ٿو. ان ادراڪ، احساس ۽ شعور جو گڏيل نالو تهذيب آهي. تهذيب جو مطلب آهي انسان جي اخلاقي ترقي (Moral Development). هڪڙو سورمو آهي، جيڪو سچ خاطر وڙهي ٿو. کيس خبر به آهي ته مان مارجي ويندس، تڏهن به پنهنجي ان عظيم مقصد لاءِ وڙهندي مارجي وڃي ٿو. جڏهن هو پنهنجي زندگي ان مقصد لاءِ وڙهندي قربان ڪري ٿو ته ان جو مطلب اهو ٿو ٿئي ته هو پنهنجي اخلاق جي ان بلنديءَ تي بيٺو آهي، جيڪي Highest Moral Values آهن. ڪاسا بيانڪا جو مشهور واقعو آهي ته هڪڙو جهاز پئي ٻُڏو. هڪڙو تختو هو. جنهن تي ڪجهه ماڻهو چڙهي بچي سگهيا پئي، اتي جيڪي مرد هئا، انهن چيو ته هن تختي ذريعي پهرين عورتن ۽ ٻارن کي چاڙهي بچائجي، اسان جو خير آهي. اهي پاڻ ان جهاز ۾ ٻُڏي مري ويا پر ويندي ويندي هڪ مثال قائم ڪري ويا. اها اخلاقي قدر جي هڪ اعليٰ ترين شڪل آهي.

وفا عبدالڪريم پلي هڪ بهترين شاعر ۽ زبردست انسان هو. هو هڪ فقير منش انسان هو. هن کان ماڻهو اَن وٺڻ ايندا هئا، پوءِ هو انهن کي پرچيون لکي ڏيندو هو ته هنن کي هيتريون اَن جون ٻوريون ڏيو. هن جي در تان ڪوبه ماڻهو خالي نه موٽيو هو. هو ماڻهن کي ڏئي خوش ٿيندو هو. هن ڏانهن هڪ ماڻهو آيو. هن اچي کيس عرض ڪيو ته مان غريب ماڻهو آهيان، مونکي اَن ڏيو. پوءِ وفا عبدالڪريم پلي هن کي پرچيءَ تي ٻه ٻوريون اَن جون لکي ڏنيون. هن ڇا ڪيو جو ٻن جي پرسان ٻُڙي ڏئي وِيهه لکي ڪمدار ڏانهن ڪٽي ويو. ڪمدار پرچي ڏسي هن کي ويهه ٻوريون اَن جون ڏئي ڇڏيون، ڇو ته ڪمدار کي خبر هئي ته سائين وڏو بادشاهه قسم جو ماڻهو آهي.

ٻئي پيري جڏهن اهو ساڳيو ماڻهو آيو ته ڪمدار هن کي ٻه ٻوريون ڏنيون. پلي صاحب ڪمدار کي گهرائي هن کي ويهه ٻوريون ڏيڻ لاءِ چيو. ڪمدار گذريل ڳالهه ٻڌايس ته هن کي چيائين، ”بابا هن کي ويهه ئي ٻوريون ڏيو. هن کي گهرج ويهن ٻورين جي آهي، پر هيءُ گهُري نٿو سگهي.“ اهو هن انسان جو اخلاقي مقام هو. تهذيب، لاڳاپو ۽ اخلاقي قدر ۾ محبت وڏي ۾ وڏو قدر ان ڪري آهي جو محبت ان Moral Level جي مٿانهين شڪل آهي. پوءِ پلي اها فرد سان ڪئي وڃي، انسانذات سان ڪئي وڃي، آزاديءَ سان ڪئي وڃي، عظيم مقصد سان ڪئي وڃي، ماءُ سان ڪئي وڃي، رشتن سان ڪئي وڃي، ڏنل يا اڻڏنل مفادن سان ڪئي وڃي. هڪ شاعر آهي، هن کي پوريءَ فطرت سان پيار آهي، هن ته پوري فطرت نه ڏٺي آهي، اڻ ڏٺل ڪائنات سان هن کي ايترو پيار آهي، اها ته حيرت جهڙي ڳالهه آهي.

جيئن پهرين روحاني حُسن جي ڳالهه ڪئيسون، ته محبت روحاني حُسن جي مٿانهين شڪل آهي. محبت روحاني حُسن جي آخري حد آهي ۽ محبت ان ڪري ئي يونيورسل ويليو آهي. جڏهن حضرت علي ع دشمن جي سيني تان اخلاقي دٻاءَ تحت لٿو هوندو ته هن جي اُن لهڻ ۾ پيا ته حُسن هوندو. هن جو هڪ سماجي احساس وچان هن جي سيني تان لهڻ ڏاڍو حَسين هوندو. اها وڏي حُسناڪي آهي، رڳو ڏسڻ واري اها اک هجي. اها وري روحاني حُسن جي به مٿانهين شڪل آهي ۽ ٽيون هڪ عجيب عنصر آهي، ان بهاني سان مان پڻائيءَ تي ايندس. اهو ٽيون عنصر آهي، جيڪو انسان کي روح جي اندر تبديل ڪري ٿو. انسان جي اندروني تبديلي محبت ڪرڻ کان سواءِ ٿي نٿي سگهي. محبت اندر جي تبديليءَ جو وڏو محرڪ آهي. اياز چيو هو ”جنهن محبت نه ڪئي آهي، اهو زندگيءَ جي گناهگارن مان آهي.“ چو ته محبت تهذيب جو حاصل آهي. جنهن به فرد پنهنجي روح جي گهرائيءَ سان، پنهنجي مَنَ جي گهرائيءَ ۽ مڪمل سچائيءَ سان محبت ڪئي آهي ته اها محبت هن جي اندروني تبديليءَ جو وڏي ۾ وڏو ذريعو آهي.

مون محبت جي باري ۾ دنيا جي ڪيتري ئي شاعري پڙهي آهي، پر محبت جي باري ۾ جيڪو لطيف جو تصور آهي، اهڙو عظيم ۽ شاهڪار تصور ٻئي ڪنهن به شاعر جو نه آهي. اهڙو تصور مون ادب جي تاريخ ۾ ڪٿي به نه پڙهيو آهي. منهنجي پنهنجي ايمانداراڻي راءِ آهي، جنهن سان ڪوبه جي چاهي ته اختلاف ڪري سگهي ٿو. مان اها ڳالهه رڳو ان ڪري نٿو چوان ته لطيف سنڌي شاعر هو ۽ مان به سنڌي آهيان، ان حوالي کان جيڪڏهن ڪوبه لطيف کان وڏو شاعر هجي ها ته مان ضرور ان جو نالو ڪڻان ها. جيڪا ڳالهه صحيح هوندي اها ضرور چئبي.

سڄي انساني تاريخ ۾ منزل کي وڏي اهميت حاصل آهي. لطيف جو پنهنجو جهان آهي، اوهان رڳو هن جا سسئيءَ تي لکيل سُر پڙهو يا سندس ٻي شاعري پڙهو هن وٽ منزل جي ڪا اهميت نه آهي. هن وٽ محبت ۽ سفر جي اهميت آهي. هو چئي ٿو ته محبت ڪجي ۽ ان لاءِ سفر ڪجي، پوءِ منزل تي رسجي يا نه رسجي، اها خير جي ڳالهه آهي. لطيف سسئيءَ ۾ چئي ٿو:

عمر سڀ عشق سين، پنهون جي پُڇن.

هاڻي اوهان مٿين سٽ تي ٿورو غور ڪريو. هو رَسڻ جي ڳالهه نه پيو ڪري، جيڪڏهن پڻائي عام شاعر هجي ها ته چوي ها:

عمر سڀ عشق سين، پنهون جي رَسن.

پر هو ايئن نٿو چئي، هو چئي ٿو ته:

عمر سڀ عشق سين، پنهون جي پُڇن،
ريس، ريزاليون تن سين، ڪُڇاڙي ڪي ڪن.

لطيف چئي ٿو. جيڪڏهن سسئي پنهونءَ جي عشق ۾ سڄي عمر رڳو هلي آهي ۽ ان تائين رَسي نه آهي ۽ رڳو ان جون پڇائون ڪندي ٿي وتي ۽ ان سفر ۾ ئي مري کپي وئي ته پوءِ ان ۾ روئڻ، پٽڻ ۽ افسوس ڪرڻ جي ته ڪا ڳالهه نه آهي. جيڪڏهن هوءَ محبت ۾ هلي ٿي ته پوءِ ڇا لاءِ قياس آرائي ڪندي ته پوءِ هوءَ ڇا لاءِ خود قياسي ڪندي؟ اڳتي هلي هو چئي ٿو ته:

وڏا طالع تن جا، مارڳ جي مَرن

هتي لطيف اُن پنڌَ، اُن سفرَ ۽ اُنَ جستجوءَ کي مارڳ (منزل) ٿو ڪوٺي، هاڻي اوهان ان سڄي بيت تي ٿورو غور ڪريو:

عمر سڀ عشق سين، پنهون جي پڇن،
ريس، ريزاليون تن سين، ڪڇاڙي ڪي ڪن،
وڏا طالع تن جا، مارڳ جي مرن.

لطيف چئي ٿو اها ئي ته منزل آهي جو سسئي پنهونءَ جي عشق ۾ پڇائون ڪندي ڪندي، پنڌ ڪندي ڪندي، جستجو ڪندي ڪندي مري کپي وڃي ۽ ايئن سسئيءَ جا سڀ داستان آهن ۽ لطيف جا ٻيا سُر آهن، سُر ڪاموڏ آهي، ان ۾ نوري ڄام تماچيءَ جو قصو آهي، ڪاموڏ جي جيڪا به تشريح ٿي آهي، اها غلط ٿي آهي. مون کي اسان جي سينئر ڏاهن محققن سان ان ڳالهه تي اختلاف آهي. اڄ

تائين اهو چيو ويو آهي تہ نوري سورمي آهي ۽ تماچي سورمو نہ آهي. مان پڙهندڙ ۽ عاشق آهيان، مان اِها راءِ پنهنجي ايمانداراڻي ذميواريءَ سان ڏيان ٿو تہ تماچي بہ سورمو آهي. هاڻي سوال آهي تہ ايئن ڇو آهي؟ ڇو تہ ڄام تماچيءَ نوريءَ کي وقت جي بادشاهہ جي حيثيت ۾ قبول نہ ڪيو هو. هو سنڌ جو بادشاهہ هو، نوريءَ جهڙيون تہ هو ٻانهيون رکي پئي سگهيو. نوريءَ جي مائٽن جو تہ اهو ٻُڌي هنياءُ ڦاٽي پوي ها تہ وقت جو بادشاهہ اسان کان نوريءَ جو سڱ ٿو گهري. پر هن ايئن نہ ڪيو. لطيف چئي ٿو تہ:

ڪِڪيءَ هاٽيون ڪاريون، ڇِڇيءَ هاٽا ڇڄ،
پاند جن جي پاند سين، لڱو ٿئي لڄ،
سَمو ڄام سهڄ، اُيو ڪري اُن سين.

ڄام تماچي جيڪو وقت جو بادشاهہ آهي، اهو انهن ڪِڪيءَ هاڻين ڪارين ۽ ڇڄن تي پاڻ اُپي پيرين ٻيٺو آهي ۽ ان سان فخر ڪري ٻيٺو خوش پيو ٿئي. اهو ڇا آهي؟ اها مٿانهين Moral Level جي ڳالهہ آهي. اهو ڪو تماچيءَ جو ڪمال نہ هو، ماڻهو تہ ماڻهو آهي. اها محبت ئي هئي، اهو محبت جو ئي ڪمال هو جنهن تماچيءَ کي اهڙو بدلائي ڇڏيو جو هو نوريءَ ۽ مهاڻن جي سامهون ڪکين هاٽين ڪارين ۾ اُپو ٿيو ٻيٺو هو. اهو ان محبت جو ڪمال آهي، اهو تماچيءَ جو مسئلو نہ آهي، نہ ئي اهو ڪو نوريءَ جو ڪمال آهي، پر جنهن ڳالهہ تماچيءَ کي تبديل ڪيو، اها محبت هئي. هو جڏهن نوريءَ ڏانهن ويو تہ سمو ڄام ٿي نہ ويو، تڏهن تہ لطيف چيو تہ ”نوريءَ جي نوازيو، ٿيو تماچي تي“. يعني ڄام نوريءَ کي نہ نوازيو پر نوريءَ جي محبت هن کي نوازيو. هو بہ وٽس بادشاهہ ٿي نہ ويو، پر عاشق ٿي ويو، محبت ڪندڙ ٿي ويو، هن پنهنجي ڪلاس جي نفي ڪئي، هن پنهنجيءَ انا جي نفي ڪئي، هن سڀني بدبودار روايتن جي نفي ڪئي، پنهنجي سماجي طبقي جي نفي ڪئي، هو نوريءَ جي اڳيان سچو محبت ڪندڙ ۽ عاشق ٿي ٻيٺو. ٻڌائي اسان کي سمجهائڻ چاهي ٿو تہ محبت اهو احساس آهي، جيڪو ماڻهوءَ کي تبديل ڪري ڇڏي ٿو. جيڪو ماڻهوءَ کي وڏو ماڻهو ڪري ڇڏي ٿو ۽ محبت ڪرڻ کان سواءِ ڪوبہ ماڻهو وڏو ماڻهو ٿي سگهي ئي نٿو.

هڪڙو ٻيو مثال آهي، هڪڙو سائنسدان آهي، جيڪو ويهہ ويهہ ڪلاڪ ليبارٽريءَ ۾ ويهي ڪم ڪري ٿو اهو ڇا آهي؟ اها هن جي پنهنجي ڪم سان محبت آهي، وڏا ڳائڻا آهن، جيڪي ڪلاڪن جا ڪلاڪ رياض ڪن ٿا، اها بہ محبت آهي، مائيڪل اينجلو لاءِ چون ٿا تہ هو ويهہ ويهہ ڪلاڪ ويٺو ڪم ڪندو

هو اها بہ محبت آهي. هڪ ماڻهو پنهنجي محبوبا جو ويهہ ويهہ ڪلاڪ ويٺو انتظار ڪري ٿو، اها بہ محبت آهي، ۽ محبت جي ڪابہ حد نہ آهي. مون مائوءَ تي هڪ ڪتاب پئي پڙهيو. مائو هڪ سخت ڊسيپلين پسند ماڻهو هو. هڪ رات هڪڙي جهنگ ۾ سينٽرل ڪميٽيءَ جي گڏجاڻي هئي، اتي لائيٽ جو ڪو بندوبست نہ هو. سخت سيءُ هو، هنڌ بسترا ٿورا هئا. جڏهن ميٽنگ شروع ٿي تہ مائو ڪنهن ڳالهہ تي انهن تي سخت تنقيد ڪئي. جڏهن سڀ ساٿي سُتا پئي تہ مائو انهن کي چيو تہ اوهان سمهي رهو، مون کي ڪجهہ لکڻو آهي. جڏهن مون کي ننڊ ايندي تہ ڪنهن ساٿي ڪامريڊ کي اُٿاري سمهي رهندس. مائو هنن سان ڪوڙ ڳالهايو، مائو سُتو ڪونہ، سڄي رات ويٺو رهيو. ڇو تہ بسترا اڻ پورا هئا. اها بہ محبت آهي ۽ محبت کان سواءِ ماڻهو تبديل نٿو ٿي سگهي. محبت جو احساس ماڻهوءَ کي تبديل ڪري ٿو ڇڏي. دنيا جا سڀ وڏا مفڪر، فلسفي، عالم، آرٽسٽ ڏاها، شاعر، انقلابي ۽ سورما سڀ وڏا عاشق هئا. عاشقيءَ جي ڪابہ مخصوص صورت نہ آهي، ان جو ڪوبہ مخصوص مهاندو نہ آهي، ان جا خد و خال مخصوص نہ آهن، اها ڪائناتي آهي، اها ڪٿي بہ ٿي سگهي ٿي، ڪنهن سان بہ ٿي سگهي ٿي، ڪهڙي بہ رنگ ۾ ٿي سگهي ٿي. ماڻهو بنيادي طور جانور آهي، جانور جي جبلت ڪسڻ آهي، فقط محبت آهي جيڪا ڏيڻ سيکاري ٿي. اهو ڏيڻ بہ ايئن نہ آهي، ان ڏيڻ ۾ خوشي ۽ سرمستي آهي، اهو ڏيڻ اهڙو آهي جنهن ۾ لطف اچي ٿو، جنهن ۾ مزو اچي ٿو. هڪ ماءُ آهي، اها پنهنجي ٻار لاءِ سڄي رات جاڳي ٿي، پر پيءُ نٿو جاڳي سگهي. پيءُ عاشق نہ آهي پر ماءُ جاڳي ٿي، ان جاڳڻ مان خوش بہ ٿئي ٿي ۽ مزو بہ وٺي ٿي. هوءَ پنهنجي ٻار جي لاءِ جاڳي، محبت جي احساس جي صورت ۾ ان جي پوري قيمت حاصل ڪري ٿي. محبوب جي انتظار مان بہ ماڻهو مزو وٺي سگهي ٿو. هڪڙو انتظار اهڙو آهي جنهن ۾ اچڻ جو آسرو آهي، پر ٻي آسري، انتظار، لاحاصل محبت جي انتظار مان بہ ماڻهو لطف حاصل ڪري سگهي ٿو. چاڪاڻ تہ شيون پنهنجي Highest Level تي وڃي طاقت ٻڻجي وينديون آهن، جيئن صوفين وٽ خدا جو تصور آهي، لاحاصل انتظار مان فقط محبت ئي مزو وٺي سگهي ٿي.

نيلسن منڊيلا اٺاويهہ سال جيل ۾ رهيو. هو پنهنجيءَ جوانيءَ ۾ جيل ويو. هن جي پنهنجي عاليشان زندگي هئي، هو پاڻ بہ وڏو شوقين ماڻهو هو پر هن حق لاءِ سڀ ڪجهہ ٿُڏي ڇڏيو. اها ان جي اخلاقي سطح هئي. هو اٺاويهہ سال جيل ۾ گذارڻ کان پوءِ جڏهن آزاد ٿيو تہ پنهنجن ماڻهن کي چيائين تہ گورن سان پاڻ وڙهون ٿا، اڄ کان

پوءِ ڪير بہ انهن سان نہ وڙهندو. اهي اسان جا پائر آهن. اسان جا شهري آهن. سڀ انسان هڪٻئي لاءِ برابر آهن. اهو ڪو يوڳ نہ آهي، اها ڳالهہ فقط ڪرڻ جي نہ آهي، اهو چورڻ لاءِ بہ ماڻهوءَ کي ڪائنات جيڏي دل گهرجي. حضور ﷺ جن مڪي ۾ ايئن ڪيو. چيائون تہ اسان تي جيڪو بہ ڪافرن ظلم ڪيو آهي، اهو انهن کي معاف آهي، ڪير بہ ڪافرن سان نہ وڙهندو. اها وڏي ڳالهہ نہ آهي تہ هنن ڇا ڪيو اها وڏي ڳالهہ آهي تہ اسان کي ڇا ڪرڻو آهي. اهو اخلاقي معيار آهي. نيلسن منڊيلا بہ سال اقتدار ۾ اچي، شيون ٺاهي، اقتدار ٻين حوالي ڪري ڇڏيو. هن وقت هو پنهنجي ڳوٺ ۾ رهي ٿو. محبت جي ڪائناتي تصور ڪان سواءِ ڪوبہ ايڏو وڏو ماڻهو ٿي نٿو سگهي. اهو ان جي محبت جو احساس ايڏو وڏو آهي، اهو ان جي محبت جو دامن ايڏو وڏو آهي، جنهن جي ڪري ماڻهو ايڏا وڏا ڪم ڪري ٿو.

هڪڙو سوال آهي تہ محبت ڇو ايترو وڏو قدر (Value) آهي، ان جو جواب آهي تہ ڪائنات ۾ فقط محبت آهي، جيڪا تخيلقڪار آهي. جيڪڏهن اها ڪنهن جسم سان محبت آهي تہ اها احساس تخليق ڪري ٿي، جيڪڏهن ڏاهپ سان محبت آهي تہ اها فلسفن کي تخليق ڪري ٿي، جيڪڏهن فطرت کي سمجهڻ ۽ ان کي دريافت ڪرڻ جي محبت آهي تہ اها سائنس کي تخليق ڪري ٿي، جيڪڏهن هڪ آرٽسٽ حُسن سان محبت ڪري ٿو تہ پوءِ مصوري ۽ مجسما تخليق ٿين ٿا. جيڪڏهن آواز جي حُسناڪيءَ سان محبت ٿئي تہ راڳ ۽ موسيقي تخليق ٿئي ٿي، ڪو رقص ڪري ٿو تہ اهو سمجهڻ گهرجي تہ اِهو ڪو فرد ڪونہ ٿو نچي، پر اها محبت آهي جيڪا جهومي ۽ نچي ٿي. محبت جي وڏي ۾ وڏي قدرن مان اهو بہ قدر آهي تہ محبت تخليقڪار آهي. هر تخليق جو محرڪ فقط محبت آهي، پوءِ پلي اها انقلاب جي تخليق هجي، تنظيمن جي تخليق هجي، آزاديءَ جي تخليق هجي، ملڪن جي تخليق هجي، تحريڪن جي تخليق هجي، نظرين جي تخليق هجي، فڪر جي تخليق هجي، ايجادن جي تخليق هجي، خوابن جي تخليق هجي ۽ ڪنهن بہ شيءِ جي تخليق هجي، تخليق فقط محبت ئي ڪري سگهي ٿي. جيڪو جذبو ۽ قدر تخليق ڪندڙ آهي، اهو ڪيڏو اعليٰ هوندو آهي، ان ڪان وڏيڪ ٻيو ڪجهہ نہ هوندو آهي.

هاڻي ان سڄي پسمنظر ۾ محبت جي ڪائناتي تصور جي حوالي سان اهو ڏسڻو آهي تہ سنڌي سماج جي ان سان نسبت ڪهڙي آهي؟ سنڌي سماج ڪو خاص (Exceptional Case) نہ آهي، جنهن سماج پنهنجي تهذيب جي اوسر ۾ جيڪو

سفر ڪيو هوندو، اتي سماج جي فردن کي انفرادي توڙي اجتماعي طور، ان جا سياسي، سماجي، اقتصادي، ثقافتي، اخلاقي ۽ روحاني حق بہ اوترائي حاصل هوندا. جيڪو سماج پنهنجي ترقيءَ جي هيٺين سطح تي بيٺو هوندو، ان کي ڪي بہ سماجي حق مٿين سطح جا نہ هوندا. انساني تهذيب جي اوسر جو فرد جي اقتصادي حقن سان، سماجي حقن سان، ثقافتي حقن سان، اخلاقي حقن سان، ذهني حقن سان ۽ روحاني حقن سان لاڳاپو آهي، ڇاڪاڻ تہ انهن سڀني حقن جو تعلق سماج سان آهي.

اسان جي سنڌي سماج ۾ ڪارو ڪاريءَ جا واقعا ٿين ٿا، اهي واقعا سنڌي سماج ڪونہ ٿو ڪري، پر اهي انساني تهذيب جو پسمانده ڏاڪو ٿو ڪري. اهي واقعا پسمانده سوچ ڪري ٿي، محبت جي خلاف انتهائي وحشي رويو ڪري ٿو ۽ ان پسمانده ڏاڪي جون علمبردار قوتون ٿيون ڪن، جيڪي محبت جون ويري آهن. ڇو تہ هتي ماڻهن جا سماجي حق پورا نہ آهن، معاشي حق پورا نہ آهن، انهن جا ثقافتي حق پورا نہ آهن، پوءِ هتي ماڻهن کي ڪيئن اخلاقي حق ملندا؟ انهن کي ڪيئن روحاني حق ملندا؟

هن سماج ۾ جڏهن ڪا ڇوڪري محبت ڪري ٿي تہ هن کي اها خبر هوندي آهي، تہ ڪيس محبت ڪرڻ جي ڪري پيءُ ماريندو، ڀاءُ ماريندو يا ٻيو ڪو مائٽ ماري ڇڏيندو. نظرن ۽ روين سان سماج ماريندو پر پوءِ بہ هوءَ محبت ٿي ڪري، هوءَ نفي ٿي ڪري انهن سڀني روايتن جي، هوءَ نفي ٿي ڪري پنهنجي سماج جي ۽ چئي ٿي تہ مون کي اهو قبول نہ آهي، ان ڪري اها سماجي معنيٰ ۾ انقلابي آهي. ڇو تہ هوءَ حقيقي پيار ڪري ٿي. مان محبت جي مٿانهين مقام جي ڳالهہ ٿو ڪريان، جيڪا واقعي محبت آهي، مان ان محبت جي ڳالهہ ٿو ڪريان، جنهن ۾ سهڻي پنهنجي مڙس ڏَمَ کي ڇڏي ميهار سان ملڻ پئي وئي، لطيف سهڻيءَ تي سڄو سُر لکيو آهي. ڇا لطيف کي خبر نہ هئي تہ سهڻيءَ کي مڙس بہ آهي، سهڻي پنهنجي مڙس کي ڇڏي، اچي ميهار سان ملندي هئي، تنهن هوندي بہ، هن ان تي پورو سُر لکيو آهي. هاڻي ڪو مُلو اُٽي لطيف سان ڪؤنس تہ ڪري ڏيکاري. جنهن ماڻهوءَ محبت نہ ڪئي آهي، اهو حيوان آهي، جڏهن ماڻهو حقيقي محبت (Pure Love) ڪري ٿو تہ ان ۾ ڪنهن بہ بندش ۽ دائري جي ڪا ڳالهہ ۽ حد بندي نہ آهي.

مان جڏهن هتي آيس پئي تہ منهنجي طبيعت ٺيڪ نہ هئي پر هن محبت جي موضوع جي ڪري ٺيڪ ٿي وئي آهي. اسان جو ۽ اوهان جو اهو گڏيل فرض آهي تہ اسان سنڌ کي اهڙو سماج ٺاهڻ جي ڪوشش ڪريون ۽ ان لاءِ پنهنجو پاڻ پتوڙيون،

جيڪو محبت کان انڪار نہ ڪري سگهي، ۽ جيڪو محبت ڪي پاڙن هٽڻ لاءِ سٺي ۽ سنواريل زمين ڏيڻ جو ڪردار ادا ڪري سگهي. سنڌ حقيقي طور تڏهن ئي آزاد ۽ باوقار ٿيندي، جڏهن ان ۾ محبت ڳيا ڳيا نہ ٿيندي، محبت تي آڳر نہ ڪجندي، ان تي ڪهاڙيون اُپيون نہ ٿينديون. اسان ڪي اهڙي سنڌ جي اڏاوت ڪرڻي آهي، جنهن ۾ محبت جا تصور حقيقتن جو روپ ماڻين ۽ لطيف جي ٻوليءَ ۾ ”ڪيف ڏاران ڪوءِ جيئي ڪو نہ جهان ۾“ واري ڳالهہ هجي. چاڪاڻ تہ محبت شعور بہ آهي تہ احساس بہ آهي، محبت اخلاق بہ آهي تہ ڪمٽمينٽ بہ آهي، محبت حُسن بہ آهي تہ لطف بہ آهي ۽ سڀ کان وڏي ڳالهہ تہ محبت انسان جي تبديليءَ جو وڏو روحاني ۽ احساساتي محرڪ آهي. محبت جي احساس کان عاري ماڻهوءَ کان توهان ڪنهن بہ غير معمولي رويي، ڪم ۽ نتيجي جي توقع نٿا ڪري سگهو. چاڪاڻ تہ هيءُ واحد جذبو آهي، جنهن ۾ ماڻهو ڏئي ۽ وڃائي بہ خوش ٿيندو آهي ۽ ڪنهن بہ فرد يا سماج جي اخلاقي اوسر لاءِ اهڙو ئي رويو گهرجي. محبت ئي فرد جي خوشي ۽ سماج جي تبديليءَ جو منشور آهي. اها محبت ئي ڪائناتگير آهي ۽ اها فرد کي بہ ڪائنات جيترو ئي وسيع ۽ ڪشادو ڪري ڇڏيندي آهي.

(14 فيبروري 2001ع تي ”ويلنٽائن ڊي“ جي موقعي تي
سنڌ زرعي يونيورسٽي ٽنڊو ڄام جي آڊيٽوريم هال ۾
ڏنل ليڪچر)

يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو دؤر

اسان جو اڄوڪو موضوع ”يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو دؤر“ آهي، جنهن کي عام ٻوليءَ ۾ ۽ خاص طور انگريزي زبان ۾ ”Renaissance in Europe“ چوندا آهن. معنيٰ يورپ جي نئين سجاڳيءَ، نئين جوت، نئين شعور ۽ نئين احياءَ جو دؤر. اهو سوال ٿي سگهي ٿو تہ سجاڳيءَ جو نئون دؤر ڇو؟ شعور تہ شعور آهي، علم تہ علم آهي، پوءِ اهو نئون ڇو آهي؟ ان جو جواب هيءُ آهي تہ ان خاص اصطلاح يا ان خاص لفظ جي هڪڙي پنهنجي تاريخي ۽ اصطلاحي معنيٰ آهي، جنهن تي پاڻ تفصيلي ڳالهائيندا سون تہ اهو يورپ اندر سجاڳيءَ جو نئون دؤر ڇو ٿو سڏيو وڃي؟ اسان جي اڄوڪي گفتگوءَ جو جيڪو دائرو هوندو اُهو ٿلهي ليکي چوڏهين صديءَ جي پوئين اڌ يا شروع وارن ڏهاڪن کان وٺي ويندي اٺويهين صديءَ تائين هوندو. اهو يورپ جي جديد تاريخ ۾ نہ رڳو يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو دؤر هو پر يورپ جي نسبت سان ان دؤر جي هم عصر عالمي انساني تاريخ جو بہ هڪڙو نئون سجاڳيءَ جو دؤر هو. ان ڪري ايئن نہ آهي تہ اهو فقط يورپ ۾ سجاڳيءَ جو نئون دؤر هو پر يورپ جي نسبت سان اُن زماني جي سموري انسانذات سڄي عالمي انساني سماج ۾ سجاڳيءَ جو هڪ نئون دؤر هو - ۽ اهو دؤر شروع ٿيڻ کان هڪ صدي اڳ جيڪا ٽيرهين صدي هئي، اُها انساني تاريخ جي هڪ انتهائي اهم صدي هئي. ان صديءَ ۾ خاص طور تي يورپ ۾ تمام وڏيون اُٿلون پٿلون ٿيون، صليبي جنگيون لڳيون، تاتارين جا حملا ٿيا. انسانذات انهيءَ زماني ۾ ڏاڍا قتل ڏٺا، ايراني تهذيب فارس تہ هڪڙو مرڪز هو ان ۾ ۽ هن هندستان جي تهذيب ۽ تاريخ ۾ وڏيون اُٿلون پٿلون آيون. ابن عربيءَ جي وفات

ٿي وئي ۽ اُن جي وفات ڪانپوءِ فلسفي جو نالو کڻڻ وارو ڪو ماڻهو نہ هو. فرانسز بيڪن جيڪو وڏو سائنٽسٽ هو ان جي موت کان پوءِ سائنس جو ساڳيءَ طرح نالو کڻڻ وارو ڪو ماڻهو نہ هو ۽ هن دؤر کان اڳ جيڪا گريڪو ـ رومن (Greeko_ Roman) تهذيب هئي، ان ۾ تمام گهڻي اُٿل پُٿل هئي، جنهن ۾ تمام گهڻا علم هئا، فن هئا، فلسفي تي ڪم ٿيندو هو ۽ ٻيون ڪيتريون ئي نيون نيون شيون ٿينديون هيون. ان کان پوءِ هڪڙو ڊگهو دؤر، يورپ اهڙي دؤر مان گذريو جنهن کي “Age of Darkness”، يورپ جي تاريخ جو اونداهو دؤر چئجي ٿو. ان کي هو پاڻ بہ مڃين ٿا تہ اهو اسان جي تاريخ جو هڪ اونداهو ۽ تاريڪ دؤر هو. اهو دؤر تاريڪ ڇو هو؟ ۽ ان دؤر ۾ ڇا ٿيو هو؟ ان جا ٿلهي ليکي ڪجهہ سبب هي هئا. پنهنجي موضوع تي ڳالهائڻ کان اڳ ضروري آهي تہ ان شيءِ کي بہ واضح ڪريون تہ جيئن خبر پوي تہ آخر ان دؤر جي اهميت ڇو آهي؟ جنهن تي پاڻ ڳالهايون پيا. ان دؤر کان اڳ ۾ ڇا هو؟ تڏهن اسان کي ان دؤر جي باري ۾ خبر پوندي تہ ان دؤر جي ڪيتري اهميت هئي ۽ ان دؤر ۾ ڇا ڇا ٿيو؟ هڪ ڊگهو عرصو، لڳ ڀڳ اٺ سئو سال يورپ جنهن اونداهين دؤر ۾ هو، سو اُهو دؤر هو جنهن ۾ پاپائيت ۽ ڪليسا، عيسائيت ۽ عيسائي مذهب کي سڄي سماج کي ذهني، سماجي، ثقافتي ۽ ويندي علمي طرح غلام بڻائڻ جو هڪڙو ذريعو بڻائي ڇڏيو هو. انهن ڪنهن بہ شيءِ کي پير رکڻ لاءِ جاءِ نہ ٿي ڏني. جيڪا شيءِ ٿيندي هئي تہ ان لاءِ تنگ نظر پادري چوندا هئا تہ اها ڳالهہ بائيبل ۾ تہ ڪونہ آهي. مثال طور ادب ۽ شاعري آهي. ادب ۽ شاعريءَ جو ڪم آهي تہ زندگيءَ جي باري ۾ حُسناڪ ڳالهيون ڪري، خوبصورت ڳالهيون ڪري، خوبصورت تصور ڏي، خوبصورت احساس ڏي، ماڻهن جو روح خوش ڪري، لطيف احساسن جون ڳالهيون ڪري، فطرت ۽ زندگيءَ جون حُسناڪيون بيان ڪري ۽ انهن ۾ وڌيڪ تخليقي حُسن پيدا ڪري، پر پادرين پئي چيو تہ اها ڳالهہ تہ بائيبل جي فرمان خلاف آهي. هنن جيڪا نڳي ناهي ۽ جيڪو سڄو پنجوڙ ناهيائون، ان جو بنياد ئي ان ڳالهہ تي رکيائون تہ دراصل انسان تہ ڄمي وڏو گناهہ ڪيو آهي، اهو ڄائي ڄم کان وٺي ڏوهي آهي.

دنيا ۾ مختلف مذهب آهن. مثال طور هندومت ۾ هو تہ شودر ڄائي ڄم کان شودر آهن. مختلف مذهبن وٽ تصورن ۽ عقيدن جا مختلف نظام آهن. ڪيٿولڪ پادرين وري اهو فتنو ناهيو تہ انسان ڄمي ڏوهہ ڪيو آهي ۽ انسان ڄائي ڄم کان ڏوهي آهي. هو آزاد رهندو تہ ڏوهہ ڪندو. هن جي امڪاني ڏوهن کي روڪڻ لاءِ يا اهڙي انتظام ڪرڻ لاءِ تہ جيئن هو گهٽ ۾ گهٽ ڏوهہ ڪري سگهي يا بنهہ نہ ڪري

سگهي، ان لاءِ ضروري آهي تہ هُن کان پنهنجي زندگيءَ جا سمورا اختيار کسي اُهي ڪليسا ۽ پادريءَ کي ڏنا وڃن ۽ هُن جي باري ۾ فيصلا پادري ڪري. ڇاڪاڻ تہ اهو زمين تي خدا جو ٻانهو ۽ نائب آهي. هنن وٽ اهي تصور هئا تہ ماڻهن کي گهڻو خوش ٿيڻ ڏبو تہ هو وڌيڪ ڏوهہ ڪندا، ڪين ادب، آرٽ ۽ عشق جون آزاديون ڏبيون تہ معاشري ۾ ڏوهہ وڌي ويندا. ادب ۽ آرٽ تہ پادرين لاءِ گار جي برابر هئا. ادب ۽ آرٽ جو تہ پادري نالو ٻڌي ڪونہ سگهندا هئا، ادب، آرٽ ۽ شاعريءَ جي اجازت ئي ڪانہ هئي. ماڻهوءَ شعر لکيو نہ آهي، ماڻهوءَ ڪا شيءِ اظهاري نہ آهي، هوڏانهن اُهو واجب القتل ٿيو نہ آهي. پوءِ تہ هن کي زندهہ رهڻ جو حق ئي نہ هو. ان زماني ۾ جيڪا بربريت يورپ جي سماج ڏٺي ان جو اسان توهان تصور نٿا ڪري سگهون. اڄ بہ اسان وڏي عذاب ۾ آهيون. اسان وڏيرن کي گاريون پيا ڏيون پر جي توهان يورپ جي تاريخ پڙهو تہ اتي ماڻهن سان ڪهڙا ڪهڙا عذاب هئا تہ توهان هُنن جي ڀيٽ ۾ چئو تہ هي اسان وارا همراهہ تہ وڏا اشراف آهن. يعني ماڻهوءَ کي زندهہ ساڙڻ کان سواءِ ۽ ماڻهوءَ کي قتل ڪري ڇڏڻ کان سواءِ تہ ٻي ڪا واٽ ئي نہ هوندي هئي. مثال طور ماڻهن جو پاڻ ۾ اختلاف ٿي پوندو هو تہ نبيرو ڪيئن ٿئي؟ نبيرو اهو هوندو هو تہ اُهي ٻئي تلوارون کڻن، تلوارون کڻي لهن ميدان تي، هڪٻئي سان وڙهن. خدا تہ ڏسي پيو ان کي تہ خبر آهي تہ ڪير ڏوهي آهي؟ ڪير بدمعاش آهي. هاڻي جيڪو ڏوهي هوندو اُهو مارجي ويندو ۽ جيڪو صحيح هوندو اُهو بچي ويندو. ڇاڪاڻ تہ خدا ڏسي پيو، ان کي هر شيءِ جي خبر آهي، منصف اهو آهي، اهو پاڻ ئي ڏوهيءَ کي شڪست ڏياريندو. سوين سال ماڻهو ان ظلم ۽ عذاب ۾ هئا. جيڪو اَيرو هوندو هو اُهو مارجي ويندو هو ۽ جيڪو سَگهو هوندو هو، اهو بچي ويندو هو. انهيءَ ڪري تلوار بازيءَ جو فن سکڻ تمام لازمي سمجهيو ويندو هو. ان جي پويان اصل روحاني راز اهو هو تہ ماڻهن کي خبر هوندي هئي تہ سياڻي ڪا هيٺ مٿي ڳالهہ ٿي تہ فيصلو تہ ايئن ٿيندو. هي جيڪي ماڻهو مختلف فن سکن ٿا يا جيڪي بہ شيون زندگيءَ ۾ ڪن ٿا، دراصل انهن جي پويان اصل ڪهاڻيون ٻيون هونديون آهن، سبب ٻيا هوندا آهن، جيڪي بظاهر نظر نہ ايندا آهن. مثال طور هندستان ۾ عوامي ڪاڏن کي ڏسو. آئون پاڻ ڪاڏن جو تمام وڏو شوقين ماڻهو آهيان. دنيا ۾ توهان ڏسو تہ ڪاڏن جا ٽيسٽ مختلف آهن. بظاهر تہ لڳي ٿو تہ اهو اتفاق هوندو. سنڌي ماڻهو هرو ڀرو پيو ايئن کائي، چيني هرو ڀرو پيا ايئن کائن. اسان جي ٻوڙن ۾ رس سان ديگڙو ڀريو پيو هوندو، باقي ڪا ٻوٽي ترندي هوندي، ڪو ڀٽاٽو ڪو ميهو ڀري کان پيو ڏسبو هوندو. هاڻي هجي غريب

ماڻهوءَ کي کائڻ لاءِ گوشت ته اهو کي ٻيا ڏش به ناهي! هُن کي هڪڙي پاٽيءَ جي ديگڙي ۾ مڙيئي چند ٻوٽيون يا کي پاڃيون پُساٽيون آهن ته جيئن هو ماني پُسائي کائي سگهي. غريب ماڻهو جنهن وٽ وسيلا ڪونه آهن، هو صدين کان غربت ۾ آهن ۽ هنن کي ته مڙيئي ڪنهن شيءِ ۾ ٻوڙي ماني ڇَهرِي ڪري کائڻ لاءِ ڪپي. اسان وٽ ٻوڙ جو مطلب اهو آهي، پر جي خوشحالي هجي ته توهان جي خيال ۾ ماڻهو ايئن ڪندا؟ جتي جتي خوشحالي آئي آهي، اُتي ماڻهو ڇو نتا ٻوڙ ماني کائن؟ امير معاشرن ۾ کائڻ جا تصور ئي بدلجي ويا آهن. لباس به ايئن آهن، رهڻيون ڪهڻيون به ايئن آهن، گهر به ايئن آهن، ماڻهن جا ٽيسٽ به ايئن آهن، ذائقا به ايئن آهن، رويا به ايئن آهن، پسند ناپسند جا معيار به ايئن آهن ته انسان جا قدر، رويا ۽ تصور به ايئن آهن ۽ معيار به ايئن آهن. توهان جيڪڏهن ان جي گهرائيءَ ۾ ويندؤ ته توهان کي اهو محسوس ٿيندو ته ان جي پويان تمام نوس معاشي ۽ سماجي سبب هوندا آهن. ماڻهوءَ جو مزاج ۽ طبيعت هرو ڀرو ايئن نه ٺهندي آهي. فن به ايئن آهن ۽ علمَ به ايئن آهن. شاعريون، ادب ۽ سڀ شيون يعني جيڪي ڪجهه انسان تاريخ ۾ ڪيو آهي، ان جي پويان جيڪڏهن محرڪ ڏسندؤ ته ان جا سبب آهن. هي ته اسان جا ڪجهه اديب درويش ماڻهو آهن، جيڪي عام طور چون ٿا ته بابا اهو مڙيئي پنهنجو پاڻ ٿيندو آهي، هر اها شيءِ جيڪا ماڻهو ڪهڙي به شعبي ۾ سوچي ٿو، محسوس ڪري ٿو، ڪري ٿو يا ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو، ان جي پنيان ان جي پاتال ۾، ان جي زمين جي پاڙن ۾ ضرور ڪي نه ڪي نوس محرڪ ۽ سبب ڪم ڪري رهيا هوندا آهن. سائنسي ۽ فلسفيانه طور اها ڳالهه طئي آهي. هرو ڀرو ڪا شيءِ نه ٿيندي آهي. يورپ ۾ به اهي سڀ شيون هيون، ائين ٿينديون هيون. اهو اجا ڏگهو موضوع آهي، ٽائيم وٺڻ جهڙو موضوع آهي. ان ڪري آئون ٻين شين کي هٿي نٿو ڇيڙيان. مطلب ته هڪڙو عذاب هو، انساني تاريخ جو هڪڙو وحشتناڪ، تباهيءَ ۽ غلاميءَ وارو دؤر هو ۽ غلامي به فقط ڪا سماجي قسم جي نه، هڪ روحاني قسم جي غلامي، ذهني قسم جي غلامي، ثقافتي قسم جي غلامي، علمي قسم جي غلامي ۽ ٻين انيڪ قسمن جي غلامين جو دؤر هو. اهو اهڙو ڀيانڪ دؤر هو، جنهن اچي ڇيهه ڪيو. ڪليسا، ۽ پادريءَ ماڻهوءَ کان سڀ جيئڻ جا ۽ زندگيءَ جا اختيار کسي ورتا هئا. نتيجو ڇا نڪتو؟ ته هڪڙي پراسيس ۾ ادب ۽ آرٽ ماڻهوءَ کان ڇڏائجي ويو. ماڻهو اظهار ڪيئن ڪن؟ جيئن مثال طور آئون بار بار چوندو آهيان، مشرقي ادب ۾ روحاني عشق تي گهڻو زور آهي. سبب؟ جي هو جسماني (Physical) عشق ڪري سگهن ته روحاني عشق جي

پچر ڇڏين نه؟ مشرقي شاعريءَ ۾ گهڻي ڀاڱي روحاني عشق تي زور آهي. ماڻهوءَ کي خبر آهي ۽ هن جي تحت الشعور ۾ اها ڳالهه ويٺل آهي ته هن سماج ۾ فزيڪل عشق ناممڪن آهي. اهو ٿي سگهي ئي نٿو. پوءِ ماڻهو اهي روحاني عشق جون خبرون ڪندا هئا، جيڪا هوائي ڳالهه آهي. ماڻهوءَ کي سڀ حق ڏيو، هن کي آزادي ڏيو، ماڻهوءَ کي خوشحالي ڏيو، ماڻهوءَ کي زندگيءَ جا سڀ ميدان کولي ڏيو، پوءِ اهو روايتي معنيٰ ۾ روحاني عشق ڪري ته آئون ڏنڊ ڀريان. دراصل سون هزارن سالن کان جنهن سماج ۾ پاڻ رهون ٿا، جنهن نظام ۾ پاڻ رهون ٿا، جن وسيلن ۾ پاڻ رهون ٿا، جن روين جي نظام ۾ پاڻ رهون ٿا، جن قدرن ۽ تصورن جي نظام ۾ پاڻ رهون ٿا، ان ۾ ماڻهوءَ جي تحت الشعور ۾ اها ڳالهه ويٺل آهي ته عشق ناممڪن آهي. ماڻهن سمجهي ڇڏيو آهي ته اها شيءِ ناممڪن آهي. ماڻهو ان چڪر ۾ ئي نه پيا ته ڪو جسماني عشق به ٿيندو آهي. آئون چوندو آهيان ته اِها هڪ عجيب ڳالهه آهي ته جيڪو عشق حقيقي آهي، ان لاءِ چون ٿا ته اهو مجازي آهي ۽ جيڪو مجازي آهي سو چون ٿا ته حقيقي آهي. اصل ۾ اها هڪ اُبتي ڳالهه آهي. يعني جنهن کي چوڻ ڪپي ته هيءُ عشق حقيقي آهي، اهو ٿيو مجازي ۽ جيڪو عشق آهي مجازي ان لاءِ چون ٿا ته اُهو حقيقي آهي. ان جي پويان دراصل تصور اهو آهي ته ماڻهوءَ ۾ اها همت ئي پيدا نه پئي ٿئي ته هو اهڙي ڳالهه ڪري ته ڇا پر ٺلهو سوچي به سگهي. مثال طور اسان جي شاعري ۽ خاص طور ڪلاسيڪي شاعريءَ ۾ توهان محبوب ڳولي ڏيکاريو ته اهو مذڪر آهي يا مؤنث؟ اها رڳو شاعري ڪرڻ واري ڏٽيءَ کي خبر هوندي. هُن اهڙي ته مبهم ڳالهه ڪري رکي آهي جو محبوب جا مطلب ٻئي نڪري سگهن ٿا. سبب ان جو هُن جي تاريخي پسماندگي ۽ تاريخي احساسِ ڪمتري آهي. تاريخي طور اُن ثقافت جو اُن تي اثر آهي جو هو اهو سوچي ئي نه پيو سگهي، يا هُن ۾ ايڏي همت پيدا ڪونه پئي ٿئي. صوفي شاعرن کي ڪٿو هو خدا جي باري ۾ ته ڳالهائن پيا، ڇو ته خدا سؤلو آهي جو اهو پري آهي، پر جيڪو ڪلچر سامهون هن جي بيٺو آهي اها ته ڏکي شيءِ آهي. خدا سان حجتون هنن سيني ڪيون آهن، جام حجتون ڪيون اٿن. چيائون ته وڃ مان مُلو هٿي وڃي، خدا سان اسين پاڻ ڄاڻنداسون، اسان جو هن سان عشق آهي. پوءِ خدا جي باري ۾ جيڪي خبرون هنن کي ڪرڻ آيون اُهي ڪري ڇڏيائون. مُلن کان جان ڇڏايائون پر ڪلچر جيڪو سامهون سِڌو بيٺو آهي اتي محبوب جي باري ۾ هو فنڪاري ڪري ويا. توهان ڳولي ڏيکاريو ته محبوب مذڪر آهي يا مؤنث آهي؟ ان ۾ ٻئي معنائون رکيل آهن. ڳالهه ذو معنيٰ آهي. چوڻ جو مطلب اهو آهي ته ان

اونداهين دؤر ۾ يورپ اندر شاعري ۽ فن هڪڙي پراسيس ۾ ناپيد شيءِ ٿي وئي. ماڻهن جا روح غلام ٿي ويا، ماڻهن جا ذهن غلام ٿي ويا. ماڻهن ۾ خوف چوويهه ڪلاڪ هو. ماڻهن مان سوچڻ جي سگهه ڇڏائجي وئي. ايتري ته تصورن ۽ روين جي بربريت هئي جو ان جو هتي ته تصور به نٿو ڪري سگهجي. يورپ جنهن اوُج تي اڄ پهتل آهي ۽ هو جيڪي اڄ انفرادي طور ايڏي فضيلت سان پيش ٿا اچن، رڳو هنن کي هٿ لڳو ته ”ساري“ ڪندا. انهن ۾ جيڪي ايڏيون فضيلتون آهن. دراصل هنن پنهنجي تاريخ ۾ ايترا گهڻا الميا ڏٺا آهن، جو هنن هاڻي ان جي نتيجن کي روين ۾ تبديل ڪري ڇڏيو آهي. بادشاهه سلامت ويهندا هئا، درٻارون لڳنديون هيون، شهرن جا شهري اچي ويهندا هئا ۽ فيصلو ٿيندو هو ماڻهن جي سامهون، هاڻي هڪبئي کي ماريو... توهان ان دؤر جا ناول پڙهي ڏسو، فلمون ڏسو، گليڊيئيٽر ۽ ٻيون سڀ فلمون ڏسو. اها هنن لاءِ هڪ عام ڳالهه هئي. غلامن کي ڦِٽي ڪري مٿن بکايل سوئر، ڪُتا ۽ چِتا جانور ڇڏيندا هئا، سانن هيٺان لتاڙيا هئا، چيربا ڦاڙيا هئا ۽ ماڻهو خوش ٿيندا هئا. اها ايتري عام ڳالهه ٿي وئي هئي، ان تي ڪافي فلمون ٺهيل آهن، توهان ڏسي سگهو ٿا، ته هڪڙي پراسيس ۾ ادب ۽ آرٽ ماڻهوءَ کان کسجي ويو. ماڻهوءَ ۾ ذهني طور اها طاقت ۽ سگهه ئي نه رهي. ماڻهوءَ کان ذهني ۽ فڪري طاقتون ڇڏائجي ويون ۽ نتيجي ۾ هڪڙي ڏکي پراسيس ۾ اُهي ڏَپُ ڏيئي پوريون ٿي ويون.

ساڳيءَ طرح فلسفو آهي. فلسفي جو بنيادي ۽ پيشيوراڻو ڪم سوال اُٿارڻ آهي، ڇا؟ ڇو؟ ڪيئن؟ ڪٿي؟ ڪير؟ ڪڏهن؟ اهي فلسفي جا بنيادي سوال آهن. فلسفو ڪنهن به شيءِ کي ڪونه بخشيندو آهي. ان ۾ غلط يا صحيح جو سوال نه آهي. هيستائين انسانذات جيڪو فلسفو سامهون آندو آهي، انهيءَ جو نوي سيڪڙو (مان ڊِجي ڳالهه ٿو ڪريان ته) غلط تصورن تي مبني آهي. ڏهه سيڪڙو به آئون وڏي رعايت سان ٿو چوان، ته شايد صحيح هجي، هيستائين فلسفي ۾ جيڪو به ڪم ٿيو آهي ان جي اهميت ان ڳالهه جي ڪري آهي ته فلسفي جي دنيا ۾ رڳو اهو ڪونه ڏسبو آهي ته هُن جي ڳالهه درست آهي يا نه؟ فلسفو پنهنجن مجموعي روين جي نظام ۾ ڇا ٿو ڪري؟ ان جو ڪمال اهو آهي ته اِهو هر شيءِ جي باري ۾ سوال ڪرڻ سيکاري ٿو ۽ ڪنهن به شيءِ کي بنا سوال ڪرڻ جي، بنا ڇنڊ ڇاڻ ڪرڻ جي قبول نٿو ڪري. ممڪن آهي ته ڇنڊ ڇاڻ ڪانپوءِ ڪا ڳالهه غلط قبول ڪري ۽ ان مان نتيجا غلط ڪڍي پر ان ڇنڊ ڇاڻ ۽ بي اعتقاديءَ جي پنهنجي اهميت آهي. انساني تهذيب جي اندر اها روايت يا رويو تمام غير معمولي ڳالهه هئي، آهي ۽ رهندي ته هر

شيءِ بابت سوال ڪيو وڃي. اُن جو حاصل اهو آهي، اُن جو تَتُ اهو آهي، اُن جو جوهر ۽ روح اهو آهي. ڳالهه صحيح آهي يا غلط، اهو ڏسڻ ڪافي نه آهي. هاڻي، مون توهان کي ڳالهه ٻڌائي، جيڪو عذاب يورپ جي اندر هو. جتي اديب، آرٽسٽ ۽ شاعر جيڪو ڳالهه ڪندو اها رومال ۾ ويڙهي ڪندو هو ۽ جڏهن اُهو ئي گهربل ڪردار ادا ڪري نه پئي سگهيو ته فلسفي ڪٿان ڪندو؟ اديب ۽ آرٽسٽ تمثيل ۾، تشبيهه ۾، استعاري ۾ ۽ رومانويت جي رنگ ۾ ڳالهه ٿو ڪري، ان کي حقيقت کان ٿورو پري ڪڍي ٿو وڃي. ان ۾ وڏيڪ ٻاهريان افسانوي ۽ تصوراتي توڙي اظهار جا حُسن پيدا ڪري ٿو پر فسلفي جيڪو سڌو (Direct) سوال ڪري ٿو، اهو ايئن ڪيئن ڪري ها؟ نتيجي ۾ فلسفو به جامد ۽ ناپيد ٿي ويو ۽ ان زماني ۾ جيڪو فلسفو هو اهو يورپ جي عيسائي سماج وٽ ڪونه هو، مسلمانن وٽ هو.

ان زماني کان اڳ يوناني فلاسافيءَ جي روايت هئي، جنهن جو آخري وڏو فلاسافر ارسطو هو. هڪڙو فلسفي هو افلاطينوس، انهيءَ هڪ ڪمال اهو ڪري ڇڏيو جو هن اهي سڀ يوناني ڪلاسڪس عربيءَ ۾ ترجمو ڪري ڇڏيا، ڇون ٿا ته ترجما به غلط ڪيائين. پر افلاطينوس جيڪي ترجما ڪيا، اِهو سندس غيرمعمولي ڪارنامو هو. هو ٻن مختلف سماجن جي وچ ۾ علمي ۽ فڪري پُلِ بڻيو. هن يونان جو فلسفو ترجمو ڪيو، جيڪو مسلمانن وٽ اچي ويو ۽ انگريزي تهذيب ۽ عيسائي سماج ان کان محروم رهجي ويا. ابن الرشد ۽ الڪندي وڏا غير معمولي انسان هئا. جيڪڏهن مسلمانن ڪو فسلفي پيدا ڪيو ته اهو الڪندي هو. ايئن ٻيا به هئا، ڪجهه رياضيدان به هئا، طبعيات دان به هئا، ڪيميادان به هئا، طبيب به هئا، حڪيم به هئا، شاعري به ڪندا هئا، ٻيا ڪم به ڪندا هئا، وڏا ماڻهو هئا، جيڪي گهڻا ڪم ڪندا هئا، پر فلاسافر جيڪڏهن ڪو مسلمانن پيدا ڪيو ته اُهو الڪندي هو. مسلمانن ۾ الڪندي عرب هو. غير عرب به ڪافي هئا. آئون ڇورڻ اهو ٿو گهران ته اُن اونداهين دؤر ۾ به مسلمانن وٽ فلسفو موجود هو ۽ يورپ جو عيسائي سماج ۽ انگريزي توڙي يورپي تهذيب (اسپين کان سواءِ) وقتي طور فلسفي کان محروم ٿي ويا. ساڳيءَ طرح سائنس آهي، اُن زماني ۾ شعبا ايترا اڳتي وڌيل نه هئا جو ماڻهو چوي ته بابا هڪڙو ماڻهو فقط رياضيدان آهي، ٻيو فقط فزڪس جو ماهر آهي، ٽيون فقط ڪيمسٽ آهي يا فقط فلاسافر آهي، ايئن ڪونه هوندو هو. ڇو ته علم جا هي سڀ شعبا تمام گهڻن مرحلن مان اُسري اُسري ايترو ته ڪلاسيفائيڊ ٿيا آهن، جو اُنهن ۾ درجي بندي ٿي آهي ۽ اڄ علم گهڻن شعبن ۾ ورهائجي ويو آهي. ان زماني ۾ ساڳيا

ئي ماڻهو فلسفي بہ هوندا هئا، رياضيدان بہ هوندا هئا، حڪيم بہ هوندا هئا، طِبَ جا ماهر بہ هوندا هئا تہ شاعر بہ هوندا هئا. ابنِ سينا ايئن هو. تمام گهڻا ماڻهو ايئن هئا. الذڪريا رازي بہ ايئن هو، الفارابي ايئن هو. اُن دؤر ۾ اُنهن ماڻهن جو حيرت انگيز حد تائين علم سان عشق هو. هڪ مشهور واقعو آهي تہ هڪ مسلمان رياضيدان سڪرات جي حالت ۾ آخري ڏينهن ۾ هو، تہ ان وقت سندس هڪ دوست، جيڪو پڻ رياضيدان هو، تنهن کي خبر پئي تہ هو سڪرات ۾ آهي ۽ هُو ڪيس پڇڻ آيو. سندن وچ ۾ رياضيءَ جي ڪنهن ٿيورم تي ڪافي عرصو بحث مباحثو هلندڙ هو. هُن کي ڏسندي پڇيائين تہ، ”ڇا تو اُهو ٿيورم حل ڪيو جيڪو حل نہ ٿي ٿيو؟“ تہ هُن چيو، ”هاڻي تون تہ مرين ٿو، توکي ٿيورم جي حل ٿيڻ جي هن سڪرات جي حالت ۾ ڪهڙي ضرورت!“ چون ٿا تہ هو ان تي چڙي پيو ۽ چيائين تہ، ”تون چاهين ٿو تہ آئون جاهل ٿي مران، اهو ڄاڻي نہ مران تہ ان ٿيورم جو حل ڪهڙو نڪتو؟“ سو عملي طور اِهي رويا هئا. يونان ۾ وڏا فلاسافر هئا، جن سائنس جا بنياد پڻ رکيا هئا. ٿيلس، اناڪسيمندر، ايمپيبوڪلس، اناڪسيمينس، ڊيموڪريٽس، هيراڪليٽس، زينوفينس، فيٿا غورث وغيره. اهو هڪ وڏو سلسلو آهي. انهن مان هر هڪ ماڻهو وڏو غير معمولي هو. اِها سقراط کان گهڻو اڳاٽي دؤر جي ڳالهہ آهي ۽ اُن دؤر جي حوالي سان چيو ويندو آهي تہ فلسفي ۾ سقراط، افلاطون ۽ ارسطوءَ اچي فلسفي جي معيار کي تباهہ ڪري ڇڏيو. هي جيڪو جن کي پاڻ پيا چئون تہ عظيم ترين فلسفي هئا، اُنهن لاءِ بہ ڪي ماڻهو چوندا آهن تہ انهن اچي فلسفي جو معيار ڪيرائي ڇڏيو. مطلب تہ اڳ فلسفي جا موضوع فطرت ۽ ڪائنات بابت هئا، ان کي فطرتي فلسفي (Naturalist Philosophy) جو دؤر سڏيو ويندو آهي. ان دؤر جي فلسفي فطري سائنسن جا بنياد پڻ رکيا. وچ ۾ سوفسطائي آيا، يعني اُهي ماڻهو جن اچي چيو تہ اسان ڏاها آهيون ۽ انهن مان گهڻا پيشہ ور فلسفي هئا. سُقراط اخلاقيات ۽ سماجي فلسفي جو نئون دؤر آندو. ان ڪري چيو ويندو آهي تہ سقراط سماجي فلسفي جا بنياد تہ وڌا پر فلسفي جو فطرتي ۽ ڪائناتي موضوعن کان رشتو ڪٽجي ويو. سو سائنس بہ ساڳيءَ طرح يورپ اندر ناپيد ٿي وئي ۽ سائنس جي اندر ڪابہ نئين جستجو ۽ ڪابہ نئين تحقيق نہ پئي ٿي. اتي پادرين جي ٻڌايل علم کان سواءِ ٻيو علم تہ ممنوع هو. توهان کي رومن اِمپائر جي باري ۾ خبر آهي تہ ان جهڙي اِمپائر تہ دنيا ۾ ٻي ڪابہ نہ هئي. خود رومن اِمپائر کي بہ اهو اختيار نہ هو تہ ڪو اُها نصاب طئي ڪري سگهي. اهو اختيار فقط چرچ جو هو. رومن امپائر بہ انهيءَ حق کان

محروم هئي تہ اها ان باري ۾ تعين ڪري تہ معاشري کي ڇا پڙهايو وڃي؟ پادرين ۽ چرچ چيو تہ اهو توهان جو ڪم ئي نہ آهي تہ ماڻهو ڇا پڙهن؟ اهو اسان جو ڪم آهي. باقي رياستي معاملن کي اوهان کي جيئن کپي تيئن وڃي ڪريو. رومن امپائر کي بہ آخر تائين اهو حق حاصل نہ هو تہ اها تعليم جي معاملي کي ڇيڙي، ڇو تہ اِها چرچ کي خبر هئي تہ جيڪڏهن تعليم کي آزاد ڇڏي ڏبو تہ علم عام ٿيندو. پوءِ ماڻهو ڇا ۽ ڇو؟ جي چڪر ۾ پئجي ويندا. پوءِ تہ فلسفو ايندو، شاعري ايندي، ادب ۽ آرٽ ايندو، معاشري ۽ عوام ۾ تنقيدي شعور ايندو. چرچ کي اها چڱيءَ طرح خبر هئي تہ ان جي نتيجي ۾ ڇا ٿيندو؟ پوءِ سندن نڳيءَ جو اِهو ناهہ تہ ڪونہ بيهندو. سندن اهو جهالت ۽ عقيدن جو نظام بيهندو ئي ڪونہ. اڄ اسان سڀني جي خواهش هوندي آهي تہ يورپ جي يونيورسٽين ۾ وڃي پڙهڻ گهرجي. اُن زماني ۾ يورپ جا تدريس گاهہ دنيا جا سڀني کان جهالت ۾ ٻڏل تعليم گاهہ هئا. گهڻيون ئي يونيورسٽيون ابتدائي طور يا تہ چرچ هيون يا چرچ جي حوالي هيون. علم قيدي هو، فلسفو قيدي هو، شاعري قيد ۾ هئي، آرٽ قيدي هو، ادب قيد ۾ هو. هاڻي جيڪڏهن ڪنهن سماج ۾ ادب ۽ شاعري بہ بند هجي، فسلفو بہ نہ هجي، سائنس بہ نہ هجي ۽ ٻيا ڪي بہ سائنسي علم نہ هجن تہ توهان جي خيال ۾ اتي سياست ڪيترو اُسري سگهندي؟ ۽ ماڻهو سياسي نظام بابت ڇا سوچيندا؟ اهي سڀ شيون پاڻ ۾ ڳنڍيل آهن. جي سياسي نظام اُسريل نہ هوندا تہ ڇا اتي سائنسي علم هوندا؟ اهي ٻئي شيون پاڻ ۾ لازم ملزوم آهن، ايئن نہ آهي تہ ڪو فقط هڪ شعبو آئسوليشن ۾ ترقي ٿو ڪري، اهي سڀ شعبا هڪٻئي جي ڪري ترقي ڪن ٿا. سو يورپ جي اندر جيڪا سياسي اُٿل پٿل هئي، ان سڄي دؤر ۾ اها بہ تمام ٿڌي ۽ ماٺي رهي. ماڻهن جي سمجهہ، ماڻهن جو سياسي شعور، ماڻهن جو سياسي علم، ماڻهن جي سياسي جرئت ۽ سياسي بهادري، اِها بہ ماڻهوءَ ۾ ان سطح جي پيدا ڪونہ ٿي سگهي ۽ اهو ئي سماجي تبديليءَ جو مسئلو بہ آهي. ايئن ئي ڪلچر جو مسئلو هو. هي سڀ شيون هڪٻئي سان لاڳاپيل آهن، يعني ان جي نتيجي ۾ سماج ۾ علم جي اوسر بند ٿي وئي، سياسي شعور جي ۽ سمجهہ جي اوسر بند ٿي وئي، سماجي تبديليءَ جي شعور جي اؤسر بند ٿي وئي، ثقافتي تبديليءَ جي عمل جي رفتار تمام سُست ٿي وئي. ان جي ڪري اسان چئون ٿا تہ اهو سڄو دؤر هڪ اونداهون دؤر هو. انهيءَ سڄي دؤر کان پوءِ يورپ ۾ جيڪو دؤر آيو اهو نئين سجاڳيءَ جو دؤر هو، نئين سمجهہ، ساڃاهہ، فڪر، روين ۽ تصورن جو دؤر هو.

تاريخ ۾ ايئن ئي ٿيندو آهي. هر شيءِ ۾ ايئن ٿيندو آهي. شيون اُٿنديون آهن، اُهي هلنديون آهن، ڪڏهن ٿورو ۽ ڪڏهن گهڻو وري رد ۾ ٻيون شيون اينديون آهن، يعني انقلاب ۽ رد انقلاب ايندا آهن. تاريخ ۾ اُبتڙ لقائن جا حادثا ٿيندا آهن. هر شعبي ۾ ايئن ٿيندو آهي. سائنس ۾ بہ ايئن ٿيندو آهي. فلسفي ۾ بہ ايئن آهي. آرٽ ۾ بہ ايئن آهي. مذهبن ۾ بہ ايئن آهي. هر شيءِ ۾ موومينٽ ۽ ڪائونٽر موومينٽ جا لقاءَ پاڻ ۾ ٽڪرائجن ٿا. جيڪڏهن شيون نهن ۽ رَدِ نہ ٿين تہ انسان جي تاريخ بيهجي ويندي. ان ڪري شين جي ردِ ٿيڻ تي بيهوش ٿيڻ بہ هڪڙي ناسمجهيءَ جو مسئلو ۽ رويو آهي. فرض ڪريو ڪي شيون زبردست ٿين ٿيون ۽ ڪائونٽر موومينٽ ان کان وڌيڪ سگهاري ٿئي ٿي تہ شيون وقتي طور ويهي رهن ٿيون تہ ماڻهو بيهوش ٿي وڃي ٿو تہ يار هيءَ تہ تباهي ٿي وئي. اها سطحي ۽ بيوقوفاڻي ڳالهہ آهي. اِهو اُن مرحلي جو حصو آهي. پاڻيءَ جي لهر آهي، اچي ٿي، ان کان پوءِ اُٿلَ کائي پوئتي ٿي وڃي ٿي. فطرت ۽ زندگيءَ جي لقائن جو اهو معمول آهي.

چوڏهين صدي، اهو دراصل ان نئين دؤر جو هڪڙو بنياد هو ۽ توهان کي خبر آهي تہ تاريخ کي سدائين چرين ماڻهن بدلايو آهي. چريا ماڻهو معنيٰ اهڙا فقير ماڻهو جن پنهنجي زماني ۾ ان ڳالهہ کان بي نياز ٿي ڪم ڪيو تہ نتيجا ڇا نڪرندا؟ جيڪو بہ ٿئي، پر اهي ڪم ڪندا رهيا. سائنسدان برونو کي باهہ ۾ ساڙي ڇڏيائون، ان کي جيئري باهہ ۾ وجهي ڇڏيائون. اڳ ۾ تنبيهون جام مليس تہ سڌري وڃ، فضيلت سک، پر هو نہ مڙيو. توهان کي خبر آهي تہ چوڏهين صديءَ ۾ گليلو سان ڇا ڪيائون؟ آئون هڪ ٻي ڳالهہ بہ ڪريان تہ يورپ جي ان سڄي نئين سڄاڳيءَ جي دؤر جو پهرئين دؤر ۾ جيڪو مرڪز هو اُهو اٽلي هو. اِٽلي يورپ جي سڄي نئين دؤر جو بنياد ۽ مرڪز هو. هڪ ماڻهو هو ان جو نالو پيٽرياٽ هو ۽ هو هڪ رولاڪ ماڻهو هو. ڦرندو وتندو هو. زندگيءَ ۾ مختلف ڏنڌا ڪيائين. قانون پڙهڻ چاهيائين، ڪونہ پڙهي سگهيو ۽ ٻيا الائجي ڪهڙا ڪهڙا ڪم ڪيائين.هن جي باري ۾ مشهور آهي تہ هو زندگيءَ ۾ ڪوبہ ڪم سڄو نہ ڪري سگهيو ۽ ڪوبہ زندگيءَ جو ڪم پورو ڪونہ ڪيائين. هو هڪ اهڙو بادشاهہ ماڻهو هو. مختلف ڏنڌا پيو ڪندو هو. ڊگريون نہ وٺي سگهيو. پڙهڻ وينو اهو نہ ڪري سگهيو. مختلف ڏنڌا ڪيائين. جيڪو بہ سمجهہ ۾ آيس اهو ڪيائين، ۽ ايئن اڪثر ماڻهن سان ٿيو آهي. تازو مون روسو کي پڙهيو پئي. روسو جو سندس آتم ڪٿا تي مشتمل ڪتاب آهي، جنهن جو نالو ”ڪنفيشنس“ آهي، معنيٰ اعترافَ. تمام ڏکيو ۽ ڏاڍو زبردست ڪتاب آهي. ان ۾ هُن

لکيو آهي تہ جڏهن مان نوجوان هوندو هئس تڏهن مون کي سدائين دل ۾ کُٽڪو رهندو هو تہ آئون ڇا ڪريان؟ ڳالهہ سمجهہ ۾ نہ ايندي هئي تہ ڪريان ڇا؟ پوءِ مختلف ڏنڌا پيو ڪندو هئس. سمجهہ ۾ ڳالهہ ڪڏهن نہ آئي تہ ڪريان ڇا؟ ايئن هلندي هلندي حياتي گذري وئي، پوءِ ماڻهن چوڻ شروع ڪيو تہ هيءُ فلسفي آهي. مون کي تہ خبر ئي نہ پئي تہ زندگيءَ ۾ ڪريان ڇا؟ پر ماڻهن اڳتي هلي چوڻ شروع ڪيو تہ روسو فلسفي آهي. چيو اٿس تہ دل ۾ حيران ۽ ڦِڪو پيو ٿيندو هئس تہ مان ڪٿي فلسفي آهيان. آئون تہ نِڪمو ماڻهو آهيان. اجا مونکي اها ڳالهہ ئي سمجهہ ۾ نہ آئي آهي تہ زندگيءَ ۾ ڪريان ڇا؟ ايئن اڪثر ماڻهن سان ٿيندو آهي. پيٽرياٽ سان بہ ايئن هو. هُن کي بہ سمجهہ ۾ نہ ايندو هو تہ هو ڪري ڇا؟ هو بہ پيو هلندو هو. تمام حساس، فطرت پسند ۽ حُسن پسند ماڻهو هو. فطرت جو هجي يا ماڻهن جو، هن کي حُسن ڏاڍو وڻندو هو. شاعر اديب شروع ۾ نہ هو. زندگيءَ جي ڪنهن ڏاکي تي اچي هڪڙي مائي ڏٺائين ۽ چون ٿا تہ اها ائن ڏهن ٻارن جي ماءُ هئي، ان تي عاشق ٿي پيو. ان مائيءَ جو نالو لارا هو. هاڻي لارا ٻچن ٻارن جي ماءُ، هوءَ پنهجي گهر مڙس سان وينئي آهي، هيءُ پنهنجي منهن عشق ۾ انڌو ٿي ويو. هو بادشاهہ ماڻهو هو. ان کي ڪير منع ڪري ها؟ حساس ماڻهو هو. گِهرو ماڻهو هو ۽ يقيناً ڏاهو ماڻهو هو. پوءِ مائيءَ جي عشق جو هن تي ايترو اثر ٿيو جو پيٽرياٽ شاعر ٿي ويو. اڳي ئي هڪ ماڻهوءَ جي دل تہ بادشاهہ هئي، شاعراڻي دل تہ اڳي ئي هيس، سوچون بہ اڳي ئي اهڙيون هيس، فطرت پسند بہ هو. رڳو حُسن شناس نہ هو پر حُسن سان پاڻ پيار ڪندڙ ماڻهو هو. سو لارا همراهہ کي هٽي ڍير ڪري ڇڏيو ۽ هو شاعر ٿي ويو ۽ هن رڳو شاعري نہ ڪئي، شاعريءَ کان پوءِ هن بہ ٽي ڪم ٻيا بہ ڪيا. شاعريءَ ۾ هُن ڇا ڪيو؟ جيئن تہ هو اوريجنل شاعر هو. توڙي جو هو ايڏو وڏو شاعر بہ نہ آهي، جيئن ڪائنس پوءِ ٻيا شاعر پيدا ٿيا آهن، پر ان ڳالهہ جي اهميت نہ هوندي آهي. مثال هاڻي زبردست نئين ماڊل جون ڪارون ٺهيون آهن. ان جي اهميت وڌيڪ آهي يا جيڪا پهرين ٺهي ان جي اهميت وڌيڪ آهي؟ هوائي جهاز هينئر زبردست پيا هلن پر جيڪو جهاز پهريون ٺاهيو ويو اهو وڌيڪ آهي، ان ۾ وڌيڪ ڪمال آهي يا هن ۾ وڌيڪ ڪمال آهي؟ تاريخ ۾ هر شيءِ جيڪا پهرين ٿيندي آهي اهي ماڻهو عظيم ترين آهن. هڪ ڪتاب آهي، مون وٽ بہ آهي، ان جو نالو آهي ”First Time it Happened“. ان ۾ چوڏنهن سئو انٽريز آهن. چوڏنهن سئو ڪم لکيل آهن تہ اهي پهريون ڀيرو تاريخ ۾ هيئن ٿيا هئا، ۽ توهان عجب ۾ پئجي ويندؤ تہ هر عظيم ترين ڪم پهرين ٿيو

ڪيئن هو. پيٽرياڪ جو ڪمال بہ اهو آهي تہ هو ان اونداهين دؤر کان پوءِ يورپي عيسائي سماج جي اندر، پهريون ماڻهو هو جنهن هڪ پيرو وري حُسن جا، فطرت جا، عشق جا ۽ محبت جا ڪلام چوڻ شروع ڪيا. فلسفو هُن کي وڻندو ئي ڪونہ هو. پيٽرياڪ کي چون ٿا تہ فلسفي کان نفرت هوندي هئي، ۽ سائنس سان بہ لڳاءُ ڪونہ هوندو هوس. قانون پڑهي اڌ ۾ ڇڏي ڏنائين، چيائين تہ اهو بڪواس آهي. هن جي شاعري، سمجهو تہ جيئن ٽر ۾ مينهن ٿو وَسي. پلا مينهن وَسي جرمنيءَ ۾ تہ ڪهڙو فرق پوندو؟ اُتي تہ روز پيو وسي. پر مينهن وَسي ٿو ٿر ۾ تہ ماڻهو خوشيءَ ۾ ماپن نٿا. ڇو جو اُتي تہ مينهن وسي ئي ڪونہ ٿو. يورپي سماج جي اندر جتي ذهني ۽ روحاني رڻ ٿي ويو هو، جتي ماڻهن پنهنجي ارد گرد حَسين خيال، حَسين تصور ٻُڌا ئي ڪونہ پئي، محسوس ئي ڪونہ پئي ڪيا. ڪا شيءِ ڪانہ هئي. هنن آڏو رڳو پادري جُبو پائي بينو هو ۽ ڪين هيسائڻ لاءِ چرچ بيني هئي. چرچ جي گهِندَ ماڻهن جا روح ٿي ڏڪايا. هنن جڏهن پيٽرياڪ جا ڪلام ٻُڌا تہ ماڻهن تي ان جو وڏو اثر پوڻ شروع ٿي ويو. ڇو تہ صدين کان ماڻهن اهڙي شيءِ ڏٺي ڪانہ هئي، ٻُڌي ڪانہ هئي. هر شيءِ بند هئي، ۽ پيٽرياڪ هڪ ٻيو زبردست ڪم اهو ڪيو جو هن سفر ڪيا. دنيا ۾ جيڪو ماڻهو سفر نٿو ڪري، اهو ماڻهو محدود رهجي ويندو آهي. جيڪو ماڻهو پنهنجي مخصوص دائري ۾ حياتي گذاري مري کپي ويندو، ان جا خيال ڪهڙا وڏندا؟ ان ۾ هو ڇا ۽ ڪيترو تبديل ٿيندو؟ ان ڪري اهو تمام ضروري آهي تہ ماڻهوءَ جي وَس ۾ جيترو بہ هجي ماڻهو سفر ڪري، ۽ پنهنجا ماحول مَٽائي، ماحول تبديل ڪري، مختلف ماحولن ۾ هلي، مختلف ماڻهن سان ملي، مختلف صورتحالن کي ڏسي، مختلف تجربا ڪري تہ جيئن هن جي اندر مختلف خيال اچن، هن جي اندر مختلف اُتساهہ اچن ۽ هن کي ڪي نوان اُتساهہ ملن. سفر ڪرڻ تمام ضروري آهي. پيٽائيءَ سڄي زندگي سفر ڪيا. هو پيو هلندو هو. پيٽرياڪ بہ تمام گهڻا ۽ وڏا سفر ڪيا. هو تيرنهن سئو چوٽيهن (1334ع) ۾ ڄائو ۽ هن جي وفات ويهين جولاءِ تيرنهن سئو چوهتر (1374ع) ۾ ٿي. هن جو اسان رائيٽرس جي حوالي سان هڪڙو خوبصورت موت ٿيو. جڏهن هن کي ڏسڻ آيا تہ هو هڪ ڪتاب تي مٿو ٽيڪيو سُتو پيو هو. هٿ لاتائونس تہ مري چڪو هو. عظيم مارڪس جو موت بہ ايئن ٿيو هو. اهو ڪيڏو نہ عظيم موت آهي، جنهن ۾ جيڪڏهن ماڻهو پڙهندي، لکندي يا سورمن جيان جنگ جي ميدان تي وڙهندي زندگيءَ جو آخري ساهہ کڻي. زندگي بظاهر بي معنيٰ شيءِ آهي پر ان کي ڪيڏي نہ عظيم معنيٰ ڏئي سگهجي ٿي ۽ زندگي ڇا؟ موت جهڙي

نياڳي شيءِ کي بہ ڪيڏو نہ با معنيٰ ۽ عظيم بڻائي سگهجي ٿو. مارڪس برٽش ميوزيم جي جنهن ڪمري ۾ تحقيق ڪندو ۽ لکندو هو، جڏهن ان کي ماني ۽ چانهن ڏيئي ويا، موٽي آيا تہ هو پنهنجي آرام ڪرسيءَ تي ٽَڪي، جيئن ڪو ماڻهو لکي پڑهي ٿورو ٽيڪ ڏيندو آهي، ايئن ستو پيو هو. هٿ لاتائونس تہ هو مري چڪو هو. پيٽرياڪ جي بہ تيرنهن سئو چوهتر ۾ ايئن وفات ٿي وئي. پر هُن بہ ڪم ڪيا. هڪڙو، جيئن مون توهان سان ڳالهہ ڪئي تہ هن اُها شاعري ڪئي جنهن شاعريءَ ۾ حُسن جون ڳالهيون هيون، محبت جون ڳالهيون هيون، عشق جون ڳالهيون هيون، محبوب جون ڳالهيون هيون، فطرت جون، پيار جون ڳالهيون هيون، يعني جيڪي ڳالهيون عيسائي سماج اندر ممنوع هيون اُهي شاعريءَ ۾ ٿيون ۽ ٻيو هو هڪ افسانا نگار بہ هو. هو افسانا ۽ ڪهاڻيون لکندو هو، داستان لکندو هو. هن تصوراتي خط لکيا، هڪڙي نئين صنف ايجاد ڪيائين. خدا ڏي خط، محبوبا ڏي خط، فلاڻي ڏي خط، فلاڻي دوست ڏي خط. فرضي ڪردار ناهي، پوءِ ڪين خط لکندو هو. پوءِ جيڪا بہ هن کي پنهنجي پڳت ڪرڻي هوندي هئي سا خطن ۾ ڪندو هو. دراصل اُن زماني ۾ هن هڪ صنف جو سهارو ورتو. هو فنڪار هو، آرٽسٽ هو. هن کي خبر هئي تہ سِڌي ڳالهہ ڪري ڪونہ سگهبي پر جي تمثيل ۾ ۽ علامتي انداز سان تہ ڳالهہ ڪبي تہ اها ڦبي ويندي. جيئن ون يونٽ جي زماني ۾ پاڻ وٽ ڪهاڻيون گهٽيون لکيون ويون، امر جليل بہ ”پکي“ نالي هڪ ڪهاڻي لکي. هاڻي اڄ اهي ڪهاڻيون ڇو گهٽ آهن؟ گهٽي پاڳي اهو بہ سبب آهي تہ تنهن زماني ۾ اخبارون، رسالا ڪونہ هئا، سڌو لکڻ ڏکيو هو. پوءِ ڪهاڻيءَ ۾ ماڻهو ڳالهہ ويڙهي ڪري سگهندو هو. هاڻي ماڻهوءَ کي وري وڏيڪ موقعا ملي ويا آهن اظهار جا تہ اها شيءِ گهٽ پئي لکجي. پر پيٽرياڪ جي خطن ۽ اُٿاريل سوالن، هڪڙي صدين کان محروم، بيٺل ۽ هڪڙي اُجايل سماج کي وڏي طاقت ڏني، وڏو اُتساهہ ڏنو ۽ هڪڙي اُٿل پُٿل، غير روايتي انداز سان سماج ۾ شروع ٿي وئي. ان جو هڪ سبب هيءُ بہ هو جيڪو توهان پڇي سگهو ٿا تہ آخر هيترا سئو سال هيڏي بربريت رهي، پوءِ آخر پيٽرياڪ کي اهي خبرون ڪرڻ جو ڪيئن موقعو ملي ويو؟ جيئن مون ڳالهہ ڪئي تيرهين صديءَ واري تہ اُن ۾ ايتريون شيون ٿي چڪيون هيون، ان ڪري يورپ جي اندر اها چرچ ۽ پادريءَ جي جيڪا اجاراداري هئي، جيڪا هڪ هٿي هئي، جيڪو سماجي ۽ ذهني تسلط هو جيڪا سندن روحاني آمريت هئي، اُها پنهنجي تاريخ جي ڏکين مرحلن ۾ هلي اندر ئي اندر ڪمزور ٿي چڪي هئي. جيئن فطري طور شيون ٿينديون آهن. اِهو نظام بہ پنهنجي

اندر سڙي ۽ متروڪ ٿي ويو هو. ان ۾ مزاحمت برداشت ڪرڻ جو ايترو سَتُ نہ رهيو هو ۽ پيٽرياڪ کي ڳالھہ ڪرڻ جو موقعو ملي ويو. ساڳيءَ طرح، ساڳيءَ صديءَ ۾ اٽليءَ ۾ هڪڙو ٻيو ماڻهو پيدا ٿيو ان جو نالو بڪيشو هو. پيٽرياڪ وانگر ئي بُڪيشو بہ اديب هو ۽ هُن بہ لڳ ڀڳ ساڳيو ڪم ڪيو. جيڪو پيٽرياڪ ادب جي معرفت ڪيو. نہ هُنن ڳالھہ ڪئي سياست جي، نہ هنن ڳالھہ ڪئي سماجي اسٽرڪچرس جي، نہ هنن ڳالھہ ڪئي پادرين جي خلاف. نہ هنن ڇيڙيو ڪنهن ٻئي مسئلي کي، نہ هنن خدا جي تصور سان گهڻي ڇيڙ ڇاڙ ڪئي، نہ هنن ڇيوتہ نظام بدلايو. هنن بظاهر ڪابہ انقلابي ڳالھہ نہ ڪئي، هنن فقط اهو ڪيو تہ هُنن ماڻهوءَ جا روحاني حق، جيڪي پاپائيت، ڪليسا ۽ پادرين سلب ڪري ورتا هئا، اهي هڪ ڀيرو وري هڪڙي غيرمحسوس طريقي سان، غير روايتي انداز سان پنهنجي شاعريءَ ۽ پنهنجين لکڻين جي بهاني، ماڻهن کي موٽائي ڏنا: ۽ انهن جي ترجماني ڪئي ۽ ان جي ڪري سڄي اٽليءَ ۾ پهرين ۽ پوءِ جيئن تہ پيٽرياڪ سفرَ ڪندو هو پوري يورپ جا، هو هر جاءِ تي ويو. جرمنيءَ ۾ ويو. پولينڊ ويو. هالينڊ ويو. انگلينڊ ويو. بيلجيم ويو. گهڻن ئي ملڪن ۾ ويو. سڄي يورپ ۾ پيو ڦرندو هو. هن جي سفرن جي ڪري اها شاعري ۽ هن جون لکڻيون يورپ ۾ ڦِهليون ۽ ماڻهن اثر قبول ڪرڻ شروع ڪيو.

دراصل تاريخ ۾ هڪڙو اهڙو دؤر بہ اچي رهيو هو جيڪو دؤر پنهنجي اندر ۾ اهو سڄو تبديلين جو لقاءُ ڪٺي پئي آيو. جنهن جا پهريان نقيب ۽ ترجمان هي هئا. ۽ چوڏهين صدي ان ڪري يورپي نشاط الثانيہ يعني نئين دؤر جي سڄاڳيءَ جو بنياد ٿي وجي ٿي، جو ان ۾ پيٽرياڪ ۽ بڪيشو جهڙا ماڻهو پيدا ٿيا ۽ هنن ادب ۽ شاعريءَ وسيلي دراصل ان سڄي نظام کي سگهہ بخشيندڙ روين، تصورن، قدرن ۽ مفادن تي اڻ سڌيءَ طرح ڏڪ هنيو۔ نقصان ڏنو ۽ ماڻهن کي تخليقي انداز ۾ سوچڻ جو اتساهہ ڏنو. هاڻي تمام گهڻا ماڻهو آهن، سوين ماڻهو آهن، آئون هڪڙي هڪڙي ماڻهوءَ تي ايترو ٽائيم ڪونہ وٺندس. رڳو توهان کي ٻڌائڻ چاهيندس تہ اهي بنيادي ۽ خاص خاص ماڻهو آهن، جن جي ذڪر کان سواءِ ان دؤر جو ذڪر اڻپورو رهندو. پيٽرياڪ ۽ بڪيشو جي هن سڄيءَ ڳالھہ جو تَتُ هيءُ هو تہ انهن ٻن ماڻهن يورپي سماج اندر هڪ ڀيرو وري ادب ۽ شاعريءَ کي پير کوڙڻ لاءِ جاءِ پيدا ڪري ڏني. هنن ٻن ماڻهن جي ان ڪارنامي يورپي سماج جي اندر ادب ۽ شاعريءَ کي هڪ ڀيرو وري گهڻن زمانن کان پوءِ بنياد ڏنو. هنن سماج کي اڳتي وڌڻ ۽ سماج ۾ پاڙن هڻڻ جو ڏڳ ڏنو. جيڪو هنن جو غير معمولي ڪارنامو هو. هڪڙو ٻيو تمام وڏو ماڻهو جيڪو

يورپي نشاط الثانيہ جي باني مان آهي، جيڪو تاريخ جي عظيم ترين ماڻهن ۾ ليکيو وڃي ٿو اُن زماني جي نسبت سان. اهو بہ اٽليءَ جو رهندڙ هو. ان جو نالو ليونارڊو ڊاونچي هو. جيڪو فلورنس کان سٺ ميل اڳتي هڪ ڳوٺ ڇائو. هن جي ماءُ هارياڻي هئي. هو هڪ هارياڻيءَ جو پٽ هو. چيو وڃي ٿو تہ هن جي ماءُ شادي نہ ڪئي هئي ۽ هن کي بغير شاديءَ جي اهو ٻار ٿيو ۽ جنهن ماڻهو سان تعلق جي ڪري هن کي ٻار ٿيو. ان وڃي ٻي شادي ڪئي. پوءِ ان مائيءَ پنهنجو اهو ٻار هن جي حوالي ڪري ڇڏيو ۽ ڊاونچي ان گهر ۾ پليو وڌو ٿيو پر تاريخدان چون ٿا تہ جيئن تہ هو ماءُ جي محبت کان محروم رهيو ۽ هن کي اهو احساس هو تہ هو روايتي معنيٰ ۾، هڪ ناجائز ٻار آهي، (جڏهن تہ ڪوبہ ٻار ناجائز نہ هوندو آهي، ناپاڪ نہ هوندو آهي، ٻار تہ معصوم هوندو آهي. اسان جا سماجي قدر هن کي ناجائز قرار ڏين ٿا.) ان ڪري هن جي اندر اهو شديد احساس زندگيءَ ڀر رهيو. ڊاونچي پوءِ عورتن سان نفرت ڪندو هو ۽ توهان کي اها ڳالھہ عجيب لڳندي تہ هن کان اڳ ۾ ۽ پوءِ بہ تمام گهڻا وڏا فلسفي ۽ رائيٽر ٿي گذريا آهن، جن کي عورتن کان نفرت هوندي هئي. مثال طور ارسطو عورتن کان سخت نفرت ڪندو هو ۽ ڪين ناپسند ڪندو هو. ويجهي زماني ۾ ويهين صديءَ ۾ جان پال سارتر جو رويو بہ اهڙو ئي هو؟ سڄي زندگي سِمان دي بوار سان گڏ پئرس ۾ رهيو. هو ٻئي پاڻ ۾ آخر تائين دوست هئا، پر شادي ڪونہ ڪيائون. سارتر هن کي چيو تہ، ”آئون شادي نہ ڪندس.“ هو شاديءَ جي خلاف هو. عورت سان ان تعلق جي خلاف هو. تاريخ ۾ ان قسم جا تمام گهڻا ماڻهو آهن. اهو بہ چون ٿا تہ ڊاونچي هم جنس پرست هو. جيئن آسڪر وائيلڊ ۽ ڪافي ٻيا رائيٽر ۽ اديب ٿي گذريا آهن. هو هڪ عجيب غريب ماڻهو هو. تاريخ ۾ اهڙا ماڻهو تمام گهٽ ٿي گذريا آهن. اهڙا وڏا جينيئس تمام گهٽ ٿي گذريا آهن. هو ساڳئي وقت هڪ عظيم سائنسدان هو. فزڪس جو ماهر هو. فلڪيات جو ماهر هو. عظيم رياضيدان هو. عظيم مصور هو. مونا ليزا جي مشهور پينٽنگ هن جي ٺاهيل آهي. ڊاونچي ساڳئي وقت ڪيترين ئي مشينن ۽ ٽيڪنالاجيءَ جو ايجاد ڪندڙ هو. هن لاءِ چيو ويندو آهي تہ هو رياضيءَ سان عشق ڪندو هو. دنيا جي پهرين اڪيڊمي افلاطون ٺاهي هئي. اڪيڊميءَ جو لفظ اُتان آيو آهي. افلاطون پنهنجي ان اڪيڊميءَ جي ٻاهران لکي ڇڏيو هو تہ جنهن کي بہ رياضيءَ سان محبت ناهي اهو اندر نہ اچي. چون ٿا تہ ڊاونچي بہ ايئن هوندو هو. هو رياضيءَ سان بي انتها محبت ڪندو هو ۽ سچ پچ مون کي بہ رياضي بي انتها وڻندي آهي. اهو منهنجو سبجيڪٽ رهيو آهي. مون پنهنجي

ماسٽرس فزڪس ۾ ڪئي آهي. مان سمجهان ٿو تہ رياضي رڳو سائنس ناهي پر انسان جي ايجاد ڪيل سمورن فنن ۾ هڪ عظيم ترين فن بہ آهي. رياضي رڳو انگن جي راند نہ آهي، ان ۾ وڏي ڏاهپ آهي. اسان وٽ رياضيءَ کي صحيح نٿو پڙهايو وڃي، ان ڪري ماڻهو ان مان بيزار آهن. جڏهن تہ رياضي تہ حَسين ۽ دلپذير شيءِ آهي. مان هميشہ چوندو آهيان تہ رياضيءَ وارا فلسفو نہ پڙهندا تہ رياضيءَ جي ڏاهپ تائين رَسي نہ سگهندا ۽ فلسفي وارا رياضي نہ پڙهندا تہ اُنهن ۾ سائنسيت ڪونہ ايندي. رياضي تہ فزڪس ۽ فلسفي جي ٻولي آهي. سنڌي ماڻهن کي رياضي ضرور پڙهڻ گهرجي. رياضيءَ کان سواءِ ڪوبہ سماج ترقي ڪري نہ ٿو سگهي. ڊاونچي تہ هڪڙو ئي ماڻهو هو جنهن صدين جا حساب برابر ڪيا، جيڪو ساڳئي وقت سائنس، فزڪس، ميٿاميٽڪس، پينٽنگ، اسڪلپچرس، آرٽ، مشين سازي، ٽيڪنالاجي ۽ ٻين سينئي شين جو هڪ همہ گير ادارو هو ۽ هرهڪ شعبي ۾ عظيم ۽ غير معمولي هو. هن انهن سينئي شعبن جا يورپ ۾ بنياد وڌا، خاص طور تي اٽليءَ ۾ وڏا بنياد وڌا. ڊاونچي چوڏنهن سئو ٻاونجاهہ (1452ع) ۾ ڄائو ۽ پندرهن سئو اُڻويهن (1519ع) ۾ سندس وفات ٿي. ڊاونچيءَ کان پوءِ يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جو پهريون دؤر شروع ٿيو. ان ڪري پاڻ پهرين گهڻو ذڪر اٽليءَ جو ڪنداسون، پوءِ ٻين ملڪن تي ايندا سون.

هُن کان پوءِ هڪ ٻيو وڏو ماڻهو پيدا ٿيو اهو بہ اوڏو ئي ايترو ماڻهو هو، اهو عظيم آرٽسٽ مائيڪل اينجلو هو. مائيڪل اينجلو انساني تاريخ جو هڪڙو حيرت انگيز آرٽسٽ هو. ماڻهو چوندا آهن تہ عظيم فن جي وصف ڪهڙي آهي؟ تہ ڪنهن چيو تہ عظيم فن جي وصف اِها آهي تہ اُها شيءِ جيڪا حيرت کي جنم ڏي. جيئن پڙهائي پڙهي ماڻهو حيران ٿي وڃي ٿو تہ وَڄُ! اهڙي ڳالهہ بہ ماڻهو ڪري سگهي ٿو! جيئن ڪا حَسين شيءِ ڏسي ماڻهو حيران ٿئي تہ ههڙي شيءِ بہ ٿي سگهي ٿي! حَسين پينٽنگ، حَسين مجسمو، حَسين شعر، حَسين افسانو، ناول، خيال، تصور وغيره. مائيڪل اينجلو جي پيءُ جي خواهش هئي تہ هو آرٽسٽ نہ ٿئي. جيئن اسان وٽ عام طرح ٿيندو آهي. هن جي پيءُ هن تي وَس ڪيو تہ بابا آئون توکي وڏو ماڻهو پيو ڪرڻ چاهيان، تون وري سڄو ڏينهن مٽيءَ ۾ هٿ پريو وينو آهين ۽ پٿرن کي لڳو پيو آهين. ان تي ڪنهن چرچو ڪيو هو تہ مائيڪل اينجلو ڄائو ئي پٿرن تي هو ۽ هن جيڪا پهرين شيءِ هٿ ۾ ڪنئي هئي، اُها هٿوڙو ۽ ڇيڻي هئي. سدائين سندس پيءُ ڪائنس ڪاوڙيل رهيو. پوءِ هن جو پيءُ سمجهي ويو تہ هيءُ ڪونہ سڌرندو، پڙهندو ئي ڪونہ،

بس ڪري ويو. هاڻي هن ۾ ڪا فضيلت ڪانہ ايندي، پوءِ هيءُ ٽن سالن لاءِ هڪڙي اڪيڊميءَ ۾ آرٽ پڙهڻ ويو. اُتي هو آرٽ سکيو. مائيڪل اينجلو ڳالهائڻ جي شيءِ ناهي تہ ماڻهو ان تي ويهي ڳالهائي. مائيڪل اينجلو جون تخليقون ماڻهو فقط ڏسي سگهي ٿو. اها منهنجي خوشنصيبي آهي جو مون اهي سڀ اوريجنل شيون يورپ ۾ وڃي پاڻ اکين سان ڏٺيون. ماڻهو گيلريءَ ۾ گهڙندو ۽ بس گم ٿي ويندو. مون سان منهنجو دوست وُسعت الله خان (بي بي سيءَ وارو) بہ گڏ هوندو هو. اسان گڏجي اهي شيون گهميون. پندرهن سئو چوهٺ (1564ع) ۾ مائيڪل اينجلو جي وفات ٿي ۽ هن يورپ جي اندر هنن اڳين ماڻهن وانگر مصوريءَ جي دنيا ۾، سنگتراشيءَ ۽ فن جي دنيا ۾ نہ رڳو صدين جا حساب برابر ڪيا پر يورپ جي اندر هڪ اهڙو بنياد وجهي ڇڏيو. جنهن ۾ فن جو ڪمال انتهائي عظيم ۽ اعليٰ درجي تي پهتو. توهان هن جون شيون ڏسندؤ تہ هن جون پينٽنگس گهٽيون تصوراتي آهن. هو لينڊ اسڪيپ يا پورٽريٽ ڪونہ ٺاهيندو هو. آرٽ جي دنيا ۾ ان کي ننڍي ڳالهہ سمجهيو ويندو آهي. آرٽ جي دنيا ۾ ان جو ايڏو درجو ناهي. گُل، ٻوٽا، منظر ۽ ماڻهن جا مُهانڊا ٺاهڻ ڪا ايڏي وڏي غير معمولي شيءِ نہ آهي، جيڏي غير معمولي شيءِ تخيلاتي پينٽنگس آهن. جيئن شاعري آهي، اها بہ تصوراتي آهي، اها شيءِ جيڪا دنيا ۾ موجود ئي نہ آهي، اها تخليق ڪئي وڃي. مائيڪل اينجلو فن جي شعبي کي اميجينيشن جي حوالي سان پنهنجيءَ بلنديءَ ۽ اوڄ تي رسايو. ساڳيءَ طرح هڪ ٻيو ماڻهو هو، هن جو نالو ڪاپرنيڪس هو ۽ هُو بہ عجيب غريب ماڻهو هو. هنن مان هرهڪ ماڻهو عجيب غريب آهي. بس ماڻهو هنن مان هرهڪ تي فقط حيران ئي ٿي سگهي ٿو تہ هي خفتي ڇا ڇا هئا؟ دلچسپ ڳالهہ تہ ڪاپرنيڪس بنيادي طرح هڪ پادري هو ۽ هن جي زماني تائين اڃا ايڏي مذهبي ريفرميشن جي تحريڪ نہ اُسري هئي. جيتوڻيڪ هو هڪ پادري هو پر هن کي فلڪيات جو جنون هوندو هو، سڄو ڏينهن وينو نقشا ٺاهيندو هو تہ ڪائنات ڪيئن هوندي؟ ۽ جيئن تہ هو رياضيدان بہ هو ۽ هن جو اهو چوڻ هو تہ دنيا ۾ ڪنهن بہ اهڙي علم کي سائنس نٿو مڃي سگهجي، جنهن کي رياضي ثابت نٿي ڪري- يعني نيچرل سائنس جي خيال کان. ڪاپرنيڪس جو ڪمال اِهو آهي ۽ هن جي سڄي زندگيءَ جو ڪُل حاصل اها هڪڙي تصوير آهي، جنهن ۾ هن ڪائنات جو هڪ خاڪو چِٽيو آهي. هُن جو تاريخ ۾ اهو ڪنٽريبيوشن آهي ۽ مزي جي ڳالهہ هيءَ آهي تہ هو جنهن شيءِ، جنهن غير معمولي ڪارنامي جي ڪري تاريخ ۾ ايڏي وڏي حيثيت ماڻي ٿو، اها هُن جي

تحقيق دراصل سئو سيڪڙو غلط هئي. هن ڪم ڇا ڪيو ته هن کان اڳ ۾ جيڪو عيسائي سماج هو، جيڪو پادري ويٺو هو، پوپ ويٺو هو ان پئي چيو ته دراصل ڪائنات جو جيڪو محور ۽ مرڪز آهي اُها ڌرتي آهي. هاڻي اِها سڄي مصيبت هئي ۽ انهيءَ چڪر ۾ ڪيترا راڄ ماڻهن جا، سائنسدانن جا هنن تباهه ڪري ڇڏيا، مارائي چَٽُ ڪري ڇڏيا. رياضيدان چون ٿا ته اهو ميٿاميٽڪس ثابت ڪري ئي ڪونه ٿي. ڏٺي اسان به ڪائنات ڪونهي، ته اُها ڪيئن هوندي پر رياضي اهو مڃي ئي ڪونه ٿي. ميٿاميٽڪس اهو مڃي ڪونه ٿي ته ڪو ڌرتي ڪائنات جو محور هوندي. ماڻهن جا راڄ مارجي ويا. هن ماڻهوءَ ڇا چيو؟ هن هڪ پادري هئڻ باوجود ڪائنات جو خاڪو ناهي اهو نظريو سامهون آندو ۽ چيو ته ڪائنات جو مرڪز ڌرتي ناهي، سج آهي. ڪائنات ۾ ڌرتيءَ جي حيثيت تمام ننڍڙي آهي، ثانوي آهي، معمولي آهي. ٽين ڳالهه ته ڌرتي هڪڙي سج جي چوڌاري ڦرندڙ شيءِ آهي. هاڻي هو جيڪو پادري پيو چوي ته ڪائنات نهي ئي ڌرتيءَ لاءِ آهي، ماڻهوءَ لاءِ آهي، جيڪو ڪليسا جو تصور هو ته ڪائنات سڄي نهي اسان جي لاءِ آهي، ڌرتيءَ لاءِ نهي آهي. هن اهو تصور تبديل ڪري ڇڏيو. جيتوڻيڪ هُن جي ڳالهه به سئو سيڪڙو غلط آهي ته ڪو سِڄُ ڪائنات جو محور آهي پر جيئن مون چيو ته تاريخ ۾ شين کي ڏسڻ ۽ پرکڻ جا ماپا اِهي نه هوندا آهن ته ڪا شيءِ صحيح آهي يا غلط. تاريخ ۾ واڌاري جي خيال کان جيترو غير معمولي ڪنٽريبيوشن غلط ڳالهين جو آهي اوترو شايد ڪن حالتن ۾ صحيح ڳالهين جو به نه هجي. بظاهر اها هڪ عجيب غريب ڳالهه آهي. ان ڪري تاريخي لقائن جهڙين غلط ڳالهين کي فقط رسمي معنيٰ ۾ غلط ڳالهيون سمجهي ڇڏي ڏيڻ ۽ انهن جي اهميت کي نه سمجهڻ ۽ گهربل مانُ ۽ مرتبو نه ڏيڻ، اها علمي طرح هڪڙي غيرواجبي روش آهي، غيرمنصفاڻي روش آهي. تنهن ڪري ڪاپرنيڪس جو خيال به غلط هو پر ڪاپرنيڪس جي ڳالهه عيسائي سماج ۾ چرچ جي ڪائنات بابت تصورن جي نظام جا بنياد لوڏي ڇڏيا ۽ اهو پنهنجي سِر هڪ وڏو انقلاب هو. ڪاپرنيڪس دراصل پولينڊ جو هو، پوءِ اٽليءَ به ويو، مختلف جاين تي ويو هو. ڪاپرنيڪس ڪمال اهو ڪيو ته چيائين ته ڌرتي ڪائنات جو مرڪز ناهي، پر سج مرڪز آهي. هن هڪ ڌڪ سان اهو اڻ سڌيءَ طرح چئي ڇڏيو ته چرچ غلط آهي. هن اڻسڌيءَ طرح چرچ جي نظريي تي حملو ڪري، ان سڄي خيال تي حملو ڪري، ان جي رد ۾ متبادل ۽ ان جي متضاد ڳالهه ڪري، چرچ جي پوري تصوراتي نظام جي بنيادن کي لوڏي ڇڏيو. هن جي ڳالهه جو منطقي نتيجو اهو نڪتو ته

سوال اُٿيو ته چرچ، پادري، ڪليسا ۽ بائيبل به غلط ٿي سگهن ٿا. مطلب ته بائيبل غلط هويا نه پر پادري ته ضرور غلط هو. اها ڳالهه يورپ اندر باهه وانگر پکڙجي وئي، ڇاڪاڻ ته صدين کان پوءِ هڪڙي صفا نئين ڳالهه ٿي، جڏهن ته ان قسم جي ڳالهه اڳ ۾ ٻين به ڪئي هئي. پر هن ماڻهوءَ ان کي ايئن پنهنجي پوري اعتماد سان ۽ ان کي ايئن پنهنجي حساب سان سامهون آندو. نتيجي ۾ هڪڙي نئين دؤر اچڻ جا سانباها ٿيا.

هاڻي آئون اها ڳالهه پيو ڪريان ته اهو دؤر ڪيئن آيو؟ ادب آيو، شاعري آئي، سائنس آئي، ٽيڪنالاجي آئي، مصوري آئي. هاڻي آهستي آهستي سڀني شين کي يورپ جي سماج ۾ دَڳُ پئي مليو، پيرَ کوڙڻ لاءِ جاءِ پئي ملي. اهي سڀ رڳو ڪي ماڻهو نه هئا، پر اهي سڀ شعبا هئا، اهي سڀ هڪڙن علمن جا، نون روين جا ۽ علمن جي خزانن ۽ علمن جي واڌاري جا ميدان ۽ رستا هئا. انهن کي ڏکهي اونداهي دؤر کان پوءِ هڪ گهڻ طرفو دڳ مليو. ان ڪري انهن مان ڪنهن به ماڻهوءَ کي فقط هڪ فرد سمجهڻ غلط ٿيندو. تاريخ جي مخصوص حالتن ۾ غيرمعمولي ڪارناما سرانجام ڏيندڙ فرد دراصل ان دؤر جي محرڪن ۽ معروضي حالتن جا لقاءَ ۽ نمائندا هوندا آهن. جيئن حضرت محمد ﷺ ڪو رڳو فرد نه هو، لطيف ڪو رڳو هڪ فرد نه هو- تاريخ جو هڪ لقاءُ هئا، گانڌي ۽ جناح ڪي رڳو فرد نه هئا. ايئن هنن مان هرهڪ ماڻهو تاريخ جو هڪ لقاءُ هو، هڪ فنامنا هو، هڪ مرحلو هو. انهيءَ ڪري اها هڪ غيرمعمولي ڳالهه آهي. ڪاپرنيڪس جي حوالي سان مسئلو اهو هو ته آخر هن کي ڇا ڪن؟ هو پادري ته پاڻ هو. انگريزي رومانوي شاعريءَ ۾ هوئن عام طرح ڪيٽس، بائرن ۽ شيلي مشهور آهي پر ذاتي طرح مون کي جان ڊان وڌيڪ وڻندو آهي. هو به پادري هو. هن ماڻهوءَ به اهو ڪمال ڪري ڇڏيو. شاعريءَ ۾ سڄي شيءِ جا بنياد لوڏي ڇڏيائين. هڪ ٻيو وڏو ماڻهو هو جيڪو اسان وٽ تمام بدنام آهي ۽ جنهن کي عام طرح دنيا ۾ تمام شاطر سمجهيو ويندو آهي اهو ميڪاولي آهي. اسان جي لاءِ ميڪاولي معنيٰ وڏو حرامي. آئون وري ٿو ساڳي ڳالهه ڪريان ته شين کي ان جي نسبت سان ڏسبو آهي ته هُنن ڪم ڪهڙو ڪيو؟ جيئن هنن سڀني جي پاڻ ڳالهه ڪئي، تيئن ميڪاوليءَ به ڪمال ڪيو. ميڪاولي فلورنس (اٽلي) جو هو. سندس پيءُ هڪ وڪيل هو. ميڪاولي پاڻ به قانون پڙهيو پر اهو مڪمل طور ڪونه پڙهي سگهيو. يعني اڳين خفتين وانگر ميڪاولي به ساڳيءَ طرح بظاهر هر شيءِ ۾ ناڪام رهيو. هو به سڄي زندگيءَ ۾ ڪابه شيءِ صحيح نه ڪري سگهيو. جنهن به ڪم ۾ هٿ وڌائين، ان کي ڦِٽائي ڏنائين، ناهي ڪونه ڏنائين. نه ڏگري وٺي سگهيو نه پڙهي

سگھيو. هن درويش کان ڪابہ شيءِ سچي ۽ صحيح ٿي ڪونہ سگھي. هو چوڏهن سئو اڻهتر (1469ع) ۾ پيدا ٿيو. هن جو ڪمال اهو هو تہ هڪ شعبو ڪُٺل هو، ان جو هن اچي پوراءُ ڪيو. اٽليءَ جي پوري ان نشاط الثانيہ جي ابتدائي دؤر ۾، جنهن شعبي جو هو نقيب بڻيو اُها سياست هئي. سائنس جي ڳالهہ پئي ٿئي، آرٽ جي ڳالهہ پئي ٿئي، مصوريءَ جي ڳالهہ پئي ٿئي، ٽيڪنالاجي اچي پئي، فن اچن پيا، موسيقيءَ جو اِحياءُ پيو ٿئي، شاعري، فلسفو وري متعارف ٿيا پئي، ۽ توهان کي خبر آهي تہ سياست جو ڪم شروع ئي پوءِ ٿيندو آهي. هي تہ شين جا سڀ ميدان ٺهن ٿا. انهن سڀني شين کي سماجي معنيٰ ۾ جيڪا شيءِ ڪلٽيويٽ ڪندي آهي اُها سياست آهي. سماج جي سڀني شعبن جي ترقيءَ کي جيڪا شيءِ يقيني بڻائي ٿي اها سياست آهي. سماجي معنائن ۾ اُن جي جيڪا گڏيل پونجي آهي، جيڪا اها ڪٺي اڳتي وڌي ٿي اها پاليٽڪس آهي، مطلب اهو ناهي تہ ڪو اُها سڀني کان اُتم آهي. اها پيٽ ڪرڻ ئي غلط آهي. اها ڪيئن پيٽ ڪبي تہ شاعري وڌيڪ آهي يا ميٿيميٽڪس وڌيڪ آهي؟ انهن مان هر هڪ شيءِ هڪ جيتري اهم ۽ غيرمعمولي آهي. انهن جي پيٽ ڪرڻ بيوقوفاڻي ڳالهہ آهي. اِها اُنهن شعبن جي توهين آهي تہ ڪو ماڻهو ايئن پيٽ ڪري تہ ٽيٽيهہ مارڪون هُن جون، ٻٽيهہ هِن جون ۽ چوٽيهہ هن جون. اهو غلط آهي ۽ ساڳيءَ طرح آئون جينيئس ماڻهن جي وچ ۾ اها سطحي تفريق پسند نہ ڪندو آهيان تہ هنن مان ڪهڙو ننڍو ۽ ڪهڙو وڏو هو؟ جينيئس اِز جينيئس! شعبن جو فرق ٿي سگهي ٿو، دائرن جو فرق ٿي سگهي ٿو، نتيجن جو فرق هوندو پر جينيئس جينيئس ٿئي ٿو.

ميڪاوليءَ اهو ڪمال ڪيو تہ هن اٽليءَ ۾ سياسي علم ۽ سفارتڪاريءَ جو علم متعارف ڪرايو. سياست اندر جيڪو سفارتڪاريءَ جو علم آهي، ان جو هو باني هو. هن جو جيڪو ڪتاب ”پرنس“ آهي جنهن جي ڪري هو بدنام آهي، ان ڪتاب جي ڪري سڄيءَ دنيا ۾ هن تي لعنت جو ڦهڪو آهي. هن اهو ڪونہ چيو آهي تہ ڪو توهان اهڙا حرامي ٿيو! هو ابتدائي زمانن ۾ ڊپلوميسيءَ جي شعبي جو تمام وڏو ماڻهو هو. هن جو چوڻ اِهو هو تہ سياست کي رڳو اخلاقيات جي تابع نہ ڪريو.هن جو اهو خيال غلط آهي يا صحيح؟ اهو واقعي بحث طلب موضوع آهي. پر اهي خيال سڀ جڻ تہ سماجي ايجادون آهن. هنن سڀني شين کي ايئن ونڻ گهرجي. جيئن مشينن جون ايجادون آهن، تيئن تصورن جون بہ سماجي ايجادون آهن. دراصل هو حڪمت عمليءَ (Strategy) جو ماهر هو ۽ هن اهي ڳالهيون اسٽريٽجيءَ

جي لحاظ کان چيون آهن. اخلاقيات مقصد ۾ ٿيندي آهي پر اسٽريٽجي هميشہ بيرحم هوندي آهي. هن اها سڄي پڳت ناهي، جنهن سان ماڻهو اختلاف ڪري سگهي ٿو ۽ گهڻي حد تائين اها غلط بہ آهي، جيئن ٻيون ڪيتريون شيون غلط هونديون آهن، جيئن ڪاپرنيڪس غلط هو، جيئن نيوٽن جون ڪيتريون ئي شيون غلط هيون، جيئن دنيا جي سمورن وڏن انسانن ۾ ڪيتريون ئي ڳالهيون غلط هونديون آهن، جيئن عظيم سائنسدانن جون ڪيتريون شيون غلط هيون، جيئن ارسطو غلط هو، جيئن افلاطون غلط هو، جيئن ٻيا ماڻهو غلط هئا، جيئن تمام وڏن وڏن شاعرن پنهنجي شاعريءَ ۾ غلط ڳالهيون بہ ڪيون آهن. ڪٿي ڪٿي هنن روايتي، سطحي، ڇسيون ۽ بيوقوفاڻيون ڳالهيون ڪيون آهن پر ميڪاوليءَ جو اٽليءَ جي نئين سڄاڳيءَ جي ان دؤر ۾ اهو ڪنٽريبيوشن آهي تہ هن سفارتڪاريءَ ۽ سياست ۾ حڪمت عمليءَ جي علم ۽ فن کي اڳتي آندو، ان جو هڪ حساب سان پختو بنياد رکيو. جيئن سن زوءَ جنگ جي فن جا بنياد رکيا هئا. جيئن مائوءَ حڪمت عمليءَ جي سائنس ۽ فن جو جديد دؤر جو جينئس هو.

هاڻي آئون پنهنجي موضوع کان هٽي بہ ٿي ٻيون ڳالهيون بہ ڪندس. چو تہ ڳالهہ يورپ جي نئين سڄاڳيءَ جي پئي هلي ۽ يورپ ۾ گهڻيون ئي شيون ٿي چڪيون هيون. جرمني يورپ جو هڪ ملڪ آهي، اتان جو هڪ ماڻهو هو جنهن جو نالو مارٽن ڪنگ لوٿر هو. مارٽن لوٿر ويهين صديءَ ۾ بہ ٿي گذريو آهي، جيڪو وڏو يگانو مقرر هو. هو پهريون مارٽن ڪنگ لُوٿر هو. مون کي اهو ٻُڌائڻ ۾ خوشي پئي ٿئي تہ آئون مارٽن لوٿر ڪنگ جي ڳوٺ ويو آهيان، آئون هن جي گهر ويو آهيان، جيڪو اڄ بہ جرمنيءَ ۾ محفوظ آهي. اسين جرمنيءَ ۾ هڪ ڳوٺ پر سان گذرياسون پئي تہ اسان جي گائيڊ اُٿي اسان کي چيو تہ "Gentle man! Now we are passing through the village of Martin King Luther_1." (معززو! اسان هاڻي مارٽن ڪنگ لوٿر ون جي ڳوٺ وٽان گذري رهيا آهيون) توهان کي ٻُڌي حيرت ٿيندي تہ جرمنيءَ ۾ هاڻي نوجوان نسل کي پنهنجي عظيم ماڻهن جي باري ۾ گهڻي اون ئي نہ آهي. هنن کي انهن جي پرواهہ ئي نہ آهي. اها خبر ئي ڪانہ اٿن، هنن کي انهيءَ ڳالهہ سان واسطو ئي نہ آهي. آئون بس ۾ اُٿي بيهي رهيس. مون چيو تہ آئون اوڏانهن هلندس. تہ هنن چيو تہ اها مصيبت الائي ڪير آهي؟ سڀني کي ڳالهہ ڪانہ وڻي! مون چيو، ”هاڻ هيئن ڪريو، ڏهن منٽن جو وقفو ڪريو، هيءُ جتي اسٽاپ اچي ٿو، ڏهن منٽن جي وقفي ۾ توهان کي آئون ٿو ٻڌايان تہ هيءُ ماڻهو هو ڇا؟ ۽ هن ڪيو ڇا؟ پوءِ توهان جي مرضي آهي، هلو نہ هلو!“ چيائون، ”ٺيڪ آهي.“

مون سوچيو! هاڻي ڪم ٿي ويو. مون لهي هنن کي مختصر ليڪچر ڏنو ته مارٽن ڪنگ لوٿر ون ڇا ڪيو هو؟ ڪندو ڇا هو؟ هن جا ڪنٽريبيوشنس ڇا آهن؟ مون جو ڏهن منٽن ۾ هن جو مختصر بيان ڪيو ته سيني چيو ته هاڻي چانهه به ڇڏيو، بيئر به ڦِٽي ڪريو، هلو ۽ چڙهو بس ۾.....! پوءِ اسين هن جي گهر وياسون، جيڪو هڪ ميوزيم ۾ تبديل ڪيو ويو آهي. تمام ننڍڙو ۽ ڏاڍو سهڻو ڳوٺ هو. مارٽن ڪنگ لوٿر چوڏنهن سئو ٽياسيءَ (1483ع) ۾ ڄائو ۽ جرمنيءَ جي حَسين شهر ميگڊبرگ ۾ پڙهيو. آئون ان شهر ۾ به ڪجهه ڏينهن رهيو آهيان. ڏاڍو سهڻو شهر آهي. 1508ع ۾ هيءُ ماڻهو وِٽن برگ يونيورسٽيءَ ۾ فلسفي (مارل فلاسافي) جو استاد بڻيو ۽ پندرهن سئو ڏهه (1510ع) کان پندرهن سئو يارهن (1511ع) تائين روم (اٽلي) ويو. ان کان پوءِ پندرهن سئو ٻارهن (1512ع) ۾ مذهب جي علم يا مذهب جي فلاسافيءَ (ڊاڪٽر آف ٿيولاجي) جو پروفيسر بڻيو. هن پي ايڇ ڊي ڪئي ۽ ملازمت اختيار ڪيائين. هن جي وفات 1546ع ۾ ٿي. ساڳيءَ طرح جيئن پهرين ڳالهه ڪئيسون ته مارٽن ڪنگ لوٿر به هڪڙو عجيب غريب ماڻهو هو. هڪڙي پاسي تاريخ جو غيرمعمولي ماڻهو هو، ٻئي پاسي پورهيتن، مزدورن ۽ هارين جو جاني دشمن هو. هو مارل فلاسافيءَ جو استاد هو ۽ چوندو هو ته پورهيت گوڙ ڪن ته کين موچڙا هڻو. جيڪي به هن جي همعصر دؤر ۾ مزدورن ۽ هارين جون تحريڪون اُٿيون، اُنهن کي بيهي مارايائين. انهن جي سخت خلاف هو. سرمائيدارن جو حمايتي هو ۽ جاگيردارن جي پاسي هو. مطلب ته ماڻهو عجيب غريب شيءِ آهي. سو بلڪل هڪ پاسي کان هو حرامي هو ۽ ٻئي پاسي کان عظيم ماڻهو هو. ٻئي شيون صحيح آهن. تضاد ڪائناتي حقيقت آهي، ان ڪري تضاد ماڻهوءَ جي ذات، سوچ، فڪر، مفادن ۽ روين ۾ به آهي. جي ان زماني ۾ هو نه هجي ها ته ڪا شيءِ نهي ئي ڪونه ها. هو هڪ عظيم ماڻهو به هو. وري سوال آهي ته آخر هن اهڙو ڇا ڪيو؟ اهو تمام وڏو موضوع آهي. ڳالهين مان ڳالهيون کُلن ٿيون ته ڪندا پيا هلون. بنيادي طور سورهين صديءَ کي يورپ اندر ”Age of Reformation“ (مذهبي سڌارن جو دؤر) چيو وڃي ٿو. اهو يورپ جي اندر مذهبي سُڌارن جي تحريڪ جو دؤر هو. مون توهان کي اڳ چيو هو ته تاريخ جو ڊگهو عرصو يورپ اونداهيءَ ۾ هو. ان جو سبب ڇا هو؟ ان جو سبب پادري ۽ چرچ جي عوام ۽ سماج جي مٿان مذهبي اجاره داري هئي. هنن ماڻهن کي هر حوالي کان بند ڪري رکيو هو. پاڻ جيڪا اٽليءَ جي ڳالهه ڪئي ته اتي هيترا ماڻهو پيدا ٿيا، تمام گهڻا ماڻهو ٻيا پيدا ٿيا، سڀ شيون ٿيون. ڪڏهن ڪڏهن تاريخ ۾

بظاهر لڳندو آهي ته اهو اتفاق آهي. ساڳئي دؤر ۾ سائنسدان، ساڳئي دؤر ۾ شاعر، ساڳئي دؤر ۾ اديب، ساڳئي دؤر ۾ فلسفي پيدا ٿيڻ اهو اتفاق آهي. دراصل صدين جي ان اُڃ ۽ ان تباهيءَ کان پوءِ يورپي سماج جي اندر پاپائيت پنهنجي زوال ڏانهن مائل ٿي رهي هئي ۽ سماج جو نئون تاريخي دؤر اچي رهيو هو. انساني تاريخ ۾ ڪڏهن به هميشه ۽ هڪ جهڙي ترقي نه ٿي آهي. ايئن ڪونهي ته ڪو هميشه سائنس ترقي پئي ڪري. هاڻي ته ڪٽي ڪري پئي پر ماضيءَ ۾ هميشه فن بلندين تي هو، هميشه عظيم شاعري پئي ٿي، هميشه زبردست ناول پئي لکيا ويا، هميشه عظيم سورما پيدا پئي ٿيا، هميشه سياست بهترين ۽ زبردست هئي- ايئن نه هو ۽ نه ٿي سگهي ٿو. تاريخ ۾ هر شيءِ جا هڪڙا خاص دؤر اچن ٿا، بلڪل ايئن جيئن ماڻهو پنهنجي عام زندگيءَ ۾ هميشه سٺو نه سوچيندو آهي. توهان ڪڏهن محسوس ڪندا آهيو ته توهان پنهنجي پاڻ کي پيا وڻندا آهيو ته: واهه واهه مون واهه جو ڪم ڪري ڇڏيو! ڪڏهن ڪڏهن لڳندو آهي ته ماڻهو پنهنجي بُت مان بيزار هوندو آهي. جيئن ماڻهو پنهنجي سڄي حياتيءَ ۾ هر وقت ڀرپور ۽ اُتساهه سان نه هوندو آهي، هر وقت ايڏو سرگرم نه هوندو آهي، هر وقت ايڏن سهڻن، خوبصورت ۽ وڏن خيالن سان نه هوندو آهي، هر وقت بهترين احساسن سان نه هوندو آهي، انساني تاريخ به ايئن آهي. ڇاڪاڻ ته ماڻهن جي تاريخ آهي، تاريخ ۾ ادب جا، فن جا، سائنس جا، انسان جي غير معمولي شين جا، ڏاهپ جا، ايجادن جا، غير معمولي ڪارنامن جا، قربانين جا، تخليقي ڪارنامن جا ۽ تخليقن جا هڪڙا دؤر اچن ٿا. هميشه ۽ هر زماني ۾ ساڳيءَ رفتار سان شيون اڳتي نه وينديون آهن. ايئن يورپ ۾ به اهو دؤر وري موٽي رهيو هو. جرمنيءَ مان جيڪا سورهين صديءَ ۾ يورپ اندر ايج آف ريفارميشن آئي، ان جو باني مارٽن ڪنگ لوٿر هو. هن ڇا ڪيو؟ هن چيو، جيڪا مون توهان سان ڳالهه ڪئي ته پادرين لاءِ بائيبل ته ماڻهن کي پڙهائڻ جي شيءِ نه هئي. اصل ۾ اُصولي ڳالهه ته اها آهي ته ماڻهن کي سمجهڻ لاءِ چئو ته هو بائيبل سمجهن، تنقيدي ۽ تخليقي شعور سان پڙهن، انهيءَ مان سکن. انهيءَ مان جيڪا ڏاهپ آهي اها حاصل ڪن ۽ ان جون بهترين شيون زندگيءَ تي لاڳو ڪن ۽ ٻين شين تي به غور ڪن. جيئن اسان وٽ مُلي جو سڄو زور رڳو تلاوت تي آهي، قرآن شريف کي سمجهي پڙهڻ ۽ پروڙڻ تي نه آهي. قرآن پاڻ چوي ٿو ته سمجهي پڙهو. عقل سان پڙهو، شعور سان پڙهو پر مُلي جو سڄو زور رڳو عربيءَ ۾ پڙهڻ تي آهي. مطلب ته ماڻهو ڳالهه تي انڌو ويساهه رکن پر سمجهن نه، ڇو ته پوءِ هن جي بادشاهي نه رهندي. ماڻهو مذهب کي مُلي جي معرفت نه پر سڌيءَ ريت

سمجهڻ لڳندا. پوءِ هن جو ڪم ئي ڪونہ رهندو. جيئن صوفي آهي، هٽي مُلي کي ڳَنَ کان وٺي ٻاهر ڪيو ڇڏيائين، چيائين تہ تنهنجو واسطو ئي نہ وڃي، خدا ڄاڻي آئون ڄاڻان! خدا منهنجو محبوب آهي. صوفين ڇا ڪيو آهي؟ صوفيءَ جو وري الڳ موضوع آهي، تصوف دراصل فڪري طور مُلائيت خلاف ڪائونٽر موومينٽ هئي. ڪڏهن ان موضوع تي بہ ڳالهائڻ گهرجي تہ تصوف ڇا آهي؟ تصوف جي آئون خلاف نہ آهيان. تصوف زبردست شيءِ هئي. تصوف فقط اسلام ۾ نہ آيو آهي، اها تحريڪ تہ هر جاءِ تي آئي آهي. يورپ ۾ عيسائي، صوفي پادريءَ خلاف بہ اُڀريا. هر مذهب جي سامهون تصوف جون تحريڪون اُڀريون. گوتم ٻُڌ ڪير هو؟ اهو بہ هندو مذهب جي سامهون ڪائونٽر موومينٽ هو. تاريخ ۾ موومينٽ ۽ ڪائونٽر موومينٽ جا تضاد ۽ حادثا آهن. مارٽن ڪنگ لوٿر اهو ڪيو تہ هن پهرين چيو تہ بائبل ترجمو ڪريو! پادريءَ چيو پئي تہ ترجمو نہ ڪريو! ماڻهو نہ پڙهن. هن انهن جي رد ۾ ڳالهہ ڪئي. هن ٻہ ٽي شيون ٻيون بہ ڪيون. پادرين جو چوڻ هو تہ انسان ڄائي ڄم کان گنهگار آهي ۽ هو هميشہ ڏوهہ ڪندو. ان ڪري سندس سموري سماجي آزاديءَ جو حق ڪانئس کسيو وڃي. هن وٺي فشري شروع ڪئي تہ جيڪڏهن ماڻهوءَ ڄمي ڏوهہ ڪيو آهي ۽ جي ماڻهو ازل کان ڏوهاري آهي ۽ هو ڏوهہ ضرور ڪندو ۽ ان ڪري انهيءَ جا سڀ حق ڪسي پادريءَ کي ڏنا وڃن تہ جيئن هو ڏوهہ نہ ڪري سگهي تہ پوءِ سوال آهي تہ پادري ماڻهو آهي يا نہ؟ اهو طئي ڪريو! هن چيو تہ اهو طئي ڪريو. جڏهن تہ هو پاڻ بہ عيسائي هو۽ تمام سخت عيسائي هو. هن جو بائيبل ۾ ويساهہ هو. هو بہ مڪمل مذهبي ماڻهو هو. هن کي بہ بائيبل لاءِ اوترو ئي احترام ۽ پيار هو. هو رڳو پادريءَ جي حراماپائيءَ جي خلاف هو. چيائين تہ اهو طئي ڪريو تہ هيءُ پادري ماڻهو آهي يا نہ؟ جي ماڻهو آهي تہ پوءِ هيءُ ڏوهہ ڇو نہ ڪندو؟ اهو ڪيئن طئي ڪبو تہ هيءُ ڏوهہ نہ ڪندو؟ جي هو بہ ماڻهو آهي تہ پوءِ هن بہ ڄمي ڏوهہ ڪيو آهي، پوءِ ڄمندي هيءُ بہ گنهگار آهي. پوءِ هيءُ ڏوهہ ڇو نہ ڪندو؟ پادريءَ بائيبل جي آڙ ۾ جيڪي اختيار پاڻ وٽ رکيا هئا، هن انهن اختيارن جي پيرن هيٺان زمين ڪڍي ڇڏي. ان مخصوص دؤر ۾ هن جو ڪمال اهو هو. هڪڙي سوال ۾ هن پادريءَ جي پوري اختيارن جي اداري جو ڪم لاهي ڇڏيو- جيئن ڪاپرنيڪس ڪيو هو. هن ٻي ڳالهہ اِها ڪئي تہ جي هو ماڻهو نہ آهي تہ بائيبل ۾ تہ لکيل ئي نہ آهي تہ ڪو ماڻهوءَ کان سواءِ ٻي مخلوق توهان تي مڙهيل هوندي. هن ۾ لکيل آهي تہ جيڪي توهان مان چڱا هوندا اُهي بهتر هوندا. پوءِ چڱو تہ ڪير بہ ٿي سگهي ٿو. اهو ڪنهن

طئي ڪيو آهي تہ چڱو فقط هڪ پادري هوندو؟ هن هڪ سوال اُٺاري ڪيٿولڪ پاپائيت جا جيڪي ماڻهن کي غلام رکڻ لاءِ اختيار هئا، اُنهن جي پيرن هيٺان زمين ڪڍي ڇڏي ۽ اها ڳالهہ باهہ جيان جرمنيءَ کان ٿيندي سڄي يورپ ۾ پکڙجي وئي. سبب اهو تہ ماڻهو تہ صدين کان آتا هئا تہ ڪو اهڙيون ڳالهيون ڪري. ماڻهن جا روح سُڪي ويا هئا، ماڻهو عذاب ۾ هئا، ماڻهو تاريخ ۾ ڄڻ تہ هڪڙو دؤر انتظار ۾ هئا تہ ڪي ماڻهو اچن ۽ اهڙيون ڳالهيون ڪن تہ اسين ريسپانس ڏيون. جيئن زمين جڏهن گهڻي خشڪ ٿي ويندي آهي تہ آتي هوندي آهي تہ بس هاڻي پاڻي وَسي تہ اُها ڦُٽي پوي. تاريخ بہ ايئن آهي، ماڻهو بہ ايئن آهن، تهذيبون بہ ايئن آهن، سماج بہ ايئن آهن. لوٿر جي ڳالهہ يورپ ۾ باهہ وانگر پکڙجي وئي. هن ٻيو اهم ڪم اهو ڪيو تہ هن بائيبل جو جرمن ٻوليءَ ۾ ترجمو ڪري ڇڏيو ۽ جيڪو بائيبل جو ترجمو جرمن ٻوليءَ ۾ هن ڪيو، اهو جرمن ادب جو ڪلاسڪ آهي. اهڙو خوبصورت نثر چون ٿا تہ ترجمي جي صورت ۾ جرمن ٻوليءَ ۾ نہ آهي. ان ڪري هو وڏو اديب بہ مڃيو وڃي ٿو. تاريخ ۾ اهڙا تمام گهٽ ماڻهو آهن، جيڪي ترجمي جي ڪري وڏا اديب ليکيا وڃن ٿا. جيئن چرچل ڪجهہ ڪونہ لکيو هو. پر هو پنهنجي آتم ڪٿا لکي نوبل انعام کٽي ويو- نہ ڪڏهن شاعري، نہ ڪهاڻي، نہ افسانو نہ مضمون، نہ مقالو ۽ نہ ڪا ٻي شيءِ لکيائين پر آتم ڪٿا ڪمال جي لکيائين. اهڙيون شيون بہ ٿين ٿيون. مارٽن ڪنگ لوٿر جو ترجمو هڪڙو تہ ادب جي خيال کان غير معمولي شيءِ آهي ۽ جرمن نثر جو لاجواب ڪارنامو آهي؛ ٻيو ان جو ڪارج ادب کان علاوه اِهو آهي تہ هن جو ڀاڳ اهو هو تہ هن جي ترجمي ڪرڻ واري زماني ۾ اتفاق سان تاريخ ۾ هڪڙي ٻي غير معمولي شيءِ ٿي چڪي هئي يعني پرنٽنگ پريس ايجاد ٿي وئي هئي. ڪڏهن ڪڏهن تاريخ ۾ ڪيئن ٿيون شيون ٿين. ان ساڳئي زماني کان اڳ صدين کان ماڻهن ايڏيون وڏيون شيون ڪيون پئي پر پريس ڪانہ هئي. ماڻهو هٿ سان لکي پيا ورهائيندا هئا. هڪڙي ماڻهو تاريخ ۾ اتفاق سان هڪڙو غيرمعمولي ڪم ڪيو تہ هُن جي ساڳئي دؤر ۾ تاريخ جو وڏو ڪارنامو اهو ٿيو تہ پرنٽنگ پريس ايجاد ٿي وئي. هن جو ترجمو ڪيل بائيبل ڇپجي سڄي يورپ ۾ ڦهلجي ويو تہ پاپائيت جا بنياد لُڏي ويا. ماڻهن چيو وڃ ٻيلي! هنن حرامين تہ چيو پئي تہ هي سڀ شيون حرام آهن، بائيبل ۾ تہ اهڙيون ڳالهيون آهن ئي ڪونہ! جيڪو سڄو نڳيءَ جو ناهہ هنن ٺاهيو هو، اهو ماڻهن سِڌو پڙهي سڄي ڳالهہ سمجهي ورتي. ان ڪري اسان ٿلهي ليکي چئون ٿا تہ يورپ جي اندر سورهين صدي نئين سجاڳيءَ جي دؤر ۾ مذهبي سُڌارن واري صدي

هئي. اُها هڪ مذهبي سڌارن جي تحريڪ هئي، جنهن هڪ نئين دؤر کي جنم ڏنو. اها يورپ اندر تنگ نظر ڪيٿولڪ عيسائي سماج ۾ مذهبي سڌارن جي غير معمولي تحريڪ هئي، جنهن جو مؤجد مارٽن ڪنگ لوٿر هو. اها صحيح ڳالهه آهي ته هو هڪڙي پاسي کان مزدور دشمن هو پر توهان ڏنو ته ٻئي پاسي کان ڪيڏو نه غير معمولي ماڻهو هو ۽ هن جو اهو ڪارنامو تاريخ ۾ هميشه زنده رهندو.

هاڻي ته ڳالهه مان ڳالهه پئي کُلي، وڏيڪ موضوع پيا نڪرن. توهان کي خبر آهي ته تاريخ ۾ لازمي حادثا ته ٿيندا آهن پر لازمي اتفاق به ٿيندا آهن. آخر ڇو جرمنيءَ ۾ لوٿر جي ترجمي ۽ پاپائيت مخالف رويي کي ايڏي پذيرائي ملي؟ ڪيٿولڪ عيسائي ته سڀ هئا، ان ايڏي وڏي پذيرائيءَ جو سبب ڇا هو؟ سبب هيءَ هو ته پاپائيت جو هيڊ ڪوارٽر روم (اٽلي) ۾ هو ۽ جرمنيءَ جو اٽليءَ سان تاريخي ٽڪر به هو. اٽليءَ ۽ جرمنيءَ جو پاڻ ۾ تاريخي سياسي تضاد هو. هاڻي ٻن ملڪن جون پاڻ ۾ هڪٻئي سان اڳ ئي نفرتون آهن ۽ چرچ جو مرڪز روم ۾ هو. وري جو هڪ ماڻهوءَ اها ڳالهه ڪئي ته ماڻهن جي تحت الشعور ۾ اهو تضاد به وينل هو ته هيءَ ڳالهه پس و پيش روم جي سگهه جي خلاف پئي ٿئي. پاور جي حوالي سان اٽلي پئي هيڏي هوڏي ٿئي. توهان ڏنو ۽ توهان کي خبر آهي ته ساڳيءَ طرح دلچسپ ڳالهه هيءَ آهي ته جيڪي سڀ وڏا عظيم ماڻهو پاڻ اٽليءَ جا ڄڻيا، اهي سڀ شاعر، اديب ۽ آرٽسٽ هئا، پر انهن مان سڌيءَ ريت چرچ کي ڪنهن به ڪونه ڇيڙيو هو- ڪنهن اعتراض نه ڪيو هي سڀ جيڪي عظيم ماڻهو هئا، انهن مان ڪنهن به ماڻهوءَ سڀ ڪجهه سمجهندي به پاپائيت ۽ ڪليسا تي آڱر نه کنئي. ان جو هڪ دلچسپ سبب اهو به آهي ته روم عيسائيت جو هيڊ ڪوارٽر هو. سڄي يورپ جي عيسائي سماج مان چندو، پئسو روم ۾ ايندو هو. اٽليءَ ۾ ايترو پئسو ٿي نه هو ۽ اٽليءَ جي خوشحاليءَ جو هڪڙو سبب اهو به هو. ته ماڻهن نفرت ڪرڻ باوجود ڊائريڪٽ ان تي حملو نه ڪيو. ڇو ته ان سان هنن جو معاشي ۽ سياسي مفاد به لاڳاپيل هو. مثال طور جيئن پنجاب آهي، پنجاب جا بهترين ماڻهو به چوندا ته ٺيڪ آهي، اُصولي طور ڪالاباغ ڊيم نه ٺهڻ کپي پر پاڻ وانگر ڪالاباغ ڊيم خلاف اُٿي وڙهندا ته ڪونه. ڇو ته پنجاب جي هڪ هتيءَ ۾ ڦرلٽ جو هڪ حد تائين حصو سموري عوام کي به ملي ٿو. لوٿر جي مووومينٽ تمام زبردست نموني سان هلي ۽ ان مووومينٽ سڄي يورپ جي سياسي توازن تي وڏو اثر وڌو. ۽ دنيا ۾ پروٽيسٽنٽ فرقو ٺهيو. اهو لوٿر جي مووومينٽ جي نتيجي ۾ ٺهيو. يعني اهي سڀ ماڻهو جيڪي لوٿر جي خيال جي پويان لڳا اهي

پروٽيسٽنٽس ٿيا ۽ اهو نالو ڪو هنن پاڻ تي خوشيءَ سان ڪونه رکيو. اها هنن کي چڙ ته گار ڏني وئي. اهو هنن تي الزام هنيو ويو. تهمت مڙهي وئي ته هي ڦڏائي آهن، فسادي آهن، فشري باز آهن، هي پروٽيسٽ ٿا ڪن، هي ماڻهو احتجاج ڪن ٿا، هي احتجاجي ماڻهو آهن. مٿن اها تهمت ۽ الزام سندن فرقو بڻجي ويو. برلن شهر اندر آبادي ورهايل آهي؛ ان جو وڏو اڌ پروٽيسٽنٽ آهي، ننڍو اڌ حصو اتي اڄ به ڪيٿولڪ آهي ۽ جنهن جاءِ تان برلن جي ديوار ڪنئي وئي، ان جي بلڪل ڀرسان اُها چرچ آهي، جيڪا دنيا جي پهرين پروٽيسٽنٽ چرچ هئي ۽ انهيءَ ۾ سڀ اصلوڪيون شيون محفوظ ڪري رکيون ويون آهن. اها چرچ ڏاڍي خوبصورت جاءِ تي آهي، سامهون ڊنڊ ٿي وهيس. اتي ماڻهو تمام گهڻو اچي ويهندا آهن، چانهيون پيئندا آهن، بيئر پيئندا آهن، ڪچهريون ڪندا آهن. اها ڏاڍي خوبصورت جاءِ آهي، مان اها چرچ ۽ اها خوبصورت جاءِ ڏسي آيو آهيان. مطلب ته لوٿر جي مووومينٽ رڳو جرمنيءَ نه پر سڄي يورپ تي اثر ڇڏيا.

هاڻي پاڻ سترهين صديءَ تي ٿا اچون. سترهين ۽ سورهين صديءَ ۾ ٻيون به ٻه شيون غير معمولي ٿيون. هڪڙي اها زبردست تبديلي آئي ته فلسفي جو نئين سِر اِحياءُ ٿيو. ان کان اڳ ۾ فلسفي جو زبردست دؤر ٿي گذريو هو. اهو دراصل يونان جو دؤر هو ۽ يونان جي اندر به ٿي دؤر هئا. هڪڙو دؤر هو جنهن کي اسان سُقراط کان اڳ جو دؤر چوندا آهيون. يوناني فلسفي ۾ سُقراط کان اڳ، جيڪو پهريون دؤر آهي ان کي فطرت پسند فلاسافرس (Naturalist Philosophers) جو دؤر چيو ويندو آهي. اهي فلسفي جن فطرت جي باري ۾ سوال اُٿاريا، فطرت جي باري ۾ معلوم ڪرڻ چاهيو، فطرت جي باري ۾ ويچاريو. هُنن جي جستجو ۽ اميجينيشن، هُنن جي ڳولا، هنن جي تحقيق جو بنياد، ماڻهو ۽ سماج نه پر فطرت هئي.مثال طور اهي سڀ سوال اُن زماني ۾ ٿيا ته ڪائنات ڇا آهي؟ زندگي ڇا آهي؟ فطرت ڇا آهي؟ خدا آهي يا نه آهي؟ ڪائنات ڪڏهن ٺهي؟ ڇو ٺهي؟ ڪيئن ٺهي؟ ڇا مان ٺهي؟ ماڻهو ڇا مان ٺهيو؟ زندگي ڇا مان ٺهي؟ نيٺ وڏن سوالن، ڦڏن ۽ بحثن کانپوءِ فلسفين چيو ته زندگي هڪ مسلسل وهندڙ شيءِ ۽ مسلسل متحرڪ شيءِ آهي، اها ڪنهن هڪ مخصوص شيءِ مان نه ٺهي آهي. ٻئي ڪنهن چيو ته نه دراصل زندگي هوا مان ٺهيل آهي. وري ٻيو فلسفي آيو. ان چيو ته زندگي پاڻي، هوا ۽ مٽيءَ مان ٺهيل آهي. هيراڪليٽس چيو ته پاڻي، هوا ۽ باهه مان ٺهيل آهي. پوءِ اهڙو هڪڙو وڏو سلسلو آهي. هي سڀ جدليات جا بنيادي سوال پهرين انهن اُٿاريا هئا. جدليات جا سوال،

سائنس جا سوال، فلڪيات جا سوال، فزڪس جا سوال ۽ فلسفي جا بنيادي سوال، سڀ انهن اُٿاريا هئا. هڪڙي فلسفيءَ چيو تہ ڪائنات مسلسل تغير پذير آهي، مسلسل تبديل پئي ٿئي. چيائين تہ جيڪڏهن توهان ڪنهن درياهہ جي وهندڙ پاڻيءَ ۾ پير وجهو ۽ پوءِ ڪڍو ۽ وري وجهو تہ اهو درياهہ اهو نہ هوندو ٻيو هوندو. ڇو تہ ان گهڙيءَ اندر درياهہ بدلجي چڪو هوندو. اهڙا وڏا خيال هئا. جيڪي ٻُڌي توهان حيران رهجي ويندؤ تہ ان دؤر ۾ هنن ڪهڙا ڪهڙا سوال اُٿاريا آهن؟ تبديليءَ ۽ تضاد جي باري ۾ ڇا ڇا ڪيو آهي؟ ڊيموڪريٽس ۽ ٻيا تمام گهڻا ماڻهو هئا. فيثا غورث هو. هُو بنيادي طرح صوفي هو. اهو جڏهن يونان ۾ رهيو هو تہ اتي صوفي هو. پوءِ عراق آيو، مصر ۽ هندستان بہ آيو. ڇون ٿا تہ هتي اچي هو رياضي سکيو. ڇو تہ مصر ميٿاميٽڪس جو ڳڙهہ هو. هن تهذيب ۾ ميٿاميٽڪس جو ڳڙهہ هو. جنهن ۾ مصر، عراق ۽ هندستان اچي وڃن ٿا. هُو هتان رياضيدان ٿي ويو. فيثا غورث، جنهن کي پاڻ رياضيءَ ۾ پڙهندا آهيون، جنهن کي Pythagoras چيو ويندو آهي. ايئن زينوفينس هو. ايمپيڊوڪليس ۽ ٻيا بہ تمام گهڻا ماڻهو هئا. مطلب تہ هڪڙو دؤر هو جنهن ۾ فلسفين ان باري ۾ سوال اُٿاريا، جستجو ڪئي، ڳولا ڪئي، سوچيو ڳالهايو جواب ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي تہ هيءَ فطرت ڇا آهي؟ دنيا ڇا آهي؟ هيءَ ڪائنات ڇا آهي؟ ۽ اها هلي ڪيئن پئي؟ ڪنهن ٺاهي آهي؟ ڇو ٺاهي آهي؟ خدا آهي يا نہ آهي؟ ڇو نہ هجڻ کپي؟ ڇو هجي؟ ڪيئن هوندو؟ مثال طور چيائون تہ ڪائنات ڪنهن ٺاهي هوندي؟ وري چيائون معنيٰ تہ هرشيءِ کي ٺاهڻ لاءِ ڪونہ ڪو ضروري آهي تہ پوءِ خدا کي ٺاهڻ لاءِ ڇو ڪو ضروري نہ آهي؟ اهڙا ڦڏا اُٿاريائون، اهڙا سڀ سوال هنن اُٿاريا. جيڪي بہ وڏا ۽ بنيادي سوال جديد سائنسن يا فلسفن ۽ ٻين علمن کنيا، انهن جا بنياد هنن رکيا هئا. اهو دؤر بہ گذريو. ان کان پوءِ ٻيو دؤر آيو جنهن کي فلسفي ۾ سوفسطائين جو دؤر چيو ويندو آهي. سوفيہ معنيٰ ڏاهپ. سافسٽ معنيٰ ڏاها ماڻهو. يونان جي فلسفين جو هڪڙو گروپ هو. جيڪو چوندو هو تہ اسين ڏاها آهيون. حقيقت ۾ ڏاها پاڻ کي ڪڏهن بہ ڏاهو ڪونہ چوندا آهن. جيڪو ڏاهو هوندو ان کي زمانو چوندو. ان کي پاڻ چوڻ جي ڪهڙي ضرورت آهي تہ آئون ڏاهو آهيان. ماڻهو جيڪڏهن ڏاهو آهي تہ ان مان اها سڄي شيءِ نظر ايندي. سافسٽ هڪڙا ماڻهو هئا، هڪڙو پورو فڪري قبيلو هو. هڪڙو ٽرينڊ هو. دؤر هو. جنهن ۾ ماڻهو چوندا هئا تہ بابا اسين ڏاها آهيون. پوءِ انهن وڏيون زبردست خبرون ڪيون. پر دراصل يوناني فلسفي جو ٻيو وڏو دؤر جن ماڻهن تي مشتمل آهي اهي سقراط، افلاطون

۽ ارسطو آهن. سُقراط لکندو ئي ڪونہ هو. بلڪ لکي سگهندو ئي ڪونہ هو. هو ڪچهري باز ماڻهو هو. ايٿنز جي گهٽين ۾ ويٺو نوجوانن سان خبرون ڪندو هو ۽ هن ڪڏهن ڪا شيءِ ڪونہ لکي. هن سان منسوب سموريون شيون هن جي شاگرد افلاطون ۽ سندس شاگرد ارسطوءَ لکيون. هاڻي ٿلهي ليکي ڇا ٿيو؟ سقراط جيڪو ڪنٽريبيوشن ڪيو. ان جي باري ۾ مون توهان کي چيو تہ ماڻهو ڇون ٿا تہ هنن فلسفي جو معيار ڪيرائي ڇڏيو. دراصل اهو معيار ڪيرائڻ جو مسئلو نہ آهي، هي بہ ايڏا ئي وڏا ماڻهو هئا، شايد انهن اڳوڻن کان بہ وڏا ماڻهو هئا. فرق رڳو اهو آهي تہ فسلفي جڏهن فطرت کي ڊيل ڪيو پئي تڏهن ان سڀ سوال فطرت سان لاڳاپيل کنيا پئي. ٻئي دؤر ۾ سُقراط ڇا ڪيو تہ هُن فلسفي کان فطرت جو موضوع کسي ان کي سماج جو موضوع ڏيئي ڇڏيو. يعني فلسفي جو جيڪو ڪم هو فطرت شناسيءَ جو، فطرت کي سمجهڻ جو، فطرت جي باري ۾ سوال اُٿارڻ جو ۽ فطرت جي دائري ۾ ڪم ڪرڻ جو. سُقراط فلسفي کان اهو موضوع کسي ان کي سماج ۽ ماڻهوءَ جو موضوع ڏئي ڇڏيو. دراصل هن پنهنجي فڪر ۽ پنهنجي عمل وسيلي، غيرمحسوس طريقي سان فلسفي کان هڪڙو ڪاتو کسي ان کي ٻيو ڏيئي ڇڏيو ۽ توهان کي خبر آهي تہ هو عجيب غريب سوال اُٿاريندو هو. هو اخلاقيات (Ethics) جو بادشاهہ هو. هن جو فلسفو جنهن ۾ هن جو سوال اُٿاريل آهي تہ دنيا ۾ ڪهڙو ماڻهو خوش رهي سگهي ٿو؟ ان جي جواب ۾ وڏي پڳت ڪري آخر ۾ نتيجو ڪڍيائين تہ دنيا ۾ فقط اهو ماڻهو خوش هوندو جنهن جو ضمير صاف هوندو. چيائين تہ جنهن ماڻهوءَ جو ضمير ڏوهي، مجرم ۽ ميرو آهي، اهو زندگيءَ ۾ روحاني خوشي حاصل ڪري سگهي ئي نٿو. سُقراط اخلاقيات جو امين هو ۽ اهو ئي سبب هو جو هن کي آخر ۾ چيائون تہ زهر پي تہ پي ڇڏيائين. پرواهہ ئي ڪونہ ڪيائين. ڇو تہ هن جو ضمير صاف هو ۽ هن بلڪل ان ۾ خوشي محسوس ڪئي هوندي. آخر ۾ بہ اهي پئي خبرون ڪيائين تہ فلاڻي کان مون ڪُڪڙ ورتو هو، ان جا پئسا رهجي ويا آهن، سي واپس ڪجوس. آخر ۾ بہ شاگردن کي اهي هدايتون پئي ڏنائين. فلاڻي سان منهنجو هيءُ مسئلو رهيل هو ان کي پئسا موٽائي ڏجو. اهڙيون خبرون ڪندي زهر پي ڇڏيائين، ۽ تمام خوشيءَ سان پي ڇڏيائين. مطلب تہ ٻئي دؤر ۾ فلسفي وٽ فطرت جي موضوع کان ٽپي ڳالهہ سماج جي آئي. افلاطون خود هڪڙي وڏي مصيبت هو. هو هڪ زبردست فلسفي هو. هو تصوريت (Idealism) جو بادشاهہ هو. هن آئيڊيل ازم جي عمارت ايڏي تہ وڏي کڙي ڪئي، ايڏو وڏو ڇار اُڏيو جو ان ۾ حقيقت بيهي نہ پئي سگهي. فلسفي ۾ حقيقت جو

پيرَ ئي نٿي کُپيو. هو وڏو قانوندان بہ هو. قانون ٺاهيندو هو. ماڻهن کي آئين لکي ڏيندو هو. تنهن زماني ۾ ريپبلڪ لکي چڪو هو. هن جو چوڻ هو تہ رياست جو حڪمران يا بادشاهہ ڏاهو ماڻهو هجي. رڳو فلسفيءَ کي حق آهي تہ اهو رياست جو حڪمران ٿئي، ٻئي کي حق نہ آهي. هو چوندو هو عوام تہ بيڪار آهي. هو عوام جي سخت خلاف هو. گهڻائيءَ جي خلاف هو. چوندو هو عوام تہ جاهل آهي، ان کي ڪهڙي خبر. اڪثريت کي ليکجي ئي نہ. تہ اها ڇا ٿيندي آهي!؟ هو چوندو هو تہ اڪثريت تہ رڳو ان قابل آهي تہ ان کي پويان هلائجي. اڪثريت کي ٿورڙئي اهو حق ڏبو آهي تہ اُها ويهي فيصلا ڪري! اهو حق آهي فقط فلسفين کي. هڪڙي رياست هئي، ان جي بادشاهہ کي خبر پئي تہ افلاطون هھڙيون خبرون پيو ڪري ۽ هڪڙو ڪتاب لکي چڪو آهي. چيائين تہ هن کي گهرايو. هن کي گهراياٺون. هن کي چيائين تہ، ”جيڪڏهن تون اهڙيون خبرون ڪرين ٿو تہ توکي پنهنجي بادشاهي ٿو ڏيان، تون هلائي ڏيکار. جي اها تون هلائي وئين تہ بادشاهي تنهنجي آهي ۽ جي نہ هلائي سگهئين تہ پوءِ تنهنجي سزا موت آهي.“ چيائين تہ، ”قبول آهي.“ هاڻي هن درويش تہ پئي خبرون ڪيون. رياست جو انتظام فلسفيءَ کان ڪٿان ٿو هلي؟ بادشاهي هلائڻ وڏي ڳالهہ هئي، هلائي نہ سگهيو. پوءِ ماريائونس پئي. نيٺ شاگردن چندو ڪري، پئسا گڏ ڪري ڏنڊ ڀري جان ڇڏايس.

افلاطون فلسفي اندر زبردست واڌارا ڪيا. سندس فلاسافيڪل ٽريٽمينٽ خاص طرح ڏيان لهڻي. توهان ”ريپبلڪ“ (Republic) پڙهندؤ تہ حيران رهجي ويندؤ. سڄو ڪتاب ان ڪان شروع ٿئي ٿو تہ انصاف ڇا آهي؟ ۽ هن جو طريقي ڪار اهو آهي تہ هو مخالف کي ڪڏهن بہ ڪونہ چوندو آهي تہ تون غلط آهين. هو ڦِرين چوندو. پوءِ ڪانئس ئي دليلن سان ڇَوَرائيندو تہ هو غلط ڪيئن آهي. تنهنجي ڳالهہ صحيح آهي. هن جو ڪردار سُقراط آهي. هن جي سمورين لکڻين ۾ هُو پاڻ نہ ٿو ڳالهائي. دنيا جا ڪيترائي ماڻهو چون ٿا تہ دراصل سُقراط ڪا شيءِ نہ هو. اهو افلاطون پاڻ هو. جنهن سُقراط جي نالي ۾ پنهنجون ڳالهيون ڪري ڇڏيون. سُقراط اصل ۾ ڇا هو؟ پاڻ کي خبر نہ آهي. رڪارڊ ٿيل شيون هيون ڪونہ جو ماڻهو پرکي سگهي. اسان جيڪي سڀ شيون ڏٺيون، دنيا ڏٺيون اهي تہ افلاطون جون آهن. انهن ۾ ڪردار هُن جو آهي. ممڪن آهي تہ هُن چيون هجن پر ممڪن آهي تہ ايئن نہ بہ هجي. هو بہ ڏاهو هو ۽ هن اُن ۾ پنهنجون فنڪاريون بہ ڪيون هونديون. مثال طور هو ڪڏهن ان موضوع تي ڳالهائيندا هئا تہ انصاف ڇا آهي؟ هاڻي هڪڙو گروپ وينو

آهي، ان ۾ سُقراط ۽ ٻيا ماڻهو ويٺا آهن. انهن مان هڪ ماڻهو چوي ٿو تہ انصاف اهو آهي تہ توکي آئون ڪا امانت ڏيان ۽ پوءِ توکان واپس وٺڻ اچان ۽ تون واپس ڏين تہ پوءِ انصاف ٿي ويو. جڏهن تہ اتي جيڪا سُقراط جي ٽريٽمينٽ آهي، اها ڪمال جي آهي. هُو سڌو سنئون ان ماڻهوءَ کي ايئن ڪونہ چوندو تہ تون غلط آهين. هو چوندو، ”فرض ڪر، تو مون کي ڇُرو ڏنو ۽ تون پوءِ چريو ٿي وئين. پوءِ تون وري مون ڏانهن موٽي آئين ۽ مون کي چيو تہ هاڻي مون کي منهنجو ڇُرو موٽائي ڏي. اُهو آئون توکي موٽائي ڏيان تہ معنيٰ انصاف ٿي ويو؟ اها تہ غلط ڳالهہ ٿيندي، پوءِ تون چريائيءَ ۾ ڪنهن کي ڇُرو هڻي ڇڏين. معنيٰ تنهنجي ڳالهہ صحيح نہ آهي.“ پوءِ سڄو ڪتاب ان بنيادي سوال تي ٿو هلي تہ انصاف ڇا آهي؟ اهڙيءَ طرح سڄي رياست جو خاڪو ۽ تصور ٿو اُٿي، جيڪي مايون پرت پرينديون آهن. ان سوال جي ڏاڪي ۽ سُئيءَ سان تہ آخر انصاف ڇا آهي؟ هن جا اهي ڪارناما آهن. هو آئيڊيل ازم جو بادشاهہ هو. ساڳيءَ طرح ارسطو بہ غيرمعمولي فلسفي هو. هن تباهيون ڪري ڇڏيون. هن بہ غيرمعمولي ڪارناما ڪيا. هو منطق جو بادشاهہ هو، علم الڪلام جو بادشاهہ هو. هو دليلن جي نظام جي علم جو بادشاهہ هو. يوناني فلسفو ارسطوءَ تي ختم ٿئي ٿو. هو ڦهريون ماڻهو هو جنهن ادبي تنقيد جا بنياد وڌا. ادبي تنقيد جو مؤجد ۽ ادبي تنقيد جي علم ۽ فن جو باني ارسطو هو. اُن زماني ۾ گهڻي شاعري هئي، نثر تمام گهٽ هو. ادب جي دنيا اندر تنهن زماني ۾ صنفون تمام ٿورڙيون هيون. يونان ۾ ڊراما هئا، شاعري هئي، ۽ افسانا يا ناول وغيره نہ هئا. هن جو هڪ ڪتاب آهي پوئٽڪس (Poetics) يعني شعريات. شاعريءَ کي ڪيئن سمجهجي ۽ شاعريءَ کي ڪيئن پروڙجي؟ ان موضوع جو بهترين ابتدائي فلسفياڻو ڪتاب آهي. ادبي تنقيد جي علم ۽ فني نظام جو باني ارسطو هو. تمام گهڻيون شيون ڪيائين. سائنسدان ۽ رياضيدان هو ۽ ساڳيءَ طرح. جيئن تہ آئيڊيلسٽن جو بادشاهہ هو. افلاطون جو شاگرد هو. ان لحاظ ڪان فلسفي کي نقصان بہ ڏنائين. اهو سڄو ٿلهہ ٻڌي اچون ٿا. 17هين صديءَ تي تہ نئين سجاڳيءَ جي دؤر جي حوالي سان ان ۾ ٿيو ڇا هو؟ ڇاڪاڻ تہ اهو ٻڌائڻ ضروري هو. جي نہ، تہ اها خبر نہ پوي ها تہ هن دؤر ۾ ڇا ٿيو. جنهن تي پاڻ ڳالهايون پيا. ارسطوءَ کان پوءِ فلسفي جي ارتقاءَ ۽ اؤسر يورپي سماج ۾ ٻيهجي، مسلمانن ڏي منتقل ٿي وئي. فلاطينوس جي معرفت اتي شيون ترجمي جي روپ ۾ پهتيون، پر ان ۾ وڏا بريڪ ٿروز ڪونہ ٿيا. فلسفي اندر ڪجهہ رواجي واڌارا ٿيا، ڪجهہ سٺا واڌارا ٿيا، اهي مسلمانن ڪيا پر فلسفي کو وڏو ڇال ڏنو هجي، ايئن ڪونہ ٿيو ۽ اهو پورو

دؤر فلسفو ڪنهن غيرمعمولي چال کان محروم رهيو. سورهين ۽ سترهين صديءَ ۾ خاص طور تي ٻہ بنيادي ماڻهو هئا ۽ پوءِ گهڻا ماڻهو، جن وري فلسفي کي نئون اُڀار ڏنو۔ ۽ اهي ماڊرن مغربي فلاسافيءَ جا باني آهن. زبردست فلسفي ۽ غيرمعمولي ماڻهو آهن، پر دلچسپ ڳالهہ اها آهي تہ اهي غلط بہ آهن. هڪڙي ماڻهوءَ جو نالو آهي فرانسس بيڪن، جيڪو پندرهن سئو ايڪهٺ (1561ع) ۾ ڄائو ۽ سورنهن سئو ڇويهن (1626ع) ۾ وفات ڪيائين ۽ ٻيو ڊيڪارٽ هو، جنهن جو جنم پندرهن سئو ڇهانوي (1596) ۾ ٿيو ۽ سورنهن سئو پنجاهہ (1650ع) ۾ سندس وفات ٿي. انهن کانسواءِ ٿامس هابس بہ هو، جنهن جو جنم پندرهن سئو اناسي (1588ع) ۾ ٿيو ۽ سورنهن سئو اٺاسيءَ (1679ع) ۾ وفات ڪيائين. بنيادي طرح هنن ماڻهن بہ ڪم ڪيا. ذهن ۾ رکجي تہ هو هئا غلط، پر ان ڳالهہ جي اهميت ڪانهي. اهميت ان ڳالهہ جي آهي تہ فلسفي جو اهو سلسلو جنهن بلنديءَ تي رڪيو هو، هنن ”هتان ڪٽي هٽ، جن رڪيو سي رسيا“ واري ڪار ڪئي. هنن اها شيءِ اتان ڪٽي وري ان جو نئين سر آغاز ڪيو۔ ان جي ليول تان. دراصل اهي فلسفي جي اندر ابتدائيماديت پسنديءَ جي دؤر جا باني هئا. پر هئا آئيڊيلسٽ ۽ اها بہ عجيب غريب ڳالهہ آهي تہ هو مڪمل طرح آئيڊيلسٽ هئا ۽ فلسفي اندر ماديت پسنديءَ جا پهريان باني بہ هئا. ساڳئي وقت هنن بہ ٽي ٻيا بہ ڪارناما ڪيا. هنن کان اڳ ۾ فلسفي جو بادشاهہ ارسطو هو. بيڪن اچڻ سان ارسطوءَ کي فلسفي جي عدالت جي ڪٽهڙي ۾ آڻي بيهاريو. ارسطوءَ تي جيڪو پهريون حملو ڪيائين، ان ۾ چيائين تہ ارسطوءَ فلسفي ۽ سائنس کي ايترو تہ نقصان رسايو آهي جو صدين تائين ان نقصان جي تلافي ٿي نہ سگهندي. اهو نقصان هو تہ ارسطو سائنس ۾ مقصديت کي آندو ۽ هن الاهيات کي سائنس سان ملايو. هن چيو تہ سائنس ۾ مقصد معنيٰ سائنس جو موت. سائنس کي ان کان وڏيڪ نقصان ڇا رسندو، جو انهيءَ ۾ مقصد وڏو وڃي؟ سائنس ۾ مقصد ٿي سگهي ئي نٿو. ان ۾ مقصد هجڻ ئي نہ گهرجي. سواءِ ان جي تہ سائنس ۾ مسلسل جستجو ڪجي، مسلسل ڳولا ڪجي، ان مسلسل جستجوءَ جو نالو سائنس آهي. جيڪڏهن ان ۾ مقصد رکبو تہ پوءِ هڪڙيون شيون ڪنهن نہ ڪنهن طرح ثابت ڪرڻيون پونديون. اهي سڀ سوال بيڪن اُٿاريا. هُن کان اڳ فلسفي جي جيڪا عظيم عمارت هئي، جيڪو ارسطو هڪ وڏو جبل هو، ان تي هن وار ڪيو ۽ هن چيو تہ ارسطو عظيم فلسفي آهي، ان ۾ تہ ڪو شڪ نہ آهي پر عظيم فلسفي هوندي بہ، هن سائنس ۽ فلسفي کي جيڪو نقصان ڏنو ان جي تلافي صدين تائين نہ ٿي سگهي، جو

دراصل هُن عقيدي، سائنس ۽ فلسفي کي پاڻ ۾ ملائي ڇڏيو. هُن الاهيات ۽ مقصديت کي سائنس ۽ فلسفي ۾ آندو. اُن زماني ۾ ٻي بہ هڪ زبردست ڳالهہ ٿي، ان کي پاڻ فلاسافيءَ جي ٻوليءَ ۾ عقليت پسنديءَ جو دؤر ”Age of Reason“ چوندا آهيون. سورهين صديءَ جو آخري حصو ۽ سترهين صدي پوري کي اسان فلاسافيءَ جي ٻوليءَ ۾ عقليت پسنديءَ جو دؤر چوندا آهيون، معنيٰ هر ڳالهہ کي عقل جي بنياد تي پرکيو وڃي. پوءِ نتيجا غلط نڪرن يا صحيح ـ اهو ٻيو سوال آهي. هاڻي توهان سمجهو ٿيا تہ ڇو ان جي اهميت آهي؟ سوين سال ڪليسا عقل کي ڌرتيءَ تي پير کوڙڻ نہ ٿي ڏنو. اهو دؤر جهالت ۽ غلاميءَ جو ۽ سڀني شين جي پسماندگيءَ جو دؤر هو. هنن سڀني عظيم فيلسوفن فلسفي جي شعبي مان عقيدي کي ٻاهر ڦٽو ڪيو ۽ هنن سماج ۾ عقل ۽ عقليت پسنديءَ (Rationality) کي زمين تي پير کوڙڻ جي جاءِ پيدا ڪري ڏني. انهيءَ ڪري اهي سڀ عظيم ماڻهو هئا. ڪاپرنيڪس وانگر هنن جا فلسفا بہ غلط هئا، پر ان کان وڌيڪ اهميت ان ڳالهہ جي آهي تہ هنن تاريخ ۾ ڪجهہ زبردست بريڪ ٿروز ڪيا. هنن سائنس ۽ فلسفي مان عقيدي کي تڙي ڪڍيو. ڊيڪارٽ وڏو رياضيدان هو، هن بہ وڏو زبردست ڪم ڪيو، توڙي جو هنن ٽنهي ۾ وڏو فرق هو، مثال طور بيڪن چوندو هو تہ احساس کي فيصلو ڪرڻ ڏيو، هن جو چوڻ هو تہ دراصل عقل ۽ احساس ٻئي ماڻهوءَ ۾ موجود آهن، سوال اهو آهي تہ ماڻهوءَ جي اندر سُپيريئر فيڪلٽي ڪهڙي آهي؟ عقل يا احساس؟ اهي تہ ٻئي ماڻهوءَ وٽ آهن. ماڻهو محسوسات ۾ بہ فيصلا ڪندو آهي، ماڻهو عقل ۾ بہ فيصلا ڪندو آهي. پس و پيش مجموعي طرح ڪهڙي شيءِ وڌيڪ سپيريئر آهي؟ احساس يا عقل؟ فلسفي ۾ اهو وڏو ڦڏو آهي. ان پوري علم جو نالو اپسٽيمولاجي يعني علم العلم (Theory of Knowledge) آهي، اهو فلاسافيءَ اندر پورو زبردست سبجيڪٽ آهي، ۽ منهنجو فيوريٽ سبجيڪٽ آهي. علم العلم ۾ عقل ۽ احساس جو مسئلو ڇا آهي؟ ان کي عقل بمقابلہ احساس (ريزن ورسز سينسيشن) چئبو آهي. عقل ۽ احساس جو پاڻ ۾ ڪهڙو تضاد آهي؟ آئون ان خيال جو آهيان تہ ان ۾ حدِ فاصل ڪري سگهجي ئي نٿي. منهنجو خيال آهي تہ غيرمعمولي عقل کان سواءِ غيرمعمولي احساس جنم نہ وٺندو ۽ غيرمعمولي احساس کان سواءِ غيرمعمولي عقل اڳتي نہ وڌندو. اهي هڪٻئي سان گڏ آهن، هڪٻئي کي سپورٽ ڪن ٿا، اهي هڪٻئي کان سواءِ اڳتي ڪونہ وڌندا. مثال طور، هڪڙو جنگي سورمو آهي، جيڪو ميدانِ جنگ ۾ سِر ڏئي ٿو. توهان جي خيال ۾ ڇا هو سوچي سِرُ ڏيندو؟ هو تہ پنهنجي احساساتي بلنديءَ تي بيهي سِر

ڏيندو ميدانِ جنگ ۾ تجزيا ۽ دانشوري ڪري ته سِر نه ڏيندو . دراصل هو پنهنجي احساساتي بلنديءَ جي ان پَدَ تي پهتل هوندو آهي، جتي هو پنهنجي مارجڻ جي احساس کان بي نياز ٿي ويندو آهي، تڏهن ته ائين ڪري سگهندو آهي. جيئن ماءُ آهي، هوءَ رات جو ويهي سوچي ته هن (ٻار واري) مصيبت کي هيترو ويهي پاليان، هن کي رات جو اوجاڳا ڪري ويهي کير پياريان، هيءُ وڏو ٿي پائيندو الائي نه؟ ته ڇا هوءَ ان ٻار لاءِ جاڳي سگهندي؟ هوءَ احساساتي بلنديءَ تي اچي، عقل کان بي نياز ٿي اهي شيون ڪري ٿي. ان ۾ تضاد به آهي، ڪڏهن ڪڏهن توهان جو احساس توهان جي جائز عقلي ڳالهه جي نفي ڪندو آهي، ۽ ڪڏهن ڪڏهن توهان جي جائز احساساتي شيءِ جي توهان جو عقل نفي ڪندو آهي. اهي ٻئي شيون فطري آهن، پر آئون ان خيال جو آهيان ته ٻنهي ۾ تضاد به آهي، ٻئي حقيقتون به آهن، ٻئي ضروري شيون به آهن ۽ دراصل انسان جي انهن ٻنهي شين، مختلف شعبن ۾، پنهنجو غيرمعمولي اظهار ڪيو آهي. اڄوڪي زماني ۾ جيڪو علم اُسري چڪو آهي، ان جي خيال کان اسان کي ڏسڻو اهو آهي ته عقل ۽ احساس جو سوال ڇا آهي؟ دراصل اهي ٻئي انسان جا ڄاڻ ۽ سمجهه جا ذريعا (Sources of Knowledge) آهن. ان حوالي کان بيڪن جو چوڻ هو ته زندگي ۽ سماج بابت، توڙي ڪائنات بابت سوچڻ ۽ چند ڄاڻ ڪرڻ ۾ جيڪا شيءِ ماڻهوءَ جي اڳواٽي ڪري اهو عقل هجي، احساس کي اڳواٽي ڏبي ته ماڻهو حقيقت پسنداڻا فيصلا ڪري نه سگهندو ۽ هن ۾ حقيقت پسند سوچ اڀِتي نه اُڀري سگهندي. ايئن ٿامس هابس، مٽيريلسٽ هو اهو ڳالهه اُبتي ڪندو هو. ڊيڪارٽ رياضيدان هو ۽ عقليت پسنديءَ جي دؤر جو ماڻهو هو ۽ ان ۾ ٻئي عجيب غريب شيون هيون. هو ساڳئي وقت زبردست آئيڊيلسٽ به هو ۽ مٽيريلسٽ به هو. اسپينوزا هو ٻيا تمام گهڻا ماڻهو هئا. جرمني ته فلسفي جو ڳڙهه هو. ڪانٽ ۽ هيگل وڏا غير معمولي فلسفي هئا. دنيا جو عظيم ۽ يگانو مفڪر، ڏاهو ۽ فلسفي مارڪس جرمنيءَ جو هو. اهڙو هڪ تمام ڊگهو سلسلو آهي. پر ان دؤر ۾ بيڪن ۽ ڊيڪارٽ گڏجي عقليت پسنديءَ جو دؤر آندو. منهنجي خيال ۾ يورپ جي ان مخصوص تاريخي پسمنظر ۾ اها غيرمعمولي ڳالهه هئي. صدين کان عقيدي ۾ ڳِهلجندي، ماڻهو تباهه ٿي ويا هئا، فلسفي کي بنياد نئي مليو ۽ سائنس ڪانه پئي اُسري، ۽ بيڪن چيو ته سائنس ۾ مقصديت ناجائز ۽ غلط آهي، ۽ ڊيڪارٽ ڇا چيو؟ جيئن ته هو رياضيدان هو، ان ڪري هو منطق جو بادشاهه هو. ڊيڪارٽ چيو ته جنهن شيءِ کي منطق ثابت نه ڪري اها نه ٻيهڻ کپي. پلي عقيدو هجي. جنهن شيءِ کي

منطق ثابت نه ڪري، دليل ثابت نه ڪن، اها شيءِ نه مڃڻ کپي. هاڻي توهان سمجهيو ته اها ڪيڏي وڏي ڳالهه آهي. ماڻهو اهو طئي ڪري ڇڏي ته جنهن ڳالهه کي دليل ثابت ڪن اها شيءِ ٻيهڻ کپي. دليل معنيٰ عقل جي ڳالهه. ته دراصل هنن فلسفي اندر هڪڙو نئون تصورن جو، قدرن جو ۽ پئمانن جو نظام آندو ۽ فلسفي کي نوان موضوع ڏنا ۽ آئون ان خيال جو آهيان ته جيڪڏهن هيڙا ماڻهو نه هجن ها ته مارڪس فڪري معنيٰ ۾ پيدا ٿئي ها ڇا؟ مارڪس رڳو ان ڪري عظيم نه آهي ته هن رڳو پاڻ سڀ فڪري ايجادون ڪيون، پر اهي سڀ ڏاها هئا جن انهن شين جا بنياد رکيا. مارڪس ان جو تسلسل آهي ۽ مارڪس فلسفي کي لڳ ڀڳ سائنس جو درجو ڏئي ڇڏيو. ممڪن آهي سپاٽي اڳتي هلي مارڪس کان هزار ڀيرا وڏيڪ وڏا ماڻهو اچن. هيءُ هڪ عملي، سائنسي ۽ فڪري تسلسل آهي، هنن مان هر ڪنهن جي ڳالهه غلط ثابت ٿي سگهي ٿي. عقيدي جو مسئلو ئي نه آهي، اسان جو عقيدي سان واسطو ئي نه آهي. اسان جو واسطو حقيقت سان آهي. جيتري واسطيدار ڳالهه هوندي اوتري مڃبي، جيتري نه هوندي ان کان ٻانهون ٻڌي موڪلائبو. اهو ئي ته اسان سڄيءَ ڳالهه مان سکيو آهي. اهو ئي ته رويو سائنس آهي. ان ڪري هيءَ جيڪا پوءِ ماڊرن سائنس ۽ ماڊرن فلاسافي اڳتي وڌي آهي، ان جو بنياد اهي رويا ۽ اهي ماڻهو هئا ۽ اهي ماڻهو هئا جن ميٿاميٽڪس، سائنس ۽ فلاسافيءَ جي پاڻ ۾ ميريج ڪرائي. توهان کي خبر آهي ته ميٿاميٽڪس کي فلاسافيءَ جي ٻوليءَ ۾ ڇا چئبو آهي؟ ميٿاميٽڪس فلسفي جي زبان آهي، ميٿيميٽڪس دراصل سائنسي لاجڪ جي زبان آهي. آئون توهان کي هڪڙو دلچسپ مثال ڏيان، توهان سمجهي ويندؤ ته اها ڪيئن آهي؟ توهان انٽر ۾، مئٽرڪ ۾ ميٿاميٽڪس جا فارمولا پڙهيا هوندا، تمام سمپل فارمولا آهن، مائنيس ان تو مائينس (+=_X_)، ٻڌايو ڇا؟ پلس ان تو مائنس (_=_X+)، ٺيڪ. مائنس ان تو پلس (_X+=_) مائنس، پلس ان تو مائنس (+X_=+) مائنس، پلس ان تو پلس (+X+=+)، پلس_ هاڻي فلسفي تي اچو. جدليات تي اچو، نفيءَ جي نفي ڇا ٿيندو؟ اثبات ٿيندي _ هاڻي ڇڏي ڏيو رياضيءَ کي. هاڻي اچو فلسفي جي ٻوليءَ ۾_ نفي ۽ اثبات_ نفي معنيٰ مائنس، اثبات معنيٰ پلس_ زندگيءَ ۽ سماج ۾ اثبات جي نفي ڪبي ته ڇا ٿيندو؟ اثبات معنيٰ بهتر شيءِ_ نفي معنيٰ ان جو انڪار، اثبات جي نفي ڇا ٿيندي؟ نفي ٿيندي نه؟ نفيءَ جي اثبات ڪبي ته ڇا ٿيندو؟ بڇڙائيءَ جي اثبات ڪبي ته نفي ٿيندي. ميٿاميٽڪس ۾ جيڪي حُسناڪيون آهن، جي توهان ان جا مزا وٺو ته ميٿاميٽڪس واقعي افلاطون وانگر هڪڙي پيار ڪرڻ جهڙي شيءِ آهي.

اها منطق، فلسفي يا فزڪس جي زبان آهي. يورپ اندر ٻيو بہ هڪ غير معمولي ڪم ٿيو ۽ جيڪا تمام وڏي ڳالهہ ٿي، اُها هيءَ ٿي تہ يورپ جي ڪجهہ ملڪن ۾ خاص طور تي ڊينمارڪ، بيلجيم، انگليند ۽ هالينڊ ۾ بہ ڪنهن حد تائين پندرهين ۽ سورهين صديءَ کان وٺي صنعتڪاريءَ جو دؤر ٿي چڪو هو. جيڪو تاريخ ۾ صنعتي انقلاب چورائي ٿو. ايئن ڪونهي تہ دنيا ۾ فقط سماج جي اؤسر ۽ ترقيءَ ۾ شاعرين ۽ افسانن ڪم ڪيو آهي، جيئن ٻوڙ ۾ سڀ شيون ڪپن، لوڻ بہ ڪپي، مرچ بہ ڪپن، گيهہ بہ ڪپي، پاڃي بہ ڪپي، ڏاٽا بہ ڪپن، گدامڙي بہ ڪپي وغيره. ايئن ئي سماج جو چڪر آهي. جنهن ۾ فلسفو بہ ڪپي، سائنس بہ ڪپي، آرٽ بہ ڪپي، ميوزڪ بہ ڪپي، اهي سڀ شيون ڪپن. پاڻ کان ڪيترائي عظيم انسان رهجي بہ ويا، جيئن نيوٽن هو. ڪيترن ماڻهن جا نالا ڪڻون؟ گليلو جي پاڻ ڳالهہ ڪري سگهون ٿا. اهي تمام وڏا ماڻهو هئا. نيوٽن پنهنجي ڪتاب"پرنسپيا" ۾ حرڪت جا قانون ٻڌايا ۽ ٻيون شيون ٻڌايائين، چون ٿا تہ ان ڪتاب کي فقط انساني تاريخ ۾ ڊارون جي ڪتاب سان ئي ڀيٽي سگهجي ٿو۔ تہ "پرنسپيا" بہ اوڏو وڏو ڪتاب آهي جيڏو "اوريجن آف اسپيشيز" آهي. اهي غير معمولي شيون آهن، نيون ڳالهيون آهن، ان دؤر ۾ هڪ ٻي بہ غيرمعمولي ڳالهہ ٿي تہ ان دؤر ۾ صنعتي انقلاب آيو. هاڻ صنعتي انقلاب جو مطلب تہ صنعتڪاري ٿي، پيداواريءَ ۾ تيزي آئي، پيداوار وڌي، تہ پيداوار جو وڌيل اهو سامان ڪن ڪيڏانهن؟ معنيٰ واپار ڪن؟ ان کي کپائين، کپائين ڪيئن؟ پهچ جو وڏو مسئلو آهي، چوندا آهن تہ ضرورت ايجاد جي ماءُ آهي، سو جهاز سازي اُن زماني ۾ ايجاد ٿي. اهو انساني تاريخ جو غيرمعمولي ڪم هو. ايڏو ئي غيرمعمولي ڪم هو جيڏي ڪاپرنيڪس جي ٿيوري هئي. ايڏو ئي جيڏيون مائيڪل اينجلو جون پينٽنگز هيون. ايڏو ئي وڏو جيڏا ٻين شعبن ۾ ڪيل ڪم هئا. لوٿر ڪنگ واري موومينٽ جيڏي وڏي ڳالهہ هئي تہ پاڻيءَ جو جهاز ٺهي ويو. جهاز سازيءَ ۽ جهاز رانيءَ جي شروعات ٿي. يورپ جو جيڪو شهر ساموندي گيٽ وي هو، اُهو هيمبر گ آهي. اهڙو خوبصورت شهر آهي جو وڃڻ سان توهان ان شهر تي عاشق ٿي پوندؤ. اهو شهر اڄ تائين قديم حالت ۾ محفوظ رکيو ويو آهي. توهان گهٽين ۾ گهمندؤ تہ توهان کي لڳندو تہ هيءُ پندرهين صديءَ وارو ساڳيو شهر آهي، اهي سڀ عمارتون ۽ اهي شيون انهيءَ حالت ۾ بيٺيون آهن. عمارتن کي رنگ بہ ڪونہ ٿا ڪن. هيمبرگ وٽان جهاز راني شروع ٿي، ان جي ڪري واپار جا لاڳاپا تيز ٿيا، اسپين کي وڏو موقعو ملي ويو ۽ جتي جتي ساموندي علائقا هئا، جتي جتي سمنڊ هو واپار ۾ تيزي اچي وئي،

پيداوار ۾ تيزي اچي وئي ۽ جڏهن واپار ۾ تيزي آئي تہ معنيٰ ڇا ٿيو؟ معنيٰ پئسو وڌيو ۽ مان توهان کي عجيب غريب ڳالهہ ٻڌايان، شايد توهان کي حيرت بہ ٿئي، اُن زماني ۾ عجيب شيون ٿيون. مثال طور آمريڪا دريافت ٿيو. آمريڪا جي دريافت ڪولمبس وڃي ڪئي. هو پاڻيءَ جي جهاز ۾ هو. واپار جي چڪر ۾ پيا رُلندا هئا، ايئن رُلي رُلي آمريڪا ڪنڌ طور دريافت ڪيائون. اهو جهاز تي دريافت ٿيو ۽ اهو دريافت ٿيو تہ لاڳاپا وڌيا، سڄيءَ دنيا سان، جهان سڄي سان، پاڻيءَ جي رستي جي ڪري هيستائين واسطا وڌيا، تنهن ڪري واپار وڌيو. تمام گهڻيون شيون ٿيون، صنعتڪاري ٿي، پيداوار وڌي ۽ هاڻي ڏسو تہ هڪڙي شيءِ مان ٻي ڪيئن ٿي جنم وٺي؟ جڏهن صنعتڪاري ٿي، پيداوار وڌي، وسيلا وڌيا، پئسو وڌيو. پيداواري لڳ لاڳاپا تيز ٿيا تہ معنيٰ نيون پيداواري قوتون نهيون. جڏهن پيداوار وڌي تہ پيداوار جي ڪري ضرورت تحت مشينون ايجاد ٿيون. هيءَ ٽيڪنالاجي گهڻي ڇو ايجاد ٿي؟ مشينون ايجاد ٿيڻ ضروري هيون، نہ تہ صنعت ڪيئن لڳي ها؟ ان ۾ تمام تيز رفتاري آئي، هاڻي اهو جيڪو پورو پراسيس آهي، پيداوار، پيداواري ذريعا، پيداواري لاڳاپا، انهن سڀني شين جو حاصل نتيجو ڇا آهي؟ تہ سماج جي اندر نيون پيداواري قوتون جنم وٺن. معنيٰ مڊل ڪلاس، بورجوا، سرمائيداري ۽ هتي سرمائيداري هڪڙي تمام ترقي پسند ڳالهہ آهي. جيتوڻيڪ سرمائيداري جديد دؤر جي بڇڙائي آهي پر اها جاگيرداريءَ جي ڀيٽ ۾ تہ ترقي پسند آهي. پنهنجين سمورين بڇڙاين هوندي بہ تاريخ جي ان مخصوص ڏاڪي تي، تاريخ جي هڪڙي نئين لقاءَ طور ۽ هڪڙي نئين نظام طور اهو نظام ترقي پسند هو۔ پنهنجي اڳوڻي نظام جي ڀيٽ ۾ جيڪو جاگيرداريت هو. جڏهن يورپ اندر صنعتي دؤر آيو اهي سڀ شيون ٿيون تہ جيڪي پيداواري قوتون يورپ جي اندر پيدا ٿيون تن جا مرڪز ڪنهن حد تائين انگليند، بيلجيم، ڊينمارڪ ۽ هالينڊ هئا. اهي پيداواري قوتون جڏهن اُسريون، جڏهن طاقتور ٿيون تہ پوءِ ڇا ڪنديون؟ ظاهر آهي تہ وڙهنديون نہ. پاڻ کان اڳوڻي متروڪ شيءِ سان. بہ ڪم زبردست ٿيا. سموري فلسفي، سائنس، علم ۽ سڄاڳيءَ جي ڪري پادري، ڪليسا ۽ چرچ جو اثر گهَٽيو. مُلائيت جيڪا هُنن جي هئي، انهيءَ جو اثر گهٽيو ان کي ڪاپاري ڌڪ لڳو. تاريخي طور ان مان هوا نڪري وئي، ان جو اهو اڳوڻو اثر ڪونہ رهيو. تاريخ ۾ پهريون ڀيرو ايئن ٿيو جو جڏهن ڪاوڙجي ڏمرجي پوپ روم مان خط لکيو، نياپو موڪليو. مارٽن لوٿر کي تہ تو ڏوهہ ڪيو آهي، تون ڏوهي آهين، تون اچي پيش پئہ تہ هن انڪار ڪري هن کي چيو تہ تون اچي پيش پئہ.

ايئن تاريخ ۾ ڪڏهن ٻڌو ئي ڪونہ ويو هو پر هاڻي اهڙا ڪم ٿيڻ شروع ٿيا. معنيٰ ان سڄي آرٽ، فن، سائنس ۽ انهن سڀني شين جيڪا مجموعي سڄاڳي آندي، جيڪو اٿاهہ علم آندو، انهيءَ ان عقيدي جي نظام ۽ ان عقيدي جي نظام جي سنڀاليندڙ ۽ وارث قوت يعني پاپائيت جي چيلهہ ڇڀي ڪري ڇڏي؛ ۽ ٻئي پاسي جيڪو صنعتي انقلاب آيو، ان صنعتي انقلاب جي نتيجي ۾ نيون پيداواري قوتون ٿيون. جيڪو نئون مڊل ڪلاس ٿيو، نئون بورجوا ڪلاس ٿيو ۽ نئون صنعتي مزدور بہ ٿيو، انهن پاڻ بدران پنهنجي پيٽ ۾ آيل نظام سان ڇتا پيٽي ڪرڻ شروع ڪئي، ان سان ويڙهہ ڪرڻ شروع ڪئي. اها ڳالهہ فطري بہ آهي ۽ ظاهر آهي تہ ٻہ نظام گڏ هلندا تہ پاڻ ۾ وڙهندا. سو بورجوا ڪلاس ۽ اُڀرندڙ مڊل ڪلاس ان جاگيرداريت سان وڙهڻ شروع ڪيو. ظاهر آهي تہ اهو بورجوا ۽ جيڪو نئون ڪلاس هو ان جي مفادن جي نگهباني جاگيرداريت ۾ ناممڪن هئي. هنن جي معاشي مفاد ۾ هو تہ هو نظام کي بدلائين ۽ اڳوڻي نظام کي ڊاهي پٽ ڪن ۽ نئون نظام ٺاهين. هنن جي اها خواهش ڪا هرو ڀرو ڪانہ هئي. هنن جو معاشي مفاد ان ڳالهہ ۾ رکيل هو تہ جاگيرداريت ختم ٿي دفن ٿئي، نيون حڪومتون ٺهيون. هاڻي ڳالهہ کي صفا اڳتي کڻي ٿا هلون تہ ان سڄي ڳالهہ وجي ڇيهہ ڪيو 1789ع ۾ جنهن کي فرينچ انقلاب چئبو آهي. توهان جيڪڏهن ناول پڙهندا آهيو تہ فرينچ ناولن جهڙا ناول دنيا ۾ ڪڏهن ٿيا ئي نہ آهن، اهي وڏا زبردست آهن. ڊڪنس جون شيون پڙهو پڪ وڪ پيپرس، ٽيل آف ٽوسٽيز، تمام گهڻيون شيون آهن، اسٽينڊال ۽ ٻيا تمام گهڻا رائيٽر آهن. اهو يورپ جو پورو دؤر ڪيئن هو، توهان کي انهن لکڻين مان ان مان خبر پوندي.

1789ع ۾ فرينچ انقلاب آيو جيڪو تاريخ جو پهريون بورجوا جمهوري انقلاب هو ۽ ان انقلاب سان دراصل عالمي طور تي جاگيردار طبقو ۽ جاگيرداريت هڪڙي نظام طور ختم ٿي وئي. ان جي باقيات پوريءَ دنيا ۾ موجود هوندي پر عالمي نظام طور اُها ختم ٿي وئي. جيئن باقيات ٻين سمورين شين جون آهن، تيئن هي جيڪي پاڻ وٽ مصيبتون آهن اهي بہ ان متروڪ عالمي نظام جون باقيات آهن. اڄوڪي زماني ۾ جاگيرداريت عالمي نظام طور ختم آهي، ان نظام جي باقيات آهي، پسمانده سماجن ۽ اسان جهڙن ملڪن ۾ نہ تہ عالمي نظام طور اهو ختم آهي. پر دلچسپ ڳالهہ اها آهي، جيئن مون چيو تہ ڪائونٽر موومينٽ، چو تہ ظاهر آهي تہ صدين ۾ اهو طبقو ٺهيو هو، نظام هليو ويو، جاگيردار طبقي پاڻ کي وري ڏڪ پچائي منظم ڪيو ۽

ڪجهہ ئي عرصي اندر ڪائونٽر ريووليوشن آيو ۽ سرمائيدارن کي موچڙا هڻي ڪڍي ڇڏيائون. وري جاگيردارن جو دور موٽي آيو- يورپ اندر فرانس ۾. ڪجهہ عرصي کان پوءِ سرمائيداريءَ وري پاڻ کي منظم ڪيو، اها پوري ڪائونٽر مووميٽ ٿي ۽ پوءِ اهو حتمي ڏڪ هو. ان مان جاگيردار چڙهيا ئي ڪونہ. ايئن يورپ ۾ ارڙهين صديءَ جي پڇاڙيءَ ۾ جاگيرداريءَ جو خاتمو آيو. يورپ ۾ بورجوا جمهوريت آئي ۽ اهو انساني تاريخ جو هڪڙو نئون دؤر هو. سڀ کان دلچسپ ڳالهہ اها تہ ٽيڪنالاجيءَ جي ترقيءَ ۾ ۽ خود سائنس جي ترقيءَ ۾ جيڪي غيرمعمولي واڌارا آيا، اهي سرمائيداري نظام جي ڪري آيا. هڪڙي پاسي سرمائيداري نظام معاشي معنائن ۾ ماڻهن جا روح قيد ڪيا پر اهو جاگيرداريءَ کان وري بہ بهتر هو. ٻئي پاسي، جيئن تہ سرمائيداري نظام جون پنهنجون گهرجون آهن. ان کي حالتون کپن، شيون کپن، ان کان سواءِ اهو هلي ڪونہ سگهندو. ان کي مارڪيٽ کپي، ان کي ٽيڪنالاجي کپي، ان کي ڪميونيڪيشن کپي، ان کي واپار جا سڀ ذريعا کپن. تعليم کان سواءِ ان جو ڪم نہ هلندو، ان ڪري سرمائيداريءَ کي اهي سڀ شيون کپن پر گهٽ ۾ گهٽ فرق اهو آهي تہ ٽيڪنالاجي ۽ سائنس جي ترقيءَ ۾ زبردست واڌارو ٿيو ان زماني ۾، ۽ اهو سرمائيداريءَ جي وڏڻ جي ڪري ٿيو. ڇاڪاڻ تہ اهو نظام ان کان سواءِ اڳتي وڌي نہ سگهي ها. چڙهي ڪونہ سگهي ها.

ادب جو جيڪو دؤر هو ان ۾ مصوري ۽ فن، تعميرات جو فن، خود سائنس جو ابتدائي مرڪز اٽلي هو. جزوي طرح سائنس، فلسفي ۽ مذهبي سڄاڳيءَ جو مرڪز جرمني هو. صنعتي انقلابن، تبديلين ۽ واڌارن جا مرڪز انگلينڊ، بيلجيم ۽ ڊينمارڪ هئا. اڄ بہ بيلجيم جي باري ۾ مشهور آهي تہ جي توهان چنڊ تي وڃو ۽ چنڊ کان ڌرتيءَ ڏانهن نهاريو تہ جيڪي بہ روشنيون نظر اينديون، اُهي برسلز جون هونديون. دنيا سڄي ۾ روشني آهي، پر برسلز جي باري ۾ اهو چيو ويندو آهي تہ اهو ايڏو خوبصورت آهي، ايڏو روشن آهي جو وڃي چنڊ کان ڌرتيءَ ڏانهن نهاريو تہ جيڪي بہ روشنيون ڏسندؤ اُهي روشنيون برسلز جون آهن ۽ جيڪي بہ وڻ ڏسندؤ جيڪا بہ ساوڪ هوندي، اها برسلز جي هوندي، اهي جيڪي بہ خوبصورتيون آهن اهي برسلز جون هونديون. اهي شاعرن جون خبرون آهن پر اها ڳالهہ ڪنهن حد تائين صحيح بہ آهي. بيلجيم تمام حَسين ملڪ آهي. اهي ٿيا فن جا مرڪز. فرانس ۽ انگلينڊ ۾ ادب کي وري نئين سر اُڀار مليو. ادب جا مرڪز اٽليءَ کان منتقل ٿي آيا. اٽلي بيهجي وئي. پوءِ سورهين صديءَ جي آخر ۽ سترهين جي شروعات کان پوءِ اٽلي وري بيهجي وئي، ڇو تہ اها

پنهنجو تاريخي ڪم ڪري چڪي هئي. وري شيون فرانس ۽ انگلينڊ ڏانهن منتقل ٿي ويون. اتي ادب وڏي وري زبردست نموني پيدا ٿيو. خاص طور تي ناول ۽ ٻيون زبردست شيون ٿيون. شاعري، افسانا، ڊراما ۽ گهڻيون شيون ٿيون. اڻويهين صديءَ ۾ ٻه زبردست ڪم ٿيا. هڪ فرينچ انقلاب، اهو هو سياسي تبديليءَ جو پاسو ته ان وسيلي جمهوريت آئي. جيتوڻيڪ، صنعتي دؤر ۾ سائنس بابت عمومي ڳالهه ڪئيسون پر ڪيمسٽريءَ تمام وڏي ترقي ڪئي. ٻيو زبردست ڪم اهو هو. اهو ڪيمسٽريءَ جي ترقيءَ جو نتيجو ئي هو جو ٽيڪسٽائيل انڊسٽري اُڀري آئي. ٽيڪسٽائل انڊسٽري ڪيمسٽريءَ ڪان سواءِ چڙهي ئي ڪانه ها. ٻيون تمام گهڻيون صنعتون چڙهيون ئي ان ڪري جو ڪيميسٽريءَ ۾ واڌارا ٿيا. ٻيون به گهڻيون شيون ٿيون، تمام گهڻيون شيون ٿيون. اڻويهين صديءَ ۾ دوربينون ايجاد ٿيون، ايسٽرالاجي، فزڪس، ڪيمسٽري، فزيڪل سائنسز بايولاجيڪل سائنسز جي تاريخ جو عروج شروع ٿيو جنهن جو مؤجد سرچالس ڊارون هو. جنهن تاريخ جي سڄي ڪايا پلٽي ڇڏي. جنهن چيو ته دراصل زندگي ۽ فطرت جي ترقي، مسلسل ۽ لڳاتار ارتقا جي نتيجي ۾ ٿئي ٿي. ايئن ڪونهي ته شيون بيٺل آهن، زندگي متحرڪ آهي، مسلسل وڌي ٿي، اُها مسلسل تحرڪ ۾ آهي، مسلسل اُسري ٿي، ۽ فقط اها شيءِ ڄمي بيهي ۽ وڌي ٿي جنهن جو ڪارج آهي، ۽ جيڪا شيءِ اڪارج آهي، اُها مري وڃي ٿي. هر شيءِ ڄمي ٿي، وڌي ٿي، پوڙهي ٿي مري وڃي ٿي، هن ارتقا ۽ اؤسر جو پورو نظريو ڏنو. هن جي بايولاجيءَ سان وابستگيءَ ۽ گهري لاڳاپي جي ڳڻ ڪري هيئن ڪري سگهبي، ته هن جي پوري حياتي جهنگن ۽ ٻيلن ۾ گذري. هن وڃي هڪڙي جيت جڻين ۽ جانور سان ڏهه ڏهه سال گذاريا. ڪو مذاق ته نه آهي. هيءُ تمام وڏو ماڻهو هو هن جي سڄي حياتي جانورن سان گذري وئي ۽ ماڻهو چريو چوندا هيس: الائي ڇا ٿو ڪري وينو اهو؟ ٻيلن ۾ وينو آهي، جهنگلن ۾ وينو آهي، نوريئڙن کي ڏسي وينو. جيت جڻيا ۽ جيڪي فطرت ۾ حياتياتي شيون آهن، هڪڙي هڪڙي جيوت کي هن ڏنو. جيڪا به جيوت هئي، انهيءَ کي جزئيات ۾ سمجهڻ لاءِ، هن سالن جا سال ڳاريا، ۽ انهيءَ ڪم جي اونهائين ۾ گم ٿي ويو. پوءِ هن جيڪا شيءِ سامهون آندي، اُها تاريخ ۾ نئين ڳالهه ٿي وئي. هن فطرت جي باري ۾ ۽ زندگيءَ جي باري ۾، زندگي، سماجي نه پر نيچرل لائيف، جي باري ۾ هڪڙو بلڪل نئون نظريو سامهون آندو. جنهن اڳوڻن سمورن تصورن، جيڪي باقي تصور بچيا هئا، تن جا، عقيدن جا ڪم لاهي ڇڏيا. پوءِ گهڻو رد مليو. ٽڪراءُ ٿيو. ۽ ايئن ڪونهي ته فقط ان کي آسانيءَ سان قبوليت ملي. هر نئين شيءِ ۾ فشري ضرور ٿيندي آهي، پر تاريخي

طور تي بريڪ ٿرو ٿي چڪو هو. نئين شيءِ ٿي وئي هئي ۽ ساڳيءَ طرح اڻويهين صديءَ ۾ مارڪس ۽ اينگلس به بنهه ڪمال ڪري ڇڏيو. هنن ڪائنات، زندگيءَ، فطرت ۽ سماج کي پروڙڻ ۽ پرکڻ جي ڳالهه ڪئي. جڏهن ته انهن کان اڳ، مثال طور، ڪانٽ تمام وڏو فلسفي هو. لاڪ جي خيال کان تمام وڏو فلسفي هو، هن جو ڪتاب آهي ”ڪِرٽڪ آف پيور ريزن“ (خالص عقل تي تنقيد)، هاڻ هن جي سڄي پڳت ان باري ۾ آهي ته عقل آهي ڇا؟ ساڳيءَ ريت، پروفيسر هيگل تمام وڏو ۽ غير معمولي ماڻهو هو. جنهن جدليات جي ابتدائي بنيادن، جيڪي هيراڪليٽس ۽ ڊيموڪريٽس وڌا هئا، کي وري هٿ ۾ کڻي، انهن کي اؤج تي پهچايو. هاڻي ڊارون جي بايولاجيڪل سائنسز ۾ انقلاب جون جيڪي سوشل امپليڪيشنس هيون، اهي مارڪس ڪيون. يعني ڏسو ڪيئن شيون هڪٻئي کي سپورٽ ڪن ٿيون؟ اها پاڻ پهرين ڳالهه ڪئي. جيڪڏهن ڊارون جو اهو سائنسي انقلاب نه اچي چڪو هجي ها ته شايد مارڪس انهيءَ ليول تي پهچي ئي ڪونه هئا. مارڪس اهو ڪمال ڪري ڇڏيو ته هن هيگل جي جدلي فلسفي ۽ ڊارون جي حياتياتي فلسفي ۽ باقي پوءِ سڄي سائنس ۽ فلسفي جي تاريخ، ان جي ماخزن ۽ جوهرن جا تت ڪڍي، زندگيءَ، سماج، فطرت ۽ ڪائنات جي باري ۾، هڪڙي نئين سائنسي فلسفي ۽ علم جو بنياد وڌو. جيڪو نئون به هو ۽ ان سڄيءَ ڳالهه جو تسلسل به هو. اهو هڪڙين معنائن ۾ نئون هو ۽ ٻين معنائن ۾ انهن سڀني شين جو تسلسل هو. چيو ويندو آهي ته ڊارِون خوشنصيب ماڻهو هو اڳي ايئن تاريخ ۾ ڪڏهن به ڪونه ٿيو ته هڪڙو غير معمولي ڳالهه دريافت ڪري ۽ ان جي دريافت جي ايڏي وڏي امپليڪيشن وري ايڏو ئي ٻيو وڏو ماڻهو سندس همعصر دؤر ۾ ڪري. ارتقا جي نظريي جي سماجي ۽ سياسي تاريخي امپليڪيشن ڪرڻ کان پوءِ مارڪس پوري تاريخ کي ٻيهر واضح ڪيو ۽ ساڳي نوعيت جو ڪم هن فطرت جي باري ۾ ڪيو. سماج جي باري ۾ ڪيو ۽ هن جو به وري ڀاڳ هو ته هن جي همعصر دؤر ۾ هن جيڏو ئي زبردست ماڻهو اينگلس هو ۽ گهڻي ڀاڱي تاريخ ۾ همعصر جينيئس ماڻهو پاڻ ۾ نهندا ئي ڪونه آهن، پر هي پاڻ ۾ نهيل به هئا. جڏهن ته روسو ۽ والٽيئر پاڻ ۾ هڪٻئي جون ڪچيون ٻوٽيون ڪائيندا هئا. تاريخ ۾ اڪثر ايئن آهي. نيوٽن وڏو سائنسدان هو. نيوٽن امير ماڻهو هو. وڏو خوشحال ماڻهو هو. امير طبقي جو ماڻهو هو. هن جو هڪ همعصر سائنسدان هو جيڪو تمام غريب هو. ان کي آخر تائين چيائين ته پنهنجو نظريو سامهون آڻيندين ته موچڙا ڪائيندين. چون ٿا ته اهو مئو ته پوءِ هن غريب سائنسدان جي ڳالهه سامهون آئي. ايئن تاريخ ۾ عظيم ماڻهو پاڻ ۾ ساڳئي دؤر ۾ نهيل به ملن ٿا پر ايئن

تمام گهڻ ٿيندو آهي. اهو تاريخ جو حسين اتفاق هو جو مارڪس ۽ اينگلس وري ان سڄي شيءِ کي گڏجي پيش ڪيو. وٽن هڪڙو نظريو، هڪڙي سائنس ۽ هڪڙي شيءِ آهي ۽ آئون ان راءِ جو آهيان ته مارڪس ۽ اينجلس سان به بلڪل تاريخ ۾ ايئن ٿيو آهي ۽ ٿئي پيو، جيئن ٻين اڳوڻن ماڻهن سان ٿيو آهي. هنن عقيدي خلاف جنگ ڪري پنهنجو سائنسي نظريو ۽ فڪر ڏنو پر وري هنن کي عقيدو بڻايو پيو وڃي. آئون ان ڳالهه جي قطعي خلاف آهيان ته مارڪس ۽ اينجلس کي مذهب سمجهيو وڃي، ان کي عقيدو سمجهيو وڃي ـ ”نه“. مارڪس ۽ اينجلس جون به ڪيتريون ڳالهيون متروڪ ضرور ٿيون آهن ۽ ٿينديون، جيئن هر سماجي سائنس جون ٿينديون. ان ڪري ان کي عقيدو بڻائڻ به غلط آهي. هنن جي باري ۾ اها روش رجعت پرستي آهي، اها ترقي پسندي نه آهي. ڇاڪاڻ ته هو پاڻ ان رويي جا علمبردار ۽ باني هئا. هنن ته پاڻ اهو چيو ته هي رويو هيئن رکڻ کپي.

منهنجي خيال ۾ اهو جيڪو پورو انقلاب هو، جيڪو اهو يورپي ريناسانس جي پوري تحريڪ جو هڪڙو اوڄ هو، هڪڙي وڏي مقام تي ڳالهه پهتي، جنهن ۾ يورپ جي اندر سجاڳي به آئي، يورپ ۾ فن جو احياءُ به ٿيو، سائنس وڌي، ٽيڪنالاجي وڌي، صنعتي انقلاب آيا، ادب لکيو ويو، شاعري، فن، موسيقيءَ ۾ انقلاب ۽ زبردست واڌارا ٿيا، نوان سماجي طبقا ٺهيا، نوان جمهوري انقلاب آيا، نيون قوتون ٺهيون، نيون سائنسون آيون، نوان خيال ۽ فڪر آيا، ۽ يورپ ان سڄي اونداهين دؤر مان نڪري آيو ۽ مجموعي طور سڄي انسان ذات انهن شين مان نڪري آئي، ۽ انهيءَ ڪري ئي ان پوري دؤر کي انساني تاريخ جو هڪ عظيم ترين دؤر سمجهيو وڃي ٿو.

[سنڌي هاري تحريڪ طرفان عوامي اسٽڊي سرڪل جي ٽه روزه فڪري تربيتي ورڪشاپ ۾ ڏنل ليڪچر جو مڪمل متن. اهو ورڪشاپ 15 نومبر 2003ع تي حيدرآباد ضلعي جي هڪ ڳوٺ پيڙ شريف ۾ منعقد ٿيو.]

سنڌ جي پاڪستان ۾ شموليت جو تاريخي پس منظر ۽ پيش منظر

منهنجي خيال ۾ سنڌ ۾ علم کي سياست ۽ شعور سان ڳنڍڻ جي هيءَ روايت ڪا نئين نه آهي. اها روايت اسان وٽ قومي طور پئي رهي آهي. اسان جا جيڪي به وڏا سياستدان آهن، اهي ان ئي روايت مان آيا آهن. ڪامريڊ حيدر بخش جتوئي هجي، سائين جي ايم سيد هجي، رسول بخش پليجو يا قاضي فيض محمد هجي، ويندي ذوالفقار علي ڀٽو شهيد تائين، جيڪي وڏا سياستدان هئا ۽ آهن، اُهي ساڳئي وقت عالم ۽ اسڪالر به هئا ۽ آهن. اهي سڀ ان ئي علمي روايت مان اُسريا آهن، پر گذريل ڪجهه عرصي کان هن رياست ۽ ان جي پيدا ڪيل سطحي ۽ ڪرپٽ سياسي ڪلچر چوويهن ئي نسن جو زور پئي لڳايو آهي ته ان روايت کي نقصان رسائجي. سياست کي ولگرائيز ۽ ڪرمنلائيز ڪجي، ان کي خراب ۽ مڪروهه ڪجي، ان کي اهڙو ته گندو ۽ ٻُڇڙو ڪجي جو ماڻهن جو سياست مان ويساهه کڄي وڃي ۽ ماڻهو ان کي پنهنجي نجات جو ذريعو نه پر اِهو سمجهن ته هيءُ ته ڪو وڏو عذاب ۽ مصيبت آهي. ان ڪري هن قسم جي علمي روايتن کي جاري رکڻ گهرجي ته جيئن سياست، علم، ادب ۽ فڪر جي تعلق کي نه رڳو بحال ڪري سگهجي، پر ان کي اڳتي وڌائي سگهجي. مان جيئي سنڌ محاذ جو ٿورائتو آهيان، جنهن مون کي هتي اچي هن ليڪچر ڏيڻ جي دعوت ڏني آهي.

مان علم ادب جي شاگرد جي حيثيت ۾ ان ڳالهه تي پختو ويساهه رکندو آهيان ته سئو مئل ۽ عقيدي پرست يا تقليد پسند ذهن هرو ڀرو هڪ ڳالهه تي اتفاق ڪن،

ان کان گهڻو بهتر آهي تہ چار سجاڳ ۽ زندھ ذهن هڪٻئي سان جائز اختلاف ڪن. اهو اختلاف ان اتفاق کان وڌيڪ بهتر ۽ بامعنيٰ آهي، وڌيڪ تخليقي ۽ گس ڪڍندڙ آهي، جنهن مان سواءِ عقيدي ۽ تقليد جي ٻيو ڪجھ نہ ورندو آهي.

پاڪستان جي موجوده رياستي صورتحال بابت پنهنجن خيالن جي ڏي وٺ پوءِ ٿا ڪريون پر ان کان اڳ ۾ سنڌ جي پسمنظر جي ڳالھ ٻولھ ڪرڻ انتهائي ضروري آهي. چاڪاڻ تہ اڄ هتي اسان سان مختلف سطحن جا دوست گڏ آهن. هن معاملي ۾ ڪن دوستن جي معلوماتي سطح بنهہ ٿوري بہ آهي تہ ڪي دوست گهڻو پڙهيل آهن. ان ڪري مان ڪوشش ڪندس تہ اُنهن سمورين سطحن ڪي گڏي ڪا بنيادي ڳالھ ٻولھ ڪجي.

ويجهي ماضيءَ ۾ سنڌ جي قومي ۽ سياسي بدنصيبيءَ جو دؤر اُتان شروع ٿئي ٿو جڏهن سنڌ ۾ ميرن جي صاحبي هئي. ميرن جو دؤر سنڌ لاءِ ڪو بهتر دؤر نہ هو. ان جو مطلب اهو بہ نہ آهي تہ هو ڪي بدنيت هئا، پر ان جو سبب اهو آهي تہ هو انتهائي پسمانده هئا. ڪين حڪومتن ۽ رياستي انتظام هلائڻ جو ڪو تجربو نہ هو. انهن کي اِها خبر ئي نہ هئي تہ رياستون ڪيئن هلائبيون آهن؟ رياست سنڀالڻ ۽ انتظام هلائڻ لاءِ جيڪا قابليت، هوشياري، حڪمت عملي، تدبر ۽ دور انديشي ڪپندي آهي، اُها هنن وٽ نہ هئي. ميرن سنڌ جي بهترين زرعي زمينن کي چراگاهن ۾ تبديل ڪري ڇڏيو، جتي وڃي هو شڪار ڪندا هئا. اُن ئي زماني ۾ سنڌو درياھ پنهنجو پيٽ بدلايو، جنهن ڪري بہ گهڻو اقتصادي نقصان ٿيو هو پر سياسي نقطي نظر سان ڏسجي تہ ميرن جو دؤر سندن ڪوتاھ نظر پاليسين ۽ جَڏي انتظام ڪاريءَ جي حوالي کان ويجهي ماضيءَ ۾، هن پوري تباهيءَ ۽ برباديءَ جو بنياد وجهندڙ دؤر هو. ان موضوع تي تمام گهڻا ڪتاب پڙهي سگهجن ٿا. جيمس مُڪمرڊو جو ڪتاب ”McMurdo’s Account of Sind“ بہ پڙهڻ وٽان آهي، جنهن جو مهاڳ سارا انصاريءَ لکيو آهي. جيتوڻيڪ ڪتاب ۾ ليکڪ گهڻي تعصب کان بہ ڪم ورتو آهي ۽ ميرن جي غلطين کي سڄيءَ سنڌ سان منسوب ڪيو اٿس. پر تڏهن بہ ڪجھ حقيقتون سمجهڻ لاءِ مواد فراهم ٿئي ٿو. ائين ٻيا ڪيترائي ڪتاب آهن.

ٻين ڪيترين ئي غلطڪارين سميت ميرن جو هڪڙو وڏو غلط ڪم اهو بہ هو تہ هنن جو سنڌي هندن سان ڪو بهتر رويو نہ هو. ايئن بہ نہ آهي تہ ڪو هندن جو رويو وري مسلمان عوام سان بهتر هو. هنن جو رويو بہ خراب هو. پر تنهن هوندي بہ هو اسان جي قوم جو حصو هئا. مذهب جو ڪو مسئلو نہ آهي. هو اسان جا هم زبان ۽ هم قوم هئا. پنهنجين سمورين ڪمزورين ۽ مذهبي تعصب هوندي بہ، هو اسان جي قوم جي وجود جو اڻٽُٽَ حصو هئا ۽ آهن. سنڌي هندن سان ميرن جو رويو صحيح نہ هو.

ان موضوع تي بہ تمام گهڻو مواد شايع ٿيل آهي، ان ئي سلسلي ۾ نائو مل جون يادگيريون بہ پڙهي سگهجن ٿيون.

سنڌي هندو جيڪي سنڌي مسلمانن کان تعليم ۽ ڪاروبار ۾ گهڻو اڳتي هئا، تن، پاڻ سان ٿيندڙ ان بہ اڪيائيءَ کي محسوس ڪيو. اتفاق سان اُهو ساڳيو دؤر هو جڏهن انگريز ننڍي کنڊ ۾ آيا. پهرين واپار ۽ پوءِ آهستي آهستي حڪومتن تي قبضا ڪيائون. جڏهن انگريزن هندستان تي ڪاھَ ڪئي تہ هتي مغلن جي حڪومت هئي. انگريزن انهن کان اچي اقتدار کَسيو. انگريزن کي اها خبر هئي تہ مسلمانن ننڍي کنڊ تي اٺ سئو سال راڄ ڪيو آهي، ننڍي کنڊ تي مسلمانن جي شهنشاهيت هئي، جنهن تي اچي هو قابض ٿيا آهن. کين اِها بہ خبر هئي تہ ننڍي کنڊ جي مجموعي طور اڪثريتي آبادي هندو آهي، جيڪا مسلمانن جي ڊگهي حاڪميت کان اچي تنگ ٿي آهي، ۽ اِها آبادي ان ڳالھ تي خوش نہ آهي تہ هن هڪڙي مسلمان اقليت ننڍي کنڊ هندستان تي اَٺَ سئوَ سال حڪمراني پئي ڪئي آهي. انگريزن اِهو ڄاتو ٿي تہ جيئن تہ هندستان تي حڪمراني مسلمانن جي آهي، ان ڪري پهرين سڌي مخالفت ۽ ويڙھ اُهي ئي ڪندا، ڇو تہ اقتدار انهن کان پيو کسجي، حاڪميت انهن جي پئي وڃي، شهنشاهيت انهن کان پئي ڦُرجي، ان ڪري اهي ساڻن سِڌي ٽڪر ۾ اُهي ايندا. انگريزن کي اها خبر هئي تہ هندو اڪثريتي عوام اسان جي اچڻ سان دل ۾ خوش ٿيندو، اُهو سوچيندو تہ هن (مسلمانن جي حاڪميت) ڇَٽيءَ مان جان ڇُٽي، هنن بہ اهو سوچيو پئي تہ هيءَ ٿوري اقليت اسان تي چڙهيو ويٺي آهي، جيئن اسان وٽ ايم ڪيو ايم چڙهيو ويٺي آهي. انگريزن اِهو ڄاتو پئي تہ مسلمان مزاحمت ڪندا ۽ هندو خوش ٿيندا. هندن بہ اِهو سمجهيو پئي تہ انگريزن جي اچڻ سان مغل شهنشاهيت مان سندن جان ڇُٽندي، جنهن سان ڪونہ ڪو گَسُ ضرور نڪرندو ۽ ڪا بهتر واٽ ملندي.

انگريز جن تمام وڏي برطانوي شهنشاهيت پئي هلائي، اُهي حڪمت عملين جا وڏا ماهر هئا، نہ تہ انگلينڊ ڪو ايڏو وڏو ملڪ نہ آهي. جيڪڏهن اوهان انگلينڊ ۽ سنڌ جي وسيلن جي ڀيٽ ڪندا تہ اسان ان کان وسيلن ۾ تمام گهڻا اَمير آهيون. هڪڙو ڪتاب آهي، جيڪو هر باشعور سنڌي ماڻهوءَ تي فرض آهي تہ ان ڪتاب کي پڙهي. اُهو ڪتاب ايس پي ڇبلاڻي صاحب جو لکيل آهي، ”سنڌ جي اقتصادي تاريخ“ (Economic History of Sindh) آهي. اهو ڪتاب جڏهن سائين محمد ابراهيم جويو صاحب بورڊ جو سيڪريٽري هو، تڏهن سراج الحق ميمڻ سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪيو هو. اهو ڪتاب پڙهي اوهان کي انتهائي حيرت ٿيندي تہ اُن زماني ۾

سنڌ جي معيشت ڪيڏي نہ مضبوط هئي، اهو ڪتاب برطانوي دؤر تي لکيل آهي. سنڌ جي اقتصادي تاريخ تي صرف اهو ئي هڪ ڪتاب لکيل آهي، ٻيو ڪو لکيل مستند ڪتاب نٿو ملي. اوهان اهو ڪتاب پڙهو تہ اوهان کي خبر پوي تہ سنڌ اُن زماني ۾ ڪيتري نہ خوشحال ۽ شاهوڪار هئي.

انگريزن جو هيڏو وڏو راڄ پئي هلايو تہ جيتوڻيڪ ان جا ٻيا بہ سبب هئا، پر ان جو هڪ اهم ترين سبب سندن حڪمت عملي بہ هئي. انگريزن جيئن هندستان کي فتح ڪري اُتي پنهنجي شهنشاهيت جو راڄ قائم ڪيو تہ ان سنڌ کي بہ فتح ڪرڻ کان پوءِ هتي مخصوص شاطر حڪمت عملين تي ڪم ڪيو. ان موضوع تي بہ انگريزيءَ ۾ تمام گهڻا ڪتاب آهن، انهن مان ڪجهہ ڪتاب سنڌيءَ ۾ سائين عطا محمد ڀنڀري ترجمو ڪيا آهن، جيڪي ڇپجي مارڪيٽ ۾ پهچي چڪا آهن. انگريزن ٻين حڪمت عملين سان گڏ جنهن حڪمت عمليءَ تي شعوري طور تمام گهڻو عمل ڪيو، اُها هيءَ هئي تہ مسلمانن کي سياسي، سماجي، علمي، تعليمي ۽ معاشي طور تي جيترو بہ ٿي سگهي پسمانده رکجي تہ جيئن مسلمانَ هندستان ۾ سياسي ۽ ذهني طور اُسري نہ سگهن. هنن کي جيترو ٿي سگهي، سماجي، ذهني ۽ علمي طور پيڙهي، جاهل ٻڻائڻ جو بندوبست ڪيو وڃي ۽ ٻئي پاسي جيترو ٿي سگهي هندستان جي هندو اڪثريتي عوام کي ٿَڪو پيسو فائدو ڏجي تہ جيئن هندو عوام سمجهي تہ انگريزن جي اچڻ سان کين سچ پچ بہ ڪا نجات ملي آهي.

انگريزن ڄاتو ٿي تہ جيڪڏهن مسلمانن کي تعليم ملي، کين روزگار مليو ۽ هو مستحڪم ٿيا تہ ساڻن ضرور سياسي مزاحمت ڪندا. ڇو تہ حڪمراني مسلمانن کان کسي ويئي هئي. ان ڪري انگريز ننڍي کنڊ ۾ وڏيءَ حڪمت عمليءَ سان ان ڳالهہ تي عمل ڪيو تہ مسلمانن کي تعليم ۽ روزگار جي شعبن ۾ چڙهڻ ناهي ڏيڻو. اسان وٽ اڄ بہ جيڪي وڏيءَ ڄمار وارا بزرگ ماڻهو ويٺا آهن، تن کي انگريزن جي مسلمان عوام سان تعصب بابت خبر هوندي. هڪڙي پاسي انگريز بدنيت هئا تہ ٻئي پاسي اسان وارا هي جاهل مُلان هئا، جن وٺي هاءِ گهوڙا ڪئي تہ انگريزي پڙهڻ ڪفر آهي. هندوءَ انگريزي تعليم پڙهي پئي پر هن ننڍي کنڊ جي جاهل مُلن اِها فتويٰ جاري ڪئي تہ انگريزي، سائنس ۽ جديد تعليم پرائڻ ڪفر آهي، جيڪو بہ اِهي علم پڙهندو ان تي خدا جو ڏمرُ ٿيندو ۽ اُهو دوزخ ۾ ويندو. مطلب تہ جيڪو ڪم انگريزن ڪرڻ پئي گهُريو اُهو ڪم ننڍي کنڊ جي جاهل ۽ تنگ نظر مسلمان مُلن هنن کي آسانيءَ سان ڪري ڏنو. اهو تہ پوءِ سر سيد احمد خان اُٿي چيو تہ: بابا مولوي مان بہ آهيان، مذهبي اسڪالر مان بہ آهيان، ڏاڙهي مون کي بہ آهي، پر هي جيڪي

انگريزي، سائنس ۽ جديد تعليم پرائڻ کي ڪفر ٿا چون، اِهي جهالت پيا پکيڙين ۽ جيڪي مُلان اهڙي قسم جون ڳالهيون پيا ڪن اُهي پاڻ بہ جاهل آهن. سر سيد احمد خان اها ڳالهہ ڪري نيٺ علي ڳڙهہ مسلم ڪاليج جو بنياد وڌو. سر سيد احمد خان تمام وڏو ماڻهو هو. هن جا مقالا سيني باشعور ماڻهن کي پڙهڻ گهرجن.

سنڌ جي معاملي ۾ بہ هن ڳالهہ کي ان پسمنظر ۾ ڏسڻ گهرجي. هتي ميرن جي حڪومت هئي، جيئن مون اڳ چيو تہ ميرن جو رويو هندن سان بهتر ڪونہ هو. هندو ميرن مان تنگ هئا، هنن پاڻ سان ٿيندڙ بہ اڪيائيءَ کي محسوس پئي ڪيو. سنڌ جا هندو تاريخ جي واري جي انتظار ۾ هئا، چيائون پئي تہ ڪو دؤر مٽجي تہ اسان پنهنجو انتقام وٺون. جڏهن سڄي ننڍي کنڊ مان مسلمانن جي شهنشاهيت ختم ٿي وئي، انگريزن پنهنجي حڪمراني قائم ڪري ورتي، سڄي ننڍي کنڊ جي هندو آباديءَ اهو سمجهيو پئي تہ انگريز مسلمانن سان تعصب رکن ٿا، جيڪي هنن کي چڙهڻ ڪونہ ڏيندا، انگريزن جي دل ۾ اسان لاءِ Soft Corner آهي،اهي اسان کي فائدو وٺڻ جو موقعو ڏيندا. ڇو تہ هنن جو اسان سان رويو بهتر آهي.ان ڳالهہ مان فائدو وٺندي ۽ ميرن جا پنهنجا افعال بہ ڇَٽُ هئا، ميرن جي صاحبي بہ نيٺ ختم ٿي وئي. جيئن ئي انگريزن سنڌ ۾ پنهنجي حڪومت قائم ڪري ورتي تہ هتان جي پڙهيل لکيل، وڪيل، واپاري ۽ امير هندن اِها سر ٽوڙ ڪوشش ڪئي تہ سنڌ کي بمبئيءَ سان ڳنڍيو وڃي. ان جو سبب اهو هو تہ هندن ڄاتو ٿي تہ جيڪڏهن سنڌ انگريزن جي ئي حڪمرانيءَ ۾ الڳ صوبو هوندي، تہ بہ ان جي اسيمبليءَ ۾ مسلمانن جي اڪثريت هوندي ۽ جيڪڏهن سنڌ بمبئيءَ سان شامل هوندي تہ ان جي اسيمبليءَ ۾ مسلمان آسانيءَ سان اقليت ۾ اچي ويندا ۽ اتي هندن جي مجموعي طور اڪثريت هوندي. انگريزن بہ اِهو نہ پئي چاهيو تہ سنڌ الڳ صوبو هجي ۽ نہ ئي اسان جي هندو ڀائرن اِهو پئي چاهيو تہ سنڌ انگريزن جي حڪمرانيءَ ۾ الڳ ۽ خود مختيار صوبو هجي. ان ڪري سنڌ جي بمبئيءَ سان ڳنڍجڻ جو روحاني راز اهو آهي.

اهو سڄو پسمنظر مون ان ڪري بيان ڪيو آهي تہ جيئن اسان کي خبر پوي تہ پاڪستان جهڙي مصيبت ۾ اسان ڇو شامل ٿياسين؟ اوهان کي خبر هوندي تہ آل انڊيا مسلم ليگ 1906ع ۾ ڍاڪا ۾ ٺهي، جيڪا هندستان ۾ مضبوط مرڪز جي خلاف هئي، ڇو تہ هندستان ۾ مضبوط مرڪز جي معنيٰ هئي هندو راڄ. اها ٻي ڳالهہ آهي تہ مسلم ليگ هڪ انگريز نواز جماعت هئي ۽ هنن چيو هو تہ اسين مسلمان عوام جي دلين ۾ انگريزن لاءِ موجود نفرت کي ٿڌو ڪنداسين پر بهرحال اُها مضبوط مرڪز جي بہ خلاف هئي. مسلمانن چيو پئي تہ جيڪڏهن مضبوط مرڪز هوندو تہ

اسان جي مٿان هندو حاوي ٿيا وڃنا هوندا، جيئن اڄ اسان وٽ پنجاب حاوي ٿيو وڃي ٿو آهي. ان ئي سبب جي ڪري مسلم ليگ ٺاهي وئي هئي. ان وقت پاڪستان ٺهڻ جو تہ تصور ئي ڪونہ هو. اها ڳالهہ غلط آهي تہ مسلم ليگ ٺاهي ئي پاڪستان ٺاهڻ لاءِ وئي هئي. هندستان ۾ مسلم ليگ ان ڪري ٺاهي وئي هئي تہ جيئن هندستان ۾ رهندڙ هڪ مستقل اڪثريتي آباديءَ جو بيرحم راڄ نہ هجي، هندستان هڪ متوازن (Balanced) قسم جي مملڪت هجي. اهو ئي مسلم ليگ جي ٺهڻ جو بنيادي نقطو هو. اصل ۾ مسلم ليگ تي اڳتي هلي قبضو ٿي ويو ۽ اها هڪ فرقي پرست جماعت ۾ تبديل ڪئي وئي. ان موضوع تي سائين جي ايم سيد جو ڪتاب ”مسلم ليگ جي مخالفت ڇو؟“ ضرور پڙهڻ گهرجي. ٻيو ڪتاب ڊاڪٽر صفدر محمود جو **”مسلم ليگ کا دؤرِ حکومت“** آهي، اهو بہ پڙهڻ گهرجي. رفيق افضل جو پاڪستان جي سياسي پارٽين جي تاريخ تي لکيل ٽن جلدن تي مشتمل ڪتاب بہ پڙهڻ وٽان آهي. مان بہ سنڌ جي تناظر ۾ مسلم ليگ جي تاريخ تي لکان پيو. جيئن مون پيپلز پارٽيءَ جي تاريخ تي بہ لکيو آهي. آل انڊيا مسلم ليگ جي 1930ع واري اجلاس ۾ علامہ اقبال پهريون ڀيرو پنهنجو تصور پيش ڪيو. مان هتي اها ڳالهہ بہ واضح ڪندو هلان تہ علامہ اقبال بطور هڪ شاعر، عظيم شاعر هو پر بطور هڪ سياستدان جي صاف ۽ ايماندار ماڻهو نہ هو. پنهنجين سمورين ڪمزورين جي باوجود هو تمام اعليٰ پائي جو شاعر هو. ان اجلاس ۾ علامہ اقبال چيو تہ سنڌ، پنجاب، سرحد ۽ بلوچستان کي گڏائي يعني Amalgamate ڪري، معنيٰ انهن جو وجود ختم ڪري، انهن کي ملائي هڪ مسلمان اڪثريتي آباديءَ واري رياست قائم ڪري ڏني وڃي. هن چيو تہ:

“We want a Muslim majority state either with in the boundaries of British India or without the British India.”

(اسان کي مسلم اڪثريتي آباديءَ جا هي چار صوبا گڏائي هڪڙي اسٽيٽ ٺاهي ڏيو. پوءِ ڀلي اها برٽش شهنشاهيت جي اندر هجي يا ان کان ٻاهر هجي.“

هو ان ڳالهہ جي بہ خلاف نہ هو تہ انگريز هتي نہ رهي. هن اهو پئي چاهيو تہ انگريز هجي تہ ڀلي هجي پر اسان کي هيءَ رياست ٺاهي ڏيو. جيتوڻيڪ ان اجلاس جو ڪورم بہ پورو نہ هو. تنهن هوندي علامہ اقبال جي ان تصور جي سخت مخالفت ڪئي وئي. اُتي سيني چيو تہ هيءَ تہ گريٽر پنجاب جي ٺهڻ جي ڳالهہ آهي. اڄوڪو 1971ع کان پوءِ وارو هيءُ پاڪستان علامہ اقبال جي ان گريٽر پنجاب وارو پاڪستان آهي. جنهن ۾ سنڌ، پنجاب، سرحد ۽ بلوچستان جي شامل هئڻ جي ڳالهہ ڪئي وئي هئي ۽ جنهن جي ان اجلاس ۾ ئي زبردست مخالفت ٿي هئي، جنهن کي

پنجاب کان سواءِ ٻئي ڪنهن بہ قبول نہ ڪيو هو. اها ڳالهہ ڪٽي مسلم ليگ جڏهن 1937ع ۾ اليڪشن ۾ وئي تہ ان کي ووٽ ئي نہ مليا. ان موضوع تي بہ تمام گهڻو رڪارڊ موجود آهي. بئريسٽر رئيس غلام محمد ڀرڳڙي بہ ان جي سخت مخالفت ڪئي. بئريسٽر غلام محمد ڀرڳڙيءَ تي تمام گهٽ لکيو ويو آهي، هو تمام اعليٰ پايي جو سياستدان هو. جيڪڏهن هو ائين نہ گذاري وڃي ها تہ هن خِطي ۾ مسلم ليگ ۾ جناح کان پوءِ سندس قَدَ ۽ بُتَ جهڙو ٻيو ڪوبہ اڳواڻ نہ هو. 1935ع ۾ انگريزن انڊين ايڪٽ جي نالي ۾ هندستان کي هڪ آئيني ڍانچو ڏنو. جنهن تحت بہ ڪم ڪيا ويا، هڪ تہ سنڌ سميت ٻين بہ ڪيترن ئي علائقن کي صوبن جو درجو ڏنو ويو، ۽ ٻيو تہ هنن صوبن کان خود مختياري کسي هڪ بدترين مرڪزيت جي وفاق جو ڍانچو ڏنو. مسلم ليگ اُنَ ايڪٽ کي رد ڪيو ۽ صوبائي خودمختياريءَ جو مطالبو ڪيو. جيڪو انگريزن ۽ ڪانگريس ٻنهي نہ مڃيو. نيٺ 1938ع ۾ مسلم ليگ ڪراچيءَ واري اجلاس ۾ هندستان جي ورهاڱي جو مطالبو ڪيو ۽ هندستان ۾ مسلمان اڪثريتي علائقن تي مشتمل هڪ الڳ ملڪ جي قيام تي زور ڏنو.

23 مارچ 1940ع ۾ جڏهن منٽو پارڪ لاهور ۾ مسلم ليگ جو اجلاس ٿيو، ان ۾ هڪ ٺهراءُ پيش ٿيو تہ جيڪي علائقا هن نئين ٺهندڙ ملڪ پاڪستان ۾ شامل ٿيندا، اُهي Sovereign and Autonomous States جي حيثيت رکندڙ هوندا ـ يعني اهي علائقا خود مختيار ۽ آزاد مملڪتون هوندا. ان اجلاس جي صدارت قائداعظم محمد علي جناح پئي ڪئي. جناح تمام وڏو قانوندان هو، هن کي چڱيءَ طرح خبر هئي تہ خود مختيار مملڪتن جو مطلب ڇا هوندو آهي؟ جناح ايڏو وڏو وڪيل هو جو تنهن زماني ۾ وڏي پير پاڳاري هن کي سوا لک روپيا في ڏئي پنهنجو وڪيل مقرر ڪيو هو. خان آف قلات جو وڪيل بہ جناح هو. جناح جنهن پايي جو قانوندان هو، کيس چڱيءَ طرح خبر هئي تہ هو ڇا پيو چوي. جڏهن هن Sovereign & Autonomous States جي ڳالهہ پئي ڪئي، تڏهن بہ کيس ان ڳالهہ جي خبر هئي تہ آزاد ۽ خود مختيار مملڪتون ڇا ٿينديون آهن؟

اهو سڄو پسمنظر هو. هاڻي اسان ان ڳالهہ تي سوچيون تہ آخر سنڌ ڇا لاءِ هن ملڪ ۾ شموليت اختيار پئي ڪئي؟ اِهو ڪهڙو سبب هو. جنهن جي ڪري هتان جي مسلمانن هن ملڪ جي حمايت پئي ڪئي؟ ۽ سڀ کان اڳ سنڌ اسيمبليءَ پاڪستان ۾ شموليت جي حق ۾ ٺهراءُ پاس ڪيو؟ سبب اهو هو تہ جڏهن سنڌ بمبئيءَ سان گڏ هئي، تڏهن هتان جي ماڻهن کي تجربو هو تہ بمبئي سرڪار ڪهڙي منافقت پئَي ڪئي؟ هنن آخر تائين سنڌ ۾ ميٽرڪ جي امتحان جو بورڊ ٺهڻ نہ ڏنو.

ڪيترائي پيرا سنڌ ۾ ميٽرڪ جي بورڊ لاءِ ڪوششون ورتيون ويون، پر نه مڃيائون. سنڌ جا ماڻهو پڙهي پون، اها ڳالهه قبول نه ٿي ڪيائون. هنن کي سنڌي مسلمانن کي تعليم ڏيڻي ئي نه هئي. سنڌ جي ماڻهن جو بمبئيءَ سان رهڻ جو تلخ تجربو هو. جن زبان سان چيو پئي ته پائر آهيون پر عملاً ان لاءِ ڪجهه به نه پئي ڪيائون. سنڌن ان منافقت جو سنڌ جي ماڻهن کي سخت تجربو هو. جيئن اڄ هي ايم ڪيو ايم وارا پيا چون ته "پائي هين"، ٽوپي ۽ اجرڪ اسان به ڪڏهن ڪڏهن ٽا پايون. پر الطاف حسين کي ٿي ويءَ تي روز پاتا پيا آهن. ڏيکاءَ لاءِ چُميون، پاڪر، ٽوپيون ۽ اجرڪ جام پيا پائين پر عملي طور نه رڳو هُو ڪجهه نه ڪندا، پر سنڌين کان وطن، وسيلا ۽ جيئڻ جو حق به کسيندا. سنڌ جي شهرن تي زوريءَ قبضا ڪندا، سنڌ جي وسيلن کي ڦُريندا، زمينون ڪٽي ويندا، اقتدار ڪٽي ويندا، هر شيءِ ڪٽي چوندا "پائر آهيون." اهڙو ئي رويو اُن وقت جي بمبئي سرڪار جو هو. توهان تصور ڪريو ته جيڪڏهن ميٽرڪ جو بورڊ فقط ڪراچيءَ ۾ هجي ته اسان جهڙا گهٽا غريبن جا ٻار وڃي اُتي پڙهي ايندا؟ بمبئي ان زماني ۾، سو به مسلمان جو ٻار پڙهي اچي، اهو تمام مشڪل هو نتيجي ۾ جيڪڏهن ڪو مسلمان ميٽرڪ پاس ڪري ايندو هو ته اِها وڏي ڳالهه هوندي هئي. سڄيءَ سنڌ ۾ هاڪَ هوندي هئي ته فلاڻو ميٽرڪ پاس ڪري آيو آهي. B.A ته ماڻهين اڃان به وڏي ڳالهه هئي. هندو پڙهي ايندا هئا، هو تمام ايڊوانسڊ هئا. اوهان علي محمد راشديءَ جو ڪتاب "اُهي ڏينهن، اُهي شينهن" ۽ سائين جي ايم سيد جو ڪتاب "جنب گذاريم جن سين" پڙهندا ته اوهان کي خبر پوندي ته اُن دؤر ۾ ننڍين ننڍين شهرن ۾ به سنڌي هندو لنڊن مان بار- ايٽ-لا هوندا هئا. هنن سنڌ ۾ مسلمانن کي ڪا ترقي ڪرڻ نه ڏني، نه رستو نه روڊ، نه اسڪول نه تعليم، ڪا شيءِ هنن ڪرڻ نه ڏني. ان ڪري سنڌ کي بمبئيءَ سان گڏ رهڻ جو بدترين تجربو هو. ان ڪري هڪ وڏيءَ جدوجهد کان پوءِ ئي سنڌ بمبئيءَ کان آزادي حاصل ڪئي هئي. ان موضوع تي ڊاڪٽر حميده کهڙو جي لکيل P.H.D ٿيسز "سنڌ جي بمبئيءَ کان عليحدگي" (Separation of Sindh from Bombay) ڏاڍو شاهڪار ڪتاب آهي، جنهن ۾ هن سمورو رڪارڊ گڏ ڪيو آهي ته سنڌ جي بمبئيءَ سان جبري الحاق جي تاريخ ڇا هئي؟ سڀ کان وڏي الميي جي ڳالهه اها آهي ته اُن دؤر جو وڏو هيرو ايوب کهڙو هو. جنهن پوءِ غداري ڪري پنهنجي عاقبت خراب ڪئي. سنڌ جي بمبئيءَ کان عليحدگيءَ واري ويڙهه جو هيرو ايوب کهڙو هو. ان تحريڪ ۾ هن جو وڏو ڪردار آهي. رئيس غلام محمد ڀرڳڙي ۽ ميران محمد شاهه وارا به هئا پر ايوب کهڙي جو وڏو ڪردار هو. البت اها رڪارڊ جي ڳالهه آهي ته سر شاهنواز ڀُٽي سنڌ جي

بمبئيءَ کان علحدگيءَ جي مخالفت ڪئي هئي ۽ هو بمبئي سرڪار ۾ صحت جو وزير هو.

1940ع ۾ جڏهن ان اجلاس ۾ اها ڳالهه ڪئي وئي ته هن ملڪ ۾ شامل ٿيندڙ علائقا آزاد ۽ خود مختيار مملڪتون هوندا. ان حوالي سان جناح جي انٽرويو مان مون هڪ سوال پنهنجي ڪتاب "رياست جو بحران ۽ قومي سوال" ۾ ڪوٽ ڪيو آهي، جنهن ۾ ڪئناڊا جي صحافيءَ جناح کان سوال ڪيو آهي ته، "پاڪستان ڪيئن هوندو؟" جناح چيس ته، "پاڪستان ايئن فيڊريشن هوندو جيئن يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا آهي، جيئن ڪئناڊا ۽ آسٽريليا آهي." وڌيڪ تفصيل ڏنو اٿائين ته، "هر صوبي وٽ پنهنجي عدليا هوندي، سپريم ڪورٽ تائين سنڌن عدليه پنهنجي هوندي، مٿي فقط هڪڙي بين الصوبائي فيڊرل ڪورٽ هوندي، جيڪا صوبن جي وچ ۾ پيداٿيندڙ تڪرارن جي صورت ۾ انهن کي نبيريندي." ٻئي طرف سنڌ بمبئي سرڪار سان رهندي سخت منافقيون ڏٺيون هيون، ان کي جو آزاديءَ ۽ خود مختياريءَ جو آسرو مليو ته اِها هن ملڪ ۾ شامل ٿيڻ تي آماده ٿي وئي. سائين جي ايم سيد جنهن پاڪستان جي حمايت جو بل سنڌ اسيمبليءَ مان منظور ڪرايو هو. ان ۾ موجوده چئن صوبن سان گڏ بنگلاديش ۽ آسام سميت ڇهه صوبا تجويز ڪيل هئا. هاڻي ڪورس جي ڪتابن ۾ رڪارڊ سڄو ڪوڙ لکيو پيو آهي. هي سياسي طور بي ايمان ماڻهو آهن. ماڻهن وٽ اصل ڪتاب پڙهڻ جو وقت ناهي، يا ڪين ان ۾ دلچسپي ناهي، نتيجي ۾ اڪثريت کي اها خبر ئي ناهي ته هيءُ پاڪستان اهو پاڪستان آهي يا ڪو ٻيو آهي؟ اسان جي اسيمبليءَ جنهن ملڪ لاءِ ٺهراءُ پاس ڪرايو هو، اهو هن ڍانچي وارو پاڪستان نه هو. ان پاڪستان ۾ بنگلاديش ۽ آسام سميت ڇهه صوبا هئا. ان ۾ هڪ اسٽرڪچرل توازن هو ان ۾ اچي ڪاري جو مالڪ پنجاب ٿي نه پئي سگهيو. اڄوڪو پاڪستان ته 1930ع وارو علامه اقبال وارو پاڪستان آهي، جنهن کي اسان قبول نه ڪيو هو.

انگريزن ٿين بي ايماني هيءَ ڪئي ته اصولي طور انگريز جڏهن هتان ويا پئي، تڏهن هي آزاد رياستون جنهن حالت ۾ هنن فتح ڪيون هيون، ويندي ويندي تيئن ئي انهن کي آزاد ڪري وڃن ها، پر هنن ايئن نه ڪيو. اُصولي طور هنن کي هي علائقا ان اصلوڪي حالت ۾ موٽائڻ کپندا هئا. هندستان جون جيڪي به آزاد رياستون هنن پنهنجي قبضي هيٺ ڪيون هيون، جڏهن هي ويا پئي ته اخلاقي طور انهن رياستن کي آزاد ڇڏيندا وڃن ها، پوءِ اُها هتان جي علائقن جي عوام جي مرضي هئي ته هو ڇا به ڪن ها، پر هنن اهو ڪيو جو چيائون ته ورهاڱو اٽڻر آهي، توهان وٽ

صرف بہ Choices آهن، هڪ هندستان ۽ ٻيو پاڪستان.

اسان جي پاڪستان ۾ شامل ٿيڻ جا فقط ٻہ سبب هئا، هڪ بمبئي سرڪار سان گڏ رهڻ جو تلخ تجربو جيڪو منافقين ۽ بدترين تعصب سان ڀريل هو ٻيو سبب هيءُ هو تہ اسان کي 1940ع ۾ ضمانت ڏني وئي هئي تہ پاڪستان ۾ شامل ٿيڻ کان پوءِ اسان جي پنهنجي خود مختياري هوندي، وسيلن جي مالڪي پنهنجي هوندي، ٻولي پنهنجي هوندي، هر شيءِ پنهنجي هوندي. ماڻهن سمجهيو اهو تہ بهتر آپشن آهي، ڇو تہ هوڏانهن بمبئي سرڪار ۽ ڪانگريس جي انتظام هلائڻ وغيره جي فضيلت جي بہ خبر هئي. هتي تہ انتظام هلائڻ وارا بہ پاڻ پئي ٿياسين. سوچيوسين تہ نيڪ آهي، جيڪڏهن اهڙو ملڪ ملندو جتي اسين خود مختيار مملڪت هونداسين ۽ پنهنجون سڀ شيون پاڻ وٽ ئي هونديون، تہ اها زبردست ڳالهہ آهي.

ان سڄي پسمنظر کي سمجهڻ انتهائي ضروري آهي، نہ تہ اسان اها ڳالهہ ائين نہ سمجهي سگهنداسين. اڳتي هلي نيٺ 1946ع ۾ ان قرارداد ۾ ٿوري ترميم ٿي، جيڪا بہ اُصولي طور غلط هئي، جنهن ۾ چيو ويو تہ اهي علائقا خود مختيار مملڪت نہ پر خود مختيار صوبا هوندا، باقي سڀ شيون جيئن جو تيئن ساڳيون هونديون، وري بہ چيوسين تہ نيڪ آهي.

اهو بہ سراسر ڪوڙ آهي تہ پاڪستان اسلام لاءِ ٺهيو آهي. پاڪستان اسان جهڙن ننڍن صوبن ان ڪري ٺاهيو هو ڇو تہ هنن کي بمبئي سرڪار جو تلخ تجربو هو. 1935ع وارو انڊين ايڪٽ هڪڙو بدترين مرڪزيت پسند آئيني ڍانچو هو. جنهن ۾ صوبن کي نالي ماتر خود مختياري ڏني وئي هئي ۽ هنن ائين پئي سمجهيو تہ هتي اسان کي پنهنجن حقن جو تحفظ ۽ آزادي ملندي. هيءُ نصاب ۾ ڪوڙ پڙهائي ڪيئي نسل حرام ڪيا اٿن تہ پاڪستان اسلام لاءِ ٺهيو آهي. مون کي ٻُڌايو تہ ڇا 1906ع ۾ مسلم ليگ ٺهي تڏهن اهڙي ڪا ڳالهہ ٿي؟ 1916ع ۾ لکنؤ پيڪٽ ٿيو ان ۾ اسلام جو ذڪر هو؟ 1927ع کان 1929ع تائين جناح جي چوڏنهن نقطن ۾ اسلام جو مسئلو هو؟ 1930ع ۾ الهہ آباد ۾ اقبال جي صدارت ۾ اجلاس ۾ اسلام جي ڳالهہ سامهون آئي؟ 1930ع کان 1932ع تائين جيڪي رائونڊ ٽيبل ڪانفرنسون ٿيون، انهن ۾ اسلام جو معاملو بحث هيٺ آيو؟ 1935ع جي ايڪٽ جي مسلم ليگ جيڪا مخالفت ڪئي، ڇا ان جو بنياد اسلام هو؟ 1937ع جي چونڊن ۾ مسلم ليگ جيڪو منشور پيش ڪيو ان ۾ اسلام کي خطري جو ڪو مسئلو هو؟ 1940ع واري قرارداد ۾ ڏيکاريو تہ اهو ڪٿي لکيل آهي؟ اها قرارداد تہ هڪ ايگريمينٽ آهي، جنهن لاءِ وڏي لِڪَ پڙهہ ٿي هئي، ان سڄي قرار داد ۾ اسلام جي ڳالهہ ئي ڪانهي.

1946ع ۾ ڪيبينيٽ مشن پلان ۾ ڪو اهڙو ذڪر ٿيو؟ ٻيو تہ ٺهيو پر 3 جون 1947ع تي جيڪو ورهاڱي جو پلان ٺهيو ان ۾ اسلام جو ذڪر هو؟

هڪ ٻيو بہ ڪتاب خالد شمس الحسن ترتيب ڏنو آهي Sindh's Fight for Pakistan. ان ڪتاب ۾ پاڪستان ٺهڻ بابت سموري لکپڙهہ شامل آهي، جنهن ۾ سائين جي ايم سيد ۽ ٻين ڪيترن ئي سياستدانن جا خط پڻ شامل آهن. ان ڪتاب ۾ اهو ڪٿي بہ لکيل نہ آهي تہ پاڪستان اسلام لاءِ ٺهيو ٺهي. 1947ع کانپوءِ جيڪو پاڪستان هنن ٺاهيو آهي، ان جو بنياد ان ڪوڙ تي رکيو اٿائون. 1947ع تائين جيڪي صوبا هن پاڪستان ۾ شامل ٿيا، اُهي هڪ سياسي معاهدي تحت پاڪستان ۾ شامل ٿيا ۽ پاڪستان ٺهيو. اسلام لاءِ ملڪ ٺهڻ ۽ مسلمان اڪثريتي علائقن جي ترقيءَ ۽ خود مختياريءَ لاءِ ملڪ ٺهڻ ۾ زمين آسمان جو فرق آهي. نظريہ پاڪستان جو ڪوڙ هنن پوءِ ٺاهيو آهي.

پاڪستان جي پهرين آئين ساز اسيمبليءَ جو اجلاس 10، 11 ۽ 12 آگسٽ 1947ع تائين ٽي ڏينهن هليو. جناح 11 آگسٽ واري اجلاس ۾ جيڪا تقرير ڪئي اها ملڪ جي انفارميشن کاتي روڪرائي ڇڏي. ڊان اخبار کانسواءِ ٻي ڪنهن بہ اخبار اها تقرير نہ ڇاپي هئي. اها تقرير ڊان ۾ بہ ان ڪري ڇپي جو جناح پاڻ ان جو باني هو. ان تقرير ۾ جناح واضح چيو هو تہ جيڪي بہ ماڻهو انڊيا ۾ رهن ٿا، اهي هڪ قوم آهن ۽ جيڪي بہ ماڻهو پاڪستان ۾ رهن ٿا، اُهي جنهن بہ مذهب جا آهن بنا ڪنهن مذهبي فرق جي هڪ قوم آهن. هندستان ۾ رهندڙ هندو، مسلمان، عيسائي ۽ ٻيا سڀ هڪ قوم آهن. ائين ئي پاڪستان ۾ رهندڙ سڀني مذهبن جا ماڻهو هڪ قوم آهن. هن ٻي ڳالهہ اها ڪئي تہ رياست جو ڪنهن بہ مذهب سان ڪوبہ تعلق نہ هوندو. جناح جا لفظ آهن تہ: "Pakistan would not be a theocratic state" (پاڪستان ڪا مُلا شاهي رياست نہ هوندو). اها سڄي تقرير رڪارڊ تي پئي آهي، جيڪا هنن گم ڪري ڇڏي آهي. جناح جي انهن ڳالهين جو ڇا مطلب ٿيو؟ جڏهن اها ڳالهہ چئي پئي وئي تہ پاڪستان جو ڪوبہ مذهب نہ هوندو تہ ان جو مطلب ٿيو، پاڪستان هڪ سيڪيولر ملڪ هوندو. باقي جيڪي پاڪستان ۾ رهندڙ مختلف مذهبن جا ماڻهو آهن، اُهي مذهبي طور بلڪل آزاد آهن. مسلمانن کي آزادي هوندي تہ ڀلي مسجدن ۾ وڃي عبادتون ڪن، هندو ڀلي مندرن ۾ وڃي پنهنجون عبادتون ڪن، عيسائي آزاد آهن تہ اهي پنهنجي چرچ ۾ وڃن. جنهن کي جيڪو سمجهہ ۾ اچي، اهو تيئن وڃي ڪري پر رهي ڳالهہ ملڪ جي Official Religion جي تہ ان جو ڪوبہ رسمي مذهب نہ هوندو. جناح تہ ايترو بہ چيو تہ وقت گذرڻ سان مسلمان

مذهبي معنيٰ ۾ نہ پر سياسي معنيٰ ۾ مسلمان ئي نہ رهندا ۽ ايئن هندو، هندو نہ رهندا. يعني اُهي هڪ سيڪيولر ملڪ ۾ برابر جا شهري هوندا. مان ذميواريءَ سان چوان ٿو تہ جيڪو خاڪو جناح پاڪستان لاءِ پيش ڪيو جي ڪانگريس اهو خاڪو گڏيل هندستان لاءِ پيش ڪري ها تہ ورهاڱو ٿئي ئي نہ ها. جناح تہ 1946ع ۾ بہ ڪيبينيٽ مشن پلان ۾ پاڪستان تان هٿ کڻڻ لاءِ راضي هو پر نهروءَ ۽ سردار ولڀ ڀائي پٽيل نہ مڃيو.

جناح ٽئين ڳالهہ چئي تہ پاڪستان هڪ ڊيموڪريٽڪ فيڊرل اسٽيٽ هوندو، جنهن ۾ فوج جو ڪوبہ سياسي ڪردار نہ هوندو. جڏهن پاڪستان ٺهيو پئي تڏهن جناح جي صحت ٺيڪ نہ هئي، هو بيمار هو ۽ جسماني طور گهڻو ڪمزور ٿي چڪو هو. لياقت علي خان کي ملڪ جو وزيراعظم بڻائي ڇڏيائون. جيڪو انتهائي بي ايمان ماڻهو هو. ان باري ۾ سردار شوڪت حيات خان ۽ ٻين ڪيترن ئي ليکڪن لکيو آهي. ڪتاب ”دي اميريڪن پيپرز“ ۾ اها ڳالهہ واضح لکي پئي آهي تہ هنن کيئن پاڪستان جي رياست کي آمريڪا وٽ وڪيو. اُن زماني جو جيڪڏهن ڪو سڀ کان وڏو بي ايمان، تنگ نظر، متعصب ۽ ”شيشي ۾ اُتار ديا“ واري ۽ ماڻهن کي بيوقوف سمجهڻ واري مخصوص سوچ جو مالڪ هو تہ اهو لياقت علي خان هو. 11آگسٽ تي جناح تقرير ڪري ويو تہ پاڪستان هيئن هوندو، لياقت علي خان ڪئي ”هم نہ تم“ 1949ع ۾ Objective Resolution اسيمبليءَ معرفت آڻي ڇڏيائين، جيڪو 1940ع واري قرارداد ۽ جناح جي تقرير جي سراسر ۽ لفظ بہ لفظ نفي آهي. هن 1949ع ۾ پاڪستان جي ٺهڻ جو بنياد ئي بدلائي ڇڏيو. 1949ع جي قرارداد مقاصد ۾ چيو ويو تہ جيسين ملڪ جو آئين ٺهي تيسين پاڪستان جو عبوري آئين 1935ع جو انڊين ايڪٽ هوندو، جڏهن تہ مسلم ليگ جي سڄي جدوجهد 1935ع جي ايڪٽ جي خلاف هئي. جنهن بنياد تي مسلم ليگ هندستان جي ورهاڱي جي ڳالهہ ڪئي، ان کي پاڪستان جو بنياد بڻايو ويو. اِها پاڪستان جي معاهدي ۽ بنياد سان سڌي غداري هئي. هنن چيو تہ پاڪستان جو مذهب اسلام آهي، پاڪستان اسلام لاءِ ٺاهيو ويو آهي، پاڪستان مسلمانن جو ملڪ آهي وغيره. جنهن پاڪستان ۾ اسان جهڙيون قومون، جنهن سوچ، جنهن بنياد ۽ جنهن مفاد تحت شامل ٿيون هيون، پاڪستان ٺهڻ کان سُتت ئي پوءِ اهي سوچون ۽ بنياد ئي بدلائي ڇڏيائون. ان کان پوءِ هيءُ اهو پاڪستان رهيو ئي ڪونہ آهي. 1949ع جي قراردادِ مقاصد ۾ چيائون تہ بس هاڻي خود مختياري صرف خدا جي آهي. سوال آهي تہ ڇا خدا جي خود مختياريءَ کي ڪنهن بدنيت اسيمبليءَ ٺهراءَ يا قانون جي ضرورت

آهي؟ ڇا خدا محتاج هو تہ مسلم ليگ کيس خود مختياري ڏي. اها سڄي عياري اسان قومن جي خود مختياري سلب ڪرڻ لاءِ ڪئي وئي هئي. 1940ع ۾ چيائون تہ خود مختياري اسان قومن وٽ هوندي، 1949ع ۾ چيائون تہ هاڻي بس خود مختياري خدا جي آهي. خدا جي خود مختياريءَ کي اسان جي قومي خود مختياريءَ مان ڪهڙو خطرو ٿي سگهي ٿو؟ اهو سڀ ڪجهہ اسان جي خود مختياريءَ تي راتاهي هڻڻ لاءِ ڪيو ويو هو.

اڄ جي دؤر ۾ اسان کي بہ ڳالهيون سمجهڻيون پونديون. انهن مان هڪ هيءَ تہ وفاقي پارلياماني نظام انهن ملڪن ۾ هوندو آهي، جن ملڪن ۾ گهڻ قومي رياستون شامل هونديون آهن يا هڪ ئي قوم جا گهڻا علائقا شامل هوندا آهن. انهن ملڪن جي نظام کي دنيا ۾ وفاقي پارلياماني نظام چئبو آهي. مثال طور بيلجيم آهي. بيلجيم ۾ فرينچ ۽ فليمش بہ قومون رهن ٿيون. ان ڪري اتي بہ الڳ پارليامينٽس آهن پر اَپر هائوس ساڳيو آهي. دنيا ۾ گهڻي ڀاڱي وڏن ۽ گهڻ قومي ملڪن ۾ وفاقي سسٽم آهي، پر ان جون ڪجهہ تقاضائون آهن. ان جي هڪ تقاضا اِها آهي تہ جيڪي رياستون يا صوبا فيڊريشن ناهين ٿا، اهي جوڙجڪ جي حوالي کان متوازن هجن. اسان وٽ پاڪستان ۾ هڪ صوبي جي قطعي اڪثريت آهي ۽ باقي ٽن صوبن کي ملائجي ٿو تہ بہ اُهي اقليت ۾ آهن. هاڻي جيڪڏهن سنڌي، بلوچ ۽ پشتون ٽئي پنهنجا صوبا ملائين، ٽئي هڪ کي ليڊر تسليم ڪن ۽ هڪ ئي پارٽيءَ کي ووٽ ڏين تہ بہ هڪ صوبو پنجاب وڏيڪ آهي، ان کي چئبو آهي ڍانچي جي لحاظ کان غير متوازن رياست يعني ”اهڙي رياست جنهن جو ڍانچو ئي غير متوازن آهي.“ دنيا ۾ ايئن بہ ٿيندو آهي، جيڪڏهن ڪنهن رياست ۾ ڪي علائقا ننڍا ۽ ڪي علائقا وڏا آهن تہ ان جي لوئر هائوس ۾ ڀلي سيٽون گهٽيون هجن پر اپر هائوس ۾ سيٽون برابر هونديون آهن ۽ فيصلي ڪرڻ جو حق اپر هائوس کي هوندو آهي. پاڪستان ۾ بہ پارليامينٽ ۾ سيٽون وڌيڪ آهن ۽ سينيٽ ۾ هر صوبي کي ٻاويهہ ٻاويهہ سيٽون مليل آهن، پر ان ۾ بہ هڪ بدمعاشي ٿيل آهي، ڇو تہ ان ۾ اَٺَ سيٽون فاٽا جون ۽ ڪجهہ سيٽون اسلام آباد جون الڳ آهن. هاڻي جنهن سينيٽ کي نام نهاد برابريءَ جي بنياد تي ٺاهيو ويو آهي، ان کي ڪي بہ اختيار مليل ناهن، نتيجي ۾ اتي سينيٽر اَچي ڪچهري ڪري هليا ويندا آهن. سينيٽ هڪ فرسٽ ڪلاس ڪلب آهي، جتي ميمبر وڏا سوٽ بوٽ پائي اچن ٿا ۽ چانهہ پي واپس هليا وڃن ٿا. سينيٽ کي فيصلي ڪرڻ جو ڪو اختيار ئي ناهي، جڏهن تہ حقيقي فيڊريشن ۾ اختيار اپر هائوس وٽ هوندا آهن ۽ اهو ئي ناڻي جا مسئلا، قانون جا مسئلا، پاليسين جا مسئلا ۽

تڪراري مسئلا، جيئن اسان وٽ پاڻيءَ ۽ ناڻي جو مسئلو آهي، اهڙا سڀ مسئلا اُهو ئي نبيريندو آهي. پاڪستان ۾ اهڙي ڪا شيءِ نه آهي. وفاقي رياست ۾ ايئن ڪڏهن نه ٿيندو آهي ته جيڪي ادارا رياست کي ٺاهيندا هجن، انهن جي جوڙجڪ برابريءَ جي بنياد تي نه ٿيندي هجي. مثال طور فوج آهي، فوج ۾ پرتي وفاقي رياست ۾ شامل سمورن صوبن يا علائقن جي ماڻهن مان برابريءَ جي بنياد تي ڪئي ويندي آهي، جيئن ڪنهن به هڪ صوبي جي ماڻهن جي فوج ۾ اڪثريت نه ٿئي. سڀني صوبن کي ان ڪري برابريءَ جي بنياد تي نمائندگي مليل هوندي آهي، ته جيئن ڪو صوبو ايئن نه سمجهي ته فلاڻي صوبي جي فوج ۾ اڪثريت آهي، اهو طاقت ۾ اسان کان سگهارو آهي ۽ ان جي زيادتين جي خلاف ٿبو ته ان صوبي جي فوج اسان جو استحصال ڪندي. ڇا پاڪستان جي فوج ۾ جيڪڏهن ڇهني صوبن مان برابريءَ جي بنياد تي پرتي ٿئي ها ته پاڪستان جي فوج کي اها جرئت به ٿئي ها ته هو ايئن اڪبر بگٽيءَ کي شهيد ڪري ڇڏين ها؟ قطعي نه. اهو ناممڪن هو. هو هيءَ سڄي ڏاڍائي ڪن ئي ان ڪري ٿا جو کين خبر آهي ته فوج ۾ اسان جي گهڻائي آهي ۽ طاقت جي توازن ۾ اسان انهن کان وڌيڪ سگهارا آهيون. اهڙيءَ طرح ننڍن صوبن کي به خبر آهي ته اسين فوج ۾ گهٽ يا بنهه ڪونه آهيون، هو اسان کان ڏاڍا آهن وغيره. فوج ۾ قطعي گهڻائي هڪڙي صوبي پنجاب جي آهي، ان کان پوءِ ٿورو حصو اردو ڳالهائيندڙن، پختونن ۽ هزاره آباديءَ جو به آهي.

سول بيورو ڪريسيءَ جو مثال وٺجي. مان هڪڙي ڀيري الهه آباد يونيورسٽي (يو پي) ۾ هيس، اتي هڪ پروفيسر ڊاڪٽر دليپ اي سوامي ٻڌايو ته هتي هڪ ماڻهوءَ پي ايچ ڊي ڪئي آهي، جنهن ۾ هن ڄاڻايو آهي ته جڏهن پاڪستان ٺهيو هو ته اُتان جي سول بيورو ڪريسيءَ ۾ 75 سيڪڙو ڪامورا شاهي يو پي (اُتر پرديش) صوبي جي ماڻهن جي هئي ۽ انهن مان 70 سيڪڙو ڪامورن جو تعلق الهه آباد ۽ ان جي پاسي واري شهر اعظم ڳڙهه سان هو. پاڪستان جي سڄي فوجي نوڪر شاهي پنجاب جي هئي ۽ سڄي سول نوڪر شاهي پناهگيرن جي هٿ چڙهيل هئي. ٿورڙي ڪا ٻي آبادي هئي. باقي سڄو Nexus هنن ايئن ئي ٺاهيو. يعني ان وقت جي پنجن ئي صوبن جي آباديءَ مان فوج ۾ سڄي بيورو ڪريسي پنجاب جي هئي ۽ سول بيورو ڪريسي پناهگيرن جي هئي. اهڙو ئي ساڳيو حال پارليامينٽ جو به هو. اها به جوڙجڪ جي حوالي کان غير متوازن (Structurally Unbalanced) هئي. مطلب ته ڇهني صوبن جي نه فوج ۾ نمائندگي هئي ۽ نه سول بيورو ڪريسيءَ ۾. مثال طور واپڊا ۽ ٻيا وفاقي ادارا آهن، انهن ۾ صوبن جي برابريءَ جي بنياد تي نمائندگي

ڪٿي آهي؟ فيڊريشن جو مطلب ئي اهو هوندو آهي ته ان جي سمورن وفاقي ادارن ۾ صوبن کي برابريءَ جي بنياد تي نمائندگي ڏني وڃي. انهن سمورين ڳالهين کي ڏسي ڇئجي ٿو ته پاڪستان ۾ وفاق هڪ مفروضو آهي. مون پنهنجي ڪتاب "رياست جو بحران ۽ قومي سوال" ۾ وفاق جي ڏند ڪٿا تي پورو هڪ باب لکيو آهي. هڪ شاعر چيو آهي:

"سنتي هين صنم
تيري ڀي ڪمر هي،
ڪهان هي ڪِڌر هي."

سو پاڪستان ۾ وفاق آهي ڪٿي؟ پاڪستان سان اسان جي ايگريمينٽ جي اصلي ۽ بنيادي ڪاپي ڪٿي آهي ؟ هن صورتحال ۾ هڪ ڳالهه سمجهڻ گهرجي ته پاڪستان ۾ فيڊريشن ڪڏهن به نه هئي، نه آهي ۽ نه ئي هن قسم جي حالتن ۾ اها ممڪن ٿي سگهي ٿي. جنهن رياست ۾ فوج جي جوڙجڪ اهڙي هوندي، سول بيورو ڪريسي جي جوڙجڪ اهڙي هوندي، نام نهاد وفاقي ادارا اهڙا هوندا، پارليامينٽ اهڙي هوندي، فيصلي سازيءَ جو ڪاروهنوار اهڙو هوندو ته اُتي هڪڙي جائز اخلاق ۽ برابريءَ جي بنياد تي بيٺل فيڊريشن جو وجود ناممڪن آهي. هتي ڪجهه ماڻهو چوندا آهن ته پاڪستان ۾ وفاق کي خطرو آهي. اسين چئون ٿا ته پاڪستان ۾ وفاق هجي ته ان کي ڪو خطرو به هجي! ها پر ايئن چئي سگهجي ٿو ته هاڻي هُنن جي قائم ٿيل هڪ هٿيءَ کي ڪجهه خطرو ضرور آهي. هڪڙي ٻي ڳالهه جيڪا ڦهلائي وئي آهي ته پاڪستان ۾ اڌ دؤر کان وڌيڪ آمريت رهي آهي. ان جو مطلب ڇا ٿيو؟ معنيٰ باقي ٻيو دؤر جمهوريت رهي آهي؟ ٺيڪ آهي اسين مڃون ٿا ته پاڪستان ۾ ايوب، يحيٰ، ضياءُ الحق ۽ مشرف جي دؤر ۾ آمريت رهي آهي، پر ڇا لياقت علي، خواجه ناظم الدين، سڪندر مرزا ۽ ذوالفقار علي ڀُٽي جي دؤر کي جمهوري دؤر چئجي؟ ڇا نواز شريف ۽ بينظير صاحبه جي دؤرن لاءِ چئي سگهجي ٿو ته اُهي واقعي جمهوري دؤر هئا؟ انگريزيءَ ۾ چوندا آهن "Absence of disease is not health" (بيماريءَ جي عدم موجودگي صحت ناهي هوندي).

پاڪستان جي تاريخ ۾ هڪڙو ڊگهو دؤر سِڌي ۽ اُگهاڙي آمريت رهي آهي، باقي ٻيو سڄو دؤر جمهوريت جي نالي ۾ ناٽڪ ۽ فراڊ ٿيو آهي. ڇا لياقت علي خان وارو دؤر جمهوري دؤر هو؟ ڇا اها جمهوريت آهي ته ملڪ جي باني تقرير هڪڙي ڪئي، قرارداد پاس هڪڙي ٿي، ايگريمينٽ هڪڙي ڪئي وئي، ان قرارداد، ان ايگريمينٽ ۽ ان بانيءِ پاڪستان محمد علي جناح جي تقرير جي مڪمل نفي ڪندي 1949ع

۾ قراردادِ مقاصد آڏي چيائون تہ هاڻي پاڪستان هيئن هوندو. سوال آهي تہ اهو آبجيڪٽو رزوليوشن آڻڻ جو اوهان کي حق ڪنهن ڏنو؟ ڇا اوهان اسان کان پڇيو هو تہ رياست هيئن ٿاهيون؟ ڇا ان فيصلي ۾ اسان شامل هئاسون؟ اوهان هاڻي رياست جو پورو مزاج ئي بدلائي ڇڏيو آهي! ڇا اها ڊيموڪريسي آهي؟ قراردادِ مقاصد دراصل 23 مارچ 1940ع واري قراردادِ پاڪستان جي نفي ۽ ان سان غداري هئي. پاڪستان ٺهڻ شرط لياقت علي خان ان کي وڪڻي آيو. اهو رڪارڊ "The American Papers" ۾ واضح لکيو پيو آهي. جيئن ڪو ماڻهو ڪنهن پرائي خوبصورت گهر کي پنهنجو ڄاڻائي وڪڻي ڇڏي ۽ ان جي ڌڻيءَ کي ان ڳالهہ جي خبر ئي نہ هجي تہ ڪو سندس گهر وڪامجي چڪو آهي. بلڪل ايئن لياقت علي خان وڃي عملاً پاڪستان آمريڪا وٽ وڪڻي آيو. ڇا اوهان اسان کان پڇيو تہ اسان پاڪستان جي خود مختياري ٿا وڪڻون؟ ڇا پاڪستان جي خارجہ پاليسي اوهان اسان کان پڇي ٺاهي هئي؟ پاڪستان جون جيڪي بہ سياسي، سماجي ۽ معاشي پاليسيون آهن ڇا اهي اوهان اسان کان پڇي ٺاهيون هيون؟ ڇا پاڪستان ٺهڻ کانپوءِ اوهان اسان کان پڇيو تہ آئين هيئن ٿا ٺاهيون؟ اوهان اسان کان پڇيو تہ اسين ملڪ جا ٻہ درياهہ وڪڻون ٿا، جن تي اسان جو بہ قانون حق هو؟

پاڪستان ٺهڻ وقت ان جو ڪوبہ آئين نہ هو. پاڪستان 1947ع جي Independence Act تحت ٺهيو ۽ ملڪ لاءِ دستور هجڻ انتهائي ضروري هو. هنن ڇا ڪيو جو 1935ع جي ايڪٽ کي ملڪ جو عبوري آئين قرار ڏئي ڇڏيائون. اهو 35ع وارو ايڪٽ وڏي مضبوط مرڪز جي ٺاهڻ وارو ايڪٽ هو. جنهن جي ان وقت وڏي ۾ وڏي مخالفت خود مسلم ليگ ڪئي هئي. بجاءِ پنهنجو نئون آئين ٺاهڻ جي اِهو ايڪٽ جنهن جي سخت ۾ سخت مخالفت پاڻ ٿي ڪيائون، اهو عبوري آئين طور لاڳو ڪري ڇڏيائون، ان کانپوءِ ڪميٽي ٺهي تہ پاڪستان جو پنهنجو آئين ڪيئن هجي. ان جي مسودي تيار ڪرڻ ۾ هنن 1947ع کان 1956ع تائين نو سال لڳايا. اهو بہ ڪو مڪمل يا جمهوري آئين نہ هو. 1956ع جي آئين جو مسودو ٺاهڻ ۾ ڪين هيڏا سارا 9 سال لڳا، جيڪو ڪو جمهوري آئين نہ هو. بنگالين جي دٻاءَ تحت هنن ڪجهہ شيون ڏيکاءَ خاطر آئين ۾ رکيون پر ان جو بنياد ساڳيو 1935ع ايڪٽ تحت رکيو ويو.

جمهوريت جو مطلب اهو ئي آهي تہ جيڪي بہ علائقا گهڻ قومي رياست اندر شامل ٿين ٿا، انهن لاءِ نہ فقط رياست جو متوازن هجڻ ضروري آهي پر انهن علائقن جي ماڻهن کي فيصلا سازيءَ ۾ بہ مڪمل نمائندگي ڏني وڃي. جيڪڏهن انهن ماڻهن

کي فيصلا سازيءَ ۾ نمائندگي حاصل ناهي تہ اها ڊيموڪريسي ناهي. ڊيموڪريسيءَ جو مطلب اِهو بہ ناهي تہ اڪثريت کي جيئن وڻي تيئن ڪري يا اقليت جو استحصال ڪري. جمهوريت ۾ فيصلي ڪرڻ جو حق برابر اڪثريت کي آهي پر اها اڪثريت جيڪو بہ فيصلو ڪندي اقليت جي سمورن حقن جو احترام ڪري پوءِ ڪندي. اهو آهي ڊيموڪريسيءَ جو جوهر. ڊيموڪريسيءَ جو تہ اهو اسپرٽ آهي جو روسو ۽ والٽيئر فرانس جا ٻہ وڏا همعصر مفڪر هئا، هو پاڻ ۾ ڪڏهن ڪونہ ٺهندا هئا. والٽيئر روسو کي خط لکيو هو تہ، "جيئن تہ مان توسان ۽ تنهنجين ڳالهين سان اتفاق ڪونہ ٿو ڪريان، پر مان تنهنجي ان جائز حق لاءِ وڙهندو رهندس تہ جيئن تون مون سان اختلاف ڪري سگهين." جن معاشرن مان جمهوريت جي شروعات ٿي آهي اُنهن جي اخلاقيات اِها هُئي جو هڪ مخالف پنهنجي ٻئي مخالف کي پئي چيو تہ مان تنهنجي ان حق لاءِ وڙهندس تہ جيئن تون مون سان اختلاف ڪري سگهين. اها ڇٽبي آهي جمهوريت. جمهوريت جو اهو مطلب ناهي تہ اسان ماڻهن کان زوريءَ ٽپا هڻائي ڇئون تہ فلاڻو ڪامياب ٿي ويو آهي. جمهوريت جي هڪڙي پنهنجي اخلاقيات آهي، جمهوريت هڪڙو نظام آهي، جيڪو هزارن سالن جي انساني تهذيب جي سفر ۽ ان جي تجربن جي نتيجي ۾ ٺاهيو ويو آهي. جمهوريت جا پنهنجا اُصول آهن. ان ڪري جيڪڏهن اهو چيو ٿو وڃي تہ پاڪستان جي تاريخ جو وڏو حصو فوجي آمريت رهي آهي ۽ باقي حصو جمهوريت رهي آهي تہ اهو هڪ وڏو غلط مفروضو آهي. تمام گهڻيون وفاقي پارٽيون ان مفروضي جو غلط استعمال ڪندي عوام جي اکين ۾ ڌوڙ وجهن ٿيون. مان هيءَ ڳالهہ پنهنجي ذميواريءَ سان چوان ٿو ۽ مون پنهنجي ڪتاب ۾ بہ لکي آهي تہ، "پاڪستان ۾ ڪڏهن بہ جمهوريت نہ رهي آهي، هتي يا تہ سڌي آمريت رهي آهي يا وري سويلين حڪومت جي شڪل ۾ عوام ۽ مظلوم قومن سان دوکو ڪيو ويو آهي."

اسان وٽ وڏي ۾ وڏو جمهوري دؤر ذوالفقار علي ڀُٽي شهيد جي دؤر کي چيو وڃي ٿو. ڀٽو صاحب تمام وڏو ذهين ماڻهو ۽ تمام اعليٰ پايي جو سياستدان هو. هن تمام وڏا ڪارناما سرانجام ڏنا آهن ۽ تمام وڏا بلنڊرس بہ ڪيا اٿائين. اسان جو فڪري اخلاق اهو آهي تہ جنهن بہ ماڻهوءَ ڪا بہ صحيح ڳالهہ ڪئي هوندي ان جي اها ڳالهہ مڃي ويندي ۽ جنهن بہ ماڻهوءَ ڪا غلط ڳالهہ ڪئي هوندي، ان ڳالهہ کي غلط چيو ويندو. جيئن ڀُٽي صاحب جا ڪارناما بيمثال هئا، تيئن هن جا بلنڊرس بہ غير معمولي هئا. مثال طور 70ع ۾ اليڪشن ٿي تہ عوامي ليگ کٽي آئي، جمهوريت جي تقاضا ڇا هئي؟ جمهوريت جي تقاضا اِها هئي تہ فضيلت سان عوامي ليگ کي

اقتدار ڏين ها. پر هنن عوامي ليگ کي اقتدار نہ ٿي ڏنو. ڀٽو صاحب جنهن قد ۾ بُت جو ماڻهو هو. اُصولي طور اهو جيڪڏهن چوي ها تہ عوامي ليگ کان پوءِ اولهہ پاڪستان ۾ اسان جي پارٽي کٽي آئي آهي، جيڪڏهن اوهان عوامي ليگ کي اقتدار نہ ٿا ڏيو تہ پوءِ اسان بہ اقتدار نہ وٺنداسين. جيڪڏهن ڀٽو صاحب اُن وقت ايئن ڪري ها تہ اڄ حالتون ٻيون هجن ها. عوام ڊگهو عرصو ايوب خان جي آمريت ۾ رهي بيزار ٿي چڪو هو. فوج رُسوا ٿي چڪي هئي. هنن وٽ ڪا شيءِ ڪونہ هئي، هو بلڪل ٿڪجي چڪا هئا. يحيٰي خان انتهائي بڇڙو ماڻهو هو. اوهان هن بابت پڙهندا تہ اوهان کي خبر پوندي تہ هن فقط عياشيءَ کان سواءِ ٻيو ڪجهہ نہ ٿي ڪيو. ڀٽو صاحب فقط اُتي اهو چوي ها تہ "جمهوريت جي تقاضا اها آهي تہ جيڪڏهن اوهان مجيب الرحمان کي اقتدار نہ ٿا ڏيو تہ پوءِ مون کي بہ نہ گهرجي." جيڪڏهن ڀٽو صاحب رڳو ايئن ڪري ها تہ پاڪستان نہ ٽُٽي ها ۽ اڄ بنگلاديش اسان کان الڳ نہ هجي ها. اڄ جيڪڏهن بنگال اسان سان گڏ هجي ها تہ اسان بہ ههڙا بڇڙا نہ ٿيون ها. ڇا اها جمهوريت جي تقاضا هئي جو هڪ عوامي مينڊيٽ رکندڙ پارٽيءَ کي اقتدار نہ ڏئي ملڪ جي اڌ کان وڌيڪ حصي جي ٽيهہ لک ماڻهن جو قتل عام ڪرائي اقتدار وٺجي ها؟ ضياءُ الحق جي دؤر کان پوءِ بينظير ڀٽو صاحبہ جو دؤر آيو. ڇا اهو جمهوري دؤر هو؟ هوءَ پاڻ ٿي چوندي رهي تہ اسان جا هَٿَ، پيرَ ۽ اکيون ٻڌي اقتدار ڏنو ويو هو. بينظير صاحبہ کي اقتدار ايئن ڏنو ويو هو جيئن مقاطعي تي زمين جو ٽڪرو ڏبو آهي. ان ۾ Transfer of Power نہ ٿيو هو. ان کانپوءِ نواز شريف جو دؤر آيو. نواز شريف آءِ ايس آءِ جو ٺاهيل گُڏو هو. مها پنجابي شائونزم جا ٺپا پئي ڏنائين. هيئنر ٻولي ٻي پيو ڳالهائي، جو ڪيس خبر پئي آهي تہ هي ملڪ ڪهڙي قسم جو آهي. ان وقت هڪڙو گفتو مشهور ٿيو تہ ووٽ فرشتن وڌا آهن. اسان کي هن مفروضي کي سمجهڻ گهرجي تہ پاڪستان ۾ ايوب، يحيٰي، ضياءُ الحق ۽ مشرف جي دؤر ۾ سڌي آمريت رهي آهي ۽ باقي ٻيو عرصو جمهوريت جي آڙ ۾ عوام ۽ خاص طور مظلوم قومن سان ريشمي دوکو رهيو آهي. پاڪستان ۾ جمهوريت تڏهن هوندي جڏهن اسين برابريءَ جي بنياد تي اسيمبلين ۾ هجون، آئين ساز ۽ فيصلا ساز ادارن ۾ هجون، سمورن وفاقي کاتن ۾ برابريءَ جي بنياد تي نوڪرين ۾ هجون، پوري طاقت جي توازن (Balance of Power) ۾ اسان جو برابريءَ جي بنياد تي گهربل حصو هجي. اسان جو هڪ مهربان دوست سائين ڊاڪٽر مهتاب علي شاهہ سنڌ يونيورسٽيءَ ۾ پروفيسر آهي، جنهن جي "پاڪستان جي فارين پاليسي ڪيئن غير نمائنده آهي ۽ اسان ان ۾ ڪيئن شامل نہ رهيا آهيون" جي موضوع تي پي ايچ ڊي ٿيل آهي. اها ٿيسز پڙهو تہ

اوهانکي خبر پوي تہ ڪيئن اسين ان ۾ شامل نہ رهيا آهيون. اڳي تہ هي ٿورو گهڻو خيال ڪندا هئا، هاڻي تہ اهو بہ نہ ٿا ڪن. چور، لوفر ۽ ڏاڙيل بہ ڪجهہ خيال ڪندا آهن پر هي نہ ٿا ڪن. جنرل مشرف پنهنجي آتم ڪهاڻيءَ ۾ لکي ٿو تہ، "2002ع ۾ مون اليڪشن جو اعلان ڪري ڇڏيو هو. پنهنجي سيڪريٽري طارق عزيز کي چيم تہ حڪومت ڪيئن ٺاهجي؟ طارق عزيز چيو تہ ڪو مسئلو ئي ناهي. چيم اهو وري ڪيئن؟ چيائين تہ چوڌري شجاعت کي وٺي ٿو اچان. ان کان ٿا پڇون. هيءُ چوڌري شجاعت کي وٺي آيو ۽ مون کانئس پڇيو تہ مون اليڪشن جو اعلان ڪري ڇڏيو آهي، ڪا نئين پارٽي ٺاهڻ ممڪن آهي؟ چيائين تہ نئين پارٽي تہ ٺاهڻ ممڪن نہ آهي، باقي چئو تہ مسلم ليگ(ن) کي ڦيرائي ڏيانوَ." رات وچ ۾ پارٽي ڦيرائي ڇڏيائون.

پرويز مشرف لکي ٿو تہ، "مان طارق عزيز جو ٿورائتو آهيان جنهن اهو منصوبو تيار ڪري ڏنو."

پاڪستان ۾ اليڪشن سدائين ايئن ئي ٿي آهي. اسان کي جمهوريت جي تصور ۽ روح کي سمجهڻ گهرجي. جمهوريت جو تصور هوندءَ تہ يونان جي زماني کان موجود هو پر جمهوريت جو سياسي نظام دنيا ۾ پهريون ڀيرو 1789ع ۾ فرانس جي انقلاب کانپوءِ رائج ٿيو. 1789ع ۾ جاگيرداراڻو نظام جڏهن پنهنجي ڊگهي عرصي جي بڇڙائيءَ کانپوءِ بيمار ۽ بدبودار ٿي بڇڙو ٿي مري ويو. تڏهن ان جي قبر جي مٿان جنهن سياسي عمارت جو بنياد رکيو ويو. ان جو نالو جمهوريت آهي. ان ڪري جاگيردار شاهي ۽ جمهوريت جو سلسلو پاڻ ۾ گڏ هلي سگهي ئي نٿو. جمهوريت جو مطلب آهي عدم جاگيرداريت ۽ جاگيرداريت جو مطلب آهي عدم جمهوريت. جيئن تتر پالبا آهن، تيئن پاڪستان جي رياست بہ ٽي سئو ڳيجهو ۽ ضمير فروش جاگيردار گهراڻن کي پئي پالي، جيئن تترن کي پستا ۽ بادام کارائي وڏو ڪبو آهي، تيئن هنن کي عوام جو رت پياري وڏو ڪيو اٿن. هاڻي هي جيڪا بہ ٻولي پيا ڳالهائين، اها ٻولي هُنن جي پيا ڳالهائين. هتي جيڪي بہ پاليل ۽ تاتيل سياسي جاگيردار آهن، اهي رياست جو ناجائز سياسي اولاد آهن. جن کي عوام جو ڪوبہ مينڊيٽ نہ آهي. عوام تہ کين سياسي طور ماري چڪو هو. پر هيءَ رياست انهن مئل گهوڙن ۾ ساهہ وجهي، انهن کي تاتي ۽ پالي رهي آهي. اوهان جيڪڏهن انهن قبائلين ۽ جاگيردارن کي فروغ ڏيندؤ ۽ عوام سان رهزنيون، زور آوريون ۽ فراڊ ڪندؤ تہ جمهوريت ڪٿان ايندي؟ جمهوريت تہ تڏهن ايندي جڏهن اوهان ماڻهن کي تعليم ڏيندؤ. ماڻهن کي روزگار ڏيندؤ. ماڻهن کي خوشحال ڪندؤ. انهن کي دٻاءُ کان آزاد ڪندؤ. اُهي حقيقي معنيٰ ۾ آزاد هوندا. پنهنجيءَ راءِ جو اظهار ڪندا. پنهجي چونڊ

جو حق استعمال ڪندا، تڏهن ئي ته جمهوريت ايندي. هتي ته اليڪشن جو سسٽم ايئن ناهيو اٿن. جو ٿي چار ٺڳ ۽ ڦورو ماڻهو بيهاري چون ٿا ته هنن مان ڪو اميدوار چونڊيو؟ عوام وٽ وڃي چوائس اها ٿي بچي جو هو اهو سوچين ٿا ته هنن ۾ گهٽ ڦورو ۽ بدمعاش ڪهڙو آهي؟ هنن مان گهٽ بي ضمير، وطن فروش ۽ غدار ڪهڙو آهي، جنهن کي ووٽ ڏيون؟ ڪجهه چونڊيل نمائندا ۽ سياستدان فضيلت وارا به آهن پر اڪثريت جي ڪوڙيءَ کي ئي گهمرو آهي. جنهن معاشري ۾ رياست جاگيرداريت کي پاليسيءَ تحت رياستي وسيلا خرچ ڪري زنده رکيو ٿي اچي، اتي جمهوريت اچي سگهي ئي نه ٿي.

هڪڙي ڳالهه اسان سڀني سنڌي ماڻهن کي سڀئي حواس کولي سمجهڻ گهرجي ته هميشه حالتون ساڳيون نه ٿيون رهن. هميشه طاقت جو توازن ساڳيو نه ٿو رهي. هميشه ته ڪا شهنشاهيت به برقرار نه ٿي رهي. ڪنهن زماني ۾ رومن شهنشاهيت هئي. ڇا اڄ اُها برقرار آهي؟ ڪنهن وقت ۾ مسلمانن جو اهو دؤر هو جو عربستان مان هليا ته وڃي اسپين فتح ڪيائون. اڄ انهن جو اِهو ساڳيو اوڄ آهي ڇا؟ ڪنهن زماني ۾ يونان علم، فلسفي ۽ ڏاهپ ۾ تمام وڏي ڳالهه هو پر هاڻي آهي ڇا؟ ڪنهن زماني ۾ ننڍي کنڊ ۾ مغل شهنشاهيت هئي، اڄ اها آهي ڇا؟ نه. ان ڪري اِهو سمجهڻ گهرجي ته هميشه شيون ساڳيون نه ٿيون رهن. اسان جي پسمانده معاشري جا ماڻهو اِهو سمجهندا آهن ته شايد جيڪو ڏاڍو آهي اهو سدائين ڏاڍو رهندو. جيڪو ڪمزور آهي اهو سدائين ڪمزور رهندو. ايئن قطعي نه آهي.سياست ۾ هميشه چئن شين کي ڏسبو آهي:

(1) اسانجي سگهه ڪيتري آهي ۽ دشمن جي سگهه ڪيتري آهي.

مطلب ته نه پنهنجي سگهه جي باري ۾ خوش فهميءَ جو شڪار ٿيون ۽ نه ئي دشمن جي سگهه جي باري ۾ غلط فهمين جو شڪار ٿيون.

(2) پنهنجين ڪمزورين جو ادراڪ ڪريون ۽ دشمن جي ڪمزورين جو به ادراڪ ڪريون.

(3) اسان کي پنهنجين ڪمزورين کي سُڌارڻ جا ڪيترا موقعا آهن ۽ دشمن کي پنهنجين ڪمزورين کي سڌارڻ جا ڪيترا موقعا آهن؟ پنهنجيءَ سگهه ۽ پنهنجي دشمن جي سگهه جو ادراڪ سياست جو بنياد آهي.

(4) اسان کي ڪهڙا ۽ ڪٿان خطرا آهن ۽ دشمن کي ڪهڙا ۽ ڪٿان خطرا آهن؟

اهي چار نُڪتا آهن، جن تي نظر رکبي ته صحيح حڪمت عملي ناهي سگهبي.

جديد سياست ۾ حڪمت عمليءَ جي سائنس جو بنياد انهن چئن ڳالهين تي آهي.

هن وقت تائين پاڪستان هي جيڪو سِلسلو هلايو آهي، اُهو ايئن ئي ڪونه هلايو آهي. پاڪستان جا حڪمران بلڪل ايئن آهن جيئن هتان جا وڏيرا، هيٺ وڏا دٻدٻا، مٿي صفا چاپلوس. پاڪستان جا حڪمران به بلڪل ايئن آهن. جنرل مشرف ملڪ اندر ايئن پئي هليو ڄڻ ملڪ جو اڪيلو مالڪ ۽ وارث هجي، ڇٽي اڪبر بگٽي؟ - ماري ڇڏيوس. فلاڻو- ماري ڇڏيوس. هتي وڏا ڏاڍا مڙس لڳا پيا آهن، مٿي عالمي سامراج جي پيرن اڳيان ڄڻ نماڻيون ٻليون پيون هلن.

يارهين سيپٽمبر وارو واقعو ٿيو. اسلام آباد ۾ مون کان هڪ ٽي وي Talk Show ۾ ميزبان پڇيو ته، ”توهان ڇا ٿا سمجهو هاڻي ملڪ ۾ ڇا ٿيندو؟“ مون چيو ”ويهه سال هنن انهن مُلن کي ناهيندي ڪمايو آهي، هاڻي ڏهه سال انهن کي ماريندي ڪمائيندا.“

مان هتان جي ڳوٺن وارن ۽ عام انسان دوست مولوين جي ڳالهه نه ٿو ڪريان، پر انهن جنوني مُلن جي ڳالهه ٿو ڪريان، جيڪي هنن پنهنجي فيڪٽريءَ مان ناهي تيار ڪيا آهن. هي حڪمران عالمي سامراج جي هڪڙي فون تي گيسيون پيا ڪندا آهن. موجوده دؤر ۾ آمريڪا جو اسٽريٽجڪ اتحادي پاڪستان مان تبديل ٿي هندستان ٿي ويو آهي. موجوده دؤر ۾ آمريڪا جو هن خطي ۾ بنيادي اتحادي هندستان آهي. هاڻي روس ختم ٿي چڪو آهي، افغانستان آمريڪا ۽ ڀارت جي کيسي ۾ پيو آهي. هندستان روس جي اتحاد کان آجو ٿي چڪو آهي ۽ آمريڪا لاءِ چين وڏو مسئلو آهي ۽ ان کي منهن ڏيڻ لاءِ واحد ملڪ هندستان آهي، جيڪو لڳ ڀڳ چين جي ٽڪر جو آهي. ان ڪري آمريڪا جو بهتر ۽ مضبوط اتحادي هاڻي پاڪستان نه پر هندستان آهي. چو ته هندستان جي به لڳ ڀڳ ساڳي آبادي، ساڳيو علائقو ۽ ساڳيو ئي سياسي ۽ معاشي پوٽينشل آهي.

هن رياست جا حڪمران طبقا سٺ سال مڙس ماڻهو ان ڪري پئي ٿي هليا، جو هنن جي رڳن ۾ سياسي ۽ معاشي خون آمريڪا جو پيل هو. هنن پنهنجي ڏِي تي اسان سان ظلم ڪونه پئي ڪيو. هنن کي طاقت آمريڪا جي هئي. هينئر بطور هڪ رياست جي پاڪستان ۽ ان جي حڪمرانن جي پيرن جي هيٺان زمين نڪري وئي آهي، چو ته آمريڪا ڀارت سان ٻيو ته ٺهيو پر فوجي معاهدو به ڪري ڇڏيو آهي، مطلب ته هاڻي ڀارت سان جنهن به جنگ ڪئي ان سان آمريڪا جي گڏيل جنگ ٿيندي. اها ڪا معمولي ڳالهه نه آهي، حامد ڪرزئي جيڪي روز پيو پاڪستان جي خلاف بيان ڏئي، اوهان ڇا ٿا سمجهو؟ اها ڪا حامد ڪرزئي جي جرئت آهي؟ نه ان

جي پٺيان آمريڪا ۽ هندستان آهن. افغانستان وري ظاهر شاهہ جي دؤر ۾ واپس ويو آهي، افغانستان ظاهر شاهہ جي زماني ۾ هندستان جي پنهنجي شيءِ هو. هتان جا ڪيترائي فلمن جا شوقين ماڻهو ڪابل فلمون ڏسڻ ويندا هئا. مان طالبان ڪانپوءِ افغانستان ويو آهيان، اوهان ڪابل وڃو ايئرپورٽ تي لهندي ئي اوهان کي اُتي رڳو هندستان نظر ايندو. ڪابل جو سڄو واپار هندستاني سيٺين وٽ آهي. افغانستان هڪ ڀيرو وري سياسي، سماجي ۽ معاشي طور هندستان ڏانهن واپس وريو آهي.

هاڻي پاڪستان جي دنيا ۾ ڪابہ ساک نہ رهي آهي، هن تي ڪنهن جو بہ اعتماد نہ رهيو آهي، جنهن کي چئو "پاڪستان" سڀ چون ٿا "نہ سائين نہ، اهو تہ وڏو بشني آهي." ڪٿي بہ اعتبار نالي ڪا شيءِ هن ملڪ جي ناهي رهي. پاڪستان بطور هڪ ملڪ جي دنيا ۾ معتبر رهيو ئي ناهي. هاڻي هنن اڃي ڊاڪٽر قدير خان کي جهليو آهي. ائٽمي ٽيڪنالاجي ڪو ڪٽمنڙو تہ نہ هو. جيڪو ڊاڪٽر قدير خان کيسي ۾ وجهي ڪڻي ويو هو. اهو ڪيئن ممڪن آهي! "هنن" جي اجازت کانسواءِ هو ڪيئن ٿو ائٽمي ٽيڪنالاجي هوڏانهن منتقل ڪري سگهي؟ هاڻي پنهنجي سڄي اداري کي بچائي چون ٿا تہ ڊاڪٽر قدير ٺڳ آهي، جو هن اهو سڄو ڪم ڪيو آهي. هن هيڏي ساري ائٽمي ٽيڪنالاجي ۽ يورينيم اوهان جي سهڪار کانسواءِ اڪيلي سر ڪيئن ڪڻي وڃي وِڪيو هوندو؟ اهو ممڪن ئي ناهي. هي روز پنهنجا قومي ادارا وڪڻي چون ٿا تہ پاڪستان ۾ خوشحالي آئي آهي. اِهو تہ ايئن آهي جيئن ڪو ماڻهو پنهنجي گهر جي ڪڏهن ٿي وي وڪڻي تہ ڪڏهن فرج، ايئن سڄو گهر وڪڻي چوي تہ هاڻي مون وٽ گهڻو پئسو اچي ويو آهي، مان خوشحال ٿي ويو آهيان. نوڪريون آهن ڪونہ، روزگار آهن ڪونہ، ماڻهو خودڪشيون پيا ڪن، غربت ۽ مهانگائي آسمان سان پئي ڳالهيون ڪري، اَٽو بجلي ۽ پاڻي ماڻهن لاءِ اڻلڀ آهن ۽ هي وري پنهنجا ادارا وڪڻي چون پيا تہ اسين خوشحال ٿي ويا آهيون. پاڪ چين دوستيءَ جون هنبوڇيون ٿيون لڳن، تنهن جو مطلب اهو آهي تہ چين چوٿو مان پارت سان سڌو نٿو وڙهان، هيءَ مصيبت انهن جي منهن ۾ ٿو هڻان. جيئن ڪو ماڻهو لوفر پاليندو آهي، خرچ ڪپاءُ وٽ پر فلاڻي کي سڌو ڪجان، هيءُ قصو بہ ايئن آهي.

پاڪستان جي مجموعي طور Geo_Strategic صورتحال تبديل ٿي چڪي آهي. ان جي اهميت تہ ضرور وڌي آهي پر اُها پاڪستان جي حق ۾ ناهي. اندروني طور بہ پاڪستان جي اهميت گهٽجي چڪي آهي. سڄو ملڪ ٿو چئي تہ فوج ملڪ جي سموري وهنوار مان هٿ ڪڍي، اها سوچ پنجاب ۾ بہ تيزيءَ سان اُڀري آئي آهي. 71ع ۾ هنن بنگال کي وڙهي الڳ ڪري ڇڏيو. تڏهن بہ اسٽيبلشمينٽ سان پنجاب

۽ سڄي ڌر گڏوگڏ هئي. اڄ پاڪستان ۾ ڪابہ ڌر اسٽيبلشمينٽ سان گڏ بيهڻ جي همت نٿي ڪري سگهي. پهرين جيڪو نيشنلزم جي ڳالهہ ڪندو هو ان لاءِ مذهبي پارٽيون ۽ هي چوندا هئا تہ "را" جو ايجنٽ آهي. هينئر ميڊيا، وڪيل برادري، دانشور طبقو، جماعت اسلامي سميت سڄي ڌر بہ هنن سان بيهڻ لاءِ تيار نہ آهي. اڄ ملڪ جي چئني صوبن جو عوام چئي ٿو تہ هي گهڻ قومي ملڪ آهي، شيون هيئن هجڻ گهرجن. ڏسجي تہ اڄ اسان جي ڳالهہ جو سڪو هلي ٿو هنن جي ڳالهہ جو سڪو ڪونہ ٿو هلي. اها ڪا ننڍي ڳالهہ نہ آهي.اڄ هر صوبو پنهنجي هڪ مخصوص صورتحال ۾ آهي. اها ڳالهہ اسان لاءِ بهتر آهي تہ جيڪا قوت رياست جي پاران اسان مٿان چڙهيو ويٺي آهي، اها ملڪي تاريخ ۾ هڪ ڀيرو وري سخت بدنام ۽ اڪيلي ٿي آهي. هن جا اخلاقي، سياسي ۽ معاشي بنياد لُڏي ويا آهن. اها سٺي ڳالهہ آهي پر هڪڙو خطري جو بہ مسئلو آهي. ڪجهہ ماڻهن جو خيال آهي تہ هن خطي ۾ تبديلي اڻٽر آهي. اهو منهنجو بہ ذاتي خيال آهي، پر اها تبديلي ڪهڙي هوندي؟ اهو چئي نٿو سگهجي. جيئن ڪا شيءِ مٿان ڪان هيٺ ڪيرائجي تہ اها ڪرندي تہ هيٺ پر ڪهڙيءَ جڳهہ تي ڪرندي اها خبر ناهي. فلسفي جي علم ۾ ان کي لازمي حادثو چئجي ٿو. جيڪڏهن ڪو انجنيئر پُل غلط ٺو ناهي، اها پڪ آهي تہ پل ضرور ڪرندي پر اها ڪڏهن، ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ جاءِ تي ڪرندي، اهو لازمي حادثو هوندو آهي.

هنن جي افعال مان نظر اهو پيو اچي تہ جهڙيون هنن جون حالتون آهن، هنن ۾ تاريخ مان سکڻ ۽ تبديليءَ جو ڪو عنصر نظر نہ پيو اچي، جنهن مان لڳي ٿو تہ تبديليون اڻٽر آهن. پر ان ۾ خوش ٿيڻ جي ڳالهہ نہ آهي تہ هيءَ رياست اسان کي نہ ٿي وڻي، ان ڪري ڀلي ٽُٽي. سوال اهو آهي تہ انهن ٿيندڙ تبديلين ۾ اسين ڪيئن هونداسين؟ اهي تبديليون اسان جي حق ۾ هونديون يا نہ؟ هيءَ ٻاراڻي ڳالهہ تہ نہ آهي. اهاسوچڻ جي ڳالهہ آهي تہ سڀاڻي جيڪڏهن هي ملڪ نہ ٿو رهي تہ اسان بحيثيت هڪ قوم جي ڪيئن هونداسين؟ اسان وٽ طاقت جو توازن ڪيئن آهي ۽ هوندو؟ نظر ايئن ٿو اچي تہ ڄڻ آمريڪا، هندستان ۽خود هن رياست جو ڄڻ هڪ اڻ لکيو معاهدو ٿيل آهي تہ جيڪڏهن سڀاڻي سنڌ الڳ ملڪ بہ ٿئي تہ ان جي مالڪ ۽ هتان جي اصلوڪي اڪثريتي رهواسين کي نڌڻڪو رکي انهن کي ديوار سان لڳائڻو آهي. هن سنڌ ملڪ جي وارثي ۽ حڪمرانيءَ جون واڳون ايم ڪيو ايم کي ڏيڻيون آهن. هڪڙي ڳالهہ مان واضح رکندو هلان تہ سمورن اختلافن باوجود اردو ڳالهائيندڙ عوام انسان آهي ۽ اسان جو ڀاءُ آهي، اهي اسان سان گڏجي رهن ۽ کائين پيئن، اسان کي ڪو مسئلو نہ آهي. اسان وٽ سنڌ ۾ ايترا وسيلا بہ آهن جو گڏ رهي

سگهجي ٿو اردو ڳالهائيندڙ عوام سان اسان جي ڪابه دشمني نه آهي ۽ نه ٿي رکي سگهجي ٿي پر سندن دهشتگرد ڌر مڪمل طور هڪ فاشسٽ تنظيم آهي ۽ دشمن جو هٿيار آهي. ايم ڪيو ايم جي سياست کي سمجهڻ نهايت ضروري آهي. ايم ڪيو ايم هڪڙي ئي وقت آمريڪا جي به شيءِ آهي ته ٻئي طرف هندستان جي به شيءِ آهي. اسان جو اديب ۽ صحافي دوست لڇمڻ ڪومل ڪجهه وقت اڳ هندستان مان آيو. هن ٻڌايو ته اوهان کي غلط فهمي آهي ته ايم ڪيو ايم جو هيڊ ڪوارٽر نائن زيرو ۽ لنڊن ۾ آهي، اهو ته دهليءَ ۾ آهي. هاڻي سمجهڻ جي ڳالهه اها آهي ته آمريڪا، هندستان ۽ پاڪستان ايئن ڇو پيا ڪن؟ اهي ائين ان ڪري پيا ڪن جو جيڪڏهن سپاٽي گهر جي مالڪ سان ڳالهائبو ته اهو مالڪاڻا حق ذهن ۾ رکي پوءِ ڳالهائيندو. ان ئي شيءِ لاءِ ڪو ٻيو ڳالهائيندو ته اهو ٻي ٻولي ڳالهائيندو. ان ڪري هو چاهين ٿا ته سنڌي قوم ۽ ان پاران ڳالهائيندڙ ڌريون طاقت جي توازن ۾ هيٺ هجن، اهي ڪنڊائتا هجن ۽ انهن جي بنيادي ليکي چوکي ۾ ڪابه حيثيت نه هجي. ان شيءِ جو هنن فارمولا اهو ٺاهيو آهي جو سنڌ کي ضلعن ۾ ورهائي وڏيرن کي ننڍڙيون ننڍڙيون جاگيرون ٺاهي ڏئي ڇڏيون اٿائون، جيئن انگريز ڪيو هو. هاڻي هي چون ٿا ته ٿر اربابن جو آهي؟ سنڌ جو ڪوبه شهر سنڌ جي عوام کانسواءِ ٻئي ڪنهن جي خاندان جي ميراث نه آهي. سنڌ جي وجود کي ٽڪرن ۾ ورهائي ڇپائون ته هيءُ سنڌ جو نقشو آهي. ان جي شڪل هيئن ٺاهيو، جنهن ۾ وحشت، ڪارو ڪاري، لاقانونيت، بي علمي، جهالت ۽ نااهلي نمايان هجن. ڪٿان به سنڌي ماڻهن جو ڪو بهتر تصور ظاهر نه ٿئي. ڄام صادق جي دؤر کان هنن وٽ پاور جو هڪ عجيب فارمولا آهي ته ڄام صادق، مظفر شاهه، لياقت جتوئي، غوث علي شاهه، علي محمد مهر ۽ ارباب غلام رحيم جيان هڪ سيٽ واري ماڻهوءَ کي بظاهر وڏو وزير ڪبو ۽ اصل اختيار سڄو عملي طرح ايم ڪيو ايم کي ڏبو. موجوده وقت ۾ اسان سنڌي ماڻهن لاءِ وڏي ۾ وڏو چئلينج اهو آهي ته ايندڙ اڻٽر تبديليءَ ۾ اسين آمريڪا، پارت ۽ پاڪستان کي اهو نياپو ڏيون ته هنن جيڪڏهن ڳُجهه ڳوهَه ۾ سنڌي ماڻهن کي ديوار سان لڳائي سنڌ بابت ڪابه ڊيل ڪئي ته اها ڊيل سنڌ ۾ رهندڙ اڪثريتي سنڌ جو عوام ڪڏهن به هلڻ ڪونه ڏيندو. جيئن اڄ فلسطيني پنهنجي گهرن ۾ محفوظ ناهن ته اسرائيلي به پنهنجي گهرن ۾ محفوظ ناهن. جيستائين سنڌي ماڻهو سياسي حوالي کان اهو تاثر آمريڪا، پارت ۽ خود هن رياست کي نه ڏيندا ۽ اها سگهه ثابت نه ڪندا، پاڪستان رهي يا نه رهي، اسين گهاٽي ۾ هونداسين. جيڪڏهن اسين سنڌ ۾ پنهنجو پاڻ هڪ طاقتور ڌر هونداسين، فيصلاڪن ڌر

هونداسين، پوءِ پاڪستان رهي يا نه رهي، اسان جي وجود کي ڪو خطرو ناهي.

هاڻي اسان سنڌ جي ماڻهن، اديبن، دانشورن ۽ محب وطن سياسي پارٽين کي گڏجي اهو طئي ڪرڻو آهي ته ايندڙ وقت ۾ بطور هڪ قوم جي اسان طاقت جي توازن ۾ اهو ڪيئن ٿا ثابت ڪريون؟ هو چاهين ٿا ته طاقت جو توازن ايم ڪيو ايم ۽ انهن جي جوڙيوال بي ضمير ۽ وطن فروش وڏيرن وٽ هجي ته جيئن وقت پوڻ تي انهن سان سولائيءَ سان سستو سودو ڪري سگهجي. ان ڪري جيڪي سنڌ جون محب وطن پارٽيون آهن، جيڪي پنهنجي عوام لاءِ ڪم ڪن ٿيون، پنهنجي وطن لاءِ ڪم ڪن ٿيون، انهن کي ۽ اسان جي اديبن ۽ دانشورن کي اها ڳالهه رڳو ڳالهائي نه، لکي نه پر طاقت جي توازن ۾ عملي طور ثابت ڪرڻي آهي ته اسان کي طاقت جي توازن ۾ پاسيرو رکي ڪوبه فيصلو ڪيو ويو ته ان جو اعلان ته ٿي ويندو پر اهو هلي نه سگهندو. سنڌ تاريخي طور سنڌي عوام جو قومي وطن آهي. ان جي آزادي، خود مختياري، خوشحالي ۽ ان تي سنڌي عوام جي ازلي ابدي مالڪي اسان جو قومي نصب العين آهي.

(جيئي سنڌ محاذ پاران اسٽڊي سرڪل پروگرام ۾ ڏنل ليڪچر، جيڪو 28 آڪٽوبر 2006ع تي سکرنڊ ۾ منعقد ٿيو. پروگرام جي صدارت سيد زين شاهه ڪئي ۽ 300 کان وڌيڪ سياسي ڪارڪنن، اديبن، شاعر، صحافين ۽ شهرين شرڪت ڪئي)

موجوده دؤر جا عالمي تضاد

اڄ اسان جي گفتگوءَ جو موضوع هيءُ آهي، تہ جنهن موجوده دؤر ۾ اسان رهون ٿا، ان دؤر جي هم عصر عالمي اُبريل تضادن يا اُڀرندڙ تضادن تي پاڻ هڪ نظر وجهون ۽ ان نسبت سان اڄوڪي هم عصر عالمي دؤر ۾ دنيا جي مختلف خطن ۽ مختلف ملڪن ۾، مختلف قومن ۽ مختلف سوچن جي ڌارائن ۾ ڏسون تہ اهي ڪهڙا آهن ۽ ان جي باري ۾ ڪهڙي گفتگو پئي ٿئي؟ ماڻهو ڇا پيا سوچين؟ لِکن ۽ پڙهن؟ ۽ هن وقت تائين جيڪي خاص خيال يا سوچ جا انداز سامهون آيا آهن، اُهي ڪهڙا آهن؟ ۽ ان موضوع تي ڪهڙا ڪهڙا اهم ڪتاب لکيا ويا آهن؟ هي چار ڪتاب آئون ان ڪري ڪٽي آيو آهيان تہ جيئن توهان کي ڏيکاري سگهان، جو انهن تي پاڻ کي ڳالهائڻو آهي.

اڄ اسان جي گفتگوءَ جو موضوع اهو هوندو تہ اڄوڪي زماني ۾ ڪهڙا ۽ ڪهڙين نوعيتن جا عالمي تضاد آهن؟ ۽ ٻيو تہ ڪهڙن تضادن جي اُڀرڻ جا وڌيڪ امڪان آهن؟ ۽ ان سڄي تناظر ۾ ماڻهو انهن کي ڪيئن ٿا ڏسن؟ ۽ ان موضوع تي ويجهي عرصي ۾ ڇا ڇا لکيو ويو آهي؟ ٿلهي ليکي آئون هي چار ڪتاب ڪٽي آيو آهيان، انهن مان هڪڙو ڪتاب پروفيسر سيمل پي هنٽنگٽن جو آهي، جيڪو آمريڪي پروفيسر ۽ اسڪالر آهي. سندس لکيل اهو ڪتاب "The Clash of Civilizations" (تهذيبن جو ٽڪراءُ) 1996ع ۾ ڇپيو. ان ڪتاب سان ماڻهو اتفاق ڪري يا اختلاف، جيئن سماجي سائنسن ۾ ٿيندو آهي. ضروري ناهي تہ ماڻهو هر ڳالهہ سان اتفاق ڪري يا مڪمل طرح اختلاف ڪري پر جڏهن بہ ڪو ماڻهو نئون خيال، ڪا نئين ڳالهہ يا ڪو نئون پهلو سامهون آڻي ٿو يا نوان سوال اُٿاري ٿو تہ ان جي علمي دنيا ۾ پنهنجي هڪڙي حيثيت ۽ اهميت هجي ٿي. مثال طور توهان

جيڪڏهن ڏسندؤ تہ فلسفي جي تاريخ ۾ تمام وڏي اڪثريت انهن فلسفين جي آهي، جن جا فلسفا صحيح ڪونہ هئا، پر انهن جي انسان جي فڪري تاريخ ۾ غير معمولي اهميت آهي. دنيا ۾ تمام گهڻا سائنسي تجربا اهي آهن، جيڪي ابتدائي طور درست ڪونہ هئا. اسان جي سامهون جيڪي سائنسي قانون آهن، اُهي تہ آخري ڇنڊيل ڇاٽيل نتيجن جا اولڙا هئا. اهو هڪ پورو دؤر هو، جنهن ۾ اِهي تجربا پئي ٿيا، ماڻهن سوچيو پئي ۽ تجربا پئي ڪيا. ان ڪري آئون اهو چوڻ ٿو چاهيان تہ علمي، فڪري ۽ سائنسي دنيا ۾ فقط درست، ثابت ٿيل ۽ حتمي نتيجن جي اهميت نہ هوندي آهي پر ان سڄي پراسيس جي اهميت آهي، جنهن ۾ ماڻهو مختلف خيال سامهون آڻين ٿا. جنهن ۾ اهي مختلف خيال اُڀرن ، اُسرن ۽ پنهنجو اثر ڇڏين ٿا. ماڻهوءَ کي سوچڻ ۽ ان سوچ جي بنياد تي پنهنجا عمل ترتيب ڏيڻ ۾ مدد فراهم ڪن ٿا ۽ مجموعي طور تي انسان جي شعور جي سفر کي اڳتي وٺي وڃڻ ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪن ٿا. توهان ڏسندؤ تہ شاعري بہ ايئن آهي. دنيا ۾ سموري شاعري سٺي تہ ڪونهي يا سڀ خيال سٺا تہ ڪونہ هئا. ايئن فن جي دنيا ۾ بہ آهي، ايئن فلسفي ۾ بہ آهي، ايئن سائنس ۾ بہ آهي، ايئن سياست ۾ بہ آهي. ساڳيءَ طرح هي ڪتاب آهن، اسان انهن جي سوچن سان اختلاف ڪريون يا اتفاق، ٻئي ممڪن آهن. پر انهن جي اهميت کي ضرور سمجهڻ گهرجي.

مثال طور هڪڙي جپاني نزاد آمريڪي اسڪالر فوڪوياما روس جي زوال ڪانپوءِ هڪ ڪتاب "End of the History" لکيو. جنهن ۾ چيائين تہ تاريخ جي پڄاڻي ٿي وئي آهي. دنيا ۾ هڪڙو تهلڪو مچي ويو تہ ان جو ڪهڙو مطلب آهي؟ ڪنهن چيو بڪواس آهي، ڪنهن چيو زبردست ڳالهہ آهي، پر اهو ڪتاب دنيا ۾ هڪڙي اُٿَل پُٿَل جو وڏو سبب بڻيو ۽ ان ڪتاب جي ڪري دنيا ۾ ڏاڍا بحث مباحثا ٿيا. اهو ڪتاب بہ گذريل ڏهاڪي جو هڪڙو وڏو اهم ڪتاب آهي. گذريل ڏهاڪي ۾ دنيا ۾ جيڪي بحث مباحثا ٿيا آهن، انهن ۾ هڪڙو هي ڪتاب بہ آهي، جنهن تي سڄيءَ دنيا ۾، دنيا جي هر معاشري ۾، يونيورسٽين ۾، اخبارن ۾، سياسي پارٽين ۾، ٿنڪ ٽينڪس ۽ دانشورن ۾ هر سطح تي وڏو بحث ٿيو آهي. ان ڪتاب جو ٿلهي ليکي ڪهڙو خيال آهي؟ ان تي پاڻ پوءِ ٿا اچون. پر ان کان اڳ ۾ مان چاهيان ٿو تہ ان ڪتاب جو مختصر تعارف ڪرائي وڃان. ڏيڍ سال اڳ هڪڙو ٻيو ڪتاب ڇپيو آهي، اتفاق سان ان ڪتاب جو ليکڪ لاهور جو آهي. هو پراڻو ترقي پسند آهي ۽ سندس نالو طارق علي آهي. طارق علي ملڪ جي مشهور ترقي پسند دانشور جوڙي مظهر علي خان ۽ طاهره مظهر جو پٽ آهي. مظهر علي خان جي پوري خاندان جو

هرهڪ ماڻهو الڳ تعارف رکي ٿو. توهان کي ياد هوندو تہ ڪنهن زماني ۾ لاهور مان ”ويو پوائنٽ“ نالي هڪ رسالو نڪرندو هو ۽ اهو رسالو انگريزيءَ ۾ هوندو هو ۽ پاڪستان جي روشن خيال ۽ ترقي پسند ماڻهن جو ترجمان رسالو هوندو هو. جنهن جي اچڻ جو اسان کي انتظار هوندو هو. چوندا هئاسين تہ هفتو گذري تہ اهو رسالو مارڪيٽ ۾ اچي. اهو رسالو پاڪستان ۾ ترقي پسند سياسي صحافت جو زبردست رسالو هو. جيڪو طاهره مظهر علي ڪيندي هئي. طارق علي ان جو پٽ آهي ۽ پاڻ هڪڙو سياسي دانشور آهي. هونئن طارق علي بنيادي طرح ناولسٽ ۽ افسانا نگار آهي. هن جا ڪافي ناول انگريزيءَ ۾ ڇپيا آهن ۽ اڄڪلهہ لنڊن ۾ رهي ٿو. هن پروفيسر هنٽنگٽن جي جواب ۾ هڪڙو ڪتاب لکيو. جنهن وري ساڳيءَ طرح پوريءَ دنيا ۾ تمام گهڻي بحث مباحثي کي جنم ڏنو. هن جو ڪتاب پروفيسر هنٽنگٽن جي ڪتاب جي اسڪيل تي ڪٽي نہ بہ سهي پر بهرحال ٿرڊ ورلڊ ۾ خاص طور تي آمريڪا ۾ تمام گهڻو بحث جو موضوع بڻيو. طارق عليءَ هن جي جواب ۾ ”The Clash of Fundamentalism“ (بنياد پرستن جو ٽڪراءُ) لکيو. پروفيسر هنٽنگٽن چيو تہ هيءُ تهذيبن جي ٽڪراءَ جو دؤر آهي. پر هِن چيو تہ نہ هيءُ بنياد پرست قوتن جي ٽڪراءُ جو دؤر آهي. انهن ڪتابن ۾ هو ڇا ٿا چون، ان تي پاڻ پوءِ ٿا اچون.

هڪڙو ٻيو ڪتاب آهي، جنهن جو عنوان ئي صرف يارهين سيپٽمبر (9/11) آهي. ڪڏهن ڪڏهن تاريخ ۾ جيڪي وڏا واقعا ٿين ٿا، انهن واقعن جي ايتري وڏي اهميت ٿئي ٿي جو اِهي واقعا ان خاص حوالي سان تاريخ جو هڪڙو حصو بڻجي وڃن ٿا. تنهن ڪري ”يارهين سيپٽمبر“ هاڻي ويجهي ماضيءَ جي تاريخ ۾ ۽ مستقبل لاءِ بہ نہ رڳو هڪڙو اصطلاح بڻجي ويو آهي پر خود هڪڙو وڏو غير معمولي تاريخي واقعو آهي، ۽ پوريءَ دنيا ۾ اهو اصطلاح ڪافي مروج ٿي ويو آهي. يارهين سيپٽمبر جي نالي ڪٺڻ سان ئي ماڻهو سمجهي ٿو وڃي تہ ان جو پورو پس منظر ڇا آهي؟ ڏيڍ سال اڳ ۾ ايشيائي پارليامينٽيرينس جي فورم (CACD) طرفان هڪڙي وڏي ڪانفرنس ٿي هئي، ان ڪانفرنس ۾ سڄي ايشيا مان جمهوريت پسند سياسي پارٽين، مفڪرن، دانشورن ۽ اسڪالرن کي گهرايو ويو هو. اها هڪڙي تمام وڏي تاريخي نوعيت جي ڪانفرنس هئي، جنهن ۾ اهي سڀ مقالا پيش ٿيا. ان ڪانفرنس ۾ سياسي اڳواڻ بہ هئا تہ دانشور ۽ مفڪر بہ هئا ۽ جيڪو چيو وڃي ٿو تہ يارهين سيپٽمبر ڪانپوءِ دنيا بدلجي وئي آهي، اها هڪڙي پاپولر راءِ هئي. اِهو ايڏو تہ وڏو واقعو هو جو ان کان پوءِ دنيا بدلجي وئي آهي. ان واقعي کان ٻئي ڏينهن دنيا اُها ساڳي نہ رهي هئي، دنيا بدلجي ٻي ٿي وئي هئي. هيءُ سڄو ڪتاب دراصل انهن سمورن

سببن، معاملن ۽ عنصرن تي بحث ٿو ڪري تہ ان واقعي جو پسمنظر ڇا هو؟ ان واقعي جو تہ فقط بهانو آهي پر دراصل هن جو موضوع وري بہ ساڳيو آهي تہ همعصر عالمي دؤر جا تضاد ڪهڙا آهن؟ هي ڪتاب پنهنجي حساب سان تمام گهڻي اهميت رکي ٿو. هن ڪتاب ۾ ڪيترين ئي ڳالهين سان اسان کي اتفاق آهي ۽ ڪيترين ڳالهين سان اختلاف بہ آهي. بهرحال هيءُ ڪتاب اسان کي سوچ جو وڏو سامان فراهم ڪري ٿو.

چوٿين ڪتاب جو نالو ”Democratic Transition in Asia“ آهي. ايشيا ۾ جمهوريت ڇو نٿي اچي؟ ۽ گهڻين جاين تي اُها ڇو ٿي ناڪام ٿئي؟ هيءُ ڪتاب اهڙن موضوعن تي بحث ڪري ٿو. اهو خود هڪڙو موضوع آهي، جنهن تي پوريءَ دنيا ۾ مختلف سوچون، رايا ۽ بحث مباحثا هلندڙ آهن ۽ ان موضوع جو تعلق پنهنجي اجوڪي موضوع سان بہ جڙيل آهي. ڇاڪاڻ تہ تضادن جي ڳالهہ ٿيندي تہ ان حوالي سان ايشيا ۽ ٽين دنيا اندر جمهوريت جو سوال هڪڙو بنيادي سوال آهي، ان بابت ضرور ڳالهہ ٿيندي. هن ڪتاب جي بہ پنهنجي حساب سان وڏي اهميت آهي، ان جو سبب اهو آهي تہ جن ماڻهن ان ڪتاب ۾ مقالا لکيا آهن، اُهي سڀ همعصر دؤر جا مڃيا ويندڙ ۽ جمهوريت پسند سوچ رکندڙ اسڪالر ۽ سياسي اڳواڻ آهن. ڪتاب ۾ ايشيا جي مختلف سياسي پارٽين ۽ دانشورن جا جمهوريت جي حوالي سان مختلف شايع ٿيل تجربا آهن.

اڄ کان بہ ٽي سال اڳ پشاور يونيورسٽيءَ ۾ هڪڙي ڪانفرنس ٿي هئي، جنهن جو موضوع هو ”دنيا ۾ تڪرارَ“، اُن ۾ ڏکڻ ايشيا جو بہ موضوع رکيل هو. اتي اسان جي ڏاڍي سٺي گفتگو ٿي هئي. پهرين ڏينهن جن دوستن اتي مقالا پڙهيا ۽ ڳالهايو، انهن جو ٽلهي ليکي رويو هيءُ هو تہ شايد تڪرار ۽ تضاد ڪا خراب شيءِ ۽ نقصانڪار شيءِ آهي. ٻئي ڏينهن پهرين سيشن ۾ منهنجو وارو آيو تہ مون هنن سان اختلاف رکيو. مون چيو تہ اسان جو جنهن فڪر ۽ سائنسي سوچ ۾ ويساهہ آهي، ان موجب تڪرار ۽ تضاد نہ رڳو ڪا خراب ڳالهہ نہ آهي پر تمام سٺي ۽ فطري شيءِ آهي. مون پنهنجي گفتگوءِن حوالي کان ڪئي هئي تہ تضاد ۽ تڪرار جا نتيجا ممڪن آهي تہ غلط بہ نڪرن يا سُٺا بہ نڪرن يا ٻئي بہ نڪرندا هجن پر ان کي سڄيءَ تاريخ جي تناظر ۾ يا سماج جي حساب سان رڳو ايئن چئجي تہ تضاد رڳو خراب شيءِ آهي يا نقصانڪار شيءِ آهي، ايئن نہ آهي. تڪرار ۽ تضاد فطرت جو هجي، ڪائنات، زندگيءَ، سماجَ، خيالن، سوچن يا شعور جو هجي، هڪڙو فطري عنصر آهي ۽ ان کانسواءِ ارتقا ۽ ترقيءَ جو تصور بہ نٿو ڪري سگهجي. ان ڪري

هن سڄيءَ گفتگوءَ جو جيڪو بنياد آهي، ان لاءِ سوچ ۽ تصور واضح هئڻ گهرجي ته تڪرار ۽ تضاد رڳو ڪا خراب شيءِ نہ آهي. جيتوڻيڪ ان جا نتيجا خراب بہ نڪرندا آهن ۽ سٺا بہ نڪرندا آهن پر فطرت ۽ سماج جو جيڪو سائنسي فڪر آهي، اهو سمجهي ٿو تہ تضاد ۽ تڪرار هڪڙي فطري شيءِ آهي. جيڪڏهن تڪرار ۽ تضاد نہ هجي ها تہ جيئن اڄ انساني تاريخ آهي، اُها تيئن نہ هجي ها. فطرت، سماج ۽ انسان بابت سماجي شعور يا علم هن جاءِ تي پهتل نہ هجي ها.

هاڻي هڪ ٽين بنيادي ڳالهہ ڪري اسين پنهنجي گفتگوءَ تي ايندا سين. اها ڳالهہ هيءَ آهي تہ انسان جو سماج ڪي يا زندگيءَ کي ڏسڻ جو ڪو فقط هڪڙو رخ ڪونهي. جڏهن معاشيات شين کي ڏسي ٿي تہ ان جو نقطي نظر، رويو ۽ ان جي ڏسڻ جا پئمانا ئي مختلف هجن ٿا. جڏهن سياست جي خيال کان شين کي ڏسجي ٿو تہ شيون مختلف نظر اچن ٿيون. ممڪن آهي تہ شيون ساڳيون هجن پر انهن کي پرکڻ، جاچڻ ۽ سمجهڻ جو هڪ پورو نظام آهي. هر علم وٽ شين کي سمجهڻ جو پنهنجو هڪڙو پورو نظام آهي، ايئن معاشيات وٽ پنهنجو هڪ پورو نظام آهي. مثال طور اڄوڪي زماني ۾ جيڪي تضاد ۽ تڪرار آهن، انهن کي جيڪڏهن ڪو اڪانامڪسٽ ڏسندو تہ اهو سڀ کان اڳ اهو ڏسندو تہ پيداواري ذريعن ۽ قوتن جي اندر ڪهڙو تضاد آهي؟ اهو ڪيئن بدلجي رهيو آهي ۽ ڪيڏانهن پيو وڃي؟ اهو سڄيءَ شيءِ کي ان تناظر ۾ ڏسندو تہ همعصر دؤر جا پيداواري ذريعا ڪهڙا آهن؟ پيداواري قدر ۽ پيداواري قوتون ڪهڙيون آهن؟ هو ان تناظر ۾ ڏسندو تہ ڪهڙا معاشي تڪرار ۽ تضاد آهن؟ پوءِ ان جا حل ڳوليندو ۽ جيڪي بہ معاشي تضاد ۽ تڪرار هوندا، انهن کي واضح ڪندو. پر جيڪڏهن ڪو سياستدان هوندو يا سياسي مفڪر هوندو تہ اهو انهن تڪرارن کي سياسي خيال کان ڏسندو ۽ انهن پيچيدگين کي سمجهي پوءِ انهن کي بيان ڪندو. ساڳيءَ طرح سماجيات جو ماهر (Sociologist) هوندو يا اينٿراپالاجسٽ هوندو تہ اهو ساڳين تضادن کي بلڪل ٻئي خيال کان ڏسندو. جيڪي تضاد معاشري ۾ آهن پوءِ اهي مقامي هجن يا عالمي، اهي ڪهڙين سماجي جوڙجڪن يا شڪلين جي پيداوار آهن يا ناهن ۽ انهن جا پاڻ ۾ سماجي رشتا، سماجي قدر ۽ سماجي مفاد ڪهڙا آهن؟ هو پنهنجي سڄي تَڪَ تُورَ ۽ چنڊ ڇاڻ ان بنياد تي ڪندو. ساڳيءَ طرح ڪلچر جو معاملو بہ آهي، سماج جو اهو بہ هڪ اهم حصو آهي. دنيا ۾ سوشل سائنسز اندر ڪيترائي اسڪولس آف ٿاٽس آهن، ڪيترائي مڪتبءِ فڪر آهن، جيڪي سڄيءَ شيءِ کي صرف ڪلچر ۽ تهذيب جي نقطي نظر (Point of View) کان ڏسن ٿا. ايڊورڊ سعيد (Edward.

W. Saeed) هڪ تمام وڏو ادبي ۽ سياسي مفڪر هو. جيڪو هاڻي ئي ويجهڙ ۾ گذاري ويو آهي. هو فلسطيني هو ۽ آمريڪا ۾ رهندو هو. هن جو "ڪلچرل امپيريلزم" تي بہ ڪم آهي، جنهن ۾ هن سامراجيت کي هڪ ٻئي انداز سان ڪٿڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ ٻُڌايو آهي تہ ان ۾ ڪلچر جو عنصر ڪيئن آپريٽ ٿو ڪري؟ جيئن تہ هو بنيادي طور هڪ اديب ۽ ادب جو نقاد هو. ان ڪري هن سامراجيت جي ثقافتي پاسي کي بہ ڪنيو. آئون اهو چوڻ ٿو گهران تہ تضادن ۽ تڪرارن کي سمجهڻ جا فقط ڪي مخصوص، طئي ٿيل ۽ هڪ قسم جا پئمانا ڪونہ آهن، پر مختلف علمي شعبا آهن، جيڪي ان کي مختلف طريقن سان پرکين ٿا. ان کي ڏسن ۽ ان جي پرک ڪن ٿا، ان جا محرڪ معلوم ڪن ٿا، ان جا سبب معلوم ڪن ٿا، ان جي پيچيدگين کي کولين ٿا ۽ ان جا مختلف نوعيت جا علاج ۽ حل ڏسين ٿا. ان ڪري هيءُ معاملو ڏاڍو پيچيده آهي ۽ ان جو ڪوبہ هڪڙو حتمي ۽ مخصوص مڪينيڪل فارمولا ڪونهي جو چئجي تہ هي سڀ تضاد فقط سياسي آهن يا هي سڀ تضاد فقط معاشي آهن يا هي سڀ تضاد فقط فڪري آهن يا فقط ڪنهن ٻئي قسم جا آهن وغيره. جنهن ۾ انهن سڀني شين جو بنيادي عمل دخل آهي. هاڻي پاڻ پنهنجي گفتگوءَ طرف اچون ٿا، جيڪا هنن ڪتابن جي حوالي سان هئي ۽ منهنجو ٿلهي ليکي اهو موضوع آهي.

اسان هن اڄوڪي ڪچهريءَ ۾ هن موضوع جي حوالي سان اهو ڏسنداسين تہ جيڪي تضادن جي حوالي سان پاڻ ڳالهيون ڪيون آهن، ان حوالي سان دنيا ۾ ڪهڙا بحث، ڪهڙا نظريا ۽ ڪهڙا خيال سامهون آيا آهن، جن تي گفتگو پئي ٿئي يا بحث مباحثو پيو ٿئي. اسان سنڌي ماڻهن جو يا سنڌي سماج جو هڪڙي ٽين دنيا جي سماج جي حيثيت ۾ اهو بنيادي فرض آهي تہ اسان انهن سمورن بحثن مباحثن ۽ انهن سمورن اِشوز، نظرين، روين، تصورن ۽ فڪرن کان واقف هجون ۽ اسان ان کي پنهنجي نسبت سان وري نئين سر پرکيون ۽ هڪڙي تخليقي رويي سان پرکيون ۽ ڏسون تہ اسان سان ڪهڙيون شيون ڪيئن لاڳاپيل آهن؟ ڇاڪاڻ جو اسين ڪو سماجي يا سياسي ٻيٽُ (Island) تہ نہ آهيون، اسين دنيا جو حصو آهيون، هي جيڪي بہ پاڻ دنيا جي باري ۾ ڳالهيون ڪريون ٿا، انهن سڀني جو اثر اسان تي ٿئي ٿو. توهان کي خبر هوندي تہ يارهين سيپٽمبر جو واقعو ٿيو. ان يارهين سيپٽمبر جي واقعي ۾، نيويارڪ ۾ ٽاور ڪريا تہ ٻئي ڏينهن منيءَ جي مارڪيٽ تي فرق پئجي ويو هو. يعني نيويارڪ ۾ اهي ٽاورز ڪرڻ ڪانپوءِ ٽر جي اسلام ڪوٽ ۾ منيءَ جي مارڪيٽ بہ متاثر ٿئي ٿي. دنيا پاڻ ۾ تمام گهٽي ڳنڍيل آهي. اسان جو ان ۾ بنيادي

فرض اهو آهي تہ اسان انهن شين کي سمجهون ۽ انهن کي پنهنجي حساب سان ڪٿون.

اسان اڄوڪي زماني ۾ هڪڙو اُپريل تضاد ڏسون ٿا، جيڪو دنيا ۾ تمام گھڻو نظر ايندڙ آهي، جنهن جي باري ۾ دنيا ۾ تمام گھڻي گفتگو بہ ٿئي ٿي، ان کي پاڻ ڏسون ٿا تہ انهيءَ جا نالا مختلف نظر اچن ٿا ۽ شڪليون بہ مختلف نظر اچن ٿيون، پر بظاهر جيڪو تضاد آهي اهو ساڳيو آهي. مسلم دنيا ۽ آمريڪا جي وچ ۾ هڪڙو تضاد آهي، جنهن جي باري ۾ مختلف تصور آهن. مون توهان سان پروفيسر هنٽنگٽن جي باري ۾ ڳالهہ ٻولهہ ڪئي آهي تہ هن 1996ع ۾ چيو هو تہ دراصل هيءُ جيڪو همعصر عالمي دؤر آهي، اهو ٻن عالمگير تهذيبن جي وچ ۾ ٽڪراءَ جو دؤر آهي. اهي ٻئي عالمگير تهذيبون پنهنجا اوج پنهنجي زماني ۾ عالمگير حوالي سان ڏسي چڪيون هيون آهن. تاريخ ۾ هڪڙو دفعو وري اهڙو زمانو ڦري آيو آهي جو اهي ٻئي تهذيبون وري اُسري ۽ طاقتور ٿي ويون آهن ۽ انهن جي وچ ۾ هيءُ دراصل ٻن تهذيبن جو ٽڪراءُ آهي. هُن اسلامي دنيا ۽ آمريڪا جي وچ ۾ جيڪو تضاد آهي ان جي سادي شڪل ۾ اها تشريح ڪئي جو هن چيو تہ دراصل اهو ٻن مختلف تهذيبن جو ٽڪراءُ آهي. ٿوائن بي هڪڙو وڏو تاريخدان هو، ان بہ ايئن چيو هو. جيئن مون چيو تہ تاريخ کي ڏسڻ جا تمام گھڻا رخ آهن، تاريخ کي ڪنهن بہ هڪڙي مخصوص رُخ کان نٿو ڏسي سگھجي. تاريخ کي پرکڻ ۽ سمجھڻ جا تمام گھڻا پهلو آهن ۽ ان جون مختلف ڏسائون آهن، ٽوائن بي بہ سڄي انساني تاريخ جي تشريح تهذيبن جي بنياد تي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. هن جو هڪ سڄو ڪتاب ۽ ان جي ٿيوري ان ڳالهہ تي ٻيٺل هئي تہ دراصل تهذيبن جا هڪڙا سائيڪلز ٿين ٿا ۽ انساني سماج جي جيڪا ترقي آهي، ان جي اؤسر ۽ ان جو جيڪو اوڄ آهي، اهو تهذيبن جي شڪل ۾ ٿئي ٿو. هر دؤر هڪڙي عالمگير تهذيب کي تشڪيل ڏئي ٿو ۽ ان عالمگير تهذيب ۾ مذهب جو بہ عنصر شامل آهي، ان ۾ سياسي سگھہ جو بہ اثر شامل آهي، ان ۾ معاشي سگھہ جو بہ اثر شامل آهي ۽ ان ۾ ثقافتي سگھہ جو بہ اثر شامل آهي. دراصل اهي سڀ شيون گڏجي جنهن تهذيب کي عالمي طور اُپريل ۽ طاقتور بڻائين ٿيون اها تهذيب پنهنجو هڪڙو دؤر پورو ڪري ٿي، اها تهذيب پنهنجو هڪڙو سائيڪل پورو ڪري ٿي، ۽ ان تاريخ جي باري ۾ هڪڙي مڪمل ٿيوري آهي، جنهن ۾ چيو ويندو آهي تہ دراصل انساني تهذيبن ۾ مختلف سائيڪلس ٿيندا آهن، مختلف ڦيرا ايندا آهن. ٻين جو خيال آهي تہ ڦيرا ايندا ئي ڪونہ آهن، اها ڳالهہ غلط آهي، ڪوبہ ڦيرو وري ٻيهر ساڳيءَ صورت ۾ ورجائبو نہ آهي، ان باري ۾ ڪيترائي خيال آهن پر ٽوائن بي جو اهو خيال هو تہ دراصل انساني

تاريخ تهذيبن جي شڪل ۾ اُسري آهي، پوءِ هن ان جي تضادن ۽ ٽڪرارن کي، ان جي مفادن، ان جي جنگين، ان جي اؤسر، ان جي ترقيءَ، ان جي تباهيءَ ۽ تنزليءَ کي ۽ ٻين سڀني شين کي گھڻي پاڱي ان پئماني تي ڏسڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ تهذيبن جا سائيڪل ٿين ٿا. پروفيسر هنٽنگٽن جو 1996ع ۾ جيڪو نظريو سامهون آيو، ان ۾ هن اهو چيو هو تہ دراصل اسلامي تهذيب دنيا جي هڪڙي عالمگير تهذيب هئي ۽ ان پنهنجو هڪڙو پورو عالمي دؤر ڏٺو ۽ ان کان پوءِ هاڻي جديد زماني ۾ ان جا جيڪي تضاد ۽ ٽڪرار آهن ۽ ان جون جيڪي ٻيون شيون آهن، انهن ان کي اها سگھہ بخشي آهي جو هاڻي اسلامي دنيا وري هڪڙي نئين تهذيبي شڪل ۾ سامهون اچي رهي آهي. هنٽنگٽن جو خيال آهي تہ دراصل اسلامي تهذيب جي جيڪا اڳواٽي آهي اها ميڊيويل دؤر يعني وچولي دؤر جو مائينڊ سيٽ ڪري رهيو آهي ۽ ان جي جيڪا سمجھہ آهي اها تمام پسمانده آهي. هو روائيوَلسٽ آهي، جيڪو چاهي ٿو تہ اسلامي نظام دنيا ۾ ساڳيءَ طرح ٻيهر موٽي اچي، جيئن اهو پنهنجيءَ اصلوڪي شڪل ۾ موجود هو. مثال طور جيئن توهان طالبان جو دؤر ڏٺو، طالبان پنهنجي زماني ۾ اها ڪوشش ڪئي تہ جيئن ابتدائي زمانو هو بلڪل تيئن اسلام جو سيٽ اپ ٺاهجي. ڪلچر بہ ان قسم جو پئي ٺاهيائون، رويا بہ ان قسم جا، حڪومتي نظام بہ ان قسم جو، عدالتي نظام بہ ان قسم جو ٺاهڻ جي ڪوشش پئي ڪيائون. هنن اها ڪوشش پئي ڪئي تہ اهو نظام مڪمل طرح ساڳيءَ شڪل ۽ صورت ۾ ساڳين شعبن ۽ ادارن ۾، ساڳين ئي روين جي بنياد تي تاريخ ۾ وري نئين سر موٽايو وڃي. توهان ڏٺو تہ انهن جون وزارتون بہ ايئن ئي هلنديون هيون. هو ٽَڏا وڇايو ويٺا هوندا هئا، توهان ڏٺو تہ گوتم ٻُڌ جي مجسمن سان ڪهڙي حالت ڪيائون، هو هڪڙيون چريون بلائون هئا، جن کي جيڪا ڳالهہ سمجھہ ۾ پئي آئي، اها هُو ڪندا پئي ويا. جڏهن سماجي سائنسون شين جي پرک ڪن ٿيون تہ اهي ڇا آهن ۽ اِهي لقاءَ ڇو ٿا ٿين؟ تڏهن بظاهر ايئن لڳندو آهي تہ لقاءَ ايئن اتفاق سان ٿين ٿا. اتفاق بہ هوندا آهن پر اتفاقن جي پويان واقعن جو هڪڙو لڳاتار ۽ مڪمل سلسلو هوندو آهي. شيون جڏهن هڪڙي خاص ڏاڪي تي پهچي سامهون اينديون آهن تڏهن ايئن لڳندو آهي تہ اهو ڄڻ اتفاق آهي، پر دراصل اهي اتفاق هوندي بہ هڪڙن مخصوص شين جي مسلسل ارتقا ۽ سلسلي جي نتيجي ۾ سامهون ظهور پذير ٿينديون آهن. هنٽنگٽن جو اهو خيال آهي تہ دراصل اسلامي تهذيب جديد زماني ۾ پنهنجو اهو اوڄ، عالمي طاقت ۽ سگھہ وري ماڻڻ چاهي ٿي. ان ۾ اها خواهش آهي، ڇاڪاڻ تہ هن جو خيال آهي تہ جڏهن نظام پوڙها ٿي ويندا آهن تہ انهن ۾ ڪا

خواهش نہ رهندي آهي، جڏهن ڪي نظام پوڙها ٿي ويندا آهن يا ڪي تهذيبون پوڙهيون ٿي ويندِيون آهن تہ انهن جي اندر ڪابہ سگهہ نہ هوندي آهي، هنن جي اندر اها خواهش ئي نہ هوندي آهي تہ اسان دنيا ۾ وري ساڳيءَ طرح اُڀرون ۽ دنيا تي قبضو ڪريون يا دنيا ڪي پنهنجي اثر ۾ آڻيون. هن جو خيال آهي تہ جيئن تہ اسلامي تهذيب جو اهو ڦيرو وري ڦِري آيو آهي ان ڪري ان جي اندر نئين سِر هڪڙو اتساهہ آيو آهي، هڪڙي خواهش آئي آهي ۽ ان جي خواهش اها آهي تہ دنيا جي مٿان وري هڪڙو دفعو ٻيهر اسلامي تهذيب جو غلبو هجي ۽ توهان کي خبر آهي تہ انگ ۾ سڄيءَ دنيا جا مسلمان ملايا وڃن تہ تقريباً هڪ ارب ۽ چوٿيهہ يا پنجٽيهہ ڪروڙ (1.376) ماڻهو ٿين ٿا، جيڪو دنيا جو لڳ ڀڳ چوٿون حصو يا ان کان ٿورو گهٽ ٿئي ٿو. هاڻي هو بہ شيون چوي ٿو هڪڙي پاسي هو چوي ٿو تہ دراصل اسلامي دنيا هڪ دفعو وري پنهنجو روائيول چاهي ٿي، اها دنيا جي مٿان پنهنجي حاڪميت چاهي ٿي ۽ هن ۾ پنهنجي عالمگير حيثيت کي بحال ڪرائڻ جي خواهش آهي.

سندس اِها خواهش پوڙهي ٿي مري ڪانہ وئي آهي. پر پيچيدگي اها آهي تہ ان سڄي رويي، خواهش ۽ لقاءَ جي ترجماني جيڪي عنصر ڪن ٿا ، اهي جديد (Modern) ۽ جمهوريت پسند (Democratic) نہ آهن. اهي دراصل وچولي زماني جي سوچ جا هڪڙا ماڻهو آهن، جن جو رويو اهو آهي تہ روائيول ازم ٿئي. اسلام کي نئين زماني جي تقاضائن موجب نہ آڻجي پر ان کي پنهنجي اصلوڪي شڪل ۾ موٽائي آڻجي، جيڪا شڪل ان جي ان زماني ۾ هئي، جنهن جو ننڍڙو مثال اسان طالبان حڪومت ۾ ڏٺو. دنيا ۾ اهڙيون تمام گهڻيون پارٽيون آهن، جيڪي ان قسم جا خيال رکن ٿيون.

هي ڪتاب ٿلهي ليکي مسلمانن جي حوالي کان اهو چئي ٿو. ٻئي پاسي هو چوي ٿو تہ عيسائي تهذيب جيڪا گهڻي ڀاڱي مغربي دنيا ۾ آهي، ان اُسري پنهنجو عالمگير دؤر ڏٺو. جنهن جو مثال رومن ايمپائر هئي. عيسائي تهذيب مختلف حوالن سان پنهنجو عالمگير دؤر ڏسي چڪي آهي. هو ان جا بہ سبب ڄاڻائي ٿو. هو چوي ٿو تہ ڇاڪاڻ تہ مغربي دنيا گهڻي قدر ٿلهي ليکي عيسائي آباديءَ تي مشتمل آهي، ساڳئي وقت هن جي عالمگير دؤر گذارڻ ڪانپوءِ ان جو سائيڪل ڦري آيو آهي. عيسائي تهذيب بہ ساڳئي وقت اهو چاهي ٿي تہ اسان هڪڙي عالمگير شڪل ۾ هجون، پوءِ ڀلي مذهبي شڪل ۾ نہ هجون. چو تہ ڪيس خبر آهي تہ عيسائي سماج اڄوڪي دؤر ۾ بنيادي طور هڪ مغربي سماج آهي، اهو سياسي ۽ سماجي طرح اُسري چڪو آهي، اتي جمهوريت اچي چڪي آهي، اتي صنعتڪاري اچي چڪي آهي. اتي سوشل ٽرانسفرميشن ٿي چڪي آهي، ٻهراڙيءَ جا سماج ٽُٽي شهري سماج بڻجي چڪا

آهن ۽ ان سڄي تبديليءَ ۾ جمهوريت آهي ۽ جمهوريت جا اسٽرڪچرس آهن. جنهن ۾ معاشي لاڳاپا تمام سُڌريل (Advanced) آهن، اربنائيزيشن گهڻي آهي، صنعتڪاري گهڻي آهي، مڊل ڪلاسز گهڻا ۽ مضبوط آهن، هيٺيون ڪلاس گهٽ آهي ۽ مٿيون ڪلاس بہ گهٽ آهي. وڏي اڪثريت مڊل ڪلاس طبقي جي آهي. هو پنهنجي سموري سماجي، اقتصادي ۽ ثقافتي اوُسر جي نتيجي ۾ مذهبي تنگ نظريءَ جي دائري کان ٻاهر نڪري آيا آهن ۽ هاڻي ان جي اندر جيڪو سياسي ۽ معاشي مفاد آهي اهو ان جي ترجماني پيو ڪري. اسلامي تهذيب جي ترجماني هنن جو مذهبي خيال پيو ڪري ۽ روائيول ازم جي سوچ پئي ڪري، جڏهن تہ عيسائي تهذيب ۾ مذهب ثانوي فيڪٽر ٿي ويو آهي. ڇاڪاڻ تہ سورهين صديءَ ۾ يورپ ۾ مذهبي سڌارن (Reformation) جي دؤر ۾ عيسائي مذهب ۾ سڌارا آيا، پروٽيسٽنٽ موومينٽ شروع ٿي، ڪليسا چرچ ۽ انهن نين سجاڳين جي مرڪزن وچ ۾ تمام گهڻا تڪرار اُڀريا. مارٽن ڪنگ لوٿر جڏهن بائيبل جو جرمن ٻوليءَ ۾ ترجمو ڪرڻ چاهيو تہ وڏو گوڙ ٿيو. ان وقت بائيبل جو ترجمو ڪرڻ ڏوهہ هو. روم مان جيڪو هي پوپ جان پال جو سلسلو آهي، ان زماني جي پوپ مارٽن ڪنگ لوٿر کي خط لکيو تہ، ”هي تون سخت ڏوهہ پيو ڪرين، اهو غير قانوني ۽ غير مذهبي آهي ۽ اسان جي قانون ۽ مذهب جي خلاف آهي.“ پر ان باوجود لوٿر بائيبل جو ترجمو جرمن ٻوليءَ ۾ ڪيو. چون ٿا تہ بائيبل جو ايڏو سٺو ڪلاسڪ ترجمو ٻيو ڪوبہ نہ آهي.

جيئن چوندا آهن تہ قرآن جي ٻولي ادبي حوالي کان عربي ٻوليءَ جي سڀ کان سڌريل، اعليٰ ترين ۽ تمام معياري ٻولي آهي، تيئن مارٽن ڪنگ لوٿر جي ترجمو ڪيل بائيبل کي جرمن ادب ۾ هڪڙي ڪلاسڪ جي حيثيت حاصل آهي. ڇاڪاڻ تہ يورپ جي مذهبي، معاشي ۽ صنعتي سڌارن مان مڊل ڪلاس طبقي جو اُڀرڻ، ٻوٺاڻي زندگيءَ جو شهري زندگيءَ ۾ تبديل ٿيڻ ۽ اهڙن ڪمن جي سلسلي جي نتيجي ۾ هن جو چوڻ آهي تہ هاڻي ان عالمگير تهذيب جي ترجماني ڪو سماج، ڪو نظام يا ڪو مذهبي عنصر نہ پر ان جي ترجماني سياسي ۽ معاشي مفاد ڪن ٿا.

هو سڄي بحث کي سهيڙي اها ڳالهہ نٿو چوي تہ آمريڪا ڪو امپيريلزم آڻي ٿو. دنيا ۾ اسلامي تهذيب جي عالمگير حيثيت جي بحاليءَ جي وري هڪڙي تحريڪ هلي آهي، جنهن جي ترجماني وچولي دؤر جي روائيولسٽ سوچ آهي اها ڪري ٿي ۽ ٻئي پاسي جيڪا عيسائي سماج جي تهذيب آهي، ان جو بہ تاريخ ۾ ساڳئي وقت دؤر اچي ويو آهي ۽ دراصل هيءُ تاريخ جي ٻن ڦيرن ۽ ٻن لقائن جو بہ پاڻ ۾ ٽڪراءُ آهي ۽ ان جي ترجماني ان جا سياسي ۽ معاشي مفاد ڪن ٿا. هنٽنگٽن جي ڳالهہ جو اهو

ٿلهي ليکي بنيادي نقطو آهي. في الحال توهان کي رڳو تعارف ٿو ڪرايان ته دنيا ۾ ماڻهو ڪهڙيون ڪهڙيون خبرون ڪن ٿا. مون توهان کي ٻڌايو هو ته ان جي جواب ۾ هڪڙو ڪتاب لکيو ويو آهي، جنهن ۾ تمام گهڻيون ڳالهيون لکيون ويون آهن پر جنهن کي ويجهي ماضيءَ ۾ وڏي حيثيت ملي يا ان جي رد ۾ جيڪو هڪڙو نظريو هڪڙو نئون خيال آيو ۽ هڪڙو نئون رويو سامهون آيو، اهو طارق عليءَ جو ڪتاب آهي، جنهن ۾ هن بش جي تصوير کي ڏاڙهي پارائي طالبان ٺاهيو آهي، اهو ڪتاب پوريءَ دنيا ۾ مشهور ٿيو آهي. توهان ان تصوير کي ڏسندا ته توهان کي بُش افغانستان جي اڳوڻي صدر ربانيءَ جي مهانڊي لڳندو. طارق علي هنٽنگٽن جي سڄي نظريي کي رد ڪيو آهي. طارق علي چوي ٿو ته اهو سراسر غلط آهي، خود فريبيءَ ۽ بدنيتيءَ تي مبني آهي. دراصل همعصر عالمي دؤر جا تضاد ايئن آهن ئي ڪونه. ان جون شڪليون اهي آهن ئي ڪونه. ان جا محرڪ ۽ مفاد ايئن آهن ئي ڪونه. هن چيو آهي ته اها جيڪا سامراجي دنيا آهي ان جي ترجماني آمريڪا ڪري ٿو. طارق عليءَ جو چوڻ آهي ته ان سڄي تضاد جي هنٽنگٽن جيڪا انٽيليڪچوئل، دانشوراڻي ۽ علمي تشريح ڪئي آهي اها تمام غلط ڪئي آهي. ايئن دراصل آهي ئي ڪونه ته ڪو سڄي اسلامي تهذيب وري پاڻ کي روائيو ڪرڻ چاهي ٿي يا اها ٿي به سگهي ٿي يا مغربي دنيا جو جيڪو فنامنا آهي اهو ڪو شايد عيسائي سماج جو معاملو آهي يا اها تهذيب آهي. هن چيو آهي ته ايئن ڪونه آهي، هن ان نظريي کي پوريءَ طرح رد ڪيو آهي. هن جو چوڻ آهي ته هن ان کي بلڪل ٻيءَ طرح پيش ڪيو آهي. هو چوي ٿو ته عالمي سرمائيداري گهڻي ڀاڱي ايشيا ۽ آفريقا ۾ ڪونهي پر اها گهڻي ڀاڱي انهن ٽن ڪنڊن ۾ آهي، جن مان هڪڙو ته ڪنڊ آمريڪا آهي، ٻيو ڪنڊ آسٽريليا ۽ ٽيون ڪنڊ يورپ آهي. سرمائيداري گهڻي ڀاڱي انهن ڪنڊن ۾ آهي. ان جي اندروني تضادن تي پاڻ پوءِ ايندا سين. هن جو ٿلهي ليکي اهو چوڻ آهي ته ان سڄي سرمائيداري نظام جي جيڪا اؤسر ٿي آهي ۽ ان جي جيڪا سامراجي شڪل آهي، ان جي نمائندگي تاريخ جي هن ڏاڪي تي يورپ مان ڦري آمريڪا جي حوالي ٿي وئي آهي ۽ آمريڪا دنيا جو وڏي ۾ وڏو سامراجي ملڪ آهي، ان جا مفاد ۽ رويا سامراجي آهن، ان جا اسٽرڪچر ۽ پاليسيون سامراجي آهن. ڪجهه ٻين ماڻهن جو به خيال آهي ته آمريڪا جي رويي ۾ جيڪا هڪڙي جنونيت ۽ ڪرختگي آهي ان جو سبب هيءُ به آهي ته آمريڪا جو ڪو به تهذيبي پسمنظر نه آهي. طارق علي هنٽنگٽن سان اختلاف رکندي چئي ٿو ته جيڪڏهن اهو فقط ڪو ٻن تهذيبن جو ٽڪراءُ هجي ها ته آمريڪا ته ڪنهن به تهذيب جي ترجماني نٿو ڪري. آمريڪا

جي جيڪا قوم آهي اها ڪا به هڪڙي ٻولي ڳالهائيندڙ هڪڙو نسل، هڪڙو رنگ ۽ هڪڙي تاريخ رکندڙ ماڻهن جي قوم نه آهي. دراصل هي سڄي دنيا جي مختلف خطن ۽ مختلف ملڪن جا جيڪي پناهگير ماڻهو هئا، اُتي اچي گڏ ٿيا. توهان کي خبر آهي ته آمريڪا جي اندر جيڪا اصلوڪي آبادي هئي اها هاڻي تمام ٿوري ۽ معمولي وڃي بچي آهي، اها ڳڻڻ ۾ به نٿي اچي. آمريڪا جي سڄي آبادي دنيا جي مختلف ملڪن جي قومن ۽ مختلف ماڻهن جي آهي، انهيءَ ۾ آفريقا جا به تمام گهڻا ماڻهو آهن. توهان کي خبر آهي ته آمريڪا ڪارا ماڻهو به تمام گهڻا آهن. هاڻي ته آمريڪا اندر هڪڙو بحث هلندڙ آهي، اهو هيءُ ته آمريڪا ۾ جيڪي گورا آهن، اهي سماجي طور ٿورو وڌيڪ باشعور ۽ سُڌريل آهن، انهيءَ ڪري انهن ۾ اهو شعور اچي ويو آهي ته ٻار گهٽ ڄڻجن، منصوبا بندي ڪجي ۽ ان تي ڪنٽرول ڪجي، جيئن پوري يورپ ۾ آهي ۽ ڪارن کي اها سمجهه گهڻي ڀاڱي نه آهي. هاڻي آبادي جنهن رفتار سان وڌي پئي، ماڻهن جو خيال آهي ته ايندڙ پندرهن کان ويهن سالن ۾ آمريڪا جي آباديءَ ۾ وڏو ڦيرو اچي ويندو ۽ ڪارا بلڪل قطعي اڪثريت ۾ اچي ويندا. ڊيموڪريسي ته اتي آهي، ان ڪري جيڪڏهن ڪارا اڪثريت ۾ اچي ويندا ته اُتي گورن جو مستقبل تمام خطري ۾ پئجي ويندو.

ڪجهه ماڻهن جو خيال آهي ته، ”دراصل آمريڪا ۾ مستقبل ڪارن جي حوالي ٿيندو.“ جيڪي ادارا ڊيموگرافيءَ کي به چيڪ ڪن ٿا، آبادي کي به جاچين ٿا ۽ انهيءَ کي سياسي معاملن سان ڳنڍين ٿا، انهن جو به اهو خيال آهي ته هنن جو تضاد اهو آهي ته دراصل اهو ٻن تهذيبن جو ٽڪراءُ آهي ئي ڪونه. ڇاڪاڻ ته نه رڳو مسلمانن جي نالي ۾ جيڪا قوت آهي يا جيڪا ڌر هن سڄي رويي جي ترجماني پئي ڪري، اها اسلامي تهذيب جي حقيقي وارث نه آهي. اها اڄوڪي همعصر اسلامي دنيا جي عوام جي ترجماني نه پئي ڪري. پنهنجين سمورين پسماندگين جي باوجود مسلمان ملڪن ۽ معاشرن آباديءَ جي گهڻائي اِهي رويا اختيار ئي ڪانه ٿي ڪري، ان جون اهي سوچون ئي ڪونه آهن، ان قطعي گهڻائي واري آباديءَ جي هي بنياد پرست ترجماني ڪن ئي ڪونه پيا. ان ڪري هڪڙي تمام ننڍڙي، اقليتي، جنوني ۽ انتهاپسند عنصر جي باري ۾ اهو چوڻ ته هي پوري اسلامي تهذيب جي نمائندگي ڪن ٿا، اِهو دراصل هنن جو خيال آهي ۽ اهو خيال اسلامي تهذيب کي مسخ ڪرڻ جي برابر آهي، ان جي تصور (Image) کي بگاڙڻ جي برابر آهي. اصل حقيقت ايئن نه آهي ۽ ٻئي پاسي آمريڪا جيڪو خود دراصل ڪنهن به وڏي عالمي تهذيب جي ترجماني ڪونه پيو ڪري ۽ ان جي ڪا به گڏيل تهذيب نه آهي. ڪجهه ماڻهن جو اهو به خيال آهي ته

دراصل هيءَ جيڪا آمريڪا جي رويي ۾ گهٽي ترڙپائي ۽ ڪوتاهہ نظري آهي، سندن سامراجي مفاد پنهنجي جاءِ تي، پر ان جو هڪڙو سبب اهو بہ آهي تہ هن قوم جو ڪو گڏيل تاريخي ۽ تهذيبي پسمنظر نہ آهي. جيتوڻيڪ تهذيبن ۽ ثقافتن جا هڪڙا پاسا تاريڪ بہ هوندا آهن پر ان جا ٻيا پاسا زبردست بہ هوندا آهن. شاعري، ادب، آرٽ، گڏيل مفاد، لوڪ ادب، ان جو لوڪ وزڊم (ڏاهپ ـ دانائي) ۽ ان جي پوري تاريخ قومن جي رڳن ۾ ڊوڙندي رهندي آهي، ان جي شعور ۽ تحت الشعور ۾ ڪم ڪندي آهي. تهذيب جا خراب پاسا بہ هوندا آهن ۽ بهتر پاسا بہ هوندا آهن. ان جا بهتر پاسا قومن جي تشڪيل ۾، سندن سوچ ۾، روين ۾، سندن قدرن جي نظام ۾، سماجي روين ۾ ۽ زندگيءَ جي سمورن قسمن جي وهنوارن ۾تمام وڏو ڪردار ادا ڪندا آهن. ان تهذيب، تاريخ ۽ ثقافت ۾ عوامي يا لوڪ ڏاهپ سمايل هوندي آهي. پنهنجين سمورين ڪمزورين ۽ خرابين سميت اهو هڪڙو ثقافتي طور مدافعتي نظام هوندو آهي، جيڪو قومن کي سنڀاليندو آهي، انهن کي جهليندو آهي ۽ انهن کي هڪڙي حساب سان اڳتي وٺي هلندو آهي. پر ڪجهہ ماڻهن جو خيال اهو بہ آهي تہ آمريڪا جي رويي ۾ هيءَ جيڪا ڪرختگي ۽ هلڪڙائپ، اٻهرائي ۽ ايڏي ڪوتاهہ نظري آهي، ان جو مکيہ سبب اهو آهي تہ اها هڪڙي واحد اهڙي قوم آهي، جيڪا انهن ماڻهن تي مشتمل آهي، جيڪي سڀ پناهگير آهن ۽ جيڪا پناهگيرن جي نفسيات هوندي آهي،جيڪا پناهگيرن جي ذهنيت هوندي آهي تہ ڊگهو مفاد نہ رکجي، جيڪو سامهون اچي فقط ان کي تڪڙو کٽجي (ڦرجي). پوري آمريڪي قوم جي نفسيات اها آهي يا اسٽيٽ جو رويو بہ اهو آهي. اهو رڳو طارق عليءَ جو خيال نہ آهي، پر اهو ٻين ماڻهن جو بہ خيال آهي. ٿلهي ليکي هن ڳالهہ جي چوڻ جو مطلب هيءُ آهي ۽ هن جو خيال آهي تہ آمريڪا ڪنهن بہ تهذيب جي ترجماني ڪونہ پيو ڪري. آمريڪا همعصر عالمي دؤر ۾ عالمي سرمائيداريءَ جي سيني کان ٻچڙي ۽ نئين شڪل آهي. جيئن سامراجي ملڪ هوندا آهن، پر ان ۾ هي جيڪو ڪوتاهہ نظريءَ جو رويو وڌيڪ آهي اهو ان ڪري بہ آهي تہ ان قوم جو ڪوبہ تهذيبي پس منظر نہ آهي.

هن ان سڄي ڳالهہ کي ۽ سڄي نظرئي کي غلط ثابت ڪيو آهي. ان ڪري هن تڪرار جي حيثيت همعصر دؤر جي عالمي تضادن واري ڪونہ آهي. هاڻي آئون توهان سان ڪڇهريءَ واري انداز ۾ شيئر ٿو ڪريان تہ دنيا ۾ ڪهڙا، ڪهڙا تضاد آهن ۽ ان جي باري ۾ رويا، تصور ۽ بحث مباحثا ڪهڙي قسم جا ٿي رهيا آهن. هن دؤر جو هڪ ٻيو بہ ڏاڍو دلچسپ تضاد آهي، جيڪو تيزيءَ سان اُڀرندو بہ ۽ اُڀري رهيو آهي. ايشيا کي في الحال ڇڏي ڏيو، آفريقا ۽ ٿرڊ ورلڊ کي بہ ڇڏي ڏيو هي مغربي دنيا

جي اندر جيڪو تضاد آهي، اهو تضاد جيستائين سوويت يونين هو اهو ان وقت بہ موجود هو پر دٻيل هو. ايترو اُڀريل نہ هو. ايترو تيز نہ هو. گڏريل ڏهن ٻارهن سالن کان طاقت جو جيڪو توازن هو اهو روس جي ٽُٽڻ سان ٽُٽي ويو ۽ جيئن ئي اهو توازن ٽُٽو تہ يورپ ۽ مغربي دنيا جي اندر دٻيل تضاد اُڀري آيا ۽ اُڀرن پيا. ان ڳالهہ جو گهڻو امڪان آهي تہ مستقبل ۾اِهي تضاد اڃان وڌيڪ تيزيءَ سان اُڀرندا. آئون توهان کي ان جا بہ ٽي ننڍڙا مثال ٿو ڏيان، جنهن مان اها ڳالهہ سمجهہ ۾ ايندي تہ اهو تضاد ڪيئن پيو اُڀري؟ مثال طور، ايئن چوڻ تہ سڄي مغربي دنيا هڪڙي پاسي بيٺي آهي، ايئن نہ آهي. عام طور تي اسين پاڻ ۾ ويهي چوندا آهيون تہ مغربي دنيا هيئن پئي ڪري، مغربي دنيا هوئن پئي ڪري، اهو فقط ماڻهو هڪڙي صحافتي ٻوليءَ ۾ ڳالهائيندو آهي پر جيڪڏهن گهرائيءَ ۾ وڃبو تہ نظر ايندو تہ ايئن نہ آهي تہ ڪو سڄي مغربي دنيا فقط ڪنهن هڪڙي مفاد، رويي ۽ سوچ تي بيٺل آهي ۽ هڪڙي سڃاڻپ (Identity) ۽ هڪڙي وحدت طور عمل پئي ڪري. جيتوڻيڪ مغربي دنيا بنيادي طرح ٿورن ٿورن فرقن کان سواءِ هڪڙو سرمائيدارانہ سماج آهي. اهي رياستون ان قسم جون آهن پر ان ۾ جيڪي اندروني تضاد آهن، اُهي توهان گهرائيءَ سان ڏسندؤ تہ اُهي دلچسپ ۽ ڏسڻ وٽان آهن. مثال طور يورپ جي اندر جيڪو ثقافتي تضاد آهي، آئون معاشي ۽ سياسي تضاد تي پوءِ ٿو اچان. توهان فرانس ۾ ئي وڃو. توهان کي لڳندو تہ فرانس ۾ ڪو ماڻهو انگريزي ٻولي ڄاڻي ئي نٿو. فرانس ۽ انگلينڊ جون سرحدون گڏ آهن ۽ ترقيءَ جي بلندين تي بہ ٻئي گڏ بيٺا آهن، پر فرانس جي اندر توهان کي ڪابہ انگريزي اخبار آسانيءَ سان نہ ملندي، ڪو ڪتاب ۽ ڪو رسالو نہ ملندو. توهان کي لڳندو تہ هن ملڪ ۾ ماڻهو ٻي ٻولي ڄاڻن ئي نٿا ۽ اتي جيڪو ثقافتي غرور ۽ برتريءَ جي احساس جو رويو آهي، اهو تہ ڏسو. هو اِهو گوارا ئي نٿا ڪن تہ انگريزي ٻولي عالمگير ٻولي سمجهي وڃي ۽ ان ٻوليءَ کي ڪا اهميت ملي يا اها سامهون اچي. توهان جرمني وڃو. مان جرمنيءَ ۾ انگريزي اخبار ڳولي ڳولي ٿڪي پيس، ڪٿي بہ انگريزي اخبار نہ ملي. برلن جرمنيءَ جي گاديءَ جو هنڌ آهي، اتي بہ ڪونہ ملندي هئي. يونيورسٽين ۾ وڃي ڏسو. آئون ڪيترين ئي يونيورسٽين ۾ ويس. يونيورسٽين جي لائبريرين ۾ انگريزي ڪتاب ڪونہ آهن. بڪ شاپس تي وڃو. انگريزي رسالا ملن ئي نٿا. توهان کي اتفاق سان ڪنهن جاءِ تان وڃي ڪو انگريزي رسالو يا اخبار ملندي. هتي جيڪو عام طرح تصور آهي تہ مغرب ڪا هڪڙي دنيا آهي، فقط ڪا هڪڙي شيءِ آهي، ايئن نہ آهي، سندن مفاد ساڳيو بہ آهي، جيتوڻيڪ تمام گهڻا عام مفاد بہ آهن پر سندن اهڙا ڪيترائي مفاد

آهن, جن جي ڪري هنن جو پاڻ ۾ تضاد بہ آهي.

اسان ايشيا جي ماڻهن ۽ سڄي ٽين دنيا لاءِ اهو ڄاڻڻ ضروري آهي تہ ان جي اندر ڪهڙا تضاد آهن؟ اهو سمجهڻ تمام ضروري آهي تہ هنن کي ڪلچر جي حوالي کان پنهنجي ٻوليءَ جو ڪيتريءَ حد تائين خيال آهي. صنعتي دؤر کي لڳ ڀڳ ٽي سئو سال گذري ويا آهن, اڍائي سئو سال اڳ ارڙهين صديءَ ۾ هيءُ قصو شروع ٿيو ۽ اڄ ايڪيهين صدي آهي, ان جي باوجود بہ وڏيون جنگيون لڳيون ۽ سڀ شيون ٿيون, ان جي باوجود توهان کي واضح نظر ايندو تہ يورپ اندر انگلينڊ هڪڙي پاسي بيٺو آهي ۽ باقي ٻيو سڄو يورپ ٻئي پاسي بيٺو آهي. هر پاليسيءَ ۾, هر روبيي ۾ ۽ هر اداري ۾ فرق واضح نظر ايندو. اوهان يورپين پارليامينٽ ۾ وڃو يورپين يونين ۾ وڃو اتي توهان کي نظر ايندو تہ برطانيا بہ باقي يورپ کي قبول ڪرڻ لاءِ تيار نہ آهي. هن جي دماغ ۾ اهو برطانوي شهنشاهيت وارو اُٺُ اڄ بہ ويٺل آهي تہ اسين برٽش ايمپائر هئاسون. توهان باقي يورپ کي ڏسندا تہ اهو بہ برطانيا کي سَهڻ ۽ ان سان گڏ هلڻ لاءِ تيار نہ آهي. ان جون وڏيون صورتون يورپين پارليامينٽ, يورپين يونين ۽ اهي سڀئي ادارا آهن. دنيا ۾ هڪڙو خيال هيءُ بہ آهي, جنهن تي ماڻهو ڳالهائين ٿا تہ دراصل مغرب جي اندر هيءُ هڪ دلچسپ دؤر آهي. مغرب جي تاريخ تمام دلچسپ تاريخي دؤر مان پئي گذري. جنهن ۾ انگريزي ٻوليون ڳالهائيندڙ چار قومون يا ملڪ آمريڪا, ڪئناڊا, آسٽريليا ۽ انگلينڊ هڪڙي پاسي آهن ۽ باقي ملڪ ٻئي پاسي آهن. توهان ڏسندؤ تہ بش جي نام نهاد جنگ (War) ۾ بہ ساٿس گڏ اهي ٽئي ملڪ بيٺا آهن. افغانستان جو معاملو هجي هن سان گڏ اهي ٽئي ملڪ بيٺا هئا. سڄيءَ دنيا ۾ جيڪا عالمي ليول تي آمريڪي پاليسي آهي, انهيءَ سان گڏ جيڪڏهن ڪي ملڪ صحيح معنيٰ ۾ اتحادي آهن تہ اهي ٽئي ملڪ آهن, باقي ملڪ ايترو گڏ ڪونہ اٿس. توهان ڏٺو تہ هن جنگ واري معاملي تي فرانس ڪيترو اسٽينڊ ورتو جرمنيءَ ڪيترو اسٽينڊ ورتو وري ٿورو Loose ڪيائين, وري وٺي پئي, ان جو لڇڪ وارو رويو آهي. جيئن ڊپلوميسي ٿيندي آهي پر بنيادي طور تي هي سڀ ملڪ هڪڙي ڏُر لڳن, هڪڙي ڏارا لڳن, هڪڙو ساڳين مفادن جو ٽولو لڳن, ايئن نہ آهي. توهان ڏسندؤ تہ آمريڪا, ڪئناڊا, آسٽريليا ۽ برطانيا هڪڙو بلاڪ ٿو لڳي ۽ باقي مغربي ملڪ ٻيو بلاڪ لڳندا آهن. سمورن فرقن جي باوجود هڪڙو الڳ بلاڪ ٿو لڳي, دنيا ۾ ان باري ۾ بہ هڪڙي گفتگو آهي, ماڻهن جو اهو بہ خيال آهي تہ مغربي دنيا جي اندر هڪڙو اهڙو دؤر اچي ويو آهي, جنهن ۾ سرمائيداريءَ جو جيڪو نظام آهي, ان جو جيڪو دؤر آهي ۽ ان جي جيڪا سامراجي نمائندگي آهي ۽ ان جي جيڪا عملي

شڪل آهي, اُها اِهي چار انگريزي ٻوليون ڳالهائيندڙ ملڪ وٺيو بيٺا آهن, جنهن ۾ ڪئناڊا, آسٽريليا, انگلينڊ ۽ آمريڪا اچي وڃن ٿا. باقي يورپ ٻئي پاسي آهي. جڏهن تہ آمريڪا پاڻ کي اٽليءَ جي تهذيب جو تسلسل سمجهندو ۽ رومي شهنشاهت جو وارث ليکيندو آهي. ماڻهن جو اهو بہ خيال آهي تہ اهو جيڪو تضاد آهي ان کي ڏسڻ جي ضرورت آهي ۽ آئون ذاتي طرح بہ ان خيال جو آهيان. منهنجي پنهنجي راءِ اها آهي, ڇو تہ مون هنن کي ۽ سندن سڀني شين کي پاليسي معاملن جي حوالي کان بہ ڏٺو آهي. آئون پليجي صاحب سان ڪچهري ڪندي کيس چوندو آهيان تہ مون کي ذاتي طرح لڳندو آهي تہ اهي جيڪي واقعي بہ بلاڪ آهن, انهن جي شڪل هروڀروڪا نهيل نہ آهي, سندن ڪابہ روايتي شڪل نہ آهي, ڪوبظاهر اتحاد ٿيل نہ آهي, پر ان ۾ توهان کي هڪڙا بہ واضح فرق نظر ايندا. مون کي ٽين دنيا جي حوالي سان يا ايشيائي ملڪن جي حوالي سان لڳندو آهي تہ شايد جيڪڏهن اسان کي سفارتي لاڳاپن جي چونڊ ڪرڻي پوي تہ اسان کي آمريڪي بلاڪ جي ڀيٽ ۾ يورپين بلاڪ وڌيڪ Suit ڪري ٿو. هنن جو رويو نسبتاً وڌيڪ بهتر آهي, انسان دوست آهي, نسبتاً جمهوريت پسند آهي, ايڏو ڦورو نہ آهي. توهان جيڪڏهن ٻي جنگ عظيم کان پوءِ جو پورو دؤر کڻو تہ هروڀرو فرانس جون پاليسيون توهان کي ڦورو نظر نہ اينديون. سرمائيدار ملڪ هئڻ جي باوجود هن جون پاليسيون بنيادي طرح توهان کي ڦورو نظر نہ اينديون. توهان ڪڏهن ڏٺو تہ فرانس ايڏو ڦورو يا جارحاڻو ملڪ رهيو هجي, جرمني ايئن رهيو هجي, ڊينمارڪ ايئن رهيو هجي, بيلجيم ايئن رهيو هجي, اهي ملڪ ايڏا سامراجي نہ آهن. ان جو سبب شايد هيءُ بہ آهي تہ يورپ تاريخ جي هڪڙن تمام ڏکهن مرحلن ۽ لقائن مان گذري هتي پهتو آهي. ان جون تهذيبي روايتون آهن, هن جو ادب آهي, ثقافت آهي.

توهان کي خبر آهي تہ يورپ ۾ نئين سجاڳيءَ جي دؤر ۾, يورپ جا وڏا صنعتي مرڪز ڊينمارڪ, انگلينڊ ۽ بيلجيم هئا, فرانس تہ وڏو ثقافتي مرڪز هو. فرانس ۽ ان جا ناول وڏا شاهڪار هئا. فرينچ ناول جهڙو ناول دنيا ۾ اڄ تائين ناپيد آهي. يورپ جي ثقافتي تحريڪ جو ڳڙهہ فرانس هو. توهان فلاسفيءَ ۾ ڏسندا تہ توهان کي لڳندو تہ ان جو ڳڙهہ جرمني هو. جرمني فلاسفيءَ جو هڪڙو مرڪز هو جنهن ۾ توهان کي فلسفي جو هڪ پورو دؤر نظر اچي ٿو اتي توهان کي فلسفي جي احياءَ جو هڪ پورو دؤر ملندو. اٽلي نئين سجاڳيءَ (Renaissance) جو وڏو مرڪز هو. توهان ڏٺو تہ هي جيڪي سڀ وڏا وڏا ماڻهو هئا, جنهن ۾ ٽيڪنالاجسٽ, انجنيئر, آرٽسٽ ۽ مصور اچي وڃن ٿا, اهي دراصل يورپي هئا. يورپي سماج ٿلهي ليڪي

تاريخ جي ڏکين دؤرن مان گذريو آهي. ان دؤر جون جيڪي بدترين پسماندگيون ۽ ذلتون هيون، اهي ڏسي يورپ مختلف دؤرن مان گذري اچي اتي پهتو آهي. جاگيرداريءَ کي نظام طور سڀ کان اڳ شڪست يورپ ۾ آئي. 1789ع جي فرينچ انقلاب ۾ جاگيرداريءَ کي زبردست شڪست آئي. اهي جيڪي وڏيون تحريڪون گهڻي ڀاڱي يورپ ۾ اُٿيون، ان ڪري اتي صنعتي دؤر شروع ٿيو. اهو صنعتي دؤر ٻنهي معنائن ۾ انساني تاريخ جو هڪڙو وڏو ڇال آهي، جنهن جا منفي نتيجا به سامهون آيا آهن ته سرمائيداريءَ جي حوالي سان ان جا ڪيترائي مثبت پاسا به آهن. پر دراصل يورپ جيئن ته هڪڙي ڏکي ثقافتي، سماجي، تهذيبي، معاشي، سياسي ۽ فڪري مرحلن مان گذري آيو آهي، ان ڪري ان جي رويي ۾ هنن ملڪن جي ڀيٽ ۾ فرق آهي، جيڪو رويو آمريڪا ۽ انگلينڊ جو آهي، منهنجو خيال آهي ته هنن جي ڀيٽ ۾ ٻين يورپي ملڪن جون پاليسيون نسبتاً نيڪ ۽ جمهوري آهن. انهن جو اسان سان نسبتاً رويو بهتر آهي، يا اسان جي ٽين دنيا جو خانو خراب ڪرڻ ۾ هنن جو گهٽ هَٿُ آهي. ان ۾ وڏو هٿ آمريڪي بلاڪ جو آهي. ان ڪري جيڪڏهن ڊپلوميسيءَ جي لاڳاپن جي حوالي سان ڳالهائجي ته شايد اسان کي هنن چئن ملڪن جي ڀيٽ ۾ هُو بلاڪ وڌيڪ سُوٽ ٿو ڪري. هتي اسان وٽ اهو تصور آهي ته مغربي دنيا ڪا هڪ شيءِ آهي، ان جو هڪڙو ساڳيو مفاد آهي، پر ايئن نه آهي. ڪٿي ساڳيا مفاد به اٿن پر ان سان گڏوگڏ تمام گهڻا وڏا ۽ ڏگها بنيادي مفاد پوءِ پلي اهي سياسي هجن يا معاشي هجن، اهي الڳ به آهن، انهن تي هنن جو اندروني تضاد به آهي. انهن کي سمجهڻ اسان جي لاءِ تمام ضروري آهي ۽ اسان ان سڄي تضاد ۾ پاڻ کي ڪٿي بيهاريون ٿا، اسان انهن مان ڪهڙو فائدو وٺون ٿا، اهو اسان تي دارومدار رکي ٿو ته اسان جي ان باري ۾ سوچ ڪهڙي هجي؟

هڪڙو جيڪو ٽيون تضاد آهي، جنهن جي باري ۾ دنيا ۾ تمام گهڻي گفتگو آهي، ان باري ۾ به ڏاڍا پيچيده خيال آهن. توهان طئي نه ڪري سگهندؤ ته انهن مان حتمي طور صحيح ڪهڙو آهي؟ هيءَ جيڪا فرسٽ ورلڊ آهي، جنهن کي پاڻ عام ٻوليءَ ۾ ترقي يافته دنيا چئون ٿا، جنهن کي سرمائيدار دنيا به چئي سگهجي ٿو، جيڪا پوري سرمائيدار دنيا آهي، ان لاءِ ٽين دنيا جي وچ ۾ جيڪو تڪرار ۽ تضاد آهي اهو به ڪن شڪلين ۾ هڪڙن حوالن سان حل به ٿئي پيو ۽ ٻين حوالن سان تمام گهڻو تيز به ٿئي پيو ۽ اڃا وڌيڪ تيز ٿيندو. ان جو وڏو سبب ٽين دنيا ۾ بتدريج مسلسل جمهوريت جو پير نه کوڙڻ آهي، ان جي سببن تي پوءِ اچون ٿا.

هتي صنعتي دؤر جو نه اُڀرڻ، غربت جو تمام تيزيءَ سان وڌڻ، سماجي تبديليءَ

جو عمل تمام سست رفتار هجڻ ۽ اهي سڀ پسماندگيون آهن. روس ۾ به ڪيترائي مسئلا هئا، جن جي گهڻي ڀاڱي ماڻهن کي خبر ئي ڪانه هئي، ڇو ته هو دنيا کان ڪٽيل هئا، پر جڏهن ميڊيا اوپن ٿئي ٿي، اها وڌيڪ آزاد ٿئي ٿي ته ماڻهن کي خبر پئي ٿي ته اڄوڪي انساني دؤر ۾ سرمائيدار ۽ سوشلسٽ نظامن، مسلمانن، طالبان ۽ آمريڪا کان سواءِ اڄوڪي عالمي انساني سماج ۾ جديد ماڊرن ميڊيا ۽ ڪميونيڪيشن جي ذريعن ڪيترو اثر ڇڏيو آهي ۽ اهي ڪيئن سماجي ۽ شعور جي شڪلين کي تبديل پيا ڪن. اهو خود هڪڙو زبردست موضوع آهي، جنهن کي سمجهڻ ضروري آهي. آئون سمجهان ٿو ته هي جيڪو هڪڙي پاسي دنيا تمام گهڻي ترقي پئي ڪري، تمام ائڊوانس پئي ٿئي. پئسو تمام تيزيءَ سان پيو پيدا ٿئي، پيداوار تمام گهڻي پئي ٿئي ۽ ٻئي پاسي دنيا جا هڪڙا خطا آهن، جتي تمام گهڻي غربت آهي، جتي جمهوريت نه آهي، ماڻهن کي پنهنجي ڳالهه ڪرڻ جا موقعا ڪونه آهن، جتي جمهوريت ۽ آزادي نه آهن، جتي هر قسم جي پسماندگي ۽ پستي آهي. ان سڄيءَ صورتحال وچ ۾ جيڪو ميڊيا جو ڪم آهي ان شايد ٽين دنيا جي ماڻهن کي وڌيڪ شدت سان محسوس ڪرايو آهي ته اهي وڌيڪ غريب ڇو آهن؟ هو ٽي ويءَ تي ڏسن ٿا ۽ اخبارن ۾ پڙهن ٿا ته دنيا هيڏي خوشحال آهي، ان ۾ هيڏيون خوشحاليون آهن، اڳي شايد ماڻهن کي خبر گهٽ پوي ها، هاڻي ميڊيا ۽ ڪميونيڪيشن تمام گهڻي ترقي ڪئي آهي. مثال طور هاڻي جيڪڏهن ڪنهن شاگرد کي دنيا ڏسڻ جي خواهش آهي ته هو انٽرنيٽ جي ذريعي اها خواهش پوري ڪري سگهي ٿو ۽ ان کي خبر پوي ٿي ته اسين ايڏا پٺتي پيل ڇو آهيون؟ دنيا ۾ ايڏيون شيون آهن، جيڪڏهن ڪو ماڻهو انجنيئر آهي، ڊاڪٽر آهي، هاري آهي، مزدور آهي، جنهن به شعبي جو ماڻهو آهي، ان ماڻهوءَ کي اهو احساس شدت سان پيو اُڀري ته اسين ايترا پسمانده ۽ پوئتي پيل ڇو آهيون؟ دنيا ايترو اڳيان وڌي وئي آهي. اهي سوال اُڀرن پيا ۽ ميڊيا جي ڪري ذهنن تي وڏو اثر پيو پوي. ان ڪميونيڪيشن جي ڪري جو ماڻهوءَ کي ٻي تصوير جي به خبر پئي آهي، ٻئي پاسي جي به ماڻهن کي خبر آهي ۽ دنيا ۾ اندر ئي اندر ان باري ۾ بحث مباحثو هلندڙ آهي.

ڪجهه ماڻهن جو خيال آهي ته دراصل هيءَ سڄي تيل جي جنگ آهي، هن جي پويان تيل جو مسئلو آهي. مڊل ايسٽ لاءِ به گهڻي ڀاڱي هو ايئن ئي چون ٿا. ماڻهن جو خيال آهي ته ٿرڊ ورلڊ ۽ فرسٽ ورلڊ وچ ۾ جيڪو تڪرار ۽ تضاد آهي، اهو تضاد تيز ٿئي پيو ۽ اڃان وڌيڪ تيز ٿيندو. گهڻي ڀاڱي نظر ايئن پيو اچي ته اهو تيزيءَ سان اُڀرندو. خود هڪڙو پيو ڏاڍو دلچسپ عنصر آهي، جنهن کي ڏسڻ کپي، اهو هيءُ

تہ گلوبلائيزيشن جا ساڳئي وقت زبردست فائديمند پاسا بہ آهن ۽ ان جا زبردست نقصانڪار پاسا بہ آهن. يعني هڪڙا ان جا فائدا اهڙا آهن جيڪي تاريخ ۾ ڪڏهن پهتا ئي ڪونہ ۽ هڪڙا نقصان اهي آهن جيڪي تاريخ ۾ ڪڏهن ان سطح تي سامهون نہ آيا آهن. هي هڪ اهڙو مرحلو آهي، جيڪو پاڻ سان گڏ غير معمولي فائدا ۽ غير معمولي نقصان ڪنيو پيو اچي. گلوبلائيزيشن انساني تاريخ جي هڪڙي اهڙي عجيب ۽ غريب پراسيس طور سامهون پئي اچي، جيڪا پاڻ سان ساڳئي وقت ڪجھ اهڙا تہ غير معمولي فائدا، جيڪي تاريخ ۾ ماڻهن ڪڏهن ٻڌا ۽ ڏٺا ئي نہ آهن ۽ ساڳي نوعيت جا نقصان جيڪي ماڻهن ڪڏهن ٻڌا ۽ ڏٺا ئي نہ آهن. اُهي ڪنيو پئي اچي ۽ ٻئي اثر دنيا تي پوندا ۽ پون پيا، پاڻ اهي وڌيڪ تيز ٿيندا. ٻيا پنهنجا موضوع نہ آهن، ۽ جيئن تہ پنهنجو موضوع تڪرار ۽ تضاد آهي، ان ڪري آئون فقط ان مان اهو پاسو ٿو ڪڍان تہ ان جي نسبت هن موضوع سان ڪهڙي آهي؟ دنيا ۾ ڪجھ ماڻهن جو خيال آهي تہ گلوبلائيزيشن جڏهن ٿيندي تہ رياستن جو ڪردار گهٽبو، حڪومتن جا اختيار گهٽبا ۽ ان ڪي دنيا ۾ هن وقت ”لِين گورنمينٽ“چيو وڃي ٿو. يعني تمام ننڍڙي مختصر حڪومت ۽ رياست ۽ باقي ٻيڙ سڀ سوسائٽيءَ ۽ مارڪيٽ جي حوالي ڪريو. شيون ان کي ڏيئي ڇڏيو. سڀ شيون سرڪار نہ ٿي ڪري سگهي، اها ٽپال ڪاتو بہ هلائي ۽ انهيءَ ڪان وٺي ويندي ڊفينس تائين سڀ ڪاتا هلائي، اهو نہ ٿي سگهيو.

گلوبلائيزيشن جي نتيجي ۾ ٽين دنيا جي اندر ڇا ٿيندو؟ هي جيڪو سڃاڻپ جو سوال (Identity Crisis) آهي، جيڪو قومن جي سڃاڻپ جو ڪرائسز آهي، يورپ ۾ تہ هاڻي ويزا بہ هڪڙي آهي، سواءِ انگلينڊ جي باقي سڄي يورپ ۾ هڪڙي ويزا آهي. اسين جرمنيءَ ۾ ميگڊ برگ ۾ هئاسون تہ اسان جي گائيڊ چيو تہ، ”هتان ڏهن منٽن ڪانپوءِ پولينڊ آهي.“ اسان مشڪري ڪئي تہ هاڻ بهتر آهي تہ پولينڊ هلي چانهہ پي موٽي اچون. پوءِ چئي سگهبو تہ اسين پولينڊ بہ ويا هئاسون. اسان بس ڪاهي پولينڊ وڃي چانهہ پي موٽي آياسين. سڄو يورپ بارڊرليس ٿي ويو آهي، بظاهر ڪوبہ بارڊر نہ آهي پر دراصل بارڊر آهي. سبب اهو آهي تہ انهن سڀني خطن ۽ ملڪن جي وچ ۾ ترقي ايڏي تہ متوازن ٿي آهي ۽ هر ملڪ ۾ روزگار جا ايترا تہ وسيلا آهن جو ڪنهن ملڪ جي ماڻهن جي انبوهن کي ٻئي ملڪ وڃڻ جي ضرورت ئي نہ آهي. ايئن ايڪڙ ٻيڪڙ ماڻهو پيا ويندا آهن. دنيا جا بہ وڃن پيا پر ايئن نہ آهي تہ جرمنيءَ جا ماڻهو پاڻ کي ايترا محروم محسوس ڪن جو چون تہ بابا هاڻ هتان پڄو پولينڊ هليا وڃو. دراصل ترقي تمام گهڻي ٿي آهي، ٻوليون بہ ايئن آهن، مارڪيٽ بہ ايئن آهي، روزگار بہ ايئن آهي، بزنس بہ ايئن آهي، تعليم بہ ايئن آهي،

تعليم سڀني جاين تي لڳ ڀڳ برابر ۽ بهتر آهي. هرو ڀرو ماڻهوءَ کي فرق ڪونہ ٿو پوي تہ اهو رش ڪري ڊوڙي وڃي ڪنهن ٻئي پاسي پڙهي. نتيجي ۾ ويزا هڪڙي هئڻ جي باوجود بارڊر ليس دنيا هئڻ جي باوجود بہ اتي ماڻهن کي تحفظ آهي، قومن کي تهذيبي تحفظ آهي، سماجي تحفظ آهي، سياسي تحفظ آهي، ڊيموگرافڪ تحفظ آهي، معاشي تحفظ آهي، اهي سڀ سلامتيءَ جا هنن کي احساس انهيءَ ڪري آهن جو سڀ شعبا سڀني جاين تي موجود ۽ اُسريل آهن. ماڻهن جي وڏي انگ کي ضرورت ئي نہ آهي تہ هروڀرو ڊوڙ ڪري اوڏانهن وڃن. مون کي ياد آهي تہ ڪولمبو ۾ 2001ع ۾ RCSS جي ميزبانيءَ هيٺ هڪڙو اجلاس ٿيو هو، اتي تجويز آئي هئي تہ ڏکڻ ايشيا جي اندر بہ هڪڙي ويزا ڪري ڇڏيو يعني ڏکڻ ايشيا اندر ريجنل ويزا ڪريو. سارڪ کي تجويز ڏني وئي. اُتي سارڪ موجود هئي، پر تجويز اچڻ سان ڄڻ هڪڙي باهہ ٻري پئي. سڄو هائوس اُٿي بيهي رهيو. نيپالي اُٿي بيهي رهيا، انهن چيو، ” اسان انڊيا جي سامهون ذرڙو ملڪ آهيون، هي اسان وٽ رڳو ڪروڙيا پنجاهہ لک ماڻهو بہ اچي ويا تہ اسين تباهہ ٿي ويناسون، اسان جو تہ ڪم ئي پورو ٿي ويندو ۽ اهي ضرور ايندا، سوا ارب ماڻهن جو ملڪ آهي، ڪيئن نہ ايندا؟ هونئن ئي اچن پيا.“ اجان نيپالين ڳالهائي بس ڪئي تہ ڀوٽاني اُٿي بيهي رهيا، ڀوٽانين چيو، ” نيپال تہ وري بہ بچي ويندو، وري بہ وڏو آهي، اسين آهيون ئي صفا ٿورڙا، جبلن ۾ رهون ٿا، اسان کي تہ نيپال ۽ اولهہ بنگال تباهہ ڪري ڇڏيندو. اسان کي نيپالي ۽ بنگالي ئي پورو ڪري ڇڏيندا. اسان اقليت ۾ اچي ويناسون.“ وڌهي پيا، اُٿي بيهي رهيا. سريلنڪا جي ماڻهن چيو پئي تہ، ”نہ بابا تاملن اسان کي هونئن ئي تباهہ ڪري ڇڏيو آهي، هنن جي تيرهن سيڪڙو آبادي مَس آهي، جو اسان سان ههڙي مصيبت ڪئي اٿن، جي توهان هڪڙي ويزا ڪندا تہ سڀ تامل هتي هليا ايندا. اسان جو تہ قصو پورو ٿي ويندو.“ ٻُڌَ اُٿي بيهي رهيا، چيائون پئي تہ، ”تاملن جو خير آهي، هتي يارنهن سيڪڙو مسلمان آباد آهن، انهن جي دماغ ۾ فتنو ويٺل آهي تہ اسين ان کي مسلمان ملڪ ٿا ناهيون. هندستان ۾ پنجويهہ ڪروڙ مسلمان رهيا پيا آهن، جيڪڏهن مسلمان هتي هليا آيا تہ اسان جو ڪم پورو ٿي ويندو.“ توهان ڏسو ها تہ هڪڙي جملي اچڻ سان هائوس جي صورتحال بدلجي وئي هئي. مان پاڻ ان ۾ شريڪ هئس ۽ مون دانهن ڪئي تہ هندستاني پناهگير پاڪستان ايندا ۽ اچي سنڌ ۾ آباد ٿي اسان کي تباهہ ڪري ڇڏيندا. ان جو سبب اهو هو تہ ايڏا تڪرار ۽ تضاد آهن، ايڏي عدم سلامتيءَ جو مسئلو آهي جو هر شيءِ پاڻ کي غير محفوظ محسوس ڪري ٿي.

گلوبلائيزيشن جي حوالي سان ماڻهن کي عدم سلامتيءَ جو احساس آهي تہ ان

جي ڪري جڏهن حڪومتن يا رياستن جو ڪردار گهٽبو ته اسان وٽ سماجي شعبا ايترا اُسريل ڪونه آهن جو اُهي پنهنجي پنهنجي ثقافتي، سماجي، معاشي ۽ سياسي سيڪيورٽي ماڻهن کي فراهم ڪري سگهن. ان ڪري ٽين دنيا ۾ هڪ دفعو وري مزاحمتي تحريڪون تيزيءَ سان اُڀرنديون. اهو ماڻهن جو تمام گهڻو سوچيل سمجهيل خيال آهي ته گلوبلائيزيشن جي ڪري هڪڙا فائدا ٿيندا ۽ ٻيا نقصان ٿيندا ۽ ان سان گڏوگڏ وچ ۾ ٽيون شيون به ٿينديون. اهي ڪهڙيون شيون ٿينديون؟ اُهي هي ته قومي تحريڪن جو وري اِحياءُ ٿيندو، ڇاڪاڻ ته سڃاڻپ جو بحران (Identity Crisis) وري اُڀرندو. اڳي جيڪي تضاد موجود آهن، اهي حل ٿي ڪونه ٿيا آهن ته نوان تضاد اُڀرندا، ڇاڪاڻ ته شين جي وچ ۾ جيڪي رڪاوٽون آهن، ريگيوليشنس آهن، اهي لهنديون ۽ ٽُٽنديون ته اهو توازن وڃائجي ويندو ۽ وڏو مسئلو پيدا ٿي ويندو. ڪجهه ماڻهن جو خيال آهي ته جيڪي تڪرار ۽ تضاد سياڻي اُڀرندا انهن جي هڪڙي شڪل ٽين دنيا ۾ اها به هوندي ته قومي تحريڪون وڌيڪ تيزيءَ سان اُڀرنديون ۽ سڃاڻپ جو بحران وڌيڪ تيزيءَ سان اُڀرندو. اهو خود هڪڙو پهلو آهي، جنهن تي دنيا ۾ ڪافي گفتگو ٿئي پئي ۽ ڪافي بحث ٿئي ٿو.

هڪڙو ٻيو به دلچسپ پاسو آهي، جنهن کي ڏسڻ کپي، اهو گلوبلائيزيشن جي ڪري اجوڪي موضوع سان وابسط آهي. ڪجهه سال اڳ ڏکڻ آفريڪا ۽ چين جي وچ ۾ هڪڙو تاريخي اڪارڊ ٿيو هو جنهن کي "سائينو آفريڪن اڪارڊ" چيو ويندو آهي. مان پلجان نٿو ته اهو سال 1999ع جو هو. سائينو -آفريڪن اڪارڊ ٿيو ۽ ان سلسلي ۾ هڪڙي وڏي انٽرنيشنل ڪانفرنس ٿي، جيڪا ڪيترائي ڏينهن هلي. ان ڪانفرنس جي آخر ۾ هڪ ڊڪليئريشن جاري ٿيو. ان ڊڪليئريشن جو تت هيءُ هو ته هيءَ دنيا ان ڪري خوبصورت آهي جو هن ۾ ثقافتن ۽ ٻولين جي هڪ انبَلتِ آهي، دنيا ۾ هي جيڪي مختلف شيون آهن، دنيا انهن جي ڪري حَسين ۽ خوبصورت آهي. هتي گهڻيون ٻوليون آهن، گهڻا ڪلچر آهن، گهڻا لباس آهن ۽ گهڻا ثقافتي ماحول آهن، آرڪيٽيڪچر مختلف قسمن جا آهن. چيو وڃي ٿو ته خطرو ان ڳالهه جو آهي ته گلوبلائيزيشن جي ڪري دنيا ۾ ثقافتي ڊائيورسٽي ختم ٿيندي ۽ خاص طور تي ٽين دنيا ۾ وڌيڪ ختم ٿيندي. اتي مغربي ثقافت جو وڌيڪ اثر ٿيندو. اها پس و پيش وڌيڪ حاوي ٿي ويندي. هاڻي اسين وڃون ٿا تهران ۾ ته ايراني ڪلچر آهي، وڃون ٿا افغانستان ۾ ته اتي افغانستان جو پنهنجو ڪلچر آهي، هر ملڪ کي هڪڙو پنهنجو ڪلچر آهي. هاڻي دنيا جڏهن بارڊرليس ٿيندي ته ان ۾ جيڪي ننڍيون ننڍيون مقامي ثقافتون آهن، اُهي هيٺ دٻجي وينديون ۽ عالمگير ثقافت

انهن تي حاوي ٿي ويندي ۽ ان ڳالهه جو وڏو خطرو محسوس ڪيو وڃي ٿو ته ان سبب جي ڪري دنيا ۾ ثقافتي تضاد به تيز ٿيندا. ڇاڪاڻ ته ننڍين ثقافتن ۽ ان جي ننڍڙين ٻولين جي سلامتيءَ جو سوال اُڀرندو. اهي ڪجهه مسئلا آهن، جن تي دنيا ۾ ڏاڍي گفتگو ٿي رهي آهي ته اهي شيون به امڪاني طرح ٿي سگهن ٿيون.

آئون سمجهان ٿو هيءَ سڄي جيڪا پاڻ تفصيلي گفتگو ڪئي، ان جي روشنيءَ ۾ ته عالمي طور تي اسان هڪڙي ٽرانزيشن جي دؤر مان گذرون پيا. ٽرانزيشن پيرڊ معنيٰ هڪڙو اهڙو عبوري دؤر جنهن ۾ شيون تيزيءَ سان مَٽجن، تبديل ٿين، جيئن ماڻهو وڏي تبديل ٿئي پيو تيئن تهذيبون، معاشرا، سماج، قومون ۽ ملڪ به مسلسل تبديل ٿين ٿا ۽ هڪڙن مخصوص حوالن سان ۽ هڪڙن خاص دائرن ۾ تبديل ٿين ٿا. آئون سمجهان ٿو ته هي جيڪو دؤر آهي، اهو هڪڙي ٽرانزيشن جو دؤر آهي، جيڪو تمام دلچسپ، تمام زبردست ۽ فائديمند دؤر آهي. پر ساڳئي وقت تمام نقصانڪار شيون به ان سان گڏوگڏ پيون هلن. اسان تي انهن سڀني جا اثر پون پيا ۽ انهن سڀني اثرن جي وچ ۾ اسين جيڪي ٽين دنيا جا ملڪ ۽ قومون آهيون ۽ اسان جون جيڪي تاريخي، سماجي، سياسي، ثقافتي ۽ معاشي پسماندگيون آهن، انهن جي ڪري جيترو اسان کي فائدو ملڻ کپي، هن سڄي ٽرانزيشن جي دؤر ۾ اسان اهو مڪمل طرح يا گهڻي ڀاڱي حاصل ڪرڻ کان محروم آهيون. پنهنجين انهن پسماندگين جي ڪري جيڪي نقصان ٿين پيا يا وڌيڪ ٿي سگهن ٿا، انهن کي جيترو روڪي سگهجي ٿو انهن سببن جي ڪري اسين شايد گهربل حد تائين پنهنجو بچاءُ به ڪونه پيا ڪري سگهون. ان دؤر ۾، اهي سڀ تضاد آهن ۽ مان سمجهان ٿو ته هي جيڪي به پاڻ ڳالهيون ڪيون آهن، انهن مان ڪا به ڳالهه حتمي طرح يا مڪمل طرح صحيح به نه هوندي ۽ مڪمل طرح غلط به نه هوندي. منهنجو پنهنجو خيال اهو آهي ته اسلامي دنيا جي اندر فقط ڪو طالبان جهڙن مُلن جو مسئلو نه آهي. گهڻيون ئي شيون پاڻ ۾ لاڳاپيل ۽ ڳتيل آهن. مثال طور فلسطين جو سوال آهي. توهان ان کي مذهب ۽ قوميت کان ڪيئن ڌار ڪري سگهندؤ. ان ۾ ساڳئي وقت قومي مسئلو به آهي، پر ساڳئي وقت مذهب جو مسئلو به آهي. مسلمانن جو اهو خيال آهي ته دنيا ۾ جيستائين يهودي هوندا تيستائين دنيا ۾ فتنو هوندو. هاڻي جيڪو يهودين سان هڪڙو پورو مذهبي، تاريخي ۽ تهذيبي تڪرار آهي. ساڳئي وقت يهودين جو به آهي، اهو هڪڙو مائينڊ سيٽ آهي، هڪڙو تضاد ۽ تڪرار موجود آهي، جيڪو ايڏي پيچيده شيءِ آهي جو توهان ان کي ڌار نٿا ڪري سگهو ته هي فقط قومي تضاد آهي يا مذهبي آهي. ايڊورڊ سعيد ته مسلمان ڪونه هو اهو ته

عيسائي هو جارج حباش تہ مسلمان ڪونہ آهي. اهو بہ عيسائي آهي پر اهي شايد مسلمان فلسطينين ڪان وڌيڪ ريڊيڪل نيشنلسٽ سمجهيا وڃن ٿا. سڄي مسلم دنيا جي ماڻهن کي صدام سخت ناپسند هو پر توهان ڏٺو تہ اڳئين دفعي جڏهن جنگ ٿي تڏهن بہ ماڻهن کي ناپسند هو ماڻهن کي خبر هئي تہ هي جلاد ماڻهو آهي. جنهن هيترا ماڻهو مارايا آهن. هي هڪڙو قاتل ماڻهو آهي. پر هڪڙي خاص ڏاڪي تي اها شيءِ آمريڪا جي سامهون تضاد ۾ آئي ۽ توهان ڏٺو تہ انهن ئي لکين ماڻهن پنهنجن ٻارن جا نالا صدام رکيا. هڪ رپورٽ آئي هئي تہ مسلم دنيا ۾ لکين نالا صدام رکيا ويا آهن. پاڪستان، انڊونيشيا ۽ ٻين مختلف ملڪن ۾ تمام گهڻي تعداد ۾ صدام نالا رکيا ويا. ايئن واقعي آهي تہ مسلم دنيا جو تضاد ۽ ان جا سبب اهي ئي آهن. ان ۾ فلسطين جو معاملو بہ آهي. ان ۾ ڪشمير جو مسئلو بہ آهي. مثال طور ڪشمير جو معاملو آهي. پاڪستان لاءِ ان جا پنهنجا مفاد آهن. ڪشميرين جو پنهنجو مسئلو آهي. اهو هڪ ننڍڙو علائقو آهي. ان ۾ توهان ڇهہ لک فوج ويهاريو ويٺا آهيو ڇهہ لک فوجي اتي ويهي ڇا ڪندا هوندا؟ ظاهر آهي تہ اُتي جو ماڻهو ڇا محسوس ڪندو؟ يقينن انهن ماڻهن جو جذبو هندستان جي خلاف هوندو. گهٽ ۾ گهٽ مان محسوس ڪري سگهان ٿو تہ انهن جو جذبو ڪيئن هندستان جي خلاف هوندو. اسين هندستان ۾ هڪڙي جاءِ تي هئاسون. اتي اسان جو ڪشمير مان صحافي دوست بہ هو. هر ملڪ جي وفد پئي پنهنجي ملڪ جا ترانا ڳايا. هندستان جو وارو آيو هو ڪشميري اُتي نہ بيٺو. چيائين، "جيڪڏهن آئون تمام گهڻو ائڊوانس ٿي هنن سان ترانو ڳايان بہ سهي، جي اها خبر منهنجي ڪشمير ۾ پئجي وڃي ۽ مان ڪشمير موٽي وڃان تہ مون کي قتل ڪيو ويندو. تہ آئون تراني ۾ ڇو اُٿي بيهنس؟" ظاهر آهي تہ معاملو ئي اهڙو آهي. جنهن ۾ توهان مذهب ۽ قوميت جي معاملي کي ڌار ڪري نٿا سگهو. اهو ڏاڍو ڏکيو ۽ پيچيده مسئلو آهي. ان ڪري مسلم دنيا جو مغربي دنيا سان تضاد بہ آهي. جيڪو توهان فلسطين، چيچنيا ۽ بوسنيا ۾ ڏٺو. پلا بوسنيا تہ اسان جي هن پاسي جو ملڪ نہ آهي. اهو تہ يورپ ۾ آهي پر مذهب جي بنياد تي اتان جي مسلمانن سان جيڪو روبو اختيار ڪيو ويو اهو ڪيڏو نہ انسان دشمن ۽ خطرناڪ هو. هندستان اندر جيڪو گجرات ۾ ٿيو. توهان ان کي ڇا چوندؤ؟ هزارين، سوين ماڻهن کي جيئرو ساڙي ماريو ويو. ظاهر آهي اهو بہ سماج آهي. ماڻهو آهن. اهي بہ ٽڪراءَ ۾ ايندا.

ان ڪري آئون سمجهان ٿو تہ هندستان پاڪستان جو مسئلو مذهب جو بہ آهي. ان ۾ ٻنهي ملڪن جي اسٽيبلشمينٽ جو بہ مسئلو آهي. پر آئون سمجهان ٿو تہ ان

سان گڏوگڏ تاريخي ۽ مذهبي تڪرار بہ آهي. ننڍي کنڊ ۾ بہ مذهب هئا. جيڪي ڪڏهن بہ هرو ڀرو هڪڙي شڪل ۾ گڏ ڪونہ هئا. مغلن هندستان تي حڪمراني ڪئي. جنهن جي ڪري هندن کي باهيون آهن تہ هن اقليت اسان تي سوين سال حڪمراني ڪئي آهي. يعني ان جي اندر ٻين سيني شين سان گڏ تهذيبي تڪرار ۽ تضاد جو عنصر بہ آهي. مون طارق عليءَ جي حوالي سان هڪ ڳالهہ ڪئي. هو چوي ٿو تہ هي روائيولسٽن جو دؤر آهي. آئون سمجهان ٿو تہ هي جيڪو مسلمان دنيا جي اندر انتها پسند ۽ فاشسٽ عنصر پيدا ڪيو ويو آهي اهو ڄاڻي واڻي آمريڪا پنهنجن ادارن، ايجنسين ۽ پاڪستان جهڙن ملڪن جي حڪمران طبقن جي معرفت پيدا ڪرايو. هنن کي خبر هئي تہ مسلم دنيا ۾ هڪڙو ڊائنامزم آهي. اتي ڪيئي تحريڪون آهن. مجموعي طرح سڄي ٿرڊ ورلڊ جو عوام سامراج دشمن آهي. اهو غربت جو ماريل آهي. اتي جمهوريت نہ آهي. اتي قومي مسئلا آهن ۽ اهڙيون پنجاهہ ٻيون شيون آهن. اها خبر وڏي ليول جي ماڻهن کي هئي تہ مسلمان ٽين دنيا جي آباديءَ جو وڏو حصو آهن. اتي جيڪي تحريڪون اُٿنديون. جيڪي ريوولیوشن ايندا. جيڪي اُڀار ايندا. انهن کي هي انتهاپسندي، فاشزم ۽ جمهوريت مخالف سوچ ڏيئي. ان سڄي ٽين دنيا جي اندر جيڪو عوامي اُڀار هو جيڪي تحريڪون اُڀرٽيون هيون. جيڪا تيزي اچٽي هئي. ان کي روڪڻ ۽ ان کي روس جي سامهون بيچڻ لاءِ لکين. ڪروڙين ۽ اربين ڊالر خرچ ڪري اها شيءِ پيدا ڪرائي وئي. هاڻ هڪڙي شيءِ نهي وئي آهي. اُها ڪنٽرول مان نڪري وئي آهي. ايم ڪيو ايم هئي. ايم ڪيو ايم کي پنهنجن مفادن لاءِ ٺاهيائون. پوءِ اها ڪنٽرول مان نڪري وئي. دنيا جو هر ڏوهہ ۽ گناهہ. هر دهشت ۽ ڌڪاءُ. دنيا جو هر عادي ڏوهاري اهو هڪڙي حد تائين توهان جي هٿ ۾ هوندو. هڪڙي حد کان پوءِ اهو توهان جي ڪنٽرول مان نڪري ويندو. آئون سمجهان ٿو تہ هي جيڪو جنوني مُلن جو مسئلو آهي. اهو بلڪل بہ هٽرادو طور ۽ وڏيءَ حڪمت عمليءَ سان پيدا ڪرايو ويو تہ جيئن ٽين دنيا جي اندر عوامي. پروگريسو ۽ جمهوري تحريڪون نہ اُٿن يا ڪمزور ٿين ۽ انهن جي نمائندگي ڪسي هنن کي ڏني وڃي ۽ هي روس ۽ سوويت يونين جي سامهون اچن. ان جي پويان اها پاليسي هئي. هنن پوءِ سبب پيدا ڪيا. اڄ پاڻ ان جا نتيجا سامهون ڏسون پيا. تضاد جي سلسلي ۾ راهي سپ شيون آهن. آئون ذاتي طور تي اهو سمجهان ٿو تہ آمريڪا عارضي طرح يا ٿورو وقت وڌيڪ جارح هوندو بظاهر وڌيڪ طاقتور هوندو پر منهنجو ذاتي خيال آهي تہ آمريڪا پنهنجي عروج جو دؤر ڏسي چڪو آهي. هاڻي ان جي بتدريج زوال جو دؤر آهي. توهان ننڍڙو مثال ونو تہ عراق

جنگ کان اڳ ۾ توهان تصور ڪري سگهو ٿا تہ اٽليءَ جي گاديءَ واري هنڌ روم ۾ ٽيهہ لک ماڻهو گڏ ٿين، لنڊن ۾ ٻہ دفعا پندرهن لک ماڻهو جمع ٿين، پئرس ۾ نَوَ لک ماڻهو گڏ ٿين، هالينڊ ۾ ٻارنهن لک ۽ آسٽريليا جيڪو ملڪ آمريڪا سان گڏ بيٺو آهي، ان جا ٽيهہ لک ماڻهو رستن تي ٻاهر نڪري اچن. ٽين يورپ ۾ تہ ماڻهن کي وقت ئي ڪونہ آهي، اتي تہ ماڻهو مائٽن سان ملڻ بہ ڪونہ ويندو آهي، جنهن سماج ۾ پيءُ کي پٽ سان ملڻ جو، مڙس کي زال سان ملڻ جو، پنهنجي اولاد سان ملڻ جو ماڻهوءَ کي وقت نہ آهي، ان سماج ۾ ٽيهہ لک ماڻهو، ويهہ ويهہ لک ماڻهو گڏ ٿين، اها ڪا معمولي ڳالهہ نہ آهي. مان سمجهان ٿو تہ جيڪا ٻاڻ سڄي ڳالهہ ڪئي تہ هي هڪڙو دؤر آهي، جنهن ۾ يورپ جي اندر جيڪي تضاد آهن، انهن جون شڪليون مختلف هونديون، بظاهر انهن جا محور مختلف هوندا، پر ڏسڻ اهو کپي تہ داخلي طور اُهي قوتون ڇا آهن ۽ ڪيڏانهن وينديون؟ انهن جي عارضي ترجماني ڪهڙواِشو پيو ڪري؟ ڪهڙو رويو پيو ڪري؟ ڪهڙو نعرو پيو ڪري؟ ڏسڻ کپي تہ ان جي اندر جيڪي داخلي طور حالتون پچي تيار ٿيون آهن، اُهي ڪيڏانهن وينديون؟ آئون سمجهان ٿو تہ يورپ جي اندر هڪڙي وڏي زماني کان پوءِ جيڪو آمريڪا جي خلاف جذبو ۽ رويو آهي، جيڪو ان جي اجاره داريءَ جي خلاف نفرت آهي، ان جو سبب شايد هيءُ بہ آهي تہ ٻي مهاڀاري جنگ کانپوءِ يورپ پس منظر ۾ هليو ويو. يورپ جو پنهنجو هڪ تهذيبي پس منظر هو هتي رومن امپائر هئي، هتي برٽش امپائر هئي، هن جي سرشت ۾ اها سڄي تاريخ ويٺل آهي ۽ آمريڪا تہ ڪالهوڪو ملڪ آهي، جيڪو ڪجهہ هو ئي ڪونہ. اڄ دنيا ۾ جيڪا آمريڪا جي هڪ هٿي آهي، مثال طور UNO آهي، ان ۾ جيڪا آمريڪا جي هڪ هٽي آهي، سلامتي ڪائونسل آهي، ۽ ٻيا بہ دنيا ۾ تمام گهڻا ادارا آهن، جتي ان جي هڪ هٽي آهي، اها صرف اسان کي محسوس نہ پئي ٿئي. اها هڪ هٽي ٽين دنيا سان گڏ يورپ کي بہ محسوس پئي ٿئي، اتي بہ هنن جي هڪ هٽي آهي. هي جيڪي ادارا آهن، ورلڊ بينڪ، آءِ ايم ايف، ۽ برٽن وُڊ انسٽيٽيوشنس آهن، اتي هُنن جي اجاره داري آهي، تہ اِهي تضاد ۽ تڪرار بہ وڏو پاسو رکن ٿا ۽ اسان جيڪي بہ سڀ ٽين دنيا جا ماڻهو آهيون، ترقي پسندتحريڪ آهيون، انهن کي سمجهڻ، سوچڻ ۽ ڏسڻ کپي تہ هيءَ هڪ ٽرانزيشن آهي. آئون سمجهان ٿو ۽ منهنجو اندازو اهو آهي تہ اڃان گهٽ ۾ گهٽ ايندڙ ڏهاڪو اِهو ٽرانزيشن جو پيريڊ هلندو. ممڪن آهي تہ ان ڏهاڪي کان پوءِ وري وچي ايندڙ دؤر جا خدو خال ظاهر ۽ ظئي ٿين. دنيا ۾ هن وقت ڪا بہ شيءِ حتمي نہ آهي. شيون اڃان پيچيده آهن. ڪنهن معيشت جو واضح ماڊل اڃان اُڀري سامهون نہ آيو آهي.

مثال طور اسان جي سوشلسٽ معيشيت جي جيڪا روايتي شڪل هئي، اها روس ۾ نہ هلي، ان جا سبب ڪهڙا بہ هجن، پر اها بهرحال گهڻو ڪامياب نہ ٿي. چين بہ نسبتاً اڄ آزاد معيشت ۾ بيٺو آهي، پر چوي ٿو تہ اسين سوشلسٽ مارڪيٽ اڪانامي آهيون. توهان اڄو جرمنيءَ اندر اُتي سوشل ڊيموڪريٽس آهن. اهي چون ٿا تہ اسين سوشل مارڪيٽ اڪانامي آهيون، ٻئي طرف يورپ اندر تمام گهڻيون تحريڪون آهن. اُهي وري چون ٿا اسين سماجي طور ذميوار مارڪيٽ اناڪامي آهيون. دنيا ۾ مختلف تصور آهن. آئون چوڻ چاهيان ٿو تہ معاشي طرح دنيا ۾ هن عبوري وقت کان پوءِ اڃان ڪو چندجي ڇاڻجي تجربن جي روشنيءَ ۾ ڪو اهڙو ماڊل سامهون اُڀري نہ آيو آهي، جيڪو نظر اچي تہ هي مڪمل طور صحيح آهي. هن وقت هڪڙيون شيون، سياسي معنيٰ ۾ بہ ۽ معاشي معنيٰ ۾ بہ ڪليل آهن. شيون اسان جي اڳيان پيون آهن، اسانکي جتي لپو لڳي ٿو تہ هتي اسان جو فائدو آهي، اسين ٽين دنيا جا ماڻهو اُتي هَٽُ وجهون ٿا. حتمي طرح ڪي شيون ڇِٽيون ٿي سامهون نہ آيون آهن ۽ انهن سيني حوالن سان اسان کي سمجهڻ کپي، سوچڻ کپي ۽ انهن سمورن هم عصر عالمي سياسي، فڪري، معاشي لقائن کي پرکڻ کپي ۽ اسان کي ان تناظر ۾ ڏگهن مفادن جي حساب سان پنهنجي رٿابندي ڪرڻ کپي.

مجموعي طور اها ڳالهہ واضح آهي تہ موجوده دؤر جا عالمي تضاد ترقي پسند آهن. بظاهر ان تضاد ۾ سامراجي ۽ رجعت پسند قوتون حاوي آهن پر جيڪڏهن ان کي متحرڪ شڪل ۾ ڏسجي تہ هن تضاد ۾ پس و پيش وارو عوام جو ايندو. ٽين دنيا جي مزاحمتي سگهہ ۽ تحريڪ کي ڪوبہ روڪي نہ سگهندو. عالمي طور طاقتن جو توازن تبديل پيو ٿئي. سوال آهي تہ اسين ان ۾ ڪٿي آهيون؟ ۽ اسان جو ان ۾ ڪهڙو ڪردار جڙي ٿو يا جُڙي سگهي ٿو؟ ڇا اسان ان ۾ ڪوبہ اثرائتو ڪردار ادا ڪرڻ جي حيثيت ۾ صورتحال ۾ آهيون؟ جي نہ تہ پوءِ ان طرف ڪيئن وڌجي؟ ان تي اسان سيني کي سنجيدگيءَ سان غور ڪرڻ گهرجي ۽ ڪي عملي حڪمت عمليون ٺاهڻ گهرجن.

[سنڌي هاري تحريڪ طرفان عوامي اسٽڊي سرڪل جي ٽہ روزه فڪري تربيتي ورڪشاپ ۾ ڏنل ليڪچر جو مڪمل متن. اهو ورڪشاپ 14 نومبر 2003ع تي حيدرآباد ضلعي جي هڪ ڳوٺ پيرڻ شريف ۾ منعقد ٿيو۔ ادارو]

سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جا سبب

سنڌي سماج بہ هڪ انساني سماج آهي، جنهن جي پنهنجي هڪ تاريخ آهي. انهن تاريخي مرحلن مان گذري ان ۾ ڪي زبردست خوبيون ۽ سُٺايون پيدا ٿيون آهن، جن تي سنڌي عوام کي بجا طور فخر ڪرڻ گهرجي. ساڳيءَ طرح ان ۾ انهن تاريخي مرحلن ۾ مختلف معروضي حالتن سبب ضرور ڪي اهڙيون منفي ڳالهيون بہ پيدا ٿيون هونديون ۽ ٿيون آهن، جن کي اول سمجهڻ ۽ پوءِ دور ڪرڻ جي تمام وڏي ضرورت آهي. سنڌ سان اسان جي بي پناهہ محبت جي تقاضا رڳو اها نہ آهي تہ ان جا رڳو ويهي سُٺا پاسا ڏسون ۽ انهن تي فخر ڪريون پر ان جي اها تقاضا بہ آهي تہ ان جي ڪمزور ۽ منفي پاسن کي ڏسجي ۽ انهن کي دور ڪرڻ لاءِ ڪي عملي حڪمت عمليون ۽ اُپاءَ اختيار ڪجن. ڇاڪاڻ تہ دنيا جو اهڙو ڪوبہ سماج نہ آهي جيڪو يا تہ سمورو سُٺو هجي يا مورڳو خراب. انساني سماج تمام پيچيده شيءِ آهي ۽ اهو متحرڪ پڻ آهي. ان ڪري اهو بہ ضروري نہ آهي تہ قومن ۾ جيڪي چڱايون آهن اُهي هميشہ ساڳيءَ طرح برقرار رهن ۽ انهن ۾ جيڪي ڪمزوريون يا منفي پاسا آهن اُهي بہ ڪو لکيي جو ليک آهن. قومون ۽ معاشرا پنهنجا مثبت ۽ سُٺا پاسا آهستي آهستي وڃائي سگهن ٿا ۽ ساڳيءَ طرح پنهنجن ڪمزور ۽ منفي پاسن کان بہ جند ڇڏائي سگهن ٿا. فطرت جي ٻيءَ هر شيءِ وانگر قومن ۽ سماجن جا مزاج بہ متحرڪ هوندا آهن ۽ اها هڪ زبردست اُتساهيندڙ ڳالهہ آهي. ان ڪري نہ

پنهنجين خوبين تي حد کان وڌيڪ فخر ڪجي جو اُهي تبديليءَ جي پيرن ۾ وَنگَ بڻجي وڃن ۽ نہ وري پنهنجين ڪمزورين تي خود قياسي ڪرڻ گهرجي. ڇاڪاڻ تہ قومن ۽ سماجن کي تبديل ڪري سگهجي ٿو. ان ڪري اسان بہ پنهنجيءَ قوم، سماج ۽ عوام کي تبديل ڪري سگهون ٿا ۽ اسان کي پنهنجون حياتيون ان مقصد لاءِ وقف ڪرڻ گهرجن. ڇاڪاڻ تہ اهو هن وطن ۽ ڌرتيءَ جو اسان تي فرض ۽ قرض آهي. اسان جي انفرادي شعور جو ڪهڙو مُلهہ جيڪڏهن اسان جي عوام ۾ شعور نہ هوندو ۽ اسان جي انفرادي ترقيءَ ۽ عزت جي ڪهڙي وِٽُ هوندي جيڪڏهن اسان جي قوم ۽ عوام ننڍڙڪو پيڙهيل ۽ مظلوم هوندو.

اڄڪلهہ هر جاءِ تي ڳالهايو لکيو ۽ چيو وڃي ٿو تہ سنڌ ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ آهي ۽ اها هڪ حقيقت بہ آهي. ان حوالي کان سنڌي سماج جو تفصيلي جائزو وٺڻ جي ضرورت آهي تہ آخر اهي ڪهڙا سبب، محرڪ ۽ عمل آهن، جن جي ڪري اسان جي قوم جي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ آهي.

جيڪڏهن ڪنهن بہ قوم ۽ ان جي سماج جو رويو بهتر، روشن خيال، مثبت ۽ اتساهيندڙ آهي تہ اهو رڳو پنهنجو پاڻ نہ ٿيو هوندو، ان جي پويان ضرور ڪو پس منظر ضرور هوندو. ساڳيءَ طرح جيڪڏهن ڪنهن بہ قوم ۽ ان جي سماج جو رويو صحيح نہ آهي، ڪمزور ۽ خراب آهي تہ سمجهڻ گهرجي تہ ان جي پس منظر ۾ بہ ضرور ڪي سبب هوندا ۽ انهن کي سمجهڻ جي ضرورت آهي. هر سماج ۾ ڪي سُٺايون تہ ڪي خرابيون هونديون آهن، پر اسان جو ان باري ۾ رويو هيءُ هجڻ گهرجي تہ ان جا سبب ۽ محرڪ معلوم ڪجن ۽ انهن کي سمجهجي. جيئن تہ سماج جو ڪوبہ رويو سٺو يا خراب ۽ ماڻهن ۾ ڪابہ سوچ آسمان مان نٿي اچي. ماڻهو اهي رويا ۽ سوچون پاڻ اختيار ڪري ٿو ۽ اهو ڪنهن نہ ڪنهن نتيجي طور جُڙي ٿو. اسان پنهنجي ارد گرد، پنهنجي سماج، پنهنجيءَ قوم ۾ ماڻهن ۾ جيڪڏهن ڪو ڪمزور رويو ڏسون ٿا يا اهڙو رويو ڏسون ٿا جيڪو بهتر يا گهربل معيار وٽان نہ آهي تہ بجاءِ ان تي ارهو ٿيڻ جي، ماتم ڪرڻ جي، بجاءِ سڄي قوم تي افسوس ڪرڻ ۽ ان جي مذمت ڪرڻ جي هڪ ڊاڪٽر ۽ هڪ سماجي سائنٽسٽ طور ڏسڻ گهرجي تہ آخر ماڻهو ايئن ڇو ٿا ڪن؟ جيئن ڪو ڊاڪٽر ڪنهن مريض کي ڏسي ان جو معائنو ڪندو آهي تہ هي اَيرو ڇو آهي؟ هن کي بخار ڇو آهي؟ هن کي بيماريون ڇو ٿيون ورائين؟ سماج بہ دراصل ايئن آهي، سماج جي جسم ۽ مزاج کي بہ ڪي ماڻهو ڊاڪٽر جيئن ڏسن ٿا تہ آخر هي سماج ايئن ڇو آهي؟ هي حالتون ايئن ڇو آهن؟ ماڻهون هيئن ڇو ٿا ڪن؟ هوئن ڇو نٿا ڪن؟ وغيره.

جڏهن اسان پنهنجي سماج کي ڏسون ٿا تہ اسان کي نظر اچي ٿو تہ هن اسان جي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي وڏي کوٽ آهي. جيڪي سماج باشعور ۽ فرض شناس آهن. انهن ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ ايتري نہ هوندي آهي. اصل سوال اهو آهي تہ اهو ڏسڻ گهرجي تہ ايئن ڇو آهي؟ ان جا ڪهڙا سبب آهن؟ ٻي ڳالهہ هيءَ تہ جڏهن بہ سماج ۾ ڪنهن بہ رويي جي کوٽ يا ڪمزوريءَ جي ڳالهہ ڪجي تہ هڪ ڳالهہ سمجهڻ گهرجي تہ سماج هڪ پيچيده شيءِ آهي. سماج جا سڀ رويا ۽ سوچون ڪنهن هڪڙي مخصوص سبب جي ڪري ڪونہ ٺهندا آهن. مختلف سبب، مختلف حالتون ۽ محرڪ گڏجي پوري سماج جي ڪنهن مخصوص سوچ کي ٺاهيندا آهن. ان ڪري سماجي مسئلا پاڻ بہ پيچيده هوندا آهن ۽ انهن جا حل بہ پيچيده هوندا آهن. اينگلس تمام وڏو فلسفي هو هن هڪڙو زبردست ڪتاب لکيو هو جنهن جو نالو هو "فطرت جي جدليات" يعني "Dialectics of Nature". ان ۾ هن ڏاڍي زبردست ڳالهہ ڪئي هئي تہ، "پيچيده مسئلن جا حل سادا نہ ٿيندا آهن. پيچيده مسئلن جا حل بہ پيچيده ٿيندا آهن." اهو ممڪن ٿي نہ آهي تہ هڪڙي ماڻهوءَ کي ڪينسر جو مرض هجي يا ڪو ان کي تمام وڏو مرض هجي ۽ اهو چوي تہ مان پونسٽان يا پيناڊال جي گوريءَ سان ٺيڪ ٿي ويندس. جيترو سماج جو مرض ڳرو هوندو، جيترو اُهو گهڻ طرفو هوندو، جيترو گهڻن سببن وارو هوندو، ان جو حل بہ اوترو ئي گهرو، گهڻ طرفو ۽ گهڻن طريقن وارو هوندو. اهو اوترو ئي پيچيده هوندو ۽ گهڻو وقت وٺندو. ان ڪري سماج جي هر سٺي ۽ خراب رويي ۽ سوچ کي ايئن ڏسڻ گهرجي تہ ماڻهو ايئن ڇو ٿا ڪن؟ ان جا ضرور ڪي سبب هوندا ۽ اهي سبب ڪي مخصوص قسم جا نہ هوندا، اهي سبب بہ گهڻن ئي قسمن جا هوندا. ممڪن آهي تہ سبب متضاد بہ هجن، ممڪن آهي تہ اُهي هم آهنگ هجن. پر هڪڙي ڳالهہ طئي آهي تہ اهي سبب مختلف قسمن جا هوندا. ان ۾ سماجي سبب بہ هوندا، سياسي سبب هوندا، اقتصادي سبب بہ هوندا، تاريخي سبب بہ هوندا، نفسياتي سبب بہ هوندا، ڇو تہ جيئن هڪ فرد جي نفسيات هوندي آهي، تيئن قومن جي بہ نفسيات ٿيندي آهي، عوام جي بہ نفسيات ٿيندي آهي. اسين هن گفتگوءَ ۽ ڪچهريءَ ۾ ان قسم جي سببن جو جائزو وٺنداسين.

جيئن زندگيءَ جي هر ڪم جي هر شعبي جو هڪ علم آهي، جيئن ٽيبل يا ڪرسي ٺاهڻ هڪ واڍي ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن جي وَس جي ڳالهہ نہ آهي، ان جو مخصوص علم آهي. جيڪڏهن ڪا ٽيليويزن خراب ٿئي تہ ان کي ٺاهڻ ڪنهن

دانشور جي وَس جي ڳالهہ نہ آهي، ان کي مستري ئي ٺاهي سگهي ٿو جيئن ڪپڙا سبڻ جو مسئلو آهي، ڪو ماڻهو ڀلي ڪيترو بہ عالم، اسڪالر ۽ هوشيار ڇو نہ هجي، اها هن جي وس جي ڳالهہ نہ آهي تہ هو هڪ بٽڻ بہ چڱي نموني لڳائي سگهندو هجي، جي هو درزي نہ آهي. ڪپڙن سبڻ جو پنهنجو هڪ علم آهي. ايئن ئي هر شيءِ کي ڏسڻ ۽ سمجهڻ جو پنهنجو هڪ علم آهي، فطرت کي سمجهڻ لاءِ الڳ علم آهي، جيڪي علم اسان کي فطرت بابت سمجهائين ٿا تہ ڪائنات ڇا آهي؟ فطرت ڇا آهي؟ هي وڻ ٽڻ ڇا آهن؟ زندگي ڇا آهي؟ ان جو ظهور ڪيئن ٿيئي ٿو؟ زندگي ڪيئن اُسري ٿي؟ اها ڪيئن وڌي ٿي؟ ڪائنات ۾ ڪهڙا لقاءَ آهن؟ موسمون ڇا آهن ۽ اُهي ڪيئن ڦيرو ڪائين ٿيون؟ ڏينهن ڇا آهي؟ رات ڇا آهي؟ سج ڇا آهي؟ چنڊ ڇا آهي؟ گرمي ڇا آهي؟ سردي ڇا آهي؟ اونهارو ڇا آهي؟ سيارو ڇا آهي؟ طوفان ڇا آهن؟ زلزلا ڇا آهن؟ مينهن ڇا آهن؟ وغيره. اهي سڀ جيڪي فطرت جا لقاءَ آهن ۽ اهڙا ٻيا ڪيترائي فطرت جا اڻ ڳڻيا لقاءَ آهن، انهن کي سمجهائيندڙ علمن کي فطري سائنسون (Natural Sciences) چئبو آهي. اِهي سموريون سائنسون، سمورا تجرباتي علم فطرت جي ڪنهن نہ ڪنهن لقاءَ بابت سمجهائين ٿا. سائنس جي معنيٰ تجرباتي علم آهي، جنهن ۾ مختلف علم فزڪس، ڪيمسٽري، زولاجي، باٽني، جينيٽڪس ۽ جيالاجي وغيره اچي وڃن ٿا. ايئن ڪجهہ علم وري سماج جي باري ۾ بہ آهن، جيڪي اهو سمجهائين ٿا تہ سماج ڇا آهي؟ ثقافت ڇا آهي؟ ماڻهو ڇا آهي؟ (سماجي معنيٰ ۾)، معيشت ڇا آهي؟ رويا ڇا آهن؟ قدر ڇا آهن؟ تصور ڇا آهن؟ خيال ڇا آهن؟ ماڻهو غريب ڇو آهن؟ ماڻهو امير ڇو آهن؟ ماڻهو آقا ڇو آهن؟ ماڻهو غلام ڇو آهن؟ ماڻهو ڪمزور ڇو آهن؟ (سماجي حوالي سان) ماڻهو ڏاڍا ڇو آهن؟ ترقي ڇا آهي؟ تنزل ۽ زوال ڇا آهي؟ طبقا ڇا آهن؟ قومون ڇا آهن؟ طبقن ۽قومن وچ ۾ تضاد ڇو آهن؟ قومون ۽ معاشرا عروج کان زوال ڏانهن ڪيئن وڃن ٿا ۽ وري زوال ۽ تنزل کان عروج ڏانهن ڪيئن وڃن ٿا؟ سماجي نظريا ڇا آهن؟ انهن جي انسان ۽ سماج سان ڪهڙي نسبت آهي؟ سياست ڇا آهي؟ سياسي عمل ڇا آهي ۽ سماج جي سياسي ترقي ڇا آهي؟ ۽ اُها ڪيئن حاصل ڪري سگهجي ٿي؟

يعني سماج ۾ جيڪو بہ ننڍي کان ننڍيو يا وڏي ۾ وڏو وهنوار هلي ٿو ان کي سمجهائڻ لاءِ انسان پنهنجي هزارين سالن جي تجربي مان علم ترتيب ڏئي ٿو. ان کي اسان سماجي سائنسون چئون ٿا. جيڪي تجرباتي علم سماج بابت سمجهائين تن کي سوشل سائنسز چئبو آهي. اهي علم عقيدي وارا نہ آهن، ڏُکي وارا نہ آهن، پر

تجرباتي آهن. ماڻهن پنهنجن هزارن سالن جي تجربن مان اُهي علم ڳاهيا آهن. انهن جي درجہ بندي ڪري مختلف علمن کي اُڀاريو آهي، انهن کي سماجي سائنسون (Social Sciences) چئجي ٿو.

اڄ جڏهن اسان چئون ٿا تہ سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ آهي، تہ سوال آهي تہ اها اجتماعي سوچ جي کوٽ ڇو آهي؟ سائنسي، معروضي ۽ تاريخي طور ان جا انيڪ سبب هوندا ۽ آهن. مثال طور اڪثر ڪري چيو ويجي ٿو تہ سنڌي ماڻهو گهرن کان ٻاهر نٿا وڃن. يقيناً انهن جي گهرن کان ٻاهر نہ وڃڻ جا بہ ڪي تہ سبب هوندا. ڪي تہ اهڙيون حالتون هونديون، جن جي ڪري هزارين سالن کان سنڌي ماڻهو گهرن ۾ ويٺل رهيا آهن. چيو ويجي ٿو تہ سنڌي ماڻهو قومي طور وڏو شريف ۽ امن پسند آهي، ٻئي ڪنهن تي حملو نہ ڪندو آهي. بطور هڪ سماجي سائنسدان جي اسان جو اهو فرض آهي تہ اسان ان تي سوچيون ۽ ان جا سبب معلوم ڪريون تہ سنڌي ماڻهو ايئن ڇو آهي؟ اجتماعي طور سنڌي ماڻهن پاران ڪنهن تي بہ حملو ڪرڻ ۽ نہ ڪرڻ جا ڪهڙا سبب ٿي سگهن ٿا؟ هر شيءِ جا ڪي نہ ڪي سبب ٿين ٿا، ڪي محرڪ ۽ مخصوص حالتون ٿين ٿيون. جنهن جي ڪري هو حملو نٿا ڪن. ڪن قومن کي حملي ڪرڻ لاءِ سبب، محرڪ ۽ حالتون ٺهي مليا هوندا، جن جي ڪري هنن حملا ڪيا هوندا. ان ڪري هڪڙي ڳالهہ سمجهڻ گهرجي تہ جيڪي قومون حملا ڪن ٿيون، اهي پهرين ڏينهن کان حملا آور، خراب، ڦورو ۽ ظالم آهن ۽ جيڪي حملا نٿيون ڪن سي وڏيون ڪي اشراف آهن. جڏهن تہ اهڙي ڪابہ ڳالهہ نہ آهي، سمجهڻو اهو آهي تہ ايئن ڇو ٿيو ۽ ايئن ڇو نہ ٿيو؟ ايئن ضرور آهي تہ مختلف معروضي حالتن ۽ تجربن مان گذري قومن ۾ طبقن جو هڪ خاص مزاج پڻ جڙي ويندو آهي، جيڪو نهايت مثبت بہ هوندو آهي ۽ نهايت منفي پڻ. ايئن اهڙا ٻيا بہ ڪيترائي موضوع آهن جيڪي اڄ پنهنجي ذڪر ۾ ايندا. اڄ اسان سماجي سائنسن جي علمن کي نظر ۾ رکي سنڌي سماج جو جائزو وٺنداسين تہ سنڌي سماج سماجي طرح ڪيئن آهي؟ معاشي طرح ڪيئن آهي؟ سياسي طرح ڪيئن آهي؟ نفسياتي طرح ڪيئن آهي؟ ڇاڪاڻ تہ جيستائين اسان پنهنجي سماج کي نہ سمجهنداسين، تيستائين پنهنجي سماج کي ڪيئن بدلائينداسين؟ ان ڪري سڀ کان اڳ اِهو سمجهڻ ضروري آهي تہ سماج جا ڪهڙا مسئلا آهن؟ اهو سماج ڇا ۾ ورتل آهي؟ پوءِ اهو سوال آهي تہ ان کي تبديل ڪيئن ڪجي؟ ان جي سُٺن پاسن کي ڪيئن اڳتي وڌائجي ۽ ان جي ڪمزور پاسن کي ڪيئن گهٽائجي؟

ان ڪري اڄ جيڪي ڳالهيون ڪبيون، انهن ۾ سنڌ ۽ سنڌي سماج کي سماجي سائنس جي اک سان ڏسبو.

سماجي سبب:

سڀ کان اڳ اسان سنڌي سماج جو سماجي لحاظ کان جائزو وٺنداسين ۽ ان ۾ بہ سڀ کان اڳ ان جي سماجي ڍانچن (Structures) جو جائزو وٺبو. ڇاڪاڻ تہ ان کانسواءِ سماج کي سمجهي ئي نہ سگهبو. جيئن هر شيءِ جو ڍانچو ٿيندو آهي ۽ دنيا ۾ اهڙي ڪابہ شيءِ نہ آهي، جنهن جو ڍانچو نہ هجي. ٽيبل جو بہ ڍانچو آهي، ڪرسيءَ جو بہ ڍانچو آهي، گلاس جو بہ ڍانچو آهي، پين جو بہ ڍانچو آهي، موبائيل فون جو بہ ڍانچو آهي، گهر جو بہ ڍانچو آهي، هڪڙين شين جا ڍانچا نظر اچن ٿا، انهن جو جسماني وجود آهي ۽ انهن کي ڏسي سگهجي ٿو. ايئن نہ آهي تہ جيڪي شيون جسماني وجود نہ ٿيون رکن تن جو ڍانچو نہ ٿيندو آهي. تصورن جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن، خيالن جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن، احساسن جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن، محسوسات جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن، نظرين جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن، نظامن جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن. ڍانچا رڳو جسماني طور نظر ايندڙ شين جا نہ ٿيندا آهن پر جن شين جي ڪري سماج هلي ٿو يعني علمن، خيالن، تصورن، قدرن، سوچن، تنظيمن، پارٽين، قبيلن، ذاتين، خاندانن ۽ گهرن جا بہ ڍانچا ٿيندا آهن. سماج سان وابستہ سمورين شين ۽ لقائن جي ڍانچن کي سمجهڻ جي بہ هڪ جديد سماجي سائنس آهي، جنهن کي Social Structuralism چئبو آهي. اڄڪلهہ سماجي فلسفي وٽ گهڻو ڪم ان ميدان ۾ ٿئي ٿو. ادب، سياست، ثقافت، معيشت، انساني فڪر، انهن سمورين شين کي ان لحاظ کان ڏٺو ويجي ٿو. پاڻ سنڌيءَ ۾ ان کي ”ساختيات جو علم“ چئي سگهون ٿا. مثال طور گهر آهي، گهر جي هڪ ڍانچي ۾ دَرَ ۽ ديوارون آهن پر ان ۾ اندر جيڪي ماڻهو رهن ٿا، ڇا تِن جو ڪو خانداني ڍانچو نہ آهي؟ انهن ۾ ڪو پيءُ آهي، ڪا ماءُ آهي، ڪو پُٽ آهي، ڪا ڌيءُ آهي، هڪڙو پورو رشتن جو ان ۾ ڍانچو آهي. ايئن راڄ ۽ ڪُڙَم جو بہ اسٽرڪچر آهي، قومن جو بہ اسٽرڪچر آهي ۽ پوري انسانذات جو بہ اسٽرڪچر آهي. سائنسي سوچ مطابق جيڪي سماج جا نظر نہ ايندڙ لقاءَ آهن، جن جو ڪو جسماني وجود نہ آهي، انهن جا بہ نظر نہ ايندڙ ڍانچا آهن. ايئن ئي هر سماج جو بہ اسٽرڪچر هوندو آهي. ڪوبہ اهڙو سماج نہ آهي جنهن ۾ ماڻهو گڏجي رهندا هجن ۽ ان جو ڪو اسٽرڪچر نہ هجي. اوهان اڪثر ٻڌندا هوندا تہ شهري سماج،

ڳوٺاڻو سماج، زرعي سماج، صنعتي سماج، قبائلي سماج، جاگيرداراڻو سماج، سرمائيداراڻو سماج، سوشلسٽ سماج، بورجوا جمهوري سماج، آمريتي سماج، اهي سڀ سماج جا مختلف ڍانچا آهن. ايئن ئي رياست جو به ڍانچو هوندو آهي، رياست جو ڍانچو ان جو آئين هوندو آهي، ان کي Constitution ۽ دستور چئبو آهي.

سماج ۾ بظاهر ماڻهوءَ کي لڳندو آهي ته هو آزاد آهي، ڇو ته هو آزاديءَ سان گهمي ڦري ٿو. اسان بظاهر جسماني طور آزاد آهيون پر اسان حقيقت ۾ پنهنجي ذهن، سوچ، ويچار، تصور ۽ پنهنجن اڻ ڳڻين مسئلن ۾ آزاد نه آهيون. ڪنهن جي دل چوندي آهي ته "هيئن" ڪجي پر وري سوچيندو ته ماڻهو ڇا چوندا؟ مائٽ ڇا چوندا؟ فلاڻو هيئن چوندو؟ توهان ڪڏهن سوچيو آهي ته اهو ڇا آهي؟ جڏهن انسان جي دل چئي ته هيئن ڪجي ۽ اسان اهو سوچي نه ڪري سگهون ته ان جو مطلب ته اسان ۽ اسان جا ذهن ڪن نظر نه ايندڙ بندشن ۾ ورتل آهن ۽ سماجي ڍانچي جي نظر نه ايندڙ ضابطن ۽ دائرن جا پابند آهيون. ڳوٺاڻي سماج جو ماڻهو ڏهه ڪلوميٽر پنڌ ڪري ويندو هن کي اها ڳالهه محسوس ئي نه ٿيندي ته هو ڏهه ڪلوميٽر پنڌ ٿو ڪري. شهري سماج جي ماڻهوءَ کي چئبو ته پنڌ وڃي بازار مان فلاڻي شيءِ ته وٺي اچ ته شام تائين پيو سَهڪندو. ايئن شهري سماج جي ماڻهوءَ جون پنهنجون ڪمزوريون آهن ۽ ڳوٺاڻي سماج جي ماڻهوءَ جون پنهنجون ڪمزوريون آهن. ٻنهي ۾ فرق واضح نظر ايندو.

سنڌي سماج جو ڍانچو بنيادي طور جاگيرداراڻي ۽ زرعي سماج جو ڍانچو آهي. جاگيرداراڻي ۽ زرعي سماج ۾ اجتماعي سوچ گهٽ ٿيندي آهي. ماڻهن جي سماجي زندگي اهڙي هوندي آهي، جنهن ۾ هنن کي گڏجي سوچڻ جو موقعو ملندو ئي نه آهي، ڇاڪاڻ ته ماڻهن کي سندن مسئلن جا حل گڏجي ڳولڻ جو موقعو ملي ئي نٿو. ماڻهو پوڳين ضرور ٿا، پر گڏجي سوچين يا ويچارين ڪونه ٿا. اهڙا هنن کي سماجي طور موقعا ملن ئي نٿا. اهڙي سماج ۾ گهر ۾ هڪڙو وڏو آهي، برادريءَ جو پيو وڏو هوندو، ڳوٺ جو ٿيون وڏو هوندو، جيڪو اُهي سوچيندا، جيڪو اُهي ڪندا، اهو ئي ٿيندو. مسئلا پيدا به اُهي ئي ڪندا ۽ پنهنجي نموني ۾ حل به اُهي ئي ڪندا. هڪ جاگيرداراڻي سماج جا سڀ اختيار ڪنهن نه ڪنهن هڪ "وڏي" وٽ آهن يا ڪجهه "وڏن" وٽ آهن. هڪ اهڙي سماجي ڍانچي، جنهن ۾ ماڻهن جي اڪثريت کي فيصلي ڪرڻ جو اختيار ئي نه آهي، جيڪا اڪثريت فيصلن ۾ شامل ئي نه آهي، جيڪا پاڻ کي فيصلن ۾ ڌُر سمجهي ئي نٿي، ان سماج جي ماڻهن جي تحت الشعور ۾ اها ڳالهه ويٺل ئي نه آهي ته ڪو ماڻهو پنهنجي باري ۾ فيصلن ڪرڻ جو مجاز

آهي، خاص طور گڏيل ۽ اجتماعي مسئلن جي باري ۾. اهو مسئلو رڳو سنڌي سماج جو نه آهي پر دنيا جي انهن سڀني سماجن جو آهي، جيڪي جاگيرداراڻا زرعي سماج آهن انهن ۾ گهڻي پاڳي اجتماعي سوچ گهٽ يا بنهه ڪمزور هوندي آهي. نتيجو اهو ٿو نڪري ته جيستائين سنڌي سماج جو اهو جاگيرداراڻي سماج جو ڍانچو موجود آهي، تيستائين اسان اهو نه ٿا چئي سگهون ته سنڌي سماج ۾ ڪا وڏي اُٿل پُٿل ايندي ۽ ان ۾ ڪا اجتماعي سوچ پيدا ٿيندي. نتيجي طور اسان کي جاگيرداراڻي زرعي سماج جي ڍانچي مان جان ڇڏائڻي پوندي، ان سماجي ڍانچي کي ٽوڙڻو پوندو. جيستوڻيڪ اهو هاڻي ڀڄي ۽ ڀُري به رهيو آهي پر اهو ڪنهن وڌيڪ ايڊوانس ڍانچي ۾ منتقل ٿيڻ بجاءِ ٽرانزيشن (Transition) ۾ ڦاسي پيو آهي جو اهو ڪم مڊل ڪلاس ڪندو آهي ۽ سنڌ ۾ شهري ۽ مارڪيٽ سان وابسته گهربل مڊل ڪلاس بنهه ٿورو آهي. ٻئي طرف سنڌ جي جاگيردار ۽ وڏيرڪي طبقي پنهنجي لاءِ جياپي جا نوان سياسي، سماجي ۽ معاشي گَس ڳولي لڌا آهن. اهو ضرورت آهر تبديل به ٿئي ٿو ۽ جتي سندس مفاد آهي اُتي اهو روايتي به آهي. سنڌ ۾ الميو اهو آهي ته رياستي تعصب، وڏيرڪي طبقي ۽ شهرن تي قابض ڌارين ٽنهي گڏجي سنڌي مڊل ڪلاس ۽ سنڌي سماج جي فطري اوسر ۽ ارتقا جا ڏگَ بند ڪيا آهن ۽ سنڌي سماج جڙ ته تبديليءَ جي ان ٽرانزيشن ۾ ڦاسي پيو آهي.

سنڌي سماج ۾ اجتماعي ڪوت جي سببن تي غور ڪبو ته ان جو ٻيو سبب اسان جو غير منظم سماج هئڻ به آهي. جيڪو سماج زرعي هجي ۽ اهو وري جاگيرداراڻو سماج به هجي ته لازمي طور اهو سماج انتهائي غير منظم هوندو آهي. وڏيرڪي، جاگيرداراڻي ۽ زرعي سماج ۾ ماڻهو غير منظم هوندا اهن، اهي منظم هوندا به آهن ته روايتي ۽ راڄوڻي يا قبيلائي انداز ۾ هوندا آهن. انهن سماجن ۾ به ماڻهو گڏجي ته رهن ٿا، گڏجي ڪم ڪار به ڪن ٿا پر گڏجي ڪي غير معمولي ڪم نٿا ڪن. ان سماج ۾ هڪ گهر آهي يا خاندان آهي، گڏجي ٻني ڪندا آهن ۽ بس. ان سماج جا ماڻهو گڏجي ڪم ته ڪن ٿا، ڪنهن خوشي يا غميءَ ۾ هڪبئي سان ملن به ٿا پر سماج جي اجتماعي بهتريءَ لاءِ گڏجي سوچن نٿا ۽ رڳو سنڌ جو نه پر دنيا ۾ جتي به اهڙا سماج موجود آهن، اتي ايئن آهي.

وڏيرڪي ۽ جاگيرداراڻي سماج جا رول ماڊلز به فرد هوندا آهن، ادارا نه هوندا آهن. شهري سماج جي ماڻهوءَ جو اهو مسئلو ئي نه آهي ته سوني (Sony) ڪمپنيءَ جو مالڪ ڪير آهي، توشيبا (Toshiba) ڪمپنيءَ جو مالڪ ڪير آهي؟ ۽ نه ئي

وري شهري سماج جي ماڻهوءَ کي اها پرواهہ آهي تہ فلاڻو فلاڻيءَ ڪمپنيءَ جو مالڪ آهي. چو تہ شهري سماج جا رول ماڊلز ادارا هوندا آهن. اسان جي سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جو وڏي ۾ وڏو اهو سبب آهي تہ ماڻهن صدين کان پئي ڏٺو آهي تہ هتي سڀ فيصلا تہ ڪو "وڏو" ڪندو آهي، وڏو تہ ڪو هڪڙو ماڻهو ٿيندو آهي. وڏيرڪي ۽ جاگيرداراڻي سماج جا رول ماڊلز سڀ انفرادي ٿيندا آهن، هر شيءِ جا مسئلا فقط هڪ فرد حل ڪري ٿو، فقط هڪ وڏو حل ڪري ٿو. اوهان ڏٺو هوندو تہ ڪنهن گهر جو در کڙڪندو، جيڪڏهن اندر ڪا عورت هوندي تہ چوندي تہ "ابا گهر ۾ ڪير ڪونهي". هوءَ پنهنجو پاڻ کي ڪجهہ نہ سمجهندي. هوءَ پاڻ هيڏي ساري جيئري فرد ويٺي آهي، پر پاڻ کي نفسياتي طور بااختيار نٿي سمجهي. نہ تہ هوءَ سَڌ ڪندڙ کان پڇي سگهي ٿي تہ "ڇا مسئلو آهي؟ ڪهڙو ڪم آهي؟" پر شهر ۾ عورت در تي نڪري اچي ٿي، پڇي ٿي تہ ڇا مسئلو آهي؟ ڪهڙو ڪم آهي؟ هوءَ گهر کان ٻاهر نڪري ٿي، گهر جو سامان وٺي اچي ٿي، ڀاڄيون وٺي اچي ٿي، ڪپڙا وٺي اچي ٿي، اسڪول ۾ ٻارن جي في ڏئي اچي ٿي وغيره. ٻهراڙيءَ جي سماج ۾ ايئن نہ آهي. ڳوٺاڻي سماج ۾ ڪو ٻار ڪا حرڪت ڪندو تہ ماءُ چونديس تہ، "اچي پٽهين تہ تنهنجي دانهن ٿي ڏيانس." جيڪڏهن هوءَ پنهنجي هڪ ٻار کي دڙڪو نٿي ڏئي سگهي تہ ان جو مطلب ٿيو تہ هوءَ پاڻ کي بااختيار سمجهي ئي نٿي. هن جي روح، ذهن ۽ تحت الشعور ۾ صدين جي غلامي، بي اختياري ۽ ڪمزوري ويٺل آهي. هوءَ پاڻ کي اهڙو خود مختيار ۽ بااختيار ماڻهو سمجهي ئي نٿي جو هوءَ پنهنجي ٻار کي بہ ڪو دڙڪو ڏئي سگهي تہ "ايئن نہ ڪر." توهان ان کي پنهنجن روين جي ڍانچي ۾ ڏسندا تہ هوءَ پنهنجو پاڻ کي خود مختيار ۽ بااختيار فرد نٿي سمجهي ۽ هوءَ حقيقت ۾ آهي بہ ڪونہ. ان سماج جا رول ماڊلز فرد آهن، گهر جو رول ماڊل فرد آهي، ڳوٺ جو رول ماڊل فرد آهي، راڄ جو رول ماڊل فرد آهي، هر شيءِ جو رول ماڊل فرد آهي. ان سماج جي سياسي پارٽين کي بہ جيڪڏهن ڏسبو تہ ان جو ڪو مستقل وڏو هوندو، جيڪو هر شيءِ پيو ڪندو. جڏهن تہ ايئن هجڻ نہ گهرجي. اڄ جي زماني ۾ سماجن کي رڳو ٽارزن نہ گهرجن، اڄ جي زماني ۾ ادارا گهرجن. رڳو مضبوط فرد نہ پر مضبوط ادارا گهرجن. ڇاڪاڻ تہ سماج ۾ مستقل طور اُهي ئي هلي سگهندا ۽ جٽاءُ ڪندا. سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جا سبب اهي رول ماڊل فرد ۽ نام نهاد وڏا بہ آهن، جيڪي اجتماعي سوچ کي وڌڻ نٿا ڏين.

هڪ ٻي ڳالهہ جيڪا مان چوڻ چاهيان ٿو، ممڪن آهي تہ اُها ڳالهہ ٻُڌي ڪجهہ دوست ڇرڪ بہ پرين پر اها ڳالهہ حقيقت ضرور آهي. اها ڳالهہ هيءَ آهي تہ

سنڌي ماڻهو سياسي حوالي کان قوم آهن پر سماجي حوالي کان اڃا مڪمل طور قوم نہ ٿي سگهيا آهن. سياسي حوالي کان تہ سنڌي ماڻهو قوم ٿي ويا آهن ۽ پاڪستان ۾ ان ڳالهہ تي بہ فقط سنڌي پهتل آهن. پنجابي سياسي معنيٰ ۾ قوم نہ آهن، بلوچ سياسي معنيٰ ۾ قوم نہ آهن، پٺاڻن جا مخصوص حصا ان سوچ تي پهتل آهن پر مجموعي طور اهي سياسي معنيٰ ۾ قوم هجن ايئن نہ آهي. پاڪستان ۾ وري بہ نسبتاً سرائيڪين، بلوچن، پنجابين ۽ پٺاڻن جي ڀيٽ ۾ سياسي معنيٰ ۾ سنڌي اڳتي وڌيل (Advanced) آهن. سنڌي ماڻهن جي اها وڏي زبردست حاصلات آهي تہ سنڌ جو هيٺين کان هيٺيون ماڻهو بہ سياسي معنيٰ ۾ بهتر ۽ پختگيءَ سان سوچي ٿو. اها اسان جي تمام وڏي ڪاميابي آهي تہ سنڌي سماج کي اسان سياسي حوالي کان هڪ قوم جي شڪل وڏي حد تائين ڏئي چڪا آهيون. سماجي معنيٰ ۾ قوم هجڻ جو مطلب ڇا آهي؟ ان جو مطلب اهو آهي تہ ماڻهو پنهنجو پاڻ کي بنيادي طور چانڊيو نہ سمجهي، ميمڻ نہ سمجهي وغيره. هو پاڻ کي بنيادي طور هڪ سنڌي سمجهي. ڪجهہ ٿورا باشعور ماڻهو پاڻ کي ايئن سمجهن ٿا، پر جي توهان غيبي ديري ويندا ۽ وڃي ڪنهن چانڊيي سان ملندا تہ اوهان کي خبر پوندي تہ سنڌي هجڻ هن لاءِ اوپري ڳالهہ آهي. اسان جي پاسي ڏانهن تہ سنڌي هجڻ ويتر گهٽ ڳالهہ آهي. اتي سنڌي معنيٰ گهٽ. ان جو اهو سبب نہ آهي تہ ڪو سنڌي ماڻهو گهٽ آهن پر ٻروچ ذاتين کي پنهنجي پسماندگيءَ سبب اهو غرور آهي تہ هو سماٽن کان مٿانهان آهن ۽ هنن لاءِ سنڌي معنيٰ سماٽ. هو ٻروچ کي ۽ پاڻ کي قومي طور سنڌي نٿا سمجهن. ڪراچي يا حيدرآباد ايندا تہ پاڻ کي سنڌي سڏائيندا پر پنهنجي ڳوٺ، گهر، ٽَر ۽ راڄ ۾ هو پاڻ کي سنڌي ڪونہ سمجهندا. هيٺين سطح تي ماڻهو پنهنجي بنيادي سڃاڻپ پنهنجي ذات سان وابستہ ڪري ٿو ۽ ان کي ئي قوم سمجهي ٿو. سنڌي سماج اڃان سماجي معنيٰ ۾ قوم ٿيڻ جي پراسس ۾ آهي. اصل ۾ سماجي طور قوم تڏهن ٺهندي آهي جڏهن شهر ٺهندا آهن، اربنائيزيشن وڌندي آهي، مارڪيٽ اُڀرندا آهن، شهري زندگيءَ جا جديد شعبا اُڀرندا آهن. اسان ثقافتي حوالي کان بہ قوم آهيون، اسان سياسي حوالي کان بہ قوم آهيون پر سماجي حوالي کان اسان جي قوم ۾ اڃان گهٽيون وڌيون (Gaps) آهن. اڃان گهٽيون شيون ڪُٽل آهن، جتي ماڻهو پنهنجي باري ۾ چوي تہ مان بنيادي طور سنڌي آهيان. ان حوالي کان سنڌ جون سماٽ ذاتيون وري بہ ٻين کان بهتر ۽ سُڌريل آهن، پر هاڻي تہ انهن ۾ بہ ذات پرستيءَ جو مرض وڌي رهيو آهي، بلڪہ وڌي چڪو آهي. ضياءَ جي دؤر کانپوءِ خاص طور سماج کي عدم سياست

ڏانهن ڏسڻ لاءِ ان رويي ۾ سوچ ڪي هٽي ونرائي وئي. اوهان جيڪڏهن ٿر ويندا تہ اهي چوندا تہ، "هي سنڌ مان آيل آهن"، ڪو ماڻهو لاڙ ويندو تہ چوندا، "اُتر مان آيو آهي"، لاڙ جي ماڻهوءَ کي اُتر جي ماڻهوءَ سان وڏو مسئلو آهي، جڏهن اسان 1988ع ۾ پليجي صاحب جي اليڪشن ورڪ جي سلسلي ۾ نٽي ۾ هوندا هئاسون تہ اتان جا ماڻهو اسان کي اُترادي سمجهي اسان سان تعصب رکندا هئا. جيڪو اسان بلڪل محسوس بہ ڪندا هئاسين. ايئن لاڙ جي ماڻهوءَ لاءِ اُتر جي ماڻهوءَ وٽ تعصب هوندو. ڪاڇي جي ماڻهوءَ جي نفسيات ٻئي قسم جي آهي، ڪوهستان جي ماڻهوءَ جي نفسيات ٻئي قسم جي آهي. هن وقت تائين سنڌي قوم اڃان ان ڏاڪي تي نہ پهتي آهي جتي اسان سماجي طور بہ ايئن محسوس ڪريون جيئن اسان سياسي طور پنهنجي قومي وحدت کي محسوس ڪريون ٿا. سنڌي ماڻهو ثقافتي طور تي بہ هڪ قوم طور Behave ڪري ٿو. سنڌ جي لباس، سنڌ جي ٻولي، رهڻي ڪهڻي، سنڌ جي راڳ، موسيقي ۾ اهڙين ٻين ڪيترين ئي شين ۾ هڪ قوم طور ورتاءُ ڪري ٿو ايئن ئي سياسي طور بہ ڪري ٿو. ڪالاباغ ڊيم نہ کپي تہ معنيٰ قومي طور نہ کپي. درياهہ بچائڻو آهي تہ پوءِ قومي طور بچائڻو آهي، ان ۾ سڀ سنڌي بغير ڪنهن فرق جي شامل هجن ٿا، اتي ڪوبہ اهو فرق نٿو ڪري تہ مان نظاماڻي آهيان، چانڊيو آهيان، شيخ آهيان، سومرو آهيان، ابڙو آهيان، ڪير بہ آهيان پر مان سنڌي آهيان. ان جو مطلب ٿيو تہ سنڌن سياسي سمجهہ اُتي پهتي آهي، جتي هو سياسي حوالي کان سمجهن ٿا تہ اُهي هڪ قوم آهن پر سماجي حوالي کان اڃان ڪيترائي خال موجود آهن، ڪنهن بہ سماج ۾ اجتماعي سوچ تڏهن ئي اُڀرندي آهي جڏهن اهو سماج سماجي طور بہ هڪ قوم هجڻ جا شرط پورا ڪندو آهي.

معاشي سبب:

سنڌي سماج جا جيڪي معاشي پيداواري ذريعا آهن، اُهي اڄ تائين گهڻي ڀاڱي زرعي سماج وارا آهن. جيتوڻيڪ هڪ حصو شهري ۽ مڊل ڪلاس تي ويو آهي پر اڃان تائين سنڌ جو اڪثريتي عوام جن پيشن ۾ آهي، جيڪي انهن جي روزگار جا ذريعا بہ آهن، اُهي گهڻي ڀاڱي زرعي سماج جا آهن. زرعي سماج بہ ڪو شهري زرعي سماج نہ پر جاگيرداراڻو ۽ وڏيرڪو زرعي سماج. اهي شيون ماڻهن کي روڪين ٿيون تہ جيئن هو اجتماعي طور نہ سوچين. مثال طور هڪ ماڻهو ٻنيءَ ۾ ڪم ڪري ٿو ان جو ٻين ماڻهن سان تمام گهٽ واسطو پئي ٿو. ٻئي طرف هڪ مزدور جيڪو ڪارخاني ۾ ڪم ڪري ٿو اهو پنهنجي معمول جي زندگيءَ ۾ بہ تمام گهڻن ماڻهن

سان رابطي ۾ اچي ٿو. هڪڙو شهري دڪاندار آهي، پوءِ چاهي ان کي پڪوڙن جو دڪان هجي پر ان جو شهر جي ڪيترن ئي ماڻهن سان هر گهڙيءَ واسطو پئي ٿو. توهان ڏسندؤ تہ جيڪي اسان وٽ روايتي معاشي ذريعا آهن تن ۾ اسان جو تمام گهٽ ماڻهن سان واسطو پئي ٿو ٻئي طرف هڪ شهر جي رڪشي واري کي بہ ڪيترن ئي ماڻهن جي روين جو تجربو ٿئي ٿو. اها خبر ان کي پل تہ نہ پوندي هجي پر اِها ان رڪشي واري جي تربيت ٿي رهي هوندي آهي. ان ڪري مان اڪثر چوندو آهيان تہ سنڌي ماڻهن کي پنهنجا پيشا ۽ روزگار جا روايتي طريقا بہ تبديل ڪرڻ گهرجن. اهو "ابي ڏاڏي جي ڪِرت" سان پيار وارو تصور رجعت پسند ۽ ترقي دشمن آهي. اهو ڪهڙو طريقو آهي تہ جيڪو ڪم ڏاڏو ڪندو اهو ئي پيءُ بہ پيو ڪري، ساڳيو ئي ڪم پٽ بہ پيو ڪري تہ وري ايندڙ نسل کي بہ اهو ڪم ڏنو وڃي. اها صدين کان معاشي سرگرميءَ جي يڪسانيت آهي ۽ ان ڪري ئي سنڌي ماڻهو ذهني طور جڏا ۽ جامد ٿي ويا آهن. هو هزار سالن کان شاديون بہ ساڳين گهرن ۾ پيا ڪندا، رت بہ ساڳيو مائٽ بہ ساڳيا، پيشا بہ ساڳيا، علائقا بہ ساڳيا، شهر بہ ساڳيا، ڳوٺ بہ ساڳيا، تہ پوءِ هو ڪٿان ۾ ڪيئن تبديل ٿين؟ گهڻا سال اڳ (شايد 1997ع) اسان جو هڪ دانشور دوست ڊاڪٽر فيروز احمد ڪنهن تحقيق جي سلسلي ۾ آمريڪا مان آيل هو. هو ڪنهن وقت ۾ عوامي تحريڪ ۾ بہ ڪم ڪندو هو. هو ۽ مان ان ريسرچ جي سلسلي ۾ پروفيسر اعجاز قريشيءَ جي معرفت بدين جي هڪ ڳوٺ ۾ وياسين. اهو هڪ سمن جو ڳوٺ هو. مون ڊاڪٽر فيروز احمد کي چيو تہ هنن سان ان موضوع تي مان ڳالهايان ٿو پر پنهنجي ڪم جي ڳالهين کي توهان پاڻ نوٽ ڪجو. هن چيو نيڪ آهي. جڏهن ڳوٺ جي اوطاق ۾ سڀ ماڻهو گڏ ٿيا تہ مون هڪ پيرسن کان پڇيو "چاچا توهان جو ڇا خيال آهي تہ هي ڳوٺ ڪڏهن ٻڌو ويو هو؟" چيائين تہ، "ابا الائجي پر چون ٿا تہ سمن جي راڄ ۾ ٻڌو ويو هو."

مون هن کان ٻيو سوال ڪيو تہ، "هن ڳوٺ ۾ سڀ سما رهن يا ٻيون بہ ڪي ذاتيون رهن ٿيون؟"

هن چيو "سائين ٻيا ڏاريا ڪيئن ڳوٺ ۾ رهندا؟ سڀ سما رهن."

معنيٰ سمن کان سواءِ ٻيا سڀ ڏاريا ٿيا. مون پڇيو "ڳوٺ ۾ ماڻهو ڪهڙو ڪم ڪندا آهن؟"

چيائين، "ڳوٺ جا ماڻهو ٻني ٻارو ڪندا آهن."

پڇيم، "اڳي ڇا ڪندا هئا؟"

چيائين، ”اڄڪي به ساڳيو ئي ٻني ٻارو ڪندا هئا.“

پڇيم، ”ان ۾ ڪا تبديلي وغيره آئي؟“

چيائين ته، ”سائين ابن ڏاڏن جا ڪم آهن، تبديلي وري ڪهڙي؟“

مون وري هن کان پڇيو ”چڱو ڀلا، اهو اوهان جو ساڳيو ڳوٺ، ساڳيون ٻنيون، ساڳيو ڪم پر فصل ته ڪي ٻيا ۽ نوان پوکيندا هوندؤ؟“

چيائين، ”نه سائين، فصل به اهي ئي ساڳيا.“

پوءِ مون هن کان ڪيترائي سوال پڇيا، آخر ۾ پڇيومانس، ”ڀلا هن ڳوٺ جو جيڪو گس آهي، اهو به ابن ڏاڏن وارو ۽ جيئن جو تيئن آهي يا اهو ڪجهه بدليو آهي؟“

چيائين، ”نه سائين نه، اهو به جيئن جو تيئن آهي.“

ان وقت ڊاڪٽر فيروز احمد پنهنجا ٻئي هٿ مٿي تي ڏئي مون کي انگريزيءَ ۾ چيو ”دنيا جي ڪا به طاقت هنن کي بچائي نٿي سگهي، هي تباهه ٿي ويندا، هي سڀ رهن به هتي ٿا، ڪم به ساڳيو ٿا ڪن، شاديون به پاڻ ۾ ٿا ڪن، ايتري تائين جو ڳوٺ جو رستو به ساڳيو رکيو اٿن، هي ته تبديل ٿيڻ لاءِ تيار ئي نه آهن. هنن کي ڪير بچائيندو؟“

هڪڙي ڳالهه اوهان طئي سمجهو ته ماڻهو شوق ۾ تبديل ڪونه ٿيندا آهن. اُهي يا ته مجبوريءَ ۾ تبديل ٿيندا آهن يا ضرورت تحت تبديل ٿيندا آهن. دنيا جا فرد ۽ معاشرا يا ته ضرورتن جي ڪري تبديل ٿيندا آهن يا مجبورين جي ڪري. جيڪڏهن شوق ۾ تبديل ٿيندا ته ٿورا ٿيندا، سڀ نه ٿيندا. تبليغ ڪرڻ سان ماڻهو ٿورو تبديل ٿي سگهن ٿا پر گهڻا نٿا ٿي سگهن. گهڻا تبديل اُهي ماڻهو ٿيندا جن کي تبديل ٿيڻ لاءِ مجبور يا سازگار حالتون هونديون. تڏهن ئي لکين، ڪروڙين ماڻهو تبديل ٿيندا.

سنڌ ۾ هڪ ٻيو مسئلو به ٿيو آهي، ماڻهو شهري به ٿيا آهن. اسان چئون ٿا ته سنڌ ۾ اربنائيزيشن ٿيڻ گهرجي. مان سمجهان ٿو ته سنڌ ۾ اربنائيزيشن جي نالي ۾ هڪ وڏي تباهي ٿي آهي. شهري علائقا رڳو ڪراچي ۽ حيدرآباد نه آهن، نوابشاهه به اربن آهي، لاڙڪاڻو به اربن آهي، قمبر به اربن آهي، ماتلي به اربن آهي، اهي شهر ڪيئن ٻهراڙيون آهن؟ دراصل گذريل ويهن، پنجويهن سالن جي عرصي ۾ سنڌ جي ٻهراڙين جو سماج پاڻيءَ جي هٽرادو بحران جي ڪري غير فطري انداز ۾ ۽ تيزيءَ سان سخت مشڪلاتن جو شڪار ٿيو آهي. شهر جيڪي پاڻ کي اڳ ئي پالي ۽ سنڀالي نه پئي

سگهيا، جتي ميونسپل هئي ڪانه، رستا روڊ هئا ڪونه، پيئڻ لاءِ پاڻي هو ڪونه، رهڻ لاءِ جايون گهٽ هيون، صفائيءَ جو انتظام هو ڪونه، ڊرينيج هئي ڪانه، انهن شهرن تي ٻين لکين ماڻهن جو بار اچي پيو آهي.

مان رڳو پنهنجي شهر قمبر کي ڏسندو آهيان ته جڏهن مان اتي پرائمري اسڪول ۾ پڙهندو هئس ته اهو هڪ بهترين شهر ليکبو هو. هاڻي شهر ۾ گهڙبو ته ڏسبو شهر ۾ ڪيئن وانگر ماڻهو ٻچڪن ۽ چُرن ٿا. هر طرف ماڻهن جا هجوم آهن، شهر جي مين روڊ تي گاڏي ته نهيو پر ٽانگو به نٿو هلي سگهي. هاڻي ٻهراڙيون، ٻهراڙيون نه رهيون آهن ۽ شهر شهر ڪونه رهيا آهن. هڪڙا غير فطري انداز سان بنا ڪنهن رٿا بنديءَ، بنا ڪنهن وسيلن جي ماڻهن جا هجوم شهرن ۾ آيا آهن. شهري هجڻ جو مطلب اهو نه آهي ته ڪنهن ماڻهوءَ شهر ۾ گهر ٺهرايو يا اتي اچي رهيو ته ڪو اهو شهري ٿي ويو. مان اهو اڪثر چوندو آهيان ته شهر جي پڪين جاين ۽ ايئرڪنڊيشنڊ جاين ۾ رهندڙ ماڻهو ضروري نه آهي ته شهري به هجن. شهري هجڻ لاءِ هڪڙو رويو، هڪڙي نفسيات، ان جا قدر گهرجن، ان لاءِ هڪ شهري سماج جي سوچ گهرجي ۽ اهي رويا ڪي رڳو شوق مان نه ايندا، پر ان جي پيشي مان ايندا. اهي هن جي روز مره جي زندگيءَ جي وهنوار مان نهندا، اهو شهري ماڻهو انهن مان ٺهندو. اسان جو مڊل ڪلاس ڪيئن ٺهيو؟ هڪ غريب جي ٻار، پاڪستان جهڙي ڪرپٽ ملڪ ۾ نوڪريءَ ۾ اچي رشوت ۽ ڪرپشن ذريعي ڪروڙين روپيا ”ڪمائي“ بنگلا ٺهرايا، گاڏيون ورتيون پر ان جو ذهن ته اهو ئي ساڳيو رهيو. اسان جو هڪ مڊل ڪلاس ماڻهو پڙهي لکي جڏهن آفيسر ٿئي ٿو ته پئسا ڪمائي وري هڪ ٻيو مڊل ڪلاسي وڏيرو ٿي وڃي ٿو. هو هڪ شهري ماڻهوءَ جيئن پنهنجو ورتاءُ نٿو رکي. هو اِهو نه سوچيندو ته پئسا ڪمايا اٿم ته ڪو بزنس ڪريان، ڪي دڪان کوليان، ڪو ادارو کوليان يا ڪا ننڍي صنعت هڻان ته ڪي چار ماڻهو روزگار سان لڳن. هو به روپيا ڪمائي سوچيندو ته ڀيريان ته ڪو وڏو گهر ٺهرايان، هو وڏو گهر ٺهرائڻ لاءِ وڏ ۾ وڏ ڪوشش ڪندو، قرض کڻي به وڏو گهر ٺهرائيندو. هن مڊل ڪلاس جي محروم ماڻهوءَ جو وَسُ پڄي ته گهر جي ڀتين تي به نوٽ هڻرائي. شهري سماج جو ماڻهو جيڪڏهن پئسا ڪمائيندو ته هو ان جو ٿورو حصو پاڻ تي خرچ ڪندو، باقي ٻئي حصي مان ٻِئن کي روزگار کولي ڏيندو، دڪان کوليندو، ڪاروبار وڌائيندو. اوهان بوهري بازار وڃي بوهرين کي ڏسو، انهن ۾ اوهان کي ڪا هلڪڙائپ يا ٽرڙائپ نه ملندي، ڇو ته هو صدين کان مارڪيٽ ۾ ويٺا آهن. هو پئسا ڪمائي ان مان پنهنجي

ڪاروبار کي اڳتي وڌائي اجا وڌيڪ پئسو ڪمائي ڄاڻن. اسان جو جيڪو مسلمان سنڌي آهي، اهو پئسن ڪپائڻ جو بادشاهه آهي. هو به روپيا ڪمائيندو ته ڏهه روپيا ڪپائيندو ۽ اهو رويو هڪ عام ماڻهوءَ کان وٺي وڏيري تائين ساڳيو آهي. اسان جي عام ماڻهوءَ کي ڪجهه پئسا ٿين ٿا ته هن کي شوق ٿئي ٿو ته هو انهن وڏيرن جهڙو ٿئي، ڇو ته هو ڏسي ٿي انهن وڏيرن کي ٿو. ان ڪري اسان وٽ صحيح معنيٰ ۾ اربنائيزيشن نه ٿي آهي. اسان جا وڏا شهر اسان کان گهڻيءَ حد تائين ڪسجي چڪا آهن. ماڻهن جا معاشي رويا ئي انهن جي سماجي روين کي ترتيب ڏيندا آهن. ايئن ئي معاشي رويا ئي سياسي روين کي به ترتيب ڏيندا آهن. سماجي رويا آسمان مان ڪونه ايندا آهن، اُهي سماج مان ئي ايندا آهن.

سنڌ جو مارڪيٽ پاڪستان ٺهڻ کانپوءِ اسان کان ڪسجي ويو. هاڻي ان تي ٻين جو قبضو آهي. مثال طور ريل گاڏيءَ ۾ سڀ سنڌي ماڻهو وينل هوندا، جيڪڏهن ڪو ان ۾ چانهه وارو چڙهندو ته هوڪو اردوءَ ۾ ڏيندو "چائي والي"، "چائي والي" - ايئن ڪو اخبار ڪپائڻ وارو ايندو ڪو بسڪيٽ ڪپائڻ وارو ايندو ته اهو هوڪو اردوءَ ۾ ڏيندو. جڏهن ته ٽرين ۾ سڀ سنڌي وينل هوندا ۽ هو پاڻ به سنڌي هوندو. ان جو مطلب ته هو مارڪيٽ جي ٻولي سنڌيءَ کي نٿو سمجهي. اسان کي اردو ٻوليءَ سان ڪابه نفرت نه آهي، اسان ڏسڻ اهو ٿا چاهيون ته ايئن ڇو پيو ٿئي؟ دڪاندار به سنڌي هوندو. گراهڪ به سنڌي هوندو پر بورڊ اردوءَ ۾ لکيل هوندو. اوهان کي اهو ڪڏهن نظر نه ايندو ته ڪو اردو ڳالهائيندڙ سنڌيءَ ۾ هوڪو ڏئي يا پنهنجي دڪان جو بورڊ سنڌيءَ ۾ لکرائي. ان مان ظاهر ٿئي ٿو ته اسان جو مارڪيٽ اسان وٽ نه آهي. سنڌ جي مارڪيٽ جي ٻولي به سنڌي نه آهي. اهي فقط شاعرن اديبن جون ڳالهيون آهن ته شاهه لطيف ۽ شيخ اياز سنڌي ٻوليءَ کي اهڙا ڪوٽ ڏئي ويا آهن جو اها ڪڏهن نه مرندي. جڏهن ته اهڙي ڪابه ڳالهه نه آهي. ادبي معنيٰ ۾ اهو ٺيڪ آهي پر سماجي معنيٰ ۾ اهو تصور غلط آهي. شاهه لطيف، شيخ اياز ۽ استاد بخاري هئڻ جي باوجود سنڌي ٻولي مري سگهي ٿي. سماجي طور ٻولي بچندي ئي اُها سماج جي واهپي جيڪا مارڪيٽ ۾ هوندي. اسان جي ٻولي ته آهستي آهستي مارڪيٽ کان پري ٿيندي پئي وڃي. سنڌي ماڻهن جو مارڪيٽ کان پري ٿيڻ ۽ مارڪيٽ ٻين جي قبضي ۾ اچي وڃڻ ئي وڏو سبب هو جنهن اسان جي سماجي ترقيءَ جي فطري رفتار کي روڪي يا سُست ڪري ڇڏيو. بطور هڪ سماج جي اسان اڳتي وڌون ها، اسان ترقي ڪريون ها، اسان جديد رويا اختيار ڪريون ها، تبديل ٿيون ها، اسان شهري

ماڻهو ٿيون ها، اربنائيزيشن ڏانهن وڌون ها، جديد شهري شعبن ۾ روزگار ڏانهن وڃون ها، مارڪيٽ ۾ هجون ها ته اسان جي قوم جي روين ۾ زمين ۽ آسمان جو فرق اچي وڃي ها. ان راهه ۾ جيڪي فطري رستا هئا اهي سڀ روڪيا ويا. سنڌيءَ ۾ هڪڙو ڪتاب آهي "ساهڙ جا سينگار"، مان ان جو هر جاءِ تي مثال ڏيندو آهيان، اهو هر سنڌيءَ کي ضرور پڙهڻ گهرجي. ان ۾ علامه آءِ آءِ قاضي ۽ سائين جي ايم سيد جا هڪٻئي ڏانهن خط آهن، اُهي ڏاڍا دلچسپ خط آهن. ان زماني جي نسل ۾ هڪ روايت هوندي هئي، هو پنهنجي هر شيءِ لاءِ لکندا هئا، ان ڪتاب ۾ شامل خط ڏاڍا دلچسپ آهن. انهن ۾ علامه آءِ آءِ قاضي سنڌي مسلمانن جي لاءِ لکي ٿو ته انهن ۾ هي هي، فلاڻيون فلاڻيون ڪمزوريون آهن، ان ۾ هو لکي ٿو ته سنڌي مسلمان هينئن نٿو ڪري، سنڌي مسلمان هونئن نٿو ڪري وغيره. سنڌي مسلمان ايئن ڇو پئي ڪيو؟ هن ان ڳالهه تي نه لکيو آهي، ڇو ته هو ان شعبي جو ماڻهو نه هو پر هن سوال ڏاڍا سُٺا اُٿاريا آهن، اهي مسئلا اڄ تائين اسان سان لاڳاپيل آهن. انهن ئي سببن جي ڪري سنڌي سماج جي ارتقا ۽ اوسر، سنڌي سماج جي ترقي هن ملڪ ٺهڻ کانپوءِ سست رفتار ٿي وئي. نتيجي طور اسان هڪ غير فطري انداز ۾ بي ترتيبيءَ سان، هڪ بي راهه رويءَ سان ترقي پيا ڪريون. جيڪا ترقيءَ جي نالي ۾ دراصل ڪا بي شيءِ آهي. اِها ترقي نه آهي ۽ اسان جي ماڻهن کي گهربل شيءِ نٿي ملي. سنڌي ماڻهوءَ جو مارڪيٽ کان پري هجڻ ۽ سنڌ جي مارڪيٽ تي ٻين جو قبضو هجڻ به هڪڙو سبب آهي سنڌي سماج ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جي سببن جو. ان ڪري اسان کي صحيح معنيٰ ۾ اربنائيزيشن ڏانهن وڌڻو آهي. جديد شعبن ۾ اچڻو آهي، ترقيءَ جي نون ميدانن تي پيرُ رکڻو آهي. جديد انسان ۽ معاشرو ٿيڻو آهي. گلوبل وليج ۾ پنهنجي ڪا پونگي اَڏڻي آهي. ڇاڪاڻ ته معاشي سرگرمين تبديل ٿيڻ کانسواءِ ڪنهن به سماج جي روين ۽ سوچ ۾ انفرادي توڙي اجتماعي تبديلي نا ممڪن آهي.

سياسي سبب:

سنڌ هڪ آزاد قوم طور تمام گهٽ وقت حقيقي خود مختياري ڏٺي آهي. جيئن قومون آزاديءَ ۽ خود مختياريءَ سان پنهنجي وطن جون مالڪ هونديون آهن، پنهنجا فيصلا پاڻ ڪنديون آهن، غلطيون ڪنديون آهن، بهتر ڪم ڪنديون آهن ۽ بطور هڪ قوم جي آهستي آهستي انهن جي اوُسر ٿيندي آهي. ان حوالي سان سنڌ تاريخي طور پنهنجي خود مختيار حڪمراني ۽ بهتر حڪمراني گهٽ ڏٺي آهي. مثال طور ميرن جي دؤر ۾ بظاهر ته سنڌ آزاد هئي پر هو صفا درويش هئا، انهن کي ڪا

سمجهہ نہ هئي تہ حڪومتي انتظام ڇا ٿيندو آهي؟ رياست ڇا ٿيندي آهي؟ رياستي انتظام کي ڪيئن هلائبو آهي؟ سياسي دور انديشي ڇا هوندي آهي؟ نتيجي ۾ انهن اسان جي تباهين ۽ بدبختين جا بنياد وڌا. جنهن ڪانپوءِ انگريزن اچي سنڌ تي قبضو ڪيو. قومن ۾ اندر خود اعتمادي تڏهن پيدا ٿيندي آهي، جڏهن اُهي خود مختياري ماڻيندڙيون آهن.

آزادي ۽ خود مختياري نہ رڳو قومن جو ازلي حق آهي ۽ سندن خوشيءَ ۽ ترقيءَ جي ضمانت آهي پر حقيقت ۾ آزادي ۽ خود مختياري قومن جي سياسي تربيت جو بہ وڏو ذريعو آهن. تربيت تہ غلاميءَ ۾ بہ قومن جي ٿيندي آهي پر آزاديءَ جي ڳالهہ ٻي آهي. يعني آزادي ۽ قومن جي فطري اؤسر ڄڻ تہ لازم ملزوم معاملا آهن. جيڪڏهن سنڌي قوم تاريخ جو وڏو عرصو هڪ آزاد ۽ خود مختيار وطن طور گذاري ها تہ اڄ اسان جي سماجي نفسيات، رويا، اجتماعي سوچ ۽ ڪردار گهڻو مختلف هجن ها. اها ٻي ڳالهہ آهي تہ پاڪستان پاڻ بہ ڪو آزاد ۽ خود مختيار ملڪ نہ آهي پر سنڌي قوم جي حيثيت پاڪستان ۾ بهرحال غلام واري آهي. اسان پاڪستان ۾ آزاديءَ جي نالي ۾ پنهنجي آزادي وڃائي ۽ پاڪستان ۾ اسان جي اجتماعي سوچ جي فطري ۽ صحتمند اؤسر کي سخت ڌڪ لڳو آهي. غلامي، قومن جي نفسيات تي جيڪي منفي اثر وجهندي آهي، اُهي سنڌي ماڻهن تي بہ بريءَ طرح پيا آهن.

سنڌي قوم جو ٻيو بہ هڪ وڏو ۽ حساس مسئلو آهي، مان سوچان ٿو تہ ان تي تفصيل سان لکجي. اهو مسئلو هي آهي تہ اڄ بہ سنڌ ۾ سنڌي ماڻهن جي ڪا هڪ وڏي قومي پارٽي نہ آهي. مثال طور عوامي تحريڪ هڪ زبردست پارٽي آهي، ان جو سنڌ ۾ ڪو مثال نہ آهي پر ان جي باوجود بہ اها سنڌ جي قومي پارٽي ان معنيٰ ۾ نہ آهي جو وسيع تر سڄي سنڌي قوم جا ماڻهو ان پارٽيءَ ۾ شامل هجن.

موجوده دؤر ۾ سنڌي قوم اُتي پهتل آهي، جتي ڪيس ٻئي شيون گهرجن ٿيون. سنڌ کي هن وقت هڪ انقلابي مزاج رکندڙ نظرياتي پارٽي بہ گهرجي ٿي تہ ان کي هڪ نيشنل بورجوا جمهوري پارٽي بہ گهرجي ٿي، جيڪا گهڻ طبقاتي هجي، جيڪا وطن فروش ۽ غدار نہ هجي. اها اسان وٽ نہ آهي. پيپلز پارٽي اهو ڪردار ادا ڪري پئي سگهي ۽ ان لاءِ اهو ڪم ان ڪري بہ آسان هو جو سنڌي عوام جي اڪثريت گذريل چئن ڏهاڪن کان ان پارٽيءَ کي ئي اليڪشني سياست ۾ سپورٽ ڪيو آهي پر پ پ پ پنهنجو اهو ڪردار اُپاري نہ سگهي. ان جو سبب سندن نظرياتي لائين بہ آهي ۽ منجهن موقعي پرست وڏيرڪو ۽ مڊل ڪلاس بہ آهي، جيڪو نيو-فيوڊل

جيان هلي ٿو. هونئن سائين جي ايم سيد جي سياست سان ڪنهن کي پل تہ ڪيترا بہ اختلاف ڇو نہ هجن پر جيڪڏهن جيئي سنڌ تحريڪ هڪ خالص سياسي تحريڪ يا تنظيم طور اُڀري ها ۽ اُها پيشہ ور ڏوهارين ۽ ڏوهاري ذهنيت جي وَرِ نہ چڙهي ها ۽ فضيلت واري سياست ڪري ها تہ اسان کي قومي طور ان مان نقصان بجاءِ فائدو ٿئي ها. بحث بہ ٿين ها، اختلاف بہ ٿين ها ۽ هڪ ٻئي جو سياسي مقابلو بہ ٿئي ها پر مجموعي طور اسان کي ان مان سياسي فائدو ٿئي ها. گهڻ پارٽي سياسي ڇتا پيٽي هڪ سُٺي ڳالهہ آهي ۽ اُها پس و پيش قوم ۽ عوام جي سگهہ ٿيندي آهي، پر افسوس جو هڪ دانشور سياستدان جي تنظيم سندس ئي حياتيءَ ۾ ۽ سندس ئي اکين آڏو ڏوهارين جي وَرِ چڙهي وئي ۽ هن پاڻ بہ ان کي بچائڻ ۾ ڪجهہ نہ ڪيو. ان تحريڪ ۾ جيڪي سنجيده سياسي ڪارڪن هئا، اُهي آهستي آهستي ڪَٽو ڪَٽو ٿي وِکري ويا ۽ ڪوبہ ڪين گڏ ڪري هڪ ڌارا ۾ وٺي وڃي نہ سگهيو. عوامي تحريڪ جهڙي پارٽي جيڪا پنهنجي مخصوص نظرياتي ۽ فڪري واٽ رکي ٿي، جيڪا گهڻ طبقاتي بورجوا پارٽي ٿيڻ نٿي چاهي، چاڪاڻ تہ اها پارٽي نيشنل بورجوا جمهوري ۽ وڏي پارٽي تڏهن ئي ٿي سگهندي جڏهن موجوده واٽ ۾ تبديلي آڻيندي. ڇو تہ نوان طبقا ايندا تہ اُهي پنهنجن طبقن جو مفاد بہ کڻي ايندا. پنهنجو انفرادي مفاد بہ کڻي ايندا ۽ پنهنجو بورجوا قومي مفاد بہ کڻي ايندا. نيشنل بورجوا پارٽي هڪ قومي جمهوري پارٽي هوندي، ان ۾ جيڪي ماڻهو ايندا اُهي ضرور پنهنجا ذاتي ۽ انفرادي مفاد بہ کڻي ايندا ۽ پس و پيش پنهنجا قومي مفاد بہ کڻي ايندا. اها پارٽي موقعي پرستيون بہ ڪندي ۽ هڪ حد تائين قومي مفادن جو بہ پوراءُ ڪندي. جيئن ڪانگريس هئي، ان ۾ موقعي پرست بہ هئا، منافق بہ هئا پر ان هندستان جي مفاد جو بہ پورائو پئي ڪيو. بنگال ۾ عوامي ليگ هئي، ان ۾ انقلابي ماڻهو نہ هئا، ان ۾ بيوروڪريٽ هئا، ان ۾ مڊل ڪلاس هو، ان ۾ سڀ ماڻهو هئا. جيڪڏهن اهڙي پارٽي هجي ها، اسان پلي ان تي عوام ۾ لک تنقيدون ڪريون ها، ان جون مزاحمتون ڪريون ها، سياسي ۽ نظرياتي طور پاڻ ۾ وڙهون بہ ها، پر دل ۾ خوش بہ ٿيون ها. اهڙي ڪا تہ پارٽي هجي جيڪا ڪجهہ تہ اسان جو ڪم بہ آسان ڪري تہ جيئن اسان پنهنجو بنيادي ڪم ڪري سگهون. تنهن ڪري هڪ اهڙي پارٽيءَ جو هجڻ بہ ضروري آهي، ان ڪري سنڌ کي هڪڙي عوامي ليگ جهڙي پارٽيءَ جي واقعي بہ ضرورت آهي. جيڪا ظاهري ڳالهہ آهي تہ عوامي تحريڪ نہ آهي، ان جون پنهنجون گهرجون آهن. نظرياتي پارٽيءَ جون پنهنجون گهرجون آهن ۽ انهن ۾ وڏو تضاد بہ

آهي. هاڻي اهڙي پارٽي ڪيئن ٺهي؟ اهو هڪ وڏو سوال آهي. ان موضوع تي مون ڏاڍو سوچيو آهي، منهنجو ان موضوع تي تفصيل سان لکڻ جو ارادو آهي. منهنجو چوڻ اِهو آهي تہ ڪنهن وڏي قومي جمهوري پارٽيءَ ڪانسواءِ سماج ۽ قوم ۾ اجتماعي نفسيات گهٽ پيدا ٿيندي آهي. سنڌ کي انقلابي ۽ نظرياتي پارٽيون بہ گهرجن پر سنڌ کي هڪ گهڻ۔ طبقاتي وطن دوست وڏي قومي پارٽي بہ گهرجي.

سنڌي سماج ۾ وڏين جدوجهدن جو نہ هجڻ:

سنڌي ماڻهن پنهنجي تاريخ ۾ ڪي تمام وڏيون جدوجهدون نہ هلايون آهن. تاريخ ۾ سنڌي ماڻهن بطور ذاتين جي قومي مزاحمت ضرور ڪئي، پر پوري قوم مزاحمت ڪري ايئن نہ ٿيو. سڪندراعظم کان وٺندي مغلن، ارغونن، ترخانن ۽ انگريزن تائين سيني دؤرن ۾ سنڌين مزاحمت ڪئي آهي پر اها مزاحمت قومي سوچ تحت ڪانہ ڪئي آهي. مختلف علائقن جي مختلف برادرين ۽ ذاتين مزاحمت ڪئي. اهي ڪي غير معمولي يا ڪي وڏيون مزاحمتون نہ هيون. جدوجهدون انهن ذاتين جي پنهنجين پنهنجين حالتن تحت هيون. انهن ان خيال کان نہ پئي ڪيو تہ اسان جي سنڌي قوم تي ڪاھ پئي ٿئي. حقيقت ۾ قومي طور تي جدوجهدون اسان ون يونٽ واري دؤر کان هلايون آهن. بمبئيءَ کان سنڌ جي عليحدگيءَ واري تحريڪ سنڌ لاءِ هئي، پر ان ۾ وسيع تر سنڌي ماڻهو شامل نہ هئا. ان ۾ مخصوص ماڻهو شامل هئا. وسيع تر ماڻهن کي ان جي خبر ئي نہ هئي.

مون ڪٿي پڙهيو آهي تہ ايوب کهڙو ۽ علي محمد راشدي ڪراچيءَ کان ريل ۾ لاڙڪاڻي پئي ويا. راشديءَ کهڙي کي چيو تہ. ”اسان کي بمبئيءَ کان الڳ ٿيڻ گهرجي.“ کهڙي چيس تہ. ”چريو ٿيو آهين ڇا؟ بمبئيءَ کان ڪيئن الڳ ٿينداسين؟ ننڍڙي سنڌ. ايترا ماڻهو بمبئي سرڪار کان ڪيئن الڳ ٿي سگهنداسين؟“ راشديءَ چيس تہ. ”اسان بمبئيءَ کان الڳ ٿي سگهون ٿا. مون وٽ هڪ فارمولا آهي.“ کهڙي چيس تہ. ”ٺيڪ آهي، مون کي قائل ڪر. جيڪڏهن تون مون کي قائل ڪري وئين تہ پوءِ سنڌ کي بمبئيءَ کان الڳ ڪرايون ٿا.“ هن سمجهايس، کهڙو سمجهي ويو تہ هي ڳالھ صحيح پيو ڪري. هو ٻئي ڄڻا جنگشاهيءَ جي اسٽيشن تي لهي پيا. واپسيءَ جي ٽرين ۾ چڙهيا ۽ سنڌ جي بمبئيءَ کان عليحدگيءَ جي تحريڪ شروع ٿي وئي. ايوب کهڙو ان تحريڪ ۾ سنڌ جو هيرو هو. ان زماني ۾ سنڌ جو هيرو ئي ايوب کهڙو هو. اِهو تہ هُو بدنصيب ماڻهو هو جنهن ون يونٽ جي حمايت ڪري، پنهنجي ڪئي ڪمائي وڃائي ڇڏي، نہ تہ ان دؤر ۾ جيڪو ڪجھ سنڌ لاءِ هن ڪيو سو ٻئي ڪنهن

نہ ڪيو. هن رڳو ون يونٽ جي حمايت ڪري پنهنجي تباهي ڪري ڇڏي. سنڌ جي بمبئيءَ کان عليحدگيءَ واري تحريڪ بہ ڪا سنڌ جي قومي تحريڪ نہ هئي، ڇاڪاڻ تہ ان ۾ ڪا وسيع تر قوم شامل نہ هئي. سنڌي ماڻهن پنهنجي قومي تحريڪ قومي معنيٰ ۾، جنهن ۾ قوم پاڻ کي هڪ قوم سمجهي حصو ورتو هجي، اها ون يونٽ جي زماني ۾ ثقافتي ۽ ادبي طرح شروع ڪئي. ان کانپوءِ مختلف تحريڪون رهيون آهن، جنهن ۾ ايم آر ڊي آهي ۽ ٻيون شيون آهن. منهنجي خيال ۾ حقيقي معنيٰ ۾ سنڌ جي پاڻيءَ جي جدوجهد اُها واحد جدوجهد آهي جيڪا تاريخي طور تي سنڌي ماڻهن هڪ قوم طور ڪئي آهي، جنهن ۾ ننگر پارڪر کان وٺندي غيبي ديري جي ماڻهوءَ تائين هنن اهو سمجهيو آهي تہ سنڌ جي پاڻيءَ لاءِ جدوجهد ڪرڻ منهنجو قومي فرض آهي ۽ هھڙي قسم جي هم آهنگيءَ واري، قومي سوچ واري، قوم جي سيني حصن جي ماڻهن واري جدوجهد اڳ ۾ نظر نٿي اچي. جنهن کي سياسي معنيٰ ۾ قومي جدوجهد چئون، اهڙو ٻيو مثال نٿو ملي. ڇاڪاڻ تہ هن جدوجهد ۾ هر ذات، طبقي، پارٽيءَ ۽ علائقي جو ماڻهو قومي فرض طور شامل ٿيو.

هڪڙي ڳالھ ماڻهو اڪثر چوندا آهن تہ هيڏي جدوجهد هلي، ٿيو تہ ڪجھ بہ ڪونہ. سوشل سائنسز جي نظر سان ڏسبو تہ سياسي تحريڪون ماڻهن جي تربيت ڪن ٿيون. اسان چئون ٿا تہ اجتماعي سوچ پيدا ٿيڻ گهرجي، اها سوچ ماڻهوءَ جي عمل مان ايندي. گڏيل قومي جدوجهدون ماڻهن جي اندر اجتماعي سوچ پيدا ڪن ٿيون. گڏيل قدم کڻڻ لاءِ اتساھ پيدا ڪن ٿيون، گڏيل ويساھ ڏين ٿيون، گڏيل اعتماد ڏين ٿيون تہ نہ هي سڀ ڪجھ ممڪن آهي. جدوجهدن جو ان کان وڏيڪ سِلو ٻيو ڇا مِلندو تہ اُهي ماڻهن جي تربيت ڪن ٿيون. جدوجهدون ماڻهن جون سياسي يونيورسٽيون آهن، جدوجهدون ماڻهن ۾ تبديلي آڻين ٿيون. ماڻهو نااُميديءَ مان اُميد ۽ اتساھ ۾ اچيو وڃي. جدوجهدون عوام ۽ سماج جي لڪل قوتن کي ظاهر ڪن ٿيون، ماڻهن اندر جيڪي بي پناھ قوتون موجود آهن، تن جي خبر پوي ٿي. جدوجهدون ماڻهوءَ مان دشمن جو ڀؤ ٽوڙين ٿيون، جدوجهدون ماڻهو کي ڇا ڏين ٿيون؟ ان جي هڪ وڏي فهرست آهي، ان جو هڪ وڏو جهان آهي. ڀلي بظاهر ان جو ڪوبہ نتيجو نہ نڪري پر ان جا ڪيترائي غير معمولي اثر پون ٿا. ان ڪري ڇئي سگهجي ٿو تہ ڪابہ حقيقي جدوجهد ناڪام نہ ٿيندي آهي. ڇاڪاڻ تہ رڳو ميڪانڪيت سان ان جي ظاهر ۽ مقرر ڪيل ڪاميابين کي ڏسڻ ڪوتاھ نظري آهي. سنڌ جي تاريخ ۾ تاريخي طرح تمام وڏيون جدوجهدون نہ هلڻ جو هڪ وڏو سبب اهو بہ آهي

تہ سنڌ ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ آهي. جيڪا هاڻي ختم ٿئي پئي ۽ خاص طور تي پاڻيءَ واري جدوجهد ان معاملي ۾ گهڻو ڪردار ادا ڪيو آهي. سنڌ جي هر باشعور ۽ وطن دوست ماڻهوءَ جو فرض آهي تہ اهو سنڌ ۾ هلندڙ جدوجهدن ۾ حصو وٺي. جدوجهد ڪنهن بہ پارٽيءَ طرفان هلي، جيڪڏهن ان جو مقصد، محرڪ ۽ واٽ صحيح آهي يا غلط نہ آهي تہ جزوي اختلافن هوندي بہ ان ۾ حصو وٺجي. ڇاڪاڻ تہ ان سان نہ رڳو اها جدوجهد سگهاري ٿيندي پر ماڻهوءَ جي پنهنجي بہ تربيت ٿيندي. مان هڪ ڳالهہ پنهنجي حوالي سان محسوس ڪندو آهيان تہ جيڪڏهن مان اجا بہ وڏيڪ اُٺَ ڪتابن جا پڙهان ها پر هڪ سياسي ڪارڪن نہ هجان ها ۽ قومي جدوجهدن جو حصو نہ رهيو هجان ها تہ شايد زندگيءَ، سماج، عوام ۽ تاريخ ڪي ايترو گهرائيءَ ۽ گهڻ رُخائيءَ سان سمجهي نہ سگهان ها يا ايترو سنڌ_شناس نہ هجان ها. عوامي سياسي جدوجهدون قومن اندر اجتماعي سوچ پيدا ڪرڻ جو وڏو سبب، محرڪ ۽ ذريعو آهن.

سنڌي سماج ۾ ڪن وڏن تاريخي بحرانن جو نہ اچڻ:

سنڌي قوم ۾ اجتماعي سوچ جي کوٽ جو اهو بہ سبب آهي تہ ان تاريخ ۾ ڪي بہ وڏا غير معمولي بحران نہ ڏٺا آهن. يعني اهڙا بحران جنهن جي ڪري قومون تباهہ ٿي وڃن، قومون پيڙهجي وڃن، قومون مڪمل طور زوال ۾ اچي وڃن. توهان جيڪڏهن جرمنيءَ جي ڪنهن بہ شهر ۾ ويندا تہ اوهان کي خبر پوندي تہ ٻي عالمي جنگ ۾ اهو ستر سيڪڙو تباهہ ٿي ويو هو. ڪا شيءِ نہ بچي هئي ۽ ماڻهو چوندا تہ هي شهر وري نئين سر ٺاهيو ويو آهي. ٻي مهاڀاري جنگ ۾ اوهان ڏٺو تہ ملڪن جا ملڪ تباهہ ٿي ويا. سنڌ تاريخ ۾ نہ ڪو وڏو بحران ڏٺو آهي، نہ ئي ڪي وڏا زلزلا ڏٺا آهن. نہ سنڌ ۾ ڪڏهن ڪو غير معمولي ڏُڪار آيو آهي ۽ نہ ئي سنڌ ۾ ڪي وڏيون اُٿلون پٿلون آيون آهن. منهنجيءَ نظر ۾ سنڌ جي پاڪستان ۾ شموليت سنڌ جي تاريخ جو وڏي ۾ وڏو حادثو آهي. سنڌ سنڌو درياهہ جي پيچڙيءَ ۾ آهي ۽ پيچڙيءَ ۾ هجڻ جي ڪري گهڻي ڀاڱي زراعت تي دارومدار رکندڙ رهيو آهي. اڳي درياهہ هزار سالن ۾ پنهنجو پيٽ بدلائيندو هو جو انگريزن کان اڳ سنڌو درياهہ تي اريگيشن جو ڪو نظام نہ هو. ميرن جي دؤر ۾ درياهہ پنهنجو پيٽ بدلايو هو جنهن جي ڪري سنڌ جي يارهن لک ايڪڙ زمين متاثر ٿي هئي. ان وقت معاشي حوالي کان سنڌ ۾ ڪجهہ اُٿلَ پُٿلَ آئي هئي. اسان سنڌي قوم جيڪي بحران ڏٺا آهن اُهي وچولي قسم جا آهن. اهڙو بحران اسان نہ ڏٺو آهي، جنهن جي ڪري لڳي تہ اسان جو الهہ تلهہ ويو

هليو. پاڪستان ۾ گذريل ڇهہ ڏهاڪا گذاري ضرور اسان کي لڳي ٿو تہ اسان پنهنجو الهہ تلهہ وڃايو آهي. باقي مجموعي طور هڪ سماج جي حيثيت ۾ اسان جو اهو حال آهي، جيئن اوهان شهري ٻار ڏٺو هوندو. ان کي جيڪڏهن ٿورو ڏِکو بہ ايندو تہ ان جا پيءُ ماءُ پريشان ٿي ويندا. هو جيڪڏهن گهر کان ٻاهر بہ نڪرندو تہ ان سان ڪو ماڻهو گڏ هوندو. ٻوناٽو ٻار وَتندو ٻوٽ ۾ گهمندو، ٻنين ۾ هلندو، واهن ۽ شاخن ۾ ٽَپا ڏيندو، وڻن تي چڙهندو، ان جي پيءُ ماءُ کي ان جي پرواهہ ئي نہ هوندي. شهري ٻار کي پريشانين ۽ بحرانن کي مُنهن ڏيڻ جي صلاحيت ئي نہ هوندي. عربن جا امير گهراڻا پنهنجن ٻارن کي ٻهراڙين ۾ موڪلي ڇڏيندا هئا. هو ٻارن کي ڦهريان ڏهہَ ٻارنهن سال ٻهراڙيءَ ۾ گذارڻ لاءِ موڪلي ڏيندا هئا، ڇاڪاڻ تہ ٻارُ ٻهراڙيءَ ۾ هوندو تہ فطرت کي ويجهو هوندو، ٻهراڙيءَ جو ٻار فطرت سان مزاحمت ڪري ڪري، ماحول سان مزاحمت ڪري مضبوط ٿيو وڃي. شهري ٻار گهر کان ٻاهر نڪري ٿو تہ بہ ساڻس ملازم گڏ هوندا. هاڻي هو ڪٿان خطرا ڏسي؟ ڪو ڏِکو ڪائي، ڪا تڪليف ڏسي، ڪو ايذاءُ ڏسي يا روئي؟ شهري ٻار روئندو تہ بہ هن جا ماءُ پيءُ پريشان ٿي ويندا. مان جڏهن مائٽن جي گهر ويندو آهيان تڏهن ڏسندو آهيان تہ جيڪڏهن ڪو ٻار روئندو آهي تہ ان جا مائٽ پريشان ٿي ويندا آهن ۽ ٻار کي روئڻ نہ ڏيندا آهن. مان انهن کي چوندو آهيان تہ ٻار کي ٿورو روئڻ ڏيو، ان سان هن جا ڦڦڙ مضبوط ٿيندا. روئڻ ٻار جو ڪم آهي، جيڪڏهن ٻار نہ روئندو تہ ٻيو ڪير روئندو؟ سماج بہ ايئن آهي، جيڪڏهن سماج ڪو وڏو بحران نہ ٿا ڏسن تہ اهو بہ شهري ٻار جيئن ٿوري ٿوري ڳالهہ تي ڊهيو ۽ ٽُٽيو پون. جن بہ قومن وڏا بحران ڏٺا آهن، اُهي اوتريون ئي پُختيون ٿيون آهن، اُهي اوتريون ئي سگهاريون ٿيون آهن. وڏن غير معمولي بحرانن نہ ڏسڻ ڪري اسان جي گهربل تاريخي تربيت نہ ٿي آهي ۽ ان جو اظهار اسان پنهنجن روين سان بہ ڪريون ٿا.

نفسياتي سبب:

اسان وٽ عام طور ڪو ماڻهو پلي وڏيرو يا جاگيردار نہ رهيو هجي، پر ان وٽ وڏيرڪي ۽ جاگيرداراڻي نفسيات ضرور موجود آهي. وڏيرڪي ۽ جاگيرداراڻي سماج ۾ ڪو ماڻهو ٻئي ماڻهوءَ کي خوش ڏسي خوش نہ ٿيندو آهي. ٻئي کي ڪامياب ڏسي خوش نہ ٿيندو آهي. هي جيڪي ساڙَ بُغزَ تِيسا، ٻئي کي گهٽ ڏسي خوش ٿيڻ ۽ ڪوڙي اَنا_ سڀ وڏيرڪي ۽ جاگيرداراڻي سماج جون نفسياتي بُڇڙايون آهن. شهري ماڻهوءَ کي اهڙي اَنا جو وقت ئي نہ آهي. جنهن ماڻهوءَ کي ڪرڻ لاءِ ڪم آهي، پوءِ اُهو ذهني ڪم هجي يا جسماني، اُهو ڪوڙي اَنا ڇا لاءِ ڪندو؟ اَنا ڪم ئي

نفسياتي طور غير متوازن ۽ محروم ماڻهن جو آهي، اُهو واندن جو ڪم آهي. ڪنهن بہ ڪارائتي ماڻهوءَ وٽ اَنا پرستيءَ لاءِ وقت نہ هوندو آهي. جاگيرداراڻي نفسيات اسان جي سماج ۾ اڃان تائين گهَرُ ڪري ويٺل آهي. اِها نفسيات رڳو وڏيرڪي ۽ جاگيرداراڻي طبقي وٽ نہ آهي، اها نفسيات غريبن وٽ بہ آهي، وچين طبقي وٽ بہ آهي، توهان وٽ بہ آهي، مون وٽ بہ آهي، اسان سڀني ماڻهن جي اندر اها نفسيات گهر ڪري ويٺل آهي. اسان ٻئي کي ڪامياب ڏسي خوش نہ ٿينداسين، ٻئي کي طاقتور ڏسي خوش نہ ٿينداسين، ٻئي کي اڳتي وڌندو ڏسي خوش نہ ٿينداسين. توهان ڏٺو هوندو تہ ڪنهن جو جيڪڏهن ڪو مائٽ سُکيو ٿيو هوندو تہ ٻيا ان سان ساڙُ ڪندا هوندا، انهن شين تي غور ڪرڻ گهرجي تہ ايئن ڇو پيو ٿئي؟

جاگيرداراڻي نفسيات ۾ ايئن هوندو آهي تہ ڪم نہ ڪبو، رڳو اجائي لئي ڪبي. ٻئي کي گهٽ ۽ ڪمزور، هيٺو ۽ ناخوش ڏسي خوش ٿبو. ٻئي کي هيٺ ڪري خوش ٿبو آهي، ڪوڙي انا ۾ خوش ٿبو آهي، ڪجهہ نہ ڪري ۽ ڪوڙي لئي ۾ خوش ٿبو آهي. توهان کي ماڻهو ملندا هوندا، ڪو چوندو هوندو تہ منهنجي نوڪري ڏاڍي سني آهي. اوهان هن کان پڇندا تہ ڪيئن؟ تہ هو اوهان کي ٻُڌايئندو تہ، "ڪم ڪار آهي ڪونہ، سڄو ڏينهن واندا ۽ ڏاڍي مزي سان ويٺا آهيون." جنهن ڳالهہ تي ماڻهوءَ کي اخلاقي طور ٻُڏي مرڻ گهرجي تہ هو اهڙي نوڪريءَ جي پگهار ٿو کٽي جنهن ۾ ڪوبہ ڪم ڪار نہ آهي، مفت جي پگهار ٿو کٽي، ماڻهو ان ڳالهہ تي خوش ٿيندو تہ مان اُتي آفيس ۾ ڪم نہ ڪندو آهيان. جيڪو ماڻهو ڪم نٿو ڪري اُهو زماني تي وڏي چَٽِي آهي، پر جاگيرداراڻي نفسيات جي ڪري ماڻهو ان تي خوش ٿيندا آهن. ڇو تہ هو صدين کان ڏسن ٿا تہ جيڪي حرامخور طبقا پورهيو نٿا ڪن اُهي تہ وڏيءَ لئي وارا آهن، جيڪي ڪم ڪن ٿا اُهي وڏا بڇڙا لڳا پيا آهن. اُهي تہ ڪمزور آهن، اُهي تہ هيٺا آهن ۽ جيڪي حرام خور ڪم نٿا ڪن اُهي وڏن مزن ۾ آهن. اها هڪ پوري نفسيات آهي، جنهن جو مظاهرو اسان سڀ ڪريون ٿا. اسان مان ڪوبہ ماڻهو ان مان آجو نہ آهي، ڇو تہ ان نفسيات مان جان ڇڏائڻ ڏاڍي ڏکي ڳالهہ آهي. ان نفسيات مان نڪرڻ لاءِ تمام وڏي اخلاقيات ۽ سماجي تبديليءَ جي ضرورت آهي.

تاريخ جي ڏُکي غلامي، غربت ۽ ڪمزوريءَ جي ڪري، احساسِ محرومي اسان جي ذهنن ۾ گهَرُ ڪري ويئي آهي. ڪنهن ماڻهوءَ کي چئبو تہ هيئنئن ڪر تہ هو چوندو تہ ٿيندو هوئنئن ئي ڪجهہ بہ ڪونہ. اوهان ڪنهن کي چوندا تہ نوڪريءَ لاءِ اَپلاءِ ڪر، چوندو تہ ڪهڙو مون کي نوڪري ڏيندا، فلاڻي يونيورسٽيءَ ۾ داخلا لاءِ ٽيسٽ

جي تياري ڪر، هو چوندو تہ ڪهڙي وري داخلا ملندي؟ هر شيءِ لاءِ ماڻهن وٽ جواز تهيو پيو آهي، "ڇا وري ڇا ٿيندو؟" ماڻهوءَ جي روح ۾ تحت الشعور ۾ احساسِ ڪمتري جو اِهو رويو ويٺو آهي. اهي هڪ راءِ قائم ڪريو ويٺا آهن تہ ٿيندو تہ هوئنئن ئي ڪجهہ بہ ڪونہ ۽ منهنجي تہ وَس ۾ صَفا ڪجهہ بہ ڪونهي. مون کان تہ صفا ڪجهہ ڪونہ ٿيندو. نتيجي طور ماڻهن مان پيش قدمي ۽ اُتساهہ مري ويو آهي. هڪڙو سماج تاريخ جو ڏکيو عرصو غلاميءَ ۽ غربت ۾ رهيو آهي، هيٺو ۽ ڪمزور رهيو آهي، نتيجي طور ان ۾ احساسِ ڪمتري وڌي آهي. اُن احساسِ ڪمتريءَ مان نڪرڻ جي تمام وڏي ضرورت آهي. ماڻهو سڀ ڪجهہ ڪري سگهي ٿو ماڻهو ڇا نٿو ڪري سگهي؟ ماڻهو ڪهڙي شيءِ نٿو ڪري سگهي؟ ماڻهو علم حاصل ڪري سگهي ٿو روزگار حاصل ڪري سگهي ٿو خوشحال ٿي سگهي ٿو آزاد ٿي سگهي ٿو باوقار ٿي سگهي ٿو طاقتور ٿي سگهي ٿو ماڻهو ڇا نٿو ڪري سگهي؟ هو هر شيءِ ڪري سگهي ٿو. رڳو ماڻهو پنهنجي ان روحاني روڳ مان نڪري تہ، "ٿيندو تہ هوئنئن ئي ڪجهہ بہ نہ." اسان جو فرض آهي تہ اسان پاڻ ۾ ٻين کي ان روڳ مان ڪڍون تہ ٿيندو تہ هوئنئن ئي ڪجهہ بہ ڪونہ. ماڻهن ۾ اهو ويساهہ پيدا ڪجي تہ سڀ ڪجهہ ٿي سگهي ٿو. ماڻهو ننگر پارڪر جو هجي يا آمريڪا جو جهڙا بہ هٿ، بہ اکيون، بہ ٽنگون ۽ هڪ دماغ وغيره هُن کي آهن، سي ئي هِن کي بہ آهن. جيڪي ماڻهو وڏا ڪم ڪن ٿا يا جن وڏا ڪم ڪيا آهن، انهن کي ڪي چار هٿ نہ هئا. انهن کي ڪي چار اکيون نہ هيون، انهن کي بہ دماغ نہ آهن. انهن جي ڏينهن ۽ رات ۾ چوويهن مان انيتاليهہ ڪلاڪ نہ هوندا آهن. جهڙو وقت ڪم ڪرڻ لاءِ آمريڪا ۽ يورپ جي ماڻهوءَ وٽ آهي، تهڙو وقت ننگر پارڪر جي ماڻهوءَ وٽ بہ آهي تہ اهو انهن کي ڪيئن ٿو استعمال ڪري!

اسان وٽ هڪ ٻيو بہ وڏو سبب آهي، اسان اجتماعي مسئلن جا حل بہ انفرادي طور ڳوليون ٿا. اسان جي هميشہ اها وڏي ترجيح هوندي آهي تہ وڏي خفي ۾ پوڻ بجاءِ مسئلي جو آسان حل ڳولجي. هڪڙو مثال آهي، اوهان اڪثر ڏٺو هوندو جڏهن برسات سبب گهٽين ۾ پاڻي پرجي ويندو آهي تہ ماڻهو ڇا ڪندا آهن؟ اتي هڪ هڪ سِرَ رکندا ويندا آهن، چار چٽا سيڙجي ميونسپل نہ ويندا آهن، ڪنهن ناظم کي نہ چوندا آهن تہ اسان جي گهٽيءَ ۾ ڇو ٿو پاڻي بيهي؟ هو گهٽيءَ ۾ سِرون رکي ڇڏيندا ۽ اتان پيا ايندا ويندا. ماڻهو مسئلن جا آسان، انفرادي ۽ فوري حل ڳولين ٿا. ڇو تہ ماڻهن تاريخي طور اجتماعي حل ڏٺا ئي نہ آهن. ماڻهو اجتماعي توڙي انفرادي مسئلن جا حل رڳو انفرادي طور ڳولي ٿو. اها نفسيات بہ ختم ٿيڻ گهرجي.

اسان وٽ اڪثر مڊل ڪلاس بابت ذڪر ٿيندو آهي، سنڌ جو مڊل ڪلاس ڏاڍو عجيب سماج آهي، ان تي تحقيق ٿيڻ گهرجي. مون پنهنجي حساب سان ان تي لکيو به آهي. هي اهو طبقو آهي، جنهن تي اهو الزام آهي ته اهو مڊل ڪلاس طبقو آهي. ان طبقي ۾ ڪجهه فرد آهن، ڪجهه حصا آهن، جيڪي مڊل ڪلاس جي معيار تي پورا لهن ٿا ته اهي پلي پاڻ کي مڊل ڪلاس سڏرائين. بنيادي طور مڊل ڪلاس معنيٰ وچولو طبقو معنيٰ ته هڪڙو هيٺيون طبقو آهي، جنهن ۾ غريب، پورهيت، هاري ۽ عوام اچي ويو. ٻيو مٿيون طبقو آهي، جنهن ۾ امير ماڻهو اچي وڃن ٿا. مڊل ڪلاس لاءِ چون ٿا ته اهڙو طبقو آهي، جيڪو ٻنهي جي وچ ۾ آهي. دراصل جڏهن ڪي به طبقا پنهنجا پيداواري رشتا ۽ ناتا تبديل ڪندا آهن، پنهنجا ذريعا تبديل ڪندا آهن، ان کي اجان وڏيڪ واضح ڪندي چئون ته جڏهن ڳوناٺو زرعي سماج، شهري سماج ۾ تبديل ٿيندو آهي ته ان جي وچ ۾ جيڪو عنصر نهندو آهي، ان کي وچولو طبقو چئبو آهي. جڏهن ڳوناٺو ۽ زرعي سماج، صنعتي ۽ شهري سماج ۾ تبديل ٿيندو آهي ته انهن تبديل ٿيندڙ پيداواري ذريعن جي نتيجي ۾ وچولو طبقو نهندو آهي. هتي ته ايئن ٿيو ئي نه آهي، ٻهراڙيءَ جا ماڻهو اهي ئي ٻهراڙيءَ جا ماڻهو رهجي ويا ۽ شهرن تي به قبضو ٿي ويو. تبديل ٿيڻ جو جيڪو فطري عمل ۽ لقاءُ ٿيندو آهي، اهو ته هتي ٿيو ئي ڪونه. ان ۾ ڪيتريون ئي رڪاوٽون اچي ويون. ٿيو هيئن ته ڪرپٽ رياست جي ڪرپٽ ادارن ۾ جيڪي غريبن جا ٻار اچي ويا، انهن نه ڪڏهن ڪو سٺو گهر ڏٺو نه ڪڏهن انهن ڪا گاڏي ڏٺي، نه ڪڏهن ڪا سٺي ماني ڏٺي، نه ئي ڪڏهن ڪو سکيو پَلُ ڏٺو. هنن ڪڏهن پنهنجو احترام ڪونه ڏٺو. هنن رڳو پنهنجي بي عزتي ڏٺي، هنن کي جو نوڪري ملي وئي. انهن ۾ ڪو انجنيئر ٿيو، ڪو ڊاڪٽر ٿيو، ڪو ڪهڙي نوڪريءَ ۾ وڃي لڳو ته ڪو ڪهڙيءَ ۾. جهڙي هيءَ رياست ڪرپٽ آهي ته هو وڃي چريا ٿي لڳا پئسن ڪمائڻ کي. هنن پئسا ڏٺا ئي ڪونه هئا، هنن جيترا پئسا ڪمايا اوتريون شيون ويا ڊاهيندا. بظاهر هنن جو نمونو تبديل ٿي ويو پر نفسيات تبديل نه ٿي، هنن جي سوچ تبديل نه ٿي. هنن جا رويا تبديل نه ٿيا. هو اهڙو طبقو ڪونه ٿيو، جنهن کي وچولو شهري طبقو چئبو آهي. اهو طبقو جيڪو نوان تصور آڻيندو آهي، جيڪو نوان قدر آڻيندو آهي، جيڪو نوان رويا آڻيندو آهي، نوان مفاد پيدا ڪندو آهي ۽ ان جي تحفظ لاءِ ڪوشش ڪندو آهي، ان جي بچاءُ لاءِ وڙهندو آهي، نيون شيون ٺاهيندو آهي، واپار ڪندو آهي، سياست ڪندو آهي، مارڪيٽ ۾ هوندو آهي. مڊل ڪلاس ته مارڪيٽ مان نهندو آهي، واپاري ۽ ڪاروباري مفادن مان

نهندو آهي. دنيا ۾ ڪٿي به سرڪاري نوڪرين مان حقيقي مڊل ڪلاس نه ٺهيو آهي. دنيا ۾ مغربي ملڪن ۾ به جيڪڏهن گهڻو مڊل ڪلاس ٺهيو آهي ته به اهو مڊل ڪلاس سرڪاري نوڪرين جي ڪري نه ٺهيو آهي، اتي به اهو واپار مان ٺهيو آهي. سرڪاري نوڪريءَ مان جيڪو مڊل ڪلاس نهندو ان مان ڪي فرد اهڙا نڪرندا، جيڪي مڊل ڪلاس سڏيا ويندا، ايئن اتفاقي طور ڪجهه ماڻهو هر لقاءَ مان نڪرندا آهن، اتفاقي طور ڪي ماڻهو پورهيت طبقي مان به عوام دشمن نڪرندا آهن، اتفاقي طور ڪي وڏيرا به چڱا نڪرندا آهن، اتفاقي طور ڪي سرمائيدار سٺا نڪرندا آهن. هاڻي جيڪو مڊل ڪلاس ٺهي پيو اهو اڳ جي ڀيٽ ۾ ڪجهه بهتر آهي، ڇو ته جيڪو مڊل ڪلاس 1970ع ۾ ٺهيو ان جو اولاد اهڙو ٻکيو ۽ محروم نه هو جهڙا هو پاڻ هئا. هنن جي اولاد ته گهر به ڏٺا، گاڏيون به ڏٺيون، پئسا به ڏٺا، اهي ايئن چريا ٿي پئسن کي ڪونه لڳندا، جيئن انهن جا وڏا وڃي لڳا. هاڻي اِهي مڊل ڪلاس جيئن ورثاءُ ڪن ٿا، ڇو ته انهن جي تعليم ۽ تربيت اهڙي آهي، پر صحيح معنيٰ ۾ سنڌ کي اهڙو مڊل ڪلاس تڏهن ملندو جڏهن اهو پنهنجي روزگار جا روايتي ذريعا تبديل ڪندو، جديد تعليم ۾ ايندو، جديد شعبن ۾ ايندو، مارڪيٽ فورس ٿي اُڀرندو ۽ اُتي ڄَمي مقابلو ڪندو ۽ جاگيرداراڻي حرام خور نفسيات بجاءِ پنهنجيءَ محنت سان ڪمائڻ جي ڪوشش ڪندو. ان ۾ ڪا به خراب ڳالهه نه آهي ته پئسا ڪمائجن، پئسا ڪمائڻ گهرجن، ضرور ڪمائڻ گهرجن، ماڻهن کي ضرور خوشحال ٿيڻ گهرجي پر اُهي پئسا جائز طريقي سان ڪمائڻ گهرجن، حق ۽ حلال جو پورهيو ڪري پئسا ڪمائڻ گهرجن. ماڻهوءَ پنهنجي قابليت سان جيترو ٿي سگهي اوترو ضرور خوشحال ٿئي، ٻين کي خوشحال ڪري، ٻين کي موقعا فراهم ڪري، تڏهن ئي قوم اڳتي وڌندي. جيئن لطيف چيو آهي: ”ڪُسر نِسرياءِ“. هي مڊل ڪلاس به ايئن ئي آهي. جيئن ڪِريل وڻ ٿيندا آهن، ڪريل ميوا ٿيندا آهن، تيئن سماجن جون به ڪريل شيون هونديون آهن. اهڙيءَ ريت اسان جو 1970ع وارو ٺهيل مڊل ڪلاس به ايئن هو. هاڻي صورتحال تبديل ٿئي پئي، هاڻي اڳ جي ڀيٽ ۾ بهتر صورتحال آهي، هاڻي اسان جي ماڻهن ۽ نوجوانن جو هڪ عنصر اڳتي وڌي ٿو، اهو بزنس ۾ اچي ٿو، تعليم ۾ اچي ٿو، چٽا ڀيٽيءَ واري ميدان ۾ اچي ٿو، اها ڏاڍي سُٺي ۽ بهتر تبديلي آهي.

سنڌي ماڻهن جي هڪ اهڙي خاصيت آهي، جيڪا انهن جي زبردست خوبي به آهي ته انهن جي وڏي خامي به آهي. سنڌي ماڻهو وڏو Critical Mass آهي. سياسي ٻوليءَ ۾ ڪريٽيڪل ماس اهڙي تنقيدي شعور واري عوام ۽ سماج کي چئبو آهي

جيڪو پنهنجي راءِ رکندو هجي ۽ شين تي باشعور انداز ۾ سوچيندو هجي. مان ايمانداريءَ سان چوان ٿو ته مون پوري پاڪستان ۾ اهڙو ڪريٽيڪل ماس ٻيءَ ڪنهن قوم ۾ نه ڏٺو آهي جهڙو سنڌي قوم ۾ آهي. ان جو سبب هيءُ آهي ته ان ۾ اسان جي نسلن جو فڪري، ادبي، علمي ۽ سياسي پورهيو شامل آهي. اسان جي سيني ڪتابن، علمن ۽ سياست وغيره جو ان ۾ عمل دخل آهي. انهن سيني گڏجي اهڙو ڪريٽيڪل ماس ناهيو آهي. اسان جو عوام گهٽي حد تائين تنقيدي شعور وارو ٿي ويو آهي. اسان جي ماڻهوءَ کي هاڻي بيوقوف ناهڻ ڏکيو آهي. اسان جو ماڻهو اخبارون پڙهي ٿو، خبرون ٻُڌي ٿو، تبصرا ڪري ٿو، بحث ڪري ٿو، اسان جي ماڻهوءَ کي هاڻي آسانيءَ سان بيوقوف ناهڻ ڏکيو آهي. پوءِ ڀلي اهو گڏهه گاڏيءَ وارو هجي، مانڊڻيءَ وارو هجي، مزدور هجي، هاري هجي، ڪير به هجي، ان کي بيوقوف ناهڻ ڏکيو آهي. ٻين صوبن جو ماڻهو ايترو سياست تي نه ٿو ڳالهائي، اتان جو ماڻهو ايتري اخبار نٿو پڙهي، ان کي اهڙن موضوعن ۾ ايتري دلچسپي نه آهي، جيتري اسان جي ماڻهن کي آهي. اسان جي تربيت وڏيڪ ٿيل آهي، اسان جو ادب وڏيڪ مزاحمتي ۽ روشن خيال رهيو آهي. اسان وٽ ترقي پسند، وطن دوست ۽ روشن خيال سياست وڏيڪ ٿي آهي، اسان وٽ ٻين جي ڀيٽ ۾ تحريڪون وڏيڪ هليون آهن، نتيجي ۾ اسان ٻين قومن کان سياسي طور به قدم وڏيڪ اڳتي آهيون. اها ڏاڍي بهتر ڳالهه آهي. ڪريٽيڪل ماس تنقيد ڪندڙ عوام تڏهن ئي تمام گهڻو فائدو ڏيندو آهي جڏهن ان کي سياسي عمل ۾ شامل ڪيو ويندو آهي، جڏهن ڪا پارٽي ان سموري عوام کي پاڻ سان گڏ ڪٺي هلندي آهي. اسان وٽ هاڻي اهو مسئلو آهي ته اسان تمام وڏي انگ ۾ تنقيد ڪندڙ ۽ سوچيندڙ عوام پيدا ڪري ڇڏيو آهي ۽ اوتري وڏي ڪا پارٽي موجود نه آهي. هڪ صاحبِ راءِ ۽ اعتراض ڪندڙ ماڻهو اسان تمام گهڻي تعداد ۾ پيدا ڪري ڇڏيو آهي، جيڪو هر شيءِ تي نظر رکيو وينو آهي پر اهي ڪنهن ڪارائتي سياسي دڳ سان لڳل نه آهن. سنڌ ۾ في الوقت اهڙي ڪابه پارٽي نه آهي، جيڪا انهن ايترن گهڻن ماڻهن کي دڳ سان لائي. نتيجي طور ماڻهو شين کي رڳو رد ڪرڻ لڳا آهن ۽ اهڙا تمام گهڻ ماڻهو هوندا، جن سان شين بابت ڳالهائجي ته اهي پهريون رايو مثبت ڏين. اوهان ماڻهن سان فرد جي متعلق ڳالهايو، پارٽين جي متعلق ڳالهايو يا ڪن ٻين موضوعن تي ڳالهايو. اڪثر ماڻهن وٽ جيڪي شين بابت منفي رايا آهن، پهرين اهي ڏيندا. ماڻهو ڪنهن به شيءِ کي تڪڙو مثبت نٿا وٺن. ان کي انگريزيءَ ۾ Non Conformist ٽيڙ چئبو آهي. ان جو سبب هيءُ آهي ته اسان وٽ سوچيندڙ، اعتراض ۽ تنقيد ڪندڙ ۽ صاحبِ راءِ عوام

موجود آهي پر اهو سياسي ۽ تنظيمي طور صحيح دڳ سان لڳل نه آهي، اهو پوريءَ طرح ڪنهن ذميوار پارٽيءَ سان لاڳاپيل نه آهي. اهو بنا ڪنهن ڊائريڪشن ۾ پيو وڃي. ان جي تنقيدي شعور کي صحيح دڳ سان نه لاتو ويو آهي، نتيجي طور اهو شعور رڳو رد ڪرڻ وارو تنقيدي شعور ٿي ويو آهي. ان ڪري چڱي کان چڱي ماڻهوءَ جو به شين کي رڳو رد ڪرڻ وارو رويو ٿي ويو آهي، هاڻي هڪڙي ڳالهه مشهور ٿي آهي ته دنيا ۾ جتي به ٻه سنڌي هوندا ته اتي ٽي رايا هوندا. ماڻهو ڪٿي سهندو به آهي، ڪٿي برداشت به ڪندو آهي، ڪٿي ٻئي ماڻهوءَ کي جاءِ ڏيندو ته جيئن هو جيڪڏهن اختلاف ڪرڻ چاهي ته ڀل اختلاف ڪري. اختلاف کي جيڪڏهن هڪ پڙهيل لکيل ماڻهو جاءِ نه ڏيندو ته ٻيو ڪير ڏيندو؟ اسان کي هڪ سهپ وارو ماحول پيدا ڪرڻو آهي، جتي ماڻهو هڪٻئي سان اختلاف ڪري سگهن، هڪٻئي سان بحث ڪري سگهن، سوال اُٿاري سگهن. جيڪڏهن ڪوبه ماڻهو اتفاق نه ڪري ته به خير جي ڳالهه آهي. ماڻهن کي موقعا فراهم ڪجن، جتي هو تجربا ڪن، سِکن، هڪ ٻئي سان ڳالهائين. اسان وٽ روين ۾ متوازن نه هجڻ به هڪ وڏو مسئلو آهي، اسان کي پنهنجن روين ۾ توازن پيدا ڪرڻو پوندو.

سنڌ ۾ سياسي سماج جي اڏاوت:

اسان کي هڪ اهڙو سماج گهرجي ٿو جنهن جو ڪوبه ماڻهو غير جانبدار نه هجي، اڻ ڏريو نه هجي ۽ پنهنجي راءِ کان سواءِ نه هجي، پوءِ ڀلي ان جي راءِ غلط هجي، اها خير جي ڳالهه آهي. ماڻهو سياست ۾ هوندا، پنهنجي راءِ رکندا، تڏهن ئي سگهندا. اسان کي اهڙو سماج گهرجي جيڪو ماڻهن کي همٿائي، جيڪو ماڻهن کي اڳتي وڌائي، جتي ماڻهو جيڪڏهن سياسي پارٽي نه به جوائن ڪن ته به گهٽ ۾ گهٽ سياسي ذهن ضرور رکن.

ذات پرستيءَ واري ٻچڙائي ختم ڪرڻ:

اڳي اها پِٽ رڳو ٻروچ ذاتين ۾ هئي پر هاڻي اها مصيبت سماٽ ذاتين ۾ به ڪاهي پئي آهي. ضياءَ جي دؤر کان پوءِ اها ٻچڙائي وڌي وئي آهي. پهرين چانڊين ۽ مگسين جا سردار ٻُڌبا هئا، پر هاڻي سمن، سومرن ۽ ٻُرڙن جا به سردار ٿي پيا آهن، جيڪڏهن اهو سلسلو ايئن وڌندو رهيو ته هڪ ڏينهن ڪولهين، ڀيلن ۽ ميگهواڙن جا سردار ٺهيا پيا هوندا. انهن کي ته ٻين جي ڀيٽ ۾ سردار ڪرڻ جو شايد حق به آهي، ڇو ته اُهي دراوڙ آهن. انهن ته هندستان تي حڪمراني ڪئي آهي، هاڻي تاريخ انهن کي هيٺ ڪري ڇڏيو آهي. سرداري ۽ جاگيرداري نظام هڪ مڪروهه هڪ

مُدي خارج ۾ هڪ واهيات سماجي بڇڙائي آهي، جنهن مان سنڌي ماڻهو اڳي ئي تنگ هئا. ان کي ضياءَ جي دؤر کان پوءِ حڪمت عمليءَ طور وڌيڪ اُڀاريو ويو آهي. ماڻهن کي ذاتين جي بنياد تي وڌيڪ ورهايو ويو آهي. مون کي سچوا (سنڌ چانڊيا ويلفيئر ايسوسيئيشن) وارا اڪثر پنهنجن پروگرامن ۾ اچڻ لاءِ دعوتون ڏيندا هئا. مون کين چيو ته جيڪڏهن اوهان مون کي رڳو چانڊيو سمجهي گهرايو ٿا ته پوءِ ته منهنجي ان کان وڌيڪ توهين ٻي ڪانه ٿيندي. توهان ڪنهن کي ٻه گهرايو ٿا ته هڪ پڙهيو لکيو ماڻهو سمجهي گهرايو، هڪ سنڌي سمجهي گهرايو. باقي اهو ذات پرستيءَ وارو طريقو صحيح نه آهي. هڪڙي ڳالهه هميشه ياد ڪرڻ گهرجي ته ذات پرستيءَ کي هميشه ننڍڻ گهرجي. ذات پرستي ڪٿي به ٿيندي هجي ان جي حوصله شڪني ٿيڻ گهرجي. اسان ته تنگ نظر قومپرستيءَ جي به خلاف آهيون. قوم جي پرستش ڪبي آهي ڇا؟ قوم کي پوڄبو آهي ڇا؟ قوم سان ته پيار ڪبو آهي. اسان کي اسان جي قوم بيحد عزيز ۽ پياري آهي، ان ۾ جيڪي خرابيون آهن اهي ان مان ختم ڪنداسون. پنهنجي قوم جي خامين کي ٺيڪ ڪنداسون. پنهنجي قوم کي سڌاريندا سين، ان کي ترقي ڏيارينداسين. پر ويهي ان جي پرستش ٿوروئي ڪنداسين. جيڪا سوچ چوي ٿي ته قوم جي پرستش ڪرڻ گهرجي، اسين ان سوچ جي خلاف آهيون. مون کي ته ڏاڍو شرم اچي جيڪڏهن مان چوان ته مان قوم پرست آهيان. نيشنلزم جي معنيٰ قوم پرستي ورتي وڃي ٿي، جيڪو ترجمو ئي غلط ٿيل آهي. اسين وطن دوست ۽ عوام دوست آهيون ۽ پنهنجيءَ قوم سان پيار ڪريون ٿا پر قوم جي پرستش ڪرڻ واري سوچ کي غلط سمجهون ٿا.

فردن بجاءِ ادارن تي انحصار:

اسان کي موجوده دؤر ۾ ڪي ٿارزن نه پر سگهارا ۽ ذميوار ادارا گهرجن. هڪڙا ماڻهو ايندا ۽ ويندا، پر ادارا هوندا. جديد دؤر جي اها تقاضا آهي ته فردن بجاءِ ادارن تي ڀاڙڻ گهرجي. هڪڙي پيري نرسمها رائو تي تنقيد پئي ڪيائون ته جنهن پارٽيءَ جو سربراهه گانڌي هو، ان جي سربراهيءَ تي اچي هي ويٺو آهي. ان تي هن کين چيو ته مون کي اوهان جون ڳالهيون ٻڌي ڏاڍو افسوس ٿيو آهي. اوهان جي خيال ۾ هاڻي جيڪڏهن گانڌي هندستان ۾ هوندو ته ڇا ڪندو؟ يا جيڪڏهن هاڻي پاڪستان ۾ جناح هجي ها ته ان سان ڪهڙي حالت ٿئي ها؟ مخصوص حالتون ماڻهن کي ٺاهينديون آهن. جديد زماني جي سوچ اها آهي ته فردن تي ڀاڙڻ بدران ادارن تي ڀاڙڻ

گهرجي. آڪسفورڊ يونيورسٽي الائجي ڪنهن ٺاهي آهي، هارورڊ ۽ ڪيمبرج يونيورسٽي آهي پر اهي ادارا اڄ موجود آهن. ڪم ڪار ڪن ٿا، پارٽيون هلن ٿيون، ادبي ۽ سماجي ادارا آهن، اهي سڀ هلن ٿا. ان ڪري فردن بجاءِ ادارن کي ترقي وٺرائڻ گهرجي ته جيئن اهي ادارا نسل در نسل هلن. نسل در نسل جٽاءُ ڪن ۽ وڌندا رهن. اهي ادارا اسان کي نسلن تائين هلائيندا آهن. فرد وڏي شيءِ آهن پر فرد ادارن جي ماتحت هئڻ کپن، اُهي ادارن جي ذريعي کپن. فرد ادارن کان مٿانهان نه هئڻ کپن. اهي جديد سوچون اسان کي اپنائڻ گهرجن. گهرن ۾ به ايئن هجڻ گهرجي، هڪڙو ماڻهو گهر ۾ سڄو ڏينهن لٺ کنيو ويٺو آهي، ڇو ته گهر جو وڏو آهي، مان ته پنهنجي ٻارن کان پڇندو آهيان هر شيءِ جي باري ۾، ماحول، سياست، ادب جي باري ۾. اوهان پنهنجي ٻارن ۽ عورتن کي ننڍڙن ننڍڙن فيصلن ۾ شريڪ ڪريو. انهن کان راءِ وٺو. انهن کي اهو احساس ڏياريو ته اهي صاحبِ راءِ ماڻهو آهن. انهن جي راءِ جي اهميت آهي. ايئن ئي گهر، معاشرا ۽ ماڻهو تبديل ٿيندا آهن. ان ڪري فردن بجاءِ ادارن تي ڀاڙڻ به هڪ بهترين حل آهي.

اچو ته سنڌ کي هڪ جديد ۽ فخر جوڳو روشن خيال، انسان دوست ۽ اعليٰ انساني سماج ٺاهڻ لاءِ سڀ پنهنجي پنهنجي پتيءَ جو ڪم ڪريون ۽ ان خواب کي هڪ حقيقت جو روپ ڏيون.

(سنڌ فورم ۽ سنڌيڪا اڪيڊمي ڪراچيءَ پاران ممتاز مرزا آڊيٽوريم ڪراچيءَ ۾ ڏنل ليڪچر – 2007)