تہذیب و فن

احمد ندیم قاسمی

تہذیب و فن

مضامین

احمد ندیم قاسمی

مکتبۂ فنون

۴۔ میکلوڈ روڈ، لاہور

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

بار اوّل ــــــ مارچ ۱۹۷۵ء

بار دوم ــــــ اگست ۱۹۷۹ء

کتابت ــــــ محرم علی

طباعت ــــــ شرکت پرنٹنگ پریس لاہور

قیمت ــــــ انیس روپے پچاس پیسے

○

ناشر :- مکتبۂ فنون، ۴۔ میکلوڈ روڈ۔ لاہور

سول ایجنٹس :- آئینۂ ادب، چوک مینار، انارکلی، لاہور

○

ظہیر بابر

کے

نام،

جو اِن مضامین کے محرک ہیں

تمہید

یہ چار پانچ برس کے ان مضامین کا انتخاب ہے جو میں نے "تہذیب و فن" کے عنوان سے روزنامہ "امروز" میں لکھے تھے۔ وہ مضامین جو ادبی، علمی اور فنی موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں، اس سلسلے کی جلد دوم میں یکجا کئے جائیں گے۔ جلد اول کے مضامین پاکستان، پاکستانی قومیت، پاکستانی تہذیب و ثقافت اور پاکستان کی نظریاتی انفرادیت سے متعلق ہیں۔ یہ ایک ایسے دور میں لکھے گئے جب میں نے ایک نظم میں کہا تھا:

اظہارِ مدعا کی اجازت کا شکریہ
لیکن مری زبان تو واپس دلایئے
الفاظ سے صدا کی صفت کس نے چھین لی
اس رہزنی کا کھوج تو پہلے لگایئے

اس لحاظ سے ان کی اہمیت کم سے کم میری نظر میں دوچند ہو جاتی ہے کیونکہ یہ نہ صرف میرے ضمیر کی آواز ہیں بلکہ پاکستان کے محبِ وطن باشعور اہلِ قلم کے خلاف اس الزام کی بھی تردید کرتے ہیں کہ جبر اور پابندی کے دنوں میں ان کی حیثیت خاموش تماشائی سے زیادہ نہیں تھی۔

مجھے باقاعدہ تنقید نگار ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں۔ ان مضامین کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے مفید رہے گا کہ یہ ایک ایسے تخلیقی فنکار کے تاثرات ہیں جس کا نظریہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے وطن اور قوم سے محبت نہیں کر سکتا وہ کسی سے محبت نہیں کر سکتا اور جو محبت نہیں کر سکتا اسے حسن و خیر اور عدل و توازن کا شعور ہی حاصل نہیں ہو سکتا۔

احمد ندیم قاسمی

یکم مارچ ۱۹۷۵ء

فہرست

ادیب اور قومی و بین الاقوامی مسائل

۱۔ اہل قلم بے حسی کا شکار ہیں، ۱۳
۲۔ روح عصر کے تقاضے، ۱۹
۳۔ کیا انسان دوست ہونا گناہ ہے؟ (۱) ۲۵
۴۔ کیا انسان دوست ہونا گناہ ہے؟ (۲) ۳۱
۵۔ انسانی اختلافات یا انسانی مساوات؟، ۳۷
۶۔ فن کار کے مخاطب کون ہیں؟، ۴۳
۷۔ ہم کس کے لئے لکھتے ہیں؟، ۵۰
۸۔ "کومٹ منٹ" کا مسئلہ، ۵۵
۹۔ یہ ہمارا مسئلہ نہیں ہے، ۶۱
۱۰۔ ہم الفاظ کے تعصبات میں مبتلا ہیں، ۶۷

پاکستان کا قومی کلچر

۱۱۔ ہمارا قومی کلچر کیا ہے؟، ۷۵
۱۲۔ حسن و جمال کا مفہوم محدود نہیں، ۸۱
۱۳۔ ہماری تہذیبی انفرادیت نمایاں نہیں، ۸۷
۱۴۔ پاکستانی تہذیب کی صورت پذیری، ۹۲
۱۵۔ پاکستانی تہذیب کے بارے میں بعض غلط فہمیاں، ۹۸
۱۶۔ ہم قومی کلچر کے ساتھ کیا سلوک کر رہے ہیں، ۱۰۶
۱۷۔ بیرونی ممالک میں پاکستان کا تصور، ۱۱۲
۱۸۔ سرسید کی تحریک کے خلاف تحریک چلانے والے، ۱۱۷

ادیب اور عوامی مسائل

۱۹۔ دانشور عوام کے قریب آئیں، ۱۲۵

۲۰۔ عوامی مسائل سے بدکنے والے، ۱۳۰
۲۱۔ کچھ لوک فن کے بارے میں، ۱۳۶
۲۲۔ قومی یک جہتی میں علاقائی ادب کا کردار، ۱۴۲
۲۳۔ اردو اور علاقائی زبانیں نئے پس منظر میں، ۱۴۷
۲۴۔ اردو اور علاقائی زبانوں کے مثبت اور منصفانہ رشتے، ۱۵۲
۲۵۔ پاکستانی ادب کے پاکستانی زبانوں میں تراجم، ۱۵۷

ادیب اور آزادی

۲۶۔ تحریکِ آزادی میں ادیبوں کا کردار، ۱۶۳
۲۷۔ شاعری اور ملکی آزادی کا موضوع، ۱۶۸
۲۸۔ پاکستانی ادب میں قومی شعور کا مسئلہ، ۱۷۲
۲۹۔ ادیب اور قومی مسائل، ۱۷۹
۳۰۔ سیاست کی آزادی اور ادیبوں کے فرائض، ۱۸۶
۳۱۔ احساسِ کمتری کے جنگل میں سے نکلیے، ۱۹۲

پاکستانی ادیب اور غیر ملکی جارحیت

۳۲۔ ستمبر کی جنگ اور ہمارا ادب، ۱۹۹
۳۳۔ پاکستانی ادب پر جنگ کے اثرات، ۲۰۴
۳۴۔ پاکستانی شعراء کا جذبۂ نفرت یا جذبۂ حریت، ۲۰۹
۳۵۔ ہندوستانی ادیبوں کا ضمیر کیا کہتا ہے؟، ۲۱۵
۳۶۔ ہندوستان کے اربابِ علم و فن کے نام، ۲۲۰
۳۷۔ ایک بھارتی ادیب کی طرف سے پاکستان کی نظریاتی بنیاد پر حملہ،
۳۸۔ پاکستانی ہونے پر فخر کرنا سیکھیے، ۲۲۹
۳۹۔ وطن دوستی جرم نہیں ہے، ۲۳۳

ادیب اور قومی و بین الاقوامی مسائل

اہلِ قلم بے حسی کا شکار ہیں

معاشرہ جب اپنی بعض خرابیوں پر "رضامند" ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ بے حس ہو گیا ہے۔ معاشرے کی بے حسی کسی بھی جیتی جاگتی قوم کے ارتقائی سفر کے لئے کوئی نیک شگون نہیں ہے۔ یہ بے حسی اس ترقیٔ معکوس کی بنیاد ثابت ہوتی ہے جس کے تحت معاشرہ ترقی کر رہا ہوتا ہے مگر دراصل اس ترقی کی نوعیت منفی ہوتی ہے۔ ہمارے معاشرے میں جن خرابیوں نے راہ پالی ہے وہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے اب معاشرے کی قدریں بن کر رہ گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم رشوت خوروں، سمگلروں، ناجائز منافع کمانے والوں بلکہ بعض حالات میں اوباشوں اور بدمعاشوں کی سرگرمیوں سے واقف ہونے کے باوجود انھیں نہ صرف برداشت کرتے ہیں بلکہ ان کی ناپاک کمائی کے رعب میں انھیں معاشرے میں اونچا مقام دینے سے بھی نہیں ہچکچاتے۔ جب بے حسی کی یہ منزل آ جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی تحفظ کا خدا ہی حافظ ہے، انسان کا بنیادی اور جبلی جذبۂ خیر کچھ سہارا دیتا ہے کہ ممکن ہے ہمارے نصیب میں ایک سنبھالا ہو ورنہ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہماری معاشرتی بے حسی انتہا کو جا پہنچی ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف و اعلان لازمی ہے ورنہ موجودہ معاشرتی صورتِ حال پر رضامندی اور بڑے بڑے معاشرتی حادثوں

کے سلسلے میں بے حسی کا توڑ ممکن نہیں ہے۔

یہ بے حسی اُس وقت بے حد تشویش ناک صورت اختیار کر لیتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے کا ذہین ترین عنصر یعنی اہلِ قلم اور اہلِ فن کا طبقہ بھی اسی بے حسی کا شکار ہے۔ یہ درست ہے کہ گزشتہ جنگ نے تمام اہلِ ملک کی طرح اس طبقے کو بھی جھنجوڑ دیا تھا اور اہلِ قلم اور اہلِ فن نے قوم کے نفسیاتی اور ذہنی محاذ پر بڑے کارنامے انجام دیئے مگر یہاں ہمارا موضوع بڑے بڑے تاریخی حادثے نہیں ہیں بلکہ معاشرے کی بعض خرابیاں ہیں۔ ویسے جنگ کے زمانے میں اہلِ علم و فن کی خود آگاہی اور خود نگری کو منافقت قرار دینے والے بھی اسی طبقے میں پیدا ہو گئے ہیں اور حلقۂ اربابِ ذوق سے اس تحریک کا آغاز بھی ہو چکا ہے مگر کسی ادیب کا اِس انداز سے سوچنا ہی بجائے خود اس کی تنگ دلی اور بے حسی کی دلیل ہے۔ یہ ذہنیت دراصل بے حس معاشرے کی اس خصوصیت کی غماز ہے کہ ایک فرد کو دوسرے فرد کی اچھی بات بہت بُری لگتی ہے اور یوں خیر کو شر ثابت کرنے کے لئے وہ پوری طرح شر کی قوتوں کے بس میں آجاتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں یہ اہلِ قلم کی بے حسی ہی ہے کہ حکومت کی طرف سے بعض کتابوں پر پابندی عائد ہو جاتی ہے مگر اہلِ قلم کے سب سے بڑے ادارے رائٹرز گلڈ کی طرف سے احتجاج کا ایک کلمہ تک بلند نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ اہلِ علم و فن انفرادی یا اجتماعی طور پر حکومت سے مطالبہ کرتے کہ وہ ادبی و فنی کتابوں کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے خود اہلِ علم و فن کے چند نمائندوں سے مشورہ کر لیا کرے۔ ادب کی جن کتابوں پر پابندی عائد ہوئی ہے وہ میں نے نہیں پڑھیں۔ ممکن ہے ان کے بعض مندرجات "فحاشی برائے فحاشی" کی زد میں آتے ہوں، مگر میرا نقطۂ نظر ہمیشہ یہ رہا ہے کہ ادب و فن کے سلسلے میں حکومت کو از خود کوئی اقدام کرنے سے گریز کرنا چاہیئے۔ یہ درست ہے کہ فحش نگاروں کو کھلی چھٹی نہیں دی جا سکتی۔ مگر فحاشی کا مسئلہ ایسا ہے کہ پوری دُنیا کی عدالتیں بھی ابھی اس کے سلسلے میں کوئی دو ٹوک فیصلہ نہیں کر پائیں۔ دراصل بعض جملوں کو ان کے CONTET سے الگ کر کے ان پر فحاشی کا الزام عائد کرنے کی روش

عام رہی ہے. حالانکہ فحاشی لفظوں سے زیادہ لکھنے والے کے طرزِ تحریر اور زاویہ نگاہ میں ہوتی ہے. بہر حال یہ مسائل طے کرنے کے لئے اگر حکومت اہلِ علم و فن کے چند نمائندوں کی ایک کمیٹی مقرر کر دے جو صرف ایسی تحریروں کا جائزہ لے کر اپنی رپورٹ پیش کرے جن پر حکومت کو فحاشی کا اعتراض ہو اور حکومت کوئی اقدام کرنے سے پہلے اس رپورٹ کو منظرِ عام پر بھی لے آئے تو میری رائے میں یہ زیادہ وسیع طرزِ عمل ہوگا:

مگر اس تجویز سے میرا مقصد خدانخواستہ یہ نہیں ہے کہ ادب کو مسلسل احتساب کی چھلنی میں چھانا جانے لگے. میری تجویز صرف ایسی ادبی تحریروں سے متعلق ہے جن کے بارے میں اربابِ حکومت کو فحاشی کی شکایت ہو. ادب سے دوسری کسی قسم کی شکایت ہو تو اسے عدالت میں پرکھا جاسکتا ہے بصورت دیگر ادب کے سلسلے میں اصل عدالت تو ادیبوں ہی کی ہے بشرطیکہ ان پر بھی معاشرے کی بے حسی مسلط نہ ہو اور ان میں اتنا حوصلہ اور اعتماد ہو کہ کھرے کو کھرا اور کھوٹے کو کھوٹا کہہ سکیں. مثلاً پست معیار کے ادب کی پستی واضح کرنا ہم سب اہلِ قلم کا فرض ہے. ظاہر ہے کہ دنیا کی کسی حکومت نے کبھی یہ حکم نہیں دیا کہ سب ادیب معیاری ادب پیدا کریں ورنہ انھیں قید کر دیا جائے گا. دراصل یہ ادیبوں بلکہ ان سے زیادہ ادب کے نقادوں کا فرض ہے کہ وہ کوئی لگی لپٹی اٹھا رکھے بغیر غیر مبہم طور پر اعلان کر دیں کہ فلاں کتاب پست معیار کی ہے. اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو ادب کے عام قاری اسی کو ادب سمجھ کر اسے سینے سے لگائے رکھیں گے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ پستی خود ان کے کرداروں میں سرایت کر جائے گی. مگر کیا ہمارے ہاں کے ادیب اور نقاد یہ فرض پورا کر رہے ہیں؟ میرے خیال میں وہ ایسا نہیں کر رہے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بے حسی کا شکار ہیں. ہر زمانے میں سستا ادب بھی پیدا ہوتا رہا ہے اور سستے ادب کے قاری بھی موجود رہے ہیں. مگر جب بھی سستا ادب بڑا ادب ہونے کا بھی دعوےٰ کرنے لگے اور بڑے ادب کے نام پر بھی فروخت ہو اور بڑا ادب سمجھ کر پڑھا بھی جانے لگے تو اس کے بارے میں اہلِ علم و فن کی خاموشی

ایک جرم بن جاتی ہے۔ ہمارے یہاں یہ سستا ادب، بڑے ادب کے نام پر دھڑا دھڑ
چھپ رہا ہے اور فروخت ہو رہا ہے اور اہلِ قلم خاموش ہیں اور اگر انھیں بے حسی کا طعنہ د
جائے تو وہ اپنی پوزیشن واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم سستا ادب پیدا کرنے والوں کو نو
لے کر انھیں اہمیت نہیں دینا چاہتے۔ چلئے آپ اسے اہمیت نہیں دینا چاہتے تو نہ دیجیے۔ مگر یہ بھی
تو سوچئے کہ اس سستے معیار کے ادب کا قاری اسے کتنی اہم شخصیت قرار دیتا ہے۔ یوں آپ کی
خاموشی نسلوں کے ذوق کو برباد کر ڈالتی ہے کیونکہ ان کے معیار بدل جاتے ہیں اور وہ پست کو
بلند اور بلند کو پست قرار دینے لگتے ہیں۔ ستم یہ ہے کہ ستھرے ادب کا قاری بھی آہستہ آہستہ
پست ادب کی طرف مائل ہونے لگتا ہے اور یوں اعلیٰ ادب کی اپیل محدود ہوتی رہتی ہے۔ و
لوگ بھی جو ادب کو تطہیرِ حیات کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں اس صورتِ حال کو چپ چاپ دیکھتے
رہ جاتے ہیں اور اس نکتے پر غور نہیں کرتے کہ ان کی آنکھوں کے سامنے تخریبِ حیات کا عمل جاری ہے

آج کا ناشر خاصے نامور شاعر کا مجموعۂ کلام شائع کرنے سے بھی ہچکچاتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے
کہ شاعری کے رسیا ہر ملک میں بہت کم تعداد میں ہوتے ہیں اور یہ ایسی صنفِ ادب ہے
جس کی مانگ محدود ہے۔ سو شاعری کی دنیا میں معیار کی پستی اتنی ہمہ گیری سے سرایت نہیں ہوئی
یہ کھیل ناول اور افسانہ میں جاری ہے مگر افسانے میں بھی اس حد تک نہیں جس حد تک ناول میں
اردو ناول تو بچوں کا کھیل ہو کر رہ گیا ہے کہ جو چاہتا ہے قلم اٹھاتا ہے اور ایک ضخیم ناول "تخلیق"
کر کے ناشر کی تلاش میں نکل کھڑا ہوتا ہے اور ناشر ایسے ناولوں کی تاک میں ہوتا ہے۔ اس میں
جذباتِ زندگی کو تولتا ہے اس کی لذتیت کو ناپتا ہے۔ دیکھتا ہے کہ اس ناول میں عوام کی
سادہ لوحی سے کھیلنے کی کتنی قوت ہے۔ اور پھر یہ ناول زیورِ طبع سے آراستہ پیراستہ ہو کر جب
منڈی میں آتا ہے تو ہاتھوں ہاتھ بک جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سے پہلے سستے ادب کے
انباروں نے زمین تیار کر رکھی ہوتی ہے۔ لڑکیاں راتوں کو یہ ناول پڑھ کر روتی ہیں اور ترستی
ہیں۔ نوجوان ان کا مطالعہ کر کے اپنی محرومیوں کو تھپکتے ہیں۔ اس کے بعد وہ ادب جو سوچنے

پر، اصلاح پر، جرأت مندی پر، تعصبات شکنی پر، حسن وخیر کی قوتوں کو بیدار کرنے پر اُکساتا ہے ان کی نظروں میں نہیں جچتا اور جس قوم کی نظر میں بڑا ادب نہ جچے اس کے ذہنی رہنماؤں کو قوم کا اور اپنا تجزیہ کرنا چاہیئے کہ ہماری تہذیبی زندگی پر یہ المیہ کیسے ٹوٹ پڑا۔ یہ صورت حال پیدا کرنے میں خود ہماری بے حسی کو کتنا دخل حاصل ہے اور اگر اس صورت حال کو چپ چاپ برداشت کیا جاتا رہا تو غالب اور اقبال کے وارث مستقبل میں کس قسم کا ادب پیدا کریں گے۔

یہی عالم ہمارے ہاں کے بیشتر تاریخی ناولوں کا ہے۔ بظاہر یہ بات بڑی اچھی لگتی ہے کہ اسلامی تاریخ کا احیا ہو رہا ہے لیکن ان اسلامی تاریخی ناولوں کے مجموعی اثرات کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ نوجوان مسلمانوں کی قوتوں کو شل کرنے کا جو کام ان ناولوں نے کیا ہے وہ شاید کسی دشمن سے بھی نہ ہوا ہو۔ اسلام انتہا درجے کا حقیقت پسند مذہب ہے۔ یہ ہمیں ایک فلسفۂ حیات بھی دیتا ہے اور ایک طرزِ زندگی بھی مگر ان اسلامی تاریخی ناولوں نے بعض ناممکن الوقوع کارناموں کو مسلمانوں سے منسوب کر کے اس دور کے نوجوان مسلمانوں کو محض تخیل پرست بنا ڈالا ہے۔ پھر یہ ناول نگار مذہب کی آڑ میں قاری کے جذبات سے کھیلتے ہیں۔ ورنہ آخر کیا وجہ ہے کہ اس قسم کے بیشتر ناولوں میں مسلمان ہیرو ہمیشہ غیر مسلم ہیروئنوں سے عشق کرتے پائے جاتے ہیں۔ یہ تسلیم ہے کہ تاریخی ناول نگاری کا یہ انداز مولانا عبدالحلیم شرر سے شروع ہوا اور مولانا راشد الخیری نے اسے آگے بڑھایا۔ لیکن اگر ہم حقیقت پسندی سے کام لیں تو ہمیں اسلامی تاریخ میں عشق و عاشقی کے علاوہ بھی بے شمار ایسے واقعات مل سکتے ہیں جن پر عظیم تاریخی ناولوں کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ پھر عشق و محبت بھی کوئی جرم نہیں ہے مگر آخر کیا وجہ ہے کہ ان میں سے ہر ناول کا ہر عشق ایک ہی سانچے میں ڈھل کر نکلتا ہے۔ رہی تاریخ تو یہ ہمارے مورخین کا کام ہے کہ وہ ان سیکڑوں ناولوں کے مطالعے کے عذاب میں سے گزریں اور اندازہ فرمائیں کہ اسلامی تاریخ کو کس انتہا تک مسخ کر کے رکھ دیا گیا ہے۔ ان ناولوں کو بھی برداشت کیا جا سکتا تھا بشرطیکہ ان کا مطالعہ صرف ایسے لوگ کرتے جو بڑے ادب کے مطالعے کے اہل ہی نہیں ہیں، اور جو محض اس لئے

ناول پڑھتے ہیں کہ پریوں کی کہانی نہ سُنی یہ ناول پڑھ لیا، مگر مشکل وہی ہے جس کا پہلے ذکر آچکا ہے کہ ان ناولوں کے بیشتر مصنفین بڑا ادب تخلیق کرنے والوں کا "میک اپ" کئے بیٹھے ہیں اور ہمارے نقاد مارے رواداری کے یا مارے خوف کے خاموش رہتے ہیں۔ اس لئے آج اگر ایم۔ اے کے کسی طالب علم سے بھی پوچھئے کہ اردو کے ناول نگاروں کے نام بتاؤ، تو وہ انہی حضرات کی فہرست پیش کر دے گا جو مشہور تو ضرور ہیں مگر بڑے کسی طرف سے بھی نہیں ہیں۔

ان نام نہاد سوشل اور تاریخی ناولوں نے ادب کے قارئین کو زندگی کے حقائق کی دنیا سے دور کھینچ لیا ہے۔ وہ ایک خیالی دنیا میں بستے ہیں اور آس پاس کی زندگی ان کے لئے مُردہ ہو جاتی ہے۔ انھیں سستے جذبات کی ایک ٹھوکر لگتی ہے تو بکھر کر رہ جاتے ہیں۔ زندگی جب ان کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر ان سے اپنا حق مانگتی ہے تو ان کے پاس زندگی کے پھیلے ہوئے ہاتھ میں رکھنے کے لئے جذباتیت کی چند ٹھیکریاں ہوتی ہیں۔ زندگی کو زندہ رہنے کے قابل بنانے کی امنگ ان کے اندر مر جاتی ہے اور جب انھیں زندگی میں اپنے محبوب ناولوں کے واقعات سے کچھ مختلف صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑے تو اس سے نمٹنے کے لئے ان کا ذہن ان کی کوئی دستگیری نہیں کرتا، سوچ اور فکر کے سوتے خشک ہو جاتے ہیں ارتقار کی شاہراہیں دھندلا جاتی ہیں اور وہ اس دنیا میں رہتے بستے ہوئے بھی اس سے ہمیشہ اجنبیت محسوس کرتے رہتے ہیں۔ اہلِ قلم اور اہلِ نقد کو ادب اور اس کے قاری کی اس قابلِ رحم کیفیت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ ایسی صورت کو نظر انداز کرنا ایک سفاکانہ بے حسی ہے اور جب مقصد خیر و برکت اور حسن و توازن ہو تو گالیاں بھی کھانی پڑتی ہیں اور طعنے بھی سننے پڑتے ہیں۔ پوری انسانی تاریخ میں کوئی ایک بھی مثال ایسی نہیں ہے کہ کسی نے نیکی کے لئے پکارا ہو تو جواب میں اسے گالی نہ ملی ہو۔

(مارچ ۱۹۶۶ء)

روحِ عصر کے تقاضے

ادب میں جمود کا میں اس وقت بھی قائل نہیں تھا جب ہماری تنقیدوں اور بحثوں کا موضوع ہی یہی جمود تھا۔ لکھنے والوں نے لکھنا کبھی بند نہیں کیا۔ اگر چند ادیب تھک ہار کر بیٹھ گئے تو چند نئے ادیب اس قافلے میں آملے اور نئے ادیبوں کو جو لوگ خوش آمدید نہیں کہتے وہ نہ صرف اپنی کم ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہیں بلکہ فنی تخلیق کے تسلسل کو بھی ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ یہ تسلسل تاریخِ انسانی کے کسی بھی دور میں کسی بڑی سے بڑی قوت سے بھی نہیں ٹوٹا۔ سو پاکستان میں ادب کی تخلیق مسلسل جاری رہی۔ ادبی رسالوں کی قلت پیدا ہو گئی تو جب بھی جاری رہی۔ ناشرین نے غزلوں اور نظموں اور افسانوں کے مجموعوں کے بجائے سستے جذباتی اور بے معنی ناول شائع کرنے کی مہم شروع کی تو جب بھی اچھا ادب تخلیق ہوتا رہا۔ آج بھی اسی شدت اور تواتر سے ادب تخلیق ہو رہا ہے۔ جمود نہ جب تھا نہ اب ہے اور نہ کبھی ہوگا۔ ادیب بہر حال لکھتا ہی رہے گا۔ وہ لکھے نہیں تو مر جائے۔ یہی آگ تو اس کا رشتۂ حیات قائم رکھتی ہے۔ میں نے تو ایسے ادیب بھی دیکھے ہیں کہ بیمار پڑے ہیں مگر بیماری کے عالم میں کوئی معیاری چیز تخلیق کر لی تو تندرست ہو گئے۔

جھگڑا معیار کا بھی نہیں ہے۔ معیاری چیزیں ہمیشہ ہر زبان میں کم ہی لکھی جاتی رہی ہیں۔

ظاہر ہے کہ ہر شخص غالب یا اقبال یا پریم چند یا منٹو نہیں ہو سکتا۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ بڑی بڑی شخصیتوں کے سوا لوگ جو بھی ادب تخلیق کرتے ہیں وہ معیاری نہیں ہوتا۔ معیار کی ہمیشہ ایک خاص سطح ہوتی ہے۔ اور اس سطح تک بعض نو واردانِ ادب بھی پہنچ سکتے ہیں، اور پہنچ جاتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ طے ہے کہ معیاری تخلیقات کی تعداد غیر معیاری تحریروں سے ہمیشہ کم ہوتی ہے۔ اس کے بعض اسباب ہیں۔ تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ ایک مثال عرض کرتا ہوں کہ ہمارے آجکل کے مشاعروں میں ایک خاص ڈھب کی غزل پسند کی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جن شاعروں کا مطمح نظر صرف داد وصول کرنا ہو وہ تو ہمیشہ اسی سطح کی غزل کہیں گے البتہ جو شاعران مصلحتوں سے بلند ہو کر تخلیقی فن کار کا منصب ادا کرنے کی کوشش کریں گے ان کی تعداد بہت کم ہو گی۔ تالیوں کی گونج اور نعروں کے شور اور "مکرر پڑھیے" اور "رات بھر پڑھتے رہیے" کے ہوئے عقیدت کے نشے سے کترا کر نکل جانا بڑا مشکل کام ہے۔ یہیں سے معیار کی کمی کا آغاز ہوتا ہے اور اچھے بھلے شاعر عمر بھر کھلونے ہی بناتے رہتے ہیں۔ سو معیاری تخلیقات کی کمی کا مطلب جمود نہیں ہے اور اگر یہ جمود ہے تو پھر فن کی دنیا میں یہ جمود ہمیشہ سے طاری ہے اور ہمیشہ طاری رہے گا۔ اور خدا کرے طاری رہے۔ کیونکہ جب فنی تخلیق کے معیار کا جھگڑا ختم ہو گیا تو وہ فن مر جائے گا جو قاری کے شعور میں رچ بس کر اور اس کے دل و دماغ میں گداز بھر کر آنے والی صدیوں کی امانت بن جاتا ہے۔

آج ادب میں نہ تو جمود ہے اور نہ یہ بات ہے کہ معیاری ادب تخلیق نہیں ہو رہا ہے۔ اگر کوئی نقص ہے تو صرف یہ کہ ہم روحِ عصر سے بیگانہ ہو چلے ہیں۔ بظاہر یہ نہایت غیر منصفانہ الزام معلوم ہو گا کیونکہ آپ کہیں گے کہ ہمارے بعض فنکار تو بالکل فرانسیسی شاعروں کی طرح سوچتے اور امریکی افسانہ نگاروں کی طرح لکھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہی روحِ عصر سے بیگانگی کی سب سے بڑی مثال ہے۔ ہمارا احساسِ کمتری ہمیں چپکے سے بتاتا ہے کہ مغرب ہر لحاظ سے ہم سے فرسنگوں آگے ہے۔ تب ہم مغرب کی ہر چیز کی نقالی شروع کر دیتے ہیں اور یہ سوچنے کی توفیق ختم ہو جاتی

ہے کہ ایک فرانسیسی شاعر جس خاص انداز میں سوچ رہا ہے وہ انداز تو فرانس کی سیاسی اور تہذیبی تاریخ کا نتیجہ ہے۔ پھر ان خاص حالات کا نتیجہ ہے جن میں سے اس وقت فرانس گزر رہا ہے۔ ان امیدوں یا مایوسیوں کا نتیجہ ہے جن سے فرانسیسیوں کو بحیثیتِ قوم دو چار ہونا پڑ رہا ہے۔ پھر جب وہ کرۂ ارض یا عالمِ انسانیت کے بارے میں کچھ کہتا ہے تو فرانسیسی کی حیثیت سے کہتا ہے۔ سو یہ انداز اسی کو سجتا ہے۔ رہے ہم تو ہماری تاریخ، ہماری تہذیب، ہمارے حالات، ہماری امنگیں اور ہماری شکستیں، سب کچھ اس سے مختلف ہے۔ اس لئے ہمیں بات کہنے کا ایک ایسا انداز اختیار کرنا چاہیے جو ہمیں سجتا ہو، اور بات بھی ایسی کہنی چاہیے جو ہمیں پھبتی ہو۔ ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ فرانس یا برطانیہ یا امریکہ کے ساحلوں پر لڑکیاں بالشت بھر کی ایک شفاف دھجی میں ملبوس ہو کر پھرتی ہیں۔ ہمارا مسئلہ تو یہ ہے کہ راولپنڈی کی ایک سڑک پر تلاشِ روزگار میں آیا ہوا بارہ برس کا ایک بچہ منظور، یخ بستہ رات سڑک پر کیوں گزارتا ہے اور پھر مر کیوں جاتا ہے اور اُسے کیوں مرنے دیا جاتا ہے۔

یقیناً سائنس نے دنیا کو سکیڑ ڈالا ہے۔ فاصلے فاصلے نہیں رہے مسافتیں مسافتیں نہیں رہیں۔ مگر ابھی تاریخیں اور تہذیبیں اور معاشرتیں باہمی لین دین کے باوجود اپنی انفرادیتیں قائم رکھے ہوئے ہیں۔ اور یہ انفرادیتیں اس وقت تک قائم رہیں گی، جب تک دنیا پر سے جبر و استبداد کا آخری نشان بھی نہیں مٹ جاتا۔ جب تک انسانی تعلقات میں مصلحت کا شائبہ بھی موجود ہے ان انفرادیتوں کو قائم رہنا ہے اور جب نوعِ انسان کی یکجائی اور یک خیالی کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوگا تو جب بھی انہی انفرادیتوں کے ملاپ سے ایک مثالی معاشرہ وجود میں آئے گا۔ سو اپنے عصر کا صحیح ادراک یہ نہیں ہے کہ ہم عالمگیر بننے کی خاطر دوسروں کی نقالی کریں۔ ہم سے روحِ عصر کا مطالبہ تو یہ ہے کہ ان لمحوں کو اپنی گرفت میں لائیں جو ہماری سرزمین پر سے گزر رہے ہیں۔ بے شک وقت ہمہ گیر ہے اور ایک لمحہ جب ہم پر سے گزرتا ہے تو پورے کرۂ ارض پر سے گزر جاتا ہے۔ مگر اس لمحے کے مختلف رنگ ہوتے ہیں۔ یہ جب ویت نام پر سے

گزرتا ہے تو اس کا کچھ اور رنگ ہوتا ہے، کشمیر میں کچھ اور، فلسطین میں کچھ اور، رہوڈیشیا میں کچھ اور، نیز نیویارک اور لندن کے اسٹاک ایکس چینجوں میں کچھ اور۔ اس ایک لمحے کے ہزار روپ ہیں۔ مگر ہم پر اس لمحے کے اس رنگ کا حق فائق ہے جو وہ ہمارے وطن پر سے گزرتے ہوئے اختیار کرتا ہے۔ اسی کو روحِ عصر کہتے ہیں۔ یہ لمحہ ہماری گرفت میں نہیں ہے تو ممکن ہے ہم عالمگیر تو ہو جائیں مگر پاکستانی کیسے کہلائیں گے۔ ایک لطیفہ ہے کہ ایک ٹھنگنے سے شاعر نے دعوےٰ کیا تھا کہ میں شاعرِ اعظم ہوں اور فراق گورکھپوری نے اسے سمجھایا تھا کہ میاں پہلے قدِ آدم تو ہو لو۔ جب تک ہم پاکستانی ادیب نہیں بنیں گے عالمی نقطۂ نظر کا ادیب کہلانا ہمیں کیسے سجے گا۔؟ اور عصر کی روح صرف واشنگٹن اور نیویارک، پیرس اور لندن، برلن اور روم ہی میں تو نہیں رہتی۔ تلاش کیجیے تو پنڈی اور کراچی میں بھی مل جائے گی اور درخت کی چوٹی تک پہنچنے کا صحیح راستہ یہ ہے کہ تنے کی طرف سے اوپر بڑھیے۔ زمین پر سے چھلانگ مار کر درخت کی پھننگ پر جا بیٹھنا تو صرف ٹارزنوں کا کام ہے اور ہم ٹارزن نہیں ہیں، ہم تو اہلِ قلم ہیں جن کا مٹی سے رشتہ بہت استوار ہوتا ہے۔

اکا دکا ادیبوں کی بات نہیں۔ میں پاکستانی ادب کا بحیثیت مجموعی ذکر کر رہا ہوں کہ وہ اس سب کچھ سے بہت حد تک بیگانہ رہا ہے۔ جو ہماری قومی زندگی کے معاشرتی، معیشتی، سیاسی، تہذیبی اور دوسرے شعبوں میں ہوتا رہا۔ جو ادیب پرانے ہیں یعنی قیام پاکستان سے پہلے بھی ادیب تھے وہ اپنے قدیم موضوعات سے دامن نہیں چھڑا سکے۔ اگر وہ افسانہ نگار ہیں تو ان کے ہاں وہی کردار ہیں اور یہ کردار آج بھی اسی طرح سوچتے ہیں جیسے آزادی سے پہلے سوچتے تھے۔ اگر وہ شاعر ہیں تو ان کے لہجے میں وہ تبدیلی نہیں آئی جو غیر ملکی تسلط کے خاتمے کا تقاضا تھی۔ جو اہلِ قلم دورِ غلامی کے خلاف مذمت کا ایک کلمہ سرزد ہو جانے کو اعلیٰ ادب کی قدروں کے منافی سمجھتے تھے اور فن برائے فن کی رٹ لگائے رکھتے تھے (فن کے بارے میں یہ نقطۂ نظر مغرب کے نوآبادیاتی نظام نے غلاموں کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لئے مشرق میں عام کیا تھا)

وہ آزادی کے بعد بھی اسی خول میں بند رہے پھر جو اہلِ قلم ادب برائے زندگی کے مویدتھے وہ
بھی آزادی کے بعد قومی زندگی کی بعض فروعات ہی کو زندگی سمجھ بیٹھے۔ اور یہ نہ دیکھ سکے کہ وہ
دس کروڑ کی ایک ایسی قوم کے فرد ہیں جو اگر اپنے آپ کو پہچان لے تو اس کے سامنے مستقبل فرشِ
بانات کی طرح بچھتا چلا جائے گا۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے انفرادی حیثیت میں بعض
اہلِ قلم بے حد باشعور اور خودنگر ثابت ہوئے مگر ان کی تعداد اتنی کم تھی اور ان کا حلقۂ رسائی اتنا
محدود تھا کہ وہ پاکستانی ادب کے مجموعی تاثر پر غالب نہ آسکے۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ
پاکستانی ادب روحِ عصر سے بہت حد تک بیگانہ رہا۔ گزشتہ سال ستمبر کی جنگ نے اسے
ذرا جھنجھوڑا ہے اور اسے یہ شعور دیا ہے کہ وہ کہاں کھڑا ہے اور دراصل اسے کہاں موجود ہونا
چاہیے تھا، ورنہ اس سے پہلے تو اس نے زندگی کو بے تعلقی کی خوالات میں بند رکھا تھا۔

غلامی کی ایک صدی کے فوراً بعد آزادی کے مفہوم کو گرفت میں لانا مشکل کام تو ہوتا ہی
ہے کیونکہ برسوں کی عادت کو یکسر بدل دینے کے لئے بڑے حوصلے، بڑے دل گردے کی ضرورت
ہوتی ہے۔ مگر ادیب کے لئے یہ مشکل کوئی مشکل نہیں ہونی چاہیئے تھی۔ وہ تو اپنے آس پاس
کے لوگوں سے ہمیشہ آگے بڑھ کر سوچتا ہے۔ مگر نہ جانے کیا بپتا پڑی کہ اس نے بھی پرانی عادتیں
بدلنے میں بڑی سست روی سے کام لیا۔ سو آزادی کے ساتھ ہی معاشرے میں دُور رس اور
پرانے معاشرے کا حلیہ بگاڑ دینے والی جو تبدیلیاں آئیں وہ اس کی نگاہ سے بچ کر نکل جاتی رہیں۔
برصغیر کے مختلف علاقوں کے کلچروں نے یکجا ہو کر جس نئے کلچر کی بنیاد رکھنا شروع کی اس کا وہ
جائزہ ہی نہ لے سکا۔ پھر اربابِ سیاست نے پاکستان کے مستقبل کے ساتھ جو بدسلوکیاں کیں اور اہلِ پاکستان
پر جو زمانۂ غلامی سے بھی بدتر حالات مسلط کئے ان کا تجزیہ ہمارے ادیب اس لئے نہ کر سکے کہ انہیں امریکی
ادب پڑھنے کو مل گیا تھا اور وہ پاکستان میں بیٹھ کر پاکستانی زبانوں میں "امریکی" ادب تخلیق کرنے میں
مصروف ہو گئے تھے۔ اس کے بعد ہم مارشل لاء کے دور میں سے گزرے۔ مگر اس وقت تک ہمارے
ادیبوں کی اکثریت روحِ عصر کی تلاش میں ذہنی طور پر مغرب میں قیام کر چکی تھی۔ آج ہمارے

ادب میں تجرید اور علامت نگاری اور ابہام اور مشکل پسندی اور زبان کے تجربوں اور نظموں کی اقلیدسی صورتوں کے جو کھیل کھیلے جا رہے ہیں ان کی وجہ ایک اور صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم بہت آگے بڑھنے کی کوشش میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ اس لئے کہ ہم نے وہ ذمہ داریاں کما حقہ، پوری نہیں کیں جو بحیثیت پاکستانی ہم پر عائد ہوتی تھیں اور ایک ہم پر ہی نہیں، دنیا کے ہر ادیب پر اس خطۂ زمین کی طرف سے عائد ہوتی ہیں جہاں کا وہ رہنے والا ہے اور جس کی رعایت سے وہ اور اس کا ادب دوسرے لوگوں اور ان کے ادب سے الگ پہچانا جا سکتا ہے۔ بیشک ہم عالمی حالات اور عالمی تحریکوں اور عالمی خطروں سے قطع نظر کر کے اپنے شعور کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتے۔ لیکن روحِ عصر کا تقاضہ یہ ہے کہ بین الاقومیت پس منظر کا کام دے، اور پیش منظر میں پاکستان رہے۔ اور پاکستان کے حوالے سے وہ تمام نو آزاد معاشرے جو ایشیا اور افریقہ میں صورت پذیر ہو رہے ہیں اور اسی تخلیقی کرب میں سے گزر رہے ہیں جس میں سے پاکستانی معاشرہ گزر رہا ہے۔

(دسمبر ۱۹۶۶ء)

کیا اِنسان دوست ہونا گُناہ ہے ؟

حال ہی میں مجھے رسالہ "نقوش" کی حالیہ اشاعت (شمارہ ۱۰۶) میں ایک مقالہ پڑھنے کا موقعہ ملا۔ اس مقالے کا عنوان "اردو ادب میں اسلامی ثقافت کے مظاہر" ہے، اور اس کے مصنف عبدالمغنی صاحب ہیں۔ مجھے ان سے تعارف کی عزّت حاصل نہیں لیکن اس مقالے کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نہ صرف ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہیں بلکہ ایک وسیع المطالعہ نقّاد بھی ہیں۔ ادب کا تجزیہ نہایت سلیقے اور اعتدال سے کر سکتے ہیں اور اپنی رائے کے اظہار کے معاملے میں جری بھی ہیں۔ ان کے تجزیئے سے اختلاف ہو سکتا ہے لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ ان کی رائے بے لاگ ہے۔ ان کا تذکرہ مقالہ میرا موضوع نہیں ہے۔ صرف اس کے ایک حصّے سے مجھے اظہارِ اختلاف کرنا ہے لیکن اختلاف کی خاص نوعیت کو واضح کرنے کے لئے اس مقالے کے متعلق اتنا عرض کرنا ضروری ہے کہ ان کی رائے کے مطابق اُردو ادب میں اسلامی ثقافت کی اقدار تو ہمیشہ کارفرما رہی ہیں مگر یہ اقدار اسلامی سے زیادہ عجمی ہیں یا ان اقدار میں عرب کی صلابت کم اور عجم کی نزاکت زیادہ ہے۔ لہٰذا اردو ادب میں بھی "عجم گزیدہ اسلامی ثقافت" کارفرما رہی ہے۔ اسلامی ثقافت کا بنیادی اصول توحید ہے مگر ہمارے ہاں

توحید تصوف اور صوفیہ کے اثرات کے تحت وحدت الوجود یا وحدت الشہود کی صورت اختیار کرگئی۔ یہ اسلامی ثقافت کے بنیادی عقیدے سے انحراف کی ایک مثال ہے اور اس انحراف کے باعث اردو ادب میں جو بڑے بڑے فکری مغالطے پیدا ہوئے ان میں "فریب ہستی"، "جبریت"، "مرگ پرستی"، اور "قنوطیت" کے علاوہ ایک مغالطہ "وسیع المشربی" کا بھی ہے۔ جس کی بنیاد "ایک موہوم انسان دوستی" پر ہے۔

سچی بات ہے۔ متذکرہ مقالے کا یہ حصہ پڑھ کر مجھے شدید دکھ پہنچا۔ ویسے انسان دوستی کے مخالفین کی متعدد تحریریں میری نظر سے گزری ہیں، مگر ان کے مصنفین بیشتر وہ لوگ تھے جو زندگی کو ڈھکوسلا اور انسان کو ایک جرثومہ قرار دیتے ہیں۔ جو زندگی اور اس کی حقیقتوں کے اثبات کی بجائے اس کی مکمل نفی کرتے ہیں اور اسی لئے خود کو کسی بھی مذہبی یا تہذیبی یا معاشرتی یا اخلاقی قدر کا پابند نہیں سمجھتے۔ جو انسان دوستوں کو "رومانٹک" — ایک خیال پرست مخلوق سمجھتے ہیں کیونکہ انسان ایک بے معنی چیز ہے۔ اور اس کا ایک اور بے معنی چیز کو دوست کہنا اس سے بھی زیادہ بے معنی بات ہے۔ انسان دوستی کے ان مخالفین کو تو معاف کیا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ اپنے ذہن کی کجی کے باعث معذور ہیں۔ لیکن جب ایک مسلمان اسلامی ثقافت کے نام پر انسان دوستی کو ایک ایسا فکری مغالطہ قرار دے ڈالے جو اسلامی ثقافت کے ایک بنیادی عقیدے سے انحراف کے سبب پیدا ہوا ہے، تو یہ پڑھ کر یا سن کر دوسرے مسلمان کو یقیناً دکھ ہونا چاہیئے۔ وجہ یہ ہے کہ کرۂ ارض پر سب سے پہلے اسلام ہی نے انسان کو انسان سے محبت کرنا سکھایا۔ اسلام سے پہلے انسان تو انسان کم تھے اور آقا، غلام، حکمران، رعایا، گورے، کالے، اعلیٰ نسب، حقیر نسب، امیر، غریب زیادہ تھے۔ اسلام ہی نے ان امتیازات کو ختم کیا اور انسانوں کو بتایا کہ یہ سب تعریفیں بے معنی ہیں، تم میں سے اگر کوئی بڑا کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف متقی ہے۔ ایک ایسا شخص جس نے خود کو خیر کے لیے وقف کر رکھا ہے اور یاد رہے کہ اطاعتِ الٰہی کی طرح حقوق العباد ادا کرنا بھی خیر ہے اور حقوق العباد صرف اسی صورت میں

ادا کئے جا سکتے ہیں جب دل میں انسان دوستی کا جذبہ ہو۔ جب کوئی شخص انسان دوست نہ ہو مگر محض توشۂ آخرت سمیٹنے کی خاطر کبھی کبھی حقوق العباد ادا کر دیتا ہو تو اس کی مثال اشیائے خوردنی کے اس تاجر کی سی ہے جو ہر چیز میں بڑی باقاعدگی سے ملاوٹ کرتا ہو مگر ساتھ ہی نمازیں گو قضا نہ ہونے دیتا ہو۔ ممکن ہے اس طرح وہ اپنے ضمیر کی ڈھارس بندھا لیتا ہو مگر اسے معلوم ہونا چاہیئے کہ اللہ تعالٰی نے تو صاف صاف ارشاد فرمایا ہے کہ :

یُخٰدِعُونَ اللّٰہَ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَمَا یَخْدَعُوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَھُمْ وَمَا یَشْعُرُوْنَ

(وہ اللہ کو اور ایمان والوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ خود ہی دھوکے میں پڑے ہیں اگرچہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔)

عبدالمغنی صاحب نے انسان دوستی کا جو مفہوم سمجھا ہے اس کے مطابق انسان دوست لوگوں کے نزدیک انسانوں کے درمیان صرف انسانیت ہی کا رشتہ ہے۔" اور اس کے علاوہ کوئی تمیز و امتیاز نہیں" وہ انسان دوستی کی مذمت میں اس کا مفہوم واضح کرتے ہوئے اس حد تک آگے نکل گئے ہیں کہ فرماتے ہیں :

" دنیا کے تمام انسان خواہ کسی مذہب اور عقیدے کے ماننے والے ہوں اور خواہ فکر و عمل کے اعتبار سے ان کے مابین کتنے ہی اختلافات ہوں اور تہذیب و معاشرت کے کتنے ہی فاصلے ہوں، وہ سب کے سب ایک ملت یا آجکل کی اصطلاح میں ایک قوم (ایک نیشن) ہیں۔"

انسان دوستی کا یہ مفہوم میری نظر سے آج تک نہیں گزرا تھا۔ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اگر کوئی انسان بعض دوسرے انسانوں سے اس لئے پیار کرتا ہے کہ وہ اس کے ہم عقیدہ یا ہم فکر ہیں اور ایک ہی تہذیب کے وارث اور ایک ہی معاشرے کے افراد ہیں، تو یہ پیار قدرتی ہے۔ یہ پیار تو انسان کی جبلت میں ہے (یہ صورت نیشنلزم کی حالیہ تحریکوں میں بھی بدرجہ اتم موجود ہے اور اگر ہٹلر کے زمانے کی جرمن نیشنلزم کی طرح جارحیت پسند نہیں ہو جاتی تو ہر معقول انسان کے لئے

قابلِ قبول ہے اِس لئے کہ فطری ہے، اگر سچّی انسان دوستی کی تو شان ہی یہی ہے کہ انسان اپنی مذہبی اور تہذیبی انفرادیت برقرار رکھتے ہوئے دوسرے مذاہب کے پیرؤوں اور دوسری تہذیبوں کے نمائندوں کے ساتھ انسانیت کی لگن محسوس کرے۔ اسلام اور اسلامی تہذیب ہمیں عیسائیت یا عیسائی تہذیب یا بودھ مت یا بودھی تہذیب سے نفرت کرنا نہیں سکھاتے۔ ہمارا فرض تو یہ ہے کہ اپنے عقاید پر قائم رہتے ہوئے اور اپنی تہذیبی قدروں کے عملی نمونے ہوتے ہوئے بھی دوسرے انسانوں کو غیر نہ سمجھیں۔ کانگو میں اگر کبھی لومبا کو ذبح کردیا جائے تو ہم محض اس لئے خاموش نہ بیٹھے رہیں کہ لومبا تو عیسائی تھا اور اگر ویت نام میں روزانہ سیکڑوں کا خون بہایا جارہا ہو تو ہم صرف اس لئے چپ سادھے نہ رہ جائیں کہ ویت نامی تو بودھ یا اشتراکی ہیں۔ ایک مسلمان اگر کشمیر اور فلسطین اور عدن کے مسلمانوں کے علاوہ امریکہ اور جنوبی افریقہ اور رہوڈیشیا کے حبشیوں پر مظالم کے خلاف بھی ہر چیخ اٹھتا ہے اور کوریا اور ویت نام کے بودھوں اور اشتراکیوں کا خون بہتے دیکھ کر بھی انسانی ضمیر کی دوہائی دیتا ہے تو یہ خدانخواستہ اس کا کفر نہیں ہے بلکہ یہی تو اس کی اسلامی شان ہے۔ عالمی تاریخ میں اس فراخدلی، اس بے تعصبی، اس وسیع المشربی کی کوئی اور مثال ہو تو بتا دیجئے۔ پھر ایک مسلمان کی انسان دوستی اس کی ایک قابلِ فخر نیکی ہے، یا عبد المغنی صاحب کے الفاظ میں "وسیع المشربی کا ایک مجہول سا فلسفہ، بے اصولی، طفلانہ پن، لغو، مغالطہ انگیز" اور نہ جانے کیا کیا کچھ ہے۔؟

عبد المغنی صاحب کا ارشاد ہے کہ "آج تک تاریخ میں کبھی ایسا نہ ہوا کہ آدمی اور آدمی کے درمیان کسی نہج پر امتیاز کی صورتیں موجود نہ رہی ہوں ــــــ" اور یہ کہ "مختلف النوع اذہان و طبائع مختلف انداز سے سوچنے اور عمل کرنے پر مجبور رہیں۔" اور یہ کہ "عام انسان کسی بھی دَور اور ملک میں بالکل ہم خیال نہیں ہو سکتے۔ مظاہرِ کائنات اور حقائقِ حیات کے متعلق ان کے خیالات میں اختلاف ہونا ناگزیر ہے۔" اور یہ کہ "کائنات و حیات کی ساری دلچسپیاں اور سرگرمیاں،

بوقلمونی اور رنگا رنگی پر ہی قائم ہیں۔ اس طرح انسانی سماج میں عقیدے اور اخلاق دین اور ثقافت کے اختلافات فطری، ضروری اور معقول ہیں۔"

سوال یہ ہے کہ یہ سب کچھ ارشاد فرمانے کا محل تو اس وقت پیدا ہوتا جب انسان دوستوں کی طرف سے اس قسم کا کوئی نعرہ بلند ہوتا کہ سب عقاید، سب تہذیبیں، سب کلچر بے معنی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبد المغنی صاحب کا واسطہ کسی نمائشی قسم کے کھوکھلے انسان دوست سے پڑا ہے ورنہ وہ یہ نہ سمجھتے کہ انسان دوستی دینی یا تہذیبی اختلافات کی نفی ہے۔ انسان دوستی تو خوبصورت ہی اسی وقت لگتی ہے جب وہ دینی یا تہذیبی یا معاشی امتیازات کے ماحول میں پھولے پھلے۔ انھی امتیازات کی وجہ سے تو انسان دوستی ضروری ہے۔ یہ ایک اس قسم کا نعرہ ہے کہ اے انسان، میں تجھ سے مذہبی یا تہذیبی یا نسلی یا سیاسی یا معاشرتی اختلاف کے باوجود محبت کرتا ہوں۔ اس لئے کہ تجھے بھی اسی خالقِ کل نے پیدا کیا ہے جس نے مجھے پیدا کیا ہے۔ جب خواجہ میر درد یہ فرماتے ہیں کہ ؏

خدائی صدقے کی انسان پر سے

تو عبد المغنی صاحب کو میر درد کے تصوف سے طیش میں آکر یہ کہنے سے پہلے ہزار بار سوچنا چاہیئے کہ ان کی (میر درد کی) صوفیت میر کی قنوطیت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ اہلِ تصوف کے اندازِ جستجوئے حقیقت پر دینی نقطۂ نظر سے ہزار اعتراض ہوں لیکن اگر ہمارے صوفی شاعروں نے انسان دوستی عجم سے سیکھی ہے تو خدائی صدقے کی اس عجمیت پر سے۔

عبد المغنی صاحب کے مقالے کے اس حصے سے شدید اختلاف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجھے ان کے سارے مقالے سے اختلاف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ میں اس کے بیشتر حصے سے متفق ہوں اور انھوں نے برصغیر میں اسلامی ثقافت کی اثر پذیری کا تجزیہ نہایت عالمانہ انداز میں کیا ہے۔ میری گزارش صرف اتنی سی ہے کہ انسان دوستی کو اسلام دوستی کی ضد قرار دے کر انھوں نے اپنے پورے مقالے کے توازن کو ٹھیس پہنچائی ہے۔ بلا شبہ ہمارے صوفی شعرائے اور ان کی شعر پر

دوسرے شعرا نے بعض بنیادی عقاید کے ساتھ بظاہر زیادتیاں بھی کی ہیں۔ مگر ایسا صرف اردو شاعری ہی میں تو نہیں ہوا۔ ایران کے کلاسیکی دور کے شعراء کا مطالعہ کر لیجئے۔ اسلام کے بعد عربی شاعری کا دورِ عروج ملاحظہ فرمالیجئے۔ یہ آزادی ہر جگہ برتی گئی ہے۔ اسے "پوئٹک لائسنس" سمجھ لیجئے اور اس کا رشتہ بنیادی عقاید کی نفی سے قائم نہ کیجئے کہ شاعر تو بنیادی طور پر حسن و خیر کا داعی ہوتا ہے۔ اور پھر انسان دوستی تو کسی دور دراز کی صورت میں بھی اسلامی ثقافت کے بنیادی اصول — توحید — سے نہیں ٹکراتی۔ وہ تو اس کی نفی کی بجائے اس کی تائید کرتی ہے۔

میری التدعا ہے کہ عبدالمغنی صاحب اپنے مقالے کے اس حصے پر نظرِ ثانی فرمائیں۔ تاکہ یوں نہ ہو کہ اقبال کے سوا ہمارا ماضی کا ہر بڑا شاعر گردن زدنی ٹھہرے اور میر، میر درد اور غالب کے سے شاعر جو ہماری تہذیب کا اثاثہ ہیں، مصنف کے الفاظ میں "مریضانہ انحراف (پروردش)" اور "بیہودہ خیالی" کے شکار قرار پائیں۔ رہے اقبال تو عبدالمغنی نے ان کے اس قسم کے اشعار تو یقیناً پڑھے ہوں گے۔ ؎

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی
آدمی از ربط و ضبطِ تن بہ تن
بر طریقِ دوستی گامے بزن
بندۂ عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق
کفر و دیں را گیر در پہنائے دل
دل اگر بگریزد از دل وائے دل

(مارچ ۱۹۶۷ء)

کیا اِنسان دوست ہونا گُناہ ہے؟ - (۲)

۲۲؍ مارچ (۱۹۶۷ء) کے "امروز" میں مندرجہ بالا عنوان کے تحت میرا ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں جناب عبدالمغنی کے ایک مقالے "اردو ادب میں اسلامی ثقافت کے مظاہر" (مطبوعہ نقوش لاہور) کے اس حصے سے اختلاف کا اظہار کیا گیا تھا جس میں مصنف نے "وسیع المشربی" کو ایک مغالطہ اور انسان دوستی کو ایک موہوم تصور قرار دیا تھا۔ میں نے اپنے مضمون میں عرض کیا تھا کہ "کرۂ ارض پر سب سے پہلے اسلام ہی نے انسان کو انسان سے محبت کرنا سکھایا اور" انسان دوستی تو کسی دور دراز کی صورت میں بھی اسلامی ثقافت کے بنیادی اصول — توحید — سے نہیں ٹکراتی۔ وہ تو اس کی نفی کی بجائے اس کی تائید کرتی ہے"۔ میرے اس مضمون کے مطالعہ کے بعد ادارہ معارف اسلامی کراچی کے ممتاز احمد صاحب نے، جو ایک نوجوان دانشور ہیں، مجھے ایک خط لکھا اور بتایا کہ عبدالمغنی صاحب پٹنہ (بھارت) میں پروفیسر ہیں اور میں نے ان کے مضمون کے سلسلے میں جو اظہار رائے کیا ہے وہ کسی غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ میں ان کا شکر گزار ہوں کہ شاید انہی نے میرے اس مضمون کا تراشہ عبدالمغنی صاحب کو بھجوایا۔ اب انھوں نے اپنے ایک کرم نامے میں مجھے عبدالمغنی صاحب کا وضاحتی

مضمون بھجوایا ہے جسے ذیل میں من وعن درج کیا جارہا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اس بحث کو آگے بڑھنا چاہیے تاکہ اسلام اور انسان دوستی کے رشتوں کو واضح تر کیا جاسکے۔ عبدالمغنی صاحب تحریر فرماتے ہیں :

" کیا انسان دوست ہونا گناہ ہے ؟" کے عنوان سے جناب احمد ندیم قاسمی کا ایک تبصرہ" نقوش" میں شائع شدہ میرے مقالے " اردو ادب میں اسلامی ثقافت کے مظاہر" پر" امروز" کی اشاعت مورخہ ۲۴ مارچ میں شائع ہوا ہے۔ میں نے اس تبصرے میں دیئے گئے قیمتی مشورے کے مطابق اپنے مذکورہ مقالے پر نظرِ ثانی کی تو مجھے معلوم ہوا کہ قاسمی صاحب کو صرف غلط فہمی ہوئی ہے۔ ورنہ بنیادی طور پر میرے اور ان کے موقف میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جہاں تک مجرّد انسان دوستی کا تعلق ہے وہ مجھے بھی اسی طرح مرغوب ہے جس طرح قاسمی صاحب کو، اور اس کی وضاحت میرے مقالے میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا میرا جواب اپنے بزرگ دوست کو وہی ہے جو میں نے اس تحریر کے عنوان میں دیا ہے۔ یعنی انسان دوست ہونا تو گناہ نہیں ہے۔ لیکن قاسمی صاحب جس حقیقت کو نظر انداز کر گئے ہیں اور جس کی وجہ سے ان کو مغالطہ ہوا ہے وہ یہ ہے کہ میں نے اپنے مقالے میں اس انسان دوستی کو ہرگز ہدفِ تنقید نہیں بنایا تھا جو صرف انسان دوستی، انسانیت اور خدمتِ انسانیت تک محدود ہو۔ بلکہ مقالے کے سیاق وسباق سے واضح ہے کہ میرا نشانہ درحقیقت انسان دوستی کا ایک متعیّن نظریہ اور اصطلاحی فلسفہ ہے جس کو انگریزی میں " ہیومنزم" کہتے ہیں اور جس کا مکمل مفہوم انسان پرستی ہے۔ ورنہ جہاں تک اس مجرد انسان دوستی کا تعلق ہے جس کو انگریزی میں " ہیومنی ٹیرنیزم" کہتے ہیں۔ اس کی میں نے کوئی مذمت نہیں کی ہے۔ اور اس کا پسندیدہ ہونا دوسرے تمام انسانوں کی طرح میرے نزدیک بھی مسلّم ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر میں نے ہیومنزم کا ترجمہ انسان دوستی کیوں کیا۔ انسان پرستی ہی کیوں نہ کیا تو اس کا سبب یہ ہوا کہ عام طور پر لوگوں

نے مجرد انسان دوستی ہی کو کچھ ایسی اہمیت دے لی ہے گویا تمام عقیدوں اور اصولوں سے قطع نظر، دنیا کی بہترین چیز یہی ہے اور بس اسی کے سہارے دنیا و آخرت دونوں جگہ نجات اور کامیابی حاصل ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ انسان دوستی اس کے پُر جوش حامیوں کے نزدیک انسان پرستی سے مختلف کوئی چیز نہیں رہ گئی ہے یہی وجہ ہے کہ انسانیت دوستی کے نام پر ہر طرح کی بدعقیدگی، بیہودہ خیالی اور ہرزہ کاری کو رواج دے دیا گیا ہے۔ چنانچہ انسان دوستی کا لفظ استعمال کر کے میں نے اسی خطرناک میلان پر ضرب لگانے کی کوشش کی ہے۔ دوسری بات یہ کہ میں انسان پرستوں کا مقابلہ خود ان کی اپنی زمین پر کرنا چاہتا تھا تاکہ ان کو معلوم ہو جائے کہ وہ جس جامے میں بھی نظر آئیں پہچاننے والے ان کے انداز قد کو پہچانتے ہیں اور ان کی سازشوں کا توڑ کر سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے خود قاسمی صاحب کے پیش کئے ہوئے اقتباسات کے مطابق وسیع المشربی کو ایک مغالطہ کہا ہے اور بتایا ہے کہ اس کی بنیاد "ایک موہوم انسان دوستی پر ہے":

میرے اس بیان کی قطعی توضیح و تصدیق ذیل کے اس مکمل اقتباس سے ہو جائے گی جس کے کچھ ٹکڑے ہی غالباً عجلت اور روا روی میں قاسمی صاحب نے پیش کئے ہیں:

"اس بے اصولی اور طفلانہ پن کو انسان دوستی اور وسیع النظری وغیرہ کے خوب صورت نام دیئے گئے: غور کرنے کی بات یہ ہے کہ حضرت آدمؑ تو واقعی ابوالبشر تھے اور دنیا کے تمام انسان اس اعتبار سے ایک ہی رشتے میں پروئے ہوئے ہیں: بنی آدم اعضائے یک دیگر اند۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ انسانی ہمدردی ایک عام چیز ہے۔ اور ہر انسان بلا تمیز دوسرے انسان کے لطف و مہر کا حق دار ہے۔ لیکن اس بنیاد پر اس "آفاقیت" کا دعوے کہ آدمی اور آدمی کے درمیان امتیاز کا کوئی معیار ممکن یا معقول نہیں، نہایت ہی لغو اور مغالطہ انگیز ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ آج تک

Ghalib Academy, New Delhi-13

تاریخ میں کبھی ایسا نہ ہوا کہ آدمی اور آدمی کے درمیان کسی نہج پر امتیاز کی صورتیں موجود نہ رہی ہوں۔ دوسرے یہ کہ ایسا ہونا انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ مختلف النوع اذہان و طبائع مختلف انداز سے سوچنے اور عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ تمام انسان کسی بھی دور اور ملک میں بالکل ہم خیال نہیں ہو سکتے۔ مظاہرِ کائنات اور حقائقِ حیات کے متعلق ان کے خیالات میں اختلاف ہونا ناگزیر ہے۔ تیسرے یہ کہ کائنات وحیات کی ساری دلچسپیاں اور سرگرمیاں بوقلمونی اور رنگا رنگی ہی پر قائم ہیں۔ اس طرح انسانی سماج میں عقیدے اور اخلاق، دین اور ثقافت کے اختلافات فطری، ضروری اور معقول ہیں۔ اب فطرت وحقیقت کی ان حدود میں آفاقیت اور انسانی اخوت کا جو اونچے سے اونچا معیار قائم کیا جا سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب (یعنی توحیدِ کامل) کے مرکز پر تمام دنیا کے انسانوں کو جمع کیا جائے۔ یعنی امتیاز رنگ ونسل کا نہ ہو بلکہ شرافت وصالحیت کا ہو۔ شر کے مقابلے میں خیر کا ایک محاذ مرتب ہو اور اسی خیر کی کسوٹی پر جانچ کر کسی کو عزت کا مستحق سمجھا جائے اور کسی کو ذلت کا۔ "ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا، پھر تمہیں قوموں اور طبقوں میں تقسیم کر دیا، تاکہ ایک دوسرے سے پہچانے جا سکو، لیکن خدا کے نزدیک تم میں سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ نیکوکار ہے۔"

(اسلامی ادب میں اسلامی ثقافت کے مظاہر)

یہ اقتباس اپنے آپ واضح ہے اور اس کی موجودگی میں وہ سارے شبہات جن کا اظہار جناب احمد ندیم قاسمی نے اپنے تبصرے میں فرمایا ہے، از خود ختم ہو جاتے ہیں۔ مجھے سخت حیرت ہے کہ قاسمی صاحب نے اسی اقتباس کے بیچ کے کچھ ٹکڑے تو اپنے تبصرے میں پیش کر دیئے لیکن اقتباس کے آغاز وانجام کے جملوں سے انھوں نے صرفِ نظر کر لیا۔ حالانکہ پورا اقتباس پڑھنے ہی سے پوری بات معلوم ہو سکتی ہے اور پوری بات معلوم ہو جانے کے بعد ان ادھوری سچائیوں کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے جن کو قاسمی صاحب

نے پیش کرنے کی زحمت گوارا فرمائی ہے۔ حد یہ ہے کہ محولہ بالا اقتباس کے آخری حصے کو قاسمی صاحب نے اپنے طور پر اس انداز میں درج کیا ہے گویا میرے لئے کوئی انکشاف کر رہے ہوں۔ ان کے الفاظ میں :- " اسلام ہی نے ان سب امتیازات کو ختم کیا اور انسانوں کو بتایا کہ یہ سب تفریقیں بے معنی ہیں۔ تم میں سے اگر کوئی بڑا کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف متقی ہے۔ ایک ایسا شخص جس نے خود کو خیر کے لئے وقف کر رکھا ہے "۔

ظاہر ہے کہ اب قاسمی صاحب نے میرے مقالے کی طرف روئے سخن کر کے جتنی باتیں کہی اور جو کچھ نصیحتیں کی ہیں، وہ سب اپنی جگہ درست اور مفید ہونے کے باوجود غیر متعلق اور غیر ضروری ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ان کے یہ ارشادات :- " پھر ایک مسلمان کی انسان دوستی اسکی ایک قابلِ فخر نیکی ہے یا عبد المغنی صاحب کے الفاظ میں " وسیع المشربی کا ایک مجہول سا فلسفہ، بے اصولی، طفلانہ پن، لغو، مغالطہ انگیز " اور نہ جانے کیا کیا کچھ " ——————

" ورنہ وہ یہ نہ سمجھتے کہ انسان دوستی دینی یا تہذیبی اختلافات کی نفی ہے " " میری گزارش صرف اتنی سی ہے کہ انسان دوستی کو اسلام دوستی کی ضد قرار دے کر انھوں نے اپنے پورے مقالہ کے توازن کو ٹھیس پہنچائی ہے " ——————

اور میری التجا قاسمی صاحب سے یہ ہے کہ میں نے اپنے مذکورہ مقالے میں اور جو کچھ بھی کیا ہو مگر وہ بات نہیں کی ہے جس کا ملزم وہ مجھے قرار دے رہے ہیں۔ لہٰذا " آدمیت احترام آدمی " کے متعلق میرے بزرگ نے مجھے اقبال کے وسیلے سے جو نصیحت فرمائی ہے میں اسکی قدر تو ضرور کرونگا لیکن اس سے استفادہ کرنا تحصیل حاصل سمجھتا ہوں اس سلسلے میں ضمنی طور پر جب اقبال کا نام آگیا ہے تو قاسمی صاحب سے پُرزور درخواست کرونگا کہ وہ سال بھر قبل والے " نقوش " میں میرے مقالے " اقبال کی انسان دوستی " کا مطالعہ بھی فرمالیں۔ رہی اقبال کے سوا اردو کے دوسرے عظیم شعراء میر، غالب وغیرہ کو گردن زدنی " ٹھہرانے کی بات تو یہ بھی میرے نقطۂ نظر کے متعلق قاسمی صاحب کا ایک مفروضہ ہے جس کی کوئی بنیاد حقیقت کی دنیا میں نہیں ہے۔ نہ میں نے ایسی کوئی بات اپنے مقالے میں کہی ہے اور نہ میرے ذہن میں ایسا کوئی تخیل اب تک ابھرا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ جب مجموعی تنقید ہوگی تو ہر فنکار کو اس کے حقیقی کارنامے کے مطابق ہی مقام دیا جائے گا۔ اقبال، غالب اور میر اردو کے تین عظیم شاعر

ہیں۔ لیکن ان کی عظمت نہ ایک دوسرے کے مساوی ہے نہ مشابہہ خاص کر میر و غالب سے بالکل جدا اقبال کی دنیا ہی کچھ اور ہے اور آخر میں قاسمی صاحب پر یہ واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ "پوئیٹک لائسنس" قدروں کی قیمت پر نہیں دیا جا سکتا۔

رہیے اب محترمی عبدالمغنی صاحب کی وضاحتی تحریر۔ دیانت کا تقاضہ یہ تھا کہ اسے من وعن اسی کالم میں درج کیا جاتا جس کالم میں میرا "تبصرہ" شائع ہوا تھا۔ اس پر مفصل اظہارِ خیال تو میں عبدالمغنی صاحب کے مضمون "اقبال کی انسان دوستی" کے مطالعے کے بعد ہی کرونگا۔ مگر مجھے اس بات پر حیرت ہے کہ عبدالمغنی صاحب نے مجھ پر یہ الزام کیوں عاید کیا ہے کہ میں نے ان کی تحریر کے اقتباسات کو سیاق وسباق سے الگ کر کے پیش کیا ہے (اور یوں قارئین کو گمراہ کرنے کی کوشش کی ہے)

میں ان کا ممنون ہوں کہ انھوں نے اپنے مضمون کا وہی اقتباس پیش کیا جس پر مجھے سب سے زیادہ اعتراض ہے اس اقتباس کے مطالعے سے معلوم ہوگا کہ میں نے سابقہ مضمون میں اس حصے کے اقتباسات کو ان کے سیاق وسباق سے الگ کرنے کی کوشش نہیں کی تھی بلکہ اس اقتباس کا نچوڑ پیش کیا تھا۔ کاش عبدالمغنی صاحب اسی اقتباس پر میرے تبصرے کا اقتباس بھی پیش کر دیتے تاکہ قارئین کو علم ہو جاتا کہ میرا اعتراض اس وضاحت کے باوجود قائم ہے اور اس کی وجہ محض یہ ہے کہ عبدالمغنی صاحب نے میرے تبصرے کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور بہت عجلت میں ایک ایسے اعتراض کی وضاحت تحریر فرمائی ہے جو اس وضاحت کے باوجود وضاحت طلب ہے۔ میری تحریر کا متذکرہ اقتباس یہ ہے اسے عبدالمغنی صاحب کے مندرجہ اقتباس کے حوالے سے پڑھیے:

"سوال یہ ہے کہ یہ سب کچھ ارشاد فرمانے کا محل تو اُس وقت پیدا ہوتا جب انسان دوستوں کی طرف سے ایک قسم کا کوئی نعرہ بلند ہوتا کہ سب عقاید، سب تہذیبیں، سب کلچر بے معنی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمغنی صاحب کا واسطہ کسی نمائشی قسم کے کھوکھلے انسان دوست سے پڑا ہے ورنہ وہ یہ نہ سمجھتے کہ انسان دوستی دینی یا تہذیبی اختلافات کی نفی ہے۔ انسان دوستی تو خوبصورت ہی اسی وقت لگتی ہے جب وہ دینی یا تہذیبی یا معاشی امتیازات کے ماحول میں پھولے پھلے۔ انہی امتیازات کی وجہ سے تو انسان دوستی ضروری ہے۔"

رہی یہ بات کہ انگریزی میں ایک "ہیومنزم" ہوتا ہے جسے انسان پرستی کہنا چاہیئے اور ایک "ہیومنی ٹیرینزم" ہوتا ہے جس کا ترجمہ انسان دوستی ہے اور عبدالمغنی صاحب کا زیرِ بحث مضمون انسان دوستی کی بجائے انسان پرستی کے خلاف ہے تو چلئے یہی بہت ہے کہ مصنف یہ امتیازی خط کھینچنے کو تیار ہو گئے۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ یہ امتیازی خط ان کے ابتدائی مضمون میں ہی موجود ہوتا۔ اب بھی اگر وہ اپنے اُس مضمون میں اس امتیاز کا ذکر کر دیں اور انسان دوستی کو انسان پرستی کا نام دے کر اسے بُرا بھلا نہ کہیں تو بیشتر غلط فہمیاں دور ہو سکتی ہیں۔

اِنسانی اختلافات یا اِنسانی مساوات؟

تاریخ کے ایک امریکی پروفیسر مسٹر جی. ڈی للی برج لکھتے ہیں:

"متصادم ثقافتوں اور متضاد آراء کی اِس دنیا میں، جہاں صاف ظاہر ہے کہ ہم انسانوں کے اختلافات کی بجائے انسانوں کی یکسانیت پر زور دینے ہی سے زندہ رہ سکتے ہیں، امریکہ کی خصوصی صفات کی باتیں کرنا عالمی امن کے لئے ایک بڑا خطرہ ہے۔ خاص طور سے اِس لئے کہ بیشتر اوقات امریکہ کی انفرادی خصوصیات کے اظہار میں ہم اپنے قومی غرور کی وجہ سے امریکہ کی برتری کا مفہوم پیدا کر دیتے ہیں"

پروفیسر للی برج نے ان الفاظ میں آج کی دنیا کے متعدد امراض میں سے ایک نہایت خطرناک مرض کی تشخیص کی ہے۔ ظاہر ہے انھوں نے کوئی انکشاف تو یقیناً نہیں کیا، کیوں کہ نسلی برتری اور مذہبی برتری اور تہذیبی برتری اور سیاسی برتری اور نظریاتی برتری کے تصورات نے تاریخِ عالم کی بے شمار جنگیں برپا کی ہیں اور آج بھی امنِ عالم کو سب سے بڑا خطرہ اسی احساسِ برتری کی وجہ سے درپیش ہے۔ مگر پروفیسر للی برج کے ان الفاظ میں امریکہ کے احساسِ برتری کا جس طرح ذکر آیا ہے وہ اس لئے سراسر نیا ہے کہ اب تک امریکہ کا ذکر عموماً جمہوریت اور جمہوری

روایات و اقدار کے حوالے سے آ رہا ہے اور یہ پہلا موقعہ ہے کہ امریکی یونیورسٹی کے ایک پروفیسر نے امریکہ ہی کے بارے میں ایک ایسی بات کی ہے، جو اب تک ہم نازی جرمنی کے بارے میں سنتے آئے ہیں۔ اور جس کی گونج آجکل اسرائیل کے یہودیوں اور ہندوستان کے بعض متعصب ہندوؤں کے ہاں سنائی دے جاتی ہے اور جو نہایت گھناؤنی صورت میں جنوبی افریقہ اور رہوڈیشیا کے حکومتی نظاموں میں، نیز امریکی گوروں اور کالوں کے آئے دن کے تصادموں میں اظہار پاتی ہے۔

کوئی برتر نہیں، کوئی حقیر نہیں،

یہ ایک عجیب تضاد ہے کہ جو لوگ نازی ازم اور ہٹلر کو اس کے نسلی برتری کے فلسفے کی بنا پر گالی دیتے ہیں وہ بھی کسی نہ کسی برتری کے شکار ہیں۔ ان میں سے کوئی نظریاتی برتری میں مبتلا ہے تو کوئی طبقاتی برتری کا مریض ہے۔ جمہوریت کا نام تو سبھی لیتے ہیں اور اس بدنصیب لفظ کو بار بار استعمال کر کے اپنی وسیع القلبی کا سکہ جماتے ہیں۔ مگر ہٹلر کی پارٹیوں کے نام بھی "جرمن ورکرز پارٹی" اور "نیشنل سوشلسٹ جرمن ورکرز پارٹی" تھے۔ (ورکرز اور سوشلسٹ کے الفاظ سے دھوکا نہ کھایئے کہ اسی پارٹی کے جرمن مخفف سے لفظ "نازی" ظہور میں آیا۔ جو ننگی فسطائیت کا نشان بن چکا ہے) امریکی صدر جانسن ڈیموکریٹک پارٹی سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان کی "ڈیموکریسی" ویت نام میں جو خونیں ناچ ناچ رہی ہے اس سے کون بے خبر ہے۔ انگلستان کو جمہوریت کا گڑھ سمجھا جاتا ہے مگر اسی انگلستان کے باشندے جب اپنے جزائر کی حدود سے نکلے تو تاریخِ عالم کے سب سے بڑے غاصب اور استحصالی بن گئے۔ اور جمہوریت کا غصب اور استحصال سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بلکہ جمہوریت تو ان دونوں کی ضد ہے۔ روس کی جمہوریت کا تصور مروجہ مغربی تصور سے سراسر مختلف ہے۔ مگر ہنگری میں اس جمہوریت کی کارگزاری سامنے ہو تو یہ جمہوریت بھی کسی چوڑن کے بغیر ہضم نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان کو دعوئے ہے کہ وہ اس وقت دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت ہے۔ مگر یہی جمہوریت حقِ رائے دہی کو، جو جمہوریت کی جان ہے، اتنی دیدہ دلیری اور دریدہ دہنی سے پامال کر رہی ہے کہ اگر جمہوریت کوئی جاندار چیز ہوتی تو کشمیر کے حوالے سے ہندوستان

میں اپنی گت بنتے دیکھ کر چھینیں مارتی ہوئی جاگتی اور بحر ہند میں ڈوب مرتی۔ مجھے تو عربوں سے بھی گلہ ہے کہ انھوں نے اسلامی برادری سے زیادہ عرب قوم پرستی کی تحریک چلا رکھی ہے۔ حالانکہ اگر انڈونیشیا سے لے کر تونس تک مسلمانوں کی مملکتیں اسلامی برادری اور مساوات اور بھائی چارے کی بنیاد پر متحد ہو جاتیں تو آج عالمی سیاست کا رنگ ہی کچھ اور ہوتا۔ اور ایشیا اور افریقہ میں پھیلی ہوئی یہ قوت عالمی امن کی بقا، انسانی برادری کی خوشحالی اور بہتر اور بھرپور زندگی کے سلسلے میں ایک فیصلہ کن کردار ادا کر سکتی تھی۔ سو عرض یہ ہے کہ جمہوریت کے چرچے تو بہت عام ہیں مگر جمہوریت کہیں نہیں ہے۔ وجہ وہی ہے جس کی طرف پروفیسر للی برج نے اشارہ کیا ہے کہ جمہوریت تو سب انسانوں کی یکسانیت اور مماثلت کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ انفرادی خصوصیات یقیناً ہر قوم میں ہوتی ہیں مگر جب ان کا ڈھنڈورا پیٹا جانے لگے تو اس سے قومی تفوق کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ جو جمہوریت کو عام کرنے کی بجائے دیت نام کے جمہور پر موت بن کر ٹوٹتا ہے اور ستم یہ ہے کہ ایسا کرتے ہوئے بھی وہ جمہوریت ہی کے تحفظ کا نعرہ لگاتا ہے۔

مساوات غیر قدرتی نہیں

بعض لوگ مساوات کا ذکر آتے ہی بدک اٹھتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا اور سب سے پہلا اور سب سے آخری اعتراض یہ ہے کہ قدرت کی طرف سے انسانوں کو اس ڈھب سے بنایا گیا ہے کہ ان کے درمیان مساوات ممکن ہی نہیں۔ ان اصحاب کو کون سمجھائے کہ وہ اپنی آسانی کے لئے مساوات کا ایک ایسا مفہوم قبول کرتے ہیں جو پوری طرح غلط نہیں ہے تو پوری طرح صحیح بھی نہیں ہے اسلام نے مساوات کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ مملکت میں کوئی محتاج اور غریب نہ رہے اور اُمرا اپنی فالتو دولت سے مزید دولت پیدا کرتے چلے جانے کی بجائے اس دولت میں دوسروں کو حصہ دار بنائیں۔ آج تک کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی مملکت مفلس ہوتی ہو تو اس کا ایک ایک فرد روٹی کپڑے کا محتاج ہو گیا ہو۔ اس افلاس کی اصل وجہ صرف یہ ہوتی ہے

کہ ملک کی دولت صرف چند افراد کے ہاں جمع ہو جاتی ہے اور وہ اس دولت کو تقسیم کرنے کی بجائے اس میں مسلسل اضافے کے خطرناک مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ سو اگر کسی مملکت میں کوئی غریب نہ ہو، ہر شخص عزت مندانہ زندگی بسر کرے۔ ہر فرد کو ملکی دولت میں حصہ دار بننے کے مواقع حاصل ہوں اور چند ہاتھوں میں دولت کے سمٹتے چلے جانے کے عمل کو روک دیا جائے تو ایک ایسی مساوات قائم ہو جائے گی جو ایک وسیع تر اور مکمل تر مساوات کے لئے میدان ہموار کر دیگی اور تب یہ مساوات غیر فطری معلوم نہیں ہوگی بلکہ ان مملکتوں کے واقعات سن کر لوگ حیران رہ جائیں گے جہاں غریب بھی بستے ہیں اور بھکاری بھی ہوتے ہیں اور کئی لوگ ایک وقت کا کھانا کھائے بغیر بھی زندہ رہنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں

فطری اور غیر فطری کا مفہوم

سو معیشی لحاظ سے اور اس لئے معاشرتی لحاظ سے بھی مروجہ نظام معیشت اور اس معاشرت کی طرف سے متعین ہوتا ہے جو معیشی نظام کا براہ راست پرتو ہوتی ہے۔ اس نظام کو بدلئے تو ان اصطلاحوں کا مفہوم بھی بدل جاتا ہے۔ سو انسانی مساوات کو ناممکن اور غیر قدرتی بتانے والے دراصل وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے ذہنوں پر مروجہ اقتدار کے سربمہر قفل لگے ہوئے ہیں۔ اور جب وہ مساوات کو انسانی فطرت کے خلاف قرار دیتے ہیں تو یہ نہیں سوچ سکتے کہ اس طرح وہ فتنے فساد اور جنگ کی آگ کو ہوا دے رہے ہیں۔ کیونکہ عدم مساوات ہی ان آفات کی بنیادی وجہ ہے۔ چاہے یہ عدم مساوات نسلی ہو، مذہبی ہو، سیاسی ہو، نظریاتی ہو یا معیشی ہو۔

اختلافات کا طویل المیہ

معیشی مساوات کا ذکر میں نے بطور مثال کیا ہے۔ ورنہ انسانی زندگی کے کسی بھی شعبے میں عدم مساوات کا وجود انسان کے ہموار ارتقاء اور خیر کی طرف اس کے صدیوں کے سفر کے لئے بہت بڑا خطرہ ہے مصیبت یہ ہے کہ ہم نے اس عدم مساوات کو ایک غیر متبدل حقیقت کی حیثیت میں قبول کر رکھا ہے۔ ابھی چند روز پہلے پیروں کے ایک بڑے خاندان کا ذکر ہو رہا تھا۔ ایک صاحب نے (ازراہ تعریف) مجھے بتایا کہ جب ان کے ہاں سالانہ عرس ہوتا ہے تو لنگر میں دو قسم کے کھانے

تیار ہوتے ہیں۔ ایک عوام کے لئے اور ایک خواص کے لئے اور ظاہر ہے "خواص" کو یہ خصوصیت صرف اس لئے حاصل ہے کہ ان کے پاس بہت روپیہ ہے اور وہ پیر صاحب کے حضور بڑے بڑے نذرانے پیش کر سکتے ہیں۔ ورنہ اسلام نے تو ہمیں یہ سکھایا تھا کہ تم میں بڑا وہ ہے جو متقی ہے۔ تقوے کی بجائے بٹوے کو خاص اور عام کی کسوٹی قرار دینا اسلام کے صریحاً خلاف ہے مگر اس کا کیا کیا جائے کہ آج کی دنیا میں تو "شریف" بھی وہی ہے جو امیر ہے: "فلاں بڑے شریف خاندان سے تعلق رکھتا ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ فلاں بڑے امیر خاندان کا فرد ہے۔ یہ انسانی قدروں کے زوال کا بظاہر ننھا سا مگر در اصل کتنا لرزہ خیز ثبوت ہے۔ اب عدم مساوات کو پھیلا دیئے تو آپ دیکھیں گے کہ ہر قوم دوسری قوم کے مقابلے میں اپنے آپ کو برتر اور اعلیٰ سمجھتی ہے۔ یقیناً قوموں کو اپنی خوبیوں پر فخر کرنے کا حق حاصل ہے مگر جب یہ احساس تفاخر، احساس برتری میں بدل جائے یعنی جب اپنے مقابلے میں دنیا کی دوسری قومیں حقیر نظر آنے لگیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عالمی سطح پر کوئی بہت بڑا حادثہ ہونے والا ہے۔ ستم یہ ہے کہ اس ترقی یافتہ دور میں بھی اقوام متحدہ کا سا عالمی ادارہ تک پانچ بڑوں کی بنیاد پر قائم ہوا ہے۔ حالانکہ یہ بڑے محض اس لئے بڑے ہیں کہ ان کے ذرائع غیر محدود ہیں اور ان کے پاس روپیہ اور اسلحہ بہت زیادہ ہے۔ انھیں ویٹو کا حق بھی حاصل ہے۔ اور یہ اقوام متحدہ سے بالا بالا ملکوں کے امن بھی تباہ کر سکتے ہیں اور جب بھی بڑوں میں شمار ہوتے رہتے ہیں، بلکہ اقوام متحدہ کی ہتک کر کے کچھ اور بھی بڑے ہو جاتے ہیں۔ اب ذرا امریکہ اور روس کے اختلافات، روس اور چین کے اختلافات، امریکہ میں کالوں کے ساتھ بدسلوکی، ساری دنیا کو کمیونزم سے بچانے اور کیپٹلزم سے مشرف کرنے کی امریکی ٹھیکیداری، بعض مغربی یورپی ممالک کی نوآبادیاتی ذہنیت، عرب ملک کے قلب میں یہودی ریاست کی "تنصیب"، اہلِ کشمیر کو حقِ خود اختیاری دلانے کے

سلسلے میں اس حق کا ڈھنڈورا پیٹنے والوں کی مجرمانہ غفلت، روس اور چین کے درمیان وسیع نظریاتی خلیج، افریقہ کی بعض نوآبادیوں پر گوروں کے مسلط رہنے کی سازش، دوسرے ملکوں میں سازش کرانے اور حکومتوں کے تختے الٹوانے والے اداروں اور اپنی اپنی قوموں کو دوسری قوموں سے برتر ثابت کرنے یا دوسروں کو حقیر قرار دینے کی ریڈیائی اور اخباری اور دوسری اشاعتی تحریکوں پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ ہم انسانی مساوات یا انسانی یکسانیت یا انسانی مماثلت یعنی انسانی بھائی چارے کے تصور سے روز بروز دور ہوتے جا رہے ہیں اور اپنے اس انجام کی طرف تیزی سے گھسٹتے چلے جا رہے ہیں جس کے متعلق قرآن مجید میں آیا ہے کہ:

اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض
اثقالها وقال الانسان مالها۔

(۲ ستمبر ۱۹۶۶ء)

فن کار کے مخاطب کون ہیں؟

یہ مسئلہ کہ ادیب اور شاعر کس سے مخاطب ہوتا ہے اور مصوّر کس کے لئے تصویریں بناتا ہے اور موسیقار کس کے لئے گاتا ہے۔ ادب، شعر، مصوّری اور موسیقی کی طرح بہت پرانا مسئلہ ہے۔ قریب قریب ہر دَور میں فن کاروں کے درمیان ایک ایسا طبقہ بھی رہا ہے جس کے نزدیک تخاطب کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فن کار جب کوئی فن پارہ تخلیق کرتا ہے تو اس کا مقصد ابلاغ ہوتا ہے۔ مگر یہ طبقہ ابلاغ ہی کا منکر ہے۔ اس کے باوجود چاہے وہ تسلیم نہ کرے، اسے بھی ایک AUDIENCE کی ضرورت ہوتی ہے، ورنہ تخلیق کی پیش کش بے معنی ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ابلاغ کے بغیر مخاطبین کی ضرورت ہی بے معنی ہے۔ یوں فنی تخلیق کے مخاطبین کا مسئلہ ہر مدرسۂ فکر اور ہر نظریئے کے فن کار کا مسئلہ ہے۔ فن یقیناً فن کار کی شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر یہ شخصیت خلا میں نہیں بنتی۔ جبلّت کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود ماننا پڑے گا کہ فن کار کی شخصیت کو اس کا معاشرہ مرتب کرتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ پھر ایک ہی دَور اور ایک ہی معاشرے کے فن کاروں کی شخصیتوں میں اختلاف کیوں ہوتا ہے۔ تو یہ اپنے اپنے ردِ عمل کا معاملہ ہے۔ ایسے بھی ہیں جو راضی برضا رہنے میں عافیت محسوس کرتے ہیں۔ ایسے

بھی ہیں جو معاشرے کی غیر انسانی اور غیر حسین روایتوں کے خلاف بغاوت پر اتر آتے ہیں اور ایسے بھی ہوتے ہیں جو نہ راضی برضا رہتے ہیں نہ بغاوت کرتے ہیں اور ساری عمر ایک خلش، ایک تردد، ایک گومگو کے عالم میں بسر کر دیتے ہیں۔ ردِ عمل کا یہی اختلاف فن کاروں کی شخصیتوں کے اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ مگر ہر شخصیت کو ہم اس کے معاشرے کے حوالے ہی سے سمجھ پائیں گے۔ فن کار کو اس کے معاشرے سے الگ کر کے دیکھئے تو ساری دنیا کا نیا پرانا فن یوں نظر آئے گا جیسے اس پر استری پھر گئی ہے۔

فن کے مخاطبین کا مسئلہ چھیڑا جائے تو بیشتر فن کار جھینپتے اور شرماتے ہیں۔ دراصل وہ ڈرتے ہیں کہ اگر ان کے فن کی اپیل کو ایک خاص جماعت اور ایک خاص گروہ میں محدود کر دیا گیا تو ان کے فن کی آفاقیت مجروح ہو گی۔ حالانکہ اس میں جھینپنے کی کوئی بات نہیں۔ اس دور دراز کے زمانے سے قطع نظر جب انسان نے مختلف فنون میں اپنے جذبات کے اظہار کا آغاز کیا اور جب ہر فنی تخلیق فن کار کے پورے معاشرے کو متاثر کرتی تھی۔ معلوم تاریخ کے ہر دور میں ہر بڑے فن کار کے مخاطبین کا حلقہ محدود رہا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کے مخاطبین کا حلقہ بہت وسیع تھا مگر اس حلقے میں سے خواص خارج تھے اور اس حد تک خارج تھے کہ مولانا محمد حسین آزاد نے "تذکرہ آبِ حیات" میں اس کا تذکرہ کرنا بھی خلافِ تہذیب سمجھا ہے۔ اس کے برعکس غالبؔ صرف خواص یا صرف اعلیٰ درجے کے "پڑھے لکھے طبقے" کا شاعر تھا اور اس کے زمانے کے عوام اس کے بارے میں صرف اتنا جانتے تھے کہ وہ ذوقؔ سے چھوٹا شاعر ہے۔ کیونکہ شاہ کا استاد تو ذوقؔ ہے۔ اس زمانے کو ہم اقبالؔ کا زمانہ کہتے ہیں، لیکن آج بھی اگر نچلے متوسط طبقے کے اہلِ ذوق لوگوں کی ڈائریاں اور بیاضیں دیکھی جائیں تو ان میں اخترؔ شیرانی اور عدمؔ کے اشعار کی افراط ہو گی اگر اقبالؔ ہو گا بھی تو صرف اس حد تک کہ ؎

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی

یا زیادہ سے زیادہ یہاں تک کہ

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر شاعر کا اپنا اپنا حلقۂ مخاطبین ہے اور کوئی فن کار ایسا نہیں ہے جو اپنے معاشرے کے ہر طبقے اور ہر سطح کو اپیل کرتا ہو۔ اس کی وجہ فن کار کا عجز نہیں ہے بحیثیت مجموعی معاشرے کا عجز ہے۔ ایک ہی معاشرے کے چند افراد اگر اقبال کو سمجھتے اور اس سے متاثر ہوتے ہیں اور دوسرے نہیں سمجھتے اس لئے متاثر ہی نہیں ہوپاتے، تو اس کا صاف مفہوم یہ ہے کہ اس دوسری قسم کے افراد کو ان کے معاشرے نے تعلیم، تربیت اور تطہیرِ ذوق کے وہ ذرائع مہیا نہیں کئے جو چند افراد کو مہیا کر رکھے ہیں۔ اسی طرح "اونچے" ذوق والے جو لوگ اختر شیرانی اور علدم کے اشعار پڑھ کر ناک بھوں چڑھاتے ہیں انھیں بھی معاشرے ہی نے اس کی بعض نمائشی قدروں ہی نے اس حسنِ لطیف سے محروم کر دیا ہے جس کی وجہ سے سب انسان غروبِ آفتاب کے منظر کو صرف اس لئے نہیں دیکھتے کہ یہ بے ثباتیٔ حیات کی علامت ہے بلکہ بعض لوگ اس لئے بھی دیکھتے ہیں کہ غروبِ آفتاب کا منظر بہت خوبصورت ہوتا ہے، اور اس میں رنگوں کی آمیزش بڑی پیاری ہوتی ہے اور اندھیرے اُجالے کے اس ملاپ میں دل کی سطح پر کتنی کلیاں چٹکتی، کتنے پھول کھلتے اور کتنے ستارے ٹوٹتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ عوام ہم فن کاروں میں سے کسی کے بھی مخاطب نہیں ہیں۔ یہ درست ہے کہ ساری دنیا میں جمہوریت کے بول بالا نے عوام کو ایک ایسی قوت بنا دیا ہے جسے فنون کی تخلیق کرنے والے بھی آسانی سے نظر انداز نہیں کر سکتے۔ مگر اب تک فن کاروں نے صرف یہ کیا ہے کہ اپنی تخلیقات کے موضوعات عوامی زندگی میں سے منتخب کئے ہیں۔ فن کی دنیا میں یہ بھی بہت ہی بڑا انقلاب ہے مگر عوامی زندگی کو فن کا موضوع بنانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ فن کار کے مخاطب بھی عوام ہی ہیں۔ جب تک عوام اعلیٰ تعلیم سے بہرہ ور نہیں ہوتے

اور جب تک ہمارے ہاں خواندگی کا تناسب سو فی صد نہیں ہو جاتا فن کاروں کے مخاطبین محدود ہی رہیں گے۔ بحالات موجودہ ہم فنی نقطۂ نظر سے اس طبقے کو عوامی طبقہ قرار دے ڈالتے ہیں جو کم پڑھا لکھا ہے۔ یوں ہم بے خبری میں اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں بالکل ان مصلحین کی طرح جو ہمارے شہروں کی چند لاکھ خواتین کی بے پردگی پر خفا ہوتے ہیں مگر یہ نہیں سوچتے کہ ہمارے دیہات و قصبات میں ننّے فیصد خواتین بے پردہ ہیں اور اگر وہ پردہ کر کے گھروں میں بیٹھ جائیں تو ہماری معیشت اور معاشرت میں قیامت برپا ہو جائے۔ فن کار خود آسودگی کے لئے اگر اسی گروہ کو جو واجبی حد تک پڑھا لکھا ہے عوام قرار دیتے ہیں تو اعلیٰ، درمیانہ اور معمولی درجے کے فن کے سلسلے میں ان "عوام" کا ردِ عمل بھی یکساں نہیں ہوتا۔ بعض معمولی کو اعلیٰ اور اعلیٰ کو معمولی قرار دیتے ہیں اور یوں فنکاروں کے مخاطبین کے چند حلقے متعین ہو جاتے ہیں شاید ہی کوئی فن کار ایسا ہو جو اس "عوامی AUDIENCE" کو مجموعی طور پر متاثر کر سکے۔ اس کی وجہ مخاطبین کی چند معذوریوں کے علاوہ خود فن کاروں کی چند مجبوریاں بھی ہیں۔ یہ مجبوریاں فنکار کو اس طبقہ سے ملتی ہیں، جس سے وہ معیشتی طور پر وابستہ ہے۔ پھر اس ماحول اور مجلسی زندگی سے جس میں وہ اپنا بیشتر وقت گزارتا ہے اور ان روایتوں سے جن میں وہ پروان چڑھتا ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ ویسا وقت بھی آ سکتا ہے جب ہر فنکار کے فن کی اپیل ہمہ گیر ہوگی۔ (ایسا وقت تاریخ انسانی میں گزر ضرور چکا ہے) لیکن جب تک فنکاروں کے حلقہ ہائے مخاطبین محدود اور معین ہیں، انھیں اس معاملے میں قطعی طور سے واضح ہونا چاہیئے کہ ان کے مخاطب کون ہیں۔ یا وہ اگر اپنے مخاطبین کے معاملے میں اپنے آپ کو دھوکا دیں گے تو اس کا عکس ان کے تخلیقی عمل پر بھی پڑے گا۔ میں نے کسی زمانے میں عوام کی محنت کی عظمت سے متاثر ہو کر کہا تھا ؎

ندیم جن کے ارادوں میں پل رہی ہے حیات
ہم ایسے فن کے اماموں سے وہ عوام بھلے

مگر عوام کی خدمت میں میرا یہ نذرانۂ عقیدت کتنے عوام کے پلّے پڑا ہوگا۔

یہ صورتِ حال صرف شعر و ادب کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے۔ مصوری کو لیجئے تو اس کی اپیل اس سے بھی زیادہ محدود ہے بلکہ اس فنِ لطیف پر تو دنیا کی تحریکِ جمہوریت کا اُلٹا ہی اثر پڑا ہے۔ پہلے ہمارے پاس چغتائی اور اللہ بخش تھے۔ اب شاکر علی اور رائے ہیں۔ چغتائی اور اللہ بخش کو اگر ہمارے خواندہ طبقے کا دو فیصد حصّہ سمجھ لیتا تھا تو شاکر علی اور رائے کو ایک چوتھائی فیصد حصّہ بھی نہیں سمجھتا۔ اور یوں بظاہر جس زمانے میں فن کی اپیل کو پھیلنا چاہیئے تھا، اس میں یہ اپیل محدود تر ہوتی جا رہی ہے۔ پچھلے دنوں شاکر علی کی تصویروں کی نمائش کا افتتاح کرتے ہوئے جب الطاف گوہر نے شاکر کے فن میں سرخ و سیاہ رنگوں کی معنویت اجاگر کی تو جب کراعلیٰ سطح کے مخاطبین میں سے چند ایک نے اعتراف کیا کہ سچ سچ ان تصویروں میں ان رنگوں کے حوالے سے کچھ بات بنتی تو نظر آتی ہے۔ یعنی اگر الطاف گوہر اس وضاحت کی لاٹھی ان مخاطبین کے ہاتھ میں تھما دیتے تو ۹۹ ¾ فیصد حضرات نمائش گاہ میں جیسے گئے تھے ویسے ہی چل پھر کے آ جاتے۔ اسی طرح رائے نے کیلیگرافی کا جو نیا انداز شروع کیا ہے اس کے سلسلے میں ایک مستند خوشنویس کہہ رہے تھے کہ اس کیلیگرافی کا ترجمہ خوشنویسی کی بجائے بدنویسی ہونا چاہیئے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ شاکر علی واقعی شدید ابہام کے شکار اور رائے سچ مچ بدنویس ہیں۔ جب یہ فن کار اپنا اتنا بہت سا وقت تخلیقِ فن پر صرف کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے فن پاروں میں کچھ نہ کچھ تو ضرور لہنا جاتے ہوں گے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں کس سے کہہ رہے ہیں؟ اور اگر ان کا حلقۂ ابلاغ اتنا ہی محدود ہے تو کیا یہ جمہوری دور کا ردِ عمل ہے یا وہ فنِ مصوری کو اس بلندی پر لے گئے ہیں جہاں تک پہنچنے کے لئے دھرتی سے اپنا رشتہ توڑنا پڑتا ہے۔ موسیقی کا قصّہ بھی کم و بیش وہی ہے۔ ایک گروہ جو موسیقی پر حاوی ہے، اور جہاں مہدی حسن، ناہید نیازی اور سلیم رضا وغیرہ کا ذکر تک کرنا کفر سمجھتا ہے۔ وہ کلاسیکل موسیقی کی ایک ایک تان، ایک ایک پلٹے، ایک ایک گٹکری پر لوٹ لوٹ جاتا ہے۔ مگر اسی معاشرے کا غالب طبقہ حیران ہو کر یہ سب کچھ سنتا اور دیکھتا ہے کہ آخر ان بیچارے گانے اور سننے والوں کو ہو کیا گیا ہے؟

فن کے مخاطبین کا مسئلہ یقیناً معاشرت اور تعلیم و تربیت اور پرورشِ ذوق سے وابستہ ہے مگر جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، فنکاروں کو اپنے مخاطبین کے حلقے سے متعارف ہونا چاہئے۔ اور ایسی فضا پیدا کرنی چاہیے کہ اس دور میں جب فنون مکمل طور پر راج دربار سے آزاد ہو چکے ہیں، زیادہ سے زیادہ پڑھا لکھا طبقہ ان کی حسن کاری سے متاثر ہو۔ مگر اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ فنی تخلیق کے معیاروں میں کمی نہ آنے پائے۔ فنی معیاروں کی بعض خصوصیات بھی یقیناً اضافی ہوتی ہیں اور ہر فنکار انھیں بدلتا رہتا ہے مگر بحیثیت مجموعی یہ معیار انسان نے سیکڑوں صدیوں کی ریاضت سے حاصل کئے ہیں اور ہمیں انھیں آگے بڑھانا ہے روندنا اور توڑنا نہیں ہے۔ ہم سب حقیقتِ اولیٰ کی تلاش میں ہیں مگر فنون کی دنیا میں یہ جھگڑا ہمیشہ چلا ہے اور آج بھی چل رہا ہے کہ حقیقت کیا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حقیقت کا یہ تصور بھی فن کاروں کے مختلف حلقہ ہائے مخاطبین کے مطابق مختلف ہے۔ میں کسی پر اپنی رائے ٹھونسنا گناہ سمجھتا ہوں مگر میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حقیقت اور فنی حقیقت میں فرق ہوتا ہے اور جہاں تک فنی حقیقت کا تعلق ہے وہ تلاشِ حُسن کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اگر حسن کو آپ سچائی کہہ لیجئے، توازن اور انصاف کہہ لیجئے مگر ہر بڑے فنکار کی تمام کد و کاوش اسی تلاشِ حسن اسی حقیقت تک رسائی کی تگ و دو کا نام ہے۔ اگر فنکار اس ذہنی کد و کاوش میں معاشرے کے زیادہ سے زیادہ حصے کو شریک کر سکیں تو یہ بہت بڑا کام ہے۔ جب تک معاشرہ اپنے افراد کو حصولِ تعلیم اور پرورشِ ذوق کی سہولتیں نہیں مہیا کرتا۔ فنکاروں کو اپنی سی کوشش کرتے رہنا چاہیئے۔ رہی یہ بات کہ کیا معاشرہ ایسا کرنے کو تیار ہے؟ تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تیار نہیں ہے مگر معاشرے کو گالی دے کر اور اس سے کٹ کر محض اظہارِ ذات کے لئے تخلیقِ فن کرنا ایک کلبی کا نقطۂ نظر تو ہو سکتا ہے مگر ایک فن کار کا نہیں ہو سکتا۔ ابھی دو تین روز پہلے ایک مقامی انگریزی معاصر میں جدید تر شعراء کے ایک محترم نمائندے کا ایک مراسلہ چھپا ہے۔ اس میں انھوں نے کہا ہے۔ "حقیقت؟ کون سی حقیقت؟ اور کون زیادہ حقیقی ہے۔ شاعر یا بدسرشت اور جاہل غیر انسانوں کا یہ اکتا دینے والا ریوڑ جو اپنے آپ کو معاشرہ کہتے ہیں اور ہر شخص کو اس چیز پر قناعت اور آلودہ بیہودہ طریقِ حیات کے سامنے جھکانا چاہتے ہیں جو وہ اختیار کئے ہوئے ہے؟ بلا شبہ ہم اس ریوڑ سے کٹ کر الگ ہو گئے ہیں اور اس معاشرے سے کراہت محسوس کرتے ہیں جو ہمیشہ ایک گندی موری

تھا اور گندی موری ہی میں رہنا چاہتا ہے۔ جو صرف ان ابن الوقتوں کے کام کی چیز ہے جو اس عفونت کو خوش کرنے کے لئے گاتے ہیں۔ اسی لئے جدید تر شاعری پیدا ہوئی ہے۔ وہ شاعری جو خلا اور صداقت کا عریاں رقص ہے۔ ہم اُلجھے ہوئے نہیں ہیں، معاشرہ الجھا ہوا ہے۔ ہم تو صرف اس طریقِ حیات سے کٹے ہوئے ہیں جسے ہم تسلیم نہیں کرتے"۔

معاشرہ بُرا اور بے رحم ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہیئے کہ جوشِ انتقام میں فن کار اپنے مخاطبین پر بھی لعنت بھیج دے اور اگر جدید تر فن کار معاشرے سے کٹ کر فن تخلیق کرنا چاہتے ہیں تو کیا وہ اس زبان اور ان علامتوں اور اس اسلوبِ اظہار کو بھی معاشرے کو واپس لوٹا دیں گے جو ظاہر ہے انھیں معاشرے ہی نے دیا ہے اور کیا ان کے پاس معاشرے کے اس سوال کا کوئی جواب ہے کہ اگر میں نے آپ کو نفرت اور غلاظت دی ہے تو آپ نے مجھے کیا دیا ہے۔ ؟

(مارچ ۱۹۶۶ء)

ہم کس کے لئے لکھتے ہیں؟

یہ ایک عجیب تضاد ہے کہ جن ادیبوں کو ترقی پسندی کا دعویٰ ہے وہ عوام کے متعلق تو لکھتے ہی رہتے ہیں مگر عوام کے لئے نہیں لکھتے اسی طرح جن ادیبوں کو ترقی پسندی سے گھِن اور عوام سے بُو آتی ہے اور جو بزعم خود "ادبِ عالیہ" تخلیق کرنے میں مصروف ہیں، وہ آپ ہی اپنے مخاطب ہیں، یا تو وہ شعر و ادب میں ایسے داخلی مسائل پیش کرتے ہیں جو سراسر ان کی ذات کے مسائل ہیں۔ یا وہ اظہار کے لئے ایسی زبان استعمال کرتے ہیں جو فارسی ترکیبوں سے اس حد تک لدی ہوتی ہے کہ باقاعدہ ہانپ رہی ہوتی ہے۔ یوں ان کے قارئین کا حلقہ بھی نہایت محدود ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اُردو کے شاعر اور ادیب کس کے لئے لکھتے ہیں؟ ہمارے قارئین کون ہیں؟ ہم کس سے مخاطب ہیں؟

اس باب میں سب سے مضحک صورت ترقی پسند اہلِ قلم کی ہے (جن میں خود میں بھی شامل ہوں) وہ بیشتر متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ متوسط طبقہ صنعتی معاشرے میں جن تضادات کا شکار رہتا ہے ان کی فہرست مرتب کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ یوں سمجھ لیجئے کہ اقتصادی لحاظ سے یہ طبقہ عوام کا پڑوسی ہے مگر اس کے ذرائع آمدنی، عوام کے ذرائع سے کچھ زیادہ ہیں۔

اس لئے وہ جذباتی لحاظ سے امراء کی ہمسائیگی پسند کرتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ عوام کو اس طبقے پر اعتماد نہیں ہوتا اور خواص اس طبقے کے افراد کی ملمع شدہ شخصیتوں کا مذاق اڑاتے ہیں۔ اس طبقے کے اہل قلم کو اگر ان تضادات کا شعور حاصل ہے تو وہ بڑے خوش نصیب ہیں۔ اگر وہ اپنے ہم طبقہ افراد کی طرح خود فریبی کے شکار نہیں ہیں تو یہ بڑی خوبی ہے، مگر انھیں شاید اس امر کا پوری طرح احساس نہیں ہے کہ تخلیقِ فن کے سلسلے میں وہ بھی غیر شعوری طور پر اس تضاد کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ان کا موضوع تو عوام اور عوامی مسائل ہی ہوتے ہیں۔ مگر ان کا مخاطب متوسط طبقہ اور طبقۂ خواص ہوتا ہے۔ عوام سے وہ لیتے تو بہت کچھ ہیں مگر دیتے کچھ نہیں ہیں۔ انھیں اس کارنامے کی داد تو یقیناً ملنی چاہیئے کہ وہ "غیر عوامی" طبقوں کو عوامی مسائل سے روشناس اور عوامی ذہن سے متعارف کراتے ہیں، مگر خود عوام کے ذہنی نکھار کے سلسلے میں وہ کچھ نہیں کر پاتے۔ ظاہر ہے اس کی وجہ محض یہ ہے کہ وہ عوامی زبان اور عوامی محاورے میں نہ شاعری کر سکتے ہیں نہ افسانہ لکھ سکتے ہیں۔

ادبی اور فنی ذوق تو غیر تعلیم یافتہ افراد میں بھی موجود ہوتا ہے مگر اس ذوق اور اعلیٰ ذوق کے درمیان تعلیم بہت نمایاں فرق پیدا کرتی ہے۔ تعلیم میری نظر میں ذوق ہی کے نکھار کا دوسرا نام ہے مگر ہمارے عوام دوسری کئی نعمتوں کی طرح تعلیم کی نعمتوں سے بھی محروم ہیں۔ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب تک ہماری آبادی کا بقیہ ۸۰ فیصد حصہ تعلیم یافتہ نہیں ہو جاتا، ہمیں اس حصے کو اچھی شاعری اور اچھی افسانہ نگاری کے مثبت اور شخصیت ساز اثرات سے محروم ہی رکھنا چاہیئے۔ یہیں پہنچ کر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عوام کو اچھے شعر و ادب سے مستفیض کرنے کا ذریعہ — موجودہ حالات میں — کیا ہو؟ فوراً کہا جائے گا کہ شعراء ادباء کو عوامی زبان میں تخلیقِ فن کی عادت ڈالنی چاہیئے مگر مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عوامی زبان کا حدود اربعہ کیا ہے؟ آخر پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی زبانوں میں بھی تو ادب تخلیق ہو رہا ہے یہ ہمارے عوام کی اپنی زبانیں ہیں، مگر کیا عوام ان زبانوں میں تخلیق ہونے والے شعر و ادب سے

متاثر ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ مجھے اس میں شبہ ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مروجہ زبان اور شعری و ادبی زبان میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ یہ فرق بات کہنے کے انداز سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی انداز سامنے کی بات کو فن پارہ بناتا ہے۔ اسی انداز کے شعور کا نام ادب کا ذوق ہے مگر یہ شعور تعلیم کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ تعلیم سے میرا مقصد سکول کالج کی تعلیم سہی مگر ایک اور ذریعۂ تعلیم ادب بھی ہے۔ ادب بھی عوامی ذوق کے انگھڑ حصوں کو تراش خراش بخش سکتا ہے اور ذہنوں میں وہ گداز پیدا کر سکتا ہے جس کے بغیر نہایت پیاری اور خوبصورت اور دل میں اتر جانے والی بات بھی سر پر سے گزر جاتی ہے۔

مجھے شکایت ہے کہ علاقائی زبانوں میں شعر و افسانہ لکھنے والے بھی کلاسکیت کے اس حد تک شکار ہوئے جا رہے ہیں کہ ان کی تخلیقات عوامی ذہن سے اتنی ہی دور رہتی ہیں جتنی اردو کے ادیبوں کی تخلیقات۔ دراصل یہ حضرات عوامی زبان اور محاورے سے بدکتے ہیں اور اپنی زبانوں کو ہمہ گیر اور ہمہ اثر بنانے کی بجائے اور اپنے ادب کو ادبِ عالیہ کی ذیل میں شامل کرنے کے شوق میں بعض ایسے مقامی الفاظ اور محاورے اندھا دھند استعمال کرتے ہیں جنہیں دس کوس دور کے مقام کے لوگ بھی بآسانی نہیں سمجھ پاتے۔ ادھر اردو کے ادیب ہیں کہ "فارسیت" ان پر اس شدت سے مسلط ہونے لگی ہے کہ اگر ان کی تحریروں میں سے اردو افعال کو خارج کر دیا جائے تو فارسی ترکیبوں اور عربی الفاظ کے ایک انبار کے سوا کچھ باقی نہیں رہے گا۔ یہ زبان، عوام تو بجائے خود رہے، خواص کو بھی بڑی مشکل میں ڈال دیتی ہے اور یوں شعر و ادب کی اپیل محدود سے محدود تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ یہ کیفیت کسی بھی قوم کے لئے تشویشناک ہو سکتی ہے کہ اس کے افراد میں ذوقِ ادب کم ہو رہا ہے۔ ذوقِ ادب کی کمی زندگی میں نرمی، ملائمت اور وسیع القلبی کی کمی کے مترادف ہے اور جب افراد کے مزاجوں میں سنگ و فولاد بھر جاتے ہیں تو انسانی معاشرہ جابروں، آمروں، سفاکوں اور کشور کشاؤں کے چنگل میں پھنس جاتا ہے۔

صرف اُردو زبان کو پیشِ نظر رکھا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی عوامی نوعیت کیا ہو سکتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اُردو زبان کی سلاست اسے بے پناہ عوامی مقبولیت بخش سکتی ہے جیسے مثلاً "مسدسِ حالی" کے بیشتر بندوں کی سلاست مگر اس نوع کی سلاست سے یہ خطرہ بھی ہو سکتا ہے کہ شاعری سپاٹ ہو کر رہ جائے اور شعر سننے والا سوچے کہ یہی بات نثر میں کر دی جاتی تو زیادہ موثر رہتی۔ یہاں میں زبان کی بھرپور سلاست کی مثال میں قارئین کو مرزا غالب کی وہ غزلیں یاد دلاؤں گا، جو زبان کے لحاظ سے تو نہایت سلیس مگر جذبے اور خیال کے اظہار کے لحاظ سے اعلیٰ شاعری کی نمائندہ ہیں۔ اگر اردو شعراء عوام کو اپنی "آڈیئنس" بنانے سے نہ جھجکیں تو انھیں غالب کی انہی غزلوں کو اظہار کا معیار بنانا چاہیئے۔ یہ وہ زبان ہے جسے پاکستان کی ستر فیصد آبادی بآسانی سمجھ سکتی ہے۔ اور اگر پوری طرح نہیں سمجھتی تو شعر و ادب کا جادو ان کی اس کمی کو تھوڑے ہی عرصے میں دور کر دے گا۔ یاد رہے کہ اس سلاست کو عوامی ذہن کے زیادہ قریب لانے کے لئے اردو شاعروں اور ادیبوں کو علاقائی زبانوں سے فراخدلی کے ساتھ استفادہ کرنا ہوگا، اور ان محاوروں وغیرہ کو تج دینا ہوگا جن کی پاکستان کی علاقائی حدود سے کوئی نسبت نہیں رہی۔ اگر اردو زبان کو زندہ اور اس کے شعر و ادب کے حسن و جمال کو برقرار رکھنا ہے تو اُردو کے اہلِ قلم کو یہ سب کچھ کرنا ہی پڑے گا۔ بصورتِ دیگر ان کے مخاطبین کا حلقہ تنگ سے تنگ تر ہوتا جائے گا۔ اور جب زبانیں مرنے لگتی ہیں تو عموماً یہی کچھ ہوتا ہے۔

رہے وہ ادیب و شاعر جو ادب و شعر سے لطف اندوز ہونے کا حق صرف ایک محدود طبقے کو دیتے ہیں اور جن کے نزدیک ادبِ عالیہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ صرف عالی مرتبہ لوگوں کے پلے پڑے، تو وہ اردو میں صرف فارسی اور عربی کیا، لاطینی اور سنسکرت کے الفاظ بھی استعمال کرنا چاہیں تو بخوشی استعمال کریں کہ وہ میرے مخاطب ہی نہیں ہیں۔ میری درخواست صرف ان اہلِ قلم سے ہے جو عوام کو بھی اپنے جیسی مخلوق سمجھتے ہیں اور انہیں بھی زندگی کی نعمتوں

سے فیض یاب ہونے کا حقدار قرار دیتے ہیں۔ ان سے مجھے یہ کہنا ہے کہ اس ڈھنگ قسم کی شاعری کے چکر میں نہ پڑیے جس کی اپیل محدود ہو۔ ساتھ ہی اگر پڑھے لکھے متوسط طبقے اور چکتے دمکتے بالائی طبقے میں آپ مقبول ہو رہے ہیں، تو اس مقبولیت کو اپنے فن کا معیار نہ بنا لیجیے، بلکہ اپنے آس پاس بھی ایک نظر دوڑائیے اور دیکھیے کہ انسانوں کے اس لاکھوں کروڑوں کے کارواں میں نہ جانے کتنے شاعر، کتنے حسن کار دبے پڑے ہیں اور انہیں آپ کا ایک بول ذہنی لحاظ سے کہاں سے کہاں پہنچا سکتا ہے۔ ممکن ہے آپ کہیں کہ آخر (مثلاً) شیکسپیئر تو عوام کے لیے نہیں لکھتا تھا، تو عرض یہ ہے کہ وہ ملکہ الزبتھ کا دور تھا، یہ سلطانیٔ جمہور کا دور ہے اور جمہور کو ادب و شعر کے حلقے سے خارج رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم ذہنی طور پر اب تک سلطانوں اور نوابوں کے دور میں زندہ ہیں +

(جولائی ۱۹۶۹ء)

کومٹ منٹ کا مسئلہ

سب سے پہلے تو میں قارئین سے معافی چاہتا ہوں کہ خاصی تلاش، سوچ بچار اور پوچھ گچھ کے باوجود مجھے انگریزی لفظ "کومٹ منٹ" کا کوئی معقول مترادف لفظ نہیں مل سکا۔ "خود کو کسی خاص طریقِ عمل کا پابند بنانے کو کومٹ منٹ کہہ لیجیے"۔ یا پھر وہ وابستگی جو ایک انسان کسی خیال یا نقطہ نظر یا واقعے کے ساتھ محسوس بھی کرتا ہے اور اس کا اظہار بھی کرتا ہے (کیونکہ احساس اظہار کے بغیر دوسروں کے لیے بے معنی ہے) گزشتہ نصف صدی میں، ادب و فن کی سطح پر، مغرب میں کومٹ منٹ کی بے شمار بحثیں چلی ہیں اور صرف اسی مسئلے پر ادیب اور فن کار متحارب نوعیت کے گروہوں میں بٹے رہے ہیں۔ ذرائع مواصلات کی ترقی کے باوجود مغرب کی تحریکیں مشرق میں بڑی تاخیر سے پہنچتی ہیں اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ ہمارے جسم تو نہ جانے کہاں کہاں سے گھوم آتے ہیں مگر ہماری روحیں اس معاشرے میں سے اپنی جڑیں بآسانی نہیں اکھاڑ سکتیں، جہاں وہ ایک خاص سانچے میں صورت پذیر ہوئی ہیں۔ سو ادیب اور فن کار کی کومٹ منٹ کا معاملہ بھی مشرق میں خاصی تاخیر سے وارد ہوا۔ یعنی اس وقت وارد ہوا جب مغرب کے ادب و فن کی دنیا میں بہت حد تک طے ہو چکا ہے

کہ ہر ادیب اور فن کار کسی نہ کسی طریقِ عمل یا نقطۂ نظر یا نظریۂ حیات کا ضرور پابند ہوتا ہے
اور اگر وہ کومٹ منٹ سے انکار کرتا ہے تو منافقت کرتا ہے۔ ہمارے ہاں کومٹ منٹ سے انکار کو
بڑائی سمجھا جانے لگا ہے، حالانکہ اس سے زیادہ کوئی شرمناک فرار ہو ہی نہیں سکتا۔ مگر اس کا کیا
کیا جائے کہ مسئلہ ہمارے ہاں دیر سے پہنچتا ہے۔ اسی لئے ہم اس مسئلے سے متعلق اسی تناسب
سے آخری نتیجے تک بھی تاخیر سے پہنچتے ہیں۔

ادیب اور فن کار کی کومٹ منٹ بحیثیت انسان ایک تو انسانی برادری سے ہے۔ وہ اس
حقیقت سے کیسے انکار کر سکتا ہے کہ وہ نوعِ انسانی کا ایک فرد ہے اور اس وقت ذہنی یا
روحانی یا تہذیبی یا معاشرتی طور پر بلکہ جسمانی طور پر بھی، وہ جو کچھ بھی ہے، صدہا صدیوں پر
پھیلی ہوئی ایک عظیم انسانی جد و جہد کا نتیجہ ہے۔ یوں وہ اس سلکِ گوہر کا ایک موتی ہے۔
یقیناً اس کی ایک الگ حیثیت بھی ہے کیونکہ اگر ان الگ الگ اکائیوں کا وجود نہ ہو تو پورا
سلسلہ نابود ہو جائے۔ مگر اس کی یہ انفرادی حیثیت ایک کُل کے جز کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کو
یہ انفرادیت عالمِ انسانیت سے وابستگی نے بخشی ہے۔ اس لئے وہ اپنی ذات میں پوری
کائنات ہے، اور اس کائنات کے ساتھ اس کی کومٹ منٹ ازلی اور ابدی ہے۔ وہ ادیب
اور فن کار جو یہ کہتے ہیں کہ ان کا مسئلہ تو صرف ان کی ذات ہے، جھوٹ بولتے ہیں۔ کیونکہ
اگر ان کی ذات ہی ان کا مسئلہ ہوتا تو وہ ادب و فن تخلیق کرنے کے بعد اسے اپنی ذات سے
باہر خارج کی دنیا کے کیوں حوالے کر دیتے اور کوئی ان سے متفق ہوتا تو خوش کیوں ہوتے،
اور کوئی ان سے اختلاف کرتا تو انھیں غصہ کیوں آتا۔ پھر ادیب اور فن کار کی ایک کومٹ منٹ
اس خطۂ ارض سے ہوتی ہے جس کا وہ باشندہ ہوتا ہے۔ وطن کے ساتھ یہ کومٹ منٹ
اہلِ وطن کے ساتھ بھی کومٹ منٹ ہے۔ اس کومٹ منٹ نے ہمیشہ بے شمار غلط فہمیاں پیدا
کی ہیں۔ وطن کی آزادی، خود داری اور خوشحالی پر تو سب یقین رکھتے ہیں مگر یوں بھی ہوتا ہے کہ
آزادی کو برقرار رکھنے اور خوش حالی کو عام کرنے سے متعلق ہر شخص کا اپنا اپنا نظریہ اور لائحۂ عمل ہوتا

ہے۔ یہ اختلاف اصول سے زیادہ اصول کی تفصیلوں سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اہلِ وطن اپنے ہم وطنوں کے کسی گروہ کو انتشار پسند اور وطن دشمن قرار دینے سے بھی نہیں چوکتے۔ مگر یہ الزام تراشی ہمیشہ عارضی ثابت ہوتی ہے کیونکہ چند ہی برس کے اندر خود یہ الزام تراش، وطن دشمنی کے الزامات کے نیچے ڈھیر پڑے ہوتے ہیں۔ ہمارے ہاں کے بعض ادیب اور فن کار بھی اس الزام تراشی کے شکار ہوئے تھے۔ آج بھی کہیں کہیں سے اس قسم کی آواز سنائی دے جاتی ہے کہ فلاں کی اپنے وطن سے وفاداری مشکوک ہے۔ مگر یہ سب ظرف کی تنگی کی نشانیاں ہیں۔ دراصل ہر ادیب اور فن کار اپنے وطن کا وفادار ہوتا ہے اور وطن کے مفاد کی خاطر وہ کسی بھی قوت سے ٹکرا سکتا ہے۔ نیت کی واحد کسوٹی عمل ہے۔ اور محض نیتوں پر شبہ کر کے فتوے صادر کرنا کوتاہ اندیشی بلکہ بداندیشی ہے۔ سو وطن اور اہلِ وطن کے ساتھ ادیب کی کومٹ منٹ عالمِ انسانیت کے ساتھ اس کی کومٹ منٹ کی طرح ناگزیر ہے۔ پھر یہ دونوں وابستگیاں ایک دوسرے کی نفی بھی نہیں کرتیں۔ اگر ایک ادیب اپنے وطن کی آزادی کا تحفظ کر رہا ہے اور اپنے وطن کے دشمنوں کو مار رہا ہے تو اس طرح عالمِ انسانی کے ساتھ اس کی کومٹ منٹ پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ وہ آزادی کے دشمنوں کا مقابلہ کر کے عالمِ انسانی کی پاکیزہ قدروں کا تحفظ کر رہا ہوتا ہے۔

عالمِ انسانی اور وطن اور اہلِ وطن سے ادیب اور فن کار کی کومٹ منٹ کے علاوہ ایک کومٹ منٹ اس کے اپنے فن سے بھی ہوتی ہے۔ ایک کومٹ منٹ اس کے اپنے ضمیر سے ہوتی ہے۔ غرض وہ شخص جس کے ہاتھ میں قلم یا موقلم ہے، ان تمام وابستگیوں سے پیچھا چھڑا کر خلا میں جا کر فن تعمیر نہیں کرتا۔ کومٹ منٹ کے مطالبات سے ڈر کر بعض اہلِ ادب و اہلِ فن خلا میں گئے بھی ہیں مگر انھوں نے اس پاگل کر دینے والی تنہائی میں محسوس کیا ہے کہ زمین کی مٹی ان کا پیچھا چھوڑنے والی نہیں اور بلندی پر، جہاں ہوا میں ذرات کم ہو جاتے ہیں۔ دم گھٹنے لگتا ہے۔ بہر حال یہ طے ہے کہ ہر ادیب اور فن کار (بشرطیکہ وہ سچا ادیب اور

سچا فن کار ہو (محض ادب و فن کا مداری نہ ہو) کسی نہ کسی طرح زندگی کے متعدد مظاہر کے سامنے "کومیٹڈ" ہے مگر وہ لوگ جو خود فریبی کا شکار ہو کر اپنے آپ کو ہر کومٹ منٹ سے اونچا قرار دیتے ہیں، یہ دعوے کرتے ہیں کہ کومٹ منٹ کر کے ادیب اور نغمہ کار اپنے اوپر بعض پابندیاں عائد کر لیتا ہے۔ وہ بعض CLICHES میں گرفتار ہو جاتا ہے اور یوں مقررہ سانچوں میں ادب و فن کی تخلیق کرتا ہے حالانکہ ادب و فن سانچوں کے محتاج نہیں ہیں، وہ بے ساختہ ہوتے ہیں۔ بظاہر یہ باتیں کچھ ایسی قابلِ اعتراض نہیں ہیں۔ لیکن عملی حیثیت سے دیکھیے تو جو ادیب اور فن کار اس قسم کا دعوے کرتے ہیں انہی کا ادب و فن نہایت محدود، نہایت پابند اور نہایت ہوائی ہوتا ہے۔ یعنی جو کومٹ منٹ سے انکار کرتے ہیں وہ اپنے جوہر کو مار ڈالتے ہیں اور ستم یہ ہے کہ انھیں یہ تک احساس نہیں ہوتا کہ انہوں نے اپنے آپ کو سچی بات کہنے سے روک رکھا ہے کہ مبادا وہ کوئی کومٹ منٹ کر بیٹھیں۔ ادیبوں اور فن کاروں میں فرار کی یہ ذہنیت بیشتر خود حفاظتی کے جذبے کی پیداوار ہے۔ انہوں نے دیکھا ہے کہ بعض ایسے ادیب اور فن کار جو اپنے آپ کو کومٹ کہنے سے ڈرتے نہیں ہیں، کبھی کبھی جیل بھیج دیئے جاتے ہیں اور بعض ملکوں میں تو انھیں گولی سے بھی اڑا دیا جاتا ہے۔ وہ اپنے ساتھ اس قسم کے سلوک کو برداشت نہیں کر سکتے۔ اس لئے حقیقت اور دیانت سے فرار اختیار کرتے ہیں مگر یہ بھی پسند نہیں کرتے کہ انھیں فراری ذہنیت کا شکار قرار دیا جائے۔ اس لئے وہ اس فرار کو بلند دعووں میں لپیٹتے ہیں اور بہت بلندی پر سے بولتے ہیں تاکہ لوگوں کو ان کے ذہنوں کی اصل حقیقت معلوم نہ ہو جائے۔ مگر یہ طلسم دیر تک نہیں چل سکتا۔ پھر اس صدی میں تو بلندی پر سے بولنے کا فیشن ہی متروک ہو چکا ہے اور اس دور میں تو کوئی حقیقت زیادہ مدت تک لپٹی ہی نہیں رہ سکتی۔

میں یہ نہیں کہتا کہ پاکستان کا ہر ادیب اور فن کار کسی واحد نقطۂ نظر کا پابند ہو کر رہ جائے۔ میں تو صرف یہ کہہ رہا ہوں کہ ادیب اور فن کار جو کچھ اظہار کر رہا ہے، اس کی ایک

سمت خود اس کے ذہن میں بھی متعین ہونا چاہیئے۔ یہاں میرے مخاطب وہ حضرات نہیں ہیں جو اظہار کے لفظ ہی سے گھبراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ان کا مسئلہ ہی نہیں ہے۔ یہ لوگ تو اپنے آپ سے بھی "کومیٹڈ" نہیں ہیں، اس لئے ان سے یہ توقع رکھنا کہ ان کے ہاں کوئی خاص نقطۂ نظر ہوگا اور زندگی سے متعلق ان کا کوئی خاص نظریہ ہوگا، بے کار ہے۔ میں تو کہتا ہوں کہ وہ ادیب جو کلبی ہے یا قنوطی ہے یا تیرگی پسند ہے یا زندگی اور انسانیت اور نیکی اور حسن وغیرہ کو ڈھکوسلا قرار دیتا ہے، ایک نہ ایک طریقِ عمل کا پابند ہے اس لئے غلط طور پر سہی مگر "کومیٹڈ" ہے۔ وہ گمراہ سہی مگر دیانت دار ہے۔ وہ جھوٹا سہی مگر وہ اس جھوٹ کو سچ سمجھ کر بولتا ہے۔ سو عرض یہ ہے کہ "کومٹ منٹ" کے کوئی بگے بندھے اصول نہیں ہیں۔ یہ تو محض اس قسم کے اعلان کا انداز ہے کہ میں زندگی کی فلاں قوتوں کا حامی اور فلاں کا مخالف ہوں۔ رہی یہ بات کہ وہ جس قوت کا حامی ہے وہ ممکن ہے بدی کی قوت ہو اور جس قوت کا مخالف ہے وہ ممکن ہے خیر کی قوت ہو، مگر یہاں جھگڑا خیر و شر کا نہیں ہے صرف اور محض کومٹ منٹ کا ہے کیونکہ کومٹ منٹ کا دوسرا مفہوم اپنے مقصد کے ساتھ دیانت داری ہے۔ چاہے یہ مقصد بعض لوگوں کے لئے ناپسندیدہ ہی کیوں نہ ہو۔ پھر سیاسیات اور معاشیات اور سماجیات وغیرہ میں خیر و شر کی قدریں عموماً اضافی ثابت ہوتی ہیں۔ یہی دیکھ لیجیئے کہ انگریز کے دورِ اقتدار میں جو لوگ غیر ملکی سرکار کے سب سے زیادہ بہی خواہ تھے اور جنھیں ملک کی غلامی کو مضبوط بنانے کے بدلے میں مربعے اور خطاب ملتے تھے، وہی اس معاشرے میں معزز اور محترم اور اشراف گنے جاتے تھے۔ آج ہمیں ایسے لوگوں سے نفرت محسوس ہوتی ہے کہ یہ کتنے کوتاہ اندیش لوگ تھے، جنھوں نے ذاتی آسائش اور عظمت کا تخت ملک کے جذبۂ آزادی اور اہلِ ملک کی غیرت و حمیت کے سینے پر بچھا رکھا تھا۔ یا ویت نام کے پس منظر میں امریکی حکومت کو دیکھئے کہ وہ آنکھوں میں آنسو لا لا کر اپنی نیک نیتی اور آزادی اور جمہوریت کے تحفظ کا دعویٰ کرتی پھرتی

ہے مگر اس کے برعکس پوری دنیا ویت نام کے حریت پسندوں کو حق پر سمجھتی ہے۔ سو میری
بحث صرف کومٹ منٹ سے ہتی باقی تفصیلیں بعد میں طے ہوتی رہیں گی۔ مگر پہلے ادیب او
فن کار کی طرف سے دیانت داری کا مظاہرہ تو ہونا چاہیئے۔

(اکتوبر ۱۹۶۶ء)

یہ ہمارا مسئلہ نہیں ہے!

اس دور میں کسی مسئلے کے بارے میں کسی کا یہ کہنا کہ یہ ہمارا مسئلہ نہیں ہے، نصف صدی پہلے کی آواز معلوم ہوتا ہے۔ آج سے نصف صدی قبل پہلی جنگِ عظیم برپا تھی۔ پاکستان اور بھارت اور نیپال کے باشندے فرانس میں مر رہے تھے اور انگلستان کے گورے عراق میں دفن ہو رہے تھے۔ ہر ملک کے لوگوں نے اپنے ذہن اور اپنی روایت کی حدوں سے باہر جھانکنا شروع کیا تھا اور ان کے شعور و ادراک کی نئی سے نئی پرتیں کھل رہی تھیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب مغرب کے انتہا درجے کے سفاک اور سنگدل نو آبادیاتی نظام کی بنیادوں کو اولین بھونچال کا سامنا کرنا پڑا اور ایشیا اور افریقہ کے محکوم سوچنے لگے کہ تہذیب کے ان خود ساختہ معلمین کو ان کے منصب سے برخاست کرنے کا وقت آ گیا ہے۔

یہی وہ فضا تھی جس نے کسی بھی مسئلے کو کسی ایک ملک کا مسئلہ نہ رہنے دیا۔ انہی دنوں طرابلس میں شہید ہونے والوں پر لاہور کے مسلمان بلک بلک کر رو دیئے۔ انگلستان میں کسی نئی ٹیکسٹائل مل کے افتتاح کی خبر آئی تو برِصغیر کے پارچہ بافوں کی نیندیں حرام ہو گئیں اور کلکتے میں کسی نے انقلاب کا نعرہ سر کیا تو لندن میں پارلیمنٹ کا اجلاس بلا لیا گیا۔ ۱۹۳۹ء تک یہ فضا

ایک مستقل حیثیت اختیار کر گئی تھی اور نوآبادیاتی ممالک اپنے اقتدار کو طول دینے کے منصوبے بنانے کی بجائے یہ سوچنے لگے تھے کہ ذرا یعنی اقتدار سے دست برداری کا عزت مندانہ طریقہ کیا ہو سکتا ہے، اور وہ کون سے ذرائع ممکن ہیں کہ محکوم آزاد ہونے کے باوجود ان کے دست نگر رہیں۔ تب دوسری عالمی جنگ چھڑی اور امریکہ کے مغربی ساحل سے لے کر جاپان کے آخری مشرقی جزیرے تک کی دنیا بالکل سکڑ کر رہ گئی۔ ساری دنیا کے مسائل مشترک ہو گئے اور کسی بھی مسئلے کے بارے میں یہ کہنے کی گنجائش ہی ختم ہو گئی کہ یہ ہمارا مسئلہ نہیں ہے۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد دنیا کے نقشے کی صورت ہی بدل گئی اور پھر مسلسل بدلنے لگی۔ مغرب کی استحصالی قوتوں کو ایشیا اور افریقہ میں عزت سے زندہ رہنا تو بجائے خود رہا، محض زندہ رہنا بھی مشکل نظر آیا تو انھوں نے راہِ فرار اختیار کی مگر یوں جیسے صدیوں کے محکوموں پر کوئی احسان دھر کر جا رہے ہیں ساتھ ہی انھوں نے ایسے ہیر پھیر سے کام لیا کہ نو آزادوں کی معیشت کی باگ ڈور انھی کے ہاتھ میں رہی۔ حصولِ آزادی کے دلآویز کرب میں سے گزرنے کے بعد جب ان نو آزاد ملکوں نے اپنا جائزہ لینا شروع کیا تو انھیں معلوم ہوا کہ ان کے ساتھ فریب کیا گیا ہے۔ تب مغرب کی معاشی دست بُرد سے خلاصی پانے کی تحریک چلی اور آج ہم ایشیائی ممالک اسی تحریک میں سے گزر رہے ہیں۔

اس عالم میں دنیا کا ہر ملک دنیا کے ہر مسئلے کو اپنا مسئلہ سمجھتا ہے اور وہ ایسا سمجھنے پر مجبور ہے کیونکہ آج جو کچھ ایک ملک میں ہو رہا ہے وہ کل دوسرے ملک میں بھی ہو سکتا ہے۔ مگر چند روز پہلے جب میں نے ایک ادیب کو بتایا کہ ویت نام میں امریکہ کو صدفی صد اخلاقی شکست ہو چکی ہے اور اب اسے واشنگٹن اور جیفرسن اور لنکن کا واسطہ دے کر کہنا چاہیے کہ شکست تسلیم کیجئے اور واپس اپنے گھر تشریف لے جائیے تو ادیب خاموش رہا۔ میں نے اس خاموشی کی وجہ پوچھی تو اس نے مجھے مطلع کیا کہ ویت نام اس کا مسئلہ نہیں ہے۔ میں نے اسے یاد دلایا کہ وہ بیسویں صدی کے نصف آخر میں زندہ ہے، جب عنقریب چاند بھی ہمارے پڑوس میں بدلنے والا ہے۔ اُس نے میری اس بات کی تائید کی یعنی بالفاظ دیگر تسلیم کیا کہ چاند اس کا پڑوس ہے اس کے باوجود وہ

ویت نام کو اپنا پڑوس تسلیم کرنے پر تیار نہیں تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ — "یہ سراسر سیاسی مسئلہ ہے اور بحیثیت ادیب مجھے سیاست سے کوئی رغبت نہیں!" — مجھے یہ سن کر قطعی حیرت نہ ہوئی کیوں کہ سیاست کو ادیب کے لئے شجرِ ممنوعہ قرار دینے کی ایک باقاعدہ تحریک مغرب میں آج بھی چل رہی ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ادیب فن برائے فن کے خول میں بند رہے اور سیاست کے بارے میں اپنے ردِ عمل کو اپنی فنی تخلیق میں منعکس کرنے سے معذور رہے۔ مشرق سالہا سال کی سیاسی غلامی کے نتیجے میں آج بھی مغرب کی نقالی میں بڑا فخر محسوس کرتا ہے اس لئے سیاست پر تھو تھو کرنے والے ادیب ایشیا اور افریقہ کے دوسرے ممالک کی طرح ہمارے ہاں بھی پیدا ہوئے۔ مجھے یاد ہے آج سے کئی برس پہلے انہی ادیبوں کے ایک حلقے میں، یہی باتیں سن کر میں نے عرض کیا تھا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد اب تک جن بڑے بڑے شاعروں اور ادیبوں پر آپ اور ہم فخر کرتے ہیں، انھیں اپنے اپنے زمانے کی سیاست سے الگ کر کے دیکھیے تو وہ بے کیف بلکہ بے معنی معلوم ہوں گے۔ صرف علامہ اقبال ہی کو لیجئے کہ انھوں نے تو سیاست کو دین کا ایک حصہ قرار دیا تھا۔ ان کے سارے کلام میں سے فرنگی اور مغرب کے الفاظ نکال لیجیے تو ممکن ہے چند منتشر اشعار بچ جائیں مگر اقبال غائب ہو جائے گا۔ میری اس گزارش پر بعض حضرات نے احتجاج کیا تھا کہ یہ شخص اقبال کو خواہ مخواہ سیاست سے آلودہ کرنا چاہتا ہے مگر جب میں نے علامہ کے اس قسم کے اشعار پڑھے تو محفل خاموش ہو گئی، اگرچہ ناک بھوں چڑھا کر خاموش ہوئی۔ ؎

تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتِ دہقاں تم نے لوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج۔

بہرحال میں نے اپنے ادیب دوست سے عرض کیا کہ اگر تم ویت نام کو اپنا مسئلہ نہیں

سمجھتے تو تم کسی غیر ملک کے ادیب سے یہ توقع کیسے کر سکتے ہو کہ وہ کشمیر کو اپنا مسئلہ سمجھے گا جبکہ کشمیر بھی پوری دنیا کا مسئلہ ہے کیوں کہ یہ بھی انسان کے ایک بنیادی حق کا ، عدل و انصاف کا ، صداقت اور غیرت کا مسئلہ ہے ۔ میں نے اسے بتایا کہ جب تم ویت نام میں امریکہ اور اس کے حواریوں کی مسلح مداخلت کی مذمت کرو گے تو اس طرح تم کشمیر میں بھارت کی چیرہ دستیوں کی بھی مذمت کر رہے ہو گے ۔ دراصل اصول ایک ہی ہے مگر اس کے مظاہر مختلف ہیں ۔ کبھی اس اصول کو کشمیر میں بھارت کا استبداد پامال کرتا ہے ۔ کبھی ویت نام میں امریکہ کی خود سری اسے روندتی ہے ۔ کبھی فلسطین میں پورے مغرب کی سازش اسے کچلتی ہے اور کبھی مصر کی نہر سویز کو مصر کے قبضے سے نکالنے کے لئے اس اصول کی دھجیاں اڑائی جاتی ہیں ۔ سو کم سے کم اس قوم کے ادیبوں کو ویت نام کے مسئلے سے بے خبر اور بے گانہ نہیں رہنا چاہیئے جس نے انسان کے سب سے مقدس حق ۔ حق خود اختیاری کے تحفظ اور بقا کا علم بلند کر رکھا ہے ۔ اور پھر اگر سیاست کے بارے میں کچھ سوچنا یا کہنا ادیب کے لئے اتنا ہی بڑا گناہ ہے تو خدا کا شکر بجا لانا چاہیئے کہ پاکستان کے ادیبوں کی غالب اکثریت "گناہگاروں" پر مشتمل ہے ۔ بفرض محال اگر یہ لوگ "بے گناہ" ہوتے تو گزشتہ سال کے ستمبر میں بھارت کی الف ننگی جارحیت کی اتنی موثر اور فنکارانہ مذمت کون کرتا اور پاکستان کی حمیت اور سربلندی کے وہ نغمے کون گاتا جو صرف ہماری ادبی تاریخ ہی کا نہیں بلکہ ہماری سیاسی تاریخ کا بھی ایک ناگزیر حصہ بن چکے ہیں ۔ ہم اگر سیاسی لحاظ سے "بے گناہ" یعنی جاہل ہوتے تو ہمیں اپنے دشمن کے عقب میں بیٹھا ہوا ایک اور دشمن کیسے نظر آتا ۔ اور ہم بھارت کی جارحیت اور پاکستان کی استقامت کو دنیا کی بڑی قوتوں کی حکمتوں کے حوالے سے کیسے سمجھ پاتے ہم سیاسی طور پر اتنے "معصوم" ہوتے تو ہم گزشتہ سال کے ستمبر کی آزمائش میں سچے دوستوں اور کھلے دشمنوں کو کیسے پہچانتے اور اگر کسی آزاد اور خود مختار قوم کو دوست اور دشمن کی تمیز نہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اسے آزادی کا مفہوم ہی

معلوم نہیں ہے اور اسی لئے اس کی آزادی مستقلاً خطرے میں ہے۔

سب سے زیادہ حیرت تو مجھے ان ادیبوں پر ہوتی ہے جو اپنے آپ کو جدید بلکہ جدید تر کہتے ہیں اور وہ بعض صورتوں میں جدید ہیں بھی۔ مگر ان کا مسئلہ صرف ایک ہے اور وہ ہے تحفظِ ذات کا مسئلہ۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دنیا کو آخر کار اپنی ہی مادی ترقی کے شعلے میں بھسم ہو کر رہ جانا ہے تو ہم لے دے کے صرف اس مسئلے کے بارے میں سوچ سکتے ہیں — کہ ہم کیسے زندہ رہیں! اگر ہماری زندگی ایسی ہی بے بنیاد ہے تو پھر ان اخلاقی پابندیوں اور ان معاشرتی قیود کا کون سا جواز ہے! اور جب آخر سب کو راکھ ہونا ہے (قبروں میں مُردوں کے پنجروں کو بھی راکھ ہونا ہے) تو پھر زندگی کی اس مختصر میعاد کو اندھا دھند کیوں نہ استعمال کیا جائے! اور پھر یہ محبت کیا چیز ہے! جنس کے سوا اس کا کوئی وجود کہاں ہے! یہ رشتے کیا بلا ہیں؟ یہ محض اتفاقات کے سوا کیا ہیں؟ یہ قانون کیا شے ہے؟ یہ محض تکلف ہے۔ سب کچھ محض تکلف ہے۔ سب کچھ محض بے معنی اور مجہول ہے۔ اگر یہاں کوئی حقیقت ہے تو وہ ہر شخص کی اپنی ذات ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اتنے بڑے انسان کو اتنا مختصر کر دینے سے اس میں کشمیر یا ویت نام یا فلسطین یا جنوبی افریقہ یا رہوڈیشیا کا مسئلہ کیسے جگہ پا سکتا ہے؟ یہی ادیب ہمارے ادب اور تہذیب اور ثقافت کا مستقبل ہیں۔ اس لئے ان کی خدمت میں بطورِ خاص گزارش ہے کہ اگر آپ اپنی ذات کے مسئلے کے بارے میں بھی مغرب کے تعصبات سے بلند ہو کر سوچیں گے (اور یہ تعصبات پرانے استبدادیوں نے ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت مرتب کئے ہیں) تو آپ کو محسوس ہوگا کہ جب تک اہلِ کشمیر کو اظہار اور فیصلے کی آزادی حاصل نہیں ہوتی، جب تک ویت نام کے لوگ امریکہ کی مرضی کی بجائے اپنی مرضی سے اپنے لئے کچھ طے نہیں کرتے، جب تک فلسطین کے عرب صحرائے سینا میں لٹے پٹے پڑے ہیں، جب تک جنوبی افریقہ اور رہوڈیشیا میں وہاں کے باشندوں کو ان کی سیاہ فامی کی سزا مل رہی ہے — آپ کی وہ ذات بھی نامکمل ہے جس کے عشق میں آپ اتنی شدت سے مبتلا ہیں۔ بس اتنی سی

بات ہے کہ فرض کیجئے آپ جو کچھ ہیں وہ نہ ہوتے بلکہ کشمیری ہوتے یا ویت نامی ہوتے یا فلسطینی ہوتے یا جنوبی افریقہ اور رہوڈیشیا کے حبشی ہوتے ہیں، تو کیا آپ جب بھی "یہ ہمارا مسئلہ نہیں ہے۔" کی عیاشی کرنے پر قادر ہوتے ؟

(اکتوبر ۱۹۶۶ء)

ہم الفاظ کے تعصّبات میں مبتلا ہیں'

شعر و فن کے علمبردار بھی اپنی روشن ضمیری اور روشن خیالی کے باوجود اسلوبِ اظہار کے سلسلے میں بعض ایسے تعصبات میں مبتلا ہوتے ہیں جن کا کوئی بھی جواز ممکن نہیں ہوتا۔ ان میں سے ایک تعصب زبان کے بعض الفاظ کے استعمال سے متعلق ہے۔ شعر، افسانہ، تنقید و تحقیق اور صحافت وغیرہ کے لئے بیشتر الفاظ تو قدرتی طور پر مشترک ہوتے ہی ہیں مگر بعض ایسے الفاظ بھی ہیں جنہیں ان الگ الگ شعبہ ہائے تحریر کے لئے جیسے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ اور ایک شعبے کے کسی لفظ کا داخلہ دوسرے شعبہ میں عملاً ممنوع اور قابلِ اعتراض اور غیر فصیح قرار دیا جا چکا ہے۔ یہ حد بندی، اظہار پر پابندی کی ایک غیر محسوس مگر بے حد دور رس صورت ہے اور ستم یہ ہے کہ یہ پابندی کہیں باہر سے عائد نہیں ہوتی بلکہ خود اہلِ علم و فن اپنی مبالغہ آمیز احتیاط کے سبب اس پابندی کا سامان کرتے ہیں۔ اس پابندی سے جو فن سب سے زیادہ مجروح ہوتا ہے وہ فنِ شعر ہے اور یہی ہمارا آج کا موضوع ہے۔

اردو شاعری کے لئے تو یہ المیہ اس انتہا کو جا پہنچا ہے کہ غزل کے لئے الگ اور نظم کے لئے الگ ڈکشن مقرر ہے۔ اس قسم کے اعتراضات عموماً سننے میں آتے ہیں کہ

فلاں لفظ نظم میں تو کھپ سکتا ہے مگر غزل کی نرمی اور نزاکت اس کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ مَیں سمجھتا ہوں کہ مولوی محمد حسین آزاد اور دوسرے تذکرہ نویسوں نے نظیر اکبر آبادی کو اس لئے لائقِ اعتنا نہیں سمجھا تھا کہ اس نے پہلی بار اردو شاعری کو الفاظ کے تعصبات سے پاک کرنا چاہا اور عملاً ثابت کر دیا کہ کوئی لفظ بجائے خود غیر شاعرانہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا بے ڈھب استعمال ہی اسے غیر شاعرانہ بناتا ہے۔ ہمارے ذہنوں پر منڈھے ہوئے قدامت اور روایت کے خول نہایت دبیز ہیں اس لئے ہم نے نہایت آہستہ آہستہ نظیر کو بھی شاعر تسلیم کرنے کا حوصلہ پیدا کیا مگر اس کے ساتھ ہی بعض الفاظ کے سلسلے میں نظم و غزل کی تفریق بھی پیدا کر لی۔ پھر جب اردو شاعری میں نظم نے بھی رواج پایا اور بعض شعراء بیک وقت نظم اور غزل کہنے لگے تو یہ تفریق سٹتی نظر آئی۔ اقبالؔ کی نظم اور غزل کے الفاظ میں "بانگِ درا" تک تو یہ تفریق ایک حد تک قائم ہے مگر "بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" میں یہ امتیاز ختم ہو گیا ہے۔ کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے جس کے سلسلے میں دعوے سے کہا جا سکے کہ اقبالؔ نے اسے صرف اپنی نظموں میں استعمال کیا ہے اور اپنی غزلوں کو اس سے محفوظ رکھا ہے۔ اقبالؔ نے اردو شاعری کی مروجہ ڈکشن کو بھی ایک سرے سے بدل دیا۔ مگر اس نے جو نئی ڈکشن استعمال کی وہ بیشتر فارسی شاعری کی ڈکشن تھی اور اس کے ہاں ڈکشن کے اس انقلاب میں خالص اور روزمرہ کی ٹھیٹھ اردو کو بہت کم بار حاصل ہوا۔ اس کے باوجود اقبالؔ کا یہی اقدام بے حد اہم ہے کہ اس نے شاعری کی مروجہ ڈکشن سے یکسر مختلف ڈکشن میں بھی اعلیٰ درجے کی شاعری کرنا ممکن بنا دیا۔ جوشؔ پر بھی فارسیت کا بہت گہرا اثر تھا اور یہ اثر اب تک قائم ہے مگر اس کی نظموں میں ایسے الفاظ بھی بھرپور انداز میں استعمال ہوئے جنھیں خالصتہً اردو کے الفاظ کہا جا سکتا ہے۔ مشکل صرف یہ ہے کہ جوشؔ غزل نہیں کہتا اور کہتا بھی ہے تو اس کا عنوان مقرر کر کے اسے نظم کی صورت میں پیش کر دیتا ہے۔ ادھر ستم یہ ہے کہ غزل ہی لفظ کے تعصب کی سب سے زیادہ شکار ہے اور جب تک اس صنفِ شعر کو اس تعصب سے چھٹکارا

نہیں دلایا جاتا۔ ہم اس الزام سے بری الذّمہ نہیں ہو سکتے کہ ہم نے بعض الفاظ کو اچھوت قرار دے رکھا ہے، حالانکہ زبانوں میں ذات پات نہیں چلتی اور کوئی لفظ برہمن اور کوئی شودر نہیں ہوتا۔

دورِ حاضر میں جو شعراء غزل بھی کہتے ہیں اور نظم بھی، ان کے کلام میں غزل و نظم کے الگ الگ الفاظ کی قید ختم ہو گئی ہے۔ وہ جس ڈکشن میں غزل کہتے ہیں اسی میں نظم بھی کہتے ہیں۔ اور یہ اس لحاظ سے نہایت خوشگوار اقدام ہے کہ اس طرح غزل گو شعراء اپنے ارد گرد اٹھی ہوئی فصیلوں سے باہر بھی جھانکنے لگے ہیں۔ فیضؔ کی مثال لیجئے کہ اس کی نظم اور غزل کا لہجہ صد فیصد ایک جیسا ہے۔ نظم کے لئے وہ جو الفاظ منتخب کرتا ہے انہی کو غزل میں بھی استعمال کرتا ہے اور یوں اس کے ہاں اردو شاعری کی یہ دو اصناف دو الگ الگ خانوں میں بٹے ہوئے نہیں ہیں۔ البتہ فیضؔ کی شاعری کی زبان وہی ہے جسے کلاسیکی اردو غزل کے بہترین الفاظ اور بہترین ترکیبوں کا نچوڑ کہا جا سکتا ہے۔ روزمرہ استعمال میں آنے والے عام بول چال کے الفاظ استعمال کرنے کا حوصلہ فیضؔ نے بھی نہیں کیا۔ گزشتہ چند برس سے اس کی شاعری کی ڈکشن میں ایک تبدیلی رونما ہو رہی ہے مگر اسے جدید فارسی کا اثر سمجھ لیجئے۔ یہ ڈکشن ن۔ م راشدؔ کی اس ڈکشن کے مشابہ ہے جو اس نے اپنے قیام تہران کے دنوں میں اختیار کی اور اس کے ہاں ایسی صورت پیدا ہو گئی جیسے کوئی ایران نژاد شاعر اردو میں شاعری کر رہا ہے۔ فیضؔ اس حد تک تو نہیں گیا اور میرے خیال میں اس حد تک جائے گا بھی نہیں کیونکہ وہ اپنے سامعین اور ان کی زبان سے بے خبر نہیں ہے مگر بہر حال اس کی ڈکشن میں تبدیلی خالص اردو کے بعض الفاظ کو تعصبات کی جکڑ بندیوں سے خلاصی نہیں دلا سکی۔ اس ضمن میں معمر شاعروں میں سے صرف فراقؔ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ بنیادی طور پر ایک غزل نگار ہونے کے باوجود وہ الفاظ کے تعصب میں مبتلا نہیں ہے۔ وہ بعض ٹھیٹ اردو الفاظ کو اپنی غزل میں اس خوبصورتی سے استعمال کر جاتا ہے کہ حیرت ہوتی ہے کہ یہ الفاظ جو شروع ہی سے اردو میں رائج تھے ہمارے قدیم بڑے بڑے غزل نگاروں کے

نزدیک غیر شاعرانہ اور غیر فصیح کیسے قرار پاگئے۔ اس نے اردو غزل کو ہندوستان کی دھرتی کی پیداوار ثابت کرنے کے لئے بعض ہندی الفاظ کو بھی اپنی غزلوں میں رواج دیا ہے مگر ہم پاکستانیوں کے لئے یہ الفاظ ہمیشہ اجنبی رہیں گے۔ بہر صورت غزل میں ٹھیٹ اردو الفاظ کے استعمال کا سہرا فراقؔ کے سر بندھتا ہے اور اسی کی جرأتِ رندانہ نے اردو شاعروں کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ آخر بعض الفاظ سے متعلق ہم تعصب میں مبتلا کیوں رہیں جب کہ نئے مفاہیم کے لئے ہمیں نئے الفاظ کی اشد ضرورت ہے اور جب یہ الفاظ فراقؔ کی طرح سلیقے سے غزل میں کھپائے جا سکتے ہیں تو ہم قدیم ہند یا جدید ایران کے دروازے کیوں کھٹکھٹاتے پھریں۔

نوجوان شاعروں میں سے جن جرأت مندوں نے اس روایت کو آگے بڑھانا چاہا انھیں بعض حلقوں کی طرف سے مسلسل تنقید کا ہدف بنایا جا رہا ہے کہ اردو میں بعض الفاظ "شاعری خارج" اور بعض "غزل خارج" ہیں اور ایسے الفاظ کا استعمال غیر فصیح ہے اور بد ذوقی کی دلیل ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ اندازِ نظر نہایت کوتاہ اندیشانہ ہے۔ اردو زبان ابھی ویسے بھی اتنی وسیع نہیں کہ شاعر کے ذہن میں کوئی خیال پیدا ہو تو اسے اظہار کا قالب مہیا کرنے کے لئے مترادفات الفاظ کے پرے قطار اندر قطار کھڑے ہو جائیں۔ شعر کہنا ویسے ہی نہایت کڑا مرحلہ ہے لیکن اردو زبان میں شعر کہنا اور بھی مشکل کام ہے، کیونکہ خود ہم نے شعر کی حد تک اس زبان کو وسیع ہونے سے روک رکھا ہے۔ ایک مصرعۂ تر کی خاطر تن شاعری سیروں لہو جبھی تو اسی لئے خشک ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اظہار کے لئے وافر الفاظ نہیں ہوتے۔ نتیجۃً ہمیں کئی پیارے پیارے خیالوں اور جذبوں کا گلا گھونٹنا پڑتا ہے اور اگر ہم اظہار پر بضد ہو جائیں تو اقبالؔ اور جوشؔ اور راشدؔ کی طرح ہم فارسی سے کمک لاتے ہیں اور اردو کے بعض حروفِ جار یا بعض ضمائر یا بعض افعال استعمال کر کے ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نے اردو شاعری کی ہے۔ اگر ہم بعض الفاظ سے متعلق تعصبات میں مبتلا نہ ہوں تو ہماری یہ مشکل حل ہو سکتی ہے مگر ایک اور مشکل یہ ہے کہ جس نے بھی ٹھیٹ اردو کے بعض الفاظ کو شاعری میں استعمال کرنے کی جرأت کی،

ہدفِ طعن ٹھہرا۔ ہم غالب کا یہ مصرع بڑے شوق کے ساتھ اور ماتھے پر کوئی شکن لائے بغیر سنتے ہیں کہ " پیئنس سے گزرتے ہیں جو کوچے سے ہمارے " لیکن اگر ہم " پیئنس " کی جگہ " تانگے " یا " موٹر " کا لفظ استعمال کر دیں تو یہ باقاعدہ ایک لطیفہ بن جاتا ہے۔ در اور دروازہ اور دریچہ ہماری غزل میں باربار استعمال ہوتا ہے لیکن اگر کسی شعر میں کھڑکی کا لفظ آ جائے تو چتونیں دیکھنے سے تعلق رکھتی ہیں۔ ہمیں " مسند " کا لفظ بہت پسند ہے مگر غزل میں کرسی یا صوفے کا لفظ آ جائے تو ایسی غزل کہنے والا ایک دم ہماری نظروں سے گر جاتا ہے۔ سرو صنوبر کی جگہ اگر ہم نیم اور شیشم استعمال کریں اور دجلہ و جیحوں کی بجائے اگر جہلم اور پدما کا ذکر لے آئیں تو الفاظ کی " منو سمرتی " مرتب کرنے والوں کو بڑی تکلیف ہوتی ہے۔ حالانکہ اگر ہمیں اپنی زبان کو ہمیشہ زندہ رکھنا ہے اور اسے زمانے کے نئے تقاضوں کے دوش بدوش رواں دیکھنا ہے تو ہمیں بعض الفاظ کے سلسلے میں اپنے تعصبات کو ختم کرنا ہوگا۔ اور اگر ہم ایسا نہیں کریں گے تو پھر کراچی کے بعض اصحاب کی اس قسم کی تجویزیں سنجیدگی سے زیرِ غور لائی جانی چاہئیں کہ ہمیں اردو اور بنگالی اور دوسری بولیوں کا جھگڑا ختم کرنے کے لئے ان سب زبانوں کو چھوڑ کر عربی یا فارسی زبان اختیار کر لینی چاہیے (جیسے زبان بھی کرتے کی قسم کی کوئی چیز ہوتی ہے کہ اتارا اور ایک طرف ڈال دیا)

مگر ایسے الفاظ کے استعمال کے لئے جو اردو غزل کے لئے اجنبی ہیں یا اجنبی قرار دیئے جاتے ہیں، سلیقہ لازمی ہے۔ ویسے تو شاعری ہے ہی سلیقہ مندی لیکن بعض صورتوں میں جب شاعر " انتقامی " کارروائی پر اتر آتا ہے تو وہ " اجنبی " الفاظ کو بے ڈھنگے اور بے ڈھب انداز میں استعمال کرنے سے بھی نہیں چوکتا اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ الفاظ کا تعصب بڑھتا ہے۔ اس کا ایک اور نقصان یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان الفاظ ہی سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے کوئی بھی لفظ بذاتِ خود پاک یا پلید نہیں ہے۔

اصل چیز تو اس کا استعمال ہے۔ شمع، پروانہ، گل، بلبل، عشق، وصل وغیرہ کے الفاظ غالب

نے استعمال کئے ہیں تو پرکین نے بھی استعمال کئے ہیں۔ سو اِن الفاظ کی عظمت یا پستی ان کے استعمال میں مضمر ہے اور اگر ہمیں اردو شاعری اور خاص طور سے اردو غزل کے اردگرد سے الفاظ کے تعصبات کی فصیلیں گرانی ہیں تو ہمیں "اجنبی" الفاظ کے استعمال میں غصّے اور جوشِ انتقام کی بجائے سلیقے اور قرینے اور بلند ذوقی کا مظاہرہ کرنا ہوگا۔ ہمیں ان الفاظ کو اپنی غزل کی ڈکشن کا ایک ناگزیر حصہ بنا دینا ہوگا، جیسے غالبؔ نے اپنے دور میں اور اقبالؔ نے اپنے دور میں اور فراقؔ نے اپنے دور میں اس ڈکشن میں اضافے کئے اور آج یہ اضافے ہماری شاعری کی زبان کا سرمایہ ہیں۔ ہر دور میں ہر بڑے شاعر نے اپنے اظہار کے راستے میں جب کوئی رکاوٹ محسوس کی تو اس نے اپنی زبان کے بظاہر اجنبی الفاظ کو بے تکلفی اور خوش ذوقی سے اپنے شعروں میں کھپاتے میں کوئی جھجک محسوس نہ کی۔ یوں ہماری شاعری اور بطورِ خاص ہماری غزل زمانے کے ساتھ آگے بڑھنے کے قابل ہو سکی۔ آج بھی اس بے جھجکی اور اسی خوش ذوقی کی ضرورت ہے۔ صرف اس صورت میں ہم غزل کی سی دلآویز صنف کو عجائب گھر کی ایک چیز بن جانے سے بچا سکیں گے۔ بعض جدید شعراء نے میرو مرزا کی زبان میں غزل کہنے کی بھی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے اس کی بنیادی (لاشعوری) وجہ بھی غزل کی مثیبرڈ ڈکشن سے بغاوت ہے مگر یہ ہمارے ذوقِ انتخاب کا کوئی جاندار ثبوت نہیں ہے۔ ہمیں ماضی کو ساتھ لے کر حال کی راہ سے مستقبل کی طرف جانا ہے نہ کہ حال سے بھی فرار اختیار کرنا ہے اور مستقبل کی طرف سے بھی آنکھیں بند کر لینی ہیں۔ ہمیں جرأت یقیناً کرنی چاہیئے مگر جرأت صرف توڑ پھوڑ کا نام نہیں ہے۔ جرأت میں تو تعمیر و ارتقا کے مفہوم بھی پوشیدہ ہوتے ہیں۔

(۱۹۶۶ء)

پاکستان کا قومی کلچر

ہمارا قومی کلچر کیا ہے؟

ایک روز جب میں نے ایک پڑھے لکھے بزرگ سے گفتگو کرتے ہوئے کہا تھا کہ ہم میں سے تو کسی کو یہ بھی معلوم نہیں کہ ہمارا قومی کلچر کیا ہے تو بزرگ موصوف خاصے خفا ہو گئے تھے۔ اور میں ان کے خفا ہونے سے خوش ہوا تھا کہ ممکن ہے گرما گرمی کے اس عالم میں وہ ہمارے قومی کلچر کی نشان دہی فرما دیں۔ مگر افسوس کہ ایک اعلیٰ پائے کے دانشور ہونے کے باوجود وہ صرف خفا ہی ہوتے رہے۔ اس دوران انھوں نے پتے کی صرف ایک بات کی۔ انھوں نے فرمایا۔ "بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ کسی قوم کو یہی معلوم نہ ہو کہ اس کا قومی کلچر کیا ہے اور اگر کوئی ایسی قوم اس دنیا میں موجود ہے تو اسے اپنے قومی کلچر کے خد و خال فوراً معین کر لینے چاہئیں ورنہ اس کی قومی حیثیت ہی خطرے میں پڑ جائے گی۔" بہر حال وہ یہ بتائے بغیر کہ ہمارا قومی کلچر کیا ہے، بضد رہے کہ ہمارا ایک قومی کلچر ہے۔ وہ بزرگ تھے میں ان کا تعاقب کرنے کی جسارت نہ کر سکا اور یہ جسارت شاید اس لئے بھی نہ کر سکا کہ اگر وہ پلٹ کر مجھ ہی سے پوچھ بیٹھے کہ ہمارا قومی کلچر کیا ہے! تو میں انھیں کیا جواب دوں گا۔

خدانخواستہ میرا مقصد یہ نہیں کہ ہمارا قومی کلچر سرے سے ہے ہی نہیں۔ معلومہ تاریخ

سے پہلے بھی، جسے لوگ زمانہ قبل تہذیب بھی کہہ دیتے ہیں، انسانی گروہوں کے اپنے اپنے کلچر ہوتے تھے۔ آخر اس دور میں بھی تو زندہ رہنے کا ایک خاص ڈھب ہوتا تھا اور کلچر طریق حیات ہی کا تو دوسرا نام ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ بیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں جب انسان نے کائنات پر غور کرنے کی منزلوں سے آگے نکل کر کائنات میں سفر کرنے کا آغاز کر دیا ہے، ایک خود شناس اور باشعور اور بہادر قوم کسی قومی کلچر سے محروم ہو۔ سو پاکستانی قوم کا بھی ایک قومی کلچر یقیناً ہے۔ مشکل صرف یہ ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اس قومی کلچر کی اپنی تعریف کرتا ہے اور ایک تعریف دوسری تعریف سے اکثر و بیشتر سراسر مختلف ہوتی ہے۔ ہمارے بڑے بڑے دینی اور تعلیمی علماء، بڑے بڑے شعراء و ادباء، بڑے بڑے مصلحین اور سیاسیین گزشتہ اٹھارہ برس میں متعدد بار قومی کلچر پر اظہار رائے فرما چکے ہیں۔ اس کے باوجود اگر اس کلچر کی ہیئت ابہام کی شکار ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے قومی کلچر سے متعلق یا تو واضح نہیں ہے یا ذاتی تعصبات کا شکار ہے۔ اس سبب سے ہمارے ہاں کلچرل بے نظمی (میں اسے بدنظمی نہیں کہوں گا) پھیلی ہوئی ہے۔ کلچر کے بعض مظاہر اگر ایک گروہ کے نزدیک گشتنی ہیں تو دوسرے گروہ کے خیال میں کلچر کی زندگی اور توانائی کا ثبوت ہیں۔ اسی طرح پہلے گروہ کی رائے میں ہمارے قومی کلچر کی جو خصوصیات ہیں وہ دوسرے گروہ کی نظر میں اس ترقی یافتہ اور سائنسی دور اور خلا نوردی کے زمانے میں ناقابل قبول اور اس لئے سوختنی ہیں۔ دو گروہوں کا ذکر میں نے محض اپنی بات سمجھانے کے لئے کیا ہے ورنہ کلچر کے بارے میں تو یہاں فرد بہ فرد اختلاف ہے۔ بظاہر ایسی بات پڑھنا اور سننا بھی بہت تکلیف دہ ہے مگر اس حقیقت کے ثبوت مہیا ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی ادارہ پاکستان کے قومی کلچر کے موضوع پر ایک عالم دین، ایک سائنس دان، یونیورسٹی کے ایک اُستاد، ایک شاعر، ایک سیاست دان، گلبرگ کی ایک بیگم، مصری شاہ کی ایک خاتون، گورنمنٹ کالج کے ایک طالبعلم، اور کسی یتیم خانے کے ایک منصرم کو مضمون لکھنے یا تقریر کرنے کی دعوت دے تو موجودہ حالات میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ان میں سے کسی کے خیالات کسی دوسرے کے خیالات

پر منطبق ہو جائیں۔ زیادہ سے زیادہ پانچ فیصد تک تو اتفاق رائے ممکن ہے مگر باقی پچانوے فیصد پر اختلاف ہی کی کارفرمائی ہوگی۔ اس صورت حال کو کلچرل بے نظمی کے سوا اور کیا نام دیا جا سکتا ہے

قومی کلچر نہ تو کوئی ایسی جنس ہے جسے بازار میں خریدا جا سکے اور نہ کوئی ایسا علم ہے جسے کسی دانش گاہ سے حاصل کر کے عام کیا جا سکے۔ قومی کلچر تو اس قوم کے ہر فرد کے رگ و پے میں جاری و ساری ہوتا ہے۔ وہ اسی کلچر کی روشنی میں اٹھتا بیٹھتا، کھاتا پیتا، سوچتا، فکر کرتا، محبت اور نفرت کرتا، ارادے باندھتا اور امنگیں پیدا کرتا، تجربوں میں سے گزرتا اور آدرشوں کو اختیار کرتا، گاتا اور تصویریں بناتا، شعر کہتا اور مابعد الطبیعات کو ادراک کی گرفت میں لاتا، کائنات کو تسخیر کرتا اور زندگی کو زندہ رہنے کے لائق بناتا ہے۔ قومی کلچر میں جو یہ وسعت اور گہرائی ہے، یہ صدیوں کے انسانی رشتوں اور سوچوں اور امنگوں کی تخلیق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قومی کلچر کی طرف ہماری صحیح رہنمائی قومی تاریخ کرتی ہے اور قومی تاریخ کسی خاص صدی کے کسی خاص سنہ کے کسی خاص دن سے شروع نہیں ہوا کرتی۔ تاریخ کا آغاز تو ہمیشہ ماضی کی دھند اور مزید دھند اور پھر مزید دھند میں ڈوبتا چلا جاتا ہے۔ یوں کسی بھی قوم کی تاریخ صرف چند برس یا صرف چند صدیوں پر پھیلی ہوئی نہیں ہوتی۔ قومی کلچر قومی تاریخ سے بڑی شدت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ قومی تاریخ اس جغرافیائی خطے کی تاریخ ہوتی ہے جس میں یہ قوم بستی ہے۔ سو قومی کلچر بھی اسی مٹی کی پیداوار ہوتا ہے جسے خاکِ پاکِ وطن کہتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہمارا کلچر اس خطۂ ارض کی معلومہ تاریخ جتنا پرانا ہے۔ البتہ ساتھ ہی اس نکتے سے صرفِ نظر نہیں کرنا چاہیے کہ کلچر کسی ہمیشہ کے لئے مقرر اور منضبط لائحہ عمل کا نام نہیں ہے۔ کلچر انسانی ذہن کی طرح نامیاتی ہے۔ یہ مسلسل بدلتا اور سنورتا اور ارتقا پذیر رہتا ہے اور جب کوئی کلچر بظاہر مر جاتا ہے تو وہ دراصل مرتا نہیں ہے بلکہ اس کی بعض زندہ رہنے والی خصوصیات دوسرے کلچر میں نفوذ کر جاتی ہیں یا پھر اس کی بعض قدروں کی صورت بدل جاتی ہے اور یہ سب تبدیلی انسانی ذہن کی ترقی کے تابع ہے۔ انسان جو صناع بھی ہے، تخلیق بھی کرتا ہے اور خوب سے خوب تر کی طرف بھی اپنا سفر جاری رکھتا ہے

جب کوئی مورخ پاکستان کی تاریخ کا آغاز موہنجو دڑو یا ہڑپہ سے کرتا ہے تو بعض عناصر کو یہ جسارت بہت ناگوار گزرتی ہے محض اس لئے کہ موہنجو دڑو یا ہڑپہ کی تہذیب تو بت پرستوں کی تہذیب تھی اس لئے ہمارا ان سے کیا رشتہ! اپنی تاریخ اور اپنے کلچر کے سلسلے میں یہ نہایت درجہ جذباتی طرزِ عمل ہے۔ جب موہنجو دڑو اور ہڑپہ کی تہذیب سے ہم اپنی تاریخ اور کلچر کا آغاز کرتے ہیں تو اس کا مطلب خدانخواستہ یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں بت پرستی عزیز ہے یا ہم اپنے ماضی قریب کی تاریخ اور اپنے موجودہ کلچر سے بدظن ہیں! اس کا مفہوم تو صرف یہ ہوتا ہے کہ ہم کہاں ہیں اور کہاں کہاں سفر کرتے ہوئے کہاں پہنچے ہیں۔ وہ قدیم تہذیبیں اپنی بعض خصوصیات کو مستقبل کے حوالے کرکے ختم ہوگئیں۔ موہنجو دڑو سے اپنی تاریخ کا آغاز کرنے کے یہ معنی کیسے ہوئے کہ ہمیں موہنجو دڑو کے سے شہر بسانے کا شوق ہے اور ایسے ہی ظروف استعمال کرنے کی آرزو ہے اور ایسے ہی بت تراشنے کی امنگ ہے۔ ویدک اور برہمنی اور بودھی کلچر (اور شاید بیچ میں یونانی کلچر بھی) آئے اور بعض آثار کو مستقبل کے حوالے کرکے چلے گئے۔ پھر اس خطۂ زمین میں عرب وارد ہوئے۔ اس کے بعد افغان آئے۔ پھر مغل آئے۔ پھر انگریز آئے اور اب انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہاں پاکستانی ہی حکمران رہیں گے۔ مگر ہم اتنے بہت سے کلچروں کو آخر کس عقلی دلیل سے نظرانداز کرسکتے ہیں اور اگر انھیں نظرانداز ہی کرنا ضروری ٹھہرتا ہے تو پھر آخر کیا سبب ہے کہ ہم جس انداز میں یہاں پاکستان کے اندر رہتے بستے ہیں اور ہمارا جو قومی طرزِ حیات ہے وہ اہلِ مصر یا اہلِ شام یا اہلِ ترکیہ یا اہلِ ایران یا اہلِ افغانستان یا اہلِ انڈونیشیا کا سا طرزِ حیات نہیں ہے۔ یہ اہلِ ہندوستان کا سا طرزِ حیات بھی نہیں ہے۔ یہ خالصتاً پاکستانیوں کا اپنا طرزِ حیات ہے اور یہ طرزِ حیات ہمیں ہمارے دین اور ہمارے عقائد کے علاوہ ہماری تاریخ اور ہمارے جغرافیائی حالات نے بھی دیا ہے۔ یقیناً ہم سب مسلمان ہیں اور یقیناً ہمیں مسلمان ہونے پر فخر ہے۔ یقیناً ہمارے قومی کلچر کی صورت پذیری میں غالب کردار ہمارے مذہب کا ہے۔ یقیناً جب ہم لا الٰہ الا اللہ کہتے ہیں تو ذہنوں کے سب بت پاش پاش ہوجاتے ہیں اور

(ماسوا اللہ) دنیا کی ہر قوت ہمارے سجدے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محروم ہو جاتی ہے یقیناً ہمارے قومی کلچر کی تشکیل میں ہماری اس خدائے واحد کی پرستش اور خدا کے سوا کسی کے سامنے سر نہ جھکانے کے جذبۂ محترم کو بڑا دخل حاصل ہے لیکن ہمیں اتنا حقیقت پسند تو ہونا ہی پڑے گا کہ ہمارا لباس عربی لباس سے مختلف ہے کیونکہ ہمارے ہاں اس شدت کی گرمی نہیں پڑتی اور ہمیں ام کلثوم سے زیادہ نور جہاں کا اندازِ ترنم بھلا لگتا ہے کیونکہ وہ پاکستانی لَے اور پاکستانی دھن اور پاکستانی سُر میں پاکستانی جذبات کو پاکستانی زبان میں ادا کرتی ہے۔ آخر کلچر کے ان مظاہر کے اختلاف کا اعتراف کرنے میں ہمارا کون سا عقیدہ مزاحم ہے اور اگر کوئی عقیدہ مزاحم نہیں تو ہم اپنی تاریخ سے ڈرتے کیوں ہیں ؟

قومی تاریخ اور اس طرح قومی کلچر کی تاریخ کا معاملہ طے ہو جائے تو قومی کلچر کی وضاحت میں بہت سی آسانیاں پیدا ہو سکتی ہیں اور اسے جلد سے جلد طے ہونا چاہیئے۔ ورنہ قومی کلچر کے باطنی یا روحانی مظاہر یعنی شعر و ادب اور مصوری و موسیقی نیز دیگر فنونِ لطیفہ کا مستقبل مخدوش رہے گا۔ اس خدشے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں فنون کو گناہ اور فنکار کو گنہگار سمجھا جانے لگا ہے۔ یہ درست ہے کہ وہ لوگ جنھیں فنکاری کا دعویٰ ہوتا ہے، سب کے سب فنکار نہیں ہوتے اور وہ چیزیں جو فن کے نام پر تخلیق کی جاتی ہیں، سب کی سب فن نہیں ہوتیں مگر فنون میں حسن و قبح کا مرحلہ بھی تو اُس وقت آتا ہے جب فنون کے سلسلے میں ہمارا طرزِ عمل بالکل واضح ہو۔ اسی گومگو کا نتیجہ ہے کہ ہمارے فنی معیار ابتری کے شکار ہیں۔ جب فنی معیاروں میں ابتری پھیلتی ہے تو فنی تخلیقات پر نہایت ناگوار اثر پڑتا ہے اور جب فنی تخلیقات کے معیار گر جاتے ہیں تو یہ اس خطرے کی نشانی ہوتی ہے کہ ہم اپنے کلچر اور اپنی تہذیب کے سلسلے میں واضح نہیں ہیں۔ ہم بھی نہیں جانتے کہ ہماری قوم کیا سوچ رہی ہے اور اس کی روحانی ضرورتیں کیا ہیں۔ یوں خوبصورتی اور بھدا پن آپس میں گڈمڈ ہو جاتے ہیں اور قوم کی حسِ امتیاز کند

ہو جاتی ہے۔ خدا نہ کرے ہم پر ایسا سانحہ گزرے لیکن اپنے کلچر کے سلسلے میں ہمارا ضعف بے حد تشویشناک ہے۔ اس معاملے میں حقیقت پسندی اور جرأت مندی سے کام لینا چاہیے۔ حقیقت پسندی سے یوں کہ ہم اپنی تاریخ کی تعیین کر لیں اور جرأت مندی سے یوں کہ اس کا اظہار کر دیں اور اپنے بڑوں سے بڑے ادب کے ساتھ گزارش کریں کہ کلچر کی اہمیت کو پہچانئے۔ جس قوم کو اپنے کلچر کا شعور نہ ہو، وہ روحانی طور پر منتشر رہے گی۔ قوم کی انفرادیت اس کے انفرادی کلچر میں پوشیدہ ہوتی ہے اور قومی انفرادیت کے مکمل اور غیر مبہم شعور کے بغیر قومی یک جہتی اور ہم آہنگی کا خواب تعبیر کو ترستا رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، ہمارا قومی کلچر موجود ہے مگر اس کے خد و خال دھندلائے ہوئے ہیں۔ اس کلچر کو اپنے تہذیبی بڑوں کی "منظوری" درکار ہے۔ یہ منظوری فوراً ملنی چاہیے کیونکہ قومی تعمیر و ارتقا کے سفر میں ہم زیادہ دیر تک ایک جگہ پڑاؤ ڈالے بیٹھے نہیں رہ سکتے۔ البتہ اس پہلو سے ہمیں قطعی واضح ہونا چاہیے کہ ہمارا جو بھی کلچر ہے وہ پاکستانی کلچر ہے۔ — عرب اور ایرانی اور ہندی کلچروں سے مختلف ہمارا اپنا انفرادی پاکستانی کلچر۔!

(مارچ ۱۹۶۶ء)

حُسن وجمال کا مفہوم محدود نہیں

پچھلے دنوں ایک محفل میں قومی کلچر پر بحث ہو رہی تھی۔ ظاہر ہے کہ جہاں کلچر کے موضوع پر بات ہو رہی ہو وہاں احساسِ جمال اور آرائشِ جمال کا ذکر لازماً آئے گا۔ سو آیا اور بار بار آیا۔ اس پر اس محفل کے ایک بزرگ نے جوش میں آکر کہا کہ آج ہم تاریخ کے جس دور میں سے گزر رہے ہیں، وہ اس امر کا متقاضی ہے کہ ہماری تمام تر توجہ فنِ حرب کی طرف ہو اور یہ آرائشِ جمال کا زمانہ نہیں ہے اور مسلمانوں کے کلچر میں تو مردانگی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ صاحب خلوصِ نیت کے باوجود کلچر کے مختلف مظاہر کے باہمی رشتوں سے ناآشنا تھے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ حسن و جمال پر صرف عورت ذات کا اجارہ ہے اور مردانگی ایک ایسی صفت ہے جسے حُسن چھو بھی نہیں گیا ہے اور کسی قوم کے فنِ حرب اور اس کے فنِ جمال آرائی میں کوئی دور دراز کا بھی تعلق نہیں ہے۔ شاعر نے ایسے ہی کسی موقعے پر کہا تھا ؏

سخن شناس نہ دلبرا خطا ایں جاست

آرائشِ جمال صرف آرائشِ زلف و رُخ تک محدود نہیں ہے یہ زندگی کے ہر شعبے اور اس شعبے کی ہر تفصیل اور اس تفصیل کے ہر جزو میں حسن و تناسب پیدا کرنے کا نام ہے۔ جب

آرائشِ جمال کی اصطلاح قومی کلچر کے حوالے سے استعمال ہوتی ہے تو اس میں عورت کے حسن کے علاوہ اخلاق کا، رسم و رواج کا، حتیٰ کہ مزاج پرسی تک کا حسن، نیز شہر کا، باغ کا، سڑک کا، گلی کا، بلکہ کسی دکان کے سائن بورڈ تک کا حسن بھی شامل ہوتا ہے۔ جب باغِ جناح کے ایک دلنواز گوشے کو "گلستانِ فاطمہ" کا نام دیا گیا تھا تو اس کی پیشانی پر یہ الفاظ اتنے بھونڈے پن سے لکھوائے گئے تھے کہ پطرس کا سا ہنسنے ہنسانے والا ادیب بھی اپنے ایک مضمون "کراچی کے ایک دوست کے نام" میں اس جمال کُشی پر رو دیا تھا۔ اور جب وہ فنِ خطاطی میں مسلمانوں کے کمالات کے تذکرے کے ساتھ "گلستانِ فاطمہ" کی کریہہ کتابت کا ذکر کر رہا تھا تو در اصل وہ آرائشِ جمال کی قدر کو زندہ کر رہا تھا، اور اہلِ وطن میں وہ خوشگوار ذہنی کیفیت پیدا کرنے کی کوشش کر رہا تھا جو زندگی کے ہر شعبے میں حسن و تناسب کی متلاشی رہتی ہے اور جب اس کی جمال پرستی کی حس تشنہ رہتی ہے تو وہ بھونڈے پن اور بدصورتی کے خلاف چیخ اٹھتی ہے اور یہ بڑی اصلاحی چیخ ہوتی ہے۔ زندہ قوموں میں یہی احساسِ حسن اور یہی آرائشِ جمال کا جذبہ ان کی سیاست اور معاشرت پر بھی حاوی رہتا ہے۔ سیاست تاریخ کا کوئی موڑ بھونڈے پن سے کاٹتی ہے تو قوم کو ایسا ہی صدمہ پہنچتا ہے جیسے کسی خوش ذوق انسان کے سامنے کسی شعر کو غلط پڑھ دیا جائے یا جیسے کسی گانے والے کی لے میں ذرا سی لغزش آئے اور سننے والوں کے دلوں پر ایک ضرب سی پڑے۔ اسی طرح معاشرت میں جب ہم بے حد امیر اور بے حد غریب آدمی کا موازنہ کرتے ہیں تو ہمیں یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شخص گھر میں سِلے بہترین لباس پہن کر سڑک پر آجائے اور تب لوگ دیکھیں کہ وہ تو پاؤں سے ننگا ہے یا اس کے کوٹ میں پیوند لگا ہے یا اس کی قمیص کے بٹن غائب ہیں۔ سو یہ ہولناک طبقاتی تفاوت بھی بدصورتی ہی کی ایک صورت ہے اور جب کوئی شخص اس بھونڈے پن کے خلاف چلّا اٹھتا ہے تو در اصل وہ احساسِ جمال کا اور آرائشِ جمال کا یعنی توازن و تناسب کا مطالبہ کر رہا ہوتا ہے۔

ہماری تہذیبی زندگی کا یہ بہت بڑا المیہ ہے کہ ہم نے بعض الفاظ و اصطلاحات کے

وسیع معانی کو بے حد محدود کر دیا ہے۔ اور پھر انھیں انہی محدود معانی میں اتنے تواتر سے استعمال کیا ہے کہ ان کے اصل مفاہیم قطعی طور سے پس منظر میں چلے گئے ہیں۔ حسن و جمال اور احساسِ جمال اور آرائشِ جمال کے تو اس انتہا تک معنی بدل گئے ہیں کہ یہ الفاظ بے معنی سے ہو کر رہ گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ گھروں میں کوئی حسن کا لفظ استعمال کر بیٹھے تو بزرگوں کی تیوریاں چڑھ جاتی ہیں کہ یہ بُری صحبت کا اثر ہے۔ اسی طرح جمالیات کا تذکرہ بھی خلافِ تہذیب ہے، جبکہ جمالیات ہی تو جانِ تہذیب ہے۔ اس اندازِ نظر کے اسباب بے شمار ہیں۔ چند اسباب تاریخی ہیں، چند سیاسی ہیں، چند تعلیمی ہیں اور چند اس تنگ نظری اور خول پسندی سے متعلق ہیں جس نے مذہب اور فنونِ لطیفہ کو ایک دوسرے کی ضد قرار دے رکھا ہے اور جو زندگی کی تمام رعنائیوں کو، چاہے یہ رعنائیاں انسان کو خیر کی طرف ہی کیوں مائل نہ کریں، دیواروں میں زندہ چنوا دینے کے لئے شور مچا رہی ہے۔ جس معاشرے میں حسن کا نام لینا ہی جرم ٹھہرے وہاں توازن و تناسب کی تلاش بے سُود ثابت ہوتی ہے اور جو معاشرہ ان صفات سے محروم ہو اسے زندہ قوم کا معاشرہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سو احساسِ جمال تو کسی قوم کے تہذیبی ارتقا کی واحد کسوٹی ہے مگر ہمارے ہاں احساسِ حسن اور آرائشِ جمال کا صرف یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ عورت لپ سٹک کس رنگ کی لگائے، بھویں کس انداز سے بنائے، بال کیسے سنوارے، لباس کیسا پہنے یا برقعے کو زیادہ سے زیادہ فیشن ایبل کس طرح بنائے۔ حسن و جمال کو یوں صرف عورت کی ظاہری آرائش و زیبائش میں محدود کر دینے ہی سے یہ الفاظ "غیر پارلیمانی" قرار دیئے جا چکے ہیں اور کسی کو اتنی بھی فرصت نہیں کہ وہ کسی شعر پر نہیں تو ان مقدس الفاظ پر ہی غور کر لے کہ اللہ جمیل و یحب الجمال! اذان کے صوتی حسن اور قرآن مجید کی قرأت کے حسن پر ہی اگر تامل فرمایئے تو حسن کے گرد محدود معانی کا جو خول چڑھا دیا گیا ہے وہ چٹخ کر رہ جائے۔ جس قوم کے مذہبی فرائض میں بھی صفائی اور نفاست یعنی تناسب و توازن کو پیشِ نظر رکھنے کی تلقین کی گئی ہے اسی قوم کو اگر حسن و جمال کے الفاظ سنتے ہی بدک اٹھنے کی عادت پڑ گئی ہے تو یہ کوئی معمولی حادثہ نہیں

ہے، ایک تہذیبی المیہ ہے اور سیاسی، تہذیبی اور فنی رہنماؤں میں اس المیے کا شعور جتنی جلد پیدا ہو اتنا ہی قوم کے مستقبل کے لئے بہتر ہے، اور یاد رکھنا چاہیئے کہ ہمارا مستقبل ہماری آج کی سوچوں اور کارگزاریوں کے نتائج ہی کا دوسرا نام ہے۔ زمانۂ حال میں جب ہم کوئی بات یا کام کر رہے ہوتے ہیں تو دراصل ہم اپنے مستقبل کی تعمیر میں ایک نئی اینٹ جما رہے ہوتے ہیں۔

جب بھی فن، ادب، تہذیب، کلچر اور معاشرت کی بحثوں میں جمال، احساسِ جمال، آرائشِ جمال کا ذکر آتا ہے تو یار لوگ فوراً اقبالؔ کا وہ مشہور شعر پڑھنے لگتے ہیں جو دراصل عیاشی کے خلاف ہے مگر جسے حسن و جمال کے تمام مظاہر کے خلاف استعمال کیا جانے لگا ہے۔ شعر یہ ہے ؎

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر

ظاہر ہے کہ جب اقبالؔ یہ شعر کہہ رہے تھے تو ان کے ذہن میں دوسری قوموں کے عروج و زوال کے علاوہ خود مسلمانوں کی تاریخ بھی ہوگی اور برصغیر میں اسلامی اقتدار کے زوال کا اصل سبب یہی ہے کہ مسلمانوں نے "شمشیر و سناں" کو طاق پر رکھ دیا اور صرف "طاؤس و رباب" کے ہو کر رہ گئے۔ اس شعر کو سمجھنے کے لئے اگر ہم مغلوں کے دورِ زوال کے تاجداروں کے حالات پیشِ نظر رکھیں تو بہت سی الجھنیں دور ہو جائیں گی۔ ساتھ ہی اسی زمانے کے آس پاس برصغیر میں بکھری دوسری اسلامی ریاستوں کے حکمرانوں کے مشاغل کا بھی مطالعہ کیجئے تو "طاؤس و رباب" کا حقیقی مفہوم آپ کے سامنے آجائے گا۔ ان لوگوں میں سے کئی ایک نے اپنے درباروں کو عیاشی کے اڈوں میں بدل لیا تھا (اور عیاشی محض شاہد و شراب تک ہی محدود نہیں ہوتی۔ جس نواب نے سید انشاؔ جیسے ذہین شاعر کو روزانہ ایک نیا لطیفہ سنانے پر مامور کر رکھا تھا وہ بھی ایک لحاظ سے عیاشی ہی میں مبتلا تھا) ـــ طاؤس و رباب کی اس غلامی نے کتنی قوموں کا بیڑا غرق کیا، اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ میرا مقصد محض یہ تھا کہ اقبالؔ نے اپنے اس شعر میں حسن و جمال کو زندگی سے خارج کر دینے کی تلقین نہیں کی بلکہ حسن کو خیر کی بجائے شر میں

بدل ڈالنے کی مذمت کی ہے۔ اور میں "طاؤس و رباب" کی اس غلامی کو حسن نہیں بلکہ انتہائی بھونڈا پن اور جمال کُشی قرار دیتا ہوں۔ عیاشی میں نہ توازن ہوتا ہے نہ تناسب۔ اس لئے حسن و جمال کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہیں ہے اور اسی لئے اقبال کا یہ شعر نہ حسن کی تہذیبی قدر پر خطِ تنسیخ کھینچ رہا ہے اور نہ جمالیات کو خود آگاہ قوموں کی زندگی میں سے خارج کر رہا ہے۔ وہ تو حسن و جمال کے غلط استعمال بلکہ استحصال کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔ اور اگر یہ نہیں تو پھر ہم مسلمان حکمرانوں کی قدر دانیٔ فنون پر کیوں فخر کرتے ہیں اور ان شاعروں اور مغنیوں اور مصوروں اور نقاشوں کے نام ہمیں کیوں ازبر ہیں جنہوں نے اسلامی درباروں کی ہمت افزائیوں کی وجہ سے اسلامی اور عالمی تہذیبی سرمائے میں غیر فانی اضافے کئے ؟ کم سے کم اس زمانے میں تو ہمیں محمد شاہ (رنگیلے) اور واجد علی شاہ (جانِ عالم پیا) کے درباروں — اور آج کی موسیقی کانفرنسوں اور ثقافتی اجتماعوں میں امتیاز کرنا چاہیئے اور "طاؤس و رباب" کے الفاظ کو ان کے صرف لغوی معنوں ہی سے نہیں پہچاننا چاہیئے کہ اس طرح تو اقبال کے "عشق" اور "خودی" کے مفاہیم بھی خطرے میں پڑ سکتے ہیں۔

مجھے قدم قدم پر محسوس ہوتا ہے کہ ہم بعض ذہنی مجبوریوں یا وقتی مصلحتوں کے باعث اپنے تہذیبی مظاہر کے ساتھ دشمنی پر اُتر آئے ہیں۔ اگر ہمارا یہ شغل جاری رہا تو وہ وقت کچھ زیادہ دور نہیں جب ہم خوبصورتی ہی سے "الرجک" ہو جائیں گے۔ یہ خوبصورتی انسانی بدن کی ہو، مناظرِ فطرت کی ہو، تہذیبی قدروں کی ہو یا معاشرتی رکھ رکھاؤ کی۔ خدا نہ کرے کہ کوئی ایسا دن بھی آ جائے جب حسن ہمارے نظامِ زندگی میں سے مکمل طور پر خارج ہو چکا ہو اور ہمارے مزاج میں پتھر اور کانٹے اور ریت اور اولے بھر جائیں۔ ہم زندگی اور اس کی رعنائیوں اور اس کی خوبصورتیوں سے پیار کرنے والی قوم ہیں۔ اس لئے مجھے یقین ہے کہ ایسا منحوس لمحہ ہماری تاریخ میں کبھی وارد نہیں ہو سکتا۔ لیکن بعض افرادِ قوم کے ذہنی رجحانات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی لمحے کے عشق میں مبتلا ہیں اور اپنی کسی نفسیاتی نا بالغی کو پوری قوم کے ذہن پر مسلط کرنے کے درپے ہیں۔ ان لوگوں کو جو اپنی تہذیب کو متوازن

اور متناسب دیکھنا چاہتے ہیں اپنی پوری قوت سے اس مبالغہ آمیز رجحان کا مقابلہ کرنا چاہیے اور قومی زندگی کے ہر شعبے میں احساسِ حسن اور آرائشِ جمال کی قدروں کو عام کرنے کی بھرپور کوشش کرنی چاہیے۔ اس تحریک کا پہلا مرحلہ وہی ہے جس کی طرف میں شروع ہی میں اشارہ کر چکا ہوں۔ یعنی حسن و جمال کے حقیقی اور وسیع تر مفہوم کو لوگوں میں عام کرنا اور ان کے محدود و محصور معانی کے خول کو چٹخانا۔ یہ میں اس لئے عرض کر رہا ہوں کہ سچ بولنا بھی حسن ہے، بنی نوعِ انسان سے ہمدردی کرنا بھی حسن ہے، فراخ دلی بھی حسن ہے۔ غرض ہر نیکی حسن ہے۔ ہر صداقت حسن ہے۔ ہر حقیقت حسن ہے۔ حسن کے مفہوم کو محدود کر کے ہم ان تمام نیکیوں، تمام صداقتوں اور تمام حقیقتوں پر بھی من مانے خول چڑھالیں گے اور اپنے مستقبل کو ایک شکنجے میں کس دیں گے۔

(جون ۱۹۶۶ء)

ہماری تہذیبی انفرادیت نمایاں نہیں

ہم ایک تقریب کے سلسلے میں اعلیٰ درجے کے ایک ہوٹل میں بیٹھے چائے کا انتظار کر رہے تھے جب ایک بزرگ دانشور نے ہوٹل کے اس کمرے کے دروازوں اور کھڑکیوں پر لٹکتے ہوئے پردوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: "ان پردوں کے نقش و نگار ہماری تہذیب کی نمائندگی نہیں کرتے۔ یہ مغرب سے آئے ہیں۔ ان کی نوعیت صلیبی ہے۔ ان پردوں کا کپڑا تو پاکستانی ہے اور ان کا ڈیزائن بھی پاکستان میں سوچا گیا ہے مگر جو کچھ تیار ہوا ہے، جو کچھ اس وقت ہمیں دکھائی دے رہا ہے، وہ پاکستانی نہیں ہے، انگلستانی ہے۔"

پھر باتیں ہونے لگیں کہ یہ "انگلستان" ہمارے ذہنوں میں سے کب نکلے گا۔ اس کا اب تک ہمارے لاشعور تک پر تسلط کیوں قائم ہے اور ہم آزاد ہونے کے بیس برس بعد بھی اپنے تہذیبی وجود کا سراغ کیوں نہیں پا سکے۔

مگر کیا ہم نے اپنے تہذیبی وجود کی تلاش شروع بھی کی ہے یا فی الحال محض نعرہ بازی پر گزر اوقات کر رہے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ قومی تہذیبی انفرادیت کو نمایاں کرنے کی اب تک کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ ہم ایک منفرد تہذیب کے وارث ہیں مگر شاید صرف

اس حد تک جانتے ہیں کہ یہ انفرادیت پاکستان کی بنیادوں میں شامل ہے۔ ہم نے پاکستان اسی لئے تو حاصل کیا تھا کہ ہم ایک منفرد نظریۂ حیات، ایک منفرد تہذیب رکھتے ہیں مگر ہم نے اپنی انفرادیت پر سے وہ غبار ہٹانے کی باقاعدہ تحریک شروع نہیں کی جو سلطنتِ مغلیہ کے زوال کی آخری دو صدیوں اور غیر ملکی سامراج کے اقتدار کی ایک صدی کے دوران ہماری تہذیب پر اُترتا رہا اور اس کی صورت مسخ کرتا رہا۔ قومی وجود میں قومی تہذیب کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو انسانی جسم میں چہرے کی ہے۔ ہم لوگوں کو صرف ان کے چہروں ہی سے پہچانتے ہیں۔ اگر ہماری قومی تہذیب کے خدوخال نمایاں نہیں ہیں تو ہماری پہچان مشکل ہے۔ اور ایک آزاد ملک کی حیثیت سے ہماری یہ خواہش ہونی چاہیئے کہ ہم دنیا بھر کی آزاد قوموں کی برادری میں الگ پہچانے جاسکیں۔ ہمارے "قومی چہرے" کے نقوش نہ "میک اپ" کے شرمندۂ احسان ہوں اور نہ ایسے بگڑے ہوئے ہوں کہ ہمارے اصل خطوط ان کے عقب میں چھپے بیٹھے ہوں۔ ہم ایک سیدھی سادی اور بے تکلف اور حقیقت پسند قوم ہیں اور ہمیں تصنع سے نفرت ہے۔ تہذیبی لحاظ سے ہم جو کچھ بھی ہیں، اس پر ہمیں فخر ہے۔ پھر ہم اب تک کھل کر سامنے کیوں نہیں آئے اور ہم نے اس شخص کا سا انداز کیوں اختیار کر رکھا ہے جو سر پر اُلٹا ہیٹ پہنے جارہا تھا اور اس سے کسی ستم ظریف نے پوچھا تھا کہ:

حضور، آپ آرہے ہیں یا جارہے ہیں؟

یہ حقیقت تو سب کو تسلیم ہوگی کہ مواصلات کی بے پناہ ترقی تہذیبوں کو ایک دوسرے سے متاثر ہونے کے عمل میں سے گزار رہی ہے۔ تہذیبیں اس ترقی یافتہ زمانے سے پہلے بھی متاثر کرتی اور متاثر ہوتی رہی ہیں، مگر اُس دَور میں یہ عمل اتنا سست رفتار تھا کہ یہ اثر آفرینی غیر محسوس ہوتی تھی۔ اس کی مثال کلی کے چٹکنے اور غنچے کے کھلنے کی سی ہوتی تھی یا اس سائے کی سی جو دھوپ ڈھلنے کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے مگر ہمیں اس کی یہ حرکت جو کبھی نہیں رکتی، کبھی دکھائی نہیں دیتی۔ آج کی صورت حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ آج کے زمانے میں جب فصلیں بھی مصنوعی طریقوں سے اُگائی اور پکائی جانے لگی ہیں اور انسانی بچے تک

ٹیولوں میں پیدا ہونے لگے ہیں، انسانی ذہن بھی نت نئی تبدیلیوں سے دوچار ہے۔ اور یہ تبدیلیاں چپکے سے نہیں آتیں، باقاعدہ دھماکے کے ساتھ آتی ہیں۔ سو تہذیبوں کی اس باہمی اثر آفرینی سے ڈرنا نہیں چاہیئے۔ البتہ ہر تہذیب کو خود اعتمادی کی قوت سے ضرور بہرہ ور ہونا چاہیئے۔ وہ دوسری تہذیبوں کے اچھے اثرات یقیناً قبول کرے لیکن اپنی انفرادیت کا علم بلند رکھے۔ جو تہذیب کسی دوسری تہذیب کے مقابلے میں احساسِ کمتری میں مبتلا ہوگئی، اسے ہمیشہ کے لئے مٹ جانے سے کوئی طاقت نہیں بچا سکتی۔ سو اپنی تہذیبی انفرادیت کو نمایاں کرنے کا یہ مقصد نہیں ہے کہ قوم اپنے گرد ایک حصار تعمیر کرلے اور دوسری تہذیبوں سے اس کے رشتے ختم ہوجائیں۔ مقصد محض یہ ہے کہ اس میں اتنی تنومندی ہو کہ وہ اگر کسی تہذیب سے کچھ حاصل کرتی ہے تو اسے کچھ دے بھی سکے۔ تہذیبی خود اعتمادی کی یہ شان صرف اس طرح حاصل ہوسکتی ہے کہ ہماری تہذیبی انفرادیت نمایاں ہو اور ہماری نئی نسل کو معلوم ہو کہ ہم کس تہذیب کے وارث ہیں اور اس تہذیب میں کیا کیا خوبیاں اور دلآویزیاں ہیں۔

ہم اپنے بڑے بڑے شہروں میں نئی عمارتوں پر ایک نظر ڈالیں تو ایک لمحے کو اس شبے میں مبتلا ہوجاتے ہیں کہ ہم پاکستان سے کہیں دور نکل آئے ہیں۔ ماضی میں ہماری تہذیب نے عمارت سازی کے فن میں جو اضافے کئے ہیں اور جن ندرتوں کو رواج دیا ہے ان کی ایک دنیا معترف ہے۔ مگر کم سے کم مغربی پاکستان کے کسی بڑے شہر میں تو مجھے ایسی کوئی نئی عمارت نظر نہیں آئی جس میں پاکستانی تہذیب کی ایک ننھی سی جھلکی ہی نظر آجائے۔ یہ عمارتیں نیویارک میں تو یقیناً بھلی لگتی ہوں گی کہ امریکی تہذیب نے اسی صورت میں اپنی انفرادیت کے اظہار کو پسند کیا ہے مگر پاکستان میں ایسی عمارتوں کا جواز سوائے اس کے کیا ہوسکتا ہے کہ ہم اپنی تہذیب کے معاملے میں احساسِ کمتری کے شکار ہیں۔ جگہ کی کمی کے باوجود رہائش کی گنجائش کی فراوانی کے لئے ہم اپنے تہذیبی ماضی سے بھی استفادہ کرسکتے تھے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا کہ ہمارے شہروں کے سینے پر کنکریٹ اور فولاد کے وہ ڈھانچے نہ ابھرتے جو دور سے بڑے بڑے تابوت معلوم ہوتے ہو۔

ہیں اور ان کے گورنمنٹ کی جالیوں کا "زرہ بکتر" چڑھا دیا گیا ہے جیسے وہ باہر سے کسی شدید خطرے کی زد میں ہیں۔ عمارت سازی میں سب سے بڑا دخل اس خطۂ ارض کے موسم کا ہوتا ہے جہاں عمارت بنائی جا رہی ہو مگر ہم گرم ملک کے رہنے والے برفانی ممالک کی سی عمارتیں بنانے لگے ہیں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے تو اور کیا ہے کہ برفانی ملکوں والے گورے ہوتے ہیں اور آجکل دنیا بھر کی تہذیبوں کی زمامِ اقتدار گوروں کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ درست ہے کہ ان بڑی بڑی "ڈبے نما" عمارتوں کے کسی گوشے میں چند محرابیں بھی کھڑی کر دی جاتی ہیں اور چند گنبد بھی ابھار دیئے جاتے ہیں مگر اس سے عمارت سازوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پاکستانی تہذیب کی بھی ذرا سی اشک شوئی ہو جائے اور غیر ملکیوں کو یہ حصہ بطور عجائب گھر دکھایا جا سکے!

ہم نے اپنی بعض ذہنی کمزوریوں کے باعث تہذیب کے نام پر اپنے اوپر جو تہذیبی ملغوبہ مسلط کر رکھا ہے وہ ہمیں بحیثیت ایک منفرد قوم، کہیں نہیں لے جا سکے گا۔ یہ ہمارے تہذیبی ابہام ہی کا کیا دھرا ہے کہ آج ہندوستان کے بعض "انسانیت دوست" برصغیر کی مشترک تہذیب کا نعرہ بلند کر رہے ہیں اور اس اشتراک کے حوالے سے ہماری ملکی سرحدوں تک کی نفی کر ڈالتے ہیں۔ نہ جانے وہ اپنے اس "تہذیبی اشتراک" کا پیغام اپنے دوسرے پڑوسیوں۔ چین، برما، اور سیلون کو کیوں نہیں بھجواتے، صرف پاکستان ہی پر ان کی نظرِ کرم بار بار کیوں پڑتی ہے۔ جس کا وجود ہی اس کی الگ تہذیبی انفرادیت پر قائم ہے۔ دراصل انہیں اس کا حوصلہ اس لئے ہوتا ہے کہ خود ہم اپنی تہذیبی انفرادیت کے سلسلے میں شدید سہل انگاری کے شکار ہو گئے ہیں۔

میں یہ سطور ایک تخلیقی قلم کار کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں اور اس قسم کی سب تحریروں میں میرا کل سرمایہ میرا احساس ہوتا ہے۔ یا پھر میرا یہ فخر کہ میں پاکستانی ہوں اور ایک ایسی بہادر قوم کا فرد ہوں جسے اپنی آزادی سے عشق ہے۔ ظاہر ہے کہ میں تہذیب کی تاریخ کا عالم نہیں ہوں اور مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ اس ملک میں ایسے عالموں کی کوئی کمی نہیں جو خالص معروضی انداز میں اپنے تہذیبی ماضی کا مطالعہ اور تجزیہ کر کے اور اسے دورِ حاضرہ کی تہذیبی اثر آفرینی کے پس منظر میں جانچ کر ہمارے

لئے ایک طرزِ حیات تجویز کر سکتے ہیں جو ہمیں اس ترقی یافتہ دنیا کا شہری بنانے کے ساتھ ساتھ پاکستانی بھی بنائے۔ دنیا کا یہ حصّہ جو پاکستان کہلاتا ہے کتنی ہی صدیوں سے آباد ہے۔ جہاں انسان بستا ہے وہاں تہذیب بھی صورت پذیر ہوتی ہے۔ یوں ہم ایک طویل اور قابلِ فخر تہذیبی ماضی کے وارث ہیں۔ آخر ہمیں اس ماضی کو کھنگالنے سے کیا چیز روک رہی ہے۔ ہم اچھے سے اچھا لباس پہن کر گھروں میں سے نکلتے ہیں تاکہ ہماری انفرادیت نمایاں رہے۔ پھر ہم اپنی قومی تہذیبی انفرادیت کے معاملے میں اتنے بے حِس کیوں ہیں؟

"ہماری تہذیب" اور "پاکستانی تہذیب" کے نعرے تو بہت سننے میں آتے ہیں مگر مشکل یہ ہے کہ خود یہ نعرے بلند کرنے والے بھی اپنے تہذیبی خدوخال کے معاملہ میں واضح نہیں ہیں۔ وہ بعض اصول و قواعد بھی پیش کرتے ہیں مگر ان کی نظر اس حقیقت پر نہیں ہوتی کہ انسان تہذیبی لحاظ سے ہمیشہ آگے بڑھتا ہے۔ وہ اپنی قوت یقیناً ماضی کی تہذیبی روایتوں سے حاصل کرتا ہے مگر کوئی بھی تہذیب کبھی اپنے ماضی کی تہذیب سے عین مین منطبق نہیں ہو سکتی۔ اگر کسی تہذیب کی ایک صدی، اس کی دوسری صدی پر اپنی تمام جزیات سمیت "فٹ" بیٹھتی ہے تو تعجب ہے۔ یہ تہذیب مر کیوں نہیں گئی کیوں کہ یہ "انطباق" تو تہذیب کے عالمِ نزع پر دلالت کرتا ہے۔ سو تہذیب کے عالموں کا فرض ہے کہ وہ قوم کے تہذیبی خدوخال نمایاں کرنے بیٹھیں تو یہ کام بے حد وسیع القلبی سے کریں اور تعصبات کو راہ نہ پانے دیں۔ بلاشبہ مذہب کسی تہذیب کی تشکیل میں نہایت نمایاں کردار ادا کرتا ہے مگر یہ بھی طے ہے کہ اس میں ہر ملک کی آب و ہوا اور اس کی تاریخ کا بھی اہم حصّہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نائجیریا کی تہذیب انڈونیشیا کی تہذیب سے قطعی مختلف ہے اور لیبیا کی تہذیب پاکستان کی تہذیب سے صرف چند بنیادی عقائد کی حد تک مماثل ہے ورنہ ان میں بہت بڑا فرق ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مغرب کی تہذیب کو عیسائی تہذیب کہنا چاہیئے حالانکہ یہ غلط ہے۔ امریکہ اور برطانیہ اور فرانس اور اطالیہ سب عیسائی ہیں مگر ان کی تہذیبی انفرادیتیں اتنی نمایاں ہیں کہ انھیں ہم مشرقی بھی نہایت آسانی سے الگ الگ پہچان سکتے ہیں۔ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں یہ تہذیبیں ہی ان کے قومی چہرے ہیں اور انہی سے ان کا تعارف ممکن ہے۔

(مارچ ۱۹۶۷ء)

پاکستانی تہذیب کی صورت پذیری‘

یہ بات ایک لحاظ سے اچھی بھی ہے اور بُری بھی، کہ ہم لوگ اب تک پاکستانی تہذیب اور کلچر کے نقوش کو کما حقہٗ واضح نہیں کر پائے۔ یہ بات بُری تو اس لئے ہے کہ کوئی بھی قوم تہذیبی ابہام کی کیفیت میں تہذیبی طور پر آگے نہیں بڑھ سکتی، اور اچھی اس لئے ہے کہ ہم اس مسئلے پر مسلسل بحث کر رہے ہیں اور اس بحث کے پس منظر میں ہم سب کا یہ عزم نمایاں ہے کہ ہمیں اپنے تہذیبی خطوط طے کر لینے چاہئیں اور ایک بنیاد پر متفق ہونے کے بعد اس پر ایک عالی شان عمارت تعمیر کرنی چاہیئے۔ کسی کا کہنا ہے کہ جب بہت سے لوگ کسی مسئلے پر بحث کئے بغیر متفق ہو جاتے ہیں تو وہ سب سادہ لوح ہوتے ہیں۔ بحمد اللہ ہم نے اس سادہ لوحی کا کوئی مظاہرہ نہیں کیا بلکہ پاکستان کے ذی شعور اور ذمہ دار شہریوں کی حیثیت میں ہم نے پاکستانی تہذیب سے متعلق مختلف نظریات کا جائزہ لیا ہے۔ انھیں تولا اور پرکھا ہے اور اگرچہ اس دوران بعض ذہن غلط فہمیوں کے شکار بھی ہوئے ہیں مگر بحیثیت مجموعی ہم نے ایک مثبت بحث میں اپنا اپنا حصّہ ادا کیا ہے۔ کچھ سمجھا ہے کچھ سمجھایا ہے۔ اور اب ہم نے اس منزل میں قدم رکھا ہے جب ہم سب کو نہیں تو ہماری اکثریت کو پاکستانی تہذیب کے خدوخال واضح طور پر دکھائی دینے لگے

ہیں۔ وہ دن کچھ ایسا دور نہیں جب ہم پاکستانی تہذیب اور کلچر کے بارے میں کچھ کہنے یا لکھنے بیٹھیں گے تو ممکن ہے، اس کی جزئیات و تفاصیل کے معاملے میں ہم ایک دوسرے سے اختلاف کریں مگر پاکستانی تہذیب کا خاکہ ہم سب کے ذہنوں میں طے ہو گا۔

جب تحریک پاکستان نے زور پکڑا تھا تو اگرچہ قیام پاکستان کے متعدد جوازوں میں سے ہم ایک یہ جواز بھی پیش کرتے تھے کہ ہم ایک مختلف تہذیب کے حامل ہیں اور ہم اپنی مملکت میں اپنی تہذیبی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنا بلکہ زندگی کو زیادہ پُر آسائش اور خوبصورت بنانا چاہتے ہیں، مگر ہم میں سے کسی نے بھی اس تہذیب کے نقوش کو واضح نہ کیا۔ دراصل پاکستان کے مخالفین کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ مملکت معاشی اور اقتصادی لحاظ سے پنپ نہیں سکے گی۔ بیشتر بیان اسی موضوع پر جاری ہوئے اور بیشتر کتابیں اسی شبہے کے ثبوت مہیا کرنے کے لئے لکھی گئیں۔ نتیجتہً ہم نے بھی اپنا پورا زور اسی اعتراض کو غلط ثابت کرنے پر صرف کیا اور معترضین کو بتایا کہ پاکستان ہر لحاظ سے خود کفیل ملک ہو گا۔ خود کفالت کے اس دعوے کو عملاً ثابت کیا جا چکا ہے اور اگر اس کے جواب میں پاکستانی درآمدات کی فہرست پیش کی جائے تو عرض کیا جا سکتا ہے کہ آخر وہ کون سا ملک ہے جو کسی نہ کسی معاملے میں کسی دوسرے ملک سے کچھ نہ کچھ درآمد کرنے پر مجبور نہیں ہے۔ بحیثیت مجموعی ہم نے اپنی بہت سی کمیاں پوری کر لی ہیں اور ہماری درآمدات کی فہرست تیزی سے مختصر ہوتی جا رہی ہے۔ بہر حال ہمارے دانشوروں نے جو زور پاکستان کے اقتصادی جواز پر صرف کیا، اس سے آدھا بھی اگر وہ پاکستانی تہذیب کی انفرادیت کو واضح کرنے پر صرف کرتے، تو ہم اس تہذیبی ابہام سے اتنی مدت تک دوچار نہ رہتے کہ آج بھی ہم میں سے کوئی اپنی تہذیب کو اس اعتماد کے ساتھ دوسروں سے متعارف نہیں کرا سکتا، کہ اس کے نقطۂ نظر سے پاکستان کے دانشوروں کی اکثریت متفق ہو۔ مثبت انداز کی بحث و تمحیص کی برکت سے ہم نے کسی نتیجے تک پہنچنے کی فضا ضرور قائم کر لی ہے مگر ابھی ہماری راہ میں بعض تعصبات، بعض بے معنی تصورات اور بعض اپنے ہی ذہن کے تخلیق کئے ہوئے خوف

حائل ہیں۔ روحِ عصر کا بے رحم ہاتھ انھیں آہستہ آہستہ یقیناً ہموار کر دے گا مگر ہم چاہیں تو روحِ عصر کی رفتار کو تیز کر سکتے ہیں اور اپنی تہذیبی انفرادیت کو اجاگر کرنے میں ہم نصف صدی کا طویل عرصہ ضائع نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کو قیامِ پاکستان کے بیس برس بعد تو بہر حال اور بہر صورت طے ہو جانا چاہیے تاکہ کم سے کم ہماری آئندہ نسل کو تو معلوم ہو کہ اس کی تہذیبی روایات کا نقطۂ آغاز کیا ہے اور ہماری تہذیب کی وہ کون سی خصوصیات ہیں جنھیں نمایاں تر کر کے ہم اپنی تہذیب کو بھی مزید صیقل کر سکیں اور عصر کے ان تقاضوں کو بھی پورا کریں جنھیں پورا کئے بغیر تہذیبیں منجمد ہو کر رہ جاتی ہیں اور اس کاروانِ ارتقا کی گرد کا ایک حصّہ بن جاتی ہیں جو کبھی ایک لمحے کو بھی نہیں رُکا۔

ابھی پچھلے دنوں پاکستان کے ایک نامور دانشور نے راولپنڈی میں تقریر کرتے ہوئے پاکستانی کلچر کے بارے میں بھی اظہارِ خیال کیا اور فرمایا کہ ہمارا کلچر امریکی کلچر کی طرح بہت سے کلچروں سے مل کر بنا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے ہمارے کلچر میں برطانوی کلچر کے اضافوں کا بھی ذکر کیا اور ہماری نئی عمارتوں کے علاوہ ہمارے سی ایس پی افسروں تک کو بھی اسی غیر ملکی کلچر کے وہ مظاہر قرار دیا جو اب ہمارے کلچر کا ایک ناگزیر حصّہ بن چکے ہیں۔ پھر جب ہم اپنے کلچر میں اُس کردار کا اعتراف بڑی فراخدلی سے کرتے ہیں جو انگریز نے ہم پر مسلط ہو کر ادا کیا تو نہ جانے ہمیں اس خطۂ ارض کی معلومہ تاریخ سے اپنے کلچر کا آغاز کرنے سے کیوں شرم آتی ہے، جو آج پاکستان کہلاتا ہے اور جو پاکستان کہلانے سے پہلے ویرانہ نہ تھا بلکہ یہاں کتنی ہی تہذیبیں اُبھریں، پھیلیں، رُکیں اور خاک ہو گئیں۔ پھر جب تہذیبیں مرتی ہیں تو اپنی بعض نشانیاں ضرور چھوڑ جاتی ہیں۔ انسانوں کی طرح جو مر جاتے ہیں مگر اپنی اولاد کے روپ میں زندہ رہتے ہیں۔ اِن تہذیبوں پر نئے عناصر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پھر یہ عناصر پرانے ہو کر جدید تر عناصر کی زد میں آجاتے ہیں۔ یوں بننے بگڑنے کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج کسی بھی ملک کی تہذیب کو لے لیجئے، اس میں اس ملک کی قدیم ترین تہذیب کی جھلکیاں ضرور

موجود ہوں گی۔ دیا سلائی ایک چراغ کو جلا کر خود بجھ جاتی ہے مگر چراغ کی لَو میں وہ اپنے وجود کا اعلان کرتی رہتی ہے۔ گذشتہ سال مجھے موہنجو دڑو جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں کے کھنڈروں اور پھر وہاں کے عجائب گھر کو دیکھنے کے بعد جیپ میں واپس لاڑکانہ کی طرف روانہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ وہ ہزاروں سال پہلے کی بیل گاڑی جس کے نمونے وہاں محفوظ تھے، آج بھی لاڑکانہ اور موہن جو دڑو کے علاقوں میں پھیلی ہوئی پختہ سڑکوں پر رنگینی بکھیر رہی ہے۔ اس علاقے میں کیسی کیسی تہذیبیں آئیں اور گزر گئیں۔ انھوں نے یقیناً بعض اضافے کئے، بعض روایتیں بدلیں، بعض تصورات کو منقلب کیا، مگر ہر تہذیب یہاں اپنا کوئی نہ کوئی نقش ثبت کرتی چلی گئی آباد موہنجو دڑو کی بیل گاڑی آج کھنڈر موہن جو دڑو کے آس پاس بھی چل رہی ہے اور اسے مسلمان کسان چلاتے ہیں۔ اس ننھی سی مثال کو پیشِ نظر رکھ کر اگر ہم اپنے کلچر کے مختلف مظاہر کا جائزہ لیں تو بہت دلچسپ انکشافات ہوں گے۔ مثال کے طور پر آج ہم شلوار یا پاجامے، کُرتے، شیروانی اور قراقلی ٹوپی کو اپنا قومی لباس کہتے ہیں اور اسے منفرد پاکستانی تہذیب کا مظہر قرار دیتے ہیں۔ اب اس لباس کی ایک ایک شق کی تاریخ کو کھنگالئے تو بعض صورتوں میں تو ان کا تعلق ہلاکو خاں اور اس کے لشکریوں کے لباس تک سے پیدا ہو جائے گا۔ تو کیا ہم ان میں سے کسی کو محض اس لئے رد کر دیں کہ یہ تو ان "منگول" کی تہذیب کی نشانیاں ہیں جنہوں نے بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تھی؟ یقیناً یہ نقطۂ نظر تہذیبی انتشار کا نقطۂ نظر ہے۔ چنانچہ ہمیں دیکھنا تو صرف یہ چاہیئے کہ وہ کون سا کلچر اور کون سی تہذیب ہے جسے ہم پاکستانی کہہ سکیں اور جو بعض صورتوں میں منفرد ہو۔ اس کلچر اور تہذیب کی مختلف شقوں کی تاریخ کو اگر ہم نے محض اس لئے رد کرنا شروع کر دیا کہ یہ تو دو تین ہزار سال پہلے کی تہذیبوں سے یہاں تک منتقل ہوئی ہیں، تو پھر یاد رکھیئے کہ ہمارے لئے اس سے بڑا کوئی تہذیبی حادثہ ہو ہی نہیں سکتا۔

پاکستانی تہذیب کا عنوان یقیناً تہذیب کا اسلامی تصور ہی ہے۔ یہ حقیقت مفکرین اور دانشوروں کے ہر مکتب فکر کو قبول کر لینی چاہیئے اور مزید کچھ مدت تک کسی خود فریبی میں مبتلا

رہ کر پاکستان کی انفرادی تہذیب کے مسئلے کو ابہام کے سپرد نہیں کیے رہنا چاہیے۔ البتہ اس حقیقت سے وابستہ ایک اور حقیقت سے آنکھیں چرانا بھی دانائی اور دور اندیشی نہیں ہے، اور وہ حقیقت یہ ہے کہ ہر تہذیب میں اسی مٹی کی بو باس ضرور آجاتی ہے جہاں وہ تہذیب پیدا ہوئی، پھیلی، پنپی اور بدلی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جتنے بھی اسلامی ممالک اس وقت کرۂ ارض پر موجود ہیں، ان کی تہذیبیں اگر بعض بنیادی امور میں مماثل ہیں تو بعض تفاصیل میں مختلف بھی ہیں۔ اسلامی ممالک کی تہذیبی مماثلتیں اگر تہذیب کے اسلامی تصور کی پیداوار ہیں تو ان تہذیبوں کے اختلافات ان ملکوں کی ہزاروں برس کی تاریخ، وہاں کے خاص معاشرے، خاص معیشتی رشتوں، خاص آب و ہوا اور خاص مٹی کی تخلیق ہیں۔ اگر ہماری شیروانی کو سکھوں نے بھی اپنے قومی لباس میں شامل کر رکھا ہے اور اگر ہم اپنی شیروانی دوسرے اسلامی ملکوں کو نہیں پہنا سکتے تو اس میں نہ گھبرانے کی کوئی بات ہے نہ شرمندہ ہونے کی اور نہ طیش میں آنے کی۔ اگر ہندوستانی کلچر کے بعض پہلو ہمارے کلچر کی بعض شقوں سے مماثل ہیں تو اس کی وجہ یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ ہم سب عربوں اور پٹھانوں اور مغلوں اور انگریزوں کے کلچروں سے یکساں طور پر متاثر ہوتے رہے ہیں۔ غور کیجیے تو ان دونوں تمدنوں کے مماثل پہلو صرف وہی ہیں جو مسلمانوں کے دورِ اقتدار میں برصغیر کے عمومی کلچر کا حصہ بنے۔ ہمیں تو اس پر فخر کرنا چاہیے۔ چنانچہ جن عناصر کو ہندوستانی دانشوروں کے اس نعرے میں بڑی صداقت نظر آتی ہے کہ ہماری تہذیب تو بنیادی طور پر ایک ہے، انہوں نے دراصل اپنی تہذیبی انفرادیت اور اپنے وجود کے تاریخی جواز کا بغور مطالعہ نہیں فرمایا۔ تہذیبوں کے درمیان بعض مماثلتیں کہاں نہیں ہیں مگر ہندوستانی دانشوروں کی طرف سے یہ جو واحد تہذیب کا نعرہ مسلسل بلند ہو رہا ہے، وہ فی الحقیقت ایک خطرناک سیاسی نعرہ ہے۔ جو اصحاب اس نعرے سے متاثر ہوتے ہیں، وہ (مجھے یقین ہے) غیر شعوری طور پر متاثر ہوتے ہیں اور یوں کامل بے خبری میں ہندوستانی سیاست کے آلۂ کار بنتے ہیں۔ عدم وابستگی سے اگر مسئلے کے بارے میں سوچا جائے تو صاف ظاہر ہے کہ برصغیر میں جو شدید تہذیبی اختلاف یہاں

کے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں رہا ہے اس کی مثال کسی حد تک صرف امریکہ کی گوری اور کالی آبادی کے تہذیبی اختلاف ہی میں مل سکتی ہے، ورنہ مثال کے طور پر عرب ممالک میں جو عیسائی آباد ہیں، وہ کاملتہً عرب تہذیب کا ایک حصہ ہیں۔ دراصل صدیوں کے یکجا رہن سہن کے باوجود برصغیر کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تہذیبی وحدت پیدا ہی نہیں ہو سکی اور مسلمانوں نے اسی لئے اپنی تہذیبی انفرادیت کو زندہ رکھنے اور تابندہ کرنے کے لئے، اپنی الگ مملکت قائم کر لی۔ اور یاد رکھیے کہ تہذیبی اختلاف کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جس ملک کی بھی تہذیب ہماری تہذیب کے ساتھ کامل طور پر ہم آہنگ نہ ہو، وہ ہمارا دشمن ہے۔ ہم ایک منفرد تہذیب کے مالک ہو کر بھی دوسری قوموں کا احترام اور ان کی تہذیبی انفرادیتوں کا اعتراف کر سکتے ہیں۔ تہذیبیں تو ایک وسیع باغ میں پھولوں کی مثال ہیں کہ ان کے رنگ، ان کی صورتیں، ان کی خوشبوئیں الگ الگ ہیں، مگر ان سب کے مجموعے کا نام باغ ہے۔ سو جب میں یہ کہتا ہوں کہ پاکستان ایک الگ اور منفرد تہذیب رکھتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ دوسری تہذیبوں سے نفرت کرتا ہے۔ تہذیب تو ہمیں تہذیبوں سے محبت کرنا سکھاتی ہے۔ میں تو یہ تک کہنے کو تیار ہوں کہ تہذیب کا مفہوم محبت، امن اور خیر سگالی ہے بشرطیکہ دوسری تہذیبوں کے نزدیک بھی تہذیب کا یہی مفہوم ہو۔ میں سمجھتا ہوں کہ اپنی تہذیب کی صورت پذیری کے عمل کو تیز کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ہمارے اس تہذیبی گومگو کے عالم سے ہمارے بدخواہ یوں فائدہ نہ اٹھا سکیں کہ آنکھوں میں آنسو لا کر وہ تہذیبی وحدت کے رنگ رنگ کے غبارے اڑا دیں اور ہم ان غباروں کی بوقلمونی کے نظارے میں اتنے محو ہوں کہ یہ تک نہ دیکھیں کہ ہم کس مٹی پر کھڑے ہیں اور ہمارے آس پاس سے جو لوگ گزر رہے ہیں وہ کیا سوچتے ہیں اور کیا کرتے ہیں اور کیا کچھ کرنا چاہتے ہیں۔

اور کیا آپ نے اس ماہر نجوم کے بارے میں نہیں سنا جو ہمہ وقت آسمان کی طرف دیکھتا رہتا تھا اور ایک بار حسبِ عادت ستاروں کی گردش کا مطالعہ کرتا جا رہا تھا کہ اسے ٹھوکر لگی تھی اور وہ کنوئیں میں گر کر مر گیا تھا۔؟

(دسمبر ۱۹۶۷ء)

پاکستانی تہذیب کے بارے میں بعض غلط فہمیاں"

"ادارہ معارفِ اسلامی" (کراچی) کی طرف سے ایک رسالہ "چراغِ راہ" کے نام سے شائع ہوتا ہے۔ اس کی ادارت ایک مجلس کے سپرد ہے۔ جس کے رکن جناب خورشید احمد، جناب مصباح الاسلام جناب احمد انس اور جناب ممتاز احمد ہیں۔ جماعتِ اسلامی کے ساتھ ادارۂ معارفِ اسلامی اور ماہنامہ "چراغِ راہ" اور اراکین مجلسِ ادارت کا تعلق بالکل واضح ہے اور اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔ ہر جماعت کو حق حاصل ہے کہ وہ سیاست کے علاوہ علم و دانش کے معاملے میں بھی لوگوں کو اپنا ہم خیال بنائے مگر عدل اور توازن شرط ہے۔ اور "چراغِ راہ" کے تازہ شمارے (اپریل ۱۹۶۸ء) میں جناب ممتاز احمد نے "نظریۂ پاکستان اور ہمارے دانشور" کے عنوان سے جو مقالہ لکھا ہے، اس میں انھوں نے کم سے کم مجھ سے اور پاکستانی تہذیب کے متعلق میرے واضح نظریات سے شدید بے انصافی کی ہے۔

جناب ممتاز احمد ایک نوجوان دانشور ہیں اور مجھے ان سے تعارف کی مسرت بھی حاصل ہے۔ مجھے علم ہے کہ انھیں ادب و دانش سے گہری لگن ہے مگر افسوس کہ انھوں نے اپنے متذکرہ مقالے میں جہاں میرا ذکر فرمایا ہے، وہاں اپنی کامل بے خبری اور مطالعے کی شدید کمی کا مظاہرہ

کیا ہے۔ انھیں معلوم ہی نہیں کہ میں نے پاکستانی تہذیب کے بارے میں اب تک کیا کچھ لکھا ہے اور میرے نظریات کا ماحصل کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ انھوں نے موہنجو دڑو کی بیل گاڑی سے متعلق میری جس تحریر کا حوالہ دیا ہے، اس کے بارے میں یہ تک بتانا گوارا نہیں کیا کہ یہ "امروز" میں شائع ہو چکی ہے۔ انھوں نے اس ضمن میں صرف "کہیں لکھی تھی" کہنے پر اکتفا کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ذیل میں موصوف کا مطالعہ سرسری ہے۔ اس کا ایک اور ثبوت یوں بھی فراہم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے ہیں :

"موہنجو دڑو کے میوزیم میں انھیں بیل گاڑی کا نمونہ نظر آیا اور پھر وہی بیل گاڑی پنجاب کے دیہات کی کچی پکی سڑکوں پر رینگتی نظر آئی ——"

حالانکہ "پاکستانی تہذیب کی صورت پذیری" کے عنوان سے میں نے "امروز" کی ۱۷ دسمبر ۱۹۶۷ء کی اشاعت میں یہ لکھا تھا کہ :

" وہاں (موہنجو دڑو) کے کھنڈروں اور پھر وہاں کے عجائب گھر کو دیکھنے کے بعد جب میں واپس لاڑکانہ کی طرف روانہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ وہ ہزاروں سال پہلے کی بیل گاڑی جس کے نمونے وہاں محفوظ تھے، آج بھی لاڑکانہ اور موہنجو دڑو کے علاقوں میں پھیلی ہوئی پختہ سڑکوں پر رینگتی پھر رہی ہے۔"

اور قارئین کو یہ بتانے کی تو ضرورت نہیں کہ لاڑکانہ اور موہنجو دڑو "پنجاب کے دیہات" نہیں ہیں۔ بظاہر یہ معمولی سی فروگذاشت ہے مگر مجھے صرف یہ واضح کرنا ہے کہ جناب ممتاز احمد نے ایک اہم مسئلے پر کتنی رواروی میں بحث فرمائی ہے۔ جب کوئی ادیب یا عالم کسی پر اعتراض کرنے چلے تو اس کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ایک ایک لفظ کا صحیح حوالہ دے تاکہ اس کی دیانت کسی بھی مرحلے پر ملوث نہ ہونے پائے۔ اس اندازِ تحریر سے تو یہ مترشح ہے کہ جناب ممتاز احمد نے محترم جسٹس منیر، جناب زیڈ اے سلہری، جناب غلام احمد پرویز، جناب حنیف رامے، جناب فیض احمد فیض، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اور ڈاکٹر وزیر آغا کے نظریات کا ذکر کرتے ہوئے سوچا کہ ایک شخص احمد ندیم

قاسمی نام کا بھی ہے جو جماعتِ اسلامی کے طرزِ عمل کی نکتہ چینی کرتا رہتا ہے اس لئے لگے ہاتھوں اس پر بھی اعتراض جڑتے جاؤ کیونکہ وہ بھی موہن جو ڈرو کا نام اکثر لیتا رہتا ہے۔

اس صحبت میں مجھے نہ جسٹس منیر اور سلیری صاحب کے نظریات سے بحث ہے جو جناب ممتاز احمد کے ارشاد کے مطابق اپنی تائید میں دستور یہ میں قائدِ اعظم کی مشہور تقریر کا حوالہ دیتے ہیں، نہ پرویز صاحب کے نظریہ "مرکزِ ملت" سے، نہ فیض صاحب کے علاقائی تقاضوں کے فلسفے" سے، نہ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی طرف سے "پاکستان کی جغرافیائی اہمیت پر ضرورت سے زیادہ زور" دینے سے اور نہ ڈاکٹر وزیر آغا کی دھرتی پوجا اور بھینس کو پاکستانی کلچر کی علامت قرار دینے سے۔ اس وقت میرے پیشِ نظر صرف اپنے نقطہ نظر کی وضاحت ہے جسے جناب ممتاز احمد نے بعض ایسے نظریات کے ساتھ "بریکٹ" کر دیا ہے جن سے مجھے بنیادی اختلاف ہے۔ انھوں نے ان اشیاء کی ایک فہرست مرتب کی ہے "جو وزیر آغا صاحب کے نزدیک وادیٔ سندھ کے قدیم معاشرے اور آج کے پاکستانی معاشرے میں مشترک ہیں۔ یہ اشیاء ہیں — بیل گاڑی، باریش آدمی، گلگیاں، گندم، جَو، کپاس، دو بیل (الیٹرس والے "دو بیل نہیں")، تہبند، الغوزہ، مٹی کے برتن، گائے اور پھر سب سے بڑھ کر بھینس — کم وبیش اس طرح کی بات احمد ندیم قاسمی صاحب نے بھی کہیں لکھی تھی۔ موہن جوڈارو کے میوزیم میں انہیں بیل گاڑی کا نمونہ نظر آیا اور پھر وہی بیل گاڑی پنجاب کے دیہات کی کچی پکی سڑکوں پر رینگتی نظر آئی تو انھوں نے بھی اس سے یہی نتیجہ نکالا تھا کہ موہن جوڈارو کا کلچر اور ہمارا کلچر ایک ہی ہے اور ابھی تک ہمارا رشتہ موہن جوڈارو سے قائم و دائم ہے"۔ پھر لکھا ہے — "وزیر آغا صاحب اور قاسمی صاحب نے مشترک اشیاء کی جو فہرست پیش کی ہے، اسے تو ہم قبول کر لیتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ...... (ان اشیاء)...... کا اشتراک کوئی معنوی اور باطنی ربط بھی رکھتا ہے یا نہیں، ثقافتی روایات کی ترسیل لوٹوں، بیل گاڑیوں اور بھینسوں کی سطح پر نہیں، فکری اور باطنی سطح پر ہوتی ہے۔ لیکن یہ وہ سوال ہے جسے وزیر آغا صاحب بھی زیر بحث نہیں لاتے اور نہ ہی قاسمی صاحب

اس پر توجہ دیتے ہیں ــــــ"

جہاں تک "قاسمی صاحب" کا تعلق ہے، "اُن" کا موقف یہ ہے کہ جناب ممتاز احمد صاحب نے اِس مسئلے پر "اُن" کی بحث کی طرف کوئی توجہ ہی نہیں دی، جبکہ اسی مضمون میں، جس کی عبارت کا غلط خلاصہ اُنھوں نے درج فرمایا ہے، میں نے لکھا ہے کہ:

"پاکستانی تہذیب کا عنوان یقیناً تہذیب کا اسلامی تصور ہے یہ حقیقت منکرین اور دانشوروں کے ہر مکتبِ فکر کو قبول کر لینی چاہیے اور مزید کچھ مدّت تک کسی خود فریبی میں مبتلا رہ کر پاکستان کی انفرادی تہذیب کے مسئلے کو ابہام کے سپرد نہیں کیے رہنا چاہیے۔ البتہ اس حقیقت سے وابستہ ایک اور حقیقت سے آنکھیں چرانا بھی دانائی اور دور اندیشی نہیں ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ ہر تہذیب میں اس مٹی کی بو باس ضرور آ جاتی ہے جہاں وہ تہذیب پیدا ہوئی، پھیلی، پنپی اور بدلی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جتنے بھی اسلامی ممالک اس وقت کرۂ ارض پر موجود ہیں ان کی تہذیبیں اگر بعض امور میں مماثل ہیں تو بعض تفاصیل میں مختلف بھی ہیں۔ اسلامی ممالک کی تہذیبی مماثلتیں اگر تہذیب کے اسلامی تصوّر کی پیداوار ہیں تو ان تہذیبوں کے اختلافات ان ملکوں کی ہزاروں برس کی تاریخ، وہاں کے خاص معاشرے، خاص معیشتی رشتوں، خاص آب و ہوا اور خاص مٹی کی تخلیق ہیں ــــ جن عناصر کو ہندوستانی دانشوروں کے اس نعرے میں بڑی صداقت نظر آتی ہے کہ ہماری تہذیب تو بنیادی طور پر ایک ہے، انھوں نے دراصل اپنی تہذیبی انفرادیت اور اپنے وجود کے تاریخی جواز کا بغور مطالعہ نہیں فرمایا۔ تہذیبوں کے درمیان بعض مماثلتیں کہاں نہیں ہیں۔ ــــ صاف ظاہر ہے کہ برِ صغیر میں جو شدید تہذیبی اختلاف یہاں کے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں رہا ہے اس کی مثال صرف کسی حد تک امریکہ کی گوری اور کالی

آبادی کے تہذیبی اختلاف ہی میں مل سکتی ہے ورنہ مثال کے طور پر عرب ممالک میں جو عیسائی آباد ہیں، وہ کاملتہً عرب تہذیب کا ایک حصّہ ہیں۔ دراصل صدیوں کے یکجا رہن سہن کے باوجود برِصغیر کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تہذیبی وحدت پیدا ہی نہیں ہو سکی اور مسلمانوں نے اسی لئے اپنی تہذیبی انفرادیت کو زندہ رکھنے اور تابندہ کرنے کے لئے اپنی الگ مملکت قائم کر لی ——— "

مضمون کو غور سے نہ پڑھنے کا نتیجہ ہے کہ جناب ممتاز احمد نے مجھ سے منسوب کر کے "لاتقرب الصلاۃ" کے الفاظ تو دُہرا دیئے مگر "وانتم سکارا" کے الفاظ ان کے ذہن سے اُتر گئے۔ یہ نہیں کہوں گا کہ "مصلحتاً" اتر گئے۔ صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ علمی مسائل پر رواروی میں بحثیں کرنا خود بحث کرنے والے کے لئے بھی مضر رہتا ہے اور اس کے نقطۂ نظر کے لئے بھی۔

۱۰ مارچ ۱۹۶۷ء کو "امروز" ہی میں میرا ایک مضمون "ہماری تہذیبی انفرادیت نمایاں نہیں" کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ اس کے آخری حصے کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں:

" اِس ملک میں ایسے عالموں کی کوئی کمی نہیں جو خاص معروضی انداز میں اپنے تہذیبی ماضی کا مطالعہ اور تجزیہ کر کے اور اسے دورِ حاضر کی تہذیبی اثر آفرینی کے پس منظر میں جانچ کر ہمارے لئے ایک ایسا طرزِ حیات تجویز کر سکتے ہیں جو ہمیں اِس ترقی یافتہ دنیا کا شہری بنانے کے ساتھ ساتھ پاکستانی بھی بنائے ——— "ہماری تہذیب" اور "پاکستانی تہذیب" کے نعرے تو بہت سننے میں آتے ہیں مگر مشکل یہ ہے کہ خود یہ نعرے بلند کرنے والے بھی اپنے تہذیبی خدوخال کے معاملے میں واضح نہیں ہیں۔ وہ بعض اصول و قواعد بھی پیش کرتے ہیں مگر اُن کی نظر اس حقیقت پر نہیں ہوتی کہ انسان تہذیبی لحاظ سے ہمیشہ آگے بڑھتا ہے۔ وہ اپنی قوت یقیناً ماضی کی تہذیبی روایتوں سے حاصل کرتا ہے مگر کوئی بھی تہذیب کبھی اپنے ماضی کی تہذیب پر عین مین منطبق نہیں ہو سکتی۔ اگر کسی تہذیب کی ایک صدی، اس کی دوسری صدی پر اپنی تمام جزئیات

سمیت "رفٹ بیٹھتی ہے تو تعجب ہے، یہ تہذیب مر کیوں نہیں گئی کیونکہ یہ انطباق تو تہذیب کے عالم نزع پر دلالت کرتا ہے۔ سو تہذیب کے عالموں کا فرض ہے کہ وہ قوم کے تہذیبی خدوخال نمایاں کرنے بیٹھیں تو یہ کام بے حد وسیع القلبی سے کریں اور تعصبات کو راہ نہ پانے دیں۔ بلاشبہ مذہب کسی تہذیب کی تشکیل میں نہایت نمایاں کردار ادا کرتا ہے مگر یہ بھی طے ہے کہ اس میں ہر ملک کی آب و ہوا اور اس کی تاریخ کا بھی اہم حصّہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نائجیریا کی تہذیب انڈونیشیا کی تہذیب سے قطعی مختلف ہے اور لیبیا کی تہذیب پاکستان کی تہذیب سے صرف چند بنیادی عقائد کی حد تک مماثل ہے ورنہ ان میں بہت بڑا اختلاف ہے۔"

۱۵ اکتوبر ۱۹۶۷ء کے "امروز" میں راقم الحروف نے ایک امریکی ماہر ڈاکٹر پال الیف زیڈ وائنفل کی ایک تقریر کو موضوعِ بحث بنایا تھا۔ انھوں نے راولپنڈی کی ایک تقریب میں "ترقی پذیر" ملکوں کو متنبہ کیا کہ وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں اُس وقت تک آگے نہیں بڑھ سکتے جب تک وہ اپنی ثقافت کو ترک نہیں کرتے یعنی ثقافت سے متعلق اپنے موجودہ تصورات کو ترک نہیں کر دیتے اور مغربی اندازِ نظر نہیں اپناتے۔ جناب ممتاز احمد اگر اس امریکی ماہر کی دریدہ دہنی پر ایک مقالہ رقم فرماتے تو بہت نیک کام کرتے مگر انھوں نے اس امریکی بزرگ کو معاف فرما کر جسٹس منیر اور ڈاکٹر اشتیاق حسین کی خبر لینے کی ٹھانی۔ اسی ذہنیت کا تجزیہ کرتے ہوئے میں نے اسی مضمون میں لکھا تھا کہ:

"ڈاکٹر وائنفل کی اس تقریر کی رپورٹ پاکستان کے سب اخباروں میں شائع ہوئی مگر حیرت ہے کہ کسی نے اس کا کماحقہٗ نوٹس نہیں لیا۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ جب کوئی شخص ارضِ پاکستان کی تاریخ موہن جو دڑو سے قبل کے زمانے سے شروع کرتا ہے تو ہم سب بے قرار ہو جاتے ہیں کہ یہ کیا کفر بک رہا ہے۔ مگر جب مغرب کا ایک دانشور ہماری ثقافت کو بیسویں صدی کے تقاضوں کی نفی قرار دے ڈالتا ہے تو ہم چپ سادھ لیتے ہیں ——"

میں نے اسی مضمون میں یہ بھی عرض کیا تھا کہ :

"مغرب سے آنے والے یہ نقاد اس حقیقت سے بے خبر ہیں یا بے خبر رہنا چاہتے ہیں کہ پاکستان کی بنیاد ہی اہلِ پاکستان کی تہذیبی اور ثقافتی انفرادیت ہے ہم نے اپنے عقائد، اپنی تہذیب اور اپنے ثقافتی تصورات کے مطابق اپنی زندگیوں کو ڈھالنے کے لئے یہ خطۂ زمین حاصل کیا ہے چنانچہ جب ڈاکٹر وانفل کے سے مغربی دانشور ہمیں اپنے ثقافتی تصورات کو ترک کر دینے کا مشورہ دیتے ہیں تو اس طرح وہ ہمارے وجود کی بنیاد پر ضرب لگانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔"

اور اب آخر میں جناب ممتاز احمد کی خدمت میں موہنجو دڑو کے بارے میں بھی کچھ عرض کرنا چاہیئے کہ بات وہیں سے چلی ہے۔ ممتاز احمد کی رائے میں "اصل چیز یہ ہے" کہ ہم اپنے "مشرکانہ" ماضی کو DISOWN کر دیں یعنی موہنجو دڑو وغیرہ کا ذکر ہی نہ کریں اور ان قدیم تہذیبوں پر چار حرف بھیجیں۔ چند ہی روز پہلے روزنامہ "جنگ" کی ۷ اپریل کی اشاعت میں (میری نظر سے "چراغِ راہ" کے متذکرہ شمارے گزرنے سے ہفتہ بھر پہلے) میں نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے وہ ذیل میں نقل کرتا ہوں :

"پاکستان میں آج تک ہم نے موہنجو دڑو کی "تقدیس" کا نعرہ کسی سے نہیں سُنا۔ جب کوئی دانشور یہ کہتا ہے کہ ارضِ پاکستان کی معلومہ تاریخ کا نقطۂ آغاز موہنجو دڑو اور ہڑپہ وغیرہ ہیں تو اس کا مطلب یہ قطعی نہیں ہوتا کہ ان آثارِ قدیمہ کے قدیم باشندے ہی دراصل ہمارے ہیرو تھے ——— رہے پاکستان کے اساسی نظریات، تو کوئی موہنجو دڑو، کوئی ہڑپہ، کوئی ٹیکسلا ان کی اہمیت میں رتی بھر کمی نہیں کر سکتا۔ حقیقت پسندانہ طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے علاقے کی قدیم تاریخ کو وسیع القلبی سے قبول کریں اور تاریخ کے سب ادوار میں سے گزر کر جب اگست ۱۹۴۷ء تک آئیں تو دو ٹوک انداز میں اعلان کریں کہ یہاں سے ہماری جدید تاریخ کا نیا باب

کھلا اور وہ قوم، جو اب اس سرزمین پر بستی ہے، یہ نظریات رکھتی ہے۔ اس کے یہ عقائد ہیں اور ان مقاصد کو سامنے رکھ کر آگے بڑھ رہی ہے۔ موہنجو دڑو سے ارجنٹ ہونا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی صاحب ریڈیو سننے سے صرف اس لئے انکار کر دیں کہ یہ ریڈیو سیٹ تو ماسکو میں تیار ہوا ہے۔ جہاں اشتراکی حکمران ہیں!"

مجھے امید ہے کہ جناب ممتاز احمد پاکستانی تہذیب سے متعلق میرے نظریات کے بارے میں کچھ کہتے ہوئے آئندہ بے اتفاقی نہیں فرما سکیں گے، کیونکہ میں نے خاصی تفصیل وضاحت کر دی ہے۔ قارئین سے میں بطور خاص معذرت خواہ ہوں کہ انھیں میری ہی لکھی ہوئی بعض باتیں دوبارہ پڑھنا پڑیں۔

(اپریل ۱۹۶۸ء)

ہم قومی کلچر کے ساتھ کیا سلوک کر رہے ہیں!

قوم کا ہر فرد، دن رات کے آٹھ پہروں میں جو کچھ کرتا ہے، وہ اس کے کلچر کا اظہار ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ پوچھنا کہ ہمارا کلچر کیا ہے، سورج کی طرف دیکھ کر اس قسم کا سوال پوچھنے کے مترادف ہے کہ سورج کہاں ہے۔ بعض براعظموں میں آج بھی انسانوں کے ایسے گروہ بستے ہیں جن کے روز و شب کے مطالعے سے ہم پتھر اور دھات کے زمانوں کے انسان کے روز و شب کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، مگر یہ لوگ بھی کلچر سے محروم نہیں۔ کلچر کسی گروہ، کسی طبقے، کسی قوم کے مخصوص طرزِ زندگی کے سوا اور کیا ہے۔ تو پھر ان غیر ترقی یافتہ قبائل کا بھی ایک کلچر ہے۔ کلچر سے کوئی گروہ، کوئی قوم محروم نہیں ہے۔ یہ جو مغرب میں "بے کلچر کلچر" کی گفتگو ہو رہی ہے تو یہ گفتگو بھی مغرب کے ان گروہوں کے نئے کلچر ہی کا اظہار ہے۔ وہ جب معاشرے کو "بے کلچرا" بنانے کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں تو در اصل ایک مختلف کلچر کی تخلیق کا مطالبہ کر رہے ہوتے ہیں، مگر مستقبل سے متعلق یقین سے اور زندگی سے متعلق اعتماد سے محروم ہوتے ہیں اس لئے وضاحت سے نہیں بتا سکتے کہ انھیں کس قسم کا کلچر مطلوب ہے، چنانچہ وہ اپنے اس ذہنی ابہام کو "بے کلچر کلچر" کا منفی نام دے کر سمجھتے ہیں کہ وہ مروجہ کلچر سے چھٹکارا حاصل کرنے میں کوشاں ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے

کہ جیسے کرۂ ہوا، سورج کے گرد گردش کرنے والے کرۂ ارض کا ساتھ دیتا ہے۔ اسی طرح انسان مروجہ کلچر سے کتنا بھی دور نکل جائے، کلچر اس کا پیچھا نہیں چھوڑے گا۔ عریانی کی تحریک چلانے والوں اور ہپیوں نے بھی کلچر سے بھاگ کر کلچر سے خلاصی نہیں پائی۔ وہ ایک کلچر کے چنگل سے نکل کر دوسرے کلچر کے چنگل میں جا پھنسے ہیں اور کوئی دن جاتا ہے جب وہ اس نئے کلچر سے بھی دل برداشتہ ہو کر کسی نئی سمت کو نکل جائیں گے اور وہاں ایک اور کلچر انھیں اپنی گرفت میں لے لے گا۔ انسانی زندگی ہی اس کے کلچر کا منبع ہے اور زندہ انسان کلچرل انسان ہے۔

انسان گذشتہ کتنی صدیوں کے تجربوں، مرحلوں اور آزمائشوں کے بعد اس قابل ضرور ہو چکا ہے کہ وہ اعلیٰ کلچر اور پست کلچر کے درمیان حدِ امتیاز قائم کر سکے۔ مختلف قوموں کے مختلف کلچروں کی رُو سے کلچر کی بلندی اور پستی کی حیثیت اضافی ہو جاتی ہے۔ مثلاً ہم اپنی جس کلچرل خصوصیت کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے ہیں، اسی کو کوئی دوسری قوم اپنے کلچرل معیاروں کی رُو سے پست کلچر کی نشانی قرار دے سکتی ہے۔ بعینہٖ کسی دوسری قوم کا کوئی کلچرل امتیاز ہمارے نزدیک کلچر کے زوال کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب تک ایک عالمی کلچر کے خدوخال واضح نہیں ہوتے اور یہ خواب، جسے بعض انسان صدیوں سے دیکھتے چلے آ رہے ہیں، شرمندۂ تعبیر نہیں ہوتا، ہر شخص اپنے قومی کلچر ہی کو اعلیٰ کلچر کا معیار قرار دے گا۔ اس طرح ساری بحث پاکستانی کلچر کی بحث میں سمٹ آتی ہے۔ اب پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا پاکستان کا کوئی کلچر ہے؟ میں یہ عرض کروں گا کہ جی ہاں، ہے ——— اگر کوئی کہتا ہے کہ نہیں ہے تو وہ اس طرح مسلمانوں کی پوری ایک صدی کی تحریکِ آزادی کی نفی کا مرتکب ہو گا۔ ہم نے اپنے اسی کلچرل امتیاز کی بناء پر تو اپنی الگ مملکت قائم کی ہے اور اس امتیاز کی حیثیت محض جذباتی یا سیاسی نہیں ہے۔ یہ کسی مصلحت کی پیداوار نہیں ہے۔ اس امتیاز کے پیچھے تاریخ اپنے واقعات کی صورت میں ثبوتوں کے انبار لیے کھڑی ہے۔ پھر جب ہم نے اپنی الگ مملکت قائم کر لی ہے تو نہ جانے اس سوال کے پیدا ہونے کا امکان کہاں ہے۔ اور اس کا جواز کیا ہے کہ پاکستان کا کوئی قومی کلچر ہے ہی نہیں

اور اس لئے ہمیں اپنا قومی کلچر پیدا کرنا چاہیئے۔ کلچر پیدا نہیں ہوتے جس طرح تہذیبیں پیدا نہیں کی جاتیں۔ یہ تو عقائد اور تاریخی واقعات اور جغرافیائی حالات اور مختلف کلچروں کے تصادم سے پیدا ہونے والے اثرات کا کھیل ہے۔ سو پاکستان کے لئے شعوری طور پر ایک قومی کلچر پیدا کرنے کی خاطر نہ کوئی کانفرنس بلانے کی ضرورت ہے اور نہ دانشوروں کی کسی کمیٹی کی تشکیل کی۔ کلچر موجود ہے اور اس کے وجود کا احساس پیدا کرنے کے لئے بصارت سے زیادہ بصیرت کی ضرورت ہے۔ پھر جب ہماری بصیرت ہم پر واضح کر دے کہ بحالات موجودہ ہمارے قومی کلچر کے خدوخال یہ ہیں تو البتہ یہ ممکن ہے کہ ہم اس قومی کلچر کو ہمہ گیر اور ہمہ اثر بنانے کے لئے اپنے علاقائی کلچروں سے استفادہ کریں اور اپنے کلچر کی ان خصوصیات کو نمایاں کریں جو ہمیں پنجابی، بنگالی، سندھی، پٹھان اور بلوچ ہونے کے باوجود ہم سب کو عزیز اور محبوب ہوں۔ اگر ہم پنجابی، سندھی اور پٹھان وغیرہ ہیں تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے بشرطیکہ ہمیں زیادہ فخر اس بات پر ہو کہ ہم پاکستانی ہیں۔ پاکستانی ہونے پر فخر کرنے کے لئے ہمیں اپنے دلوں اور دماغوں میں سے بعض تعصبات کو نکال دینا ہوگا اور ان تعصبات کو صرف یہ یقین دبا سکتا ہے کہ ہم ایک قوم ہیں۔ ہم ایک منفرد کلچر رکھنے کی وجہ سے ایک قوم ہیں اور اس منفرد کلچر کی فلاں فلاں نمایاں خصوصیات ایسی ہیں جو بنگالی، پنجابی، سندھی، پٹھان اور بلوچ کو ایک ہی قوم کے اعضا بناتی ہیں۔

قوم کے واحد کلچر کی غیر موجودگی کا نظریہ پیش کرنے والے کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک تو سرمایہ دارانہ کلچر ہے، ایک کلرکوں کا کلچر ہے، ایک مزدوروں کا کلچر ہے اور ایک کسانوں کا کلچر ہے۔ اس کے علاوہ ایک کلچر ان لوگوں کا ہے جنہوں نے مشرقی علوم پڑھے ہیں اور مغربی علوم سے ناآشنا ہیں، اور ایک ان کا جو صرف مغربی علوم سے آشنا ہیں اور مشرقی علوم کو فرسودہ اور بوسیدہ علوم قرار دیتے ہیں ـــــ مگر سوال یہ ہے کہ کیا اتنے بہت سے "کلچر" کرۂ ارض پر صرف پاکستانی قوم میں موجود ہیں؟ کیا امریکہ اور برطانیہ اور فرانس میں اور ادھر مشرق میں

ہندوستان اور جاپان میں "کلچروں" کا یہی تنوع موجود نہیں ہے ؟ روس اور چین کے سوشلسٹ معاشرے میں بھی کیا اس نوعیت کے ایک سے زیادہ "کلچروں" کی موجودگی سے انکار کیا جا سکتا ہے ؟ اس صورت میں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ پاکستان کی طرح دنیا کے کسی بھی ملک کا کوئی واحد کلچر نہیں ہے —— مگر ہم سب جانتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ امریکہ، برطانیہ فرانس، ہندوستان، جاپان، روس اور چین کو اپنے اپنے قومی کلچروں پر فخر ہے۔ پھر آخر ہم لوگ کس خطرناک احساسِ کمتری میں مبتلا ہیں کہ پاکستانی کلچر کی اصطلاح ہی ہمارے لئے قابلِ قبول نہیں ہے! کہیں یہ ذہنیت کسی دوسرے ملک کے سامراجی عزائم کی پیداوار تو نہیں ہے ؟
یہ شبہ اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ کوئی بھی باشعور اور بیدار ملک اپنے کلچر کے معاملے میں اس حد تک بے یقینی کا شکار نہیں ہو سکتا۔ پھر پاکستان جیسے نوزائیدہ ملک کو تو سب سے زیادہ اس یقین کی ضرورت ہے کہ وہ ایک کلچرل انفرادیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہی انفرادیت اس کے وجود کا جواز ہے۔ رہی یہ بات کہ اس انفرادیت کے خدوخال کیا ہیں، تو یہی وہ مسئلہ ہے جس پر کلچر کے عالموں نے شاذ ہی توجہ فرمائی ہے۔ حالانکہ ہمارے ہاں کلچر کے موضوع پر لکھتے یا بولتے ہوئے آغاز ہی اس انفرادیت کی تشریح سے ہونا چاہیئے۔ میں صرف ایک شاعر، ادیب اور صحافی ہوں اور مجھے کلچر اور تہذیب کے مسائل پر عالمانہ شان سے لکھنے کا ڈھب نہیں آتا۔ میرا اثاثہ تو صرف میرا احساس اور میرا مشاہدہ ہے اور معاشرے کے موجودہ معیاروں کے مطابق یہ بہت معمولی اثاثہ ہے۔ چنانچہ علم کا غیر معمولی اثاثہ رکھنے والوں کا فرض ہے کہ اپنی پناہ گاہوں سے نکلیں اور جرأت اور صداقت کے ساتھ اہلِ ملک کو بتائیں کہ اگر تم آزادی سے زندہ رہنا چاہتے ہو یعنی آزاد پاکستان کو زندہ رکھنا چاہتے ہو تو تمہیں اپنی قوم کے مشترک کلچرل خدوخال سے آگاہی حاصل ہونی چاہیئے۔
—— اور وہ خدوخال یہ ہیں۔ اور اگر تم اس کلچرل وحدت کو قبول کرنے سے ہچکچاتے ہو تو اس کا مطلب صرف اور صرف یہ ہے کہ تم اپنے ملک اور اپنی قوم کے (خدانخواستہ) کسی لرزہ خیز انجام کی طرف بڑھ رہے ہو۔

یہ ہماری غیر تربیت یافتہ اور خود غرض سیاست کا نتیجہ ہے کہ جو ملک، جو مسلمان قوم کی کلچرل انفرادیت کے تحفظ کے لئے قائم ہوا تھا، آج متعدد علاقائی اور جماعتی کلچروں کا نقار خانہ بنا ہوا ہے۔

سیاست بری چیز نہیں ہے۔ یہ ہر باشعور انسان کی ایک اہم ضرورت ہے مگر سیاست کے جو معیار ہمارے سیاست دانوں نے قائم کئے ہیں، وہ دراصل منفی سیاست ہے اور یہ اسی منفی سیاست کا کیا دھرا ہے کہ بجائے اس کے کہ ارباب سیاست ملک کی بقاء اور استحکام اور یہاں کے باشندوں کے آسودہ اور خوشحال مستقبل کے بارے میں کچھ سوچیں، آجکل ایک دوسرے کو گالیاں دینے میں مصروف ہیں۔ وہ الزام تراشیوں کے سلسلے میں تو بڑی فصاحت و بلاغت کا ثبوت دیتے ہیں مگر اپنے چھوٹے چھوٹے تعصبات کو بھول کر ایک دوسرے کو سینے سے لگا لینے کا خیال انھیں سوجھتا ہی نہیں۔ ہم نے اسلام کے نام پر یہ مملکت حاصل کی مگر اب ہم اسلام کے نام پر سیدھے سادے اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کے خلاف فتوے جاری کرنے میں مصروف ہیں۔ اگر کسی نے طبقاتی نشیب و فراز کو ختم کر کے اسلام کا منصفانہ اور عادلانہ نظام معیشت قائم کرنے کا مطالبہ کیا تو ہنگامہ برپا ہو گیا کہ یہ تو نام کا مسلمان ہے، یہ تو دراصل سوشلسٹ ہے کیونکہ سوشلزم بھی معیشی عدل و انصاف کی بات کرتا ہے۔ سنا ہے اسلام کے عروج کے آغاز میں، یورپ میں اگر کوئی شخص مساوات کا مطالبہ کرتا تھا تو لوگ سرگوشیاں کرنے لگتے تھے کہ یہ خطرناک آدمی مسلمان معلوم ہوتا ہے۔ آج خود پاکستان کی اسلامی مملکت میں مساوات کی بات کیجئے تو ایسے عناصر موجود ہیں جو سرگوشی کرنے کی بجائے نعرہ مارتے ہیں کہ یہ خطرناک آدمی سوشلسٹ معلوم ہوتا ہے۔ اور یاد رکھیئے کہ پاکستان کے قومی کلچر کا عنوان اسلام ہے۔ یوں جب بعض وہی لوگ، جو خود کو اسلامی اصول و ضوابط پر حاوی سمجھتے ہیں، اسلام کی سراسر غلط تعبیر کر کے اپنے گرگوں کو اسلامی عدل و مساوات کا مطالبہ کرنے والوں کی گوشمالی پر مامور فرما دیتے ہیں اور وہ اس ضمن میں بڑے بڑے علمائے دین کو بھی نہیں بخشتے اور ان کے مضحک نام رکھتے ہیں اور ان کا مسخر اڑاتے ہیں، تو ان حالات میں اہل پاکستان کی کلچرل وحدت کو اتنا بڑا نقصان

پہنچتا ہے کہ کوئی غیر ملکی حملہ آور بھی اتنا نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ جن لوگوں کو پاکستان کی بقاء سے محبت ہے، ان کا فرض ہے کہ وہ اسلام کے ان بزعم خود اجارہ داروں کے چھوٹے چھوٹے باشتیے "قسم کے گرگوں کو تہذیب سکھائیں اور ان کے منہ میں لگام دیں۔ بصورت دیگر یہ لوگ پاکستانی کلچر کو سب و شتم کے کلچر میں بدل ڈالیں گے۔

(نومبر ۱۹۶۹ء)

بیرونی ممالک میں پاکستان کا تصور

پچھلے دنوں پاکستان کونسل (لاہور) میں "بیرونی ممالک میں پاکستان کا تصور" کے موضوع پر ایک مذاکرہ منعقد ہوا۔ اظہارِ خیال کے لئے جن لوگوں کو منتخب کیا گیا وہ علم و دانش کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ان میں سے دو اخبار نویس تھے، ایک ممتاز سفیر کی اہلیہ تھیں، ایک ادب کے نقاد اور اردو کے استاد تھے اور ایک ادیب اور وکیل تھے۔ ان کے اظہارِ رائے کے بعد حاضرین نے بھی اس مذاکرے میں حصہ لیا اور نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ بیرونی ممالک میں پاکستان کے تصور سے ہم صرف اس صورت میں اعتماد سے کچھ کہنے کا حق رکھتے ہیں جب ہم جانتے ہوں کہ خود ہمارے ذہنوں میں پاکستان کا تصور کیا ہے ـــــ اور ہمارے ذہنوں میں پاکستان کا تصور کیا ہے؟ اس مسئلے کے متعلق یہ محفلِ علم و دانش کسی آخری فیصلے پر پہنچنے سے قاصر رہی۔

اگر سر سید احمد خاں سے لے کر تحریکِ پاکستان تک کی سیاسی اور اصلاحی اور ادبی تحریکوں، تیز قیامِ پاکستان کے بعد اب تک کی بیس برس کی قومی تاریخ کے باوجود ہم تصورِ پاکستان کے سلسلے میں ابہام کا شکار ہیں تو یہ ہمارے ذہنی افلاس کا بڑا دردناک ثبوت ہے۔ ممکن ہے میرے یہ الفاظ ہمارے دانشور طبقے کو بہت تلخ معلوم ہوں مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ جو حضرات تصورِ پاکستان ہی کے سلسلے

میں واضح نہیں ہیں، وہ قیامِ پاکستان کے سب سے بڑے اور ناقابلِ تردید اور اٹل جواز ہی کے سلسلے میں شبہے کے شکار ہیں۔ میں یہ تو قطعی نہیں کہوں گا کہ ایسے لوگوں کی پاکستان دوستی مشکوک ہے البتہ یہ ضرور عرض کروں گا کہ یہ لوگ شدید قسم کے احساسِ کمتری کی زد میں ہیں اور انھیں یہ احساس گذشتہ دو سو برس کی غلامانہ ذہنیت کے علاوہ ان غیر ملکی عناصر نے بخشا ہے جو ایک خود ساختہ بلندی پر سے آزاد خیالی اور عقلیت پسندی کے اس دور میں، پاکستان کی مذہبی نوعیت کا مذاق اڑاتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے یہ نہیں سوچتے کہ وہ جس ٹیلے پر کھڑے قہقہے لگا رہے ہیں، وہ ٹیلا آزادی اور عقل اور معقولیت کی خون آلود لاشوں کے انبار سے تعمیر ہوا ہے۔

میرا نقطۂ نظر ہمیشہ یہ رہا ہے کہ مذہب بنیادی اور بدیہی طور پر خیر کی ایک قوت ہے۔ اگر کوئی طبقہ مذہب کا غلط مفہوم لیتا ہے، اسے غلط طور پر استعمال کرتا ہے اور اس سے غلط کام لیتا ہے تو اس میں مذہب کا کوئی قصور نہیں ہے۔ انگور کھانے کے لئے ہوتا ہے لیکن اگر کوئی انگور سے شراب کشید کر کے اسے پیتا بھی ہے تو اس طرح انگور کی کاشت پر پابندی عائد کرنے کا جواز کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ ہم ململ کے پانچ چھ گز ٹکڑے سے پگڑی بناتے ہیں، اسے سر پر باندھتے ہیں اور اسے اپنی عزت کی علامت قرار دیتے ہیں۔ مگر وہ لوگ بھی ہیں جو گلے میں اسی ٹکڑے کا پھندا ڈال کر، چھت سے لٹک پڑتے ہیں اور خودکشی کر لیتے ہیں۔ تو کیا غیر قدرتی موت کا سلسلہ بند کرنے کے لئے ہمیں ململ کی صنعت کو ممنوع قرار دے ڈالنا چاہیئے؟ سو مذہب میں کوئی برائی نہیں۔ مذہب تو انسان کو انسانیت سکھاتا ہے۔ وہ انسان کو ایک نظامِ اخلاق بخشتا ہے تاکہ وہ معاشرے کے ایک ذمہ دار فرد کی حیثیت سے اپنے اوپر چند پابندیاں عائد کر لے۔ یہ وہ پابندیاں ہیں جن سے نیکی اور ہمدردی اور خدا ترسی جنم لیتی ہے اور انسان ایک دوسرے سے مل جل کر رہنے اور محبت کرنے اور قربانی دینے اور معاف کر دینے کے سبق سیکھتے ہیں۔ مذہب کو یقیناً غلط طور پر بھی استعمال کیا گیا ہے مگر کیا یہ افتاد صرف مذہب پر پڑی ہے؟ کیا جمہوریت کا استعمال ہمیشہ صحیح ہوا ہے؟ کیا اشتراکیت کا عملی پہلو سب خطاؤں سے منزہ ہونے کا دعوےٰ کر سکتا ہے؟ جب لوگوں کو

خدا کا وجود تسلیم نہ کرنے سے شرم نہیں آتی تو خدا کا وجود تسلیم کرنے میں شرم کی کون سی بات ہے ؟

اگر (مثلاً) اہلِ برطانیہ بیرونِ ملک جانے والے پاکستانیوں سے کہتے ہیں کہ اسلام سے قطع نظر کرکے پاکستان کا مفہوم سمجھاؤ تو ان سے کہا جا سکتا ہے کہ پہلے آپ لندن کی جمہوریت اور عدن کی جبر کے تضاد کا مسئلہ تو حل کر دیجئے۔ اسی طرح اگر اہلِ امریکہ اپنے جیفرسن اور لنکن کے حوالے سے جمہوریت پرستی کا دعویٰ کریں تو انھیں ہیروشیما کی ایک تصویر اور ویت نام کے جنگل میں ایک ننگی ویت نامی عورت کے سینے میں اترتی ہوئی امریکی سنگین کی تصویر دکھا دیجئے اور یہ گزارش کیجئے کہ بہتر ہے آپ جمہوریت سے قطع نظر کرکے امریکہ کے تصور کی وضاحت فرمایئے۔ "ساری دنیا کے محنت کشو، ایک ہو جاؤ" کا نعرہ لگانے والے اشتراکیوں کی محفل میں اگر یہ نعرہ سر کر دیا جائے کہ "دنیا کے دو بڑے اشتراکی ملکو، ایک ہو جاؤ" تو ایسی محفل میں آپ کا نکو بن کر رہ جانا یقینی ہے۔ پھر جب جمہوریت کے سے صحت مند تصور اور اشتراکیت کے سے جاندار نظریئے کو بھی آج سراسر غلط بلکہ الٹ انداز میں استعمال کیا جا رہا ہے اور اس کے باوجود جمہوریت اور اشتراکیت کے فلسفوں کی بجائے ان فلسفوں کا غلط استعمال ہی موردِ الزام ٹھہرتا ہے تو اسی طرح مذہب کے غلط استعمال کے باوجود اس حقیقت سے انکار ناممکن ہے کہ مذہب دراصل خیر و برکت کی قوت ہے اور اگر پاکستان کی بنیاد مذہب پر ہے، تو یہ جھینپنے کی بات نہیں ہے، اطمینان و اعتماد کی بات ہے ——— اور اگر غیر ممالک میں جانے والے پاکستانی، مذہب کے ذکر پر جھینپتے ہیں تو لاشعوری طور پر دراصل وہ اس بات پر جھینپتے ہیں کہ انھوں نے مذہب کو رکوع و سجود سے آگے سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔

مذاکرے میں یہ بھی ذکر آیا کہ خود مسلمان ممالک کے بعض اہلِ دانش بھی پاکستان کی مذہبی نوعیت سے دل برداشتہ ہیں۔ وہ جب بھی کسی پاکستانی سے تصورِ پاکستان یا نظریۂ پاکستان کا ذکر کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ مذہب سے قطع نظر کرکے بات کیجئے کہ پاکستان کا تصور کیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو نیشنلزم کی تحریک کو اس انتہا پر لے گئے ہیں جہاں سے ہٹلر اور مسولینی کے فلسفوں

…کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے وطن سے محبت اور اپنی قوم کی خصوصیات سے پیار یقیناً قابلِ تعریف ہے۔ لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ دنیا کے ہر دوسرے ملک کے طور طریق سے نفرت …ں جائے۔ مشرقِ اوسط کے بعض مسلمان ملکوں میں عرب قوم پرستی کی تحریک بہت زوروں پر ہے۔ …سی لئے انھوں نے اپنی مذہبی خصوصیات کو ثانوی حیثیت دے رکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عرب …لکوں میں رہنے والے مسلمان ہوں، چاہے عیسائی اور چاہے یہودی، وہ عرب قومیت کے رشتے …ں پروئے ہوتے ہیں اور اگر ہم نسل کی بجائے مذہب کو اتحاد و اتفاق کا محور ٹھہرائیں تو عرب نسل …ے غیر مسلم ہم سے بدظن ہو جائیں گے۔ مگر نسل کی بنیاد پر متحد ہونا بھی تو کوئی ایسی قابلِ تعریف بات …ہیں ہے جب کہ اسلام میں نسل و رنگ کے امتیاز پر خطِ تنسیخ کھینچ دیا گیا ہے۔ پاکستان اگر مذہبی …یاست ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں بسنے والے ہندوؤں، بدھوں، عیسائیوں اور دوسرے …ذاہب کے پیروکاروں کی حیثیت غلاموں کی سی ہو جاتی ہے۔ انھیں دوسرے پاکستانی شہریوں …ے سے حقوق حاصل ہیں اور انھیں اپنے مذہب کے مطابق زندگی بسر کرنے کی آزادی حاصل ہے۔ …سری مملکتیں غیر مذہبی کہلا کر خوش ہوتی ہیں مگر مملکتوں میں کہیں ہندوؤں کے ہاتھوں مسلمان اور …کھ ذبح ہوتے ہیں اور کہیں گوری نسل کے ہاتھوں کالی نسل کا صفایا کیا جاتا ہے۔ اور کہیں زبان …ے مسئلے پر ایک دوسرے کے سر کاٹ دیئے جاتے ہیں۔ سو جو مسلمان ممالک پاکستان کے مذہبی …ور پر معترض ہیں، انھیں یہ بھی تو بتانا چاہیئے کہ انھوں نے اس تصور سے آزاد ہو کر کون سے …ہر دکھائے ہیں اور جمہوریت کی کتنی خدمت انجام دی ہے اور کتنے ملکوں کو اپنا ہم خیال بنایا ہے؟

رہ جاتی ہے مذہب کی مروجہ صورت کہ پاکستان کے مسلمانوں کے بے شمار فرقے ہیں اور ہر فرقے …ے عقائد میں نمایاں فرق ہے اور بیشتر رہنمایانِ مذہب فروعات میں وقت ضائع کر رہے ہیں اور …نہیں اہلِ پاکستان کے بنیادی مسائل (روزگار، معاش، خوش حال زندگی) سے کوئی خاص …لچسپی نہیں، تو عرض یہ ہے کہ میری ذاتی رائے کے مطابق جب ہم اسلام کو پاکستان کی بنیاد …رار دیتے ہیں تو ہمارے پیشِ نظر وہ اسلام ہوتا ہے جس میں ایک بڑھیا کو بھی یہ حوصلہ اور حق حاصل

ہوتا ہے کہ وہ فاروقِ اعظمؓ کو برسرِ عام ٹوک دے، جس میں مملکت کا تصور بہترین فلاحی مملکت کا تصور ہے جس میں کوئی محتاج نہیں ہے، کوئی حقیر نہیں ہے، جس میں خیر اور توازن ہے، حسن اور تناسب ہے اور جسے اجتہاد کی قوت بھی حاصل ہے تاکہ اسلام کے بنیادی عقائد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہر عصر کا ساتھ دیا جا سکے اور ایک لمحے کو بھی یہ محسوس نہ ہو کہ ہم محض مسلمان ہونے کی وجہ سے مادی ترقی کے میدان میں دنیا سے پیچھے رہے جا رہے ہیں۔ آج پاکستان میں اسلام کا یہ تنومند اور صحت بخش نظام رائج نہ سہی مگر اس سے پاکستان کی نفی کا پہلو کہاں سے نکلتا ہے؟ جبکہ صدیوں کے کھنڈروں پر ایک آن میں محل تعمیر نہیں ہو جاتے۔ پہلے ملبہ صاف ہوتا ہے، اس کے بعد نئی بنیادیں رکھی جاتی ہیں، پھر نئی تعمیر کا مسالہ جمع کیا جاتا ہے اور تب جا کر ایک نئی عمارت ابھرتی ہے۔ سو اگر اہلِ پاکستان استقامت کی قوت سے بہرہ یاب ہیں تو آہستہ آہستہ وہ نظام قائم ہوتا چلا جائے گا، جس کا ذکر ہم فاروقِ اعظمؓ کے حوالے سے تاریخوں میں پڑھتے ہیں تو دم بخود رہ جاتے ہیں کہ کیا آج سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایسی فلاحی مملکت کا تصور بھی ممکن تھا جسے آج "یوٹوپیا" سمجھا جاتا ہے۔ پھر جب وہ نظام اس دور میں ممکن تھا تو آج بھی ممکن ہے۔ آپ اسے خالص اسلام کہہ لیجئے، اسلامی سوشلزم کہہ لیجئے، اشتراکیت جمع ذاتِ کبریائی کہہ لیجئے، کچھ بھی کہہ لیجئے مگر پاکستان کا یہی بنیادی تصور ہے اور ہمارے ذہنوں میں اس تصور کو یوں واضح ہونا چاہیے کہ ہم مساوات اور جمہوریت کے علمبردار ہیں، ہم نسل و رنگ کی تمیز کے دشمن ہیں، ہم افلاس کو منشائے ربی کہنے کی بجائے بعض معاشی رشتوں کی کارستانی قرار دیتے ہیں۔ ہم دوسرے انسانوں سے نفرت نہیں کرتے کیونکہ یہ سب انسان اسی آدم کی اولاد میں سے ہیں، جو مسجودِ ملائک ہے۔ ہم اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے جدوجہد کر رہے ہیں اور ہماری نسلیں بھی اسی مقصد کے لئے جدوجہد کرتی رہیں گی۔ اگر آج ہم اس تصور کے عملی نمونے نہیں ہیں اور یوں بیرونی دنیا میں اس تصور کو گزند پہنچانے کے موجب بنتے ہیں تو آخر وہ کون سا ملک ہے جو ان معنوں میں اپنے تصور کے ساتھ بدسلوکی نہیں کر رہا ہے پھر آخر کس کو حق حاصل ہے کہ وہ ہماری مملکت کی مذہبی نوعیت کا مذاق اڑائے اور یہ نہ سوچے کہ اس نے خود اپنی مملکت کی غیر مذہبی نوعیت کو اپنے کردار سے کتنا مضحکہ خیز بنا رکھا ہے۔ (اپریل ۱۹۶۷ء)

سر سیّد کی تحریک کے خلاف تحریک چلانے والے

یہ جو آج کل سر سیّد احمد خاں اور ان کی تحریک کے خلاف بعض اخبارات و رسائل میں ایک دم بہت سے مضامین چھپنا شروع ہو گئے ہیں، تو یہ محض اتفاق نہیں ہے بلکہ سر سیّد کی مخالفت باقاعدہ ایک تحریک کے تحت شروع کی گئی ہے۔ اس تحریک کو چلانے والے ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور وہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ روشن خیالی کو ختم کر دیا جائے اور مسلمان عوام جن اوہام میں مبتلا تھے انھیں ان اوہام میں دوبارہ مبتلا کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اوہام کا عقیدے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ عقیدہ ایک قطعی واضح، غیر مبہم اور اٹل نقطۂ نظر یا نظریۂ حیات کا نام ہے اور وہام کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں انسان ماسوا اللہ سے مدد مانگنے لگتا ہے اور یوں اسلام کے نیادی اصول کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوتا ہے۔ مسلمان کے ذہن پر اوہام کا تسلط بعض خود غرض عنا مصلحتوں کے لئے بہت مفید ہے اور سر سیّد احمد خاں مسلمانوں کو حقیقت پسندی کا درس دینے لوں میں شمار ہوتے ہیں، اس لئے مخالفت کا اوّلین ہدف انھی کو بنایا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہاں وہاں سر سیّد کی تحریک اور اس کے نتائج کے خلاف ایک طوفان سا اٹھ کھڑا ہوا ہے۔ ستم یہ ہے کہ طوفان اٹھانے والے بیشتر وہ پڑھے لکھے افراد ہیں جو اتنا بھی سوچنا گوارا نہیں

کرتے کہ اگر سر سید انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں اپنی اصلاحی تحریک نہ چلاتے تو نہ صرف یہ کہ ان حضرات کا جدید تعلیم سے مسلح ہونا مشکوک تھا بلکہ ہم سب لوگوں کا ـــــ جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں ـــــ غیرت مندانہ وجود تک مشکوک تھا۔

تصور کیجئے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں مجاہدین کی شکست کے بعد برصغیر میں مسلمانوں کو کتنی خوفناک صورت حال کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ انگریز کو معلوم تھا کہ اقتدار پر قابض ہونے والا جب تک اقتدار سے تازہ تازہ دستبردار ہونے والے دل و دماغ کو شدید قسم کے احساسِ کمتری سے آلودہ نہیں کر دیتا، اس کا اقتدار خطرے کی زد میں رہتا ہے۔ چنانچہ انگریز نے مسلمانوں کی ان بچی کھچی شخصیتوں کو، جن سے انھیں مسلمانوں کی حیثیت رہنمائی کا خطرہ تھا، ایک ایک کرکے ختم کر ڈالا۔ ادھر متعصب ہندو عناصر کو اس جذبۂ انتقام کے عملی اظہار کا موقع ملا تھا، جو اُن کے سینے میں کئی صدیوں سے موجزن تھا۔ اسی لئے اس نے مسلمانوں کے خلاف غیر ملکی حاکم کے ساتھ کھلم کھلا گٹھ جوڑ کر لیا۔ اس گٹھ جوڑ کے نتیجے میں انگریز نے ہندوؤں کو نت نئی مراعات دینا شروع کیں، اور کچھ ایسی فضا پیدا کر دی جیسے برصغیر کی آبادی میں صرف ہندوؤں ہی کا طبقہ جدید تعلیم کو ہضم کر سکتا ہے اور کاروبارِ حکومت میں وہی انگریز کا معتمد ثابت ہو سکتا ہے۔ اس پر ستم یہ کہ مسلمان جو پہلے ہی اقتدار چھن جانے کے باعث سخت مایوسی اور شکستہ خاطری کے شکار تھے اور جنگِ آزادی کی ناکامی کی وجہ سے آزردہ تھے اور بے ہمتی کی زد میں آ گئے تھے، بعض ایسے عناصر کے ہتھے چڑھ گئے جنھوں نے ـــــ شاید محض انگریز کی نفرت کی وجہ سے (اور نفرت کا یہ جذبہ بذاتہٖ یقیناً قابلِ قدر تھا) ـــــ منفی طرزِ عمل اختیار کیا اور جدید تعلیم اور جدید علوم کے خلاف اتنی بدظنی پھیلائی جیسے یہ علوم حاصل کرنے کے بعد مسلمان خدانخواستہ مسلمان نہیں رہے گا۔ یہ کیفیت تھی جب سر سید نے اپنی تحریک شروع کی اور یہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ ایسے حالات میں یہ تحریک چلانا بڑے دل گردے کا کام تھا، جب نہ صرف حکومتِ وقت اس کی مخالف تھی بلکہ برصغیر کی اکثریت کو بھی مسلمانوں کی یہ تحریک خود آگاہی ایک آنکھ نہیں بھاتی تھی، اور اس

بر مستزاد یہ کہ سرسید کو اپنے ان ہم مذہبوں میں سے بھی بیشتر کی مخالفت کا سامنا تھا جنھیں شکست
ے ملبے میں سے اٹھا کر انھیں اپنے قدموں پر کھڑا کرنے کا جذبہ سرسید کی تمام اصلاحی سرگرمیوں
کا محور تھا۔

اس سلسلے میں سرسید کو کیسی کیسی آزمائشوں میں سے گزرنا پڑا اور انھیں کس قیامت کی
مزاحمتیں پیش آئیں، اس کا ذکر ایک ایسی حقیقت کی تکرار ہے جس کا علم ہم سب کو ہے ——
ان کو بھی جو سرسید کے احسان مند ہیں اور ان کو بھی جن پر آج پون صدی کے بعد یکایک انکشاف
ہوا ہے کہ سرسید نے تو مسلمانوں کا بیڑا غرق کر دیا۔ ان آزمائشوں میں پورا اترنے اور ان مزاحمتوں
سے بخیر آزما ہونے کے لئے سرسید کی سی جری اور مستقل مزاج شخصیت کی ضرورت تھی۔ سرسید
کی جگہ کوئی اور، ذرا بھی کمزور شخصیت ہوتی جو مخالفت کے چار سمت سے امڈتے ہوئے طوفانوں
سے گھبرا کر گوشہ نشین ہو جاتی، تو آج برصغیر کے مسلمانوں کا مستقبل بالکل مختلف ہوتا اور وہ کسی
بھی صورت میں قابلِ رشک نہ ہوتا۔ دراصل سرسید کا گناہ صرف یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے
اجتماعی مسائل کے معاملے میں، معتدل مزاج اور ٹھنڈے دماغ کے آدمی تھے۔ وہ جانتے تھے
(اور دنیا کا کون سا مورخ اس حقیقت سے بے خبر ہے) کہ مغلیہ اقتدار کے مکمل انتشار اور مکمل زوال
اور اب مکمل خاتمے کے بعد مسلمانوں کا ابھی کچھ عرصے تک اتنا طاقتور اور اس حد تک متحد ہونا قریب قریب
ناممکن ہے کہ وہ آگے بڑھیں اور انگریز سے اقتدار چھین لیں۔ اس وقت مسلمانوں کی حیثیت اس
شخص کی سی تھی جس کے دل میں دشمن سے نمٹنے کا جذبہ تو بدستور موجود ہے مگر وہ زخموں سے
اس حد تک چور ہے کہ ہاتھ تک نہیں ہلا سکتا۔ اس صورت میں سرسید کی سمجھ میں یہ بات آئی کہ انگریز
کے ذہن میں مسلمانوں سے متعلق غلط فہمیوں کے جو انبار لگ گئے ہیں، انھیں ہٹایا نہیں جا سکتا تو کم
کیا جائے، تاکہ تاریخ کے اس وقفے میں، جب انگریز کا اقتدار اپنی قوت کے اوج پر ہے، مسلمان
برصغیر کے دوسرے طبقوں کے مقابلے میں اتنے پیچھے نہ رہ جائیں کہ جب غیر ملکی اقتدار میں کمزوری کے
آثار پیدا ہوں تو دوسرے آگے بڑھ کر اقتدار پر قابض ہو جائیں اور مسلمان اپنی بے بسی کو اپنا مقدر سمجھ کر

چپ چاپ دیکھتا رہ جاتے اور پھر صدیوں تک بے حسی کا شکار رہے۔ حق بات یہ ہے کہ سرسید نے تاریخ کے تقاضوں کو روحِ عصر کے ایک بیتال نباض کی طرح پہچانا اور ٹوٹتے ہوئے، بکھرے ہوئے، زخموں سے اٹے ہوئے مسلمانوں کو ایسا سنبھالا دیا کہ اگر اسے یہ سنبھالا نہ ملتا تو بقولِ شاعر:

ہم کہاں ہوتے، تم کہاں ہوتے!

سرسید کے خطبات کے ان حصوں کو پڑھ کر، جن میں انھوں نے انگریز حاکم کی مبالغہ آمیز تعریف کی ہے، مجھے بھی شدید تکلیف ہوتی ہے اور ہر اس شخص کو ہوتی ہوگی جسے اپنی سرزمین پر کسی بھی غیر ملکی قوت کے اقتدار سے نفرت ہے، مگر جب اس نفرت کا تجزیہ سرسید کے زمانے کے حالات کے حوالے سے کیا جائے تو اس کی صرف جذباتی اہمیت باقی رہ جاتی ہے، اور کیا سرسید کے نو زائیدہ مخالفین یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ سرسید انگریزی اقتدار سے بہت خوش تھے اور وہ ملکہ وکٹوریہ کی غلامی کو اہلِ وطن کے لئے واقعی باعث برکت سمجھتے تھے؟ میرے نزدیک "اسبابِ بغاوتِ ہند" میں سرسید نے جہاں ایسی باتیں بھی کہی ہیں جن سے اختلاف ہو سکتا ہے، وہاں ان کے اس حوصلے کی داد دینے سے بھی تو بخل سے کام نہیں لینا چاہیے کہ مسلمانوں کی طرف داری کرتے ہوئے انھوں نے اتنے طاقتور اور خوفناک اور نئے نئے حاکم کو کھری کھری بھی سنائیں۔ آپ نے غیر ملکی حاکموں کی شان میں مرزا غالب کے قصائد بھی پڑھے ہوں گے۔ میری نظر سے تو مولانا ظفر علی خاں تک کا لکھا ہوا اسی نوعیت کا ایک قصیدہ بھی گزرا ہے۔ تو کیا اس وجہ سے ہمارے ادب اور سیاست کی یہ شخصیتیں قابلِ مذمت ٹھہرتی ہیں؟ ہر شخصیت اور ہر واقع کو اس کے زمانے اور اس زمانے کے حالات اور ماحول کے پس منظر میں پرکھنا چاہیے۔ اس اصول کے مطابق اگر سرسید کی تحریک کا جائزہ لیا جائے تو ہر غیر جانب دار اور غیر متعصب انسان کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ احیائے ملت کی اس بے بدل شخصیت نے اپنے زمانے میں جو کچھ بھی کیا، وہ جذباتی لحاظ سے اتنا صحیح نہ سہی مگر منطقی اور عقلی سطح پر سراسر درست تھا، اور اُس دور میں مسلمانوں کو جذبات سے زیادہ منطق اور عقل کی ضرورت تھی۔ حالات کے غیر جذباتی تجزیے کی ضرورت تھی۔ زندگی کی ایک مثبت سمت معین کرنے کی ضرورت تھی۔ اور یہ

کام سرسید نے اتنے سلیقے اور وقار سے کیا کہ مسلمانوں کے بدخواہ بھی دنگ رہ گئے۔

اس حقیقت سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو کہ ایک لحاظ سے پاکستان کا قیام بھی سرسید کی اصلاحی اور تعلیمی تحریک کا نقطۂ کمال تھا۔ اگر سرسید سے کوئی گناہ بھی سرزد ہوا ہے تو ان کی تحریک کے اس بالواسطہ نتیجے کی بارشِ انوار میں اس گناہ کو دُھل جانا چاہیئے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ سرسید کے نئے مخالفین کو سرسید سے اتنا بیر نہیں ہے جتنا سرسید کی پھیلائی ہوئی روشن خیالی سے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرسید نے مسلمانوں کی توجہ مذہب سے ہٹانے کی کوشش کی اور یوں مسلمانوں کی راسخ العقیدگی کو نقصان پہنچایا۔ میں بڑے ادب سے عرض کروں گا کہ یہ سرسید پر کھلا بہتان ہے اور اس کا صاف مفہوم یہ ہے کہ معترضین نے یا تو سرسید کو پڑھا ہی نہیں، اور اگر پڑھا ہے تو بہت غصے سے پڑھا ہے، کچھ سمجھنے اور کچھ حاصل کرنے کے لئے نہیں پڑھا۔ اسی لئے وہ عدل نہیں کر سکے اور اسی لئے وہ سرسید پر برس رہے ہیں کہ انھوں نے مسلمانوں کے ذہنوں کو نئے زمانے کے نئے تقاضوں سے ہم آہنگ کیوں کیا۔ انہی عناصر نے باقاعدہ جماعتی سطح پر آجکل علامہ اقبال کو بھی اپنانے بلکہ "اختیار کرنے" کی مہم چلا رکھی ہے، حالانکہ اقبال گزشتہ بیس برس میں ان کی تحریروں میں کچھ ایسا بار نہیں پا سکا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یکایک طے پایا ہے کہ سرسید کی مذمت کرو مگر روشن خیالی کی مخالفت کے الزام سے بچنے کے لئے اقبال کو اپناؤ اور اس کے کلام کی تاویل کرو۔ مگر کیا ان سادہ لوحوں کو علم نہیں کہ سرسیدؔ اور حالی اور اقبال تو ایک ہی لڑی کے موتی ہیں۔ وہ ایک ہی تحریک کے کردار ہیں اور یہ اسی تحریک کی برکت ہے کہ آج ہم آزاد اقوام کی محفل میں باوقار اور عزت مندانہ طور پر زندہ ہیں۔

(اکتوبر ۱۹۶۸ء)

ادیب اور عوامی مسائل

دانشور، عوام کے قریب آئیں،

جناب ممتاز حسن نے پاکستان کے دانشوروں سے اپیل کی ہے کہ وہ زندگی کے حقائق و مسائل سے پنجہ آزما ہونے کے لئے عوام کے قریب آئیں، اور معاشرے کی ترقی کے لئے اپنا انفرادی کردار ادا کریں۔ انھوں نے اس امر پر اظہارِ افسوس کیا ہے کہ ملک کے دانشوروں میں (عوام سے) الگ تھلگ رہنے اور احساسِ برتری میں مبتلا ہونے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے عوام اور اپنے معاشرے سے کٹ کر رہ گئے ہیں۔ انھوں نے دانشوروں کی ہوسِ زر اور دنیا داری کی بھی مذمت کی اور بتایا کہ اس طرح وہ معاشرے کی ترقی کی خاطر حصولِ علم کی روایات پر عمل پیرا نہیں رہے۔ جناب ممتاز حسن نے ان نکات کا اظہار ڈھاکے میں بنگالی اکیڈمی کے زیرِ اہتمام ایک "منتخب اجتماع" میں کیا۔ جہاں وہ معاشرے میں دانشوروں کے کردار کے موضوع پر تقریر کر رہے تھے۔

اس خبر میں "منتخب اجتماع" کے الفاظ قابلِ غور ہیں۔ یعنی جس اجتماع میں دانشوروں کا کردار زیرِ بحث تھا اور جس میں اس قسم کے پاکیزہ خیالات کا اظہار کیا جا رہا تھا کہ دانشوروں کو عوام کے قریب آنا چاہیئے، وہ عوامی اجتماع کی بجائے صرف منتخب اجتماع تھا اور قارئین

کو اندازہ ہو گا کہ منتخب اجتماع عموماً کس مخلوق پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ دراصل کلچر کی طرح دانشور بھی ایک نہایت مبہم لفظ ہے۔ جس طرح کلچر میں حکومت کرنے اور شعر کہنے سے لے کر سلائی کرنا اور جوتا گانٹھنا بھی شامل سمجھا جاتا ہے اسی طرح دانشوروں میں بھی ہر وہ جان دار شامل ہے جو پڑھا لکھا ہو اور اگر پڑھا لکھا نہ ہو تو معاشرے میں ایک خاص مرتبہ و مقام کا مالک ضرور ہو۔ یوں دانشور کی تعریف میں شاعر اور صحافی، سیاسی رہنما اور وزیر، اُستاد اور وکیل، مل مالک اور بنک مینجر، سرکاری افسر اور جم خانہ کلب کا رکن۔ غرض ہر وہ شخص شامل ہے جو عوام کی سطح سے ذرا سا بلند ہو۔ حالانکہ دانشوری نہ عہدے کی برکت سے کسی پر ہیبت پڑتی ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ جس کے ہاتھ میں اعلیٰ تعلیم کی ڈگری ہو وہ دانش ور بھی ہو۔ دانشوری تو ذہن رسا اور روشن خیالی کا نام ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے دماغ سے سوچ نہیں سکتا اور فہم و ذکاوت سے بہت حد تک محروم ہے وہ پڑھا لکھا تو یقیناً ہو سکتا ہے مگر یہ قطعی ضروری نہیں کہ وہ دانشور بھی ہو۔ "کلچر" اور "انٹلکچوئل" کی طرح "انٹیلیجنسیا" بھی ایک مظلوم لفظ ہے۔ اور ایک اور لفظ "جنٹری" بھی جو ہمارے ہاں اگرچہ امراء و شرفاء کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے مگر دراصل صرف امراء کیلئے مستعمل ہے، کیونکہ ہمارے معاشرے میں شرفاء وہی ہوتے ہیں جو امراء ہوتے ہیں۔ ستم یہ ہے کہ جنٹری کا لفظ انگلستان میں امراء و شرفاء سے نچلے طبقے کے لئے محض از راہِ حقارت استعمال ہوتا تھا۔ یہ وہ طبقہ ہے جسے ہمارے ہاں "مڈل کلاس" کہا جاتا ہے، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ ہماری مڈل کلاس "جنٹری" میں شامل نہیں سمجھی جاتی۔

اس جملۂ معترضہ کی معذرت کے ساتھ عرض یہ کرنا ہے کہ جب دانشوروں کو عوام کے قریب آنے کا مشورہ عوام سے دور بیٹھ کر دیا جائے تو ہمیں سے دانشوروں کی عوام سے دوری کا راز کھلنے لگتا ہے۔ ان معروضات کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ جناب ممتاز حسن ڈھاکے پہنچتے ہی گلی کوچے میں ڈھنڈورا پیٹتے کہ دانشوروں اور عوام کے رشتے اور رابطے پر تقریر سننے کے لئے جوق جوق جمع ہو جائیے۔ ہم صرف یہ عرض کر رہے ہیں کہ بنگالی اکیڈمی کے محترم حضرات اگر ڈھاکے

کے تمام دانشوروں کو جمع کرنے کا اہتمام کر لیتے تو جب بھی یہ اجتماع جلسۂ عام میں بدل سکتا — مگر مشکل یہ ہے کہ اے پی پی کی اس خبر میں "سیلکٹ گیدرنگ" کا خصوصیت کے ساتھ ذکر ہے، جیسے یہ "گیدرنگ" اگر سیلکٹ نہ ہوتی تو جناب ممتاز حسن کی تقریر کی اہمیت وافادیت کم ہو جاتی۔ چند مہینے پہلے لاہور اور ملک کے دوسرے شہروں میں ارباب حکومت نے "دانشوروں" کو مخاطب فرمایا تو جب بھی یہی ہوا کہ بیشتر دانشور اپنے گھروں میں بے خبر بیٹھے رہے اور یہ حضرات کسی اور مخلوق کو مخاطب کر کے تشریف لے گئے۔ یہ "دانشور" کے صحیح مفہوم سے ناآشنا ہونے کا نتیجہ ہے۔

مگر کیا ہماری تاریخ میں کوئی ایسا دور بھی گزرا ہے جب دانشوروں نے عوام کے قریب آنے کا "ایثار" کیا ہو؟ جہاں تک ہماری نگاہ کام کرتی ہے دانشوروں سے ایسی "فروگذاشت" کبھی سرزد نہیں ہوئی۔ اس لئے کہ عوام سے کٹ کر ہی تو انھوں نے دانشور کہلانے کا شرف حاصل کیا تھا۔ اگر ہمارے دانشور جناب ممتاز حسن کے مشورے پر عمل کرنے کی دھن میں عوام کے قریب آئیں گے تو ہم انھیں خبردار کئے دیتے ہیں کہ وہ دانشور کہلانے کی عزت سے ہاتھ دھو بیٹھیں گے۔ اس لئے کہ کلچر اور دانش بھی ہمارے مروجہ نظام معیشت کی گرفت میں ہیں۔ آخر کیا سبب ہے کہ وہ شخص جو کل اپنی سادہ لوحی کی وجہ سے ضرب المثل کا درجہ رکھتا تھا، آج چند لاکھ کی "لاٹری" نکل آنے سے دانشوروں میں شمار ہونے لگتا ہے۔ جو شخص الف کو بے سے الگ نہ پہچان پاتا ہو، وہ اگر دانش وروں کا رہنما بن کر سٹیج پر نمودار ہو تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس کا بنک بیلنس خاصا لمبا چوڑا ہے۔ سو بقول علامہ اقبال جب زر ہی قاضی الحاجات ہو تو ہم اپنے معاشرے کے دانشوروں سے یہ توقع کیسے رکھ سکتے ہیں کہ وہ بے زروں کے قریب آئیں اور معاشرے کی ترقی کا موجب بنیں۔ رہا معاشرہ تو اس کی تعریف بھی طے نہیں ہے۔ اونچا طبقہ اپنی معاشرت ہی کو اصل معاشرت اور اپنے کلچر ہی کو حقیقی کلچر قرار دیتا ہے۔ پھر جب معاشرے کا تصور ہی اس حد تک محدود کر دیا گیا ہو تو معاشرے کی ترقی کا مفہوم ہی بدل جاتا ہے اور عوام سے قریب آنے کا مشورہ بھی ایک کھوکھلا نعرہ بن کر رہ جاتا ہے۔ ہم جناب ممتاز حسن کو صحیح معنوں میں ایک دانشور

سمجھتے ہیں اس لئے ہم ان سے درخواست کریں گے کہ ملک کے دانشوروں کو عوام کے قریب آنے کا مشورہ دینے کے علاوہ ان ذرائع اور طریقوں کی طرف بھی اشارہ کریں جن کے دم سے دانشوروں کو یہ قرب حاصل ہو سکتا ہے۔ اس قرب کے بغیر معاشرہ بحیثیت مجموعی یقیناً ترقی نہیں کر سکتا، مگر دانشوروں کو عوام سے قریب آنے کے لئے بیشمار آزمائشوں میں سے گزرنا پڑے گا، اور جناب ممتاز حسن سے زیادہ کون جانتا ہوگا کہ عوام سے قریب تو الگ رہا، عوام کا نام لینے کے جرم میں بھی دانشوروں کو بعض اوقات پابند سلاسل ہونا پڑا ہے۔ ساتھ ہی عوام کا تذکرہ اونچے طبقوں میں سامانِ تضحیک بھی بن جاتا ہے جیسے عوام کی بات کرنا (بدتہذیبی نہ سہی) عدم تہذیب کے مترادف ہو۔ جب تک یہ ذہنیت نہیں بدلتی اور اس ذہنیت کو بدلنے کے لئے جب تک ہمارا نظام معیشت نہیں بدلتا، دانشوروں کو عوام کے قریب آنے کا مشورہ دینا، اپنی افادیت کے باوجود کوئی نتیجہ مرتب نہیں کر سکے گا۔

عوام سے قریب آنے کا مطلب یقیناً یہ ہے کہ دانشور حضرات عوام کے مسائل کو سمجھیں، مگر مسائل صرف کتابیں پڑھنے سے سمجھ میں نہیں آجاتے۔ اس مقصد کے لئے دانشوروں کو عوام کی سطح پر اتر کر ان سے گھلنا ملنا بھی ہوگا اور یہی وہ مرحلہ ہے جہاں ہمارے بیشتر دانشور حوصلہ ہار بیٹھیں گے۔ پھر جب جناب ممتاز حسن یہ کہتے ہیں کہ دانشور عوام کے قریب آئیں، تو اس کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ دانشور انھیں اور ان کے مسائل کو سمجھیں، اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ دانشور، عوام سے کچھ حاصل بھی کریں۔ اس لئے کہ عوام ہمارے دانشوروں کو بہت کچھ دے سکتے ہیں۔ ممتاز صاحب نے دانشوروں کے الگ تھلگ رہنے اور ان کے احساسِ برتری کی مذمت اسی لئے تو کی ہے کہ وہ معاشرے کو آگے بڑھانے کے لئے عوام کا تعاون حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ عوام ہمارے دانشوروں کو سوچ کی تازگی اور مصائب میں بھی رجائیت برقرار رکھنے کا حوصلہ دے سکتے ہیں۔ وہ انہیں بتا سکتے ہیں کہ انفرادی مفاد کو اجتماعی مفاد کے تابع رکھنا کتنی بڑی نیکی ہے۔ وہ ان پر واضح کر سکتے ہیں کہ اپنی دھرتی سے پیار کتنی بے ساختہ

چیز ہے اور اس ترقی یافتہ دور میں بھی زندگی کے بعض مظاہر کو ان کی صدیوں پرانی ہیئت میں دیکھنا کتنا بڑا کمال ہے۔ عوام سے قریب آنے کا مفہوم یہ ہے، کہ دانشور اور عوام ایک سطح پر کھڑے ہو کر کسی قسم کے احساسِ برتری یا احساسِ کمتری کے بغیر قومی زندگی کی جزئیات کو اپنی گرفت میں لائیں اور جب وہ کوئی کام کریں یا کوئی بات کہیں تو اس میں پوری ملت کا دل دھڑکتا محسوس ہو۔ مگر پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہو گا۔ ہمارے دانشوروں کو تو اتنا بھی معلوم نہیں کہ ہماری بڑی فصلیں ــ گندم اور کپاس اور چاول ــ کس صورت و شکل کی ہوتی ہیں اور کس موسم میں بوئی اور کاٹی جاتی ہیں اور بوائی اور کٹائی کے درمیان کی میعاد میں عوام کیا کچھ کرتے اور کیا کچھ سوچتے ہیں۔ انھیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ایک مزدور اپنی تنگ کوٹھڑی میں، جس میں صرف ایک ڈیڑھ کھاٹ بچھ سکتی ہے، اپنے خاندان کے آٹھ دس نفوس کو کس طرح زندہ رکھتا ہے اور وہ اتنی رقم میں پورا مہینہ کیسے گزار لیتا ہے جتنی رقم میں ایک دانشور مال روڈ کے کسی ہوٹل میں اپنے کسی دوست کو چائے پلاتا ہے۔ یہ پھیری والا جو گلی گلی چیختا پھر رہا ہے، یہ دکان دار جو اپنی ننھی سی دکان میں بیٹھا پیسے پیسے دو دو پیسے کا سودا بیچ رہا ہے، یہ کلرک جو ادھیڑ عمر کے باوجود اپنی کھڑکھڑاتی ہوئی سائیکل کو ہوا کے رُخ کے مقابل چلا رہا ہے، یہ استاد جس کی شلوار میں پیوند لگے ہیں، یہ سب اپنے بارے میں اور اپنے معاشرے کے بارے میں اور اپنے ملک اور قوم کے بارے میں کس زاویئے سے سوچتے ہیں۔ اِن سب نکات سے گہرا تعارف حاصل کرنے ہی سے دانشور اپنی دانش کا بھرم قائم رکھ سکتا ہے بصورت دیگر اس کی حیثیت ایک ملمع شدہ زیور کی سی ہے جس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے، البتہ وہ خود فریبی کے کام ضرور آسکتا ہے کہ دیکھا ہمارے معاشرے میں بھی دانشور پائے جاتے ہیں۔

مئی ۱۹۶۶ء

عوامی مسائل سے بدکنے والے

عوامی مسائل ہمارے اہلِ قلم کے ایک طبقے کے نزدیک ادبی مسائل نہیں ہیں۔ ان سے پوچھئے کہ پھر ادبی مسائل کیا ہیں، تو جو جواب ملتا ہے، اس کا خلاصہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ جو ادب بعض مسائل کو ذہن میں رکھ کر تخلیق کیا جاتا ہے، وہ ادب کم اور وعظ و تلقین زیادہ ہوتا ہے۔ پوچھا جائے کہ کیا کوئی ادیب خالی الذہن ہو کر بھی ادب تخلیق کر سکتا ہے؟ تو اگر جواب دینے والا خود خالی الذہن نہیں ہے تو اس سوال کا جواب نفی ہی میں دے گا۔ پھر جب یہ طے ہے کہ ادب تخلیق کرتے وقت ادیب کا ذہن نہ صرف خالی نہیں ہوتا بلکہ اس میں مسائل کی قیامت بپا ہوتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ مسائل کیا ہوتے ہیں۔ ہر ادیب جو کچھ بھی لکھتا ہے کسی نہ کسی مسئلے ہی کے بارے میں لکھتا ہے۔ فرض کیجئے ادیب کہتا ہے کہ میں تو صرف اپنی ذات کے مسائل کے بارے میں لکھتا ہوں، مگر کیا ملکی، قومی، معاشرتی اور عالمی مسائل سے کٹ کر بھی ادیب کی ذات کا کوئی قطعی انفرادی مسئلہ ہو سکتا ہے؟ ان مسائل سے کٹ کر تو ادیب کی ذات اور نتیجتاً اس کا ادب بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اگر وہ تنہا ہے تو وہ کون سے مسائل ہیں جنھوں نے اسے اس بھری دنیا میں تنہا چھوڑ دیا ہے؟ اگر وہ شکست خوردہ ہے تو وہ کون سے عناصر

ہیں جو اس کی امنگوں اور تمناؤں کے مقابلے میں فتح یاب ہوئے ؟ اگر وہ کلبیت زدہ ہے تو اس کے یقینوں اور ایمانوں کو کن مسائل کی آندھیاں اڑا لے گئی ہیں ؟ چنانچہ ادیب ہزار تارکِ الدنیا ہو جائے، گوشہ نشینی اختیار کرلے، نوعِ انسان سے نفرت کرنے لگے، وہ جب ادب تخلیق کرنے بیٹھے گا تو ان مسائل سے کترا کر کہیں نہیں جا سکے گا جنھوں نے اس کی شخصیت کو بنایا یا بگاڑا ہے۔ یوں جب کوئی ادیب "مسائل" کا لفظ سُن کر چونکتا ہے اور تضحیک کے انداز میں پوچھتا ہے کہ یہ "مسائل" کیا مخلوق ہوتی ہے، تو یقین کیجئے کہ اس طرح وہ ادیب یا تو آپ کو دھوکا دے رہا ہے یا اپنے آپ کو۔

دراصل ادیب، مسائل کا اعتراف کر کے ایک ذمہ داری قبول کرتا ہے اور ادیبوں کے ایک طبقے کو ذمہ داری کے لفظ سے کد ہے۔ ذمہ داری "کومٹ منٹ" طلب کرتی ہے اور "کومٹمنٹ" کا معاملہ یہ ہے کہ اس سے ادیب کی غیر جانبداری "ختم ہو جاتی ہے مگر سوال یہ ہے کہ "غیر جانبداری" کیا چیز ہے ؟ ادیبوں سے قطع نظر کیجئے اور سوچئے کہ کیا دنیا میں کوئی ایک انسان بھی غیر جانبدار ہے ؟ سب اپنے اپنے نظریات اور تعصبات کے اسیر ہیں، اور جو شخص کسی نظریئے، کسی تعصب میں مبتلا نہ ہو، وہ اپنے ہوش و حواس سے دست کش ہو چکا ہوتا ہے۔ پھر ادیب جو معاشرے کی حساس ترین مخلوق ہے غیر جانب دار کیسے رہ سکتا ہے ؟ اگر وہ کہتا ہے کہ مجھے کوئی نظریہ نہیں چاہیئے، تخلیق کا کوئی پروگرام نہیں چاہیئے، ادب کا کوئی نسخہ نہیں چاہیئے، میں صرف وہی لکھوں گا جو میں خود سوچتا ہوں، تو اس سے پوچھا جا سکتا ہے کہ آپ کیا سوچتے ہیں ؟ آپ کی ذات کسی ایسے غار میں صورت پذیر نہیں ہوئی جہاں کسی انسان کا کبھی گذر تک نہ ہوا ہو۔ آپ ایک گھر کے فرد ہیں۔ آپ کی ذات پر اس گھر کے ماحول اور تربیت کے اثرات ہوں گے۔ آپ ایک معاشرے میں رہتے ہیں۔ اس معاشرے کی اچھی یا بری قدروں کے سانچوں میں سے آپ کی ذات چاہے آپ کی بے خبری میں گزری ہو مگر گزری ضرور ہوگی۔ آپ ایک ملک کے باشندے اور ایک قوم کے فرد ہیں۔ اس ملک کی تاریخ و تہذیب اور اس قوم

کے جرائم و مقاصد نے آپ کی ذات کی تعمیر میں یقیناً حصہ لیا ہوگا۔ آپ اس کرۂ ارض کی ایک جیتی جاگتی اکائی ہیں۔ یہاں جو کچھ ہو رہا ہے، جو کچھ سوچا جا رہا ہے، جو خوشگوار یا خطرناک امکانات پیدا ہو رہے ہیں، وہ آپ کے خیال و احساس کے حوالے سے آپ کی خلوتوں میں بھی در آئیں گے اور آپ کی ذات پر اپنے سائے ڈالتے ہوئے گزر جائیں گے۔ یوں آپ کی ذات — کسی بھی ہوشمند انسان کی ذات — اچھوتی نہیں رہ سکتی۔ آپ بزعم خود اپنی ذات کے اندر گھس کر بیٹھیں گے تو جب بھی آپ کے آس پاس کی دنیا آپ کی ذات کی فصیلوں پر سے آپ کے اندر جھانکتی رہے گی۔ آپ مسائل سے کترا کر نہیں نکل سکتے۔ آپ کوئی اور مخلوق ہوتے تو شاید ایسا کر لیتے مگر بحیثیت انسان ایسا کبھی نہیں کر سکیں گے۔

ہمارے ہاں کے ادیبوں کے اس طبقے کو مسائل، اور خاص طور پر عوامی مسائل سے چڑ ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ عوامی مسائل ترقی پسند ادب کی تحریک کا محور تھے اور ترقی پسند کہلانا انھیں اس لئے پسند نہیں کہ یہ تو جانبدار کہلانا ہے اور جانبداری ان کی رائے میں ادب کا گلا گھونٹ دیتی ہے۔ یقیناً ترقی پسند ادیبوں سے بعض کوتاہیاں سرزد ہوتی رہی ہیں، مگر جو ادیب اس تحریک سے وابستہ نہیں تھے، کیا ان سے کوئی کوتاہی — ادبی دیانت اور فنی وقار کے سلسلے میں کوتاہی کبھی سرزد نہیں ہوئی؟ یا پھر ترقی پسند ادب سے الرجک ہونے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ اپنے جاگیردار اور سرمایہ پرست معاشرے میں معتوب رہے ہیں اور کسی کا عتاب برداشت کرنے کے لئے بڑے دل گردے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ جب بھی کسی معقول قسم کے ادیب نے ترقی پسند ادب کے ذکر پر ناک بھوں چڑھائی ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ موصوف کو ترقی پسند ادیب کہلانے سے ڈر لگتا ہے ورنہ اندر سے وہ اس تحریک کی توانائی اور حسن وغیرہ کی قوتوں کے معترف ہیں۔ پھر مزے کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ بھی اپنی بعض ادبی تخلیقات میں خالصتہً ادب کے ترقی پسند نقطۂ نظر کے مطابق مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں لیکن وہ ترقی پسند کہلانا اس

لئے گوارا نہیں کرتے کہ اس طرح فلاں اور فلاں اور فلاں کے خفا ہو جانے کا خدشہ ہے۔

ابھی پچھلے دنوں ایک ادیب نے کہا تھا کہ ہمیں کسی منضبط لائحۂ عمل کے مطابق نہ لکھنے پر فخر ہے! یوں انھوں نے اپنے ایک منضبط لائحۂ عمل کا راز فاش کر دیا تھا اور دوسرے لفظوں میں یہ ارشاد فرمایا تھا کہ ہم ایسے ادیب ہیں جن کا کوئی پروگرام نہیں، کوئی منزل معین نہیں، کوئی رستہ مقرر نہیں۔ ہم صحرائے حیات میں بکھرے ہوئے چند مسافر ہیں اور محض چلنے کی خاطر چل رہے ہیں، یا ہمیں کوئی قوت اپنی مرضی کے مطابق چلا رہی ہے۔

—— یہ بے منزلی بجائے خود ایک نظریہ، ایک طریقِ کار، ایک لائحۂ عمل ہے۔ مگر اس لائحۂ عمل کو منفی اور لایعنی تو اس صورت میں ثابت کیا جا سکتا ہے جب یار لوگوں کو یہ لائحۂ عمل اختیار کرنے کا اعتراف ہو۔ مگر وہ یہ اعتراف کبھی نہیں کریں گے۔ اس لئے کہ لائحۂ عمل کی "بدنامی" تو صرف ترقی پسند ادیبوں کے حصے میں آئی ہے۔

عوامی مسائل کو ادب کا موضوع بنانے والوں پر غیر ملکی اور غیر اسلامی نظریات کے پرچار کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔ مسائل سے کتراتے کی یہ ایک بزدلانہ کوشش ہے۔ اگر ایک ادیب عوامی زندگی کے ایک پہلو کا تجزیہ کرتا ہے، مثلاً وہ اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ محنت کش کو اس کی محنت کا قطعی غیر منصفانہ بلکہ ظالمانہ معاوضہ ملتا ہے، اور وہ اس صداقت کا بھی اعلان کرتا ہے کہ جس کی محنت سے کھیت لہلہاتے ہیں اور کارخانے چلتے ہیں اور عمارتیں بلند ہوتی ہیں اور صحرا سبزہ زاروں میں بدلتے ہیں اور کوہساروں کے سینے شق ہوتے ہیں، اسے اپنی محنت کا منصفانہ اور معقول معاوضہ ملنا چاہیے اور اسے حکومت کے کاروبار میں شریک کرنا چاہیے ——

تو کیا یہ کوئی غیر ملکی نظریہ ٹھونسنے والا معاملہ ہے؟ کیا ہمارا مطمحِ نظر انصاف اور دیانت نہیں ہے؟ کیا ہمارا عقیدہ اس انصاف کی راہ میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ثابت ہوتا ہے؟ پھر آخر یہ کیا راز ہے کہ ادھر کوئی محنت کش کی حق رسی کا مطالبہ کرتا ہے ادھر اس پر دنیا جہان کی غلاظتیں انڈیل دی جاتی ہیں؟ یہ صدی تجربوں کے علاوہ "تجزیوں" کی بھی صدی ہے اور یہ راز اب راز

نہیں رہا کہ جو لوگ محنت کش کی حق رسی کو غیر ملکی نظریہ قرار دیتے ہیں وہ یا تو (۱) محنت کا استحصال کرنے والوں کے زر خرید ہیں، یا (۲) کسی ایسے سامراجی ادارے کے زیرِ اثر ہیں جو محنت کش کی حق رسی میں اپنی دولت و ثروت اور اس کی وجہ سے اپنے وقار و وجاہت کی موت دیکھتا ہے۔ یا پھر ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ (۳) محنت کش کی حق رسی کی مخالفت کرنے والے جاہل ہیں اور نہیں جانتے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں اور اپنے ملک کی ترقی اور اپنی قوم کی خوشحالی کے راستے میں کیا کیا بند باندھ رہے ہیں، مگر انھیں جاہل بھی تو نہیں کہا جا سکتا۔ کہ وہ بکمالِ خویش بہت ہوشیار ہیں اور اعلان پر اعلان کرتے ہیں کہ انسان کا وجود صرف پیٹ سے عبارت نہیں ہے اور اگر وہ پیٹ کی خاطر روح کو نظر انداز کرے گا تو انسانیت کے منصب سے گر جائے گا۔ حالانکہ اگر ہمارے ملک کا ایک ایک فرد خوش حال اور آسودہ ہو تو اس قوم کی روحانی قوتیں شل نہیں ہو جائیں گی، روح اتنی بے مایہ اور بے بس نہیں ہوتی کہ مادی آسودگی سے اس پر مردنی چھا جائے۔ اس کے برعکس حقیقت تو یہ ہے کہ پیٹ بھرا ہو تو روح نئی قوتوں سے ہمکنار ہوتی ہے۔ اور شکم سیری کم سے کم ہمارے مذہب میں تو قطعی کوئی گناہ نہیں ہے۔

اب اگر کوئی ادیب محنت کی اس عظمت اور پھر اس عظمت کے ظالمانہ استحصال کو اپنے شعر و ادب کا موضوع بناتا ہے تو وہ اپنی انسانیت اور اپنے فنی منصب کے ساتھ انصاف کرتا ہے۔ اور اگر کوئی اور ادیب اس ادیب کو با مقصد اور نظریئے سے لدے ہوئے ادب کی تخلیق کا مجرم گردانتا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ وہ ایسا کر کے (غیر شعوری طور پر سہی) اس طبقے کا ساتھ دیتا ہے جو استحصال پسندوں کا دوست ہے اور سامراجی قوتوں کا وظیفہ خوار ہے۔ اگر محنت کش کے مسائل پر لکھنا جانب داری ہے تو ان مسائل پر لکھنے کی مخالفت بھی تو جانب داری ہے، اور یہ جانب داری بے حد خطرناک ہے اور گناہ کی حد تک مردود ہے۔ ادیب صداقت کا متلاشی ہے اور یہ صداقت — انصاف ہے، دیانت ہے، عدم احتیاج ہے، بے داغ آزادی ہے، فراخدلی ہے، انسانیت کا احترام ہے۔ یہ وہی صداقت ہے جس کی طرف قرآنِ پاک نے ان چند بلیغ الفاظ

میں اشارہ کیا ہے کہ تم میں بڑا وہی ہے جو متقی ہے ـــــ اور تقویٰ انصاف اور دیانت اور حق رسی کے سوا اور کیا ہوتا ہے! پھر جب ہم سب ادیب صداقت ہی کے متلاشی ہیں تو ہم میں سے بعض بھلا ان مسائل سے کیوں بدکیں جن کا حل صداقت کی طرف اُٹھنے والا سب سے لمبا قدم ہے۔ حاشا میں یہ نہیں کہتا کہ سب اہلِ قلم ایک ہی موضوع پر ایک ہی انداز میں لکھیں۔ ادیبوں پر اس قسم کی پابندی چاہے سوشلسٹ معاشرے میں ہو، چاہے "جمہوری" یعنی سرمایہ دار معاشرے میں، میرے نزدیک قابلِ نفرت ہے۔ میں سمجھتا ہوں ہمیں صداقت کی طرف اپنا سفر جاری رکھنے کے لئے اپنی اپنی پسندیدہ راہوں پر گامزن رہنا چاہیئے مگر ہمیں یہ ضرور معلوم ہو کہ ہم سب صداقت کے پرستار اور متلاشی ہیں۔ ـــــ اور آج کے حالات میں صداقت کی طرف جانے والی ایک بہت وسیع شاہراہ عوامی مسائل ہی میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ ترقی پسند ادیب کہلانے سے اگر آپ ڈرتے ہیں تو چلئے حقیقت پسند کہلا لیجئے، چلئے کسی قسم کا کوئی لیبل قبول نہ کیجئے مگر اپنے عصر کے ساتھ، اپنے ملک اور اپنی قوم کے ساتھ، اپنے معاشرے اور اپنی تہذیب کے ساتھ ـــــ اور ان سب کے حوالے سے اس ملک کی غالب اکثریت کے مسائل کے ساتھ انصاف ضرور کیجئے اور مستقبل کی نسلوں کو یہ کہنے کا موقع فراہم نہ کیجئے کہ ہمارے اسلاف کتنے سنگ دل تھے اور وہ اپنے منصب سے کتنے بے خبر تھے۔

(نومبر ۱۹۶۹ء)

کچھ لوک فن کے بارے میں

کرۂ ارض پر کسی ایسی قوم، قبیلے یا گروہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جو لوک کہانیوں، لوک گیتوں، لوک ناچوں، لوک لطیفوں اور لوک پہیلیوں سے محروم ہو۔ تہذیب کے جدید معنوں کے مطابق بھی کوئی قوم بے حد ترقی یافتہ ہو یا بہت پس ماندہ، اس کی معیشت صنعتی ہو یا قبائلی لوک فن بہرحال اس کے کلچر کا ایک ناگزیر حصہ ہوتے ہیں۔ بس اتنا فرق ہے کہ بے حد صنعتی قوموں میں لوک فن آہستہ آہستہ ختم ہوتے جا رہے ہیں۔ اخباروں، رسالوں، کتابوں، ریڈیو، ٹیلی ویژن اور ہوائی سفر نے گروہی انفرادیتوں کو ختم کر کے انسانی ذہن کے لئے ایک ہی سانچا گھڑ لینے کا رجحان پیدا کر دیا ہے اور یوں وہ لوک فن مر رہا ہے جو انسانی ذہن کی تنوع پسندی کی پیداوار ہے۔

یوں تو پوری دنیا کے مقدر میں آخرکار صنعتی ہونا لکھا ہے اور اس طرح لوک فن کا مستقبل خاصا تاریک نظر آنے لگا ہے، لیکن وہ قومیں جو بیک وقت زرعی اور صنعتی معیشت میں سے گزر رہی ہیں، انتہائی ترقی یافتہ ممالک میں لوک فن کے زوال سے سبق حاصل کر سکتی ہیں۔ اور ایسے حالات پیدا کر سکتی ہیں کہ اگر لوک فن میں نئے نئے اضافے نہیں ہو سکتے تو کم سے کم لوک فن کی ان خصوصیات کو زوال نہ آئے جو اُن کے ہاں آج بھی زندہ ہیں۔

لوک فن اس شعر و ادب اور رقص و موسیقی کا نام ہے جسے کتابی فن کے مقابلے میں زبانی فن کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ لائبریریوں کی بجائے لوگوں کے سینوں میں محفوظ ہوتا ہے۔ ہر نسل یہ فن دوسری نسل کو منتقل کرتی چلی آتی ہے۔ اس سلسلۂ عمل میں، اس میں اضافے بھی ہوتے رہتے ہیں اور تبدیلیاں بھی۔ یہ اضافے اور تبدیلیاں یوں رونما ہوتی ہیں کہ نئے حالات، نئے واقعات، نئی مسرتوں اور نئی محرومیوں کے زیرِ اثر لوگ اظہارِ جذبات کی نئی راہیں تلاش کر لیتے ہیں۔ یا پھر کسی گیت یا کہانی کا کوئی حصہ نئے ذہنوں کو بے رس محسوس ہوتا ہے تو کوئی اس حصے کو نظر انداز کر کے اپنی طرف سے کچھ اضافہ کر دیتا ہے اور یوں ٹوٹی ہوئی کڑیوں کو ملا دیتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی پرانی لوک کہانی کو لیجئے جسے کسی کتاب میں محفوظ کر لیا گیا ہو۔ پھر اس کہانی کا مقابلہ اسی کہانی کی مروجہ صورت سے کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اب اس کہانی میں بس اور ریل بھی گھس آئی ہے اور اب شہزادے، دیوؤں کے چنگل میں پھنس کر اندھیرے غاروں میں پڑے نہیں رہ جاتے بلکہ اب وہ سڑکوں پر روڑی کوٹتے ہیں اور ریلوے سٹیشنوں پر قلیوں کا کام کرتے ہیں اور شہزادیاں ان کے انتظار میں ٹرانزسٹر ریڈیو سنتی ہیں۔ چند مہینے پہلے میں نے اپنے گاؤں کی چوپال پر ایک پیشہ ور داستان گو سے ایک لوک کہانی سنی جس میں شہزادہ سات سمندروں کے سفر کی شرط پوری کرنے کے لئے لاہور پہنچ کر ہوائی جہاز میں بیٹھ جاتا ہے اور اسے خود ہی سمندروں کی طرف اڑا لے جاتا ہے۔ لوک فن میں یہ اضافے اور تبدیلیاں ناگزیر ہیں مگر جہاں تک اس کی روح کا تعلق ہے وہ ان اضافوں کے باوجود قائم رہتی ہے۔ اس لئے کہ نامعلوم کو معلوم کرنے کا جذبہ، ظلم کو مغلوب کرنے کا جذبہ، آلامِ روزگار سے قطع نظر کر کے زندگی اور اس کے مظاہر سے مسرتیں اخذ کرنے کا جذبہ، کارخانۂ قدرت کے نظم اور بعض اوقات غیض و غضب پر حیران رہ جانے کا جذبہ اور پھر اپنے عقائد کو محفوظ رکھنے کے لئے قدرت کی زیادتیوں کے جواز پیدا کرنے کا جذبہ انسان سے چھینا نہیں جا سکتا اور لوک فن کی بنیاد انہی جذبوں اور ان جیسے دوسرے جذبوں پر ہوتی ہے۔

کسی قوم کا لوک فن اس قوم کی تہذیب اور ثقافت بلکہ اس کی تاریخ کا بھی ایک اہم حصّہ ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں کسی شخص نے ملک کے طول و عرض میں بکھرے ہوئے ان خزانوں کی طرف سنجیدگی سے کبھی توجہ نہیں دی ورنہ آج بھی ہمارے دور دراز کے علاقوں میں ایسے گیت گائے جاتے اور ایسے قصے سنائے جاتے ہیں جن میں تغلقوں، لودھیوں اور سوریوں تک کے زمانۂ حکومت کی جھلکیاں موجود ہیں۔ مغل دورِ حکومت تو ہمارے لوک فن کے بیشتر حصے کا پس منظر ہے۔ سکھوں اور انگریزوں کا زمانۂ اقتدار بھی لوک فن کے مختلف پہلوؤں پر اثر انداز ہوا ہے۔ صرف تحریکِ خلافت کو لے لیجئے۔ آج سے تقریباً نصف صدی پہلے کی یہ تحریک صحیح معنوں میں ایک لوک تحریک تھی اور آج بھی وہ لوگ زندہ ہیں جو اس تحریک کے زمانے میں نوجوان تھے اور جنھوں نے مولانا محمد علی جوہر کی رہنمائی میں برطانوی اقتدار سے بڑی حوصلہ مندانہ ٹکر لی تھی۔ اس تحریک نے ہمارے لوک گیتوں میں اتنا بہت سا اضافہ کیا کہ اگر صرف انہی کو یکجا کر لیا جائے تو ہمارے عوام کے جذبۂ آزادی کا ایک یادگار صحیفہ مرتب ہو سکتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کام کرے کون؟ اتنی فرصت کسے ہے؟ اتنا جنون کسے ہے؟ تہذیب و ثقافت کے ساتھ اتنی لگن کسے ہے؟ اور اگر کوئی اس لگن کا مظاہرہ کرے بھی تو آج ہمارے ہاں ایک ایسا ماحول پیدا کر دیا گیا ہے کہ گیت گانا تو بجائے خود رہا، گیت کا نام لینا بھی بد اخلاقی میں شامل سمجھا جانے لگا ہے۔ امریکہ اور دوسرے ترقی یافتہ ملکوں کے دانشور شور مچا رہے ہیں کہ صنعتی ترقی ہمارے لوک فن کو چاٹتے جا رہی ہے اور اس فن کا تحفظ کرو۔ اور کتابوں اور ٹیپ ریکارڈوں اور فلموں میں محفوظ کر لو ورنہ ہم نصف صدی بعد بھول جائیں گے کہ ایک صدی پہلے ہمارے عام لوگ کیسے سوچتے تھے اور کیسے خوش ہوتے تھے اور کیسے اداس ہو جاتے تھے۔ ہمارا طرزِ عمل اس کے برعکس ہے۔ ہمارے ہاں لوک فن اپنے محدود حلقے میں آج بھی پُربہار ہے۔ مگر اب اس کے پھیلاؤ کے سامنے بند باندھے جا رہے ہیں۔ امریکہ میں لوک فن کا زوال وہاں کی تاریخ کا تقاضہ ہے۔ ہمارے ہاں

اس زوال میں ہمارے بعض اوہام کی کارفرمائی ہے۔ امریکہ میں لوک فن مر رہا ہے اور ہمارے ہاں خودکشی کر رہا ہے۔

یوں تو ہم تمام اہلِ ملک کو ایک ہی تہذیب میں شامل سمجھتے ہیں اور مشترکہ خوابوں، خواہشوں اور خوفوں کی حد تک یہ درست بھی ہے۔ مگر اس حقیقت سے بھی انکار دشوار ہے کہ ہمارا کلچر بہت متنوع ہے۔ اگر اسی طرزِ زندگی کو کلچر قرار دے دیا جائے (جیسا کہ قرار دیا جاتا ہے) جو ہمارے اوپر کے یعنی روپے پیسے والے طبقے میں رائج ہے تو پھر ہمارا کلچر یقیناً یک رنگ (اور بے ڈھنگ) ہے۔ لیکن حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے اور کلچر پر کسی ایک طبقے کا اجارہ ہو ہی نہیں سکتا۔ سو ہمارے قومی کلچر کے مختلف اور رنگا رنگ پہلو ہمارے علاقائی کلچروں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان کلچروں میں لوک گیت، لوک کہانیاں، لوک ناچ، لوک لطیفے اور لوک قصے بھی مختلف ہیں اور پھر ہر واقعہ، ہر رواج اور ہر رسم کے اپنے لوک گیت ہیں۔ صرف شادی بیاہ کے گیتوں کو لیجئے تو صرف پنجابی زبان بولنے والوں میں ہزار سے اوپر گیت رائج ہوں گے۔ یہی عالم پشتو، سندھی، بلوچی، براہوی اور بنگلہ زبانوں کا ہوگا۔ حد یہ ہے کہ ہمارے دیہات میں موت تک کے لوک گیت رائج ہیں اور جب جنازہ مرنے والے کے گھر سے نکلتا ہے تو گاؤں کی میراسنیں پچاس ساٹھ گز کے فاصلے تک جنازے کے پیچھے پیچھے یہ لوک مرثیے دردناک دھنوں میں گاتی ہوئی چلتی ہیں۔ یہ لوک گیت آہستہ آہستہ مٹتے جا رہے ہیں آج دیہات میں بھی ریڈیو اور ریکارڈوں کی برکت سے لڑکیاں اپنے لوک گیت گانے کی بجائے شادی کے فلمی گیت گاتی ہیں اور دیہات کے پس منظر میں یہ گیت ایسے لگتے ہیں جیسے ہوائی جہاز کو بیل کھینچے لئے جا رہے ہوں! اول تو لوک فن جمع کرنے کا کسی کو شوق ہی نہیں ہے۔ لیکن جن اکا دکا افراد نے کوشش کی بھی ہے انہوں نے لوک فن جمع کرنے کی بجائے سہل انگاری کے شاہکار تخلیق کئے ہیں۔ مسٹر دیوندر ستیارتھی کے جمع کئے ہوئے بعض گیت میں نے دیکھے ہیں جن کا مروجہ گیتوں سے بہت کم تعلق ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ یہ لوک گیت شہروں میں بیٹھ کر جمع کرتے تھے اور ایک ثقہ روایت کے مطابق

ناکمل گیت کو خود ہی مکمل کر لیتے تھے۔ ویسے اتنا بڑا کام ایک آدمی کے کرنے کا ہے بھی نہیں اس کے لئے تو باقاعدہ ایک ادارہ ہونا چاہیئے۔ مغربی ملکوں میں تو وہاں کی یونیورسٹیوں میں "فوک لور" کا باقاعدہ ایک الگ ڈیپارٹمنٹ ہوتا ہے۔ سوشلسٹ ملکوں نے بھی اپنے ہاں کے لوک فن کی حفاظت کی ہے۔ مشکل صرف ہم ایشیائیوں اور افریقیوں کے ساتھ ہے جو محکومی کے دور میں لوک فن کی اہمیت سے غافل رہے اور اب پس ماندگی کا کلنک دھونے کے لئے اپنی تہذیب و ثقافت ہی سے شرمانے لگے ہیں۔

میں نے کسی "اچھے" زمانے میں اپنے علاقے (سون سکیسر ضلع سرگودھا) کے لوک گیت جمع کرنے کی کوشش کی تھی مگر جب جینے ڈیڑھ مہینے کے اندر میرے پاس ان گیتوں کا ایک انبار لگ گیا اور میں نے ایک بوڑھے کسان سے اس کا ذکر کیا جو آج بھی لوک گیتوں اور ناچوں کا ماہر سمجھا جاتا ہے تو وہ ہنسنے لگا اور اس کی ہنسی میں تضحیک تھی۔ اس نے کہا:

"بادشاہو - ابھی کہاں - ابھی تو آپ نے رکاب میں ایک پاؤں رکھا ہے۔ ابھی تو آپ کو گھوڑے پر سوار ہونا اور ہزاروں لاکھوں کوسوں کا سفر کرنا ہے۔ آپ کے جمع کئے ہوئے گیت تو اس پہاڑ کے مقابلے میں ایک چھٹانک بھی نہیں ہوں گے جو صرف مجھے اس عمر میں بھی یاد ہیں۔ اور ابھی تو آپ نے کسی عورت سے گیتوں کا نہیں پوچھا۔ ان سے پوچھئے اور لکھنا شروع کیجئے اور یقین کیجئے کہ آپ ساری عمر لکھتے ہی رہیں گے کیونکہ عورتیں تو ان گیتوں کے سمندر ہیں۔"

محض اس مثال سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس سمندر کو سمیٹنے کے لئے کتنے بڑے ادارے کی ضرورت ہے جو ان گیتوں اور کہانیوں اور ناچوں کی کیفیتوں اور تفصیلوں اور بھانڈوں کے موزوں کئے ہوئے شجروں اور نسلاً بعد نسل چلنے والے لطیفوں اور پہیلیوں اور کہہ مکرنیوں وغیرہ کو جمع کریں، انہیں مرتب کریں، پھر ان کے پس منظر واضح کریں اور ایسا کرتے ہوئے لوک فن کے ڈھب اور ان گھڑ انداز کو بہر صورت قائم رکھیں۔ ان میں سے جو مٹی کی سوندھی سوندھی خوشبو

آتی ہے، اسے نفاست کی "ٹاٹوں" کے فرش تلے دفن نہ کردیں۔ ناچوں اور نقلوں کی متحرک تصویریں اُتارلیں اور یہ سب کام کرتے ہوئے وہ کسی قسم کے احساسِ برتری میں مبتلا نہ ہوں کہ وہ اَن پڑھوں اور اَن گھڑوں پر کوئی احسان کرتے چلے ہیں۔ ان کے اندر یہ احساس بیدار رہنا چاہیئے کہ ان کی تہذیبی انفرادیت اسی لوک فن سے عبارت ہے جس میں ہمارے اہلِ وطن نے اپنا صدیوں کا تجربہ سمو رکھا ہے اور جس کی سب سے نمایاں خصوصیت بے ساختگی ہے، وہ بے ساختگی جسے انسان اپنی مادی ترقی کی قربان گاہ پر بھینٹ کئے جارہا ہے۔ وہ بے ساختگی جو اس "بولی" میں اپنے مکمل بھرپور پن سے موجود ہے اور اگر کوئی مصوّر اس کی تصویر بنالے تو انسانی ذہن آئندہ قرنوں تک جگمگاتا، گنگناتا اور مہکتا رہے۔ وہ "بولی" یہ ہے:

گوری لاہ کے پزیباں رکھیاں
دھرتی نوں پھل لگ گئے

(جولائی ۱۹۶۶ء)

قومی یک جہتی میں علاقائی ادب کا کردار

قومی اکائی بہت سی متنوع انفرادیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ یہ بہت کم ہوا ہے کہ کوئی قوم ایک ہی مذہب کی پیرو ہو، ایک ہی نسل سے تعلق رکھتی ہو، اس نے ایک ہی معاشرت اپنا رکھی ہو، وہ ایک ہی انداز میں سوچتی ہو اور ایک ہی زبان ایک سے لہجے میں بولتی ہو۔ قومی یکجہتی کو اس تنوع، اس رنگا رنگی سے نہ صرف کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ یہی تنوع دراصل اس کی توانائی ہے۔ جب ہم قومی یک جہتی کی تمنا کرتے ہیں تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہوتا کہ ہماری نسل ایک ہو، لباس ایک ہو اور زبان ایک ہو۔ قومی یک جہتی کی شرط صرف یہ ہے کہ ہماری تاریخ ایک ہو، ہمارا نصب العین ایک ہو، ہمارا منتہائے مقصود ایک ہو، قومی سطح پر ہماری نفسیاتی فضا ایک ہو اور ہماری علاقائی تہذیبیں ایک وسیع قومی تہذیب کے عناصر ترکیبی ہوں۔

مشکل صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب یہ تنوع، اختلاف کی صورت اختیار کر جائے اور بعض متعصب اور تنگ نظر عناصر اپنے محدود ذاتی یا جماعتی مفادات کی خاطر اس اختلاف کو ہوا دیں اور انتشار پیدا کریں ـــــ اور یہ تو ہم سب جانتے ہیں کہ بعض افراد درخت پر چڑھنا نہیں جانتے اس لئے آندھیوں کے منتظر رہتے ہیں کہ پھل خود بخود گریں گے اور ٹہنیاں خود بخود ٹوٹیں گی۔

رہے اس تورع کے۔ یا اس کی شدید اور انتہائی صورت یعنی اختلاف یا انتشار کے اسباب، تو وہ محض جذبات یا تعصبات یا فروعی اور گروہی مفادات سے متعلق نہیں ہیں۔ اس کے اسباب معاشرتی۔ معیشتی اور تاریخی ہیں۔ اگر ہم اپنے یہاں کی ڈیڑھ دو سو برس کی غیر ملکی حکمرانی کے دَور کا بغور مطالعہ کریں تو ان اسباب میں سے بیشتر کا سراغ لگانا دشوار نہیں ہے۔ آزادی سے پہلے نہیں تو آزادی کے فوراً بعد ہی ہمیں اپنی تعمیرِ نو اور قومی ارتقار کی خاطر سب سے پہلے ان اسباب کا جائزہ لینا چاہیے تھا اور ذہنوں کو ان تعصبات سے پاک کرنے کی مہم شروع کر دینا چاہیے تھی۔ مگر ایسا نہیں ہوا۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ہم اب بھی اپنے اپنے خولوں میں بیٹھ کر سوچتے ہیں۔ اس خول سے باہر کی ہر چیز ہمیں اپنی دشمن نظر آتی ہے۔ یوں ہم گذشتہ کئی برس سے ایک دوسرے سے چڑ رہے ہیں۔ ہمارے درمیان شک و شبہ اور بے اعتمادی بلکہ بعض حالات میں بد اعتمادی کی فضا قائم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے یہاں قومی یک جہتی کا تصور المناک حد تک مجروح ہے۔

قومی یک جہتی کی فضائیں تو متعدد عناصر سے قائم ہوتی ہے مگر اس سلسلے میں معاشرے کا سب سے مؤثر عنصر ہمارے شاعر، ادیب، دانشور، عالم، فلسفی اور صوفی ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ سب تہذیبی کارکن ہیں اور تہذیب ذہنی کیفیات کی شائستگی کا نام ہے۔ اور ذہن فکرگاہ بھی ہے اور تخلیق گاہ بھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ حکمت عملیوں کی ٹکنیکل وضاحتوں اور اعداد و شمار کی باتیں نہیں کرتے۔ ان کے بولوں کی اپیل براہ راست انسان کے پاکیزہ اور خوبصورت جذبات سے ہوتی ہے۔ وہ دلوں کی بولی بولتے ہیں اور ان کی آواز تہذیبوں کی وسعتوں میں صدیوں تک گونجتی رہتی ہے۔ بقول خواجہ میر درد ؏

آوازۂ کوہسار ہیں ہم

اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں ہمیں حوصلہ مندی کا ثبوت دینا چاہیے کہ ہم — جنھیں دنیا کی سب قوموں سے زیادہ قومی یک جہتی کی ضرورت ہے — قومی یک جہتی سے محروم ہیں۔ ہمارے خیالوں اور نظریوں کے سانچے وہی پرانے ہیں۔ آزادی سے لے کر اب تک ہم نے

جو سفر طے کیا ہے وہ جسمانی اور مادی زیادہ ہے اور روحانی اور جذباتی کم ہے۔ جذبات کے لحاظ سے ہم اب تک دریں صدی پہلے کی فضا میں سانس لے رہے ہیں۔ ہم میں سے جو لوگ جسم کے ساتھ روح کو بھی بیسویں صدی کے اس نصف آخر میں لانا چاہتے ہیں۔ انہیں یہ المیہ درپیش ہے کہ کوئی نقطۂ نظر — کوئی آدرش انہیں سہارا نہیں دیتا۔ اپنے یہاں سطح کے بنجرپن سے گھبرا کر وہ اپنی روایات پر سے گرد جھاڑ کر انہیں تازگی بخشنے اور انہیں سجانے اور سنوارنے کی بجائے مغرب سے رجوع کرتے ہیں جہاں ان کی ملاقات ایسے افراد سے ہوتی ہے جو سر پر لٹکتے ہوئے جوہری بموں کے پس منظر میں اپنی زندگی کا مفہوم سمجھنے اور اپنے آپ کو پانے کی دھن میں اپنے آپ کو کھو بیٹھے ہیں، اور اس شدت کی روحانی شکست سے دوچار ہیں کہ اپنی ذات سے۔ اپنی روایات سے۔ اپنے رشتوں سے۔ اپنی زبانوں سے اور ان زبانوں کے مروجہ مفاہیم ہی سے انھیں گھن آنے لگی ہے۔ یوں ہمارے اربابِ فکر و دانش ایک ایسے ذہنی انتشار کے شکار ہیں جس کا انجام یا تو انتہا درجے کی قنوطیت اور کلبیت ہے، یا پھر تصوف کی وہ مبالغہ آمیز صورتیں ہیں جنھیں خود اہلِ تصوف بھی رد کر چکے ہیں، کیونکہ تصوف نے تو انسان کی اشرفیت کا اثبات کیا ہے۔ بقول خواجہ میر درد ؔ ؎

خدائی صدقے کی انسان پر سے

جب ہمارے معاشرے کے ذہین ترین اور حساس ترین طبقے کا یہ عالم ہو تو ظاہر ہے کہ نسل، قومیت، برادری، فرقے، عقیدے، طبقے اور زبان وغیرہ کے تعصبات پیدا ہوں گے اور رسم و رواج اور زبان و لباس کا تنوع حسن کی بجائے حادثہ بن جائے گا۔

اِن حالات میں قومی یک جہتی سے یہ مفہوم بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ شاید یہ نعرہ بلند کرنے والے، اس تنوع کو ختم کر کے، قومی اور تمدنی سطح پر ایک سپاٹ قسم کی یکسانیت اور یک رنگی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ میرے خیال میں ایسا نہیں ہے۔ اور اگر بعض افراد یا ادارے ایسا سوچتے ہیں تو بالکل غلط سوچتے ہیں۔ قومی یک جہتی کی عمارت علاقائی زبان اور ادب اور روایت اور مفاد کے احترام کی

بنیادوں پر ہی استوار کی جا سکتی ہے اور یہ چھوٹے چھوٹے امتیاز ہی ایک مشترک تمدن کی تشکیل و تکمیل کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے جہالت کا خاتمہ نہایت ضروری ہے، سیاسی اور سماجی شعور بھی پیدا کرنا ضروری ہے۔ معاشی لحاظ سے فی الحال سب کی آسودگی نہ سہی، سب کی بے احتیاجی بھی ضروری ہے۔ غرض قومی جہتی کے لئے مکمل سماجی انصاف اور مکمل ذمہ داری کی ضرورت ہے۔ سب سے زیادہ یہ کہ علاقائی خصوصیتوں کو سمجھنے، ان کا احترام کرنے بلکہ ان سے پیار کرنے کی ضرورت ہے۔ اسے میری کمزوری سمجھ لیجیے کہ جہاں بھی احترام اور پیار اور حُسن اور خیر اور ہمدردی اور توازن کا ذکر آتا ہے، میری نظریں شاعروں اور ادیبوں، عالموں اور فن کاروں ہی کی طرف اُٹھتی ہیں۔ میرے یقین کے مطابق وہی تو حسن و محبت کے پیغام بر ہیں۔ معاشرے کا یہی ذہین اور مؤثر گروہ، قومی یک جہتی کے تصور کو ایک مسلّمہ حقیقت میں بدل سکتا ہے۔ قوم جب تک ذہنی طور پر ان علاقوں سے دور ہوگی جن سے مل کر وہ قوم بنتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس طرح قومیت توانا اور ترقی یافتہ نہیں ہوگی۔ ہم علاقائی زبان و ادب کو ان کے حقوق سے محروم کرکے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے۔ علاقائی زبانیں ان علاقوں کے باشندوں کے اظہار کا وسیلہ ہیں اور یہ اظہار بے لوث اور بڑا بے ساختہ ہوتا ہے۔ علاقائی آبادی کی اس بے لوثی اور بے ساختگی پر مسلط کرنے یا کچھ مسلط کرنے کی بجائے اس کی قدر کرنا ہی قومی یک جہتی کا بنیادی تقاضہ ہے۔

علاقائی زبان و ادب کو سمجھنے، ان کی قدر کرنے اور انھیں اپنی تہذیب کا ناگزیر اور متنوع عنصر قرار دینے میں جو چیز اب تک رکاوٹ بنی رہی ہے، وہ اُردو کے بعض بہی خواہوں کا ایک بے معنی مگر جارحانہ قسم کا احساسِ برتری ہے۔ یہ محدود مگر خاصا بڑبولا اور مؤثر عنصر اس حقیقت سے نہ جانے کیسے آنکھیں پھیر لیتا ہے کہ اردو کے سلسلے میں یہ احساسِ برتری خود اردو کے کردار کی نفی ہے۔ علاقائی زبانوں کا اُردو سے نہایت گہرا رشتہ ہے اور اردو کا، علاقائی زبانوں سے ربط پیدا کرنا دراصل سگی بہنوں کا ملاپ ہے اور یاد رکھیے کہ سب بہنیں جڑواں نہیں ہوتیں، چھوٹی بڑی ہوتی ہیں۔ اُردو تو لسانی یک جہتی کی ایک زندہ مثال ہے، وہ تو ہمیشہ علاقائی زبانوں اور

ان کے ادب سے الفاظ، محاورے اور اظہار و بیان کے تیور حاصل کرتی رہی ہے اور آئندہ بھی ایسا ہی کرتی رہے گی ورنہ جامد ہو جائے گی اور جامد زبانوں کی عمر کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔ میری دعا ہے کہ اردو ہمیشہ متعلقہ علاقائی زبانوں سے استفادہ کرتی رہے کیونکہ علاقائی زبانوں کے ساتھ اس کے گہرے رشتے میں اردو کی توانائی، گوناگونی اور ہمہ گیری کا راز پوشیدہ ہے۔ وہ ایسا نہیں کرے گی تو اس کی جڑیں سوکھنے لگیں گی۔ اس طرح یہ زبان جو مطالبۂ پاکستان کے اہم ترین اجزاء میں سے ایک تھی، اور جو ہمارے قومی یک جہتی کے خواب کو ایک ٹھوس حقیقت میں بدل سکتی ہے، آہستہ آہستہ مرنے لگے گی۔ یوں آخری زد قومی یک جہتی کے تصور پر پڑے گی کہ اپنی اپنی بولیاں تو سب بول رہے ہیں مگر کوئی ایک دوسرے کی نہیں سمجھتا۔ ایک دوسرے کے چہرے تو سب دیکھ رہے ہیں مگر سب کے دل گونگے اور جذبات سرد ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ شاعر اور ادیب قومی یک جہتی کو اس نوع کے حادثے کا شکار نہیں ہونے دیں گے۔ وہ اردو کے کردار کی حفاظت کریں گے اور علاقائی زبان و ادب سے ایک گہرا اور مضبوط اور بلیغ رابطہ قائم کر کے جذباتی اور روحانی ہم آہنگی پیدا کرنے میں کامیاب ہوں گے جو قومی یک جہتی کی اولین شرط ہے۔ ادب کو آپ چاہے علاقائی کہیئے یا صوبائی یا ملکی یا قومی، اگر وہ اعلیٰ ادب ہے تو اس کی حیثیت آفاقی ہو جاتی ہے۔ اسی لئے خواجہ فرید اور وارث شاہ اور عبداللطیف بھٹائی اور خوشحال خاں خٹک کی شاعری آفاقی شاعری ہے۔ میں نے ملتان کی ایک تقریب میں اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ جب خواجہ فرید کی کافیوں کا بنگلہ ترجمہ پیش کیا گیا تو بنگلہ کے ہر دلعزیز شاعر جسیم الدین جھومنے لگے ظاہر ہے کہ جسیم الدین بنگلہ زبان کے استعمال پر نہیں جھوم رہے تھے، وہ خواجہ فرید کی آفاقی شاعری پر جھوم رہے تھے۔ ان معروضات سے میرا مقصد صرف اتنا سا ہے کہ زبان اور ادب میں جبر اور تسلط کا کوئی دخل نہیں ہونا چاہیئے۔ ادب کی دنیا رواداری اور محبت کی دنیا ہے اور قومی یک جہتی کی منزل تک ہم اسی راستے سے پہنچیں گے۔ علاقائی زبان و ادب سے کترا کر نکل جانے سے ممکن ہے ہم آگے تو بڑھ جائیں مگر غلط راستے پر بڑھیں گے اور یاد رکھئے کہ صرف چلتے رہنے سے بات نہیں بنتی کیونکہ جو شخص راستے سے بھٹک جاتا ہے، وہ بھی تو چلتا ہی رہا ہوتا ہے۔

(جنوری ۱۹۶۸ء)

اُردو اور علاقائی زبانیں، نئے پس منظر میں

جب بھی اُردو کو علاقائی زبانوں سے، یا علاقائی زبانوں کو اُردو سے ٹکرایا گیا ہے، میں نے ہمیشہ یہ محسوس کیا ہے کہ یہ انگریزی کی سازش ہے۔ اس سازش میں سب لوگ شعوری طور پر شریک نہیں ہوتے۔ انھیں گمراہ کرنے کا آغاز کسی نامعلوم مقام سے ہوتا ہے۔ پھر اُردو، علاقائی زبانوں سے جھگڑنے لگتی ہے اور علاقائی زبانیں، اردو پر یلغار بول دیتی ہیں ـــ اور جب "خود تخریبی" کا یہ عمل جاری ہوتا ہے تو انگریزی یہ سوچ سوچ کر پھولے نہیں سماتی کہ انگریز کے رخصت ہونے کے بعد بھی اسے رخصت نہیں کیا جا سکا، اور اس کی جڑیں پاکستانی تہذیب، پاکستانی معاشرت اور پاکستانی نظم و نسق میں بہت گہری گڑی ہوئی ہیں۔

اب اس ذہنیت کے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم رہ گئی ہے بلکہ ناقابلِ ذکر رہ گئی ہے جو علاقائی زبانوں کی لاشوں پر اردو کی ہمہ گیری کا محل تعمیر کرنے کے خواب دیکھتے تھے۔ خواب بھی کسی نہ کسی منطقی تسلسل کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس لئے ان لوگوں کی سوچوں کو خواب کی بجائے ڈھکوسلا کہنا چاہیئے۔ اگر یہ لوگ خدانخواستہ اتنے طاقت ور ہوتے کہ علاقائی زبانوں کو ذبح کرنے کا قانون نافذ کرا دیتے، تو جب بھی ان کی آرزو حشر تک پوری نہ ہوتی۔ اس لئے کہ جس طرح زبانیں پیدا نہیں

کی جا سکتیں، اسی طرح زبانوں کو قتل بھی نہیں کیا جا سکتا۔ زبانیں خود رَو ہوتی ہیں عصری تقاضے اور تاریخی عوامل ان کی روئیدگی اور بالیدگی میں مددگار ہوتے ہیں۔ اور اگر بعض زبانیں مر بھی جاتی ہیں تو کوئی احتجاج، کوئی قانون، کوئی جبر انھیں نہیں مارتا بلکہ وہی عناصر (عصری تقاضے اور تاریخی عوامل) جو انھیں پیدا کرتے ہیں، حالات کے حوالے سے انھیں آہستہ آہستہ مار ڈالتے ہیں۔ یوں یہ نکتہ تو طے پا گیا، کہ علاقائی زبانوں کو بہرحال زندہ رہنا ہے۔ بعض لوگ اس حقیقت کا اعتراف چاہے نہ کریں، مگر ان کے طرزِ عمل سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اس حقیقت کا ادراک (ان کے نقطۂ نظر سے ناگوار ادراک ہی سہی) حاصل ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب اردو کے حقوق کی بات ہوتی ہے تو علاقائی زبانوں کے حقوق کے احترام کے ساتھ ہوتی ہے۔ ایک بنیادی تہذیبی مسئلے کے سلسلے میں اس ذہنیت کی تبدیلی، معمولی تبدیلی نہیں ہے۔ اور یہ بڑی خوشگوار تبدیلی ہے اور اسی میں اُردو کا بھی بھلا ہے اور پاکستان کے پرامن تہذیبی ارتقاء کا بھی۔

اُردو کو علاقائی زبانوں کا دشمن قرار دینے والوں کی تعداد میں بھی حوصلہ افزا کمی آچکی ہے۔ چند برس پہلے تک ہمارے درمیان ایسے لوگ خاصی تعداد میں موجود تھے، جن کی رائے میں علاقائی زبانوں کا بھلا اس میں تھا کہ اُردو کو مکمل طور پر "دیس نکالا" دے دیا جائے۔ جس طرح کسی زبان کو مصنوعی طریقوں سے پیدا کرنا یا مار ڈالنا ناممکن ہے اسی طرح کسی ایسی زبان کا دیس نکالا بھی ناممکن ہے جس میں اسی دیس کے دو ڈھائی سو سال کے خزانے محفوظ ہوں۔ اردو کو پاکستان کی ایک قومی زبان تسلیم نہ کیا جاتا یا اگر اسے آئندہ تعلیمی اور دفتری زبان کی حیثیت حاصل نہ ہو تو جب بھی اردو مرنے سے انکار کر دے گی، وہ مخالف ماحول کے علی الرغم زندہ رہے گی۔ وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی خود مختار اور خود آگاہ قوم اپنے علم و دانش کے خزانوں کو بیک جنبشِ پا دریا برد کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتی، اور بفرضِ محال کوئی قوم ایسا کرتی بھی ہے تو وہ مہذب نہیں ہے، بے تہذیب ہے، وہ خود آگاہ نہیں ہے، خودکش ہے۔ قاضی نذر الاسلام، شاہ عبد اللطیف، سید وارث شاہ اور خوشحال خان خٹک کی طرح ہمیں میر و سودا، مومن و غالب، آزاد و حالی، اقبال و حفیظ اور جوش و فیض بھی عزیز ہیں۔ ہم تہذیبی لحاظ سے انھی لوگوں

کی وجہ سے تو پہچانے جاتے ہیں ـــــ اور ہم احسان فراموش تو قطعی نہیں ہیں۔

یہ خاصی اطمینان بخش صورت حال ہے مگر نئے سیاسی حالات میں اس صورتِ حال کے بگڑنے کے اندیشے روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ ایک یونٹ کے قیام سے پہلے بھی اُردو اور علاقائی زبانیں پہلو بہ پہلو زندہ تھیں اور اب ایک یونٹ کو توڑا جا رہا ہے تو بظاہر زبانوں کے یہ رشتے بدستور قائم رہیں گے، مگر دراصل یہ بات اتنی آسان نہیں ہے۔ ایک یونٹ کسی شدید قومی ضرورت کے تحت قائم ہوا ہو یا بعض سیاستدانوں کی محدود مصلحتوں کی خاطر، حقیقت یہ ہے کہ ایک یونٹ کی وجہ سے ان علاقوں کے درمیان بے اعتمادی بڑھی ہے جن کے مجموعے کو ایک یونٹ کہا جاتا ہے یہ بے اعتمادی اور کشیدگی چاہے علاقائی سیاسی لیڈروں کے ذاتی اور گروہی مفادات کا نتیجہ ہو چاہے نظم و نسق کے نقائص نے ان میں اضافہ کیا ہو اور چاہے بعض معتدد افراد کے اقوال و اعمال نے صورتِ حال کو بگاڑا ہو، یہ طے ہے کہ کشیدگی موجود ہے جس کی وجہ سے سب کو ایک دوسرے کی نیت پر شبہ ہے۔ قوم کے بعض عناصر کے درمیان جب اعتماد کی بجائے شبہے کا رشتہ پیدا ہو جائے تو پھر شکل یہ رونما ہوتی ہے کہ صدفی صد اچھی بات یا اچھے اقدام میں سے بھی کیڑے نکال لئے جاتے ہیں۔ یوں بداعتمادی کا ایک غیر مختتم سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جو بعض صورتوں میں قوموں کے لئے کسی ہولناک المیے پر منتج ہوتا ہے۔ آج پنجاب، سندھ، سرحد، بلوچستان اور بنگال کا کم سے کم سیاسی ذہن تو اسی باہمی بداعتمادی کے چنگل میں گرفتار ہے۔ چنانچہ خدشہ ہے کہ ایک یونٹ ٹوٹنے کے بعد بھی شکوک و شبہات کی یہ فضا نہ صرف قائم رہے گی بلکہ ممکن ہے کہ اس میں مزید شدت پیدا ہو جائے۔ اس شدت کے عالم میں اُردو اور علاقائی زبانوں کے رشتے کا پس منظر یکسر بدل جائے گا اور یہی وہ مقام ہے جہاں اہلِ قلم، اہلِ دانش، اہلِ تعلیم کو کمال بے تعصبی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس نہایت اہم تہذیبی مسئلے کا غیر جانبدارانہ جائزہ لینا ہوگا۔

میں نے حقیقت پسندی پر اس لئے زور دیا ہے کہ ان حالات میں جذباتیت کو عموماً زیادہ

دخل حاصل ہو جاتا ہے، اور جذباتیت سے اگر مسائل حل ہو سکتے تو قوموں کے لئے دن رات جدو جہد میں مصروف رہنے کی بجائے تھوڑا سا رو لینا کافی ہوتا۔ چنانچہ ہم کسی صحیح فیصلے پر حقیقت پسندانہ روش ہی سے پہنچ پائیں گے، اور حقیقت پسندی کا تقاضہ یہ ہے کہ ہم ایک دوسرے کا احترام کریں، ایک دوسرے کے حقوق اور جذبات کا ممکن حد تک لحاظ رکھیں۔ ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کریں، عقل و دانش اور دلیل و منطق کو اپنا راہنما بنائیں اور مسئلے پر ایک صحت مند اور توانا ذہن کی مالک قوم کی حیثیت سے غور کریں۔ اب کیفیت یہ ہے کہ ایک یونٹ ٹوٹنے کے بعد جب مشرقی پاکستان کی طرف سے صوبائی خود مختاری کا مسئلہ پیش ہوگا تو مغربی پاکستان کے صوبے بھی اس خود مختاری کے مطالبے میں کسی سے پیچھے نہیں رہیں گے۔ غالباً صوبائی خود مختاری کی ایک نہ ایک صورت ضرور طے پا جائے گی، جس کے بعد وہ صوبے جو ذہنی طور پر تلخی سے لدے ہوئے ہیں، تہذیبی، لسانی اور تعلیمی مسائل میں بھی خود مختاری کے رجحان کو دبا نہیں سکیں گے۔ یوں اردو اور علاقائی زبانوں کے درمیان کشیدگی کے ایک اور، نیز نسبتاً زیادہ خطرناک دور کے آغاز کا خطرہ ہے اور ہم سب کا فرض ہے کہ نہ صرف اس خطرے سے پنجہ آزما ہونے سے کترائیں نہیں، بلکہ ابھی سے ایک مثبت لائحہ عمل تیار کر کے اس کے حق میں لکھیں اور بولیں اور دوسروں کو قائل کریں، تاکہ جب ایک یونٹ ٹوٹے تو ہمارے تہذیبی رشتے ٹوٹنے سے محفوظ رہیں اور پاکستانی قومیت بہرحال محترم ٹھہرے۔

یہ لائحہ عمل طے کرنے کے لئے اردو اور علاقائی زبانوں کی چند بڑی اور با اثر شخصیتوں کا اجتماع نہایت ضروری ہے۔ یہ لوگ ایسے ہونے چاہئیں جو ہمارے ہاں کے سیاسی لیڈروں یا ان کی جماعتوں کے زیرِ اثر نہ ہوں بلکہ وہ علمی اور تہذیبی مسائل کے بارے میں فروعی اور محدود مفادات سے بلند ہو کر غور کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ پھر وہ اپنے اپنے نظریات کے سلسلے میں اس انتہا تک متعصب بھی نہ ہوں کہ دوسرے کا نقطۂ نظر سننے اور اس کا عقلی جائزہ لینے کی بجائے محض طیش میں آ جانا اور مردود قرار دینا ہی جانتے ہوں۔ ان کے پیشِ نظر پاکستان کی یکجہتی اور اور باوقار بقا ہو۔ ایسے لوگ ہی مسائل کے بارے میں غیر جانبداری اور DETACHMENT

سے سوچ سکتے ہیں اور یہ خوش فہمی نہیں ہے، حقیقت ہے کہ ایسے افراد ہمارے ملک میں آج بھی موجود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کو جمع کون کرے۔ اگر آج پشتو کے مولانا عبدالقادر زندہ ہوتے تو ان سے درخواست کی جاتی۔ سندھ کے پیر حسام الدین راشدی سے بھی یہ گزارش کی جاسکتی ہے۔ پنجاب میں پروفیسر حمید احمد خاں اس منصب کو کماحقہٗ ادا کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ڈاکٹر سید عبداللہ گزشتہ کچھ عرصے سے، ادب کے رستے ایک خاص نوعیت کی سیاست کا پرچار کرنے لگے ہیں مگر مجھے یقین ہے کہ اردو اور علاقائی زبانوں کے مثبت رشتوں سے متعلق اُن کے نظریات میں کوئی فرق نہیں آیا ہوگا، چنانچہ ان سے بھی گزارش کی جاسکتی ہے۔ یہ اجتماع جتنی جلد منعقد ہو سکے، اتنا ہی علم و تہذیب کے پُرامن مستقبل کے لئے ضروری ہے۔ اگر یہ مجوزہ اجتماع اردو اور علاقائی زبانوں کے درمیان منافرت کی بجائے محبت کے رشتے استوار کر سکے یا استوار کرنے کی راہ سجھا سکے تو میں سمجھتا ہوں کہ ہماری سیاست میں نظریاتی تعصبات کا جو زہر جمع ہو رہا ہے اس کی بھی بہت حد تک کاٹ ہو جائے گی، اور ہمارے سیاست دان لسانی مسائل کو انتخابات میں کامیابی کا سہارا نہ بنا سکیں گے۔ انھیں عوامی آسودگی کا کوئی پروگرام پیش کرنا ہوگا اور یوں سیاست میں جذباتیت کا عنصر بھی کم ہو جائے گا۔ یہ ماضی کے گلے شکوے دہرانے اور ایک دوسرے پر لعنتیں بھیجنے کا وقت نہیں ہے، مسائل سے حقیقت پسندانہ اور مثبت انداز میں جرأت اور حوصلہ مندی کے ساتھ نمٹنے کا وقت ہے۔ کیا میری اس نحیف آواز پر ارباب علم و ادب اپنی آواز بلند کر سکیں گے؟

(فروری ۱۹۷۰ء)

اُردو اور علاقائی زبانوں کے مثبت اور منصفانہ رشتے

پورا ایک مہینہ پہلے میں نے "اردو اور علاقائی زبانیں نئے پس منظر میں" کے عنوان سے اہلِ علم و ادب سے ایک گزارش کی تھی مگر جن حضرات کو میں نے بطورِ خاص مخاطب کیا تھا، اُن میں سے کسی ایک نے بھی اس ضمن میں ایک خط تک لکھنا گوارا نہیں فرمایا۔ یہ اِس حقیقت کا ایک اور ثبوت ہے کہ سیاست کی گرم بازاری نے سنجیدہ موضوعات سے اہلِ علم کی دلچسپی کو بھی متاثر کیا ہے، ورنہ یہ کیسے ممکن تھا کہ پیر حسام الدین راشدی، پروفیسر حمید احمد خاں اور ڈاکٹر سید عبداللہ کی شخصیتیں میرے پیش کئے ہوئے ایک ضروری سوال کے جواب میں خاموش رہتیں یا ملک کا کوئی اور نقاد، ادیب یا عالم ایک ایسے مسئلے پر اظہار رائے نہ کرتا جس سے ہمارے حصۂ ملک میں اردو اور علاقائی زبانوں کا مستقبل، اور اس لئے ہماری تہذیب و تمدن کا مستقبل اتنی شدت سے وابستہ ہے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ عنقریب غالباً صوبائی خودمختاری کی ایک نہ ایک صورت تو ضرور سطے پا جائے گی ــــ!

ــــ جس کے بعد وہ صوبے، جو ذہنی طور پر تلخی سے لدے ہوئے ہیں، تہذیبی، لسانی اور تعلیمی مسائل میں بھی خودمختاری کے رجحان کو دبا نہیں سکیں گے۔ یوں اُردو اور علاقائی زبانوں کے

درمیان کشیدگی کے ایک اور — نسبتاً زیادہ خطرناک دور کے آغاز کا خطرہ ہے اور ہم سب کا فرض ہے کہ نہ صرف اس خطرے سے پنجہ آزما ہونے سے کترائیں نہیں، بلکہ ابھی سے ایک مثبت لائحہ عمل تیار کرکے، اس کے حق میں لکھیں اور بولیں اور دوسروں کو قائل کریں، تاکہ جب ایک یونٹ ٹوٹے تو ہمارے تہذیبی رشتے ٹوٹنے سے محفوظ رہیں اور پاکستانی قومیت بہرحال محترم ٹھہرے۔ یہ لائحہ عمل طے کرنے کے لئے اردو اور علاقائی زبانوں کی چند بڑی اور باثر شخصیتوں کا اجتماع نہایت ضروری ہے۔ یہ لوگ ایسے ہونے چاہئیں جو ہمارے ہاں کے سیاسی لیڈروں یا ان کی جماعتوں کے زیر اثر نہ ہوں بلکہ وہ علمی اور تہذیبی مسائل کے بارے میں فروعی اور محدود مفادات سے بلند ہو کر غور کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ پھر وہ اپنے نظریات کے سلسلے میں اس انتہا تک متعصب بھی نہ ہوں کہ دوسرے کا نقطۂ نظر سننے اور اس کا عقلی جائزہ لینے کی بجائے طیش میں آجانا اور مردود قرار دینا ہی جانتے ہوں۔ ان کے پیش نظر پاکستان کی یکجہتی اور باوقار بقا ہو۔ ایسے لوگ ہی مسائل کے بارے میں غیر جانبداری اور DETACHMENT سے سوچ سکتے ہیں، اور یہ خوش فہمی نہیں ہے، حقیقت ہے کہ ایسے افراد ہمارے ملک میں آج بھی موجود ہیں — یہ اجتماع جتنی جلد منعقد ہو سکے اتنا ہی علم و تہذیب کے پُرامن مستقبل کے لئے ضروری ہے۔ اگر یہ مجوزہ اجتماع اردو اور علاقائی زبانوں کے درمیان منافرت کی بجائے محبت کے رشتے استوار کرسکے یا استوار کرنے کی راہ سجھا سکے۔ تو میں سمجھتا ہوں کہ ہماری سیاست میں نظریاتی تعصبات کا جو زہر جمع ہو رہا ہے، اس کی بہت حد تک کاٹ ہو جائے گی اور ہمارے سیاستدان لسانی مسائل کو انتخابات میں کامیابی کا سہارا نہ بنا سکیں گے۔ انھیں عوامی آسودگی کا کوئی پروگرام پیش کرنا ہوگا، اور یوں سیاست میں سے جذباتیت کا عنصر کم ہو جائے گا۔ یہ ماضی کے گلے شکوے دہرانے اور ایک دوسرے پر لعنتیں بھیجنے کا وقت نہیں ہے، مسائل سے حقیقت پسندانہ اور مثبت انداز میں جرأت اور حوصلہ مندی کے ساتھ نمٹنے کا وقت ہے۔ کیا میری اس نحیف آواز پر اربابِ علم و ادب اپنی آواز بلند کر سکیں گے؟"

میں اتنا طویل اقتباس پیش کرنے کے لئے قارئین سے معذرت خواہ ہوں مگر اول تو یہ اقتباس پیش کر کے مجھے اس حقیقت کو واضح کرنا تھا کہ مسئلہ واقعی بے حد اہم ہے اور اگر ہم نے اس سے اسی طرح بے اعتنائی برتی تو پھر مستقبل میں ہمارا واویلا قطعی بے کار ہوگا۔ یہ اقتباس پیش کرنے سے میرا دوسرا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ وہ جو میں نے اپنی آواز کو "تحییت" کہا تھا، تو کچھ ایسا غلط نہیں کہا تھا۔ یہی تجویز اگر کسی امیر وزیر کی طرف سے پیش ہوتی تو آج ہمارے سینئر اہلِ علم و ادب اس پر اظہارِ خیال کے سلسلے میں فصاحت و بلاغت کے دریا بہا رہے ہوتے مگر یہ تجویز ایک ایسے شاعر اور ادیب کی طرف سے پیش ہوئی تھی جو اخبار نویسی بھی کرتا ہے۔ اس لئے صدا بہ صحرا ثابت ہوئی۔ مگر مجھے اس سہل انگاری اور مصلحت آلود خاموشی کے نتائج بہت صاف نظر آ رہے ہیں۔ اس لئے میں پاکستان کی سالمیت اور بقا کے نام پر اپنی یہ گزارش اس وقت تک دہراتا جاؤں گا جب تک با اثر اور بارسوخ اہلِ علم میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر یہ قومی فرض اپنے ذمے نہیں لیتے۔ چنانچہ ایک مہینے کے وقفے کے بعد میں پھر وہی مسئلہ پیش کر رہا ہوں اور اہلِ علم و دانش اور اربابِ شعر و ادب سے ملتمس ہوں کہ وہ اس ہولناک صورتِ حال کا تصور پیدا کرنے کی تو کوشش فرمائیں جو صوبائی خود مختاری کے بعد ہماری علمی، لسانی اور تہذیبی دنیا میں پیدا ہو سکتی ہے۔

ممکن ہے بعض اربابِ علم و ادب کا خیال یہ ہو کہ جس طرح سیاست ہمارے دیگر مسائل حل کرنے نکلی ہے، اسی طرح یہ تہذیبی مسئلہ بھی سیاسی لوگ طے کر لیں گے۔ مگر عرض یہ ہے کہ وہ لوگ اس مسئلے کو طے نہیں کریں گے بلکہ اسے ایسا الجھائیں گے کہ مذہب کے بعد ملکی سالمیت کا یہ دوسرا بڑا اسہارا بھی ٹوٹ پھوٹ کر رہ جائے گا۔ یہ میں اس لئے عرض کر رہا ہوں کہ پاکستان کے لسانی مسائل پر اربابِ سیاست کے ارشادات قریب قریب ہر روز ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی صاحب ایسے نہیں ہیں جو اس مسئلے کا کوئی مثبت اور منصفانہ حل پیش کریں۔ بس ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے اور اپنے سوا سبھی کو انتشار پسند اور وطن دشمن قرار دینے کے

سوا ان اصحاب کے پاس کوئی دلیل ہی نہیں۔ یہ تو ہم روزانہ سنتے ہیں کہ ملک میں علاقائی اور لسانی عصبیتیں پھیلائی جا رہی ہیں مگر یہ کوئی نہیں بتاتا کہ ان عصبیتوں کے تدارک کا کوئی عقلی اور عادلانہ حل کیا ہے۔ آخر علاقائی تہذیبوں اور زبانوں کے تحفظ و ترقی کے حق میں آواز بلند کرنے والے سب کے سب پاگل تو نہیں ہو گئے ہیں۔ وہ اتنے اندھے تو نہیں ہیں کہ اس حقیقت کو محسوس نہ کریں کہ اگر پاکستان قائم ہے تو علاقائی انفرادیتیں بھی قائم ہیں ورنہ (خدانخواستہ) وہ تباہی، بربادی اور محکومی ہے جس کے چنگل سے چھٹکارا حاصل کئے ابھی ہمیں پورے پچیس برس بھی نہیں گزرے ہیں۔ اگر یہ لوگ علاقائی تہذیبوں اور زبانوں کے تحفظ کی بات کرتے ہیں تو ان کی بات سنئے تو سہی۔ اگر وہ کسی مسئلے پر زیادتی کرتے ہیں تو انھیں پیار کے ساتھ سمجھا کر تو دیکھئے ممکن ہے ان کے دلائل میں منطق ہو اور آپ ایک منفی قسم کی جذباتیت کے شکار ہوں۔ انھیں سمجھئے، اپنے آپ کو سمجھائیے، اور کوئی لائحہ عمل طے فرمائیے۔ محض لفظوں کی لاٹھیاں برسانے سے تو مسائل حل نہیں ہوتے — بلکہ لاٹھیاں کھانے والا جب تنگ آ جاتا ہے تو لاٹھی ہی سے جواب دینے پر اُتر آتا ہے۔ اور یوں معقولیت قتل ہو جاتی ہے۔

لسانی مسئلے میں جو لوگ مبالغہ آرائی کرتے ہیں، ان کی تعداد بہت کم ہوتی ہے اور ان کے علاقوں کی اکثریت ان کی ہمنوا نہیں ہوتی۔ بد قسمتی سے مبالغہ آرائی ہمارے کردار میں شامل ہوتی جا رہی ہے۔ مثلاً سیاسی سرگرمیوں پر غور فرمائیے کہ جو اٹھتا ہے یہ اعلان کرنا ضروری سمجھتا ہے کہ پاکستان میں اسلام خطرے میں ہے۔ حالانکہ اسلام، ایک پاکستان کیا، کہیں بھی خطرے میں نہیں ہے۔ اسلام تو اُس وقت بھی خطرے میں نہیں تھا جب ایشیا اور افریقہ کے تمام ممالک مغرب کے محکوم تھے۔ اسلام ہمیشہ زندہ رہنے کے لئے آیا ہے اور پاکستان میں تو اس کی توانائی مثالی ہے۔ مگر رہنمایانِ سیاست کے پاس کوئی اقتصادی اور معاشی پروگرام نہیں ہے اور ادھر انتخابات سر پر ہیں، اس لئے عوام کے جذبات سے کھیلنے کا یہی طریقہ ان کی سمجھ میں آیا ہے کہ اسلام کو خطرے کا نعرہ سر کیا جائے۔ ایک اور مثال ملاحظہ ہو کہ پختونستان

کے بعض ہوا خواہ اپنے مجوزہ صوبے کی سرحدیں دریائے جہلم تک پھیلانا چاہتے ہیں ادھر سندھ کے اکا دکا دانشوروں کا ارادہ یہ ہے کہ اپنے صوبے کی شمالی سرحد ساہیوال کے کہیں آس پاس رکھی جائے۔ پنجاب کے لئے اگر کچھ باقی رہتا ہے تو وہ صرف لاہور ڈویژن ہے! کیا سوجھ بوجھ والے عوام اس مجنونانہ مبالغہ آرائی کی حمایت کر سکتے ہیں؟ بعینہٖ اگر کسی علاقائی زبان کا حامی نعرہ سر کرتا ہے کہ ہم اردو کو اپنے صوبے سے نکال باہر کریں گے، یا اگر اردو کا کوئی خیر خواہ اعلان کرتا ہے کہ اردو سب علاقائی زبانوں کی لاشوں پر اپنا محل تعمیر کرے گی تو اس نوع کے احمقانہ خیالات اکثریت کے نہیں ہو سکتے، جو مبالغہ بھی کرے تو بس انتہا کا مبالغہ نہیں کرے گی کہ دماغ کی نسیں پھٹنے لگیں۔ اس نوع کے نعروں پر کان دھرنا دانش مندی نہیں ہے۔ اس قسم کے غیر معمولی رجحانات ہمیشہ موجود رہے ہیں اور رہیں گے، مگر یہ معقول لوگوں کی حس فیصلہ کو متاثر نہیں کر سکتے، اور میرے مخاطب صرف معقول لوگ ہیں اور میں جانتا ہوں کہ وہ اکثریت میں ہیں۔ صرف اس اکثریت تک پہنچنے، اس کے ذہنوں پر سے عصبیتوں کی گرد جھاڑنے اور پاکستان کی بقا و استحکام کے حوالے سے لسانی مسائل کو سمجھانے کی ضرورت ہے۔

میں ایک بار پھر ملک کے "سینئر" ارباب علم و ادب کی خدمت میں (جن کی آواز میں قوت ہے) اپیل کرتا ہوں کہ وہ اس مسئلے کی نزاکت کا احساس پیدا کریں اور ڈرنے یا کسی مصلحت کا شکار ہونے کی بجائے آگے آئیں اور انتخابات سے پہلے ہی علمی سطح پر اس مسئلے کو نمٹا کر دم لیں۔ سیاست دان اپنے کام میں مصروف ہیں، انھیں مصروف رہنے دیجئے مگر اس تہذیبی اور لسانی مسئلے کو ان کے چنگل میں سے نکال لائیے۔ کیونکہ وہ اس مسئلے کو صرف جماعتی سیاست کے آئینے میں دیکھتے ہیں، ملک کے پُر امن اور آسودہ مستقبل کا ان کے پاس کوئی آئینہ ہی نہیں ہے۔ یہ آئینہ اہلِ علم ہی انھیں فراہم کر سکتے ہیں۔

(مارچ ۱۹۷۰ء)

پاکستانی ادب کے پاکستانی زبانوں میں تراجم؎

گذشتہ سال مغربی پاکستان کے چند شعراء ایک ادبی تقریب کے سلسلے میں مشرقی پاکستان گئے تو رائٹرز گلڈ کی ڈھاکہ شاخ نے انھیں اپنے ہاں مدعو کیا۔ بردوان ہاؤس کا یہ اجتماع اس لحاظ سے ایک نمائندہ اجتماع تھا کہ اس میں بنگلہ علم و ادب کی بڑی بڑی شخصیتیں موجود تھیں۔ اس اجلاس میں مغربی پاکستان کے اردو شعراء کا خیر مقدم کرتے ہوئے کوی جسیم الدین نے بتایا کہ انھوں نے ان شعراء کا کوئی ترجمہ بنگلہ میں نہیں پڑھا لیکن ان کا نام ضرور سنا ہے اور ان کی اتنی شہرت ہے تو یقیناً شعر بھی اچھے کہتے ہوں گے۔ اس پر مغربی پاکستان کے ایک شاعر نے کہا کہ ہم نے تو کوی جسیم الدین کے متعدد اردو تراجم پڑھے ہیں اور ہم ان کی شاعرانہ عظمت سے خاصی حد تک آگاہ ہیں۔ اور اگر ہمارا کلام بنگلہ میں منتقل نہیں ہوتا تو اس میں ہماری شاعری کا کوئی قصور نہیں ہے۔

اس ادبی تقریب میں بیشتر مقررین نے اردو، بنگلہ اور دیگر زبانوں کے باہمی تراجم پر بہت زور دیا تاکہ ہم لوگ ایک دوسرے کے ذہنوں سے، ایک دوسرے کے طرزِ فکر سے، ایک دوسرے کی مسرتوں اور امنگوں سے متعارف ہو سکیں اور یوں ایک دوسرے کے قریب آ سکیں۔ اس ضمن میں معیاری تراجم پر بطورِ خاص زور دیا گیا۔ ایک معزز مقرر نے کلامِ اقبال کے بنگلہ ترجمے کا بھی

ذکر کیا اور بتایا کہ ترجمہ پڑھ کر قاری اقبال سے متاثر ہونے کی بجائے حیران ہونے لگتا ہے کہ اگر اقبال سچ مچ یہی ہے تو پھر اسے اتنی شہرت کیسے حاصل ہوئی! اس ترجمے کو انتہائی ناقص اور بے ذوقی کا نتیجہ قرار دیا گیا اور اس بات پر زور دیا گیا کہ باہمی تراجم کا معیار بلند ہونا چاہیے، تاکہ دوسری زبان کا قاری متاثر ہو، متنفر نہ ہو۔!

صرف پاکستان ہی میں نہیں، یہ حقیقت ہر جگہ مسلمہ حیثیت رکھتی ہے کہ ادب باہمی خیر سگالی اور افہام تفہیم کا نہایت مؤثر اور یقینی ذریعہ ہے۔ پاکستان کے دونوں حصوں کے درمیانی فاصلے اور زبانوں کے اختلاف کے پیش نظر یہاں خیر سگالی کے اس ذریعے سے بیش از بیش کام لینا چاہیے تھا مگر یک جہتی کے پروگراموں میں ادبی تراجم کو کماحقہ اہمیت کبھی نہیں دی گئی۔ جو اکا دکا کوششیں ہوئی بھی ہیں، ان کی حیثیت انفرادی ہے۔ پاکستان کونسل برائے قومی یک جہتی کا قیام بھی عمل میں آیا مگر ملک کے دونوں حصوں کے درمیان یک جہتی پیدا کرنے کے سلسلے میں اس کی متعدد کوششوں میں بھی بنگلہ ادب کو اردو میں، اور اردو ادب کو بنگلہ میں اور پنجابی، پشتو، سندھی اور بلوچی ادب کو اردو اور بنگلہ کے علاوہ باہمی علاقائی زبانوں میں منتقل کرنا شاید عملاً کبھی شامل نہیں رہا۔ ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ پر لکھی ہوئی بنگلہ اور اردو نظموں کا ایک انتخاب ضرور شائع ہوا مگر یہ ترجمہ شاید انگریزی میں تھا۔ بہر حال گزارش کا مفہوم یہ ہے کہ ملکی زبانوں کے شعر و ادب کو باہمی یک جہتی کے پروگرام میں قریب قریب نظر انداز کر دینے سے ہم نے یک جہتی اور ہم آہنگی کے مفہوم ہی سے اپنی بے خبری کا مظاہرہ کیا۔ ہم خیر سگالی اور بھائی چارے کے نعرے ضرور لگاتے رہے لیکن اگر صرف نعرے لگانے سے مسائل حل ہو سکتے تو پاکستان کے مسائل کب کے حل ہو چکے ہوتے۔ حیرت کی بات ہے کہ ہمارے ارباب حکومت و سیاست کو اس سے آگاہی کیوں نہ حاصل ہو سکی اور انھوں نے مشرق و مغرب کے شعر و ادب کو نظر انداز کر کے اور اہل قلم کو ایک دوسرے کے لئے اجنبی رکھ کر ملکی یک جہتی کی کون سی خدمت انجام دی۔!

مجھے علم ہے کہ مغربی پاکستان کے بعض معروف اردو شعراء کے علاوہ بعض علاقائی زبانوں کے

شعراء کی اکا دکا نظمیں بھی بنگلہ میں منتقل ہو چکی ہیں اور یہ تراجم نوجوان بنگالی شعراء نے کئے ہیں۔ (میں نے ڈھاکے ہی میں سنا تھا کہ خواجہ فرید کی کافیاں بھی بنگلہ میں منتقل کی جا رہی ہیں۔) اُردو میں بھی بنگلہ ادب کے تراجم ہوتے رہتے ہیں (کہانیاں زیادہ اور نظمیں کم) مگر جہاں تک معاصر شعراء و ادبا کا تعلق ہے، ہم دونوں حصوں کے اہلِ قلم ایک دوسرے کے لئے بالکل اجنبی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ملک کے دو حصوں کے اہلِ قلم ایک دوسرے کے نظریۂ حیات اور نظریۂ فن سے اس حد تک بے خبر ہوں گے تو ملک کا وہ حصہ ان کی تخلیقات سے قطعی خارج ہوگا جو دوسری زبان بولتا ہے۔ شاید ہی کسی ملک میں اس قسم کی دردناک صورتِ حال موجود ہو کر وہاں کے ادیب بس اپنے اپنے علاقوں کے ادیب ہوں اور ان کی ملکی حیثیت محض نمائشی ہو۔ دوسرے ممالک کے ادیبوں کے افکار تو دوسرے براعظموں تک کو متاثر کر رہے ہیں مگر ہم ہیں کہ لاہور کی آواز کو ڈھاکے تک نہیں پہنچا سکتے اور ڈھاکے کی صدا لاہور نہیں آسکتی۔ لاہور کا ادیب سارتر اور کامو پر تو حاوی ہے مگر اسے علاء الدین الآزاد اور حسن حفیظ الرحمٰن سے کوئی دلچسپی نہیں، اور دلچسپی اس لئے نہیں کہ وہ انہیں پڑھ ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح ڈھاکے کا ادیب پاؤنڈ اور ایلیٹ کی باتیں تو کرتا ہے مگر مغربی پاکستان کے ادباء شعراء کے کارناموں سے بے خبر ہے۔ یوں ہمارے ہاں افکار کا تبادلہ ہوتا ہی نہیں۔ اور جب ایک ہی ملک کے دو حصے ایک دوسرے کے افکار سے اس حد تک ناواقف ہوں، تو پھر تعجب ہے کہ باہمی یک جہتی کی گفتگو کس سلسلے میں کی جاتی ہے۔

مغربی اور مشرقی پاکستان میں علم و ادب کے بڑے بڑے ادارے قائم ہیں، جن پر مجموعی طور سے سالانہ لاکھوں روپے صرف ہوتے ہیں۔ یہ ادارے مفید کام بھی کر رہے ہیں، مگر ان کے کاموں کی افادیت کا حلقہ محدود ہے۔ یقیناً اردو، بنگلہ، پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی زبانوں کے اداروں کو اپنی زبان اور اس زبان کے ادب کی خدمت کرنا چاہیئے، مگر ان کے پیشِ نظر اور کچھ نہیں تو پاکستان کی مخصوص جغرافیائی کیفیت ہمہ وقت رہنی چاہیئے۔ یوں وہ دوسری زبانوں کے ادب کو اپنی زبان میں منتقل کرتے رہنے کا بھی ایک شعبہ قائم کر سکتے ہیں اور افکار و خیالات کے اسی تبادلے اور میل جول سے

ایسی پرامن فضا قائم کرنے کی سعادت حاصل کر سکتے ہیں جو ہمارے ارباب سیاست سے کبھی قائم نہیں ہو گی کیونکہ ان کی مخصوص سیاسی مصلحتوں کے لیئے امن وسکون اور بھائی چارے کی فضا راس ہی نہیں. جب تک ہماری سیاست پر ارباب ثروت کا اجارہ ہے ملک میں پرامن فضا کا قیام مشکل ہے البتہ ارباب سیاست کی ان سرگرمیوں کی کاٹ ادب اور صرف ادب کے پاس ہے. پاکستان کی کسی بھی زبان کے ادیبوں اور شاعروں میں بہت ہی کم ایسے ہوں گے جو علاقائی سطح پر سوچتے ہیں. اہل قلم عموماً فراخدل اور سراپا محبت ہوتے ہیں اور ان کے پیش نظر مقامی یا علاقائی مفادات کی بجائے ملکی و ملی مفادات رہتے ہیں. وہ ادیبوں کی عالمی برادری کے فرد ہوتے ہیں اس لئے ان کی خواہش ہوتی ہے کہ جب وہ اس عالمی برادری میں سے کسی سے آنکھیں چار کریں تو جھینپ کی بجائے ان کے پاس خود اعتمادی ہو اور انہیں اپنے ملک کی تہذیبی بلکہ ثقافتی پر فخر ہو ——— حکومتی سطح پر ہی ایک ایسا ادارہ قائم ہو سکتا ہے جو اردو، بنگلہ اور دوسری زبانوں کے شعر و ادب کو ایک دوسرے میں منتقل کرنے کا کام کرے. اس کے لئے اردو جاننے والے بنگلہ ادیبوں اور بنگلہ جاننے والے اردو ادیبوں کی خدمات حاصل کی جائیں مگر افسوس کہ ایسے ادیبوں کی تعداد بہت کم ہے — اتنی کم کہ نہ ہونے کے برابر ہے. بنگلہ ادیب تو ٹوٹی پھوٹی اردو بول بھی لیتے ہیں مگر اردو ادیبوں میں کوئی اکا دکا ہی بنگلہ میں گفتگو کر سکتا ہو گا. نئی تعلیمی پالیسی سے اس صورت حال کے ختم ہونے کا امکان پیدا ہوا ہے اور مستقبل کے اہل قلم کے لئے یہ کوئی اتنا بڑا مسئلہ نہیں ہو گا، مگر آج اس بنیادی اور ضروری کام کے آغاز کے لئے ایسے اہل علم کی تلاش کرنا ہو گی جو مجھے امید ہے کہ محدود تعداد میں تو ضرور مل جائیں گے پھر دونوں طرف کے بیشتر ادیب انگریزی زبان جانتے ہیں اس لئے فی الحال اس ذریعے سے بھی کام لیا جا سکتا ہے اس ادارے کا کام صرف باہمی تراجم تک محدود ہونا چاہیئے یقین سے کہا جا سکتا کہ ایسے ادارے کی محض چار پانچ سال کی محنت سے بھی صورت حال خاصی سدھر سکتی ہے. اگر ایسا ادارہ قائم کرنا فی الحال مشکل ہو تو ترقی اردو کے بورڈوں اور ترقی ادب کی مجلسوں اور مختلف زبانوں کی اکاڈمیوں کو ہدایت کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے پروگراموں میں بین اللسانی ملکی تراجم کو بھی شامل کریں. رائٹرز گلڈ یہ کام بخوبی انجام دے سکتا ہے مگر سنا ہے کہ اس کے ذرائع محدود ہیں اور پھر کتابوں کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں وہ کچھ ایسا نیک نام بھی نہیں ہے تاہم اگر گلڈ اپنے محدود وسائل کے باوجود تراجم کا یہ فریضہ اپنے ذمے لے لے (اور مجھے یاد پڑتا ہے کہ اس کے پروگراموں میں یہ تراجم کا یہ منصوبہ مدت سے شامل چلا آرہا ہے) تو وہ سب اداروں کے مقابلہ میں کامیاب رہ سکتا ہے.

(اگست ۱۹۶۹ء)

اَدیب اور آزادی

تحریکِ آزادی میں ادیبوں کا کردار

میں اس موقعے پر اس حقیقت کی مزید وضاحت کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتا کہ ہماری تحریکِ آزادی کی شدت کے دنوں میں بھی ہمارے ہاں بعض ایسے عناصر موجود تھے، جنھیں فن کے شہزادے کہنا مناسب ہوگا۔ یہ لوگ باقاعدہ قلعہ بند ہو کر شعر کہتے تھے اور ادب لکھتے تھے۔ اہم مسئلہ یہ ہے کہ فن کے یہ شاہزادے آزاد پاکستان میں بھی اپنی شاہزادگی کی روایت پر قائم ہیں، اور یہی وہ مقام ہے جہاں ہماری ایک صدی سے بھی زیادہ مدت کی تحریکِ آزادی کی توانائی خطرات میں گھرتی نظر آتی ہے۔ بعض اہلِ قلم کی یہ شاہزادگی دراصل قومی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی مسائل سے ان کی نہ صرف بے نیازی ہے بلکہ جو ادیب اور شاعر اپنے فن کے موضوعات انھی مسائل سے حاصل کرتے ہیں، ان کی مذمت بھی ان کے وظیفۂ حیات میں شامل ہے۔

اعلانِ آزادی کے بعد ادب میں جمود کا افسانہ جن حضرات نے گھڑا تھا، ان کا استدلال عموماً یکساں ہوتا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ حصولِ آزادی تک تو اہلِ قلم کا (حالانکہ وہ خود بھی اہلِ قلم تھے) واحد مقصد یہ تھا کہ غیر ملکی استعمار کو شکست دی جائے اور غلامی کے اس کلنک کو دھویا جائے جو ایک صدی سے ہمارے ماتھے سے چپک کر رہ گیا ہے۔ یہ مقصد پورا ہو گیا تو اہلِ قلم خلا میں لٹک

کر رہ گئے اور فوری طور پر اپنے نقطۂ نظر، اپنے مقصد، اپنے موضوع کا تعین نہ کر سکے اس لئے ہمارا ادب جمود کا شکار ہو گیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ادب میں جمود کی افواہ پھیلانے والوں میں بیشتر وہ لوگ تھے جو ادب میں مقصدیت کے قائل ہی نہیں تھے، اور جہاں بھی انھیں کسی نظم، افسانے اور ڈرامے میں کسی مقصد کی جھلک نظر آتی تھی، وہاں وہ فن اور اس کے جمالیاتی تقاضوں کی موت کا اعلان کر دیتے تھے۔ یہ ان کے استدلال کا ایک ایسا تضاد ہے جو آج تک جاری ہے کہ فن کو مقصدیت سے آلودہ بھی نہیں دیکھنا چاہتے اور ادب میں جمود اور ٹھہراؤ کا سبب بھی مقصدیت کے فقدان کو قرار دیتے ہیں۔ ان کا یہ تضاد اس وقت عریانی کی حد تک واضح ہو جاتا ہے جب وہ (شاید ہموطنوں میں مقبول ہونے کے لالچ میں) علامہ اقبال کے فکر و فن کے تو قصیدے پڑھتے ہیں مگر یہ بھول جاتے ہیں کہ اقبال کی شاعری تو فن میں مقصدیت کی ایک حسین ترین مثال ہے۔ یہ جو چند برس پہلے ہماری شاعری میں میر تقی میر کے اسلوب و موضوع کی طرف رجعت کا سلسلہ شروع ہوا تھا، اور یہ جو ہمارے افسانے 'قدیم داستانوں' کا سا انداز اختیار کرنے لگے تھے، تو میری رائے میں اس کی وجہ بھی یہ تھی کہ فن میں مقصدیت کے "گناہِ کبیرہ" سے چونکے ہوئے نوجوان اہلِ قلم، جب "خالص" یعنی بے مقصد اور بے تہ ادب کی تلاش میں کسی سہارے کی طرف پلٹتے تھے، تو نہ ترقی پسند شعراء کے ہاں انھیں پناہ ملتی تھی اور نہ اقبال اور حالی کے ہاں۔ حد یہ ہے کہ غالب تک کا فن ان کا سہارا نہیں بن سکتا تھا کیونکہ غالب تو اپنے عصر کا بیدار ترین شاعر تھا۔ اور جو شاعر بیدار ہوتا ہے اسے مقصدیت کا مرض ضرور لاحق ہوتا ہے۔ چنانچہ میر تقی میر کے فن کی محض اوپری سطح ان کے لئے پناہ بنی اور فن میں مقصد سے بدظنی پھیلانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ آزادی کے بعد ہمارے شعر و ادب کا ایک بہت بڑا حصہ مکمل اور غیر مشروط رجعت کا شکار ہو گیا۔ اسی رجعت کے شکار اہلِ قلم نے، شاید اپنے احساسِ کمتری کو چھپانے کے لئے، ادب میں جمود کا نعرہ مارا، حالانکہ ادب میں جو چہل پہل، جو حرکت اور تلاطم آزادی کے بعد دیکھنے میں آیا، وہ تخلیقِ ادب کی تاریخ کا ایک دلاویز حصہ ہے۔ ادب میں جمود سے اگر ان کا اشارہ اس ادب کی طرف تھا جو ادب کم اور نشہ زیادہ ہوتا ہے، تو پھر وہ یقیناً جمود کا شکار تھا، کیونکہ اس زمانے میں ادب

برائے ادب کے ہوا خواہوں نے تخلیق ادب کو ترک کر کے بامقصد ادب تخلیق کرنے والوں کے فن اور نیت پر گندگی اچھالنا اپنا وتیرہ بنا لیا تھا۔

اس دوران مقصدیت سے الرجک حضرات کو یہ سوچنے کی توفیق نہ ہوئی کہ حصولِ آزادی کی طرح ایک غیر متنازعہ فیہ مقصد تحفظِ آزادی کا بھی ہے اور جن اہلِ قلم کا ادب تحریکِ آزادی کے دنوں میں اہم تحریک ہے، اور تحفظِ آزادی کی جدوجہد کے دنوں میں اس جدوجہد سے بیگانہ رہتا ہے، وہ اپاہجوں کا ادب ہے۔ دراصل پاکستان کی آزادی کے تحفظ کا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ ہم نظریۂ پاکستان کا تحفظ کریں، یعنی اگر ہم دیانت دار ہیں اور باضمیر ہیں اور اپنے وطن پاکستان سے محبت کرتے ہیں تو اس نظریے کا اعتراف و احترام کریں جو قیامِ پاکستان کی بنیاد ہے۔ ہم برصغیر کی واحد تہذیب اور کلچر کے علمبرداروں کو بتائیں کہ ہم نے اپنی تہذیبی انفرادیت کے تحفظ و احیا ہی کے لئے پاکستان حاصل کیا تھا، اور برصغیر کی واحد تہذیب کا پرچار دراصل نظریۂ پاکستان کی مکمل نفی ہے اور پاکستان کی روحانی سرحدوں پر چھاپہ ہے ——— چلئے بے خبری میں سہی مگر کیا بے خبری میں اپنے باپ یا ماں کو قتل کر دینا بہت ہی بے ضرر قسم کی حرکت ہے۔؛ برصغیر کی تہذیبی وحدت کا نظریہ ہی پاکستان کی تہذیبی انفرادیت کے اعتراف کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا آج کی پاکستانی تہذیب منفرد قرار دی جا سکتی ہے اور کیا یہاں کی مختلف علاقائی تہذیبوں کے درمیان ایسے رشتے قائم ہوتے ہیں کہ ان کے میل جول سے ایک منفرد تہذیب صورت پذیر ہو سکے؛ یقیناً ابھی ہم اس وحدت کی تشکیل کے عمل میں سے گزر رہے ہیں مگر اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم پاکستان کی تہذیبی انفرادیت کے تصور کو ہندوستانی تہذیب کی گود میں ڈال دیں اور اپنی تحریروں میں یہ نظریہ پیش کرتے پھریں کہ یہ انفرادیت تو صدیوں پہلے ہندوستان کی قدیم ترین تہذیب میں جذب ہو کر اپنی انکائی گنوا چکی ہے۔ اپنی تہذیبی انفرادیت کی موت کا اعلان کرنے والے بعض پاکستانی ادیب اپنے مطالعے اور مشاہدے کے اس نتیجے تک پہنچنے کے بعد شاید سوچنا بند کر دیتے ہیں ورنہ اس کے بعد وہ یہ اعلان بھی کرتے کہ پاکستان کی کوئی منفرد تہذیبی پہچان ہے ہی نہیں۔ ان کے فکر کا منطقی نتیجہ یہی ہے اور اسی لئے میں کہتا ہوں اور بار بار کہتا ہوں (اور نتیجتہً گالیاں کھاتا ہوں) کہ اس نوع کے نظریات کی

دستبرد سے قومی ذہن کو بچانا ہماری اس تحریکِ آزادی کا بنیادی حصہ ہے جو حصولِ آزادی کے بعد تحفظِ آزادی کی جدو جہد کی صورت میں جاری ہے اور اسے کم سے کم ادب میں تو بہر صورت اور بہر قیمت جاری رہنا چاہیئے۔

میں تحریکِ آزادی میں تحفظِ آزادی کو بھی شامل سمجھتا ہوں۔ تحفظ کا یہ جذبہ اگر کبھی کمزور پڑ جائے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ہمارے اندر آزادی کی لگن کم ہو رہی ہے۔ وہ تو شکر کیجیئے کہ ستمبر ۱۹۶۵ء میں ہمیں اپنے آزاد وجود کا مکرر احساس ہوا اور سینوں میں ٹھنڈی پڑتی ہوئی یہ آگ پھر سے بھڑک اٹھی، ورنہ اسے ہمارے سیاسی عیاروں کا نتیجہ کہہ لیجیئے یا ہمارے دانشوروں کی خود فریب ذہنی آسودگی کا، یا ہندوستان کے ادبی حلقوں میں مقبولیت و پسندیدگی کی سند حاصل کرنے کے بے معنی جنون کا، کہ اپنی آزادی کے تحفظ کا سورج ہماری روحوں پر سے غروب ہونے ہی لگا تھا۔ میں مغرب سے استفادے کو قطعی کوئی قباحت نہیں سمجھتا کسی بھی تہذیب سے متاثر ہوا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس اثر پذیری کے عمل میں ہم اپنے آپ کو نہ گنوا بیٹھیں۔ پھر آزادی کے بعد ہم اپنے ہاں ایسے نظریات وسادر سے درآمد کرنے لگے جو ہمیں ادیب کی معاشرتی، قومی اور انسانی ذمہ داریوں سے چھٹکارا دلا دیں، اور ہمیں خود اپنی ہی ذات کے خول میں اس سختی کے ساتھ مقید کر دیں کہ اس ذات سے الگ، پوری قوم بلکہ پورے عالمِ انسانیت کے ساتھ ہمارا رشتہ یا ہمارا تعارف ختم ہو جائے۔ ایک آزاد قوم کے افراد میں جب حقیقت سے گریز اور فرار کے لاشعوری جذبے کے تحت لایعنیت اور بے معنویت کے تصورات فروغ پانے لگیں تو اس کا صاف اور صریح مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان افراد کو ان ذمہ داریوں سے خوف آتا ہے جو انسانی معاشرے کے صدیوں پر پھیلے ہوئے ارتقائی سفر نے ان پر عائد کی ہیں۔ یوں آزادی کی لگن بھی ٹھنڈی پڑ جاتی ہے اور تحریکِ آزادی، جسے آزادی کے بعد دُگنی شدت سے جاری رہنا چاہیئے انتشار اور بے عملی کی نذر ہو جاتی ہے۔ اس طرح قوم کے باشعور اور دانشور طبقے کو ان تصورات میں بڑی جاذبیت محسوس ہونے لگتی ہے جو ہمیں اپنے قومی وجود کے اثبات سے روکتے ہیں اور یوں ہمیں "کومٹ منٹ" کی آزمائش سے بچاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حصولِ آزادی کے بعد بیشتر

اہلِ قلم نے آزادی کے موضوع کو جیسے ترک کر دیا اور ادب میں مقصدیت اتنی مطعون و ملعون ٹھہری کہ ستمبر ۱۹۶۵ء کے ایک زبردست سنبھالے کے باوجود یہ ذہنیت اب تک موجود ہے اور یہی وہ ذہنیت ہے جس کے زیرِ اثر ہم میں سے بیشتر کو پاکستان کی تہذیبی انفرادیت کے اعتراف سے شرم آتی ہے اور ہم اپنی تہذیب کو غیر ملکی سرزمینوں میں گاڑتے پھرتے ہیں۔

میں نے اپنی گزارشات میں پاکستان کی تہذیبی انفرادیت کی رٹ اس لئے لگائی ہے کہ ماضی کی چھان بین کے لئے تو ہمارے ہاں محققین کی ایک محترم جماعت موجود ہے ہی، مگر حال کی ذمہ داری ہم تخلیقی فن کاروں پر عائد ہوتی ہے — ہم جو اس دور میں زندہ ہیں اور ہمارا ہی ادب ادیبوں کی آنے والی نسلوں کا ماضی ہوگا۔ ہمیں اس امر کا اہتمام کرنا چاہیئے کہ مستقبل کے نقاد سے ہماری آج کی نسل شرمندہ نہ ہو اور آنے والے دور کا ادبی مورخ ہماری تحریریں پڑھ کر اس حیرت کا اظہار نہ کرے کہ ایک آزاد قوم کے افراد کا یہ ایک عجیب گروہ تھا جو اپنی تہذیبی انفرادیت کے ذکر ہی سے شرماتا تھا، اور یوں اس بنیاد ہی سے بدظن تھا جس پر پاکستان کی عمارت کھڑی ہوئی تھی۔ ہم ادیبوں کے فنی نظریات میں ہزار اختلاف سہی، مگر ایک مرکز ایسا بھی ہے جہاں ہم ان اختلافات کے باوجود متحد الخیال ہو سکتے ہیں — اور یہ پاکستان کی تحریکِ آزادی کا اور نظریاتی انفرادیت کا مرکز ہے — اور اگر کوئی ہمارا ہم خیال بھی اس مرکز سے ہٹے گا تو ہم علی الاعلان اس پر واضح کر دیں گے کہ تم ہم میں سے نہیں ہو! رہے وہ اہلِ قلم جن کے نظریات کی بنیاد ہی پاکستان کی انفرادی تہذیب کی مخالفت پر ہے، تو اب تک اشارتاً ان کا بہت ذکر ہو چکا۔ اب ان کی تحریروں کے حوالے دے کر ان کی نشان دہی کر کے ہی ہم اس زہر کے اثرات کا تدارک کر سکتے ہیں جو ہماری ہیئتِ اجتماعیہ میں بڑے اہتمام و التزام کے ساتھ اب تک سرایت کیا جاتا رہا ہے۔

(ستمبر ۱۹۶۹ء)

شاعری اور مُلکی آزادی کا موضوع ،

آزادی کے بعد سے کچھ ایسی رَو چلی ہے اور کچھ ایسا ماحول پیدا ہوا ہے کہ ہمارے بیشتر شعراء ایک نہایت اہم موضوعِ شعر کو یکسر فراموش کر بیٹھے ہیں — یہ ہمارے ملک کی آزادی کا موضوع ہے. ان شاعروں سے قطع نظر، جو کسی نوع کی ذمہ داری قبول کرنے کو فن کی موت قرار دیتے ہیں اور جو سیاسی اور معاشی مسائل میں کومٹ منٹ سے بچنے کے لئے غیر جانبدار رہنا پسند کرتے ہیں، دوسرے شعراء بھی ملک کے سیاسی اور معاشی حالات پر رونے پیٹنے تو بہت ہیں مگر وہ ملک و قوم کی آزادی کی عظمت کو شاعری کا موضوع نہیں بنا پائے. یقیناً شاعری کے لئے موضوعات مقرر نہیں کئے جاتے اور کسی مقررہ موضوع پر جبر یا ترغیب سے شعر کہلوانے کا نتیجہ شاعری کی صورت میں برآمد نہیں ہوتا، لیکن ملکی آزادی ایک ایسا موضوع ہے جسے ہر باشعور شاعر کے دل و دماغ میں رچا بسا رہنا چاہیئے- اہلِ فن لازمی طور پر آزادی کے پرستار ہوتے ہیں، لیکن اگر وہ اپنے اس جذبۂ پرستش کے اظہار سے شرمانے لگیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح باشعور نہیں ہیں اور وہ اپنی قوم کو وہ کچھ نہیں دے سکتے جس کی توقع ہر قوم اور اس کی آنے والی نسلوں کو اپنے اہلِ فن سے ہوتی ہے

شاعروں کی وہ نسل چند برس کے بعد ختم ہو جائے گی جنھیں برطانوی اقتدار کی مضبوط گرفت کا

تجربہ حاصل ہے۔ احساسِ محکومی نے انھیں ہمیشہ ایک کرب میں مبتلا رکھا، چنانچہ انھوں نے انگریز کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر انھیں للکارا اور اتنی بے خوفی سے شعر کہے کہ آج اگر ۱۹۴۷ء سے قبل کی شاعری کا، اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیا جائے تو ایک مسرت آمیز حیرت ہوگی کہ ان شاعروں نے ایک اجنبی اور جابر حکومت کی موجودگی میں آزادی کے نعرے اتنی قوت اور اعتماد کے ساتھ کیسے بلند کئے۔ جابر سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا ۱۹۴۷ء سے پہلے غیر معمولی حد تک دشوار کام تھا، مگر ہمارے اہلِ فن میں ایسے افراد کی کمی نہیں جو اپنی قوم کا یہ بنیادی حق اپنی آواز میں کسی قسم کا ڈھیلا پن پیدا کئے بغیر مسلسل طلب کرتے رہے۔ ہماری آزادی میں ہمارے شاعروں کا جو حصّہ ہے اسے کوئی بھی دیانتدار مؤرخ آسانی سے نظرانداز نہیں کر سکے گا، مگر تعجب ہے کہ جب آزادی کے بعد، آزادی کے حصول سے بھی مشکل مرحلہ ___ اس آزادی کے تحفظ کا مرحلہ سامنے آیا تو بیشتر شعراء کم سے کم اس موضوع کے ضمن میں خاموش ہو گئے۔ یہ درست ہے کہ ہمارے سیاست دانوں نے بھی ملکی آزادی کے تحفظ کے موضوع کو مسلسل نظرانداز کئے رکھا، مگر شاعر اہلِ سیاست سے متاثر ہونے سے زیادہ ان کو متاثر کیا کرتے ہیں۔ اگر ہماری سیاست ایک ملغوبہ بن کر رہ گئی تو شاعروں کا فرض تھا کہ وہ قوم کو مسلسل خبردار کئے رکھتے کہ ہمارے جتنے بھی مسائل ہیں، وہ اس وقت تک حل نہیں ہو سکتے جب تک ہماری ملکی آزادی اور خودمختاری کو کسی بھی طرف سے خطرہ درپیش ہے۔ ملک کے آزاد مستقبل کی طرف سے مطمئن ہونے کے بعد ہی ہم دیگر مسائل کو اعتماد کے ساتھ حل کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

۱۹۴۷ء کے بعد کی نسل کو غیر ملکی محکومی کے تلخ ذائقے کا تجربہ حاصل نہیں ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ یہ نسل ایک آزاد ملک میں پیدا ہوئی اور اس پر برطانوی حاکمیت کا سایہ نہیں پڑا، مگر اس نسل کو ان مرحلوں اور آزمائشوں سے بہرصورت آگاہ رہنا چاہیے جن میں سے ہماری تحریکِ آزادی کے کارواں گزرے۔ یوں تو مغل سلطنت کے زوال اور پھر اس کے خاتمے کے بعد قریب قریب ہر شاعر نے محکومی کی مذمت کی مگر شاعری میں ملکی آزادی کی تحریک نے اس صدی کے آغاز میں زور پکڑا۔ پھر ۱۹۳۷ء سے ۱۹۴۷ء تک کی شاعری اس موضوع کا نقطۂ عروج تھی۔ یہ وہی دور ہے جس کے معیارِ

فن کا مذاق اڑانا آجکل کے ادبی فیشن میں داخل ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ دس برس کا یہ عرصہ ہمارے شعروادب کا روشن ترین دور کہلانے کا مستحق ہے۔ شاید "فیشن ایبل" اہلِ قلم میں عدم مقبولیت کے خوف سے اربابِ نقد نے اس دور کے کمالاتِ فن کا واشگاف اعتراف کرنے میں بخل سے کام لیا مگر اس ضمن میں خاموشی اختیار کرتے ہوئے یا اس دور پر محض ایک طائرانہ نظر ڈال کر گذر جاتے ہوئے انھوں نے یہ نہ سوچا کہ وہ آئندہ نسلوں پر کتنا بڑا ظلم توڑ رہے ہیں۔ ان کے اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری نئی نسل اس "قیمت" سے کما حقہٗ آگاہ نہیں ہے جو ہم نے ملکی آزادی کی خاطر ادا کی۔ یہی وجہ ہے کہ ملکی آزادی کے تحفظ کے سلسلے میں ہمارا رویہ عموماً رواداری کا ہوتا ہے۔ یہ نہایت غلط اور مضر رجحان ہے اور اس رجحان کو صرف اس طرح ختم کیا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی نئی نسل کو وضاحت سے بتائیں کہ ہم نے آزادی کیسے حاصل کی اور ہمارے شعراء نے حصولِ آزادی میں کیا کردار ادا کیا۔ ہمیں یہ آزادی تحفے میں نہیں ملی بلکہ ہم نے اسے انگریز کی گرفت سے چھینا ہے اور اب ہمیں اس آزادی کا تحفظ کرنا ہے۔

یہ درست ہے کہ ملک کے سیاسی، اقتصادی، معاشی، معاشرتی اور تہذیبی حالات پر تنقید اصلاح کے جذبے کے ساتھ کی جاتی ہے اور اس ہمہ گیر اصلاح کا نتیجہ بھی ملکی آزادی کے تحفظ ہی کی صورت میں برآمد ہوتا ہے، مگر سوال یہ ہے کہ آزادی کا موضوع ہمارے لئے یکایک اتنا پرانا کیوں ہو گیا ہے؟ ممکن ہے کوئی صاحب اس سلسلے میں یہ دلیل لائیں کہ اجالے کے گیت اندھیرے ہی میں گائے جا سکتے ہیں اور آزادی کے نغمے غلامی کی فضا ہی میں بھلے لگتے ہیں، مگر انھیں شاید یہ معلوم نہیں کہ آزاد ممالک کے شاعر بھی آزادی کے ترانے گاتے ہیں۔ دراصل ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس آزادی کو زنگ نہ لگ جائے اور اس کی چمک دمک ماند نہ پڑ جائے۔ یوں وہ آزادی کے تصور کو صیقل کرتے رہتے ہیں اور اس کی آب و تاب کو زندہ رکھتے ہیں۔ آزادی کے تحفظ کا جذبہ اسی صورت میں بیدار رہتا ہے۔ مگر ہمارے ہاں یہ عجیب و غریب عمل شروع ہوا ہے کہ حصولِ آزادی کے فوراً بعد ہم اپنے اندر گھستے چلے گئے اور نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ آج اگر کہیں سے آزادی کا کوئی نغمہ بلند ہوتا ہے تو اربابِ فن ناک بھوں چڑھاتے

لگتے ہیں کہ آخر یہ کیا بد ذوقی ہے! یہ درست ہے کہ علم نفسیات نے ہر شخص کو اپنے اندر جھانکنے پر مجبور کر دیا ہے اور ساتھ ہی سائنس کی بے پناہ ترقی کے مقابلے میں موت کے حوالے سے انسانی زندگی کچھ زیادہ ہی بے معنی معلوم ہونے لگی ہے۔ مگر ان اہلِ فن کا رویہ تو عام رجحان سے مختلف ہی ہونا چاہیئے۔ جو جانتے ہیں کہ اس کرے پر انسان کو ابھی ہزاروں لاکھوں برس تک زندہ رہنا ہے اور اسے اعتماد کے ساتھ زندہ رکھنے کے لیے ہم لوگ اور کچھ نہیں تو اسے جیتے جاگتے زندگی بخش فن کا سرمایہ تو دے سکتے ہیں۔ آخر اسے خوفزدہ کرنے اور اس کی مختصر سی زندگی میں سے اعتماد کو نچوڑ لینے سے ہمیں کیا حظ حاصل ہوگا۔

یقیناً زندگی بے شمار مسائل سے عبارت ہے اور یقیناً انسان کے شعور و لاشعور کی وسعتیں بیکراں ہیں، مگر جب تک ہم ملکی اور قومی آزادی کی دولت سے فیض یاب نہ ہوں، ان مسائل کی گوناگونی انتشار کی نذر ہو جاتی ہے اور ان کی وسعتوں کی بیکرانی سُکڑ جاتی ہے۔ آزادی کے بغیر ہمارا وجود بے معنی ہو جاتا ہے اور اس وقت تک بے معنی رہتا ہے جب تک ہم اپنے ماتھے پر سے غیر ملکی حاکمیت کا کلنک دھو نہیں ڈالتے اور اپنے مقدر کے آپ ہی خالق نہیں بن جاتے۔ یوں خوشحالی اور آسودگی کے سکون کو بھی آزادی کی گھنٹیوں کی آوازوں سے مسلسل گونجتے رہنا چاہیئے۔ بظاہر یہ صدی بے حد ترقی یافتہ ہے مگر سیاسی لحاظ سے انسانی اذہان میں صرف یہ تبدیلی پیدا ہوئی ہے جیسے آدم خور قبیلے کا ایک شخص آکسفورڈ سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد آدمی کا بھنا ہوا گوشت چھری کانٹے سے کھانے لگا تھا۔ پرانے زمانے میں عسکری قسمت آزما اور بے چین کشور کشا عموماً بظاہر کسی وجہ کے بغیر پڑوس پڑوس پر چڑھ دوڑتے تھے۔ آج ان کشور کشائیوں نے کچھ اور صورت اختیار کر لی ہے اور پسماندہ اور نسبتاً کم ترقی یافتہ ممالک کو اقتصادی گرفت میں اسیر کرنے کا سلسلہ کھلم کھلا جاری ہے۔ یوں ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے کسی بھی ملک کی آزادی غیر ملکی دستبرد سے محفوظ نہیں ہے۔ یورپ تک کے چھوٹے ممالک بڑے اور آسودہ ملکوں کے "رحم و کرم" کے سہارے زندہ ہیں اور یہ رحم و کرم اس صدی کی سیاست کا نہایت خطرناک پہلو ہے۔ اس کا آغاز ایشیائی ممالک میں سامراج کی بیدخلی سے ہوا۔

ہے۔ یوں سمجھئے کہ سامراج نے اپنی بے دخلی کے خلا کو اپنی "خدا ترسی" سے بھرنے کی کوشش کی ہے اور کمزور ممالک کو مقروض و مجبور کر کے غیر ملکی استبداد کی ایک اور قسم ایجاد کی ہے، جو اس لحاظ سے بے حد خطرناک ہے کہ یہ غیر ملکی گرفت عوام کو اس وقت تک محسوس ہی نہیں ہو سکتی جب تک انھیں اس کا شعور نہ دلایا جائے اور انھیں وہ ہاتھ نہ دکھایا جائے جس نے کمزور ممالک کی انفرادیتوں کو پنپنے سے کلیتہً روک رکھا ہے۔ ان حالات میں ہمارے ادیبوں اور خاص طور پر شاعروں کے فرائض واضح ہیں۔ شعر فوری طور پر دلوں اور دماغوں میں اتر کر قاری یا سامع کے مزاج کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ انسان غیر محسوس انداز میں جس شدت کے ساتھ شعر سے متاثر ہوتا ہے، شاید ہی کسی اور چیز سے متاثر ہوتا ہو۔ چنانچہ یہ ذمہ داری شعراء کی ہے کہ وہ یقیناً روح اور لاشعور کی گہرائیوں کو کھنگالیں مگر اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہ کریں کہ ملکی آزادی کے تقاضے بھی ان کے سامنے ہاتھ پھیلائے کھڑے ہیں۔

(اگست ۱۹۶۹ء)

پاکستانی ادب میں قومی شعور کا مسئلہ

پچھلے دنوں پاکستانی ادیبوں کے ہاں قومی شعور کے فقدان کا بہت ذکر ہوا ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ جن شاعروں اور ادیبوں کے سینے پر قومی شعور کا تمغہ سجایا گیا ہے، ان کا "قصور" صرف یہ ہے کہ انھوں نے میر تقی میر کی کلاسیکل غزل یا میر امن دہلوی کی کلاسیکل نثر سے اپنا رشتہ جوڑا اور یوں ڈیڑھ دو صدی پیچھے ہٹنے ہی میں عافیت محسوس کی۔ سرسید، حالی، اقبال، جوش، حفیظ، فیض اور دوسرے اہلِ قلم کے نزدیک ادب نہ صرف زندگی کا عکاس ہے بلکہ اس کا نباض بھی ہے اور اس کی تطہیر بھی کرتا ہے اور اسے نئی ترتیب بھی دیتا ہے اور ہمیشہ آگے بڑھتا ہے۔ تخلیقِ شعر و ادب کا یہ منشور ان دوستوں کے لئے قابلِ قبول نہیں تھا کیونکہ یہ منشور قبول کرنے کے ساتھ ہی چند ذمہ داریاں بھی قبول کرنا پڑتی ہیں اور ان دوستوں کا یہ عالم ہے کہ ادھر ادیب کی ذمہ داری کا ذکر آیا، ادھر وہ بدک کر دور جا کھڑے ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک ادیب "غیر ذمہ دار" نہ ہو، وہ اچھا ادب تخلیق نہیں کر سکتا۔ ذمہ داری قبول کرنا تو ایک "ڈسپلن" قبول کرنے کے مترادف ہے، اور ادھر فن کار نے کوئی ڈسپلن قبول کیا، اُدھر اس کے اندر کا فن کار مر گیا اور باقی ایک قلم کار رہ گیا اور قلم کار تو عرائض نویس بھی ہوتا ہے! ادب کے بارے میں اسی نقطۂ نظر نے ان دوستوں کو ڈیڑھ صدی کی

الٹی زقند بھرنے پر مجبور کیا اور یوں قومی شعور کی زد سے باہر نکل گئے۔ اس کے باوجود اب کے انہی کو قومی شعور کی اجارہ داری سونپ دی گئی تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ہم قومی شعور کے مفہوم ہی سے ناواقف ہیں۔

احباب کا یہ گروہ زندگی آمیز اور زندگی آموز ادب کی مخالفت بھی کرتا ہے اور ساتھ ہی ا[ن] کی ہر دلیل کا آغاز علامہ اقبالؔ سے ہوتا ہے مگر غزل میرؔ کے رنگ میں اور افسانہ میر امنؔ کے اند[از] میں لکھتا ہے۔ یہ قول و عمل کا اتنا بڑا تضاد ہے جس کا حل صرف "مصلحت بینی" میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ شعر و ادب اور زندگی کے گہرے اور اٹوٹ رشتوں کے بارے میں اقبالؔ کے خیالات و افکار واضح ہیں۔ اب اگر ان دوستوں سے پوچھا جائے کہ اقبالؔ کے اس نظریۂ فن کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، تو دو ہی جواب مل سکتے ہیں۔ اگر مصلحت پیشِ نظر ہو تو جواب ملے گا کہ اقبالؔ کی حد تک تو یہ نظریہ قابلِ قبول ہو سکتا ہے مگر اس نظریے کے حامی دوسرے شاعر اور ادیب یہی نظریہ رکھنے کی وجہ سے گردن زدنی ہیں۔ اور اگر دیانت پیشِ نظر ہو تو ان کا جواب یہ ہونا چاہیئے کہ یہ نظریہ اپنا کر اقبالؔ نے بڑی غلطی کی اور شاعر سے زیادہ پروپیگنڈسٹ ہو گئے، اور اگر وہ میرؔ اور داغؔ کے رنگ میں غزلیں کہتے رہتے تو بڑے اونچے شاعر ہوتے۔ میں ان احباب سے، بڑی عاجزی اور ادب کے ساتھ پوچھتا ہوں کہ جب وہ اقبالؔ کے نظریۂ فن کے قائل ہی نہیں ہیں تو اقبالؔ کے نام کی رٹ کیوں لگاتے ہیں؟ اور اگر انھیں اقبالؔ پسند ہے تو ظاہر ہے اسی لئے پسند ہو گا کہ اس کا نظریۂ فن بڑا جاندار ہے۔ تو پھر وہ علی الاعلان مشرف بہ زندگی کیوں نہیں ہو جاتے؟ پاکستانی ادب اور قومی شعور اور پاکستان کی نظریاتی بنیاد اور ادب میں پاکستان کی زندگی کی عکاسی اور اہلِ پاکستان کے جذبات اور امنگوں کی ترجمانی وغیرہ کی ساری بحثیں صرف اس نکتے کے حل سے طے ہو سکتی ہیں ـــ آپ کو اقبالؔ کیوں پسند ہے؟ ـــ پھر اگر آپ کو اقبالؔ اتنی شدت سے پسند ہے تو بے چارے میرؔ کی روح کو تکلیف دینے کی کیا ضرورت ہے؟ اقبالؔ کے رنگ میں شعر کہیئے بلکہ اس رنگ کو دورِ جدید کے تقاضوں اور عصرِ نو کے شعورِ نو کی مدد سے مزید نکھار دیجئے۔

میر اور میر امن تو برصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی انحطاط اور معاشرتی انتشار اور اخلاقی زوال کے دور سے تعلق رکھتے ہیں اور خاص طور سے میر نے تو اپنے دور کا خوفناک سچ بولنے میں خاصی دیانت سے کام لیا ہے۔ پھر دورِ میر اور قیامِ پاکستان کی درمیانی مدت سے نظریں چرا کر چلنا اور اس کے باوجود قومی شعور رکھنے کا دعویٰ کرنا کہاں کی روایت دوستی اور تاریخ دانی اور اسلام پسندی ہے؟

یقیناً پاکستان کے قومی شعور کا عنوان وہ نظریہ ہے جس کے تحت پاکستان وجود میں آیا۔ پاکستانی شعر و ادب میں اس نظریے کا اظہار یقیناً ہونا چاہیئے اور ہو بھی رہا ہے مگر اس نظریے کا یقیناً یہ مقصد نہیں ہے کہ ہم باقی ساری دنیا سے نفرت کرنے لگیں۔ پاکستان کا نظریہ مثبت ہے، منفی نہیں ہے جیسا کہ بعض شاعروں اور ادیبوں نے سمجھ رکھا ہے۔ برصغیر کے مسلمان صدیوں کے تلخ تجربات کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ وہ اپنے مذہب، اپنی تہذیب، اپنے تمدن، اپنے طرزِ حیات، اپنے فکر و فن، اپنی زبانوں، اپنی مادی آسودگی کا تحفظ صرف اس صورت میں کر سکتے ہیں کہ وہ متعصب ہندو اکثریت کی دستبرد سے مکمل طور پر آزاد ہو جائیں۔ ایک زبردست اور ہمہ گیر عوامی تحریک اور اس تحریک کی کامیاب رہنمائی کی برکت سے ہم نے یہ آزادی حاصل کر لی، مگر اس آزادی کو برقرار رکھنے اور اسے مضبوط بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے شعر و ادب میں 'فن کارانہ انداز میں' پاکستان کے اس بنیادی نظریے کی روح پھونکیں۔ اس کا مثبت طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی قومی انفرادیتوں کو نمایاں کریں اور اپنی قومی خصوصیات کا ادراک پیدا کریں۔ ہندو یا کمیونسٹ یا امریکہ کو (امریکہ کو بہت کم — دبی دبی آواز میں) گالی دینے سے ہم اپنے ضمیر کو تو ضرور تھپک لیں گے مگر اس طرح ہم اپنی قوم کے دل میں تعصب بھر دیں گے اور یہ بتانے کی تو شاید ضرورت نہیں ہے کہ دنیا کے مذاہب میں اگر کوئی مذہب غیر متعصب ہے تو وہ اسلام ہے۔ اسلام کا اصول تو زندہ رہنے اور زندہ رہنے دینے کا اصول ہے۔

علوم و فنون کے معاملے میں ہم مسلمان ہی تھے جنھوں نے یونانی فلسفے کو عربی میں منتقل کر کے اہلِ یورپ کو انہی کے ایک بحرِ زخار سے روشناس کرایا اور وہ مسلمان فرمانروا ہی تھے جن کے درباروں میں سنسکرت کے بڑے بڑے عالم ارضِ ہند کے قدیم علوم سے مسلمانوں کو متعارف کراتے تھے۔ جب حضرت

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ علم حاصل کرو چاہے اس کے لئے تمہیں چین جانا پڑے، تو اُس وقت چین میں ایک بھی مسلمان نہیں تھا، اور چین کے سارے علوم غیر اسلامی تھے۔ اسلام کی اسی وسیع القلبی نے تو ایشیا، افریقہ اور یورپ کا دل جیتا، اور اگر آج ہم ٹیگور اور منشی پریم چند اور کرشن چندر کے سے فن کاروں کو محض اس لئے گالی دے کر خوش ہوتے ہیں کہ وہ ہندو ہیں تو معاف کیجئے گا، یہ اسلامی تعلیمات سے روشناسی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں ہے اور پھر ٹیگور، پریم چند اور کرشن چندر تو ہندو ہیں، ہمارے ہاں تو ایسے ایسے "علامے" بھی موجود ہیں جو مولانا ابو الکلام آزاد اور مولانا حسین احمد مدنی کے سے اکابر علماء کو برا بھلا کہنے سے بھی نہیں چوکتے اور ان کی سیاسی سرگرمیوں سے قطع نظر، دینی سطح پر اُنھوں نے اسلام اور مسلمانوں کی جو خدمت کی ہے، اسے قطعی طور پر فراموش کر دیتے ہیں۔ یہ فکر کا منفی انداز ہے جو کسی مسلمان کو زیب نہیں دیتا، اور جو شاعر اور ادیب دوست یہ انداز اختیار کئے ہوتے ہیں، انہیں میں معذرت کے ساتھ مطلع کروں گا کہ یہ منفی انداز خود اعتمادی کی کمی کا غماز ہے، اور سچا مسلمان تو خود اعتمادی کا پیکر ہوتا ہے۔ اگر ایمان راسخ ہو تو ہومر یا ڈانٹے یا شیکسپیئر یا تلسی داس یا ٹیگور یا پریم چند ہمارے عقیدے کو کوئی نقصان نہیں پہنچائیں گے، بلکہ الٹا ہم ان سے زندگی کے بعض نئے پہلوؤں اور انسانی فکر کی بعض نئی رسائیوں کی حد تک کچھ نہ کچھ سیکھیں گے۔

چنانچہ ادب میں قومی شعور کی موجودگی کا ایک ثبوت تو یہ ہونا چاہیئے کہ ادیب نے پاکستان کی نظریاتی بنیاد کو کس حد تک سمجھا اور حسنیت انداز میں اپنایا ہے۔ اس سلسلے میں کسی ادب پارے کا جائزہ لیتے ہوئے یہ نکتہ پیشِ نظر رکھنا ہوگا کہ کسی سیاسی تحریر اور کسی ادب پارے میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ جن احباب کو علامہ اقبال کے بعد قومی شعور کی حد تک ادب کا مطلع صاف نظر آتا ہے، ان کا پاکستانی ادب کا مطالعہ خاصا محدود معلوم ہوتا ہے۔ ویسے تو یہ بڑے بڑے نقادوں کا قاعدہ ہی ہے کہ وہ معاصر شعر و ادب کو پڑھنا ہتک سمجھتے ہیں اور سنی سنائی باتوں کے مطابق فیصلے صادر فرماتے رہتے ہیں۔ مگر جو حضرات پاکستان کے گذشتہ بیس برس کے ادب کا جائزہ لینے کی ذمہ داری قبول فرماتے ہیں انھیں تو بیس برس کے پاکستانی ادب کا بالاستیعاب مطالعہ کرنا چاہیئے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو انھیں

پاکستان کی نظریاتی بنیاد کے حوالے سے پاکستانی ادب میں قومی شعور بہ افراط مل جاتا مگر اقبال کے بعد مطلع صاف قرار دینے میں بھی تو ایک منفی قسم کی عظمت ہے۔ ایسا کہنے والا یہ سمجھتا ہے کہ قاری پر اس کے علمی تبحر اور اس کے ذوق کی اعلیٰ سطح کا رعب پڑ گیا ہے حالانکہ یہ صورتِ حال تو ان کے مطالعے کی کمی اور ان کے ذوق کی جانبداری کا ماتم کرنے کا تقاضہ کرتی ہے۔ ادب میں قومی شعور کی صرف روح کارفرما ہوتی ہے۔ ادیب ایک خاص فضا پیدا کر کے، ایک خاص کیفیت اجاگر کر کے، ایک پیارا سا اشارہ دے کر اس شعور کے اظہار کا حق ادا کر دیتا ہے۔ یار لوگ شعر و ادب کی اس لطافت تک پہنچ نہیں سکتے اس لئے اعلان کرتے ہیں کہ پاکستانی ادب قومی شعور سے خالی ہے حالانکہ خود ان کا ذہن پاکستانی ادب سے خالی ہوتا ہے۔

پھر قومی شعور کا اظہار اس قوم کے مثالی کرداروں کی سوچوں اور امنگوں کی ترجمانی سے بھی ہوتا ہے۔ یہاں میں ان نثر نگاروں کا ذکر نہیں کر رہا ہوں جو آج تک انہی علاقوں کے بارے میں کہانیاں اور ڈرامے اور ناول لکھ رہے ہیں جہاں سے وہ ہجرت کر کے آئے ہیں۔ میری رائے میں انھیں ان موضوعات پر لکھنے کا حق حاصل ہے اور حاصل رہنا چاہیئے، مگر ان میں سے بیشتر وہ ہیں جنھیں ابھی تک پاکستانی زندگی، یہاں کے خاص طرز حیات، یہاں کی بول چال، یہاں کے محاورے اور روزمرے کو سمجھنے اور غور کرنے کی مہلت ہی نہیں ملی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں قومی شعور کی شدید قلت ہے۔ البتہ ایسے بیسیوں ادیب موجود ہیں جنھوں نے پاکستان اور اہلِ پاکستان کی خصوصیات اور امتیازی خوبیوں (یا خامیوں) کو اپنے ادب کا موضوع بنایا ہے۔ صرف فراخدلانہ اور غیر جانبدارانہ مطالعہ شرط ہے۔ ستم یہ ہے کہ خاص طور سے نثر نگاروں میں یہ رجحان عام ہو رہا ہے کہ اگر اپنے کسی ملکی مسئلے کے بارے میں لکھیں گے تو جیتے جاگتے کرداروں کی بجائے علامتوں سے کام لیں گے اور یوں قومی شعور کو بین القومی شعور میں بدل ڈالیں گے اور بعض ایسے ہی علامت پسند دوست ہیں جو پاکستانی ادب میں قومی شعور کی قلت کا رونا روتے ہیں جبکہ خود براہ راست انداز میں بات کرنے کا حوصلہ نہیں کر پاتے۔ ستم بالائے ستم یہ ہے کہ ہمارا ادب شہری موضوعات میں محدود

ہوا جارہا ہے۔ اور ملک کی اسی فیصد آبادی کے رہن سہن، سوچوں، فکروں، کامرانیوں، شکستوں اور ضرورتوں
کا کسی کو احساس ہی نہیں ہے۔ پھر شہری آبادی کا بھی صرف وہ حصہ موضوع ٹھہرتا ہے جو فرانس کے
فیشن میگزین پڑھتا ہے اور انگریزی امریکی لہجے میں بولتا ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ قصباتی اور دیہی
زندگی کو ادب کا موضوع بناتے ہیں اور یوں قومی شعور کے ایک اہم پہلو کی نمائندگی کرتے ہیں، وہ چونکہ
بیشتر حقیقت پسند ہیں اور ادب برائے زندگی کے قائل ہیں اس لئے جائزہ نگاروں کا فرض ہو جاتا
ہے کہ انھیں نظر انداز کریں اور نظر انداز نہ کر سکیں تو ان کی مذمت کردیں۔ خود یہی طرزِ عمل قومی شعور
کے فقدان اور "گروہی شعور" کی افراط کی غمازی کرتا ہے اور اس طرزِ فکر کو جتنی جلد ختم کیا جائے،
ادب میں پاکستان کے قومی شعور کی بھرپور ترجمانی کے لئے اتنا ہی اچھا ہے۔

(اگست ۱۹۶۷ء)

اَدیب اور قومی مسائل

ادیب اور قومی مسائل کے رشتوں کا تعین ان لوگوں کے لئے کوئی مسئلہ نہیں ہے جو ادب کو زندگی کا نہ صرف عکاس بلکہ نباض اور رہنما سمجھتے ہیں اور جو ادب کی مدد سے زندگی کا حسن بڑھاتے اور زندگی کو زندہ رہنے کے قابل بناتے ہیں۔ ادیب اور قومی مسائل کا موضوع ان ادیبوں کے لئے یقیناً ایک مسئلہ ہے جن کے نزدیک ادب، اپنے آپ کو بعض تکلیف دہ اور پیچیدہ جذبات سے رہائی دلانے کا ایک ذریعہ ہے اور بس۔ میں تو قومی زندگی میں ایسے ادیبوں کے وجود کو بھی بیکار نہیں سمجھتا۔ وہ قومی مسائل کی طرف براہ راست یقیناً متوجہ نہیں ہوتے لیکن وہ معاشرے کی ایک خرابی کی یقیناً نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ غیر شعوری طور پر ہی سہی، ملک کے ایک ایسے پڑھے لکھے اور ذہین طبقے کی غمازی کرتے ہیں جو اپنی ذات، اپنی انفرادیت، اپنی انا کے خول میں سے باہر جھانکنے کا حوصلہ اس خدشے کی وجہ سے نہیں کرتا کہ اس طرح وہ دبل کر مرجائے گا۔ یوں وہ قومی ذہن کے ایک حساس حصے کی علالت کا اعلان کرتے ہیں اور علاج کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔

شکر ہے کہ ہمارے ہاں ایسے ادیبوں کی اکثریت ہے جو زندگی کی اقدارِ حسن و خیر کو نکھارنا، چمکانا اور آگے بڑھانا چاہتے ہیں اور جو 'خوب' پر قانع ہو کر نہیں بیٹھ جاتے بلکہ 'خوب تر' کی

جستجو میں نکل کھڑے ہوتے ہیں اور یوں معاشرے کی قناعت پسندی سے ہمیشہ متصادم رہتے ہیں۔ ادب برائے زندگی کے ان علمبرداروں کو زندگی کا اولین اور واضح ترین تصور وہ قومی معاشرہ مہیا کرتا ہے جس کے وہ فرد ہیں۔ یوں ادیب اور قومی مسائل کے درمیان ایک گہرا اور اٹوٹ رشتہ قائم ہو جاتا ہے اور ان کا قلم جب بھی حرکت میں آتا ہے، کوئی نہ کوئی قومی مسئلہ ان کے لاشعور، ان کے تخلیقی ابال، ان کی فن کاری کے پس منظر کی حیثیت سے ان کی تحریر میں موجود ہوتا ہے۔ یہ جو ہمارے ملک کے ایک خاصے موثر طبقے میں یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ پاکستان کے ادیب قومی مسائل کی طرف متوجہ نہیں ہوتے اور اس لئے قومی ڈھانچے میں ان کی حیثیت ایک بیکار پرزے کی سی ہے، تو اس کی وجہ اوّل تو یہ ہے کہ اس طبقے نے پاکستانی ادیبوں کی تخلیقات کو کبھی پڑھا ہی نہیں، اور اگر پڑھا ہے تو غور سے نہیں پڑھا۔ وہ اپنے ملکی ادب کے معیاروں کے سلسلے میں شدید احساس کمتری میں مبتلا ہیں اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ جو زبانیں بیسویں صدی کے نصف آخر میں بھی دائیں سے بائیں کو لکھی جاتی ہیں ان میں اچھا ادب کیسے تخلیق ہو سکتا ہے۔

اسی طبقے کی متذکرہ بے اطمینانی کی دوسری بڑی وجہ ادب برائے زندگی اور مقصدی ادب کی غلط تشریح ہے۔ یہ اسی غلط تشریح کا نتیجہ ہے کہ جب ان لوگوں کو رسالوں اور کتابوں میں کوئی ایسی نظم نظر نہیں آتی جس کا عنوان "غلام محمد بیراج" ہو اور جس میں شاعر نے واضح طور سے بتایا ہو کہ یہ بیراج اتنے لاکھ کیوسک پانی سنبھالے کھڑا ہے اور اس سے اتنے لاکھ ایکڑ ویرانے سبزہ زاروں میں بدل گئے ہیں تو یہ طبقہ اعلان کر دیتا ہے کہ پاکستان کے ادیب قومی مسائل و حقائق کو اپنے ادب کا موضوع بنانے سے ہچکچاتے اور شرماتے ہیں۔ دراصل یہ طبقہ ادیب کے صحیح منصب سے بے خبر ہے ورنہ وہ کون سا سچ مچ کا ادیب ہے --- اور وہ ادیب ہی کیسے ہو سکتا ہے --- جو دھرتی کے اُس حصے کے مسائل سے بے خبر یا بے نیاز ہو جو اس کے تجربوں اور خوابوں، عقیدوں اور آدرشوں، تہذیب اور کلچر کی جنم بھومی ہے۔ ادب برائے زندگی یعنی مقصدی یا افادی ادب کی غلط تشریح بیشتر ان نقادوں نے کی ہے جو مقصدیت اور افادیت کے جوش میں ادبیت کو ثانوی حیثیت دے بیٹھے اور یہ نہ سوچا کہ

ادیب اوّل اور آخر حسن کار ہے۔ مقصدیت اور افادیت کے اس معیار کے تحت روشن دانوں (اور حیدرآباد کی رعایت سے ہوادانوں) کے فوائد پر ایک نظم کہی جاسکتی ہے اور اشیائے خوردنی بیچنے والوں کو یہ تلقین کرنے کے لئے کہ وہ ان اشیاء کو مکھی سے بچانے کے لئے لوہے کی جالیاں لگوائیں، ایک افسانہ لکھا جا سکتا ہے۔ ایسی نظم اور ایسا افسانہ ضرور لکھے جاسکتے ہیں بلکہ لکھے گئے ہیں اور لکھے جارہے ہیں، مگر ان پر ادب کی تہمت عائد نہیں ہوسکتی۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے نمک مرچ نہ بیچے شعر کہہ لیا یا افسانہ لکھ لیا بڑا ادیب یا یوں کہیئے کہ سچا ادیب، ادب کی مقصدیت کا قائل ہونے کے باوجود جب ادب تخلیق کرتا ہے تو قومی مسئلے کو شماریات کے ایک ماہر یا اقتصادیات کے ایک پروفیسر کے انداز میں پیش نہیں کرتا۔ وہ تو اس قومی مسئلے کو اپنے جذباتی اور ذہنی اور وجدانی نظام میں رچا بسا کر، اور اسے اپنی فکر کا ایک جزو بنا کر پیش کرتا ہے۔ یوں اس کی تحریر کی زد پڑھنے والے کی روح پر پڑتی ہے اور نتیجۃً پڑھنے والا جوش میں ایک فلک شگاف نعرہ سر نہیں کر دیتا بلکہ پورے اعتماد کے ساتھ کام میں لگ جاتا ہے۔

ادیب پر کوئی الزام دھرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ادب کی حیثیت اور ماہیت کو سمجھ لیا جائے۔ جب تک ہمارے ذہن میں یہ واضح نہیں ہوگا کہ ادیب، "دو جمع دو برابر ہے چار" کی سی نار مولائی بات کہنے کی بجائے فن کے ہیر پھیر اور ٹکنیک کے ایچ پیچ سے کیوں کام لیتا ہے، ادیب کو معاشرے پر محض ایک بوجھ تصور کیا جاتا رہے گا۔ اقبال جب سپین گئے تھے اور وہاں انہیں مسلمانوں کے عروج اور پھر زوال کے واقعات یاد آئے تھے تو ان تاریخی واقعات کو عین مین دہرا دینے کی بجائے انہوں نے یہ کیوں کہہ دیا تھا کہ ؎

آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر

کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

جب تک ادیبوں پر الزام دھرنے والوں کی سمجھ میں یہ نکتہ نہیں آئے گا، یعنی جب تک وہ ادب کے منصب کو نہ سمجھیں گے، یعنی جب تک یہ بات ان کے پلے نہیں پڑے گی کہ ایک ادیب کو جو کچھ کہنا ہے، وہ ایک سیاسی جلسے کی سٹیج پر ایک پُرجوش تقریر کی صورت میں کیوں نہیں کہہ دیتا، اور ادب تخلیق

کرنے کیوں بیٹھ جاتا ہے، اس وقت تک ادیب کو غلط سمجھا جاتا رہے گا۔ اس حد تک غلط کہ میری غزل کا ایک شعر ہے ؎

زینتِ حلقۂ آغوش بنو
دور بیٹھو گے تو چرچا ہوگا

اور ایک پڑھے لکھے صاحب نے میری ایک "سازش" شعر کی اس تاویل میں پکڑ لی تھی کہ اس شعر میں تم اپنے ہم خیالوں سے کہہ رہے ہو کہ احمقو، جاؤ اور سرکاری اداروں میں شامل ہو جاؤ — زینتِ حلقۂ آغوش بنو! اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تمہاری سرگرمیاں بدستور مشکوک رہیں گی۔ دور بیٹھو گے تو چرچا ہوگا!

اُدب کو ادیب کی داخلیت اور اس کے آس پاس پھیلی ہوئی خارجیت کا ایک معقول اور دلآویز امتزاج تسلیم کرنے کے باوجود میرا عقیدہ ہے کہ ادب شخصی اور ذاتی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو ادب کو شخصی اور ذاتی قرار دینے والے ہی ادب کو مضر یا مفید قرار دینے کے پیمانے کیوں ڈھالتے؟ ادیب کی انفرادی آزادی پر میرا ایمان ہے مگر ادیب سے معاشرے کے چند مطالبات بھی ہیں۔ ان مطالبات کی وجہ سے ادب اجتماعی حیثیت اختیار کر جاتا ہے، اور اجتماعی تصوّر کا نقطۂ آغاز قومی تصوّر ہے۔

پھر جب ادب شخصی یا ذاتی نہیں ہوتا، قومی اور اجتماعی ہوتا ہے تو ہم ادیب سے یقیناً مطالبہ کر سکتے ہیں کہ تمہارے ادب میں قومی مسائل کو بھرپور انداز میں بار پانا چاہیے۔ مگر جب ہم اس سے یہ مطالبہ کریں گے تو ہمیں ادیب کو ایک رعایت بھی دینی ہوگی۔ یہ محاسبے کی رعایت ہے۔ ادیب اپنے معاشرے، اپنے ماحول، اپنی قوم کے بارے میں سچ بولنا چاہتا ہے تو اسے سچ بولنے کی یہ آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ یہ سچ اگر خدانخواستہ ملک کے استحکام کے خلاف جاتا ہے تو ایسی صداقت بیانی یقیناً قابلِ تعزیر ہونی چاہیے۔ لیکن اگر اس سچائی کا مقصد کسی ایسے جھوٹ کی نقاب کشائی ہو جو ہماری روزمرّہ زندگی کا ایک حصّہ بن چکا ہے، اگر اس سچائی کا مقصد اصلاح ہو، اگر یہ سچ بولنے سے دلوں میں تڑپ پیدا ہو، تو ایسے سچ کا بول بالا۔ ادیب کا یہی سچ قوم کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ اسی سچ نے ادیب کے بارے میں یہ تصوّر عام کیا ہے کہ وہ انتشار پسند ہے۔ بے اطمینانی پھیلاتا ہے

اور توڑ پھوڑ کا قائل ہے۔

دراصل زندگی مسلسل تغیر پذیر ہے۔ آج اگر ایک صدی پہلے کا کوئی پڑھا لکھا بزرگ زندہ ہو جائے تو وہ ہم سب کو بدتہذیب اور بے سلیقہ قرار دے ڈالے گا۔ پھر آج جب ہم سفید ہوتے ہوئے بالوں والے لوگ اپنے نوجوانوں کی بعض حرکات پر چراغ پا ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ ہم بدلتی ہوئی زندگی کا ساتھ نہیں دے سکتے، اور زندگی کا ساتھ نہ دینے سے ہم زندگی کا کچھ نہیں بگاڑیں گے، اپنے آپ ہی کو جیتے جی مار ڈالیں گے۔ سو ہمارے معاشرے، ہماری تہذیب، ہماری قدروں ہمارے یقینوں میں یہ جو پے در پے تبدیلیاں ہو رہی ہیں، انہی کی عکاسی کو، انہی کا کوئی رخ معین کرنے کو بعض حضرات توڑ پھوڑ قرار دے ڈالتے ہیں۔ مجھے یاد ہے۔ قیام پاکستان کے ایک ہی برس بعد مجھے ایک نہایت محترم ادیب[۱] کے ساتھ اس بحث میں الجھنا پڑا تھا کہ یہ دور احتیاط کا ہے یا احتجاج کا۔ میں نے قومی زندگی اور ارباب اقتدار کے بھرپور محاسبے اور عام بے حسی کے خلاف احتجاج کا نقطۂ نظر اختیار کیا تھا۔ ادیب محترم سہج سہج قدم اٹھانے، پھونک پھونک کر پاؤں رکھنے اور شدید احتیاط کے علمبردار تھے۔ میں اس خوش فہمی میں مبتلا ہوں کہ مقابلہ بازی میں تو میں جیت گیا مگر اربابِ حکومت کو انہی کی ادا بھا گئی اور اسی احتیاط ہی احتیاط میں سیاست اس پستی میں جا گری جہاں ایک سیاسی لیڈر کو سرکس کے ہاتھی پر سوار کرا کے اور اس کا سو میل لمبا جلوس نکال کے عوامی ہردلعزیزی کا پٹہ ان کے نام لکھا لیا گیا۔

قومی مسائل سے عام بے حسی کا مسئلہ بھی تو ایک قومی مسئلہ ہے۔ پھر اگر کوئی ادیب بے حسی کے حقائق کو واشگاف انداز میں بیان کرتا ہے تو وہ ایک قومی مسئلے سے ہی نمٹ رہا ہوتا ہے۔ وہ دلوں میں تڑپ پیدا کرنے کے لئے اداس ہو جاتا ہے، وہ روحوں کو گرمانے اور جھنجھوڑنے کے لئے رو رو دیتا ہے، اس کے آنسو مسکراہٹوں کے مطالبے ہیں، اس کی اداسیاں شگفتگی کی درخواستیں ہیں۔ ابن الوقتی اور دروغ بافی نے کبھی بڑا ادب پیدا نہیں کیا۔ بڑا ادب ہمیشہ سچائی، جرأت مندی

۱؎ میاں بشیر احمد۔ مدیر رسالہ "ہمایوں" لاہور۔

اور بے باکی نے پیدا کیا ہے۔ ادیب اور قومی مسائل کے رشتوں میں اس سچائی، جرأت مندی اور بے باکی کی گنجائش پیدا کرنا لازمی ہے۔ اگر قومی زندگی میں کوئی خوشگوار تبدیلی ہوئی ہے تو ادیب سے اس تبدیلی پر بغلیں بجانے کا مطالبہ کرنے کی بجائے اسے اجازت دیجئے کہ وہ اس تبدیلی کے اندر اتر جائے۔ مستقبل کے پس منظر میں اس تبدیلی کے اثرات کا مطالعہ کرے، اپنی تہذیبی اور تمدنی، علمی اور وجدانی ترازو میں اس تبدیلی کو تولے۔ اسے اپنے ایک ذہنی تجربے میں بدل لے۔ اور اگر اس کے باوجود اس تبدیلی کی بعض جزئیات سے اختلاف کا اظہار کرتا ہے تو اس کی بات کو غور سے سنئے کہ یہ بات ایک دردمند اور بے لوث دل کی گہرائیوں سے نکلی ہے۔ سیاست دان کے بیان اور شاعر کے شعر کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کرنا چاہیئے کہ بیان چند لمحوں میں بھلا دیئے جاتے ہیں اور شعر صدیوں تک روحوں میں گونجتے رہتے ہیں۔ یہاں میں سیاست دان کی مذمت نہیں کر رہا ہوں۔ ہر گروہ کا اپنا اپنا منصب ہے۔ سیاست دان ہو یا مفکر، انجنیئر ہو یا ادیب، ان سب میں قدرِ مشترک صرف یہ ہے کہ یہ سب معاشرے کے ذمہ دار فرد ہیں۔ مگر اس کے بعد سب کی راہیں جدا جدا ہیں اور اگر کوئی شخص ادیب سے شکایت کرتا ہے کہ تم صرف ادب ہی تخلیق کرتے رہتے ہو، لیگرین کی طرح اپنے ملک کا سپوتنک نہیں اڑاتے، اس لئے تم بالکل بے کار چیز ہو، تو کیا اس شخص کو یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ وہ بے حد سادہ لوح، بے انتہا جاہل آدمی ہے۔

ہمارے قومی مسائل، دوسرے ملکوں کے قومی مسائل کی طرح ان گنت ہیں کشمیر کا مسئلہ ہے۔ ملک کی عسکری سالمیت کا مسئلہ ہے، تعلیم کا مسئلہ ہے، نہری پانی اور زرعی پیداوار کا مسئلہ ہے، فرقہ وارانہ تعصب اور تنگ دلی کا مسئلہ ہے، زرعی اصلاحات کے آغاز اور صنعتی پھیلاؤ کا مسئلہ ہے، اکثریت کی معاشی بدحالی اور ایک محدود طبقے کی خوشحالی کا مسئلہ ہے، بعض اچھی مگر پرانی قدروں کے مسئلے اور بعض بری مگر نئی قدروں کے رواج کا مسئلہ ہے، ضروریات زندگی کی گرانی اور نایابی اور بعض ضروریات کے معاملے میں ہماری خودکفالت کا مسئلہ ہے، ان بچوں کا مسئلہ ہے جو تعلیم کے قابل ہیں مگر تعلیم نہیں پا سکتے، ان عورتوں کا مسئلہ ہے جن کے گھروں کی چہار دیواری ان کی دنیا کا کنارا ہے،

پھر قومی تمدن اور قومی تہذیب کا مسئلہ ہے چلئے تہذیب ہی کے مسئلے کو لے لیجئے کہ اب تک ہم یہی فیصلہ نہیں کر پائے کہ لاہور کے عجائب گھر میں مہاتما بدھ کا جو بُت گر کر ٹوٹ گیا تھا، وہ پاکستان کا تہذیبی نشان تھا یا جاپان کا۔ حالت یہ ہے کہ ہم اپنی تہذیب کی تاریخ پانچ ہزار سال پہلے سے شروع کریں تو یار لوگ ہمارے ایمان ہی سے بدظن ہو جاتے ہیں کہ دیکھئے وادیٔ سندھ یا گندھارا سے بھی کبھی کسی تہذیب کا آغاز ہو سکتا ہے۔ سو گزارش یہ ہے کہ ادیب کو قومی مسائل سے نبٹنے کے لئے بڑے ایثار، بے تعصبی اور فراخدلی کی ضرورت ہے، اور اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ اس ایثار کی قدر و قیمت پہچانی جائے اور ادیب کی نیت پر شبہ کرنے کی پرانی غلامانہ ذہنیت کو ترک کر دیا جائے۔

ادیب کو اس پیمانے سے نہ ناپیئے کہ اس نے اپنے شعروں اور افسانوں، ناولوں اور ڈراموں سے اپنے ملک کے لئے کتنا غیر ملکی زرمبادلہ کمایا ہے۔ ادیب کی دنیا آپ ہی کی دنیا ہونے کے باوجود عام لوگوں کی دنیا سے بہت مختلف ہے۔ یہ مادی، جمالیاتی اور روحانی قدروں، امنگوں اور آرزوؤں، صعوبتوں اور شکستوں، خوابوں اور آدرشوں، خیر و شر کے پیمانوں، قوم کے طریقِ حیات اور قومی تہذیب کی صورت پذیری کی دنیا ہے۔ ادیب قومی مسائل کے سلسلے میں ہماری بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ اگر وہ عجیب و غریب خواب دیکھتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ وہ قومی زندگی کے بعض پہلوؤں سے غیر مطمئن ہے۔ یوں وہ قومی مقاصد کے بھرپور حصول کا نمائندہ ہے۔ ادیب انتشار اور پریشان نظری کے مقابلے میں سکون اور آسودگی کا پیامبر ہے۔ اسی سکون اور آسودگی کے لئے وہ قومی مسائل کو جب اپنے ادب کا موضوع بناتا ہے تو تبدیلی کا مطالبہ کرتا ہے۔ یوں جو لوگ تبدیلی نہیں چاہتے ان سے اس کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور یہیں سے ادیب کی نیت پر شبہ ہونے لگتا ہے۔ اگر اس پر اعتماد کیا جاتا تو یہ بڑی بات ہوتی۔ لیکن اگر اس پر شبہ ہوتا ہے تو جب بھی وہ خارج کے بدلتے ہوئے حالات کے تحت ایک بنیادی ذہن، ایک نیا رجحان پیدا کرنے میں لگا رہے گا۔ وہ اپنے ان کے قومی مسائل کے آئینے میں پورے عالم انسانیت کا جائزہ لیتا رہے گا اور صحت مند اور توانا قدریں پیدا کرتا رہے گا اس یقین کے ساتھ کہ اس کے وطن کی جغرافیائی حدیں مقدس ہیں مگر ان حدوں سے ادھر پرے کرۂ ارض پر انسان ہی بستے ہیں جو خوش ہوتے ہیں تو ہماری طرح مسکراتے ہیں اور جن کا دل دکھتا ہے تو ہماری طرح رو دیتے ہیں۔ ۲۸ جولائی ۱۹۶۸ء

سیاست کی آزادی اور ادیبوں کے فرائض

بعض اہلِ قلم تو اس عنوان ہی سے خفا ہو جائیں گے اور کہیں گے کہ بھلا ادب کا سیاست سے کیا تعلق ؟ یا بھلا ادب کا فرائض سے کیا رشتہ ! لیکن اگر وہ خود اپنی سوچوں کا جائزہ لیں گے تو انھیں محسوس ہوگا کہ (چاہے غیر شعوری طور پر سہی) وہ سیاست سے متاثر بھی ہیں اور انھوں نے اپنے چند فرائض بھی متعین کر رکھے ہیں۔ وہ ہزار دعویٰ کریں کہ وہ سیاست کی غلاظت سے پاک ہیں، اور ان کے ادب کا موضوع تو ان کی داخلی کیفیتیں ہیں، مگر سچی بات یہ ہے کہ جو حضرات سیاست کا مسخر اڑاتے ہیں، وہ دراصل ایک قسم کی سیاست ہی کا مظاہرہ کر رہے ہوتے ہیں۔ — اور اہلِ قلم اور اہلِ فن اگر یہ سیاست قبول کر لیں تو یہ بڑی خطرناک سیاست ہے کہ بھلا ادب و فن کا سیاست سے کیا ما بطہ ! مثال کے طور پر اگر کوئی ادیب، ادیبوں کے کسی گروہ کی سیاست بازی پر لعن طعن کرتا ہے تو درحقیقت وہ اس سیاست کا شعوری یا غیر شعوری آلۂ کار ہوتا ہے، جو ادیبوں اور فن کاروں کو سیاست سے الگ رکھ کر اور اپنی حکمت عملیوں کو عالموں اور دانشوروں کی تنقید سے محفوظ کر کے اپنی استحصالی سیاست کی میعاد میں مزید اضافے کے لئے کوشاں ہوتا ہے۔ چنانچہ سیاست سے کسی کو مفر نہیں۔ اور پھر سیاست سے فرار دراصل زندگی سے فرار ہے اور زندگی سے فرار

خود اپنے انسانی شرف و منصب کی ذمہ داریوں سے فرار ہے۔

سیاست سے میری مراد کوئی خاص قسم کی سیاست نہیں ہے بلکہ محض سیاست ہے۔ یہ قطعی ضروری نہیں ہے کہ سبھی اہلِ قلم اور اہلِ فن نظریاتی لحاظ سے ہم خیال ہوں۔ میں صرف اس بات پر اصرار کر رہا ہوں کہ وہ چاہے کوئی سا بھی سیاسی نقطۂ نظر اختیار کریں مگر انہیں سیاست سے یہ کہنا چاہیئے کہ ہمارا سیاسی مستقبل ہی بہت حد تک ہمارے ادبی و فنی مستقبل کو بھی متعین کرے گا۔ ایک سیاسی نقطۂ نظر کے مطابق اہلِ پاکستان کے معاشی مسائل کا منصفانہ حل ہی پاکستان کے شاندار مستقبل کی ضمانت ہے۔ دوسرا سیاسی نظریہ یہ ہے کہ اہلِ ملک سب سے پہلے اپنی روحانی آلائشوں کو دور کریں کیونکہ اگر خوراک اور لباس اور علاج اور تعلیم اور مکان کے مسائل حل ہونے کے باوجود روحیں بیمار رہیں تو یہ ترقی دراصل ترقی معکوس ہوگی۔ ایک اور سیاسی موقف یہ ہے کہ پاکستان میں جو بھی معاشی نظام رائج ہے اسے علی حالہ رائج رہنا چاہیئے اور بہت شور نہیں مچانا چاہیئے اور اسی نظام میں جمہوری نظامِ سیاست رائج کر کے باقی زندگی اللہ اللہ کرتے گزار دینی چاہیئے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اسلامی نظام رائج ہونا چاہیئے جس میں انفرادی ملکیت کو تقدس کا درجہ حاصل ہو۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اسلامی نظام تو ضرور رائج ہونا چاہیئے مگر اسلام تو معاشی عدل کا علمبردار ہے۔ ایک اور گروہ اسی معاشی اسلامی عدل کو اسلامک سوشلزم کا نام دیتا ہے۔ ایک جماعت کا ارشاد ہے کہ پاکستان کے مزدوروں کی بھوک کو اتنا تیز کر دیا گیا ہے کہ اگر سارے ملک کے کارخانے بھی ان کے حوالے کر دیئے جائیں تو جب بھی ان کی سیری نہیں ہوگی۔ ایک اور جماعت کا کہنا ہے کہ آپ مزدور کو اس کی بنیادی ضروریات کے معاملے میں خود کفیل تو بنایئے اور پھر دیکھیئے کہ ملک میں امن و ترقی کا معیار ایک دم کتنا بلند ہو جاتا ہے۔ اور بھی متعدد سیاسی نظریات ہیں جن کا اظہار مختلف گروہ کر رہے ہیں۔ تو کیا ہمارے اہلِ قلم ان تمام رجحانات، ان کے اثرات اور ان کے نتائج سے بے خبر رہنا چاہتے ہیں اور اس بے خبری اور لاعلمی کے عالم میں ادب تخلیق کرنا چاہتے ہیں؟ میرے خیال میں کسی بھی ادیب کے لئے یہ ناممکن ہے۔ ان ادیبوں کے لئے بھی ناممکن ہے جو کہتے ہیں کہ جی ہاں، ہم بے خبر اور لاعلم ہی بھلے!

یکم جنوری سے سیاسی سرگرمیوں پر سے تمام پابندیاں ہٹالی گئی ہیں، اب ہر طرف سیاسی گہما گہمی ہے: ہر گروہ اپنے سیاسی نقطۂ نظر کا پرچار کر رہا ہے۔ سبھی کے مخاطب عوام ہیں جنھیں اپنے نمائندے منتخب کر کے اپنے ملک کا مستقبل ان کے حوالے کرنا ہے، مگر سیاست صرف الکشن یا صرف ممبری یا صرف وزارت تک محدود نہیں ہوتی۔ ہماری اس سیاسی گہما گہمی کے جو نتائج مرتب ہوں گے وہ ہمارے نظامِ حکومت کے علاوہ ہماری معیشت، معاشرت اور تہذیب کو بھی متاثر کریں گے۔ یوں پاکستان کے اہلِ قلم اور اہلِ فن کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس سیاسی چہل پہل کا بغور مطالعہ کریں اور اپنے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق ان سرگرمیوں کا فن کارانہ تجزیہ کریں اور ان کے خیال میں جو عناصر صحیح راہ سے بھٹکے جا رہے ہیں ان کے ذہنوں اور ضمیروں پر دستک دے کر انھیں صراطِ مستقیم پر لائیں۔ بے شک وہ کوئی نعرہ سر نہ کریں، بے شک وہ سیاسی جلسوں اور جلوسوں میں حصہ نہ لیں، بے شک وہ سیاسی بیانات جاری نہ کریں، مگر اتنا ضرور یاد رکھیں کہ ان کے ادب و فن کے قارئین ان سے ذہن و ضمیر کی اس چمک کی توقع رکھتے ہیں جو انھیں بھٹکنے سے بچائے رکھے اور ان کے لئے حق و باطل میں تمیز آسان ہو جائے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اکتوبر ۱۹۷۰ء کے عام انتخابات سے پہلے ہمارے اہلِ ادب و فن تخلیقات کے پہاڑ کھڑے کر دیں، میری استدعا صرف اتنی سی ہے کہ وہ جب بھی تخلیق کرنے بیٹھیں، یہ نہ بھولیں کہ وہ کس ماحول میں زندہ ہیں۔ ان کے آس پاس کیا ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس سے ہمارے مستقبل کے لئے کون سی صورت اختیار کرنے کا امکان ہے۔ یعنی کیا کبھی ہماری قوم میں خود اعتمادی بھی پیدا ہوگی یا صورتِ حال کچھ ایسی ہے کہ آئندہ ہمیں شدید تر ابتلاؤں کا سامنا رہے گا اور ہم کبھی یہ طے نہ کر پائیں گے کہ ہم کیا چاہتے ہیں۔ صرف ایک کہانی، ایک چھوٹی سی نظم، غزل کا صرف ایک شعر ہمارے قارئین کو احساس و ادراک کی وہ دولت بخش سکتا ہے کہ اس کے دم سے اسے آئندہ کے امکانات اپنے ہاتھ کی لکیروں کی طرح واضح نظر آنے لگیں۔

میں اس کی صرف ایک مثال دوں گا۔ یہ شاید گزشتہ سال کے نصف آخر کا ذکر ہے کہ منیر نیازی نے ایک غزل کہی جس کا مقطع یہ تھا:

منیرؔ اس ملک پر آسیب کا سایہ ہے یا کیا ہے
کہ حرکت تیز تر ہے اور سفر آہستہ آہستہ

میں سمجھتا ہوں کہ منیرؔ نے اپنے ملک کی جس سیاسی، معیشی، معاشرتی، تہذیبی اور روحانی پس ماندگی کا نقشہ اس بظاہر سیدھے سادے شعر میں کھینچا ہے، اس پر کتنی ہی طویل تقریریں اور بلیغ منشور قربان کیے جا سکتے ہیں۔ منیرؔ کا یہ شعر اہلِ قلم اور اہلِ فن کی اس بے پناہ قوت کا ثبوت ہے، جو انھیں فطرت کی طرف سے ودیعت ہوتی ہے اور جسے سلیقے اور حسن سے استعمال کرنے ہی سے فن کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں۔ سیاست دان جوش و خروش سے بتائے گا کہ دیکھیے فلاں فلاں بلند آہنگ منصوبے زیرِ عمل لائے گئے مگر اہلِ ملک کو بحیثیت مجموعی کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ماہرِ معاشیات اعداد و شمار کے زور سے ثابت کرے گا کہ اتنے ارب روپے ملکی ترقی کے نام پر خرچ ہو گئے، مگر اہلِ ملک کا معیارِ زندگی بلند ہونے کی بجائے مزید گر گیا۔ ماہرِ اخلاقیات کہے گا کہ یہ سب عقائد سے رُوگردانی کا نتیجہ ہے۔ مگر شاعر بظاہر حیرت کا مگر دراصل حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ حرکت کی تیزی اور یہ رفتار کی آہستگی کہیں کسی آسیب کے سایے کی وجہ سے تو نہیں ہے! یہ "آسیب کا سایہ" جس بے حسی اور اجتماعی مفاد سے بے خبری کی علامت ہے اس کی تفصیل میں جا کر میں شعر کے حسن و ایجاز کو گزند پہنچانے کا ارتکاب نہیں کروں گا۔ صرف اتنی گزارش کروں گا کہ یہ ہے ادب و سیاست کے ناگزیر رشتے کے اظہار کا فن کارانہ سلیقہ۔ اور میں اپنے ہم قلموں سے یہی عرض کر رہا ہوں کہ وہ اپنے معیاروں کی بلندیوں سے اُترے بغیر ملکی سیاست سے گہری دلچسپی لیں۔

ذاتی طور پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ سب سے اوّل ہمیں اس ملک کی بقا عزیز ہونی چاہیے۔ اور یہ جذبہ عام کرنا چاہیے کہ ملکوں کی بقا کا راز ان کے جغرافیائی وجود کے تحفظ کے ساتھ ہی اور بہت سے پہلوؤں میں بھی مضمر ہوتا ہے۔ پاکستان کی بقا پاکستان کے نظریے کی حفاظت میں بھی مضمر ہے مگر اس نظریے کا تحفظ بھی صرف اس صورت میں ممکن ہے جب اہلِ پاکستان احتیاج و افلاس کے نام سے بھی ناآشنا ہوں، جب وہ پاکستان میں بھرپور اور آسودہ زندگی گزار

رہے ہوں گے تو ظاہر ہے کہ اس ملک اور اس کے منفرد نظریے کے تحفظ کی بیش از بیش قوت بھی ان میں پیدا ہو گی اور اگر خدانخواستہ ایسا نہیں ہو گا اور ہمارے ہاں وہی نظام معیشت رائج رہے گا جس کی وجہ سے ہماری ملک کی ایک چوتھائی آبادی صرف ایک وقت کی روٹی کا بندوبست کر پاتی ہے اور باقی لوگ (الا ماشاء اللہ) زندگی کی بیشتر مدت خوراک، لباس، مکان، علاج اور تعلیم کے اخراجات میں توازن پیدا کرنے میں گزار دیتے ہیں، تو اس وقت تک ملک کے اجتماعی مفاد کی طرف بہت کم لوگ متوجہ ہو سکیں گے۔ ملک کے وہ چند ہزار لوگ، جن کا شمار امرا میں ہوتا ہے ملک کی اصل قوت نہیں ہیں۔ اصل قوت یہاں کے عوام ہیں اور عوام اس مخلوق کو کہتے ہیں جو یہاں ۹۹ فیصد کے تناسب سے آباد ہے چنانچہ جب تک ان عوام کے روزمرہ کے مسائل تسلی بخش طریقے سے اور ہمیشہ کے لئے حل نہیں ہو جاتے، ذاتی طور پر مجھے تو ملک کی بقا تک کی فکر دامن گیر رہے گی۔

بلاشبہ ہم مسلمان ہیں اور مسلمان اپنے عقائد کے سلسلے میں کسی سمجھوتے کے لئے کبھی تیار نہیں ہوا، مگر میں یہ گزارش کر رہا ہوں کہ مسلمان کو بھوکا ننگا نہیں رہنا چاہیئے۔ خاص طور سے اس ملک کے مسلمان کو تو قطعی بھوکا نہیں رہنا چاہیئے جس کا قیام ہی اس لئے عمل میں آیا تھا کہ وہ یہاں اپنے عقائد کے مطابق زندگی بسر کرنے کے علاوہ ہندو بنیئے کی دستبرد سے بالکل آزاد ہو کر معاشی طور پر ہر لحاظ سے خود کفیل ہو جبکہ اس کا ملک بہت اناج پیدا کرتا ہے، بہت کپڑا بناتا ہے، یہاں بڑی بڑی عمارتیں ہر سال ہزاروں کی تعداد میں ابھر رہی ہیں، شفاخانے کھل رہے ہیں، تعلیم گاہیں قائم ہو رہی ہیں وہ کیوں ان سب سہولتوں سے بہرہ اندوز نہ ہو۔ شاہراہِ قائداعظم پر بھیک مانگنے والا پاکستانی، ایک صاف ستھرے مکان کا، ایک اچھے خاصے روزگار کا، مفت علاج کا، مفت تعلیم کا حقدار کیوں نہیں ہے؟ گزشتہ ۲۳ سال سے آخر وہی نظام معیشت کیوں چل رہا ہے جس سے خلاصی پانے کے لئے ہم نے تحریکِ پاکستان چلائی اور اپنی الگ مملکت کے قیام میں کامیاب ہوئے؟ ہماری سیاست ابھی تک صرف ان اہلِ ثروت کے قبضے میں کیوں ہے جنہیں عوامی مسائل کا دور دور تک علم نہیں ہے اور جن کی سیاست کا فلسفہ دراصل شکم سیری کا فلسفہ ہے۔

میں یہ باتیں سوچتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ قریب قریب سبھی اہلِ قلم اور اہلِ فن ایسا ہی سوچتے ہوں گے۔ ہو سکتا ہے ان کے پاس ان مسائل کے مختلف حل ہوں۔ وہ بے شک اپنے حل پیش کریں مگر خدارا اس مملکت کو عدل و انصاف اور تناسب و توازن سے محروم رکھنے والوں کا ساتھ نہ دیں، کہ یہ وہی ہیں جن کے برسوں کے طرزِ عمل سے مایوس ہو کر ہمارے بعض اہلِ قلم اور اہلِ فن نے اپنی ذات کے اندر گھس کر بیٹھ جانے میں ہی عافیت دیکھی ہے۔ انھیں کم سے کم یہی سوچنا چاہیے کہ ان کی یہ اسیریٔ ذات بھی تو مروّجہ سیاسی اور نتیجتہً معاشی نظام ہی کا ایک ردِّ عمل ہے۔

(جنوری ۱۹۷۰ء)

احساسِ کمتری کے جنگل میں سے نکلیے

اگر ہمارے ہاں کے بعض عناصر نجی لحاظ سے اور قومی سطح پر احساسِ کمتری کا شکار ہیں تو اس کا سب سے بڑا سبب تاریخی اور اس کے بعد معاشرتی اور تہذیبی ہے۔ ہم سالہا سال تک یورپ کے مغربی گوشے کے ایک جزیرے میں بسنے والی قوم کے محکوم رہ چکے ہیں اور دیکھ چکے ہیں کہ برصغیر پاکستان و ہند پر غیر ملکی حکمرانوں کی گرفت کتنی مضبوط اور ان کی حکمتِ عملی کتنی پُر اسرار تھی کہ ہم سب جانتے تھے کہ وہ مٹھی بھر تعداد میں اس نیم براعظم میں موجود ہیں مگر بہت کم لوگوں کو یہ مجال ہوتی تھی کہ وہ ان غاصبوں کے اقتدارِ اعلیٰ کو چیلنج کر سکیں۔ ان کے اقتدار کا طلسم کچھ ایسا تھا کہ خود ہمارے ہی ہاتھ ہماری گردنوں پر رہتے تھے تاکہ جب بھی سچ کا کوئی بول ہونٹوں تک آنے لگے، اپنا ہی گلا دبا دیا جائے۔ جن لوگوں کی عمر پینتیس چالیس سال سے اوپر ہے انہیں اچھی طرح یاد ہوگا کہ ہمارے لوگ غیر ملکی حاکم سے محض مصافحہ کی عزت حاصل کرنے کے لئے کیا کیا پاپڑ بیلتے تھے اور ان حاکموں کے دفتروں سے جاری ہونے والی اسنادِ خدمت کو کس طرح سنہری فریموں میں لگا کر ڈرائنگ روموں کی زینت بنایا جاتا تھا۔ دراصل انگریز نے بڑی چالاکی کے ساتھ غلامی کو ہماری عادات میں شامل کر دیا تھا، اور اقبالؔ کو اسی لئے بڑے دردناک لہجے میں خدا سے گلہ کرنا پڑا تھا کہ:

لیکن مجھے پیدا کیا اُس دیس میں تُو نے
جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند

مگر اِس عام رضامندی کے عالم میں بھی بعض سعید روحیں ایسی تھیں جنہیں کسی بھی شرط پر شرفِ انسانی کی یہ ہتک قبول نہیں تھی۔ یہ انھی سیکڑوں معروف اور غیر معروف حریت پسندوں کی قربانیوں کا نتیجہ ہے کہ آج ہم آزاد ہیں اور اپنے مقدر کے آپ ہی مالک ہیں۔ اگر ان جاں نثارانِ آزادی کا وجود نہ ہوتا تو سچی بات ہے، ہم اور ہمارے اجداد تو انگریز حاکم کے سامنے مکمل اور غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال چکے تھے اور ہم اگر اپنی زندگی میں کسی تبدیلی کے خواہاں تھے، تو صرف اس حد تک کہ ہماری املاک میں چند مزید مربعہ زمین کا اضافہ ہوجائے اور ہمیں انگریز کی طرف سے کوئی نیا خطاب مل جائے، اور یوں سرکار دربار میں مزید رسائی حاصل ہوجائے۔

تحریکِ آزادی چلی تو آہستہ آہستہ ہمیں محسوس ہونا شروع ہوا کہ انگریز کو اس سرزمین پر قابض رہنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے اور عزت مندانہ زندگی صرف آزادی کی زندگی ہوتی ہے اور غلامی سے بڑی کسی بے آبروئی کا انسان تصور تک نہیں کر سکتا۔ اگر یہ تحریک نہ چلتی تو ہمیں اپنے آپ کو کوئی دھوکا دیئے بغیر تسلیم کرلینا چاہیئے کہ ہم اب تک انگریز کے غلام ہوتے اور برطانیہ دنیا کے بڑوں کی صف میں سب سے آخری نمبر پر نہ کھڑا ہوتا۔ تحریکِ آزادی کے ان مجاہدین کی برکت سے ہمیں آزادی تو نصیب ہوگئی اور ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو اقتدار تو ہمارے نام منتقل ہوگیا لیکن میکالے سے لے کر ماؤنٹ بیٹن تک معاشرتی اور تہذیبی سطح پر ہمارے دل و دماغ میں جو زہر سرایت کیا گیا تھا وہ اب تک اپنا کام کئے جارہا ہے۔ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔ عادتیں مشکل سے چھوٹتی ہیں اور ذہنیتیں آسانی سے نہیں بدلتیں۔ پھر انگریز نے ہمیں جو کچھ بنا ڈالا تھا اسی کا پرتو ہماری نسلوں پر بھی پڑ رہا ہے کہ اولاد بیشتر زندگی کا پہلا سبق اپنے والدین ہی سے لیتی ہے۔ سیاسی لحاظ سے آزاد ہونے کے باوجود ہم معاشرتی اور تہذیبی اور تعلیمی لحاظ سے بہت حد تک غلام ہی رہے اور آجکل یہی غلامی ہم اپنی نسلوں کو منتقل کر رہے ہیں۔ سونے پر سہاگہ یہ ہوا کہ گزشتہ بیس بائیس برس

کے عرصے میں کرۂ ارض سمٹ سمٹا کر ایک محلّہ بن گیا ہے۔ یوں ہم اپنی نسلوں کو اپنا جو احساسِ کمتری منتقل کر رہے ہیں، اسے مواصلات کی آسانیوں اور رسل و رسائل کی برق رفتاری کی وجہ سے شہ ملتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہماری عمر کے لوگوں نے اپنی نصف زندگی غلامی میں بسر کی ہے۔ مگر ہمارے احساسِ کمتری کے مقابلے میں اس نئی نسل کا احساسِ کمتری شدید تر ہے جو ایک آزاد ملک میں پیدا ہوئی۔ ہمارے دور کا یہ سب سے بڑا سانحہ ہے۔

سیاسی آزادی یقیناً بہت بڑی بلکہ سب سے بڑی نعمت ہے مگر اس آزادی کو برقرار رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی قومی انفرادیت کو پہچانیں کیونکہ صرف اس طرح ہمارے آزاد وجود کا جواز ممکن ہے۔ پاکستانیوں کو تو اپنی قومی انفرادیت کو بطورِ خاص نمایاں کرنا چاہیئے کہ پاکستان تو قائم ہی اس بنیاد پر ہوا تھا کہ زندگی کے بارے میں ہمارا ایک منفرد نقطۂ نظر ہے، اور ہمارا ایک اپنا طرزِ حیات ہے۔ معاشرتی اور تہذیبی لحاظ سے ہم نے اس نقطۂ نظر، اس طرزِ حیات کو کیا عملی صورت دی، اس کا جواب کسی کے لئے بھی اطمینان بخش نہیں ہو سکتا۔ ہم پر فرنگی تہذیب کی برتری کا احساس اس دوران بھی پوری طرح مسلط رہا۔ اس عالم میں اپنے نقطۂ نظر یا طرزِ حیات کی انفرادیت کو اجاگر کرنے کی فرصت کسے تھی۔ تقریر و بیان کی حد تک تو یہ رٹ لگائی جاتی رہی مگر عملاً یوں ہوا کہ انگریزی زبان ہم پر آج بھی انگریز کی طرح مسلط ہے۔ ہمارا طرزِ تعلیم انگریزی ہے، ہمارا اندازِ نشست و برخاست انگریزی ہے، ہمارے بڑے بڑے ہوٹل خالص انگریزی ہیں، ہمارے بڑے بڑے جلسے انگریزی ہیں، ہمارا آرٹ انگریزی ہے: ہمارا لباس انگریزی ہے اور ہمیں قینچی سے فیتہ کاٹنے کے سوا کسی تقریب کے افتتاح کا کوئی منفرد طریقہ آج تک نہیں سوجھا۔ پچھلے دنوں میں ایک الٹرا ماڈرن ہوٹل میں پھنس گیا جس میں دال اور ساگ اور سویوں تک کے نام لاطینی اور فرانسیسی ہیں۔ اور اگر ایک "عادی" دوست میری مدد کو نہ پہنچتے تو میں بھوکا اٹھ آتا۔ اور جب یہ دوست میری مدد فرما رہے تھے تو ان کے تیوروں سے صاف معلوم ہو رہا تھا کہ انھیں مجھ پر بڑا ترس آ رہا ہے کہ یہ بے چارہ کس قابلِ رحم حد تک پاکستانی معنی قدامت پسند ہے۔

ظواہر پر اتنا زور دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ اگر ذہنیتیں بدل جائیں تو یہ خود بخود بدل

جائیں گے، اور وہ ذہنیت صرف اس طرح بدل جا سکتی ہے کہ ہم اپنے ملک، یہاں کی تاریخ، یہاں کی تہذیبی روایات، یہاں کے زبان و ادب اور یہاں کے طرزِ زندگی پر فخر اور ان سے محبت کرنا سیکھیں۔ ہمارے دل و دماغ میں یہ خود اعتمادی رچ بس جائے کہ ہم ایک عظیم تہذیب کے وارث ہیں اور آزادی نے ہمیں یہ موقع فراہم کیا ہے کہ ہم اس تہذیب کی ان روایات کا احیاء کریں جو عصرِ حاضر کے تقاضوں سے متصادم نہیں ہیں اور ان روایات میں ترمیم کا حوصلہ پیدا کریں جو قدیم زمانوں کے اپنے مخصوص تقاضوں کی پیداوار تھیں، اور جو اپنا تاریخی کردار ادا کر چکی ہیں۔ پھر ہم ان فروعات کا جرأت کے ساتھ مقابلہ کریں جن کا ہماری تہذیبی روایات یا نظریاتی انفرادیت سے کوئی رشتہ نہیں ہے اور جنھیں بعض عناصر ہم پر محض اس لئے مسلط کرنے میں کوشاں ہیں کہ ہمیں اپنے بنیادی مسائل کی طرف متوجہ ہونے کی مہلت ہی نہ ملے۔ یاد رہے کہ انہی فروعات کو تمام تہذیب اور تمام اخلاق قرار دینے سے ہمارا پڑھا لکھا طبقہ مزید احساسِ کمتری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ یہ باشعور لوگ جب عالمی تقاضوں اور عصری مطالبوں کے مقابلے میں ان فروعات کا جائزہ لیتے ہیں جنھیں ہمارا سب کچھ قرار دے کر ہم پر مسلط کرنے کی کوششیں ہوتی رہتی ہیں، تو اپنے معیارِ تہذیب اور اپنے ضابطۂ اخلاق ہی سے بدظن ہونے لگتے ہیں، اور امریکہ اور یورپ کی نقالی کی رغبت ان میں زیادہ شدت سے پیدا ہونے لگتی ہے۔

دوسری چیزوں سے فی الحال قطعِ نظر کیجئے اور صرف فنون کو لیجئے۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ آخر ہم جملہ فنون میں کس سے پیچھے ہیں۔ ہماری شاعری ہو یا موسیقی، ہمارا فنِ تعمیر ہو یا فنِ خطاطی ہماری مصوری ہو یا نقش کاری — ہمارے پاس ان فنون کے ایسے ایسے ذخائر موجود ہیں کہ ہم پوری خود اعتمادی کے ساتھ انھیں کسی بھی قوم کے فنی ذخائر کے پہلو بہ پہلو رکھ سکتے ہیں۔ مگر انگریز نے ہماری تعلیم اور اپنے طرزِ حکومت کے ذریعے ہمارے اندر خود ہمارے اپنے متعلق جو احساسِ کمتری پیدا کیا تھا وہ اس حد تک شدید ہے اور اس کی جڑیں ہماری نفسیات میں اس گہرائی تک چلی گئی ہیں کہ ہم شاعری، مصوری، موسیقی اور حد یہ کہ تعمیر اور خطاطی تک میں مغرب کی نقل کرنے سے باز نہیں آتے۔ ہماری بیشتر جدید شاعری میں ایسے تجربوں کو موضوع بنایا جاتا ہے جو مضافاتی مغرب

کے تجربے ہیں اور ہم ان تجربوں میں سے صرف مطالعے کی راہ سے گزرے ہیں۔ یوں ہم اپنے انفرادی جذبات و احساسات تک کی نفی کر ڈالتے ہیں اور ذہنی لحاظ سے پیرس کے فٹ پاتھوں پر بیٹھ کر، یا نیویارک کی امپائر سٹیٹ بلڈنگ کے سائے میں سستا کر فن تخلیق کرتے ہیں۔ مغرب میں لفظ مر رہا ہے اس لئے ہمارے یہاں بھی مر رہا ہے۔ مغرب میں ماضی کی مکمل تنسیخ کی رَو چلی ہے اس لئے ہمارے ہاں بھی چلنی چاہیئے۔ مغرب نے ملکی اور قومی مسائل یا معاشرتی اور معیشتی رشتوں کی بجائے اپنی ٹوٹی پھوٹی ذات کا سراغ لگانے کا ڈھونگ رچا رکھا ہے اس لئے ہمیں بھی اپنی ذات کی توڑ پھوڑ کرنی چاہیئے تاکہ اس کے بعد ذات کی تلاش کا قصّہ اور سلسلہ شروع ہو سکے۔ یہ سب احساسِ کمتری کے کرشمے ہیں اور اس احساسِ کمتری کی بنیادوں کا سب کو علم ہے۔ مگر کوئی نہیں جو دورِ غلامی کی اس سب سے بڑی لعنت کو ختم کرنے کے سلسلے میں کوئی مثبت قدم اٹھانے کا آغاز کرے۔

خدا کا شکر ہے کہ ہماری دیہی آبادی ابھی تک اپنی تہذیب اور روایات سے گہری وابستگی محسوس کرتی ہے مگر مشکل یہ ہے کہ ان کا طرزِ زندگی قومی کلچر کا معیار قرار نہیں پا سکتا جب کلچر کا نام لیا جاتا ہے تو اس سے صرف وہ کلچر مراد لیا جاتا ہے جو ہمارے اربابِ ثروت کے ہاں رائج ہے۔ اور جس کی نقالی ہمارے متوسط طبقے کا مقدر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ہاں جتنی بھی کلچرل سرگرمیاں ہیں وہ صرف شہروں تک اور شہروں کے بھی صرف ان حصوں تک محدود ہوتی ہیں جہاں دولت کی ریل پیل ہوتی ہے۔ اور جہاں کی تقریبیں دراصل فیشن پریڈیں ہوتی ہیں۔ یوں اس فراوانیِ دولت سے مرعوب مخلوق بھی اس کلچر کو قومی کلچر قرار دے بیٹھتی ہے اور بھول جاتی ہے کہ ملک کی پچاسی نوّے فیصد آبادی جس کلچر کے مطابق رہتی بستی ہے وہی دراصل ہمارے قومی کلچر کی تعمیر کی بنیاد کا کردار ادا کر سکتا ہے۔ ہم دیہی کلچر کو قدامت پسندانہ اور رجعت پسندانہ کلچر بلکہ جہالت اور جاہلیت کا کلچر کہنے سے بھی باز نہیں آتے۔ اور ایسا ہم صرف اس لئے کرتے ہیں کہ ہم سب احساسِ کمتری کے مریض ہیں۔ ہم اپنے اوپری طبقے کی نقالی کرتے ہیں ہمارا اوپری طبقہ مغرب کی نقالی کرتا ہے اور یوں ہم پوری زندگی اپنے آپ کو دھوکا دینے میں گزار دیتے ہیں۔ اور ٹوٹ پھوٹ کی شاعری کرتے ہیں اور ایسی تصویریں بناتے ہیں جن کی سب سے بڑی خصوصیت ان کی بے مفہومیت ہوتی ہے۔ یوں ہم بڑے التزام کے ساتھ اپنی قومی شخصیت کی مسلسل نفی کئے جا رہے ہیں۔

(۱ جولائی ۱۹۶۸ء)

پاکستانی ادب اور غیر ملکی جارحیت

ستمبر کی جنگ اور ہمارا ادب

اِن سطور میں مجھے ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ پر لکھے جانے والے ادب کا جائزہ مقصود نہیں۔ یہ کام مسلسل چار برس سے ہو رہا ہے۔ کوئی ہمہ گیر اور متوازن جائزہ تو ابھی تک میری نظر سے نہیں گزرا لیکن جس طرح جنگِ ستمبر سے متعلقہ موضوعات پر معیاری ادب کی تخلیق مسلسل جاری رہے گی، اسی طرح اس ادب کے جائزے بھی لئے جاتے رہیں گے۔ اِس لئے میں ایک مکمل اور غیر جانبدارانہ جائزے کے امکان سے منکر نہیں ہوں، مگر میرا آج کا موضوع یہ ہے کہ کیا ہمارا ادب اس جنگ کے اسباب، اثرات، اور نتائج سے متاثر ہوا ہے؟ اور اگر ہوا ہے تو کیا اس تاثر میں ہمارے ادب کی ایک قدر بن جانے کی قوت موجود ہے۔؟

ظاہر ہے کہ ہماری تاریخِ آزادی کے اس نہایت ہی اہم واقعے سے صرف وہی ادیب متاثر ہو سکتے ہیں جو سیاست کی دنیا کو ادیبوں کے لئے "آؤٹ آف باؤنڈز" قرار نہیں دیتے، جو ادیب کو معاشرے کا ایک حصہ سمجھتے ہیں اور اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ معاشرہ ادیب پر بعض ذمہ داریاں عاید کرتا ہے یا معاشرے کی طرف سے ادیب از خود بعض ذمہ داریاں قبول کرتا ہے، اور جس ادب کے پس منظر میں ذمہ داری کا یہ احساس اپنی پُراسرار اور غیر محسوس گرفت کے ساتھ موجود رہتا

ہے۔ اسی ادب میں وہ جاذبیت ہوتی ہے جو اسے ہمیشہ زندہ رکھتی ہے۔ (یاد رہے کہ حسن کی قدروں کو عام کرنا اور یوں قاری کے ذہن کو گداز اور صیقل کرنا بھی ادیب کی ایک بنیادی معاشرتی ذمہ داری ہے!) اس "فیصلے" سے میں یہ کہنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں کہ جو ادیب اس ذمہ داری سے منکر ہیں اور اسے ادب کی موت قرار دیتے ہیں، ان کے لئے جنگ سے متاثر ہونا "قانوناً" ممنوع قرار دے دیا جائے۔ میرا مقصد محض یہ ہے کہ اگر اس نظریئے کے ادیب بھی قومی تاریخ کے اس ناقابلِ فراموش واقعے سے، اپنے ادب کے حوالے سے، متاثر ہوتے تو انھیں یہ اعتراف کرنے سے ان کی انا کیوں روکتی ہے کہ وہ متاثر ہوتے ہیں، اور جب وہ متاثر ہوتے ہیں تو انھیں مان لینا چاہیئے کہ ان کا نظریۂ ادب بھی متاثر ہوا ہے اور وہ "مشرف بہ زندگی" ہو چکے ہیں۔ مگر یہ منظرِ عام ہے کہ ایک خاص نظریئے کے اہلِ قلم اس اعتراف سے نہ صرف شرماتے ہیں بلکہ عدم اعتراف کا جواز پیش کرنے کی بھی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں جنگ ایک ہنگامی واقعہ تھا سو ہم بھی ہنگامی طور پر اس سے متاثر ہوئے اور یہ ہنگامہ فرو ہوا تو ہم بھی اپنے ادبی نظریئے کے اسی نقطے پر واپس آ گئے جہاں سے ہم ہٹے تھے۔ یہ طرزِ فکر ان ادیبوں کی بودی منطق کی غمازی کرتا ہے اور ساتھ ہی یہ انکشاف بھی کرتا ہے کہ حبِ وطن شاید ایک ایسی قدر ہے جس سے "ملوث" ہونے والے عذر تراشتے پھرتے ہیں کہ ہم نے تو اس لوث کو دھو لیا ہے اور ہمارے فن کے دامن پر زندگی کا کوئی داغ نہیں ہے۔

ادب پر جنگ کا نمایاں ترین اثر یہ ہوا ہے کہ جنگ کے بعد ہمارے ایسے ادیبوں میں بھی اپنی قومی انفرادیت اور ملکی اکائی کا شعور بیدار ہوا ہے جو اس سے پہلے اس انفرادیت اور اس اکائی کے شعور سے اگر منکر نہیں تھے تو اس کے اعتراف کو کوئی غلط بات سمجھتے تھے۔ یہ وہ ادیب تھے جو مغرب کے اس پروپیگنڈے سے بری طرح متاثر تھے کہ جمہوری لحاظ سے اس ترقی یافتہ زمانے میں مذہبی انفرادیت کی بنیاد پر کسی ملک کا قیام سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے۔ یوں وہ بے چارے احساسِ کمتری کا شکار ہو گئے اور یہ سوچنے کی تکلیف نہ کی کہ دنیا کے ہر ملک کا

وجود کسی نہ کسی نظریۂ حیات پر قائم ہے اور بعض مثالیں تو ایسی بھی ہیں کہ یہ نظریہ اس کے پرستاروں سے مذہب سے بھی زیادہ مطالبات کرتا ہے۔ اسلام مساوات، دیانت، انصاف اور توازن و تناسب کا مذہب ہے اور جس نظریۂ حیات کی بنیاد ان سنہری اصولوں پر ہو، اس پر تو شرمانے کی بجائے اس پر فخر کرنا چاہیے۔ بہر حال ادیبوں کی ایک قسم تو یہ تھی — اور ایک قسم وہ تھی جو مغرب سے زیادہ بھارت کے پروپیگنڈے سے متاثر تھی اور بھارتی تہذیب کی ہمہ گیری اور ہمہ گیری کی علمبرداری سے مغرب کے ان ممالک کے ساتھ بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر تعاون کر رہی تھی جو برصغیر کی تقسیم اور آزاد پاکستان کے قیام کے مخالف تھے۔ دراصل ان اہلِ قلم کو یہ خطرہ تھا کہ انھوں نے پاکستان کی تہذیبی اور ثقافتی انفرادیت کا اعتراف کر لیا تو وہ "مذہبی" قرار پا جائیں گے، اور اردو ادب کے بھارتی قارئین میں مقبول نہیں ہو سکیں گے۔ بہر کیف جنگ کے بعد ان ادیبوں کے نقطۂ نظر میں کچھ تبدیلی آئی مگر یہ تبدیلی بہت واضح نہیں ہے۔ دراصل وہ قوم کے "موڈ" کو دیکھ چکے ہیں اور اپنی تحریروں میں کہیں کہیں پاکستان کے منفرد تہذیبی وجود کا بھی ذکر کرنے لگے ہیں مگر ابھی تک ان کی مکمل کایا کلپ نہیں ہوئی اور وہ خوفزدہ ہیں کہ اگر انھوں نے پاکستان کے مسلمانوں کی مملکت ہونے کا اعتراف کر لیا تو وہ دنیا کو کیا منہ دکھائیں گے — حالانکہ جو ادیب اپنی قوم کو منہ نہیں دکھا سکتا وہ کسی کو بھی منہ نہیں دکھا سکتا۔

ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ سے اعلانِ تاشقند تک ہمارے ہاں جو ادب تخلیق ہوا، اس کی حیثیت ہنگامی سہی مگر بعض صورتوں میں ہنگامی ادب کے اثرات بھی بے حد دور رس ہوتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ آج کے ادب پر مولانا ظفر علی خاں مرحوم اور مولانا محمد علی جوہر مرحوم کی اس نثر اور نظم کے اثرات کا سراغ نہیں لگایا جا سکتا جو بیشتر روزناموں اور ہفت روزوں کی زینت بنی اور جس نے وقتی طور پر ایک سیاسی مقصد کو نہایت خوبی سے پورا کیا۔ مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم کے سیاسی نظریات سے اختلاف الگ بات ہے مگر کون کہہ سکتا ہے کہ مولانا کے ہفت روزہ "الہلال" اور "البلاغ" نے اُس دور اور بعد کے دور کے بڑے بڑے اہلِ قلم کو متاثر نہیں کیا؟ بعینہٖ ستمبر

۱۹۶۵ء اور بعد کے چند مہینوں کے شعر و ادب کی بھی ایک اپنی افادیت ہے اور اس افادیت کا ثبوت ہمیں اس وقت ملے گا جب پاکستان کی بقاء اور اس کے تحفظ کے حوالے سے مستقبل میں کوئی شاہپارہ تخلیق پائے گا۔ اعلانِ تاشقند کے بعد یاسیت اور "ڈس الوژنمنٹ" کا ایک دور آیا مگر اس کے پس منظر میں بھی پاکستان کے تحفظ کا جذبہ کارفرما تھا۔ پھر اکا دکا ایسی کہانیاں اور نظمیں شائع ہوئیں جنھوں نے یہ ثبوت مہیا کیا کہ پاکستان کے ادیب اس جنگ کے مضمرات سے پوری طرح باخبر ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ان کی قوم بھی ان مضمرات سے بے خبر نہ ہو۔ یہ جو عام طور سے کہا جاتا ہے کہ پاکستانی ادیب بس وقتی طور پر جنگ اور اس کے نتائج سے متاثر ہوئے اور پھر بھول گئے کہ ان کے پڑوسی نے ان کے وطن پر کس نیت سے حملہ کیا تھا، تو میری رائے میں یہ تاثر سراسر غلط ہے۔ ادیب ایسی مخلوق ہی نہیں ہے کہ وہ اتنے بڑے حادثے کو اس آسانی سے بھول جائے۔ ادیب کی یادداشت کمزور نہیں ہوتی اور وہ جو ایک تھکے سے جذبے سے ذہن میں پیدا ہونے والی لہریں گن لیتے ہیں، پاکستانی سرحدوں پر بھارتی جارحیت کو فراموش کر ہی نہیں سکتے۔ البتہ شعر و ادب میں جذبات سے براہِ راست اپیل کا دور گزر چکا ہے۔ اب ہمارے ادب میں جنگ سے پیدا ہونے والے شعور کی ایک "انڈر کرنٹ" چلتی ہے اور اس کی بے شمار مثالیں ہیں۔ جو لوگ الفاظ کی سطح سے نیچے جھانکنے کی قوت رکھتے ہیں وہ ہمارے ادب میں چلتی ہوئی اس رَو کو بآسانی محسوس کر سکتے ہیں۔

مشکل یہ ہے کہ ہماری منتشر اور بے محور سیاست ہمارے اہلِ قلم اور دانشوروں کو سکون کے ساتھ کسی نتیجے تک پہنچنے ہی نہیں دیتی۔ ظاہر ہے کہ سیاسی آسودگی اور اطمینان کسی نکتے پر غور و فکر کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سیاسی بے چینی بھی کوئی بری بات نہیں مگر سیاسی اضطراب اور سیاسی انتشار میں بڑا فرق ہے اور بدقسمتی سے ہم سیاسی انتشار ہی کے شکار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان مسائل کی طرف کما حقہٗ متوجہ نہیں ہو سکتے جو دُور رس ہیں اور جن سے ہماری بقاء، ہمارا تحفظ اور ہمارا آسودہ مستقبل وابستہ ہے۔ ادیب اس بے سمتی سے

بہت زیادہ متاثر ہے مگر اس کے سامنے اپنا منصب بھی ہے، چنانچہ وہ اس عالم میں بھی بعض دوامی قدروں کی رٹ لگائے ہوئے ہے اور انہی میں سے ایک قدر پاکستان کی بقا و استحکام کی قدر ہے۔ وہ امن پسند ہے۔ امن ہی کو ملک کی ترقی و ارتقا کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے مگر وہ اس حماقت کی حد تک امن پسند نہیں ہے کہ حملہ آور کے سامنے ہتھیار ڈال دے۔ اس کے نزدیک اپنے تحفظ کی جنگ بھی اسی طرح مقدس ہے جس طرح عزت مندانہ امن مقدس ہے۔ وہ امن کی اس تعلیم سے نفرت کرتا ہے جو آجکل مغربی "جمہوریتوں" اور ان کے ہم خیالوں کو بہت عزیز ہے۔ اور جس کے تحت محکوم اور نیم محکوم قوموں کو تلقین کی جاتی ہے کہ وہ ظلم و جبر کے خلاف ہتھیار نہ اٹھائیں ورنہ عالمی جنگ چھڑ جانے کا خطرہ ہے۔ یہ محکوموں کو محکوم رکھنے کا ایک "ترقی یافتہ" طریقہ ہے اور پاکستانی ادیبوں کو امن کے اس معیار سے نفرت ہے۔ اس نظریۂ امن کے مطابق تو کشمیر، ویت نام اور فلسطین وغیرہ میں تشدد و دہشت کے خلاف لڑنا بھی امن دشمنی قرار پاجاتا ہے۔ پاکستانی ادیب کو جنگِ ستمبر نے اس حد تک باشعور کر دیا ہے۔ رہا اس شعور اور اس جذبے کا ادب میں انعکاس، تو یہ سلسلہ جاری ہے اور جاری رہے گا ـــــ اور ادب میں کسی شاہپارے کی تخلیق کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا جاسکتا۔

(ستمبر ۱۹۶۹ء)

پاکستانی ادب پر جنگ کے اثرات

۴۷-۱۹۴۶ء میں برصغیر پاک و ہند میں قتل و غارت کا جو بازار گرم ہوا اور اعلانِ آزادی کے بعد بھی چند ہفتوں تک سرحدوں کی دونوں طرف جاری رہا وہ اپنے پورے پس منظر، اپنے تمام تاریخی، تہذیبی، معاشرتی اسباب اور اپنے مکمل سیاق و سباق کے ساتھ آج بھی اردو اور بنگالی اور پاکستان کی دوسری زبانوں کے ادب میں ایک فنی شہپارے کی صورت میں منتقل ہونے کے انتظار میں ہے۔ ادیب یقیناً اتنے بے حس نہیں ہیں کہ انھوں نے اپنی تاریخ کے اس بہت بڑے واقعہ کو چھوا تک نہ ہو۔ یہ واقعہ جس نے ہماری زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے اور کر رہا ہے، ہماری متعدد نظموں اور افسانوں اور بعض ناولوں کا موضوع بنا مگر اب تک کوئی ایسی چیز یقیناً تخلیق نہیں ہو سکی جسے ہم طالسطائی کی "وار اینڈ پیس" کے پہلو میں رکھ کر فخر سے کہہ سکیں کہ ہم بھی اپنی تاریخ و تہذیب کو فن میں منتقل کرنے پر قادر ہیں۔ وہ ادیب جو آس پاس کے واقعات و مشاہدات کو اپنی فنی تخلیقات میں استعمال کرنے کو گناہ نہیں سمجھتے بلکہ اسی کو ادیب کا حقیقی منصب قرار دیتے تھے اس موضوع پر مسلسل لکھتے رہے مگر اپنی نیک خیالی کے باوجود وہ عرصے تک جذباتیت کا شکار رہے۔ پھر ادیبوں کا ایک طبقہ وہ تھا جو اس موضوع پر کچھ لکھنا کسرِ شان سمجھتا تھا حالانکہ

کسرِ شان کی گنجائش صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب پہلے سے کچھ شان موجود ہو۔ یہ لوگ نہ صرف یہ کہ اس موضوع پر خود کچھ نہیں لکھتے تھے بلکہ ان ادیبوں کا مذاق اڑاتے تھے جو اس موضوع پر لکھ رہے تھے۔ مال روڈ پر ٹریفک کا کوئی حادثہ ہو جاتا تھا تو وہ از راہِ تمسخر حیرت کا اظہار کرتے تھے کہ ان علمبرداران زندگی میں سے کسی نے ابھی تک اس حادثے پر کوئی کہانی نہیں گھڑی۔ مگر بحمد اللہ آہستہ آہستہ ان ادیبوں کو بھی عرفان ہونے لگا کہ وہ زندگی کی کڑوی حقیقتوں سے کترا کر بھی نکلیں گے تو سامنے ایک اور حقیقت کو کھڑا ہوا پائیں گے۔ بمصداق شعرِ فراق ؎

کیا ہے سیر گہِ زندگی میں رُخ جس سمت

ترے خیال سے ٹکرا کے رہ گیا ہوں میں

اسی دوران ہندوستان کو پاکستان پر حملہ کرنے کی عیاشی سوجھی اور تب پاکستان کی ہر زبان کے ادیبوں نے بلا امتیاز اور بلا تفریق حب الوطنی اور قومی شعور کا ایسا جاں پرور مظاہرہ کیا کہ مجھے یقین ہے کہ ۴۷-۱۹۴۶ء کے واقعات کو بھی کسی ادبی شہ پارے میں منتقل ہونے میں دیر نہیں لگے گی کیونکہ سب ادیب جنگ کی خوفناک حقیقت کا سامنا کرنے کے بعد مشرف بہ زندگی ہو چکے ہیں۔ اس ضمن میں چند روز پہلے میں نے ریڈیو پاکستان لاہور سے اپنے خیالات نشر کئے تھے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ جب ادیب کی انفرادی زندگی کے چھوٹے چھوٹے واقعات، ننھی ننھی سی کامیابیاں، ذرا ذرا سی اداسیاں بھی ادب کو متاثر کر سکتی ہیں تو بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ قوم اپنی تاریخ کی عظیم ترین آزمائش میں سے گزرے اور اس کا ردِ عمل قومی ادب میں منعکس نہ ہو۔ سو ادب پر گزشتہ سال کے ستمبر کی جنگ کا اثر محض وقتی نہیں تھا۔ یہ بالکل الگ بات ہے ۔۔ اور پھر سمجھ میں آنے والی بات ہے ۔۔ کہ جنگ کے بعد ایسی ادبی تخلیقات کی تعداد اتنی کم کیوں ہے جو جنگ یا اس کے اثرات یا جنگ کے حوالے سے قومی شعور کی بیداری کی ترجمانی کر سکیں۔ ادب کا ۔۔ اور ادب سے میرا مطلب ہے اچھے ادب کا ۔۔ تخلیقات کی تعداد کے لحاظ سے جائزہ لینا گمراہ کن طرزِ عمل ہے۔ فن کا اوّلین اور اہم ترین مطالبہ موضوع اور صورت کے معیار کا ہوتا ہے۔ اگر

ادب بڑی مقدار میں تخلیق ہو رہا ہے اور اس کا معیار بلند نہیں ہے تو یہ فن کے لئے کوئی نیک فال نہیں اور اگر ادبی تخلیقات کی تعداد کم ہے مگر ان میں سے بیشتر معیاری ہیں تو یہ نہایت حوصلہ افزا صورت حال ہے۔ جو جنگ کے دنوں میں اور اس کے چند ہفتے بعد تک تو سب اہلِ قلم نے دشمن کی ننگی جارحیت اور امن کُشی کو موضوع بنایا اور اپنے وطن کی آزادی اور اپنے اہلِ وطن کی جرأت و استقامت کے گیت گائے مگر اس کے بعد اس موضوع کی تخلیقات کی تعداد کم ہو گئی۔ اس سلسلے میں بعض افراد نے اہلِ قلم کو ہدفِ ملامت بھی بنایا کہ انھوں نے اپنے جوش و خروش کو اتنی کم مدت میں دب کیوں جانے دیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ گلہ مند حضرات معیاری ادبی تخلیق کے سلسلۂ عمل سے نا آشنا ہیں۔ انھیں اس امر کا شاید اندازہ نہیں ہے کہ فنکار کا کسی تجربے میں سے گزرنا بھی یقیناً قلم اٹھانے کے لئے بہت بڑی ترغیب مہیا کرتا ہے مگر فن کار جب تک اس تجربے کو اپنے خون میں کھپا نہ لے، جب تک وہ اسے مزاج و کردار کا ایک حصّہ نہ بنا لے، جب تک وہ اسے اپنی تاریخ و تہذیب اور معاشرت اور مستقبل کے قومی منصوبوں کے پس منظر میں پرکھ نہ لے ۔ یعنی جب تک وہ اس تجربے کی ہمہ گیری، اس کے بھرپور پن اور اس کے اثر و نفوذ کا احاطہ نہ کر لے، وہ ادب تخلیق کرنے بیٹھے گا تو اس کی آواز اعتماد سے محروم رہے گی۔ اس میں وہ تیقن نہیں ہو گا جو قاری کے حواس پر چھا جاتا ہے اور جس کے بغیر ادب پھلجھڑی کا کردار تو ادا کر لے مگر وہ ایسی مشعل نہیں بن پاتا جس کی روشنی مستقبل کو بھی جگمگا دیتی ہے سو اگر جنگ کے تجربے میں سے گزرنے کے بعد ہمارے ادب میں اس تجربے کے اثرات ذرا کم نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ادیب یہ تجربہ حاصل کرنے کے بعد اسے اپنی ادبی شخصیت کا ایک حصہ بنانے کے عمل میں سے گزر رہے ہیں۔ اب بھی کبھی کبھار ایک آدھ ایسی چیز دکھائی دے جاتی ہے جس میں جگہ جگہ اس عمل کے تکمیل پذیر ہونے کی جھلکیاں موجود ہوتی ہیں۔

یہ اسی عمل کا نتیجہ ہے کہ اگرچہ آزادی ہمیں پہلے بھی عزیز تھی مگر اب اس سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ کیونکہ ہم پر اب جا کر یہ راز کھلا ہے کہ ہمارا ایک پڑوسی اس آزادی کو غصب کر لینے

کی تاک میں ہے، اور اپنی اس ناپاک خواہش کی تکمیل کے لئے وہ اخلاق و تہذیب کے تمام اصولوں کو بالائے طاق رکھ کر، اپنے پورے عسکری ساز و سامان کے ساتھ، ہماری سرحدوں کے تقدس کو پامال کرنے کی بھی کوشش کر سکتا ہے۔ پھر ہمارے ادیبوں نے پہلی بار اپنے دوستوں اور اپنے دشمنوں کو پہچانا ہے۔ اس سے پہلے دوستی اور دشمنی کی پرکھ کے لئے ان کے پاس بعض جو باقی کسوٹیاں تھیں اب ایک ہی کسوٹی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس وقت جب ہمارے پورے قومی وجود کو خطرہ درپیش تھا (دنیا بھر کے ملکوں میں سے) کون تھے جنہوں نے ہمارا ساتھ دیا۔ کون تھے جنہوں نے ہمارے دشمن کی پیٹھ ٹھونکی اور اس کا ہاتھ بٹایا! اور کون تھے جو ہماری تاریخ کے اس نازک لمحے میں اپنی زبانوں کو سر بمہر کئے بیٹھے رہے۔ ساتھ ہی اب جا کر ہمارے ادیبوں پر اپنی تاریخ کا مفہوم واضح ہوا ہے اور ۱۸۵۷ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کی تمام سیاسی اور ادبی اور تعلیمی اور معاشرتی تحریکوں کے صحیح معانی سمجھ میں آئے ہیں پھر ادیب پر یہ انکشاف بھی ہوا ہے کہ جب وطن پر کوئی آنچ آتی ہے تو ہماری قوم اتنی فراخ دل ہے کہ وہ تمام اختلافات اور تمام اعتراضات کو بالائے طاق رکھ سکتی ہے اور اتحاد کی ایک فولادی فصیل بن سکتی ہے۔ پھر اس دوران دیانت اور بے غرضی اور ایثار کے جو واقعات سامنے آئے ہیں اُنھوں نے ہمارے ادیب کو اس اعتماد کی قوت بخشی ہے کہ انسان اصلاً نیک ہوتا ہے۔

بصورت دیگر جنگ کے دنوں میں بددیانتوں کی دیانتداری اور غرض مندوں کی بے غرضی کا اور کیا مفہوم ہے؟ آخر میں ادیبوں کو ان دنوں میں شعور کی یہ نعمت میسر آئی ہے کہ یہ لمحہ جو گزر رہا ہے کتنا اہم ہے — قومی زندگی کا ہر لمحہ کتنا اہم ہے — یہ وہی لمحہ تھا جو گزشتہ سال ۶ ستمبر کی صبح کو وارد ہوا تھا اور یہ وہی لمحہ ہے جو ہر روز کروڑوں بار وارد ہوتا ہے۔ اس لمحے کو ہمارے قومی شعور کی گرفت میں ہونا چاہیئے اور کسی صورت میں، اسے یونہی بے کار گزر جانے کی اجازت نہیں دینی چاہیئے۔ ادب کو یہ سب کچھ گزشتہ سال کی جنگ نے دیا ہے اور میں سمجھتا ہوں، یہ ناممکن ہے کہ یہ سب کچھ ہمارے ادب میں منعکس نہ ہو — آجکل کا وقفہ تیاری کا۔ ریاضت کا

وقفہ ہے۔ اور وقت آ رہا ہے جب ہمارے تخلیقی ادب کا کوئی بھی شعبہ امن دیا ضت کے نتائج سے خالی نہیں ہو گا۔

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہمارے ادیب صرف تلوار اور توپ کا ادب تخلیق کرنے پر تُل گئے ہیں۔ ہمارے ادیب ــ دنیا بھر کے دوسرے اچھے اور نیک دل ادیبوں کی طرح بنیادی طور پر امن کے پرستار ہیں۔ مگر عزت مندانہ امن کے ــ انھیں بھیک میں دیا ہوا امن قبول نہیں ہے۔ وہ ایسے امن کے علمبردار ہیں جس میں ان کے وطن کی آزادی آخری جز تک محفوظ رہے وہ جانتے ہیں کہ ان کے وطن کی ہر جہتی ترقی کا دار و مدار امن پر ہے۔ امن ہی کے دنوں میں کھنڈروں پر محل تعمیر ہو سکتے ہیں اور جنگ میں تو محل بھی کھنڈروں میں بدل جاتے ہیں۔ مگر وہ ایسے محل تعمیر کرنا چاہتے ہیں جن کے دروازوں پر ان کا اپنا پہرہ ہو۔ سو پاکستانی ادیب جنگ کے تجربے میں سے گزرنے کے بعد جنگ پسند نہیں ہو گئے ہیں۔ انہوں نے اور ان کی قوم نے اپنے وطن کا امن محفوظ رکھنے کے لئے جنگ لڑی ہے (اور یہی وہ نکتہ ہے جسے پاکستانی ادیبوں کو جذبۂ نفرت کا شکار ہو جانے کا طعنہ دینے والے فراموش کر جاتے ہیں) سو پاکستانی ادیبوں کو تو اپنے وطن کی عزت مندانہ بقا مطلوب ہے۔ اس بقا کا راستہ امن کی وادیوں میں سے گزرے تو سبحان اللہ! لیکن اگر اس بقا کی خاطر انھیں جنگ کے خارزاروں میں اُترنے پر مجبور کر دیا جائے تو ان کے قدم ڈگمگائیں گے نہیں! کیونکہ وہ ایک گال پر تھپڑ کھانے کے بعد دوسرا گال پیش کر دینے والے امن پسند نہیں ہیں۔ جنگ کے بعد پاکستانی ادب کے لہجے میں جو تبدیلی آئی ہے اور ابھی آ رہی ہے اور آئندہ واضح طور پر آئے گی، اس کا عنوان اگر جنگ بھی ہے تو امن بھی ہے۔ ایسا امن جسے جنگ بازوں سے بچایا جاتا ہے۔ اور ایسی جنگ جو جنگ بازوں کی طرف سے ٹھونس دی جاتی ہے۔

(دسمبر ۱۹۶۶ء)

پاکستانی شعراء کا جذبۂ نفرت یا جذبۂ حُریّت؟

ہندوستان کے شاعر بھائیوں کو شاید ابھی تک یہ اطلاع نہیں ملی کہ گزشتہ سال ۶؍ ستمبر کو منہ اندھیرے، ان کے ملک کی فوجوں نے پاکستان کو کوئی الٹی میٹم دیئے بغیر چوروں کی طرح اس کی سرحدوں پر حملہ کر دیا تھا اور یہاں کے سیکڑوں دیہات میں اتنی وحشت اور بربریت کا مظاہرہ کیا تھا کہ اگر ہندوستانی شعراء کو اس کی تفصیل کا علم ہو جائے تو علی سردار جعفری، جگن ناتھ آزاد، اور شمیم کرہانی کو باقاعدہ معذرت نامے اور ندامت نامے نظم کرنے پڑ جائیں۔ خصوصیت سے ان تین شاعروں کا ذکر میں نے اس لئے کیا ہے کہ گزشتہ دنوں شعبۂ اُردو جامعہ شبینہ دہلی یونیورسٹی کے ایک سمپوزیم میں انہی تین شعراء کو دیگر مسائل کے علاوہ اس مسئلے پر بھی اظہارِ خیال کی دعوت دی گئی تھی کہ :

"موجودہ جنگ میں ہندوستان کے اُردو شاعروں نے جو کچھ کہا ہے، اس سے بڑی حد تک ان کی انسان دوستی، دردمندی اور امن پسندی کا پتہ چلتا ہے، جبکہ پاکستان میں جو کچھ لکھا جا رہا ہے اس کی بنیاد زیادہ تر غم و غصہ اور نفرت پر ہے —"

کم سے کم مجھے علی سردار جعفری سے یہ توقع ضرور تھی کہ ایک باشعور اور انسان دوست

فن کار کی حیثیت میں جرأت کے ساتھ حقیقت کا اظہار کریں گے، اہلِ کشمیر کے حق خود اختیاری کو غصب کرنے کے سلسلے میں اپنی حکومت کی مذمت کریں گے، اقوام متحدہ میں رائے شماری کا وعدہ کرنے اور اس وعدہ پر اپنے دستخط ثبت کرنے کے باوجود کشمیر کو بھارت کا اٹوٹ انگ قرار دینے پر اپنی حکومت کے ضمیر کو بیدار کرنے کی کوشش کریں گے، اس کے بعد بتائیں گے کہ ہندوستان نے پاکستان پر حملہ کر کے اندھی جارحیت کا مظاہرہ کیا اور ہندوستانی تہذیب کی گردن ہمیشہ کے لئے جھکا دی، اور آخر میں وہ ہندوستان کے ادبی حلقوں کی اس غلط فہمی کا ازالہ کریں کہ پاکستانی شعراء جذبۂ نفرت کا شکار ہو گئے۔ پاکستانی شعراء تو دراصل جذبۂ حریت سے سرشار تھے مگر یہ ظالموں کا خاصہ رہا ہے کہ وہ مظلوم کے جذبۂ حریت کو بھی جذبۂ نفرت سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی سب سے بڑی مثال وہ وطنی شاعری ہے جو پاکستانی اور ہندوستانی شعراء نے ۱۹۴۷ء تک انگریزوں کے ظالمانہ تسلط کے خلاف تخلیق کی اور جسے انگریز حکمران ہمارے جذبۂ نفرت کی پیداوار قرار دیتے تھے، حالانکہ اگر وہ شاعری ہمارے جذبۂ نفرت نے پیدا کی تھی تو پھر پوری دنیا میں آج تک حریت کے موضوع پر شاعری ہوئی ہی نہیں — افسوس کہ علی سردار جعفری نے اس سمپوزیم میں ان باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ کہی بلکہ وہ طرزِ گفتگو اختیار کیا جو ہندوستانی جارحیت کی پردہ پوشی کے لئے وہاں کے اہلِ علم و دانش نے یا تو ازراہِ حب الوطنی اپنا رکھا ہے یا پھر یہ لوگ اظہارِ حق سے ڈرتے ہیں اور ملک کی اس فضا نے ان سے اعلانِ صداقت کی قوت چھین لی ہے جو ڈیفنس آف انڈیا رولز کی صورت میں وہاں گزشتہ پانچ چھ برس سے مسلط ہے اور اگر ان باتوں میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے تو پھر یہی ہو سکتا ہے کہ الفاظ کے مفہوم بدل گئے ہیں اور جارحیت کے معنی مظلومیت کے ہیں اور حریت کے معنی نفرت کے ہیں اور قتل و غارت کے معنی امن اور آشتی کے ہیں۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

پاکستانی شعراء کو نفرت کی شاعری کرنے کا طعنہ دینے والے علی سردار جعفری اس

جنگ کو "کوئی بہت اچھی جنگ" تو نہیں سمجھتے لیکن ان کے خیال میں "یہ ایک طرح کی ناگزیر لڑائی تھی"۔ یوں وہ شروع ہی سے کانگرسی حکمرانوں کی منطق قبول کر لیتے ہیں اور اسی لئے ڈاکٹر رادھا کرشنن کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انھوں نے جنگ کے دنوں میں "اچھی روح کو گرما دینے والی اور انسانیت کو بچا دینے والی تقریریں" کیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے شاستری جی کے بیانات کی بھی داد دی اور کہا کہ "ایسی خوش قسمتی ملکوں کو ذرا کم نصیب ہوتی ہے"۔ — حالانکہ یہ وہی "خوش قسمتی" ہے جو پاکستانی شہریوں کی لاشوں پر تعمیر ہوئی ہے اور تاریخ میں ایسی خوش قسمتی کو قومی کردار کی بدبختی کا نام دیا جاتا ہے۔ ان حالات میں اگر علی سردار جعفری اپنی نظم "کون دشمن ہے" میں (جو انھوں نے سمپوزیم میں پڑھی) اپنی حکومت کی بجائے اہلِ پاکستان سے یہ سوال کرتے ہیں تو وہ بے چارے کتنے بے خبر ہیں کہ :

یہ ٹینک، توپ، یہ بمبار، آگ، بندوقیں
کہاں سے لائے ہو، کس کی طرف ہے رُخ ان کا
دیارِ وارث و اقبال کا یہ تحفہ ہے؟
جگا کے جنگ کے طوفاں زمینِ نانک سے
اُٹھے ہو برق گرانے کبیر کے گھر پر۔

علی سردار جعفری کا سیاسی شعور اور آزاد خیال شاعر یہ سوال اُن سے پوچھ رہا ہے جن پر اُس کے ملک کی فوجوں نے رات کے اندھیرے میں چپکے سے بلّہ بول دیا تھا اور یہ سب کچھ اُسے اس لئے کہنا پڑ رہا ہے کہ اس کے خیال میں اس کے ملک کی حکومت نہ صرف قطعی بے گناہ ہے بلکہ یہ اہلِ ہند کی "خوش قسمتی" ہے کہ انہیں ایسی صلح پسند و امن پرور "حکومت" نصیب ہوئی۔ پھر وہ بھی سردار سورن سنگھ اور مسٹر گو لمالکر کی طرح کشمیر کو بھارت کا اٹوٹ انگ سمجھتے ہیں اور برملا کہتے ہیں کہ ان کے ملک کی سرحد "گلستان دلّی و پنجاب" بھی ہے، لکھنؤ بھی ہے اور ع

ہے اس کا نام خیابانِ جنتِ کشمیر

انا للہ و انا الیہ راجعون۔ پھر جب علی سردار جعفری بھی وہی کچھ کہہ رہے ہیں جو پنڈت نہرو اور شاستری جی کہتے تھے اور آج شریمتی اندرا گاندھی کہہ رہی ہیں تو پھر ان کی یہ دعوت بظاہر خوبصورت ہونے کے باوجود کتنی بے معنی ہو جاتی ہے کہ : ع

مزا تو جب تھا کہ مل کر علاجِ جاں کرتے
خود اپنے ہاتھ سے تعمیرِ گلستاں کرتے

ہمارے درد میں تم اور تمہارے درد میں ہم
شریک ہوتے تو پھر جشنِ آشیاں کرتے

یہ کتنی پیاری پیاری باتیں ہیں مگر علی سردار جعفری نے انھیں مشروط کر دیا ہے، اور اس شرط پر انسانیت اور معقولیت سر پیٹ لے تو بجا ہے :

مگر یہ شرط ہے تیغوں کو توڑنا ہوگا
لہو بھرا ہوا دامن نچوڑنا ہوگا

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ان مصرعوں کی مخاطب حکومتِ ہند نہیں ہے اہلِ پاکستان ہیں یعنی وہ جن پر بے خبری میں تیغیں چلائی گئی ہیں اور جن کا لہو بہایا گیا ہے۔ علی سردار جعفری یہ نظم نہ بھی لکھتے تو ہم ان کی سیاسی بصیرت اور ان کے معیارِ عدل کے قائل ہو جاتے۔ کاش وہ پاکستانی شعراء کو جذبۂ نفرت کا طعنہ دے کر پاکستان کے خلاف نفرت کا یہ دریا نہ بہاتے۔ یہ "کاش" اس لئے کہ معلوم ہوتا ہے، انہوں نے یہ نظم کسی مجبوری کے تحت لکھی ہے ورنہ وہ اس حد تک غیر منصف مزاج تو کبھی نہ تھے۔

اس سمپوزیم میں جگن ناتھ آزاد بھی شریک تھے۔ انہوں نے بھی علی سردار جعفری کی طرح بے خبری کے مورچے مینار کی چوٹی پر بیٹھ کر باتیں کی ہیں اور اپنی حکومت کی اندھی اور ننگی جارحیت کو چپ چاپ پی گئے ہیں ان کے پاس ہندوستانی شاعروں کے "جذبۂ محبت"

اور پاکستانی شاعروں کے "جذبۂ نفرت" کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں اظہار کی "خاصی آزادی" ہے اور پاکستان میں اتنی آزادی نہیں ہے۔ مگر ہندوستان کی یہ عجیب وغریب آزادیٔ اظہار ہے کہ بقول شاہد احمد دہلوی :

شکایت تو ہمیں بھارت کے ادیبوں سے ہونی چاہیئے کہ قیامت صغریٰ آگئی اور وہ خاموش تماشائی بنے رہے۔ کشمیر جلتا رہا اور وہ اسے چراغاں سمجھا کئے۔ بھارت کی بے اندازہ فوجیں بین الاقوامی سرحد کو توڑ کر بغیر کسی الٹی میٹم کے پاکستان میں گھس آئیں اور بھارت کے ادیبوں نے اس ظلم وتعدی سے آنکھیں اندھی اور کان بہرے کر لئے۔ کیا حساس اور ذمہ دار ادیبوں کو یہی کرنا چاہیئے تھا؟ جو ظلم کشمیر کے مسلمانوں اور پاکستان کے مسلمانوں پر محض اس لئے ڈھائے گئے کہ وہ مسلمان ہیں اور کشمیریوں کے لئے حق خود ارادی کے طالب، انہیں کوئی مردہ ضمیر ادیب ہی ٹھنڈے پیٹوں گوارا کر سکتا ہے۔

یعنی یہ بڑی "بکار خویش ہوشیار" قسم کی آزادیٔ اظہار ہے کہ اپنے ظلم سے چشم پوشی کرلو اور دوسرے کی مظلومیت پر ظلم کا ٹھپا لگا دو۔ جگن ناتھ آزاد اگر اسے آزادی کہتے ہیں تو نہ جانے ریاکاری کسے کہتے ہیں صاف بات ہے کہ وہ بھی اپنی حکومت کی حکمت عملیوں کے ترجمان ہیں اور انہیں محاورے میں باتیں کر رہے ہیں، یہ بات نہ ہوتی تو وہ اپنی نظم میں (جو اس سمپوزیم میں پڑھی گئی) پاکستانی شاعروں کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہنے کا حوصلہ کہاں سے لاتے کہ

خونِ مظلوم کو کیا دو گے جواب
خطۂ پاک کے اے نغمہ گرو

اور مظلوم کون ہے؟ مظلوم بے چارہ ہندوستان ہے۔ جس نے پاکستان پر حملہ کرتے ہوئے اتنا سلیقہ بھی نہ برتا جو ہٹلر تک برت لیتا تھا، یعنی الٹی میٹم تو بھجوا دیتا تھا۔ اسی ملک کا شاعر پاکستانی شعراء پر طعنہ زن ہے کہ تمہارا پیار مصلحت اندیش ہے اور جذبۂ گفتار سرد ہے اور تم حق کا اعلان کرنے سے انکاری ہو اور تمہیں جمہور سے محبت نہیں رہی"

اور تمہارے ہاں راستی و حق کا علم سرنگوں ہے اور ہماری تاریخ کے صفحات خون سے لت پت ہیں یعنی جو صورت حال ہندوستان کی ہے اسے ہندوستانی شاعر، پاکستانی شعراء پر محض اس لئے مسلط کئے دے رہا ہے کہ اسے اپنی سرکاری ڈیوٹی بجا لانا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ جگن ناتھ آزاد کی نوکری جاری رہے مگر روزگار سے ایسی وابستگی بھی کیا کہ انسان دن دہاڑے چوراہے میں کھڑے ہو کر نقارے کی چوٹ پر جھوٹ بولنے لگے۔ اس سمپوزیم میں جو کچھ کہا گیا اور جو نظمیں پڑھی گئیں ان سے سمپوزیم کے صدر خواجہ غلام السیدین بھی کچھ زیادہ ہی متاثر ہو گئے اور فرمایا کہ "ہمارے ہاں کم سے کم وہ جذبۂ نفرت جو بعض مصنوعی حالات کی بنا پر پاکستان میں پیدا ہو گیا ہے۔ جڑ نہیں پکڑنے پائے گا۔"

علم اور تعلیم کی دنیا میں خواجہ غلام السیدین کو جو مرتبہ حاصل ہے اس سے ہم بے خبر نہیں ہیں۔ اس کے باوجود مصلحتیں بڑے بڑے انسانوں کو بھی کتنا مجبور کر دیتی ہیں۔ ہم یہ ماننے کو تیار نہیں ہو سکتے کہ خواجہ غلام السیدین یا علی سردار جعفری وغیرہ تک یہ اطلاع پہنچی ہی نہیں کہ گزشتہ ستمبر میں ان کی حکومت نے تاریخ کے کتنے بڑے جرم کا ارتکاب کیا تھا اور اگر انھیں ساری باتوں کا علم ہے تو وہ پاکستانی شعراء کو جذبۂ نفرت کا طعنہ کس منہ سے دیتے ہیں اور ایسا کرنے سے پہلے اپنے ضمیر کی گہرائیوں کا جائزہ کیوں نہیں لیتے جہاں ان کا احساس جرم چھپا بیٹھا ہے۔ آخر وہ ادیب اور فن کار ہیں اور مصلحتیں انھیں ہزار اندھا کر دیں مگر اندر سے وہ یقیناً محسوس کرتے ہوں گے کہ وہ ظلم کی حمایت کر رہے ہیں اور اپنی حکومت کی چیرہ دستیوں کی پردہ پوشی کے لئے ہم سے کہہ رہے ہیں کہ اپنا لہو بھرا دامن نچوڑ لو۔ دوستو! ہمارے دامن میں اگر لہو ہے تو یہ ہمارا اپنا لہو ہے، جو آپ کے سورماؤں نے بہایا ہے۔ آپ کا یہ طرزِ عمل، تاریخ کی قوتوں کی کوئی مدد نہیں کرتا ہے بلکہ اس جہاں سبھائی ذہنیت کو عام کر رہا ہے کہ بھارت نے پاکستان پر اس لئے حملہ کر دیا تھا کہ اگر بھارت ایسا نہ کرتا تو پاکستان بھارت پر حملہ کر دیتا۔ اگر آپ کو اپنی حکومت کی منطق قبول ہے تو پھر خدارا ہم سے ریاکاری تو نہ برتیے کہ بنیادی طور پر ہم امن اور سلامتی کے پرستار ہیں۔ ہمارا اصول یہ ہے کہ زندہ رہو اور زندہ رہنے دو۔ لیکن جب کوئی ملک ہم پر یلغار بول دے گا تو چاہے آپ اسے ہمارا جذبۂ نفرت قرار دیں ہم اپنی آزادی کی حفاظت اس طرح کریں گے جس طرح غیور اور محب الوطنوں کو کرنی چاہیئے۔

(اگست ۱۹۶۶ء)

ہندوستانی ادیبوں کا ضمیر کیا کہتا ہے ۔ ؟

ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ سے پہلے لاہور کے ادیبوں کے ایک اجتماع نے دنیا بھر کے ارباب علم و دانش کے رہنماؤں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے تھے کہ وہ اہلِ کشمیر کے حقِ خود ارادیت سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا اظہار کریں اور اس مسئلے کو اقوام متحدہ کی قرار دادوں کے مطابق منصفانہ سطح پر جلد سے جلد حل کرنے کیلئے پاکستان کا ہاتھ بٹائیں۔ ان میں سے ہندوستانی ادیبوں کے نام بھیجا جانے والا خط میں نے لکھا تھا اور میں نے ہی پاکستانی ادیبوں کے اجتماع میں اسے پڑھا تھا۔ مجھے معلوم نہیں کہ فرانس کے ژاں پال سارتر یا برطانیہ کے برٹرینڈرسل یا ہندوستانی ادیبوں نے ہمارے ان خطوط کا کوئی جواب دیا یا جواب دینا مناسب ہی نہ سمجھا لیکن میں نے ہندوستانی ادیبوں کی حد تک یہ ضرور سوچا ہے کہ جب ان میں سے کسی سینئر ادیب کو لاہور کے ادیبوں کا یہ خط ملا ہوگا تو اس کے ضمیر نے اس سے کیا باتیں کی ہوں گی، اور جب اس نے یہ خط چند ادیبوں کے اجتماع میں رکھا ہوگا تو ان کے ضمیروں کی کیا کیفیت ہوئی ہوگی اور اپنے آپ کو سچ کے اظہار سے روکنے کے لئے انہوں نے کیا کیا جتن کئے ہوں گے۔

بیشتر حالات میں سیاست مسائل کا حلیہ بدل دیتی ہے اور صحیح پس منظر میں ان کا مطالعہ ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہو جاتا ہے۔ آج کا کوئی سا بھی بڑا مسئلہ لے لیجئے اس کی نوعیت کو سمجھنے اور اس

کی تہ تک پہنچنے کے لئے تصویر کے دونوں رخوں کا جائزہ ہی کافی نہیں ہوگا بلکہ منتخب حقائق کو سامنے رکھ کر کسی اپنے فیصلے تک پہنچنا ضروری ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ہر مسئلے کے معاملے میں طرفین کے موقف دراصل دو انتہاؤں پر مشتمل ہوتے ہیں اور اعتدال اور انصاف کا راستہ ان دونوں کے کہیں بیچ میں سے ہو کر گزرتا ہے۔ ادیب کو ہر مسئلے کی تہ میں حق اور عدل کے اس موتی کی تلاش ہوتی ہے جسے اس کے افکار و خیالات کے "نظامِ شمسی" میں "شمس" کی سی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور ادیب کو اس موتی تک پہنچنے میں کوئی دیر نہیں لگتی۔ وجہ یہ ہے کہ ادیب کا ذہن نہ تو سیاسی مصلحتوں سے بندھا ہوتا ہے نہ اس پر اندھی قوم پرستی مسلط ہوتی ہے اور نہ سچ کے اعلان سے اسے کوئی قوت روک سکتی ہے۔ اس صورت میں وہ حق کی تلاش کے معاملے میں سیاست داں سے کہیں زیادہ مسلح ہوتا ہے۔ سارتر جب پورے فرانس کو ناراض کر کے الجزائر کی جنگِ آزادی کا ساتھ دیتا ہے تو دراصل وہ ادیب کی اس جرأتِ اظہار کی ایک اور مثال قائم کرتا ہے جسے حق گوئی کہہ لیجئے یا انصاف دوستی کا نام دے دیجئے۔ ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی پیشِ نظر رکھیئے کہ جب سارتر کی اس جرأت پر اہلِ فرانس میں انتشار پسندی اور غداری اور وطن دشمنی کے خطابات بانٹنے والے اخبارات، جن کے ہمزاد ہر ملک میں پائے جاتے ہیں، سارتر کو غدار قرار دے کر حکومتِ فرانس سے مطالبہ کرتے ہیں کہ سارتر کو گرفتار کر لیا جائے تو فرانس کا صدر "ڈیگال" جسے امریکہ والے ڈکٹیٹر کہتے نہیں تھکتے، اعلان کرتا ہے کہ "سارتر فرانس ہے۔ میں پورے فرانس کو میں کیسے گرفتار کر سکتا ہوں"! اسی طرح پاکستانی ادیبوں نے بھی اپنی انیس سالہ تاریخ کے کسی بھی دور میں حق گوئی سے انحراف نہیں کیا۔ وہ اقتدار کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر سچ کا اعلان کرتے رہے ہیں اور غداری اور انتشار پسندی کے الزامات وصول کرتے رہے ہیں۔

بعینہٖ مجھے یقین ہے کہ ہندوستان کے ادیبوں کے ہاں بھی اظہارِ حق کی یہ روایت زندہ ہوگی۔ اس لئے کہ ادیب کو ادیب کا منصب سجتا ہی اسی وقت ہے جب اسے اعلانِ حق سے کوئی قوت نہ روک سکے۔ یہی وجہ ہے کہ میں دنیا بھر کے ادیبوں کو انسانیت کے پُرامن اور خوشحال مستقبل کی آخری امید گاہ قرار دیتا ہوں۔ البتہ ان ادیبوں میں وہ ادیب شامل نہیں ہیں جنھوں نے اپنے

ضمیر فروخت کر رکھے ہوں یا جنھوں نے حق گوئی پر آرام کرسی کو ترجیح دے رکھی ہو۔

میں یہ دیکھ کر حیران رہ جاتا ہوں کہ ہندوستانی ادیبوں میں سے اب تک کسی کو، یہ کہنے کی جرأت نہیں ہوئی کہ کشمیر کے سلسلے میں ان کی حکومت کا مُوقف سراسر غاصبانہ اور استحصال پسندانہ ہے۔ یہ بات بھی نہیں کہ ہندوستان میں ایسے عناصر موجود ہی نہ ہوں جنھیں کشمیر کے سلسلے میں حکومت کے موقف سے اختلاف ہو۔ آخر وہاں راج گوپال آچاریہ اور جے پرکاش نرائن اور ماسٹر تارا سنگھ کی سی شخصیتیں بھی تو زندہ ہیں جنھوں نے ایک سے زیادہ مرتبہ اپنی حکومت سے مطالبہ کیا ہے کہ کشمیر کا مسئلہ منصفانہ طور پر حل کیا جائے۔ پھر ہندوستانی ادیبوں میں سے کسی ملک راج انند، کسی فراق گورکھپوری، کسی کرشن چندر، کسی راجندر سنگھ بیدی اور کسی علی سردار جعفری کو اب تک یہ جرأت کیوں نہیں ہوئی کہ مسئلہ کشمیر پر سے اپنی حکومت کی سیاسی مصلحتوں کے پردے نوچ کر اس کی حقیقت تک پہنچ سکیں اور اعلان کر سکیں کہ کشمیر کے پچاس لاکھ انسانوں کو بھی اپنے مستقبل کے بارے میں اپنا فیصلہ دینے کا حق حاصل ہے، اور ان لوگوں کو ہندوستان کے پچاس کروڑ کے سمندر میں محض اس لئے مدغم نہیں کیا جا سکتا کہ ایسا فعل حکومت ہندوستان کی مصلحتوں کے خلاف ہوگا۔ اس منطق کے مطابق تو انگریزی اقتدار کے خلاف ہندوستان کی تحریکِ آزادی ہی سرے سے غلط ثابت ہو جاتی ہے کیوں کہ برِصغیر سے دست کشی برطانوی حکومت کی مصلحتوں کے سراسر خلاف تھی۔ مگر ہندوستان کی تحریکِ آزادی بالکل صحیح تھی اور جس طرح وہ صحیح تھی اسی طرح کشمیر کی تحریکِ آزادی بھی بالکل صحیح ہے اور وہ محض اس لئے غلط نہیں ہو جاتی کہ حکومت ہندوستان کی پالیسی کے مطابق اسے غلط ہی ہونا چاہیے۔ یوں میرا دل نہیں مانتا کہ ہندوستان کے تمام ادیب۔ تمام حق پسند اور انصاف دوست ادیب۔ کشمیر پر ہندوستان کے غاصبانہ قبضے کو جائز سمجھتے ہوں گے۔ ان میں یقیناً ایسے لوگ بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں گے جو اہلِ کشمیر کو ان کا حقِ خود ارادیت استعمال کرنے کا موقع دینا چاہتے ہوں گے مگر ان میں سے کون ہے جس نے اس بات کا اظہار بھی کیا ہو؟ اور اگر سچ کا اعلان کر کے انھیں جیل چلے جانے کا خدشہ ہے تو پھر انھیں صاف صاف

اعلان کر دینا چاہیے کہ آزادی کے بعد ہم نے حق گوئی اور انصاف پسندی کو ملک کی برسرِ اقتدار جماعت کی مصلحتوں کے تابع کر دیا ہے۔ وہ ایسا اعلان یقیناً نہیں کریں گے مگر سوال یہ ہے کہ پھر ان میں سے حق کا اعلان کون کرے گا۔؟ انھوں نے سرزمینِ کشمیر کے چناروں کے مقابلے میں اہلِ کشمیر کی رُوحوں میں بھڑکتے ہوئے شعلوں کو کیوں فراموش کر رکھا ہے!

ہندوستانی ادیبوں میں سے اکثر میرے نہایت عزیز دوست ہیں۔ مجھے معلوم ہے کہ ان کے دلوں میں انسانیت کا درد ہے اور وہ کرۂ ارض کے کسی بھی خطے میں استبداد اور استحصال کی کارفرمائی کے خلاف چلّا اٹھتے ہیں۔ مگر مجھے اس معاملہ میں حیرت کے سوا کچھ بھی نہیں ملتا کہ کشمیر میں اپنی حکومت کی قطعی طور پر ہوایں دھاندلی کے خلاف اب تک ان کے قلم سے ایک لفظ تک کیوں نہیں نکلا۔ میں نہیں سمجھتا کہ ہندوستان کے تمام ادیب من حیث الجماعت تنزل پذیر ہو گئے ہیں اور انھوں نے عافیت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کو اپنا سب سے بڑا مسئلہ قرار دے لیا ہے۔ یہ درست ہے کہ آج ہمارے ہاں بھی ایسے " انقلابی " موجود ہیں جو ماشاء اللہ لاکھوں میں کھیلتے ہیں اور انہی لوگوں کے ساتھ ان کے گہرے یارانے قائم ہیں جن کے خلاف وہ اپنے پڑھنے والوں کو اکساتے رہے ہیں مگر یہ ظرف کی تنگی کے مظاہر ہیں، اور سبھی کے ظرف تنگ نہیں ہوتے۔ اکا دکا " دیوانے " آج بھی ہر جگہ موجود ہیں جن کے ظرف صحراؤں کی طرح وسیع ہیں۔ یہ " دیوانے " ہندوستان میں بھی یقیناً موجود ہوں گے مگر ان کا " نعرۂ ھو " کہیں سنائی نہیں دیتا۔ بعض ہندوستانی ادیب ہم پاکستانی ادیبوں کو طعنہ دیتے ہیں کہ تمہارے ہاں اظہار پر پابندیاں ہیں۔ چلیے ہندوستانی ادیبوں کو اظہار کی آزادیاں حاصل سہی مگر آخر کیا سبب ہے کہ آج تک کسی ادیب نے ان آزادیوں سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا۔ کسی قلم سے آج تک اہلِ کشمیر کے مطالبے کی تائید میں ایک جملہ تک برآمد نہیں ہوا جب کہ مسئلہ اتنا سادہ سا ہے کہ حکومتِ ہند، پاکستان کے خلاف شکایت لے کر اقوامِ متحدہ میں جاتی ہے وہاں طے پاتا ہے کہ کشمیر کے مسئلے کو استصوابِ رائے عامہ سے طے ہونا چاہیے۔ اقوامِ متحدہ کے علاوہ اس قرارداد پر حکومتِ ہندوستان اور حکومتِ پاکستان کے نمائندے دستخط ثبت کرتے ہیں پھر اسی مضمون کی ایک اور قرارداد پر بھی

دوسروں کے ساتھ ہندوستان بھی دستخط کرتا ہے۔ استصواب کا معاملہ ٹلتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایک صبح کو پنڈت جواہر لال اعلان کرتے ہیں کہ دفاعی معاہدوں میں پاکستان کی شرکت سے اب مسئلۂ کشمیر کا پس منظر بدل گیا ہے اس لئے استصواب کی ضرورت نہیں۔ پھر امریکہ کے دورے پر جب ایک اخبار نویس پنڈت جی سے مسئلۂ کشمیر کے بارے میں استفسار کرتا ہے تو پنڈت جی حیران رہ جاتے ہیں اور اسے مطلع کرتے ہیں کہ میاں، کیا تمہیں علم نہیں کہ یہ مسئلہ تو حتمی طور پر طے پا چکا ہے اور ہم نے وہاں دستور ساز اسمبلی کا الکشن برپا کر کے استصواب کر لیا ہے۔ اس کے بعد اٹوٹ انگ کی رٹ لگائی جاتی ہے، جو اب تک جاری ہے اور ہندوستان کے کسی ادیب کو اپنی حکومت سے یہ پوچھنے کی توفیق نہیں ہوئی کہ اس نے اقوام متحدہ کی متذکرہ قراردادوں پر دستخط آخر کس خوشی میں کئے تھے اور کیا سیاست میں شرم، حیا اور دیانت کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا؟ چلئے فرض کر لیتے ہیں کہ ہندوستان کے ادیب اس دوران میں دوسرے کاموں میں بہت مصروف رہے اس لئے انہیں کوریا، کانگو اور کیوبا کے مسائل تو پریشان کرتے رہے مگر کشمیر کے مسئلے کی طرف متوجہ نہ ہو سکے، مگر اس کے بعد ۶ ستمبر ۱۹۶۵ء کو ان کی حکومت نے اپنے پورے وسائل کے ساتھ پاکستان پر رات کے اندھیرے میں چھپکے سے بغیر الٹی میٹم کے چوروں کی طرح حملہ کر دیا اور اس نے مہابھارت کے بعد دوسری بڑی جنگ لڑی مگر اس کی عبرتناک پٹائی ہوئی اور تب روس نے تاشقند میں دونوں ملکوں کے سربراہوں کو جمع کیا اور اعلانِ تاشقند کی دستاویز منظر عام پر آئی جس کے مطابق پُرامن ذرائع سے تنازعات طے کرنے کے لئے دونوں حکومتوں کے درمیان گفت و شنید ضروری تھی۔ اس گفت و شنید کا آغاز بھی ہوا اور جب ہندوستان کے سامنے سب سے بڑا بین الملکتی تنازع ـ کشمیر ـ رکھا گیا تو معلوم ہوا کہ کشمیر تو ہندوستان کا اٹوٹ انگ ہے۔ اس مسئلہ پر تو کوئی بحث ہو ہی نہیں سکتی البتہ اور سنائیے کیا حال چال ہے!۔۔۔ علی سردار جعفری نے اعلانِ تاشقند پر نظم لکھ کر اس کی بقول پاکستان کے ادیبوں کو بجوائی تھیں، کیا انھوں نے اعلانِ تاشقند کے ساتھ اپنی حکومت کی بدسلوکی پر بھی کوئی نظم لکھی ہے؟ اور اگر نہیں لکھی ہے، اگر ہندوستان کا کوئی بھی ادیب اپنی حکومت کے موقف سے سرِمو انحراف کرنے کو بھی تیار نہیں ہے تو پھر یوں سمجھئے کہ ہندوستان کے کسی ادیب اور کانگرس کے کسی وزیر کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہا۔ اور دوستو، یہ ادیب اور ادب کا کتنا عبرتناک زوال ہے۔

(نومبر ۱۹۶۶ء)

ہندوستان کے اربابِ علم وفن کے نام

آج ہندوستان کے وہ لوگ میرے مخاطب ہیں جن کے ہاتھوں میں قلم یا موقلم ہیں۔ جو فن کار اور دانش ور ہیں اور جو اپنے معاشرے کے ترجمان اور اپنی تہذیب کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں دعویٰ ہے کہ انھیں ہر ملک کا انسان بحیثیت انسان عزیز ہے۔ انھیں حق و انصاف کی عالمگیر قدریں عزیز ہیں۔ انھیں نیکیاں اور خوبصورتیاں عزیز ہیں۔ انسان کی مادّی خوشحالی اور روحانی آسودگی عزیز ہے۔ اور سب سے بڑھ کر باہمی محبت اور امن عزیز ہے۔ میں ان سے صرف یہ عرض کرنے حاضر ہوا ہوں کہ قول کی حد تک تو یہ دعوے یقیناً بہت پیارے ہیں اور انسان نے ہزاروں برس کی پے در پے قربانیوں کے بعد یہی کچھ تو کمایا ہے — مگر جب کوئی قول تشنۂ عمل رہ جائے تو وہ بے معنی ہو جاتا ہے۔ عمل ہی قول کی کسوٹی ہے ورنہ یہ دعویٰ تو ایک جھوٹا آدمی بھی کر سکتا ہے کہ میں سچا ہوں۔

میں الزام تراشی نہیں کر رہا ہوں بلکہ ہندوستان کے دانشوروں اور فنکاروں کی خدمت میں یہ مشورہ عرض کر رہا ہوں کہ وہ اپنے ان زرّیں اقوال کی روشنی میں قیامِ پاکستان اور اس کے بعد اب تک کے بین الملکتی تعلقات کا حقیقت پسندانہ اور غیر متعصبانہ جائزہ لیں اور اس نتیجے

تک پہنچیں جس تک قریب قریب ساری دنیا برسوں پہلے سے پہنچ چکی ہے کہ ہندوستان کے اہل الرائے طبقے کے قول اور عمل میں زمین و آسمان کا تضاد ہے۔ بلکہ زمین و آسمان تو اُفق پر بظاہر ایک دوسرے سے بغل گیر ہوتے محسوس ہوتے ہیں مگر ہندوستان کے اربابِ علم و دانش کے گفتار و کردار کا تضاد تو نگاہوں کو بھی دھوکا نہیں دے سکتا۔ میں جانتا ہوں کہ میرے مخاطب حضرات اس حقیقت کا اعتراف کرنے سے انکار کردیں گے اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ وہ خود تنقیدی کے عادی نہیں رہے۔ خود تنقیدی یقیناً نہایت اذیت ناک ہوتی ہے۔ اپنے ضمیر کی چیر پھاڑ بہت مشکل کام ہے۔ لیکن ان لوگوں پر خود تنقیدی فرض ہوجاتی ہے جو حق و انصاف اور امن و آشتی کے علمبردار کہلانا پسند کرتے ہیں مگر حق و انصاف کے تار تار لباس اور امن و آشتی کی اُڑتی ہوئی دھجیوں سے نظریں بچاکر اور کترا کر نکل جاتے ہیں۔

دراصل بعض حقیقتیں اتنی بڑی ہوتی ہیں کہ بعض دماغوں میں اتنی وسعت ہی نہیں ہوتی کہ انھیں قبول کرسکیں۔ ہندوستان کے اہلِ قلم اور اہلِ علم نے ادب و دانش کے میدان میں یقیناً بڑے بڑے معرکے سر کئے ہیں مگر افسوس کہ وہ قیامِ پاکستان کی سی عظیم حقیقت کے لئے اپنے ذہنوں میں گنجائش پیدا نہ کرسکے، اور آج تک پاکستان کے ساتھ ان کا اظہارِ محبت بھی پاکستان کی نفی کا پہلو لئے ہوتا ہے۔ انھوں نے اس مسئلے پر اپنے ہاں کے بعض تنگ دل طبقوں کی سطحی اور جذباتی باتوں سے بلند ہوکر سوچا ہی نہیں۔ انھوں نے اس امر پر غور ہی نہیں کیا کہ پاکستان یکایک کسی معجزے سے وجود میں نہیں آگیا تھا بلکہ قیامِ پاکستان کی ایک باقاعدہ تاریخ ہے جو دو ڈھائی سو سال پر پھیلی ہوئی ہے اور جس میں یہ حقیقت بار بار کھل کر سامنے آتی رہی ہے کہ اس برصغیر میں دو مختلف الخیال قوموں کا' دو قطعی طور سے مختلف بنیادوں پر اُبھری ہوئی تہذیبوں کے ساتھ یکجا رہنا ناممکنات میں سے ہے۔ قیامِ پاکستان سے نو دس برس پہلے پورے برصغیر میں مسلمانوں نے اپنی علیحدہ مملکت کی جو بے مثال تحریک چلائی وہ انہی دو سو برس کے گہرے سوچ بچار، تجربے اور مشاہدے کا عملی اظہار تھی۔ پھر پاکستان قائم ہوا کیونکہ اسے بہرحال اور بہرصورت قائم ہونا تھا۔ یوں برصغیر کی دو قوموں کے لئے دو الگ الگ وطن وجود میں آئے، اور دونوں تہذیبوں کو یہ آزادی حاصل ہوئی کہ وہ اپنے اپنے نظریوں

عقیدوں، قدروں، روایتوں اور اصولوں کے مطابق زندگی بسر کریں۔

ظاہر ہے کہ ہم دو خود مختار پڑوسیوں کی حیثیت سے مکمل امن اور اطمینان سے زندہ رہ سکتے تھے۔ مگر افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا، اور اس کا سبب صرف اور صرف یہ ہے کہ ہندوستان کا دانشور طبقہ اتنی بڑی حقیقت کے لئے اپنے ذہن میں وسعت پیدا نہ کر سکا۔ اس نے پاکستان کے سلسلے میں ہندوستان کے بعض متعصب سیاست دانوں سے مختلف طرزِ عمل ضرور اختیار کیا مگر یہ طرزِ عمل پاکستان کی واشگاف مخالفت سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ ان کا طریق کار یہ تھا کہ وہ پاکستان اور ہندوستان کو ایک تہذیب کا وارث قرار دیتے تھے اور پاکستانیوں کے ساتھ اظہارِ محبت کے پردے میں ملکی سرحدوں کو بے معنی کہنے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ پیار دلار کے ان اشاروں کا مفہوم یہ تھا کہ دو قومی نظریہ غلط ہے اور مسلمانوں اور ہندوؤں کی تہذیبوں کے درمیان کوئی اختلاف موجود نہیں ہے۔ پاکستان کی بنیادوں پر ضرب لگانے کی یہ پردہ پوش کوششیں برسوں سے جاری ہیں — اور ان دنوں کچھ زیادہ شدت سے جاری ہیں۔ ہم کسی زمانے میں یکجا رہے ہیں۔ ہم نے ایک دوسرے کو سمجھا اور برتا ہے۔ اس لئے ہم ایک دوسرے کے مزاجوں سے واقف ہیں چنانچہ جانتے ہیں کہ ؎

کون معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں

ہم محبت کے جذبات کی قدر کرتے ہیں مگر لہجے سے دھوکا نہیں کھا سکتے۔ یہ ملک حشر تک قائم رہنے کے لئے وجود میں آیا ہے اس لئے کہ اس کی ایک نظریاتی اور تہذیبی انفرادیت ہے۔ ہمارے نظریے اور ہماری تہذیب کا احترام کرتے ہوئے ہم سے محبت کیجیے تو جواب میں آپ کو ایسی محبت ملے گی جو سراسر دیانت ہوگی۔ لیکن محبت کے پردے میں دشمنی اس دور میں تو قطعی چھپی نہیں رہ سکتی۔ جب انسان چاند کے دکھائی نہ دینے والے رُخ کی بھی تصویریں اتار لایا ہے۔

اگر ہندوستان کے شاعر اور ادیب، مصور اور موسیقار، وکیل اور استاد صرف قولاً ہی نہیں بلکہ عملاً بھی پاکستان کے وجود کو حتمی طور پر تسلیم کرلیں، بالکل اس طرح جیسے انھوں نے لنکا اور برما اور نیپال کے وجود کو تسلیم کر رکھا ہے تو متعدد بین المملکتی غلط فہمیوں کا فوری ازالہ ممکن ہے اگر ہندوستان

کے اہلِ علم و دانش کو پاکستانیوں سے واقعی بڑی محبت ہے تو پاکستان کے وجود کو زبان کے علاوہ دل سے قبول کر کے وہ اس محبت کا سچا اظہار کر سکتے ہیں۔ میں تو کہتا ہوں کہ اگر ہندوستان کا حکمران طبقہ پاکستان کو دل سے تسلیم کر چکا ہوتا تو ۶ ستمبر ۱۹۶۵ء کو اسے پاکستان کے خلاف کھلی اور ننگی جارحیت کا ارتکاب کر کے اپنے وطن کی آزادی کی تاریخ کو یوں دونوں ہاتھوں سے داغدار کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ آج بھی اگر ہندوستان میں یہ حقیقت پسندانہ طرزِ فکر عام ہو جائے تو بین الملکتی کشیدگی کے اس بنیادی سبب کو منصفانہ طور پر ختم کرنے کی راہ نکل سکتی ہے جسے مسئلۂ کشمیر کہتے ہیں۔

دنیا کی تاریخ میں قوموں کے درمیان بڑے بڑے نزاعی مسائل پیدا ہوئے ہیں اور آج بھی ویت نام اور رہوڈیشیا، فلسطین اور برلن سے مسائل موجود ہیں۔ مگر جتنا سادہ کشمیر کا مسئلہ ہے اتنا شاید ہی کوئی اور مسئلہ ہو۔ سیدھی سی بات ہے کہ خود ہندوستان کی شکایت پر اقوامِ متحدہ اس مسئلے کو زیرِ بحث لاتی ہے اور آخر اس عالمی پلیٹ فارم پر طے پاتا ہے کہ کشمیر کے مستقبل کا فیصلہ اہلِ کشمیر آزادانہ اور منصفانہ استصوابِ رائے کی صورت میں کریں گے۔ ہندوستان بھی اس پر دستخط ثبت کرتا ہے اور پاکستان بھی۔ مگر جب قرارداد پر عمل کرنے کا وقت آتا ہے تو ہندوستان پہلے ٹال مٹول پر اتر آتا ہے اور پھر ایک روز اعلان کرتا ہے کہ کشمیر کے مسئلے کا تو کوئی وجود ہی نہیں ہے اور کشمیر تو ہندوستان کا اٹوٹ انگ ہے۔

ہندوستان کا حکمران طبقہ اتنی غیر مبہم بے ضمیری کا مظاہرہ کرتا ہے مگر ہندوستان کے اہلِ قلم اور اور اہلِ علم اور اہلِ فن کی انسانی یا قومی غیرت کو ذرا بھی تکلیف نہیں پہنچتی۔ وہ جو پاؤں کے تلے آنے والی چیونٹی کو دیکھ کر رو دیتے ہیں اور وہ جو انسانی وقار کی پوجا کرنے کے دعوے دار ہیں اور وہ جو انصاف اور آزادی، صداقت اور دیانت کی رٹ لگائے رکھتے ہیں اپنی حکومت کے اتنے بڑے جرم اور اپنی تہذیب کے اتنے بہت سے سامانِ ندامت کے باوجود خاموش رہتے ہیں۔ وہ پچاس لاکھ کشمیریوں کی گردنوں میں ہندوستان کے اقتدار کا جوا پڑا ہوا دیکھتے ہیں اور ٹس سے مس نہیں ہوتے۔ وہ اہلِ کشمیر کے اظہارِ رائے کے حق کو اپنے ملک کی فوج اور پولیس کے بھاری جوتوں کے نیچے کچلتا دیکھتے ہیں اور جھیل ڈل کے حسن کا قصیدہ لکھنے بیٹھ جاتے ہیں۔ میں اپنے ان ہم قلم دوستوں کے ضمیر پر دستک دینے

آیا ہوں۔ میں ان کے معیارِ دیانت سے یہ پوچھنے آیا ہوں کہ کیا جو کچھ ہو رہا ہے ٹھیک ہو رہا ہے؟ اور اگر سراسر غلط ہو رہا ہے تو آج تک آپ میں سے کسی نے احتجاج کی ایک سرگوشی تک بھی کیوں نہیں کی۔؟ غلامی کے زمانے میں تو آپ کی آواز میں بڑی کڑک تھی۔ آخر آزادی کے دور میں آپ سے آپ کی آواز کون چھین لے گیا ہے۔

امن سے ہمیں بھی محبت ہے۔ ہم نے بھی صلح و آشتی کے گیت گائے ہیں۔ ہمارے ہموطنوں کی زندگیاں بھی فالتو نہیں ہیں کہ ہم انھیں جنگ کی بھٹی میں جھونکتے پھریں۔ ہم اپنے وطن کی تعمیر چاہتے ہیں اور اپنے ہم وطنوں کی خوشحالی چاہتے ہیں اور یہ امن ہی میں ممکن ہے۔ مگر ایک صبح کو جب ہم گھروں میں سے نکل کر روزمرہ کے کام پر جا رہے ہوتے ہیں تو مشرق کی طرف سے آپ کے ملک کی توپیں گونجتی ہیں اور آپ کے وطن کے بمبار ہماری بستیوں پر تباہی برسانے آ دھمکتے ہیں۔

نہیں دوستو۔ محبت کے یہ آداب نہیں ہوتے۔ صداقت و دیانت کی قدروں کو زندہ رکھنے کے لئے تو سچ بولنا پڑتا ہے۔ ایک بار سچ بول کر تو دیکھئے کہ کیسے سارا منظر صاف ہو جاتا ہے اور دو پڑوسی امن اور خیر سگال کی فضا میں اپنے اپنے عوام کے لئے اس خوشحال اور بھرپور زندگی کا سامان کرنے میں لگ جاتے ہیں جس کے ہم نے اپنی نظموں اور کہانیوں اور تصویروں میں خواب دیکھے ہیں۔

(ایک نشری تقریر)　　　　(فروری ۱۹۶۷ء)

بھارتی ادیب کی طرف سے پاکستان کی نظریاتی بنیاد پر حملہ

آج کل بھارت کے مشہور اُردو (اور بنگلہ) اہلِ قلم نے آل انڈیا ریڈیو سے تقریروں کا ایک سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ ان سب تقریروں کا موضوع پاکستان کا موجودہ سیاسی بحران ہے۔ ان میں سے ایک تقریر ہمیں بھی سننے کا اتفاق ہوا ہے۔ یہ تقریر معروف اردو شاعر جناب جاں نثار اختر کی تھی۔ انھوں نے پاکستان کے اس بحران کے حوالے سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پاکستان کا وہ نظریہ ہی غلط تھا جس پر یہ ملک قائم ہوا تھا۔ یوں انھوں نے مسلمانانِ برصغیر کی طرف سے سر سید احمد خاں سے لے کر قائداعظم تک کی جدوجہد پر بکمال سیرچشی، خطِ تنسیخ کھینچ دیا ہے۔ بزعم خویش پاکستان کی نظریاتی بنیاد کو کھود دینے کے بعد اہلِ پاکستان کے سامنے اُنھوں نے امکانات کا جو "سورگ" سجایا ہے وہ جن سنگھ، راشٹریہ سیوک سنگھ اور ہندو مہاسبھا کی طرف سے آئے دن پیش ہونے والے عزائم کے عین مطابق ہے۔

ہم بھارتی اہلِ قلم کے جذبۂ حب الوطنی پر کبھی معترض نہیں ہوئے مگر وطن سے ان کی محبت کو وطن کے اندر محدود رہنا چاہیے۔ یوں انھیں خود بھارت کے ان متعدد بحرانوں پر غور و فکر کا موقع ملے گا جن میں آج بھی مبتلا ہے اور اس وقت تک مبتلا رہے گا جب تک وہ اپنے عوام کے مسائل حل کرنے کی بجائے ان مسائل سے ان کی توجہ ہٹانے میں مصروف رہے گا۔ مثلاً جناب جاں نثار اختر کے

لئے تقریر کرنے کا یہ بہت عمدہ موضوع تھا کہ بھارت یوں تو اپنے دستور اور اپنے طرزِ حکومت کو سیکولر کہتا ہے مگر گزشتہ چوبیس برس میں اس نے جس اندھے مذہبی تعصب کا مظاہرہ کیا ہے وہ اس حقیقت کا شاہد ہے کہ سیکولرازم بھارت کو چھو بھی نہیں گیا ہے۔ یوں یہ ملک قول اور فعل کے ایک خوفناک تضاد میں مبتلا ہے۔ اور یہ جو اسے اپنی سرحدوں سے پار کے مسائل میں مداخلت کی عادت پڑ گئی ہے تو یہ بھی اسی تضاد کا کیا دھرا ہے۔ اگر اختر صاحب اس موضوع پر آل انڈیا ریڈیو سے تقریر نہیں کر سکتے تھے تو کسی اخبار میں مضمون ہی لکھ ڈالتے۔ لیکن اگر انھیں یہ توفیق حاصل نہیں تھی تو پاکستان کے ایک بحران پر لوک سبھا کی بدنام عالم قرارداد کے لہجے اور محاورے کے مطابق تقریر نشر کرنے سے ان کے ادبی قد میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ بلکہ اس طرح انھوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ بھارتی حکومت کے تعصب اور پاکستان دشمنی کی پٹی بھارتی معاشرے کے سب سے حساس عنصر یعنی اہلِ قلم نے بھی اپنی آنکھوں پر باندھ رکھی ہے اور ان کے ہاں بھی خیر و شر کی تمیز ختم ہو چکی ہے۔

بھارت نے مشرقی پاکستان کی صورتِ حال کے سلسلے میں جو روش اختیار کر رکھی ہے اس کی مذمت ہر اس ملک اور شخصیت نے کی ہے جس کے ہاں دیانت کا لفظ اس گئے گزرے زمانے میں بھی بامعنی ہے۔ دیانت بین الاقوامی تعلقات کا واحد ٹھوس اصول ہے۔ یہ درست ہے کہ سیاست میں دیانت کا خانہ عموماً مصلحت پُر کرتی ہے مگر ہر ملک کی مصلحت کی ہمیشہ ایک حد ہوتی ہے۔ یہ مصلحت صرف اس وقت تک قابلِ برداشت رہتی ہے جب تک وہ مکمل طور پر ننگی نہیں ہو جاتی۔ تب جس طرح اس مصلحت نے دیانت کی جگہ حاصل کی تھی اسی طرح بے حیائی مصلحت کی جگہ حاصل کر لیتی ہے اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ پاکستان کے حالیہ بحران میں بعض ملکوں نے اس بے حیائی کا مظاہرہ کیا ہے کہ بے اصولی اور دریدہ دہنی کی چیمپئن شپ بدستور بھارت کے پاس رہی ہے۔ اب اگر بھارت کے اہلِ قلم بھی، جنھیں انصاف و دیانت کی قدروں کی علمبرداری کا دعویٰ ہے اپنی حکومت کی اس صداقت پامالی کی تائید پر اُتر آئے ہیں تو انھیں ساتھ ہی یہ اعلان بھی کر دینا چاہیے کہ وہ ادب سے دست کش ہو چکے ہیں۔ ادب میں سے دیانت کو خارج کر دیا جائے تو باقی صرف الفاظ رہ جاتے ہیں جو ڈھول کی طرح اندر سے خالی ہوتے ہیں

بھارتی ادیبوں کو اگر اپنے وطن سے محبت کا اظہار کرنا ہے اور اگر وہ اپنے ملک کی نیک نامی میں اضافے کے خواہشمند ہیں تو خود بھارتی سرحدوں کے اندر اس مقصد کے لئے بہت سا مواد موجود ہے۔ بھارت کے ادیب اپنی حکومت کو مشورہ دے سکتے ہیں کہ وہ کشمیر کے ساٹھ لاکھ انسانوں کے حقِ خود ارادیت کو اپنے جبر کی گرفت سے آزاد کرے اور وہ وعدے پورے کرے جو اس نے اقوام متحدہ کے عالمی پلیٹ فارم پر کئے تھے اور محض زبانی نہیں کئے تھے بلکہ ان پر اپنے دستخط ثبت کئے تھے۔ کیا کسی بھارتی ادیب کو اب تک یہ توفیق ہوئی ہے کہ وہ اپنی حکومت سے کشمیر میں تشدد کا جواب طلب کرے اور اس سے پوچھے کہ وہ جو مشرقی پاکستان میں خود حکومتِ پاکستان کی طرف سے قیامِ امن کی کوششوں پر آتش زیر پا ہو گئی ہے کیا کشمیر کے باشندوں کو انسانوں کے زمرے سے خارج سمجھتی ہے۔ جس کشمیر پر اس نے اپنا غاصبانہ قبضہ مسلط کر رکھا ہے وہ اس کی توجہ کا اس خطۂ ارض سے زیادہ مستحق ہے جو ایک آزاد مملکت کا حصہ ہے اور جس کے معاملات میں اسے دخل دینے کا بالکل اسی طرح کوئی حق حاصل نہیں ہے جس طرح مثلاً میسور میں صدر راج کے قیام پر پاکستان کو بھارت سے احتجاج کا کوئی حق نہیں ہے۔

جناب جاں نثار اختر کے لئے مناسب اور دیانتدارانہ طریقِ کار یہ تھا کہ وہ پاکستان کی نظریاتی بنیاد پر توجہ فرمانے سے پہلے بھارت کے آٹھ کروڑ مسلمانوں کے بارے میں غور کرتے جن کی زندگیاں متعصب ہندو جماعتوں کی نوکِ خنجر پر بسر ہو رہی ہیں۔ حال ہی میں احمد آباد میں مسلمان عورتوں، مردوں، بچوں اور بوڑھوں پر جو قیامت توڑی گئی تھی اس کے خلاف تو ہم آل انڈیا ریڈیو سے اختر صاحب کی کوئی تقریر نہیں سن سکے اور یہ سب کچھ اس سیکولر نظامِ حکومت میں ہوا جس کا کوئی مذہب نہیں ہے اور ہر شخص کو اپنی پسند کا مذہب اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ کیا اپنے نظام کو سیکولر قرار دینے کی بجائے بھارت کے لئے یہ مناسب نہیں تھا کہ وہ برملا کٹر ہندو حکومت کے قیام کا بندوبست کرتی اور اس ریاکاری کا شکار نہ ہوتی جس کا مظاہرہ وہ ہر روز ایک درجن مرتبہ کر ڈالتی ہے۔

آخر خود بھارت کے اندر ناگا اور میزو قبائل کی تحریک آزادی کے مسائل بھی تو ہیں جو بھارتی

اہلِ قلم کی فوری توجہ کے مستحق ہیں۔ آخر بھارتی بنگال میں کئی ڈویژن فوج کے ذریعے وہاں کے عوام کو اپنے پنجۂ استحصال میں دبائے رکھنے کی کارروائی بھی تو اسی زمانے میں جاری ہے۔ آخر سکھوں کے پنجابی صوبے کے مطالبے کی گت بھی تو بھارت ہی میں بنی ہے کہ مجوزہ پنجابی صوبے کا تیا پانچا کر کے رکھ دیا گیا ہے اور یہ سلوک ان سکھوں کے ساتھ ہوا ہے جو بھارت کے دستِ شمشیر زن کے نام سے مشہور ہیں۔ جناب جاں نثار اختر بمبئی میں قیام پذیر ہیں انھیں تو بہت اچھی طرح علم ہوگا کہ شمالی بھارت کے ہاتھوں جنوبی بھارت کا استحصال کتنے بڑے پیمانے پر اور کتنے برسوں سے ہو رہا ہے حد یہ ہے کہ جنوبی بھارت کی علاقائی تہذیبوں اور زبانوں تک پر وار کرنے سے گریز نہیں کیا گیا۔ حیدرآباد بھی تو بھارت ہی میں واقع ہے جہاں کے باشندوں سے ان کی رائے معلوم کرنے کی بجائے ان پر بھارتی اقتدار مسلط کر دیا گیا۔ آخر اچھوت اور برہمن بھی تو بھارت ہی میں بستے ہیں کہ ایک کو اس کی انتہائی نیکی کے باوجود انتہائی حقیر اور دوسرے کو اس کی انتہائی بدکرداری کے باوجود انتہائی مقدس سمجھا جاتا ہے اور یوں انسان انسان کے درمیان تفریق کی ایک ایسی فصیل کھڑی دی گئی ہے جس کی مثال سارے کرۂ ارض میں نہیں ہے ـــــ آخر جناب جاں نثار اختر کو آل انڈیا ریڈیو پر تقریر کرنے کے لئے اپنے وطن کی حدیں پھاندنے کی ایسی کیا ضرورت تھی جبکہ حق و انصاف کی دہائی دینے کے لئے ان کے اس پاس سیکڑوں مسائل و موضوعات بکھرے پڑے ہیں۔

جب بھی آل انڈیا ریڈیو سے کوئی مسلمان ادیب پاکستان کے خلاف زہر افشانی کرتا ہے تو ہم آسانی سے اندازہ لگا لیتے ہیں کہ وہ بے چارہ مجبور ہے۔ ہندو فرقہ پرستوں نے وہاں کچھ ایسی فضا قائم کر رکھی ہے کہ جب تک بھارت کا مسلمان پاکستان کو گالی نہیں دیتا تو بھارت سے اس کی وفاداری مشکوک رہتی ہے مگر حکومتِ بھارت کو خوش کرنے کے اور بھی تو کئی طریقے ہو سکتے ہیں۔ پاکستان پر یوں حملہ آور ہونا کہ پاکستان کا وجود ہی بے معنی ہے، بزدلی کی ایک لرزہ خیز مثال ہے۔ کوئی بھی بحران پاکستان کی بنیاد کو نقصان نہیں پہنچا سکتا کیونکہ یہ بنیاد یکا یک مرتب نہیں ہوئی ہے بلکہ ایک صدی کی شاندار جدوجہد کا نتیجہ ہے اور وہ بنیاد یہ ہے کہ شدید ہندو فرقہ پرستی کے ماحول میں برصغیر کی مسلمان آبادی اپنی روحانی اور مادی ترقی کی طرف اطمینان کے ساتھ ایک قدم بھی نہیں بڑھا سکتی تھی۔ اس لئے مسلمان آبادی اپنے اکثریتی علاقوں میں اپنی خود مختار حکومت قائم کر کے یہاں کے باشندوں کو ہندوؤں کے معاشی استحصال سے چھٹکارا دلانا چاہتی تھی اور مکمل معاشی خوشحالی کے دور میں اپنی انفرادی روحانی، اخلاقی اور تہذیبی قدروں کو اپنے اصولوں اور اپنے مزاج کے مطابق ڈھالنا اور نکھارنا چاہتی تھی۔ مشرقی پاکستان کے حالات سے اس بنیاد کی کہیں بھی نفی نہیں ہوتی۔ یہ ہمارے ملک کا اپنا مسئلہ ہے جسے ہم خود ہی طے کر رہے ہیں اور کسی جاں نثار اختر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ہمارے آزاد قومی وجود پر حملہ آور ہونے کی گستاخی کرے۔

(اپریل ۱۹۷۱ء)

پاکستانی ہونے پر فخر کرنا سیکھئے

ہم اپنے قومی وجود کو برقرار رکھنے کی مہم میں اس وقت ایک شدید ترین آزمائش اور ایک نازک ترین دور میں سے گزر رہے ہیں۔ یقیناً ہمیں یہ اعتماد حاصل ہے کہ ہم اس مرحلے کو کامیابی کے ساتھ طے کریں گے۔ مگر اس مرحلے کو طے کرنے کے بعد کا مرحلہ اس سے بھی زیادہ کڑا ہوگا، اور وہ مرحلہ یہ ہوگا کہ ہمیں واحد پاکستانی قوم اور اس کی واحد تہذیب اور واحد کلچر کے واضح اور دکھائی دینے والے خطوط کی نشان دہی کرنا ہوگا اور پاکستانی قومیت کو وہ وقار بخشنا ہوگا جس کے دم سے اس ملک کا ہر باشندہ پاکستانی ہونے اور پاکستانی کہلانے پر فخر کر سکے۔

پاکستان کے بدخواہ کہتے ہیں کہ پاکستان کے مختلف حصوں کے درمیان تہذیبی وحدت کا فقدان ہے۔ ستم یہ ہے کہ مختلف پاکستانی علاقوں کے مبینہ تہذیبی افتراق کا اعتراض عموماً بھارت اور بھارت نوازوں کی طرف سے ہوتا ہے مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ پاکستانی کلچر اور بھارتی کلچر کے درمیان صد فی صد مماثلت ہے۔ یوں وہ اپنے پہلے دعوے کی خود ہی تنسیخ بھی کر ڈالتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ برصغیر کے ان دونوں ملکوں کی اپنی اپنی تہذیبی انفرادیت ہے اور پاکستان کے قیام کے بنیادی اسباب میں ایک قوم کی اسی تہذیبی انفرادیت کے تحفظ اور اس کے نکھار کا جذبہ بھی شامل ہے۔

بھارت کے بیشتر دانشوروں کا آج بھی دعوٰی ہے اور گزشتہ ایک ہزار برس کی تاریخ بھی اس حقیقت

کی شاہد ہے کہ برصغیر کی ہندو آبادی نے مسلمانوں کے تہذیبی اثرات سے ہر ممکن حد تک اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کی۔ انھوں نے کھانے پینے کے انداز، لباس، طرزِ بود و ماند حتیٰ کہ دوسرے کو سلام تک کرنے کے طریقے بھی مسلمانوں سے مختلف رکھے۔ یوں انہوں نے اپنی ہندو تہذیب کا بڑے التزام کے ساتھ تحفظ کیا۔ مسلمانوں کے جو اثرات ان کی بے خبری میں ان کے ہاں نفوذ کر گئے، انھیں بھی انھوں نے ایسا رنگ دے ڈالا کہ اسلامی روایات سے ان کا تعلق بظاہر بالکل منقطع ہو گیا۔ یہ مسلمانوں کی فراخدلی ہے کہ انھوں نے پورے برصغیر پر بہ جبر اپنی تہذیب مسلط نہیں کی۔ اس طرح یہاں کی ہندو آبادی نے اپنی قومی انفرادیت برقرار رکھی۔ اور یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ جب قائدِ اعظمؒ نے دو قوموں کا نظریہ پیش کیا تو مہاتما گاندھی کے سے لوگوں کو بھی اس نظریے کی کاٹ کی کوئی معقول اور منطقی بات نہ سوجھی اور وہ تہذیبی اشتراک سے زیادہ تاریخی اشتراک کی دُہائی دیتے رہ گئے۔

مسلمان ایک ہزار برس تک برصغیر پر حکمران رہے اس لئے ان کا کسی دوسری تہذیب سے اس حد تک متاثر ہونا خارج از بحث ہے کہ ان کی اپنی تہذیبی انفرادیت ختم ہو جاتے۔ تہذیبوں کا باہمی لین دین تو ہمیشہ ہوتا رہا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ مگر زندہ تہذیبیں اس لین دین کو اپنی مزید آرائش اور مزید حُسن کاری کے کام میں لاتی ہیں، اپنی اکائی کی قربانی نہیں دے ڈالتیں۔ یوں برصغیر کی کم سے کم مسلمان آبادی تو ایک ہزار برس تک ایک ہی تہذیبی اور ثقافتی ورثے کی امین رہی ہے۔ چٹاگانگ سے لے کر پشاور تک بسنے والے مسلمانوں کے درمیان یہ تہذیبی یگانگت اگر ۱۴ر اگست ۱۹۴۷ء تک موجود تھی تو اس کے بعد وہ یکایک غائب کیسے ہو سکتی ہے۔ تہذیب کوئی ٹوپی تو نہیں ہوتی کہ جب چاہا اتار کر ایک طرف رکھ دی۔ تہذیب تو انسانوں کے خون میں رواں رہتی ہے اور ان کے مزاج و کردار کا ایک حصہ ہوتی ہے اور ابھی تک کوئی ایسا کیمیاوی عمل ایجاد نہیں ہوا کہ انسان کو اس میں سے گزار کر اس کے وجود میں رچی ہوئی تہذیب نکال دی جائے اور اس کی جگہ کوئی اور تہذیب بھر دی جائے۔

پھر قومی تہذیب چند بڑوں کے اجلاس میں گھڑی نہیں جاتی۔ یہ خود بخود نمو پذیر رہتی ہے۔ ہمارا فرض صرف یہ ہونا چاہیئے کہ اس کے افق تا افق پھیلنے کی راہ میں حائل رکاوٹیں ہٹا دیں اور ایسا معاشرہ پیدا

کریں، ایسا نظام معیشت رائج کریں کہ قومی تہذیب چند گھرانوں کی گرفت سے آزاد ہو کر ملک کے سب گھرانوں میں چمک دمک، سکون اور حسن پیدا کرے۔ قومی تہذیب دراصل قوم کے مختلف عناصر کی علاقائی خصوصیات کے ایک متوازن امتزاج کا نام ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پاکستان کی علاقائی تہذیبوں کا اثبات لازم ہو جاتا ہے۔ جو لوگ قومی تہذیب کے نام پر بنگالی، پنجابی، سندھی، پختون اور بلوچی کلچر کے ذکر تک کو کفر سمجھتے ہیں، انھیں دراصل قومی تہذیب کی صورت پذیری کے سلسلۂ عمل ہی کا ادراک حاصل نہیں ہے۔ ساتھ ہی ان لوگوں کو بھی نرم سے نرم الفاظ میں گمراہ ہی کہا جا سکتا ہے جو مشترک تہذیب کو علاقائی تہذیبوں کی نفی قرار دیتے ہیں۔ بدقسمتی سے یہی عنصر پاکستان کے موجودہ سیاسی بحران کا بہت بڑا سبب ہے اس عنصر کو اس امر کا احساس نہیں ہے کہ قومی وحدت اور یگانگت کی فضا قائم ہی اس طرح رہ سکتی ہے جب علاقائی زبانوں اور کلچروں کو قوم کی طرف سے مکمل تحفظ حاصل ہو۔ اگر ملکی مسائل کے بارے میں نقطۂ نظر منفی نہ ہو بلکہ مثبت ہو تو قومی تہذیب علاقائی تہذیبوں سے قوت حاصل کرتی ہے اور علاقائی تہذیبوں کا قومی تہذیب کے ساتھ رشتہ تعاون اور دوستی کا ہوتا ہے۔

پاکستان کے علاقائی کلچر، جو ہمارا بہت بڑا تہذیبی اور ثقافتی سرمایہ ہیں اپنی بعض خوبصورت انفرادیتوں کے باوجود (جنھیں زندہ رہنا اور زندہ رکھنا چاہیئے) اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ برصغیر میں مسلمانوں کے عروج کے زمانے میں وہ ایک ہزار سال تک ایک مشترک تہذیبی رشتے میں منسلک رہے ہیں۔ اگر اس تہذیبی تسلسل میں برطانوی اقتدار کے دنوں میں کوئی رکاوٹ حائل ہوئی ہے، تو محض ان رکاوٹوں کے سبب ایک ہزار سال یعنی کم سے کم تین ہزار نسلوں کی تہذیبی یگانگت کی نفی نہیں ہو سکتی۔ یہ ناممکن ہے۔ آج جب ملک کے بعض عناصر علاقائی تہذیبوں کی ہوا خواہی کے سلسلے میں ایک ہزار برس کی اس تہذیبی یک جہتی سے انکار کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کے سامنے نہ تو قومی تہذیب کا کوئی تصور ہوتا ہے اور نہ ان پر قومی تہذیب کا جواز واضح ہوتا ہے۔ بعض گروہوں نے قومی تہذیب کی کوئی صورت پیدا کئے بغیر قومی تہذیب کے نام پر جس بیدردی سے مادی اور روحانی استحصال روا رکھا ہے ان کا طرز عمل بھی علاقائیت کی اس انتہائی صورت کے نمایاں ہونے کا ایک سبب ہے۔

چنانچہ ان گروہوں کے قدموں تلے سے وہ زمین ہی نکال لینی چاہیے جس پر اطمینان سے کھڑے ہو کر وہ علاقوں کی حق تلفی کرتے رہے ہیں اور یوں علاقوں کو گوناگوں "کمپلکسوں" کا شکار کر دیا ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے ہاں کے بڑے بڑے اہلِ دانش بھی پاکستان کو پانچ قومیتوں کی بجائے پانچ قوموں کا مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ امتیاز صرف پاکستان کے ساتھ ہی کیوں روا رکھا جاتا ہے۔

بھارت ہی کو لیجیے۔ وہاں کے جنوب مغربی ساحل کے مرہٹے اور شمال مغربی گوشے کے سکھ کے درمیان بظاہر آخر ایسی کون سی تہذیبی یگانگت ہے جو ان علاقوں کو ایک ہی قوم کا حصہ بنائے ہوتے ہے۔ ان لوگوں کی نہ زبان مشترک ہے نہ رہن سہن کے انداز مشترک ہیں نہ لباس مشترک ہے نہ مسائلِ حیات کو دیکھنے کے زاویئے مشترک ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے بنگال کے بنگالی اور راجستھان کے راجپوت تہذیبی لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں۔ یہی تہذیبی فاصلہ مدراس اور دہلی کے درمیان ہے اور یہی اختلافات میسور اور بہار کے درمیان نمایاں ہیں۔ پھر آخر پاکستان میں ایسا کون سا غیر معمولی واقعہ رونما ہوا ہے کہ یہاں سے وہاں تک واحد پاکستانی قومیت کی بجائے بعض حلقوں میں بنگالی اور پنجابی، سندھی اور پختون اور بلوچی قومیتوں کے چرچے ہیں۔ آخر روس میں سائبیریا کے باشندے اور روسی ترکستان کے باشندے کے درمیان کیا قدرِ مشترک ہے۔ آخر شمال میں منچوریا کے چینی اور جنوب میں کینٹن کے چینی بھی واحد چینی قومیت کی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں۔ پھر مشرقی پاکستان اور مغربی پاکستان کی صوبائی وحدتوں کے درمیان ایک ہزار میل کے زمینی فاصلے پر اتنا زور کیوں دیا جاتا ہے جب کہ ایک ہزار سال کی تہذیبی یگانگت اس قسم کے فاصلوں کی تنسیخ کر ڈالتی ہے۔

پاکستان کے اربابِ سیاست، اربابِ دانش و تعلیم، اربابِ فکر و فن اور طلبا کی خدمت میں میری گزارش ہے کہ پاکستان میں اگر کوئی کمی ہے تو وہ واحد پاکستانی قومیت کے تصور کی کمی ہے اگر یہ ملک آئے دن قسم قسم کی آزمائشوں میں مبتلا ہوتا ہے تو اس کی ایک بڑی وجہ بھی یہی ہے۔ اگر علاقائی حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں بعض عناصر مبالغے کی حدود بھی پھلانگ جاتے ہیں تو اس کا ایک اہم سبب بھی یہی ہے کہ گزشتہ ۲۳ برس میں ہمیں پاکستانیت پر فخر کرنا نہیں سکھایا گیا۔ موجودہ بحران کے ختم ہونے اور حالات کے پرسکون ہونے کے بعد ہمارا یہ پہلا فرض ہونا چاہیے کہ ہم تمام علاقوں کے درمیان ایک ہزار برس کے وہ تہذیبی رشتے ڈھونڈیں جو بظاہر توڑے جا چکے ہیں اور جن کے ٹوٹے ہوئے سرے گم کر دیئے گئے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ہمیں اس اعتماد سے ایک لمحے کے لئے بھی دست کش نہیں ہونا چاہیے کہ سندھی کو بحیثیت سندھی اور بنگالی کو بحیثیت بنگالی یقیناً زندہ رہنا چاہیے اور اسے یوں زندہ رہنے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ بحیثیت پاکستانی ایسا کر رہا ہو۔

(اپریل ۱۹۷۱ء)

وطن دوستی جرم نہیں ہے

میں فلسفے کی نہیں، جذبے کی بات کرتا ہوں۔ میری دولت اصطلاحات نہیں ہیں، احساسات ہیں۔ میں جو خواب دیکھتا ہوں ان کی بنیاد بھی حقائق پر ہوتی ہے۔ میں کتابوں سے زیادہ چہرے پڑھتا ہوں، اور پنجابی، اردو، انگریزی زبانوں سے زیادہ آنکھوں کی زبان سمجھتا ہوں۔ ہر انسان کی طرح میرا بھی ایک نظریۂ حیات تو یقیناً ہے مگر یہ نظریہ فولاد کا سانچہ نہیں ہے کہ اس میں صرف وہی کچھ سما سکے جس کے لئے وہ تیار ہوا ہے۔ میں حسن و محبت اور خیر و برکت کا متلاشی ہوں وہ مجھے کہیں بھی ملے۔ میں اسے اپنے سینے میں جگہ دوں گا۔ البتہ جہاں حسن کے چہرے پر خراشیں ڈالی جا رہی ہوں، محبت کو جنس تجارت بنا لیا گیا ہو، خیر سے محض شر کو چھپانے کے خول کا کام لیا جا رہا ہو اور برکت کی حد بندیاں کر دی گئی ہوں وہاں مجھے طیش بھی آتا ہے اور میں اس طیش کو اپنی نیکیوں میں شمار کرتا ہوں۔ اگر یہ فلسفہ ہے تو میرا بس اتنا سا ننھا منا فلسفہ ہے۔

یہ عرض کرنے کی ضرورت مجھے اس لئے محسوس ہوئی کہ آج میں ملک کے اہلِ ادب، اہلِ علم اور اہلِ دانش سے جو بات کرنے چلا ہوں، اس کا جائزہ میری اس گزارش کے حوالے سے لیا جائے۔

میں یہ بات پہلی بار نہیں کہہ رہا ہوں۔ دوسروں نے بھی یہی بات کئی بار کہی ہے اور خود میں بھی درجنوں

مرتبہ عرض کر چکا ہوں ۔ میں یہ بات بار بار اس لئے کہتا ہوں کہ اگر اس معاملے میں ہم اہل ادب وعلم سے ذرا سی بھی کمزوری سرزد ہوئی تو اس کا نتیجہ مستقبل کی نسلوں کو بھی بھگتنا پڑے گا ۔ اس معاملے میں "چونکہ چنانچہ" کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے ۔ اور وہ معاملہ یہ ہے کہ ہم پاکستانی، پاکستان سے محبت کو کسی طرح بھی مشروط نہیں کر سکتے ۔ اگر ہمیں خودداری کے ساتھ زندہ رہنا ہے تو ہمیں غیر مبہم الفاظ میں اعلان کرنا ہوگا کہ ہم پاکستانی ہیں اور ہمیں پاکستانی ہونے پر فخر ہے ۔ ہم کسی بھی ایسی تجویز کو پائے استحقار سے ٹھکرا دیں گے جو پاکستان کی بے داغ خود مختاری اور آزادی پر ذرا سی بھی آنچ لانے کی گنجائش رکھتی ہو ۔ اسی لئے ہم اہلِ قلم کو سیاست کی نت نئی اٹھتی لہروں سے آگاہ رہنا ہوگا، اور کبھی کوئی ایسی غلطی سرزد نہیں کرنا ہوگی جس کے جواز میں ہم یہ دلیل لا سکیں کہ ہم ادیب لوگ کاروبارِ سیاست کو کیا جانیں ۔ دراصل سیاست سے برگشتگی بھی ایک قسم کی سیاست ہی ہے ۔ ادب میں یہ سیاست ان سامراجیوں نے چلائی ہے جنھیں ایشیا اور افریقہ کے لوگوں کی خود آگاہی سے خوف آتا ہے ۔ ہمارے کتنے ہی ادیب غیر شعوری طور پر اس کالے جادو کے زیرِ اثر ادب میں سیاست کی مداخلت کا مذاق اڑاتے ہیں، اور ان کے شعور کو اس طلسمِ سامری نے اس حد تک مردہ کر رکھا ہوتا ہے کہ انھیں یہی محسوس نہیں ہوتا کہ ادب میں سیاست کی تضحیک کر کے وہ ایک خطرناک اور ناپاک سیاست کے آلۂ کار کا کردار ادا کر رہے ہیں ۔ اہلِ قلم کا یہ سیاست دشمن طبقہ اس منفی سیاست کا شکار ہے ۔ اسی کے تحت وہ وطن سے محبت کو غیر مہذب انسان کا ابتدائی یعنی خام جذبہ کہنے سے بھی نہیں چوکتے ۔ اگر ۱۹۶۵ء میں ہندوستان ہم پر حملہ نہ کرتا تو ہمارے ملک کے بیشتر اہلِ قلم پر سیاست سے برگشتگی کا یہ سحر چل گیا تھا ۔ ستمبر کی اس جنگ نے ایک گرجتی دھاڑتی حقیقت کو بے نقاب کیا تو یہ طلسم ٹوٹا ۔ مگر ہمارے ہاں آج بھی بعض ایسے عناصر موجود ہیں جو وطن سے محبت کی نفی کے لئے مذہب تک سے دلیل لے آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام اوطان کا قائل نہیں ہے ۔ اس سلسلے میں وہ علامہ اقبال کی شاعری اور مولانا مودودی کی نثر سے حوالے بھی پیش کرتے ہیں اور جب وہ یہ سب کچھ کر رہے ہوتے ہیں تو بھول جاتے ہیں کہ خود ارضِ ایشیا میں

ویت نام اور کشمیر اور فلسطین میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ کیوں ہو رہا ہے؟ افریقہ کی نو آزاد قوموں کو قدم جمانے کی مہلت کیوں نہیں مل رہی ہے؟ جمہوری مساوات کے علمبردار برطانیہ کو جنوبی افریقہ کے نسل پرستوں کی خدمت میں جنگی ہتھیار پیش کرنے کا اتنا شدید شوق کیوں ہے کہ اس نے اپنی کامن ویلتھ کے مستقبل کو بھی داؤں پر لگا دیا ہے؟ جنوبی امریکہ کے کسی ملک میں وہاں کے باشندے اپنی پسند کی حکومت قائم کر لیں تو شمالی امریکہ کی نیندیں کیوں حرام ہو جاتی ہیں؟

پاکستان میں وطن دوستی کی تحریک اس لئے بھی ضروری ہے کہ یہ ملک ابھی ۲۳ برس پہلے قائم ہوا تھا۔ یہاں لوگ اب تک "اعلانِ آزادی کے وقت" کی بجائے "تقسیم ہند کے وقت" کے الفاظ استعمال کرنے کے عادی ہیں۔ خود پاکستان میں ایسے اہل قلم موجود ہیں جو برصغیر کا ذکر کرتے ہوئے "برصغیر ہند و پاک" کے الفاظ لکھنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے حالانکہ "برصغیر پاک و ہند" بھی گرائمر کے لحاظ سے غلط نہیں ہے۔ یہاں اب تک ایسے عناصر موجود ہیں جو پاک و ہند کی موسیقی اور ادب اور مصوری اور نقاشی اور کلچر کے دیگر مظاہر کی یکسانیت اور مشابہت کی باتیں کرتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے ان کی نیت دراصل یہ ہوتی ہے کہ برصغیر کی اس سیاسی تقسیم کو صرف سیاست تک محدود رکھنا چاہیئے وہ یورپ کی طرف نہیں دیکھتے جہاں کے سب ملکوں کی (جزئیات کے اختلاف سے قطع نظر) تہذیب ایک ہے، کلچر ایک ہے، مذہب ایک ہے، زبان کا منبع ایک ہے، زبانوں کی ابجد ایک ہے، سبھی کا رنگ ایک ہے، لباس ایک ہے، بین اللسانی تراجم کی آسانی کی وجہ سے ادب تک قریب قریب ایک ہے اس کے باوجود وہ چھوٹا سا براعظم ڈیڑھ درجن ممالک میں تقسیم ہے اور صدی رواں میں انہی ممالک کی باہمی چپقلش نے کرۂ ارض کے امن کو تاراج کیا ہے۔ اگر پاکستان اور ہندوستان کے کلچروں کے درمیان بعض مماثلتیں ہیں تو یہ کیسے ثابت ہو جاتا ہے کہ پاکستان کا وجود بے جواز ہے؟ اس طرح تو مراکش، الجزائر، تونس، لیبیا، مصر، سوڈان، سعودی عرب، یمن، اردن، عراق، شام اور لبنان کی انفرادی اکائیاں بھی بے جواز ہو جاتی ہیں۔

پاکستان و ہند کی تہذیبی مماثلتوں کے یہ علمبردار اپنے اس طرزِ عمل کو بیسویں صدی کے ترقی یافتہ

انسان کی فراخدلی اور بے تعصبی قرار دیتے ہیں. ممکن ہے وہ دیانت کے ساتھ یہی سمجھتے ہوں مگر کیا انھیں علم ہے کہ پاکستان میں انہی کے وجود کے سہارے ہندوستان کے ساتھ کنفیڈریشن تک کی تجویز پیش کر دی جاتی ہے، ورنہ کس کی مجال تھی کہ وہ پاکستانیوں کے کان میں فتنہ و شر کے اس کاروبار کی سرگوشی کا بھی حوصلہ کرتا. اس کی دیکھا دیکھی پچھلے دنوں ایران اور ترکی کے ساتھ بھی کنفیڈریشن کی ایک احمقانہ تجویز پیش کر دی گئی تھی۔ مانا کہ گزشتہ ۲۲ برس کی ملکی سیاست نے ہم میں سے بعض کو دوسری قوموں کے مقابلے میں ایک خطرناک احساسِ کمتری میں مبتلا کر دیا ہے، ورنہ چاہے رقبے کے لحاظ سے دیکھئے اور چاہے آبادی کے لحاظ سے، روس کے سوا ہم یورپ کے ہر ملک سے بڑے ہیں اور چین اور ہندوستان کے سوا ہم ایشیا کے بھی ہر ملک سے بڑے ہیں۔ ہمارے ہاں ملکی وسائل کی کمی نہیں ہے، جوہرِ قابل کی کمی نہیں ہے. آخر ہم اپنے مستقبل کے بارے میں کنفیڈریشن کا سیاہ چشمہ لگائے بغیر سوچ ہی کیوں نہیں سکتے۔ میں سمجھتا ہوں کہ جس طرح مغرب کے سامراج نے ہمارے بعض ادیبوں کو منفی سیاست یعنی سیاست سے برگشتگی کا مریض بنا دیا ہے، اسی طرح اس سامراج نے ہمارے بعض اہلِ وطن کے ذہنوں میں اس وہم کو بھی پختہ کر دیا ہے کہ ہم سے ہمارے دشمن بڑے ہیں اور ہماری حقیقت بارہ کروڑ انسانوں کے ایک جزیرے کی سی ہے! آخر آزادی کے کتنے برس بعد ہم سامراج کے مکتب سے "سکول لیونگ سرٹیفکیٹ" حاصل کر پائیں گے؟ آخر ہمیں کب مکمل طور پر اس حقیقت کا یقین آئے گا کہ ہم آزاد اور خود مختار ہیں؟ اور غیرت مند قومیں وہی ہوتی ہیں جو اپنی آزادی اور خود مختاری کو کسی بھی شرط سے مشروط نہیں کرتیں۔

میں جب اہلِ قلم اور اہلِ دانش کی خدمت میں یہ عرض کرتا ہوں کہ وطن سے پاک و صاف، غیر مبہم اور غیر مشروط محبت کیجئے تو اس کا یقیناً یہ مطلب نہیں ہوتا کہ دوسروں سے نفرت کیجئے۔ دوسروں سے نفرت کئے بغیر بھی وطن سے محبت کی جا سکتی ہے. بلکہ وطن سے محبت کا مطلب ہی یہی ہے کہ آپ کو اس خطۂ ارض کی ترقی و تعمیر سے اور اس کے امن سے محبت ہے اور امن دوسروں سے نفرت کرنے سے حاصل نہیں ہوتا. لیکن اگر کوئی آپ کے وطن کے امن پر ضرب لگائے تو اُس وقت وطن کی

محبت کا تقاضا یہ ہے کہ ضرب لگانے والے اس ہاتھ کو کاٹ دیا جائے۔

یہ بہت سیدھی سادی باتیں ہیں۔ کوئی سمجھنا چاہے تو لغت دیکھے بغیر سمجھ سکتا ہے۔ اسی لئے میں نے آغاز میں عرض کیا تھا کہ یہ فلسفے کی بجائے جذبے اور اصطلاحات کی بجائے احساسات کی باتیں ہیں۔ خاص طور پر پاکستانی تاریخ کے اس موڑ پر ملک کے اہلِ قلم اور اہلِ دانش سے میری استدعا ہے کہ وہ نظریاتی اُلجھنوں اور اصطلاحاتی موشگافیوں سے ہٹ کر اپنے جذبہ و احساس کی مدد سے پاکستان کی اکائی، اس کی سالمیت، اس کے مستقبل اور اس کے استحکام کے بارے میں غور کریں اور یاد رکھیں کہ پاکستان کے وجود کو ابھی تک بعض بڑی قوتوں نے ذہنی طور پر تسلیم نہیں کیا اور یہ قوتیں اس تاک میں ہیں کہ کب وہ مناسب وقت آئے جب وہ جھپٹ کر ہمارے وطن کی سرحدوں پر کنفیڈریشنوں کے بلڈوزر چلا دیں۔ آخر انھیں پاکستان کے عوام سے ان کی خود شناسی اور خود آگاہی کا انتقام کسی نہ کسی طرح تو لینا ہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہم ان بدنیتوں کو یہ انتقام لینے کا موقع دیں گے؟

(مئی ۱۹۷۱ء)

باقیاتِ اقبالؒ

سیّد عبدالواحد ۔ محمدّ عبداللہ قریشی

باقیاتِ اقبال میں حضرت علامہ اقبالؒ کا
وہ کلام شائع کیا گیا ہے جو ان کی اپنی مطبوعہ تصانیف
میں کسی وجہ سے جگہ پانے سے رہ گیا ۔ ہر نظم یا غزل
کے متعلق جو اس مجموعہ میں ہے حتی الوسع تحقیقات کر
لی گئی ہے کہ یہ علامہ مرحوم ہی کی ہے ۔ جو چیز جہاں
سے لی گئی ہے اس کا حوالہ دیا گیا ہے اور کلام کو
تاریخ وار درج کیا گیا ہے تاکہ خیالات کا ارتقاً
سمجھنے میں مدد ملے ۔ بعض نظمیں اقبالؒ کی
زندگی پر بالکل نئی روشنی ڈالتی ہیں ۔

قیمت
۴۵/-
روپے