ڈاکٹر خالد اقبال یاسر

ادب اور مساواتِ انسانی

مفکرین اور مصلحین کے لیے انسانی مساوات ایک ایسا آدرش، نصب العین یا نظریہ ہے جو صحیح معنوں میں عمل میں نہ ڈھل سکا۔ ادیبوں کے لیے بھی انسانی مساوات کا تصور ایک خواب، جذبے یا خواہش سے زیادہ حسرت اور ارمان جیسا ہے۔ شاعر لاکھ یہ درس دیتا رہے کہ ع بنی آدم اعضائے یک دیگرند، انسان اپنی فطرت میں الگ الگ، حریص، حاسد اور تنگ دل ہی رہتا ہے۔ انسانی ارتقاء کے عمل میں، ہر عہد کے لاچاروں، کمزوروں اور مظلوموں نے حُسنِ سلوک اور برابری کا نعرہ بطور احتجاج اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے بلند کیا لیکن بالادست اور ظالم طبقہ تعداد میں کم ہونے کے باوجود ان پر زیادتی کرنے کے حق سے کبھی بھی دستبردار نہیں ہوا۔ پھر بھی دل کی تسلی کے لیے سوچنے والے اور لکھنے والے اخلاقی طور پر تمام انسانوں کو صلاحیتوں اور میلانات میں مساوی سمجھتے ہوئے ''سماجی حقوق وفرائض میں مساوی'' سمجھتے ہیں۔ ان کا فلسفہ ''سماجی، سیاسی اور معاشی ناہمواری کو ہموار کرنے کا حامی ہے۔'' ان کے خیال میں ''افراد اور جماعتوں کے درمیانی امتیازات کا استیصال جو بنیادی طور پر ناحق ہیں،'' معاشرے کی نشوونما کے لیے ضروری ہے (1) لیکن کیا ایسا ہوسکا، تاریخ کا جواب نفی میں ہے۔ ہر دور میں انسانوں کا ایک مختصر سا گروہ اکثریتی مگر بے کس گروہ کی کمزوریوں کا فائدہ اٹھا کر دولت مند بننا اور دولت مند رہنا چاہتا ہے۔ استحصال کے شکار افراد، جماعتیں، آبادیاں اور قومیں جلد یا بدیر اپنی سادگی کے باوجود تجربے سے شعور حاصل کرلیتی ہیں کہ ان کا

اس معاشی اور معاشرتی نظام سے کوئی تعلق نہیں جوان کے لیے نہیں بلکہ ایک اقلیتی طبقے کے نفع کے لیے قائم کیا گیا ہے لیکن پانچویں صدی کے ایک سیانے نے لکھا تھا کہ ''طاقتور اس امر کا فیصلہ کرتے ہیں کہ غریبوں کو کیا ادا کرنا چاہیے۔'' لاٹھی اور بھینس کے آفاقی اصول کی اخلاقی بنیاد کمزور سہی لیکن بالآخر کامیابی طاقت ہی سے ممکن ہوتی ہے کیونکہ زمامِ کار کسانوں اور مزدوروں کے ہاتھوں میں آ بھی جائے تو وہ بھی اندھادھند بدنظمی اور لوٹ مار کے مرتکب ہونے لگتے ہیں ۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

(اقبال)

جب بے بس کا بس چلتا ہے تو وہ سابق بالادست طبقے کے لیے بے رحم ثابت ہوتا ہے۔ اس کے دل میں دبی نفرت کی چنگاری بھڑک کر شعلہ بن جاتی ہے اور وہ اپنے راستے میں آنے والی ہر دیوار کو تہس نہس کرتا چلا جاتا ہے۔ پنچ تنتر کے عہد سے لے کر انقلابِ فرانس تک ایسے بھیانک انتقام اور نفرت کے شواہد تاریخ کے ناقابلِ فراموش اسباق ہیں۔

چنانچہ پھر کوئی قوی اور مضبوط کردار اپنی قابلیت اور جرأت کے بل پر معاشرے کو پھر سے ذات پات کے نظام میں جکڑ دیتا ہے تا کہ خدمت گزار طبقے اپنے پیشے نہ بدل سکیں۔ وہ بغاوت اور سرکشی کو سختی سے کچل دیتا ہے۔ مذہبی قوتوں کو بھی وہ اپنے اقتدار، استبداد اور استحصال کے تسلسل کے لیے مراعات اور مصالحت کے حربوں سے اپنے ساتھ ملا لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی، سماجی مفکرین اور مدبرین کی اصلاحِ احوال کی کوششوں کی ابتدائی کامیابی بھی دیرپا ثابت نہیں ہوتی۔ دوسری طرف قوت، مصالحت اور مفاہمت کی تمام تدبیریں اس لیے بھی ناکام رہی ہیں کہ پسے ہوئے طبقات کا استحصال بہرحال جاری رہتا ہے اور پھر ایسا مرحلہ بھی آ جاتا ہے کہ۔

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

O

خواجگی میں کوئی مشکل نہیں رہتی باقی
پختہ ہو جاتے ہیں جب خوئے غلامی میں غلام

(اقبال)

ہرڈر (Herder) ظالم، آمر اور دروغ گو کرداروں کو کامیاب دیکھ کر تاریخ کی ناانصافیوں کا ذکر کرتا ہے۔ مائسس (Mieses) کا مشاہدہ بھی یہی ہے کہ جو لوگ زیادہ محنتی اور مشقتی ہوتے ہیں ان کے سامنے سنگین رکاوٹیں کھڑی کر دی جاتی ہیں تا کہ کاہل اور کم محنتی زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔ کانٹ (Kant)، ہیگل (Heigel)، نطشے (Neitzsche) اور شوپن ہار (Schopenhauer) بھی زمانے کو خوشی اور مسرت سے خالی سمجھتے ہیں اور تاریخ کو دہشت گردی اور ظلم وستم کی اذیت کے سوا کچھ نہیں جانتے۔

پریم چند کے افسانے ''کفن'' میں بھوکے ننگے چمار باپ بیٹا گھیسو اور مادھو اسی خوئے غلامی کے پروردہ ہی تو ہیں جس پر اقبال آنسو بہاتا ہے۔ ہاجرہ مسرور کا افسانہ ''چراغ کی لَو'' بھی کفن کے اسلوب اور تھیم سے متاثر ہو کر لکھا گیا ہے۔ حبیب جالب کی نظمیں جمہوریت، مشیر اور بیس گھرانے اسی بے شعوری اور نادانی کا نوحہ ہی تو ہیں۔ مگر یہ بھی ایک بدیہی حقیقت سمجھی جانے لگی ہے کہ ''کمزور لوگ اخلاقی اعتبار سے ہمیشہ ہی حق پر ہوتے ہیں۔ تمام اربابِ قوت ہمیشہ اخلاقی لحاظ سے باطل پر ہوتے ہیں۔''(2)

انسانی مساوات کا تصور انسان دوستی سے مربوط ہے۔ انسان دوستی ایک فکری اور ادبی تحریک کے طور پر انسانی وقار کا پرچار کرتی ہے۔ انسانیت انسان کو ہر مظہر اور ہر شے کی جانچ کا پیمانہ سمجھتی ہے۔ لیکن ایک زمانے میں اور شاید آج بھی تعلیم انسان اور دوسری مخلوقات

میں تفریق پیدا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو فرشتوں جیسی مخلوق اور انسان کے درمیان علم ہی کو فضیلت کی وجہ بتایا ہے، تاہم جنت سے نکالتے ہوئے اور دنیا میں اتارتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو دنیا میں دنیاوی اعتبار سے پہلے سے طے شدہ کوئی مقام عطا نہیں کیا، نہ کوئی خصوصی لگن اور نہ ہی کوئی قطعی اختیارات تاکہ اگر وہ کچھ حاصل کرنا چاہے تو اپنی قوتِ فیصلہ اور حسِ انتخاب استعمال کرے۔ باقی مخلوقات کی فطرت کے لیے اللہ تعالیٰ نے حدود اور ضابطے طے کر دیے مگر خالقِ کل نے انسان کو کسی رکاوٹ کے بغیر اپنی فطرت اور قسمت کا تعین کرنے کی آزادی بخشی۔ آزادی سب کے لیے مساوی ہے۔ اللہ کے نزدیک انسان کو کرۂ ارض ہی نہیں کائنات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے تاکہ وہ دنیا کا بہتر طور پر مشاہدہ کر سکے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکمل طور نہ تو ارضی بنایا اور نہ ہی سماوی، نہ قائم نہ دائم تاکہ وہ اپنی صناعی، کاریگری اور حکمتِ عملی بلکہ حیلے سے اپنی جو وضع قطع چاہے تراش لے اور جو راستہ چاہے اختیار کر لے۔ قرآن میں اسی لیے تو واضح کیا گیا ہے کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے جس کے لیے اس نے کوشش کی۔ انسان دوستی کا نظریہ اسی لیے اپنی روح میں مذہب مخالف نہیں ہے۔ ازمنۂ قدیم سے لے کر آج تک انسان دین و دنیا کی دوئی یا یکسوئی کے مخمصے سے دوچار ضرور ہے، لیکن اسے عقیدے کے انتخاب کی آزادی مساویانہ اور انفرادی طور پر میسر ہے، آزادی، رواداری، برداشت، اسی باعث انسانی مساوات اور انسان دوستی کے افکار کی بنیاد ہیں۔

اشتراکیت کے نظریئے میں انسان کی اپنے آپ سے مغائرت کے خاتمے کا تصور انسانی مساوات اور انسان دوستی ہی سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ مغائرت جائیداد کی انفرادی ملکیت اور سرمایہ دارانہ معاشرے نے چند طبقوں کے مفادات کے لیے پیدا کر رکھی ہے۔ عملیت پسندی بھی انسان ہی کے حوالے سے ہر شے کی تعبیر کی قائل ہے کیونکہ انسان ہی مرکزِ کائنات ہے۔ انسانی معاشرے میں انسان ہی، ہر امر، ہر معاملے اور ہر مظہر کا پیمانہ ہے۔

شخصیت پسندی کے نظریے سے صرف شخص یا شخصیت ہی اعلیٰ قدر اور اصل حقیقت

ہے۔ ایک رخ سے یہ اندازِ نظر انسان کی روحانی صلاحیت کا اثبات بھی ہے۔ یعنی انسان نہ صرف ازلی سچائیوں کے بارے میں غور وفکر کرسکتا ہے بلکہ ماضی کے واقعات اور مستقبل کے امکانات پر بھی گہرائی کے ساتھ سوچ سکتا ہے۔ گیان دھیان، مراقبے اور چلّے انسان کی قوتِ متخیلہ کو اور بھی جلا بخشتے ہیں۔

انسان کے وجود اور مقام کے بارے میں تو وجودیت باقی نظریات سے آگے نکل گئی کہ وجودیت انسانی کائنات کے علاوہ کسی اور کائنات پر یقین ہی نہیں رکھتی۔ وجودیت انسان کی موضوعیت کی حامل کائنات کی قائل ہے۔ ہم اور آپ ادب کے طالب علموں کے طور پر جانتے ہیں کہ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ انسانی مساوات اور انسانی عظمت کی توثیق کرنے والے ان نظریات نے ساری دنیا کی زبانوں کے ادب پر کتنے گہرے اثرات مرتب کیے ہیں اور کیسے کیسے ادبی شہکار محسوس طور پر یا غیر محسوس طور پر تخلیق کروائے ہیں۔

یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو دوسری جنگِ عظیم کے آغاز سے صرف ایک سال قبل اور اپنی وفات سے چند ماہ پہلے سالِ نو پر علامہ اقبال کے پیغام کا پورا متن آج بھی تازہ اور اتنا بامعنی ہے کہ سال ۲۰۱۴ء کے آغاز پر بھی جاری کیا جاسکتا تھا۔ اس پیغام میں جمہوریت، قوم پرستی، اشتراکیت اور فسطائیت کے دلفریب نقابوں میں سامراجی مظالم کو انسانی تاریخ کے تاریک ترین دور سے بدتر قرار دیا گیا ہے اور ظالموں کو خون ریزی اور تشدد کا دیوتا کہا گیا ہے۔ اقبال کے مطابق سائنس نے تباہی کے جو انجن تخلیق کیے، وہ انسان کی ثقافتی کامیابیوں کی عظیم علامتوں کو مٹا رہے ہیں حالانکہ احترامِ آدمیت کے بغیر دُنیا سکونت کے قابل نہیں رہے گی۔ اقبال نے ایک نسل، ایک قوم، ایک زبان اور ایک مذہب کو بھی مساوات کے حوالے سے اعتماد کے لائق نہیں سمجھا۔ اس پیغام میں اقبال نے مساواتِ انسانی کے لیے انسانی اخوت کے فروغ پر زور دیا جو نسل، جغرافیائی قومیت، رنگ اور زبان سے ماورا ہو تاکہ ساری دُنیا خُدا کا کنبہ بن جائے۔ (3) اخوت کا یہ تصور سراسر اسلامی ہے جس کی بنیاد رنگ اور نسل پر نہیں، نہ ہی ذات

پات پر ہے۔ اخوت کا یہی تصور مساواتِ انسانی تک پھیل جاتا ہے جس میں قانونی اور معاشرتی برابری کا حق فائق ہوتا ہے۔ اسلامی عدل انسانی مساوات کے لیے مثالی اور آفاقی ہے۔ عدل کے اسلامی تصور میں رنگ، نسل، مذہب، زبان کے تعصب سے گریز بلکہ اپنے لیے بھی ناانصافی سے گریز واضح اور بنیادی تقاضا ہے۔ عدل کے اس تصور میں کسی تعلق، تعصب کی بنا پر ناجائز رعایت کی گنجائش بھی موجود نہیں۔ اسلامی حکومت میں آقا اور غلام، معزز اور حقیر، امیر اور فقیر سب برابر کے سلوک کا حق رکھتے ہیں۔ اگر کسی کو کسی پر فوقیت ہے تو اعمال اور تقویٰ کی بنا پر ہے۔ تقویٰ کے ساتھ ساتھ اخلاص، عفت، عدل، صدق، حقوق العباد، دولت کا عدم ارتکاز، ملاوٹ کا سدِ باب، ذخیرہ اندوزی سے گریز، رشوت کا خاتمہ، گداگری کی ممانعت، سود سے اجتناب، اسلام کے نظامِ اخلاق کے لازمی اجزاء ہیں جن کے بغیر مساوات، عدم مساوات میں بدل جاتی ہے اور معاشرہ انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ بدھ مت میں بھی انسان کی برتری اس کے اعمال سے منسلک ہے۔ یہاں تک کہ ذات پات سے آلودہ ہندو تہذیب میں بھی تمام انسانوں کو پیدائش کے اعتبار سے برابر سمجھا جاتا ہے ؎

خاکِ آدم کی ہے تمام زمین
پاؤں کو ہم سنبھال رکھتے ہیں

(میر تقی میر)

اتھروید میں اس نکتے کو صراحت سے بیان کیا گیا ہے البتہ شاستروں میں برہمن، کھشتری، ویش اور شودر کو پیدائشی طور پر الگ الگ کر دیا گیا ہے۔ (4)

مساواتِ انسانی کی جدید ترین تعریف اخلاقی طور پر انسانوں اور جانوروں میں بھی کسی نہ کسی نوع کی مساوات کی علمبردار ہے ع

یاں ہم نے پرِ کاہ بھی بیکار نہ دیکھا (میر تقی میر)

انسانی مساوات یعنی Egalitarianism میں:

"Emphasis is placed upon the fact that

equality contains the idea of equity of quality that is all people should be treated with the same dignity or be regarded as possessing the same intrinsic qualities despite our societal diversity of race, religion, ethnicity, sex, sexual orientation, political affiliation, socio-economic status, (dis) ability or cultural heritage." (5)

لیکن اعظم کریوی کے افسانے ''اچھوت'' میں شکروا چمار اپنے بیٹے کو ہندو عقیدے کے مطابق یہی سمجھاتا ہے کہ غریب کو غریب اور امیروں کو امیر بھگوان بناتے ہیں۔ یہ رام ہی کو معلوم ہے کہ اس نے ہمیں پچھلے جنم میں کس غلطی کی سزا دی ہے اور بھگوان پوجا پاٹ سے خوش ہوکر غریبوں کو امیر بنا سکتے ہیں لیکن ہم پوجا پاٹ بھی نہیں کرسکتے کہ ہم اچھوت ہیں اور ہمارے گھسنے سے مندر ناپاک ہوجاتا ہے۔ اس کا بیٹا بنی اپنی جھونپڑی ہی میں مندر بنانے کی بات کرتا ہے تو باپ سمجھاتا ہے کہ پنڈت کے بغیر پوجا نہیں مانی جاتی۔ ان باتوں کے دوران ہی شکروا چمار کو دن بھر کی بیگار کے بعد پھر کام پر بلا لیا جاتا ہے۔ وہاں دعوت میں ایک پنڈت کے لڑکھڑا کر شکروا چمار سے چھو جانے پر شکروا ہی کو قصوروار ٹھہرا کر اسے اتنا پیٹا جاتا ہے کہ تلّی پھٹ جانے سے وہ تڑپ کر مر جاتا ہے مگر مارنے والا سزا سے بچ جاتا ہے۔

منظر بدلتا ہے۔ بیس سال بعد پرگنے کا نیا حاکم آتا ہے تو تعلقہ دار رائے صاحب رام پرشاد سلام کے لیے حاضر ہوتے ہیں لیکن ڈیوڈ نام کا صاحب رئیسوں سے نہیں ملتا لیکن اچھوتوں کو خوش آمدید کہتا ہے۔ وہ خود کو اچھوت کہتا ہے تو رائے صاحب اسے ایشور کا سایہ کہتے ہیں لیکن ڈیوڈ ان سے ہاتھ نہیں ملاتا اور انھیں یاد دلاتا ہے کہ آپ نے شکروا نامی ایک چمار کو جان سے مروا ڈالا تھا اور انھیں بتاتا ہے کہ وہ اسی شکروا کا بیٹا بنی ہے۔ رائے صاحب اس صدمے سے جانبر نہیں ہو پاتے۔ کیا یہ ایسا شعر یاد کرنے کا مقام نہیں۔

میرؔ جنگل تمام بس جاوے
بن پڑے ہم سے روزگار اے کاش!

(میر تقی میرؔ)

یہ ایک شاعر کا خواب ہے، آرزو ہے، مگر وہ اسے حسرت کے لہجے میں بیان کر رہا ہے کہ ایسا اس ظالم دُنیا میں ممکن نہیں۔

مذہبی یا غیر مذہبی دونوں طرح کی اخلاقیات میں تمام انسان بنیادی طور پر صلاحیتوں یا سماجی مرتبے کے لحاظ سے برابر ہوتے ہیں ع

یک ذرّۂ زمیں نہیں بے کار باغ کا

(غالبؔ)

لیکن انسان کے انفرادی اور اجتماعی تجربات اس کی تصدیق نہیں کرتے چاہے ہر انسان کے سیاسی، معاشی، سماجی اور انفرادی حقوق یکساں ہوں۔ اسی لیے سماجی فلسفے کے طور پر طاقت کی لامرکزیت اور عوام کے مابین معاشی تفریقات کی بیخ کنی کی حمایت بھی مساواتِ انسانی کے ہر تصور میں شامل ہے۔ انسانی مساوات کا علم بردار مساوات کو انسانیت کی فطری صورت کی عکاسی گردانتا ہے لیکن اس معروضی اور مکمل تعریف میں بھی بہت سے اگر، مگر، لیکن ولیکن چھپے ہوئے ہیں۔ تمام انسان خُدا کی نظر میں پیدائشی طور پر مساوی حقوق کے حامل ہوتے ہیں لیکن خُدا ہی کی ودیعت کردہ پیدائشی صلاحیتیں انسانوں میں کم زیادہ اور متفرق ہوسکتی ہیں۔ اس بارے جدید جینیاتی تحقیق کے نتائج سے بھی رجوع کرنا پڑے گا۔ مساویانہ حقوق کی کم از کم حدود، تعلیم، خوراک اور صحت کے لیے تو طے کی جاسکتی ہیں لیکن حق رائے دہی کے بارے میں اتفاق رائے نہیں پایا جاتا۔ جمہوریت اگر چہ مساواتِ انسانی ہی کی توسیع سمجھی جاتی ہے لیکن جمہوریت میں بھی طاقت حکمران طبقے کے پاس رہتی ہے، عوام کے پاس نہیں۔ لیکن شاعر بھی اپنی مجبوری بیان کرتے ہوئے یہی خواہش کرتا ہے کہ

شعر میرے ہیں سب خواص پسند
گفتگو پر مجھے، عوام سے ہے

(میر تقی میر)

عوام عام طور پر انتخاب لڑنے کی اہلیت اور حیثیت نہیں رکھتے اس لئے وہ حکمران طبقے ہی سے اپنے حکمران چنتے رہتے ہیں اور ستم ظریفی یہ ہے کہ۔

جمہوریت اِک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں جاتا

(اقبال)

بلکہ اقبال نے تو اس سے بھی سخت ترین زبان استعمال کرتے ہوئے یہ تک کہہ دیا کہ۔

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ ازمغزِ دوصد خر فکرِ انسانِ نمی آید

(اقبال)

مساوات کے جمہوریت پر اطلاق کو غیر منطقی اور مجموعی طور پر انسانی مساوات کو غیر فطری سمجھنے والے بھی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ وہ اسے احمقانہ اور شیطانی تک کہہ جاتے ہیں جس پر بحث فضول ہے۔ایسے مفکرین کے نزدیک مساوات کے نظریئے کی اہمیت تشخیص کی حد تک ہے اور یہ ایک پوشیدہ مرض کا سرِ عام اعتراف ہے جو صدیوں سے تہذیب کو اندر سے کھوکھلا کرتا جارہا ہے۔ انسانی ہمدردی اور بھائی چارے کا مقصد غریب کی مدد نہیں بلکہ قابل اور قابلیت کو برباد کرنا ہے۔ مساوات کا مطلب اچھے سے نفرت ہے صرف اس لئے کہ وہ اچھا کیوں ہے۔ خوراک کے لیے، راشن کارڈ یا شناخت کے لیے، شناختی کارڈ میں تو برابری کا اصول چل سکتا ہے لیکن یہاں تو نااہل کی بجائے اہل کی قربانی مساوات کے نام پر مانگی جانے لگی ہے۔ جب ایک جماعت کے سارے طلبہ ہی ایوارڈ کے طلب گار ہوں تو کیا

ایوارڈ کو ایوارڈ کہنا صحیح ہوگا؟ یعنی مساویانہ سلوک سے مضبوط، مستحکم، قابل اور دانشمند لوگ بھی کمزور، نااہل اور احمقوں کی سطح پر اتر آئیں گے ورنہ وہ مساویانہ حقوق کے قوانین کے تحت قابلِ تعزیر قرار پائیں گے۔ مسابقت کا جذبہ گالی بنے گا تو فرد اور معاشرے کا ارتقاء رک جائے گا۔ ان خدشات کے سبب انسانی مساوات کو دولت کی مساوی تقسیم نہیں بلکہ دولت کمانے، مقام پانے اور اعزاز کے لیے شفاف اور مساوی مواقع کی فراہمی کہا جاتا ہے۔ آزادانہ مساواتِ انسانی کو بالجبر مساوات انسانی سمجھنا غلط ہوگا۔ سچی مساوات کا مطلب آزادی ہے، مقداریت یا حسابیت نہیں۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ہر کوئی ایک جیسا پہنے، کھائے یا پیئے، ایک جیسا کام کرے یعنی سب ایک طرح سے زندگی بسر کریں کیونکہ انفرادی ضروریات، ذوق اور ذائقے مختلف ہوتے ہیں۔ بھوک کی سطح میں فرق ہوتا ہے یعنی خوراک کے لیے راشن کارڈ میں بھی مساوات کے اُصول کا اطلاق اتنا درست نہیں۔ صرف پھلنے پھولنے کے آزادانہ مواقع کی فراہمی ہی مساواتِ انسانی کا اصل مطمحِ نظر اور منزل ہے۔ مزاجوں کی یہی رنگا رنگی اور انسانی صلاحیتوں کا تنوع مختلف الجہات مثبت سرگرمیوں اور ترقی کی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ (6)

انسانی حقوق اور مساوی سلوک کے لیے آواز اس لئے اٹھی کہ انسانوں نے انسانوں پر طاقت کے نشے میں ظلم کیا۔ کیونکہ قوت جتنی زیادہ ہو اتنی ہی بداطوار ہوتی ہے۔ طاقت عام لوگوں کے ذہنوں کو مسخ کرتی ہے اور ان کے وقار اور زندگیوں سے کھیلتی ہے۔ ایسے میں بھی انسانی حقوق سے مراد یہی ہے کہ انسان کا وقار پامال نہ ہو، اس کی کمائی نہ لوٹی جائے، اسے بے جا قتل نہ کیا جائے یعنی ایک طرح سے مساوات ناانصافی، ظلم اور زیادتی کرنے کے حق سے انکار ہے تاکہ انسان کی زندگی پرسکون ہو۔

کچھ نہیں مانگتے ہم لوگ بجز اذنِ کلام
ہم تو انسان کا بے ساختہ پن مانگتے ہیں

(احمد ندیم قاسمی)

اگر مساواتِ انسانی واقعی نافذ ہوجائے تو دُنیا کے اکثر بادشاہ اور آمر تختۂ دار پر ہوں کیونکہ ''عدل کوئی، روحانی اور لطیف نصب العین نہیں، نہ تعمیری تصور ہے، جس کو کسی کشفِ روحانی نے جنم دیا ہو بلکہ یہ تو محض بدی اور بے انصافی کی نفی ہے۔''(7) اقبال نے بھی شاید اسی رو میں کہا تھا کہ رحم انصاف کے قتل کا سبب بن جاتا ہے۔

رابرٹ بریفالٹ کی یہ بات تو درست ہے کہ عدل محض بدی اور بے انصافی کی نفی ہے لیکن کشفِ روحانی سے انکار کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دُنیا کے لگ بھگ تمام الہامی مذاہب اور مت عدل وانصاف کی مبادیات بیان کرتے ہیں خاص طور پر قرآن مجید بلکہ الہامی ادب اور ادبِ عالیہ بدی اور ناانصافی کی نفی کا سب سے بڑا مظہر ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم انسانی حقوق کے نفاذ کے وقت خطبۂ حجتہ الوداع، میگنا کارٹا، آیات، احادیث، اقوال، ضوابط، اخلاقیات اور اصول سب فراموش کردیتے ہیں۔

جمہوریت نے مساواتِ انسانی کے نظریئے سے جنم لیا لیکن کیا محض ووٹ کے حق سے انسانی حقوق ملے یعنی انسان کو چین سے جینے کا حق ملا۔ جمہوریت، ہر کہیں چار پانچ سال بعد کھوکھلے نعروں، دلفریب وعدوں اور جوشیلی تقریروں سے بے شعور عوام کے ووٹ حاصل کرکے حکمران طبقوں کی بالادستی کے تسلسل کا نام ہے۔

میں نے بھیجا تجھے ایوانِ حکومت میں مگر
اب تو برسوں ترا دیدار نہیں ہوسکتا

(احمد ندیم قاسمی)

آج بھی لہجے میں یاسر دردمندی ہے وہی
ظالموں کو جیسے مظلوموں کا غم پہلے بھی تھا

(خالد اقبال یاسر)

اور ستم تو یہ ہے کہ تبدیلی آئے بھی تو صرف چہروں کی ہوا کرتی ہے، کردار کی نہیں،

نظام کی نہیں۔

تجھ سے پہلے بھی جو اِک شخص یہاں تخت نشیں تھا
اس کو بھی اپنے خُدا ہونے کا اتنا ہی یقیں تھا

(حبیب جالب)

وہی تخت ہو گا وہی مہرِ سلطان
فقط اپنا چہرہ بدلتا رہوں گا

(خالد اقبال یاسر)

اہلِ دانش، تخلیق کار اور تعلیم یافتہ طبقے حق تلفی کا احساس پیدا کرنے کی کوششوں میں لگے رہتے ہیں لیکن ان کا حِصّہ انتخابات کے لیے محض ایک ووٹ تک ہے اور اس کا ووٹ جاگیردار کے پاؤں تلے روندے ہوئے مزارع اور صنعت کار کے محتاج مزدور کے ووٹ کے برابر ہے۔ شاعر چاہے ان کی ترجمانی کا حق ادا کرتا رہے، ان کے دکھ میں روتا رہے، ان کے لیے دُعا کو ہاتھ اٹھائے رکھے۔

ہر ایک فرد ہو تہذیب و فن کا اوجِ کمال
کوئی ملول نہ ہو کوئی خستہ حال نہ ہو
خُدا کرے کہ مرے اِک بھی ہم وطن کے لیے
حیات جرم نہ ہو، زندگی وبال نہ ہو

(احمد ندیم قاسمی)

سادہ لوح مزارع، کسان، مزدور اور خوانچہ فروش کو طالع آزما حکمران طبقہ ہر بار چکمہ دینے میں کامیاب ہو ہی جاتا ہے اور شاعر پوری دردمندی کے ساتھ کسی ''جاروب کش'' کو یہی کہتا رہ جاتا ہے۔

آسمانوں کے تلے تلخ و سیَہ راہوں پر

اتنے غم بکھرے پڑے ہیں کہ اگر تو چن لے
کوئی اِک غم تری قسمت کو بدل سکتا ہے
کاش تو حیلۂ جاروب کے پر نوچ سکے
کاش تو سوچ سکے، سوچ سکے

(مجید امجد)

اسی بے شعوری کے سبب ولی دکنی درباری ماحول اور اشرافیائی نظام میں یہ کہتا پایا جاتا ہے کہ ؎

اے ولی! قدر ترے شعر کی کیا بوجھے عوام
اپنے اشعار کوں ہرگز تو نہ دے جز بخواص

فیض احمد فیض کی ایک کمزور سی نظم ''کتے'' بھی مظلوم طبقے کی بے شعور، سادگی اور جہالت کا نوحہ ہے ؎

یہ چاہیں تو دُنیا کو اپنا بنا لیں
یہ آقاؤں کی ہڈیاں تک چبا لیں
کوئی ان کو احساسِ ذلت دلا دے
کوئی ان کی سوئی ہوئی دم ہلا دے

(فیض احمد فیض)

فیض کے مقابلے میں 'کُتے' کے حوالے سے انسان کو انسانیت کا درس دینے میں بلّھے شاہ کی مشہور کافی تخلیقی ترفّع کا شاہکار ہے۔ یہ کافی انسان میں اپنی عظمت کا احساس پیدا کرتی ہے ؎

بازی لے گئے کُتے
تیتھوں اُتے

مگر اس کے باوجود لاچار سادہ دلی کے لیے اس عیار دُنیا میں کوئی جگہ نہیں ہے ؎

الٰہی! تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ سلطانی بھی عیاری ہے، درویشی بھی عیاری

(اقبال)

شاعر یہی کرسکتا ہے کہ صدیوں سے جبرواستبداد کی چکی میں پستے ہوئے انسانوں میں ان کے حقوق کا شعور بیدار کرے۔ شعراء کی تخلیقی شاعری براہِ راست مساواتِ انسانی کا پرچار نہیں کرتی بلکہ ان ناانصافیوں اور زیادتیوں کی علامتوں کے پردے میں عکاسی کرتی ہے جو طاقتور کمزوروں اور لاچاروں کے ساتھ روا رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ شاعر بالادست طبقوں کا ضمیر بھی جھنجھوڑتے ہیں کہ شاید انھیں خود ہی غریبوں کی حق رسی کا خیال آجائے۔ یہاں تک کہ وہ انھیں ان کی موت بھی یاد دلاتے ہیں۔ آخرت سے بھی ڈراتے ہیں جیسا کہ مجید امجد نے اپنی نظم ''راجا پرجا'' میں کیا ہے۔ مجید امجد کے لیے ظالم و مظلوم کی تفریق ہمہ گیر ہے۔ اس معاملے میں مشرق و مغرب ایک سا ہے ؂

نہ کوئی مشرق
نہ کوئی مغرب
مگر وہ اِک زینۂ مراتب
جو اَن گنت بے زباں غلاموں کی ٹوٹتی پسلیوں پہ کل بھی ہزار کف در دہاں خُداؤں
کے بوجھ سے کچکچا رہا تھا
اور آج بھی اِک وہی ترازو کہ جس میں زنجیر پوش روحوں کے شُعلہ اندام دست و بازو
پہ مزدِ یک اشک تل رہے ہیں
اگر یہی تھا نصیبِ دوراں...... یہ نالۂ غم، یہ اِک مسلسل خروشِ انبوہِ پا بجولاں
ازل کی سرحد سے نسلِ آدم کی یہ کراہیں جو روز و شب کے عمیق سناٹوں سے پیہم
ابھر رہی ہیں

یہ چشم ولب کے فسانہ ہائے سرِ شک وشیون،
اگر مقدر یہی تھا اپنا، تو یہ مقدر...... یقین جانو اٹل نہیں تھا

یعنی مظلوموں کا مقدر بدل بھی سکتا ہے، اگر وہ بے شعور سے باشعور ہو جائیں۔ اگر ان میں اپنی عزت کا احساس جاگ اٹھے تو یہی شکستہ دل انسان سیاہیوں کے چھلکتے خُم سے ابھرتی کرنوں کا حوصلہ بن سکتے ہیں۔

مجید امجد کی دل گدازی اور دردمندی جب تخلیقی رو کی اوج پر الفاظ کے قالب میں ڈھلتی ہے تو اس کے جامۂ آواز میں خون کے چھینٹے اور لہو کی ندیاں اس کی نظم ''ریڈنگ روم'' کے مصرعوں میں چیختی سنائی دیتی ہیں۔ یہ اندوہ، ''ہڑپے کا ایک کتبہ''، میں سینۂ سنگ میں بسنے والے خُداؤں کے فرمان پر مٹی کاٹنے اور مٹی چاٹنے والے ہل کی انی کا مان ہوتے ہوئے بھی آگ میں جلتے پنجر کا ہے۔ جو ایسا ہالی ہے جسے انسان کا درجہ نہیں ملا اور اس کے لیکھ بھی ہل میں جتے دو بیلوں جیسے ہیں اور وہ ہالی شاعر کو تیسرا بیل دکھائی دیتا ہے ؎

الٰہی کیسے ہوتے ہیں جنھیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامن گیر ہوتی ہے خُدا ہوتے

انسان تو کیا مساوات کے نظریئے میں تو جانوروں سے بھی یکساں سلوک کا تصور شامل ہے۔ مجید امجد اپنی نظم ''بارکش'' میں بار کھینچتے جانور کی آنکھوں سے دُنیا کی بھیانک تصویر یوں دکھا رہا ہے جیسے وہ خود پہیوں کے دندانوں میں دن کاٹ رہا ہو، اپنے دل پر سکّے داغ رہا ہو۔ لیکن جب تک خُدا ان کو خواجگی عطا کرتا رہے گا جنھیں روشِ بندہ پروری کا علم نہیں۔ مجید امجد جیسے دکھیارے دل کی مقدس سچائی کے ساتھ کسی کے دُنیا بدل دینے کے وعدے کے انتظار میں اس دُنیا کا رستہ دیکھتے رہیں گے اور ظلم کے ٹھیلے روزِ عمر کی اس پٹڑی پر بے بس زندگیوں کو دور افق سے ڈھونے آتے رہیں گے۔ (اس دن اس بر فیلی تیز ہوا...... مجید امجد)

حالات کے جبر کے شکار لوگوں کی کسمپرسی اور مظلومیت کا اظہار ان کے دل میں

سنگین معاشی اور معاشرتی حالات میں تبدیلی کی خواہش پیدا کرتا ہے۔ ایک جیسوں کے لیے ایک سا حِصّہ، سب کے لیے یکساں حِصّہ، متناسب مساوات، آزادانہ مواقع، بنیادی ضروریات کی تشفی، معاشی مساوات، سیاسی مساوات، ثقافتی مساوات، پیداواری ذرائع کا مشترک انصرام اور اسی نوعیت کے اخلاقی اصول، ضوابط، روایات، اقدار، عقائد ہر علاقے، ہر زبان اور ہر مذہب کے ادب میں زیریں رو کی طرح پائے جاتے ہیں۔ ادب کے موضوعات ترقی پسند ادبی تحریکوں کی طرح طے شدہ ہوں یا نہ ہوں، ادبِ عالیہ کے نمونے دونوں صورتوں میں ملتے ہیں۔ خود لینن رومان پسند بھی تھا اور تخیل پرست بھی۔ اسے مظلوم عوام سے ہمدردی رکھنے والے فن کار اچھے لگتے تھے لیکن وہ جو مبالغہ آرائی سے گریز کریں اور انسان کے بہتر مستقبل اور آزادی کے خواہش مند ہوں۔ یہی وجہ تھی کہ لینن طالسطائی کے غیر اشتراکی ہوتے ہوئے بھی اسے روسی انقلاب کا سب سے بڑا ترجمان کہتا تھا۔ طالسطائی ستائے ہوئے مظلوم طبقے کو خیر کی علامت قرار دیتا تھا اور انسان کے اندر پوشیدہ نیکی کے جذبات کو مہمیز کر کے شر کا سامنا صرف قوت سے نہیں خیر کی طاقت سے کرنے کا داعی تھا۔ چیخوف کے لہجے میں طنز کی کاٹ بھی ہے اور امید کی روشنی بھی۔ وہ ایک سچے تخلیق کار کی طرح علامتوں کے پردے میں حقیقت کو چھپاتا بھی ہے اور آشکار بھی کرتا ہے ۔

حکم ہے سچ بھی قرینے سے کہا جائے ندیمؔ
زخم کو زخم نہیں پھول بتایا جائے

(احمد ندیم قاسمی)

اقبال نے اشتراکیت کو، مساواتِ شکم کہا اور اس کی بجائے عالمی اخوت کے اصول کو، حقیقی مساوات کی تمام صورتوں کا منبع و ماخذ گردانا۔ بنی آدم کو ایک دوسرے کے اعضا کہنے میں یہی حکمت پوشیدہ ہے کہ ساری دُنیا حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد ہے، اقبال سے ایک بار کسی انگریز نے کہا کہ "وہ یہودیوں سے نفرت کرتا ہے کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خُدا کی

برگزیدہ قوم ہیں اور یہ ایسا عقیدہ ہے جس میں دیگر اقوام کی تحقیر مضمر ہے بلکہ یہی اس تحقیر کا جواز بھی ہے۔ وہ انگریز بھول گیا کہ، سفید فام قوموں کے بارِ امانت، والا مشہور فقرہ ایک مختلف پیرائے میں اسی قسم کے احساس تفوق کی غمازی کرتا ہے۔"(8)

اقبال نے رڈیارڈ کپلنگ کی نظم "سفید آدمی کا بوجھ" پڑھ رکھی ہوگی جو 1899ء میں پہلی بار شائع ہوئی تھی۔ اس نظم میں تو اس نے دیگر اقوام کو آدھا شیطان اور آدھا نادان بچہ تک کہہ دیا تھا اور اس طرح غیر ترقی یافتہ اقوام کی تحقیر اور استحصال کا جواز فراہم کیا تھا۔ اقبال نے اس حقیقت کا بہرحال اعتراف کیا تھا کہ "کسی بدیسی حکومت کا مطلق بے لوث ہونا ممکن نہیں۔ بعض اوقات اس تولیت و تربیت کے معاوضہ میں قوموں کو نانِ شبینہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔"(9)

مغربی استعمار نے غارت گری کے ساتھ ساتھ اپنی نوآبادیوں میں آئین سازی اور قانون سازی کے ادارے بنائے اور حکومتی ڈھانچہ بھی تشکیل دیا۔ امریکہ اور آسٹریلیا میں ریڈ انڈینز اور ایب اوریجنلز کے بتدریج خاتمے کے باعث یورپی آبادکار اپنی اکثریت پیدا کرکے عہدِ جدید کی ترقی یافتہ قوموں میں شامل ہوگئے لیکن جنوبی ایشیا، مشرق وسطیٰ اور افریقی ممالک اس معاملے میں پسماندہ رہ گئے۔ ان ملکوں میں دوسری استعماری طاقتوں نے ابتدائی آئین اور قانون سازی میں بطور بدیسی حکمران اپنی فوقیت اور برتری کو قائم رکھا۔ منٹو کا افسانہ "نیا قانون" اس کیفیت کی انتہائی حقیقت پسندانہ تصویر پیش کرتا ہے جس کا کردار منگو کوچوان نئے قانون کے نفاذ پر ایک گورے کو اس زعم میں پیٹ ڈالتا ہے کہ "اب ہمارا راج ہے بچہ"، لیکن نتیجتاً تھانے پہنچ جاتا ہے جہاں کوئی اسے بتاتا ہے کہ "نیا قانون، نیا قانون کیا بک رہے ہو...... قانون وہی ہے پرانا۔" منگو کوچوان میں تو پھر اپنے کمتر سماجی مقام کے باوصف تھوڑا بہت شعور پیدا ہو چلا تھا لیکن پریم چند کے افسانے کفن کے کرداروں گھیسو اور مادھو کو تو اندازہ ہی نہ تھا کہ زندگی کیا ہے؟ ان کا رویہ چماروں کے عمومی رویّے کی سطح سے اوپر اٹھ ہی نہیں

سکا۔ یہی ایسے کرداروں کا اصل المیہ ہے۔

بین الاقوامی اور قومی سطح پر بنیادی ضرورتوں کی فراہمی کے معاملے میں آبی وسائل کی منصفانہ حسبِ ضرورت تقسیم بھی مساواتِ انسانی کا ایک بنیادی مطالبہ رہا ہے۔ سندھ طاس معاہدے کے تحت پاکستان کے عوام کی آبی وسائل سے محرومی بعد کا مسئلہ ہے لیکن منٹو کا افسانہ ''یزید'' منٹو کی دوراندیشی اور پیش بینی کا آئینہ دار ہے۔ پاکستان میں پانی کی بڑھتی ہوئی کمی نے اس افسانے کو اور زیادہ معنی خیز اور اہم بنا دیا ہے۔ منگو کوچوان کے مقابلے میں اس افسانے کا مرکزی کردار ایک باشعور شخص ہے جو اپنا حق صبر وتحمل سے، تدبر سے حاصل کرنا چاہتا ہے، جذبات سے نہیں۔ بعض ناقدین کے مطابق کریم داد کے کردار میں منٹو خود بول رہا ہے۔ جبر واستبداد کے خلاف منٹو کا نکتۂ نظر چچا سام کے نام خطوط میں زیادہ نمایاں ہے اور ان میں ن م راشد کی نظم ''تیل کے سوداگر'' کی طرح ایک نوع کی مستقبل شناسی پنہاں ہے۔ وہ اسی زمانے میں خطے میں امریکی اثرورسوخ پر معترض ہے۔ ایران کے تیل پر قبضے کی استعماری چالوں کو وہ تشویش کی نظر سے دیکھتا ہے۔ تجارتی راستوں پر قبضے کی کوششوں پر نالاں ہے اور اسے اپنی قوم کی آزادی احمد ندیم قاسمی کی طرح ایک پَر کے پرندے کی آزادی سے زیادہ نہیں لگتی یا اس غلام سے زیادہ نہیں جس کے سر پر تاج ہے لیکن پاؤں بیڑیوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔

اردو افسانہ اور شاعری اس امر کی غماز ہیں کہ ''انسانی دماغ حالات کو صرف سمجھتا ہی نہیں بلکہ اسے تبدیل کرنے کی بھی زبردست صلاحیت رکھتا ہے۔ مصنف بھی جماعتی نکتۂ نظر سے بیرونی معاشرتی رشتوں کو صرف سمجھتا ہی نہیں بلکہ ایک خاص ارتقائی مقام پر پہنچ کر ان کے خلاف بھی ہو جاتا ہے چنانچہ وہی اسلوبِ زندگی، وہی طریقِ پیداوار، وہی طبقاتی نسبتیں جنھیں وہ درست سمجھتا تھا اب اسے کسی اور ہی طرح نظر آنے لگتی ہیں اور وہ ان کے مٹانے پر کمربستہ ہو جاتا ہے۔''(10) یہ ایک مسلمہ اصول سمجھا جاتا ہے کہ باغی کامیابی یا ناکامی سے قطع نظر حق پر

ہوتا ہے۔

اٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو
آزادیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

(اقبال)

کھیت وڈیروں سے لے لو
ملیں لٹیروں سے لے لو
ملک اندھیروں سے لے لو
رہے نہ کوئی عالی جاہ
پاکستان کا مطلب کیا؟
لا الٰہ الا اللہ

(حبیب جالب)

عجیب بات ہے کہ جب بھی شاعر مساواتِ انسانی کا نعرہ بلند کرتا ہے، شعری محاسن کھو بیٹھتا ہے۔ چاہے وہ فیض احمد فیض ہی کیوں نہ ہو۔ مجید امجد کوئی کوئی ہوتا ہے، جو خلقت کے غم کو اپنی رگ رگ میں اتار لیتا ہے۔ تاہم کوئی بھی لکھنے والا جب اپنے گردوپیش پر غور کرتا ہے تو اسے سمجھ آ جاتی ہے کہ لہو پینے والے لہو پی پی کر مساوات کی تعلیم دے رہے ہیں۔ ایسے ہی اشعار کی بنا پر امر جلیل کے طنزیہ افسانے ''اقبال اِن ٹربل'' کے اقبال پکوڑے والے کو خفیہ کے اہلکار علامہ اقبال سمجھ کر اس کی کہانی ختم کر دیتے ہیں۔ اقبال پکوڑے والا حالات کے جبر کا

اس حد تک شکار ہے کہ احتجاجاً خودکشی کے اعلان کے بعد اسے پتا چل جاتا ہے کہ معاشرے میں اس جیسے راندۂ درگاہ لوگوں کے لیے، ''نہ صرف زندہ رہنا جرم ہے بلکہ اپنی مرضی کے مطابق مرنا بھی جرم ہے...... قانون کے رکھوالے چاہتے ہیں کہ...... ہم ذلت کے مارے لوگ ایڑیاں رگڑ رگڑ کر زندہ رہیں لیکن اپنی مرضی کے مطابق مر نہ سکیں۔''(11) اقبال پکوڑے والے کا ٹھیلا بھی ایک ایسے ہوٹل کے سامنے ہے جو کیفے کنگال کے نام سے مشہور ہوتا ہے۔ اس ہوٹل کے گاہک بیروزگاری کے عذاب، بھوک و افلاس کی اذیت اور خدائی فوجداروں کے قہر سے خوف زدہ کسان اور مزدور ہوتے ہیں۔ اس ہوٹل اور اس کے گاہکوں کو سامنے کی مسجد کے مولوی کے وعظوں سے نہیں ع ''او دُنیا کے متوالے سن درد بھرے میرے نالے'' اور ع ''میں زندگی میں ہر دم روتا ہی رہا ہوں'' جیسے دردناک دھنوں والے گیتوں سے تسکین ملتی ہے۔

جمال ابڑو کے سندھی افسانے ''پیرانی'' میں پیرانی کا خانہ بدوش بروہی باپ بھوک کے ہاتھوں مجبور ہوکر معصوم پیرانی کو جانوروں کی طرح بیچ ڈالتا ہے۔ ایوب صابر کا پشتو افسانہ ''خالی جیب'' ایک معزز سفید پوش، ایک سفید پوش مجذوب شخص اور اس کی نحیف و نزار ماں کی کہانی ہے۔ مجذوب شخص جولاہا، کمہار، موچی، قصائی، مُلّا اور ڈوم جیسے ازلی محرومی کے شکار کرداروں کی علامت ہے۔ خالی جیب شخص کا احساس زندہ ہے اور وہ اس دولت کو بچائے پھرتا ہے لیکن مظلوموں کی مدد میں ناکامی پر بالآخر وہ مجبور ہوکر جیب کو ایک لعنت قرار دے کر خالی جیب مردہ باد کا نعرہ لگاتا ہے۔

نعمت اللہ گچکی کا بلوچی افسانہ ''یہی زندگی ہے'' بھی، بے گھروں، کپڑوں لتوں سے محروم انسانوں کی المناک زندگی کی عکاسی کرتا ہے۔ اس افسانے کی نانی اماں کے بوسیدہ لحاف سے اس کے ٹخنے باہر جھانکتے ہیں۔ گھر میں کھانے کو کچھ نہیں، یہاں تک کہ نمک بھی نہیں۔ ماچس میں ایک تیلی بچی ہے، باہر کڑاکے کی سردی ہے، سردی کم ہو تو گلابی جاڑا بھوکے ننگوں کی رضائی بنے۔ ایسے، میں بھی میر کے گھر کا اناج پیسنے اور دھان کوٹنے کی فکر ہے اور میرا سے

کھانے کے لیے ایک کھجور تک دینے کا روادار نہیں اور آخرکار بڑھیا اپنی جھونپڑی میں ٹھٹھر کر اور اس کا بیٹا ایشرک سڑک کنارے شدید سردی میں سکڑ کر مرجاتے ہیں۔

نادر قمبرانی کی براہوی کہانی ''حنابندی'' بھی پیرانی کی طرح ایک لڑکی کی کہانی ہے جسے ایک بوڑھا سردار پچاس ہزار میں خرید لیتا ہے۔ اس بے جوڑ شادی کے موقع پر حنابندی کی رات دلہن کا نوجوان محبوب، بوڑھے دولہا سمیت کئی ایک کو کاٹ ڈالتا ہے اور خود بھی قتل ہوکر دھرتی کی حنابندی کرتا ہے۔ ادھر دلہن بھی طے شدہ منصوبے کے مطابق خودکشی کرلیتی ہے۔

مرزا حامد بیگ اپنے اردو افسانے ''گم شدہ کلمات'' میں اپنے اجداد کے ہاتھوں کمیوں پر ڈھایا جانے والا ایک ایک ظلم گنواتا ہے۔ اس فیکے کی زبان سے جو سرراہے کانٹوں کے ساتھ پھوٹ پڑا تھا۔ ماں کے پیروں تلے حویلی کو جاتی شورزمین جس کی جنم گاہ تھی۔ اسے گھٹی میں شہد کی بجائے شورہ ملا تھا۔ اس فیکے کا شعور بیدار ہوتا ہے تو مرزا مغل بہادر کی جانب ٹانگیں سیدھی کرلیتا ہے وہ فیکہ جس کے کان اس سے پہلے طویلوں، اصطبلوں اور چھاؤنیوں سے آنے والی بے بس چیخوں کی طرف سے بند رہے تھے۔

افسانہ نگار، ناول نویس اور شاعر مظلوموں کے لیے قانون سازی تو نہیں کرسکتے لیکن ان کی تحریریں ان کے حقوق کے لیے قانون سازی پر مائل ہی نہیں کرتیں غیررسمی قانون سازی کا درجہ بھی رکھتی ہیں۔ وہ ادراک اور احساس کے راستے تراش کر دُنیا کی متضاد حقیقتوں، بے محابا آسائشوں کے درمیان لاانتہا محرومیوں کے ساتھ ہم آہنگی کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس کی نمایاں ترین مثالیں، تصوف کے اصولوں اور صوفیانہ شاعری میں سے بغیر تلاش کے مل جاتی ہیں۔

صوفیانہ تعلیمات میں گناہوں کی اقسام میں سے، انسانی جان کے اتلاف، سچائی سے انحراف، بے سہارا انسانوں پر ظلم، سرمائے کی ناجائز افزائش اور ارتکاز اور علم کے ناجائز استعمال کو بڑے گناہ قرار دیا گیا ہے۔ تصوف ضمیر کے اس باطنی احتجاج کا ثمر ہے جو معاشرتی

بے انصافیوں کے خلاف کیا جاتا ہے۔ تصوف شر کی قوتوں کے خلاف غیر مصالحانہ بلکہ مزاحمتی رویّے کا اظہار ہے۔ یہاں تک کہ صوفیوں نے تو غیر مسلم عجمیوں کے قتلِ عام اور ان پر جزیہ ادا کرنے کی پابندی کے خلاف بھی آواز اٹھائی۔ منصور حلاّج، ذوالنون مصری اور شہاب الدین سہروردی پر مقدمات چلے اور انھیں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ صوفیاء عام طور پر طبقاتی معاشرے میں استحصال کے شکار طبقوں، دھنیوں، موچیوں، جولاہوں، لوہاروں اور دوسرے ہاتھ سے کام کرنے والے ہنرمندوں اور صناعوں کے نمائندہ رہے ہیں۔ بلکہ بعض صوفیا تو خود انھی پسماندہ طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ سٹالن شاعروں کو روحوں کا صناع قرار دیتا ہے۔ ان کی رواداری، سادگی، بے غرضی اور دلنشین و دلنواز لہجے نے جتنا بڑا انقلاب پیدا کیا وہ بڑے بڑے شاعر اور ادیب بھی پیدا نہیں کر سکے۔ شاہ حسین کمزور اور مظلوم عوام کے ترجمان تھے اور اپنے آپ کو جولاہا کہتے تھے۔ وہ شاہانہ نظامِ حکومت میں آزادانہ اور انسانی مساوات پر یقین رکھنے والی شاعری کرتے رہے۔ ہندو تعلیمات کے زیرِ اثر ذات پات آج بھی پاکستانی معاشرے میں اپنی مکروہات سمیت موجود ہے لیکن شاہ لطیفؒ جاگیردارانہ سماج کے بالائی طبقے کا فرد ہونے کے باوجود ذات پات کے خلاف تھے ۔

''خُدا داد صلاحیت کا ذات پات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو چاہے حاصل کر لے۔ لاعلم لوگوں کی کمزوریوں کو صرف ایک سخی بادشاہ ہی برداشت کرتا ہے۔ جو ایک بار اس کے دربار میں پیش ہوا اس کی شان ہی کچھ اور ہوتی ہے۔''(12)

شاہ لطیفؒ کے نزدیک محنت میں عظمت ہے۔ مزدور اپنی محنت کے صلے کا حق دار ہے۔ وہ فن کاروں کو بھی عظیم سمجھتے ہیں ۔

''داتا اور مانگنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جو اس کے من میں ہے وہی فنکار کے ساز کے تار میں ہے۔''(13)

شاہ لطیفؒ تو اپنی شاعری کے لیے علامات بھی انھی ہنرمندوں کی ہنرمندی سے اخذ کرتے ہیں ۔

''جس طرح لوہار زنجیر کی کڑیوں کو ایک دوسرے سے جوڑتا ہے، میرا من میرے محبوب نے بالکل اسی طرح مضبوطی کے ساتھ اپنے ساتھ جوڑ لیا ہے۔''۔

''چلو جولاہوں کے پاس چلتے ہیں جن کی محبت میں بھی نفاست ہے کیونکہ وہ تمام دن (دھاگوں کو) جوڑتے رہتے ہیں، توڑنا انھوں نے سیکھا ہی نہیں ۔''(14)

سچل سرمستؒ بھی غلامی اور غلامانہ ذہنیت کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ۔

او کتلا ڈینہہ غلامی وچ
وت سارا زور سلامی وچ
کیوں آپ گھتیونی خامی وچ؟ (15)

وہ بے کسوں سے ہم آواز ہوکر امن کا پرچار کرتے ہیں ۔

''نہ میں مرید،
نہ میں پیر
سارے فقر کا فقیر
نہ میں حاکم نہ میں ظالم
میں ہوں امن کا امیر''(16)

رحمٰن باباؒ انسانی مساوات کو یوں شاعری کا جامہ پہناتے ہیں ۔

''معنوی لحاظ سے آدم کی اولاد جسم وصورت کے لحاظ سے ایک سی ہے۔ جو دوسروں کو ضرر پہنچاتا ہے وہ خود آزار پاتا ہے۔''(17)

آدمی اور انسان کی تفریق بھی رحمٰن باباؒ کے پیشِ نظر رہتی ہے۔

''آدم میں حیوانیت بھی ہے، آدم کو تب آدم جانو جب وہ زیورِ انسانیت سے آراستہ ہو۔ آدمیت دولت سے نہیں آسکتی۔ بُت اگر سونے کا بھی بن جائے تو انسان نہیں کہلا سکتا۔'' (18)

''وجودِ انسان سے مراد انسانیت ہی ہے نہ کہ اس نے زریں لباس پہن رکھا ہو۔ گھوڑے یا گدھے پر سوار ہونے سے کوئی عراقی اور ترکی نہیں کہلا سکتا۔ تشنہ کام کو صرف پانی سے غرض ہوتی ہے۔ اگر اس میں پانی نہیں تو زریں طاس بھی کیا کیجیے۔'' (19)

عہدِ حاضر کے صوفیوں، درویشوں اور فقیروں نے بھی انھی طبقاتی آویزشوں کے خلاف آواز اٹھائی۔

تاریخ تماشا بھکھاں دا، تہذیب کھڈونا رجاں دا
تنقید جگالی لفظاں دی، تشہیر سیاپا لجاں دا (20)

O

رج کھاندیاں نوں گلاں آوندیاں نے
لگے آٹا تے طبلے پٹاخ دے نیں (21)

O

میرے دیس چ پچھ پرتیت کوئی نئیں
لٹ مار دے ایتھے اصول وکھرے
صدقے جاں میں اپنے تاجراں دے
اینہاں گھڑے طریقے اصول وکھرے
ٹرانسپوٹراں وکھری ات مچائی

دیندے جان کرائے نوں طول وکھرے
زردار نہ ٹیکس ادا کر دے
تے وڈیرے لگان محصول وکھرے (22)

(استاد دامن)

جبر کے خلاف آواز اٹھانے کے لیے بڑی ہمت چاہیے۔ اس کے نتیجے میں تعزیر و سزا کا، ظلم و ستم کا دروازہ تمام حشر سامانیوں کے ساتھ کھل جاتا ہے۔ لیکن عدم مساوات اور طبقاتی استبداد کے خلاف اٹھانے والے خاموش نہیں رہتے۔

''تم کہو، نہ کچھ بولوں، نہ کچھ کروں، مگر تم سے ایک بات کہوں
تم کس کس کو خاموش کرو گے، اعلان ہزاروں ہیں
میں تنہا تو نہیں ہوں۔''

(شیخ ایاز)

ہم ظلمت کو مردہ باد کہتے رہے
سرِ عام ہر بات کہتے رہے
آپ کتنا ہی ڈرائیں یا لالچ دیں
ہم رات کو رات کہتے رہے (23)

(شمشیر الحیدری)

طبقاتی اونچ نیچ، ذات پات کی تفریق، آمریت اور رعیت کی خلیج اور ان سے پھوٹنے والے مظالم کے تسلسل کو ہر شاعر، ہر افسانہ نگار، ہر ناول نویس نے شدتِ احساس کی انتہا پر پوری دلگدازی اور دردمندی سے اپنا موضوع بنایا ہے۔ ان کی ایسی نگارشات کو پڑھتے ہوئے ان جیسے دوسرے لکھنے والوں کی تحریریں یاد آنے لگتی ہے جیسے حسین شاہد کی نظم ''سمجھوتے دی مار'' پڑھتے ہوئے پہلے تو میر کا مصرع ''جن روزوں درویش ہوئے تھے پاس ہمارے

دولت تھی'' یاد آتا ہے اور پھر مجید امجد کی نظم ''صدا بھی مرگِ صدا'' ذہن میں گونجنے لگتی ہے جسے خود مجید امجد نے ۱۹۵۸ء کے نام نہاد انقلاب پر خاموش رہنے کا کفارہ کہا تھا۔ شاید اسی لئے ابنِ انشاء نے طنزاً لکھا تھا۔

حق اچھا پر اس کے لیے کوئی اور مرے تو اور اچھا
تم بھی کوئی منصور ہو جو سولی پہ چڑھو، خاموش رہو

سارتر کا کہنا ہے کہ ''دُنیا لکھنے والے کی ذمہ داری ہے۔'' وہ لکھتا ہے اور زیادہ سے زیادہ لکھتا ہے ''تاکہ دُنیا میں آزادی کا چلن عام ہو اور انسان پر انسان کا ظلم کم سے کم ہوتا جائے...... لکھنے والا...... ہر اعتبار سے ایک آزاد فرد کی حیثیت سے آزاد انسانوں سے مخاطب ہوتا ہے اور اس کا موضوع ایک اور صرف ایک ہوتا ہے۔ آزادی!''(24) یہی نعرہ سکاٹ لینڈ کی آزادی کے لیے لڑنے والے ولیم ویلس نے گلوٹین کی نذر ہونے سے پہلے لگایا تھا۔

انسانی مساوات کے اصولوں میں بھی بہت سے تضادات پنہاں ہیں جن سے بہت سی معاشی اور معاشرتی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ عدم مساوات کے اندوہ بھی کم نہیں کہ ان سے صرفِ نظر کیا جاسکے۔ اس لیے شاعر اور ادیب کوئی مخصوص نظریہ سامنے رکھے بغیر انسانی فلاح کی آرزو رکھتا ہے اور انسان کی پریشانیوں اور دکھوں کے خاتمے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسے خوابوں اور آدرشوں سے معطر ادب ہی کسی ''معاشرے کا تشخص بن جاتا ہے اور معاشرے میں دائمی تبدیلیوں کی نگہداشت کرتا ہے۔''(25) جب شاعر کہتا ہے کہ ؂

کوئی نہیں غم گسارِ انساں
کیا تلخ ہے روزگار انساں

(اقبال)

تو وہ عدم مساوات کے شکار انسان کی غم گساری ہی تو کر رہا ہے اور اس سے زیادہ ایک شاعر کر بھی کیا سکتا ہے؟

حواشی و حوالہ جات

1- جامع انگلش، اردو ڈکشنری (جلد دوم)، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی، ۱۹۹۶ء ص۔ ۳۱۹۔

2- رابرٹ بریفالٹ: تشکیلِ انسانیت (ترجمہ: عبدالمجید سالک)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۵۸ء ص۔ ۳۵۹۔

3- اقبال: علامہ اقبال؛ تقریریں، تحریریں، بیانات (ترجمہ: اقبال احمد صدیقی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۔ ۳۳۸۔۳۳۹۔

4- (ڈاکٹر) عبدالرشید: ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ، طاہر سنز، کراچی، ۱۹۹۲ء، ص۔ ۶۷۔

5- Adopt Reader, Internet.

6- ایضاً

7- رابرٹ بریفالٹ: کتاب مذکور، ص۔ ۴۴۱۔

8- اقبال: شذراتِ فکرِ اقبال (ترجمہ: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء ص۔ ۱۱۶۔

9- ایضاً: ص۔ ۱۰۳۔

10- ظہیر کاشمیری: ادب کے مادی نظریے، کلاسیک، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص۔ ۴۳۔

11- امر جلیل: اقبال ان ٹربل مشمولہ منتخب سندھی افسانے، (ترتیب و ترجمہ: سعیدہ درانی)، اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد ۱۹۹۳ء، ص۔ ۲۵

12- (ڈاکٹر) تنویر عباسی: شاہ لطیف کی شاعری میں سماجی ترقی کا تصور مشمولہ شاہ عبداللطیف بھٹائی: ایک مفکر شاعر، مرتبہ: ڈاکٹر محمد سلیم میمن، شاہ عبداللطیف بھٹائی چیئر و شعبہ سندھی۔ جامعہ کراچی، ۱۹۹۹ء، ص۔ ۱۱۶

13- ایضاً، ص۔ ۱۱۸

14- ڈاکٹر فہمیدہ حسین: حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی؛ شخصیت و فن، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد 2008ء، ص۔ ۵۷۔

15- ڈاکٹر عبدالجبار جونیجو: حضرت سچل سرمستؒ: شخصیت اور فن، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، 2008ء، ص۔ ۳۶۔

16- ایضاً: ص۔ ۳۸۔

17- (ڈاکٹر) پرویز مہجور خویشگی: رحمٰن باباؒ: شخصیت اور فن، اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد۔ 2007ء، ص۔ ۴۸۔
18- ایضاً: ص۔ ۴۹۔
19- ایضاً: ص۔ ۴۹۔
20- (ڈاکٹر) امجد علی بھٹی: استاد دامن: شخصیت اور فن، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، 2009ء، ص۔ ۳۰۔
21- ایضاً: ص۔ ۳۲۔
22- ایضاً: ص۔ ۴۸۔
23- (ڈاکٹر) غلام علی الانہ: سندھی ادب میں روایت، مشمولہ ادبی جائزے (مرتبہ: خالد اقبال یاسر)، اکادمی ادبیات پاکستان، ۱۹۸۶ء، ص۔ ۲۲۴۔۲۲۳۔
24- جیلانی کامران: مغرب کے تنقیدی نظریئے (جلد دوم)، مکتبہ کارواں، لاہور، 2000ء، ص۔ ۱۵۷۔
25- ایضاً: ص۔ ۱۵۹۔