Urdu Studies
An international, peer-reviewed,
bilingual research journal
ISSN: 2583-8784 (Online)
Vol. 6 │Issue 1 │Year 2026
Pages: 10-30

ملت اور شناخت کے مسائل:
سلطان غلام باہو کے مکاتیب کا ردِّ نو آبادیاتی مطالعہ

ناصر عباس نیر

Abstract. This article analyses Sultan Ghulam Bahu's letters from the perspective of anti-colonialism. Before discussing the letters and their author directly, it is necessary to offer a brief overview of anti-colonialism and the responses of Indian scholars and Sufis to colonialism. The discussion begins with the concepts of anti-colonialism and identity.
Keywords. Keywords: Sultan Ghulam Bahu, Letters, Anti-Colonialism, Colonialism, Identity, Indian Scholars, Sufism, Resistance to Colonialism
.

تلخیص۔ اس مضمون میں سلطان غلام باہو کے مکاتیب کا تجزیہ ردّ نو آبادیات کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ مکاتیب اور ان کے مصنف پر راست گفتگو سے پہلے، ردّ نو آبادیات، ہندوستانی علما و صوفیا کا نو آبادیات کے ضمن میں طرز عمل کا اجمالی جائزہ ضروری ہے۔ آغاز ردّ نو آبادیات اور شناخت کے سوال سے۔

کلیدی الفاظ: سلطان غلام باہو، مکاتیب، ردِنو آبادیات، نو آبادیاتی نظام، شناخت، ہندوستانی علما، تصوف، نو آبادیاتی مزاحمت۔

ردّ نو آبادیات اور شناخت کا مسئلہ:

ردّ نو آبادیات، ایک ہمہ گیر اور بسیط منصوبہ ہے۔ اس کی ہمہ گیری کا تصور، نو آبادیات کی ہمہ گیری سے براہ راست ماخوذ ہے۔ نو آبادیات ، معیشت ، سیاست ، تعلیم ،زبان وادب ، آئینی و سماجی

ISSN: 2583-8784 (Online)
Formerly UGC-CARE Listed since October 2021
Published on October 23, 2026
http://www.urdustudies.in
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

ڈھانچے، ثقافت، ماحول اور تصورات واقدار کے نظام کو بری طرح متاثر کرتی ہے۔ نو آبادیات کی بنیاد دو چیزوں پر ہے: استحصال اور اسے جواز دینے کی مساعی۔ اپنے استحصال کو جائز ثابت کرنے کے لیے، اصلاح اور تہذیب آموزی کے منصوبے شروع کیے جاتے ہیں۔ انھی منصوبوں کے ذریعے، نو آبادکار مقامی لوگوں کی زبان، تعلیم، ادب، مذہبی، اخلاقی، ثقافتی اقدار میں مداخلت کرتا ہے، یعنی ان کی ذہنی، نفسیاتی، تخیلی دنیا میں ردّوبدل شروع کرتا ہے۔ پہلے وہ زمینوں، شہروں، بستیوں، جنگلوں، صحراؤں، دریاؤں، سمندروں پر قبضہ کرتا ہے اور ان کے وسائل کا استحصال کرتا ہے، پھر وہ مقامی لوگوں کے ذہنی و تخیلی جغرافیے پر اجارہ قائم کرتا ہے، اور اس کی تشکیل نو کرتا ہے۔ وجہ بالکل سادہ ہے۔ نو آبادکار، اپنے استحصال کے خلاف نہ صرف مزاحمت کا خاتمہ چاہتا ہے، بلکہ اپنی شناخت ایک محسن و مربی حاکم کے طور پر بھی چاہتا ہے۔

ردّ نو آبادیات کی دو صورتیں ہیں: عملی اور علمی۔ عملی صورت، نو آبادیات اور اس کے جملہ مظاہر کو جڑوں سے اکھاڑنے کا نام ہے۔ نو آبادیات کو غیر مطلوب بیرونی عنصر بلکہ عدو سمجھ کر، اس سے مکمل نجات حاصل کی جاتی ہے، گویا نو آبادیات سے پہلے کی حالت بحال کی جاتی ہے۔ اس کے لیے تشدد تک کو جائز خیال کیا جاتا ہے۔ اس کا اہم ترین نمائندہ فرانز فین ہے۔ وہ ردّ نو آبادیات کو پر تشدد عمل قرار دیتا ہے۔ وہ قومی آزادی، قومی بیداری اور قوم کی بحالی کے عمل کو مطلق، مکمل اور غیر مشروط کہتا ہے، اور یورپیوں کے مکمل انخلا، یورپی اثرات کے مکمل خاتمے میں یقین رکھتا ہے، اور یہ عمل کسی شریفانہ معاہدے کے ذریعے نہیں، بلکہ تشدد ہی سے ممکن ہے (فینن ۶۴)۔

یہاں ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں کہ ردّ نو آبادیات کی عملی، متشدد صورت، مثالی ہے۔ کسی بھی استعمار زدہ معاشرے کے لیے یہ ایک عظیم خواب ہے کہ وہ خود کو ان تمام اثرات سے پاک کرے جن کی نوعیت زخم اور داغ کی ہے۔ زخم بھی وہ جو جسمانی بھی ہیں اور ذہنی یعنی اہانت و بے توقیری کے۔ یہ بھی تسلیم کہ استعمار زدہ معاشرہ، یہ خواب، استعماری صورت حال ہی کے سبب دیکھتا ہے۔ یعنی یہ کسی اور کو ودیعت کردہ خواب نہیں ہے۔ بایں ہمہ یہ مثالی ہے، اور تشدد کے ایک لامتناہی سلسلے کو جنم دیتا ہے، اور کئی زخم خود اپنے ہاتھوں خود کو بھی لگاتا ہے۔ لیکن اس سے اہم حقیقت یہ ہے کہ استعماریت اور

اس کے جملہ اثرات کی بیخ کنی طاقت کے متشدد انہ استعمال سے ممکن نہیں ہوتی۔ عملاً استعمار کاروں اور ان کے نمائندوں کو قتل کیا جاسکتا ہے، انھیں جنگوں میں شکست دی جاسکتی ہے، ان کی بنائی گئی عمارتوں کو آگ لگائی جاسکتی ہے، ان کی تمام اشیا کا بائیکاٹ کیا جاسکتا ہے، یعنی تمام مادی و محسوس چیزوں کو کچلا جاسکتا ہے، لیکن استعماریت کے ذہنی، نفسیاتی، لسانی، ثقافتی، ادبی اثرات کے ضمن میں تشدد کی حکمت عملی کام نہیں دیتی۔ چناں چہ یہاں علمی صورت، ایک متوازن اور قابل عمل متبادل کے طور پر سامنے آتی ہے۔

ردِ نو آبادیات کی علمی صورت کا بنیادی منشا، مقامی روح کو واگزار کرانا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ کام زبانی انکار کے تحت نہیں ہو سکتا۔ اس کا دائرہ تاریخی، دانش ورانہ، لسانی، ادبی، نفسیاتی، تعلیمی میدانوں تک وسیع ہوتا ہے، اور یہ عمل طویل ہوتا ہے۔ نوآبادیات (Colonialism) کا ایک نظام کے طور پر خاتمہ اتنا مشکل نہیں، جتنا نوآبادیاتی ادارہ جاتی صورت حال (Coloniality) سے نجات مشکل ہوا کرتی ہے۔ نو آبادیاتی صورت حال نے سماج، تاریخ اور فرد کو جہاں جہاں زخم لگائے ہوتے ہیں، ردّنو آبادیات ان سب کا علاج کرتی ہے۔ ردّنو آبادیات کی روح میں 'علم' شامل رہتا ہے۔ نو آبادیاتی صورت حال اور اس کے جملہ اثرات کا معروضی علم اور اس کے ردّ میں خود اپنے علم کی بازیافت اور تخلیق۔ یعنی ردّنو آبادیات میں محض نو آبادیات اور اس کے اثرات سے نجات حاصل نہیں کی جاتی، بلکہ خود نو آبادیات کو اپنی تاریخ کا مستقل حوالہ بننے کی حیثیت سے بھی محروم کیا جاتا ہے، اور ایک ایسے تاریخی عہد کو وجود میں لایا جاتا ہے، جس کا بنیادی حوالہ اور سرچشمہ خود اپنا سماج، اس کی تہذیب اور اس کا علم ہوا کرتا ہے۔ یہ کہنا تو سادہ لوحی ہوگی کہ اس نئے تاریخی عہد میں، استعماریت کے جملہ اثرات زائل ہو جاتے ہیں، ان کا نام ونشان باقی نہیں رہتا، وہ مقامی تہذیب کے حافظے سے غائب ہو جاتی ہے، اوراس کی جگہ مقامی تہذیب کے اپنے مظاہر اور کارنامے لے لیا کرتے ہیں۔ پہلی بات یہ کہ استعماریت، مقامی تاریخ کے ایک باب کے طور پر شامل رہتی ہے؛ استعماریت خود کو مقامی محکوم تہذیبوں کی جدید اور حقیقی تاریخ کے نقطۂ آغاز کے طور پر پیش کرتی ہے، اور ما قبل تاریخی ادوار کو مسخ کرتی ہے یا ان کے سلسلے میں نسیان پیدا کرتی ہے۔ ردّنو آبادیات، استعماریت کو مقامی تاریخ پر حکمرانی

کرنے کے اس علمیاتی اختیار سے معزول کرتی ہے۔ وہ ہزاروں سال پر محیط مقامی تاریخ میں، استعماریت کے عہد کو صرف ایک واقعے کے طور پر پہچانتی ہے، اور اتنی ہی جگہ دیتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ مقامی تاریخ اور تہذیب کی بازیافت کے تناظر میں استعماری تہذیبی مظاہر، بہ شمول فنون، کسی دوسری تہذیب کے فنون کی مانند دکھائی دینے لگتے ہیں، یعنی ان کے واحد آفاقی ہونے کا تصور باقی نہیں رہتا۔ ان فنون سے معاملہ باقی انسانی تہذیبوں سے معاملے کی ایک کڑی بنتا ہے۔ جہاں تک استعماریت کے جدید علوم کا تعلق ہے، ان سے استفادہ محض علوم کے طور پر کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک صارف کے طور پر نہیں، طلب علم کی حقیقی جستجو رکھنے والے کی صورت، علم کو انسانیت کی میراث سمجھ کر۔

ایڈورڈ سعید نے ردّ نو آبادیاتی مزاحمت کو بھی اسی وسیع تناظر میں دیکھا ہے۔ پہلا یہ کہ اپنے سماج کی تاریخ کو ایک کل کی صورت دیکھا جائے، نہ کہ کسی ایک، منتخب عہد یا سماج کے کسی ایک طبقے کی نظر سے۔ دوسرے یہ کہ استعماریت کا محض ردّ عمل ظاہر کرنے تک محدود نہ رہا جائے، بلکہ انسانی تاریخ کا ایک متبادل تصور بھی پیش کیا جائے۔ اب تک ردّ استعماری کوششیں، ردّ عمل کی سطح پر ہیں۔ سعید کے نزدیک ردّ نو آبادیات کا تیسرا موضوع، علیحدگی پسندانہ قوم پرستی کو ترک کرکے، انسانی سماج اور انسانی تاریخ کا مربوط تصور پیش کرنا ہے (سعید ۲۶۱)۔ ردّ نو آبادیات کا یہ تیسرا پہلو، عالم گیر انسانی سماج کی بنیاد رکھ سکتا ہے۔ یہاں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اب تک ردّ نو آبادیات کی معروف صورتیں، قوم پرستی پر مبنی ہیں، خواہ یہ سیاسی قوم پرستی ہو، نسلی، یا لسانی یا تہذیبی، اور یہ اس وقت تک برقرار رہیں گی جب تک سابق نو آبادیاں، ادارہ جاتی و فکری نو آبادیات سے آزادی حاصل نہیں کر لیتیں۔ اس ضمن میں اہم مسئلہ، قوم پرستی پر مبنی ردّ نو آبادیات کا کئی باہم متصادم گروہوں میں بٹا ہوا ہونا ہے۔ یہ ایک عجیب پیراڈاکس ہے کہ یہ سب گروہ، نو آبادیات کی تاریخ، تصور اور اثرات پر متفق ہیں، مگر ان سے نجات کے تصورات پر بٹے ہوئے ہیں۔ یہ تقسیم بھی کوئی معمولی تقسیم نہیں ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس تقسیم کے سبب، خود ردّ نو آبادیات، نو آبادیاتی اثرات کو برقرار رکھنے کا ذریعہ بن گئی ہے۔

اس کا سبب سمجھنے کی ضرورت ہے۔ نو آبادیات سے پہلے انسانی سماج قبائلی، طبقاتی، مذہبی، جغرافیائی، نسلی شناختیں رکھتے تھے، مگر نو آبادیات نے ایک طرف شناخت کا نیا تصور متعارف کروایا،

دوسری طرف شناخت کا بحران پیدا کیا۔اس بحران کی جڑ سفید نسل پرستی اور قوم پرستی کے یورپی ،استعماری تصورات میں تھی۔ سفید نسل کے لوگ جسمانی، طبیعی ، ثقافتی ، علمی ، لسانی ،ادبی اعتبار سے برتر سمجھے گئے ،خدا ، فطرت اور تاریخ کے منتخب افراد ،جب کہ سیاہ فام اور غیر یورپی لوگ مردودِ خدا تھے۔یہی صورت،ان کی زبانوں، اساطیر، مذاہب، ادب اور ثقافت کی تھی۔ چناں چہ وہ دو الجھنوں میں گرفتار ہوئے۔ایک یہ کہ وہ اپنا 'اجتماعی قومی' تصور کرتے ہی، کم تری ، حقارت اور بیگانگی کے جذبات محسوس کریں۔ انھیں اپنی زبانوں ، ادب ، مذہب، اساطیر ، اقدار پر باقاعدہ شرمندگی محسوس ہو،اور عین اسی دوران ایک خلا محسوس کریں، جسے سفید فام نسلوں کے علم و ادب و ثقافت سے بھرنے کی کوشش کریں۔خود پر شرمندگی اور غیر کی بے بصر تقلید میں گہرا نفسیاتی رشتہ وجود میں آیا۔ دوسری الجھن یہ تھی کہ وہ اپنی شناخت کی تشکیل کے لیے ، یورپی استعمار کو مستقل حوالہ بنائیں۔ وہ اپنی ہر سرگرمی میں ، جدید، استعماری یورپ کی 'نظر' (gaze) کو خود پر نگران محسوس کریں اور اس کو جواب دہ۔یورپ کا تصور ایک استعمار کار کے طور پر کرنا،اس کے ہر نوع کے علم اور ٹیکنالوجی کو استعماری منشا کا حامل سمجھنا،اور اس کی تردید میں اپنی شناخت کے اہم عناصر کو واضح کرتے جانا، ایک علمیاتی الجھن ہے۔ ردّ نو آبادیات کی تحریریں، اب تک ان دو الجھنوں سے نبرد آزما محسوس ہوتی ہیں۔ لیکن ایک اور مسئلہ بھی ہے، جسے اشیش نندی (۱۹۸۳) نے "جگری دشمن" (Intimate enemy) کے تصور میں پیش کیا ہے۔یعنی یورپ کے سلسلے میں دو جذبی رجحان۔ اس سے قرب کا رشتہ بھی رکھنا،اور اسے دشمن بھی سمجھنا۔نو آبادیاتی اداروں، قوانین، چیزوں کے ساتھ جینا بھی اور نو آبادکار کے خلاف مزاحمت بھی کرنا۔یورپی ثقافتی و علمی فتوحات کی تحسین بھی کرنا،اور یورپی تہذیب کی مذمت بھی کرنا۔ مثلاً اقبال کے یہ دو اشعار دیکھیے، جن میں یہی دو جذبی رجحان دیکھا جا سکتا ہے۔

فردوس جو تیرا ہے ،کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند
اہل نظر ہیں یورپ سے نومید
ان امتوں کے باطن نہیں پاک

علمی رّدِ نو آبادیات کی ایک خصوصیت کا ذکر ضروری ہے۔ بادی النظر میں یہ اپنی اصطلاحات، دلائل، تاریخی ولسانی اور ادبی تجزیوں کی رو سے ایک ''سیکولر پراجیکٹ ''محسوس ہوتا ہے۔ ہم ردّ نو آبادیاتی نظریہ سازوں پر الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے دانستہ مذہبی عنصر کو اپنے نظریات سے خارج رکھا۔ ایڈورڈ سعید نے تو بہ طور خاص، مغربی ادبی متون اور ذرائع ابلاغ میں اسلام کی ترجمانی پر، نو آبادیاتی تناظر میں، سخت تنقید کی ہے۔ اس کے باوجود، ردّ نو آبادیاتی تحریروں کا مطالعہ کریں تو ان میں ادیبوں ، دانش وروں، سیاسی رہ نماؤں کی مزاحمت کی نشان دہی تو ملتی ہے ، مذہبی طبقات کی نہیں(اس ضمن میں ایک اشارہ اوپر کیا جاچکا ہے)۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ مذہبی طبقات نے اپنی تحریروں میں یورپ، استعماریت، جدیدیت، سیکولر فکر اور مستشرقین کے نقطہ ہاے نظر کو بے رحمی سے تنقید کا نشانہ بنایا ہے، مگر ان کی تحریریں ردّ نو آبادیات کے مرکزی ڈسکورس میں شامل نہیں ہیں؛ ان کے مصنفین اور قارئین کا حلقہ الگ ہے۔ ان کی اصطلاحات، دلائل کا طریق کار اور موضوعات کا دائرہ بھی جدا رہتا ہے۔ ردّ نو آبادیاتی ادبی، تاریخی، ثقافتی مطالعات میں مذہبی اصطلاحات کے استعمال سے سخت گریز پایا جاتا ہے۔ یہیں سے ردّ نو آبادیاتی مطالعات پر یہ الزام بھی لگتا ہے کہ وہ استعماری مغرب کے خلاف، اسی کی زبان و لغت میں، ڈسکورس تشکیل دیتے ہیں، یعنی: ''میر بھی کیا سادے ہیں کہ بیمار ہوئے جس کے سبب / اسی عطار کے لونڈے سے دوا لیتے ہیں''، یہ الزام تو خیر الزام ہی ہے، اور اس کی بنیاد ''علم ''کو ایک شے سمجھنے اور پورے مغرب کو وحدانی شناخت کا حامل سمجھنے پر ہے۔ کم از کم سماجی سائنسوں میں علم، شے نہیں ہے، بلکہ ایک قابلِ تعبیر تصور ہے۔ علاوہ ازیں، مغرب کی استعماری مقتدرہ، ان کے علمی حلیفوں اور وہاں کے انسان دوست اہل علم میں فرق کیا جانا چاہیے۔ یہ سمجھنا تو معصومیت ہو گی کہ تمام مستشرقین، استعماری مشین کا پرزہ بن گئے تھے۔ استعماری مغرب کے خلاف، اس کی زبان و لغت میں جن لوگوں نے تنقید کی ہے، انھوں نے استعماری مقتدرہ کے حلیفوں اور انسان دوست مستشرقین و اہل علم میں فرق کیا ہے۔ لیکن کیا اس وضاحت سے، ردّ نو آبادیات کے سیکولر ہونے کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے؟ جواب ہے کہ نہیں۔ سادہ سی بات ہے کہ نو آبادیات ایک مکمل نظام تھا، جس نے اپنی نو آبادیوں کے پورے سماجی ڈھانچے کو متاثر کیا تھا۔ لہٰذا ردّ نو آبادیات بھی، مکمل اور

مطلق نظام کی صورت ہونی چاہیے۔ یعنی اس میں ادیبوں، دانش وروں کے ساتھ ساتھ سماج کے باقی طبقات، عام لوگوں، اہل حرفہ، خواتین، نیز اہل مذہب و تصوف کی مزاحمت کی مساعی کو بھی شامل کیا جانا چاہیے۔ ان سب کی مزاحمت کے تصور، حدود اور منطق کا معروضی تجزیہ کرتے ہوئے۔ وگرنہ ردّ نوآبادیات کی سیکولر و مذہبی تحریکیں، سماج کو اس تقسیم کو بڑھانے کا سبب بنیں گی، جس کا بیج نوآبادیات میں بویا گیا، اور جو "تقسیم کرو اور حکومت کرو" کے بدنام زمانہ مقولے کی صورت عام حافظے کا حصہ ہے۔

اہل مذہب و تصوف میں بلاشبہ کچھ ایسے لوگ تھے، جنھوں نے انگریز استعمار کا ساتھ دیا۔ ملتان کے مخدوم شاہ محمود قریشی (وفات:۱۸۶۹ء) نے ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی کے مجاہدین کو کچلنے میں کمشنر کرنل ہملٹن کا ساتھ دیا؛ مخبری، سپاہ، گھوڑے فراہم کیے، نیز پچیس گھڑ سواروں کے ساتھ وہ گوگیرہ میں مجاہدین آزادی کے خلاف، کرنل ہملٹن کی صف میں موجود رہے (سرگانہ ۲۶)۔ مگر علما و صوفیا (جن کا ذکر آگے آئے گا) کی اکثریت نے استعمار کی عملی و علمی مخالفت کی۔ ان سب کی مزاحمت کی بنیادی منطق مذہبی تھی، یعنی جہاد۔ جہاد، سیاہ و سفید میں قطعی فرق کرتا ہے، اور کسی ابہام کا شکار نہیں ہوتا۔ وہ استعمار کی کلی اور مطلق مخالفت کرتے ہیں۔ باقی بیشتر طبقات کی مزاحمت کا رنگ "دوجذبی" ہے۔ ہومی کے بھابھا نے دوجذبیت (ambivalence) اور اشیش نندی "جگری دشمن" (intimate enemy) کی اصطلاح استعمال کی ہے (جس کا ذکر اوپر آچکا ہے)۔ یعنی یورپ کا علم اور قرب بھی حاصل کرنا اور اس سے استفادے کے ساتھ ساتھ، اس کے استحصال کی نشان دہی بھی کرنا۔ اہل مذہب و تصوف کے یہاں "دشمن" سے قرب نہیں، فاصلہ لازم ہے۔ اس میں بلاشبہ کہیں کہیں استثنائی صورتیں بھی ہیں۔ یہ صورت وہیں پیدا ہوئی ہے، جہاں مطلق مذہبی منطق کے ساتھ، مادی و تاریخی منطق کو بھی جگہ دی گئی ہے۔

شناخت کا مسئلہ، ادیبوں، سیاسی رہ نماؤں، مذہبی علما اور صوفیا کے لیے بہ یک وقت اہم رہا ہے۔ تاہم اس مسئلے کی شناخت سب نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے۔ صوفیا کے لیے شناخت کا مسئلہ دو سطحوں پر اہم رہا ہے۔ ایک ان کے اپنے مخصوص طریقے، خانقاہی نظام کے لیے، دوسرا دینی و ملی

حوالے سے۔ نو آبادیاتی نظام نے، ایڈورڈ سعید کے لفظوں میں "ہم" اور "وہ" کی تفریق کی تھی۔ "ہم" یعنی یورپ، "وہ" یعنی مشرق، افریقا، لاطینی امریکا تھا۔ "ہم"، "وہ" کا غیر (the other) تھا۔ "ہم"، "وہ" کو سمجھنے کا بنیادی حوالہ تھا۔ "ہم" ہر اعتبار سے افضل، اور "وہ"، "ہم" کے ہر پیمانے سے کم تر تھا۔ "ہم" یعنی یورپ کے خلاف مزاحمت، اسی تفریق سے پیدا ہوتی تھی۔ یہ تفریق، صوفیا کے سلسلے میں بھی ظاہر ہوئی تھی۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ تصوف، مقامی مذہبی اصلاحی تحریکوں اور استعماری حکمرانوں کی تنقید کا نشانہ بہ یک وقت بننا شروع ہوا۔ مارٹن وان برون سین کے مطابق: وہابی تحریک، ہندوستانی دیوبندی تحریک، مصری محمد عبدہ، انڈونیشیائی محمدیہ نے صوفی طریقوں پر سخت تنقید کی۔ ۱۸۰۳ء میں مکہ اور مدینہ کی وہابیوں کے ہاتھوں فتح کے بعد مزارات کو گرا دیا گیا۔ جنوبی عراق میں شیعی مزارات بھی نشانہ بنائے گئے۔ ترکی کے کمال اتاترک نے صوفیا کو ترقی، جدیدیت اور سیکولرزم کے راستے میں رکاوٹ سمجھا۔ یہ پہلا مسلمان ملک تھا جس نے تمام سلاسل پر پابندی لگائی اور مزارات پر قفل چڑھایا (برونسین ۱۲۵)۔

نو آبادیاتی حکمرانوں کی صوفیا پر تنقید کا ایک اہم سبب، ان کی عوام میں مقبولیت تھی۔ صوفی، مقامی زبان اور ثقافت کو قبول کر لیا کرتے تھے۔ وہ تبلیغ کا کام بھی مقامی زبان میں کرتے تھے اور اپنے دروازے ہر مذہب و فرقے کے لیے کھلے رکھتے تھے۔ اس سبب سے عوام کی بڑی اکثریت ان سے عقیدت رکھتی تھی۔ صوفیا کے خلفا اور خانقاہیں، صوفیا کے رسوخ کو برقرار رکھتی تھیں۔ اسی چیز کو استعماری حکمرانوں نے خطرہ سمجھا۔ بہ قول مارٹن وا برونسین "اسی پہلو نے نو آبادیاتی حکمرانوں اور مستشرقین کے لیے، صوفیا کو سیاسی طور پر اہم بنا دیا تھا (۱۲۸)۔ کئی ملکوں میں صوفیا نے جہاد کی تحریکیں چلائیں۔ مغربی افریقا میں صوفیا نے پہلی تحریک، مغربی حملہ آوروں کے خلاف نہیں، اس مقامی مسلمان اشرافیہ کے خلاف چلائی، جو ان کے نزدیک اسلام سے دور ہو رہے تھے۔ شیخ عثمان فودیو (۱۷۵۴۔۱۸۱۷) قادریہ سلسلے کے صوفی تھے۔ انھوں نے ۱۸۰۴ء میں جہاد کا اعلان کیا، اور اس کے نتیجے میں سکوٹو خلافت قائم کی۔ ہندوستان میں، مجدد الف ثانی کی تحریک کی نوعیت بھی یہی تھی۔ ۱۸۲۶ء میں سید احمد بریلوی کی جہاد کی تحریک پنجاب میں سکھ حکومت کے خلاف تھی۔ وہ اسلامی

اصولوں پر مبنی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ انگریزوں کے خلاف ہندوستان کے صوفیا نے عملی مزاحمت کی۔شاہ عبدالعزیز ہلوی نے ہندوستان کو دارلحرب قرار دیا۔حاجی امداداللہ مہاجر مکی (۱۸۱۷ء۔۱۸۹۹ء) نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں حصہ لیا۔ان کی تحریک تصوف اور سیاست کا امتزاج تھی۔ چناں چہ انگریزی حکمران صوفیا کو خطرہ تصور کرتے تھے۔انھوں نے خطرے سے نمٹنے کی وہی مانوس حکمت عملی اختیار کی؛ کچلنا، بدنام کرنا یا حمایت حاصل کرنا۔

چناں چہ تصوف کو اٹھارویں صدی کے بعد سے اپنی اور ملی شناخت کا مسئلہ در پیش رہا ہے۔

سلطان غلام باہو کے مکاتیب کی ردِّ نو آبادیاتی تجزیہ:

سلطان غلام باہو (۱۹۱۳ء۔۲۰۰۱ء)، خانوادہ سلطان باہو سے تعلق رکھتے تھے۔ان کا خاندان گرہ جمعہ، ضلع ڈیرہ اسماعیل خاں میں مقیم تھا۔وہ اپنے جد سلطان باہوؒ کی مانند سلسلہ قادریہ سے منسلک تھے اور اپنے والد سلطان محمد نواز سے بیعت تھے۔ان کا خانوادہ اور خاندان سیاست حاضرہ سے لا تعلق نہیں تھا۔ سلطان غلام باہو کی ابتدائی سیاسی وابستگی جمعیت علماے ہند اور اس کے مقاصد سے تھی، جب کہ دربار سلطان باہو اور ان کے برادر خُرد سلطان غلام دستگیر قادری مسلم لیگ کے ہم خیال تھے،اور انھوں نے جنگ کشمیر میں مجاہدین کے ایک دستے کی قیادت بھی کی تھی، جس بنا پر انھیں فخر کشمیر کا خطاب ملا تھا(ناصر ۱۹-۶۰)۔ جمیعت العلما سے سیاسی وابستگی ضرور رہی، مگر مسلکی تعلق اہلسنت والجماعت فقہ حنفی سے تھا۔

سلطان غلام باہو کے سوانح نگار سلطان ناصر کے بہ قول" ان کے ہاں شریعت و طریقت کا مثالی امتزاج" تھا۔ شریعت و طریقت، اسلامی فکر کی اہم اصطلاحات ہیں، جن کے بارے میں کئی نقطہ ہائے نظر ملتے ہیں۔ کچھ صوفیا، طریقت کو شریعت پر اہمیت دیتے رہے ہیں، اور ملامت تک کو اپنے لیے پسند کرتے رہے ہیں۔ جب کہ صوفیا کا دوسرا گروہ دونوں میں توازن کا قائل رہا ہے۔

سلطان ناصر ہی کے بہ قول وہ وسیع المطالعہ تھے، مگر تحریر کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔انھوں نے تقریر کو ذریعہ تبلیغ بنایا۔ تقریر، تعلیم کا قدیمی اور راست طریقہ ہے۔ ہر تہذیب کے پرانے اساتذہ اور پیغمبروں کا یہی طریقہ رہا ہے۔ تحریر کا طریقہ ان صوفیا، علما اور اساتذہ نے اختیار کیا، جو مصنف بھی

تھے۔ مصنف ہونا، صوفیا کی اضافی خصوصیت رہا ہے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں، مصنف اور مقرر، دونوں طرح کے صوفیا ملتے ہیں۔ تصوف پر مستند کتب خود صوفیا ہی نے تصنیف کیں، نیز کتنے ہی صوفیا شاعر بھی ہوئے ہیں۔ سلطان غلام باہو کے جد، حضرت سلطان باہو اعلیٰ درجے کے شاعر، دانش ور اور اسلامی محقق بھی تھے۔

اگرچہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ صوفیا کا فیض، ان کے وصال کے بعد بھی جاری رہتا ہے، اور اسی تصور کے تحت صوفیا کے عرس منائے جاتے ہیں، ان کے مزاروں کو غسل دیا جاتا ہے اور ان کے مزاروں کے قریب مریدین چلہ کشی کرتے ہیں، تاہم ان کی تعلیمات کو محفوظ کرنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ اسی بنا پر ان کے ملفوظات اور مکاتیب کو مدوّن کیا جاتا ہے۔ ملفوظات میں فوائد السالکین (حضرت خواجہ بختیار کاکی)، اسرارالاولیا (حضرت بابا فرید گنج شکر) فوائد الفواد، (حضرت نظام الدین اولیا) تذکرہ غوثیہ (غوث علی شاہ پانی پتی) اہم کتب ہیں۔ جب کہ مکاتیب امام غزالی، مکاتیب شریفہ، حضرت غلام علی شاہ دہلوی، مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، مکتوبات شیخ محدث دہلوی، مکتوبات شاہ ولی اللہ وغیرہ مکاتیب کے اہم سرمایے ہیں۔ سلطان غلام باہو کے مکاتیب کو جمع کرنے کا محرک بھی، ان کے خیالات وتصورات کو اگلی نسلوں کے لیے محفوظ کرنے کی خواہش ہے۔

ان خطوط میں نجی اور عوامی دونوں طرح کے معاملات زیر بحث آئے ہیں۔ تاہم تناسب کے اعتبار سے عوامی معاملات کا پلڑا خاصا بھاری ہے۔ میں نے یہاں نجی اور عوامی کے الفاظ: پرائیویٹ اور پبلک کے مفہوم میں برتے ہیں۔ انسانی زندگی، انھی دو منطقوں میں گزرتی ہے۔ یہ دونوں منطقے، انسانی وجود ہی کے دو منطقے ہیں۔ نجی منطقہ وہ ہے جسے ہم اپنی ذات، خاندان اور قریبی احباب تک محدود رکھتے ہیں، جب کہ عوامی منطقے کے حدود وسیع ہیں، اور یہ پورے سماج تک پھیلے ہوئے ہیں۔ سلطان غلام باہو کے خطوط کی بڑی تعداد، اپنے اعزہ: سلطان غلام دستگیر، سلطان الطاف علی، علامہ نور سلطان القادری، اپنے خانوادے کے افراد اور احباب طریقت کے نام لکھے گئے ہیں۔ یہ سب نجی اور غیر رسمی خطوط ہیں، خالص رسمی خطوط چند ایک ہیں، جن کے مخاطب صاحبان اقتدار یا مدیران اخبارات ہیں، اور وہ اپنے مندرجات کے اعتبار سے بہت اہم ہیں۔

زندگی کے نجی اور عوامی منطقوں کی تقسیم، جدید عہد کی اہم شناخت ہیں، جس میں نجی زندگی کے تحفظ کو باقاعدہ آئینی درجہ حاصل ہے۔ سلطان غلام باہو کے مکاتیب کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ ان میں نجی اور عوامی منطقوں کی تفریق موجود نہیں ہے۔ متصوفانہ ادب میں ظاہر و باطن کی اصطلاحات ملتی ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اسلام کی دو حیثیتوں کا ذکر کیا ہے: ظاہری اور باطنی۔ شریعت ظاہری حیثیت کی حامل ہے، جب کہ طریقت دین کا باطنی پہلو ہے۔ علما، دین کی ظاہری حیثیت کی نگہبانی کرتے ہیں، جب کہ صوفیا باطنی حیثیت کی۔ جب کوئی صوفی اللہ کی عبادت اس یقین کے ساتھ کرے کہ گویا عبادت گزار اللہ کو سامنے دیکھ رہا ہے، یا اگر اتنا نہ ہو تو اسے یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ اسے دیکھ رہا ہے۔ اس صفت کو ''احسان'' کا نام ملا ہے (ولی اللہ ۶۲)۔ گویا احسان، عبادات کا باطنی پہلو ہے۔

ہمیں دونوں طرح کے صوفیا ملتے ہیں۔ کچھ صوفیا دین کی ظاہری و باطنی دونوں حیثیتوں کو یکساں اہمیت دیتے ہیں، اور بعض صوفیا صرف باطنی حیثیت یعنی طریقت کو۔ قلندریہ سلسلہ باطنی حیثیت کو اہم سمجھتا ہے۔ سلطان غلام باہو، ظاہر و باطن، یعنی شریعت و طریقت دونوں کو اہم سمجھتے ہیں۔ ادب، صوفیا کی طریقت کا حصہ رہا ہے۔ اکثر صوفیا شاعر گزرے ہیں۔ چشتیہ صوفیا کو تو سماع سے لگاؤ ہوتا ہے جو شاعری اور موسیقی کا امتزاج ہے۔ سلطان غلام باہو کے مکاتیب میں فارسی اور اردو ادب سے گہرا لگاؤ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ لگاؤ ذوقی بھی ہے، اور نظریاتی بھی۔ اس کی ایک جہت رڈنو آبادتی بھی ہے۔

سلطان غلام باہو کے مکاتیب میں شریعت اور طریقت دونوں کا ذکر موجود ہے، مگر شریعت کا پلڑا بھاری ہے۔ باطنی، روحانی کیفیات کے بیان سے زیادہ شریعت کے احکام کا بیان زیادہ ہے۔ ملت اور شناخت کا مسئلہ، ان مکاتیب میں بار بار ظاہر ہوتا ہے۔ چوں کہ یہ مکاتیب مختلف وقتوں میں اور مختلف شخصیات کے نام لکھے گئے ہیں، اس لیے یہ مسئلہ، اجزا کی صورت ظاہر ہوا ہے۔ اجزا میں ظاہر ہونے کے باوجود، اس مسئلے کے ضمن میں کہیں کوئی ابہام موجود نہیں ہے۔ اس مسئلے کی سب سے اہم جہت یہ ہے کہ ملت کو شناخت کے بحران کا سامنا ہے۔ یہ بحران، ملت کے مفہوم و مطلب کا نہیں، ملت کے انتشار، تاریخی چیلنج کی ناقص تفہیم، اور عمل سے گریز کا بحران ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ بحران علمیاتی نہیں، وجودیاتی اور تاریخی ہے۔ ان مکاتیب کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ اس بحران کی جڑیں

نو آبادیاتی تاریخ میں ہیں۔ نو آبادیاتی تاریخ کا تجزیہ، ان مکاتیب کا مقصود نہیں، نو آبادیاتی اثرات کے سلسلے میں شدید حساسیت اور ان کی واضح تفہیم اور پھر ایک عملی اقدام، ان مکاتیب کا منشا ہے۔ یہی چیز ان مکاتیب کو رڈ نو آبادیاتی تجزیے کے لیے موزوں بناتی ہے۔

متحدہ ہندوستان پر نو آبادتی اثرات متنوع تھے۔ معاشی، سیاسی، سماجی، تعلیمی، لسانی، ادبی اور تہذیبی۔ زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ اور سماج کا شاید ہی کوئی طبقہ، ان اثرات سے محفوظ رہا ہو۔ تاہم نو آبادیاتی اثرات کو ایک سے زیادہ طریقوں سے محسوس اور بیان کیا گیا ہے۔ یہ طریقے معاشی طبقاتی، قوم پرستانہ، مذہبی اور تہذیبی ہیں۔ جن طبقوں کو نو آبادیات کی معیشت میں وافر حصہ ملا، خصوصاً ریاستوں کو، انھوں نے نو آبادیات کی حمایت کی اور اسے برکت اور نعمت سے تعبیر کیا۔ ان ریاستوں کے سربراہ، ہندو، سکھ، مسلمان تھے۔ ان میں حضرت محل، جھانسی کی رانی اور نانا صاحب پیشوا استثنا ہیں۔ علاوہ ازیں جھجر، فرخ نگر، بہادر گڑھ کے نوابوں اور ریواڑی کے راؤ تولارام نے بھی مزاحمت کی۔

کے۔ ایم۔ اشرف کے یہ قول "علما (خصوصاً سنی اور امام ابو حنیفہ کے فرقے سے تعلق رکھنے والے) روایتاً مغلیہ حکومت کا لازمی حصہ تھے۔ بالعموم تعلیمی اداروں کا اہتمام ان ہی کے سپرد تھا۔ یہی عدالت کے منصبوں پر فائز ہوتے تھے اور اوقاف کے نگران ہوتے تھے (۴۷۹)۔ مولانا فضل حق خیر آبادی نے بہادر شاہ ظفر کے نام ایک فارسی مکتوب لکھا تھا۔ اس میں انھوں نے اس وقت کے ہندوستان کا معاشی تجزیہ ہی کیا تھا، شاہ ولی اللہ کی روایت کو آگے بڑھایا تھا۔ چناں چہ وہ اس تجزیے میں صرف علما کی معاشی حالت کا نہیں، ہندوستان کے جملہ طبقات کی حالت کا ذکر کرتے ہیں۔

> اس ملک کے باشندے خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، ان میں کچھ کسان اور کاشت کار ہیں، کچھ روزگار پیشہ، کچھ تاجر اور اہل حرفہ، کچھ لوگ ...روزینہ دار ہیں، کچھ کی معاش محض دریوزہ گری پر ہے.... جب سے انگریزوں کی عمل داری ہوئی ہے، اس وقت سے بتدریج معاش کی تنگی، روزگار کا فقدان، اس حد تک بڑھ گیا ہے کہ عوام کی حالت تباہ ہوگئی ہے، کیوں کہ انگریز سرکار کے زمانے میں معاش کے سارے وسائل مفقود ہیں، سوائے معدودے چند لوگوں کے، جنھیں عدالت دیوانی،

کلکٹری، فوجداری پرمٹ، تھانہ، یا تحصیل کے عملے میں معمولی سی تنخواہ کی نوکری مل جاتی ہے (اشرف ۵۱۹)۔

نوآبادیات محض معاشی استحصال کا نظام نہیں تھا۔ یہ تعلیم، مذہب، تہذیبی اداروں میں بھی دخیل تھی۔ مولانا فضل حق نے انگریزوں کے خلاف کفن بر دوش ہونے کے اسباب میں، زبان، تعلیم اور عیسائیت کو بھی شامل کیا ہے۔ چناں چہ مولانا نے لکھا کہ

نص قرآنی سے ثابت ہے کہ ان (انگریزوں) کی محبت کفر ہے۔ کسی حق پرست انسان کو اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ نصاریٰ سے محبت کس طرح جائز ہو سکتی ہے، جب کہ یہ لوگ اس ذات اقدس (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے دشمن ہیں، جن کے طفیل ارض وسما پیدا کیے گئے ہیں (قادری ۵۲۱)۔

لہٰذا ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی میں علما کی مزاحمت کا اظہار جہاد کے فتووں کی صورت میں ہوا تھا۔ فتوہ، مذہبی بنیادوں پر لوگوں کو عملی جدوجہد کے لیے آمادہ کرتا تھا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ علما کی مزاحمت میں معاشی، مذہبی اور تہذیبی پہلو یک جا ہو گئے تھے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی، مولانا امام بخش صہبائی، مولانا جعفر تھانیسری، مفتی عنایت احمد کاکوروی اور دیگر علما کی مزاحمت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ محض معاشی بنیادوں پر نہیں تھی۔ قید، تشدد، پھانسی، جلاوطنی کی سزا بخوشی قبول کرنے کی بنیاد فقط معاشی نہیں ہو سکتی۔ گوشہ گیر صوفیا نے مذہبی اور تہذیبی بنیادوں پر نوآبادیات کے خلاف مزاحمت کی۔ جنرل بخت خان ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اہم کردار ہیں۔ انھیں بغاوت پر آمادہ کرنے والے جونپور کے مولوی سرفراز علی تھے، جنھوں نے انھیں اپنی مریدی میں لیا اور جہاد کی تلقین کی۔ جنگ آزادی کے ایک اور اہم کردار مولوی احمد اللہ شاہ دلاور جنگ ہیں۔ وہ مدراس کے نواب زادہ تھے۔ وہ گوالیار کے صوفی، محراب شاہ قلندر سے بیعت کرنے آئے تو اس شرط کے ساتھ بیعت لی کہ وہ اپنی جان کی بازی انگریزی اقتدار کے خاتمے میں لگا دے گا (شہابی ۴۶۹)۔ تاہم یہ بات تمام صوفیا کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، سہروردیہ سلسلے کے مخدوم شاہ محمود قریشی، پنجاب کے مجاہد آزادی، احمد خاں کھرل کے خلاف کمشنر ملتان کے شانہ بہ شانہ کھڑے تھے۔ وہ تارک الدنیا صوفی بھی

نہیں تھے۔ انگریز کی خدمت کے عوض جاگیر، باغ، کنواں، بیٹے بلاول بخش کے لیے ملتان کے اعزازی مجسٹریٹ کا عہدہ بھی حاصل کیا تھا(سر گانہ ٦٦)۔

عام کسانوں، اہل حرفہ نے بھی ردّ عمل ظاہر کیا، مگر اسے اب کہیں جاکر عوامی تاریخ نگاری میں جگہ دی جارہی ہے۔ ادیبوں نے نو آبادیاتی اثرات کے ضمن میں تین طرح کے طرز عمل ظاہر کیے۔ اسے جدیدیت کے تعارف کا ذریعہ قرار دیا۔ سر سید، حالی، آزاد، نذیر احمد اس کے نمائندہ ہیں۔ اس کو ردّ کیا۔ اس رویے کا اظہار شبلی کی تاریخی نویسی اور اکبر کی شاعری میں ہوا۔ بعد میں علامہ اقبال کے یہاں۔ اس کے سلسلے میں دوجذبی رویہ اختیار کیا۔ یہ رویہ کم و بیش سب ادیبوں کے یہاں، کم یا زیادہ ملتا ہے۔ اس تناظر میں سلطان غلام باہو کی فکر کی ردّنو آبادیاتی جہت کو دیکھیں تو وہ علما اور صوفیا کے عمومی نقطۂ نظر سے، ایک حد تک ہم آہنگ محسوس ہوتی ہے۔ وہ ۱۸۵۷ء کے آس پاس کے مسلمان علماو صوفیا کی مانند، جہاد کے قائل ہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ ۱۹۴۷ء تک سلطان غلام باہو، جمعیت علماے ہند کے سیاسی نقطہ نظر کے حامی تھے۔ جمعیت، تقسیم کے مسئلے پر کانگریس کے ساتھ تھی۔ یعنی تقسیم نہیں چاہتی تھی، اسے ہندوستان کے مسلمانوں کے مفاد کے خلاف خیال کرتی تھی۔ ۱۸۵۷ء کے علما و صوفیا بھی ہندو مسلم سیاسی اتحاد کے قائل تھے۔ وہ انگریز کے خلاف مزاحمت کو مذہبی اسلامی لغت میں پیش کرنے کے باوجود، ہندوؤں کے ساتھ مل کر مزاحمت کے حامی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کو ختم کرنا اور تمام ہندوستانیوں کے غصے کو اپنی طرف سے پھیر کر ایک دوسرے کی جانب کرنا، انگریزی نو آبادیات کی حکمت عملی تھی جو کامیاب رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۴۷ء میں انگریزی نو آبادیات کا خاتمہ ہوا تو ۱۸۵۷ء والی صورت حال نہیں دہرائی گئی، یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں نے انگریزوں کو جانی ومالی نقصان نہیں پہنچایا، ایک دوسرے کو پہنچایا۔

سلطان غلام باہو نے جمعیت العلما سے جدا ہوکر، مسلم لیگ کا نقطۂ نظر اختیار کر لیا جس نے مسلمانوں کے علیحدہ وطن کی تحریک چلائی، تاہم جمعیت کا سیاسی مؤقف، زیریں سطحوں پر ان کے یہاں موجود رہا۔ کہنے کا مقصود یہ ہے کہ انھوں نے عام مسلم لیگی کی مانند، اپنی فکری توانائی ہندو خطرے پر مرتکز کرنے کے بجائے، انگریزی نو آبادیاتی خطرے کی تفہیم اور اس سے نبرد آزما ہونے پر صرف کی۔

جب سے ہم مسلمانوں کی نگاہ سے دین اسلام و دینی علم کی عزت و عظمت چلی گئی ہے، اس وقت سے ہم راندہ درگاہ ہو چکے ہیں (ناصر ۱۰۸)۔

جس وقت مسلمان سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وصف چلا جائے تو پھر اس مسلمان کے ہونے نہ ہونے کا اسلام کو فائدہ؟ پھر اندھی آزادی ہے۔ نفسیانیت کہیے یا ترقی پسندی (ناصر ۱۰۹)۔

پاکستان کی سرحد (۱۹۶۱ء میں پاک افغان سرحدی جھڑپیں) پر آگ کے شعلے خوب بھڑک رہے... دونوں طرف مسلمان حکومتیں ہیں یہ بدقسمت کسی کا مقابلہ نہیں کرسکتے۔.... میرے خیال میں یہ تقسیم ملک کے فساد سے زیادہ بڑھ کر افسوس ناک واندہ وناک سانحہ ہے۔ کیوں کہ ہر طرف سب مسلمان ہیں اور دونوں ملکوں کے قبائل و عوام کے نظریہ مطابق، دونوں حکومتوں کو اسلامی شمار کیا جاتا ہے، مگر اس کیفیت کو دیکھ کر کافر کا دل لرز جائے گا (ناصر ۱۱۵)۔

سلطان غلام باہو کے مکاتیب سے ظاہر ہے کہ وہ زبان اور قومی شناخت کے تعلق کی بصیرت رکھتے تھے۔ زبان بہ یک وقت شناخت کے اظہار، شناخت کی تشکیل، شناخت کے استقرار اور شناخت کی طرف مراجعت کا ذریعہ ہے۔ علاوہ ازیں زبان، طاقت کے اظہار و اثبات اور عمل آرائی کا ذریعہ بھی ہے۔ تمام مقتدر قوتیں، زبان کی ان خصوصیتوں کا علم رکھتی اور انھیں بروے کار لاتی ہیں۔ استعماریت کے قیام میں انگریزی، فرانسیسی، ہسپانوی کا اہم کردار تھا۔ ان زبانوں نے ایشیائی، افریقی اور لاطینی امریکی قوموں کو اپنی زبانوں سے بیگانہ اور نفور کرنے اور یورپی ثقافتی برتری قائم کرنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ استعماری ثقافتی برتری کا احساس دلانے، اسے چیلنج اور منسوخ کرنے کے لیے محکوم ملکوں کے مصنف اپنی مقامی درماندہ زبانوں کو پورے اعتماد کے ساتھ بروے کار لائے۔

پہلے فرانز فینن اور ان کے بعد گوگی واتھیونگ نے زبان اور استعماریت کے تعلق پر نہایت گہرائی سے غور کیا۔ گوگی نے بہ طور خاص، افریقی استعماری تجربے کی تہوں کو کھولا ہے۔ اس نے اپنی کتاب Decolonising the Mind میں لکھا ہے کہ استعمار کار "میدان جنگ کے جسمانی

تشدد کے بعد کمرۂ جماعت کے نفسیاتی تشدد کا آغاز کرتے ہیں۔ پہلا تشدد جہاں واضح طور پر ظالمانہ ہوتا ہے، کمرۂ جماعت کا تشدد، نرم ہوتا ہے... میرے خیال میں زبان، سب سے اہم ہتھیار تھا، جس کے ذریعے استعماری طاقت نے سحر طاری کیا اور روح کو قیدی بنایا۔ گولی، جسمانی غلامی کا ذریعہ تھی، زبان، روحانی غلامی کا وسیلہ تھی(واتھیونگ ۱۹۸۶، ۹)۔ یہی بات انیسویں صدی میں اکبر الہٰ آبادی کہہ چکے تھے:

توپ کھسکی، پروفیسر پہنچے جب بسولہ ہٹا تو رندہ ہے

گوگی نے اپنی ایک دوسری کتاب میں ایک مصنف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''زبان کا انتخاب، دنیا کا انتخاب ہے''۔ وہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہ دنیا پر زبان کی فوقیت کا قائل نہیں، مگر زبان کا انتخاب، اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ ایک ادیب آخر کس کے لیے لکھتا ہے؟ اگر وہ فرانسیسی یا انگریزی میں لکھتا ہے تو وہ یہ زبانیں بولنے والے غیر ملکی اور مقامی قارئین کے لیے لکھتا ہے، اور اس کے قارئین کے فہرست سے، مقامی زبان بولنے والے قارئین خارج ہو جاتے ہیں۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ لکھتا کیا ہے؟ اس کا مؤقف کیا ہے؟(واتھیونگ ۱۹۸۱، ۵۳-۵۴) گوگی نے اپنی پہلی کتاب میں ایک دوسرے افریقی مصنف چنوا چیبے کی اس رائے پر بھی سوال اٹھایا کہ وہ انگریزی زبان میں افریقی تجربہ لکھ کر، افریقی انگریزی پیدا کرنے جا رہا ہے۔ گوگی کے مطابق، اس صورت میں بھی، اچیبے کے قارئین میں سے مقامی افریقی قارئین جو انگریزی نہیں جانتے، وہ خارج رہیں گے۔ ایک سوال اور بھی ہے کہ کیا امپائر کی زبان میں مقامی تجربہ لکھا جا سکتا ہے؟ گوگی کا خیال تھا کہ نہیں۔ اس کا جواب خود اپنے تجربے کی روشنی میں بھی دیا تھا۔ اس نے پہلے انگریزی میں لکھا۔ ''مت رو بچے'' اور ''دریا جو درمیان بہتا ہے'' جیسے ناول لکھ کر عالمی شہرت حاصل کی اور اس کے بعد اپنی مقامی زبان گیکویو میں، اپنے لوگوں کے لیے لکھا اور ردّ استعماری مؤقف کے ساتھ لکھا۔

سلطان غلام باہو نے اگرچہ اردو اور فارسی کی ردّ استعماری جہت پر تفصیل سے اور فلسفیانہ اسلوب میں نہیں لکھا(مکاتیب میں لکھا ہی کتنا جا سکتا تھا)، مگر وہ ان زبانوں کو محض ذریعہ ابلاغ یا ماضی کی غیر

مؤثر وراثت نہیں، بلکہ معاصر عہد میں وسیلۂ شناخت تصور کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کا ۱۹۹۰ء میں صدر پاکستان کے نام خط، ان کی مجموعی فکر کا خلاصہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے یہ حصے دیکھیے:

> ...چالیس سال پاکستان کے قیام کو گزر چکے ہیں مگر ہماری اسلامی و قومی غیرت کے فقدان کی وجہ سے ہم اپنے اسلامی ملک میں اپنی سابقہ زبان فارسی یا عربی، اردو میں سے کوئی بھی سرکاری و دفتری قومی زبان قرار دینے میں ناکام رہے، جس سے اہم اپنا اسلامی تشخص بنوا سکتے۔
>
> انگریزوں نے اپنے ناپاک قدم رکھتے ہی، جب کہ وہ تھوڑی تعداد میں تھے، انگلش کو سرکاری زبان قرار دیا۔ یہ ان کی اپنی حکومت سے وفاداری تھی۔ ہمیں غلامی کی صورت اس کا قبول کرنا لازمی تھا کہ اس کے بغیر ہم حکومت سے کوئی شے بھی حاصل نہیں کر سکتے تھے، جس کے اثرات سے سوسالہ انگریز حکومت کی وجہ سے ہم خود انگریز بن گئے یا بنا دیے گئے۔ ہماری تہذیب، تمدن، ہمارے افکار، ہمارا قبلہ مغرب بن چکا ہے۔
>
> اگر آپ نفاذ آئین شریعت چاہتے ہیں تو پہلے ہمیں موجود نظام تعلیم انگریزی کو ثانوی درجہ دینا ہو گا، دفتری و سرکاری قومی زبان کے لیے اردو یا فارسی کسی کو لانا ہو گا۔
>
> جس کتے کی وجہ سے کنواں پلید ہو چکا ہے، اسے نکالے بغیر ڈول کھینچنے، اسلامی نعرے دیواروں پر لکھنے اور جلسے جلوسوں سے یہ کنواں پاک نہیں ہو سکتا (ناصر ۸۲-۵۸)۔

صاف لفظوں میں ان کا مؤقف ہے کہ زبان، محض ذریعہ ابلاغ نہیں ہے، وہ کسی قوم کے علوم، افکار، ادب، نظام اقدار اور تہذیب کا مظہر ہے۔ چناں چہ ایک زبان کا تسلط، اس قوم کے علوم، ادب، اقدار، تہذیب کا تسلط ہے۔ کتے اور کنویں کی پنجابی تمثیل، ان کے اسی مؤقف کو زوردار، عوامی لہجے میں واضح کرتی ہے۔ تہذیب کے کنویں کا سارا پانی، انگریزی زبان کے کتے سے ناپاک ہوا ہے۔ کتا نکالے

بغیر، تہذیب کے کنویں کا پانی پاک نہیں ہو سکتا۔ گویا وہ انگریزی کا تصور، اس کے نو آبادیاتی کردار سے ہٹ کر نہیں کرتے۔ نیز وہ اسے، اس مغربی تہذیب کی مظہر سمجھتے محسوس ہوتے ہیں، جس کی تہ میں عیسائیت، بہ طور شناخت موجود ہے۔ اس طور ان کی نظر میں انگریزی محض استعمار کی نہیں، ایک یکسر جدا، بلکہ کافرانہ تہذیب کی علمبردار ہے۔ یعنی ان کی نظر میں انگریزی، "جگری دشمن" کی نشانی نہیں، "دشمن" کی یادگار ہے۔ ان کے یہاں انگریزی کے ضمن میں طنزیہ اسلوب کا سبب بھی یہی ہے۔ دشمن کا تصور بھی، ان کے مذہبی پس منظر میں تشکیل پاتا ہے۔

وہ یہ رائے بھی رکھتے تھے کہ انگریزی آج بھی یہ کردار ادا کر رہی ہے، کیوں کہ اسے یہاں کی زبانوں پر فوقیت حاصل ہے، اور یہ محض لسانی نہیں، سیاسی اور تہذیبی بھی ہے۔ وہ انگریزی کے مکمل خاتمے کے حامی تھے۔ جیسا کہ ابتدا میں ذکر کیا گیا، فرانز فینن کا رڈ نو آبادیاتی مؤقف بھی یہی تھا کہ نو آبادیاتی اثرات کا مکمل خاتمہ ہو۔ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر آئے ہیں، وہ اس کے لیے تشدد کو بھی جائز سمجھتا تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ ہمارے کئی قوم پرست، لبرل دانش ور فینن کے تشدد کے نظریے کے حامی ہیں، مگر جہاد کے نہیں۔ تشدد، سیکولر لفظ ہے، اور جہاد مذہبی، مگر دونوں میں طاقت کا مقابلہ، طاقت سے کرنے کا تصور مشترک ہے۔ بایں ہمہ ہمیں افریقی اور ہندوستانی نو آبادیات کا فرق بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ افریقیوں کو غلام بنا کر بیچنے، ان کی نسل کا خاتمہ کرنے، ان کی زبانوں اور لوک تہذیبوں کو ملیامیٹ کرنے اور ان کی زمینوں پر یورپیوں کو آباد کرنے سے مماثل صورتیں ہمیں ہندوستان میں دکھائی نہیں دیتیں۔ ہندوستان میں یورپی نو آبادیات نے ۱۸۵۷ء، مختلف قحطوں، خصوصاً بنگال میں، جلیاں والا باغ جیسے واقعات اور ۱۹۴۷ء کے فسادات میں بالواسطہ تشدد کا مظاہرہ کیا، مگر افریقی نسل کشی اور لسانی وثقافتی خاتمے کی انتہاپسندانہ صورتیں، یہاں نہیں تھیں۔ وجہ افریقا اور ہندوستان کا فرق تھا۔

سلطان غلام باہو، ملت کی شناخت میں تین زبانوں کو شامل کرتے ہیں: عربی، فارسی اور اردو۔ عربی دنیا بھر کے مسلمانوں کی مذہبی، فارسی وسط ایشیا و ایران کی قومی اور جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی تہذیبی، جب کہ اردو انیسویں صدی کے شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کی ادبی زبان اور ہندوستان کے

بیش تر حصوں کی لنگوا فرینکا تھی۔ پاکستان نے اسے قومی زبان کے طور پر اختیار کیا، لیکن اس کا نفاذ نہیں کیا۔ تسلیم کرنا چاہیے کہ انگریزی نو آبادیات کے خلاف تحریکوں میں اردو کا حصہ خاصا تھا۔ اردو اخبارات، رسائل، شاعری، فکشن نے قوم کو متحد کرنے، قومی شناخت کو راسخ کرنے میں اہم کردار ادا کیا، مگر پاکستان میں جو علاقے شامل ہوئے، ان کی مقامی و آبائی زبانیں صدیوں سے موجود تھیں، اور ان میں زبانی و تحریری ادب کی روایت بھی موجود تھی۔ چناں چہ، پاکستان کی قومی شناخت میں، ان زبانوں کے کردار کو آج ہم نظر انداز کرنے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے اسباب میں ایک سبب، لسانی بھی تھا۔

مجموعی طور پر سلطان غلام باہو کے مکاتیب، ملی شناخت کے خالص مذہبی تصور کی اہمیت باور کراتے ہیں، مگر ان کا زبانوں کا تصور مذہبی اور تہذیبی بہ یک وقت ہے۔ انھیں اردو کے ساتھ عربی اور خصوصاً فارسی شاعری کا گہرا اور پختہ ذوق تھا۔ وہ جب ان زبانوں کی بازیافت کی بات کرتے ہیں تو ان کی صوفیانہ شعری وراثت اور منفرد جمالیات کی بحالی کی بات بھی کرتے ہیں۔ یہیں، ان کی ردّ نو آبادیاتی فکر (جو بہر حال مخصوص حد کی حامل ہے)، عام علما کی رد نو آبادیاتی فکر سے جدا ہو جاتی ہے۔ وہ ان صوفیا کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں، جو شریعت و طریقت میں امتزاج چاہتے تھے، یعنی ظاہر و باطن میں وصال، یا مذہب و شعری جمالیات میں یک جائی۔

مراجع

اشرف، کے۔ ایم۔ ”احیاے اسلام کے حامی اور ۱۸۵۷ء کا انقلاب“، مشمولہ ۱۸۵۷ء (تاریخی، علمی اور ادبی پہلو)، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی۔ لاہور: سنگ میل۔ ۲۰۰۷ء۔

برونسین۔ مارٹن وان۔ Sufism, 'Popular 'Islam and the Encounter with Modernity، مشمولہ Islam and Modernity, Key Issues and Debates مرتبین: محمد خالد مسعود آرماندو سلویتر و دیگر، ایڈن برا یونیورسٹی پریس۔

دہلوی، شاہ ولی اللہ محدث۔ تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ تاریخ۔ مکتبہ رحمانیہ دیوبند، سہارن پور۔ ۱۹۶۹ء۔

سرگانہ، تراب الحسن سرگانہ۔-Punjab and the War of Independence 1857
1858، کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس۔ ۲۰۲۰ء۔
سعید، ایڈورڈ۔Culture and Imperialism ۔ نیویارک: ونٹیج بکس۔ ۱۹۹۴ء۔
شہابی، مفتی انتظام اللہ۔ "ایست انڈیا کمپنی اور باغی علما"۔ مشمولہ ۱۸۵۷ (تاریخی، علمی اور ادبی پہلو)۔
مرتبہ: محمد اکرام چغتائی۔ لاہور: سنگ میل۔ ۲۰۰۷ء۔
فینن، فراز۔The Wretched of the Earth ، گرور پریس، نیویارک۔ ۲۰۰۴ء (۱۹۶۱ء)۔
قادری، محمد عبد الحکیم شرف۔ "مولانا فضل حق خیر آبادی اور تحریک آزادی ۱۸۵۷ء کے عوامل"، مشمولہ
۱۸۵۷ء (تاریخ، علمی، ادبی پہلو)۔ مرتبہ: محمد اکرام چغتائی۔ لاہور: سنگ میل۔ ۲۰۰۷ء۔
ناصر، سلطان۔ (مرتب)۔ خزائن فقر۔ (مصنف۔ سلطان غلام باہو)۔ لاہور: الفیصل۔ ۲۰۲۱ء۔
نندی، اسیش۔ The Intimate Enemy, Loss and Recovery of Sel
under Colonialism، دہلی: اوکفسرڈ یونیورسٹی پریس۔ ۱۹۸۳ء۔
واتھیونگ، گوگی۔ Decolonising the Mind, the Politics of Language
in African Literature، جیمز کری، لندن۔ ۱۹۸۶ء۔
——۔Writers in Politics، ہائن مان ایجوکیشنل بکس، لندن۔ ۱۹۸۱ء۔

A scholar, author, and short story writer, **Nasir Abbas Nayyar** is the former Director General, the Urdu Science Board, Lahore, and Professor of Urdu at University of the Punjab, Lahore. He is the editor of LUMS' research journal *Bunyaad*. His book *Mabad Nauabadiyat: Urdu kay Tanzur men* (OUP, 2013) ushered postcolonial studies into Urdu Literature. His book *Urdu Adab ki Tashkeel e Jadid* (OUP, 2016) won the best Urdu Book Prize, KLF 2017, and the Baba-e-Urdu Maulvi Abdul Haq Award 2016 for Urdu prose from the Pakistan Academy of Letters. His book, *Us Ko Ik Shakhs Samjhna to Munasib hi Nahi* (OUP, 2017), was awarded the UBL Literary Prize 2019 (non-fiction) for the best Urdu book. His book *Nazm Kaisay Parhain* is the first of its kind in Urdu.

Aik Zamana Khatam Howa Hae is his fourth collection of short stories. In *Jadeediat aur Nauabadiyat* (OUP, 2021), Dr Nayyar has unraveled the problematic relationship between modernity and colonialism. *Naiy Naqqad ke Naam Khatoot* is his recent publication. He regularly writes on the literary issues in The News and Dawn.
(source: https://nasirabbasnayyar.com/about/)