تقسیم ہند پر مبنی ناولوں میں نسائی حسیت

منتخب خواتین اور مرد ناول نگاروں کے ناولوں کا تقابلی مطالعہ

مقالہ برائے پی۔ایچ۔ڈی

مقالہ نگار

رابعہ ناز

نگراں

پروفیسر معین الدین جینا بڑے

ہندوستانی زبانوں کا مرکز

اسکول آف لینگویج لٹریچر اینڈ کلچرل اسٹڈیز

جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی۔۱۱۰۰۶۷

۲۰۱۸

जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
भारतीय भाषा केन्द्र
Centre of Indian Languages
भाषा, साहित्य एवं संस्कृति अध्ययन संस्थान
School of Language, Literature & Culture Studies
नई दिल्ली–110067, भारत NEW DELHI-110067, INDIA

Declaration

Date: 23/07/2018

I here by declare that the research work done in this Ph.D Thesis entitled " **Taqseem-E-Hind par mabni Urdu Novelon me nisai hissiyat: Muntakhab khwateen aur mard novel nigaron ke novelon ka taqabuli mutala(Feminine sensibility in Urdu novels on partition: A comparative study of selected female and male writers)"** by me is the original research work and it has not been previously submitted for any other degree in this or any other University/ Institution.

Rabia Naz

Rabia Naz

(Research Scholar)

23/7/18

Prof. Moinuddin A. Jinabade

(Supervisor)

Prof. Gobind Prasad

(Chairperson)

GRAM: JAYENU, Tel.: (91-011) 26741557, 26742676 Extn.: 4217, (D) 26704217; Telefax: (91-011) 26704217
Email: chair_cil@mail.jnu.ac.in, jnucil@gmail.com

فہرست

پیش لفظ ______ 2-7

باب اول: نسائی حسیت

(۱)تاریخ ______ 8-30

(۲)اصول و نظریات ______ 30-64

باب دوم: اردو ناول میں نسائی حسیت ______ 65-88

باب سوم: نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی ذات و نفسیات کے تناظر میں) ______ 89-104

(۱)مرد ناول نگاروں کا مطالعہ ______ 105-112

(۲)خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ ______ 113-120

(۳)تقابلی مطالعہ ______ 121-125

باب چہارم: نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی سماجی و معاشرتی حیثیت کے تناظر میں) 126-135

(۱)مرد ناول نگاروں کا مطالعہ ______ 136-151

(۲)خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ ______ 152-168

(۳)تقابلی مطالعہ ______ 169-177

باب پنجم: ماحصل ______ 178-185

کتابیات ______ 186-192

پیش لفظ

انسان زندگی میں مختلف قسم کے تجربات سے آئے دن دو چار ہوتا ہے۔ان میں سے کچھ کا احساس خوشگوار ہوتا ہے اور کچھ کرب ناک اثر دل و دماغ پر چھوڑ جاتے ہیں۔ٹریجڈی کا اثر دیر پا ہوتا ہے اور تقسیم انسانی تاریخ کی ایسی ٹریجڈی تھی جس نے ایک پوری نسل کو متاثر کیا۔آدھی صدی گزر جانے کے بعد بھی اس کا اثر ذہن و دل پر باقی ہے۔تاریخ میں تقسیم کے وجوہات پر توجہ دی گئی۔ تقسیم کا عمل میں آنا ناگزیر تھا یا نہیں اور اس کے ذمہ دار کون تھے ،اس پر غور کیا گیا۔انسان کے اس کرب،زمین سے اجڑ جانا تشدد اور ایسے دوسرے مسائل تاریخ میں موجود نہیں ہیں۔لیکن فکشن اس سے اچھوتا نہیں ہے۔ تقسیم پر مبنی ناولوں میں انسان کے انھیں تجربات کا بیان ہے۔یہ انسان ہی کی حیوانیت کا شکار انسان اور اس کے کرب کو بیان کرتا ہے۔لوگ اپنی ان زمینوں سے اکھڑ گئے جہاں ان کے اجداد صدیوں سے رہتے آئے تھے۔اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ وہ دوسرے خدا کو مانتے تھے۔ کہہ سکتے ہیں کہ دوسری تمام وجہوں کے علاوہ فرقہ پرستی تقسیم کی ایک بڑی وجہ تھی۔اسی فرقہ پرست سوچ نے تقسیم کرائی اور لاکھوں انسانوں کا خون بہانے پر انسان کو مصر کیا۔اس فرقہ پرستی کی جنگ میں عورت سب سے زیادہ غیر محفوظ اور کمزور ثابت ہوئی۔ تقسیم کے دوران ہونے والے بلوں میں عورت کو خاص کر تشدد کا نشانہ بنایا گیا تاکہ انہیں چوٹ پہنچا کر پورے فرقے کو خوفزدہ کیا جاسکے۔جہاں تک مردوں کا سوال ہے، وہ یا تو قتل کر دیے گئے، مر گئے یا زندہ بچے رہے، مگر عورتوں کو بڑے پیمانے پر اغوا کیا گیا۔یہی نہیں، قتل و غارت گری کے اس نئے اور مختلف ماحول میں عورت کے لیے ایک خاص قانون بنا۔اس کی عزت و آبرو محفوظ رکھنے کے لیے اس کا قتل لازم قرار دیا گیا۔یا تو دوسرے فرقے کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو کر مرتی یا خود اس کے اپنے خاندان کے مرد آبرو کی فکر میں اسے مار ڈالتے کیوں کہ عورت کی دوشیزگی صرف اس کی نہیں اس کے خاندان کی عزت و وقار کا مسئلہ تھی۔یعنی عورت کے جن سے مسائل اور جنسی حالات کیا ہوں، کیسے ہوں اس کا فیصلہ خود عورت کے ہاتھ میں نہیں تھا۔اسی وجہ سے سے عورت نے بھی موت میں اپنی نجات

تلاش کی۔ یہ اس مرد اساس معاشرے کا ہی فیصلہ تھا جس نے اپنی عزت کی دہائی دے کر عورت کو موت کے گھاٹ اتارا اور غربت اور فاقے کی حالت میں، چند پیسوں کی خاطر اس کی عزت کا سودا بھی کیا۔

بٹوارے کے فوراً بعد ہندوستان اور پاکستان میں گمشدہ عورتوں کی تلاشی کے لیے ان کے رشتہ داروں نے شکایتوں کے انبار لگا دیے۔ حکومت نے ان عورتوں کو تلاش کر کے واپس ان کے مقررہ ملک بھیج دیے جانے کا فرمان جاری کیا لیکن تب تک حلات بدل چکے تھے۔ دو تین سال کے عرصہ میں اکثر عورتوں کی شادیاں ہو چکی تھیں اور ان کے ساتھ بچے بھی تھے۔ وہ واپس نہیں آنا چاہتی تھیں مگر انہیں جانا پڑا۔ ساتھ ہی یہ شرط بھی تھی کہ انہیں اب بچوں کو اسی ملک میں چھوڑ کر آنا ہو گا جہاں ان کی پیدائش ہوئی تھی۔ اس طرح ماں کو بچوں سے جدا کر دیا گیا اور ایک بار پھر عورت کو اکھاڑ جانے پر مجبور کیا گیا۔

تاریخ میں جن موضوعات کو نظر انداز کیا گیا انہیں ادب میں شامل کیا گیا۔ ناول نگاروں نے ان ناولوں کو اپنے ناولوں میں بیان کیا۔ یوں تو ناول میں تقسیم سے وابستہ ہر موضوع پر لکھا گیا ہے لیکن عورت کے ساتھ ہونے والی وارداتوں کو جن ناول نگاروں نے خاص موضوع بنایا انہوں نے اس کے احساسات کی بہترین عکاسی کی ہے۔ یہ ناول عورت کے حالات کی ترجمانی کرتے ہیں۔

مقالے کا عنوان '' تقسیم ہند پر مبنی ناولوں میں نسائی حسیت: منتخب خواتین اور مرد ناول نگاروں کے ناولوں کا تقابلی مطالعہ '' ہے۔ اس لیے نسائی حسیت کے حوالے سے تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔ 'حسیت' انسانی نفسیات کا وہ پہلو ہے جو فرد کو فرد سے جدا ثابت کرتی ہے۔ بوڑھے، بچے، جوان سب کی حسیت جدا جدا ہوتی ہے۔ انگریزی ادب میں 'حسیت' تحریک کی شکل میں شروع ہوئی اور اس genre کے تحت جذباتی ناول لکھے گئے۔ اس کے علاوہ انگریزی ادب کے 'رومانٹک ارا' میں مرد اور عورت کے لیے لفظ مناسب کے پیمانے الگ الگ تھے۔ تب لوگوں کا ماننا تھا کہ 'حسیت' مرد کو علم سے جوڑتی ہے جبکہ ایک مناسب نسائی حسیت کے تحت اچھا برتاؤ اور اچھی خوبیاں شامل ہیں۔ خدا پرستی، سادگی، انکساری اور فرماں برداری جیسے اوصاف کا عورت میں موجود ہونا لازمی تسلیم کیا گیا۔ لیکن Marry Wollstonecraft نے اپنی کتاب A Vindication of the Rights of Women میں اس سے انحراف کرتے ہوئے یہ دلیل دی کہ اچھے اوصاف بنا اچھی تعلیم اور علم کے نہیں آ سکتے۔ اس لیے فیمینسٹوں نے مرد اور عورت کے مساوی تعلیم پر زور دیا۔ ایسا ہونے کے بعد ہی عورت اپنی خواہشات کا معقول جذبوں کے ساتھ اظہار کر سکے گی اور صحیح فیصلے لے سکے گی۔ لیکن یہ جذبے عورت سے اس قدر وابستہ کر دیے گئے کہ

اس کے اندرون کی آواز، خواہشات اور جذبے دب گئے اور معاشرہ اس پر حاوی ہوتا چلا گیا۔ ساتھ ہی معاشرے نے عورت پر بہت سی پابندیاں لگا کر اس کی آواز دبا دی اور اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دیں۔ آج کے دور میں یا تقسیم ہند کے دور میں عورت کے بااختیار بننے کی راہ میں مسائل ہمیشہ حائل رہے ہیں۔ یہ مسائل ہیں: سماجی بندشیں اور روک، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، طلاق کے بعد پھر سے بسنا، عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں، عورت کی شناخت اور ظاہری عزت و وقار اور اندرون یا ضمیر کی کشمکش۔ لیکن معاشرے نے محبت، شادی اور طلاق جیسے زندگی کے امور کو بھی مسئلے کی شکل دے دی۔ بظاہر یہ مسائل نہیں ہیں لیکن ان کی وجہ سے زندگی میں بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ اس مقالے میں ان تمام نکات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اب تک جتنے بھی تحقیقی کام ہوئے ہیں ان میں تقسیم، تقسیم پر لکھے گئے ناول اور ان سب کی تانیثیت کے تناظر میں تحقیق کی گئی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی مقالہ نسائی حسیت کے تناظر میں تقسیم پر مبنی ناولوں کے تحت نہیں لکھا گیا ہے۔ نسائی حسیت پر مقالے لکھے گئے ہیں لیکن وہ بھی تانیثیت کی تحریک کے حوالے سے لکھے گئے ہیں۔ یعنی تحریک کے آغاز کے اسباب و عوامل اور اس کا ارتقا۔ اسی کمی کو پورا کرنے کے لیے "تقسیم ہند پر مبنی ناولوں میں نسائی حسیت: منتخب خواتین اور مرد ناول نگاروں کے ناولوں کا تقابلی مطالعہ" عنوان کا انتخاب کیا گیا۔ اس مقالے کو انسانی نفسیات اور حسیت کے سائنٹفک نظریات اور اصولوں کے ساتھ قانون اور مذہبی عقائد کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔ مختلف ماحول میں حالات بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس نئے پن میں تاریخ کا کتنا حصہ ہوتا ہے اور انسان کے ذہن میں پہلے سے قائم مفروضے کیسے اسی تاریخی روایت کو قائم رکھتے ہیں۔ اس طرح کے نظریات کے ساتھ تقسیم کو وابستہ کر کے اس کے حالات اور ان حالات میں کیے گئے فیصلوں کو سمجھنے کی کوشش اس مقالے میں کی گئی ہے۔

اس مقالے میں پانچ ابواب قائم کیے گئے ہیں۔ پہلا باب: 'نسائی حسیت' ہے۔ اس کے تحت دو ذیلی عنوانات قائم کیے گئے ہیں۔ ان ذیلی عنوانات کے نام ہیں: تاریخ اور اصول و نظریات ہیں۔ اس میں یہ جاننے کی کوشش کی گئی ہے کہ نسائی حسیت کیا ہے، وہ کون سے وجوہات تھے اور کن حالات کے تحت ایک خاص قسم کا نسائی رویہ پوری دنیا نے اختیار کیا اور عورت کیسے اس میں جھڑتی چلی گئی۔ مختلف تاریخ نویسوں اور فلسفیوں کے اس حوالے سے کیا نظریات ہیں اس پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

دوسرا باب' اردو ناولوں میں نسائی حسیت کی روایت' ہے۔اس باب میں اردو ناولوں میں نسائی حسیت کی روایت کے حوالے سے گفتگو کی گئی ہے۔مختلف ناول نگاروں کے ناولوں میں کس قسم کی نسائی حسیت ملتی ہے اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔مختلف دور کے ناولوں مین نسائی حسیت کے کتنے زاویے سامنے آئے اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

تیسرا باب 'نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی ذات و نفسیات کے تناظر میں)' ہے۔اس کے تین ذیلی ابواب ہیں: مرد ناول نگاروں کا مطالعہ، خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ اور تقابلی مطالعہ۔اس باب کے تحت محبت، شادی، طلاق اور طلاق کے بعد پھر سے بسنا، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، اس کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں،اس کی شناخت اور معاشی محتاجی یا آزادی کو عورت کے ذاتی اور نفسیاتی مسائل کے تحت رکھا گیا ہے۔ان ہی مسائل کی روشنی میں خاتون اور مرد ناول نگاروں کے ناولوں میں موجود نسائی حسیت کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔

چوتھا باب 'نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی سماجی و معاشرتی حیثیت کے تناظر میں)' ہے۔اس کے تحت بھی تین ذیلی ابواب قائم ہیں: مرد ناول نگاروں کا مطالعہ، خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ اور تقابلی مطالعہ۔اس باب میں جن مسائل کو شامل کیا گیا ہے وہ ہیں: محبت شادی، طلاق اور طلاق کے بعد پھر سے بسنا، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ،اس کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں، معاشی خود مختاری،شناخت کا مسئلہ اور سماجی بندشیں، ظاہری عزت و وقار اور اندرون یا ضمیر کی کشمکش۔اس باب میں بھی اہم مسائل کے مد نظر مرد اور خاتون ناول نگاروں کے ناولوں میں موجود نسائی حسیت کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔

پانچواں باب ماحصل ہے۔اس میں تمام ابواب میں کی گئی بحث کی روشنی میں ماحصل پیش کیا گیا ہے۔

سب سے پہلے میں اپنے استاد محترم پروفیسر معین الدین۔اے۔جینا بڑے کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گی جن کی رہنائی میں یہ مقالہ لکھا گیا۔مقالے کے عنوان کے انتخاب سے مرحلہ شروع ہوا۔اس کے بعد موضوع کے منظور کیے جانے کے سلسلے میں مختلف قسم کے دفتری کام اور میٹنگز، ہر جگہ انہوں نے صبر اور سکون کے ساتھ راہنمائی اور حوصلہ افزائی کی۔ان کی نگرانی کے بنا یہ کام مکمل ہونا مشکل تھا۔خاص کر سناپسس لکھتے وقت ان کے مشوروں نے کئی مشکلیں آسان کر دیں۔

اس کے ساتھ ہی میں CIL کے اپنے تمام اساتذۂ کرام اور چیرپرسن کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتی ہوں۔ خاص طور سے پروفیسر انوار عالم پاشا، پروفیسر خواجہ محمد اکرام الدین اور پروفیسر مظہر حسین جو ایم۔اے کے زمانے سے ہمارے استاد رہے ہیں۔ان سب کی کوششوں کا نتیجہ ہے جو آج ہم اس مقام تک آسکے۔CIL کا ذکر ادھورہ رہ جائے گا اگر ہم اپنے آفس کے راوت جی اور رمیش بھائی کا نام نہ لیں تو۔ رمیش بھائی اور راوت جی ہماری جتنی مدد کرتے ہیں اس کا ذکر لفظوں میں نہیں کیا جاسکتا۔ میں CIL آفس کے تمام کام اسٹاف کا شکر گزار ہوں۔

جے۔این۔یو۔ کی لائبریری اور وہاں کے تمام ممبران نے کتابیں پڑھنے کو دیں اور ہر طرح کی مدد کو ہمیشہ تیار رہے۔اس کے علاوہ اپنے کوینا ہاسٹل کے تمام اسٹاف اور میس ورکرز کی میں بہت شکر گزار ہوں جو سردی اور بارش میں بھی وقت پر حاضر ہو کر ہمارے لیے کھانے کا انتظام کرتے ہیں تاکہ ہم سکون سے پڑھ سکیں۔

NCERT میں ۔پی۔ایچ۔ڈی کے آخری سال میں جونیر پروجکٹ فیلو کی حیثیت سے کام کرنے کا ایک اچھا تجربہ تھا۔ وہاں کے اساتذہ اور آفس اسٹاف کا میں شکریہ کرتی ہوں۔اس سلسلے میں ڈاکٹر چمن آرا خان کی سکر گزار ہوں، جو میری پروجکٹ کی سپروایزر رہی ہیں اور میرے رسرچ کے کام میں انہوں نے مجھے ہر طرح سے سپورٹ کیا۔ میرے آفس کے کام کو آسان کیا تاکہ میں اپنی رسرچ بھی جاری رکھ سکوں۔

دوستوں کا شکریہ ادا نہیں کیا جاتا لیکن میں ان کے نام ضرور لوں گی جنھوں نے اس تمام عرصہ میں کبھی ساتھ نہیں چھوڑا۔ دویا، شپرا، شاداں، رحمت اور زبیر ان سب نے میرے کام میں مجھے مشوروں سے نوازہ اور حوصلہ افزائی کی۔ آمِت کا نام الگ سے لینا چاہوں گی کیوں کہ یہ ایک بھائی کی حیثیت سے میرے لیے ہمیشہ رہے۔

اگر میرے امیّ، ابوّ کا سپورٹ نہیں ہوتا تو آج یہاں تک آنا ناممکن تھا۔انہوں نے اپنی ضرورتوں کو روک کر ہماری تعلیم کو اہمیت دی۔ان کا شکریہ کسی بھی صورت میں ادا نہیں کیا جاسکتا۔ میں ان کی ممنون ہوں۔ میرے بھائی واحد نے سناپسس سے لے کر مقالے کی ٹائپنگ کے سلسلے میں مجھے پریشان کیا لیکن اس کے بنا یہ کام کرنا بہت مشکل ہوتا کیوں اس وقت مجھے ٹائپنگ کا کوئی تجربہ نہیں تھا۔ میری پوری سناپسس اس نے ٹیپ کی اور مقالے میں بھی مدد کی۔ صادق مقالہ لکھنے کے دوران برابر میرے کام کے لیے میرے پاس آتا رہا۔ صمؔد برابر پوچھا کرتا تھا کی آپ کی پی۔ایچ۔ڈی کب جمع ہو گی۔ میری تینوں بہنیں روزی، سوبی اور ابیہا میرے کام کے سلسلے میں ہمیشہ سپورٹو رہیں۔اس سلسلے میں میں نے ان کی بھی مدد لی ہے۔ میں اپنی بہن

فرح کو بھی یاد کرنا چاہوں گی جس سے میں رسرچ کے دوران مدد لی ہے۔ میرے والدین اور نانا، نانی کی دعاؤں کا نتیجہ اس کام کے مکمل ہونے کی صورت میں میرے سامنے ہے۔

باب اول: نسائی حسیت

- تاریخ
- اصول و نظریات

(ا) تاریخ

حسّیت محسوس کرنے کی باطنی قوّت ہونے کے ساتھ ایک اصطلاح بھی ہے جو سائنس، فلسفے اور ادب تینوں میں مختلف معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ سائنس میں حد سے زیادہ حساس ہونا بیماری کے دائرے میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس سے متعلق میڈکل رائٹرس نے اُس بیماری کا ذکر کیا ہے جو عورتوں میں hysteria اور مردوں میں hypochondria کے نام سے جانی جاتی ہے۔ جدید طبّی علوم میں اسے depression کا نام دیا گیا ہے۔ اسی طرح فلسفی John Locke نے اپنے مضمون Concerning Human Understanding میں لکھا ہے کہ سمجھنے کا طریقہ احساس کے بہت قریب ہے۔ ٹھیک اُسی طرح جیسے ایک حرکت یا نشان جو جسم کے کسی حصّے میں ذہن کی توجہ اپنی طرف منتقل کرانے کے لیے پیدا ہوتا ہے، ویسے ہی کوئی حادثہ یا واقعہ کسی حساس ذہن کو اپنی طرف متوجہ کرے گا۔ فلسفے کی ایک شاخ Philosophy of Mind ہے جو انسانی نفسیات کا مطالعہ ہے۔ لفظ sensibility یا حسّیت، نفسیات سے بہت مختلف نہیں ہے۔ ایسا اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ Philosophy of Mind کے تحت ذہن کی نوعیت، ذہنی افعال (mental function)، ذہن کی خصوصیت (mental properties) اور شعور، ان تمام کا رشتہ جسم اور خاص طور سے دماغ سے استوار کیا جاتا ہے۔ اس لیے سائنس اور فلسفے کو مدِّ نظر رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ حسّیت وہ ہے جو کسی جذبے یا احساس کو محسوس کرنے یا سمجھ پانے کی قابلیت عطا کرتی ہے۔ حسّیت انسان کی جذباتی فطرت اور اس کے اندرون کی بصیرت کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ مجموعی طور پر حسّیت جذبات کو سمجھنے کا طریقہ محض ہے۔ یہ انسان کے Psycho Perceptual System کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ حسّیت nervous system کے کام کرنے کے طریقے اور اس کے بنیادی پہلو کی تخلیق کو بھی بیان کرتی ہے۔

ادب کا ذکر کریں تو لفظ sensibility 18ویں صدی کے انگریزی ادب کی مخصوص اصطلاح تھی جسے جذبوں کے بیان اور انہیں سمجھنے کے لیے مختص کیا گیا تھا۔ لفظ sensibility کا استعمال انگریزی ادب کے رومانٹک اِرا میں خصوصاً کیا گیا۔ انگریزی میں رومانی تحریک وہاں کی کلاسکی تحریک کے ردِّ عمل کے نتیجے میں وجود میں آئی تھی۔ کلاسکی تحریک نے ادب کو مصنوئی قید میں جکڑ دیا تھا اور شاعر کے تخیل کی پرواز پر بھی پہرے لگا دیے تھے۔ شعور کی وسعتیں جو تخلیق کو نیا پن عطا کرتی ہیں اور

زندگی میں مختلف رنگ بھرتی ہیں،اِن پابندیوں میں ترسیل کا راستہ نہیں تلاش کر پا رہی تھیں۔اسی قید کے احساس نے رومانی تحریک کے لیے راہیں ہموار کیں ساتھ ہی ہئیت اور اسلوب کے جامد سانچوں میں قید تخیل کو آزادیاں میسر آئیں۔اس طرح انگریزی ادب کا رومانی دور1800ء سے 1850ء کے عرصہ میں اپنے عروج پر پہنچ چکا تھا۔رومانیت کا تعلق شعور کے بجائے لاشعور سے ہے اس لیے یہ ایک بے حد پیچیدہ نفسیاتی کیفیت ہے۔ساتھ ہی رومانویت میں آزادہ روی،انفرادیت،تحفظِ انااور بغاوت کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔ رومانی فنکار خواب کی دنیا سے تعلق رکھتا ہے لیکن حقیقت سے اپنا تعلق ختم نہیں کرتا۔ Sensibility تخلیق کار کے خوابوں سے حقیقت تک کے سفر کو طے کرنے کا وسیلہ ثابت ہوئی۔یہ جمالیات اور اخلاقیات دونوں کے لیے موزوں تھی۔Sensibility فرد کو دوسرے فرد کے غم اور خوبصورتی دونوں کو سمجھ پانے کا اہل بناتی ہے۔یہ بڑی ہی باریکی سے ذہن میں بننے والے اُن مفروضوں کے مطالعے سے جڑی ہے جن کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے۔Sensibility کے یہ اجزاءانگریزی ادب میں جذباتی ناول،جذباتی مزاح اور graveyard comedy وغیرہ میں نظر آئے اور ایک نئی genre وجود میں آئی۔اس کے تحت لکھے جانے والے ناول جذباتی ناول کہلائے۔ان ناولوں میں جذبات کی شدت کے اظہار کو کرداروں کی مختلف ظاہرے کیفیات کے ذریعہ پیش کیا گیا۔ان کیفیات سے مراد عموماًرونا،بے ہوش ہو جانا،کمزوری محسوس کرنا یا کسی طرح کا دورہ پڑنا وغیرہ تھے۔یعنی ایک حد سے زیادہ حساس ذہن شخص میں ان اوصاف کا ہونا لازمی تھا تاکہ کسی حادثے یا واقعے کے متعلق جان کر اس کے اندر کے یہ اوصاف ظاہر ہوں اور اس کی حساس ذہنیت کا پتہ دیں۔

اب تک کی تمام بحث لفظ sensibility سے متعلق تھی۔یہ کسی بھی قسم کی جنسی قید سے آزاد ہے۔لیکن اس حسّیت کو صرف مردانہ حسّیت سمجھنا زیادہ موزوں ہوگا۔غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ قدیم ادب اور خاص طور پر انگریزی ادب کے رومانی دور میں کہیں بھی کسی خاتون مصنفہ کا ذکر نہیں ملتا۔ایسا نہیں ہے کہ اس دور میں کوئی مشہور لکھنے والی نہیں تھی: Marry Shelly, Jane Austen, Mary Robinson, Maria Edgeworth, جیسی مشہور ہستیاں اسی رومانی دور میں موجود تھیں لیکن پورا کا پورا رومانی عہد Percy Shelly, Walter Scott, John Keats ,Wordsworth کے ناموں سے منسوب ہے۔یہی وجہ ہے کہ نسوانی حسّیت کا ذکر کرنے کے لیے feminine sensibility یا نسائی حسّیت کی اصطلاح کو عمل میں لایا گیا۔حیرت کی بات ہی ہے کہ sensibility کا ایک پورا cult (cult of sensibility) ہے جس کی بنیاد ہی عورت کی نزاکت،نرمی اور حساس طبیعت سے متاثر ہو کر پڑی۔بہر حال نسائی حسّیت سے مراد عورت کے جذبات واحساسات ہیں جو اُس کے غم اور حلات کا بیان ہیں۔اُس کی حسّیت کے ذریعہ اس کی psychology اور longings کو سمجھ سکتے ہیں۔حسّیت لوگوں کے اپنے ماحول سے

اثر انداز ہونے کی اہلیت کی طرف اشارہ تو کرتی لیکن رومانی دور میں اس کے ساتھ اچھےّ اوصاف بھی وابستہ تھے۔ ایسا مانا جاتا تھا کہ جس کی اخلاقی نشو نما جتنی اچھیّ ہوگی، اس کے جذبوں کا ردِّ عمل بھی اتنا ہی مناسب ہوگا۔ اُس دور میں لفظ مناسب کے پیمانے مرد اور عورت کے لیے مختلف تھے۔ لوگوں کا ماننا تھا کہ حسّیت مرد کو علم سے جوڑتی ہے جبکہ ایک مناسب نسائی حسّیت میں اچھا برتاو اور اچھی خوبیاں شامل ہونی چاہیے۔ اس لیے جب سے خدا پرستی، سادگی، انکساری اور فرماں برداری نسائی حسّیت کا معیار مقرر ہوئے تب سے عورت میں ان خوبیوں کا ہونا لازمی ہو گیا۔

اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس طرح کے مفروضات عورت کے ساتھ وابستہ کیسے ہو گئے۔ پچھلے صفحات میں اس بات کا ذکر کیا گیا ہے کہ حسّیت ذہن میں پنپنے والے ان مفروضوں کے مطالعے سے جڑی ہے جن کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے۔ علم کی بنیاد پر ہی انسان زندگی گزارتا ہے۔ اس لیے سب سے اہم سوال ان مفروضوں کے بننے کا ہے۔ یہ کیوں اور کیسے بنے جن کی بنیاد پر ایک ہی دنیا میں رہنے والے مرد اور عورت کی حسّیت اتنی مختلف ہو گئی۔

دوسرا مسئلہ صنفی شناخت (gender) کی بنیاد پر کیے جانے والے فرق کا ہے۔ اکثر gender theorists نے صنف جیسی کسی شئے کے وجود سے انکار کیا ہے۔ Judith Butler نے اپنی کتاب Gender Trouble لکھا ہے کہ جنس (sex) کی حقیقت ہے جسے biology کی بنیاد پر ثابت کیا جا سکتا ہے جبکہ صنف (gender) کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اور یہ معاشرے کا پیدا کردہ تصور ہے جسے ثابت کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ یعنی اگر کوئی حقیقت ہے تو وہ "نر اور مادہ" کی ہے۔ یہ جنسی حقیقت ہے۔ جب اسے "مرد اور عورت" کا نام دے دیا گیا تو یہ وہ صنفی تصور ہو گئے جن کے ساتھ ایک مخصوص فطرت وابستہ کر دی گئی۔ اس لیے صنف کی بنیاد پر کیا جانے والا فرق اور ان کی بنیاد پر قائم ہونے والے مفروضوں کو جاننے کی ضرورت ہے۔

صنف کی بنیاد پر ہونے والی تفریق ہماری روز مرہ کی زندگی میں اس طرح شامل ہے کہ ہم اسے محسوس بھی نہیں کر پاتے۔ بچوں کی پیدائش کے ساتھ پہلے دن سے یہ تفریق لا محالہ طور ہونے لگتی ہے۔ اگر لڑکی ہے تو اس کے لیے خوبصورت رنگوں اور جھالروں والی فراک خریدی جائے گی اور لڑکے کے لیے کار یا بندوق لیں گے۔ ہم عموماً لڑکے کے لیے گڑیا اور لڑکی کے لیے بندوق خریدنے کا تصور نہیں کر پاتے۔ صنف کا یہ فرق وہاں بھی ہے جب ہم لڑکی کو "لڑکوں کی طرح برطاو" کرنے سے روکتے ہیں اور لڑکے کو "لڑکی جیسی حرکتیں" کرنے پر سرزنش کرتے ہیں۔ اس طرح مرد اور زن کی تفریق ہوتی ہے اور دونوں کے لیے مخصوص رویے، خصوصیات اور کردار مقرر کیے جا رہے ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے مختلف قسم کے

توقعات اور امیدیں ان سے وابستہ کر دی جاتی ہیں۔ ساتھ ہی یہ مان لیا جاتا ہے کہ یہ کردار اور رویے بدلے نہیں جا سکتے۔ یہ تمام عمل غور و فکر اور نتائج کی پرواہ کیے بنا انجام دیے جا رہے ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بہت ہی عام سی بات لگتی ہے کہ ظاہری شکل و صورت اور وضع قطع سے لڑکے اور لڑکی کو الگ ہونا چاہیے، ان کے رویے مختلف ہونے چاہیے کیوں کہ انہیں مختلف کاموں کے لیے بنایا گیا ہے۔ ایسا مانا جاتا ہے کہ یہی قدرت ہے اور چیزیں ہمیشہ سے ایسی ہی تھیں اور ایسے ہی رہنی چاہیے۔ اپنی تمام زندگی فرد انہیں کرداروں اور خصوصیات سے بندھا رہ جاتا ہے۔ جبکہ در حقیقت مرد و زن کے تولیدی اعضاء (reproductive organ) ہی محض ایسے ہیں جن سے کوئی بحث نہیں لیکن وہ عمل اور رویے جنہیں کرنے کے لیے معاشرہ فرد کو تیار کرتا ہے، کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ لیکن biology کی بنیاد پر جنس (sex) کا فرق معاشرے کی پیدا کی ہوئی صنفی تفریق کے سامنے نہیں ٹک پاتا۔ ہندوستان میں بچے کی پیدائش کے پہلے ہی اس کی جنس جاننا اور لڑکی ہونے پر اسے مار دیا جانا عام بات ہے۔ پیدائش کے بعد ان کی پرورش میں تفریق ہوتی ہے۔ کپڑوں کی تفریق بھی صنفی فرق کی طرف ذہن منتقل کراتی ہے۔ لڑکیوں کے کپڑے ان کے آرام کو کم اور ان کی شرم کو زیادہ نظر میں رکھ کر تیار کیے جاتے ہیں۔ اسی طرح سے بچوں کے رویے بھی کافی مختلف انداز میں نشو نما پاتے ہیں۔ لڑکے ہنگامی اور پُر خطر ہو جاتے ہیں اور لڑکی چھوٹی عمر سے ہی گھریلو کاموں میں لگا دی جاتی ہے۔

جسموں کو اپنے حساب سے معنی دینے کے بہت سے طریقے ہیں، مثلاً کپڑے، میک اپ (make up) کھیل کود، مختلف صنفی رویے اور مختلف صنف کے لیے مقرر کردہ مختلف کام۔ یہ تمام وہ ہیں جو صنفی فرق کو علیٰحدہ کرتے ہیں اور اس کی اہمیت کو منواتے ہیں۔ جیسا کہ Simon de Beauvoir نے کہا ہے ''عورت پیدا نہیں ہوتی، بنا دی جاتی ہے''۔

مغربی ممالک میں بھی اسی طرح کی صنفی تفریق عام ہے جس نے مرد اور عورت کو یہ سوچنے پر مجبور کیا ہے کہ وہ مختلف رویوں اور مختلف عمل کے لیے موزوں ہیں۔ اس طرح کے دلائل پیش کیے گئے کہ مجموئی طور پر لڑکیوں کی نفسیات انہیں Humanities کی تعلیم کی طرف لے جاتی ہے جبکہ لڑکے سائنس اور حساب کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن اس بات میں کتنی حقیقت ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اب تک کی قلم بند تاریخ یہ ظاہر کرتی ہے کہ لڑکیوں کے لیے سائنس کی تعلیم پر سختی سے روک ے تھی۔ یورپ کی سائنس اکیڈمی اور سوسائٹی میں واضح طور پر عورت کی ممبر شپ پر روک تھی۔ اس کے ساتھ ہی مرد سائنس داں کو عورت کے distracting influence سے دور رہنے کو کہا گیا تا کہ وہ اپنا وقت

پوری طرح سائنس کی حقیقتوں کو جاننے میں لگا سکیں۔ عورت کو نہ صرف کم عقل کہا گیا بلکہ اُسے سائنس کے لیے بھی ذہنی طور پر ابتر مانا گیا۔ لیکن جو لڑکیاں سائنس پڑھنے کی خواہش رکھتی تھیں انہوں نے کسی بھی طرح محدود ذرائع کے ساتھ گھر پر رہ کر اپنے مشفق باپ اور بھائیوں کی مدد سے سائنس کا علم حاصل کیا۔ لیکن سائنس پڑھنے کے لیے جس ذہنی یک سوئی اور وقت کی ضرورت تھی وہ عورت کے لیے گھر میں رہ کر ممکن تھا نہ میسّر۔ گھریلو زندگی کے دوسرے جنجالوں نے اسے کبھی وقت نہیں دیا۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورت کی حصہ داری سائنس کے علاقے میں کیوں نہیں رہی۔ گھر پر رہ کر زبان وادب اور تاریخ کا مطالعہ، فکشن لکھنا یا موسیقی کی تعلیم حاصل کرنا کسی اکیڈمی یا ادارے سے منسلک ہو کر پورا وقت دیے جانے کی مانگ نہیں کرتے اور نہ ہی اسے کئی کئی گھنٹے کے observation کی ضرورت ہوتی تھی۔ ان کا علم گھر میں رہ کر تمام کاموں کے ساتھ بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کا یہ قطعی مطلب نہیں کہ عورت کو سائنس کے علم میں کبھی دلچسپی ہی نہیں تھی۔

اسی طرح تعاون کا نظریہ ہے۔ گھریلو انتظامیہ اور اقتصادیات کو بہترین قسم کے منصوبے اور ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے۔ عورت بہت چھوٹی عمر سے ہی دل ودماغ کو قابو میں کرنا سیکھ جاتی ہے۔ گھر اور گھر کے افراد کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اپنی خواہشات کو پسِ پشت ڈالنا جان جاتی ہے۔ بوڑھے، بچّے اور اپنے شوہر کی خواہشات کو اپنی خوشیوں پر ترجیح دینے کے لیے اس میں ایک قسم کی ذہنیت تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن ایسا ضروری نہیں کہ ہر عورت اپنے اس کردار کو بخوبی اور بخوشی انجام دیتی ہے اور اپنے حالات سے سمجھوتا کر لیتی ہے۔ وہ اپنی قسمت سے ناخوش ہو کر بدمزاج اور جھگڑالو ہو جاتی ہے۔ لیکن عام رویے کے مطابق عورت کے پاس کوئی دوسرا انتخاب نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ گھریلو ذمہ داریوں کو نبھاتی رہے۔ اس لیے وہ بددلی سے اپنا کام کرتی رہتی ہے اور grudging cooperator بن جاتی ہے۔

فیمنسٹ Joan Wallach Scott کا کہنا ہے کہ عورت اپنی روزمرہ کی زندگی میں انھیں کاموں کو تلاش کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان کے بنا اسے خالی پن اور ادھوراپن محسوس ہوتا ہے۔ عورت معینہ طور پر ان تمام باتوں کو پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے ساتھ قبول کر لیتی ہے۔ وہ قبول کر لیے گئے ''غیر نسائی دائرے'' سے اپنی مطابقت پیدا نہیں کر پاتی اور اپنے دائرے میں قید رہتی ہے۔ لیکن ان تمام دلائل میں سے کوئی بھی یہ ثابت نہیں کر پاتے کہ عورت ان تمام کرداروں کو آسانی سے قبول کر لیتی ہے کیوں کہ وہ عورت ہے۔

ہندوستان اور یورپ دونوں میں عورت کی اخلاقی برتری کو مردوں پر ترجیح دیا گیا۔ یہی نہیں عورت کو اپنی اخلاقی برتری کو بہتر سمجھنے کے لیے اور اس معاملے میں مردوں پر سبقت لے جانے کے لیے جواز پیش کرنا بھی سکھایا گیا۔ اس طرح کے اعلامیہ سے مختلف اوقات میں مختلف قسم کے مسئلوں کو حل کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر گاندھی نے عورت میں موجود سچّائی اور ایمانداری، ایثار اور سادگی کی تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ عورت اخلاقی طور پر مردوں سے زیادہ آگے ہے۔ 19ویں صدی میں برٹن میں بھی عورت کے اچھے اوصاف صبر، برداشت اور اچھائی کو مانا گیا جو کسی خود غرض شخص کو بھی صحیح راہ پر لا سکتے تھے۔

آج کے دور میں بھی عورت کے یہ اچھے اوصاف اتنے ہی اہم ہیں جتنے سالوں پہلے تھے۔ اسی طرح کچھ فیمنسٹوں نے بھی عورت کو مردوں کے مقابلے قدرتی طور پر زیادہ مہذب قرار دیا۔ کچھ اتنی زیادہ آگے چلی گئیں کہ ان کے مطابق امن اور حفاظتی معاملات میں مرد ناقابل ہے جبکہ عورت عموماً ایسے فیصلے نہیں کرے گی جو تشدد آمیز ہوں اور مخالفانہ رویے رکھتے ہوں۔ اس طرح کے دلائل نے کچھ ایسے social action groups کو، جو ماحول (environment) کی فلاح و بہبود کے لیے تھے، عورت کے اچھے اوصاف کا حمایتی بنا دیا۔ کچھ نے یہ کہا کہ عورت کا جھکاؤ قدرتی طور پر زمین کی بہتر محافظ ہونے کی طرف ہے۔ وہ خود خالق ہے اس لیے وہ کبھی تباہی کی طرف نہیں جائے گی۔

اس طرح کے تصورات نے بہت سی تحریکوں کو کامیابی عطا کی۔ دنیا کے وہ تمام حصّے جہاں غریبی ہے وہاں عورت ہی پانی، جانوروں کے چارے اور ایندھن جمع کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا سیدھا تعلق قدرتی ذرائع اور ان کی بڑھتی ہوئی کمی سے ہوتا ہے۔ وہ ان ذرائع کی حفاظت سے بھی بخوبی واقف ہوتی ہے۔ اس لیے یہ کہنا اور ماننا زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ عورت قدرتی طور پر (ecologically) زیادہ حساس ہے اور اُسے قدرت کی دیکھ بھال میں ضرور حصہ دار ہونا چاہیئے۔

اس طرح سے تصور اور عمل (ideas and action) ایک دوسرے کو نئی طاقت دیتے ہیں۔ یوں دیکھا جائے تو یہ کوئی فوری نقصان نہیں پہنچاتے اور پرانی باتوں کو دہراتے رہتے ہیں لیکن دوسرے اثرات کے ساتھ۔ اسے یوں سمجھ سکتے ہیں کہ جب سے مرد نے یہ تصور کر لیا کہ عورت قدرتی طور پر کم عقل ہے اور دلائل نہیں پیش کر سکتی، تب سے تعلیم کو عورت کے لیے ممنوع قرار دیا گیا۔ اس طرح عورت کو برابری اور جہالت کی طرف ڈھکیل دیا گیا۔ عورت علم سے ناواقف رہی اور مرد اسے غیر اہم ثابت کرتا رہا۔ یوں تصور اور عمل ایک دوسرے سے پوری طرح میل کھاتے رہے۔ یہ منطق تب تک جاری رہی جب تک عورت نے ایک ذہانت سے پُر زندگی کے لیے جدوجہد شروع نہیں کی اور اپنے حق میں دلیلیں دینا شروع نہیں کیا۔

نقطے کی بات یہ ہے کہ جب تفریق کی بنا پر عمل کیا جاتا ہے تو اس عمل کو صحیح مان لیا جاتا ہے۔اور تب انسانی عمل اس تفریق کو زندہ رکھتا ہے۔ تبدیلی صرف تب آتی ہے جب ہم سوچ کی سرحدوں سے باہر آکر نئے سرے سے سوچنا شروع کرتے ہیں اور نئے تصورات اور نئے حالات قائم کرتے ہیں۔اگر ان پرانے خیالات کو انہیں کی دلیلوں کے ساتھ اختتام پر لایا جائے تو دونوں جنس دو بالکل مختلف دنیائیں ہوں گی۔اس بات کو تسلیم کرنے کے بعد کہ مرد و زن ایک دوسرے سے جتنے مختلف ہیں اتنی ہی مختلف خصوصیات رکھتے ہیں، تب ہمارے سامنے دو طرح کے نظریات رہ جاتے ہیں: پہلا مرد و زن یا تو اپنے آپ کو ایک دوسرے کو مکمل کرنے والا سمجھیں یا یہ مان لیں کہ دو مختلف جنسوں کے درمان ایک طرح کی جنگ ہے۔ایک دوسرے کو مکمل کرنے والا تصور بہت پرانا ہے۔یہ عورت کے کردار کو گھریلو اور ماں کے کردار میں ہی محدود رہنا واجب قرار دیتا ہے اور مرد کے کردار کو گھر سے الگ باہر کی دنیا میں۔ایک دوسرے کو مکمل کرنے کا نظریہ انسانی ذہن میں پوری طرح موجود ہے جسے اکثر عورت کو برابری کا حق دینے کے خلاف دی جانے والی دلیلوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔

جنسی جنگ کا نظریہ بھی پرانا ہے اور یہ دنیا کی قدیم ترین mythologies سے تلاش کیا گیا ہے۔آج کے وقت میں اس کی گونج مختلف ہے۔کچھ فیمنسٹس کا ماننا ہے کہ مرد جارحیت پسند (aggressive) ہوتا ہے، عورت کو اپنی ملکیت سمجھتا ہے اور عورت کو ہر مقام پر ہرانا اُس کی خواہش ہوتی ہے۔اس لیے عورت کو ہمیشہ ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔عورت کو اپنی ایک ایسی الگ دنیا بنانی چاہئے جہاں وہ مرد سے آزاد اور بااختیار ہو۔کچھ کا ماننا ہے کہ یہ کبھی نہ مٹنے والی جنگ اور لازمی جسمانی پہلو (biological essentialism) ہے۔اس میں نئی بات نہیں ہے کہ مرد نے ابتدائی دور سے ہی جسمانی فرق کو قائم رکھا کہ عورت کمزور اور جذباتی ہوتی ہے اور اُسے مرد کے تحفظ کی ضرورت ہے۔ان تمام باتوں کو اگر دوسری طرح سے کہیں تو مرد قدرتی طور پر حاوی ہونے والا اور حیوان خصلت ثابت ہوتا ہے۔اس کے باوجود ہم نظام اقدار پر سوال اٹھانے کے قابل نہیں ہو پاتے جنہوں نے مختلف خصوصیات کو مرد و زن کے لیے مختص کیا اور مراتب وار تفریق (hierarchy) کو ان خوبیوں کے ساتھ جوڑا ہے۔اس کے بجائے یہ ہمیں اپنی خصوصیات اور فطرت کے دائرے میں رہ کر مسرور ہونے کی اجازت دیتا ہے۔

دوسری طرف نسوانیت کے نام پر پھیلایا جانے والا propaganda نہایت ہی دلکش ثابت ہوا۔اس بات میں دو رائے نہیں کہ تاریخ کا بھی اس میں اہم رول رہا۔Globalization نے ہندوستان کی معیشت میں کافی تبدیلی پیدا کی اور بہت سارے خواتین کے رسائل نے "قدرتی نسوانیت" کے ہتھکنڈوں کو استعمال کرتے ہوئے فیشن کے نئے طریقوں سے اس کا سیدھا رابطہ قائم

کیا۔اسی قدرتی نسوانیت کو فیشن کے نئے طور طریقوں سے ہمیشہ تنوع بخشتے رہے۔آج کے دور میں عورت economic actor اور consumer دونوں ہے اس لیے اُسے اپنی اشیاء کے تئیں متاثر بھی کرنا ہے اور اس طرح سے کہ نسوانیت کے نام پر پھیلایا جانے والا propaganda بھی برقرار رہے۔اخباروں اور اشتہاروں کے ذریعہ بڑی چالاکی سے اپنے سامان کو اس طرح سے پیش کرتے ہیں کہ ان چیزیوں کے استعمال سے عورت معاشرے اپنے دوسرے درجے سے ناخوش نہیں رہے گی۔یعنی یہ سب ایک طرح سے عورت کو bad faith میں رکھنے کے لیے ہیں۔مثال کے طور پر ایک رسالے نے مشہور کتاب "Men are from Mars, Women are from Venus" کا عنوان منتخب کر کے یہ لکھا کہ: Men may be from Mars, but women are just down to earth." "یہاں صاف ظاہر ہے کہ عورت کی مخصوص گھرداری کی صلاحیت کی تعریف ہو رہی ہے اور ساتھ ہی مرد کے کردار کی خاص صفات کو نظرانداز کیا جارہا ہے اور اس کی بری خصلتوں پر کوئی سوال نہیں کیا جا رہا۔اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مرد بھلے ہی جارحیت پسند ہو اور خود کو کامیاب سمجھتا ہو لیکن عورت کی طرف دیکھنے پر یہ پتہ چلتا ہے کہ اُس نے اپنی اسی دوسرے درجے کی حالت میں رہ کر کتنا کچھ حاصل کیا ہے۔

عورت کے اچھے اوصاف کو بہتر ثابت کر کے اسے manipulate کرنے والے نظریات میں سے ایک یہ ہے کہ عورت کو اگر تعلیم اور سیاسی طاقت دی جائے گی تو وہ مرد سے زیادہ بہتر ثابت ہوگی۔اس تصور کے حوالے سے women reservation کے متعلق ہندوستان کی پارلیامنٹ میں اختلاف کی مختلف آوازیں سنائی دیں۔مختلف نسوانی گروہوں نے اس بات سے اتفاق کیا کہ ایک بار انتخاب کر لیے جانے کے بعد کم سے کم corruption اور رشوت کا ماحول ہو،اس بات کا عورت خاص خیال رکھے گی اور مرد سے بہتر طریقے سے کام انجام دے گی کیوں کہ اس کے اچھے اوصاف اس کی پہچان ہیں۔

اب تک کی بحث مرد اور عورت کے رویے سے متعلق تھی لیکن ان رویوں کے پیچھے کارفرماں مفروضات پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ پچھلے صفحات میں اس بات کا ذکر کیا جاچکا ہے کہ تصور اور عمل ایک دوسرے کو طاقت دیتے ہیں۔کوئی بھی مفروضہ اپنے آپ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کے پیچھے خاص سماجی اور معاشی نظام کارفرماں ہوتے ہیں جن کے نتیجے کے طور پر یہ نظریات سامنے آتے ہیں۔یہ مفروضات کیسے عام زندگی میں شامل ہوتے ہیں یہ سمجھنے کے لیے کچھ عام ہدایات کو مرد وزن کے حوالے سے سامنے رکھ کر سسٹم کے شکنجے کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے جن کے ذریعہ تصورات کا تجزیہ ہوتا ہے اور انہیں رد و قبول کیا جاتا ہے۔

یہ ہدایات (injunctions) جو ہم دوسروں سے حاصل کرتے ہیں، جنہیں جیتے (lived) ہیں اور ترجمانی کرتے ہیں، مرد اور عورت کے طور پر، انہیں جاننے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ جنس کا فرق پیچیدہ معاشی اور معاشرتی رشتوں کو بیان کرتا ہے۔ ساتھ ہی صنفی تفریق کا یہ تجزیہ حقیقی ہے کیوں کہ ہم نے انہیں جیا ہے یعنی یہ lived experiences ہیں۔ صنف کی اس تفریق میں ہم master اور subordinate، طاقت اور اختیار کو نہیں دیکھتے۔ صنف کا فرق انسانی رشتوں کے لیے بہت پیچیدہ شئے ہے، رشتوں کا تصور قائم کرتا ہے اور ان کے مختلف پہلو نکالتا ہے۔

صنفی رشتوں میں دوستی اور دشمنی، محبت اور نفرت، جبر اور انسیت، طاقت اور کم ظرفی (power and objection) اور اذیت اور ہار (hurt and surrender) شامل ہوتے ہیں۔ انسان انھیں کے سہارے اپنا کردار ادا کرتا ہے اور اس کا ہر عمل ان جذبوں سے متاثر ہوتا ہے۔ انھیں رشتوں کو جی کر وہ اپنی ضرورتوں، خواہشوں اور اپنے ہونے کا احساس کرتا ہے۔ صنفی تفریق میں یہ متاثر کن عناصر اور تجربات، جو انسانی زندگی کے ادراک ذات (self-perception) ہیں، کو سمجھنے کے لیے ہمیں ان خوبیوں اور حرکات و سکنات کو ظاہر کرنا ہو گا جو مرد اور عورت کو مختلف مگر قابل تعریف بناتے ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر خوبیاں اور حرکات و سکنات ہماری موجودگی کو دیکھنے کا نظریہ ہیں جو مرد و زن کی شکل میں ہماری جسمانی موجودگی کا پتہ دیتے ہیں۔ اس خیال کے تحت انسانی جسم نہ صرف جسم ہے بلکہ یہ صنفی شناخت کی ایسی جگہ بن جاتا ہے جو گھریلو اور سماجی کردار ادا کرنے کے ساتھ ہی جنسی آگاہی (sexual awareness) اور امیدوں کا بھی گہوارہ ہے۔ اس تمام تمام بحث کے بعد یہ جاننے میں آسانی ہو گی کہ انسانی جسم کا احاطہ کرنے والے صنفی طرز اظہار اتنے مشکل کیوں ہیں۔ صنف کو ظاہر کرنے والے رویے کو جسم کے رکھ رکھاؤ یا body practice کے ذریعہ جانا جاتا ہے۔ اسی کے ذریعہ انسان کا مردانہ یا زنانہ پن ظاہر ہوتا ہے یا پھر وہ تجربات بھی صنفی شناخت کو ظاہر کرتے ہیں جو ہماری جسموں کے ساتھ پیش آتے ہیں جیسے جنسی محبت (sexual love)، کھیل کود، مذہب، جسموں کے برتاؤ (مرد اور عورت کی منفرد برتاؤ)، نظم و ضبط اور معینہ دائرے۔ انسانی جسم کی پرورش، برتاؤ کرنے، خواہش ظاہر کرنا اور اپنے حرکات و سکنات کو ایک خاص انداز میں قابو کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے۔ ایسا کرنے کے لیے خاص ادارے (institutions) اور اساتذہ (agents) مقرر ہوتے ہیں جو فرد کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ساتھ ہی اسے متاثر بھی کرتے رہتے ہیں۔ ان کے علاوہ تصورات اور عقائد کا بھی الگ مقام ہے۔ خاندان، اسکول، میڈیا، مذہبی اور ثقافت ادارے اور پھر ان کے اندر موجود افراد جیسے والدین، استاد، دوست احباب، مذہبی رہنما اور ثقافت کے علم بردار جیسے فلمی ستارے۔ فلمی ستارے بھی نظریات اور تصورات قائم کرنے میں حصہ دار ہیں۔ یہ معاشرے کے سامنے رول ماڈل بھی پیش کرتے ہیں۔ فلم

میڈیم انسان کو متاثر کرنے والا ایک بہت ہی طاقتور ذریعہ ہے۔ان تمام سے متاثر ہو کر انسان قائم ہوئے یقین کے سہارے اپنے نظریات کو رواجوں،myths، رسموں اور فنون لطیفہ کے شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

یہاں مرد اور عورت کے حوالے سے خوبصورتی کا جو تصور ہے اس کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔اسی بات سے بہت کم ہی لوگوں کو تکرار ہو گا کہ خوبصورتی یعنی عورت اور طاقت یعنی مرد۔ ہر جگہ اور ہر زمانے کی تہذیب اور ثقافت بھی اس بات کی رضامندی دیتے ہیں۔ خوبصورتی وہ شئے ہے جو عورت کو مرد سے الگ صف میں کھڑا کرتی ہے۔ عورت وہ ہے جو اپنے ظاہری رکھ رکھاؤ کا خاص خیال رکھے جبکہ مرد وہ ہے جو اپنی غیر معمولی بہادری، توانائی اور قابلیت کی قدر کرے جو اسے کسی بھی کام کو اپنی مرضی سے کرنے لائق بناتے ہیں۔

خوبصورتی کا تصور محض ایک خیال ہے جو عورت کے ساتھ ایک ضروری شئے کی طرح جڑا ہوا ہے۔ساتھ ہی یہ وقت کے ساتھ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔تاریخ کے ہر دور میں عورت کو ہدایات دی گئیں جنھیں عورت نے قبول کیا اور انھیں اپنی زندگی میں عملی طور پر جیا۔ حالات تبدیل ہوئے اور تصورات قائم ہوتے رہے۔ ایسے نسوانی تصور جن کی خواہش، ہر عورت کو کرنا تھا۔ دوسری بات یہ کہ ایسے تصورات قائم کیے ہوئے تو عموماً انھیں فنون لطیفہ کے ذریعہ ہر دور میں ظاہر کیا گیا۔ مصوری، نقشہ نویسی اور بت تراشی (sculptures, drawing& paintings)اور ادب عورت کی اس نسوانیت کو ظاہر کرنے کے سب سے بہترین ذرائع تھے۔ان تمام میں سے کسی بھی ذریعہ کا جائزہ لیں تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ تصورات مرد کے قائم کردہ ہیں مثال کے طور پر یورپ میں مریمؑ اور شاہی گھرانے کی خواتین کے ظاہری رکھ رکھاؤ کو مرد نے ہی مصوری کے ذریعہ پیش کیا تھا اور نسوانی خوبصورتی کے تصور کو قائم کیا تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ خوبصورتی کے اس معیار کی بنیاد کیا تھی۔تاریخ کے اس دور میں جب یہ تصورات قائم ہو رہے تھے تب اعلیٰ خوبصورتی ظاہری شکل و صورت کی ہم آہنگی (symmetry of forms)، رنگ اور اسی طرح کی چیزوں سے بنتی تھی۔ خوبصورتی کی دوسری شکل کہیں کہیں باطنی خوبصورتی بھی ہوتی تھی۔ یہ قسم کچھ معیاری کرداروں سے منسوب تھی جیسے مریمؑ میں اچھائی اور خوبصورتی کو ظاہر کرنے کے لیے اچھے اوصاف لازمی تھے جبکہ کچھ نے یہ کہا کہ خوبصورتی کو اس کے مقرر کردہ کاموں کو پورا کرنے سے آنکا جا سکتا تھا۔ اگر خوبصورتی شہوانی جذبات کو ابھارنے والی ہو تو اسے سچی خوبصورتی نہیں مانا جائے گا۔ خوبصورتی اپنی طرف توجہ تب منتقل کرا سکتی ہے جب اس میں ایک عورت کی سادگی، منکسر مزاجی، پرہیز گاری اور نیک چلنی ہو، ایسی خوبصورتی عزت دیے جانے کے قابل قرار دی گئی۔اس کے

ساتھ ہی خوبصورتی کو کچھ دوسرے معیاروں پر تولا گیا جیسے دلہن کا شرمیلا پن، گمراہ کردینے والی (Brazen beauty) فاحشہ کی خوبصورتی اور ملکہ کا شاہی حسن۔

اس طرح بنیادی طور پر خوبصورتی تصورات کی پیداوار تھی جسے مرد نے اپنی تفریح کے لیے عورت کی نسبت سے قائم کیا تھا۔ اپنی قلم، چھینی (chisels) اور برش کے ذریعہ خوبصورتی کے اس معیار کا مرد نے خاکہ تیار کیا اور گڑھ کر شکل دی۔ اس لیے یورپ میں عورت کی خوبصورتی کا جو تصور قائم ہوا اس کی تشکیل مرد کی نگاہ سے ہوئی۔ مرد کی اس نگاہ (male gaze) نے عورت کو ایک شئے کی طرح برتا۔ عورت کی خوبصورتی مرد کے تصور اور تخلیق کا ذہن کے لیے ایک شئے کی طرح تھی جسے وہ گڑھ سکے، سنوار سکے اور تبدیل کر سکے۔ یوں مرد یا عورت کو اس دور کا موجودہ خواہشات اور امیدوں کے نظام تصور کے متعلق بنا سنوار کر پیش کیا۔

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ مرد کو یہ طاقت اور اختیارات کہ وہ عورت کو ایک شئے کی حیثیت سے دیکھے، کیسے حاصل ہوا تو اس کا جواب ہے کہ یہ اختیار مرد کو اس کے اسی رتبے نے دیا جو اسے باپ، شوہر، عزت دار اور اونچے گھرانہ کا فرد (nobel man) اور بادشاہ کے طور پر اصل زندگی میں حاصل ہے۔ دوسرے تعلیم تک مرد کی رسائی نے بھی اسے یہ حق دیا اور اس نے خود کو ان تمام فنون میں ماہر کیا۔ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ مرد کی نگاہ جذباتی، ذہنی اور نامعقول طریقے سے مرد کو عورت کے حوالے سے اپنا نظریہ پیش کرنے کا اختیار دیتی ہے اور پدری نظام حکومت کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے۔

عورت معاشرے میں دوسرے درجے کی فرد، اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کے ذرائع سے محروم، ان تمام باتوں کو رضامندی دے دیتی ہے اور خوبصورتی کے اس معیار کو تسلیم کر لیتی ہے جس کی تخلیق میں اس نے خود کوئی کردار ادا نہیں کیا۔ کردار اور تصورات کے جو آئینے اسے دیکھائے جاتے ہیں وہ اسی میں خود کو دیکھتی ہے اور خوبصورتی کے اس تصویر کو اپنا مانتی ہے۔ وہ یہ مان لیتی ہے کہ خوبصورتی کا یہ تصور اسی کی اپنی چیز ہے اور یہیں پر ''مرد کی نگاہ'' کی بے مثال فتح ہوتی ہے۔ مرد کی یہ نگاہ خود کو قدرت کی نگاہ ثابت کرتی ہے۔ مرد کی اس نگاہ کو صرف یورپ میں ہی نہیں بلکہ ہر تہذیب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر معین الدین جینا بڑے اپنی کتاب ''اردو میں بیانیے کی روایت'' میں لکھتے ہیں:

"انسان کی روزمرہ کی زندگی اور تمدن کے ارتقا میں عمل کو جو اہمیت حاصل ہے وہ واضح ہے۔ اخلاقیات اور مذہب نیز ان کے فلسفیانہ توجیہات نے اسے ہماری زندگی کے ساتھ ساتھ فکر کا بھی محور بنا دیا ہے۔ یوں عمل ہمارے حواس پر حاوی ہو گیا؛ اس نے ہماری سائیکی میں خمیری حیثت اختیار کرلی اور ہمارے نزدیک بشر کو دیکھنے، جانچنے، پرکھنے کا پیمانہ قرار پایا۔"[1]

آج کے دور میں دنیا کے ہر کونے میں Media and fashion industry اسی مرد کی نگاہ کو ظاہر کر رہی ہے اور اس کی طاقت کے تصور کو اصل شکل (embody) دے رہی ہے۔ وہ رول ماڈل تیار کر رہے ہیں اور عورت کو manipulate کر رہے ہیں۔ اپنے اشیا کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ یہی وہ چیز ہے جس کے ذریعہ نسوانی خوبصورتی کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ نہ صرف عورت کو دنیا کی سب سے خوبصورت عورت بنانے کا نظریہ پیش کرتے ہیں بلکہ نسوانیت کی ایک خاص تشریح بھی کرتے ہیں۔ معیاری نسوانیت یعنی ideal feminism سے ان کی مراد ہے دبلی پتلی، سبک اور شاندار (elegant) ہونے کے ساتھ عورت خوبصورت رہنے کے لیے کڑی محنت کرے، صحیح dietاور وزن بھی اس میں شامل ہیں۔ اس خوبصورتی میں عورت کی دانشوری اضافی ہو سکتی ہے۔ بلکہ جو عورت دانشور ہے اسے سخی ہونا چاہئے اور آخر میں شادی کر کے گھر بسا لینا چاہئے۔ یہی معیار خوبصورتی تاریخی بھی ہے اور معاصر بھی۔ غور کریں تو یہ تمام باتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ آج کی عورت کا اجحان اپنے جسم کی طرف زیادہ ہے لیکن وہ ایک عورت ہے جسے آخر کار گھریلو عورت بننا ہے اور خانداری کرتی ہے۔

اس طرح کے تصورات کا قائم ہونا ایک طرفہ عمل رہا اور جیسا گزشتہ تحریروں میں درج ہے کہ عورت نے خود کو ایک شئے (object) تسلیم کر لیا اور خود کو اسی میں تلاش اور مکمل کرنا شروع کیا۔ مثال کا طور پر Beauty pagents کی شروعات۔ ہندوستان میں 90 کی دہائی میں Miss Universe کی خوبصورتی کا تصور media نے اس طرح قائم کیا کہ اسے ملک کی ہزاروں متوسط اور نچلے متوسط طبقہ کی ان لڑکیوں نے اپنایا جو Metro Cities اور شہروں سے تھیں اور جو American Fashion اور entertainment کے سائے میں پلی بڑھی تھیں۔ یہ لڑکیاں جس دور میں جوان ہوئیں اس دور میں ہندوستان دنیا کے بازار (global market) سے اپنے اقتصادی رشتے قائم کر رہا تھا۔ مغربی cosmetics، فیشن اور TV آسانی سے دستیاب تھے۔ اس طرح سے شمالی امریکہ سے لمبی چھریری خوبصورتی کا تصور میڈیا کے ذریعہ ہندوستان آیا اور کافی مشہور اور رائج ہوا۔ یہاں یہ کہنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ عورت خود خوبصورتی کے اس قائم شدہ تصور کو پختگی بخشنے میں حصہ داری نبھا رہی ہے۔

Feminists کا ماننا ہے کہ خوبصورتی کو اصلاح (construction) سے جوڑ کر دیکھا جانا محض ایک myth ہے۔ ان کا یہ دعٰوی ہے کہ یہ myth پدری نظام حکومت میں ایک خاص مقصد کو پورا کرتا ہے۔ یہ عورت کو پسند اور ناپسند کے خانے میں بانٹتا ہے۔

عورت جب خوبصورتی کے اس تصور پر پوری نہیں اترتی تو اس کے اندر احساس کمتری، جرم اور حسد کا جذبہ پنپنے لگتا ہے۔ اسے یہ خوف ہونے لگتا ہے کہ اسے مرد کی نظروں کی رضامندی نہیں ملے گی۔ جہاں تک cosmetics اور بازار میں ملنے والی دوسری چیزوں کا سوال ہے تو TV میں آنے والے ان کے اشتہاروں سے ہی خوف کی وجہ سمجھ آ جاتی ہے۔ سابن، پرفیوم، کپڑے، کسی بھی چیز کو پیش کرنے کا طریقہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر انھیں استعمال نہیں کیا تو عورت خوبصورتی کی دوڑ میں پیچھے رہ جائے گی، خوف میں جیے گی اور لوگوں کی تنقید کا سامنا کرے گی۔ اور یہ کہ جو عورت خوبصورتی کے اس تصور پر پوری نہیں اترتی وہ قابل قدر نہیں ہے۔

معیاری خوبصورتی عورت کی شناخت پر اس طرح بھی چوٹ کرتی ہے کہ یہ عورت کو مرد کی نگاہ میں ایک شئے بنے رہنے کو مسرت بخش محسوس کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت اکثر یہ دعٰوی کرتی ہے کہ وہ اپنے ہونے کا احساس اپنے جسم کی بناوٹ اور خوبصورتی کے ذریعہ بہتر طریقے سے کر پاتی ہے۔ اس سلسلے میں beauty queen اور fashion model ایک قدم آگے نظر آتی ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ انھیں اپنی شناخت اور آزادی کا احساس خود کو اسی طرح کر کے ہوتا ہے لیکن ایسا کرتے وقت وہ یہ نہیں سمجھ پاتی ہے کہ اس عمل میں ان کا اپنا کوئی انتخاب اور پسند نہیں۔ وہ پہلے سے طے شدہ دائرے میں محدود کردار ادا کر رہی ہیں۔

دوسری طرف ایسے لوگ بھی ہیں جو خوبصورتی کے اس تصور کو رد کرتے ہیں اور نسوانیت کو کردار کے باطن میں تلاش کرتے ہیں اور خوبصورتی کا مرکز تجزیے اور طرز اظہار کو مانتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ بھی خوبصورتی کے اس تصور کے مخالف ہونے کے باوجود اس رویے پر سوال نہیں اٹھاتے جو عورت کو ایک ''شئے'' سے تشبیہ دیتا ہے اور مرد کو تفریح اور خوشنودی مہیا کراتا ہے۔

مرد کی نظر میں عورت ''شئے'' ہونے کے ساتھ ضرورت بھی ہے۔ یہ ضرورت بہت الجھی ہوئی شکل میں ہے۔ مرد عورت کی خواہش میں معشوقہ، بیوی، اپنے بچوں کی ماں، طوائف، خوبصورت شئے اور تصوراتی طور پر بھی کرتا ہے۔ یہ خواہشات

مختلف قسم کے نسوانی جسموں کا مطالبہ کرتی ہیں۔ عموماً ہر تہذیب سے خوبصورتی کا تصور خود کو دو مختلف مگر جوڑے (pair) کی شکل میں پیش کرتا ہے: بیوی اور داشتہ، معشوقہ اور vamp، اچھی اور بری عورت۔ اس طرح نسوانی خوبصورتی دو طرح کے بازار مہیا کراتی ہے: قانونی اور غیر قانونی۔ قانونی خوبصورتی قابو میں آنے والی، باضابطہ اور غیر متحرک (passive) ہوتی ہے جبکہ غیر قانونی خوبصورتی میں گمراہ کن (wild)، شہوت پرستی کی طرف مائل کرنے والی، بے قابو اور جارحانہ پن موجود ہوتا ہے۔ پہلی قسم ازدواجی زندگی اور نسل کو آگے بڑھانے کے لیے موزوں ہے۔ اس کے دائرے محدود ہیں اور کسی ایک کی ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ جبکہ دوسری قسم کو اپنی جنسی ضروریات کے لیے کوئی بھی استعمال کر سکتا ہے۔ اسے خطرناک اور ممنوعہ قرار دیتے ہیں۔ ادب، روایتی کہانیوں، مذہبی داستانوں، فنون لطیفہ، بت تراشی، theatre اور فلم کوئی بھی خوبصورتی کی ان دو قسموں، یعنی نیک بیوی اور seductive mistress سے عاری نہیں ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ طوائف کو اسی طرح پیش کیا جاتا ہے کہ اس سے ہمدردی محسوس ہے۔ کہیں نیک بیوی کو بہت ساری مشکلوں کا سامنا کرنا ہوتا ہے جبکہ داشتہ کو عیش و آرام ملتا ہے۔

خوبصورتی کے یہ دو مختلف اوصاف ایک دوسرے کو قائم رکھنے کے لیے تخلیق کیے گئے ہیں۔ نیکی کو زندہ رکھنے کے لیے بدی کا ہونا لازمی ہے۔ ویسے ہی نیک عورت کے تصور کو برقرار رکھنے کے لیے بری اور بد چلن عورت کا ہونا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان یا کسی بھی دوسرے ملک میں ایک اچھا خاندان وہی ہوتا ہے جس میں کی عورتیں عزت دار ہوں اور اس عزت دار ہونے سے مراد اپنی virginity کی حفاظت کرنے سے ہے۔ اگر عورت کا شوہر تشدد پسند ہو، دوسری عورتوں سے تعلقات رکھنے والا ہو تو بھی اس عورت کو شوہر سے وفادار رہنا ہے۔ عورت کے ایسا نہ کرنے پر خاندان ٹوٹ جانے اور گھر کے بکھر جانے کا ڈر ہوتا ہے۔ بچپن سے ہی اسے اسی طرح کی کہانیاں سنائی گئی ہوتی ہیں جن میں صنف کے قائم اصولوں کو توڑنے والی عورت گناہ کے خوف سے پاگل ہوتی ہے۔ شرمساری میں خود کا ختم کر لیتی ہے۔ عورت کو یہ بتایا جاتا ہے کہ ان عورتوں کے ساتھ کیا ہوا جنھوں نے زیادہ کی خواہش کی۔ یہ خواہش کھانے، کپڑے یا جنس کسی کی بھی ہو سکتی ہے۔ اسے سکھایا جاتا ہے کہ اسے صرف نیک اور فرمابردار بیوی ہی نہیں بننا بلکہ ایسی عورت بھی نہیں بننا ہے جو نیک عورت کی تضاد ہو یہ تمام عورت کی ذہنیت کو متاثر کرتے ہیں۔

فرنچ رولیوشن اوراس کے بعد نشاۃ ثانیہ نے خوبصورتی کے اس تصور کو کافی حد تک تبدیل کرنے میں مدد کی۔ وہ تمام ممالک جوان رولیوشنز سے متاثر ہوئے وہاں جمہوریت، عورت کی خود مختاری، برابری کے حقوق اور معاشی آزجدی نے مل کر جدید عورت کی تخلیق کی۔اب عورت فیکٹری اور دوسرے شہروں میں جاکر کام کر سکتی تھی، پیسے کما سکتی تھی اوراس طرح سے ملنے والی معاشی آزادی سے وہ مرد کے ماتحت نہیں رہی۔ جمہوریت کی نئی روایت نے اسے اپنے حقوق کے بارے میں غور کرنے کے قابل بنایا۔ کام کاجی عورت، اسکالر اور فنکار کے ساتھ وہ عورتیں جنھوں نے بزنس کی لائین میں قدم جمائے اور trade union چلائے، انھوں نے کام، محنت اور مشقت سے ایک نئ عورت کو پیش کیا جس کی تخلیق خود عورت نے کی تھی۔ اس عورت میں دنیا کو بدل دینے کی تمنا تھی۔ وہ ایک ایسی دنیا تخلیق کرنے کی خواہش مند تھی جو عورت اور مرد کے لیے اور زیادہ مساوی ہو۔ اس نئے نظریے کو قائم رکھنے کے لیے ہمت اور طاقت کی ضرورت تھی۔ بہت ساری عورتوں نے ان دونوں کو اپنے درمیان پنپنے والے اتحاد، trade union، reading clubs اور خطوط کے ذریعہ ہونے والی دوستی سے حاصل کیا۔ کچھ عورتوں نے انھیں radical political groups میں تلاش کیا جنھوں نے ان کا استقبال کیا۔ حالانکہ اس وقت کے radical مرد بھی ان عورتوں کی اس قدر سنجیدگی اور خوداعتمادی سے پریشان اور گھبرائے ہوئے تھے۔ زیادہ تر لوگوں کے لیے۔ یہ نیا تصور ایک خطرہ تھا یعنی ان کے مطابق یہ مانگ بہت زیادہ تھی۔ تاریخ داں Gerda Lerner نے نشانہ دہی کی ہے کہ ذہن اور پراعتماد عورتیں خود کو مرد کی محنت سے آزاد کرنے کو تیار تھیں۔ حالانکہ ان کی زندگی میں ان کے حمایتی شوہر اور باپ موجود تھے لیکن ہر عورت ایسی خوش قسمت نہیں تھی۔ اکثر عورتوں کو آزادی اور برابری کے لیے مردوں سے لڑائی لڑنی پڑی جوان کے باپ، بھائی شوہر اور محبوب تھے۔ معاشی آزادی ایک الگ مسئلہ تھی۔ کسی بھی پیشہ کو اختیار کرنے کے لیے باصلاحیت اور پراعتماد ہونا ضروری تھا۔ اس لیے بہت سی عورتوں نے ان تمام مشکل لگنے والی چیزوں کو نظرانداز کرتے ہوئے معاشی اور تحفظ کے مسئلے کا سیدھا سا حل شادی میں تلاش کیا۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی کبھی کام کاجی عورت بھی روزمرہ کے گھریلو کام کرنا قبول کرنے کی خواہش مند ہوتی ہے اور وہ اس کے بدلے میں تحفظ چاہتی ہے اس لیے شادی اسے ایک آسان طریقہ نظر آتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ آج اس جدید دنیا کی ابتدا سے تقریباً دو سو صدی گزر جانے کے بعد بھی نانیثیت اتنی بڑی تبدیلی نہیں لا سکی ہے۔ عورت کا ذہن اور اس کی شخصیت ہمیشہ اچھی اور بری خوبصورتی کے تصور سے متاثر ہوتا رہا ہے اور جدیدیت کا یہ تصور اس کے ذہن میں ویسی اہمیت اختیار نہیں کر سکا جیسی پرانے تصور کی اب بھی ہے۔ عورت، شرمیلی، سہمی سی رہنے والی مخلوق

ہے جسے یہ بات پریشان کیے رکھتی ہے کہ وہ دکھنے میں کیسی ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ اسے ان دیکھا کر دیا جائے، اگر کسی نے اس سے محبت نہیں کی یا شادی نہیں کی تو اس کا کیا ہو گا اور یہ کی اگر اس نے بیوی اور ماں کا کردار زندگی مین ادا نہیں کیا تو اس کے آخری رسومات ادا کرنے والا کون ہو گا۔ وہ اپنے لیے مقرر کی گئی منزلوں پر پہنچے بنا خود کو مکمل نہیں مان پاتی۔ اپنے بچپن اور جوانی میں ملنے والے سبق اسے اپنی خواہشات اور ضروریات کے متعلق گہرائی سے سوچنے بھی نہیں دیتے۔ وہ خوف زدہ رہی ہے کہ کہیں ایسا کرنے سے وہ دوسری عورت کے زمرے میں شامل نہ ہو جائے۔ اس لیے وہ ہمیشہ مطمئن رہنے اور خوش رکھنے کی خواہاں رہی اور خود میں موجود بے چینی اور اس کے نتائج نے عورت کو ہمیشہ رومانیت، شادی اور بچوں کی پرورش کے درمیان الجھائے رکھا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح کی بے چینی، خوش کرنے اور خوش رہنے کی خواہش اور مرد کی نگاہ سے خود کو خوبصورت محسوس کرنے کی تمنا عموماً ہر عورت میں ہوتی ہے؟ غریب، مزدور اور نچلے طبقے کی عورت پر بھی کیا یہ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور اگر ہوتی نہیں تو ان کی صورت حال کیا ہے؟ ایک غریب یا مزدور عورت کی زندگی کا محور کام اور مشکل حالات میں بھی کسی طرح زندہ رہ لینا ہوتا ہے۔ اس عورت کے لیے اس کا جسم، جسم نہیں کام کرنے کا آلہ ہوتا ہے۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ غریب عورت رنگ اور جسم کی بناوٹ کی جمالیات اور اس سے محسوس ہونے والی خوشی سے عاری ہوتی ہے بلکہ وہ خوبصورت دکھنے کا عیش تب ہی برداشت کر سکتی ہے جب اس کے پاس پیسوں کی زیادتی ہو۔ مرد کی نگاہ پر وہ بھی مکمل اترنا چاہتی ہے کیونکہ اس کا جسم بھی ان کرداروں اور مقاصد کے لیے مختص ہے۔ اس سے بھی محبت، شادی اور بچے کی امیدیں وابستہ ہیں جنھیں پورا نہ کر پانے پر وہ غم زدہ ہوتی ہے۔ اس کی شخصیت کام کر کے زندگی کا گزارہ کرنے، محبت، شادی اور جنسی خواہشات کے درمیان بٹی ہوئی ہے۔ لیکن خاص بات یہ ہے کہ ان عورتوں کو ان کا کام ان کی ہنرمندی کا احساس کراتا ہے۔ ان کی تکمیل کا احساس کراتا ہے اور یہی احساس ایک عام متوسط طبقے کی عورت کے لیے باعث خوف اور مختلف ہے۔ مزور عورت کو اس کے کام کا یہ احساس اس کی جنسی خواہش اور محبت کے متعلق رویے کو بھی متاثر کرتا ہے۔ نسوانیت اور خاندان کی عزت جیسی باتیں اسے متاثر نہیں کر پاتی ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے جنسی آزادی حاصل ہے اور یہ محبت کے متعلق رویے کو بھی متاثر کرتا ہے۔ نسوائیت اور خاندان کی عزت جیسی باتیں اسے متاثر نہیں کر پاتی ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے جنسی آزادی حاصل ہے اور وہ باہمت ہے۔ باہر کی دنیا میں اس کام کا، جو عورت کی شبیہ اس کی جنسی زندگی کو بھی متاثر کرتی ہے اور بیچارگی سے بھر دیتی ہے۔ نچلے طبقے کی عورت کے لیے جنس کے کوئی اصول نہیں قائم کیے جاتے اور جنسی

طور پر آزاد کہ کر اس کا استحصال کیا جاتا ہے۔ ایک دلت عورت ''اچھوت'' ہو کر بھی اپنے زمینداروں اور ٹھیکے داروں کے لیے اچھوت نہیں رہتی۔ لیکن دوسری طرف نچلے طبقے کی عورت ایک ناخوشگوار ازدواجی زندگی سے خود کو الگ کرنے کے معاملے میں بااختیار ہوتی ہے کیونکہ وہ خود کفیل ہے۔ لیکن پھر بھی ایک ماں کی ذمہ داریوں کو لیکر ایک عام عقیدہ قائم ہے جو ہر طبقے اور ذات کی عورت کو متاثر کرتا ہے۔

رومانس اور ماں بننے کے تصور کا جائزہ ہندوستانی سنیما کے حوالے سے لینا بہتر ہوگا۔ ہندوستان سنیما میں رومان کا تصور نازیبا اور بے حیائی سے پیش کیا گیا ہے۔ یہ فلم ہی ہے جس نے جدید ہندوستان کے رومان کو آواز، انداز اور طور طریقے دیے۔ اور یہ فلم ہی ہے جس نے ماں اور بیوی کا رول ماڈل مہیا کرایا۔ ہندی فلمیں سماج کے اسی تصور کو ہوا دیتی رہی ہیں جسے معاشرے نے عورت کے حوالے سے قائم کیا۔ سنیما کے ہر دور میں ڈھکے چھپے لفظوں مین قانونی طریقہ سے کی گئی شادی اور متعینہ نظام کی بحالی بھی فلم کا خوش کن انجام رہی ہے۔ دنیا کے سامنے پیش کیا جانے والا یہ دھوکا لوگوں کو اتنا خوبصورت لگتا ہے وہ ہر فلم میں اسے ہی تلاش کرتے ہیں۔ خوبصورت لگنے والی یہ غلط فہمی نوجوان لڑکیوں کو ایسا رول ماڈل مہیا کراتی ہے جس میں عورت خوف زدہ، ڈری سہمی مگر پوشیدہ طور پر اور کبھی کبھی ظاہر میں بھی شہوانی جذبات کو ابھارنے والی اور شہوت زدہ ہوتی ہے۔ اسی رول ماڈل کے مطابق لڑکیاں خود کو شادی شدہ زندگی کے اس پر اسرار اور مسرت بخش لمحے کے لیے تیار کرنے لگتی ہیں۔ اس طرح فلم کیسی بھی ہو ایک مسرت بخش خاتمے گے ساتھ یہ درس دیتی ہے کہ عورت اپنی پاکیزگی کو شادی ہونے تک محفوظ رکھے۔

نقطے کی بات یہ ہے کہ ہندوستانی معاشرے میں رومان گناہ اور پوشیدگی کی چادر سے پٹا ہوا ہے۔ یہ شہوت اور دوسری نامکمل ہونے والی خواہشات کو بڑھاوا دیتا ہے مگر ان جذبات کو کوئی نام یا قانون حق نہیں دیتا جب تک اسے شادی جیسے مستقبل سے وابستہ نہیں کیا جایا۔ اس لیے جنسی خواہشات کی تکمیل کے لیے شادی عورت کی زندگی کا مرکز ہو جاتی ہے جو کبھی کبھی تکلیف دہ صورت اختیار کر جاتی ہے۔ ایسا محض اس لیے نہیں ہے کہ ان نئی نویلی دلہنوں کو جنسی اخطلات کے بارے میں کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ اس لیے بھی کہ شادی انھیں ایک ایسے رشتے میں باندھ دیتی ہے جسے بعض اوقات غلط ہونے پر بھی غلب ثابت کرنا ان کے بس میں نہیں ہوتا۔ اس طرح کے انتظام مین عورت اپنی غلط شادی کو بھی ختم کرنے کی بات سوچ بھی نہیں پاتی۔ ایسا کرتے ہوئے اسے یہ خیال آئے گا کہ وہ اپنی جنسی ضروریات کو پورا کرنے کا واحد ذریعہ بھی ختم کر دے گی۔ جنسیات کے

حوالے سے اس طرح کا علم نئی دلہن کو اپنی پسند کا اختیار بہت کم دیتا ہے۔ وہ ایسی کوئی خواہش نہیں کر سکتی جو اس کی پاکیزگی کو ختم کرے اور اس کی شادی شدہ زندگی پر آنچ آئے۔ اور نہ ہی اپنے شوہر کے جنسی رویے کے خلاف کوئی ناپسندگی ظاہر کرے گی۔ خود کے بارے میں اس طرح سا تصورات اور شوہر کی دوسری تیسری شادی ہو جانے کا دباؤ نئی شادی شدہ لڑکی کی زندگی کو پر درد اور غم زدہ بنا دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی بیوی ہونے کو پر کشش اور پیچیدہ بنایا گیا ہے۔ شوہر کے توہین امیز رویے کو قبول کراتے ہوئے، منگل سوتر، کم کم، چوڑی، پھول اور ایسی دوسری خوبصورت لگنے والی اشیا بیوی کو ایک ایسا شہید اور دوسروں پر سبقت لے جانے والی غیر معمولی طاقت سے نوازہ ہوا محسوس کراتی ہیں جو اسے خود میں اعلیٰ اور مکمل ہونے کا احساس دلاتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بیوی ہونے کے بعد ہی ایک عورت اطمنان بخش حقوق حاصل کر پاتی ہے اور ان حقوق کا استعمال اپنے خاندان کے اندر شادیاں کرانے میں، جہیز طے کرنے میں، شوہر کے مقاصد کو متحدہ خاندان میں پورا کرتی ہے اور سب سے زیادہ اہمیت ماں بننے کے رول کو ادا کرنے میں دیتی ہے۔

ماں بننا رومانس اور شادی سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ رومانس اور شادی، معاشی طور پر محفوظ کرنے اور معاشرے میں مقام دلانے سے وابستہ ہے جبکہ ماں بننا بالکل ذاتی ہے۔ اس کے کئی پہلو ہیں۔ اگر ایک عورت ماں نہیں بن پاتی تو وہ احساس جرم کا شکار رہتی ہے۔ اسے محسوس ہوتا ہے کہ یہ اس کی غلطی ہے اور اس کے جسم نے اس کے ساتھ دھوکا کیا ہے۔ عورت یہ ماننے پر بضد ہے کہ اس کی شناخت جو بھی ہو وہ چاہے کچھ بھی کرتی ہو، اس کی آخری منزل ماں بننا ہے۔ ایسی عورتوں کی کمی نہیں ہے جو کنھیں وجوہات سے شادی نہیں کرتیں یا ماں نہیں بن پاتیں اور ماں بننے کے مرحلے سے نہیں گزر سکی ہوتی ہیں تو وہ خود کو نامکمل اور عورت سے کم محسوس کرتی ہیں۔ بے شک زیادہ تر عورتیں سمجھتی ہیں کہ ماں کا کام مخصوص عورت کا کام ہے اور اگر وہ اس رتبے کو حاصل کر کے بھی اس کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتیں تو انھیں احساس ہوتا ہے کہ وہ اپنا مخصوص کام کرنے سے چوک گئی ہیں۔ مثال کے طور پر کام کاجو عورتیں اپنے بچے کے امتحانوں میں اچھا نتیجہ حاصل نہیں کر پانے پر یا بیماری میں اس کی دیکھ بھال نہیں کر پانے پر خود کو اس کا ذمہ دار مانتی ہیں اور یہ سمجھتی ہیں کہ یہ سب اور بہتر ہو سکتا تھا اگر وہ گھر میں رہ کر ایک اچھی اور خیال رکھنے والی ماں ہوتیں تو۔

دوسری طرف ماں بننا ایک سماجی ادارہ بھی ہے۔ رواج، تہذیب اور تاریخ بھی عورت کے ماں بننے کے قائم شدہ مفروضے اور تجربے کو پختگی بخشتے ہیں۔

ماں ہونے کی ایک مثال 18ویں اور 19ویں صدی میں امریکہ سے لی جاسکتی ہے۔ افریقی امریکی غلام عورتیں اپنی گوری مالکنوں کے بچوں کی آیا کا کام کرتی تھیں اور اس کام کو کرنے میں ان کے اپنے بچے نظرانداز ہوتے تھے یا وہ بچے اپنی دیکھ بھال خود کرتے تھے۔ ان بچوں کے ساتھ ان کے مالکوں کا رویہ تشدد آمیز ہوتا تھا اور چھوٹی عمر سے انھیں چینی اور سوتی ملوں میں کام پر گلا دیا جاتا تھا۔ ایسے حالات میں غلام عورتیں اپنے بچوں کو توہین سے بچانے کے لیے بہت ہی ظالمانہ طریقے سے کام لیتی تھیں۔ کبھی کبھی وہ مالکوں کے غصے سے اپنے بچوں کو بچانے کے لیے خود ان کی مار سہہ لیتی تھیں اور کبھی بدترین حالات میں ان عورتوں نے مالک کے غصے سے بچانے کے لیے اپنے ہی بچے کی جان لے لی۔

حالانکہ تاریخ میں ایسے بہت کم دور گزرے ہوں گے جب ماں ہونا عورت کا اہم ترین کام نہیں سمجھا گیا ہوگا۔ بچوں کی پرورش اور دیکھ بھال کے لیے بہت سے دوسرے ذرائع بھی شامل رہے ہیں مگر اس میں مرد کی شمولیت مشکل ہی سے رہتی ہے۔ ایسا مانا جاتا ہے کہ بچہ عورت کے ذریعہ پیدا ہوا اس لیے اس کے جسم کا حصہ ہے اور اسی کی ذمہ داری ہے چاہے وہ ماں ہو یا دوسری عورت۔ سوال یہ ہے کہ عورت اس طرح کے اقرار کو کیسے اور کیوں قبول کرلیتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عورت خود کو ماں بننے کے تجربوں سے الگ کر کے نہیں دیکھ پاتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ کسی طرح اس کام کو قابلیت کے ساتھ انجام دیتی ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ ماں بننا عورت کو سماج میں وہ مقام عطا کرتا ہے اور ان اداروں سے جوڑتا ہے جن سے بطور بیوی وہ محروم رہتی ہے۔ بچے اس کے اپنے ہوتے ہیں۔ وہ چاہے جس طرح ان کی پرورش کرے۔ خاص کر اگر بیٹا پیدا ہوتا ہے تو عورت کا رتبہ بلند ہو جاتا ہے۔ اور بہت ساری کمیوں کی بھرپائی ہو جاتی ہے۔ ادب، تہذیب اور اتفاق رائے نے اسے بچے کی پہلی راہنما اور استاد مانا ہے۔ تمام تہذیبوں میں ماں کا کردار نہایت کارآمد اور طاقتور رہا ہے۔ ہندوستانی معاشرے میں ماؤں نے اپنے بیٹوں کو اس طاقت کو استعمال کرنے کے گر سکھائے ہیں۔ ماں کا کردار بیٹی کی زندگی میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ماں ہی ہوتی ہے جو کو اس کے نسوانی طور طریقوں سے واقف کراتی ہے اور نسائی حسیت کا احساس کراتی ہے۔ کپڑے پہننے سے لے کر اٹھنا بیٹھنا، تہذیب اور گھریلو کام کاج تمام ماں ہی سکھاتی ہے۔ وہ یہ بھی سکھاتی ہے کہ لڑکی کو کسی طرح اپنی جسم کی حفاظت کرنی ہے اور ایسی کوئی حرکت نہیں کرنی جو شرم ناک ہو۔ کس طرح صبر اور برداشت سے کام لینا ہے یہ بتاتی ہے۔ اور یہ ماں ہی ہوتی ہے جو بیٹی کے جوان ہونے سے جتنی خوش ہوتی ہے اتنی ہی پریشان ہوتی ہے۔

اب تک کی تمام بحث کی روشنی میں مرد اور عورت کے رویوں کا محاسبہ کریں تو پتہ چلتا ہے کہ مردانگی ان جزبوں اور خصلتوں اور جزباتوں کو بڑھاوا دیتی ہے جو اس کی تعمیر میں مضمر ہوتے ہیں۔ عورت کی طرح نہیں جو paired ideal یعنی اچھی اور بری عورت کی شکل میں عورت کی ذہنی نشو نما کرتے ہیں چاہے وہ جنس کے حوالے سے ہو یا منزل مقصود کے حوالے سے۔ مرد اپنے اوپر پڑنے والی نگاہ کو خاطر میں نہیں لاتا بلکہ مردانگی کو دیکھنے، تعئین کرنے، فیصلے کرنے اور عمل کرنے کی طاقت سے جانا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک چھوٹا لڑکا درخت پر چڑھتا ہے تو اس کی بہن درخت کے نیچے اس کے آس پاس منڈراتی رہتی ہے۔ گھر کے بڑے، بوڑھے اور جوان مرد سیر و تفریح، سیاحت اور پر خطر کاموں پر نکل پڑتے ہیں اور ان کے گھر کی عورتیں ان کی خیریت سے واپسی کی دعا کرتی رہتی ہے۔ جبکہ مرد کا رویہ اس طرح کا ہوتا ہے جیسے ساری دنیا اسے حاصل کرنے کے لیے بنائی گئی ہے۔ اقتصادی ذرائع پر اس کا قبضہ، تعلیم حاصل کرنے کی وجہ سے مرد کو یہ اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ لفظ ''عورت'' کے ساتھ اگر خوش کرنے اور تعریف کرائے جانے جیسے تصورات وابستہ ہیں تو لفظ ''مرد'' کے ساتھ ایک فطری کھردرا پن یا غیر مہذب قسم کی قوت کا مظاہرہ کرنا جڑا ہے۔ جسمانی مشقت، کڑی محنت اور ایک صحتمند جنسی غذا (sexual appetite) ایک مخصوص قسم کا مردانہ رویہ اور کام ہے۔ اگر ایک مرد ان تمام کاموں میں سے کوئی ایک بھی ترک کرتا ہے تو یہ مانا جاتا ہے کہ ایسا کرنے کے پیچھے اس کا ارادہ کسی اعلیٰ مقصد کو حاصل کرنا ہوگا۔ جیسے سچ اور خدا کی تلاش میں نکلنا۔ مرد دنیا اور عورت دونوں پر قبضہ چاہتا ہے، اپنی موجودگی کا احساس دلانے پر مضمر وہ اپنے بھاری قدموں اور اشاروں سے کام لیتا ہے۔ خود کی موجودگی ہر جگہ درج کرانے کی حد سے زیادہ بڑھی خواہش انھیں کبھی کبھی نرگسیت کا شکار بنا دیتی ہے۔

مرد خود کو کبھی کم نہیں آنکتا۔ وہ خود کو خدا کا نمائندہ اور عمل کروانے والا سمجھتا ہے جو چیزوں کو ممکن بناتا ہے۔ وہ خود کو کسی کام کے لیے کم نہیں سمجھتا۔ اگر وہ ایسا محسوس کرتا ہے تو وہ یا تو معذور ہے، نامرد ہے یا عورت کی خصلت والا اور ہم جنسیت کا شکار سمجھا جائے گا۔ اس لیے اپنی مردانگی کا دکھاوا وہ اپنے روزمرہ کے کاموں میں کرتا ہے۔ یہ کام چلتی بس یا ٹرین میں چڑھنا وغیرہ۔ وہ ہر کام میں جسمانی طاقت، توجہ خود کی طرف کرانا، عام جگہوں (public places) پر اپنا حق جتایا اور پر خطر (dare devilry) ہونے کی نمائش کرتا ہے۔

اپنے گردو پیش سے مرد کس طرح کا رشتہ رکھتا ہے اور خود کو اور دوسروں کو کس نظر سے دیکھتا ہے، اسے سمجھنے کے لیے eve teasing کی مثال لے سکتے ہیں۔ وہ عورت پر فقرے کستا ہے، سیٹی بجاتا ہے، واہیات گانے گاتا ہے، بیہودہ قسم کی نہ سمجھ آنے

والی پہیلیاں بولتا ہے، پیچھا کرتا ہے، انتظار کرتا ہے اور عورت کو خوفزدہ کر کے مسرت کا احساس کرتا ہے۔اس طرح کی حرکتیں ایک ایسی شخصیت (مرد کی) کی طرف اشارہ کرتی ہیں جیسے ایک وجود چاہئے (عورت کا) جس کے ساتھ وہ اس طرح کے کھلواڑ کر سکے، پریشان کرے، ذہن میں خوف بھر سکے اور بے عزت کر سکے۔ایک انجان عورت کے سامنے وہ اپنی جنسی خواہش کا اظہار کرتا ہے۔ عورت کا وجود، اس کے جذبات مرد کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا۔اس طرح کی چھیڑ خانی کے واردات عام راستوں میں سرزد ہوا کرتے ہیں کیونکہ باہر کی دنیا مرد کی دنیا ہے جہاں اس کی حکومت چلتی ہے۔اور اس باہر کی دنیامین عورت کا گزرنا غیر قانونی ہے جس کا نتیجہ اسے بھگتنا پڑتا ہے۔تکلیف دینے کی یہ خواہش اس کی مردانگی کو ظاہر کرتی ہے۔ مرد صرف باہر کی عورت کو ہی اس طرح سے خوفزدہ نہیں کرتا بلکہ رومانس اور شادی جیسے رشتوں میں بھی اس طرح کا رویہ رکھتا ہے۔یہ ایک ایسا تشدد آمیز رویہ ہے جس میں شکاری سے تنگ آکر شکار بھاگنے سے انکار کردیتا ہے اور خود کو شکاری کے سپرد کر دینے میں ہی عافیت محسوس کرتا ہے۔اس قسم کا رومانس اور شادی ہمیں فلموں مین اکثر دیکھنے کو ملتی ہے۔ مرد محبت کو بھی جنگ کی شکل دے دیتا ہے۔ وہ عورت کو دوسرے مرد سے جیتنا چاہتا ہے اور بدلے میں عورت سے انسیت اور وفاداری کا خواہش مند ہوتا ہے۔اس طرح کے پر تشدد رومانس کی ایک اور قسم ہے جہاں محبوبہ کو مارا پیٹا جانا، بدسلوکی کرنا، حسد اور شک کرنا عام ہے اور یہ عموماً institutionalized relationships میں اور خاص کر شادی میں نظر آتا ہے۔

ماہر نفسیات Dorothy Dinnerstain اور Sudhir Kakar مرد کے اس حاکمانہ اور قابو میں رکھنے والے رویے کی نفسیاتی وجہ سے متعلق لکھتے ہیں کہ سماجی ڈھانچہ اس کی اصل وجہ ہے۔ عورت کی جنسیت پر مرد کا قابو کرنا اور پیداواری ذرائع جیسے غلام، زمین اور پیسے پر مرد کے اختیار کرنے کی اہلیت، گھر میں اس کے رتبے کو اونچا کرتا ہے اور باہری دنیا میں اس کے کردار کو واضح کرتا ہے۔ جہاں شادی عورت کے لیے ایک رفیق کے ساتھ زندگی اور جنسی خواہشات کو پورا کرنے کا واحد ذریعہ ہے وہیں مرد کے لیے شادی ایک سماجی انتظام ہے جو اس کی جنسی اور جذباتی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔ شادی مرد کو پوری طرح ذمہ دار نہیں بناتی بلکہ بہت ساری ذمہ داریوں سے آزاد بھی کراتی ہے اور ساتھ ہی اسے ایسے مواقع فراہم کرتی ہے کہ وہ دنیا دیکھ سکے، کاروبار کرے، سیاحت کرے، عقل اور دانشوری کی باتیں کرے۔

باپ ہونا بھی مرد کے لیے نہ تو محنت والا کام ہے اور نہ ہی بڑی ذمہ داری ہے۔ دوسری طرف fatherhood بچوں کو اپنا کہنے کا اختیار بھی دیتا ہے۔ بچے اس کے ہوتے ہیں، اس کے نام سے جانے جاتے ہیں اور مستقبل میں بھی اس کی وراثت کو آگے

بڑھاتے ہیں۔ وہ بچوں کے لیے پریشان نہیں ہوتا جیسے ماں ہوتی ہے۔ ماں کی شان میں نغمے لکھے جاتے ہیں، تہذیب اور ادب میں اس کی تعریفیں کی جاتی ہیں اور باپ قانون اور ریاست کے دوسرے (matter of states) معاملات میں اپنے خاص رتبے سے محظوظ ہوتا ہے۔ ہندوستان کے عموماً سارے سرکاری فارم میں باپ کا نام لکھنا ضروری ہوتا ہے۔ صرف ماں کے نام سے کوئی فارم مکمل نہیں ہوتا۔ مرد کے لیے انسانی سماج اور قانون کے مطابق دو دنیائیں ہوتی ہیں: گھریلو اور سماجی، دوسری طرف ماں کا سماجی قاعدے قانون کے مطابق کوئی رتبہ نہیں ہوتا۔ وہ محض گھریلو زندگی تک محدود رہتی ہے۔

یہ تمام بحث اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ کس طرح حسیت ذہن میں پنپنے والے مفروضات کے مطالع سے جڑی ہے جن کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم انسان کو زندگی گزارنے کا ہنر سکھاتا ہے۔ اسی علم کی بنیاد پر مرد اور عورت کی حسیت منفرد طریقے سے نشو نما پاتی ہے۔

(۱۱) اصول و نظریات

اب تک کی تمام بحث مرد اور عورت (masculine & feminine) کی فطرت کے حوالے سے تھی۔ یہ مباحث عام تصورات پر قائم تھے۔ اب یہ جاننے کی کوشش کی جائے گی کہ تاریخ نے کس طرح صنف کی نشو نما کی۔ جنس کے لیے مقرر کیا گیا یہ مخصوص صنفی رویہ خدا کا عطا کردہ نہیں بلکہ سسٹم کا حصہ ہے جو صدیوں میں تیار ہوا ہے۔ سائنس، سیاست، مذہبیت normative or pragmatic طریقوں سے اعلان کرکے اسے تاریخ شکل دی گئی اور دھیرے دھیرے جنس کی فطرت سے مونث اور مزکر یا عورت اور مرد جیسے تصورات وابستہ کردیے گئے۔

صنفی رویے کے متعلق پیش کردہ نظریات میں سے ایک مشہور نظریہ Friedrich Englels کا ہے۔ اسے Marxist Theory of Gender کے نام سے بھی جانتے ہیں۔ اس تھیوری کے مطابق ایک حاکم اور دوسرا محنت کش طبقہ ہوتا ہے۔ حاکم طبقے کا مرد محنت کش طبقے کے مردوں پر بھی حکومت کرتا ہے۔ یعنی حاکم طبقہ کے کچھ مرد جن میں مل مالک اور زمیندار شامل ہوتے ہیں وہ محنت کش طبقے کے تمام مردوں پر حاوی ہوتا ہے۔ یہاں سے class division شروع ہوتا ہے۔ ہندوستانی منظر نامے میں محض طبقے کا فرق ہی نہیں بلکہ ذات کا فرق بھی ہے۔ اس لیے ایک زمیندار اور اونچے طبقے کا فرد اپنے یہاں کام کرنے

والے مزدور یا نیچے طبقے کے مرد کے گھر کی عورتوں کو اپنی جنسی ضروریات کے تحت بلا سکتا تھا جبکہ اونچے طبقے کی عورت کی دوشیزگی (chastity) کو یہ اعلیٰ طبقہ اپنی عزت سے جوڑتا تھا۔ اس لیے اعلیٰ طبقے کی عورت کی chastity کی حفاظت کی جاتی تھی اور اسے اہمیت دی جاتی تھی۔

مارکسی تھیوری کے مطابق تمام چیزیں production اور reproduction کے طریقوں پر منحصر ہیں۔ یہ طریقے وقت کے ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ پیداوار (production) کے تحت وہ تمام کام اور عمل ہے جو معاشرے کے لوگ اپنی بنیادی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے انجام دیتے ہیں۔ یہ ضروریات ہیں کھانا، کپڑا اور گھر کی پیدائش (reproduction) کے تحت بچے کو پیدا کرنا، اس کی پرورش معاشرے کے اصولوں کے مطابق کرنا تاکہ معاشرہ بچے کو اپنا سکے اور بچہ معاشرے کو۔ پیداوار کے مقابلے پیدائش کی تبدیلی دھیمی ہے۔ خاندان دھیرے دھیرے پھیلتا ہے۔ خاندان پیڑھیوں اور جذباتوں کا گہوارہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس میں تحفظ دینے اور جاری رہنے کا رجھان ہے جو فرد کو ہمیشہ معاشی اور سیاسی تبدیلیوں تک لاتا ہے۔

مارکسی نظریے کے تحت حقیقت متحرک اور منظم (dynamic and systematic) ہے۔ حقیقت بنائی جاتی ہے اور بنی ہوئی حقیقت دوبارہ بنائی جاتی ہے۔ اسی خاص دائرے میں انسان اپنی زندگی جینے کی جدوجہد کرتا ہے جیسے ایک بڑے زمیندار کے مزدور بغاوت کر سکتے ہیں اور اسی طرح ایک اچھا مالک (industrialist) اپنی آمدنی میں اپنے militants قسم کے مزدوروں کو حصہ دار بنا کر انھیں خوش رکھ سکتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جو فرد یا گروپ بناتا ہے۔ یہ حقیقت اسے کچھ خاص طریقوں کو برتنے یا جینے پر مجبور کرتی ہے۔ اس لیے مارکسی نظریہ یہ کہتا ہے کہ تاریخ کو انسانی تاریخ کے طور پر دیکھنا چاہئے جو انسان کی تخلیق اور جدوجہد کی تاریخ ہے۔ یہ زندگی کو بہتر بنانے کے لیے ہوتی ہے۔ اور سب سے بہتر طریقے سے تاریخ کو تب سمجھا جا سکتا ہے جب تاریخ class struggle کی ہوگی۔

Fridrich Engels نے اپنی کتاب: The origin of the family, private property and the state میں یہ بتایا ہے کہ ابتدائی دور کی زندگی egalitarian تھی اور اس زندگی میں (division of labour) کام کا بٹوارہ آسان تھا یعنی "A pure and simple out growth of nature"۔ یہ بٹوارہ مرد اور عورت کے درمیان تھا۔ مرد شکار کرتا تھا، مچھلی پکڑتا تھا، کھانے کے لیے سامان جمع کرتا تھا اور اوزار بناتا تھا۔ عورت کا کام گھر کی دیکھ بھال، کھانا پکانا، کپڑے اور بچے تھے۔ اس دور میں گھر

(communistic)گھروں میں ہوا کرتے تھے اور گھر کا مرکز عورت تھی۔ تب polygamy کا رواج تھا اور صرف عورت ہی جانتی تھی کہ اس کے بچے کا باپ کون ہے۔ عورت اپنے لیے مردوں کا انتخاب کر سکتی تھی۔ مرد کا رول محض visitor کا ہوتا تھا۔ ساتھ ہی یہ رواج تھا کہ عورت اگر چاہے تو مرد کو چھوڑ بھی سکتی تھی۔

حالات تب بدلنے لگے جب انسان نے ایک علاقے میں قیام پذیر ہونا شروع کیا۔ اس نے فصلیں اگائیں اور جانور پالے۔ یہاں وہ رکا نہیں بلکہ روز مرہ کی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد اس نے اناج جمع کرنا شروع کیا اور بڑے پیمانے پر جانور پالنے لگا۔ تب انسان نے اپنی فطرت بدلنی شروع کی۔ ذرائع (resources) کے لیے جھگڑنے لگا۔ جو جیتا اس نے ہارے ہوئے کو غلام بنایا۔ Engels یہاں سے class division کو دکھانا شروع کرتا ہے۔

آہستہ آہستہ انسان نے گروہ میں رہ کر جو دولت اناج، جانور اور غلاموں کی شکل میں اکٹھا کی تھی، اس نے مرد اور عورت کے رشتے کو تبدیل کر دیا۔ کیونکہ یہ ساری دولت پیداوار کا نتیجہ تھی اور پیداوار مرد کا کام تھا۔ گھریلو کام اور گھر، جو عورت کی سرپرستی میں تھی اور جس کی وجہ سے وہ انتظامیہ تھی، مرد پر سبقت رکھتی تھی، اب اپنی اہمیت کھو چکے تھے۔ یہاں سے عورت پہلی بار گھریلو غلام (domestic servant) بنتی ہے اور اسے social productive group سے باہر کر دیا جاتا ہے۔ اب pure and simple growth of nature ختم ہوا اور ایک نئے ادارے کی شروعات ہوئی جو private property مرد نے جمع کی تھی۔ اس میں اناج، جانور اور غلام تھے۔ جلد ہی اس میں عورت بھی شامل کر دی گئی۔ اس کے ساتھ ہی مرد اب اپنی خود کی عورت چاہتا تھا تاکہ وہ بچوں پر اختیار رکھ سکے جو کچھ اس نے جٹایا تھا اسے آگے بڑھا سکے۔

جب عورت ایک مرد کی ملکیت ہو گئی تو اس نے بچوں پر سے بھی اختیار کھو دیا۔ اس سے پہلے بچے ماں کی نسبت سے جانے جاتے تھے۔ تب اسے مادری حق کہا جاتا تھا۔ لیکن جب عورت نے گھر کھویا تو یہ حق بھی کھو دیا اور اب بچوں نے اپنے سلسلۂ نسب کو باپ سے پہچاننا شروع کیا۔ گھر اور عورت گروپ کی ملکیت نہیں رہ گئے بلکہ ''مرد، اس کا گھر اور اس کی ملکیت'' نے اہمیت اختیار کر لی۔ وہ گروہ کا مالک بن گیا۔ اس طرح پدری نظام حکومت کی شروعات اور باپ کے اصول وجود میں آئے۔ monogamy کا رواج عام ہوا۔

Engels نے عورت کا ملکیت میں تبدیل کیا جانا اور مادری حق کے گم ہو جانے کو ''عورت کی پہلی تاریخی ہار (world historical defeat of female sex) مانا ہے۔ عورت کو ملکیت میں تبدیل کر دیے جانے نے اس کی جنسی آزادی چھین لی۔

اسے اب اپنی chastity کی حفاظت کرنی تھی اور اپنے شوہر سے فرماں بردار رہنا تھا۔ جبکہ مردان پابندیوں سے آزاد تھا۔ اس کے پاس طاقت اور اختیار تھا اس لیے وہ کئی کئی بیویاں اور داشتہ رکھ سکتا تھا۔ ذاتی ملکیت کے اثر سے (communistic household) گروہ کا تصور ختم ہوتا گیا، ساتھ ہی اس نے مرد اور عورت کے رشتے کو بھی متاثر کیا۔ اس طرح سے جنس اور محبت کے محدود ہوتے دائرے اور کم ہوتی ہوئی اہمیت نے غیر منصفانہ رشتوں کی تخلیق کی۔ اس دور میں جنسی ضابطگی اور نگرانی کا عورت نے استقبال کیا اور جب monogamy کی شروعات ہوئی تو اسے ان تمام باتوں میں نیا پن لگا جن سے وہ اب تک واقف نہیں تھی۔

Engels کے مطابق عورت کی اس تاریخی ہارنے اور پدری نظام میں عورت کے کام، کردار اور ذمہداریوں کی اہمیت کم کر دی اور نتیجے کے طور پر مرد کے کردار اور اس کے بنائے کے ضابطوں کی سماج میں اہمیت بڑھ گئی۔ مرد نے شادی میں جنسی کی hypocrisy اور سماج میں chauvinist sexual ethic کو پیدا کیا۔ مرد بیویاں اور بچے چاہتا تھا اور اس کے ساتھ ہی اس نے جنسی آزادی کے پرانے طریقوں کو اپنے لیے جاری رکھا دوسری طرف اس نے عورت کو پاکباز اور وفادار رہنے کی ہدایت دی۔

Engels مرد اور عورت کے مخصوص اطوار کے بارے میں زیادہ نہیں لکھتا لیکن اس کا ماننا ہے کہ نسوانی زندگی پیدائش کے دائرے میں قید ہو کر رہ گئی اور آزادی سے محروم کر دی گئی۔ اس کا ماننا ہے کہ عورت کو اگر اپنی کھوئی ہوئی انسانیت (humanity) کو دوبارہ حاصل کرنا ہے تو اسے سماج کے پیداوار میں حصہ لینا ہو گا۔

"We can already see from this that to emancipate women and make her the equal of the man is and remains as impossibility so long as the women is shut out from social productive labour and restricted to private domestic labor. The emancipation of women will only be possible when women can take part in production on a large, social scale and domestic work no longer claims anything but an insignificant amount of her time." [2]

Engels کا ماننا ہے کہ پیداوار کے جدید طریقے میں عورت کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسی مرد کی۔ جب عورت کو معاشی آزادی ملے گی تب ہی گھر داری کے انتظام کو دوبارہ درست کیا جا سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس طرح کا انتظام ذاتی گھریلو ادارے (Private domestic work) کو سماجی ادارے میں تبدیل کر دے گا۔

ان تمام باتوں کو مد نظر رکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ Engels نے معاشرے کے کام کرنے کے طریقے، مرد اور عورت کی شناخت، ان کے کردار اور کام کے وجود میں آنے کے حوالے سے اپنا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس کے مطابق مرد کے حاوی ہونے کی وجہ مرد کی اقتصادی طاقت اور جنسیت پر اختیار ہے۔ دوسرے وہ بتاتا ہے کہ عورت کا سرنگوں (subjugation) ہو جانا، نہ صرف اسے اپنے وجود کی ناقدری کی طرف لے جاتا ہے بلکہ پیدائش میں اس کے کردار کو بھی متاثر کرتا ہے۔ یہ کردار ماں کا ہے جو انسان اور خاندان کو بناتی ہے اور رشتوں میں تبدیل کرتی ہے۔ تیسری بات وہ یہ بتاتا ہے کہ مرد کا حاوی ہونا، عورت کا اس کے ماتحت رہنا اور مرد اور عورت کے نظریات و تصورات کا تسلیم کیا جانا، یہ سب تاریخ کی پیداوار ہیں۔ جنھیں انسانی کوششوں سے ہی تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ چوتھی دلیل اس نے یہ پیش کی کہ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت industrial growth میں ہونے والی تبدیلیاں ان تینوں سے متاثر ہو سکتی ہیں۔

Engels کی اس تھیوری سے تانیثیت کے ناقدین مکمل اتفاق نہیں رکھتے۔ کچھ کو Engels کی منفروضے (hypothesis) سے اور کچھ کو قیاس (prognosis) سے اعتراض ہے۔ کچھ ناقدین Engels کے اس نظریے سے اتفاق رکھتے نہیں جس کے تحت اس نے مرد اور عورت کے تصور کی ارتقا کا ذکر مادی زندگی میں پیداوار اور پیدائش کے حوالے سے کیا ہے۔ یہ ناقدین مرد کے پیداواری ذرائع پر اختیار حاصل کرنے سے بھی اتفاق رکھتے ہیں لیکن انھیں Engels کے مفروضات سے مسئلہ ہے۔ انھوں نے Engels کے دلائل میں ایک بنیادی کمی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ Engels کا ماننا ہے کہ کام کی قدرتی تقسیم ہے یعنی "natural division of labour"۔ جبکہ قدرتی صرف یہ ہے کہ قدرت نے ماں بننے کی اہلیت صرف عورت کو بخشی ہے۔ لیکن پیدائش میں محض بچے کو پیدا کرنا ہی نہیں ہے بلکہ اس میں دوسرے کام بھی شامل ہیں۔ جیسے اس reproductive labour میں کھانا پکانا، صاف صفائی، پرورش اور تعلیم شامل ہیں۔ جبکہ ان میں سے صرف بچے کی دیکھ بھال ہی ماں کی مخصوص خدمت کا طلبگار ہے۔ اس لیے یہ ناقدین مانتے ہیں کہ Engels کا یہ ماننا کی عورت reproductive labour میں چوک گئی، غلط ہے۔ نہ ہی reproductive labour قدرت کی طرف سے عطا کیا ہوا ہے۔ یعنی بچے کی پیدائش ہی وہ قدرتی عمل ہے جو طے ہے اور جس سے کوئی بحث نہیں لیکن کھانا پکانا، گھر کی دیکھ بھال کرنا وغیرہ جیسے کام قدرت نے عورت کے لیے مقرر نہیں کیے ہیں۔ اس لیے natural division of labour کا تصور پوری طرح صحیح نہیں تھا۔ نہ ہی یہ بات پوری طرح صحیح ہے کہ مرد اکیلا ہی producer تھا۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں جہاں پیداوار کے کام میں عورت بھی شامل رہی ہے۔ مطالع سے پتہ چلتا ہے کہ مختلف طرح کی تہذیبوں اور معاشروں میں پیدائش بھی عورت کا کام نہیں رہا (بچے کی پیدائش

کے علاوہ)۔ بلکہ گھر کے کام، بچوں کی پرورش اور دیکھ بھال میں مختلف لوگ شامل رہے ہیں۔ یعنی مختلف عمر اور مختلف جنس کے لوگ۔ مثال کے طور پر افریقہ اور ایشیاء کے دیہاتی علاقوں میں بچوں کی دیکھ بھال پڑوسی، بڑی عمر کے مرد رشتہ دار اور نوجوان بھی کرتے تھے۔

اس سلسلے میں ناقدین کا یہ ماننا ہے کہ سماجی پیداوار کو گھریلو پیدائش پر اہمیت دینے کا نظریہ عالمگیر نہیں ہے۔ اس لیے Engels کا نظریہ پوری طرح صحیح نہیں ہے۔ کچھ معاملات میں سماجی پیداوار گھر کی ناقدری نہیں کرتا بلکہ یہ سماج پوری طرح گھریلو معیشت پر منحصر ہے۔ کیوں کہ اس سماج میں گھر وہ جگہ ہے جہاں پیداوار اور پیدائش دونوں ایک ساتھ چلتے ہیں اور دونوں ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستانی بنکر سماج (Weaving society) کا مرکز پوری طرح گھر ہوتا ہے جہاں عورت پیدائش کے ساتھ پیداوار سے بھی جڑی ہوتی ہے۔ اس طرح عورت گھریلو ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ بنائی کا کام کرنے کا بوجھ بھی اٹھاتی ہے۔ یہاں عورت پیدا کرنے والی ماں کے ساتھ تہذیب کو آگے بڑھانے والی استاد اور producer بھی ہے۔

ان جگہوں پر بھی جہاں سماجی پیداوار گھر سے باہر ہوا اور طاقت حاصل ہونے کی وجہ بنا وہاں بھی یہ ہمیشہ ذاتی ملکیت اور یک زوجگی (monogamy) والے پدری نظام کی وجہ نہیں رہا۔ فرقے کا وسائل پر قبضہ یا پھر ملکیت کا پیڑھیوں میں تبادلہ ہونا جیسی باتیں تمام قدیم دنیا کی تہذیبوں میں تھیں اور آج بھی غیر مغربی تہزیبوں میں موجود ہیں۔ اس طرح کی معیشتیں خود کو کثرت ازدواج (polygamy)، وسیع خاندان اور پیچیدہ رشتوں کے جال سے جوڑتی ہیں۔

Engels نے انسانی زندگی کی سرگرمیوں کے متعلق ارتقاء کی جو تشریحات اور تفصیلات بیان کی ہیں وہ ضرور کارگر ہیں مگر ان کا اطلاق پوری دنیا پر ایک جیسے نہیں کیا جاسکتا۔ سب سے اہم یہ ہے کہ محنت اور مشقت کا جو قدرتی بٹوارہ Engels نے مانا ہے اسے تاریخی تناظر میں دیکھا جانا چاہئے۔ مختلف تہذیبوں کی خاص وجوہات سے پیدائش (reproduction) عورت کا وصف خاص بن گیا۔ یہاں بھی تاریخ نے ثابت کیا کہ تاریخ میں مختلف تہذیبوں نے پیدائش کو مختلف طریقوں سے اہمیت دی ہے۔

ناقدین کا دوسرا گروپ ایسے لوگوں کا تھا جنھوں نے Engels کی مرد کی طاقت کی ارتقا کے متعلق دلیل کو صحیح نہیں مانا ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ پیداوار پر قبضے نے مرد کو حاوی ہونے کی طاقت نہیں دی بلکہ یہ پیدائش ہے جس پر قبضہ کر کے مرد طاقت ور بنا۔ یہ گروپ اپنے دلائل کو فرینچ بشریات (French anthropology) کے ماہرین Claude Levi- Strauss اور Claude

Meillassoux کے نظریات کی روشنی میں پرکھتا ہے۔ ان ناقدرین کا ماننا ہے کہ عورت کو پہلے مرد نے قابو کیا جو مختلف فرقوں کے درمیان ایک طرح کا تبادلہ (exchange) تھا۔ عورت تحفے کی شکل میں شادیوں کے لیے ایک فرقے سے دوسرے فرقے کو دی گئی یا اس کا تبادلہ کیا گیا۔ عورت کی ادلا بدلی کا یہ مرحلہ اس دور میں شروع ہوا جب انسانی معاشرے پہلے دور سے، یعنی وہ دور جب عورت اور اس کا گھر مرکزی اہمیت رکھتے تھے، تبدیل ہو کر دوسرے دور میں، یعنی جب مرد نے عورت پر قابو پالیا، جا رہا تھا۔ اس تبدیلی کے دور میں مرد اور عورت کے درمیان موجود رشتوں کے ضابطے اور اصول مقرر ہوئے۔ جیسے بھائی اور بہن اب جسمانی تعلقات قائم نہیں کر سکتے تھے۔ مطلب یہ کہ اب عورت نے نہ صرف اپنی پسند کے مرد کے ساتھ جنسی رشتہ قائم کرنے سے محروم ہوئی بلکہ اب وہ ادلا بدلی کی شئے بھی بن گئی۔ اس طرح سے مرد نے رشتے بنانے کے لیے بھی عورت کا استعمال کیا۔ اس کے علاوہ جب دو گروہ آپس میں جھگڑتے تھے تو پرغمال کے طور پر عورت کو رکھا جاتا تھا۔ ان ناقدین کے مطابق تبادلہ زن ہی عورت کی ماتحت کی اصل وجہ بنا۔ سب سے پہلے عورت ''شئے'' بنی، پھر اس نے اپنے جسم سے اختیار اور جنسی آزادی کو کھو دیا اور آخر میں اسے پیدائش تک محدود کر دیا گیا۔ آہستہ آہستہ یہ تبادلہ ایک تصور (norm) بن گیا اور پھر عورت کے درجے میں بھی تبدیلیاں کی گئیں۔ شادی کا مطلب یہ ہوا کہ عورت کو اپنا گھر چھوڑ کر شوہر کے گھر رہنا ہوگا۔ یعنی اب عورت اپنے خاندان سے الگ کر دی گئی۔ جب تک مادری نظام حکومت تھی بچے ماں کا نام سے جانے جاتے تھے لیکن اب وہ باپ کی ملکیت تھے اور باپ کے ہی نام سے جانے جانے لگے۔ یوں عورت بچے پر اپنے حق سے بھی محروم ہو گئی۔

Engels کے بڑے پیمانے پر اناج پیدا کرنے اور تبادلہ زن کے مفروضے پر تانیثیت کے کچھ ناقدین نے دوبارہ غور کیا۔ ان کا ماننا ہے کہ عورت کو اغوا کر کے جنسی تشدد کے ذریعہ پہلے سے ہی غلام بنایا جاتا تھا اور یہی رویہ دوسری طرح کی غلامی کا پیش رو ثابت ہوا۔ بعد میں مرد نے ''زنا'' کا ایجاد عورت کو قابو کرنے کے لیے کیا۔ یہ طریقہ مرد کے لیے دوسرے مردوں پر حاوی ہونے کے لیے کارگر ثابت ہوا۔ جب مرد نے کمزور مردوں پر قابو پالیا تب اس نے غلام بھی حاصل کر لیے جس سے اسے زیادہ پیداوار میں مدد ملی۔ اور ذاتی ملکیت کا تصور عام ہوا۔ غور کرنے والی بات یہ ہے کہ مرد نے عورت کا س ''اغوا'' اور ''زنا'' کیوں کیا۔ جب دو گروہوں میں جھگڑے ہوتے تھے تو عورتوں کے مقابلے مردوں کی اموات کی در زیادہ ہوتی تھی۔ اس لیے جیتنے والے گروہ کو ہارے ہوئے گروہ سے غلام مرد کم ملتے تھے۔ تب وہ عورتوں کو اپنے ساتھ لے جاتے تھے اور ان سے اپنی اولادیں حاصل کرتے تھے۔ ان عورتوں کو ایسے غلاموں کے طور پر رکھا جاتا تھا جن سے جنسی خواہشات کی تکمیل ہو

سکے یعنی Sexual slave۔ اس طرح زنا ایک اسلحہ ہو گیا جو عورت کو بچے پیدا کرانے اور مرد کا تحفظ حاصل کروانے والا تھا۔ اس تحفظ نے عورت کو ایک مرد کے سائے میں لا کھڑا کیا۔ پیدائش پر مرد کا قبضہ پدری نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جسے اقتصادی استحصال (economic exploitation)، مرد کا عورت اور پیدائش کے حصے کو قابو کرنے کے ساتھ موجودہ سسٹم کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ وہیں دوسری طرف عورت کا تبادلہ، اغوا اور زنا کیا جانا پدری نظام کے خاموش پہلو ہیں۔ یہ وہ ذرائع ہیں جن سے عورت کی جنسیت پر قابو رکھا جا سکتا ہے۔ قابو میں رکھنے کا یہ تصور مرد کی طاقت کو ظاہر کرنے میں مددگار تھا اس لیے اسے بعد میں بہت سارے سماجی اداروں جیسے تہذیب، رواج، تعلیم مذہب اور کام میں شامل کیا گیا۔ ان ناقدین کا ماننا ہے کہ عورت کی آزادی پدری نظام کے خاتمے کے بنا حاصل نہیں کی جا سکتی۔ کچھ ناقدین نے Engels کے اس قیاس (prognosis) پر اعتراض کیا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ عورت کا ماتحت ہونا تب ہی ختم ہو سکتا ہے جب وہ پیداوار میں بھی شامل ہو گی اس سلسلے میں Juliet Mitchell کا کام اہم ہے۔ اپنے مضمون: Women : The Long Revolution میں وہ لکھتی ہے کہ مرد کے پیداوار پر قبضے اور نہ ہی پیدائش کے کام میں مرد کی دخل اندازی اکیلے عورت کو مرد کے ماتحت رکھنے کی ذمہ دار ہے۔ سماجی اور اقتصادی ڈھانچے جو پیداوار اور پیدائش کو ایک ساتھ رکھتے ہیں، انھیں Mitchell نے چار درجات میں رکھ کر دیکھا ہے۔ ان میں سے ہر ایک علیٰحدہ طریقے سے مرد کے حاوی ہونے اور عورت کو ماتحت کرنے میں اپنی مثال آپ رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ تمام الگ الگ آزادانہ طور پر کام کرتے ہیں بلکہ یہ انسانی زندگی کو مختلف طریقے سے متاثر کرتے ہیں۔

Juliet Mitchell کے یہ چار مدراج ہیں : Production, Reproduction, Socialization and Sexuality۔ ان چار مدراج کا تجزیہ Mitchell نے ہم عصر سماج اور مستقبل دونوں کے حوالے سے کیا ہے کہ ان میں کیا تبدیلیاں آئی ہیں اور کیا تبدیلیاں ہوں گی۔

Mitchell کے مطابق پیداوار (Production) سے مراد کام ہے۔ اس میں یہ صرف مزدوروں کی صنفی تفریق ہے بلکہ مختلف قسم کے پیداوار کے کاموں کو کروانے میں بھی تفریق ہے۔ اس بارے میں Mitchell کی یہ دلیل ہے کہ سرمایہ داری کے تحت عورت کو ملنے والی تنخواہ کم ہوتی ہے اور اس میں تکنیک کا کم استعمال ہوتا ہے اور جسمانی اور سخت کام زیادہ ہوتے ہیں۔ عورت عموماً secretary, nurse یا receptionist ہوتی ہے۔ Mitchell کا ماننا ہے کہ تعلیم کا بھی اس میں بہت بڑا رول

ہے۔ عورت کے لیے اس طرح کی تعلیم اور نصاب ہوتے ہیں جو اسے چھوٹے موٹے کام کرنے کے قابل ہی بناتے ہیں نہ کہ کسی اونچے عہدے پر جانے کے لیے۔

پیدائش سے مراد بچے کی پیدائش اور اس کی پرورش ہے جو عموماً عورت کا ہی کام مانا جاتا ہے۔ یہ براہ راست اور بالواسطہ طور پر پیداوار سے جڑے ہے۔ قرون وسطی میں خاندان خود پیداوار کا گہوارہ ہوتے تھے اور یہ بچے پیدا کرنے اور ان کی پرورش کرنے کے علاوہ تھا۔

Socialization کا عمل پیدائش کا بہت ہی اہم جز ہے۔ یہ ان تمام طریقوں کی طرف رجوع کراتا ہے جس کے ذریعہ عورت اور خاندان مل کر بچے کی پرورش معاشرے کی مناسبت سے کرتے ہیں۔ Socialize کرنے کا کام خاندان تنہائی میں نہیں کرتا۔ یہ باہری دنیا کے ساتھ ایک متحرک رشتہ رکھتا ہے جو نہ صرف پیداوار سے جڑا ہے بلکہ اس میں مذہب، تہذب و ثقافت اور برادری (community) کی زندگی بھی شامل ہے۔ Sexuality کو پیدائش میں شامل کیا گیا ہے لیکن یہ لازمی تجربہ کے طور پر دیکھی جاتی ہے جس پر عورت کا بہت کم اختیار ہے اور جس کے بارے میں اسے بہت کم اور عام سا علم ہے۔

ان چاروں مرارج میں باہمی مناسبت (congruent) کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پیداوار کے طریقے ترقی یافتہ ہو سکتے ہیں، تکنیک سے جڑے ہو سکتے ہیں، کام کرنے کی جگہوں پر سنجیدہ قسم کے رشتے پنپ سکتے ہیں جیسے trade union اور factory council کا ہونا وغیرہ۔ لیکن یہ سنجیدگی پیدائش کے کام میں پوری طرح غیر حاضر ہو سکتی ہے۔ ایک radical یونین ورکر جو شوہر اور باپ ہو سکتا ہے محض ایک مشفق بیوی یا ماں چاہتا ہے۔ اس کا radicalism شاید ہی اسے گھریلو کاموں میں دخل اندازی کرنے سے روک سکے کیونکہ گھر ہی وہ جگہ ہے جہاں سے پیداوار کی دنیا میں بھیجے جانے کے لیے مزدور تیار کیے جاتے ہیں اور اشتراکی بنائے جاتے ہیں۔ ٹھیک ویسے ہی جیسا دنیا انھیں دیکھنا چاہتی ہے۔

کچھ معاشروں میں پیدائش کا دائرہ بدل سکتا ہے لیکن یہ تبدیلی پیداوار میں ہونے والی تبدیلیوں کی وجہ سے نہیں بلکہ خود پیدائش کے اپنے اندرونی منطق سے ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر جب contraceptive بازار میں عام ہوئے تو خاص طور سے مغربی ممالک میں زیادہ سے زیادہ عورتوں نے اپنی رضا سے حاملہ ہونا پسند کیا یعنی Volunteer Pregnancy۔ اس نے انھیں جنسی تعلقات کے لیے شادی کو لازمی کرنے اور ان چاہی ماں بننے سے الگ کیا۔ لیکن پھر بھی اس نے عورت کو دوسرے کاموں سے باندھے رکھا جیسے گھریلو کام، کم تنخواہ وغیرہ سب سے بڑی بات یہ کہ اس طرح کی تکنیک کا استعمال کرنے کی صلاح

دینے والی بھی ہمیشہ عورت نہیں تھی۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی معاشرے میں یہ چار مدراج جنسی رشتوں کو متاثر کرتے ہیں اور نئے نئے طریقوں سے مرد اور عورت کی وضاحت کرتے ہیں۔

Engelsکے نظریے پیروکار socialists، جن کا ماننا ہے کہ عورت کا workforce میں شامل ہونا خود بہ خود اسے آزادی دلادے گا،ان کے حوالے سے Mitchell کا کہنا ہے کہ یہ لوگ بھی پیدائش کے دائرے میں تبدیلی کو نظرانداز کرتے۔خود Engels کا کہنا ہے کہ خاندان کو socialize کر دیا جانا چاہئے جس کا مطلب یہ ہے کہ عوامی اداروں (Public Institutions) کے حوالے کر دیے جائیں۔ Engels کا ماننا ہے کہ ایسا ہونے پر خاندان ختم ہو جائیں گے۔ Engels کے پیروکاروں نے بھی کوئی نئی بات اس حوالے سے نہیں کی۔ Mitchell نے س Engels کے قیاس (prognosis) کو problematize کرنے کی کوشش کی ہے۔اس کا ماننا ہے کہ بلاشبہ عورت کو پیداوار میں شامل ہو کر آزادی حاصل کرنی چاہئے لیکن ساتھ ہی اسے انچاہے حمل سے،پرورش کرنے اور غیر تسلی بخش جنسی رشتوں سے بھی آزادی حاصل کرنی چاہئے تب جا کر انسانی رشتوں میں مکمل تبدیلی آئے گی۔

نسوانیت اور مردانگی کے اہم نظریات میں سے ایک اہم نظریہ Gerda Lerner کا ہے جو اس نے اپنی کتاب The creation of patriarchy, میں بیان کیا ہے۔ Lerner نے Engels کی تجویز کے ساتھ پدری نظام کے ماہرین کی آرا کو ملا کر اپنی رائے قائم کی ہے اور ان کی ایک نئی تشریح کو پیش کیا ہے۔خاص بات یہ ہے کہ اس نے اس نئی تشریح کی روشنی میں اپنے دلائل قدیم تہذیبوں کا حوالہ دیتے ہوئے پیش کیا ہے۔ان دلائل کی روشنی میں Lerner نے یہ بتایا ہے کہ کس طرح مرد اور عورت پدری نظام کے زیر اثر رہنے لگے۔

Lerner کے دلائل کی بنیاد آثار قدیمہ، قدیم قانون، قدیم فن اور مجسمے ہیں۔یہ تمام Mesopotamia, Sumeria , Assyria اور Egypt کی قدیم تہذیبوں کے ہیں۔ Lerner کا مفروضہ ہے کہ عورت کا تبادلہ اسے شئے سمجھ کر نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کی وجہ سے عورت کی جنسیت اور پیدائش کی قوت تھی۔اس لیے جب عورت کو اغوا کیا گیا یا اس کا تبادلہ کیا گیا تب عورت ہر بار مصیبت زدہ نہیں رہی جس نے آسانی سے قسمت کے آگے سر جھکا دیا ہو۔اگر چہ عورت کو مرد کے مقابلے کم آزادی حاصل تھی پھر بھی اس نے عہدے کی طاقت یا کہہ سکتے ہیں کہ محدود طاقت کا استعمال کیا۔ کبھی ظاہر میں کبھی پوشیدہ طور پر۔

Lerner نے مختلف قسم کی نسوانی کمزوریوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مختلف اوقات میں عورت کی حیثیت کس طرح تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ایک غلام عورت کی جنسی اور بچے پیدا کرنے کی قوت اس کے لیے کار آمد ہو سکتی ہے۔ایک غلام داشتہ جنسی اختلاط میں ماہر ہے تو یہ اس کا اور اس کے بچے دونوں کا رشتہ بڑھا سکتا ہے اور وہ قانونی طور پر موجود بیوی پر سبقت لے جا سکتی ہے۔ Lerner نے عورت کے ماتحت ہونے اور مرد کے قابو کرنے والی قوت کے متعلق پدری نظام میں وجہیں تلاشی ہیں۔ مرد نے عورت کو جنسیت اور پیدائش کی قوت کی وجہ سے اغوا کیا اور جنسی غلام بنایا۔اغوا کرنے اور تبادلہ کیے جانے نے عورت سے پیدا ہونے والی اولاد پر مرد کو اختیار دے دیا۔مرد کا اختیار عورت اور بچوں پر رہتا ہے اور اسی طرح سے اس کی ذاتی ملکیت آئندہ نسلوں کے ہاتھ میں جا کر محفوظ رہتی ہے۔بعد میں زراعت اور بادشاہت کی شروعات ہوئی، قانون اور قاعدے بنے جو پدری نظام کو مستقل کرنے ک لیے تھے۔جب مرد نے عورت پر قابو پا لیا تو اس نے دوسرے کمزور طبقوں کو قابو کرنا شروع کیا اور اس طرح سے غلامی کا عروج ہوا، ذاتی ملکیت بڑھی اور بڑے پیمانے پر اناج کی پیداوار ہونے لگی۔مرد کی طاقت بڑھی اور اس بڑھتی ہوئی طاقت کو پیداوار پر اس کے قبضے نے ظاہر کیا جبکہ عورت نے صرف وہی حاصل کیا جو اس نے مرد کے ساتھ جنسی رشتہ قائم کرنے کی خواہش میں چاہا ہے۔عورت کو کسی قسم کی طاقت سیدھی طور پر نہیں ملی مگر اسے عقیدت کی نظروں سے دیکھا گیا اور اس کی پرکرتش کی گئی۔وہ بھی اس کی زرخیزی اور تخلیقی صلاحیتوں کی وجہ سے۔جنسی اور اقتصادی طور پر نقصان اٹھانے کے بعد بھی عورت پجارن، Oracle اور Shaman ہوتی رہی۔

عورت اپنے محدود ذرائع سے باہر نہیں آ سکی کیونکہ مرد اور پدری نظام نے منظم طریقے سے اسے تعلیم اور دوسرے قسم کے علم سے دور رکھا۔ Lerner کا ماننا ہے کہ عورت کی حاملہ ہونے کی قوت نے ماضی میں اس کا خلاف کام کیا۔عورت کو اغوا کیا گیا تاکہ وہ اغوائیوں کے بچے پیدا کر سکے۔ Lerner کے مطابق عورت کا حاملہ ہونا اس کی کمزوری ہے جو ہر دور اور ہر جگہ ایک جیسی ہے۔اور مرد اور عورت دونوں اس بات سے متفق ہیں کہ عورت کی تخلیقی صلاحیت ہی انسانیت کی بقا کا مرکز ہے۔یہ انسان کے عمل اور خواہشوں کا ہی نتیجہ تھا کہ پدری نظام وجود میں آیا۔جس کے تحت عورت کو ضمانت کے طور پر رکھنے کے لیے مرد راضی ہو گیا اور اس عمل کے نتائج کی پرواہ اس نے نہیں کی۔

پدری نظام پر مشتمل معاشرے میں ایک بڑے طبقے کے جذبات اور تجربات کو تہذیب سے الگ کر دیا جاتا ہے اور ابھی تہذیب کے لیے مناسب خیال نہیں کیا جاتا۔ اس حوالے سے Lerner کا کہنا ہے کہ عورت کو واپس مرکز میں لانے کے لیے تاریخ میں اس کے تجربوں اور شخصیتوں کو تلاش کرنا ہوگا اور انھیں تہذیب میں مرکز میں جگہ دینی ہو گی۔

مرد اور زن کی تخلیق ہونے میں نفسی تجزیہ (psycho analysis) سب سے زیادہ متاثر کن نظریہ ہے۔ یہ دلائل مختلف افراد کی شخصیت کی نشو نما پر روشنی ڈالتے ہیں کہ جب فرد بچپن سے جوانی کی طرف بڑھتا ہے تو اس کی تخلیق میں کچھ خاص تاریخی اور سماجی امور کا فرماں ہوتے ہیں جو فرد کی شخصیت کو متاثر کرتے ہیں۔ نفسیاتی تجزیہ سے متعلق Sigmund Freud کی مشہور تحقیق ہے جو اس کی زندگی سے متاثر ہے۔ اس کے متعلق انسانی شعور (consciousness) کے کئی مختلف درجات ہیں۔ انسان کا روزمرہ کا برتاؤ، بولنا، سوچنا اور اس کا فعل (action) شعور کے مختلف درجات میں سے ایک ہے۔ لیکن شعور کی اس سطح کی اپنی internal dynamism (اندرونی تحریک) ہوتی ہے جو نہ صرف باہری تاثر، اثر (influence)، خیالات اور جذبات (stimuli) کو بڑھانے والی چیزوں کا جواب دیتا ہے بلکہ اس کی اپنی بھی اندرونی منطق (internal logic) ہوتی ہے۔ Freud اسے لاشعور کی منطق (logic of consciousness) کہتا ہے۔ لاشعور دھندلا، نامکمل اور ناقابل اعتبار یا یقین سے بالا (unpredictable) ہے جو عادتوں اور جبلتوں کا ایسا مقام ہے جو انسان کی سمجھ میں مشکل سے آتا ہے۔ جیسے جیسے فرد کی نشو نما بچپن سے جوانی کی طرف ہوتی ہے یہ جبلتیں (instincts and drives) تبدیل کرائی جاتی ہیں۔ ایسا صرف منفی انداز مین ہی نہیں ہوتا لیکن ان عادتوں میں خاص رویے اور قاعدے شامل کرائے جاتے ہیں وہ بھی نظم وضبط اور طاقت کے زور سے۔

شعور کی اس نشو نما کے حوالے Freud لاشعور کے تین پہلوؤں کا ذکر کرتا ہے: superego اور ego، Id۔ Id خام جبلتوں (instincts) اور drives کا گودام ہے۔ (انفرادی خودی) individual self یا ego پر نظم وضبط رکھتا ہے۔ Ego کے لیے superego پوری طرح نیا اور باہری نہیں ہے بلکہ یہ باہری رویوں، تصورات اور قاعدوں سے زیادہ جڑا ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ یہ والدین اور دوسرے ناصحانہ ہدایتوں کا مجموعہ ہے جو ego کا محافظ اور راہبر ہے۔

Superego and ego, Id کا ایک مثلث رشتہ ہے جو ایک دوسرے سے مل کر فرد کی ذاتِ خودی کی تعمیر کرتے ہیں۔ گہری جبلتوں والا id ہی ego کے متحرک ہونے کی وجہ ہے لیکن جب تک id کو قابو کر کے superego نظم وضبط میں نہیں لاتا تب تک ego ایک مستحکم اور مستقل وجود میں تخلیق نہیں ہو گی۔ اس طرح Freud کا انسانی شعور کا نظریہ اس کے

مردانگی اور نسوانیت کے نظریے کی تفہیم کا مرکزی پہلو ہے۔ جب بڑے ہوتے ہیں تو انھیں خود کا، دوسروں کا اور اپنے آس پاس کی دنیا کا احساس ہوتا ہے جو ego, id اور superego سے مل کر بنے ایک متحرک عمل کے ذریعہ پنپتا ہے۔ Freud کے مطابق ایک بچے کی نفسیات کی نشو نما کا سب سے اہم دور وہ ہوتا ہے جب وہ خود کو ہی مکمل شخصیت سمجھتا ہے اور خود سے ہی واقف ہوتا ہے۔ اسی دوران اس میں ego کی تعمیر ہونے لگتی ہے۔ تبھی بچہ اپنی دیکھ بھال کرنے والی ماں سے خود کو الگ محسوس کرتا ہے۔ یہ مرحلہ تب طے ہوتا ہے جب وہ یہ جان پاتا ہے کہ اسے اپنے جسمانی عمل سے بھی خود کو الگ کرنے کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر اکثر چھوٹے بچے اپنی ہی غلاظت سے کھیلتے ہیں، تب انھیں ڈانٹ کر، مار کر سکھایا جاتا ہے کہ انھیں ایسا نہیں کرنا چاہئے۔ بعد میں یہ سرزنش آگے بھی ہوتی ہے جب بچہ اپنے تناسل سے کھیلتا ہے تب اسے شرم کا سبق سیکھایا جاتا ہے۔

''کرنے'' اور ''نہ کرنے'' (Do's and Don'ts) کے لیے بار بار ڈانٹنے کی وجہ سے یہ تمام شعور میں ایک حکم نامے کی طرح مستقل طور پر بیٹھ جاتی ہیں اور superego کی تخلیق ہوتی ہے۔ اپنی غلاظت اور تناسل سے کھیلنے کی خواہش کو superego قابو کرتا ہے۔ یہ ایسے ہوتا ہے کہ بچہ جیسے جیسے بڑا ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو ان احکام سے جوڑتا چلا جاتا ہے اور مخصوص دائرے میں جینے لگتا ہے۔ یہ مرحلہ ego کی تخلیق کی ابتدا ہوتا ہے۔ Freud کے مطابق ایک چھوٹی لڑکی کو اپنے جسمانی شناخت کا لڑکوں سے الگ ہونے کا علم تب ہوتا ہے جب اسے پتہ چلتا ہے کہ اس کے جسم میں عضو تناسل نہیں ہے۔ یہ علم لڑکی کی پرورش اور نشو نما کا انداز مختلف کر دیتا ہے۔ چھوٹی لڑکی عضو تناسل کی کمی محسوس کرتی ہے اور اس سے حسد کرتی ہے۔ وہ اپنی ماں کو ناپسند کرنے لگتی ہے کیونکہ وہ ایسا سمجھتی ہے کہ یہ ماں کی غلطی ہے اگر بیٹی ماں کی طرح ہے اور اس کے پاس عضو تناسل نہیں ہے۔ دوسرے وہ اپنے باپ کو زیادہ پسند کرتی ہے اور اسی کی طرح ہونا چاہتی ہے۔ وہ باپ کے عضو تناسل کو اختیار کرنا چاہتی ہے لیکن جب اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا تو وہ اس کی عوض میں اپنے باپ سے اولاد چاہتی ہے۔

لڑکا اس کے برعکس سوچتا ہے۔ وہ خود کو ماں سے زیادہ جڑا محسوس کرتا ہے اور اسی کے ساتھ رہنا چاہتا ہے۔ لیکن ماں پر باپ کا اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے چھوٹا لڑکا اپنے باپ سے حسد کرتا ہے لیکن وہ ایسا کرتے ہوئے جرم اور خوف محسوس کرتا ہے۔ جرم اس لیے کیونکہ وہ اپنی خواہش کو ناجائز سمجھتا ہے اور خوف اس بات کا ہوتا ہے کہ کہیں اس کا باپ اس سے عضو تناسل چھین نہ

لے۔ یہ Oedipus complex ہے۔ آختہ کاری (castration) کا یہ خوف چھوٹے لڑکے کو باپ کی طرح جارحانہ طاقتوں کو اختیار کرنے کا خواہش مند بناتا ہے تاکہ وہ اپنے باپ کا رتبہ، طاقت اور اختیار حاصل کر سکے۔

Freud کی دلیل یہ ہے کہ بچوں میں اپنے والدین کے حوالے سے بغیر کسی فرق کے ایک شہوانی جذبہ ہوتا ہے اور یہ جذبہ اسی مخالف جنس کے لیے ہوتا ہے۔ جب یہ جذبہ قاعدے اور ممنوعات کی وجہ سے تکمیل تک نہیں پہنچ پاتا تو وہ دوسری خواہش میں بدل جاتا ہے۔ اس مقام پر superego کی ناصحانہ ہدایتوں کے آگے ego ہتھیار ڈال دیتا ہے۔ Superego لڑکے کو بتاتا ہے کہ بیٹا ماں کی خواہش نہیں کر سکتا نہ ہی لڑکی عضو تناسل کے بدلے باپ سے اولاد کی تمنا کر سکتی ہے۔ یہیں سے ego میں یہ بات بیٹھنے لگتی ہے کہ اسے جو شناخت دی گئی ہے وہ اس سے مکر نہیں سکتا اور نہ ہی اسے تبدیل کر سکتا ہے۔ یہ خواہش ہی لڑکے کو اپنے باپ کو پسند کرنے اور اس کی طرح بننے کی خواہش کرنے پر مجبور کرتی ہے مگر ساتھ ہی لڑکے میں خوف بھی کہیں نہ کہیں موجود رہتا ہے۔ دوسری طرف یہی خواہش لڑکی کو اپنے باپ جیسے شخص کی تمنا میں منتظر رکھتی ہے جس سے وہ اپنی اولاد کی خواہش کو تکمیل دے سکے۔

Freud کے نظریے کے مطابق جن خواہشات کو رد کر دیا جاتا ہے وہ ختم نہیں ہوتی ہیں بلکہ وہ id کے دائرے میں زبردستی بھیج دی جاتی ہیں اور دوبارہ تب تک سر نہیں اٹھاتی ہیں جب تک فرد محنت یا انسیت جیسا کوئی تجربہ نہیں کرتا۔ نوجوان لڑکا اسی عورت کو تلاش کرتا ہے جو اس سے شادی کرے اور اس کے بچوں کی ماں بنے جبکہ لڑکی اس مرد کی تلاش کرتی ہے جو اس کے بچے کی خواہش کو پورا کر سکے اور بدلے میں اسے شادی اور ماں کا انچاہے کاموں میں رواج کے مطابق جکڑ دے۔

اس طرح سے Freud مرد و زن کی نفسیات کی وجہ اور اس کی ابتدا کو بیان کرتا ہے۔ اپنی کتاب Civilization and its Discontents میں اس نے لکھا ہے کہ بچے کی زندگی میں دباؤ کا جو رویہ خاندان کی شکل میں کارفرماں ہوتا ہے اس کی گونج فرقے اور معاشرے میں سنائی دیتی ہے۔ عمل اور فکر کے پورے نظام کے خواہشات پر لگام لگانے کے لیے تخلیق کیا جاتا ہے۔ ممنوعات، پابندیاں، قانون اور قاعدے، جنسی اقدار، محبت اور شادی یعنی تہذیب کا پورا دائرہ جبر کو قائم رکھنے میں شامل ہے۔ دبی ہوئی خواہش دوسرے خطے میں چلی جاتی ہے۔ حالانکہ یہ اپنی اصل منزل نہیں حاصل کر پاتی یعنی بیٹا اپنی ماں سے جڑی خواہش کو دوسری عورت کی محبت سے مکمل کرتا ہے۔ اسی طرح دوسری بہت سی نا سمجھ آنے والی خواہش نے، جو مجبوری بھی

تھیں، خود کو فن کی شکل میں پیش کروایا۔ مثال کے طور پر مندروں اور دوسری قسم کی عمارتوں پر بنے شہوانی جذبات کی عکاسی کرتے مجسمے اور اجنتا الوارا کی گفائیں۔

اس طرح سے جبر ایک ایسی حالت ہے جو پیدا کرنے کے ساتھ جبر کے فلسفے سے لیس ایک پوری تہذیب کی تخلیق کرتا ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جبر اور تہذیب عادتوں، جبلتوں اور قاعدے کو قابو کرنے کے وہ طریقے ہیں جو ایک ہی وقت میں ایک ساتھ کام کرتے ہیں۔ Freud کے مطابق جبر کا طریقہ عورت کے سلسلے میں اور بھی پیچیدہ ہے۔ لڑکے کی طرح لڑکی کی خواہش کو اپنے باپ کی جانب حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کی خواہشات کو قابو کرنے کے لیے معاشرے نے یک زوجگی کی شروعات کی، اس اضافے کے ساتھ کہ عورت کی عصمت پر زور دیا اور مرد کو فاجر (Promiscuity) ہونے کی اجازت دے دی۔ یہ تصور دوسرے تصورات میں بھی شامل ہو گیا جیسے جنس میں۔ عضو تناسل کی غیر موجودگی کا علم ہونے کے بعد لڑکی خود کو جنسی طور پر (Sexually) بیکار محسوس کرتی ہے۔ نامکمل اور غیر فعال سمجھتی ہے۔ تاہم لڑکا عضو تناسل پر قابو پانے کی تلاش میں خود کو جنسی طور پر باصلاحیت اور طاقتور سمجھنے لگتا ہے۔ یہ حالت عورت کو زبردست دباؤ اور ذہنی پریشانیوں میں مبتلا رکھتی ہے۔

شادی جیسی تنظیم شہوانی جذبوں کو نظم و ضبط میں رکھتی ہے۔ جنسی خواہشات تب ہی جائز تسلیم کی جاتی ہے جب جمع (intercourse) کی وجہ معاشرے کے مطابق جائز ہو۔ جنسیت کے حوالے سے معاشرے کی یہ فکر مرد اور عورت کو مختلف رتبے عطا کرتی ہے۔ مرد اس کے معاوضے میں دوسرے تخلیق کاموں تک رسائی حاصل کرتا ہے اور انھیں اپنی تخلیق صلاحیتوں سے سنوارتا ہے جبکہ عورت آخر میں خود کو ماں میں تبدیل کر لیتی ہے اور اسی میں خوش رہتی ہے۔

انسانی تخلیق سے متعلق Freud کے نظریات سود مند ہیں۔ وہ اپنے مشاہدات کو case studies پر قائم کرتا ہے مگر ان کی بنیاد پھر ایک عام خیال قائم کر لیتا ہے۔ وہ انسان کی مشکل نوعیت سے بخوبی واقف ہے اور کبھی بھی اپنی معلومات کو ایک تجویز سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ تاریخی پہلوؤں پر روشنی ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح فرد واحد کی سائکی میں مردانگی اور نسوانیت کو ڈالا گیا اور ساتھ ہی یہ کہ وہ سارے طریقے جنھیں معاشرتی تصور کیا گیا کیسے پنپنے۔ Superego معاشرے کے آواز ہے، اداروں کی آواز ہے جو ''کرو اور مت کرو'' کا سبق پڑھا کر ego کو تیار کرتا ہے۔ چھوٹا لڑکا اور چھوٹی لڑکی شناخت کے لائق

مرد اور عورت ہو جاتے ہیں، نہ صرف سائنکی کے مطابق بلکہ معاشرے کے مطابق بھی۔ لڑکی کا بچے کی خوائش کرنا ایسی خواہش ہے جس پر معاشرہ اپنی مہر لگاتا ہے مگر یہاں لڑکی کا شادی شدہ ہونا شرط ہے۔

Freud کی تھیوری پر کافی تنقید کی گئی۔ اس کے نظریات کی از سر نو تشریح کی گئی اور دوسرے نفسیاتی تجربہ کاروں (Psychoanalysts) نے اس کی اور بہتر تجویز پیش کی۔ خاص طور سے Jacques Lacan نے مرد وزن کے نظریے کے حوالے سے لکھا۔ Lacan سمجھتا ہے کہ لاشعور کی حکومت فرد کے اندرون میں ہوتی ہے اور یہ بولی کی طرح منظم ہوتا ہے یعنی ego کی تخلیق نسانی حقیقت کی شکل میں ہوتی ہے جسے Lacan نے علامتی (symbolic order) کہاہے۔ایک چھوٹا لڑکا جو آختہ کاری سے خوفزدہ رہتا ہے اور لڑکی جو عضو تناسل چاہتی ہے تو دراصل وہ دونوں ایک جسمانی عضو نہیں چاہ رہے ہوتے بلکہ یہ عضو تناسل ایک خیال کی نمائندگی کرتا ہے، خواہش کی اس ترکیب کو بیان کرتا ہے جس کا لڑکے یا لڑکی نے تجربہ کیا ہوتا ہے۔ اور جسے Lacan نے Phallus کا نام دیا ہے۔ لفظ Phallus اپنے آپ میں خواہشوں کے اظہار کے سے متعلق مطلب پنہاں کیے ہوتا ہے اور اسے ایک ایسی ترکیب کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ خواہشوں کو لفظ عطا ہو جاتا ہے۔ اس لیے ایک چھوٹا لڑکا یا لڑکی دونوں کو ہی اپنی خواہشیں اسی Phallus میں اور اسی کے ذریعہ پوری ہوتی نظر آتی ہیں۔ Lacan کا ماننا ہے کہ Phallus پدری نظام کے علامت ہے۔ پدری نظام کا یہ قانون لڑکے اور لڑکی دونوں کو اپنی خواہشوں کے علیحدہ دائرے میں دیکھنا چاہتا ہے۔ Lacan کے نظریات کی روشنی میں تاریخی حوالے سے دیکھا جائے تو مردوزن کے تصور کی تخلیق پدری نظام کا خاص حصہ ہے۔ دونوں کی نشاندہی ان کی زبان، انھیں ملنے والی اجازتوں اور حاصل ہونے والے اختیارات میں پنہاں ہیں اور ساتھ ہی یہ تمام مل کر ان کی خواہشات کے اظہار اور ان کے مطلب کو بھی نظم وضبط میں رکھتے ہیں۔ اسی حوالے سے فرنچ فیمنسٹ Julia Kristeva کی دلیل ہے کہ پدری نظام کی پکڑ معاشری اور تہذیبی اداروں پر بہت گہری ہے اور اسے صرف لاشعور میں دبادی گئی جبلت کی طاقت کے ذریعہ ختم کیا جا سکتا ہے۔

Freud کے نظریات کے حوالے سے Karen Horney اپنے مضمون The Flight from womenhood میں لکھتی ہے کہ عورت عضو تناسل سے حسد کرے ایسا ضروری نہیں۔ وہ کہتی ہے کہ چھوٹی لڑکی اپنے لڑکی ہونے سے باخبر ہوتی ہے اور خود کو شروع سے عورت کی ہی صورت میں پہچانتی ہے۔ وہ رحم (vagina) اور بظر (clitoris) کی خود میں موجودگی کو تسلیم کرتی ہے۔ وہ چھوٹے لڑکے میں عضو تناسل کی موجودگی سے متجسس ضرور ہوتی ہے مگر اسے حسد نہیں کہہ سکتے نہ ہی وہ اس کی کمی

سے دوچار ہوتی ہے۔ نسوانیت سے اگر اس کے فرار کی وجہ کوئی ہے تو وہ ہے باپ کی بیٹی کی جانب نامنظوری اور معاشرے میں اس کی ناقدری۔ اس لیے یہاں مسئلے کو یوں دیکھنے کی ضرورت ہے کہ لڑکی خود کو اپنے بھائی کے خلاف نہیں دیکھتی بلکہ لڑکے میں لڑکی کی عزت کرنے کے جذبے کا فقدان ہوتا ہے۔ یہاں پر رحم سے حسد (Womb envy) ہونے کی بات کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ عورت میں زندگی کا تحفہ عطا کرنے کی صلاحیت ہے۔

Simone بھی Horney کے اس نظریے سے متفق ہے کہ چھوٹی لڑکی کے لیے اس کا جسم پوری طرح مکمل ہے لیکن اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ دنیا میں اس کی موجودگی یا اس کے واقع ہونے کی صورت حال لڑکے کے برعکس ہے۔ Simone نے دوسرے نفسیاتی تجزیہ کار Alfred Adler کے نظریے کا حوالہ دیا ہے کہ چھوٹے لڑکے کی مردانگی، جو اس کی عضو تناسل میں ہے، کی قیمت کا تعین اس کے والدین اور اس کے دوست کرتے ہیں۔ اس کی مردانگی کو وقار بخشا جاتا ہے اور لڑکے کو لڑکی سے زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ یہی بات لڑکی کو مشتعل کرتی ہے اور آخر میں اسے حسد سے بھر دیتی ہے۔ لیکن یہ بھی مقرر نہیں ہے۔ دراصل اسے محسوس ہوتا ہے کہ اسے معاشر میں اپنے بھائی یا دوسرے لڑکوں سے کمتر درجہ عطا کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ تفریق ہوئی ہے۔

Freud کے نظریے کا ایک دوسرا بہترین تجزیہ Dorothy Dinnerstein نے پیش کیا ہے۔ اپنی کتاب The Mermaid and the Minotaur میں اس نے ماں ہونے کے تجربات پر ایک گہری نظر ڈالی ہے۔ بچے کے جذبات جو اس میں اس کی پرورش کرنے والے ماں باپ کے لیے موجود ہوتے ہیں، رشتے کی وہ طاقت جو ماں ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور اپنا وجود قائم رکھنے کے لیے متحرک ہوتی ہے، ان باتوں کا مطالعہ Dinnersteive نے کیا ہے۔ Freud کے برعکس، جس نے بچے میں اس کی اپنی جنسی شناخت کو موضوع بنایا ہے Dinnerstein نے بچے کی زندگی کے Pre Oedipal Stage کو موضوع بنایا ہے کہ جب بچہ ماں سے علیٰحدگی کو سمجھ پانے لائق ہوتا ہے اور جس کے ساتھ وہ تب تک متحدہ اور ہم زیستانہ زندگی جی رہا ہوتا ہے۔

Dinnerstein کے مطابق یہ مرحلہ شیر خوار کے لیے خوف اور بے چینی کے ساتھ لاپرواہی اور خوشی سے بھرا ہوتا ہے۔ وہ اپنی ماں کے ساتھ رہنا چاہتا ہے کیونکہ وہ اس کے بنا بے بس اور اس کے ساتھ محفوظ محسوس کرتا ہے۔ شیر خوار ماں کی اہمیت سمجھتا ہے۔ وہ اسے کھانا مہیا کرانے والی، پرورش کرنے والی، سکھانے والی، جو حکم بھی دیتی ہے اور خوشامد بھی کرتی ہے، اور پیار کے ساتھ ساتھ سزا بھی دیتی ہے۔ بہ یک وقت شیر خوار علیٰحدگی میں بھی مسرت محسوس کرتا ہے۔ Dinnerstein کا ماننا

ہے کہ جذباتی الجھنیں شیر خوار کے لیے بہت ہی بے چین کن ثابت ہوتی ہیں کیونکہ وہ ماں سے جڑا بھی ہوتا ہے۔ اور اس سے دور بھی جانا چاہتا ہے۔ ماں کی رجامندی بھی چاہتا ہے اور اپنی الگ شناخت بھی چاہتا ہے۔ وہ یہ جانتا ہے کہ ماں ہی اس کے باہری دنیا سے رابطے کا ذریعہ ہے۔ ماں کی پہنچ سے دور ہونے کی خواہش میں شیر خوار میں گستاخی (defiance)، بدلہ لینے کی خواہش (vindictivness) اور غصہ جیسے جذبات پنپنے لگتے ہیں۔

Dinnerstein کے مطابق عام طور سے بچوں میں بے بس ہونے کے ساتھ کود مختار ہونے کی خواہش ہوتی ہے۔ لیکن لڑکے اور لڑکیاں اس طرح کی خواہشات کا مظاہرہ الگ الگ انداز میں کرتے ہیں۔ جب لڑکے بڑے ہو جاتے ہیں تو وہ کسی بھی عورت، عورت کے جذبات یا اس کے طور طریقے (یعنی کسی بھی قسم کا نسوانی رویہ) کی طرف تکبّر (arrogance) کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ دوسری طرف ان کا ہر عمل ہر حرکت عورت کو متاثر کرنے اور اس کی منظوری حاصل کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ ان لڑکوں کے شیر خواری کے ان دنوں کا throwback ہے جب وہ ماں سے اس طرح کی منظوری حاصل کرنا چاہتے تھے۔ لڑکیاں اس معاملے میں دوسری طرح کا رویہ رکھتی ہیں۔ وہ دوسری عورت کا مذاق بناتی ہیں، انھیں ناپسند کرتی ہیں اور اس کام میں وہ مرد کے ساتھ شریک ہو جاتی ہیں، مرد کو خود پر قابو کرنے دیتی ہیں۔ ایسا کرنے سے وہ ایک طرح کی خوشی محسوس کرتی ہیں اور مرد کی بدلہ لینے والی صفت میں خود کو شریک کرتی ہیں جبکہ مرد کبھی بچپن کے اس خوف سے نجات حاصل نہیں کر پاتا۔

Dinnerstein کہتی ہے کہ عورت کے ماں ہونے کی تاریخی اور سماجی اہمیت کو دو طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ پہلا منتشر ذہن اور ناخوش بالغ تیار کرنے کے معاملے میں اور دوسرے جرم (Prepetrates) کرنے میں، اس کے حق میں دلیل دینے میں اور کام میں جنسی تفریق کو برقرار رکھنے میں جو نہ صرف اقتصادی اور معاشرتی ہے بلکہ جذباتی بھی ہے۔ جو مرد اپنی ماں سے دور رہ کر بڑا ہوتا ہے، گھر اس لیے آتا ہے تاکہ باہر کی دنیا میں کام کر سکے، جھگڑے کر سکے، حکومت کر سکے اور بیک وقت وہ پرورش کی دنیا سے دور ہو جاتا ہے۔ عورت گھریلو کام اور پرورش کرنا سیکھ جاتی ہے اور باہر کی دنیا سے اچھوتی رہ جاتی ہے۔ ایک طرف باہر کی دنیا مردوں کے لیے مخصوص ہو جاتی ہے اور ماں کا کام عورت کے لیے مخصوص ہو جاتا ہے۔

بچے کے لیے باپ دور رہنے والا اور محبت کا پیکر ہے جو کسی طرح ماں کی طاقتوں سے بچ نکلا ہے اور باہر کی دنیا میں آرام سے ہے۔ یہ خصوصیات باپ کے کردار کو پرکشش بناتی ہیں، اس ماں کے برعکس جس کی حاوی ہونے والی شخصیت کے دائرے میں

بچے کو اپنا دم گھٹتا محسوس ہوتا ہے۔ باپ باہر کی منظم، عاقل (rational) اور کھلی ہوئی دنیا کا باشند لگتا ہے۔ ماں کے سائے میں پلے بڑھے بالغ کو باہر کی دنیا انھیں تمام وجوہات کی بنا پر جذباتی طور پر اشد ضروری محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح سے مردانگی نے اپنی شرائط پر دنیا کی وضاحت کی اور اسے اپنے اصولوں سے آراستہ کیا جبکہ نسوانیت باورچی خانے اور پالنے (جھولا) تک کی جذباتی دنیا میں بندھ کر رہ گئی۔ Dinnerstein کے مطابق یہ ناقابل برداشت اور تباہ کن ہے کیونکہ یہ مرد کو طاقت عطا کرتی ہے اور عورت کو محبت اور پرورش کا حق دیتی ہے۔ مرد اور عورت دونوں ہی اپنے تجربات کے دائرے میں بند ہو جاتے ہیں اور جذباتی طاقت جو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔

1960ء سے 1970ء کے درمیان امریکن فیمنسٹ نے مردانگی اور نسوانیت کی تخلیق میں کافی پرزور اور طاقت ور بیانات دیے۔ ان theorists نے بحث کا رخ پیداوار اور پیدائش کی طرف سے موڑ دیا۔ انھوں نے یہ سوال نہیں اٹھایا کہ ان میں سے کون سا طریقہ پدری نظام کو قائم کرنے میں زیادہ کارگر ثابت ہوا۔ بلکہ انھوں نے جنسیت کے تجزیے پر روشنی ڈالی۔ جنسیت چاہے پیداوار کے مخصوص طریقوں سے منظم ہو، لازمی ہو اور پیدائش کے خاص رشتوں کے ارد گرد ترتیب دی گئی ہو، عورت کے لیے بنیادی طور پر غیر منصفانہ ہی رہی ہے۔ اس حوالے سے Mackinnon لکھتی ہے:

In my view sexuality is to feminism what work is to Marxism... By saying that... I mean that both sexuality and work focus on that which is most one's own, that which most makes one the being the theory addresses (that is, a worker in the case of Marxism and a woman in the case of feminism.

وہ آگے لکھتی ہے:

As the organized expropriation of the work of some for the use of others defines the class, workers, the organized expropriation of the sexuality, of some for the use of others defines the sex, women.[3]

نسوانیت اور عورت پن (effeminancy or femaleness) دونوں ہی عورت کی جنسیت کے زبردستی چرا لیے جانے کے عمل کا نتیجہ ہیں۔ اسے اس کی خصوصیات سے محروم کر کے اس کی اہمیت کو کم کر دیا گیا۔ Meckinnon کا ماننا ہے کہ مزدور سرمایہ داری کے خلاف بغاوت کر سکتے ہیں مگر عورت اس نظام کو تسلیم کرتی ہے جو اس کے رتبے کو کم کر کے آنکتا ہے۔ عورت، مرد کی حفاظت میں رہنے والی بیوی اور عظیم محبوبہ بن کر رہنا قبول کر کے اس سسٹم کو تسلیم کرتی ہے۔ سب سے

بد ترین یہ ہے کہ وہ اپنے دوئم درجے کو ہر طرح سے مناسب سمجھ کر قبول کرتی ہے۔ایسے معاشرے میں رہ کر عورت خود کو غیر اہم ثابت کرتی ہے۔اپنی خواہشوں کو نظر انداز کرتی ہے اور اسے اس بات کا احساس تک نہیں ہوتا کہ وہ اپنی بربادی میں شریک کار ہے۔ Sexuality پدری نظام میں قائم رشتوں میں پنپتی ہے اس لیے عورت اس کی خالق اور معنی کو بیان کرنے والی نہیں ہے۔جنسیت عورت کے کمتر درجے کا ہونے کو شہوت زدہ (eroticized) کرتی ہے۔اس لیے عورت اپنی کمزوری اور غیر اہم ہونے کی حالت کو مسرت بخش محسوس کرتی ہے۔مرد کے لیے عورت کی یہ کمزوری اور مرد کا جنسیت پر اختیار حاصل کرنے کی سازش کو عورت کا تسلیم کرنا اور دوسری طرف مرد کا خود کو بے پناہ اختیارات سے نوازنا اس کے ذہن میں یہ بات بٹھاتا ہے کہ اس کا طاقت ور اور سب میں نمایاں (dominant) ہونا اس کے لیے اشد ضروری ہے۔اس حالت غیر سے باہر آنے کے لیے عورت کو مرد کے اس تشدد کے خلاف آواز اٹھانے کی ضرورت ہے جو محبت کے دائرے سے آگے نکل کر جبر کی شکل اختیار کرنے لگتی ہے۔مرد نے عورت کا جو شہوت زدہ تصور قائم کیا ہے یہ عورت کے وقار کو کم کرتی ہے۔

Susan Brounmiller کا نام ان feminists میں سے ہے جن کا ماننا ہے کہ مرد اور زن کا تصور جنسیت سے نکلا ہے۔اس نے اپنی کتاب Against our will : Men women and Rape میں لکھا ہے کہ عورت کے ماتحتی کی وجہ مرد کی جنسی طاقت اور تشدد ہے جس سے وہ عورت کو قابو میں رکھتا ہے۔تاریخ کے مطابق بھی زنا بالجبر کے ذریعہ مرد نے عورت کو قابو اور خوف میں مبتلا کر رکھا۔Brounmiller کے مطابق زناکار معاشرے کے بگڑے اور گمراہ لوگ نہیں ہوتے بلکہ وہ عام مرد ہی ہوتے ہیں جن کا عمل عوامی سطح پر وہ ظاہر کرتا ہے جو تمام مرد تنہائی میں انجام دیتے ہیں۔

That some men rape provides a sufficient threat to keep all women in a constant state of intimidation, forever conscious of the knowledge that the biological tool must be held in owe, for it may turn to weapon with sudden swiftness born of harmful instent.[4]

صنف کے حوالے سے یہ تمام نظریات ہیں جو تاریخی ہیں اور تہذیبوں میں سفر کرتے رہے ہیں اور جنھوں نے تاریخ اور تہذیب کو اپنے مخصوص انداز میں متاثر کیا۔یہ نظریات کہیں تاریخ کا حوالہ دے کر پیش کیے گیے کو کہیں مکمل خیالی تھے۔اب یہاں سے آگے چلتے ہوئے ہندوستانی تناظر میں صنف کے نظریات پر ہندوستانی ماہرین کی رائے پر نظر ثانی کرتے ہیں۔ہندوستانی تناظر میں E.V. Ramasamy Periyar کا صنف (gender) سے متعلق نظریہ بہترین نظریات میں سے ہے۔پیریار caste system کے مخالف اور radical thinker تھے۔انھوں نے تمل ناڈو میں اپنے نظریات کو پھیلایا اور اپنی

زندگی میں ان پر عمل بھی کیا۔ان کا ماننا ہے کہ مرد اور عورت کے تصورات قدرتی نہیں ہیں۔اگر کوئی تصور ہے تو وہ ہیں غصہ، تکبّر اور ہمت وغیرہ۔ جنھیں مرد اور عورت ظاہر کرتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ماں کی محبت بھی سچا جذبہ نہیں ہے۔بچے کو دودھ پلانے کے سوا باپ بھی ماں کی طرح بچے کی دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ان کا ماننا ہے کہ خوبصورتی، پاکیزگی اور ماں ہونا ایک آسان اور تصوراتی کہانی ہے جس نے نہ صرف عورت کو راضی کر لیا بلکہ اس کا مرد کے تابع اور ماتحت ہونا مختص کر دیا اور ساتھ ہی عورت کو اس کی حالت سے محظوظ ہونا سکھا دیا۔

اسی طرح وہ مانتے ہیں کہ مردانگی مرد کے وحشی پن کا اظہار ہے۔اس حوالے سے یہ عورت کی آزادی کی سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ پیریار جنس میں معیار قائم کرنے کے خلاف ہے۔ یہ نہ صرف مرد کے بد چلن ہونے کو نظر انداز کرتا ہے بلکہ اسے قانونی بھی قرار دیا ہے۔دوسری طرف عورت کو یک زوجگی کی زندگی جینے پر مجبور کرتا ہے یا پھر بد بخت بیوگی عطا کرتا ہے۔ پیریار عورت کی پاکیزگی اور بد چلن ہونے پر ایک جامع تنقید پیش کرتے ہیں۔ان کے مطابق پاکباز بیوی اور طوائف دونوں ایک دوسرے کا آئینہ ہی۔ایک کا مفہوم زندگی بھر ایک شخص کی جنسی غلامی کرنا ہے جبکہ دوسری خود کو کئی مردوں کو بیچتی ہے۔اسی طرح سے نسوانیت بندگی کے لیے ہے۔

مرد اور عورت کی بنیاد کیا تھی اس حوالے سے پیریار نے تصورات اور صفات کو معاشرتی اور معاشی نظام میں تلاش کیا ہے جس نے مرد کے حق میں باپ کے قانون کو لازمی قرار دیا۔یہی نہیں اس نے مذہب کی حرمت (sanctity of religion) پر بھی قبضہ کر لیا۔ معاشرات، مردانگی اور علم دین تینوں ایک صف میں کھڑے ہو گئے۔ پیریار کی معاشرے کو اندر ہی اندر ایک دوسرے سے جوڑنے والے نظام پر کی گئی تنقید اور بیان Engels سے متاثر لگتے ہیں حالانکہ وہ اپنے نظریات کی کڑیاں ہندوستانی سماج کے ذات پات کے کسٹم سے جوڑتے ہیں۔

انھوں نے لکھا ہے کہ جب مرد نے ذاتی ملکیت پر قبضے حاصل کر لیا تب اس نے عورت کو بیوی بنایا اور گھر میں رکھا۔اس عمل نے اسے عورت سے اپنی ملکیت کی حفاظت اور بچے مہیا کرائے اور ساتھ ہی عورت کی شخصیت پر اس نے جنسی حق ہونے کا دعویٰ بھی کیا۔ ''پاکیزہ بیوی'' ایک تصور بن گیا اور ماں ہونا مثالی خوبی۔ان تمام کرداروں اور منزلوں کی قدر و قیمت کا تعین ہونے کے بعد عورت نے بھی خود کو سرکش نابرابری کے سماج میں محفوظ کر لیا اور خود کو اسی کے مطابق اہمیت دی۔ایسا نظام جس نے کسی کو مال اور دولت جمع کرنے کی اجازت دی تو کسی کو اس دولت کو جمع کروانے میں شریک ہونے پر مجبور کیا۔

پیریار کے مطابق یوں تو ماں ہونے کا ذات پات والے معاشرے میں بہت سارے مناسب وجوہات ہیں جن کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ لڑکے کی تمنا اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ نسل کو آگے بڑھائے گا اور جائداد کی حفاظت کرے گا لیکن مذہب نے اسے اور بھی وسعت عطا کی۔ براہمنوں نے لڑکے کا پیدا ہونا ضروری قرار دیا کیونکہ وہی مرے ہوئے باپ داداؤں کا ''پنڈ دان'' کرتا ہے اور ان کا نام زندہ رکھتا ہے۔ جنت میں جگہ دلاتا ہے۔ اسی طرح سے اولاد کی خواہش کی اصل تاریخی وجہ ''ملکیت کی حفاظت'' تھی جو آگے چل کر دھندلکوں میں گم ہو گئی اور براہمنوں نے جو کہانی گڑھی تھی یعنی اولاد جنت کا راستہ بناتی ہے'' اس نے ہندو مرد میں گھر کر لیا۔ اب ماں بننے کی ضرورت نے اور زیادہ زور پکڑ لیا۔ پیدائش (reproduction) کا یہ عمل ایک نابرابری کے سماج کو پھیلانے کے لیے نہایت ضروری ہو گیا۔ اور اس کے بعد بھی آگے کے وقتوں کے لیے۔

عورت کی جنسیت کے inscription ذاتی ملکیت اور ذات کے متعلق لکھنے کے بعد شادی کے ادارے نے اسے اور بھی دشوار بنا دیا۔ یہاں پر پیریآر نے سماجی تنظیم میں نچلے طبقے کے بیگار ہونے اور عورت کو ماتحت بنائے جانے کو ایک ساتھ جوڑا ہے۔ جس طرح سے براہمنوں نے آبادی کی ایک بڑے حصے کو ''شودر'' بنا دیا اسی طرح عورت کو شادی کے بیگار میں الجھا دیا۔ اس اضافے کے ساتھ کہ عورت کو پاکباز اور مثالی بیوی بن کر جینا ہے۔

پیریار کے مطابق شادی عورت کی زندگی کو ضابطے اور قانون میں رکھتی ہے اور بہت ہی پر زور طریقے سے اس کی خواہشوں اور مرضی کے مطابق زندگی جینے کے حق کو رد کرتی ہے۔ چاہے کسی بھی ذات یا درجے کی عورت ہو، شادی اسے شوہر کی ملکیت اور غلام بنائے دکھتی ہے۔

دیگر feminists کی طرح پیریار کا ماننا ہے کہ پیدائش کے رشتے خاص کر تصورات، خیالات اور عمل (practice) جو انھیں چلاتے ہیں، یہ مرد کو پیداوار کے ذرائع اور سیاسی اختیارات کے معاملے میں اختیار عطا کرنے اور طاقت ور بنائے رکھنے میں اہم اور جانب دارانہ کردار ادا کرتے ہیں۔ پیریار کا ماننا ہے کہ صرف اور صرف اپنے متعینہ کردار کو پیدائش کے دائرے میں ادا کرنے سے سختی سے انکار اور اپنی دانشوری اور جنسی انتجاب ہی عورت کو اقتصادی اور جبر کے معاشرے سے آزادی دلا سکتے ہیں۔

صنف کے حوالے سے پیریار کی تنقید محض بیان نہیں ہے بلکہ انھوں نے کچھ تبدیلیاں بھی بتائی ہیں۔ وہ عورت کو محبت، شادی اور ماں بننے کے رویے کے متعلق دوبارہ غور کرنے کی بات کہتے ہیں۔ عورت کو اپنے نظریات قائم کرنے اور اپنے

انتخابات کے معاملے میں اہم بنانے کے لیے شادی کے قانون میں اصلاح اور تعلیم اور روزگار میں حق اور مواقع فراہم کرانے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

صنف، کلاس اور ذات کو ایک دوسرے سے جوڑتے ہوئے دوسری عالمانہ تنقید مشہور تاریخ داں Uma Chakravarty نے کی ہے۔ اپنے مضمون Conceptualizing Brahminical Patriarchy in Early India جو Gerda Lerner کی کتاب The Creation of Patriarchy سے تحریک حاصل کر کے لکھی گئی ہے۔ میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ ہندوستان کی تناظر میں پدری نظام اپنا رشتہ دوسرے ڈھانچوں سے تاریخی تناظر میں ملاتا ہے۔ اما چکرورتی نے دلائل پیش کیے ہیں جو عورت کی جنسیت پر معاشرے میں قابو کا تصور ہے۔ اور یہ تہہ در تہہ پرتوں میں بند ہے۔

صنفی کردار اور شناخت کے قائم ہونے سے سماجی تناظر میں فرقہ وار سماج کی بنیاد پڑی ہندو سماج میں کئی تہیں ہیں جس میں عورت اور نیچی ذات کے لوگوں کو حقادت کی نگاہ سے دیکھنا جائز ہے۔ یہ فرقہ پرست معاشرے جن معاشروں کے پیروکار رہے ہیں وہ انسانی مساوات کے عقیدے پر قائم تھے۔ مثال کے طور پر شکار جمع کرنے والا معاشرہ جس نے فرقہ وار سماج کی بنیاد رکھی، اس نے عورت کے Productive labour کو اہمیت دی اور اس کی پیدائش کی صلاحیت کا رعب مانا اور احترام کیا۔ آہستہ آہستہ مرتبے کے مطابق عزت دینے والا اور بے عزت کرنے والا معاشرہ (Hierarchical) یعنی ذات یا فرقے کا نظام اور ملکیت جمع کرنے کا ظہور ہوا۔ اس معاشرے کے استحکام سے عورت کے حوالے سے ایک خاص رویہ سامنے آیا۔ اس نئے بنے سماج میں تمام عورتیں پیداوار کے کام میں ملوث نہیں تھیں۔ وہ خاندان جن کے پاس زیادہ زمینیں تھیں یا دولت تھی، انھوں نے اپنی عورتوں کے کام کو گھریلو کام تک محدود کر دیا۔ انھوں نے محض ماں کی ذمہ داری نبھانے کی ہدایت عورت کو دی۔ بیک وقت عورت کی جنسیت خوف اور دبدبے کی وجہ بن کر سامنے آئی اور تب اسے ایک ایسی سرکشی طاقت کے طور پر دیکھا گیا جسے احتیاط کے ساتھ قابو میں کرنے اور مرد کی نگرانی میں رکھنے کی ضرورت تھی۔ اس طرح معاشرے کے اندر عورت کے عمل کو محدود کر دیا گیا۔

عورت کی نگرانی نے یہ ضرورت پیدا کی کہ اس کی جنسیت کو راہ پر لانے کے لیے جائز طریقوں کا استعمال ہونا چاہئے۔ پیدائش کے سخت اصول و قوانین سے اس بات کا یقین کر لیا گیا کہ جائز ماں صرف ذات کی طہارت ہی یہ بنا جا سکتا ہے اور وہ سلسلہ نسب باپ کا ہوگا۔ اس طرح سے عورت کے لیے ایک ہی مرد جو شوہر ہو، مقرر کر دیا گیا۔ عورت پر قابو جبر اور رضامندی کے

مرکب سے کیا گیا۔ جبر کا طریقہ شوہر نے' بادشاہ کے قانون اور مذہبی راہنما کی نصیحت نے اپنایا اور رضامندی ایسے کہ عورت نے خود اپنی حفاظت اخلاق کے ذریعہ کی۔اس کی رضامندی کو اچھے اوصاف کی تفصیلات کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے جو وہ خود کو ہدایت دے کر بناتی ہے۔ پاکیزگی ان اچھے اوصاف میں سب سے زیادہ قیمتی ہے۔ یہ مان لیا گیا کہ عورت کا ''دھرم'' اخلاقیات ہے جو اسے عطا کیا گیا ہے اور جسے وہ بچانے کی کوشش کرتی ہے۔ عورت کو اپنے ''دھرم'' کو بچائے رکھنا تھا جس کے ناکام ہونے پر عورت کی مخصوص حیوانیت اس کی زندگی برباد کر دے گی۔یعنی ''دھرم'' حیوانیت پر قابو رکھتا ہے۔

اما چکرورتی کے دلائل کے مطابق ہندوستانی تناظر میں نسوائیت کو ایک اخلاق مانا جاتا ہے جسے عورت قائم رکھتی ہے۔اگر وہ ایسا نہیں کرے گی تو وہ تبدیلی (reincarnation) سے محروم رہ جائے گی اور نیچلے درجے میں قید رہے گی کبھی اوپر نہیں اٹھ سکے گی۔ان تمام چیزوں نے عورت کو اس کے حال میں خوش رکھنا سکھا دیا۔

ہندوستانی تناظر میں Psychoanalyst سدھیر کاکر نے Dinnerstein کے دلائل کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ان کے مطالع میں خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے ہندوستانی عورت کے eroticismاور جنسی زندگی کے متعلق لکھا ہے۔ وسیع ہندو خاندانوں میں eroticism کو نسل بڑھانے کے لیے بچا کر رکھا جاتا ہے۔ان کی دلیل ہے کہ اس ماحول میں عورت کی جنسیت کو مشکل ہی سے اظہار کا موقع مل پاتا ہے۔گھریلو تقاضوں اور تصورات میں گھرے ہونے اور انھیں پورا کرنے کے درمیان عورت کا eroticism عمل میں آنے کی کوئی وجہ تلاش نہیں کر پاتا جب تک کہ وہ ایک بیٹے کی ماں نہیں بن جاتی۔تب اس کی زندگی میں ایک ایسا وقت آتا ہے جب وہ شیر خوار کی زندگی کا سب سے اہم کردار ہوتی ہے جو بیک وقت توانا اور دم گھوٹنے والا ہوتا ہے۔کاکر کے مطابق یہ وہ سب سے پہلا رشتہ ہے جو نوجوان مرد کے ذہن میں بسا رہتا ہے اور وہ تمام عورتوں کو اسی نظر سے دیکھتا ہے اور اندر سے خوفزدہ اور بھوکا (devouring) رہتا ہے۔اس سلسلے میں تاریخ داں V. Geetha اپنی کتاب Gender میں لکھتی ہیں کہ Dinnerstein, Freud اور کاکر نے تقریباً ایک جیسی تھیوری پیش کی ہے۔ یہ غیر تاریخی ہونے کے ساتھ ساتھ عورت کو ہی اس کے خود کے ماتحت ہونے کا مجرمانہ حد تک ذمہ دار سمجھتی ہے۔اس بارے میں یہ لوگ کوئی بیان نہیں دیتے کہ وہ چھوٹے لڑکے جو ماں کے بنا بے سہارا محسوس کرتے ہیں کیسے اس سے آزردہ ہو کر بعد میں ایک ایسا

معاشرہ تخلیق کرتے ہیں جو عورت کو ماتحت بنا کر رکھتا ہے اور وہ کون سے اقتصادی ڈھانچے اور سماجی اقدار ہیں جو اس کو ممکن بناتے ہیں' اس پر بھی انہوں نے کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔

ان تمام کے علاوہ کاکڑ کے لیے مثالی خاندان ایک خاص معاشرے کا خاندان ہے جو شمالی ہند کا معاشرہ ہے۔ مثال کے طور پر بنگال کے معاشرے میں ماں بننے والی عورتیں مرد کے لیے ایک ایسی شئے ہو جاتی ہیں کہ وہ مرد خود عورت بن جانے کی تمنا کرتے ہیں۔ اس لیے Grindrasekher Bose جو Indian Psychoanalyst Association to Freud کے بانی ہیں، ان کے مطابق Oedipus Complex ہندوستای معاشرے میں اس طرح سے نہیں ہے جیسا کہ یہ ان معاشروں میں حاوی تھا جن کا تجزیہ Freud نے کیا۔ بنگال میں دیوی کی پوجا ہوتی ہے کیونکہ یورپ کی طرح یہاں نسوانیت کو پوری طرح رد نہیں کیا گیا تھا۔ Plethora of Goddesses عورت کے اصولوں کے پرستش کی گواہ ہے۔ اس لیے مرد' عورت کی جانب متضاد جذبات لے کر بڑا نہیں ہوتا جیسا کہ Freud کا مشاہدہ اپنے مریضوں کے حوالے سے ہے۔ بلکہ مرد ماں کی خواہش کرتا ہے اور حسد یا نفرت کی وجہ سے مصیبت زدہ نہیں رہتا۔ اس کے برعکس وہ فیعال طور پر اس عورت کی طاقت کو جمع کرتا ہے اور اس کی توانائی سے خود کو پر کرنا چاہتا ہے۔

صدیوں سے جنسی فرق کی مختلف تشریحات پیش کی جاتی رہی ہیں۔ مرد اور عورت مختلف تناسل رکھتے ہیں اس لیے تصور کر لیا جاتا ہے کہ وہ ہر طرح سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ حالانکہ ایک جیسی خوبیاں رکھنے والے بشر ہونے کی وجہ سے مرد اور عورت بہت کچھ مماثلت رکھتے ہیں مگر اس حقیقت کو اہمیت نہیں دی گئی جس کی درکار تھی۔ سائنس، مذہب اور سماج نے اس حوالے سے کافی کچھ کہا اور وعورت کو ماتحت بنے رہنے کے حوالے سے اپنے اپنے دلائل دیے۔

مذہبی دلائل میں کہا گیا کہ مرد اور عورت کے قدرتی رویوں کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ فرق ان کے درمیان جنس کے فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ تناسلی اور جسمانی فرق ان کی مختلف خصوصیات کی تشریح کرتے ہیں۔ تقریباً ہر قسم کے مشاہدات کے ذریعہ یہ دکھایا گیا ہے کہ عورت کا جسم موروثی طور پر کمتر اور گناہ گار ہے جسے مرد کے قابو میں رکھنے کی ضرورت ہے۔ دوسرے معنوں میں وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مرد کا جسم اور روح انسانیت کی طرف جانے کا راستہ ہے۔ مرد ہی تصور ہے، قانون ہے۔ عورت کو مرد سے اخذ کیا گیا ہے اور وہ اسی سے مکمل ہوتی ہے۔ مرد کو وضاحت کرنے، بیان کرنے، فیصلہ کرنے اور دنیا کو اپنی

اصطلاحات سے نوازنے کی طاقت حاصل ہے۔ جبکہ عورت کی وضاحت کی جاتی ہے، بیان کیا جاتا ہے، اس کے فیصلے لیے جاتے ہیں اور مرد کے ذریعہ اسے اصطلاحات عطا کی جاتی ہیں۔

بعض ہندو صحیفوں میں لکھا ہے کہ تخلیق کے دن سے ہی عورت ایک گناہ گار مخلوق کے طور پر ابھری۔ آگ، سانپ اور زہر ایک میں (عورت) شامل ہو گیا۔ ''دھرم شاستر'' کا لکھنے والے ''منو'' کہتا ہے کہ تخلیق کے وقت ہی عورت کو جھوٹ بولنے، گپ لگانے، زیوروں سے اندھی محبت کرنے کے ساتھ غصہ، رذالت، خیانت اور برے طرز عمل جیسے ہنر سے نواز دیا گیا۔

قدیم یونان میں جہاں دیوی اور دیوتا دونوں کی عبادت کی جاتی تھی وہاں بھی یہ مانتے تھے کہ مرد مکمل اور عورت بنیادی طور سے نامکمل ہے۔ فلسفی ارسطو کا یہ ماننا تھا کہ قدرتی طور پر ہی عورت میں ذہانت اور rationality نہیں ہوتی۔ قدرتی طور پر بے وقوف ہونے کی وجہ سے عورت ایک ایسا شہری ہونے کی اہلیت نہیں رکھتی جو (public affairs) جلسوں میں شریک ہو سکے۔ اس لیے اسے یہ مسائل مرد پر چھوڑ دینا چاہئے جو انھیں طریقے سے ادا کرے گا۔

بدھ مذہب یہ مانتا ہے کہ عورت قدرتی طور پر برے چال چلن کی ہے۔ ایک ''جاتک کہانی'' میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک جنس کے طور پر عورت جھوٹ اور سچ میں فرق نہیں کر سکتی۔ وہ ریت (sand) کی طرح غیر مستحکم اور سانپ کی طرح ظالم ہے۔ ایک دوسری جاتک کہانی میں کہا گیا ہے کہ عورت غضیل، ناشکری، بدنماداغ، جھگڑے کرانے والی اور جھگڑالو ہے۔ وہ پیدائشی لالچی ہے۔ اس لیے عورت کا رویہ ہی یہ مانگ کرتا ہے کہ اسے مرد کے ذریعہ قابو کیا جائے۔

عیسائیت میں مانا جاتا ہے کہ مرد کی تخلیق پہلے ہوئی اور عورت کو اسی کے بعد پیدا کیا گیا۔ اس لیے مرد ہی مثالی انسان ہے جبکہ عورت دوسرے درجے کی اور منحصر رہنے والی ہے۔ انگلش شاعر John Milton فصاحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ خدا نے پہلے اپنے تصور میں مرد کی تخلیق کی (He for God only) جبکہ عورت کو بعد میں سوچ کر آدم کی پسلی سے پیدا کیا۔ خدا کے تصور کا حصہ نہ ہونے کی وجہ سے عورت کو مرد میں خدا کو تلاش کرنا تھا۔

اسلام نے اپنے دور کی بہت سے برائیوں کو دور کیا اور عورت کا رتبہ بلند کیا مگر یہاں بھی مرد کو عورت پر حکومت کرنے اور اس کی زندگی اور مسائل کو منظم کرنے کے لیے پیدا کیا ہوا تسلیم کیا گیا۔ بعد میں گزرے وقت کے ساتھ اس میں عورت سے متعلق رویے میں سختی آتی گئی۔

ایک طرف تو یہ سارے مذہب عورت کو غیر اہم ثابت کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ عورت کے شکم میں ایک زندگی کی تخلیق سے خائف ہوتے ہیں۔ وہ دیوی یا ماں کی شکل میں اس کی پرستش کرتے ہیں۔ ہندو مذہب میں ''دیوی ماں'' ایک مثالی عورت کا نمونہ ہے اپنی قربانیاں دینے والی' بہادر اور نرم دل۔ کچھ دیسی علاقوں میں ''کنواری کنیا'' کی پرستش ہوتی ہے۔ یہی باتیں عیسائیت میں Virgin Marry میں سادگی اور طاقت کے نام سے موجود ہیں۔ یونانی دیوی Ceres کی عبادت کرتے ہیں جو زرخیزی کی دیوی ہے۔ ساتھ ہی وہ Wise Athena اور Virginal ہے۔ عورت کے جسم سے خایف بدھ مذہب بھی نسوانی اور مادری خوبیوں کو ہمدردی اور پرورش کے نام سے اہم مانتا ہے۔ دوسری طرح سے دیکھا جائے تو یہ تمام باتیں پاکیزگی اور ''تیاگ'' کی حالت کو بڑھاتی ہیں اور راہباوں کو اپنے یہاں بلانے پر پکڑ بنائے رکھتی ہیں۔ اسلام میں عورت کی پرستش کبھی نہیں ہوئی لیکن ان ممالک میں جہاں اسلام کو شروع ہو کر ان کی تاریخ مین عورت کو بدعتی اور گناہ قراد دیا گیا۔ ایسا دوبارہ اسلام آنے کے بعد بھی ہوا۔

یہ کہا گیا کہ عورت کمتر ہے کیوں کہ اس کا جسم ناپاک ہے اسے حیض ہوتا ہے اور وہ بچے پیدا کرتی ہے۔ یہ کام خون اور گوشت سے ملا جلا ہوتا ہے پھر بھی اس کو عزت اس لیے دی جانی چاہئے کیونکہ وہ ماں ہے اور زندگی دینے کا کام کرتی ہے۔ قدیم Hebrew صحیفوں میں لکھا ہے جب مرد نے کاشت کاری کے ذریعہ اپنی زندگی کو استحکام دے دیا اور بیج لوئے اور فصلیں اگائیں اسی طرح س اس نے اپنے (semen) نطفہ کو اپنا بیج مانا جو عورت میں داخل ہو کر اسے زرخیز بناتا ہے۔ یہ نطفہ ہی بچے میں روح ڈالتا ہے۔ عورت محض زمین جنسی ہے جس میں بیج بوئے جاتے ہیں۔ اس طرح سے عورت کے پیدا کرنے کی قوت کو بھی نظر انداز کر دیا گیا۔ ماں کی شکل میں عورت کی پرستش کرنا اور ساتھ ہی دوسرے تمام طریقوں سے اسے کمتر ثابت کر کے عورت کو اس کے مقام سے ہٹا بھی دیا گیا اور پرستش کا بھی انتظام کر دیا گیا۔ ہر مذہبی صحیفے نے عورت میں محبت اور ہمدردی جیسے جزبات کی وجہ سے یہ فیصلہ کر دیا کہ عورت بنیادی اور قدرتی طور سے ماں بننے کے لیے ہی بنائی گئی ہے۔ یہاں پر بات واضح ہو جاتی ہے کہ مذہب مثالی مرد اور مثالی عورت کے تصور کو قائم رکھنے کی ہدایت دیتا ہے اور ساتھ ہی بہت سارے

دوسرے تصورات اس سے منسلک کر کے اس تصور کے قائم رہنے کو صحیح قرار دیتا ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں تب بھی یہ ثابت نہیں کر پاتی کہ کیوں یہ خوبیاں اکیلے عورت کے کردار کے ساتھ جوڑ دی گئیں یعنی ماں کے کردار کی اہم خصوصیات۔ دوسری نہ سمجھ آنے والی بات یہ ہے کہ ان صفات کی وجہ سے کیوں عورت کو دوسری خوبیوں سے دور کر دیا گیا جیسے طاقت اور بلند نظری(ambition) اور ان خوبیوں کو مرد سے جوڑ دیا گیا۔ مذہبی صحیفے اس سلسلے میں Paradoxical بیانات دیتے ہیں۔ ایک طرف تو مرد کو دنیا میں حکومت کرنے کا حق دیتے ہیں اور اسے قدرتی طور سے عالم دین(priest) ثابت کرتے ہیں تو دوسری طرف مرد کو عورت کی پرستش کرنے کو کہتے ہیں۔

مذہبی تصورات کی جڑیں مرد اور عورت کے معینہ نظریات پر بہت گہری ہیں۔ تاریخ میں اس میں بہت ساری تبدیلیاں ہوتی رہیں اور یہ ہر طرح کے بدلاؤ سے گزر کر آج بھی اپنی پوری قوت کے ساتھ موجود ہے۔ جدیدیت، جمہوریت اور سائنس کوئی بھی مذہب کی حکومت کو خارج نہیں کر سکے ہیں اور نہ ہی مثالی مرد اور عورت کے تصور کو بدل سکے ہیں۔ تمام دلائل پر نظر ڈالنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ مرد اور عورت کے تصور کی جڑیں قدرت کے نظام سے زیادہ مذہب میں پیوست ہیں۔

18ویں صدی سے جدید سائنس کا دور شروع ہوا۔ سائنس نے خود کو علم کا ایسا گہوارہ بتایا ہے جہاں ثبوتوں اور حقائق کو سامنے رکھ کر rationality کے ساتھ دلائل کو پیش کیا جاتا ہے۔ مردانگی اور نسوانیت کے نظریات کے حوالے سے سائنس نہ تو غیر جانبدار ہے نہ ہی rational۔ میڈیکل سائنس میں قدیم یونان سے اب تک یہ مانا جاتا ہے کہ مکمل انسانی جسم مرد کا ہی ہے۔ یونانی طبیب Galen (century C.E.) 2nd کا ماننا تھا کہ عورت کا جسم(sex organ) انسان کی نشوونما کی نامکمل اور بگڑی ہوئی صورت پیش کرتا ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ عورت، مرد کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اور وہ بہت ساری ایسی کہانیاں جانتا ہے جس میں عورت خود کو بدل کر مرد کی طرح کر لیتی ہے لیکن ایسی کوئی کہانی نہیں جانتا جس میں مرد نے خود کو بدل کر عورت کیا ہے۔

جیسے جیسے صدیاں گزریں میڈیکل سائنس نے یوروپ میں مختلف انداز میں ترقی کی۔ 18ویں صدی میں rationality کے نئے خیالات نے اور انقلابات کی بنا پر یہ کہنا اب ممکن نہیں تھا کہ عورت مرد کی بگڑی ہوئی صورت تھی۔ ایسا مرحلہ آنے پر میڈیکل سائنس ایک نئے بیان کے ساتھ سامنے آیا کہ مرد اور عورت کے جسم radically اور قدرتی طور سے مختلف تھے۔ عہد وسطیٰ کے ڈاکٹروں نے بھی یہی بات کہی تھی۔ لیکن انہوں نے بھی ان بیانات کو مناسب اہمیت نہیں دی سوائے پیدائش

کے۔اس دور کے لوگوں کے لئے جنس کا الگ ہونا خدا کی مرضی تھی اور قدرت کی پیدا کی ہوئی تھی۔ان کے لیے اہمیت نہیں رکھتا تھا کہ کیسے جنس اور کردار ایک دوسرے سے منسلک تھے۔خدا نے اپنی طرف سے بہتر کیا تھا جس کا نتیجہ سب کے سامنے تھا۔18ویں صدی کے ڈاکٹروں نے ہر بات کو خدا کی رضا نہیں مانا تھا۔یہ لوگ دنیا کو مشاہدات اور دلائل کی بنیاد پر پڑھ کر اس کی تشریح کرنا چاہتے تھے۔انہوں نے کہا کہ مرد اور عورت کے فرق محض تناسلی نہیں تھے بلکہ ان کے جسم کے ہر fiber میں موجود تھے۔اس لیے ہر جسم اپنی منفرد دیکھ بھال چاہتا ہے اور اس کی اپنی منزل ہوتی ہے۔یعنی جسمانی اور ذہنی مرد کے لیے اور ماں بننا عورت کے لیے۔

اس طرح کی باتوں کو ان لوگوں نے بھی اپنا لیا جو سائنس داں نہیں تھے۔عورت کے حوالے سے سائنس کے بیانات کے سبب عورت کو جدید تعلیم سے روک دیا گیا۔یہ کہا گیا کہ بہت زیادہ ذہانت عورت کی ovary کو سکوڑ (shrivel) کر اسے irrelevant اور unfeminine کر دے گی۔

20ویں صدی میں بھی جنسی فرق کے حوالے سے سائنس دانوں میں بحث چھڑی رہی اور تجربات ہوتے رہے۔کچھ کا ماننا تھا کہ ہمارے مختلف sex hormones مرد اور عورت کو مختلف طریقے سے برتاؤ کرنے پر اکساتے ہیں، تو کچھ نے کردار کے مخصوص اطوار کو اس کی وجہ بتایا۔جیسے مرد کا جارحانہ پن اور عضیل ہونا۔لیکن ان میں سے کوئی بھی تحریر conclusive نہیں رہی۔سائنس داؤں کے ذریعہ کیے گئے یہ تجربات کچھ نمونوں پر مبنی تھے جن کی بنا پر پوری انسانیت کے حوالے سے رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔دوسرے یہ کہ مرد کے جارحانہ انداز سے کوئی نتیجہ اخذ کر لینا صحیح نہیں کیونکہ ایسی بہت سی عورتیں ہوتی ہیں جو جارحانہ رویہ رکھتی ہیں۔تیسری بات یہ کہ سائنس داں کامیابی کے ساتھ اسی بات کو ثابت نہیں کر سکے کہ hormones انسانی رویوں اور طور طریقوں کو خاندان، عقیدے اور سماجی تصورات کے مقابلے زیادہ متاثر کرتے ہیں۔بلکہ سائنس داؤں کے ایک گروہ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ hormones انسانی رویوں کو اتنا متاثر نہیں کرتے جتنا کہ ان کی پرورش کے طور طریقے اہمیت رکھتے ہیں۔

جنسی فرق کا سوال سائنس میں پھر بھی قائم رہا۔وہ feminist سائنس داں جو پہلے سے رائج دلائل کو قبول کر لینے کے بجائے مرد اور عورت کے کردار کو سمجھنا چاہتی تھیں، وہ بھی اس میں الجھ کر رہ گئیں۔خواتین Biologist نے اپنے طور پر انسانی پیدائش (reproduction) کا مشاہدہ کیا۔Conventioanl Biology ایک ایسا شعبہ ہے جہاں ہمیشہ سے مرد سائنس داں کی

حکومت رہی اور اب بھی ایسا ہے۔ یہ مرد سائنس داں نطفے (sperm) کو حمل کے لیے اہم مانتے ہیں۔ لیکن جب عورت نے اس موضوع پر تحقیق کرنا اور لکھنا شروع کیا تو اس نے عورت کے ovum کو sperm کے برابر بلکہ اس سے زیادہ متحرک پایا۔ جب sperm رحم (utrus) میں داخل ہوتا ہے تو خود sperm کو متحرک کرنے کے لیے رحم میں پہلے سے ہی ovum موجود ہوتا ہے۔ جب تک sperm متحرک نہیں ہوتا تب تک fusion نہیں ہو سکتا اور اگر ovum نہ ہو تو sperm کوئی کام نہیں کرے گا۔

اس بات کو زیادہ تر مرد سائنس داں یا تو نظرانداز کر دیتے ہیں یا پھر اس انداز میں بتاتے ہیں کہ اس طرف ذہن منتقل ہی نہ ہو۔ اسی بات کی طرف خاتون سائنس داؤں نے توجہ دلائی کہ مرد سائنس داؤں نے sperm کو اہم بتایا اور ovum کو نظرانداز کیا۔ اس بات سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ سائنس بھی علم کے دوسرے شعبوں کی طرح مرد و زن کے نظریات کے معاملے میں مردانگی سے متاثر ہے حالانکہ یہ ہمیشہ خود کو logic اور حقائق کی بنا پر الگ کرتا ہے۔

جدید تاریخ میں مرد و زن کے نظریات میں ہلکی پھلکی تبدیلیاں ہوئیں۔ 18ویں صدی سے مذہب کی اجارہ داری کو نئے radical فلسفے نے للکارا تھا اور دنیا کو دیکھنے کا ایک نیا طریقہ اختیار کیا تھا۔ دنیا محض خدا کی بنائی ہوئی نہیں تھی بلکہ مرد کے لیے اقدار اور اصولوں کے بنانے اور در کرنے، نئے نظریات دینے اور پرانے نظریات رد کرنے کی جگہ تھی۔ یعنی دنیا میں وقت کے ساتھ چیزوں کا بدلنا صحیح تھا۔

1789 کے فرینچ انقلاب نے یہ ثابت کر دیا کہ دنیا کو بدلا جا سکتا ہے۔ انقلابیوں نے یہ بتایا کہ تمام انسان برابر اور آزاد ہیں۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ کسی انسان کو دوسرے انسان کو غلام یا نیچا بنائے رکھنے کا حق نہیں۔ انسانوں میں بھائی چارہ ہو۔

آزادی، برابری اور بھائی چارے نے عورت کو بھی آزادی اور حقوق کے لیے کھڑے ہونے کی ہمت دی۔ اگر تمام انسان برابر ہیں تو عورت اور مرد بھی برابر ہیں۔ اگر عورت کو کمتر مانا گیا ہے تو ایسا اس لیے نہیں کہ اسے قدرت نے ایسا بنایا۔ Mary Wollstonecraft نے یہ دلیل دی کہ اگر عورت غیر متحرک اور بے وقوف لگتی ہے تو ایسا نہیں ہے کہ اس میں ذہانت کی کمی ہے بلکہ اسے اپنے ذہن کو cultivate کرنے کا موقع فراہم نہیں ہوا۔

Women are told from their infancy, and taught by their mothers' example,that a little knowledge of human weakness (properly called 'cunning'), softness of temperament, outward obedience, and scrupulous attention to a puerile kind of propriety, will obtain for them the protection of man; and if they are also beautiful, that's all they need for at least twenty years.[5]

فرانچ ڈراما نگار Olympe de Gouges نے عورت کے حقوق سے متعلق ایک قرارداد (declaration) پریس میں پاس کیا، ٹھیک اسی وقت جب انقلاب فرانس نے مرد کے حقوق کے لیے قرارداد پاس کیا تھا۔ مرد کے حقوق کو ظاہر کرنے والے اس قرارداد نے مرد کی ابتری کے حوالے سے کوئی سوال نہیں کیا تھا بلکہ اس نے ایک باپ کے حقوق بیوی اور بچے پر ظاہر کیے اور کہا کہ یہ قدرتی حق ہے۔ Olympe de Gouges نے کہا کہ اس طرح کے حق کا قدرت سے کوئی لینا نہیں۔ اگر اس بات سے کسی کا فائدہ ہے تو محض مرد کا۔ یہ مرد ہے جس نے خود کو عورت پر اختیار جتانے کے حق دیا اور اس حق کو حاصل کرنے کے لیے وہ اکثر تشدد (Brute Force) آمیز رویہ اختیار کرتا ہے۔ قدرت نے مرد اور عورت کی تخلیق ایک دوسرے کے ساتھ مسرت اور تعاون کے ساتھ زندگی گزارنے کے لیے کی تھی نہ کہ کسی جنس کو دوسرے کا فائدہ اٹھانے اور کمتر ثابت کرنے کے لیے۔

Mary Wollstonecraft اور Olympe de Gouges جیسے لوگوں کو سنجیدگی سے نہیں لیا گیا۔ بہت سارے مرد انسانیت میں برابری کے اصول کے قائل تھے لیکن یہ مرد بھی پوری طرح اس بات سے متفق نہیں تھے کہ عورت بھی مرد کے جتنی ہی rational ہے۔ Jean Jacques Rousseau فرانچ رولیوشن کے اہم فلسفی نے تعلیم کا ایک پورا نظریہ اس بات کو سامنے رکھ کر پیش کیا کہ لڑکے اور لڑکیوں کی تعلیم کو ان کے مختلف عادات واطوار کو ذہن میں رکھ کر دی جانی چاہئے۔ جس طرح سے دنیا کے مختلف مذہب جسمانی فرق کی بنا پر عورت کو نامکمل اور مرد کا عورت پر قابو کرنا واجب ٹھہراتے ہیں ویسے ہی 18 ویں صدی کے ان دانشوروں نے جسم کے فرق سے عورت کو اس کی برابری کا حق دینے سے انکار کیا۔ حقوق بھی مرد کی سہولت کے مطابق تخلیق کیے گئے تھے۔ یا یوں کہیں کہ انہیں اس طرح سے بنایا گیا تھا کہ عورت کو مرد سے جسمانی اور قدرتی طور پر مختلف ہونے کی وجہ سے ان حقوق کو دینے سے انکار کیا گیا۔

غلام ہندوستان میں بھی مرد مصلحین جنہوں نے تہذیب اور رواج پر سوال اٹھائے انہوں نے بھی 'عورت' کے تصور پر غور کرنے کے متعلق خاموشی اختیار کرلی۔ ان میں سے بہت سے مرد بیوہ عورت کی دوبارہ شادی اور تعلیم نسواں جیسے فلاحی کاموں سے جڑے تھے مگر ان میں سے بہت کم عورت کو مرد کے برابر سلیم کرنے کے حق میں تھے۔ بلکہ وہ اپنے اجداد کے خیالات سے متفق تھے کہ عورت اپنے عقل اور فطرت کا بہتر استعمال گھر میں رہ کر اور بچوں کی دیکھ بھال کرکے کرسکتی ہے اور یہی اس کا معاشرے کو عطیہ ہوگا۔ عورت کی تعلیم بھی اس کی فطرت کو پروان چڑھانے والی ہونی چاہئے جو اس میں بڑے

ambition اور legislative council میں جانے کی خواہش کو نہ پنپنے دے بلکہ اس کی سادگی، رحم دلی، پاکیزگی اور محبت جیسے جذبات کو بڑھائے۔ دوسرے لفظوں میں کہا جائے تو ایسا کوئی بھی کام جسے کرنے سے عورت ''نا عورت'' ہو جائے گی، اسے نہیں کرنا چاہئے اور اس کے لیے مرد اس پر نگاہ رکھے کیونکہ یہ کام قدرت نے عورت کو کرنے سے منع کیا ہے اور یہی تصور ہے۔ عورت کا عورت کے تصور سے ہٹ کر برتاؤ کرنا قدرت کے نظام کے خلاف مانا جاتا ہے۔ جہاں تک مرد کا سوال ہے تو انہیں مردانگی کے تصور جو، ہمت اور جوانمردی (virile) ہیں، کو برقرار رکھنے کے لیے سرزنش کی جاتی ہے۔ مرد کو فخر سے اپنی مردانگی کو ظاہر کرنے کی تربیت دی جاتی ہے۔ مرد کو فخر سے اپنی مردانگی کو ظاہر کرنے کی تربیت دی جاتی ہے نہ کہ اس کو محتاط رہنا سکھایا جاتا ہے۔ غلام ہند میں سوامی وویکانند جیسے مردوں نے موجودہ نوجوانوں کو اپنی قدیم تہذیب میں موجود مردانگی کے تصور کو زندہ کرنے کی بات کہی۔ انہوں نے کہا کہ غلامی نے ہندوستان کے مردوں کو نامرد (effeminate) بنا دیا ہے۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ مردانگی کے تصور پر پورا نہ اترنے والا یا کم آنکا جانے والا مرد عورت جیسا تصور کیا گیا یعنی مردانگی بھی ایک تصور ہے جسے وویکانند جیسے مردوں کے مطابق ہندوستانیوں کو دوبارہ بحال کرنے کی ضرورت تھی۔ یہ نصیحت کہ مرد کو مردانگی اور عورت کو نسوانیت قائم رکھنا ہے، یہ مرد کو اہل بناتی ہے اور عورت کے دائرے کو محدود کرتی ہے۔

وہ تمام نکات جن پر اب تک بحث کی گئی، ان نظریات کے Key elements تھے جنہیں ماہرین نے تلاش کیا تھا۔ یہ ہمیں تصورات وہ آلے فراہم کراتے ہیں جن کے ذریعہ اس سماج کو جس میں ہم جی رہے ہوتے ہیں، پہچاننے میں اور اس کے ڈھانچے کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ انہیں کی بنیاد پر صنف کی حسیت اور پھر نسائی حسیت قائم ہوتی ہے۔ یوں تو صنف کے یہ نظریات موجود ہیں لیکن یہ الجھے ہوئے دھاگے کی طرح ہیں۔ جب ہم معاشرے کی پیچیدہ فطرت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو یہاں پر ایک تصور کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں جو یا تو دوسرے کو غلط ثابت کرتے ہیں یا ساتھ ساتھ آگے چلتے ہیں۔ Freud کی نوعمری کی جنسیت کے نظریے سے شروع کریں تو ذہنی نشوونما (psychic development) کا نظریہ ہمیں خاندانی رشتوں کی طرف لے جاتا ہے اور پھر اس میں دوسرے سرے (domains) جیسے جنسیت، جذبات، اندازِ گفتگو اور تصورات شامل ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف یہ اسکول، دوست، کھیل کے میدان اور ایسی دوسری باتوں کو بھی شامل کرتا ہے۔ پھر جب ان تمام حوالوں کے ذریعہ جنسیت کو سمجھ لیا جاتا ہے تو عام تصورات کے ساتھ ان متضاد باتوں کی بھی شناخت کرنی ہوتی ہے جو نوجوانوں کو ان کے اسکول اور خاندان کی طرف سے پڑھائے اور سمجھائے جاتے ہیں۔ ان باتوں کو باہر کی دنیا دوسرے ہی انداز میں میڈیا کے ذریعہ پیش کرتی ہے۔ جب شواہد اور دلائل جمع کر لیتے ہیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ نظریات ماہرین کے بیان اور نتائج

کے دائرے میں ہی صحیح ثابت ہوتے ہیں۔اگر نظریات کے دائرے میں بھی حقیقت کو ماننا مشکل ہو جاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظریے پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ کہنا یہ ہے کہ کوئی بھی نظریہ مکمل یا تسلی بخش نہیں ہوتا۔ کسی بھی نظریے کی خاصیت اور اس میں پنہاں معنی کی تربیت اور تخلیق انہیں ضروریات کے تحت ہوتی ہے جن کے لیے ہم ان نظریات کو قائم رکھ سکتے ہیں۔مثال کے لیے اگر مارکسی نظریہ کے sexual division of labour کو ہندوستانی تناظر میں فٹ کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں ذات اور فرقے میں sexual division of labour دیکھنے کی ضرورت ہے۔دوسری طرف ہندوستان میں خاندان کے نظام پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔تب جا کر یہ اندازہ لگا سکیں گے کہ ذات کا تصور کس طرح کام میں sexual division کو متاثر کرتا ہے۔کیا سارے فرقوں کی عورتیں کام کرتی ہیں، کیا کام کرنے والی جگہوں پر ان عورتوں کی شناخت ان کے فرقوں سے ہوتی ہے یا جنس سے۔کیا بچوں کو پالنا ہندوستان میں صرف عورت کا کام ہے اور کیا sexual division of labour ایک ہی خاندان میں تمام عورتوں کے لیے ایک جیسا ہے۔کام میں عمر کے تقاضے کیا معنی رکھتے ہیں جیسی تمام باتوں کو سمجھنا ہوگا۔

اس کے بعد صنف کے حوالے سے پیش کیے جانے والے تاریخی نظریات محض صنف کی جنسیت اور بچپن جیسی حقیقتوں کو سمجھنے کے لیے ہیں یا ان حقیقتوں پر بھی روشنی ڈالتے ہیں جن پر صنف کی مہر نہیں لگی ہے۔مثال کے طور پر غریبی۔یہاں جنسیت کی تخصیص کیسے کی جائے گی؟ایک سرے سے دیکھیں تو غریبی مساوات کا ایک بہت بڑا آلہ لگتی ہے کہ اس میں مرد اور عورت دونوں غریب ہیں لیکن غور کرنے پر پتہ چلتا ہے کہ اس نے عورت پر کیا شرائط عائد کی ہیں تو تصویر کا رخ بدل جاتا ہے۔مثلاًایک غریب خاندان کو اگر اپنے بچوں میں سے کسی کو اسکول بھیجنے کا فیصلہ کرنا ہو تو بلاشبہ یہ حق لڑکے کو ملے گا۔

ذات اور سماج کے انصاف کے حوالے سے دیکھیں تو حالات مختلف نظر آتے ہیں۔سرسری طور پر دیکھنے سے ایسا لگتا ہے جیسے نچلے اور وسائل سے محروم طبقوں میں تعلیم اور سماجی نابرابری مرد اور عورت میں عام ہے۔یہ ایک حقیقت ہے لیکن یہ بھی سچ ہے کہ جب ان نچلے طبقوں کو وسائل مہیا ہوتے ہیں یعنی تعلیم اور نوکری میں رزرویشن جیسی سہولتیں تو ان کا فائدہ عورت کے مقابلے مرد کو زیادہ ہوتا ہے۔دوسرے لفظوں میں پچھڑے طبقے کو 'مرد' کی شکل میں تصور کیا گیا ہے۔اس حقیقت کو جاننے کے بعد بھی کہ پچھڑاپن کسی خاص پچھڑے طبقے کی عورت کی تعلیم اور ذرائع سے محرومی ہے۔کبھی اس بات پر اسرار نہیں کیا جاتا کہ سب سے اہم gender justice کا ہونا ہے جو مرد اور عورت دونوں کے حق میں مفید ہے۔

اب تک کی تمام بحث سے یہ پتہ چلتاہے کہ مرد اور عورت کے حوالے سے تصورات پوری دنیامیں ہر دور میں عموماً ایک جیسے ہی رہے ہیں اور اگر ان میں کچھ مختلف ہے تو وہ اس معاشرے کی اپنی مختلف تہذیب اور طور طریقوں کی وجہ سے۔ اسی لیے Freud اور Englels جیسے ماہرین کے نظریات کو ہندوستانی تناظر میں پوری طرح سے فٹ نہیں کیا جاسکتا اور یہی وجہ ہے کہ نسائی حسیت کو بھی مرد اور عورت کی تحریروں میں جب تلاش کرتے ہیں تو اس میں مکمل طور سے یکسانیت نہیں ملتی۔ جو موضوعات دونوں کی تحریروں میں ایک سے ہیں ان کے یکسانیت ہونے کے پیچھے معاشرے کا وہی رویہ کارفرماں ہے جو کچھ خاص موضوعات میں دونوں کی منفرد سوچ کی وجہ بنتاہے۔ مرد اور عورت دو مختلف جنسیں ہیں اور معاشرے کے قائم کردہ تصورات سے متاثر ہیں (صنفی تصورات) اس لیے ان کی سوچ میں فرق ہوتا ممکن ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ کسی بھی احساس کی ترجمانی کا ہر فرد کا اپنا مختلف انداز ہوتاہے۔ اس لیے ایک ہی جنس کے بیان کرنے والوں یا لکھنے والوں کی تحریر میں، انداز ترسیل میں الگ انداز بیان ملتاہے۔ ایک خاتون مصنفہ اگر عورت کو ایک بااختیار شخصیت کے طور پر پیش کرتی ہے تو دوسری مصنفہ اسے گھریلو عورت کی شکل میں دیکھنا پسند کرے گی۔ ظاہر ہے کہ دونوں معاشرے سے اور موجودہ نظام سے مطمئن یا غیر مطمئن ہیں۔ ایک ہی معاشرے میں رہتے ہوئے اپنی منفرد سوچ کی مالک ہیں۔ ایک اقدار، اصول، مذہب اور تہذیب کی حامی ہے تو دوسری معاشرے کی نگاہ میں باغی ہو سکتی ہے۔ ایسے ہی جب تقسیم ہند کا ذکر آتا ہے تو اس وقت کا موجودہ نظام تصور اور اب تک کے بیان کردہ نظریات و تصورات، سب نے مل کر تقسیم ہند میں عورت کی اپنی حسیت کو تخلیق کیا اور معارے کے ذہن میں موجود نسائی حسیت (تصوراتی) میں ترمیم واضافے کیے۔ دوسری طرف جب ہمارے سامنے پہلے سے ہی عورت کے حوالے سے ایک ایسا نظام تصور موجود تھا جو اپنے آپ میں جبر اور نابرابری کے اصولوں سے بھرا پڑا تھا جو اپنے آپ میں جبر اور نابرابری کے اصولوں سے بھرا پڑا تھا تو پھر تقسیم ہند کے وحشت بھرے ماحول میں اس میں تبدیلی کی کوئی اچھی صورت نہیں پیدا ہو سکتی تھی۔ غدر اور ہجرت میں یہ بات ثابت بھی ہوگئی۔ یہ ایک الگ موضوع ہے کہ تقسیم کے دیرپا اثرات کسی حد تک عورت کے حق میں ثابت ہوئے مانے جا سکتے ہیں کیونکہ اس کی وجہ سے بہت سارے پرانے، نظام، قاعدے اور اصول ٹوٹ گئے اور تب گھر سے باہر نکلنا اور نکلنے کی اجازت ملنا دونوں مجبوری اور ضرورت تھے۔ تقسیم کے حصہ بدلتے ماحول نے عورت کو ایک طرح سے ان بیڑیوں سے آزاد کرایا جو تہذیب کے نام پر اس کے پیروں میں ڈالی گئی تھیں۔ لیکن جب ادب میں انہیں باتوں کو بیان کیا گیا تو وہاں مرد اور عورت دونوں کی حسیت ان کی تحریروں کے ذریعہ سامنے آئی۔ اس کا ذکر آئندہ ابواب میں ہوگا۔

حوالہ

1-جینابڑے، معین الدین:اردو میں بیانیہ کی روایت، شعبۂ اردو، بمبئی یونیورسٹی، بمبئی، 2007ء، ص:22-21

2- Friedrich Engels : The Origin of the Family, Private property, and the state,Resistance Books,2004,link: https://readingfromtheleft.com/PDF/EngelsOrigin.pdf, p 151,

3-Mackinnon, Catharine : Feminism and Liberalism Reconsidered (Article) Feminism and Liberalism Reconsidered (Article), The American political science review, Vol. 95, No. 3 (Sep - 2001) PP. 699 – 708, internet source : http://www.jstore.org/stable/3118243

4-V.Geetha: Gender (with reference,Susan Brownmiller:Against our Will :Men Women and Rape), Stree Kolkata, 2012 ,p 60

5-Mary Wollstonecraft: A Vindication to the Rights of Women, https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/wollstonecraft1792.pdf p 13

باب دوم: اردو ناولوں میں نسائی حسیت کی روایت

یہ 21 ویں صدی ہے۔ عورت زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کر رہی ہے مگر آج بھی ان تمام شعبوں میں مرد کی اجارہ داری قائم ہے۔ ہمارا معاشرہ مرداساس معاشرہ ہے۔ زندگی کے ہر شعبے میں مرد کی حکومت نے عورت کو معاشرے کا سب سے مظلوم طبقہ بنادیا ہے۔ معاشرے نے نہ صرف عورت کے ساتھ ناانصافی کی بلکہ مرد کے بنائے اصولوں کے ذریعہ عورت کی ابتری اوراس کی دوسرے درجے کی حیثیت کو جائز قرار دینے کی پوری کوشش کی ہے۔

مرد وہی دیکھتا ہے جو وہ دیکھنا چاہتا ہے، وہی دکھاتا ہے جو اس کی نگاہ میں درست ہے اور اپنی تخلیق میں بھی اس نے وہی پیش کیا جو خود کے حق میں بہتر سمجھا۔ المیہ یہ ہے کہ اس نے عورت کو بھی کہیں نہ کہیں ان اقدار کو قبول کرنے کا عادی بنا دیا جن اقدار نے عورت کی زندگی اجیرن کر رکھی ہے۔ یہ قدریں اب عورت کی روزمرہ کی زندگی کا جُز نہیں کل بن چکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف قسم کی تانیثی تحریکیں جو عوت کو بااختیار بنانے کے لیے شروع ہوئیں وہ اگر پوری طرح ناکام نہیں ہوئیں تو پوری طرح کامیاب بھی نہیں ہو سکیں۔

اسی طرح 19ویں صدی میں نذیر احمد، عبدالحلیم شرر اور راشد الخیری جیسے مصنفین نے عورت کی وہی شکل اپنی تخلیقات میں پیش کیں جو وہ دیکھنا چاہتے تھے۔ انہوں نے عورت کا وہی کردار پیش کیا جو اُن کے تشکیل کردہ مذہبی تصور سے مطابقت رکھتا تھا۔ جبکہ 19ویں صدی میں ہی ہندوستان میں ساوتری بائی پھولے، کاشی بائی کانتکر اور پنڈت رمابائی جیسی خواتین موجود تھیں جو سماجی مصلحین تھیں اور جنہوں نے تعلیم نسواں، بیداریٔ نسواں اور حقوق نسواں کے لیے آواز بلند کی اور اس مرداساس معاشرے کے سامنے ڈٹ کر کھڑی رہیں۔ لیکن اِن انقلابی خواتین کو اس دور کے اردو ناول نگاروں نے اپنے ناولوں کا موضوع نہیں بنایا۔ شاید اس لیے کہ اس قسم کا رویہ رکھنے والی عورتیں تہذیب کے دائرے سے باہر تھیں۔ اس کے برعکس ان دانشوروں نے عورت کا ایسا تصور پیش کیا جو گھر کی چاردیواری کے اندر رہ کر اپنے اہل خانہ کی خدمت انجام دے اور شوہر پرست ہو۔ شوہر کی رضا میں ہی اس کی رضا ہو۔ اس کے سلیقے کا ہر فرد قائل ہو۔ اپنے ان عوامل سے وہ ایک اچھی عورت کا خطاب لے کر گھر کے اندر خوش رہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر عورت اپنے اوپر ہونے والے شعوری یالاشعوری مظالم کو ہنس کر برداشت کرلے تو مرداساس معاشرہ اسے اچھی عورت میں شمار کرتا ہے۔

ان عورتوں کو تعلیم بھی دی جاتی تھی تو محض گھریلو جس میں منطق اور دلائل کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔ عورت کو تعلیم دینا اس لیے بھی ضروری ہو گیا تھا کہ اس دور کے نئے ابھرتے ہوئے متوسط طبقے میں اپنی عورتوں کو مغربی طور طریقے

سکھانے اور 'مہذب' بنانے کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی۔ وہ ایک ایسا وقت تھا جب انگریزی تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے گھر ایک ایسی جگہ بن گیا جہاں پرانے خیالات اور رسم ورواج کو جبراً ڈھویا جارہا تھا۔ گھر کو انہوں نے 'پھوہڑ' اور 'پرانا' کہا۔ اس لیے انہیں پرانے ماحول کو تبدیل کر کے نئے ماحول سے ملانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ دوسری وجہ عورت کو تعلیم یافتہ کرنے کی یہ تھی کہ عورت ایک ماں ہے، ایک بیوی ہے اور گھر کا نظام اس کے ہاتھ میں ہے۔ اگر وہ مہذب اور تعلیم یافتہ نہیں ہوئی تو گھر کا ماحول متاثر ہوگا۔ عورت کو تعلیم یافتہ کرنے کے پیچھے یہ وجہ کہیں نہیں تھی کہ علم حاصل کر کے وہ اپنی زندگی کی دشواریوں کو آسان کر سکے، دلائل دے سکے اور حقائق کی روشنی میں چیزوں کو پرکھ سکے، سمجھ سکے۔

اردو کے ابتدائی دور کے ناول نگاروں نے بھی اپنے ناولوں میں نسوائی کرداروں کو اتنا ہی تعلیم یافتہ بنا کر پیش کیا جتنی انہوں نے ضرورت محسوس کی۔ ان ناول نگاروں کا بھی مقصد عورت کی بدترین حالت میں بہتری لانا اور اُسے تعلیم یافتہ بنانا نہیں تھا بلکہ وہ اس تیزی سے بدلتے معاشرے میں اپنے گھر کی عورت کو تیزی سے بدلنے سے بچانے کے لیے اُسے تھوڑی سی آزادی دے کر اور اُسے ذرا سا تعلیم یافتہ بنا کر، مکمل طور پر آزادی مانگنے سے روکنا چاہتے تھے۔ عورت کو اپنے حق میں آواز بلند کرنے سے روکنا چاہتے تھے۔ یہ چاہے شعوری یا غیر شعوری طور پر ہو مگر ان کے اس قدم سے عورت کی حق تلفی ہوئی۔ اس طرح کے رویوں سے وہ عورت عورت کو یہ سوچنے پر مجبور کرنا چاہتے تھے یہ وہ مرد ہیں جو اُس کی بہتری کے لیے خود سرگرداں ہیں، تو عورت احتجاج بھی کرے تو کس کے سامنے؟ عورت کو یہ محسوس کرانے پر مجبور کیا گیا کہ وہ آزاد ہے تو پھر کون سی آزادی کی وہ تمنائی ہے؟ انہیں باتوں کا اثر تھا کہ جب عورت نے بھی لکھنا شروع کیا تو اس کی تخلیق ان ناول نگاروں سے متاثر رہی۔ ابتدائی دور میں خواتین نے اصلاحی ناول لکھے یا پھر رومانی اور رومانی بھی اصلاح سے بھرے ہوئے تھے۔ جب تک خواتین انہیں مردوں کی عینک سے خود کو دیکھتی رہیں اسی طرح کے ناول لکھتی رہیں۔ جب انہوں نے خود کو اپنی نظروں سے دیکھنا شروع کیا تو عصمت چغتائی اور قرۃ العین حیدر جیسی لکھنے والیاں سامنے آئیں۔

اردو ناول اب تک ایک لمبا سفر طے کر چکا ہے اور مختلف دور سے گزرا ہے۔ وقت کے ساتھ اس کے مختلف پہلوؤں میں تبدیلیاں ہوتی رہیں چاہے وہ کردار، موضوع یا رشتوں کی بدلتی صورت کے حوالے سے ہوں۔ بدلتے وقت کے ساتھ عورت کی بدلتی شکل کبھی ماں، بیٹی اور بہن کی صورت میں تو کبھی معشوقہ، بیوی اور طوائف کی صورت میں ناولوں کے ذریعہ سامنے آتی رہی۔ نذیر احمد، عبدالحلیم شرر اور پریم چند سے لے کر قرۃ العین حیدر، عصمت چغتائی اور خدیجہ مستور تک ہمیں

ناولوں میں انہیں صورتوں کے بدلتے ہوئے تصور (اور نظریات) کا پتہ چلتا ہے اور ناول نگار کی نسائی حسیت کو پیش کرنے کے انداز سے خود اُس کے اپنے نظریات اس حوالے سے کیا ہیں، اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

نذیر احمد اردو کے پہلے ناول نگار تسلیم کیے جاتے ہیں۔ ان کے ناولوں میں عورتوں کے کردار کی جس طرح تصویر کشی کی گئی ہے اس سے اُس دور کے متوسط طبقے کی عورتوں کا مکمل خاکہ سامنے آجاتا ہے کیونکہ یہی وہ طبقہ تھا جسے مرکز میں رکھ کر نذیر احمد نے اپنے ناول لکھے۔ ان ناولوں سے اس متوسط سماج میں رائج روایات و رسومات کی بھی مکمل عکاسی ہوتی ہے جس سے عورتوں کے تئیں اس وقت کے سماج کی سوچ، نظریہ، توقعات اور ان سے روا رکھے جانے والے سلوک کی وضاحت ہوتی ہے۔

نذیر احمد کے پہلے ناول مراۃ العروس (1869) میں ایک متوسط مسلمان خاندان کی دو بہنوں کی کہانی بیان کی گئی ہے۔ اکبری اور اصغری کے کردار کے ذریعہ اس وقت کے معاشرے کی عورت سے کیا توقعات وابستہ تھیں، یہ پتہ چلتا ہے۔ مراۃ العروس میں پردے کی رسم کی سختی سے پابندی اور اس قید و بند کی وجہ سے عورتوں میں عقل و دانائی اور شعور و سلیقہ کے فقدان کا پتہ چلتا ہے لیکن اس دور کے ذی ہوش اور دانشمند لوگ پردہ کو عورتوں کی پسماندگی اور زبوں حالی کا سبب ماننے کے باوجود سخت گیر سماجی روایات کے اس قدر قائل ہو چکے تھے کہ عورتوں کو گھر کی چہار دیواری میں مقید رکھنا ضروری سمجھتے تھے۔ پردہ اُن کے لیے مذہبی احکام اور حکم الٰہی تھا۔

مراۃ العروس میں ظاہر کیے گئے دوسرے نظریات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مسلمان متوسط طبقے کا یہ پختہ عقیدہ تھا کہ عورت کبھی مرد کے برابر نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا وجود مرد کا دل بہلانے اور خوش کرنے کے لیے ہے۔ اس رویے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عورت کا رتبہ کبھی مرد کے برابر نہیں ہو سکتا:

''عورت کا پیدا کرنا مرد کی خوش دلی کے واسطے تھا اور عورت کا فرض ہے مرد کو خوش رکھنا۔ مرد کا درجہ خدا نے عورتوں پر زیادہ کیا۔''[1]

اس عقیدے کے تحت جب مرد عورت کے درمیان خوشگوار تعلقات قائم رکھنے کی بات آتی ہے تو مرد کے تئیں جانب دار رویہ سامنے آتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ازدواجی زندگی کی خوشگواری اور کامیابی کے لیے اس وقت کا سماج بجائے مردوں

کے عورتوں پر ہی زیادہ ذمہ داریاں عائد کرتا تھا۔ عورتیں مردوں کو خوش رکھنے کے لیے پیدا کی گئیں تھی للذاان پر یہ فرض تھا کہ وہ اپنی تمام آسائش آرام اور خواہشات کو قربان کر کے ازدواجی زندگی کو کامیاب بنائیں:

''سازگاری کے لیے عورتوں کو زیادہ اہتمام کرنا ہوگا۔اس لیے کہ مردوں کے مقابلے میں عورتوں کا پلہ بالکل ہلکا ہے۔''[2]

بیوی کے لیے شوہر کی اطاعت و فرمانبرداری کو لازم قرار دینے کی تاویل میں انہوں نے اس وقت کے سماج کی روایت کو بروئے کار لایا ہے جس کے تحت بیوی شوہر کے ساتھ ہر حال میں نباہ کرنے پر مجبور محض ہوتی تھی:

'' بی بی نہ تو میاں کو چھوڑ سکتی ہے نہ بدل سکتی ہے، نہ اس سے کسی وقت اور کسی حال میں بے نیاز ہو سکتی ہے، تو سوائے اس کے سچے دل سے آپ اس کی ہو رہے۔۔۔۔۔عافیت کی، عزت کی آبرو کی کوئی تدبیر ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔''[3]

نذیر احمد کے لیے عورتوں کی تعلیم کی وجہ عورتوں کی حالت میں اصلاح کرنے سے زیادہ آنے والی نسلوں میں ابتدائی زمانہ سے ہی تعلیم کی حصولیابی کا ذریعہ فراہم کرانا مقصود ہے۔ عورتوں کو کچھ حد تک تعلیم یافتہ بنا کر آنے والی نسل کو فیضیاب کرنا تھا۔ تعلیم نسواں کا تصور بھی ان کے یہاں محدود ہے۔ مراۃالعروس میں انہوں نے اصغری کو ہندوستانی مسلم خواتین کے لیے آئیڈیل بنا کر پیش کیا ہے مگر اس کے لیے بھی انہوں نے صرف ایک حد تک مذہبی و اخلاقی تعلیم کو ہی کافی سمجھا ہے۔

فسانہ مبتلا (1885) میں ڈپٹی نذیر احمد کا ایک مقصدی ناول ہے جس میں کثرتِ ازدواج (Polygamy) جیسے مسئلے کو موضوع بنایا گیاہ۔ یہ ایک ایسی برائی ہے جس کے تحت یہ نظام مردوں کو تو ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی اجازت دیتا ہے مگر عورتوں کو یہ حق حاصل نہیں۔ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس میں عورتوں کا ہی استحصال ہوتا ہے اور ان کی زندگیاں نہایت اذیت ناک بن کر رہ جاتی ہیں۔

فسانہ مبتلا میں مرد اور عورت کے رشتے کے ضمن میں مبتلا کا اپنی پہلی بیوی غیرت بیگم اور دوسری بیوی ہریالی کے ساتھ رشتہ بہت دلچسپ ہے۔ نذیر احمد کے اس ناول سے عورتوں کے تئیں اس سماج کی قدریں، سوچ، رسمیں اور نظریے سامنے آتے ہیں جس سے عورت و مرد کا سماجی رشتہ بھی واضح ہوتا ہے۔ مبتلا کا رشتہ اپنی پہلی بیوی غیرت بیگم کے ساتھ اچھا نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر بیگم میں ان خصوصیات کا فقدان ہے جو شوہر کا دل جیت لیتی ہیں۔ وہ امور خانہ داری میں مہارت نہیں رکھتی تھی۔ بیوی کی بے سلیقگی اور پھوہڑ پن کی وجہ سے میاں کی نظریں بھٹکتی ہیں اور جب ایک خوش مزاج اور

سلیقہ شعار عورت ہریالی پر نگاہ پڑتی ہے تو وہ اس کی مطمح نظر بن جاتی ہے۔ غیرت بیگم کو شوہر کا دل جیتنے کا گر معلو نہیں جبکہ ہریالی ایک طوائف ہونے کی وجہ سے اس فن میں ماہر ہے۔ایک بازاری عورت کے دام میں آنے کے لئے اگرچہ نذیر احمد مبتلا کی حسن پرستی اور رنگین مزاجی پر انگلی اٹھاتے ہیں مگر اصل الزام غیرت بیگم کی بے سلیقگی اور بطور بیوی اپنے فرائض سے اس کی ناآشنائی قرار دیتے ہیں جو شوہر بیوی کے تعلقات میں ناخوشگواری کا سبب بنتا ہے۔

بنات النعش نذیر احمد کا ایک اور اصلاحی ناول ہے۔اس میں ایک بگڑی ہوئی امیر زادی کو صحیح راہ پر لانے کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ صحیح راہ پر لانے سے مراد اسے امور خانہ داری میں ماہر کرنا اور ہر لحاظ سے ایک اچھی عوت کے گر سکھانا ہے۔ حسن آرا کو جب مکتب میں لایا جاتا ہے تو وہ کسی کو خاطر میں نہیں لاتی تھی اور پھر تین سال مکتب میں گزار کر وہ واپس ہوتی ہے تو تمیز دار لڑکی بن جاتی ہے جو دھیمے لہجے میں بات کرتی ہے اور سلیقہ مند ہے۔اس نے خوشگوار زندگی گزارنے کا ہر وہ ہنر پتہ کر لیا تھا جو بقول نذیر احمد خانہ داری کے لیے عورتوں کو درکار ہیں۔ حسن آرا گیارہ سال کی عمر میں مکتب میں داخل ہوتی ہے اور چودہ سال کی عمر میں شادی طے ہو جانے کے سبب اسے مکتب چھوڑنا پڑتا ہے۔

اس دور میں والدین کو لڑکیوں کو تعلیم دلوانا ضروری لگنے لگا تھا مگر یہ تعلیم محض گھریلو ہی ہوتی تھی جو گھر پر یا پڑوس کے مکتب میں کسی استانی کے ذریعہ دلوائی جاتی تھی۔ لڑکی کو باہر بھیجنا والدین کی شان و شوکت کے خلاف تھا اور یہ پردہ داری میں رکاوٹ تھا۔ برٹش حکومت قائم ہو جانے کے بعد سے ہندوستان میں لڑکیوں کی تعلیم عام ہونے لگی تھی اور ان کے لیے اسکول بھی کھولے گئے تھے۔ لڑکیوں کے لیے وظیفے کا بھی انتظام تھا مگر لوگ اپنی بیٹیوں کو وہاں نہیں بھیجنا چاہتے تھے۔ گھر آکر پڑھانے والی خواتین یا مکتب کی استانیوں کا بھی خاندان اور ذات دیکھ کر ان کے پاس لڑکیوں کو بھیجا جاتا تھا۔

ان تمام ناولوں میں نذیر احمد نے موجود مسائل کا کوئی حل پیش نہیں کیا ہے۔ان کے نزدیک گھریلو تعلیم یافتہ ہونا ہی لڑکی کا تعلیم یافتہ ہونا ہے اور بہتر تعلیم حاصل کرنے کے لیے اسے اسکول جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ نذیر احمد یہ برداشت کر نہیں سکتے تھے کہ لڑکی گھر سے باہر قدم نکالے کیونکہ وہ خود ایسے شخص تھے جنھوں نے بیوی تک کو تعلیم دی تو صحیح مگر کتابوں کے آدھے سے زیادہ اوراق میں سیاہی لگا کر۔ جب یہ بھی ناکافی لگا تو خود کتاب لکھ دی جس کا ہر لفظ ان کے مزاج سے مطابقت رکھتا تھا۔

ناول امراؤ جان ادا کا محور ایک زوال آمادہ تہذیب ہے جس کی بنیاد انسان کی عیش پسندی اور جنسی رشتوں پر استوار ہے۔ یہ ناول ایک ایسے معاشرے کی تصویر کشی کرتا ہے جس میں غیرت اور بے غیرتی دونوں موجود ہیں۔ شرفا، امرا، نوابین طوائفوں سے رشتے بھی رکھتے ہیں اور اپنے گھروں کی عزت اور وقار کو بھی محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔

ناول میں خانم کا کوٹھا ایک ایسی جگہ ہے جہاں سے سماج کا ہر طبقہ جڑا ہے۔ یہاں مولوی، استاد، ڈاکو، بدمعاش، سلطان، نواب امیر اور رئیس سبھی ملتے ہیں۔ یہاں دولت کی فراوانی، عیش پرستی کا ماحول، ریاکاری و دیانت داری سے بھرپور انسانی وجود ہے۔ یہاں ناز و نخرے، عشوہ و غمزہ، جنسی تلذذ، شعر و شاعری اور مجرے وغیرہ ہیں۔ انہیں سب کے درمیان عورت کی زندگی کی کشمکش ہے۔ سماج کا نچلا طبقہ جہاں طوائفوں پر لعنت و مزمت کرتا ہے اور اسے سماج کے لیے مضر سمجھتا ہے وہیں اعلیٰ طبقے کی معاشرت کے مطابق یہ امر انسان کی نفسیات میں شامل ہے۔ اس ناول میں عورت کی مختلف قسمیں ہیں۔ نیک عورت کو منکوحہ یا بیوی کی شکل میں خانہ داری کو آباد رکھتی ہے۔ سماج میں اسے عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے لیکن وہ گھر کی چہار دیواری کے اندر قید ہے اور گھٹن کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ ہزارہا مصیبتیں اٹھاتی ہے اور آخر تک مرد کے ساتھ ایک وفاشعار اور خدمت گزار بیوی کی طرح رہتی ہے اور برے وقتوں میں شوہر کا ساتھ دیتی ہے۔

دوسری قسم بازاری عورت کی ہے جس سے ملنا جلنا سماج میں باعث ملامت سمجھا جاتا ہے مگر شرفاء اسے باعثِ شان سمجھتے ہیں۔ لکھنؤ کا معاشرہ اس بات کی مثال ہے۔ لیکن یہ بازاری عورتیں جو مردوں کے لیے باعث تعیش ہیں ان کا رشتہ مرد سے صرف جنسی تعلقات تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ کبھی کبھی یہ گھر والیاں بھی بن جاتی ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان کی اپنی زندگی کی عشرتیں محض جوانی تک محدود رہتی ہیں۔ بڑھاپے میں ان کا کوئی پوچھنے والا نہیں ہوتا۔

رسواؔ نے طوائف کی نفسیات کا جائزہ لیا ہے۔ ناول میں انہوں نے دو طرح کی طوائفوں کو پیش کیا ہے۔ ایک وہ جو پیدائشی طوائفیں ہیں جیسے بسم اللہ۔ دوسری وہ جو کہیں سے لا کر اس پیشے میں ڈال دی گئی ہیں۔ ان دونوں کی نفسیات مختلف ہوتی ہیں۔ امراؤ جان اور خورشید جان اسی زمرے میں آتی ہیں۔ یہ دونوں چاہتی ہیں کہ ان کی زندگی میں کوئی ایک مرد ہو۔ جس کے ساتھ یہ اپنا گھر بسا سکیں۔ اس کے چلتے امراؤ جان کی زندگی میں پہلے مرزا گوہر آتا ہے۔ پھر نواب سلطان اور اس کے بعد فیض علی۔ اسی وجہ سے امراؤ جان کو رام دئی کی پر مسرت اور گھریلو زندگی کے بیان پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے وہ درج ذیل ہے:

''رام دئی یہ باتیں کر رہی تھی مجھے اپنی قسمت پر افسوس آرہا تھااور دل ہی دل میں کہتی تھی تقدیر ہو تو ایسی ہو، ایک میری پھوٹی تقدیر، بکی بھی تو کہارنڈی کے گھر۔''[4]

امراؤ جان کے اندر ایک ایسی بے چین عورت تھی جس کے دل میں گھریلو زندگی کی تمنا تھی۔ لیکن اس کا یہ خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہ ہوا کیونکہ سماج نہ تو طوائف کے بغیر جی سکتا ہے اور نہ ہی اسے بیوی بیٹی اور بہن کی حیثیت سے کبھی قبول کرے گا۔ سماج میں طوائف کو صرف ہوس پرستی کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے مگر ایسی کوئی دل سے محبت ہی کر سکتا ہے نہ ہی کسی دوسری حیثیت سے قبول کر سکتا ہے۔

امراؤ کی طرح خورشید بھی پیدائشی طوائف نہیں ہے بلکہ طوائف کی زندگی جئنے پر مجبور کر دی گئی ہے لیکن اس کا ضمیر ہر دم گناہ اور ذلت کا احساس دلاتا رہتا ہے۔ آخر کار خورشید جان کوٹھے سے محض اس لیے فرار ہو جاتی ہے کہ وہ صرف ایک آدمی سے تعلق رکھ سکے۔ دوسری طرف خانم کے کوٹھے کی دوسری طوائفوں کا طور دوسرا ہے۔ ان میں عشق، محبت، ایثار و قربانی اور گھر بسانے کی خواہش نہیں ہے۔ مردوں سے ان کے رشتے عشوہ و غمزے، عصمت فروشی اور جنسی تلذذ کے ہیں، بسم اللہ، بوا حسینی اور خانم اس کی مثالیں ہیں۔

اس طرح ناول میں رسوا نے اس طبقے کی عورت کو پیش کیا ہے جو کہنے کو غلاظت ہے مگر جس سے رشتہ رکھنا باعث شان بھی تھا۔ گھر کے اندر رہنے والی عورت کی ذہنیت ایسی بنادی گئی تھی کہ وہ بھی اپنے شوہر کے اس عمل کو باعث شان ہی سمجھتی ہے اور خود گھر کی چہار دیواری میں گھٹ گھٹ کر زندگی گزارنے پر مجبور ہے اور بازاری کہلاتی ہے۔

اردو ادب میں ایک بڑا انقلاب پریم چند کی تخلیقات سے آیا۔ انہوں نے گاؤں اور شہر دونوں کی زندگیوں کو اپنے ناولوں کا مرکز بنایا۔ عورت کو بھی بدلتی ہوئی صورت ان کے شاہکار ناولوں میں نظر آتی ہے۔ ''گئو دان'' اس لحاظ سے ایک مثالی ناول ہے۔ اس میں عورت کو مختلف طرح سے پیش کیا گیا ہے۔

ناول میں ہوری اور دھنیا کی ازدواجی زندگی کی حقیقت پسندانہ عکاسی ملتی ہے۔ ہوری اپنے زمیندار کو لگاتار خوش کرنے میں لگا رہتا ہے مگر اس کا کوئی بھی فائدہ دھنیا کو نظر نہیں آتا ہے۔ اس بات پر دونوں کے جھگڑے بھی ہوتے تھے مگر اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔ گاؤں کے ماحول میں شوہر کا بیوی کو مارنا پیٹنا عام بات ہے۔ دھنیا کی زندگی بھی اس سے مختلف نہیں تھی۔ مگر اس مار کا احساس اسے صرف درد رہنے تک ہی رہتا ہے۔ ناول نگار کے مطابق یہ جھگڑے مزید نزدیکیاں پیدا کر کے

ختم ہو جاتے ہیں۔ ہوری اور دھنیا کی ازدواجی زندگی نوآبادیاتی ہندوستان کے ایک عام کسان کی ازدواجی زندگی کی عکاسی ہے۔ ہوری ایک ایسے مرد کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کے لیے شادی ایک ''تپسیا'' کی طرح ہے حالانکہ اس ''تپسیا'' کے لیے عورت کو ہی سب کچھ برداشت کرنا پڑتا ہے۔ دھنیا ہوری کو کئی موڑ پر صحیح مشورہ دیتی ہے، چاہے وہ گوبر کی محبت کا معاملہ ہو، برداری کے ذریعہ لگائے گئے جرمانے کا معاملہ ہو یا پھر روپا کی شادی ادھیڑ عمر کے رام سیوک سے ہونے کا معاملہ ہو۔ ہوری گھر کا مالک ہونے کی وجہ سے اپنے فیصلے گھر والوں پر تھوپتا ہے لیکن وہ فیصلہ اپنے گھر کی بہتری کے لیے لیتا ہے۔

دوسرا کردار جھنیا کا ہے۔ یہ ایک بیوہ عورت ہے جو بھولا اہیر کی بیٹی ہو۔ جھنیا گوبر سے شدید محبت کرنے کے باوجود اپنی بیوگی کی وجہ سے اداسی رہتی ہے اور یہ تصور بھی نہیں کر سکتی کہ ایک بیوہ کی دوبارہ شادی ہو سکتی ہے۔ لیکن پھر بھی سماج سے بغاوت کر کے وہ گوبر کے گھر جاتی ہے۔ برادری کے خوف کے باوجود جھنیا کی آنکھوں میں آنسوں دیکھ کر ہوری اور دھنیا اسے قبول کر لیتے ہیں جس کے نتیجے میں انہیں برادری کی جانب سے لادا گیا تاوان فصیل کی صورت میں ادا کرنا پڑتا ہے۔ جھنیا گوبر سے زیادہ تجربہ کار ہے اسے ایسے مرد کی ضرورت ہے جو اسے جسمانی، مالی اور ذہنی سہارا دے سکے۔ گوبر سے اس کے عشق کے پیچھے یہی وجوہات ہیں۔ گوبر کے یہاں کوئی اپنی بیٹی کی شادی نہیں کرنا چاہتا کیونکہ اس کی مالی حالت اچھی نہیں ہے۔ اور لڑکی خرید کر لانا بھی مشکل ہے۔ دیہی ماحول میں چونکہ معیشت میں عورت و مرد دونوں برابر کے حصے دار ہوتے ہیں لہٰذا دونوں کے درمیان مساوات اور وفاداری ہی ایسے بندھن ہیں جو شوہر اور بیوی کے رشتے کو برقرار رکھتے ہیں۔ جھنیا کے حوالے سے اس کا انکشاف ہوتا ہے۔

جھنیا کے حاملہ ہو جانے پر گوبر اسے چھوڑ کر شہر چلا جاتا ہے۔ حاملہ جھنیا کو گوبر کی ماں دھنیا سہارا دیتی ہیں۔ بعد میں گوبر جھنیا کو اپنے ساتھ شہر لے جاتا ہے۔ یہاں آنے کے بعد دونوں کے باہمی اختلافات سامنے آنے لگتے ہیں۔ دیہی ماحول میں رہنے والی جھنیا شہر کے ایک چھوٹے سے کمرے میں گھٹن محسوس کرتی ہے۔ دوسی طرف گوبر اپنے کام میں مصروف رہتا ہے۔ عیش و آرام کے اس معمول سے جھنیا پریشان ہو جاتی ہے۔

گئودان میں سلیا ایک اچھوت لڑکی ہے۔ وہ ماتا دین سے محبت کرتی ہے۔ ماتا دین براہمن ہے اور وہ براہمنوں کی ساری روایات اختیار کیے ہوئے رہتا ہے اور اچھوت کو اچھوت ہی سمجھتا ہے مگر ایک اچھوت لڑکی سے تعلقات رکھنے میں اسے کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وہ ابتدا میں سلیا کا استحصال کرتا ہے۔ گوبر کے شہر چلے جانے کے بعد وہ جھنیا سے بھی شادی کی بات

کرتا ہے۔ ماتادین کے سلیا سے تعلقات کی وجہ سے ماتادین کے لیے رشتے آنے بند ہو جاتے ہیں۔ سلیا ماتادین کا ہر کام میں ہاتھ بٹاتی ہے اور اس کی دولت کو اپنا جان کر جب وہ دو پیسے کا گیہوں گاؤں میں کسی کو دے دیتی ہے تو ماتادین اسے ڈانٹتا ہے اور کہتا ہے کہ تو کون ہوتی ہے میرا اناج دینے والی۔ سلیا کو اس بات سے نہایت رنج پہنچتا ہے۔ اسی موقع پر سلیا کے والدین آجاتے ہیں اور ماتادین کا جینو توڑ دیتے ہیں اور اس کے منھ میں ہڈی ڈال کر اس کا اس کا ''دھرم بھرسٹ'' کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر سلیا پھر بھی ماتادین کی طرفداری کرتی ہے۔ اسی وجہ سے ماتادین کا غرور ٹوٹنے لگتا ہے اور سلیا سے الگ رہ کر وہ ایک عام انسان کی صورت میں دکھتا ہے۔ سلیا ماتادین کے بچے کی بن بیاہی ماں بنتی ہے مگر اس کا بچہ دو سال کا ہو کر مر جاتا ہے اور اسی غم کے ماحول میں دونوں ایک دوسرے کا سہارا بنتے ہیں اور ماتادین اپنے مذہب کے ''ڈھونگ'' سے الگ ہو کر ایک کسان کی زندگی گزارتا اور سلیا کے ساتھ رہنا قبول کر لیتا ہے۔

عورت کے بدلتے منظر نامے میں مالتی کا کردار اہم ہے۔ گاؤں اور شہر کو سامنے رکھ کر پریم چند نے ایک طرح سے تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے۔ گاؤں کے لوگوں کے لیے محبت یا مرد اور عورت کے تعلقات بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ وہاں یہ تعلق انسانی ضرورتوں کو ذہن میں رکھ کر بنتے بگڑے ہیں اور انہیں اسی طرح سلجھا بھی لیا جاتا ہے۔ عورت کی آزادی یا شادی سے قبل اس کے تعلقات کے مناسب یا غیر مناسب ہونے کی جگہ یہاں یہ عملی مثال کافی ہے کہ ''مالتی ایک تعلیم یافتہ، غیر شادی شدہ اور مالدار خاتون ہے جو پیشہ سے ڈاکٹر ہے۔ شہر کے اونچے طبقے میں مالتی کی عزت ہے۔ یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر مہتا کی طرف مالتی کا جھکاؤ ہے۔ مگر دونوں کی شخصیتیں بالکل جدا ہیں۔ مالتی جہاں بااختیار اور آزاد ذہن کی عورت ہے وہیں مہتا روایتی قسم کا ہندوستانی مرد ہے جس کی نظر میں ''عورت وفا اور تیاگ کی دیوی ہے۔ بے زبان، خود کو قربان کر شوہر کی روح کا حصہ بن جانے والی۔'' محبت کے متعلق اس کا ماننا ہے کہ وہ کسی عورت سے محبت نہیں کر سکتا کہ وہ آخری تہہ تک پہنچ جائے گا اور اسے نفرت ہو جائے گی۔ مگر آخر کار مہتا کو مالتی سے محبت ہو جاتی ہے اور شادی کے لیے کہتا ہے مگر مالتی انکار کر دیتی ہے۔ مگر دونوں ایک چھت کے نیچے رہنے کو تیار ہو جاتے ہیں۔

گودان پریم چند کا شاہکار ناول ہے۔ یہ معاشرے کے اس پسماندہ طبقے کو موضوع بنا کر لکھا گیا ہے جو معاشی اور معاشرتی طور پر محرومی کا شکار ہے۔ ساتھ ہی اس میں غریبوں اور مظلوموں پر بر ژوا طبقے کی طرف سے کیے جانے والے ظلم، ذات کی علیحدگی (Caste Segregation) صنعتی انقلاب کے آنے سے پیدا ہونے والے مسائل، محبت، شادی اور باہمی

تعلقات کے علاوہ موجودہ دور کے سیاسی منظر نامے اور عورت کے استحصال کی داستان بیان کی گئی ہے۔ناول کے اہم نسائی کرداروں میں سے دھنیا ہے۔ یہ ہوری کسان کی بیوی ہے اور ہمیشہ اپنے شوہر کی فرماں بردار اور ہمایتی رہتی ہے۔ دھنیا ایک نڈر اور صاف گو عورت ہے اور کبھی بھی ناانصافی برداشت نہیں کر سکتی۔ وہ خود پر اور اپنے گھر کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کے خلاف اور ہوری کی بیجا خواہشوں کے خلاف احتجاج کرتی ہے جس سے ہوری ناراض بھی ہوتا ہے۔ ہوری پر جب براہمنوں اور ساہوکاروں کی طرف سے بیجا باؤ پڑتا ہے تو وہ بہت نالاں ہوتی ہے۔ ہوری اکثر دھنیا کے احتجاج کرنے پر اُسے پیٹتا تھا مگر وہ اس بات سے بخوبی واقف رہتا تھا کہ دھنیا کے دلائل صحیح ہیں۔ دھنیا ہوری کو حقیقت سے واقف کراتی ہے۔ وہ ہوری کی طرح گھسے پٹے فرسودہ توہمات اور خیالات میں گم نہیں ہے بلکہ وہ اپنے فرقے کے روایتی اصولوں کے بجائے اپنے ایمان اور سچائی کی ہمایتی رہتی ہے۔ اپنے اوپر آنے والی دشواریوں اور مصیبتوں سے واقف ہونے کے بعد بھی وہ ایک نچلے طبقے کی لڑکی جھنیا کو اپنے گھر میں پناہ دیتی ہے جو اسکے بیٹے گوبر کی معشوقہ ہے اور اس کے بچے کی ماں بننے والی ہوتی ہے۔ اس تمام عمل کے لیے وہ اکیلے جھنیا کو قصوروار نہیں ٹھہراتی بلکہ گوبر کو بھی اسی میں برابری کا شریک مانتی ہے۔ وہ ایک محبت کرنے والی ماں ہے جو اپنے بچوں کی خاطر قربانیاں دیتی ہے۔ دھنیا نے کبھی بھی آرام اور سکون کی زندگی بسر نہیں کی۔ پورے ناول میں وہ اپنے شوہر کے شانہ بہ شانہ زندگی جینے کے لیے مشقت کرتی رہتی ہے۔ وہ ایک ایسی بااختیار عورت کی شکل میں ابھرتی ہے جو ذات اور عقیدے سے اوپر اٹھ کر مظلوم اور بے سہارں کی مدد کرتی ہے۔

دوسرا اہم کردار میں مالتی کا ہے۔ یہ ایک خوبصورت، تعلیم یافتہ اور ذہین عورت ہے جو یوروپ سے تعلیم حاصل کر کے آئی ہے اور پیشے سے ڈاکٹر ہے۔ محفلوں میں وہ سب کی نگاہ کا مرکز بنی رہتی ہے۔ اس کی فطرت دلربانہ ہے۔ گوبندی کا شوہر کھنا مالتی پر فریفتہ ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے گوبندی مالتی سے حسد کرنے لگتی ہے۔ لیکن مالتی کو مسٹر مہتا سے، اس کے خیالات، سادگی اور دانشوری کی وجہ سے محبت ہو جاتی ہے لیکن مالتی اور مہتا میں اختلافات ہوتے رہتے ہیں۔ ایک مرتبہ ہوری کے گاؤں کا سفر کرنے پر وہ خود کو دریافت کرتی ہے۔ اس کے بعد سے وہ غریب اور بے سہارا لوگوں کی مدد کرنا شروع کرتی ہے اور بہت سے دوسرے فلاحی کاموں سے خود کو وابستہ کر لیتی ہے۔ مالتی میں یہ تبدیلیاں دیکھ کر مہتا کو بھی مالتی سے محبت ہو جاتی ہے لیکن مہتا سے محبت کرنے کے باوجود، اس سے ذہنی وابستگی قائم نہ ہو سکنے کی وجہ سے وہ مہتا کے شادی کے اسرار کو رد کر دیتی ہے۔ اب وہ غریبوں کی مدد کرنا چاہتی ہے شادی نہیں۔ آخر میں مہتا اور مالتی دونوں ساتھ مل کر یہ فلاحی کام کرتے ہیں اور ایک ساتھ ایک چھت کے نیچے رہنے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ مالتی ہی وہ واحد کردار ہے جو آخر تک غریبوں کی مدد کرنے

کے اپنے عزم کو لے کر جدوجہد کرتی رہتی ہے۔ گوبندی نام گرامی بزنس میں اور صنعت کار مسٹر کھنا کی بیوی ہے جسے ایک مثالی ہندوستانی بیوی کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ وہ اپنے بچوں اور شوہر کے لیے خود کو وقف کر چکی ہے۔ بدقسمتی سے کھنا اس سے ویسی محبت نہیں کرتا جیسی گوبندی کرتی ہے۔ کھنا کو اپنی بیوی کے روایتی اصولوں میں نقص نظر آتا ہے۔ وہ مس مالتی کو دیکھ کر اس پر فریفتہ ہو جاتا ہے اور اس کی ناز برداریاں کرنے لگتا ہے۔ گوبندی کھنا کے اس روپ سے نہایت ہی مایوس اور اُداس ہو کر گھر چھوڑنے کا فیصلہ کر لیتی ہے۔ لیکن مسٹر مہتا جس نے گوبندی کے خیالات اور کردار کی ہمیشہ تعریف کی تھی وہی گوبندی کو واپس اپنے گھر لوٹ جانے کا مشورہ دیتا ہے۔ اتنا سب کچھ ہونے کے بعد جب کھنا کی چینی مل آگ میں برباد ہو جاتی ہے تو گوبندی ایک اچھی بیوی بن کر تمام شکوے بھلا کر اسے دوبارہ سے مل شروع کرنے کا حوصلہ دیتی ہے۔

پریم چند کے اہم ناولوں میں سے ایک ''نرملا'' ہے۔ یہ ناول 1927 میں شائع ہوا۔ اس ناول میں بے میل شادی، جہیز اور اس سے جڑے دوسرے مسائل کے حوالے سے معاشرے پر گہرا طنز ملتا ہے۔ یہ کہانی 1920 کی دہائی کے پس منظر میں لکھی گئی ہے۔ اسی دور میں سماجی اصلاح کے حوالے سے بہت سی تحریکیں ہو رہی تھیں۔ آزادی سے پہلے کے منظر نامے کو بیان کرتا یہ ناول جہیز جیسی برائی کے حوالے سے مصنف کے خیالات کو واضح کرتا ہے کہ جہیز کی برائی ختم ہونی چاہئے اور عورت کا رتبہ معاشرے میں بلند کرنے کی ضرورت ہے۔ اس ناول میں ناول نگار نے گاؤں اور شہر دونوں کی زندگیوں کو پیش کیا ہے۔ گاؤں کی سوسائٹی، ذات کی علیحدگی اور جھڑپیں، غریبی اور استحصال کو امیر لوگوں کے کرداروں کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ ناول چھ (6) سال کے عرصہ پر محیط ہے۔ اس چھ سال کے عرصہ میں نرملا طالب علم سے بیوی اور پھر ماں کی شکل میں تبدیل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا دور تھا جب غیرت، خودداری اور رتبے کا ہونا معاشرے کی بنیادی اور اہم ضروریات تھے۔ کھانا کھانا اور کھلانا ایک نہایت ہی اہم رواج تھا جس کے اپنے مذہبی قاعدے اور اصول تھے۔ روایتی (Traditional) گھرانوں میں عورتیں مردوں کے ساتھ نہیں کھاتی تھیں اور مردوں کے کھانے سے فارغ ہونے اور خود کے کھانے کے لئے ان کی اجازت کی منتظر رہتی تھیں۔ اسپتال سے لوگوں کو خوف محسوس ہوتا تھا۔ یہ خوف ہمیں طوطارام کے کردار میں نظر آتا ہے جو اس وجہ سے مجرم محسوس کرتا ہے کہ اس نے اپنے بیٹے کو اسپتال بھیج کر غلط کیا اور اسی وجہ سے اس کے بیٹے کی جان گئی۔ ناول ''نرملا'' وقت کے اس دور کے عکس ہے جب ہندوستانی معاشرے کی کم سن لڑکی کا گناہ بس اتنا تھا کہ اسے ایسے شخص کی تلاش تھی جو اس سے بنا جہیز کی شادی کرلے۔ اس کی شادی اس سے دوگنی عمر کے شخص کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ کم عمر کی ہونے کی وجہ سے نرملا کا شوہر اس پر اپنے بیٹے کے حوالے سے شک کرتا ہے جس سے خود اس کا اپنا گھر تباہ ہو جاتا ہے۔ ناول میں کرداروں کو

حد سے زیادہ حساس رکھایا گیا ہے۔ اپنے احساس گناہ سے ناول کے کئی کردار خود کشی کر لیتے ہیں اور آخر کار خود نرملا کی موت ہو جاتی ہے۔ پریم چند کا ناول ''بازار حسن'' طوائف بازاری کے موضوع پر لکھا گیا ہے۔ کیسے ایک اچھے گھر کی لڑکی اس پیشے میں آنے پر مجبور کر دی جاتی ہے یہ بیان کیا گیا ہے۔ ایک طرف جہاں ناول کا اردو عنوان ''بازار حسن'' مرکزی کردار ''سومن'' کے زوال اور بربادی پر روشنی ڈالتا ہے وہیں ناول کا ہندی عنوان ''سیوا سدن'' طوائف کے پیشے سے اس کی رہائی کو دکھاتا ہے۔ قدیم اور روایتی شہر (orthodox) بنارس کے قحبہ خانوں اور طوائفوں کو مرکز میں رکھ کر لکھا گیا ہے۔ بنارس میں کے قحبہ خانے شمالی ہندوستان کے جمالیاتی اور ادبی ثقافت میں تاریخی حیثیت کے حامل تھے۔ ناول کی مرکزی کردار سومن ایک خوبصورت، ذہین اور ہنر مند لڑکی ہے جس کا تعلق اونچی ذات سے ہے۔ سومن کا باپ اس کی شادی اچھے گھرانے میں کرانے کی ناکام کوشش میں جہیز دینے کے لیے رشوت لینے کے جرم میں جیل چلا جاتا ہے۔ بعد میں سومن کا چچا اس کی شادی ایک کم حیثیت، ظالم اور عمر دراز شخص سے کر دیتا ہے جو سومن کے کردار پر شک کرتا ہے۔ سومن کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی محبت سے عاری شادی شدہ زندگی اس طوائف کی زندگی جیسی ہے جس کا محض ایک خریدار ہے۔ سومن خود کو پردے کے اندر رہنے والی طوائف اور اپنے پڑوس میں رہنے والی طوائف ''بھولی'' کو پردے کے باہر کی طوائف مانتی ہے۔ شوہر بیوی کے درمیان ایک سر درشتہ قائم تھا جو آخر کار ختم ہو جاتا ہے۔ سومن کا شوہر اسے گھر سے نکال دیتا ہے۔ وہ کچھ دن سڑکوں پر گزارا کرتی ہے اور آخر کار طوائف بازاری کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اپنے شوہر کو چھوڑنے کے بعد سومن شرفا کو اپنا گرویدہ کر لینے والی ایک مشہور طوائف ہو جاتی ہے۔ سومن کے اس عمل سے اس کی چھوٹی بہن کی شادی شدہ زندگی پر برا اثر پڑتا ہے اور آخر کار اس کا طلاق ہو جاتا ہے۔ تھوڑے عرصے بعد سومن اپنے ارد گرد ہونے والے سیاسی ڈرامے کا شکار ہو جاتی ہے جو خود پسند ہندو سماجی مصلحین اور اخلاق پسندوں کے ذریعہ کھیلا گیا تھا۔ بنارس کی گلیوں سے ان قحبہ خانوں کو ہٹا کر شہر کے باہر پھینک دیا گیا کہ اس سے معاشرے کی گند صاف ہو۔ پریم چند کے ناول بھی مقصدی ناول ہیں جن پر معاشرتی اصلاح کی تحریکوں اور جنگ آزادی کی تحریک کے اثرات نمایاں ہیں۔ ابتدائی دور کے ناولوں کے مقابلے ان کے ناولوں میں ہر طبقے کی خواتین کے مسائل مختلف پہلوؤں کے ساتھ موجود ہیں جن کے وسیلے سے عورت اور مرد کے تعلقات ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ان ناولوں میں بھی عورت کی ماتحتی و محکومی، مظلومیت اور زبوں حالی کی صورت حال پہلے دور کے ناولوں سے مشابہت رکھتی ہے مگر پھر بھی پہلے دور کی عورت کے مقابلے اس دور کی عورت میں تحریک ہے۔ کوئی کردار ایسے مل جاتے ہیں جو جدید دور کے نظر آتے ہیں۔

پریم چند کے بعد عورتوں کے خلاف رائج تصورات و نظریات اور رسوم کو چیلینج کیا گیا اور سماج کی ہر سطح پر ان کے خلاف ہو رہے مظالم کا از سر نو جائزہ لیا گیا۔ ان کے تئیں ہونے والی ناانصافیوں کی نشاندہی کی گئی اور عورتوں کو ہر شعبۂ زندگی میں مردوں کے برابر حقوق دیے جانے کی مانگ کی گئی۔

اردو ادب میں ''لیلیٰ کے خطوط'' کو پہلے نفسیاتی تجزیہ پیش کرنے والے ناول کے طور پر قاضی عبدالغفار نے متعرف کرایا۔ لیلیٰ کے خطوط ایک طوائف کے اپنی شخصیت کے تلاش میں لکھے جانے والے خطوط محض نہیں ہے بلکہ اس میں عورت کے استحصال کی تشریح مصنف نے بہت بااثر طریقے سے کی ہے۔ یہ خطوط دلچسپ اور طنز سے پر ہونے کے ساتھ نہایت فلسفیانہ ہیں۔

لیلیٰ ایک حساس اور بیدار ذہن عورت ہے جس کی محفل میں امیر، شرفا، جوان اور ضعیف سب ہی آیا کرتے ہیں۔ لیلیٰ کی نظر میں ایک طوائف کی دوکان پر آنے والا ہر مرد خریدار ہے جو رات بھر اپنی خریدی ہوئی محبت کی قسمیں کھاتا ہے اور صبح اپنی محبوب بیوی کے پاس لوٹ جاتا ہے۔ لیلیٰ ان خریداروں کے دام محبت میں گرفتار نہیں ہوتی حتی کہ لیلیٰ کے وقت کی قیمت چکا کر آنے والا اس کا سچا عاشق بھی لیلیٰ کی نظر میں خریدار ہی ہے۔

قاضی عبدالغفار نے سماج کے ان تمام رویوں کو بیان کیا ہے جنھوں نے عورت کو گھر کے ساتھ بازار بھی دیا۔ مرد کی ان خود غرضیوں کا ذکر کیا ہے جن کے ذریعہ وہ عورت کو باہر کی دنیا کے حسین خواب دکھاتا ہے اور مذہب کے نام پر گھر میں قید ہو کر رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ خود مہذب کے نام پر چار شادیاں کرتا ہے اور عورت پر غیر مرد کی نگاہ پڑ جانے سے اسے بد چلن ثابت کرنے سے نہیں چوکتا۔ ایسے مذہبی راہنماؤں کے لیے لیلیٰ کہتی ہے:

''مگر ان مولناؤں کا عشق اکثر بھدی قسم کا عشق ہوتا ہے۔ آتا ہے تو اکثر نکاح کا پیغام ساتھ لے کر آتا ہے۔ یہ بیچارے صرف ہی قسم کی عیاشی جانتے ہیں۔ وہ جو کسی نہ کسی مذہبی اصطلاح کے تحت آسکے۔''[5]

لیلیٰ کی نظر میں ایسے نیک ناموں سے شادی کرنا بہتر ہے کہ وہ طوائف رہے:

''میں نے عرض کیا کہ حضور میں آپ کے حرم میں رہ کر عصمت فروشی کرنے کے بجائے بازار ہی میں رسوائی پسند کرتی ہوں! یہ نکاح میری آپ کی سیاہ کاری کو کم نہ کردے گا۔ صرف یہ ضرور ہوگا کہ آپ میری عصمت فروشی کے اجارہ دار ہو جائیں گے۔۔۔ میں غریب

ولیمہ کے پلاؤ۔ نکاح کے چھواروں اور بسم اللہ کے بتاشوں پر تین حصہ داروں کے ساتھ کیوں کر گزر کروں گی۔۔۔ خفا ہو گئے۔ کہلا بھیجا کہ ''او ملعون چھوکری تیرا مقام جہنم ہے۔''[6]

ایک مقام پر مصنف نے لیلیٰ کی زبانی یہ بات ادا کرائی ہے کہ مرد عورت سے ہر دفعہ ایک نئی ادا مانگتا ہے اور اپنے لیے ایک ہی انداز حیوانیت کو کافی سمجھتا ہے۔ وہ عورت کے ہمیشہ ہنسنے سے تھک جاتا ہے اور پیہم رونے سے بھی تھک جاتا ہے۔ وہ ہر کیفیت عارضی چاہتا ہے۔ یہ باتیں اتنی درست ہیں کہ ابتدائے دنیا سے لے کر آج تک کوئی بھی دور شاید ایسا نہیں گزرا ہو گا جو ان باتوں کی صداقت کو جھٹلا سکے۔ اس ناول کے ذریعہ مرد کی اس سنک پر گہری چوٹ کی گئی ہے جس نے عورت کے لیے اقدار اور خود کے لیے لذتیاتی شہوانیت اور ہوس کو قائم کیا۔

راجیندر سنگھ بیدی کا ناول ''ایک چادر میلی سی'' کا مرکزی کردار رانوؔ ہے۔ جب رانو کے شوہر تلوکے کی موت ہو جاتی ہے تو گاؤں کے لوگ بے سہارا رانو کی زندگی کا خیال کر کے اس کی شادی اس کے دیور منگل سے کرا دیتے ہیں جو عمر میں رانوں سے کافی چھوٹا تھا۔ رانو کا بھی خیال تھا کہ منگل اس کے سامنے بچا ہے۔ اس نے منگل کو پالا ہے، ایک ماں کا پیار دیا ہے تو وہ اس سے شادی کیسے کر سکتی ہے؟ رانوں پہلے شادی سے انکار کرتی ہے مگر جب اسے اپنے مستقبل اور چھوٹے بچوں کا خیال آتا ہے تو اس کے اندر احتجاج کی سکت باقی نہیں رہتی ہے۔ منگل تو اس شادی کے لیے بالکل تیار نہیں تھا۔ وہ خود رانوں کو ماں کی طرح سمجھتا تھا۔ جب رانوں کا شوہر تلوکے زندہ تھا تو شراب کے نشے میں رانو کو بہت مارتا پیٹتا تھا تب منگل ہی اپنے بھائی سے رانو کو بچاتا تھا مگر شادی سے رانوں اور منگل دونوں انکاری تھے۔ جب انکار کا سلسلہ لمبا ہوا تو لوگوں نے منگل کو مار پیٹ کر جبراً اس کی شادی کرائی۔ شادی کے بعد دونوں کی زندگی میں کوئی بدلاؤ نہیں آیا۔ وہ ایک چھت کے نیچے رہنے والے دو اجنبیوں کی طرح تھے مگر رانو کے لیے یہ بات راحت جان تھی کہ اب اُسے اس گھر سے بے گھر کرنے والا کوئی نہیں ہے، اس کے بچے بھوکے نہیں رہیں گے اور ساس اسے بیٹے کو ''کھا جانے'' کا طعنہ نہیں دے گی۔ لیکن بعد میں منگل بھی تلوکے کے نقش قدم پر چلنے لگتا ہے اور شراب پی کر گھر آنے لگا۔ رانو سے اس کے اس بات پر جھگڑے ہونے لگے اور اس نے رانو کو مارنا پیٹنا بھی شروع کر دیا۔ غصے اور شراب کے نشے میں جب منگل رانو کو اپنی عورت کہتا ہے تو رانو صرف یہ لفظ سن کر خوش ہو جاتی ہے۔ محض اس لفظ سے اسے اپنے میاں بیوی کے رشتے یں اور مضبوطی پیدا ہوتی محسوس ہوتی ہے۔

عالیہ خدیجہ مستور کے ناول ’آنگن‘ کا مرکزی کردار ہے۔ خلوص و محبت اور ہمدردی اس میں بدرجہ اُتم موجود ہیں۔ وہ اپنے دیگر افراد خانہ کی طرح نہ کسی مخصوص نظریے سے متاثر ہے نہ ہی تقسیم ہند جیسے مسائل میں غیر اہم دلچسپی لیتی ہے۔ اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں سے مخلصانہ سلوک اور جذباتی لگاؤ اس کا امتیازی پہلو ہے۔ والد سے اسے بے پناہ محبت ہے۔ اس کی والدہ کی بدمزاجی کے سبب گھر کا ماحول اکثر و بیشتر مکدر رہتا ہے۔ عالیہ کے والد برٹش گورمنٹ کے نوکر ہونے کے باوجود انگریزوں سے سخت نفرت کرتے تھے جبکہ اس کی ماں انگریزوں کی مداح تھیں۔ انگریزی تہذیب و ثقافت، پالیسیوں و رویوں کو لے کر میاں بیوی میں اکثر ہونے والی بحثوں سے کشیدگی قائم رہتی تھی۔ والد کی موت کے بعد جب وہ اپنی والدہ کے ساتھ بڑے چچا کے گھر جاتی ہے تو وہاں اسرار میاں اس کی ہمدردی کا مرکز رہتے ہیں جن سے اس کی دادی کا سلوک وہی تھا جو اس کے گھر میں صفدر بھائی کے ساتھ اس کی اماں کا تھا۔ جمیل سے وہ کبھی محبت نہیں کر پاتی کیونکہ وہ شخص اس کی نظر میں دل پھینک قسم کا انسان تھا جو پہلے اس کی بہن سے شادی کرنے پر رضامند تھا اس کے بعد چھمی اس کی نگاہ کا مرکز تھی اور عالیہ کے آنے کے بعد وہ چھمی کو بھول گیا۔ اس لیے جمیل کے ہزار اصرار کے باوجود وہ کبھی اس کی محبت کا جواب محبت سے نہیں دیتی۔ آخر میں جب پاکستان میں اسے صفدر ملتا ہے اور اپنی کہانی سناتا ہے تو عالیہ کو اس موقع پرست انسان سے بھی نفرت ہو جاتی ہے اور وہ اس سے شادی کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ عالیہ ایک خود مختار لڑکی ہے جس نے تمام پریشانیوں کو خاموشی سے برداشت کرتے ہوئے اپنی راہیں ہموار کیں۔ اپنے ماموں کا بھرم قائم رکھنے کے لیے وہ ان کی ہر بیجا بات اپنے تک ہی رکھتی ہے اور اپنی ماں سے ایسی کوئی بات نہیں کہتی کہ ماں کو تکلیف ہو کہ اب ان کے پاس ایک ان کے بھائی کا ہی سہارا تھا اور اگر یہ بھی ٹوٹ جاتا تو اماں بکھر جاتیں۔

دوسرا کردار چھمی کا ہے۔ چھمی عالیہ کے منجھلے چچا کی بیٹی ہے۔ منجھلے چچا کو شادیاں کرنے کا بہت شوق تھا اس لیے انہیں اپنی چھوٹی سی بچی کو چھوڑ کر نئی شادی کرتے ہوئے زیادہ غور و فکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ بن ماں کی بچی کو بڑی چچی نے پالا۔ مگر بڑی ہو کر چھمی ضدی اور منھ پھٹ ہو گئی۔ اپنی محرومیوں کو وہ اپنے غصے میں ظاہر کرنے لگی۔ بڑے چچا سے ہر وقت اس کی ٹھنی رہتی تھی۔ محض ان کو پریشان کرنے کے لیے اس نے ان کی مخالفت میں مسلم لیگ کے نعرے لگانے شروع کر دیے تھے۔ چھمی نے جمیل سے واقعی محبت کی تھی اسی وجہ سے وہ جمیل کے بدل جانے کے باوجود خود کو نہیں تبدیل نہیں کر پاتی۔ چھمی کی شادی گاؤں کے ایک شخص سے کرا دی جاتی ہے، وہ ایک بچے کی ماں بن جاتی ہے لیکن وہ تقسیم کے دوران صرف اس لیے ہندوستان چھوڑ کر جانا نہیں چاہتی کیونکہ یہاں بھلے ہی جمیل اس کی نظروں کے سامنے نہیں تھا مگر

ہندوستان میں ہی موجود تھا جس سے وہ کبھی مل سکتی تھی دیکھ سکتی تھی لیکن پاکستان چلے جانے پر اس امید کے قائم رہنے کی یہ چھوٹی سی وجہ بھی ختم ہو جاتی۔ اس بات کا اقرار اس نے عالیہ کو لکھے خطوط میں کیا ہے۔ آخر میں جمیل چھمی سے شادی کر لیتا ہے۔

آنگن کا تیسرا اہم کردار ''اماں'' کا ہے۔ یہ عالیہ کی ماں ہیں جن کی شوہر سے کبھی بنی نہیں۔ یوں دیکھا جائے تو لگتا ہے کہ اماں کی وجہ سے گھر میں کبھی سکون قائم نہیں ہو سکا اور ہمیشہ کشیدگی رہی۔ لیکن عالیہ کے والد نے بھی اس سکون کو قائم کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ اگر ان کی بیوی نے صلح کی کوش نہیں کی تو وہ بھی ان سے دور ہٹ گئے۔ ہمیشہ بیوی کی مرضی کے خلاف بات کی یا پھر خاموش رہے۔ ظاہر میں اماں کا کردار خود سر اور مغرور عورت کا محسوس ہوتا ہے لیکن اصل میں وہ ایک ایسی محروم عورت ہے جس نے اپنی زندگی میں کوئی خوشی نہیں دیکھی۔ پہلے بیٹی کی خودکشی اور پھر شوہر کی موت نے انہیں اندر سے کھوکھلا کر دیا۔ عالیہ ہی ان کا واحد سہارا تھی اور خوشیوں کا مرکز تھی۔ عالیہ کو اپنی ماں کی محرومیوں کا احساس تھا یہی وجہ تھی کہ وہ اپنی ماں سے ماموں کی خود غرضیوں اور کوتاہیوں کا ذکر نہیں کرتی ورنہ بھائی پر اماں کو جو غرور تھا وہ بھی ٹوٹ جاتا۔

بڑی چچی کا کردار آنگن کا وہ کردار ہے جو دوسرے کرداروں میں توازن قائم رکھتا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتیں تو بڑے چچا کے گھر میں جنگ چھڑی رہتی۔ انہیں کی وجہ سے گھر میں باپ، بیٹے، چچا، بھتیجی میں مباحثے نہیں ہو پاتے۔ جمیل اپنے باپ کے خلاف رہنے کے باوجود ان سے گستاخی نہیں کر پاتا۔ چھمی بھی انہیں کی وجہ سے قابو میں رہتی ہے۔

یوں دیکھا جائے تو آنگن ایسی عورتوں کی کہانی ہے جنہیں اس بات سے کوئی لینا دینا نہیں کہ ہندوستان آزاد رہے یا غلام، ہندوستان اور پاکستان دو الگ ملک بنتے ہیں یا ایک ملک رہتا ہے یہ بات بھی ان کی زندگی کوئی تبدیلی نہیں لانے والی تھی۔ ہاں البتہ تقسیم کا یہ اثر ان کی زندگیوں پر یہ ضرور پڑا کہ ان کے گھر کے مرد سیاست میں چلے گئے۔ ایک ہی گھر میں کانگریس اور مسلم لیگ کے نام پر کشیدگی پیدا ہونے لگی، اختلافات ہونے لگے۔ گھر کا سکون چلا گیا۔ کوئی کرفیوں میں مارا گیا تو کوئی فسادیوں کے ہتھے چڑھ گیا۔ اور آخر میں گھر ٹوٹ گیا۔ کوئی ہندوستان میں رہ گیا کوئی پاکستان چلا گیا۔ مگر یہ عورتیں جیسے ہندوستان میں تھیں ویسے ہی پاکستان میں رہیں۔ ان کی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں آئی نہ انہیں کوئی حکمرانی ملی نہ تحت ملے۔ گھر ہی ان کی واحد پناہ گاہ تھا۔

''انتظار موسم گل''، رضیہ فصیح احمد کا ناول ہے۔ اس میں ''تارہ'' کی زندگی کی ذہنی اور نفسیاتی کشمکش کو پر پیچ اور حیرت انگریز مرحلوں سے گزرتے دکھایا گیا ہے۔ تارہ ایک جدید خیالات کی تعلیم یافتہ لڑکی ہے مگر وہ چھوٹی شان وشوکت اور دکھاوے کو ہی زندگی سمجھتی ہے اس لیے وہ طاہر جیسے شخص سے شادی کر لیتی ہے جو اپنے باپ دادا کے جھوٹے رکھ رکھاؤ کو اپنی زندگی کا معیار اور شان سمجھتا ہے۔ طاہر سے شادی کرنے کے لیے وہ کتنے ہی رشتوں کو ٹھکرا دیتی ہے۔ تارہ کے گھر کے کسی فرد کو طاہر کا رشتہ پسند نہیں تھا لیکن آخر کار سب تارہ کی ضد کے آگے جھک جاتے ہیں لیکن تارہ کے خواب اس کے سسرال پہنچتے ہی دم توڑنے لگتے ہیں جب شادی کی پہلی رات ہی طاہر تارہ سے وہ کاغذات طلب کرتا ہے جس میں طاہر کی آدھی جائداد تارہ کے نام کر دی گئی تھی اس کے بعد طاہر کا راتوں کو غائب رہنا اسے اور بھی شبہوں میں مبتلا کر دیتا ہے۔ بعد میں پتہ چلتا ہے کہ طاہر نے اپنی پہلی بیوی کو طلاق نہیں دی تھی اور خاندان کی روایت کہہ کر وہ اس کے پاس اپنا جانا جائز بتاتا ہے۔ لیکن دراصل وہ اپنی پہلی بیوی کے پاس بھی نہیں بلکہ نوکرانی کے پاس جاتا تھا۔ طاہر کے گھر کی تمام عورتیں مردوں کے ان رویوں کو جائز بتاتی ہیں اور انہیں ان کی شان سمجھتی ہیں۔

طاہر کی انہیں حرکتوں کی وجہ سے دونوں میاں بیوی ایک ہی گھر میں دو اجنبیوں کی طرح رہتے ہیں۔ جب کبھی طاہر تارہ کے قریب آنے کی کوشش کرتا ہے تو تارہ کے اندر نفرت کی لہر دوڑنے لگتی ہے۔ جسم کے ساتھ روح بھی غلاظت میں لتھڑی محسوس ہوتی ہے اور تب اسے احساس ہوتا ہے کہ اگر وہ ظاہری شان اور چمک کے پیچھے نہ جاتی تو آج اسے یہ دن نہیں دیکھنا پڑتا۔ ان سارے تفکرات سے پریشان ہو کر بالآخر اس نے ارادہ بنایا کہ وہ اپنے ماں باپ کے گھر نہ جا کر اپنی زندگی کے باقی دن ''مری'' میں رہ کر گزارے گی۔ 'مری' میں اس ایک اسکول میں نوکری کر لی اس پر نظر طاہر کو اعتراض تھا کہ ان کے گھر کی بہو بیٹیاں اس طرح نوکریاں نہیں کرتی پھرتی ہیں۔

دوسری مرتبہ طاہر 'مری' تب آتا ہے جب اسے تارہ کی خراب طبیعت کا پتہ چلتا ہے۔ طاہر کو پتہ چلتا ہے کہ تارہ ماں بننے والی تھی مگر اب وہ بچہ ختم ہو گیا ہے تو طاہر کے پیروں تلے زمین کھسک جاتی ہے کہ وہ تو اس قابل تھا ہی نہیں کہ باپ بن سکے۔ اس سے وہ تارہ پر بد چلنی کا الزام لگاتا ہے۔ تارہ اسے بتاتی ہے کہ اس نے اٹالین ڈاکٹر سے ٹیوب کے ذریعہ خود کو حاملہ کروایا تھا کیونکہ طاہر کی ماں اور دادی کو وارث چاہئے تھا۔ لیکن طاہر ان باتوں کا یقین نہیں کرتا اور آخر کار تارہ کو زہر دے کر مار دیتا ہے۔

’’زمین‘‘ خدیجہ مستور کا اہم ناول ہے۔ اس میں ’مالک‘ اور ’اماں بی‘ دو ایسے کردار ہیں جو سماج کے ان شادی شدہ لوگوں کی عکاسی کرتے ہیں جو والدین کی مرضی سے شادی کر کے ناخوشگوار زندگی گزارتے ہیں۔ سماج میں اکثر شوہروں کے ذریعہ بیویوں کے جذبات کا خیال نہیں رکھا جاتا اور نہ ہی انہیں کسی طرح کی آزادی حاصل ہوتی ہے۔ انہیں تو بے زبان ہو کر شوہر کی مرضی اور خواہشات کے مطابق زندگی گزارنی پڑتی ہے۔ اماں بی کے ساتھ ان کے شوہر مالک کا رشتہ بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ مگر اس کے بعد بھی اماں بی کے اندر احتجاج کے عناصر نمایاں ہیں۔

اس ناول میں اگرچہ اماں بی ایک روایتی بیوی کی طرح اپنے شوہر کے ساتھ ایک گھر میں گزارہ کر رہی ہیں جو شاید ان کی معاشی خود کفالت کی کمزوری ہے مگر اس کے باوجود بھی احتجاج کے تیور ان کے سلوک سے صاف واضح ہیں۔ جب مالک آمنہ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں تو جوابی کاروائی کے طور پر اماں بی بھی ان سے پوری طرح لاتعلق ہو جاتی ہیں جو ان کی عزت نفس اور غیرت پسند طبیعت کی نشاندہی کرتا ہے۔

ساجدہ ناول کی اہم کردار ہے۔ ساجدہ کی ناظم سے ملاقات مہاجرین کیمپ میں ہوتی ہے۔ ساجدہ وہاں اپنے والدین کے ساتھ رہتی تھی۔ ناظم پاکستان میں مہاجرین کیمپ کے منتظمین میں سے تھا۔ ساجدہ کے والد سے اس کا ملنا جلنا زمین اور مکان وغیرہ کے الاٹمنٹ کے حوالے سے تھا۔ مگر ساجدہ ناظم کو اچھا آدمی نہیں سمجھتی تھی۔ اسے شک ہوتا تھا کہ ناظم اس کی وجہ سے یہاں آتا تھا۔ اسی دوران ساجدہ کے والد کی موت ہو جاتی ہے۔ والد کی موت کے بعد ساجدہ بے یار و مدگار ہو جاتی ہے۔ ساجدہ کو خبر نہیں ہوتی اور وہ ناظم سے گھر پہنچادی جاتی ہے۔ ناظم کے گھر آنے کے بعد اُسے یہ پتہ چلتا ہے کہ تاجی نام کی ایک اور لڑکی کیمپ سے یہاں بیٹی بنا کر رکھنے کو لائی گئی تھی مگر اسے نوکرانی بنادیا گیا۔ ساجدہ ناظم کے گھر سے بھاگنا چاہتی ہے مگر کامیاب نہیں ہوتی۔ وہ اپنے محبوب صلاح الدین کی راہ دیکھتی ہے کہ وہ آکر اسے یہاں سے نکال لے جائے گا مگر اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ ناظم ساجدہ سے بے حد محبت کرتا ہے اور اس کا خیال رکھنے کی پوری کوشش کرتا ہے۔ ساجدہ کے تمام غصے اور نفرت کو برداشت کرتا ہے۔ ناظم کا چھوٹا بھائی کاظم ساجدہ کا زنا کرنے کی کوشش کرتا ہے تب ناظم ساجدہ کو بچاتا ہے اور خود کو مجرم سمجھتا ہے۔ آخر کار ساجدہ ناظم سے شادی کر لیتی ہے۔ گزرتے وقت کے ساتھ ساجدہ ناظم کی محبت کی قائل ہو جاتی ہے۔

علیم مسرور کا ناول ''بہت دیر کر دی'' داؤد، سلطانہ اور کائنات کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے۔ داؤد کی زندگی میں ایک طرف سلطانہ ہے تو دوسری طرف کائنات۔ سلطانہ ایک طوائف ہے۔ علیم مسرور کا یہ ناول اس لیے بھی مشہور ہے کہ اس میں پہلی مرتبہ کسی طوائف کو بیوی بنا کر اسے بیوی کے حقوق اور معاشرے میں مقام دلوایا گیا ہے۔ داؤد نہایت ہی شریف انسان ہے جو سماج میں اپنی بنائی عزت کو کھونا نہیں چاہتا۔ اس کی یہ شرافت اس کی راہ میں رکاوٹیں بھی پیدا کرتی ہے اور وہ اپنی زندگی کے اہم فیصلے لینے سے قاصر رہتا ہے۔ داؤد کی اسی شرافت کی گرویدہ سلطانہ بھی ہو جاتی ہے جو بڑودہ سے ممبئ لائی گئی طوائف ہے اور کریم نامی غنڈے کی داشتہ ہے۔ داؤد کی حق گوئی اور ایمانداری اور انسانی ہمدردی، جیسی فطرت کے سبب کائنات نے بھی داؤد کو پسند کیا جو ایک غریب گھرانے کی شریف لڑکی ہے۔ کائنات اعلیٰ تعلیم یافتہ ہے، ناول نگار ہے اور ٹیوشن پڑھا کر اپنی اور ماں کی ضرورت پوری کرتی ہے۔

داؤد کو کریم نامی غنڈے نے کھولی دلوائی تھی۔ غیر شادی شدہ ہونے کی وجہ سے داؤد کو کھولی نہیں مل رہی تھی۔ اس میں کریم نے اپنے فائدے کو سامنے رکھتے ہوئے اسے کھولی بھی دلوادی اور اس کھولی میں اپنی داشتہ کو رکھوا کر اپنا کام بھی نکال لیا۔ داؤد کو مجبوراً یہ کام کرنا پڑا۔ اب سلطانہ داؤد کی بیوی بن کر رہ رہی تھی۔ ایک ہی گھر میں رہ کر دونوں ایک دوسرے سے مانوس ہو جاتے ہیں اور انہیں ایک دوسرے کی خوبیوں کا پتہ چلتا ہے۔ سلطانہ گھر گرہستی میں دلچسپی لینے لگتی ہے۔ دوسری طرف کائنات سے داؤد اس لیے محبت کرنے لگتا ہے کہ اسے سلطانہ کے ساتھ اپنا کوئی مستقبل نظر نہیں آتا۔ کائنات سے داؤد کی ملاقات صمد سیٹھ کی دوکان جنتا بک ڈپو میں ہوتی ہے۔ داؤد وہیں کام کرتا تھا۔ کائنات کو اپنا ناول چھپوانا تھا جس کے لیے وہ داؤد سے سفارش کروانے کو کہتی ہے۔ پبلشر سلمان مہربانیوں اور داؤد کی کوششوں سے کائنات کا ناول چھپ جاتا ہے اور وہ کائنات سے محبت کرنے کے باوجود اس سے دور ہونے لگتا ہے کہ کائنات کو سلمان جیسے شخص کی ضرورت ہے۔ کائنات اور سلطانہ کو جب ایک دوسرے کا علم ہوا تو کائنات داؤد سے کترانے لگی اور سلطانہ ایک دوست کی طرح اس کی ہر طرح سے مدد کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ سلطانہ سے خود کو دور کرنے کی داؤد بہت کوشش کر چکا تھا مگر اب اس کے اندر سے سلطانہ کے تئیں نفرت ختم ہو چکی تھی۔ آخری بار جب وہ سلطانہ کو کریم کے پاس چھوڑ کر آتا ہے تو اس کی غیرت کو یہ گوارہ نہیں ہوتا اور وہ سلطانہ کو کریم سے چھڑا کر لے آتا ہے۔

ترقی پسند تحریک کے بعد سے اس کے اثرات سے متاثر ہو کر جو ناول لکھے گئے وہ اس اعتبار سے پہلے ناولوں سے الگ تھے کہ انہیں اصلاحی جوش، مقصدیت و مثالیت سے دور رکھنے کی دانستہ کوششیں کی گئی تھی اور حقیقت پسندانہ طریقے سے زندگی کی داخلی اور نفسیاتی الجھنوں کو پیش کیا گیا۔ سماجی واقتصادی کشمکش اور طبقاتی جدوجہد کے نظریے کے تحت سماج کے پس ماندہ عوام کی ہمدردانہ تصویر کشی کی گئی جس میں عورتیں خاص مقام رکھتی تھیں۔اس طرح عورت مرد کے تعلقات کی عکاسی میں اس کی مظلومیت کو بھی نمایاں کیا گیا۔ مثلاً ''شکست'' کی چندرا اور ''ضدی'' کی آشا۔ مگر اونچے طبقے سے تعلق رکھنے والی عورتوں کے اندر پیش روؤں کے ناولوں میں پیش شدہ عورتوں سے زیادہ تعلیم اور خوداعتمادی دیکھنے کو ملتی ہے۔ ''شکست'' کی ونتی اور ''ٹیڑھی لکیر'' کی شمن اتنے شرائط پر معاشقے بھی کرتی ہیں، شادی بھی۔ اس طرح ناول نگاری کے ابتدائی دور 1869 سے لے کر 1947 تک کے ہندوستانی سماج پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ عورتوں کے حالات میں مسلسل بہتر آئی ہے۔ ان کے خلاف فرسودہ سماجی نظریوں پر حملے ہوتے رہے، حصول تعلیم کا تناسب بڑھتا رہا بلکہ انہوں نے پوری خود اعتمادی کے ساتھ تحریک آزادی میں بھی حصہ لیا۔ جس قدر عورتوں کے حالات میں تبدیلی آتی رہی ناولوں میں بھی عورتوں کی تصویر کشی تقریباً اسی طرح ہوئی۔ لہٰذا عورتوں کی سماجی حیثیت میں بدلاؤ کے ساتھ عورت و مرد کے تعلقات بھی تبدیل ہوتے رہے۔ لیکن عورتوں کے حالات میں تبدیلی کا اصل سلسلہ ہندوستان میں آزادی کے بعد شروع ہوا جب عورتوں کو ان کے حقوق دیے جانے لگے اور سرکاری مراعات حاصل ہوئیں۔ انہیں مردوں کے شانہ بہ شانہ چلنے کا موقع ملا۔ اسی دوران تانیثی کی تحریک نے عورتوں میں بیداری پیدا کرنے اور انہیں ان کے جائز حق دلانے کی جدوجہد جاری رکھی۔

آزادی کے فوراً بعد لکھے گئے ناولوں میں راما نند ساگر کا ناول ''اور انسان مر گیا'' خدیجہ مستور کا'' آنگن'' جمیلہ ہاشمی کا ''تلاش بہاراں''، انتظار حسین کا ''بستی'' عبداللہ حسین کا ''اداس نسلیں'' اور ساجدہ زیدی کا ''مٹی کا حرم''، تقسیم کے سانحے اور عورت کی حالت کی عکاسی کرتا ہے۔ اسی سلسلے میں آگ کا دریا۔ قرۃ العین حیدر، ایک چادر میلی سی۔ راجندر سنگھ بیدی، رضیہ فصیح احمد۔ آبلہ پا، جب کھیت جاگے۔ کرشن چندر، سیاہ سرخ سفید۔ آمنہ ابوالحسن، یادوں کی برات۔ سائرہ ہاشمی، آتش خاموش۔ صالحہ عابد حسین اور فرار۔ ظفر پیامی کے نام آتے ہیں۔ ان ناولوں کے مطالع سے اس دور کی عورت کی بااختیاری اور مرد عورت کے رشتے کی کشمکش واضح ہوتی ہے۔ عورت میں فرسوہ استحصالی وامتیازی قدروں کے خلاف ذہن تیار ہوا اور اپنے حقوق کے تئیں بیداری اور روشن خیالی پیدا ہوئی۔ اس نے عورت کو خوداعتمادی بخشی اور معاشرے میں نئی عورت نے پیدائش لی۔

ظفر پیامی کے ناول ''فرار'' میں سید افتخار حسین اور میڈم کوکب جہاں جیسے آزاد خیال کردار ہیں۔ ان دونوں کے آپسی جنسی رشتے کے علاوہ کئی دیگر عورت مرد سے جسمانی تعلقات ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے حالات سے واقف ہیں لیکن شکایت نہیں کرتے۔ کوکب جہاں مرزا سلیم بیگ کی بیوی ہے لیکن اسے جب یہ معلوم ہوا کہ اس کا دوست افتخار حسین کوکب کو پسند کرتا ہے تو وہ اپنی بیوی کو بلاتامل افتخار کے حوالے سے کر دیتا ہے۔ یہ رویہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ معاشرے میں ایسے لوگ بھی ہیں جو عورت کی پاکدامنی یا جنسی وفاداری کے حوالے سے متفکر نہیں ہیں۔ ایسے لوگ جنسی عمل کو ایک فطری عمل جانتے ہیں اور اس کو عورت کے لیے بھی قابل اعتراض نہیں خیال کرتے۔

صالحہ عابد حسین کے ناول '' آتش خاموش'' میں انجم ایک تعلیم یافتہ لڑکی ہے۔ وہ ڈاکٹر جاوید سے محبت کرتی ہے لیکن جب اسے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر شادی شدہ ہے تو وہ شادی سے انکار کر دیتی ہے۔ ڈاکٹر جاوید کے ہزار ہامنت کے باوجود وہ جذبات میں نہیں بہتی اس رشتے سے باہر نکل جاتی ہے۔

رضیہ فصیح احمد کا ناول ''انتظار موسم گل'' میں طاہر ایک زمیندار گھرانے کا لڑکا ہے جو دو دو بیویاں رکھنے کے باوجود گھر کی نوکرانی تک سے تعلقات رکھتا ہے۔ گھر کے ماحول میں تعلیم کی کمی ہے۔ عورتیں یہ سمجھتی ہیں کہ کثیر بیبیویاں رکھنا مردوں کا حق ہے۔ مرد اگر غلطیاں کر جائے تو عورت کو اسے نظر انداز کر دینا چاہیے۔ اس کے باوجود کچھ ایسی عورتیں ضرور ہیں جو ایسے حالات سے ناخوشگوار ہیں۔ طاہر کی ماں اور اس کی دوسری بیوی اس زیادتی کو اچھی طرح محسوس کرتی ہیں لیکن صدائے احتجاج بلند کرنے، ظلم کو روکنے کی ان میں سکت نہیں کیونکہ وہ معاشی طور پر مختار نہیں ہیں۔ لیکن یہ صورت حال واضح کرتی ہیں کہ عورتوں میں بیداری ہے مگر وسائل کا فقدان ہے جو انہیں خود انحصاری بخش سکے۔ اپنے حقوق کے تئیں بیداری تعلیم و تربیت اور معاشی خود مختاری آج کی عورت کے لیے اشد ضروری ہے۔ اسی طرح ''آبلہ پا'' میں صبا ایسی لڑکی ہے جو اپنی سادہ لوحی کے سبب اسد کے فریب میں آجاتی ہے۔ سائرہ ہاشمی کے ناول ''سیاہ برف'' میں دو نسوانی کردار ہیں۔ بینا متی، مہرتاج کی طرح اپنے پہلے شوہر کی بے وفائی کا شکار ہے اور یہ بھی یوروپ کے اسی ماحول میں رہ رہی ہے لیکن اس کے اندر بغاوت کا مادہ نہیں ہے۔ وہ ایک روایتی صبر و تحمل کی حامل عورت ہے۔ اس کے برعکس مہرتاج کو جب اس کا شوہر طلاق دے دیتا ہے تو وہ مرد ذات سے باغی ہو جاتی ہے اور اس سے انتقام لینے کے لیے یوروپ کے آزاد ماحول میں تربیت کی خاطر روانہ ہو جاتی ہے۔ سب سے پہلے جو اس کے انتقام کا شکار ہوتا ہے وہ شیلیندر ہے جس نے ہمدردی کا ڈھونگ رچا کر بیوہ بینا متی

کو اپنے گھر میں پناہ دی تھی۔ اسے بیوی جیسے رکھتا تھا لیکن شادی کے لیے راضی نہیں تھا۔ اس کے حوالے سے اس کا کہنا تھا کہ وہ شادی جیسی رسم میں یقین نہیں کرتا۔ لیکن جب وہ مہر تاج پر فریفتہ ہو جاتا ہے تو وہ اس سے وہی سلوک کرتی ہے جو شیلندر نے مینامتی کے ساتھ کیا تھا۔

عبداللہ حسین کے ناول ” قید“ کی رضیہ، فیروز شاہ کے عشق میں مبتلا ہے اور حاملہ ہے لیکن اس کے باوجود وہ شادی کے لیے راضی نہیں ہوتی کیونکہ اس کا عاشق اسے اپنے برابر کا انسانی حق اور مساوات پر مبنی باعزت مقام دینے کو راضی نہیں ہوتا۔ رضیہ جب فیروز شاہ، مراد، علی محمد اور چودھری اکرام جیسے مکاروں کا شکار ہوتی ہے تو ان سے بدلہ لیتی ہے۔

سائرہ ہاشمی کے ناول ”یادوں کی برات“ میں جب عزیز احمد لندن جا کر شادی کر لیتا ہے تو اس کی بیوی فرخندہ اس استحصال کو روایتی عورت کی طرح برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتی اور جوابی کاروائی کے طور پر ایک دوست سے شادی کر لیتی ہے اور اس رشتے کو ختم کر دیتی ہے۔ غضنفر کے ناول ”کینچلی“ میں عورت مرد کے درمیان نابرابری کے روایتی تصور پر ضرب کاری کی گئی ہے۔ اپنے شوہر دانش کے مکمل طور پر مفلوج ہو جانے پر مینا اپنے دوست سجن سے جنسی رشتہ قائم کر لیتی ہے جس کی وجہ سے اسے سماجی پریشانیوں کا شکار ہونا پڑتا ہے۔ لیکن وہ شرمندہ نہیں ہوتی۔ اس کے ذہن میں تعدادِ ازدواج کے حوالے سے مرد اور عورت کے درمیان معاشرتی امتیازات سامنے آئے جس کے تحت مرد تو کسی نہ کسی بہانے ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا مستحق ہے تو عورت ایک سے زیادہ شادیاں کیوں نہیں کر سکتی۔

حوالہ

1۔نذیر احمد: مراۃ العروس، مراۃ عروس، جمال پرنٹنگ ورکس، دہلی، 2003، ص84

2-ایضاً: ص23

3-ایضاً: ص83

4-مرزا ہادی رسوا: امراؤ جان ادا: 2004، :ص 26

5- قاضی عبدالغفار: لیلٰی کے خطوط، اردو بک ڈپو، امرتسر، 1932،

https://www.rekhta.org/poets/qazi-abdus-sattar/ebooks ص: 57

6-ایضاً: ص 54

باب سوم: نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی ذات و نفسیات کے تناظر میں)

- مرد ناول نگاروں کا مطالعہ
- خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ
- تقابلی مطالعہ

پچھلے باب میں جن سماجی مسائل کا ذکر کیا گیا ہے وہ تمام مسائل عورت کی ذاتی زندگی اور اس کی اپنی ذات ہی کو متاثر کرتے ہیں اس لیے عموماً جو سماجی مسائل عورت کی بااختیاری اور آزادی کی راہ میں معاشرے کی طرف سے کھڑے کیے گئے وہی مسائل اس کے ذاتی مسائل بھی ہیں اور نفسیاتی مسائل اس کے علاوہ ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ سماج جہاں ان مسائل کے شکنجے میں عورت کو جکڑنا چاہتا ہے وہیں عورت کے سامنے یہ مسائل وہ بندشیں ہیں جن سے اسے خود کو آزاد کرانا ہے۔ جب تک وہ ان پر قابو نہیں پا لیتی، وہ زندگی کی ان بلندیوں پر نہیں پہنچ سکتی جہاں پہنچنے کے بعد ہی وہ خود کو بااختیار عورت سمجھ سکتی ہے۔

عورت پر لگنے والی سماجی بندشیں، روک، طلاق اور طلاق کے بعد پھر سے بسنا، عورت کی خود مختاری (جس سے جڑے محبت، شادی اور طلاق کے مسئلے ہیں) اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں جیسی تمام پابندیاں عورت پر کن حالات میں لگنی شروع ہوئیں، وہ کون سے وجوہات تھے جنہوں نے عورت کو اتنا کمزور بنا دیا کہ وہ ان بندشوں میں جکڑتی چلی گئی۔ اگر اس کا جواب تلاش کریں تو سب سے پہلے یہ پتہ چلتا ہے کہ عورت کا اقتصادی طور پر خود مختار نہ ہونا ہی وہ سب سے بڑی وجہ ہے جس کی وجہ سے وہ پابندیوں کا شکار ہوئی۔

یہاں عورت کا اقتصادی طور پر خود مختار اور مرد پر depend نہ کرنا صرف عورت کا نوکری پیشہ ہونا یا کسی بھی قسم کے روزگار سے جڑے ہونا ہی نہیں ہے بلکہ والدین اور شوہر کی ملکیت میں اس کا برابری کا حصہ دار ہونا بھی ہے۔ اس لیے یہاں یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ قانون اور مذہب نے عورت کو اس معاملے میں کتنے اختیارات دیے ہیں اور ان کو عملی زندگی میں کس حد تک نافذ کیا جاتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ قانونی صورت حال بھی سامنے آتی ہے۔

انگریزوں سے پہلے ہندوستانی قانون Religious Jurisprudence کے تحت تھا۔ یہ مذہبی codification مختلف خطوں، ذات اور مذہب کے ماننے والوں کے لئے الگ الگ تھیں۔ پورے ملک کے قانون میں بھی یکسانیت نہیں تھی۔ جب ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت شروع ہوئی تب یہاں کی diversity سے انگریز واقف نہیں تھے۔ اس وجہ سے انہیں حکومت کرنے میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ اس پریشانی کو دور کرنے کے لئے وارن ہیسٹنگز نے 1772 سے 1780 کے دوران کئی کام کیے۔

انہوں نے Hindu Religious Jurisprudence کی مدد سے ہندو قانون codify کرنے کی کوشش کی۔ سنہ 1773 میں کلکتہ کے 11 پنڈتوں کو وارن ہیسٹنگز نے اس کام میں لگایا۔ 1775 میں یہ قانون سنسکرت میں تیار ہوا اور اس کا بعد میں

فارسی اور انگریزی میں ترجمہ کرایا گیا۔ برٹن میں اسے A Code of Gentoo Law کے نام سے چھپوایا گیا جس کا ابتدائیہ خود وارن ہیسٹنگز نے لکھا تھا۔ تب سے ہندو قانون کا یہ سب سے authentic source مانا جانے لگا۔ حاکموں نے اس کتاب کے قانون کو دور دراز کے علاقوں میں بھی شادی، گود لینے، جائداد اور ملکیت، وارث اور adultery کو عورت کے فرائض کے معاملوں میں صادر کرنا شروع کر دیا۔ ہندو مذہب میں ذات کا فرق قائم رہنے کی وجہ سے مذہبی کتابوں جنہیں (scriptrues) شاستروں کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ان کے مطابق برتاؤ کی امید اونچی ذات سے ہی کی جاتی ہے۔ اس لیے نچلی ذات کے لوگ ان قائدے اور قانون سے ناواقف تھے اور اپنی کمزور اقتصادی حالت کی وجہ سے ان قوانین کے عین مطابق برتاؤ کرنے میں میں نااہل تھے۔ اسی طرح سے ہندو مذہب کے ''اورن'' اور آدی واسی معاشرے کے رواج، روایت اور ان کے اپنے قائدے اور قانون (لوک نیم) کو اس codified law میں شامل نہیں کیے جانے کی وجہ سے ان کی پریشانیاں بڑھ گئیں۔ 19ویں صدی کی تیسری دہائی تک جاتے جاتے یہ بات انگریزی حکومت کی سمجھ میں آ گئی کہ کسی ایک codified law کو عمل میں نہیں لایا جا سکتا۔ انگریز حاکم دلت عورتوں کے معاملے بھی انہیں قوانین کے مطابق نپٹاتے تھے اور دلت اور آدی واسی عورتوں کو ان سبھی سہولتوں سے محروم کر دیا جاتا تھا جو انہیں اپنے ''لوک نیم'' سے حاصل تھیں۔ ستی، بچپن کی شادی، اور بیوہ عورت کی شادی پر روک ہونا جیسی برائیوں کا شکار عموماً اونچی ذات کی عورتیں تھیں۔ دلتوں میں ایسا نہیں تھا۔ دلت میں بیوہ کی شادی عام تھی۔ اور ساتھ ہی دوسری شادی کے بعد بھی عورت کی اپنے پہلے شوہر کی جائداد میں حصے داری رہتی تھی۔ جبکہ اونچی ذات کی ہندو عورت کو سنہ 1937 سے پہلے تک بیوہ ہونے پر کو شوہر کی ملکیت میں حصے داری تب ہی مل پاتی تھی جب کوئی بھی مرد وارث نہ ہو۔ دوسرے یہ اس کی ملکیت اس کی زندگی تک ہی رہتا تھا۔ یعنی وہ اسے کسی کو دے نہیں سکتی تھی اور اس کے لئے اسے تمام عمر بیوہ بنے رہنا ہوتا تھا۔ دلت عورت کے لئے ایسی کوئی بندش نہیں تھی۔

ساتھ ہی بیوہ کی دوبارہ شادی کے لئے بنے قانون کا غلط استعمال بھی کیا گیا۔ اس حوالے سے پریم چودھری Customs in Peasant Economy, Women in Haryana میں لکھتے ہیں کہ انگریزی حکومت نے پنجاب کے جاٹوں کی اکثریت علاقے میں جہاں بیوہ عورت تمام عمر اپنے مرے ہوئے شوہر کی ملکیت کی حقدار ہوتی تھی، وہاں بیوہ عورت کی دوبارہ شادی کے قانون کا غلط فائدہ اٹھاتے ہوئے وہاں کی بیوہ عورت کی شادی شوہر کے بھائی سے کرانے کے رواج کو (جسے کریوا شادی کے نام سے جانا جاتا تھا) بڑھاوا دے کر زمین کے بٹوارے کو روکا۔ اب جہاں بیوہ عورت اپنی زمین کی مالک تھی اور اس کا استعمال کسی بھی کام کے لئے کر سکتی تھی، اس حق سے محروم ہونے لگی۔ دراصل اس علاقے سے انگریز حکومت کو زیادہ تعداد میں فوج

میں بھرتی ہونے کے لئے جوان مل جاتے تھے۔ بیوہ کی دوبارہ شادی نے ایک طرف جہاں ان خاندانوں کو نئے پیدا ہونے والے بچوں کی شکل میں وارث ملتے رہے اور اپنے مردوں کے فوج میں جا کر موت کے گھاٹ اتر جانے سے بھی ان کے خاندان آگے بڑھتے رہ سکتے تھے اور دوسرے جاٹوں کی زمینیں بٹنے سے بچ گئیں۔ پچھلے باب میں بھی پنجاب میں زمین کا بٹوارہ نہ ہو اس لئے ایک عورت کی شادی ایک گھر کے دو یا دو سے زیادہ بھائیوں سے کرانے کے رواج کا ذکر کیا گیا ہے۔

پنجاب میں بیوہ عورتوں کو "کریوا شادی" کے پیچھے چھپا مقصد سمجھ آرہا تھا اس لیے انہوں نے عدالتوں میں اپنی پسند کے شخص سے شادی کرنے کی اپیلیں داخل کرنا شروع کر دیں۔ ان عرضیوں کی تعداد زیادہ تھی اور انگریز حکومت کسی صورت میں زمین کا بٹوارہ نہیں چاہتی تھی اس لئے اس نے عدالتوں کو یہ ہدایت دی کہ تمام عرضیوں کو نظر انداز کر دیا جائے۔

آزادی کے بعد بھی عورت کی حالت میں کوئی خاص تبدیلی جائداد کے معاملے میں نہیں آئی۔ ہندوؤں میں جائداد کا حق Hindu Succession Act 1956 کے تحت آتا ہے۔Hindu Succession Act 1956 پورے ملک میں صرف جموں کشمیر کو چھوڑ کر ہر جگہ نافذ ہے۔ اس قانون کے تحت سکھ، جین اور بودھ بھی ہندو مانے جاتے ہیں۔ نمبودری براہمن اور matriarchal society کے لئے خاص provisions ہیں۔ شمال مشرق کے آدی واسی علاقے اس قانون سے باہر ہیں۔ وہ اپنے علاقائی قانون وضوابط سے ہی conduct ہوتے ہیں جو ابھی تک codified نہیں ہیں۔Hindu Succession Act بننے کے بعد کچھ ریاستوں نے بھی اسے نافذ کر دیا لیکن زیادہ تر ریاستوں میں Hindu Succession Act 1956 ہی نافذ ہے۔ اس قانون نے ملکیت کے معاملے میں ہونے والی نابرابری کو کم تو کیا ہے لیکن ختم نہیں کیا۔ بینا اگروال نے اسی قانون میں عورت کے حق سے متعلق خامیوں کو واضح کیا ہے۔

ان میں سے کچھ ہیں: مرد اپنی ذاتی ملکیت یا خود سے بنائی ہوئی ملکیت کو ساجھی جائداد کی شکل میں تبدیل کروا سکتا ہے۔ ایسا کرنے سے بیٹوں کو اس ملکیت میں برابری کے حق سے بے دخل کیا جا سکتا ہے۔ صرف کنواری لڑکیاں، بیوہ، طلاق شدہ یا شوہر سے الگ رہ رہی لڑکی کو ہی پشتینی گھر میں رہنے کی سہولت ہے۔ سسرال میں گھریلو تشدد کا شکار ہو رہی شادی شدہ لڑکی کو پشتینی گھر میں رہنے کا حق نہیں ہے۔ جن لڑکیوں کو قانونی طور پر رہنے کا حق ہے وہ بھی اپنی سہولت کے لئے پشتینی گھر میں بٹوارہ نہیں کرا سکتی ہیں۔

ہندو قانون کی طرح اسلامی قانون کو بھیcodified کرنے کی انگریزوں نے کوشش کی۔ لیکن اسلامی قانون کی پیچیدگی کی وجہ سے اسے ادھورا چھوڑ دیا گیا۔ برٹش راج کے تحت عدالتوں میں ہندو مسلمان دونوں کے مقدموں کے فیصلے علاقائی قائدوں کے مطابق ہوتے تھے یا تو کچھ معاملوں میں اسلامی قانون کے تحت فیصلے ہوتے تھے۔ یہاں بھی patriarchy کی اہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے فیصلے ہوتے تھے۔1937 کا شریعت ایپلیکیشن قانون کو system کے دوہرے پن کو ختم کرنے کے لئے بنایا گیا۔ اس قانون کے بعد ساری مسلمان عورتیں مسلم پرسنل لا کے تحت آ گئیں۔ اس bill میں مسلمان عورت کو وارث ہونے کا حق دیا گیا تھا۔ اس کی زمینداروں نے مخالفت کی۔1939 میں Muslim Marriage Dissolution Act بنا۔ اس میں طلاق لینے والی عورت کا مہر کا حق ختم کر دیا گیا۔ گزارے کے لئے ملنے والے پیسے بھی کم کر دیے گئے۔ اس قانون کے پیچھے کی فکر یہ تھی کہ مسلمان عورتوں کو مذہب تبدیل کرنے سے روکا جائے نہ کہ ان کو financial security مہیا کرانا تھا۔

اس قانون کے بننے سے پہلے قرآن کے نظریات کے مطابق ہونے والے فیصلے جب انگریزی حکومت کے خلاف جاتے تھے اور مسلم عورتوں کو جائداد کے حق سے محروم رکھتے تھے۔Gregory C. Kozlowski اس حوالے سے Muslim Women and the control of property in Northern India میں لکھتے ہیں کہ Juries نے جاٹوں اور خوجاہوں کے حق میں دیے گئے فیصلوں میں قرآن میں دیے گئے عورتوں کی جائداد کے حق کو پوری طرح نظرانداز کیا۔ اسی طرح اودھ کے تعلق داروں کی تعلقہ داری کی حفاظت میں بھی عورت کے حق میں ہونے والے قرآن کے اصولوں کو نظرانداز کیا۔ یہی نہیں انگریزی حکومت نے 19ویں صدی کی آخری اور 20ویں صدی کی پہلی دہائی میں اپنے سلطنت کے فائدے کے لئے کھلے عام فرسودہ، ذات پات، زمینداروں، سرمایہ داروں اور فرقہ پرست طاقتوں کو بڑھاوا دیا گیا اور ان کو خوش کرنے کے لئے عورت سے متعلق progressive laws کو پاس کرنے میں رکاوٹیں ڈالیں۔

اسی طرح پارسی اور عیسائی سوسائٹی کا مسئلہ تھا۔1870-1925 کے بیچ پارسی قانون میں Succession Act میں اپنے پرانے قائدے کے مطابق عورت کو مرد کا آدھا حصہ ہی ملتا رہا۔1865 کا قانون پارسی عورت کو انگریزی قانون کے عورت کی مخالفت کرنے والے acts سے بچانے کے لئے پاس کیا گیا تھا۔ بعد میں جب انگریزی قانون کے عورت مخالف ایکٹس ختم کر دیے گئے اور مرد عورت کی برابری کے حوالے سے قانون بنے تب بھی پارسی قانون میں عورت مرد کی نابرابری کے پرانے اصول قائم رہے۔20ویں صدی کی تیسری دہائی میں جب ہندو اور مسلم کے personal laws میں amendments شامل کیے

گئے تو پارسی معاشرے نے بھی اپنے پرسنل لاء میں ترمیم کی مانگ کی۔1976 میں نیا قانون پاس کیا گیا جس سے طلاق لینا اور آسان ہو گیا۔

ہندوستان میں پارسی، مسلمان اور ہندو کے اپنے Personal Civil Code ہو گئے لیکن ہندوستانی عیسائی اس سے محروم تھے۔FlaviaAgnas اس حوالے سے Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India میں اس کی وجہ اس وقت کے سیاسی اور قانونی حالات میں تلاش کرتی ہیں۔ ہندوستان کے اصلاح معاشرہ کی تحریک میں کسی موثر عیسائی رہنما کا دبدبہ نہیں تھا۔اس لیے عیسائی سماج شاید موجودہ دور کے سیاسی رہنماؤں کے ذہن میں نہیں رہا۔ آزادی کے بعد بھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ہاں عیسائی community میں اپنے اندرونی حالات ضرور بدلے۔ اب Catholic چرچ کا اثر بڑھنے لگا۔ پرانے وکٹورین طلاق کے مخالف قوانین کیتھولک نظریات کے عین مطابق تھے۔ اس لیے چرچ 1869 کے قانون میں کسی قسم کی تبدیلی کے خلاف کھڑا ہو گیا۔ پرتگال نے اپنی colonies گوا، دمن اور دیو کے لیے 1867 میں Civil Code بنائے۔اس میں شادی شدہ عورت کو جائداد میں حق حاصل تھا۔ لیکن اس میں بھی کچھ قاعدے قانون شامل تھے جیسے بیوی شوہر سے ملی ملکیت کا استعمال شوہر کی غیر حاضری میں ہی کر سکتی تھی اور ملکیت کو خریدنے یا بیچنے کا فیصلہ شوہر کے خاندان والوں کی رائے کے بغیر نہیں کر سکتی تھی۔ جبکہ شوہر کو پورے خاندان کی جائداد پر پورا حق تھا۔

تعلیم نے بھی عورت کی بااختیاری کی راہ میں اہم رول نبھایا۔ عورت کی نابرابری پر بحث کرنے میں ہندوستانی دانشور بھی پیچھے نہیں رہے۔ لیکن مغربی تعلیم اور تہذیب سے متاثر نوجوان نسل کے progressive لوگوں کے تصور میں مشترکہ خاندان نہیں بلکہ انفرادی خاندان تھے۔ اس میں عورت پڑھی لکھی، مہذب بیوی اور ماں کے کردار میں دیکھی گئی۔ اسی حوالے سے پچھلے باب میں ''نئی عورت'' کے موضوع پر بحث کی گئی ہے۔ یہاں یہ جاننے کی کوشش کی جارہی ہے کہ اس طرح کے رویوں کا عورت پر کیا اثر ہوا اور اس کے progressive نظریات کو یہ progressive مرد کس حد برداشت کر سکے۔

ابتدا میں ایک ideal بیوی اور ماں کے سانچے میں ڈھالنے کے لئے تعلیم کی سہولتیں مہیا نہیں تھیں اس لیے تعلیم یافتہ مصلحین نے اکثر اپنی ناخواندہ بیویوں کو جو عمر میں ان سے بہت چھوٹی تھیں، اپنے خاندان کی مخالفت کے باوجود پڑھانا شروع کیا۔ اپنے شوہر کو خوش رکھنے کے لئے ان کم عمر کی بیویوں نے پڑھائی کی۔ اسی طرح ان کم عمر کی خواتین پر اپنے سے عمر میں بہت بڑے تعلیم یافتہ شوہر، ان کے فرسودہ رواجوں کو ماننے والے خاندان اور معاشرے کا دباؤ بڑھا۔ اس طرح سے ان

میں ایک ذہنی دباؤ اور نفسیاتی الجھن بھی موجود تھی جس پر غور کرنے کی ضرورت ان کے تعلیم یافتہ شوہروں نے نہیں محسوس کی۔ اس کی مثال مہاراشٹر کی پہلی پیڑھی کی تعلیم یافتہ بیویوں کاشی بائی کانتکر، آنندی بائی جوشی، رما بائی رانا ڈے کی ابتدائی شادی شدہ زندگی سے لے سکتے ہیں جن کا یہ ابتدائی دور غیر محفوظ اور جدوجہد میں گزرا۔ اس وقت ان عورتوں کا مقصد جدید تعلیم حاصل کر کے بااختیار اور اقتصادی طور پر آزاد ہونا نہیں بلکہ اپنے شوہروں کی امیدوں پر پورا اترنا تھا۔ ان کو دی جانے والی تعلیم بھی qualitative نہیں تھی اور پرانی ترز کی تعلیم کے مطابق تھی۔ اس لیے یہ خواتین عورت کی مخالفت کرنے والے رواجوں کو پوری طرح مانتی تھیں۔ ان سماجی مصلحین نے ان عورت مخالف values کو ختم کرنے کے بجائے انہیں جدید تعلیم کے ذریعہ نیا جامہ پہنادیا تھا جو جدید تھا اور مغرب زدہ تھا۔

سومنت بنرجی Women's popular culture in Nineteenth Century Bengal میں بتاتے ہیں کہ بنگالی مہذب طبقہ ''اندر محل'' کے رسم ورواج سے خائف تھا۔ عیسائی مشنریوں اور انگریز حاکموں کا بھی اس میں اہم رول تھا۔ کیونکہ یہ عوامی تہذیب ان کے وکٹورین values پر بھی چوٹ کرتا تھا۔ اس میں ناٹک، کیرتن، پانچالس، جھومر، ناچ، گانے، جاترا وغیرہ کی تقریبوں میں اعلیٰ خاندان کی عورتیں بھی شامل ہوتی تھیں۔ لیکن انگریزی حکومت کے اسے اشلیل قرار دے جانے کے بعد بنگال کے ''بھدر سماج'' نے اس کو جڑ سے ختم کرنے کا تہیا کر لیا۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس طرح کی تقریبوں میں عام غریب عورتیں، جو عموماً بیوہ ہوتی تھیں، کردار ادا کرتی تھیں اور یہ ان کا ذریعہ معاش تھا۔ ان کے گانوں اور دوسری اداکاریوں میں دوہرے سماج پر چوٹ کی جاتی تھی۔ اس کے ختم ہونے کا سیدھا اثر ان غریب عورتوں کی روزی روٹی پر پڑا۔

عورت کا اپنے فیصلوں میں پوری طرح آزاد ہونے کی حمایت کرنے والوں میں پنڈت رما بائی کا نام ہے۔ اور ان کے حمایتی جیوتی با پھولے رہے۔ انہوں نے خود اپنی زندگی کو مثال بنایا۔ براہمن ہونے کے باوجود انہوں نے ایک ''بنگالی شودر'' سے شادی کی۔ شادی کے دو سال بعد وہ بیوہ ہو گئیں۔ انہوں نے بیوگی کو اپنے اوپر حاوی کرنے کے بجائے بیوہ عورتوں کے لیے کام کرنا چاہا۔ ہنٹر کمیشن کے سامنے انہوں نے عورت کے ڈاکٹر اور ٹیچر ٹریننگ کی حمایت کی۔ وہ چاہتی تھیں کہ بیوہ عورتیں خود مختار بنے تاکہ اپنے تئیں فیصلے لینے کے قابل ہو سکیں۔ اس سلسلے میں انہیں وویکانند، رام کرشن، عیسائی مشنری اور انگریزی حکومت سے مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ مصلحین ان کی ''شودر'' سے شادی اور پھر بیوہ ہونے کے بعد بھی معاشرے

میں متحرک رہنا برداشت نہیں کر پا رہے تھے۔ رما بائی نے ہندوستانی عورت کے حالات کا بیان اپنی کتابوں ''استری دھرم نیتی''اور The High caste Hindu women میں کیا ہے۔

رما بائی کے تجربوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ معاشرے کی پکڑ marginalized طبقوں سے زیادہ gender differentiation پر ہے۔ رما بائی کا مقصد کسی طرح سے بیوہ عورت کو خود مختار بنانے کے لیے سہولت مہیا کرانا تھا۔ انہوں نے نہ تو ذات کے فرق کے خلاف کوئی احتجاج کیا نہ ہی اپنے بیوہ آشرم میں رہنے والی عورتوں کا مذہب تبدیل کرانے کی کوشش کی اور نہ ہی انہیں اکٹھا کر استحصال کرنے والے براہمنی نظام کے خلاف کوئی آواز اٹھائی۔ جو مسئلے ان کے مقصد پورا کرنے کی راہ میں دشواریاں پیدا کر رہے، انہیں بھی رما بائی نے سیاسی شکل اختیار نہیں کرنے دیا۔ مذہب تبدیل کرنے اور نیچی ذات میں شادی کرنے کے باوجود وہ اپنے مذہب اور تہذیب سے جڑی رہی تھیں۔ پھر بھی موجودہ دور کے دانشوران سے خطرہ محسوس کر رہے تھے۔ یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پدری نظام عورت کی خود مختاری کے فیصلے کو خطرناک مانتی ہے۔

عورت کی بااختیاری کے لیے خود مسلمان عورتوں نے بھی پہل کی۔ انہوں نے انجمن بنائیں اور جلسے کرائے۔ مسلمانوں میں ذات کا مسئلہ یوں تو اسلام کی تعلیم کے مطابق نہیں تھا لیکن ہندوستانی مسلمان اس برائی سے اچھوتے نہ تو تب تھے اور نہ آج ہیں۔ ان میں وہ تمام برائیاں موجود تھیں جو معاشرے میں موجود تھیں۔ لیکن اسی کے ساتھ دشواری یہ بھی تھی کہ 19ویں صدی میں ملک کے مختلف حصوں میں مختلف مسلمان فرقوں کی حالت ان کے سیاسی اثرات کے ratio کے مطابق ایک دوسرے سے الگ تھی۔ اپنی سیاسی پکڑ کو اور پختہ کرنے کے لیے 1857 سے پہلے بھی انگریز مسلمانوں کو اپنا سب سے بڑا مخالف مانتے تھے اور پہلی جنگ آزادی ہار جانے کے بعد پورے ملک میں مسلمانوں کو نئی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مسلمان ہر طرف سے معاشی، معاشرتی اور تہذیبی بحران نے گھیر لیا۔ پہلے پہل تو مسلمان انگریز حکومت سے اپنی نفرت کا اظہار کرتے رہے، لیکن بعد میں انہوں نے حالات سے سمجھوتا کر لیا اور انگریز حکومت نے بھی مختلف گروہ کے نمائندوں کو اہمیت دینا شروع کر دی تھی۔ انگریزی حلقوں میں اہمیت حاصل کرنے کے لیے ہر مذہبی، معاشرتی اور فرقہ وار (ذات سے متعلق) حلقوں نے اپنی اندرونی خاصیت پر زور دینا شروع کر دیا۔ مثلاً مغربی بنگال میں 1863 میں نواب عبدالطیف نے موحمڈن لٹریری اینڈ سائنٹفک سوسائٹی (Mohammadan Literary and Scientific Society) بنائی اور 1877 میں National Central Mohammadan Society بنی۔ سر سید نے مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان رابطہ قائم کیا اور سرکار

اور دوسرے گروہوں کے ساتھ تعاون کرنے کے لیے 1867 میں British India Association کی ہندوستانی شاخ قائم کی۔ وہ اس بات سے واقف تھے کہ تعلیم ہی مسلمان کے ہر مسئلے کا حل ہے۔ اس لیے انہوں نے تعلیم پر اپنا سارا زور لگا دیا۔

عورت کی تعلیم کے لیے بھوپال کی بیگم نے کافی متحرک کردار نبھایا۔ پہلے پردہ کے رواج کی وجہ سے وہ co-education کی حمایت نہیں کر سکیں لیکن بعد میں انہوں نے پردے کی مخالفت شروع کر دی۔ انہوں نے اسے محض ایک رواج بتایا۔ اور ایک رواج کو قائم رکھنا انہیں مسلمان عورت کی ترقی کو روک دینا انہیں logical نہیں لگا۔ سر سید احمد اور امیر علی نے اسلام کی تعلیم کو جدیدیت سے جوڑنے کی کوشش کی۔ بمبئی میں بدرالدین طیب جی نے 1876 میں انجم اسلام قائم کیا۔ اس کا مقصد مسلمان عورت کی آزادی اور پردے کے رواج کا خاتمہ تھا۔ مسلمان عورت کی ترقی کی راہ میں پردہ سب سے بڑی رکاوٹ تھی۔ 19 ویں صدی کا تقریباً ہر مصلحین اس کی مخالفت کر رہا تھا۔ قرآن اور حدیث کی روشنی میں اس رسم کی نئے سرے سے تشریح ہو رہی تھی۔ ہندو عورت میں بھی اس برائی کے موجود ہونے کی وجہ سے 19 ویں صدی میں اس کی بڑے طور پر مخالفت ہو رہی تھی۔ یہ بات بھی سامنے ہو رہی تھی کہ پردے کی وجہ سے نئی معاشیات کا ڈھانچہ چرمرانے لگا تھا اور اس نئی معاشیات میں عورت کی متحرک موجودگی اس کی وجہ سے متاثر ہو رہی تھی۔ لیکن اس معاملے میں فرقوں کی اندرونی کشمکش ہر جگہ نظر آ رہی تھی۔ مثلاً جب راج گوپالاچاری نے جنوبی ہند کی مسلمان عورتوں سے پردے سے باہر آنے کی اپیل کی تو اس کی مخالفت ہوئی جبکہ وہاں کے مسلمانوں میں شمالی ہند کی طرح پردے کا رواج نہیں تھا۔ تعلیمی تنظیموں نے انہیں لڑکیوں کو وظیفے دینے کی رائے دی جنہوں نے پردے کو قائم رکھا تھا۔ مدراس میں co-education یونیورسٹیز میں طالباؤں کو برقع پہننا ہوتا تھا۔ علی گڑھ میں مسلم پروفیسروں کو پردے کے پیچھے سے پڑھانا ہوتا تھا۔ عطیہ حبیب اللہ نے پردے کی مخالفت کرتے ہوئے لکھا کہ عورت اپنے سیاسی حقوق کا استعمال پردے میں وہ کر نہیں سکتی۔

یوں ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں بھی موجودہ معاشرے میں ہونے والی اصلاح کی مخالفت ہوئی۔ کیونکہ 19 ویں صدی کے بدلتے ہوئے ماحول میں انہیں فرسودہ رسم اور رواجوں کے پابند رہ کر ہی اپنے مخصوص فرقے کی خاصیت کو اس وقت کے سیاسی اور اقتصادی ماحول میں قائم رکھ سکتے تھے۔ معاشی خودمختاری اور تعلیم کے بعد جو دوسرے مسائل عورت کی ترقی اور بااختیاری کی راہ میں رکاوٹ ہیں وہ ہیں شادی، طلاق، گھریلو تشدد، زنا، طوائف بازاری اور اپنے فیصلے لینے کا اختیار۔ ان میں محبت اور شادی مسئلے نہیں ہیں بلکہ ان کو معاشرے کی طرف سے مسئلے میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ یہ زندگی کے

معمول ہیں اور اپنے آپ میں یہ امور مسئلہ نہیں ہوتے۔اور پھر طلاق تو بہ ذات خود مسئلے کا حل ہے۔یہ الگ بات ہے کہ شادی میں خرابی تب پیدا ہوتی ہے جب وہاں گھریلو تشدد، marital rape اور جہیز جیسے مسئلے جڑ جاتے ہیں۔

عورت کے اپنے فیصلے لینے کی آزادی ان تمام مسائل سے اثرانداز ہوتی ہے۔عورت کی زندگی ان مسئلوں کی وجہ سے متاثر ہو کر ٹھہر نہ جائے اس لیے ان کے متاثر کن اثرات کو کم کرنے کے لیے قوانین بنائے گئے ہیں لیکن یہ قوانین محض ان کے اثر کو کم کرنے کے لیے ہی ہیں ختم کرنے کے لیے نہیں۔اس حوالے سے سب سے پختہ دلیل طوائف بازاری کے لیے بنے قانون کے حوالے سے دی جاسکتی ہے۔

طوائف بازاری اور جنسی رشتوں کے لیے بنے قانون میں بھی پدری نظام کا دورخا رویہ صاف نظر آتا ہے۔طوائف بازاری سے جس social institution کو سب سے زیادہ خطرہ ہے وہ ہے خاندان۔1975 میں Law Commission نے اپنی 64 ویں رپورٹ میں صاف لکھا ہے کہ طوائف بازاری کو پوری طرح ختم نہیں کیا جاسکتا۔اس لیے دنیا کے ہر ملک نے اسے خطرے کی حد سے باہر جانے سے روکنے کے لیے قائدے قانون بنائے ہیں تاکہ یہ خاندان کے لیے تباہ کن ثابت نہ ہو۔اس طرح جسم فروشی غیر قانونی نہیں ہے۔غیر قانونی ہے قحبہ خانے چلانا، طوائف کی آمدنی پر منحصر ہونا، لڑکیوں کو بہلا پھسلا کر طوائف کے کام میں لگانا، عورت کو قحبہ خانوں میں رکھنا اور Public places میں طوائف بازاری کرنا۔

قانون طوائف کو مجرم مانتا ہے مگر اس کے مرد خریدار کو نہیں۔Law Commission نے خریدار کو گناہگار مانے جانے کی اپیل کو ٹھکرا دیا۔اس سلسلے میں Commission نے 1920 میں یوروپ میں دی گئی دلیل کو بنیاد بنایا۔اس کے مطابق طوائف کا کام کرنے والی عورت معاشرے میں بدچلن اور ناپاک ہونے کی وجہ سے وقت بے وقت سزا کی مستحق ٹھہر سکتی ہے۔اس سے معاشرے پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑے گا جبکہ خریدار جو مہذب ہے اسے قید کرنے سے معاشرتی، معاشی اور خاندانی ساخت متاثر ہو سکتی ہے۔یہ مہذب مرد معاشرتی اور معاشی حلقوں میں اہم رول ادا کرتے ہیں اور باپ، بھائی اور شوہر بن کے دوسری عورتوں کی ذمہ داریوں کو اٹھاتے ہیں Law Commission کی دلیل تھی کہ طوائف بازاری غیر قانونی ضرور ہے لیکن ایسے جرم جن کی کوئی سیاسی اہمیت نہ ہو، اس کے لیے سماج کے بڑے حصے کو سزا دینا واجب نہیں۔اسی طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ عورت کے ساتھ زنا، ظلم و زیادتی اور تشدد سب ہوتا ہے اور پھر بھی عورت کو ہی خطاوار قرار دینے کی پیروی سماج، state اور Law commission بھی کرتے ہیں۔وجہ یہی ہے کہ عورت معاشرے کے نظام میں دخل نہیں دے سکتی۔

حکومت کی طرف سے قائم حفاظتی گھر جن میں ان عورتوں کو پکڑ کر رکھا جاتا ہے، وہ بھی ان کی حفاظت کے لیے نہیں بلکہ معاشرے کو ان کے برے اثر سے بچانے کے لیے ہوتا ہے۔

IPC کے تحت 1956 میں طوائف بازاری کو قانون کی گرفت میں لانے کے لیے Immoral Traffic Prevention Act 1956 بنا۔ 1986 میں اس میں تبدیلیاں کی گئیں۔ ان قوانین کے پیچھے مقصد عام گھریلو عورت کو جسم فروش عورت کے اثر سے محفوظ رکھنا ہے۔ طوائف گھر سے باہر مرد کی جنسی ضرورت کے لیے ضروری مانی جاتی ہے۔ اس قانون کے تحت پولس کو یہ فیصلہ کرنے کا مکمل حق ہے کہ طوائف کون ہے۔ اس کے تحت پولس لیک سے ہٹ کر برتاؤ کرنے والی ہر عورت کو طوائف بتا کر گرفتار کر سکتی ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں پولس اس قانون کا غلط استعمال ہفتہ وصولی اور طوائفوں کو پریشان کرنے کے لیے کرتی ہے۔ اور کسی بھی طوائف کا جسمانی استحصال کرنے کے لیے پولس کو آزادی حاصل ہے۔

شادی اور اس سے جڑے مسئلوں میں طلاق، گھریلو تشدد اور جہیز کے معاملات آتے ہیں۔ غور طلب بات ہے کہ آزادی کے وقت کی قومی تحریک کے دوران عورت کا گھر اور معاشرے میں استحصال مصلحین کے لیے فکر کا موضوع رہا۔ لیکن پھر بھی یہ مسئلہ حل نہیں کیا جا سکا۔ سنہ 1900 میں چھپی ایم۔ بی ۔ فلر کی کتاب The Wrongs of Indian Womanhood کے پیش لفظ جسے پنڈت رما بائی نے لکھا تھا، میں لکھا ہے، پردے کے پیچھے کیا ہوتا ہے یہ بہت کم لوگوں کو پتہ ہوتا ہے۔ چاہے وہ مصلحین ہوں یا کوئی اور۔ دوسرا بڑا المیہ یہ ہے کہ اس وقت عورت خود اپنے ساتھ ہونے والی زیادتیوں سے انجان تھی (آج بھی ہے) ۔ وہ ہر طرح کے ظلم و تشدد، زیادتیوں اور حق تلفی کو خدا کا حکم، شوہر کا حق اور معاشرے کا اصول سمجھ کر قبول کر لیتی تھی۔ عورت اپنے گھر کے اندر ہونے والی زیادتیوں کو باہر بیان کرنا اپنے ہی گھر کی توہین کرنا سمجھ کر خاموش رہتی تھی۔ حالات آج بھی کچھ خاص مختلف نہیں ہیں۔ ایسی بہت کم عورتیں ہیں جو ان تمام طرح کے تشدد کے خلاف احتجاج کرتی ہیں۔ اور جو احتجاج کرتی ہیں وہ معاشرے میں برے کردار کی سمجھی جاتی ہیں۔

گھریلو تشدد کے تحت ہی Marital rape اور جہیز سے جڑے مسئلے ہیں۔ آزادی سے قبل ہندوستان میں بچپن کی شادی، نابالغ شادی، نابالغ بیوگی، نابالغ بیوہ کا جنسی استحصال اور اس کی وجہ سے ان لڑکوں کے خودکشی کرنے جیسی برائیاں معاشرے میں عام تھیں۔ اسی دوران کلکتہ میں پھول متی داسی نام کی ایک نابالغ بچی کا اسی کے شوہر نے زنا کیا جس وجہ سے اس بچی کی موت ہوگئی۔ تب سے لڑکی کی شادی کی عمر بڑھا کر 12 سال کر دی گئی۔ لیکن اس کے باوجود شادی کے تحت ہونے

والے زنا باالجبر کو نہیں روکا جا سکا۔ پھول متی داسی کے شوہر کو محض ایک سال کی سزا ہوئی۔اس کے ظلم کے باوجود بچپن کی شادی کے تحت لڑکیوں کو سسرال جانالازمی تھا۔انکار کرنے سے جیل ہو سکتی تھی۔

گھریلو تشدد سے متعلق قانون 1983 کے بعد ہی بنائے گئے۔اس سے پہلے گھریلو تشدد criminal cases کے تحت آتے تھے۔ان معاملات میں state کی طرف سے pitition دائر کی جاتی ہے اس لیے ملزم کے حقوق کی حفاظت کے لیےاور بھی سخت قانون بنائے گئے ہیں۔اس وجہ سے سسرال والوں کے خلاف پختہ ثبوت جٹانا عورت کے لیےاور بھی مشکل ہو جاتا ہے۔دوسرے گھریلو تشدد بند گھر کے اندر انجام دیا جاتاہے۔ایسے میں گواہ جٹاپانامشکل ہوتاہے۔دوسرا، گہری اور ہلکی چوٹ کے لیے قانون الگ الگ ہیں اور ذہنی چوٹ کو دیکھنے کی کوشش تو قانون بالکل نہیں کرتا۔

زنا کے قانون میں 80 کی دہائی میں کافی amendments شامل کیے گئے۔لیکن ان amendments کے باوجود 80 کی دہائی میں عدالتوں کے فیصلے زیادہ تر ملزم کے حق میں ہی ہوتے نظر آئے۔مثلاً کئی معاملوں میں شادی کے جھوٹے وعدے دے کر کیے گئے زنا کو عدالت نے غیر قانونی نہیں مانا۔1989 کے ایک کیس میں Delhi High Court نے سات سال کی نابالغ لڑکی کے زنا کو زنا نہیں مانا کیونکہ اس کے جسم پر چوٹ کے نشان نہیں تھے۔اس لیے اس سات سال کی بچی کی زنا میں رضامندی تسلیم کی گئی اوراس کے علاوہ ایسے بہت سے کیس ہیں جن میں عدالتوں نے زنا کرنے والوں کے جرم ثابت ہو جانے پر بھی انہیں زیادہ لمبی سزا دینے سے انکار کر دیا۔وجہ ملزم کی زندگی برباد نہیں ہونے دینا تھی۔

طلاق کے لیے مذہب اور فرقے کے اپنی ذاتی قانون ہیں۔ہندوؤں کے لیے 1955 کا Hindu Marriage Act عیسائیوں کے لیے 1869 کا ہندوستانی طلاق قانون، پارسیوں کے لیے 1939 کا پارسی Marriage and Dissolution Act اور مسلمانوں کے لیے 1939 کا Muslim Marriage dissolution Act کے ساتھ ساتھ روایتی رواج کے inter caste شادیوں کے لیے Special Marriage Act 1956 کے تحت طلاق کہا جاسکتاہے۔اور تشدد ان سبھی قانون میں طلاق کے دو اہم وجہیں مانی جاتی ہیں۔مسلم قانون اس سلسلے میں مختلف ہے۔بدچلن عورت کو بدچلن مرد سے زیادہ خطاوار مانا جاتاہے۔وجہ عورت کو مرد کی ملکیت تسلیم کرنے کا نظریہ ہے۔عیسائیوں کے 1869 کے طلاق قانون کی دفع 10 کے تحت بیوی کی Adultery ثابت ہونے پر شوہر طلاق لے سکتاہے لیکن بیوی کو زنا، تشدد، دوسری شادی ہونے پر ہی طلاق ملنے کا قانون ہے۔Hindu Marriage Act میں دونوں کو طلاق میں برابری کا حق حاصل ہے لیکن بیوی کی Adultery ثابت ہو جانے پر اسے

گزارے کی رقم ملنا بند ہو جاتی ہے۔ Ideal عورت کے اصولوں کے تحت بیوی کی Adultery ثابت کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ تشدد کے پیمانے بھی شوہر اور بیوی دونوں کے لیے الگ ہیں۔ مسلم طلاق کے قانون کے حوالے سے ڈاکٹر گوپا جوشی اپنی کتاب ''بھارت میں استری اسمانتا'' میں ''رمولا۔ ایم۔ بوچھا موسا'' کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتی ہیں کہ رمولا نے اپنی ریسرچ میں Personal Laws میں Amendments شامل کیے جانے کی مخالفت کرنے والوں اور قانون سازوں (experts) کے بیچ ہونے والے اختلافات کا ذکر کرتی ہیں۔ ان کے مطابق قانون میں فرق کی وجہ اکثر علاقائی اور حالات کا مختلف ہونا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ مسلم لا codified نہیں ہے۔ سنیوں میں حنفی اور شافعی اور شیعہ میں اثنا عشریہ اور اسمائلی اسکول اہم ہیں۔ سارے ہندوستانی مسلمانوں پر ایک ہی قانون نافذ نہیں ہوتا۔ گوا (Goa) کے مسلمانوں پر اب بھی پرتگالی قانون اور کچھ ہندو رواج کا اطلاق ہوتا ہے۔ ایسا ہی پانڈیچری اور جموں اور کشمیر میں ہے۔ رمولا کے مطابق ہندوستان میں Muslim Personal Law، اینگلو برٹش لا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندوستانی طلاق قانون قرآن اور سنت کے اصولوں کے برعکس ہیں۔ دوسرے اسلامی ممالک میں طلاق کے قانون میں amendments شامل کیے گئے ہیں۔ اس کے باوجود وہاں حالات پوری طرح درست نہیں ہوئے ہیں پھر بھی وہاں تھوڑی تبدیلی ضرور آئی ہے۔ کئی مسلمان فرقے ایسے ہیں جو اپنی برادری کو طلاق بدعت کی سہولت نہیں دیتے۔ اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے خوجہ اسمائیل کی مثال دی ہیں جنہوں نے آغا خان اور شاہ امامی اسمائیلی سے متاثر ہو کر Marriage Council کی رضامندی سے ہی طلاق کی حمایت کی۔ اپنی جماعت میں وہ طلاق کے وقت ہی بیوہ کے گزر بسر کے پختہ انتظامات بھی کرتے ہیں۔ لیکن طلاق بدعت عام تھا۔ سال 2017 میں The Muslim Woman Bill (Protection of Rights on Marriage) کو متعارف کرایا گیا اور 28 دسمبر 2017 کو پارلیامنٹ میں اسے پاس کر دیا گیا۔ اس کے تحت طلاق بدعت غیر قانونی اور رد سمجھا جائے گا۔

لیکن اس کے باوجود سوال یہ اٹھتا ہے کہ جب یہ سنت اور قرآن کے اصولوں کے خلاف ہے تو یہ انتا رائج کیوں ہے۔ اس بات کا جواب رمولا اس طرح دیتی ہیں کہ چھوٹی جماعتوں جن کا اپنے فرقے کے لوگوں پر قابو ہے، ان کو شاید اس بات کا خطرہ ہے کہ اگر شریعت قانون codified ہو گئے تو طلاق بدعت کے مناہی ہو جانے پر طلاق اور خلع کے لیے عدالتوں کے دروازے کھٹکھٹائے جائیں گے اور شاہ امامی Council کے مولوی اور بوہرا مذہب کے علما معاشرے سے اپنا control کھو دیں گے۔ رمولا کا ایسا ماننا ہے کہ یہ Personal Law Board اپنے سیاسی فائدوں کے لیے عام مسلمان عورت کے ساتھ ہونے

والی زیادتیوں کو نظر انداز کرتے رہتے ہیں اور آخر کار یہ مذہب کے علمبر دار پدری نظام کے نمائندے ہیں جو اپنے شکنجے سے عورت کو آزاد نہیں ہونے دینا چاہتے۔

اب تک کی تمام بحث یہ ثابت کرنے کے لیے تھے کہ عورت کی بااختیاری مکمل طور پر تب ہی ممکن ہے جب درج بالا مسائل کو حل کر لیا جائے لیکن یہ پدری نظام حکومت ایسا نہیں چاہتی۔ پدری نظام نہیں چاہتا کہ عورت اپنے فیصلے خود سے لینے کے قابل ہو جائے۔ ایک آزاد اور بااختیار شخصیت کی نشو نما کے لیے عورت کا خوف سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ کہیں financial Security کا خوف تو کہیں چھوڑ دیے جانے کا خوف۔ گھر سے باہر جانے پر اپنے ساتھ کسی قسم کا جنسی استحصال ہونے کا خوف اسے کبھی من مانی زندگی جینے نہیں دیتا۔ نوکری پیشہ عورت سے لے کر اسکول کی طالبہ تک اس خوف سے جانے انجانے طور پر متاثر ہے۔ گھر بھی عورت کے لیے محفوظ چہار دیواری نہیں ہے۔ گھریلو تشدد اور child abuse جیسے حادثے گھر کے اندر ہی انجام پاتے ہیں۔ عورت جسمانی طور سے کمزور ہے یہ خوف بھی ہزاروں سال سے اس کے ذہن میں بیٹھا ہوا ہے۔ ہندوستانی ماں باپ کبھی اپنی بیٹیوں کو اس کمزوری سے نجات حاصل کرنے کے طریقے نہیں سکھاتے۔ الٹا یہ کہ عورت کمزور ہے اور زمانہ خراب ہے اس لیے عورت گھر میں رہے گی تو محفوظ رہے گی کا سبق سکھایا جاتا ہے۔ اور دوسرا غلط خیال جو عورت کے حوالے سے معاشرے کے ذہن میں ہے وہ یہ کہ عورت نازک ہے۔ اگر عورت میں نزاکت نہیں نظر آتی تو اس میں مردانہ صفات لوگوں کو حاوی نظر آتے ہیں۔ عورت کی نزاکت سے پورا کلاسکی ادب خاص کر اردو ادب بھرا پڑا ہے۔ عورت کی جنسی خود مختاری کو اس کے کردار سے جوڑ کر اس پر سماج کی طرف ایک بڑا سا بوجھ اس کے کندھوں پر ڈال دیا گیا۔ اس کی جنسی آزادی سے اس کا گھر، ذات، فرقہ، مذہب، سب ہی متاثر ہوتے ہیں۔ مرد کے ساتھ ایسی کوئی پابندی نہیں ہے۔ دوسرے اس پدری نظام کے تحت تیار کیے جانے والے آئین بھی عورت کے حق میں کم اور مخالف زیادہ ہیں۔ اس لیے جب تک قانونی طور پر بھی عورت کو برابری نہیں ملے گی اس کی بااختیاری بہت مشکل ہے۔ اور قانون کے صرف بنا دیے جانے سے نہیں اس کے اطلاق سے مطلب ہے۔

اس سے پہلے کہ عورت کے ذاتی مسائل کو تجزیہ کیا جائے، یہ بات سمجھ لینا چاہئے کہ عورت حالات کا شکار ہوتی ہے۔ اس کی situation ہی اسے اس کے موجودہ حال میں ڈالنے کی ذمہ دار ہے۔ یہ حالات معاشرے کی طرف سے پیدا کیے جاتے ہیں۔ اس حوالے سے باب اول میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ معاشرہ عورت کے بہت سے حقوق اسے دینے سے انکاری

ہوتا ہے اور اس کی وجہ وہ عورت کا کمتر ہونا (جسمانی، ذہنی ہر لحاظ سے) بتاتا ہے۔ Simon De Beauvior نے عورت کے "Other" ہونے کے لیے حالات کو ہی ذمہ دار ٹھہرایا ہے اور اپنی اس حالت کے لیے عورت خود ذمہ دار نہیں ہے:

"The division of the sexes is a biological given, not a moment in human history. Their opposition took shape within an original Mistein and she has not broken it. The couple is a fundamental unit with the two havels riveted to each other : cleavage of society by sex is not possible. This is the fundamental characterstic of women : she is the Other at the heart of a whole whose two components are necessary to each other."[1]

عورت کو اس کی موجودہ حالت میں زبردستی ڈالا گیا ہے، اس کا ذمہ دار مرد ہے کیونکہ یہ مرد کی دنیا ہے اور پدری نظام ہے۔ اس حوالے سے عمل اور ردعمل کی تھیوری دیتے ہوئے پروفیسر معین الدین جینا بڑے لکھتے ہیں:

جہاں تک فکشن میں نسوانی کردار کی تفہیم کا تعلق ہے میرے نزدیک ردعمل کے سرے سے آغاز مناسب ہی نہیں بلکہ کردار کی تفہیم کی لازمی شرط بھی ہے کیونکہ مرد اساس معاشرہ نے عمل کا اختیار عورت کو نہیں مرد کو دیا ہے۔ اس معاشرتی نظامیں عورت ردعمل سے آگے کم ہی بڑھ پاتی ہے۔

معاشرتی زندگی اراکین معاشرہ کے باہمی عمل اور ردعمل سے عبارت ہوتی ہے۔ فرد پر خود اس کی ذات معاشرے کے وسیلے سے منکشف ہوتی ہے۔ معاشرے نے اپنی بقا کی خاطر افراد کے آپسی ارتباط کو بعض اصولوں اور ضابطوں کا پابند کر دیا ہے، جنہیں وہ مراسم، تعلقات اور رشتوں کا نام دیتا ہے اور ہر پل اس فکر میں لگا رہتا ہے کہ کہیں کسی فرد کا ردعمل ان اصولوں اور ضابطوں کے تئیں خالص شخص نوعیت کا حامل نہ ہو جائے۔ گویا جکڑ بندیوں کے ساتھ ساتھ پیش بندیاں بھی کی گئی ہیں کہ فرد اپنی ذات کا غیر مشروط اعلان نہ کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا معاشرہ عورت کی عمل داری کو ردعمل تک محدود رکھنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس کے ردعمل کو بہر صورت control کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتا۔"[2]

عورت نے اپنی حالت خود تخلیق نہیں کی بلکہ اسے اس میں زبردستی ڈالا گیا ہے اور وہ اس حالت میں بند ہے۔ پیدائش سے ہی اسے عورت کی طرح جینے کی training دی گئی ہے۔ اسے اس بند حالت سے باہر کے حالات کا پتہ ہی نہیں ہے۔ وہ اپنے جسم کی حالت میں محدود ہے، جسم سے آزاد نہیں ہے۔ جسم سے آزاد ہونے سے مراد عورت کا اپنے جسم کے bilogical process اور biological cycle سے پیدا ہونے والی situation سے آزاد ہونے سے ہے۔ عورت کے لیے عموماً ایسا ممکن نہیں ہو پاتا۔ یہ سلسلہ شادی کے بعد اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ شادی میں کبھی بھی دو Sexes کے درمیان

شوہر اور بیوی ہوتا ہے۔agreement کے درمیان father in lawاورson in law نہیں ہوتا۔ یہاں reciprocal relation کے درمیان نہیں۔ شادی نام کاinstitution بھی مرد کوLeisure اور جسمانی آسودگی مہیا کرانے کے لیے ہے۔اس کے ذریعہ مرد اپنی طاقت قائم رکھتا ہے۔اس کے بعدMaternity اورMotherhood کی شروعات ہوتی ہے۔ یہاں بھی عموماً عورت سے رائے نہیں لی جاتی۔اسے اسbiological process کو پورا کرنا ہی ہے اور اس سے گزر کر بچے کو پیدا کرنا اس کی مجبوری ہے۔

Maternity جسمانی تبدیلیوں کی بہت بڑی وجہ ہے۔اس میں ایک لمبا وقت درکار ہوتا ہے اور عورت اپنے جسم سے مجبور ہوتی ہے۔اس کے بعدmotherhood کم سے کم بچے کی پیدائش سے لے کر 10 سال تک کی لگاتار نگرانی کی مانگ کرتا ہے۔تب عورت اپنیsituation میں قید ہو جاتی ہے۔اس کے ساتھ اچھی ماں ہونا اور اس کے تحت الشعور میں داخل ہے۔

عورت میں conflict اورbarrier تب اور زیادہ سر اٹھانے لگتے ہیں جب اسےcareer، شادی اور بچوں کے حوالے سے فیصلے لینے ہوتے ہیں۔ یہ تمام حالت شادی شدہ عورت کیsituation کو زیادہ پیچیدہ بنا دیتے ہیں۔ کنواری لڑکی یا single working women کے حالات یہاں تھوڑے مختلف ہو سکتے ہیں۔ سب سے پہلے اس کا single status سوسائٹی کے لئے سب سے بڑا مسئلہ ہے۔

دوسرےsingle working womenاورsingle mother کے حالات بھی مختلف طریقے سے سماج کے اصولوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ان کے لیے معاشرے میںsurvive کرنا ہی ایک مسئلہ ہو جاتا ہے۔

زیر مطالعہ ناولوں کی female protagonists میں اکثریت single working women کی ہے۔اب تک بیان کیے گئے تمام حالات اور معاشرے کے نظام کے حوالے سے ہی ان نسوانی کرداروں کا تجزیہ کیا جائے گا۔

مرد ناول نگاروں کا مطالعہ

اداس نسلیں

اب تک کی تمام بحث کی روشنی میں ''اداس نسلیں'' پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ عذرا کا کردار اسی نئی عورت کی کہانی کہتا ہے جس کو نشاۃ ثانیہ نے تیار کیا تھا۔ یہ ان عورتوں میں سے نہیں تھی جو معاشرے میں تبدیلی کا الم لے کر چل رہی تھیں بلکہ عذرا ان عورتوں کی نمائندگی کرتی ہے جن کو ان کے گھر کے ترقی پسند مردوں نے ترقی یافتہ کرنا چاہا تھا۔ ان کے طور طریقے، رہن سہن، سب کچھ انگریزیت سے متاثر تھے۔ یہ طبقہ نہ تو پوری طرح سے جدید ہو سکا تھا اور نہ ہی مکمل طور پر اپنی اقدار کی گرفت میں تھا۔ اس وجہ سے اس طبقے نے اپنی عورتوں کو خود مختاری حاصل تو کرنے دی لیکن ان کو مکمل فیصلے کا حق دینے کا خواہش مند نہیں تھا۔ اس کی مثال ہمیں عذرا اور نعیم کی شادی کی صورت میں ملتی ہے۔ عذرا تعلیم یافتہ اور آزاد ماحول کی پروردہ تھی۔ جب تک وہ محبت سے واقف نہیں ہوئی تھی اس کی آزادی پر اس کے گھر والوں کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہیں پیش کی گئی تھی۔ لیکن جیسے ہی اپنی اسی با اختیاری کا ثبوت دیتے ہوئے وہ اپنے سے نچلے طبقے کے شخص نعیم سے شادی کی خواہش کا اظہار اپنے باپ سے کرتی ہے، وہیں سے دشواری شروع ہو جاتی ہے۔ عذرا کے والد روشن آغا کتنے بھی انگریز پرست تھے، لیکن تھے تو وہ اپنی نسل کے پہلے ترقی یافتہ مرد جس نے خود کو انگریزوں اور دوسرے اعلیٰ طبقے سے تعلقات استوار رکھنے کے لیے ترقی یافتہ بنا لیا تھا۔ لیکن دل سے اپنی پرانی قدروں کو نکال نہیں سکے تھے۔ ان قدروں میں اعلیٰ اور ادنیٰ طبقہ کا فرق بھی شامل تھا۔ لیکن عذرا نے جدید ماحول میں ہی آنکھیں کھولی تھیں اس لیے اپنے باپ کے اقدار اس کے لیے معنی نہیں رکھتے تھے دوسرے وہ دنیاداری سے ناواقف تھی۔

عذرا کے کردار میں محبت، شادی اور خود مختاری کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ اپنی پسند سے شادی کرنے کے بعد اس کے اور نعیم کے درمیان آپسی تنازع ہوتے رہتے ہیں۔ نعیم ایک کسان کا بیٹا ضرور تھا لیکن وہ روایتی مرد نہیں تھا اور عذرا کے معاملے میں وہ قطعی روایتی نہیں تھا۔ نعیم کے اندر اپنے اور عذرا کے کلاس کے فرق کو لے کر کشمکش رہتی تھی لیکن اس نے کبھی عذرا کو اپنے ساتھ گاؤں میں رہنے اور اپنی ماؤں کے جیسی زندگی جینے کے لیے مجبور نہیں کیا۔ بلکہ وہ عذرا کی خوشی کے لیے اپنے اندر تبدیلیاں لانے کی کوشش کرتا ہے اور اپنی مرضی کے خلاف سرکاری نوکری کرتا ہے لیکن ضمیر کی کشمکش سے خود کو آزاد نہیں کر پاتا اور آخر کار عذرا کو چھوڑ کر چلا جاتا ہے۔

معاشی طور پر اگر عذرا کی بااختیاری پر نظر ڈالیں تو اسے اپنے باپ کی جائداد میں سے کچھ بھی نہیں مل سکا۔اس کی ایک بڑی وجہ تقسیم کا ہو جانا اور ہندوستان چھوڑ کر چلے جانا بھی تھا۔ لیکن پاکستان میں عذرا اپنے بھائی کے گھر میں محض نوکروں سے اوپر شمار کی جاتی تھی۔دوسرا کردار نجمی کا ہے۔ نجمی ایک تعلیم یافتہ لڑکی ہے اور اس میں اور عذرا میں 20 سال کا فرق ہے۔ لیکن اپنی تمام تعلیم اور فنی صلاحیتوں کو بر طرف کرتے ہوئے وہ ایک ناپسندیدہ شخص سے شادی کر لیتی ہے۔ ناول نگار نے اس کی شادی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان میاں بیوی کا رشتہ ،رشتہ کم اور اسٹیٹس سمبل زیادہ ہے۔ نجمی اگر چاہتی تو اس کی زندگی کسی اور انداز کی ہو سکتی تھی لیکن اس نے حالات سے سمجھوتہ کر لیا اور مختلف ہونے کے بعد بھی روایتی زندگی چنی۔اس طرح سے عذرا کو زیادہ ترقی یافتہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنی پسند کی زندگی چنی تھی جبکہ دونوں میں ایک نسل کا فرق تھا۔

پنجاب کے ایک رواج جسے Fraternal polyandry کہتے ہیں، کا ذکر ناول نگار نے کیا ہے۔ پچھلے باب میں بھی اس بات کا ذکر آچکا ہے۔اس حوالے سے موجودہ باب میں ہی عورت کی financial security کے تحت زمین کا بٹوارہ نہیں کرنے کے لیے ایک عورت کی شادی کئی مردوں (شرط یہ ہے کہ بھائی ہوں) کرادیے جانے کے حوالے سے لکھا گیا ہے۔ وہاں پر اسے بیوہ عورت کو شوہر کی طرف سے ملی زمین کو بکنے سے بچائے جانے کے لیے مرے ہوئے شوہر کے بھائی سے اس کی زبردستی شادی کرادیے جانے کی ''کریوا'' رسم کا ذکر کیا گیا ہے۔ برٹش حکومت اس رسم کو اپنی پالیسیوں کے تحت اور بڑھاوادے رہی تھی۔اسی ناول میں بھی اسی طرح کے رواج کا ذکر ہے۔فرق صرف اتنا ہے کہ یہاں کلدیپ کور کا شوہر زندہ ہے اور کلدیپ کور کا اس کے دیور کے ساتھ بنا شادی کے تعلق ہے۔اس رشتے کی رضامندی کے پیچھے بھی زمین کا نہیں بانٹا جانا ہی ہے۔

بستی

انتظار حسین نے اس ناول میں صابرہ کا کردار لیگ سے ہٹ کر پیش کیا ہے۔ مقالے میں جن دوسرے ناولوں کو شامل کیا گیا ہے ان سب میں موجود نسوانی کردار اپنے ملک میں ہی رہے یا اپنے خاندان کے لوگوں کے ساتھ ہجرت کر کے پاکستان چلے گئے۔ چاہے وہ چمپا احمد، عذرا، کنول کماری ٹھاکر، نرملا یا عالیہ ہوں۔ لیکن صابرہ نے ان سب سے الگ رویہ اختیار کیا۔ معاشرے نے عورت کے ذہن میں گھر، شوہر اور بچے کی فکر سے اس قدر جوڑ دیا ہے کہ وہ ان کو ہی اپنی زندگی کا مقصد اور

پروجیکٹ مانتی ہے۔ شادی، بچے اور اپنے فیصلوں اور کریئر کو چننے کے درمیان اسے conflict اور barriers کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ زیادہ تر عورتیں ایسا سمجھتی ہیں کہ ambitious ہونا اور خود کو ترقی کرنا یا اپنے talent کو بڑھانا، جو صرف ان کا ذاتی ہوتا ہے، وہ انہیں Selfish ثابت کرتا ہے۔ اس وجہ سے وہ اپنی ذاتی پسند کو دوئم درجے میں شمار کرتی ہے۔ اکثر عورتیں اس طرح کی ذہنی الجھنوں کا سامنا کرتی ہیں کہ وہ اپنی خواہشات یا پسند کو اولیت کا درجہ کیسے دے سکتی ہیں جبکہ ان کی تمام زندگی رشتوں کو اہمیت دینے پر منحصر کرتی ہے اور جو عورت کے تئیں ایک ان کہی حقیقت ہے اس کی اپنی زندگی ثانوی درجے کی ہوتی ہے۔

صابرہ نے اسی barrier کو توڑا ہے۔ اس کے حالات نے، محبت کے تئیں اس کے جذبے کی شدت نے یا تقسیم ہند نے، ان سب نے مل کر اسے اپنی ذات کے حوالے سے اتنا بڑا فیصلہ کرنے کی ہمت دی ہو، لیکن اس نے ذاتی طور پر یہ فیصلہ کیا ۔اس نے ہندوستان میں اکیلی رہ جانے کا فیصلہ کیا۔ اس نے عورت کے خود کو انسانی رشتوں سے define اور دوسروں کے تئیں پرواہ کرنے کی صلاحیت سے خود کو judge کرنے کے دائرے سے باہر کیا۔ تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ عورت نے اپنے گھر، شوہر اور بچوں کا خیال رکھا، دیکھ بھال کی اور دوسرے ضروری رشتوں کو پنپنے میں مدد کی۔ عورت کا concern دوسرے رشتوں کے حوالے سے مرد سے زیادہ ہوتا ہے۔ ان تمام طرح کی باتوں سے باہر آنا اور ایک مختلف فیصلہ لینا جس میں کسی کی رضامندی شامل نہ ہو، ہمت کی بات ہے۔ کیونکہ اس فیصلے کے غلط ثابت ہونے پر اس کے نتیجے کو بھگتنے والی صابرہ اکیلی ہوتی۔ اس کے باوجود اس نے ایسا کیا۔ ایسا کرنے والی عورتیں اکثر احساس جرم میں مبتلا ہو جاتی ہیں کہ انہوں نے اپنے فیصلے کو اہمیت دی۔ صابرہ میں ایسا کوئی احساس نہیں ہے لیکن اسے اپنی ڈھاکہ میں رہ رہی ماں اور بہن کی فکر ہے۔ صابرہ نے کبھی پاکستان میں رہ رہے ذاکر کی خبر لینے کی کوشش نہیں کی کیونکہ وہی شخص تھا جس کی وجہ سے اس نے ایسا فیصلہ لیا۔

ان تمام باتوں کی وجہ سے صابرہ کا کردار اپنے آپ میں ایک مختلف کردار ثابت ہوتا ہے۔ اس کا یہ مختلف ہونا ذاکر کی روایتوں کی پابندامی کی سمجھ میں نہیں آتا۔ انہیں یہ عمل دردسری لگتا ہے۔ کیونکہ وہ وہی عورت ہیں جو گھر اور رشتوں کو اولیت دیتی ہیں۔ صابرہ نے جس زندگی کا انتخاب کیا ویسی زندگی مرد اکثر جیتے ہیں۔ یعنی ہر رشتے سے آزاد ہو کر جینا۔ ہر بندش سے آزاد ہو کر جینا۔ جب مرد ایسا کام کرتا ہے تو وہ intellectual کہلاتا ہے، thinker کہلاتا ہے، معاشرے میں موجود پریشانیوں کو دریافت کرنے والا اور ان کا حل تلاش کرنے والا سمجھا جاتا ہے اور جب عورت یہی زندگی جیتی ہے تو Single Woman کہلاتی ہے اور کہانی کا کردار بنتی ہے۔

اور انسان مر گیا

اس ناول میں عورت کی ذاتی پریشانیوں میں زیادہ تر نفسیاتی الجھنیں ملتی ہیں تقسیم کے دوران عورت نے جس طرح کے حالات کا سامنا کیااور جو حادثات اس کے ساتھ ہوئے ان سب نے اسے ذہنی کرب اور مرض میں مبتلا کر دیا۔ اکثر عورتوں نے اپنا ذہنی توازن کھویا۔ جنسی تشدد مظلوم کی سائکی پر مختلف طرح سے اثر انداز ہوتا ہے۔ Psychological level پر جنسی تشدد کا شکار ہوئی عورت کا اس کے ذہن میں قائم وہ مفروضہ ٹوٹ جاتا ہے جو اس نے اپنے موجودہ سماجی گروہ سے استوار رشتوں کے تیئں قائم کیا ہوتا ہے۔ مکمل فرقے کے تیئں اس کا نظریہ اور اس کی سوچ کا (pattern) طریقہ جو اس نے اپنے ماضی حال اور مستقبل کے حوالے سے قائم کر رکھا تھا سب اثر انداز ہوتے ہیں۔

حادثہ ایک باقی رہ جانے والا منفی اثر چھوڑ جاتا ہے۔ عورت کو معاشرتی سطح پر داغدار سمجھا جاتا ہے۔ اس کے معاشرتی مقام اور ایک فرد کے طور پر اس کی قدر (intrinsic value) سے اسے محروم کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ غیر معتبر اور بد چلن ہو چکی مانی جاتی ہے۔ اس طرح مظلوم اور معاشرے کے بیچ نیا رشتہ استوار ہوتا ہے جس کے اثرات خطرناک ہوتے ہیں۔

نرملا، انتی اور اوشا کے حوالے سے ان باتوں کو آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ نرملا شادی شدہ عورت تھی۔ جنسی تشدد کا شکار ہونے پر اس کا رشتہ اس کے شوہر کے ساتھ خراب ہوتا ہے۔ اس سے نرملا کا اس کے شوہر کے ساتھ جسمانی اور ذہنی رشتہ متاثر ہوتا ہے۔ ہندوستان ایک روایتی ملک ہے جہاں اس طرح کے حادثات ہونے کی وجہ سے عورت کو خراب ہو چکی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ایسے روایتی معاشروں میں شوہر بیوی کے ساتھ رہنے سے انکار کر دیتا ہے۔ اسے طلاق دے دیتا ہے، چھوڑ دیتا ہے یا دوسری شادی کر لیتا ہے۔ خود گھر والے بیوی کو شوہر سے الگ کروا دیتے ہیں اور بیوی کو شوہر کے کام نہ کرنے، اس سے دور رہنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اس بات کو نرملا کے سسر کے رویے سے سمجھ سکتے ہیں۔

دوسرا کیس اوشا کا ہے۔ وہ کنواری لڑکی ہے اور خود اس کے اپنے ذہن میں ایک کنواری لڑکی کے طور طریقے روایتی انداز میں موجود ہیں اس لیے جب آنند اوشا کو اغوا کرنے والوں کی چنگل سے بچا کر واپس کیمپ لاتا ہے تو اوشا اپنا اعتماد کھو چکی ہوتی ہے۔ اوشا جانتی ہے کہ بن بیاہی لڑکی کا جنسی تشدد کا شکار ہونے پر تو گھر والے واپس قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، اور آنند تو وہ مرد ہے جو اس سے محبت کرتا ہے پھر وہ اوشا کا اغوا کیا جانا کیسے برداشت کر سکتا ہے۔ کیسے بھول سکتا ہے کہ اسے مسلمان لے گئے تھے۔ ریسرچ سے یہ باتیں سامنے آئی ہیں کہ جنسی تشدد کی شکار ماں کے بچے اس کی عزت کرنا بند کر دیتے

ہیں۔ وہ ماں کو قصوروار مانتے ہیں کہ اس نے خود کو بچایا کیوں نہیں۔ زنا کا شکار لڑکی اسکول سے نکال دی جاتی ہے۔ خاص کر تب جب وہ حاملہ ہو۔ نوکری پیشہ عورت کو نوکری سے برخاست کر دیا جاتا ہے۔ جس عورت کا زنا ہوا ہے وہ شادی کے لیے غیر واجب قرار دی جاتی ہے۔ کیونکہ لڑکی کی virginity سے اس کے خاندان اور فرقے کی عزت ہوتی ہے۔ جنسی تشدد شرمندی کا باعث ہو جاتا ہے۔ کئی بار خاندان کی عزت قائم رکھنے کے لیے لڑکی کی شادی زبردستی اس کا استحصال کرنے والے سے کر دی جاتی ہے اور اکثر زنا شکار مظلوم عورت کو خاندان کی عزت کے نام پر مار ڈالا جاتا ہے۔ مظلوم خود کو سب سے علیحدہ کر لیتی ہے تاکہ اس کی بے عزتی نہ وہ اور اسے ڈرایا دھمکایا نہ جائے۔ یہی اوشا نے کیا۔ اس نے انہیں تمام باتوں کے اثر میں آکر خودکشی کر لی۔

جنسی تشدد کے بعد عورت کا جذباتی رد عمل بھی فکر کا باعث ہے۔ عورت کا ذہن حادثے سے اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ اس کے رد عمل کے طور پر اس میں شرمندگی، احساس گناہ، Euphoria، خوف، depression، anxiety ، روحانی اذیت (anguish)، apathy، بے حسی جیسے جذبات حاوی ہونے لگتے ہیں۔

'خوف' کا اثر اوشا، نرملا اور انتی، تینوں میں نمایاں ہے۔ جنسی تشدد کا سامنا کرنے کے بعد مظلوم کی اکثریت اس خوف کو محسوس کرتی ہے جو اس نے پہلے کبھی نہیں کیا۔ اس خوف میں دوبارہ وہی حادثہ ہو جانا، حادثے کا بار بار یاد آنا اور اس حادثے کے سماجی اور طبّی نتائج سے خوف زدہ ہونا جیسے احساسات سے مظلوم دوچار ہوتی ہے۔ طبّی نتائج میں کسی طرح کے STD کا خوف، حاملہ ہو جانے کا خوف یا کسی طرح کی جسمانی معذوری کا خوف شامل ہے۔ اور معاشرتی نتائج اوپر بیان کیے گئے ہیں۔

Anxiety کا اثر سب سے زیادہ انتی میں ہے۔ Anxiety کو ایک طرح کے غیر محفوظ ہونے کے احساس یا خوف زدہ کیے جانے کے احساس سے سمجھ سکتے ہیں۔ 'خوف' کے برخلاف Anxiety کسی خطرے کی ناموجودگی میں ابھر سکتی ہے۔ یہ احساس پچھلے تجربے کی بنا پر ہوتا ہے۔ مظلوم کی اکثریت کو ہر وقت کی تشویش لاحق ہو جاتی ہے جو پہلے اس نے کبھی محسوس نہیں کی ہوتی ہے۔ انتی پر بار بار دورے پڑنا اور چیخنا، اس کے اسی وقت کے اثر میں ہونے کی گواہی دیتا ہے۔ ایسا severe cases میں ہوتا ہے۔ مظلوم میں حالات، فرد یا مقام سے متعلق پہلے سے قائم مفروضوں سے ٹکراؤ ذہنی حالت کے منتشر ہو

جانے کی وجہ بنتا ہے اور ایک diffuse state پیدا ہوتا ہے۔ مظلوم اپنی حالت سے واقف ہوتی ہے لیکن اس سے باہر آنا اس کے لیے ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

Anguish روحانی کرب میں مبتلا ہونے کی کیفیت ہے۔ یہ panic attack یا anxiety attack سے خود کو جوڑتا ہے۔ یہ تب حاوی ہوتا ہے جب مظلوم کو اپنے پرانے تجربے کو یاد کرنے کی کوئی وجہ مل جاتی ہے یا کسی صورت میں وہی حالت یا اس سے ملتے جلتے حالات پیدا ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم depression کی ہے۔ نرملا میں یہ دیکھی جاسکتی ہے۔ وہ تب بھی depression میں نہیں تھی جب بلوائی اسے اٹھا کر لے گیے اور اس کا شوہر اسے چھوڑ کر بھاگ گیا۔ لیکن جب اسے اپنے گھر سے نکال دیا جاتا ہے اور اپنے بچے سے ملنے نہیں دیا جاتا، اس کا شوہر اور سسر اسے 'خراب' ہو چکی مان کر واپس قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں تو اس میں زندہ رہنے کی کوئی وجہ باقی نہیں بچتی۔ پہلے اس کے سامنے ایک وجہ موجود تھی کہ اسے واپس کسی طرح اپنے گھر جانا ہے لیکن گھر بدر کر دیے جانے پر وہ خودکشی کرنے کے لیے دریا میں ڈوب جاتی ہے۔ یہ depression کی نشانی ہے۔ depression وہ حالت ہے جو اکثر مریض تو نہیں بناتا لیکن اس مرض میں تقریباً ہر شخص کو کسی نہ کسی نقطے پر غم، ناامیدی، زندگی سے لگاؤ کا ختم ہو جانا، خودکشی کی خواہش کا زور پکڑنا، پستی، کمزوری کے ساتھ یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ اب مستقبل میں کچھ بھی باقی نہیں بچا ہے۔ لیکن نرملا میں resilience کی طاقت تھی۔ وہ دھیرے دھیرے زندگی کی طرف لوٹتی ہے۔ resilience ابھرنے کی صلاحیت کو کہتے ہیں۔

Resilience فرد کے stress اور adversity کے درمیان مثبت پہلو کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کا ہر فرد میں یکساں موجود ہونا ضروری نہیں۔ ضروری نہیں کہ منفی حالات اور حادثات کا شکار ہر شخص مثبت رویہ لے کر ابھرے۔ اسٹریس یا برے حالات کے تحت انسان منفی رویہ لے کر بھی ابھر سکتا ہے۔ اس کو ہم آنند میں دیکھ سکتے ہیں۔ آنند آخر کار حادثات سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ ذہنی توازن کھو دیتا ہے۔ لیکن نرملا برے حالات سے ابھر کر برے حالات میں ہی مثبت رویہ لے کر ابھرتی ہے۔

جنسی تشدد کا شکار عورت میں شرمندگی اور احساس جرم بھی آجاتا ہے۔ نرملا میں شرمندگی کا احساس سسر کے سامنے ابھرتا ہے۔ وہ خود کو ناپاک محسوس کرتی ہے۔ اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس نے عورت ہونے کی قدر سے خود کو محروم کر لیا ہے۔ ایک بیوی کے طور پر اپنے شوہر کی نظروں سے گر گئی ہے۔ نرملا کا سسر اسے احساس جرم میں مبتلا کرنے کی کوشش

کرتا ہے۔ یہ احساس مظلوم میں بہت آسانی سے سر اُٹھاتا ہے۔ اپنی حفاظت نہیں کر پانے، زنا کیے جانے کے بجائے مار ڈالے جانے کی تمنا، وقت رہتے بھاگ کر خود بچا نہیں پانا یا پھر اس جگہ پر موجودگی کا غم جہاں حادثہ ہوا، یہ تمام احساسات عورت کے ذہن میں پہلے سے موجود مفروضوں سے جڑے ہوتے ہیں جو اس کی ذمہ داری کے طور پر تسلیم کیے جاتے ہیں۔ جیسے عورت کا یہ سوچنا کہ 'اس کو پہلے ہی یہ سمجھنا چاہئے تھا کہ ایسا ہونے والا ہے۔' چاہے سانحہ خود اس کے مظلوم ہونے کی گواہی دے رہا ہو۔ عورت خود کو دوسرے کا مجرم بھی سمجھنے لگتی ہے یعنی خاندان کے لیے بے عزتی کا باعث ہونا اور نیک نامی کو مٹی میں ملا دینے والی سمجھنا۔ حادثے کا شکار عورت میں ابتدائی دنوں میں ایک قسم کی خوشی کا احساس بھی رہتا ہے کہ اس کی جان بخش دی گئی۔ اس احساس کو Euphoria کہتے ہیں۔ یہ احساس اسے راحت دیتا ہے کہ اس نے موت کو مات دے دی۔ نرملا میں بھی اپنے گھر جاتے وقت یہ احساس ہی تھا جس نے اسے توانائی دی تھی۔

خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ

آنگن

اس ناول میں عالیہ کا کردار ایک خود مختار لڑکی کا کردار ہے۔ اپنے فیصلے لینے کے معاملے میں وہ آزاد ہے۔ لیکن یہ آزادی اسے ملی نہیں تھی بلکہ اسے اس نے حاصل کیا تھا۔ اس میں اس کی تعلیم کا سب سے اہم رول تھا۔ تعلیم نے عالیہ میں اعتماد اور خود مختاری پیدا کی۔ عالیہ کی بڑی بہن تہمینہ جہاں ماں کے سامنے زبان نہیں کھول پاتی تھی وہیں عالیہ نے جائز باتوں کے لیے اماں کے سامنے بولنا شروع کر دیا تھا۔ خاص کر اپنی ذات کے حوالے سے وہ کوئی سمجھوتا کرنے کو تیار نہیں تھی۔ ساتھ ہی وہ اپنی ماں کا دل نہیں دکھانا چاہتی تھی۔ کیونکہ اسے ماں کی حالت کا اچھی طرح اندازہ تھا۔ عالیہ نے جب سے نوکری کرنی شروع کی تھی تب سے اس کے اندر خود مختاری کا احساس پیدا ہونے لگا تھا۔ اماں نے اس کے بعد جب بھی اس سے جمیل سے شادی کرنے اور گھر کا مالکانہ حق حاصل کرنے کی بات کہی تو عالیہ کے بپھرے ہوئے تیور دیکھ کر انہیں خاموش ہو جانا پڑا:

"اماں پھر میں کہیں چلی جاؤں گی۔ آپ مجھے جہنم میں کیوں جھونکنا چاہتی ہیں۔" عالیہ نے خود مختار لڑکیوں کے تیور سے اماں کو دیکھا اور پھر سر جھکا لیا۔"[3]

دوسری مثال

"اماں نے اسے کوئی جواب نہ دیا۔ جب سے وہ کمانے کھانے کے لائق ہوئی تھی اماں اس کی ساری باتوں کو چپکے سے پی جایا کرتی۔'[4]

عالیہ میں ذہنی بیداری ہے۔ لڑکی کو خود مختار اور اپنے فیصلے لینے کے لیے آزاد ہونا چاہئے۔ اس لیے نجمہ پھوپھی کے اپنی شادی کے فیصلے پر وہ حیران نہیں ہوتی۔ ہاں عالیہ میں اپنے اقدار سے لگاؤ بھی باقی تھا اور بزرگوں کی عزت کے لیے ہی صحیح انہیں مانتی تھی۔ جیسے ہندوستان میں برقع لگا کر باہر جانا۔ اس لیے اسے نجم پھوپھی کا اپنی شادی کے لیے بڑے چچا سے بات کرنا ناگوار گزرتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ نجمہ پھوپھی نے بے باکی دکھائی تھی بلکہ اس لیے کہ یہ بے باکی بڑے چچا کے لیے باعث شرمندگی تھی کہ ان کی چھوٹی بہن اپنی شادی کی بات اپنی زبان سے بڑے بھائی سے کرے۔

یہ بڑے چچا کے لیے cultural shock تھا۔ لیکن جب جمیل نجمہ پھوپھی کی اس بات کا مذاق بناتا ہے تو عالیہ کا جواب ہوتا ہے:

''جی ہاں عورت اگر کٹھ پتلی سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے گی تو ظاہر ہے کہ دماغی فتور سمجھا جائے گا، مرد عورت کو بے وقوف دیکھ کر ہی سچی خوشی محسوس کرتا ہے۔ نجمہ پھوپھی کا طریقہ غلط ہے مگر انہیں یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنی شادی کریں۔[5]

پاکستان منتقل ہو جانے کے بعد عالیہ نے پردہ چھوڑ دیا تھا۔ نوکری کرنے کے علاوہ وہ کیمپ جا کر غریب بے سہارا مہاجر بچوں کو پڑھانے لگی تھی۔ عالیہ کے کردار میں صحیح معنوں میں جدید عورت کا عکس نظر آتا ہے۔ وہ تعلیم یافتہ ہے، نوکری پیشہ ہے، معاشی طور پر خود مختار ہے اور اپنے فیصلے لینے کے لیے بھی آزاد ہے۔ اپنی شخصیت پر اس کا پورا اختیار ہے یہاں تک کہ محبت بھی اس کی راہ کی رکاوٹ نہیں بن سکی۔

کسم دیدی اور تہمینہ کا کردار معاشرے کی ستائی ہوئی عورتوں کی عکاسی کرتا ہے۔ کسم ایک بیوہ لڑکی ہے۔ اس کی شادی پندرہ سال کی عمر میں ہو گئی تھی۔ اس کا شوہر جلیاں والا باغ کے جلسے میں شامل ہونے گیا تھا اور مارا گیا۔ اس کے بعد کسم ایک بیوہ کی زندگی جینے پر مجبور تھی۔ کسم کے معاملے میں اماں کو سماج کے ان لوگوں میں سے دکھایا گیا ہے جو ایک بیوہ کا خوش ہونا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا ہنسنا بولنا اور موسیقی سے لگاؤ اماں کو نہایت گراں گزرتا تھا۔ اماں ان عورتوں میں سے ہیں جن کی گھٹی میں معاشرے کی صدیوں پرانی تہذیب شامل ہے۔ ان کی نظروں میں عورت کو اپنی زبان سے عشق و عاشقی کی باتیں کرنا بے حیائی تھی۔ وہ معاشرے کی طرف سے idealize کی گئی اچھی اور مثالی عورت کی حمایتی تھیں۔ ذات اور فرقے کے نام پر موجود تمام برائیاں اماں میں موجود تھیں۔ جب کسم کو اس کا دوسرا شوہر گھر چھوڑ کر بھاگ جاتا ہے تو اماں کسی بے رحم کی طرح کہتی ہیں:

''یہی سزا ہوتی ہے ایسی حرافاؤں کی، بہت اچھا ہوا جو چھوڑ کر چلا گیا۔ لو بھلا گھر سے بھاگ کر بیوی بننے کا خواب دیکھ رہی تھی۔ کر لیے مزے اب بھگتے۔''[6]

اماں کے یہ خیالات انہیں فرسودہ روایات اور شرم و حیا کے نام پر عورت کی زندگی سے ہاتھ دھو لینے کا حمایتی دکھاتے ہیں۔ کسم جب گھر واپس آتی ہے تو لوگوں سے ملنا جلنا بند کر دیتی ہے اور سارا دن اپنے کمرے میں رو کر گزار دیتی ہے۔ اپنے دیکھنے آنے والوں اور ان کی باتوں سے گھبرا کر اپنی دشنامی کا بوجھ نہ اٹھا سکنے کی وجہ سے وہ خودکشی کر لیتی ہے۔ اس کا گناہ بس اتنا تھا کہ اس نے بیوہ کی زندگی جیسے انکار کیا تھا۔ اسی طرح تہمینہ کا قصہ ہے۔ اس کے سامنے زمانہ تو دشمن بن کر نہیں کھڑا تھا لیکن یہ کسر اس کی اپنی ماں نے پوری کر دی تھی۔ تہمینہ کی موت کے بعد عالیہ جب اس کی کتابیں دیکھتی ہے تو اس میں سے اسے

عشق و محبت کی داستانیں ہی نظر آتی ہیں۔ ایسی محبت جس میں 'عورت محبت میں خود کشی کر کے مثالی وفا پیش کر جاتی ہے اور مرد کسی تاریک رات میں قبر پر شمع روشن کر کے چلا جاتا اور بس'۔ تہمینہ بھی اپنی ماں کی روایتوں کے شکنجے میں تھی اپنی ماں کی طرح۔ فرق بس اتنا تھا کہ اماں اس کے opposition میں تھیں۔ صدیوں سے چلی آ رہی مثالی محبت کی فرسودہ روایت اور اسی فرسودہ روایت کے مثالی مخالف۔

نجمہ پھوپھی اس ناول میں ایک ترقی یافتہ خاتون کی حیثیت سے نظر آتی ہیں۔ وہ انگلش میں ایم۔اے۔ ہیں۔ انہیں اپنی تعلیم پر غرور ہے۔ اس لیے کسی کو خاطر میں نہیں لاتیں۔ لیکن غور کریں تو وہ بھی ایک خود مختار عورت ہیں اور معاملے میں مکمل آزاد ہیں۔ نوکری پیشہ ہونے کی وجہ سے معاش خود مختاری بھی ہے۔

تلاشِ بہاراں

اس ناول کی مرکزی کردار کنول کماری ٹھاکر ہر معاملے میں ایک خود مختار عورت ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ وہ آج کے دور کی single woman کے نظریے پر پوری اترتی ہے۔ کنول اعلیٰ تعلیم یافتہ ذہنی الجھنوں سے پاک اپنے فیصلے لینے کے لیے آزاد اور معاشی طور پر خود مختار single woman ہے۔

اس ناول میں دو طرح کی جدید عورتوں کو پیش کیا گیا ہے۔ ایک وہ جو جدیدیت کی چکا چوند سے متاثر ہو کر جدید بنی تھیں اور دوسری وہ جو اس کے اصل مفہوم کو سمجھتی تھیں۔ کنول عورت کی آزادی کے اصل مفہوم کو سمجھنے والی عورتوں میں سے تھی جن کے سامنے جدیدیت سے جڑے ان کے اپنے نظریات تھے اور صرف دکھاوے کے لیے خود کو ترقی پسند کہلانا پسند نہیں کرتی تھیں بلکہ وہ اصل معنوں میں دوسری پس ماندہ طبقے کی بہنوں کے لیے کچھ کرنا چاہتی تھیں۔ کنول ان ہی عورتوں میں سے تھی۔ جب سے کنول نے کرشنا بوس کے مقدمے کی پیروی کی تھی اس کے بعد اسے یہ بات سمجھ آ گئی تھی کہ ابھی وہ وقت نہیں آیا ہے جب ہندوستان کی عورت خود کو مکمل طور سے ہر بندشوں سے آزاد کر لے۔ کنول کے مطابق تب جو وقت موجود تھا اس میں عورت کو حالات کے دھارے میں بہنے دیا جائے۔ عورت کو اتنا ہی تعلیم یافتہ کیا جائے جتنا معاشرہ اسے اجازت دے رہا ہے۔ اس کی یہ سوچ صحیح بھی تھی اور غلط بھی۔ صحیح اس لیے کہ کم از کم عورت تعلیم حاصل کر لیتی۔ وہ

دور پہلی پیڑھی کے جدید تعلیم سے آراستہ ہونے کا دور تھا۔ سماجی مصلحین بھلے ہی معاشرے کے مفاد کے لیے ہی صحیح مگر عورت کے لیے ترقی کی راہیں ہموار کر رہے تھے اور اس کی بااختیاری کے حامی تھے۔ یہ سماجی مصلحین خود بھی مکمل طور سے جدید نہیں تھے اور نہ ہی اتنی آزاد سوچ کے مالک تھے۔ اپنی قدروں کو پوری طرح فراموش کر کے نئے اقدار کو اختیار کر لینا ان کے لیے بھی دشوار تھا اور پھر یہ کہیں نہ کہیں مرداساس معاشرے کے پیروکار تھے۔ لیکن بہر حال عورت کے لیے ترقی کی راہیں کھل رہی تھیں۔ دوسرا عورت کو ایک حد تک تعلیم یافتہ کرنے اور ایک حد تک آزادی دینے کے معاملے میں کنول کی سوچ غلط تھی کیونکہ وہ بھی اسی مرداساس معاشرے کے عین مطابق سوچ رہی تھی۔ اور نئی نئی منظر عام پر آئی 'نئی عورت' کی پوری کھیپ تیار کیے جانے میں شریک کار تھی۔ یہ وہی نئی عورت ہے جو نئی اور پرانی تہذیب کا مرکب تھی۔

کنول کی اپنی ذات اور اس کو حاصل اختیارات کی روشنی میں پرکھیں تو واضح ہوتا ہے کہ کنول ایک براہمن زادی تھی۔ اچھے خاندان کی پیداوار جو اتنا آزاد خیال تو رہا ہوگا کہ اس نے اپنے گھر کی عورت کو تعلیم حاصل کرنے دیا اور اعلیٰ تعلیم کے لیے بیرون ملک جانے دیا۔ یہاں شاید اس لیے ہے کہ کہیں بھی کنول کے والدین اور خاندان والوں کا ذکر نہیں ہے۔ کنول صرف اپنے نام، کام اور شخصیت کی بنا پر اپنے معاشرے میں جانی جاتی ہے۔ ایسا اس لیے بھی ہے کہ وہ فلاحی کاموں میں بھی سرگرداں رہتی ہے۔ اس نے خود کو ملک کی فلاح اور عورت کی ترقی کے نام وقف کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دوسری کوئی زندگی نہیں۔ پریشان حال عورتوں کے مسئلوں کو حل کرنا اور اپنے اسکول کی لڑکیوں کو پڑھانا اور ان کی تربیت کرنا ہی اس کی زندگی کا واحد مقصد ناول کے آخر میں رہ گیا تھا۔

ناول میں جدید عورت کی دوسری قسم کی کرشنا بوس کی ہے۔ کرشنا نے جدیدت کی چمک سے متاثر ہو کر اور اس کے اصل مفہوم کو سمجھے بنا ہی اس کے مطابق اپنی زندگی کو تبدیل کر لیا اور اپنی پسند کی شادی کر لی۔ کرشنا تعلیم یافتہ لڑکی تھی۔ اس کا شوہر براہمن تھا اور کرشنا ویش تھی۔ معاشرے نے اس کے لیے بہت ہنگامہ کیا۔ اور کرشنا کو رویندر کی داشتہ کی حیثیت سے رویندر کے گھر میں رہنا قبول کیا۔ معاملہ کورٹ تک جاتا ہے اور کنول کرشنا کی پیروی کرتی ہے۔ کرشنا تعلیم یافتہ تھی مگر وہ معاشی طور پر خود مختار نہیں تھی اور اس نے اپنی زندگی کے لیے جو فیصلہ لیا اس کے لیے معاشی خود مختاری کا ہونا بہت ضروری تھا۔ کرشنا کے کیس میں اسے عدالت کی طرف سے باعزت اپنے شوہر کے گھر رہنے کی اجازت مل جاتی ہے۔ لیکن اسکے بعد

حالات ہمیشہ ناساز گار ہی رہتے ہیں۔ کرشنا گھریلو تشدد کا شکار ہوتی ہے اور اپنے ہی گھر میں قیدیوں کی زندگی گزارنی پڑتی ہے۔ وہ اپنے بچے سے نہیں مل پاتی۔اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کا قتل کر دیتی ہے اور اسے سزا ہو جاتی ہے۔

دوسرا کردار شوبھا بنرجی کا ہے۔ یہ کم عمر میں بیوہ ہو جاتی ہے لیکن بیوگی کو خود پر طاری نہیں کرتی بلکہ زندگی سے جدوجہد کرتی آگے بڑھتی ہے۔اس کے لیے وہ ہر غلط صحیح ذرائع کا استعمال کرتی ہے۔ شوبھا بھی ایک جدید عورت ہے۔اور غلط یا صحیح لیکن اس نے اپنی شخصیت اور رتبہ معاشرے میں اپنے دم پر قائم کیا ہے۔اس نے ناساز گار حالات میں کڑی محنت اور لگن سے اپنی تعلیم جاری رکھی اور آہستہ آہستہ ترقی کی سیڑھیاں چڑھتی رہی۔ وہ کنول کو اپنا حریف مانتی ہے۔ کنول عورت کی ترقی کی قائل ہے اس لیے شوبھا بنرجی عورت کی ترقی کی سخت مخالف ہے۔ حالانکہ وہ خود ترقی یافتہ ہے، آزادانہ طریقے سے زندگی گزارتی ہے۔ معاشی طور پر بااختیار ہے اور نوکری کرتی ہے۔اس کے اپنے نظریات اور منطق ہیں۔

آگ کا دریا

آگ کا دریا کے نسوانی کردار عام زندگی کی سطح سے اوپر اٹھ کر پیش کیے گئے ہیں۔ یہاں عورت نہ صرف تعلیم یافتہ ہے بلکہ intellectual ہے۔ وہ اپنے ہر فیصلے لینے کو آزاد ہے۔ یہ کردار ان چنندہ لوگوں میں سے ہیں جن کے سامنے زندگی کو جینے کی وہ مشکلات نہیں ہیں جن سے عام انسان دوچار ہوتا ہے بلکہ یہاں زندگی کس انداز میں گزاریں، زندہ رہنے کے مقاصد اور خوشی اور غم کے احساس سے اوپر اٹھ کر ان کے فلسفوں کو سمجھنے کی کوشش ہے۔ یہاں نسوانی کردار سماجی بندشوں سے آزاد ہیں۔اپنی پسند کی زندگی گزارنے کے لیے انہیں کسی قسم کی رکاوٹ کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ وہ مسائل جن سے عورت کی ذات متاثر ہوتی ہے یعنی گھریلو تشدد، ریپ، طلاق، شادی اور اس سے جڑے مسائل ان کے لیے اس ناول میں پریشانی کا باعث نہیں ہے، نہ ہی زندگی میں رکاوٹ بننے کی وجہ نہیں تھے۔

چمپا (ہر دور میں) ، تہمینہ، نرملا، طلعت مکمل طور سے آزاد لڑکیا تھیں۔ خاص کر چمپا اور طلعت۔ یہ کردار self efficient ہیں، multi potential ہیں۔ چمپا احمد کے سامنے کسی بھی دور کی کسی قسم کی رکاوٹ نہیں تھی۔ ہاں اس میں محبت کے حوالے سے ذہنی الجھنیں (inner confliction) موجود تھیں۔ زندگی کی کشمکش اور اپنے خیالات کی وجہ سے conflicts

تھیں لیکن وہ multi potential تھی، اور ذہین تھی۔ اس نے علم کے کئی شعبوں میں اپنی قابلیت کا ثبوت دیا تھا۔ وہ دانشور تھی، استاد بھی اور ایک طالب علم بھی تھی۔ اکثر انسان کا multi potential ہونا بھی اس کے لیے کوئی ایک راستہ نہ چن پانے کی بہت بڑی وجہ ہے۔ یہی مشکل چمپا کے ساتھ تھی۔ اس کی ذہانت نے اسے دنیا کی الجھنوں سے، انسان کے کرب سے واقف کر دیا تھا۔ یہ بھی اس کی ذہنی الجھن کی وجہ تھی۔ چمپا احمد میں fear of success بھی تھا۔ اس میں اپنی ذہانت اور آگاہی کی وجہ سے اس میں سب سے جدا ہو جانے کا خوف برابر موجود رہا۔ اس کی ذہانت اسے دوسروں سے مختلف ثابت کرتی تھی۔ آخر کار وہ اپنے اس خوف پر فتح پاتی ہے اور آزاد ہند میں اپنے لوگوں کے لیے کام کرنے اور ان کے ساتھ چلنے کا فیصلہ کرتی ہے۔

جہاں تک عورت کی اپنی شناخت کا سوال ہے تو چمپا کا کردار ہر دور میں اپنی الگ پہچان رکھتا ہے۔ چمک کی شناخت یہ تھی کہ وہ راجگرو کی بیٹی تھی مگر اپنے علم اور دانش کی وجہ سے وہ اپنے وقت کی جانی مانی شخصیت تھی۔ چمپا بائی اور اپنے دور کی مشہور طوائف تھی اور یہی اس کی شناخت تھی۔ چمپا احمد لکھنؤ سے ایزابیلا تھوبرن کالج کی سب سے مشہور ہستی تھی۔ ہری شنکر، کمال اور گوتم سب کی زبانوں پر چمپا کا نام ہوتا تھا۔ وہ لڑکیوں اور لڑکوں دونوں کے حلقوں میں کافی پسند کی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ لندن، پیرس اور انگلینڈ میں اس کی اپنی شناخت تھی۔ وہ صرف چمپا احمد، ایک اسکالر کی حیثیت سے جانی جاتی تھی کیونکہ وہ کسی نواب یا ڈیوک کے خاندان سے نہیں تھی بلکہ متوسط طبقہ کی لڑکی تھی جس نے اپنی پہچان بنائی تھی۔

ناول کے دوسرے مرکزی کرداروں میں طلعت کا کردار اہمیت رکھتا ہے۔ طلعت ایک practical لڑکی ہے۔ وہ چمپا احمد کی طرح خوابوں کی دنیا میں نہیں رہتی۔ اس لیے وہ ذہنی طور پر کسی بھی قسم کے شک و شبہے اور الجھن سے آزاد ہے۔ طلعت کا کردار صرف ناول کے آخری دور میں پیش کیا گیا ہے جو بیسویں صدی ہے۔ طلعت کا ماننا ہے کہ رومانویت اور عشق کی پراسرایت بورژوا ذہنیت ہے جو جاگیردارانہ سماج کی دین ہے اور ان کے خلاف موجودہ دور کی لڑکیوں کو جہاد کرنا چاہئے۔ طلعت عورت کی معاشی آزادی کے ساتھ اس کی ذہنی آزادی کی قائل ہے۔ یہ آزادی تب ہی حاصل ہو سکتی ہے جب ذہن کی دنیا عشق و محبت کے خیال سے اچھوتی ہو، وہاں مرد کا گزر نہ ہو اور اگر ہو تو اس کی اجارہ داری نہ ہو۔ شروع سے آخر تک طلعت کسی کی محبت میں گرفتار نہیں ہوتی۔ اسے دوسری لڑکیوں کے معاشقوں پر حیرانی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنی بڑی بہن تہمینہ، چمپا، نرملا اور روشن ان تمام لڑکیوں کی سانگی اور ان کی بورژوا ذہنیت سے خفا رہتی ہے۔ معاشرے میں شادی کے

روایتی طریقے سے بھی طلعت مطمئن نہیں ہے۔ بقول طلعت 'شادی کی کتنی زبردست مارکٹ ہے جس میں لڑکیاں خواہ وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہوں یا جاہل جیٹ، برائے فروخ دوکانوں پر رکھی جاتی ہیں'۔

طلعت اور چمپا دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں لیکن اس معاملے میں دونوں ہم خیال ہو جاتی ہیں کہ ترک وطن نہیں کرنا ہے۔ طلعت لندن سے کمال کو دلاسے دیتی ہے کہ اسے اس جدوجہد سے ہمت نہیں ہارنی چاہئے۔ یہ انقلاب کا دور ہے۔ اسے حالات کا سامنا کرنا چاہئے اس کے لیے اسے چاہے اپنے ملک میں ہل ہی کیوں نہ چلانا پڑے مگر ترک وطن نہیں کرنا۔ اور خود چمپا بھی اپنے آزاد ملک میں زمینی سطح پر کام شروع کرنے کا فیصلہ کرتی ہے لیکن اپنا آبائی وطن نہیں چھوڑ کر نہیں جاتی۔

تقابلی مطالعہ

زیر مطالعہ ناولوں میں جب عورت کے ذاتی اور نفسیاتی مسائل پر بحث کرتے ہیں تو اس کے تحت ان مسائل کا ذکر کرتے ہیں جن سے عورت کی اپنی ذات متاثر ہو رہی ہو۔ پچھلے باب میں جن مسائل کو سماجی بندشوں کے تحت رکھا گیا تھا، اس باب میں اکثر مسائل ان میں سے ہی ذاتی مسائل کے خانے میں رکھے گئے ہیں کیونکہ پوری طرح ان سماجی اور ذاتی مسائل میں فرق کرنا مشکل ہے۔ کہاں سے سماج کی حد ختم ہوتی ہے اور کہاں مسئلہ ذاتی ہو جاتا ہے یہ طے کر پانا مشکل عمل ہے۔ اس کے علاوہ کچھ مسائل خاص کر ذاتی ہیں جن کا اس باب میں اضافہ کیا گیا ہے۔ اس طرح موجودہ باب میں جن مسائل پر بحث کی گئی ہے وہ ہیں: محبت، شادی، طلاق، عورت کی خود مختاری کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، عورت کی شناخت اور ظاہری عزت و وقار اور اندرون یا ضمیر کی کشمکش۔ اس کے علاوہ نفسیاتی مسائل اور پھر شادی کے تحت آنے والے مختلف مسئلے جن میں گھریلو تشدد، marital rape جیسے مسئلوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ کا زیر مطالعہ ناولوں میں اطلاق کیا جا سکا ہے کچھ کا نہیں۔ اس کی وجہ ان مسائل کا ناول میں موجود نہیں ہونا ہے۔

رامانند ساگر کا ناول 'اور انسان مر گیا' میں عورت کے ذاتی مسائل کے تحت عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، ظاہری عزت و وقار اور اندرون یا ضمیر کی کشمکش کے ساتھ نفسیاتی مسائل کو موضوع بنایا گیا ہے۔ نرملا، انتی اور اوشا پر ہونے والے ظلم نے انہیں نفسیاتی مسائل میں مبتلا کر دیا تھا۔ تقسیم ہند کے دوران عورت کے ساتھ سب سے زیادہ تشدد آمیز رویہ روا رکھا گیا اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ نہ صرف عام انسان نے بلکہ حکومت کی پالیسی کے تحت بھی وہی فیصلے ہوتے رہے جو عورت کے حق میں نہیں تھے۔

جب اغوا ہوئی عورتوں کی برآمدگی شروع ہوئی تو حکومت نے یہ فرمان جاری کیا کہ وہ عورتیں اپنے بچوں کو انہیں ملکوں میں چھوڑ کر آئیں جہاں ان کی پیدائش ہوئی تھیں یعنی پاکستان میں۔ کیونکہ حکومت اپنے معاشرے کے رویے سے بخوبی واقف تھی کہ زنا کا شکار ہوئی عورتیں اگر اپنے بچے کو لے کر واپس ہندوستان آتی ہیں تو خاندان والے انہیں قبول نہیں کریں گے۔ اکیلے آنے پر پھر بھی ایک موہوم سی امید تھی کہ وہ واپس قبول کر لی جائیں۔ اگر بچے ساتھ آتے تو ان کے مقدر میں یتیم خانے ہی لکھے ہوتے۔ اکثر عورتیں اپنے خاندان والوں سے اس قسم کے رویوں کی امید ہی رکھتی تھیں۔ اس لیے واپس نہیں آنا چاہتی تھیں لیکن انہیں زبردستی واپس لایا گیا۔ ان سب نے مل کر عورت کی ذاتی زندگی میں دخل اندازی کی اور

ذاتی مسائل کے ساتھ نفسیاتی مسائل بھی پیش آئے۔ معاشرے کا مظلوم عورت کے تئیں یہ رویہ ہی وہ ظاہری عزت و وقار ہے جس کے لیے وہ جان لینے تک سے باز نہیں آتا۔ اسی عزت پر دھبہ نہ لگنے کی وجہ سے نرملا کو اس کے گھر میں قبول کرنے سے انکار کر دیا جاتا ہے۔ جس کے سبب نرملا ذہنی پریشانی میں مبتلا ہوتی ہے اور خودکشی کرنا چاہتی ہے۔ لیکن بچا لی جاتی ہے۔ نرملا مکمل طور پر ایک گھریلو عورت تھی اور معاشی خود مختاری کے نام سے انجان تھی۔ اسی لیے اس کے پاس اپنی جان دینے کے سوا دوسرا کوئی راستہ بھی نہیں بچتا کیونکہ اس نے اپنے گھر اور بچے کے نام پر ہی اپنی زندگی کو وقف کر دیا تھا۔ وہی چھین لیے جانے پر اس کے لیے زندہ رہنے کی دوسری وجہ کا ہونا ممکن نہیں تھا۔

'آگ کا دریا' میں عورت کی معاشی مختاری، تعلیم، عورت کی خود مختاری کے دائرے کی وسعتیں اور عورت کی شناخت کے موضوع پر لکھا گیا ہے۔ اس ناول کا ہر نسوانی کردار بااختیار اور اپنے فیصلوں کے تئیں آزاد ہے۔ ان پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی گئی ہے۔ اس آزادی نے ان نسوانی کرداروں میں اعتماد پیدا کیا ہے۔ گھر والوں کی طرف سے ملنے والی توجہ اور یقین نے انہیں کسی قسم کے نفسیاتی ہیجان میں مبتلا ہونے سے باز رکھا۔ یہ سوشل ورک کرتی ہیں، ملازمتیں کرتی ہیں اور اعلیٰ تعلیم کے لیے بیرونِ ممالک جاتی ہیں۔ بنگال میں جب قحط پڑتا ہے تو وہاں جا کر لوگوں کی مدد کرتی ہیں۔ چمپا احمد کا کردار ہر دور میں بااختیار عورت کا کردار تھا۔ چاہے وہ راج گرو کی بیٹی ہو۔ چمپک کی شکل میں منظر عام پر آئی ہو یا چمپاوتی کی شکل میں اور پھر لکھنؤ کی طوائف چمپا بائی تو معاشی طور پر بھی خود مختار تھی۔ محبت کے معاملے میں چمپا impractical تھی۔ اسے خود بھی اس بات کا احساس تھا تبھی وہ کمال کے سامنے اپنی بنارس میں رہی کزنز کی طرف اشارہ کرکے کہتی ہے کہ کاش وہ ان کی طرح practical ہوتی۔ یہ کمی طلعت پوری کر دیتی ہے۔ وہ اصل معنوں میں ایک بااختیار لڑکی تھی جس نے نہ صرف کسی کے عشق میں خود کو گرفتار کیا بلکہ محبت نامی فطور سے بھی کوسوں دور رہی۔ اور محبت کا یہی فطور 'آنگن' کی عالیہ میں کبھی داخل نہیں ہو سکا۔ ہر لحاظ سے بااختیاری کی راہ پر بڑھتی عالیہ اگر جمیل سے شادی کرنے کی اپنی ماں کی ضد کو مان لیتی تو وہ چھمی سے آگے نہیں بڑھ پاتی۔ عالیہ ہر طرح کی مشکلات کا سامنا کرتی ہوئی نامساوی حالت میں کامیابی حاصل کرتی جاتی ہے۔ اس کے والد اس سے بے پناہ محبت کے باوجود کسی قسم کا سرمایہ چھوڑ کر جانے سے محروم رہتے ہیں۔ اس لیے عالیہ کے پاس جائداد اور financial security کے نام پر کچھ بھی نہیں تھا۔ عالیہ نے جو کچھ بنایا اپنی محنت سے بنایا۔ اس میں تقسیم کا بھی بہت اہم رول تھا۔ جہاں چمپا احمد نے پاکستان میں اپنی اعلیٰ ڈگریوں کے سبب ملنے والی بہترین نوکریوں کو چھوڑ کر ہندوستان میں رہنا قبول کیا وہیں عالیہ کو ہندوستان سے بے دخلی پر پاکستان میں اچھی نوکری اور کوٹھی دونوں مل جاتے ہیں۔ لیکن اس میں عالیہ کی محنت

اور لگن سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے محبت کے پر کشش جال سے خود کو بچایا تو اس کی زندگی خوبصورت ہو گئی ورنہ وہ گھر میں بڑی چچی کی جگہ لیتی جسے بعد میں چھمی نے خوشی سے قبول کیا۔

اسی طرح صابرہ کا کردار ہے۔ یہ چمپا احمد کی طرح اپنا ملک چھوڑ کر جانے سے انکار کر دیتی ہے اور عورت کی خود مختاری کے دائرے کی وسعت کو اور بڑھا دیتی ہے۔ صابرہ میں عورت کی اپنی شناخت قائم کرنے اور اپنی ذات سے متعلق فیصلے لینے کا اختیار اور ہمت دونوں موجود ہیں۔ چمپا احمد اور طلعت کی طرح وہ ہر قسم کی پابندیوں سے آزاد نہیں تھی۔ اس پر ایک متوسط طبقہ کی بندشیں تھیں لیکن اس نے خود کو آزاد کیا اور اپنی شناخت قائم کی۔

اسی طرز کا کردار کنول کماری ٹھاکر کا ہے۔ آزادی کی وسعتیں، عورت کی اپنی شناخت، خود مختاری کنول میں موجود ہے۔ اس پر کسی قسم کی پابند نہیں ہے۔ وہ اپنے ہر فیصلے لینے کے لیے آزاد ہے لیکن اس نے اپنے گرد ایک دائرہ بنا رکھا ہے جس کے باہر وہ خود کو نہیں جانے دیتی۔ معاشرے کے حالات سے متاثر ہو کر کنول عورت کی آزادی کی ایک حد تک مائل ہے لیکن وہ خود کسی قسم کی حد سے آزاد ہے۔ وہ معاشی طور پر بھی خود مختار اور آزاد ہے۔ اسی وجہ سے لڑکیوں کے لیے اسکول اور نادار عورتوں کے لیے ہوسٹل قائم کر پاتی ہے۔ کنول میں کسی قسم کی ذہنی الجھن نہیں۔ اس کے سامنے اس کا مستقبل واضح تھا۔ وہ بھی محبت اور شادی نام کی باتوں سے خود کو آزاد رکھتی ہے۔

عذرا نے محبت بھی کی اور اپنی پسند سے شادی بھی کی۔ عذرا کے سامنے معاشی خود مختاری اور اپنی منفرد شناخت جیسے مسائل نے کبھی سر نہیں اٹھایا۔ وہ ان باتوں سے بے نیاز تھی کیونکہ اس نے خود پر کبھی نہ تو ایسی پابندی محسوس کی تھی نہ ہی کسی قسم کی کمی کا احساس کیا تھا۔ اسے اپنے بھائی کے برابر تعلیم دلوائی گئی اور ہر قسم کی آزادی جو اس کے بھائی کو حاصل تھی عذرا کو بھی حاصل تھی۔ لیکن عذرا کو بندش کا احساس تب ہوتا ہے جب وہ نعیم سے شادی کرنے کی خواہش کا اظہار کرتی ہے۔ شادی کے بعد وہ ہر طرح سے نعیم کے ساتھ خوش حال زندگی گزارنے کی سعی کرتی ہے لیکن کامیابی نہیں ملتی۔ آخر کار دونوں الگ ہو جاتے ہیں۔

ان تمام ناولوں میں مرد اور خواتین ناول نگاروں نے عورت کو ہر لحاظ سے بااختیار اور آزاد دکھانے کی کوشش کی ہے۔ ناول نگاروں نے عورت کی اپنی شناخت ہونے پر زور دیا ہے۔ خواتین ناول نگاروں کی ہیروئنوں نے اپنی زندگی محض شادی، محبت، گھر اور بچے تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ وہ جدید دور کے بااختیار شہری کی حیثیت سے زندگی گزارنے کی تمنائی

ہیں مرد ناول نگاروں نے کسی ناول میں شادی شدہ کردار پیش کیے ہیں کسی میں غیر شادی شدہ لیکن وہ بھی جدیہ عورت کو پیش کرتے ہیں اور راماننداسا گرنے نفسیاتی پریشانیوں اور عورت کے استحصال کو پیش کر الگ انداز اختیار کیا ہے اور معاشرے کی زیادتیوں کو بیان کیا ہے۔

حوالہ

1- Simone De Beauvoir: The Second Sex, translated by Sheila Malovany- Chevallier Vintage,2010,p.9

2- معین الدین جینا بڑے: اردو میں بیانیہ کی روایت، بمبئی یونیورسٹی، بمبئی،2007 ء، ص 22-23

3-خدیجہ مستور: آنگن ہمالیہ بک ہاؤس، دہلی1962 ء، ص263

4-ایضاً، ص278

5-ایضاً، ص297

6- ایضاً، ص 55

باب چہارم: نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی سماجی و معاشرتی حیثیت کے تناظر میں)

- مرد ناول نگاروں کا مطالعہ
- خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ
- تقابلی مطالعہ

تشدد آمیز فرقہ وارانہ فسادات کے پیچھے کوئی نظریہ ضرور کارفرما ہوتا ہے۔ فساد کے شروع ہونے سے لے کر انجام تک پہنچنے کے عمل کے دوران ہونے والے واردات (قتل و غارت گری اور زنا) اسی نظریے کی دین ہوتے ہیں۔ نظریات انسان کی زندگی کا اہم حصہ ہوتے ہیں۔ نظریات کا ہونا کوئی غلط نہیں ہے۔ اگر کچھ غلط ہے تو نظریے میں سختی کا شامل ہونا۔ اپنے خیال کو صحیح اور دوسرے کو غلط ثابت کرنا۔ ایسے ہی کچھ نظریات جو خود میں غلط نہیں ہیں مگر انسان نے کہیں اپنے فائدے اور کہیں دوسرے کے نقصان کے لیے ان نظریات میں سختی شامل کر دی اور انہیں سخت قسم کے اور کبھی نہ تبدیل کیے جانے والے اصول بنا دیے۔ ایسے نظریات میں دو اہم نظریات ہیں مذہب اور حب الوطنی یا قوم پرستی۔ یہ وہی وجوہات ہیں جن کے دم پر آج دنیا میں انسان نے تباہی مچا رکھی ہے۔ مذہب کے نام پر کی جانے والی غارت گری کافی پرانی ہے اور یہ غارت گری عالمی سطح پر جاری ہے جبکہ اپنے ملک ہندوستان میں ان دونوں نظریات کا بول بالا ہے اور ان کے نام پر ہونے والی دحشت گردی زوروں پر ہے۔

انہیں نظریات کی بنا پر ہی ہندوستان کی تقسیم ہوئی، ہجرت کے دوران انسان نے اپنی درندگی کا ثبوت دیا، majority کو minority پر سبقت ملی اور اس سے سب سے زیادہ متاثر عورت اور اس کے حالات ہوئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ انہیں نظریات کے تحت سماج کی نشو و نما ہوتی ہے اور ایک تشدد بھرا رویہ رکھنے والے سماج کے پنپنے میں یہ نظریات کتنے محاذ سنبھال رہے ہوتے ہیں، یہ ایک الگ سوال ہے۔ نونیکا دتّا اس سلسلے میں Gujrat and Minority Women میں لکھتی ہیں کہ اکثریت کے رویے میں اقلیت کے ساتھ ہونے والی زیادتی اور تشدد کے تئیں خاموش حمایتی ہونے کی بنیاد آزادی کی تحریک کے دوران ہی ڈال دی گئی تھی (اس سلسے میں آئیندہ صفحات میں تفصیل سے گفتگو ہے)۔ نونیکا دتّا جس اکثریت اور اقلیت کا ذکر کر رہی ہیں یہیں سے مذہب کی شروعات ہو جاتی ہے (ہندوستانی تناظر میں)۔ کہہ سکتے ہیں کہ مذہب اور حب الوطنی میں فرق کر پانا مشکل عمل ہے۔ کب مذہب کے بعد حب الوطنی شروع ہو جاتی ہے یہ کہہ پانا مشکل ہے۔ بحث حب الوطنی سے شرع کرتے ہیں۔

ملک کی پہلی جنگ آزادی (1857) اور تقسیم ہند کے درمیان ہونے والے فسادات کے پیچھے ایک جذبہ بڑی شدت سے کار فرماں تھا۔ یہ جذبہ حب الوطنی کا جذبہ تھا۔ یہ جذبہ colonialism کے دور میں زیادہ شدت سے اُبھرا۔ اس نے وطن کی محبت، وطن کی آزادی اور خود مختاری یا اپنی حکومت (sovereignty) کے لیے برطانوی حکومت سے لڑنے کی ہمت دی۔

colonialism میں ایک ملک کی حکومت دوسرے ملک پر ہوتی ہے اور غلام ملک کی سیاسی اور معاشی آزادی حاکم ملک کے ہاتھوں میں چلی جاتی ہے۔ حاکم ملک اپنے زیرِ حکومت غلام ملک کو ایک پسماندہ غیر مہذب ملک مانتا ہے اور اس غیر مہذب ملک کو مہذب بنانے کے لیے colonize کرنا ضروری سمجھتا ہے 19 ویں صدی کے آخر اور 20 ویں صدی کے شروعاتی سال زیادہ تر colonized ممالک سے غیر ملکی حکومت کو اُکھاڑ پھینکنے والے واقعات سے پُر ہیں۔ غلامی کے خلاف اٹھنے والی آوازوں کو طاقت اور معنی دینے کے لیے ' مساوات ' کا معیار مقرر کیا گیا۔ اس مساوات سے مراد تہذیب اور تمدن، ذات اور نسل کی برتری اور حکومت میں ان کے متاثر کن اثرات اور استحصال کو ختم کر کے ملنے والی برتری تھی۔ مساوات کا نارہ جہاں ایک طرف سیاسی آزادی اور خود مختاری کے کیے دیا گیا وہیں اُسے دوسرے قسم کے استحصال کے خلاف بھی بلند کیا گیا۔ اس طرح بالواسطہ یا بلاواسطہ colonized تمام ممالک میں دو طرح کے احتجاج سامنے آئے:

(1) غیر ملکی حکومت کے خلاف احتجاج

(2) غلامی کی روایتی ساخت (پدری یا جاگیر دارانہ نظام) کے خلاف احتجاج

دونوں ہی صورتوں میں یہ تحریکیں جمہوریت پر زور دے رہی تھیں۔ غیر ملکی حکومت کے خلاف خود مختاری کے دعوے کے لحاظ سے Nation مرکز میں آتا گیا اور مختلف ممالک اپنے اپنے ماضی کے سہارے اپنی مخصوص تہذیب و تمدن کی بازیافت کرتے گئے۔ لیکن خود مختاری اور self efficiency کا دعویٰ محض اس بات پر نہیں تھا کہ غلام ممالک اپنی تہذیب و تمدن کو اعلیٰ اور برتر ثابت کرنے کے کتنے وسائل مہیا کر سکتے ہیں بلکہ یہاں ملک کی اندرونی ساخت کو بھی جمہوری بنانے کا رویہ شدید تھا۔ اس طرح colonization کے خلاف تحریکوں میں تمدن کی ساخت اور ایک قومی نظریے کے سامنے آنے کے ساتھ ساتھ موجودہ دور کے معاشرتی، مذہبی و تہذیبی ساخت اور رواجوں کو جمہوری اور منطقی بنانے کی کوشش کی گئی۔ اس طرح معاشرتی، اقتصادی، تعلیمی، سائنسی، تینیکی اور سنعتی ترقی کے ناروں کے ساتھ جمہوری حقوق، مساوات اور عوام کے حقوق جیسے مطالبات شامل ہو گئے۔

Colonization کے خلاف خاص طور سے ایشیا اور افریقہ کے کچھ حصوں میں تحریکات کی ایک خاصیت یہ بھی تھی کہ وہ کہیں نہ کہیں سماجیات سے متاثر تھے اور اس کے حمایتی تھے۔ اس کی وجہ سے غلام ممالک کی غلامی اور پسماندگی، یورپ اور امریکہ

میں سنعت کاری اور سرمایہ داری کے درمیان تعلق کو جاننے کے لیے بڑھتا تجسس تھا۔ سیاسی آزادی کی تمنا سامراجیت کی پونجی کے ذریعہ ہونے والے اقتصادی استحصال کی تنقید سے جڑی تھی۔

نابرابری اور استحصال جو سرمایہ داری کی خصوصیات تھے، ان کا سماجیاتی (sociological) تجزیہ colonialism کے استحصال کو سمجھنے اور اس کے مقابل کھڑے ہونے کی راہ ہموار کرتا تھا۔ خاص طور پر مارکسزم نے وہ راہ مہیا کرائی جس سے colonialism کی تنقید کرنا آسان ہو گیا۔ اس طرح کارخانہ مزدور اور کسان وغیرہ کی طرف سے سرمایہ دارانہ اور جاگیر دارانہ استحصال کے خلاف احتجاج اور انصاف کی مانگ اور معاشی آزادی، ملک کے وسیع دائرے میں شامل ہو گئے۔

یہی وہ وقت تھا جس نے استحصال، مزاحمت اور آزادی کے مسائل کے ساتھ عورت کے حقوق کے سوالوں کو سامنے لا کھڑا کیا۔ قوم پرستی کے ساتھ عورت کا کسی بھی قسم کا رشتہ قائم کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ colonialism کی طرح patriotism/nationalism بھی ایک مرد مرکوز نظریہ ہے جس میں مرد کو اہمیت دی جاتی ہے اور عورت کو غیر اہم ثابت کیا جاتا ہے۔ اس لیے Cynthia Enloe جیسی فیمینسٹ مصنفہ نے اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھا ہے کہ nationalism خاص طور سے مردانہ یادداشت، مجروح مردانہ پن اور مرد کی ہی امیدوں سے بنا ہے۔ اس بات کو اور بہتر طریقے سے سمجھنے کے لیے Virginia Woolf کے نظریے کا ذکر کر سکتے ہیں جو انھوں نے دوسری عالمی جنگ کے دوران پوچھے گئے سوالوں کے جواب میں دیا تھا کہ ہم جنگ کیسے روک سکتے ہیں۔ Virginia Woolf کا جواب قوم کے ساتھ عورت کے رشتوں کی باریکی کو واضح کرتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ تاریخی اعتبار سے عورتوں کو ہمیشہ جنگ شروع کرنے سے متعلق فیصلوں سے باہر رکھا گیا یا یوں کہیں کہ کسی بھی قسم کے سیاسی فیصلے سے۔ اور جنگ شروع کرنے کا فیصلہ بھی عورت کا نہیں ہے، اس لیے وہ اس سوال پر غور ضرور کریں گی کہ ''مجھ باہری'' شخص کے لیے ''میرے ملک'' کے کیا معنی ہیں۔ اس حوالے سے انھوں نے Three Guineas میں لکھا ہے:

" … . She will find that she has no good reason to ask her brother to fight on her behalf to protect "our" country. 'Our Country' she will say, "throughout the greater part of its history has treated me as a slave; it has denied me education or any share in its possessions. 'Our' country still ceases to be mine if I marry a foreigner. 'Our' country denies me the means of protecting myself ,forces me to pay others a very large sum annually to protect me, and is so little able, even so, to protect me that Air Raid precaution are written on the wall. Therefore if you insist upon fighting to protect me,

or, ‘our’ country, let it be understood, soberly and rationally between us, that you are fighting to gratify a sex instinct which I cannot share; to procure benefits which I have not shared and probably will not share; but not to gratify my instincts, or to protect either myself or my country. For,” the outsider will say, “in fact, as a women, I have no country. As a women my country is the whole world.” And if, when reasons has said its say, still some obstinate emotions remains, some love of England dropped into a child’s ears by the cawing of rooks in an elm tree, by the splash of waves on a beach, or by English voices murmuring nursery rhymes, this a drop of pure, if irrational, emotion will make serve her to give to England first what she desires of peace and freedom of the whole world.” [1]

Virginia Woolf کی بات یہاں یہ ثابت کرتی ہے کہ عورتوں کو ان کے civil rights دیے بنا انہیں nationalism کے مقاصد کی حمایت کرنے کو اُکسایا جا رہا تھا۔ یہاں دو سوال سامنے آتے ہیں: عورتیں کیسے nationalist کہی جا سکتی تھیں جب وہ برابری کا درجہ نہیں رکھتی تھیں ؟ اور عورتیں کیسے nationalist کہلا سکتی تھیں جب وہ اپنے وطن، معاشرے اور گھر سے محبت کرتی تھیں۔ عورت قوم پرستی اور شہریت کے درمیان فعال اور غیر فعال کے درمیان جھولنے والی شئے بنی ہوئی تھی۔

غلام ملکوں میں ہونے والے colonialism کے احتجاج نے وہاں کے مردوں کو اپنی تہذیب اور تمدن کو حاکم ملک کے برابر یا اس سے اعلیٰ ثابت کرنے کے لیے اپنی عورتوں کو اور عورت کے کردار کو موجودہ تصور میں تبدیل کرنے اور جدیدیت شامل کرنے پر مجبور کیا۔ مصلحین اور قوم پرست مردوں نے حاکموں سے برابری کے دعوے کو وزن دینے کے لیے بہتر تعلیم کا انتظام کر کے اپنی عورتوں کو جدید بنانے کی کوشش کی۔ لیکن عورت پر اپنا تسلط قائم رکھنے کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ عورت ایسے کردار ادا کرے جس سے نسوانیت سے دور نہ ہو اور مذہب سے بھی قریب رہے۔

عورت کو جدید بنانے کی سعی میں مصلحین نے عورت کو اس کے ’غیر مہذب ماضی‘ سے آزاد کرانے کی کوشش کی۔ انہوں نے تشدد کے کچھ نکات کو پہچان کر انہیں ختم کرنے کی کوشش کی۔ یہ تشدد تھے: مصر، ترکی اور ایران میں پردہ، کثیر اجدواز اور طلاق اور ہندوستان میں ان سب کے ساتھ ستی کا رواج بھی شامل تھا۔ ان برائیوں کو دور کر کے مصلحین معاشرے کو ان سے پاک تو کرنا چاہتے تھے مگر معاشرے میں موجودہ عورتوں کی کمتر حیثیت کے حوالے سے انہوں نے کوئی سنجیدگی نہیں دکھائی۔ ہندوستان میں راجا رام موہن رائے، ودیا ساگر، جیوتبا پھولے، کے۔ سی۔ سین اور رانا ڈے جیسے مصلحین نے ستی، بچپن کی شادی، بیوہ عورت کا معاشرے کی طرف سے boycott کیا جانا اور بیوہ کی شادی جیسے مسائل کو موضوع بنایا۔ مگر جیسا

کہ اوپر بیان کیا ہے یہ مصلحین اپنے حاکموں سے اپنی اور اپنے قوم کی برابری کرنا چاہتے تھے اور اس لیے وہ ماضی کو اپنا معیار بنا رہے تھے اور اسی بنا پر وہ عورت کو آزاد اور اعلیٰ بنانے کی کوشش میں تھے۔ ہندوستان میں مصلحین 'ویدک' دور کی مثالیں دیتے تھے جس میں عورت کی حیثیت عزت کے قابل تھی اور اسے ثابت کرنے کے لیے وہ mythology کا سہارا لیتے تھے۔ دیویوں، شہزادیوں اور مشہور تاریخی خواتین کے ناموں کا ذکر کرتے تھے۔

Colonialism کے خلاف اٹھنے والی قوم پرستی کی آوازوں نے ایشیا اور افریقہ جیسے براعظم میں سماجی اداروں اور روایات کو مادہ پرستی اور روحانیت کے دو دائروں میں تقسیم کر کے اس colonized ماحول میں ہی اپنی مختلف پہچان قائم کرنے کی سعی کی اور بڑے پیمانے پر کامیابی حاصل کی۔ مادہ پرستی کے تحت: اقتصادیات- حکومت- انتظامیہ اور سائنس کو رکھا۔ اس علاقے میں مغرب کی برتری کو ماننا ان کی مجبوری تھی کیوں کہ مغرب ان شعبوں میں بے شک جدید تھا۔ دوسری طرف روحانیت انسان کے اندرون سے جڑی تھی جس میں مشرق کے اپنے تہذیبی اقدار اور ان اقدار کے اعلیٰ درجات موجود تھے۔ یہاں وہ مغرب کے ساتھ مصالحت کو تیار نہیں تھے۔ اس کے پیچھے وجہ یہ تھی کہ مادہ پرستی کی دوڑ میں مغربی حرفت کے سہارے جتنی کامیابی ملتی، اتنی ہی زیادہ اپنی مشرقی ساخت قائم کرنے کی ضرورت شدید ہوتی جاتی تھی۔ اس طرح ایک نفیس، پُر تصنع اور باوقار ملک کی بنیاد ڈلی اور اسی نفیس ملک کی پیداوار تھی 'جدید عورت'۔ یہ جدید عورت ثقافتی اعتبار سے نفاست سے پُر تھی۔ اپنے لباس، رکھ رکھاؤ اور تعلیم میں مغربیت زدہ مرد کی مثالی ہم سفر تھی اور اس کے باوجود نظم وضبط کے دائرے میں رہتے ہوئے مادہ پرستی کے برباد کر دینے والے نتائج سے آزاد تھی اور قوم کی پاکیزگی کو قائم رکھنے کے لائق تھی۔ یہ 'نئی عورت' مغربی عورت اور عام عورت دونو سے مختلف تھی۔ ایک طرف جہاں وہ اپنی تہذیب اور اخلاقیات میں عام عورت سے مختلف تھی، وہیں وہ مغربی عورت سے ان معنوں میں منفرد تھی کہ اس کی تعلیم کا مقصد باہری دنیا میں (جس میں مادہ پرستی بھی شامل ہے) مردوں کے ساتھ برابری کرنا اور اس کے مقابل کھڑے ہونا نہیں تھا جس سے نسوانیت کی موت ہو جاتی یا اس کے اندر موجود نسوانیت گم ہو جاتی۔ تعلیم دے کر عورت میں سخاوت اطاعت شعاری، نفاست پسندی اور طہارت جیسے اقدار کو شامل کرایا جانا تھا۔ مختصر یہ کہ نئے تہذیب واقدار اور نظم وضبط میں عورت کو آزادی اور بااختیاری کا سبز باغ دکھا کر اس پر پھر سے قدروں کو مسلط کرنا اور 'نئی تخلیق کی گئی عورت' کے تصور میں قید کرنا تھا۔ ان نئے ضابطوں میں بھی عورت اسی حد تک دائرے کے باہر جا سکتی تھی جہاں تک اس کی 'نئی تخلیق کردہ نسوانیت' پر آنچ نہ آئے۔ ان پیمانوں کے تحت پہلے جو جگہ پردے کی ظاہری قید نے لے رکھی تھی اب وہاں مرد اور عورت کے رشتے میں زیادہ لچک دار پیمانے شامل ہو گئے۔ مثلاً باہری دنیا میں مرد کا

عورت کے ساتھ surrender کرتا ہوا مشفقانہ رویہ اور تال میل بٹھانے کی سعی کے بدلے عورت کے مذہبی اور روحانی ہونے پر زور دیا گیا۔ عورت سے یہ امید کی گئی کہ وہ مرد سے فاصلہ بنائے رکھے تاکہ خاندان اور نسل میں ربط بنا رہے۔ اس طرح اس مرد اساس معاشرے نے ایک بار پھر 'نئی عورت' کے لقب سے نوازتے ہوئے عورت کو ٹھگ لیا اور عوام سے اس کے صحیح ہونے کی سند بھی حاصل کر لی۔

اب تک کی تمام بحث اور آئندہ کی بحث کا مقصد وقت، حالات اور معاشرے کی ذہنیت کو سمجھنا ہے۔ تقسیم ہند کے دور اور آج کے موجودہ دور میں کتنی مماثلت ہے، وہ کیا وجوہات تھیں جن کے تحت تشدد نے زور پکڑا اور عورت کے ساتھ ایسا ظلم اور درندگی بھرا سلوک کیا گیا اور آج بھی ایسا ہی کیوں ہو رہا ہے۔ کہاں تک مذہب اور قوم پرستی اس کے ذمہ دار ہیں۔ وقت کے گزرنے سے ماحول میں کتنی تبدیلی آئی ہے۔

اب تک کی بحث سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح قوم پرستی کے جذبے نے عام انسان میں گھر کر لیا اور اسی جذبے کے تحت ہندوستان آزاد کرایا گیا۔ قوم پرستی کے ساتھ مذہبی تشدد اور نفرت کے بیج بھی بوئے گئے تھے۔ ہندو مذہب سے ایک بالکل ہی مختلف مذہب ہونے کی وجہ سے اسلام اور مسلمان کے تئیں ایک دبی دبی سی نفرت کا جذبہ ہمیشہ سے موجود تھا۔ اس کی دوسری وجہ ہندوستان پر مسلمان حکمرانوں کی حکومت کا ہونا بھی ہے۔ لیکن جب ایک تیسری غیر ملکی طاقت نے ہندوستان کو دیمک کی طرح چاٹنا شروع کر دیا تو ہندو اور مسلمان دونوں انگریزوں کے خلاف ایک ہو گئے۔ لیکن اپنے اپنے طور پر کی جانے والی معاشرتی اصلاح کے ساتھ فرقہ وارانہ اختلافات پھر سے ابھرنے لگے۔ جدیدیت نے دونوں میں ناپسندیدگی کے نئے در وا کیے۔ نئی نئی سماجی اصلاح کی تنظیمیں بنیں جنھوں نے فرقہ واریت کو اور بڑھاوا دیا۔ اس حوالے سے نونیکا دتّا گجرات 2002 کے فساد کے تناظر میں Gujrat and Majority Women میں لکھتی ہیں کہ اکثریت کے رویے میں اقلیت کے ساتھ ہونے والی زیادتی اور تشدد کے تئیں خاموش حمایتی ہونے کی بنیاد آزادی کی تحریک کے دوران ہی ڈال دی گئی تھی۔ اس وقت قائم ہوئے ''آریہ سماج'' جیسی فرقہ پرست تنظیموں نے مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کے ذہن میں نفرت اور نا اعتباری پیدا کرنے کے لیے طرح طرح کی غلط فہمیاں پھیلائیں جن سے عام ہندوؤں کے دل میں ان کے خلاف نفرت اور خوف بیٹھ جائے۔ مثلاً عام مذہبی، تعلیمی، تہذیبی اور ثقافتی جلسوں میں مسلمانوں کو ظالم اور بہو بیٹیوں کی عزت کے لیے خطرناک بتایا جاتا تھا۔ گجرات کی دہشت گردی بھی مسلمانوں کے ہاتھوں ہندو عورت کے زنا کی جھوٹی افواہیں پھیلا کر شروع ہوئی تھیں۔ مسلمانوں کے خلاف

ہونے والے قتل عام کو بدلا لینے کے نام پر درست ٹھہرایا جارہا تھا۔ گجرات فساد سے متعلق Women Panel کی report میں ایک جگہ statement دیا گیا ہے کہ کئی معنوں میں گجرات کارنیج (carnage) کی اہم کردار عورتیں ہیں اور ان کے جسم لڑائی کے میدان۔

اس طرح سے عام زندگی میں اپنے خاندان اور فرقے میں اپنی عورت کے ساتھ ہر طرح کا تشدد آمیز رویہ رکھنے والے پدری نظام معاشرہ میں اپنے فرقے کی عورت کے ساتھ ہونے والے جبر، جنسی تشدد اور زنا کی محض افواہ سن لینا بھی دوسرے فرقے کی عورت کے ساتھ بہت بڑے پیمانے پر اور زیادہ درندگی کے ساتھ جنس زدہ دہشت گردی پھیلانے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ یہ رویہ ہر دور میں قائم رہا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سخت فرقہ وارانہ طاقتیں عورت کو انسان کا درجہ نہیں دیتی ہیں۔ عورت ان کے لیے محض عنا کا مسئلہ ہوتی ہے۔ دوسری قوم کو نیچا دکھانے کے لیے اس قوم کی عورت کے ساتھ درندگی بھرا جنسی تشدد آمیز رویہ اختیار کر لینا ان کے لیے واجب اور عام بات ہے۔ اس طرح کے فرقہ وارانہ فسادات میں عورت کا یہی حشر ہوتا ہے۔ اس کی تازہ مثال کشمیر کے بکروال فرقے کی آٹھ سالہ بچّی آصفہ بانو کا کیس ہے۔ کشمیر کے کاٹھوا گاؤں میں بکروال فرقہ اکثریت میں ہے۔ اس فرقے کو خوف زدہ کر کے وہاں سے چلے جانے کے لیے ان کے فرقے کی بچّی آصفہ کا اغوا کیا گیا اور 10 سے 17 جنوری 2018 کے درمیان اسے مندر میں sedative کے اثر میں رکھ کر اس کا زنا کیا گیا۔ یہی نہیں پوری طرح مارنے سے پہلے نیم مردہ حالت میں آخری بار اس کا زنا ہوا اور قتل کر دیا گیا۔ یہ ایک gang rape تھا۔ اس میں ۷ افراد شامل تھے۔

اس طرح کے حادثات بھی عورت کی روزمرہ کی زندگی کو متاثر کرتے ہیں۔ اس پر پابندیاں بڑھادی جاتی ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ اسے اس طرح کی درندگی سے بچایا جاسکے۔ لیکن اس سے عورت کی آزادی اور اس کے متحرک ہونے پر برا اثر پڑتا ہے۔ پورا خاندان ہجرت کرنے پر مجبور ہر جاتا ہے جس سے چھوٹی بچّیوں کی تعلیم اثر انداز ہوتی ہے۔ رپورٹس سے پتہ چلتا ہے کہ بیٹیاں اپنی ماؤں سے کم پڑھی ہوئی تھیں (گجرات فساد 2002 کا حوالہ)۔ اس طرح یہ عورت کی بااختیاری کے عمل کو آگے لے جانے کی جگہ پیچھے لے جانا ہے۔ ایسے مصیبت زدہ ماحول میں مرد ہی فیصلے لینے والا ہوتا ہے اور تب عورت کا اپنے اچھے اور برے حالات کے متعلق سوال کرنا بھی غلط تصور کیا جاتا ہے۔ گجرات فساد 2002 کے سلسلے میں 29 جون 2002 کی The Hindu کی ایک خبر کے مطابق مسلم پرسنل لاء بورڈ نے مسلمان لڑکیوں کے لیے ڈریس کوڈ اور چھوٹی عمر میں شادی کو لازمی قرار دیا۔

ٹکنولوجی کی ترقی نے بھی معاشرے میں عورت کے ساتھ ہونے والے تشدد کو بڑھاوا دیا ہے۔ مثلاً نطفے (fetus) کی جنسی جانچ کے لیے ٹکنولوجی سے آج ہر کوئی باخبر ہے۔ بیرون ممالک میں یہ جانچ معذوری کی جانچ کے لیے کی جاتی ہے اور کافی مہنگی ہوتی ہے لیکن ہندوستان میں اس کی قیمت اتنی کم ہے کہ عموماً غریب گھرانے بھی آسانی سے اس کا خرچ برداشت کر سکتے ہیں۔ ایک اندازہ ہے کہ 1978ء سے 1983ء کے درمیان قریب 78000 اسقاط حمل ہوئے اور کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ اسقاط کس جنس کے کرائے گئے ہوں گے۔ سنہ 1900ء تک family planning حکومت کی پالسی کے تحت نہیں آتا تھا اس لیے state کو اس بہانے سے عورت کی زندگی میں دخل اندازی کرنے کی چھوٹ نہیں تھی۔ لیکن آج family planning معاشرے اور قوم کی ترقی کے لیے ہر لحاظ سے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسے اور موثر بنانے کے لیے حکومت ہر طرف سے دخل اندازی کر رہی ہے۔ عورت کے خلاف یہ تشدد کو سرکاری اداروں کے ذریعہ نہایت ہی منظم طریقے سے ہو رہا ہے۔ فیملی پلانگ کا مقصد غریب طبقوں میں پیدائش کی شرح میں کمی لانا ہوتا ہے۔ غریب اور ناخواندہ عورت کو فیملی پلانگ کے بارے میں پوری معلومات فراہم کرانا فیملی پلانگ کے لیے منعقد پروگراموں میں ضروری نہیں سمجھا جاتا۔ اس لیے فیملی پلانگ کے ذریعہ غریبوں کو مدد ملنے کی جگہ ان کے لیے مصیبتیں بڑھ جاتی ہیں۔ فیملی پلانگ کے ذریعہ اپنائے جانے والے طریقوں اور ایک مدت گزر جانے کے بعد آنے والے خطروں سے آگاہ نہیں کیا جاتا۔ Health Organization کے نمائندوں کو پہلے سے طے آنکڑوں کو پورا کرنا ہوتا ہے۔۔ اس لیے فیملی پلانگ کے لیے لوگوں کو راضی کرنا ہی ان کا مقصد ہوتا ہے۔ اپنے انھیں طے شدہ آنکڑوں کو پورا کرنے کے جوش میں ان چھاونیوں میں معقول صاف صفائی پر توجہ نہیں دی جاتی جس کے نتیجے میں عورت کو دوسری بیماریاں لگ جاتی ہیں۔ اکثر اسقاط حمل کے لیے جانے والی عورت کا اسقاط تب تک نہیں کیا جاتا جب تک وہ آپریشن کرانے یا Intrauterine Device (IUD) یا Intrauterine Contraceptive Device (IUCD) جیسے طریقے استعمال کرنے کے لیے راضی نہیں ہو جاتی۔ مزدور عورت کو اکثر اس کی روزمرہ کی زندگی اور جی توڑ محنت کو نظرانداز کر کے آپریشن کرانے کی صلاح دے دی جاتی ہے۔ اس طرح کی لاپرواہیوں اور زیادتیوں کی وجہ سے غریب عورت میں ہونے والی صحت سے متعلق تکلیفیں اور پریشانیاں واضح ہو رہی ہیں لیکن اس طرف توجہ دینے کے بجائے صرف فیملی پلانگ کا مشن پورا کیا جا رہا ہے۔

1963ء میں امریکہ اور ہندوستان میں ہوئے قرار کے تحت سات سالوں میں contraceptive pills کے اشتہار اور فروخت میں ہندوستان کو ۱۰ کروڑ روپے خرچ کرنے تھے۔ یہ دوائیں انہیں health organizations کے نمائندوں کے ذریعہ باٹی

جاتی تھیں۔ حالانکہ یہ لوگ ان دواؤں کو صحت کے لحاظ سے محفوظ بتاتے ہیں مگر ان کے سائڈ افکٹس بھی ہیں۔ امریکہ نے ان دواؤں کی جانچ اپنے ملک کی عورتوں پر کرائی تھی جن کی صحت اور جسمانی ساخت ہندوستانی عورتوں سے مختلف ہے۔ گولیوں کی خراق کی مقدار بھی امریکی عورتوں کے وزن کو نظر میں رکھ کر طے کی گئی تھی جو ہندوستانی عورت کے اوسط وزن سے کہیں زیادہ ہے۔ ایسا انڈین میڈکل رسرچ کاؤنسل نے اپنی رپورٹ میں بتایا۔ ان دواؤں کے استعمال سے پہلے ان کو لیب میں ٹسٹ کرانے کی ضرورت تھی۔ کم سے کم 26 ایسی بیماریاں تھیں جن کے دوران ان دواؤں کے استعمال سے بیماری اور بڑھ سکتی تھی۔ ہندوستانی گاؤں جہاں علاج کی سہولت ہی مشکل سے مہیا ہو پاتی ہیں وہاں یہ امید کر پانا مشکل ہے کہ ان ۲۶ بیماریوں کے درمیان عورتیں یہ دوائیں نہ لیں۔ ان دواؤں کے سائڈ افکٹس میں قے آنے سے لے کر ہائی بلڈ پریشر اور دل کا دورہ جیسی بیماریاں شامل ہیں۔ فیملی پلانگ کمیشن ان کمیوں کو دور کرنے کے بجائے policy makers اب contraceptive injection کو بڑھاوا دے رہے ہیں جیسے Norplant اور Depo Provera۔ عورت کو بنا بتائے ان انجکشن کے لگا دیے جانے کا بھی خطرہ ہے۔ ملک کی عورتوں کی تنظیم نے ان زبردستی کے طریقوں کو اپنانے سے انکار کر دیا اور محفوظ contraceptive کی مانگ کی۔

غور طلب بات یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے ہونے والی فیملی پلانگ اور عورتوں کی تنظیموں کی طرف سے کی جا رہی محفوظ contraceptive طریقوں کی مانگ کے پیچھے چھپی منشا بالکل مختلف ہے۔ عورتوں کی تنظیموں نے contraceptive کے ساتھ عورت کا رتبہ گھر اور معاشرے میں بلند کرانے کی مانگ سامنے رکھی ہے۔ تنظیم اس پدری نظام معاشرہ میں تبدیلی چاہتی ہے، عورت کو تعلیم اور روزگار کا حق ہی نہیں بلکہ مواقع بھی مہیا کرانا چاہتی ہے۔ بنا علاج کی سہولت مہیا کرائے اور health organization کے منظم ہوئے فیملی پلانگ کے پروگرام چلانے سے نقصان ہونے کا خطرہ زیادہ ہے۔ جبکہ صوبائی حکومت کو عورت کی معاشرتی، اقتصادی اور صحت سے متعلق حالات سے کوئی مطلب نہیں۔ وہ محض کسی طرح سے بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنے سے مطلب رکھتی ہے۔ اس لیے سرکاری فیملی پلانگ کے آنے سے state کا عورت کی زندگی میں دخل انداز ہونا بڑھ گیا ہے۔ جبکہ تنظیمیں عورت کا اس کے اپنے جسم پر اختیار ہونے (تاکہ اس کی آزادی میں رکاوٹ نہ آئے) کے حق کو بڑھاوا دینے کے لیے contraceptive کی مانگ کرتی ہیں۔ اس طرح آج آبادی پر قابو کرنے کے نام پر حکومت عورت کے جسم پر قابو کر کے اسے abuse کر رہی ہے۔

مرد ناول نگاروں کا مطالعہ

راما نند سا گر کا ناول 'اور انسان مر گیا' تقسیم کے المیے کے ہولناک واقعات کو بیان کرنے والا ناول ہے جس میں بنا طرفداری کے دونوں مذہب کے نمائندوں کی خانہ بربادی، بد حالی، بدکاری اور درندگی کا ذکر کیا گیا ہے۔ مذہب، فرقہ پرستی اور قوم پرستی کا جنون کس حد تک سر چڑھ کر بول سکتا ہے، یہ اس ناول میں بیان کیا گیا ہے۔ راما نند سا گر نے اس ناول میں فسادات کے سلسلے میں عمل اور رد عمل کے اصول کا ذکر کیا ہے۔ اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ لاہور اور راولپنڈی میں فرقہ وارانہ فسادات بہار کے فسادات کا جواب تھے۔ جبکہ بہار میں نواکھلی اور کلکتے کے فسادات کا بدلہ لیا گیا۔ اس تمام عمل اور رد عمل کے سائکل میں عورت سب سے زیادہ متاثر ہوئی اور حکومت اور انتظامیہ کی کہانی بر طرف انسانیت کو سب زیادہ مجروح عام آدمی نے کیا اور عورت کو سب سے زیادہ پامال مرد نے کیا۔ انسان نے صدیوں پرانے رشتوں کو توڑ دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ راما نند سا گر نے فسادات کے خارجی اسباب تلاش کرنے کے بجائے انسان کی بنیادی کجی کو مد نظر رکھا۔ ان سب کی مثالیں 'اور انسان مر گیا' میں نرملا، اوشا، انتی اور دوسرے نسوانی کرداروں کی کہانیوں میں موجود ہیں۔

نرملا غدر کے درمیان ان عورتوں کی عکاسی کرتی ہے جنھیں ان کے گھر والوں نے 'عصمتیں لٹ' جانے کے سبب واپس قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ''عصمت لٹ جانا'' یہ اپنے آپ میں ایک سوال ہے۔ کیا محض زنا ہونے سے لڑکی کی عزت لٹ جاتی ہے؟ 'زنا' عورت کے لیے خود ایک تکلیف دہ شے ہے لیکن زنا کا شکار ہوئی عورت پر معاشرہ ایک اور ظلم اُسے 'عزت لٹا چکی عورت' سمجھ کر کرتا ہے۔ ظالم کے بجائے مظلوم کو قصوروار مانا جاتا ہے اور اسے حقارت کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے:

'' 'رام۔رام'۔ جیسے میرے ناپاک لمس سے بچنے کے لیے وہ رام رام کی پناہ ڈھونڈ رہے ہوں۔

اس کے بعد ایک مردہ سی خاموشی طاری ہو گئی۔ ہم تینوں ایک دوسرے کی طرف دیکھنے سے کترا رہے تھے۔ مجھ پر ہر لحظہ ایک احساس گناہ طاری ہوتا چلا جا رہا تھا۔ حتیٰ کہ مجھے اس ڈراونی خاموشی کے درمیان رفتہ رفتہ یوں محسوس ہونے لگا جیسے کسی نے کلنک کی مہر آگ میں تپا کر میرے جسم کے ایک ایک عضو پر داغ دی ہوں۔ اور گیلے کپڑوں کے اندر بھی مجھے اپنا ایک ایک عضو دہکتا اور جلتا ہوا محسوس ہونے لگا۔

حتیٰ کہ کپڑوں کا احساس بھی جاتا رہا۔اور ایسا محسوس ہونے لگا۔ گویا میں اپنے سسر کے سانے بالکل ننگی کھڑی ہوں۔ پھر مجھے پتہ نہیں کیا ہوا کہ میں نے ہاتھ بڑھا کر ان کے بدن پر سے وہ پٹکا نوچ لیا۔ جس پر ہزاروں 'رام نام' چھپے ہوئے تھے۔اور اپنے گرد لپیٹ لیا۔ لیکن ... میں پھر بھی ننگی تھی۔"[2]

ان سب کے برعکس شاید معاشرہ زنا ہونے سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے اور اس معاشرے کا روح رواں مرد زنا کرتا بھی ہے اور اس سے پیدا ہونے والی شرمندگی کے خوف سے عورت کا قتل بھی کرتا ہے، زندہ جلاتا ہے اور اسے واپس قبول کرنے سے انکار بھی کرتا ہے۔ پھر بدلے کے طور پر دوسری عورت کا اغوا کرتا ہے، اس کے ساتھ زنا کرتا ہے اور اسے اپنے گھر میں بسا کر فخر محسوس کرتا ہے۔ دراصل ہی معاشرہ عورت کی نہیں اس کی virginity کی حفاظت کرتا ہے۔ ایک کنواری لڑکی کی حفاظت کسی قیمتی خزانے کی طرح کی جاتی ہے۔ کسی بھی قسم کی 'اونچ نیچ' سے والدین تب تک خوف زدہ رہتے ہیں جب تک بیٹی سسرال نہ چلی جائے۔ مرد کے لیے تو عورت ہمیشہ سے جاگیر اور ملکیت ہی رہی ہے۔ اس کے نزدیک وہ انسان کم ہے ورنہ دنیا میں ہونے والی بڑی بڑی جنگوں کی مالِ غنیمت میں عورت بھی شامل نہ ہوتی۔ تقسیم کے دوران ہونے والے فسادات میں عورت کی یوں لوٹ نہیں مچتی۔ اپنی عورتوں کو یوں مارا نہیں جاتا، جلایا نہیں جاتا اور نہ ہی اپنے فرقے کی عورت کی عصمت دری کا بدلہ دوسرے فرقے کی عورت سے لیا جاتا۔ اور لوٹ کے مال کی طرح اسے ایک جگہ سے دوسرے جگہ اپنے ساتھ نہیں لے جایا جاتا جیسے نرملا اور اس کے ساتھ دوسری اغوا کی گئی عورتوں کے ساتھ ہوا:

"پھر ایک دن ہم نے ان کی باتوں میں سنا کہ دریا کے اس کنارے کے گاؤں ہندوستان میں آ گئے ہیں۔ اور دوسرے ہی دن انہیں پتہ نہیں کس فوج کے آنے کی خبر ملی کہ انھوں نے تمام عورتوں کو اکٹھا کر کے کشتیوں میں بٹھایا اور دریا کے اس پار اپنے گاؤں میں لے آئے۔

ایک ایک عورت کے ارد گرد دس دس پندرہ پندرہ مرد بیٹھے ہوئے تھے۔ تھوڑا بہت سامان جو ہمارے گھروں میں تھا اسے تو وہ پہلے ہی اپنے گاؤں بھجوا چکے تھے۔ آخری سامان صرف ہم رہ گئی تھیں۔ سو وہ ہمیں بھی لے آئے۔" [3]

فسادات کے دوران یہ واقعات عام رہے۔ نرملا کو اس کے شوہر نے بلوائیوں کے درمیان اکیلا چھوڑ دیا اور اپنی جان بچا کر بھاگ گیا۔ مگر جب کچھ دنوں بعد کسی طرح نرملا واپس آتی ہے تو اس کا شوہر اور سسر دونوں نرملا کی کم عقلی پر ماتم کرتے ہیں اور اسے واپس گھر میں رکھنے سے انکار کر دیتے ہیں:

'' 'ہشت۔ آہستہ آہستہ' میرے سسر نے دھیمے سروں میں کہا'' آس پاس کے لوگ جاگ جائیں گے۔ انھیں تو یہ پتہ ہے کہ تم مر چکی ہو''

''جھوٹ ہے۔ انہیں پتہ ہے کہ ہمارے گاؤں کی لڑکیاں وہ اٹھا کر لے گئے تھے''۔ میری زبان چلنی شروع ہو گئی تھی۔

ٹھیک ہے۔ لیکن ہر کوئی یہی کہتا ہے کہ اس کی بیٹی یا بہو نے دریا میں ڈوب کر اپنی عزت بچا لی''

''تو کیا ان میں سے اب کوئی بھی اپنی لڑکی کو واپس نہیں لائے گا''

''مردوں کے بھوت گھر میں کون رکھتا ہے''

'' ہے رام۔ کتنا گھور انیائے ہے'' اور میں ورنے لگی۔

''انیائے نہیں۔ سنسار کا بیوہار ہی ایسا ہے۔ عزت آبرو کے بنا یہاں کوئی زندہ نہیں رہ سکتا'' میرے سسر مجھے بڑے آرام سے سمجھا رہے تھے ''تم تو روز رامائن پڑھا کرتی تھیں۔ کیا خود بھگوان رام نے بھی اپنے کل کی لاج کے لیے سیتا کو گھر سے نہیں نکال دیا تھا۔ اور پھر ماتا سیتا تو ستی تھیں۔''[4]

یعنی نرملا تو اپنی عزت لٹا چکی تھی اس لیے اس کی واپسی کا کوئی سوال ہی کہاں تھا۔ رامائن اور سیتا کا نام سن کر نرملا کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اسی لیے ہندو عورتوں کو ہر روز رامائن پڑھنے کو کہا جاتا ہے تاکہ وہ مذہب کے نام پر کی جانے والی ہر زیادتی کے سامنے سر جھکا دیں۔ رامائن لکھنے والے رشیوں نے اسی لیے ہر شوہر کو 'بھگوان' کا درجہ دیا تاکہ بھگوان کے ہاتھوں ہونے والا ہر 'اتیاچار' عورت 'مریادا' کے نام پر برداشت کرتی جائے۔

گھر سے نکالتے وقت نرملا کا سسر اس سے کہتا ہے:

'' دکھی ہونے کی کوئی بات نہیں۔ ہم نے ان سے پورا پورا بدلہ لے لیا ہے۔ جتنی عورتیں ہمارے گاؤں کی وہ اٹھا کر لے گئے ہیں۔ ان سے کہیں زیادہ ہم ان کی عورتیں گاؤں میں لے آئے ہیں۔''

''اور انہیں آپ نے اپنے گھروں میں بسا لیا؟'' میں نے چڑ کر پوچھا۔

'' ہاں۔ انہیں اپنے گھر میں رکھنا تو فخر کی بات ہے'' میرے سسر کی چھاتی فخر سے پھول اٹھی اور انہوں نے اندر مکان کی طرف اشارہ کر کے کہا'' اپنے ہاں بھی دو ہیں''[5]

یہ بات سن کر نرملا کو یوں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ اپنے گھر میں بھی عورتوں کو اغوا کرنے والوں، دلالوں اور بردہ فروشوں کو اپنے شوہر اور سسر کی شکل میں دیکھ رہی ہے اور وہ وہاں سے بھاگ آتی ہے۔ نرملا گاؤں کی عورت ہے جس نے کسی قسم کی تعلیم نہیں حاصل کی۔ لیکن وہ بیدار ذہن ہے اس لیے اسے رامائن کے لکھنے والوں اور اس کا سبق پڑھانے والوں پر بھی غصہ آتا ہے اور تقسیم نے اسے اس بات کا بھی احساس دلا دیا کہ دونوں ہی ملک مردوں کے ہیں۔ ہندوستان ہو یا پاکستان، عورت کا کوئی ملک نہیں ہے۔ زمین کی طرح عورت کے جسم کا بھی بٹوارہ کر لیا گیا تھا۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں نے مل کر عورت کی عصمت دری کی تھی اور اس عیاشی میں دونوں ایک دوسرے سے مل گئے تھے۔ اس نے جو حالت عورت کی پاکستان میں دیکھی وہی حالت ہندوستان میں نظر آئی۔ عورت کے لیے کہیں عزت نہیں تھی۔ اسے بنا خطا کی سزا ملی تھی پھر بھی اپنے بچّے کی محبت میں اس نے معافی مانگی مگر اس کے سسر اور شوہر کا دل نہیں پگھلا۔

نرملا کے کردار کے حوالے سے راما نند ساگر نے خود لکھا ہے آشاواد اور رجائیت پسند کی نرملا عظیم مثال ہے۔ جسمانی، ذہنی اور روحانی طور پر اپنا سب کچھ لٹا چکنے کے بعد بھی رجائیت پرستی کی سب سے بڑی مثال ہے۔ یہ باتیں پورے ناول میں جابہ جا نظر آتی ہیں۔ آنند جیسا رجائیت پسند شخص بھی فساد کی تباہ حالی اور بربادی دیکھ کر اپنا ذہنی توازن کھونے لگتا ہے تو نرملا بار بار اسی کے الفاظ کا سہارا لے کر اسے ہمت دیتی ہے مگر آخر کار آنند باکل پاگل ہو جاتا ہے۔ آنند نے کتنی بھی تکلیفیں برداشت کی ہوں مگر نرملا کا دکھ اس سے کہیں زیادہ تھا پھر بھی وہ آنند کی طرح پاگل نہیں ہو جاتی۔

دوسرا اہم نسوانی کردار انتی کا ہے۔ انتی سعادت حسن منٹو کے افسانہ ”کھول دو“ کی یاد دلاتی ہے۔ یہ ان عورتوں کی عکاسی کری ہے جن کے ذہنوں کو ان کے ساتھ مسلسل ہونے والے زنا نے اس قدر متاثر کیا تھا کو وہ کبھی پاگل پن میں اور کبھی نیم مردہ حالت میں اپنے کپڑے اتارنے لگتی ہیں۔ انتی اپنی شرمگاہ دکھا کر کہتی ہے ” لو دیکھ لو“۔ انتی کے گاؤں میں ہی قتل کرنے سے پہلے مردوں کو درختوں سے باندھ دیا گیا تھا اور وہاں کی تمام عورتوں کا برحنہ جلوس ان کے مردوں کے سامنے نکالا گیا تھا۔ وہ تمام عورتیں اپنے باپ، بھائیوں، شوہروں کو مدد کے لیے پکارتی رہیں مگر وہ بے بس بندھے پڑے تھے:

”...جب ان کا جلوس نکالا جا رہا تھا۔ تو بندھے ہوئے مردوں نے منھ پھیر لیے۔ آنکھیں بند کر لیں۔ لیکن عورتیں انہیں پکار رہی تھیں۔ وہ اپنے خاوندوں اور اپنے والدوں کے نام لے لے کر پکار رہی تھیں۔ کہ تم کہاں ہو۔ یہاں تک کہ ایک دو نوجوان لڑکیوں نے اس وقت شرم وحیا کو تلانجلی دے کر اپنے عاشقوں کے نام لے کر بھی پکارا کہ 'آؤ۔ ہمیں بچاؤ۔ آج ہمیں تمہاری ضرورت ہے۔ اس وقت تمہارے زمین و آسمان ملا

دینے کے دعوے کیا ہوئے۔'' اور مردان ظالموں سے کہہ رہے تھے کہ '' بھگوان کے لیے۔اپنے خدا کے لیے انہیں ہمارے سامنے نہ لاؤ۔ پرے لے جا کر جو جی چاہے کرلو''۔اور اس کے جواب میں ان ظالموں نے چند نوجوان لڑکیوں کو اسی جگہ زمین پر لٹایا۔اور ....[6]

انتی کسی طرح بھاگ کر اپنی جان بچا لیتی ہے مگر اس کی ذہنی حالت خراب ہے اور وہ اکثر اپنی ساڑی کمر تک اٹھا کر کہتی ہے لو دیکھ لو۔

اوشا کا کردار بھی ناول کا اہم کردار ہے۔وہ پورے ناول میں صرف ایک یا دو مرتبہ سامنے آتی ہے مگر جہاں جہاں انند کا ذکر ہے وہاں اوشا موجود ہے۔دیکھا جائے تو اوشا نام کا ایک جذبہ ہے جو آنند میں موجود ہے اور یہ جذبہ آنند کو پورے ناول میں صحیح اور غلط میں فرق کرنے کی صلاحیت اور صحیح میدان عمل کی تلاش میں سر گرداں رکھتا ہے۔آنند اور اوشا ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں مگر اوشا ایک امیر باپ کی بیٹی ہے اور آنند ایک غریب، پڑھا لکھا اور شاعر قسم کا انسان ہے۔یہاں وہی صدیوں سے چلی آرہی طبقاتی کشمکش ہے جو دو محبت کرنے والوں کو ملنے سے روکتی ہے۔فساد کے دوران اوشا کو بھی بلوائی اٹھا کر لے جاتے ہیں مگر قسمت سے وہ آنند کو مل جاتی ہے۔وہ اسے کیمپ لے آتا ہے مگر اس سے دور دور رہتا ہے۔آنند کے ایسا کرنے کی وجہ اوشا کا باپ تھا جو کیمپ میں موجود تھا۔ مگر اوشا کو غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ اسے مسلمان اٹھا کر لے گئے تھے اس لیے آنند اس سے دور دور رہتا ہے اور آنند کو بنا صفائی کا موقع دیے وہ خود کشی کر لیتی ہے۔یہی آنند کی زندگی کی سب سے بڑی ٹریجڈی ہے۔اوشا آنند کے زندہ رہنے کی وجہہ تھی، جو ختم ہو گئی۔اوشا کے جانے کے بعد وہ خود کو دوسروں کی خدمت میں غرق کر لیتا ہے۔اتنا سب کچھ ہو جانے کے بعد بھی وہ خود سے اپنے زندہ رہنے کی وجہ پوچھتا ہے جو اسے آخر کار نرملا کی شکل میں ملتی ہے۔نرملا میں بھی وہ یقین ختم ہو گیا تھا جس کی وجہ سے اوشا نے خود کشی کی تھی۔اس لیے آنند ہر طرح سے نرملا کا خیال رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔اسے یقین دلاتا ہے کہ ہر مرد اس کے شوہر کی طرح نہیں ہوتا۔خود راما نند ساگر نے اوشا کر غمِ جاناں، غمِ دوراں اور غمِ زندگی کہا ہے۔وہ تشنگی کہا ہے جو انسان کو زندہ رہنے پر مجبور کرتی ہے۔'' جو آنند کو اپنے صحیح میدان عمل تک پہنچانے سے پہلے ایک لمحے کا چین نہیں لینے دیتی۔ جس کے دائمی خیال سے یا اپنے آپ کو جس کا اہل ثابت کر سکنے کی کوشش میں انسان عظیم ترین کارنامے انجام دے سکتا ہے اور دیتا ہے، وہی ہے اوشا''۔

اجا گر سنگھ ناول کا نسوانی کردار تو نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ اس کی بیوی اور بچوں کا ذکر آتا ہے۔اس کے پورے گاؤں کا ذکر آتا ہے۔اجا گر سنگھ کے گاؤں میں جب فساد کا خطرہ محسوس ہوا تو تمام عورتوں اور بچوں کو گوردوارے میں جمع کر کے آگ لگا

دی گئی۔اور جو عورتیں وہاں موجود نہیں تھیں انہیں ان کے گھر والوں نے اپنے ہاتھوں قتل کر دیا۔ خود اجا گر سنگھ نے اپنی بیوی اور بچوں کا خون کیا مگر حملے سے پہلے ہی فوج نے آکر گاؤں کو اپنی حفاظت میں لے لیا۔ مگر اب کیا ہو سکتا تھا۔اسی صدمے میں اجا گر سنگھ پاگل ہو گیا۔

اس کے علاوہ دو بہنوں کی کہانی ہے جو بلوائیوں سے اکیلی لڑیں۔ مگر آخر کار انھیں ہار ماننی پڑی۔ لیکن انھوں نے ان ظالموں کے آگے سر نہیں جھکایا۔اس سے ان مردوں کی عنا کو گہری ٹھیس لگی اور انھوں نے سرِ عام ان لڑکیوں کو برہنہ کیا، زنا کیا اور اپنی درندگی کو اور پختہ کرنے کے لیے ان کیشر مگاہوں میں تلواریں ڈال کر پیٹ پھاڑ ڈالا۔ ناول کا ایک اور نسوانی کردار ایک پاگل عورت کا ہے۔ یہ اپنا نام اوشا بتاتی ہے۔اس کی چھاتیاں کاٹ ڈالی گئی تھیں۔ رفیوجی ٹرینوں میں لاشیں بھری ہوتی تھیں جن کے باہر مردہ عورتوں کی برہنہ لاشیں ٹنگی ہوتی تھیں۔ان لاشوں کے سینوں پر ہندوستان اور پاکستان لکھا ہوتا تھا اور شرمگاہوں میں لکڑیاں ٹھونسی ہوتی تھیں۔

بستی

بستی، ایک ایسی جگہ جہاں مختلف جگہوں سے آکر بسے لوگ ایک ساتھ رہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ناول کا مرکزی خیال ہے کہ ایک عام دنیا کا قیام کیسے کیا جائے جو سب کے لیے ایک جیسی ہو، وہ کون سی وجوہات ہیں جو انسان کو ساتھ رکھتی ہیں اور وہ کون سی وجوہات ہیں جو انہیں جدا ہو جانے پر مجبور کرتی ہیں۔ انتظار حسین کا ناول 'بستی' ایسی ہی باتوں کی ترجمانی کرتا ہے۔ ناول 'بستی' میں قیام پاکستان کے بعد کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ وہاں کی بدحالی اور بدامنی کو مرکز بنایا گیا ہے۔ پاکستان کی خانہ جنگی اور پھر قیام بانگلہ دیش کا ذکر ہے۔ کرداروں کو نوسٹالجک انداز پیش کیا گیا ہے۔ان کے ذہن میں ہندوستان اور تقسیم مسلسل موجود ہیں۔ذاکر ناول کا مرکزی کردار ہے۔ وہ لاہور کے ایک کالج میں تاریخ کا لکچرر ہے۔ ذاکر کا مطلب ہے یاد کرنے والا اور یہ کردار اپنے نام کے عین مطابق ہے۔اس کے ذہن میں ہر وقت گزرا ہوا زمانہ، اس کے بچپن اور جوانی کے قصے، روپ نگر اور ویاسپور تمام موجود رہتے ہیں۔ اپنے ماضی کے نقوش وہ اپنی موجودہ زندگی میں تلاش کرتا ہے۔

اس ناول کے نسوانی کرداروں میں 'صابرہ' کا کردار خود 'بستی' کے کرداروں اور دوسرے ناولوں کے نسوانی کرداروں سے مختلف ہے۔ صابرہ کا کردار ایک جدید اور بولڈ لڑکی کا کردار ہے۔

ناول 'بستی' میں صابرہ ایک ایسی لڑکی کا کردار ہے جس کے بارے میں محض اتنا کہہ دینا ہی حیران کن ہے کہ اس نے اپنے تمام رشتہ داروں کے پاکستان ہجرت کر جانے کے کے بعد بھی ہندوستان چھوڑ کر جانا گوارا نہیں کیا۔ ہندوستان میں تنہارہ جانے والی یہ لڑکی اپنے آپ میں ایک عجوبہ ہے۔ جس کا ذکر ذاکر کا ایک دوست سریندر اپنے خط میں کرتا ہے۔

انتظار حسین نے صابرہ کی شکل میں جدید عورت کا خاکہ پیش کیا ہے۔ ایک روایتی گھرانے سے تعلق رکھنے کے باوجود اس نے اپنی زندگی سے متعلق فیصلے خود کیے۔ صابرہ کا کردار نہ تو قرۃ العین کے elite کلاس سے تعلق رکھتا ہے اور نہ ہی عصمت کی بے باک قلم کی اپج ہے۔ اس کے قدموں میں روایت، عزت، خاندانی وقار، جیسی ساری بیڑیاں ہیں۔ اس کے باوجود وہ نوکری بھی کرتی ہے اور ہندوستان میں تنہارہ جانے کا بھی فیصلہ لیتی ہے۔

ناول کا protagonist ذاکر، پہلے روپ نگر پھر ویاس پور اور اس کے بعد اپنے والدین کے ساتھ پاکستان چلا جاتا ہے۔ اور ہندوستان میں اپنا خوبصورت بچپن اور اپنی بچپن کی محبت صابرہ کو چھوڑ جاتا ہے۔ ناول میں ذاکر کی زندگی کے کچھ مہینوں کو canvas پر پیش کیا گیا ہے لیکن ان چند مہینوں میں تمام اسلامی تاریخ، دیومالائی قصے، ذاکر کا بچپن 1857ء کی دہلی اور صابرہ کی یادیں سب کچھ منظر عام پر آجاتے ہیں۔ صابرہ ذاکر کے ذہن میں تمام یادوں کے ساتھ ہمیشہ موجود رہی۔ ذاکر ایک خیالی دنیا میں رہنے والا اور واقعات کو fantasies کرنے والا شخص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاہور میں ذاکر کا دوست عرفان، صابرہ کے قصے کو بھی ذاکر کے تصور کی اپج سمجھتا تھا:

''عرفان نے شروع سے آخر تک احتیاط سے پڑھا۔ وہ خط پڑھ رہا تھا اور ذاکر اس کے چہرے کے اتار چڑھاؤ سے اس کے رد عمل کو سمجھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ خط پڑھ چکنے کے بعد عرفان ہنسا 'یار میں سمجھتا تھا کہ صبرہ تمہارے ناسٹولجیا زدہ تخیل کا فتور ہے۔ مگر وہ تو سچ مچ وجود رکھتی ہے۔' '' [7]

ہندوستان سے آنے والے سریندر کے خط نے صابرہ کو ذاکر کے unconscious ذہن اور ماضی سے نکال کر حال میں لا کھڑا کیا تھا۔ صابرہ ذاکر کی خالہ کی بیٹی ہے۔ خالہ پہلے اپنے شوہر اور دو بیٹیوں طاہرہ اور صابرہ کے ساتھ گوالیر میں رہتی تھیں۔ لیکن شوہر کی اچانک موت کے بعد خالہ اپنی بیٹیوں کو لے کر اپنی بہن کے پاس روپ نگر آجاتی ہیں۔ تب سے ذاکر کی دوستی صابرہ

کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ مگر جلد ہی روپ نگر سے زمین داری اور اپنا اثر و رسوخ ختم ہوتا دیکھ کر ذکر کے والد کا دل وہاں نہیں لگتا اور وہ اپنے چھوٹے سے کنبے کے ساتھ ویاس پور چلے جاتے ہیں۔ مگر خالہ اپنی بیٹیوں کے ساتھ روپ نگر میں ہی رہ جاتی ہیں۔ذاکر اور صابرہ کی دوبارہ ملاقات تب ہوتی ہے جب وہ کالج میں داخل ہو جاتا ہے اور روپ نگر گھومنے کے لیے آتا ہے۔ ویاس پور میں جب صابرہ ذاکر کے گھر گئی ہوتی ہے تب ذاکر اس سے کہتا کے کہ وہ جلد ہی دلّی میں نوکرے کرے گا اور پھر صابرہ اور ذاکر وہاں ساتھ میں رہیں گے۔ مگر تقسیم نے ایسا کچھ ہونے نہیں دیا اور ذاکر اپنے والدین کے ساتھ پاکستان چلا گیا۔ طاہرہ اپنے شوہر کے ساتھ ڈھاکہ چلی گئی۔ وہاں جا کر وہ اپنی ماں اور صابرہ کو بھی اپنے پاس بلانا چاہتی ہے مگر صابرہ شادی سے بھی انکار کر دیتی ہے اور ملک چھوڑنے پر بھی راضی نہیں ہوتی۔ آخر کار صابرہ کی ماں اکیلی طاہرہ کے پاس ڈھاکہ چلی جاتی ہیں۔

تقسیم کے بعد صابرہ دلّی میں مقیم ہو گئی اور ریڈیو میں نوکری کرنے لگی۔ وہی دلّی جہاں اس نے اور ذاکر نے ساتھ رہنے کا خواب دیکھا تھا۔ صابرہ دلّی میں ہے اس بات کی خبر ذاکر کو اس کا دوست سریندر دیتا ہے۔ سریندر خود ریڈیو میں کام کرتا تھا۔ سریندر کے مطابق اس نے اسی ریڈیو محکمے میں کام کرنے والی ایک عجیب لڑکی کو دیکھا۔ صابرہ کے تمام رشتہ دار ہندوستان چھوڑ کر جا چکے تھے۔ وہ ان سب کی خبر جاننے کو بے چین رہتی تھی اور روز ڈھاکہ کی خبریں جاننے کی کوشش کرتی ہے۔ تاکہ خطوں کا جواب نہ آنے پر خبروں کے ذریعہ کم از کم حالات کا اندازہ ہو سکے۔ لیکن یہ جاننے کے بعد بھی کہ پاکستان میں ذاکر رہتا ہے، صابرہ کبھی وہاں کے حالات جاننے کی کوشش نہیں کرتی نہ وہاں کسی کو خط لکھتی ہے۔ وہی ذاکر جس کی وجہ سے صابرہ نے ہندوستان چھوڑ کر نہیں جانا چاہا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صابرہ کے ہندوستان چھوڑ کر نہیں جانے کی وجہ صرف ذاکر نہ بھی ہو لیکن ذاکر سے اس نے محبت کی تھی پھر بھی اس نے کبھی خط لکھ کر اس کا حال جاننے کی کوشش نہیں کی۔ سریندر اکثر صابرہ سے اس کے اور ذاکر کے بارے میں جاننا چاہتا تھا مگر اس نے اس معاملے میں کبھی کوئی بات نہیں کی۔

ناول نگار نے صابرہ کو آزاد ہند کی جدید عورت کی شکل میں پیش کیا ہے جو اپنے فیصلے خود لیتی ہے اور خود مختار ہے۔ اس نے جس سے محبت کی اسے آزاد چھوڑ دیا۔ کبھی اس کے راستے کی رکاوٹ نہیں بنی۔ یہاں تک کہ وہ ملک چھوڑ کر چلا گیا۔ حالات نے انھیں جدا کر دیا تھا۔ تقسیم کا ہونا اور اپنے گھر والوں کو ملک چھوڑ کر جانے سے روکنا ان دونوں کے قابو میں نہیں تھا۔ مگر خود کو

روک لینا ان کے اختیار میں تھا۔ صابرہ نے وہی کیا۔ اپنی قسمت کا فیصلہ اس نے خود کیا لیکن ذاکر نے حالات سے سمجھوتہ کر لیا اور خود کو وقت کے دھارے میں بہہ جانے دیا۔

ہندوستان سے پورے کے پورے خاندانوں نے ہجرت کیا تھا۔ خود صابرہ اور ذاکر کے خاندان اس بات کی مثال ہیں۔ لیکن ایسا شاید ہی ہوا ہو کہ ایک لڑکی نے جانے سے انکار کیا ہو اور وہ ہندوستان میں تنہا رہے۔ سریندر کے مطابق اپنے پورے کنبے کے چلے جانے کے باوجود ہندوستان چھوڑ کر نہیں جانے والوں میں بوڑھے بزرگ ہی تھے جو یا تو جانے کی حالت میں نہیں تھے یا جن کو ان کی زمین کی محبت نے جانے نہیں دیا تھا۔ ان بزرگوں کی آخری خواہش اپنی موت کے بعد اپنی زمین میں دفن ہونے کی تھی۔ لیکن صابرہ کا جانے سے انکار کر دینا سریندر کو حیران کرتا ہے اس کی وجہ جب اس نے صابرہ سے پوچھی تو اس کا جواب تھا:

''پھر یہ کہ میں پاکستان چلی بھی جاتی تو کیا فرق پڑتا۔ میں پاکستان میں بھی اکیلی رہتی۔''[8]

صابرہ کی زبان سے نکلے یہ جملے اس کے اور ذاکر دونوں کے حالات کے ترجمان ہیں۔ ذاکر پاکستان میں اپنے والدین اور دوستوں کے درمیان رہ کر بھی اپنی یادوں کے جنگل میں تنہا سفر کرتا ہے اور صابرہ ہندوستان میں اکیلی ہے۔ فرق بس اتنا ہے کہ وہ اندر سے کھوکھلی نہیں ہے جبکہ ذاکر اور اس کے سارے دوست اندر سے کھوکھلے ہیں۔

صابرہ کا ذکر جب ذاکر اپنی ماں سے کرتا ہے تو وہ غصے میں آجاتی ہیں۔ صابرہ اور ذاکر کی ماں میں ایک نسل کا فاصلہ ہے۔ صابرہ جن حالات سے گزری ہے انھیں سمجھنا ذاکر کی امی کے لیے مشکل ہے۔ ذاکر کی ماں ایک سیدھی سادی عورت ہیں جن کے لیے محض اپنے شوہر کی تابعداری، اپنے مذہب اور اپنے مذہب کے مقرر کردہ اصولوں کو قائم رکھنا ہی سب کچھ ہے۔ امی ایسی عورت ہیں جنھوں نے کبھی سوال کرنا نہیں جانا۔ تقسیم کا المیہ انھوں نے بھی برداشت کیا لیکن ان کے اندر بھی اپنی زمین سے ہی دور ہو جانے کا کرب تھا۔ وہ صابرہ کے اس بااختیار رویے کو سمجھ نہیں سکتیں جو اس نے ایک نوکری پیشہ عورت کے طور پر اپنایا ہے، یعنی اپنے فیصلے خود لینے اور خود اعتمادی کے ساتھ زندگی گزارنے کا رویہ۔ ذاکر جب صابرہ کا نام لیتا ہے تو امی کہتی ہیں:

'' وہ تو بہت خود ہی خود سر لڑکی نکلی'' امی نے وضاحت کی'' اول تو میں پوچھوں ہوں کہ جب سارا خاندان ہی وہاں سے چلا آیا تو وہ وہاں کیوں رکی۔ ارے وہ یہاں آجاتی تو اس کا کوئی نہ کوئی ٹھکانہ ہو ہی جاتا۔ خاندان ہی میں کہیں کھپ جاتی۔ وہاں کنواری بیٹھی ہے اور گو کھا رہی ہے۔ اچھا

اگر وہاں رہی تھی تو حویلی کا کچھ خیال رکھتی۔ بتول نے اسے کتنی تاکید کی تھی، میں نے بھی اسے خط لکھا کہ بیٹی محرم کے دس دنوں کے لیے وہاں کا ایک پھیرا لگا لیا کرکہ امام باڑے میں چراغ جل جایا کرے اور علم کھڑے ہو جایا کریں، مگر اس خدا کی بندی نے وہاں ایک دفعہ جو جا کے جھانکا ہو۔ آخر کو شرنارتھی وہاں آ کے بیٹھ گئے۔ اب ملے گا وہاں اسے ٹھینگا ورنہ اکیلی گھر کی مالک ہوتی۔ یہاں سے کون حصہ بٹانے جارہا تھا۔" [9]

امی کی نظر میں صابرہ خود سر لڑکی ہے۔ امی کا کہنا اس لحاظ سے بالکل درست ہے کہ آج کے ہر بوڑھے بزرگ یا وہ لوگ جو پرانی روایتوں کے علم بردار ہیں اور ان میں ذرہ برابر تبدیلی نہیں ہونے دینا چاہتے، ان کی نظروں میں ہر بااختیار لڑکی خود سر ہے۔ وہ لوگ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کی شادی کیے بنا بھی ایک لڑکی زندگی جی سکتی ہے اور ایسی زندگی جینے کا اسے پورا حق ہے۔ شادی کرنا زندگی کی کئی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہو سکتی ہے مگر شادی زندگی نہیں ہے۔ امی کی نظروں میں لڑکی کا شادی کیے بنا زندگی گزارنا ایک ناقابل یقین عمل ہے۔ ان کے مطابق اگر صابرہ پاکستان آجاتی تو وہاں اس کا کوئی نہ کوئی ٹھکانا ہو جاتا۔ یہاں ٹھکانے سے مراد صرف اور صرف شادی ہے۔ شادی کرنا (لڑکی کی شادی) اس لیے ضروری سمجھا جاتا ہے تاکہ اسے تحفظ حاصل ہو سکے۔ یہ تحفظ دو طرح کے ہیں۔ ایک اقتصادی معاملے میں اور دوسرا ایک محافظ کا موجود ہونا ایک شوہر کی صورت میں۔ ایک مرد کے زیر سایہ میں رہ کر ملنے والا یہ تحفظ اسے دوسرے مردوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ پہلی قسم کا تحفظ یعنی آمدنی کا ذریعہ نہ ہونے کی وجہ سے لڑکی کے مستقبل کو محفوظ کرنے کے لیے شادی کا کرایا جانا اک آسان طریقہ ہے۔ لیکن جب لڑکی خود بر سرِ روزگار ہے تو اقتصادی مسئلہ تو خود بہ خود حل ہو جاتا ہے۔ یہاں شادی کی ضرورت ثانوی درجے کی ہو جاتی ہے۔ ایک نوکری پیشہ لڑکی اگر شادی کرے گی تو وہ اقتصادی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ ایک رفیق (companionship) اور ہم سفر کے لیے کرے گی۔ اور تب وہ شخص ایسا ہوگا جو اس کے معیار پر پورا اترے گا۔ صابرہ کے معاملے میں پہلا مسئلہ تو تھا ہی نہیں کیوں کہ وہ نوکری پیشہ تھی، لیکن جس کے ساتھ اس نے زندگی گزارنے کا خواب دیکھا تھا وہ شخص اب بہت دور ہو چکا تھا اور دوسرے کسی ایسے شخص کا صابرہ کی زندگی میں گزر نہیں ہوا جس کے لیے وہ محسوس کر پاتی کہ اسے شریک سفر بنا سکے۔ ساری بات یہیں ختم ہو جاتی ہے۔

سریندر صابرہ کو ہندوستان میں اکیلی رہ جانے والی اور تاریخ کا عجوبہ بتاتا ہے:

"تم لوگوں کی تاریخ ہندوستان میں عجیب اوبڑ کھابڑ چلی ہے۔ پہلے تمہارے فاتحین آئے اور اس زور زور شور سے آئے کی ان کے گھوڑوں کی ٹاپوں سے یہاں کی زمین ہل گئی اور تلواروں کی جھنکار سے فضا گونج اٹھی۔ پھر سیاسی رہنما نمودار ہوئے اور انھوں نے اپنی گھن گرج دکھائی۔ بابر، اکبر، شاہجہاں، اورنگزیب۔ پھر سرسید احمد خان، مولانا محمد علی، محمد علی جناح اور ان سب کے بعد تمہاری صابرہ۔"[10]

اس کے بعد وہ کہتا ہے:

"بھرے ہندوستان میں اکیلی رہ جانے والی ایک اداس خاموش لڑکی۔ پتہ نہیں یہ تمہاری تاریخ کا کمال ہے یا تہذیبوں کی تاریخ ہی اسی طور پر چلتی ہے۔ شمشیر وسناں اول۔۔۔اور آخر؟" [11]

یہاں وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ مصنف نے شمشیر اور سناں کے بعد آخر کہہ کر سوالیہ نشان کیوں لگا دیا۔ مصنف نے خود سیاسی راہنماؤں کے نام گنوانے کے بعد آخر میں صابرہ کا نام لیا ہے اور اس کے ساتھ خاموشی اور اداسی کو جوڑا ہے۔ یہ تمام فاتحین مرد تھے اور صابرہ یہاں عورت کی نمائندگی کر رہی ہے۔ مرد، وہ جو ہمیشہ سے فاتح رہا، اور عورت، جو ہمیشہ مظلوم رہی اور جب مظلوم نہیں تھی تو مرد کے بنائے اصولوں کو قائم رکھنے والی اور اس کی فتح میں شریک کرائی جاتی رہی۔ مگر فاتح مرد ہی رہا اور اس فتح کے نتیجے میں عورت کے حصے میں اداسی، خاموشی اور کرب آتے رہے۔

دوسرا اہم کردار امی کا ہے۔ ذاکر کی ماں ہیں۔ اپنے شوہر کی اطاعت کرنے والی اور وفا شعار بیوی اور صبر کا پیکر۔ ناول لے دوسرے کرداروں کی طرح امی کا کردار بھی نوسٹالجک ہے۔ اپنے پرانے وقتوں کو یاد کرتی ہوئی اور پاکستان میں 25 سال گزر جانے کے بعد بھی ہندوستان کے روپ نگر کی حویلی میں موجود کوٹھری کی چابی کو حفاظت سے رکھتی ہیں۔ پاکستان میں گزرتا ہر دن برے سے برا ہوتا جاتا ہے۔ کبھی جنگ کبھی خانہ جنگی اور آئے دن کرفیو اور بند۔ لیکن ہر اس برے دور میں بھی انہیں ہر آنے والے دن سے اچھی امیدیں ہیں۔ اپنے بچھڑے عزیزوں کے حال جاننے کے لیے وہ بے چین رہتی ہیں جو ڈھاکہ میں جا بسے ہیں۔ اپنے پرانے خیالات کی وجہ سے صابرہ سے ناراض رہتی ہیں کہ اس نے شادی سے انکار کر دیا اور ہندوستان میں اکیلی رہ رہی ہے، کبھی روپ نگر کی حویلی کا رخ بھی نہیں کرتی کہ محرم کے دنوں میں وہاں جا کر چراغ جلائے اور مجلس کرلے۔

اس کے علاوہ ایک کردار نانی کا بھی ہے جو متاثر کرتا ہے۔ وہ ذاکر کے دوست افضال کی نانی ہیں۔ یہ ہندوستان سے آنے کے لیے تیار نہیں تھیں اس لیے انہیں یہ کہہ کر پاکستان لایا گیا کہ ابھی باڑھ کا پانی بہت چڑھ رہا ہے۔ اور جیسے ہی باڑھ ختم ہو گی وہ واپس ہندوستان اپنے گاؤں جا سکیں گی۔ وہ رہ رہ کر افضال سے کہتی ہیں کہ اب تو باڑھ اتر چکی ہو گی تو انھیں واپس چلنا چاہئے۔ اور افضال ہر بار ٹال جاتا ہے۔ آخر کار جس دن وہ انھیں بتاتا ہے کہ ادھر تو پانی اتر گیا مگر ادھر چڑھ گیا ہے، نانی اسی دن خاموشی سے مر جاتی ہیں۔

ان کرداروں کے علاوہ ناول میں تسنیم اور انیسہ کے کردار ہیں جن سے ذاکر کی رومانی وابستگی تھی۔بی اماں،ذاکر کی دادی ہیں ۔پرانے زمانے اور پرانے خیالات کی مذہبی خاتون ہیں جن کی موت ہندوستان میں ہی ناول کے ابتدائی حصے میں ہو جاتی ہے۔انھیں کی موت کے بعد ذاکر کا خاندان ویاس پور چلا جاتا ہے۔

اداس نسلیں

'اداس نسلیں' تقسیم ہند پر لکھا ناول ہونے کے باوجود ایک رومانی ناول کا درجہ رکھتا ہے۔اس میں مرکزی کرداروں عذرا اور نعیم کی محبت کی داستان شروع سے آخر تک موجود ہے۔ناول نگار نے تقسیم سے زیادہ اہمیت ان مرکزی کرداروں اور ان سے جڑے رشتوں کو دی ہے۔یہ ناول 1915 سے شروع ہو کر پاکستان کے قیام پر ختم ہوتا ہے۔

اس ناول کے نسوانی کرداروں میں عذرا اور نجمی کے کردار اہم ہیں۔اس کے علاوہ شیلا،خالہ اور نعیم کی دونوں مائیں بھی کم و بیش اہمیت رکھتی ہیں۔عذرا ایک ایسے جاگیر دار گھرانے کی لڑکی ہے جو جو قسمت سے جاگیر دار ہو گیا تھا۔وہ اپنے اس گھرانے کی تیسری نسل ہے۔روشن پور میں ان کی جاگیر ہے اور رہائش دلّی کے روشن محل میں ہے۔یہ لوگ ان میں سے ہیں جو کہنے کو تو ہندوستانی تھے مگر ان کے تمام اطوار اور طرز زندگی انگریزیت زدہ تھے۔یہ لوگ اپنے تعلقات بھی انگریزوں یا اونچی نسل کے ہندوستانیوں سے رکھنے میں اپنی شان سمجھتے تھے۔اپنے سے نیچے طبقے کے سامنے خود کو اعلیٰ اور اور برتر خیال کرتے ہیں۔اس طبقہ کی موجودہ نسل کی عکاسی ناول نگار نے اس طرح کی ہے:

"یہ اوپری متوسط طبقہ کے ہندوستان کی وہ خوش تربیت، صحت مند نسل تھی جو انگریزی درس گاہوں میں تعلیم پا رہی تھی یا پا چکی تھی اور دن بہ دن پھیلتی جا رہی تھی۔لیکن جن برسوں کی ہم بات کر رہے ہیں اس وقت یہ لوگ تعداد میں ہندوستان کے کے شہروں اور دیہاتوں میں بسنے والے کسانوں،مزدوروں اور محنت کش طبقے کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر تھے،اور شہروں کے باہر اپنے کھلے،ہوادار مکان میں رہتے تھے۔" [12]

لیکن اسی گھرانے کی لڑکی عذرا نے اونچے طبقے کے ان تمام تمام اصولوں کی پروانہ کرتے ہوئے اپنے سے نیچے طبقے کے شخص سے محبت کی اور محبت میں اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا مگر اسے وہ محبت بھی حاصل نہیں ہو سکی۔وہ جاگیر دار گھرانے کی بیٹی تھی۔جہاں وہ شہزادیوں کی طرح رہتی تھی مگر نعیم سے شادی کر کے وہ ایک کسان کی بیوی کی حیثیت سے رہتی ہے۔روشن محل میں اب اس کی حیثیت پہلے جیسی نہیں رہ جاتی۔وہاں اسے دوسرے درجے کے فرد جیسی اہمیت دی جاتی ہے۔نعیم نے

جنگ سے واپس آکر محض کھیتی کا کام جاری رکھا تھا جس سے عذرا خوش نہیں تھی۔ عذرا کے کہنے پر نعیم نے کانگریس پارٹی جوائن کی۔ کچھ دنوں تک عذرا ان سب میں دلچسپی لیتی رہی مگر بعد میں وہ روز روز کی دوڑ بھاگ اور گاؤں کے دوروں سے تنگ آجاتی ہے اور نعیم کے ساتھ جانا چھوڑ دیتی ہے۔ یہ سب اس نے اپنی زندگی میں محض نیا پن پیدا کرنے کے لیے کیا تھا۔ دراصل وہ نعیم کے ساتھ جینا چاہتی تھی مگر یہ ممکن نہیں ہو سکا۔ نعیم عذرا کے باپ سے نفرت کرتا تھا اور وہ نعیم سے۔ عذرا کی خوشی کی خاطر نعیم اپنی زندگی میں تبدیلیاں لانے کی کوشش بھی کرتا ہے مگر کامیاب نہیں ہوتا اور اپنے ماضی اور حال میں آنے والی ذہنی الجھنوں اور پریشانوں کا الزام عذرا کے سر ڈال کر اس سے جھگڑا کر کے واپس روشن پور چلا جاتا ہے۔ کئی سالوں بعد نعیم کی بیماری کی خبر سن کر عذرا ہی روشن پور آتی ہے تب نعیم کو اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ دوسری دفعہ طویل بیماری کے دوران نعیم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ عذرا محض نعیم کی محبت اور اس کی خوشی کے لیے اپنے گھر والوں سے نفرت کرنے لگی ہے۔ وہ علاج کے لیے نعیم کو لے کر روشن محل میں رہ رہی تھی مگر وہ واپس اپنے گھر روشن پور جانا چاہتی تھی:

’’ تم نہیں سمجھتے، وہ ہمیں اپنے آپ میں سے نہیں جانتے۔ وہ جب تمہیں دیکھ کر ہاتھ ہلاتے ہیں تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ وہ تم پر ترس کھا رہے ہیں کہ وہ کسی بات پر پچھتا رہے ہیں۔ وہ ہمیں ناپسند کرتے ہیں۔ تم نے دیکھا کہ وہ کس قدر احتیاط کے ساتھ، کس قدر اخلاق سے تمہاری خیریت پوچھتے ہیں۔ کیسے کمینے پن کے احساس برتری کے ساتھ، غیر معمولی نرمی کے ساتھ، جیسے ان کو سکھیا گیا ہے۔‘‘

اس نے وحشت سے نعیم کی طرف دیکھا، ’’ جیسے ہم سب کو سکھیا گیا تھا چھوٹے موٹے زمیندار، سرکاری اہل کار، منشی مزارعے- بابا ہم اس کا گھوڑا بنائیں گے۔ نہیں بی بی پہلے ان کو بابا بولو پھر یہ گھوڑا بنیں گے۔۔ ھی ھی ھی رانی بی بی، آیئے ہم آپ کا گھوڑ بنیں۔۔۔ یہ ہماری تربیت تھی۔ وہ اپنی تربیت کو نہیں بھول سکتے۔ میں بھول گئی ہوں۔ میں تم سے محبت کرتی ہوں۔ میں جانتی ہوں۔ میں جانتی ہوں کہ محبت میں آکر ہماری تربیت کے وہ سارے سال کچھ بھی نہیں رہ جاتے، لیکن وہ اس کے اہل نہیں ہئں وہ محض اپنے اپنے غرور کو سنبھالے زندگی گزار رہے ہیں، اور مجھے ان ساری چیزوں کی یاد دلاتے ہیں۔۔۔ جو تکلیف دہ ہیں۔ میں یہاں نہیں رہنا چاہتی۔ ہم یہاں سے چلے جایئں گے۔ نعیم میں اپنے گھر میں کیسی جلاوطن کی زندگی گزار رہی ہوں۔ تمہیں پتا ہے؟ وہ رو کر بولی۔‘‘ [13]

عذرا روشن محل کے نوکروں تک سے اپنا کام نہیں لیتی۔ تب نعیم کو شدت سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ عذرا نے یہ سب محض نعیم کے لیے کیا ہے۔ وہ اس بات سے بھی شدید رنجیدہ ہوتا ہے کہ اس نے زندگی میں عذرا کو کچھ بھی نہیں دیا، یہاں تک کہ شادی کے اتنے عرصہ گزرنے کے بعد بھی وہ اولاد کی نعمت سے محروم رہے۔ اس لیے عذرا کو اس کی خوشی دینے کے لیے نعیم سرکاری نوکری کرتا ہے۔ یہ کام نعیم کی مرضی کے خلاف تھا کیوں کہ نعیم حقیقت میں ایک کسان تھا اور اسے گاؤں کی

زندگی ہی پسند تھی۔ اس لیے نعیم زیادہ دنوں تک یہ نہیں کر پاتا اور تقسیم کے دوران عذرا کو چھوڑ کر پاکستان جانے والے کافلوں میں شامل ہو جاتا ہے اور بیچ میں مارا جاتا ہے۔ عذرا پھر سے اکیلی ہو جاتی ہے اور اپنے مائکے والوں کے ساتھ پاکستان چلی جاتی ہے۔

عذرا نے تمام عمر اچھے یا برے حالات میں نعیم سے محبت کی اور اس کے ساتھ چلنے کی کوشش کی۔ اس کی محبت میں اپنے گھر والوں سے نفرت کرنے لگی، اپنے تمام شوق اور تماناؤں کو فراموش کر دیا۔ اپنے دوستوں کے حلقے سے قطع تعلق کر لیا۔ لیکن نعیم نہ تو عذرا کی طرز زندگی سے ہم آہنگ ہو سکا اور نہ ہی عذرا کو اپنی پچھلی زندگی کو فراموش کرتے دیکھ اور اس کی (نعیم) زندگی کے مطابق ڈھلتے دیکھ کر وہ خوش ہو سکا۔ عذرا میں جب تک ہمت باقی رہی، اس نے نعیم سے صلح کرنے کی کوشش کی مگر آخری وقت میں نعیم خود ہی اسے چھوڑ کر چلا جاتا ہے۔ تب عذرا کے پاس اپنے بھائی کے ساتھ پاکستان چلے جانے کے سوا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔ وہاں وہ ایک خاموش زندگی گزارتی ہے۔ نہ کسی سے شکوہ نہ کوئی شکایت۔ اپنے والد کی موت کے بعد وہ اپنی ماں کا خیال رکھتی ہے۔ وہی ماں جس نے کبھی اپنے بچوں سے کوئی مطلب نہیں رکھا، لیکن اب وہ بستر مرگ پر تھی اور عذرا کی محتاج تھی۔ پاکستان میں اپنے بھائی کے گھر میں اس کا درجہ صرف ملازموں سے اوپر تھا۔ اب عذرا کی زندگی میں اایک سکوت طاری تھا۔ ناول نگار نے پاکستا میں عذرا کے حوالے سے لکھا ہے:

'' مستقبل کے اندیشوں کا اس کی زندگی میں کہیں بھی دخل نہ تھا وہ وجود کی ایک بڑی حقیقی، بڑی عام فہم اور بڑی دلکش سطح پر زندہ تھی۔ اس کی شخصیت یکجا اور پایدار تھی اس لحاظ سے وہ اپنی مخصوص معاشرت اور پس منظر کے باوجود دینا کے چھوٹے چھوٹے ان گنت لوگوں کی، جیسے کہ مالی، بیرے یا خانساماں تھے، نمائندہ تھی، وہ لوگ جو زندگی کے تمام تر عدم تعاون کے باوجود، کچھ نہ جانتے ہوئے بھی، دنیا کے عظیم کاروبار کو چلانے کے چکر میں بڑی توانائی کے ساتھ ہمہ تن مصروف رہتے ہیں

کبھی کبھی نعیم کا خیال آتا تو اس کے دل میں بے اختیار درد پیدا ہوتا۔ مگر اور باتوں کی طرح یہ بھی اب معمول بن چکا تھا''۔ [14]

خود نعیم جو عذرا سے دور ہو چکا تھا اس کے بارے میں کہتا ہے:

''عذرا، میری بیوی، ایک عظیم عورت ہے۔ اس کے پاس کوئی اندیشہ نہیں، کوئی الجھن، کوئی ریاکاری نہیں۔ وہ جو چاہتی ہے بلا جھجک اس کے لیے تباہ ہو جاتی ہے وہ انسان کی ساری شرافتوں، سارے قرب اور ساری قربانی کے ساتھ خاموشی اور رضامندی سے زندہ ہے۔ خدا انسان کو اپنی شبیہ میں بناتا ہے نا وہ عذرا ہے'' [15]

دوسرا اہم نسوانی کردار نجمی کا ہے۔ نجمی روشن آغا کی دوسرے بیٹی اور عذرا کی چھوٹی بہن ہے جو اس سے بیس سال چھوٹی ہے۔ نجمی رومانی دنیا میں رہنے والی لڑکی ہے، چیزوں کو ان کے دوسرے پہلو سے دیکھنے والی اور فنکار۔ گھر کے سارے لوگ اس کے مختلف انداز کی وجہ سے اس سے دور دور رہتے ہیں۔ صرف ایک عذرا ہی ہے جو اسے سمجھ پاتی ہے، مگر نعیم کی وجہ سے جب عذرا اپنے گھر کے تمام لوگوں کو ناپسند کرنے لگتی ہے تو وہ نجمی کو بھی فراموش کر دیتی ہے۔ نجمی کو روشن محل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے اس کے حلقے کا ایک شخص کیپٹن مسعود اسے پسند کرنے لگتا ہے۔ نجمی کو اس سے سخت نفرت تھی اس کے باوجود وہ اس سے شادی کرنے کو راضی ہو جاتی ہے۔ ان میاں بیوی کا رشتہ ،رشتہ کم سٹیٹس سمبل زیادہ ہے۔

ان دونوں کرداروں کے علاوہ شیلا کا کردار ہے جو نعیم سے تب ملتی ہے جب وہ کانگریس کا ایجنٹ بن کر تشدد پسند گروہ کے درمیان ممبر کی حیثیت سے رہتا ہے۔ وہ نعیم سے محبت کرتی ہے مگر نعیم اسے چھوڑ کر چلا جاتا ہے۔ بعد میں شیلا ہندو سے اور اس کے بعد مسلمان سے شادی کرتی ہے جو اس کا نام بدل کر بانو رکھ دیتا ہے۔ تقسیم کے بعد وہ علی سے ملتی ہے اور اسے اپنے گھر میں پناہ دیتی ہے۔ آخر میں علی اور بانو شادی کر لیتے ہیں۔

ان کے علاوہ نعیم کی سگی اور سوتیلی ماؤں کا زکر ہے۔ دونوں گاؤں کی عورتیں ہیں۔ ان کی زندگی محض گھر ،بچے اور شوہر ہے۔ دونو ایک دوسرے سے اپنے شوہر کی وجہ سے جھگڑے کرتی رہتی ہیں مگر اس کی موت کے بعد دونوں عورتیں ساری زندگی بہنوں کی طرح رہتی ہیں۔ ایک اور کردار عذرا کی خالہ کا ہے جو اپنی بہن کے گھر رہتی ہے اور بہن کی اپنے بچوں سے لاتعلقی کے سبب بچوں کی پروش کرتی ہے۔

کلدیپ کور، جوگندر سنگھ کی بیوی ہے اس کے اپنے شوہر کے بھائی مہندر سنگھ سے بھی تعلقات ہیں۔ اس بات کا علم ان کے تمام گھر والوں کو ہے یہاں تک کہ اس کے شوہر کو بھی۔ پنجاب کے کچھ علاقوں میں اس طرح کے رشتے غیر قانونی نہیں تھے اور اسے معاشرے کی رضامندی حاصل ہے۔ ایسا ہونے کی وجہ ہے کہ agrarian society (agricultural society) جن کی ایکانومی کاشت کاری پر منحصر ہوتی ہے، وہاں زمین کا بٹوارہ نہ ہو اس لیے fraternal polyandry کا رواج ہے۔ اس میں ایک عورت کی شادی دو یا دو سے زیادہ مردوں سے ہو سکتی ہے بس ان مردوں کا بھائی ہونا شرط ہے۔

خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ

آنگن

'آنگن' ان عورتوں کی کہانی ہے جن کے گھر تقسیم کے دوران لوٹے اور جلائے نہیں گئے، جن کی عصمتیں محفوظ رہیں اور جن کے مردوں نے انھیں اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں کیا۔ یہ کہانی ان عورتوں کی ہے جن کے شوہر، بیٹے اور والد سیاست میں غرق ہوئے، حب وطن کو دل میں بسایا اور گھر بار کی فکر سے خود کو آزاد کر لیا۔ یہ کہانی ان لڑکیوں کی ہے جنھیں اپنے گھروں میں کبھی آسودگی، ذہنی سکون اور والدین کی شفقت نہیں ملی۔ یہ عورتیں جب کبھی اپنے گھر کو بچانے کے لیے احتجاج کرتی ہیں تو 'اماں' کی شکل میں سامنے آتی ہیں اور جب اپنے شوہر کا ساتھ دینے کے لیے ایثار، صبر و قناعت کا جذبہ رکھتی ہیں تو 'بڑی چچی' کے پیکر میں ڈھل جاتی ہیں۔ یہ لڑکیاں ضدی، اکھڑ اور بدزبان بن کر اپنی محرومیوں کا مظاہرہ کرتی ہیں تو 'چھمّی' کہلاتی ہیں اور 'عالیہ' تب بنتی ہیں جب خاموشی سے اپنی مشکلوں اور پریشانیوں کا سامنا کرتی ہیں، حالات پر اعتراض نہ کر کے ان کو اپنے مطابق ڈھالتی ہیں اور جن کے قدم زندگی کے طوفان میں نہیں ڈگمگاتے۔ اس لیے مرکزی کردار کا درجہ بھی عالیہ کو ہی ملتا ہے۔

عالیہ ناول کا مرکزی کردار ہے۔ تمام داستان اس کے ارد گرد گھومتی ہے۔ عالیہ ایک حساس لڑکی ہے۔ اس کے دل میں سب کے لیے محبت اور ہمدردی ہے۔ اور اگر نفرت ہے تو صرف لفظ 'محبت' سے جس کی وجہ سے اس نے کبھی خوشی نہیں دیکھی، صفدر کو تہمینہ کی محبت میں اماں کے ظلم، طعنوں اور لعنتوں کو برداشت کرتے ہوئے اپنے گھر میں رہتے دیکھا اور جمیل کو چھمی کی طرف سے منھ موڑ کر خود کی طرف مائل ہوتے دیکھا۔ اپنے حساس ذہن کی وجہ سے ہی اس کے دل میں اپنے دادا کی ناجائز اولاد 'اسرار میاں' اور نمک کا حق ادا کرتی گھر کی نوکرانی 'کریمن بوا' تک کے لیے درد ہے۔ اپنی ماں کی دوسروں کے تئیں بے جا سختی، نفرت اور احساس برتری کے باوجود ان سے محبت اور ہمدردی رکھتی ہے۔ کیوں کہ اسے احساس ہے کہ زیادتیاں ان کے ساتھ بھی ہوئی ہیں اور حالات کا شکار رہی ہیں۔ عالیہ کی اس حساس طبیعت کی وجہ بچپن سے ہی اس کا اپنے گھر کی فضا میں ہر وقت ایک عجیب سے تناؤ کا محسوس کرنا تھا۔ اماں کا انگریزوں کی ہمیشہ طرف داری کرنا ابّا کے لیے بے زاری کی وجہ رہا۔ اس نے اپنے والدین میں کبھی محبت نہیں دیکھی۔ ہمیشہ دونوں کو لڑتے جھگڑتے دیکھا۔ تہمینہ آپا کی خاموشی دیکھی اور اور صفدر بھائی کی بے بسی دیکھی۔ حالات اچھے ہو جانے کی خواہش میں دن گزرتے رہے اور صفدر گھر چھوڑ کر چلا گیا، ابّا جیل چلے گئے، تہمینہ نے مرضی کے خلاف ہونے والی شادی سے بچنے کے لیے خودکشی کر لی اور اماں اور عالیہ بڑے چچا کے گھر چلی

آئیں۔ یہاں بھی اس نے وہی ماحول دیکھا تھوڑے سے فرق کے ساتھ۔ یہاں صفدر بھائی کی جگہ اسرار میاں تھے، اماں اور ابا کے جھگڑے کی جگہ چچا اور چچھمی تھے۔ ان حالات نے اسے اور زیادہ حساس بنا دیا تھا۔ عالیہ دوسروں کے ساتھ ہونے والی زیادتیوں کو روکنا چاہتی تھی مگر اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا۔ لیکن اپنے معاملے میں وہ خود مختار ثابت ہوئی اور اماں اور جمیل کے سامنے خود کو ٹوٹنے یا جھکنے نہیں دیا۔

چچھمی نے جب عالیہ کو خبر دی کہ جمیل بھیا عالیہ کو خاص نظروں سے دیکھتے ہیں تو عالیہ کو اپنی تہمینہ آپا اور کسم دیدی کی موت کے منظر یاد آجاتے ہیں اور وہ اسی دم فیصلہ کرتی ہے کہ محبت اس کی راہ میں رکاوٹ نہیں بن سکتی۔ اسے بچپن ہی سے لفظ 'محبت' نے الجھن میں ڈال رکھا تھا۔ کُسم کے گھر سے بھاگ جانے اور پھر واپس آنے پر وہ اور زیادہ الجھن میں پڑ جاتی ہے۔ لوگ کسم کو چھوڑ کر بھاگ جانے والے اس کے عاشق کو نہیں بلکہ کسم کو بُرا اور بد چلن کہتے ہیں۔ تہمینہ اسے کسم سے ملنے سے منع کرتی ہے:

" اب اگر ان سے ملی تو لوگ انگلیاں اٹھائیں گے، وہ بد معاش جو مشہور ہو گئیں"

مگر لوگ اس آدمی کو برا کیوں نہیں کہتے جو انہیں چھوڑ کر بھاگ گیا؟"

"بس نہیں کہتے، لڑکی ہی کو بُرا سمجھتے ہیں، تم بھی اب بڑی ہو گئی ہو، ان کے گھر نہ جانا ورنہ لوگ انگلیاں اٹھائیں گے۔" [16]

اور پھر وہ محبت کے الجھے ہوئے دھاگوں کو سلجھانے کی ناکام کوشش کرتی ہے:

" اس شام اس نے پہلی بار محسوس کیا کہ اس کی عجیب سی کیفیت ہو رہی ہے۔ عشق اور عاشقی کے الجھے الجھے سے خیالات اسے چکرائے دیتے تھے۔ یہ عشق و محبت کیا ہے جس کے لیے انسان بڑے سے بڑا گھاٹا اٹھا لیتا ہے۔، آخر کیوں، کس لیے۔۔۔ اس کی سمجھ میں کچھ بھی نہ آرہا تھا۔[17]

عالیہ کے نزدیک محبت زندہ رہنے کی وجہ ہونی چاہیے، موت کا سبب نہیں۔ اس لیے جمیل کے بارہا اظہار محبت کرنے کے باوجود عالیہ کبھی توجہ نہیں دیتی۔ یہ الگ بات ہے کہ عالیہ نے اپنے اندر سر اٹھانے والے جذبوں سے ہمیشہ نظریں چرائیں۔ اگر عالیہ کسی لمحے کمزور بھی پڑی تو اس نے اسی وقت ان جذبات کو قطعی نظر انداز کر دیا اور خود کو محبت نام کے دھوکے میں آنے سے بچائے رکھا:

”جمیل بھیا کی آنکھوں میں ایسا دکھ تھا کہ وہ ڈوب کر رہ گئی۔اس نے دونوں ہاتھوں سے دوپٹے کو اس طرح تان لیا جیسے اب سر پر ڈال لے گی۔ وہ اس وقت تو جمیل بھیا کی فرمائش ضرور پوری کر دے گی۔ جمیل بھیا اسے کس شوق سے دیکھ رہے تھے۔ پھر ایک دم جیسے وہ چونک پڑی۔اس نے دوپٹے کو لپیٹ کر ایک طرف رکھ دیا اور ادھر اُدھر دیکھنے لگی۔اگر آج اس نے دوپٹہ اوڑھ لیا ہوتا تو پھر یہی دوپٹہ گھونگٹ بن جاتا۔ وہ اس گھونگٹ کو کبھی نہ اٹھا سکتی۔ یہ گھونگٹ اس کی آنکھوں پر پردہ بن کر پڑ جاتی۔اس گھر میں ایک اور بڑی چچی زندگی کی راہ پر بھٹکنے کے لیے جنم لے لیتی اور پھر ملک آزاد ہوتا رہتا۔“[18]

عالیہ نے ایسا اس لیے کیا کیوں کہ وہ ایک اور بڑی چچی بن کر جوڑ توڑ کر کے گھر چلاتی اور اپنے شوہر اور بیٹے کو سیاست میں غرق گھر سے لاپرواہ دیکھ کر سسکتی ہوئی زندگی نہیں گزارنا چاہتی تھی۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جمیل نے پہلے چھمی کا استعمال کیا، پھر تہمینہ سے شادی کے لیے راضی ہوا اور اس کے بعد عالیہ کا عاشق ہو گیا۔ان تمام باتوں نے جمیل کی شبیہ عالیہ کی نظروں میں بگاڑ دی تھی۔ لیکن عالیہ صرف جمیل کو ہی نہیں بلکہ مادّہ پرستی کی طرف مائل اور سوشل ورک کر کے پیسے کمانے والے ڈاکٹر اور ’ نیک کام کر کے جیل کی سزا کاٹتے رہنے والے ‘ اور پھر اس نیکی سے تنگ آکر مادہ پرستی کی دنیا میں داخل ہونے کے خواہش مند صفدر کو بھی نکار دیتی ہے۔

عالیہ کو کیا چاہئے اور اس کی زندگی میں آنے والا شخص کیسا ہو، یہ اسے خود بھی نہیں پتہ مگر اسے مادہ پرست اور سیاست میں ڈوبے لوگ نہیں چاہیے، یہ اسے پتہ ہے کیوں کہ اسے محبت کے ساتھ سیاست سے بھی نفرت ہے۔اگر وہ دولت اور جاگیر کی ہی خواہش مند ہوتی تو وہ اپنی ماں کی ہم خیال ہوتی مگر ایسا نہیں ہے۔عالیہ کی تمنا بس ایک سیدھی سادی، محبت سے بھری اور پُر سکون زندگی کی ہے۔ وہ محبت، جس کی کمی اس نے اپنی تمام عمر محسوس کی۔ایسی ہی عام سی خواہشات رکھنے والی عالیہ اپنے دور کی تہمینہ، کسم اور چھمی سے الگ کھڑی ہو جاتی ہے جب وہ اپنی زندگی اپنے طور پر گزارتی ہے اور اس سلسلے میں ہونے والے نفع اور نقصان کی ذمہ اری بھی وہ اکیلی قبول کرتی ہے۔اس کی خوشیاں اور غم اس کی ذات کے سوا کسی سے وابستہ نہیں ہوتے۔اور پھر جب وہ جمیل سے شادی سے انکار کرتی ہے، صفدر کے کیے اپنی ماں کے سامنے اپنی خواہش ظاہر کرتی ہے اور ان سب سے الگ جب وہ محبت نامی شئے پر جیت حاصل کرتی ہے تو مرد اساس معاشرے کو ایک قرار اجھٹکا دیتی ہے۔ تب عالیہ عورت کی ذہنی آزادی اور آزادیٔ نسواں کی طرف ایک قدم بڑھاتی ہوئی نظر آتی ہے۔

’چھمی‘ عالیہ کے چچا کی بیٹی ہے جسے اس کے باپ نے پیدائش کے بعد بیوی کی موت ہو جانے پر بڑی چچی کے حوالے کر دیا اور خود وقت بے وقت شادیاں رچاتے رہے اور اپنی اولاد سے بے خبر ہو گئے۔ خرچ کے نام پر 10 روپے ماہوار چھمی کو اپنے باپ

کی طرف سے آجاتے تھے، جو وقت کے ساتھ ساتھ اپنے والد کی بڑھتی ذمہ داریوں اور گھٹتی ہوئی محبت کے ساتھ کم ہوتے گئے۔ بچپن ہی سے چھمی کسی کی توجہ کا مرکز نہیں تھی۔ چچی گھر کے کاموں میں الجھی رہتی تھیں اور چچا سیاسی آدمی تھے جن کے مسئلے مسائل بڑے اور اعلیٰ تھے۔ ان کے پاس اتنا وقت کہاں تھا کہ وہ چھمی کے بارے میں سوچتے، اس کی تعلیم و تربیت پر توجہ دیتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چھمی ایک بدزبان، بدمزاج اور جھگڑالو لڑکی کی شکل میں سب کی توجہ اپنی طرف کراتی ہے۔ بڑے چچا سے بحث کرتی ہے، ان کو کافر اور ہندوؤں کی غلامی کرنے والا کہنے تک سے نہیں چوکتی۔ بڑے چچا کے کانگریسی ہونے پر وہ خود کو مسلم لیگی بتاتی ہے اور گلی محلے کے بچوں کو جمع کر کے نعرے لگواتی ہے اور جلوس نکلواتی ہے۔ اس کے لیے اسے مار بھی پڑتی ہے مگر وہ اپنی حرکتوں کے باز نہیں آتی۔ چھمی میں یہ احساس کمتری تھی کہ وہ ناخواندہ ہے۔ اس لیے جب علی گڑھ سے واپس آکر نجمہ پھوپھی ان کے یہاں رہنے لگتی ہیں تو وہ ان سے پڑھنا شروع کرتی ہے مگر اسے جلدی ہی یہ احساس ہو جاتا ہے کہ نجمہ پھوپھی اسے ایک نوکرانی کی طرح استعمال کر رہی ہیں تو وہ پڑھنا لکھنا چھوڑ دیتی ہے۔ اس طرح اس کی تعلیم ایک دو کتابوں سے آگے نہیں بڑھ پاتی۔ ہمیشہ سے محبتوں کو ترسی چھمی کو جب جمیل کی توجہ ملتی ہے وہ اس کے لیے سب کچھ کرنے کو تیار ہو جاتی ہے۔ اپنے حصے کے 10 روپیوں سے وہ جمیل کی تعلیم میں مدد کرتی ہے۔ اور تین سال تک اپنے لیے کپڑے بھی نہیں بنواتی۔ مگر ضرورت پوری ہو جانے پر جمیل اس سے نظریں پھیر لیتا ہے تو وہ بھی اس کا سوگ نہ منا کر منظور سے محبت کرنے لگتی ہے کیوں کہ چھمی محبت میں بدلے کی قائل ہے۔ لیکن بات دراصل یہ ہے کہ چھمی جمیل کو کبھی بھول نہیں سکی۔ وہ اپنے شوہر کے ساتھ پاکستان اسی لیے نہیں جاتی کہ پھر جمیل سے دوبارہ کبھی ملنے اور دیکھ پانے کی کوئی امید باقی نہیں رہتی۔ آخر کار چھمی عالیہ کو خط میں بتاتی ہے کہ جمیل نے اس سے شادی کر لی ہے اور اس کی بیٹی کو بھی قبول کر لیا ہے۔ اس طرح چھمی کو اس کا شہزادہ مل جاتا ہے۔

خدیجہ مستور نے 'آنگن' میں ایک کردار grey shade میں پیش کیا ہے۔ یہ کردار 'اماں' کا ہے۔ وہ نہ تو مکمل طور پر غلط ہے اور نہ ہی مکمل صحیح۔ اس کردار کو جاننے کے بعد اسے صحیح یا غلط ٹھہرانا قاری کے اوپر ہے۔ اماں عالیہ کی ماں ہیں۔ یہ جاگیردار گھرانے کی ایک روایتی، مغرور، شان و شوکت اور آن بان کا دکھاوا کرنے والی جھگڑالو اور بدمزاج قسم کی عورت ہیں۔ اماں کے کردار میں روایتیں اس قدر پیوست ہیں کہ لڑکی کا اپنی زبان سے اپنی شادی اور محبت جیسے موضوعات پر زبان کھولنا بھی انہیں گوارا نہیں۔ یہ ان عورتوں میں سے ہیں جن کے ذہن میں معاشرے کے مقرر کردہ اصول جمے بیٹھے ہیں جو تمام مرد کے بنائے

اصول ہیں۔اماں کا کردار ان کی اپنی تخلیق نہیں ہے۔وہ معاشرے کی تخلیق ہیں۔اماں کا ہر رویہ اس معاشرے کا ترجمان ہے، چاہے وہ محبت کے متعلق ہو یا مظلوم پر کیے جانے والے ظلم کے حوالے سے، فرقہ واریت ہو یا مذہبیت۔

اماں کی اپنے شوہر سے کبھی نہیں بن سکی کیوں کہ وہ انگریزوں سے سخت نفرت کرتے تھے لیکن سرکاری ملازم ہونے کی وجہ سے اس نفرت کا کھل کر اظہار نہیں کر پاتے تھے۔جبکہ اماں کو انگریز قوم سے بہتر کوئی دوسری قوم نہیں لگتی تھی۔وہ ان کے رکھ رکھاؤ، تہذیب و تمدن کی دلدادہ تھیں اور انگریزوں سے بہتر ہندوستان کا حاکم کسی کو نہیں مانتی۔اس لیے وہ ملک کی آزادی کے حق میں بالکل نہیں تھیں۔ان کے شوہر نے کبھی ان کے بھائی اور اس کی انگریز بیوی کو عزت کی نظروں سے نہیں دیکھا اور اس کے علاوہ ابا اپنی بہن سلمہ کے بیٹے صفدر کو بے حد پسند کرتے تھے اور اس کی شادی اپنی بیٹی تہمینہ سے کرنا چاہتے تھے۔یہ اماں کے لیے ناقابل برداشت بات تھی۔کیوں کہ سلمہ پھوپھی نے کسی ملازم کے بیٹے سے بھاگ کر شادی کر لی تھی۔ اماں اس قسم کی باتوں کو کبھی برداشت نہیں کر پاتی ہیں کہ لڑکیاں ایسی جرأت کریں۔بیوہ کسم جب گھر سے کسی کی محبت میں آ کر بھاگ جاتی ہے تو بھی وہ اپنی نفرت کا اظہار کرتی ہیں اور خود ان کی بیٹی تہمینہ اپنی ماں کے خوف سے کبھی صفدر سے شادی کی خواہش نہیں ظاہر کر پاتی اور مرضی کے خلاف شادی طے ہونے پر خودکشی کر لیتی ہے۔اماں صفدر کی ماں کا بدلہ صفدر سے لیتی رہتی ہیں۔اسے سڑے کھانے کھلا کر، چھیچھڑوں کا قیمہ پکا کر اور پانی ملا دودھ پلا کر وہ اپنی نفرت کا اظہار کرتی رہتی ہیں۔طعنوں سے اسے اتنا بے حال کیا کہ وہ گھر سے جو علی گڑھ گیا تو دوبارہ واپس نہیں آیا۔اماں کی وجہ سے ہی گھر میں کبھی پُر سکون ماحول قائم نہیں ہو سکا۔اور ابا ہر وقت اپنے دوستوں کی محفلوں میں رہتے ہیں اور بیوی کا سامنا کرنے سے کتراتے ہیں۔شوہر کے جیل جانے کے بعد انھیں بڑے چچا کے گھر میں رہنا پڑا تب بھی ان کے غرور میں کوئی کمی نہیں آتی بلکہ یہاں وہ اور اونچائیوں پر بیٹھی نظر آتی ہیں۔اپنے شوہر اور ان کے بھائیوں سے وہ ہمیشہ اس بات پر خفا رہیں کہ انھوں نے تمام جاگیر بیچ دی اور اماں سے ان کا راج پاٹ چھین لیا۔ورنہ ان کی دونوں بھابھیاں تو غریب گھرانوں کی تھیں جن میں نوکروں پر حکومت کرنے کے گن نہیں تھے۔اس لیے اپنی ساس کے بعد ان کی جگہ انھیں ہی ملنی تھی۔اس بات کا اظہار وہ اپنے شوہر اور بڑے چچا دونوں سے کرتی رہتی ہیں۔عالیہ کے والد کی موت کے بعد جب اپنے گھر واپس جانے کا خواب ٹوٹ جاتا ہے تو اماں عالیہ کی شادی جمیل سے کروا کر تمام گھر اور دکانیں اپنے نام کرا لینا چاہتی ہیں تاکہ جاگیر نہیں تو یہ حویلی جیسا گھر ہی ان کی حکومت میں آ جائے۔آخر میں پاکستان میں ملی چھ کمروں کی کوٹھی ان کے خواب پورے کرتی ہے۔

یوں دیکھا جائے تو اماں ایک ایسی عورت کا کردار ہے جس نے اپنی مرضی کے خلاف زندگی بسر کی۔ جس کے شوہر نے کبھی اپنی بیوی کو توجہ نہیں دی اور نہ ہی گھر پر وقت دیا۔ جو آزادی کی خواہش مند نہیں تھی مگر اس آزادی اور سیاست نے اس کی زندگی کو کبھی مکمل نہیں ہونے دیا۔ جسے آزادی سے کوئی لینا دینا نہیں تھا۔ ملک آزاد ہو بھی گیا تو اسے کیا حاصل ہوا۔ بلکہ اس آزادی اور سیاست نے اس کا شوہر چھین لیا اور جیسا بھی تھا مگر ایک بسا بسایا گھر تھا جسے اجاڑ دیا اور دوسرے کے در پر لا بٹھایا۔ اس بات کا اندازہ خود عالیہ کو بھی ہے اسے لیے وہ اماں کو کبھی پوری طرح قصوروار نہیں مانتی:

" اس کا کتنا جی چاہا کہ اماں نے کسی کو گھر سے دور نہیں کیا ہے، صفدر بھائی نے سب کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے، پھر آپ تو انگریز دشمنی میں ایسے مصروف ہیں کہ پیچھے مڑ کر دیکھتے ہی نہیں۔ آپ محبت کو پہچانتے ہی نہیں'۔۔۔ مگر وہ یہ سب کچھ نہ کہہ سکی۔[19]

اگر اماں نے کبھی اپنے شوہر یا بڑے چچا کی سیاسی سرگرمیوں کی شکایت کی یا گھر سے لاپرواہی یا بچوں کی طرف سے بے توجہی کی طرف ذہن منتقل کرایا تو اس مسئلے کو حل کرنے اور اس پر توجہ دینے کی جگہ اگر ان مردوں نے خاموشی سے باہر کا راستہ اختیار کیا تو اس میں غلط اماں نہیں بلکہ بڑے چچا اور ابا جیسے لوگ ہیں۔

بڑی چچی کا کردار اماں کے کردار کے برعکس ہے۔ یہ ایک مہربان، محبت کرنے والی سیدھی سادی مشرقی عورت کی مثال ہیں۔ ایک ایسی وفا شعار سعادت مند بیوی جو دوسروں کے سامنے اپنے شوہر کا سر جھکنے نہیں دیتی مگر جب گھریلو پریشانیاں، محرومیاں اور شوہر کی لاپرواہیاں حد سے گزرنے لگتی ہیں تو اس سے جھگڑ بھی لیتی ہے۔ صبر و قناعت سے گھر چلانے والی، زندگی کے نشیب و فراز کو دیکھ کر بھی شکر کا کلمہ پڑھنے والی، شوہر اور بچوں کی بے راہ روی پر خاموشی سے آنسو بہا کر چپ رہ جانے والی، بے بسی اور ممتا کی ایک مثال ہیں جن کے دم سے ہی بڑے چچا کا گھر مختلف نظریات کا اکھاڑا ہونے کے باوجود گھر بنا رہتا ہے۔ جہاں روز ایک نئی جنگ چھڑی رہتی ہے جسے سیز فائر بڑی چچی ہی کراتی ہیں۔ لیکن ان سب کے باوجود ان کے کردار میں اعتدال اور توازن شروع سے آخر تک قائم رہتا ہے۔

آگ کا دریا

قرۃ العین حیدر کے شاہکار ناول ' آگ کا دریا' میں زندگی کی حقیقتوں کی دریافت، ذہنی ناآسودگیوں اور ہر دور میں ذہین اور حساس شخص کے کرب اور ذہنی الجھنوں کو بیان کیا گیا ہے۔ اس بات کی تصدیق چمپا کے اس فقرے سے ہوتی ہے:

''میں نے طرح طرح کے جینئس قسم کے لوگوں کے ساتھ وقت بتایا۔ان میں سے ہر ایک کبھی اپنی جگہ پر خوش ہوتا کبھی رنجیدہ۔تم خوش کیوں ہو۔میں ہر ایک سے پوچھتی۔اتنے ذہین ہوتے ہوئے بھی بشاش ہو۔۔۔حد ہے۔''[20]

یہ بدھ کے اسی 'چار آریہ ستیہ' کے فلسفے کی بنیاد پر قائم ہے جس میں 'سروم دُکھم' بھی شامل ہے۔اس لیے یہ ناول بدھ کے دور سے ہی شروع ہوتا ہے جب 'دکھ' کی وجہ اور اس سے نجات کا راستہ بدھ مذہب نے تلاش کر لیا تھا۔ناول کا ہر کردار اسے کرب میں مبتلا ہے چاہے وہ چمپا احمد، گوتم نلمبر، ہری شنکر، سرل ایشلے یا ابوالمنصور کمال الدین ہی کیوں نہ ہو۔یہ کردار ہر دور میں اسی ذہنی کرب میں مبتلا رہے۔سکون کی تلاش میں رہے اور نجات کا راستہ ڈھونڈتے رہے۔

ناول کے نسوانی کرداروں میں (اور تمام کرداروں میں) چمپا احمد کا کردار اہم ہے۔وہ چندر گپت موریہ کے زمانے میں چمپک، کبیر کے زمانے میں چمپاوتی، نوابوں کے دور میں لکھنؤ کی طوائف چمپا اور برطانوی دور حکومت میں چمپا احمد کے نام سے منظر عام پر آتی ہے۔اس نے وقت کے ساتھ ساتھ عورت اور ہندوستان کے عروج وزوال کی عکاسی ہر دور میں کی ہے۔چمپک ہندوستان کے عہد زریں سے تو تعلق نہیں رکھتی جب ہندوستان میں مادری نظام حکومت تھی اور عورت مرد کے برابر کا درجہ رکھتی تھی، جب ویدوں میں اپالا اور گارگی کے شلوک درج کیے گئے تھے اور عورت نے اپنی دانشوری کا ثبوت دیا تھا۔لیکن چمپک جو نندوں اور چندر گپت موریہ کے زمانے کی تھی (یہ زمانہ 321 BCE تا 297 BCE ہے)،اُسی ویدک عہد کی بازگشت ہے۔وہ خود کہتی ہے کہ اس نے ایودھیا میں اپنے استادوں سے اتنا پڑھا کہ وہ اسے پڑھا پڑھا کر اکتا گئے۔وہ شراوستی کے طالب علم گوتم نلمبر کو بحث کی دعوت دیتی ہے۔وہی گوتم جس کے علم ودانشوری کا چرچا دور دور تک تھا۔لیکن اس کے باوجود ناول کی ابتدا میں گھاٹ پر بیٹھی لڑکیوں کو دیکھ کر گوتم کا یہ سوچنا کہ 'انہیں بھلا کون سے مسئلے حل کرنا ہیں' اور اس کے آگے درج یہ مکالمات:

''جب یہ لوگ اتنا پڑھ جاتے ہیں تو کیا ہوتا ہے۔''تیسری لڑکی نے بے دھیانی سے پوچھا۔اس کا نام سروجنی تھا۔

''ہوتا کیا ہے۔جھک مارتے ہیں۔کسی نئے دھرم کا اوشکار کر لیتے ہیں یا کسی نئے فلسفے کا پرچار شروع کر دیتے ہیں۔''[21]

اس بات کی دلیل ہیں کہ مذہب اور فلسفے کا تخلیق کیا جانا اس ترقی یافتہ کہے جانے والے دور میں بھی محض مردوں کو زیب دینے والے کام تھے۔ عورت کو مذہب اور فلسفے سے دور رکھا گیا تھا۔ اگر عورت کا دخل تھا بھی تو بس اتنا کہ تعلیم کے ذریعہ ان فلسفوں اور نئے مذہب کو جاننے اور سمجھنے کی حد تک۔

یہی چمپک جب کبیر کے عہد میں چمپاوتی کی شکل میں سامنے آتی ہے تو ابوالمنصور کمال الدین سے بحثیں کرتی ہے۔ کمال خود کو عرب کہتا تھا اور اس کی ماں ایرانی تھی۔ وہ تاریخ اور جغرافیہ کا عالم، فلسفی اور شاعری کا دلدادہ تھا۔ اسی کمال نے ہندوستان آکر عورت کی جو شکل دیکھی وہ اس کے لیے حیران کن تھی۔ عرب اور ایران ممالک جہاں عورت محض معشوقہ تھی اور سورما شاعر اپنی محبوبہ کی شان میں قصیدے لکھتا اور اس کے لیے جان پر کھیل جاتا۔ جس دنیا سے کمال کا تعلق تھا اس دنیا میں عورت مرد کی زندگی میں تب ہی داخل ہو سکتی تھی جب مرد کو اس کی رفاقت کی ضرورت محسوس ہوتی۔ عورت کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ مرد کی رفاقت کی تمنائی ہو:

''کمال نے عورت کو ہر روپ میں دیکھا تھا۔ سمرقند اور قاہرہ کے بازاروں میں بکنے والی کنیزیں، مالِ غنیمت کے طور پر حاصل کی ہوئی لڑکیاں، سلاطین کی حرم سراؤں میں مقید مہ جبینیں۔ عورت جو ہمیشہ ہر حالت میں مرد کی جائے داد تھی۔ اس کے رحم و کرم پر زندہ تھی۔ اس کی خوشنودی کے لیے جس کی تخلیق کی گئی تھی۔ اس کی اپنی کوئی رائے نہ تھی۔ کوئی تمنائیں۔ کوئی زندگی۔'' [22]

لیکن ہندوستان میں کمال نے دیکھا کہ خدا کی یہ بے زبان مخلوق جسے عورت کہتے ہیں، خود اپنے ہاتھوں میں رباب لیے اپنے معشوق کی محبت کے نغمے سنا رہی ہے۔ یہ دور لودھیوں کے خاتمے اور مغل سلطنت کی ابتدا کا زمانہ ہے اور میرا اب تک منظر عام پر نہیں آئی ہے اس لیے چمپاوتی رادھا اور میرا کے بیچ کی کڑی ہے۔

لکھنؤ کے زوال پذیر معاشرہ میں یہی چمپک اور چمپاوتی، چمپا بائی طوائف کی شکل میں نظر آتی ہے۔ اب وہ ایک طوائف ہے اور لارڈ سرل ہاورڈ ایشلے اس کے عاشقوں میں سے ہے۔ یہ ایک ایسا معاشرہ تھا ''جہاں طوائف کا درجہ اہم تھا اور بے انتہا باعزت جس کے بغیر سوسائٹی مکمل نہیں ہوتی تھی۔'' اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ لکھنؤ کے معاشرے نے خود کو مہذب ثابت کرنے کے لیے عورت کو بازار میں لا بٹھایا تھا۔ اسی ملک ہندوستان کے دوسرے صوبے کا باشندہ گوتم نلمبر دت جو پہلی نظر میں چمپا سے محبت کرنے لگا تھا، اس کی سوسائٹی میں طوائف ویشیا کے نام سے جانی جاتی تھی۔ محبت کرنے کے باوجود چمپا بائی کا خیال اس کے لیے کراہت سے بھرا تھا۔ گوتم راج شاہی کا رہنے والا ایک برہمن، کسان کا بیٹا تھا اور بنارس اور کلکتے

میں طالب علم کی حیثیت سے رہا تھا اور کمپنی میں کلرک کی حیثت سے نوکری کر رہا تھا۔ اسے اس بات پر یقین نہیں آتا کہ ملک ہندوستان میں بھی کبھی عورت باکمال رہی ہو گی، بے پردہ گھومتی ہو گی اور پڑھنا لکھنا جانتی ہو گی۔ جہاں تک اس کا مطالعہ اور مشاہدہ تھا:

'' شہنشاہی اور جاگیر دارانہ سماج میں عورت کو آزادی محض اسی وقت میسر ہوتی ہے۔ جب وہ بازار میں آ کر بیٹھ جائے۔ تب اس کو سماجی عزت بھی ملتی ہے۔ دولت بھی۔ پھر اس کے لیے شعر و شاعری کرنا بھی جائز ہے اور لکھنا پڑھنا بھی۔ ورنہ علیحدہ سے اس کی کوئی حیثیت نہیں۔'' [23]

گوتم کی نظر میں عورت دیوی تھی، لکشمی تھی، ماں، بہن اور بیٹی تھی، اسے طوائف نہیں ہونا چاہیے تھا۔ گوتم ایسا سوچتا ہے کیوں کہ وہ نئے نئے پیدا ہوئے متوسط طبقے کی پیداوار تھا اور متوسط طبقہ بڑی شدت سے اخلاق پرست ہوتا ہے۔

20ویں صدی کی پیداوار چمپا احمد مکمل طور پر 20ویں صدی ہے۔ یوں تو اضطراب، ذہنی کشمکش اور سکون کی تلاش چمپک میں بھی تھی مگر چمپا احمد کی شخصیت میں اس جدید دور کی ساری ذہنی الجھنیں، رومانی ناآسودگیاں، جذباتی بے اطمنانی اور شبہے پنہاں ہیں۔ کاشی کے متوسط طبقہ میں پیدا ہوئی چمپا احمد تعلیم یافتہ اور ذہین ہے۔ زندگی کے تئیں اس کے اپنے نظریات ہیں۔ اس کے نظریات میں حقیقت سے زیادہ رومان پرستی کا دخل ہے۔ اسے کاشی سے بھی بے پناہ محبت ہے مگر وہ کٹر مسلم لیگی بھی ہے۔ وہ لندن اور انگلینڈ میں قیام کے دوران شراب بھی پیتی ہے لیکن اپنی قدریں اسے بہت عزیز ہیں۔ وہ ہمیشہ ماضی میں پناہ تلاش کرتی ہے چاہے وہ اس کی اپنی ذات سے متعلق ہو یا اس کی مسلمان قوم سے متعلق۔ اس کے لیے مسلمان کا وطن سارا جہاں ہے۔ یہ خیال بھی رومانویت کا نتیجہ ہیں اسی لیے کمال اسے ایٹم کے عہد میں قرون وسطی کے مذہبی تصورات لیے پھرنے والی کہتا ہے۔ طلعت اسے reactionary کہتی ہے۔ مگر آخر کار ہندوستان کے بٹوارے کے بعد وہ اپنے اسی آبائی وطن میں رہ جاتی ہے۔ چمپا، جس نے ہر دور میں سکون تلاش کیا مگر وہ اسے حاصل نہ ہو سکا، اُس نے اِس انتشار بھرے ماحول میں، ملک کے دو ٹکڑے ہو جانے پر، آبائی وطن کو ترک نہ کرنے کا فیصلہ کر کے، پاکستان میں ملنے والی بہترین ملازمتوں، رتبہ اور عامر رضا کی شادی کی پیشکش کو ٹھکرا کر اور اپنے ملک کے متوسط طبقے میں رہ کر زمینی سطح پر کام شروع کرنے کا فیصلہ کر کے سکونِ قلب کو حاصل کر لیا۔ اس کے انھیں فیصلوں پر ہمیشہ تنقید کرنے والا کمال، چمپا کو نئے ہندوستان کی عاقل اور دلاور حسینہ کا خطاب دیتا ہے۔ کیوں کہ کٹر nationalist نظریے والا شخص کمال، آخر کار حالات کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہتا ہے اور ترک وطن کر کے پاکستان چلا جاتا ہے۔ چمپا جو چاہ کر بھی خود کو پوری طرح اپنے دوستوں کے حلقے میں شامل نہیں کر پاتی، کیوں کہ اس کا پس

منظر ان سب کی طرح اعلٰی طبقہ نہیں تھا،اور زندگی کے ہر موڑ پر اس نے خود کو تنہا محسوس کیا،اب اپنے ہم وطنوں کے ساتھ آگے بڑھ رہی تھی۔وہ ہمیشہ کمال، ہری شنکر اور گوتم سے پوچھا کرتی تھی کہ اسے کیا کرنا چاہیے،اس کا مقصد کیا ہے۔اب اسے ان تمام سوالوں کے جواب مل چکے تھے۔اس کی ذہنی کشمکش دور ہو چکی تھی اور اس نے 'نروان' اور ' ارحت' حاصل کر لیا تھا جس کی تلاش میں گوتم، کمال اور ہری شنکر ہمیشہ رہے مگر کبھی حاصل نہیں کر سکے۔

گوتم نلمبر جب شراوستی کے طالب علم کی حیثیت سے منظر عام پر آتا ہے تو اسے چمپک سے محبت ہو جاتی ہے۔وہ ایک برہمچاری تھا اور دنیاوی بندشوں سے آزاد ہونا چاہتا تھا۔اس کے لیے ترک دنیا میں ہی نجات تھی۔عورت کی محبت اسے واپس اسے دنیا کے جھمیلوں میں گھسیٹ لے جاتی اس لیے وہ چمپک سے دور ہوتا گیا لیکن اسے نجات حاصل نہیں ہو سکی۔تب اس نے اسی دنیا میں پناہ تلاش کی اور مصور، مجسمہ ساز اور آخر کار اداکار ہو گیا۔چمپک جب اسے دوبارہ دیکھتی ہے تو گو سوچتی ہے:

''ایک شخص نے دنیا تیاگ کی پھر بھی اس کی یاد دل سے نہ ہٹا سکا۔وہ ہری شنکر تھا۔ایک شخص نے اس کی یاد سے بچنے کے لیے تیاگ کے بجائے دنیا میں پناہ ڈھونڈی اور پھر بھی ویراگی رہا۔گو ظاہر میں مکمل دنیادار بنا۔وہ گوتم نلمبر تھا۔'' [24]

دوسرے دور میں ابولمنصور کمال الدین چمپا کو ملتا ہے۔چمپاوتی اسے اپنا شوہر تسلیم کرتی ہے مگر ابولمنصور پر مورخ بننے کی دھن سوار تھی اور وہ چمپا کو چھوڑ کر چلا جاتا ہے۔لیکن ساری دنیا گھوم کر واپس وہ چمپا کی تلاش میں بھٹکتا ہے تب وہ اسے نہیں ملتی۔آخر کار وہ سکون کی تلاش میں کبیر کے پاس جانے لگتا ہے۔مگر اسے وہاں بھی مکمل نجات نہیں ملتی۔

ناول کے پہلے دو ادوار میں ناول نگار نے عورت کی حالات زندگی کو چمپک اور چمپاوتی کے حالات کے ذریعہ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔چاہے وہ کوئی سا بھی دور ہو اور کسی بھی مذہب کے نمائندے کے ہاتھ میں اقتدار ہو، عورت کے حالات ہر دور میں ایک سے رہے۔ناول کے پہلے دور میں جب نندوں کی حکومت تھی،تب چندر گپت موریہ کا حملہ اس حکومت پر ہوتا ہے۔ایک ہندو بادشاہ نے دوسرے ہندو بادشاہ پر حملہ کیا اور اقتدار کا تبادلہ ہو گیا۔وہاں کی عورتوں کو قیدیوں کی طرح رکھا گیا اور پھر بعد میں ان عورتوں اور لڑکیوں کی شادیاں کسی سے بھی کرا دی گیئں یا انھیں محل میں داخل کرا دیا گیا۔

ابولمنصور کمال الدین جب ہندوستان آتا ہے تب یہاں مختلف مسلم حکومتیں قائم تھیں۔چاہے وہ مسلم حکومت دلّی میں لودیوں کی ہو یا جون پور میں حسین شرقی کی۔دونوں ہی اسلام کے ماننے والے تھے اور ایک غیر اسلامی ملک میں آکر حکومت کر رہے تھے۔دونوں میں جنگ ہوئی اور حسین شرقی ہار گیا۔اس کی حکومت ختم ہو گئی اور سکندر لودی نے وہاں کی عورتوں کو قیدی بنایا

اور ان کے ساتھ وہی سلوک ہو جو شراسوتی حاصل کر لینے پر وہاں کی عورتوں کے ساتھ ہوا تھا۔ان عورتوں کو بھی حرم میں داخل کر دیا گیا۔گویا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عورت کا کوئی ملک نہیں ہوتا اور ہر مذہب کا ماننے والا اس کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرتا ہے۔

چمپا کا کردار ہر دور میں ایک خود مختار اور آزاد لڑکی کا رہا۔وہ اپنے ہر فعل کی ذمہ دار خود ہے اور اپنے فیصلے لینے کے لیے آزاد ہے۔چمپک کی شکل میں اس نے ہری شنکر کو پسند کیا اور گوتم نلمبر سے عشق کیا۔وہ مٹھ میں جانے کا فیصلہ کرتی ہے مگر اپنی ذہنی الجھنوں کی وجہ سے نہیں جاتی۔چندر گپت کی حکومت قائم ہو جانے کے بعد جب اس کی شادی فوج کے ایک افسر سے ہو جاتی ہے تو وہ ایک بیوی کے تمام فرائض بھی انجام دیتی ہے کیوں کہ اب وہی اس کا 'دھرم' تھا لیکن گوتم کو جب وہ دیکھتی ہے تو اس سے ملاقات کا کہلواتی ہے لیکن گوتم اسے 'پتی ورتا کا دھرم' نبھانے کی بات کہہ کر ملنے سے انکار کر دیتا ہے۔تب چمپک کا جواب ہوتا ہے ''تم پتی ورتا کے معنی کیا جانو۔''

جب ابولمنصور چمپاوتی سے شادی کرنے اور اس کے اسلام قبول کرنے کو کہتا ہے تو بھی چمپاوتی کا جواب ہوتا ہے ''ہم تو تم کو یوں ہی اپنا پتی مانتے ہیں''۔

ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ چمپک نے کھلے لفظوں میں گوتم سے وہ بات نہیں کہی جو چمپاوتی ابولمنصور سے کہتی ہے۔تیسرے عہد کی چمپا بائی ایک طوائف ہے۔یہ لکھنو کا زوال پذیر معاشرہ ہے۔اس زوال پذیر معاشرے میں ایک طوائف ہی اتنی آزادی سے عشق کا اظہار کر سکتی ہے اور چمپا بائی نے گوتم نلمبر دت سے اپنی محبت کا اظہار کر کے یہ ثابت بھی کر دیا۔چمپا کو اس دور میں طوائف بنا کر پیش کرنے کی شاید ایک یہ وجہ بھی ناول نگار کے سامنے رہی ہو گی۔لیکن گوتم نلمبر دت کو چمپا طوائف سے جب محبت ہو جانے کا خطرہ محسوس ہوتا ہے تو وہ اسے ایک سراب سمجھتا ہے اور چمپا سے دور بھاگنے کے لیے کلکتہ چلا جاتا ہے۔گوتم نلمبر دت کو بھی دنیا میں کچھ کر دکھانے اور نام کمانے کی تمنا تھی۔یہ 19ویں صدی کا گوتم تھا،اس کی تمنائیں بھی 19ویں صدی کے بورژوا طبقے کی تھیں۔وہ ایک طوائف کی محبت میں پڑ کر خود کو برباد نہیں کرنا چاہتا تھا۔

آخری دور کی چمپا احمد بنارس کے ایک متوسط طبقے کی لڑکی ہے جس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور اپنی ذہانت کے بنا پر اپنی حیثیت دنیا کے سامنے تسلیم کرائی۔یہ ایک آزاد خیال شخصیت کی مالک ہے۔اپنے رومانی خیالوں کی وجہ سے یہ عامر رضا کو پسند کرتی تھی لیکن ذہنی رفاقت اسے کمال، گوتم ،ہری شنکر اور سرل سے ہے۔عامر رضا نے چمپا سے صرف فرانسیسی شاعری اور

Vienna کی موسیقی پر باتیں کی تھیں جبکہ چمپا اپنے ملک سے جڑی تھی، زمین سے جڑی تھی۔ چمپا کی عامر رضا کے ساتھ نہیں نبھ سکنے کی وجہ پاکستانی لڑکی روشن کے ان جملوں سے اور واضح ہو جاتی ہے:

'' مرد کی تابعداری عورت کا فرض ہے۔ فلسفے یہاں بے کار تھے۔ مرد ہر حالت میں عورت کی مکمل اطاعت کا خواہاں ہے۔ یہ کامریڈ وامریڈ سب غلط بات ہے۔ اور یہ عامر رضا بہر حال کامریڈ نہیں تھا۔ اب یک لخط اس کی سمجھ میں آگیا کہ چمپا احمد سے اس کی کیوں نہ نبھ سکی۔ چمپا اپنے خیالات میں، خواہ وہ کتنے ہی گنجلک کیوں نہ رہے ہوں، خود مختار رہنا چاہتی تھی۔'' [25]

عامر رضا کسی اور ہی دنیا کی باتیں کرتا تھا جبکہ گوتم کمال اور ہری شنکر اپنے ملک، اپنی مٹی اور انسانی ہمدردی کے لیے جیتے تھے۔ چمپا ان تینوں کو پسند کرتی ہے اس بات کا اعتراف وہ گوتم کے سامنے بھی کرتی ہے مگر ساتھ یہ کہتی ہے کی وہ فطرتاً فلرٹ نہیں ہے مگر لوگوں کو پسند کرنے کی اہلیت رکھتی ہے۔

تلاش بہاراں

جمیلہ ہاشمی کا ناول 'تلاش بہاراں' ایک عورت کے ارد گرد گھومتا ہے جس کا نام کنول کماری ٹھاکر ہے۔ اس کے سامنے ناول کے دوسرے کردار بونے معلوم ہوتے ہیں خواہ وہ مرد ہوں یا عورت۔ یوں دیکھا جائے تو اس میں نسوانی کرداروں کی تعداد اچھی خاصی ہے مگر یہ سب ثانوی یا اس سے بھی کم درجے کے ہیں۔ ناول غلام ہندوستان میں کنول کماری کے عمر کے اس دور سے شروع ہوتا ہے جب وہ اپنے کیریر کی شروعات کر رہی ہوتی ہے۔ اور تبھی اس کی ملاقات راوی سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد ناول سیدھے ۱۵ سالوں کے طویل وقفے کے بعد کے منظر کو بیان کرتا ہے جب کنول ایک اسکول کی پرنسپل ہے اور اس دوران ملک میں آزادی اور تقسیم کی مانگ زوروں پر تھی۔ آخر میں تقسیم اور غدر کے دوران ناول ختم ہو جاتا ہے۔

ناول میں عورت کو اس کی نسوانیت، شرم و حیا اور ہندوستانی تہذیب کے دائرے میں رہ کر معاشرے میں خود کو بلند اور اعلیٰ ثابت کرنے سبق بار بار دہرایا گیا ہے۔ مشرقی تہذیب کی برتری ثابت کی گئی ہے اور مغرب کا کھوکھلا پن ظاہر کیا گیا ہے۔ اس بات کا بھی اعتراف ہے کہ عورت کمزور ہے اس لیے اسے مردوں سے برابری کی امید نہیں رکھنی چاہئے۔ لیکن اپنی نسوانیت اور پاکیزگی کو نکھار کر خود کو اعلیٰ تعلیم کے زیور سے آراستہ کر کے عورت خود کو بلند کردار ثابت کرے تاکہ معاشرہ اس کے سامنے جھک جائے اور اس کی عظمت کا اعتراف کرے۔ انہیں تمام صفات کی بنیاد پر کنول کماری کا کردار تیار کیا گیا ہے۔ وہ ''شکتی'' کی طرز پر پیش کی گئی ہے۔

ناول نگار نے کنول کو ایک نہایت ہی بولڈ عورت کی شکل میں پیش لیا ہے۔ مگر اس بولڈنس میں بے باکی اور outspoken جیسا رویہ نہیں ہے بلکہ اسے مصنفہ نے ایک پر وقار خاتون کے طور پر پیش کیا ہے جو کم گوئی اور ناپ تول کر بولنے میں یقین رکھتی ہے۔ یہ ایک نہایت ہی بے خوف قسم کی عورت ہے جو کسی کے آگے نہیں جھکتی اور نہ ہی وہ زندگی میں کسی سے متاثر ہوتی ہے۔اس کی بولڈنس کی ایک مثال:

''میں نے کہا یہ،'' یہ صریحاً ناانصافی ہے۔ میں کبھی آپ کو اجازت نہیں دوں گا کہ آپ ایسی اندھری سیاہ رات میں مجھے پہنچانے جائیں۔'' کنول نے صرف یہی کہا ''جلدی آیئے۔''

مجھے بات کہنے کا موقع ہی نہ ملا۔ وہ کوچوان کی جگہ بیٹھی چابک دستی سے گھوڑوں کو ہانک رہی تھی۔''[26]

کنول اعلیٰ تعلیم یافتہ اور آکسفورڈ سے فارغ ہے مگر مغرب کی ہوا اسے چھو تک نہیں سکی ہے۔ وہ ہر لحاظ سے ایک مشرقی عورت ہے اور مشرقی تہذیب کی گرویدہ ہے۔اس نے مغربی ممالک کا چکر صرف اس لیے لگایا تاکہ وہاں کی تعلیم کا معیار اور ترقی کی رفتار دیکھ سکے۔ اپنے یہاں سے مغرب کا موازنہ کر سکے۔ وہاں سے واپس آکر اس نے اپنے یہاں بھی عورتوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام شروع کرنا چاہا۔ کنول نے نادار عورتوں کے لیے ایک ہوسٹل کھولا جہاں دنیا کی ستائی عورتیں آکر رہ سکتی تھیں، تعلیم حاصل کر سکتی تھیں اور اپنا کھویا وجود تلاش کر سکتی تھیں۔ مگر کنول کی مخالف شوبھا بنرجی نے اپنے اخبار میں اس ہوسٹل میں طوائف بازاری چھپے طریقے سے چلنے کی خبر کو اتنے دلائل اور دعوے کے ساتھ لکھا کہ ہوسٹل بند کرنا پڑا۔ کنول نے تعلیم کے محکمہ میں بھی کام کیا۔اس کے علاوہ وہ لندن سے واپس آکر ایک کالج میں پرنسپل ہو جاتی ہے جہاں وہ لڑکوں کو اپنے جیسی پر وقار تعلیم یافتہ خاتون بننے کا سبق دیتی ہے۔ مصنفہ شاید اس خیال کی پر زور حمایتی ہیں کہ سیاست عورتوں کے سمجھ سے باہر کی چیز ہے اس لیے انھوں نے کنول کے اسکول کی طالبہ کی زبانی یہ جملہ ادا کرایا ہے:

''میں تو یہ کہہ رہی تھی کہ عورت کا کام ایک محدود دائرے کے اندر ہو سکتا ہے۔ سیاست اور یہ شور وشغب یہ سب عورتوں کی سمجھ اور ان کے ہاتھ سے باہر ہے۔''[27]

اس کے علاوہ یہ کہ کنول کا کالج لڑکیوں کو مقالات افلاطون لکھنے کے قابل نہیں بنانا چاہتا تھا بلکہ انھیں کسی طرح سے معاشرے کا نصف بہتر بنانا چاہتا تھا۔ تاکہ لڑکیاں اپنے سسرال میں سگھڑ اور سلیقہ شعار بہو کا خطاب حاصل کر لیں۔ ایک طرف جہاں مصنفہ نے کنول کے کردار کو اتنا بولڈ دکھایا ہے کہ وہ طوفانی رات میں ایک اچھے بھلے مرد کو اس کے گھر تک پہنچانے جاتی

ہے وہیں دوسری طرف اس طرح کی باتیں لکھنا اپنے آپ میں تضاد ہے۔ اگر ناول میں یہ لکھا ہوتا کہ معاشرے کے حالات کو دیکھتے ہوئے کنول نے اپنے کالج کے ذریعہ ایک چھوٹی سی کوشش شروع کی تھی کہ کم سے کم لڑکوں کو اتنا تعلیم یافتہ ضرور کیا جانا چاہئے کہ وہ اچھے برے کی پہچان کر سکیں اور اس سوچ کو رد کرتے ہوئے کہ وہ فلسفے، سیاست اور دانشوری کی باتیں نہیں سمجھ سکتیں، ان کو تعلیم دی جاتی۔ لیکن کنول کے کالج کا مقصد صرف یہ تھا کہ وہ معاشرے کے حالات کو بہتر بنانے کے لیے، لڑکیوں کو مغربیت سے بچاتے ہوئے تعلیم دی جاتی تھی۔ کیوں کہ کنول کے خیالات کے مطابق مغرب میں عورت کے ترقی یافتہ ہو جانے سے وہاں کی زندگی کا مجموعی شیرازہ پریشان ہو گیا ہے۔ بہر حال کنول کے دل میں سب کے لیے درد ہے اور وہ اپنے کالج میں پڑھنے والی لڑکیوں سے اس کے خواب وابستہ ہیں۔ وہ لڑکیاں زندگی کو بہتر بنانے کی طرف اٹھنے والا کنول کا چھوٹا سا قدم ہیں جو آگے چل کر معاشرے کو خوبصورت بنائیں گی۔ تقسیم کے دوران فساد میں اپنے انہیں خوابوں کی حفاظت کرتے ہوئے کنول زخمی ہو جاتی ہے۔ اس کی آنکھوں کی بینائی چلی جاتی ہے، سماعت چلی جاتی ہے۔ بے ہوشی کے دوران اور ہوش میں آنے پر وہ ''انسانیت کو بچاؤ'' اور ''کوئی میری بچیوں کو بچاؤ'' کہہ کر چیختی ہے آخر میں مر جاتی ہے۔

کنول کو مصنفہ نے اتنی بلندیوں پر بٹھا رکھا ہے کہ اس تک پہنچنے کی کوئی ہمت نہیں کر پاتا۔ کنول کا کردار برائیوں سے پاک ہے۔ اس کے اندر خوبیاں ہی خوبیاں ہیں۔ ہر کردار خود کو ادنیٰ محسوس کرتا ہے۔ کنول ناول میں منظر عام پر کم ہی دکھتی ہے مگر وہ ناول کے ہر کردار کے ذہن میں موجود ہے۔ ہر شخص کنول کی ہی بات کرتا ہے۔ چاہے وہ موجود ہو یا نہ ہو۔

کنول نے کبھی کسی سے محبت نہیں کی اس کے راستے میں آنے والا ہر مرد اس کا مداح ہے۔ خود راوی بھی کنول کے مداحوں میں سے ہے۔ کنول کا ایک اور مداح رادھے کرشن اپنی بیٹی کو کنول جیسا بنانا چاہتا ہے اور جب ایسا نہیں ہو پاتا تو وہ اپنی بیٹی کا قتل کر دیتا ہے۔ اس کی بیٹی نے کسی سے محبت کی تبھی اور شادی کرنے کی خواہش مند تھی۔ اس لیے وہ کنول جیسی نہیں ہو سکی تھی۔

کنول محبت کے خلاف نہیں ہے مگر اسے ایسے مردوں سے محبت نہیں ہو سکتی جنھیں عورت کی ضرورت ہو۔ کنول اس مرد سے محبت کر سکتی ہے جو اس کا پرستار نہ ہو۔ اور کنول کے ارد گرد سارے ہی مرد اس کے پرستار ہیں، اس کے خواہش مند ہیں۔ وہ شادی سے بھی انکار نہیں کرتی مگر جب اس نے دیکھا کہ آزادی نسواں کی تحریک سے متاثر ہو کر عورتیں اور لڑکیاں آزادی حاصل کرنے کے لیے شادی سے بھاگ رہی تھیں، جب کہ بقول مصنفہ، عورت کی آزادی مرد کے مقابلے میں گھر کی

سلطنت سنبھالنے میں ہے۔ اس لیے کنول نے یہ طے کیا کہ وہ عورتوں کو چھوڑ کر لڑکوں کی اصلاح کرے گی۔ اور اسی کام کو کرنے میں کنول نے اپنی تمام عمر لگادی اور خود شادی نہیں کی۔

یہ ناول اپنے آپ میں contradictory ہے۔ جس ideology کو ناول نگار نے پیش کیا ہے وہ خود ناول کے مرکزی کردار میں سرے سے موجود نہیں ہے۔ اور کنول کماری اسی ideology کے لیے لڑائی پورے ناول میں لڑتی ہے۔ مثلاً مصنفہ نے شادی کے حق میں دلائل تو بہت دیئے مگر کنول خود شادی نہیں کرتی۔ کنول کو ناول نگار نے مکمل آزاد اور خود مختار لڑکی کے طور پر پیش کیا ہے۔ مگر مصنفہ عورت کی اس آزادی کی قائل نہیں جو کنول کو حاصل ہے۔ ایک طرف مصنفہ یہ کہتی ہے کہ مغرب میں کھوکھلا پن ہے۔ وہاں بے باکی ہے، بے شرمی ہے اور وہاں عورتیں اسی کشتیاں ہیں جن کی کوئی منزل نہیں۔ ان کا مقصد صرف عیش کی زندگی بسر کرنا ہے۔ مردوں کی توجہ حاصل کرنا ہے اور نئے نئے عشق کرنا ہے۔ اپنے دور شباب کا فائدہ وہ ان کاموں کو کرنے کے لیے خوب اٹھاتی ہیں۔ اور عمر ڈھلنے پر پرانے دنوں کو یاد کرتی ہیں اور تنہائی کا شکار اکیلی زندگی بسر کرتی ہیں۔ دوسری طرف مشرق ہے، جس کی مصنفہ پر زور حمایت کرتی ہے۔ جہاں عورت کا زیور شرم، حیا اور لاج ہیں۔ اور ہندوستان میں مغربی بے باکی کے سراہنے والے بھی اپنے گھروں میں اس بے باکی کو پسند نہیں کرتے۔ ہوٹلوں اور ڈانس پارٹیوں میں عورتیں چاہے آزادانہ گھوم لے مگر مرد اسے سراہتا ہے جو مشرق اور مغرب کے درمیان فرق کرے۔ عورت کی شرم اور اس کی نسوانیت ہی اس کا سب کچھ ہے۔ اب مصنفہ کی باتوں سے تو یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ ہندوستانی عورت یا خاتون مشرق بھی اپنی شرم و حیا کا استعمال مردوں کو رجھانے کے لیے ہی کر رہی ہے۔ اور مصنفہ بار بار نسوانیت، شرم و حیا اور شادی کی حمایت اور عورت کی آزادی کے خلاف باتیں کہہ کر جانے انجانے طور پر اسی طرف جا رہی ہے۔ عورت کی تعلیم کی بھی وہ بس اتنی ہی حمایتی ہے کہ عورت سلیقے مندی سے گھر چلائے۔ ناول نگار نے کنول کو جتنا بولڈ بنایا ہے اس بولڈنس کا عکس بھی کنول کے کالج کی لڑکیوں میں نہیں ہے۔

ناول میں دوسرے کئی نسوانی کردار ہیں جن میں سے اہم کرشنا بوس اور شوبھا بنرجی ہیں۔ مصنفہ کے مطابق کرشنا بوس ملک میں پھیلنے والی آزادی نسواں کی تحریک کا شکار ہوتی ہے اور نئی نئی آزادی کی چمک میں معاشرے کی مخالفت کے باوجود اپنی پسند سے شادی کرتی ہے مگر اس کے شوہر کو جلد ہی اپنی حماقت کا احساس ہو جاتا ہے اور معاملہ کورٹ میں چلا جاتا ہے۔ کنول کرشنا کے کیس کی پیروی کرتی ہے اور فیصلہ کرشنا کے حق میں ہوتا ہے۔ وہ باعزت اپنے شوہر کے گھر جاتی ہے۔ مگر وہاں اس

کے ساتھ قیدیوں کا سا سلوک ہوتا ہے۔اسے اپنے بچے سے الگ رکھا جاتا ہے اور ظلم سے تنگ آکر وہ اپنے شوہر کا قتل کر دیتی ہے۔اسے ۱۵ سال کی قید ہو جاتی ہے۔ کرشنا ایک ایسی عورت ہے جو زمانے کی ہوا کے ساتھ چلی تھی، نفع اور نقصان کی پروا کیے بنا۔اس کی اپنی کوئی ideology کبھی نہیں رہی اس لیے وہ وقت کے ساتھ بدلتی رہی۔ شادی سے پہلے کرشنا بوس عورت کے حق میں بڑی بڑی باتیں کرنے والی اور آزادی کی قائل تھی۔ شادی کے بعد جیل کی سزا بھگت کر آنے والی کرشنا ایک دوسری عورت تھی جو صرف ایک ماں تھی۔ شادی کرنا اب بھی اس کی نظر میں سب سے اہم کام ہے جس کے بنا زندگی مکمل نہیں ہو سکتی۔وہ کنول کو بھی بار بار شادی کر لینے کا مشورہ دیتی ہے اس کے باوجود کہ اس کی یہ حالت شادی کرنے سے ہی ہوئی اور اس کا بچہ اس بات کی نشانی ہے جو حادثہ اس پر گزر چکا ہے۔

شوبھا بنرجی اس ناول کا ایک اور اہم کردار ہے۔ یہ راوی کے اخبار میں کام کرتی تھی اور عورت کی آزادی کے خلاف اپنی شعلہ بیانی کے لیے مشہور تھی۔ شوبھا کو کنول سے خدا واستے کی دشمنی تھی۔اسی وجہ سے کنول کو بدنام کرنے کے لیے اس نے نادار عورتوں کے لیے چلنے والا ہوسٹل غیر قانونی کاموں کا مرکز قرار دے کر بند کروایا تھا۔ لیکن شوبھا ایسی عورت کا کردار ہے جس نے معاشرے میں عورت کے لیے بنے بہت سے اصولوں کو توڑا۔ شادی کے دن ہی بیوہ ہو جانے والی شوبھا بنرجی نے اپنا گاؤں چھوڑ دیا اور اپنی تعلیم مکمل کی۔ ایک عیسائی سے شادی کی اور بعد میں نوکری بھی کی۔اپنے اندر کے شور کو کم کرنے کے لیے وہ خود محفلوں کی شان بن جاتی ہے۔ ہر شخص کو اپنا گرویدہ کر لینے میں اسے ملکہ حاصل ہے۔ کنول کی بڑھتی شہرت سے اسے اپنی شہرت کے لیے خطرہ محسوس ہوتا ہے اس لیے کنول کو نیچا دکھانے کے لیے وہ اپنا استعمال کرتی ہے اور اپنی بات منوا کر رہتی ہے۔ مگر بعد میں اسے اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور وہ ڈھکے چھپے طور پر کنول کی مدد کرتی ہے اور کنول کے آخری وقتوں میں اس کے ساتھ رہتی ہے۔ کرشنا کو اس کا بچھڑا ہو بیٹا شوبھا کی مہربانیوں کی وجہ سے مل پاتا ہے۔

تقابلی مطالعہ

ان تمام ناولوں میں ناول ناگاروں نے اپنے طور پر عورت اور اس کے سامنے موجود سماجی مسائل کو بیان کیا ہے۔ منتخب تمام ناول تقسیم ہند کو مرکز میں رکھتے ہوئے لکھے گئے ہیں اور ہر ناول نگار نے اپنے اپنے کلاس اور بیک گراونڈ کے حوالے سے سماجی مسائل کو ناول میں موضوع بنایا ہے۔ جہاں تک عورت کے سامنے موجود مسائل کا سوال ہے تو اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ کوئی بھی مسئلہ جو عورت کی ترقی اور بااختیاری کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے اسے مسائل کے تحت رکھتے ہیں اور سماج کی طرف سے آنے والی رکاوٹوں کو سماجی مسائل کے دائرے میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کے تحت: سماجی بندشیں اور روک، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں، ظاہری عزت و وقار اور ضمیر کی کشمکش ہیں۔ ان میں سے اکثر مسائل کو زیر تجزیہ ناولوں میں پیش کیا گیا ہے۔

رامانند ساگر کے ناول 'اور انسان مر گیا' میں عورت کے تیئں ہونے والے ظلم و تشدد کے رویے، سماجی بندشیں اور روک اور ظاہری عزت و وقار کے نام پر ہونے والے تشدد کو ناول میں بیان کیا ہے۔ اس ناول کے ہر نسوانی کردار اوپر بیان کردہ تشدد کے شکار رہے ہیں۔ نرملا، اوشا اور انتی معاشرے کے ظلم و تشدد بھرے رویے کا شکار ہوئی ہیں۔ نرملا کے گاؤں پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا تھا اور وہاں کی تمام عورتوں کو ان کے اپنے گاؤں میں قیدی بنا کر رکھا گیا اور ان سے گھر کے سخت کام کرائے جانے کے علاوہ جنسی تشدد بھرا رویہ روا رکھا گیا۔ ظاہری عزت و وقار کے نام پر ان گمشدا ہو چکی عورتوں کو ایک خاموش رضامندی کے تحت مرا ہوا تصور کر کے اپنی ظاہری عزت اور وقار کا بھرم قائم رکھا گیا۔ نرملا جب واپس آتی ہے تب اس کے سسر کی باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نرملا اور اس کے جیسی ہر اغوا ہوئی عورت کو ان کے گھر والوں نے، اپنی عزت و آبرو بچانے کی خاطر ندی میں ڈوب کر جان دے چکی ہونے کا اعلان کر کے اپنی اور اپنی بہو بیٹوں، دونوں کی عزت کو اپنی اور سماج کی نظروں میں قایم رکھا ہے۔ جب نرملا واپس اپنے گھر آتی ہے تو اسے یہ کہہ کر قبول نہیں کیا جاتا کہ اسے مسلمان اٹھا کر لے گئے تھے، اس لیے وہ اب مقدس نہیں رہ گئی ہے اور ایسا شاشتروں میں لکھا ہے کہ دوسرے مرد کے ہاتھوں جس عورت کی تذلیل ہو چکی ہو اسے واپس اس کے گھر والے قبول نہیں کر سکتے۔ اس طرح کی باتوں کے لیے یہ معاشرہ مذہبی کتابوں اور شاستروں کی گواہیاں دیتا ہے۔ نرملا کے سسر نے اسے بتایا کہ جتنی عورتیں مسلمان اٹھا کر لے گئے تھے اس سے کہیں زیادہ وہ ان کی

عورتوں کو اٹھالائے ہیں۔ یہاں یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اپنے فرقے کی عورت کے ساتھ ظلم و تشدد کا رویہ رکھنے والے معاشرے کے لیے بھی اپنے فرقے کی عورت کے ساتھ ہونے والے جبر اور جنسی تشدد کی سچی یا جھوٹی خبریں بھی ان کی طرف سے دوسرے فرقے کی عورت کے ساتھ انجام دیے جانے والے ظلم کے لیے کافی ہوتی ہیں۔ معاشرہ اپنی سہولت کے مطابق اپنے اصولوں کو بناتا اور بگاڑتا رہتا ہے۔

'عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں' کے حوالے سے ناول بستی میں صابرہ کا کردار ایک مختلف کردار ہے۔ صابرہ کو ناول نگار نے آزاد ہند کی ایک جدید خاتون کی شکل میں پیش کیا ہے۔ یہ ایک روایتی گھرانے سے تعلق رکھنے والی لڑکی تھی، جس نے ملک کی تقسیم کے دوران اپنا ملک چھوڑ کر جانے سے انکار کر دیا۔ صابرہ روایتوں، عزت اور خاندانی وقار جیسی تمام پابندیوں میں قید تھی لیکن اس نے ان بندشوں کو ختم کیا اور ایک بااختیار اور خود مختار لڑکی کی شکل میں سامنے آئی۔ برسر روزگار اور اپنے فیصلے خود کرنے والی۔ صابرہ نے ذاکر سے محبت کی اور اس کے لیے وہ کسی طرح کی ذہنی الجھن اور پریشانی میں کبھی نہیں رہی۔ اس نے جس سے محبت کی، کبھی اس کی راہ میں رکاوٹ بننے کی کوشش نہیں کی یہاں تک کہ وہ ملک چھوڑ کر چلا گیا۔ تقسیم نے گھروں اور خاندانوں کو بٹ جانے پر مجبور کر دیا تھا۔ اس لیے ذاکر اور صابرہ اپنے گھر والوں کو ملک چھوڑ کر جانے سے روک پانے میں بے بس تھے۔ لیکن ان کی یہ بے بسی ان کے اپنے وجود کو اور اس کی آزادی کو قید نہیں کر سکتی یہ صابرہ نے ثابت کیا۔ جبکہ ذاکر نے حالات سے سمجھوتہ کر لیا اور وقت کے دھارے میں خود کو بہہ جانے دیا۔

'اداس نسلیں' ناول میں سماجی بندشیں اور روک، ظاہری عزت و وقار اور اندرون یا ضمیر کی کشمکش، عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں یا حدیں جیسے مسائل کو عذرا کے کردار کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔ عذرا ایک زمیندار گھرانے سے تعلق رکھنے والی لڑکی ہے جس کی پرورش مغربی طرز کی ہے، ایک تعلیم یافتہ لڑکی ہے جس نے زندگی میں انگریزی طرز کی پارٹیوں اور محفلوں میں اٹھنے بیٹھنے اور سیاسی میٹنگ اٹنڈ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں جانا تھا۔ ایسی لڑکی نے جب ایک کسان کے بیٹے سے محبت کی تو اس سے شادی کے لیے اپنے خاندان کے سامنے ڈٹ گئی۔ عذرا قرۃ العین کے ناول کے نسوانی کرداروں کی طرح اپر کلاس سے تعلق ضرور رکھتی ہے لیکن وہ ان کی اس کسی قسم کی ذہنی الجھن میں مبتلا نہیں ہے۔ وہ ایک خود مختار لڑکی ہے اور زندگی کے تئیں اس کا نظریہ مثبت ہے۔ خود نعیم کا یہ ماننا ہے کہ عذرا جسے چاہتی ہے بلا جھجک اس کے لیے تباہ ہو جاتی

ہے۔اس نے نعیم سے محبت کی اور اس کے لیے اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا۔ لیکن اس کی زندگی کی سب سے بڑی ٹریجڈی یہ ہے کہ وہ شخص بھی اس کا نہ ہو سکا۔ عذرا کے والد روشن آغا بھی ظاہری شان و شوکت میں یقین رکھنے والوں میں سے ہیں۔ وہ عذرا اور نعیم کی شادی کے لیے اس لیے تیار نہیں ہوتے کی ہائی سوسائٹی میں ان کا مذاق بن جائے گا۔ لیکن بیٹی کی ضد کے آگے انہیں مجبور ہونا پڑا۔

'آگ کا دریا' میں جس کلاس کو پیش کیا گیا ہے وہ Elite class ہے۔ یعنی وہ کلاس جو ہر معاملے میں عام لوگوں سے قابلیت اور عہدے میں برتر ہو۔ اب چاہے وہ برتری ذہانت کی سطح پر ہو، سماجی سطح پر یا معاشی سطح پر۔ یوں تو اس ناول میں پہلا اور آخری ایک تقسیم کا ہی حادثہ نہیں تھا جس کا ناول کے کرداروں نے سامنا کیا لیکن تقسیم وہ حادثہ ضرور تھا جس نے انہیں سب سے زیادہ متاثر کیا۔ تقسیم نے اس ناول کے نسوانی کرداروں کے لیے ویسی مصیبت نہیں تھی جیسی عموماً تقسیم کے سانحے سے روبہ رہ ہوئے لوگوں میں نظر آتی ہے اور نہ ہی تقسیم نے صحیح معنوں میں اس کلاس کو اصل زندگی میں ہی متاثر کیا تھا۔ اسی طرح سے ہائی کلاس کی خواتین کی زندگیوں میں زیر بحث مسائل بھی ان کی بااختیاری کی راہ میں اس طرح سے رکاوٹ نہیں ڈال سکے جیسے ایک عام عورت کی زندگی ان سے اثر انداز ہوتی ہے۔ 'آگ کا دریا' ناول کے نسوانی کردار ہر دور میں بااختیار رہے اور اس ناول میں عورت کے حوالے سے جس موضوع کے تحت لکھا گیا ہے وہ 'عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں ہے۔ حدیں بھی نہ ہونے کے برابر ہیں۔ یعنی ان کی وسعت لا متناہی ہے۔ چمپا احمد ہو یا طلعت، نرملا، تہمینہ، روشن یا کوئی بھی دوسرا نسوانی کردار، یہ سب اپنے معاملات میں مکمل آزاد ہیں۔ ان پر کبھی کسی قسم کی پابندیاں نہیں رہیں۔ والدین کی طرف سے بھی انہیں اتنی ہی آزادی حاصل تھی جتنی کمال، عامر رضا اور ہری شنکر کو۔ صرف ایک تہمینہ کی شادی عامر رضا سے طے ہونے اور پھر شادی ٹوٹ جانے کی وجہ سے گھر کے حالات تھوڑے بے ہنگم ہوئے لیکن تہمینہ کے روٹین پر آجانے سے سب کچھ واپس معمول پر آگیا۔ نہ تو بیٹی کی شادی ٹوٹ جانے یا بیٹی کی شادی نہ ہو پانے کی وجہ سے گھر میں کوئی کہرام مچا نہ ہی سماج کے طعنوں سے تنگ آکر لڑکی نے خودکشی کی کوشش کی۔ بلکہ ہوا یہ کہ تہمینہ نے وقت گزارنے کے لیے پھر سے لاء کی پڑھائی کے لیے یونیورسٹی میں ایڈمیشن لے لیا۔

چمپک، چمپاوتی، چمپا بائی یا چمپا احمد ہر دور میں ایک خود مختار شخصیت کے طور پر سامنے آئی۔ ان میں سے کسی کے لیے بھی گھر، شوہر اور شادی زندگی کے مسائل نہیں تھے۔ چمپا ہر دور میں اپنی ذہنی بے سکونی سے گھبراتی رہی۔ چمپا کی زندگی کے

مسائل میں خود سے فرار، وقت کی بدلتی رہنے والی کیفیت سے اندرون کی اداسی اور بھری محفل خود کو تنہا محسوس کرنا جیسی باتیں تھیں۔اس کی انٹیلی جنس(intelligence)ہی ہر دور میں اس کے دکھوں کی وجہ رہی، ذہنی الجھنوں کا سبب رہی اور اس کی رومان پرستی اور impractical رویے نے اسے دوسرں میں کبھی شامل ہونے نہیں دی اور اس نے خود کو تنہا محسوس کیا۔لوگوں سے کھل کر نہ مل سکنے کی ایک وجہ چمپا کا متوسط طبقے سے تعلق رکھنا بھی تھا۔لیکن ان سب کے باوجود چمپا احمد ایک بااختیار عورت تھی۔اعلیٰ تعلیم یافتہ، معاشیات اور ڈائلکٹکس کی طالبہ ،ایک استاد اور اپنی زندگی میں مسائل خود پیدا کرنے والی اور خود ان کا حل تلاش کرنے والی۔

ناول ’آنگن‘ خدیجہ مستور کا ایک شاہکار ناول ہے اور صحیح معنوں میں ایک پریکٹکل ناول ہے۔ناول متوسط طبقے کی عورتوں کی حالات زندگی کو بیان کرتا ہے۔عالیہ کا تعلق جس متوسط طبقے سے ہے وہاں یوں تو عورت عموماً بہت پابندیوں میں جیتی ہے لیکن عالیہ کا گھرانا روایتی نہیں تھا۔عالیہ کے سامنے اگر کسی قسم کا سماجی مسئلہ تھا تو وہ عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں۔اس مسئلے کے علاوہ اس ناول میں ایک اور سماجی مسئلے کو موضوع بنایا گیا ہے،وہ ہے ظاہری عزت وو قار او اندرون یا ضمیر کی کشمکش۔

عالیہ کے والد انگریزی حکومت کے ملازم ہونے کے باوجود انگریزوں سے نفرت کرتے تھے۔لیکن عالیہ کی ماں انگریزوں کی بہت بڑی مداح تھیں اور ان کے اپنے بھائی نے ایک انگریز عورت سے شادی کی تھی۔اپنے شوہر کی مخالفت کے باوجود عالیہ کی ماں نے اپنی چھوٹی بیٹی کا داخلہ مشن اسکول میں کرایا۔عالیہ ایک حساس لڑکی تھی۔اسے اپنے والد کی طرف سے کی جانے والی کوتاہیوں اور زیادتیوں کا بخوبی اندازہ تھا لیکن اس نے کبھی اپنے والد پر یہ بات ظاہر نہیں ہونے دی۔اماں کی طرف سے ہونے والی سختیوں اور ان کی جھوٹی شان سے بھی وہ واقف تھی لیکن اس نے کبھی والدین کے معاملات میں اپنی زبان نہیں کھولی۔اس کی بڑی بہن تہمینہ کے ساتھ اس کی ماں نے جانے انجانے طور پر ظلم کیا لیکن اپنی دفعہ عالیہ نے ایسا نہیں ہونے دیا۔ اس نے اپنی ذات کے ساتھ اماں کو کسی قسم کا تجربہ کرنے کی اجازت نہیں دی۔دوسروں کے ساتھ ہونے والی زیادتیوں کو روک پانا عالیہ کے قابو میں نہیں تھا لیکن اپنے معاملے سے وہ خود مختار رہی۔اماں عالیہ اور جمیل کی شادی تبھی کرا دینا چاہتی تھیں جب سے وہ لوگ بڑے چچا کے گھر آئے تھے۔تب عالیہ نے ہائی اسکول بھی مکمل نہیں کیا تھا لیکن اماں اس کی نا کو ہاں میں نہیں بدل سکیں۔عالیہ اپنی خود مختاری میں سب سے صحیح معنوں میں کامیاب تب ہوتی ہے جب وہ محبت نامی شئے پر فتح

حاصل کرتی ہے۔اس نے یہ ثابت کر دیا کہ صرف مرد کے پہلو میں ہی عورت کی دنیا نہیں ہوتی۔ عورت خود میں ایک مکمل ہستی ہے۔اور لڑکی کے لیے شادی پر ہی دنیا ختم نہیں ہو جاتی۔ محبت کے نام پر وہ آنکھوں دیکھی مکھی نہیں نگل سکتی تھی۔اسے اس بات کا اچھی طرح علم تھا کہ جمیل سے شادی کا مطلب اس گھر میں ایک اور بڑی چچی کا اضافہ ہونا تھااور وہ بڑی چچی کی طرح بھی ہر وقت سیاست میں ڈوبے اپنے شوہر سے یہ امید لگائے بوڑ ھی ہو رہی ہوتی کہ ایک دن وہ گھر کی طرف توجہ دے گا اور گھر کے حالات بہتر ہو جائیں گے۔عالیہ نے ہر طرف سے نظریں ہٹ کر صرف اپنی تعلیم پر اپنی توجہ مرکوز کی۔ابا کے بعد اس نے اپنے پیروں پر کھڑے ہونے اور اپنااور اپنی ماں کا بوجھ خود اٹھانے کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا تھا۔آخر کار جب وہ ایک نوکری پیشہ اور بااختیار عورت کے طور پر پاکستان میں رہ رہی ہوتی ہے تب وہ شادی کی طرف توجہ دیتی ہے۔عالیہ اس طرح کے قدم اٹھاپائی کیوں کی وہ ایک تعلیم یافتہ لڑکی تھی۔اس کی تعلیم نے ہی اسے بااختیار بنایااور موجودہ زندگی کو سامنا کرنے کا حوصلہ دیااور آنے والے وقت کو بہتر بنانے کے قابل بنایا۔

ناول میں جس دوسرے سماجی مسئلے کو زیر بحث بنایا گیا ہے وہ ہے ظاہری عزت و وقار اور اندرون یا ضمیر کی کشمیش۔ناول میں اس مسئلے شکار ہوئے تین نسوانی کردار ہیں: سلمہ پھوپھی، کسم دیدی اور تہمینہ۔صفدر کی ماں 'سلمہ پھوپھی' نے ایک ملازم کے بیٹے سے اپنی ماں کی مرضی کے خلاف شادی کر لی اور گھر سے بھاگ گئی۔گھر کی عزت مٹی میں ملانے کی سزااسے ساری زندگی ملتی رہی اور مرنے کے بعد اس کا بدلہ اس کے بیٹے صفدر سے لیا جاتا رہا۔سلمہ کی ماں اس کی موت پر،اپنے اندرون کی کشمکش کے خاتمے پر بہت روئی اور ساری عمر اس صدمے سے باہر نہیں آسکی لیکن جیتے جی اس نے سلمہ کی زندگی اجیرن کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں رہنے دی تھی۔اسی ظاہری عزت اور وقار کے نام پر بیٹی کی موت کے بعد اس کے اکلوتے بیٹے کو بھی نہیں اپناسکی اور صفدر کی پرورش اس کے ماموں نے کی۔

کسم کی بھی کہانی ایسی ہی ہے۔وہ ایک بیوہ تھی۔ایسی عورتوں کی داستانوں سے ہمارا معاشرہ بھرا پڑا ہے۔کسم ان عورتوں کی نمائندگی کرتی ہے جن کے ساتھ معاشرہ ان کے احساسات اور جذبات پر اپنی عزت کے نام کی منوں مٹی ڈال کر انہیں بھولا رہتا ہے۔ہندو مذہب بیوہ کی دوبارہ شادی کو غلط سمجھتا ہے اور اس کی اجازت نہیں دیتا۔پھر جب یہ بیوائیں اپنے انہیں سلادیے ہوئے جذبوں کے جاگنے پر کوئی حتمی قدم اٹھالیتی ہیں تو وہ اس معاشرے کی عزت و وقار پر ایک دھبہ ہو جاتا ہے۔ایسی عورتوں

کو ہمیشہ گری ہوئی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ کسم کے ساتھ دوسرا بڑا ظلم یہ ہوا کہ اس نے بھاگ کر جس شخص سے شادی کی وہ اس کے ساتھ کچھ دن رہ کر اسے چھوڑ کر بھاگ گیا۔ نتیجے کے طور پر کسم نے خودکشی کرلی۔

اپنے گھر میں سلمہ پھوپھی کی کہانیاں تہمینہ کو اسکی ماں نے صفدر کے خوف سے اتنی سنائیں کہ اس نے کبھی بھی صفدر کے لیے اپنی پسند کا ہلکا سا اظہار بھی نہیں کیا۔اماں نے تہمینہ کی شادی جمیل سے طے کردی۔اس نے انکار بھی نہیں کیا۔ کیوں کہ صفدر علی گڑھ جاکر کبھی واپس نہیں آیا اور نہ ہی اس کا کوئی خط تہمینہ کو ملا لیکن جب شادی سے کچھ دن پہلے صفدر کا خط آیا جس میں اس نے اپنی چچی کو مخاتب کر کے لکا تھا کہ تہمینہ ہمیشہ اس کی ہی رہے گی،اس دن تہمینہ کو یقین ہو گیا کہ صفدر اب بھی وہی ہے جس سے اس نے محبت کی تھی تو اب شادی کرنے کی کوئی وجہ نہیں باقی رہتی اور وہ خودکشی کرلیتی ہے۔ یہاں بھی تہمینہ کی زندگی اماں کی نفرت اور ظاہری عزت کی نذر ہو جاتی ہے لیکن اماں کا غرور نہیں ٹوٹتا۔

’تلاش بہاراں‘میں عورت کی بااختیاری اور آزادی کے دائروں کی وسعتیں اور حدوں کے حوالے سے ناول نگار نے اپنے خیالات پیش کیے ہیں۔ناول کی ہیروئن کنول کماری ایک بااختیار عورت ہے۔وہ ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ اور نوکری پیشہ عورت ہے اور اپنے معاملات میں قطعی آزاد ہے۔وہ ہر طرح کے حالات کا سامنا کرسکتی ہے۔اس ناول کا ایک کمزور پہلو ہے کہ خود اتنی زیادہ آزاد اور باختیار کنول خود لڑکیوں کی آزادی کی ایک حد تک ہی قائل ہے۔اس کی نگاہ میں عورت کو اتنا تعلیم یافتہ ہونا چاہئے کہ وہ خوش اسلوبی سے گھر چلا سکے تاکہ آئندہ نسل اس وجہ سے تہذیب یافتہ ہو سکے۔ لیکن کنول اپنے بااختیار ہونے کا پورا فائدہ اٹھاتی ہے اور لڑکیوں کی تعلیم کے لیے بہتر انتظامات کرتی ہے۔

اسی ناول کی دوسری کردار کرشنا بوس کو ایک طلاق یافتہ عورت کی شکل میں پیش کر کے ناول نگار نے طلاق اور گھریلو تشدد کے مسائل کی طرف روشنی ڈالی ہے اور طلاق کے بعد پھر سے بسنے کو بھی بیان کیا ہے۔ناول نگار کے مطابق کرشنا ان عورتوں میں سے تھی جو آزادی نسواں کی نئی نئی چلی ہوا سے متاثر تھیں اور بنا اس کے نتیجے کی پرواکیے آزادی کے پرچم بلند کررہی تھیں۔ اسی آزادی نسواں سے متاثر ہو کر کرشنا نے اپنی پسند سے شادی کرلی جب کے نتائج اسے بعد میں بھگتنا پڑے۔اس کے شوہر سے اس کی اچھی نہیں بنی اور شوہر نے طلاق کا مقدمہ کر دیا۔ مقدمے میں کرشنا جیت گئی اور واپس وہ اپنے شوہر کے گھر آکر رہنے لگی۔ لیکن اب حالات مختلف تھے اور اسے اس کے گھر میں قیدیوں کی طرح رکھا جاتا تھا اور اپنے بچے سے ملنے نہیں دیا

جاتا تھا۔اسی وجہ سے ایک دن کرشنا کے ہاتھوں شوہر کا قتل ہو گیا۔ کرشنا کر سزا ہو گئی۔ جب وہ سزا بھگت کر باہر آتی ہے تب اس کے سامنے سروائول کا مسئلہ ہوتا ہے۔اسے کنول ہی اپنے گھر میں پناہ دیتی ہے۔

زیر بحث تمام ناولوں میں مرد ناول نگاروں نے عورت کے سماجی مسائل کو بیان کیا ہے۔اس کے ساتھ ہونے والے ظلم اور زیادتوں کے حوالے سے اپنے ناولوں میں لکھا ہے۔ایک طرف راما نند ساگر نے جہاں گاؤں کی عورت (جو تقسیم کے دوران سب سے زیادہ جنسی تشدد کا شکار ہوئی) کے تئیں تشدد آمیز رویوں کو بیان کرنے کے ساتھ دوسرے سماجی مسائل کو بھی بیان کیا ہے وہیں دوسری طرف انتظار حسین اور عبداللہ حسین نے تعلیم یافتہ عورت کے سماجی مسائل کو بیان کیا ہے اور ایک بااختیار عورت کو اپنے ناول میں پیش کیا ہے۔ خاتون ناول نگاروں نے بھی اپنے ناول میں نسوانی کرداروں کو تعلیم یافتہ اور با اختیار عورت کی شکل میں پیش کیا ہے۔ کنول کماری، چمپا احمد اور عالیہ تینوں ہی اپنے معاملات میں آزاد ہیں اور ایک مضبوط عورت کے طور پر خود کو ثابت کرتی ہیں۔اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مرد اور خاتون ناول نگاروں نے عورت کے سماجی مسائل کے ساتھ ایک بااختیار عورت کا کردار بھی معاشرے کو دکھانے کی کوشش کی ہے اور ان تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے جو عورت کی بااختیاری کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔

حوالہ

1-Virginia Woolf: Three Guineas (pdf), Blackwell Publishing,link:www.blackwellpublishing.com>woolf,p.99

2-رامانند ساگر: اور انسان مر گیا، نوہند پبلشرز، بمبئی، 1948، ص : 238-239

3-ایضاً، ص:230

4-ایضاً، ص: 239-240

5-ایضاً، ص:241

6-ایضاً، ص:257

7-انتظار حسین: بستی، مکتبہ جامعہ لمٹڈ، نئی دہلی، 1980، ص: 135

8-ایضاً، ص:124

9-ایضاً، ص:130

10-ایضاً، ص:135

11-ایضاً، ص:135

12-عبداللہ حسین: اداس نسلیں، اردو پبلشرز، دہلی، 1982، ص: 321

13-ایضاً، ص:691-692

14-ایضاً، ص:915

15-ایضاً، ص:868

16-خدیجہ مستور: آنگن، ہمالیہ بک ہاوس، دہلی،1962ص: 57

17-ایضاً، ،ص:57

18-ایضاً،ص:208

19-ایضاً،ص:72

20-قرۃالعین حیدر: آگ کا دریا،اردو کتاب گھر، دہلی،1984، ص:756

21-ایضاً،ص:10

22-ایضاً،ص:153

23-ایضاً،ص:253

24-ایضاً،ص:128

25-ایضاً،ص:535

26-جمیلہ ہاشمی: تلاش بہاراں، راجدھانی پبلشرز، چنڈی گڑھ،1961، ص:18

27-ایضاً،ص:355

ماحصل

تقسیم انسانی تاریخ میں رونما ہونے والا ایسا سانحہ تھا جس کا اثر اب تک باقی ہے۔ حکومت کوئی بھی ہو، اس کی پالیسی جو بھی رہی ہو، عوام صرف اس کے اچھے یا برے نتائج کا سامنا کرتی ہے۔ حکومت کے فیصلوں میں عوام کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ حالات بدتر تب ہو جاتے ہیں جب حکومت غیر ملکی ہو اور اس کا واحد مقصد استحصال کرنا ہو۔ لیکن اس سے بھی بری صورت حال تب پیدا ہوتی ہے جب اپنے ہی ملک کے سیاسی راہنما، عوام کی آواز، عوام کے پیرو کار ہی عوام کو نظر انداز کر دیں اور اپنے مفاد کے لیے اتنا بڑا فیصلہ لے لیں کہ ایک ملک کی تقسیم جیسا عمل وجود میں آجائے۔ ہندوستان کی آزادی اور تقسیم میں بھی یہی ہوا اور اپنے اپنے مفاد کے لیے فیصلے لیے گئے۔ 1947ء میں قومی سطح کی جدوجہد کے بعد ہندوستان کو آزادی ملی، ہندوستان کا بٹوارہ ہوا اور اقتدار کا تبادلہ ہوا۔ ہندوستان نے آزادی حاصل تو کر لی لیکن اس کی بدقسمتی یہ تھی کہ تقسیم کی وجہ سے بڑے پیمانے پر ہجرت اور اس کے ساتھ قتل و غارت گری اور فساد ہوئے۔ تقریباً دس لاکھ (اور کہیں آنکڑوں کے مطابق پندرہ لاکھ) لوگوں نے ہجرت کی اور لاکھوں لوگ مارے گئے۔ اس سے سب سے زیادہ متاثر پنجاب کا علاقہ ہوا۔

ہندوستان کی تقسیم دو مختلف ملکوں (ہند و پاک) میں کرنے کا فیصلہ ملک کے اشرافیہ طبقہ کے آپسی تنازع کا نتیجہ تھا۔ وجہ جو بھی رہی ہو لیکن تقسیم نے اتنے بڑے پیمانے پر فساد اور تشدد کو بھڑکایا کہ اسے لفظوں میں بیان کرنا ناممکن ہے۔ جون 1948ء میں پارلیامنٹ کی طرف سے اقتدار کے تبادلے کے لیے ایک دن مقرر کیا گیا۔ اس کے ساتھ غلام ہند کے بہت سے الجھے مسائل بنا حل کیے چھوڑ دیے گئے۔ پاکستان نے 14 اگست اور ہندوستان نے 15 اگست کو اپنی آزادی کا جشن منایا لیکن 17 تک دونوں ملکوں کی سرحدوں کا اعلان نہیں کیا گیا تھا۔ آخر کار برطانی وکیل Cyrill Radcliff، جسے ہندوستان کے حالات کا بہت کم علم تھا، نے کچھ پرانے خاکوں اور census material یکجا کر کے نئی سرحد تیار کر دی۔ اس طرح سے فرقوں، خاندانوں اور زمینوں کا بٹوارہ کر دیا گیا۔ اس نئی سرحد کے تیار کر دیے جانے کے اعلان میں دیر کر برٹش حکومت اس کے نتیجے میں ہونے والی غدر کا سامنا کرنے اور اس کی ذمہ داری لینے سے بچ گئی۔

دوسری غور کرنے کی بات یہ ہے کہ آخر برطانوی اور ہندوستانی سیاست دانوں نے اس سمجھوتے (تقسیم اور اقتدار کے تبادلے) کے ہونے میں اتنی جلد بازی کیوں دکھائی اور سرحدیں قائم کرنے کے بجائے کسی دوسرے بہتر سودے کے ہونے کا انتظار کیوں نہیں کیا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد برٹش حکومت اتنی کمزور ہو چکی تھی کہ وہ

ہندوستان میں اپنی وسیع سلطنت کو پر قابو نہیں رکھ سکتی تھی خاص کر اس حالت میں جب وہاں تین دہائیوں سے آزادی کی مسلسل جد وجہد جاری تھی۔ہندوستانی لیڈر اس سمجھوتے کی جلد بازی میں تھے کیوں کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد ان کی گرفت بھی اب عوام پر کمزور پڑنے لگی تھی۔دوسری عالمی جنگ کے بعد ملک میں کسی قسم کی بدامنی پھیلنے سے پہلے وہ اقتدار حاصل کر لینا چاہتے تھے۔دوسری عالمی جنگ کے فوراً بعد ملک کی معاشی حالت خراب ہو چکی تھی۔بے روزگاری ہونے سے اور عوام کا باغی ہو جانا بہت عام بات تھی۔اس وجہ سے اپنے مفاد کے لیے جلد بازی میں ملک کی تقسیم کا فیصلہ کر لیا گیا۔

اسی ہنگامی ماحول میں ملک کا بٹوارہ ہونے پر سب سے زیادہ پریشانیوں کا سامنا عورت نے کیا۔اس سے جڑے مسائل بہت دشوار تھے۔ایک اندازہ ہے کہ تقسیم کے دوران 75 ہزار سے ایک لاکھ تک کی تعداد میں عورتوں کو اغوا کیا گیا اور ان کا زنا کیا گیا۔ساتھ ہی یہ اندازہ بھی ہے کہ ہندو اور سکھ کے مقابلے مسلمان عورت کو دوگنی تعداد میں اغوا کیا گیا۔اس کی وجہ سکھ اور جاٹوں کا systematic تشدد کا طریقہ تھا۔ستمبر 1947ء میں دونوں ملکوں کے وزیر اعظم نے اغوا عورتوں کی زبردستی کروائی گئی شادی کو تسلیم نہیں کرنے کی بات کو منظوری دی اور Inter Dominion conference میں ان عورتوں کی واپسی کو رضامندی دی گئی۔

دونوں ملکوں سے اغوا ہوئی عورتوں میں تیس ہزار کے قریب عورتوں کو برآمد کیا گیا۔ برامد کی گئی عورتوں میں مسلمان عورتوں کی تعداد 20728 کے قریب تھی جبکہ ہندو عورتوں کی تعداد 9032 اور اس سے کم سکھ عورتوں کی تھی۔ان میں سے زیادہ تر گمشدہ عورتوں کو 1947 سے 1950 کے درمیان برآمد کیا گیا تھا لیکن یہ سلسلہ 1957 کے آخر تک جاری رہا۔ برآمدگی کی رفتار کی اتنی سست ہونے کی کئی وجہیں تھیں۔لوگ گمشدہ عورتوں کو واپس اپنانا نہیں چاہتے تھے۔اب یہ ان کے لیے پاکیزہ نہیں تھیں۔وہ دوسرے مذہب، دوسرے فرقے کے مردوں کے ساتھ رہ چکی تھیں اور ان عورتوں کو اب اپنے گھروں میں جگہ دینے کو ان کے خاندان والے راضی نہیں تھے۔دوسرے اتنا وقت گزر جانے کے بعد بہت سی عورتیں واپس آنے کو تیار نہیں تھیں۔انہیں اس بات کا علم تھا کہ اب ان کے متعینہ ملک میں ان کے گھر والے انہیں واپس قبول نہیں کریں گے۔ اس سلسلے میں گاندھی اور نہرو کی اپیل یہاں درج ہے 16 جنوری 1948 میں جواہر لعل نہرو نے اخبار کے ذریعہ عوام سے اپیل کی:

"I am told that there is an unwillingness on the part of their relatives to accept those girls and women (who have been abducted) back in their homes. This is a most objectionable and wrong

attitude to take and any social custom that supports this attitude must be condemned. These girls and women require our tender and loving care and their relatives should be proud to take them back and give them every help."(Borders and Boundaries: p 99)

گاندھی نے بھی ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا:

"I hear women have this objection that the Hindus are not willing to accept back the recovered women because they say that they have become impure. I feel that this is a matter of great shame. That woman is as pure as the girls who are sitting by my side. And if any one of those recovered women should come to me, then I will give them as much respect and honour as I accord to these young maidens."

(Borders and Boundaries p : 99)

ان درخواستوں سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں ناپاک ہو چکی عورتوں کو خاندان قبول کرنے سے معترض تھے۔ یہ مسئلہ اتنا زیادہ طول پکڑ رہا تھا کہ Ministry of Relief and Rehabilitation کو یہ فرمان جاری کرنا پڑا کہ:

It said that just as a flowing stream purifies itself and is washed clean of all pollutants, so as a menstruating women is purified after her periods. (Borders and Boundaries p : 99)

وہ خاندان اور فرقے جن سے امید تھی کہ وہ اغوا کر لی گئی عورتوں کو تحفظ دیں گے، وہی ان عورتوں کے خود کو تلاش نہ کرائے جانے کی وجہ ثابت ہوئے۔ حاملہ عورتیں اس ماحول میں اور زیادہ مظلوم تھیں۔ تقریباً ہر حاملہ عورت کے لیے یہ سوال نہایت کربناک تھا کہ انہیں حمل کو مکمل کرنا ہے یا نہیں۔ خاص کر نوجوان حاملہ عورتوں کے لیے یہ اور بھی مشکل وقت تھا۔ جن کے حمل مکمل ہونے کو تھے ان کے پاس تو اسقاط کی کوئی صورت نہیں نکلتی تھی۔ ان کے سامنے دوسرا اذیت ناک سوال یہ تھا کہ وہ اپنے نوزائدہ بچے کو اپنے ساتھ رکھ سکتی ہیں یا نہیں۔

اسی درمیان حکومت نے ایک ordinance جاری کیا جس میں یہ کہا گیا تھا کہ وہ ہندو عورتیں جن کے بچوں کی پیدائش تقسیم کے بعد پاکستان میں ہوئی ہے، انہیں اپنے بچوں کو وہیں چھوڑ کر آنا ہوگا۔ لیکن وہ مسلمان عورتیں جن کے بچوں کی پیدائش ہندوستان میں ہوئی ہے، وہ اپنے بچوں کو اپنے ساتھ رکھ سکتی ہیں:

"For the government this was a complex problem. In Indian society, a child born to a Hindu mother by a Muslim father was hardly acceptable, and if the relatives of the women did not accept

such children, the problem of rehabilitation of a large number of women and children would arise."(Borders and Boundaries ,p: 100)

اسی سلسلے میں لاہور میں ایک کانفرنس کی گئی جس میں زیادہ تر لوگوں کا یہ کہنا تھا کہ ایسے بچوں کو ان کے باپ کے پاس رہنے دیا جائے کیوں کہ ہندوستان لائے جانے پر انہیں یتیم خانوں میں ہی جانا تھا۔ان کے مطابق ایسے بچوں کو war babies ماننا ہی مسئلے کا پریکٹکل حل تھا۔اس مسئلے کو جذباتی رویے سے ساتھ حل نہیں کیا جاسکتا تھا۔

اس سلسلے میں رامیشوری نہرو اور مردولا سارابھائی کے خیالات میں بھی اختلاف تھا۔مردلا سارابھائی کا ماننا تھا کہ عورت اپنے اغوا کرنے والے کے ساتھ خوش نہیں رہ سکتی جبکہ رامیشوری نہرو قطعی طور پر ایسا نہیں سوچتی تھیں۔اور آخر کا اغوا ہوئی عورتوں کی برآمدگی شروع کرنے کے ایک سال کے اندر مردولا سارابھائی نے اس بات سے اتفاق کرلیا کہ :

"...the figures of recovery have been encouraging, we have not achieved our purpose... Figures alone are not the only criterion against which such work should be judged."(Borders and Boundaries,p: 101)

برامد کی گئی ایک نوجوان لڑکی نے سارابھائی کے سامنے کہا تھا:

"You say abduction is immoral and so you are trying to save us. Well, now it is too late. One marries only once- willingly or by force. We are now married- what are you going to do with us? Ask us to get married again? Is that not immoral? What happened to our relatives when we were abducted? Where are they? You may do your worst if you insist, but remember, you can kill us, but we will not go."(Borders and Boundaries,p: 97)

بٹوارے کے دوران اغوا کیے جانے سے لے کر واپس اپنے ملک لائے جانے تک کے تمام مرحلے میں سے کسی میں بھی عورت سے اس کی مرضی نہیں پوچھی گئی اور حکومت بھی معاشرے کے رویے کے عین مطابق فیصلے لیتی رہی۔ حکومت اور اس کے کارکوں کو اس بات کا اچھی طرح احساس تھا کہ ان عورتوں کو پھر سے معاشرے میں بسانا آسان نہیں تھا خاص کر تب جب واپس آئی ہوئی عورت حاملہ ہو۔ایسا ہونے پر ان کے گھر والے قطعی انہیں قبول نہیں کرتے۔اسی خیال کے تحت سرکاری ڈاکٹروں نے ان کا اسقاط حمل کردیا۔یہ عمل خاص اتھارٹی کے تحت تھا۔

واپس برآمد کی گئی عورتوں کو بسانا اب حکومت کی ذمہ داری تھی۔ان عورتوں کو دو گروپوں میں بانٹ دیا گیا تھا۔ایک گروپ ان عورتوں کا تھا جو کسی طرح سے گھر والوں سے بچھڑ گئی تھیں یا اغوا کر لی گئی تھیں۔اس طرح کی عورتوں کو ''اغوا''(abducted) عورتوں کے خانے میں رکھا گیا۔دوسرا گروپ ان عورتوں کا تھا جو بے گھر تھیں، مفلسی کی حالت میں تھیں اور بیوہ تھیں۔انہیں '' غیر منسلک'' (unattached) کے خانے میں رکھا۔ان دونوں قسموں نے ان عورتوں کو خاص شناخت دلا دی اور عام انسانی ہمدردی سے دور کر دیا۔ان کی انہیں خاص شناخت کی بنا پر ان کی آباد کاری کے لیے منصوبے بنائے گئے۔ان دونوں ہی گروپ کی عورتوں کے پاس گھر اور مرد رشتہ دار نہیں تھے۔اب حکومت ان کی ذمہ دار تھی لیکن پدری نظام یہاں بھی حاوی رہا۔غیر منسلک عورتوں سے مقابلے اغوا عورتیں زیادہ توجہ کا رہیں۔یہ فکر عورت کے sexual status کے تیئں تھی۔اغوا عورت کی sexuality کو کوئی بھی فاسق کسی بھی وقت خراب کر سکتا تھا اور بیوہ عورت sexually inactive مانی جارہی تھی۔اس لیے اغوا عورت کو زیادہ توجہ اور نگرانی کی ضرورت تھی۔اغوا عورت sexual property تھی ،عزت کو قائم رکھنے والی تھی،اپنے فرقے کی تعریف کا مرکز اور قوم کی شناخت۔

بہر حال،اس پورے عرصہ میں عورت کو یا تو جلاوطنی ملی، خاندان سے خارج کر دیا گیا یا اس کا زنا کیا گیا جبکہ مرد یا تو مار دیے گئے یا بچے رہے۔اگر بچے رہے تو دوبارہ آباد ہو گئے، کام شروع کیا اور روزی روزگار سے لگ گئے۔ تقسیم کے حادثے سے گزر کر آنے والی عورت ایک گناہ کا احساس لے کر واپس آئی۔'برباد' کر دیے جانے کا داغ اس کے سر رہا۔جن عورتوں کو واپس لایا گیا وہ زبردستی آئی تھیں،اپنے گھر، شوہر اور بچوں کو چھوڑ کر آئی تھیں کیوں کہ اکثر ان عورتوں کی مسلمان لڑکوں سے شادیاں ہو چکی تھیں اور وہ ماحول سے سمجھوتہ کر چکی تھیں اور خوش تھیں۔ان کا ہندوستان میں کوئی مستقبل نہیں تھا۔ان کے لیے حکومت کی طرف سے mass marriages کا انتظام کیا گیا۔

اس مقالے میں پانچ ابواب قائم کیے گئے ہیں۔پہلا باب ''نسائی حسیت: تاریخ اور اصول و نظریات'' ہے۔اس باب کے پہلے حصے 'تاریخ' میں لفظ 'حسیت' کو سائنس، فلسفے اور ادب کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔نسائی حسیت کے حوالے سے قائم مفروضات کو تاریخی پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ گزرتے وقت کے ساتھ جنس کی حقیقت (نر اور مادہ) نظر انداز ہوتی گئی اور معاشرے کے قائم کردہ صنفی اصول جنھیں 'مرد اور عورت' کے نام سے جانا جاتا ہے، حاوی ہوتے چلے گئے۔اس نظریے کے پنپنے میں mythology ،پدری نظام اور جدید دور میں فیشن، میڈیا، اور فلم انڈسٹری کا اہم کردار

ہے۔ساتھ ہی عورت کی جسمانی بناوٹ اور نزاکت جیسی حقیقت اور خیال کی وجہ سے اسے بہت سارے وسائل سے محروم کیا گیا اور وہ گھریلو زندگی تک محدود ہو گئی۔ باب کے دوسرے حصے 'اصول و نظریات' میں دو اہم theorists : Friedrich Engelsاور Sigmund Freud کے نظریات کی روشنی میں مرد اور عورت کی مختلف حسیت پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ Englesنے اپنے نظریات مارکسی تھیوری کے تحت class division کے حوالے سے productionاور reproductionکے مدنظر پیش کی ہے۔ جبکہ Freud نے مردوزن کے نظریے کی تخلیق میں نفسیاتی تجزیے کے حوالے سے اپنا نظریہ پیش کیا ہے۔اس نے Id ,Ego & Superego کے ذریعہ معاشرے کے قائم مفروضات کی بنیاد پر فرد کا اپنے ذہن پر غیر شعوری طور پر رہنے والے قابو کو بیان کیا ہے۔انھیں نظریات کو بعد کے دور میں دوسرے مفکرین نے اپنے نظریات کی روشنی میں از سرِ نو تشریح کی۔ جن میں ہندوستانی اور غیر ہندوستانی مفکر شامل ہیں۔ان سب کے نظریات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ حسیت ذہن میں پنپنے والے مفروضات سے جڑی ہے جن کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے۔یہ علم انسان کو زندگی گزارنے کا ہنر سکھاتا ہے۔اسے علم کی بنیاد پر مرد اور عورت کی حسیت منفرد طریقے سے نشو نما پاتی ہے۔

دوسرا باب ''اردو ناول میں نسائی حسیت کی روایت'' ہے۔اس باب میں اردو ناول نگاروں کے ناولوں میں نسائی حسیت کی روایت کو ان کے ناولوں میں موجود نسوانی کرداروں کی روشنی میں تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ناول کے ابتدائی دور میں جو ناول لکھے گئے انہیں اصلاحی ناولوں کے نام سے جانا جاتا ہے اور یہ دور اصلاح کا دور بھی تھا ۔عورت کو تعلیم یافتہ کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کی جارہی تھی۔ لیکن یہ فلاح کا کام بھی بے غرض نہیں تھا۔اس دور کی چنندہ خاتون مصلحین اور لکھنے والیوں کو مردوں نے نظر انداز کیا ان اور مخالفت بھی کی۔اپنے طور پر انہیں جو بہتر لگا وہی انہوں نے اپنے تحریروں میں پیش کیا۔نذیر احمد اور پریم چند جیسے ناول نگار اسی اصلاحی حلقے کے مصنف ہیں۔پریم چند کے ناولوں میں پھر بھی تنوع موجود ہے اور عورت کے مسائل کا کسی حد تک بیان ملتا ہے لیکن نذیر احمد کے یہاں قدامت پرستی ہے۔امراو جان ادا اور لیلیٰ کے خطوط میں نیا انداز تھا اور عورت کی زبانی اس کے حالات بیان کرائے گئے تھے۔اسی صف میں ایک چادر میلی سی کو بھی شمار کر سکتے ہیں۔ ترقی پسند تحریک کے بعد جب لکھنے والوں کی نئی کھیپ آئی تو اس میں سماجی مسائل پر لکھا گیا جس میں عورت کے مسائل بھی شامل تھے اور خود خاتون مصنفین نے بہترین ناول لکھے جس میں عصمت، قرۃ العین حیدر، جمیلہ ہاشمی، خدیجہ مستور، صالحہ عابد حسین، ساجدہ زیدی اور ان جیسی دوسری بہت سی لکھنے والیاں منظر عام پر آئیں اور نسائی حسیت کو اپنے طور پر بیان کیا۔ان کے ساتھ ہی مرد ناول نگاروں نے بھی اپنے ناولوں میں نسائی حسیت کو بخوبی پیش کیا۔

تیسرا باب 'نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی ذات و نفسیات کے تناظر میں)'، ہے۔ اس کے تحت تین ذیلی عنوانات قائم کئے گئے ہیں: مرد ناول نگاروں کا مطالعہ، خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ اور تقابلی مطالعہ۔ اس میں منتخب ناول: اور انسان مر گیا، بستی، اداس نسلیں، آگ کا دریا، آنگن اور تلاش بہاراں کے نسوانی کی کرداروں کی نسائی حسیت کو تقسیم کے دوران رونما ہونے والے حالات کے تحت پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے لیے عورت کے سامنے ہر دور میں موجود رہنے والے مسائل: ''سماجی بندشیں اور روک، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، طلاق کے بعد پھر سے بسنا، عورت کی آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں ''کو موضوع بنایا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی محبت اور شادی جیسے زندگی کے امور کو بھی معاشرے نے مسئلہ بنا دیا ہے۔ یہ مسائل عورت کی ذاتی زندگی پر بلواسطہ اور بلا واسطہ دونوں صورتوں میں اثر ڈالتے ہیں۔ جس سے نفسیاتی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ان مسائل کو بہتر طریقے سے سمجھنے کے لیے قانون اور مذہب میں عورت کو ملنے والے حقوق اور ان میں موجود جانبداری پر تفصیلی بحث ہے۔ غلام ہند میں قانونی صورت حال اور آزادی کے بعد اس میں آنے والے بدلاو پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ تعلیم کی کمی اور اقتصادی طور پر غیر محفوظ ہونا ہی گھریلو تشدد، marital rape اور جہیز کے نام پر پیدا ہونے والے مسئلوں کی اصل وجہ ہے۔ ان تمام پر اس باب میں بحث کی گئی ہے۔

چوتھا باب ''نسائی حسیت اور تقسیم ہند کے ناول (عورت کی سماجی و معاشرتی حیثیت کے تناظر میں)'' ہے۔ اس کے تحت بھی تین ذیلی عنوانات قائم کیے گئے ہیں۔ یہ ہیں: مرد ناول نگاروں کا مطالعہ، خاتون ناول نگاروں کا مطالعہ اور تقابلی مطالعہ۔ اس باب میں بھی منتخب ناولوں کے نسوانی کرداروں کی نسائی حسیت کو ان مسائل کی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے جو تقسیم اور اس سے پہلے کے دور میں بھی موجود تھے اور آج بھی عورت کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ یہ مسائل ہیں: عورت کی خود مختاری اور آزادی کے دائرے کی وسعتیں اور حدیں، عورت کی طرف ظلم و تشدد کا رویہ، عورت کی شناخت اور معاشی خود مختاری، شناخت کا مسئلہ اور ظاہری عزت وو قار اور اندرون یا ضمیر کی کشمکش اور ان کے علاوہ محبت، شادی، طلاق اور طلاق کے بعد پھر سے بسنا۔ اس کے تحت تقسیم ہند کے دور میں پرانے رواجوں کو برطرف کر کے نئے طور طریقے اپنانے کے لیے 'نئی عورت' کا پیش کیا جانے کے موضوع پر بحث کی گئی ہے کہ اپنے حاکموں سے ہم پلہ ہونے کے لیے وطن پرستی کے ساتھ ماضی کو جوڑا گیا اور جدید عورت کی صفات ظاہر کی گئیں۔ عورت کی ذات کو متاثر کرنے والی وجوہات کا بیان کیا گیا ہے۔ اپنے جسم پر اس کا مکمل اختیار اور جسم سے آزادی کے حوالے سے تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اور انہیں کی روشنی میں منتخب ناولوں کے نسوانی کرداروں پر پڑنے والے تقسیم کے اثرات کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

مقالے کا پانچواں اور آخری باب ماحصل ہے۔اس میں تمام ابواب کا خلاصلہ پیش کیا گیا ہے۔آخر میں کتابیات کی فہرست شامل ہے۔

کتابیات

بنیادی ماخذ

- حسین، عبداللہ: اداس نسلیں، اردو پبلشرز، دہلی 1982ء
- حسین، انتظار: بستی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی 1980ء
- حیدر، قرۃ العین: آگ کا دریا، اردو کتاب گھر، دہلی 1984ء
- ساگر، رامانند: اور انسان مر گیا، نو ہند پبلشرز، بمبئی 1948ء
- مستور، خدیجہ: آنگن، ہمالیہ بک ہاؤس، دہلی 1962ء
- ہاشمی، جمیلہ: تلاش بہاراں، راجدھانی پبلشرز، چنڈی گڑھ 1961ء

ثانوی ماخذ

- آزاد، اسلم: آزادی کے بعد اردو ناول، ڈی لکس پریس، نئی دہلی 1993ء
- انصاری، اسلوب احمد: اردو کے پندرہ ناول، یونیورسل بک ہاؤس، علی گڑھ 2003ء
- اعظمی، خلیل الرحمٰن: اردو ناول میں ترقی پسند ادبی تحریک، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ 1993ء
- اتم، نادیہ: اردو شاعری میں عورت کا تصور، نظامی پریس، لکھنؤ، 1993ء
- احمد، ڈاکٹر نسیم: اردو ناول پر تقسیم ہند کے اثرات (دوسرا ایڈیشن مع ترمیم واضافہ)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2012ء
- احمد، نذیر: مراۃ العروس، جمال پرنٹنگ ورکس، دہلی، 2003
- احمد، نذیر: فسانہ مبتلا، استقلال پریس، انارکلی، لاہور، 1960ء
- احمد، رضیہ فصیح: انتظار موسم گل، 1986ء
- احمد، عقیل: اردو ناولوں میں سوشلزم، الٰہ آباد 1984ء
- ایوب، ہارون: اردو ناول پریم چند کے بعد، اردو پبلشرز، لکھنؤ، 1978ء
- بٹ، رضیہ: اماں، ادبی دنیا، دہلی، 1989ء

- بیدی، راجندر سنگھ :ایک چادر میلی سی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، 1982 ء
- پاشا، انور: ادبی جہات، پیش رو پبلی کیشنز، نئی دہلی ,2000 ء
- پاشا، انور: ترقی پسند اردو ناول، پیش رو پبلی کیشنز، 1990 ء
- پاشا، انور: ہندو پاک میں اردو ناول، پیش رو پبلی کیشنز، 1992 ء
- پاشا، انور: ادبی تحریکات و رجحانات (ایک مکمل انسائکلوپیڈیا) جلد دوم، عرشیہ پبلی کیشنز، دہلی 2014 ء
- پاشا، انور: تانیثیت اور ادب (حصہ اور۔ حصہ دوم)، عرشیہ پبلی کیشنز، دہلی، 2014 ء
- جمیل، عصمت: نسائی شعور کی تاریخ، مقتدرہ قومی زبان، پاکستان، 2012 ء
- جینا بڑے، معین الدین: اردو میں بیانیہ کی روایت، شعبۂ اردو، بمبئی یونیورسٹی، بمبئی، 2007 ء
- چغتائی، عصمت: ٹیڑھی لکیر، کتاب کار، رام پور، یوپی، ء 1927
- چند، منشی پریم: غبن، لاجپت رائے اینڈ سنز، دہلی، 1961 ء
- چند، منشی پریم: نرملا، ادبی مرکز دہلی
- چند، منشی پریم: میدان عمل، مکتبہ جامعہ لمٹڈ، نئی دہلی، 1982 ء
- چند، منشی پریم: گئودان، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی 1922 ء
- حمیدہ، سعید: اردو ناول میں نسائی حسیت، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2010 ء
- حسن، فاطمہ: فیمینزم اور ہم۔ ادب کی گواہی، وعدہ کتاب گھر، کراچی، 2005 ء
- حسن، فاطمہ /آسف فرخی (ادارت): خاموشی کی آواز، وعدہ کتاب گھر، کراچی، 2003 ء
- حنفی، مظفر: باتیں ادب کی، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، دہلی 1994 ء
- ذکی، صادقہ: ادب خواتین اور سماج، لبرٹی آرٹ پریس، دہلی، 1996 ء
- رئیس، قمر: تنقیدی تناظر، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، 1992 ء
- رئیس، قمر۔ علی احمد فاطمی: ہم عصر اردو ناول (ایک مطالعہ)، کتابی سلسلہ، نیا سفر۔ ے، ایم۔ آر۔ پبلیکیشن، نئی دہلی، 2007
- ریاض، ترنم: (مرتبہ) بیسویں صدی میں خواتین کا اردو ادب، ساہتیہ اکادمی، دہلی، 2004 ء

- رسوا، مرزاہادی: امراو جان ادا، ایجوکیشنل بک ہاوس، علی گڑھ،2004 ء
- سہیل، عابد: فکشن کی تنقید، پاریکھ آفسٹ، لکھنوٗ،2006 ء
- سدید، انور: اردو ادب کی تحریکیں، کتابی دنیا، نئی دہلی،2008 ء
- سرمست، یوسف: بیسویں صدی میں اردو ناول، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی،2000 ء
- شرر، عبدالحلیم: فردوس بریں، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی 1998 ء
- صدیقی، صالحہ: اردو میں تانیثیت کی مختلف جہتیں، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس، دہلی،2013 ء
- عتیق اللہ: (ترتیب وانعقاد) بیسویں صدی میں خواتین ادب، مورڈن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی،2002 ء
- عابدی، خورشید زہرا: ترقی پسند افسانے میں عورت کا تصور، اردو گھر، دہلی، 1987 ء
- عبدالسلام: قرۃالعین حیدر اردو ناول کا جدید فن، قمر کتاب گھر، اردو بازار، کراچی،1983 ء
- علی، عبداللہ یوسف: انگریزی عہد میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ، ہندوستانی اکیڈمی، الہٰ آباد،1936 ء
- عبدالمغنی: قرۃالعین حیدر کا فن، ماڈرن پبلشنگ ہاوس، نئی دہلی،1985 ء
- فاروقی، شمس الرحمٰن: افسانے کی حمایت میں، لبرٹی آرٹ پریس، دہلی،1982 ء
- فاطمی، علی احمد: نئی تنقید نئے اقدار، سرسوتی آفسٹ پریس، الہ آباد، 1999ء
- کبیر، فہمیدہ: اردو ناول میں عورت کا تصور، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی،1992 ء
- گورکھپوری، مجنوں: ادب اور زندگی، اردو گھر، علی گڑھ،1988 ء
- قاضی عبدالغفار: لیلٰی کے خطوط، اردو بک ڈپو، امرتسر،1932 ء
- مرزا آغا، حیدر: عورت اور جدید معاشرہ، جمال پریس، دہلی،1972 ء
- مسرور، علیم: بہت دیر کردی، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنوء،1996 ء
- مستور، خدیجہ: زمین، سنگ میل پبلشر، لاہور،1995 ء
- مہدی، صغرا: (مرتب) ہندوستان میں عورت کی حیثیت، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی،1980 ء
- مہدی، صغرا: اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، سجاد پبلشنگ ہاوس، نئی دہلی،2002 ء
- ناہید، کشور: بری عورت کی کتھا، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ،1995 ء

- نسیم، فرزانہ: اردو ناول میں متوسط طبقہ کے مسائل، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2010ء
- وہاب، خان شاہد: اردو فکشن میں ہجرت، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی 2010ء
- وانی، ڈاکٹر مشتاق احمد: اردو ادب میں تانیثیت، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس، دہلی، 2013ء
- وانی، مشتاق احمد: تقسیم کے بعد اردو ناول میں تہذیبی بحران، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس، دہلی 2010ء

- Agnes,Flavia: Law and Gender Inequality,The Politics of Women's Rights n India,New Delhi,OUP,1999
- Brownmiller, Susan : Against our will (Men women and Rape),Simon and Schuster,US
- Butler, Judith: Bodies That Matter,on the discursive limits of " sex", Routledge, London and New York,2011
- Chaudhri,Prem:Customs in Peasants Economy, Women in Haryana in Sangari K& Vaid,S.ed Recasting , Women, Kali for Women, New Delhi,1989
- Engels; Friedrich : Origin of the family, Private property, and the state, MEW (Marry – Engels Werke) volume 21, online version :Marx Engles Internet Archive (Marxist org.) 1993, 1999, 2000
- Geeta. V : Gender, Publisher : Stree Kolkata, 2012 Year
- Horney, Karen : Feminine Pshychology by the Norton Library, New York, Year 1973
- Jenainati,Cathia & Judy Groves: Introducing Feminism,Icon Books UK,Totam Books USA,2007
- Mackinnon, Catharine : Feminism and Liberalism Reconsidered (Article), The Aerican political science review, Vol. 95, No. 3 (Sep - 2001) PP. 699 – 708, internet source : http://www.jstore.org/stable/3118243.
- Menon, Ritu/Bhasin, Kamla : Borders and Boundaries,by Kali for women and women limited, New Delhi, 2011 (yr)
- Shiebinger, Londa: Feminism and the Body, Oxford University Press,2000
- Simone de Beauvoir : The second Sex, Translated by constance Borde and Sheila Malovany – Chevallier, by vintage 2010 (year)
- Uberoi, Patricia: Your Law and My custom- Legislating the Family in India, Critical Quest,New Delhi 2009
- Wollestonecraft, Mary: A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects , Link,http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/wollstonecraft1792.pdf

Article

- Empowement of women,EPW,Journal,Vol.35,Issue no.34,August 2000
- Gender and urban Waste Management,Link: http://www.gdrc.org/uem/waste/swm-gender.hym
- Roshi Braidotti,Embodyment,sexual difference and the nomadic subject, Hypathia,Vol.8,No.1,(winter 1999)
- Encylopedia of women and gender :Sex similarities and differences and the impact of society on gender, Judith worell, vol. 1 – 2, Academic Press, USA, 2001 (Yr.)
- The encyclopedia Americana International Edition, , Grolier incorporated, vol.29, first pulished in 1829
- Encylopedia of Philosophy (2nd edition), Donald M. Borchert, Macmillan Refrence USA, Thomson Gale 2006 (year)
- Encyclopedia of women and gender-sex similarities and differences and the impact of society on gendr,Academic Press, Vol.1&2

Internet Source

- http://web.utk.edu/~gerad/romanticplitics/sensibility-and-virtue.html
- http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20120827071103 AAmdex
- http://en.wikipedia.org/wiki/sensibility
- http://www.gasminathan.com/images/women sensibility in anita desai novel.pdf
- https://is.muni.cz/el/1423/jaro2010/SAN777/um/9_Snitow_Thinking_about_Mermaid_and_Minotaur.pdf
- डॉ० गोपा जोशी: भारत में स्त्री असामनता। - एक विमर्श, हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय – 2006
- डॉ० प्रीति प्रभा गोयल: भारतीय नारी विकास की ओर, मिनर्वा पब्लिकेशन, जोधपुर - 2009
- असगर अली इंजीनियर: धर्म साम्प्रदायिकता, वाणी प्रकाशन , नई दिल्ली - 2012
- संपादक: साधना आर्य, निवेदिता मेनन, जिनी लोकनीता: नारीवादी राजनीति, संघर्ष एंव मुद्दे, हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, चतुर्थ पुनमुद्रण – 2013

Taqseem E Hind Par Mabni Urdu Novelon Me Nisai Hissiyat

Muntakhab Khawateen or Mard Novel Nigaron Ke Novelon Ka Taqabuli Mutala

Feminine Sensibility in Urdu Novels on Partition
A Comparative Study of selected Female and Male Writers

Thesis submitted to the Jawaharlal Nehru University in partial fulfillment of the requirement for the award of the Degree of

Doctor of Philosohpy

Submitted by

Rabia Naz

Under the Supervision of

Prof. Moinuddin A. Jinabade

Center of Indian Languages
School of Language, Literature and Cultural Studies
Jawaharlal Nehru University
New Delhi-110067
2018