انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجيءَ جي اشاعتي سلسلي جو ۵۳ ڪتاب

سنڌي ٻوليءَ جو سماجي ڪارج

(سنڌ يونيورسٽيءَ جي سنڌي شعبي ۾ ڊي. فل لاءِ پيش ڪيل ٿيسز)

پيش ڪندڙ
الهداد ٻوهيو

نگران
پروفيسر ڊاڪٽر غلام علي الانا

ناشر
انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي
سنڌ يونيورسٽي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اداري جا سڀ حق ۽ واسطا قائم

ڇاپو پهريون] سيپٽمبر ١٩٧٨ع شوال ١٣٩٨هه [تعداد هڪ هزار

قيمت [redacted] روپيا

Rs 35 - 00

ڪور ڊزائن : خدابخش ابڙو

سول ايجنٽ

ميسرز اديبات

تلڪ چاڙهي - حيدرآباد

هي ڪتاب، سنڌ يونيورسٽي پريس ۾ اعجاز محمد صديقيءَ ڇپيو ۽ ڊاڪٽر غلام علي الانا
پروفيسر انچارج، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، سنڌ يونيورسٽي، ٽائون ڪئمپس، ضلعو دادو
سنڌ پڌرو ڪيو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

انتساب

سنڌ الاجي جي وڏي نالي

الهداد ٻوهيو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ناشر طرفان

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجيءَ طرفان جتي اسان اها ڪوشش ڪري رهيا آهيون ته ملڪي ثقافت جو تحفظ ۽ ڦهلاءُ ٿئي، اتي هن اداري طرفان اها ڪوشش ڪئي پئي وڃي ته اسان پڙهندڙن جي اڳيان اهڙا ڪتاب ڇپائي پيش ڪريون، جيڪي نه رڳو پڙهندڙ جي علمي اُڃ اجھائي سگھن، پر سنڌي ادب کي معياري علمي ۽ ادبي لاڙا ڏيئي سگھن.

اهي ڳالهيون ذهن ۾ رکي، اسان جي اها به ڪوشش رهندي آئي آهي ته پي- ايچ- ڊي لاءِ لکيل ٿيسزون ڇپرايون وڃن. هيءُ ڪتاب ان ڏس ۾ هڪڙي ڪوشش آهي.

انهيءَ ۾ ڪو شڪ نه آهي ته سنڌي زبان ۾ سنجيده تحقيقي ۽ تنقيدي ادب جي کوٽ آهي. هيءُ ڪتاب ان کوٽ جو پورائو ڪري ٿو. ڪتاب ۾ ڇاٿايل موضوع تمام گهرو ۽ نازڪ آهي، ۽ ان موضوع تي لکڻ لاءِ وڏي علمي ڄاڻ، سائنسي سوچ ۽ گهري ڇنڊڇاڻ جي ضرورت آهي. هيءُ ڪتاب اصل ۾ سنڌ يونيورسٽيءَ، سنڌي شعبي ۾ پي- ايچ- ڊي جي ڊگريءَ لاءِ پيش ڪيل هڪ ٿيسز آهي، جنهن تي محترم الهداد ٻوهئي کي ڊگري ڏني ويئي هئي.

اسان هيءُ ڪتاب شايع ڪري خوشي ٿا محسوس ڪريون ۽ پڙهندڙن کي ڄاڻائڻ ٿا گهرون ته اڳتي به هيءُ ادارو اهڙي قسم جا سنجيده علمي ۽ ادبي ڪتاب ڇپرائيندو.

اسان کي اها اميد آهي ته هيءُ ڪتاب پڙهندڙن وٽ سنجيدگيءَ سان قبول ڪيو ويندو.

ڊاڪٽر غلام علي الانا

مهجوڌي

آءٌ ذاتي طور تي انهن سڀني عالمن، اديبن، استادن، پبلشرن، پرنٽرن ۽ ايڊيٽرن جو بيحد ممنون آهيان، جن جي ڪتابن مان مون سڌيءَ طرح يا اڻ سڌيءَ طرح ترجمي ۽ حوالي جي صورت ۾ يا ڪنهن ٻئي نموني ۾ استفادو ڪيو آهي ۽ معلومات حاصل ڪئي اٿم. ڇاڪاڻ ته ڌورانهن ڏيهن جي هنن عالمن، استادن ۽ واسطيدار ماڻهن سان آءٌ سڌو سنئون لاڳاپي ۾ اچي نه سگهيو آهيان. آءٌ هنن لفظن جي وسيلي ئي شڪرگذاريءَ جو فرض ادا ڪري رهيو آهيان. آءٌ هرهڪ جو بيحد ٿورائتو آهيان.

تاريخ ۲۵ مئي ۱۹۷۸ع

الهداد ٻوهيو
ريجنل ايجوڪيشن ايڪسٽينشن سينٽر
خيرپور ميرس

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

فهرست

مهاڳ

ڀاڱو پهريون: سماج ، ٻولي ۽ ڪلچر ١-٦٠

باب پهريون: انساني سماج ۽ ان جو پس منظر ... ... (١)

باب ٻيو : سماج — ان جي اڏاوت ۽ جوڙجڪ ... ... (١١)

باب ٽيون : ٻولي — ان جي وصف ۽ ڪارج ... ... (٢٩)

باب چوٿون: ڪلچر ... ... (٣٩)

باب پنجون: سنڌي سماج جون ڪي عمومي ڏارائون ... (٥٣)

ڀاڱو ٻيو : سنڌي ٻوليءَ جو ادب ۽ ان جو سماجي اڀياس ٦٣-١٨٤

باب پهريون: ادب — ان جي وصف ۽ ڪارج ... ... (٦٣)

باب ٻيو : لوڪ ادب ... ... (٩٣)

باب ٽيون : ڪي ٻيون ادبي صنفون ... ... (١٣١)

باب چوٿون : سنڌي ادب جون ڪي اهم روايتون ... ... (١٦٥)

ڀاڱو ٽيون : روزمرهه واري سنڌي ٻولي ۽ ان جو سماجي اڀياس (سنڌي ٻولي سنڌي سماج جي سچي تصوير) ١٨٦-٢٤١

ڀاڱو چوٿون: اشارن واريءَ ٻوليءَ جو اڀياس ٢٤٢-٢٦١

ڀاڱو پنجون: علم معنيٰ ۽ ان جي سماجي حيثيت ٢٦٣-٣٤٥

ڪتابن جي فهرست ٣٤٦-٣٥٠

مهاڳ ــــ ١

اها ڳالهه سچي آهي ته ٻوليءَ جو خالق سماج آهي؛ پر هن ته جيتريءَ ڳالهه ۾ به، ٻوليءَ جي ڪردار جا تمام گهڻا گر سمايل آهن. ٻوليءَ جي عالمن (Linguisticians or Linguists) ٻوليءَ جي متعلق جيڪي حقيقتون رڪارڊ تي آنديون آهن، انهن مان هڪ هيءَ به آهي ته ٻولي پنهنجي سماج جي گڏيل سوچ (Collective thinking) جي لفظي صورت آهي. اهڙيءَ ريت اهو خيال ته ٻولي اظهار جي وسيلي جي حيثيت ۾ پنهنجي سماج جي سياويڪ حالتن يا ڪارڪردگيءَ جو آئينو آهي، اسان لاءِ هڪ ڏاڍو عمدو ويچار آهي. هڪڙي هيءَ ڳالهه به اسان جي سامهون آئي آهي ته ٻوليءَ جي سماجي ڪردار جو ”ادب“ تي وڏو اثر پوي ٿو. ويڙهاڪ قومن وٽ قصيدو، ليجينڊ (Legend) ۽ بهادرانو شعر (Epic) وڌيڪ ٿو لکجي؛ دولتمند ۽ خوشحال قومن ۾ ناول، افسانو، گيت، ۽ نيچري شعر وڌيڪ لکيو ويو آهي، ۽ ڏتڙيل، ڦريل ۽ لٽيل سماج ۾ ڏڙ جا بيت (جو ته انهن ۾ ڪوڪارون ۽ دانهون ڪري ٿيون سگهجن)، چلڙا (جو ته انهن ۾ پنهنجي روح سوءِ هيڪلائيءَ ۽ سڪ ۽ سوز جو اظهار ڪري ٿو سگهجي)، ڳجهارت ۽ پرولي (جو ته انهن ۾ اظهار ڳجهو ۽ لڪائي ڪري ٿو سگهجي ته، جيئن لوڪ لکا نه پوي)، ۽ اهڙيءَ ريت موزون بيت، دوهو ۽ ڪافي لکيا ويا آهن. هنن ڳالهين مان پڌرو ٿو ٿئي ته ٻوليءَ جو مدار ئي آهي سماجي ڪارڪردگيءَ، حالات، مزاج ۽ تصورات تي.

اهڙي هڪڙي ٻولي سنڌي ٻولي به آهي ۽ ان جو مدار به سنڌي سماج جي مزاج ۽ تصورات سان ڀرپور آهي. ڊاڪٽر سورلي جو چوڻ آهي ته ”هر اهو ماڻهو جنهن سنڌي ٻوليءَ جي ڀراڙيءَ جي لغت جو اڀياس ڪيو آهي، سو انهيءَ ڳالهه جو اندازو چڱيءَ ريت لڳائي سگهندو ته زراعت، اٺن، ٻڪرين ۽ چوپائي مال چارڻ ۽ ڍارڻ جي ڌنڌي هن ملڪ جي ڪلچر کي وڌيڪ دلچسپ ۽ شاهوڪار بنائي ڇڏيو آهي“ (ص ١٢٠، “Shah Abdul Latif of Bhit”). اهڙيءَ ريت ساڳيوئي عالم لکي ٿو: ”عام طور تي هر ٻولي ان جي ڳالهائڻ وارن کي سمجهڻ جو هڪ وسيلو (Key) هوندي آهي. سنڌي ٻولي به موزون اظهار جو هڪ اهڙو ئي سهڻو وسيلو آهي، جنهن کي انهيءَ تهذيب جي لاءِ ڪم آندو ٿو وڃي، جنهن لاءِ اها ئي راس ٿي آهي. اها تهذيب زراعتي، امن پسند ۽ مضافاتي ڪلچر

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تي ٻڌل تهذيب آهي، جنهن ڪي اتان جي محنتي ۽ ڪالتيڪن ماڻهن وڏيڪ ترقي ڏني آهي" (ص ١١١). ڊاڪٽر مورلي جي هنن لفظن ۾ سنڌي ٻوليءَ جي ڪارج جي باري ۾ هڪ وڏو ويچار اهو موجود آهي ته اسان جي ٻوليءَ جي لغت تي اسان جي سماج جي معاش ۽ اقتصاد جو وڏو اثر آهي ۽ پڻ ته سنڌي ٻوليءَ جهڙي ٻولي انهيءَ لئي سماج ۾ ڪم ڪري ٿي، جهڙو سنڌي ٻوليءَ جو سماج آهي. ٻوليءَ ۽ سنڌي ٻوليءَ جي باري ۾ هن قسم جا رايا اسان جي ٻوري ۽ گهري ڌيان ڇڪائڻ لاءِ ڪافي آهن.

٢- اسان سڀ سنڌي ٻوليءَ جي انهيءَ دنيا يعني سماج ۾ رهون ٿا، جيڪو ٻوليءَ سان گڏ ۽ ان جي ئي حدن اندر لڳاتار بدلجندو رهي ٿو ۽ ترقي ڪندو ٿو رهي. هولئن به انساني بنيادن تي تخليقي تهذيب (Creative Civilization) ۾ ٻولي بدلجندڙ ۽ هميشه تيار ۽ مستعد طاقت جيان ڪم ڪندي آهي. ٻوليءَ جو هي ارتقائي ۽ حياتياتي پهلو (Biological Aspect) ٻوليءَ جي ڪارج ڪي سماج جي ارتقا ۽ حياتيات سان لاڳاپي ۾ آڻي ٿو. هنن خاص ڳالهين مان معلوم ٿئي ٿو ته ٻوليءَ جو اڀياس هاڻي سماجيات (Sociology)، حياتيات (Biology)، نفسيات (Psychology)، سماجي نفسايت (Social Psychology) ۽ انساليات (Anthropology) جهڙن علمن جي اصولن پٽاندر ڪرڻو پولدو. اڄين علم ڪلچر (Culturology) ۾ ٻوليءَ جي ماهرن سان واسطو رکي ٿو. اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جي علم جي حيثيت هڪ اهڙي علم جهڙي ثابت ٿئي ٿي، جيڪو ميني عمراني علمن سان تعلق رکي ٿو ۽ جنهن ۾ هنن سيني علمن جي اصولن جو استعمال تي سگهي ٿو.

ٻوليءَ جو اڀياس هاڻي سماجي نفسيات جو هڪ اهم موضوع بنجي ويو آهي. مارس گنز برگ' ٿو لکي: "سماجي نفسيات جو ڪم آهي سماج جي سڄيءَ زندگيءَ جو هڪ تجزيو ڪرڻ، ۽ اهو علمي تجزيو ٻوليءَ، آرٽ، مذهب ۽ گڏيل ڪارڪردگيءَ جي مدد سان ئي ڪري ٿو سگهجي" ("The Psychology of Society" P. IX). اهڙيءَ ريت 'ولهيم ونٽ' جنهن ڪي جرمنيءَ ۾ سماجي نفسيات جو پرچارڪ مڃيو ويندو آهي، تنهن جو چوڻ آهي ته "سماجي نفسيات جو تعلق سماج ۾ رهندڙ ماڻهن جي انهيءَ دماغي پيداوار سان آهي، جنهن ڪي اسان ٻوليءَ، مٿ (Myth) ۽ رواج ۾ ڏسي ٿا سگهون. ٻوليءَ جي سماجي حيثيت جو تعلق وڃيو ٿو 'هيگل' جي انهيءَ تحريڪ سان قائم ٿئي، جنهن ڪي لوڪ روح (Volkgeist or Folk Soul) جو تصور ڪوٺيو ويو آهي. هن تصور مان بعد ۾ ڪلياتي روح (World Soul) جو تصور پيدا ٿيو." هيگل جي هيءَ تحريڪ اسان لاءِ ڏاڍي اهم آهي، جو ته ان مان اسان ڪي قوم جو اهو روحاني تصور ملي ٿو، جنهن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪي اسان ادب، آرٽ، قانون، ٻوليءَ، مٽ ۽ رواج ۾ ڳولي ٿا سگهون. هيگل جي انهيءَ تصور تي مشهور عالم ساوينيءَ (Savigny) پنهنجي انهيءَ اصول جو بنياد رکيو، جنهن کي بعد ۾ "قانون جو تاريخي اصول" چيو ويو آهي
.("The Psychology of Society" pp 8-9)
هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته گهٽ ۾ گهٽ هيگل کان وٺي اڄ تائين علمي دنيا ۾ اهو تصور قائم رهندو آيو آهي ته ٻوليءَ جو مامرو، هڪڙو سماجي مامرو آهي ۽ ٻوليءَ جو اڀياس سماجي نفسيات ۽ ٻين سماجي علمن جي مدد سان ئي ڪرڻ گهرجي.

٣- اهي ئي ڳالهيون آهن جن مان معلوم ٿئي ٿو ته ٻوليءَ جي باري ۾ اسان جي ڪيل تحقيق جيڪا گهڻو ڪري صوتيات (Phonetics)، علم لغت (Lexicography) ۽ تاريخي علم زبان (Comparative Linguistics) جي ميدان تي ٿي آهي، سا ڪافي نه آهي. بيشڪ هڪڙو دور ٻوليءَ جي تحقيق جي انهن مقصدن جــو متقاضي به هو. ان دور ۾ ٻوليءَ جي باري ۾ ڪي بنيادي ڳالهيون معلوم ڪرڻيون هيون. وري ان وقت علم جي ترقيءَ جي خيال کان رڳو ۽ نرو علمي تجسس به، وڏي ۽ اهم ڳالهه هئي، پر اهو دور اسان جي ڏسندي ڏسندي گذري ويو. خود ان دور ۾ به مئڪس ميولر (Max Muller) جهڙي عالم جي قلم مان اسان کي معلوم ٿئي ٿو ته "جڏهن آءٌ جوان ٿو ته ڪي ماڻهو آريا آهــن تڏهن آءٌ رڳو ايترو ٿو مڃان ته ڪي ماڻهو آرياڻي ٻوليون ڳالهائين ٿا". اهڙيءَ ريت اسان جي ٻولي به اسان کي اسان جو سماجي تشخص (Social Personality) بخشي ٿـي. اسان جي ٻولي اسان جي گڏيل من (Collective Mind) جي ڪهاڻي آهي. اها ڪهاڻي اسان ماڻهن جي، اسان جي سماجي ادارن جي، ۽ اسان جي گڏيل ڪلچري ڪارڪردگيءَ جي هڪ تاريخ آهي ـــ اهڙيءَ ريت، جهڙيءَ ريت ٻولي اسان جي تاريخ آهي. اسان جي ٻولي

(١) اسان کي پنهنجا ناتا ڏلي ٿي،

(٢) اسان جو ماحول ۽ دائرو مقرر ڪري ٿي،

(٣) اسان کي پنهنجو ماضي ۽ حال سمجهائي ٿي،

(٤) اسان جي فهم ۽ "وهم" جو دائرو مقرر ڪري ٿي، ۽

(٥) اسان کي اسان جي بنيادي نظرين ۽ خيالن، رسمن ۽ رواجن جو هڪ رڪارڊ پيش ڪري رهي آهي.

٤- هن قسم جون حقيقتون هاڻي اها تقاضا ڪري رهيون آهن ته ٻوليءَ جي باري ۾ تحقيق جي مقصدن کي نئينءَ طرح مرتب ڪجي ۽ هاڻي ٻـوليءَ جـي وڏيڪ تحقيق ٻوليءَ جي باري ۾ حاصل ٿيندڙ نئين معلومات جي روشنيءَ ۾ ڪجي ۽ اهڙيءَ ريت ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

الهيءَ مقصد سان ڪجي ته ٻوليءَ کي انسان جي بهتريءَ، سماجن جي ترقيءَ، فردن جي انفرادي قوت، ۽ قومن جي آسودگيءَ جي مقصدن جي لاءِ ڪم آڻي سگهجي.

جيئن اسان کي معلوم ٿئي ٿو، ٻوليءَ جي هن قسم جي اڀياس جي ابتدا ٿي چڪي آهي ۽ ٻاهرين دنيا ۾ سماجي لسانيات (Socio-linguistics) جي نصابي مضمون (Academic Discipline) واريءَ حيثيت کان علاوه ان جي تحقيقي طريقن تي به سوچيو ويو آهي. هن باري ۾ ڪيترائي مقالا ۽ ڪتاب لکيا ويا آهن. ڊر جي. اي فشمن (J. A. Fishman)، برنسٽين (Bernstien) ۽ ڊبليو لابوف (W. Labov) هن مضمون کي سمجهڻ ۾ وڏي مدد ڪئي آهي (ڏسجي "Language in Social Context").

ٻوليءَ جو ۽ سنڌي ٻوليءَ جو هن قسم جو اڀياس اسان اڄ سوڌو ڪري ڪونه سگهيا آهيون. هن قسم جي ڪوشش، جا ايندڙ صفحن ۾ موجود آهي، سا پهريون دفعو ٿي رهي آهي، ۽ (شڪر آ، جو) اها ڪوشش ٻوليءَ جي برک عالم ڊاڪٽر غلام علي الانا ۽ ٻين انهن سنڌي دوست ماڻهن جي مدد سان ٿي رهي آهي، جيڪي محسوس ڪندا رهيا آهن ته ٻولين ۽ انسان جي عمراني زندگين جو پاڻ ۾ گهاٽو تعلق آهي. (سنڌي دوست ماڻهن مان منهنجو اشارو ڊاڪٽر تنوير ۽ ماناتي جوڻي صاحب ڏانهن آهي، جيڪي سنڌي ٻوليءَ جا مخيل دوست آهن.)

۵- هن تحقيق جو موضوع — "سنڌي ٻوليءَ جو سماجي ڪارج" — سنڌي ٻوليءَ جي باري ۾ ته هڪ نئين مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ هڪ نئين تحقيق جو بنياد رکي رهيو آهي: پر عام طور تي ٻوليءَ جي باري ۾ هي موضوع اسان کي ڪو نئون نظريو ڪونه ٿو ڏئي. بنيادي طور تي بحث هيٺ ايندڙ ڳالهه اها نه آهي ته ٻوليءَ جو ڪو سماجي ڪارج ٿيندو آهي يا نه. اها ڳالهه، هاڻي دنيا جي سڀني عالمن وٽ مخيل آهي ته ٻولين جو هرڪو ڪارج هڪ سماجي ڪارج آهي. پر جدا جدا سماجن جون تقاضائون، اخلاقي قدر، معيار، سياسي ۽ سماجي رجحان ۽ ادبي مقصد ۽ لاڙا جدا جدا ٿين ٿا. ان ڪري هر سماج جي ٻوليءَ جو ڪردار به نرالو ۽ جدا جدا ٿئي ٿو. ان ڪري اسان جي سامهون به سوال رڳو اهو آهي ته سنڌي ٻوليءَ جو سماجي ڪارج ڪهڙو آهي. ٻين لفظن ۾ هيءَ تحقيق الهيءَ مقصد تحت ٿي رهي آهي ته اسان معلوم ڪريون ته، سنڌي ٻوليءَ جي اڀياس مان اسان پنهنجي سماج جي نفسيات، معاش، اقتصاد، سياست، تاريخ، حياتيات، مذهبي عقيدي ۽ ڏاهپ جي باري ۾ ڪهڙو رايو قائم ڪري ٿا سگهون. سماجي لسانيات جي مخيل اصولن مطابق هن قسم جو اڀياس اهو آهي جنهن کي بياني سماجي لسانيات (Descriptive Socio-linguistics) ٿو چئجي. (فشمن جي سمجهاڻيءَ پٽاندر سماجي لسانيات جا ٻيا پهلو آهن: Dynamic Socio-linguistics ۽ Applied Socio-lingnistics — ڏسجي ("Language in Social Context").

٦- هنن مقصدن کي حاصل ڪرڻ لاءِ اسان سڄي موضوع جي باري ۾ ضروري مواد کي پنجن ڀاڱن ۾ ورهايو آهي، ۽ اسان پهرئين نمبر تي انهيءَ حصي کي رکيو آهي، جنهن ۾ اسان ڪي سماج ۽ ٻوليءَ جي باري ۾ جدا جدا پر عام ڳالهيون معلوم ٿين ٿيون، ۽ اهو به معلوم ٿئي ٿو ته سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي سماج جو پاڻ ۾ ڪهڙو سٻنڌ آهي. هن باري ۾ ڪلچر جو مامرو به بحث هيٺ اچڻو هو، ان ڪري اسان ان کي به بحث هيٺ رکيو آهي، ته جيئن سماج ۽ ٻوليءَ سان واسطو رکندڙ سڀ ضروري ڳالهيون ويچار هٺ اچن. هن ڀاڱي ۾ اسان سماجيات جي اصولن جو بيان ڪندي عام انساني سماج ۽ سنڌي سماج جو اڀياس ڪيو آهي. هن اڀياس تي نظر رکڻ سان هڪ عام پڙهندڙ اهو معلوم ڪري سگهي ٿو ته سماج جون ڪهڙيون ڳالهيون اهڙيون آهن، جن جو اثر ٻوليءَ تي ٿئي ٿو ۽ ڪهڙيءَ ريت سنڌي ٻولي هيءُ اثر پنهنجي طرفان مٿ (Myth) ۾ ظاهر ڪري ٿي.

ٻئي ڀاڱي ۾ اسان جي بحث جو موضوع سنڌي ادب رهيو آهي. ادب جو هي اڀياس نه تنقيدي آهي نه تاريخي، نه فني ۽ نه فنڪارانو. ادب جو هي اڀياس سماجي آهي ۽ اهو به انهيءَ خيال کان ته آخر ادب ئي ته آها شيءِ آهي جنهن ۾ اسان جي ٻوليءَ پنهنجو ڪردار بهترين طور تي ادا ڪيو آهي. اسان سنڌي ادب جو اڀياس ان ڪري انهيءَ خيال کان ڪيو آهي ته ڏسون ته سنڌي ٻوليءَ ادب جي روپ ۾ ڪهڙو سماجي ڪارج پورو ڪيو آهي.

ادبي ٻوليءَ کان ٻاهر ٻوليءَ جا ٻه اهم نمونا آهن: (۱) عام رواجي ٻولي، ۽ (۲) اشارن واري ٻولي. انهيءَ ڪري ٽئين ڀاڱي ۾ اسان عام رواجي ٻوليءَ جي جدا جدا نمونن جو اڀياس ڪيو آهي، ۽ چوٿين ۾ اشارن واريءَ ٻوليءَ جو.

آخري يا پنجين ڀاڱي ۾ اسان ٻوليءَ جي انهيءَ مامري تي بحث ڪيو آهي جيڪو وڏ ۾ وڏ اهم آهي. اهو مامرو آهي معنيٰ جو. هن ڀاڱي ۾ ان ڪري اهي سڀ ڳالهيون بحث هيٺ آيون آهن، جن جو تعلق اسان جي ٻوليءَ جي معنيٰ سان يا معنيٰ جي علم (Semantics) سان ۽ علامتن جي علم (Semiotics) سان رهي ٿو. هن ئي ڀاڱي ۾ اسان اهو به ڏيکاريو آهي ته سنڌي سماج جي ابتدائي شڪلين ۾ نهيل آوازن جون صورتون اڄڪلهه جي سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪهڙيءَ ريت ۽ ڪٿي ڪٿي موجود آهن. جو ته مجموعي طور تي هن سوال جو تعلق به معنيٰ سان آهي.

٧- سنڌي ٻوليءَ جو هي اڀياس هڪ لحاظ کان تاريخي اڀياس به آهي. 'ٽائن بيءَ' جي لفظن ۾، "تاريخ روحن، جسمن، تجربن، مشاهدن ۽ واقعن جي اها حقيقت آهي، جيڪا ٻوٽي مونڻ جي بجاءِ اڳتي ۽ اڳتي وڌندي رهي آهي" ("Civilization on Trial"). جيئن ڪتاب جي اڀياس مان معلوم ٿيندو، پنهنجي سماج جي باري ۾ به، اسان جو خيال

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهو ئي آهي ته اهو روحن ، جسمن ، تجربن ، مشاهدن ۽ واقعن جو هڪ روان دوان قافلو آهي ، ۽ اهڙيءَ طرح اسان سماج کي هڪ تواتر جي شڪل ۾ ڏسي رهيا آهيون . سا ڳيءَ ريت ٻوليءَ کي به اسين اهڙي ئي حيثيت ڏيون ٿا. اسان جو هي اڀياس اسان جي سماجي قدرن (Social Values) ۽ انهن سماجي واقعن جو اڀياس آهي ، جن اسان جي ٻوليءَ جي انيڪ صورتن (Fields) ۾ لفظن (Lexicons) کي جنم ڏنو آهـي . اسان اهڙن قدرن جو ذڪر هر موزون موقعي تي ڪيو آهي (مثال طور موت ۽ زندگيءَ جو تصور). هن طرح هي اڀياس گهڻ - پاسائون (Variegated) بڻجي پيو آهي . پر بنيادي طور تي هرڪو پهلو ٻوليءَ جي الهيءَ ڪارج سان واسطو رکي ٿو ، جيڪو سماجي ۽ سراسر سماجي آهي .

٨- هن طرح هيءَ تحقيق انهن مقصدن کي حاصل ڪرڻ جي هڪ ڪوشش آهي ته —

(١) سنڌي سماج جي اڀياس ڪرڻ جو هڪ طريقو ڳولهي لهجي ؛

(٢) اهو معلوم ڪجي ته سنڌي سماج ، سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي ڪلچر جو پاڻ ۾ ڪهڙو سٻنڌ آهي ؛

(٣) اهو معلوم ڪجي ته سنڌي ٻولي ، پنهنجي ادب جي معرفت اهو ڪهڙو سماجي ڪردار ادا ڪري رهي آهي ، جنهن سان خود سنڌي سماج جي مزاج ۽ مسئلن جو اڀياس ڪري ٿو سگهجي ؛

(٤) عام رواجي سنڌي ٻوليءَ جو اهو ڪهڙو طريقو آهي ، جنهن سان اسان جي سماج جي ڪن اهم اظهارن جي پورائي ٿئي ٿي ، ۽ ٻولي اها ضرورت ڪهڙيءَ ريت پوري ڪري رهي آهي ؛

(٥) ٻوليءَ جي وڏي مفهوم جي خيال کان سنڌي سماج ۾ اشارن جي ٻولياڻي حيثيت ڪهڙي آهي ۽ انهن جو سماجي ڪردار ۽ ڪارج ڪهڙو آهي ؛

(٦) "علم معنيٰ" ۽ "علم علامت" جي خيال کان سنڌي ٻوليءَ جي اڀياس ڪرڻ سان اسان کي ڇا ٿو معلوم ٿئي ، ۽ ان اڀياس سان اسان جي سماج جا ڪهڙا پهلو روشن ٿين ٿا؛ ۽

(٧) سنڌي ٻوليءَ ۾ معنيٰ جون ابتدائي صورتون ڪهڙيون آهن .

٩- ٻوليءَ جي ڪرشمي ۾ اسان جي دلچسپيءَ جو هڪڙو وڏو سبب هيءُ آهي ته اسان جو ويساهه آهي ته ڳالهائڻ جي سکيا ، جيڪا انسان کي حاصل آهي ، سا ٻئي ڪنهن به ساهواري کي حاصل نه آهي . نه رڳو ايترو پر هن دور جي زبانن کان واقفيت رکڻ وارن (عالمن) جو ويساهه آهي ته انسان جو وڏي ۾ وڏو ڪارنامو اهو آهي ته هو ڳالهائي سگهي ٿو ، ۽ ڳالهائڻ جي وسيلي هو علم ۽ دانش پرائي ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سکيي ٿو ۽ پکيڙي به سگهي ٿو. اڄڪلهه جو انسان پاڙهي ٿو، سمجهائي ۽ سيکاري ٿو، لکي ٿو ۽ ٻوليءَ ۾ فن، حسن ۽ خوبي، فڪر، فلسفو، ويچار، ويساهه، مذاق، محبت، همدردي، اخلاص، پڪار، للڪار، دانهن، فرياد، شڪايت ۽ شڪر جو اظهار ڪري ٿو. غور سان ڏسبو ته معلوم ٿيندو ته هي سڀ شيون رڳو پنهنجي وجود لاءِ به انسان جي اظهار جي قوت جون محتاج آهن. ان ڪري هن دور جي انسان جي لاءِ ٻوليءَ جو مامرو تمام اهم، بلڪ انساني مامرن ۾ سڀني کان وڌيڪ اهم آهي" (الهداد ٻوهيو، "مهراڻ" ۱-۲-۷ع، مضمون " ٻولي ۽ آواز"). مون هنن خيالن جو اظهار پنهنجي هڪ ٻئي مضمون ۾ به ڪيو هو، جيڪو "سنڌي ٻوليءَ جو سماجي ڪردار" جي عنوان سان "نئين زندگيءَ" ۾ شايع ٿيو هو (ڏسو " نئين زندگي"، مئي-جون ۱۹۷۲ع وارو پرچو). ان مضمون ۾ پهريون دفعو مون ٻوليءَ کي نفسيات، سماجيات، عڪسن، امڃائن، من وديا، لسانيات ۽ ڪلچر، توڙي تهذيب جي روشنيءَ ۾ سمجهڻ ۽ پرکڻ جو هڪ ويچار ڏنو هو. منهنجن اهڙن ويچارن جو بنياد گهڻي ڀاڱي لوگن پيئرسل سمٿ (Logan Pearsal Smith) جي انهيءَ ويچار تي هو ته "ماڻهوءَ جي عملي ڪوجنائن کان وڌيڪ دلچسپ ته هن جي خيالات، نظريات ۽ احساسات جو رڪارڊ آهي. ڪابه تاريخ ايتري دلچسپ نه آهي، جيتري خود انسان جي روح جي تاريخ، ۽ لفظن جي اڀياس ۾ اسان کي هڪڙو اهڙو طريقو ملي ٿو ..... جنهن سان اسين روح جي تاريخ کي وڌيڪ سمجهي ۽ سمجهائي يا بيان ڪري ٿا سگهون" ("Words and Idioms"--Preface). ساڳئي ئي مضمون ۾ مون هڪڙي هنڌ لکيو هو ته "ٻوليءَ جو هي معاملو اهڙو آهي، جو هن تي ريسرچ جي وڏي ضرورت آهي، ڪم تمام ضروري آهي ۽ هوشياريءَ سان راتيون جاڳي ڪرڻو آهي". ان وقت مون کي اهو معلوم نه هو ته هي ڪم منهنجي ئي ڀاڱي ۾ هو. اهو مضمون محترم استاد ڊاڪٽر الانا به پڙهيو هو ۽ انهن گهڻو پوءِ انهيءَ موضوع تي وڌيڪ تحقيق جو ڪم وري به منهنجي ئي سر تي رکيو. اهو ئي ڪم آهي، جو ڪجهه قدر اسان هن ڪتاب ۾ ڪيو آهي.

هن قسم جي تحقيق، جيئن اسان سڀ ڄاڻون ٿا، ٻن ڳالهين جي ڪري مشڪل آهي. اهي ڳالهيون هي آهن:

(۱) ٻوليءَ جي باري ۾ سيڪا ڳالهه ٻولهه وري به ٻوليءَ جي مدد سان ئي ممڪن آهي، ۽ وري ٻوليءَ جو استعمال ڪري سائنسي سوچ جيان اٽل ۽ معروضي (Objective) ۽ تسليم ٿيل ۽ هميشه لاءِ اختيار ڪيل (Established) نه آهي.

(۲) هن قسم جو اڀياس انسان جي من جي شخصيت سان تعلق رکي ٿو، ۽ اهڙيءَ شخصيت جي اڀياس ۾ راءِ (Opinion) ۽ قياس (Guess) جو امڪان ۽ گنجائش هميشه رهي آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ان ڪري هن قسم جو ايپاس نوعيت جي خيال ڪان اهڙو آهي، جو ان مان تڪرار يا اختلاف (Controversy) جو امڪان هر وقت آهي.

.١— اميد آهي ته صحتمند، علمي ۽ ليک نيتيءَ تي ٻڌل تنقيد اسان جي لاءِ نوان نوان رستا کوليندي، ۽ انهن تي هلندي، اسان پنهنجي سماج ۽ پنهنجي ٻوليءَ جي وڌيڪ ۽ بهتر خدمت ڪري سگهنداسون. صحتمند تنقيد لاءِ هن ڪتاب ۾ ڪيترا ئي موقعا موجود آهن. مثال طور، جدا جدا علمن جي فني لفظن جو هڪڙو تمام وڏو تعداد هت اهڙو آيو آهي، جنهن جي لاءِ اسان ڪي سنڌي لفظن جو اوترو ئي وڏو تعداد ٻه لکڻو پيو آهي. هن حالت ۾ سنڌي ٻوليءَ جي منهنجي پنهنجي ذخيري ۾ اها ڪمي ضرور ڏسي سگهبي ته ڪيترن ئي انگريزي لفظن جي لاءِ منهنجي طرفان ڏنل لفظن ڪان بهتر لفظ پيا ٻه ٿي سگهن ٿا، يا ڪن حالتن ۾ مون اهي لفظ ڪم نه آندا آهن، جيڪي مون ڪان اڳي ڪن فني لفظن جي جاءِ تي ڪم آندا ويا آهن. موزون لفظن جي استعمال جو سوال هوڻ ته هميشه قائم رهڻ وارو سوال آهي، ڇو ته ٻوليءَ جي ارتقائي صورت اسان کي نوان نوان لفظ ڏيندي رهندي.

ڪتاب ۾ ڪيترن هنڌن تي اسان مزيد تحقيق جي لاءِ ڪن مسئلن جو ذڪر ڪيو آهي. منهنجي دلي خواهش آهي ته اسان جا عالم انهن سوالن ڏانهن ڌيان ڏين ۽ انهن تي وڌيڪ تحقيق جو ڪم هٿ ۾ کڻن. هن طرح جي جاکوڙ جي افاديت اها آهي ته اڳتي ٻولين جي سماجي ڪارجن توڙي انهن سان واسطو رکڻ وارن سوالن تي پڻ ملڪن ۾ ٻه تحقيق ٿيندي ۽ اهڙيءَ ريت انساني تهذيب جو هڪ تمام وڏو سوال انسان جي علمي تحقيق جو اهم موضوع بڻجي ويندو ۽ اسان پاڻ ان ڪم ۾ حصو وٺي سگهنداسون.

مان سمجهان ٿو ته هن مهاڳ کي ختم ڪرڻ کان اڳ ۾ مون کي اخلاقي طور تي انهن صاحبن جو شڪريو ادا ڪرڻو آهي، جن هن ڪتاب جي تياريءَ جي ڪن ڳالهين ۾ منهنجي مدد ۽ معاونت ڪئي آهي. منهنجي وڏي ۾ وڏي مدد منهنجي عـالم استاد ڊاڪٽر غلام‌علي الانا ڪئي آهي، جيڪو هن وقت سنڌالاجيءَ جي شعبي ۾ ڪم ڪري رهيو آهي. ڊاڪٽر صاحب جي همدردي، محنت، علمي رهبري ۽ ذاتي شفقت کان سواءِ آءٌ هي ڪم پورو ڪري نه سگهان ها. آءٌ سندس ٿورائتو آهيان، بيحد ٿورائتو. ان ڪان پوءِ آءٌ خصوصي طور تي ڊاڪٽر نورالهدى تنوير عباسيءَ جو ٿورائتو آهيان، جنهن تحقيق جـي تمام ڳهڻن مسئلن تي مون کي مفيد مشورا ڏنا آهن. مون ڊاڪٽر صاحب جـي ذاتي لئبرري ۾ تمام وڏيءَ حد تائين ڪم آندي آهي. آءٌ جناب نياز همايونيءَ جو شڪرگذار ٻه آهيان، جنهن جت قبيلي جي باري ۾ مواد حاصل ڪرڻ ۾ منهنجي مدد ڪئي. مون تي پنهنجي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

دوست پروفيسر محمدعلي مانگيءَ جو شڪريو به واجب ٿئي ٿو، جنهن ڪتاب جا ڪي حصا پڙهيا ۽ مون کي صلاحون ڏنيون. آءٌ مسٽر عبدالغفور جوڻيجي (جيڪو خيرپور جي پبلڪ لئبرريءَ جو لئبررين آهي) جو به ٿورائتو آهيان، جنهن ڪتاب جي باري ۾ منهنجي وڏي مدد ڪئي. آءٌ محترم ضياءُ الدين شاهه فتاحيءَ، (سب ڊويزنل ايڊيوڪيشن آفيسر، خيرپور) جو به شڪرگذار آهيان، جيڪو هڪ مهربان دوست جيان منهنجي هن پورهئي ۾ منهنجي همت افزائي ڪندو رهيو ۽ منهنجي سار سنڀال لهندو رهيو. آخر ۾ آءٌ اخلاقي طور انهيءَ ڳالهه جو پابند به آهيان ته آءٌ جناب محمد ابراهيم جويي جو شڪريو ادا ڪريان، جيڪو صاحب علمي ڳالهين ۾ منهنجي مدد ڪندو رهيو آهي ۽ جنهن مون کي ٻوليءَ جي باري ۾ سوچڻ ۽ لکڻ لاءِ همٿايو هو.

خيرپور (ميرن جي)

٢٧-١-١٩٧٦ع

— الهداد ٻوهيو

سنڌي ٻوليءَ جو سماجي ڪارج

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڍاگو ڍهريون

سماج، ٻولي ۽ ڪلچر

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب پهريون

انساني سماج ۽ ان جو پس منظر (١٠-١)

جبلتي پيار - محنت - سمجهه - ماحول سان لاڳاپو - ضرورتون - ٻوليءَ جو دائرو - موت ۽ زندگيءَ جو تصور - ٻوليءَ جو مواد - زمين سان لهه وچڙ - پٿرن سان لهه وچڙ (٣-١)

ارتقائي جائزو - ضروري نتيجا (١٠-٥)

حوالا

باب ٻيو

سماج : آن جي اپتار ۽ جوڙجڪ (٣٨-١١)

ڊارون جو سماجي نظريو - روسي جو نظريو - سماج جون عام ضرورتون - سماجيات (١٣-١١)

سماجي ميل ميلاپ - باهمي ميل ميلاپ جو جذبو - رسمي سنگت - عوامي ميل جول واري ڪارڪردگي - اخلاقي معيار - اجتماعي ڪارڪردگي - گروهي ڪارڪردگي - منظم ڪارڪردگي (١٩-١٣)

سماجي مسئلا - سماجي مسئلن کي حل ڪرڻ جا طريقا - ڪلچر ۽ سماجي درجي بندي - ڪردار - دولت - صلاحيت - ٽوٽميٽ (٢٦-١٩)

نسل - فرد، گروه ۽ سماج - طبقو - بحث جي پڄاڻي (٣٨-٢٩)

حوالا

باب ٽيون

ٻولي - ان جي وصف ۽ ڪارج (۴۸-٣٩)

ٻولي (وصف) - ٻوليءَ جون ڪي وڌيڪ خصوصيتون - وڌيڪ تحقيق (۴۸-٣٩)

حوالا

باب چوٿون

ڪلچر (۵٣-۴٩)

وصف - مقصد - وجود - حصا - دائرو - طريقا - ڪلچر جي معنيٰ - ڪلچرُ يا ڪلچرَ - ڪلچر ۾ اوزار وٺڻ - ڪلچري مواد جي تقسيم - جدا جدا ڪلچر - ڪلچر جي خيال کان سنڌي سماج جي عمومي حيثيت (۵٣-۴٩)

حوالا

باب پنجون

سنڌي سماج جون ڪي عمومي ڌارائون (٦٠—۵۴)

ٻوليءَ جي شاهديءَ تي سماج جون ڌارائون - مٽي ماٽي - ڙال ۽ مرد - پٽ جو اولاد - قسمت يا مقدر جو تصور - رزق جا وسيلا - ملڪيت جو تصور - پورهئي جو تصور - زمين جو تصور - پاڻيءَ جو تصور (٦٠-۵۴)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب پهريون

انساني سماج ۽ ان جو پس منظر

انساني تهذيب جو پراڻو پٿر وارو دور ۽ ان جون سماجي خصوصيتون

(١) جبلتي پيار

انسان جي سڀ کان پهرين تجربن ۾ ان جو آهو ”پيار“ شامل هو، جيڪو انسان جي نر ۽ ماد هئڻ جي ناتي اُن کي حاصل هو. اُن کان سواءِ اُن جا پيا سڀ تجربا سندس ماحول يعني ڌرتيءَ تي مٽيءَ، هوا ۽ پاڻيءَ ۽ اُنهن سان لاڳاپيل حيوانات ۽ نباتات جي ناتي، ۽ آسماني جسمن يعني سج، چنڊ ۽ تارن جي سلسلي ۾، ڪم از ڪم مشاهداتي حدن اندر، اُن کي حاصل ٿيا ۽ ٿيندا رهيا.

(٢) محنت، (٣) سمجهه

انسان جي پين تقريباً سڀني پوءِ جي تجربن جو بنياد انسان جي محنت ۽ ان محنت جو بنياد انسان جي سمجهه هئي. پر سندس پيار وارو تجربو ڇاڪاڻ ته سندس سڀ کان آڳاٽن تجربن مان هو، تنهنڪري آهو هن جي جبلتي نظام سان تعلق رکندڙ هو، ڇو ته اوائل ۾ اهڙي تجربي ۾ محنت ۽ سمجهه جو دخل تمام گهٽ نظر ٿو اچي.

(٤) ماحول سان لاڳاپو

جڏهن کان انسان زندگي شروع ڪئي، هن جي تجربن ۾ وسعت ۽ واڌارو ايندو ويو. مثلا هو پنهنجي آسپاس جي پکين ۽ پين جانورن سان جيئن پوءِ تيئن گهڻيءَ ۽ مختلف قسم جي لهه وچڙ ۾ آيو. هن لهه وچڙ جي واڌاري ۽ وسعت ۾ به هن جي سمجهه آسرندي ۽ ڪم ڪندي رهي ۽ ان جو نتيجو هن جي وڌندڙ ۽ سڌرندڙ محنت جي شڪل ۾ ظاهر ٿيندو رهيو.

(٥) ضرورتون

انسان جي هنن سڀني تجربن جو بنياد، هن جي حياتيءَ جي دائري ۾، هن جون ضرورتون هيون، جن ۾ هن جي جسماني (Physical) ۽ حياتياتي (Biological) ضرورتن جو وڏو تعداد شامل هو. پنهنجي جياپي لاءِ انهن ئي ضرورتن جي سلسلي ۾ انسان سڀ کان وڌيڪ ڌرتيءَ سان لهه وچڙ ۾ آيو ۽ ڪيس اُن جي باري ۾ اهو معلوم ٿيو ته سندس حياتيءَ لاءِ ڌرتي ئي هن جو اولي ۽ آخري مقام آهي.

باب پهريون

انساني سماج ۽ ان جو پس منظر

انساني تهذيب جو ٻراڻو پٿر وارو دور ۽ ان جون سماجي خصوصيتون

(۱) جبلتي پيار

انسان جي سڀ کان پهرين تجربن ۾ ان جو آهو "پيار" شامل هو، جيڪو انسان جي نر ۽ ماد هئڻ جي ناتي آن کي حاصل هو. آن کان سواءِ آن جا ٻيا سڀ تجربا سندس ماحول يعني ذرتيءَ تي مٽيءَ، هوا ۽ پاڻيءَ ۽ آنهن سان لاڳاپيل حيوانات ۽ نباتات جي ناتي، ۽ آسماني جسمن يعني سج، چنڊ ۽ تارن جي سلسلي ۾، ڪم از ڪم مشاهداتي حدن اندر، آن کي حاصل ٿيا ۽ ٿيندا رهيا.

(۲) محنت، (۳) سمجهه

انسان جي ٻين تقريباً سڀني پوءِ جي تجربن جو بنياد انسان جي محنت ۽ ان محنت جو بنياد انسان جي سمجهه هئي. ۽ سندس پيار وارو تجربو ڇاڪاڻ تہ سندس سڀ کان آڳاٽن تجربن مان هو، تنهنڪري آهو هن جي جبلتي نظام سان تعلق رکندڙ هو، جو تہ اوائل ۾ اهڙي تجربي ۾ محنت ۽ سمجهہ جو دخل تمام گهٽ نظر ٿو اچي.

(۴) ماحول سان لاڳاپو

جڏهن کان انسان زندگي شروع ڪئي، هن جي تجربن ۾ وسعت ۽ واڌارو ايندو ويو. مثلا هو پنهنجي آسپاس جي پکين ۽ ٻين جانورن سان جيئن پوءِ تيئن گهڻيءَ ۽ مختلف قسم جي لهہ وچڙ ۾ آيو. هن لهہ وچڙ جي واڌاري ۽ وسعت ۾ بہ هن جي سمجهہ آسرندي ۽ ڪم ڪندي رهي ۽ ان جو نتيجو هن جي وڌندڙ ۽ سڌرندڙ محنت جي شڪل ۾ ظاهر ٿيندو رهيو.

(۵) ضرورتون

انسان جي هنن سڀني تجربن جو بنياد، هن جي حياتيءَ جي دائري ۾، هن جون ضرورتون هيون، جن ۾ هن جي جسماني (Physical) ۽ حياتياتي (Biological) ضرورتن جو وڏو تعداد شامل هو. پنهنجي جياپي لاءِ انهن ئي ضرورتن جي سلسلي ۾ انسان سڀ کان وڌيڪ ڌرتيءَ سان لهہ وچڙ ۾ آيو ۽ ڪيس آن جي باري ۾ اهو معلوم ٿيو تہ سندس حياتيءَ لاءِ ڌرتي ئي هن جو اولي ۽ آخري مقام آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٦) ٻوليءَ جو دائرو

اِهو ئي سبب آهي، جو انسان جي جيئاپي جي ضرورتن جي اظهار ۽ اهنجار جي طريقي، يعني سندس ٻوليءَ ۾، بنيادي طور تي سندس ”پيار“، يعني عورت ۽ مرد يا ”ماڻهوءَ جي ماڻهوءَ سان پيار“، ۽ سندس ماحول يعني ڌرتيءَ ۽ ڌرتيءَ جي مٽيءَ، هوا ۽ پاڻيءَ وغيره، ۽ آسمان ۽ آسمان جي سج، چنڊ ۽ تارن جو ذڪر بنيادي طور تي ملي ٿو. انسان جي اندروني ٽوڙي ٻروني يا داخلي ٽوڙي خارجي ڪيفيتن جو هيءُ عڪس دنيا جي قديم ترين زبانن ۾ به ملي ٿو. هن طرح دنيا جون قديم ٻوليون انسان جي اڪيچار عملن ۽ تجربن جو هڪ آئينو بڻجي پيون آهن، ۽ اهڙيءَ طرح اڳتي وڌنديءَ، انسان جي محنت ۽ ان محنت سان بڻايل هن جي ”هٿراڌو“ ماحول ۽ آن ماحول سان سندس تعلق جو اظهار به ٻوليءَ جي وسيلي اسان تائين تازي ڪان تازي روپ ۾ پهچندو پئي آيو آهي.

(٧) موت ۽ زندگيءَ جو تصور

اوائلي انسان جي تجربي جو پيو واسطو سندس پنهنجي حياتيءَ جي خاتمي يعني موت سان ٿي سگهيو هوندو. هن پنهنجي ڪنهن ساٿيءَ ۽ ٻئي ماڻهوءَ مان به، پنهنجي زندگيءَ جون ڪي ضرورتون پوريون ڪيون هونديون يا نه، تنهن لاءِ ڪجهه به چئي ٿو سگهجي. اِن سلسلي ۾ رڳو ايترو وسهي ٿو سگهجي ته:-

(١) هن پنهنجي ساٿيءَ کي مرندي ڏسي، پاڻ کان ڪنهن وڏيڪ طاقتور حيثيت يا قوت جو گمان ڪيو هوندو.

(٢) هن ”سنگت“ (گڏ رهڻ) واري تجربي جي تحت ڏک محسوس ڪيو هوندو.

(٣) هن پنهنجي ساٿيءَ کي ڪنهن طرح زمين جي حوالي ڪيو هوندو.

(٤) هن اهو به محسوس ڪيو هوندو ته هن جو هي ساٿي جيڪو چرڻ پرڻ جهڙو نه هو (مثل ننڊ جي حالت ۾)، سو هن سان اڳي وانگر گڏ رهي ۽ ڳالهه ٻولهه نٿي.

(٥) هن اهو به محسوس ڪيو هوندو ته هن جي پنهنجي زندهه رهڻ واريءَ حالت جي پڄاڻي به ٿي سگهي ٿي.

(٦) ان تصور مان هن خوف محسوس ڪيو هوندو.

(٧) ان خوف جي حالت ۾ هن پنهنجي ماحول ۾ پاڻ کي محفوظ ڪرڻ جا وسيلا ڳولڻ شروع ڪيا هوندا ۽ اهڙيءَ ريت پنهنجيءَ سلامتيءَ جي ضرورت محسوس ڪئي هوندي.

(٨) ان ئي خوف جي حالت ۾ هن پاڻ ۾ گڏ رهڻ جو احساس پيدا ڪيو هوندو ۽ ان ئي خوف جي نتيجي ۾ هن پنهنجي لاءِ ان وقت جي حالتن پٽاندڙ ڪي ” اوزار“ به هٿ ڪيا هوندا. پر ان وقت جي انسان جي خوف واريءَ حالت ۾ وڏو حصو ٻاهرئين

ماحول جي سختيءَ جو هو. هوائون، طوفان، برساتون، پاڻي، برف، آسمان، سج، جبل، جهنگلي جانور، سڀ انسان کان وڌيڪ طاقتور هئا. ان ڪري انسان جو اهو ماحول پوائتو هو ۽ انسان ان ماحول جي اڳيان بيوس ۽ گهڻو هيٺو هو. اهي سڀ نتيجا انسان جي تاريخ جي خشڪ حقيقتن جي آڌار تي ڪڍي سگهجن ٿا.

(٨) ٻوليءَ جو مواد

هن طرح سمجهي سگهجي ٿو ته ڪهڙيءَ ريت انسان پنهنجي اظهار جي وسيلي يعني ٻوليءَ ۾ پنهنجو ڏک، تڪليف، تجربو، خواهشون، امنگ، خوف خطرا ۽ وهم گمان پيدا ڪندا. هن طرح اهو به معلوم ڪري ٿو سگهجي ته تمام پراڻين ٻولين جا بنيادي آواز ڪهڙي قسم جا هوندا. اسان هي بحث ضرورت آهر پوئين ڀاڱي ۾ به آندو آهي.

(٩) زمين سان لهه وچڙ

سياويڪ طور تي زمين سان لهه وچڙ ۾ اچڻ جو تجربو پهريائين ”پٿرن تي ڪم ڪرڻ“ (Working upon stones) سان ٿيو هوندو ۽ پوءِ زمين کي انهن جي مدد سان کوٽڻ تي ٿيو هوندو. ڇو ته ان وقت جي انسان وٽ زمين کي کوٽڻ لاءِ پٿرن کان وڌيڪ سخت ۽ ويجهي شيءِ ٻي ڪانه هئي. اهوئي سبب آهي جو انسان جي ارتقا ۾ ان دور کي ”پٿر وارو زمانو“ چيو ٿو وڃي. هن سان مطلب اهو نڪتو ته پٿر جي دور وارو ماڻهو پنهنجون گهڻيون ضرورتون پٿر سان پوريون ڪندو هو.

(١٠) پٿرن سان لهه وچڙ

گمان اهو به آهي ته پهرئين دور جو انسان جبلن تي رهندو هوندو، ڇو ته ان دور کان اڳ برفاني دور پورو ٿي چڪو هوندو ۽ ميدانهينءَ ۾ پاڻيءَ جي گهڻائيءَ انسان لاءِ زندگيءَ جون حالتون ڏاڍيون دشوار بڻائي ڇڏيون هونديون.

اهڙيءَ ريت اهو ويساهه به ڪري سگهجي ٿو ته ان دور جي انسان جون ضرورتون يعني پهريون گهرجون، مثال طور خوراڪ ۽ اجهي جون ضرورتون، پهريائين جبلن جي طبعي حالتن مطابق پوريون ٿيون هونديون.

جابلو طبعي حالتن کي خيال ۾ رکي يقين سان چئي سگهجي ٿو ته ان دور جي انسان جو پهريون تجربو پٿر سان، پيو ٻڪ سان، ٽيون اَڳ سان ۽ چوٿون اجهي جي حالتن سان ٿيو هوندو. البت انهن سڀني حالتن ۾ ”پيار“ وارو جذبو، يعني مرد ۽ عورت جو باهمي ميلاپ هڪ بنيادي تجربي طور رهندو ايندو هوندو. ڇو ته انهيءَ ڳالهه جو گمان به ڪري نه ٿو سگهجي ته ان دور جو انسان ايڏو مهذب هو، جو شرم ۽ حياءُ هن کي ڪجهه ڪرڻ ۽ ڪجهه نه ڪرڻ لاءِ تيار ڪندو هوندو. اهوئي دور آهي، جنهن ۾ اسان چئي ٿا سگهون ته انسان غارن يا ٻُرن (Caves) ۾ رهندو هو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ھيٺانھين، واريءَ ايراضيءَ ۾ پاڻيءَ جي گھڻائيءَ ۽ ان جي نتيجي ۾ پاڻ پيدا ٿيندڙ (Wild) ٻوٽن ۽ وڻن جي گھڻائيءَ ۽ ان جي لتيجي ۾ خطرناڪ جانورن جي گھڻائيءَ (جن جو وجود وڻن تي قائم ھوندو)، انسان لاءِ زنده رھڻ جي لائق رڳو جابلو علائقا وڃي بچيا ھوندا.

ھوئڻ انسانن جا قديمي آثار به جبلن تي لڌا آھن ۽ بچاءَ جا اوزار به جبلن مان ليي رھيا آھن. اھڙيءَ حالت ۾ انسان جي پھرئين گھر جو تصور، عورت ۽ مرد جي گڏ رھڻ جي تصور يا ھڪ اجھي ۾ رھڻ جي تصور کان سواءِ، سمجھ ۾ اچي اٿو سگھي. ھن گڏ رھڻ جي تصور ۾ انسان جي ازلي پيار واري جذبي ڪم ڪيو ۽ ٻيو ڪم اجھي جي حالتن ڪيو جن جو تعلق جابلو علائقن سان ھو. ھنن حالتن ۾ پھريون اجھو غار ۽ چر جھڙو ھوندو. پھريون ڪاڏو نئين ٻوٽن جون پاڙون ۽ ڪمزور ۽ آھستي ھلندڙ ڪيڙا ۽ جانور ھوندا. آج اُجھائڻ لاءِ جبلن جي سياويڪ بناوت طور ڪن ھنڌن تي پاڻي ھوندو ۽ انسان جو پھريون گھر يا اجھو انھن ئي ھنڌن تي قائم ٿيو ھوندو جن ھنڌن تي پاڻي ۽ چرون موجود ھونديون.

ھي سڀ ڳالھيون "قياس تي نہ" پر عقل ۽ سمجھ يا علم جي بنيادن تي بعد ۾ پرکيون ويون آھن. ھنن سيني تجربن ۾ انسان جي محنت ڪم آئي ھوندي ۽ ھن ان جي نتيجي ۾ پنھنجي عضون يعني سڀ کان اڳ ۾ پنھنجن ھٿن کان ڪم ورتو ھوندو ۽ پوءِ ٻين عضون يعني پيرن ۽ ڳوڏن يا ھلڻ جي حالت ۾ جنگھن کان. اھوئي سبب آھي، جو ڪي عالم انھيءَ خيال جا آھن تہ پھريان آواز ھٿن جي چرپر سان گڏ ڪيا ويا ھئا.

اھڙيءَ حالت ۾ انسان جي ڪارنامن جو پھريون شاھد "دور" يا " وقت " آھي ۽ ٻيو شاھد " زمين". ان ڪري انسان جي تاريخ ڪي دورن ۾ ورھائڻ لاءِ انھن ئي ٻن شاھدن جي شاھديءَ تي ڀروسو ڪرڻو پيو آھي.

انسان جي سماج سان گڏوگڏ ان جي دوستن ۾ آھي جانور به اچن ٿا جيڪي ان جا پھريان پاڙيسري ھئا.

اھڙيءَ ريت سمجھ ۾ اچي ٿو تہ جيئن جيئن انسان جو ماحول ويڪرو ٿيندو ويو تيئن تيئن ھن جي ٻوليءَ ۾ بہ وڌيڪ تجربو ۽ مشاھدو شامل ٿيندو ويو، ۽، سواءِ ڪنھن لکڻ جي ڪوشش يا رڪارڊ تي آڻڻ جي ارادي جي، انسان لاشعوري طور تي پنھنجو تجربو ٻوليءَ ۾ محفوظ ڪندو رھيو، تان جو اڄ انسان جي قديم ترين ماحول ۽ تاريخ جو اڪيلو ذريعو رڳو دنيا جون زبانون آھن. اھڙي ئي ھڪڙي ٻولي سنڌي ٻولي آھي، جو تہ سنڌي سماج (جيئن اڳتي ذڪر ايندو) ھڪ قديم سماج آھي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

زمين جي شاهديءَ جي پروسي تي ۽ وقت جي آڌار تي انسان جي تاريخ کي، لوهه واري زماني سميت، ڇهن دورن ۾ ورهايو ويو آهي. اهي دور هيٺ ڏجن ٿا:

(۱) ارتقائي جائزو

۱- پهريون پٿر وارو زمانو Eolithic

۲- پيو پٿر وارو زمانو Poleolithic

۳- وچون پٿر وارو زمانو Mesolithic

۴- پويون پٿر وارو زمانو (يا نئين پٿر وارو زمانو) Neolithic

۵- پتل وارو زمانو Bronz age

۶- لوهه وارو زمانو (۱) Iron age

دورن جي هيءَ ورهاست زمين جي مشاهدي جي بنياد تي ٿي آهي، ۽ وقت جي مشاهدي جي بنياد تي چئي سگهجي ٿو ته "اٿڪل ڏيهه هزار سال قبل مسيح جي پراڻي دور جي تهذيب پٿر جي ٻئي دور جي تهذيب جي معيار تي پهتي هئي. پراڻو دور اٽڪل ويهه هزار سال قائم رهيو. يا (تقريباً قياس آهي ته) اهو دور ڏيهه هزار سال ق-م کان وٺي ڏهه هزار سال ق-م تائين رهيو. ٻئي دور ۾ نئون ۽ وڌيڪ سڌريل انساني نسل زمين تي آباد رهيو. (جناب مارٽيمر وهيلر پنهنجي ڪتاب "سنڌو ماٿري ۽ ان جي آسپاس واريءَ تهذيب" ۾ 'جريڪو جي آثارن' جو دور ۸۰۰۰ سال ق-م ٿو ٻڌائي.) حياتياتي اصولن جي آڌار تي انهيءَ دور جو انسان هاٿوڪي دور جي انسان جي بنياد طور خيال ۾ آڻي سگهجي ٿو. (۲)

اهڙيءَ حالت ۾ چئي سگهجي ٿو ته Pithecan thropus پراڻي دور جي پٿر وارو انسان نه پنهنجي پوئين نسل جيان عين ٻاندرن جي نسل جهڙو نه هو. انهيءَ ۾ ڪو شڪ نه آهي ته انهن وٽ **ڳالهائڻ جي طاقت** هئي، جنهن سان هو پنهنجي ساٿين تائين پنهنجي دل جي ڳالهه پهچائي سگهندا هئا. انهيءَ طاقت جي وسيلي هو پنهنجي 'علم' کي پنهنجي پوين- ان ايندڙ نسلن تائين پهچائي سگهيا. جيڪڏهن اسان ائين چئون ته الهن وٽ استدلال جي قوت به هئي ته به اسان غلط نه آهيون. بنيادي طور تي اهي انسان اوزار ٺاهيندڙ (Tool making) جانور هئا. جانورن جي وٽن واريءَ زندگيءَ جي حالتن مان انهن اهو معلوم ڪيو هوندو ته پٿر کي ڀڃي يا ڪوري يا گهي سگهجي ٿو. اهڙيءَ ريت هنن پٿرن جي اوزارن کي ڪم وٺڻ لائق بڻايو هوندو. (۳)

ٻئي دور جي پٿر وارو انسان نه وڌيڪ سڌريل هو. ان دور ۾ اوزار پٿرن کان سواءِ هڏن، عاج ۽ سڱن مان به ٺاهيا ويا هئا. ان دور جي اوزارن مان اسان کي هڏي جي سئي، مڇيءَ جو ڪلوڙو (Fish hook) ۽ تير ڪمان جهڙا اوزار به ملن ٿا. پٿر جي ٻئي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

دور جو انسان اڪهاڙو نہ گهمندو هو، ڇو جو ان دور جي يادگارن مان پٿر جا ٺهيل ٻٽڻ ۽ سيون هٿ آيون آهن . اُٺ ڪونہ ڄاڻندا هئا پر اها پڪ آهي تہ جانورن جون کلون پائيندا هئا : جيڪي سبي پائڻ لائق بڻائيندا هئا . سيون ۽ ڏند جيڪي هٿ آيا آهن انهن مان معلوم ٿو ٿئي تہ ان دور جو انسان پاڻ سينگاريندو هو. ڪاڏو پچائي ڪائيندو هو، ڇو تہ ان دور جون چلهيون بہ هٿ آيون آهن. (٤)

پر پرياتي پٿر جي دور وارو انسان ننڍڙن ٽولن ۾ رهندو هو ۽ رڳو ڪاڌو ڳوليندو وتندو هو. تمام ننڍين ايراضين ۾ رهندو هو. ان جو ڪاڌو ميوا ۽ (ڪچڙيون) پاڙون هيون . ان جي ڪاڌي ۾ ڪيڙا ۽ چرندڙ جيوڙا بہ شامل هئا . جنهن مان پڌرو آهي تہ آهي گوشت بہ ڪائيندا هئا . (٥)

ان دور جي نشاني اسان وٽ رڳو ڪي پٿر (Eoliths) آهن . اِيوليٿ انهيءَ پٿر کي ٿو چئجي، جنهن تي انسان ڪجهہ ڪم ڪيو هجي يا محنت ڪري ان جي شڪل بدلائي هجيس . (٦)

هن دور جو مرد يا هن دور جي عورت هٿ ۾ هڪڙي چيزي ڪان مڙيل لٺ کڻندا هئا . جنهن کي ڊبل (Dibble) چيو ويندو آهي . ڊبل بنيادي ڪاريگريءَ جي شيءِ (Artifact) آهي . ان سان پاڙون کوٽيون وينديون آهن. ان سان بچاءُ ڪيو ويندو آهي، ۽ اها هلڻ ۾ مدد ڪري ٿي . (٧)

اهڙيءَ ريت پٿر جي ٽن دورن کي (جيئن مٿي دور ڏنا ويا آهن) اڀياس هيٺ آڻڻ کان پوءِ جيڪي نتيجا ڪڍي ٿا سگهجن، سي هي آهن:

اهو دور انسان جي بنيادي تهذيب وارو دور هو. انهيءَ زماني ۾ ٻجن، پاڙن، گوشت (پکين ۽ جانورن) کي ڪاڌي طور ڪم آندو ويندو هو. اوزار پٿر، هڏي ۽ ڪاٺ جا هوندا هئا، ۽ ڪن عملن جا مقرر ٿيل اصول بہ موجود هئا . (٨)

ان دورجو انسان ٻٽ ڏيکيندو هو ۽ پاڻ وٽ **اظهار** (Language) جو بہ ڪو نہ ڪو نمونو رکندو هو. اهڙيءَ ريت لاشعوري طور تي ۽ **سياويڪ** طريقن مان آڳاٽو انسان پنهنجي تهذيب جو بنياد رکي چڪو هو ۽ سنڌس ٻولي آن تهذيب جو پاڻ وٽ هڪ رڪارڊ محفوظ ڪري رهي هئي . عالمن جي خيال ۾ انهن دورن جي ورهاست جدا جدا آهي. مثال طور، راف ۽ برنس (Ralph and Burns) جــي خيال ۾، پٿر جي دور جا رڳو ٻـہ دور ٿين ٿا، پر هوبيل (Hoebel) جــي خيال ۾ پٿر جي دور جــا ٽي دور ٿين ٿا . ان ڪري هن پرياتي پٿر جي دور جو اضافو ڪيو آهي . هوبيل انهن ٽن دورن ۾ بہ پٿر جو نئون زمانو شامل ڪونہ ٿو ڪري . راف ۽ برنس بہ 'پٿر جي نئين دور' جو اڀياس جدا ڳاڻو ٿا ڪن . اهڙيءَ ريت هوبيل صاحب پٿر واري دور کي چئن دورن ۾ ٿو ورهائي . پٿر

جي پراڻن دورن ۾ جن تي مٿي بحث ٿي چڪو آهي، عالم محنت ۽ سمجهه جي ماهرن کي وڏي اهميت ڪونه ٿا ڏين . انهيءَ جو وڏو ڪارڻ اهو آهي، جو عالم انهيءَ دور ۾ انسان کي ڪم ڪندڙ يا سمجهدار ماڻهو ڪونه ٿا سمجهن . جو ته اهي ٻئي لفظ ماڻهوءَ لاءِ هو يورپ جي ايرندڙ تهذيب ۾ استعمال ڪرڻ گهرن ٿا ۽ 'محنت جي تصور' کي هو صنعتي انقلاب جي اپت سمجهن ٿا .

هن حالت ۾ انسان ذات سان انصاف ڪرڻ لاءِ ان جي سک، ۽ ان جي محنت جي ابتدائي شڪلين تي بحث ڪرڻ تمام ضروري آهي . جو ته ٻيءَ حالت ۾ ٻوٽين ۽ هاڻوڪي دور جي سماج ۽ ڪلچر جو رابطو (Continuum) سمجهه ۾ اچي نه سگهندو . انساني نسل وڌندو رهيو آهي، ۽ سڀ عالم ان راءِ تي متفق به آهن ته انهيءَ دور ۾ به انساني نسل وڌندو رهيو آهي، ته پوءِ انسان جي گهرو ۽ سماجي ماٺرن تي وڌيڪ تحقيق ڪرڻ ۽ ان لاءِ ڪجهه چوڻ به اسان لاءِ تمام ضروري آهي . انساني تهذيب جي هنن ابتدائي دورن ۾ انسان جي ٻوليءَ جي نوعيت ۽ حيثيت جي باري ۾ رڳو ايترو چئي ٿو سگهجي ته جيئن جيئن ان جون ضرورتون وڌنديون ويون ۽ هن نيون شيون ڳولي لڌيون، ٻوليءَ جو دائرو به شين جي نالن جي تعداد جي مدد سان وڌندو ويو، ۽ پٿر جي دور جي پڇاڙيءَ تائين انسان جي تهذيب جو تمام وڏو حصو هن جي ٻوليءَ ۾ نالن ۽ تصورن جي صورت ۾ يا اهڃاڻن جي صورت ۾ شامل ٿي چڪو هو . (اهڃاڻ جي هيءَ حيثيت نرالي هئي .) اهـا ڳالهه بيجا نه آهي ته انساني نسل جـي واڌاري ۾ تعداد جي ضرورت، جنسـياتي ضرورت ۽ حياتياتي زندگيءَ جي اصولن جي تقاضائن سيني گڏجي ڪم ڪيو آهي . ٻيءَ حالت ۾ انساني تهذيب جو اڳتي وڌڻ، ڪلچر جو وڌيڪ سڌرڻ ۽ نسلن جـو قائم ٿيڻ پلا ڪيئن ممڪن هو، سو سمجهه ۾ نٿو اچي .

انهيءَ ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت ڪرڻ به ضروري آهي ته جبلن تي به موسم مطابق هر سال برف پوندي هوندي، ان ڪري جنهن دور کي اسين برفاني دور ٿا چئون سو جدا دور آهي ۽ انهيءَ دور ۾ انسان جو وجود لهي نٿو سگهجي . ڪٿ ۾ ڪٿ ان دور جي اهڙي ڪا شاهدي ڪانهي ته انسان موجود هو ۽ ڪم ڪري رهيو هو، پر اها ڳالهه چئي ٿي سگهجي ته ان دور ۾ 'حياتي' قائم ٿي چڪي هئي . پر ان لاءِ مجئو پوندو ته سخت سرديءَ کي برداشت ڪرڻ وارو جانور ۽ وڏن وارن وارو يا وڌيڪ سگهـارو جانور يا وڻن تي چڙهي ويهڻ وارو جانور انسان جي ابتدائي شڪل ۾ هو .

هت انهيءَ بحث ۾ پوڻ کان سواءِ انسان کي ان دور کان شروع ڪيو ويو آهي، جنهن دور ۾ هو اجهي ۾ رهندو هو . زمين کوٽيندو هو . ڪاريگريءَ جا ڪم ڪندو هو ۽ کاڌ خوراڪ کي هٿ ڪرڻ جا وسيلا هٿ ڪري چڪو هو ۽ ان سان گڏ پنهنجو

نسل ۾ وڌائي رهيو هو. وري ڇاڪاڻ ته وڏو سوال ۾ انساني سماج ۽ ڪلچر جو آهي، ان ڪري هت انسان جي ابتدا جي باري ۾ وڌيڪ بحث ڪري نٿو سگهجي.

اسان جي لاءِ اهميت وارو سوال ته اهوئي آهي ته آخر ڪهڙي دور ۾ انسان سماج جي بنيادي تقاضائن جي خيال ڪان هڪ سماجي جزو بنجي رهيو هو. اهو چئي سگهجي ٿو ته انسان پٿر جي پراڻن دورن ۾ ئي سماج جي ابتدائي شڪلين سان لنگهي رهيو هو پر جيڪڏهن اهو مڃيو وڃي ته ان وقت اڄ وچ جا رستا به موجود هئا ته پوءِ اهو به مڃڻو پوندو ته انسان طبقاتي طور تي ميل ميلاپ به ڪري ٿي سگهيو ۽ پوءِ انهيءَ ئي شاهديءَ جي آڌار تي انسان کي ان وقت ئي هڪ "سماجي جانور" جي حيثيت ڏيڻي پوندي. اها ڳالهه مڃڻ سان هڪڙو مونجهارو پيدا ٿيندو. آهو مونجهارو اِهو هوندو ته ان دور ۾ جيڪي اوزار ۽ طبعي حالتون موجود هيون انهن جي صورت حال کي سامهون رکي، ميل ميلاپ (Social integration) کي ڪيئن ٿا ممڪن سمجهي سگهون! آخر رستا ڪيئن ۽ ڇو نهيا هوندا؟ هن سوال جو جواب ڏيڻو پوندو ته آهي اڄ وچ جا رستا به ان دور جي انسان جي تقاضائن ۽ طاقتن پٽاندر هوندا ۽ اهو سماج به تمام ننڍو ۽ هڪ خاندان جيڏو هوندو. ته پوءِ آخر ڇو چئون ته ان وقت جو انسان "سماجي انسان" ('جانور' لفظ هت ڪم نٿا آڻيون) نه هو؟

سو اسان جي استدلال جو نتيجو هيءُ آهي ته سماج جي ابتدائي شڪل خود پٿر جي پراڻن دورن ۾ ئي موجود هئي: ۽ اهو ئي زمانو هو جڏهن انسان جون پهريون ٻوليون ٺهي رهيون هيون.

رهيو سوال ته ان وقت سنڌ ۾ ڇا ٿي رهيو هو ۽ سنڌ جو سماج ڪٿي هو ته ان باري ۾ لئمبرڪ توڙي وهيلر جا خيال اسان وٽ موجود آهن. هت فقط هي بيان ڪرڻو آهي ته اسان وٽ انهيءَ ڳالهه جا ثبوت موجود ڪونه آهن ته پٿر جي دور جو سنڌي سماج ڪهڙو هو يا ان دور ۾ هتي ڪو سماج هو به يا نه. (ويجهڙائيءَ ۾ پروفيسر آلچن ۽ سنڌس بيگم جي ڪوشش سان سنڌ جي جبلن مان ڪي تمام پراڻا اوزار هٿ ڪيا ويا آهن، جن تي تحقيق ٿي رهي آهي.)

بنيادي طور تي سنڌ هڪ وادي آهي ۽ گهڻو ڪري پراڻي سنڌ هڪ ميداني علائقو هئي. ظاهر آهي ته اهڙيءَ حالت ۾ لڏيون جن سان سنڌ سينگاريل هئي، سي برفاني دور کان پوءِ پيدا ٿيون هونديون ۽ هڪ دفعو وهڪرو قائم ٿيڻ ڪان پوءِ انهن مسلسل انهيءَ رستي سان وهڻ شروع ڪيو هوندو. (وهڪرن بدلائڻ وارا اتفاق به پوءِ پيدا ٿيا هوندا). وري هيءَ ڳالهه به ويچارڻ جهڙي آهي ته سنڌ ۽ هند (جنهن کي هڪ جاگرافيائي علائقو سمجهيو ويو آهي) ان جون سڀ ندين گهڻو ڪري جبلن جي هڪڙي ئي سلسلي سان لڪرن ٿيون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ حالت ۾ انومان جوڳي ڳالهه، اها آهي ته سنڌ ۾ ميداني علائقا تمام آڳاٽو قائم ٿيا هوندا. ان ڪري اها ڳالهه، به انومان جوڳي آهي ته جابلو علائقن کان وڌيڪ آسان علائقا ميداني علائقا آهن . ان ڪري ميداني سنڌي تهذيب جو بنياد پٿر واري دور ۾ ئي پيو هوندو. ان ڪري سماجي علوم ۽ ڪلچر يا تهذيب جي بنيادن تي سنڌ جي ماڻهن جو ڀهريون اظهار جو وسيلو ان ئي دور ۾ ڦهيو هوندو ۽ اهوئي اظهار وارو طريقو اڳتي هلي هڪ زبان جو بنياد ٿيو هوندو . ان ڪري اسان جي ٻوليءَ جي قدامت جو ڀهريون دليل اسان جي سماج ۽ تهذيب جي ابتدائي شڪلين وارو آهو انساني اظهار آهي، جيڪو هن ئي سرزمين تي رهڻ وارن ان دور جي ماڻهن اختيار ڪيو هو. ۽ جيڪڏهن سنڌ جي جبلن ۽ ڏڙن مان اوزارن جو ۽ پراڻي پٿر جي اوزارن جو موزون ذخيرو هٿ آيو ته پوءِ انهن اوزارن جي اڀياس مان اسان پنهنجي سماج جو وڌيڪ اڀياس به ڪري سگهنداسون .

سنڌ ۾ ڀهريان ماڻهو جاوا ۽ نيدرلنڊ کان آيا هوندا، آهو نئو چئي سگهجي . ان وقت اهڙن ماڻهن جي آمدرفت جي وسيلن جي محدود هئڻ ڪري اسان يقين سان ڪجهه چئي نٿا سگهون . البت جيڪڏهن اهو ثابت ٿي وڃي ته هماليا تي ڪا قوم يا ڪو نسل آڳاٽو پٿر جي زماني ۾ موجود هو، ته پوءِ ان جو هيٺ لهي اچڻ ويساهه جوڳو آهي، يا وري هڪ ٻي وات هيءَ آهي ته چين جي پيڪنگ واري علائقي سان ڪا وات اسان وٽ ايندي هجي ته پوءِ ان طرف کان آباديءَ جو سلسلو قائم ڪري سگهجي ٿو. چو ته رالف ۽ برنس جي خيال ۾ چين ۾ به پٿر جي زماني ۾ ماڻهو آباد هئا . (٩)

اِي قوم، جن جو هي صاحب بيان ڪن ٿا، سا هئي ڪروميگنان (Cromagnon men) جي قوم، "هيءَ فرانس ۾ آباد هئي . هن قوم جا ماڻهو ڊگها، ويڪرن ڪلهن وارا ۽ سنوان سڌا هئا. مردن جو قد سراسري طور ڇهه فوٽ هو يا وڌيڪ هو . انهن جون پيشانيون اڀريل هيون . سندن ڪاڏيون وڏيون هيون ۽ ٻار ڪڍڻ جي طاقت به وڌيڪ هئي." (١٠)

هن قوم جي باري ۾ خود رالف ۽ برنس لکن ٿا ته "خبر ناهي ته هنن ڪو پونير ڇڏيو يا نه ." البت هي صاحب مڃين ٿا ته هن قوم کي به هڪالي ڪيڍيو ويو هو . پوءِ اهي جبلن تي چڙهي ويا هئا ۽ شايد پوءِ آهي ٻين قومن سان ملي ويا. (١١)

پر اهڙي دور ۾ سنڌ ۾ ڪهڙا ماڻهو هئا، يا ٻئي هنڌان آيا، تن لاءِ ڪجهه به چوڻ تصديق ۽ تحقيق کان سواءِ مناسب ناهي.

ضروري نتيجا

متي آيل انساني سماج جي پس منظر جي هڪ عمومي بحث مان معلوم ٿئي ٿو ته:

(١) سنڌي سماج پراڻو انساني سماج آهي .

(٢) سنڌ جي زمين پراڻي انسان جي رهڻ لاءِ موزون هئي .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٣) سنڌ جي زمين جا جاگرافيائي حالتن جي ڪري وڏيڪ انساني تجربن جو مقام ٿي سگهي ٿي.

(٤) سنڌ جي زمين تي آڳاٽو آباد انسان هر طرح سان اهڙين حالتن ۾ رهندو هو، جن ۾ ٻوليءَ جو پيدا ٿيڻ ناگزير هو.

(٥) سنڌي سماج جي هڪ هنڌ مستقل طور تي موجود هئڻ جي ڪري ۽ ان جي گوناگون سماجي تجربن جي ڪري سنڌي ٻوليءَ جو نشانن (Signals) ۽ علامتن (Signs) جو تعداد تمام گهڻو هوندو.

(٦) سنڌي سماج جي تمام گهڻي عرصي تائين هڪ هنڌ ۽ هڪ حالت ۾ رهڻ جي ڪري اهي آڳاٽا لفظ اسان تائين پهچي ويا هوندا. هنن ڳالهين کي خيال ۾ رکي اسان اڳتي سماج جي هڪ عمومي بحث کان پوءِ سنڌي سماج جو اڀياس ڪنداسون ته جيئن هاڻوڪي سنڌي سماج ۽ اسان سنڌي ٻوليءَ جو سماجي اڀياس ڪري سگهون.

حوالا

(1) Hoebel Adams E. "Man in the Primitive World", McGraw Hill Co. International Student edition, Tokyo, 1958, p. 73.

(2) Burns E. M. and Ralph P. L. "World Civilization", abridged edition, O.U.P. Pakistan Branch for W. W. Norton & Co., 1958, p. 1.

(3) Ibid, p. 2.

(4) Ibid, p. 4.

(5) Hoebel Adams E, "Ma in the Primitive World". McGraw Hill Co. International Student Edition, Tokyo, 1958, p. 74.

(6) Ibid, p. 74.

(7) Ibid, p. 75.

(8) Ibid, p. 75.

(9) Burns E. M. and Ralph P. L. "World Civilization", abridged edition. O.U.P. Pakistan branch for W. W. Norton & Co. Inc., 1958, p. 1.

(10) Ibid, p. 4.

(11) Ibid, p. 4.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب ٻيو

سماج : ان جي اپٽار ۽ جوڙجڪ

سماج فرد جي اهڙيءَ تعلقاتي ماڻداڻ جو نالو آهي، جيڪو فردن جي وچ ۾ پيدا ٿئي ٿو (هن تعلقاتي ماڻداڻ (Social complex) جو تعلق فردن جي هڪجهڙائيءَ سان به آهي.

هن جو مطلب اهو آهي ته سماج طبقي جي هڪ وڏايل ۽ سڌريل ۽ ٻڌيل ۽ سنواريل شڪل جو نالو آهي. (۱)

ارسطوءَ جو چوڻ آهي ته ”انسان هڪ سماجي، سياسي جانور آهي“. لفظ Politics نڪتو آ لفظ Polis (۲) مان. Polis جي معنيٰ آهي ”هڪڙي ڳتيل سماجي صورتحال“ چاڪاڻ ته ان وقت سياست ۾ مذهب، رياست، ۽ سماج شامل هئا، ماڻهوءَ کي ’سياسي جانور‘ چيو ويو آهي.

سماج جو هيءُ تصور غير مذهبي ۽ انفرادي بنيادن تي ٻڌل هو. ان حال ۾ هن تصور جا ٻه وڏا مرحلا ٿين ٿا. هڪ اهو مرحلو هو جنهن ۾ فردن جون ڪي سياسي ذميداريون مقرر ٿيون هيون. ٻيو اهو مرحلو آهي جنهن ۾ جديد سياست ۽ اقتدار اعليٰ جي صورت نمودار ٿي هئي. هيءَ صورتحال رومي ۽ يوناني خصوصيتن تي ٻڌل آهي، جنهن مطابق رياست کي فرد جي مٿان ايتري برتري حاصل آهي، جو اها خاص ڪري پوئين (Utilitarian) دور ۾ ڪنهن به ازلي قانون جي پوئواري ڪرڻ لاءِ ٻڌل نه آهي (هن نظريي جا حامي آهن لاڪ، هابس ۽ روسو).

سماج جو سڀ کان مٿانهون تصور اهو آهي ته ”سماج اها شي آهي، جنهن ۾ ماڻهن جو تعداد (Plurality) پاڻ ۾ هڪ عهدنامي جي وسيلي ڳنڍجي ٿو ۽ انهيءَ مقصد تحت ڳنڍجي ٿو ته هرهڪ پنهنجو ذاتي مقصد پورو ڪري سگهي“ (۳).

هن حالت ۾ وڏي ۾ وڏي لاڳاپي جي ڳالهه آهي مٽاسٽا (Exchange)، جيڪا پورهئي جي ورڇ جي نتيجي ۾ ظاهر ٿئي ٿي ۽ ان ۾ داخلا به هڪٻئي جي ڀلائيءَ خاطر ٿئي ٿي.

ڊارون جو سماجي نظريو

هن نظريي مطابق سماج رڳو هڪ اهڙو انساني مرحلو آهي، جيڪو سڀني انساني

جسم (Organic whole) جي هڪ ارتقائي سلسلي جو به هڪ حصو آهي ۽ ان سان ئي تعلق رکي ٿو (٤).

هن نظريي مطابق معاشي ڊوڙ ڊڪ ۽ مقابلي کي به زندگيءَ جي بقا ۽ حياتياتي جدوجهد سمجهيو ويو آهي.

روسي جو نظريو

روسي جيڪو ”عام ارادي“ (General will) جو تصور ڏنو ان پٽاندر سماج ۽ رياست به جدا شيون ڪونه آهن.

سماج جا وڏيڪ سڌريل تصور آهن:-

(١) اثباتيت (Positivism)

(٢) عينيت (Idealism)

هنن نظرين جي خيال کان سماج جون وصفون به ٻه ٿيون ٿين:

(١) سماج انساني لاڳاپن جو هڪ پکو ۽ ڳنڍيل مانڊاڻ آهي ۽ اهي لاڳاپا هڪ عمل جو نتيجو آهن. اهو عمل وسائل ۽ مقاصد تي مدار رکي ٿو. اهي مقصد ۽ لاڳاپا يا اندريان ۽ ٻاهريان آهن يا اڻچاٽوي آهن.

(٢) سماج هڪ عنصر آهي. اهو عنصر انسان جي سماجي زندگيءَ جي مادي ذخيري ۾ موجود آهي. اهو مادي ذخيرو وري موروثيت ۽ سماجي ماحول کان متاثر ٿئي ٿو. پيون شيون جيڪي ان ذخيري تي اثر ڪن ٿيون، سي آهن: سائنس، علم ۽ ٽيڪنڪ، مذهب، طبعيات کان مٿي واريون ڳالهيون Metaphysics، خيالن جو اخلاقي سرشتو ۽ زندگيءَ جا نمونا. (٥)

سماج جا ڪي بنيادي جزا هي آهن:

(١) سماج جي مادي ضرورت.

(٢) سماج جون انساني ضرورتون.

هنن ضرورتن کي وڏيڪ هيٺ ڏنل ترتيب سان ورهائي سگهجي ٿو:

(١) اهي ضرورتون، جيڪي فرد کي جسماني ڍانچو سمجهن ٿيون.

(٢) اهي، جيڪي جدا جدا فردن ۾ ڪم ڪار جي ورهاست ڪن ٿيون.

(٣) اهي، جيڪي سماج ۾ افراد جي هڪبئي سان لاڳاپي جي ضمانت ڏين ٿيون.

(٤) اهي، جيڪي سماجي وٿن کي ايندڙ نسلن تائين پهچائين ٿيون: مختصر طور تي اهي سڀ هي آهن:

١- آدم، ٢- ورج ۽ مهارت، ٣- پختگي ۽ توانائي (٦).

سماج جون عام ضرورتون :

(١) آدم (خلق) جي نظام کي هلائڻ ۽ ان لاءِ کاڌ خوراڪ جا وسيلا ڳولڻ.

(٢) ماڻهن ۽ ڪمن جي ورڇ.

(٣) سماجي مضبوطي.

انهن لاءِ :

(١) افراد ۾ باهمي ميلاپ جي فضا تيار ڪرڻي آهي.

(٢) ٻاهرئين ڪلچر کي وڌڻ کان روڪڻ جو جذبو تيار ڪرڻو آهي.

(٣) سماجي طريقن جو پرچار ڪرڻو ۽ انهن کي وڌائڻو آهي. (٧)

پٽمن (Pitman) ۽ سوروڪن (Sorokin) جي خيال ۾ سماج جا ٽي قسم ٿين ٿا :

(١) آئيڊئلسٽڪ (Idealistic)

(٢) آئيڊيشنل (Ideational)

(٣) سينسيٽ (Sensate)

سماجيات (Sociology)

مناسب ٿو معلوم ٿئي ته سماج جي باري ۾ مٿي آيل ضروري ڳالهين کان پوءِ اسان سماجي علم يا سماجيات جي باري ۾ به ڪجهه لکون. هن طرح پروسو آهي ته سنڌي ٻوليءَ ۾ سماجي اڀياس جا موقعا فراهم ٿيندا. "سماجيات (Sociology) سماج جي ان اڀياس جو نالو آهي، جيڪو :

(١) سائنسي بنيادن تي ڪيو وڃي،

(٢) سماجي گروهي ڪارڪردگيءَ تي بحث ڪري،

(٣) انسانن جي باهمي ربط تي بحث ڪري، ۽

(٤) انهن مختلف عنصرن تي بحث ڪري، جيڪي پاڻ ان باهمي ربط سان پيدا ٿين ٿا ۽ موٽ ۾ انهن ئي ضروري عنصرن تي اثر ڪن ٿا (٨).

هن خيال ۽ وصف ۾ زور ڏنو ويو آهي ٻن ڳالهين تي: هڪ سماجي ميل ميلاپ، ٻيو سماجي مسئلا.

سماجي ميل ميلاپ

شادي :

شادي هڪ بنيادي سماجي ادارو آهي، جنهن جو تعلق باهمي ميلاپ واري تصور سان آهي. ان ڪري ان جو اڀياس خود سماجي اداري (Social Institution) جي حيثيت سان ڪرڻ گهرجي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

وصف:

”سماج ۾ رائج ٿيل ۽ مقرر ڪيل مخصوص قانونن جي تحت عورت ۽ مرد جي پاڻ ۾ ظاهري طور تي (عام آڏو) زال مڙس بڻجڻ کي شادي ٿو چئجي“(٩).

ساڳئي صفحي تي ۽ ساڳئي **ڪتاب** ۾ چاڻايو ويو آهي ته شاديءَ جو خاص بنياد هڪ زال ۽ مڙس جي وچ ۾ هڪ عهدنامي: تي آهي هن عهدنامي ۾ جنسي تعلقات جو هئڻ يا نه هئڻ ضروري نه آهي.

هيءَ ڳالهه اسان جي سماج سان ڪانه ٿي لڳي. سنڌي سماج ۾ ڇڻي ۽ کهنبو اسان جي شاديءَ جا اهڃاڻ آهن. اسان جي شاديءَ جي عهدنامي ۾ جنسي تعلقات جو هئڻ ايترو ضروري آهي، جو شاديءَ واري رات گذرڻ کان پوءِ عورت جا ڪپڙا يا اڇوڪين حالتن ۾ ٽوال يا رومال يا ڪا ٻي شيءِ اڇهڻ واري ڪنوار جي ماءُ کي ظاهر ڪري ڏيکارڻي پوندي آهي. ان حالت ۾ اسان جو ڏوڻيم آهي ته عورت جي ماهواريءَ جي ڏينهن ۾ شادي نه ٿيندي آهي ۽ جيڪڏهن اڇهڻ واريءَ شيءِ تي ڪنوارپ جو ڪو نشان نظر نه اچي، ته طلاقون ٿي وڃن يا شاديون ٽٽي وڃن. اهڙيءَ حالت ۾ عورت جي پاڪ دامنيءَ تي داغ ٿو لڳي.

شاديءَ جا قسم:

جدا جدا سماجن ۽ دورن جي خيال کان شاديءَ واري عهدنامي يا شاديءَ جون صورتون به جدا جدا ٿين ٿيون. ان حالت ۾ شاديءَ جا قسم هيٺ ڄاڻائجن ٿا:

(١) مونو گام (Monogamy)

هن جو مطلب آهي مڙس سان هڪ نڪاح ٻڌي زال.

(٢) موناڊري (Monandry)

هن حالت ۾ مڙس هڪ هجي پر ضروري ناهي ته هميشه هڪ ئي هجي، ۽ زال به هڪ ئي هجي پر ضروري ناهي ته هميشه هڪ ئي هجي.

(٣) پوليانڊري (Polyandry)

زال هڪ هجي پر مڙس ٻه يا ٻن کان وڌيڪ هجن، پر گهڻو ڪري پاڻ ۾ ڀائر هجن. (دروپديءَ جو مثال).

(٤) پولي گامي (Polygamy)

مڙس هڪ هجي پر زالون ٻه يا ٻن کان وڌيڪ هجن، پر هجن هڪ ئي درجي جون.

(٥) گروهي شادي (Group marriage)

ٻه يا ٻن کان وڌيڪ مڙس، اهڙيءَ حالت ۾، جو انهن جون گڏيل زالون به ٻه يا ٻن کان وڌيڪ هجن. (١٠)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

١- باهمي ميل ميلاپ جو جذبو Esptiri - de - Corps وصف

”باهمي ميل ميلاپ گروهي احساسن جي هڪ تنظيم جو نالو آهي، جنهن ۾ گروهي جذبو ۽ گهري محبت ۽ جوش هڪ لازمي جذبي جيان موجود رهي ٿو. باهمي ميل ميلاپ گروهي زندگيءَ کي تحرڪ بخشي ٿو.“ (١١)

هن قسم جو جذبو باهمي لاڳاپن جي ميلاپ جي صورتحال سان پيدا ٿئي ٿو. اهي لاڳاپا ٻن قسمن جا ٿين ٿا: هڪ گروهي ٻيو خارجي. هن قسم جو جذبو الڳ الڳ ڌرين ۾ تڏهن ٿو پيدا ٿئي، جڏهن ٻه آهي هڪٻئي کي دشمن سمجهڻ لڳن ٿيون.

باهمي ميل ميلاپ جي جذبي پيدا ڪرڻ ۽ وڌائڻ جا هي وسيلا آهن:

٢- رسمي سنگت (Fellowship)

گڏجي ڳائڻ، نچڻ، سير و تفريح ڪرڻ، چرچو گهٻو ڪرڻ ۽ اهڙيون ٻيون رسمي سنگت سات ۽ ورونهن جون ڳالهيون.

”جڏهن ڪنهن هند تي ڪن ماڻهن کي هڪٻئي کي ويجهي ڏٺڻ ۽ سڃاڻڻ جو موقعو ملي ٿو ۽ جڏهن اها صورت حال فردن جي حالت ۾ واضح ٿئي ٿي ۽ جڏهن اهڙيءَ صورت حال جي پويان هڪٻئي جي ڪردار ادا ڪرڻ ۽ هڪٻئي جي تجربي مان فائدي حاصل ڪرڻ جا ارادا ٿين ٿا، تڏهن اهڙيءَ حالت ۾ فرد پنهنجا پنهنجا فلسفا، پنهنجون وڌون، پنهنجا لاڙا ۽ پنهنجا اشارا هڪٻئي تائين پهچائين ٿا. نتيجو باهمي همدرديءَ جي صورت ۾ نڪري ٿو ۽ انهيءَ باهمي ميل ميلاپ کي ئي همدرديءَ جو جذبو چيو وڃي ٿو.“ (١٢)

٣- عوامي ميل جول واري ڪارڪردگي

هن قسم جي ڪارڪردگي تڏهن ٿي پيدا ٿئي، جڏهن فرد ميلن ملاکڙن، وڏن ڏڻن، مجلسن ۽ ڪچهرين، ٽولن ۽ وانگارن، پٿريڊ يا شاديءَ غميءَ جي موقعن تي ملن ٿا ۽ گڏ ٿين ٿا.

"The Psychology of ceremonial behaviour is the Psychology of being on parade" (13).

٤- اخلاقي معيار (Morale)

اخلاقي معيار جو بنياد اعتقادي نظام تي هوندو آهي. اهڙي معيار ۾ مٿ (Myth) ۽ وڏو ڪم ڪري ٿي اخلاقي معيار جا ٻيا جزا آهن: مذهبي ڪتاب، قرآني جو احساس ۽ عقيدا. (١٣)

اخلاقي معيار جو اڀياس ٻوليءَ جي محاوري ۽ لوڪ ادب مان ڪري ٿو سگهجي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

٥- اجتماعي ڪارڪردگي (Collective Behaviour)

اجتماعي ڪارڪردگيءَ جا عناصر هيٺ ڏجن ٿا:

"ميڙ، عوامي جٿا، خوف خطرا، اجايا پروسا، گڏيل ناچ، وڏا زور وارا شوق، عوامي راءِ جو اظهار، پروپيگنڊا، فئشن، انقلابي سڌارا، مجلسون ۽ پيون اهڙيون شيون". (١٥)

اسان وٽ ناچ، ڪچهري، ملاکڙا، ميلا، رانديون، وهانءَ، جڇون، ونگارون، چيڙون اجتماعي ڪارڪردگيءَ جا نمونا آهن.

٦- گروهي ڪارڪردگي (Group Behaviour)

"گروهي ڪارڪردگيءَ ۾ اهي سڀ عمل اچي وڃن ٿا، جيڪي هڪڙو گروهه گروهه هئڻ جي حيثيت ۾ ڪري ٿو".

٦- منظم ڪارڪردگي (Disciplined or organized behaviour)

هن جا عنصر ٽي آهن:

(١) رواج ۽ رسمون (Social Customs)

(٢) سماجي روايتون (Social Traditions)

(٣) سماجي ادارا (Social Institutions)(17)

عام ماڻهو Public

پبلڪ هڪ عوامي ۽ گڏيل گروهي تنظيم جو نالو آهي پبلڪ مان مراد آهي ماڻهن جو اهڙو گروهه.

جيڪو هڪ ئي مسئلي جو مقابلو ڪندو هجي،

جيڪو ان ڳالهه تي متفق نه ٿيو هجي ته مسئلي کي حل ڪيئن ڪجي ۽.

مسئلي تي بحث مباحثو ڪندو رهي. (١٨)

پبلڪ جو وجود ڪنهن اداري جو نتيجو نه آهي، پر اها ڪا خاص حالتن جي اندر ۽ ڪن خاص مقصدن جي خاطر وجود ۾ اچي ٿي.

آدم جو قسم (Type in Population)

"آدم جي قسم جو دارومدار اهڙين پختين ۽ مضبوط خصوصيتن تي آهي جيڪي فردن جي وڏن گروهن ۾ گڏ ٿين ٿيون. ۽ انهن لاءِ ڇيو الين ٿو وڃي ته اهڙيون خصوصيتون هڪ ئي فرد ۾ ملن ٿيون ۽ هڪ ئي فرد انهن خصوصيتن جو قسم سمجهيو وڃي ٿو".

مورس (Mores)

اهي گروهي، جاتي يا طبقاتي عمل جيڪي ڪنهن ڪلچر ۾ جنم وٺن ٿا ۽ جن سان گروهه جي خوشحاليءَ، چڱائيءَ ضرورت جي تصورن کي ڳنڍجي ٿو، اهو عمل معياري Standardized هوندا آهن.

”مورس انهن اخلاقي حقيقتن جو نالو آهي جن جي لاءِ گروهه جي اندر افراد جو فيصلو اهو آهي ته اهي سماج جي لاءِ تمام ضروري آهن ۽ سماج جي ڀلائيءَ جو دارومدار انهن تي آهي.“ (١٩) لوڪ ادب ۽ پهاڪا توڙي چوڻيون ڪنهن حد تائين اسان جي مورس ڪـي بيان ڪن ٿا. بقائي لکي ٿـو ”اهي تصورات جن جـو دارومدار چڱائيءَ يا برائيءَ جي گروهي تصور تي آهي، انهن کي مورس چئجي ٿو.“

ايٿوس (Ethos)

ايٿوس اها شيءِ آهي، جا هڪ ملائينڊز حقيقت جيان يا هڪ اسپرٽ جيان سڄي ڪلچر مان لنگهي ٿي يا ان مان وهندي ٿي هلي. ايٿوس جي ڪري سمـاج جو هڪ رخ برقرار رهي ٿو. ايٿوس سماج جي سڀني رخن کي گڏ ڪري ٿو يا جوڙي ٿو.“ (٢٠) ايٿوس ڪلچر ۾ ليي ٿو.

عامي رجحان (Folkways)

اسان جي نئين ٽهي اسان جا عامي رجحان ارادي طور تي رسمي تعليم جي وسيلي سکي ٿي، پر گهڻو ڪري ٻين کي ڏسي سکي ٿي. عامي رجحان ٻار جي چوڌاري رهن ٿا. جاڪان ته ٻار هڪڙي ئي ڪم ڪرڻ جو طريقو گهڻي وقت تائين ڏسي ٿو، ان ڪري اهو طريقو هن جي لاءِ ڪنهن ڪم ڪرڻ جو مستقل طريقو ٿي ٿو وڃي. (۽ اهوئي طريقو عامي رجحان ٿو بڻجي.) (٢١)

عامي طريقن جا وڏا قسم ٻه ٿين ٿا:

اهي طريقا يا عمل جن تي عمل ڪرڻ معنيٰ سٺين ڳالهين تي عمل ڪرڻ. لچڻ ۽ نماڻائي هن قسم جا مثال آهن.

ٻيا اهي عمل يا طريقا جن تـي ضروري عمل ڪرڻو آهي، جو تـه اهي گروهه جي خيرخواهيءَ جي لاءِ يا ڀلائيءَ جي لاءِ تمام ضروري آهن.

ٽابو (Taboo)

”گروهه جي افراد جو بهرحال اهو فيصلو ٻڌ هوندو آهي ته فلاڻو يا فلاڻو ڪم گروهه جي چڱائيءَ ۾ ڪرڻ نه جڳائي. ان ڪري ان ڪان پاسو ڪجي. اهڙيءَ حالت ۾ اهڙي فيصلي کي ٽابو چيو ويندو آهي.“ (٢٢)

سماجي بي آرامي (Social unrest)

”جنهن حالت ۾ ماڻهن جون خواهشون، امنگ ۽ جذبا پورا نه ٿا ٿين ۽ جنهن حالت ۾ سماج ۾ زندگيءَ جو ڪوبه اهڙو نمونو ڪونه ٿو رهي، جيڪو ماڻهن جي مدد ڪري، ته نتيجي طور ماڻهو سماجي بي آراميءَ جو شڪار ٿي ٿا وڃن. سماجي بي آراميءَ جي نتيجي ۾ پريشاني، ناراضگي ۽ غير يقيني حالتون پيدا ٿين ٿيون. هي حالتون گهڻو وقت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هلن ٿيون ته ماڻهو دماغي مونجهارن جي حالت (Neurotic behaviour) جو شڪار ٿو ٿي وڃي." (٢٣)

"اڻين به سمجهي سگهجي ٿو ته سماجي بي آرامي، بي آراميءَ کي سماجي بنائڻ (Socialization of unrest) جو نتيجو آهي. هيءَ بي آرامي ٻهرياڻين فردن ۾ پيدا ٿئي ٿي ۽ پوءِ سماج ۾ هڪ علامت طور پيدا ٿيو وڃي. هارين، عورتن، مذهبي ماڻهن ۽ پورهيتن جي بي آرامي به هڪ سماجي بي آرامي آهي. سماجي بي آراميءَ جا اهي نمونا ٻڌائين ٿا ته ماڻهن جي سماجي زندگيءَ ۾ ڪا اهڙي تبديلي آئي آهي جنهن انهن جي زندگيءَ جي طريقن تي برو اثر وڌو آهي." (٢٤)

سماجي بي آراميءَ جون خصوصيتون:

ماڻهو گهڻو ڪري پريشانيءَ جي حالت ۾ هوندا آهن، سندن اڳيان ڪو به واضح مقصد ڪونه هوندو آهي، پر انهن ۾ عمل ڪرڻ جي تمنا تمام وڏي ٿي پوندي آهي. اهڙيءَ حالت ۾ سماجي ڪارڪردگي بي مقصد ۽ بي ترتيب هوندي آهي. اهڙيءَ حالت جي بي لازمي صورتحال هوندي آهي جوش واريءَ ڪارڪردگيءَ جي، جنهن ۾ اجايا گمان، ڊپ ۽ خدشا پيدا ٿيندا رهندا آهن. اهڙيءَ حالت ۾ سماج ۾ افواهه عام ٿي ويندا آهن.

بي آراميءَ جي ٿئين ڏاڪي تي سماج ۾ ڪاوڙ ۽ غصو عام ٿي ويندو آهي. ان حالت ۾ هو هڪٻئي کان وڌيڪ خبردار ٿيڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. هن حالت ۾ نون خيالن ۽ نظرين ڏانهن وڌيڪ توجهه ڏنو ويندو آهي. پر انهيءَ توجهه ۾ عام رواجي تواتر ڪونه هوندو آهي. تنهنڪري اهو تعميري ڪونه هوندو آهي. (٢٥)

سماجي بي آراميءَ جا نتيجا

تخريب ۽ ڇيڳهڙ يا ڏاهه ڌوهه جنهن جو سماجي زندگيءَ تي اثر پوي ٿو.

نئين منظم زندگيءَ نون طريقن جي تلاش ۽ نون رخن جي جستجو لاءِ جنهن جا نمونا گهڻو ڪري هيٺ ڏيکاريل نمونا آهن:

(١) سماجي تحريڪون.
(٢) سڌارا.
(٣) مذهبي طبقا (Religious cults).
(٤) روحاني سجاڳي.
(٥) نوان اخلاقي طريقا.

"سماجي سيل ميلاپ" جي باري ۾ مٿي پيش ڪيل نقطا الهيءَ ڳالهه جي وضاحت ڪن ٿا ته ڪهڙيءَ ريت هڪ سماج ۾ رهڻ وارا سڀ فرد هڪٻئي سان واسطيداريءَ ۾ رهن ٿا. هنن نقطن تي وڌيڪ بحث ڪرڻ سان اسان سنڌي سماج جي ڪن ضروري اصولن ۽ خصوصيتن

کي معلوم ڪري سگهنداسون. (پر هي ڪم ڪنهن حد تائين اسان جي سماجي تاريخ لکڻ واري جو آهي) . هن جاءِ تي اسان رڳو ايترو چوڻ ٿا گهرون ته سنڌي سماج ۾ سماجي بي آراميءَ جو اظهار جن ڳالهين مان ٿئي ٿو، سي هي آهن :

(١) لوڙائو، ٽڙ جا بيت، چلڙا، وائي، ڪافي، ڳالهيون ۽ قصا ڪهاڻيون.

(٢) تصوف ۽ ان جا طريقا.

(٣) مذهب جي باري ۾ غير رسمي بي توجهي.

(٤) ڀاڄڙيون ۽ لڏ پلاڻ.

(٥) در گذر ڪرڻ وارو سماجي رجحان، جنهن مان فراريت ظاهر ٿئي ٿي.

مثال طور، چئبو ۽ ڪبو رهجي ٿو : "مڙئي خير آ، يا مڙئي چڱي ٿي پوندي."

سماجي مسئلا

سماجي مسئلن کي ڪيترن ئي طريقن سان سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي آهي. چارلس ڪولي ٿو چوي ته "عام ماڻهو (Particularist) 'مخصوص خيال' جو ٿي ويو آهي." هن خيال ۾ ڪمزوري اها آهي ته هي خيال سماج ۾ موجوده سيني مسئلن کي هڪ ئي سبب جو نتيجو سمجهي ٿو. اهڙيءَ ريت حياتيات جو ماهر سماجي مسئلن کي موروثيت جو نتيجو سمجهي ٿو ۽ جاگرافيءَ جو ماهر انهن کي آب و هوا جي تابع ٿو سمجهي. چو ته انهن ڳالهين جو تعلق بک ۽ بي روزگاريءَ سان آهي. هنن حالتن ۾ سماجي مسئلن جي سببن کي "سماجي پس منظر" (Sociological Preposition) چيو ٿو وڃي.

سماجيات جا عالم گهڻو ڪري انهيءَ خيال جا آهن ته سماجي مسئلا گهڻو ڪري سماجي ۽ ڪلچري تبديليءَ جو نتيجو هوندا آهن. اها تبديل بي وقتي ۽ تڪڙي تبديل هوندي آهي. ٻيا ڪي هيئن به سمجهن ٿا ته سماجي مسئلن جي پيدا ٿيڻ جو مطلب آهي ته ڪلچر ماڻهن ۾ بدلجندڙ حالتن سان مقابلي ڪرڻ يا انهن کي برداشت ڪرڻ يا انهن سان ڏاهر ڪرڻ جي طاقت پيدا ڪرڻ ۾ ناڪام ٿي ويو آهي.

سماجي مسئلن کي حل ڪرڻ جا طريقا

١- سماجي علاج وارو نظريو (Social Pathology)

هن نظريي مطابق سماجي مسئلو سماجي جسم (Organism) جي هڪ بيماري سمجهيو ويندو آهي. پر هي نظريو ڪامياب نه ٿي سگهيو.

٢- ڏاهي ورڪ ڏاهڻ وارو نظريو (Reorganization)

هي نظريو پولنڊ جي سماجي اپياس ڪان پوءِ ڏنو ويو هو. هن نظريي مطابق ماڻهن جي لاڙن ۽ وٿن جي اختلافن جي سبب ڪري سماجي مسئلا پيدا ٿين ٿا.

٣- سياويڪ تاريخ وارو نظريو (Method of natural history)

هن نظريي مطابق هر مسئلي جي سياويڪ تاريخ جا ڪي مرحلا ٿين ٿا، جي هيٺ ڏجن ٿا:

(١) مسئلي جي سماجي واقفيت.
(٢) مسئلي کي سمجهڻ جي ڪوشش.
(٣) سڌاري جا اپاءَ.
(٤) سڌاري جي تنظيم.
(٥) سڌارن کي هٿ ۾ رکڻ جو ڪم.

سياويڪ تاريخ وارو نظريو (The Idea Of Natural History) فرلر ۽ مائرس Fuller and Myers جي نالن سان منسوب آهي.

٤- ڪلچري ڪمزوريءَ وارو نظريو (The Idea of cultural lag)

ڪلچر يا ته مادي (Concrete or tangible) ٿئي ٿو يا نظرياتي ۽ تصوراتي (Non-material) ٿئي ٿو. هن چوٿين نظريي مطابق مادي ڪلچر ۾ آيل تبديليون تصوراتي ڪلچر جو ساٿ ڪونه ٿيون ڏين يا تصوراتي ڪلچر ۾ آيل تبديليون مادي ڪلچر جو ساٿ ڏيئي نٿيون سگهن. ان ڪري سماجي مسئلا پيدا ٿين ٿا.

هن حالت جو سبب ڪلچر جي ڪمزوري ئي ٿئي ٿو. عملي طور تي هي نظريو مشڪل نظر آيو آهي.

هي نظريو ٽيلر ۽ سمنر (Taylor and Sumner) جي نظريات تي مدار رکي ٿو، جن ڪلچر کي مادي، تصوراتي يا اخلاقي ضابطن ۾ ورهايو آهي. (٢٧)

ڪلچر ۽ سماجي درجي بندي

تاريخ جي ڪنهن به دور ۾ سماج جا سڀ فرد هڪ درجي وارا ڪونه رهيا آهن. سماجي تنظيم جي خيال کان سماج هڪ اها تنظيم آهي جيڪا فردن ۽ گروهن کي ڳنڍي ٿي ۽ انهن جي عمليت جو رخ مقرر ڪري ٿي. ڪن حالتن ۾ سڀ فرد هڪجهڙا آهن. مثال طور عورت عورت جهڙي آهي ۽ مرد مرد جهڙو، پر ڪن حالتن ۾ اهي پاڻ ۾ الڳ الڳ ۽ هڪٻئي کان مختلف آهن. جن حالتن ۾ فرد هڪجهڙا آهن انهن حالتن ۾ انهن جي عام صورت کي سماجي طور تي ملائي ڏسبو ته معلوم ٿيندو ته سماج ۾ هڪ "رتبي جو نمونو" موجود آهي.

درجو - درجي جي وصف -

درجو يا رتبو فرد جي انهيءَ سماجي حيثيت جو نالو آهي، جنهن ۾ هن کي پاڻ جهڙن ٻين فردن جي ڀيٽ ۾ ڏنو ٿو وڃي. هن حالت ۾ فرد جو رتبو ياڻ خصوصيتن (Characteristics)

تي مدار رکي، ٿو يا انهن خصوصيتن جي مجموعي (Cluster) تي يا انهن خصوصيتن جي هڪ عام صورتحال (Generalised Summation) تي مدار رکي ٿو. ان ڪري هڪڙي ئي فرد جا ڪي درجا ۽ رتبا ٿين ٿا. ان ڪري ياد ڪري ڇڏجي ته ”رتبو يا درجو“ معنيٰ ڪوبہ هڪ ”رتبو يا درجو“، پر ڪن حالتن ۾ رتبي يا درجي ۾ فرق بہ آهي. رتبو تہ ان حال ۾ سماجي رتبو آهي، پر درجو هڪ موروثي مقرر ٿيل حيثيت بنجي ٿو پوي. وڏو رتبو معنيٰ وقار (Prestige) جي ڳالهہ جنهن سان عزت، مـان، مرتبي، حاڪميت ۽ پانهپ جو تصور شامل آهن.

ان ڪري اسان وٽ وڏي ماڻهوءَ کي چون — سرڪار، خان، حاڪم، آقا، وڏيرو، نواب، بهادر، سائين، پير سائين، صاحب، ”مير“. پر ننڍي درجي وارو پاڻ لاءِ چوي — غلام، پانهو، ٻانهي، پيرن جي خاڪ، ٻندو، ٽڪريل، خادم، نوڪر، جتي، خاڪ پاءِ. وچولي درجي وارو چوي — مخلص، خيرانديش، گهٽگهرو. جيترو ڪو ڪلچر وڌيڪ ويڪرو (Variegated) هوندو اوترو ئي ان ۾ وڌيڪ رتبا ۽ درجا هوندا.

ڪردار (Role)

”ڪردار سماجي زندگيءَ جو اهم جزو آهي.“ سماج ۾ فرد جو ڪردار سياويڪ ٿئي لو، جو تہ اهو عادتن تي ٻڌل ٿئي ٿو. ان ۾ ڍيک ڍيڪاءُ گهٽ ٿو ٿئي. پر ان سماج ۾ جنهن ۾ تڪڙي تبديلي ايندي ٿي رهي، ڍيک ڍيڪاءُ وڌي ٿو وڃي، جو تہ ان ۾ هر ماڻهو پنهنجي مرتبي جي تلاش ۾ آهي ۽ ڪولي رهيو آهي تہ هن جو سچو ۽ موزون ڪردار ڪهڙو هئڻ گهرجي.

”جيترا ماڻهوءَ جا رتبا اوترا ماڻهوءَ جا ڪردار.“ سگهرو مرد هڪڙي طرف شاديءَ وارو آهي تہ ٻئي طرف سماجي حيثيت جي خيال کان ڪٿي دوست آهي تہ ڪٿي دشمن ۽ اهڙيءَ طرح هو ڪٿي وڏو ماڻهو آهي تہ ڪٿي ننڍو ۽ ڪٿي سوسائٽيءَ جو هڪ ڪارائتو فرد آهي تہ ڪٿي سماج تي چٽي آهي. جهڙو ڪردار هوندس اهڙو ڪردار ادا ڪندو.

رتبن ۾ هڪڙو اهو هوندو آهي جيڪو مڙهيو ويندو آهي ۽ هڪڙو اهو هوندو آهي جيڪو پاڻ حاصل ڪيو ويندو آهي (Ascribed and achieved status).

اهو رتبو جيڪو مڙهيو ٿو وڃي، گهڻو ڪري سماج جي ”موروثيت“ واري خيال کان مڙهيو ويندو آهي. اهڙيءَ حالت ۾ رتبي مان جند ڇڏائڻ مشڪل آهي. جو تہ اهو ٻار کي ورثي ۾ ملي ٿو. پر اهو رتبو جيڪو محنت، همت ۽ ڪوشش سان حاصل ڪجي ٿو، اهو وڌائي بہ سگهجي ٿو ۽ گهٽائي بہ، جو تہ ان جو تعلق ذاتي ڪوشش جي معيار ۽ درجي سان آهي. حاصل ڪيل رتبي جي حالت ۾ ڪردار اڳ ۾ ٿو اڀري ۽ رتبو پوءِ ٿو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مليل. پر مڙهيل رتبي جي حالت ۾ رتبو اڳ ۾ ئي مليل ۽ ڪردار پوءِ ٿو ادا ڪجي. ان ڪري هن حالت ۾ ته ڪردار جو تصور به محدود ٿئي ٿو، ۽ مقرر ٿيل ڪردار ادا ڪرڻو ٿو پوي.

جيڪو رتبو مڙهيو ٿو وڃي ان ۾ جنسياتي زندگي، گروهه، طبقي ۽ عمر جو به تعلق رهي ٿو. ٻار جو رتبو وڏن ۽ ماءُ پيءُ جي رتبي وارو رهي ته اهو مڙهيل رتبو آهي، جيڪو هن کي هن جي جنم جي حادثي ۾ مليو آهي. اهڙيءَ ريت عورت ۽ ٻار جو رتبو به اسان جي سماج ۾ مقرر ٿيل ٿئي ٿو، جنهن جو تعلق جنسياتي زندگيءَ ۽ عمر سان آهي.

رتبي ۽ ڪردار جي سماجي اهميت اها آهي ته انهن جي بنياد تي، ڪلچر جي پائيداري جو بنياد آهي. ڪلچري پائيداريءَ مان مراد آهي فرد ۽ ٽولي جي اها ڪارڪردگي يا ڪردار جنهن سان هو ڪلچر کي ڪجهه ڏئي ٿو يا ڪلچر وڌائي ٿو ۽ موٽ ۾ ڪلچر وٽان ڪجهه وٺي ٿو، يعني پاڻ ترقي ٿو ڪري.

”جيترو حاصل ڪيل رتبن جو تعداد وڌو هوندو اوترو ئي فردن جي طرفان ڪلچر کي ڏيڻ جي صلاحيت وڌيڪ هوندي.“

مڙهيل رتبن جي ڪري سماج هلڪو ۽ پورو ٿيندو ويندو آهي ۽ حاصل ڪيل رتبن جي ڪري سماج تڪڙي ترقي ڪندو ويندو آهي. هيءَ ڳالهه سنڌي سماج جي اڀياس جي باري ۾ مدد ڪندي.

رتبي ۽ ڪردار جي معاملي ۽ تعليم جو هٿ به هميشه رهيو آهي. تعليم ڪردار جي وسعت ۽ پختگي بخشي ٿي ۽ رتبي جي مٽا سٽا ۾ مدد ڪري ٿي. سنڌ ۾ تعليم جي ڪري رتبن ۽ ڪردارن جي تبديل جي آثار تي جيڪي سگهجي ٿو ته سماجي سڀ تبديليون تعليم جي ڪري ئي ٿيون آهن.

رتبي ۽ ڪردار جو تعلق شاديءَ سان به رهي ٿو. سنڌ ۾ ٻيگل (ٻيجي ويل يا ٻڄايل عورت)، پاڇوڪڙ (اها عورت جيڪا پڄندي رهي)، ڦلاٽڻ (ٽڪن سان ڳنهي ورتل. ڦلاٽڻ عورت مان ”عيبدار عورت“ جو مطلب به نڪري ٿو)، رن زال (ڏهاڳڻ)، طلاق ڏنل ۽ ڏاريءَ ۽ پنهنجيءَ عورت جي ڪردار ۽ رتبي ۾ فرق رهيو آهي. توڙي جو شادي هر حال ۾ ٿيندي رهي آهي. اهڙيءَ ريت ٻڄائيندڙ (ٻڄائي ٻرٽيل) ۽ پنهنجي يا ڏارئي مرد جي رتبن ۽ ڪردارن ۾ به فرق رهندو آيو آهي. هن ڳالهه جو واسطو اسان جي مخصوص سماجي سٽا ۽ تعلقات جي ماهري سان آهي.

دولت

دولت جي آثار تي رتبو ۽ ڪردار ته عام طور تي سمجهه ۾ اچي سگهي ٿو. دولتمند اسان وٽ اهو آهي جيڪو ان پاڻي ڏيئي سگهي، قرض ڏيئي سگهي، سرڪار

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

وٽ خوش ۽ سرخرو هجي، کهي ڦري ۽ شوق شڪار ڪري، سرڪاري رتبي ۾ هجي، زمين وارو هجي، ڪارخانيدار هجي ۽ وڏو پڙهيل هجي پر ڪمائي "مٽان" ٻڌيندي هجيس.

بي دولت اهو طبقو آهي جنهن کي قرض ڏلو وڃي، محتاج رکيو وڃي، جنهن کي محنت جو اجورو نه ڏنو وڃي، جنهن کي ڏني ستي تي خوش رکي سگهجي؛ جيڪو هميشه ڪم اچڻ لاءِ تيار هجي، احسان ڪٽي، خوشامد ڪري سگهي، جيڪو "جي حضوري" هجي؛ جيڪو ليڪو نه ڪري، جيڪو حق لـه سنڀالي، جيڪو امن پسند هجي؛ جيڪو وڳوڙ ڪري ته ان کـي شر پسند آسانيءَ سان ڪوٺي سگهجي؛ جيڪو اخبار نه ڪيڻي سگهي، جيڪو ريڊيو ۽ ٽي - وي تي اچي نه سگهي؛ ۽ اهڙيءَ ريت ٻين اهڙين غلاميءَ ۽ زبردستيءَ جي گوناگون خوبين جو مالڪ هجي.

هيءَ صورت حال يعني بي دولت ۽ دولتمند ماڻهن جي رتبي جو فرق رکو تعليم ئي ختم ڪندي رهي ٿي. تعليم جي ڪري جيڪو پاڻ-ورجائتو ڪم ۽ ڪردار ادا ٿي سگهي ٿو سو هن صورت حال جو دشمن ثابت ٿيو آهي.

صلاحيت

صلاحيت ۾ رتبي جو سبب بڻبي رهي آهي ۽ صلاحيت جي ڪري ٻـ اسان جي ڪلچر تي وڏو اثر پيو آهي. جيڪڏهن صلاحيت ڪنهن انسان لاءِ لطف واري شيءِ آهي. ته اها ڳالهه به سچي آهي ته صلاحيت جي قدر ڪرڻ وارو سماج فرد کي صلاحيت جي بنياد تي وقار ۽ عظمت ورهائي ڏيڻ لاءِ تيار رهي ٿو؛ پر هن ڳالهه جو واسطو اسان جي مخصوص سماجي سٽا سان به رهيو آهي. جنهن سماج ۾ گهڻا رتبا مڙهيا ويا آهن، ان سماج ۾ ائين ڪيئن ممڪن هو ته صلاحيت جي آڏار تي عزت ۽ وقار ملندو رهي. پر ويجهڙائيءَ واريون تبديليون صلاحيت جي حق ۾ ڪم ڪري رهيون آهن.

هن مٿي آيل اڀياس مان معلوم ٿيندو ته دنيا جي ٻين برک سماجن جيان اسان جو سماج به انساني، نسلي، سماجي، طبقاتي، معاشرتي، اقتصادي ۽ حياتياتي اصولن تي ٻڌل آهي. اسان جي سماجي تاريخ ۾ هي سڀ ڳالهيون وڏو اثر ۽ مقام رکن ٿيون. ان ڪري اسان جو اهو سماجي تجربو، جيڪو هنن قدرن تي ٻڌل آهي، سو اسان جي ٻوليءَ ۾ تمام آڳاٽو ئي داخل ٿيو هوندو. هي سماجي تجربو دورن ۽ حالتن جي تقاضائن پٽاندر ترقي پذير رهيو آهي ۽ تمام ويجهڙائيءَ وارن دورن ۾ هن تجربي ۾ اسان جون ڪيئي سماجي روايتون وڌيڪ شامل ٿيون آهن. تصوف، جمهوريت، طبقاتي ڪشمڪش، طبقي جو شعور، نسلي امتياز، قوميت ۽ ٻيون اهڙيون ڳالهيون اسان جي سماجي تجربي ۾ ويجهڙائيءَ وارن دورن ۾ داخل ٿيون آهن، جو ته هي قدر ڪل - انساني سطح تي به جديد آهن. البت اهو وسهڻ ممڪن آهي ته انهن قدرن جون ٻه ڪي نه ڪي ابتدائي شڪليون قديم

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

دورن ۾ سنڌ ۾ رائج هيون. هيءَ ڄاڻ ڪوڙ نه آهي شڪليون ڪهڙيون هيون، اسان جو ڪو سماجيات جو عالم ئي ڪري سگهي ٿو.

اسان جي دلچسپيءَ جي ڳالهه هيءَ آهي ته هن قسم جو سماجي تجربو اسان جي ٻوليءَ ۾ داخل ٿيندو رهيو آهي. هاڻي وڏيڪ ڏسڻو آهي ته هن سماجي اڀياس جي آڌار تي اسان پنهنجي ٻوليءَ جون ڪهڙيون روايتون مقرر ڪري ٿا سگهون ۽ ڪهڙيءَ طرح هي تجربو وري پنهنجي اڀياس هيٺ آڻي ٿا سگهون.

ٽوٽميت (Totemism)

هن نظريي جو بنياد انهيءَ خيال تي آهي ته قبيلو يا خاندان (Clan) فرد واحد مان جڙيو آهي، جنهن ۾ فرد مٿي ماڻهيءَ وسيلي وڌندو رهيو آهي. (٢٨)

فرد واحد جو هي تصور اسان لاءِ ڪا اهميت ڪانه ٿو رکي. هن جاءِ تي اسان ٻهرين چارلس ڊارون جو ۽ پوءِ ٽيلر جو رايو نقل ڪريون ٿا. 'زمان' جي تصور جي ڏارا ۾ ڪجهه پوئتي ڏسڻ سان ۽ هاڻوڪي انسان جي عادتن جي اڀياس مان معلوم ٿئي ٿو ته آڳاٽو انسان ننڍن گروهن ۾ رهندو هو ۽ هرهڪ وٽ هڪ عورت زال جي حيثيت سان هوندي هئي. پر جيڪڏهن ڪو ٽولو وڌيڪ طاقتور هوندو هو ته پوءِ ان وٽ وڌيڪ زالون هونديون هيون. هن حالت ۾ زالن جو بچاءُ ڪرڻ ضروري هوندو هو. (٢٩)

ٽيلر ١٨٨١ ۾ لکيو: "سماج هميشه خاندانن ۽ ڪٽنبن مان ٺهندو آهي." هي خاندان ۽ ڪٽنب هڪٻئي سان قرب جي احساس تحت ڳنڍيل هوندا آهن. هن حالت ۾ سماج جي ضابطي رکڻ واريون شيون آهن: شادي(جنسياتي تعلقات) ۽ ننڍن وڏن جا فرض.(٣٠)

"فرانز بوس" چاڪاڻ ته ٻاڻ ڪلچر جي ارتقا جو حامي نه هو، ان ڪري هن سماج جو تصور اهڙو نه ڏنو آهي. پر ٽيلر ۽ ڊارون جي آڌار تي چئي سگهجي ٿو ته

(١) پراڻي سماج ۾ وڌو هٿ عورت جي جنسياتي تصور جو هو، ۽

(٢) سماج جو بنياد فرد تي نه، پر ٽولي تي ئي رکي سگهجي ٿو.

"ٽوٽم (Totem) جا جدا جدا مقام يا دائرا (Areas) ٿين ٿا ۽ هر مقام تي ٽوٽميت جون ڪي خاص خصوصيتون ٿين ٿيون.

پر بوس پاڻ ٽوٽم مها ڪهاڻيءَ (Totem legend) ۽ "محافظ روح"(Guardian Spirit) جي مها ڪهاڻيءَ ۾ هڪجهڙائي ڏيکاري آهي. هيءَ ٻوٽين قسم جي مها ڪهاڻي آمريڪا ۾ آباد ڪواڪيتل (Kawakiutl) قبيلي ۾ رائج آهي. بوس پنهنجي ڪتاب ۾ قبيلي (Clan) سمجهائڻ لاءِ هن قبيلي تي خاص بحث ڪيو آهي ۽ ان لاءِ جدا ڀاڱو لکيو آهي. ڊاڪٽر وزير آغا پنهنجي ڪتاب "اردو شاعري ڪا مزاج" ۾ ٽوٽم ۽ ٽابو (Taboo) کي هڪ "ثنويت" (Duality) ٿو سڏي. لکي ٿو: "قديم انساني سماج ۾ ثنويت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جو پيو پهلو اهو آهي جيڪو ٽوٽم ۽ ٽابوءَ جي رجحانات سان واسطو رکي ٿو. ٽوٽم مان مراد قبيلي جو اهو جد امجد آهي، جيڪو قبيلي جي افراد جو دوست ۽ قبيلي جي افراد جي دشمن جو دشمن آهي. عام طور تي ٽوٽم ڪو وڻ يا ڪو جانور هوندو آهي ۽ قبيلي جا سڀ فرد ان ٽوٽم سان واسطو رکندڙ هوندا آهن.

ٽوٽم جو رشتو ”رت جي رشتي“ جهڙو نه آهي. پر گهڻو ڪري ڪن حالتن ۾ هڪ ئي ٽوٽم ۾ هڪ کان وڌيڪ اهڙا فرد يا قبيلا شامل هوندا آهن، جن جو پاڻ ۾ ڪو مائٽيءَ (Kinship) جو رشتو ڪونه هوندو آهي پر انهن جو هڪٻئي سان پوءِ به هڪ جذباتي ۽ پختو تعلق موجود هوندو آهي.

وري ٽابو مان مراد آهي هڪ قسم جو ”اجتناب“: هي اجتناب ڪنهن مقدس شيءِ جي حالت ۾ به هوندو آهي ۽ غليظ ۽ خطرناڪ شين جي حالت ۾ به. مرد جي حالت ۾ پنهنجي ٽوٽم جي عورت سان جنسي رشتو جوڙڻ به هڪ ٽابو يا ”حرام“ آهي. جنگ، گهريلو زندگي، موت ۽ پيدائش يا ڄم جون ڪي صورتون به ٽابو ۾ شمار ٿينديون آهن.

ٽوٽم جو سڌو سنئون تعلق جسم ۽ خون سان آهي ۽ ان ۾ انساني شعور جو دخل بلڪل گهٽ آهي. ٽوٽم ذهن جي پيداوار نه آهي، پر هڪ داخلي ۽ نفسياتي ضرورت جي پيداوار آهي. ٽوٽم فرد يا قبيلي کي ڪنهن خاص زمين جي ٽڪر سان وابسته ڪري ڇڏي ٿو. اهڙيءَ ريت فرد يا قبيلو پنهنجون پاڙون زمين ۾ هڻي ڏو ڇڏي ۽ ٽوٽم وانگر ان زمين جو جزو بڻجي ٿو وڃي. ٽوٽم جو آغاز ان دور ۾ ٿيو هو، جنهن دور ۾ انسان جو مزاج نباتاتي هو، جنهن ۾ انسان هڪ ول يا ٻوٽي جيان زمين سان چنبڙيو پيو هوندو هو.

ٽابو جو رجحان ان وقت وجود ۾ آيو، جنهن وقت اهو ضروري ٿي پيو هو ته شين کي يا فردن کي نقصان کان بچائجي. ان ڪري چئبو ته ٽابو جو تعلق ذهن سان آهي. بهرحال، اها ڳالهه طيءِ ٿيل آهي ته ٽابو قانون ۽ اخلاقي ضابطن جي ابتدائي صورت آهي، جيڪا انسان کي نيڪ ۽ بد جي تميز ڪرڻ سيکاري ٿي. ٽوٽم تي فرد کي ڪوبه اختيار نه آهي پر ٽابو هڪ حد تائين شعوري ڪاوش يا ڪوشش آهي. ”ٽوٽم ’مڪان‘ جهڙو آهي ۽ ٽابو ’زمان‘ جهڙو.“ (٣١)

بوس صاحب جي مٿي آيل بحث يا راءِ مان اها ڳالهه سمجهه ۾ نٿي اچي ته، ڪيئن رڳو هڪ فرد خاندان جو بنياد بڻجي ٿو سگهي. انسان جڏهن کان انسان ٿيو هو ۽ هن جي ٽوٽميت قائم ٿي هئي تڏهن کان ته هو ”جوڙي“ (Couple) جي صورت ۾ رهيو آهي. ڪن حالتن ۾ انسان ولرن (Crowds) جي صورت ۾ به رهيو آهي. اها

ڳالهه وڌيڪ سپاويڪ ته آهي ته خاندان جو بنياد فرد واحد تي نه پر جوڙي تي رکجي. ان ڪري ٻوس صاحب جي راءِ وزندار معلوم نه ٿي ٿئي. انسان مرد ۽ عورت جي گڏيل وجود ۽ باهمي ميلاپ ڪان سواءِ قبيلي جي صورت ۾ اچي نٿو سگهي.

فرد جو واڌارو به متيءَ مائٽيءَ جي وسيلي رهُو تڏهن ٿي ٿو سگهي جڏهن فرد سماج قائم ڪرڻ واريءَ حالت ۾ اچڻ جهڙو هجي ۽ سماج جا بنيادي اصول ۽ ٺوڪميت قبول ڪري چڪو هجي ۽ هو ”عورت - مرد“ لاڳاپي جو بنياد رکي چڪو هجي. ان ڪري متي مائٽيءَ (Kinship) جو بنياد به عورت ۽ مرد جو باهمي لاڳاپو آهي. ان ڪري انساني سماج جي تمام ابتدائي شڪلين ۾ به اسان فرد واحد جي تصور کي اهميت ڏيئي ڪونه ٿا سگهون.

ان ڪري اسان نتيجي طور مڃون ٿا ته سماج جي ابتدائي حالت ”جوڙي“ يعني هڪ عورت ۽ هڪ مرد جي باهمي ميلاپ ۽ گڏيل زندگيءَ واري هئي. ان ڪري اسان پنهنجي سماج جي سٽا ۾ ”جوڙي“ کي بنيادي حيثيت ڏيڻ جي حق ۾ آهيون ۽ اِهو فرد واحد کي، پر ڪن حالتن ۾ ان جي انساني ولرن واري حيثيت به مڃون جهڙي آهي.

نسل

اها به حقيقت آهي ته انساني نسلن جون جدا جدا شاخون(Races) شادين جي ڪري پاڻ ۾ ايترو ملي ويون آهن، جو هاڻي خالص نسل يا نسلي شاخ جو ملڻ ممڪن ناهي. ان ڪري اهڙي نسل جي ڳولا ڪرڻ مان به ڪي حاصل ڪونه ٿيندو*. (٣٢)

---

* شادين جي بحث ۾ ٻاهرين جي مائٽي Exogamy ۽ پنهنجائپ ۾ شادي Indogamy جا بحث آيا آهن. هي بحث خاص ڪري ليزلي وائٽ جي ڪتاب ۾ اهميت سان بيان ڪيا ويا آهن ۽ هنن بحثن ۾ اهو بحث به آيو آهي ته ماءُ پٽ، پيءُ ڌيءُ ۽ ڀيڻ ڀاءُ جهڙن ويجهن مائٽن Parallel cousins ۽ ٻين وارن مائٽن Cross Cousins جي وچ ۾ شادين کي ڇو ممنوع قرار ڏنو ويو آهي. هي بحث اسان ڪن ضروري سببن جي ڪري ڪونه ٿا ڏيئي سگهون. (ڏسجي: - White, The Evolution of Culture, McGraw - Hill Book Company, London. 1959. pp. 101 - 116.

ٻوس لکي ٿو ته ”منهنجو ويساهه آهي ته اڄڪلهه جي علمي حالت اسان کي ائين چوڻ ڏئي ٿي ته تڙي جو فردن ۾ فرق آهي، ڪن به ٻن نسلي شاخن ۾ حياتياتي Biological اختلاف تمام گهٽ آهن. پر عام رواجي ٻوليءَ ۾ يا عام طرح اسان جڏهن ڪنهن به نسلي شاخ Race جو ذڪر ڪندا آهيون تڏهن اسان جو مطلب هوندو آهي ته نسلي شاخ ماڻهن جي انهيءَ ٽولي جو نالو آهي جنهن ۾ سڀني ماڻهن جون جسماني تڙي دماغي قوتون هڪجهڙيون هونديون آهن. (٣٣)

انهيءَ ويساهه لاءِ اسان وٽ ڪو دليل ڪونهي ته ڪا هڪ نسلي شاخ Race ٻيءَ نسلي شاخ کان اتترو وڌيڪ ذهين آهي ۽ دلي طاقت سان مالا مال آهي يا جذباتي طور تي وڌيڪ مستحڪم آهي، جو اهو اختلاف حقيقي طور تي گهٽ يا ميناڻهينءَ شاخ تي اثر انداز ٿي سگهي ٿو (٣٤). بوس ٻن نسلي شاخن جي وچ ۾ فرق يا اختلاف - Race Antipathy جو بنياد سماجي اختلافن تي ٿو رکي. اهي سماجي اختلاف بوس جي خيال ۾ هڪ هنڌ تي رهندڙ ٻن نسلي شاخن جي وچ ۾ انهيءَ ڪري پيدا ٿيندا آهن، جو اهي شاخون متحرڪ رهن ٿيون. (٣٥)

بوس جا هي خيال جن جو تعلق نسل سان آهي، سي اسان کي پنهنجي نسلي سٽا ۽ سماجي خيال کان ڪهڙي طرف وٺي ٿا هلن، تنهن باري ۾ ظاهر آهي ته سنڌ ۾ بيشڪ جدا جدا نسلن جو ملڪ رهيو آهي. دراوڙ، آريا ۽ ٻيءَ متمدن نسل، سڀ پاڻ ۾ جدا جدا نسلن جي ميلاپ جا نمونا هئا. ان ڪري سنڌ ۾ نسلن جو اڀياس اڄ سوڌو ڏاڍو مشڪل آهي. پر جدا جدا نسلن جي سڃاڻپ سماجي ڪارڪردگيءَ جي بنياد تي سنڌ ۾ اڄ به ڪري سگهجي ٿي. مثال طور سنڌ ۾ اڻ سڌريل ڪي جاتيون اڄ سوڌو ٻار کي ڪپڙي جي ڏوليءَ ۾ مٿي سان ٻڌي هلن ٿيون. اهڙيءَ ريت سنڌن اصلي شڪليون سندن بنيادي نسلن جي شڪلين جهڙيون ٿي ٿيون وڃن، جيڪي سنڌ ۾ آڳاٽو ساڳين حالتن جي ڪري وجود ۾ آيون هونديون ۽ ساڳيءَ طرح رهيون هونديون. ٻار جي هن طرح جي سنڀال سنڌ ۾ ڪن ٽولن جي پراڻي هئڻ لاءِ ثبوت طور پيش ڪري سگهجي ٿي. جو ته انهن ٽولن ۾ آڳاٽي دورن ۾ به ٻار جي سنڀال اهڙن طريقن سان ٿي هوندي. اهڙيءَ ريت ٻارن جي سنڀال جي باري ۾ ڪن هنڌن تي ٻنڌڻ يا ٽنجڻ ڪم آڻڻ وارو مامرو به خاص اهم آهي. سنڌ ۾ بنيادي طور تي ٻنڌڻ جي ڪم آڻڻ جو بنيادي تصور اهو آهي ته ٻار جي جسم جي جوڙجڪ کي هڪ ئي حال ۾ قائم رکڻ سان ان جي جسم کي هڪ خاص صورت وٺائجي. اِن لاءِ ٽي هيٺ ٿو، جو جڏهن ٻار کي لنڊ ڪٽي ٿي وڃي تڏهن هن جي جسم کي اگهاڙو ٿي ڪپڙي جي ٽڪر جي مٿان وڇ تي سمهارجي ٿو. (ڪپڙو سنهو ململ جو ڪم آندو ٿو وڃي ۽ ڏيگهه ان جي وال سوا ٿي ٿئي. اهڙيءَ طرح، جو ڪپڙي جو وچ ان جي ڪلهن جي هيٺان اچي ٿو وڃي. پوءِ ٻار جون ٻيئي ٻانهون ورائي ان جي پاسن سان لڳو لڳ ڏڪيون ڪري ٻنهي پاسن کان ڪپڙو ٻانهن جي مٿان پلاند طور ويڙهجي ٿو. اهڙيءَ ريت ٻار جا هٿ ته ٻاهر رهن ٿا، پر ڪپڙو اُن جي ٽونٽ کان هيٺيرو ورائجي ٿو. اهڙيءَ ريت ڪپڙو سيني جي مٿان ڪونهُ ڏو ورائجي، پر پيٽ جي مٿان ورائي هڪڙو وڪڙ پورو ٿو ڪجي. ٻئي وڪڙ ۾ ڪپڙو وري مٿان کان هيٺ ورائجي ٿو ۽ هن دفعي رانن کان هيٺيرو ورائي، وري مٿي آڻي ٻيو وڪڙ پورو ٿو ڪجي. ٻئي وڪڙ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪان ٻوه وري ٻنڌڻ جا ٻاقي ٻلاند ورالي، گوڏن ڪي چلڊي، ٻنين جي مٿان ٻڌجن ٿا. اهڙيءَ ريت ٻنين وٽ ٽيون وکڙ ٻورو ٿو ٿئي. هن سڄيءَ ترتيب ۾ سمجهڻ جي ڳالهه اها آهي ته کهڙن هنڌن ڪي اسان زور ٻارڪان آجو ٿا ڪريون ۽ کهڙن هنڌن تي زور ٻار رکون ٿا. پيشاني، سينو، چتڙ ۽ گوڏا ٻار هيٺ ڪونه ٿا اچن. ٻالهن جو هيٺيون ٻاسو، پيٽ، راڻن جو هيٺيون ٻاسو ۽ ٻنيون ٻـار جي هيٺان اچن ٿيون. ڏورا ٻه آجا ٿا رهن. هن مان اها خبر پوي‌ٿي ته اسان سنڌ ۾ جسم جي ڍانچي جي ٻاري ۾ کهڙو تصور رکون ٿا. ظاهر آهي ته پيشانيءَ ۽ سيني کي ويڪرو، ڏورن کي مضبوط، پر پيٽ کي لڪ ـان ۽ چيلهه کي سنهون ۽ ٻنين کي سنهون ڏسڻ ٿا گهرون. رانون ۽ چتڙ ٻه آزاد رکون ٿا ته جيئن اپريل هجن.

ٻار جي سنڀال جي ٻاري ۾ ٻيون ڳالهيون آهن: نڪ ڪنڻ، مٿو ويهارڻ ۽ آيڻ. هن مان معلوم ٿو ڪري سگهجي ته چهري، مٿي ۽ ٻاقي جسم جي معياري ڍالجي جي ٻاري ۾ اسان جا تصور کهڙا آهن.

هن اپياس مان اسان جو جمالياتي تصـور معلوم ٿيندو. هن تصور جو تعلق اسان جي انهيءَ تصور سان آهي، جيڪو اسان جي سماج ۾ جسم جي ٻـاري ۾ تمام آڳـاٽو موجود سمجهي ٿو سگهجي. ٻار اوٻاسي ڏئي ٿو ته اسان ان جي مٿين ۽ هيٺين چپ تي آڱر ڦيريندا آهيون، جيئن وات وڏيڪ کولي نه سگهجي ۽ جيئن واڇون وڏيون نه ٿي پون. آيريل پيشانيءَ تي جمڻ وقت زور ڏيندا آهيون. پٽن توڙي ڌيئن جي حالت ۾ اسان جو هن قسم جو تصور گهڻو ڪري هڪجهڙو آهي.

هنن سيني ڳالهين جو نچوڙ اهو ٿو نڪري تـه اسان جي سماج ۾ جسماني ساخت جي ٻاري ۾ هڪجهڙائي قائم رکڻ جو هڪ شعور موجود آهي ۽ شايد ان شعور جي ٻاڙ اسان جي جمالياتي تاريخ سان تعلق رکي ٿي. حسن ۽ قبح جي ٻاري ۾ اسان جا تصورات نرالا آهن. ان ڪري اسان جسم جي ساخت کي الهن پٽاندر آڻڻ جي ۽ بنائڻ جي ڪوشش سياويڪ طور تي ڪري رهيا آهيون. هن قسم جي اسان جي جمالياتي تاريخ انهن "لولين" سان ڳولي ٿي سگهجي جيڪي ٻار کي سمهارڻ وقت ڏنيون ويندڙيون آهن. مائون اڄ ٻه ڳوٺن ۾ اهي لوليون وڏي سر سان ۽ آواز سان ڏين ٿيون.

پٽ جمڻ جي موقعي تي سهرن (ڳيچن) ۾ ٻار جي تصوراتي صورت اسان جي اڳيان اچي ٿي. اها ٻه اپياس هيٺ آئيي. اهڙيءَ ريت سڪا ڌين جـي موقعي تي جيڪي ڳيـچ ڳالجن ٿا (وچولي ۾ ته انهن کي سهرا ٿو چئجي)، تن جو اپياس اسان کي ٻڌائي ٿو ته ٻارن جي ٻاري ۾ اسان جا تصورات کهڙا آهن. اهڙيءَ ريت جهنڊ لاهڻ جي موقعي تي ۽

طور جي موقعي تي اسان جا رواج ۽ اسان جا ساٿ ۽ سهارا ٻہ، انهيءَ تصور ڏانهن اسان جي رهنمائي ڪن ٿا.

اهڙيءَ ريت اسان جي پراڻي ڪلچر جون ڪيتي ڏارائون هن باري ۾ اسان جي مدد ڪن ٿيون ۽ اسان اهو معلوم ڪري ٿا سگهون تہ ڪيئن نہ سنڌ جو هڪڙو ئي نسل انسان جي آڳاٽن دورن ڪان آباد رهيو آهي.

رونالڊ ڊڪسن جا ٻہ مفروضا (Ronald Dixon)

پڙهندڙن لاءِ هي ٻہ مفروضا رکُو انهيءَ ڪري پيش ڪري رهيا آهيون تہ جيئن ڪين سنڌي سماج ۽ نسل جي برقرار رکڻ واري ماهري جي وڌيڪ خبر پوي.

پهريون مفروضو:

پٿر جي زماني ڪان وٺي تي ماڻهون مٽي جون (ڊيگهہ، ويڪر ۽ اوچائي) ۽ ٻہ ماڻهون نڪ جون (ويڪر ۽ اوچائي) هڪڙي ئي نسل ۾ هڪجهڙيون رهيون آهن.

ٻيو مفروضو:

جن ٻہ پراڻن نسلن ۾ مٽي جي ڊيگهہ، ويڪر ۽ ڊيگهہ، اوچائيءَ جي سراسريءَ نڪ جي ڊيگهہ ويڪر جي سراسري اهڙيءَ ريت موجود آهن، جو اهي نڪ ۽ مٽي جي حالت ۾ تمام ننڍائيءَ ۽ تمام وڏائيءَ جي خيال ڪان انهن نسلن جون خصوصيتون آهن تہ چئبو تہ اهي نسل يا قومون دنيا جون پهريون قومون آهن. (٣٦)

هي عالم اسان جي سماج ڪان هميشه بي خبر رهيا آهن ۽ ان ڪري هنن کي اهو معلوم نہ آهي تہ هئراڏو طريقن سان اسان پنهنجو هڪ هئراڏو جسم جوڙيندا رهيا آهيون ۽ ان ڪري هنن جا مفروضا سنڌ جي سماج ۾ آباد نسلن سان ڪونہ ٿا لڳن.

پاڻ بوس راهہ ڏيندي لکي ٿو تہ "گهرو جانورن جي مشاهدي مان اسان کي جسم جي مڙي وڃڻ (Plasticity) جي حق ۾ وڏي ۾ وڏو دليل ملي ٿو. اهڙو دليل پڄرن ۾ پيدا ٿيل جانورن جي حالتن ۾ بہ ملي ٿو.(٣٧)

اهڙيءَ ريت سنڌي ٻار بہ هئراڏو حالتن ۾ نپايل هڪ ٻار آهي. ان ڪري هت ماپ وارا اصول ڪم ڪونہ ٿا اچن. پر اها ڳالهہ وسارڻ نہ گهرجي تہ هن قسم جي پارائي تربيت ۾ اسان جو جيڪو جيڪو سماجي تصور موجود آهي، سو ڪنهن نہ ڪنهن پراڻي سنڌي سماج جي تصور سان ضرور ڳنڍيل آهي ۽ اهڙيءَ طرح اسان بہ "قدامت" جي ڪنهن نہ ڪنهن حالت ۾ اڄ بہ زنده آهيون.

سنڌ ۾ آباد نسلن جي باري ۾ ان ڪري في الحال جو ڪجهہ اسان چئي ٿا سگهون سو هيءُ آهي:

(١) انهن وٽ (سنڌين وٽ) نسلن کي محفوظ ڪرڻ جو هڪ پنهنجو طريقو موجود آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) جسماني ساخت جي باري ۾ اسان جا معيار نرالا آهن.
(٣) جسماني ساخت جي باري ۾ اسان پنهنجن مخصوص جمالياتي تصورن جو لحاظ رکندا آيا آهيون.
(٤) اسان جي قدامت ۽ نسلي تاريخ ان ڪري رڳو اسان جي سماجي اپياس جي آڌار تي لکي سگهجي.

ظاهر آهي ته هنن حالتن ۾ سنڌي ماڻهو به ڪنهن نه ڪنهن نسلي گروهه جي شاخ ضرور آهن. هن طرح نسل جي سڃاڻ جي حفاظت جي باري ۾ سنڌ وارن وٽ هڪ ٿوڻميت محفوظ آهي.

”نسلي گروهه انسان ذات جي انهن جدا جدا شعبن ڏانهن اشارو ڪري ٿو جيڪو هڪ ٻئي سان تعلق رکي ٿو. نسلي گروهه هڪ اهڙو گروهه آهي جنهن جي فردن ۾ ڪي موروثي هڪجهڙايون ٿين ٿيون، جيڪي هن کي پاڻ جهڙن ٻين نسلي گروهن کان جدا رکن ٿيون“ (٣٨).

الفريڊ ايم - لي جي ”مجموعي“ ۾ آيل هي ستون ٻڌائين ٿيون ته

(١) نسلي گروهه جو تعلق ٻن سان آهي.
(٢) انهن جو معيار موروثي هڪجهڙائين جي آڌار تي معلوم ڪري ٿو سگهجي.

هن ئي بنياد تي اسان ٻار جي سڃاڻ واريون مٿي آيل ڳالهيون سنڌي ماڻهن جي موروثي هڪجهڙائين ۾ شامل ڪري ٿا سگهون. ٻر جيستائين ٻن جو تعلق آهي، اڄڪلهه اهو چوڻ مشڪل بلڪ ناممڪن آهي ته زمين جي ڪنهن به هڪ حصي تي رڳو هڪ ئي نسل جا ماڻهو رهن ٿا.

الفريڊ ايم. لي صاحب نسلي گروهه جون ٻيون خصوصيتون به بيان ڪري ٿو، جي هن ريت آهن:

(١) ان جو واسطو هڪ مخصوص علائقي سان ٿئي ٿو.
(٢) اهڙو گروهه پنهنجي قسم جي هڪ مڪمل انسالي نمونو سمجهي ٿو.
(٣) اهو گروهه ڪن وهمن ۽ خوفن ۾ رهي ٿو (جيڪي ان کي ورثي ۾ ملن ٿا).
(٤) اهڙو گروهه ٻين گروهن سان اختلافن جي بنياد تي قائم رهي ٿو. (٣٩)

نسلي اختلاف به سماجي اختلافن جيان انهن اختلافن تي مدار رکن ٿا، جيڪي هڪ هنڌ آباد سماجي ٽولن ۾ ڏاڍا متحرڪ رهن ٿا. (٤٠)

ائين به چئي سگهجي ٿو ته ڪنهن به هڪ نسلي گروهه جي فردن ۾ ڪي جسماني ۽ دماغي خصوصيتون اهڙيون ٿين ٿيون، جن جو هڪٻئي سان لاڳاپو اوس رهي ٿو. هي لاڳاپو نسلي گروهه جي هڪ وڏي خصوصيت آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هنن بنيادن تي سنڌ ۾ آباد ٻرائن ۽ اصلوڪن سنڌين جـي ڪلچر جو اڀياس اسان جي لاءِ اهو ممڪن بنائي سگهي ٿو ته اسان اهو معلوم ڪريون ته سنڌ جا ڪهڙا ماڻهو هڪ ئي نسلي گروهه سان تعلق رکن ٿا. هن باري ۾ نسلي مرڪزيت Ethnocentricism جو اڀياس به ڪارگر ثابت ٿيندو.

فرد، گروهه ۽ سماج

گروهه جو بنياد فرد واحد تي ناهي، پر جوڙي تي آهي، ڇو ته فرد واحد پنهنجي فطرت ۽ سڀاءَ جي خيال کان "ساٿيءَ" جو محتاج آهي. هيءَ ڳالهه سماجن جي تاريخن ۾ وڏي اهميت واري آهي. اهو جوڙو جنهن جو بنياد "ساٿ" (Company) تي آهي، سو وڏي خاندان ٿئي ٿو ۽ پوءِ ان مان هڪ گروهه ٺهي ٿو ۽ اهڙيءَ ريت اهو گروهه نسلي جٿو سمجهيو وڃي ٿو، ۽ اهڙيءَ ريت گروهه جو وڌو ٿي وڃڻ سماج جو بنياد وجهي ٿو. پـر نسلي سماج جو تصور اڄڪلهه رد ٿي چڪو آهـي ڇو ته هاڻوڪي دور ۾ "نسلي تشخيص" ڳولي لهي نٿي سگهجي. پر سماج پوءِ به وڏيءَ جرئت ۽ امتياز سان قائم آهي. پر تڏهن به سماج مان نسل کي ڪڍي نٿو سگهجي، ڇو ته ان جي ابتدائي شڪل نسلي گروهه واري هئي.

هلر صاحب چوي ٿو: "فرد به هڪڙو جسم آهي جنهن ۾ اندروني طور تي ڪي جسماني ۽ دماغي علامتون ٿين ٿيون. هرڪو فرد جڏهن وقت ته هڪ فرد آهي پر اهو جنهن وقت هڪ سماج جو فرد بڻجي ٿو ته هن کي فرد نه پر "شخص" (Person) ٿو چئجي. شخص کي ان وقت سماج ۾ هڪ گروهي درجو ملي ٿو. هن کي شهرت ملي ٿي. هن کي ڪردار ملي ٿو. وڏي ڳالهه ته هن کي اها خبر پوي ٿي ته هو پنهنجي ٽولي وارن ۾ ڪهڙو مقام رکي ٿو ۽ هو پنهنجي همعصرن ۾ ڪهڙو درجو رکي ٿو." (٣١)

عالم مڃين ٿا ته "جدا ۽ ڇڙل فرد جو وجود محال آهي. اهو سماج جي مشاهدي لاءِ به ڪا اهميت ڪانه ٿو رکي. پر ساڳي حالت سماج جي به آهي. ان حالت ۾ سماج جو به ڪو وجـود ڪونهي جنهن حالت ۾ اهـو فردن سان ڪو تعلق ڪونه ٿو رکي." (٣٢)

فرد جي "شخص" واريءَ حيثيت ۾ هـو هڪ ساٿي (Companion) آهـي ۽ هڪ شخصيت به آهي. "ساٿيءَ" جو تصور ته اسان ڏيئي آيا آهيون. اهو تصور حياتياتي آهي ۽ نفسياتي به آهي ته سماجي ۽ گروهي به آهي. شخصيتن جي بـاري ۾ ظاهر آهي ته اهي بدلبيون رهيون آهن.

شخصيتن جي بدلجڻ جون حالتون پنج آهن:

(١) سماج ۾ ڪلچر جي حالت،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(۲) سماج ۾ زندگيءَ جا لوڏا لما،
(۳) اهي حالتون جن ۾ نفسياتي ۽ جنسي تعلقات ڪم ڪن ٿا،
(۴) صحت واريون حالتون، ۽
(۵) من - چيد جون تقاضائون. (۴۳) *

ظاهر آهي ته شخص جو تصور انهن ڳالهين تي قائم آهي جيڪي ڳالهيون ڪنهن سماج جي رڪن هئڻ لاءِ ان کي پوريون ڪرڻيون آهن. اهڙيءَ حالت ۾ انسان جي من جي ڪهاڻي ۽ ان جون جنسياتي تقاضائون ۾ خارج از دخل سمجهي نٿيون سگهجن.

گروهي نظريو

گروهي نظريي جو تعلق پنجن ڳالهين سان آهي:
(۱) مقصد جي باري ۾ واضح خيال ۽ انهن جي تحريري صورت،
(۲) موجود نظام يا نظريي تي تنقيد ۽ ان جو بنياد،
(۳) نظريي جي بچاءَ ۾ ڪي واضح اصول
(۴) اعتقادن جو اهو خاڪو جنهن ۾ تحريڪ جي هلائڻ تي بحث ڪيو ويو هجي، ۽
(۵) تحريڪ جي تاريخ.

نسلي خودشناسي

وليم گراهم سمنر (William Graham Sumner) پنهنجي ڪتاب "عوامي طريقا" (Folk Ways) جي صفحي نمبر ۱۳ تي لکيو ته نسلي خود شناسي (Ebthnocentricism) اهو تصور آهي جنهن مطابق پيدا سڀ گروهه رڳو ان تصور جي پٺ ۾ سمجهي ٿا سگهجن، جنهن جو مطلب هي آهي ته اهو گروهه پاڻ کي ٻين نسلن جي خيال کان مٿي ٿو سمجهي.

طبقو

جڏهن گروهه هڪٻئي کان سماجي طور تي ڇڇي ڌار ٿين ٿا تڏهن طبقي جو شعور اڀري ٿو. آڳاٽي دور ۾ اهو شعور طبقي جو شعور نه، هو پر مرتبي ۽ درجي جو شعور هو. مرتبو ۾ مقرر ڪيو ويندو هو ۽ اهڙيءَ ريت ان مرتبي ۾ شامل فردن جي ميمبري ۾ مقرر ٿيل هوندي هئي (هيءَ ڳالهه هندو سماج بابت بعد ۾ معلوم ٿي آهي). ان وقت ماڻهو چمندي لي ڪنهن نه ڪنهن ڪلاس يا طبقي جو ميمبر هوندو هو. ڇو ته آها ميمبري ورثو هئي. مرتبي کي مقرر ڪرڻ لاءِ قانون ۽ رواج وارا وسيلا موجود هئا. تبديل جو شعور رواج ۾ ڪوئي آبو هو، ان ڪري ڪوبه ماڻهو پنهنجي مرتبي کان مٿي چڙهي نه ٿي سگهيو.

---

*انگريزي ۾ ۳ ۽ ۴ لاءِ جدا جدا Psychiaric ۽ Psychoanalytic جا لفظ ڪم آندا ويا آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عام طور تي طبقو ماڻهن جي انهيءَ گروهه کي ٿو چئجي جنهن ۾ ماڻهن جي وچ ۾ ڪي خصوصيتون هڪجهڙيون آهن. جيئن اسان چوندا آهيون: ”مڊل ڪلاس“ ”پڙهيو لکيو طبقو“ يا ”شاهوڪار“ يا ”امير طبقو“.

ويبر جو نقطو (Max Weber's View)

”طبقا فقط انهيءَ حالت ۾ ٿي سگهن ٿا جنهن حالت ۾ ڪن ٻن سماجي گروهن جي وچ ۾ مٿا سڌا آسان هجي ۽ جڏهن اهڙي مٿا سڌا آسانيءَ سان ٿي هجي يا جڏهن ڪنهن گروهه کي پاڻ کي يا فردن کي نسلن جي دوران اهڙا ڪي موقعا ملي سگهيا هجن“ (٣٥)

جديد طبقو

هاڻوڪو طبقو سماجي آهي. هن جو واسطو جوڙجڪ ۽ سماجي تقسيم (Social Stratification) سان آهي، جيڪا وري آدم کي طبقن ۾ ورهائي ٿي. طبقي جي هن مفهوم جو ڏاڍي سان ڪوبه تعلق ڪونهي، توڙي جو ڪن هنڌن تي طبقا ڏاڍي جي بنياد تي موجود آهن. (٣٦)

سماجي طبقي جو مفهوم

هن باري ۾ ٻه خيال موجود آهن: هڪڙو خارجي (Objective) آهي ۽ ٻيو داخلي (Subjective). هن سلسلي ۾ جانبداريءَ جو نظريو مارڪس ڏنو. هن ڏر جي خيال ۾ طبقي جو بنياد پيداوار جي وسيلن جي مالڪيءَ يا غير موجودگيءَ سان آهي. ٻيا عالم 'غير جانبداريءَ جي نظريي وارا' پيداوار جي ورهاست جي طريقن جي بجاءِ زندگيءَ جي عام معيار تي زور ڏين ٿا. اهي چون ٿا ته جديد سماجن ۾ اهي عنصر جن مان ڪو طبقو ٺهي ٿو، سي گهڻو ڪري ساڳيا آهن ۽ ان ڪري انهن جي زندگيءَ جو معيار به ساڳيو آهي. (اهڙيءَ ريت هن خيال وارا طبقاتي ڪشمڪش جي تصور جا مخالف آهن.) ان ڪري منڪس ويبر اهو مفهوم ڏنو ته ڪلاس يا طبقي جي شعور جو دارو مدار هيٺين ڳالهين تي آهي:

(١) معاشي يا اقتصادي وسيلن جي مالڪي،

(٢) ٻاهريون زندگيءَ جو معيار، ۽

(٣) ڪلچري ۽ تفريحي موقعا.

ٻيو خيال (مارڪس جو) آهي ته طبقو انهيءَ ٽولي جو نالو آهي جنهن جا آمدنيءَ جا ذريعا ساڳيا آهن ۽ جنهن جا اقتصادي مقصد به ساڳيا آهن. هن نظريي مطابق جانبداريءَ جو خيال هڪ مقصدي سماج سان تعلق رکي ٿو، جنهن ۾ نظريي جو واسطو ڪنهن به هڪ دور جي معاشي نظام سان آهي.

عالم سومبارٽ (Sombart) جنهن ٻن هن ڳالهه ۾ غير جانبداريءَ جو پرچار ڪيو آهي، اهو طبقي کي اهڙو ڪلاس ٿو سمجهي، جيڪو پنهنجي گڏيل سوچ جي ڪري ڪنهن نه هڪ معاشي نظام جو طرفدار آهي. ان حالت ۾ هن طبقي جا خاص عنصر هي ڏنا آهن:

(١) گڏيل دلچسپي ۽ مقصد،
(٢) گڏيل ۽ هڪجهڙو زندگيءَ جو نظريو، ۽
(٣) ميلاپ ميلاپ يا هڪ ٻئي وچڻ جو گڏيل شعور.

سومبارٽ صاحب جي نظريي تي غور ڪيو ته معلوم ٿيندو ته هو صاحب هڪ ئي ملڪ ۾ طبقاتي ڪشمڪش ۽ ڇڪتاڻ جو قائل نه آهي. هو صاحب هڪ ملڪ جي سڀني ماڻهن کي هڪ ئي طبقو سمجهي ٿو. ڏسي سگهجي ٿو ته اهوئي طرز فڪر مغربي جمهوريت جو بنياد آهي، هن قسم جا خيال سماجي انصاف جي باري ۾ پٺتي پيل ملڪن جي عوام جي ڪا مدد ڪانه ٿا ڪن. هن قسم جا خيال پڌائين ٿا ته ”هيٺو“ ۽ ”ڏاڍو“ پڻ هڪ ئي طبقي سان تعلق رکن ٿا.

ذاتي وقار (Prestige) به ڪڏهن ڪن سماجن ۾ طبقن جو بنياد رهيو آهي. هن ڏس وارا عالم -

(١) مرتبي کي درجن ۾ ورهائين ٿا.
(٢) اهو ويساهه رکن ٿا ته پاڻ ذهني طور تي مٿانهان آهن.
(٣) ان ڪري ٻيا ماڻهو هڪ جدا طبقو آهن، ۽
(٤) اهو طبقو ذهني طور تي پٺتي پيل آهي.
(٥) تنهنڪري هو پاڻ حاڪم آهن ۽ ٻيا سندن ٻانها.

هن نظريي جو بنياد سماجي حالتن تي نه آهي پر اڪوات رئيل يا هٿراڌو سماجي خيالن تي آهي. (٣٧)

طبقي جي تاريخي حيثيت

تاريخي حيثيت سان پراڻي ۾ پراڻو طبقو اهو هو جنهن کي هڪجهڙي معاشي حيثيت حاصل هئي. البت ان دور ۾ ٽولن يا گروهن جو وجود به هو، جن جو بنياد شاديءَ جي بنيادي تصور تي رکيل هو. ان دور جا گروهه به طبقا يا ڪلاس هئا، پر ان حالت ۾ ڪنهن طبقي جو بنيادي تصور معاش يا اقتصادي تصور تي ٻڌل ڪونه هو.

ٻئي دور ۾ طبقي جي سماجي حيثيت جو بنياد پيو. هي نظريو فئٽل بڪ (Fatl Buk) ڏنو هو. هن دور ۾ سماج جو تصور معاش ۽ اقتصاد جي تصور سان ٻڌل هو. پر وڏي ڳالهه ان ۾ سماجي حيثيت (Social Status) جي هئي. ان کان پوءِ روم جي قانوني نظام جي ڪري روم ۾ به هي طبقو قائم ٿي ويو. ان دور جو روم، قانوندان سرويئس ٽوليئس (Survius Tullius) جي ڏنل قانون تي هلي رهيو هو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

وچ واري دور ۾ طبقي جي حيثيت ۽ نوعيت جي تصورن ۾ وڏو انقلاب پرشيا ۾ نائين آڪٽوبر ١٨٠٧ع تي هڪ پڌرنامي جي وسيلي آيو. هن پڌرنامي ۾ اعلان ٿيو ته "هرڪو امير، وزير يا مرتبي وارو (Knight) هاري يا چور چڪار (Burgler) پنهنجي مرتبي (Status) کي بدلائڻ کان سواءِ پنهنجي ملڪيت جو مالڪاڻو حق وٺي ۽ واپار وڙو ڪري ۽ صنعت جا مرڪز سنڀالي."

ظاهر آهي ته پرشيا جو هي اعلان طبقاتي ڪشمڪش ۽ طبقي جي اقتصادي تصور سان تعلق رکي ٿو.

ان کان پوءِ انگلنڊ ۽ فرانس ۾ جيڪو طبقاتي ڍانچو ٺهيو، تنهن جو دارومدار "صنعتي انقلاب" تي رکيو ويو هو. هن نئي دور ۾ طبقو باقاعدي وجود ۾ آيو ۽ ان جو مدار "اجرت" جي تصور تي قائم ٿيو. (٤٨)

طبقي جو سماجي حياتياتي تصور

يورپ يا ويجهڙائيءَ واري دور ۾ عام طور تي عالمن جي خواهش رهي آهي ته طبقي کي ان جي سماجي حياتياتي پس منظر ۾ ڏسجي. هن طرح سماج جو اڀياس فردن جي وچ ۾ سياويڪ فرق ۽ زنده رهڻ لاءِ ڪشمڪش ۽ جدوجهد جي جذبي تي ٻڌل فرق جي اڀياس سان ڪيو ويو آهي. هن نظريي کي انگلنڊ ۾ هٿي ملي آهي. (٤٩)

"سومبارٽ جي چوڻ موجب طبقا سماج جا خصوصي ۽ ميڪانيڪي جزا آهن". (٥٠)

طبقاتي شعور (Class Consciousness)

هن خيال کان طبقو ماڻهن جو اهو گروهه آهي، جنهن ۾ ماڻهو،

(١) هڪ نسل جا آهن.

(٢) هڪ ڌنڌو ڪن ٿا.

(٣) هڪجهڙيءَ ۽ هڪجيتريءَ دولت جا مالڪ آهن.

(٤) هڪجيتري تعليم ملي اٿن.

(٥) هڪجهڙي زندگي گذارين ٿا.

(٦) هڪجهڙا خيال رکن ٿا.

(٧) هڪجهڙا جذبا رکن ٿا.

(٨) هڪجهڙا لاڙا رکن ٿا ۽ هڪجهڙا ڪم ڪار جا نمونا اٿن.

(٩) هڪٻئي سان هڪجهڙائيءَ ۽ برابريءَ سان پيش اچن ٿا.

(١٠) هڪٻئي جي اهڙي عزت ڪن ٿا، جو ڄڻ ته اهي سڀ هڪ ئي طبقي سان تعلق رکن ٿا. (٥١)

هي سڀ ڳالهيون طبقاتي شعور جو بنياد ڪيئن ٿيون، سو پڌرو آهي. هنن ڳالهين

مان ڪن ڳالهين جي ڪوٺ وڏيڪ طبقاتي شعور پيدا ڪري ٿي ۽ اهڙيءَ ريت طبقاتي ڪشمڪش جنم وٺي ٿي.

طبقاتي شعور جي باري ۾ جيڪي ضروري ڳالهيون آهن، سي هيٺ ڏجن ٿيون:

(١) پنهنجي طبقي جي ذات جو شعور،

(٢) اهو هيٺانهينءَ جو احساس ته طبقي جي سماجي موروثيت (Heirarchy) ۾ هڪ طبقي ڪان مٿي ۽ ٻيو ڪو طبقو آهي.

(٣) اهو مٿانهين هڻ جو احساس ته هڪ طبقي ڪان هيٺ ٻه ڪو طبقو آهي.

بحث جي پڄاڻي

جديد سماجيات جي باري ۾ اسان مٿي جيڪو بحث ڪيو آهي، ان کي سامهون رکي، هاڻي اسان چڱيءَ ريت سمجهي سگهنداسون ته سنڌي سماج جو اڀياس ڪيئن ڪجي. سنڌي سماج جي اڀياس جي باري ۾ اسان جو بحث هيٺين ڳالهين تي ٽي سگهي ٿو:

(١) سنڌي سماج ۾ ڪٽنب.

(٢) سنڌي سماج ۾ گروهي سٻنڌ.

(٣) سنڌي سماج ۾ ٻيلي (هڪ جاءِ تي ۽ هڪ حالت ۾ رهڻ جا) سماجي اثرات.

(٤) سنڌي سماج ۾ آداب، اخلاق، سماجي ڪارڪردگي، باهمي ميل ميلاپ، طبقاتي ڇڪتاڻ ۽ ٻين موجود سماجي ڳالهين جو اڀياس؛ خاص ڪري توتم، ٽابو ۽ سماجي بي آراميءَ جو مطالعو.

هنن سوالن جو وڏو تعلق سنڌ جي سماجي تاريخ سان آهي ۽ سنڌ جي سماجي تاريخ لکي ڪانه ويئي آهي. اسان جو واسطو هنن ڳالهين سان فقط ايترو آهي ته اسان ڏسون ته سنڌي سماج جي مختلف حالتن جو اسان جي زبان ڪهڙو ڪارج سڌ ڪيو آهي ۽ ڪري رهي آهي.

هي بحث اسان اڳتي حصي ٻئي، ٽئين، چوٿين ۽ پنجين ۾ ڪنداسون. هت ايترو ڪافي آهي ته سنڌي سماج، سماجي ميل ميلاپ، آداب، اخلاق، ڪردار، توتم، ٽابو ۽ سماجي ڪارڪردگيءَ جي لحاظ کان، ڪافي وڏو ۽ ويڪرو سماج آهي.

حـوالا

1. Edwin Seligman R.A. (Editor) : "Encycleopadia of Social Sciences", Chapter on Class, p. 535.
2. Ibid, p.229.
3. Ibid, p.229.
4. Ibid, p.229.
5. Ibid, p.230.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

6. Kingsley Davis: "Human Society". The Mcmillan Co., New York, 1949, pp. 28-30.
7. Baqai M.S. (Dr): "Social Order in Pakistan Society", National Book Foundation, 1975, p.44.
8. Lee Alfred M. "Principles of Sociology", Barnes and Noble, p. (vii).
9. Ibid, p.308.
10. Ibid, pp.308-309.
11. Ibid, p.207.
12. Ibid, p.207.
13. Ibid, p.208.
14. Ibid, p.209.
15. Ibid, p.167.
16. Ibid, p.167.
17. Ibid, p.167.
18. Ibid, p.189.
19. Lee Alfred M. "Levels of Culture as Levels of Social Generalization", American Biological Review (1945) 10, pp. 485-490.
20. Horton and Hunt: "Sociology", McGraw Hill Book Co., New York, 1946, p.46.
21. Baqai M.S. (Dr): "Social Order in Pakistan Society", National Book Foundation, p.73.
22. Ibid, p.84.
23. Lee Alfred M. (Editor): "Principles of Sociology", Barnes and Noble, p. 171.
24. Ibid, p.172.
25. Ibid, pp.172-173.
26. Thomas W.I. and Florian Znaniecki: "The Polish Peasant in Europe and America." 1920.
27. Sumner W.G. "Folkways", 1907, p.6.
28. Boas Frauz: "Race, Language and Culture", New York, The Free press, (Paper back edition), 1966, p. 317.
29. Darwin Charles: "The Descent of Man", 2nd Edition, Vol. 2, 1904, p.295
30. Taylor "Anthropology", 1881, p.402.
31. Vazir Agha (Dr): "Urdu Shairi Ka Mizaj", Jadeed Nashreen Lahore, (Pak), pp. 19-20.
32. Boas Franz: "Race, Language and Culture", New York, The Free Press, (Paper back edition), 1966.
33. Ibid, p.4.
34. Ibid, pp.13-14.
35. Ibid, p.16.
36. Ibid, p.161.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

37. Ibid. p.170.

38. Lee Alfred M. (Editor): "Principles of Sociology". Barnes and Noble, Inc. New York. 1951. p. vii. Introduction (College outlines series).

39. Ibid , p. 10.

40. Boas Franz: "Race, Language and Culture". New York. The Free Press, (Paper back edition), 1966. p.16.

41. See. Hiller E.T. "Principles of Sociology", 1933.

42. See Cooley and Horton: "Human Nature and the Social Order", Revised Edition, 1922.

43. Dollard John: (Article). 'The acquisition of new social habits' in "The Science of man in world crisis". Ralph Linton Edition, New York, 1906, pp. 442-443.

44. Edwin Seligman R.A. (Editor-in-Chief): 'Encyclopaedia of Social Sciences", Vol. XIII. (Class), pp. 531-535.

45. Ibid, (Class) , p. 536.

46. Ibid, (Society), pp. 225-230.

باب ٻيون

ٻولي - ان جي وصف ۽ ڪارج

١- ٻولي - (وصف)

- "ٻولي 'فونيمن' جو هڪ اهڃاڻوي سرشتو آهي." (١)

"ٻولي رواج ۽ روايت جو ٻيو نالو آهي." (٢)

ٻولي هڪ اهڙو طريقو آهي جنهن کي انسان جي پنهنجي مرضيءَ پٽاندر ٺاهيو ويو آهي.

"ٻوليءَ ۾ آواز ته گهٽا ٿا ٿين پر ان جي جوڙ جڪ خاصي مونجهاري واري آهي. انهن ٿورن آوازن جي مدد سان هڪ عام رواجي ذهن وارو ماڻهو سوين هزارين لفظ ٺاهي ٿو سگهي. هن بنياد تي ٻوليءَ کي هڪ تمام وڏو ۽ گهڻ - پاسائون مانداڻ (Complex) چئي ٿو سگهجي." (٣)

"لکڻ کي ٻولي نه چئبو، پر لکڻ رڳو اهو طريقو آهي جنهن سان ٻوليءَ کي رڪارڊ تي وٺي ٿو وڃي. لفظ يا اکر رڳو اهي نشان آهن يا اندا آهن جيڪي ڏسڻ ۾ اچن ٿا." (٤)

"وڏو مطلب وٺجي ته ٻولي انسان جي وچ ۾ هڪ اظهار جو وسيلو آهي ... ٻر جي ٻوليءَ جو سڌريل پهلو ڏسجي ته معلوم ٿيندو ته ٻولي سدائين هڪ انساني خصوصيت آهي. اها خصوصيت انسان جي امتيازي خصوصيت آهي." (٥)

"ٻولي معنيٰ ڳالهه ٻولهه، ٻولي معنيٰ فرد جي ٻولياڻي عمليت جنهن ۾ هن کي ڪمال حاصل آهي."

ڪي ماهر ٻوليءَ ۽ عام رواجي گفتگوءَ ۾ فرق ڪن ٿا. هڪ کي هو (Parole) پئرول ٿا چون ۽ ٻيءَ کي ٻولي (Language). "ٻولي انساني عمل جو هڪ نمونو آهي." (٦)

"سوال رڳو اهو نه آهي ته ٻولي اسان کي ٻين جي تجربن مان ڪجهه وٺي ڏئي ٿي. سوال اهو به ٿاهي ته اسان پنهنجو تجربو رڳو ٻوليءَ جي وسيلي ٻين تائين پهچايون ٿا. برابر تجربي جي منتقليءَ ۾ به ٻوليءَ وڏو ڪم ڪيو آهي، پر ٻوليءَ جو اڃا به وڏو ڪم اهو آهي ته ٻولي پنهنجو پاڻ ۾ ئي هڪ وڏو تجربو ۽ علم سمايون ويٺي آهي. رڳو اهو خزانو هٿ ڪرڻ ئي اسان لاءِ ايترو فائدي وارو ٿيندو، جو جڻ اسان کو وڏو علم پرايو آهي." (٧)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”ٻوليءَ جي عمل جو ٻه هڪ مقصد ٿئي ٿو. اهو مقصد اِهو آهي ته هڪ انسان پاڻ جهڙن ٻين انسانن سان ذهني طور تي لاڳاپي ۾ له، وچڙ ۾ اچي. ٻر اسان کي هروڀرو اِئين نه سمجهڻ گهرجي ته ٻولي هڪ ذهني وسيلو آهي جنهن سان خيال منتقل ڪري سگهجن ٿا. ڪڏهن ڪڏهن ته ڳالهائڻ وارن جي گفتگو مان معلوم ٿئي ٿو ته انهن وٽ ڳالهائڻ جو مقصد هروڀرو 'خيال' ڏيڻ ڪونه آهي. جنهن جو مطلب هي آهي ته هو هروڀرو ڪا معنيٰ منتقل ڪرڻ ڪونه ٿا چاهين، پر خود هيءَ غير مقصديت واري عملي چرپر به ٻوليءَ جي ترقيءَ جو سبب بڻجي ٿي.“(٨)

پر جيڪڏهن ٻولي هڪ عملي چرپر آهي ۽ اها چرپر ٻوليءَ جي ترقيءَ جو سبب به بڻجي ٿي ته پوءِ اها ”غير مقصديت واري“ چئي نه ٿي سگهجي. جڏهن رڳو اشارن ۾ يا نظري ۽ بصري ٻوليءَ ۾ يا نشانين (Pictographs) ۾ به ڪا نه ڪا معنيٰ ٿئي ٿي، ته پوءِ ٻوليءَ جي ڪابه حيثيت اهڙي مجي ڪانه ٿي سگهجي، جيڪا مقصد کان سواءِ هجي.

جيڪڏهن تسان جو اپياس خود انسان ذات جو اپياس آهي ته پوءِ انسان ذات جي اپياس ۾ ٻوليءَ جو اپياس ضروري آهي، چو ته ٻولي انسان ۽ ٻين جانورن جي وچ ۾ فرق سمجهائي ٿي. (٩)

انسان کان سواءِ ٻيو ڪوبه جانور اهڙو نه آهي جيڪو ڪوبه اطلاع اڳوات سکيل (Learned) علامتن يا اهڃاڻن (Signs or Symbols) جي وسيلي پهچائي سگهي. در اصل انهن اهڃاڻن ۽ علامتن کي ئي اسان ٻولي چئون ٿا، جيڪي ڳالهيون ٻوليءَ جي وسيلي تهذيب کي ممڪن بڻائين ٿيون. انهن ۾ اهي علامتون ۽ اهڃاڻ ۽ اهو منتقليءَ جو طريقو (Way of Communication) اچي وڃن ٿا. (١٠)

آڊمس (Adams) دعوا ٿو ڪري: ”پنهنجي ٻوليءَ (انگريزي) ڳالهائڻ واريءَ عادت اسان جي ذهن جي اصل بنياد (Substance) کي پنهنجي طريقي يا لاءِ (Fashion) ۾ بدلائي ڇڏيو آهي. اها ڳالهه نه فقط هڪ صورتحال آهي، بلڪ اها ته هڪڙي پختي حقيقت آهي جيڪا تاريخي حادثي جهڙي آهي“. (١١)

”ٻولي آنهيءَ خزاني جو تالو آهي جيڪو ڳالهائڻ جي عمل جي وسيلي گڏ ٿي ويو آهي“. (١٢)

ٻولي انسان جو محض غير جبلتي يعني سکيل يا حاصل ڪيل طريقو آهي، جنهن سان انسان اهڃاڻن جي وسيلي خيال، جذبا ۽ خواهشون ٻين تائين پهچائي ٿو. (١٣)

”ٻوليءَ جي وصف هيئن به آهي ته اها عادتن جو هڪ سيٽ آهي. جيڪو هر ماڻهو ٻال جنيءَ ۾ ئي پنهنجي ٻوليءَ جي قوميت مان سکي ٿو. عادتن جو اهو سيٽ ڪن خاص آوازن جي پيدا ڪرڻ مان نهي ٿو. انهن خاص آوازن کي فونيم (Phonems) ٿو چئجي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهي فونيم موري ٻوليءَ جي ٻين سرشتن ”(مورفيمز Morphemes) جي صورت وٺن ٿا“. (١٤)

”ماڻهن جي عملي ڪوجنائن ڪان وڌيڪ اهم ته ماڻهن جو اهو رڪارڊ آهي جيڪو ماڻهن جي خيالن، نظرين ۽ محسوس ڪرڻ جي طريقن جو آهي. ڪابه تاريخ اهڙي دلچسپ ۽ اهم نه آهي جهڙي انسان جي روح جي. انهيءَ تاريخ کي هڪ ڏت (Value) ۽ هڪ مقصد آهي ۽ اها تاريخ اسان کي لفظن جي انهيءَ اڀياس مان ملي ٿي جنهن جو مقصد آهي انهيءَ تاريخ کي سمجهائڻ ۽ ان کي ڪنهن واضح پس منظر ۾ رکڻ“. (١٥)

”ٻولي غير جبلتي ۽ اهو هڪ نقل طريقو آهي، جنهن سان ماڻهو خيال، جذبا ۽ خواهشون پڌريون ڪري سگهي ٿو. هن ٻاري ۾ انسان جو وسيلو آهن ارادي طور تي پيدا ڪيل اهڃاڻ“. (١٦)

”ٻولي ان وقت ٿي، جنهن وقت اسان شخص (Persons) ٿياسون يا اسان انسان واري انهيءَ تهذيبي منزل تي پهتاسون جنهن جي خصوصيت آهي ٻولي“. (١٧)

”ٻولي هڪ اهڃاڻوي عمل (Symbolic activity) آهي. ٻولي رڳو لفظن جي لغوي صورت جو نالو نه آهي، توڙي جو لفظ به ٻوليءَ جو هڪ حصو آهن. ٻوليءَ جو اصل ته اهڃاڻ ئي آهن“. (١٨)

توڙي جو ٻوليءَ لاءِ ڪنهي چئجي ته اها آواز پيدا ڪندڙ عضون جي هڪ اپت آهي؛ ايتروته مڃڻو پوندو ته ٻولي ٻئي به هڪ اهڃاڻوي طريقو آهي يا اهڃاڻوي عمل آهي. تنهنڪري لفظن جي هترادو صورت به انسان جي سماج تي وڏو ۽ اڻ ڇاتل اثر ڪيو آهي“.(١٩)

”ٻوليون ماڻهن جي هڏن مان نه پر زنده ماڻهن جي روزمره جي زندگيءَ مان معلوم ڪري سگهبيون“. (٢٠)

گرين برج (Greenberge) ته چوي ته اها ڳالهه هرڪو مڃي ٿو ته ٻولي ماڻهن جي ڪلچري ڪارڪردگيءَ جو حصو آهي. ٻوليءَ جو علم اهڙيءَ ريت منطقي طور تي علم الانسان جي انهيءَ شاخ سان تعلق رکي ٿو، جنهن جو واسطو ڪلچر سان آهي. اهڙيءَ ريت ڏٺو ويندو ته اهو نظريو جيڪو انسان سان تعلق رکي ٿو سو ٻوليءَ سان به لاڳو ٿئي ٿو.

”ٻولي انسان جو حياتياتي يا موروثي عمل نه آهي. ٻولي ته غير جبلتي، پرايل ۽ ڪلچري انساني عمل آهي“.(٢١)

”ٻولي خاص انساني عمل آهي ۽ اهو خيالن، جذبن ۽ خواهشن جي ظاهر ڪرڻ جو هڪ غير جبلتي طريقو آهي، پنهنجي انهيءَ ڪم جي لاءِ ٻولي اهڃاڻن جي هڪ خود ساخته سرشتي کان مدد وٺي ٿي. جنهن شيءِ کي اسان ٻولي ٿا سڏيون سا ته اهڃاڻن جو هڪ وڏو هترادو ۽ خود ساخته سرشتو آهي“. (٢٢)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”هرڪا ٻولي پنهنجو پاڻ ئي اظهار جو هڪ اجتماعي آرٽ آهي. انهيءَ آرٽ ۾ جيڪي شيون شامل آهن، سي آهن جمالياتي عنصر.

جمالياتي عنصرن جي هڪ خاص نموني ۾ صوتياتي عنصر، موزونيت وارا عنصر، امجائوي عنصر ۽ ٻوليءَ جي جوڙجڪ وارا عنصر شامل آهن. هي سڀ عنصر اهڙا آهن، جو اهي هر ٻوليءَ ۾ جدا ٿين ٿا ۽ ڪن ٻن ٻولين ۾ اهي هڪجهڙا ڪونه ٿا ٿين.“ (٢،٢)

ٻوليءَ جي قوميت جي باري ۾ ميڪس ميولر جهڙي عالم جو رايو آهي ته ”مون وري وري چيو آهي ته جڏهن مان ڪنهن کي آريا ٿو چوان تڏهن منهنجو مطلب نه رت سان آهي نه هڏن سان نه وارن سان ۽ نه ئي هڏائين پڃري سان. آريا چوڻ سان منهنجي مراد انهن سان آهي جيڪي آريائي ٻولي ڳالهائين ٿا.“ (٢،٣)

انهيءَ ڳالهه جي تائيد ساپر (Sapir) جهڙو عالم به ڪري ٿو ته ٻوليءَ جي ڪانه ڪا قوميت ٿئي ٿي. ساپر چوي ٿو، ”هرهڪ ٻوليءَ جو هڪ دائرو ٿئي ٿو ۽ ٻوليءَ جا ڳالهائيندڙ اهڙيءَ ريت ڪنهن نه ڪنهن قوميت سان تعلق رکن ٿا. ٻوليءَ جي قوميت اها شيءِ آهي جيڪا طبعي خصوصيتن (Physical characteristics) جي ڪري ٻين گروهن ۽ قومپتن کان جيئل آهي.“

پوٽر ٿو چوي، ”چئي سگهجي ٿو ته اڄڪلهه دنيا ۾ پنج شيون انسان ذات کي ورهائي رهيون آهن: قوميت، مذهب، ڪلچر، ٻولي ۽ نسل. هي سڀ شيون هڪٻئي سان لاڳاپو رکن ٿيون.“

پوٽر وڌيڪ چوي ٿو ته ”هڪڙي لحاظ کان ٻولي آداب جي شعبي جيان هڪ سرشتي جو نالو آهي. ٻولي انساني ڪارڪردگيءَ جو تمام اهم حصو آهي، جيڪو روايت ۽ ڪلچر جي تحت رهي ٿو.“ (٢،٥).

ٻوليءَ جي اظهار واري ڪردار جي باري ۾ مرجوري بوسٽن جا خيال هن ريت آهن:

”مون سان نه ڳالهاءِ“ هيءَ ڏڪو تمام وڏو آهي ۽ انتهائي ناراضگيءَ جو دليل آهي. اظهار هنن طريقن سان ٿئي ٿو:

(١) حقيقتون - ڳاڏي پارهن وڳي ويهن منٽن تي ويندي.

(٢) حڪم يا خواهش - پاڻي پيار، يا پاڻي ته پيار!

(٣) جذبا - ٺري وڃ اڪين اڳيان! ڀلي اچ، نچ اچ!

(٤) دليل - جيئن توهان چوين ٿو ته دنيا هڪ سڌي سنئين ٿالهيءَ جهڙي آهي، جي ائين هجي ته ضرور ڪو اهڙو رڪارڊ به هجي ها، جنهن ۾ اهو ڏيکاريو ويو هجي ته فلاڻو ڪناري تان ڪري پيو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥) ميل جول جا طريقا - ڀلي آئين. معاف ڪجانءِ . وري ملنداسين. خير جي ڳالهه؟ ڪا ڳالهه ناهي. مهرباني. الوداع ! خدا حافظ!

(٦) جادو ، منڊ ۽ ڦيڻا .

(٧) ٻچڙا ڳاچا - ڪنهن ڳالهه معلوم ڪرڻ لاءِ پنهنجي خواهش ظاهر ڪرڻ: ادا ٻڌائيندا ته مسجد ڏانهن ڪهڙو رستو ٿو وڃي!

(٨) لفظن جو لطف وٺڻ - لفظ رڳو مزي خاطر به ڪم آڻجن ٿا . مثال طور، ماڻهوءَ کي چاهو ، گدڙ (ڊڄڻو)، رڍ (حليم)، ڳئون جي ڪل (نرم)، جبل (تمام ڳورو)، سڪو ڪاٺ (رڪو) چيو ٿو وڃي .

(٩) پنهنجو پاڻ ڳالهائڻ .

(١٠) راڳ ۽ نغمو . (٢٦)

عام رواجي ٻوليءَ جــي باري ۾ ، پوٽر جا خيال وڏي ڪم جا آهن . لکي ٿــو: "ٻوليءَ جي صحت ۽ طاقت جو دارومدار سڀ کان اڳ ۾ عام رواجي ٻوليءَ تي آهي ، ڇو ته اها ٻولي پنهنجي غذا ۽ پنهنجي تازگي روز مرهه جي بهترين ڳالهه ٻولهه مان لڳاتار حاصل ڪندي ٿي رهي".

پيٽرسل سمٿ تان نقل ڪندي، پوٽر هن باري ۾ لکي ٿو: "انساني ٻولــي عوامي پيداوار آهي . اها نه عالمن جي پيداوار آهي ۽ نه استادن جي . عالم ۽ استاد ٻوليءَ کي شاهوڪار بڻائين ٿا ، ۽ ان کي سينگاري ناهي ادبي ٻوليءَ جي حسن جو ڪُل بڻائين ٿا. پر ته به ٻوليءَ جون اهم ترين مڪزيون انهيءَ ناريءَ تــي پيدا ٿين ٿيون، جيڪا پنهنجو پاڻ اپري ۽ وڌي آهي ۽ ان جون پاڙون زمين ۾ آهن ۽ جيڪا ڪنهن به هڪ جي محنت جو نتيجو نه آهي . اهائي زمين آهي جنهن مان ٻوليءَ کي پنهنجي تازگي ۽ غذا وٺــڻ گهرجي . ٻيءَ حالت ۾ تاريخ جي سفر ۾ اها به انهن ٻولين جيان مري ويندي، جيڪي پنهنجي عام رواجي حالت کان ڇڄي جدا ٿيون هيون". (٢٧)

ساڳيءَ ريت پوٽر چوي ٿو ته "بهترين زبان اها آهي جنهن جو بنياد سماجي روايات تي رکيل هجي".

هڪڙي ٻي اهم راءِ هن هيٺ نقل ڪجي ٿي ـــ "انسان زمين تي انهيءَ مخلوق جو نالو آهي، جيڪا زبان جي مالڪ ۽ آهي پر خود ٻولي آهي". (٢٨)

"ٻولي ڪليات (Universals) جي اها سگهه آهــي ، جيڪا انسان کي انهيءَ لاءِ ڏني ويئي آهي ته هو پنهنجي ماحول جو مشاهدو ڪري سگهي ۽ اهو معلوم ڪري ته هو به هڪ دنيا جو مالڪ آهي . دنيا خالقن ٻوليءَ جي قانون ۾ آهي ، ان ڪري اها ڪوشش اجائي آهي جنهن جو مقصد آهي ٻوليءَ جو بڻ بنياد معلوم ڪرڻ . جهڙيءَ طرح

عقل جو بنياد معلوم ڪري نٿو سگهجي، اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جو بنياد معلوم ڪري نٿو سگهجي. عقل ۽ ٻوليءَ جي عمر ايتري آهي جيتري خود انسان جي. عقل ۽ ٻولي ٻئي انسان جي اهم ترين حقيقت ۽ سندس لساني وجود جا حصا آهن". (٢٩)

"ٻولي اها شيءِ آهي، جيڪا انسان کي انهيءَ لائق بڻائي ٿي ته هو پاڻ جهڙن ٻين انسانن سان خيالن جي ڏي وٺ ڪري؛ ٻين جي اڳيان پنهنجي نفس جا راز کولي؛ خدا جي اڳيان پنهنجون التجائون، خواهشون، ناميديون ۽ ڏک ظاهر ڪري."

"لفظ مخلوق نه آهي چو ته اهو فقط لفظ "ڪن" جي مدد سان ممڪن ٿيو هو ته دنيا وجود ۾ آئي ۽ خالق ڪا شيءِ خلقي؛ جيڪڏهن الئين چيو ويو ته ابتدا ۾ رڳو خدا جو وجود هو، ته پوءِ لفظ جو وجود به خدا جي وجود سان وابسته مڃڻو ٿو پوي."

"انسان ٻوليءَ کان سواءِ خود پاڻ کي سڃاڻي نٿو سگهي. ٻولي انسان جي نمائندگي ڪري ٿي. ٻولي انسان جو وڏو ڪمال آهي."

"ٻوليءَ جي مدد سان انسان بجي طاقت جي حفاظت ٿي رهي آهي."

"ٻولي رڳو ميڪانيڪي سرشتو نه آهي، توڙي جو اها هڪ ميڪانيڪي سرشتو آهي. ان جو مقصد اهو هئڻ گهرجي ته ڏسون ته ٻوليءَ جي ميڪانيت ۽ ٻوليءَ جي معنيٰ جو پاڻ ۾ ڪهڙو لاڳاپو آهي."

"ٻولي انسان ۽ خدا جي وچ ۾ تعلق جو هڪ وسيلو آهي."

"ڪائنات پاڻ ئي ٻولي آهي. اهڙيءَ ريت ٻولي تالو آهي خيالن کي وجودن بخشڻ جو" (Corporealisation)

"ٻولي رڳو 'هئڻ' (being) نه آهي: ٻولي ته 'ٿيڻ' يا 'ٿيڻ' (Becoming) به آهي". (٣٠)

ٻولي پنهنجو پاڻ ئي زندگيءَ جي هڪ نئين معيار کي ممڪن بڻائي ٿي. ٻوليءَ جي مدد سان ئي اسان پنهنجي وسيع ترين دنيا جي جدا جدا علائقن ۾ داخل ٿيون ٿا. لفظن جي سگهه سان اسان انهيءَ دنيا کان واقف ٿيون ٿا، جيڪا انهي لفظ پاڻ ۾ سمائين ٿا. (٣١)

"ٻولي اظهار جو اهڙو وسيلو آهي، جنهن کي جدا جدا نمونن ۾ ورهائي ٿو سگهجي. اهو جن ڀاڱن ۾ ورهائي ٿو سگهجي، انهن مان هر هڪ کي مونيم (Moneme) ٿو چئجي. انهيءَ مونيم ۾ ٻوليءَ جي معنيٰ وارو مواد به هوندو آهي ۽ ان جي صوتياتي صورت به هوندي آهي. انهيءَ صوتياتي صورت کي وري جن جزن ۾ ورهائي ٿو سگهجي، انهن کي فونيم ٿو چئجي ٿو. فونيمن جو تعداد ٻوليءَ ۾ مقرر ٿئي ٿو ۽ انهن جي نوعيت ۽ هڪٻئي سان واسطيداري به جدا جدا ٿئي ٿي." (٣٢)

ٻوليءَ جون ڪي وڌيڪ خصوصيتون

(١) ٻولي هڪ مڪمل امجاڻوي نظريو آهي، جنهن ۾ انسان جو تجربو شامل آهي.

(٢) "ٻولي پنهنجي ڪارڪردگيءَ (Activity) جي لحاظ کان عمل کان جدا ڪري نٿي سگهجي." (٣٣)

(٣٢) "اها ٻولي جيڪا هڪ وسيلو آهي ۽ منطقي طريقو آهي، تنهن جو تعلق ڳالهائڻ وارن عضون جي مدد سان نڪرندڙ آوازن سان آهي ٿي ڪونه." (٣٤) انهيءَ جو واسطو عقل ۽ سماجي حالتن سان ۽ ڪلچر سان آهي.

وڌيڪ تحقيق

ٻوليءَ جي باري ۾ مٿي جيڪي ان جي وصف جي لحاظ کان چيو ويو آهي، ان سڀني کي هڪ وقت پڙهبو ته جيڪي نتيجا ڪيدي سگهبا، ٻهريائين اهي هيٺ ڏجن ٿا:

(١) ٻوليءَ جي اڏاوت ۾ آوازن ۽ معنيٰ جي جزن جهڙوڪ مونيم، فونيم ۽ مورفيم، ڳڌجي ڪم ڪيو آهي.

(٢) ٻولي ڳالي جي عضون يا آوازن وارن عضون جي ارادي چرپر جي مدد سان ٿئي آهي.

(٣) ٻولي هڪ عمليت ۽ هڪ عمل (Activity) آهي، جو ته ارادي ۽ مقصدي شيءِ آهي.

(٤) ٻولي اظهار جو وسيلو آهي، پر اظهار رڳو معنيٰ جو چئي نٿو سگهجي، ڇو ته ٻوليءَ ۾ ته انسان جو عظيم تجربو ۽ ان جون بنيادي صلاحيتون به موجود آهن.

(٥) ٻولي انسان جي ٻهرين امتيازي حيثيت آهي، جو ته ان ۾ انسان جي محنت ۽ عمل يا پورهئي جا تجربا شامل آهن، جن جي ڪري بنيادي انساني تهذيب وجود ۾ آئي.

(٦) ٻولي پنهنجو پاڻ لئي هڪ علم ۽ خزانو آهي.

(٧) ٻوليءَ جو اپياس جڻ انسان ذات جو اپياس آهي.

(٨) ٻولي انسان جي حاصلات ۽ ان جي عضون ۽ صلاحيتن جي اپت آهي. ان ڪري ٻولي ٻهريائين انسان جو ارادي عمل ۽ پوءِ هن جي عادت آهي.

(٩) ٻولي امجاڻن، علامتن ۽ نشانن جو هڪ وسيلو آهي، جنهن جي مدد سان اڳواٽ مڪمل تجربو ٻين تائين پهچائجي ٿو، ۽ اهڙيءَ ريت انساني تهذيب کي ممڪن بڻائجي ٿو.

(١٠) (جيئن آڊمس ٿو چوي) ڳالهائڻ واري عادت (يا ٻولي) انسان جي ذهن جي اصل جوڙجڪ (Substance) کي پنهنجي لئه يا طريقي (Fashion) ۾ بدلائي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿي چڪي . (هن ڳالهه تي وڏيڪ بحث ماهر بهمونف جي ـ "ترونضيءَ جي باب ۾ ڪيو ويو آهي.") .

(١١) ٻولي ماڻهن جي خيالن، نظرين ۽ محسوس ڪرڻ جي طريقن جو هڪ رڪارڊ آهي ، جيڪو انسان ۽ انسان جي روح جي تاريخ جهڙو آهي ۽ ان ڪري سڀني تاريخن کان وڌيڪ اهم آهي (جيئن لوگن پيئرسل سمٿ ٿو چوي) .

(١٢) ٻوليون ماڻهن جي هڏن ماس نه پر زنده ماڻهن جي روزمره جي زندگيءَ مان ئي معلوم ڪري ٿيون سگهجن . (فرٿ Firth جو نظريو).

(١٣) ٻولي انسان کي قوميتن ۾ ورهائي ٿي .

(١٤) ٻوليءَ جي مدد سان انسان پنهنجي ماحول کي پاڻ ئي سمجهي سگهي ٿو .

(١٥) ٻوليءَ جي عمر خود انسان جي عمر جيتري آهي .

هنن پندرهن نقطن کي سماج ۽ ان جي متاءِ جوڙجڪ جي باب سان ملائي پڙهبو ، ته نظر ايندو ته جيڪي ڳالهيون انسان کي سماج جو هڪ جــزو بڻائن ٿيون، اهي سڀ ٻوليءَ ۾ موجود آهن .

مثال طور عمل، عمليت، تجربو، ارادو، مقصد، اعتقاد، ميل ميلاپ، اظهار، پيار جو جذبو، روح جي تاريخ ، تهذيب، خيال، نظريا، سوچ جا طريقا، ۽ روزمره جي زندگيءَ جا اصلي اصول سڀ ٻوليءَ جي وصف ۾ شامل آهن. ۽ اهي ئي آهي ڳالهيون آهن، جن جي بنياد تي ڪو سماج ٺهيو آهي. ان ڪري آخري طور تي مٿين حوالن طور پيش ڪيل راين جي آڌار تي، اهو نظريو قائم ڪري ٿو سگهجي ته سماج ۽ ٻوليءَ جو سنڌ نه رڳو قائم آهي، پر اهو اٽوٽ آهي ۽ پنهنجي هڪٻئي جا لازم ۽ ملزوم آهن . اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جو اپياس، سماج جو اپياس آهي، ۽ سماج جو اپياس ٻوليءَ جو اپياس آهي، يا ٻئي هڪٻئي کي سمجهڻ جا وسيلا آهن، ۽ گڏجي انسان جي سچي تاريخ ناهين ٿا. ٻوليءَ جو واسطو سماج ۽ ڪاڄ سان اڃا به وڌيڪ آهي. هن باري ۾ بحث ۽ تحقيق طور چند چاڻ اڳتي اچي رهي آهي .

حوالا

(1) "Encyclopaedia of Social Sciences", Editor in chief R.A. Edwin Selisman, Asstt: Editor Johenson, Chapter on Language, Vol. IX, p. 156.

(2) See Nelson Francis W. "English Language" an Introduction and Background for Writing, 1965.

(3) Ibid, pp. 1-5.

(4) Bloomfield Leonard, "Language", 1961, p. 21.

(5) Encyclopaedia Britannica, Ency. Britannica Corporation Ltd., Vol. X (chapter on Language). 1961, p. 696.

(6) Isaac Goldberge: "The Wonders of the World", N.Y., 1938, p. 29.

(7) Alfred Kuhn: "The Study of Society", (A multi-disciplinary approach) Social Science (paper back). Tavistock Publication Ltd. London, 1966, p. 152.

(8) Encylopaedia Britannica, Ency. Britannica Corporation, 1861, (Chapter on Language), Vol. X, p. 696.

(9) Alfred Kuhn "The Study of Society" (A multi-disciplinary approach), Social Science (paper back), Tavistock Publication Ltd, London, 1966. p. 152.

(10) Ibid, p. 154.

(11) Toynbee as quoted by Adams in his Essay 'The idea of Civilization' in his "Civilization", University of California Press, 1959, p. 56.

(12) Odgen C.K., Richards I.A. "The Meaning of Meaning". Routledge and Kegan Paul Ltd., London, Tenth edition, 1952, p. 5.

(13) Sapir Edward: "Language": (An introduction to the study of speech), Harcourt, 1949, p. 7.

(14) Shiply J.T. (Eitor) "The Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin, London, 1955, p. 246.

(15) Ogan Pearsal Smith: "Words and Idioms", Constable and Co. Ltd., London, 1928 p. Vii (Introduction).

(16) Sapir Edward: "Language" (An introduction to the study of speech) Harcourt, 1921.

(17) Joseph, R. Keller: "Linguistic Theory and the Study of English" (A selective outline), Burgess Publishing Co., 1963, p. 1.

(18) Ibid, p. 2.

(19) Ibid, p. 4.

(20) John, R. Firth: "Papers in Linguistics" 1975, p. 179.

(21) Sapir, Edward: "Language" (An Intruoduction to the study of speech), Harcourt, Brace, 1949, p. 4.

(22) Ibid, pp. 8-11.

(23) Ibid, pp. 12-13.

(24) Simeon Potter: "Language in the Modern World" (A Pelican book), Hazell Watson, Ltd, 1960. pp. 24.

(25) Ibid, p. 175.

(26) Boulton, Marjorie: "The Anatomy of Language", Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1960, pp. 3-12.

(27) Simeon Potter: "Language in the Modern World" (A pelican book), Hazell, Watson, Ltd., 1960, p. 178.

(28) Ruth Nauda and Anshen: "Language" (An enquiry into its meaning and function), Harper and Brothers (N.Y), 1957, p. 3.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(29) Ibid, pp. 3-4.

(30) Ibid, pp. 4.

(31) Bean, S.I. and Peter, R.S. "Social Principles and the Democratic State", George Allen and Unwin Ltd., London, 1968, p. 14.

(32) Andre Martinet: "Functional View of Language", 1962, p. 4v.

(33) "Encyclopaedia of Social Sciences", General Editor R.A. Edwin Seligman Asstt: Editor Johenson, Vol. IX, chapter on Language, p. 158.

(34) Ibid., p. 156.

باب چوٿون

ڪلچر

١- وصف

ڪلچر مان اسان جي مراد آهي هڪڙو مادي شين (Concretes) يا عنصرن (Elements) جو اهڙو سلسلو (Continuum) جيڪو هڪ طرف کان مادي ته ٻئي طرف کان تصوراتي هجي. ان جو دارومدار اهڃاڻوي طريقي (Symboling) تي هجي.

٢- مقصد

ڪلچر جو مقصد آهي:

(١) انسان ذات جي زندگيءَ کي خطرن کان محفوظ ڪري، ان کي جاندار بنائڻ.

(٢) انسان ذات جون ضرورتون پوريون ڪرڻ.

اهي ضرورتون هي آهن:

(١) جيڪي خارجي دنيا کي ڪم آڻڻ مان پوريون ڪري سگهجن ٿيون،

(٢) اندريون ۽ نفسياتي ضرورتون،

(٣) سماجي ضرورتون، ۽

(٤) ماڻهوءَ کي هڪ طرف پنهنجي ماحول سان ڳنڍڻ ۽ ٻئي طرف ماڻهوءَ کي ماڻهوءَ سان ملائڻ واريون ضرورتون.

٣- وجود

ڪلچر جو وجود انسان جي عملن تي دارومدار رکي ٿو. ان جي بقا ۽ مدد به ما ڳئي طريقي سان ٿي سگهي ٿي. ڪلچر کي سرشتي (System) ۾ آڻڻ واري شيءِ خود فطرت (Nature) آهي، جنهن ڪلچر کي عام طريقو (General way يا Common way)، جوڙجڪ (Structure) ۽ ڪارڪردگي (Behaviour) ڏنا آهن. ان جوڙجڪ ۾ انساني جسماني جوڙجڪ ۽ ان جون صلاحيتون موجود آهن، ٻيءَ حالت ۾ ڪلچر جو وجود ممڪن ئي نه هو. (١)

٤- حصا

١. ڪلچر ۾ جيڪي شيون شامل آهن، سي هيٺ ڏجن ٿيون:

(١) واهپرائڻ جي شين جا ڪي نمونا،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) اوزار،

(٣) رواج ، ۽

(٤) جسماني يا دماغي عادتون .

هي سڀ اهي شيون آهن، جيڪي انسان جي ضرورتن کي پورو ڪن ٿيون. (٢)

٢. ڪلچر ۾ جيڪي شيون شامل آهن، سي وڌيڪ هيٺ ڏجن ٿيون :

(١) ورثي ۾ مليل ملڪيت يا سامان،

(٢) ڪاپي جون شيون،

(٣) ٽيڪنيڪي سلسلا،

(٤) عمل،

(٥) عادتون، ۽

(٦) وٿون يا قدرَ . (٣)

ڪلچر تنهنڪري اها حقيقت آهي

— جنهن کي وسيلا هجن .

— جنهن جي وجود جو مقصد انسان جون ضرورتون پوريون ڪرڻ هجي .

— جنهن کي پنهنجو هڪ اهڙو طريقو هجي ، جنهن سان هو انسان کي قابل بڻائي سگهي ته هو ماحول سان نباهه ڪري .

— ڪلچر انسان کي ويڙهه جا اوزار مهيا ڪري ٿو .

— ڪلچر انسان کي پنهنجي بچاءَ لاءِ هٿيارن جي هڪ زرهه يا ٻاڪر (Armour) عطا ڪري ٿو .

— ڪلچر انسان کي چرپر (Mobility)۽ رفتار (Speed) ڏئي ٿو ، ته جيئن هو پنهنجي ماحول ۾ چري پري سگهي . (٤)

٥- دائرو

ڪلچر انسان جي ڪل سوڙهي ۽ پيدا ڪيل آپت (Creation) آهي . اها اپت انسان جي صلاحيت جو دائرو وڌو ڪري ٿي ۽ ان جي عمل جو دائرو به وڌو ڪري ٿي . اها انسان کي سوچ سمجهه جي گهرائي ۽ عقل جي ويڪرائي بخشي ٿي . اهي ڳالهيون ڪهي آهن ، جيڪي جانورن ۾ ڪونه ٿيون لهن . (٥)

٦- طريقا

علم الانسان (Anthropology) ڪلچر کي ٻن طريقن جي مدد سان پيش ڪري ٿو :

(١) ارتقائي طريقو ، ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) تاريخي يا ڪلچري ميلاپ وارو طريقو.

ٻهريون طريقو ٻڌائي ٿو ته ڪلچر تمام گهڻا ٿي سگهن ٿا ۽ انهن مان هرهڪ مڪمل طورتي قائم رهڻ جهڙو آهي (بشرطيڪ ارتقائي اصولن جي خيال کان قائم رهڻ جي لائق هجي يعني نطرت ان جو انتخاب ڪيو هجي ۽ ان کي ” جوڳائتي بقاء “ (Survival) جي اصول تي بقاءَ حاصل ٿيو هجي.)

ٽيو طريقو ڪلچر جي تاريخ واري خيال کان ڪلچر کي هڪ ۽ واحد ڪلچر ٿو سمجهي ۽ جدا جدا ڪلچرن جو وجود الڳ الڳ ۽ نرالو نٿو سمجهي - پر انهن کي هڪ ئي ڪلچر جي گهرائيءَ (Intensity) جا جدا جدا مرحلا ٿو سمجهي. ان خيال مطابق ڪلچر هڪڙي ۾ گم ٿي وڃن ٿا ۽ گم ٿي سگهن ٿا. (٦)

٧- ڪلچر جي معنيٰ

ڪلچر جو لفظ انسان جي ڪل ڪوششن يا اپت جي موڙيءَ جي لاءِ ڪم آندو ويندو آهي، اهڙيءَ حالت ۾ منهنجي کان وٺي اڄ تائين ڪلچر انسان جي عملن جو هڪ نچوڙ آهي. ان جو مطلب هي آهي ته مادي، تصوراتي يا خيالي هر اها شيءِ جا انسان پاڻ زنده هئڻ واريءَ حالت ۾ پيدا ڪئي آهي، سا ڪلچر جي تصور ۾ اچي ٿي. (٧)

٨- ڪلچرُ يا ڪلچر

ڪلچر هڪڙو اهڙو ته ٿئي ٿو جنهن جا گهڻا ڪلچر به ٿين ٿا. (اهڙيءَ حالت ۾ جا گرائيءَ جي پرواه ڪرڻ کان سواءِ به ڪلچرُ يا ڪلچر قائم رهي سگهن ٿا.) پر باهمي ميل ميلاپ جي لاءِ واحد ٻوليءَ جو وجود ضروري آهي. پر اهو به تڏهن ضروري آهي جڏهن اعتقاد، مقاصد ۽ جذبا سڀ ساڳيا هجن ۽ اهي هڪ ئي طرز زندگيءَ ۾ شراڪت يا ڀائيچاري کي وڌائيندا هجن. ٻيءَ حالت ۾ باهمي ميل ميلاپ جو درجو محدود رهندو. (٨)

٩- ڪلچر ۾ اوڌر وٺڻ (Cultural Borrowing)

نظر اچي ٿي شيون ٻئي ڪلچر وٽان وٺي سگهجن ٿيون، جن کي پنهنجي ڪلچر ۾ سمائي سگهجي، يا جن جي پاڻ وٽ کوٽ هجي. خاص ڪري هڪ مٿي سماجي تنظيم ۾ ته اڌارو يا نئون ڪلچر تڏهن ٿو وڃي يا ان جو سخت مقابلو ٿو ٿئي. ان ڪري اهڙي صورتحال ۾ ڪلچري ميلاپ (Cultural Fusion) جي رفتار تمام سست ٿي رهي. (٩)

١٠- ڪلچري مواد جي تقسيم

(١) ٻولي.

(٢) مادي شيون ۽ هٿيار يا اوزار (هن ۾ ڪاڏي پيتي جون شيون به شامل آهن).

(٣) آرٽ، پينٽنگ، ڊرائنگ، موسيقي ۽ شاعري.

(٤) عبادتون، بيمار جي تيمارداري، لاش سان سلوڪ، سليقو، رسمون ۽ اعتقاد.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥) خاندان ۽ سماجي طريقا.

(٦) مائٽيءَ جي حيثيت .

(٧) وراثت.

(٨) سماجي تنظيم .

(٩) راند روند يا وندر جو طريقو .

(١٠) دولت .

(١١) اصلي ۽ خانداني خانگي زر ۽ مناسبتا جا معيار.

(١٢) واپار.

(١٣) سرڪار.

(١٤) سياسي نظام، قانوني ۽ عدالتي نظام ، جنگ ۽ امن جا تصور. (١٠)

ڪلچري مواد جي اچا وڌيڪ هڪ تقسيم به آهي، جنهن جي سري هيٺ ٻه طريقا اچن ٿا:

(١) منطقي طريقو ۽

(٢) جمالياتي طريقو .

منطقي :

(الف) علم جي اها دولت، جنهن کي منطقي طريقن سان پرکيو وڃي .

(ب) وسيلا، جن کي تجربي سان پرکيو وڃي.

جماليائي :

اهي شيون، جيڪي سماج کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ ڪم اچن ٿيون، جيئن جهنڊو، امتيازي نشان، مذهبي احڪام، قانون، اهڃاڻ واريون شيون . (١١)

١١- جدا جدا ڪلچر

انساني معيارن تي انساني سماج جا اهي ذخيرا، جن جو تعلق هڪ طرف کان انساني سماج جي سموري (General) ۽ عام ڪلچر سان ڳنڍيل آهي ، ۽ ٻئي طرف کان اهي پاڻ ممتاز ۽ جدا حيثيت جا مالڪ ٿين آهن، تن کي جدا جدا ڪلچر ئو چئجي . (١٢)

١٢- ڪلچر جي خيال کان سنڌي سماج جي عمومي حيثيت

هن سري هيٺ هاڻي اسان لاءِ اهو ضروري آهي ته اسان پنهنجي سماج جي عمان جي انهن عمومي ڏارائن (General Postulates) جو ذڪر ڪريون، جيڪي اڳتي هلي اسان جي سماج جي سماجي ڪلچري ۽ ٻوليائي حيثيت کي وڌيڪ سمجهڻ ۾ مدد ڪن.

هن باري ۾ پڙرو مڃي ته اسان جي سماج ۾ نئين پراڻي جو تصور هڪ اهي هنڌ اچي ٿو ، جو ته ويڇهڙائيءَ ۾ اسان جي سماج تي به ڪل قومي معيارن جو وڏو اثر پيو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهي ۽ ان ڪري اهو هاڻي تمام تيزيءَ سان وڌي ۽ ٻدلجي رهيو آهي. ان ڪري اسان پنهنجي سماج کي ”جهونو يا پراڻو“ سڏڻ سان گڏ اهو احساس به رکون ٿا تہ اهو ڦري رهيو آهي ۽ نئون ٿي رهيو آهي.

حوالا

(1) Lesile, A. White: "The Evolution of Culture", p. 3.

(2) "Encyclopaedia of Social Sciences", General Editor R.A. Edwin Seligman, Asstt: Editor - Johenson. Vol. 13 (Chapter on Culture).

(3) Ibid, p. 622.

(4)(5) Ibid, p. 625.

(6) Ibid, p. 626.

(7) Franz Boas: "Race, Language and Culture", The Free Press, N.Y., Paper back Edition, 1966, p. 140.

(8) Ibid, p. 141.

(9) Ibid, p. 143.

(10) Clerk Wissler: "Man and Culture", J.V. Crowell Co., New York, 1923, p. 74.

(11) James. W. Woodard: "American Classification of Culture" in "American Sociological Review", of "Academy of Sciences" 1936, (New York).

(12) Paul p. Horton and Chester L. Hunt: "Sociology", Mc-Graw Hill Book Company, New York, 1946, p. 46.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب پنجون

سنڌي سماج جون ڪجهه عمومي ڏارائون

بولي۽ جي شاهديءَ تي سماج جون ڏارائون هي آهن :

(١) مٽي مائٽي "ڏي وٺ" جي بنياد تي ٿئي ٿي.

نتيجا :

— مٽي مائٽيءَ ۾ اسان جون ذميواريون ذاتي ذميوارين کان گهڻو مٿي آهن .

— گهوڙي ڪُن برابر . مٽي مائٽيءَ ۾ وڏ ننڍائيءَ جو سوال ئي ڪونه ٿو پيدا ٿئي.

— ذاتي عملن جي ذميواري ۾ ذات وارن يا مائٽن تي عائد ٿئي ٿي، ان ڪري بدلي يا مرجائي ۾ سڀ گڏ ۽ شريڪ رهندا آهن .

— ننگ ۽ نياڻيون سيني کي هڪجهڙيون پياريون آهن .

— ننگن ۽ نياڻين تي پا ونبن تي سر ڏيا آهن .

— ننگن جي سام رکو ڇجي جهلي سگهندا آهن يا بچن .

— ننگ ڏيا ته نشانبر (ظاهر) ٿي ڏيا، جو ته مٽي مائٽي وٺو (عيب) ڪونه ٿا سمجهون.

— پائر پائرن جا وارث آهن (يعني مال ملڪيت ۾ سيني جو حق آهي، جو ته هو پياري ۾ پياري شيءِ يعني نياڻي ۾ هڪٻئي کي ڏين وٺن ٿا) .

— زال ۽ مڙس جا هڪٻئي تي حق آهن پر پيڪا ۽ ساهرا ۾ حق رکن ٿا . (زال اها جيڪا پيڪا ۾ ملهائي ساهرا ۾ .)

— زال مرد جي لاءِ هڪ وسيلو آهي وڏيڪ عمليت ۽ سماجي ڪاردگيءَ جو (ان ڪري زال کي چئون "پانهن") .

— زال ٻن ڌرين جي وچ ۾ لاڳاپن جو وسيلو آهي (ان ڪري زال کي چئون "سڱ") .

(٢) زال ۽ مرد جا جنسياتي ۽ سماجي لاڳاپا انتهائي جانبدار ۽ محفوظ رهن ٿا .

نتيجا :

— مرد جي حيثيت اهڙي آهي جهڙي پنڪي جي ورن جي، جيڪي هڪٻئي متانهون ورن ٿا ۽ هڪٻئي جو ڍڪ ٿين ٿا (ان ڪري مڙس کي چئون "ور").

– زال وڏيڪ نسل پيدا ڪري ٿي يا ان جو وسيلو بڻجي ٿي (ان ڪري زال کي چئون "وهه" - (يعني وهڪرو Channel). ("سون ور تون ٿي تون تو ور وهون ڪيٽريون".)

– مرد غير عورت سان ڏسي وٺون ته چئون "ڪارو" (بد) آهي.

– اهڙيءَ ريت عورت غير مرد سان هجي ته چئون "ڪاري" آهي (ڪاري ڪاريءَ جي سزا موت آهي.)

– غير محتمند ۽ ناجائز تعلقات هئڻ جي ڪري چئون ته فلاڻي جو فلاڻيءَ سان "منهن ڪارو" آهي يا فلاڻي جو فلاڻيءَ سان "منهن ڪارو" آهي.

– عورت ناجائز تعلقات رکي ته چئون ته "ڪربل" آهي. (اهڙيءَ ريت مرد لاءِ به "ڪربل" ڪم اچي ٿو.)

– عورت ٻجي وڃي مڙس ڪريءَ ته چئون ته "پڳين ڪهڙا مڙ." (يعني هن جو هاڻي ماڻن نمان ڪو واسطو ڪونهي.)

– نياڻي سنيهي ڏين واري يا واريءَ ڪي چئون ته "وچتي" آهي يا "وچ واري" آهي، جو ته اهو مرد يا عورت زال ۽ مڙس جي تعلقات ڪي چئي ٿي.
"مڙس" معنيٰ "گهر"، ان ڪري مڙس کي چئون "گهر وارو" ۽ زال کي چئون "گهر واري".

(٣) پٽ جو اولاد وڏيڪ نسل جي اهائڻ ۽ نباهڻ لاءِ ضروري آهي.

نتيجا.

– عورت کي پٽ نه ٿئي ته ان لاءِ نفرت کان چئبو ته "نپٽي" (نياڳي) آهي.

– اهڙيءَ ريت مرد لاءِ به "نپٽو" لفظ ڪم آڻي، هن کي نياڳو سمجهبو.

– اڪيلو پٽ يا اڪيلي نياڻي هجي، ته چئون ته "سڪيلڏو" آهي يا "سڪيلڏي" آهي (معنيٰ وڏيءَ آڪير کان پوءِ جائي آهي).

– پٽ يا ڌيءُ جي زندگي ان جي هڪڙي هئڻ جي حالت ۾ ڏاڍي پياري ٿئي ٿي، ان ڪري "هڪڙي پٽ جي ماءُ" سڏي، اسان جن ڪنهن عورت کي قسم ڏيندا آهيون. (مائي ! هڪڙي پٽ جي ماءُ آن، تون ڳالهه ڪر.)

– پٽ کي ڀاڳ سمجهندا آهيون، ان ڪري سڀاڳيءَ عورت کي چئون "پٽن ماءُ".

– پٽ ڪلندو هجي يا ڪلڙو هجي، ته چئون "ماءُ هن کي ڪلي جڻيو آهي". دير سان پٽ ڄمي ته چئون ته مينهن ۽ پٽ "قسمتي" (يعني پٽ جڻ قسمت آهي).

– يا چئون ته "پٽ ڏيپ ناهن، جو هر هر جمندا".

– پٽ کي چئون "ويڙهو": دعا ۾ چئون "شل ويڙها وڌائي!" (يعني شل خالدان ۾ برڪت ٿئي.)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

- پٽ کي "پيڙهي" چئون .. ان ڪري چئون (نپٽيءَ لاءِ) ته "ٻوهان پيڙهي ڪاڻ ٿيوس." پٽ کي پيڙهي ڪري سڏ ڪريون ـ "او ابا! پيڙهي!"
- پٽ کي سڏيون "سلو". پٽ نه هجي ته چئون ته "ٻوهان سلو ڪونه ڇڏيائين".
- اهڙيءَ ريت مرد لاءِ لفظ "وڻي" (وڻ جهڙو) يا "وانگي" (وانگ يا ڇانگ جهڙو) ڪم آئيندا آهيون.
- پٽ کي يا ڌيءَ لاءِ لفظ "روچي" ڪم آئيون ('روچ' ٻاڦ جي معنيٰ ۾ ڪم اچي ٿو). پٽ يا ڌيءَ کي سڏيون "وڏندي روچي" (يا وڏنڊڙ ٻاڦ).
- پٽ کي "ٿُهي" يا ٿهي به سڏيندا آهيون . ٿهي معنيٰ وَل يا ٻوٽو (نهال). ان ڪري جوان نسل کي سڏيون "ٿئين ٿهي" (جنهن جو مستقبل روشن هجي). ("ٿهو" لفظ اسان جي تر ۾ تيليءَ لاءِ به ڪم اچي ٿــو جو ته ان تي مٽان سنگ يا پيداوار ٿئي ٿي.) (مثال: "ڳاهه جي ٿهي لاءِ وڏهي پيو")
- پٽ کي چئون "پڳ". ان ڪري ڳهاٽي ٻار کــي چئون "پڳ مٽ" ٻار (پٽ جهڙو پيارو) ("پڳ" مٽان جو ڪم اچي ٿو).
- پٽ کــي چئون "بنياد" معنيٰ نسل يا بنهه پاڙ (ان ڪري "پيڙهي بنياد" لفظ گڏ ڪري به ڪم آئيندا آهيون).
- پٽ کي چئون "اميد" ان ڪري حامله عورت جي لاءِ چئون ته "اميد واري" آهي. (هر عورت لاءِ چاهيندا آهيون ته هن کي پٽ ڄمي.) يا حامله لاءِ چئون ته "اميد سان آهي" يا هن کي "آميد" آهي.
- پٽ کي چئون "ڌڻي يا مالڪ"، ان ڪري نياڻيءَ کي چئون "نڌڻڪي" (جنهن عورت جو ڪو ڌڻي نه هجي)، يعني جنهن کي پٽ نه هجي. اهڙيءَ ريت مرد لاءِ به "وارث" ۽ "ڌڻي" لفظ ڪم اچن ٿا.
- نياڻي پٽ لاءِ چئون "جهڙو ٿئين تهڙو نه ٿئين".

(٣) قسمت يا مقدر جو تصور موجود آهي، ان ڪري اسان جو ويساهه آهي ته ڪن جا نتيجا اٿين ٿا ڪرڻ جيئن "مقدر" چاهي ٿو ("واڳ ڌڻيءَ جي وس آهه ڪاپان وهيٺي".)

نتيجا:

- ڪو ڪم ڪرڻ کان اڳ ۾ چئون ته "دعا گهر" (نيزاري ڪر ته جيئن نتيجو سٺو نڪري).
- ڪنهن جي واتان پڇڻ جا لفظ نڪرن ته چئون "خير گهر".
- "پرائو خير" ته "پنهنجو خير".
- نتيجو برو نڪري، ته چئون ته "قسمت!"

– چئون ”لکيو ته ٿري ٿي ڪونه.“ (”لکيو منجهه نراڙ“ يا ”ڀاڳ ظاهر آ“)
– ”بس جيئن هوندو تيئن ٿيندو“ (يعني جيئن ٿيلو هوندو تيئن ٿيندو.)
– جيڪو روز (روزي) ”لکيل“ آ، سو ملندو.
– روز آ رب تي.
– ”لکئي منجهان ليهه (ذري) لهندي ڪانه لطيف چــوي“، (يعني ان مان ذرو به گهٽ وڌ نه ٿيندو).
– ”نرس ”ٻيلو“ آ ته لکن جو آ، ”ڪرڻي“ جو ڪوڻي ڪونهي.
– اهو سوار ٿي ناهي، جيڪو ڪريو ناهي.
– ”جنهين ڏاند نه ٻج تنين به تنهنجو آسرو.“

(٥) رزق جا وسيلا ورهائڻ گهرجن ۽ سڀڪنهن کي حق ملڻ گهرجي.

نتيجا:

– حق وڃڻو ناهي.
– شل حقئون به رکي ته ناحقئون به رکي (خدا شل ناحق بخشي).
– حق وارن کي حق ملڻو آهي.
– ڪنهن ڏي لهڻو هوندو ته ملندو چو نه!
– وانڍ ۽ ڪاڄ، ايمان پاءِ.
– ماءُ جڻيندي پٽــڙا ڀاڳ نه ڏيندي ونڊي (سڀڪنهن کي پنهنجو پنهنجو نصيب ملندو.)

(٦) ملڪيت جو تصور جنهن ۾ ذاتي ملڪيت اچي وڃي ٿي.

نتيجا:

– ”اپڙيون سيڙيون پانهنجون سميون سڀ سنوار.“
– ”پنهنجو“ ماري ڇانو ۾ اڇلي، ”پرائو“ ماري اس ۾ اڇلي.
– ”پنهنجا پنهنجا آهن.“
– ”رت دانگيءَ تي به وري“ (پنهنجي رت جو تصور).
– ”رت رت آ.“
– ”پنهنجاڻپ ۾ ليکا نه ڪيا آهن.“
– ”مان به پنهنجي گهرون ٿو کاوان.“
– سڀڪو ”پنهنجي“ گهرون ٿو کائي.
– ”پنهنجي سنهنجي آ.“
– ”پنهنجيءَ ۾ هٿ پرائي ۾ اکيون.“

- ”چار ٻارا پنھنجا اٿس“، سکيو ستابو آ.
- ”ويھٽنون ويئي ٽي وهيٽي سڄٽين.“
- ”شل ڪنھن جي وھيٽي نہ ٿئي“ (شل محتاجي ڪيٽي نہ ٿئي).
- ”هل ڙي، ڪا تو وهيٽي آ ڇا!“ (تنھنجو محتاج آھيان ڇا!)

(٧) ٻورهئي جو تصور. ٻورهيو سڀڪنھن ڪي ڪرڻو آهي.

نتيجا:

- ”ٻاڳوند آ، هڏ ڳنل اٿس“ (يعني ٻورهيت آ)
- ”ٻورهيو تہ خدا چور جو بہ وڃائي ڇڏو.“
- ”لوڏندين (محنت ڪندين) تہ لهندين.“
- ”جيڪو ٻوڪي سو ڪائي“ (ٻورهيت وڏو حقدار آ).
- ”ڪٽي مان گهٽو نو ٿئي.“
- ”ڪٽي مان ڪاسو، ڪاسي مان خرار.“
- ”ڏي ڪٽو تہ ملئي گهٽو.“
- ”جيڪو وهي سو لهي.“
- ”ٻورهيت خدا جو يار آ.“
- ”ٻورهيو وڃڻو ناهي.“
- ”اڻ آ تہ ايمان آ.“

(٨) زمين جو تصور. زمين زندگيءَ جو سرچشمو اهي.

نتيجا:

- ماڻهو مٽيءَ مان نهيو آ.
- (مرڻ کان پوءِ) مٽي مٽيءَ سان ملي ويندي.
- مٽيءَ ڪي مان آ (انسان جي عزت وڏي آ).
- لوڙهہ اتي ئي لٿبو جتي هوندو مٽيءَ جو ٻڌوڙو. (انسان اتي مرندو جتي ڄائو آ).
- مٽيءَ مان سون لڀي.

(٩) پاڻيءَ جو تصور. پاڻيءَ سان زندگي آيري ٿي. پاڻي زندگي آ.

نتيجا:

- ڏاند سنو وهي تہ چئون تہ ”پاڻياٺو“ آ. (هن ڪي پاڻي آ)
- ڪاتي نہ وڍي تہ چئونس تہ ”پاڻي ڪونهيس“.
- مڙس بي غيرت هجي تہ چئون تہ ”منهن ۾ پاڻي ڪونهيس.“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

– ڪو بيماريءَ مان چڱو ڀلو ٿئي ته چئون ته "منهن تي چنڊ وڌو اٿس".
– ڇوڪر بالغ ٿئي ته چئون ته "منهن تي پاڻي آندو اٿس." (پاڻي معنيٰ جواني.)
– جسم لري وڃي ته چئون ته "پاڻي ڇڏي ويو آ".
– پاڻيءَ کي "پاڻ" يا "وجود" به چئون, جيئن مٿي ڪي پوءِ ڪني ٿئي ته چئون ته "ڏيپ" (زندگي) ڇڏي وئي آهي يا "پاڻ ڪيڏي ويٺي آ".

مٿي اسان سماجي عملن, عقيدن, ويساهن ۽ تصورن جي لحاظ کان سنڌي سماج جون ۽ عمومي ڌارائون (General Postulates) ڏنيون آهن. انهن جي اڀياس مان اڳتي اسان کي پنهنجي سماج کي ان جي طبقاتي حيثيت ۾ سمجهڻ ۾ مدد ملندي, ۽ اهڙيءَ ريت اسان اهو به ڏيکاري سگهنداسون ته ڪيئن سنڌي ٻولي اسان جي سماج جي ڪلي ۽ عمومي حيثيت کي بيان ڪري رهي آهي.

هن قسم جو هڪ تفصيلي اڀياس اسان هن ڪتاب جي پاڇي ڀڱن ۽ ڇوٿين ۾ ڏيڻ وارا آهيون. پر هت سماج ۽ ڪلچر ۽ ٻوليءَ جي گڏيل اڀياس جي لاءِ اسان کي سماج جون سماجي ڌارائون ڏيڻيون هيون. هن قسم جي اڀياس جي آڌار تي هاڻي اسان جي سماج جا سماجي لاڙا جيڪي اسان سمجهي سگهون ٿا, سي هن هيٺ ڏيئي رهيا آهيون:

(١) اسان جو پراڻو سماج "زميني سماج" آهي.
(٢) اسان جو سماج "جبريت" (Determinism) ۾ ويساهه رکي ٿو.
(٣) اسان جو پراڻو سماج پوڙهپ جي فضيلت کان واقف آهي.
(٤) اسان جو پراڻو سماج انصاف ۽ سماجي انصاف ۾ ويساهه رکي ٿو.
(٥) اسان جو پراڻو سماج زال ۽ مڙس جي تصور سان ايريو آهي.
(٦) اسان جو پراڻو سماج, سماج ۾ نوڪري حيثيت مرد ۽ عورت ٻنهي کي ڏئي ٿو. ان ڪري ان جو بنياد مرد ۽ عورت جي باهمي لاڳاپن تي آهي.
(٧) اسان جو پراڻو سماج وسيلن (ان ۽ پاڻيءَ) جي موجودگيءَ ۽ فراهميءَ کي سماجي زندگيءَ لاءِ تمام ضروري ٿو سمجهي.

ظاهر آهي ته هي سڀ ڳالهيون هڪ اهڙي سماج ۾ ئي پيدا ٿي سگهن ٿيون, جيڪو:

(١) سدائين زندگيءَ جي مشڪل حالتن سان مقابلو ڪندو رهيو هجي.
(٢) آفتن ۽ مصيبتن کان هيسيل هجي.
(٣) لٽيل ڦريل ۽ پرمارڀت جو شڪار رهيو هجي.
(٤) غير يقيني زندگي گذاريندو هجي.
(٥) خارجي وٿن کان بيخبر رهيو هجي ۽ اندروني نظام جو قائل رهيو هجي.
(٦) ٻين تهذيبن سان تمام گهٽ ملي سگهيو هجي.

(٧) اندروني وسيلن جي ذڪر جو شڪار هجي.
(٨) سخت محنتي ۽ ڏاڍو هجي.
(٩) محنت جو ڦل تمام گهٽ ماڻي سگهيو هجي.
(١٠) جنهن جو گذارو عمومي طور تي ٻوڪيءَ تي رهيو هجي.
(١١) جيڪو سماجي طور تي "پاڻ وهڻو" (Egocentric) هجي.
(١٢) نسلي وقار جو تصور رکندڙ هجي (Ethnocentric).
(١٣) جنهن جي طبقاتي ڪشمڪش ۾ عملن ڪي گهٽ ۽ تصورن ڪي وڌيڪ دخل رهيو هجي، ۽ جيڪو پرمن ۽ وهمن جو شڪار ٿي ويو هجي.

اهڙي سماج لاءِ ضروري امڪان ۽ اندازو آهي ته ان ۾،
(١) سماجي مسئلن ڪي نہ سمجهيو ويو هجي.
(٢) سماجي مسئلن جي حل ڪرڻ جو آدم موجود نہ رهيو هجي.
(٣) سماجي ڪشمڪش جو تصور اُڀري نہ آيو هجي.
(٤) وسيلن ۽ اوزارن جو ماهراڻو استعمال نہ ٿيو هجي.
(٥) سماجي واڌاري جي رفتار تمام گهٽ رهي هجي.
(٦) غير يقيني زندگيءَ جو اونو موجود رهيو هجي.

اهڙيءَ ريت اسان عمومي بحث مان پنهنجي سماج جي اوڻاين ۽ چڱاين ڪي اکيان وکي، هاڻي اڳتي پنهنجي سماج جي طبقاتي زندگيءَ ۽ سماجي مسئلن ڪي سمجهي سگهنداسون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڀاڱو ٻيو

سنڌي، ٻوليءَ جو ادب ۽ اُن جو سماجي اڀياس

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب پهريون : ادب ۽ ان جي وصف ۽ ڪارج [٦٣—٩٣]
(١) ادب يا لٽريچر ٦٣
(٢) ادبي ستم ظريفي ٦٦
(٣) ڪجھ ادب جي باري ۾ ٦٩
(٤) ادب جو لغوي لفظ ۽ تنقيد ٧٨
(٥) ادب جو تاريخي پس منظر ٨٠
(٦) سنڌي ادب تي پراڻ جو اثر ٨٥
(٧) اپڪ ٨٦
(٨) اپڪ ۽ ادا ٨٨
(٩) پراڻي ادب جون وڏيڪ خصوصيتون ٩١
(١٠) بحث جي پڄاڻي ٩١
حوالا
باب ٻيو : اسان جو لوڪ ادب [٩٤—١٤٠]
(١) سنڌي لوڪ ادب ۽ ان جي ادبي سماجي حيثيت ٩٤
(٢) لوڪ لور جي نوعيت ٩٦
(٣) لوڪ لور جي تاريخي افاديت ٩٨
(٤) نقطو نمبر ١٠ ١٠١
(٥) لوڪ راڳ ١٠٥
(٦) جمالو ١٠٨
(٧) جمالو ۽ سوڀيا يا رتبي واري روايت ١١١
(٨) جمالو ۽ جت ١١٣
(٩) لفظ "جمالو" ١١٧
(١٠) لوڪ گيتن جون ٻيون روايتون ١١٨
(١١) گيچ (گيا يا سهرا) ١١٩
(١٢) پرولي ١٢٣
(١٣) ڪچهارت ١٣٢
(١٤) ٻاراڻيون آکاڻيون ١٣٨
حوالا
باب ٽيون : ڪي ٻيون ادبي صنفون [١٤١—١٦٤]
(١) ناٽڪ ١٤٢
(٢) افسانو ١٤٦
(٣) ناول ١٥٠
(٤) ڪافي، وائي ۽ بيت ١٥٣
(٥) غزل ۽ نظم ١٥٨
حوالا
باب چوٿون : سنڌي ادب جون ڪي اهم روايتون [١٦٥—١٨٤]
(١) روايتون ١٦٥
(٢) ادبي روايتون ۽ سماجي احساس ١٧١
www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب پهريون

ادب - ان جي وصف ۽ ڪارج

(۱) ادب يا لٽريچر

لفظ "ادب" ۽ لفظ "لٽريچر" جي معنيٰ ۽ انهن جي مفهوم ۾ فرق آهي. لٽريچر لفظ جو واسطو انهن ڳالهين سان آهي جيڪي تحرير هيٺ آيون آهن . ان ڪري لٽريچر جي ترقيءَ ۾ بنيادي طور تي لکڻ جي هنر جو وڏو هٿ آهي. گوئٽي جو چوڻ آهي: "انسان ذات جي رڪارڊ جي حيثيت ۾ لٽريچر تمام گهڻو محدود آهي. اهو سڄي رڪارڊ جي حصي جو به رڳو هڪ حصو آهي (It is fragment of a fragment) جو ته رڪارڊ جي اندر جو ڪجهه به آيو آهي، اهو جو ڪجهه چيل ۽ ڪيل آهي اُن جو به هڪ حصو آهي، ۽ جو ڪجهه رڪارڊ تي آندو ويو آهي ان جو به تمام ٿورو حصو آهي جيڪو اسان تائين پهتو آهي" (۱) . ساڳيءَ طرح گوئٽي چوي ٿو ته "باقي بچيل لٽريچر به بيشڪ تمام وڏو آهي پر انهيءَ حالت ۾ به اهو محدود آهي."(۲)

هن جو مطلب هي آهي ته لٽريچر ڪي انسانذات جي پوري رڪارڊ جي حيثيت ڏيئي نٿي سگهجي. اهڙيءَ ريت نتيجي طور ثابت ٿو ٿئي ته لفظ "لٽريچر" جو مفهوم ايترو وڏو ۽ همه گير ڪونهي آهي جيترو اسان لفظ "ادب" جي مفهوم سان عام طور تي اسين سمجهون ٿا.

شيلي جو خيال آهي ته "جو ڪجهه به لٽريچر جي صورت ۾ اسان وٽ موجود آهي ان ۾ اسلوب ۽ ادائگيءَ (Style) ڪو ڪردار ادا ڪيو آهي يا نه، اها ڳالهه بحث طلب آهي" (۳). اهڙيءَ ريت شيلي جنهن ڳالهه ڏانهن اشارو ٿو ڪري سا اها آهي ته لفظ "لٽريچر" جي مفهوم ۾ اسلوب جو مفهوم شامل ڪونهي آهي ۽ هوڏانهن "ادب" جي لفظ ۾ اسان اسلوب جي مفهوم جو مطلب به ڏسي سگهون ٿا . هن طرح به لفظ "لٽريچر" لفظ "ادب" جو مفهوم ڪونه ٿو ڏئي .

ساڳيءَ ريت هيگل جي "ادبن جي سڌاري" (Renewals of literatures) جي نظريي پٽاندر، جيئن مئٿو آرنولڊ ٿو چوي، "ادب جو اهو سادو ۽ دلچسپ تصور جيڪو پراڻي يونان وٽ موجود هو سو به وساري نٿو سگهجي" (۴). هت هيگل پڌائي ٿو ته اها سادگي

(Artlesssness)جيڪا اسان عام طور”ادب“جي لفظ ڏانهن منسوب ڪريون ٿا سا به”لٽريچر“ جي مفهوم ۾ نظر نٿي اچي.

هن طرح لفظ لٽريچر (Literature) جي مفهوم ۾ ٽي اوڻايون اهڙيون آهن جيڪي لفظ ادب جي مفهوم ۾ موجود ڪونه آهن:

(١) لٽريچر سڄي ادب جو تمام ٿورو حصو آهي.
(٢) لٽريچر جي مفهوم ۾ طرز، ادا يا اسلوب جي خوبصورتي جو مفهوم موجود ڪونه آهي.
(٣) لٽريچر جي مفهوم ۾ سادگيءَ جو پراڻو تصور به موجود نه آهي.

سو بنيادي طور تي معلوم ٿئي ٿو ته، لفظ لٽريچر ۾ جو ڪجهه به سمائي ٿو سگهجي اهو تمام ٿورو آهي. حقيقت ۾ لکن وارن لفظ لٽريچر جي مفهوم جي دائري کان ٻاهر سوچيو آهي ۽ گهڻو ٻاهر لکيو آهي.

اهڙيءَ ريت، مشهور عالم ۽ نقاد آسٽن وئرن (Austin Warren) پنهنجي مضمون ۾ لکي ٿو:”لٽريچر اهو لفظ آهي جنهن کي ان جي ڌاتوءَ(etymology)جي خيال کان ڌار معنيٰ کان جدا ڪري پوءِ سمجهڻو پوندو. آها معنيٰ اِها آهي ته 'لٽريچر لکيل' يا ڇاپيل مواد کي ٿو چئجي. انگريزيءَ ٻوليءَ ۾ اسان کي اهڙو ڪو به لفظ نه ٿو ملي جنهن ۾ اسان اهو مفهوم سمائي سگهون جيڪو مفهوم جرمن ماڻهو (Dichtung) لفظ کي ڏين ٿا. اسان ان ڪري پنهنجي مفهوم کي واضح ڪرڻ لاءِ هڪڙو ڏکيو رستو اختيار ڪري لفظ 'تصوراتي ادب' (Imaginative literature)ڪم آڻيون ٿا“(٥) . ساڳيو عالم وڌيڪ ٻڌائي ٿو ته ”اسان کي انگريزيءَ ۾ ادب جي مفهوم لاءِ هڪ لفظ ڪم آڻڻ جي بجاءِ گهڻا لفظ ڪم آڻڻا پون ٿا ڪڏهن ڪٿي 'تصوراتي ادب' ته ڪٿي تخليقي ادب (Creative literature) جا لفظ ڪم آڻيون ٿا.

آسٽن وئرن اقرار ٿو ڪري ته ” ادب “ (جنهن کي هو لفظن جي ڪوٽ جي ڪري ”عظيم ادب“ (Great literature) ٿو سڏي) اهو آهي جيڪو تصوراتي هجي ۽ جنهن ۾ ادا (Style)جو خاص لحاظ رکيو ويو هجي، ۽ ان ڪري چوي ٿو ته ڊانٽي، شيڪسپيئر، ۽ هينري جيمس جهڙا اديب تصوراتي ادب لکندا هئا ۽ طرز جا صاحب (Stylists) به هئا.

” ادا “ (Style) جي باري ۾ آسٽن جو چوڻ آهي ته ادب جو هڪڙو تصور اهڙو آهي، جو ان ۾ اِهو لحاظ رکڻو آهي ته هر ادبي شيءِ اها شيءِ آهي جا”چڱيءَ ريت چيل“ (Well said) آهي. ادب جي ان تصور پٺاندر انهيءَ ڳالهه جو فيصلو ته ڪهڙي شيءِ ادب آهي ۽ ڪهڙي شيءِ ”غير ادب“، رڳو انهيءَ بنياد تي ڪري ٿو سگهجي ته ڪهڙيءَ شيءِ ۾ ادا موجود آهي ۽ ڪهڙي شيءِ ۾ ان جو لحاظ نه رکيو ويو آهي. (٦)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آرٽ ۽ ادب جي ڪُذيل تصور جي باري ۾ فاضل مضمون نويس چوي ٿو ته ”لٽريچر کي آرٽ سمجهڻ گهرجي. لٽريچر صرف انهيءَ معنيٰ ۾ ئي پنهنجو مواد زندگيءَ مان حاصل ڪري ٿو“ (۸).

آسٽن صاحب جي خيالن مان واضح آهي ته

(۱) لفظ لٽريچر جو مفهوم محدود آهي،

(۲) ادبي شيءِ اها آهي جنهن ۾ ادا موجود هجي.

(۳) ادب هر ڪو آرٽ هوندو آهي.

ٻين لفظن ۾ هيئن چئبو ته لفظ لٽريچر جي مفهوم ۾ نه ”ادا“ جو مفهوم سمايل آهي ۽ نه ”آرٽ“ جو.

انسائيڪلوپيڊيا برٽانيڪا ۾ بيان ڪيو ويو آهي ته ”لفظ لٽريچر هڪ عام لفظ (General term) آهي، جنهن جي لاءِ، ان کي موزون وصف ڏيڻ کان سواءِ، رڳو اهين چئي ٿو سگهجي ته هيءُ لفظ اهو مفهوم ٿو ڏئي ته خيال جو اظهار جيڪو تحرير هيٺ آندو ويو هجي سو لٽريچر آهي.

هن راءِ مان ظاهر آهي ته

(۱) لفظ لٽريچر جو وڏو مفهوم رڳو ڪنهن مجبوريءَ ڪانئي قبول ڪري ٿو سگهجي.

(۲) لفظ لٽريچر هڪ عام لفظ آهي جنهن کي موزون وصف نه ڏيئي ته ان جو مفهوم ڪشادو يا بلند ٿي نه سگهندو، ۽

(۳) لفظ لٽريچر لفظ ادب وارو مفهوم ڪونه ٿو ڏئي.

پر اڃا به وڏي راءِ اجهو هيءَ آهي ته ”لٽريچر کي ان جي جامعيت جي خيال کان ڏسبو ته به اهوئي معلوم ٿيندو ته اهو ڪنهن قوم جي سڄي ڪلچر جو رڳو هڪ حصو آهي“ (۹)

”ادب جو بنيادي مواد تجربي يا مشاهدي جو بنيادي مواد آهي، پر اهو تجربو جيڪو اسان کي لفظ لٽريچر جي مفهوم مان ملي ٿو سو ايترو ڪشادو نه آهي جيترو لفظ ’ڪلچر‘ جي مفهوم مان. جنهن تجربي کي لٽريچر ۾ آندو ويو آهي اهو هڪ محدود تجربو ئي هوندو آهي“. (۱۰)

هنن راين مان به ظاهر آهي ته لفظ لٽريچر اهو مفهوم ڪونه ٿو ڏئي جيڪو عام طور تي انگريزي ادب جا عالم ان ڏانهن منسوب ڪن ٿا. ان طرح سڄو لٽريچر ڪلچر جي رڳو هڪ حصي جيترو آهي، ۽ سڄو لٽريچر ادب جو به رڳو هڪ حصو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٣) ادبي سٽم ظريقي

مٿي جيڪي لفظ ”لٽريچر“ جي مفهوم جي باري ۾ ڏيکاريو ويو آهي، ان مان معلوم ٿيندو تہ حقيقت ۾ ليکڪن ۽ عالمن ”لٽريچر“ جي دائري ڪان گھڻو ٻاهر لکيو آهي ۽ سوچيو آهي. اهڙيءَ حالت ۾ ڏسجي ٿو تہ لفظ لٽريچر جي لڳاتار موجود هئڻ ۽ ان جي عام ۽ آزاد استعمال جا سبب ٻہ آهن :-

(١) عام ماڻهن جون ضرورتون ۽ انهن جون تقاضائون.

(٢) چند چونڊ ماڻهن (Happy few) جون ذاتي ڪوششون.

اهڙيءَ ريت لٽريچر جي لفظ ڪي ”ادب“ جي معنيٰ ۾ ڪم آڻڻ جو ڪم ضرورت يا مجبوريءَ هيٺ ٿيو آهي يا اڻ ڄاڻائيءَ ۽ جوش جي حالتن اندر ٿيو آهي. صنعتي انقلاب جي اثر هيٺ ۽ نين ايجادن يا کوجنائن جي ڪري انسان جي اظهار جي قوت وڌي، تہ چونڊ ماڻهن، جو ڪجهہ بہ سمجهيو ۽ لکيو سو صرف انهيءَ ڪري لٽريچر جي محدود دائري ۾ داخل ٿي ويو، جو ان دور ۾ لکيل صورتن لاءِ يورپ وٽ ۽ خاص ڪري انهن ملڪن ۾ جن ۾ يوناني ٻوليءَ جو وڏو اثر هو، ٻيو ڪو لفظ موجود ڪونہ هو. اِن طرح هن سٽم ظريقيءَ جو جواز نہ تاريخ ۾ ٿو ملي ۽ علم لغت ۾ ۽ نہ ٻوليءَ ۾. هن سٽم ظريقيءَ جو جواز حقيقت ۾ رڳو گھڻي لکڻ جي شوق ۽ راهہ ڏيڻ جي جذبي ۾ ئي ڏسي ٿو سگھجي. هن شوق ۽ راهہ ڏيڻ جو جواز ان صورت حال ۾ موجود آهي، جنهن ۾ لکڻ پڙهڻ جو شوق وڌي ويو هو ۽ پڙهندڙن جو تعداد بہ يورپ ۾ حادثاتي طور تي تمام وڌي ويو هو. هن حالت ۾ لکڻ وارن ڪي پڙهندڙن جي ضرورت پوري ڪرڻ لاءِ هرشيءِ ڪي رومانوي انداز ۾ پيش ڪرڻو هو ۽ داد حاصل ڪرڻو هو يا انعام حاصل ڪرڻو هو يا گذارو ڪرڻو هو. هن نفسياتي صورت حال ۾ اهو سياويڪ هو تہ ”لٽريچر“ جي مفهوم ڪي بہ تمام وڌائي پيش ڪجي تہ جيئن انهن ماڻهن جو قدر وڌي وڃي جيڪي ادبي مسئلن تي سوچي ۽ لکي رهيا هئا. هن جذبي جي تحت لفظ لٽريچر ۾ هر اها ڳالهہ، اهو ويچار، اهو ڳڻ ۽ اهو طريقو (Technique) شامل ڪيو ويو آهي جيڪو ان دور جو انسانن جي نين ضرورتن ڪي پوري ڪرڻ لاءِ ضروري هو.

ايشيا جي انهن ملڪن ۾ جن ۾ انگريزيءَ زور ورتو، لفظ لٽريچر تمام وڏي مفهوم سان ڪم آندو ويو. ان ڪري ان جي رعب ۾ اچي ان جو ترجمو ڪنهن عالم ”ادب“ جي لفظ ۾ ڪري ڇڏيو. اهڙيءَ ريت سٽم ظريقيءَ جي هيءَ روايت اسان وٽ بہ لنگهي آئي. هوندي لفظ ”ادب“ ۽ لفظ ”لٽريچر“ جو پاڻ ۾ ڪوبہ هڪجهڙائيءَ يا هم معنيٰ وارو لاڳاپو ڪونہ آهي.

سٽم ظريقيءَ جي هن روايت ڪي قائم رکندي، تمام گھڻن عالمن انهيءَ ڳالهہ جو ويچار ئي نہ ڪيو آهي تہ جيڪي لٽريچر جي باري ۾ لکن ٿا سو لفظ لٽريچر جي مفهوم

جي مدد سان ادا ٿي نه ٿو سگهي. بنيادي طور تي، جيئن اسان کي معلوم آهي، لفظ لٽريچر، 'لٽرا' (Litera) مان ورتو ويو آهي، جنهن مان مفهوم رکو ڇپيل يا لکيل مواد جو ٿو نڪري. هاڻي هن ڳالهه کي خيال ۾ رکي، هن هيٺ اسان اهڙا مثال پيش ڪنداسون، جن مان معلوم ٿيندو ته جو ڪجهه به لٽريچر جي لفظ لاءِ چيو ويو آهي، سو ان لفظ جي مفهوم ۾ سمائي نٿو سگهجي.

ڊاڪٽر براڊلي (Dr. Bradley) لٽريچر جي رڳو هڪ حصي يعني نظم لاءِ ٿو چوي ته "شعر هڪ روحاني شيءِ آهي" (١١). ڊاڪٽر ميڪل (Machail) به اهڙيءَ ريت رڳو شعر لاءِ ٿو چوي ته "شعر هڪ سلسلي وارو مواد آهن، جنهن جي ارتقا ۽ ترقي جاودان آهي." (١٢)

اها ساڳي روايت ايشيائي ماڻهن وٽ ڪيئن آئي، تنهن جو اندازو ڊاڪٽر بقائيءَ جي هن راءِ مان لڳائي ٿو سگهجي ته "شاعري ڪلچري جزن جو گڏيل ذخيرو يا مواد آهي." (١٣)

ظاهر آهي ته شاعري يا شعر سڄو لٽريچر نه آهي، پر لٽريچر جو به رڳو هڪڙو حصو آهي پر رڳو ان حصي لاءِ به ايترو ڪجهه چيو ويو آهي جو لفظ لٽريچر ان کي ادا ڪري نه ٿو سگهي:

هڊسن (Hudson) لکي ٿو ته "لٽريچر ان جو پختو رڪارڊ آهي،

(١) جيڪي انسان زندگيءَ ۾ ڏٺو آهي،

(٢) جيڪي انسان وٽ زندگيءَ جي تجربي طور موجود آهي، ۽

(٣) جيڪي انسان انهن مامرن جي باري ۾ سوچيو ۽ محسوس ڪيو آهي، جن کي اسان سڀني جي لاءِ چٽادار ۽ انتهائي نزديڪ ۽ شخصي اهميت حاصل آهي (١٤). ساڳيو ئي صاحب لکي ٿو: "اهو ئي سبب آهي، جو اسان لٽريچر کي ائين ٿا سمجهون ته آهو زندگيءَ جو ترجمان آهي ۽ آهو ٻوليءَ کي فقط هڪ ذريعي جي حيثيت ڏئي ٿو."

هڊسن وڌيڪ چوي ٿو: "پر شروعات ۾ اهو سمجهڻ تمام ضروري آهي ته لٽريچر جي اهميت ۽ بقا جو سبب اهو ڳڻ (Value) آهي، جيڪو هو پاڻ ۾ سمائي ٿو."

هتي "ڳڻ" لفظ جي ڪنهن به دائري مقرر ڪرڻ کان سواءِ ئي ان کي ادب جو هڪ ضروري جزو سمجهيو ويو آهي ته جيئن اهو ڏيکاري سگهجي ته ڳڻ جو هرڪو مفهوم لٽريچر جو بنيادي جزو آهي. هن طرح لٽريچر جي وڌايل تصور کي هٿي ملي ٿي.

اهڙيءَ ريت هرڪو عالم پنهنجي طرفان بهترين وصف جوڙيندو ويو آهي ۽ لٽريچر جو دائرو وڌائيندو رهيو آهي. هن هيٺ هاڻي اسين شماڪر (Shumaker) صاحب جي ڪتاب "ادبي تنقيد جا ترڪيبي جزا" (The Elements of Lit: Criticism) مان مثال وٺي

ڏيندا ٿا وڃون ته جيئن معلوم ٿئي ته ڪيئن نه اسان شعر، ٻوليءَ، تنقيد ۽ ٻين مسئلن تي وڏا وڏا خيال ڏيئي، لٽريچر جي اصل معنيٰ ۽ دائري کان نڪري، وڃي ادب جي حدن ۾ داخل ٿيا آهيون.

شماڪر صاحب بارٽن پيريءَ (Barton Perry) جو حوالو ڏيندي لکي ٿو: "ڳڻ (Value) تي بحث گهڻو ٿيو پر خود ڳڻ تي ٿورو لکيو ويو ۽ ان کي ٿورو ڄاتو ويو. اهو سڄو بحث انهيءَ ڳالهه تي هو ته شعر ۾ 'وڏي ۾ وڏي شيءِ' (the highest good) 'ڪهڙي آهي ۽ نه انهيءَ ڳالهه تي ته ڳڻ يا وٿ ڇا آهي ۽ ان جو مفهوم ڪهڙو آهي." آرنولڊ چيو ته "تنقيد هڪ غير جانبدار (disinterested) ڪوشش آهي، انهيءَ لاءِ ته دنيا ۾ جيڪي سٺي ۾ سٺو سوچيو ۽ ڄاتو ويو آهي ان کي پکيڙيو وڃي." ويبر (Weber) وارا چون ٿا ته "تنقيد اهو علم آهي جنهن مطابق ڪنهن به آرٽ ۽ ادب جي شيءِ تي فيصلو ڏجي ۽ ان جي صحيح وٿ (Value) معلوم ڪجي، پر طريقو عملي ۽ موزون هجي" (See "Weber's International Dictionary") اهڙيءَ ريت انگريزي جي هڪ ٻيءَ لغت لکيو: "تنقيد اهو علم آهي جنهن جي وسيلي ڪنهن آرٽ جي خصوصيتن ۽ خوبين جو علم حاصل ڪجي" (See New English Dictionary) ڊرائيڊن (Dryden) به ارسطوءَ جي حوالي سان چيو آهي ته "لٽريچر يا آرٽ تي صحيح فيصلو صادر ڪرڻ جي علم کي تنقيد ٿو چئجي." (١٥)

مٿي جيڪي چيو ويو آهي، ان مان پڌرو آهي ته ڇاڪاڻ ته لٽريچر کي پنهنجي صحيح مقام ۽ مفهوم کان وڌائي بيان ڪيو ويو هو، ان ڪري نتيجي طور اهو ضروري هو ته ادبي تنقيد، آرٽ، ادبي وٿ ۽ ادبي حسن جو نظريو به اهڙو ڏنو وڃي، جيڪو لفظ لٽريچر جي مصنوعي مفهوم جي خيال کان ضروري هجي. اهڙيءَ ريت هي سڀ ڳالهيون به لفظ لٽريچر جي مفهوم وڌائڻ لاءِ ڇيون ويون هيون.

هن طرح لٽريچر جي باري ۾ هڪ مخصوص فڪر جو بنياد پيو ۽ هن طرح انهيءَ ئي انداز تحت ادبي تنقيد، آرٽ، شعر ۽ ادبي وٿن ۽ موضوعن جي باري ۾ وڏيڪ بحث ٿيندو رهيو. فڪر جي هن طريقي تمام وڏن ليکڪن ۽ ٿئين دور جي ليکڪن کي به متوجهه ڪيو. لفظ لٽريچر جي باري ۾ مٿي جو ڪجهه چيو ويو آهي تنهن تي ويچار ڪرڻ مان معلوم ٿئي ٿو ته اهڙن ويچارن جو اصل واسطو ان شيءِ سان آهي، جنهن کي مشرق ۾ "ادب" چيو ويو آهي. اهي ويچار ادبي خيال کان مغرب جي سوچ ۽ فڪر جي نمائندگي ڪن ٿا. پر اهڙيءَ ريت مشرق ۾ به ادبي روايتون موجود آهن ۽ انهن جي نوعيت ۽ مغربي روايتن جي نوعيت ۾ بنيادي فرق به آهي. پر اسان جو موضوع اسان کي انهيءَ ڳالهه جي اجازت نه ٿو ڏئي ته اسان مغربي روايتن ۽ مشرقي ادبي روايتن جي ڀيٽ ۾ پيٽ ڪريون. هي موضوع پنهنجي ليکي ادبي تنقيد جي تاريخ جو وڏي ۾ وڏو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

موضوع آهي ۽ هن تي جدا بحث جي ضرورت آهي. اسان هت رڳو مشرقي روايتن جي بنياد تي سنڌي ادبي روايتن جي موضوع تي سوچي سگهون ٿا. ان ڪري هن جاءِ تي اسان اهو ڏيکارڻ ئي ڪافي ٿا سمجهون ته مغرب ۾ جو ڪجهه به لٽريچر ڏانهن منسوب ڪيو ويو آهي (سواءِ جرمنيءَ جي)، سو اصل ۾ لفظ ”ادب“ ۾ سمائجي ٿو سگهي؛ پر تڏهن به اسان کي ياد رکڻ گهرجي ته خود مشرق ۾ به سنڌ جون ادبي روايتون نراليون ۽ برجستيون آهن (هنن روايتن تي اسان اڳتي هلي لکيو آهي).

مشرق جي فڪر مطابق ادب جي باري ۾ جو ڪجهه به چيو ويو آهي ان ۾ اهو سڀ به شامل ڪري ٿو سگهجي جيڪي مٿي غير موزون نموني سان لفظ لٽريچر جي مفهوم کي وڌائڻ لاءِ چيو ويو آهي ۽ جنهن ۾ آرٽ، شعر، ادبي تنقيد ۽ ادبي ڪارج جهڙن ڳالهين جا مفهوم به اچي ٿا وڃن، پر وڌيڪ موزون رايا اسان هن هيٺ نقل ڪري رهيا آهيون:

(١) ادب تي سرسري نظر رکڻ سان معلوم ٿو ٿئي ته اهو ڪنهن قوم جي سچي ڪلچر جي جسم جهڙو آهي.

(٢) ڪنهن ادب جون اهي خاص خصوصيتون جيڪي ان کي ٻين ادبن جي ڀيٽ ۾ ممتاز ڪن ٿيون، ڪنهن قوم جي زندگيءَ جي خصوصيتن (Characteristic qualities) مان ورتيون ويئون آهن.

(٣) ادب جا موضوع ۽ ان جا مسئلا به ڪنهن قوم جي صورت حال ۽ ان جي عملن مان پيدا ٿين ٿا.

(٤) ادب جي اهميت به رڳو ان حد تائين آهي جنهن حد تائين اهو مجموعي ڪلچر جي ذخيري کي ظاهر ٿو ڪري ۽ وڌائي ٿو.

(٥) ادب ڪلچر کي ناهي ٿو ۽ وري ان کان متاثر به ٿئي ٿو. (١٦)

هنن راين مان پڌرو آهي ته لفظ لٽريچر کان وڌيڪ لفظ ادب جي دائري ۾ سوچيو ۽ لکيو ويو آهي، توڙي جو يورپي عالمن جي اڳيان عام طور تي عربي ۽ سنڌي لفظ ادب جو ڪو واضح مفهوم موجود نه ٿو ڏيکارجي.

٣- ڪجهه ادب جي باري ۾

”ادب“ حقيقت ۾ هڪ جدا شيءِ آهي ۽ ان جو تصور به نرالو آهي. اسان وٽ لفظ ”ادب“ جا ٻه مفهوم موجود آهن. هڪ آن جو مفهوم عربي لغت جي آڌار تي ڪڍيو ويو آهي. عربي لغت جي حساب سان لفظ ”ادب“ جو مادو ”ادب“ آهي جنهن جي معنيٰ آهي ”ادب سيکارڻ“ ”مهذب بنائڻ“ ۽ ”شائستو بنائڻ“. اهڙيءَ ريت ”تادب“ جي معنيٰ آهي ”مهذب ۽ شائستو ٿيڻ“، ۽ ”تاديب“ جي معنيٰ آهي اصلاح (١٧). هن خيال کان ادب اها شيءِ آهي، جنهن سان

(١) ڪنهن انسان کي سڌاري ۽ ان کي ادب سيکاري سگهجي، ۽
(٢) ڪنهن انسان کي ان جي ڪلچر ۽ تهذيب ۾ موجود وٿن سان روشناس ڪرائي سگهجي.

ادب سيکارڻ جو مفهوم سماجيات ۾ صرف اهوئي نڪري ٿو سگهي.

هن طرح اسان کي عربي لغت جي آڌار تي ادب جون فقط ٻه ڳالهيون معلوم ٿين ٿيون:

(١) ادب جو مفهوم (Concept)
(٢) ادب جو ڪارج (Function)

ادب لفظ جي هن مفهوم جي هڪڙي ڪمزوري هيءَ آهي ته هن مفهوم ۾ ادب جي وسيلي (Medium) جو ڪو تصور موجود نه آهي. هن طرح هن مفهوم کي خيال ۾ رکي چئي ٿو سگهجي ته عربي لغت جي اعتبار کان ادب ۽ ان جو وسيلو يعني ٻولي ٻه جدا شيون ٿيون آهن، جو ته اِن طرح اسان اهو ثابت ڪري نٿا سگهون ته مهذب بڻائڻ لاءِ ۽ ادب سيکارڻ جو ڪم صرف ٻوليءَ جي وسيلي ئي ڪري ٿو سگهجي.

اها هڪڙي اضافي ڳالهه ٿيندي، جو اسان لفظ ادب جي هن ڪمزوريءَ کي دور ڪرڻ لاءِ ٻوليءَ جي انهيءَ سماجي ڪارج تي ويچار ڪريون، جنهن پٽاندڙ ٻولي ڪلچر ۽ تهذيب جي وٿن سان روشناس ڪرائڻ جو واحد وسيلو آهي، ۽ وري اهو ثابت ڪريون ته مهذب ٿيڻ لاءِ انهن ئي وٿن سان روشناس ٿيڻ ضروري آهي. ان ڪري اها ڳالهه وسهي ٿي سگهجي ته ادب لفظ جو هي مفهوم ٻه انسان ذات جي عظيم تر مفادن جي تقاضائن کي پورو ڪرڻ ٿو ڪري.

ادب جي وسيلي جي حيثيت ۾ رڳو انهيءَ شيءِ کي ئي تسليم ڪري ٿو سگهجي جيڪا ٻن فردن، گروهن، سماجن ۽ قومن ۾ ڪلچر جي وٿن کي پکيڙڻ، پهچائڻ، (Communication) ۽ ادا ڪرڻ يا ادائگيءَ (Treatment) جو حق ادا ڪري. ان ڪري اسان لاءِ اهو ضروري آهي ته اسان لفظ ادا يا ادائگيءَ جي مفهوم کي ٻه سمجهون. "ادا" ٻه عربي لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي "ادائگي" (Treatment). اهڙيءَ ريت "تاءِ د ي" جي معنيٰ آهي ادا ڪرڻ يا پهچائڻ. (١٨)

ظاهر آهي ته ادا ڪرڻ يا پهچائڻ جي معنيٰ ۾ ٻوليءَ جو ڪارج ٻه موجود آهي. ان ڪري اسان جنهن ٻه شيءِ کي "ادب جو وسيلو" مڃينداسون، تنهن جو ڪارج ٻوليءَ جهڙو ئي ٿيندو. ان ڪري اهو پڙوسو آهي ته ادب جي وسيع تر مفهوم ۽ انسان ذات جي وسيع تر مفادن لاءِ ٻوليءَ کي ادب جو وسيلو مڃڻو ئي پوندو، ۽ اهڙيءَ ريت لازم ٿي پوندو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۾ ادب جي ذڪر ۾ ٻوليءَ جو ذڪر شامل رهي ؛ ۾ عربي لفظ "ادب" ۾ ادائگيءَ جو مفهوم ڪونہ آهي .

اهوئي سبب آهي، جو ڪجهڙي خيال ڪان لفظ ادب جو عربي ٻوليءَ وارو مفهوم بہ محدود ۽ نامڪمل آهي ۽ اهو هن دور جون ڪلچري تقاضائون ۽ ادب جو وڏو ڪارج پورو ڪونہ ٿو ڪري .

لفظ "ادب" جو سنڌي ٻوليءَ وارو مفهوم

ادب جي تاريخ ۾ هڪ دلچسپ سوال اهو آهي تہ ادب جي ابتدا لکڻ جي هنر وٽان ٿي يا ٻوليءَ جي جنم وٽان . ڇاڪاڻ تہ هن سوال جو واسطو ادب جي هر ڪنهن مفهوم سان آهي، ان ڪري اسان هن هيٺ اختصار سان اڳ ۾ هن ئي سوال تي غور ڪنداسون : اِن طرح اسان جي اڳيان هائي سوال اهو آهي تہ ادب ۽ ٻوليءَ جو پاڻ ۾ ڪهڙو واسطو آهي، ڇوتہ ٻوليءَ جي ڪنهن بہ وجود ڪان سواءِ لکڻ جو هنر ممڪن نہ هو .

اهي عالم جيڪي ادب کي لٽريچر ٿا سمجهن، سي سڀاويڪ طور تي ٻوليءَ جي غير تحريري صورتن کي ادب ۾ شامل ڪري ڪونہ ٿا سگهن. اهي چون ٿا تہ ادب اهو آهي، جيڪو تحرير هيٺ اچي چڪو آهي (Literature is everything in Print) (١٩). هن خيال وارا عالم دليل ڏين ٿا تہ جيڪڏهن اهو سڀڪجهہ جيڪي چيو ويو آهي ۽ ڳايو ويو آهي يا ڳالهايو ويو آهي، ادب ۾ شامل ڪبو، تہ پوءِ ادب ۽ غير ادب ۾ فرق باقي نہ رهندو .

پر جناب گرين لا (Greenlaw) ٿو چوي: "تهذيب جي تاريخ جي هر ڪا ڳالهہ اسان جي دائري ۾ داخل آهي . اسان (اديب) رڳو بيلس ليٽرس (Belles letters) تائين محدود نہ آهيون، ڇو تہ هن طريقي سان اسان رڳو ڪنهن بہ هڪ تهذيب جو هڪ دور سمجهي ٿا سگهون . اسان کي تہ هو ڏسڻو آهي تہ ادب ڪلچر جي تاريخ ۾ ڪهڙو ممڪن ڪردار ادا ڪري سگهي ٿو." (٢٠)

هن خيال وارن جو نظريو اهو آهي تہ اسان کي ادب ۽ غيرادب جي وچ ۾ فرق ڏيکاري ٿو تہ اسان جو وڏو فرض اهو آهي تہ اسان ٻڌايون تہ ادب آخر آهي ڇا . هن سوال جي موزون جواب ڏيڻ لاءِ اسان انساني تهذيب جي هڪ عظيم ڪارنامي جي سڃاڻپ ڪرائي سگهنداسون ۽ ان کي بنيادي ۽ منفرد حيثيت ڏيئي سگهنداسون .

هن طرح هڪڙي گروهہ جو نظريو آهي تہ ادب جي تاريخ اصل ۾ ڪتاب جي تاريخ آهي . ٻئي گروهہ جو نظريو ان جي اُبتڙ اهو آهي تہ ادب جي تاريخ ٻوليءَ جي يا صاحب ڪتاب جي تاريخ آهي. هي صاحب مڃين ٿا تہ ٻولي ئي آهي، جنهن ۾ انسان جي دور، سماج، تهذيب، انساني امنگ، ويساهہ، خوشيءَ، غم، سورهيائيءَ ۽ قربانيءَ ۽ نظريات جو مواد ملي ٿو، ۽ اهو ئي مواد (Subject Matter) آهي، جنهن کي لکيو ويو آهي، ڳايو ويو آهي، يا جنهن لاءِ چيو يا ڳالهايو ويو آهي .

دليل ته ٻنهي گروهن وٽ آهن، پر پهرينءَ ڌر وارا پنهنجو دليل ادبي اختلاف جي تصور تي قائم ڪري رهيا آهن، ۽ ٻيءَ ڌر وارا ادب جو رڳو سماجي، ڪلچري، ثقافتي ۽ تهذيبي مفهوم سمجهائين ٿا. اصل ڳالهه هيءَ آهي ته، ادب ۽ ادب جو وسيلو ٻه جدا شيون ڪرڻ آهن. ٻنهي جو مقصد ساڳيو آهي ۽ مفهوم به ساڳيو. جيڪڏهن ادب پنهنجي ڪنهن به مفهوم ۾ انسان کي سرور بخشي ٿو، ته نغمو، آواز ۽ صدا به انسان کي سرور ڏيڻ لاءِ ڪم اچن ٿا. ادب هن طرح اها شيءِ آهي، جيڪا ٻوليءَ جو سمورو سارو دائرو والاري ٿي.

هن طرح ڪنهن ادب جو تصور اسان وٽ اهو هئڻ کپرجي ته اهو معنيٰ ڏئي ٿو، سوچ ڏئي ٿو، مطلب ۽ مفهوم ڏئي ٿو ۽ ادا ڪري ٿو. ان سان گڏ هو پنهنجي مشن (Mission) جي پوري ڪرڻ لاءِ جدا جدا وسيلا ڪم آڻي ٿو. ان طرح ادب جو مواد، معنيٰ ۽ معنيٰ جو وسيلو سڀ هڪ مقصدي شيون آهن، ۽ اهي ڪنهن وڏي ۽ ويڪري مقصد لاءِ ڪم ڪري رهيون آهن. اهو ئي سبب آهي، جو ادا يا ادائگيءَ کي ادب کان جدا ڪري نٿو سگهجي.

انهيءَ ۾ ڪو شڪ ناهي ته ڪنهن به ماڻهوءَ لاءِ حدبنديون قائم ڪرڻ ڪو چڱو ڪم نه آهي. ان ڪري ادب جو مفهوم اهو وٺي ٿو سگهجي ته اهو تاريخ ۾ تهذيب جي آبياري ڪري ٿو. ”ها ان سان گڏ ادب جي سڀني وسيلن کي به ادب ۾ شامل ڪرڻو پوندو. اهڙيءَ ريت ادب کي تهذيب جي تاريخ ۾ ڏسڻ سان ادب جي مفهوم، ڪارج ۽ مخصوص ادبي طريقن جي وجود جو پورو اقرار ڪرڻو پوندو“. (٢١)

ادب جي باري ۾ اسان جو گهڻو هوش ۽ فڪر ڪجهه، انهيءَ ڪري به خام خياليءَ جو شڪار ٿيو آهي، جو اسان ادب کي لٽريچر سمجهيو آهي، حالانڪ اسان وٽ ڪوبه اهڙو دليل ڪونهي، جنهن جي آڌار تي اسان زباني ادب کي ادب ۾ شامل نه ڪريون. هن خيال کان جرمن ٻوليءَ ۾ لفظ (Worfkunst) ۽ روسي ٻوليءَ جو لفظ (Slovesnast) ادب جو بهترين تصور ڏين ٿا. پر وڏي ڳالهه، ته اصل اسان جو پنهنجو لفظ ”ادب“ اسان کي انهيءَ وسيع معنيٰ ۾ ڇو اپيل نٿو ڪري!

ادب جي انهيءَ محدود ۽ غير واضح تصور کي حاصل ڪرڻ ۽ اختيار ڪرڻ سان اسان جو نقصان اهو ٿيو آهي، جو اسان خود لوڪ ادب جي باري ۾ پنهنجا خيال غير واضح ۽ محدود ڪري ڇڏيا آهن. ڇاڪاڻ ته لوڪ ادب جي ٻولي عام ڪتابي زبان (Standard Language) جهڙي نه هئي ۽ ڇاڪاڻ ته ان ٻوليءَ جو انداز تصوراتي ناول، ڪهاڻيءَ، ناٽڪ ۽ نظم جهڙو نه هو، انهيءَ ڪري اسان ڪٿي الين سمجهيو ته ادب اصل ۾ ڪا ٻي ڳالهه آهي؛ ۽ هي صورتون يعني ڳجهارت، ڏٺ، ٻروليءَ، هنر، ڏهس، سينگار،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪجهه ۽ گيت ادب نه پر رڳو لوڪ ادب آهن . هن طرح ڇاڻي واڻي يا اڻڄاڻائيءَ ڪان اسان اڄ سوڊو ادب ۽ لوڪ ادب جي وچ ۾ فرق محسوس ڪندا آيا آهيون .

سنڌي ٻوليءَ جي ارتقا جي خيال ڪان لوڪ ادب نه رڳو ادب آهي ، پر اهو نهايت ئي سڌريل ، واضح ، مقصدي ، يا مڪمل ادب آهي ، اهڙيءَ ريت ، اسان لاءِ ضروري آهي ته اسان ادب جو ڪو اهڙو واضح ۽ يقيني تصور قائم ڪريون ، جو ان جي وسيلي اسان پنهنجي سچي ادب کي سمجهي ۽ سمجهائي سگهون . ٻيءَ حالت ۾ اسان کي انهيءَ ڳالهه جو جوکو (Risk) ڪڻڻو پوندو ته اسان جا پويان نسل به اسان جي ادبي حقيقتن ڪان اسان وانگر ئي بيخبر رهندا .

ظاهر آهي ته هيءَ ڳالهه ڪنهن قوم لاءِ ڏاڍي هاڃيڪار آهي . هن ڳالهه کي خيال ۾ رکي ، ادب جي واضح ۽ يقيني تصور ڏيڻ واري ڪم ۾ اسان پنهنجي طرفان اهو چونداسون ته ڪنهن به اظهار جي وسيلي ۾ ادب اهڙيءَ ريت موجود آهي ، جهڙيءَ ريت ٻتڪريءَ جي وسيلي ٺهيل ڪنهن عظيم شاهڪار ۾ ”ادا“ . اهڙيءَ ريت پروسو آهي ته اصل ۾ اها ”ادا“ ئي آهي ، جنهن کي اسان ادب چئون ٿا .

هن طرح اسان وٽ لفظ ادب ، اصل ۾ مفهوم ئي ”ادا“ يا ”ادائگيءَ“ جو ڏئي ٿو . هن حالت ۾ ڏٺو ويندو ته اسان ادب لفظ کي ان جي سنڌي ٻوليءَ واري مقرر ٿيل مفهوم سان پيش ڪري رهيا آهيون . اسان چوندا آهيون ته ”وڏن جو ادب ڪجي“ . هن طرح لفظ ادب مان اسان جو مطلب ”سليقي وارو“ آهي ۽ هر سليقو اصل ۾ انهيءَ ادائگيءَ جو ٿالو آهي ، جنهن ۾ ادا جو تصور بنيادي طور تي موجود آهي . هن طرح اسان جي لفظ ادب ۾ ادا ۽ سليقي ڪان سواءِ حسن جو تصور به موجود آهي ، جو ته تبيح جي مفهوم ۾ ادا ۽ سليقي جو تصور موجود ڪونه آهي . اسان چوندا آهيون ته ”ڪچهريءَ ۾ ادب سان اٿجي ، ويهجي“ . هن حالت ۾ ادب مان اسان جو مفهوم حسن ادائگي ، سليقيمندي ۽ بهترين ڪارڪردگيءَ جهڙو آهي . ڪو ٻار ڳار ڏئي ته ڇڪل ڪري چئون ته ”خبردار ، ادب“ ! هن طرح اسان ادب جو مفهوم تاديب وارو وٺون ٿا ۽ تاديب اصل ۾ حسن ڪارڪردگيءَ جو ٻيو ٿالو آهي . اهڙيءَ ريت سنڌي ٻوليءَ ۾ ڏنگائپ ، کهرائپ ، غير موزون چال ۽ ناروا ڪم کي بي ادبي چئبو آهي ، ادبي لحاظ ڪان بي ادبيءَ جو مطلب آهي اها ڪارڪردگي ، جنهن ۾ نه حسن هجي ، نه سليقو ۽ نه ادا ۽ جنهن جو مقصد نه سڌارو هجي نه اصلاح .

هيءَ تمام وڏي ڳالهه آهي ، جا اسان ڪري رهيا آهيون ، تنهن تي ويچار ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته اسان ادب کي انساني ڪرڪردگيءَ جي روپ ۾ ڏسون ٿا . هاڻي ڇاڪاڻ ته تاريخ ، ڪلچر ، تمدن ، معاشرت ۽ تهذيب سڀ انساني ڪارڪردگيءَ جو ئي رڪارڊ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهن ، ادب وارو هيءُ نظريو سماجن ۽ معاشرن جي ڳالهه ٿو ڪري . هن طرح ٻولي پنهنجو پاڻ ئي ادب جي مفهوم ۾ شامل ٿي ٿي وڃي . ڇو ته تهذيبون ۽ تمدن ، ڪلچر ۽ ثقافتون سڀ ٻوليءَ کي ئي پنهنجي اظهار ۽ نشو و نما جي لاءِ پاڻ سان گڏ وٺي هلن ٿيون. سنڌي ٻوليءَ جي ادب واري اِن مفهوم مان ڏٺو ويندو ته اسان وٽ اباڻن کان ادب جو هڪ تصور موجود آهي ۽ اهو تصور اسان پنهنجي ٻوليءَ جي مدد سان سمجهندا ۽ سمجهائيندا ٻه رهيا آهيون . هن طرح هي تصور ادب جو هڪ سماجي تصور (Social Concept) آهي ۽ اهو اسان جي سماجي ڪارڪردگيءَ جو هڪ رڪارڊ آهي . هن طرح اسان جي اڻ ڳالهايل ٻولي ۾ اسان جي ادب جو هڪ موضوع آهي ، جو ته اها ٻه اسان جي سماجي ڪارڪردگيءَ سان تعلق رکي ٿي . اسان ٻار کي چپ ڪرائڻ لاءِ چپن تي ڏسڻي آڱر رکندا آهيون، پر اهڙيءَ ريت جو هيٺان کان مٿي تي ٿيهي . هن طرح اصل ۾ هڪ ادا پيدا ٿئي ٿي . ۽ ان ادا جي وسيلي اسان سماج جي اصلاح ڪريون ٿا، يعني اسان ادب سيکاريون ٿا . اهڙيءَ ريت اسان ڪيڪار جي جواب ڏيڻ لاءِ هٿ جوڙيندا آهيون يا ٻانهون پڌائيندا آهيون ۽ "گهرجي ٻه خير" چوڻ وقت سيني تي هٿ رکندا آهيون . اِن طرح پنهنجي سماج ۾ اسان آداب جو هڪ طريقو اختيار ڪندا آهيون . هي آداب لکت ۾ آڻي ڪونه ٿا سگهجن پر هنن سيني جو واسطو اسان جي ڪلچري ۽ تمدني زندگيءَ سان آهي ، ۽ اهي سڀ اهڙا آهن، جو انهن سان هر هڪ کي "ادا" يا هڪ سليقو ڪوٺي ٿو سگهجي . ان ڪري هي سڀ اسان وٽ ادب جي وسيع مفهوم ۾ شامل آهن .

اهي ڳالهيون ڏيکارين ٿيون ته

(١) ادب جو تصور اسان وٽ اباڻن کان موجود آهي .

(٢) اهو ادب جو تصور اسان وٽ سڄي سماجي ڪارڪردگيءَ ۾ موجود آهي .

(٣) اهوئي تصور آهي، جيڪو اسان سمجهي ۽ سمجهائي سگهون ٿا .

ياد رکڻ گهرجي ته اسان جو عمل به هڪ اظهار جو وسيلو آهي ۽ انهيءَ بنياد تي اسان پنهنجي اشارن واري طريقي ۾ آيل اظهار به کي ٻولي سڏيون ٿا (٢٢) . پر هن حالت ۾ اظهار فقط اهو آهي ، جيڪو ادا سان ڪيو ويو هجي .

هنن بنيادن، دليلن ۽ ويچارن جي بنياد تي اسان چئي ٿا سگهون ته "ادب ڳالهه آهي ادا جو ، جيڪا اسان جي سڀني اظهار جي وسيلن ۽ طريقن ۾ اهڙيءَ ريت موجود آهي جهڙيءَ ريت هڪ ادا هڪ ٻار ۾ يا بتڪريءَ (Sculpture) جي ڪنهن شاهڪار ۾ يا آرٽ جي ٻاقي صورتن ۾ موجود هوندي آهي .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ادب جو اهوئي هڪ يقيني، علمي ۽ واضح تصور آهي، جيڪو اسان جي ادب جي سڀني صنفن کي سمجهي ۽ سمجهائي سگهي ٿو. هن حقيقي تصور کي جيڪڏهن اسان قبول ڪيو ته پوءِ اسان جي ادب جي هر اها شيءِ يا اها صنف جيڪا ڪنهن نه ڪنهن خاص ادا جي مدد سان پيش ٿيني ٿي، اها ادب ۾ شامل ڪري سگهبي. شاهه جو راڳ رڳو راڳ جي اصولن تي ٻڌل نه آهي، پر ان ۾ اسان جي هڪ ادا به شامل آهي. اهڙيءَ ريت ڳجهارت ۽ ڏور به ادا سان ڏجن ٿا، پرولي به ادا وارو ادبي طريقو آهي، تڏ جي بيت ڏيڻ وارو به هڪ ادا جو پابند آهي. پر آهو، جيڪو ڳجهارت ادا سان ڪونه ٿو ڏئي، ڏور ادا سان ڪونه ٿو ٻولي، خيرعافيت ادا سان ڪونه ٿو ڪري سو اسان وٽ بي ادب آهي. اسان جي ادائن (آداب) جو طريقو اسان لاءِ ٽوٽميت (Totemism) جهڙو آهي. ان جي خلاف عمل ڪرڻ گلا، خواريءَ ۽ ملامت جو سبب بڻجي ٿو، پر ان جي حسن ادائگي سماج ۾ عزت جو مقام ڏياري ٿي.

ادب جي هن تصور کي قبول ڪرڻ سان جيڪي فائدا ٿيندا، سي اسان هيٺ ڏيون ٿا:

(١) اسان ادب ۾ پنهنجو اهو ڪردار شامل ڪري سگهنداسون، جيڪو اسان پنهنجي ڪلچري وٽن جي آڌار تي اختيار ڪيو آهي.

(٢) اسان انسان ذات جي برادريءَ ۾ ”ادب“ سان اڀي وبهي سگهنداسون.

(٣) اسان جي ادب ۾ اسان جي انفرادي صلاحيت سان گڏ اسان جي مجموعي ادبي ۽ سماجي ڪارڪردگي به سمائجي سگهندي ۽ پوءِ اسان جو ادب اسان جي حقيقي زندگيءَ جو سچو ترجمان بڻجي ويندو.

(٤) اسان پنهنجي ٻوليءَ جي مڪمل ڪردار کي به سمجهي سگهنداسون.

(٥) اسان پنهنجي ادب جو هڪ حقيقي ۽ واضح تصور ۽ ادب جي هڪ افاديت مقرر ڪري سگهنداسون.

واحد جمع جو مسئلو

هن جاءِ تي، اسان جي اڳيان سياويڪ طور تي، اهو اعتراض اچڻ گهرجي ته اسان جي ادب جي تصور ۾ هڪ لغوي ڪمزوري موجود آهي. اهو هن طرح، جو اهو ادب، جنهن جو جمع ”آداب“ ٿئي ٿو، ۽ اهو ادب، جنهن جو اسان وٽ ادب جمع ٿئي ٿو، سي ٻئي لفظ اسان هڪ ئي معنيٰ ۾ ڪم آڻيون ٿا.

مٿي ڄاڻايو ويو آهي ته اسان جي هر هڪ سٺي عمل ۾ هڪ ادا موجود آهي. هيءَ ڳالهه ڪجهه وڌيڪ سمجهائي گهرجي ٿي. ليڪن ۾ اسان جو هڪ عمل آهي- پر ادبي تحرير اها آهي، جنهن ۾ ادا موجود هجي يا جيڪا ادب سان لکي وئي هجي. هن طرح

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ادب سان لکيل شعر ته ادب آهي، پر ڪاڳر ڪارا ڪرڻ بي ادبي آهي. ادب سان لکيل ناٽڪ ته ادب آهي، پر اصولن جي پرواهه ڪرڻ کان سواءِ لکيل ناٽڪ بي ادبي آهي. اصولن پٽاندر لکيل ڪهاڻي ته ادب آهي، پر هرو ڀرو ڪهاڻي لکڻ بي‌ادبي آهي. اهڙيءَ ريت ڳجهارت، پرولي، هنر، سينگار، ناٽڪ، افسانو، فنٽسي، ترائيل، هائيڪو، چوسٽو (رباعي)، ٽه - سٽو (ثلاثي) ۽ آزاد نظم سڀ جدا جدا ادب آهن، پر ادب جي وسيع ۽ ويڪري يا ڪلي مفهوم جي خيال کان هنن مان هرهڪ ادب آهي، ۽ ادب جي ڪلي حيثيت جو هڪ جز آهي. هن طرح ادب جي هرهڪ صنف (Genere) جو تعلق ادب سان اهڙو آهي، جهڙو جز (Particular) جو ڪل (Universal يا General) سان. انهيءَ جو مطلب ته جڏهن اسان چئون ٿا ته اسان جو ادب اسان جي ”سماجي تشخيص جو آئينو آهي“، تڏهن اسان مڃون ٿا ته ادب جي هرهڪ صنف اسان جي سماجي تشخيص جي آئينہ دار آهي. ۽ جڏهن اسان چئون ٿا ته ”ڳجهارت اسان جو ادب“ آهي، تڏهن اسان مڃون ٿا ته ڳجهارت جو ڪارج به اهو آهي، جيڪو اسان جي ادب جو.

ادب جو هيڙو اسان جو واضح ۽ يقيني تصور اسان جي ادبي صلاحيتن جي لاءِ نيون ٽيون راهون کولي ٿو. ادب جي هن تصور کي وٺي، سنڌ جو هر فرد پنهنجي انفرادي صلاحيت آهر ادب جي خدمت ڪري ٿو سگهي، پر مجموعي طور تي هن تصور جو ڪارج سڄي سماج جي ڪارڪردگيءَ کي ”سڌارڻ“ يا ان جي ”تاديب ڪرڻ“ آهي. هن طرح ادب اسان جي سماج جي هڪ حقيقي ۽ عملي صورت بڻجي ٿو پوي.

ادب جو نئون نظريو ۽ اسان جون ادبي صنفون

هن جاءِ تي اسان جا تنقيد نگار ۽ اسان جا عالم (هن مضمون کي پڙهڻ وارا سڀ) اهو سوچيندا ته ادب جي ”تاديب“ واري تصور ۾ پلا نغمي، گيت، جمالي، ڳيچ، وائي، ڪهاڻي، ناٽڪ، آزاد نظم، فنٽسي، غزل ۽ ڪيڏاري جو تصور ڪيئن ٿو اچي؟

بيشڪ هيءُ سوال پنهنجي جاءِ تي هڪ اهم سوال آهي، پر هيءُ سوال اسان جي ادب جي نئين نظريي کي ٿڏي نٿو سگهي.

اسان مٿي جيڪي ادب جي لاءِ چيو آهي، ان کي غور سان پڙهبو ته معلوم ٿيندو ته ادب لاءِ اسان معيار رکيو ”ادا“ کي بڻايو آهي. ”ادا“ هڪڙو آرٽ آهي يا ”ادا“ ۽ آرٽ هم معنيٰ لفظ آهن. پر ته به وڏيڪ طاقتور اهو تصور آهي ته ”ادا“ جو لفظ آرٽ کان به وڌيڪ ڪشادو آهي، ڇو ته ان ۾ سادگي ۽ بيساختگي (Artlessness) جو تصور به موجود آهي، جيڪو عام طور تي آرٽ (Art) جي عام رواجي معنيٰ ۾ موجود ڪونه آهي.

ان ڪري ”ادا“ جي بنياد تي هيءُ ادب جو نئون نظريو آرٽ جي هڪ بهترين صورت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهي، ان ڪري هيءُ نظريو تمام گهڻو زور (Emphasis) تڪنيڪ تي ڏئي ٿو، ۽ هو "تڪنيڪ جي آزاديءَ واري خيال" کي رد به نٿو ڪري.

ان ڪري اسان جون سڀ ادبي صنفون، ويندي تقرير تائين، جيڪڏهن ڪنهن نه ڪنهن مقرر ٿيل "ادا" يا آرٽ يا تڪنيڪ جو لحاظ رکي پيش ڪيون ٿيون وڃن، ته اهي بيشڪ "ادبي" آهن، توڙي جو اهي لفظ لٽريچر جي معنيٰ جو احاطو ڪونه ٿيون رکن يعني لکيل نه آهن. پر ياد رکڻ گهرجي ته هن ٽئين نظريي جي بنياد تي اسان جو ادب نه رڳو آرٽ جو محتاج آهي پر اهو هائي "ادا" جي پوريءَ معنيٰ کي ادا ڪرڻ لاءِ وڏيڪ انفرادي صلاحيتن جو محتاج به آهي ۽ رهندو. جو ته آرٽ اسان جي ادب جي ٽئين نظريي ۾ تڪنيڪ (Technique) جو تصور به ڏئي ٿو ۽ افاديت جو به. آرٽ جي افاديت جو تصور سڄو سارو اهڙو آهي، جو الين ٿو سمجهه ۾ اچي ته جن اسان ٽئون نظريو ناهيو يا پيش ڪيو ان تصور جي بنياد تي ڪيو آهي. سو آرٽ يا اسان جي "ادب" لفظ جو تصور سراسر ادب جي قدر يا وٽ (Value) وارو آهي.

حقيقت ۾ اسان جو ادب غير افاديت ۽ بي مقصديت جو شڪار ٿي رهيو هو جو ته ان کي انگريزي ٻوليءَ جي لفظ (Literature) جي بنياد تي ڏنو ٿي ويو. ادب جي نظريي سان گڏوگڏ ڪو افاديت جو تصور به ڏنو هو، ان ڪري اسان ادب کي لفظ تاديب جي مفهوم جي دائري ۾ جاچيو ۽ اهڙيءَ ريت معلوم ٿيو ته سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪم ايندڙ لفظ "ادب" اسان جي ادبي ضرورت کي تمام سهڻي نموني سان پورو ڪري سگهي ٿو.

جهڙيءَ ريت هر ادبي صنف (Genre) جي هڪ تڪنيڪ ٿئي ٿي، اهڙيءَ ريت هر ادبي صنف جي هڪ ادا ٿئي ٿي. وري جهڙيءَ ريت تڪنيڪ جي پوريءَ ادائگيءَ سان ادبي صنف کي مضبوط ۽ موزون بنائي ٿو سگهجي، اهڙيءَ ريت ادا جي پوريءَ ادائگيءَ سان به ادب جي هر صنف کي وڌيڪ مضبوط ۽ موزون بنائي ٿو سگهجي.

هن خيال کان "ادا" تڪنيڪ جو ڪم ڪري ٿي، پر تڪنيڪ آرٽ جي مٿانهين تصور يعني ادب جو مڪمل ڪردار پوءِ به ادا نٿي ڪري، جو ته اعليٰ ۽ مٿانهون ادب رڳو تڪنيڪ جو محتاج نه آهي. اهو ئي سبب آهي، جو ادب جي وڏي ۽ ويڪري تصور جي لاءِ سنڌي ٻوليءَ جو لفظ "ادب" پيش ڪري رهيا آهيون، جنهن ۾ سادگي ۽ بيساختگي به موجود آهي ۽ جنهن ۾ ادا جو تصور اهو آهي، جيڪو هڪ معصوم ٻارڙي جي ادا ۾.

هائي هت اسان اديب جي گوناگون صلاحيتن لاءِ، هڪ تمام وڏو ۽ ويڪرو رستو (Way) ڳولي چڪا آهيون. هائي رڳو آرٽ ۾ "ادا" ۽ تڪنيڪ جي پوئواري ڪرڻي آهي. پر ان هوندي به جيڪڏهن ڪنهن هنن اصولن جي پوئواري نه ڪئي، ته پوءِ به ان کي سنڌي ٻوليءَ جي لفظ "ادب" جي حاطي ۾ اندر رهڻ لاءِ سادگيءَ ۽ بيساختگيءَ جي معيارن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تي پرکيو ويندو؛ پر جيڪڏهن ڪو سادگيءَ جو تصور به اوراڻکهي ويو ته پوءِ "ان کي تنقيد جي ميدان تي للڪاري چئبو ته "خبردار ادب!"

هن طرح اسان جي نئين ادب جي نظريي جا ٻه وڏا اصول آهن:

(١) آرٽ، ۽

(٢) افاديت يا وٿ (Value).

٤- ادب جو نئون نظريو ۽ تنقيد

جهڙيءَ ريت اسان جي ادب جو نئون نظريو اسان کي ادب جو هڪ واضح ۽ وڏو ۽ ويڪرو ۽ يقيني تصور ڏئي ٿو، اهڙيءَ ريت نتيجي طور اهو اسان کي تنقيد جو هڪ وڏو نظريو به ڏئي ٿو. ادب ۽ تنقيد جي اپياس مان معلوم ٿئي ٿو ته اسان لاءِ سنڌي ادب جي تنقيد لکڻ هڪ تمام مشڪل ڪم هو ۽ اهو ڪم گهڻو ڪري ممڪن ئي نه رهيو هو؛ ڇو ته اسان جو ادب پنهنجي گوناگون صلاحيتن جي ڪري، انگريزي ادب جي تنقيد جا اصول مڃڻ کان لاچار هو ۽ معذرتخواهه هو.

انگريزي ادب جي تنقيد جا اصول، انگريزي ادب کي سامهون رکندي، مقرر ڪيا ويا هئا، ۽ اهو ضروري نه هو ته آهي سيئي اصول اسان جي ادب جي لاءِ به مقرر ٿين، ۽ اسان جو اب به انهن جي پوئواري ڪري. وري ٻي ڳالهه هيءَ به هئي ته هرڪو ادب پنهنجي ٻوليءَ ۽ پنهنجي سماج جي مخصوص تقاضائن کي پورو ڪري ٿو ۽ فقط انهن جي ئي نمائندگي ڪري ٿو. ان ڪري اسان جي لاءِ اهو ضروري هو ته اسان به انگريزي عالمن جيان، دنيا جي ادب جون اٽل حقيقتون تسليم ڪري، پوءِ به پنهنجي مخصوص ادب جي ڪا مخصوص تنقيد لکي ڏيکاريون. هيءُ ڪم ان وقت تائين ٿي نٿي سگهيو، جيستائين اسان ادب جي لاءِ ڪو واضح ۽ يقيني تصور مقرر نه ڪريون.

هاڻي جڏهن ته هيءُ تصور اسان جي سامهون اچي ويو آهي، اسان لاءِ ممڪن بلڪ آسان ٿي ويو آهي ته اسان هن ادب جي تصور کي خيال ۾ رکي، پنهنجي سڄي ادب جي هڪ تنقيد لکي ڏيکاريون.

پنهنجي ادب جي هن نئين نظريي کي خيال ۾ رکي، اسان پنهنجي علم تنقيد جا بنياد هيٺين ڳالهين تي رکي ٿا سگهون:

ادب جي پهرين ضرورت ان جي ٽيڪنيڪ آهي.

ادب جي ٻي ضرورت ان جو ڪارج، وٿ يا (Value) آهي.

ادب جي ٽين ضرورت ان جي سادگي ۽ بيساختگي آهي.

ادب جي چوٿين ضرورت اها آهي ته، اهو سماجي حقيقتن کي مڃي ۽ انهن اصولن جي پيچڪڙي نه ڪري، جيڪي ان جي سماج جا مڃيل آهن، ۽ اهو پنهنجي سماج جي گڏيل 'ادا' کي اڳيان رکي.

ادب جي پنهنجي ضرورت اها آهي ته اهو ٻوليءَ جو استعمال اهڙيءَ ريت ڪري، جو ان سان ٻوليءَ جي معنوي وارو مواد سچو سارو پيش ٿيندو رهي، يعني ان ۾ اسان جو سماجي تجربو پنهنجي سڀاويڪ حالت ۾ پيش ٿيندو رهي.

ادب جي هنن ضرورتن کي خيال ۾ رکي، اسان ڏسي سگهون ٿا ته اسان جي تنقيد لکڻ جي لاءِ، هڪ ئي وقت گهٽ ۾ گهٽ پنج مختلف خيال رکڻ وارا تنقيد نگار پنهنجو ڪم ڪري سگهن ٿا، ۽ پنهنجي پنهنجي جڳهه پيدا ڪري سگهن ٿا، جو ته اسان جي نظريي ۾ تنقيد جي لاءِ وڏو ميدان موجود آهي.

پر اسان جو پيرو سو آهي ته اسان جي تنقيد نگار لاءِ به انهيءَ ڳالهه جي پابنديءَ جو جواز موجود آهي ته اهو گهٽ ۾ گهٽ سنڌي اديب هجي، يا اسان جي ادب جي نظريي جو پرچارڪ هجي، ۽ ان کي دل سان قبول ڪري چڪو هجي.

هن طرح تنقيد نگار جي مٿان رکيل پابندي بلڪل انهيءَ پابنديءَ جهڙي آهي، جيڪا اسان اديب تي رکي آهي. اهڙيءَ ريت تنقيد نگار کي به اسان جي اديب جهڙي آزادي حاصل آهي. اسان اهڙيءَ ريت اديب توڙي تنقيد نگار ٻنهي جا حق محفوظ ٿا سمجهون. اهڙيءَ ريت هن نظريي جي چنڊ ڇاڻ ڪان پوءِ، اسان جي اديب توڙي تنقيد نگار لاءِ اهو ضروري هوندو ته هو انگريزيءَ ۾ لکڻ وقت ادب جي لاءِ لفظ لٽريچر ۽ پر لفظ ادب لکي، جو ته ٻئي لفظ هم معنيٰ نه آهن.

اهڙيءَ طرح اسان جي تنقيد ۾، تنقيد نگار جي پنهنجي ادا يا ٽيڪنڪ جو سوال خاصي اهميت حاصل ڪري سگهندو.

ادب جو نئون تصور ڪو آسماني يا اخلاقي (Moralistic) يا واعظانو (Didactic) به نه آهي. هيءُ خيال اسان سائنسي سوچ جي بنياد تي به آسانيءَ سان سمجهي ۽ سمجهائي سگهنداسون. هڪڙي ڪوشش هن ڏس ۾ هيءَ به ٿي سگهي ٿي ته اسان پنهنجن تحريرن کي انهيءَ خيال سان ڏسون ته انهن مان اهي ڪهڙيون آهن، جن ۾ ”ادا“ موجود آهي ۽ ان ڪري اهي ادب جون پابند آهن؛ پيون جيڪي پنهنجو پاڻ ۾ ئي مڪمل ۽ منفرد يا آخري طور تي قبول ڪيل آهن. هنن ٻن تحريرن مان ادبي تحريرون فقط ٻهرئين حصي واريون هونديون، جڏهن ته ٻئي حصي واريون تحريرون جن ۾ ”ادا“ جي ڪابه گنجائش نه هوندي، سي سائنسي يا فني سڏبيون. پر جيڪڏهن انهن کي به ڪنهن نه ڪنهن اسلوب يا ادا جي ماتحت لکيو ويندو، ته اسان انهن کي به ادب ۾ شامل ڪري سگهنداسون ۽ سمجهنداسون.

علي بابا جي ”موهن جو دڙو“ ۾ جيڪا ادا موجود آهي، اها فقط علي بابا ئي پيدا ڪري ٿو سگهي ۽ نه آغا سليم — توڙي جو آغا سليم به پنهنجيءَ تحريري تخليق کي هڪ ادا بخشي ٿو سگهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ ريت نئين تنقيد ۾، اسان انفرادي اسلوب ۾ ادائگيءَ جو خيال رکندي، ادب جي باقي تقاضائن جي حساب سان، هر اديب ۽ شاعر جي باري ۾ هڪڙو خيال ڏيئي سگهنداسون ۽ خيال قائم ڪري سگهنداسون، جيڪو ادب جي مٿي ڏيکاريل ضرورتن جي بنياد تي قائم ڪيو ويندو.

٥- ادب جو تاريخي پس منظر

ڪنهن زماني ۾ جڏهن آواز ئي اظهار جو وسيلو هئا (٢٣)، تڏهن آلاپ ۽ آهون اظهار جي ادبي صورت هئا. اهڙا آلاپ تمام پراڻي آرٽ يعني ناچ (Dance) سان ملي، هڪ مجيل اظهار يا تاثر پيدا ڪندا هئا.

هنن آوازن ۽ تاثرن مان تمام پراڻا گيت ٺهيا. اهي گيت ئي آلاپ جي بهترين صورت آهن.

ادب جي ٻيءَ صورت ۽ ٻئي دور ۾، خدا جي هستيءَ وارو تصور خاص ۽ اهم ٿيندو هو؛ ان ڪري ان دور جي گيتن ۾ ويني ۽ ٻندگيءَ جو تصور ملي ٿو. انهن گيتن کي گهڻا ماڻهو گڏجي ڳائيندا هئا. اهڙيءَ ريت انهن گيتن جو ضمير ضمير متڪلم آهي ۽ انهن جو صيغو جمع وارو آهي.

هن ڪان پوءِ جيڪو دور آيو، سو لکڻ جي هنر جي ڪري مشهور آهي. لکڻ جو هنر ٽن بنيادي ضرورتن جي ڪري وجود ۾ آيو:

(الف) ڪي ڳالهيون اهڙيون هيون، جن کي وسارڻ خطري کان خالي نه هو. مثال طور بندگيءَ وارا گيت.

(ب) ڪن حالتن ۾، پنهنجيءَ ڳالهه کي پاڻ کان پري رهندڙ ماڻهن تائين ٻه پهچائڻو پوندو هو.

(ج) پنهنجي ملڪيت ۽ مال کي نشان لڳائڻا پيا ۽ ڏنين جي وسيلي، انهن جي سڃاڻپ ڪرڻ وارو اڳيون طريقو، عام طور تي لڪل ٿيڻ جهڙو سمجهيو ويو.

اهڙيءَ ريت منڍ ۾ لکڻ جو ڪم ليکڻ، گيهن ۽ ٽڪن وسيلي ٿيڻ لڳو. ان ڪان پوءِ ماڻهن پنهنجي بهادريءَ، بدنصيبيءَ، تباهيءَ ۽ وڏن واقعن ۽ ڪارنامن کي ٻه لکڻ شروع ڪيو.

پڪيءَ مٽيءَ جي تختيءَ تي اهڙا نشان چالديءَ جي علائقي ۾ سر هينري ليارڊ (Layard) ڳولي لڌا.

(١) لکڻ جي هنر جي اهميت کي ڏسندي، لکڻ وارن کي بادشاهن درٻارن ۾ جاءِ ڏني،

(٢) انهن کي پگهار ۽ ڪرسيون يا لقب ڏنا ويا،

(٣) انهن کي بادشاهن پاڻ سان هم-رڪاب ۾ ڪيو، ته جيئن ڪيل فتح جا ڪارناما محفوظ رهن. اهڙي هڪ ڪتاب کي ”مئن جو ڪتاب“ (The Book of Dead) ٿا سڏين. پر ”مئن جي ڪتاب“ مان اسان کي ”مئن جو دڙو“ ٿو ياد اچي، ڪين نه! برطانيه وارن اسان جي يادگارن کي مئن سان منسوب ڪيو آهي. اهو ڪتاب برطانيه ۾ آهي ۽ جارج پٽنام (George Putnam) ان کي پڙهيو آهي. هو چوي ٿو ته اِن ڪتاب ۾ دعائون، وظيفا ۽ مناجاتون آهن، اِن ڪتاب ۾ آخرت جو به تصور موجود آهي.

هن دور ۾ ڪافي ڪتاب لکيا ويا پر سڀ دربارن ۽ تڪائن ۾ لکيا ويا هئا. هن ڪتاب کان سواءِ هڪ ٻيو ڪتاب ”تام هائيت جا ويچار“ (Precepts of Tath Hatep) ۾ لڌو ويو آهي. هي ڪتاب حضرت نوحؑ کان ٻه هزار سال اڳ لکيو ويو هو. جي اها ڳالهه اِئين آ، ته پوءِ هي ڪتاب ويدن کان به ٻه هزار سال اڳ جو هو. هي ڪتاب هومر (Homer) کان اڍائي هزار سال اڳ ۾ آهي. اهو صحيح آهي، ته پوءِ هي ڪتاب حضرت سليمان جي چوڻين (Proverbs) کان به ايتروئي عرصو اڳ جو آ.

”تام هائيت جا ويچار“ پڙهڻ وارو صاحب آهي گن (Gunn). اُن ڪتاب مان هن صاحب جي ڪيل ترجمي جو هڪڙو ٽڪرو ترجمو ڪري پيش ڪريون ٿا:

”ميان، ماڻهن ۾ ڊپ پيدا نه ڪر، ڇو ته خدا ڊپ پيدا ڪرڻ وارن تي مار وجهندو آ. اهو به ماڻهو آ جيڪو چوي ٿو ته زندگي انهيءَ جي هٿ ۾ آ. ۽ انهيءَ جي وات مان گره ڦريو ٿو وڃي. اهو به ماڻهو آ جيڪو چوي ٿو ته طاقت ۽ زور ان جي وس ۾ آهن. ۽ اهو به ماڻهو آ جيڪو چوي ٿو ته اهو ڪوڙ آ، ڇو ته مان ڪنهن کان به اها شيءِ کسي ٿو سگهان جيڪا مون کي وڻي ٿي. اهڙيءَ ريت ماڻهو کڄي ٿو ته ان جو خون وهايو ٿو وڃي.“(٢٣)

ڏسجي ٿو ته تام هائت (جيڪڏهن اهو ڪو ليکڪ آ ته) ڏيري ۽ هيٺين جي پاسي آ، انسان جي انسان سوز حرڪتن کان خائف آ، هو ڏاڍ کي هڪڙيءَ جاتيءَ جي غلط ملڪيت ٿو سمجهي، هو خدا کي ڇوٽڪاري جو وسيلو ٿو سمجهي، اهو خدا کان ڊيڄاري ٿو، پر معاشري ۾ ڏاڍ ۽ ظلم جي طاقت جي موجودگيءَ جو به اقراري آهي.

مصر کان پوءِ آيا چيني. ڪنفيوشس حضرت عيسيٰ کان پنج سو سال اڳ لکيو هو. ٻيءَ صديءَ عسويءَ جي شروعات ۾ چي هوانگ ٽي (Chihwang Tee) حڪم ڪيو ته، ”ڪتاب سڀ ساڙيو، رڳو طب ۽ جانورن تي لکيل ڪتاب بچايو“، جارج پٽنام ٿو چوي ته هي قدم وڏ ۾ وڏ ڏاڍ مڙسيءَ جو قدم هو هن قدم ادب جي سيني سرزمين تي وڏو اثر وڌو ۽ اديبن

وڏ ۾ وڏ ڏاڏ مڙسيءَ جو قدم هو. هن قدم ادب جي سڄي سرگرمين تي وڏو اثر وڌو ۽ ادبين کي ان ڏهائي ۽ هيسائي ڇڏيو. (خبر ناهي ته حضرت ڪنفيوشس جو پنهنجو ڪتاب ڪيئن بچيو!)

ٻڌ ڌرم وارن ڌرمي ۽ مذهبي ادب لکيو.

يهودين جا ڪتاب ته حضرت عيسيٰ کان ڇهه سو سال اڳ جا آهن. هن دور جو وڏو ادب به اهو هو جيڪو ساڙايو ويو. هن ادب کي قومي دولت سمجهيو ويندو هو.

هن دور ۾ عورتون به لکنديون هيون. اسان کي ادب جي پراڻيءَ تاريخ ۾ "پن چاو" (Penchao) نالي هڪ اديبائيءَ جي سڌ ملي آهي، جيڪا عيسائي دور جي ابتدا ۾ تاريخ لکي رهي هئي. هيءَ نالي چيني نسل جي چئي ٿي وڃي.

ويد حضرت عيسيٰ کان اڳ لکيا ويا هئا ۽ انهن جو زمانو هڪ هزار سال ق. م. هو.

چين کان پوءِ لکڻ جو ڪم فونيشيا ۾ ٿيو. هنن وري لکڻ سيکاريو يونانين کي.

جيونس (Gevons) صاحب جي راءِ آهي ته "يونان ۾ لکڻ پڙهڻ حضرت عيسيٰ کان به پنج سو سال اڳ سيکاريو ويندو هو. جيڪو ماڻهو لکي پڙهي نه ڄاڻندو هو، ان کي افسوس ٿيندو هو ۽ شرم ايندو هو. ان وقت يونان ۾ تعليم جي ترقي ٿي رهي هئي، حساب ڪتاب رکيو ويندو هو ۽ خط پٽ لکيا ويندا هئا." (٢٥)

اُتي اهڙا ماڻهو به هئا جن جو گذارو هومر جي نظمن کي ڳائڻ ۽ وڏي واڪي پڙهڻ تي هو. هي ماڻهو ڳوٺن ۽ شهرن ۾ هلندا وتندا هئا ۽ بزبان ياد ڪيل ڪهاڻيون ۽ ڪٿائون پڙهندا وتندا هئا. هنن جو ڪم هو ماڻهن کي وندرائڻ.

هن طرح سنڌ وارن يونان کان گهٽ ۾ گهٽ ٻه سوا ٻه هزار سال پوءِ تائين به اها روايت پاڻ وٽ قائم رکي، ڇو ته سنڌ ۾ آهڙن چارڻن ۽ ڀٽن جي ٻڌائيءَ ڪي اڃا ڪي پنجاهه سال به مس گذريا آهن؛ اڄ کان رڳو ڪي پنجاهه سال اڳ ڳائڻ پڙهڻ ۽ ڪارن ڪيڙڻ ۾ ڀٽ فقير ساڃيءَ ريت سنڌ ۽ سنڌ وارن جي بهادريءَ ۽ بدقسمتيءَ جا گيت ڳائيندا وتندا هئا.

ائينس کان پوءِ يوناني تهذيب جو مرڪز وڃي اسڪندريه ۾ ٿيو. جان ڊرنڪ واٽر (John Drinkwater) جي سنڌ سان اسڪندريه جي ڪتبخاني ۾ ڪي ست لک ڪن ڪتاب هئا. وري هڪ پيو آدمزاد سيزر نالي آيو، حڪم ڪيائين ته ڪتاب ساڙيو، ۽ گهڻا ڪتاب سڙي ويا. هيءُ واقعو عيسوي سن کان رڳو ٤٨ سال اڳ جو آهي. اسڪندريه جي يوناني تهذيب کان پوءِ وارو آيو اسڪندريه جي رومي تهذيب جو. هن دور ۾ پيا ڪتاب به لکيا ويا ۽ ڪتب فروش ڪتاب وڪڻي دولت ڪمائيندا هئا. هن دور ۾ روم جي ادبي زبان به يوناني هئي.

يوناني زبان جي جاءِ ارڙهين صديءَ تائين پوريءَ ريت ڪا به زبان والاري نه سگهي. ارڙهين صديءَ ۾ هيءَ جاءِ فرينچ زبان والاري.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پراڻي دور ۾ ادب جي سرپرستيءَ وارو نظريو موجود هو. سرپرستي (Patronage) جي آڌار تي ڪيترا ئي اديب لکندا هئا. هو اميرن جي مهر جي نظر تي گذارو ڪندا هئا. هاريس ۽ ورجل (Horace and Virgil) جهڙا اديب، مئسينس (Macenas) جي پئسي تي لکندا هئا. (٢٦)

اهڙيءَ ريت هلندي هلندي، اسان ارڙهين صديءَ تائين پهتا آهيون ۽ هيءُ اهو دور آهي، جڏهن اسان جو پنهنجو ادب به پوري اوج تي هو.

سنڌي ادب جا پراڻا ادبي سماجي رجحان (Socio - literary trends)

تمام آڳاٽو انسان اهڙي ماحول ۾ جڪڙيل هو، جنهن کي هو پوريءَ ريت سمجهي نٿي سگهيو. هن جي ماحول جي هر شيءِ هن جي اڳيان هڪ سوال جي شڪل ۾ موجود هئي ۽ هو پاڻ ان سوال جو جواب تلاش ڪري رهيو هو. عملي وسيلن جي نه هئڻ جي ڪري، ان دور جو انسان پنهنجي مسئلن جو جواب، دليلن جي بجاءِ، گمان سان ڏيندو هو ۽ عقل جي بجاءِ وهم سان سوچيندو هو. ان دور جي گمانن مان هڪ وڏو گمان هيءُ هو ته جانورن کي به روح آهي، ۽ "هرڪا بيجان شيءِ ڪا نه ڪا شخصيت رکي ٿي." هيروڊوٽس ٻڌائي ٿو ته پراڻا مصري باهه کي هڪ زنده جانور سمجهندا هئا. اهڙيءَ ريت ويدن ۾ اگني باهه جي ديوتا جو نالو آهي (٢٧). هوا کي ته پوريءَ دنيا ۾ ماڻهوءَ ۽ ٻارن ٻچن جي ساهه سمجهيو ويندو هو. اينڊريولئنج (Andrewlang) ٿو چوي ته "آڳاٽي زماني جي اڻ سڌريل ماڻهوءَ لاءِ آسمان، سج، سمنڊ ۽ هوا نه رڳو جاندار، پر اڻ سڌريل جاندارن جهڙا آهن." اهڙن گمانن ۽ وهمن سان ان دور جو انسان پنهنجي ماحول کي جاچي رهيو هو، ۽ پنهنجن مسئلن جا حل تلاش ڪري رهيو هو. ان دور جي تلاش جو هڪ نتيجو ئي آهي، جنهن کي ڏند ڪٿا (Myth) سڏيو ويو آهي. ان دور جي ادب جو مواد به اهي ئي ڪٿائون آهن. اليڊ (Iliad)، اوڊيسي (Odessey)، مهاڀارت، رامائڻ، وينڊي سڪندر نامي ۽ شاهنامي تائين، ڪنهن نه ڪنهن طرح هن ادبي رجحان جا ڪي روپ آهن. سنڌي ادب کي به هيءُ رجحان ڪل قومي ورثي مان مليو هو، جيڪو ٻڌمت ۽ ويد مت جي زماني ۾ پنهنجي پڪو ٿيو هو.

انهن ڏند ڪٿائن جو تاڃي پيٽو انساني فطرت جي باهمي تعلقات جي نوعيت تي ٻڌل آهي. اهو ئي سبب آهي، جو يونان جي ادب ۾ انسان جي ٻل ۽ قوت سان گڏ، ڪائنات ۾ موجود ٻين شين جي زور ۽ طاقت کي به جاءِ ڏاڍي وڏي آهي.

هنن ڪٿائن مان هرڪا گهڻو ڪري انسان جي سامهون آيل سوالن مان ڪنهن نه ڪنهن جو حل ۽ جواب موجود ڪري رهي هئي. ڪنهن جو واسطو دنيا جي ابتدا سان هو، ته ڪنهن جو واسطو ماڻهوءَ جي اصل ۽ بڻ سان. ڪي ڪٿائون انهن سوالن

جا جواب ڏيڻ ٿيون ته، ماڻهوءَ ڪمان ڪيئن ڪم آندي ۽ هن هر ڪيئن ٺاهيو، ۽ مٽيءَ مان ٿانو ڪيئن جوڙيائين ۽ گهر ڪيئن جوڙيائين. اهڙيءَ ريت ڪن ڪٿائن جو واسطو سج سان، چنڊ سان يا موت سان آهي، ته ڪن جو عورت سان ۽ محبت سان. *

هنن مڙني ڪٿائن ۾ جيڪا ڳالهه هڪجهڙي آهي، سا اها آهي ته جاندار توڙي بي‌جان شين ۾ هڪ جان آهي. انهن جو ڪو روح به آهي ۽ انهن کي انساني هوس ۽ حرص وارا جذبا به آهن ۽ احساس به آهن. اهڙيءَ ريت ان دور جي انسان کي هڪ وڏو گمان اهو هو ته ڌرتيءَ تي رهندڙ مخلوق مان وڏو تعداد ديوتائن جو هو ۽ آهي انساني معاملات ۾ وڏي دلچسپي رکندا هئا.

ٻي وڏي ڳالهه ان دور جي ادب جي اها آهي ته جدا جدا ڪهاڻين ۽ لوڪ گيتن ۾ هڪجهڙائي موجود هئي. هن خيال کان نه اوڀر اوڀر هو نه اولهه اولهه. هن هڪجهڙائيءَ جو سبب اهو به ڏنو ويو ته انسان ذات سڀ هڪ خاندان مان ڦٽي نڪتي آهي. ان ڪري انهن وٽ هڪ ئي ڪهاڻي آهي، جنهن مان ٻيون ڪهاڻيون ٺهيون آهن.

هيءَ ڳالهه سورهن آنا صحيح نه آهي. حقيقت ۾ ڪهاڻيون تجربن جي آڌار تي ٺهنديون آهن. جيڪڏهن انهن ڪهاڻين ۾ ڪا هڪجهڙي ڳالهه آهي ته ان جو سبب اهو آهي ته اهي سڀ ڪنهن هڪ ئي هنڌ تي ڪنهن هڪ ئي تجربي يا هڪجهڙن تجربن جي بنياد تي ٺهيون آهن.

اها تجربي جي هڪجهڙائي (Universality of Experience) اسان لاءِ تمام وڏي ڳالهه آهي. اهي ڪهاڻيون آڳاٽي انسان جي گڏيل سوچ ۽ بنيادي سوچ جي اپت (Rough Produce of Human mind) آهن.

هي مها ڪهاڻيون جدا جدا ملڪن ۾ ساڳئي ۽ هڪجهڙي مواد سان موجود رهيون. مثال طور 'ڪيو پڊ ۽ سائيڪيءَ' واري مها ڪهاڻي هندستان ۾ 'پروراءِ ۽ اروسيءَ' جي مها ڪهاڻيءَ جي نالي سان مشهور هئي.

اهڙيون مها ڪهاڻيون انسان ذات جي ملڪيت هيون، ان ڪري انهن دورن ۾ شاعرن ۽ اديبن کي انهن ڏاڍو متاثر ڪيو هو.

سنڌي ادب کي سمجهڻ وارن لاءِ، خاص ڪري شاهه کي سمجهڻ وارن لاءِ، هيءَ ڳالهه تمام اهم آهي. ڏسڻ ۾ پيو اچي ته شاهه جي سڄي رسالي ۾ بنيادي طور تي هڪ مها

---

* لوڪ ڪهاڻين ۽ ڪٿائن جي باري ۾ هڪ اهم تحقيق جناب ايس ٿامسن (S. Thomson) ڪئي آهي. ڏسجي هن جو ڪتاب "د فوڪ ٽيل":
Thomson, S. "The Folk Tale" Holt, Rinehart Winston, Ixi c, 1946.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪهاڻي ڪم ڪري رهي آهي ۽ ٺيڪ سر ان وڏيءَ ڪهاڻيءَ جا عروجي نقطا (Episodes) آهن . پر هيءَ ڳالهه گمان جي آهي ، جو اڃا تحقيق نه ٿي آهي .

يونان جي ادب جي اِنهيءَ وڏيءَ ڳالهه کي سمجهڻ جي ڪري شيلي ، بائرن ، ڪيٽس ۽ سئائن برن ، پوپ ، ۽ آرنولڊ دنيا جا ناميارا اديب ۽ شاعر ٿيڄي چڪا هئا . هن ڪائناتي رجحان جو اثر ادب کان سواءِ آرٽ تي به پيو هو . فرانس جي انقلاب جي مصور ڊيوڊ ۽ ان جي پوئلڳن وٽ به هي رجحان نمايان آهي .

ادب هن ڳالهه کان هڪ انفرادي نه پر اجتماعي ڪارنامو آهي . ان ڪري اهي مها ڪهاڻيون پنهنجو سواد فردن وٽان نه پر هڪ گڏيل انساني سوچ وٽان حاصل ڪن ٿيون. هنن مها ڪهاڻين جو انداز ايترو ته ڪشادو آهي ، جو ڪيترين ئي ننڍين ڪهاڻين پاڻ ۾ سمائي ڇڏيون اٿس . هنن مها ڪهاڻين جو مرڪزي ڪردار هڪ عام رواجي انسان ته ڪڏهن به ٿي نه ٿو سگهي . ان ڪري ڪردار ڪي ديوتا يا ڪٿي ،خداء سڏيو ويو آهي . 'جوپيٽر' ۽ 'زيوس' اهڙن ڪردارن جا حاصل آهن؛ پيا ڪردار جڳدرٿ ، دروپدي ۽ ارجن جهڙن ڪردارن ۾ آيل آهن ، جيڪي به عام انساني ڪردارن کان گهڻو مٿي آهي .

ٽين وڏي ڳالهه هن دور جي ادب جي اها هئي ته هن جو بنياد احساس ۽ جذبن تي هو ۽ "فن" تي نه هو . اهوئي سبب آهي ، جو پراڻو ادب نظم ۾ آهي ۽ گيتن جي صورت ۾ پيدا ٿيو هو . هنن گيتن ۾ جذبن جو اظهار ننگو ۽ پڌرو آهي ۽ ان اظهار جي زبان خالص ۽ صاف آهي .

هنن گيتن جي بقا ۽ جٽاءَ ۾ لکڻ جي هنر جو ڪو هٿ نه رهيو آهي . هن جٽاء جو تعلق انهن گيتن ۽ ڪهاڻين جي بنيادي قوت سان آهي ، جا فنا ٿيڻ جهڙي نه آهي .

ان ڪري پراڻو ادب لکيل ادب نه ، پر ڳالهايل ادب آهي . هيءَ ڳالهه سنڌي ٻوليءَ ۾ سنڌي ادب جي باري ۾ هڪ وڏو راز کولي ٿي . حقيقت اها آهي ته سنڌي ٻوليءَ جو اصل جوهر به عام رواجي ٻوليءَ ۽ ڳالهايل ٻوليءَ ۾ آهي ، جيڪا ڪي قدر لوڪ ادب ۾ آئي آهي . ان ڪري سنڌي ادب ۾ لوڪ ادب وڏو حصو ان جو بهترين ۽ وڌيڪ پختو حصو آهي . (٢٨)

٦. سنڌي ادب تي پراڻ جو اثر

مٿي اسان سنڌي ادب جي پس منظر طور ٻه اپاس ڏنا آهن — هڪ تاريخي اپاس ۽ ٻيو ادبي سماجي اپاس .

هنن ٻن وڏن ادبي رجحانن مان به سنڌي ادب ڪجهه نه ڪجهه پرايو آهي . هاڻي هن هيٺ اِن سڄي بحث کي نڪتن ۾ رکون ٿا :

(١) سنڌي ادب جي ابتدا ۾ مذهبي گيتن ۽ ڏند ڪٿائن وارين ڪهاڻين سان ٿي هوندي، جو ته اهي ڳالهيون ان دور جي اسپرٽ يا روح (Spirit) ۾ هيون.
(٢) اوائلي سنڌي ادب فن کان گهٽ ۽ مواد کان وڌيڪ متاثر ٿيو هوندو، جو ته ان دور جي ادبي ورثي ۾ فن اجا نه اپري آيو هوندو.
(٣) سنڌ جو پراڻو ادب ۾ لکيل نه پر ڳالهايل ادب هئڻ گهرجي، جو ته پراڻي ادب جي بقا ۾ لکڻ جي هنر جو ڪو گهڻو هٿ ڪونه هو.
(٤) آڳاٽو سنڌي ادب هڪ گڏيل انساني سوچ جو نتيجو هوندو، جو ته سنڌ ان وقت هر طرف مهمانن جي آجيان ڪري رهي هئي. ادبي طور تي ان وقت جي سنڌ هڪ ڪچهريءَ جهڙي هئي، جنهن ۾ هر قوم پنهنجو تجربو بيان ڪري رهي هئي.
(٥) ان وقت جو سنڌي ادب تصورات، توهمات ۽ گمانن جو نتيجو هو، ان ڪري ان ۾ ڏهوڪي انساني معاشري جا گهڻو ڪري سڀ رجحان موجود هئا.
(٦) ان دور جي سنڌي ادب ۾ ڏاڍ ۽ ظلم جي خلاف حقارت ۽ نفرت موجود هوندي، جو ته اهو دور سنڌ ۾ ڏاڍ مڙسيءَ وارو دور هو ۽ ٻاهرين حملن وارو دور هو. اهڙي ادب کي سينن ۾ سانڍيو ويو هوندو، جو ته اهو ادب جيڪو ظلم جو مخالف هو سو پڌرو پٽ پنجي نه ٿي سگهيو. هوندي به اهميت واريءَ ڳالهه کي محفوظ ڪيو آهي.
(٧) فن جي خيال کان پراڻو ادب "گيتن ۽ گمانن کان سواءِ ايپڪ (Epic) جو هڪ نمونو به هوندو هو، جو ته ايپڪ ان دور جو چڱو سڌريل ادبي طريقو هئي، جنهن ۾ اڳي ئي دنيا جا ۾ وڏا ڪتاب ۾ لکجي چڪا هئا.

(٧) ايپڪ

ڪي صاحب قلم جا ايپڪ کي قصيدو ٿا سمجهن پر قصيدو ايپڪ جي پوري معنيٰ کي ادا نه ٿو ڪري. بروئر (Brewer) ايپڪ جي معنيٰ هيءَ ٿو ڏئي: "اهو نظم جيڪو هيئت جي خيال کان ناٽڪ جهڙو هجي، جنهن ۾ بيان جي رستي سچيءَ يا خيالي تاريخ سان واسطو ڏيکاريو ويو هجي ۽ جنهن ۾ ڪن ڪارنامن جي سلسلي کي بهادريءَ جي مدد سان يا ديوتائن جي مدد سان پورو ڪيو ويو هجي." (٢٩)

هن وصف پٽاندر ڪنهن به ايپڪ ۾ هيٺيون ڳالهيون ضروري هونديون:

(١) شاعرانو انداز (Poetic Sense)
(٢) ڊرامائي طرز بيان (Dramatic style)
(٣) تاريخي سچائي (Historical truth)
(٤) انساني سورهيائي (Human valour)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥) اهم واقعو يا واقعا (Episodic events)

(٦) انسان کان الڳ ۽ مٿي (Supernatural) ڪنهن طاقت جي مداخلت

(٧) بياني طرز تحرير (Narration)

(٨) ڪهاڻي (Plot)

ايپڪ ڪي ٻن نمونن ۾ ورهائي سگهجي ٿو :

(١) عوامي ايپڪ، (٢) ادبي يا مترادوا ايپڪ.

اليڊ ۽ اوڊيسي ۽ مها ڀارت پهرئين نموني جا شاهناما آهن . ۽ ملٽن جو "بهشت کان ويڙو" (Paradise Lost) ٻئي نموني جو شاهنامو آهي . سنڌيءَ ۾

(١) مير چاڪرعليءَ جو قصو

(٢) چانڊلي مکسيءَ جي ويڙهه

(٣) جنگ نامو محمدحنيفي جو

(٤) ڪربلا جو واقعو

(٥) ڪيڏارو (شاهه جو يا خليفي جو)

(٦) دودو چنيسر

(٧) ڍول مارو

(٨) سنڌ جو شاهنامو

(٩) ڪيڏارو، رني ڪوٽ جا ڏاڙيل ۽ دودي جو موت (شيخ اياز)

(١٠) ڪيڏارو (تنوير)

(١١) سانڍيهه جي سڪ (نياز همايوني)

اهڙا شاهنامه آهن، جن ۾ ايپڪ جون ڪي نه ڪي خصوصيتون موجود آهن .

اهو تمام ضروري آهي ته ايپڪ ۾ جا ڪهاڻي هجي، تنهن جي حيثيت 'مٿ' (مها ڪهاڻي) يا ليجينڊ (Legend) (مثالي ڪهاڻيءَ) جهڙي هجي. عام رواجي يا افسانوي ڪهاڻي ايپڪ ۾ ڪانه ٿي ٿئي.

مثالي ڪهاڻي (Legend) جي معنيٰ بروئر (Brewer) هيئن ٿو ڏسي: "لفظي معنيٰ جي خيال کان يا بنيادي طور تي ليجينڊ اها آهي، جنهن کي پڙهيو وڃي، چاڪاڻ ته شهيدن، سورهين ۽ درويشن جي زندگيءَ کي پڙهيو ۽ ويندو هو، ۽ انهن کي به ليجينڊ ۾ شامل ڪيو ويو. وڏائي ۽ حيرت هنن داستانن تي غالب ٿيندا ويا، تان جو ليجينڊ روايتي ڪهاڻي بڻجي ويئي". (٣٠)

بروئر صاحب جون هي سمجهاڻيون ايپڪ توڙي ليجينڊ جي باب ۾ هڪ ڳالهه کي شامل ڪرڻ کان رهجي ويئون هيون . ايپڪ ۽ ليجينڊ جيئن اهي ادب ۾ موجود آهن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هميشه ڳائبيون رهيون آهن ۽ ڳائبيون رهنديون)). اليڊ ۽ اوڊيسيءَ کي ٻه ڳايو ويو آهي. ڪربلا جي واقعي کي ٻه ڳايو ٿو وڃي ۽ ڳايو ويندو هو.

اهڙيءَ ريت دودي چنيسر جي ڳالهه کي ٻــ ڳايو ٿو وڃي ۽ ليلا چنيسر ۽ ڍول ماروءَ جي ڳالهه ٻه ڳائڻ ۾ آئي آهي. هاڻي اسان کي ڏسڻو پوندو تہ شاهہ جا داستان جيڪي آهن ٿي سر (Songs), سي ڪيتريءَ حد تائين ايپڪ يا لجينڊ جون خصوصيتون پوريون ڪن ٿا.

هن قسم جو اپياس اميد تہ سنڌي ادب لاءِ مفيد ثابت ٿيندو (اسان هي اپياس هن جاءِ تي ڪري نٿا سگهون).

شاهہ جي بيان (Narration) جي صلاحيت کي سمجهڻ لاءِ سنڌي ٻوليءَ جي بيان ڪرڻ واريءَ خصوصيت ۽ شاهہ جي ذاتي صلاحيت (Genius) کي سمجهڻو پوندو. شاهہ عام داستان گو شاعر نہ ٿو ڏسجي. مثال طور حفيظ تيوڻي جو "مومل راڻو" هڪ داستان آهي، ۽ اهو سڌو سنئون بياني انداز ۾ آهي. ان جي ابتڙ شاهہ جو "مومل راڻو" هڪ ايپڪ آهي، جنهن ۾ داستان کان وڌيڪ تاثر نگاريءَ تي زور ڏنو ويو آهي.

(٨) ايپڪ ۽ ادا (شاهہ جي ايپڪ شاعري)

ادب جي هر ڳالهہ ۾ ادبي رنگ يعني "ادا" (Style) کي تمام مٿانهون درجو حاصل آهي. انهيءَ خيال کان هرڪو ايپڪ لکڻ وارو پنهنجو مٿ پاڻ آهي. ضروري نہ آهي تہ فردوسيءَ جي "ادا" هومر جي "ادا" جهڙي هجي. ان ڪري ايپڪ تي لکڻ وقت اسان ادبي رنگ يا ادا يا تڪنيڪ ٻہ جاچينداسون. هي نڪتو اهڙو آهي، جو هن تي ويچار ڪرڻ سان اسان شاهہ جي منزل سڃاڻي سگهنداسون.

(١) شاهہ (هومر جيان) لکڻ پڙهڻ وارو ماڻهو ڪونہ هو، ان ڪري پورين ڳالهہ جا شاهہ جي بهادرائي شعر جي باري ۾ چئي ٿي سگهجي، سا اها آهي تہ هن جا شاعرانا داستان ڪنهن علم ۽ تحقيق جو نتيجو ٿي نٿا سگهن.

(٢) شاهہ وٽ (هومر جيان) ٻہ ڳالهيون هيون؛ هڪ ٻولي ۽ ٻي صلاحيت.

شاهہ پنهنجي دور جي سنڌيءَ جو تمام وڏو ڄاڻو هو ۽ پنهنجي دور جي ذهين ماڻهن مان هڪ هو.

(٣) شاهہ پنهنجي وقت جو آواز هو. انڪري ان دور جو عوام شاهہ جي تمام ويجهو هو. هو شاهہ جا گيت، بيت، وايون ۽ داستان جهونگاريندا هئا، ۽ عوام جا گيت خود شاهہ جا داستان ۽ سر هئا. شاهہ ٻہ (هومر جيان) اهڙي ڪا ڳالهہ نہ چئي آهي، جا ان وقت جو عوام نہ سمجهي سگهندو هو. اهڙيءَ ريت شاهہ جو پيدا ڪيل ادب اصل ۾ عوام جو پيدا ڪيل ادب آهي. شاهہ حقيقت ۾ ان عوامي رجحان کي هٿ ڪري ان کي هڪ

”ادا“ يا تڪنيڪ بخشي آهي . شاهه ان عوامي رجحان ۾ پنهنجي صلاحيت جو رنگ ڀريو آهي .

(٤) شاهه جي سڄي دنيا (هومر جيان) شاهه جي شاعريءَ ۾ موجود آهي . هو ماڻهن جي ڀرمن ، ويساهن ، همتن ، حرڪتن ، سازشين ، اميدن ، آسرن ، عيبن ۽ وڏن ۽ بهادريءَ ۽ عظمت جو شاعر آهي . اهڙيءَ ريت شاهه (هومر جيان) اڄ به ماڻهن لاءِ ايترو اهم آهي ، جيترو هو پنهنجي دور ۾ هو .

(٥) شاهه ڪنهن به بادشاهه جي چوڻ تي نه لکيو آهي . شاهه ڪنهن انعام يا بخشش جي لاءِ نه لکيو آهي . شاهه جو ڪنهن اقتدار يا تحريڪ سان واسطو ڪونه هو . شاهه رڳو هڪ شاعر هو — اهڙو شاعر ، جو پنهنجو شعر رڳو پاڻ لکي به نه ٿي سگهيو . هن شعر چيو ، شعر ڳايو ، شعر ٻڌو ۽ شعر ٻڌايو . ان ڪري هن جو شعر ڳايو ويو پر لکيو نه ويو ، ياد ڪيو ويو پر پڙهيو نه ويو ، سيني سان سانڍيو ويو پر ڇاپيو نه ويو .

(٦) پر شاهه ماڻهن کان مٿي (هومر جيان) ڪنهن ٻيءَ طاقت جو محتاج نه هو . انسان ته نه اجيت آ نه امر ، پر هومر جا ڪردار ڪٿي اجيت آهن ته ڪٿي امر . شيڪسپيئر وٽ ديوَ ، جن ۽ پريون آهن ، ۽ هوائون به ڳالهائين ٿيون ۽ سمنڊ به لڏن ٿا . ڊانتي ۽ اقبال جا ڪردار به عام ماڻهن کان مٿي آهن . اقبال ۽ ملٽن جا ڪردار ته جبرائيل عليه السلام جهڙا به آهن . اقبال سان جبرائيل ڳالهائي ٿو ، شيطان ڳالهائي ٿو ۽ وڏ ڳالهه ته رومي به ڳالهائي ٿو . اسان ته الادين واري جن کي به تسليم ڪيو آهي . پر شاهه جا ڪردار سدا سنوان عوامي انسان ۽ اسان جا پاڙيسري آهن . ان ڪري شاهه پنهنجي دور ۾ داستان گوئيءَ جي ”ادا“ کي هڪ نئين طرز بخشي آهي . اها طرز شاهه کان پوءِ وارا اسان جا شاعر اسان کي نه ڏيئي سگهيا آهن .

(٧) هومرائي روايت (Homeric Tradition) ۾ جو ڪجهه به لکيو ويو ، ان جو نتيجو سامهون هوندو هو . ان ڪري اهو انداز اڄڪلهه جي ڪهاڻيءَ ، ناٽڪ ۽ ناول کان گهڻو مختلف هوندو هو . اڄڪلهه سسپنس (Suspense) اسان جي تصوراتي ادب (Fiction) جو هڪ ضروري حصو آهي . پر شاهه وٽ اها ڳالهه ڪانهي — شاهه وٽ وڏي ڳالهه آهي ”ادا“ . اها ”ادا“ بيان جي زور واري ادا آهي . ان ڪري شاهه جو ”ڳالهو“ ماڻهن کي اوچتيون ڳالهيون ٻڌائي هراس ۾ ڪونه وجهندو هو . هو ماڻهن جا داستان ، ماڻهن کي ، ماڻهن جي آزمايل طريقي سان ٻڌائيندو هو ، ۽ ان ڪري مقبول هو .

(٨) شاهه جي ڪردارن ۾ به (هومر جي ڪردارن جيان) هڪ ذاتي شان ۽ وقار موجود آهي . هرڪو وڏو ڪردار پنهنجي نسل جي شان ۽ ڪڙم جي مان جو محافظ آهي . پنهنجي هن ڪردار جي خيال کان به هر ڪردار نمائو ، نهٺو ۽ مخلص آهي . هر ڪردار

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۾ سهڻ جي طاقت بيپناهه ۽ بيمثال آهي. اهڙيءَ ريت شاهه جي شاعري همت، محبت، سچائيءَ، ڏاڪڙي ۽ ڏولائي جي شاعري آهي. اهو ئي سبب آهي، جو اسان جي دعويٰ آهي ته شاهه سنڌ جو وڏي ۾ وڏو نمائندو اديب آهي. هنن ڳالهين جو تعلق فقط عوامي رجحانن سان آهي. ان ڪري شاهه وٽ نه "مزاج گرامي"، نه "نفس نفيس" هو. هن جو شان ۽ اقبال نفس جي عزت ۽ ساد ڪيءَ ۾ هو.

(٩) اسان جو دودو، ننگر ۽ منگر ٻه اسان وٽ تمام وڏا ڪردار آهن. هيءَ ڪهاڻي ٻه شاهه جي شاعرائي صلاحيت لاءِ تمام موزون هئي. پر افسوس آهي، جو اسان وٽ ڪا اهڙي شاهدي ڪانهي، جو چئي سگهون ته هيءَ داستان شاهه به ڳايو آهي. هن سلسلي ۾ هڪڙي ڳالهه هيءَ به ياد رکڻ گهرجي ته هومر پنهنجو وڏو زور جنگ جي واقعن کي بيان ڪرڻ تي لڳايو آهي؛ هومر جي شاعريءَ جا بهتر ٽڪرا به اهي آهن، جن ۾ جنگ جي صورتحال کي بيان ڪيو ويو آهي. پر شاهه جو سماج ڪجهه مختلف هو. آهو ويڙهاڪ سماج نه هو. ان ڪري شاهه واقعات جي باري ۾ تمام گهٽ لکيو آهي. پر ته به "هڻڻ، هڪلڻ، پيلي سارڻ" جهڙا لفظ شاهه جي بهادرائي نظم جي ادا کي صاف بيان ڪن ٿا. البت اسان جي دودي چنيسر جي ڳايل داستان يا مهاڪهاڻيءَ ۾ هيءَ ڳالهه نهايت ئي آتم درجي جي آهي. ان مان پڌرو آهي ته هن داستان جو شاعر پاڻ هومرائين خصوصيتن جو وڏو حامل هو. هن مان هيءَ ڳالهه به پڌري آهي ته هن داستان جو شاعر شاهه کان گهڻو اڳ واري دور جو هو. پر جي ٻوليءَ جو لحاظ ٿو ڪجي ته معلوم ٿو ٿئي ته هي شاعر ٻه ان دور جو هو، جنهن ۾ سنڌي ٻولي گهڻو سڌريل هئي. پر تي سگهي ٿو ته جنهن رنگ ۾ هي داستان اسان تائين پهتو آهي، اهو پوءِ جو هجي.

(١٠) گهڻو ڪري سيني وڏن ادبي ڪارنامن ۾ مرڪزي ڪردار عورت ادا ڪيو آهي. ٻاگهي ۽ هيلن، دروپدي، سوهندي، داسل ۽ ٻائي ان جا مثال آهن. ڏسجي پيو ته ٻاگهيءَ ۽ هيلن ٻنهي ۾ "قومن جي غيرت" (National Centricism) اچي پنام ورتي آهي. هن خيال کان ٻاگهيءَ جو داستان وڏيڪ ڏکوئيندڙ آ، ڇو ته هن داستان ۾ سنڌس ئي پاءُ جو ڪردار بي غيرت مرد جهڙو آ.(٣١)

هنن ڏهن نڪتن مان معلوم ٿو ٿئي ته

(١) سنڌي ادب ۾ دنيا جي پراڻي ادب جون روايتون موجود آهن.

(٢) سنڌي ادب ۾ پراڻو ادب آهي، جنهن ۾ مذهبي رنگ ۽ داستان گوئيءَ جو شعور ڏنو وڃي ٿو.

(٣) سنڌي ادب ۾ ادب جي پراڻن رجحانن کي هڪ نئين ادا، سليقو يا (Treatment) مليو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(۴) سنڌي ادب ۾ دنيا جي ادبي رجحانن کي سنڌ جي مخصوص حالتن ۽ سماجي تقاضائن پٽاندر نئين رنگ ۾ پيش ڪيو ويو آهي. انڪري سنڌي ادب جون ڪيتريون ئي صنفون اهڙيون آهن، جيڪي دنيا جي ادب ۾ نہ ٿيون ملن. هن مان اسان جي شاعرن ۽ اديبن جي ذاتي صلاحيت جو اهڃاڻ ملي ٿو.

(۵) سنڌي ادب جي پراڻيءَ سنا مان اهو بہ معلوم ٿو ٿئي تہ اسان جو ادب ڪافي پراڻو آهي، جو تہ ان ۾ تمام پراڻي ادب جون روايتون زنده ملن ٿيون.

(۹) پراڻي ادب جون وڏيڪ خصوصيتون

(۱) ڪي ادبي خصوصيتون پراڻيءَ دنيا ۾ آهن پر آمريڪا ۾ آهن ئي ڪونہ. هنن مان هڪ "پهاڪو" آهي. آفريڪا، ايشيا ۽ يورپ ۾ پهاڪي جي اهميت ڪيتري آهي، اها هرڪو ڄاڻي ٿو. (۳۲)

(۲) ڳجهارت يا پروليءَ (Riddle) لاءِ بہ ساڳي صورت موجود آهي. ڳجهارت پراڻيءَ دنيا ۾ ونڊر ۽ ورونهن جو وڏو وسيلو آهي، پر آمريڪا ۾ اها آهي ئي ڪانہ. (۳۳)

(۳) پراڻين ٻولين جي ٽين خصوصيت آهي اهي آکاڻيون جن ۾ جانورن کي ڪردار طور پيش ڪيو ويو آهي (۳۴). (مثال طور سنڌيءَ ۾ ڪڪڙ، گدڙ، لومڙ، شينهن يا انهن جون نصيحتون پيش ڪيون ويون.)

(۱۰) بحث جي پڄاڻي :

اهڙيءَ ريت:

اسان جون لوڪ ڪهاڻيون،
اسان جا داستان،
اسان جا پهاڪا،
اسان جون پروليون ۽ ڳجهارتون، ۽
اسان جا مذهبي گيت —

سڀ انهيءَ ڳالهہ جا اهڃاڻ آهن تہ اسان جي ادب ۾ دنيا جي ادبي روايت بہ حصو ورتو آهي ۽ ان مان اسان جي اديبن مواد حاصل ڪيو آهي ۽ موٽ ۾ طرز، "ادا"، سليقو ۽ Treatment دنيا کي ڏنا آهن.

اسان جي ادب ۾ موجود اڪيچار صنفون بہ پڌائين ٿيون تہ اسان وٽ دنيا جي ادبي روايت کي وڏو مواد حاصل ٿيو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ ريت مجموعي طور تي هن بحث مان اهو نتيجو ٻه حاصل ٿئي ٿو ته

(١) دنيا جي ڳڻڀيل ادب جي خيال کان اسان جو ادب ان جي تاريخ ۾ هڪ اهم واقعي جهڙو آهي.

(٢) اسان جو پراڻو ادب ۽ اسان جي نئين ادب جي نظريي جي خيال کان ايباس هيٺ آئي ٿو سگهجي.

(٣) اسان جي ادب جي وڏي ۾ وڏي خصوصيت آهي اها ادا (Style)، جيڪا اسان جي ذاتي صلاحيت اسان جي ادب کي ڏني آهي.

حوالا

(1) See Shiply, J.T. (Editor): "The Dictionary of World Literary Terms", George Allen & Unwin Ltd., London, p. 253.

(2) Ibid, p. 253.

(3) Ibid, p. 254.

(4) Ibid, p. 254.

(5) Lavinia P. Dudley (Editor in chief): "The Encyclopaedia Americana", Vol. 17. (American Corporation, New York, 1961, (Article on Literature, contributed by Austin Warren).

(6) Ibid, (Literature)

(7) Ibid, (Literature)

(8) Watter Yust (Editor in chief) and John Ammitage (Editor): "Encyclopaedia Britannica", Vol. 14, Encyclopaedia Britannica Ltd., Great Britain, 1953, p. 206.

(9) Edwin R.A. Seligman (Editor in chief), Alvin Johnson (Associate Editor): "Encyclopaedia of Social Sciences", Vol. IX and X. McMillan Co., New York, 1950, p. 523.

(10) Ibid, p. 525.

(11-12) Shumaker Wayne: "Elements of Critical Theory". University of California Press, Berkley, 1952, pp. 1-20 (Adopted).

(13) Baqai M.S. (Dr.): "Social Order in Pakistan Society", National Book Foundation, 1975, p. 59.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(14) Hudson Henry William: "An Introduction to the Study of Literature" (Second Edition). George Harrap and Co., Ltd., 1965, p. 10.

(15) Shumaker Wayne: "Elements of Critical Theory". University of California Press, Berkley. 1952. pp. 1-20 (Adopted).

(16) Edwin R.A. Seligman (Editor in Chief). Alwin Johnson(Associate Editor): "Encyclopaedia of Social Sciences". McMillan Co., New York. 1950 (Article on Literature, from para 1 to para 5).

(١٧) فيروز اللغات ـ فيروز سنز، لاهور (پاڪستان)- ١٩٦٨ - ص - ١١

(١٨) ساڳيو ڪتاب ص ١١

(19) Rene and Warren: "Theory of Literature", (Rev: edition) Jonathan Cape, London, 1948, p. 9.

(20) Greenlaw, Edwin: "The Principles of Literary History", Baltimore, 1931, p. 174.

(21) Rene and Warren: "Theory of Literature" (Rev: Edition), Jonathan Cape, London, 1948, p. 10.

(٢٢) ٻوهيو الهداد . "اسان جي اڻ ڳالهايل زبان" (مضمون) سه ماهي مهراڻ سنڌي، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد .

(23) Richards, I.A: "Principles of Literary Criticism" (Rev: edition), Routledge and Kegan Paul Ltd: London, 1963, p. 38 (For general discussion of Value Theory),

(٢٤) ٻوهيو الهداد . "ٻولي ۽ آواز" (مضمون) سه ماهي "مهراڻ" نمبر ١ سال ١٩٧٤ . سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد سنڌ.

(25) Drinkwater, John (Editor): "The Outline of Literature" (R. Edition), George Newness Ltd: London, 1957, p. 1.

(26) Ibid: p., 8

(27) See. (Vedanta) Vedmat, Encyclo: of Social Sciences".

(28) Drinkwater, John (Editor): "The Outline of Literature" (R. Edition), George Newness Ltd: London, pp. 1-17.

(29) Brewers: "Dictionary of Phrase and Fable", Cassell and Co: Ltd: London, p. 398.

(30) Ibid: p. 658.

(31) Drinkwater, John (Editor): "The Outline of Literature" (R. Edition), George Newness Ltd; London, 1957. pp. 18-39

(32) Boas, Franz: "Race, Language and Culture" The Free Press, New York (Paper back edition), 1966, p. 495.

(33) Ibid: p. 495.

(34) Ibid: p. 495.

مثالي ڪهاڻي جو ڪارج = "ڏکي حياتين کي دلچسپ بنائي"

باب ٻيو

لوڪ ادب

(۱) سنڌي لوڪ ادب ۽ ان جي ادبي سماجي حيثيت

مٿي ايپڪ ۽ ليجينڊ جي باري ۾ لکيو ڪان پوءِ اسان هاڻي لوڪ ادب جي باقي صنفن تي بحث ڪري سگهون ٿا . ليجينڊ جي باري ۾ اناتول فرانس (Anatole France) جا لفظ آهن ته "ان ڪهاڻيءَ مان اسان کي اهي سڀ خيال ملن ٿا، جيڪي ان جي وجود لاءِ ضروري آهن . حقيقت ۾ اهڙا خيال گهڻي تعداد ۾ گهرجن به نه، رکو کي ٿورڙيون نصيحت واريون آ ڪاڻيون به، لکن ڏکي حياتين کي دلچسپ بنائڻ لاءِ ڪافي آهن." هن طرح سماجي ڪارج جي خيال کان معلوم ٿو ٿئي ته ليجينڊ يا مثالي ڪهاڻيءَ جو سماجي ڪارج آهي "ڏکي حياتين کي دلچسپ بنائڻ ." اناتول فرانس هن طرح ادب جو هڪ عوامي ۽ سماجي ڪارج ٻڌائي رهيو آهي . هن طرح ادب عام آدمين (Masses) جي قريب اچي ٿو .

فوڪ لور ان وقت فوڪ لور ٿيو جنهن وقت 'فوڪس' مان عوام (Masses) ۽ 'پبلڪ' نهيا . فوڪ لور اهو ذڪر آهي جنهن کي روايت (زباني يا عملي)، زبان ، عمل ، رواج ، فوڪ راڳ يا فوڪ ڪهاڻيءَ جي مدد سان پيدا ڪيو يا وڌايو ويو هجي . فوڪ لور هڪ زباني تاريخ (Verbal History) جهڙو آهي . اهو اڻ لکيل تاريخ جهڙو آهي ، جنهن کي شعر ۾ به آندو ويو آهي . فوڪ لور گهڻو ڪري ڇنل يا جدا ٿيل سماجن ۾ لڌو ويو آهي . انهن ئي سماجن ۾ فوڪ لور کي امتياز ۽ پختگي عطا ٿي آهي . هن حالت ۾ سماج جي جدا رهڻ جا سبب رکو زميني حالتون نه آهن پر انهن حالتن ۾ ذاتدا، مذهب، قوميت ۽ ٻوليءَ واريون حالتون به ڳڻي سگهجن ٿيون . هن حالت ۾ علاقائي ڪلچر جو هڪ اوڙهو (Feature elevation) ٺهجي ٿو پوي، جنهن ۾ فوڪ اور وڌي ٿو . فوڪ لور ۾ ڪلچر جو اثر ظاهر آهي . فوڪ ڪلچر اهو ڪلچر آهي ، جيڪو مذهبي ۽ مضافاتي (Rural) آهي . هن ڪلچر ۾ انساني ڪارڪردگي (Behaviour) روايتي ، بي ساختي ۽ شخصي ٿئي ٿي . هن حالت ۾ معاشي حالت جو دارومدار درجي (Status) تي هوندو آهي ، ۽ نه عام مارڪيٽ (Open market) تي . فوڪ لور رکو زباني طور تي هڪ نسل کان ٻئي تائين پهچي ٿو، پر هر اها شيءِ، جا هڪ نسل کان ٻئي تائين زباني طور تي پهچي ٿي تنهن کي فوڪ لور چئي نٿو سگهجي . (۱)

ٻروئنر جي لغت ۾ فوڪ لور کي هيئن پيش ڪيو ويو آهي : "فوڪ لور پرمن جي علم، مثالاجي، مثالي ڪهاڻيءَ (ليجينڊ)، رواج، روايت ۽ پهاڪن جي انهيءَ اپياس جو نالو آهي، جيڪو قوم ۾ موجود آهي ؛ ۽ فوڪ لورسٽ (Folklorist) اهو آهي، جيڪو هنن ماڻهن جي تورِي گهڻي ڄاڻ رکندو هجي." (٢)

اڻويهين صديءَ جي وچ تائين گهڻو ڪري سڀني ادبن ۾ هن قسم جا مواد موجود هئا. "فوڪ لور جو لفظ سال ١٨٤٦ع ۾ ڊبليو - جي- ٿامس (W.J. Thomas) پنهنجي جريدي اٿينائيم (Aethenaeum) ۾ ڪم آندو هو." (٣)

ان ڪان پوءِ هي لفظ دنيا جي ڪنڊڪڙڇ ۾ پهچي ويو. هن لفظ کي ڪيترين ئي معنائون ملي ويون آهن — مثال طور فرانس ۾ خاص ڪري "فوڪ لور" جو لفظ اهڙيءَ معنيٰ ۾ تو ڪم اچي، جو ان ۾ روايتي زرعي فارم، روايتي گهرن جي اڏاوت جا نمونا، زراعت جا ڪم، ڪپڙي اڻڻ جا طريقا ۽ ٻيا اهڙا عمل به اچي ٿا وڃن. اهڙيءَ ريت هن لفظ ۾ انهن ملڪن جي خيال ڪان اهي عمل به اچي ٿا وڃن، جيڪي هونئن علم الانسان جي دائري ۾ داخل آهن. پر انگريزي زبان ۾ هي لفظ انهيءَ دائري ۾ ڪم ٿو ڪري جنهن ۾ ڪنهن قوم يا گروهه جون ڳالهايل يا لکيل روايتون شامل آهن يا ان ۾ روايتي جمالياتي اظهار جو نمونو اچي ٿو وڃي. هڪ لحاظ کان هن طرح به هي لفظ مواد ۽ طريقي جي خيال کان علم الانسان جي حد اندر اچي ٿو.

اهڙيءَ ريت علم الانسان (Anthropology) ۽ فوڪ لور جي مقرر ڪيل موادن جي وچ ۾ اهڙا عمل اچي ٿا وڃن، جن کي اسان دعوتون، جلسا، لوڪ ناچ، لوڪ ناٽڪ چئي ٿا سگهون.

جلسو (Ceremony) ڪهڙو به هجي پر اهو بنيادي طور تي روايتي جمالياتي اظهار جو نمونو هوندو آهي (جنهن ۾ ڪنهن قوم يا گروهه جو جمالياتي اظهار جو طريقو ڪم ڪندو آهي). هن طريقي جا نمونا هوندا آهن : ڪهاڻيون، ڪچهريون، تبليغي تقريرون ۽ راڳ. هن طرح فوڪ لور اسان جي ڪچهريءَ جو رنگ ۽ مفهوم به ڏئي ٿو.

"بهرحال فوڪ لور جي مواد جي باري ۾ ايترو يقين سان چئي ٿو سگهجي ته ان ۾ لوڪ ناچ، لوڪ ڪهاڻي، مقامي داستان يا مهاڪهاڻيون، چوڻيون ۽ پهاڪا ۽ ڳجهارتون اچي ٿيون وڃن." (٤)

ظاهر آهي ته سنڌي ادب ۾ هي سڀ نمونا ڪجهه تحرير هيٺ آيا آهن ۽ ڪي تحرير ۾ اچي رهيا آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٣) لوڪ لور جي نوعيت

ڏٺو ويندو ته نوعيت جي خيال کان لوڪ لور روايتي (Traditional) آهي. انهن گروهن ۾ جن ۾ لوڪ لور زندگيءَ تي اثر ڪري چڪو آهي، لوڪ لور کان ٻاهر ڪوبہ ڳڻ (Value) موجود نہ آهي. آهي نوان ڪي ڪجهہ بہ نٿا سمجهن. انهن وٽ پراڻو هئڻ ئي درست هئڻ جو ثبوت آهي، انهن وٽ پراڻو ئي مستند آهي.

هن طرح سنڌ جي سماج ۾ ڪي بيمارين بہ اسپتالن جي علاج سان نہ پر پراڻن ۽ روايتي طريقن سان دفع ڪيون ٿيون وڃن. مثال طور چڪي پڙڻ، منڊ پڙهائڻ، ڦيڻو وجهائڻ، دعا لکائڻ، چڪ، ٻاراڻي ڪاڪڙي، اک جي اٿڻ ۽ تيز تپ جا ساٽ ڪرائڻ.

"ارڙهين صدي عيسويءَ جي پڇاڙيءَ کان وٺي لوڪ لور جو اڀياس عالمن انساني اصولن جي آڌار تي شروع ڪيو هو." (٥)

هن طرح لوڪ راڳ ۽ لوڪ ڪهاڻي يا لوڪ راڳ يا لوڪ ڪهاڻيءَ جي ماهرن تي بہ سوچيو ويو.

هن طرح لوڪ لور دنيا جي مترقي قومن ۾ بہ جاءِ وٺي ويو. لوڪ لور جي باري ۾ مٿين اڀياسن مان ڏٺو ويندو تہ اهو قومن جي سماجي حالتن سان تعلق رکي ٿو. لوڪ لور جي مواد ۾ ڪنهن نہ ڪنهن سماج جا سماجي طريقا، روايتون، اعتقاد، ويساهہ، ڀرم ۽ مذهبي عقيدا شامل آهن. اهڙيءَ ريت لوڪ لور جو مواد ٻوليءَ جي اصلي يا بنيادي صورت جو اهڃاڻ بہ ٿئي ٿو. ان ڪري ان ۾ ادب جون بنيادي ڳالهيون جهڙوڪ ڳجهارت، پهاڪي ۽ چوڻيءَ جو هئڻ ضروري آهي.

اهڙيءَ ريت ڏٺو ويندو تہ اسان جو لوڪ لور اسان جي ادب جي ابتدائي شڪل آهي ۽ ان ۾ دنيا جي پراڻي ادب واريون ڳالهيون يعني سريلا گيت، ناچ جا نمونا، ڪهاڻيون، جنگ ۽ مذهبي عقيدي وارا گيت ۽ پيون اهڙيون ادبي صنفون موجود آهن.

هي سڀ ڳالهيون سنڌي ادب ۾ ڪهڙيءَ ريت روايتي طور تي داخل ٿيون آهن، تنهن جي لاءِ هڪ جدا تحقيق جي ضرورت آهي. پر سنڌي ادب جي هن اوائلي طريقي ۽ نموني مان معلوم ٿو ٿئي تہ لوڪ لور ۾ اسان جي سماجي ۽ مذهبي سياءَ ۽ سٽا جو وڏو هٿ آهي. ان ڪري اسان جو لوڪ لور اسان جي سماجي تاريخ جي اڀياس ڪرڻ وارن لاءِ هڪ وڏي شاهدي آهي.

لوڪ لور ۾ (١) رواج، (٢) عبادتون، ۽ (٣) اعتقاد اچي وڃن ٿا.

هنن جو واسطو ڪڏهن فردن سان، ڪڏهن گروهن سان ۽ ڪڏهن تہ قومن سان بہ هوندو آهي. ڪن حالتن ۾ تہ رياستي سطح تي لوڪ لور عام طور تي مخيل رواجن، پوڄا جي طريقن ۽ اعتقادن جي مخالفانہ عنصر جي حالت ۾ بہ موجود هوندو آهي.

هي رواج، پوڄا جا طريقا ۽ اعتقاد عام طور انهيءَ ڪري زنده رکيا ويا آهن، جو انهن سان روايت کي تقويت ملي ٿي.

روايت

روايت آها انساني خواهش آهي، جنهن مطابق انسان پاڻون وڏن يا پاڻ کان اڳ وارن ماڻهن جي محيل يا قبول ڪيل ڳالهين کي ڪنهن به تبديل کان سواءِ اڳتي وڌائي ٿو.

عام طور تي روايت کي زنده رکڻ جا ٻه سبب ٿين ٿا:

(١) ڪن حالتن ۾ اڪثر عوام (Great Masses) تهذيب جي مواد ۽ ذخيري کان متاثر ڪونه ٿو ٿئي، جو ته تهذيب جي پيدا ڪرڻ ۾ ڪن سماجي سببن جي ڪري (جن ۾ انهن جو پنهنجو هٿ گهٽ هوندو آهي)، هو اها تهذيب پاڻ پيدا ڪري نه سگهندا آهن، توڙي جو اها تهذيب خود انهن کي به وڪوڙي ويندي آهي ۽ پنهنجي پاڪر ۾ آڻي چڙهندي آهي.

(٢) ڪن حالتن ۾ ماڻهو ڪلچر ۽ تهذيب کان چنل رهندا آهن ۽ اهي نظرياتي ۽ تهذيبي مرڪزن کان گهڻو پري رهجي ويندا آهن.

لوڪ لور يا ته روايتي ٿئي ٿو يا نفسياتي. روايتي لوڪ لور اهو آهي، جنهن ۾ روا ت کي زنده رکڻ واريءَ خواهش ڪم ڪيو هجي، ۽ نفسياتي لوڪ لور اهو آهي، جنهن ۾ نسل يا افراد نفسياتي طور تي ۽ ذهني طور تي ايترو رڌل رهن ٿا، جو آهي پنهنجي ماحول جي بدلجندڙ حالتن کي يا تهذيب جي نتيجن کي نه ٿا سمجهي سگهن.

لوڪ لور جا جزا

روايتي لوڪ لور جا جزا ٽي آهن: رواج، پوڄا جا طريقا ۽ اعتقاد. پر نفسياتي لوڪ لور جو جزو بس هڪ ئي آهي، ۽ اهو آهي اعتقاد. هن هيٺ اسان هر هڪ جو جدا ذڪر ڪريون ٿا.

(١) رواج (Customs)

لوڪ لور ۾ رواج جو تمام وڏو دخل آهي. رواج ۾ اهي سڀ طريقا Ways اچي ٿا وڃن، جيڪي ڪڏهن مقامي آهن ته ڪڏهن شخصي. اهڙيءَ حالت ۾ انهن طريقن جي سچائيءَ جو دليل اهو هوندو آهي ته انهن کي لڳاتار ۽ گهڻو وقت اختيار ڪيو ويو آهي. اهي طريقا پوڄا جي طريقن کان به متاثر ڪونه ٿيندا آهن، ۽ انهن جو اعتقادن سان ڪو تعلق ڪونه هوندو آهي. اهي طريقا يا ته خاندان سان تعلق رکندڙ هوندا آهن يا مقامي ۽ قوميتي هوندا آهن.

(٢) پوڄا جا طريقا (Rites)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هنن طريقن ۾ اهي طريقا شامل آهن، جيڪي اعتقاد ڪان متاثر ٿين ٿا .

(٣) اعتقاد

الف – شخصي ، جن کي عام طور تي قبول نہ ڪيو ويو هجي .

ب – خانداني ، جن ۾ ٽوٽميت جا اثر موجود هجن .

(٣) فوڪ لور جي تاريخي افاديت

فوڪ لور جو بنياد روايت تي آهي ۽ روايت کي فوڪ لور جي سند حاصل هوندي آهي . انهيءَ حالت ۾ فوڪ لور جي سند سان روايت تاريخي رڪارڊ يا شاهديءَ جي برابر هوندي آهي . پر ڪن حالتن ۾ جيڪڏهن تاريخي رڪارڊ موجود نہ هجي يا موجود هجي تہ پروسي جهڙو نہ هجي ، تہ پوءِ فقط روايتي رڪارڊ تي ڀروسو ڪيو ويندو آهي ۽ ان کي سچو سمجهيو ويندو آهي ، توڙي جو روايتي رڪارڊ انسان وٽ مٿ Myth جي حيثيت ۾ موجود هوندو آهي .

مٿ (Myth) ڪاٻہ عدم مان پيدا ڪانہ ٿيندي آهي . مٿ کي تصوراتي ادب ہہ هرگز نٿو چئي سگهجي . مٿ سچ جي انهيءَ پردي جو نالو آهي ، جنهن ۾ اندر سچ ۽ صرف سچ موجود آهي .

فوڪ لور جا جزا انسان جي مذهبي ۽ سماجي زندگيءَ ۾ هڪ وڏي جاءِ رکن ٿا ۽ وڏو دخل رکن ٿا . مقامي طور تي هي جزا انهيءَ ملڪ سان تعلق رکن ٿا جنهن ۾ فوڪ لور کي زندهہ رکيو وڃي ٿو .

فوڪ لور مذهب کان بہ اڳ پيدا ٿيو هو ۽ سياست کان بہ عمر ۾ وڏو آهي . فوڪ لور اسان کي انهيءَ دور تائين وٺي ٿو وڃي ، جنهن ۾ انسان فوڪ لور جي بنيادن کي پيدا ڪري رهيو هو ۽ جن مان فوڪ لور پيدا ٿيو آهي .

انساني تاريخ جو اونداهو دور (Prehistoric Age) انهن ٿي جزن ۽ بنيادن جو دور هو ، جن مان اڳتي هلي انساني تاريخ ٺهي آهي . حقيقت ۾ کوٽائيءَ جي شاهدين (Archaeological evidences) ۽ جيالاجيءَ جي شاهدين کان سواءِ اسان وٽ انساني تاريخ جي اونداهي دور جي شاهدي رڳو انهن ٿي بنيادن (Origins) جي صورت ۾ پهتي آهي ، جن مان فوڪ لور ٺهيو آهي .

هن طرح فوڪ لور پاڻ ۾ هڪ تاريخي سچائي رکي ٿو ۽ ان جي حيثيت تاريخي شاهديءَ جهڙي آهي . ڇاڪاڻ تہ فوڪ لور اسان کي ٻوليءَ جي مدد سان ٿي مليو آهي ، اسان چئي ٿا سگهون تہ ٻولي بہ اسان جي سماجي تاريخ جو هڪ وڏو وسيلو (Source) آهي ۽ ان جي آڌار تي بہ اسان پنهنجي تاريخ لکي ٿا سگهون .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

فوڪ لور - اسنادي تجربي جو وڏو مجموعو آهي ڪان لڱو

"فوڪ لور اهو رڪارڊ آهي، جيڪو روايتي ڪهاڻين، اعتقادن، راڳن ۽ گيتن ۽ ڏڻن جي صورت ۾ سماج جي گهٽ پڙهيل ماڻهن جو پيدا ڪيل آهي ۽ انهن وٽ ئي موجود آهي." (٦)

"فوڪ لور علم الانسان جي عالمن لاءِ وڏي دلچسپيءَ جي ڳالهه آهي، ڇو ته اهي ڪهاڻيون، جيڪي فوڪ لور ۾ آهن، سي انساني تجربي جو وڏو حصو پاڻ ۾ رکن ٿيون." (٧)

سنڌي لوڪ ادب جون ڪي ضروري خصوصيتون

لوڪ ادب (فوڪ لور) جي باري ۾ جيڪي مٿي لکيو ويو آهي، ان جي آڌار تي هائي لوڪ ادب جي ڪن ضروري خصوصيتن ڪي هن هيٺ ڄاڻايو ٿو وڃي.

(١) لوڪ ادب جو بنيادي تصور انسان جي اجتماعي زندگيءَ وارو تصور آهي.
(هن باري ۾ ياد رکڻ گهرجي ته ڪريسٽ روايت، جيڪا انفرادي ۽ ڪنهن وڏي رتبي ۽ سوڀ واري روايت آهي، سا لوڪ روايت تڏهن ٿي بڻجي، جڏهن ان کي عوامي سطح تي قبول ڪيو ٿو وڃي.)

(٢) لوڪ ادب (فوڪ لور) اهو مواد آهي، جيڪو بنيادي طور تي چئن ڳالهين سان جڙي ٿو:

(الف) روايت،
(ب) عمل يا رواج،
(ت) راڳ ۽ سنگيت، ۽
(ج) ڪهاوت.

(٣) لوڪ ادب چنل ۽ جدا ٽيل معاشرن ۾ گهڻو ٿو ملي.

(٤) لوڪ ادب جي مواد ۾ ڪلچر جو مواد آهي ۽ ڪلچر ان مواد ۾ هڪ تحريڪ (Movement) جيان ڪم ڪري ٿو.

(٥) لوڪ ادب جو ڪلچر بنيادي ۽ تاريخي ڪلچر آهي، ان ڪري اهو گهڻو ڪري مضافاتي (Rural) آهي.

(٦) لوڪ ادب گهڻي ڀاڱي غير مذهبي (Secular) آهي، ڇو ته لوڪ ادب مذهبن کان اڳي پيدا ٿيو هو.

هن باري ۾ ياد رکڻ گهرجي ته مذهبي روايت اها روايت نه آهي، جيڪا اعتقاد تي ٻڌل آهي. اعتقاد ته غير مذهبي زندگيءَ ۾ هڪ مٿ (Myth) جي شڪل ۾ موجود هئا. مذهبي روايت اها آهي، جيڪا آسماني ڪتابن تي ٻڌل آهي ۽ اها روايت لوڪ ادب ۾ گهڻو دير سان شامل ٿي آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٧) معاشي زندگيءَ جي خيال کان لوڪ ادب جي معاشيات جو مرڪز فرد واحد (Individual) آهي، جو تہ اها معاشيات مارڪيٽ واري نہ پر مرتبي (Status) واري آهي.

(٨) لوڪ ادب جا بنياد انسان جي تاريخ ۽ تهذيب جا بنياد آهن، ان ڪري لوڪ ادب هڪ طرف تاريخ جو مستند وسيلو يا ذريعو هو، تہ ٻئي طرف تهذيب جو بنياد يا ان جي بنيادي صورت.

(٩) لوڪ ادب سياسي نظامن کان اڳ وارو نظام آهي، ان ڪري ان ۾ سياسي زندگيءَ جون جهلڪون تمام ٿوريون آهن ۽ اهي بہ بعد جي دورن ۾ شامل ڪيون ويون آهن.

(١٠) لوڪ ادب جي قدامت جي شاهدي رڳو ان جي ٻوليءَ واري شاهدي آهي.

(١١) لوڪ ادب ۾ انسان جي ابتدائي زندگيءَ جو مجموعي تجربو شامل آهي.

(١٢) لوڪ ادب جي ڪنهن بہ شيءِ جي تصنيف (Authorship) هٿ ڪري نٿي سگهجي، جو تہ لوڪ ادب هڪ سلسلو آهي ۽ مڪمل ڪيل شيءِ.

(١٣) لوڪ ادب جي منتقلي (Transformation) زباني طور تي ٿي آهي ۽ نہ تحريري طور تي. ان ڪري ان ۾ هر دور ۾ ذاتي صلاحيت جو اثر رهيو آهي.

(١٤) لوڪ ادب جون سڀ روايتون ارتقائي (Evolutionary) آهن. انهن مان جيڪي وڌيڪ طاقتور هيون، سي وڌيڪ وقت رهيون آهن. انهن مان جيڪي ڪمزور هيون، سي ڪنهن نہ ڪنهن دور ۾ ختم ٿي ويون ۽ انهن جي جاءِ نين روايتن اچي ورتي، ۽ اهڙيءَ ريت هيءُ سلسلو چالو رهيو. (هن باري ۾ "جمالي جي باب" ۾، اهو ڏيکاريو ويندو تہ جمالي جا ڪيترا ئي ضروري فقرا اڄ اسان کي نٿا لڀن.)

(١٥) اهي صنفون، جيڪي ڇاڙي واٽي ۽ ڪنهن مقرر ٿيل مقصد سان نهيون آهن ۽ منڊ ۾ ٺي لکيون ويون آهن، سي لوڪ ادب جي دائري ۾ اچي نٿيون سگهن.

(١٦) لوڪ ادب ۾ جيڪي شاعريءَ جا اهڃاڻ ملن ٿا، سي ٻوليءَ جي سهاويڪ صلاحيت جي ڪري آهن ۽ نہ فن جي ڄاڻ يا علم جي ڪري. ان ڪري لوڪ ادب جي فن جو تعلق سڄو ادائگيءَ يا ادا (Presentation) سان آهي يا تڪنيڪ سان.

(١٧) لوڪ ادب جو آرٽ وارو پهلو آرٽ جي سادگيءَ ۽ سهاويڪ ڪارڪردگيءَ سان واسطو رکي ٿو ۽ ان جو اظهار رڳو ادا ۾ ٿئي ٿو. ان ڪري "ادا" لوڪ ادب جو انتهائي ضروري جزو آهي.

(١٨) روايت ۽ ذاتي صلاحيت لوڪ ادب ۾ گڏوگڏ رهيون آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(۴) نقطو نمبر ۱۰

هن ڪان مٿي اسان نقطي نمبر ۱۰ ۾، ٻوليءَ جي قدامت کي لوڪ ادب (فوڪ لور) جي قدامت ڄاڻايو آهي. هيءَ ڳالهه آءِ پاڻيان ٿو ته وڌيڪ تحقيق ڪرڻ واري ڪنهن نه ڪنهن عالم جو ڌيان ضرور ڇڪائيندي.

اسان سڀ ڄاڻون ٿا ته لفظ "لور" (Lore) جي معنيٰ آهي اهو علم يا معلومات جيڪا انسان جي ماضيءَ جي ورثي طور زنده رهندي آئي هجي، ۽ هلندي هلندي اسان تائين پهتي هجي.

انهيءَ حالت ۾، سنڌ جو جيڪو ادبي يا ٻولياڻي سرمايو سهيڙيو ويو آهي، اهو ڪهڙيءَ حد تائين لور آهي ۽ ڪهڙيءَ حد تائين لٽريچر آهي — اهو فيصلو ته هت ڪري نٿو سگهجي، پر اپترو چئي ٿو سگهجي ته، اسان جي پنهنجي ادبي نظريي پٽاندڙ، انهيءَ ڳالهه جو فيصلو ڪرڻ ممڪن ٿي ويو آهي ته لور (Lore) جي ادبي حيثيت ڪهڙي آهي.

پر نقطي نمبر ۱۰ ۾ اسان جيڪو ٻوليءَ جي قدامت وارو سوال اٿاريو آهي، اهو سوال اسان سڀني جي لاءِ هڪجهڙو اهم آهي. شاعر هجي يا محقق، سماجيات جو عالم هجي يا ادبي تاريخ جو، ٻوليءَ جو ماهر هجي يا تنقيد جو عالم، سڀڪو انهيءَ سوال جو ڪو نه ڪو حل ڳولهي ٿو.

سنڌي ادب جي تاريخ ۾ يا سنڌي ٻوليءَ جي تاريخن ۾ سنڌي ٻوليءَ جي قدامت جون جيڪي شاهديون ڪنيون ڪيون ويون آهن، سي هي آهن:

(۱) سنڌي ادب جو پهريون جملو "اره بره ڪنڪره ڪراڪري منڊره" هو.

(۲) ڪن اوائلي ۽ پٿرن مان ڄاڙيل مهرن تي اکريل اکر، جيڪي اڃا سوڌو نه پڙهيا ويا آهن، پر هٿ ڪيا ويا آهن ۽ ڪي صاحب انهن جي پڙهڻ کي لڳا پيا آهن.

(۳) اکريل ٻوليءَ جا اهي نمونا جيڪي قديم، مجيءَ ۽ ٻين شين لاءِ مقرر ٿيل آهن.

تقابلي لسانيات (Comparative Linguistics) ۽ تاريخي لسانيات (Historical Linguistics) جو اڀياس، جن جي بنيادن تي ٻوليءَ جي ترڪيب، سٽا ۽ اڏاوت جو ڪم ڪيو ويو، ٽرمپ ۽ گريئرسن ۾ ڪيو هو پر هاڻوڪي دور ۾ سهولتن جي ڪري هي اڀياس وڌيڪ ٿيو آهي. اڄڪلهه خوبچنداڻي، جيرامداس، پوپٽي هيرانندڻي ۽ مرلڌر جيٽلي ۽ سوتي جوتواڻيءَ کان سواءِ سنڌ ۾ پروفيسر جتوئي ۽ ڊاڪٽر الانا هن ماهري تي وڌيڪ ڪم ڪيو آهي. ڊاڪٽر الانا جو طريقو سائنسي ۽ گهڻو سڌريل آهي. هو پختيون ثابتيون ۾ پيش ڪري ٿو ۽ انهيءَ طريقي ۾ هو ٻوليءَ جي اڏاوت (Structure) جو اڀياس ڪري ٿو. هو پنهنجي طريقي جو اڪيلو ماهر آهي، پر ملڪ کان ٻاهر بوردي ۽ خوبچنداڻي به هن طريقي تي ڪم ڪري رهيا آهن.

هنن طريقن ۽ شاهدين جي آثار تي ڪي نتيجا ٻه ڪڍيا ويا آهن ، جيڪي ڊاڪٽر بلوچ ، سراج الحق ميمڻ ۽ ڊاڪٽر الانا جي تحقيق جو نتيجو آهن . هنن نتيجن جي باري ۾ سيڪجهه اڳ ۾ ئي تحرير هيٺ اچي چڪو آهي .

سنڌي ٻوليءَ جي ٻهرئين جملي جي مفهوم تي جناب عبدالجبار صاحب جوڻيجي سوره‍ن سال غور ڪيو هو ـــ اهو جملو هن ڊاڪٽر بلوچ جي سنڌ سان مقرر ڪيو هو ۽ اهو الهيءَ حالت ۾ ٻن تحريري نمونن ۾ ڪم آيو آهي :

(١) اره اسره ڪڪرا ، ڪي ڪره منده‍ره .

(٢) اره ٻره ڪنڪرا ، ڪرا ڪري منده‍ره .

جناب جوڻيجي صاحب مٿي آيل تحريري نمونن مان رڳو ٻئي نمبر جملي تي غور پنهنجي ڪتاب ("سنڌي ادب جي مختصر تاريخ") جي لکڻ کان اڳ واري ٻن سالن جي عرصي ۾ خاص طور ڪيو هو . هو پاڻ لکن ٿا ته "منهنجي طالبائي تحقيق موجب شاعر جو نالو منڌرو هو يا هو ذات جو منڌرو هو."

اهڙيءَ ريت ڊاڪٽر جوڻيجو صاحب شاعر جي ذات ۽ نالي جي باري ۾ فيصلي ڏين کان پوءِ جملي جي مفهوم تي اچي ٿو ۽ اسان جي علم ۾ اضافو آڻيندي ٻڌائي ٿـو ، "اره ٻره ڪنڪرا جي معنىٰ آهي 'اهڙا ٻڙا ڪير ڪري'." اهڙيءَ ريت 'ٻره ڪرا' جي معنىٰ پاڻ 'ٻڙا ڪرڻ' ٻڌائين ٿا . اهڙيءَ ريت شاهه صاحب جي دور جي سنڌي ٻوليءَ مان "ٻڙو ته لاهين ٻاجهه جو" فقرو وٺي، پنهنجي انهيءَ 'ٻڙا ڪرڻ' واريءَ سٽا جي ثابتي پيش ڪن ٿا.

ڊاڪٽر صاحب جن جي قائم ڪيل راءِ جيڪا اسان تائين پهتي آهي سا آهي ته

(١) ١٨ هجريءَ ڌاري سنڌي ٻوليءَ ۾ "ٻڙا ڪرڻ" وارو اصطلاح ڪم ايندو هو .

(٢) "ٻڙا ڪرڻ" جو مفهوم ٻه اهڙو آهي ، جهڙو شاهه جي دور جي هڪ اصطلاح "ٻڙو لاهڻ" يا "ٻاجهه جو ٻڙو لاهڻ" جو آهي .

ٻنهي اصطلاحن ۾ ٻڙو لفظ ساڳيو آهي ، باقي ڪرڻ ۽ لاهڻ وارا لفظ هڪجهڙو مطلب ڏين ٿا .

(٣) لفظ "ٻڙي" جي معنىٰ "مهرباني".

(٥) ٻر ان هوندي ٻه جو هن شاعرائي جملي جو شاعر سنڌي آهي ، اهو نج سنڌي ذات منڌرا سان تعلق رکي ٿـو ۽ ان جملي ۾ (جيئن ڊاڪٽر صاحب پنهنجي ڪتاب جي صفحي ٠ ٢ تي لکن ٿا) هڪڙو سنڌيءَ جو اصطلاح 'ٻڙا ڪرڻ' ڪم آيو آهي ۽ اهو اصطلاح "ٻاجهه جو ٻڙو لاهڻ" واري اصطلاح جو مطلب ڏئي ٿو ـــ ڊاڪٽر صاحب جن پاڻ ئي وري چون ٿا ته ڪنهن ٻه ريت هيءَ بيت سنڌي نٿو لڳي . (٨)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ ريت نتيجي طور چئبو ته ڊاڪٽر صاحب جن چون ٿا ته

(۱) هن شاعرائيءَ تڪ جي معنيٰ آهي اهڙي 'مهرباني ڪو به ڪري نه سگهندو جهڙي مندرو ڪري ٿو.'

(۲) ڪنهن به ريت هيءَ بيت سنڌي نٿو لڳي.

(۳) اها خبر نه آهي ته هيءَ سٽ ڪهڙيءَ ٻوليءَ جي آهي. ڊاڪٽر صاحب جن پنهنجو فيصلو ڪو نه ٿا ڏين، رڳو پنهنجو گمان ظاهر ڪن ٿا.

ڏسجي ٿو ته سنڌي ٻوليءَ جي قدامت جي باري ۾ وڌي ۾ وڌو ڪم رڳو ترڪيبي لسانيات جي آڌار تي ٿي رهيو آهي ۽ ٿيو آهي. هن سلسلي ۾ هڪڙو مفيد مشورو هيءُ به ٿي سگهي ٿو ته، ترڪيبي لسانيات جي طريقن پٽاندر سنڌي ٻوليءَ جي قدامت جي باري ۾ هڪ ٻيو طريقو به، اختيار ڪري ٿو سگهجي، ۽ اهو طريقو آهي ناليءَ جي اڀياس وارو طريقو.

ناليءَ جي ٻوليائي اهميت هن ريت آهي:-

(۱) نالا شين جي بنيادي تصور (Basic Concepts) سان تعلق رکن ٿا، ان ڪري انهن جي بقا ۽ جٽاءُ جو تعلق به شين جي وجود ۽ جٽاءَ سان آهي.

(۲) ماڻهن جا نالا هڪ اهڙيءَ روايت سان تعلق رکن ٿا، جنهن مطابق اڳين (Former) جو نالو پوئين (Later) تي رکيو ويندو آهي. هن طرح هيءَ روايت هڪ توتم جي شڪل اختيار ڪري چڪي آهي ۽ اِها ئي روايت سنڌي سماج ۾ بنيادي روايتن مان هڪ آهي، ان ڪري ان جي بقا لازمي آهي.

(۳) نالا ٻوليءَ جي وياڪرڻي صورتن ۾ به ساڳيا رهن ٿا ۽ انهن جي ڦيرڦار نه ته لهجي تي مدار رکي ٿي ۽ نه گرامر تي. پر جيڪڏهن لهجي واريءَ ڦيرڦار ۾ لفظ "جراڙ" ڦري "جمال" يا "جمالو" ٿئي ٿو (جيئن ڍهل جي ڍڳهي آواز جي ڪري "جمال" جو آواز "جمالو" جهڙو ٿيو آهي) ته به هيءَ ڦيرگهير آسانيءَ سان معلوم ڪري ٿي سگهجي.

(۵) نالا ڪلچر جو اهڃاڻ ڏين ٿا ۽ ڪلچر ٻوليءَ جو سڀ کان پراڻو بنياد آهي. ڪلچر ٻوليءَ ۾ هڪ ڌارا (Postulate, Current or Stream) جي صورت ۾ زنده رهي ٿو.

(٦) سماجي اڀياس جي خيال کان نالا ماڻهن ۽ شين جي تصورن (Concepts, qualities) ۽ جنسي وجودن (Concretes) پنهنجي جا محافظ رهيا آهن، ان ڪري انهن جي قدامت مشڪوڪ نه آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(۷) ڳالا سماج جي لور (Lore) ۽ مٿ (Myth) جا اهم جزا ٻہ آهن. ان ڪري انهن جيحيثيت تاريخ جي خيال کان ٻہ مستند آهي، ڇو تہ آهي لور ۽ مٿ جي تاريخ جو بنياد بہ آهن.

(۸) تاريخي اعتبار کان ڳالا واقعن (Events) کان مختلف آهن .ڇو تہ واقعو پنهنجي وجود لاءِ لکڻ واري جي بيان تحرير جي صلاحيت، قوت ۽ سچائيءَ جو محتاج آهي. پر ڳالو اهڙيءَ ڪنهن بہ شيءِ جو محتاج نہ آهي. ان ڪري ڳالا تاريخ ۽ لور يا مٿ جي "هٿ چراند" کان محفوظ رهيا آهن.

تاريخي اعتبار کان ويدن جي دور جا بہ ڪي اهڙا ڳالا ملي ويندا جيڪي اسان تائين پهتا آهن. پر هڪ خيال کان اهي ڳالا ان لور جي مواد ۾ موجود هئڻ گهرجن، جنهن جي بنياد تي خود ويد ٺهيا آهن. اهڙيءَ ريت اهي ڳالا جيڪي سنڌي ٻوليءَ جي پنهنجي لٺ ۾ اڄ سوڌو سلامت آهن، سي سنڌي ٻوليءَ جي ابتدا جو ڪو نہ ڪو دور ٻڌائي سگهندا.

اهڙيءَ ريت "دروپدي" ۽ "سوهندي" کان سواءِ پڌ، پڌيائي، ارجن، ڀيمسين، داس، مل، دريوڌن وارا ڳالا اڄ سوڌو سنڌي ٻوليءَ ۾ موجود آهن. دروپديءَ جي لفظي مٽا سٽا جي خيال کان سپٽي، سدوري، لالي، سوهڻي، جامي، نوري، ٻائي ۽ ٻيا Word Structure اهڙا ڳالا سنڌيءَ ۾ اڪثر موجود آهن. سندري ۽ سوهڻي ۽ سوهنديءَ جهڙا ڳالا هڪ لفظ جي بنياد تي ٺهيا آهن. "پڌيماڻ" جي آواز تي "جماڻ"، "ڏنگاڻ"، "ساماڻ"، "ساماڻو" ۽ "پهلوان" ۽ "ٻلوان" وغيره موجود آهن. "داسل" جي آواز تي جامل، قتل، خانل، پورل ۽ آمل جا ڳالا موجود آهن.

اهڙيءَ ريت "سوهندي" جو ڳالو اڄ سوڌو موجود آهي پر ان جي آواز تي "جيٺندي" ۽ ٻيا ڳالا اڄ بہ اسان وٽ آهن.

اهڙيءَ ريت داس ۽ مل جي لفظن جي آڌار تي بي شمار ڳالا آهن، جيڪي هندو رکن ٿا.

ڏٺو ويندو تہ هن قسم جو اڀياس بہ صوتيات (Phonetics) جي آڌار تي ٿي ٿي ٿو سگهي ۽ ان جي صحت ۽ سنڌ جي لاءِ ترڪيبي لسانيات(Structural Linguistics) کان وڏو ڪم وٺي ٿو سگهجي.

ماڻهن جي ڳالن کان سواءِ مقامي شين جي ڳالن جو اڀياس تہ پاڻ وڏيڪ مستقل ۽ تاريخي حيثيت وارو آهي. ٿي سگهي ٿو تہ سنڌي ٻوليءَ جي قدامت جي ڄاڻ لاءِ هي طريقو بہ ڪارگر ثابت ٿئي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته

(١) سنڌي ٻوليءَ جي قدامت جي باري ۾ اسان جا هن وقت تائين قائم ڪيل رايا خاص مدد ڪانه ٿا ڪن.

(٢) ڪنهن حد تائين اسان جي تحقيق جي ٻولي به درست نه آهي.

(٣) اسان اڃا تائين اهو فيصلو نه ڪيو آهي ته سنڌي ٻوليءَ جي بڻ بُنياد جي معلوم ڪرڻ لاءِ سائنسي يا وڌيڪ موزون طريقو صوتيات وارو آهي يا ڪو ٻيو.

اسان هن هيٺ بحث ڪي هن ڪتاب جـي آخري ڀاڱي ۾ وري ڪنيو آهي. هت اشاري طور اسان اهو لکڻ مناسب ٿا سمجهون ته لسانيات ۽ صوتيات جـي بهترين طريقن کي اسان ڪارگر ۽ موزون طريقن سان ڪونه آزمايو آهي. ٻوليءَ جي سِٽا جي باري ۾ جا ڳالهه يقيني آهي سا آهي انسان جو يا آڳاٽي انسان جـو تجربو. هي تجربو ماحول سان ٿيو هو، ۽ انسان جو ماحول ان دور ۾ زمين، جانورن، پکين، پاڻيءَ ۽ اوزارن وارو ماحول هو. هـن ماحول ۾ انسان ٻولي تڏهن ايجاد ڪئي جڏهن هن جـون ضرورتون پوريون ٿيڻ لڳيون ۽ هن کي محنت جا جدا جدا طريقا اختيار ڪرڻا پيا. محنت جا اهي طريقا سماوِيڪ طور تي بار کڻڻ، زمين کوٽـڻ، شڪار ڪرڻ، مال چارڻ، ڇيڻ مارڻ ۽ جنسياتي عمل جي وسيلي تسڪين حاصل ڪرڻ جا طريقا هئا. ان ڪري سماويڪ آهي ته ٻوليءَ جا بنيادي آواز به اهي آواز هوندا، جيڪي محنت جي هنن طريقن سان لاڳاپيل ۽ سماويڪ طور تي ڪيا ويا هوندا. هي آواز لازمي طور تي زمين، پٿر، پاڻيءَ، اوزارن، جانورن، پکين ۽ ماحول ۾ ان وقت موجود ٻين شين جي نالن ۾ موجود هئڻ گهرجن. ان ڪري اسان جو خيال آهي ته سنڌي ٻوليءَ جو بنيادي نمونو اڄ به اسان جي ماحول ۾ موجود آهي ۽ لغ وياڪرڻ جي ڪتابن ۾. هن ماحول جو اڀياس اسان اڳتي هلي ٻوليءَ حصي ۾ ڪنداسون. هت جن نالن جو ذڪر آيو آهي، سي تاريخي نالا آهن.

(٥) لوڪ راڳ

”لوڪ راڳ، عام ۽ اڻ پڙهيل ماڻهن جو اهو سريلو راڳ آهي، جنهن ۾ هاري ۽ ٻيا اهڙا ماڻهو، جيڪي رسمي موسيقيءَ جي تعليم کان واقف نه آهن، اهي حصو وٺن ٿا“.(٩)

اهڙيءَ ريت لوڪ گيت موسيقيءَ جـو اهو طريقو آهي، جنهن جي اڀياس مان معلوم ٿو ٿئي ته

(١) اهو عام ۽ قديم سازن تي ڳايو ويندو هو.

(٢) اهو ٽولن جي صورت ۾ گڏجي ڳايو ويندو هو.

(٣) ان ۾ عورتن ۽ مردن جي گڏيل شموليت هوندي هئي.

(٤) ان جي ڳائڻ ۾ ناچ (Dance) به شامل هوندو هو.

لوڪ ادب جي سلسلي جي ڪتاب نمبر سترهين جي مهاڳ ۾، جناب ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن فرمائين ٿا ته ”ابتدا جي سکڻي ٿو ته لوڪ گيت (جيڪي لوڪ راڳ آهن)، عوام جي اجتماعي زندگيءَ جا اهڃاڻ آهن“. (١٠)

ڊاڪٽر صاحب جي هن راءِ مان معلوم ٿئي ٿو ته لوڪ راڳ ان وقت ٺهيا، جنهن وقت انسان ٽولن جي صورت ۾ يا اجتماعن جي صورت ۾ زندگي گذاري رهيو هو.

تاريخي شاهدين جي بنياد تي، اهو معلوم ٿئي ٿو سگهجي ته انسان جي اجتماعي زندگيءَ جي انيڪ سببن مان اهم سبب هئا روزگار جا وسيلا. جڏهن کان انسان مال چارڻ جي زندگي اختيار ڪئي، هن کي هڪ هنڌ ٻستين (وستين)، واهڻن ۽ ڳوٺن ۾ رهڻو پيو. چراگاهه جيڪي ان وقت ڌرتيءَ تي الڳ الڳ هنڌن تي موجود هئا، اهي ماڻهن جي ٽولن کي پاڻ ڏانهن ڇڪي وٺي آيا. اهڙيءَ حالت ۾، مال چارڻ جي ڌنڌي جي نوعيت جي خيال کان آدم زاد انهيءَ ڳالهه جو پابند هو ته مڪاني زندگيءَ کي مدني زندگيءَ ۾ تبديل ڪري، ڇو ته هيءَ حالت ۾ مال ۽ جان جي سلامتيءَ لاءِ، چراگاهن جي گڏيل دولت (يعني چاري) جي منصفاڻي تقسيم ممڪن نه هئي.

اهڙيءَ ريت سياويڪ طور تي مدني زندگيءَ جو بنياد پيو هو. هيءُ بنياد زمين جي وڌيڪ اپاس ۽ ان جي زرخيزيءَ جي علم هئڻ سان گڏ وڌيڪ پختو ٿي ويو. هن ڳالهه چراگاهن سان گڏ زراعت جو سبب پيدا ڪيو. زراعت اختيار ڪرڻ مان موسمي فصل پيدا ٿيڻ لڳا. اهڙيءَ ريت سال جي ڪن مهينن ۾ هارين ۽ پورهيتن کي فرصت ملڻ لڳي، جيڪا هنن کي اڳ واري مال ڌارڻ واري دور ۾ ملي نٿي سگهي. فرصت جي انهن دورن ۾، آدم زاد ونڊر ۽ ورونهن جا ڪي وسيلا اختيار ڪيا، ۽ اهڙيءَ ريت لوڪ راڳ ۽ لوڪ ناچ جو بنياد پيو.

لوڪ راڳ ۾ لوڪ ناچ جو شامل هئڻ به سياويڪ آهي، پر چئي نٿو سگهجي ته ٻنهي مان ڪهڙو اڳ ۾ وجود ۾ آيو هوندو.

لوڪ ناچ عام آدميءَ ۽ هاريءَ جو اهو ناچ آهي، جيڪو مضافاتي تهذيب ۾ پلجندو آهي. دنيا جي هر ملڪ کي لوڪ ناچ جي پنهنجي روايت آهي. اها روايت لوڪ راڳ ۽ لوڪ ناٽڪ جي روايتن سان گڏوگڏ قائم رهي آهي. ان روايت جي ابتدا انسان کي انسان جي زندگيءَ جي تمام آڳاٽن دورن (Primitive Times) ۾ ملي ٿي. اها روايت اهڙيءَ ريت وڌيو ٿي ان دور ۾ پوي، جنهن دور ۾ مذهبي گيتن کي ڳايو ويندو هو. (١١)

ڏنو ويندو ته لوڪ راڳ ۽ لوڪ ناچ انسان جي ڪلچر جي ابتدائي دورن جي پيداوار آهن. اهو ئي سبب آهي، جو انهن ۾، روايتي شاعريءَ جي برخلاف، آدم زاد جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

گڏيل سوچ، همت، زندگيءَ جي نمونن، محسوسات ۽ جذبن جو اظهار ٿيو آهي. انهيءَ بنياد تي ئي اهو سمجهجي ٿو ته لوڪ راڳن جو مواد (Text) انسان ذات جي تقاضائن کي پورو ڪري ٿو.

"لوڪ ڪلچر، جيڪو لوڪ ناچ ۽ لوڪ موسيقيءَ ۾ زنده رهيو آهي، ان جي پاڙ وڌيڪ هيٺ ويٺي آهي ۽ ان جون حدون دنيا جي نقشي تي ڏيکاريل قومن جي حدن کان وڌيڪ ويڪريون آهن".(١٢)

"لوڪ سنگيت جو تصور به اهڙو ئي آهي. لوڪ سنگيت انساني بنيادن تي انسانن جوڙيو آهي ۽ انسانن لاءِ جوڙيو ويو آهي. اڳتي به انساني سماجن ۾، لوڪ گيت کي اِنهيءَ ريت سان ۽ انهيءَ ئي روپ ۾ زنده رهڻو آهي. (١٣)

ڏٺو ويندو ته انهيءَ حالت ۾ لوڪ گيت، لوڪ ناچ، لوڪ سنگيت چڻ لازم ۽ ملزوم آهن ۽ انهن جي ناجي ٻيٽي ۾ لوڪ ڪلچر ڪم آيو آهي. ڪن عالمن جو رايو آهي ته لوڪ راڳن کي ٻن قسمن ۾ ورهائي ٿو سگهجي:

(١) "وطن جي محبت جي جذبي تي ٻڌل راڳ،

(٢) زباني ادا ٿيندڙ راڳ جيڪي لکيل نه هجن". (١٤)

مان ڀانيان ٿو ته مغرب جا اڪثر عالم جيئن ٻين ڳالهين ۾ مشرق يا خود سنڌ کي بحث هيٺ ڪونه ٿا آڻين، اهڙيءَ ريت هو اسان جي لوڪ ادب جو اڀياس به ڪري ڪونه سگهيا آهن — لوڪ ادب جو اڀياس ته خود اسان وٽ ١٩٥٥ع کان پوءِ شروع ٿيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو ڪتاب نمبر ١٧ ۾ ٥٧ صنفون آيون آهن، پر ته به همبوشيءَ ۽ سمعن (سماع) جو ذڪر ڪونه آيو آهي. هي راڳ يا ناچ - راڳ به اهڙا آهن، جن کي ٽولن جي صورت ۾ ڳايو ويندو آهي.

جوزف شمپلي صاحب لکي ٿو: "فوڪ راڳ جي ڳائڻ ۾ گهڻا ماڻهو شامل ٿين ٿا، ۽ هر هنڌ ائين ٿئي ٿو". (١٥)

ساڳي ڳالهه اسان جي لوڪ راڳن (لوڪ گيتن) سان به شامل آهي.

جيستائين فوڪ يا لوڪ راڳن جي تقسيم جو سوال آهي، اسان ڏسي ٿا سگهون ته اسان وٽ اڄ به ان جا ڪيترا ئي قسم موجود آهن، پر مواد جي خيال کان انهن جي تقسيم جو ڪم مشڪل نه آهي. پر هي ڪم لوڪ ادب تي تحقيقات جو ڪم آهي. اسين هتي پنهنجي مقصد جي خيال کان رڳو لوڪ راڳ جي موضوع مان لوڪ ادب جي ڪن روايتن جي طرف اشارو ڪري ٿا سگهون.

مواد جي ڇنڊ ڇاڻ ڪري هر انهيءَ صنف ۾ ڏسي ٿي سگهجي، جنهن کي تحرير ۾ گهٽ آڻيو نه آندو ويو هو. ان ڪري اهو به وسهي ٿو سگهجي ته لوڪ راڳ يا

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

لوڪ گيتن جي ٧٥ صنفن جو هٿ آيل مواد اسان تائين پهچڻ ڪان اڳ ۾ ئي ڪيترين منزلن تي پهچو ۽ گهڙيو ويو هوندو.

هيءَ ڳالهه "جمالو" لوڪ راڳ يا لوڪ ناچ جي اڀياس مان معلوم ڪري تي سگهجي.

(٦) جمالو

جمالو لوڪ راڳ جي باري ۾ ڇهيون خاصيون روايتون موجود آهن.

(١) جمالو ٻورهيتن جو راڳ —

هن روايت پٽاندر اصل منڍ يا وراڻو آهي "هيج - مان - لو". اهڙيءَ طرح لفظ "هيج" خوشيءَ جي معنيٰ ۾ ڪم آيو آهي ۽ "هيج مان" جي معنيٰ آهي وه واهه، ٻهاڙيون تي ويون اسان ڏاڍو خوش آهيون، ۽ "لو" ڏنڪ جو آواز آهي، جنهن مان هن لوڪ راڳ يا لوڪ ناچ، راڳ جي ادائگي يا ادا (Presentation) جو اهڃاڻ ملي ٿو. هن خيال ڪان :-

(١) "جمالو" لوڪ ناچ - راڳ اسان جي ٻورهيتن جو راڳ آهي.
(٢) اهو اسان جي مدني زندگيءَ جو اهڃاڻ آهي.
(٣) اهو اسان جي ٻورهئي جي شان ۽ ٻورهيتن جي محبت واري جذبي جو راڳ آهي.
(٤) اهو اسان جي امداد باهميءَ واري ۽ گڏجي ڪم ڪرڻ واري جذبي جو راڳ آهي.
(٥) اهو اسان جي ٻوڪيءَ راهيءَ واريءَ زندگيءَ جو راڳ آهي.

(٢) هن نظريي تي اعتراض —

١ - لوڪ گيتن واري ڪتاب ۾ جمالو جا جيڪا فقرا گڏ ڪري هڪ هنڌ آندا ويا آهن، انهن کي پڙهڻ مان معلوم ٿو ٿئي ته سواءِ لفظن "هيج مان لو" جي اهو راڳ اسان جي ٻورهئي واري سماج جو اهڃاڻ ڪونه ٿو ڏئي.

٢ - جمالو جي مواد ۾ ڪٿي به هيج - مان - لو ڪونه ٿو اچي. اصل ۾ سڄيءَ سٽا ۾ "هوجمالو" ٿو اچي. هاڻي ڇاڪاڻ ته "هو ۽ هي" جي آوازن ۾ بنيادي فرق آهي، اهو وسهي نٿو سگهجي ته هو جمالو ۽ "هيج مان لو" هڪ ئي سٽا جون ٻه صورتون آهن.

٣ - جيڪڏهن اهو مڃيو ويندو ته هي راڳ ٻورهيتن جو راڳ آهي ته پوءِ هن راڳ جي ادائگي جنهن ۾ سر ۽ تال سان گڏ ناچ جا گر به اچن ٿا، سا اهڙي هئڻ گهرجي، جنهن سان ٻورهئي جي حالت ۾ جسم جي چر پر يا عضون جي تال (Tone) جو به لاڳاپو قائم ڪري سگهجي. هاڻي ٻورهئي جي شڪلين ۾ رونبو، لابارو، ڪاٽي، هر ۽ ڇاٽي خاص ٻورهئي جا نمونا هئا. هن خيال ڪان ٻورهئي جي هنن نمونن ۾ انساني جسم جي جا چر پر ٿئي ٿي تنهن جي تال جمالي جي گيت جي مروج تال سان ڪانهه ٿي لڳي، پر ان جي ابتڙ همرچو (هه رچو ڙي لا) وارا لفظ انسان جي رفتار يا ان جي لاباري يا ڪاٽيءَ واري ٻورهئي جي حالت ۾ ان جي جسم چر پر کي وڌيڪ ويجها آهن. هن مان معلوم ٿو ٿئي ته بنيادي طور تي جمالو ٻورهئي وارو راڳ نه آهي.

٣ - ٻر جيڪڏهن هن روايت جا ماهر عالم * (Experts) اهو ڏسا مڃين ته هي راڳ رڳو پورهئي جي جشن جو راڳ آهي ۽ نه پورهئي جي نموني جو، ته پوءِ به هن حالت ۾ اعتراض اهو ٿو اٿي ته ڇاڪاڻ ته هن راڳ ۾ ڪٿي به انسان جي اجتماعي زندگيءَ ظاهر ڪرڻ وارو مواد ڪونه ٿو ملي، اسان هن راڳ کي جشن (Ceremony) وارو راڳ يا ڏڻ وارو راڳ (Ceremonial) چئي نه ٿا سگهون.

(٣) جمالو ڳم تيل جمال يا جمالي جو راڳ ـــ

هن روايت مطابق اهو ٻڌايو ويو آهي ته اتر جو ڪو ماڻهو هو جمال يا جمالو، جو پنهنجي ساٿين کان وڇڙي ويو ۽ هيٺ وچي لاڙ ۾ ڄڃن سان گڏ گذاريائين؛ ڪجهه وقت کان پوءِ جڏهن موٽي آيو، تڏهن سندس ساٿين سڪ وارن خوشيون ڪيون، ناچ ڪيائون ۽ ٻڻ سندس نالي تي گيت ڳاياٺون.

هيءَ روايت ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن ٻڌ جي بنياد تي نقل ڪئي آهي، ۽ "لوڪ گيت" ڪتاب جي صفحي ٽئي تي اچي ٿي.

هيءَ روايت ٿوريءَ لفظي ڦيرڦار سان جناب الله بخش ٽالپر پنهنجي ڪتابڙي "سنڌي لوڪ ادب جي ارتقا جي تاريخ" واري ڪتاب ۾ به آندي آهي. هيءُ ڪتاب سنڌالاجيءَ ڇپيو آهي ۽ ڊاڪٽر صاحب جو تاليف ڪيل ڪتاب سنڌي ادبي بورڊ ڇاپيو آهي.

هن طرح سنڌ جي ٻين تمام وڏن ادارن هيءَ روايت رڪارڊ تي آڻي، جڻ "جمالي" جي بحث جو ٽوڙ ڪري ڇڏيو آهي.

هن روايت تي اعتراض ـــ

١ - جمالو سالن بلڪ صدين کان هڪ لوڪ ناچ ـ راڳ جي صورت ۾ ڳايو ۽ وڄايو ويو آهي. اهڙيءَ حالت ۾ اهو راڳ لوڪ ادب جي هڪ روايت بڻجي چڪو آهي. ۽ هاڻي ان کي روايت واريءَ سچائيءَ جي سند (Authority) حاصل ٿي چڪي آهي. اهڙيءَ حالت ۾ ضروري آهي ته ان جو بنياد ڪنهن اهڙي اهم ۽ قومي يا اجتماعي ڪارنامي تي هجي، جنهن کي ٻڻ اهو سچ حاصل هجي، جيڪو روايت بڻجي سگهي. هن حالت ۾ سچ يا ته تاريخي هئڻ گهرجي يا پرمي زندگيءَ (Myth) تي ٻڌل هجي يا وري اعتقاد تي ٻڌل هجي.

بحث هيٺ روايت جي مفهوم تي غور ڪبو ته معلوم ٿيندو ته هن روايت کي ذڪر ڪيل ٽنهي قسمن جي سچائيءَ مان ڪابه حاصل نه آهي. تاريخ هن روايت جي تصديق ڪانه ٿي ڪري. "مت" هن روايت جي تصديق ڪانه ٿي ڪري، ڇو ته مت ته انسان جي

* هيءَ روايت زباني طور تي مون کي جناب محمد ابراهيم جوئي وٽان ملي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

روحاني ۽ جذباتي زندگيءَ جي هڪ مجموعي صورت هوندي آهي ۽ ان جو تصور هميشه اجتماعي هوندو آهي. اهڙيءَ ريت اعتقاد (Belief) به هن روايت جي ٻيڙائي ڪونه ٿو ڪري.

٢ - جماليءَ ڪي هن روايت ۾ ڪا به سماجي شخصيت نه سمجهيو ويو آهي. اتر جو ڪوبه ماڻهو جمالو لاڙ هليو ويو ۽ جڏهن موٽي آيو تڏهن خوشيون ملهايون ويون ۽ اهو راڳ ڳايو ويو جيڪو صدين تائين هڪ روايت جي صورت ۾ زنده رهيو ـــ هيءَ ڳالهه بي بنياد آهي.

شايد هن ڪمزوريءَ ڪي جناب الله بخش ٽالپر محسوس ڪيو هو، ان ڪري هن جماليءَ کي شهيد ۽ تيرانداز ڪري پيش ڪيو. پر ان هوندي به ٽالپر صاحب هن روايت جي ڪمزوري پوري ڪري نه سگهيو، ڇو ته جماليءَ جي تيراندازيءَ واري شخصيت به مٿي ذڪر ڪيل ٻن قسمن جي سچائيءَ جي آڌار تي ثابت نه ٿي ٿئي.

اسان جو خيال آهي ته هيءَ شخصيت رڳو تڏهن روايتي بڻجي سگهندي، جڏهن اسان جماليءَ جي ڪردار سان ڪونه ڪو اهم واقعو يا ڪونه ڪو سماجي ڪردار وابسته ڪنداسون.

٣ - هيءَ روايت جماليءَ راڳ جي رڪارڊ تي آيل مواد جي ڪيترن ئي نقطن مان رڳو ٻه نقطا يعني ”جمالو“ ۽ ”لاڙ“ خيال ۾ رکي ٿي. هيءَ روايت ڪيترائي ٻيا نقطا خيال ۾ نه ٿي آڻي، مثال طور ”لڙي اچڻ“ معنيٰ ”رستو مٿائي ٻني ٻاسي ڪان اچڻ“ وغيره.

٤ - هي روايت سوني منڊيءَ وارو (Crest) رتبو ۽ جتن جي قدامت ۽ قومي اهميت وارو تصور خيال ۾ ڪونه ٿي آڻي.

”جماليءَ“ جي اصل روايت کي سمجهڻ ۾ دشواريون ــ

غور سان ڏٺو ويندو ته معلوم ٿيندو ته مٿي جيڪي به رايا يا روايتون اسان ”جماليءَ“ جي باري ۾ نقل ڪري بحث هيٺ آنديون آهن انهن جي هلڪي ۽ بي وزن هئڻ جا ڪي سبب آهن. اهي سبب اسان هيٺ ڏيئي رهيا آهيون:

(١) جماليءَ راڳ کي اسان ان جي گڏ ڪيل مواد جي روشنيءَ ۾ نه پرکيو آهي.

(٢) جماليءَ جي حالت ۾ به اسان اهو خيال نه ڪيو آهي ته پراڻا راڳ هلندي هلندي سياويڪ طور تي بدلبا رهندا آهن ۽ انهن ۾ انفرادي صلاحيتن جي ڪري جيڪا ماحول جي بدل سدل ٿيندي آهي، اها نيون راهون ٺاهيندي آهي.

(٣) جماليءَ جي مواد گڏ ڪرڻ کان اڳ ۾ اسان وٽ لوڪ ادب جي انيڪ ادبي روايتن مان ڪنهن جو به تصور موجود ڪونه هو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٤) جمالي جي روايت جا جيڪي راوي آهن، انهن مان گهڻا نہ جمالي ڳائڻ وارا هئا ۽ نہ لوڪ راڳ يا لوڪ ادب جا خاص محقق ۽ نقاد هئا.

(٥) ان وقت اسان جي سامهون مقصد رڳو اهو هو تہ مواد جي سهيڙ ڪجي؛ ان ڪري اسان ان وقت چند چاڻ جي سڌريل طريقن ڪي آزمائي نہ ٿي سگهياسون؛ ۽ ان ڪري ممڪن آهي تہ مواد جي ترتيب واري مقام تي اسان هن راڳ جا ڪي اهم فقرا ڇڏي ڏنا هجن.

(٦) جمالي جي باري ۾ راءِ قائم ڪرڻ وقت اسان لوڪ گيتن جي سڄي مواد تي بہ غور ڪونہ ڪيو هو. اسان اهو نہ ڏسي سگهيا هئاسون تہ "جلال، جوڏائي ۽ جلالي" جهڙا ٻيا لوڪگيت بہ آهن، جيڪي ٻڻ جمالي جهڙا ۽ ساڳيءَ ئي روايت وارا گيت آهن ۽ اهڙيءَ ريت هن سيني جي بنياد تي، لوڪ ادب جي ڪا روايت بہ قائم ٿي سگهي ٿي.

(٧) اسان اهو بہ غور ڪونہ ڪيو هو تہ روايت جي قدامت جي دليل طور ڪهڙا فقرا اسان جي وڏي مدد ڪري ٿا سگهن.

هنن دشوارين ڪي خيال ۾ رکندي ڏسبو تہ معلوم ٿيندو تہ ڪيترين ئي ثابتين تہ اسان پاڻ وڃائي ويٺا آهيون. اهڙيءَ ريت اسان جي لاءِ رستو رڳو اهو وڃي بچيو آهي تہ اسان جيڪو مواد تحرير هيٺ آندو آهي، ان تي ٻيهر غور ڪريون.

(٧) جمالو ۽ سوڀيا يا رتبي واري روايت (Crest Tradition)

(١) مواد جي خيال کان جمالو ناچ - راڳ جا ٻيا فقرا آهن: "جنهن ڪي سوني منڊي ڇيچ ۾"، "جيڪو لڙي آيو لاڙ ڏانهن". "منهنجو جمالو جتن سان"، "جنهن جا وار گهنڊيدار لا"، "جنهن جون اکيون رب رکيون"، "جنهن جا ڏنـد دلبند، لا!" "جيڪو مور شهزور، لا!" (هي پويون فقرو مواد ۾ شامل ڪونهي پر روايت ۾ آهي.)

هنن فقرن تي ويچار ڪبو تہ معلوم ٿيندو تہ مـواد جي شاهديءَ جي آڌار تي جمالو راڳ رتبي يا سوڀيا واريءَ روايت (Crest Tradition) جو راڳ آهي. رتبي ۽ سوڀ واريءَ روايت مطابق سوڀاري يا پهلوان جي لاءِ آفرينون ۽ شاباشون هونديون هيون. انگريزيءَ ۾ بيولف (Bewolf)، يونانيءَ ۾ اوڊيسي (Oddessy)، پارسيءَ ۾ سڪندر، دارا ۽ رستم، سنڌ ۾ دودو، دولهہ، ڀڳڻ ۽ شهزور - اهي سڀ ڳالا هائي رتبي واريءَ روايت جون علامتون آهن.

اسان جي سماجي تاريخ جي شاهديءَ جي آڌار تي چئي ٿو سگهجي تہ اسان جي سماج ۾ سوڀ واريءَ حالت ۾ سوڀاري ڪي جيڪا ٻڳ ٻڌائي ٿي وڃي، اها هڪ قسم جو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

موڙ (Crest) يا سوپ جو اهڃاڻ آهي. هن طرح ٻين ملڪن ۾ به سوپ جي ڪٿا (Crestle gend) جي آثار تي ڪهاڻيون ۽ مهاڪهاڻيون لهيون آهن. اسان وٽ دودي پهلوان وارو لفظ به سوپ واريءَ روايت جو اهڃاڻ آهي.

شيڪسپيئر رچرڊ - ٢ واري ناٽڪ جي ٻهرئين منظر ۾ ٿي لفظ "ڪريسٽ - فالن" (Crestfallen) ڪم آندو آهي.

چوي ٿو:

"چاڻ مان پنهنجي ٻيءَ جي اڳيان ٻي سوپون تي پيش ٿيندس!"

'ڪريسٽ' جي هن مفهوم جي حالت جي خيال کان ڏٺو ويندو ته معلوم ٿيندو ته پڳ ۽ سوني منڊي اسان جي سماج ۾ رتبي جا اهڃاڻ آهن. سوني منڊيءَ جو جيڪو مفهوم اسان جي ڳيچن يا سهرن ۾ اچي ٿو، آهو به اهوئي آهي. هن طرح مڱڻي جي وقت تي گهوٽ ۽ ڪنوار جي وچ ۾ منڊين جي مٽا سٽا به ڪريسٽ روايت آهي، جنهن ۾ مرد جي ڪريسٽ ڪي عورت ان جي اصلي صورت ۾ ئي قبول ڪري ٿي. اهڙيءَ.ريت سوپ، شاديءَ يا مڱڻي جي وقتن تي هارن پائڻ ۽ ٻارائڻ جي رسم به ڪريسٽ روايت جو اهڃاڻ آهي.

اهڙيءَ ريت جمالي راڳ جي مواد جي ڪيترن ئي فقرن کي اڄ راڳ جا اصل فقرا نه ٿو سمجهان — مثال طور "سائو لڪڻ" اسان جي سماجيات جي خيال کان ڪريسٽ تي ٽٽو سگهي، ٻر موڙ، ڳانو، منڊي، چلو، ويڙهه ۽ ڳاني ۾ ٻڏل چلو سڀ ڪريسٽ روايت جا اهڃاڻ آهن.

وڏي ڳالهه، ته ڪريسٽ جو تعلق ڪنهن نه ڪنهن سماجي ڪارنامي سان هوندو آهي. اهوئي سبب آهي، جو اسان سوپ ۽ شاديءَ جي ڪن رسمن کي ڪريسٽ ٿا سمجهون.

اجا به وڏي ڳالهه اها آهي ته ڪريسٽ جو جيڪو اهڃاڻ اسان کي ڳيچن ۾ ملي ٿو، اهو عورت جي آواز ۾ مهريءَ جي واتان ڳايو ٿو وڃي.

سنڌي سماج ۾ عورت ۽ مرد جي تعلقات جي خيال کان مناسب به اٿن آهي ته ڀيڻ، ماءُ، چاچي، مامي، ڀٽي، سوٽ ۽ پاچمائي گهوٽ کي ۽ مرد کي رتبي وارو سمجهن.

اسان جي سماج ۾ سهرا يا ڳيچ ڪنوار پاڻ ڪانه ٿي ڳائي. ڪنوار لاءِ سهرا ڳائڻ هڪ ٽابو (Taboo) آهي. پر باقي مائٽياڻن جي لاءِ سهرا ڳائڻ ٽوٽم (Totem)آهي.

ٻڌي ڪي جيڪو اسان سوپ جو تصور ڏيون ٿا، انهيءَ کي سمجهڻ به ضروري آهي.

اسان جي سماج ۾ هر مرد پنهنجي عورت يا پنهنجي ڪنوار يا پنهنجي ونيءَ جي آڏو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڀانءِ ڪي ”رتبي وارو“ ۽ ”مثالهين درجي وارو“ سمجهي ٿو. اهڙيءَ ريت اسان جي سماج ۾ هر عورت پنهنجي مڱينديءَ يا پنهنجي گهوٽ کي مور ۽ شهزور ٿي سمجهي. اهوئي تصور آهي، جيڪو اسان سهرن ۽ گيچن ۾ ظاهر ڪريون ٿا. مثال طور گهوٽ کي هوت، پنهون، راٺــو، دودو، ڄام، ڄراڙ ۽ رانجهن سڏيو ويــو آهي. هي سڀ نالا مثالي (Legendry) آهن. اهڙيءَ ريت ڪنوار کي به ڪن مثالي نالن سان ياد ڪيو ٿو وڃي.

ڀرٽي جي موقعي تي گهوٽ سان گڏ هڪ ٻيو مرد (گهڻو ڪري ان جو ڀيڻويو) هٿ ۾ تلوار، ڪاتي يا ڪا ٻي اهڙي شيءِ کڻي هلندو آهي. هن مرد کي ٿوري وقت لاءِ ”آهنر“ چيو ويندو آهي. هن مرد جي حيثيت ان وقت اهڙي سپاهيءَ جهڙي هوندي آهي، جيڪو محافظ دستي جيان سپهه سالار جي اڳــ ۾ هوندو آهي. ڀرٽي جي هيءَ سڄي ساري رسم هڪ وڏي واقعي جهڙي آهي. اهڙيءَ ريت گيچن ۾ ”وني ماٺ“ کي به وڏو واقعو ڪري پيش ڪيو ويو آهي. اهڙيءَ حالت ۾ مرد کي شان مان وارو ۽ سو پيارو سمجهيو ويو آهي. اهوئي سبب آهي، جو غسل کان پوءِ مرد کي ٻيءُ يا گهر جو وڏو پڳ پيش ڪندو آهي. موڙ ٻڌڻ به ڪريسٽ ڀاڻ واري رسم آهي. اهڙيءَ ريت خوشبو به ڪريسٽ آهي. مثال طور عطر، عنبر، گلاب جو پاڻي، مشڪ ۽ زعفران.

هنن بيانن تي ”جمالو“ جي باري ۾ اسان جي راءِ اها آهي ته

(١) جمالو ناچ ـ راڳ (Dance - song) آهي.

(٢) ان جو بنياد اسان جي سماجي ڪريسٽ روايت (Crest Tradition) تي آهي.

(٣) اهو ڪريسٽ (فتح) وارو رتبو آهي، جنهن جو تعلق ڪنهن وڏي جنگي ڪارنامي سان آهي.

(٤) ان جا بنيادي ۽ اصلي فقرا اهي آهن، جيڪي اسان مٿي ڏيکاري آيا آهيون.

ڪريسٽ جي وڌيڪ اڀياس مان معلوم ٿئي ٿو ته

(١) ڪريسٽ سهرن، گيچن، ناچ ۽ راڳن ۾ موجود آهي.

(٢) ڪريسٽ کــي گهڻو ڪري عورتن ڳايو آهي.

اهڙيءَ ريت ”جلال“ گيت جا فقرا آهن:-

سانوري صورت وارا جلال،
مٺيءَ ٻوليءَ وارا جلال،
او جلال، ايرنديءَ کان اٺ رڙيو آهي،
او جلال، سمجهيم ته پرديسي گهر آيو آهي.

هت ”پرديسي“ جمالي جهڙو آهي.

اهڙيءَ ريت جلالو گيت جا فقرا آهن :-

اي سکي، جلالو هن ديس ۾ آيو آهي.
اهي سکي، جلالو ميدانن تي آيو آهي.
اي سکي، جلالو جبلن تي آيو آهي.

اهڙيءَ ريت جوڏائي گيت جا فقرا هي آهن :-

جمال شاهم جوڏائي جي واٽ نهاريان پيئي.
اتر طرف کان سرخي گهوڙي پيئي اچي.
ڳاڙهو اٺ، جنهن تي پٽل جو پاڪڙو آهي.
ڏينهن تتو آهي، سهرو ستو آهي.

هنن فقرن سان گڏ ٻيا فقرا اهي آهن، جيڪي سڪايل عورت پنهنجي زبان سان پنهنجي لاءِ ٿي چوي. هنن فقرن جو مواد انتهائي جذباتي آهي، ۽ معلوم ائين ٿو ٿئي ته اهي لفظ ڪنوار جي جذبن جو اظهار ڪن ٿا.

هنن شاهدين جي بنيادن تي ثابت ٿو ٿئي ته

(١) جمالو، جلالو، جلال، جوڏائو سڀ هڪ ئي روايت جا گيت آهن.
(٢) هي سڀ گيت سنڌي لوڪ ادب جي ڪريسٽ روايت تي ٻڌل آهن.
(٣) هنن گيتن مان عورت ۽ مرد جي سماجي لاڳاپن جو اظهار ملي ٿو.
(٤) ڪريسٽ روايت اسان جي سماجي تاريخ ۽ ادب جي ايڏي پختي روايت آهي، جو اها اڄ سوڌو پنهنجو ڪم ڪري رهي آهي.

(٨) جمالو ۽ جت

سنڌي سماج ۾ جت قوم کي جيڪا قدامت ۽ رتبو حاصل آهي، اهو اڄا سوڌو تاريخ جي صفحن تي ڪونه آيو آهي. سومار علي سومار، جيڪو مضمون ”جرمن عالم ۽ جت قوم“ جي نالي سان لکيو آهي، ان ۾ جت قوم جي قدامت ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي هئي. خبر ناهي ته جرمن عالمن پاڻ جت قوم لاءِ ڇا لکيو آهي (ڏسو ضميمو ١). سنڌي ٻوليءَ ۾ جت قوم کي اهڃاڻوي معنيٰ ٻه آهي. هن معنيٰ جي خيال کان ”جت“ کي هڪ رتبو ملي ٿو ۽ اهو رتبو ڪن هنڌن تي ڪريسٽ جهڙو آهي —”جيجل جتن جي لڳي جيءَ ۾ جهوري“. انهيءَ خيال کان جيڪڏهن اسان جتن جي قدامت ثابت نه به ڪري سگهون، ته به ”جت“ لفظ مان جيڪو ڪريسٽ وارو تصور اسان جي سماج ۾ موجود آهي، اهوئي اسان لاءِ ڪافي آهي.

پر هونئن تاريخي اعتبار کان جتن جي قدامت کي به ثابت ڪري سگهجي ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

زط، جت (جاٽ)

رسالت جي دور ۾ عرب ۾ هند ۽ سنڌ جون جدا جدا جماعتون رهنديون هيون. انهيءَ ريت زط، جاٽ، ميد، سيابي، اساورا، اهامرا، بياسرا، ۽ تکاڪرد (ٺاڪر) سنڌ جي جدا جدا قومن ۽ گروهن ۾ شامل هئا.

زط، جاٽ ۽ جت هندستان جي هڪ مشهور ۽ جنگي قوم هئي. هيءَ قوم سنڌ کان وٺي مڪران تائين پکڙيل هئي. هيءَ قوم بلوچستان ۾ ۽ پنجاب ۾ به آباد هئي. عرب ڏانهن هنن قومن جي لڏ پلاڻ به انهن رستن سان ٿيندي هئي.

انهيءَ ريت ميد به ساحلي علائقي جا هندستاني ڦورو هئا، بعد ۾ عربن انهن کي مغلوب ڪيو هو. هي ماڻهو ايران جي فوج ۾ ڀرتي ٿي، عرب ويندا هئا، ۽ اتي به ساحلي علائقي ۾ رهندا هئا.

جت، جن کي عربيءَ ۾ ”زط“ چيو ٿو وڃي، سي ڪاري رنگ جا ۽ اصلوڪا سنڌي ماڻهو هئا. ”لسان العرب“ ۾ اچي ٿو:

”زط سنڌ جا رهاڪو ڪارا ماڻهو آهن. هڪ روايت اها آهي ته زط لفظ هندي لفظ جت جي بگڙيل صورت آهي. هيءَ قوم سنڌ ۽ هند جي قومن مان هڪ آهي“.

(”لسان“ العرب جلد ۷، صفحو نمبر ٣٠٨)

انهيءَ ريت علامه محمد طاهر ”مجمع بهارالانوار“ ۾ لکي ٿو ته ”جت ڪاري رنگ جا سنڌي ۽ هندستاني آهن.“

طريح نجفيءَ ”مجمع البحرين“ ۾ گهڻو ڪري ساڳي عبارت آندي آهي، پر آخر ۾ لکيو اٿس: ”زط هندستاني آهن. هي لفظ جت جي بگڙيل صورت آهي ۽ واحد زطي ٿيندو اٿس.“

تمام پراڻو علم نسل جو ماهر ۽ يمن جي تاريخ جو عالم ابو محمد عبدالملڪ بن هشام، جاٽن کي وچ ايشيا جي قومن ۾ شمار ڪري ٿو ۽ ٻڌائي ٿو ته ”جاٽ بنو يافث ۾ شامل آهن.“ يافث پيغمبر نوح عليه السلامؑ جو پٽ هو. ٻئي هنڌ اهو ٻڌايو ويو آهي ته قباد جي حوارين ۾ زط به شامل هئا. قباد ايران جو بادشاهه هو. هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته جت سنڌ مان ايران ۾ هليا ويا هئا، ۽ پوءِ اتي ويڙهاڪ ۽ سورهيه هئڻ جي بنياد تي فوج ۾ شامل ڪيا ويا هئا.

هندستان ۾ جاٽن جو علائقو

جن جاٽن لاءِ تاريخدانن لکيو آهي ته قديم زماني کان عرب ۾ مقيم هئا، تن جي لاءِ چيو ويو آهي ته اهي مڪران ۽ سنڌ جي پرڳڻن ۾ سون ميلن جي علائقي ۾ رهندا هئا. هڪ عالم ايران مان سنڌ ۾ ايندڙ رستن جو تفصيل ٻڌائيندي لکي ٿو: ”مڪران

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جي ميدن واري علائقي کان ولني منصوره تائين ، تي سوءَ اوٺونجاهه فرسنگ جيترو مفاصلو آهي ۽ سڄو رستو جتن جي آباديءَ مان لنگهي ٿو . جت هن رستي جا محافظ آهن .

ٻيو مشهور مورخ اصطخري سنڌ ۽ ملتان جي وچ واري علائقي کي به جتن جو علائقو سڏي ٿو .

ايران ۾ جاٽن جو علائقو

هندستان جا جاٽ عرب ۾ جدا جدا طريقن سان پهتا هئا. انهن مان ڪي ته بصري، عمان ۽ بحرين جي ساحلي علائقن ۾ آباد هئا . هي ماڻهو مالدار هئا . آٺ، رڍون ۽ ٻڪريون چاريندا هئا . ٻيو ڪي ايران جي بادشاهن جي فوجن ۾ شامل ٿيندا رهندا هئا، ۽ اهڙيءَ طرح هي ماڻهو ايران ۾ به آباد ٿيا هئا . سوق اهواز کان فارس وڃڻ رستي تي ست ميلن جي فاصلي تي جاٽن جو وڏو شهر هو — ان شهر کي جتن جي نالي پٺيان زط چيو ويندو هو . ابن خردازبہ هن شهر جو هنڌ ٻڌايو آهي . اصطخريءَ اقليم خوزستان جي وڏن وڏن شهرن جو ذڪر ڪندي لکيو آهي ته ”حومة الزط ۽ خابران پڻ هڪ ئي علائقي جا نالا آهن . ٻئي شهر درياهه جي ڪناري تي آباد آهن“.

جاٽ ڪابل ۾ به آباد هئا، ۽ انهن مان ئي ٻيوهه امام اعظم ابو حنيفه نعمان بن ثابت زوطي (زطي) جن پيدا ٿيا هئا .

عرب ۾ جاٽن جو علائقو

محقق بلاذري ”فتوح البلدان“ ۾ لکي ٿو : ”سيابج يا جت (زط) ۽ الدغار ايراني فوج ۾ انهن جا قيدي هئا . انهن کي ايران وارن سنڌين ۾ شمار ڪري ، انهن جي ئي ٽولي ۾ رکيو هو ۽ انهن کي لڏي آيلن جي حيثيت ڏني هئائون. جڏهن هنن فوجن اساوره جي مسلمان هئڻ جو واقعو ٻڌو ، تڏهن آهي به ابو موسيٰ وٽ آيا ۽ ابو موسيٰ انهن کي به بصري ۾ آباد ڪيو .“

اهڙيءَ طرح بلاذري لکي ٿو : ”امير معاويي جتن ۽ سيابجن مان ڪن کي شام ۽ الطاڪيا جي ساحلي علائقن ۾ آباد ڪيو هو“. (١٦)

جت مڪي ۾ به موجود هئا، مڪي جا ماڻهو انهن جا واقف هئا . عبدالله بن مسعود کان روايت آهي ته هن حضور، جن سان گڏ هوندي، جتن کي مڪي جي ڀرسگردائيءَ وارن علائقن ۾ ڏٺو هو .

مديني ۾ به جت قوم جا ماڻهو زماني کان آباد هئا. انهن مان هڪ مسلمان طبيب حضرت عائشه رض، جو علاج ڪندي ، ٻڌايو هو ته هن تي سندن ڪنهن غلام عورت جادو ڪيو هو .

عبدالله بن مسعود جي هڪ روايت ۾ جٽن لاءِ چيو ويو آهي ته هنن جا وار وڏا هئا ۽ هنن جا جسم موڪرا ۽ ٿلها هئا. ”بخاريءَ“ ۾ اچي ٿو ته ”حضرت موسيٰ ڪڻڪ ونو هو ۽ چڱي قد جو هو، جڻ ته جاٽن مان هو.“ اهڙيءَ طرح جڏهن هجري سن ١٠ ۾ نجران جي بني حارث بن ڪذب جو هڪ وفد حضورﷺ جن جي خدمت ۾ حاضر ٿيو، ته پاڻ فرمايائون: ”هي ماڻهو ته اسان کي هندستاني ٿا ڏسڻ ۾ اچن.“ (١٧)

هنن روايتن جي آڌار تي جٽن جي باري ۾ اسان جي معلومات جو تت هي آهي:

(١) جٽ سنڌ ۽ هند جا اصلوڪا رهاڪو هئا.

(٢) جٽ سنڌ جي اولاهين علائقن کان سواءِ، ملتان ۽ منصوره جي علائقن ۾ ۽ مڪران ۾ رهندا هئا.

(٣) جٽ شڪل جا ناهوڪا ماڻهو هئا، سندن وار وڏا هئا، قد پورو هون ۽ ويڙهو هئا ۽ جسم سندن مضبوط هئا.

(٤) جٽ ويڙهاڪ هئا، پر انهن مان ڪي سياستدان ۽ طبيب به هئا.

(٥) جٽن جي قوم سنڌ ۽ هند جي انهن ٻراڻين قومن مان هڪ هئي، جيڪي ڏنڌي ۽ روزگار جي ڪري ايران ۽ عرب جي علائقن ۾ وڃي آباد ٿيون هيون.

هنن تاريخي روايتن جي بنياد تي نهايت پروسي سان چئي سگهجي ٿو ته:

جمالو ناچ - راڳ، ڪنهن بهادر جٽ جي ڪنهن تمام وڏي ڪارنامي سان تعلق رکي ٿو، ۽ اهو ئي ڪارنامو آهي، جنهن جي بنياد تي جٽ قوم جي ڪنهن سورهيه جي شان ۾ ملڪي ماڻهن، يعني سنڌين، سندس روايت کي زنده رکڻ لاءِ هي لوڪ ناچ ۽ لوڪ راڳ جوڙيو آهي ۽ پوءِ تاريخ ان کي وري وري دهرايو آهي. هن طرح اسان جمالي گيت کي سوڀ جي روايت (Crest Tradition) چئي ٿا سگهون. پر آءٌ اجان به پنهنجي موضوع ۽ مقصد جي خيال کان الين ٿو سمجهان ته اسان لاءِ سنڌي ٻوليءَ جي شاهدي وڏي شاهدي آهي ۽ ان جي بنياد تي جٽن کي اهڃاڻي قدامت ۾ رتبو حاصل آهي: بس ڪنهن به هڪ گيت لاءِ سچ به ايترو ئي گهرجي.

”لاڙ کان لڙي اچڻ“ جو مفهوم رڳو ايترو آهي ته جمالو، موٽڻ وقت، وچڻ واري رستي سان نه آيو هو پر اهو رستو چڏي، لاڙ مان ايندڙ ڪنهن رستي سان اتر سنڌ ڏانهن آيو هو. اهڙيءَ ريت اها هڪ غلط فهمي آهي ته جمالو لاڙ ۾ وڃي جٽن سان گڏ رهيو هو.

(٩) لفظ جمالو

منهنجيءَ هن راءِ تي هڪڙو اعتراض اهو ڪري ٿو سگهجي ته مون پاڻ جمالي لوڪ گيت جي وڏي لفظ ”جمالو“ تي غور نه ڪيو آهي، ۽ پيو ته جمالو هڪڙو مسلمانڪو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿالو آهي ۽ عربي لفظ جمل يا جمال مان نهيو آهي: ان ڪري هيءَ روايت لوڪ ادب جي پراڻين روايتن مان نه آهي، ان ڪري هن لوڪ گيت جي قدامت ثابت ڪانه ٿي ٿئي.

منهنجو خيال آهي ته هي اعتراض به جذباتي آهي.

(١) پهرين ڳالهه ته ڪنهن به لوڪ گيت لاءِ ان جو عربن جي دور کـان اڳ ۾ هئڻ ضروري نه آهي.

(٢) ٻي ڳالهه ته اهو ضروري نه آهي ته عربي لفظ سنڌ ۾ ان وقت داخل ٿيا هجن جنهن وقت عربن سنڌ فتح ڪئي آهي. اسان کي معلوم آهي ته عرب ۽ سنڌ جي وچ ۾ لاڳاپا گهڻو اڳ ئي قائم هئا. اهي لاڳاپا ته حقيقت ۾ مصر ۽ سنڌ جي قدامت جيترا پراڻـا آهن.

(٣) اهو به ضروري نه آهي ته اجوڪو لفظ جمالو هرو ڀرو عربي ٻوليءَ جو لفظ هجي. ادبي روايت ۾ ته لفظن جي آوازن تي لفظ ٺهندا رهندا آهن. ٿي سگهي ٿو "جوڏاٿو" جهڙي لفظ جي آواز لاءِ ۽ اچار لاءِ بعد ۾ ڪو لفظ "جمالو" ڪم آندو ويــو هجي. اهڙيءَ ريت جلال ۽ جلالو جا لفظ به پوءِ ٺهيا هجن، اهو به ممڪن آهي.

اسان لاءِ وڏي ڳالهه لفظ جمالو نه، پر هن لوڪ گيت جي اها صورت آهي جنهن ۾ ڪريسٽ (سو ٻيا) اڃ سوڌو موجود آهي.

(١٠) لوڪ گيتن جون ٻيون روايتون

سنڌي لوڪ گيت جيڪي لوڪ راڳ به آهن ۽ لوڪ ناچ به، سي جهڙيءَ ريت اسان جي لوڪ ادب سلسلي جي ڪتاب ۾ اچن ٿا، انهن کي جدا جدا روايتن ۾ ورڇي ۽ رکي ٿو سگهجي. اهي روايتون مثالن سان اڳ هن هيٺ لکان ٿو:

(١) ڪريسٽ روايت —

هن جا مثال مٿي اچي چڪا آهن.

(٢) اڪنڊ ۽ اڪير واري روايت —

هن روايت جو بنياد "سڪ" واري جذبي تي آهي. ان جا مثال هي آهن:-

جدائي ٿي جهوري، مورو، ڏيئل ڏو، ونجارو، ڳامڻ، ڍولــو، ڍاٽيڙو، ڪجليو، هاسل، لمڪيان ڙي لو، ڪونجل، چلو ۽ اڪير.

(٣) سماجي آسودگيءَ جي روايت —

ورسارو، چوماس، ساوڻ ٽيج، سنڌيڙو ۽ سونڌيرو.

(٤) اعتقاد واري روايت —

سرور منجرو، پيراٿو ۽ جا ڳا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥) رت جي رشتي واري روايت ـ

ٻيڻيو .

(٦) ٻورهئي جي عظمت واري روايت ـ

همرچو .

لوڪ گيتن جي هن قسم جي اڀياس مان فائدو اهو ٿو ٿئي ته

(١) اسان لوڪ گيتن کي ادبي طريقن سان سمجهي سگهنداسون .

(٢) لوڪ گيتن کي پنهنجي ادبي تاريخ ۾ پورو مقام ڏيئي سگهنداسون .

(٣) پنهنجي ماڻوڪي ادب جا روايتي بنياد معلوم ڪري سگهندا سون .

(٤) لوڪ گيتن کي دنيا جي ادب جي تقاضائن پٽاندر سمجهائي سگهنداسون .

(٥) لوڪ گيتن کي نصابي طور تي رائج ڪري سگهنداسون .

(١١) گيچ (گيا يا سهرا) ۽ انهن جي سماجي حيثيت

گيچ جو مواد (Subject matter) اهترو ويڪرو ۽ گوناگون آهي، جيترو اسان جو سماج . گيچ وڏي ۾ وڏي سماجي ادبي صنف آهي ـ اهوئي سبب آهي، جو ان ۾ اسان جو گهڻي ۾ گهڻو ڪلچر، گهڻي ۾ گهڻو رواج (Custom) ۽ گهڻي ۾ گهڻو راڳ (Song) موجود آهي.

گيچ ، گيتن جيان، ناچ راڳ ۾ آهي ، پر لوڪ ادب سلسلي جي سورهين نمبر ڪتاب (گيچ) ۾ اهڙو ذڪر ڪونه ٿو ملي . هونئن سنڌ جي هر حصي ۾ دهل شرناء تي گيچ اهڙيءَ ريت ۾ ڳايو ٿو وڃي، جو ان جي هر حصي ۾ جهومر به شامل ڪجي ٿي . گهور جا گيچ جنهن ۾ ٻني مراد تي مڱڻهار فقير ڪپڙو وڇائي يا جهولي جهلي بيهندا آهن ، سي هر حال ۾ جهمر سان لا ڳاپيل هوندا آهن ـ جهمر ۾ ، عورتون جهمر جي ڏانو جا سهرا ڳائينديون آهن ۽ انهن مان ڪي يا ڪا هڪ جهمر ۾ هڻندي آهي . اهڙيءَ ريت ڪن هنڌن تي خود مڱڻهارن مان ڪو جهمر هڻندو ويندو آهي ، ۽ ”ڏي لا“ يا ”ڏي الله“ چوندو ويندو آهي ، جنهن جو مطلب آهي ته ”هاڻ گهور ڏيو .“

ڪن هنڌن تي اهڙيءَ حالت ۾ ”جمالو“ به ڪجي ٿو .

لوڪ ادب سلسلي جي ڪتاب نمبر ١٦ کي اکيان رکي ، اسان گيچ جو اڀياس ڪنداسون ته معلوم ٿيندو ته گيچ جون اهم روايتون هن ريت آهن :

(١) رواج

(٢) لباس

(٣) ڪريسٽ (سوپيا)

(٤) رسم

(٥) سينگار

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٦) سر سنگيت
(٧) ناچ
(٨) اکنڊ اکير
(٩) ڪاج يا ڪاڄ
(١٠) گروهه ، مائٽي يا پيڪا يا ساهرا (گروهي تعلقات)
(١١) سماجي مسئلا
(١٢) عورتائو
(١٣) روزگار يا معاشي حالت
(١٤) ڪل ڀوڳ
(١٥) ڏٿ ۽ ڏيءَ جا تصور
(١٦) اخلاق ۽ ادب

اهڙيءَ ريت شايد هڪ ٻه ٻيون روايتون مقرر ڪري ٿيون سگهجن ، پر هت صرف هڪڙي نئين بحث جي ابتدا جي طور تي اسان سورهن روايتون مقرر ڪري رهيا آهيون . هاڻي هن ٻجهاڻان اسان گيتن جي مواد کي هنن سورهن روايتن ۾ ورهائيندا سون . اجهو هن طرح :

(١) رواج —

هن سري هيٺ اهي گيچ آئي ٿا سگهجن ، جن جو تعلق ٻٽ جي جهنڊ لاهڻ جي رواج ، ڇٺيءَ جي رواج ، طهر جي رواج ، مڱڻي جي رواج ، شاديءَ جي رواج ۽ نيڪيتيءَ جي رواج سان آهي .

(٢) لباس —

هن سري هيٺ اهي گيچ آئيا، جن جو تعلق گهوٽ جي ڪپڙن ، جنيءَ ، رومال ، پڳ، ٻهراڻ ، طري، صدريءَ ، چادر، بوچڻ ، سنڌري، ۽ ڪنوار جي ڪپڙن، چنيءَ، رلي ، کهنبي ، گج ، پڙي ، آگي ، پلوءَ پلاند ۽ اهڙين ٻين شين سان آهي .

(٣) رسم —

هن سري هيٺ اهي گيچ آئيا ، جن ۾ ڪنڌي ويڻ ، دلي ڀرڻ ، سرگس ڪرڻ ، ڏانوڻ ڏائڻ ، تر مٽڻ، ڍڪڻي ڀڃڻ، ڪاري تي ويهڻ ، ٻير تي ٻير رکڻ ، پلوءَ ٻڌڻ، پلاند الڪائڻ ، پلوءَ ڏيئي ٻرڻائڻ ۽ اگ ۾ تي هلڻ جو ذڪر مليو ٿو .

(٤) ڪريست (سوڀيا)—

هن سري هيٺ اهي گيچ آئيا، جن ۾ مينديءَ ، موڙن، ڳاني، پڳ، خوشبو ، هار ، بوچڻ ، سنڌري، ڪٿ، هندوري، منڊيءَ ، تائيت (تعويذ) ، ڏوري، گام ، قدم ، ونيءَ مائڻ،

ڪٿڻ، ڪٿي گهر موٽڻ ۽ لانئن لهڻ جو ذڪر ملي ٿو، يا گهوڙي تي لانگهه ورائڻ يا ٻانهن لوڏي هلڻ ۽ ڪر ڪٽي هلڻ جو ذڪر ملي ٿو.

(٥) سينگار —

هن سري هيٺ اهي ڳيچ آيا، جن ۾ زيورن، مساڳ، غسل، انبي هڻڻ، ڪپڙن پهرڻ، سيج سينگارڻ، اگر ٻارڻ، خوشبوءِ چٽڻ، سير سرها ڪرڻ، ڪجل پائڻ، ٽلي ڏيڻ، سيند ڪيڻ، سيند سرهي ڪرڻ، هارن پائڻ، ڳاني ٻڌڻ ۽ پهرجي هلڻ جو ذڪر ملي ٿو.

(٦) سر سنگيت —

هن سري هيٺ اهي ڳيچ آيا، جيڪي سر ۽ سنگيت جي خيال کان جوڙيا ويا هجن، يا جن ۾ ڳائڻ وڄائڻ جو ذڪر آيل هجي.

(٧) ناچ —

هن سري هيٺ اهي سهرا آيا، جن کي نچڻ وقت ڳايو وڃي.

(٨) آڪنڊ يا اڪير —

هن سري هيٺ اهي سهرا آيا، جن ۾ ماءُ جي ڌيءُ لاءِ ۽ ڌيءُ جي ماءُ لاءِ، ڌيءُ جي پيڪن لاءِ، ڀڻ جي ڀڻ لاءِ، ڀڻ جي ڀاءُ لاءِ سڪ جو ذڪر آيو هجي.

(٩) ڪاڄ يا ڪاڄ —

هن سري هيٺ اهي سهرا آيا، جن ۾ ڪاڄ يا ڪاڄ ڪرڻ، ڪارائڻ، ورهائڻ، خير خيراتون ڪرڻ، راڄ پرچائڻ، راڄ سڏائڻ، ميڙي مچائڻ جو ذڪر هجي.

(١٠) گروهه، مائٽي يا پيڪا ساهرا —

هن سري هيٺ اهي سهرا آيا، جن ۾ عمومي طور تي ڳوٺ، ٻاڙي، مائٽن، (Kinship or Kinsmen)، مائٽي (Kinship)، پيڪن جي ٻاڙي، ساهرن جي در، وسين، واهڻن، سيرن، ڳوٺ جي ماڻهن، تر جي ماڻهن، پٽڻ، ڳسن، گهيڙن، واٽن، ويندڙن، ٻالڏين، ڏاڏاڻن، اباڻن، مارن، ميارن، مهڻن ۽ ٻين اهڙين ڳالهين جو ذڪر آيو هجي.

(١١) سماجي مسئلا —

هن سري هيٺ اهي ڳيچ آيا، جن ۾ سس جي ظلم، سهري جي رڪاٽ يا ڏاڍ، ڏير جي ڏاڍائيءَ، پيڪن جي ڏوريءَ، مڙس جي مهڻن، يتيم يا ڇوري هئڻ، ننڍي هوندي لانئون لهڻ، قيد يا بند ۾ رهڻ، ٻارن جي منهن مٿي وڃڻ ۽ ٻين اهڙين ڳالهين جو ذڪر اچي ٿو.

(١٢) عورتائو —

هن سري هيٺ اهي سهرا آيا، جن ۾ ڪنوار جو عورتائو روپ نروار ڪيو ويو هجي. ان روپ ۾ ڪنوار مڙس کي موهي ٿي، مرڪي ٿي، شرمائجي ٿي، اک مٿي نٿي ڪڻي،

منهن ڏکي ٿي، ماڻهن سان اک ڪٽي ٿي ڳالهائي، سس ۽ سهري ڪان به منهن ڏکي ٿي، پاڙي وارين ڪان لڪي ٿي، منهن ڏيکارڻ جا پئسا (موڙو) ٿي وٺي.

(١٣) روزگار يا معاشي حالت —

هن سري هيٺ اهي سهرا آڻيا، جن ۾ وٺن، آبادين، بهارين، انبن، ڪونگرن، ٿوٽن، باغن، توتن، برساتين، مينهن، واهوندن، گنجن، برڪتن، ۽ ڀاڙي جي خوشين جو ذڪر هوندو.

(١٤) ڪل ٻوڪ —

هن ۾ هٿ ڄڏائڻ جي اٽڪل، ڇهنڊي پائڻ، ڪهڻا تر مٽي وجهڻ، ڊڪٽي پچڻ جي اٽڪل، پير جي مٿان پير رکڻ جي اٽڪل، ۽ ٻين اهڙين اٽڪلن ۽ چرچن جو ذڪر اچي ٿو.

(١٥) پٽ ۽ ڏيءُ جا تصور —

هنن تصورن تي ٻڌل اهي گيچ آهن، جن ۾ پٽ ۽ ڌيءُ جي پرڻائڻ، مڱائڻ، ونواهه ۾ ويهارڻ، ڇنڻ، نپائڻ ۽ پرڻائڻ جي تصورن جو اختلاف ڏيکاريو ويو آهي.

(١٦) اخلاق ۽ آداب —

هن سري هيٺ ٽوٽم، ٽابو، سليقي ۽ نصيحت، ادب، نياز نوڙت، گهر اوجارڻ، پيڪا ۽ ساهرا ملهائڻ، ماڻهن جي عزت رکڻ، لوهه نه لڄائڻ، پاڻ موڪائڻ، مري مٽي ٿيڻ، گهر نه ڇڏڻ، ليڪو نه لنگهڻ، سختين سهڻ، پورهئي ڪرڻ، سات نڀائڻ، ڪانڌ جي پاند ۾ هڻڻ، ماڻس ڪان اڳي مرڻ، ماڻس جي هٿن ۾ سرهي ٿيڻ ۽ ٻين اهڙين ڳالهين جو تصور ملي ٿو.

(نوٽ:- ٽوٽم، ٽابو، سماجي مسئلن، ڪريسٽ، پاڙي ۽ پورهئي سان محبت، آداب، اخلاق، رسم ۽ رواج جي باري ۾ نظرياتي بحث هن سلسلي جي پهرئين ڀاڱي ۾ اچي چڪو آهي.)

گيچ جي هنن روايتن تي هڪ خصوصي نظر ڪجي، ته معلوم ٿيندو ته گيچ جي سڄيءَ جنس (Genere) يا صنف ۾ ڪي روايتون وڏيون ۽ گهڻيون طاقتور آهن. اهي روايتون اسين هن هيٺ خصوصي بحث جي خيال ڪان آڻيون ٿا:

(١) ڪريسٽ (Crest)

(٢) رواج (Custom)

(٣) لباس (Costume)

(٤) زينت زيب (Colour) ۽

(٥) اڪير (Craving)

هنن پنجن روايتن مان ڪريسٽ ۽ اڪير واري روايت ته لوڪ گيتن ۾ به طاقتور آهي ۽ وڏو ڪم ڪري ٿي. اهڙيءَ ريت هن جاءِ تي اسان گيچ ۽ لوڪ گيت جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هڪجهڙاين ۽ فرقن جي باري ۾ هڪ عام بحث ڪرڻ ضروري ٿا سمجهون.

گيت ۽ ڳيچ جون هڪجهڙايون:

(١) ٻنهي ۾ سر ۽ سنگيت ڪم ڪري ٿو.
(٢) ٻنهي کي گهڻو ڪري عورتن ڳايو آهي.
(٣) ٻنهي ۾ ڪهاوت جو عنصر (Element) ۽ رنگ طاقتور آهي (ٻر اها ڪهاڻيءَ، ڳاٿ ۽ آکاڻيءَ جي ڪهاوت جهڙي نه آهي).
(٤) ٻنهي ۾ ناچ شامل رهي ٿو. ٻنهي ۾ رڳو ڪن ٿورن هنڌن تي ناچ جي ضرورت نٿي رهي.
(٥) ٻنهي کي گڏجي ڳايو ٿو وڃي.
(٦) ٻئي اسان جي سماجي زندگيءَ جي ڪن مخصوص رخن ۽ طريقن جو اظهار ڪن ٿا.
(٧) ٻنهي کي اسان جي اڻ لکيل ادبي روايتن جو درجو حاصل آهي.
(٨) ٻئي اسان جي سماج ۾ ونڊر ۽ وروندهه جو وسيلو بڻجن ٿا.
(٩) ٻنهي ۾ عورتاڻو ڪافي نمايان آهي.
(١٠) ٻنهي ۾ مٽيءَ سان محبت جو تصور موجود آهي.

گيت ۽ ڳيچ ۾ فرق:

(١) گيت ڳيچ کان وڌيڪ منظوم آهي.
(٢) ڳيچ جو مواد گيت جي مواد کان گهڻو وڌيڪ آهي. ان ۾ روايتون به وڌيڪ آهن.
(٣) ڳيچ گهڻو ڪري هڪڙي ئي سماجي واقعي يعني شاديءَ سان واسطو رکي ٿو، پر گيت واقعن جي خيال کان وڌيڪ ويڪرو آهي.
(٤) گيت ۾ ڪهاڻيءَ جو رنگ ٻرآهي، پرڳيچ جي تاريخي حيثيت ڪمزور آهي.
(٥) گهڻا گيت مرد به ڳائين ٿا پر ڪوبہ ڳيچ مرد ڪونه ٿا ڳائين.
(٦) ڳيچ جي گڏ ڪيل مواد ۾ ٻورهتي جي عظمت واري روايت ڪالهه ٿي ملي، پر گيت ۾ ان جا اهڃاڻ ملن ٿا.
(٧) ڳيچ ۾ رواج، زينت زيب، ۽ لباس جون روايتون آهن، پر گيت ۾ انهن جا گهڻا اهڃاڻ ڪونه ٿا ملن.

اهڙيءَ ريت معلوم ٿو ٿئي ته توڙي جو گيت ۽ ڳيچ ۾ هڪجهڙايون وڌيڪ آهن، پر ته به انهن ۾ فرق موجود آهن. ان ڪري اسان لاءِ ضروري آهي ته ٻنهي جو جدا جدا اڀياس ڪريون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڳيچ ۽ ادا

ڳيچن ۾ هڪ قسم جي ادا موجود آهي ۽ انهن تي به ادائگيءَ Treatment جي هڪ مخصوص ادا جو وڏو اثر آهي. هن ادا ۾ ادائگيءَ جي نوعيت تي سوچڻ سان معلوم ٿو ٿئي تہ .

(۱) هيءَ ادا عورتاڻي جي ڊانو جي آهي .
(۲) هن ۾ انفرادي رنگ جي بجاءِ اجتماعي رنگ وڌيڪ اثر ڪيو آهي .
(۳) هيءَ ادا لوڏي واري نہ پر ٺقري واري آهي .
(۴) هيءَ ادا ڳيچ جي سٽا ۽ مواد کان سواءِ ان جي سرسنگيت ۾ موجود آهي.

گيت ۽ ڳيچ جي صنفن جي جٽاءُ Survival جا سبب

(۱) ٻنهي ۾ ڪريسٽ روايت موجود آهي ۽ اها روايت انساني زندگيءَ جي اهم ترين ڪارنامن سان واسطو رکي ٿي .
(۲) ٻنهي جو واسطو سنڌي سماج ۾ موجود اهم عنصرن (Elements) سان آهي (جيئن تہ ظلم، جبر، هيڏائي،[1] ويچاراٿپ، نا اميدي).
(۳) ٻنهي کي ناچ ۽ سرسنگيت جي حمايت حاصل آهي .
(۴) ٻنهي سماج جي اهم رمزن ۽ مهميزن (Myths and Tender Feelings) سان تعلق رکن ٿا، جن جو وجود سماج جي وجود جو ضامن ٿئي ٿو .
(۵) ٻنهي ۾ عورت ۽ مرد جا گڏيل جذبات موجود آهن .

(۱۲) ٻروليون :-

ٻروليءَ جي هيئت ۽ مقاصد جي باري ۾ ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن جو چوڻ آهي تہ "ٻروليءَ جي هيئت ۽ قالب ۾ مختلف جزا سمايل آهن . فطرت جو مطالعو، ماحول جي ڇاڻ، شين جي واقفيت ۽ نقطن ۽ حوالن جي ٻروز ٻروليءَ جي پس منظر جا اهم اسباب آهن؛ تشبيهہ ۽ استعارو ٻروليءَ جي جان آهن؛ ذهن جي تيزي، ظرافت جي چاشني ۽ بيان جي لطافت ان جي معنوي اثر جا صيقل آهن .

اهڙيءَ ريت ڊاڪٽر صاحب اڳتي ۾ انهيءَ ئي صفحي تي ٻروليءَ کي ورونهن ۽ ڳجهن پيغامن موڪلڻ جو وسيلو يا ذريعو بہ سمجهي ٿو . ڊاڪٽر صاحب جي مٿي آيل لفظن جي بنياد تي اسان ٻروليءَ جي باري ۾ جن ڳالهين کان واقف ٿيون ٿا، سي هي آهن:

(۱) ٻروليءَ جي هيئت ۽ ان جو قالب .
(۲) ٻروليءَ جي پس منظر جا اهم اسباب .
(۳) ٻروليءَ جا مختلف جزا.
(۴) ٻروليءَ جي جان .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥) ٻروليءَ جي معنوي صيقل.
(٦) ٻروليءَ جو سماجي ڪارج .

آءٌ هنن ڪي پنهنجن لفظن ۾ لکڻ سان جو ڪجهه چئي ٿو سگهان، سو اهو آهي ته ڊاڪٽر صاحب اسان ڪي ٻڌائي ٿو ته جن "جزن" مان ٻرولي ٺهي ٿي، اهي آهن :

(١) فطرت جو مطالعو،
(٢) ماحول جي ڄاڻ، ۽
(٣) شين جي واقفيت.

آءٌ ڀانيان ٿو ته هنن مان ڪنهن به هڪ کي ٻروليءَ جو ترڪيبي جزو چئي نٿو سگهجي. هي ٽيئي ته ٻروليءَ جي مواد سان واسطو رکندڙ ڳالهيون آهن . اهڙيءَ ريت واضح آهي ته ڊاڪٽر صاحب جن جي ٽن نقطن ۾ اصل مقصد هڪڙو ئي آهي ۽ اهو آهي "شين جي ڄاڻ". هن خيال کان ماحول، فطرت ۽ شيون جدا جدا ڳالهيون ڪونه آهن . هتي اهو به معلوم ٿئي ٿو ته ڊاڪٽر صاحب جن لفظ "هيئت" ۽ "لفظ قالب" ۾ واضح فرق ڪونه ٿا ڪن . ٿي سگهي ٿو ته هيئت جو واسطو نوعيت ۽ قالب جو واسطو ان لوع جي ظاهري فارم (Structures) سان هجي .

ڊاڪٽر صاحب جن ٻروليءَ جي جن سماجي ڪارجن جي طرف اشارو ڪن ٿا، اهي سمورا ٽي ٿا لکون :

(١) معنيٰ پيدا ڪرڻ،
(٢) معنيٰ کي زور وٺائڻ، ۽
(٣) معنيٰ کي پکيڙڻ .

هن خيال کان ڏسبو ته معلوم ٿيندو ته ٻرولي سنڌي ٻوليءَ جو هڪ اهڃاڻي طريقو (Symbolic mood of our language) آهي .

سادي ٻروليءَ جو وڏيڪ اڀياس

سادي ٻرولي، جيئن ڊاڪٽر صاحب جن ڏيکارين ٿا، پنهنجي معنيٰ ماحول جي علم ۽ مادي شين (Concrete objects) مان حاصل ڪري رهي آهي. ڪتاب ۾ سادي ٻروليءَ جي باب ۾ جن شين جو ذڪر آيو آهي، سي سڀ هيئت جي خيال کان اسان جي ويجهڙي ماحول (Immediate Surroundings) جون وڏيون شيون آهن . البت موت ۽ وصال جهڙيون شيون تصور (Concepts) آهن، پر هڪڙي ليکي هي به شيون به اسان جي ويجهڙي ماحول جون آهن .

وڏيڪ اڀياس مان ڏسجي ٿو ته سادي ٻروليءَ ۾ معنيٰ پهچائڻ جو طريقو سڌو طريقو نه آهي. اهو هن طرح، جو ٻروليءَ جي معنيٰ شين جي عام معنيٰ کان الڳ ۽ نرالي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿئي ٿي. مثال طور ٻروليءَ نمبر ١٦ ۽ ٻروليءَ نمبر ١٧ ۾، ٻاهه جي ڳالهه ۾، نه ته ٻاهه جي عام خصوصيت (تپائڻ، ٻارڻ، ٻچائڻ، ساڙڻ، ٻمڪڻ) بيان ٿئي ٿي، ۽ نه ان جو مادي وجود (ان جي ظاهري صورت). ٻاهه جي جنهن خاصيت جو بيان ٿئي ٿو، اها ان جي رکو اهڃاڻوي خاصيت (Symbolic Quality) آهي.

ٻروليءَ هيئن آهي:

ڪُهر ڪُهر ۾ ڳاڙهي ڪنوار.

هن ساديءَ ٻروليءَ ۾ ٻاهه جون ٻه خاصيتون بيان ٿيون آهن: هڪ ان جي مڪان واري خاصيت (Place Quality) آهي ۽ ٻي ان جي جمالياتي خاصيت (Aesthetic Quality) آهي. هن جو مطلب ته ٻاهه هڪ طرف هن ٻروليءَ ۾ مڪان يا هرجائيت جو اهڃاڻ آهي ته ٻئي طرف هڪ جمالياتي حقيقت يا تصور آهي، جنهن کي ٻنهجي اصلي معنيٰ کان گهڻو مٿي "ڳاڙهي ڪنوار" جي لفظن سان ادا ڪيو ويو آهي.

گويا

(١) سڄيءَ ٻروليءَ ۾ ٻه اهڃاڻ اچن ٿا، ۽

(٢) ٻئي اهڃاڻ هڪٻئي سان لاڳاپو رکن ٿا.

هاڻي، ٻروليءَ جي مٿي آيل وصف کي خيال ۾ رکي ڏسبو، ته معلوم ٿيندو ته ٻروليءَ اسان جي ٻوليءَ جو اهو اهڃاڻوي طريقو يا رستو آهي، جنهن ۾ اهڃاڻن جو ٻاڻ ۾ رابطو (Relationship) قائم ڪيو ٿو وڃي.

اهڙيءَ ريت مثال طور ٻروليءَ نمبر ٢٧ (جنهن کي ٻه سادي ٻروليءَ چيو ويو آهي)، جو اپياس ڪبو ته معلوم ٿيندو ته ٻروليءَ جا "ٻاوا" ٻه آهن: هڪ "کير" ۽ ٻيو اها شيءِ جنهن کي نه در آهي نه دروازو. کير واري لفظ مان جمالياتي خاصيت معلوم ٿئي ٿي، جو ته ان ۾ کير جو اڇو، پر کير جي اڇاڻ جو ذڪر آهي، ۽ اهڙيءَ ريت ان جي ٻئي ٻائي جو واسطو ان خاصيت سان آهي، جيڪا ان جي اندرينءَ خاصيت يا نوعيت سان تعلق رکي ٿي. اهڙيءَ ريت ٻروليءَ جي باري ۾ آخري طور تي اسان ٻه ڳالهيون مڃي ٿا سگهون:

(١) ٻروليءَ شين جي مختلف خاصيتن کي بيان ڪري ٿي.

(٢) ٻروليءَ، هيئت جي خيال کان، شين جي جدا جدا خاصيتن جي وچ ۾ موجود لاڳاپي جي بنياد تي ٺهي ٿي.

ٻهرينءَ ڳالهه مان ٻروليءَ جي افاديت معلوم ٿئي ٿي ۽ ٻيءَ ڳالهه مان ٻروليءَ جي هيئت.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

معلوم ٿو ٿئي ته هڪ سادي پروليءَ ۾ به، حقيقت ۾، هڪ گهڻي سڌريل تڪنيڪ آهي، جو ته

(١) اها اهڃاڻوي آهي،

(٢) اها خاصيتن جي لاڳاپن سان تعلق رکي ٿي، ۽

(٣) انهن لاڳاپن سان ڪوبه هڪ سچيءَ پروليءَ جي هيئت ۾ ڪم ڪري ٿو.

ان ڪري ٿو چئي سگهجي ته پروليءَ واري ڪتاب ۾ آيل پروليون، جن جو ذڪر سادين پرولين جي باب ۾ ڪيو ويو آهي، سي واقعي ساديون پروليون آهن.

اِها ڳالهه ته ڏسي ٿو سگهجي ته اسان جو هڪ ماڻهو، جيڪو پروليءَ جي روايت جي اهڃاڻوي روايت (Symbolic Tradition) کي اختيار ٿو ڪري، سو اصل ۾ پوليءَ جي قابليت جي اعتبار کان هڪ شاعر جهڙو ڪم ٿو ڪري، جو ته شاعري به ڪن حالتن ۾ اهڃاڻوي هوندي آهي. جيئن لوڪ ادب واري باب ۾ اسان شاهه صاحب واريءَ شاعريءَ جي باري ۾ ڳالهه پوله ڪندي ڏيکاريو آهي.

اِهي سڀ خاصيتون، اهي سڀ اهڃاڻ ۽ اهي سڀ لاڳاپا، حقيقت ۾ پوليءَ جا ماترا آهن ۽ پوليءَ جون صورتون آهن. ان ڪري وڏي حقيقت پروليءَ جي ايئن سان اها ظاهر ٿئي ٿي ته آها (سادي پرولي) اسان جي پوليءَ جي اظهار جو گهڻو سڌريل (Reformed) طريقو آهي.

هنن بنيادن تي ۽ آخري طور تي پروليءَ جي وصف جي باري ۾ ائين ٿو چئي سگهجي ته

'Proli' is a developed technique of symbolism of Sindhi language and shows the relationshipamong different qualities of concrete immediate objects in Sindhi Society.

يعني، پرولي سنڌي پوليءَ جي **اهڃاڻن** جو اهو طريقو آهي، جيڪو سنڌي سماج ۾ موجود مادي شين جي خاصيتن جو پاڻ ۾ لاڳاپو ڏيکاري ٿو.

هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته هن جاءِ تي پروليءَ مان اسان جي مراد اها پرولي آهي، جنهن کي ڊاڪٽر صاحب لوڪ ادب جي سلسلي ۾ "سادي پروليءَ" جي نالي سان سڏيو آهي. ۽ اسان هت ايئن به فقط ان ئي پروليءَ جو ڪيو آهي.

پروليءَ جي ارتقا (Evolution)

ارتقا جي خيال کان ڏسجي ٿو ته سادي پرولي پروليءَ جي بهترين صورت نه آهي، جيئن مٿي ڏيکاريو ويو آهي. هيءَ پرولي گهڻي سڌريل ۽ ترقي ڪيل آهي. هن طرح سڄي ڪتاب جي ايئن مان معلوم ٿو ٿئي ته سادي پرولي رڳو اها آهي، جنهن کي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

"ٻول ٻرولي" چيو ويو آهي. ٻول ٻروليءَ جي سٽا تي غور ڪبو ته معلوم ٿيندو ته ان جون خصوصيتون هيٺينءَ ريت آهن:

(١) اها ٻرولي ٻاراڻي ذهن جي سطح تي آهي.

(٢) اها ٻرولي وڏيڪ ٻولي سکڻ جي سڌ ڏئي ٿي، جيئن لفظ "سرڪاري" سان لفظ "ترڪاري" (نمبر ٥٨٤)، لفظ "گنڊڙا" سان لفظ "ٻنڊڙا" (نمبر ٥٨٦).

(٣) هيءَ ٻرولي لفظن جي موسيقيت (Music) سان تعلق رکي ٿي، جيئن "لنگهڻ" سان "ڪنگڻ" (نمبر ٥٨٨).

(٤) هيءَ ٻرولي مادي شين جي تصوراتي خصوصيتن کي بيان ڪري ٿي، جيئن "ٻليءَ جو ٻرقعو ٻاڻ" (نمبر ٥٩٢)

(معلوم هجي ته هن جاءِ تي تجربو حقيقي نه، پر تصوراتي آهي. هن ئي تجربي سان اڳتي هلي اهڃاڻوي لاڳاپو ٿئي ٿو، جنهن جو ذڪر مٿي آيو آهي.)

(٥) هيءَ ٻرولي بنيادي طور تي مادي شين جي مادي روپ سان تعلق رکي ٿي. اهي مادي شيون جاندار به آهن ته بيجان به — جيئن ٻلي، ڪانءُ، ٻيڙي ۽ ٻولڙو. انڪري هن ٻروليءَ کي مادي ٻرولي چوڻ جڳائي.

(٦) هيءَ ٻرولي وندر، کل ۽ ٻوڳ جو تمام سادو مواد پيش ڪري ٿي، جيڪو رڳو ٻارن کي خوش ڪري سگهي ٿو.

(٧) هيءَ ٻرولي ٻوليءَ جي مشق جون جدا جدا منزلون ٻڌائي ٿي، جيئن هڪ سٽ ڪان ونئي سٽن يا اڻن سٽن تي ٻڌل ٻرولي. انهي حساب سان.

(١) ٻروليءَ جي پهرين منزل ٿيندي "ٻول ٻرولي."

(٢) ٻروليءَ جي ٻي منزل آهي "سٽربل ٻرولي"، جنهن کي اڳ سادي ٻرولي چيو ويو آهي ۽ جنهن جو اسان هت اڀياس به ڪري چڪا آهيون.

(٣) ٻروليءَ جي ٽين منزل آهي "سٽربل منظوم" ٻرولي Advanced poetic Proli

(٤) ٻروليءَ جي چوٿين منزل ٿيندي ڳـوڙهي ٻرولي (Complex Proli)

اهڙيءَ ريت ڊاڪٽر بلوچ صاحب جي ترتيب جي باري ۾ عرض آهي ته اها غير منطقي آهي.

ٻروليءَ جو سماجي ڪارج

هيتريءَ لکڻ پڙهڻ هاڻي اسان لاءِ اهو مشڪل نه آهي ته اسان ٻروليءَ جو سماجي ڪارج مقرر ڪري سگهون. هن باري ۾ ڊاڪٽر بلوچ صاحب جن جو اڀياس به قابل قدر

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهي، ٻر هاڻي ڇاڪاڻ ته اسان ٻروليءَ جي بحث کي گهڻو اڳتي وٺي ويا آهيون، اسان ٻروليءَ جي سماجي ڪارجن کي ٻه سڌاري سان لکي ٿا سگهون. ٻروليءَ جا سماجي ڪارج هيٺ اچن ٿا:

(١) ٻرولي معنيٰ ۽ لفظن جي هڪ مشق آهي، جنهن جي مدد سان اسان ٻولي اسڪولن کان ٻاهر ۽ سماج ۾ سکون ٿا.
(٢) ٻرولي منظوم شڪل ۽ موسيقيت واريءَ حالت ۾ ٻوليءَ کي لطافت ڏئي ٿي.
(٣) ٻرولي ٻوليءَ جي لغت ڏئي ٿي.
(٤) ٻرولي وندر ۽ وروٺهه جو سامان ڏئي ٿي.
(٥) ٻرولي اخلاق جا آداب ۽ نقطا سيکاري ٿي.
(٦) ٻرولي شين جي تصوراتي حقيقتن ڏانهن اشارو ڪري ٿي.
(٧) ٻرولي ٻوليءَ جي اهڃاڻ ڳاهڻ ۾ مدد ڪري ٿي.
(٨) ٻرولي ڳالهه ٻولهه ۽ گفتار جي چاشني ڏئي ٿي.
(٩) ٻرولي ٻار جو تلفظ ۽ ٻوليءَ جي رواني مقرر ڪري ٿي.
(١٠) ٻرولي عقل جا نقطا ۽ سماجي قدر سمجهائي ٿي.

هن طرح ڏٺو ويندو ته ٻرولي سنڌي سماج ۾ هڪ وڏو ڪم ڪري رهي آهي. ٻر وڏي ڳالهه ته ٻروليءَ جي اپياس مان معلوم ٿو ٿئي ته اسان جو ٻرولي‌دان ۽ ٻرولي‌ساز نه رڳو سماج جو خدمتگار آهي پر هو ٻوليءَ جو پرچارڪ ۽ مبلغ به آهي. هيءَ ڳالهه اسان جي لوڪ ادب جي ترقيءَ جو وڏو سبب بڻجي ٿي.

ٻرولي ۽ ادا (Style or Presentation)

ٻروليءَ جي سچي اپياس ۾ جيڪي لفظي سٽائون اچن ٿيون، اهي اسان لاءِ ڏاڍيون اهم آهن. ٻر اچا به وڌيڪ اهم اهو انداز ۽ اها ادا آهي، جنهن سان اسان ٻرولي ڏيون ٿا ۽ ٻرولي ڪوليون ٿا.

لفظي سٽائن (Word Series) جي باري ۾ ڏٺو ويندو ته معلوم ٿيندو ته ڪٿي "هيٺ ته هيٺ" يا "مٿان هيٺ ته هيٺ!" اچي ٿو.

جيئن، "ادا"! هيٺ ته هيٺ، هيٺ ته هيٺ (لمبر ١٠٥٩).
اهڙيءَ ريت "مٿان تڏهن -"
مٿان تڏهن ماريو ويٺو آهي (١٠٦٢).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

کھو چيلا ڪيا .... (نمبر ۱۱۶۰)

کھو چيلا ڪس .... (نمبر ۱۱۶۱)

هنن لفظن ڊاڪٽر بلوچ صاحب جو ڌيان ڪونہ ڇڪايو آهي، ڇو تہ هي لفظ ٻروليءَ جي سماجي ڪارج ۽ اسان جي مخصوص ادبي نظريي سان تعلق رکن ٿا، جن ڳالهين تي اسان ڪان اڳ ڪونہ سوچيو ويو هو.

مٿي آيل مثالن مان معلوم ٿئي ٿو تہ ٻروليءَ جو اصل روح انهيءَ ٽڪنيڪ ۾ آهي، جنهن کي ادبي طريقن ۾ ادا يا انداز چئي ٿو سگهجي. هيءَ ٽڪنيڪ ادب جي خيال ڪان هڪل ڪندڙ (Challenging) آهي.

ٻر هن ٽڪنيڪ جي اچا ۽ وڏي ڳالهہ اها آهي، جيڪا ادا ۾ موجود آهي. هيءَ ادا اها شيءِ آهي، جنهن کي اسان لفظن ۾ آڻي نہ ٿا سگهون. هن جو اندازو صرف ان وقت ڪري ٿو سگهجي، جنهن وقت اسان ڏسون ٿا تہ ڪو ٻروليدان ڪيئن ٿو ٻرولي ڏئي، ۽ ڪو ٻروليدان ڪيئن ٿو ٻرولي کولي.

هن ادا جو تعلق مشاهدي ۽ احساس سان آهي. اهو ئي سبب آهي، جو اسان پنهنجي ادب جي نظريي ۾ ادا يا انداز کي درگذر ڪري نہ ٿا سگهون.

سماجي تاريخ ۽ سگهڙ ڀائيءَ جا ٻول

سماجي ڪارج جي خيال ڪان سگهڙڀائيءَ جا ٻول، سماج ۾ اندر ۽ موجود ڪم ڪندڙ وٿن (Values) جو ذڪر ڪن ٿا. هن طرح هي ٻول سماجي نقصان ۽ ٽوٽي، سماجي نياڳ ۽ اياڳ، سماجي خرابين ۽ مسئلن طرف اشارو ڪن ٿا.

سماجي خرابين جي ذڪر جي باري ۾ ۽ سماجي مسئلن جي ذڪر جي باري ۾، ٻول نمبر ۱۲۱۱ ڪان وٺي ٻول نمبر ۱۲۹۲ تائين سڀ، ڪنهن نہ ڪنهن عاقلاڻي نقطي، انساني ڪمزوريءَ ۽ معاشي ابتريءَ ڏانهن اشارو ڪن ٿا.

معاشي ابتريءَ جي باري ۾، ٻول نمبر ۱۸۶ ٻڌائي ٿو تہ "...اهي سٺيئي سدا سکيا رهن". هن طرح اسان جو سگهڙ ڪن آسماني آفتن جهڙوڪ مينهن، باهہ، بيماري ۽ موت سان گڏ ڪي زميني ۽ انساني آفتون بہ ڳڻائي ٿو. اهي آفتون آهن نفس، راجا (ڪمزور عدالتي نظام)، نينهن ۽ نار.

اهڙيءَ ريت "سٺيئي سور"، "اٺ ٿي ...." ۽ "نو ٿي ...." وارا لفظي سرشتا بہ سماجي زندگيءَ جو هڪ خاڪو پيش ڪن ٿا، جن جي بنياد تي اسان پنهنجي سماجي تاريخ لکي ۽ سمجهائي سگهون ٿا.

ٻروليءَ جي روايت

ادبي روايتن جي خيال ڪان ٻروليءَ کي هڪ روايت تہ چئي ٿو سگهجي — ٻر

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

انهيءَ ڳالهه جو فيصلو ڪرڻ ڏاڍو ڏکيو آهي ته ٻروليءَ جي روايت ادب جي ڪهڙي روايت آهي.

هن باري ۾ جيڪي ڏکيايون آهن، سي هي آهن.

(١) ٻروليءَ جي ڪتاب ۾، تمام گهڻين صنفن جو ذڪر آيو آهي، ۽ سٽا يا ڪارج جي خيال کان اهي صنفون ڪي قدر مختلف آهن.

(٢) ڪتاب جي مهاڳ ۾ ٻروليءَ جو تعلق لغز، چيستان ۽ پارسي (جيئن حاصل فقير وسائيپوٽي جي ٻروليءَ ۾ آهي) سان ڏيکاريو ويو آهي، جيڪي مقامي صنفون ڪونه آهن.

(٣) ٻروليءَ جو تعلق ٻجهارتءَ سان ڏيکاريو ويو آهي، پر اهو ڪونه ڏيکاريو ويو آهي ته، فني خيال کان يا سٽاء جي خيال کان، ٻروليءَ ۽ ٻجهارتءَ جو پاڻ ۾ ڪهڙو تعلق آهي.

(٤) اهڙيءَ ريت، انگريزيءَ جي لفظ رڊل (Riddle) جي باري ۾ به، مثالن کان سواءِ اهو چيو ويو آهي ته ان جو تعلق لغز ۽ چيستان سان آهي، ۽ وري سنڌ جي علمي حلقن ۾ پڻ پارسيءَ جي چيستانن جو رواج ڪونه هو.

اهڙيءَ ريت ڪتاب جي مهاڳ جي صفحي نمبر ٤ تي، ٻروليءَ جو تعلق ڳجهارت سان به ڏيکاريو ويو آهي. هن طرح ڳجهارت ۽ ٻروليءَ جون ڪي صنفون هڪٻئي کان مختلف آهن — هن باري ۾ به هڪدم ڪو فيصلو ڪري نٿو سگهجي.

انهن بنيادن تي وسهي ٿو سگهجي ته ٻروليءَ جي ادبي روايت جي باب ۾ ڪنهن به فيصلي ڪرڻ کان اڳ ۾ اسان ڪي سنڌي لوڪ ادب جي ڪن ضروري ۽ اهم صنفن جو اڀياس ڪرڻ گهرجي. هن اڀياس جي باري ۾ اسان لاءِ ٻروليءَ کان سواءِ ڇهه اهم صنفون آهن:

(١) ڳاهن سان ڳالهيون،
(٢) ٻارن جون آکاڻيون،
(٣) لوڪ ڪهاڻيون،
(٤) ڳجهارتون،
(٥) لوڪ گيت ۽
(٦) گيچ.

اڳتي پاڻ ٿو ته هنن صنفن تي جدا جدا بحث ڪان پوءِ اسان لاءِ اها وات نڪري ايندي ته هر هڪ صنف ۾ ڪهڙي ادبي روايت پيدا ٿي آهي يا منتقل ٿي آئي آهي. جڏهن اسان انهيءَ سوال تي سوچي رهيا آهيون ته هر صنف ۾ ڪهڙي روايت موجود آهي،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تڏهن اسان لاءِ هن روايت جي ارتقا ۽ ٻيءَ واري دور ۾ ان روايت جي موجودگيءَ جي باري ۾ ڪجهه نه ڪجهه ممڪن ٿي سگهندو. ظاهر آهي ته هن قسم جو اڀياس نئون ۽ نرالو اڀياس آهي، پر آءٌ ڀانيان ٿو ته هن قسم جو اڀياس اسان لاءِ پنهنجي ادب جي هڪ سڌريل تاريخ لکڻ جو رستو ۽ رخ ممڪن ڪري وجهندو.

(۱۳) ڳڇهارت

ٻوليءَ جي ميدان تي جيڪو ڪم ٿيو آهي، سو جدا جدا ملڪن ۾ جدا جدا طريقن سان ٿيو آهي. ڪٿي ٻولين جي ترقيءَ ۾ سڌو سنئون حڪومتن جو هٿ رهيو آهي، جيئن انگريزيءَ جي حالت ۾ ٿيو آهي.

انگريز جتي به ويا پنهنجي ٻولي کڻي ويا ۽ وڏو ڪم هنن پنهنجي حڪومت جي طاقت ۽ وڏيءَ حڪمت عمليءَ سان به ڪيو.

هنن سائنسي ٻوليءَ کي اختيار ڪيو ۽ هنن ادبي مسئلن ۾ وڏيون ۽ انتهائي اعليٰ ڪوششون ڪيون.

انگريزي ٻوليءَ جو دائرو هن ڪري به ويڪرو ٿيو، جو ان زبان ۾ فرانسيسي، جرمن لاطيني ۽ يوناني ٻولين جا ٻي انداز لفظ ۽ محاورا شامل ٿي ويا هئا.

اهڙيءَ ريت فرينچ ٻوليءَ جي ترقيءَ وارا سبب ٻيڪي راڄن وارن سبن جهڙا آهن، جو ته فرينچ ٻوليءَ کي به ٻيڪي راڄ مليا، ۽ اتي اها ٻولي پکڙجي وئي. هوئڻ فرينچ ادب دنيا جو تمام سڌريل ادب آهي. پر جرمن ۽ يونانيءَ جا سبب ڪي قدر مختلف آهن. هنن حالتن ۾ ٻولين جي ترقيءَ جو وڏو سبب آهي ٻولين جي داخلي قوت ۽ ٻولين جي سماجي حيثيت ۽ صلاحيت. ارڙهين صديءَ کان اڳ جڏهن وردس ورٿ (Wordsworth) اهو خيال ڏنو ته اعليٰ شاعريءَ لاءِ هرو ڀرو اهو ضروري نه آهي ته مشڪل ۽ مٿانهين درجي جي ٻولي ڪم اچي، عام طور تي دنيا ۾ ٻولين جو معيار اهڙو هو، جو عام ماڻهو ٻوليءَ جي ماهري ۾ نه ته سڌو سنئون ڪو ڪم ڪري ٿي سگهيو ۽ نه ئي ٻوليءَ جي اعليٰ قوت ۽ ڪارج کان ڪو ڪم وٺي ٿي سگهيو. انهن دورن ۾، جيئن ٻيءَ تيئن وڌيڪ، ٻوليءَ جي ترقيءَ جو ڪم حاڪمن، وزيرن، ٻاون ۽ صاحبن جي هٿ ۾ هو؛ ۽ اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جي ڄاڻن يا لکڻ پڙهڻ وارن جو هڪ ڪلاس يا طبقو هوندو هو.

انسان جي انهيءَ طبقاتي دور ۾ ٻوليءَ کي ٻرماريت (Exploitation) جو هڪ وسيلو ڪري ڪم آندو ويو هو. ٻولي جيڪا سماجن جي سيني فردن سان هرهڪ جي پنهنجي شيءِ ٿيڻ گهرجي هئي، تنهن جي قوت ۽ طاقت جو وڏي ۾ وڏو فائدو رڳو مڪڙي طبقي کي ملندو هو.

ٻوليءَ جي ٻرماريت جو دائرو تمام وڏي اثر وارو ٿئي ٿو، جو ته ٻولي عقل ۽ علم جو وڏو وسيلو آهي. انسان ذات جي ڪارن دورن ۾ هن قسم جي ٻرماريت عام ماڻهوءَ کي وڏو ڇيهو رسايو آهي. انهن دورن ۾ جدا جدا سماجن ۾ جدا جدا وٿيڻ ۽ سماجي بي آرامين جو ۽ ڏچن جو وڏو سبب ٻه اهو هو ته عام ماڻهو ٻوليءَ جي نعمتن کان ڪو ڀ فائدو وٺي نٿي سگهيو. تحرير هن جي وس جي ڳالهه نه هئي ۽ تقرير هن جي لاءِ نهايت ئي مٿانهين شيءِ هئي.

چاڪاڻ ته عوامي سطح تي ٻوليءَ جو استعمال ماڻهن کي عقل ۽ علم جا خزانا ڏئي ٿو، منجهن حاڪمانا خيال اپاري ٿو، کين مدني ۽ سماجي زندگيءَ ۾ ڀاڱي ڀائيوار ٿيڻ لاءِ تيار ڪري ٿو، انهيءَ ڪري حاڪمن ٻوليءَ کي عوامي سطح تائين پهچائڻ ۾ پنهنجي خيريت نه سمجهي. اهڙيءَ ريت نه رڳو عوام کي ڇيهو رسيو پر خود ٻوليءَ جي ترقي ٻه متاثر ٿي:

ٻولي جڏهن هر هڪ ماڻهوءَ تائين پهچي ٿي يعني سماج ۽ فرد کي ٻوليءَ جي سمجهي ۽ پختي استعمال جا موقعا ملن ٿا، تڏهن ٻولي انفرادي صلاحيت ۽ عمل جو فائدو وٺندي وڌندي رهي ٿي.

ٻوليون جڏهن قبيلن مان نڪري سماجن ۾ آيون تڏهن اهي پاڻيءَ، خوشيءَ، ڏندر، اظهار، رس، ڳڻ ۽ ضرورت جي ڀوائواريءَ لاءِ ڪم اچڻ لڳيون. اهڙيءَ ريت ٻولين جي پنهنجي جمهوريت وجود ۾ آئي، پر ان دور ۾ چاڪاڻ ته ٻوليءَ جي شهنشاهيت مٿانهين طبقي جو هڪ ڪارگر وسيلو هئي، ٻوليءَ جي عواميت يا جمهوريت جو ۽ ٻوليءَ جي شهنشاهيت جو ٽڪر ناگزير (Inevitable) هو.

سنڌي ٻوليءَ انگريزن جي شنشهاهيت واري دور ۾ جيڪا عواميت يا 'جمهوريت' حاصل ڪئي هئي، سا اڄ سوڏو اسان جي اڳيان آهي.

ڏٺو وينڊو ته اهڙيءَ حالت ۾ ٻوليءَ اسان جي ڪلچر جي حفاظت جو ڪم ڪيو آهي ۽ اسان جي قومي، وطني ۽ سماجي حيثيتن کي برقرار رکڻ جو ڪم ڪيو آهي.

ٻولي هڪ طرف ڪان ڳڻ ڪٺي ٿي ۽ ٻئي طرف ڪان ڳڻ ورهائي ٿي. ڪبير شاهه چيو: ”جن جو ڳڻن ڀريو ڳالهاءِ سي اوتيون اوتن عام سين.“ اهي ڳڻ، اهي گفتا، اهي عقل جا لقطا، اهي سمجهه ۽ ڏاهپ جا ڏاڻ، پکڙجي ۽ ڦٽر ٿئي، سماج ۾ حرارت پيدا ڪن ٿا. ان حرارت مان سماج ۾ ڏينا ٻرن ٿا ۽ محبتن جو ميڙاڄ وڌي ٿو ۽ پوءِ سماج سارو سڏريل ۽ هڪ سينڌ ۾ ونگيل ۽ هڪ طاقتور نظام جهڙو ٿي ٿو پوي، جيڪو روحاني ۽ سماجي ڪائناتن لاءِ هڪ محافظ رستي جو ڪم ڏئي ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هر ڪا ٻولي پنهنجي جاءِ تي هڪ گونا گون گنج ۽ عجب اسرار آهي. سنڌي ٻولي به —

(۱) هڪ سماجي قوت آهي.
(۲) هڪ اٿاهه ساگر آهي علم، عقل ۽ ڀروسي جو.
(۳) انفرادي طاقت ۽ قوت جو هڪ وسيلو آهي.
(۴) محبت، ڀائيچاري، ٻل ۽ طاقت جو هڪ ذريعو آهي.
(۵) لغت، معنيٰ، خيال ۽ اظهار جو هڪ گنج آهي.
(٦) ٻوليءَ جي عواميت ۽ جمهوريت هائي هڪ مجيل حقيقت ۽ طاقتور نظام جهڙي آهي.

سنڌي ٻوليءَ جي ترقيءَ جي رستي ۾ ڪٿي به حاڪميت ۽ شنشاهيت جو هٿ نه رهيو آهي، نه اها رياست جي طاقت جي وسيلي طور ڪم آئي آهي ۽ نه اها شنشهابت جي هٿ ۾ رانديڪي جهڙي رهي آهي.

سنڌي ٻوليءَ جو سرچشمو سنڌ جو عوام رهيو آهي ۽ سنڌي ٻولي عوامي، 'جمهوري، ۽ سماجي حيثيت سان ڪم ڪندي رهي آهي.

اهوئي سبب آهي، جو سنڌي ٻولي ٻين وڏين ٻولين جي مقابلي ۾ به پنهنجي حيثيت قائم رکڻ ۾ ڪامياب رهي آهي.

پارسي، عربي ۽ انگريزي زبان کي "شنشهاهيت" واري طاقت به حاصل رهي آهي. انهن جي حفاظت لاءِ قانون به موجود هئا ۽ انهن جي سرپرستيءَ لاءِ حاڪمن جا خزانا هڪيا حاضر هئا. انهن ٻولين کي فوجن ۽ سياستن جو ٻل به حاصل هو ۽ اهي درٻاري ۽ محلاتي حيثيتن ۾ پرنمايان هيون. پر اهي سنڌيءَ جي ترقيءَ جي راهه ۾ رڪاوٽ بڻجي نه سگهيون، ڇو ته سنڌي ٻوليءَ کي سنڌ جي سماجي 'طبعيات' ۾ هڪ مجيل حيثيت حاصل رهي آهي.

ازل کان وٺي انسان ڌرتيءَ جي هن ڌرتيءَ جي ان ٽڪري تي آباد ۽ آسودا آهيون، جنهن کي پاڻي، مٽي، پٿر، حرارت ۽ هوا جهڙيون نعمتون حاصل رهيون آهن. هڪڙي ئي ٽڪر تي گرمي، سردي، گهم، خشڪي ۽ ٻوڏ، سوڪ ۽ پاڻي، واري، پوسٽ هوا ۽ ٿڌ ملي، انسان جي اها طبعيات بڻائين ٿا، جنهن سان انسان جي ٻولي طبعي حقيقتن کي حاصل ڪري ٿي ۽ انسان جي سماج ۾ تصورن (Concepts) کي وڌو، ويڪرو ۽ عميق بڻائي ٿي.

انسان جي ماحول جا ماڻهو به انسان جي طبعي حقيقتن جيان خشڪ، گرم، رڪا، سادا، اڻل، آڌڳاڌ تائين قائم رهڻ وارا آهن. ڀورا ۽ سانورا، ڪارين ۽ نيسي اکين وارا، قداور ۽ ڪوپها، توڙي ڏيرا ۽ ڏٻل هيڻان، سونهارين ۽ وڏن وارن وارا ۽ سهڻا سڻاڀا ماڻهو به ڏيک ويک ۾ اهڙا آهن، جهڙي سنڌي ٻولي، جهڙي سنڌ ڌرتي يا جهڙو سنڌ ماحول،

اهڙي ئي ماحول ۽ اهڙيءَ ئي سڌا ۽ ساٿ ۾ ٺهيو آ اسان جو سماج ، ۽ اهڙي ئي سماج مان اڀري آ اسان جي ٻولي.

هن اسان جي سماج جي اندر ۾ ، درياهه شاهه جيان وهندي ، ماڻهوءَ ماڻهوءَ کي ڳائيندي، آباد ۽ سکيو رکندي، اسان جي ٻولي هلندي ويندي ، تان جو محبتن ۽ ميلاپن، ڏوراپن ۽ ويڻن، مهڻن ۽ مهميزن، رمزن ۽ رازن، ڏاهپن ۽ عقلن، طعنن ۽ ٽوڪن، حرفن ۽ حيفن ، حقيقتن ۽ حڪمتن جا گفتا ٺهي ٺهي، ٻوليءَ کي اٿاهه ۽ عميق معنائن جهڙو ڪري ڇڏيندا ۽ پوءِ ايندا گهاتو پنهنجي گهر ۾ .

اهي اسان جا سگهڙ ، هنر وارا ، ڳولائو ، ڪاهوڙي، ڏور وارا، ڳجهارتيا ويهندا ڪانپ ڪيي ۽ اڇلائيندا ڏور يا ڳجهارت .

معنيٰ ئي معنيٰ ، لغت ئي لغت، ڏور ۾ معنيٰ ۽ تاريخ، لڪ ۽ رمز ، ۽ ڳجهارت ۾ لغت، معنيٰ ، ونڊر ، عقل، هوش ۽ ڏاهپ؛ ۽ هنر هڪ لفظ جون گهڻيون معنائون، گهڻين معنائن وارو هڪ لفظ ـــ هي ٽيو هنر ، ۽ ڏهر ۽ سينگار سڀ ٻوليءَ جي سونهن ۽ ساهه جا ساڪي . ۽ سچي ڳجهارت آ ٻوليءَ جو سفر ـــ منزل ملي ته معنيٰ ملي. معنيٰ ملندي ته ٺاهر ٿيندي، من جي آنڌ مانڌ جهڪي ٿيندي ـــ ۽ وري ۾ معنيٰ جي پٺيءَ معنيٰ ، جي: "مال جـــي ٻولي سومرا وڃ ڪائينداس." سچيءَ ۾ چئبو "ڪاشي (شيءِ) تنهنجي سومرا ته مان ڪائينداس".

سچيءَ ڳجهارت ۾ هڪڙو آ "اشارو" (Clle or hint). ٻيا آهن بند يا پاوا. ۽ پوءِ هوندو لفظ "ٻولي"ـــ جيئن مال جي "ٻولي" سومرا . سومرا اشارو آ، جنهن سان سچيءَ ڳجهارت جي معنيٰ هٿ ڪرڻي آ .

١- اشارو Clue :-

اشارا ٻوليءَ جي ڪائنات جي جدا جدا داستانن Legends جا اشارا آهن . اهي رڪو رخ يا وهڪرا ٻڌائين ٿا .

هن ڳجهارت ۾ "سومرا" لفظ مان سنڌي ٻوليءَ جي هڪ داستان جو يا وهڪري يا رخ جو پتو پوي ٿو. ۽ پوءِ اهو فيصلو ٿي ٿو وڃي ته معنيٰ جو واسطو سنڌي ٻوليءَ جي ڪهڙي رخ ، وهڪري ۽ داستان سان آهي .

٢- داستان:-

داستان ٻوليءَ جو اهو نظام، رخ، يا ٻوليءَ جي ڪائنات جـــو اهو علامتي نظام (Sign discipline) آهي ، جنهن کي سماج پنهنجي سماجي تاريخ جي آڌار تي ڪن سماجي قدرن جي ڪري هڪ خاص درجو ڏيئي ڇڏيو آهي .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عمر مارئيءَ جو داستان گونا گون سماجي قدرن جي ڪري هڪ مستقل عنوان ٺهي پيو آهي. اهڙيءَ ريت اهو داستان هزارها رمزن ۽ سهميزن مان فقط هڪ رمز ٻڌائي ٿو. اهو داستان وطن دوستيءَ، انسان دوستيءَ، حاڪميءَ، محتاجيءَ، بنديخاني، سڪ ۽ سچيءَ سونهن جهڙن ڪڙن (Episodes) کي پاڻ ۾ سمائي، پنهنجو هڪ جدا نظام قائم ڪري ٿو، جيڪو ورڻ هڪ ڏات جيان پنهنجو پاڻ ٿو متعين ڪري.

٣- ٻنڌ يا ٻاڙو :-

ٻنڌ اصل ۾ نالو آهي انهيءَ ديوار جو، جنهن جي وسيلي معنيٰ ڳجهي آ ۽ ڳجهه ۾ آهي. اما معنيٰ داستان جي رڳو هڪڙيءَ ڳر ۾ موجود آهي. مثال طور عمر مارئيءَ واري داستان ۾ "مال" واري لڪ داستان جي حاڪمائي تصور ڏانهن اشارو ٿي ڪري، ۽ هن حالت ۾ "حاڪمائو" رخ داستان جي رڳي هڪ ڳر آهي.

٤- ٻولي :-

"ٻولي" ٻوليءَ جي ڪائنات جو رڳو هڪ لفظ آهي. اهو داستان جي ڳرن کان بي نياز ٿئي ٿو ۽ رڳو پنهنجي ٻوليءَ واري حيثيت (Status) ۾ قائم رهي ٿو. ڳجهارت ۾ ٻولي "معنيٰ" قائم ڪرڻ جو هڪ ٻولياڻي وسيلو آهي.

٥- معنيٰ :-

ڳجهارت واري معنيٰ اکري ۽ لفظي نه پر سماجي آهي، ڇو ته ان جا ٻنڌ سماج ۾ موجود مادي يا روحاني حقيقتن جي معنيٰ جا ٻنڌ آهن. مثال طور "مال" سنڌي سماج ۾ هڪ سماجي حقيقت آهي ۽ معاشي يا معاشرتي زندگيءَ جو وڏو دليل آهي. ان ڪري "مال جي" وارو ٻنڌ جنهن ۾ حاڪمائي ڪاڌ خوراڪ جي معنيٰ آهي، ٻن سماجي حقيقتن تي ٻڌل آهي— هڪ مال ۽ ٻيو مفلسيءَ ۽ حاڪميءَ جي وچ ۾ طبقاتي فرق.

٦- سماجي ڪارج :-

هاڻي ڏسڻو آهي ته اهو ڪهڙو سماجي ڪارج آهي، جيڪو هن هنڌ تي آيل ڳجهارت پورو ڪري ٿي.

(١) هيءَ ڳجهارت اسان کي پنهنجي ٻوليءَ جي قدرت ۽ قوت سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿي.

(٢) پنهنجي اڪابرن جي علم، عقل ۽ ڄاڻ سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿي.

(٣) پنهنجي ڏيهه جي سماجي تاريخ جو راز کولي ٿي.

(٤) ڪلچر ۽ تهذيب کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ ۾ مدد ڪري ٿي.

(٥) ٻوليءَ جي لغت ۽ ڪوش جي وڌيڪ اڀياس ۾ مدد ڪري ٿي.

(٦) سماج جي اندر موجود طبقاتي ڪشمڪش کي سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٧) هڪڙي وڏي سماجي بي آراميءَ جي طرف اشارو ڪري ٿي، جنهن ۾ ٻولي احتجاج (Protest) جو وسيلو بڻجي ٿي.

(٨) عوامي سطح تي رس رهاڻ ۽ ذهني عاميت يا جمهوريت جو تصور ڏئي ٿي، جو ته سڄو سارو اهو ماحول، جنهن ۾ ڳجهارت ڪلي تي يا سڄي تي ٿئي، ان راز ۽ رڪارڊ جو امانت دار ٿئي ٿو ۽ چاٺو ليکجي ٿو. جيڪو راز هو کولي ٿو.

(٩) ڳجهارت عام طور تي ٻوليءَ جي معنوي واري حصي کي سمجهائي ٿي ۽ ان جي معنوي ٻاهر آڻي پڌري ٿي.

ڏٺو ويندو ته ڳجهارت هن حالت ۾ بيت، دوهي، ڪافيءَ، غزل ۽ نظم جهڙي نه آهي، توڙي جو ڳجهارت ۾ هڪ ادبي صنف يا چيز آهي. ڳجهارت جا سڀ پهلو (اشارو، بند يا ٻاوا، داستان ۽ ٻولي يا رمز) سماج ۾ موجود حقيقي شين تي ٻڌل آهن. اهي حقيقي شيون آهن مال، ٻولي، سومرو (ڏاڍ جو نشان) ۽ عام ماڻهوءَ جو انهيءَ ماحول ۾ ردعمل، جيڪو هت احتجاج طور تي ظاهر ٿيو آهي.

ڪٿي هي ردعمل (Reaction) همت ۽ ظاهر ڪري ٿو، مثال طور ساڳئي داستان ۾: "اي عمر ڪڻ پنهنجا عضوا آڻ ذات ٿي ناهيان" جيڪا سچي هيئن ٿيندي ته

"اي عمر ڪڻ پنهنجا ڍاڪئان آڻ (بخاري) ٻڪاري ناهيان."

اهڙيءَ ريت سچي سماجي ڏارا (Social postulate) ۾ ڳجهارت ۾ اچي ٿي. مثال طور ساڳئي داستان ۾:

"ادا عمر! اسان جي ملڪ ۾ اٺ ست جي ڪري ٿي ڪاڻ"

"ادا عمر! اسان جي سنڌ ۾ ٻه حق ڪا (ٻهڪ ڪهه) ڪري ٿي ڪاڻ."

ڳجهارت جي اپياس مان ٻوليءَ جي باري ۾ هڪڙو وڏو راز هي ٿو ڪاڻي ته رمز واريءَ معنوي جو تعلق هروڀرو ٻوليءَ يا لفظ جي خطي صورت سان نه آهي. جيئن "ٻه حق" جو لفظ اٺ جي "ٻهڪ" ۽ "ڪا" ست جي "ڪهه" مان نڪتو آهي.

اهڙيءَ حالت ۾ معنوي جو تعلق ٻوليءَ جي صوتي ۽ صوتياتي نظامن سان وڌيڪ آهي. هن حقيقت کي سامهون رکي ڏسجي ٿو ته اسان "ٻڙهيل" دنيا وارا ٻوليءَ جي فطري ۽ سماجي نظام کي هڪ قدر ڇڏي چڪا آهيون. مثال طور سماجي نظام ۾ لفظ ٿيا آهن ڪاڳر، جانار، ٻڪر، پر اسان مصنوعي ۽ هٿراڌو نظام ۾ انهن جي شڪل قائم رکي آهي ڪاغذ، جانور ۽ ٻڪير واري. هن قسم جي غير حقيقي طرز عمل جي ڪري اسان جي ٻوليءَ جي پنهنجي خمير جي ترقي ڪنهن قدر رڪجي وئي آهي.

ڳجهارتون لوڪ ادب جي سلسلي ۾ گهڻ ٿيون آهن ۽ اڄ انهن جو وڏو تعداد اسان جي لکت ۾ اچي چڪو آهي. ڳجهارت جو سماجي ڪارج تمام وڏو آهي ۽ اهو ڪارج اسان کي فقط ڳجهارت تي جدا تحقيق جي آڌار تي ئي سمجهه ۾ ايندو.

آءٌ رڳو مثال طور عمر مارئيءَ جي داستان مان ڪي ۾ تي ڳجهارتون هيٺ لکان ٿو:

(۱) "ادا عمر! تنهنجي مٿيءَ ڪان آءٌ مال جي چڱي."

— "ادا عمر! تنهنجي ٻانهينءَ ڪان آءٌ ٻني چڱي."

(۲) "ڪپڙي مال جي چڏ آءٌ پاٽيءَ جي ناهيان."

— "سوڙيون سانڍي چڏ آءٌ هيرڪ ئي ناهيان."

(۳) "وڪر ناهيان سومرا ٽالو آهي حرام."

— "سٽي ناهيان سومرا آرام آهي حرام."

(۴) "سٽي چڏيم ميان سومرا سي رڇ هونديون ڪيئن!"

— ڪنٽاريون چڏيم سومرا، سي پرٽيون هونديون ڪيئن!"

— (سٽي - ڪنٽري، رڇ، پرٽ)

ڳجهارت اسان جي عام رواجي زندگيءَ ۾ ڏٺ جي آڌار تي ٻ ٺهي ٿي. ڪي مثال هيٺ ڏجن ٿا:-

(۱) "ذات ٻني ذات کي ڪنيو وڃي."

— ذات ٻلال - "ٻلال ٻيو ٻلال کي ڪنيو وڃي."

هيءَ هڪ ڳجهارت آهي ٻر عملي زندگيءَ ۾ ڏٺ جي آڌار تي ٺهي آهي.

(۲) "گاهه وڙهيا پاڻ ۾ تہ ٻکين چڏايا."

— "جهنجهڻ وڙهيا پاڻ ۾ تہ ڪنگڻ چڏايا."

("جهنجهڻ" ذات آهي ۽ "ڪنگ" پکي ۽ ذات)

ان طرح معلوم ٿئي ٿو تہ ڳجهارت جو بنياد ڏٺ آهي. *

(۱۴) پارائيون آکاڻيون

ٻوليءَ جي سماجي ڪارج جي خيال کان پارائيون آکاڻيون اسان جو وڏ ۾ وڏ قيمتي سرمايو آهن. پارائيون آکاڻيون ۽ آکاڻيون آهن، پر هنن آکاڻين جي هڪ وڏي خصوصيت اها آهي تہ هنن ۾ ٻوليءَ جو اهو ذخيرو شامل آهي، جيڪو هڪ طرف کان

* هي ڏنون چاچا مرحوم ڏٺي بخش سانگي، ويئل ڳوٺ سجڻ سانگي، ضلعي لاڙڪاڻي، وڏان سندن فرزند پروفيسر محمدعلي سانگيءَ ٻڌيون هيون، جن مون کي ٻڌايون.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سماجي ته ٻئي طرف کان سولي ۽ سولو آهي. ذخيرو سولي ۽ سولو ان ڪري آهي، جوهي ٻارن جي لاءِ لکيو ويو آهي ۽ ٻار مشڪل ۽ ڳرن لفظن کي سمجهي ڪو نه ٿا سگهن.

هن موضوع تي لکڻ وقت اسان جي اڳيان لوڪ ادب سلسلي جو پنجويهون ڪتاب آهي. "آکاڻي" جي باري ۾ ڊاڪٽر بلوچ صاحب جو چوڻ آهي ته "ٻاهي ننڍيون حڪايتون آهن، جن ۾ انساني معاشري جي مختلف شعبن جا ننڍا وڏا فرد شامل آهن ۽ جن کي لکڻ جو مقصد ٻارن جي وندر آهي: آسانيءَ خاطر انهن کي آکاڻيون سڏيو ويو آهي." *

ڊاڪٽر صاحب هن ڪتاب جي مقدمي ۾ لکي ٿو ته آکاڻين جون خصوصيتون هيٺينءَ ريت آهن:

سادگي.
جدت
وندر.
عام رواجي زندگيءَ جو احساس.
نصيحت .
پهلواني.
سچ جي فتح.
ڪل ٻوڪ.
انساني لاڳاپا.
همت.
ڪشالو.
ڏکيي.
عقل ۽ بخت، وغيره وغيره.

هي سڀ روايتون وڏيون روايتون آهن ۽ گهڻي ڀاڱي اسان جي پراڻي ادب ۾ موجود آهن. ادبي لحاظ کان هن ڪتاب ۾ ڊاڪٽر صاحب مقدمي ۾ٿي وڏيڪ ڪم ڪرڻ وارن لاءِ چڱو مواد ڇڏيو آهي. هنن آکاڻين جي اچا ۽ وڏي خصوصيت آهي انهن جي "ادا". هرڪا ڪهاڻي هڪ ادا رکي ٿي، ۽ هنن ڪهاڻين جو وڏي ۾ وڏو حسن آهي سندن ٻولي، جنهن تي اڳتي بحث ڪيو ويندو ـ ادب جي هن حصي ۾ اسان لاءِ هت ايترو ڪافي آهي.

* ڊاڪٽر بلوچ، "سنڌي لوڪ ڪهاڻيون"، جلد پنجون- سنڌي ادبي بورڊ، ١٩٦٢ع ص ص ٢-٣

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

حوالا

(1) Laverty, Hierth and Kroiter:
"The Unity of English", Harper and Raw Publishers, 1971, p. 277.

(2) Brewer: "Dictionary of Phrase and Fable".
Cassell and Co: Ltd: London, p.443

(3) Ibid: p. 443.

(4) Shipley J.T. (Editor): "Dictionary of World Literary Terms", George Aklen and Union Ltd: London, p. 162.

نوٽ:-
ريڊيو پاڪستان حيدرآباد جو پروگرام "ڪچهري" ۾ لوڪ ادب جي هڪ صنف آهي. اهڙيءَ ريت عام ادبي ڪچهريءَ جو مواد ۾ لوڪ ادب جو مواد آهي. هي پروگرام "سائيهه جا سينگار" جي عنوان سان پيش ٿئي ٿو.

(6) James Hastings (Editor): "Encyclopaedia of Religion and Ethics" Vol: VI (Second Edition), T. and T Clark, Edinburgh (England), 1925, pp. 57-59

(7) "The New Universal Library" Vol VI., The Caxton Publishing Co, London, 1968. p.p. 14-15

(٨) جوڻيجو عبدالجبار (ڊاڪٽر): "سنڌي ادب جي مختصر تاريخ"، حيدرآباد سنڌ، ١٩٧٣ع، صفحا ١٩—٢٠

(9) "The New Universal Library" Vol. VI.
The Caxton Publishing Co: London, 1968, pp. 11-12.

(١٠) نبي بخش خان بلوچ (ڊاڪٽر)، ايڊيٽر: "گيت"، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد سنڌ، صفحو ١

(11) The New Universal Library Vol. VI,
The Caxton Publishing Co: London, 1968, pp. 11-12.

(12) Ibid: pp. 11-12.

(13) Ibid: p. 14.

(14) Shipley J.T (Editor): "The Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin Ltd: London, 1955, p. 163.

(15) Ibid: p. 163.

(16) Brewer: "Dictionary of Phrase, and Fable", Cassell and Co: Ltd: London, p. 298.

(١٧) قاضي اطهر رام پوري: "عرب و هند عهد رسالت مين"، طبع اول ادارو ندوة المسلمين، جامع مسجد، دهلي، جنوري ١٩٦٥ع، صفحات ٦٠ کان ٧٢ تائين (اقتباس)

باب ڏهون

ڪي ٻيون ادبي صنفون

پنهنجي موضوع جي خيال کان مٿي اسان سنڌي ادب جي ڪن صنفن جو جائزو وٺي چڪا آهيون. اسان وضاحت سان پروليءَ، لوڪ گيت، ڳيچ ۽ ڳجهارت جي باري ۾ ڏيکاريو آهي ته هنن مان هر هڪ جو هڪ سماجي ڪارج ٿئي ٿو ۽ وري هر هڪ ۾ اسان جي ادب جون روايتون اندروني طور تي ڪم ڪري رهيون آهن. اسان جڏهن انهن روايتن جي تلاش ۾ نڪتا هئاسون تڏهن اسان جو مقصد رڳو تاريخي Historical نه هو. تاريخ اسان جي موضوع جي حدن کان ٻاهر آهي. البت اسان ادب جي سماجي ڪارج کي واضح ڪرڻ لاءِ انهن روايتن کي ڳولهي هٿ ڪرڻ جو ڪم شروع ڪيو هو، ڇو ته ادب جي سماجي ڪارج جي خيال کان اسان لاءِ ضروري آهي ته، اسان انهيءَ ڳالهه تي ويچار ڪريون ته اهي ڪهڙيون سماجي ادبي (Socio-literary) روايتون آهن جيڪي منڍ کان ٿي وٺي اسان جي ادب ۾ ڪم ڪري رهيون آهن. اسان اهو به ڏيکاريندا رهيا آهيون ته هنن مان ڪيترين ئي روايتن دنيا جي ٻين ادبن ۾ به موجود هيون ۽ اڄ سوڌو موجود رهيون آهن. ساڳيءَ ريت هن هيٺ اسان پنهنجي ادب يا ادبن جو ڪجهه وڌيڪ جائزو وٺي رهيا آهيون. هن حالت ۾ اسان پنهنجي ادب جي باقي رهيل ادبي صنفن جي اپياس جي بنياد تي انهن جون ڪي روايتون ڳولي هٿ ڪنداسون ته جيئن سنڌي ادب جي سڄي ذخيري تي سماجيات جي اصولن پٽاندر بحث ڪري سگهون.

سنڌي ادب جو هن طرح جو اپياس اڄ سوڌو ڪونه ڪيو ويو آهي. اهوئي سبب آهي، جو اسان جوطريقو به نئون ٿو نظر اچي ۽ اسان جا مقصد به نرالا ۽ جدا ٿا نظر اچن. پر حقيقت ۾ هن طرح جو اپياس ئي آهي جنهن مان اسان جي مستقبل ۾ تنقيد، تاريخ، ادبي ڪارج، ادبي اهميت، ٻوليءَ ۽ ادب جي تعليم جي باري ۾ ڪم ورتو ويندو. ان ڪري اسان احتياط سان وڌي رهيا آهيون ۽ مستقبل جي ادبي ضرورتن ۽ سماجي ضرورتن کي خيال ۾ رکي ٻوه قدم کڻي رهيا آهيون.

جن ادبي صنفن جو هن هيٺ ذڪر اچي ٿو، سي آهن: ناٽڪ، افسانو، ناول، ڪافي ۽ وائي، نظم ۽ غزل. سنڌ ۾ هنن صنفن تي به لکيو ويو آهي، اسان جي ادبي تاريخن ۾ هنن صنفن جو ذڪر اچي ٿو. پر هنن صنفن جي ارتقا، افاديت، سماجي ڪارج ۽ روايتي اهميت جي باري ۾ اسان جون تاريخون اسان کي ڪجهه به ڏيئي نٿيون سگهن. هن باري

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۾ البت ڊاڪٽر الانا جي نظر هيٺ ”ادبي اوسر“ جي نالي ۾ جيڪو ڪتابڙو لکيو ويو هو، اهو اسان کي هنن صنفن جي ارتقا (اوسر) جي باري ۾ ڪجهه ٻڌائي ٿو. هي ڪتاب آڳاٽو لکيو ويو هو، پر ان کان پوءِ هن موضوع تي ڪوبه ڪتاب ڪونه لکيو ويو. هونئن تاريخ جي موضوع تي ويجهڙائيءَ ۾ (١٩٧٣ع ۾) ڊاڪٽر جوتيجي صاحب ”سنڌي ادب جي مختصر تاريخ“ جي نالي سان ڪتاب لکيو آهي، پر نئو چئي سگهجي ته ان مان اسان جي ادب جي ارتقا جي رفتار جو ڪو اندازو لڳائي ٿو سگهجي. ادبي ارتقا جو سڄو تعلق انهن روايتن سان آهي، جيڪي منڍ ۾ ادب ۾ پيدا ٿيون هيون ۽ پوءِ حياتياتي اصولن پٺاندر انهن مان ڪي جيڪي وڌيڪ موزون هيون ۽ وڌيڪ خدمت ڪرڻ جهڙيون هيون، سي زنده رهيون ۽ ڪي جيڪي موزون ثابت نه ٿي سگهيون، سي هلي هلي ختم ٿي ويون. اهڙيءَ طرح بهترين روايتون ۽ وڌيڪ طاقتور روايتون اهي هيون، جيڪي تمام گهڻو هليون ۽ ختم ٿيل روايتن جي جاءِ وري نئين روايتن اچي ورتي. ادب جي ارتقا جو تعلق اهڙين ڳالهين سان ئي آهي، پر اسان اڃ سوڌو هنن ڳالهين جي باري ۾ ڪونه سوچيو آهي، ۽ اهڙيءَ طرح پنهنجي هن ڪوشش ۾ اسان پهريون دفعو ادبي روايتن (Literary Traditions) جي باري ۾ ڪجهه لکي رهيا آهيون.

(١) ناٽڪ:

ناٽڪ اها شيءِ آهي جيڪا

(١) فن تحرير جي بنيادن ڪي ۽ ناٽڪ جي ٽڪنيڪ کي اڳيان رکي لکي وڃي.

(٢) اداڪارن يا ڪردارن جي معرفت اسٽيج تي آندي وڃي.

(٣) سماج جي هر طبقي جي ماڻهوءَ جي تفريح لاءِ يا سماجي تنقيد جي خيال کان پيش ڪئي وڃي.

(٤) اهڙيءَ ريت پيش ڪئي وڃي، جو ان مان سماج ۾ موجود طبقاتي ڪشمڪش جي بنياد تي اختيار ڪيل زندگيءَ جي نمونن (Types) جي سماجي حيثيت کي سمجهڻ ۾ مدد ملي.

عام طور ناٽڪ جا مقصد هي ٿا ٿين:

(١) مذهبن يا رسمن جو تقاضائون پوريون ڪرڻ.

(٢) تفريح جو سامان مهيا ڪرڻ.

(٣) سوچ ۽ فڪر کي وڌائڻ.

(٤) سماجي برائين جي باري ۾ خبردار ڪرڻ.

(٥) ڪنهن سماج ۾ موجود فردن (مردن ۽ عورتن) جي باهمي تعلقات ۽ معاملات جي باري ۾ سمجهاڻي ڏيڻ.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هر ناٽڪ جي وڏي ۾ وڏي خصوصيت اها ادا آهي، جيڪا هڪ طرف کان تحرير ۾ پيدا ڪئي ويحي ٿي ۽ ٻئي طرف کان اداڪاريءَ جي شڪل ۾ ڏيکاري ٿي وڃي. فقط اها ۽ اها ئي هڪڙي شيءِ آهي، جنهن جي بهتر ادائگيءَ سان ناٽڪ مان ان جو سچو سماجي ڪارج به حاصل ڪري ٿو سگهجي. ناٽڪ جي ادا واري ڳالهه اصل ۾ ان جي آرٽ يا ٽيڪنيڪ واري ڳالهه آهي، ۽ اهائي ڳالهه آهي جنهن ۾ ناٽڪ جو حسن موجود آهي. هن خيال کان، جيئن شپلي ٿو لکي، ”عام طور تي ناٽڪ نويس جو مقصد اهو هوندو آهي ته هو اهڙيءَ ريت لکي، جو هن جي تحرير يا ناٽڪ کي اسٽيج تي آڻي سگهجي، ۽ ان طرح هن جي پنهنجي دور جي پڙهڻ ۽ ڏسڻ وارن کي متاثر ڪري سگهجي.“ (١) هن طرح سڄو زور وري به ادا تي ٿيو ٿو. ٻي ڳالهه ته ناٽڪ جي طريقي ۾ يا فن ۾ يا هيئت ۾ وڏي شيءِ آهي اهو ماڻهو جيڪو نه رڳو پڙهي پر ڏسي به ٿو. نظم جي ادا ڏسي نٿي سگهجي، ڇو ته نظم رڳو پڙهڻ ۽ محسوس ڪرڻ لاءِ لکيو ٿو وڃي. اهڙيءَ ريت افسانو به پڙهيو ٿو وڃي ۽ ناول يا ٻي ڪا ادبي شيءِ به پڙهڻ ۽ محسوس ڪرڻ لاءِ لکي ويندي آهي ۽ نه ڏسڻ لاءِ. پر ناٽڪ لکيو ئي ان لاءِ ويندو آهي ته ماڻهو پنهنجي دور جي ماڻهن (Characters) کي ڏسي ۽ انهن جي باهمي عمل ۽ رد عمل کي سماجيات جي اصولن پٽاندر سمجهي. ناٽڪ جڏهن اسٽيج تي ادا ڪيو ٿو وڃي، تڏهن مختلف طبقن جا ماڻهو، يعني ڪنهن سماج ۾ موجود نمونا، هڪ طرف کان ناٽڪ جي تحريري صورت کي پڙهن ٿا ۽ ٻئي طرف کان ان جي عملي صورت(Action) کي ڏسن ٿا. ان ڪري لکڻ وارو ناٽڪ کي اهڙيءَ ريت لکي ٿو، جو اهو بهترين طور تي ادا ڪري سگهجي. ادائگيءَ جو مامرو اداڪاري يا ادا يا عمل (Action) جو مامرو آهي، هڊسن لکي ٿو: ”عام طور تي اها شيءِ عمل يا ادائگيءَ جو روح ئي آهي، جنهن ۾ ناٽڪ نويس پنهنجي طرفان زندگيءَ جي تنقيد پيش ڪري ٿو.“ (٢)

زندگيءَ جي تنقيد جي باري ۾ ناٽڪن جي ڪتاب ”A Book of plays“ ۾ اچي ٿو: ”خاص طور تي ناٽڪ اهڙي شيءِ آهي جنهن ۾ انساني خاندان (**Human** family) هٿ ۾ آئينو جهلي پنهنجو پاڻ ڏسي ٿو.“

ساڳئي ڪتاب ۾ اچي ٿو ته ”ناٽڪ جي دنيا اهڙي آهي، جو ان ۾ ٻه دنيائون اچي ٿيون وڃن. هڪڙي دنيا ته اها آهي جنهن کي اسان اسٽيج ٿا سڏيون. هيءَ دنيا حقيقتن جي دنيا آهي، جنهن ۾ مادي شيون انهيءَ لاءِ موجود ڪيون ٿيون وڃن ته جيئن ناٽڪ جو تاثر وڌيڪ سمجهه ۾ اچي. ٻي دنيا ناٽڪ واري اندروني دنيا آهي، جنهن ۾ لفظ، نظارا، روشني، موسيقي ۽ ناچ سڀ ملي، هڪ تاثر پيدا ڪن ٿا(٣). هن طرح هڪ ئي ناٽڪ هڪ ئي وقت ٻن دنيائن کي پيش ڪري ٿو: هڪڙي مادي ۽ ٻي تصوراتي. ناٽڪ کي بياني

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تصوراتي ادب (Narrative Ficton) ۾ چيو ويو آهي. ويليڪ ۽ ويرن پنهنجي ڪتاب ۾ ناٽڪ کي "بياني تصوراتي ادب" جي باب ۾ آڻين ٿا. هي صاحب لکن ٿا، "انهيءَ سوال جو جواب ته آخر بياني تصوراتي ادب جو تعلق زندگيءَ سان ڪهڙو آهي، نون يا پراڻن طريقن سان اهوئي ڏيئي ٿو سگهجي ته ناٽڪ هڪڙي طرف کان زندگيءَ جي جز (Particular) کي پيش ڪري ٿو ته ٻئي طرف کان زندگيءَ جي ڪل (Universal) کي پيش ڪري ٿو (٣). هن طرح ناٽڪ هڪ طرف کان انفرادي زندگيءَ کي پيش ڪري رهيو آهي ته ٻئي طرف کان انساني زندگيءَ جي انهن تصورن کي پيش ڪري رهيو آهي، جيڪي سڄيءَ انسانذات جي حالت ۾ قابل قبول آهن.

ناٽڪ جو اهوئي ڪردار آهي، جنهن سان اسان کي ان جي سماجي ادبي روايتن جو پتو پوي ٿو. ناٽڪ هڪڙي ئي وقت ادب به آهي ته سماج به . ان ڪري اسان جي سماج ۾ ان جو دخل تمام آڳاٽو ئي ٿيو هوندو. ڊاڪٽر جوٽيجي صاحب ٻڌايو آهي ته "قديم هند ۾ سانگ، پتلين جا کيل ۽ رام ليلائون ناٽڪ جا اوائلي امڪان آهن"(٥). (لفظ "رام ليلا" جي باري ۾ وضاحت گهرجي.) جوٽيجي صاحب جو خيال آهي ته ناٽڪ جو بنياد مذهبي تقاضائن تي پيو هو ۽ انهن ئي روايتن جي بنياد تي ناٽڪ سنڌ ۾ به لکيو ويو هو (جوٽيجو صاحب ناٽڪ يا ڊرامي کي "پيش ڪرڻ" لاءِ لفظ "کيڏڻ" ٿو ڪم آڻي، مثال طور: "پر انهن کي ڪنهن به نه کيڏيو." "هنن پهريائين ئل دمينتي کيڏيو.") ڊرامي جي تنقيد جي باري ۾ جوٽيجي صاحب جا استعمال ڪيل لفظ هي آهن: يڪ بابي (One act play)، بذله سنجي، ادبي چشڪو ۽ حقيقت نگاري.

عرساڻي صاحب ٿو چوي ته "١٩٥٣ع تائين، سنڌي زبان ۾ ڊرامي جو نالو به ڪونه هو". پر عرساڻي صاحب به مڃي ٿو ته اوائلي ناٽڪن ۾ مذهبي عنصر موجود هو. هن طرح عرساڻي صاحب ناٽڪ جي باري ۾ وڏي ڪوشش مرزا قليچ بيگ جي ٿو مڃي. عرساڻي صاحب ڊرامي جي ارتقا جي خيال کان ان جا ٽي دور مقرر ٿو ڪري:

(١) پهريون دور، جنهن ۾ انسان کي تقدير جي اڳيان محض لاچار ۽ عاجز ڏيکاريو ويو آهي.

(٢) ٻيو دور، جنهن ۾ ڏيکاريو ويو آهي ته انساني سعيو ۽ تدبير ئي آهي، جيڪا انسان جي قسمت ٺاهي ٿي.

(٣) ٽيون دور، جنهن ۾ سماجي مسئلن ۽ انهن جي حل ڪرڻ جي طريقن جو ذڪر آيو آهي.

في الحال هنن روايتن جي بنياد تي اسان رڳو ايترو چئي سگهون ٿا ته اسان جي ناٽڪ ۾ جيڪي روايتون آيون آهن، اهي هي آهن:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(١) قسمت،
(٢) مذهب،
(٣) ڪوشش، ۽
(٤) انساني طاقت.

هن طرح اسان اهو فيصلو ڪرڻ جي حالت ۾ به آهيون ته آڳاٽو انسان جنهن طريقي سان پنهنجي ماحول کي سمجهي رهيو هو، اهو طريقو اسان جي ناٽڪ ۾ به آيو آهي يا نه. "آڳاٽو انسان چاهيندو هو ته ظالم ۽ مظلوم ۾ امتياز ڪيو وڃي ۽ ظلم جي پاڙ پٽي وڃي"(٦). پر تصوراتي ادب جي ارتقا جي باب ۾ ڊاڪٽر الانا ٿو لکي: "پنهنجي ضرورتن جي پورائيءَ لاءِ، شروعات ۾، انسان لاءِ پنهنجي جسماني طاقت کي استعمال ڪرڻ بلڪل لازمي هو. جنهن ۾ جيتري طاقت هئي ضرورتون اوتري قدر ان جون غلام هيون. هر شخص کي ان ڪري فقط پنهنجي ٻانهن جي طاقت تي ئي ڀاڙڻو پوندو هو. ان ڪري ان وقت جو هر شخص جانباز ۽ دلير هو. زندگيءَ جي انهيءَ منزل جو عڪس پڻ لازمي طور تي اهڙو ئي هئڻ گهرجي. انهيءَ زماني جا قصا ۽ ڪهاڻيون پڻ جانبازيءَ ۽ دليريءَ جي ڪارنامن سان ڀرپور هئڻ گهرجن." (٧)

هن طرح اسان جي اڳيان ناٽڪ جي شروعات جي دور واري مواد جي باري ۾، ڪل چار خيال آيا آهن:

(١) مذهب،
(٢) قسمت،
(٣) ظلم جي خلاف نفرت، ۽
(٤) انساني طاقت.

هن ٻچاڻان، اسان جي سامهون سوال اهو نه آهي ته هنن چئن نقطن ۾ سڀ کان اڳ ۾ ڪهڙو نقطو رکجي، ڇو ته ناٽڪ جيڪڏهن انساني سماج جو سچو نقشو آهي، ته پوءِ ان ۾ هنن چئني ڳالهين جو مواد شامل آهي. وري بنيادي طور تي اهي ئي چار ڳالهيون آهن، جيڪي دنيا جي مختلف ادبن ۾ روايتي طور تي ادب جي حيثيت سان شامل رهيون آهن. ان ڪري پوءِ ڪونهي، جيڪڏهن اسان پنهنجي ناٽڪ جي باري ۾ هنن روايتن کي بنيادي روايتون ڪري مڃون. البت اسان لاءِ اهو ضروري آهي ته پنهنجي ادبي تاريخ لکڻ وقت اسان ناٽڪ جي مڪمل سماجي ڪردار جي باري ۾ وضاحت سان بحث ڪريون. هن بحث لاءِ اسان کي هر ناٽڪ جي مواد تي سوچڻو پوندو، ۽ اهڙيءَ ريت ناٽڪ جو سماجي ڪارج، يا سنڌي ناٽڪ جو سماجي ڪارج، ٻاڻ هڪ تمام وڏو موضوع بڻجي ويندو.

ناٽڪ جي سماجي ڪردار ۽ ان جي هيئت جي باري ۾ اسان مٿي جو ڪجهه بہ ڏيکاريو آهي، ڪجهہ ان جي بنياد تي ۽ ڪجهہ مٿي ڏيکاريل محققن جي راين جي بنياد تي، اسان ناٽڪ جي ادب جون جيڪي روايتون مقرر ڪري ٿا سگهون، سي هي آهن :

(١) جسماني قوت جو مظاهرو.

(٢) سچ ۽ ڪوڙ جو امتياز.

(٣) مذهبي روايتون.

(٤) سماجي تعلقات.

پر هن جاءِ تي اسان کي اهو بہ ويچار ڪرڻو آهي تہ هاڻوڪي دور جو ناٽڪ تمام وڏي شيءِ آهي. ان جون روايتون بہ تمام گهڻيون ٿي سگهن ٿيون. موجوده دور جو اهو ناٽڪ جيڪو ٽي-وي يا ريڊيو لاءِ لکيو ٿو وڃي، سو بہ اسان جو موضوع نہ آهي. ان تي جدا تحقيق ڪري سگهجي ٿي. اسان جو موضوع رڳو ايترو ٿو گهري تہ اسان ان دور جي ناٽڪ جون ڪي روايتون مقرر ڪريون، جنهن دور ۾ اهو اسٽيج تي آڻڻ لاءِ لکيو ويندو هو ۽ جنهن جو تعلق دنيا جي ادب يا آڳاٽي ادب جي انهن روايتن سان آهي، جيڪي پراڻي تصوراتي ادب ۾ عام طور تي ملن ٿيون ۽ پوءِ اهي سنڌي ادب ۾ داخل ٿي ويون آهن. ڏنو ويندو تہ هي پهلو هڪ محدود پهلو آهي ۽ ان جي دائري ۾ ناٽڪ ۽ ان جي تنقيد يا تاريخ جا موضوع بہ ڪونہ ٿا اچن. اسان جو ناٽڪ اڃا بہ پنهنجي پراڻي دور مان نہ نڪتو آهي: رڳو ڪي معمولي تجربا جيڪي ريڊيو ۽ ٽي-وي‌ءَ لاءِ ڪيا ويا آهن، اهي ڪي قدر نواڻ ڏانهن مائل آهن.

ناٽڪ پنهنجي ليکي تمام قديم ۽ تمام جديد صنف آهي، تمام جديد ناٽڪ سائنسي ۽ نفسياتي يا سماجي نفسياتي زندگيءَ تي حاوي آهي. اهو هڪ پيچيدو ۽ گهڻ-پڌائو فن آهي. سنڌ ۾ ناٽڪ جي گهٽ ترقيءَ جا سبب آهن: مذهبي تصورات، اخلاقي ڪردار جي تجزيي ڏانهن توجهہ جي ڪمي، ۽ پراڻو ۽ گهٽ پڙهيل اهو اديب جيڪو حياتياتي ۽ نفسياتي قدرن جو مخالف آهي، ۽ اهو منافق پاڪباز جنهن کي سنڌ جي چالباز سياست ۾ وڏو هٿ رهيو آهي.

(٤) افسانو:

افساني جي ارتقا جي باري ۾ ڊاڪٽر الانا جي تحقيق پڌائي ٿي تہ انسان جي شروعات بهادريءَ جي قصن سان ٿي. ان کان پوءِ دور آيو مذهب جو. مذهب جــي نتيجي ۾ اخلاقي معيار پيدا ٿيا، ۽ ان کان پوءِ دور آيو رومانس (Romance) جو.

ڊاڪٽر الانا لکي ٿو: "انساني جذبات، غم ۽ غصي، ظلم ۽ ستم، رحم ۽ ڪرم، خوف ۽ هراس-مطلب تہ هر چيز کي انساني موضوع بڻايو ويو آهي"(٨). هن طرح معلوم ٿو ٿئي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿو ته ڊاڪٽر الانا افسانيءَ جي دائري (Scope) جي سچي تصوراتي ادب جي دائري جيترو ويڪرو ٿو سمجهي. اهڙيءَ ريت شايد ڊاڪٽر الانا اهو ٻڌائڻ ٿو گهري ته ناٽڪ توڙي ناول، داستان توڙي ڳالهه يا ڪهاڻي- سڀني جو بنياد افسانيت (Fictive Narration) تي ٻڌل آهي.

افسانيءَ جو دائرو ايڏو وڏو مڃڻ ته سگهجي ٿو، پر اسان لاءِ اهو به ضروري آهي ته افسانيءَ جي صحيح مقام جي لاءِ اسان ايپڪ، داستان، مها ڪهاڻي (Legend)، ناول، ناٽڪ، ۽ ننڍڙي ناٽڪ جهڙين صنفن جي باري ۾ پنهنجو ڪو نه ڪو رايو مقرر ڪري ڇڏيون. ادبي اعتبار کان هڪ ئي صنف کي سڄي تصوراتي ڪائنات جي نمائندگي ڪرڻ لاءِ با اختيار سمجهڻ غير عملي (Unpractical) آهي.

ٻئي طرف کان ڊاڪٽر الانا لکي ٿو ته "موسيقيءَ، مصوريءَ، سنگ تراشيءَ ۽ رقص جي مقابلي ۾ افسانو اڳ ۾ آيو ۽ انسانذات سڀ کان اڳ ۾ ان ۾ دلچسپي ورتي (٩)، ته ٻئي طرف ڊاڪٽر جوتيجو (سنڌس رفيق ڪار) لکي ٿو ته "جنهن فن کي افسانو يا ڪهاڻي سڏجي ٿو، سو جديد زماني جي هڪ مقبول ترين صنف آهي"(١٠)

ڊاڪٽر جوتيجو ان خيال تي ڪاهه راهه ڪانه ٿو ڏئي ته "انسان ذات سڀ کان اڳ ۾ افسانيءَ ۾ ئي دلچسپي ورتي." ڊاڪٽر جوتيجي حوالي ڏيڻ کان پوءِ پنهنجو پهريون جملو هڊسن جي ڪتاب "ادبي اڀياس جو مهاڳ" جي صفحي نمبر ٣٣٦ تان ورتو آهي (۽ اهڙيءَ ريت پو Poe واري افسانيءَ جي تعريف به ساڳئي ئي ڪتاب جي صفحي نمبر ٣٣٧ تان ورتي اٿس، پر حوالو سچو نه ڏنو اٿس ته هي لفظ "پو" جا آهن.)

شبلي لکي ٿو ته "پر اهو بياني نثري نمونو جنهن کي اڄڪلهه افسانو چئي ٿو سگهجي سو اڻويهين صديءَ ۾ ئي پيدا ٿيو"(١١). شبلي صاحب افسانوي ۽ ٻين ادبي صنفن ۾ جيڪو امتياز ڏيکاريو آهي سو به نهايت ئي اهم آهي. لکي ٿو "افسانو اها شيءِ آهي جنهن جي ترقي مستقل طور تي پر مصنوعي نموني سان ٿي آهي. افسانو ناول جي گهٽڻ عنصرن مان رڳو هڪڙي تي ئي زور ڏئي ٿو. افسانيءَ ۾ ڪردار جو ته رڳو ذڪر ڪيو ويندو آهي- ناولٽ ۾ ڪردار کي سڌاريو ويندو آهي. ڪهاڻي (Tale) هڪ مختصر بياني نثري صنف آهي. خاڪي ۾ افسانيءَ جيتري گهرائي ڪانهه هوندي آهي. وڏي ڪهاڻي (Long tale) (جنهن کي اسان آکاڻي به چئي ٿا سگهون)، تنهن ۾ ماحول جي فضا کي آندو ويندو آهي"(١٢). اهڙيءَ ريت شبلي صاحب بياني نثري صنف جي ابتدا لاءِ چوي ٿو ته اها چار هزار سال ق.م. جي آهي؛ پر هو ان بياني نثري صنف کي افسانو نٿو سمجهي. شبلي صاحب اهو به مڃي ٿو ته اڳئين هلي افسانيءَ ۽ مختصر افسانيءَ جي وچ ۾ به فرق ڪيو ويو آهي. پر اسان جا محقق هن حقيقت ڏانهن اشارو ڪونه ٿا ڪن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڊاڪٽر الانا جي راءِ ايتري قدر عمومي آهي، جو ان تي افسانوي جي خيال کان بحث ڪرڻ مشڪل آهي، ۽ ڊاڪٽر جوتيجي جي راءِ ايتري قدر مبهم آهي، جو ان مان اسان تمام گهٽ پرائي ٿا سگهون. البت شپلي جي راءِ ۾ اهو وزن ضرور آهي، جنهن جي آڌار تي اسان افسانوي کي جديد ادبي صنفن ۾ شمار ڪري سگهون. شپلي جي راءِ کي هڊسن ٽيڪو ڏنو آهي. هڊسن لکي ٿو: "افسانو ناول جي جاءِ والاري نٿو سگهي، ڇو ته افسانو ناول جو مقابلو ناول جي ئي ميدان تي ڪري نٿو سگهي. افسانو زندگيءَ جي گوناگون روپن کي نروار ڪري نٿو سگهي،(٢) ۽ افسانوي ۾ ڪردارن جي ارتقا سان به انصاف ڪري نٿو سگهجي." افسانوي ۾ ته ماڻهن سان اسان جي ملاقات رڳو ڪن منٽن لاءِ ٿئي ٿي ۽ ان حالت ۾ اسان انهن کي رڳو ڪن ٿورن انساني لاڳاپن جي حالت ۾ ڏسون ٿا" (١٣). اهڙيءَ ريت هڊسن صاحب شپلي جيان افسانوي ۾ گهٽ ۾ گهٽ ناول جي وچ ۾ فرق ڏيکاربندي، افسانوي کي محدود ڪوشش ٿو سمجهي؛ ۽ اهڙيءَ ريت هو ڊاڪٽر الانا صاحب جي انهيءَ راءِ سان به اختلاف ڏيکاري ٿو، جنهن ۾ ڊاڪٽر صاحب افسانوي کي تمام وڏو دائرو ڏنو آهي.

افسانو يا جنهن کي هاڻي ڪهاڻي ٿا چئون، سو لفظ انگريزي "شارٽ اسٽوري" (Short Story) لاءِ ڪم ٿو اچي، شارٽ اسٽوريءَ کي تصوراتي ادب (فڪشن) ۾ شمار ڪيو ٿو وڃي. "فڪشن" لفظ لاطيني ٻوليءَ جي لفظ فڪٽم (Fictum) مان نڪتو آهي. اسان ان جي مقاصد جي باري ۾ هن وقت ڏنين ڪجهه نه چيو آهي. مقاصد جي باري ۾ اسٽين من ۽ ولن لکن ٿا: "ڪهڙي خبر ته ليکڪ جي من ۾ ڇا آهي؟ اسان کي ڪهڙي خبر ته هو ڇا ٿو لکڻ گهري! اسان ته رڳو اهو ٿا پڙهي سگهون جيڪو لکيو ويو آهي، ۽ اهوئي آهي جيڪو اسان کي ڪو مفهوم ڏيئي ٿو سگهي. اها حقيقت آهي ته افسانوي مان اسان کي (١) ليکڪ جي زندگيءَ، (٢) ان جي دور، (٣) ان جي ذهني صلاحيتن ۽ لاڙن، ۽ (٤) ان جي فني لاڙن ۽ رغبتن جي باري ۾ ڪجهه نه ڪجهه معلوم ٿئي ٿو. هن طرح اسان ان جي دور جي (٥) ادبي روايتن، ۽ (٦) تنقيد جي صورت جي باري ۾ به ڪجهه نه ڪجهه معلوم ڪري ٿا سگهون: پر ته به اسان ليکڪ جي ذاتي يا داخلي ارادي يا نيت يا مقصد جي باريءَ ۾ ڪجهه به چئي نٿا سگهون."(١٤)

هن طرح جيتوڻيڪ اسان افسانوي جي ارتقا جي باري ۾ ڪا نه ڪا راءِ ڏيئي ٿا سگهون، اسان ان جي اصلي مقاصد جي باري ۾ ڪجهه به چئي نه ٿا سگهون. هن مجبوريءَ جو سبب اهو آهي ته افسانو به هڪ تصوراتي ادب آهي ۽ ان جا مقصد ذاتي ۽ انفرادي اهليت ۽ صلاحيت جي بنياد تي ٽڙي ٿا سگهن، ۽ پوءِ هي ته ان جا مقصد تمام گهڻا به ٿي ٿا سگهن. هن طرح هن مجبوريءَ جو مطلب اهو نه آهي ته خود افسانوي جو ڪو مقصد ئي ڪونه ٿو ٿئي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هن مان معلوم ٿو ٿئي ته افساني جي اپياس مان اها ڳالهه تمام مشڪل آهي ته اسان سنڌي افساني جي ڪن ادبي روايتن جي باري ۾ ڪو فيصلو ڪري سگهون. عمومي طور تي هن ڳالهه تي اڳ ۾ بحث ڪونه ٿيو آهي ۽ خصوصي طور تي ادبي روايت جي باري ۾ سوچ جو بنياد به اسان وٽ رکي رهيا آهيون. ان ڪري اسان جي لاءِ هن جاءِ تي نقط ايترو چوڻ ٺيڪ ممڪن آهي ته افسانو به تصوراتي ادب جو ڪردار ادا ڪري ٿو ۽ تصوراتي ادب اهو ادب آهي جيڪو

(۱) خيال اپاري ٿو؛

(۲) سماجي ۽ تهذيبي مسئلن کي سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو؛

(۳) عورت ۽ مرد جي باهمي تعلقات تي روشني وجهي ٿو؛

(۴) ادبي آرٽ جي خيال کان هڪ سڌريل آرٽ بڻجي ٿو؛ ۽

(۵) عمومي طور تي زندگيءَ جي مختصر پر ڳوڙهي تنقيد ڏئي ٿو.

هن طرح افساني جون روايتون ڪل ٽي ٿي سگهنديون:

(۱) ادبي آرٽ، (۲) زندگيءَ جي تنقيد ۽ (۳) سماجي ۽ ڪلچري وٿون.

افساني ۽ ناول جي وچ ۾ فرق ڏيکاريندي، اسٽين من ۽ ولن لکن ٿا: "افساني لاءِ مختصر هئڻ يا بياني اختصار بنيادي شيءِ آهي. جوڙجڪ جي خيال کان ڪهاڻيءَ جو تعلق رڳو ڪن ٿورن ڪردارن، ٿورن واقعن، نظارن يا عروجي نقطن Episodes سان آهي. افساني جي پلاٽ ۾ تمام ٿوريون مادي شيون ڏيکاريون آهن (جن جو واسطو Setting سان هوندو آهي)، ۽ ان ۾ وقت ۽ عرصو به ٿورو ٿو گهرجي."(۱۵)

اهڙيءَ ريت (جيئن ڊاڪٽر الانا جو چوڻ آهي) داستان جي افسانوي حيثيت کي ته مڃي سگهجي ٿو ۽ ان حالت ۾ ان جو دائرو به مڃي سگهجي ٿو ته ڪشادو آهي، پر داستان کي افسانو نٿو چئي سگهجي، جو ته افسانو هاڻي هڪ جدا صنف آهي ۽ ان جو ڪارج، مقصد ۽ سٽا به هاڻي مخصوص سمجهيا وڃن ٿا. پر تصوراتي (فڪشن) ادب جي حالت ۾ ڪهاڻيءَ يا افساني جي بنيادي حيثيت کي تمام پراڻي دور ۾ به ڏسي ٿو سگهجي، ۽ انهيءَ خيال کان ڊاڪٽر الانا جي راءِ، جنهن جو بنياد ڪهاڻيءَ جي افسانوي حيثيت آهي، سا غلط نه آهي. ڊاڪٽر الانا جي هن عمومي راءِ جي لاءِ به اسان وٽ ثابتيون موجود آهن. اسٽين من ۽ ولن لکن ٿا: "تصوراتي ادب پراڻو ادب به آهي ۽ ڪل قومي ادب به آهي. مصر وارن چار هزار سال ق. م. واري دور ۾ به ڪهاڻيون لکيون هيون. يونانين ۽ عربن به ڪهاڻيون لکيون هيون. بائيبل ۾ به تصوراتي ادب موجود آهي. وچ واري دور ۾ جانورن تي ٻڌل يا حيوانن تي ٻڌل اخلاقي ڪهاڻيون (Moral tales) لکيون وينديون هيون." (۱۶)

جيڪڏهن هي ڪهاڻيون، جن جو ذڪر مٿي آيو آهي، افسانيءَ جو بنياد ڪري وٺبيون، ته پوءِ معلوم ٿيندو ته افسانيءَ جي تاريخ تمام پراڻي آهي، ۽ هن خيال کان افسانو هڪ عام ادبي صنف به آهي ته خاص ۽ جديد ادبي صنف به.

هنن روايتن ۽ راين تي غور ڪندي معلوم ٿو ٿئي ته افسانو حقيقت ۾ ٻن ڳالهين تي مدار رکي ٿو: (١) افسانويت ۽ (٢) ٽيڪنيڪ.

هن طرح افسانيءَ لاءِ اسان جي راءِ اها آهي ته افسانو انهيءَ پراڻي تصوراتي ادب جي هڪ صنف آهي، جنهن ۾ تخليق يا ايجاد کي بنيادي حيثيت حاصل آهي ۽ جنهن ۾ اوڻويهين صديءَ ۾ انقلابي ٽيڪنيڪي سڌارو آيو آهي ۽ جيڪو هاڻي هڪ جدا ۽ نرالي ادبي صنف ليکجي ٿو.

ڏٺو وڃي ته اسان جي هن راءِ جو تعلق رڳو افسانيءَ جي ارتقا سان آهي.

هنن بنيادن تي اسان جڏهن افسانيءَ جي سماجي ڪارج تي ويچار ڪريون ٿا تڏهن معلوم ٿو ٿئي ته افسانو

(١) زندگيءَ جي تنقيد ڏئي ٿو؛

(٢) ماڻهن جي سماجي رتبي جي خيال کان انهن جي وچ ۾ قائم سماجي لاڳاپن کي بيان ڪري ٿو؛

(٣) سماج ۾ رائج مختلف قدرن جو احساس ڪري ٿو؛

(٤) طرز ۽ ادا کي بيان ڪرڻ جو ڍنگ ڏئي ٿو؛ ۽

(٥) تصورن، وهمن ۽ ويچارن جو هڪ خاڪو پيش ڪري ٿو.

(٣) ناول

ناول متعلق اُن جي ادبي اوسر جي باري ۾ اسان جي تنقيدي ادب ۾ ڪجهه نه ڄاڻايو ويو آهي، پر ڊاڪٽر جوڻيجي صاحب پنهنجي ڪتاب "سنڌي ادب جي مختصر تاريخ" ۾ ناول تي هڪ باب لکيو آهي. اهو باب جوڻيجي صاحب "نثر" جي باري ۾ لکيو آهي، ۽ ناول نگاريءَ کي ان باب ۾ رڳو ان ليکڪن جي حد تائين رکيو ويو آهي. باقي هونئن ٻين ڳالهين جي سلسلي ۾ ناول جو ذڪر ان باب ۾ ٻين هنڌن تي به ڪيو اٿس. "زينت" جو ذڪر ڪندي، جوڻيجي صاحب ڄاڻايو آهي، "ايترو چئبو ته زينت جو ڪردار جيئن هن ناول ۾ پيش ڪيو ويو آهي، سو هڪ مستقل مزاج شخصيت جو ڪردار آهي، جنهن ۾ سچائيءَ ۽ همت جا اعليٰ جوهر موجود آهن." (١٧) اهڙيءَ ريت ڊاڪٽر جوڻيجو صاحب، مرزا قليچ بيگ جي ناول "نورجهان" جو ذڪر ڪندي لکي ٿو: "سيرت ۽ ڪردار جو بيان ڪيئن ڪجي، ان سلسلي ۾ هيءُ ناول پوين ناول نگارن جي ڪافي رهنمائي ڪري ٿو." (١٨)

ان ڪان پوءِ جوٽيجو صاحب ڪجهه وضاحت سان ناول تي هڪ بحث به ڪري ٿو. ڊاڪٽر صاحب ناول جي معنيٰ ٻڌائيندي چوي ٿو: "هرڪو ڄاڻي ٿو ته نئين طرز جي قصي ڪي ناول (نئين شيءِ) جو نالو ڏنو ويو آهي." (١٩)

ناول جي ڪارج جي باري ۾ هيٺيان اصول مقرر ڪري سگهجن ٿا:

(١) ناول زندگيءَ جو تفسير آهي.

(٢) ناول زندگيءَ جو اظهار آهي.

(٣) ناول زندگيءَ جي تنقيد آهي.

(٤) ناول ڪنهن قوم جي تاريخ آهي.

(٥) ناول سهڻن خيالن جو ميڙ آهي.

(٦) ناول قوم جي تاريخ آهي.

پر جوٽيجي صاحب جي اها به وڏي راءِ اها آهي ته "سنڌي ناول جي ابتدا ترجمي سان ٿي آهي." (٢٠)

جيڪڏهن اها ڳالهه صحيح آهي، ته پوءِ ناول جي باري ۾ اسان جو ڪم وڌيڪ مختصر ٿيو ٿو وڃي، جو ته پوءِ اسان کي پنهنجي ادب ۾ ناول جي لاءِ بنيادي ادبي روايتن جي تلاش ڪرڻي ڪانه پوندي. جن ناول‌نويسن جو ذڪر ڪجهه وضاحت سان ڪيو ويو آهي، اهي آهن ڏيپلائي، آغا سليم، علي بابا ۽ سراج الحق. آغا سليم ۽ سراج جي ناٽن جي باري ۾ ٻڌايو ويو آهي ته انهن جي ناولن جو دارومدار تاريخ تي آهي. "موهن جو دڙو" ڪي ناڪام ناول سڏيو ويو آهي.

آمريڪي ۽ يورپي ادب ۾، ناول جي تنقيد جي باري ۾ ملي سگهندڙ راين مان معلوم ٿو ٿئي ته هاڻوڪي دور جي ناول ۾ وڏو سوال آهي "ٽڪراءُ" (Conflict). ٽڪراءَ جو تصور، سماجي ۽ طبقاتي ڪشمڪش جي بنياد تي، رڳو ويجهڙائيءَ ۾ قائم ٿي سگهيو آهي. هن طرح هن تصور جو اشارو اسان کي اسٽين من ۽ ولن جي ڪتاب ۾ ملي ٿو (٢١). ٻيو اشارو سا ڳئي ئي ڪتاب ۾ اسان کي "ڊراماٽي عمل" (Dramatic action) جو ملي ٿو. اهڙيءَ ريت "سڪون" (Restraint) يا "تدبر" به ناول جي هاڻوڪيءَ صورت ۾ هڪ اهم مقام رکي ٿو، جو ته اڄوڪي دور جو انسان پريشان، آتو، ماندو ۽ ٿڪل آهي. هن جو ڪم وڌي ويو آهي ۽ هن جي عمر "ننڍي" ٿي وئي آهي. جيڪڏهن هن جا وسيلا وڌي ويا آهن، ته هن جا دشمن به وڌيڪ طاقتور ٿي ويا آهن. اڄوڪن ناولن ۾ "وهنوار" (Commercialism) کي به وڏي جڳهه ملي وئي آهي. "دهشت" (Horror) جو عنصر اڄوڪي ناول جو هڪ وڏو ۽ طاقتور عنصر آهي، جو ته هن عنصر کي ڪم

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آڻڻ سان انسان جي من جي لاشعور جي ڪهائي دهرائي ٿي سگهجي، جنهن ۾ خطرا، ڊپ، وسوسا، ڀرم ۽ اعتقاد گڏ ٿيندا ويندا آهن. دهشت جي بيان سان ناول نگار اميد ۽ نا اميديءَ جو ۽ زندگيءَ ۽ موت جو ٽڪر (Conflict) به ڏيکاري ٿو. اهڙيءَ ريت جوش (Passion) جي مقابلي ۾ صبر، عمل جي مقابلي ۾ مونجهارو (Perplexion) ۽ فخر (Pride) جي مقابلي ۾ ساڙ (Prejudice) ۽ حساسيت (Sensiblity) جي مقابلي ۾ غير حساسيت (un-Sensiblity) واريون ڳالهيون به زندگيءَ جي ٽڪراءَ واري تصور جي سمجهائڻ لاءِ ڪم آنديون وينديون آهن.

اهڙيءَ ريت اسان ناول جي باري ۾ ٽي وڏيون ڳالهيون نوٽ ڪري ٿا سگهون:

(١) ڊرامائي عمل،

(٢) سڪون ۽

(٣) ٽڪراءُ.

پر جوٽيجي صاحب هنن ڳالهين جي باري ۾ ڪجهه نه ڄاڻايو آهي.

ناول جي بحث ۾ اڄڪلهه اڳوات مقرر ڪيل معيارن ڪي پرکڻ (Value Judgement) جي اهميت نه رهي آهي. تنقيد جو سڌريل اصول اهو آهي ته جهڙو مال تهڙو ملهه. اڳينءَ تنقيد ۾ ائين هو ته ”ردون مڙيئي ٻوٽ ڪاريون“، پر هاڻي ائين ناهي.

ناول جي باري ۾ ٻيون اهم ڳالهيون، جيڪي اسان جي خيال ۾ اچڻ گهرجن، سي آهن:

(١) ڪارنامو.

(٢) عروجي نقطو.

(٣) تعجب.

(٤) اتفاق.

(٥) سٽاءُ.

(٦) ڪردار نگاري.

(٧) ڪردار.

(٨) واقعو.

هنن مان ڪن ڳالهين جي باري ۾ شبلي وضاحت ڪئي آهي. اها هن ريت آهي:

”ڪردار ڇا آهي؟ ڪردار نالو آهي واقعي جي نوعيت کي سمجهڻ جو. واقعو ڇا آهي؟ واقعو نالو آهي ڪردار جي مثالي عمل جو. اهڙيءَ ريت پلاٽ پس منظر جي تڪميل ڪري ٿو.“ (٢٢)

ناول هڪ وڏيءَ حياتياتي سٽا (Biological framework) ۾ اپجي ٿو. ان جا واقعا (Incidents) هڪ وڏي ماحول (Social Setting) ۾ پيدا ٿين ٿا، ۽ ارتقائي عمل جي وسيلي راس (Mature) ٿين ٿا. هر واقعو هڪ منفرد صورت حال جي پيداوار ٿئي ٿو، جنهن کي سٽيوئيشن (Situation) يا ”حالت“ ٿو چئجي. منفرد صورتحال جو نتيجو عروجي نقطي جي صورت ۾ نڪري ٿو. گهڻا عروجي نقطا پلاٽ جي تڪميل ڪن ٿا.

شپلي، ٿامس من (Thomas Mann) تان نقل ڪندي، لکي ٿو: ”ناول جي ٽڪنيڪ ۾ جيڪا تبديلي ٿي رهي آهي، اها ۾ محسوس ڪري ٿي سگهجي. اڳيون ناول بورجوئي (”شهري“) فرد جي اردگرد ڦرندو هو. ۾ مستقبل جو ناول مٿ ۽ خاص تاثر جو نمائندو هوندو.... اسين وري ناصحائي ۽ بهادرائي ناول ڏانهن موٽنداسون“. (٢٣)

هنن ڳالهين کي خيال ۾ رکي ڏسجي ٿو ته معلوم ٿو ٿئي ته سراج توڙي آغا سليم، علي بابا توڙي حليم بروهي، سڀ ناول جي جديد ترين دور جا نمائندا آهن. ائين ناهي ته سنڌي ادب ۾ ناول ڪونه لکيو ويو آهي. ڳالهه ائين آهي ته سنڌي ادب جي نه تنقيد لکي ويئي آهي نه تاريخ. اهوئي سبب آهي، جو سنڌي ادب جي هڪ ڪلاسڪ (Classic) ”موهن جو دڙو“ کي ناڪام ناول سڏيو ويو آهي. اهڙيءَ ريت ”انڌا اونڌا ويڄ“ جي باري ۾ اسان جا خيال صاف نه آهن. شايد ڪن حالتن ۾ اسان جي تنقيدنگار کي ناول ۽ ناٽڪ جي امتياز ڪرڻ ۾ ڪا ڏکيائي ٿيندي هجي. اصل ۾ ناول کي ”کيسي جو ماندو“ (Pocket theatre) سڏيو ويو آهي. (٢٤)

هڊسن چوي ٿو ته ناٽڪ خالص ادب (Pure lit:) نه آهي. ناٽڪ هڪ گهڻ پٽائون (Variegated) آرٽ آهي، جنهن ۾ اداڪاري، پس منظر جي سٽا (Setting) جاءِ (Place) ۽ صحت جون سهوليتون ۽ ٻيون اهڙيون ڳالهيون سڀ خيال ۾ رکڻيون آهن. (٢٥)

پر ناول ۾ ائين نه آهي. هڊسن جي خيال ۾ تصوراتي ادب جي وڌي ۾ وڌي ڳالهه آهي دلچسپي، جيڪا عورتون ۽ مرد عورتن ۽ مردن ۾ رکن ٿا. هن ڳالهه جي ڪري تصوراتي ادب جا ڪيترائي لاڙا ۽ رخ نهي پيا آهن. اهوئي سبب آهي، جو هاڻوڪو ادبي دور ناول ۽ افسانئي جو دور آهي ۽ نه ناٽڪ جو.

ناول جي باري ۾ هن طرح جي عمومي بحث ڏيڻ سان معلوم ٿو ٿئي ته اسان جي لاءِ هاڻي تمام ضروري آهي ته اسان ادبي صنفن جي باري ۾ غور ڪريون ۽ پنهنجي تنقيد لکون. ٻيءَ حالت ۾ اسان جي تمام وڏن ادبي ڪارنامن کي گمناميءَ جو خطرو موجود رهندو.

في الحال پنهنجي موضوع کي خيال ۾ رکندي اسان فقط ايترو چئي ٿا سگهون ته ناول جون ادبي روايتون ۾ گوناگون آهن. پر انهن سڀني مان خاص روايتون آهن:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(١) ڪردار نگاري .
(٢) ڊرامائي عمل .
(٣) سڪون .
(٤) تڪرار .
(٥) ڪارنامو .
(٦) عام انساني معيار .
(٧) سماجي ۽ ڪلچري اپياس .
(٨) نثري تڪنيڪ .
(٩) انساني لاڳاپا .

(٣) ڪافي وائون ۽ بيت

ڪافي ۽ وائي اسان جون پنهنجون صنفون آهن . هنن صنفن تي دنيا جي نقادن ۽ عالمن ويچار ئي ڪونه ڪيو آهي. ڇو ته اهي اسان جي علائقي جي مزاج ۽ تصورن جي بنياد تي ٺهيون آهن ۽ اسان جي ئي ادبي ضرورتن کي پورو ڪن ٿيون .

ڪافيءَ ۽ وائيءَ جو اظهار اسان جي پراڻي شعر ۽ پراڻي ادب ۾ ٿئي ٿو. انگريزي سنڌي ادبي اوسر جو اپياس اسان جي رهنمائيءَ لاءِ ڪافي مواد مهيا ڪري ٿو. جوٽيجي صاحب جي مضمون پٽاندر پير صدرالدين جا گنان ڪافيءَ کي ويجها آهن(٢٦)، ۽ اهي ئي گنان اسان وٽ ڪافيءَ جي اوائلي شڪل ۾ موجود آهن . ”صبوحڙي جا گن“ وارا لفظ عام طور تي عبادت الاهيءَ جي لاءِ ڪم آندا ويندا آهن . شاهه صاحب به ”ساري رات سبحان جاڳي جن ياد ڪيو“ وارو خيال ڏنو آهي . اهڙيءَ ريت پير صدرالدين کان وٺي شاهه سائينءَ تائين ته رات جي عبادت جي تلقين ملي ٿي . هن قسم جو شعر مذهبي آهي ۽ اسان جي اوائلي ڪافيءَ ۾ به مذهبي روايت موجود آهي .

تصوف به مذهبي تحريرن جيان ادب ۾ داخل ٿيو هو . قاضي قاضن، اسحاق آهنگر، مخدوم احمد، شيخ حماد ۽ درويش راڄو، سڀ تصوف جي بنياد تي بيت ۽ ڪافيون لکندا رهيا، پر ڪافيءَ جي باري ۾ اسان وٽ انهن شاعرن جو مواد موجود ڪونه آهي . تي سگهي ٿو ته انهن جي طرفان ڪافي نه لکي وئي هجي . پر ته به بيت، جيڪو اسان کي هنن دورن ۾ ملي ٿو، سو قديم شعر آهي ۽ ادبي روايات جي خيال کان ان کي به ڪافيءَ ۽ وائيءَ جي دور جو شعر مڃي سگهجي ٿو . ان ڪري بنيادي طور تي قاضي قاضن جي بيت کي اسان درگذر ڪري نٿا سگهون . قاضي قاضن ٻهريءَ ــ ون دفعو چيو هو ته ”اهو پار ئي پيو جتان پرين لڌوم.“ ساڳي ڳالهه اسان کي هن بيت ۾ ملي ٿي ته ”روزا نمازون اي پڻ چڱو ڪم . پر اهو ڪو پيو فهم جنهن سان پسجي پرينءَ کي“.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ ريت ٻئي فهم واري ڳالهه، اسان کي شاهه ڪريم ۽ پوءِ شاهه لطيف ۾ به ملي ٿي. اهڙيءَ ريت ”سر ڏيڻ“ واري صلاح اسان کي مخدوم احمد کان ملي، ۽ پوءِ ڪيڏاري ۾ اچي، بيت ۾ آئي، ۽ هلندي هلندي روايت ٿي ٻنجي ويئي. بيت ڪاهوڙن جي دور ۾ مقبوليت حاصل ڪئي ۽ پوءِ شاهه لطيف وٽ اوج حاصل ڪيائين. بيت، ڪافي توڙي وائي اڄ سوڌو به ادب جون مقبول صنفون آهن. شاهه صاحب داستان گوئيءَ جي هڪ جدا تڪنيڪ اختيار ڪئي آهي. ان ڪري شاهه جي دور ۾ داستان جو بنياد رمزن ۽ مٽ تي رکيو ويو. ڪافيءَ ۽ وائيءَ جي باري ۾ وڏي مجمل حقيقت اها آهي ته انهن جو بنياد موسيقيءَ تي رکيو ويو آهي. شايد ڪافيءَ ۽ وائيءَ واريون صنفون ٿي آهن، جيڪي اسان جي موسيقيءَ جي تاريخ لکڻ ۾ مددگار ثابت ٿينديون. ڪافيءَ ۽ وائيءَ جو شعر اهو آهي جيڪو ڳايو ويو آهي. ان ڪري هن شعر کي به لوڪ راڳ (Folk Song) جي حيثيت حاصل آهي، توڙي جو ڪافيءَ جو شمار لوڪ ادب ۾ ڪونه ٿو ٿئي.

بيت، وائيءَ ۽ ڪافيءَ جي صورت ۾ اسان تائين جيڪو شعر پهتو آهي، اهو اسان جي ئي زمين جي پيداوار آهي ۽ اسان جي ئي صلاحيت جي ايجاد آهي. ان ڪري هن قسم جي شعر جون روايتون فقط اسان جي ئي ادبي ارتقا جي آڌار تي مقرر ڪري سگهبيون.

گرامي صاحب جو خيال آهي ته ڪافي شاهه کان به سو سال اڳ جي لکيل معلوم ٿي ٿئي. ان وقت جي ڪافيءَ جي لاءِ گرامي صاحب فقير لاڏجيو ۽ محمد فاضل بکريءَ جا نالا ٿو وٺي. گرامي صاحب جي تحقيق مطابق ڪافي هڪ راڳ آهي. گرامي صاحب لکي ٿو: ”آخر ڳائڻ وارن کي ته اوائل ۾ علم هوندو ته ڪافي هڪ ٺاٺ مان ورتل راڳ آهي، ۽ خسروءَ جي ايجاد آهي.“ (٢٧)

گرامي صاحب ڪافيءَ ۽ وائيءَ کي هڪڙي ئي ڳالهه سمجهي ٿو ۽ وائيءَ جي باري ۾ لکي ٿو ته ”منهنجي راءِ آهي ته وائيءَ جو تعلق ’واءِ‘ يا ’وائي‘ سان نه پر ’واهه واهه‘ يعني ’هاءِ هاءِ‘ سان آهي“. (٢٨)

هن جو مطلب اهو ٿيو ته ڪنهن نه ڪنهن دور ۾ جڏهن وائي لکي ويئي هوندي تڏهن لفظ واهه واهه سنڌي ٻوليءَ ۾ لفظ هاءِ هاءِ جي معنيٰ ۾ ڪم ايندو هو. ادبي تاريخن مان انهيءَ راءِ جي پٺڀرائيءَ ۾ ڪا راهه ڪانه ٿي ملي ته ”واهه واهه“ ”هاءِ هاءِ“ جي معنيٰ ۾ به ڪٿي ڪم آيو آهي. اسان وٽ محاوري طور چيو ويو آهي ته ”واءِ واءِ نه ڪجانءِ“ يعني ”دل جي ڳالهه يا ڳجهه واري ڳالهه ٻئي سان نه ڪجانءِ.“ اهڙيءَ ريت سنڌي ٻوليءَ ۾ چئجي ٿو ته ”وائيندي خبر آهي“ يا ”مون وائيندي ٻڌو آهي ته هيءَ ڳالهه هن طرح آهي“. اهڙيءَ ريت ”وائلائڻ“ کولڻ يا ظاهر ڪرڻ جي معنيٰ ۾ به اڄ ڪم اچي ٿو، ته دل ۾ رکڻ جي معنيٰ ۾ به ڪم اچي ٿو. ڦٽ کي ٻئي ٻڌي، اسان چوندا آهيون ته

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”وائلانجانس نه“، يعني ڪولي نه ڇڏجانس نه متان واءُ نه لڳي وڃيس. اهڙيءَ ريت سنڌي ٻوليءَ ۾”واهه واهه ڪرڻ“ جي معنيٰ دانهون ڪرڻ يا روئڻ پٽڻ نه ثابت نه ٿي ٿئي. اهڙيءَ ريت ’هاءِ هاءِ‘ اسانجي رمز جي ٻوليءَ جي شيءِ آهي. ان کي جدا جدا طريقن سان ادا ڪري، اسان ان‌جا جدا جدا مفهوم ڳاهي سگهندا آهيون. جهڙو آواز تهڙو مفهوم. رمز جي ٻولي لکت ۾ نه آئي آهي ۽ نه ان کي اسان رڳو رڪارڊ ڪري ٿا سگهون. ان ڪري هت ’هاءِ هاءِ‘ جا جدا مفهوم ڏيڻ اسان لاءِ ممڪن نه آهي. پر مادري ٻولي سنڌي‌ڳالهائڻ وارن لاءِ ڪٿي به هاءِ هاءِ جو مطلب روئڻ پٽڻ ورتو نه ويو آهي. هاءِ هاءِ جا لفظ اسان داد ڏيڻ، شڪايت ڪرڻ، ڏوراهي ڏيڻ، پسند ڪرڻ ۽ افسوس ظاهر ڪرڻ جي معنيٰ ۾ ڪم آڻيون ٿا. اهڙيءَ ريت هي لفظ اسان جي اظهار جا بهترين وسيلا آهن.

وائيءَ جو مطلب آهي صدا، ۽ اصل ۾ وائي هڪ صدا آهي، جو ته ان جي عملي شڪل ۾ پڌڻ ۾ رڳو صدائون اچن ٿيون. هي صدائــون پڪار، دانهن، ڏوراهي، ڏک ڪرڻ ۽ رمز ظاهر ڪرڻ واريون صدائون آهن. اهوئي سبب آهي، جو اسان بهترين وائي انهيءَ ئي وائيءَ کي چئي ٿا سگهون، جنهن جي سٽا ۾ آوازن Sounds جو جادو پيدا ڪيو ويو آهي، ۽ جنهن جو بنياد سنڌي ٻوليءَ جي قديم آوازن يعني للڪارن، پڪارن، دانهن، آهن، سڏن، الغارن تي رکيو وڃي.

برابر وائي لکي ٿي وڃي، ۽ هاڻي اها هڪ اڪيل صنف آهي، هاڻي ته سڀ آواز گهڻو ڪري لکت ۾ اچي ويا آهن. پر هن مان اهو مطلب نٿو نڪري ته وائيءَ جو هر آواز لکيو ويو آهي. اڄ سوڌو ڪيئي آواز لکت ۾ اچي نه سگهيا آهــن. ٽڪر، ڇڪر، هونگ، هڪل، دڙڪو ۽ ٻيا آواز، جيڪي رمز جي ٻوليءَ (Language of Myth) سان تعلق رکن ٿا تن کي پوريءَ ريت لکي نٿو سگهجي. منهنجو هڪڙو ويساهه آهي ته وائي اهڙيءَ ريت اسان جي ٻوليءَ جي بنيادي شڪل آهي، جنهن کي بعد ۾ ڪنهن حد تائين لکت هيٺ آندو ويو هو، پر پوري وائي سمجهڻ لاءِ لکيل وائيءَ جو اڀياس نه پر ڳايل وائيءَ جو اڀياس ڪرڻو پوندو. ڳايل وائي اهڙيءَ ريت سنڌي ٻوليءَ جي آوازن جي سريلي صورت آهي، جنهن جو تعلق ڪنهن نه ڪنهن راڳ سان ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت اسان وائيءَ کي انهن ادبي روايتن ۾ شامل ڪري ٿا سگهون، جيڪي ڳائجڻ ۾ آيون آهن. پر مواد جي خيال کان اسان وائيءَ ۽ ڪافيءَ کي جديد ترين خيال ڏنا آهن.

شعر جي بنيادي صنفن ۾ اڳ ۾ ئي وائيءَ کي اچڻ گهرجي، جو ان جي جهيلار اهڙي آهي. ان کان پوءِ دوهو، بيت ۽ ڏوهيڙو اچڻ گهرجي. ڪافيءَ جي تڪنيڪ ڪافي سڌريل آهي. ڪنان به اوائلي صنفن ۾ شمار ٿي ٿو سگهي، پر هن باري ۾ وڏي تحقيق جي ضرورت آهي. هڪڙي مشڪل اها آهي ته ڌارين زبانن جي غلبي جي ڪري سنڌيءَ

جون گهڻيون روايتون تاريخ جي ڏار تي لکجي نه سگهيون آهن. خود سنڌي عالم به پارسيءَ ۽ هنديءَ جو اڀياس تمام گهڻو ڪندا هئا. اها ڳالهه زبان ۽ ڪلچر جي ترقيءَ ۾ رڪاوٽ ثابت ٿي آهي، ۽ انهيءَ ڳالهه جي ڪري اسان جي ادبي تاريخ لکجي نه سگهي آهي.

شاهه سائينءَ کي هن نقصان جو پورو انداز هو، ان ڪري چيو هئائين ته ”جي تون پارسي پڙهيو گولو توءِ غلام! يعني، ’پارسي پڙهئين ته نوڪر سڏبين!‘

ڪافيءَ جي مواد ۾ اسان کي اسان جي بدلجندڙ ذهنيت ۽ نون سماجي تقاضائن جو ڏس پتو به ملي ٿو. مثال:-

اسين آدم ڪنون اڳي هئاسين آدم ساڏا ڄايا. (عظمت انسان)
پاڻ تو پيدا ڪيو ڪين مان چيڻ انسان ڪرا! (انساني سڀاءُ)
جيڪي آهي هت اڳتي ڇا هوندو؟
الائي ڇا ته اڳتي ڪٿي سان هلبو! (مهدي شاهه) (آخرت ۽ گناهه ثواب جي تصورن جي باري ۾ شڪ)
علي رضا هي نام همارا پلا نام ڌرايا. (مجيل مذهبي روايتن جي بغاوت)

اهڙيءَ ريت ڪافيءَ توڙي بيت ۾ اهڙو مواد آيو آهي، جو اهو مواد اڳين دورن ۾ تحرير هيٺ اچي نه سگهيو آهي. مذهبي غلبي وارن دورن ۾ اسان جا شاعر ائين چئي نه ٿي سگهيا ته ’اسان نه ڪافر آهيون نه مسلمان‘، ’اسان جو ڪفر ۽ اسلام سان ڇا آهي‘ يا ’عشق شروع ڇا لڳي‘ يا ’جيڪي آهي هت آ اڳتي ڇا هوندو‘. ان ڪري هنن مان گهڻن ڪافيءَ ۽ وائيءَ جو رستو اختيار ڪيو. اهو رستو نهايت ئي اثرائتو هو، جو ان کي راڳ جي مدد حاصل هئي. اهو پيغام پوءِ راڳ جي مدد سان ڪنڊ ڪڙڇ ۾ پهچندو رهيو. سماجي اڀياس جي خيال کان هيءَ ڳالهه وڏي اهميت واري آهي. هن ڳالهه جي ڪري انفرادي طور تي من گهڙت ۽ ڪم ڪان نڪتل اخلاقي قدرن جو مقابلو ٿيندو رهيو. هن طرح اسان جي ادب ۾ آزادانه سوچ جو اهو عنصر پلجندو رهيو، جنهن کي جڏهن تحرير هيٺ آندو ويو ته اسان جا ڪتاب ويهينءَ صديءَ جي آخري حصي ۾ ضبط ڪيا ويا. سياويڪ طور تي تاريخ جي هر دور ۾ مجيل اصولن جي خلاف آواز اٿاريو ويو آهي. سنڌ به ته آخر انساني آباديءَ جي جاءِ هئي، اتي به ڪن ماڻهن آزاديءَ سان سوچيو آهي ۽ همت سان ڳالهايو آهي: ”آزادي انسان جو پيدائشي حق آهي“

حضرت عمر جهڙي مدبر چيو ته ”جيڪي ماءُ جي پيٽان آزاد ڄاوا آهن، انهن کي ڪيتري عرصي تائين غلام رکي سگهبو!“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪافي، وائي ۽ بيت جي هن نرالي بحث کان پوءِ هاڻي اسان انهيءَ حالت جي تهه تي پهتا آهيون، جو انهن صنفن جون ڪي ادبي روايتون مقرر ڪري سگهون. هنن روايتن مان ڪي اهم روايتون هي آهن:

(١) سر ۽ سنگيت .

(٢) ٻوليءَ جي ابتدائي صورت .

(٣) ذاتي سوچ .

(٤) آزاد سوچ .

(٥) مخصوص سماجي اپياس .

(٦) داستان گوئي .

(٧) سڌريل سوچ .

(٨) نرالي تڪنيڪ .

(٩) تصوف ۽ رومان .

(١٠) مذهب ۽ اعتقاد .

(٥) غزل ۽ نظم

غزل سان گڏ اسان وٽ علم عروض آيو . اسان جي اڳين شاعري عروضي نه هئي . بيت وائي، ڪافي، دوهي، سورٺي ، گنان ۾ اسان جي تڪنيڪ ملڪي هئي، وڏ ۾ وڏ ان جي لاءِ ايترو چئي ٿو سگهجي ته ان ۾ هندستاني رنگ شامل هو . ۾ ڇاڪاڻ ته ان وقت سڄو ملڪ ئي هندستان هو، انڪري اهو ادب هندستاني هو . ادب جي انهيءَ زماني جي ترقيءَ جي لاءِ ان ڪري اهو چئي ٿو سگهجي ته ان ۾ ادب جون هندستاني روايتون ترقي ڪري رهيون هيون يا ترقي ڪري آيون هيون . هندستاني روايتن (Indian Traditions) جي باري ۾ اسان اڳيڪ جو بيان اڳ ئي ڪيو آهي . مذهبي شعر به هندستاني روايت تي بنياد رکي ٿو . پر غزل هندستاني صنف نه هو . غزل ايران ۽ عرب جي ادب جي روايت هو . اسان وٽ پارسي زبان جي ترقيءَ ۽ ڪجهه محدود تعليم جي ڪري عام طور تي پڙهيل طبقو پارسيءَ کان متاثر هو . پارسي ان وقت سڌريل ٻولي هئي ، جنهن وقت اڃا سنڌيءَ جي موجوده لپي تيار ڪانه ٿي هئي، هندو عربيءَ جي مقابلي ۾ پارسيءَ کي وڌيڪ پسند ڪندا هئا. هندن جي قائم ڪيل اسڪولن ۾ گهڻو ڪري پارسي پاڙهي ويندي هئي . حاڪمن جو به پارسيءَ تي هٿ هو. انڪري ملڪي ماڻهو چوندا هئا ته "پارسي گهوڙي چاڙهسي". ۾ شاه جهڙن عالمن وٽ پارسي ڏاري ٻولي هئي . شاهه چيو "هرو بگير ، جون ٿا ڏين پارسيون پاڻ ۾ —" ظاهر آهي شاهه جو مطلب اهو آهي ته هو اها ٻولي ڳالهائين ٿا ، جيڪا اسان ملڪي ماڻهو ڪو نه ٿا سمجهون .

هنن حقيقتن سان ڀارسيءَ جي غزل، رباعيءَ، مسدس، مستزاد ۽ ٻين اهڙين صنفن جي سماجي حيثيت ٻوليءَ پٽ مقرر ڪري سگهجي ٿي. ان دور ۾ جڏهن غزل ترقي ڪري رهيو هو، سنڌ ۾ پڙهيل ماڻهو ڪي آڱرين تي ڳڻڻ جيترا هئا. انهن مان شاعري ڪرڻ وارا ته ٻنهين اٽي ۾ لوڻ برابر هئا. وري انهن شاعري ڪرڻ وارن مان به مشاعرن تائين رسائي سياوڪ طور تي ڪن اچا به ٿورن شاعرن ڪي نصيب ٿي هوندي. اهڙيءَ طرح غزل ان دور ۾ سڄي ملڪ ۾ فقط ڪي چند ماڻهو چئي سگهندا هئا. پر جڏهن غزل تي سنڌي ٻوليءَ جو اثر پيو، ته غزل چوڻ وارن جو تعداد وڌڻ لڳو ۽ آخر ڪار غزل ۾ رڳو ٿورا ڪي ڀارسي لفظ يا صنفون ڪم اچڻ لڳيون. هن طرح ڀارسي غزل جو زوال آيو ۽ سنڌي غزل جو بنياد پيو. اهوئي سبب آهي، جو سنڌي غزل جي شروعات ۾ سنڌي لفظ عام رواجي ٻوليءَ ۽ نج سنڌي تلفظ سان آيا آهن. هيءَ ڳالهه سنڌي ادب جي تاريخ لکڻ وارن لاءِ ڏاڍي اهميت رکي ٿي. سنڌ ۾ جڏهن ڪنهن سماج ۾ ٻوليءَ جي ترقيءَ جو فڪر پيدا ٿيندو آهي، تڏهن ٻوليءَ جو استعمال اهڙو ٿيندو آهي، جو اها خالص ملڪي ۽ مقامي ٿيندي ويندي آهي. هن طرح مقامي شعر ۽ نثر سنڌ ۾ اوپرو ۽ ڌاريو لڳندو آهي. ان وقت پڙهيل ماڻهن تي حاڪمن جي ٻوليءَ جو اثر پيل هوندو آهي ۽ هو پنهنجي ٻوليءَ جي صلاحيت کان ناواقف هوندا آهن.

اهڙوئي دور هو "گل" جو، ۽ اهڙوئي غزل هو ان دور جو. عام طور تي اسان جا ادبي تاريخ لکڻ وارا تاثر اهو ٿا ڏين ته سنڌي غزل موجود هو ۽ ان تي ڀارسيءَ جو اثر پيو هو. اهڙيءَ طرح جناب عبدالجبار صاحب جوڻيجو لکي ٿو ته "شاعرن جي غزل ۾ ڳوناڻي ٻوليءَ سان گڏ ڀارسي شعر جي آميزش به موجود آهي"(٢٩). توڙي جو هن جملي ۾ پتو نٿو پوي ته جوڻيجو صاحب اوائلي غزل جي ٻوليءَ جي باري ۾ ڇا ٿو چوي، پر ته به اها پڪ ڪري ٿي سگهجي ته جوڻيجو صاحب ائين ڪو نه ٿو چوي ته اڳ ۾ غزل ڀارسيءَ ۾ لکيو ويندو هو ۽ پوءِ ان تي سنڌيءَ جو اثر پيو هو. پر اتي ئي جوڻيجي صاحب جو پيو هڪ جملو به ملي ٿو. اهو هي آهي: "اڳتي سچل، گل، قاسم ۽ گدا تائين پهچندي، سنڌي غزل ۾ ايراني مضمون گهڻي قدر شامل ٿي ويو هو، جنهن جو ڪجهه جيترو اثر اڃا تائين سنڌيءَ ۾ موجود آهي"(٣٠). هن راءِ مان وري به معلوم ائين ٿو ٿئي ته سنڌي غزل موجود هو ۽ ان تي ڀارسيءَ جو اثر پيو هو. هن طرح سنڌي ادب جا تاريخ نويس ڇڱو خاصو پريشان ڪن ٿا ۽ عجب ۾ وجهن جهڙيون رايون ڏين ٿا.

'سنڌي غزل' جي نالي سان ته سنڌ ۾ ڪنهن شيءِ جو وجود موجود سمجهي نه ٿو سگهجي، جو ته غزل ته ڀارسيءَ جي روايت آهي ۽ سنڌ ۾ به اڳ ۾ ڀارسيءَ ۾ ئي لکيو ويو هو. ان ڪري درست خيال اهو آهي ته ڀارسي غزل تي سنڌيءَ جو اثر پيو هو ۽ نه سنڌي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

غزل تي پارسيءَ جو. اهو دور به پارسي ٻوليءَ جو هو ۽ اهي حاڪم به پارسي ڳالهائيندا هئا. ته ٻوءِ ان دور ۾ سنڌي غزل ڪيئن آيو هو! سنڌي ته ان وقت مقامي ٻولي هئي ۽ خاصي سڌريل ٻولي هئي. ان ڪري سنڌي ماڻهن جڏهن پارسيءَ ۾ غزل لکيو، تڏهن سندن مادري زبان ڪم ڪيو ۽ اهڙيءَ طرح پارسي غزل تي سنڌيءَ جو اثر پيو.

سنڌيءَ جو پارسي غزل تي اثر منڍ ۾ ڪل ۽ سندس همعصر شاعرن وڌو، ۽ ٻوءِ اها روايت يعني پارسيءَ جي نه پر سنڌيءَ جي آميزش (جيڪڏهن هرو ڀرو اچ به پارسي لفظ ئي ڪم آڻئو آهي ته-) رهي، ۽ هن حالت ۾ سنڌيءَ جو اثر سانگيءَ تائين پهتو. قليچ جي غزل ۾ به سنڌيءَ جو اثر سانگيءَ جي غزل جيان گهڻو موجود هو. تان جو سنڌيءَ جو استعمال ترقي ڪندو رهيو، ۽ فاضل شاهه، حافظ شاهه ۽ مصري شاهه به اهڙو غزل چيو آهي، جو اهو گهڻو ڪري سنڌي غزل معلوم ٿيڻ لڳو. پر آخرڪار سنڌي غزل جي مڪمل تصوير اسان کي ”اٻوجهو“ ۽ ”بيوس“ ڏني.

”اٻوجهو“ نه هلي سگهيو ته ”دڪايل“ سندس جاءِ والاري، پر دڪايل غزل گهٽ چيو. پر اٿين به نه آهي ته ”بيوس“ جي زماني تائين غزل مڪمل طور تي سنڌي ٻوليءَ ۾ لکيو ويندو هو. غزل تي سنڌيءَ جو رنگ موجود هو، پر ڪن حالتن ۾ اهو تمام گهٽ هو ۽ ڪن حالتن ۾ وڌيڪ. اهڙيءَ ريت وچ واري دور ۾ غزل جون ٻه روايتون موجود هيون: (١) جنهن تي سنڌيءَ جو اثر وڌيڪ هو، ۽ (٢) جنهن تي سنڌي جو اثر گهٽ هو.

پوئين دور ۾، ”خليل“ کان سواءِ باقي ٻه روايتون موجود آهن. هڪ روايت ۾ ”اياز“ جي ڏر وارا شامل آهن، ته ٻيءَ ۾ ”خليل“ کي ڇڏي باقي سڀ شاعر موجود آهن. اهڙيءَ ريت پارسي غزل جي روايت اڄ سوڌي قائم آهي، توڙي جو اڄڪلهه اها روايت نهايت ئي ڪمزور آهي.

پارسيءَ جي اثر واريءَ روايت جي ڪمزوريءَ جو سبب سنڌيءَ جي اثر واريءَ مضبوط روايت جي پيدائش آهي. ان ڪري نئون شعر يا جنهن کي تنوير ”جديد سنڌي شاعري“ ڏو چوي، سو غزل ۾ ۽ ڪافيءَ کان سواءِ سنڌي نظم ۽ بيت ۾ موجود آهي. هن طرح پارسيءَ جي مقابلي ۾ اسان وري هڪ دفعو ملڪي صنفن کي اپاري رهيا آهيون. ملڪي صنفن جي ترقيءَ جو به هي ٽيون دور آهي. منڍ ۾ اهي ڪافيءَ ۾ وائيءَ ۽ بيت ۾ موجود رهيون؛ وچ ۾ بيت، ڪافيءَ ۽ وائيءَ وڏو اوج ورتو؛ ۽ هاڻي وري هڪ دفعو اهي ئي صنفون اڳتي وڌي رهيون آهن.

سنڌي نظم جو دائرو هاڻي تمام وڏو آهي. مواد جي خيال کان سنڌي نظم ۾ دنيا جي چونڊ نظم جو مواد شامل ٿي رهيو آهي. ان ۾ نيون نيون صنفون به داخل ٿي رهيون آهن. تجربيت (Experimentalism) جي خيال کان به نظم ترقي ڪري رهيو آهي. نين صنفن

۾ هائيڪو، ترائيل، سانيٽ ۽ آزادنظم کي شامل ڪيو ٿو وڃي. ٻنان قافئي نظم(Blank verse) ۾ اڄڪلهه لکجڻ ۾ اچي ٿو. ٻراڻن صنفن کي تجربي جــي آڌار تي وڌيڪ مضبوط ۽ ڪارائتو بڻايو ويو آهي: انهن ۾ گيت، دوهو ۽ بيت شامل آهن. ڪافي ۽ وائي ۾ زور وٺي رهيون آهن: هي ۾ آڳاٽيون صنفون آهن. شمشيرالحيدري نظم تي بحث ڪندي لکي ٿو: ”نظم هن دور جي اهم ترين ۽ ترقي ڪندڙ صنف آهي، جنهن سان اسان جي ادبي اوج جون درخشان اميدون وابسته آهن.“(٣١)

هن طرح اسان جديد سنڌي شاعريءَ جي دور ۾ داخل ٿي رهيا آهيون. جديد سنڌي شاعريءَ تي ”ادبي اوسر“ ۾ تنوير عباسيءَ جو مضمون ڇپيو هو. تنوير عباسي سنڌي شاعريءَ جون ڪل ڇهه خصوصيتون بيان ڪيون آهن، اهي هي آهن:(٣٢)

(١) انفراديت.
(٢) ڪلاسيڪي طرز.
(٣) نواڻ ۽ خيال جي وسعت.
(٤) سلاست (سلوڻائي).
(٥) تجربو.
(٦) موسيقيت.

جيستائين نظم ۽ غزل جو تعلق آهي، اسان هنن ڇهن خصوصيتن کي ڇهه روايتون سمجهي ٿا سگهون، پر تنوير عباسيءَ هن دور جي ترقي پسند ادب جو ذڪر ڪونه ڪيو آهي. ترقي پسند ادب جديد شاعريءَ کان ٻه هڪ وڏو موضوع آهي، جديد شاعري ته ان جو هڪ حصو آهي. جديد شاعريءَ ۽ ترقي پسند شاعريءَ جا موضوع ته مختلف ڪونه آهن، پر سواد ۾ جيڪا ترقي ٿي رهي آهي ۽ ٿي آهي، تنهن جــو اندازو تنوير ڪونه لڳايو آهي. سال ١٩٧٥ع جي جولاءِ مهيني جي سترهين تاريخ تي روزاني ”هلال پاڪستان“ ۾ ڪنهن صاحب ”ادب دوست“ جو مضمون ”ترقي پسند ادب“ ڇپيو، ته معلوم ٿيو ته هاڻي اسان ڪن نون معيارن ۽ موضوعن تي ۾ سوچي رهيا آهيون. آزاد شعر جي ناڻي وٺڻ سان امداد حسيني جو نالو هميشه ياد ايندو. پر هن قسم جي شعر جي ابتدا شايد شمشير ڪئي هئي، اسان جو خيال آهي ته شمشير هڪ روايت جو پايو وڌو هو، جنهن تي وڌيڪ ڪم امداد ڪيو. امداد اسان جي دور جو وڏ ۾ وڏ سڌريل شاعر آهي. حالانڪ تاج بلوچ جا ۾ ڪي تجربا غور جهڙا آهن. اياز جو شعر گهڻين روايتن تي ٻڌل آهي. هن غزل ۾ ڇيو آهي، پراڻو غزل ٻــ تـ لئون غزل ٻــ. هن نظم ۾ ڇيو آهي، جيڪو درپشائي، تاج، شمشير، امداد ۽ فتاح ملڪ ڇيو آهي. شايد اياز کان وٺي امداد تائين هڪ جدا روايت قائم ٿي آهي. ذاتي صلاحيت جي بنياد تي ڪامياب تجربا نياز، ذوالفقار، تنوير ۽ امداد

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪيا آهن. پر استاد بخاريءَ جو ڪيس ٻيو آهي. اهڙيءَ ريت گدائي، هري دلگير، اياز قادري، استاد بخاري ۽ تنوير جي باري ۾ به هڪ ئي روايت ڳولي سگهجي ٿي. اياز کان امداد تائين جيڪا روايت مقرر ٿئي ٿي، ان ۾ نارائڻ شيام کي به آڻي سگهجي ٿو. اهڙيءَ ريت گدائيءَ کان وٺي تنوير تائين جيڪا روايت مقرر ٿئي ٿي، ان ۾ شيخ راز جو شمار به ڪري ٿو سگهجي. بردي سنڌيءَ واريءَ روايت ۾ ايندو مل محمود. مولوي احمد ملاح ۽ سرويچ هڪ جدا روايت جا بالي آهن. پر حيدربخش هر طبقي ۽ هر روايت تي اثر وڌو آهي. اهڙيءَ ريت جديد شاعريءَ جي ادبي روايتن جو دائرو نهايت ويڪرو ۽ وڏو آهي. هنن سڀني روايتن تي تطعي ۽ آخري فيصلا رڳو اسان جو ادبي تاريخ لکڻ وارو ئي ڏيئي سگهندو.

هن سڄي بحث مان هاڻي اسان نظم ۽ غزل جون اهم روايتون مقرر ڪري رهيا آهيون، پر هن کان اڳ ۾ اهو ڄاڻڻ به ضروري ٿو معلوم ٿئي ته جديد شاعريءَ تي لکڻ وارن ڪنهن به سماجي ڪارج يا افاديت يا وٽ (Value) جــي باري ۾ بحث ڪونہ ڪيو آهي. تنوير جي ڇهن روايتن مان به افاديت (Value) جي باري ۾ ڪوبہ اشارو نٿو ملي. حقيقت ۾ جديد شاعريءَ جي وڏي ۾ وڏي خصوصيت اها آهي، جو اها هاڻي عام طور تي هرڪو پڙهيل ماڻهو سمجهي ٿو، جهونگاري ٿو، ڳائي ٿو ۽ دل مان هنڊائي ٿو. البت نوان نوان تجربا جيڪي مشڪلاتون پيدا ڪن ٿا، سي وري به عوام کان پري ٿيندا ٿا وڃن. انهن تجربن جا موضوع ته عوامي آهن، پر انهن جي ٽيڪنڪ مشڪل آهي. اهو ئي سبب آهي، جو امداد جي شعر تي لکڻ لاءِ اسان کي هڪ خاص قسم جي مهارت جي ضرورت پوندي. ساڳي ڳالهه، ٻئي حوالي سان، اياز جي ٻوليءَ جي باري ۾ به سچي آهي.

ذهني طور تي تنوير ادب جي عملي قوت (Action power) کان باخبر آهي، پر هن پنهنجي هن خيال کي جديد شاعريءَ واري مضمون ۾ عملي طور ڪم ڪونہ آندو آهي. تنوير جديد سنڌي شاعريءَ واري مضمون ۾ لکيو آهي: ”اسان جي ذهني دنيا جون تبديليون، نہ رڳو اسان جي ادبي قدرن جون واڳون ٿيون موڙين، پر ان سان گڏ اسان جي قومي ۽ فطري لاڙن ۽ زندگيءَ جي مسئلن کي منهن ڏيڻ جي انداز ۾ به ڦيرو ٿيون آڻين، ۽ اهي ذهني تبديليون وري به بدلجندڙ ماحول ۽ حالات جو رد عمل آهن.“(٣٣)

جيڪڏهن تنوير جو هي خيال، هن جي پنهنجي ادبي سوچ جو نتيجو آهي، ته پوءِ اسان هن خيال جي باري ۾ ائين به چئي ٿا سگهون ته هنن سٽن ۾ اهو خيال آيو آهي، جيڪو سنڌي ادب ۾ سڀ کان اڳ ۾ تنوير ڏنو آهي. اهو ئي خيال آهي، جيڪو ادب جي سماجي ڪارج سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو، ۽ اهو ئي خيال آهي، جيڪو ادب جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هڪ نئين تنقيدي نظريي کي سنڌيءَ ۾ ادا ڪري ٿو. هن طرح تنوير وٽان اسان کي غزل ۽ نظم جي سماجي ڪارج جي باري ۾ مواد ملي ٿو. هن ڳالهه کي اسين نظم ۽ غزل جي بحث ۾ شامل ڪري ان کي سنڌيءَ روايت جو درجو ڏيئي ٿا سگهون. ادبي ٻوليءَ ۾ هن روايت کي اسان سماجي لاڙو (Sociological Tradition or Trait) چئي ٿا سگهون.

هن جاءِ تي هن ڳالهه جو اشارو ڪرڻ به مناسب آهي ته پراڻو غزل، جنهن تي سنڌيءَ جو اثر تمام گهٽ آهي، تنهن جو سماجي ڪارج اسان کي سمجهه ۾ ڪونه ٿو اچي. اهو غزل اسان جو نه آهي، ڌاريو هو. ان ڪري اسان جي موضوع جي حدن ۾ ڪونه ٿو اچي.

حوالا

(1) Shipley, J.T: "Dictionary of World Lit: Terms" for the term Drama, George Allen and Unwin Ltd., London.

(2) Hudson, William Henry: "An Introduction to the Study of Literature" (2nd Edition), George G. Harrap and Co: London, 1963, p. 258.

(3) Agnes, M. Sister and David, S.J: "A Book of Plays", The Pageant of Literature, The McMillan Co: New York, 1960, p. 1.

(4)

(٥) جوڻيجو عبدالجبار (ڊاڪٽر): "سنڌي ادب جي مختصر تاريخ"، سرهه ڪتاب، حيدرآباد سنڌ، ١٩٧٣ع، صفحو ٣٣.

(٦) الانا غلام علي ۽ زاهده شيخ (ايڊيٽر): "ادبي اوسر"، سنڌي زبان اشاعت گهر، ١٩٦٧ع، (ڏسجي "ناٽڪ"، عرساڻي محمد اسماعيل جو مضمون) صفحو ١

(7) Deiches, David: "A study of Literature", Cornell University Press (New York), 1948, p. 47.

(٨) غلام علي الانا ۽ زاهده شيخ (ايڊيٽر): "ادبي اوسر"، سنڌي زبان اشاعت گهر، حيدرآباد سنڌ، ١٩٦٧، صفحو ٧ (ڏسجي غلام علي الانا جو مضمون "افسانو")

(٩) ساڳيو ڪتاب، صفحو ٥.

(١٠) جوڻيجو عبدالجبار: "سنڌي ادب جي مختصر تاريخ"، سرهه ڪتاب اشاعت گهر، ١٩٧٣ع، صفحو ١٣٨.

(11) Shipley, J.T. (Editor): "Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin Ltd: London, 1955, p. 373.

(12) Ibid: p. 373.
(13) Hudson, William, Henry: "An Introduction to the Study of Literature", (2nd Edition), George G. Harrap and Co. Ltd: 1963, p. 336.
(14) Steinmann, JR. Martin, and Gerald William: "Literature for Writtng", Wadsworth Publishing Co: INC, California, 1966. p. 127.
(15) Ibid, p. 127.
(16) Ibid, p. 129.
(١٧) جوڻيجو عبدالجبار (ڊاڪٽر): "سنڌي ادب جي مختصر تاريخ"، سرمد ڪتاب اشاعت گهر، حيدرآباد سنڌ، ١٩٧٣ع، صفحو ١٢٢
(١٨) ساڳيو ڪتاب، صفحو ١٢٥
(١٩) ساڳيو ڪتاب، صفحو ١٣٦
(٢٠) ساڳيو ڪتاب، صفحو ١٣٨
(21) Steinmann, JR. Martin, and Gerald William: "Literature for Writing", Wadsworth Publishing Co: INC: California, 1966, p. 243.
(22) Shipley, J.T. (Editor): "Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin Ltd: London, 1955, p. 284.
(23) Ibid, p. 285.
(24) Hudson, William, Henry: "An Introduction to the Study of Literature", (2nd Edition), George G. Harrap and Co: Ltd: 1963, p. 336.
(25) Ibid, p. 129.
(٢٦) الانا غلام علي ۽ زاهده شيخ (ايڊيٽر): "ادبي اوسر"، سنڌي زبان پبليڪيشنس، حيدرآباد سنڌ، ١٩٦٧ع، صفحو ٢٦، (ڊسجي جوڻيجي عبدالجبار جو مضمون).
(٢٧) ساڳيو ڪتاب، صفحو ٣٢ (ڊسجي غلام محمد گراميءَ جو مضمون).
(٢٨) ساڳيو ڪتاب، صفحو ٣٣ (ڊسجي غلام محمد گراميءَ جو مضمون).
(٢٩) الانا غلام علي ۽ زاهده شيخ (ايڊيٽر): "ادبي اوسر"، سنڌي زبان پبليڪيشنس، ١٩٦٧ع، صفحو ٣٠ (ڊسجي جوڻيجي صاحب جو مضمون).
(٣٠) ساڳيو ڪتاب، صفحو ٣٠ (جوڻيجي صاحب جو مضمون).
(٣١) ساڳيو ڪتاب، صفحو ٦٣ (شمشير الحيدريءَ جو مضمون).
(٣٢) ساڳيو ڪتاب، صفحو ١١٦–١٢٥ (تنوير عباسيءَ جو مضمون).
(٣٣) ساڳيو ڪتاب، صفحو ١١٦ (تنوير عباسيءَ جو مضمون).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

باب چوٿون

سنڌي ادب جون ڪي اهم روايتون

مٿي اسان عام طور تي سنڌي ادب جي ڪن اهم، ۽ سماجي طور تي خاص قسم جي ڪن صنفن ڪي خيال ۾ رکي، ٻن نڪتن جو بحث ڪيو آهي. هنن ٻن نڪتن مان پهريون آهي ادبي روايتون ۽ ٻيو آهي انهن ادبي روايتن جو سماجي پهلو ۽ ڪارج. هن هيٺ، هاڻي، اسان انهن ٻي روايتن جي آڌار تي اهو ڏسينداسون ته مجموعي طور تي سنڌي ادب جو سماجي ڪارج ڪهڙو آهي. هن طرح هن ڪان پوءِ اسان جي اڀياس جو خاص موضوع آهي "ادب ۽ سماج". هيءُ اڀياس اسان ادبي روايتن جي آڌار تي ڪري رهيا آهيون. جي هي آهن :-

ا- روايتون

ڳيچن جون ادبي روايتون —

(١) رواج

(٢) لباس

(٣) ڪريسٽ (سوڀيا)

(٤) رسم

(٥) مينگار

(٦) سر سنگيت

(٧) ناچ

(٨) اُڪير

(٩) ڪاج يا ڪاڄ

(١٠) گروهه،ماڻٽي يا ڀيڪا ساهرا

(١١) سماجي مسئلا

(١٢) عورتاڻو

(١٣) معاشي حالتون

(١٤) ڪل ڀوڳ

(١٥) ڀٽ ۽ ڏيءَ جا تصور

(١٦) اخلاق ۽ آداب

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

٢- ٻوليءَ جون ادبي روايتون —

جيئن اسان مٿي ٻوليءَ جي سماجي اڀياس جي باب ۾ ذڪاريو آهي، ان خيال کان ٻوليءَ جون ادبي روايتون هن هيٺ ڏجن ٿيون:-

(١) لغت
(٢) ٻوليءَ جي ترتيب
(٣) ٻوليءَ جي لطافت
(٤) ونڊر ورونهن
(٥) آداب
(٦) اهڃاڻ
(٧) ڳالهه ٻولهه
(٨) عقل جا نڪتا

٣- ڳجهارت جون ادبي روايتون —

(١) ٻوليءَ جي طاقت
(٢) علم ۽ عقل
(٣) سماجي تاريخ
(٤) ڪلچر ۽ تهذيب
(٥) لغت ۽ ڪوش
(٦) سماج جي طبقاتي ڪشمڪش
(٧) سماجي بي آرامي ۽ احتجاج
(٨) انساني معيار
(٩) معنيٰ
(١٠) ڪڪ رکي ڳالهائڻ .

٤- لوڪ گيت ۽ انهن جون ادبي روايتون —

(١) ڪريسٽ (سوپيا)
(٢) آکير
(٣) غريبي اميري
(٤) اعتقاد
(٥) رت جو رشتو
(٦) محنت ۽ پورهيو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۵- ٻاراڻيون آکاڻيون ۽ انهن جون ادبي روايتون —

(١) سادگي
(٢) جدت
(٣) ونڊر
(۴) عام رواجي زندگي
(۵) نصيحت
(٦) پهلواني
(٧) سچ جي فتح
(٨) ڪل ٻوڪ
(٩) انساني لاڳاپا
(١٠) مت
(١١) ڪشالو
(١٢) ٺڳي ۽ چالبازي
(١٣) عقل ۽ بخت
(١۴) بي ساختگي ۽ سادگي

٦- ٻيون ادبي صنفون ۽ انهن جون ادبي روايتون —

ناٽڪ :

(١) مذهب
(٢) قسمت
(٣) ظلم جي خلاف نفرت
(۴) جسماني طاقت
(۵) سماجي تعلقات
(٦) آرٽ

افسانو :

(١) سوچ
(٢) سماجي ويچار
(٣) عورت ۽ مرد جا تعلقات
(۴) ادبي آرٽ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ناول :

(١) ڪردار نگاري
(٢) ڊراماٽي عمل
(٣) سڪون
(٤) تڪراءُ
(٥) عام انساني معيار
(٦) سماجي ۽ ڪلچري احساس
(٧) نثري تڪنيڪ
(٨) انساني لاڳاپا

ڪافي، وائي ۽ بيت :

(١) سرسنگيت
(٢) ٻوليءَ جي خاص صورت
(٣) ذاتي سوچ
(٤) آزاد سوچ
(٥) مخصوص سماجي سوچ
(٦) داستان گوئي
(٧) سڌريل سوچ
(٨) نرالي تڪنيڪ
(٩) تصوف ۽ روحانيت
(١٠) مذهب ۽ اعتقاد

غزل ۽ نظم :

(١) سلاست ۽ سلوڻائي
(٢) انفراديت
(٣) ڪلاسيڪي طرز
(٤) فراواني ۽ ندرت
(٥) تجربو (تجربيت)
(٦) موسيقيت
(٧) سماجياتي احساس

٦- ادبي ڪ:
اسان ادب تي عمومي بحث ڪندي، ايپڪ جي باري ۾ ڪي روايتون مٿي ڄاڻائي آيا آهيون اهي هي آهيون:

(١) شاعرانو انداز
(٢) ڊرامائي انداز
(٣) تاريخي سچائي
(٤) انساني سورهيائي
(٥) اهم واقعا
(٦) انسان ڪان سواءِ ۽ ان ڪان مٿي ڪنهن ٻيءَ طاقت جي مداخلت
(٧) بياني طرز تحرير
(٨) ڪهاڻي

٧- اهڙيءَ ريت مناجاتون، مولود، ٿيهه اکريون، مداحون، معجزا، نڙ جا بيت ۽ ايا ٻه ڪي وڏيون صنفون اهڙيون آهن، جن تي جدا جدا تحقيق ڪري اسان انهن جون ادبي ۽ سماجي روايتون ڳولي سگهنداسون. اهي عام روايتون هن هيٺ ڏجن ٿيون:

(١) اعتقاد ۽ مذهب،
(٢) بياني طرز،
(٣) تاريخي سچائي، ۽
(٤) راڳ رس.

هن چئن روايتن کي پيش سان اسان سنڌي ادب جون عام روايتون (General Trends or Traditions) مقرر ڪري ٿا سگهون. هي عام روايتون اسان هيٺ ڏيئي رهيا آهيون، ته جيئن باقي بحث جي لاءِ اسان جو ڪم آسان ٿي سگهي:

عام روايتون

(١) تاريخي ڏند ڪٿائون ۽ روايتون (History, Myth and Lore)
(٢) بياني ادائگي (Narration)
(٣) نفرت ۽ محبت جا تصور (Concepts of Love and Hatred)
(٤) اعتقاد ۽ مذهب (Religion and Belief)
(٥) انساني لاڳاپا (Human Relationship)
(٦) ڪلچر ۽ تهذيب (Culture and Civilisation)
(٧) سماجي مسئلا ۽ انهن جا نمونا (Types of Social Problems)
(٨) خاص لاڙا (سماجياتي) (Sociological Trends)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٩) گروهه شناسي (Ethnocentricism)

(١٠) رومان (Romance)

(١١) رسم ۽ رواج (Rite and Custom)

(١٢) راڳ ۽ سنگيت (Music and Lyricism)

(١٣) وندر (Entertainment)

(١٤) اخلاقي همت (Morale)

(١٥) لغت ۽ ٻوليءَ جو معيار (Diction and Dictionary)

(١٦) تجربيت (Experimentalism)

(١٧) مخصوص ٽڪنيڪ (Style and Technique)

(١٨) ڏاهپ ۽ مزاح (Wit and Wisdom)

(١٩) ادا يا ادائگي (Treatment)

(٢٠) آرٽ (Art)

(٢١) فطري حد ۽ سادگي (Simplicity and Artlessness)

(٢٢) شاعرانو انداز (Poetic Presentation)

(٢٣) سماجي رد عمل (Social Reaction)

(٢٤) قنوطيت (Primitive Behaviour)

هنن روايتن تي وڌيڪ نظر ڦيرڻ سان معلوم ٿيندو ته

(١) هي روايتون اسان جي ادب جون وڏيون روايتون آهن.

(٢) هي روايتون اهڙيون آهن، جو انهن جو سماجي اثر خاصو طاقتور آهي.

(٣) هي روايتون اسان جي ادب جي ارتقائــي سلسلي ۾ جدا جدا نمونن سان ۽ جدا جدا دورن ۾ موجود رهيون آهن.

(٤) هي سڀ روايتون اهڙيون آهن، جو انهن ۾ ادبي روايتن سان گڏ گهڻيون ٻوليءَ جون روايتون ٻه اچي ويون آهن، ڇو ته انهن حالتن ۾ ادب ۽ ٻوليءَ جو ڪارج اچي ٿو گڏجي: مثال طور، "ادا"، بياني ادائگي، آرٽ، سادگي، لغت ۽ ٻوليءَ جو معيار- اهڙيون روايتون آهن، جيڪي وڌو تعلق ٻوليءَ جي عمل سان رکن ٿيون.

(٥) هي روايتون اسان جي ادبي تاريخ جون ڪڙيون ۽ ڏاڪا آهن ۽ انهن جو سلسلو تاريخي ۽ روايتي آهي.

(٦) هنن روايتن مان گهڻيون اسان جون سماجي روايتون ٻه آهن، جيڪي جدا جدا اسان جي سماجياتي اپياس جي آڌار تي ٻه معلوم ڪري ٿيون سگهجن: مثال‌طور، گروهه شناسي، عورت ۽ مرد جا لاڳاپا، مذهب ۽ اعتقاد، سماجي مسئلا، نفرت ۽ محبت جا تصور.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٧) هنن روايتن سان گهڻيون اهڙيون به آهن، جن جو تعلق گهڻو ڪري ادب سان آهي، مثال طور، شاعرانو انداز، بي ساختگي ۽ سادگي، تجربيت، رومان، تڪنيڪ، ڏاهپ ۽ مزاح، زندگيءَ جي تنقيد.

(٨) هي سڀ روايتون هڪ طرف کان اسان جي ادب جي تاريخ لکڻ ۾ مدد ڏيئي ٿيون سگهن، ته ٻئي طرف اسان جي ادب جي سڌريل تنقيد لکڻ ۾ به ڪم اچي ٿيون سگهن.

(٩) هي سڀ روايتون اهڙيون آهن، جو انهن جو اثر اسان جي سماج تي به پيو آهي ته ادب تي به، مطلب اِن جو هي آهي ته هنن روايتن جي آڌار تي ادب سماج تي اثر ڪري ٿو ۽ سماج ادب تي.

(١٠) هي سڀ روايتون ڪنهن نه ڪنهن طرح سان اسان جي ٻوليءَ جون روايتون به آهن: جو نه ادب ۽ سماج جو ڪو به تصور ٻوليءَ جي تصور کان ٻاهر ۽ ان کان وڌو ٿي نه ٿو سگهجي. اهڙيءَ ريت هنن روايتن جو اڀياس اسان کي ٻوليءَ جو سماجي ۽ ادبي ڪارج ٻڌائي ٿو.

(٣) ادبي روايتون ۽ سماجي اڀياس

هن ڪم جي لاءِ ٻهرين اسان ٻئي پاڱي جو سڄو مواد مٿي ڏنو آهي، ۽ ان جي نتيجي طور آخر ۾ اسان کي چوويهه اهڙيون روايتون هٿ ڪيون آهن، جيڪي اسان جي سماجي تجربي کي بيان ڪري رهيون آهن، پر ياد رکڻ گهرجي ته سماجي تجربو، جيڪو ڪنهن سماج جي گوناگون ۽ بي انتها عملن جو نتيجو هوندو آهي، سو رڳو چوويهن روايتن ۾ سموهي ۽ پيش ڪري نٿو سگهجي. ۽ اهڙيءَ ريت ڪنهن به سڌريل ۽ سٺي ادب جو مڪمل اڀياس به رڳو چوويهن روايتن جي آڌار تي ڪري نٿو سگهجي. اهوئي سبب آهي، جو اسان سنڌي ادب جي صنفن جو وڌيڪ تفصيل سان اڀياس ڪيو آهي، ۽ انهيءَ اڀياس جي بنياد تي اسان روايتن جو تعداد به خاصو هٿ ڪيو آهي.

اهي چوويهه روايتون جيڪي هڪ طرف ادبي روايتون آهن ته ٻئي طرف سماجي ڪارڪردگيءَ جون صورتون آهن، سي رڳو اسان جي ادب ۽ سماج جي انهن ماهرن سان تعلق رکن ٿيون جن جو اثر وڌيڪ نمايان ۽ گهڻو گهاٽو رهيو آهي ۽ جن اسان جي سماج جي تشڪيل ۾ چڱو خاصو نمايان ڪردار ادا ڪيو آهي.

وري اسان جي ادب ۽ سماج جون هي سڀ روايتون اهي آهن، جن ۾ اسان جي ٻوليءَ جو ڪردار اهم ترين رهيو آهي. اهوئي سبب آهي، جو هي روايتون ڪنهن حد تائين اسان جي ٻوليءَ جي انهيءَ ڪارج سان تعلق رکندڙ چئي ٿيون سگهجن، جيڪو نوعيت جي لحاظ کان سماجي آهي ۽ سماجي ڪارڪردگيءَ ۽ تجربي سان تعلق رکي ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهوئي سبب آهي، جو هنن روايتن جي اڀياس مان ڇنون ٿا ته اسان ڪي پنهنجي ٻوليءَ جي سماجي ڪارج سمجهڻ ۾ وڏي مدد ملندي.

هن پڄاڻان اسان هنن روايتن جي وڌيڪ اڀياس ڪرڻ سان اهو ڏيکاريندا سون ته ان جي وسيلي اسان جي ٻوليءَ ڪهڙو سماجي ڪردار ادا ڪيو آهي.

روايتون ۽ انهن جو سماجي اڀياس

١- تاريخ ۽ ڏندڪٿا واري روايت (History and Myth):

تاريخ ۽ ڏندڪٿا جو ڪردار سماج جي تشڪيل ۽ واڌاري ۾ هميشه نمايان رهي ٿو. تاريخ سماج ڪي نه رڳو پنهنجي ماضيءَ جو ورثو پهچائي ٿي، پر تاريخ جي وسيلي بدلجندڙ سماج ڪي اهي طريقا به ملن ٿا، جن جي وسيلي ان جو وجود ۽ ان جو مستقبل وڌيڪ پختو ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت ڏندڪٿا توڙي جو واقعاتي تاريخ کان مختلف آهي، پاڻ ۾ اهو سچ رکي ٿي، جيڪو واقعات جي جزوي حقيقتن جي بجاءِ سماج ڪي ڪلي حقيقتون آڇي ٿو. اهڙيءَ ريت ڏندڪٿا يا مت جي حيثيت به انهيءَ تاريخ جهڙي آهي، جيڪا قلم جي نوڪ جي محتاجيءَ کان سواءِ ئي پنهنجو سچ زباني طور پڌرو ڪري ٿي ۽ پکيڙي ٿي. سنڌي ادب ۾ ايپڪ يا بهادرائي نظم کان سواءِ داستان، قصيدو ۽ ٻار يا اوسارو به تاريخ ۽ ڏندڪٿا جي بنياد تي ٺهيو آهي. هن طرح هن روايت جي وسيلي اسان ڪي اهو سچ به معلوم ٿئي ٿو، جيڪو واقعات ۽ تاريخن جي مدد سان بيان ڪري سگهجي، ۽ اهو به معلوم ٿي ٿو سگهي، جيڪو واقعات کان بي نياز آهي ۽ سماجي سچ جي ڪلي حيثيت سان تعلق رکي ٿو. هن طرح هن روايت جي آڌار تي وسهي ٿو سگهجي ته اسان جي ٻولي اسان ڪي پنهنجو واقعاتي سچ ۽ ڪلي سچ آڇي رهي آهي.

٢- بيان جي ادائگي (Narrative Treatment)

"بيان" (Narration) اهو طريقو آهي، جنهن جي مدد سان ٻولي پنهنجو سچو ڪردار ادا ڪري ٿي. بيان ٻوليءَ جو بنيادي ۽ ڀرپور وسيلو آهي. بيان جي ئي خصوصيت اها آهي ته ان ۾ طرز يا ادائگيءَ جو ڪردار شامل رهي ٿو. هر ڪو بيان طرز جو هڪ منفرد نمونو ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت نظم توڙي شعر ۾ بيان جو ڪم خاصو اهم آهي، البت فن ۽ ٽيڪنيڪ جي خيال کان بيان جو تعلق نظم کان وڌيڪ نثر سان آهي، جو ته ان حالت ۾ بيان نسبتاً وڌيڪ آسان ۽ عام ٿئي ٿو. ان ڪري بيان واري روايت اسان ڪي ادب جي هر صنف ۾ ملي ٿي. البت ڪن حالتن ۾ هيءَ روايت وڌيڪ نمايان رهي ٿي، ته ڪن حالتن ۾ گهٽ. بيان تصوراتي ادب جي بنيادي شيءِ آهي، ۽ اهڙيءَ ريت خود تاريخ ۽ ٻين علمن ۾ به بيان ڪرڻ جو ڪردار اهم رهي ٿو. بيان اها ٽيڪنيڪ آهي، جنهن تي ڪمال حاصل ڪرڻ سان اڄ ادب جي هر معاملي تي عبور حاصل ٿي ٿو سگهي. ان

کان سواءِ بيان انهيءَ ادائگيءَ يا ادا سان تعلق رکي ٿو ، جيڪا اسان جي ادب جي تصور ۾ هڪ بنيادي ڳالهه آهي . هن طرح بيان جي وسيلي اسان جي ٻولي اسان کي ادبي طور تي وڌيڪ مضبوط ڪري ٿي ۽ اسان کي انهيءَ لائق بڻائي ٿي ته اسان تقرير توڙي تحرير جي وسيلي پنهنجو سماجي ڪردار اهليت سان ادا ڪري سگهون . قرآن جي استدلال جي بنياد تي به "بيان" جي نعمت اها ٻهرين نعمت آهي، جيڪا انسان کي پيدا ٿيڻ کان پوءِ ملي آهي ۽ جنهن جو ذڪر خصوصيت سان ڪيو ويو آهي .

٣- نفرت ۽ محبت جا تصور (Concepts of Love and Hatred)

نفرت ۽ محبت جي تصور واريءَ روايت جو بنياد سماج جي ڪيترن ئي تجربن ۾ شامل آهي . عورت، زمين، طبقاتي ماحول، نسلي مرڪزيت (Ethnocentricism) ۽ ٻين اهڙن معاملن ۾ نفرت ۽ محبت جو تصور غالب رهي ٿو . نفرت ۽ محبت جي بنياد تي سماج ۾ نهڻ ۽ ڊهڻ جو اهو عمل ڪار فرما رهي ٿو ، جيڪو ارتقا جي سلسلي جي بنيادي ڪڙي آهي. جدلياتي ماديت هجي يا ڪو ٻيو فلسفو ، سڀ انهيءَ ڳالهه تي متفق آهن ته ارتقا ۾ تعمير ۽ اينٽروپي ڪم ڪري ٿي جيترو تخريب . نفرت ۽ محبت اها ثنويت آهي ، جيڪا دنيا جي تمام گهڻن معاملن ۾ نهايت ضروري طور تي ڪم اچي ٿي . شادي ۽ ٻين خانداني ڳالهين کان سواءِ هيءَ ثنويت نيڪيءَ بديءَ ۽ سچ ڪوڙ ۾ به غالب رهي ٿي . خود مذهب ۽ ان جون تمام گهڻيون روايتون به نفرت ۽ محبت جي تصورن تي ٻڌل آهن. خاندان، گروهه ۽ رياست وارا ادارا به گهڻو ڪري انساني نفرت ۽ محبت جي تصورن کان ڪم وٺن ٿا . سماجي نفرت اها ڪلي حالت آهي ، جا سماج ۾ انقلاب آڻي ٿي ۽ ساڳيءَ ريت سماجي محبت به انقلاب انگيز قوت آهي . هن خيال کان سماجي طور تي محبت توڙي نفرت جو ڪردار هڪ آهي . هن خيال کان نفرت ۽ محبت سماجي طور تي ثنويت به آهي ته وحدت به . هنن ڳالهين مان معلوم ٿئي ٿو ته اسان جي ٻولي اسان کي سماجي طور تي وڌيڪ باعمل ۽ بااختيار بڻائڻ لاءِ محبت ۽ نفرت واري روايت عطا ڪري ٿي ، جنهن کان سواءِ عمل ارتقائي ۽ حياتياتي عمليت ممڪن نه هئي .

٤- اعتقاد ۽ مذهب (Religion and Belief)

مذهب کان اڳ ۾ ڀرم پيدا ٿيا هئا . ڀرمن جو بنياد خوفن ۽ گمانن تي هو . خوف ۽ گمان انسان جي انهيءَ سماجي تجربي جو نتيجو هئا، جن جي حالت ۾ انسان هيڻو ۽ ڪمزور هو . اڄ به هيڻو ۽ ڪمزور سماج وڌيڪ مذهبي ۽ وڌيڪ بااعتقاد آهي . غريب ۽ سماجي طور تي ڀنٽي ڀيل هاري ۽ مزور وڌيڪ مذهبي آهي ۽ ان ڪري ان جو استحصال تمام آسانيءَ سان هرهنڌ ڪيو ٿو وڃي . ٻر آسماني مذهبن انساني سماج ۾ هڪ ٻيو عمل ادا ڪيو آهي. خوفن ۽ خطرن جي ماحول ۾ ديبل انسان ذهني طور تي وڌيڪ پريشان

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هو ۽ ان جي عمل جي قوت گهڻو ضايع ٿي رهي هئي. انهيءَ حالت ۾ هن جي انفرادي طاقت اپري نه ٿي سگهي ۽ اهڙيءَ ريت انساني سماج جمود جو شڪار ٿي رهيو هو. اهڙيءَ حالت ۾ آسماني مذهبن عملي وحدت جي طرف رهنمائي ڪئي. هڪڙي خدا تي ايمان آڻڻ جي تعليم عملي وحدت جي طرف نمايان قدم آهي.

ادبي سماجي حيثيت سان اعتقاد ۽ مذهب جو ڪردار خاصو مبهم آهي. پر ان جي افاديت جو انڪار ڪرڻ ممڪن نه آهي. ٿي سگهي ٿو ته مذهب ۽ اعتقاد ڪو بهتر ادب پيدا ڪيو هجي ۽ ڪا بهتر سماجي روايت ۽ صورت ڏني هجي. پر هن باري ۾ تاريخي سچ ايترو آهي ته طاقتور انسان يا طبقو يا گروهه، خدا بڻجي ٿو وڃي، ۽ مذهب انسان جي عظمت، سچائيءَ ۽ محنت جي خاڪ تي سنگ مرمر جي عمارت يا محل جيان نمودار ٿئي ٿو، سچايون پامال ٿين ٿيون، حقن جو جنازو نڪري ٿو، مذهبي جنگيون لڳن ٿيون ۽ آزاديون ۽ عزتون لٽجن ٿيون، ۽ هي سڀڪجهه هر دور جي پنهنجي تقاضائن پٽاندر ٿئي ٿو. مذهب هن طرح ڪن دورن ۾ انسان جي شخصي طاقت ۽ قوت جو وسيلو به رهيو آهي، پر ڪن دورن ۾ مذهب سماجي گروهه بنديءَ ۽ اتحاد ۽ تنظيم کي مضبوط ڪرڻ جو ڪم به ڪيو آهي. جيستائين صحتمند سماجي ادارن جو تعلق آهي، ته اهي مجموعي انساني ڪارڪردگيءَ جي اهليت، بهتريءَ، عدل ۽ انصاف جي عقلي ۽ اخلاقي ڪردار جي بنياد تي قائم ٿيندا رهيا آهن. البت ڪن حالتن ۾ هڪ فرد جي خلوص، انسان دوستيءَ ۽ منصفاڻي مزاج جي ڪري به سماج ۾ سڌارو آيو آهي ۽ تاريخ نئون رخ اختيار ڪيو آهي.

سنڌي سماج ۾ مذهب ۽ اعتقاد وڏو ڪم ڪيو آهي، پر مذهب جي مخالفت ۾ وڏو ڪم به سنڌ ۾ ئي ٿيو آهي. تصوف هڪ اهڙو طريقو آهي، جنهن جي مدد سان خارجي دنيا جي حقيقتن جو انڪار ٿئي ٿو. پر خود تصوف سان هڪ اهڙي صورت به نڪري ٿي، جنهن ۾ انسان خود شناس ۽ خود ڪار نظر اچي ٿو. هن طرح تصوف سنڌ ۾ ٻن طريقن سان ڪم ڪيو آهي: هڪ طريقي ۾ تصوف مذهب آهي ته ٻئي طريقي ۾ فلسفو. تصوف جي فلسفي وارو ڪردار تصوف جي مذهب واري ڪردار کان وڌيڪ مضبوط ۽ عملي رهيو آهي. هڪ طرف تصوف ”خودشناسي“ ٿو سيکاري ته ٻئي طرف ”خدا شناسي“. خودشناسيءَ جي حالت ۾ اهو فلسفو آهي، انساني عملن جي حقيقتن جو نقيب ۽ دعويدار آهي، ۽ اهڙيءَ ريت اهو سماجي اصلاح ۽ ارتقا جي هڪ قوت آهي. پر خداشناسيءَ جي حالت ۾ تصوف خارجي وسيلن جو انڪاري آهي.

سنڌي ٻوليءَ ۾ بهرحال مذهب ۽ اعتقاد جو اظهار ڪيترن ئي طريقن سان ٿيو آهي (ان جو مڪمل ذڪر اڳتي ايندو). البت هت ايترو ئي ڪافي آهي ته اسان جي ادب ۾ مذهب ۽ اعتقاد واريءَ هن روايت ۽ اسان جي ٻوليءَ ۾ ان جي اثر وڏو ڪم ڪيو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هن ئي روايت جي بنياد تي اسان جي سماج ۾ مولود، مداحون، مناقبا، سرور، نعتون ۽ ٻيون اهڙيون صنفون ڦهليون آهن. ۽ تصوف جو ٻيو رنگ گهڻو ڪري ڪافيءَ ۾ ئي موجود رهيو آهي يا وائيءَ ۾ آيو آهي.

٥- انساني لاڳاپا (Human Relationships)

سماجي طور تي ۽ سماجيات جي خيال کان انساني لاڳاپن جون ڪيتريون صورتون اسان جي سماج ۾ موجود رهيون آهن. زال ۽ مڙس جي يا مرد ۽ عورت جي بنيادي لاڳاپن کان سواءِ اهو لاڳاپو اسان کي خاندان، گروهه، طبقي، سماج، رياست، اداري ۽ قوم يا قوميت جي سطح تي به ملي ٿو. اهڙيءَ ريت هي لاڳاپو جذباتي حالتن ۾ دوستيءَ ۽ دشمنيءَ، اعتقاد ۽ مذهب، محبت يا نفرت جي حالتن ۾ به نظر اچي ٿو. اسان جي ادب ۾ انساني لاڳاپن جو وڏو ذڪر لوڪ ادب ۾ ٿيو آهي، ۽ خاص ڪري گيت، گيچ، ۽ لوڪ ڪهاڻيون هنن لاڳاپن جي خيال کان اسان جي ادب جو اهم حصو آهن. هونئن هرڪو تصوراتي ادب به انساني لاڳاپن جو هڪ اهم رڪارڊ آهي. ٻولي انهن سڀني قسمن جي لاڳاپن جو هڪ اهم وسيلو آهي. ٻوليءَ جي مدد سان ڪي به ٻه خاندان، فرد، گروهه، طبقا، سماج، ڪلچر، يا رياستون، ادارا ۽ قومون يا ملڪ پاڻ ۾ لاڳاپي ۾ رهن ٿا. هن طرح هيءَ روايت اسان جي ٻوليءَ جي اهم ترين روايت آهي ۽ اسان جي سماج جي مضبوط ترين ڪڙي آهي.

٦- ڪلچر ۽ تهذيب

ڪلچر اسان جي ٻوليءَ ۾ هڪ ضروري جزي جيان شامل ٿيو آهي. ۽ ڪلچري مواد هر ٻوليءَ جو ضروري مواد هوندو آهي. ڪلچر جو ٻوليءَ ۽ سماجي تجربي سان جيڪو لاڳاپو آهي، اهو اسان ڀرپور ڀاڱي ۾ ”ڪلچر“ ۽ ٻين ڪن بابن ۾ بيان ڪيو آهي. هر ٻوليءَ جو عظيم ادب ان جي ڪلچري مواد تي ٻڌل ٿئي ٿو. ڪلچري مواد جي پاڙ ڪلچري ۽ تهذيبي زندگيءَ ۾ رهي ٿي. ان ڪري سچو، سٺو ۽ نهرو ادب اهو آهي، جيڪو ڪلچر جي وڌن ۽ خصوصيتن جو لحاظ رکندڙ هجي. عظيم شعر ماڻهن جي ڪلچر جي ڪهاڻيءَ تي ٻڌل ٿيندو آهي. اسان جي ٻوليءَ ۾ ڪلچر گهڻي ڀاڱي وائيءَ، ڪافيءَ، لوڪ ادب جي صنفن ۽ بيت ۾ آيو آهي. هن خيال کان شاهه جي شعر اسان جي ڪلچري زندگيءَ جو گهڻو مواد پيش ڪيو آهي. اهڙيءَ طرح لوڪ ادب جي سڄي افاديت ئي ڪلچر جي ڪري آهي. ان ڪري اسان ايترو چئي ٿا سگهون ته ايشيائي تهذيب جي خيال کان سنڌي ٻولي ڪلچري ٻولي آهي ۽ ان جي ايشيائي حيثيت حاصل ڪرڻ لاءِ اسان کي هاڻي ان جي معنوي جي نظام ۽ ان جي صوتي ۽ حرفي نظامن کي ايترو سڌارڻو پوندو، جو اها مستقبل ۾ ايشيا جي زبانن جو مقابلو ڪري سگهي. هن باري ۾

مشوري جي طور تي اهو چئي ٿو سگهجي ته اسان ڪي سنڌيءَ جي حرفي نظام ۽ خطي صورتن ۾ ڪي سڌارا آڻڻا پوندا. تحرير جي خيال کان اسان وٽ ڪي غير منطقي لاڙا ۾ موجود آهن. مثال طور، ته ۽ ٽ ۽ ۔ هنن لفظن جي تحريري صورت ۾ اصل صوتي ايڪو غلط لکيو ويو آهي. سوال اهو آهي ته 'ته' لکڻ جي لاءِ ڪهڙي صورت بهتر آهي يا 'ت' واري هيءَ صورت. اهڙيءَ ريت هڪ ئي آواز جي ادائگيءَ لاءِ اسان وٽ ٻه ٽي حرف موجود آهن — جيئن "س" جي آواز لاءِ ص، ث ۽ ث موجود آهن. اهڙيءَ ريت ڪيترائي اهڙا آواز آهن، جن جي ادائگي اسان جي حرفن سان ٿي نٿي سگهي. مثال طور "ڊ" جو آواز ڪڇي ته لهجي ۾ (جيئن ڊاڪٽر بلوچ ١٩٥٠ ڌاري "عام راهه" ۾ لکيو هو) "ڊ" جي لاءِ د ۽ ر جا اکر ڪم اچن ٿا، جيئن چنڊ (چندر) ۾ ۽ جنڊ (جندر) ۾ اچي ٿو. اهڙيءَ طرح "ٽ" جو اهو آواز، جيڪو 'ٽ'، لفظ جي وچولي واري آواز ۾ آهي، سو ت ۽ ر جي آواز سان ادا ٿئي ٿو، پر اسان ان کي ٻه "ت۔ ٽنڊڻ" لفظ واري آواز جيان لکون ٿا. هن طرح ضرورت آهي انهيءَ ڳالهه جي ته اسان پنهنجي لپيءَ جي ڪن ٿورين غير منطقي حالتن جي طرف توجهه ڏيون، پر ان جو مطلب اهو نه آهي ته هيءَ لپي بدلائي ڇڏيون. بهرحال هن باري ۾ عالمن کي وڌيڪ تحقيق جي طرف توجهه ڏيڻ گهرجي.

٧- سماجي مسئلا ۽ انهن جا لاڙا

سماجي مسئلا هر دور ۽ هر سماج ۾ پيدا ٿين ٿا، پر هر سماج ۽ هر دور جا طريقا مختلف ٿين ٿا. اسان وٽ سماجي مسئلن کي سمجهڻ ۽ انهن کي حل ڪرڻ جا طريقا نرالا پئي رهيا آهن. انهن طريقن ۾ صبر ۽ شڪر، آهه ۽ زاري، نيزاري، ڏوراهو، طعنو، ميار وغيره ٻوليءَ جي خيال کان اهم آهن. هنن طريقن سان سماجي مسئلن کي سمجهڻ ۽ حل ڪرڻ جي باري ۾ اسان جو هڪ مخصوص فڪر معلوم ٿئي ٿو. هن قسم جو اسان جو فڪر اسان جي محاوري ۾ موجود آهي. هنن طريقن جو وڌيڪ اڀياس اسان ٿين پا ڳي ۾ ڪيو آهي. هت رڳو ايترو چوڻ ڪافي آهي ته ٻوليءَ جا هي نمونا ٻڌائين ٿا ته اسان جي سماجي مسئلن جي باري ۾ اسان جو فڪر ڪهڙو آهي ۽ اهو ڪهڙين حالتن جي پيداوار آهي.

٨- گروهه شناسي (Ethnocentricism)

گروهه شناسي ۽ خود شناسيءَ جهڙو ئي هڪ مامرو آهي. خود شناسيءَ جي سڌريل شڪل آهي گروهه شناسي. ان ڪري گروهه شناسي هڪ سياويڪ سماجي لاڙو آهي. اها ڳالهه غلط آهي ته گروهه شناسي رياست ۽ قوم جي جاءِ وٺي نه ٿي سگهي ۽ ان جو دائرو رڳو 'قوميت' ۽ گروهه تائين محدود ٿئي ٿو. سماجياتي علم جي خيال کان رياست توڙي قوم جو بنياد گروهه شناسيءَ جي تصور تي رکيو ويندو آهي. رياست ۽ قوم جي حالتن ۾ گروهه شناسيءَ کي ان جي وجود ۽ بقا جي لاءِ ڪي رعايتون ڏيڻيون پونديون

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهن . هي روايتون مثال طور (Family Law) ۽ اقليتي قوانين (Minority Laws) جي ٿالهن سان ڏنيون وينديون، پر اصل تصور وري به گروهه يا طاقتور ٽولي جو قائم رهندو آهي. جو ته اقتدار اعلىٰ عملي طور تي وري به انهيءَ گروهه جي هٿن ۾ رهندو آهي جيڪو قوم يا رياست جو بنيادي حق رکندو آهي. هن حالت ۾ بنيادي حقن جي بحالي به هڪ رعايت جهڙي هوندي آهي، جنهن کي گروهي مفادن جي فائدي ۾ استعمال ڪرڻ خاطر قانون ۽ فوجي طاقت يا پوليس کان مدد ورتي ويندي آهي. گروهه شناسيءَ جي هن جذبي جي بنياد قومي زبان، قومي وقار، قومي مفاد ۽ قومي يڪجهتيءَ جا تصور ڪم ڪندا آهن، جن جو فائدو اهو ٿيندو آهي ته طاقتور گروهه پنهنجي مفادن جو بچاءُ ڪري سگهندو آهي ۽ ان ڪم جي خاطر قانون ۽ طاقت جو استعمال ڪري سگهندو آهي. هن طرح ڪن حالتن ۾ گروهه شناسي "ٻولياڻي شهنشاهيت" يا "سياسي ٻلاڪ" جي صورت به وٺي سگهي ٿي. پر اسان جي ٻوليءَ ۾ گروهه شناسيءَ جو ايترو وڏو تصور قائم ٿي نه سگهيو آهي، جو ته مقامي طور تي اسان کي انهيءَ ڪم جي لاءِ ذريعا حاصل ٿي نه سگهيا آهن. ان ڪري گروهه شناسيءَ ۾ زبان جو اهو تصور جيڪو انگريزي ٻوليءَ ۾ موجود آهي، يا جيڪو اردو ٻوليءَ ۾ ترقي ڪري رهيو آهي، سو اسان جي ٻوليءَ ۾ موجود نه آهي. اسان وٽ گروهه شناسيءَ جو تصور رڳو "سنڌي ماڻهو" "سنڌ" ۽ "سنڌي ڪلچر" جي تصورن تائين قائم ٿي سگهيو آهي. پر گروهه شناسيءَ جو اهو نيڙو ۽ سياويڪ تصور به مخالفت جي ور چڙهي ويو آهي ۽ هاڻي چئني طرفن کان ان جي وجود کي خطرو لاحق آهي. هن ڳالهه سان اصل خطرو اسان جي تهذيب کي به آهي، جنهن سان اسان جو گروهي مفاد واسطو رکي ٿو ۽ جنهن سان اسان جي گروهي وجود جو تعلق آهي. اهو ئي سبب آهي، جو "سنڌي ماڻهو" جي گروهي مفادن يا انهن جي ڪلچري ۽ تهذيبي مفادن کي محفوظ ڪرڻ لاءِ اسان کي سنڌي ٻوليءَ کي محفوظ ڪرڻ جو بندوبست ڪرڻو پوندو.

٩- رومان (Romance)

رومان ڪن حالتن ۾ جمالياتي احساس جو نتيجو هوندو آهي، پر ڪن حالتن ۾ اهو نفسيات جي انهن حقيقتن سان تعلق رکي ٿو، جيڪي حياتياتي، جنسياتي، ۽ تهذيبي ڳالهين سان تعلق رکن ٿيون. محبت ۽ پيار جو جذبو به انهن ڳالهين مان هڪ ڳالهه جهڙو آهي. ٻوليءَ جي رومانوي صورت اسان کي ان ڪري تصوراتي ادب ۾ ملي ٿي. پر شعر ۾ رومان جو وجود ان آرٽ جو نتيجو آهي، جيڪو اسان جي تصوراتي دنيا جي پيداوار آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

١٠- ريت، رسم ۽ رواج (Ritual and Custom)

سنڌي ٻوليءَ جون اهي صورتون جيڪي اسان جي ريتين، رسمن ۽ رواجن سان تعلق رکــن ٿيون، سي لوڪ ادب جــي صنفن ۾ خــاص ڪري سهرن، گيچن، لوڪ گيتن ۽ لوڪ ناچن ۾ موجود آهن، ڇو ته هي صنفون خاص طور تي ڪلچر جي پيداوار آهن ۽ ان ڪري هن قسم جو ڪلچري مواد به هنن ئي صورتن ۾ ملي سگهي ٿو.

١١- راڳــ ۽ سنگيت (Lyricism and Music)

راڳ ۽ سنگيت سنڌي ٻوليءَ ۾ تمام گهڻين حالتن ۾ ملي ٿـو. اسان جو هر فرد ڳائي ٿو ــ جهانگي جهونگاري ٿو، شاعر جهونگاري ٿو، پورهيت آلاپي ٿو، ڏنار ايڪو ٿو هڻي، فنڪار ڳائي ٿـو. تمام گهڻيون لوڪي صنفون ڳايون ٿيون وڃن، ڪي لوڪ گيت ناچ ۾ به ڪم اچن ٿا. هن طرح سنڌي ٻوليءَ جو تمام گهڻو مواد ٿار جي ٻيتن، ٿڙ جي ٻيتن، ايپڪ يا داستان، ڳاهه، وائيءَ، ڪافيءَ، غزل، نغمي، ڇلڙي، موري ۽ مولود ۾ اچي ٿو، جيڪي سڀ ڳائڻ جون صنفون آهن. سماجي طور تي ڳائڻ ۾ سنگيت تمام وڏو ڪم ڪري ٿو. وندر کان سواءِ، ڳائڻ نفيس جذبات جو اظهار آهي، جيڪو نه ٿي سگهي، ته فرد يا سماج غير صحتمند رجحانات جـو شڪار ٿي وڃي. جابر حڪومتون سنگيت ۽ گيت جون دشمن هونديون آهن. راڳــ جو تعلق ان ڪري فرد جــي ذهني ترقيءَ سان به آهي، جنهن سان گروهه، قوم ۽ رياست جي اندروني يا داخلي صحت جــو تعلق رهي ٿو. راڳ جي وسيلي رسم، رواج، ٿوٺ ۽ خوشيءَ ۽ غم جو اظهار به ٿئي ٿو. هن طرح راڳ به اظهار جو اهو وسيلو آهي، جنهن سان سماجي زندگيءَ جو اڀياس ڪري ٿو سگهجي. راڳ جي وسيلي اظهار هن ڪري به وڌيڪ سولو ۽ آسان ٿئي ٿو، جو ان ۾ لفظن يا شاعريءَ کان سواءِ آلاپ به پنهنجو ڪردار ادا ڪري ٿو. ان ڪري هرڪو سٺو شعر ڳائڻ جــي ڪم جو هـوندو آهي. اهو ئي سبب آهي، جو ناٽڪ جيڪو سماج جي عملي زندگيءَ جو ترجمان هوندو آهي، ان ۾ راڳ جو استعمال به ضرور ڪيو ويندو آهي.

١٢- وندر (Entertainment)

پورهيت سماجن ۾ انفرادي طاقت جي بحاليءَ جو مسئلو هرهڪ دور ۾ قائم رهيو آهي. انفرادي قوت جي حفاظت ۽ بحاليءَ جو دارو مدار انهيءَ نفسياتي نظام تي آهي، جنهن ۾ ڪم جي تڪليف کان ڇوٽڪاري جو هڪ عارضي بندوبست ڪري سگهجي. وندر سماج ۾ اهو ئي نفسياتي ڪم ڪري ٿي. هونئن وندر زندگيءَ کي دلچسپ بنائڻ جو ڪم به ڪري ٿي، جيڪو فقط انهيءَ سماج ۾ ممڪن آهي، جيڪو معاشي طور تي شاهوڪار هجي. سنڌي سماج ۾ وندر راڳ، نغمي، ناچ، لوڪ ناچ ۽ سماع جي وسيلي ٿيندي رهي آهي. سنڌي ٻوليءَ جو هنن صنفن وارو مواد گهڻو ڪري اهڙو آهي، جو انهن تي تصوف

يا اخلاقي نظام جو به اثر آهي. هن طرح اسان جي سماج ۾ وندر جو مقصد روحاني تلاش ۽ جستجو به رهيو آهي، پر آن جا ڪي طريقا سراسر تفريحي به آهن مثال طور جهمر، همرچو ۽ هنبوشي.

١٣- اخلاقي همت (Morale)

سنڌي ٻوليءَ جو اهو مواد، جنهن جو تعلق اخلاقي همت واريءَ سماجي وٿ سان آهي، سو اسان کي عام طور تي عام رواجي ٻوليءَ ۾ ملي ٿو. هن ٻوليءَ جو اپياس اسان اڳتي ٿئين پاڳي ۾ ڪري رهيا آهيون. هونئن هن قسم جو مواد اسان کي اسان جي شاعريءَ ۾ به ملي ٿو. اسان جو بهادراڻو لظم يا داستان به هن مواد جو مثال آهي.

١٤- لغت ۽ ٻوليءَ جو معيار

ٻوليءَ جو وڏي ۾ وڏو لغوي وسيلو هر حالت ۾ لوڪ ادب ٿئي ٿو. هيءَ ڳالهه دنيا جي انهن سڀني ٻولين سان واسطو رکي ٿي، جن کي پنهنجو لوڪ ادب آهي. پر اسان جو لوڪ ادب تمام شاهوڪار آهي ۽ ان جون ڪيئي صنفون پڻ ڳالهين سان گڏ اسان کي پنهنجي ٻوليءَ جي لغت به آڇين ٿيون. هنر، ڏهر، سينگار، ڏور، ڳجهارت، پرولي، ڏٽ ۽ ٻيون هرڪا اهڙي صنف اسان کي لغت جو تمام وڏو ذخيرو ڏئي ٿي. لغت جي سماجي اهميت تي اسان کي وڌيڪ ڌيان ڏيڻ گهرجي. هرڪو لفظ (Term) هڪڙو تصور (Concept) آهي ۽ هڪڙو اهڃاڻ (Symbol) آهي. جيترا گهڻا لفظ اوترا وڌيڪ تصور ۽ اهڃاڻ ۽ اوترو وڌيڪ ٻوليءَ جو مواد ۽ اوترو ويڪرو ٻوليءَ جو اهو سماجي احاطو ۽ دائرو، جنهن جو تعلق تصورن سان ٿئي ٿو. لغت اسان کي پنهنجي تاريخ، ڪلچر ۽ تهذيب ڏئي ٿي. لغت اسان کي زندگيءَ جا طور طريقا ڏئي ٿي. لغت اسان جي تصورن جو هڪ گنج آهي، جنهن جي شاهوڪاريءَ تي اسان جي سماجي زندگيءَ جي ترقيءَ جو دارومدار آهي. اسان لغت جي ڪردار تي وڌيڪ بحث "لفظن جي باب" ۾ پڻ هتڻ تي به آندو آهي.

١٥- تجربيت (Experimentalism)

تجربيت جو دائرو تڪنيڪ جو مامرو به آهي ته اسلوب جو به. تجربو ڪندڙ فنڪار، اديب ۽ شاعر ٻوليءَ جي انهيءَ قوت تي ڀروسو ڪري ٿو، جيڪا ارتقائي هوندي آهي. تجربي جي حالت ۾ ٻولي نئون اسلوب ۽ نئين تڪنيڪ اختيار ڪري ٿي. سنڌي ادب جي اوسر ۾ تجربيت جو مقام خاصو اهم آهي، ۽ هن باري ۾، اسان جي تاريخ جو ڀهريون باب ڪافي وقت اڳي لکيو ويو هو. سنڌي ادب جون ڪي صنفون اهڙيون آهن، جن جو وجود اسان جي عالمن ۽ شاعرن جي تجربيت جو نتيجو آهي. خود بيت، جيڪو اسان جي شعر جي اوائلي صورت آهي، ان ۾ به تجربيت جي آثار تي وڌيڪ ترقي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿي آهي. ڪافيءَ ۽ وائيءَ جي باري ۾ جيڪو بحث اسان مٿي ڏنو آهي، ان مان معلوم ٿيندو ته اسان هن باري ۾ ڪهڙا تجربا ڪيا آهن. جن صنفن ۾ اسان ڪو خاص تجربو ڪونه ڪيو آهي، اهي آهن ناول ۽ ناٽڪ جهڙيون صنفون، ۽ جن ۾ اسان تمام گهڻا تجربا ڪيا آهن، اهي آهن آزاد نظم، ڪافي، وائي ۽ نظم جون ٻيون صنفون. نثري تحرير ۾ ڪهاڻيءَ جي صنف تي اسان تمام گهڻا ۽ سٺا تجربا ڪيا آهن. پر مضمون ۽ مختصر مضمون جي صنف تي اسان ڪو تجربو ڪونه ڪيو آهي. نثري صنفن ۾ تاريخ، ادبي تاريخ، سائنسي تحريرون ۽ ٻاراڻو نثر اڃا اهڙيون ڳالهيون آهن، جن تي تجربي ڪرڻ جي باري ۾ اسان سوچي به نه سگهيا آهيون. هي سڀ صنفون فن، ادب ۽ اسلوب گهرن ٿيون. اسلوب جي لحاظ کان اسان جي زبان ۾ درجن کن اديب ملي سگهندا. گل ڦل، سدا گلاب، سون ورنيون ڌليون، سوکڙي، موهن جو دڙو، آغا سليم ۽ قمر شهباز جون ڪي تحريرون، ڊاڪٽر دائود پوٽي، مرزا قليچ بيگ ۽ پير علي محمد راشديءَ جون ڪي تحريرون اسلوب جي بنيادن تي نئي اپياس هيٺ آڻي سگهجن ٿيون. پر هنن حالتن ۾ اسلوب تجربيت جو نتيجو آهي يا لکندڙ جي پنهنجي سڀاءَ جو — هن ڳالهه جو فيصلو رڳو تڏهن ڪري سگهبو، جڏهن سنڌي نثر تي هن لحاظ کان وري وري سوچبو. تمام ويجهڙائيءَ واري دور ۾ اسان ڪامياب تجربا ڪهاڻيءَ ۽ نظم جي ميدانن تي ڪيا آهن. ڪن حالتن ۾ هي تجربا ٽي - ويءَ جي ناٽڪ ۾ به ڏسي سگهبا، پر اهي تجربا نه فن جا نمونا آهن ۽ نه اسلوب جا، اهي رڳو تجربا آهن.

تجربيت جو تعلق جن ڳالهين سان قائم ڪري ٿو سگهجي، سي هيٺ ڏيون ٿا:

(١) جستجو جو جذبو،
(٢) نواڻ جي تلاش،
(٣) زندگيءَ جي عمل ارتقائيءَ ۾ پڪو ويساهه،
(٤) موجود وٿن ۽ قدرن جي باري ۾ سڌريل تنقيد قائم ڪرڻ جو چاهه،
(٥) ادبي روايتن کان واقفيت،
(٦) ادب جو ارتقائي ۽ سماجياتي اپياس، ۽
(٧) فن ۽ ٽيڪنيڪ جي ڄاڻ.

ڏٺو ويندو ته تجربيت ادب ۾ نرو عمل نه آهي، پر آها ته اديب يا فنڪار جي زندگيءَ جي نظريي سان به واسطو رکي ٿي.

١٦- مخصوص ٽيڪنيڪ

ٽيڪنيڪ جي باري ۾، اسان هن کان اڳ ۾ اهو ويچار ڏنو آهي ته اسان جي ادب ۾، ٽيڪنيڪ جو سوال وڏو اهم سوال آهي. جو ته اسان وٽ ٽيڪنيڪ رڳو فن نه،

پر افادي ادبي چيز به آهي. اسان پنهنجي ادب جا تمام گهڻا معيار به تڪنيڪ جي آڌار تي سمجهي سگهون ٿا، پر مخصوص تڪنيڪ سان اسان جي مراد تڪنيڪ جا اهي نمونا آهن، جن تي تجربو رڳو اسان جي ٻوليءَ ۾ ٿيو آهي. مثال طور ڳجهارت، پرولي، ڏٺ، ۽ اهڙيءَ ريت هنر، ڏهس، سينگار ۽ چلڙي يا موري جي تڪنيڪ، اسان جي پنهنجي تڪنيڪ آهي. وڏيڪ هن ڳالهه جو واسطو تجربيت سان آهي، جنهن جو ذڪر اسان اڳ ۾ ڪري آيا آهيون. اسان جون ڪي ادبي صنفون اهڙيون آهن، جن جي تڪنيڪ جي باري ۾ اسان وضاحت سان سمجهائي نٿا سگهون، جو ته اها تڪنيڪ اجا تحرير هيٺ نه آئي آهي – ان ڪري، جو ان اجا فن جي ڪنهن صورت اختيار نه ڪئي آهي.

انهيءَ سوال جو جواب ته اسان ادبي صنفون جهڙوڪ ڏٺ، ڳجهارت، چلڙو ۽ مورو ڪيئن ناهيون ۽ ڪهڙن اصولن تي جوڙيون، اسان اجا سوڌو ڏيئي نه سگهيا آهيون. هن باري ۾ وڏيءَ تحقيق ۽ محنت جي ضرورت آهي. جيڪڏهن اسان هيءَ محنت ۽ تحقيق نه ڪئي، ته پوءِ اسان جي ادب جي هيءَ روايت فوت ٿي ويندي ۽ اسان جي ادب جو عمل ارتقائي ڪمزور ٿي ويندو.

پر تڪنيڪ جو وڏو سوال اسان جي ادب جي باري ۾ قائم ڪيل نظريي سان تعلق رکي ٿو.

١٧. ڏاهپ ۽ مزاح (Wit and Wisdom)

ڏاهپ ۽ مزاح جو مواد اسان جي ڏٺ، پروليءَ، ڳجهارت، محاوري ۽ پهاڪي ۾ آهي. هن قسم جو مواد سماجي طور تي اسان جي اخلاق، اطوار، ڪلچر ۽ مذهب جي اصولن تي ٻڌل آهي. لطيفو، ٽوٽڪو، ۽ قصو هن ئي روايت تي ٻڌل ٿئي ٿو.

شيخ چليءَ، بيربل، وتائي فقير، پيرائي ڏيڍري، ڳامو سچار ۽ جمن چارڻ جا تصوراتي ڪردار اسان جي سماجي سوچ جي انهيءَ پهلوءَ سان تعلق رکن ٿا، جنهن مان اسان جي ڏاهپ ۽ مزاح ڦٽي نڪتي آهي. ڏاهپ ۽ مزاح جي وڌيڪ تحقيقي اڀياس مان اسان کي پنهنجي سماجي تجربي جي وڌيڪ واقفيت حاصل ٿيندي. ان ڪري اسان کي ان باري ۾ تحقيق تمام جلد ئي ڪرڻ گهرجي. هن تحقيق جو مقصد اهو هوندو ته اسان معلوم ڪريون ته اسان جون سماجي وٿون ڪهڙيون آهن ۽ انهن جي باري ۾ اسان جو ردعمل ڪهڙو آهي.

١٨. ادا يا ادائگي (Style or Presentation)

تڪنيڪ فن آهي ۽ ادا اسلوب. تڪنيڪ جو تعلق قانونن ۽ اصولن سان آهي ۽ ادا جو تعلق طبيعتن ۽ لياقتن سان يا مزاجن سان. تڪنيڪ پرائڻ ۾ پورهيو گهرجي. ادا جي پرائڻ ۾ محنت جي ضرورت گهٽ آهي. تڪنيڪ هنر آهي پر ادا يا ادائگي هڪ ڍنگ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آهي. هنن ٻن ڳالهين تي ۽ سنڌي ادب جي سڌريل تاريخ ۾ آسانيءَ سان بحث ڪري ٿو سگهجي. (خبر نه آهي ته سنڌي ادب جي اها تاريخ، جيڪا سنڌ جي هڪڙي وائس چانسلر انگريزيءَ ۾ لکائي هئي، ان ۾ ڪهڙن اصولن ۽ ادبي وٿن تي بحث ٿيو آهي).

١٩- آرٽ (Art)

آرٽ تي عام بحث ته رڳو آرٽ جي خيال کان ئي ڪري ٿو سگهجي. سنڌي ادب ۾ آرٽ جو بحث تمام ويجهڙائيءَ ۾ شروع ٿيو آهي. ڪن ڳالهين جي طرف علامه آءِ. آءِ قاضيءَ ڌيان ڇڪايو هو. ان کان پوءِ قابل قدر قدم انهن ماڻهن جي طرفان کنيو ويو آهي، جن ڀٽائيءَ جي شعر جي شاعريءَ واري پهلوءَ تي لکيو آهي. هن باري ۾ به وڏي ڪوشش اڳي ڊاڪٽر سورلي ڪئي هئي. ويجهڙائيءَ ۾ "مهراڻ" ۾ ڀٽائيءَ جي آرٽ تي ٻه ٽي مضمون شايع ٿيا آهن. آرٽ رڳو ٽيڪنڪ نه آهي، آرٽ ادب ۾ ادب جو اهو افادي تصورآهي، جيڪو سماج جي نفسيات ۽ جماليات سان تعلق رکي ٿو. هن طرح ادب ۾ آرٽ جو سوال نفسياتي ۽ جمالياتي قدرن ۽ وسيلن جو سوال آهي.

٢٠- فطري حسن ۽ سادگي (Artlessness)

آرٽ جي ڪنهن به شاهڪار جي وڏي ۾ وڏي خوبي آهي ان جو فطري حسن ۽ ۽ سادگي. حسن فن ۽ ٽيڪنڪ جو محتاج ڪونه ٿو ٿئي. اصل ۾ حسن ۽ سادگيءَ جو هڪ جدا معيار ٿئي ٿو، جيڪو ادب ۾ به پنهنجو ڪردار ادا ڪري ٿو. سادگيءَ ۽ حسن جو ادبي معيار به، في الحال اسان ڪي شاهه جي شعر ۾ ئي جاچڻو پوندو. تمام وڏو فنڪار فن جو محتاج ڪونه ٿو ٿئي. هن جو فن آزاد فن جي ڪمال کان پوءِ شروع ٿو ٿئي.

٢١- شاعراڻو انداز (Poetic Style)

شاعراڻي انداز جي هيءَ روايت اسان جي غزل ۾ گهڻي آئي آهي. محض شاعريءَ کان سواءِ اسان جو غزل شاعريءَ جي ٻين خوبين سان به مالا مال آهي. پر اهــو غزل جيڪو ڌاريو آهي، سو اسان جي بحث جو موضوع ٿي نٿو سگهي. شاعراڻو انداز شاعراڻو سچ ۽ شاعراڻو فڪر ڏئي ٿو. اهو سياستن، هنگامن ۽ تحريڪن کان متاثر ڪونه ٿيندو آهي. اهو گهڻو ڪري عالمي قدرن جو پابند آهي. شاهه جو شعر هن لحاظ کان به اسان جي تحقيق جي لائق آهي. اسان جي ادب جو شاعراڻو اپاءُ فقط شاعريءَ جي معيارن تي ئي ڪري ٿو سگهجي. پر شاعريءَ جا معيار اهي معيار نه آهن، جيڪي ڪن خارجي حقيقتن جو انڪار ڪندا آهن. شاعر يا هرڪو انسان پنهنجي ماحول جـو هڪ جزو ٿئي ٿو. ان ڪري هو انهن حقيقتن کان منهن موڙي نٿو سگهي، جيڪي هن جي ماحول ۾ موجود هئڻ سان هن جي ذاتي ۽ اصلي زندگيءَ تي اثر ڪن ٿيون. هن طرح شاعراڻو انداز ان ماحول کان متاثر ٿئي ٿو، جيڪو واقعن جي صورت ۾ نه، پر حالتن ۽ حقيقتن جي صورت

۾ موجود رهي ٿو. هن طرح شاعريءَ جي دنيا هڪ نرالي دنيا آهي، جنهن جا معيار رڳو شاعريءَ جي مخصوص صنف جا معيار آهن.

٣٣- سماجي ردعمل (Social Reaction)

سماجي ردعمل ٻوليءَ جي وسيلن يا اهڙيءَ ريت ادب مان ئي معلوم ڪري ٿو سگهجي. سڪ، سوز، عشق، ساڃاهه، بغض، ڏاوءِ، ويڙهه، اخلاص، وفا، فرمانبرداري، احتجاج يا تنقيد — هي سڀ سماجي ردعمل کي ظاهر ڪن ٿا.

ان ڪري ٻولي سماجي ردعمل کي سمجهڻ جو اهم وسيلو آهي.

٣٤- قلوطيت (Primitive Behariour)

عالمن جو خيال آهي ته انسان اصل ۾ وحشي هو ۽ ان جي وحشت آهستي آهستي گهٽبي رهي آهي، ڇو جو هو ڪارڪردگيءَ ۽ عمل جا نوان معيار ڳاهيندو ۽ قبول ڪندو رهيو آهي. پر ان هوندي به هن جي عمل ۾ اڄ سوڌو پراڻين ۽ اونداهي دور جون نشانيون موجود آهن. هنن نشانين ۾ شڪار، جهيڙو ۽ جنگ، رانديون ۽ ٻيون اهڙيون ڳالهيون شامل آهن. هنن ڳالهين جو اظهار به ٻوليءَ جي ئي وسيلي ٿئي ٿو. انسان جانورن سان پيار ڪري ٿو، جانور ذاري ٿو، اوزار ٺاهي ۽ وڪڻي ٿو: اهڙيءَ ريت هو پنهنجي پراڻي دور وارن عملن کي دهرائي ٿو ۽ انهن جي باري ۾ ڳالهائي ٿو.*

هن مٿي اسان ٽيويهن اهم روايتن جو ذڪر ڪيو آهي. ان مان معلوم ٿيندو ته اسان جون ادبي روايتون سڀ اسان جي سماج جي تجربي يا اسان جي سماجي تجربي کي بيان ڪن ٿيون. هن جو هڪ لازمي نتيجو هي ٿو نڪري ته اسان جي ٻولي ادب جي انهن وسيلن يا صنفن جي معرفت جيڪو سماجي ڪارج پورو ڪري ٿي، اهو گهٽ ۾ گهٽ به ٽيويهن نقطن تي ٻڌل آهي. پر عام طور تي، جيئن اسان هر هڪ صنف جي ادبي روايتن لکڻ وقت ڏيکاريو آهي، اسان جي ادب جو سماجي دائرو ڪافي ويڪرو آهي ۽ ان سان انساني ضرورتن جو تمام وڏو تعدا پورو ٿئي ٿو. ان ڪري آخري طور تي اسان جي راءِ اها آهي ته ادب جي سماجي ڪارج جي اڀياس لاءِ اسان کي هر صنف جون روايتون اڀياس هيٺ آڻڻ گهرجن.

ضميمو

جٽن جي باري ۾ پاڪستان جي سير ۽ سفر جي آڌار تي جرمن عالمن جي لکيل تحقيق "پاڪستان جا جٽ" (The Jat of Pakistan) به اسان لاءِ خاصي اهم آهي. جرمن عالم (عجب آ ته) ميد قوم جو ذڪر ڪونه ٿا ڪن. هو عربي لفظ "معدين" (Maidan)

---

* ڏسجي محمد ابراهيم جويو (مترجم): "وحشي جيوت جا نشان"، سنڌي ادبي بورڊ ١٩٧٦ع.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جو ذڪر ڪن ٿا ۽ ٻڌائين ٿا تہ، معدين جٽن جا ٻواٻر آهن (P. 10). وڌيڪ هي عالم ٻڌائين ٿا تہ هي جٽ پنهنجين ميهين سان گڏ يا مال سان گڏ اٺين صديءَ ۾ عراق ۾ آيا هئا ۽ سنڌ مان تڙي ڪڍيا ويا (Were deported) هئا. جرمن عالم جٽن کي جنگي قيدي ۽ سمجهن ٿا ۽ ان ڪري اهو ۽ چاڻائين ٿا تہ مقامي عراقي عربن جو سلوڪ هنن سان سٺو نہ هو. جرمن عالم پنهنجي تحقيق سان "زط" لفظ کي "جٽ" لفظ جهڙو سمجهن ٿا ۽ ان ڪري هنن جو رايو اهو آهي تہ عراق ۽ عرب جا زط اصل ۾ سنڌ جا جٽ هئا (جيئن اسان مٿي ڏيکاريو آهي).

"معدين" کان سواءِ جرمن عالم "ميرجٽن" جو ذڪر بہ ڪن ٿا. ميرجٽن جي باري ۾ لکن ٿا تہ انهن تي اهو نالو مير چاڪر خان تان پيو. جٽ چاڪاڻ تہ مير صاحب جا اوٺي هئا، انهيءَ ڪري هنن کي ميرجٽ سڏيو ويو (P. 51). هي عالم ٻڌائين ٿا تہ مير قلات، شوراڻ، جيڪب آباد، سکر، لاڙ، لاڙڪاڻي ۽ حيدرآباد ۾ رهن ٿا (P. 52). هن طرح جٽن جو واسطو لاڙ سان قائم ٿئي ٿو.

اسان جي پنهنجيءَ ڄاڻ مطابق سنڌ جي واره تعلقي ۾ "ميد شهيد" جي نالي سان هڪ ڳوٺ آباد آهي ۽ اتان جا پڙهيل ماڻهو لفظ م، ي ۽ د سان لکن ٿا، ۽ انهيءَ م ۽ ي ۽ د جي لفظ سان ان ڳوٺ جا ماڻهو بہ پاڻ کي جٽ چوائين ٿا پر پاڻ کي لاشارين ڏانهن منسوب ٿا ڪن. هن جو مطلب هي آهي تہ هي ميد قوم جا جٽ پاڻ کي بلوچ سمجهن ٿا).

جٽ، عالمن جي لکڻي (لٽبرڪ) پٽاندر، عربن سان مقابلو ڪندا رهيا هئا، ۽ ان طرح عربن جي نظام ۾ ميدن کي سخت ترين دشمن سمجهيو ويندو هو. شايد انهيءَ سماجي تقاضا پٽاندر اچوڪا جٽ ميدن کي "شهيد" ٿا سمجهن. هن طرح ثابت ٿئي ٿو تہ جٽن ۾ هڪ خاص قسم جي قومي عصبيت بہ پيدا ٿي هئي ۽ انهيءَ طرح جٽن جو ڪردار سنڌي قوميت کان متاثر ٿيو هو. جيڪڏهن اسان جي هيءَ راءِ وزندار آهي تہ پوءِ "جمالي" لوڪ گيت کي اسان نهايت ئي اطمينان سان سوڀيا جي روايت (Crest Tradition) سان ڳنڍي ٿا سگهون. جو تہ ڪريسٽ يا سوڀيا جو تصور عصبيت جي جذبي سان تعلق رکي ٿو، ۽ هن طرح اسان "جمالي" لوڪ گيت کي بهادراڻو گيت سمجهي، ان جا ٻول آسانيءَ سان مقرر ڪري ٿا سگهون.

وڌيڪ تفصيلن لاءِ ڏسجي.

Sigrid Westphal (Dr) and Heinz Westphal (Dr): "The Jat of Pakistan", Duncker and Humbolt, Berlin, 1964.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڀاڱو ٽيون

روزمره واري سنڌي ٻولي ۽ ان جو سماجي اڀياس

(سنڌي ٻولي سنڌي سماج جي سچي تصوير)

Soorih Mirani

ننڍا عنوان -

(۱) اٺي وهٽي (کيڪار ۽ موڪلائي)

(۲) محاورو ۽ سنڌي ٻهاڪن جو اڀياس

(۳) ڏورابو

(۴) طعنو

(۵) ميار

(۶) ٺوڪ ۽ ٺٺولي

(۷) پٽ پاراتو

(۸) سڏ يا ڪانڌ (ٽيڊ)

(۹) هڪل

(۱۰) بيزاري

(۱۱) حالتن سان ٺاهه

(۱۲) مذهب ۽ خدا جو تصور

(۱۳) مصيبت ۽ آفت جو تصور

(۱۴) سوڀ ۽ هار جو تصور

(۱۵) طبقاتي ڇڪتاڻ

(۱۶) وطنيت ۽ سنڌيت

(۱۷) عورت ۽ مرد جا لاڳاپا

(۱۸) وڏنيائي

(۱۹) لڏپلاڻ

(۲۰) دوستي ۽ دشمني

(۲۱) موت ۽ زندگيءَ جو سماجي تصور: ضميمو

(۲۲) ارهه زورائي

(۲۳) ڳوٺاڻي زندگيءَ جي رس رهاڻ

(۲۴) رمز

(۲۵) پيار محبت

حوالا

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

١- اُٿڻي ويهڻي (Etiquette) ۽ ڪيڪار ۽ موڪلاڻي:

پليڪر، آڌرڀاءُ ۽ موڪلاڻي ڪلچر جي انهيءَ مواد سان تعلق رکــڻ وارو هڪ فعل آهي، جنهن جو تعلق هڪ ئي سماج ۾ رهندڙ فردن جي باهمي لاڳاپن (Inter-relationship) سان آهي. فرد هڪ ئي سماج ۾ رهندڙ ماڻهو ٿين ٿا. آهي سماج جي هڪ جهتيءَ جي ڪري پاڻ ۾ هڪٻئي سان ڪن لاڳاپن قائم ڪرڻ لاءِ پابند ٿين ٿا. اهي لاڳاپا سندن جدا جدا عملن جي صورت ۾ لاڳو ٿيندا رهندا آهن ۽ انهن جي صورت هــر ڪلچر ۾ نرالي هوندي آهي، پر انهن جو پس منظر يا انهن جو محرڪ هڪ ئــي ڪلچر ۽ هڪ ئي سماج ٿيندو آهي. انهيءَ خيال کان پليڪر ۽ موڪلاڻي به ڪلچر ۽ سماج جــي اختيار ڪيل يا منظور ڪيل انهيءَ طريقي جو نالو آهي، جيڪو سماج ۾ رهندڙ سڀني فردن جي باهمي تعلقات جو هڪ نمونو پيش ڪري ٿو.

ڪيڪار ۽ موڪلاڻيءَ جا ڍنگ سماج ۾ ايٿوس(Ethos) يا مورس (mores) جيان قائم هوندا آهن. هن طرح اهي سماجي زندگيءَ ۾ انهيءَ سڌريل (Reformed) عمل جو نمونو آهن، جيڪو تهذيب ۽ ڪلچر ۾ شامل آهي. اهڙيءَ ريت ڪيڪار ۽ موڪلاڻي اسان جي تمدني زندگيءَ جو هڪ حصو آهن. سنڌي سماج ۾ ڪيڪار ۽ موڪلاڻيءَ جا نمونا سڀ ٻوليءَ جي وسيلي ادا ٿين ٿا. انهن نمونن ۾ اشارن وارا نمونا به آهن، پر اشارن سان گڏوگڏ اسان ڪي ٻوليءَ جي وسيلي اظهار به ڪرڻو پوي ٿو. هن طرح ڪيڪار يا موڪلاڻيءَ ۾ ٻولي ۽ اشارا ٻئي ڪم ڪن ٿا— اشارا هن حالت ۾ انهيءَ ادا جا مثال ٿين ٿا، جيڪا اسان جــي ڪيڪار ۽ موڪلاڻيءَ ۾ هڪ ضروري ڪلچري مواد جيان موجود رهي ٿي. هن طرح ڪيڪار ۽ موڪلاڻيءَ جا اشارا اسان جي ٻوليءَ جي مدد ۾ هڪ Style جهڙو ڪم ڪن ٿا.

سنڌي سماج ۾ ڪيڪار ۽ موڪلاڻيءَ جا نمونا عام طور تي مردن لاءِ جدا ته عورتن لاءِ جدا ٿين ٿا. سماجي زندگيءَ جي خيال کان هن جو مطلب هي آهي ته اسان جــي آداب Etiquette ۾ عورت جو انداز ۽ مرد جو انداز جدا جدا ٿئي ٿو. هن ڳالهه جو واسطو عورت ۽ مرد جي باهمي لاڳاپن سان به قائم ڪري ســو سگهجي. سنڌي سماج ۾ رهندڙ

عورت ۽ مرد جي لاڳاپن جي اڀياس مان معلوم ٿو ٿئي ته ٿوڙي جو سنڌي سماج ۾ عورت مرد جي سرپرستيءَ هيٺ رهي ٿي، هن جي هڪ جڳهه طبقاتي زندگيءَ ۾ قائم آهي، ۽ پنهنجي طبقي جي محيل Ethos جي پابندي ڪندي، عورت پنهنجو مخصوص انداز Way of life ۽ ڪردار (Role) ئي ادا ڪري ٿي ۽ ادا ڪري سگهي ٿي. سنڌي سماج ۾ هن ماهري تي عورت ۽ مرد جي طرز عمل ۾ ته فرق ڪونه ٿو ٿئي، پر ادائگيءَ جي طريقن ۾ فرق نمايان رهي ٿو. مثال طور شاديءَ جي رسمن ۾ مرد ۽ عورت ٻئي اهو ڪردار ادا ڪن ٿا ته هو شاديءَ کي خوشيءَ جو موقعو ٿا سمجهن، پر عملي طور تي خوشيءَ جي اظهار جا هنن وٽ نمونا جدا جدا ٿين ٿا. عورت سهرا ۽ ڳيچ ڳائي ٿي پر مرد سهرا ۽ ڳيچ ڪونه ٿو ڳائي. اهڙيءَ ريت سينگار جي طريقن کان وٺي شاديءَ جي موقعي جي سيني سانن ۾، عورت ۽ مرد جو ڪردار جدا جدا رهي ٿو. اهڙيءَ طرح غميءَ جي باري ۾ عمليت جو نمونو عورت ۽ مرد جو جدا جدا ٿو ٿئي– ٿوڙي جو سماجي لحاظ کان ٻنهي ڪي روح راڙو ڪرڻو آهي ۽ پٽر ۽ پيون رسمون ادا ڪرڻيون آهن.

اهڙيءَ ريت، ڪيڪار ۽ موڪلائيءَ جي نمونن ۾ به عورت ۽ مرد جي زبان ٿوڙي انهن جا اشارا جدا جدا ٿا ٿين، ٿوڙي جو انهن جو روح (Spirit) هڪ ئي ٿئي ٿو. پراڻي سنڌي سماج ۾ يا عام طور تي سنڌي سوسائٽيءَ ۾ مردن ۽ عورتن جي هٿ ملائڻ جي رسم موجود آهي، پر طريقا جدا جدا آهن. مرد مرد سان ساڄو هٿ ملائي ٿو، سينو سيني سان ملائي ٿو، ڀاڪر پائي ٿو، ۽ اهڙيءَ ريت موڪلائيءَ ٿوڙي ڪيڪار ٻنهي جا نمونا هڪجهڙا ٿين ٿا. پر زياده نوڙت ڏيکارڻ لاءِ جهڪڻ ۽ هٿ جي مٿان ٻيو هٿ رکڻ، يا وڏيڪ نوڙي ملڻ ۽ موڪلائڻ ضروري ٿئي ٿو. هي سڀڪجهه جسماني طرح تي ادا ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت، عورت عورت سان ملڻ ۾ ڀاڪر پائي ٿي ۽ هٿ ملائي ٿي، پر هٿ ملائڻ جو طريقو عورتن جو پاڻ ۾ مردن جي طريقي کان مختلف ٿئي ٿو. مرد هٿ هٿ ۾ وٺي زور ٿو ڏئي، پر عورتون پنهنجا ٻئي هٿ ٻنهي هٿن سان اهڙيءَ ريت ٿيون ملائين، جو انهن سان ڪابه زور ڏيئي نٿي سگهي. هن سان معلوم ٿو ٿئي ته عورت پنهنجي اٿڻي ويهڻيءَ ۾ نزاڪت يا ”عورتائي“ جو اظهار ڪري ٿي ۽ مرد پنهنجيءَ اٿڻي ويهڻيءَ ۾ ”مردائي“ يا طاقت جو اظهار ڪري ٿو.

عمليت جي هنن نمونن کان پوءِ، ٻوليءَ جا اهي نمونا به اسان لاءِ اهميت رکن ٿا، جيڪي اسان ڪيڪار ۽ موڪلائيءَ وقت جدا جدا حالتن ۾ اختيار ڪريون ٿا. مرد مرد سان ڪيڪار ڪندو، ته چوندو: ”ادا، ڀلي آئين“، ”سائين، ڀلي آيئو“، ”ادا، بسم الله“، ”سائين، بسم الاهيون“. عورت عورت سان ٻري کان ڀليڪر لاءِ چوندي ته ”ادي، جيءُ آئينءَ“، ”ادي، ڀلي آئينءَ“، ”ادي، خير سان آئينءَ“. هن حالت ۾ مرد جواب ۾ چوندو ته ”ادا،

ڀلايون هونديء"، "ادا، جڙيو هوندين"، "ادا، خوش هوندين" يا "ادا، سلامت هوندين".
"سائينءَ" جو لفظ سنڌي سماج ۾ خدا جي لاءِ يا مرشد جي لاءِ يا استاد جي لاءِ عام طور تي ڪم اچي ٿو، پر تمام وڏي مان ڏيڻ لاءِ به اسان "سائينءَ" جو لفظ ڪم آڻيون ٿا. ابا، پٽ، سائين، چاچا، ماما ۽ ٻيا سڱ ڇڪڻ وارا لفظ ڀليڪر يا موڪلائيءَ ۾ ڪم اچن ٿا. عورت جواب ۾ چوندي، "ادي، خير هونديء"، "اما، خير هونده". وڏيون چونديون: "پٽ، ٻچا، خير هوندو،" توڙي جو ڀليڪر واري عورت به عورت هوندي. ڪيڪار توڙي موڪلائيءَ ۾ اسان سن ۽ عمر جو لحاظ به رکون ٿا. مرد پاڻان ننڍي مرد کي "ابا، پٽ، ٻچا" چوندو، ۽ عورت پاڻان ننڍيءَ عورت کي "امڙ، ٻچڙي، نياڻي ۽ پٽ چوندي". مرد پاڻان وڏي مرد کي "سائين" يا سڱ ڇڪڻ واري لفظ سان خطاب ڪندو. پر عورت يا ته سڱ ڇڪيندي يا "امڙ" جو لفظ استعمال ڪندي. هڪيجڏائيءَ جي حالت ۾ "ادا" يا "ادي" لفظ ڪم آڻيا. موڪلائيءَ جو مامرو به ڏاڍو دلچسپ آهي. پڙهيل مرد ۽ عورتون "خدا حافظ" جا لفظ استعمال ڪن، پر عام طور تي "الله واهي" (خدا حافظ) جا لفظ ڪم اچن ٿا. مرد "سدائين گڏ"، "چڱو ڀلا..."، "ڀلا، موڪلائي اها آهي"، "ڀلا موڪلائي ڪانهي"، "ڀلا، هيءَ گهڙي" چوندو، ۽ مرد جواب ۾ چوندو: "چڱو ڀلا"، "الله واهي"، "هائو، موڪلائي ڪانهي"، "ڀلا، سدائين گڏ". غير رسمي طور تي چئبو: "چڱو ڀلا هلان ٿو" يا "چڱو ڀلا هلان ٿي" يا "ادي هاڻي سدائين گڏ"، "ڀلا موڪلائي ڪانهي".

هن طرح اسان ملڻ توڙي جدا ٿيڻ جي حالت ۾:
هڪٻئي کي خير جي دعا ڪريون ٿا،
هڪٻئي سان محبت ۽ ڀائپيءَ جو اظهار ڪريون ٿا، ۽
هڪٻئي سان نيازنوڙت جو اظهار ڪريون ٿا.
جدا ٿيڻ جي حالت ۾:
وري ملڻ جي اميد رکون ٿا،
جدا ٿيڻ کي ڪا اهميت ڪانه ٿا ڏيون،
هڪٻئي کي قريب ۽ سدائين گڏ ٿا سمجهون.

هن مان معلوم ٿو ٿئي ته سماجي زندگيءَ ۾ سنڌي مرد توڙي عورت جو ڪردار ويجهڙائيءَ، قرب۽محبت، ڀائيچاري، نيڪ توقعات، خير ۽ همدرديءَ جي تصورن تي ٻڌل آهي.
پر ڪيڪار ۽ موڪلائيءَ جي حالت ۾ اسان جي طبقاتي زندگيءَ جو فرق به نمايان رهي ٿو. سنڌ جي طبقاتي اپاس ۾ اسان ڏٺو آهي ته فرق جو دارومدار عمر، علم، ڌنڌي، رتبي ۽ ذات تي آهي. عمر جو فرق وڏ ننڍائيءَ جو فرق آهي، علم جو فرق شان مان جو فرق آهي، ڌنڌي جو فرق غريبي اميريءَ جو فرق آهي. رتبي جو فرق ذات جي بنياد تي

يا علم جي بنياد تي يا دولت جي بنياد تي قائم ٿئي ٿو ، جو ته رتبو اسان وٽ انهن لي تن ڳالهين وٽان ملي ٿو . طبقات جي هن خيال کان اسان جي ڪيڪار ۽ موڪلائيءَ جو سوال به رتبي جو سوال آهي . امير ۽ غريب، هاري ۽ زميندار، پير ۽ مريد جي يا شاگرد ۽ استاد جي موڪلائيءَ ۽ ڪيڪار ۾ "فرق" جو اثر نمايان هوندو آهي . انهيءَ ريت ڪيڪار ۽ موڪلائيءَ جي ٻولي اسان کي سماجي طبقن جي اڀياس لاءِ ڪم اچي ٿي . عام ۽ مجيل طريقن ۾ مٿانهين طبقي وارو هيٺانهين طبقي جي لاءِ به محبت ۽ مروت جا لفظ ڪم آڻي ٿو . پير مريد کي پنهنجو نوازيل، همدرد ۽ وفادار ٿو سمجهي . اهڙيءَ ريت طبقاتي زبان جو فرق ڪو گهڻو ڪونه آهي پر انداز يا اسلوب جو فرق خاص نمايان رهي ٿو ۽ ان منجهان ئي طبقاتي فرق ظاهر ٿئي ٿو .

٣- محاورو ۽ سنڌي پهاڪن جو اڀياس (Study of Sindhi Proverbs)

ڪنهن قوم يا سماج جي سماجي تاريخ ۾ رڳو واقعاتي حقيقتون نه پر سماجي سچايون (Realities) به موجود ٿينديون آهن. "حقيقت" (Fact) ۽ "سچ" هن طرح سماجي اڀياس جي خيال کان به جدا شيون آهن . حقيقت جو تعلق واقعي حقيقت (Actual fact) سان آهي ۽ سچائيءَ جو واسطو سماج جي اندر موجود سچائيءَ (Reality) جي انهيءَ تصور سان آهي، جنهن کي ڪنهن سماج جي اندر چٽائي ڪري نٿو سگهجي . واقعات (Events) جن کي تاريخ ۾ حقيقتن جي حيثيت حاصل ٿئي ٿي، سي هر طرح سان قابل اعتبار نه ٿا ٿي سگهن، پر سچايون (Realities) هر طرح سان قابل اعتبار ٿين ٿيون .

"سنڌ ۾ چاليهي جي ڏينهن ۾ دريا کي چڙهه يا چاڙهه (Rise) ٿئي ٿو"- هن طرح اسان سنڌي سماج جي هڪ واقعي کي بيان ڪريون ٿا. واقعيت جي خيال کان اسان جو هي بيان (Statement) هر طرح سچو آهي ، پر سچ جي اعليٰ معيار کان هن بيان کي "غيرموزون" به سڏي سگهجي ٿو . اهو ضروري نه آهي ته درياه کي چاڙهه، فقط چاليون ڏينهن جي مقرر مدي اندر ٿئي . اُهو به ٿئي ٿو ۽ ٿيو آهي ته، برساتن ۽ ٻين طبعي حقيقتن جي ڪري درياه کي چاڙهه اچي ٿو سو مقرر مدي کان پوءِ ٿو اچي . هن طرح "چاليهي جو چاڙهه" هڪ واقعاتي حقيقت آهي، پر "چاڙهه" هڪ سچ (Reality) آهي . توڙي جو ٻنهي ڳالهين جو واسطو درياه جي ڪارڪردگيءَ (mood) يا (Behaviour) سان آهي .

اهڙيءَ ريت هر سماج ۾ ڪي واقعاتي حقيقتون رونما ٿين ٿيون ۽ ڪي سچايون ڪم ڪن ٿيون .

واقعاتي حقيقتون هڪ قسم جي خاص صورتحال جي پيداوار ٿينديون آهن . مثنين مثال ۾ "چاليهي جو چاڙهه" "هڪ خاص قسم جي صورتحال" (Type situation) جي طرف اشارو ڪري ٿو . اها خاص صورتحال ڪن ڏينهن جي مقرر عرصي اندر رونما ٿئي ٿي .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻرپٽيءَ حالت ۾ چاڙهه (Rise) يا اٿل (Inundation) هڪ عام صورتحال آهي ۽ اهڙا ڪنهن خاص عرصي سان ٻڌل ڪانهي آهي.

اهڙيءَ ريت سماجي ايپاس جي خيال ڪان اهڙيون ڪيئي "خاص حالتون" هڪ ٿي سماج ۾ رونما ٿينديون رهن ٿيون. انهن سان هرهڪ "صورت حال" (Type Situation) هڪ واقعي جهڙي آهي. اهڙيءَ حالت ۾ هر سماج ۾ موجود ٻولي اهڙيءَ هر صورتحال ڪي ڪنهن نه ڪنهن نالي ڏيڻ يا وصف ڏيڻ يا بيان ڪرڻ لاءِ لفظ يا محاورو يا پهاڪو يا چوڻي موجود ڪري ڏئي ٿي. پهاڪا يا چوڻيون اهڙيءَ حالت ۾ انهن واقعاتي حقيقتن جي نالن جهڙيون آهن، جن ڪي سماج ۾ رڳو سگهو شان ۽ مان Glory نه پر سچو پچو رفاهي مقام يا رتبو (Welfare status) حاصل ٿئي ٿو. هن طرح پهاڪو ٻوليءَ جو اهو نمونو (Form) آهي، جيڪو ڪنهن واقعاتي حقيقت (Type Situation) کي بيان ڪرڻ يا ان کي نالي ڏيڻ لاءِ ڪم اچي ٿو. وري واقعاتي حقيقتن سان گڏ سماج ۾ ڪي ازلي ۽ ابدي سچايون (Absolute Realities) به موجود ٿين ٿيون، ۽ ڪي سماجي حقيقتون اهڙيون به ٿين ٿيون، جو انهن جي سچائيءَ تي شڪ ڪري ئي نٿو سگهجي. ان ڪري ڪي پهاڪا انهن حالتن جي بيان ڪرڻ لاءِ به جڙن ٿا، جن جو تعلق اهڙين سچاين يا سماجي سچاين (Social realities) سان ٿئي ٿو. هي پهاڪا اسان لاءِ ڏرمي عقيدن جهڙا ئي معتبر ٿين ٿا، ۽ هونئن هي پهاڪا اسان جو سماجي اعتقاد (Social faith) بيان ڪن ٿا.

هن طرح بنيادي طور تي پهاڪا (Proverbs) ٻن قسمن ۾ ورهائي ٿا سگهجن :- هڪڙا اهي جيڪي واقعاتي حقيقتن (Eventual Facts) سان تعلق رکن ٿا ۽ ٻيا اهي جيڪي سماجي سچاين (Social Realities) سان تعلق رکن ٿا. اهي پهاڪا جيڪي واقعاتي حقيقتن سان تعلق رکن ٿا، سي ڪيترن ئي قسمن ۾ ورهائي ٿا سگهجن - ڇو ته واقعاتي حقيقتون جدا جدا قسمن جي واقعن جي نتيجي ۾ پيدا ٿين ٿيون. عام طور تي جن ڳالهين سان واقعاتي حقيقتن جو تعلق رهي ٿو، سي هن هيٺ ڏجن ٿيون :

(١) ڏڍ دلاسو Consolation

(٢) وعدو Promise

(٣) صلاح يا نصيحت Admonition

(٤) اڳڪٿي Fore-telling

(٥) وري وري ظاهر ٿيندڙ صورتحال

ڪينٿ برڪ (Kenneth Burke) پنهنجي ڪتاب ۾ لکي ٿو : " هر پهاڪو هڪڙيءَ پاليسيءَ (Strategy) جهڙو آهي، جيڪو ڪنهن نه ڪنهن واقعاتي حقيقت کي ، ملائڻ ، لاءِ ڪم اچي ٿو. هر واقعاتي حقيقت کي ' منهن ڏيڻ لاءِ' ماڻهو سماج ۾ وسيلا ۽ پاليسيون

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪم آڻين ٿا. اهڙيءَ حالت ۾ ' پاليسيءَ ' جي لفظ جي جاءِ تي وڌ ۾ وڌ رغبت يا لاڙي (Attitude) جو لفظ ڪم آڻي ٿو سگهجي " (١).

برڪ جو خيال آهي ته واقعاتي حقيقتون ٻه تحريڪن جهڙيون ئين ٿيون ۽ انهن جي طاقت ۾ 'فوجي حملي جي طاقت' جهڙي ٿئي ٿي. اهي واقعاتي حقيقتون ٿومن جون تقديرون ڦيرائي ٿيون سگهن. ان ڪري انهن کي منهن ڏيڻ لاءِ اهڙيءَ پاليسيءَ (Strategy) جي ضرورت ٻوي ٿي، جهڙي جنگي حالتن ۾ اختيار ڪرڻي پوندي آهي (ان ڪري برڪ تو چوي ته چڱو ائين آهي ته لفظ "جنگي پاليسي (War Strategy)" ڪم آندو وڃي).

هن قسم جي "پاليسيءَ" جي مدد سان واقعاتي حقيقتن کي منظم ڪري ٿو سگهجي.

هن طرح ٻوليءَ ۾ " بندوبست ڪرڻ " جو تصور قائم ٿئي ٿو، ۽ بندوبست ڪرڻ (To arrange) هڪ آرٽ آهي. اهڙيءَ ريت ٻهاڪن جو تعلق ٻوليءَ جي ان آرٽ سان آهي، جنهن جي مدد سان ٻولي سماجي حقيقتن کي بيان ڪري ۽ انهن کي "منهن ڏيڻ" ٿي سگهي.

سنڌي ٻهاڪو اسان ماڻهن جي ڪنهن نه ڪنهن خصوصي صلاحيت جي پيدوار آهي. سنڌي ٻهاڪو اسان جي سماجي ضرورتن جي پيداوار آهي، ۽ هن حالت ۾ اسان جي ٻولي رکيو ڪن اٿل سماجي ضرورتن کي منهن ڏيڻي رهي آهي. سنڌي سماج جي هر دور ۾ ليون نيون سماجي حقيقتون رونما ٿينديون رهيون آهن. اهڙيءَ ريت هر دور جي عام ماڻهوءَ کي پنهنجي دور جي سماجي حقيقتن کي "منهن ڏيڻ" يا انهن کي بيان ڪرڻ لاءِ ٻوليءَ کان مدد وٺڻي پيئي آهي، ۽ انهيءَ طرح اسان جو ٻهاڪو ٺهندو رهيو آهي.

نئين نئين صورتحال جي نتيجي ۾ اسان کي ڪٿي اڳڪٿي، ڪٿي دلاسا، ڪٿي صلاح ۽ ڪٿي نصيحت جي ضرورت پوندي رهي آهي؛ ۽ اهڙيءَ طرح اسان جا ٻهاڪا جدا جدا ضرورتون پوريون ڪندي، جدا جدا قسمن ۾ گڏ ٿيندا رهيا آهن.

هڪڙي لحاظ کان ٻهاڪن جي حيثيت هڪ لوڪ تنقيد (Folk Criticism) جهڙي آهي. ٻهاڪو سماجي حقيقتن جي بنياد تي ٺهي ٿو، سماجي ضرورتن کي پورو ڪري ٿو، سماجي عمل ۽ رد عمل جو ترجمان آهي، ۽ سماجي سوچ ۽ فڪر کي ظاهر ٿو ڪري. ان ڪري ٻهاڪو ٻوليءَ جو اهو نمونو آهي، جيڪو پنهنجيءَ حيثيت ۾ لوڪي (Folk) آهي، ۽ پنهنجي انهيءَ حيثيت ۾ هرڪو ٻهاڪو پنهنجي سماج جي هڪ " تنقيد" يا ان جو "غير جانبدار" اپياس ڏئي ٿو. اهڙيءَ ريت ٻهاڪي جو ڪردار سراسر سماجي آهي.

اسان جيئن مٿي چاڻايو آهي ته ٻهاڪو رکيو واقعاتي حقيقتن سان منهن ڪونه ٿو ڏئي، پر اهو ته "سچ محض" (Absolute Reality) سان ٻه منهن ڏئي ٿو؛ جو ته سچايون ٻه سماجي حقيقتون آهن ۽ هر سماج جي ڪلچر ۾ انهن جو وڏو ذخيرو موجود آهي. هن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

قسم جون سچايون جن ڳالهين مان معلوم ڪري ٿيون سگهجن ـ سي هيٺ ڏجن ٿيون:-

(١) انساني تعلقات (Human Relations) (جن جا معيار عام انساني معيار آهن)

(٢) تسليم ڪيل فلسفو (جيڪو ڪلچر جي صورت ۾ موجود رهي ٿو.)

(٣) شين جي ماهيت (Essence).

(٤) ڪل (Universal) ۽ جز (Particular) جي وچ ۾ امتياز.

هن قسم جون سچايون اسان ڪي ”ادب انسانيت“ (Human myth or lore) ۾ ملي سگهن ٿيون. انساني سوچ هنن سچاين ڪي اسان جي لوڪ ڪهاڻين (۽ ايسپ جي آکاڻين جي صورت ۾ به پيش ڪيو آهي.

اهڙيءَ ريت اهي ٻهاڪا، جن جو تعلق مٿي آيل چئن ڳالهين سان آهي، سي سماجي سچاين (Social realities) سان منهن ڏيڻ لاءِ وجود ۾ اچن ٿا.

سنڌي ٻهاڪن جي هن اڀياس مان هڪڙي وڏي ڳالهه اها ٿي معلوم ٿي ٿئي ته اسان جو فوڪ لور (لوڪ يادداشت) اصل ۾ اسان جي سماج جي واقعاتي حقيقتن ۽ سماجي سچاين جي هڪ لور (Lore) يا مٿ (Myth) جهڙو آهي. ان ڪري لوڪ ادب جي اڀياس لاءِ اسان کي اڳتي پنهنجي سماج جو هڪ اهڙو اڀياس ڪرڻو پوندو، جنهن ۾ اسان واقعاتي حقيقتون ۽ سماجي سچايون گڏ ڪري ۽ انهن جو مطالعو ڪري سگهنداسون.

سنڌي لوڪ ادب جو هن طرح جو اڀياس نه رڳو اسان جي ادب جو پر دنيا جي ادب جو به هڪ نمايان ڪارنامو ثابت ٿي سگهندو. هن قسم جو اڀياس ٻن ڳالهين تي مدار رکندو:-

(١) حقيقتن ۽ سچاين کي سهيڙڻ (Assembling)، ۽

(٢) هر هڪ حقيقت ۽ سچائيءَ کي بيان ڪرڻ (Codification).

هن قسم جي اڀياس جا نتيجا لازمي طور تي گهٽ ۾ گهٽ ٽي نڪرڻ گهرجن:-

(١) لوڪ ادب اسان جي مخصوص نظريات جي تاريخ آهي،

(٢) لوڪ ادب اسان جي مخصوص سوچ جو ترجمان آهي، ۽

(٣) لوڪ ادب اسان جو سماجي حقيقتن جي پرک جو هڪ مخصوص طريقو آهي.

اهڙيءَ ريت، جيئن مٿي ڏيکاريو ويو آهي، اسان جي ادب جو به سماجي ڪارج اهو آهي ته

(١) اسان جو ادب اسان کي زنده رهڻ جي صلاحيت بخشي ٿو:

(٢) اهو اسان کي مختلف سماجي حالتن سان ”منهن ڏيڻ“ لاءِ تيار ٿو ڪري؛ ۽

(٣) اهو اسان جي ڪلچري توڙي ذهني زندگيءَ جي حقيقتن جو ڀنڊار آهي.

سنڌي ٻهاڪي جي اڀياس جي باري ۾، جيئن مٿي ڏيکاريو ويو آهي، اسان ٻهاڪن کي سماجي ڪارج جي خيال کان ڪيترن ئي قسمن ۾ ورهائي سگهون ٿا. هن حالت ۾

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڏسڻو آهي ته سنڌي سماج ۾ اهي ڪهڙيون واقعاتي حقيقتون ظاهــر ٿيون آهن، جن کي منهن ڏيڻ لاءِ پهاڪو وجود ۾ آيو آهي.

دڙ دلاسو (Consolation)

هڪ سچ ۾ پاڇا، همت مردان مدد خدا، اينڌي آ گهوڙي جيان ويندي آ جون، جيان، دير آ پر انڌير ناهي، خدا جي ديگ دير سان ٿي تپي، ڏکن پنيان سک، وغيره.

اڳڪٿي (Fore - telling)

سچ لٿي ڪان پوءِ اويل ڪانهي، اهو ڪي ڪجي جو مينهن وسندي ڪم اچي، واٽيو ۽ سيارو ڪنهن کي ڪثر نه ڇڏين، پوءُ جهلينڊو آ هڪڙو واٽيو پي مينهن، گدرو ڪري ڪاتيءَ تي ته به، گدرو مٺو، جي ڪاتي ڪري گدري تي تــه به گدرو مٺو.

مخصوص ۽ ورڪ ورڪ پيدا ٿيندڙ صورتحال

ظلم قائم آ پر ظالم قائم ناهي (ظلم ۽ ظالم).

شينهن ۽ ٻڪري گڏ ٿا چرن (شينهن ۽ ٻڪري).

وه جي ٻوريءَ تي وينو ره، ڪاٽيندين نه ته مرندين به ڪونه (وه ۽ زندگي).

ڪنهن جي ڪٿيءَ کي هٿ نه لائجي پنهنجو پٽ نه پٽائجي (ڪٿو ۽ پٽ).

هڪڙو هٿ ڪير ۾ ٻيو هٿ نير ۾ (ڪير ۽ نير).

اهڙيءَ ريت اهي پهاڪا، جن جو تعلق شيءِ جي ماهيت سان آهي تن کي اسان "سماجي تجربي" جي سرخيءَ هيٺ رکي رهيا آهيون. واقعاتي حقيقتن ڪ اسان جدا جدا سرخين هيٺ هن طرح سهيڙيو آهي:

(١) لاچاري ۽ انحالائپ، سادگي ۽ بيوسي،

(٢) عدل ۽ انصاف جي نظام جو فقدان،

(٣) معاشي حالت ۽ سماجي ابتري، ۽

(٤) سماجي سچائي — هيءَ اسان وٽ جدا موضوع آهي، جنهن کي اسان "سيائپ ۽ نصيحت جا نقط" جي تحت رکيو آهي

هن جاءِ تي اسان کي اهو به چوڻو آهي ته ڪيترا ئي پهاڪا جدا جدا موضوعن جي تحت ڪم آيا آهن، پر اهي هڪ ئي وقت هڪ ڪان وڌيڪ موضوعن ۾ به ڪم اچي سگهن ٿا. ان ڪري اسان جو خيال آهي ته اهو ڪم هاڻي پهاڪن تي مزيد تحقيق ڪرڻ واري جو آهي، جيڪو اهو پڌائي ته هر پهاڪو ڪهڙي سماجي تنقيد ڏئي ٿو.

سنڌي پهاڪن جــو هن قسم جــو اڀياس اسان کي سنڌي ادب جي ان تنقيد تائين

ولي ٿو وڃي، جنهن کي ”سماجي تنقيد“ (Social Criticism) چيو ويو آهي. تنقيد جو يا تنقيد جي هن نظريي جو اسان جي موضوع سان ڪو واسطو ڪونهي.

سنڌي ٻهاڪن جو ٻورو مواد اهڙا گهڻا به نه ٿيو آهي، پر هيءَ ڪم اسان جي ڪنهن ٻئي اداري جو آهي. هيءَ ڪم وڏيءَ محنت ۽ جاکوڙ جو ڪم آهي. في الحال اسان جي لاءِ هيءَ گهڻو ڪيل مواد ”گل شڪر“ جو مواد آهي. (٢)

سماجي ماحول يا سماجي تجربو

(١) آنڊو اها جا ڪوريءَ جي من ۾. (آنڊو ۽ ڪوري)

(٢) اندر اچو نه ڪري ۽ ڏوني ٿو ڏاڳا. (ڏاڳا ڏوني)

(٣) اندر ٻڌ ٻهون، ٻاهر آٽڻ ان جو. (آنڊ، ان، ٻڌ — ڳاهه جي ٻاڙ)

(٤) انڌي وڃي ملتان لڌو. (ملتان: جاگراڻي)

(٥) انُ ٻلي ذات ٻلي. (ٻلي، انُ)

(٦) انجاڻ ڪي جهڙي مصري تهڙي ڦٽڪي. (مصري، ڦٽڪي)

(٧) اماري، وهواري، ٽيون گهوٽ مهاري. (گهوٽ مهاري)

(٨) آهر ڪٽي اونٻٽي، رن وڃائي رنبو. (اونٻٽي، رنبو)

(٩) اڪن ڪان آمون گهري، پيرن ڪان گهري پير. (اڪ، آمون، پير، پير)

(١٠) اٽي ۾ لوڻ. (اٽو، لوڻ)

(١١) اٽ جي چڙهيءَ ڪي به لعنت ۽ لاهيءَ ڪي به لعنت. (اٽ)

(١٢) اٽ جي وات ۾ جيرو. (اٽ، جيرو)

(١٣) اٽ پڇان گهنبڻي. (اٽ، گهنبڻي)

(١٤) اگر چاڻي لوهر چاڻي. (اگر، لوهر)

(١٥) آرهڙ جي تتي ڏينهن، ساوڻ جي وسندي مينهن، سياري جي آڌيءَ رات، شال نه ٿئي هنگڻ تات. (تتو ڏينهن، وسندو مينهن، آڌي رات)

(١٦) انڌ وٺ، منڌ وٺ، پر ننڍ وٺ. (ننڍ، جواني)

(١٧) سو ولو تہ به ڏک پلو. (ولو، ڏک)

(١٨) اٺ کي لائو، گهوڙي کي دائو، مرد کي نائو، محبوب کي مائو. (نائو، دائو، نائو، مائو)

(١٩) انڌو هاٿي لشڪر جو زيان. (هاٿي، لشڪر)

(٢٠) آهر جي آسري جهنگ نہ چنالون. (آهر، جهنگ)

(٢١) آپ ڦاٽي کي به ڪڏهن اگڙي پوي. (آپ، اگڙي وڃهن)

(٢٢) اٻين جون سڪون ڪي انبڙين مان لهن؟ (انب، انبڙي)

(٢٣) اگهه ۽ گهپ جي سڌ الله کي. (گهپ — ٻوٽ وارو ٻار)

(٢٤) ٻڇڙو ڪتو ڏٺي ٻڌائي. (ڪتو)

(٢٥) ٻليءَ شير پڙهايا ڦر ٻلي ڪون ڪاوڻ آيا. (ٻلي)

(٢٦) ٻه گدرا مٺ ۾ نه ماپن. (گدرا)

(٢٧) ٻن ٻيڙين تي. (ٻيڙي)

(٢٨) ٻڪريءَ کي ماس جي ڪاسائيءَ کي ماس جي. (ٻڪري، ڪاسائي)

(٢٩) ٻڪري جنهن وڻ مان ٻچهي، سو وڻ چري. (ٻڪري، وڻ)

(٣٠) ٻڳو گهوڙو ڊون ڊون ڪري. (گهوڙو)

(٣١) ٻاڙي ۽ مسواڙ جو ڪٿٽ (قانون) ڪونه ٽئي. (ٻاڙو، مسواڙ)

(٣٢) ٻائيءَ ڪان اڳي ڪپڙا نه لاهجن. (ٻائي، ڪپڙا)

(٣٣) ٻٽ ڪپٽ پينگهي ۾ ٻڌرو. (ٻٽ، پينگهو)

(٣٤) ٻرائي دهلين احمق نچي. (دهل)

(٣٥) ٻلا چڏي ڪو ڪنل ڪڳا ڪائي. (ٻلو، ڪڳو)

(٣٦) ٻير ٻلو ڪين ويسام ٻلو. (ٻير، ويسام)

(٣٧) ٻٽ ٻرائو ته به جنڊ جو ناٺو نه ٽٽي. (جنڊ، ناٺو، ٻٽ)

(٣٨) ٻرائي ماڙي ڏسي ٻنهنجو ٻونگو نه ڊاهجي. (ماڙي، ٻونگو)

(٣٩) ڏر تي گدڙ به شينهن. (ڏر، گدڙ، شينهن)

(٤٠) ٻلو سيري ڪان ٻلو، سيري ۾ نه ساءُ. (ٻلو سيرو)

(٤١) ڦڙيءَ ڦڙيءَ تلاءُ. (ڦڙي، تلاءُ)

(٤٢) ڦٽ ٻجو ڪج، ٻر گيهه ذرو ڏج. (گيهه)

(٤٣) ڦر ڪان اڳي چر نه ڪيجي. (ڦر، چر)

(٤٤) ڦاڙهو جتي ڪالي، اتي اوجهه ڏئي. (ڦاڙهو)

(٤٥) جنهن جي ٻليءَ ۾ داڻا تنهن جا چريا به سياڻا. (ٻلي)

(٤٦) جوَ ڍيري گڏهه رکپال. (جو، گڏهه)

(٤٧) جاتي کير تاتي کنڊ. (کير، کنڊ)

(٤٨) ڍاون جا گابا به ڍڪا، يا، ڍاون جا ڏاند به ويامن. (گابو، ڏاند)

(٤٩) ڏاهو ڪانءُ ٻه ٽنگو ڦاسي. (ڪانءُ)

(٥٠) ڏٽ نه ڪٿو ڏوٽي ڪتا. (ڏٽ، ڏوٽي)

(٥١) ڍڍن اڳيان رباب وڄائيندي ورهيه ٿيا. (ڍڍون، رباب)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥٢) سرمون سيڪا ٻاٽي ٻر اڪ اڪ جو ڦير. (سرمون، اڪ)
(٥٣) سوناري جا سو ڌڪ، لوهار جو هڪ ڌڪ. (سونارو، لوهر)
(٥٤) ڪتو جا جاٽي ڪڪڙ جي ماٽيءَ ماں. (ڪتو، ڪڪڙ جي ماٽي)
(٥٥) ڪري سو ٻاٽي، فقير ڪير ڪنڊ ڪاٽي. (فقير)
(٥٦) گڙ جاٽي، گڙ جي ڳوٽري جاٽي. (گڙ)
(٥٧) مروان موت ملوڪان شڪار. (مروں)
(٥٨) ماريءَ جي گهر ۾ هڏن جو ڍير. (ماري، هڏا)
(٥٩) ملو مٺو مهاٻو لٽو. (ملو)
(٦٠) ٿون ميهارن مينهون ڌاريون، (ميهار، مينهن)
ڪتا لاهي ڏونهيون ڪيوُن. (ڪتا، ڏونهيون)
(٦١) واهڻ جو واٽيو، جهڙو ڏوري جو ٻاٽي. (واهڻ، واٽيو، ڏورو، ٻاٽي)
(٦٢) هڪ سچ ٻه ٻاچا. (سچ، ٻاچو)
(٦٣) هڻ ڏيءَ ڪي ته سڪي نٿهن. (ڏيءَ، نٿهن)

لاچاري، اڻچاٽپ ۽ بيوس هڻڻ.

(١) آنڌو اعال جا ڪوريءَ جي من ۾.
(٢) اڻ سرنديءَ سيڪو ٿري، ٻکرو اهو جو سرنديءَ ٿري.
(٣) انڌي جي جوءِ جو واهي الله.
(٤) انڌن آنڌو، ٻلن چٽيو.
(٥) اگر جاٽن، لوهر جاٽن.
(٦) غريبن ۾ رکيا روزا ته ڏينهن ۾ ٿيا وڏا.
(٧) آپ ۾ ٽڪ اڇلاليندو ته منهن ۾ ٻاٽيندو.
(٨) آپ ڦالي ڪي ٻه ڪڏهن اگڙي ٻوي.
(٩) ٻندي جي من ۾ هڪڙي، صاحب جي من ۾ ٻي.
(١٠) ٻکيءَ سان ٿي ٻير، جيسين رتو راس ٿٽي.
(١١) ٻينر ٻنيوران جي ٻکيون، سي چٽيون.
(١٢) توڙي وجي روم، ته ٻه ڊوڊي مٽان ڏوم.
(١٣) ٻنهنجي ڪٽي جو نڪو ورچ نڪو طبيب.
(١٤) جيڪي هوندو ٻاڳ ۾ - سو وهي ٻوندو ٻاڳ ۾.
(١٥) عاشق جهڙا عيد تي تهڙا منجهه مقام.

(۱٦) جڙيءَ ڪي جس.
(۱۷) جاڏي وڃي واڳهو، تاڏي پاڻي تانگهو.
(۱۸) جبل سان مٿو هڻين نيٺ ڀڃي.
(۱۹) جتي ڀڄڻ اهي پاند، تتي ڀڄڻ ڪم ورہام جو.
(۲۰) چوڏو نہ اوڏو.
(۲۱) ڏيري ڏور ڪي مڇر کهڻا.
(۲۲) ماءُ جڻيندي پٽڙا ڀاڳ نہ ڏيندي ونڊي.
(۲۳) "واڳ ڌڻيءَ جي وس آهِ ڪا ڀاڻ وهيٺي."

عدل ۽ انصاف جو فقدان

(۱) وڙهن سانهہ لتاڙجن ٻوڙا.
(۲) نڌڻڪا گهوڙا غيباڻا هسوار.
(۳) ناني رڌڻ واري ڏهنا ڪالهہ وارا.
(۴) ميان مري تہ بہ حلوو ڪاڻئو، ٻيبي مري تہ بہ حلوو ڪاڻئو.
(۵) مري نہ ميهار، وڳ ولهو نہ ڏئي.
(٦) مدعي سست گواهہ چست.
(۷) گڏهن پاتا گج.
(۸) گڏهہ تي گلاب هاريندي حيف ٿيو.
(۹) ڪن جي ڳالهين مير ٻجر ماراڻو.
(۱۰) ڪٿي چور سڄا ڪٿي ٻور سڄا.
(۱۱) ڪچان تہ پٽجن مچان.
(۱۲) مٽي بہ ماٽ مٽي بہ ماٽ.
(۱۳) قاضي ڄاڻي قيام ڄاڻي.
(۱۴) سور ٻوي سانئيءَ ڪي، ڏنيجي گڏهہ.
(۱۵) سچ لٿي ڪان ٻوهہ دير ڪانهي، ڦرڻي ڪان ٻوهہ اوير ڪانهي.
(۱٦) سائي ڪي سهي ڪوڻہ، ٻکٽي ڪي ڏئي ڪوڻہ.
(۱۷) رڻي آهي کهوٽ سان، ڳالهائي لٿي کوٽ سان.
(۱۸) ڏيٺهن آهي شينهن.
(۱۹) ڏاڍيءَ ري ڏڻ سچو، ڏڻ ري سچو ڏنار.
(۲۰) چڱائيءَ ڪي چار ڳئي هڻجن موچڙا.

(٢١) ڄڃيءَ ست پسائيو واڻي وڏس ونءِ - ڄڃيءَ ليکي واڻيو منو واڻي ليکي ڄڃي.
(٢٢) سڪي سڪي منگل ڄاڻو، تنهن ۾ ٻه اڌ پرائو.
(٢٣) اُٺيهہ راتيون چور جون لڳهين رات ساڌ جي.
(٢٤) انڌي جي جوءِ جو الله واهي.
(٢٥) ڪاڻياري ٻلي ڪڻي جي جوءِ.
(٢٦) انڌير نگري چرپٽ راجا، ٽڪي سير ڀاڄي ٽڪي سير کاڄا.
(٢٧) ملا ڪي ٻه سانگ، ڄاڏي ٻارو ڌاڏي ٻانگ.
(٢٨) ٻار ٻه تيلي، سينڌ ٻه اٺيي،
(٢٩) ڏک هڻ ڏيءَ ڪي سکي ننهن.
(٣٠) وهي ٿو درياءَ جي ڪپ تي ۽ وڃهي ٿو واڳن سان ويرا!
(٣١) ونڻي شاهہ، ڏيڻي گداءَ.
(٣٢) ڪنيو ڪاٿي ڪتيجان، ڏک جهلي ڏيڻس.
(٣٣) ڪنيو ڪاڻي فقير، ڏک جهلي ٻولي.
(٣٤) ماڻهو ٻيٺهہ لکڻو، موچڙو ڇتيهہ لکڻو.
(٣٥) ڪڻ ڪلو تہ ٽيڻي پلو.
(٣٦) ڪانون ڪي لڙ ۾ مزو.
(٣٧) ڪاتي ڪري گدري تي تہ ٻہ گدري کي جوکو، گدرو ڪري ڪاتيءَ تي تہ ٻہ گدري کي جوکو
(٣٨) ڏاڍي جي لٺ ڪي ٻہ مٿا.
(٣٩) ٻار ٻہ سڌيءَ ڪانيءَ تي.
(٤٠) وهو ڏڪي تي مار.
(٤١) غريب جي جوءِ جڳ جي ڀاڄائي.
(٤٢) سياري جي سوڙ سيڪو ٻاڻ ڏي سوري.
(٤٣) سڪن سان گڏ آلا ٻہ سڙي وڃن.
(٤٤) ڏنو ٻت چلي جو.
(٤٥) ڏاڍو سو گابو.
(٤٦) چور نہ تہ چاڪي.
(٤٧) چور چنيو وڃي ڀاڳيو ڦاٻو.
(٤٨) چاچي ٻہ چوي چهنڊڙي ٻہ ٻائي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٤٩) هڪ ٽنگي جي ملڪ ۾ وڃجي، ته ٻي لڪائجي.

(٥٠) جوَ ڍيري ڳڙهه رکپال.

(٥١) جنهن جي ڳهر ۾ ٻاڪي، تنهن جي ذات نه پڇي.

(٥٢) ٻاٻل آچاري ٻر ڪو مڃي.

(٥٣) ٻيرن ڪان ڏو ٻير ڳهري!

(٥٤) چرنديءَ تي چم، ڪنڊيءَ تي رڳ.

(٥٥) آئي ڏانڊي ڪاڻ ٻورچياڻي ٿي ويٺي.

(٥٦) ايڙيو لکن جو ڏاتار، چي آءٌ پائيءَ ٻه نه سنبران.

(٥٧) منٺي ٻنيءَ سچ اپري ته ڇا، جي نه اپري ته ڇا.

(٥٨) اڪن ڪان آمان ڳهري، ٻيرن ڪان ڳهري ٻير.

(٥٩) تازي هڪ هٽ سان ڪانڊ تي وڃي.

(٦٠) ٻهر چور ٿئي ته واهي ڪيترو وهي.

(٦١) جنهن جي ويلا تنهن جي رکيا.

(٦٢) جنهن جي ماني تنهن جي ڪالي.

(٦٣) جنهن جو سَتَهُن تنهن جو آچار.

(٦٤) جن جي ٻليءَ ۾ داڻا تن جا چريا ٻه سياڻا.

(٦٥) چگر ۾ چار اکه، مڙيئي هڪڙي.

(٦٦) ڏبري ڍور تي مڇر ٻه ڳهڻا.

(٦٧) ڳهوڙي ٿان سان، زال ران سان.

(٦٨) سہر سان سينءَ ڪٻي ڪيئن؛ چونڊو جيئن ٿيندي تيئن.

(٦٩) منهن ٻه پنهنجو، موچڙو ٻه پنهنجو.

(٧٠) ظلم قائم آ ڪندڙ قائم نه آهي.

(٧١) ڪتيءَ ڏنا آمڙ، سا تارا ڏسي ٿي ڏلي.

معاشي حالت

(١) رن ته وٺي ٻر راهي ٻه ڪنيو وٺي.

(٢) آمر جي وڏائي ڪني ٻاٽ تي آئي.

(٣) ٻکئي ڪي ٻصر سان روٽي رکيائي، سيري ڪان سواد ۾ ڏيڍي سوائي.

(٤) ٻک ٻهڙو تول دانا ديوانا ڪري.

(٥) ٻڪري جنهن وٺ سان ٻڄهي سو وڻ ڪائي.

(٦) ٻليءَ کي خواب ۾ ڇيڇڙا.

(٧) پرائي اٽ تان وڃڻي لٿي ته ٻه چڱي.

(٨) پڳڙن ڪاڏي هٿ ڏوتا پيا آهن.

(٩) تيل سهانگو هوءِ ته جهڪر گدڙن ۾ مکيا.

(١٠) رئي ۽ راڙ جو سڌ جنهن کي هوءِ،
منجهي آتي جوءِ وڃي تنهن کان وسري.

(١١) ٿورو ڏسي ارهو نه ٿجي، گهڻو ڏسي سرهو نه ٿجي.

(١٢) پيادن مان هسوار، هسوارن مان پيادا.

(١٣) جڏهن چڙهي تڏهن سوار.

(١٤) هڪ سچ ٻه پاڇا.

(١٥) وقت وقت جو پنهنجو سُپ.

(١٦) ٻاڻ نه ٻالي ڪتا ڏاري.

(١٧) ٻنيندي ٿي پيٽ کي ويو چمارو چٽ، هو جو مٿي مت سو پڻ ٻني ٻيٽ کي.

(١٨) پرائي آس ڪني جي لاس.

(١٩) جڙيءَ کي جس.

(٢٠) جاسين ڏائو مٿو ڪنهين، تان سين ٻکني جو مٿو وڃي.

(٢١) جاتي وڻ لاهي تاتي ڪانڊيرو ٻه درخت.

(٢٢) جيڪا ڏاريان ٻڪري تنهن لهندا ڪن.

(٢٣) جاتي ڪير تاتي ڪنب، جاتي جهڻ تاتي لوڻ.

(٢٤) جڏهن ڏند هئا تڏهن حلوو نه هو، جڏهن حلوو آهي ته ڏند ڪونهن.

(٢٥) جي وسي ڇيٽ ته ان نه ماٻي ڪيت.

(٢٦) جيءُ خوش ته جهان خوش.

(٢٧) چٽ ٻکيو موري ڪائي، موري ٻک گهٽيري لائي.

(٢٨) ڏٽ نه ڪٿو ڏوٽي ڪتا.

(٢٩) رن ٻت ڪي پاڳ لڳي ته ڏياري جواري پت ڪي داڳ.

(٣٠) روزن پنيان عيدون عيدن پنيان روزا.

(٣١) ستين لنگهڻي ڪتو ٻه حلال آهي.

(٣٢) ست ڪتا ڪائي ٻلي حج چڙهي.

(٣٣) ڪتيم سپ چمار ٻاندي ٻوري ڪين ٿي.

(٣٤) ڪڏهن پريءَ ۾ ڪڏهن پاڪر ۾.

(٣٥) گهر ۾ گهر ڪاءُ ٻاهر ۾ گهر ڪاءُ.
(٣٦) نائين وٺدي لڪ پاراتو.
(٣٧) لوڻ وجهي پٽ پائيوار ٿيو.

سياڻپ ۽ نصيحت جا نڪتا.

(١) اهو ڪي ڪجي جو ميهڻ وسندي ڪم اچي.
(٢) لڄن ڪٿي پٽ ڪيڻ چمن!
(٣) اهو سون ۾ کوريو جيڪو ڪن ڇني.
(٤) جيڪو اڌ ڪي ڇڏي سڄيءَ ڏي ڊڪي، تنهن کي سڄي ته نه ملي پر اڌ کان ۾ سڪي.
(٥) اها ئي زبان آس ۾ ويهاري، اها ئي زبان چانو ۾ ويهاري.
(٦) ڏڏو گهڙو پاڻ کي چانو ۾ ويهاري.
(٧) آڏارو ڏجي تنهن کي جنهن کان گهرجي نه، آڏارو ولجي تنهن کان جيڪو گهري نه.
(٨) اياڻو چوي سياڻو ويچاري.
(٩) اگهه ڪٽيو ڪائجي، وٽ ڪٽيو نه ڪائجي.
(١٠) انڌو ۽ اڻ سونهو هڪجهڙا.
(١١) ٻاڻيءَ کان اڳ ۾ ڪپڙا نه لاهجن.
(١٢) اجا ميهون جهنگ ۾، ڏوٺي ڏرياڻون رڄ.
(١٣) نادان دوست کان داناءُ دشمن ڀلو.
(١٤) پلي پلي پاڻ آئي، سا ۾ نه پلي.
(١٥) تر جي ڪٽي سوءَ چوٽون ڪائي.
(١٦) ٿوري گرمين گهٽو ڪائجي.
(١٧) ڦڙي ڦڙيءَ تلاءُ.
(١٨) پڇڻا نه منجهڻا.
(١٩) پاڻي ۾ ٻاهر ٿورا نه چائجن.
(٢٠) پاڻ نه پلي ڏوجهان متيان ڏيوي.
(٢١) پرائي ماڙي ڏسي پنهنجو پونگو نه ڊاهجي.
(٢٢) پرڏيو مڙس نه ڪجي، وچائجي نه وهي.
(٢٣) پنهنجي ٿوري ڳڌهه ۾ ابو.
(٢٤) پوءِ ڏائي کان قرض نه ڪلجي، توڙي لڪ لاٿائي.

(٢٥) ڦر ڪان اڳ ۾ ڇر نه ڪيجي.

(٢٦) ڪهي وڃجي ٻاڻ، نينهن نڀاهي نه ڏٺي.

(٢٧) خون ڪٿوري ڪين لڪي، توڙي ٻاري ٻونس ٻار.

(٢٨) ڏنهن ٻه ٽي ڇوڪر ڪڏي، اڄ نه ٻڏي سياڻ ٻڍي.

(٢٩) ڏاتوري ڏاڙي، جي ڪجي ڪار ڪماند جي، ته ٻه اصل انهيءَ ٻار جو ڏينا ڏيکاري.

(٣٠) ڏکو ڪنهجي ٻاءِ لڳ، شاهدي ڏجي الله لڳ.

(٣١) ڏڏو ڪير ٽلين نه پوي.

(٣٢) ڏاهو ڪانءُ ٻه - چنگهو ڦاسي.

(٣٣) ڏچر گهوڙو سچر زال ٻنهي ٻن ٻيا.

(٣٤) جيري لاءِ ٻڪري نه ڪهجي.

(٣٥) سر ڏجي، پر سر نه ڏجي.

(٣٦) اک ڪاٽي چڱي، ڏس ڪاٽي نه چڱي.

(٣٧) سلو، اهو جو انگورئون پلو.

(٣٨) صبر جنهن سينگ، تير نه ڳسي تن جو.

(٣٩) قرض آهي مرض.

(٤٠) ٻڪي گهوڙي ڪنا نه ٻوندا.

(٤١) ڪني آڱر وڍي چڱي.

(٤٢) ڪير ۾ ڪنڌ، نور ۾ نور.

(٤٣) جواني ۾ ماڻا، ٻور ۾ ٻور.

(٤٤) ٻنڌ ۾ ٻار، سور ۾ سور.

(٤٥) ڳالهين سنديون ڳالهيون نڪي سندا موٽ.

(٤٦) گهٽين زالين گهر نه هلي، گهٽي ڏاندين هر نه هلي

(٤٧) گهر جو ٻير چلهه جو مارنگ.

(٤٨) گهر ۾ هجي جاءِ ٻهر ٻاهر نه ڪيجي.

(٤٩) راڄن ڪنئين چپر ڪچهو وڃن.

(٥٠) گهٽن ڪي ٿمر، هڪڙي ڪي ٻيري.

(٥١) لڄان چوران پٽ نه ڪاٽي، توڙي هوون سڳي ٻاٿي.

(٥٢) مڙيا سي جڙيا.

(٥٣) ننهن سان ڇڄي، ته ڪاتي نه وڃهجي.

(٥٤) هر هر هوڙائي وڃڻ در دوستن جي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٥٥) مڪڙو چوي ٻيو سچي ، تنهن جو پورهيو ڪو نه پچي .

(٥٦) چرين ڪهڙا چت منن ڪهڙا مامرا.

سنڌي ٻهاڪن جي هن ورڇ ڪان پوءِ آنهن جي هر طبقي جو جدا جدا اڀياس ڪري اهو معلوم ڪندا سون ته سنڌي پهاڪن ۾ ڪهڙو ماحول، ڪهڙيون واقعاتي حقيقتون ۽ ڪهڙيون سچايون موجود آهن .

ا- ماحول ۽ سماجي تجربو :

هن عنوان هيٺ جيڪي سنڌي پهاڪا ڏنا ويا آهن، اهي سڀ پهاڪن جي سچي مواد جو رڳو هڪ حصو آهن . پهاڪو هرڪو ٻوليءَ ۽ سماجي ماحول جي پيداوار آهي. ان ڪري هر ٻهاڪي ۾ ڪونه ڪو سماجي تجربو موجود ٿئي ٿو . ٻر هن سري هيٺ اسان رڳو اهي ٻهاڪا آندا آهن، جن ۾ سنڌي ماحول ۾ سنڌي سماج جون نزديڪ ترين ۽ جنسي صورتون موجود آهن . هن خيال ڪان ڏنگين ۾ آيل سڀ جنسي شيون سنڌي سماج جون جنسي شيون آهن ۽ اهي سڀ نزديڪ ترين (Immediate) شيون (Articles) آهن: ان ڪري اهي ئي شيون آهن، جن مان سنڌي سماج ڪي ٻهريون تجربو حاصل ٿيو آهي. هي تجربو ڪهڙي نموني ۾ تجربو آهي؟ هي سوال ڏاڍو اهم آهي ، ٻر هن سوال جو تعلق ٻوليءَ جي سڀاءَ، سماجي تاريخ (Social history) ۽ سماجـي نفسيات (Social psychology) سان آهي. سماجي تاريخ توڙي سماجي نفسيات ٻيئي نوان مضمون آهن ۽ هرهنڌ عالم هنن مضمونن طرف توجهه ڏئي رهيا آهن. ٿي سگهي ٿو ته تمام جلد ئي اسان مان ڪو نه ڪو هنن مضمونن کي هٿ ۾ ڪئي.

هن هنڌ اشاري طور اهو ٻڌايو ويندو ته سنڌي سماج، جيئن مٿي ڏيکاريو ويو آهي ، بنيادي طور تي زرعي سماج آهي . (It is an agrarian society.) هن حالت ۾ ان جو ٻهريون تجربو زراعت جي فن سان تعلق رکندو هوندو . هن حالت ۾ ڪي پهاڪا مثال طور ڏجن ٿا:

ڪٿو چا چائي ڪنڪ جي مانيءَ مان!
گهٽين مڙسين هر نه هلي .
اندر ٻڌ ٻهون ٻاهر آڻ ان جو .
ان ٻلي ذات ٻلي .
اڳهه ۽ ڳپ جي سڌ الله کي .
ملان کي ۾ سانگ، جاڏي ٻارو تاڏي ٻانگ .
جنهن جي ٻليءَ ۾ داڻا تنهن جا چريا ٻه سياڻا .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هي ٻهاڪا اسان جي زراعت جي زندگيءَ کي سمجهائي رهيا آهن. ڪن ٻهاڪن ۾ ان جي انهن جنسن جا نالا به اچن ٿا، جيڪي سنڌي سماج ۾ آڳاٽيون اپايون وينديون هيون. مثال طور ڪنگ، جوئر (”رن پٽ ڪي لڳي پاڪ، ڏياري جوئر جي پت ڪي داگ“). اهڙيءَ ريت جون جي باري ۾ به ٻهاڪو موجود آهي. ساريءَ جي لاءِ اسان چوندا آهيون ته ”ساري ست مڙسي“، يعني ساريءَ (چانورن) جو فصل ست مڙس ٿو گهري. اهڙيءَ ريت ”ٻاجهر ساجهر“ مان اسان جو مطلب آهي ته ٻاجهر جو فصل پڪي پچائڻ گهڻو وقت ڪونه ٿو ٻيهي سگهي. هن ريت ڪنگ، جوئر، جو، سارين ۽ ٻاجهريءَ وارا اناج اسان جي ٻهاڪن ۾ آيا آهن: جن مان معلوم ٿئي ٿو ته روزگار جي باري ۾ اسان جو وڏو تجربو ڪيترن پوڪن سان ٿيو هوندو. هن جاءِ تي اهو به معلوم ڪرڻ گهرجي ته ساريءَ جي باري ۾ جيڪو ٻهاڪو آهي، سو پوئين دور ۾ جڙيو هوندو؛ ڇو ته ساريءَ جو فصل آڌاٿو فصل ڪوٺ آهي. آڳاٽن فصلن ۾ وونٽن جو فصل به شامل هو. ان ڪري اسان وٽ اَٽڻ ۽ ڪوريءَ جي لفظن جي باري ۾ ٻهاڪو موجود آهي. آتڻ جي سچي لغت(Diction)ڪورڪي يا پاٺولڪي ڏنڊي جي باري ۾ اسان وٽ موجود آهي: جنهن مان معلوم ٿو ٿئي ته ڪپهه جي فصل کي اسان جي تاريخ ۾ وڏو هراڻ حاصل آهي. اسان وٽ جنڊ، آڪريءَ ۽ مهريءَ جا لفظ به ٻهاڪن ۾ آيا آهن- مثال طور”جيڪي آ ڪرين ۾ مٺا وجهن، سي مهرين کان ڪيئن ڊڄن!“ آڪري ۽ مهري اسان جي زراعتي سماج جون مخصوص شيون آهن. اهڙيءَ ريت لفظ ٻارو، ٻلي يا گندڙو به زراعتي سماج جا اهڃاڻ آهن. اسان وٽ لفظ ڏٿ به اناجن جي قطار ۾ شمار آهي. ان ڪري ان جي لاءِ به ٻهاڪو ملي ٿو. خود کيتيءَ جي باري ۾ اسان جي ٻوليءَ ۾ عجب جهڙا ٻهاڪا موجود آهن، مثال طور:

پهرين بيڪار، نيچ نوڪري، وڏي واپار ته به اتم کيتي؛ کيتي آ سر سيتي؛ وغيره. هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته کيتي (زراعت) کي اسان تمام وڏو درجو ۽ رتبو ڏيون ٿا. عام ڳالهه ٻولهه ۾ پوک کي اسان ”راهه“ چوندا آهيون ۽ پوکيءَ کي ”راهي“. ٿي سگهي ٿو ته ”راهه“ ۽ ”راهي“ لفظن ۾ به اسان لاءِ ڪو سماجي اهڃاڻ موجود هجي.

اهڙيءَ ريت معلوم ٿئي ٿو ته اسان جي زبان اناجن، کيتيءَ جي نظام ۽ کيتيءَ جي وسيلن يعني پاڻيءَ، هر، ڏاند، سر (ماٺهو)، زمين ۽ ٻاڙيءَ (Store) جي مواد ڏيڻ سان، اسان جي سماجي تاريخ جون نهايت ئي معتبر روايتون موجود ڪري رهي آهي.

کيتيءَ کان پوءِ سنڌي سماج جو ٻيو ساٿاڻو آهي ”جانور.“ ٻهرئين حصي ۾ ڄاڻايو ويو آهي ته جانور انسان جو پهريون دوست ۽ ٻاڙيسري آهي. ٻهاڪن جي اپياس مان به معلوم

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿو ٿئي ته اسان وٽ انيڪ جانورن جا تجربا موجود آهن. ميهن جي باري ۾ اسان جا ڀاڪا خاصا اهم آهن— مثال طور، ”ميهن چڱي ٻر ڏيهن چڱي نه“، يعني ميهن جي پالنا خاصي ڏکي آهي. اهڙيءَ ريت ”اٺ چري ڀتيهه، ته ٻڪري چري چتيهه“ وارو ڀاڪو ٻڌائي ٿو ته اٺ ۽ ٻڪريءَ کي گاهه جي ڪيتري نه وڏي ضرورت آهي. ميهن، ٻڪريءَ، رڍ، ڪتي، گهوڙي، اٺ، هاٿيءَ ۽ ڏاندڪان سواءِ اسان جو ٻيو ويجهو جانور آهي ”گڏهه.“ گڏهه جي باري ۾ اسان جي ٻوليءَ وٽ خاصو مواد آهي— ”سچو ڏيهن هڻ هٿان گڏهه، واري ڪنهن ڪنهان“ ”ڳالهائين ٿو يا هينگين ٿو“ وغيره. اهڙيءَ طرح گڏهه جي نالن، بارکڻ جي طاقت آواز ۽ لترائپ جي باري ۾ اسان جي ٻوليءَ وٽ چڱو چوکو مواد موجود آهي.

جانورن ۾ جهنگلي جانورن جا نالا ۽ اسان وٽ انهن جو وڏو ذڪر موجود آهي. هي نالا اسان ٻهرينءَ لسٽ ۾ ڏنگين ۾ آندا آهن. جهنگلي جانورن کان پوءِ پکين جا نالا آهن. ڀاڪن جي سماجي اڀياس جي خيال کان وڏي اهميت انهن شين جي نالن جي به آهي، جيڪي اسان جي سماج ۾ وڏي اهميت رکن ٿيون. مثال طور، پير، فقير، ڳڙ، سرمو، ڪچ، پنکو، ڪپڙا، پاڙو، مسواڙ، پنڪ، جهنڪ، وڻ، مرون ماري، ملو، واٿيو، واهڻ، ڊورو، پاٿي، چر، سونارو، وهاڻو، دهل، پلو، انب، پيڙي، گدرو، ٻڪر، اڪ، اشڪر وغيره. هن قسم جا لفظ اهڙا آهن، جو انهن مان هر هڪ کي پنهنجي جدا سماجي حيثيت حاصل آهي. هاڻي اهو اسان جو فرض آهي ته اسان مصري توڙي ٽنڪي پنهن کي هڪجهڙيون حقيقتون سمجهون يا نه سمجهون، پر ٻوليءَ جي اڀياس ۾ هر لفظ کي بهرحال الڳ الڳ هڪ سماجي حقيقت ڪري سمجهون.

٣- لاچاري، اڻ ڇاڙائپ، سادگي ۽ بي وسي:

سنڌي سماج جي اڀياس ۾ اسان ڏيکاريو آهي ته سنڌي سماج هنيون، ماريو، ڊنو، رنو ۽ مٺو سماج به رهيو آهي. هنن تجربن جا دور به سنڌي سماج ۾ انيڪ آهن. ان ڪري اسان جي ٻوليءَ وٽ به هنن تجربن جون شاهديون (Evidences) موجود آهن— مثال طور، اٿدو، منٺو، غريب، واڳهو، ڏٻرو، ٻڪري، چٽي، ڏيري، پاڳ ڏٺي، ٻڪي ڪانياري، ۽ ٻيا اهڙا لفظ سماجي درجيبنديءَ جي طرف اشارو ڪري رهيا آهن. رڳو هنن لفظن جي بنياد تي به اسان سنڌي سماج جي انهيءَ اڀياس جي مدد ۾ دليل پيش ڪري ٿا سگهون. جيڪو اسان مٿي ٻهرئين حصي ۾ ڪيو آهي.

هن سري هيٺ اسان جيڪي ڀاڪا آندا آهن، تن مان جيڪا وڏي ڳالهه معلوم ٿي رهي آهي، سا آهي انهيءَ ”حقيقت پسنديءَ“ (Realism) جي، جيڪا اسان جي سماجي مزاج جي هڪ وڏي خصوصيت رهي آهي. اسان جو سماج هر حالت ۾ حقيقت پسند رهيو آهي. ”رک رکاءُ ۽ کس کساءُ“ سنڌي سماج ۾ موجود ڪو نه آهن. مثال طور، ”انڌي جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جوءِ جو واهي الله“ وارو هڪڙو ٻهاڪو ٿي اسان جي سماج جي هڪ تاريخ دهرائي رهيو آهي. زالن جي باري ۾ اسان جي سماج ۾ جا اڻ تڻ موجود رهي آهي، تنهن جي دليل طور هي ٻهاڪو ٻڌائي ٿو ته ”زال هجي ته اڪيون هجن“، جو زال جي باري ۾ خبرداري گهرجي، زال ذات ڪمزور آ، اها پنهنجي حفاظت ڪري ڪانه ٿي سگهي، ۽ ٻيو هي ته زالون مردن جو وٿون ۽ وهيون آهن، انهن جي حفاظت مردن جي ذمي آهي.

حقيقت پسنديءَ جو ٻيو دليل اجهو هي ٻهاڪو آهي: ”جتي ٻچڻ ناهي پاند اتي ٻچڻ ڪم ورمام جو.“ سر، زال، پار ۽ مال بچائڻ جي خاطر ڪڏهن ڪڏهن اسان جي عزت تي به داغ لڳو آهي. هيءَ ڳالهه اسان جي سماج جي هڪ عجيب ڳالهه آهي، پر اسان انهيءَ جو اظهار پنهنجي ٻوليءَ ۾ وڏيءَ اخلاقي همت سان ڪيو آهي.

سماجي درجيبنديءَ جي باري ۾ اسان جي هنن پهاڪن ۾ آيو، جبل، ڀاڳ ۽ بادشاه جا لفظ مٿين ڪلاس جي نمائندگي ڪن ٿا. ڪوري، صاحب، ڪاسائي ۽ ڍٽي به هن ڪلاس جا لفظ آهن. هنن پهاڪن مان معلوم ٿو ٿئي ته هي ٻهاڪا ان دور جي تاريخ ٿا ٻڌائن، جنهن دور ۾ سنڌي سماج رڳو ٻن طبقن ۾ ورهايل هو.

٣- عدل ۽ انصاف جو فقدان:

اسان جي سماج ۾ عدل ۽ انصاف جي ادارن (Institutions) جو فقدان هميشه رهيو آهي. اسان هن ڪمزوريءَ کي سنڌي سماج جي وڏي ۾ وڏي ڪمزوري سمجهون ٿا، ۽ اهائي ڪمزوري آهي، جنهن جي ڪري سنڌي سماج اڄ سوڊو پٺتي پيل سماج آهي. هن ڪمزوريءَ جا ڪي نتيجا هن هيٺ ڏجن ٿا:

(١) غير محفوظ هئڻ جو تصور؛

(٢) زالن، ٻارن، ٻنين ۽ مال جي باري ۾ وڏي چنتا ۽ فڪر؛

(٣) طاقت ۽ وسيلن هوندي بي همتيءَ جو مظاهرو؛

(٤) ڊپ ۽ هيسيل سوچ ۽ غيرضروري فڪر؛

(٥) سماجي تبديليءَ جي سست رفتاري؛

(٦) معاشي نا انصافي ۽ معاشي پسماندگي؛ ۽

(٧) ڀرم ۽ وهم جو رجحان.

سنڌي سماج جي سڄيءَ تاريخ ۾ هي ڳالهيون اسان کي هر دور ۾ ملن ٿيون. ”فلڪ“ يا ”آسمان“ (Heaven) جو تصور اسان وٽ اڄ سوڊو موجود آهي— حالانڪ هيءُ تصور تمام آڳاٽو تصور آهي. اهو تصور هندي، چيني ۽ يوناني سماج جو آڳاٽو تصور هو. انهن سماجن مان هي تصور ختم ٿي ويا، پر اسان جي سماج مان هي تصور ختم ٿي نه سگهيو آهي. اڄ سوڊو ”فلڪ بي پير“ ٿا سمجهون. ”چرخ گردون“ وڏي ۾ وڏو ديوتا

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سمجهيو ٿو وڃي. آسمان اسان جي هر فيصلي جو اختيار به رکي ٿو، مقدر ۽ تقدير، ڀاڳ ۽ ڀاڳ انهيءَ ئي ”فلڪ“ جا اهڃاڻ آهن. لفظ جدا جدا آهن پر تصور ساڳيا ئي آهن. ڀرم ۽ وهم جو هيءُ تصور سماجي ڏڄ ۽ ڏيجهڙي جي پيداوار آهي، جيڪو وري عدل ۽ انصاف جي ناقص نظام جو نتيجو آهي.

عدل ۽ انصاف جو ناڪافي ۽ ناقص نظام اسان جي سماج جو وڏي ۾ وڏو سوال آهي. ان ڪري اسان جي ٻوليءَ پاڻ وٽ ان کي وڏو حصو ڏنو آهي. اسان جا انيڪ پهاڪا اهڙا آهن، جيڪي هن رجحان جي باري ۾ شاهديون پيش ڪن ٿا.

ڪُڏهن جو ڪج پائڻ، ڪُڏهن تي گلاب هارڻ، گهوڙن جو نڊڪو هڻڻ، ڀوڙن جو لتاڙجڻ، ڏاڏيءَ جو رڏڻ ۽ ڏهڻ جو ورهائڻ، ڏاڏي جي لٺ کي ٻه مٿا، سيڻڌ جو اٿيو هڻڻ، ٻوليءَ جو ڏڪ جهلڻ، ۽ ٻيا اهڙا فقرا اسان جي اکين کولڻ لاءِ ڪافي آهن. پهاڪن جو هيءُ باب اسان جي سماج جي اندر بي انصافيءَ، ڏاڍ مڙسيءَ، بي ايمانيءَ، اقربا پروريءَ، ظلم ۽ انڌير جي باري ۾ ڳالهائي رهيو آهي. هرڪو پهاڪو هڪ واقعاتي حقيقت جي طرف اشارو ڪري ٿو ۽ هرڪا واقعاتي حقيقت وري هاڻي هوريان سماجي سچائيءَ ۾ تبديل ٿي رهي آهي. ڇا، اسان هن پراڻي سماج مان جان ڇڏائي رهيا آهيون! سچ پچ ته هيءُ سوال اسان لاءِ اڄ به ڏاڍو اهم سوال آهي.

۴. معاشي پس ماندگي:

هن سري هيٺ سنڌي سماج جو هڪ ٻيو سوال حل ڪيو ويو آهي. اسان جو سماج معاشي طور تي پٺتي پيل سماج آهي. هيءَ حقيقت سڀڪو مڃي ٿو. اهائي ساڳي حقيقت اسان جي سماج جي هڪ واقعاتي حقيقت نه پر هڪ ”سماجي سچائي“ آهي. ان ڪري هن سري هيٺ آيل پهاڪا اسان جي هڪ سماجي سچائيءَ جي طرف اشارو ڪري رهيا آهن.

معاشي پس ماندگيءَ جو وڏو سبب خود عدل ۽ انصاف جو فقدان به آهي. ان ڪري هن سري ۾ آيل پهاڪا ڪن حالتن ۾ عدل ۽ انصاف جي کوٽ جي طرف به اشارو ڪن ٿا. رڳو هڪڙو پهاڪو به هڪ سڄيءَ تاريخ جي جاءِ والاري ٿو — مثال طور، ”ڪتيم سڀ چمار، پاندي پوري ڪين ٿي.“ (ڪن حالتن ۾ — ”پاندي نه پوري“. ”پاندي پوري ڪانهي“.)

سنڌي سماج جو هر فرد محنتي ۽ بهادر فرد رهيو آهي. اسان آدجڳاد ڪان محنتي رهيا آهيون. هزارن سالن ڪان زمين جي هڪ ٽڪر تي آباد رهيا آهيون. پر اڄ سوڌو بک، ڏڄ، ڳتيءَ ۽ وهم ڪان جان ڇڏائي نه سگهيا آهيون. اها حقيقت هڪ سماجي سچائيءَ جهڙي حقيقت آهي، ۽ اها سچائي اسان جو رڳو هڪڙو پهاڪو (ڪوبه) پوريءَ ريت ادا ڪري ٿو وڃي. اسان جي سماجي تاريخ جو عنوان ئي آهي: ”ڪتيم سڀ چمار پر

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڀانڊي پوري ڪين ٿي." هڪڙو محنتي سماج بک مري رهيو آهي. اها آهي اسان جي سماج جي وڏي ۾ وڏي سماجي سچائي (Social reality).

هن ڏري هيٺ آيل ڀاڪا سماجي بي انصافيءَ سان گڏ سماجي لاهن چاڙهن طرف به اشارو ڪن ٿا. مثال طور: ڪڏهن ڀڙيءَ ۾ ڪڏهن ڀاڪر ۾، روزن پنيان عيدون عيدن پنيان روزا. هن قسم جون لاهيون چاڙهيون تاريخ جي جدا جدا موڙن ۽ رخن جهڙيون آهن. اسان جي تاريخ ۾ عروج ۽ زوال، اقبال ۽ ادبار پيئي بي اثر رهيا آهن. ان ڪري اڄ سوڌو اسان "اڌ مٺي" جي حالت ۾ آهيون. اهو ساڳيو "رڻو" (قرض) ۽ "رائر" (ڏل) اڄ به اسان جي ساهه تي لت ڏيون بيٺا آهن. (معلوم هجي ته هنن شين جو بار وڏو ان ڪري آهي، جو دولت جي تقسيم نامناسب آهي.)

معاشي طور تي ايترا پٺتي پيل آهيون، ته به اسان جي مٿان جيلن ۽ ڪارن قانون جي مارو ماري جاري آهي. "قانون وندي، لک ڀاراتو". هڪڙو ملي ڪجهه به نه ٿو (جيڪي اپايون ٿا ان جو قانون حصو ٿو پلئه پوي)، پر ان جي هوندي به جيل ۽ ڪارا قانون اسان سان ئي لاڳو آهن. هي آهي اهو سماجي انصاف، جيڪو سنڌي سماج جي هڪ ڪاري ڪيٽي سچائي ٻڌجي چڪو آهي.

۽ جيڪي ملي ٿو اهو يا ته "ڇوٽو" (ڇيٽو) آهي يا ڏٿ. هن مان معلوم ٿو ٿئي ته عوام جي اڪثريت هيٺاهين طبقي سان تعلق رکي ٿي، جن کي رڳو "ضروريات" به ميسر نه آهن. هن طرح سماجي درجيبنديءَ جا اشارا به هنن ڀاڪن مان ملن ٿا. "جاتي ڪير تاتي ڪنڊ، جاتي جهڻ تاتي لوڻ" وارو ڀاڪو سماج ۾ موجود ٻن طبقن جو بيان ڪري ٿو. کنڊ به انهن کي ئي حاصل آهي، جن وٽ اڳ ۾ ئي کير موجود آهي. اقتصاديات جي هيءَ وڏي حقيقت پڌائي ٿي ته امير وڌيڪ امير ٿيندو وڃي ۽ غريب وڌيڪ غريب.

انصاف ڏاڍ جي ٻاسي آهي. سماجي انصاف جي هيءَ وڏي حقيقت آڳاٽي زماني کان انسان جي سماجن سان لاڳو رهي آهي. اسان جي سماج سان به هيءَ حقيقت اڄ سوڌو لاڳو آهي. "جنهن جي پليءَ ۾ داڻا تنهن جا چريا به سياڻا".

اهڙيءَ ريت ڀاڪن جي اڀياس جي بنياد تي اسان پنهنجي سچي سماجيات لکي ۽ سمجهي سگهون ٿا.

محاوري جو تعلق انهيءَ ٻوليءَ سان آهي، جنهن کي ڳالهه ٻولهه واري ٻولي (Spoken or popular language) چيو ويندو آهي. هيءَ ٻولي وڌيڪ اهم ۽ وڌيڪ ڪارگر هوندي آهي، جو ته ٻوليءَ جي اهائي صورت آهي. جنهن مان ٻوليءَ جو سماجي ڪردار عملي طور تي وڌيڪ آسانيءَ سان سمجهي سگهجي ٿو. ماڻهوءَ جي عملي ڪوجنائن کان وڌيڪ دلچسپ ته هن جي خيالات، نظريات ۽ احساسات جو رڪارڊ آهي؛ جو ته ان ۾

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

انسان جي روح جي تاريخ سمايل آهي ۽ ڪابہ تاريخ ايتري دلچسپ ۽ اهم نہ آهي جيتري خود انسان جي روح جي تاريخ آهي. لفظن جي اڀياس ۾ اسان کي هڪ اهڙو طريقو ملي ٿو، جنهن مان انسان جي روح جي تاريخ کي وڌيڪ سمجهي ۽ سمجهائي سگهون ٿا. هيءَ ڪم محاورا بہ ڪن ٿا ۽ پهاڪا بہ ڪن ٿا. اسان پنهنجي اڀياس ۾ محاورن جو اڀياس جدا ۽ پهاڪن جو جدا ڪري رهيا آهيون. لفظن ۽ محاورن جو هن قسم جو اڀياس تمام وڏيءَ اهميت وارو آهي، ۽ ان مان اسان کي پنهنجي سماج جي مجموعي سوچ، حسن، روح ۽ گڏيل ڪارڪردگيءَ جي خبر پوي ٿي. مثال طور ڏسجن هي لفظ: ٿهليو، ٻيلي، ٻوروبت، نوڪر، ڏڪرپل، گولو، گولي، ٻانهي، ٻانهو، خاڪپٽي. يا وري ڏسجن هي محاورا: اسان تنهنجي جتي، منهنجون اکيون تنهنجون لتون، اکين سان ڏينداسون، تنهنجا ظلم بہ اکين تي، تنهنجي هٿ ۾ منهنجي ڳچيءَ ۾، پنهنجي پيرن ۾ جاءِ ڏينم، گهوريا سر سوڍا، صدقو وڃان، هٿن ۾ اجري ٿيان، هٿن ۾ سرهي ٿيان.

هن قسم جي لفظن ۽ محاورن جي اڀياس مان جيڪي خاص ڳالهيون معلوم ٿين ٿيون، سي هي آهن:-

(١) انهن سڀني جي معنيٰ جو تعلق اسان جي سماجي زندگيءَ سان آهي.

(٢) هي لفظ ۽ محاورا اسان عام طور تي ڪم آڻيون ٿا.

(٣) هي لفظ ۽ محاورا فقط سنڌي سماج ۾ ئي ڪم آڻي ٿا سگهجن ۽ سمجهي ٿا سگهجن.

(٤) هي سڀ لفظ اسان جي سماجي زندگيءَ جي هڪ مخصوص ڌارا سان تعلق رکن ٿا.

هنن لفظن ۾ جيڪو احساس سمايل آهي، تنهن مان معلوم ٿو ٿئي تہ اسان سماجي طور تي پاڻ کي گهٽ سمجهڻ جو هڪ "احساس" پاڻ ۾ رکون ٿا. الهيءَ ڪري اسان ان "احساس" جي اظهار جي لاءِ هڪ ٻولي بہ خلقي چڪا آهيون. اهڙي قسم جو احساس اهڙي سماج ۾ ئي اڀري سگهي ٿو، جنهن ۾ ترقي ڪرڻ جا موقعا ملي نہ سگهندا آهن، جنهن ۾ فردن جي آزاديءَ جو ڪو وجهہ موجود نہ هوندو آهي. اهڙي قسم جو سماج "هيٺو سماج" هوندو آهي، ۽ هيٺي ۽ نماڻي ۾ ڪو وڏو فرق ڪونہ آهي.

اهڙيءَ ريت اسان هن هيٺ ڪي ٻيا محاورا بہ اڀياس هيٺ آڻيون ٿا مثال طور: ٿهل ٺڪور ڪرڻ، هٿ ڏوڻڻ، چاڪري ڪرڻ، ٽوپي ٽانڊو ڪرڻ، چيڻ پهر ڪرڻ، ٻٺ ٻيگر وهڻ، چنبا ٺوڪ ڪرڻ، گيسمار ڪرڻ، اٺي ويٺي ڪرڻ، در تي هٿڻ، وغيره.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هن قسم جا محاورا ۽ اسان جي اهڙيءَ زندگيءَ سان تعلق رکن ٿا، جنهن ۾ اسان سماجي طور تي انتهائي هيٺانهان ۽ هيٺا آهيون. اهڙيءَ طرح عام رواجي ٻولي اسان جي سماجي تاريخ جو اهو حصو آهي، جنهن مان اسان جي سماجي ڏارائن جو پتو پوي ٿو، ۽ محاورو اسان لاءِ انهيءَ باري ۾ وڏو ڪارگر وسيلو ثابت ٿئي ٿو.

٥- ڏوراپو:

سماجي اپباس جي خيال کان ڏوراپو به اسان جي ٻوليءَ جو اهو طريقو آهي، جنهن ۾ اسان هيٺائيءَ، ويچاراپ، بيوس هئڻ، نه پڄي سگهڻ، دل پڄي پوڻ، نا اميد ٿيڻ ۽ هار ڪائڻ جو اظهار ڪريون ٿا. سنڌي ٻوليءَ ۾ ڏوراپو مرداني انداز ۾ به ڏجي ٿو ۽ زناني انداز ۾ به ڏنو ٿو وڃي. مرداني انداز ۾ ڏوراپو هن ريت ڏبو:

پلا پر! حيف هجيئي، مڙس ناهين، توکي ائين واجب نه هو، مهل تي ڪرين ها، وغيره.

زناني انداز ۾ به ڏوراپو ڏنو ٿو وڃي: آئي (اڙي) ٻڙي جڻ ٿي ئي ڪين، اسان تہ پالي به نه سنڀرون، وغيره.

اهڙيءَ ريت عام رواجي ٻوليءَ ۾ محض ڏنڪ جي وسيلي سان به ڏوراپو ڏيئي ٿو سگهجي.

٦- طعنو:

سنڌي سماج ۾ طعنو ٽوٽم (Totem) جي اظهار جي لاءِ به ڪم اچي ٿو. مثال طور، ”آءٌ طعني سوڙي تنهنجي“ يا ”تو طعنو ئي مون“ وارن لفظن ۾ اها ڳالهہ سمايل آهي تہ زال ڪي فقط هڪڙي مڙس جي ملڪيت يا دولت ٿي رهڻو آهي. ”فقط هڪڙي مڙس“ وارو خيال اسان جي سماج جي ٽوٽم سان تعلق رکي ٿو. ”تو طعنو ئي مون“ وارن لفظن مان پڌرو آهي تہ عورت جو غير مرد سان تعلق ۾ هئڻ هڪڙو ”طعنو“ آهي. هن مان معلوم ٿو ٿئي تہ طعنو اسان جي ٻوليءَ جي نهايت اهم سماجي ماسري سان تعلق رکي ٿو. ان ڪري طعني جو تعلق اسان جي سماجي تاريخ سان به آهي. سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪي مشهور طعنا مثالن طور ڪم اچن ٿا. دودي چنيسر جي قصي ۾ مشهور اهو طعنو آهي، جيڪو ٻاگهي چنيسر کي انهيءَ وقت ٿي ڏني، جنهن وقت هن کي معلوم ٿو ٿئي تہ پڳ دودي کي ٻڌائي ويئي هئي — جو تہ چنيسر پڳ ٻڌڻ لاءِ ماءُ کان پڇڻ ويو هو. ان جا لفظ هي آهن: ماڻهين ڪري ماهيڙو، تون ڪنهي ڳهيئا چار.

هڪ ٻيو طعنو: جر نہ ڪٽي ڪنگرين راو نہ ڳنيئن وين،

جي ڳولي ويندي ڳجرين تہ ٻہ چوندا دودي ڀيڻ.

يا نثر ۾: پٽ ٻه هئين لوهاريءَ جو، تہ توکي عقل ٻہ هئو اگرن جو.

اهڙيءَ ريت طعنو گهڻو ڪري خاندان جي مان ۽ شان يا (Totem) يا خانداني روايات جي ڳالهين تي ڏنو ويندو آهي. عام طور تي جيڪي طعنا ڏنا ٿا وڃن، سي هي آهن: ٻڍي مر، ڍڪڻ ۾ ڍڪ پاءِ، ٻڏي مٺي هٿ نه هڻي، نڪ نه ناس وچان ئي ٻي واس (وات)، ڪانون پٽ ڪيرائي، ڪانون ڪي..... مڇن ها ته اڏامندي ڏيکارجن ها، ايمڏا مٺيو سو تيل ٿي پيو، منهن ته ڏس، ٻوٽ ته ڏس پنهنجو، حيف هجيئي، ٽڪ هجيئي، مڙس ناهين، ٽوڪان نه رن چڱي، مڙس آ پٽي سان، ٻي پٽو شل ڪٽو به نه هجي، اڄ ناهي ته ڪجهه ناهي، ماني ته ڪتا به ٿا ڪائين، ڏاڙهيون ته ٻڪرين ڪي به ٿين ٿيون، ڪلنگي ته ڪڪڙن ڪي به ٿئي ٿي، وغيره.

٧- ميار:

ميار به ڏوراپي جهڙوئي هڪ وسيلو آهي. سنڌيءَ ۾ ”ميار ڪڍڻ“ ۽ ”ميار رکڻ“ جا محاورا به ڪم اچن ٿا. ڏوراپي ڏيڻ کي ميار رکڻ ٿو چئجي ۽ ڏوراپي سهي وڃڻ کي ”ميار ڪٺڻ“. ڪنهن ڏي پاڻ پاڻيءَ جو رهيل هجي، ته چئون ”توتي اسان جي ميار آ.“ اهڙيءَ ريت چئبو: ”مستن تي ميار ڪانهي“ يا ”چرين ڪهڙا چت مٿن ڪهڙا مامرا!“

٨- ٽوڪ ۽ ٺٺولي:

ٽوڪ ۽ ٺٺوليءَ جو استعمال ٻئي کي گهٽ ظاهر ڪرڻ جي باري ۾ ٿئي ٿو — مڙس به مور آن، منهن به مور اٿئي، منهن ڏنو ٿئي پنهنجو، اک ليي ڪانءِ ڪاٺي هلي آ چنبڙ ڏسڻ، وغيره. اهي لفظي سٽائون ٽوڪن ۽ ٺٺولين جا عام نمونا آهن.

ٽوڪ ”وڏ ڪيڻ“ کي چئبو آهي. وڏ جي معنيٰ آهي عيب، اوڻائي، ڪسپائي ۽ نقص. وڏ ڪيڻ لاءِ چئبو ”ڏند ته ڏس پنهنجا“، پراڻين نه چئبو ته ”تنهنجا ڏند خراب آهن“؛ ”منهن ته ڏس پنهنجو“، پر الئين نه چئبو ته ”تنهنجو منهن خراب آهي“. اهڙيءَ ريت ٽونڻي کي ٽونڊو سڏڻ ٽوڪ آهي، هيڻي کي هيڻو سڏڻ ٽوڪ آهي، انڌي کي انڌو سڏڻ ٽوڪ آهي. هي مثال وڏ ڪيڻ واريءَ ٽوڪ جا آهن.

٩- پٽ پاراتو:

پٽ پاراتو ٻوليءَ جو اهو وسيلو آهي، جنهن ۾ اسان نفرت ۽ حقارت سان گڏ مظلوم هئڻ، ويچاري هئڻ ۽ هيڻي هئڻ جو اظهار ڪريون ٿا. سنڌي ٻوليءَ ۾ پٽ ۽ پاراتي جو طريقو هميشه عجيب رهيو آهي. جيڪڏهن چوٽو هوندو ته ” شل منهن ڪارو ٿيئي“، ته چونداسون ته ”شل منهن اڇو ٿيئي.“ اهڙيءَ ريت ”پيرڻي پڏئي“ جي بجاءِ چونداسون ”شل پيرڻي سائي ٿيئي.“ چوٽو هوندو ته ”شل مرين“ ته چونداسون ”شل دشمن مرني.“ جي چوٽو هوندو ته ”گهر پينگ ٿيئي“ ته چونداسون ”شل گهر مسيت ٿيئي.“ پر پٽڻ جي هن سڌريل طريقي کان سواءِ اسان وٽ پٽڻ جو يا پاراتي ڏيڻ جو هڪ عام طريقو به موجود آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

عام طور تي ٻڌڻ جا طريقا هي آهن :

شل مرين، شل منجو ڏينئي، شل در تي ڍنگهر اچنئي، شل ڪين ٿين، شل ڪوڙهيو ٿي مرين، شل قبر ڪي ٻاهر لڳينئي، شل ان نه ڏسين اکين سان، شل ڏاٿي لاءِ سڪي مرين، اڳتون هجئي ماني ۽ پوئتان هجين تون، شل رن نه مليئي ڪجهه (ڪاچ) ڪي.

١٠ ـــ سڏ يا ڪانڌ :

سڏ اسان دعوت کي ٿا چئون. اهڙيءَ ريت ”ڪانڌ“ لفظ به دعوت لاءِ ڪم اچي ٿو. سڏ ڏيڻ معنيٰ دعوت ڏيڻ. دعوت ڏيڻ اسان وٽ هڪ جدا هنر آهي. دعوت لکت ۾ به ڏيون ٿا. اڄڪلهه سڏ ڏيڻ لاءِ اسان دعوتي ڪارڊ به ڇپايون ٿا. پر اسان جي سماج ۾ سڏ ڏيڻ لاءِ اڳ ڪاسبيءَ يا گهڻو ڪري مڱڻهار کي موڪليو ويندو هو. هاڻي به ڳوٺن ۾ مقامي طور تي سڏ ڏيڻ جو ڪم مڱڻهار ئي ڪري. مڱڻهار در تي بيهي، وڏي سڏ، گهر ڌڻيءَ کي نالو وٺي سڏ ڪندو، پر رکو نالو نه وٺندو. ”خان“ جو لفظ يا ”ميان“ جو لفظ نالي سان گڏ ڪم آڻيندو. سڏ ملڻ تي چوندو: ادا يا سائين، فلاڻي جي نڪاح، فلاڻي جي ٻڌڻ جي طهر، يا فلاڻي جي ڪاچ جو ٻڌو هجيو! اهڙيءَ ريت زالن جي طرفان ”سڏ ٻڌائڻ“ يا ”ٻڌائڻ“ جو رواج به آهي. مائٽيائين مان هڪ ٻه زالون ٻڪر هڻي، ٻار ڪڇ تي کڻي، گهر گهر ۾ وينديون، ۽ لائڻ، ٻڙي، ڳاني، مينديءَ، سهرن، نڪيتيءَ جو، يا پٽ ڄائي جو يا جهنڊ لاهڻ جو يا طهر جو ٻڌائينديون وينديون ـــ چونديون: ”ادي يا اديون يا امڙ، فلاڻي جي لائڻ جو سڏ هجيو“، وغيره.

١١ — هڪل :

هڪل (Challenge) اسان وٽ چئلينج جي معنيٰ ۾ ڪم اچي ٿي ۽ خبردار ڪرڻ جي معنيٰ ۾ به. ڪنهن کي خبردار ڪرڻ لاءِ چئون: خبردار، هوش سنڀال، موڳو نه ٿيءُ، چيتو جاءِ ڪر، هٿي وڃ، پري ٿيءُ، ڌڪ ڇڏ، مڙس ٿجان، اچانڪ ٿـو، مڙس آن ته نه ڀڄندين. اهڙيءَ ريت، ڪنهن کي چئلينج قبول ڪرڻ جي حالت ۾ چئبو: هليو آ، پرواهه ناهي، ڏوري تي هٿ آهي، پنهنجي ڪر، وغيره.

١٢ — بيزاري :

بيزاريءَ جا اظهار اسان ڪيترن ئي طريقن سان ڪريون ٿا. بيزاري ڀاڪن جي وسيلي سان به ظاهر ڪندا آهيون. پر ان جي ادا ڪرڻ جو عام وسيلو وري به اسان جـي عام رواجي ٻولي (Popular Language) آهي. عام طور تي بيزاريءَ جي ادائگيءَ جا نمونا هي آهن: وڃي ڪڏ ۾ پوي، ٻلا جيڪو نصيب، ٻلا جڙيءَ کي جس، وڃي تون ئي آسودو ٿيءُ، وڃي تون ئي مزا ماڻ، اسان الئين ئي نيڪ آهيون، مسڪين سان کهڙي ويڙهه، وڃي کوهه ۾ پوي، وڃي جهنم ۾ پوي، وڃي ڏوڙ ڀائي، وغيره.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۱۳- حالتن سان ڳاهه:

حالتن سان ڳاهه وارو احساس عام طور تي ان سماج ۾ رهي ٿو، جنهن ۾ انقلاب، ڦيرگهير يا هلچل گهٽ ٿي رهي. هن قسم جو احساس روزگار جي وسيلن جي عام هئڻ يا ڪافي هئڻ، يا طبعي حالتن جي آسان هئڻ، يا عدل ۽ انصاف جي ناڪافي هئڻ، يا اڻپوري هئڻ جي حالتن ۾ پيدا ٿئي ٿو. هن قسم جي احساس ۾ لاچار هئڻ يا بيوس هئڻ جو سماجي احساس به ڪم اچي ٿو. عام طور تي اسان چوندا آهيون: مٿي آئي ڪوانهي ٽالي، مٿي تي آهي، پلا جيڪا قسمت، هائو يار اچي وئي مٿي تي، جيڪو لکيو آهي سو لوڙبو، لکيو منجهه نراڙ، پلا جيڪي نصيب ۾، جيڪو ڀاڳ، نصيبن نه پرايو، ڀاڳ ڦٽا، جڙيءَ ڪي جس، لک ٿيو، ٺورا ڪٽا ٽالهيءَ ۾ چڱا، ڀڳيءَ سان ڀي پير، جيءُ بسم‌الله، اسان جي وڏي جهولي آهي، مڙيئي خير آهي، ڏهري ڀور تي مچر به گهڻا.

۱۴- مذهب ۽ خدا جو تصور:

عام طور تي سنڌي سماج تمام پراڻو مذهبي سماج آهي. مذهبي قدر هن سماج ۾ تمام آڳاٽي تاريخي دور کان رائج آهن. هن طرح اسان جي اظهار ۾ مذهبي عقيدن جو بنياد تمام آڳاٽي دور کان وٺي شروع ٿيو هوندو. سياويڪ آهي ته اهڙيءَ حالت ۾ اسان جي ٻوليءَ ۾ مذهب ۽ خدا جي تصور جي اظهار جي لاءِ تمام وڏو مواد هئڻ کهرجي. پر ياد رکڻ کهرجي ته مذهب جو تصور ۽ خدا جو تصور جدا جدا ڳالهيون به آهن. خدا جو تصور منڍ ۾ تمام وڏيءَ طاقت جي تصور جهڙو آهي. ان حالت ۾ هر انهيءَ شيءِ کي خدا سمجهيو ٿي ويو، جنهن جي آڏو انسان بيوس هو. ان حالت ۾ طوفان، گجگوڙ، سمنڊ، برسات، سج، اوندهه، روشني، باهه، مٽي ۽ ٻين اهڙين شين کي خدائي حيثيت حاصل هوندي هئي. ان ڪري منڍ ۾ اهي ئي شيون هيون، جن جي طاقتن کي ديون يا ديوتائن جي روپ ۾ بيان ڪيو ويو هو. مذهب جو ٻيو دور اهو هو، جنهن ۾ مذهب ثنويت (Duality) جي روپ ۾ ظاهر ٿيو هو. ان وقت هر وڏيءَ طاقت جو ٽوڙ يا جواب ان جي برابر جي ٻيءَ وڏيءَ طاقت کي سمجهيو ويندو هو. مثال طور، اهرمن جو ضد يزدان هو. مذهب جو هيءُ تصور اسان جي سوچ جو ٻيو وڏيڪ سڌريل ڏاڪو هو، جنهن ۾ انسان سياويڪ طور تي طاقت جو جواب طاقت ئي سمجهي رهيو هو. ان ڪري انهيءَ دور ۾، عدل ۽ انصاف جو بنياد به انهيءَ اصول تي هو ته ڏک جو جواب ڏک سان ڏنو وڃي. اهڙيءَ حالت ۾ خون ۽ قصاص خون جو عدالتي اصول نهايت ئي موزون اصول هو. تثليث (Trinity) جو نظريو به تمام پراڻو نظريو هو. هندن وٽ هي اصول شو، شڪتي ۽ گنيش جي نالن سان پڌرو هو. شو جي حيثيت وڏي خدا ۽ شڪتيءَ جي حيثيت ماءُ خدا (Mother Godess) ۽ گنيش جي حيثيت پٽ خدا (Son God) جهڙي هئي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

بعد ۾ عيسائيت ۾ ساڳيو ئي اصول اختيار ڪيو. هندو مت ۽ عيسائيت جي تقابلي اڀياس مان معلوم ٿو ٿئي ته خدائن جي پيدا ٿيڻ جو تصور ٻنهي وٽ گهڻو ڪري هڪجهڙو هو. هندن وٽ ان ڪري ڪنواري عورت تمام وڏي درجي واري عورت آهي. ان ڪري هندو مت ۾ (تو ڙي قديم دور ۾ هو منڌ) لنگ پوڄا ۾ رائج هئي. هندومت ۾ درياهه کي "نيان" ۽ ڌيءَ کي "نيالي" يعني ديوي چيو ويندو آهي. هندو مت ۾ ٻي ماتا ديويءَ جو تصور ٻه گهڻو ڪري ماءُ ديويءَ (other Godess) جهڙو آهي.

ڊاڪٽر نڪر لکي ٿو ته "موهن جي دڙي ۾ ماتا ديويءَ جي پوڄا عام هئي. گهرگهر ۾ ماتا ديويءَ جو بت موجود هو. ماتا ديويءَ کي ننگو ڏيکاريو ويو آهي. ڪيڙي جو هڪڙو ٺڪر سندس چتڙن جي مٿان رکيل ڏيکاريو ويو آهي. ماتا ديوي ڳهن سان سينگاريل آهي ۽ مٿي تي عجيب نموني جي شڪل جهڙي ٽوپي رکيل اٿس." (٣)

ماتا ديويءَ جو ساڳيو تصور ٿوريءَ ڦير ڦار سان عيسائي مذهب وارن وٽ ٻه موجود آهي. عيسائيت ۾ ماتا "معصوميت" جو امڃاڻ آهي. هن کي "ڄڻڻ" لاءِ مرد جي ضرورت ڪانهي، پر هن کي نسل جي پيداوار ڪرڻ جو وسيلو ٻه ڄاتو ويو آهي، جنهن مان (Son God) جو تصور پيدا ٿيو آهي. ثنويت ۽ تثليث جي باري ۾ اهو فيصلو ڪرڻ ڏکيو آهي ته ٻنهي مان ڪنهن جو تصور اڳاٽو تصور هوندو، جو ته تثليث ۾ عام طور تي جيڪو ٽيون (The Third) موجود آهي، ان جو عقلي جواز ڏاڍو مشڪل آهي. ان ڪري ثنويت واري زياده آسان ۽ عام فهم تصور جو اڀرڻ بعد ۾ سياويڪ طور تي ٿيو هوندو. پر هوئڻ "ضد" جو تصور ٻه تمام پراڻو آهي ۽ ان دور جو آهي جڏهن اڃا انسان پوريءَ ريت فطرت جو مذهب مڃيندو هو. هندن جي تثليث جو اثر بعد ۾ اهو ٿيو هو، جو بنگال ۾ آريه سماج جي نالي سان جيڪا تحريڪ وجود ۾ آئي هئي، سا عيسائيت کان گهڻو متاثر هئي — جو ته عالمن جي خيال ۾ عيسائيت ۽ هندومت جو بنياد هڪجهڙو هو. پر اسان جي عقيدي مطابق عيسائيت آسماني ڪتاب وارو مذهب آهي، ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام خدا جو پيغمبر آهي. مذهب جو اهم ترين دور توحيد (Oneness) وارو دور آهي. هي مذهب جي تاريخ جو پوئون ۽ تمام وڏو دور آهي. ثنويت ۽ تثليث جي تصورن ۾ ڪي عقلي مونجهارا موجود هئا. انسان جو ذهن انهن تصورن کي مڃڻ لاءِ آسانيءَ سان تيار ٿي نه سگهيو هو. ان ڪري "دين فطرت" جي نالي سان اسان کي خداي واحد جو تصور ٻه ڏنو ويو. اهڙيءَ ريت ديو مالا واري مذهبي تصور کان سواءِ سنڌ جي زمين تي هندو تثليث، ثنويت (ايرانين جي اثر هيٺ) ۽ توحيد جي ٽنهي مذهبي تصورن جو اثر رهيو آهي. سنڌي سماج ۾ ماءُ، جوءِ، اباڻيءَ جو رتبو اڄ ٻه ماءُ ديويءَ جهڙو آهي. آرين جي مذهب جي باري ۾ ڪجهه نه ڪجهه ٿو چئي سگهجي پر آريا فطرت جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مذهب جا پوئلڳ هئا. انهن جي خدائن ۾ پرڀات (Dawn)، سج (Sun)، باهه (Agni) ۽ زمين (Earth) نهايت ئي اهم هئا. هن طرح آريا حقيقي مذهب جي خيال کان فطرت جي ربت جا پوئلڳ هئا. وٽن فطرت جي "آيات" سان هرهڪ کي خدا جو رتبو حاصل هو، ۽ اهڙيءَ ريت زمين ۽ آسمان جي طاقتن تي سندن غور ۽ فڪر ڪرڻ به عبادت جهڙو ڪم هو. سنڌ ۾ مذهب جو هي دور شايد تمام آڳاٽو دور هو- جڏهن حضرت ابراهيم عليہ السلام فطرت جي طاقتن تي غور ڪرڻ کان پوءِ اهو فيصلو ڪيو هو ته انهن سان ڪا به عبادت جي لائق نه آهي. هن دور ۾ انسان تي گهڻن خدائن جي پوڄا لازم هئي ۽ ان کان پوءِ واري دور ۾ تثليث جو بنياد پيو، ۽ وري ان کان پوءِ ثنويت جو بنياد پيو، ۽ آخر هڪڙي خدا جي عبادت جو تصور ڏنو ويو.

اسان جي عقيدي پٽاندر مذهب خدا جي طرفان ڏنل يا عطا ڪيل انهيءَ طريقي جو نالو آهي، جنهن کي اختيار ڪرڻ سان انسان ڪمال حاصل ڪري ٿو ۽ تمام وڏيءَ نيڪيءَ کي پهچي ٿو. پر مئڪسم گورڪي ٿو چوي: "زندگيءَ جي شروعاتي دور ۾ خالي هٿن سان لڙندي، ڏپ، عجب ۽ خوشيءَ وچان، عوام مذهب کي جنم ڏنو- مذهب، جو انسان کي ٻاهرين طاقتن سان لڙندي حاصل ٿيو هو. (٣)

انهيءَ ڳالهه جو فيصلو اسان سان تعلق نه ٿو رکي ته مذهب جا تجربا انسان کي ٻاهرين طاقتن سان لڙندي حاصل ٿيا هئا ۽ ٻاهرين طاقتن تي غور ۽ فڪر ڪندي حاصل ٿيا هئا. اسان جو واسطو انهيءَ ڳالهه سان آهي ته سنڌ ۾ مذهب جا جدا جدا تصور جدا جدا دورن ۾ قائم رهيا آهن. هن طرح اسان جي ٻولي مذهب جي باري ۾ جيڪو مواد رکي ٿي، سو به جدا جدا تصور ڏئي ٿو. مثال طور: الله مالڪ آ، رب رحيم آ، ساهه ڏنو اٿس ته روز به ڏيندو، روز رب جي هٿ ۾ آ. هن طرح اسان جي ٻوليءَ ۾ "اميد" جو هڪ احساس اهڙو موجود آهي، جنهن جو بنياد مذهب ۽ خدا جي تصور تي قائم آهي. پر ساڳيءَ حالت ۾ مذهب جو هڪ اهڙو تصور به موجود آهي، جنهن سان ڊپ ۽ حيرت جو احساس پيدا ٿئي ٿو. مثال طور: الله منهنجي تو به؛ منهنجي ڪيسي؛ شل حقون به رکي ته ناحقون به رکي؛ شل چڱي وٺيس؛ خدا الائي ڇا ۾ راضي آ؛ اسان جا ڏوهه ٿا ڪنبن؛ ڏمرجي ڏاتار ته ڏنگيون ڏيکاري؛ رب رسي ته مت کسي؛ وغيره.

١٥- مصيبت ۽ آفت جو تصور:

اسان مٿي ڏيکاريو آهي ته سنڌي سماج ۾ مصيبت ۽ آفت جو تصور نهايت ئي صاف طرح سان موجود آهي. سنڌي سماج ان خيال کان هيڻو ۽ بي وس سماج آهي ۽ اهو ٻاهرين طاقتن جي حيثيت کان هيسيل آهي. ٻاهڪن جي اپياس ۾ به اسان اها ڳالهه کولي بيان ڪئي آهي. مصيبت ۽ آفت جي تصور جي خيال کان سنڌي سماج هڪڙي

طرف بي وس آهي ته ٻئي طرف اميد سان همڪنار آهي. هڪڙي طرف صبر ۾ آهي ته ٻئي طرف هو واويلا ڪري ٿو ۽ دانهون ڪوڪون ٿو ڪري. گهوڙا گهوڙا، ايلي ايلي، ظلم ئي ظلم ۽ قهر ئي قهر — هن قسم جو اظهار ڏيکاري ٿو ته سنڌي سماج ٻي انتها ڏکوئيل سماج آهي. ٻئي طرف: متان پاڙي ٿيو آن؛ پرواهه ناهي؛ پير پوڻتي نه ڪبو؛ مهلون مڙس ڪي اينديون آهن؛ سٺو وڄائبو ساهه نه وڃائبو؛ ۽ ٻيا اهڙائي لفظي سرشتا ٻڌائين ٿا ته سنڌي سماج ۾ مقابلي يا صبر جي طاقت ٻه ٻي پناهه موجود آهي.

١٦- سوڀ ۽ هار جو تصور:

سنڌي سماج سوڀ توڙي هار کي "قلم" يا "لکئي" جو نتيجو ته سمجهي؛ چو ته بنيادي طور تي سنڌي سماج ۾ طاقت، همت ۽ جستجو جا تصور طاقتور ڪو نه رهيا آهن. هر ڪن حالتن ۾ قربانيءَ جي جذبي جو اظهار ٻه ٿيو آهي. مثال طور: سو ڍون سر ڏهرن، وغيره.

١٧- طبقاتي ڇڪتاڻ:

طبقاتي ڇڪتاڻ انساني سماج جو هڪ نهايت ئي اهم پهلو آهي. طبقاتي ڇڪتاڻ هر سماج ۾ رونما ٿي آهي ۽ سنڌي سماج ۾ ٻه انهيءَ ڇڪتاڻ جا اهڃاڻ ۽ آثار ملن ٿا. پر طبقاتي ڇڪتاڻ جو جدلياتي ماديت وارو تصور اسان وٽ اڃا طاقتور نه ٿيو آهي. ڪارخانن ۾ مزدور ڪل قومي تحريڪ جي اثر هيٺ هاڻي طبقاتي ڇڪتاڻ جي سماجي ضرورت کي سمجهي ٿو، پر اڃا اسان جي ملڪ ۾ اهڙي قسم جي ڇڪتاڻ جو زور محسوس ڪيو نٿو وڃي. طبقاتي ڇڪتاڻ پوءِ ٻه اسان جي ٻوليءَ مان ظاهر آهي. چو ته هيٺانهون ۽ مٿانهون طبقو هميشه مد مقابل رهيا آهن ۽ هيٺانهون طبقو دٻايل ۽ ڪمزور هئڻ جي ڪري تڪليف ۾ رهيو آهي ۽ تڪليف جو اظهار ڪندو رهيو آهي. مثال طور:

جهڙ سي لوڙائو ٿيا جنين ڏار رهن ته مارو منجهه ٿرن رهي رهندا ڪيترو، عمر ٿئين ٿئين ٻه مارئي نيندو ٿرون ته ڪونه ٿيلهيندو، هيءَ ڪميڻي ڪير جا امر کي آڏو ڦري، ٻليءَ جي ٻچيءَ ۾ گهنبڙي ٻڌندو ڪير، ڳوهه کي ڪٽي ڪتي ته ڳولي شڪارين جا گهر، ڪتو نه ڏسي نه ڀونڪي، لڏيءَ کي ٻه ڪن آهن، پٽين کي ٻه ڪن آهن، نائين ونڊي لک پاراتو، ڪتين سڀ چمار پر پانڌي ٻوري ڪين ٿي، ۽ ٻيا اهڙا محاورا يا اصلاح اسان جي طبقاتي حالتن کي بيان ڪن ٿا (هن باري ۾ وڌيڪ ذڪر ٻهاڪن جي ابياس ۾ آيو آهي).

١٨- وطنيت ۽ سنڌيت:

يوناني سماج يوناني ٻوليءَ کان ٻاهر سمجهي نٿو سگهجي ۽ اهڙيءَ ريت سنڌي سماج سنڌي ٻوليءَ کان ٻاهر سمجهي نٿو سگهجي. ٻولي اهڙيءَ ريت پنهنجي قوميت (Nationality) جي علامت آهي. سماج کي ٻوليءَ مان سڃاتو ويندو آهي ۽ ٻوليءَ کي سماج مان.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سنڌي ٻولي پنهنجو سماجي ڪردار رکو سنڌي سماج ۾ ادا ڪري ٿي سگهي. هر ٻوليءَ ۾ پنهنجي سماج جي ڪا ڪهاڻي موجود هوندي آهي. لفظ "English" ۽ لفظ "Homeric" يا "Hellenistic" اهڙا لفظ آهن، جهڙو لفظ "سنڌي". هي سڀ لفظ پنهنجن سماجن جا اهڃاڻ آهن، ۽ عنوان ۽. جهڙيءَ ريت يوناني سماج جون انيڪ خصوصيتون رکو لفظ Hellenistic سان ادا ڪري يا بيان ڪري ٿيون سگهجن، تهڙيءَ ريت لفظ "سنڌي" ۾ سنڌي سماج جي انيڪ خصوصيتن کي بيان ڪري ٿو.

سنڌي ماڻهو پنهنجي روايتي نماڻائيءَ جو بيان ڪندو ته چوندو، "سنڌي ماڻهو آهيون، پاڻ کي ٿڻ ٿانگر ڪونه اچي." بي تعلقيءَ جو اظهار ڪرڻو هوندس ته چوندو، "اسان سنڌي ماڻهو، پنهنجي جيءَ ۾ ٻورا." ۽ ڪنهن تي ڪاوڙبو ته چوندو، "اسين سنڌي ماڻهو، ڪنهن جي گرز ڪيون ڪاڻ." هن طرح "سنڌي ماڻهو" پنهنجي سڄي ڪهاڻيءَ ۾ هيرو جهڙو رول ادا ڪري رهيو آهي.

١٩ - عورت ۽ مرد جا لاڳاپا:

سنڌي سماج ۾ عورت ماءُ، ڀيڻ، زال ۽ ڌيءَ جي حيثيتن سان تسليم ڪئي ويئي آهي. عورت جو هي درجو اهڙو آهي، جو اهو ڀڻ هڪ ڪل قومي ترتم آهي. سڄيءَ دنيا ۾ ۽ هر سماج ۾ عورت جا مختلف رتبا ۽ ان جون مختلف حيثيتون مڃيل آهن. عورت ۽ مرد جو هي لاڳاپو ته هڪڙو "رت جو رشتو" آهي. عورت هنن ٽن حيثيتن ۾ ته مرد جي انتهائي قريب رهي آهي. تمام گهڻو آڳاٽو جڏهن انسان اجا ٻانهڙا ڏيئي هلندو هو ۽ غارن ۽ چرين ۾ رهندو هو، شڪار تي گذران ڪندو هو ۽ اوڻ ڀهرڻ جو ٻورو حوصلو ڪونه رکندو هو، ان وقت هن جي لاءِ ماءُ جي حيثيت ڪهڙي هئي، ان باري ۾ ڪجهه به چئي ٿو سگهجي. پر ايترو ته پوءِ به وسهي ٿو سگهجي ته ڏينهن ۾ جڏهن هو ان عورت جو محتاج هو، جنهن هن کي پيئان جڻيو هوندو، تڏهن هن ماءُ جي احترام جو سبق ضرور پرايو هوندو. پر ان دور جو سماج اجوڪي دور کان تمام گهڻو مختلف هو. ان ڪري سماجي طور تي ماءُ جو رتبو ڪو مقرر ٿيل هوندو يا نه، سا ڳالهه وڏي تحقيقت تي گهري. اها ڳالهه مڃي سگهجي ٿي ته سياويڪ طور تي يا روحاني رشتي جي ڪري، هرڪو ٻار ماءُ جو احترام ڪندو هوندو.

زال هر دور ۾ مرد جي قريب رهڻ واري عورت آهي، پر زال جو تعلق پيدائشي تعلق ڪونه ٿو ٿئي. زال جو تعلق عمر جي ان حصي کان پوءِ شروع ٿو ٿئي، جنهن حصي ۾ مرد کي ڪن حياتياتي (Bilogical) ضرورتن جي پوري ڪرڻ لاءِ يا سماجي گهرجن (Social needs) پوري ڪرڻ لاءِ زال جي ضرورت محسوس ٿئي ٿي. ان ڪري زال جي ڳالهه مرد جي مرضيءَ يا خواهش جي ڳالهه آهي. پر ماءُ جي ڳالهه مرد

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جي خواهش يا ٻار جي مرضيءَ جي ڳالهه نه آهي. ماءُ جو ٻار سان جيڪو سماجي رشتو آهي، اهو انتهائي رازداريءَ جو رشتو آهي ۽ انساني فطرت جي تقاضا تي مدار رکڻ وارو اهو تعلق، ٻار جي مرضيءَ کان سواءِ، فطري ۽ سياوڪ طور تي قائم ٿئي ٿو. ماءُ ٻار جي غذا جو ۽ خوراڪ جو وسيلو به آهي ۽ اهو وسيلو ڀرپور آهي، جنهن مان ٻار خوراڪ حاصل ڪري ٿو ۽ سواءِ محنت جي حاصل ڪري ٿو ۽ ان حالت ۾ ڪري ٿو، جنهن حالت ۾ هو انتهائي ڪمزور آهي. ماءُ ٻار جي نفسياتي گهرجن پوري ڪرڻ جو وسيلو آهي. ننڍپڻ ۾ انسان جي وجود جو وڏو تعلق پيار جي انهيءَ درجي ۽ نوعيت سان رهي ٿو، جيڪو درجو فقط ماءُ وٽان ئي ملي ٿو سگهي. ماءُ ٻار جي سماجي گهرجن پوري ڪرڻ جو وسيلو به آهي. ماءُ وٽان ٻار سماج ۾ رهڻ سکي ٿو. ماءُ وٽان ٻار ٻولي پرائي ٿو. ۽ ماءُ جي هنج ۾ ٻار جو سماجي رتبو مقرر ٿئي ٿو. ٻار جي قوميت ۽ وطنيت جو فيصلو به ان ئي دور ۾ ٿئي ٿو، جنهن دور ۾ هو ماءُ جي هنج ۾ آهي. ڪن سماجن ۾ ته ماءُ کي بنيادي حيثيت ۽ گهر جي وڏي ۾ وڏي فرد جي حيثيت حاصل رهي آهي. ان حالت ۾ ٻار کان سواءِ خاندان جا ٻيا فرد به ماءُ جا محتاج رهيا آهن. پر عام طور تي انساني تاريخ ۾ ماءُ جو رتبو ٽوٽم جي حدن کان گهڻو ٻاهر مقرر ٿيو آهي. ماءُ جي رتبي جي باري ۾ مذهبن به هدايتون ڏنيون آهن. ماءُ جو تعلق به مرد ۽ عورت جي انهيءَ سماجي عهدنامي يا رضامندي (Social Contract) سان آهي، جنهن جي پوري ٿيڻ سان هڪ عورت اڳ ۾ زال تي بڻجي ۽ پوءِ ماءُ. اهڙيءَ ريت هرڪا ماءُ اڳ ۾ زال جو رتبو ماڻي ٿي ۽ ظاهر آهي ته ان حالت ۾ هرڪنهن ماءُ کي مرد ۽ عورت جي انهن ضرورتن پوري ڪرڻ جو درجو ماءُ بڻجڻ کان اڳ ۾ حاصل ٿئي ٿو، جن کي سماجي حياتياتي ضرورتون چيو ٿو وڃي. هن جو مطلب اهو به ٿئي ٿو ته ماءُ جو رتبو انهن سماجي حياتياتي تجربن جي پيداوار آهي، جيڪي ماءُ کي هڪ عورت جي حيثيت ۾ حاصل ٿيا هئا. اهڙيءَ ريت ماءُ جو ڀرپور رتبو به زال جو رتبو ئي ٿئي ٿو، ۽ جڏهن ڪا زال مڪمل طور تي پنهنجي زال واري درجي جا فرائض پورا ڪري ٿي، تڏهن هن کي اڃا به وڏو رتبو يعني ماءُ جو رتبو ملي ٿو. ان حالت ۾ عورت، زال ۽ ماءُ جا ٽيئي رتبا هڪ ئي هنڌ تي قائم رهن ٿا. يعني هڪ عورت زال به رهي ٿي ته ماءُ به. اهڙيءَ ريت مرد جي حيثيت به هڪ ئي وقت تي انسان، مڙس ۽ پيءُ جي حيثيت آهي. تثليث جي هندن توڙي عيسائين واري نموني ۾ ٽن خدائن مان هڪ جو درجو ”ماءُ خدا“ رهيو آهي. ”ماتا ديويءَ“ جو وجود ”موهن جي دڙي“ جي تهذيب ۾ ته هئو، پر ان کان پوءِ اهو وجود اسان کي عيسائيت ۾ به ملي ٿو. هن مان معلوم ٿو ٿئي ته ”ماءُ“ کي ڪن سماجن ۾ ”ديويءَ جو رتبو“ عقيدي طور به حاصل هو ۽ ان دور ۾ به حاصل هو،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جنهن دور ۾ ماءُ کي نسل پيدا ڪرڻ جو وسيلو سمجهيو ويندو هو ۽ انسان اڃا پيرن اوڏڻ ڪونه سکيو هو. پيءُ جو رتبو ماءُ جي رتبي جي ڪري قائم آهي. پيءُ جي رتبي جو تعلق ٻه رت جي رشتي سان آهي.

سنڌي سماج ۾ ماءُ جو رتبو تمام وڏو آهي ۽ پيءُ جو رتبو ٻه تمام مٿانهون آهي. اهڙيءَ ريت ڀيڻ ۽ ڀاءُ جو رتبو يا پٽ ۽ ڌيءَ جو رتبو ٻه اسان وٽ مقرر ٿيل آهي ۽ رت جي رشتي سان تعلق رکي ٿو. اسان جي سماج ان تعلق کي نوعيت جي تقاضائن جي تحت منظور ڪيو آهي ۽ هاڻي اهو رتبو انتهائي طور تي مقرر ٿيل (Established) آهي. هي رتبو موروثي (Hereditary) آهي ۽ نه حاصل ڪيل (Acquired). ان ڪري هن رتبي جو تعلق اسان جي سماجي روايتن ۽ اسان جي سماجي نفسيات سان آهي. مرد ۽ عورت جا تعلقات عمر سان ٻه تعلق رکن ٿا. ڀيڻ اڳ ۾ پٽ جو درجو وٺي ٿو ۽ پوءِ ڀيڻ جو. اهڙيءَ ريت عورت اڳ ۾ ڌيءَ جو رتبو ماڻي ٿي، پوءِ زال جو ۽ پوءِ ماءُ جو. هن قسم جي سماجي درجيبنديءَ جو تعلق سماجي ضرورتن سان آهي.

سنڌي سماج ۾ ڌيءُ کي اسان چئون نياڻي (ديوي)، ۽ نياڻيءَ کي امان چوندا آهيون. اڪن ڪاڏي، ڪچي وٽ، نياڻي نماڻي ۽ ستن ولهن جي برابر؛ سامائجي، ته چئون ته وڃي ”شينهن ڪلهي چڙهي“، ”پرائي وٽ آهي“، ”نياڻيءَ جي ماني بادشاهن وٽ به ڪانهي“. ڀاءُ جميس ته چئون ”سدوري ٿي“، ڀاءُ نه ڄميس ته چئون ”نياڻي“ (Brotherless) آهي. نياڻي، نياڻي ۽ ندوريءَ جا لفظ هڪ ئي معنيٰ ۾ ڪم آڻيندا آهيون. نياڻي وڏي ٿئي ته اسان چئون ”وياءُ وينو آهي“. ”وياءُ“ جو لفظ وڏيءَ معنيٰ وارو آهي. ان جو مطلب آهي ”نسل پيدا ڪرڻ واري عورت“ يا بالغ عورت. اسان وٽ وياءُ ويهارئو نه آهي، يعني بالغ عورت جي شادي تمام جلد ڪرائڻي آهي. بالغ ڌيءُ کي اسان ”ٻانهن“ ٻه چوندا آهيون. ٻانهن انسان جو تمام ضروري عضوو آهي، ۽ چاڪاڻ ته ڌيءُ جو تعلق اسان جي سماج سان اهڙو ئي آهي، جهڙو ٻانهن جو مرد يا انسان جي جسم سان، اسان ڌيءَ کي ”ٻانهن“ چوندا آهيون. ”سڱ“ معنيٰ لاڳاپو يا رشتو. ڌيءُ وڏي ٿئي ته اسان ان کي چئون ”سڱ“. يعني اها شيءَ جنهن جي وسيلي سماجي تعلقات قائم ٿين ٿا. ڌيءُ کي اسان ”ننگ“ ٻه چوندا آهيون، پر ”ننگ“ جو لفظ عام طور تي زال جي لاءِ ڪم اچي ٿو. ”ننگ“ جي لفظ جون سنڌيءَ ۾ ڪيئي معنائون نڪرن ٿيون. ننگ جي معنيٰ ”وڙ“ يا ٿورو، يا ننگ جي معنيٰ آهي ”لحاظ“. جيئن اسان ٿا چئون ”تو کي منهنجو ننگ ٻه نه پيو“. ”ننگ ڪرڻ“ جي معنيٰ آهي اهو ٿورو ڪرڻ، جنهن ۾ پنهنجي نياڻي، سواءِ بدلي جي، ٻئي مرد کي شاديءَ لاءِ ڏجي. پر جڏهن اسان چئون ٿا ته ”ننگ شينهن کي ٻه پيارا آهن“، تڏهن اسان جو مطلب آهي ته عورتون يا ماديون شينهن کي ٻه پياريون آهن. نياڻي وڏي ٿئي، ته

اسان چئون ٿا ”پڪي ٻير آهي، سيڪو ڇاڙهه هڻندو“. اظهار جو هي رمز وارو طريقو اسان جي سماجي زندگيءَ جو هڪ طريقو آهي. ”پڪي ٻير“ وارا لفظ هڪ عڪس ناهين ٿا؛ هيءُ عڪس (Image) نظري (Visual) آهي. ”پڪيءَ ٻير“ ۾ جواني، تازگي، حسن، منڊ ۽ ميناج جا تجربا سمايل آهن ۽ بالغ عورت لاءِ ”پڪي ٻير“ جا لفظ ڪم آڻڻ اسان جو شاعرانو انداز آهي. اهڙيءَ ريت ”ڇاڙهه هڻڻ“ مان اسان جو هڪڙو سماجي رجحان ظاهر ٿئي ٿو. عورت جي باري ۾ اسان حريص آهيون يا لالچي آهيون — هن ڳالهه جو اظهار اسان ”ڇاڙهه هڻڻ“ سان ڪريون ٿا. نياڻيءَ کي اسان ”اڪن ڪاڏي“، يعني اها عورت جنهن اڪ ڪاڏا هجن، چوندا آهيون. هن جو مطلب به ڪجهه شاعرانو آهي. اڪ ڪائي نٿو سگهجي، اڪ تمام ڪڙو ٿو ٿئي، پر جي نياڻي وڏي ٿئي ته چئون ته ”اڪن ڪاڏي“ آهي. هن جو مطلب به ڪجهه هيئنءَ ٿو نڪري ته هاڻي هيءَ زندگيءَ جي تلخ ترين تجربي حاصل ڪرڻ جي عمر ۾ آئي آهي، جو هوءَ اڪ به ڪائي ٿي وڃي! يعني هيءَ صابر آهي ۽ سيڪجهه برداشت ڪري به چپ رهي ٿي سگهي. پر اڪن ڪاڏيءَ مان ”ڪڙيءَ“ جو مطلب به نڪري ٿو، جنهن مان اسان اڻين ٿا چوڻ گهرون ته نياڻيءَ سان پيار پلا ڪير نٿو ڪري سگهي! پر هن کي اوس ”اڻاڻو“ آهي. ڏين تي ”ڪڙي“، ”نه هڻي“، ”ڇڻي“، ”ٻجي“ ۽ ٻيا اهڙا نالا رکيا ويندا آهن، جن مان معلوم ٿو ٿئي ته اسان گهرون ٿا ته نياڻيءَ جي عمر وڏي ٿئي.

”شينهن ڪلهي چڙهڻ“ واري محاوري مان اسان کي مرد جي رتبي جو پتو پوي ٿو. عورت جي باري ۾ مرد جو رتبو سماجي طور تي ”شينهن“ جهڙو آهي. ”شينهن ڪلهي چڙهڻ“ جو مطلب آهي ته هاڻي نياڻي وڏيڪ محفوظ ٿي، يا وڃي سلامتيءَ ۽ حفاظت جي جاءِ تي پهتي. هن مان معلوم ٿو ٿئي ته اسان مرد کي عورت جي حفاظت ۽ سلامتيءَ لاءِ ذميوار ٿا سمجهون. هن قسم جو سماج مرد جي برتريءَ وارو سماج هوندو آهي.

عورت ۽ مرد جي لاڳاپن جو بهترين اظهار اسان جي لوڪ گيتن، ڳيچن ۽ سهرن ۾ ڪيو ويو آهي. هن باري ۾ اسان ادب واري حصي ۾ لکي چڪا آهيون.

اسان وٽ مٽي ماٽيءَ گهڻو ڪري ”آپت“ (Kinship) ۾ ٿئي ٿي. ان ڪري اسان چوندا آهيون ته ”سڱ آهن سهيندن جا“. نياڻيءَ جي لاءِ موں لفظ ”ڪچي وٽ“ به ڪم آڻيندي پڙو آهي. ”ڪچي وٽ“ ٻيو هڪ عڪس آهي. لفظ ”ڪچ“ اسان وٽ تازگيءَ ۽ حسن کي ظاهر ڪرڻ لاءِ ڪم اچي ٿو. ول گل تي چڙهي ته چئون ته ”ڪچ ڪيو اٿس“. ول ۾ ڪونج ٿئي ته چئون ته ”ڪچ ڪيو اٿس“. ”وٽ“ اسان شيءِ کي چوندا آهيون. هن طرح ”ڪچي وٽ“ مان مطلب ان عمر جي نياڻيءَ جو ٿو نڪري، جيڪا ساماڻجڻ جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ويجهو آئي هجي. ہر لفظ "ڪچ" اسان تند سان گڏ ۾ ڪم آڻيون ٿا. مثال طور "ٻاري ڪچي تند آهي". جلدي ڇڇي ٻوڻ واري ڏاڪي ڪي اسان "ڪچي تند" چئون. ماني ٿوري پڪل هجي ته چئون ته "اڃا ڪچي آهي". ٻوڪ ٻوري پڪل نه هجي تہ چئون ته "اڃا ڪچي آهي". جواني پوري نه آئي هجي، ته چئون ته "ڪچيءَ وهيءَ ۾ آهي".

ظاهر آهي ته اسان جي زبان تي اسان جي سماجي زندگيءَ جي نازڪ ترين معاملن ۾ ۽ اهم ترين موقعن تي اظهار جي جا ٻولياڻي قوت اچي ٿي، تنهن مان پڌرو آهي ته سنڌي ٻولي اسان جي سماجي زندگيءَ جي سچي پچي ادائگي ڪري رهي آهي. عورت جو رتبو، مرد جي حيثيت، ٻرڙي جي ضرورت، هڪٻئي ڏانهن فرض ۽ باهمي لاڳاپا، پاڙيءَ جا اصول، شرافت ۽ خانداني عزت ــ انهن نازڪ نازڪ ڳالهين جو اظهار جيڪو مٿي ڏيکاريو ويو آهي، اهو ثابت ڪري ٿو ته عام رواجي طور تي ۽ سواءِ ڪنهن جوش ۽ تکي جذبي جي ۽ ڳالهه ٻولهه ۾ رستي اسان پنهنجي سماجي زندگيءَ جو "روح" ڳالهائيندا ويندا آهيون.

٢٠- وڏ نڍائي:

سنڌي سماج ۾ درجيبنديءَ جي ايپاس ڪان ٻوءِ معلوم ٿو ٿئي ته، اسان وٽ رتبو (Status) عمر جي بنياد تي به قائم آهي؛ وڏن ۽ ننڍن جي وچ ۾ جيڪو لاڳاپو آهي اهو عزت ۽ محبت جو لاڳاپو آهي. اهو رتبو ۽ لاڳاپو به اسان جي ٽوٽميت سان تعلق رکي ٿو. هن قسم جو لاڳاپو جڻ ته مقرر ٿيل آهي. اسان نياڻيءَ کي "امڙ" ڪوٺيندا آهيون ۽ پٽ کي "ابا". ٻيءُ جو نالو پٽ تي رکندا آهيون ۽ ماءُ جو نالو ڌيءُ تي. شرط اهو آهي ته هن حالت ۾ ماءُ ۽ پيءُ وصال ڪري ويا هجن. وڏن لاءِ اهو ضروري آهي ته هو ننڍن کي سماجي آداب (Social etiquette) جي تربيت ڏين ۽ ننڍن لاءِ ضروري آهي ته اهي سماجي آداب پرائين ۽ انهن تي سختيءَ سان عمل ڪن.

٢١- لڏ پلاڻ:

سنڌي سماج ۾ لڏ پلاڻ جو تجربو عام تجربو آهي. اسان وٽ لڏ پلاڻ جو مطلب "ترڪ موالات" نه، پر "ترڪ مقامات" آهي. اسان هڪ جاءِ ڇڏي ٻيءَ جاءِ تي هليا ويندا آهيون. لڏ پلاڻ جا سبب گهڻا ئي آهن. عدل ۽ انصاف جو فقدان، روزگار جي تلاش، جنگي حملا، آپت ۾ ڪاوڙ، قصور، رسامو، سڱن ڏيڻ ۾ جهيڙا، ۽ وڏيري جي ناراضگي، چورن چڪارن جو ڏهڪار، ٻوڏون ۽ ٻوڏون، ۽ وسڪارو ــ اسان وٽ لڏ پلاڻ جا چند سبب اهي آهن. اڳين دورن ۾ ته ٻاهر به "ترڪ مقامات" جو سبب بڻبي هئي. پر لڏ پلاڻ جا سبب گهڻو ڪري معاشي ٿين ٿا. "هت نه ڪي پيئي پڪي"، "مڏي ميرڻ شاهه جي هڪ ڏڏڻ ٻي ڦٽي"، "اسان جا ٽپڙ سدائين ڪيشڻ تي"، "عمر ٺٺين نٺين ۾ مارئي نيندو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٽرون تہ ڪونہ ٽپاھيندو“، ”اسان جو ورو نہ ٽوٽي“— اهي محاورا اسان جي لڏ پلاڻ جي زندگيءَ جو اظهار ڪن ٿا.

معاشي برتريءَ جي حالت ۾ اسان لاءِ لڏ پلاڻ جو مامرو گھڻو آسان ٿئي ٿو. پر ان مان معاشي بهتري تمام گھٽ ٿي ٿئي. ڳوٺن ۾ اڄ سوڌو گھر واريءَ جاءِ تي رهڻ واري جي ملڪيت جو حق تسليم ڪونہ ڪيو ويو آهي. اهو حق رڳو قبضي جو حق آهي. اهڙيءَ ريت عوامي سطح تي مجبوريءَ ۽ پسماندگيءَ جو احساس اڄ سوڌو موجود آهي. اهوئي احساس آهي، جنهن سنڌي سماج جي هزارن سالن جي تاريخ کي تباهہ ڪيو آهي. غير محفوظ هئڻ جو احساس رڳو قانوني برتريءَ ۽ مڪمل عدالتي نظام جي قائم ٿيڻ سان ئي ختم ڪري ٿو سگھجي. شهرن ۾ تہ نوان گھر ناهي، پوءِ اهي ملڪيت جي حق سميت رهڻ وارن جي حوالي ڪيا ويا آهن، يا گھٽ ۾ گھٽ تمام سستن اگھن تي ۽ قسطن ۾ زمين جا ٽڪرا ۽ نهيل گھر پڪا ۽ پختا رهڻ لاءِ ملڪيت جي حق سميت ڏنا ويا آهن. پر ڳوٺاڻي زندگيءَ ۾ اهڙو ملڪيت جو حق اڄ سوڌو ڪنهن کي نہ ڏنو ويو آهي. غير برابريءَ ۽ تفريق جي هن هتراڌو ۽ ظالماڻي نظام جي ڪري اڄ سوڌو ملڪ جو پنجي پيل ماڻهو غير محفوظ آهي. اهو گھر، جنهن ۾ هو يا هن جا وڏا آباد رهيا آهن، سو بہ ان وڏيري جي ملڪيت آهي، جيڪو ڳوٺ ۾ وڏ ۾ وڏ ڏاڍو مڙس آهي.

٢٤- دوستي ۽ دشمني:

دوستيءَ ۽ دشمنيءَ جا جذبا انساني جذبا آهن. اسان جي سماج ۾ بہ هي پنهنجي ڳالهيون موجود آهن. اسان وٽ چيو ويندو آهي: سوءُ وڃايو آ پر ساهُ نہ وڃايو آ، سڄڻ ڏٺي سچي ڳالهہ تہ سچي نہ ڳهجي، جنهن يار جو ڀار نہ سڃاتو تنهن جڻ يار نہ سڃاتو، يار جي ياريءَ سان ڪم يا ان جي خواريءَ سان! اهڙيءَ ريت، پريت جي لاءِ چئون تہ ”اڃن ڏندن جي پريت آ“— اڃا ڏندڪلڻ جي حالت ۾ نروار ٿين ٿا، ان ڪري اڃن ڏندن جي پريت جو مطلب آهي ڪُل خوشيءَ جي پريت. ياريءَ لاءِ چئون تہ ”فلاڻو فلاڻي جو پڳ مٽ يار آهي“— پڳ اسان جي ڪريت (سوڀيا جو نشان) آهي. پڳ عزت ۽ مان جو اهڃاڻ بہ آهي. اهڙيءَ ريت ”پڳ مٽ يار“ جو مطلب آهي اهڙو يار، جنهن جي ياري پڳ جيتري پياري آهي. اهڙيءَ ريت چولڙي يا ٻالجتيءَ جي سنگت بہ اسان وٽ وڏي دوستي سمجھي ٿي وڃي، جو تہ ان جو تعلق ننڍڙائپ جي پريت سان آهي.

عورت سان ياريءَ دوستيءَ کي سٺو نہ ٿو سمجھيو وڃي. هي اسان جي سماج جي اخلاقيات جو هڪ باب آهي. پر عورت يار کي اسان ”سريت“ پيا سڏيندي چوندا آهيون. ”يار“ لفظ بہ ڪم اچي ٿو. هن لفظ جو سماجي مفهوم اهو آهي تہ، عورت ۽ مرد جا

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تعلقات پاپ يا گناهه وارا آهن. جيئن ته عورت سان مرد جهڙيءَ دوستيءَ جو تصور اسان جي سماج ۾ موجود ڪونهي. ”دين جي ڀيڻ ڪرڻ“ جو رواج آهي. ان حالت ۾ مرد ڪونئيل ڀيڻ جي مٿي تي ”گندي“ رکندو، هن کي ادي ڪوٺيندو ۽ ڀيڻ جيان پاڻيندو. هيءَ ڳالهه دوستيءَ ۾ شمار ڪانه ٿي ٿئي. عورت جي عورت سان دوستيءَ کي به دوستي چئجي ٿو، شايد اسان وٽ هيءَ اردو تهذيب جو اثر آهي.

دشمنيءَ ۾ اسان جي ٻوليءَ جو مواد هي ٿو ڪم اچي: دشمن هجي هيٺو ته به سجهه پيٺو، دشمن کي هيٺو ڪڏهن به نه ڄاڻجي، ويري ويري آ، دشمن هجي ڪک جو ته به سمجهه ته آهي لک جو، وغيره.

٢٢- موت ۽ زندگي:

اسان پنهنجي طريقي پٽاندر مٿي ڪان ٿي ٻوليءَ جي اڀياس کي تاريخ، ارتقا، ڪلچر، سماجيات، ۽ علم انسان جي اڀياس جي بنيادن تي رکيو آهي. هن طرح اسان کي ٻوليءَ جي تمام وڏي ڪارج جي معلومات حاصل ٿي آهي. اهو به معلوم ٿيو آهي ته ٻوليءَ ۾ اسان جي سچي تمدني ۽ سماجي تهذيب ۽ مذهبي زندگيءَ جي سچي تصوير ملي ٿي. زندگيءَ ۽ موت جو نظريو يا تصور، جيڪو به اسان جي سماج ۾ موجود آهي، سو اسان جو ڪلچري تصور آهي. ان ڪري اسان لاءِ اهو ناگزير آهي ته اسان هن باري ۾ انفرادي يا ذاتي نفسيات جي طريقن سان ويچار ڪريون ۽ سوچون ۽ ڏسون ته، ڪنهن به هڪ ڪلچر ۾ انسان کي نظريا ڪيئن ٿو ڏاهي. ان ڪري هن جاءِ تي اسان جي اڳيان پهريون سوال اهو آهي ته اهي لفظ ۽ نظريا عقل جي مدد ڪيئن ٿا حاصل ڪن، ۽ اهي ڪهڙا تاريخي طريقا آهن، جن جي مدد سان اهڙا نظريا سادن نظرين جي حالتن مان نڪري فلسفي يا مذهب جون صورتون وٺن ٿا، ۽ پوءِ گهڻن رخن وارا عقيدا (Complex dogma) بڻجي ٿا پون.

اهڙيءَ ريت اسان پنهنجي مسئلي جي چند چاڻ لاءِ بوس (Franz Boas) جو اهو طريقو اختيار ڪريون ٿا، جنهن پٽاندر هو انسان جي غور ۽ فڪر جي ڪيفيتن جي لاءِ ٽي بنياد ٿو ٻڌائي:-

(١) انفرادي نفسيات،

(٢) عقلي جواز، ۽

(٣) تاريخي حقيقتون.

بوس جي خيال ۾ اهڙيون ڪيفيتون يا عقلي صورتون رڳو ڪنهن ڪلچر ۾ ئي جڳهه وٺي ٿيون سگهن. تنهن پٽاندر اسان جي مسئلي جو تعلق به ڪلچر سان آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

بوس صاحب وري پنهنجن خيالن جو بنياد ايڊورڊ ٽيلر (Edward Taylor) جي نظرين تي رکيو آهي. (٥)

بوس چوي ٿو ته ٽيلر صاحب سان اسان جو اختلاف به آهي — اهو اختلاف انهيءَ بنياد تي آهي ته ٽيلر صاحب هڪ ئي روح جا ڪيئي جزا ٿو ڀڃائي، ۽ ان ڪري هو گهڻن روحن (Multiple Souls) جو حامي آهي.

هن باري ۾ ٽيلر تان نقل ڪندي بوس لکي ٿو: "اسان جي خيالن ۽ اسان جي ٻوليءَ ۾ جيڪو مونجهارو (روح جي سوال جي باري ۾) پيدا ٿيو آهي، اهو هڪ عام مونجهارو آهي ۽ هڪ عام آدمي به ان کي محسوس ڪري ٿو. اهو مونجهارو لفظن (Terms) جو مونجهارو نه آهي، پر اهو مونجهارو انهيءَ ڪري آهي، جو اهو لفظ - روح - پراڻو تصور ڏئي ٿو." ٽيلر وڌيڪ لکي ٿو ۽ بوس نقل ٿو ڪري ته "زندگي، دل، روح، روحيت ۽ جن ۽ پيا اهڙا لفظ جدا جدا وجودن (Entities) جو مطلب ڪونه ٿا ڏين. توڙي جو اسان انهن کي (هڪ ئي فرد جو) جدا جدا وجود ۽ جدا جدا ڪارناما ٿا سمجهون."

بوس اهو ضروري ٿو سمجهي ته روح، آخرت ۽ پيا اهڙا سوال به هو ٻوليءَ جي حقيقتن ۽ شاهدين جي آڌار تي بحث هيٺ آڻي. ان ڪري چوي ٿو ته "لاشعوري طور تي خيالن جي صورتن (Concepts) جو اظهار ٻوليءَ کان سواءِ ٻئي ڪنهن به هنڌ تي ڪونه ڪيو ويو آهي، جو ته ڪيترين ئي ٻولين ۾ خيالن جي صورتن ۽ خصوصيتن کي ٿورن لفظن ۾ بيان ڪرڻ جي وڏي صلاحيت ٿئي ٿي، يا انهن ۾ عادتن مان پيدا ٿيندڙ عملن جو اظهار وڌيڪ آسان ٿئي ٿو. اهوئي عادتن وارو عمل آهي، جيڪو بعد ۾ اسم (Name) جي صورت ۾ نمودار ٿئي ٿو. اسمن جي وسيلي انسان کي اهو موقعو ملي ٿو ته هو خيالن جي طريقن (Processes) کي هڪ پختو فارم (Form) ڏين.(٦)

مئڪس مولر (Max Muller) جو خيال آهي ته "مثالاجي (ديومالا) ٻولي جي هڪ بيماري آهي" (Boas Franze: Race, Language and Culture). اهڙيءَ ريت هو سڄيءَ مثالاجيءَ جي لاءِ چوي ٿو ته اها غلط مفهوم ۽ ورجايل مفهوم (The interpretation) جي آڌار تي ٻڌل آهي. پر بوس جو خيال آهي ته ڪجهه به هجي، پر جنهن حال ۾ مثالاجي اسان وٽ موجود آهي يا ٿيندي آهي، اها حالت بهرحال ٻوليءَ واري آهي، ان ڪري مثالاجي به ٻولي آهي ۽ ان جو اڀياس به ٻوليءَ جي مدد سان ئي ڪري ٿو سگهجي.

بوس لکي ٿو: "هر اسان جو خيال آهي ته خيالن جي صورتن (Concepts) جو ٿيڻ سڀني ٻولين ۾ هڪجهڙو نه آهي، خاص ڪري صفت ۽ موصوف ٻنهي سڀني ٻولين ۾ هڪ طريقي سان ڪونه ٿا ٿين. اسان ته ڄاڻيون ٿا ته ڪيترين ئي صفتون موصوفن جهڙيون سمجهيون ٿيون وڃن. پنهنجي کي هڪ ئي صورت حال جي پيداوار سمجهي ٿو سگهجي." (٧)

انهيءَ ئي بنياد تي اسان سچون ٿا ته "زندگيءَ جون ڪيترئون ئي صورتون، جيڪي صفتون آهن، سي حقيقتون تڏهن ٿيون بڻجن جڏهن اهي صفتون موصوف بڻجن جو عمل اختيار ڪن ٿيون. هالوڪين ٻولين ۾ ٻڪ، همت، گناهه، هوش، موت ۽ زندگي ۽ ٻيون اهڙيون روايتون يا ته ٻوليءَ جي روايتن مان پيدا ٿيون آهن يا وري شاعرائي تخيل ۾ به اهڙيون خصوصيتون موجود رهن ٿيون، جو انهن ۾ به اهڙيون خصوصيتون سمائجي ٿيون سگهن.

زندگيءَ جي باري ۾ موجوده تصور مثالاجيءَ جي صورت ۾ هجن يا حقيقتن جي صورت ۾ هجن، انهن جو بنياد صفتن تي ئي آهي، ۽ اهي صفتون اڳتي جدا جدا نالن سان نروار ٿي، اسان جي ٻوليءَ ۾ ظاهر ٿين ٿيون. ان ڪري زندگيءَ جي سچي حقيقتن ڪي سمجهائڻ لاءِ اسان وٽ بهترين وسيلو صرف ٻوليءَ جـو وسيلو آهي ۽ سڀ آسماني ڪتاب به ٻولين جي صورت ۾ ئي موجود آهن.

انهيءَ ڪري زندگيءَ ۽ موت جي باري ۾ اسان وٽ جيڪي شاهديون آهن، اهي به ٻوليءَ جون شاهديون آهن. ٻوليءَ جي شاهدين کي ڪم آڻڻ جو طريقو، لسانيت جي علم ۾، "بوس جو قانون" ٿو سڏجي. "بوس جو قانون" هي آهي:

"جيترو وڌيڪ اسان ڪنهن صفت کي موصوف حقيقي سمجهنداسون، اوترو ئي گهٽ ان صفت جو وجود پنهنجي موصوف حقيقيءَ سان لاڳاپي ۾ رهندو."

"The more distinctly a quality is conceived as a concrete substance, the less will its existence be bound up with the object possessing the quality in question." (8)

معلوم ٿو ٿئي ته اهڃاڻويت (Symbology) جو تعلق هن قانون سان تمام گهڻو گهاٽو آهي. اهي اهڃاڻ، جيڪي مادي حقيقتن مان ڦري ڦري، صرف تصوراتي حقيقتن جون صورتون وٺن ٿا، سي گهڻائي مقصد رکن ٿا. هن قسم جا اهڃاڻ Complex or mutti-purpose سڏجن ٿا. ۽ هن قسم جا اهڃاڻ شاهه جي شعر مان به ملن ٿا (اهڃاڻ جو هن طرح جو اڀياس اڳتي ايندو).

خيال جـڏهن تـصـور (Concept) جي صورت وٺي ٿو، تـه اهڃاڻ نهي ٿـو. (Symbol is the consequence of conceptualizing thought.) صفتن جو نظام، جنهن کي رڳو موصوفن جي شڪل ۾ ڏسي ٿو سگهجي، تنهن جـو تعلق انساني زندگيءَ جي مادي حقيقتن (Concretes) سان گهاٽو آهي. هنن صفتن کان سواءِ انسان حقيقت ۾ انسان چوائڻ جي لائق نه ٿو رهي. اهي صفتون آهن زندگي، عملي قوت ۽ شخصيت. "بوس جي قانون" تي عمل ڪندي، چئي ٿو سگهجي ته جيترو وڌيڪ اسان هنن صفتن تي ڌيان ڏينداسون ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

غور ڪنداسون، اوترولي وڌيڪ اهي پنهنجي موصوف يعني انسان (ماڻهوءَ يا شخص) کان ڇڄي ڌار ٿينديون . اهي ئي صفتون آهن، جن جي خاص صورت ڪي انساني سماج ۾ روح چئو تو وڃي، ۽ اهوئي روح آهي، جنهن ڪي اسان ٻوليءَ جي آڌار تي سمجهي ۽ سمجهائي ڏا سگهون . (انهيءَ ڪان ٻاهر روح ڇا آهي، تنهن جو علم سڀ خدا کي آهي.) روح جون خصوصيتون ان ڪري ئي آهن :

(١) روح هڪ اهڙي صفت آهي، جا ضروري طور تي ڪنهن نه ڪنهن موصوف ۾ موجود رهي ٿي،

(٢) هيءَ صفت ان ڪري يا ته هڪ مثالي انسان ٺاهي ٿي، يا

(٣) هن مان هڪ فرد جي شخصيت ٺهجي ٿي.

روح جي تصور مان انسان جو هي عمومي تصور به سمجهي ٿو سگهجي ۽ ان جي تصور مان هڪڙي فرد جو تصور به ڪري ٿو سگهجي. هر فرد جو هڪڙو روح مڃيو، ته روح جي "اڪثريت" وارو خيال مڃڻو پوندو. پر جي انسان جي روح ڪي هر انسان جو روح ڪري وٺبو، ته پوءِ "روح واحد" جو تصور مڃڻو پوندو. اسلامي نظريات ۾ "عالم ارواح" جو تصور به آهي ۽ هڪ "روح" جو تصور به موجود آهي.

ٻوس لکي ٿو: "روح جي تصور مان اهڙيون صفتون يا خصوصيتون ظاهر ٿين ٿيون، جيڪي يا ته هڪ "مثالي انسان" ٺاهين ٿيون يا هڪ "انفرادي شخصيت" .

روح ڪي اسان سنڌي سماج ۾ ساهه، دم، ست، پکي ۽ ٻين اهڙن لفظن مان ياد ڪريون ٿا . هنن لفظن ۾ اصل خصوصيت آهي تحرڪ (Movement). ساهه ۽ دم لاءِ چئون "نڪري ويو"، ڏپ ۽ ست لاءِ چئون "ڇڏي ويو"، ۽ پکيءَ لاءِ چئون "اڏري ويو" ۽ تنهنڪري چئون 'دم پرواز ڪري ويو". عام طور تي انسان لاءِ چئون انتقال ڪري ويو، لڏي ويو، وفات ڪري ويو، گذاري ويو، ويو پنهنجي ڏيهه، وصال ڪري ويو، هيءَ جهان ڇڏي ويو.

هنن سڀني ۾ "خصوصيت" هڪ ئي آهي ۽ اها آهي "تحرڪ" واري . ان ڪري اسان وٽ زندگيءَ جو تصور ئي تحرڪ وارو آهي، مثال طور:

"جيسين هئي جيئري ورچي نه، ويئي؛
وڃي پون پيئي، سڪندي ڪي سڄڻين ."

"ڏونگر نا ڏوري، سڪڻ جون سڏون ڪري."

"مرڻ مون سي مل، ته پئيءَ تو پند ڪريان."

اسان روح ڪي ڪٿي "جند" ته ڪٿي "جان" به چوندا آهيون — جيئن "جندڙو" ۽ "جندڙي"، يا "ڳهوري جان جتن ڏان" استعمال ٿئي ٿو. هن حالت ۾ "جندڙو"، "جندڙي" ۽

”جان“ وارا لفظ زندگيءَ جي معنيٰ رکن ٿا، پر انهن جو تصور اسان وٽ اهڙو آهي، جو ان ۾ مادي جسم، Concret وڌيڪ روشن آهي. انڪري هنن حالتن ۾، ٻوس جي قانون پٽاندر، روح صفت نه پر صفت جو موصوف وجود آهي. هن جو بنياد نفسيات جي ان اصول تي آهي، جنهن پٽاندر اسان روح کي هميشه ڪنهن نه ڪنهن وجود ۾ يا وجودي حالت ۾ ٿي ڏسي ٿا سگهون. اتر اولهه آمريڪا ۾ هڪڙي قوم چائينوڪ Chinook ۾ روح کي جان يا زندگي ٿي سمجهي ۽ زندگيءَ جو اهوئي تصور رکي ٿي ته روح ڇڏي ته وڃي ته ماڻهو مري ٿو وڃي.

اتر اولهه جا هي چائنوڪ آمريڪي ڪيترا پراڻا آهن، سو نٿو چئي سگهجي، پر ٻوس جي لکڻي پٽاندر روح جي زندگيءَ جي باري ۾ هنن جا تصور اسان جي تصورن جهڙا آهن. (٩)

هنن حالتن ۾ ڏٺو ويندو ته زندگيءَ جو تصور روح جي تصور جهڙو آهي، ۽ روح جو ئي تصور آهي، جو جيئري ۽ مئي ماڻهوءَ ۾ فرق ظاهر ٿو ڪري. انڪري روح کي جدا شيءِ ڄاتو ٿو وڃي ۽ ان ڪري ئي روح جو تصور موت کان پوءِ به قائم رهي ٿو. ان ڪري روح کي اسان ”شخصيت خالي از شخص“ (Personality separate from person) چئي ٿا سگهون ــ جو ته ان حالت ۾ روح هڪ عملي قوت جهڙو آهي ۽ انسان ان قوت جو محتاج آهي.

هن طرح روح جو تعلق نفسيات جي ان طريقي سان آهي، جنهن کي ”عڪس جي وسيلي سوچڻ“ (Thinking through images) چيو ٿو وڃي. زندگيءَ جي هن تصور کي عڪسيت جي پيداوار کان نرالو ۽ جدا سمجهڻ اسان لاءِ ممڪن ئي ناهي، پر شرط اهو آهي ته اسان زندگيءَ جي هنن تجربن کي ذهني زندگيءَ جا عمل نه پر غيرجانبدار شيون سمجهون. جيڪڏهن اسان سمجهون ٿا ته زندگيءَ ۽ روح جي باري ۾ اسان جا هي خيال اسان جي ذهن جي پيداوار آهن، ته پوءِ انهن جي سماجي حيثيت مختلف ٿي وڃي ٿي. پر جيڪڏهن اسان سمجهون ٿا ته زندگيءَ ۽ روح جي باري ۾ اسان جا هي تصور جدا ۽ غيرجانبدار يا خارجي آهن، ته پوءِ اسان کي اهو اقرار ڪرڻو پوندو ته انهن جو تعلق عڪسي تجربن سان آهي، جو ته هر ڪا خارجي شيءِ اسان وٽ اسان جي حواسن جي مدد سان پهچي ٿي.

پٽائي چوي ٿو: ”عمر! منهنجي چت اوطاقون ٿرن ۾“. چت (Sense) جي حد تائين ته هي خيالي صورتون (Thought Concepts) ذهن جي ئي پيداوار آهن، پر انهن جــو تصور ٿرن [Concretes] سان گڏ ٿئي ٿو، تڏهن اهي سچي پچي وجود جي تعلق جــون شيون آهن. اهڙيءَ ريت ذهن جون ڪي شيون ”ذهني“ ۽ ڪي ”وجودي“ ٿين ٿيون. ذهني عڪس کي Mental Image ٿو چئجي ۽ وجودي عڪس کي Concrete Image ٿو چئجي. ذهني عڪس ڪيترن ئي قسمن جا ٿين ٿا. بهرحال عڪس ذهني هجن يا وجودي، انهن جا بنياد حافظي يا فطرت (سرشتيءَ) ۾ اڳ ۾ ئي موجود آهن (١٠).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٽيلر صاحب ماڻهوءَ جي خواب واري زندگيءَ جي معلومات جي آڌار تي اهو ثابت ڪيو آهي ته ڪٿي هو ذهن کي هڪ هنڌ ته جسم کي ٻئي هنڌ ٿو ڏسي ۽ ڪٿي جسم کي هڪ هنڌ ته ذهن کي ٻئي هنڌ ٿو ڏسي. ان ڪري اهو چيو ويو آهي ته نفسياتي زندگيءَ ۾ انسان جو روح ۽ جسم ٻه جدا شيون آهن. (٢١)

هن قسم جي عڪسن کي يادگيريءَ وارا عڪس چيو ويو آهي، جن کي اسان مٿي Complex Images جو نالو ڏنو هو.

روح جي تصور جون ڪي شڪليون اسان وٽ موجود آهن. اهي شڪليون يادگيريءَ وارن عڪسن جي پيداوار آهن. ۽ اِن مان اسان اهو اقرار ڪرڻ لاءِ پابند آهيون ته زندگيءَ جو تصور ڪنهن نہ ڪنهن وجود (Object) کان سواءِ ممڪن ناهي. هن روح جا ٻہ تصور ملن ٿا. هڪ کي اسان حياتياتي روح (life-soul) چئي ٿا سگهون، ته ٻئي کي عڪسي روح (Image Soul). جيئن حياتياتي روح جدا جدا صورتون وٺي ٿو، تيئن عڪسي روح بہ شڪليون بدلائي ٿو. جهڙي شخصيت تهڙو روح، پر روح جا هي ٻئي تصور جدا جدا رهي ٿا سگهن. سنڌي سماج ۾ بہ جسم ۽ روح کي ٻہ جدا شيون سمجهو ويو آهي. ان ڪري ٻنهين جو تصور هڪ ئي زمان ۽ مڪان ۾ ممڪن نظر نہ ٿو اچي. اهو ئي سبب آهي، جو جسم کي خاڪ، فاني، واريءَ جو ڪوٽ ۽ مٽي سمجهيو ويو آهي، ۽ روح کي "باقي" سمجهيو ويو آهي.

اسان وٽ روح جو تصور اهو بہ آهي تہ روح جڻ ڪان اڳ ۾ بہ ڪنهن نہ ڪنهن ماڳ تي موجود آهي. اهڙيءَ ريت اسان جي سماج ۾ روح کي مرڻ کان پوءِ بہ قائم رهندڙ سمجهيو ويو آهي. مسلمان ٻيءَ جو نالو پٽ تي رکن ٿا. اهڙي پٽ کي ٻيءَ "قوت" نہ چوندو، پوندو نہ ڏيندو، گار نہ ڏيندو، ۽ "ابا" ڪوٺيندو. هن مان ظاهر ٿئي ٿو تہ روح جي باري ۾ اسان جو سماجي تصور اهو آهي تہ ٻيءَ وارو روح وري پٽ ۾ آيو آهي، توڙي جو مذهبي اعتقادات ۾ اها ڳالهہ صحيح ناهي. سهانڊا جيڪي ٻيءَ وارا يا ڏاڏي وارا پٽ ۾ اچن ٿا، سي بہ اهو خيال وڌائين ٿا، توڙي جو انهن جو تعلق موروثيت (Heredity) سان آهي. روح جي هن تصور ۾ اسان جو ٽوٽم Totem توڙي Taboo پنهنجي ڪم ڪن ٿا. اسان جي سماج ۾ انسان جي وجود Existence کي ازلي ۽ ابدي ڪونہ ٿو سمجهيو وڃي، پر روح جي لاءِ جڻ ۽ مرڻ جا تصور اسان جي سماج ۾ موجود ڪونہ آهن. هن مان ثابت ٿو ٿئي تہ اسان روح ۽ جسم کي جدا جدا ٿا سمجهون.

منطقي طور تي، روح جي لاءِ اهو اقرار ڪبو تہ اهو جڻ کان اڳ ۾ موجود هو، تہ پوءِ اهو اقرار بہ ڪرڻو پوندو تہ اهو موت کان پوءِ بہ موجود رهي ٿو. هي ويساهہ آڳاٽي انسان جي انهيءَ ويساهہ جهڙو آهي، جنهن مطابق عام خيال اهو هوندو هو تہ ڪابہ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

لئين شيءِ پيدا ٿيڻي ناهي. سڀ شيون ازلي آهن. شين جو وجود ظاهري رڳو انتقال Transformation جي ڪري ئي آهي. (١٢)

نفسياتي طريقن جي خيال کان روح جو تصور به اهڙو آهي، جهڙو خواب جي حالت ۾ ماڻهوءَ جي جسم جو. اهو تصور عڪسيت جي بنياد تي قائم ٿيل هو. اها ئي عڪسيت ماڻهوءَ جي موت يعني جسم جي گم ٿي وڃڻ کان پوءِ به ڪم ڪري ٿي. اهڙيءَ ريت عڪسي روح جو عڪسي وجود ان جي موت کان پوءِ به قائم رهي ٿو ۽ ان وقت تائين قائم رهي ٿو ۽ ان وقت تائين قائم رهندو جنهن وقت تائين مري ويل کي ڪو نه ڪو ياد ڪندو رهندو. اسان وٽ پاڙ، اوسارا، ختما، پڙ، قبر ۽ سامهي، قبو، قبر جي مٿان پڙ رکڻ ۽ اهڙيون ٻيون ڳالهيون انهيءَ تصور جي ڪري آهن، جيڪو عڪس جي صورت ۾ اسان وٽ مري ويل لاءِ موجود آهي.

اهو تصور اهڙو آهي، جهڙو زنده ماڻهوءَ جو. ۽ جاڳائڻ تہ جسم اسان کي ڏسڻ ۾ ڪو نہ ٿو اچي، اسان تصوراتي طور تي مري ويل لاءِ به اهو سڀڪجهه ڪندا آهيون، جيڪو هوند جيئري لاءِ ڪريون.

آفريڪا جي بانتو (Bantu) قومن ۾ به هن قسم جي ويساهه جا ڪي نمونا ملن ٿا. اهڙيءَ ريت آفريڪا جي ونڊائو (Vandau) قبيلي ۾ به اهو ويساهه آهي تہ جيڪڏهن روح کي محبت سان ياد ڪيو ويندو تہ اهو وري موٽائي دوستن وٽ موڪليو ويندو. گهر ۾ پونئر اڏامندو ڏسڻ ۾ آيو، تہ سمجهه ۾ چيو ويندو تہ فلاڻي يا فلاڻيءَ جو روح گهر ۾ آيو آهي. ان کي پاڻي هلبو، ۽ دلي تان ڊڪئي نہ لاهبي تہ متان دلي ۾ نہ گهڙي وڃي ۽ پوءِ متان هٿيڪو ٿي وڃي. اهڙيءَ ريت ملي موراڻي کي ڪاڏي ڪارائڻ وسيلي اسان ان جو ثواب فوتيءَ کي پهچائيندا آهيون.

"جمائو" توڙي ماني اسان خميس جي ڏينهن تي ٿا ڪريون تہ جيئن ثواب جمعي جي رات تائين روحن تائين پهچي وڃي. اسان جي ويساهه مطابق روح جي وجود جا چار مرحلا ٿين ٿا:

(١) جمڻ کان اڳ وارو مرحلو،
(٢) زندگيءَ وارو مرحلو،
(٣) موت کان قيامت تائين عرصي وارو مرحلو، ۽
(٤) قيامت کان پوءِ سزا ۽ جزا جي عرصي وارو مرحلو.

[تفسير "تفهيم القرآن" جي ليکڪ ئي مرحلا بيان ڪيا آهن. اهڙيءَ ريت تفسير ابن ڪثير ۽ تفسير ڪوثر ۾ به روح جي مرحلن جو ذڪر آيو آهي(١٣).] قبرن تي گل چڙهڻ يا هار جي شڪل جي ڪا تمام وڏي شيءِ گلن سان سينگاريل رکڻ واري رسم ڪريسٽ جو تصور ڏئي ٿي ۽ اهڙيءَ ريت اسان فوتيءَ جي لاءِ به جيئري ماڻهوءَ جو تصور رکون ٿا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

نفسياتي طور تي روح جو جيڪو تصور اسان وٽ موجود آهي ۽ جيڪو يادگيريءَ واري عڪس (Memory image) جي بنياد تي ٺهيو آهي، اهو انهيءَ قسم جو آهي ته مري ويل يا فوتي ڪڏهن ڪڏهن ياد اچي ٿو ۽ اهڙيءَ صورت ۾ ذهن ۾ ايري ٿو جهڙيءَ ۾ هو وفات ڪري ويو هو يا جهڙيءَ حالت ۾ هو زندگيءَ جي عرصي ۾ اسان جي اڳيان هو. اسان جو ويساهه آهي ته قيامت ۾ "وري اٿڻ" واري وقت ۾ به اسان جي حالت اهڙيءَ صورت ۾ هوندي، جهڙي صورت اسان جي مرڻ وقت هئي، (ڀر ڪن ماڻهن کي بگڙيل صورت ۾ به اٿاريو ويندو)، ان ڪري اسان لاش کي سينگاريندا آهيون ۽ ان کي سرهو ڪندا آهيون. زال مرد جي لاءِ چوي ته "شل تنهنجي هٿن ۾ سرهي ٿيان!"

اسان دفن ڪرڻ لاءِ چئون نهيرڻ، لوڙهه لٽڻ، ۽ لاش ڪڍي هلڻ کي چئون "ڪلهي ڪانڌي ٿيڻ". اسان ۾ "منهن ڏسڻ" جو رواج به آهي. انهيءَ رواج مطابق فوتيءَ جي لاش کي ناهي سينگاري ۽ ڍڪي، پوءِ مائٽن، عزيزن ۽ يارن کي ان جي منهن ڏسڻ جو موقعو ڏيندا آهيون. هن ڳالهه لاءِ چئون: "منهن ڏسڻو هجيو، ته اچي پهچو!" ڪنهن کان نفرت هجي، ته چئون: "تون منهنجو منهن به نه ڏسجانءِ"، "شل تنهنجو منهن نصيب نه ٿئي"، ۽ وري جي محبت هجي، ته چئون: "من منهن اچي ڏسي!"

يادگيريءَ واري عڪس پٽاندر ڪڏهن ڪڏهن روح يا فوتي ماڻهو خواب ۾ عجيب لباس ۾ نظر اچن ٿا. انهيءَ تصور مطابق ڪپڙن خيرات ڪرڻ جو رواج آهي. عورتن جي نالي تي عورتن جا ڪپڙا، مردن جي نالن تي مردن جا ڪپڙا خيرات ڪيا آهن. اسان جي سماج ۾ الين آهي ته جنهن ملڪيت تي مري ويل جو حق موت کان اڳ ۾ هو، ان ملڪيت تي ان جو ئي حق موت کان پوءِ رهڻ گهرجي. ان ڪري اسان وٽ ملڪيت جو وارث فوتيءَ جي اولاد کي سمجهيو ويجي ٿو. هن طرح اسان وٽ "مري ويل جي ذاتي ملڪيت جي حق" جو تصور به موجود آهي. هن طرح اسان وٽ اهو ويساهه موجود آهي ته اسان مان هر هڪ کي ڀوڻ لاءِ ڪجهه نه ڪجهه ڇڏي پوءِ مرڻ گهرجي، ته جيئن "ختمي ڏيارڻ وارو هجي". اسان جي ٻوليءَ ۾ اچي ٿو: "شل هلندي هلائين!". "محتاجي مخلوق جي قادر نه ڪارين!" هن جو مطلب هيءَ آهي ته اسان سمجهون ٿا ته محتاجيءَ جي حالت ۾ مرڻ سان يا ڏکيءَ بيماري جي ڪري ڪمزوريءَ جي حالت ۾ مرڻ سان يا پيدائش يا پيرسنيءَ جي ڪري ڪمزوريءَ جي حالت ۾ مرڻ سان موت کان پوءِ به ساڳي حالت رهي ٿي. ان ڪري عام طور تي جوانيءَ جي موت کي چڱو ٿا چئون. يا شان مان جي حالت ۾ مرڻ کي چڱو ٿا سمجهون. ان ڪري چئون: "ويو پنهنجو وارو وڄائي!" جوان مري ته چئون: "سرهو ٿي مئو"، "پنهنجي هلنديءَ هليو ويو"، "چڱو ٿيس". مري ويل لاءِ چوندا آهيون ته متي متيءَ سان ملائي آيا آهيون، لوڙهه لٽي آيا آهيون. اهڙيءَ ريت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جيئري لاءِ ٻه چئون، پر پنهنجوءَ ويٺو آهي، قبر جي ڪنڌيءَ تي آهي. اهڙيءَ حالت ۾ فوتيءَ جي دفن ڪرڻ کان پوءِ هيٺ زمين تي ويهندا آهيون ۽ ”پٽر ڪندا آهيون“، يعني هيٺ سمهندا آهيون. تن ڏينهن تائين مٿي سمهڻ Taboo آهي.

مري ويل مرد جي زال کي عدت ۾ ويهاريندا آهيون، يعني ان جو ماتم گهڻو وقت هلڻو هوندو آهي، جو ته هوءَ زندگيءَ جي حالت ۾ پنهنجي مڙس کي ٻين کان گهڻو ويجهي هئي. عدت کي چئون ”ڍنگ“ ”ڍنگ“ جي رواجي معنيٰ آهي، اها شيءِ جنهن سان پير يا ڄنگهون ٻڌي ڇڏجن. اهڙيءَ ريت ”ڍنگ ۾ ويهارڻ“ جا لفظ ٻه ڪم اچن ٿا، جن جو مطلب آهي عورت کي چرڻ پرڻ کان باز رکڻ. سماجي معنيٰ ۾ هيءَ ڳالهه ٻه يادگيري واري عڪس جي پيداوار آهي، جو ته فوتيءَ جا پير ٻه ٻڌا ويندا آهن.

اها ڳالهه ٻه سمجهه ۾ اچي ٿي ته يادگيريءَ وارو عڪس اسان کي انهيءَ ويساهه لاءِ تيار ڪري ٿو ته ”روح مرڻو ناهي“. پوين جي لاءِ يادگيريءَ وارو عڪس هڪ زندهه صورت (Substance) جهڙو آهي، ۽ هو مري ويل لاءِ اهڙا خيال رکندا ۽ اهڙيون ڳالهيون ڪندا، جو ڄڻ ته اهو پنهنجي اصلي سماجي حالت ۽ شڪل ۾ سندن اڳيان موجود آهي. هن حالت ۾ سماج جا سيئي مجيل معيار مري ويل لاءِ ٻه موزون سمجهيا ويندا آهن.

جيئن Ghost يا جن کي عام طور تي هڏن جي پڃري جهڙو سمجهيو ويندو آهي انهيءَ ڪري جن کڏهن ٻه زنده ماڻهوءَ جو نمائندو نه هوندو آهي، پر اهو هن جي ان صورت جو نمائندو هوندو آهي، جيڪا فقط هڏن جي پڃري جي حالت ۾ ڏسي سگهجي ٿي. اهوئي سبب آهي، جو جنن جي لاءِ اسان جو ويساهه آهي ته اهي ماڻهوءَ جهڙا نه آهن ۽ انهن جون اکيون انهن جي پيشانيءَ ۾ ٿين ٿيون. انهن جي لاءِ اسان جو خيال اهو ٻه آهي ته اهي بي پناهه طاقتن جا مالڪ آهن.

ڇاڪاڻ ته روح کي اسين هڪ جنسي صورت جهڙو سمجهون ٿا، اسان لاءِ ضروري آهي ته ان جو گهر ٻه معلوم ڪريون يا ان جي لاءِ اسين چئون ته اهو نڙيءَ ۾ يا لڪيءَ ۾ رهي ٿو يا انهن عضون وٽ رهي ٿو، جيڪي موت کان پوءِ ختم ٿي ٿا وڃن — جيئن اکيون، ڇاتي يا وهندڙ رت.

اسين فوتيءَ جون اکيون بند ڪندا آهيون. مقامي طور تي انهيءَ کي ”اکيون وٺڻ“ ٿو چئجي. لاش جون اکيون کليل رهڻ اسان وٽ برو سمجهيو ٿو وڃي. اسان ائين ٻه چوندا آهيون ته ”اک پوٽ ته پٽو پوي“ — اکين پوٽڻ مان مطلب آهي مري وڃڻ. اسان وٽ ”اکيون پورڻ“ ٻه مري وڃڻ جي معنيٰ ۾ ڪم اچي ٿو. نظر ائين ٿو اچي ته، ٻوليءَ جي هنن شاهدين پٽاندر، اسان ائين ٿا سمجهون ته روح جڻ روشنيءَ ۽ تحرڪ جيان اکين ۾ رهي ٿو ۽ جڏهن روح هليو وڃي ته پوءِ اکيون ٻوٽيل يا بند ٿيل هئڻ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪِرجن . ٿي سگهي ٿو ته مردي جي اکين جي کليل رهڻ مان ڪنهن قسم جــو ڊپ به ٿيندو هجي، يا وري ڪا نفسياتي ڪيفيت معلوم ٿيندي هجي. ٻئي وات جي کليل رهڻ مان ته ڊپ جــو امڪان به گهٽ آهي، ۽ جڏهن اسان مردي جو وات بند ڪريون ٿا تڏهن اسان ويساهه طور اهو ٿا ظاهر ڪريون ته ساهه نڙيءَ مان نڪتو آهي، ان ڪري هاڻي وات بند هجڻ گهرجي. مرڻ کان پوءِ مردي جو رت خشڪ ٿي ٿو وڃي، ان ڪري جيڪڏهن ڪنهن حالت ۾ مردي جي ڪنهن عضوي مان رت وهندو نظر ايندو، ته اسان ويساهه طور ائين سمجهنداسون ته ڇڻ هـــو جيئرو آهي. ”رت سڪي وڃڻ“ مان مطلب اهو ٿو ورتو وڃي ته ماڻهو مري چڪو آهي. خوف يا ڪنهن ٻيءَ حالت ۾ ماڻهوءَ جي چپ پر بند ٿي وڃي، ته چئون ته ”رت ئي سڪي ويو اٿس“.

هن مان معلوم ٿئي ٿو ته اسان جي ٻولي اسان جي انهيءَ ويساهه جي نمائندگي يا ترجماني ٿي ڪري ته اسان نڙيءَ، رت ۽ اکين لاءِ ائين ٿا سمجهون ته ڄڻ ساهه انهن ئي مان ڪنهن ۾ يا انهن سڀني ۾ رهي ٿو.

اهڙيون ڪهاڻيون عام آهن، جن ۾ چيو ويو هجي ته رات فلاڻي کي مون خواب ۾ ڏٺو هو، يا رات فلاڻيءَ جو روح هن يا هن روپ ۾ مون سان مليو آهي. يا قبر مان فلاڻي جو جسم هيترو يا هيترو ٻاهر نڪتل نظر آيو هو. هن قسم جا گمان هن ڪري آهن، جو اسان جي يادگيريءَ وارو عڪس مري ويل جي جسم جـــون جدا جدا صورتون پاڻ وٽ رکي ٿو، يعني هڪ ئي ماڻهوءَ جي باري ۾ اسان وٽ گهڻائي يادگيريءَ وارا عڪس موجود رهن ٿا.

اسان جو هڪڙو ويساهه آهي ته ماڻهو پوريو به اتي ويندو، جتان پيدا ٿيو آهي. ان ڪري اسان چئون: ”جتي هوندو مٽيءَ جو پنوڙو“. اسان وٽ مقام گهڻو ڪري ڳوٺن جي پرسان آهن، پر ڪن حالتن ۾ ته بلڪل ڳوٺن ۾ ئي قبرون موجود آهن. گهڻو ڪري اهي ئي مقبرا زيارت گاهه بڻيا آهن جيڪي ڳوٺن جي پرسان هوندا آهن. هنن ڳالهين مان معلوم ٿو ٿئي ته سماجي طور تي اسان مئي ماڻهوءَ کـــي پنهنجي پرسان ائين ڏسڻ ٿا گهرون، جيئن هو زندگيءَ واريءَ حالت ۾ اسان جي پرسان هو.

زنده ماڻهو اڪثر انهن وقتن يا گهڙين جو ذڪر ڪندو آهي، جن ۾ هن جي اڳيان ڪي ڏکيايون ايندڙيون آهن. تڪليفن مان ڪاميابيءَ سان نڪري وڃڻ کي چئبو ته ”لنگهي پار پيس“. ”لنگهي پار پوڻ“ وارو تصور اسان وٽ مردي لاءِ به موجود آهي. اسان جو ويساهه آهي ته هر شخص کي انهيءَ پل تان لنگهي پار پوڻو آهي، جيڪا تلوار کان تکي ۽ وار کان به سنهين آهي.

دفن ڪفن کان پوءِ جڏهن ڪنهن لاش جو ذڪر ڪندا آهيون، يا فوتيءَ جو ذڪر ڪندا آهيون، ته چوندا آهيون ته ”خدا بهشت نصيب ڪريس، هو هليو ويو آهي، اسان جو پنڌ به اوڏانهن آهي، دم تي ڀروسو ناهي، موت ۽ ملاقات اوچتي آهي، اڪ ٻوٽ ته الله توهار، ساهه ڀرالو آهي، موت جي مهل ني ڪانهي، موت مٿي تي آهي، موت ڪنهن جو يار ناهي.“ هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته اسان سماجي طور تي موت جي لاءِ هر وقت تيار آهيون ۽ موت کي اٽل ٿا سمجهون.

سنڌي سماج ۾ زندگيءَ يا موت جي باري ۾ اسان جا تصور ڪهڙو ڪري مذهب يا اخلاقي نظام جي بنيادن تي ئي قائم ٿيا آهن — جن ڪلمو پڙهيو سي بهشت ۾ ويندا، عمل ڇڏائيندا پنهنجا، جهڙي نيت تهڙي مراد، ڪو ڪنهن سان ساڻ ڪونه هلندو، اڳتي حساب ڪتاب ٿيڻو آهي، لکيو ڏيڻو آهي، چڱل روح آهي بهشت ۾ ويندو. اسان وٽ اعتقادن پٽاندر بهشت توڙي دوزخ ۾ درجا سمجهيا ٿا وڃن. ”درجن“ (Classes) جي تصورن مان اهو ٿو معلوم ٿئي ته اسان جي سماجي زندگيءَ جي غير برابر هئڻ وارو تصور مٿي کان پوءِ به قائم رهي ٿو. قانون آهي ته ”جيترو وڏيڪ ڪو سماج هيسيل ۽ دٻايل هوندو، اوترو ان وٽ سزا جو تصور وڏيڪ تيز ۽ پختو هوندو.“

روايت ۾ ته ائين به آهي ته ”بهشت دلاسو دوزخ دڙڪو“ يا ”عشق شرع جا لڳي لڳي، او قاضيا!“ پر هي مسلڪ عوامي طور تي آپري نه سگهيو آهي.

عام طور تي شاهوڪار ماڻهو قبرون پڪيون ٺا ٺڏائين. مٿن کان تختيون لڳن ٿيون، ڪن اميرن جي قبرن تي قبا به ٺهن ٿا، قبن سان لڳو لڳ باغ باغيچا به ٿين ٿا. تمام وڏيءَ ايراضيءَ ۾ هي مقبرا شان و شوڪت سان قائم رهن ٿا. پر مسڪين ماڻهو ڪچيءَ قبر ۾ رکيا آهن — نه گل، نه هار، نه ورسي، نه وڻ ۽ نه قرآن خواني. هن قسم جي طبقاتي تفاوت مان معلوم ٿو ٿئي ته سماجي درجيبندي، جا اسان وٽ زندگيءَ ۾ موجود آهي، تنهن کي اسان مئي کان پوءِ به سلامت رکون ٿا. امير چاهي ٿو ته هن جي مٿانهين سماجي حيثيت هن جي مئي کان پوءِ به قائم رهي ۽ عام ماڻهو ان جي انهيءَ حيثيت کي قبول ڪري. قبن کي اسان جي سماج ۾ قبول ڪيو ويو آهي ۽ درگاهن جي مٿانهينءَ حيثيت کي به قبول ڪيو ويو آهي. انهن قبن تي ميلا لڳن ٿا، انهن قبن تي سونيون نياون چڙهن ٿيون، انهن قبن جا دروازا سونائهن ٿا ۽ انهن قبرن تي انتهائي مهانگي ڪپڙي جا پڙ پون ٿا. هن طرح اسان جي سماج ۾ ڪريسٽ جو تصور ان حالت ۾ بہ قائم رهي ٿو، جنهن حالت ۾ ڪريسٽ واري شخصيت دفن ٿيل آهي. عام ماڻهو انهيءَ ڪريسٽ کي اڄ سوڌو چئلينج ڪري نه سگهيو آهي. سياستدان

ان جو فائدو وٺي رهيو آهي. عالم ۾ غنيمت ۾ عافيت ٿو سمجهي. اهڙيءَ ريت مٽي ماٺهوءَ لاءِ ڪريسٽ جو تصور هاڻ هائي سرڪاري محفلن ۾ ۽ رسومات ۾ قائم ٿي رهيو آهي. سياستدان مقبرن تي دعائون گهرڻ وڃي ٿو ۽ ميلن ۾ جلسا ڪري ٿو، ٻاهرين ماڻهن ڪان قبرن تي گلن جا هار رکرائي ٿو ۽ ورسيون ملهائڻ ۾ عوام کي همٿائي ٿو، قبن تي يا درگاهن تي راڳ ۽ ناچ جون مجلسون ڪرائي ٿو، ميلن وارن ڏينهن تي عام موڪل جو اعلان ڪري ٿو. اهڙيءَ ريت اسان جو ٻراڻو سماج وڏيڪ پراڻو ٿيندو ٿو وڃي. ٻراڻيون روايتون وڌيڪ پختيون ٿينديون ٿيون وڃن.

عقيدو وار پر انهن ڳالهين ڪان منع ڪونہ ٿو ڪري، سياست انهن ڳالهين کي فروغ ڏيڻ ٿي چاهي. ان ڪري سماج انهن ڳالهين جي حفاظت ڪري ٿو.

مٿي اسان مٽي (پنجوهه) وارڻ، ۽ مٽيءَ جي ٻنوڙي جو ذڪر ڪيو آهي. قبر بہ مٽيءَ ۾ ٺهي ٿي ۽ انسان جي لاءِ بہ چئون ٿا تہ اهو مٽيءَ مان ٺهيو آهي. ان ڪري 'ٻورڻ' کي اسان "مٽي مٽيءَ سان ملائڻ" چوندا آهيون. ان ڪري ڏسجي ٿو تہ "زمين" کي اسان جي سماج ۾ ويجهي ۾ ويجهو تصور مليو آهي. مٽيءَ ۽ ڌرتيءَ کي سنڌي سماج ۾ هڪ نئي معنيٰ حاصل آهي. اِلبن ڌرتيءَ جو هڪ مذهبي تصور بہ موجود آهي.

وري، ڌرتيءَ تي زازلا ايندا، اها هلڪي ٿي پوندي، ڌرتي چڪجي سوڙهي ٿي پوندي، اسان ڌرتيءَ مان اٿاريا وينداسون، سزا ۽ جزا بہ هت ڌرتيءَ تي ملندي، قيامت بہ هن ڌرتيءَ تي ٿيندي. هي سڀڪجهہ اسان وٽ مذهبي ٻوليءَ ۾ بہ بيان ٿي چڪو آهي. (١٣)

سو معلوم ٿئي ٿو تہ انسان ۽ ڌرتيءَ جو تعلق ازلي ۽ ابدي آهي. اهڙيءَ ريت روح جو تصور بہ اسان وٽ اهڙو آ جهڙو زمين جو. رڳو ڌرتيءَ ۾ ڪن ڪيميائي تبديلين اچڻ جي شهادت ملي ٿي. سو ڌرتي انسان جو ٻهريون ساٿي آ، ڌرتي انسان جو ٻوبون ساٿي آ، افلاطون تہ چئي ٿو تہ ڌرتي انسان جي ماءُ آ. (١٥)

مذهب بہ چئي ٿو تہ انسان مٽيءَ مان پيدا ٿيو آ، سائنس کي انهيءَ ڳالهہ تي ڪو وڏو اعتراض ڪونهي. اهڙيءَ ريت موت ۽ زندگيءَ جي سوال جو وڏو تعلق خود زمين جي ڌرتيءَ، "الارض"، سان آهي. اهو ئي سبب آهي، جو سنڌي سماج ۾ زمين جو تصور تمام مضبوط تصور آهي ۽ فنا ٿي نہ ٿو سگهي.

٢٣- آرهہ زورائي،

ڏاڏيڙسيءَ ۽ ارهہ زورائيءَ جو اسان وارو تصور ٻين سماجن جي تصور ڪان گهڻو نرالو آهي. اسان جو ڏاڏيو مڙس ڏهيسر (ڏهن مٿن وارو) ٿو سڏجي، اسان چوندا آهيون تہ ڏاڏي جي لٽ ڪي ٻہ مٿا جيڏانهن ڪوڙ تيڏانهن ڪيي، ڏاڏي جون 'ڏيکيون بہ 'سئالون،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڏاڍن جا گاڏا ۽ ’ڏڪا، جنهن جو منهن تنهن جي ماني، جنهن جو منهن تنهن جو فيصلو، جنهن جو ٽڏو تنهن جو فيصلو، تنهن کي لو ڪوٽ، سهڙ چنگهان تي چوٽون وڄ، ’جنهن کي ڪولين سائين تنهن سان سينو کهڙو ساهين“، وغيره.

اهڙيءَ ريت ڏنو ويندو ته وڏيڪ شڪايت انهيءَ ارهه زورائيءَ جي آ، جيڪا انتي آ ۽ ڪنهن به اخلاقي ۽ قانوني جواز کان سواءِ ان جو زور سماج ۾ وڏيءَ آٽ جيان موجود آهي. هن طرح اسان جي سماج ۾ ارهه زورائيءَ جو وڏو سبب عدل ۽ انصاف جو فقدان آهي.

٣٣- ڳوٺاڻي زندگيءَ جي رس رهاڻ:

هن باري ۾ اسان لوڪ ادب تي لکندي اهو ڄاڻايو آهي ته ڳوٺاڻي زندگيءَ جي رس رهاڻ ۾ وڏو حصو اسان جي لوڪ ادبي صنفن جو آهي. هت اسان ادبي مضمون کي ڇڏي، ڳوٺاڻي زندگيءَ جي انهيءَ ٻوليءَ تي بحث ڪنداسون، جنهن ۾ اسان جي سماج جي زندگيءَ جو تمام وڏو مواد موجود آهي.

واقعات

ٻاهه لڳي ته چئون-

ٻڙهه نه بچي، ڪک نه بچيو، خدا حقون ۽ رکي ناحقون ۽ رکي ۽ ٻاهه جو ساڙيو ۽ چور جو ڦريو سڄو ٿيندو، ٻاهه ڪنهن جو منهن ڪونه ٿي ڏسي، سڪن سان گڏ ساوا به سڙي ٿا وڃن، مون ته رکو تيلڙي ڏني ۽ ٻاڻ لي ٻري ويو، وغيره وغيره

ٻوڏ اچي ته چئون-

ڪپڙن جي مٿون آيو، لاٽي لٽي سڀ هڪ ڪيون آيو، ٻن ٻوڙين پاتال ۾ پاهڻ تارين تون، ٻوڏ جو ٻڏو ۽ مئو، پاڻي ٻرهين ٻرهين آهي، اڄ چاڙهه آهي، پاڻي چاڻ لٿو، وڙهسان وڙهسان ڪندو اچي، وغيره وغيره.

شاديءَ جي موقعي تي چئون-

خدا شل جڳ جون پجائي، مراد جي مڻائي آ، خدا شل هر جهان کي اميدون ڏيکاري وغيره. اهڙيءَ ريت شاديءَ کي اسان اميد، آس، مراد، شادماني ۽ خوشي سمجهندا آهيون.

سڱ گهرڙو هجي ته چئون-

چڪي چوندو سانس ته ٻٽ هتي ٿي ٻيهه، تون ڪو اسان ڪان مٿون ڪوله لٿون آهين، سڱ آهن سهيندن جا، گهوڙي ڪن برابر آهن، ڦلن مٽ يا پيٽ يا سڱ— جيئن چوين، جنهن جو ٽڏو تنهن جي ڳالهه.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

وڇ وارو چوندو: چوندا سون سچ ، سچ تہ ٻيٺو نچ ، سچ چوندي مرچون لڳن تہ ڀون لڳن ، ڳالهہ ڪبي الله لڳ سوٽو ڪٽبو ياءُ لڳ ، ياڙ ياڙن جو مٽ آهن ، چڱيءَ ۾ الله ۾ راضي آ ، مهل مڙس ڪان ٽيندي، لنگهي ٽا هلونس مڙس هوندو تہ ويل نہ وڃائيندو ، هن تي ۾ نياڻيءَ جو بار آ ، دل من ڀڄو اڳ ۾ تل ڪيو ، ڳوٺ ماري ڳڻ سان ، مائٽي ڪبي آ ڪوني چڙهئين، مائٽيءَ ۾ ڳالهائبو ڇهي ڇٽي ، ڳالهہ ڪبي ڇٽي جنهن ۾ ڪڙو نہ ڪو منٽي ، وغيره .

ڏيءَ جو ڀيءُ چوندو: نياڻيءَ جي ماني بادشاهن وٽ ٻہ ڪانهي ، منهنجو ڀلاند حاضر آ ، منهنجي جهولي حاضر آ ، هن جي هٿ ۾ منهنجي ڳچيءَ ۾ ، منهنجون اکيون ڏيون ، پلا جيڪا ڇٽن ڇڳن ڪي ولي آئي ، وغيره .

حال احوال ڏيا تہ ڇئبو—

احوال خير جا ، سيڪو ڀنهنجي ڪم ڪار سان ، ڪڙمي ماڻهو ، مزور ٻہ ورهيت ، سارو سال هن هٽان ، نہ ڪتي نہ جند ڇٽي ، ڇا سيارو ڇا اونهارو ، جهنگ ٽي جهنگ ، اهي احوال ادي ڪي ؛ ڀوڏ واري سال دائوہ جي ياڻن تي ڳڏ هٿاسون ، ڪڻڪ جو ٻارو اڇي ڳوٺ ڪاهيو سون ، تن ڏينهين مون وٽ ٻئي ڏيا هئا (ڏيو ڏاند — سڱن جي حساب سان ڏاند جو هڪڙو قسم آ)، اهي احوال ادي ڪي ؛ ٻوءِ جيڪو نصيب هو ، ڪنج ٽي ٻيا ، ساوٽي ۾ چڱي ٽي ، ڇوڪرو الله ڪيو جوان ٽي ٻيو آ ، ڏاٽي جي ماءُ ڇيو ميان حياتي الائي ڇاهي مون ڪي اميد ڏيکار ، لنگهي وياسون ٻار ، مائٽن ڪي چڪيوسون ، ٻڪئي ڪي ڏلي ڪول سائوه ڪي سهي ڪول ، ولي ڪيائون ”نہ مان نہ مان“، اهي احوال ادي ڪي ؛ ٻروڪي سال فصل جو حال ڪونہ هو ، وري الله جي قدرت ڏاند ۾ مري ويو ، ڪاري واءُ هٽي وڏس ، ٻس ٻوه تہ يار لڳاسون ٻورهٽي ڪي ، جوءِ چڱي هٽي ، مينهون تڪي پيون ، وري ڳئون ۾ ويامي ٻئي ، اهي احوال ادي ڪي ؛ تو وٽ اچڻ جو ۾ خيال ڏاڍو هو ٻر والله نہ ٽي لڳي ، ڪـذري سياري وري مائٽن ڪـي ۾ ولي آئي اسان ۾ ڇيو جي بسم الله، الڏو کهري هڪ اک تہ هن ڪي سان ۾ ، اسان چڪيو تہ جواب وري ٻاڻ ساهيائون، خير جو وهاڻءُ ۾ ڪيوسون ، اهي احوال ادي ڪي ؛ هـن سال مڙن جو اکهہ ڪري ٻيو ، وري ڇٽن جا ٻنسا چار آيا، ڏلي ولي جنـد ڇڏائيسون ، ادا ڏيٺو لهٽي ڪي نہ ٻجي ٻر منهن ڏيٺو آ، ڇوڪر جو ٻڙ ٻاسيل هو ٻير شير تي ، زال ڪي ڇيم ٻيلي اک ڪالي تي تني هن سال ڏلي ٽا ڇڏايون ، ياٽ ڪتيءَ جي ؛ دنبو ۽ ٻڙ ڏٽي جان ڇڏائينداسون، اهي احوال ادي ڪي ؛ اڄ صبح جو ڇوڪرو ويو هرن تي تہ مان وري ڇڏو تہ ڪانن جو ڪلو ڪري وٺان، اجهو هاٽي تنهنجي اڳيان مان ۾ اچا اچي ويٺس تہ سڏ ٽيو ، توتي لقر ٻئي ، تنهنجي ٻيرين لڳاسون، ٻيو خير .

جواب ۾ چئبو : گهرجي ته خير. وري ٻوه اهالي خوش خير عافيت — ادا، خوش چڱو ڀلو، ٻار ٻچا، سنگت ڪچهري، ڍڳ ٻڪر، مال رزق، يار دوست، ٻيو خير...

مهمت ڪبي ته چئبو -

قسم اٿئي الله جو، واسطو اٿئي رب جو، ٻيرين تو ٻوانءِ، منٿون ٿو ڪيانءِ، ٻانهون ٿو ٻڌانءِ، پٽڪو ٿي ٻيرن تي، هيءَ ميڙ ٿي، پلاثي ڪر، ٿورو ڪر.

دعا ڪبي ته چئبو -

گنج ٿيندوءِ، وڏون وڏ هوندين، ڪائيندين اوباريندين، ڪوسو واءُ نه لڳندوءِ، وار ونگو نه ٿيندوءِ، جڙيو هوندين، الله وڌائيندوءِ، سدا سلامت هوندين، خوش بهار هوندين، خوش رهو آباد هجو، ڀلي ڀلي هجو.

قضئي تي ويهبو ته چئبو -

ڀلي ڀلي ٻر مڙس هو، ويو پنهنجو وارو وڃائي، جيڪو ويو سو نه موٽيو، پنهنجو ساهه به پرائو آ، هڪ ڏينهن هلڻو آ، موت ملاقات قسمتي، ڪرڙو ڏينهن آ، دنيا فاني آ، وڃي رهندي ذات رب جي، فاني ڙي فاني، دنيا رڳو اکين جو ڏيءُ آ، ڪجهه ڪم نه ايندو، اڪيلو اچبو اڪيلو وڃبو، سڪڻي آڪڙ آ، آخر ۾ هٿ ڪفن جا، مٽيءَ جو ٻنوڙو ٻه يا نصيب، ڪير ٿو ڪنهن سان هلي، رڻ سان ڪو موٽي آيو آ! مٺا ٿيا وڃي جيڙن هٿ، اچو نه پرائي امانت پهچائي اچون.

اهڙيءَ ريت عام ڳالهه ٻولهه وسيلي اسان پنهنجي سماج جي تاريخ يا پنهنجي سماج جي سچي نفسيات کوليندا ويندا آهيون. اسان جا نظريا، اسان جا آدرش، اسان جا پروسا، اسان جون اميدون، اسان جا عقيدا، اسان جي معاش، اسان جي گهرو حالت، اسان جي تمدني زندگي ۽ اسان جو مذهب، اسان جو سمهڻ اٿڻ، پرچڻ وڙهڻ، پرڻجڻ، رسڻ ۽ پچڻ— سڀ اسان جي ٻوليءَ ۾ موجود آهن. سنڌي ماڻهو ۽ ٻولي— هو ڳالهائيندو وڃي ۽ سماجي نفسيات جو عالم لکندو وڃي، اقتصاديات جو عالم سمجهندو وڃي، مذهبن جو عالم پروڙيندو وڃي، سياستدان پرکيندو وڃي، عادل جج وهڃائيندو وڃي، سماجيات جو عالم سڀ نوٽ ڪندو وڃي: اها آهي اسان جي ٻولي ۽ اهي آهيون اسان ماڻهو.

٢٤- رمـز :

رمز اسان جي ٻوليءَ جو نهايت ئي نازڪ طريقو آهي. رمز اڻ سڌي اظهار ڪي چئجي ٿو، پر اهو اظهار وڏيءَ طاقت وارو به ٿئي ٿو. رمز سان ڳالهائڻ يا رمز رکي ڳالهائڻ وڏو هنر آهي. اهو هنر اسان سان تمام ٿورا ٿا ڄاڻن. پر اهو هنر اسان جي عوام ۾ تمام وڏيءَ حد تائين موجود آهي.

ڪنهن نااميد ڪيو ته چئبو ـــ ”ويندا لڙلهي، ٿينديون اکيون اکين جهڙيون“ يعني هڪ ڏينهن وقت ڦري ايندو ۽ اسان هڪٻئي اڳيان برابريءَ سان اچي بيهنداسون. پــوءِ اکين کي لڄ ٿيندي ۽ اهو جيڪو وقت تي ڪم نه آيـو هو سو ٺڪو ٿيندو ۽ اکيون هيٺ ڪندو. ڏٺو ويندو ته هن طرح رمز ۾ ٿورن لفظن ۾ بهترين اظهار ٿئي ٿو.

رمز کي ”ڪک رکڻ“ به چئجي ٿو. ”ڪک رکڻ“ جي معنيٰ آهي ”لڪائڻ“. ڪو ماڻهو بي حيائيءَ جو ڪم ڪري ته اسان چئون ”لڄ ٿيندي آ اکين کي“. هن حالت ۾ مقرر لفظن کي ڇڏي، ساڳيو مطلب ٻين لفظن ۾ ادا ڪرڻ ممڪن ئي ناهي. فقط سنڌي ماڻهو ئي سمجهي ٿو سگهي ته ”لڄ ٿيندي آ اکين کي“ جو مطلب ڇا آهي. هــن طرح رمز کي ٻيءَ ٻوليءَ ۾ ترجمو به ڪري نٿو سگهجي. ساڳئي اظهار جي لاءِ چئبو ته ”ٻي نڪو ڪتو به چڱو ناهي“، ”ٻي پٽو ڪتو به چڱو ناهي“، ”ٻي لڄو ڪتو به چڱو ناهي“ ـــ نڪ، پٽو، اک ۽ لڄ سڀ هت رمز جي معنيٰ جا لفظ آهن. رمز اک سان به ادا ٿئي ٿي. ميچ هن قسم جو هڪ اشارو آهي، جنهن مان فقط رمز ئي معلوم ٿئي ٿي.

رمز کي مهميز جي لاءِ به ڪم آڻجي ٿو. مهميز به رمز ئي آهي، پر ان ۾ ڪجهه دباءَ جو اظهار ٿئي ٿو. رمز ۾ ٻوليءَ جو اهڃاڻ ڪم اچي ٿو.

٢٥- پيار محبت:

سنڌي سماج ۾ پيار ڪرڻ جا طريقا تمام گهڻا ۽ تمام لطيف آهــن. پيار هٿن سان به ڪجي ٿو، اکين سان به ڪجي ٿو، آوازن رستي به ڪجي ٿو ۽ ڪن حالتن ۾ چپن سان به ڪجي ٿو. هٿن سان پيار ڪرڻ لاءِ اشارن ۽ ڇهڻ جا طريقا ڪم اچن ٿا، انهن ۾ ٺڪي، ٺڏڙا، چهنڊڙي، ۽ آڱرين سان ڇهڻ جا ٻيا نمونا به عام طور تي ڪم اچن ٿا. پيار رکيو اکين سان به ادا ٿئي ٿو، اک به اظهار جو نفيس‌ترين حيلو آهي. سيني سماجن ۾ اکين جي وسيلي اظهار ٿئي ٿو. نظر نظر ۾ ڦير آ، اک اک جو ڦير آ. اکين ۾ جاءِ ڏيڻ، اکين ۾ وهارڻ، اکين تي رکڻ، اکيون ٺارڻ، اکيون ٺڏيون ڪرڻ ـــ هڪ طرف ڪان ٻوليءَ جا نمونا آهن ته ٻئي طرف اهي ئي ڳالهيون عملي طور تي پيار جي اظهار جو وسيلو بڻجن ٿيون. هڪڙي نظر اها آهي جنهن مان معلوم ٿو ٿئي ته اکين ۾ جاءِ ملي رهي آهي، هڪڙي نظر اها آهي جنهن مان معلوم ٿو ٿئي ته اکيون ٺري پيون آهن. مختلف طريقن سان نهارڻ وڏو فن به آهي پر اهي طريقا سياوڪ به آهن. هنن طريقن جو تعلق جذبات سان آهي. جذبات جو اظهار رمز ڀرين آوازن (Pure Sounds) جي مدد سان به ڪري ٿو سگهجي.

ٻوليءَ ۾ اکين، سيني، دل ۽ جگر، ۽ هانءَ تي ٻڌل محاورا پيار ۽ محبت جي اظهار لاءِ ڪم اچن ٿا.

سينو ٺرڻ، سينو ٺڏو ٿيڻ، سينو ٺارڻ، دل ۾ جاءِ وٺڻ، دل ۾ گهر ڪرڻ، دل تي ڌاڪو ڄمائڻ، دل تي وار ڪرڻ، جگر جــو ٽڪرو هئڻ، جيرو جلائڻ، جيرو ڪباب

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪرڻ، ۽ ٻيا اهڙا محاورا اسان جي انهيءَ جذباتي زندگيءَ سان تعلق رکن ٿا، جنهن ۾ پيار ۽ محبت جو وڏو حصو موجود آهي.

يار، جاني، مٺو، سڄڻ، سائين، ساهه جو سائين، دل، من، ساهه، ڍول، ڍوليو ۽ سر جو سائين — هي سڀ لفظ پيار ۽ محبت جي باري ۾ ڪم اچن ٿا. محبت جي لاءِ پريت، پريتڙو، اڪنڊ يا اڪير کان سواءِ دل جي چڪ، اندر جو اڌمو ۽ ٻيا ڪي اهڙا لفظ ۽ محاورا ۽ اصطلاح ڪم اچن ٿا. محبت جو اظهار سنڌي سماج ۾ کليو کلايو ڪيو نٿو وڃي. شاعرن هي انداز اختيار ته ڪيو آهي، پر ٻين ملڪن جي ڀيٽ ۾ سنڌ ۾ هي اظهار وڌيڪ ذميواريءَ سان ٿئي ٿو. هن قسم جي ذميواري اسان جي آداب سان تعلق رکي ٿي.

اهڙيءَ ريت اسان جي ٻولي اسان جي سماج جي ڪيترن ئي ڳرن، رازن، رمزن، لاڙن ۽ رغبتن جو هڪ نقشو ۽ هڪ تاريخ آهي، جنهن جي آڌار تي سنڌي سماج جي سچي تصوير چٽي ۽ ڏسي سگهجي ٿي.

ضميمو

١ "تفسير ڪوثر" جا لفظ هي آهن :

"۽ جڏهن زمين ڇڪي ٿي ۽ ڪيئي ڇڏي سو جيڪي آهي منجهس ۽ خالي ٿي رهي ۽ ٻڌي رب جو حڪم، جو اوءَ لائق آهي حڪم ٻڌڻ جي".

٢ - "ڪنا زمين خلقيوسون اوهان کي ۽ منجهه انهيءَ زمين موٽايا ٿينداسون اوهان کي ۽ ڪنا انهيءَ زمين ڪيڍداسون اوهان کي ٻيو ڀيرو."

٣ - "ابن ڪثير" جي عبارت هيءَ آهي (ترجمو):

انهيءَ ئي زمين مان اسان توهان کي پيدا فرمايو ۽ توهان جي ابتدا به انهيءَ مان آهي. جو ته توهان جي پيءُ حضرت آدم جي پيدائش به انهيءَ مان ئي ٿي هئي. انهيءَ ڏانهن ئي توهان سڀني کي موٽڻو آهي. مرڻ کان پوءِ انهيءَ زمين ۾ دفن ٿيڻو آهي. انهيءَ زمين مان قيامت جي ڏينهن توهان کي اٿاريو ويندو اسان جي سڏ تي، اسان جون تعريفون ڪندا اٿندو. ۽ توهان کي پڪ آهي ته توهان تمام ٿورو وقت زنده رهيا آهيو (يا زمين ۾ هميشه).

٤ - "تفهيم القرآن" جي عبارت هيءَ آهي :

هر انسان کي لازمي طور ٽن مرحلن مان نڪرڻو آهي. هڪڙو مرحلو پيدائش کان وٺي موت تائين واري عرصي جو، ته ٻيو مرحلو موت کان وٺي قيامت تائين واري عرصي جو، ٽيون مرحلو قيامت واري ڏينهن ٻيهر زنده ٿيڻ کان پوءِ واري عرصي جو آهي — هي ٽئي مرحلا هن آيت ڪريما مطابق هن ئي زمين تي گذرڻا آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

حــوالا

(1) Burke Kenneth: "The Philosophy of Literary Form", Vintage Books, New York, (abridged and revised edition), 1957, p. 256.

(2) Advani Kewal Ram: "Gul Shakar", Sindhi Adabi Board, Hyd: Sind, 1958.

(3) Thakur, U. T. "Sindhi Culture". University of Bombay Publication, Sociological Sciences No. 9, Bombay Uni: Press, p. 3.

(٤) نارائڻ ڀارتي: سنڌي لوڪ ڪهاڻيون: لوڪ ساهتيه پرڪاش ، اشوڪ پريس، الهاس نگر ، ١٩٦٠ع، ص نمبر ١٦.

(5) Taylor Edward, B. "Primitive Culture" Vol. 1, London , p. 435.

(6) Boas Frauz: "Race, Language and Culture", The Free Press, New York, Collier-MacMillan, limited, London,
Paper back edition. 1966. p. 597.

(7) Ibid: p. 598

(8) Ibid: p. 599

(9) Ibid: p. 599

(١٠) ٻوهيو الهداد : ”شعر جي اپياس جا لوان طريقا“ (مضمون) ، ٽه ماهي ”مهراڻ“ ، ٢-٥٧ ، سنڌي ادبي بورڊ ، حيدرآباد سنڌ .

(11 Boas Frauz: "Race, Language and Culture", The Free Press, New York, Collier Mac-Millan limited, London Paper-Back edition, 1966, p. 600.

12 Ibid; p. 601.

(١٣) مولانا ابوالاعليٰ مودودي : ”تفهيم القران“ جلد ٽيون ، سوره الطله ، تفسير آيت نمبر ٢٨ ص ٩٩

(١٤) (الف) شاهه مردان شاهه :”تفسير ڪوثر“ جلد پنجون، سوره انشقاق، ص ١٨٣٣

(١٥) (ب) شاهه مردان شاهه : ”تفسير ڪوثر“ جلد ٽيون ، سوره اطه، ص ٩٥٦

(١٦) (ت) ابن ڪثير : تفسير ابن ڪثير ، سوره اطه ، جلد ٽيون ، نور محمد ڪارخانو تجارت ، ڪراچي ، ص ٤٦

(17) Plato: "Republic" See "The World famous Books in Out lines", Odham's Press Ltd: (London), p. 507.

Note:

For general study, see Hershey, E. "Religion and Future life", Sneath (N.Y.). 1922. pp. 9-26.)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سورھ سنڌي ادب

Soorih Sindhi Adab

جي لهوارو لوڪ وهي، تون اوچو وھ اوبار

صاحب خان سورھ ميرائي

Cell No: 0344 3919786
0300 3404488

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڀاڱو چوٿون

اشارن واريءَ ٻوليءَ جو اڀياس

ٻئيا علوان

(١) ٻوليءَ جي اهميت .

(٢) اشارن واري ٻولي .

(٣) ناڻا ۽ انهن جي معنيٰ .

(٤) علامتي ٻولي .

(٥) ٻولي ۽ اڻ ڳالهائڻ ٻولي .

(٦) اڻ ڳالهائڻ ٻوليءَ جا ڪارائتا مثال .

(٧) اشارن واري نثر ۽ نظم جي زبان

(٨) اڻ ڳالهائڻ زبان جا قسم .

(٩) اڻ ڳالهائڻ زبان جو ڪارج .

(١٠) اڻ ڳالهائڻ سنڌي ٻولي .

(١١) ضميمو .

حوالا .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

١- ٻوليءَ جي اهميت:

ٻيبل (Babel) جي ٽاور واري بائيبل جي قصي مان اسان کي ٻه سبق ملن ٿا. هڪڙو سبق هي ٿو ملي ته ٻوليءَ کان سواءِ انسان هڪٻئي کي سمجهي نه سگهن ها، ۽ ٻيو ته هڪٻئي کي سمجهائڻ کان سواءِ انسان گڏجي ڪم ڪري نه سگهن ها. (١) (ڏسجي ضميمو.)

"اها ٻولي هڪ شيءِ، جا اسان جي ڪارخانن هلائڻ واري ڪم کي ممڪن ڪري ٿي، اسان جي جهازن هلائڻ واري ڪم کي ممڪن بنائي ٿي، اسان جي مشينن جي هلائڻ کي ممڪن بنائي ٿي، آها اِها آهي ته جيڪي ماڻهو هنن ڪمن ۾ حصو وٺن ٿا سي هڪٻئي کي سمجهي ٿا سگهن. بس اها سمجهڻ واري ڳالهه کانئن ڦري وڃي، ته اهي ٻاڦيٺي ونداهي ۽ اڻ سڌريل دور ۾ واپس هليا ويندا، جو ته پوءِ اهو رستو وٺن ڻ رهندو، جنهن جي وسيلي اهي هڪٻئي تائين پنهنجا ويچار ۽ رايا پهچائي سگهندا هئا." (٢)

ڳالهائڻ عام طور تي جن عضون جي مدد سان ممڪن ٿئي ٿو، اهي آهن وات، ۽ ڪن، ۽ آنهن سان گڏ سوچڻ واري طاقت ۽ سمجهڻ واري يـا ٻڌڻ واري طاقت. هونئن ٻوليءَ جي صف ۾ اندن، سورتن، اشارن ۽ اهڃاڻن کي به شامل ڪري ٿو سگهجي.

جڏهن ٻه ڪي ٻه ماڻهو ڳالهائين ٿا تـه عام طور هيئن ٿو ٿئي، جو اهي ماڻهو هڪٻئي جا خيال، ويچار، تاثر ۽ معلومات هڪٻئي تائين پهچائين ٿا. هن طرح ڪي ٻه ماڻهو جيڪي هڪ ئي ٻولي ڳالهائين ٿا، سي هڪٻئي کي وڌيڪ ويجها ٿين ٿا ۽ اهڙيءَ ريت هڪ سماجي "قرب" وڌي ٿو ۽ اهڙيءَ طرح دوستي پيدا ٿئي ٿي. "جيڪڏهن انهن ماڻهن جي وچ ۾ قرب پيدا نه ٿئي ها ته پوءِ انهن جي وچ ۾ دشمني پيدا ٿيڻ جو امڪان موجود رهي ها ۽ انهن جي وچ ۾ شڪ شبها پيدا ٿين ها"(٣). سو ٻولي دنيا ۾ دوستيءَ ۽ سڀنڌ پيدا ڪرڻ جو وڏي ۾ وڏو وسيلو آهي.

اها ٻولي ئي آهي، جنهن جي مدد سان توهان معلوم ڪريو ٿا ته توهان جو ڊاڪٽر، توهان جو استاد، توهان جو بزرگ، توهان جـو مرشد ۽ پڻ توهان جو دشمن توهان کي ڇا ٿو چوي — توهان جو ريڊيو ۽ ٽي-وي سيٽ توهان سان ڳالهائي ٿو، توهان جيڪا فلم ڏسو ٿا تنهن جو هيرو ۽ ولين توهان سان ڳالهائين ٿا. اهڙيءَ ريت ڊرائيور، پوليس وارو، دوڪاندار ۽ اخبار وڪڻڻ وارو به، توهان جي مدد رڳو ٻوليءَ جي وسيلي ئي ڪري سگهي ٿو.

هن مان اندازو لڳايو ته جيڪڏهن ٻولي نه هجي ها، ته اسان جي حالت ڪهڙي ٿئي ها.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

"جيڪڏهن توهان مان ڪو اهو سوال پڇڻ ٿــو گهري ته ٻوليءَ ڪي ڪنهن ٺاهيو آهي، ته ان جو جواب اهو آهي ته توهان ۽ توهان جهڙا ٻيا لکين ماڻهو ئي ٻوليءَ جا خالق آهن." (٤)

ٻولي ڪم اچڻ جو مطلب به اهڙو آهي، جهڙو ٻولي ٺاهڻ جو.

"ٻوليءَ کان ڊپ نه ڪريو، ٻولي توهان جي خدمت لاءِ حاضر آهي. ٻوليءَ جو فرض آهي ته اها توهان جي مدد ڪري، اها توهان جي رستي ۾ رڪاوٽ نه بڻجي سگهي. توهان راند روند ۾ هجو يا ڪم ڪار ۾، اها توهان جي خدمت ۾ حاضر آهي. ٻولي توهان لاءِ دوست پيدا ڪري ٿي. ٻولي توهان جي زندگيءَ جي هر لمحي ۾ توهان لاءِ سرور پيدا ڪري ٿي. ٻولي توهان جا خيال ۽ رايا ٻين تائين پهچائي ٿي ۽ ٻين جا خيال ۽ رايا توهان تائين. ٻولي توهان جي نمائندگي ڪري ٿي — ٻوليءَ ۾ جڻ توهان پاڻ موجود آهيو، بس توهان ئي پاڻ ڳالهه آهيو ۽ توهان ئي پاڻ ڳالهائيندڙ." (٥)

"ڪڏهن ٻنجي ڪن ٿي، ڪڏهن تجي وات..."

"انسان جي ڳالهائڻ واري سگهه، رڳو انهيءَ حقيقت مان ظاهر نٿي ٿئي ته انسان آواز (Sounds) پيدا ڪري ٿو: اصل ۾ اها طاقت انسان جي اها دماغي طاقت آهي، جيڪا آوازن کي معنائن سان ڳنڍيندي ٿي. اهڙي لاڳاپي جي ڪري معنيٰ هڪ ماڻهوءَ وٽان ٻئي تائين پهچي ٿي ۽ ٻوءِ توهان کي هڪ ٻولي ملي ٿي." (٦)

جيڪي ڳالهيون ٻوليءَ جي ارتقا ۾ مددگار ثابت ٿيون آهن، سي هي آهن:

(١) معياريت (Standardization)

هيءَ ڏاڪو پهريون ڏاڪو هو ۽ هن ڏاڪي کي مڪمل ٿيڻ ۾ هزارين بلڪ لکين سال لڳا هوندا.

(٢) عمومي اتفاق (General Agreement)

هن ڏاڪي تي ڪيترن ئي ٻولين جو بنياد پيو هوندو.

(٣) ٻن ماڻهن جي وچ ۾ اتفاق (Ageement between at least two persons).

اندا، ٽهڪا، اکر، گيها ۽ رنڊا به ٻوليءَ جا اهڃاڻ آهن. هنن مان به معنيٰ پيدا ٿئي ٿي ۽ معنيٰ معلوم ٿئي ٿي، پر معنيٰ جا ڪي وسيلا ته اندين ڪان به اڳاٽا آهن — آواز انهن ۾ شامل آهن. ٻوليءَ ۽ آوازن جــي باري ۾ جيڪا تحقيق ٿي آهي، تنهن مان معلوم ٿئي ٿو ته ڪنهن نه ڪنهن آڳاٽي دور ۾، انسان رڳو آواز ڪيندو هو ۽ انهن سان پنهنجو اظهار ڪندو هو. آوازن کان سواءِ ٻوليءَ جي آڳاٽي صورت هئي اشارا (Gestures).

٣- اشارن واري ٻولي:

اشارا ٻوليءَ جي انتهائي سادي صورت آهن. اشارن مان ڪي ٻڌڻ وارا اشارا ٿين ٿا جيڪي آوازن جي وسيلي پيدا ڪجن ٿا ۽ ڪي ڏسڻ وارا اشارا ٿين ٿا جيڪي اکين سان ڏسي ٻوءِ سمجهي سگهجن. آمدرفت جي سهوليت وارا اشارا به هن طرح جا ٿين ٿا. پر ڪي اشارا اهي آهن، جيڪي باهه يا دونهين يا نگارن جي وسيلي پيدا ڪيا ويندا هئا. هن قسم جا اشارا اسان جي لوڪ ادب سلسلي جي ڪتاب "ٻارائيون آکاڻيون" ۾ اچن ٿا- جتي دونهين کي وسنديءَ يا آباديءَ جو اشارو سمجهيو ويو آهي. اهڙيءَ ريت باهه، جنهن مان روشنيءَ ۽ تپش جي معنيٰ ٿي نڪري، سا به اشاري طور ڪم آندي ويئي آهي. هڪڙيءَ آکاڻيءَ ۾ ڏيکاريو ويو آهي ته هڪڙيءَ ڀيڻ کي ڀاڻهن زوريءَ پرڻايو ويو هو، ته هوءَ ڀيءَ ڀيڻ جي سمجهڻ جي لاءِ واٽ تي سرنهن هاريندي ٿي وڃي. آها ڦٽي ڦولار ٿي ڪري، ته هڪڙي راهه نهي ٿي ٻوي ۽ ٻوءِ اهو معلوم ٿو ٿئي ته ڀيرڻ ڀيڻ ڪهڙي ڏگ ويئي آهي. اهڙيءَ ريت پير جا نشان به اشارا ٿي آهن، جيڪي ويندڙ جو ڏس پتو ڏين ٿا. پر وڏي ڳالهه، ته اسان جي لور ۾ هوا ۽ مينهن جي ڪڻين ۾ خوشبو يا بدبو کي به اشاري طور ڪم آندو ويو آهي.اهڙيءَ ريت ديو جي ظاهر ٿيڻ جي نشانين ۾ اسان چوندا آهيون ته "اڳ ۾ طوفان لڳو، پوءِ کهڪوڙ ٿي ۽ پوءِ وڏو ديو ظاهر ٿيو." هن طرح، طوفان ۽ گوڙ کي به اشاري طور ڪم آندو ويو آهي.

ٻڌڻ وارن اشارن ۾ پوليس واري جي سيٽيءَ جو آواز، ريلوي جي سيٽيءَ جو آواز ۽ ڪار جو هارن، گهنٽي، ايمبولينس جي سيٽي، باهه وسائڻ واريءَ گاڏيءَ جو آواز— سڀ ٻڌڻ جا اشارا آهن. جهڙيءَ ريت لکڻ ۾ نشان ڪم اچن ٿا، اهڙيءَ ريت تار جي "مورس ڪوڊ" ۾ به نشانن جي وسيلي معنيٰ پهچائي ٿي وڃي. ٥٠٥ جو نشان تباهيءَ جي معنيٰ تو ڏئي ۽ سڄيءَ دنيا ۾ سمجهيو وڃي ٿو. ڪرڪيٽ راند ۾ ٻانهن ۽ ڪنڌ جا اهي اشارا جيڪي ايمپائر (Umpire) ڏئي ٿو، سي به ڏسڻ جا اشارا آهن.

اشارن واري ٻولي ڳالهائڻ **واريءَ** ٻوليءَ کان گهڻي آڳاٽي آهي. اها ٻولي به **ڳالهايل** ٻوليءَ سان گڏوگڏ ترقي ڪندي رهي آهي ۽ اڄ اها به هڪ سادڙيل ٻوليءَ جيان اسان وٽ موجود آهي.

اهڙيءَ ريت ڳالهه ٻولهه(Speech)، آواز(Sounds)۽ اشارا (Gestures) سڀ معنيٰ ٿا ڏين ٿا ۽ معنيٰ پکيڙين ٿا. ان ڪري انهن سڀني کي ٻوليءَ ۾ شامل ڪجي ٿو، جو ته ٻوليءَ جو اصل آهي معنيٰ (Meaning).

اصل ۾، ٻڌڻ وارا اشارا ڳالهه ٻولهه جي بنيادي صورت آهن ۽ ڏسڻ وارا اشارا اکڻ جي.

آوازن سان خوشي، ڏک، ماندگي، پريشاني، افسردگي، نا اميدي، شڪايت ۽ اڻ تڻ جهڙن جذبن جو اظهار ٿيندو آهي. هي آواز مختلف سازن تي ۽ مختلف وقتن تي پيدا ڪجن ٿا. دف تي دهلن جا آواز خوشيءَ، مراد ۽ سماجي تعلقات جي باري ۾ معلومات ڏين ٿا. پڙ تي نقاري جو آواز ماتم جو اهڃاڻ آهي. اهڙيءَ ريت "پير تي ڏونڪو" اسان جي زبان ۾ وڏي جنگي ڪارنامي جي شروع ٿيڻ جي معنيٰ ڏئي ٿو. جدا جدا وقتن تي آوازن جي جدا جدا لئه سان جدا جدا معنيٰ ملي ٿي. هڪڙو ئي دهل جدا جدا آوازن جي وسيلي اسان جي سماج جي جدا جدا ڳالهين جي باري ۾ خبر ڏئي ٿو. چلي، مڱڻو، پرڙو، پٽ چائو، طهر، چيڙ، ونگار، ميلو، ملاکڙو، سوپ ۽ هار — سڀ اُن جي آوازن جي مدد سان ئي ظاهر ڪري ٿا سگهجن.

آواز اهڙيءَ ريت اسان جي اجتماعي ۽ سماجي زندگيءَ ۾ هڪڙو وڏو ڪم ڪن ٿا، ۽ اهڙيءَ ريت اسان جي ٻولي آوازن جي صورت ۾ به اسان جي سماجي ۽ اجتماعي زندگيءَ ۾ هڪڙو ڪردار ادا ڪري رهي آهي.

٣- ناڻا ۽ انهن جي معنيٰ:

ٻوليءَ جو انتهائي ۽ عجيب پهلو اهو آهي، جنهن ۾ ناڻا شامل آهن. ناڻا ماڻهن جا، شين جا ۽ جاين جا ٿين ٿا. نالن جي اڀياس سان ٻوليءَ جون وڌندڙ اظهاري حدون به معلوم ڪري ٿيون سگهجن.

ماريوپي (Moriopie) لکي ٿو ته "ڪيترن ئي آمريڪي رياستن جا نالا 'هندستاني' آهن. مثال طور اوڪلاهوما (Oklahoma)، ٽينسي (Tenessee)، ڪينٽڪي (Kentucky)."(٧)

اهڙيءَ طرح ساڳيوئي عالم ٻڌائي ٿو ته آمريڪا جون ڪي رياستون مشهور ماڻهن جي نالن پٺيان به قائم آهن. سنڌ ۾ جاين يا ماڳن جا نالا ٻن انداز اهڙا آهن جيئن، ماڻهن جي نالن پٺيان رکيا ويا آهن. ڀاڻ ۽ لانڍي، پٽ ۽ ٽنڊو ۽ پور، آباد لفظن جي اڳيان يا پويان ماڻهوءَ جو نالو ڳنڍي، اسان ماڳن جا نالا جوڙيا آهن، جيئن دائوءَ جا ڀاڻ، وسوءَ جا ڀاڻ، نصيرآباد، حيدرآباد، خيرپور، خيرپور جوسو، خيرپور ناٿن شاهه، ٽنڊوالهيار، ٽنڊوآدم، وغيره اهڙيءَ ريت ڪوٽ ۽ لانڍيءَ سان به ماڻهوءَ جو نالو شامل ڪيو ويو آهي.

هن طرح اسان جي ٻولي اسان جي سماجي تاريخ جو هڪ رڪارڊ بڻجي پئي آهي. جن ڳوٺن يا شهرن جي نالن ۾ لفظ "آباد" اچي ٿو، سي جن لوان شهر آهن، جيڪي ويجهڙائيءَ واري تاريخي دور ۾ ٺهيا آهن. اهڙيءَ ريت "ٽنڊو" لفظ وارا ڳـوٺ ۽ شهر سراج جي تحقيق مطابق پراڻا آهن. (٨)

اهڙيءَ ريت، "ڪوٽ" جي لفظ جي معنيٰ وارا ڳوٺ ۽ شهر جنگي اهميت وارا آهن. "لانڍي" ۽ "ڀاڻ" وارا لفظ ڳوٺ مضافاتي بستيون آهن، جو ته هنن لفظن سان مال جي وٿاڻ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جو مفهوم ملي ٿو. ماڳن جا نالا، جيئن محقق مارِيوپي ٿو لکي، ”اهڙا آهن، جو انهن جي معرفت اسان تائين ماضيءَ جون ڪهاڻيون پهتيون آهن.“ (۹)

سنڌ ۾ هنن ڪهاڻين سان ڪي وڏيون ڪهاڻيون آهن: موهن جو دڙو، ڪاهوءَ جو دڙو، جهڪر جو دڙو، ڪوٽڏيجي، برهمڻ آباد، ديبل، ڀنڀور، عمرڪوٽ ۽ نيرون ڪوٽ. اها ئي ڳالهه آهي ته اسان اڄ سوڌو انهن ڪهاڻين کي پرکي ڪونه سگهيا آهيون. نالا قومن جا به ٿين ٿا. فرانس تي ان جو نالو فرينڪ (Frank) ماڻهن تان پيو آهي. فرانس جو اصل نالو گال (Gaul) هو، جيڪو هڪ ٻڪريءَ جو نالو آهي، ۽ اهو ٻڪري هاڻي فرانس جي علامت آهي. اهڙيءَ ريت سنڌ، سنڌو ۽ سنڌي لفظ ۾ به نالا آهن، جيڪي هڪٻئي سان نسبت رکن ٿا.

اڳي ماڻهن تي جانورن جا نالا به رکيا ويندا هئا - جانور انسان جا ويجها پاڙيسري هئا. سنڌ ۾ ماڻهن جي نالن سان گڏ الله، خدا، الهه لفظ به اچن ٿا، پر سنڌ ۾ ڪيترن ئي ماڻهن جا نالا ڳاهن، ميون، وڻن، جنسن ۽ ٻڪين جي نالن پٺيان به آهن. سنڌ ۾ تمام گهڻيون ذاتيون ماڻهن جي نالن پٺيان قائم ٿيون آهن. هن قسم جو اڀياس سلطان راهوجا صاحب ڪيو هو، پر ان کان اڳ به قليچ بيگ ۽ مولائي شيدائيءَ جي ڪتابن ۾ اهڙو ذڪر آيو آهي.

نالن جي هن اڀياس مان جيڪو سماجي ڪارج پورو ٿئي ٿو، تنهن جو اڀياس ته اڳتي ڪيو ويندو، هت رڳو ايترو چوڻ ڪافي آهي ته نالا به اهڃاڻ آهن انهن حقيقتن جا، جيڪي تاريخي سچائيءَ سان پرپور ۽ پرٻل آهن. اهڙيءَ ريت نالا به معنيٰ جا اشارا، نشان ۽ علامتون آهن.

ٻ- علامتي ٻولي:

ويجهڙائيءَ ۾ علامتي ٻوليءَ (Sign Language) جون ڪي شڪليون نروار ٿيون آهن. هن سان رياضيءَ جي اهڃاڻ واريءَ ٻوليءَ کان سواءِ ۽ ڪوڊ ٻوليءَ کان سواءِ، لنڪس (Lincos) ٻولي به آهي. لنڪس ٻولي اصل ۾ خلائي ٻولي (Lingua Cosmica) آهي. هن ٻوليءَ جو وڏو محقق ڊچ عالم ڊاڪٽر هنس فرائيڊينٿل (Dr. Hans Frieudenthal) آهي. سال ۱۹٦۰ع ۾ ڊاڪٽر هنس خلائي ٻوليءَ تي جيڪو ڪتاب لکيو هو، ان جو نالو آهي Lincos Design of Language for Cosmic Intercouse

ڪامپيوٽر ۽ ميٽر جدا جدا نشان ۽ علامتون ڪم آڻين ٿا. اهڙيءَ ريت علامتي ٻولي ته اسان جي اهڃاڻوي زندگيءَ جو جڙ هڪ اهم حصو بڻجي چڪي آهي. مشينون اڳتي اسان لاءِ تجربا به ڪنديون - اهڙا تجربا روس ۽ آمريڪا ۾ ٿي رهيا آهن. پر ٻوليءَ جي ان ’ترجمي‘ ۾ يا مشين جي ٻوليءَ ۾ انسان جون مخصوص صلاحيتون ڪم اچي ڪونه ٿيون سگهن. مثال طور ”ادا“، ادائگيءَ يا طرز جو سوال مشين جي وسيلي حل ڪري ڪونه

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٿو سگهجي. ماڻهو رڳو ڳالهائي نہ ٿو، پر هو خيال ۽ معنيٰ ادا ٿو ڪري، ادا ڪرڻ فقط انسان جي نصيب ۾ لکي آهي، باقي اظهار ڪرڻ تہ جانورن لاءِ بہ ممڪن رهيو آهي.

اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جو وڏي ۾ وڏو شان آهي ان جي آرٽ واري ڳالهہ ۽ خصوصيت. مشين شعر ناهي لکي سگهي، مشين راڳ ۽ سر دريافت ڪري نہ ٿي سگهي، مشين نقاشي ڪري نہ ٿي سگهي، مشين ڪچهارت ڏيئي سگهي ٿي، پڇي سگهي ٿي پر مشين ڪچهارت، هنر، ڏور، سهرو، ٽڙ جا بيت، بهادرانو شعر ۽ بيت، وائي ۽ ڪافي ادا ڪري نہ ٿي سگهي.

ڏٺو ويندو تہ هن ڪتاب جي ادب واري حصي ۾ جيڪو اسان ادائگيءَ يعني ادا وارو بحث ڪيو آهي، ان ۾ اسان وڏي ۾ وڏي جاءِ ادا کي ڏني آهي، جنهن کي ادب جو آرٽ سڏيو ويو آهي. دليل بہ فراهم ڪيو ويو آهي، جنهن مطابق اهو ثابت ٿي چڪو آهي تہ اها ٻولي، جا انسان ڳالهائي ٿو، سا هر حالت ۾ انسان جي ئي خصوصيت رهندي، توڙي جو مطلب ۽ معني تہ هيتر مشينون ۽ سائنسون بہ ادا ڪري سگهن ٿيون.

ڳالهائڻ واريءَ ٻوليءَ (Speech) ۾ اسان جيڪو خصوصي ذڪر ادائگيءَ وارو ڪيو آهي، اهو رڳو ان ادائگيءَ تائين محدود رهي نٿو سگهي، جيڪا ڳالهائڻ وسيلي ٿئي ٿي. ادائگيءَ يا ٻوليءَ جي حسن ادائگيءَ جا وڏا مثال اسان کي اشارن واريءَ ٻوليءَ يا اڻ ڳالهايل ٻوليءَ ۾ بہ عام ملن ٿا. اهو ئي سبب آهي، جو اسان جو ويچار آهي تہ اشارن واري ٻولي بہ انتهائي سڌريل ٻولي آهي. هن هيٺ اسان "اڻ ڳالهايل" سنڌي ٻوليءَ جي سوال تي بحث ڪري رهيا آهيون.

٥- ٻولي ۽ اڻ ڳالهايل ٻولي:

انهيءَ سوال جو جواب تہ "ٻولي جا ڪي ڇنجي"؟ ٻن طريقن سان ڏيئي ٿو سگهجي. پهريون هي تہ "ٻولي لفظن جي اها صورت آهي، جنهن کي ڳالهائڻ وارن عضون پيدا ڪيو آهي، ۽ ٻڌڻ وارن عضون (ڪنن) سنو آهي." ۽ ٻيو هي تہ "ٻولي چئبو آهي مطلب، معنيٰ ۽ خيال کي هڪ هنڌ کان ٻئي هنڌ تائين پهچائڻ واري وسيلي کي."

پهرئين جواب تي غور ڪيو تہ معلوم ٿيندو تہ ٻوليءَ لاءِ اهو ضروري آهي تہ اها آوازن تي ٻڌل هجي ۽ ٻيو تہ اهي آواز اهڙا هجن جو السان جا ڪن انهن کي "ٻڌن". هن جواب ۾ جا ڳالهہ رهجي ويئي آهي سا اها آهي تہ هن ۾ ڳالهائڻ، اچارڻ يا ٻڌڻ جو اصل مقصد خيال ۾ ئي نہ آندو ويو آهي. ٻڌڻ ۽ ڳالهائڻ جو مقصد آهي ئي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ، ۽ سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جو ڪم رڳو تڏهن ئي سگهندو جڏهن اچارن، آوازن يا لفظن کي ڪا معنيٰ هوندي. ڊڳي جي رنڀ ۽ ٻڪر جي ٻيڪات ۾ بہ ڪي 'لفظي' صورتون، اچار ۽ پد آهن ۽ انهن کي ٻڌڻ وارا ڪن ٻڌي ٿا سگهن، پر پلا ائين چئجي ٿو تہ ڊڳن

جي ۾، هڪ زبان آهي ۽ ٻڪر ۾، ڪا ٻولي نٿا ڳالهائين! بيشڪ ڍڳن ۽ ٻڪرن جي معاشرن، ۾ انهن آوازن ۽ اچارن کي ڪا معنيٰ هوندي، پر انساني معاشري ۾ اهڙن آوازن ۽ اچارن کي "ٻولي" چئي نٿو سگهجي. اسان تہ ٻولي انهيءَ ٻوليءَ کي سڏيون ٿا، جيڪا ماڻهو ڳالهائيندا آهن.

ٻئي جواب ۾ زور ڏنو ويو آهي "معنيٰ" تي. هن جواب ۾ بہ ٻن ڳالهين طرف ڌيان ڇڪايو ويو آهي. پهريون هي تہ ٻولي لفظن جي اها صورت آهي جنهن ۾ ڪا نہ ڪا "معنيٰ" موجود هجي، ۽ ٻي هيءَ تہ اها معنيٰ جيڪا لفظن ۾ يا لفظي صورتن ۾ موجود آهي، سا پنڌ ڪندي تي رهي، يعني هڪ هنڌ کان ٻئي هنڌ تائين پهچي ٿي سگهي. لفظن جي اها معنيٰ، جا رڳو هڪڙي هنڌ سمجهي ٿي سگهجي، يا جنهن کي رڳو ڪي ٿورڙا ماڻهو سمجهن ٿا، سا ٻولي سڏجي نٿي سگهي. انڪري سماج ۽ زمين جو تصور بہ ٻوليءَ جي تصور سان گڏوگڏ رهندو آيو آهي. هيئنر اسان ڪنهن سماج ۽ ڪنهن زمين جي تصور کان سواءِ ڪنهن ٻوليءَ جو تصور نٿا ڪري سگهون. اهو ئي سبب آهي، جو اسان چوندا آهيون تہ ٻوليون بہ مرنديون آهن ۽ ٻوليون بہ ڄمنديون آهن.

زبان جو هي ٻيو نظريو هاڻوڪو آهي ۽ ان جو تصور سائنسي طريقي سان سوچڻ بعد ڏنو ويو آهي.

هي نظريو زبان جي بنياد، تاريخ ۽ اوسر جي نظرين جي پيرائي ڪري ٿو. پهرئين ۽ ٻئي خيال جي وچ ۾ جيڪو اختلاف آهي، اهو بہ بنيادي، نظرياتي ۽ اصولي آهي. ڇو ته چون ٿا تہ زبان جي شروعات آوازن پيدا ڪرڻ سان ٿي. انڪري ترقي يا اوسر بہ انهن ئي آوازن جي ٿي. انڪري بنيادي ڳالهہ اها تہ آوازن کي سمجهيو وڃي؟ پيا چون ٿا تہ ٻوليءَ جي شروعات ڪير ٿو چوي تہ آوازن پيدا ڪرڻ سان ٿي هئي؟ ٻوليءَ جي شروعات تہ اشارن ڏيڻ سان ٿي هئي، ۽ اڄ تائين بہ اهي اشارا ئي آهن، جيڪي ٻوليءَ جو مُنڍ ۽ بنياد بڻيل آهن. اسان جڏهن ڪا ڳالهہ زبان سان چڱيءَ ريت سمجهائي نہ سگهندا آهيون، تڏهن هٿن، اکين، پيرن ۽ چپن کان ڪم وٺندا آهيون. پوءِ ڇو نہ اشارن کي ئي زبان جو بنياد سمجهيو وڃي؟ باقي رهيو سوال آوازن پيدا ڪرڻ جو، سو اها هڪ رسم آهي جيڪا انسان، آسپاس جي پکين ۽ جانورن جي ماحول سان لهہ وچڙ ۾ اچڻ سان، حاصل ڪري ورتي آهي. باقي آدم اصل ۾ زبان اشارن واري ڄاڻندو هو. هن صاحبن جو هڪ ڳورو دليل هي آهي تہ انسان جڏهن منڍ ۾ پنهنجا عضوا ڪم آڻي سگهندو هو، تڏهن هن سڀ کان اڳي اهو عضوو استعمال ڪيو هوندو، جهڙو وڌيڪ طاقتور هوندو، يا اهو جيڪو وڌيڪ ڪمزور هوندو؟ هاڻي جڏهن تہ "اظهار" انسان جي بنيادي ضرورت آهي ۽ جڏهن تہ ڳلي جو اهو حصو جيڪو آواز پيدا ڪري ٿو، ٻين عضون کان گهٽ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

طاقتور آهي، تنهنڪري آواز پيدا ڪرڻ "اظهار" جو ٻيو وسيلو ٿي نٿو سگهي. هن منزل تي پهچي ٿو سگهجي ته پوءِ آخر، ماڻهن جي ٻڌڻ ۽ "زبان" کي ڇا ٿيو، جو ترقي نه ڪيائون، ۽ ٻيءَ "زبان" کي آخر ڪهڙا پر لڳا، جو تهذيب واري زماني جي تمام اهم شيءِ بڻجي ويئي! هن اعتراض جو جواب هي آهي ته ماڻهوءَ جي ترقيءَ جو راز ئي انهيءَ ڳالهه ۾ آهي ته هو جدا جدا عضون کان ڪم وٺي ٿو. هن ۾ به ته انسان هڪ عضوي کان گهڻا ڪم وٺي.

جڏهن هٿن ۽ طاقتور عضون کي گهڻا ڪم مليا، تڏهن انهن جا ڪي ڪم ٻين عضون کان به ورتا ويا، تانجو زبان به چرڻ لڳي ۽ چپ به هلڻ لڳا. ۽ آخرڪار ڳلي جهڙي نازڪ عضوي به پنهنجو ڪم سنڀاليو. ايتري ۾ انسان کي ٻڌڻ جي تجربي مان اهو سبق حاصل ٿيو ته ڳلو، چپ ۽ زبان ملي، نه رڳو اظهار جو ڪم ڏيئي ٿا سگهن، پر انهن مان جيڪو آواز پيدا ٿو ٿئي، اهو راحت به بخشي ٿو. وري پکين جي پڪارڻ ۽ جانورن جي آوازن به هن ڳالهه کي ٽيڪو ڏنو. هڪڙي ٻي ڳالهه جيڪا مددگار ثابت ٿي، سا اها آهي ته اظهار جو ڪم ڳلي، چپن ۽ زبان کان وٺڻ سان انسان هڪ ئي وقت گهڻا ڪم ڪري ٿي سگهيو، جو ته اشارن کان واندڪائي وٺي، انهن جا عضوا ٻيا ڪم به ڪري ٿي سگهيا. هڪ هيءَ ڳالهه به ضرور سمجهڻ گهرجي ته اشارن واري اظهار کي سمجهڻ لاءِ ڏسڻ تمام ضروري هو. پر آواز وارو اظهار بنان ڏسڻ جي به سمجهه ۾ اچي ٿي سگهيو. جيئن ٻڌڻ ڏاڍيان ڳالهائڻ جي حالت ۾ ٿيندو آهي. انسان بنيادي طور تي سهل پسند آهي، ان ڪري هن اظهار جي لاءِ ٻنهي طريقو وڌيڪ استعمال ڪيو، تانجو ٻوليون جڙي پيون. ٻوڙي لکڻ ۽ پڙهڻ وارن طريقن ته پنهنجي اظهار جي هن وسيلي کي وڏي طاقت ڏني. پر تنهن هوندي به ڪمال انهيءَ "زبان" جو چئبو، جيڪا اهڙين سهوليتن نه هوندي به جيتري جا ڳنڍي هلندي آئي آهي، ۽ اڄ به ان کي "ڳالهائڻ" وارا ۽ سمجهڻ وارا ٻئي موجود آهن. مان سمجهان ٿو ته هيءَ ڳالهه تعجب جهڙي نه آهي، جو ته اشارن واري ٻولي ماڻهوءَ جي بنيادي ٻولي آهي. ماڻهوءَ کي پنهنجي بنيادي ڳالهه سان هر حال ۾ سچو رهڻو آهي، جهڙيءَ طرح ٻين زبانن لاءِ جدا جدا مشاهدا هڪ ميدان ناهي بيٺا آهن، تهڙيءَ طرح ان ڳالهايل "زبان" جي لاءِ پوري انسان ذات هڪ معاشري جهڙي آهي. هيءَ زبان ان ڪري انسان ذات کي هڪڙي ئي ڀائيچاري ۾ ڳنڍڻ ۽ هڪ ئي خاندان جي صورت وٺائڻ ۾ به مددگار ثابت ٿي آهي. هيءَ ٻولي هڪڙي ئي وقت ٿي ڦڻ جي زبان به آهي ته انسان ڳڌ سائنس جي زبان به آهي. هيءَ زبان اوڀوا، نيلهيءَ جهمز، رهنبو جيءَ جي زبان به آهي ته نوجي معاملن ۾ به ڪم ٿي اچي (منگلن جي وسيلي). هيءَ زبان سائنس ۽ ڳاڙهيءَ جهنڊيءَ جي زبان آهي. اڄ ريج کي ضابطي

۾ رکڻ جو ڪم ۾ هن زبان جي وسيلي ڪري ٿو سگهجي. ان ڪري اشارن جو مطلب به ڪشادو ٿيندو ٿو وڃي. اڳي اشارا رڳو عضون سان ڪيا ويندا هئا، پر هاڻي رنگن ۽ روشنين سان به اشارا ڪري ٿا سگهجن.

٦- اڻ ڳالهايل ٻوليءَ جا ڪارائتا مثال:

مٿي اشارو ڪيو آهي ته اڻ ڳالهايل زبان پهرين ۽ آخري زبان آهي انسان ذات جي. اڻ ڳالهايل ٻولي، ڳالهايل ٻوليءَ سان لڳو لڳ، جدا جدا رستي، ترقي ڪندي رهي آهي. هٿ سان سلام ڪرڻ وارو طريقو بهرحال آجيان ۽ آڌرڀاءَ جي مطلب سان گهڻو ڪري دنيا جي سيني ملڪن ۾ اڄ به چالو آهي. اهڙيءَ طرح نَنهڪر ۽ هائوڪر جا اشارا به بنيادي اشارا آهن. اها ڳالهه ٻي آهي ته هنن اشارن جي ادائگيءَ ۾ هن وقت طريقا ٿورو گهڻو ڌار ڌار ۽ نرالا آهن، پر مطلب ۽ معنيٰ وري به سيني طريقن ۾ هڪجهڙا آهن. اسان "معنيٰ" واريءَ ڳالهه ڪي زبان جو اصل سمجهي رهيا آهيون، ان ڪري اسان کي جدا جدا طريقن جي ڪري مونجهارو محسوس ڪرڻ نه گهرجي. پراڻي يونان ۾ "ڪنڌ هيٺ پرو ڪرڻ" وارو اشارو هاڪار جو مطلب ڏيندو هو، ته اسان وٽ هن اشاري ۾ ڪنڌ هيٺ ڪرڻ سان گڏ ڪنڌ مٿي ڪرڻ به شامل ٿي ويو آهي. غور سان ڏسبو ته بنيادي اشاري ۾ ڪيءَ ڦيرگهير ڪا خاص ۽ اهم ڦيرگهير نه آهي. اهڙيءَ طرح هٿ جي اشاري سان سڏ ڪرڻ ۽ تڙي ڪڍڻ وارو اشارو به ٿوري گهڻي فرق سان دنيا جي ڪجهه جيترين قومن ۾ ساڳئي نموني ۾ موجود آهي. ٻيا جيڪي عام اشارا آهن، سي آهن پڪ ناهي چپن تائين آڻڻ پاڻي گهرڻ لاءِ، ۽ هٿ جي آڱرين کي ڪاڏيءَ تي رکي ڏاڙهيءَ جو اشارو ڏاهپ يعني مددگاريءَ جو مطلب ڏيڻ.

٧- اشارن واري نثر ۽ نظم جي زبان:

جهڙيءَ ريت آوازن واريءَ ٻوليءَ ۾ نثر ۽ نظم جو فرق محسوس ڪيو ٿو وڃي، تهڙيءَ طرح اشارن واريءَ ٻوليءَ ۾ به 'نثر' جي زبان هڪ آهي ته 'نظم' جي ٻي آهي. نثر واري زبان اها آهي، جنهن ۾ لطيف انساني جذبن جو اظهار نه ڪيو آهي. زبان جو هي حصو چند رسمي، بنيادي ۽ پڪن پختن خيالن جو اظهار ٿو ڪري. هن ڏس ۾ هائوڪر، نَنهڪر ۽ سڏ ۽ اجازت وٺڻ جا اشارا اچي ٿا وڃن. پر نظم واري زبان اها آهي، جنهن ۾ لطيف جذبن جو اظهار ڪري ٿو سگهجي. ان ڪري هيءَ زبان ناچ، جهمر، ۽ هنبوچيءَ يا اوپيرا ۽ بيلي جي زبان آهي. ڇاڪاڻ ته هن زبان جي سڌي سنئين اپيل انسان جي جمالياتي حس کي آهي، ان ڪري ائين به چئي ٿو سگهجي ته اڻ ڳالهايل زبان ۾ شاعري به ڪري ٿي سگهجي. سنڌي ڳالهائڻ وارن وٽ چميءَ، ميچ ۽ ڇهنبڙيءَ جا اشارا به لطيف جذبات جو اظهار ڪندا آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ماالائتو ماريوپي Mario Pie پنهنجي ڪتاب "Story of Language" ۾ ڏيکاريو آهي ته رڳو اوپر انڊيز جي ماڻهن وٽ محبت کي ظاهر ڪرڻ لاءِ ۾ سوءُ اشارا موجود آهن.

٨- اڻ ڳالهايل زبان جا قسم:

ماالائتي ماريوپيءَ پنهنجي ڪتاب "ٻوليءَ جي آکاڻي" ۾ اڻ ڳالهايل زبان جا ٽي قسم ٻڌايا آهن. هڪڙو ته قسم اهو آهي، جنهن کي مون هيستائين اشارن واري زبان ٻڌي ڪوٺيو آهي — ان جو ذڪر مٿي چڱو خاصو آيو آهي. باقي ٻن قسمن مان پهريون قسم آهي اها زبان، جا ڳالهايل زبان کي ويجهي هجي، ۽ ٻيو آهي اها زبان، جا لکيل زبان کي ويجهي هجي.

سنڌي ٻولي ڳالهائڻ وارا جڏهن سواءِ چپن چورڻ ۽ زبان هلائڻ جي "هون" جـو آواز ٿا پيدا ڪـن، تڏهن ان مان مطلب اهڙوئي ٿو نڪري، جهڙو "هائو" جو، ۽ ان "هون" جو اچار ۾ "هائو" جي اچار جي ويجهو اچي ٿو وڃي. اهڙيءَ طرح ساڳي "هون" جو ۽ "ڳـٽ" جو مطلب ننهڪر آهي، ۽ ان جو آواز بہ "نہ" جي ويجهو آهي. تنهن کان سواءِ بين، الغوزي، يا مرليءَ ۾ آوازن ڪيڏ سان اسان زبان ۾ ڳالهايل لفظن جي لڳ ڀڳ آواز ڪڍي سگهندا آهيون. اهوئي سبب آهي، جو الغوزي ۾ "پيرين پوندي سان" يا "ڪانگل ادا ڪٽي وڃ" واريون ڪافيون اسان ان جي پنيان ڳائي بہ سگهندا آهيون. پر ٻڌرو آهي تہ بين يا ٻين سازن مان اهي نڪتل آواز ٻولي ڪوٺجي ٿا سگهن، ڇو تہ ٻولي تہ فقط انهن آوازن جي آڌار تي ٻڌي آهي، جيڪي ڳاوي، چپن ۽ زبان جي مدد سان ڪڍي سگهجن. پر هوڙي قسم جي اڻ ڳالهايل زبان ڳالهايل زبان جي ويجهو آهي.

ٻئي درجي ۾ اهو نمونو آهي، جو لکيل زبان جي ويجهو هجي. ڪن عالمن جو چوڻ آهي تہ اهڙي قسم جي اڻ ڳالهايل زبان پاڻ لکيل زبان کي ترقي ڏني آهي. هن نموني ۾ اسان آڳاٽي زماني ۾ پٿرن تـي اڪريل مورتن وارن لفظن ۽ حرفن جي نشانن کي شامل ڪري ٿا سگهون. هنن سڀني ۾ هڪڙو مطلب ۽ معنيٰ موجود آهي، جا ڏسندڙ تائين پهچائي ويئي آهي ۽ پهچائي سگهجي ٿي.

٩- اڻ ڳالهايل زبان جو ڪارج:

اڻ ڳالهايل زبان جي باب ۾ ٽي ڳالهيون تہ اهڙيون آهن، جو انهن تي اسان اڪيون ٻوئي اتفاق ڪري ٿا سگهون.

پهرين ڳالهہ هيءَ تہ اشارن واري زبان ڳالهايل زبان کان اڳ ۾ پيدا ٿي هئي. ان ڪري هيءَ زبان انسان جي پهرين زبان آهي.

ٻي ڳالهہ هيءَ تہ جيڪڏهن حالتون سازگار هجن ها، تہ اڻ ڳالهايل زبان ڳالهايل زبان کان بہ وڌيڪ ترقي ڪري سگهي ها.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٽين ڳالهه هيءَ ته اشارن واريءَ زبان ۽ اڻ ڳالهايل زبان ۾ شامل ٻيون زبانون اڄ ۾ دنيا جي سڀني ماڻهن جي وچ ۾ رابطي جي زبان جي جاءِ وٺي ٿيون سگهن .

ٻولين مان انسان جي تهذيب، تمدن، معاش ۽ معاشري جي خبر ٿي پوي . انسان جي تاريخ جو ڪجهه سارو حصو ته خود زبانن جي تاريخ مان ورتو ويو آهي. اهوئي سبب آهي، جو اسان پنهنجي ٻولين جي تاريخ ۾ دلچسپي وٺڻ کان سواءِ رهي نه ٿا سگهون. هت غور ڪرڻ جهڙي ڳالهه هيءَ آهي ته جڏهن لکيل ۽ ڳالهايل زبانن مان ايتري خبر پئجي ٿي سگهي، ته پوءِ اڻ ڳالهايل زبان ته سچ پچ انساني وسيلن جي زبان آهي — تنهنڪري ان جو اڀياس اسان کي انسان ذات جي لاءِ وڏيڪ خبر چار ڏيئي سگهندو . هن زبان جي وسيلي اسان دنيا جي گولي تي رهندڙ قومن جو هڪٻئي سان ڳانڍاپو معلوم ڪري ٿا سگهون . اهڙيءَ طرح جدا جدا زبانن جي جم جي باب ۾ معلومات هٿ ڪري ٿي سگهجي . جهڙيءَ طرح ٺڪر جي ٿانون تي نڪتل مورتن مان اسان انهن جي ڪهاڙيتي جي تاريخ معلوم ڪري سگهيا آهيون، تهڙيءَ طرح اشارن مان اسان اها ڳالهه معلوم ڪري سگهنداسون ته ڪنهن به هڪ زبان جو واسطو دنيا جي ٻين زبانن مان ڪهڙو آهي — (سون کي پڪ آهي ته هن قسم جي سوچ ويچار مان اسان کي سنڌي زبان جي جم ۽ واڌ جي باب ۾ تمام چڱي معلومات ملي سگهندي .)

اڻ ڳالهايل زبان جو مستقبل به وڏيڪ روشن ٿو نظر اچي، ڇو ته هن وقت تائين اسان فقط اهي وسيلا هٿ ڪيا آهن، جن ۾ ڳالهايل زبان کي مدد ملي آهي. پر هاڻي اسان اهو وسيلو به آزمائي رهيا آهيون، جنهن مان فقط اڻ ڳالهايل زبان کي هٿي ملندي. ڏٺ - پڌو يعني ٽيليويزن (Television) جو وسيلو اسان کي اڻ ڳالهايل زبان جي ترقيءَ ۾ مدد ڪري رهيو آهي : اڳي فقط ڪنن جي وسيلي مطلب حاصل ڪبو هو، پر اهان اکيون به معنيٰ حاصل ڪرڻ ۾ مدد ڪنديون .

١٠ - اڻ ڳالهايل سنڌي ٻولي :

اڻ ڳالهايل سنڌي ٻوليءَ جي اڀياس مان اسان کي هيٺيان فائدا حاصل ٿيندا :

اسان جي تقرير ۽ ڳالهائڻ جي صلاحيت کي ترقي ملندي .

سنڌي ماڻهن جي تمدني حياتيءَ ۽ سماجي جيون جو به اڀياس ڪري سگهبو .

اسان کي سنڌي زبان جي منڍ ۽ ان جي ٻين زبانن سان لاڳاپي جو پتو پوندو .

ان ڪري مان سمجهان ٿو ته هن قسم جي ڪوشش، زبان جي عالمن ۽ اڪابرن جي لاءِ ضرور دلچسپيءَ جهڙي ٿيندي .

اسان وٽ سنڌ ۾ اڻ ڳالهايل زبان جا جيڪي چالو سڪا آهن، تن کي ڪهٽ ۾ ڪهٽ ايشيا جي گهڻن ئي هنڌن تي ضرور ملهه هوندو . ٻنهي هٿن جو پڪ ڳاهي وات تي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آڻڻ وارو اشارو اسان ڪي گهڻن ئي ملڪن ۾ اچ مرڻ ڪان بچائيندو. اهڙيءَ طرح هٿ لوڏي يا هٿ جون آڱريون هيٺ مٿي ڪري اسان ڪنهن ملڪ ۾ ڪنهن ماڻهوءَ کي پاڻ ڏانهن اچڻ سکڻ ۾ ڪامياب ٿي وينداسين. هن باب ۾ هڪڙو اصول به ڏاهي ٿو سکڻي. جيڪڏهن ترتيبوار جي ڪنهن حصي تي ڪي اشارا سڀئي ماڻهو يا گهڻا ماڻهو سمجهي سگهندا هجن، ته بوءِ سمجهڻ گهرجي ته، تڏهن جو ڳالهايل زبانون پڻ پون آهن، معنيٰ سڀني حصن جي ماڻهن جي هڪ آهي. اهڙي قسم جو خيال اها ڳالهه سمجهائي سگهندو ته انهي حصي جي ماڻهن جي ٻولين زبان ساڳي رهي آهي - جو ته ان جي معنيٰ به ساڳي آهي ۽ معنيٰ ڪسي پکڙڻ وارو طريقو يعني اشارو به ساڳيو آهي. (خدا ڪري ڪو اسان ملن هن طرح جي اڀياس ڏي به ڌيان ڏئي.)

هاڻي آءٌ ان ڳالهايل سنڌي زبان جا ڪي مثال ڏيندس. اڪ يا اکين جي چهري تي پڌل ۽ چلورن جهڙا عدد پڻ سنڌي زبان ۾ گهڻو آهي. پر ڪن محاورن ۾ ته ڳالهايل زبان جو محاورو ان ڳالهايل ٻوليءَ جي اشاري سان بلڪل ٺهڪي ٿو اچي. مثال طور اسان جي ڳالهايل ٻوليءَ ۾ اک ڦوٽارڻ، اک ڦاڙڻ، اک ٻوٽڻ، اک پٽڻ وارا محاورا اک جي چهري يا اشاري سان ورتل آهن. اک ڦوٽارڻ جي معنيٰ آهي ڪاوڙجڻ، پر هونئن به رڳو ڦوٽاريل اکين جي اشاري سان اسان مطلب ڪاوڙ جو ڪيلدا آهيون. اهڙيءَ طرح اک ٻوٽڻ جي معنيٰ آهي مري وڃڻ. يا ڪجهه ڳالهائڻ ڪان سواءِ رڳو اکيون ٻوٽڻ سان به اسان ٻڌائي سگهنداسون ته ڪو مري ويو آهي. مان ڀانيان ٿو ته سنڌي زبان ۾ هن قسم جا محاورا ٻڌائين ٿا ته اسان جي زبان گهڻي ڀاڳي پراڻي به آهي ته نرالي به آهي، ۽ اهڙيءَ طرح دنيا جي ٻين زبانن کي ويجهي آهي. هيءَ ڳالهه اسان وٽ ويساهه جهڙي آهي ته انسان جي ٻين زبانن ۾ هٿن ۽ اکين جي چهري کي وڏو دخل هوندو. هاڻي جيڪڏهن انسان سڀ کان اڳ اشارن سان اظهار ڪرڻ سکيو آهي، ته پوءِ پڪ آهي ته سنڌي زبان جي وسيلي اسان وٽ ان زبان جو ڪجهه سارو حصو پهچي ويو آهي.

اک وارن اشارن جي باب ۾ ميچ جو ذڪر عام دلچسپ ٿيندو.

ميچ: ميچ اک جي هڪ سادي چهري جو نالو آهي. اک جي ٻين اشارن مان ته اسان محاورا به ٺاهيا آهن، پر ميچ ته اسان وٽ اڄ به ان ڳالهايل زبان جي نمائندگي ڪري ٿي سگهي. شروع تي دور ۾ جڏهن رڳو اکيون ڏاڙي ڏسڻ جي به ڪا معنيٰ هوندي هئي، تڏهن ميچ ڏيڻ ضرور هڪ فن جو نالو هوندو ۽ ميچ ڏيڻ واري ماڻهوءَ جو مقام ڪنهن شاعر يا اديب کان گهٽ ڪڏهن به نه هوندو. اسان وٽ اڄ به ميچ ڏيڻ جي فن جو استاد وڏو مقام ٿو رکي. اڄڪلهه ميچ جون جدا جدا معنائون آهن. هڪڙيءَ ميچ مان جنسي جذبات جو اظهار ٿو ٿئي ته ٻيءَ مان ڪنهن کي بيوقوف بنائڻ جو. هڪڙيءَ

ميچ مان اهو مطلب ئي نڪري ته ”توں پس ڪجان“، ته ٻيءَ مان اهو ته ”دل جي ڳالهه دل ۾“. اهڙيءَ طرح ميچ جا ٻيا مطلب به نڪرن ٿا. مان سمجهان ٿو ته هن جو مطلب اهو آهي ته هي اشارو پراڻو آهي ۽ هاڻي ڪافي ترقي ڪري چڪو آهي.

هٿ جي اشارن جو اڀياس به ڏاڍو دلچسپ آهي. هٿ جي اشارن ۾ اسان وٽ جيڪي معنيٰ جا سڪا موجود آهن، انهن ۾ مخاص آهن: ٻجو، تاڙي يا چسي، چهنڊڙي ۽ ڪي ٻيا. هٿ ۾ وري آڱوٺي جو ڪم جدا آهي ته ڏيکي آڱر جو جدا. اهڙيءَ طرح چيچ يا ٻاچ ۽ وچينءَ جا به ڪي اشارا آهن. وري پنج ئي ڳنڍبن ٿا ته مطلب پيو ٿو نڪري.

ٻجون ٻجي جو جيڪو مطلب اسان وٽ سمجهيو ٿو وڃي، سو شايد دنيا ڀر جي ٻئي ڪنهن به ملڪ ۾ سمجهيو نٿو وڃي. ٻجي ڏيڻ جي اشاري جي معنيٰ آهي پنج ڏيکارڻ يا پنجن جو مطلب ظاهر ڪرڻ. ان ڪري ٻجي ڏيڻ کي وڌيڪ اثرائتي ڪرڻ لاءِ اسان چوندا آهيون ”هي پنج ٿئي“ يا ”هي ڳئي پنج“! هيئن به چئبو آهي ته ”هي منهن ۾ ٿئي“! اهڙيءَ طرح ٻجو کهوڙي ڏيڻ يا گسائي ڏيڻ وارو اشارو ننهي ٻجي ڏيڻ کان وڌيڪ اثرائتو آهي. هاڻي اچو ته ڏسون ته آخر هنن سيني اشارن جو مطلب ڪهڙو آهي. منهنجو هڪڙو معمولي خيال آهي ته هن اشاري ۾ اسان جي تمدني زندگيءَ جا ڪي نهايت اهم راز سمايل آهن. اها ڳالهه هر دور ۾ ۽ هر معاشري ۾ مڃي ويئي آهي ته منهن جو حصو جسم جي ٻين حصن کان وڌيڪ مانوارو سمجهيو ويو آهي. اسلام ۾ منهن تي ڌڪ هڻڻ واري لاءِ تمام ڳري سزا مقرر ٿيل آهي. ديوتائن جي مورتين ۾ به منهن جو حصو نهايت ئي اهتمام سان ڏيکاريو ويو آهي. هار سينگار لاءِ به جسم جي هر حصي تي وڌيڪ ڌيان ڏنو ويو آهي. حسن جي تصور ۾ به هن حصي جو خاص خيال رکيو ويو آهي. پراڻي زماني جي آثارن مان منهن سينگارڻ جا زيور ڏاڍا گهڻا مليا آهن. هندي عورت ۾ منهن سينگارڻ جي معاملي ۾ وس ڪيا آهن. ڪن، پرون، نڪ، ڪاڏي، ڳچي، نرڙ ۽ اک، مطلب ته هر جزي جي لاءِ اسان وٽ سينگار موجود آهي. وري هڪڙي هڪڙي جزي لاءِ گهڻا گهڻ به موجود آهن. مرد جي عزت به منهن ۾ آهي. هاڻي هي اسان وٽ ٻجو ڏيڻ جو تمام برو ٿو سمجهيو وڃي، سو چئبو ته هن اشاري مان ضرور ڪنهن کي ”بي داني ڪرڻ“ يا ”بي مهابي“ ڪرڻ جي ڪا معنيٰ ٿي نڪري. ان ڪري چئبو ته ٻجي ڏيڻ واري اشاري جو مطلب آهي ”منهن تي ڌڪ هڻڻ“. سو جڏهن اسان چوندا آهيون ته ”پنج ٿئي“، تڏهن اسان جو مطلب آهي: ”مان تو کي سڄي منهن تي زور سان ڌڪ ٿو هڻان“. ٻجو هٿ سان ڏيڻ آهي، جو ته ڌڪ به هٿ سان ئي هڻبو آهي. هن اشاري جو اسان جي تمدني زندگيءَ ۾ مطلب هي آهي ته هن ڏيهه جا ماڻهو پنهنجي عزت ٻئي معاملي ۾ ايتري قدر حساس آهن، جو ڌڪ هڻڻ ته ٺهيو، پر منهن تي ڌڪ جو اشارو ڪرڻ ئي اسان وٽ خون ڪرائڻ لاءِ ڪافي سمجهيو

آهي. هاڻي ظاهر آهي ته اسان جي اشاري واري زبان ڪيتري نه معنيٰ واري ۽ صاف زبان آهي.

هٿ جي اشارن ۾ آڱوٺي کي وڏي معنيٰ حاصل آهي. هي اشارو ٺهڪر، صاف انڪار ۽ بيپرواهيءَ جا مطلب ڏو ڏئي. اهڙيءَ طرح ڏسڻي آڱر کي مٿي کڻڻ جو مطلب آهي ”الله جي هيڪڙائيءَ جو اشارو ڏيڻ“. هن مان اميد جو مطلب به لڪري ٿو، ۽ اهو مطلب به لڪري ٿو ته ”الله واهي آهي.“

چيچ جي ڳالهه مون کي خاصي دلچسپ ٿي نظر اچي. مون کي ياد آهي ته ننڍلائپ ۾ آءٌ ڪنهن سان ياري ڪيڻ لاءِ پنهنجي چيچ هن جي چيچ ۾ ڪِنڊيندو هوس. اسان چيچون اڙين ملائيندا هئاسون، جڻ زنجير جون ٻه ڪڙيون مليون. چيچ سان چيچ ڪيڻ جو مطلب هو ٻن جيئن جو ٻاڻ ۾ جڙجڻ. هي جو چيو اٿن ته ”جنهن جي چيچ سيد جي هٿ ۾ تنهن کي لهر لڪو لوڏو“، تنهن جي مطلب ۾ به اهو راز سمايل آهي— (فرضي قصن کهڙڻ سان اسان ڪنهن جهڙي تهڙي کي ته بدنام ڪري ڏا سگهون، پر پٽائي انهن ڳالهين کان مٿي هو). ڇاڪاڻ ته ٻرهٽ اسان چيچ ملائي نتا سگهون، ان ڪري چيچ ۾ ونگوڙي جي اشاري لاءِ اسان وٽ ويڙهه يا ڪير منڊيءَ جو ڪجهه نهيو آهي. شادين ۽ وهانون کان اڳ ۾ ياري ڪيڻ اسان جي تمدن ۾ رکو اهڙيءَ طرح جائز رهيو آهي جيئن اسان اشارن ۾ ئي پنهنجو پيار ڏيکاريندا هئاسون. وري ياري رکڻ جو مطلب آهي پنهنجو ٻاڻ ٻئي جي حوالي ڪرڻ، ان ڪري يار کي اسين سڏيون ٿي ”سر جو سائين“. سو ظاهر آهي ته اسان جي اڻ ڳالهايل زبان اڄ به اسان جي فطري زندگيءَ ۽ تمدني زندگيءَ ۾ وڏو ڪم ڪري رهي آهي.

اهڙيءَ طرح ڇهنڊڙي به هٿ جي چيچ وارو ڪم ڪري ٿي.

تاڙي خوشيءَ جي معنيٰ ۾ دنيا جي گهڻو ڪري سڀني قومن وٽ آهي. پر اسان وٽ تاڙيءَ کي ٻيون معنائون به آهن. تاڙي ڪنهن سمي اسان کي ساز جو ڪم ڏيندي هئي ۽ بعد ۾ اسان ان جو مٽ ڳاهي ورتو، جو هاڻي ڇيڙيءَ ۾ موجود آهي. هن مان سهوليت هيءَ ٿي ٿئي ته هاڻي تاڙي ”هڪ هٿ سان به وڄائي ٿي سگهجي.“ البت ان کي ”تاڙي“ نه چئبو.

اسان جڏهن چوندا آهيون ته ”تاڙي هڻ“، تڏهن اسان جو مطلب هوندو آهي ته ”امانت ڪر“ يا ”سودو نبير“. ان لاءِ ”تاڙي هڻڻ“ جو ڪم اسان ڪنهن معتبر ماڻهوءَ جي حوالي ڪندا آهيون. اسان تاڙيءَ واري فيصلي جي عزت ڪندا آهيون. هڪڙي ڏينهن مون هڪڙي ”امانتو“ کان پڇيو ته توهان تاڙي هڻڻ لاءِ هٿ هٿ جي مٿان ڇو ٿا رکو! مون کي ياد آهي ته ان جو ڏاڍو چڱو جواب ڏنو هئائين. چيائين: ”ٻهراڻين ٻنهي ڌرين کي

سو کوڙ ڪندا آهيون، اها اسان جي ڳڻ آهي. مڙس هٿ هٿ تي رکيو، ته ٻڌجي ويو. مريد ٿيندا آهيون ته به مرشد جو هٿ وٺندا آهيون. توهان ڪن ٻـــه ٻن شين کي ملائڻ لاءِ مهر هڻندا آهيو. سو تاڙي به اسان جي مهر آهي، ڳڻ جي مٿان مهر هڻي ڇڏيندا آهيون ته ڳڻ لوهه تي ويندي".

تسي يا چسيءَ وارو اشارو به تاڙيءَ واري اشاري مان نڪتو آهي.

سنڌ ۾ اڻ ڳالهايل زبان جا وڏيڪ جملا هيٺ ڏجن ٿا:

(١) ڪنڌ هيٺ پرو ڪرڻ، (٢) ڪنڌ ڪلهن جي طرف ڦيرائڻ، (٣) هيٺيون چپ اڳتي ڪرڻ، (٤) هٿ ڪـــي ٻه ٽي دفعا مٿي ڪرڻ (اٺ)، (٥) هٿ کي ٻـــه ٽي دفعا هيٺ ڪرڻ (ويهه)، (٦) نڪ ۾ ڪهنج وجهڻ، نڪ تي ڏسٽي آڱر ڦيرائڻ (توبه)، (٧) ارڙ تي ڪهنج وجهڻ، (٨) ڪن جي پاپڙيءَ کي هٿ وجهڻ، (٩) ڏوري تي هٿ هڻڻ، (١٠) سيني تي هـــٿ هڻڻ، (١١) ڏاڙهيءَ تي هٿ هڻڻ (وعدو)، (١٢) ڏرتيءَ تـــي ڪيسي پائڻ (توبه)، وغيره.

(١) ڪنڌ هيٺ پرو ڪرڻ سان اسان ڪنهن ڳالهه تي اتفاق ڪندا آهيون.

(٢) ڪنڌ ٻنهي ڪلهن ڏانهن ڦيرائڻ سان اسان اختلاف ڪندا آهيون يا ننهڪر ڪندا آهيون.

(٣) هيٺيون چپ اڳتي ڪرڻ سان اسان حيرت ۽ نفرت يـــا اڻچاڏائيءَ جـــو اظهار ڪندا آهيون.

(٤) هٿ کي ٻه ٽي ڀيرا مٿي ڪرڻ سان اسان ڪنهن کي اٺ جو اشارو ڪندا آهيون.

(٥) اهڙيءَ ريت هٿ کي ٻه ٽي ڀيرا هيٺ ڪرڻ مان اسان جو مطلب آهي "ويهه".

(٦) نڪ ۾ ڪهنج وجهڻ سان اسان بيزاريءَ جو اظهار ڪريون ٿا ۽ نڪ تي ڏسٽي آڱر ڦيرڻ سان اسان "توبهه" جو مفهوم ڏيون ٿا.

(٧) نرڙ تي ڪهنج اسان جي غور و خوض يا ڪاوڙ جو اظهار ڪن ٿا.

(٨) ڪن جي پاپڙيءَ تي هٿ هڻڻ يا پاپڙيءَ ۾ هٿ وجهڻ "پڇتاءَ" يا توبهه جو اشارو آهي.

(٩) ڏوري تي هٿ هڻڻ مان ٻار کڻڻ، يا ذميواري کڻڻ کان سواءِ طاقت آزمائيءَ جو تصور به ملي ٿو.

(١٠) سيني تي هٿ هڻڻ جو اشارو انتهائي سنجيده اشارو آهي ۽ خاصو مفهوم رکي ٿو. اسان ڪڏهن غور نه ڪيو آهي ته خوش خير عافيت ڪرڻ وقت، يا موڪلائڻ وقت، يا

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اليڪ سليڪ ڪرڻ وقت اسان سيني تي هٿ ڇو ٿا رکون . عام طور تي اسان کي معلوم آهي ته سينو انسان جي جسم جو اهم ترين حصو آهي . سيني ۾ دل ۽ ڦڦڙ رکيل آهن ۽ اهڙيءَ طرح زندهه رهڻ جي "خير جــي ڪم" ۾ سينو وڏو ڪم ٿو ڪري . ان ڪري محاوري ۾ به سيني جو ذڪر گهڻو آيو آهي .

مثال طور :

ٿڌي سيني سان ٻڌڻ يا غور ڪرڻ، سينو سيني سان ملائڻ، سيڪي بار سيني تي رکڻ، سينو تاڻي هلڻ ، ۽ سيني ۾ سانڍڻ، وغيره . هنن محاورن مان اسان کي "سيني تي هٿ رکڻ" جي معنيٰ جا اشارا ملن ٿا.

جڏهن نيازمنديءَ جي اظهار لاءِ سيني تي ٿا هٿ رکون، تڏهن چئون ٿا ته "انسان دل جان سان توهان جا نيازمند آهيون". هن طرح سچائيءَ جو اظهار ڪريون ٿا . جڏهن موڪلائڻ وقت سيني تي هٿ رکون ٿا، تڏهن چئون ٿا ته "سدائين گڏ". هن مان معلوم ٿو ٿئي ته اسان پنهنجي طرفان هر طرح جي اخلاص جو يقين ڏيون ٿا. اهڙيءَ ريت اخلاص ۽ نيازمنديءَ جي هن اشاري ۾ اسان جي مدلي زندگيءَ جو هڪ نازڪ مفهوم سمايل ٿئي ٿو . اهڙيءَ ريت وعدي ڪرڻ لاءِ يا چئلنج قبول ڪرڻ لاءِ به اسان سيني تي هٿ رکندا آهيون .

(١١) ڏاڙهيءَ تي هٿ هڻڻ يا هٿ رکڻ .

هي اشارو به خصوصي ذڪر ڪرڻ جهڙو آهي . سنڌي سماج ۾ ڏاڙهيءَ کي وڏي اهميت حاصل آهي . ڏاڙهيءَ مان جوانيءَ جو اشارو ملي ٿو . ڪنهن جوان جماڻ مڙس کي طعنو ڏيون ته چئونس: "منهن ۾ ڏاڙهي لٿي ٿي" يا "ڏاڙهي ٿي منهن ۾، تو کي چا چنجي!" "ڏاڙهيءَ هٿ" محاورو جهڙي جهڳڙي جي معنيٰ ۾ ڪم اچي ٿو ، ۽ "ڏاڙهي پٽي تري ڪرڻ" تمام وڏي گار آهي . ڏاڙهيءَ تي هٿ رکڻ هڪ اشارو آهي ، جنهن جو مفهوم آهي ته مان واعدو ٿو ڪريان. ڏاڙهيءَ تي هٿ رکي وعدي ڪرڻ مان مطلب هي ٿــو نڪري ته "هي واعدو آءٌ ايترو ئي ٿو ڪري سمجهان جيترو پنهنجي ڏاڙهي". ڏاڙهي هڪ علامت آهي . ڪنهن ڪان وعدو وٺڻو هوندو آهي ته چوندا آهيون "رک ڏاڙهيءَ تي هٿ". ڪو ارادو ڪريون ته چئون "هيءَ منهنجي ڏاڙهي آ، مان ائين ڪندس". اهڙيءَ ريت ڏاڙهي جوانيءَ، ارادي ۽ وعدي جو مفهوم ڏيئي ٿي .

(١٢) ڪيسي ڪرڻ جو مفهوم توبه ڪرڻ ۽ اهو ڪڏهن ڪڏهن ڇچ تي هٿ هڻڻ سان به ڏيندا آهيون . اسان وٽ مهڙ وارا اشارا ڏاڍا گوناگون ۽ لطيف آهن . اڻ ڳالهايل ٻوليءَ ۾ شاعريءَ جو نمونو اهو آهي جيڪو ٻوليءَ جي مدد سان سمجهائڻ مشڪل آهي .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ضميمو

ٻيبل جو ٽاور

اصل تحرير هن ريت آهي :-

”پروردگار اسان کي چئو ته اسان هڪڙو اهڙو ٽاور ٺاهيون جنهن جي چوٽي وڃي آسمان سان لڳي . . . . . پوءِ خدا زمين تي لهي آيو ته جيئن اهو ٽاور ڏسي، جيڪو ماڻهوءَ جي ٻچڙن ٺاهيو هو. پوءِ الله تعاليٰ فرمايو ”انسان سڀ هڪ ئي ذات آهن ۽ انهن جي ٻولي به هڪ آهي، سو هاڻي هيٺ لهي انهن جي ٻوليءَ کي اهڙو سوگهو ڪيو وڃي، جو اهي هڪٻئي جي ٻولي سمجهي نه سگهن.“ انهيءَ کان پوءِ انهيءَ جاءِ تي ٻيبل (Bable) نالو رکجي ويو، جنهن ۾ خدا سڀني انسانن جي هڪ ٻوليءَ کي سوگهو ڪري بند ڪري ڇڏيو هو. (جينيسس ٩—٣) (١١)

حوالا

(1) Pei Mario: "All About Language", William Clowes and Sons Ltd., London. and Beecles, 1956, p. 9.

(2) Ibid: p. 10.

(3) Ibid: p. 11.

(4) Ibid: p. 12.

(5) Ibid: p. 16.

(٦) الانا غلام علي (ڊاڪٽر): ”سنڌي ٻوليءَ جو بڻ بنياد“، زيب ادبي مرڪز، حيدرآباد سنڌ، (عام اڀياس جي لاءِ).

(7) Pie Mario: "All About Language", William Clowes and Sons Ltd., London and Beecles, 1956, p. 64.

(٨) سراج الحق ”ميمڻ“ ”سنڌي ٻولي“ عظيم اشاعت گهر، ١٩٦٣ع، (عام اڀياس جي لاءِ).

(9) Pie Mario: "All About Language", William Clowes and Sons Ltd., London and Beecles, 1956, p. 65.

(10) Ibid: p. 66.

(11) Kondrator, A: "Sounds and Signs", translated from Russian by George Yaukorskey, MIR Publications, Moscow, 1969, pp. 267-277. (For various designs of scientific Languages, specially Lincos design of Language.)

سورهه سنڌي ادب

Soorih Sindhi Adab

جي لهوارو لوڪ وهي، تون اوچو وهه اوبار

صاحب خان ـ سورهه ـ ميرائي

Cell No: 0344 3919786

0300 3404488

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڀاڱو پنجون

”علم معنيٰ“ ۽ ان جي سماجي حيثيت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ننڍا عنوان

مهاڳ

١. معنيٰ جو علم Semantics ۽ ان جو دائرو (Scope)

٢. معنيٰ جو علم ــ هڪ عام بحث .

٣. شاعرائي معنيٰ ۽ معنيٰ جو علم.

٤. معنيٰ ۽ نفسيات .

٥. سوچ ۽ معنيٰ .

٦. اهڃاڻ .

٧. نشان، علامت، اهڃاڻ (هڪ عمومي بحث)، ۽ "علم علامت"

٨. سنڌي ٻولي ۽ معنيٰ. رسم ۽ رواج- اعتقاد - سياست - خواب ۽ جادو - ادب ۽ لوڪ ادب .

٩. ناڻي يا نشان واري معنيٰ .

١٠. معنيٰ ۽ تجربو ــ (١) معنيٰ، زمين جي تجربي جي آڌار تي ؛
(٢) معنيٰ، شڪار جي تجربي جي آڌار تي ؛
(٣) معنيٰ، پاڻيءَ جي تجربي جي آڌار تي ؛
(٤) معنيٰ، مال جي تجربي جي آڌار تي .

١١. بنيادي معنيٰ ۽ واحد آواز .

١٢. عڪس Image ۽ معنيٰ .

١٣. عڪسي ٻوليءَ جا مثال .

١٤. معنيٰ ۽ ان جا مونجهارا .

١٥. سڄي ڳالهه تي سرسري نظر .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

مهاڳ:-

هن ڪتاب جي پهرئين حصي ۾ اسان سماج جو اڀياس ڪندي ٻوليءَ، ڪلچر ۽ سماجيات جو اڀياس به جڳهه جڳهه تي ڪندا آيا آهيون.

ڪتاب جي ٻئي ڀاڱي ۾ اسان سنڌي ٻوليءَ جي ادب جو اڀياس ڪندي، انهيءَ نتيجي تي پهتا آهيون ته اهي ڪهڙيون وڏيون ادبي روايتون آهن، جيڪي تاريخي ۽ ارتقائي طور تي اسان جي ادب ۾ موجود رهيون آهن. هن باري ۾ اسان ادب ۽ سماج جي تعلق جي باري ۾ به ۽ جدا جدا ادبي صنفن جي سماجي ڪردار جي باري ۾ به غور ڪيو آهي.

ڪتاب جي ٽئين حصي ۾ اسان ٻوليءَ ۽ عام رواجي ٻوليءَ جي ڪن طرزن، محاوري ۽ اصطلاح جو سماجي ۽ نفسياتي اڀياس ڪيو آهي. ان حصي ۾ اسان، سماجي نفسيات جي عام اصولن جي غير ضروري بحث کان سواءِ ئي، ٻوليءَ جي مشاهدي تي پنهنجي سماج جو هڪ نفسياتي اڀياس ڪيو آهي.

ڪتاب جي چوٿين حصي ۾ اسان اڻ ڳالهايل ٻوليءَ جي معنيٰ ۽ سماجي ڪارج تي لکيو آهي ۽ ڪولي بيان ڪيو اٿئون ته ڪيئن نه اسان لفظن کان سواءِ به پنهنجي من جي ڪهاڻي بيان ڪري سگهون ٿا. هن مان اها ڳالهه به معلوم ٿئي ٿي ته معنيٰ رڳو لفظن سان ادا نٿي ٿئي پر ان جا ذريعا اشارا به آهن.

ڪتاب جي هن حصي ۾ (پنجين ڀاڱي ۾) اسان "معنيٰ جي علم" جي باري ۾ هڪ عام بحث ڪري رهيا آهيون. ان پڄاڻان اسان سنڌي ٻوليءَ جي معنيٰ ۽ ان باري ۾ نشان (Signal)، علامت (Sign)، اهڃاڻ (Symbol)، ۽ عڪس (Image) جو اڀياس ڪنداسون. هي سڀ معنيٰ جا وسيلا آهن، جن جي وسيلي معنيٰ پيدا ٿئي ٿي ۽ پکڙجي ٿي. معنيٰ جا ٻيا اهم مامرا جيڪي اسان ڪي بحث هيٺ آڻنا آهن، اهي آهن:

(۱) معنيٰ جي باري ۾ ڪي مونجهارا.

(۲) معنيٰ جي اظهار جا ڪي طريقا.

۱- معنيٰ جو علم Semantics ۽ ان جو دائرو:

عام طور اسان ڄاڻ هرهڪ اهو سمجهي ٿو ته ٻولي، لکيل توڙي اڻ لکيل يا ڳالهايل، اها شيءِ آهي، جا معنيٰ منتقل ڪري. هن طرح بنيادي طور تي ٻوليءَ جي اڀياس جو مطلب اهو ٿو نڪري ته اسان ٻوليءَ جي اڀياس ڪرڻ مان حقيقت ۾ انهيءَ معنيٰ جو اڀياس ڪرڻ ٿا گهرون، جيڪا ٻوليءَ جو مقصد آهي. معنيٰ جي انهيءَ اڀياس کي هاڻي باقاعدي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هڪ علم جي حيثيت ملي چڪي آهي، ۽ اهو علم هاڻي "معنيٰ جو علم" يا Semantics ٿو سڏجي.

آهو جيڪو شاعري ٿو ڪري، پرچار ٿو ڪري، لکي ٿو، نقل ٿو ڪري، سياسي تقريرون ٿو لکي، اخبارن جون خبرون ٿو لکي، تحقيق جو ڪم ٿو ڪري، ريڊيو تي خبرون ٿو پڙهي يا اسٽيج تي تقرير ٿو ڪري، سو ٻوليءَ جو بامقصد استعمال ٿو ڪري ۽ پنهنجي مطلب کي ادا ڪرڻ لاءِ ٻوليءَ جي مدد ٿو وٺي. هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته معنيٰ جي ايپاس جو مطلب آهي ٻوليءَ جو ايپاس. پر اڄڪلهه "معنيٰ جي ايپاس" يا معنيٰ جي علم جو واسطو انهن تاريخي تبديلين سان به قائم ٿي چڪو آهي ۽ انهن نفسياتي قوتن سان به قائم ٿي چڪو آهي، جن جو تعلق لفظن جي معنائن کي تبديل ڪرڻ سان آهي. معنيٰ جي تبديل جو هڪڙو مطلب آهي معنيٰ کي مختلف نمونن سان ادا ڪرڻ. معنيٰ جي هن تبديل يا ادائگيءَ جي باري ۾ اسان پنهنجيءَ هن تحقيق جي ڪم جي ڀاڱي ٽئين ۾ وڌيڪ تفصيل سان لکيو آهي.

اهڃاڻ اهڙا شيءِ آهي، جنهن مان ڪنهن ٻيءَ شيءِ جي معنيٰ نڪري. ان ڪري اهڃاڻ کي به معنيٰ جي علم جي ايپاس جي باب ۾ شامل ڪيو ويو آهي. اهڃاڻ کي پنهنجي خاص معنيٰ ڪلچر وٽان ملي ٿي. مثال طور ڪارا ڪپڙا پائڻ اسان وٽ ماتم جي نشاني آهي. اهڙيءَ طرح نشان ۽ علامت، جن جو تفصيلي ذڪر اڳتي اچي ٿو، سي به معنيٰ جا وسيلا آهن. پر انهن مان هر هڪ جو ڪم مختلف آهي. عڪس (Image) معنيٰ پيدا ڪرڻ جو حواسياتي (Sensual) طريقو آهي، ۽ اهڙيءَ ريت ان جو گهڻو واسطو هن دنيا جي انهيءَ حقيقت سان آهي، جنهن کي سوچڻ (Thinking) ٿو چئجي. پر مٿ (Myth) انهيءَ روايتي تاريخ (Traditional history) جو نالو آهي، جيڪا سنن ۽ سالن جي بجاءِ سماج جي اٽل اصولن ۽ واقعن جي بنياد تي اهڃاڻ جيان پيدا ٿئي ٿي. مٿ سڄي هڪ اهڃاڻ آهي، جنهن ۾ سڄي سماج، سڄيءَ قوم، سڄيءَ تاريخ جي معنيٰ موجود آهي. ان ڪري مٿ کي سماجي اهڃاڻ (Social Symbolism) به چئي ٿو سگهجي.

سنڌي ٻوليءَ جو لوڪ ادب هڪ سماجي اهڃاڻ Social Symbolism آهي، جيڪو سنڌي سماج جي معنيٰ ڏئي ٿو ۽ ان جي روايتي تاريخ پڌائي ٿو. اهڙيءَ ريت اسان جو محاورو به هڪ سماجي اهڃاڻ آهي.

معنيٰ جي باري ۾ ڪٿي ڪٿي معنيٰ کي "رواجي" (Denotative) ۽ جذباتي (Connotative) معنائن ۾ ورهايو ويو آهي. لفظ جي رواجي معنيٰ اها آهي، جيڪا ان جي ٻهرين معنيٰ آهي يا جيڪا عام (General) ۽ غير جذباتي (Non-emotional) معنيٰ آهي. هيءَ معنيٰ نالن، شين (Objects) ۽ تصورن (Concepts) جي ٻهرين ۽ رواجي معنيٰ

آهي. اهڙيءَ ريت لفظ جي جذباتي معنيٰ اها آهي، جا لفظ جي روايتي معنيٰ سان لاڳاپو رکندي، ان ۾ جذبات ۽ احساس کي شامل ڪري ٿي. هيءَ معنيٰ صفتن ۽ ظرفن جي معنيٰ هوندي آهي. مثال طور، لفظ "ماڻهو" کي گرامر ۽ عام رواجي طور تي هڪ عام معنيٰ آهي، جنهن مطابق ماڻهو معنيٰ ڪوبه هڪ فرد. هن حالت ۾ "ماڻهو" لفظ کي جا معنيٰ آهي اها رواجي (Denotative) آهي، پر جڏهن اسان چئون ٿا "ماڻهو سڀ نه، سهڻا" يا "ماڻهو آهو جنهن ۾ ماڻهپو هجي"، تڏهن اسان لفظ "ماڻهوءَ" کي جذباتي معنيٰ بخشيون ٿا. اهڙيءَ طرح لفظ يا ته عقل کي متاثر ڪن ٿا يا جذبن کي ۽ تصورن کي. عقل کي متاثر ڪرڻ جي حالت ۾ لفظ ٻهرين معنيٰ ڏين ٿا، پر جذبن ۽ تصورن کي متاثر ڪرڻ وارا لفظ ٻي معنيٰ (Higher Meaning) ڏين ٿا.

ٻي معنيٰ يا مٿاهين معنيٰ يا جذباتي معنيٰ اها معنيٰ آهي، جا ٻاڻ ۾ اختيار ڪيل (Implied) يا ورتل (Suggested) معنيٰ سمائي ٿي. انهيءَ حالت ۾ لفظ اسان کي محسوس ڪرڻ، ٻڌڻ، چکڻ، سنگهڻ ۽ ڏسڻ لاءِ اڀارين ٿا. هن حالت ۾ ضروري نه آهي ته شيون اسان جي مشاهدي لاءِ اسان جي اکيان موجود هجن. انهيءَ طرح مٿاهينءَ معنيٰ جون خصوصيتون هن طرح ڳڻي ٿيون سگهجن:

(١) اهي معنيٰ اسان جي تصورات ۾ عڪس پيدا ڪري ٿي.
(٢) اها معنيٰ اسان ۾ جذباتي سوچ پيدا ڪري ٿي.
(٣) اها معنيٰ ٻوليءَ جي اضافي قوت ڪان ڪم وٺي ٿي.
(٤) اها معنيٰ ياد گيريءَ کي جاڳائي ٿي.

اهڙيءَ طرح هن ٻهرئين قدم ڪان پوءِ اسان معنيٰ جي علم جي وڌيڪ اهم مامرن تي سوچڻ جي لاءِ اڳتي وڌنداسون ۽ اهو معلوم ڪنداسون ته اهڃاڻ، عڪس، مٿ، ۽ نشان، علامت ۽ ٻيون اهڙيون شيون ڪهڙيءَ ريت ٻوليءَ جي علم سان تعلق رکن ٿيون ۽ اهي ڪهڙو ڪم ڪن ٿيون.

روسيڪ (Roucek) پنهنجي ڪتاب "Social Control" ۾ ڄاڻائي ٿو ته سيمنٽڪس (Semantics) جو لفظ يوناني ٻوليءَ جي مادي Sema مان نڪتو آهي، جنهن جي لاءِ لفظ Semantekos ۾ ڪم آندو ويو آهي، جنهن جو مادو آهي Semasialogio جنهن مان وڌيڪ لفظ نڪتو آهي Semasiology (١). انهيءَ حالت ۾ هي لفظ (Semantics) ڪهڙو ١٨٨٧ع کان پوءِ ٻڌڻ ۾ آيو، جڏهن مئڪس ملر (Max Muller) جو ڪتاب ڇپيو (٢). ان کان پوءِ مچل بريل (Michal Breal) جو مشهور ڪتاب ڇپيو (٣)، جنهن ۾ لفظ Semantics ڪم آندو ويو. ماريوپي ۽ فرئڪ گينر وارا پنهنجي لغت ۾ (Semantics) جي معنيٰ هيءَ ڏين ٿا: "علم معنيٰ اهو علم آهي، جيڪو لفظ ۽ ملفوظ (Referant and

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جو ٻاهمي لاڳاپو ڏيکاري ٿو - لفظن ۾ لفظن محاورا ۽ اڻ جملا به اچي ٿا Referend) وڃن، ۽ ملفوظن ۾ شيون ۽ تصور اچي ٿا وڃن، جن ڏانهن لفظ اشارو ٿا ڪن. تنهن ڪان سواءِ هيءَ سائنس انهيءَ ڳالهه سان به واسطو رکي ٿي ته هر لفظ جي تاريخ ڪهڙي آهي ۽ لفظن جي معنيٰ ۾ تبديليون ڪهڙيون ۽ ڪيئن ٿيون آهن (٤)." ساڳي ئي صفحي تي هيءَ لغت Semasiology لفظ جــي معنيٰ ڏيندي لکي ٿي: "هيءَ لفظ علم معنيٰ (Semantics) جو متبدل آهــي." اهــڙيءَ ريت هيءَ لغت Semantics جــي لاءِ لفظ Sematology به ڪم آڻــي ٿــي. هنن ڳالهين مــان معلوم ٿو ٿئي ته علم معنيٰ يا معنيٰ جي علم يا "ارٿ وديا" مان جيڪو مطلب ورتو ويو آهي، اهو آهي ته، هيءُ علم:

(١) لفظ، محاوري ۽ جملي جو تعلق انهن شين ۽ تصورن سان ڏيکاري ٿو، جن ڏانهن اهي اشارو ڪن ٿا، ۽

(٢) لفظن جي تاريخ ۽، انهيءَ تاريخ جي دورن ۾، لفظن جي معنيٰ ۾ آيل تبديليءَ جو اڀياس ڪري ٿو.

هيءَ لغت پنهنجي ستا مطابق علم علامت يا علامت جي نظريي (Semiology or Sign Theory) کي معنيٰ جي علم کان جدا ٿــي سمجهي. لفظ Semiology جــي باري ۾ هيءَ لغت ڄاڻائي ٿــي ته "اهــو لفظ اصل ۾ ساڳئي آچــار واري فرانسيسي لفظ جي معنيٰ ڏئــي ٿــو، جيڪو لفظ ايف. ڊي. ساشوريءَ (F. De Sessure) استعمال ڪيو هو، جنهن مان هن جو مطلب هو 'علامتن' جي اڀياس جو علم. ساشوري (Semantics) علم معنيٰ کي علامتن جي اڀياس واري علم جي رڳو هڪ شاخ ٿو سمجهي." اڳتي هلي، وڪٽر ڪرافٽ (Victor Kroft) جي حوالي سان هيءَ لغت (Semiotics) جي لفظ لاءِ لکي ٿي ته -

"هيءُ علم ٻوليءَ جي استعمال جو ٽن طريقن سان اڀياس ڪري ٿو:

(الف) عملي ۽ مقصدي طريقو (Pragmatic)،

(ب) معنيٰ جي استعمال وارو طريقو (Semantic)، ۽

(ت) وياڪرڻي جوڙجڪ وارو طريقو (Syntactic)." (٥)

هن طرح ڏٺو ويندو ته اسان جي سمجهڻ جي ڳالهه، اها آهي ته -

(١) Sematics جو لفظ رڳو لفظن جي معنيٰ جي اڀياس سان واسطو رکي ٿو، جنهن ۾ لفظن جي معنائن جون تبديليون به شامل آهن؛ ٻيو (٢) Semiotics جو لفظ معنيٰ جــي اڀياس کان سواءِ ٻوليءَ جي مقصدي ۽ وياڪرڻي جوڙجڪ جو اڀياس به ڪري ٿو. هن ڳالهه جو ههڙو نتيجو هيءُ به نڪري ٿو ته ٻئي لفظ معنيٰ جي علم سان تعلق رکن ٿا. اهوئي

سبب آهي، جو اسان جي هن موضوع جي تقاضا هيٺ اسان کي پنهنجي لفظن جو اپياس ڪرڻو پوندو.

روسيڪ پنهنجي ڪتاب ۾ معنيٰ جي علم جي دائري جي باري ۾ ڪي نقطا ڏنا آهن، جن سان هن علم جي نوعيت جي خبر پوي ٿي. اهي نقطا هيٺ ڏجن ٿا:-

(١) هيءُ علم خيالات (Thoughts) جي وسيلي طور ڪم ڪري ٿو، يعني هيءُ علم لفظن ۽ علم يا معلومات جي گڏيل خزاني جو تعلق ڏيکاري ٿو.

(٢) هيءُ علم اهڃاڻ (Symbolism) جي عمومي مطلب سان تعلق رکي ٿو.

(٣) هيءُ علم لفظن (Terms) جي عمومي ۽ عام معنيٰ ڏئي ٿو.

(٤) هيءُ علم لفظن جو چيد ڏئي ٿو يا ترڪيب سان تعلق رکي ٿو.

(٥) هيءُ علم عام رواجي سوچ ۾ مدد ڪري ٿو.

(٦) هيءُ علم اهو ٻڌائي ٿو ته لفظن جي معنائن جي باري ۾ عام طور ڪهڙيون غلطيون ٿين ٿيون ۽ انهن جا سبب ڪهڙا آهن.

(٧) هيءُ علم فني ۽ خصوصي لفظن (Professional Terminology) جو اپياس ڪري ٿو (٦).

هن طرح ڏٺو ويندو ته روسيڪ معنيٰ جي علم جو دائرو تمام وسيع ٿو سمجهي: پر ان هوندي به هو هن علم جو واسطو لفظن‌جي انهيءَ معنيٰ سان ٿو سمجهي، جا عمومي، بنيادي ۽ عام رواجي (Basic, common and Popular) معنيٰ آهي. توڙي جو روسيڪ اهڃاڻ جو ذڪر به ڪري ٿو، پر ان باري ۾ به هو اهڃاڻ جي معنيٰ عام طور تي علامت جي مطلب واري ڏئي ٿو. هن جو هڪ لازمي نتيجو هي ٿو نڪري ته معنيٰ جي باري ۾ اسان جي جاڪوڙ وري به پن عملن جي اصولن تي مدار رکندي، يعني اسان پنهنجي بحث ۾ (Semantics) کان سواءِ (Semiotics) جي اصولن جو خيال به رکندا سون. هنن ڳالهين کي خيال ۾ رکي، اسان پنهنجي اپياس جو جيڪو دائرو مقرر ڪري ٿا سگهون، ان جا اهم نقطا هي ٿي ٿا سگهن:

(١) علم معنيٰ (Semantics)، ۽

(٢) علم علامت (Semiotics).

”علم علامت“ ۾ اسان جو تعلق خصوصي طور تي نشان، علامت، عڪس، اهڃاڻ ۽ ٻين اهڙين شين سان هوندو.

٣- معنيٰ جو علم- هڪ عام بحث:

شروعات ۾ ائين سمجهيو ويندو هو ته معنيٰ لفظ ۽ ملفوظ جي وچ ۾ موجود لاڳاپي جو نالو آهي- جيئن اڳ ۾ ذڪر ڪيو ويو آهي. بعد ۾ اهو ئي لاڳاپو ائين بيان

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪيو ويو ته ”معنيٰ اهو احساس آهي، جيڪو ٻوليءَ، خيال ۽ ڪارڪردگيءَ جي باهمي لاڳاپن سان تعلق رکي ٿو.“ هن وصف مان اها ڳالهه ظاهر ٿي ته لفظن ۽ انهن جي معنائن جو انسان جي عمل تي اثر پوي ٿو. Semantics جو لفظ لفظن جي معنائن جي تبديل جي تاريخي احساس جي مفهوم سان به ڪم آندو ويو آهي.

Semantics ”معنيٰ جي علم“ جي مفهوم سان پهريائين ليڊي وايولاويلبيءَ (Lady Violowelby) ڪم آندو آهي. هن حالت ۾ ليڊي ويلبيءَ جي خيال ۾ Semantics رکو لفظن جي معنيٰ جي احساس جو نالو نه آهي، پر هي لفظ عملن ۽ حالتن جي احساس جو مفهوم به ڏين لڳو هو. هن حالت ۾ Semantics مان اها مراد ورتي ويندي هئي ته ”هي اهو علم آهي، جيڪو فرد جو اهو ردعمل واضح ڪري ٿو، جيڪو هو علامت ۽ علامت جي صورتحال (Sign and sign situation) ڏانهن ڏيکاري.“ هن طرح معنيٰ جو علم ”دل جي دنيا (Mind) جو هڪ طريقہ ڪار هو.“ اوجن ۽ رچرڊس هن لفظ کي ”اهڃاڻن جي علم“ (Science of Symbolism) تا سڏين.
مالينو وسڪي (Bronis Law Molinowsky 1884—1942)، جيڪو علم الانسان جو ماهر هو، تنهن اونداهي دور جي ٻولين واري احساس جي نتيجي ۾ معلوم ڪيو ته ”ٻوليءَ جو اهو نظريو ته اها خيالن جو خزانو آهي، هڪ طرفو نظريو آهي، ۽ اهو ٻوليءَ جو پورو ڪردار اٿو سمجهائي: ٻولي ته عملن جو هڪ طريقو آهي.“ هن طرح اها ڳالهه معلوم ٿي ته ”ٻولي رکو لفظي معنيٰ ڏيڻ جو ڪم ڪونه ٿي ڪري؛ ٻولي ته انسانن جي رسمن، رواجن، سماجي ادارن ۽ ڪارڪردگيءَ جو هڪ حصو آهي.“ علم الانسان جو هڪ ٻيو وڏو ماهر، جنهن ٻوليءَ جي سائنس جي وڏيڪ خدمت ڪئي، اهو هورف (Benjamin lee Whrof 1897—1941) هو. هورف جو چوڻ هو ته ”خيال جا قاعدا (Laws of thought)، جيئن اڳ ۾ سمجهيو ويندو هو، سڀني ٻولين جي حالت ۾ هڪجهڙا (Universal) ڪونه تا ٿين.“ نفسيات جي ماهرن مان پياجي (Piaget) ۽ ڪوفڪا (Koffka) معنيٰ جي سائنس جي باري ۾ وڌيڪ تحقيق ڪئي. معنيٰ جي سائنس جي باري ۾ اجا به وڏو ڪم ڪورزبسڪيءَ (Alford Korzbsky) ڪيو. پنهنجي ڪتاب (Science and Sanity, 1933) ۾ هن معنيٰ جي سائنس جو هڪ مڪمل طريقو ڏنو — جنهن ۾ معنيٰ جا مختلف نظريا ڏنا ويا هئا. هنن نظرين جو تعلق به علامتن ۽ انهن جي صورتحال سان هو، پر هن حالت ۾ استدلال ۽ طريقو وڌيڪ سڌريل هو. هنن طريقن ۾ سوچ جي عمل کي سائنسي بنيادن تي استوار ڪرڻ جي تلقين هئي. ڪورزبسڪيءَ جو چوڻ هو ته ”عقلي سوچ فقط اها آهي، جيڪا سائنسي آهي.“ معنيٰ جي سائنس جو عملي استعمال رچرڊس پنهنجي ڪتاب ”عملي تنقيد“ “Practical Criticism” (١٩٢٩ع) ۾ ڏنو — جنهن ۾ هن به طريقا آزمايا — هڪ طريقي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پڙاندڙ نظمن جو نثر (Paraphrase) ڏئو ويو ۽ آزمايو ويو، ۽ پڻي طريقي ۾ نظمن کي آسان ترين نثر ۾ لکيو ويو. هن ڪتاب ۾ رچرڊس ڏيکاريو ته نظم کي سمجهڻ جي ڳالهه خاصي مشڪل هئي، ۽ تعليمي ادارن ۾ ان باب ۾ سائنسي طريقن ۽ سوچ جي حقيقتن جي خيال ڪان ڪو به ڪم نٿي ڪيو ويو. رچرڊس نظم تي ۽ هياڪاوا ۽ والپول (S. I. Hayakawa and R. Wal-pole) نثر لکڻ (Compositon) تي آمريڪا ۾ ڪم ڪيو. رچرڊس پنهنجي هڪ پئي ڪتاب "ادبي تنقيد جا اصول" (Principles of Literary Criticism, 1924) ۾ اهو ڏيکاريو ته شاعراڻي ٻوليءَ جو به ڪو سائنسي طريقو هئڻ گهرجي. هن ان ڪري "وٺ" (Value) جو هڪ "نفسياتي نظريو" ڏنو، جنهن ۾ ڏيکاريو ويو ته شاعريءَ جهڙو آرٽ به، "وٺ" (Value) جي وڌائڻ جو هڪ خاص وسيلو آهي. پيو وڏو ڪم هن باب ۾ ڪينٿ برڪ (Kenneth Burke) ڪيو. پنهنجي ڪتاب (Philosophy of Literary Form, 1941) ۾ هن اهو ڏيکاريو ته "انسان جي اها ڪارڪردگي (Behaviour) جيڪا اهڃاڻوي (Symbolic) آهي، سا خاصي منجهائيندڙ آهي." برڪ شاعريءَ لاءِ چيو ته "اها زنده رهڻ لاءِ دليل مهيا ڪري ٿي."

برڪ ڏيکاريو ته " شاعريءَ ۾ انساني ڪارڪردگيءَ جا اهڃاڻ هڪ ئي بنياد مان نڪرن ٿا" "سوسن لينگر (Susanne. K. Langer) پنهنجي ڪتاب ۾ وڌيڪ اهو ڏيکاريو ته آرٽ، مذهب، شعر، ۽ مت ۾ اهڃاڻ وڏو ڪم ڪن ٿا. (ڏسو Philosophy in a New Key 1942). جيستائين معنيٰ جي سائنس جو تعلق ادب سان آهي، آن جون خصوصيتون هي آهن :-

(١) ٻوليءَ جا سائنسي ۽ ادبي نظريا هڪٻئي جا مخالف نه آهن، پر هڪٻئي جا مددگار آهن، ۽ ٻئي انسان جي وجود جي لاءِ ۽ بقا جي لاءِ هڪجيترا اهم آهن.

(٢) آرٽ اهڃاڻوي عمل(Symbolic Activity) جو هڪ نمونو (Sample) آهي، جنهن ۾ وڏو ڪم انسان جو آهي، ۽ آرٽ جو تعلق انسان جي پنهنجي اهڙن عملن سان به رهي ٿو جن ۾ انسان جو ڪو هٿ ضرور آهي.

(٣) آرٽ جو ڪم به حياتياتي اصولن جي ڪم جهڙو آهي. جيئن برڪ چوي ٿو ته "آرٽ حياتياتي هير (Adaptation) جو هڪ نمايان ۽ مڪمل نمونو آهي".

(٤) آرٽ جي هر شاهڪار ۾ پڙهندڙ جو رد عمل مرڪزي حيثيت رکي ٿو.

(٥) ادب ۾ معنيٰ جي سائنس وارو نظريو اهڙو آهي، جو اهو آرٽ کي سڄي ڪلچر سان ملائي ٿو ۽ اهڙيءَ ريت معنيٰ جي سائنس جي خيال ڪان آرٽ جو مقصد رڳو ۽ مکلو آرٽ پيدا ڪرڻ نه آهي، پر آرٽ جو مقصد آهي"زندگيءَ کي سنوارڻ ۽ سڌارڻ."(٤)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

معنيٰ جي سائنس جو مقصد بيان ڪندي، برڪ لکي ٿو ته ”معنيٰ جي سائنس جي معيار جو مقصد آهي اهڙا لفظ پيدا ڪرڻ جيڪي دنيا ۾ پيدا ٿيڻ وارن واقعن مان هرهڪ کي ڳالهه ۽ پتو ڏين“ (٨). هن طرح برڪ معنيٰ جي سائنس کي تمام وڏي ڪشادگي ڏئي ٿو.

٣- شاعرائي معنيٰ (Poetic Meaning) ۽ معنيٰ جي سائنس:

جڏهن شاعرائي معنيٰ ۽ ”معنيٰ جي سائنس“ جو پاڻ ۾ تعلق ڏيکار جي ٿو، تڏهن معلوم ٿو ٿئي ته، شاعرائي معنيٰ کي جذباتي قيمت (Emotional value) آهي. ان مان انسان کي رجحان (Attitudes) ملن ٿا. رجحان اهڙا شيء آهي، جنهن مان انسان کي عمل جو ڪو اندروني طريقو معلوم ٿئي. مثال طور:-

الف- ڪرسي! او هوءَ پئي ٿي ڪرسي!

ب- ڪرسي ڪرسي!! اڇها اڇها!!

ت- ڏسيانو ڇا ته ڪرسي ڪئي آهي!

پهريان ٻه جملا رجحان ۽ شاعري جذبو ڏيکارين ٿا، ۽ ٽيون جملو معنيٰ جي سائنس واري معنيٰ ڏئي ٿو يا اها معنيٰ ڏئي ٿو، جا گهٽ ۾ گهٽ بنيادي معنيٰ کي ويجهي آهي.

هن طرح معلوم ٿو ٿئي ته شاعرائي ٻوليءَ کي جيڪا اتهاسڪ يا اخلاقي معنيٰ آهي، اها عام رواجي معنيٰ ۾ موجود ڪانه ٿي ٿئي- جو ته عام رواجي ٻولي رجحانن کي قبول ڪونه ٿي ڪري، پر شاعرائي ٻوليءَ جو وڌو تعلق آهي رجحانن سان. اهڙيءَ ريت شاعرائي ٻولي رجحانن جي ٽڪر (Conflicts of attitudes) جي ڪري وڌيڪ اخلاقي ٿئي ٿي. اهڙيءَ ريت عام رواجي معنيٰ جي حالت ۾ جذباتي عنصر (emotional factors) ڇڇي ڌار ٿين ٿا، پر شاعرائي معنيٰ ۾ جذباتي عنصر وڌيڪ گرم ۽ اثرائتا ٿين ٿا. عام يا رواجي عمل اهو آهي، جيڪو ”هاڻي“ (New) سان تعلق رکي، ۽ اخلاقي عمل جو تعلق ”سياڻي“ سان ٿو ٿئي. اهڙيءَ ريت ٻن ڳالهين سان گڏ اخلاقي (Moral) عمل ۾ **اسلوب** (Style) جو هڻ تمام ضرور آهي ۽ اهوئي اسلوب آهي جيڪو معنيٰ جو اثوت **الڳ ٿئي** ٿو. سنڌي شاعريءَ جو هن قسم جو اڀياس ادب جي انهيءَ نظريي سان گهاٽو تعلق رکي ٿو جنهن جو بنياد اسلوب تي آهي- هن طرح سنڌي شاعريءَ جي معنيٰ عام رواجي معنيٰ کان گهڻو مٿي رجحانن، جذبن ۽ اخلاقي آداب جي معنيٰ ثابت ٿئي ٿي. اهوئي سبب آهي، جو ڪتاب جي ٻئي ڀاڱي ۾ بحث هيٺ آيل ادب جي نظريي جي باري ۾ اها راءِ قائم ڪئي ويئي آهي ته اهو انسان جي ادبي تقاضائن جي خيال کان وڌيڪ مڪمل ۽ ڪارائتو آهي. برڪ چوي ٿو: ”انهيءَ ڪري انسان جو خيال آهي ته شاعرائي معنيٰ اها آهي، جنهن ۾ اخلاقي زور (Moral Weight) ۽ اسلوب ٻئي موجود هجن.“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

شاعرانڻي معنيٰ جو وڏو ڪمال ناٽڪ جي شاعرانڻي ٻوليءَ ۾ ڏسي سگهبو . عام رواجي معنيٰ ۾ ناٽڪ جو زور موجود ڪونه ٿو ٿئي ، پر شاعرانڻي معنيٰ ۾ اهو زور لازمي آهي جيڪو ناٽڪ تي پڌل هجي.

اهو برابر آهي ته ٻنهي حالتن ۾ ، جيئن ڪينٿ برڪ ٿو چوي ، ”حق ۽ ناحق“ (Good and evil) جو ڪو هٿ ڪونهي ، پر شاعرانڻي معنيٰ عمل جو عڪس ڏئي ٿي- جڏهن ته عام رواجي معنيٰ ۾ عڪس ڪونه ٿا ڏين . ساڳي ڳالهه اهڃاڻ جي به آهي . اهڃاڻ معنيٰ جو اهو مٿاهون مقام آهي ، جنهن ۾ عام رواجي معنيٰ کي ڪو دخل ڪونهي . شاعرانڻي معنيٰ جي حالت ۾ نظر اچي ٿو ته شاعر خود ”اداڪاريءَ“ ۾ شامل آهي ۽ ”جنگ ۾ شريڪ آهي“. شاعر هن حالت ۾ عمل جي لاءِ عڪس تيار ڪري ٿو . انهيءَ ڪري برڪ چوي ٿو : ”شاعرانڻي معنيٰ ناٽڪ جي آسپاس گهمڻ کان نه پر ناٽڪ ۾ اندر گهڙي وڃڻ سان مڪمل ٿئي ٿي.“

شاعرانڻي معنيٰ جو وڏو ڪم آهي جوش (Awe) پيدا ڪرڻ ۽ جوش پيدا ڪرڻ جو مقصد آهي ”مڪمل جوش اختيار ڪرڻ ته جيئن جوش کان پوريءَ ريت نجات (Relief) ملي“.

هن جو مطلب اهو آهي ته شاعرانڻيءَ معنيٰ جي وسيلي ”هڪ طرف جذبا گرم ٿين ٿا ته ٻئي طرف انهن تي ڇنڊو پوي ٿو“. پر عام رواجي معنيٰ جوش ۽ جذبي جو اظهار ڪونه ٿي ڪري، پر جيڪو ڪري ٿي ته به انهن لفظن ۾ ڪري نه ٿي سگهي جيڪي جوش ابڀاريندڙ ٿين ٿا .

عام رواجي معنيٰ اختيار ڪرڻ جي حالت ۾ اسلوب پيدا ڪونه ٿو ٿئي ؛ اسلوب رڳو تڏهن پيدا ٿئي ٿو ، جڏهن عام رواجي معنيٰ جا قانون ٽوڙجن ٿا ۽ ان جون حدون اورانگهجن ٿيون . (۹)

۴- معنيٰ ۽ نفسيات (Psycho-Linguistics)

”عام رواجي طور تي من وديا جا عالم انسان جي انهيءَ انفرادي عمل جي ڇنڊڇاڻ سان تعلق رکن ٿا ، جيڪو هو نفسياتي تقاضائن جي ڌار هيٺ اچي اختيار ڪري ٿو . سماجيات جا عالم وري سماجي طريقن جي تحت اختيار ڪيل عملن سان تعلق رکن ٿا ، جڏهن ته علم الانسان جا ماهر انسان جي ڪلچري تهذيب جي عملن سان تعلق رکن ٿا . انهيءَ حالت ۾ سماجي نفسيات جا ماهر توڙي هو انفرادي عملن جي طريقن تي پنهنجي تحقيق جو بنياد رکن ٿا ؛ سندن مقصد اهو آهي ته هو انفرادي ڪارڪردگيءَ جو ابياس نفسياتي ، سماجياتي ۽ تهذيبي يا انساني اصولن جي روشنيءَ ۾ ڪن“. (۱۰)

ڏٺو وڃي ته هن طرح معنيٰ جي سائنس هاڻي هر اهو عمل ابياس هيٺ آڻي ٿي ، جيڪو انسان جي طرفان ان جي نفسياتي ، سماجياتي ، تهذيبي ، توڙي سماجي - نفسياتي

(Socio-Psychological) حيثيتن ۾ اختيار ڪيو ٿو وڃي. هن طرح ٻوليءَ جي اڀياس جي لاءِ نفسيات، سماجيات، ڪلچر ۽ سماجي - نفسيات جو اڀياس به لازم ٿئي ٿو. مٿي هن ڪم ۾ اسان سنڌي سماج ۽ سماجيات جــو اڀياس ٻهرئين حصي ۾ ڪيو آهــي، ۽ ان ٽــي حصي ۾، اسان سنڌ جي ڪلچري ۽ تهذيبي ڳالهين تي بحث ڪيو آهي، جن جو واسطو ٻوليءَ سان هو. ٻوليءَ جو نفسياتي اڀياس ۽ ان جو سماجي - نفسياتي اڀياس اسان ان حصي ۾ ڪيو آهي، جنهن ۾ اسان سنڌي ٻوليءَ جي نمونن تي بحث ڪندي، ان جي محاوري ۽ اصطلاح تي به بحث ڪيو آهي. ٻوليءَ جو محاورو هڪ سماجي - نفسياتي (Socio-Psychological) اڀياس يا ماُرو آهي. ڇو ته هر محاورو سماج جي انهيءَ من جي ڪهاڻيءَ جو هڪ باب آهي، جيڪا سماج جي سماجي - نفسياتي صورت مقرر ڪري ٿي. هن طرح ان باب ۾ هڪ طرف اسان سماج جو نفسياتي اڀياس ڪيو آهي، ته ٻئي طرف ٻوليءَ جي معنيٰ جو نفسياتي اڀياس — نفسياتي ۽ سماجي - نفسياتي اڀياس جي خيال کان ان باب تي وڌيڪ بحث ڪتاب جي پڇاڙيءَ ۾ هڪ جدا باب ۾ به آندو ويندو.

هن جاءِ تي اهو ڏيکارڻو آهي ته جديد نفسيات ٻوليءَ جي اڀياس جي باري ۾ ڪهڙي مدد ڪري رهي آهي. جديد نفسيات جو وڏو سوال اڄڪلهه اهو آهي ته ڪهٿ ۾ ڪهٿ ايترو ممڪن ٿي وڃي ته اسان انسان جي من جي دنيا (Mentalism) جو هڪ تجرباتي دائرو مقرر ڪري سگهون. من جي دنيا اها شيءِ آهي، جنهن جي سڄي جوڙجڪ جو ذالو آهي ٻولي. اهڙيءَ ريت نفسياتي اڀياس اسان کي سڀاويڪ طور تي ٻوليءَ جي اڀياس ۾ مدد ڪري ٿو، ۽ ٻوليءَ جو اڀياس اسان کي نفسياتي اڀياس ۾ مدد ڪري ٿو، جيئن اسان محاوري جي اڀياس سان سماجي - نفسياتي معلومات حاصل ڪئي آهي. ”حياتيءَ واري نظام(جيو)جي دماغي زندگيءَ جو علم“(The Science of mental life of organism) ڪا نئين ڳالهه ڪانهي. اها ڳالهه گيسٽالٽ (Gestalt)، ورز برج (Wurzburge) ۽ ٽچنر (Tichner) جي نظريات ۾ به شامل هئي. ورز برج حقيقت ۾ انهيءَ ڳالهه جو بنياد وڌو ته دماغي طريقا (Mental processes) جيڪي عملي دنيا لاءِ جوابدار آهن، سي نفسيات جا موضوع آهن. هيءَ ڳالهه، وچيو تي ڊيسڪارٽس (Descartes) سان ملي. ہر ٻوليءَ جي اڀياس جي باري ۾ نفسيات جي عالمن جي ڪاميابي رکو انهيءَ ڳالهه ۾ آهي ته اهي هائي سمجهن ٿا ته ”ماڻهو جيڪي ڳالهائين ٿا، سو انهيءَ جو رد عمل آهي جيڪي ماڻهو سوچين ٿا، محسوس ڪن ٿا، پسند ڪن ٿا، يا ياد رکن ٿا.“ (١١)

تمام ويجهڙائيءَ ۾ ٻوليءَ جي نفسيات جي باري ۾ جيڪا تحقيق ٿي آهي، ان جو تعلق هيٺ ڏيکاريل ٽن ڳالهين سان آهي:

(١) جملن ٺاهڻ جو اهو قانون (Syntax)، جنهن ۾ جملن جي ڍانچي ۾ رد و بدل (Transformation) جو طريقو اختيار ڪيو ٿو وڃي.

(٢) انهن نظرين جو اڀياس ڪيو ويو آهي، جيڪي ٻوليءَ جي نفسيات جي باري ۾ وڌيڪ درست ۽ اعتبار جوڳا هئا، ۽ اهو نتيجو ڪڍيو ويو آهي ته اهو غلط آهي ته دماغي نفسيات جا نظريا عملي طور تي ڪا حقيقت ڪانه ٿا رکن.

(٣) ٻوليءَ جي اڀياس ڪي نفسيات جي اڀياس جي قريب تر آندو ويو آهي.(١٢)

ٻوليءَ ۽ نفسيات جو جيڪو تعلق ڏيکاريو ويو آهي، اهو ٽن نمونن جو آهي:

(١) "نوويل (Novice) ڪي تجرباتي ادب جي تقاضائن ڪي سمجهڻ جي لاءِ ضروري مواد فراهم ڪيو ويو آهي.

(٢) اهو پڌايو ويو آهي ته ٻوليءَ جي علم ۾ دليل بازيءَ جو طريقو ڪهڙو آهي، ۽

(٣) اهو به سمجهايو ويو آهي ته ٻوليءَ ۽ نفسيات جي باري ۾ جديد ترين ۽ اهم سوال (Current cruxes) ڪهڙا آهن، ۽ اڳتي ڪم ڪهڙو رخ اختيار ڪندو.

هن باري ۾ هڪڙو وڏو قدم آمريڪا ۾ ١٩٥٠ع ڌاري کنيو ويو. هيءُ قدم انهيءَ باري ۾ هو ته معلوم ڪجي ته ڳالهائڻ وارا پنهنجي ٻوليءَ جي باري ۾ ڇا ٿا ڄاڻن، ۽ سندن اها ڄاڻ لفظي ڪارڪردگيءَ(Verbal behaviour)۾ ڪيئن ٿي ڪم آڻي سگهجي. هن خيال مان انهيءَ ڳالهه جو جواز پيدا ٿي پيو ته "ٻوليءَ جي بناوت ۾ قائم ڪيل مفروضا انهن مفروضن سان ٺڪيل رهن ٿا، جيڪي نفسياتي ميڪانيت جي باري ۾ قائم ڪجن ٿا ۽ جن مان ٻوليءَ جي نفسيات جا نظريا قائم ٿين ٿا." (١٣)

هن اڀياس ۾ مشهور نفسيات جي عالم ڪلارڪ هل(Clerk Hull)جي نفسياتي تحقيق کان ڪم ورتو ويو آهي، ۽ هل جي تحقيق کي ٻوليءَ تي استعمال ڪرڻ وارن کي Structuralists چيو ٿو وڃي.

"اهڙيءَ ريت لاڳاپي جو هڪ اهڙو نمولو ليو پيو، جيڪو سادو هو ۽ جنهن جي بنياد تي اڳتي ڪم ڪرڻ ممڪن ٿي پيو. اهو لاڳاپو ٻوليءَ جي جوڙجڪ Structure ۽ نفسيات جي قانونن (Psychological Laws) جي وچ ۾ موجود هو." (١٤)

پر تڏهن به هن لاڳاپي جي بنياد تي ڪو پروسي جهڙو ٻوليءَ جو نفسياتي نظريو قائم ٿي نه سگهيو ــ توڙي جو اهو معلوم ٿي ويو ته اهڙي قسم جي نظريي جو ميدان ۽ مقام ڪهڙو ٿي سگهي ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪومسڪيءَ (Chomsky) جي تحقيق جيڪا ١٩٥٧ع ۾ شايع ٿي يعني (Syntactic Structures) تنهن جي بنياد تي وياڪرڻ جو هڪ نئون نظريو وجود ۾ آيو، جنهن کي معيار جو نظريو (Standard theory) سڏيو ويندو آهي. هن نظريي مطابق وياڪرڻ جا ٽي حصا ٿيندا آهن:-

(١) ٻوليءَ جي جوڙجڪ وارو حصو (Syntax)،

(٢) ٻوليءَ جي صوتيات وارو حصو (Phonology)، ۽

(٣) ٻوليءَ جي معنيٰ وارو حصو (Semantics)

پهرئين حصي کي اونهي جوڙجڪ (Deep structure) ۽ چيو ويو آهي. هن نظريي سان اهو ثابت ٿيو ته هر جملي جا ٻه جوڙجڪي حصا ٿين ٿا: هڪ اونهو جوڙجڪي حصو ۽ ٻيو مٿاڇري وارو جوڙجڪي حصو، ۽ اهو به ثابت ٿيو ته ٻوليءَ جي علم يعني معنيٰ جو تعلق جملي جي انهيءَ جوڙجڪي حصي سان آهي، جنهن کي اونهو جوڙجڪي حصو چيو ٿو وڃي، ۽ ان جي ترتيبي حصي جو تعلق جملي جي مٿاڇري واري جوڙجڪي حصي سان آهي.

اهڙيءَ ريت خالص ٻوليءَ جي علم (Pure Semantics) جي اڀياس مان جيڪي نتيجا ڪڍيا ويا آهن، اهي هي آهن:-

(١) ٻوليءَ جو بنيادي جزو جملو آهي، نه لفظ.

(٢) جملن جو استعمال انهيءَ ڪري ٿو ٿئي ته ٻوليءَ جو عمل ادا ٿئي.

(٣) هرڪو جملو ٻوليءَ جي ڪنهن نه ڪنهن عمل سان لاڳاپو رکي ٿو.

ٻوليءَ جي عمل (Speech act) جا طبقا (Classes) به ٿين ٿا. هر جملي جي لاءِ ٻوليءَ جو هڪ خاص عمل يا عملن جو هڪ خاص ڪلاس ٿئي ٿو. (١٥)*

ٻوليءَ جي نفسياتي جائزي جي باري ۾ مختصر طور تي چئبو ته "ٻوليءَ جي نفسياتي جائزي جو دارومدار انهيءَ ڳالهه ٻولهه، ٻولهاڻن Utterences تي آهي ته ڳالهائڻ ٻولهائڻ (Utterences) جو عمل ٻڌندڙ ۽ ڳالهائيندڙ جي وچ ۾ اظهار جي ڏي وٺ جو وسيلو ڪيئن ٿو بڻجي.(١٦)

---

* ٻوليءَ جو عمل (Speech act)

Hearer	Speaker
Comprehension شعور ۾ آڻڻ يا سمجهڻ ↑	ارادو Intent ↓
Post-Verbal بعد تڪلم	قبل تڪلم Pre-verbal
De-coding لفظن جو مطلب سمجهڻ	لفظي صورت ڏيڻ En-coding
Audation ٻڌڻ	آواز ڪيڻ Phonation

→ منتقلي Transition →

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻوليءَ جي معنيٰ جي علم جي باري ۾ عام بحث جي دوران مٿي جيڪي لکيو ويو آهي، ان مان اها ڳالهه پڌري ٿئي ٿي ته ٻوليءَ جي معنيٰ جو واسطو هيٺين ڳالهين سان ڪهاڻو آهي:

(١) سماجيات Sociology

(٢) علم الانسان جو ڪلچر Culture Anthopology

(٣) ادب Literature and folk literature

(٤) سماجي نفسيات Social - Psychology

(٥) نفسيات Psychology

(٦) ٻوليائي نفسيات Psycho-linguistics

٥- سوچڻ (Thinking) ۽ معنيٰ :

مٿي منڍ ئي ۾ اسان چيو آهي ته هڪڙي معنيٰ اها آهي، جنهن جو مقام مٿو ۽ ڪل (مشين) مغز يا دماغ (من) ٿئي ٿو. جنهن مان اسان جو مطلب آهو هو ته معنيٰ سوچڻ سان ئي پيدا ٿئي ٿي. ليويس (Lewes) چيو آهي ته "اها امڪانن جي مدد سان سوچڻ جي طاقت ئي آهي، جيڪا ماڻهوءَ ۽ جانور جي وچ ۾ سنڌو (فرق) ڏيکاري ٿي". اهڙيءَ ريت "سوچ انهيءَ ماحول سان تعلق رکڻ جو هڪ وسيلو آهي- جيڪو اکين اڳيان ۽ جسماني صورت ۾ موجود نه آهي". هن طرح اها معنيٰ، جا سوچڻ جي مدد سان پيدا ٿئي، سا ٻن درجن جي آهي، هڪ رواجي معنيٰ، جا وجودي حقيقتن يا شين (Objects) جي مشاهدي يا اپياس جي وسيلي ۽ دماغ جي مدد سان پيدا ٿئي ٿي، ۽ ٻي محسوسات واري معنيٰ، جا تصورات جي مدد سان پيدا ٿئي ٿي. هن جو مطلب ٿيو ته سوچ جي لاءِ اهو ضروري نه آهي ته جنهن حقيقت جي باري ۾ سوچ ڪجي سا وجودي هجي. انسان اکين بند ڪرڻ سان به سوچي ٿو. سوچ جو عمل سياويڪ آهي، ۽ نري سوچ (Pure thinking) جسماني دنيا جي پابند ۽ محتاج نه آهي.

عالمن سوچ کي ٽن قسمن ۾ ورهايو آهي- اهي هي آهن:

(١) اها سوچ، جيڪا ان وقت پيدا ٿئي ٿي، جنهن وقت اسان ڪنهن سوال يا مرحلي کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪريون ٿا.

(٢) اها سوچ، جيڪا ڏينهن جو يا رات جو جاڳندي يا ننڊ ۾ خواب جي صورت ۾ پيدا ٿئي ٿي، جنهن ۾ اسان جون خواهشون عمل ڪان سواءِ ئي پوريون ٿينديون نظر اچن ٿيون.

(٣) اها سوچ، جنهن جي مدد سان اسان ڪا نه ڪا ايجاد ڪريون ٿا ۽ سائنسي قسم جي تلاش ڪريون ٿا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پهرين قسم کي " استدلال "، ٻئي قسم کي " خواب و خيال "، ۽ ٽئين قسم کي "تخليقي ڪمال" (Reasoning, artistic thinking, and creative thinking) چيو ويو آهي.

ٻولي؛ جي خيال کان سوچ جي وصف هيءَ ڪئي ويئي آهي: "سوچ هڪ اهڙو السائي عمل آهي، جنهن ۾ اهي شيون، جن جي باري ۾ سوچيو ٿو وڃي، تن جو مادي طور تي اکين اڳيان هجڻ ضروري نه آهي: شين لاءِ اهڃاڻ تي به سوچي سگهجي ٿو".(١٧)

اشارو، صورت ۽ لفظ (جئن ٻڌجي ۽ پڙهجي ٿو)، سي هن خيال کان اهڃاڻ آهن. (اهڃاڻ جو وڌيڪ ذڪر اڳتي اچي ٿو.) ٻولي؛ جي اظهار واري مقصد ٻولي؛ کي وڏي اهميت ڏني آهي، ۽ هن خيال کان "ٻولي نه رڳو سوچڻ جو هڪ وسيلو آهي پر اها سوچڻ ۽ استدلال کي ٻين تائين پهچائڻ جو هڪ ڪارآمد اوزار (Tool) پڻ آهي".

سوچڻ جا جيڪي نتيجا نڪرن ٿا، سي هي آهن:

(١) سوچ جو نتيجو عمل (activity or action) ۾ ٿي ٿو سگهي.

(٢) سوچ مان ائين معنيٰ پيدا ٿئي ٿي.

(٣) سوچ مان اعتقاد ۽ اعتماد به پيدا ٿئي ٿو.

(٤) سوچ جي صورت "پنهنجو پاڻ سان ڳالهائڻ" جي به ٿي سگهي ٿي.

سوچ جي هنن چئن ئي نتيجن مان جنهن نتيجي سان اسان جو واسطو آهي، اهو آهي ' ٿئين معنيٰ پيدا ڪرڻ ۽ معنيٰ پکيڙڻ وارو.' هن باري ۾ سوچ جو تعلق مشاهدي (Perception) سان آهي. سوچ ۽ معنيٰ پيٺي عمل معنيٰ ۽ اعتقاد وٽ ختم ٿين ٿا. هن خيال کان "سوچ خيالات (Ideas) جي انهيءَ ترتيب ۽ تنظيم جو نالو آهي، جيڪا انهن شين ۽ واقعن سان تعلق رکي ٿي، جن جي نمائندگي انهن جا اهڃاڻ ڪن ٿا." (١٨)

هن مان ظاهر ٿئي ٿو ته شين جون علامتون (Signs)، عڪس (Images) ۽ اهڃاڻ (Symbols)، سڀ سوچ جي عمل ۾ وسيلن جو ڪم به ڏين ٿا ۽ پاڻ به سوچ جي نتيجي ۾ پيدا ٿين ٿا. هن طرح معنيٰ مان معنيٰ پيدا ڪرڻ وارو عمل روان دوان رهي ٿو. وري شين جا نشان، اهڃاڻ ۽ عڪس سڀ انسان جي ماحول ۽ ان جي ڪلچر ۾ معنوي صورت ۾ موجود آهن. هن طرح معنيٰ هڪ سماجي وٿ (Social value) جي صورت ۾ پيدا ٿئي ٿي ۽ ڪم اچي ٿي. (١٩)

معنيٰ جي پيدا ٿيڻ جو عمل (Process) —

مٿي ڪنهن جاءِ تي اسان چائنو آهي ته لفظن جو تعلق ٻن نظامن سان آهي: هڪ صوتياتي نظام ۽ ٻيو معنوي نظام(٢٠). صوتياتي نظام جو تعلق آوازن (Sounds) سان آهي. آوازن کي معنيٰ ملڻ جي ڳالهه، سپاويڪ طريقن تي ٻڌل آهي — جيئن، سنڌ ۾ پيدا ٿيندڙ ٻار

پنهنجي عمر جي منڍ ۾ ٻئي ڪي آواز ڪڍي ٿو، هنن آوازن جا محرڪ ڪي سڀاويڪ عمل ٿين ٿا. مثال طور ماءُ جو منهن سڃاڻڻ کان پوءِ هر دفعي ٻار ماءُ کي ڏسڻ سان ”ما“ جهڙو آواز ڪري ٿو يا ڪوبه پيو، پر هميشه هڪجهڙو آواز ڪري ٿو ۽ ورجائي ٿو. هن حالت ۾ اهڙو آواز ”سڀاويڪ آواز“ (Natural sound) آهي. ٻر آواز جي انهيءَ صورت کي ٻوليءَ واري ساڳي آواز سان جيڪو تعلق آهي، اهو تڏهن ٿو قائم ٿئي جڏهن ماءُ ٻار جي ان آواز جو جواب (Response) ٻار سان مرڪڻ، ان کي هٿ سان ٿڦڻ (Patting) يا ٻار کي کڻڻ جي صورت ۾ ڏئي ٿي. اهڙيءَ ريت ماءُ جڏهن پنهنجو عمل بار بار ٿي دهرائي، تڏهن ٻار به ساڳيو ئي آواز بار بار ٿو دهرائي. ۽ اِئين غيرجبلتي آواز ٻوليءَ جي صوتياتي نظام (Phonetic discipline) جي صورت وٺي ٿو، ۽ اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جو هڪ صوتياتي نظام به قائم ٿئي ٿو.

معنيٰ جي اوسر (Tho evolution of meaning) —

معنيٰ جي خيال کان Idea هڪ غير موجود (Absent) شيءِ، صورتحال، واقعو يا لاڳاپو (Ralationship) آهي، جنهن جي نمائندگي ڪي حاضر (Present) اهڃاڻ (Symbols) ڪن ٿا. اهي اهڃاڻ آهن لفظ يا اشارا. سوچڻ جي حالت ۾ معنيٰ وارا لفظ ڳجها ٿا رهن، پر اظهار واريءَ حالت ۾ معنيٰ وارا لفظ ۽ اشارا موجود رهن ٿا. سو پهرئين ڏاڪي تي به معنيٰ سوچڻ جي حد تائين محدود رهي ٿي.

ٻئي ڏاڪي تي ٻار سڀاويڪ آواز ڪري ٿو، روئي ٿو، سڏڪي ٿو، هلڪڙا ٽهڪ ڏئي ٿو، وغيره. هنن آوازن جو بنياد ٻار جون ڪي جسماني ضرورتون آهن. هنن آوازن جي معنيٰ فقط ٻار جي ماءُ ۽ دائي ۽ سندس گهر جا ڀاتي ئي سمجهي ٿا سگهن.

ٽئين ڏاڪي تي ٻار وڏن جا ڪيل آواز ورجائي ۽ دهرائي ٿو. اهڙيءَ ريت هو سماج ۽ ماحول جي ٻوليءَ جي شروعات ٿو ڪري.

ٻار جي حياتيءَ ۾ معنيٰ جي اوسر جو چوٿون ڏاڪو آهي ”خاموشي“ وارو. هن ڏاڪي کي نفسيات جي ڪتابن ۾ (Plateau Stage) چيو ويو آهي. هن عمل ۾ ٻار گهمڻ ۽ ”حرڪتن ڪرڻ“ ۾ دلچسپي وٺي ٿو. ان ڪري ڳالهائي تمام گهٽ ٿو.

معنيٰ جي اوسر جو پنجون ڏاڪو آهي ٻار جي انهيءَ حالت وارو، جنهن ۾ ٻار آسانيءَ سان گهمي ڦري ۽ ڪم ڪار ڪري ٿو سگهي، يعني ”عمل“، هن حالت ۾ ان جي هڪ ”عادت“(Habit) ٻڌجي ٿو وڃي. هن حالت ۾ وري هڪ دفعو هو ڳالهائڻ ۾ دلچسپي وٺي ٿو ۽ گهڻو ڪري ”گهڻ ڳالهائو“ ٿي ٿو پوي. هن ئي عمر ۾ ٻار لفظن جي معنيٰ وارو استعمال شروع ٿو ڪري. هن دور ۾ ٻار ڪي معنائون پيدا به ڪري ٿو سگهي ۽ ان کان پوءِ سال بسال هن جي معنائن جو تعداد وڌندو ٿو وڃي ۽ اهڙيءَ ريت ٻار جي ٻوليءَ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

واري دنيا يعني سماج وڌو ۽ ويڪرو ٿيندو ٿو وڃي (٢١). معنيٰ جو هي ڏاڪو اظهار (Expression) وارو ڏاڪو آهي.

معنيٰ جي اوسر جا ٽي ڏاڪا آهن:-

(١) لکيل لفظ پڙهڻ (The use of graphic representation).

(٢) لفظن جي معنيٰ وارو ۽ محاوري وارو استعمال (The growth of concepts).

(٣) لفظن جي ذخيري ۾ واڌاري وارو ڏاڪو

٦- اهڃاڻ (Symbol):

عالم ۽ اڪابر پنهنجي ڪلچري اڀياس جي آڌار تي، ڪيترن ئي اهڙن طريقن جو ذڪر ڪن ٿا، جن جي وسيلي هڪڙو ماڻهو ٻئي سان ٻوليءَ جا اهڃاڻ (Symbols) ڪم آڻيندي، تعلق ۽ لاڳاپي ۾ اچي ٿو. هنن اهڃاڻن مان عالم سڀ کان اڳ ۾ سينڍ، ڪوڪ ۽ سيٽيءَ جي وسيلي "ڳالهائڻ" جو ذڪر ڪن ٿا. سنڌ ۾ به آڳاٽين سوسائٽين جيان سينڍ وسيلي ڳالهائڻ جو استعمال ٿيندو رهيو آهي. اسان پنهنجي لنيڙائپ ۾ سينڍ، ڪوڪ ۽ سيٽيءَ جا ڪيئي قسم پاڻ آزمايا آهن. سينڍ جي قسمن ۾ ڀيرڻون ۽ لطيف نمونو سينڍ جو اهو آهي، جنهن سان ڪنهن ويندڙ جو ڌيان پاڻ ڏانهن ڇڪائيندا هئاسون. سينڍ جو ٻيو قسم هو ڪنهن کي چيڙائڻ جو. سينڍ جو ٽيون قسم هو ڪنهن لاءِ ڪنهن کي جنسي جذبات جي اظهار جو. سينڍ جو چوٿون قسم هو ڪنهن کي سنگل ڏيڻ جو. اهڙيءَ ريت ڪوڪ جي وسيلي به ڀرياڻين ڪنهن وڏي کي يا ٻارن کي سڏ ڪبو آهي ته "اچو ته راند ڪيڏون". ٻئي قسم ۾، لڪل ڪان پوءِ ڪوڪ ڪري، ڳولڻ واري کي ٻڌائبو آهي ته مانُ ڪنهن هنڌ لڪو ويٺو آهيان. ڪوڪ اسان جي ملڪ ۾ رڙ وانگر به ڪڍي وڃي ٿي، جنهن ۾ ڪنهن خطري جو اطلاع ڏنو ويندو آهي. سيٽي به گهڻ وڏ اهڙن ئي نمونن جي ٿيندي آهي.

هن قسم جي معنيٰ ٻين ملڪن ۾ به ٿئي ٿي. آفريڪا جي ڪيترن ئي پرڳڻن ۾ سير ڪرڻ وارن ڏٺو آهي ته ڪنهن مفاصلي تان سينڍ يا ڪوڪ جي وسيلي ڳالهه ٻولهه ٿيندي آهي. اتي هيئن به ٿيو آهي، جو ڪنهن ڌارين ماڻهوءَ جي آمد جو اطلاع سينڍ جي وسيلي چاليهن ميلن تائين به ڏنو ويو آهي. (٢٢)

هن قسم جي معنيٰ سازن جي وسيلي به پيدا ٿيندي آهي. عيد جي ڏينهن سج اڀرڻ کان اڳ ۾ اسان جي ڳوٺن ۾ دهل وڄايو ويندو آهي، جنهن جو مطلب اهو هوندو آهي ته "چنڊ ڏٺو آهي ۽ اڄ عيد آهي". "پير" ۽ "ڏاهو" جا نمونا اسان جي سماج ۾ خاص معنيٰ ٿا رکن. اهڙيءَ ريت دمال ۽ نقاري جي وڄڻ جا ڪي نمونا به اسان سان "ڳالهه ٻولهه" ڪن ٿا. (پنهنجي ڳوٺ ۾ آءٌ پنهنجي مٿنهن ۾ ويهي، اهو سمجهي سگهندو آهيان ته دهل چيڙ ۽ ونگار جو آهي يا ملاکڙي جو، شاديءَ مراديءَ جو آهي يا ماتم جو.)

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ ريت هٿن ۽ ٻين عضون جا اشارا به ڳالهائڻ ۾ مدد ڪن ٿا. ڪتاب لکن ٿا ته "سسليءَ جي ٻلوي ۾ جيڪو ١٢٨٢ع ۾ ٿيو هو ۽ جنهن ۾ سڄي ملڪ ۾ قتل ۽ ڪوس ٿيو هو، تنهن جي سٽن ۽ هلائڻ ۾ هڪ لفظ به ڳالهايو نه ويو هو، پر تڏهن به ڪوس پوري وقت ۽ ڏينهن تي ٿيو هو". (٢٣)

چون ٿا ته "هٿن، آڱرين ۽ ٻانهن جي اشارن جو تعداد آهي سٺن ڪي پنج ڀڙيون، ۽ چون ٿا ته رڳو چيني جيڪي اشارا ڪم آڻيندا هئا انهن جو تعداد هو سٺن ڪي ٽن ڀڙين جيترو"!.

انڌن جي تعليم جو بنياد به اُڀرن سياويڪ علامتن جي ٻوليءَ (sign language) تي رکيو ويو هو.

(نوٽ: ڊاشيل صاحب هندستان ۾ هٿن جي اشارن جا ٩ قسم ڏنا آهن.)

هت جن اشارن جو ذڪر ڪيو ويو آهي، انهن کي انگريزيءَ ۾ (signs or signals) چيو ٿو وڃي. (مون سنڌيءَ ۾ هنن لفظن لاءِ اشاري يا نشان جو لفظ ڪم آندو آهي.) معنيٰ جي خيال ڪان هنن اشارن جون جيڪي خاص ڳالهيون آهن، سي هن هيٺ ڏجن ٿيون:

(١) هي نشان ڏسڻ يا ٻڌڻ واري لاءِ هڪ جوابي عمل (Reaction) ڪرڻ جو جواز مهيا ڪن ٿا.

(٢) هي نشان فقط انهيءَ ماڻهوءَ لاءِ معنيٰ وارا آهن، جنهن هنن نشانن جي معنيٰ اڳ ۾ ئي سمجهي ڇڏي آهي.

(٣) جوابي عمل جي لاءِ هي نشان سوچڻ جو ڪم شروع ڪرڻ ۾ مدد ڪن ٿا.

(٤) هي نشان ٻن ماڻهن جي وچ ۾ هٿراڌو (Artificial) ۽ روايتي (Conventional) نشانن (Signs) جي حيثيت رکن ٿا.

اهڃاڻ ۽: سمبل جيڪو ٻوليءَ جو گهڻو ترقي يافته وسيلو آهي، ان جو بنياد به هنن سادن اشارن ۽ سنڪلن تي آهي. يعني اهي ئي "اشارا" آهن، جن جي سڌريل شڪل آهي "اهڃاڻ". پر اهڃاڻ لکيل ٻوليءَ ۾ تمام وڏي اهميت واري شيءِ آهي. (خاص ڪري سنڌي ٻوليءَ ۽ شاهه جي شاعريءَ جي اپياس لاءِ اهڃاڻ جو اپياس تمام ضروري آهي.)

اهڃاڻ هن طرح شاعراڻي ٻوليءَ جو هڪ طاقتور وسيلو ۽ اعليٰ شاعريءَ جو هڪ ضروري ۽ اٽل جزو آهي.

لکيل ٻوليءَ ۾ اهڃاڻ جي ابتدا مورتن (Pictographs) سان ٿئي ٿي، جنهن ۾ مورت پنهنجي اصل جي شڪل جهڙي هوندي آهي — اهڙين حالتن ۾ مورتن کي شين جا اهڃاڻ چيو وڃي ٿو. (هنن مورتن جو آوازن سان ڪوبه تعلق ڪونه هئو.) مثال طور، ٻڌڻ جي عمل واري اهڃاڻ جي لاءِ، ڪنهن ماڻهوءَ جو مٿو تمام وڏن ڪنن سان

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڏيکاريو ويو هو. اڳتي هلي، هن صورت مان ماڻهو ڪيتي رڳو مٿو ۽ وڏا ڪن ڏيکاريا ويا هئا — هنن سڌريل شڪلين جي حالت ۾ اهڃاڻ ڪي (Hiero-glyphic) سڏيو ويندو هو. ههڙيون صورتون جڏهن شين جي نالن جي آوازن سان مـلايون ويون، تـڏهن انهن کي (Phonetic) چيو ويو. هن حالت ۾ شين جا آواز ئي اهڃاڻ ٿي ويندا هئا، جهڙا شين جا نالا. هن بنياد تي اسان جو خيال آهي ته سنڌيءَ جا پهريان آواز اچوڪي سنڌيءَ جي نالن ۾ لڀن ٿا. جڏهن هنن آوازن واري ٻوليءَ ترقي ڪئي، تڏهن هرهڪ آواز لاءِ الف-بي جو اکر مقرر ٿيو ۽ پوءِ حروف صحيح ۽ حروف علت جي مدد سان ٻوليون لکجڻ ۾ آيون. هن حالت ۾ هرهڪ لفظ ٻوليءَ جو هڪ سمبل يا اهڃاڻ ٿي پيو، پر شروعاتي حالت ۾ لفظ مشين جا سڌا سنوان اهڃاڻ نه آهن. هي لفظ هن حالت ۾ رڳو ڪلي جي انهن آوازن جا اهڃاڻ آهن، جيڪي ڳالهائڻ ۾ شين جي لاءِ ڪيا يا ڪڍيا ٿا وڃن. انهيءَ ڪري هن قسم جا اهڃاڻ نثر ۾ ڪم اچن ٿا ۽ انهن جو گهڻو استعمال ڳالهائڻ ۾ ٿئي ٿو.

مٿاهين قسم جو شاعرانو اهڃاڻ شين جو سڌو سنئون اهڃاڻ ٿئي ٿو، ۽ اهو ئي اهڃاڻ آهي، جنهن جو تعلق ٻوليءَ جي معنوي دنيا (World Meaning) سان آهي.

شاعريءَ واري اهڃاڻ جي بـاري ۾ وڏي ۾ وڏي ڳالهه آهـي اهڃاڻ جـي مجيل حيثيت (Standardization) مقرر ڪرڻ جي. مثال طور شاهه لطيف سائينءَ وٽ "اٽ" ويريءَ جو اهڃاڻ آهي — "اٽ ويري اوڻار ويري"، سچ به ويريءَ جو اهڃاڻ آهي — "آءٌ نه ڪڍيس پرينءَ ڪي تون ٿو لهين سچ". "ڪهڙو" ظاهري وسيلن جـو اهڃاڻ آهي، ۽ اهڙيءَ ريت شاهه جو سڄو شعر هنن اهڃاڻن تي ٻڌل آهي. هنن مثالن ۾ اٽ ۽ سچ ڪي شاهه سائينءَ هڪ مٿ (Myth) جي مجيل صورت جي آڙ ۾ هڪ نرالي ۽ شاعرانـي معنيٰ ڏيئي ڇڏي آهي. هن معنيٰ جو تعلق انهيءَ مٿ سان آهي، جنهن کي تاريخ ۽ سچي داستان جي سماجي حيثيت اڳ ۾ ئي مليل آهي — هيءَ ڳالهه انهيءَ ماڻهوءَ لاءِ وڏي اهميت واري آهي، جيڪو شاهه جي شعر جو شاعرانو اڀياس ڪري ٿو.

سمبل جون ڪي ٻيون صورتون آهن: اَنگ ۽ نقشا. هي ٻئي صورتون به انساني سماج ۾ تمام وڏي ڪم جون رهيون آهن.

٧- نشان، علامت، اهڃاڻ هڪ عمومي بحث، ۽ "علم علامت":

نشان (Signal) کي سامهون رکڻ سان جيڪي ڳالهيون سمجهه ۾ اچن ٿيون، سي هي آهن ته خيال جو ۽ انهيءَ شيءِ جو، جنهن سان ان جو واسطو آهي، هڪ اهڙو ماحول آهي، جو ان کي ٻئي ڪنهن به ماحول سان پيٽي نٿو سگهجي — هـي ماحول بي مثال (Unique) آهي. سوچ يا خيال جو ماحول وقت، جاءِ ۽ شخصيت جي قيد کان ٻاهر آهي.

هن جو مطلب هي آهي ته نفسياتي طور تي ”جنهن وقت اسين سوچيون ٿا، ان وقت رڳو سوچيون ٿا“ (When we think we think).

نشان جي نفسيات جي سلسلي ۾ هڪڙي عالم (پروفيسر مارگن Morgan) ڏيکاريو آهي ته هن جي ڊاربل ڪڪڙ جي چوزن هڪڙي ڏينهن هڪڙو ٻوهٽ پڪڙي ورتو، جيڪو رنگ جو پيلو ۽ ڪارو هو. چوزا انهيءَ ٻوهٽ کي کائي نه سگهيا، ڇو ته انهيءَ جو ذائقو ”شڪارين“ جي دل وڻان نه هو، ۽ ان ڪري هنن ٻوهٽ کي ڇڏي ڏنو. ان کان پوءِ هنن ڪنهن به پيلي ۽ ڪاري رنگ جي ٻوهٽ کي نه پڪڙيو، ڇو ته پوءِ پيلو ۽ ڪارو رنگ هنن جي لاءِ نفرت جو نشان (Sign) مقرر ٿي ويو.

اوجن ۽ رچرڊس هن جو مطلب هي ٿا ڪڍن ته ”جيڪڏهن اسان تي ماضيءَ ۾ ڪنهن شيءِ يا واقعي ڪو اثر ڇڏيو آهي، ته پوءِ ان شيءِ يا واقعي جي رڳو ڪنهن حصي جي وجود ۾ اچڻ سان اسان اهڙيءَ طرح عمل ڪنداسون، جهڙيءَ طرح اسان اصل واقعي جي وقت عمل ڪيو هو“

هن جو مطلب اهو ٿيو ته نشان يا اشارو (Signal) هميشه ۽ هر حالت ۾ انهيءَ اپاريندڙ عمل (Stimulus) جهڙو ڪم ڪري ٿو، جيڪو سڄي يا بنيادي اپاريندڙ عمل جو هڪ حصو آهي. اهڙو اپاريندڙ عمل ”انگرام“ (Engram) لاءِ اڪيلوئي ڪافي آهي. انگرام ڇا آهي، تنهن لاءِ هيئن لکيل آهي:

To call up an excitation similar to that caused by the original stimulus. ("The Meaning of Psychology").

هن مان معلوم ٿو ٿئي ته ٻوهٽ ۽ چوزن واريءَ ڳالهه ۾ چوزن جو وري ڇڻي پيري پيلي ۽ ڪاري ٻوهٽ جي ويجهوڻي نه وڃڻ اهڙو آهي، جو هائي اهڙو ٻوهٽ ڪراهت (Distaste sign) جو سنگل يا نشان بڻجي پيو آهي.

اهڙيءَ ريت ڏسجي ٿو ته اشاري (Signal) جي ڳالهه نفسياتي ڳالهه آهي ۽ ٻوليءَ ۾ ڪنهن نشان يا سنگل جو بنياد انسان جي من جي ضرورتن جي ڪري پيو آهي. ظاهر ٿيو ته هن نشان يا اشاري جي معنيٰ جو مدار سوچ تي نه پر انساني من جي ضرورتن ۽ انهن ضرورتن جي طرف انسان جي جوابي عمل (Response) تي آهي. هن مان وڌيڪ معلوم ٿيو ته نشان جي حالت ۾ به معنائون ٻه آهن ۽ جيڪڏهن هڪ جو واسطو سوچ سان آهي ته ٻيءَ جو انسان جي من جي ڪهاڻيءَ جي مٿ (Myth) سان آهي، ڏٺو ويندو ته ڪلچر به انسان جي من جي ڪهاڻيءَ جي انهيءَ مٿ جو نالو آهي.

هن مان اهو معلوم ٿئي ٿو ته ٻوليءَ جو گهڻو حصو انسان جي سماج، ڪلچر ۽ ان جي ڪهاڻيءَ سان تعلق رکي ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

لفظن جي ٻوليءَ واري حيثيت "Word Situation"—

مٿي لفظن جي ٻوليءَ واريءَ حيثيت تي جو ڪجهه به لکيو ويو آهي، ان ۾ ڏيکاريو ويو آهي ته ٻوليءَ جي عادتن (Language habits) ۾ سوچ جي مدد سان بنيادي آوازن سان لفظ ٺهن ٿا، جيڪي ٻوليءَ ۾ شين جي نالن جي آوازن جا اهڃاڻ آهن. هتي اهو ڏيکاريو ويندو ته لفظ رڳو آوازن جي پيداوار نه آهن— لفظ ته هڪ اهڙي اثر جي پيداوار آهن، جنهن کي "لفظن جو جادو" (Word magic) ٿو چئجي. لفظن جي هن جادوگريءَ جو وڏي ۾ وڏو ڪمال اسان جي مثالن شعر ۾ ڏسي ٿو سگهجي، جتي لفظ اهڃاڻن جو ڪم ڪن ٿا.

لفظن جي باري ۾ سائوٿ (South) هيئن ٿو چوي: "جيڪو به هن باري ۾ چڱيءَ ريت ويچار ڪندو، سو سمجهي ويندو ته لفظن ۾ هڪڙو جادو موجود آهي، جيڪو انهن کي انهيءَ طاقت کان به وڌيڪ طاقت ڏئي ٿو، جنهن طاقت جو اسان بيان ڪري ٿا سگهون."

ظاهر آهي ته سائوٿ جو اشارو لفظن جي اهڃاڻن واريءَ حيثيت ڏانهن آهي، جنهن ۾ لفظ بيان ڪرڻ کان مٿي به ڪا معنيٰ رکن ٿا.

منڍ کان ئي وٺي اهي "اهڃاڻ" جيڪي انسان ڪم آڻيندو رهيو آهي، سي حيرت ۽ جادوءَ جو ڪم ڏين ٿا. آڳاٽن مصري ماڻهن جي روبي کان وٺي اڄڪلهه جي وڏن شاعرن تائين ڏسجي ٿو ته لفظن جي باري ۾ ماڻهن جو خيال گهڻو ڪري ساڳيو آهي.

وٽمن (Witman) جو چوڻ آهي ته "لفظ روحاني شيون آهن".

فريزر ٿو چوي: "جيڪڏهن اسان ماڻهوءَ جو مٿو کولي ۽ اهو ڏسي سگهون ته هڪ ئي ملڪ ۽ دور جا ٻه ماڻهو جدا جدا خيال ٿا رکن، ته معلوم ٿيندو ته آهي هڪٻئي کان ايترو پري آهن، جو ڄاڻبو ته ڄڻ جدا جدا مخلوقون آهن". فريزر اڳتي لکي ٿو ته "پرم اچا تائين قائم آهن، جو ته جيتوڻيڪ اهي ذهين ۽ سڌريل ماڻهن کي عجب ۾ ٿا وجهن، ته به اهي اڃا به اڻ سڌريل ماڻهن جي خيالن جي معيار وٽان آهن."

اختصار—

(١) معنائون ٻه آهن: هڪ سوچ جو نتيجو آهي ۽ ٻي سوچ کي وڌائي ٿي ۽ جوابي عمل لاءِ مواد پيدا ڪري ٿي.

(٢) اها معنيٰ، جيڪا سوچ جو نتيجو آهي، سا لغوي معنيٰ ٿي سڏجي، ۽ اها جيڪا سوچ کي مواد ٿي ڏئي، سا اصلاحي معنيٰ ٿي سڏجي.

(٣) اهڙيءَ ريت نشان ۽ اهڃاڻ به ٻن قسمن جا ٿين ٿا: هڪڙا آهي جيڪي سوچ جو نتيجو آهن ۽ ٻيا آهي جيڪي سوچ وڌائين ٿا.

(٤) لفظن جو جادو اسان جي من جي ڪمائيءَ سان، ۽ انساني سماج، تهذيب ۽ ڪلچر سان واسطو رکي ٿو.

(٥) سمبلزم يا اهڃاڻالي ٻوليءَ جي الهيءَ اثر جي اپياس جو نالو آهي، جيڪو اثر ٻولي خيالن تي ڪري ٿي.

(٦) ٻوليءَ استعمال ڪرڻ وقت ٽي شيون ڪم ڪن ٿيون:

١- دماغي سرشتو،

٢- سمبل، ۽

٣- اها شيءِ، جنهن جو خيال ڪيو وڃي.

(٧) نشان اهڃاڻ جو بنياد هوندو آهي، ۽ اهڃاڻ ئي ڪان اڳ ۾ ٻوليءَ جي نشانن (Signs) واري صورت تيار ٿيندي آهي.

(٨) اهڃاڻن ڪي ٻوليءَ جو سياوڪ واڌارو به پيدا ڪري ٿو، ۽ پر اهڃاڻ گهڻو ڪري ڪلچري مواد مان حاصل ڪيل هوندا آهن.

(٩) معنيٰ لفظن ڪان سواءِ آوازن ۽ اشارن ۾ به موجود هوندي آهي- پر معنيٰ جو اتم ڪردار فقط اهڃاڻن ۽ عڪسن ۾ ڏسي ٿو سگهجي.

عظيم سنڌي شاعري اهڃاڻن تي ٻڌل آهي ۽ ان جو تاريخي پيڙو سنڌي سماج ۽ ڪلچر آهي.

عظيم شعر اهو آهي، جيڪو تهذيبي اهڃاڻن تي ٻڌل هجي ۽ جيڪو ترجمي هيٺ اچي نه سگهي.

جڏهن ٻولي عام ٿيندي ٿي وڃي، تڏهن لفظن جي ٻڌڻ يا ڪنهن لفظ واريءَ شيءِ کي ڏسڻ سان اهڙن جذبن جو اظهار ٿي ٿو وڃي، جيڪي خيالن ۽ سوچ جي ڪري پيدا نه ٿي سگهن ها. هن مان ڏسجي ٿو ته لفظ سوچڻ واريءَ قوت ڪان مٿي ڪو ڪم ڪري رهيا آهن.

لفظن جي اهڃاڻن واري استعمال ڪان پوءِ اسان اچون ٿا لفظن جي جذباتي استعمال تي. رچرڊس به پنهنجي ڪتاب ”ادبي تنقيد جا اصول“ ۾ به ٻوليءَ جو هڪ ٻي يعني جذباتي (Emotive) استعمال ٻڌائي ٿو، پر ربٽ (Ribot) شاعريءَ ۾ ڪم آيل لفظن جي لاءِ لکي ٿو ته ”اهي اهڃاڻ نه آهن پر اهي آواز آهن ۽ موسيقيءَ جا پد آهن، جيڪي جذبات جي نفسيات (Psychology of emotions) جي خدمت ڪري رهيا آهن“. هن مان ۽ مسٽر رچرڊس جهڙي عالم ۽ اڪابر جي نظرين مان به اها ڳالهه پڌري آهي ته ٻولي فقط لغت يا ڪوش ۾ آيل لفظن جي ذخيري جو نالو نه آهي.

لفظن ۽ اهڃاڻن جي باري ۾ جيڪو ڪجهه به مٿي چيو ويو آهي، اهو آهي ته:

(١) لفظ ٻوليءَ جي ”ڪوش“ واريءَ معنيٰ ڪان مٿي ڪا ٻي معنيٰ به رکن ٿا.

(٢) لفظن جي اها معنيٰ انسان جي من جي ڪهاڻيءَ، روحاني زندگيءَ، سماجي ضرورتن ۽ تهذيبي ۽ تمدني زندگيءَ سان تعلق رکي ٿي.

(٣) لفظن جي هيءَ معنيٰ سوچ جو نتيجو نه آهي (هت هيءَ ڳالهه خيال ۾ رکڻ گهرجي ته 'سوچ' مان مطلب آهي ته انفرادي سوچ، نه ته هونئن ته انساني ۽ تهذيبي سڀ ڳالهيون انساني سوچ جو نتيجو آهن).

(٤) هن حالت ۾ لفظ انساني سوچ جو دائرو ويڪرو ڪن ٿا ٻوليءَ جي سچي ۽ اتم معنيٰ فقط هنن لفظن ۾ ئي موجود آهي.

هاڻي اچون ٿا لفظن جي هن اهڃاڻ واريءَ حالت تي، عالمن اهڃاڻن بنائڻ جي باري ۾ ڪي قانون به تيار ڪيا آهن. آڳ هي قانون اوجن ۽ رچرڊس جي مشهور تصنيف جي آڌار تي هن هيٺ لکان ٿو:

(١) هڪڙو اهڃاڻ هڪ ۽ فقط هڪ شيءِ (Refrend) جي نمائندگي ڪري ٿو. (هت عجب جهڙي ڳالهه هيءَ آهي ته پٽاليءَ جي اهڃاڻ ٺاهڻ ۾ هيءُ قانون برقرار نه رکيو ويو آهي؛ پٽاليءَ وٽ مثال طور اٺ ويري به آهي ته اٺ سچو دوست به آهي.)

(٢) اهي اهڃاڻ جيڪي هڪٻئي جي بدران ڪم آڻي سگهجن ٿا، سي هميشه ساڳيءَ شيءِ (Refrent) جا اهڃاڻ هوندا آهن. (مثال طور "اٺ ويري اوٺار ويري" ۽ "ڌاڳهن، ڌيرن ڌونگرن" ۾ "اٺ ۽ ڌاڳها" لفظ هڪٻئي جي بدران ڪم آڻي سگهجن ٿا ۽ اهي ٻئي اهڃاڻ هڪ ئي شيءِ "وير، دشمنيءَ" لاءِ ڪم آيا آهن.)

(٣) گهٽايل اهڃاڻ (Contracted symbol) جو (Refrend) اهوئي هوندو آهي، جيڪو سندس وڌايل صورت جو هوندو آهي. هن جو مطلب هي آهي ته اهڃاڻ واري لفظ جو مخفف به استعمال ڪيو ويندو آهي، پر هن حالت ۾ (Refrent) بدلجي نه ويندو آهي.

(٤) اهڃاڻ پنهنجي استعمال ۾ هميشه پنهنجي ساڳي حالت برقرار رکي ٿو، يعني اهڃاڻ هميشه انهيءَ ڳالهه جو اهڃاڻ رهي ٿو جنهن جو اهڃاڻ هو رهندو آهي.

(٥) جامع اهڃاڻ (complex symbol) اهوئي آهي جيڪو پنهنجي معنيٰ جي لاءِ ڪنهن ٻيءَ شيءِ جو محتاج يا ڪنهن ٻئي اهڃاڻ جو محتاج نه هجي ۽ جيڪو فقط هڪ جاءِ يا صورت (Place) تي ئي قائم رهڻ وارو هجي.

(٦) اهڃاڻ جا سڀئي ممڪن Refrent گڏجي هڪ ترتيب اختيار ڪن ٿا. هيءَ ترتيب اهڙي نموني واري آهي، جو ان ۾ هر (Refrent) جي جاءِ جدا ۽ نرالي هوندي آهي.

لفظن جي علامتي حيثيت—

ٻوليءَ جي علم جي بحثن ۾ "علامت جي نظريي" جو ذڪر اڄڪلهه عام طور تي ڪيو وڃي ٿو. علامت جو نظريو (Sign Theory) هڪ تمام اهم نظريو آهي، جو ته اُن

جي ذريعي اسان کي نشان (Signal)، علامت (Sign) ۽ اهڃاڻ (Symbol) جو پاڻ ۾ لاڳاپو (Inter-relationship) معلوم ٿئي ٿو. علامت جي نظريي جي لاءِ تمام ويجهڙائيءَ ۾ لفظ Semiotics به استعمال ٿي رهيو آهي، جنهن کي سنڌي ٻوليءَ ۾ "ٻولياڻي علامتن جو علم" چئي ٿو سگهجي. هن علم جو واسطو ٻوليءَ جي علامتي ۽ اهڃاڻوي طريقن سان آهي. هنن طريقن جي وسيلي هائي اسان کي اهو معلوم ٿئي ٿو ته انسان جي ٻولي اظهار جي ٻين طريقن کان ڪهڙيءَ ريت مختلف آهي.

علامتن (Signs) جا جدا جدا سرشتا (systems) ٿين ٿا. انهن سرشتن کي ڪم آڻڻ جو جيڪو وسيلو ٿئي ٿو، ان کي Sybernetic device چيو ٿو وڃي. انسان ۽ جانور علامتون ڪم آڻين ٿا ۽ انهن جي وسيلي اظهار ڪن ٿا. هائي اسان هن هيٺ هنن ٽِن لفظن جي باري ۾ وڌيڪ سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسون.

نشان (Signal)—

نشان کي ماريوپي (Morio pie) وارن پنهنجي لغت ۾ نشان (Marker) جي معنيٰ ۾ ئي استعمال ڪيو آهي ۽ 'مارڪر' (Marker) لفظ جي تشريح ۾ هنن ڏيکاريو آهي ته "نشان يا مارڪر ٻوليءَ جو اهو نشان آهي، جنهن جي وسيلي ٻوليءَ جي لفظن جون وياڪرڻي حالتون مقرر ٿين ٿيون"(٢٤). پر "نشان" لفظ جو هي استعمال ٻوليءَ جي علم ۽ خاص ڪري معنيٰ جي سائنس جي باري ۾ اسان جي رهبري ڪونه ٿو ڪري. هن لفظ جو هڪ موزون استعمال ڪوندراٽوف جي ڪتاب "Signs and Sounds" ۾ ملي ٿو. ڪوندراٽوف پنهنجي ڪتاب ۾ نشان (Signal) کي "بنيادي علامت Index sign ٿو" سڏي. مثال طور باهه جو دونهون، جنهن ۾ باهه ته ڏسڻ ۾ ڪانه ٿي اچي، پر اهو معلوم ڪري ٿو سگهجي ته جنهن هنڌ تي دونهون آهي ان هنڌ تي باهه جو وجود به آهي: هن علامت ۾ دونهون Index sign آهي، جنهن کي اسان "بنيادي علامت" ٿا سڏيون يا جنهن کي سنگل يا مارڪر به سڏي ٿو سگهجي. علامت جي نظريي پٽاندر هن حالت ۾ نشان بنيادي علامت آهي، پر اڪثر ساڳيوئي لفظ وڌيڪ نري علامت (Sign) به ٿي ٿو سگهي. دونهين جي مثال کي وٺي، اسان علامت تي غور ڪنداسون، ته معلوم ٿيندو ته جيڪڏهن اسان مان ڪي ٻه ٻه ماڻهو اڳ ۾ ئي اهو فيصلو ڪري ٿا ڇڏين ته جنهن هنڌ تي دونهون نظر اچي اتي باهه جي وجود هئڻ جو يقين ڪجي، ته پوءِ ان حالت ۾ دونهين جو وجود نشان نه پر علامت آهي (٢٥). هن طرح دونهين جي وجود جي لاءِ اسان پنهنجون معنائون به مقرر ڪري ٿا سگهون. پر جيڪڏهن اسان اهو قبول ڪريون ٿا ته مثال طور (اسان فيصلو به ڪري ٿا سگهون ته) اسان مان ڪنهن کي دونهون نظر اچي ته اهو سمجهي ته ان جاءِ تي خطرو آهي يا ان جاءِ تي امن آهي، يا ان جاءِ تي پهچڻ کان پوءِ خطرو آهي، ته انهيءَ حالت ۾ به دونهون

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

علامت آهي ۽ نه نشان: ڇو ته دونهون نشان رکيو ويو آهي جو ٿي نٿو سگهي. پر ٻنهي علامتون ته وڏيڪ آهي ۽ بيان ڪري نٿو سگهجي جن جي باري ۾ اڳ ۾ ئي فيصلو ٿيل هجي ۽ جيڪي سماج ۾ يا گروهن ۾ پيدا ٿيل ۽ طبقن ۾ روايت (Convention) جي حيثيت وٺي چڪيون هجن. سنڌي ماڻهو ڏسندي آڳر آسمان ڏانهن ڪندو ته مطلب ٿيندو، "الله هڪ آ، الله مالڪ آ، يا ماشاء الله". مٿي آڱر کڻڻ جو هي مطلب رکيو سنڌي سماج ۾ ئي سمجهي سگهجي ٿو، ڇو ته ان ۾ اهو فيصلو ٿيل آهي ته مٿي آڱر کڻڻ جو ڇا ٿو مطلب ورتو وڃي. هن حالت ۾ "مٿي آڱر کڻڻ" هڪ علامت آهي؛ پر "آڱر مٿي کڻڻ" علامت نه پر محاورو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي "الله کان گهرو" يا "مان توکي نه ڏيندس". هن طرح علامت لاءِ ٻه ڳالهيون نهايت ئي ضروري آهن:-

هڪ، اطلاع يا خبر چار ڏيڻ واري شيءِ (جيئن دونهون يا آڱر)، ۽ ٻي، اطلاع حاصل ڪرڻ يا معلوم ڪرڻ واري شيءِ.

نشان لاءِ انهن ٻنهي ڳالهين جو هجڻ ضروري نه آهي. ڪنڌ تي ڪڪر جو اوڇ ڏسي ۾ انسان معلوم ڪري ٿو وٺون ته مينهن آيو ڪي آيو، ڇو ته ڪڪر مينهن جو نشان آهي. علامتن جون حالتون تبديل ٿي سگهن ٿيون، پر نشانن جون حالتون تبديل ٿي ڪونه ٿيون سگهن. هن جو مطلب هي آهي ته ڪوبه نشان علامت جي جاءِ تڏهن ٿو وٺي، جڏهن ان جون معنائون هڪ کان وڌيڪ ٿيون نڪرن. مثال طور! هيءَ نشاني عجب جي نشاني آهي. پر جدا جدا هنڌن تي ۽ جدا جدا حالتن ۾ هن جون معنائون جدا جدا ٿين ٿيون. اسڪول جي شاگرد جي لاءِ هيءَ عجب جي نشاني آهي، هڪ ڊرائيور جي لاءِ هيءَ خبردار ڪرڻ جي نشاني آهي، رياضيءَ جي عالم لاءِ هيءَ "جوڙ ڪرڻ" جو مطلب ٿي ڏئي، ۽ اهڙيءَ ريت شطرنج جي رانديگر جي لاءِ هيءَ "بهترين چال" جي نشاني آهي. اِن جو مطلب هي آهي ته هڪ ئي نشاني جدا جدا معنائون ڏئي ٿي. پر لفظن ۾ هي ته 'علامت' جون حالتون تبديل ٿي ٿيون سگهن. شطرنج، رياضي ۽ روڊ هن مثال ۾ حالتون آهي آهن جن سڀني ۾ نشاني ساڳي آهي. "سو جهڙي علامت جي حالت تهڙي علامت جي معنيٰ"— هي قانون فقط انساني سماج ۾ ئي ڪم ڪري ٿو سگهي، ڇو ته جانورن جي ماحول ۾ علامت جي حالت متبدل نه پر مستقل ٿئي ٿي. ڪڪڙ چوزن کي اهو ٻڌائي نه ٿي سگهي ته ڪالهه ڇا ٿيو هو ۽ سڀاڻي ڇا ٿيندو. هن حالت ۾ چوزا علامت جي فقط اهائي حالت ڄاڻن ٿا، جا سندن تجربي ۾ بار بار اچي چڪي آهي، يعني هڪ خاص قسم جو آواز ٻڌجي ته معلوم ٿيندو ته سرڻ يا باز اچي ويو.

علامت جي هن وضاحت کان پوءِ سمجهي سگهبو ته

(١) انساني سماجن ۾ علامتن جا جدا جدا نظام ٿين ٿا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) هڪ ئي سماج ۾ ٻه علامتن جون جدا جدا حالتون وجود ۾ رهن ٿيون. (٢٦)

ڪنهن به سماج ۾، ٻوليءَ جو علامتي نظام متوازي يا "ٻور وڇوٽي ليڪن" (Parallels) وانگر ڪم ڪري ٿو. هر علامت جي هڪ ليڪ يا دائـرو (scope) ٿئي ٿو ۽ اهـو دائرو ٻيءَ علامت جي دائري سان ٽڪرجي نٿو سگهي. *

مٿي اسان هڪڙي هنڌ هن ڳالهه ڪي به واضح ڪيو آهي ته "آڳر مٿي ڪٽڻ" ۽ "مٿي آڱر ڪٽڻ" ٻه علامتون آهن، توڙي جو لفظ ساڳيا آهن، ۽ عجب جي نشانيءَ (!) جون ٻه چار علامتون ٿين ٿيون توڙي جو نشاني هڪ آهي. اهڙيءَ ريت جيتريون علامتون اوترا دائرا يا ماوتريون متوازي ليڪون يا اوتريون دنيائون. اهڙيءَ ريت هرڪا ٻولي، نظام شمسيءَ جيان انيڪ زمينون، سج ۽ چنڊ رکي ٿي. ٻوليءَ جو علامتي نظام هن جديد دور ۾ هاڻ وڏيڪ آسانيءَ سان سمجهي سگهجي ٿو. عمراني علوم هجن يا طبعي علوم، هر علم جي ٻولي جدا ٿئي ٿي. توڙي جو ڪن حالتن ۾ ساڳيا لفظ جدا جدا علمن ۾ ڪم اچن ٿا تـه به انهن جون حالتون جدا جدا ٿين ٿيون ۽ انهن جون علامتون مختلف ٿين ٿيون. هن خيال مطابق ٻوليءَ جو ماڻداڻ تمام وڏو ماڻداڻ بڻجي ٿو پوي جيئان نظام جي گروهن جو تعداد لغت ۾ شامل لفظن جي تعداد جيترو ٿي وڃي ٿو. هن باري ۾ سنڌي ٻوليءَ جو اڀياس هڪ جدا تحقيق جو دروازو کوليندو: هن تحقيق جو موضوع هي به ٿي ٿو سگهي: "سنڌي ٻوليءَ جا علامتي نظام". عام طور تي هيءَ تحقيق انهيءَ سوال تي ڪري سگهجي ٿي ته اهي ڪهڙا لفظ آهن جيڪي جدا جدا حالتن ۾ جدا جدا معناڪون ڏين ٿا. هيءَ صورتحال "ڊگلوشيا" کان مختلف آهي.

هن موضوع جي خيال کان اسان کي هن جاءِ تي وڌيڪ ايترو ڏيکارڻو آهي ته هرڪو لفظ هڪ علامت آهي، پر اهو لفظ ڪن حالتن ۾ نشان آهي، ڪن حالتن ۾ علامت ۽ ڪن حالتن ۾ اهڃاڻ. هن طرح وري لفظ جا ٽي دائرا ٿين ٿا. نشان واري دائري ۾ اهو فقط هڪ ۽ هڪ ئي معنيٰ ڏئي ٿو — (ڪنڌ معنيٰ ڪنڌ). علامت واري دائري ۾ اهو اهائي معنيٰ

* هڪڙيءَ ئي ٻوليءَ جي جدا جدا نظامن جي باري ۾ اسان کي هڪڙو خيال فرگوسن به ڏنو آهي. چوي ٿو: "ڪن ٻولياڻي گروهن ۾ ٻوليءَ جا ٻه يا ٻن کان وڌيڪ قسم ٻه ڳالهائڻ وارا مختلف حالتن ۾ ڪم آڻين ٿا . . . . ٻهرحال هڪ ئي ٻولياڻي گروه ۾ هڪڙيءَ ٻوليءَ جـي ٻن نمونن جي استعمال ۾ هيٺ جا ڪي نرالا سبب آهن." هـن حالت ۾ سي. اي فرگـوسن (C.A. Ferguson) "ڊگلوشيا" (Diglossia) جو لفظ تـو ڪم آڻي ۽ ٻڌائي ٿو تـه هڪ ٻولياڻي گروه (Community) ۾ هڪ ئي زبان جا ٻه قسم رائج هجن ۽ عام طور تي سمجهيا وڃن، ته ان صورت حال کي "ڊگلوشيا" ٿو چئجي.

Pier Paolo Siglioli (Editor): "Language and Social Context", Penguin Modern Society Readings, 1973. Article by C. A. Ferguson, p. 232

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڏني ٿو- جيڪا سنڌس حالت ڪانئس طلب ڪري ٿي، جيئن ”اسان ٻانڌ ۾ الين آهيون جيئن ڪير ڪنڌ“، ”اسان ٻانڌ ۾ ڪير ڪنڌ آهيون“- هي ٻه جملا ظاهر ۾ توڙي جو هڪ ئي معنيٰ ڏين ٿا، پر اصل ۾ انهن ۾ ”ڪنڌ“ لفظ جون حالتون جدا جدا آهن، ۽ ان ڪري ”ڪنڌ“ هڪ علامت جي حيثيت ۾ ٻه مطلب جدا جدا ڏئي ٿي. پهرئين جملي جو مطلب آهي ته ”اسان هڪٻئي کان جدا نه آهيون“ ۽ ٻئي جو مطلب آهي ته ”اسان جا هڪٻئي سان تعلقات تمام سٺا آهن“. سڄو جملو علامت جي حالت يا دائرو آهي- جهڙي حالت تهڙي معنيٰ. اهڙيءَ ريت ٽيا جملا ٻه سمجهائي ٿا سگهجن ته، ”انب مٺو آهي“، ”فلاڻو ماڻهو مٺو آهي“، ”هو زبان جو مٺو آ“، ”مٺائيان مٺو گهڻو“، ”پريان سنڌي ٻار جي مڙئي مٺائي“: هنن جملن ۾ ٻه لفظ ”مٺو“ ۽ ”مٺائي“ ڪم آيا آهن. پهرئين جملي ۾ مٺو لفظ نرو نشان (signal) آهي. ٻئي جملي ۾ ”مٺو“ لفظ علامت آهي، ۽ ٽئين جملي ۾ ”مٺو“ لفظ علامت آهي. پر اڳئين انهي لفظ جي بنياد تي ٺهيو آهي ”مٺائيءَ کان ٻه مٺو“- هن حالت ۾ ”مٺو“ لفظ علامت نه پر اهڃاڻ آهي جو ته هائي هن حالت ۾ اهو ”مٺاڻ“ واري اصل تصور کان هڪ ته ڇهي چڪو آهي ۽ پيو ”مٺو“ لفظ جي هر معنيٰ کان مٿي هڪ جدا معنيٰ ڏئي ٿو. توڙي جو علامت واريءَ حالت ۾ ”مٺائي“ ۽ ”مٺو“ لفظ جو ٻانڌ ۾ لاڳاپو آهي. هن حالت ۾ ”مٺو“ بنيادي اهڃاڻ آهي، پر آخري حالت ۾ ته هر شيءِ کي ”مٺائي“ سڏيو ويو آهي ۽ آن حالت ۾ ته ”مٺائي“ جو اهو علامتي نظام ٻه پري رهجي ويو آهي. هن حالت ۾ ”مٺائي“ اهڃاڻ آهي، پر اهو اهڃاڻ هڪ درجو مٿانهون اهڃاڻ آهي. ”مٺائي“ لفظ جي پوئين مطلب ۾ ڏٺو ويندو ته اهڃاڻ رڳو ٻوليءَ جي سماجي سطح تي ٺهي ٿو. اهڃاڻ لغت جي ڳالهه نه آهي اها ٻوليءَ جي معنيٰ واري علم جي ڳالهه آهي، اهڃاڻ ٻوليءَ جي رواجي سطح تي ڪم ڪونه ٿو اچي- اهو ته رڳو ڪاڇري سطح تي ڪم اچي ٿو. ان ڪري اهڃاڻ جو واسطو سماجيات (Sociology) ۽ ڪلچر (Culture) سان آهي. اهڃاڻ واري نظام جي صورت ۽ حيثيت منفرد آهي- اهو نظام عام رواجي ٻوليءَ سان گڏوگڏ پر جدا جدا هلي ٿو ۽ پنهنجي ليکي هڪ جدا نظام جيان ڪم ڪري ٿو. شاعريءَ ۾ اهڃاڻ ڪلچر ۽ سماج جي ڪلي يا مڃيل (established) صورت جي نمائندگي ڪري ٿو- پر ان حالت ۾ علامت رڳو ٻوليءَ جي مقبول ۽ عام رواجي صورت جي سطح تي ڪم ڪري ٿي. ٻوليءَ جي هن صورت کي اسان تـوازن ۽ معيار جـي صورتحال (Situation of Balance and Standard) جو نالو ڏيون ٿا.

لازمي نتيجا-

الف: (١) نشان (Marker, Signal) ڪنهن جي وجود جي خبر ڏئي ٿو، ۽

(٢) ڪوبه نشان هڪ ۽ فقط هڪ شيءِ جو نشان ٿي ٿو سگهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ب: (۱) علامت ٻوليءَ جو اهو طريقو آهي جنهن ۾ معنيٰ رواج يا قبوليت (Convention) جي بنياد تي ٺهي ٿي، ۽

(۲) علامت جي معنيٰ جو دارو مدار علامت جي "حالت" (Condition) تي آهي، يعني، جهڙي حالت تهڙي معنيٰ؛ هڪ ئي علامت جدا جدا حالتن ۾ جدا جدا معنائون ڏئي ٿي.

ج: (۱) اهڃاڻ ٻوليءَ جو اهو طريقو آهي، جنهن ۾ معنيٰ پنهنجي بنياد کان مختلف ٿئي ٿي، ۽

(۲) اهڃاڻ جو نظام لغت جي نظام کان مٿي ۽ وڌيڪ سڌريل ٿئي ٿو.

نشان، علامت ۽ اهڃاڻ، وڌيڪ بحث

سوسن لينگر (Susanne. K. Langer) اهڃاڻ جي باري ۾ لکندي، ان جا ٽي قسم ٻڌايا آهن:- عقلي اهڃاڻ، روايتي اهڃاڻ، آرٽ اهڃاڻ (۲۷). هن طرح ساڳئي ڪتاب مان معلوم ٿو ٿئي ته اهڃاڻ جو وڏو مقصد آهي اعتقاد (Belief) حاصل ڪرڻ ۽ ان جي تنظيم ڪرڻ. "حقيقت ۾ اهڃاڻ استعمال ڪرڻ جي طاقت اها طاقت آهي جنهن سان انسان روءِ زمين جو حاڪم بڻجي ٿو ۽ اهڃاڻ جي ڪم آڻڻ جي وسيلي انسان جي دلچسپي ذهن (Sense) جي وسيلي تجربي حاصل ڪرڻ جي ڪم کان وڌي، وڃي اتي پهتي آهي، جتي هو عقل جي وسيلي حاصل معلومات جي بنياد تي وڌيڪ متاثر اظهار ۽ تجربي جي دنيا ۾ داخل ٿئي ٿو. فرينڪ لوريمر (Frank Loriemer) پنهنجي ڪتاب "عقل جي اوسر" (The Growth of Reason) ۾ لکي ٿو: "اهڃاڻ لفظي عمل جي اوسر جو اهو طريقو آهي، جنهن جي مدد سان اسان انساني ذهن جي اوسر ۽ جوڙجڪ معلوم ڪري ٿا سگهون" (۲۸). اهڙيءَ ريت لاگونا (Grace de Laguna) به ٻوليءَ جي سکڻ جو مقصد اهو ٿو ٻڌائي ته ان جي مدد سان اسان انسان جي اوسر ۽ ارتقا جو اڀياس ڪري سگهندا سون - (Speech, its Function and Development).

پروفيسر رچي (A. D. Ritchie) ٻوليءَ کي "دل يا من (Mind) جي قومي تاريخ" سڏيندي، اهڃاڻ جي باري ۾ لکي ٿو: "خيال هر سطح تي هڪڙو اهڃاڻي طريقو ئي هوندو آهي. خيال (thought) جو ضروري ڪم آهي اهڃاڻ (Symbolization). اهڃاڻ ذهني زندگيءَ جو اهو محيل سونهون (Key) يا رهبر آهي، جيڪو هر لحاظ کان انساني آهي ۽ حيوانيت جي سطح کان مٿي آهي. اهڃاڻ واري معنيٰ انسان جي اهڙيءَ دنيا جي معنيٰ آهي، جيڪا عام رواجي عقلي دنيا کان گهڻو مٿي آهي."

سوسن لينگر لکي ٿي: "برابر اهڃاڻ جو عمل عقل جي عمل کان مٿي آهي، پر اهو عمل عقلي عمل کان اڳ ۾ شروع ڪو نه ٿو ٿئي. هرڪو ذهني ۽ عقلي عمل اهڃاڻ

جي عمل سان شروع ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت احساسن جو عمل سوچڻ، محسوس ڪرڻ ۽ عمل ڪرڻ جي عملن کان وڌيڪ عمومي (More general) آهي. (۲۹)

اهڙيءَ ريت جنهن شيءِ کي اسان تجربن جي احساسوي منتقلي ٿا سڏيون ۽ جيڪا انساني دماغ ۾ بنيادي طريقي (Process) جيان موجود آهي، ٻولي انهيءَ شيءِ کي پوري ڪرڻ جو تيار ۽ باعمل وسيلو آهي. (۳۰)

"احساسن جي لاءِ ائين چوڻ غلط آهي ته اهي پنهنجن اصلي شين جا غيرموجود وجود (Proxies) آهن. حقيقت ۾ احساس انهن شين جا تصور Concepts آهن (۳۱). هونئن به ڳالهائڻ ۾ اسان جي اڳيان شيون نه پر انهن شين جا تصور (Concepts) ئي موجود هوندا آهن، ۽ اهي ئي تصور هوندا آهن، جن سان احساسن جو واسطو هوندو آهي. "احساسوي معنيٰ جو سادي ۾ سادو نمونو اهو آهي، جيڪو اسان کي اسم عام (Common noun) ۾ ملي ٿو." (۳۲)

انساني ذهن ۾ شين جي تصورن گهڙڻ (abstraction) جو هڪ عمل چالو رهي ٿو. انهيءَ عمل جي وسيلي اسان شين جي ذاتي تصورن (Private concepts) کي شين جي عمومي تصورن (Public concepts) ۾ تبديل ڪندا رهون ٿا. اهڙيءَ ريت اهو تصور (Concept) ئي آهي، جيڪو احساسن جي وسيلي منتقل ٿئي ٿو - ۽ نه ڪا ٻي شيءِ. (۳۳)

"شايد انسان جي ڀرپور ضرورت ئي احساسن جي ضرورت آهي. انسان کان سواءِ ٻيا ساهوارا اها ضرورت محسوس ڪونه ٿا ڪن. احساس ڏاهپ يا احساسن جو عمل انسان جو بنيادي عمل آهي- جيئن هن جا کائڻ، ڏسڻ، ۽ چرڻ پرڻ وارا عمل آهن. ان ڪري احساسن ڏاهپ جو عمل انسان جو بنيادي عمل آهي ۽ اهو هميشه چالو رهي ٿو." (۳۴)

"علامت جو استعمال ان ذهن کان شروع ٿئي ٿو، جنهن ذهن کان عقل ڪم ڪرڻ شروع ٿو ڪري. جانورن جي عقلي دنيا ۾ به هيءُ ڪرشمو معنيٰ جي علم جي اصولن تي شروع ٿئي ٿو، پر پوءِ انهن جي سڀاويڪ ڪمزورين جي ڪري اهي نشان، علامت ۽ احساسن جي رستن تي ترقي ڪري نه سگهيا. انسان پنهنجي اظهار جي باري ۾ جيڪو اتم درجو رکي ٿو، ان جو دارومدار انهيءَ ڳالهه تي آهي ته انسان وٽ Signals جو هڪ تمام وڏو تعداد موجود رهي ٿو. هن طرح نشانن جي معرفت انسان کي هڪٻئي سان تعلق رکڻ جون ڪيترين ئي معنائون ملن ٿيون." (۳۵)

اڄڪلهه جي دور جون سڀ زبانون علامتن ۽ احساسن جي ضابطن جي پيداوار آهن. هي علامتون ۽ احساس ذهن (Mentality) ڏاهپ ۾ مدد ڪن ٿا ۽ اهو طريقو جيڪو هي اختيار ڪن ٿا سو آهي "ڀلڻ ۽ پاڻ اڃڻ (Trial and error) جو"

اوجن ۽ رچرڊس پنهنجي ڪتاب ۾ احساسن جا ڪم چار ٿا ٻڌائين:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(١) To Direct ــ حڪم ڏيڻ يا رستو مقرر ڪرڻ .

(٢) To Record ــ دفتر تي آڻڻ يا رڪارڊ تي رکڻ.

(٣) To Organize ــ تنظيم ڪرڻ يا ترتيب ڏيڻ .

(٤) To Communicate ــ منتقل ڪرڻ .

هي چار ئي عمل خيال (Thought) تي اثر ڪن ٿا، جو اهو خيال ئي آهي، جنهن کي حڪم ڪيو ٿو وڃي، ۽ اهو خيال ئي آهي، جنهن جي تنظيم ڪري ان کي ٻوريائين محفوظ ڪيو ٿو وڃي ۽ ٻوءِ منتقل ڪيو ٿو وڃي . (٣٦)

رابنس (Robins) ٿو لکي ته "علامتن جي هڪڙي قسم (Class) کي اهڙان چيو ٿو وڃي . علامتون عمومي طور تي اهڙيون آهن جيڪي ڪن ٻين شين جي طرف اشارو ڪن ٿيون". (٣٧)

گرين برج ٿو لکي: "علامتي ڪارڪردگي (Sign behaviour) جو اهو فرق، جيڪو چارلس مارس (Charles W. Morries) ڏيکاريو آهي، سو علامتن کي ٽن قسمن ۾ ورهائي ٿــو- وياڪرڻي، معنوي ۽ مقصدي (Syntactic, Semantic, Pragmatic). وياڪرڻي ــ هڪ ۾ هڪڙيءَ علامت جو تعلق ٻيءَ سان ڏيکاريو ٿو وڃي . معنوي ۽ مقصدي ــ هن ۾ علامت، علامت جو مقصود (Referrent) ۽ اهو سڄو سرشتو (Organism) ڏيکاريو ويندو آهي، جنهن ۾ علامت ڪم ڪري ٿي ." (٣٨)

جيڪس ماريٽن (Jacques Moritain) چائي ٿو: "علامت اها شيءِ آهي، جيڪا پاڻ کان سواءِ ڪنهن ٻيءَ شيءِ جو علم ڏئي . اها شي اهائي آهي، جيڪا علامت جو مقصود هوندي آهي. علامت ۽ علامت جي مقصد جو تعلق اهو آهي، جيڪو ماپ جي وسيلي (Measure) ۽ ماپيل شيءِ (Measured) جـو پاڻ ۾ هوندو آهي (٣٩) .... نه هر ڪنهن عڪس کي علامت چئبو ۽ نه هر علامت کي عڪس... اهڙان جي تعريف جيڪر اسان هيئن ڪريون ته اهڙان هڪ علامتي عڪس (Sign-image) آهي." (٤٠)

اڳاڻو انسان، جيئن نظر اچي ٿو، ڇڻ علامتن جي لشي ۾ چور هو . پر تنهن هوندي ۾ علامت پنهنجو واسطو پنهنجي مقصود سان قائم رکندي آئي . بت کي خدا چيو ويو ۽ اهڙيءَ ريت بت خدا ٿي ويو، پر ته ۾ بت واريءَ علامت جو واسطو ان پٿر جي بت سان قائم رهيو جيڪو حقيقت ۾ خدا نه هو (٤١)، ڇو ته اها علامت انهيءَ منطقي حالت اندر ڪم ڪري رهي هئي، جنهن جي تقاضائن ان کي خدا جي علامت ته بڻايو هو پر اهو شعور به بخشيو هو ته اهو بت اصل ۾ پٿر جو بنايل بت آهي . هن قسم جي علامت کي (Logic-sign) چيو ويو آهي- ڇو ته اها عقل ۽ استدلال جـي بنياد تـي نهي ٿـي ۽ ڪم ڪري ٿي .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اهڙيءَ ريت جادو (Magic) به هڪ علامت آهي، جيڪو هڪ جدا نظام ۾ ڪم ڪري ٿو، جيڪو عقلي نظام کان مختلف آهي. جادو انهيءَ تصور (Imagination) سان ڳالهائي ٿو، جنهن کي نفسياتي توڙي ڪلچري دنيا ۾ اعليٰ ترين ۽ بااختيار حيثيت ڏني وڃي ٿي.

اهڙيءَ ريت علامت علم جي وسيلي هٿ سان گڏ شين جي وجود جو سبب به ڏني ٿي.

"اهڙيءَ ريت ائين سمجهي ٿو سگهجي ته انسان جي ٻوليءَ جي ابتدائي صورت جادوءَ جي ٻوليءَ جهڙي هئي. آڳاٽي انسان جي حالت ۾، لفظ اڳ ۾ تصور (Concept) ۽ پوءِ ان جي معرفت ان تصور واريءَ شيءِ جي علامت ڪونه هوندو هو: ان وقت لفظ سڌو سنئون شيءِ جي علامت هوندو هو. اهڙيءَ ريت لفظ ۽ لفظ جو ملفوظ ان دور ۾ هڪ ئي شيءِ جا نالا هئا(٢م)." جارج بوس جو خيال آهي ته "اهڃاڻ ــ لفظ هجي يا مورت، اکرن جو ميڙ هجي يا نقشو يا علامت هجي ــ بهرحال ان کي معنيٰ به هوندي ته اهو معنيٰ جي منتقل ڪرڻ جي لاءِ وسيلو به هوندو."(٣٣)

"اهڃاڻ اسان جي ويسر ۽ اسان جي يادگيريءَ ۾ به ڪردار ادا ڪري ٿو. اسان ڪي شيون رڳو اهڃاڻ جي مدد سان ياد رکــون ٿا. اهي اهڃاڻ اسان پاڻ ڪونه ٿا ٺاهيون، پر پين وڏن وٺون ٿا(٣٣)." هاڻي جڏهن ته اسان اهڃاڻن جي مدد سان ڪن شين کي ياد رکون ٿا، انهيءَ ڪري اهڃاڻ اسان جي سماجي وراثت يا روايت جو حصو آهن. اهڙيءَ ريت اهڃاڻن جي وسيلي اسان وقت جو فرق ختم ڪري ٿا سگهون. "ٻولي" (Language) ڪتاب جا ايڊيٽر پنهنجي ڪتاب ۾ ڄاڻائين ٿا ته اهڃاڻ گهڻو ڪري ٽن قسمن جا ٿا ٿين:

(١) روايتي، (٢) اتفاقي، ۽ (٣) ڪلي (Conventionl, Accidental, and Universal).

روايتي: لفظ "ميز" جو آواز ۽ اصل ميز (شيءِ) جدا ڳالهيون آهن، پر انهيءَ اچار کي، جو "ميز" شيءِ جو اهڃاڻ سمجهيو ويو آهي، ته ان جو مطلب اهو آهي ته سماج ۾ اهو اچار روايتي طور تي "ميز" (شيءِ) لاءِ اختيار ڪيو ويو آهي. اهڙيءَ ريت مورتون به اهڃاڻن جهڙيون آهن.

اتفاقي: هي ذاتي تجربي جو اهڃاڻ آهي. جهڙو تجربو تهڙو ئي اهڃاڻ جو احساس. مثلاً، نانگ جي ڏنگ جو خراب تجربو اهڙو آهي، جو رڳو نانگ جــي صورت کان به ڊڄ ٿو ٿئي ــ توڙي جو نانگ جي صورت ۽ ڏنگ هڻڻ وارو نانگ جدا جدا شيون آهن. هن طرح سمبل يا اهڃاڻ ذاتي تجربي (Mood) جي بنياد تي به ٺهي ٿو. (هن باري ۾ معلوم هجي ته نانگ جي مورت ته اهڃاڻ آهي پر نانگ کان نفرت وارو جذبو اهڃاڻ نه آهي، اهو ته رڳو هڪ احساس آهي: ان ڪري ٿو چئي سگهجي ته ڪو اهڃاڻ

انفرادي يا ذاتي تجربي تي ٻڌل ، ٿي سگهي ٿو ۽ اِن طرح اهڃاڻ جي روايتي حيثيت ڪا ختم ٿي ٿي وڃي.)

ڪلي اهڃاڻ: هي اهڃاڻ اهو آهي، جنهن ۾ اهڃاڻ ۽ اهڃاڻ واريءَ شيءِ جي وچ ۾ اندروني لاڳاپو هوندو آهي. مثال طور، ٻاهرَ ۽ باهه جون خصوصيتون، جيئن__ طاقت، هلڪائي، تحرڪ، شان، خوشي، زندگي ۽ تواتر. اهڙيءَ طرح ٻاهي ۽ ٻاهيءَ جي ٻين خصوصيتن ۾ به اندروني لاڳاپو قائم رهي ٿو، ۽ ان ڪري ان جي هرهڪ خصوصيت کي ٻاهيءَ جو اهڃاڻ چئي ٿو سگهجي.

اها ڳالهه ته ٻاهرينءَ دنيا جو ماحول اصل ۾ انسان جي اندروني تجربي جو مشاهدو آهي، يا شين واري مادي دنيا اصل ۾ دل جي دنيا جو اهڃاڻ آهي، اسان کي عجب ۾ ڪانه ٿي وجهي. (٣٥)

”اها حقيقت ۾ وسارڻ جهڙي نہ آهي ته ’ڪلي اهڃاڻ‘ (Universal symbol) جي ٻولي اها آهي، جا واحد آهي ۽ جنهن کي انسان ذات گڏجي ٺاهيو آهي. آها ئي ٻولي آهي، جنهن کي انسان ذات تڏهن ختم ڪري ڇڏيو ۽ وساري ڇڏيو، جڏهن ان انساني سطح تي روايتي ٻوليءَ جو يا انهيءَ ٻوليءَ جو بنياد وڌو، جيڪا لفظن جي روايتي صورت (Convention) تي مدار رکي ٿي“ (٣٦)

ڪلي انساني ۽ آفاقي اهڃاڻ اها ٻولي ٺاهين ٿا، جيڪا خواب ۾ ڪم اچي ٿي.

خواب جي ٻولي -

(١) افلاطون ۽ فرائڊ جي نظريات پٽاندر خواب انسان جي اها حالت آهي، جنهن ۾ انسان جي سڌ کي دليل ۽ عقل سمجهيو ٿو وڃي. ان حالت ۾ انسان جون ڪامي ۽ غيرعقلي تمنائون (Strivings) اٿي کڙيون ٿيون ٿين. اهي ئي تمنائون آهن، جن جو اظهار اسان خواب جي ٻوليءَ ۾ ڪريون ٿا. اهو اظهار ”عظيم انسان“ جو اظهار نہ آهي، پر ان انسان جو اظهار آهي، جيڪو ”اڙو جانور“ ۽ ”نرو انسان“ آهي.

(٢) خوابن جي ٻوليءَ جي باري ۾ ٻيو خيال گوئٽي، ايمرسن ۽ جنگ (Goethe, Emerson, and Jung) جو آهي. اهي مڃين ٿا ته خوابن ۾ اسان اهو اظهار ڪريون ٿا، جيڪو تمام مثالهون ۽ عقل جي بهترين صلاحيتن جو نتيجو ٿئي ٿو. خوابن ۾ تہ اسان اڳڪٿي ڪرڻ واري اها صلاحيت بہ ڏيکاريون ٿا، جيڪا هوشَ جاڳڻ جي حالت ۾ اسان ڏيکاري نٿا سگهون.

(٣) ٽيون خيال خوابن جي باري ۾ ڪتاب ”ٻولي“ جي ايڊيٽرن جو آهي. اهي چون ٿا ته حقيقت هيءَ آهي ته خوابن ۾ بہ اسان تمام مثالهون ۽ تمام هيڻائهون اظهار ڪريون ٿا.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

دراصل خوابن ۾ هر اهو اظهار ٿئي ٿو، جنهن جو تعلق ذهني ڪارڪردگيءَ سان آهي، پر ڳالهه رڳو اها آهي ته هيءُ اظهار عام ٻوليءَ ۾ نه پر اهڃاڻي ٻوليءَ ۾ ٿئي ٿو. ان ڪري فاضل ايڊيٽر چوي ٿو ته "خوابن جو اظهار مقصدي يا معنيٰ وارو ۽ اهم اظهار آهي. اهو اظهار ذهني ڪارڪردگيءَ جي بنياد تي ننڊ جي حالتن اندر ٿئي ٿو." (٣٧)

اهڃاڻ ۽ زين (Zen)، ڳالهه ٻولهه-

چارلس مارس (Charles W. Morris)، تصوف جي ڳالهه ٻولهه جي طرز تي، ٻڌائي ٿو ته تصوف جي اظهار جو هڪڙو طريقو آهي "زين اظهار" (Zen form of Expresson). هن باري ۾ ايڊيٽر هڪ ڪٿا (Gatha) نوٽ ڪئي ٿو، جيڪا شان هائي (Shan-Hai) جي چيل آهي، ۽ ڇهين صديءَ جي آهي — اها ڪٿا آهي: "هٿين خالي ٿو وڃان، پر ڏسو ته منهنجي هٿن ۾ ڪوڏر به آهي" — (يعني آءٌ پنهنجي قبر جي طرف هلندو ٿو وڃان).

"پيرين پيادو ٿو گهمان پر ڏسو ته آءٌ ڏاند جي ٻٺيءَ تي سفر ڪري رهيو آهيان." (يعني آءٌ ڌرتيءَ جي مٿان هلي رهيو آهيان). ڏاند جي شڪل جي جانورڪي ٻرائين ڪٿائن ۾ ڌرتيءَ جو اهڃاڻ سمجهيو ويو آهي.

"آءٌ پل جي مٿان لنگهي رهيو آهيان، پر ڏسان ٿو ته پاڻي هڪ هنڌ بيٺو آهي ۽ پل وهندي ٿي وڃي"— (يعني آءٌ وقت جي ڪلهن تي سوار آهيان، پر نظر ائين ٿو اچي تہ زمانو هڪ هنڌ بيٺو آهي توڙي جو وقت گذرندو ٿو وڃي، توڙي جو زمان ۽ مڪان (Time and place) ۾ پنهنجي تحرڪ ۾ آهن: پر ظاهر ۾ رڳو وقت گذرندو ٿو نظر اچي ۽ اهو ڏسڻ ۾ ئي نٿو اچي ته مڪان به متحرڪ رهي ٿو.)

چارلس مارس هنن لفظن کي ستوري ۽ مونڊو (Mondo Satori) اظهار ٿو چوي، ۽ چوي ٿو ته هي اهو منطق آهي، جيڪو ٻن علامتن جي عام نظريي (Semantics) جي ڪري وجود ۾ آيو آهي. (مٿي مثالن ۾ "ڪوڏر"، "ڏاند" ۽ "پل" يا "پاڻي" سڀ علامتون آهن.) هن ٻوليءَ جي معرفت اسان اڄ ۾ تصوف جي ٻوليءَ کي سمجهي ٿا سگهون. (٣٨)

علامتن جو هيءُ نظريو اسان کي آهو سنڌي ادب سمجهائي سگهندو، جيڪو تصوف جي مذهب توڙي فلسفي جي تقاضائن تحت لکيو ويو آهي. سنڌي ادب جو تمام وڏو حصو تصوف جي تحت لکيو ويو آهي.

شاعريءَ ۾ تصوف جي روايت هڪ وڏي ۽ اهم روايت آهي ۽ ان روايت کي سمجهڻ لاءِ اسان کي علامتن جي نظريي (Theory of signs) جو وڏو اڀياس ڪرڻو پوندو. "واريءَ سندو ڪوٽ"، "ڪوڏر ۽ ڪاني"، "ڳاڙهو ڳهوٽ"، "ڪن"، "وات"، "ڪات"، "ڪرو"،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”دَرِ“، ”قصر“، ”ڳڙڪي“ ۽ ٻيا اهڙا لفظ، جيڪي شاهه سائينءَ پنهنجي شعر ۾ ڪم آندا آهن، ۽ جن جو تعلق تصوف جي اظهار جي طريقي سان آهي، ”زبن اظهار“ جي طريقي جهڙا آهن. هي لفظ علامتون آهن، ۽ اهڙيءَ ريت تصوف جو سڄو اظهار علامتن جي وسيلي ئي ٿي ٿو سگهي، ڇو ته تصوف شين جي ظاهري وجودن جو انڪاري آهي.

ٻوليءَ جي باري ۾ جيڪي علامتون ڪم اچن ٿيون، سي اهڙيون آهن، جو انهن علامتن جو مطلب نه فقط اهوئي سمجهائي ٿو سگهي، جيڪو علامتون جوڙي ٿو. اهڙيءَ ريت علامتن جو مطلب ٻيءَ حالت ۾ رڳو اهي ماڻهو سمجهي ٿا سگهن، جن جي سماج ۾ اهي علامتون ٺاهيون ويئون آهن. ڇو ته اهي ماڻهو سماج جي علامتي ٻوليءَ جا واقف ۽ رازدار آهن. (مٿي بيان ڪيل علامتون به اهڙيون آهن.)

ڪي علامتون اهڙيون آهن، جيڪي ٻوليءَ کان اڳ ۾ ٺهن ٿيون. مثال طور، گهنٽي وڄائي ڪتي کي کاڌي تي آڻجي، ته ان حالت ۾ گهنٽيءَ جو آواز ”علامت قبل از زبان“ (Pre-language sign) آهي. انهيءَ علامت جا ٻيا مثال آهن اهي علامتون، جن ڏانهن ٻار ان وقت توجهه ڏئي ٿو ۽ ردعمل ڏيکاري ٿو، جنهن وقت هن اڃا ٻولي ڳالهائڻ شروع نه ڪئي آهي. علامت جو هڪ ٻيو مثال آهي ”علامت بعد از زبان“. هن جو مثال آهي ستاري جي اهاخيالي شڪل، جنهن ۾ اهو پڙهندڙ کي هڪ روشنيءَ جي هڪ مقام (Spot) جيان سمجهه ۾ ٿو اچي (توڙي جو پڙهندڙ رڳو لفظ ”تارو“ ٿو پڙهي): ڇو ته ڪلچر ۾، يا مغربي ڪلچر ۾ خاص طور تي، تاري کي ڏورانهون ۽ روشنيءَ جو نشان (Spot) سمجهيو ٿو وڃي.

مارس ٿو چوي: ”مون کي يقين آهي ته علامت بعد از زبان (Post - language sign) جو تصور (Notion) تمام اهم آهي، ڇو ته فقط ان مان ئي اسان آرٽ يا مٿ (Myth)، ٽوٽم، مذهب، وقار، نسل ۽ ٻين اهڙن تصورن جي ٻولي سمجهي ٿا سگهون. (٢٩)

مارس جي ”علامت بعد از زبان“ ۽ ”زبن ٻوليءَ“ جا تصور اسان لاءِ سنڌي ٻوليءَ جي اڀياس ۾ ڏاڍا مددگار ثابت ٿي ٿا سگهن. هن طرح اسان ٻوليءَ جو علامتي نظام وڌيڪ سمجهي سگهنداسون.

لازمي نتيجا -

(١) اهڃاڻ شيءِ (Concreete) جو نشان نه آهي، پر اهڃاڻ خيال جو اهو نشان آهي، جيڪو ڪنهن خيال مان تصور قائم ڪري ٿو.

(٢) خيال غير مستقل (Dynamic) ٿئي ٿو — پر تصور مستقل ٿو ٿئي. ان ڪري اهڃاڻ جي حيثيت هر سماج ۾ محيل ۽ منظور ٿيل ٿي ٿئي.

(٣) انسان جي سوچ ۾ هڪڙو عمل آهي اهڃاڻ (Symbolization). هيءُ اهو عمل آهي، جنهن مان انسان سوچي ٿو ۽ سوچ جي نتيجي ۾ تصور ۽ نظريا قائم ڪري ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٤) لفظ ۽ اهڃاڻ ۾ وڏو فرق آهي، توڙي جو اهڃاڻ هڪ لفظ جي شڪل ۾ وٺي ٿو سگهي. لفظ لغت (Lexicon) جي شيء آهي ۽ اهڃاڻ معنيٰ جي سائنس جو سوال آهي.

(٥) ڪي اهڃاڻ ڪليات (Universal) تي ٻڌل آهن ٿا ۽ ڪي روايتن (Convention) تي، ٻر اهڙو ڪوبه اهڃاڻ ناهي، جيڪو محض اتفاقي (Accidental) يا حادثاتي هجي. اهڃاڻ کي يا ته عموميت جي حجت حاصل هوندي آهي، يا روايت (Convention) جي.

(٦) اهڃاڻن (Symbolization) سوچڻ جو اهو طريقو آهي، جنهن ۾ خيال چٽن منزلن مان لنگهي ٿو. اهو اڳ ۾ پنهنجو عمل شروع ٿو ڪري، پوءِ اهو عمل هڪ هنڌ جمع ٿئي ٿو، تنهن کان پوءِ ان جي تنظيم ٿي ٿئي ۽ ان کان پوءِ اهو منتقل ٿو ٿئي. ٻر خيال جو هيءُ عمل اهڃاڻ تڏهن ٿو ٿئي، جڏهن اهو روايت ۽ عموميت جي مدد سان لفظي لاڳاپي (Lexical relation) کان سواءِ رڳو تصورن جي بنيادن تي معنيٰ پکيڙي ٿو. اهڃاڻ معنيٰ يا خيال نه، ٻر تصور ۽ نظريو ڏئي ٿو ۽ اعتقاد بخشي ٿو.

(٧) آرٽ، شاعريءَ ۽ ميوزڪ کي اهڃاڻن جي مدد کان سواءِ سمجهي نٿو سگهجي، جو ته انهن ۾ مادي شيون (Concretes) نه، ٻر تصوراتي شيون (Concepts) ڪم ڪن ٿيون.

(٨) اهڃاڻ، در اصل عقل ۽ استدلال (منطق) جي بنياد تي قائم ٿئي ٿو: هن قسم جا خالص اهڃاڻ رياضيءَ جا اهڃاڻ (Symbols) آهن.

(٩) اهڃاڻ جي وسيلي ڳالهائڻ ۽ سمجهڻ جو سڀني ۾ سٺو طريقو خواب آهي. خواب ۾ نه استدلال ڪم ڪري ٿو ۽ نه گرامر يا ٻوليءَ جو فارم. خواب ۾ سوچڻ جو اهو نرو عمل ظاهر ٿئي ٿو، جنهن ۾ اصل انسان جي اهڃاڻن (Symbolization) واري صلاحيت موجود آهي. اهوئي سبب آهي، جو خواب ۾، هر شيء جو هڪ تصور ٿي اسان جي اڳيان اچي ٿو، ۽ ان جي باري ۾ اسان جو اظهار به تصوراتي ٿئي ٿو، جنهن جو واسطو عقل يا ٻوليءَ جي علم ۽ تربيت سان نٿو ٿئي.

(١٠) اهڃاڻ اصل ۾ هڪ سماجي عادت (Social habit) آهي. سماجي سطح تي اهڃاڻ به انسان جي ٻين عادتن، جهڙوڪ چرڻ ٻرڻ ۽ ڏسڻ جيان هڪ عادت آهي، جنهن جو عمل سڄي سماج جي سطح تي ٿئي ٿو ۽ عادت جيان غير ارادي ٿئي ٿو. ٻر علامت اهو نشان آهي، جيڪو حالت پٽاندر جدا جدا معنيٰ ڏئي ٿو.

(١١) ڪي علامتون گرامر جي بنياد تي ٿين ٿيون، ته ڪي معنيٰ جي بنياد تي، ته ڪي رڳو مخصوص مقصدن جي خاطر جڙن ٿيون.

(١٢) علامت پنهنجي نه ٻر پنهنجي مقصود جي ڄاڻ ڏئي ٿي. علامتن جو واسطو منطقي حقيقتن سان قائم رهندو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(١٣) ستوري (Satori)، زين (Zen)، مونڊو (Mondo) ۽ تصوف (Mysticism) جھڙن اظهار جي طريقن جو بنياد علامتي نظام تي ٿئي ٿو.

(١٤) علامتون رڳو ٻوليءَ جي مدد سان ڪونه ٿيون ٿين: ڪي علامتون ٻوليءَ کان اڳ ۾ به ڪم اچن ٿيون ۽ ڪي ٻوليءَ کان پوءِ به ڪم اچن ٿيون.

(١٥) نشان معنيٰ جو اهو وسيلو آهي، جيڪو اسان کي شين جي صورت ۾ پنهنجي آسپاس نظر اچي ٿو.

٨- سنڌي ٻولي ۽ معنيٰ (The Semantics of Sindhi Language):

سنڌي ٻوليءَ جي معنيٰ جي باري ۾ اسان ڪتاب جي اڳين ڀاڱـي ۾ به ضرورت آهر بحث ڪيو آهي. ڪتاب جي ٽئين حصي ۾ عمومي طور تي اسان سنڌي ٻوليءَ جي ڪن فارمن يا نمونن (Forms) جـو فلسفو بيان ڪيو آهي، ۽ انهيءَ طرح ڏيکاريو اٿئون ته ٻوليءَ جو هر نمونو جدا هڪ معنيٰ ۽ جدا ڏاهپ رکي ٿو. ان کان پـوءِ اسان "علم علامت" ۽ "علم معنيٰ" جو هڪ عام بحث ڪيو آهي، ۽ هن ئي ڀاڱي ۾ مٿي اسان علم علامت جي باب ۾ اهڃاڻ، علامت، نشان، ۽ ٻين اهڙن ڳالهين تي لکندي، سنڌي ٻوليءَ جو اڀياس ڪيو آهي، جنهن ۾ عام طور تي علم معنيٰ (Semantics) ۽ علم علامت (Semiotics) جي خيال کان سنڌي ٻوليءَ جو ادبي اڀياس اچي ٿو وڃي. هن پڇاڙان هن هنڌ تـي اسان سنڌي ٻوليءَ جي ڪن انهن نمونن (Forms) تي ويچار ڪنداسون، جن ۾ علم علامت جو دخل آهي.

اعتقاد (Belief) -

سنڌي ٻوليءَ جو اهو نمونو، جنهن کي اسان اعتقاد جي اظهار جي لاءِ ڪم آڻيون ٿا، سو علم علامت توڙي علم معنيٰ جي خيال کان اسان جي اڀياس جي لاءِ تمام اهم آهي. اعتقاد ۾ ٽوٽم ۽ ٽابو به شامل ڪري ٿا سگهجن، ڇـو تـه انهن جو وجود به ڪن اعتقادي تصورن تي مدار رکي ٿو. اعتقاد جو اظهار اسان عبادتن توڙي رسمن ۽ رواجن ۾ ڪريون ٿا. عبادت ۾ نماز جو نمونو تمام اهم آهي. ان نموني ۾ نيت ڪرڻ جي لاءِ ڪنن جي پاپڙين جي هيٺان ٻيئي هٿ اهڙيءَ ريت ٿا رکون، جو اهي سڌو ڪعبة الله جي طرف ٿا ڪُلن. علم علامت جي خيال کـان هن طـرح هٿ رکڻ "علامت قبل از زبان" (Pre - Language Sign) آهي، جنهن ۾ ڪجهه به چوڻ کان سواءِ اسان پنهنجي اعتقاد جي لحاظ کان ان جو اظهار ڪريون ٿا ته "اَسِين قبلي جي طرف رخ ڪري رهيو آهيون ۽ جيئن مون تي واجب ٿئي ٿو تيئن اسين عبادت شروع ڪري رهيو آهيان." هـن طرح هٿ رکـڻ هڪ اشارو آهي، جنهن جي سماجي معنيٰ اعتقاد جي خيال کان اهائي نڪري ٿي. ان کان پوءِ لفظن ۾ ٻڌ ڪيءَ جو اظهار ڪريون ٿا، ۽ ان کان پوءِ رڪوع ۽ سجدي جـا اشارا

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪريون ٿا. "نوڙڻ" اسان جي مسلم سماج ۾ "نيازمنديءَ" جي مجبل نشاني آهي. اسان آداب جي باري ۾ نوڙڻ اختيار ڪندا رهيا آهيون. اهڙيءَ ريت نوڙڻ وارو اشارو سنڌي سماج ۾ هڪ "مجبل" (Conventional) اشارو آهي، جنهن کي هاڻي "نيازمنديءَ" جي علامت جي حيثيت حاصل آهي. اهڙيءَ طرح هٿ ٻڌي بيهڻ جا جدا جدا نمونا تـوڙي ٻانهون ڍڪيون هيٺ ڪري بيهڻ جو به نمونو نيازمنديءَ جـي علامت آهي. سجدي ۾ اسان انتهائي نيازمنديءَ جو اظهار ڪريون ٿا. ان ڪري پنهنجي "انا" کي وڃائڻ لاءِ زمين تي ڪنڌ رکي، عجز ۽ نياز جو ڪمال اظهار ڪريون ٿا. اهڙيءَ ريت ڌرمي طور تي حج جي حالت ۾ شيطان کي پٿريون هڻڻ، حجر اسود کي چمڻ، طواف ڪرڻ ۽ منا ۾ ڳڏ ٿيڻ کان سواءِ ٻيا اعتقادي علامتن جا نمونا به اسان جي سماجي اپياس جي خيال کان اسان جا اهي اظهار آهن جن ۾ لفظ نه پر علامتون ڪم آڻيون ٿا. هن طرح علامتي زندگيءَ ۾ اسان اعتقاد جو اظهار ڪندا آهيون ۽ اعتقادي زندگيءَ ۾ علامتون ڪم آڻيندا آهيون. جدا جدا فرقن ۾ علامتن جا ڪي مختلف نمونا به ڪم اچن ٿا. هندن ۾ "ٻهراڻو" به هڪ اهڙو علامتي اظهار جو نمونو آهي. اهڙيءَ ريت مسلمانن ۾ قربانيءَ جي رسم به هڪ علامتي اظهار آهي. موت ۽ زندگيءَ جي باري ۾ ڪم ايندڙ علامتي اظهار جا نمونا اسان مٿي ڏيکاري آيا آهيون (ڀاڱو ٻيون). اشارن جي وسيلي وڌيڪ اظهار جا نمونا اسان مٿي ڏنا آهن (ڀاڱو چوٿون). پيرن تي پڙ وجهڻ، سکا جي ڪٿي ورهائڻ، سهرا ڳائڻ ۽ درگاهن تي دعائون گهرڻ، ان جون اهي علامتون آهن، جن جي وسيلي اسان سماجي طور تي اظهار ڪريون ٿا. ۽ پريم، نيازمنديءَ، عقيدي، مذهب، ۽ ويساهه کي علامت جي وسيلي ظاهر ڪريون ٿا. سماج جي ارتقا جي خيال کان اسان علامتن جا نوان نوان نمونا ايجاد ڪريون ٿا. نون نمونن ۾ رنگارنگي بلبن جي وسيلي عمارتن کي سينگارڻ هڪ علامت آهي، جنهن مان خوشيءَ جو اظهار ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت ڪارا ڪپڙا ۽ ڪارا جهنڊا ۽ ڪاريون پٽيون به علامتون آهن، جن جي وسيلي اسان غـم، ڪاوڙ، ۽ غصي جو اظهار ڪريون ٿا. هن طرح دهل، پيهر، نغاري ۽ ٻين آوازن جي خاص علامتن جي وسيلي اسان سماجي زندگيءَ ۾ ڪي خاص معنائون پيدا ڪريون ٿا ۽ ڀڪيڙيون ٿا. انساني سماج جي سڄيءَ زندگيءَ جو اظهار رڳو لفظن ۾ ڪونه ٿو ٿئي. اسان جي لاءِ لفظن کان وڌيڪ ٻيا اهي طريقا به موجود آهن، جن ۾ اسان جي تصوراتي زندگيءَ جو ذڪر ٿئي ٿو، ۽ علامت هڪ اهو طريقو آهي جيڪو اسان جي اعتقاد جي اظهار لاءِ ڪم اچي ٿو.

سياست -

جديد سياسي دورن ۾ سياست جي تصورن جو اهڙي اچڻ سياويڪ هو. سياست ماڻهن جي آمدنيءَ ۽ شهري زندگيءَ جي تنظيم جي ڪري اهڙي آئي آهي. هن خيال کان سياست

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

اڄڪلهه سڄيءَ سماجي زندگيءَ تي محيط آهي. ان ڪري سماجي زندگيءَ ۾ اسان کي اهڙيون علامتون به ملن ٿيون، جيڪي اسان جي سماجي زندگيءَ ۾ سياسي تصورن جو اظهار ڪن ٿيون. هنن علامتن مان ڪي اهم علامتون هي آهن:

(١) جلسا ۽ جلوس،
(٢) کلي سواريءَ ۾ سفر ڪرڻ،
(٣) هار ۽ گل قبول ڪرڻ ۽ ٻارن کان گلدستا وٺڻ،
(٤) ميڙن جي صورت ۾ الوداع يا آجيان ۽ استقبال ڪرڻ،
(٥) تقرير ڪرڻ وقت اشارا ڪرڻ، تاڙيون وڄائڻ ۽ نعرن ۾ شامل ٿيڻ ۽
(٦) نوان نوان نعرا هڻڻ ۽ جهنڊا کڻڻ.

جلسن ۽ جلوسن جي علامتي حيثيت مسلم آهي. انهن مان يڪجهتي، مجموعي عمل، عمل جي قوت، ۽ جذباتي ۽ نظرياتي لاڳاپي جو اظهار ٿئي ٿو. ان ڪري جلسا ۽ جلوس "علامتون" آهن. هنن جلسن ۾ "ڪاميابيءَ" وارو جلوس (Victory Procession) تمام اهم آهي. هن قسم جي علامت وڪٽريءَ جي نشان V سان به ڪم آندي ويندي آهي. هي اکر آڱرين جي وسيلي به ظاهر ڪيو ويندو آهي، جنهن اشاري مان سوڀ جو مطلب ورتو ويندو آهي. احتجاجي جلوس ۽ احتجاجي جلسا به علامتون آهن، جيڪي احتجاجي ماڻهن جي نظرين ۽ عملن جو اظهار ڪن ٿيون. سياسي عمل جي ميدان تي ڪي نوان نوان عمل پيا به اهڙا آهن، جن جو اظهار علامتن جي وسيلي ٿئي ٿو. جدا جدا رنگن جا جهنڊا علامتون آهن، جيڪي روايت جي بنياد تي ڪن ڪن نظرين جو اظهار ڪن ٿا، مثال طور اسان وٽ هڪ پارٽيءَ جي جهنڊي جا ٽي رنگ آهن: اهي ٽن نظرين جي اظهار لاءِ علامتن طور ڪم اچن ٿا. اهڙيءَ ريت سياسي نظرين جي اظهار لاءِ چنڊ تارو، ذاتي ترڪي ۽ جدا جدا تارن جي تعداد مان به ڪن مخصوص نظرين يا تصورن جو اظهار ٿئي ٿو.

کليءَ جيپ يا ڪار ۾، يا (جيئن اڳي ٿيندو هو) سينگاريل گهوڙي تي چڙهي جلوس جي اڳواڻي ڪرڻ به هڪ سياسي علامت آهي. جنهن مان حالتن (Conditions) آهر جدا جدا معنائون لڪرن ٿيون. هنن معنائن مان "اڳواڻي" واري معنيٰ وڌيڪ صاف هوندي آهي.

اهڙيءَ ريت هار، گل ۽ گلدستا قبول ڪرڻ هڪ جمالياتي ۽ سياسي علامت آهي، ساڳيءَ ريت هار ۽ گل يا گلدستا پيش ڪرڻ به هڪ علامت آهي. هنن علامتن مان نمائندگيءَ، تدبر، سچائيءَ، ۽ عظمت جي معنيٰ نڪري ٿي. هن حالت ۾ گلن جا هار ۽ گلدستا ڪريسٽ (Crest) طور به ڪم اچن ٿا. (ڪريسٽ تي بحث اڳي ڪيو آهي.)

ميڙن جي صورت ۾ الوداع يا استقبال جو اظهار ڪنهن نه ڪنهن شخصيت جي عظمت ۽ ظاهري

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

وڏائيءَ جي علامت آهي. اهڙي نموني سان سياسي حڪمت عمليءَ جي خيال کان ڪي اشارا به وڏي معنيٰ ڏين ٿا. پاڪستان جي تاريخ ۾ "مڪ" جو اشارو پاڪستان جي وزير اعظم جناب مرحوم لياقت علي خان طرفان هندستان جي مقابلي لاءِ ڏنو ويو هو. هي اشارو تمام مشهور ٿي ويو هو. مڪ کان سواءِ ٻيا اهڙا اشارا اڳ ۾ ئي ٽئين جلد ۾ بيان ڪيا ويا آهن.

هي سڀ نمونا سياسي عملن لاءِ علامتن طور ڪم اچن ٿا ۽ ملڪ يا سماج جي سياسي زندگيءَ جي تصورن جو اظهار ڪن ٿا. ان ڪري هي سڀ نمونا ٻوليءَ جا نمونا آهن، توڙي جو انهن سان ڪيترن جي لاءِ لفظن جو استعمال ضروري نه آهي.

تاريخ ۽ مٿ —

لفظ جيڪي انسان جي ڪلچر، من جي ڪهاڻيءَ، ڀرم، رواج ۽ روحاني راز سان تعلق رکن ٿا، سي حقيقت ۾ انسان جي مٿ بيان ڪن ٿا. اسان مٿي ٻوناڻي ۽ آڳوڻي جي اظهار جو ذڪر ڪري چڪا آهيون. سنڌي ٻوليءَ ۾ ائين چوڻ ته "ٿڪ هڃيٺي" يا "ٿڪ هڃيٺي منهن ۾" — هڪ اهڙي صورتحال پيدا ڪري ٿو سگهي، جنهن جو سماجي تعلقات تي وڏو اثر پوي ٿو. اوجن ۽ رچرڊس جو اهو خيال ته "لفظن جو زور، جيڪو زندگيءَ ۾ قديم ۽ روايتي طاقت جهڙو آهي، اهو اسان لاءِ ڏاڍو اهم آهي"، اُن موجب لفظ نه آهن، روايتون آهن يا طاقتون آهن. اوجن ۽ رچرڊس (Odgan and Richards) مسٽر بج (Budge) تان نقل ڪندي لکن ٿا: "آڳاٽي مصر ۾ انهيءَ ڳالهه جو خيال رکيو ويندو هو ته جيئن اُتون يا برڪت ڀريو نالو (Name soul) ڪٿي وسري نه وڃي. هو اها ڪوشش ڪندا هئا ته هي نالو خدائن جي نالن سان گڏ رهندو اچي." اهڙيءَ ريت هن قسم جي "علامت" تاريخي به آهي ته مٿ سان به تعلق رکندڙ.

اسان وٽ اسم اعظم (وڏو نالو)، "چار يار"، "پنج تن" اهڙا ئي نالا يا علامتون آهن. ڪي علامتي انگ به ٿين ٿا — ڳڻڻ وقت اسان "هڪ" جي جاءِ تي چئون "برڪت"، ٻن جي جاءِ تي چئون "ڏون". اهڙيءَ ريت ٽن جو لفظ اسان نه چوندا آهيون، پر ڳڻڻ ۾ اسان سلسلي جي آڌار تي ٽن جي لاءِ چوندا آهيون "وڏائين سائين تون" يا "جيئين شال تون." هن مان معلوم ٿو ٿئي ته اسان جا هي لفظ اسان جي ويساهه سان تعلق رکن ٿا. طلاقون ٽي ڀيرا ڏيبون آهن— ان ڪري طلاق جي ٻري افظ لاءِ اسان لفظ "ٽي" ڪم آڻيون ٿا. "هڪ" لفظ الله لاءِ ڪم اچي ٿو، ان ڪري اسان لاءِ هڪ چوڻ معنيٰ الله چوڻ، ان ڪري ڳڻڻ ۾ هڪ چوڻ اسان لاءِ "ٽابو" آهي. پنجن کان پوءِ چئون "گنج"، پر ڇهه ڪونه چئون. اهڙيءَ ريت نوانوي جي لاءِ چئون "وڏانوي". سنڌي ماڻهو پنهنجي زال جو نالو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪونه وٺن، ٻر وري ڙالون ٻ، مردن کي ٽالو وٺي سڏ ڪوٺ ڪن. هن حالت ۾ ناٽن جو تصور (Concept) ويسام جهڙو يا ويساهي آهي، جنهن جو تعلق اسان جي مت سان آهي.

رسم ۽ رواج —

سنڌي ٻوليءَ جي علامتي نظام جو وڏو حصو رسمن ۽ رواجن ۾ ڪم اچي ٿو. رسمن ۽ رواجن سان آن جو ذڪر اسان اڳ ۾ به ڪيو آهي. لوڪ ادب جي باري ۾ لکندي، اسان شادين ۽ غمين جي رسمن جو وڏو اڀياس ڪيو آهي. زندگيءَ ۽ موت جي تصور جي باري ۾ لکندي، اسان انهن حالتن ۾ به ڪن رسمن جو ذڪر ڪري رهيا آهيون. رسم پاڻ به هڪ روايت (Convention) آهي، ان ڪري ان جي حيثيت "علامت" جهڙي آهي. رسم پنهنجي ابتدا کان ٻي نياز هوندي آهي، ان ڪري ان حالت ۾ اها روايت کان ڇڄي، محض علامت بڻجي ويندي آهي. رواج جي حيثيت به اها ئي آهي. رسمن ۽ رواجن جو هڪڙو اڀياس وڏن ڏينهن يا ڏڻن سان ٻه ڪري ٿو سگهجي. عيدون، ڏياري، هولي، دسهڙو ۽ ٻيا اهڙا ڏينهن سنڌي سماج ۾ وڏو درجو رکن ٿا. انهن ڏينهن تي اسان پنهنجي روايتي زندگيءَ جو مظاهرو ڪريون ٿا. خوشبوءِ جو استعمال، ٻاهر جو استعمال، رنگ جو استعمال، سينگار ۽ صفائيءَ ستائيءَ جو استعمال — هنن ڏينهن جون ڪي روايتون هونديون آهن، جيڪي سڀ ڪنهن نه ڪنهن اظهار جون علامتون آهن. قربانيءَ جي عيد تي قرباني ۽ ان سان گڏ خوشي، اسان جي مذهبي زندگيءَ جي هڪ علامت آهي. روزن کان پوءِ عيد به هڪ علامت آهي. اهڙيءَ ريت هندن جي ڏڻن جون رسمون به مذهبي علامتون آهن —

رسمون ٽوٽم ۽ ٽابوءَ جي سطح تي به ڪم ڪن ٿيون. انهيءَ طرح انهن سان ڪي اسان جي مت سان تعلق رکن ٿيون ۽ ڪي اسان جي اعتقاد سان. پر سماجي ڪارج جي خيال کان هنن جي نوعيت ٻوليءَ جي اظهار جي طريقي جهڙي آهي ۽ هن اظهار جو تعلق علامتن سان آهي.

خواب ۽ جادو —

خواب ۽ جادوءَ جي ٻوليءَ جــي باري ۾ اڄڪلهه وڏي تفتيش ٿي رهــي آهي. جادو ته ڪن حالتن ۾ مت جي زبان ڳالهائي ٿو ۽ ڪن حالتن ۾ اعتقاد جي؛ پر خواب جو مامرو نرو نفسياتي مامرو آهي، انڪري ان جي ٻوليءَ جي باري ۾ تحقيق جو مدار سائنسي سوچ تي آهي. خواب ۾ اهڃاڻ ڪم اچي ٿــو. هن باري ۾ اسان مٿي عــام بحث ۽ وضاحت ڪئي آهي.

ادب ۽ لوڪ ادب —

هن باري ۾ اسان هن ڪتاب جي ٻئي جلد ۾ ادبي روايتن جــو هڪ فلسفو بيان ڪري آيا آهيون. اسان ڏيکاريو آهي ته ادبي روايتون ادب جون نه پر سماج جون روايتون آهن ۽ اهي رڳو تصوراتي نه پر عملي حقيقتون آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

معنيٰ جي سوال کي اسان سوچ جي ڳالهه به سمجهون ٿا، جو ته بنيادي طور تي معنيٰ سوچ (Thinking) سان تعلق رکي ٿي. سنڌي ٻوليءَ ۾ خود هن سوچ جي باري ۾ به مواد ملي ٿو.

هڪڙو اصطلاح آهي "معنيٰ ڪاڻي مٿي چڙهڻ". هن خيال کان هڪڙي معنيٰ ته اها آهي، جنهن جي حاصل ڪرڻ سان ماڻهو وڏي درجي تي پهچي ٿو. وري شاهه سائينءَ چيو آهي: "صورت ليکي هٿ معنيٰ ليکي مارئين". هن طرح صورت (Appearance) ۽ معنيٰ (Reality) جي باري ۾ فرق ڏيکاريو ويو آهي. هي فرق خصوصيت (Quality) ۽ مادي (Concrete) جو فرق آهي ۽ هن ٻئي فرق جي بنياد تي علامت ۽ اهڃاڻ ٺهيا آهن. هڪ اها معنيٰ به آهي، جا ڪنهن لفظ جو ارٿ (Meaning) يا ان جي سوجهه (Sense) ڏئي ٿي. نفسياتي طور تي معنيٰ جو تعلق سوچ سان آهي. سنڌي ٻوليءَ مان هن خيال جي باري ۾ ثابتيون هٿ ڪري ٿيون سگهجن. مثال طور:

مٿو ڦريو آ.

مٿو خراب ٿيو آ.

ڪل ٿڙي آ.

هوش ڇڏيو آ.

اهڙيءَ ريت اسان وٽ "مٿو" ۽ "هوش" سوچڻ جا وسيلا آهن. ۽ اسان سماجي طور تي مڃي آيا آهيون ته معنيٰ (Meaning and thinking) ۽ مٿي جو پاڻ ۾ لاڳاپو ڪهڙو آهي. اسان وٽ سماجي طور تي سمجهه جي جڳهه يا هيڏي ماڻهوءَ جي لاءِ چيو ٿو وڃي ته "مٿي ۾ ويڳ اٿس". اهڙيءَ ريت سماجي طور تي مٿي جو لفظ اسان سمجهڻ (Understanding) جي لاءِ ڪم آڻيون ٿا. هنن حالتن ۾ "مٿو" علامت آهي. اهڙيءَ ريت لفظ "هنياءُ" به هڪ علامت آهي. عقل جو جڳهو هجي ته چئون ته "هنياءُ اندو اٿس". ۽ هنياءُ لفظ جو هڪ ٻيو علامتي استعمال به رواج ۾ آهي. همت واري ۽ بهادر ماڻهوءَ لاءِ به چوندا آهيون "هنياءَ وارو آهي". وري ويچارڻو هجي ته چئون ته "وهجاءِ"، "دل ۾ ٻچ"، "ستل ڪر". اهڙيءَ ريت "دل، من" (Mind) جو استعمال به علامت جهڙو ٿئي ٿو.

اهڙيءَ ريت سنڌ ڏيهه ۾ ماڻهن جي گهرن يا لوڙهن جي اندر واريءَ دنيا ۾ جيڪا معنيٰ اسان کي پنهنجي سماجي زندگي برقرار رکڻ ۾ ڪم اچي ٿي، سا اها معنيٰ آهي، جا نه رڳو اسان جي سوچ ۾ اسان جي تاريخ، روايت، ريت، مٿ، اعتقاد، ۽ سياسي نظريات جي پيداوار آهي. اهڙيءَ ريت ٻولياڻي نفسيات (Psychology of Language) اصل ۾ سماجي نفسيات (Psychology of Society) جو ڪم ڪري ٿي. اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جو نفسياتي اڀياس (Psycho-linghistics) اصل ۾ سماجي نفسيات (Social psychology) جهڙو آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سوچڻ جو عمل ڪجهه اهڙي طريقي جو آهي، جو انسان جڏهن سوچي ٿو تڏهن ئي ته معنيٰ مان معنيٰ پيدا ڪري ٿو. هڪ عڪس مان ٻيو عڪس پيدا ٿو ٿئي، هڪ علامت مان ٻي علامت پيدا ٿي ٿئي. اهڙيءَ ريت اهڃاڻ جو وسيلو خود اهڃاڻ ٿي ٿئي ٿو. پر معنيٰ جي باري ۾ اسان جو ڪم ٻٽو آهي. هڪ طرف اسان معنيٰ پيدا ڪريون ٿا ته ٻئي طرف اسان معنيٰ پکيڙيون ٿا يا منتقل ٿا ڪريون. ٻنهي سطحن تي اسان جو ڪم انفرادي به آهي ته سماجي ۽ اجتماعي به آهي. اجتماعي ۽ سماجي معنيٰ جو مقام مٿو نه پر ماحول آهي. ان ڪري اها معنيٰ نشان، علامت ۽ اهڃاڻ جا وسيلا ڪم آڻي ٿي.

اهڙيءَ ريت انسان جي معنيٰ ان جي ماحول جيتري ٿئي ٿي. انسان جو ماحول نشانن جو ماحول آهي. هن ماحول مان اسان کي "نشان" ملن ٿا، جيڪي اسان کي معنيٰ بخشين ٿا. انسان جي تاريخ جو وڏو سوال اهيءَ نشانن (Markers or Singals) جو سوال آهي. اسان کي تمام گهڻا نشان مليا آهن. ان ڪري اسان جي سوچ به تمام وڏي ٿي ويئي آهي ۽ ان جي ٻولي به تمام گهڻو سڌري ويئي آهي. جانورن جي دنيا ۾ نشانن جو تعداد گهٽ آهي. انهن وٽ علامتون تمام ٿوريون آهن، ۽ انهن وٽ اهڃاڻ بلڪل ڪونه آهن، ڇو ته انهن جو نه ته ڪو اعتقاد آهي نه ڪو نظريو ۽ نه تصور، جنهن مان اهڃاڻ جو واسطو ٿئي ٿو. انسان جي معنيٰ فقط انسان جي ماحول ۾ پيدا ٿئي ٿي، انسان جي ماحول ۾ منتقل ٿئي ٿي ۽ انسان جي ماحول ۾ ئي رهي ٿي. انسان جي معنيٰ ان جي ماحول جيتري ٿئي ٿي. انسان جي سماج جي معنيٰ ان جي سماج جيتري ٿئي ٿي. اهڙيءَ ريت انسان جو ماحول ان جي ٻوليءَ جي دنيا جيترو وڏو ٿئي ٿو. هن مان ثابت ٿئي ٿو ته ٻولي اسان جي سماجي وجود جو دائرو مقرر ڪري ٿي.

سنڌي ٻولي ۽ اسان جو سماجي وجود—

ٻوليءَ جي باري ۾ هيءَ دعويٰ تمام وڏي دعويٰ آهي، پر آهي سچي دعويٰ. ڀاڪي ۽ اصطلاح جي باري ۾ اڳ بحث مان اسان ڏٺو آهي ته ڀاڪو هڪ سماجي دائرو (Scope) آهي. پر لفظ به اسان جي سوچ جو دائرو مقرر ڪن ٿا. مثال طور:

انفرادي معنيٰ وارا لفظ	سماجي معنيٰ وارا لفظ
اکيون (اکين ڪان)	اکيون (عقل جو جڏو)
مٿو (جسم جو حصو)	مٿو (سوچ)
سون (هڪڙو ڌاتو)	سون (سراسر سچ)
ٻانهن (عضوو)	ٻانهن (سڱ يا عورت)

هنن مثالن مان ڏٺو ويندو ته هڪ ئي لفظ معنيٰ جا ٻه مقام ڏئي ٿو. انهن ٻن معنائن مان ٻيون معنيٰ ته اها عام معنيٰ آهي، جا فرد ۽ فرد جي وچ ۾ منتقل ٿئي ٿي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۽ ڪم اچي ٿي. ہر ہي معنيٰ مٿاھين معنيٰ آھي، جا سماج ۾ پيدا ٿئي ٿي ۽ سماجي طور تي جاتي وڃي ٿي. ھن طرح ٻنھي حالتن ۾ معنيٰ اسان جي سماج ۾ ڪم ڪري ٿي. ہر پھرينءَ حالت ۾ اھا اسان جي انفرادي سوچ جو دائرو مقرر ڪري ٿي ۽ ٻيءَ حالت ۾ اھا اسان جي سماجي سوچ جو دائرو مقرر ڪري ٿي. ٻوليءَ جو ھن قسم جو ڪردار اسان کي ھورف صاحب جي مفروضي کي ثابت ڪرڻ لاءِ ھڪ دليل مھيا ڪري ٿو ڏي.

ڏٺو ويندو تہ سماجي معنيٰ اصل ۾ ڪلچري معنيٰ جھڙي آھي: جو تہ سماج ۽ سماج جي تخليق ۾ ڪلچر جو ڪردار اھم ٿئي ٿو. اھڙيءَ ريت سماجي معنيٰ جو تعلق مادري ٻوليءَ جي ڳالھائڻ وارن يا ٻوليءَ جي قوميت (Language of Nationality) رکڻ وارن ماڻھن جي روح ۽ دل سان آھي؛ پر عام معنيٰ جو تعلق فرد جي سوچ ۽ عقل سان آھي. لتيجي طور سماجي يا ڪلچري معنيٰ اسان جي نجي توڙي سماجي زندگيءَ تي اثر ڪري ٿي.

سنڌي ٻوليءَ جي خيال کان سماجي معنيٰ ان ڪري بہ اھم آھي، جو اسان جو سڄو سارو عظيم شاعرانو ورثو ھن ئي معنيٰ سان ڀرپور آھي.

ھن طرح ڏٺو ويندو تہ سنڌي سماج ۾ ھڪ اھا معنيٰ بہ ڪم ڪري رھي آھي، جيڪا اسان عملي طور تي مخيل سماجي اشارن يا عملن (actions) جي صورت ۾ ادا ڪريون ٿا. ھيءَ معنيٰ سماجي، ڪلچري، سياسي ۽ مذھبي معنيٰ آھي ۽ ھيءَ تمام گھڻين حالتن ۾ لفظن جي وسيلي نہ پر عملن جي وسيلي ادا ٿئي ٿي. ھن قسم جو ھڪڙو بحث اسان جي اڳيان اھو سوال آڻيندو تہ سنڌ جي ابتدائي زندگيءَ جي حالت ۾ ڪھڙا جانور ۽ پکي ھن زمين تي موجود ھئا. جيستائين مڇيءَ جو سوال آھي، اسان جي لاءِ ايترو ئي ڪافي آھي تہ مڇيون ڪيترن ئي قسمن جون ھونديون ۽ انھن مڇين جا ڪي قسم اڄ بہ گھٽ ۾ گھٽ سمنڊ ۾ موجود ھوندا. جانورن جي ابتدائي قسمن جي باري ۾ محققن ڪي رايا ڏنا آھن. ھنن راين جو بنياد ھيٺ ڏنل ڳالھين تي آھي:

(١) انسان جي اھا ضرورت، جيڪا ھو اڄ سوڌو ڪن حالتن ۾ جانورن مان پوري ڪري ٿو. مثال طور سواري ۽ چڙھيءَ جون ضرورتون، رفاقت جون ضرورتون، غذا جون ضرورتون ۽ بچاءَ جون ضرورتون.

(٢) جانورن جون اُھي ضرورتون، جيڪي ھو اڄ سوڌو انسان مان پوريون ڪن ٿا، مثال طور اجھي جي ضرورت، بچاءَ جي ضرورت، غذا جي ضرورت ۽ رفاقت جي ضرورت.

(٣) انسان جون وڌندڙ ضرورتون، جيئن زراعتي سماج ۾ ھر ۽ بار ڍوئڻ جي ضرورت.

(٤) جنگ جي حالت ۾ جانورن جي ضرورت، جيئن ھاٿيءَ ۽ گھوڙي جي ضرورت.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(۵) شڪار جي حالت ۾ جانورن جي ضرورت، جيئن ، باز ، ڪتي ۽ پالتو پکين جي ضرورت .

هنن ضرورتن کي خيال ۾ رکي ويچار ڪبو ، ته معلوم ٿيندو ته دنيا جي هر انهيءَ ڌرتيءَ تي ، جنهن تي انسان پنهنجو آڳاٽو وطن بنايو هوندو ، انسان سان گڏ ڪي جانور ضرور موجود هوندا .

هن بنياد تي ۽ انسان ۽ جانور جي ڳنڍيل ضرورتن جي بنياد تي وسهي ٿو سگهجي ته سنڌ ۾ آڳاٽا جانور هيٺيان هوندا :-

(۱) ڪتو — جنهن جو وجود تمام آڳاٽو مڃيو ٿو وڃي .

(۲) ڏاند — جنهن جا اهڃاڻ سنڌ جي پراڻين مهرن تي ملن ٿا .

(۳) مينهن ۽ ڳئون — جيڪي گوشت يا کير جي ڪري غذا جي وسيلي طور منهن ۾ ٿي ڪم آيون هونديون .

(۴) خچر ، گڏهه ، گهوڙو ۽ هاٿي — جن جو وجود انسان جون ڪيتريون ضرورتون پوريون ڪري سگهندو هوندو .

(۵) رڍ ۽ ٻڪري — جن جي غذا اهڙي آهي ، جو اهي تمام گهٽا وڻ ٻوٽا چري ٿيون سگهن، ۽ جن جي عادتن ۾ انسان سان گڏ رهڻ ۽ وڏيڪ تڪليف جي ماحول ۾ زنده رهڻ شامل آهي .

عام طور تي دنيا جي هر ماحول ۾ ۽ هر هنڌ تي هي جانور ڏسڻ ۾ اچن ٿا. البت هاٿيءَ جي حالت ۽ ان جي غذا جي ضرورت ۽ ان جي هڏ - ڪاٺ جي خيال کان، ان لاءِ خاص قسم جو ماحول ضروري آهي ؛ پر تاريخ جي اونداهي دور ۾ هي جانور سنڌ ۾ به موجود هوندو، ڇو ته سنڌ ٻاٽيءَ جي ڪري گهاٽن ٻيلن وارو ملڪ هو . اهڙيءَ ريت ٻليءَ جي غذا (ڪئا، کير ۽ ماڻهوءَ جا ڪاڌا) اهڙي آهي ، جو ان کي به انسان جي تمام ويجهو ٿي رهڻو پيو هوندو .

ڪتي جي آڳاٽي وجود جي باري ۾ "تاريخ انسان ذات" جي پهرئين جلد ۾ اهو ڏيکاريو ويو آهي ته ڪتو انسان جو پراڻو ساٿي آهي ۽ ان جو وجود پٿر وارن دورن ۾ به نظر اچي ٿو (۵۰) . هاٿيءَ ، شينهن ، واڳوڻ ، درياهي گهوڙي ۽ ٿوهي واري ڏاند جي باري ۾ شهادتون موجود آهن، جيڪي مهرن مان ملن ٿيون . اهي شهادتون مارٽيمر ويلر پنهنجي ڪتاب "سنڌو ماٿري ۽ ان جي آس پاس واري تهذيب" ۾ موجود ڪري ڏنيون آهن . (۵۱)

مٿي ڏيکاريل جانورن جي آڳاٽي وجود جي باري ۾ سڀ کان وڏي شهادت اها ٿي سگهي ٿي ته ان دور ۾ هنن جانورن مان ڪن (جيئن هاٿيءَ ۽ ٿوهي واري ڏاند) تي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ضابطي رکڻ لاءِ انسان وٽ موزون هٿيار يا اوزار موجود هئا يا نه. هن ڳالهه جو واسطو انهن اوزارن سان آهي، جيڪي لڌا ويا آهن، يا جن جي باري ۾ وڌيڪ تحقيق ٿي رهي آهي. جيئن نه تو سگهجي ته، تمام آڳاٽو انسان هاٿيءَ ۽ توهي واري سگري ڏانڊ يا ڏبي ڏانڊ تي ضابطو رکي سگهيو هو يا نه، پر باقي جانورن جي باري ۾ اڻين چئي ٿو سگهجي ته، ڪي ته سياويڪ طور تي نماڻا هئا ۽ ڪن کي ضرورتن کهلي انسان جي قبضي ۾ آندو هو.

پکين جي باري ۾ اهو پڌرو آهي ته ڦانون تي مورن جون شڪليون (Motifs) موجود آهن. اهڙيءَ ريت شڪار جي اوزارن جي اڀياس مان اهو معلوم ڪري سگهجي ٿو ته ان وقت پکين جو وجود هو ۽ انهن جو شڪار ڪيو ويندو هو. خود باهه جو وجود انسان کي سرديءَ کان بچاءَ جو وسيلو ٿيو هوندو، پر ان کان اڳ ۾ باهه مان گوشت پچائي کائڻ جو ڪم ورتو ويو هوندو. مڇين ۽ جانورن جي باري ۾ ته اسان جي معلومات لاءِ شاهديون به آهن، پر پکين جي نمونن جي باري ۾ شهادتون گهٽ آهن. هن ڳالهه جا ڪي سماجي سبب به آهن. مثال طور پکين مان انسان کي خطرو ڪونه هو، ان ڪري انسان انهن جي طرف وڌو توجهه ڪونه ڏنو؛ ٻيو سبب هي آهي ته پکي انسان جي ماحول ۾ عام جام هئا، ان ڪري انهن ڏانهن خاص ڌيان ڏيڻ جي نه سگهيو؛ ٽيون سبب هي آهي ته پکي ڪمزور هئا، ان ڪري انهن کي شڪار ڪرڻ آسان هو، پر شينهن ۽ هاٿي ڦاسائڻ مشڪل هئا؛ ان ڪري شينهن ۽ هاٿيءَ جون ڏٺل شڪليون انهن جي ڏيجهاريندڙ حيثيت واريءَ حالت ۾ محفوظ ڪيون ويون، پر پکين جي شڪلين کي محفوظ نه ڪيو ويو.

هن قسم جي اڀياس جو وڏو وسيلو اسان جي خيال ۾ پراڻي دور جو آرٽ آهي. آرٽ ۾ ڪنب، ڇهنب ۽ ڪچيءَ توڙي ڇنبي ۽ سونڊ جي شڪل جا ڪي نمونا (Samples) مان ٿا، جن مان معلوم ڪري ٿو سگهجي ته ان دور ۾ پکي ڪهڙا موجود هئا. ٻيو وسيلو آهي ويساهه، اعتقاد، لور ۽ مت ۽ نصيحت جو. ڪن پکين سان اسان جو ويساهه ڳنڍيل آهي. مثال طور ڪانون کي ”ڏاهو“ ٿا سمجهون، ڪبوتر کي ”اعتبار جوڳو“ ٿا سمجهون، هنج ۽ مور کي ”سهڻو“ ٿا سمجهون، جهرڪيءَ کي ”بي آرام“ ٿا سمجهون، ڪبر کي ” نرڙو“ ٿا سمجهون، چهري کي ”مت جو مورڙهو“ ٿا سمجهون، ڪونج کي ”پرديسي“ ٿا سمجهون، ۽ اهڙيءَ ريت ڪڪڙ کي، ڳيري ۽ چتونءَ کي به انسان جي جي ويساهه (Belief) ۾ ڪا نه ڪا جڳهه آهي. جيتريقدر ويساهه جو تعلق آهي، انسان جي ڳنڍيل نفسيات جي خيال کان اهو انسان ذات جي ابتدائي دور جو يادگار آهي؛ ان ڪري پکين جي باري ۾ اسان جي اها راءِ ته اهي انسان جا تمام پراڻا يار آهن، سماجي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

طور تي درست آهي. جيستائين ٻوليءَ جي اپياس جو تعلق آهي، مٿي ڏيکاريل اپياس اسان جي مدد ڪري ٿو سگهي — اهو هن طرح :

(١) ڪنهن سماج، گروهه، ٽولي، طبقي، نسل ۽ قوم ۾ موجود شين جا نه رڳو نالا، پر انهن جا طريقا، شڪليون، رنگ ۽ پيون اهڙيون ڳالهيون ۾ اظهار ۾ اچي وينديون آهن.

(٢) آواز جي اپياس جي خيال کان تمام پراڻا آواز ڪرڻ وارا جانور ۽ پکي، انسان جي اظهار ۾ ڪم آيا هوندا، ڇو ته انسان آوازن وارو علم ۾ ماحول مان ئي حاصل ڪيو هوندو.

(٣) هنن ڳالهين کان سواءِ انساني تجربو (جنهن جي باري ۾ اسان ٻهرئين حصي ۾ بحث ڪيو آهي) ۾ ٻوليءَ ۾ شمار ڪيو ويندو. هيءُ تجربو انسان جي ضرورتن کي پوري ڪرڻ لاءِ ٿيو هوندو.

هن طرح معلوم ٿئي ٿو ته ٻوليءَ جي اپياس جي باري ۾ اسان جي لاءِ سڀ کان اڳ ۾ ضروري آهي ته ان سان انهن نالن (Names) جو اپياس ڪريون، جيڪي شين جي نمونن، رنگن، ڪارجن، ڊولن ۽ آوازن سان تعلق رکن ٿا. اهڙيءَ ريت هن معنيٰ جي باب ۾، هن پڄاڻان اسان انهيءَ معنيٰ جي باري ۾ ٻه ويچار ڪنداسون، جيڪا لفظن جي مدد سان ادا ٿئي ٿي.

٩- نالي يا نشان (Sign or Name) واري معنيٰ :

نشان جي عمومي بحث ۾ اسان ڏيکاريو آهي ته نشان علم علامت جي خيال کان معنيٰ جو بنيادي جزو آهي، ڇو ته نشان مان ئي علامت پيدا ٿئي ٿي يا ٿهي ٿي. سڀئي علامتون اڳ ۾ نشان هيون ۽ پوءِ وڌي علامت جي درجي تي پهتيون، جتان انهن جي صورت امجاڻ واري ٿهي.

نشان جو اپياس اسان کي ٻوليءَ جي ابتدا ۽ ان جي بنيادي صورت جي باري ۾ به معلومات ڏيئي ٿو سگهي. ڇو ته نشان ٻوليءَ جو اهو وسيلو آهي، جنهن ۾ معنيٰ جو بنيادي مواد موجود آهي، ۽ ٻيو ته نشان سماجي خيال کان اها شيءِ آهي جنهن جي وجود جي ڪري ئي ٻوليءَ ۾ نالن رکڻ "Naming" جي هڪ روايت وجود ۾ آئي. انسان جو ماحول سڄو ئي انهن شين تي ٻڌل آهي جيڪي ٻوليءَ جي خيال کان نشان (Signed) آهن. انسان جي خوش نصيبي آهي، جو ان کي اهڙو ماحول مليو آ جنهن ۾ نشانن جو تعداد تمام وڏو آهي ۽ جيئن جيئن انسان جي معلومات وڌندي ٿي ويئي تيئن تيئن ان جي ماحول ۾ نشانن جو تعداد وڌندو ٿو وڃي. هن خيال کان هرڪا مادي شيءِ هڪ نشان (Signal) آهي. هنن نشانن مان تمام ويجها نشان اهي آهن، جيڪي انسان جي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ماحول ۾ اسان کي تمام ويجها آهن. اسان مٿي ڀاڪن (ياگو ٽيون) جي اڀياس ۾ ڏيکاريو آهي ته سنڌي ڀاڪن ۾ ڪي اهڙيون شيون، يا نالا، موجود آهن، جيڪي سنڌي سماج ۾ آيل انسانن کي عملي طور تي تمام ويجها هئا— (اسان انهن کي هر ڀاڪي سان گڏ ڏنگهن ۾ ڏيکاري آيا آهيون).

انهيءَ بنياد تي اسان هڪڙو اهو نظريو ٻه ناهي سگهون ٿا ته، سنڌي ٻوليءَ جي بنيادي معنيٰ اها آهي، جنهن جو تعلق انهن شين سان آهي، جيڪي سنڌي سماج جي تمام آڳاٽين صورتن ۾ موجود هيون. هن خيال کان سماجي اڀياس جي آڌار تي اهو سمجهي ٿو سگهجي ته جيڪڏهن سنڌي سماج جي تمام آڳاٽي صورت ”زراعتي سماج“ جهڙي هئي، ته پوءِ سنڌي ٻوليءَ جا تمام پراڻا لفظ اهي آهن، جيڪي زراعت جي تجربو جي اظهار سان تعلق رکن ٿا. پر جيڪڏهن ائين به، اهو مڃي سگهجي ته انسان جو ۽ سنڌ جي زمين تي آباد سنڌي ماڻهوءَ جو تمام آڳاٽو تجربو زراعت سان نه پر مال چارڻ، پکين جي شڪار ڪرڻ، مڇي ڦاسائڻ جي ڪمن سان ٿيو هو، ته پوءِ اسان جي ٻوليءَ جا تمام آڳاٽا لفظ به اهي ڄاڻبا، جن جو تعلق مال چارڻ، پکين جي نالن ۽ آوازن ۽ مڇي ڦاسائڻ جي ڪم ۾ اختيار ڪيل آوازن ۽ نالن سان هوندو. هي نظريو تاريخ جي اعتبار سان به هڪ اعتبار جوڳو نظريو آهي، ڇو ته، هن طرح اسان ٻوليءَ جي ابتدا ۽ بڻ بنياد جي باري ۾ سڌو سنئون تاريخ جون رڪارڊ ڪيل شاهديون پيش ڪري سگهنداسون.

عام طور تي انسان ذات جي جدا جدا سماجن جون ابتدائي شڪليون گهڻو ڪري هڪجهڙيون رهيون آهن، ڇو ته انسان جي ارتقا جي تمام آڳاٽن دورن ۾ انسان جو ماحول گهڻو ڪري هڪجهڙو هو— روزگار جي وسيلن جي خيال کان تمام آڳاٽو وسيلو جيڪو اسان کي انسان جي گروهي سماج ۾ نظر اچي ٿو، سو هو مال چارڻ، شڪار ڪرڻ ۽ مڇي مارڻ جو. اڄ سوڌو پٺتي پيل سماجن ۾ روزگار جا وسيلا اهي ئي آهن. هن طرح ڏسي ٿو سگهجي ته هر پراڻيءَ (Primitive) ٻوليءَ ۾ انهن ڌنڌن جي باري ۾ لفظن جو تعداد جهجهو هئڻ گهرجي. وري ڇاڪاڻ ته هر دور ۾ اهي ڌنڌا موجود رهيا آهن، انسانن جي ٻولين ۾ انهن جا بنيادي لفظ به موجود رهيا آهن، ۽ جيئن انهن ۾ ترقي ٿيندي رهي آهي تيئن انهن لفظن جو تعداد به وڌندو رهيو آهي. هن خيال کان هڪ ٻيو اهم نقطو اهو آهي ته انسان جو تمام پراڻو سماج به، جن ڳالهين جي اثر هيٺ هو، سي هيون زمين، پکي ۽ جانور ۽ پاڻي. هن طرح انسان جا تمام آڳاٽا روزگار جا مسئلا به هنن ڳالهين سان تعلق رکن ٿا. هنن ڳالهين کي خيال ۾ رکي، اسان تمام آسانيءَ سان چئي ٿا سگهون ته (١) انساني ۽ سنڌي سماج جون تمام آڳاٽيون صورتون هيون انهيءَ گروهي سماج واريون جن ۾ روزگار جا وسيلا هئا مال چارڻ، مڇي مارڻ ۽ شڪار ڪرڻ، ۽ (٢) سنڌي ٻوليءَ جون تمام

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

آڳاٽيون صورتون اهي صورتون آهن، جن ۾ انهن شين جا نالا موجود آهن، جن جو تعلق هو مال ڌارڻ ۽ چارڻ سان، مڇيءَ جي وسيلي يعني ٻاٽيءَ ۽ مڇيءَ مارڻ جي هنر سان، ۽ شڪار جي پکين ۽ جانورن سان.

هن طرح، جيئن اسان مٿي ۾ چيو آهي (ٻهرئين ڀاڱي ۾)، اسان لاءِ ضروري آهي ته سنڌي ٻوليءَ جي بڻ بنياد جي باري ۾ پنهنجي تحقيق کي انهيءَ اصول تي شروع ڪريون ته سنڌي ٻوليءَ جي ابتدائي صورت ۾ معنيٰ جون صورتون يـا نشان يعني "نالا" ڪهڙا هئا. هن باري ۾اسان ماڻهن جي نالن جي سلسلي ۾ هڪ عام بحث مٿي ڪري آيا آهيون: اتي اسان ڏٺو آهي ته سنڌ ۾ ماڻهن جا نالا جن بنيادن تي رکيا ٿا وڃن، اهي آهن:-

(١) ماحول جون شيون (وڻ، ميوا، ٻوٽا، پکي، جانور ۽ پوکون)؛
(٢) تجربا ۽ تصور (ناتا، نيڪيءَ ۽ بديءَ جا تصور ۽ ماحول مان تجربا)؛
(٣) سنڌ جي پراڻي جي تاريخ (جيئن هندڪا نالا)؛
(٤) اسلامي تاريخ (جيئن مسلمانن جا نالا)؛ ۽
(٥) انساني آباديءَ ۾ موجود شيون.

هنن ڳالهين مان ڏٺو ويندو ته خود ماڻهن جي نالن جـي باري ۾ اهـا ڳالهه سچي آهـي ته اسان جا اڳوڻا نالا اسان جي ماحول جي تمام آڳاٽيءَ صورت ۽ ان جـي تجربي تـي ٻڌل آهن.

هن هيٺ، هن ئي بنياد تي، اسان انهيءَ ڳالهه تي ويچار ڪنداسون ته ماڻهن جي نالن کان سواءِ باقي نالا (Names) ڪهڙي بنياد تي ۽ ڪيئن ٺهيا آهن.

نالن جو معنيٰ وارو اڀياس -

علم علامت جي خيال کان نشان (signal) بـ، هڪ نالو آهي. هـن طرح سنڌي سماج ۾ نشانن جو تعداد ايترو آهي جيترو نالن جو يا ماحول ۾ موجود شين جو. ڪنهن به ٻوليءَ ۾ جيترا گهڻا نالا، اوترو وڏو ان جو ماحول ۽ اوترو وڏيڪ ان سماج جو تجربو. هن جو مطلب ته جيتري ٻولي اوترو سماج يا جيترو سماج اوتري ٻولي. هـن طرح انهن سوالن جو جواب ته تمام آڳاٽو سنڌي سماج ڪهڙو هـو ۽ ان جـي وسعت ڪيتري هئي، اسان هن طرح ڏيئي ٿا سگهون ته جيترو تعداد ان دور ۾ نالن جو هو اوترو ئي تعداد ان دور جي عام ماڻهن جي اڳيان موجود شين جو هو، ۽ انهيءَ ڳالهه جو واسطو آنهن شين جي قسمن سان آهي ته آن دور جو سنڌي سماج ڪهڙو هو. اسان مٿي بحث ۾ ڏٺو آهي ته تمام پراڻي سنڌي سماج ۾ سنڌي ماڻهوءَ جي اڳيان موجود شيون هيون:

(١) ٻاٽي ۽ ان سان واسطو رکندڙ جانور ۽ مڇيون.

(٢) پکي ۽ ان سان واسطو رکندڙ وڻ ۽ واهيرا .
(٣) جانور ۽ انهن سان واسطو رکندڙ زمين، وڻڻ ۽ واڙيون .
(٤) پوکون ، اناج ۽ انهن سان واسطو رکندڙ ڏنڊا ۽ اوزار .
(٥) زمين، جبل ۽ ٻيون اهڙيون شيون .

چوٿين نمبر ۾ آيل نقطي جو تعلق اچا ٻه وڌيڪ سڌريل سماج سان آهي ، باقي چئن نقطن جو آڳاٽي سماج سان آهي .

هن طرح اسان جي ٻوليءَ جي تمام آڳاٽن لفظن جي جيڪا لسٽ ٺهي ٿي سگهي ، تنهن جو دارومدار هيٺين ڳالهين تي ٿيڻ گهرجي :

(١) پاڻي (سمنڊ، درياه ، ڍنڍيون) .
(٢) مڇي (ان جا جدا جدا نالا ۽ انهن جا آواز).
(٣) ترڻ (جدا جدا آواز) .
(٤) مڇي ڦاسائڻ .
(٥) پاڻيءَ رستي سفر ڪرڻ .
(٦) وڻ، ٻوٽا ۽ وليون (خودرو) .
(٧) پکي ۽ انهن جا قسم ۽ انهن جي رهڻ جا طريقا.
(٨) پکين جو شڪار ۽ انهن جي باري ۾ آيل آواز.
(٩) جانورن جا نالا ۽ انهن کي هڪلڻ ۽ سنڀالڻ وارا اوزار.
(١٠) زمين ۽ ان جي باري ۾ اسان جا سماجي تصور.

هنن سان هرهڪ نقطي جو تعلق هڪ طرف نالي (Signal) سان ته ٻئي طرف انهيءَ بنيادي آواز سان، جنهن جي بنياد تي اهو نالو ٺهيو هو، هئڻ گهرجي؛ جو ته آواز نالن ڪان اڳي قائم ٿيا هئا . ان ڪري انهن آوازن جو اڀياس ٻه اسان کي انهن نالن جي اڀياس ۾ مدد ڪري ٿو سگهي، جيڪي نالا اسان جي سماج جي تمام آڳاٽين صورتن ۾ موجود هئا.

آوازن جي هن اڀياس کي اسان هن دور ۾ ڪهڙيءَ ريت سمجهون، هي سوال ڏاڍو اهم آهي- عالمن ته هن باري ۾ وياڪرڻي ۽ صوتياتي صورتن جو اڀياس ڪيو آهي، پر ان اڀياس ۾ بنيادي ڳالهه اها آهي ته اسان اڄ ۾ لفظن جي انتخاب ۾ هڪڙي غلطي اها ڪئي آهي ته اسان نالن جي بدران سڌريل ٻوليءَ جي وياڪرڻي جوڙجڪ (Syntax) جو اڀياس ڪيو آهي . هن حالت ۾ اسان سنڌي ٻوليءَ جي ٻڌ بنياد جي صورت تائين پهچي نه سگهيا آهيون ته اهو سياويڪ آهي، جو ته سنڌ واري يـا اوائلي سنڌي ٻولي وياڪرڻ ۽ علم ترتيب (Sydtax) جي اصولن جي پابند نه هئي . هي اصول، جيڪي هيٺئر ٺهيا آهن، سي تمام پوءِ ٺهيا آهن. اها ٻولي نرن ۽ سياويڪ (Pure and natural) آوازن تي ٻڌل هئي.

ان ڪري وياڪرڻ جي بجاءِ اها ٻولي اڃ رڳو نرن ۽ سپاوبڪ آوازن ۾ موجود هئڻ گهرجي. هاڻي چاڪاڻ ته اهڙا آواز اسان جي ٻوليءَ جي ڪن صورتن ۽ نالن ۾ (جيئن اسان ڏيکاريو آهي) اڃ ته موجود آهن ۽ هئڻ گهرجن، اسان لاءِ ضروري آهي ته اسان اڳ ۾ انهن آوازن جو اڀياس ڪريون.

آوازن جي معنيٰ وارو اڀياس -

سنڌي ٻوليءَ جي نرن بنيادي ۽ سپاوبڪ آوازن جي اڀياس ۾ اسان سماجيات جا اصول اختيار ڪندي، سڀ کان اڳي انهن آوازن جو اڀياس ڪنداسون، جيڪي اسان زمين جي ٻهرئين تجربي ۾ ڪيا هوندا. هن باري ۾ بنيادي ويچار اهو آهي ته ٻوليءَ جي ابتدائي صورت انهن آوازن ۾ موجود آهي، جيڪي انسان پنهنجن اشارن سان گڏ ڪيديا هنا. هيءُ خيال بنيادي حيثيت جو آهي ۽ هن خيال سان لاڳو پيا هي خيال آهن:-

"برفاني دور جي پوئين حصي ۾ يعني اڄ کان ڪي چاليهه هزار سال اڳ انساني نسلن جي جدا جدا نمونن ۾ رائج عمل ۽ رد عمل ۽ باهمي ڪشمڪش کان پوءِ هڪ نئين ترقيءَ جو دور آيو، جنهن ۾ انساني آباديءَ جو هڪڙوئي (طاقتور) نسل وڌي مهذب ٿي پيو، جنهن کي 'هوموسپينس' نسل چيو ٿو وڃي. ان کان پوءِ انسان جي نسل کي جيڪڏهن ڪو خطرو رهيو آهي، ته اهو رڳو پنهنجي ئي نسل کان رهيو آهي، ڇو ته ان دور کان پوءِ وڌيڪ طاقتور نسل رڳو اهوئي انساني نسل هو." (٥٢)

ان ڪري پروسو اهو آهي ته ڪنهن به ٻوليءَ جي هڪ ۽ واحد صورت فقط ان دور ۾ ئي جڙي هوندي.

"ممڪن آهي ته ان کان پوءِ واري دور ۾ شڪار جي بنياد تي قائم ٿيل ٽولا ۽ گروهه (Groups) انهيءَ لائق ٿي ويا هجن، جو انهن هڪ ئي ٻوليءَ جو بنياد وڌو هجي (٥٣). ٻوليءَ جي بڻبنياد جو نظريو انهيءَ ڳالهه تي مدار رکي ٿو ته تصور (Images) ۽ خيال (Thought) ۽ سوچون (Ideas) زندگيءَ جي تجربي مان پيدا ٿين ٿيون ۽ پوءِ اهي لفظن جي صورت وٺن ٿيون. (٥٤)

هنن خيالن مان به انهن نظرين جي پٺڀرائي ٿئي ٿي ته

(١) لفظن يا انهن جي آوازن جو بنياد بنيادي عملن تي آهي.

(٢) ٻوليءَ جو مواد انسان جي تجربي جو يا سماجي تجربي جو هڪ نمونو آهي.

(٣) ٻوليءَ جي ابتدا ان دور ۾ ٿي، جڏهن انسان پنهنجي ماحول ۾ تجربو حاصل ڪيو.

(٤) انسان جو ٻهريون تجربو آوازن جي مدد سان ظاهر ٿيو؛ اڳتي هلي انهن آوازن روايتي (Conventional) صورتون اختيار ڪيون، ۽ اهي صورتون پوءِ لفظن جي حيثيت ۾ وڌي مستقل ٿيون، ۽ اهڙيءَ ريت ٻولي ٺهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

١٠- معنيٰ ۽ تجربو- سنڌي ٻوليءَ جا نرا ۽ بنيادي آواز:

معنيٰ، زمين جي تجربي جي آڌار تي-

زمين جي باري ۾ ڳالهائيندي اسان چئون ٿا: زمين "ڏڏي" ٿي، زمين "ڦاٽي" ٿي، زمين "ڏري" پئي آ، زمين "چيڪي" آ، مٽي "چيڪي" آ. ڳالهه ٻولهه جي هنن صورتن ۾، سڌيءَ يا اڻ سڌيءَ طور تي اسان ڪي اهڙا لفظ ڪم آڻيون ٿا، جن ۾ زمين جي تجربي جي خيال کان بنيادي آواز موجود آهن. هن باري ۾ هنن لفظن جي آوازن تي غور ڪجي: "ڏڏڻ"، "ڏوڏڻ"، "ڦاٽ"، "چيڪٽ"، "چيڪ"، "ڏرڻ" ۽ "ڏار". هنن لفظن جي آوازن تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته هي آواز گهڻو ڪري ان وقت پيدا ٿيا، جنهن وقت انسان زمين تي پنهنجو پهريون عمل شروع ڪيو. زمين تي تمام وڏي شيءِ ڪرڻ سان جيڪو آواز ٿئي ٿو، سو "ڏو" جهڙو آواز ٿئي ٿو، ۽ ان جي هلڪي صورت جيڪا ٻڌڻ ۾ اچي ٿي، سا "ڏو" آواز جهڙي آهي. ان ڪري زمين جي وڏيءَ جنبش کي اسان جي سماج ۾ فقط "ڏوڏو" ئي چئي ٿو سگهجي. اهڙيءَ ريت زمين کي چنجور جهڙي ڪنهن تکي اوزار سان رهڙڻ يا کوٽڻ جي حالت ۾ "ڦا"، "ري"، "ٽي" ۽ "چي" جهڙا آواز ٿين ٿا. ان ڪري زمين سان تجربي ۾ هن قسم جا آواز بنيادي آواز چئي ٿا سگهجن، ۽ خود هي تجربو به بنيادي تجربو چئي ٿو سگهجي— جو ته تمام آڳاٽو تجربو هن حالت ۾ زمين تي کوربن شين جي ڪرڻ، زمين کي کوٽڻ ۽ زمين کي "اوڙڻ" وارو تجربو ٿي هوندو. هن باري ۾ سنڌ مان هٿ آيل تمام پراڻا پٿر جا اوزار به اسان جي مدد ڪري سگهن ٿا، جو ته انهن جي ساخت مان زمين تي ڪيل عمل جو اندازو لڳائي سگهبو ۽ پوءِ ان عمل جي نوعيت مان معلوم ٿيندو ته آواز ڪهڙا ٿيا هوندا.

معنيٰ، شڪار جي تجربي جي آڌار تي-

پکين جا آواز اسان جي عام تجربي ۾ اچي ٿا سگهن، جو ته پکي اسان جي سماج ۾ عام جام آهن. پکين جا اهي آواز جيڪي اسان جي ٻوليءَ ۾ منتقل ٿيا آهن، سي يقيناً بنيادي آواز آهن. جو ته ائين وسهڻ ته ڪانءُ اڳ ۾ "ڪان ڪان" ڪونه ڪندو هو، اهو هائي ٿو اهڙو آواز ڪري، علمي خيال کان خام خياليءَ جهڙو آهي. پکين جا آواز ارتقائي طور تي سڌري نه سگهيا آهن، جيڪڏهن سڌري سگهن ها ته پکي به ڪا نه ڪا ٻولي ڳالهائين ها. هن پروسي ۾ پکين جي آواز تي ٺهيل لفظ يقيناً اسان جي ٻوليءَ جا اکوٽا ۽ آڳاٽا لفظ آهن، توڙي جو انهيءَ جي باري ۾ تاريخي سنن ۽ سالن جو ڪاٿو لڳائڻ مشڪل آهي. ڪانءُ آواز ڪري ته اسان چئون ته "ڪان ڪان" ٿو ڪري، چتون آواز ڪري ته چئون "نيون نيون" ٿو ڪري، چهو آواز ڪري ته چئون ته

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

”چر چر“ ٿو ڪري ، ڳهڪهه ، ڀڪي آواز ڪري ته چئون ”ڳهو ڳهو“ ٿو ڪري ، جهرڪي آواز ڪري ته چئون ته ”جهر جهر“ ٿي ڪري — هي آواز اسان نموني طور لکيا آهن . هن هيٺ انهن آوازن جي لسٽ ڏيئي اهو ڏيکاريندا سون ته خود انهن پکين جا نالا اسان سندن آوازن جي بنياد تي رکيا آهن، ان ڪري اهي نالا اسان جي ٻوليءَ جا تمام آڳاٽا يا ايترا آڳاٽا آهن، جيترا اهي پکي پاڻ آهن . آواز هي آهن :

(۱) ”ڪان ڪان“ (ڪانءُ)

(۲) ”ٽيون ٽيون“ (”چ“ — تون)

(۳) ”چر چر“ (”چب“ — رو)

(۴) ”ڳهو ڳهو“ (ڳهڪهه)

(۵) ”جهر جهر“ (”جهر“ — ڪي)

پکين جا نالا سندن آواز جي بنياد تي ٺهيا آهن، ان ڪري هنن نالن (Names) کي (Sound names) چئي ٿو سگهجي . اهڙيءَ ريت زمين جي تجربي جي اظهار وارن آوازن تي ٻدل لفظ (نالا) ۽ صوتي نالا (Sound names) آهن .

پر پکين جا ڪي ٻيا نالا اسان جي مشاهدي يا نظر جي وسيلي حاصل ڪيل تجربي تي به رکيا ويا آهن . مثال طور ڳيرو ، ڳاني، ڳاڙهي — هنن لفظن ڪي پاڻ ۾ هڪ صوتياتي واسطو آهي . ڳيري جي ڳچيءَ ۾ ڪارڙو ليڪو چوڌاري وري ٿو — اسان ان کي ”ڳاني“ ٿا چئون، ۽ اهڙيءَ ريت اسان ”ڳا“ يا ”ڳي“ جي آواز مان، جيڪو هن لفظ ۾ وڏيڪ چٽو (Bold) آهي، لفظ ”ڳيرو“ ٺاهيو آهي . اهڙيءَ طرح لفظ ”تتر“ (ت ت ر) اسان پکيءَ تتر جي پرن جي آواز جي بنياد تي ٺاهيو آهي . ۽ هي اڀياس خود بنيادي ۽ نري آواز جي بنياد تي به ڪري ٿو سگهجي . سنڌي ٻوليءَ ۾ يا سنڌي سماج ۾ بنيادي آواز هي آهن :

چيڪٽ، چيچٽ، چيڪڙاٽ، چر ، چرچر ، ٺاٺا، ٺونگو ، ڏاڪڙ ، ڌمڪاءُ، ڏر ، ٿو ، ڏڏڪر ، ڏوڪار ، ڌمڪو ، ڏا ، ڏڪ، ڏم، جهر ، تر ، ڏر ، چي، او ، ٽي، ڙي، ڳون، ٻن، ٺان، آن — ۽ اهڙيءَ ريت ڪي ٻيا آواز . هنن آوازن جي بنياد تي ڪي صوتي نالا ٺهيا آهن، ته ڪي آواز وري نالن ٺاهڻ ۾ مدد ڪن ٿا ، مثلاً :

ڏڏڪو ، ڌمڪو ، ڳهاڳهر ، تتر ، ڏوڪار ، ڏڏڪر ، ٻڙ جهڙ، ٻتڪو ، مياڻو مياڻو ، ٻڻ ٻڻ، ڪرڪر ، ڪڙڪو ، ڳٽ ڳٽ، ڳٽڪر ، ڇڇوڪر ، ڇوڪارو ، ڇو ، ڳهرڪو، ڳوهو ، ڳوڙ ، ڳرڙي ، ٻڇڪر ، چوچٽ، ٺاٺا، ٽين ٽين، ٽونڪر ، ٺهڪو، ٺهڪ ، ٺهڪو ، ٽون ٽون، ٽڪو ، ٽرٽر ، ٻڪ ٻڪ ، ڀڪو ، ڪنگهه ، ڪانگهارو ، ڪڙڪو ، چيڪو ، جالدارو ، ڪينجهه ، رڙ ، راڙ ، راڙو ، کهڪو ، ڳهرڪو ، ڳيسر ، هاها، هولڳارو ، هولڳ، هو هو ،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ھر ھر، چاٽ، چٽ، چولي، ھيٺ ٺوٺي، ٺڪ، سرپاٽ، سھڪو، ڪٽڪ، ڪڙڪ، ڏاٻ، روڄ، راڙو، ٺاھڙ، ڏماڏم، وغيره.

ھي سڀ صوتي نالا (Sound names) آھن ۽ پاڻ ۾ لرا آواز آھن، جن مان گھڻن کي بعد ۾ ڪن اکرن ملائڻ سان ٻوليءَ جي جوڙجڪ (Syntax) ۾ قبول ڪيو ويو آھي. اھڙيءَ ريت ڪي آواز سنھا آھن ۽ ھلڪا آھن، جيئن "ٻين" — ھن آواز مان لفظ "ٻين" جوڙيو ويو، جنھن جو آواز بہ بنيادي آواز "ٻين" جھڙو آھي. ڪي ڀيا لفظ آھن، جيئن "چڙو" جيڪو "او" جي ڏکھي آواز تي ٺھيو آھي، ۽ "چڙي" جيڪو لفظ "ڙي" جي ھلڪي ۽ سنھي آواز تي ٺھيو آھي. ھنن حالتن ۾، ھنن شين جي آواز تي سندن نالا جوڙيا ويا آھن، ان ڪري ھي آواز ڀيا نالا بہ (Sound names) آھن — ڏر جي آواز تي "ڏي ڏر" ٺھيو آھي، ۽ "چي" آواز تي "چيڪي" لفظ ٺھيو آھي. ڀيا لفظ آھن: ڪھڙو، مٺو، گونگو (اصل آواز گون گون آھي، جيڪو گونگي ماڻھوءَ جو آواز آھي).

معنيٰ، پاڻيءَ جي تجربي جي آڌار تي —

مثي اسان ڪي اھڙا لفظ بہ ڏنا آھن، جن جا آواز اسان کي پاڻيءَ جي تجربي جي آڌار تي ڪرڻا پيا ھوندا — پاڻيءَ جي باري ۾ ڳالھائيندي اسان ڏاڍا چٽا بنيادي آواز ڪريون ٿا، مثال طور ڏٻڻ، ڏڏڪو، چرڙاٽ، ٻڙ جھڻ، ڪڙڪو ۽ ڀيا اھڙا آواز. ھي آواز اسان جي ٻوليءَ ۾ ھاڻي صوتي نالا آھن، پر ھونئن ھي آواز وھندڙ پاڻيءَ جا بنيادي آواز آھن. "ڏو" ۽ "ٻڙ" جا بہ آواز آھن، جن مان ھڪ لفظ ٺھيو آھي — ھي آواز ھڪڙي ئي وقت نڪرن ٿا ۽ ان وقت نڪرن ٿا، جنھن وقت ڪا شيءِ اندر ڏٻي ٿي وڃي. اھڙيءَ ريت "ڏ ڏ" ۽ "ڪو" جا آواز بہ بنيادي آواز آھن — ھي صوتي نالا مٿين آوازن مان ٺھيا آھن، ڇو تہ پاڻيءَ جا آواز ھڪ ئي وقت جدا جدا ٿين ٿا. ويچاربو تہ معلوم ٿيندو تہ آخر وھندڙ وڏي درياءَ جي زمين تي اھڙا لفظ نہ ٺھندا تہ ڀيا ڪھڙا ٺھندا.

معنيٰ، مال جي تجربي جي آڌار تي —

ھن جاءِ تي، انھيءَ بحث کان سواءِ ئي تہ تمام آڳاٽا سنڌ ۾ رھڻ وارا جانور ڪھڙا آھن (اسان ھي بحث مٿي ڏنو آھي)، اسان اھو ڏيکارڻ ٿا گھرون تہ جانورن جي باري ۾ اسان جا اختيار ڪيل آواز ڪھڙا آھن. مينھن کي ھڪلڻ لاءِ چوندا آھيون "ھون، ھون". ڪتي کي تڙي ڪيڻ لاءِ چوندا آھيون "ڪتو". تہ اھڙيءَ طرح اسان وٽ صوتي نالا ٺھيا تہ ھن طرح ٺھيا. جيئن تہ "ھونگار"، ھون گار، ھون ۽ گار. "مين" "ھن" چوڻ سان معلوم ٿئي ٿو تہ چٽو آواز "ھن" (نون غنو) جو آواز آھي، ان ڪري اسان جو نالو "مينھن" بہ انھيءَ آواز تي ٺھيو آھي. اھڙيءَ ريت "ڪتو" لفظ اصل ۾ "تو" آواز تي ٺھيو آھي. اھڙيءَ ريت ڳئون يا ڍڳي، ٻڪري ۽ ڀيا صوتي نالا بہ انھن آوازن تي ٺھيا آھن، جيڪي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

هنن لفظن ۾ بنيادي آهن. مثال طور "اون"، يا "ڀڪ" - "ري". هن طرح اسان جي ٻولي "انهيءَ ئي تهذيب جي نمائندگي ڪري رهي آهي، جنهن لاءِ هوءَ وجود ۾ آئي آهي." ڪنهن ٻه، آڳاٽي ٻوليءَ ۾ سماجي تجربي جي آڌار تي بنيادي آواز تي هنن آوازن جو ٻيلل هجڻ تمام ضروري آهي. هنن سڀني آوازن جي آڌار تي اسان هن هيٺ هڪ اهڙي ٻه سٽ ڏيون ٿا، جنهن مان معلوم ٿيندو ته اسان جي ٻوليءَ ۾ بنيادي آواز ڪهڙا آهن — هي اڀياس صوتياتي آهن.

١١- بنيادي ٽرا ۽ واحد آواز:

ڏو، ڏي، ڇي، ڪن، او، ڇر، ٻر، ٽر، ڪِيا، ڪهو، ٻون، ڪان، ڀڻ، ڪڙ:
مٿي آيل صوتي نالن ۾ هي آواز گهڻو ڪري عام آهن. هنن آوازن جي لاءِ اسان جي ٻوليءَ ۾ جيڪي اکر آيا آهن اهي آهن ڏ، ڏ، ڇ، ڪ، ن، ڳ، گهه، الف، واءُ، پ، ت، ڪ ۽ ڙ. هنن آوازن جي نوعيت تي وڌيڪ اڀياس اسان جي انهن عالمن جي ذمي آهي، جيڪي صوتيات تي تحقيق ڪري رهيا آهن. اسان جي ذمي اها ڳالهه آهي ته اسان اهو ڏسون ته هنن آوازن جي بنياد تي اسان جي ٻوليءَ ۾ ڪهڙا لفظ ٺهيا آهن ۽ انهن ۾ اسان جي سماج جو ڪهڙو تجربو آهي. اسان هنن آوازن جي بحث ۾ اهو پروسو ٻه رکيو آهي ته هي آواز اسان جي ٻوليءَ جا بنيادي آواز آهن. اسان جو پروسو اهو ٻه آهي ته هنن آوازن جو تقابلي اڀياس (Comparative study) صرف انهيءَ صورت ۾ ممڪن آهي، جنهن صورت ۾ اسان کي اها پڪ هجي ته اسان جي پراڻي سنڌي سماج ۾ يا اسان جي طبعي حالتن ۽ ماحول ۾ ڪا ٻي ٻولي نه ٿي آهي ۽ اها ٻولي فلاڻي ٻولي آهي: ڇو ته اسان جي نظريي پٽاندڙ ڪي ٻه ٻه ٻوليون ان حالت ۾ هڪجهڙيون ٿي ٿيون سگهن، جنهن حالت ۾ انهن جو بنيادي ماحول ۽ سماجي تجربو هڪجهڙو هجي. دراصل هڪ ئي سماج ۾ ٻن ٻولين جو الڳ وجود ممڪن ٿئو ٿئي، ان ڪري ڪن ٻه ٻن ٻولين جي صوتياتي ڀيٽ اسان جي نظر ۾ غير ضروري آهي. ٻوليءَ جو هي اڀياس بهرحال سماجي اڀياس آهي.

هاڻي اڳتي اهو ڏسڻو آهي ته اهو وياڪرڻ يا آهي جوڙجڪي قاعدا جيڪي اسان ٻوليءَ جي باري ۾ ٺاهيا آهن، انهن جو اصل ٻوليءَ جي سماجي ڪردار سان ڪيترو تعلق آهي. هي سوال ڏاڍو دلچسپ سوال آهي. عام طور تي، اهو ظاهر آهي ته اسان جو گرامر ٻوليءَ جي سماجي ڪردار ۽ سماجي عمل جو لحاظ ڪونه ٿو رکي — هي نتيجو نهايت ئي اهم آهي. مٿي اسان جيڪو ٻوليءَ جي آوازن جو اڀياس ڪيو آهي، ان مان معلوم ٿو ٿئي ته

(١) سنڌي ٻوليءَ جا تمام گهڻا ناٽا صوتي ناٽا آهن.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) سنڌي ٻوليءَ ۾ اڄ سوڏو ڪيترائي اهي آواز موجود آهن، جيڪي سنڌي سماج ۾ رهڻ وارن تمام آڳاٽن ماڻهن ڪيا هوندا.

(٣) سنڌي ٻوليءَ جا بنيادي آواز اهي ئي آهن، جن ۾ ڌرتيءَ، جانورن، پکين ۽ پاڻيءَ سان انسان جو بنيادي تجربو شامل آهي.

ٻوليءَ جي نهڻ جا سبب يا ٻوليءَ جا ذريعا —

ٻولي، جيئن اسان آوازن جي باري ۾ مٿي آيل اڀياس ۾ ڏٺو آهي، جن ڳالهين جي ڪري ٺهي ٿي سي هن هيٺ ڏجن ٿيون:

(١) آواز پيدا ڪرڻ وارا عضوا.

(٢) انسان جو تجربو، جيڪو هن ڪي پنهنجي ماحول يعني ڌرتيءَ، روزگار جي وسيلن ۽ طريقن، جهنگلي جانورن، پکين، جبان، چوپائي مال، مڇيءَ، پاڻيءَ ۽ ٻين اهڙين شين سان لاڳاپي ۾ اچڻ جي ڪري حاصل ٿئي ٿو.

هڪڙو اهم سوال —

ڪن ماڻهن جو خيال آهي ته سا ڳيوئي آواز جدا جدا ماحولن ۾ ۽ سماجن ۾ جدا جدا طريقن سان اچاريو ٿــو وڃي — مثال طور ”ڪڪ - ڙو - ڪو“ جو سنڌي آواز ڪٿي Cock-a doole-doo جهڙو آهي ته ڪٿي Chichi richi جهڙو ڪيو ٿو وڃي. ان ڪري اهو فيصلو ڪرڻ ڏکيو آهي ته ڪڪڙ جو اصل آواز ڪهڙو آهي ۽ اهو ڪهڙي سماج ۾ ڪيو ٿو وڃي. ان ڪري اهو فيصلو ٻه ڪري نٿو سگهجي ته ڪا ٻولي پراڻي آهي يا ڪو سماج ڪيترو پراڻو آهي.

هن سوال جو هڪ عام فهم جواب هي آهي ته هڪ نسل جي ڪڪڙ جو آواز ته پوريءَ دنيا ۾ هرهنڌ هڪجهڙو ئي ڪيو وڃي ٿو. باقي سوال اهو آهي ته جيڪڏهن اهو آواز انسان جي ٻوليءَ ۾ ڪٿي بلڪل ڪڪڙ جي آواز جهڙو نٿو ڪري سگهجي، ته ان جو مطلب اهو آهي ته ان ٻوليءَ ۾ صوتياتي ذخيرو نامڪمل آهي. ان خيال کان ٻوليءَ ۾ ڪم ايندڙ اکرن جو تعداد ٻه فيصلي ڪرڻ لاءِ ضروري آهي. پر اجا ٻه وڌيڪ ڳالهه ته ڪن ٻولين ۾ بنيادي آوازن جي تعداد جيترا اکر ٻه ڪونه آهن. ان ڪري اصل ۾ ٻولين جي بنيادي آوازن جو تعداد ئي اها شيءِ آهي، جا اهو فيصلو ڪرڻ ۾ مدد ڪندي ته ٻوليءَ ۾ سماجي تجربو ڪيتري قدر شامل ڪيو ويو آهي. هن باري ۾ هڪ اهم خيال اهو ٻه آهي ته جيڪڏهن اسان انسان جي آڳاٽي تجربي کي ٻوليءَ ۾ نه آڻي سگهيا آهيون، ته ان جو مطلب هي آهي ته انسان جي ٻوليءَ جي عمر انسان جي تهذيب جي عمر ۽ ڪاڇر جي زماني کان گهٽ آهي. هن خيال کان ٻوليءَ جي ٻڻ ٻنياد جو سوال ٻه اهوئي آهي ته اها ڪهڙي ٻولي آهي، جنهن ۾ انسان جو بنيادي سماجي تجربو اڄ سوڏو شامل آهي.

سنڌي ٻوليءَ جي معنيٰ جو نظام هن ماهري ۾ اهو ثابت ٿو ڪري ته سنڌي ٻولي انسان جي تمام آڳاٽيءَ تهذيب جي ٻولي آهي — ۽ ٻوليءَ جي ارتقا ۽ ان ۾ ايندڙ تبديلين جي اڀياس ڪان سواءِ اهو فيصلو ڪرڻ ڏاڍو ڏکيو آهي ته اسان جي ٻوليءَ جي عمر سالن جي حساب سان ڪيتري آهي.

ٻوليءَ جي ارتقا جي اڀياس جي باري ۾ اهو خيال آ، ٿو آڻي ته ڪن ٻه ٻن ٻولين جو اڀياس ڪيو وڃي يا ڪنهن ٻه هڪ سال ۾ موجود لفظن جو ذخيرو ٻئي سال ۾ موجود لفظن جي ذخيري سان ڀيٽي ٻوءِ اهو معلوم ڪيو وڃي ته ڪيترا لفظ ڪٽا يا ڪيترا لفظ وڌيا! ٻوليءَ جي بڻ بنياد جي باري ۾ هن قسم جو اڀياس اسان جي ڪا مدد ڪانہ ٿو ڪري. ٻوليءَ جي عمر جو اندازو لفظن جي تعداد مان نہ ٿو لڳائي سگهجي، ڇو ته لفظ ته نشان (Signals) آهن يا اسم يا نالا آهن . ۽ انهن جو تعداد ٻه اوترولي ٿيندو جيترو سماج ۾ موجود شين جو . ان ڪري ڪن زبانن ۾ لفظن جو تعداد وڌيڪ ٿيندو ته ڪن ۾ گهٽ. وري هي تعداد علم ۽ ڪوجنا جي رستي وڌائي ۽ گهٽائي ٻه سگهبو. تنهن ڪان سواءِ هڪ ئي ٻوليءَ جي ارتقا جي رفتار ڪڏهن گهٽ ته ڪڏهن وڌ ٿي ٿئي. ان ڪري لفظن جي تعداد مان ته نہ، باقي لفظن جي آوازن مان ٻوليءَ جي عمر جو ڪاٿـو لڳائي ٿو سگهجي. هن خيال ڪان انسان جي تاريخ ۽ ٻوليءَ جي تاريخ جا دور ساڳيا ٿين ٿـا. اسان جي لاءِ هن وقت ضروري اهو آهي ته ڏسون ته سنڌي سماج ٿي ڪهڙا دور آيا ۽ انهن دورن ۾ هن سماج جو تجربو ڪيترو وڌيو ۽ ان ۾ ڪيترا نوان نشان (Signals) يا نالا (Names) وڌيڪ شامل ٿيا. هن طرح اسان ٻوليءَ جو تاريخي ۽ ارتقائي اڀياس ڪري سگهنداسون، توڙي جو ٻوليءَ جي ”بڻ بنياد“ جو هن سان ڪو تعلق ڪونہ آهي.

مٿي اسان زمين، پاڻيءَ، پکين ۽ جانورن جي باري ۾ ڪم ايندڙ آوازن جي بنياد تي اهو ڏيکاريو آهي ته سنڌي ٻوليءَ جا بنيادي آواز ڪهڙا آهن، ۽ اهڙيءَ ريت اصلوڪا لفظ ڪئي آهن.

هن مٿي اسان جي اڳيان اصل سوال نشان (Sign) جو سوال رهيو آهي. اسان لشان جي اڀياس ۾ اهو ڏيکاريو آهي ته ڪي لشان اهي آهن جيڪي صوتي نالا (Sound Names) آهن. صوتي نالن ڪان سواءِ سنڌي ٻوليءَ ۾ ڪي نالا تصوراتي نالا (Imag nation names) آهن ۽ ڪي تجرباتي (Experience names) ۽ ڪي نظرياتي (Visual names) آهن.

نالا ۽ انهن جو سماجي درجو

اهڙيءَ ريت آوازن جي خيال ڪان سڀ لفظ نالا ئي آهن. هيءَ ڳالهه اسان هتي وڌيڪ کولي بيان ڪري رهيا آهيون.

تصوراتي نالا — سنڌي ٻوليءَ ۾ اهڙا انيڪ نالا آهن، جن جو تعلق سماج جي انهي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

تصور (Imagination) سان آهي، جيڪو تصور سماج ۾ ڪن شين لاءِ مقرر ٿي چڪو آهي. هنن نالن جي لسٽ ۾ اهي نالا اسان شامل ڪري ٿا سگهون، جيڪي اسان جي سماج ۾ موجود تصورات جي بنياد تي ٺهيا آهن. هن قسم جا ڪي نالا هي آهن، مثال طور: مائي يا ماتا (Small pox)، سردي، گرمي، جن، ڀوت، سچائي، چڱائي، هيڪڙائي، برائي، بهادري، گيدڙپڻو، لوڦڙپ، اشرافت. هنن نالن مان هرهڪ اسان جي سماج جي هڪڙي تصور جو نمائندو آهي. هنن نالن مان ڪو به اهڙو نالو نه آهي، جنهن کي ڪنهن مادي يا جنسي شيءِ سان ڀيٽي سگهجي. ان ڪري هنن نالن جي معنيٰ جو تعلق اسان جي سماجي تصورڪان سواءِ ٻيءَ ڪنهن به شيءِ سان نه آهي. ان ڪري هنن نالن کي اسان تصوراتي يا خيالي (Imagination names) نالا چئي ٿا سگهون.

نظري نالا ــ ڪن نالن جو تعلق اسان جي انهيءَ تجربي سان آهي، جيڪو اسان ذهن جي وسيلي حاصل ڪريون ٿا. هنن نالن مان گهڻا نالا اهي آهن، جن جو تعلق شين جي روپ، رنگ ۽ ظاهريت سان آهي. مثال طور: چوڪنڊو، ڪارو، ڳاڙهو، اڇو، پيلو، ناسي، واڱڻائي ۽ ٻيا اهڙا نالا. غور ڪيو ويندو ته معلوم ٿيندو ته هي لفظ به نالا ئي آهن، جن مان هر هڪ ڪنهن نه ڪنهن نشان جي نمائندگي ڪري رهيو آهي. گرامر هنن نالن کي خاصيتون سڏي ٿو، ۽ انهن کي صفتن ۾ شمار ڪيو ٿو وڃي، حالانڪ هي نالا خاصيتون نه پر خاصيتن جا نالا آهن. ان ڪري وڌ ۾ وڌ انهن کي Property names چئي ٿا سگهون، خبر ناهي ته ڪهڙيءَ ريت هنن لفظن کي صفتون چيو ويو آهي. حقيقت ۾ نالو ۽ صفت ٻه جدا جدا شيون آهن. صفت ڪنهن شيءِ جي توصيفي معنيٰ آهي، پر نالو ان صفت جو ٻولياڻي نشان آهي.

اهڙيءَ ريت ڪرڻ، ڏيڻ، ڀوڻ، هڻڻ، ۽ ٻيا اهڙا لفظ به اسان جي انهيءَ تجربي جا نالا آهن، جيڪو اسان پنهنجي انساني حيثيت ۾ پنهنجن عضون جي مدد سان ڪنهن نه ڪنهن خارجي شيءِ تي ڪيو آهي، مثال طور، ”مان ماڻهو آهيان“ واري جملي ۾ ”آهيان“ فعل آهي: حقيقت ۾ ”آهيان“ لفظ فعل نه، پر ماڻهوءَ جو اهو تجربو آهي، جنهن ۾ ماڻهوءَ جي ”هئڻ“ واري تجربي جو هٿ آهي، انڪري ”آهيان“ لفظ ”هئڻ“ نشان يا ڪم جي نالي جي هڪ ٻولياڻي صورت آهي، جنهن کي وڌ ۾ وڌ مددي نالو يا (Helping name) چئي ٿو سگهجي. اهڙيءَ ريت تجربي جي بنياد تي ٺهيل ٻيا نالا، جيڪي اسان مٿي ڏنا آهن، سي به اصل ۾ Experience names آهن. فعل به، نالا آهن، پر ”آهيان“ نالو نه آهي، ”هئڻ“ نالو آهي. ”آهيان“ ان نالي جي ٻولياڻي صورت آهي. اهڙيءَ ريت فعل به سڀ نالا ئي آهن. اهڙيءَ ريت حرف جر به نالا آهن، جيڪي ڪنهن نه ڪنهن حالت جو نشان آهن. هن طرح نشان جي دائري ۾ جيڪي نالا اچي ٿا وڃن، سي هي آهن:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(١) تصوراتي نالا Imaginational names
(٢) نظري نالا Visual names
(٣) تجرباتي نالا Experience names
(٤) خاصيتي نالا Property names
(٥) عملي نالا Action names
(٦) جري نالا Condition names
(٧) مقامي نالا Place names
(٨) زماني نالا Time names
(٩) ضميري نالا Indirect names (مان، تون، هوءَ، هيءَ، توهان، وغيره)
(١٠) تاثراتي نالا Effect names (آءِ، هاءِ، توبہ، فو، اي)
(١١) ندائي نالا Call names (اڙي، او، هيڏي)
(١٢) اشارتي نالا Directive names

هن طرح ڏٺو ويندو تہ "نشان" اصل ۾ اهو نالو آهي، جيڪو انسان جي علم، نظر، تجربي، ويچار، تصور، حالت، تاثر، خاصيت، مڪان، زمان، ريت، ضمير ۽ ٻين اهڙين ڳالهين جي ڪري ٺهيو آهي؛ ۽ پيو هيءُ تہ اهي نشان انسان جي ماحول ۾ موجود آهي، جنهن تي ان جي حالت جي لحاظ کان انسان ڪونہ ڪو نالو رکيو آهي؛ ۽ اهڙا تمام گهڻا نالا گڏجي ٻوليءَ جي لغت ٺاهين ٿا. سڀ اسم خاص بہ حقيقت ۾ "خاص" نہ پر تصوراتي نالا آهن، مثال طور الياس، هاشم، سوڀو، لڇمڻ. هي سڀ اهي تصور آهن، جيڪي اسان جدا جدا ماڻهن لاءِ مقرر ڪيا آهن، هن طرح خاص نالا بہ Imagination name آهن، ۽ عام نالا بہ خاص نالا ٿي آهن. ماڻهو، چوڪر، پورهيت، سليٽ، مس — هي سڀ نالا بہ حقيقت ۾ تصور آهن، جيڪي اسان ڪن شين جي باري ۾ مقرر ڪيا آهن. ان ڪري هي نالا بہ (Imagination names) آهن. اهڙيءَ طرح سڄيءَ ٻوليءَ جو ترڪيبي جزو نقط هڪ آهي ۽ اهو آهي نالو (Name). ان ڪري ٻوليءَ جي ٺهڻ لاءِ ذميوار وڌ ۾ وڌ انسان جو ذهن (Intellect) ۽ تصور (Imagination) آهي، جن جي مدد سان اسان نالا رکيا آهن.

علامت —

مٿي اسان نالي (Name) جي ذڪر ۾ ڏيکاريو آهي تہ بنيادي طور تي ڪي آواز ڪن شين لاءِ تہ ڪي تصورن لاءِ پيدا ٿي چڪا هئا. اهو زمانو اهو هو، جڏهن انسان رڳو آواز ۽ اشارا ڪري ٿي سگهيو. هيءَ صورتحال جڏهن شڪار جي ٽولن يا خاندان جي گروهہ ۾ پيدا ٿي، تڏهن انهن گروهن ۾ جيئن جيئن وڌيڪ ماڻهو شامل ٿيندا ويا

تيئن تيئن اهي بنيادي آواز ۽ اشارا وڌيڪ ماڻهن ۾ ڪم اچڻ لڳا. اهڙيءَ ريت انهن آوازن ۽ اشارن جي استعمال جو دائرو وڌندو ويو ۽ وقت گذرڻ سان انهن ۾ معمولي ڦيرڦار اچڻ سان اهي وڌيڪ رواج ۾ ايندا ويا، ۽ اهڙيءَ ريت اهي روايتي يا رواجي (Conventional or costumary) ٿيندا ويا، ۽ اهڙيءَ ريت هر اچار جي هزارن سالن جي روايت وڌي وجود ۾ اچي ويئي، ۽ هڪ ئي سماج ۾ اهڙين هزارين روايتن جو وجود ۾ اچڻ سان هڪ ٻوليءَ جي شڪل اختيار ڪئي. ٻوليءَ جي شڪل اختيار ڪرڻ وقت ڇاڪاڻ ته هر لفظ روايت بڻجي چڪو هو ان ڪري اهو لفظ پنهنجي بنيادي تصور لاءِ هڪ علامت جو ڪم ڪرڻ لڳو. هن طرح ٻوليءَ جو پيو دور علامتن وارو دور هو، جتان هر لفظ پنهنجي اصل خيال، ملفوظ شيءِ ۽ حالت جي لاءِ هڪ روايت طور ڪم اچڻ لڳو، ۽ پوءِ اهو علامت بڻجي ويو. هن طرح نشان واريءَ حد تي هر اچار هڪ نشان يا هڪ Marker هو، جيڪو شيءِ يا تصور جو خيال ڏيئي رهيو هو، ۽ علامت واريءَ حالت ۾ هر لفظ هڪ روايت هو ۽ پنهنجي انهيءَ آواز لاءِ ڪم اچي رهيو هو، جيڪو آن جو بنياد هو ۽ جنهن ۾ ڪي قدر صوتياتي تبديلي اچي چڪي هئي. تنهنڪري هر لفظ هڪ علامت طور ۽ گهڻي قدر پنهنجي بنيادي آواز جي صورت ۾ ڪم اچي رهيو آهي. دنيا جون تمام گهڻيون ٻوليون اڄ سوڌو پنهنجي علامتي دور مان گذري رهيون آهن. البته اهي ٻوليون، جن تمام گهڻو وقت سفر ڪيو آهي ۽ تمام گهڻن سماجن جي صورتن ۽ دورن مان لنگهيون آهن، سي اڄڪلهه پنهنجي اهڃاڻوي دور مان لنگهي رهيون آهن. پر هن نقطي تي ٻن قسمن جا نظريا پيش ڪري ٿا سگهجن:

(١) ته اهڃاڻ پنهنجي شيءِ يا تصور جو اهڃاڻ ان وقت ئي هو، جنهن وقت شين ۽ تصورن لاءِ رڳو آواز ڪم اچي رهيا هئا: هن خيال کان اهڃاڻ ٻوليءَ جو ابتدائي ڏاڪو هو: هن خيال کان جن ٻولين ۾ اهڃاڻ اڄ سوڌو ڪم اچن ٿا، تن جي لاءِ اهو خيال ڪري ٿو سگهجي ته هي ٻوليون اڃا ابتدائي منزلن ۾ آهن: انهيءَ خيال کان اهي اڃا ننڍيءَ عمر جون آهن؛ ۽

(٢) ته ٻوليءَ جو پهريون ڏاڪو اهو هو، جتي شين جي لاءِ نشان (Markers) ڪم اچي رهيا آهن، ان کان پوءِ اهي نشان جڏهن علامتن جي صورت وٺي ويا تڏهن ٻولين جو مڪمل استعمال شروع ٿيو، ۽ جڏهن اهي علامتون وڌي اهڃاڻ ٿيون، تڏهن ٻوليون پنهنجي اوج تي پهتيون: هن خيال کان اهڃاڻ واري ٻولي تمام سڌريل ۽ تمام پراڻي ٻولي آهي جيڪا علامتن واري پنهنجي دور کان اڳتي لنگهي آئي آهي ۽ هاڻي وڌيڪ سڌريل منزل ڏانهن وڃي رهي آهي.

هنن ٻن خيالن جي ڇنڊ ڇاڻ جو طريقو فقط اهو آهي ته اسان سنڌي ٻوليءَ جا اهڃاڻ ڳولي هٿ ڪريون ۽ پوءِ انهن جو اڀياس ڪري اهو ظاهر ڪريون ته اهڃاڻ ٻوليءَ جو

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻھريون ڏاڪو آھي يا ٻوليون. ھن خيال ڪان سنڌي ٻوليءَ جو ته ڇا پر ڪنھن به ٻوليءَ جو اڀياس نه ڪيو ويو آھي. ان ڪري ھيءَ صورتحال اسان لاءِ وڏو چئلينج آھي. عالم ۽ اڪابر صدين کان ٻوليءَ جي وياڪرڻي صورتن تي مٿو کپائيندا رھيا آھن ۽ ھن طرف اڄ سوڌو ڪنھن جو خيال وڃي نه سگھيو آھي.

جن عالمن ٻوليءَ جي ٻھرين آوازن ۽ ٻوليءَ جي بنياد جي باري ۾ ڪي ويچار ڏنا آھن، انھن مان ھڪڙي گروھ جو نظريو ھي آھي: "ٻوليءَ جي ابتدا جي باري ۾ ھڪ خيال اھو آھي ته ٻھريان اھڃاڻي آواز (Symbolic Sounds) اھي آواز آھن، جيڪي ھٿ جي اشارن سان گڏ ڪيا ويا ھئا."(٥٥)

ھن راءِ ۾ خالص ڳالھ، اھا آھي ته اصل ذڪر "اھڃاڻ" (Symbol) جو نه پر الھن آوازن جو ٿي رھيو آھي جن ڪي ٻھريان آواز چيو ويو آھي ۽ جن جي لاءِ اھڃاڻ جو لفظ نه پر "اھڃاڻي آوازن جا لفظ" ڪم آيا آھن. ھن جو مطلب ته، ھي خيال اسان جي مدد ايتري ڏو ڪري ته ٻھريان آواز اھڃاڻ نه ھئا پر اھي اھڃاڻي آواز ھئا، يعني اھي آواز رڳو آوازن جي حد تائين اھڃاڻ ھئا ۽ نه معنيٰ جي حد تائين. معنيٰ وارو اھڃاڻ ھن خيال کان ٻھريون آواز نه پر علامت جي سڌريل شڪل آھي. اھڃاڻ جي باري ۾ ھي راءِ جنھن تي عالم گھڻي قدر متفق آھن (۽ اھڙا رايا اسان مٿي نشان، علامت ۽ اھڃاڻ واري باب ۾ ڏنا آھن)، سو اھو آھي ته اھڃاڻ علامت جي سڌريل شڪل آھي ۽ اھڃاڻ جي حد تي ٻوليءَ جو لفظ گھڻو ويڪرو ۽ اونھو ٿي ٿو وڃي؛ تان جو ھڪ ئي لفظ جدا جدا معنائون ڏيئي ٿو سگھي ۽ ان حالت ۾ پنھنجي نشان ۽ علامت کان به ڪي قدر مختلف ٿي ٿو وڃي. حياتياتي اڀياس جي خيال کان ٻھريون انسان (Primitive man) انسان جو رڳو نشان ھو، وڌيڪ سڌريل انسان انسان جي علامت بنجي ويو، ۽ اڄوڪو انسان انسان جو اھڃاڻ آھي جنھن ۾ انسان ذات جا تمام گھڻا تصور موجود آھن. ھنر، شائستگي، عقلمندي، ڌيرج، امن جي خواھش، ايجاد جو جذبو – ھي سڀ ڳالھيون ھينئر ھڪڙي لفظ "ماڻھو" ۾ موجود آھن. ان ڪري ھاڻي انسان به اھڃاڻ جي درجي تي پھچي چڪو آھي. ان ڪري ٻوليون، جيڪي انسان جي اصل سان گڏ رھيون آھن، سي به ھاڻي اھڃاڻ جي حد تي پھچي وڃڻ گھرجن. ھن خيال پٺاندر اھڃاڻ جي ھيءَ مٿين حيثيت "ادبي اھڃاڻ" جھڙي آھي، جنھن جو مطلب ته اھڃاڻ جي حالت ۾ لفظ پنھنجي انھيءَ اوچ تي پھتو آھي جتي ھو ادب ۾ ڪم اچي رھيو آھي.

سنڌي ٻوليءَ ۾ جيڪو اھڃاڻ موجود آھي، سو ھن ئي قسم جو اھڃاڻ آھي؛ جنھن جو مطب ھي آھي ته سنڌي ٻولي السان جي تمام پراڻي ٻولي آھي، جنھن نشان ۽ علامت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جون منزلون طي ڪيون آهن، ۽ هاڻي اهي انهيءَ منزل ۾ داخل ٿي چڪي آهي، ۽ ان جو امڪان هاڻ وڌيڪ پختو ٿي رهيو آهي.

اسان جي هنن خيالن جو آڌار حياتيات ۽ سماجيات جا اصول آهن، ۽ ان ڪري امڪان جي باري ۾ اسان جو هي رايو ٻوليءَ جي سماجي ڪردار جي تصور تي ٻڌل آهي. ٿي سگهي ٿو ته صوتيات جي عالمن کي هن راءِ سان اتفاق نه هجي، پر ايتري پڪ آهي ته اسان جي طريقي جا مقصد ۽ جدا آهن ته ان جا نتيجا ۽ ان ڪري جدا آهن ۽ ٻنهجي طريقي جي خيال کان اسان لاءِ ۽ هن طريقي کي ڇڏي ڏيڻ جو ڪو جواز موجود نه آهي.

هن سڄي ذڪر مان نتيجي طور اها ڳالهه ۽ نڪري ٿي ته اهي لفظ يا نالا، جن جي لاءِ اسان چيو آهي ته اهي بنيادي آوازن جي مدد سان ٺهيا آهن پر هونئن اهي لفظ بنيادي آوازن کان ڪي قدر مختلف آهن، ته آخر ان جو مطلب ڇا آهي. اسان جو خيال آهي ته ڪي لفظ ۽ نالا ٻن بنيادي آوازن تي ٺهيا آهن: مثال طور "مين هن" لفظ ٻن آوازن تي ٺهيو آهي، ته ان جو مطلب اهو آهي ته ڪن حالتن ۾ خود جانور جي پنهنجي آواز جو جزو ۽ لفظ ۾ موجود آهي. مثال طور مينهن جي "ڪڙڪ" جو آواز "مين" جهڙو آهي ۽ مينهن کي هڪلڻ جو آواز "هن" جهڙو آهي- ته هن طرح علامت جي منزل تي مينهن جي لاءِ پورو نالو "مينهن" ٺهجي ويو آهي. هيءَ صورتحال ۽ خاصي دلچسپ آهي ۽ اسان لاءِ اهو رستو کولي ٿي ته انهيءَ سوال جو جواب ته فلاڻيءَ شيءِ لاءِ آخر سنڌي ٻوليءَ ۾ اهو لفظ نالو ڇو ٺهيو ويو، اسين انهن آوازن ۽ بنيادي آوازن جي دقيق اڀياس ڪرڻ سان ڳولي ڏيئي ٿا سگهون. اهڙيءَ ريت لفظ "ڪتو"، جنهن جو اسان مٿي ذڪر ڪيو آهي، ان ۾ بنيادي آواز انسان جو اهو آواز آهي جنهن سان هو "ڪتي" کي تڙي ٿو، يعني "تو"، پر "ڪ" جو آواز ڪتي جي انهيءَ ڪوڪ يا ڪوڪٽ جي آواز مان نڪتو آهي جيڪا ان وقت پيدا ٿي ٿي، جنهن وقت اسان ڪتي کي ڌڪ ٿا هڻون ۽ هو "ڪونڪٽ" يعني "ڪ" جهڙو آواز ڪري ٿو. اهڙيءَ ريت "ڳئون" لفظ ۾ "ئون" وڌيڪ چٽو آواز آهي، پر "ڳ" جو آواز "ڳئون" جي "رنڀ" ۾ موجود آهي- (يا ان جي راڀ جو آواز اسان ائين ٿي ڪيو آهي). هن طرح "چه- تون" لفظ ۾ "تون" جو آواز ته "تيون" جهڙو آهي، جيڪو طوطي جي آواز سان ملي ٿو، پر "چ" جو آواز ۽ چتونءَ جي آواز جي ڪنهن نه ڪنهن جز (Element) ۾ موجود آهي. هن مان معلوم ٿو ٿئي ته نالن جي باري ۾ آوازن جي اڀياس ڪرڻ وقت اسان کي ۽ ٽي ڳالهيون خيال ۾ رکڻيون پونديون:-

(١) نالي واري آواز ۾ "چٽو" آواز ڪهڙو آهي.

(٢) اهو آواز ماڻهوءَ جي نالي واريءَ شيءِ جي باري ۾ ٺينڊڙ آوازن سان ملي ٿو يا خود نالي واري شيءِ جي پنهنجي آواز سان.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(۳) سڄو آواز ڪيترن جزن (elements) يا پدن (syllables) تي ٻڌل آهي ۽ انهن مان هرهڪ پد ڪنهن جي آواز سان لڳي ٿو.

(۴) ناني وارو آواز بنيادي آواز (نشان) آهي يا اهو سڌري ”علامت“ (sign) جي حد تائين پهچي چڪو آهي يا هاڻي اهو نالو بنهه اهڃاڻ آهي.

اهڃاڻ جي حالت ۾ ماڻهوءَ جي شڪل واريءَ شيءِ کي اسان هاڻي ”ماڻهو“ ٿا سڏيون، توڙي جو لفظ جو اصل شيءِ جي ظاهر يا ساخت سان ڪو تعلق نه آهي. هن خيال کان سنڌي ٻوليءَ ۾ ماڻهوءَ لاءِ ڪم ايندڙ ٻي لفظي مثال— ”ٻه ٻانهون ٻه ٽنگون“ — جو واسطو ماڻهوءَ جيءَ ساخت سان آهي. ان ڪري ان حالت ۾ اهي اِن ستاوارا لفظ ماڻهوءَ جي علامت آهن ۽ نه اهڃاڻ. اهڙيءَ ريت مادي ماڻهوءَ لاءِ ڪم ايندڙ لفظ يعني ٻانهن، عورت، زالفان، مائي، ۽ مهري، سڀ اهڃاڻ آهن، پر علامت جي حالت ۾ سنڌي ٻوليءَ ۾ عورت کي ”ٻه ٿڻي“ چئبو آهي— ”مهڙو ٻاز ٻه ٿڻي ڪونه چئيندي“. اهڙيءَ ريت برسات جي علامت لاءِ سنڌيءَ ۾ ”ڦڙي“ لفظ جو اهڃاڻ ڪم اچي ٿو. ۽ اهڙيءَ ريت گهر، جهڳي، اجهي جي علامتن جي لاءِ لفظ ”مٿي ڇانءَ“ علامت طور ڪم اچي ٿو— لفظ ”ورو ٿوٽي“ جيڪو گهر جي لاءِ ڪم اچي ٿو سو به هڪ علامت آهي، ڇو ته ان جو تعلق گهر جي ساخت يا ظاهر سان آهي. ”ڏکي“ لفظ علامت آهي پر ”اميد واري“، ”اميد سان“، ”ٻيرن ڀاري“ لفظ اهڃاڻ آهن؛ پر ”ڳوري“ لفظ اهڃاڻ نه پر علامت آهي، ڇو ته وڏي پيٽ سان عورت ڳوري ڏسڻ ۾ ٿي اچي. ٻار جهڙي، ته چئون ته فلاڻيءَ ”هٿ پير“ لڌا آهن: هن حالت ۾ ”هٿ پير“ وارا لفظ ”ٻار“ جي لاءِ علامت طور ڪم اچن ٿا. ”بالغ“ لفظ ته علامت آهي پر ”پڪي پير“ وارا لفظ اهڃاڻ آهن. اهڙيءَ ريت اسان جي ٻوليءَ جي هڪ اهڙي لغت به تيار ٿي سگهي ٿي، جنهن ۾ نشان، علامت ۽ اهڃاڻ جي لاءِ جدا جدا باب ٿي سگهن ٿا. هڪ ئي لفظ ڪن حالتن ۾ رڳو نشان آهي، جيئن نرن ۽ سپاويڪ آوازن جي بنيادن تي رکيل نالا — جيئن ”ڪڙڪو“، ”ڪڙڪو“، ”ڀڻ ڀڻ“، ”راڙ“، ”چيڪو“، وغيره. ڪن حالتن ۾ نشان جي صورت هاڻي علامت بڻجي ويئي آهي، جيئن نرن آوازن جي ڪن جزن تي ٻڌل نالا ۽ ڪن حالتن ۾ ظاهري ڏيک جي تجربي تي ٻڌل نالو— جيئن ”ٻه ٿڻي“، ۽ هنن حالتن ۾ لفظ اهڃاڻ بڻجي ويا آهن جيئن گهر جي لاءِ ”مٿي ڇانءَ“ جيڪو تصورات تي ٻڌل اسم آهي ۽ ٻوليءَ ۾ اهڃاڻ آهي. هن طرح عام رواجي ٻوليءَ ۾ اسان نشان، علامت ۽ اهڃاڻ واريءَ سنڌي ٻوليءَ جي حيثيت ۽ معنيٰ جي بحث کي هت ڇڏيون ٿا.

۱۲- عڪس (Image) ۽ معنيٰ:

مٿي اسان معنيٰ ۽ اهڃاڻ جي باب ۾ ”عڪسي معنيٰ“ ۽ ”عڪسي اهڃاڻ“ جا لفظ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڪم آندا آهن . هت اسان خالص "عڪس" جي ڪن اهم ڳالهين تي بحث ڪري ، "عڪسي معنيٰ" جي نقطن کي واضح ڪنداسون .

ولن (Willin) ۽ اسٽين من (Stein-mann) پنهنجي ڪتاب "لکڻ لاءِ ادب" (Literature for writing) جي صفحي ١٦٥ تي عڪس جي معنيٰ هيءَ ٿا ڏين : "عڪس هڪ صفت آهي، جنهن کي گهڻو ڪري ٽروپ چئبو آهي" (٥٦). ٻئي هنڌ ساڳيائي صاحب لکن ٿا ته "عڪس هڪ اهڙو اظهار آهي ، جنهن سان پڙهندڙ جي دل ۾ هڪ ذهني خاڪو پيدا ڪري ٿو سگهجي." (٥٧)

مسٽر آئزڪس (Issacs) پنهنجي ڪتاب "هاڻوڪي شاعريءَ جو پس منظر" (The Background of Modern Poetry) جي صفحي ٢٣ تي هيئن ٿو لکي: "عڪس اها شيءِ آهي، جا ذهني ۽ جذباتي (Intellectual and emotional) احساس (Complex) کي ڪنهن خاص ۽ مقرر ڪيل وقت ۾ پيش ڪري ." (٥٨)

ساڳيو صاحب ساڳئي ڪتاب جي صفحي ٣٩ تي لکي ٿو: "عڪسيت (Imagery) عڪسن جي آسان ۽ نهيل نهڪيل ادائگيءَ کي نه چئبو آهي. حقيقت ۾ عڪسيت پختي ، صاف ۽ وڻندڙ اظهار کي چئبو آهي ، پوءِ اهو اظهار استعاري جي مدد سان ٿئي يا نه ٿئي." اڳتي هلي لکي ٿو : "عڪس اهڙن لفظن ۾ ڏجي ، جيڪي چونڊيل ۽ بلڪل موزون هجن (٥٩) ." لفظ ڪهڙا موزون نه آهن ۽ ڪهڙا موزون آهن ، هن سوال جو جواب مسٽر آلڊنگٽن (Aldington) ڏنو آهي — چوي ٿو : "موزون لفظ هرويرو اهو لفظ نه آهي ، جيڪو ڪنهن شيءِ جو هوبهو ۽ سچو پچو اظهار ڪري يا ان کي بيان ڪري؛ موزون لفظ اهي آهن جيڪي ڪنهن شيءِ جو سچو پچو تاثر ڏين جيڪو خود شاعر ان وقت پاڻ محسوس ڪيو هو ، جنهن وقت هو نظم لکي رهيو هو."

عڪس جي باري ۾ مشهور شاعر ازراپائونڊ جو خيال آهي ته "عڪس هڪ اهڙي لفظي سرشتي جو نالو آهي ، جيڪو جذبات ۽ ذهني واردات جي گڏيل ڪيفيتن کي ڪنهن خاص ۽ مقرر وقت ۾ پيش ڪري."

پائونڊ جو خيال آهي ته "اسان جو ويساهه آهي ته شعر جو ڪم ڪل کي نه پر جز کي هو بهو بيان ڪرڻ وارو آهي. توڙي جو ڪل تمام وڏي حيثيت ۽ چنيءَ حقيقت جيان چٽو چٽائو وجود رکي ٿو ۽ بيان ڪرڻ ۾ وڌيڪ آسان آهي."

ٻر ائيٿ، جو هڪ برڪ پارڪو ۽ جڳ مشهور اديب آهي، اهو سو انهيءَ ڳالهه جو اقرار ٿو ڪري ته "عڪس ڪليائي حقيقتن جو اظهار ڪن ٿا." هن صاحب مشهور شاعر ملٽن جي شعر مان مثال ڏيئي اهو ثابت ڪيو آهي ته ڏنار ، هاري ۽ ڳئيائي (Milkmaid)،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جن جو ذڪر ملٽن پنهنجن لفظن ۾ ڪيو آهي، سي سڀ چڙهيچڙ ۽ جدا جدا حقيقتون نه پر ڪلياتي حقيقتون آهن.

پو (Poe)، جيڪو هڪ مشهور آمريڪي نقاد ۽ اديب آهي، تنهن جي خيال ۾ "عڪس ٺاهڻو آهي خصوصيتن (Properties) جي هڪ سٽاء (System or arrangement) جو." هن خيال کي پروفيسر پڻ ٺيڪ ڄاتو آهي.

مانائتو شپلي (J. T. Shipley) پنهنجي ڪتاب "ادبي اصطلاحن جي ڪوش" ۾ عڪس کي هن طرح ٿو سمجهائي: "عڪس هڪ ادبي صفت آهي؛ هن صفت جو دارومدار گهڻو ڪري ذهن جي وسيلي سان حاصل ڪيل تجربي تي آهي... عڪس اظهار جو هڪ اهڙو وسيلو آهي، جنهن ۾ ڪنهن شيءِ جي حسي تاثر (Sensual Appeal) کي شامل ڪيو ويندو آهي... عڪس جو ڪم آهي ڪنهن شيءِ جي اظهار کي اثرائتو، موزون ۽ مختصر بنائڻ جو."

شپليءَ جي انهيءَ آڌار تي چئي ٿو سگهجي ته "عڪس ڪنهن شيءِ جي ٻاهرئين مشاهدي (Sensual experince) کي اصل ذهني ڪيفيت (Sign) يا لفظ جي باطن جي ويجهو وٺي ٿو وڃي." (٦٠)

عڪس ٻن قسمن جا هوندا آهن:

الف ـــ معنوي (Figurative).

ب ـــ ظاهري يا لفظي (Direct or literal).

هنن سڀني راين ۽ خيالن کي گڏي رکڻ کان پوءِ عڪس جي باري ۾ جو ڪجهه چئي ٿو سگهجي، اهو هي آهي:

(١) عڪس هڪ لفظي سرشتو آهي.

(٢) هي سرشتو بهتر، موزون، مختصر ۽ موثر اظهار جي لاءِ ڪم اچي ٿو.

(٣) هي عڪسي اظهار ڪنهن مقرر شيءِ جي باري ۾ ڪنهن خاص ۽ مقرر وقت تي ڪيو ٿو وڃي.

ادب ۽ عڪسيت ــــ

ادبي لحاظ کان عڪسيت برطانوي ۽ آمريڪي شاعرن جو ادبي طريقو آهي. پاڻ هنن گهڻو ڪري بصري عڪس (Visual Imagism) جو استعمال ڪيو آهي. هن تحريڪ جو ذهني ۽ عقلي بنياد حلميءَ (T. H. Hulme) وڌو هو، جنهن جا نظم عڪسيت جا سٺا ۽ چٽا مثال آهن.

هاڻوڪي ادب جي پارکن مان رچرڊس (Richards) به عڪس جي معاملي تي راءِ

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ڏاڍي آهي. چوي ٿو ته ”عڪس جي حواسي خصوصيت جي طرف حد کان وڌيڪ ڌيان ڏنو ويو آهي. جيڪا شيءِ عڪس کي اثرائتو ڪري ٿي، اها آهي عڪس جي ذهني حيثيت ۽ نه عڪس جي عڪسي حيثيت – توڙي جو عڪسي حيثيت سان به ذهن جو واسطو آهي.“ مانائتي رچرڊس جي خيال ۾ عڪس هڪ اظهار آهي، جنهن جو بنياد آهي حسي تجربو. هن ظاهر ڪيو آهي ته ”عڪس حسي تجربي (Sensual experience) جو هڪ اهم وسيلو آهي.“

عڪس ۽ شاعريءَ جو اپياس –

(١) شاعريءَ ۾ سوچڻ جو مطلب آهي عڪس پيدا ڪرڻ.

(٢) عڪس ئي اهي وسيلا آهن، جيڪي شاعرائي معنيٰ کي سمجهڻ ۾ مدد ڪن ٿا.

(٣) عڪس هڪ ذهني صورت يا خاڪي جو نالو آهي. اها صورت لفظن جو روپ وٺي نروار ٿئي ٿي، پر ان جو اصل خاڪو لفظن جي پويان ذهني ڪيفيت ۾ لڪل رهي ٿو.

(٤) بهتر شعر اهو آهي، جنهن ۾ تجربو عڪسن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو.

(٥) ڇاڪاڻ ته چٽا ۽ پختا عڪس رکڻ واسطي ڪاڻ والاڪائيءَ جي وقت ۾ سوچڻ سان ٺهن ٿا، ان ڪري شاعريءَ لاءِ وقت ۽ فرصت جي ضرورت ٿئي ٿي.

(٦) ڇاڪاڻ ته عڪس جي نوعيت انسان جي سوچ تي مدار رکي ٿي، ان ڪري اسان ڪنهن شاعر جي شاعريءَ مان آن جي سوچ جو طريقو ۽ ان جون ذهني ڪيفيتون معلوم ڪري ٿا سگهون.

(٧) ڪنهن به نظم، بيت ۽ غزل جو سچو اپياس رکو تڏهن ڪري سگهبو، جڏهن اهو معلوم ٿي ويندو ته شاعر پنهنجي اکين کان سواءِ ٻين ڪهڙن حواسن کي ڪم آندو آهي. هيءَ ڳالهه جدا جدا عڪسن ڳولڻ سان معلوم ڪري ٿي سگهجي. جو ته جدا جدا عڪسن جي ناهڻ لاءِ جدا جدا حواسي مشاهدي جي ضرورت آهي.

هن تحريڪ جو وڏي ۾ وڏو علمبردار ازراپائونڊ هو. هن کان پوءِ تحريڪ جي اڳواڻي آمي لوول (Amy Lowell) ڪئي. هن تحريڪ ۾ هڪ وڏو نالو فلنٽ (F. S. Flint) جو ٻڌڻ اچي ٿو، جنهن پنهنجي ڪتاب ”شعر“ (Poetry) ۾ عڪسيت جا ٽي قسم ڏنا آهن.

عڪسيت ۽ نفسياتي حيثيت –

نفسيات جي خيال کان خود سوچ سمجهه جا سڀ وسيلا (جن ۾ حواس به شامل آهن) سوچڻ واري جي لاءِ ويجهي ۾ ويجها عڪس آهن. هن جو مطلب اهو آهي ته عڪسيت

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جو واسطو ماڻهوءَ جي انهيءَ عمل سان آهي، جنهن سان هو پنهنجا تجربا ۽ مشاهدا پاڻ ئي محسوس ڪري ٿو. مانوارو ڊاشيل صاحب (Dashiel) هن حقيقت کي هن طرح ٿو سمجهائي ته ”ماڻهو چرچ ۾ عبادت ڪندي به گرين‌لينڊ جا برفاني پهاڙ ۽ هندستان جا ڏنگا ڦڏا پيچرا ڏسي ٿو سگهي. ماڻهو ٽائيپ ڪندي خود پنهنجا هٿ، آڱريون ۽ پٺا محسوس ڪري ٿو سگهي. هن طرح جو ڏسڻ ۽ محسوس ڪرڻ اسان جي روزمره جي زندگيءَ ۾ عام آهي (٦١).“ عڪس جي نفسياتي حيثيت تي وڌيڪ بحث ڳالهين کان سواءِ فورس من ۽ فلائيڊ (Forseman and Floyed) پنهنجي ڪتاب ”زندگي ۽ من وديا“ جي صفحي نمبر ٦١١ تي ڪيو آهي. (٦٢)

عڪسي مشاهدو —

عڪسي تجربي جو سوال جديد شاعريءَ جو هڪ اهم سوال آهي. بنيادي طور تي عڪسي تجربو نفسيات جو سوال هو؛ پر جڏهن نفسيات ۽ ادب پاڻ ۾ گڏجي ويا، تڏهن پتو اهو معلوم ڪري ورتو ته ادب نفسيات جي مدد کان سواءِ سمجهي نه سگهبو ۽ نفسيات به ادب کان پري رهي اهميت اختيار ڪري نه سگهندي. هن دور ۾ هر ڪا ادبي تحرير نفسيات جي هڪ حقيقت بڻجي چڪي آهي، ۽ دنيا جا گهڻو ڪري سڀ وڏا پارکو تنقيد ۾ نفسيات جي اصولن جو لحاظ رکن ٿا.

عڪسي مشاهدي جون جيڪي عام صورتون آهن، سي هيٺ ڏجن ٿيون:

(١) بصري مشاهدو (Visual imagery)

(٢) غير متحرڪ مشاهدو (Static imagery)

(٣) متحرڪ مشاهدو (Kinetic imagery)

(٤) رنگين عڪسي مشاهدو (Colour imagery)

(٥) انتقالي مشاهدو (Synaesthetic imagery)

(٦) ٻڌڻ واري مشاهدي جا عڪس (Auditory imagery)

هن کان اڳتي عڪسي معنيٰ کي وڌيڪ سمجهڻ لاءِ شاهه جي شاعريءَ مان وڌيڪ مثال ڏنا ويندا ته جيئن سڀ ڳالهه وڌيڪ سمجهه ۾ اچي.

١٣- عڪسي ٻوليءَ جا مثال:

هيٺ ڏنل سٽن ۾ واڪ جي نشانين جي اندر آيل لفظن جا جوڙ عڪس آهن:

(١) بصري مشاهدو —

(١) ”آڳميو آهي لڳهه، پس“ لطيف چئي.

(٢) ”ٻلر جي ٻالوٽ سين“ ”پتن جهليا پاهه“.

(۳) واحد وڏائي ڪيا "مٿي ڪَسَ ڳاهه".
(۴) "اڀون ککر ڪيڙيون" اتر ڏي آهين .
(۵) اڄ ٻڻ اتر ڀار ڏي "ککر ٿو ڪري".
(۶) اڄ ٻڻ منهنجي ڀار "وسڻ جا ويس ڪيا".
(۷) اڄ ٻڻ اتر ڀار ڏي "ککر ڪئي چوٽي".

(۲) غير متحرڪ مشاهدو —

(۱) اڄ ٻڻ اتر ڀار ڏي "ڪارا ککر ڪيس".
(۲) وڄون وسڻ آئيون "ڪري لال لبيس".

(۳) متحرڪ مشاهدو —

(۱) "ڀرين جي پرديس، مون ڪي ميٺن ميڙيا".
(۲) "ساتوڻ پسي سرتيون، سڄڻ ساريو مون".
(۳) "جهوڙ نيڻون نه لهي، ککر هون نه هون".
(۴) "ساريو سپرين ڪي، لڙڪ ڳلن تي پون".
(۵) "سي مر رويو رون، جن مسافر سپرين".
(۶) "اڳڻ تازي"، "ٻاهر ڪنڊيون"، "پڪا ٻٽ سهن".
(۷) "سرهي سيج"، "ڀاسي ڀرين"، "مر ڀيا ميٺهن وسن".
(۸) "آڙيون ابر آسري"، "تاڙا تنوارين".
(۹) "سارنگ ڪي سعيو"، تو ڪي سعيو نه ٿئي .
(۱۰) "ڳڙي ٿو ڳمان ۾، آيو ڪي آيو".

(۴) رنگين عڪسي مشاهدو -

(۱) "سارنگ سائي سٽ"، "جهڙي لائي لاک جي".
(۲) "اِئن سي اڀن انگيا"، "جنءَ سي چنيءَ چٽ".
(۳) "ملڪائيءَ ڪاڻ موتيو"، "ڪري ڀب ڀاسو".
(۴) "اڄ رسيلا رنگ ٻادل ڪيڏيا برجن سين".
(۵) "مينهان ۽ نينهان، ٻئي اکر هيڪڙي".
(۶) "ٻادل ٿي ٻيهان"، "جي آ ڳم اڄڻ جا ڪرين".

(۵) انتقالي مشاهدو -

(۱) "ڪانڌ تنهنجي ڀانڊ ريءَ سيءَ مران سڀ رات".
(۲) "ڪامل ڪهاڻ ۾ ٻئي نار نران".

(٣) ”سچو صاف نہ اڀري سرلي وڏان سج“.

(٤) ”منهن چڙهيو ماڻهن کي، ڏي واڪائي وڄ“.

(٥) ”ڏٺ ڏري، پٽ پيئون، ٻاسي ٻارڪر“.

(٦) ٻڌڻ واري مشاهدي جا عڪس.

(١) ”ڪلڪن ڪانڌ چٽ ڪٺو“، ”جهڙ پسيو جهڪن“.

(٢) ”سڻي رڙ رعد جي، ڪليون ٽيون ڪنبن“.

(٣) ”سند ٽي“، ”منڊل منڊيا“، ”ڪي اوهيڙن اوڪ“.

(٤) ”چاچر ٽي چتن ۾“، ”مينهون چرن موڪ“.

(٥) ”اڄن آب اڪئين ڪيو، وڄون اتر واءُ“.

مٿيان سڀئي عڪس مون شاهہ لطيف جي رڳو هڪ سر مان ڏنا آهن. ڪي ڪي سٽون اهڙيون آهن، جن ۾ هڪ کان وڌيڪ عڪس آهن، پر انهن جا سڀ عڪس هڪ ٻئي عڪس ۾ ڳاهين ٿا. اهڙي هڪڙي عڪس کي گهڻ- پاسو عڪس (Complex image) چئبو.

مٿي آيل عڪسن کي جدا جدا هيڊن ۾ ورهائي ٿو سگهجي، مثال طور:

(١) ڏسڻ جي وسيلي مشاهدي ڪرڻ جا عڪس (Sight imagery) — هي هيٺيان آهن: آ ڳيو آهي، لڳهہ ۾، اڀون ڪڪر ڪيڙيون، ڪڪر ٿو ڪري، اڄ ٻڻ منهنجي يار وسڻ جا ويس ڪيا، ڪڪر ڪي چوٽي، سند ٽي منڊل منڊيا ڪي اوهيڙن اوڪ.

(٢) رنگين مشاهدي وارا عڪس (Colour imagery) — مثال طور: سارنگ سائي ست جهڙي لالي لاک جي، ان سي اڀن انگيا جسن سي چنيءَ چٽ، اڄ رسيلا رنگ بادل ڪيڊيا ٻرجن سين، وڄون وسڻ آئيون ڪري لال لبيس، ڪارا ڪڪر ڪيس.

(٣) غير متحرڪ مشاهدي وارا عڪس (Static imagery) — مثال طور: ٻتن جهليا ٻاهہ، مٿي ڪسن ڳاهہ، سرهي سيج، ٻاسي ٻرين، آڙيون ابر آسري.

(٤) متحرڪ مشاهدي وارا عڪس (Kinetic imagery) — مثال طور: سارئو سپيرين کي لڙڪ ڳلن تي ٻون، سي مر رويو رون جن مسافر سپرين، سارنگ کي سعيو، اڄن آب اڪئين ڪيو وڄون اتر واءُ، منهن چڙهيو ماڻهن کي ڏي واڪائي وڄ.

(٥) انتقالي مشاهدي وارا عڪس (synaesthetic imagery) — مثال طور: ٻرين جي پرديس مون کي مينهن ميڙيا، سالوڻ پسي سرتيون سڄڻ ساريو مون، جهڙ ليٽون نہ لهي ڪڪر هون نہ هون، ساريون سپيرين کي لڙڪ ڳلن تي ٻون، مينهان ۽ لينهان ٻئي اکر هيڪڙي، ڏٺ ڏري پٽ پيون ٻاسي ٻارڪر.

(٦) ٻڌڻ واري مشاهدي وارا عڪس (Auditory imagery) — مثال طور: ڌاڙا تنوارين، ڳڙي ٿو ڳمان ۾ آيو ڪي آبو، ڪلڪن ڪانڌ چٽ ڪٺو جهڙ پسيو جهڪن، سڻي رڙ رعد جي ڪليون ٽيون ڪنبن.

(٧) حرارت واري مشاهدي جا عڪس (Thermal imagery)— مثال طور: ڪانڌ تنهنجي ٻانڌ ريءَ سيءَ مران سڀ رات، ڪامل ڪپاهن ۾ ٻئي ٺار ٺران.

(٨) حواسن کي لطف ڏيڻ وارا عڪس (Gustatory imagery) — مثال طور: مينهان ۽ ٻيٺهان ٻئي اڪر هيڪڙي، جهڙ ڀيٺنتون ته لهي، ڪڪر هون نه هون، ٻادل ٿي ٻيهان جي آڪم اچڻ جا ڪرين.

هنن عڪسن کان سواءِ ڪي اهڙا عڪس به آهن جن ۾ ڪنهن به حواس کان مدد نه ورتي ويئي آهي. هنن عڪسن جو واسطو تصور ۽ سوچ سان آهي. مثال طور: سارنگ کي سعيو توکي سعيو نه ٿيو، ڳڙي ٿو ڳمان ۾ آيو کي آيو. ڏسجي ٿو ته هنن عڪسن جو واسطو دل جي ڪيفيتن سان آهي— ”ساريو سپيرين کي لڙڪ ڳلن تي پون“، دل جي اڌمي جو اظهار ڪري ٿو. اهڙيءَ ريت ”سي مر رويو رون جن مسافر سپرين“ به دل جي حالت ۽ غم ۽ اندوهه جو تصور ظاهر ڪري ٿو. هن طرح سنڌي ٻوليءَ جي نظم توڙي نثر مان عڪس جا انيڪ مثال پيش ڪري ٿا سگهجن.

عڪس اهو احساس آهي، جيڪو ڪنهن تحرير يا تقرير جي اظهار مان ڪنهن لفظ يا لفظن جي ميڙ جي مدد سان اڀري اچي. عڪس پنجن قسمن جا ٿين ٿا، جن جو بنياد نظر، آواز، بوءِ، ذائقي ۽ محسوس ڪرڻ تي ٿئي ٿو. هر عڪس جي معنيٰ پرچار ۽ ڏيتي ليتيءَ جي ٻوليءَ ۾ اها آهي ته عڪس اها شيءِ آهي، جنهن ۾ واپرائڻ واري طبقي جون سڀ خصوصيتون موجود آهن يا جنهن ۾ پيداوار يا ڪنهن عوامي مشهوريءَ واري ماڻهوءَ جون سڀ خصوصيتون موجود هجن.

اسان جو دور عڪس ۽ عڪسي اثر پيدا ڪرڻ وارن جو دور آهي. عڪس جو عام ٻوليءَ يا شاعريءَ وارو اهڃاڻ جيڪو اسان مٿي ڏنو آهي، اهو هاڻي هن دور ۾ اڻ پورو اهڃاڻ آهي، ڇو ته عڪس جو وڏو استعمال هاڻي شاعريءَ کان ٻاهر ٿئي ٿو— شاعريءَ کان ٻاهر وارن عڪسن جو استعمال هاڻي واپار ۽ ڏيتي ليتيءَ جي ٻاري ۾ اختيار ڪيل پرچار Advertising ۾ ٿئي ٿو. هن قسم جي پرچار جو اسان جي سماجي زندگيءَ تي تمام وڏو اثر پوي ٿو. کاڌو پيتو، ڍنڍو، صحت، سياست، اخلاق، آداب ۽ والدر جا طريقا سڀ هن پرچار کان متاثر ٿين ٿا. پرچار جي ٻوليءَ ۾ به ٻوليءَ جون اهي عام خصوصيتون ٿين ٿيون، جيڪي هونئن عام رواجي ٻوليءَ يا معياري ٻوليءَ جون ٿين ٿيون. معياري ٻوليءَ ۾ اسان انهيءَ ڳالهه جو اهڃاڻ ڪندا رهيا آهيون ته لفظ انسان جي تجربي جي ”معنيٰ“ ڪيئن ٿا ادا ڪن. انهيءَ خيال کان اسان ڏٺو آهي ته ٻولي انسان جي تجربي (ذاتي توڙي سماجي) جو هڪ رڪارڊ آهي.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ٻرچار جي ٻوليءَ کي سمجهڻ لاءِ به باريڪ سوچ جي ضرورت آهي. ان ٻوليءَ کي چڱيءَ ريت سمجهڻ لاءِ هيٺ ڏيکاريل ڳالهين جي ضرورت آهي:

(١) جو ڪجهه به چيو وڃي، ان کي پوريءَ ريت سمجهڻ.
(٢) جو ڪجهه به چيو وڃي، ان کي بامقصد طور تي دهرائڻ.
(٣) جو ڪجهه به چيو وڃي، ان جي قيمت معلوم ڪرڻ.
(٤) مختلف طريقا ڳولائڻ.
(٥) نوان ۽ تخليقي طريقا ڳولائڻ.
(٦) هنن طريقن کي تحريري صورت ۾ آڻڻ.
(٧) ليکڪ جي اصل مقصد کي سمجهڻ.

ٻرچار جي ٻوليءَ ۾ عڪس جي وصف هن ريت ڪي سگهجي ٿي، ”عڪس ٻرچار جي ٻوليءَ ۾ عوام جي انهيءَ تصور (Concept) کي چيو ٿو وڃي، جنهن ۾ ڪنهن واپرائڻ واري طبقي، پيداوار، ڪوتيءَ ۽ عوامي شخصيت جون خاص خصوصيتون موجود هجن“ (٦٣). ڏيتيءَ ليتيءَ جي باري ۾ ٻرچار ڪندڙ ادارا معنيٰ وارا جيڪي طريقا ڪم آڻين ٿا، انهن ۾ تصويرون، اهڃاڻ، نشان، آواز ۽ لفظ اچي ٿا وڃن.

هن طرح شخصيتن، واپار جي شين، فرمن يا ڪوتين ۽ وڪرو ڪندڙ يا خريد ڪندڙ طبقن جو هڪ تصور قائم ٿئي ٿو، جنهن کي ٻڻ عام طور تي عڪس (Image) سڏيو ٿو وڃي. هن طرح سماجي طور تي اظهار جي مڙني وسيلن سان هر هڪ کي پنهنجو پنهنجو هڪ عڪس ٿئي ٿو، جيڪو واپرائڻ واري طبقي (Class of Consumers) کي متوجهه ڪري ٿو. اهڙيءَ ريت وڏا وڏا فرم به، اهڙا طريقا ڪم آڻين ٿا. هن طرح ٻرچارڪ ۽ عوامي رابطي وارا ٻيا ادارا به پنهنجي لاءِ ”سودمند تصور“ پيدا ڪرڻ جون ڪوششون ڪن ٿا.

اهڙيءَ ريت سماجي زندگيءَ جي ٻين ماهرن جهڙوڪ آزادي (Freedom)، جنسي تسڪين، جسماني آرام، وندر، آرٽ، محبت ۽ مقبوليت جا سودمند تصور (Favourable images) قائم ڪرڻا پوندا آهن، جن جي لاءِ نهايت ئي موزون ٻوليءَ جو استعمال انتهائي ضروري ٿئي ٿو. جنسي تسڪين وارو عڪس عورت جي سينگار وارن طريقن ۽ چست لباس، عضون جي اگهاڙي هڻڻ، سنئبل جي ڪڙيءَ جي ڏيکاري، سيني جي اڀار جي سطح ۽ چال جي وسيلي مقرر ٿئي ٿو. هرڪا عورت هنن طريقن سان پنهنجو هڪ تصور، عڪس يا اميج قائم ڪري ٿي.

ٻرچار جي ٻولي اهڙيءَ ريت جذبات جي ٻولي آهي، جيڪا اهڙا طريقا ڪم آڻي ٿي، جن جي ڪري اسان اعتبار ڪريون ٿا، ۽ خريد ڪريون ٿا. اها ٻولي لفظن جو اهڙو ممڪن

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

۽ موزون استعمال ڪري ٿي. اهڙن طريقن جي زود اثرڪان بچڻ جو وسيلو صرف اهو آهي ته اسان ٻوليءَ جي جادوءَ واري اثر کي سمجهون.

اهڙيءَ ريت ڪتابن شايع ڪرڻ وارن (Publishers) وٽ وري پڙهندڙن جو ڪو نه ڪو تصور (Image) ٿئي ٿو. اسان جي سماجي زندگيءَ ۾ هر اخبار، رسالي، ڪتابڙي، سلسلي ۽ پوسٽر مان انهيءَ قسم جو عڪس معلوم ڪري ٿو سگهجي— مهاڳ، پيش لفظ، ايڊيٽوريل يا اداريو ۽ تعارف سڀ پڙهندڙن جي باري ۾ قائم ڪيل هڪ تصور يا عڪس (Image) ظاهر ڪن ٿا.

تصور يا عڪس کي سياسي قسم جا به ٿين ٿا. 'لنڪن' جي لاءِ مشهور آهي ته هن ڪڏهن به اهڙي تصوير ڪيائڻ پسند نه ڪئي، جنهن ۾ هن کي مرڪندي ڏيکاريو وڃي— توڙي جو آمريڪا جي هن کان اڳ وارن صدرن ۾ هن جو شمار خوش طبع صدرن ۾ ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت لنڪن جو هڪ عڪس يا تصور قائم ٿيو، جنهن هن لاءِ هڪ"آزادي ڏيارڻ"واري جو تصور يا عڪس فراهم ڪيو. اهڙيءَ طرح 'روزويلٽ' جنهن کي ٽي دفعا صدر چونڊيو ويو، ان جو تصور اهڙو هو، جنهن مان هو عام آدميءَ جو دوست ۽ طرفدار (Defender) معلوم ٿيندو هو. هن طرح هڪ سمجهدار سياستدان پنهنجي ڪنهن"سودمند تصور" قائم ڪرڻ کان سواءِ عملي طور تي ڪامياب ٿي نه ٿو سگهي. هنرمند سياستدان جي ٻوليءَ ۾ چار ڳالهيون ضرور ملن ٿيون— اهي هي آهن:

(١) آسرا ۽ دلاسا (Promises)

(٢) خبردار ڪرڻ وارا لفظ (Warnings)

(٣) اپلاءِ منٿون (يا معافيون وٺڻ) (Appeals)

(٤) دڙڪا ۽ دهمان (Threats)

'شرباش' پڌائي ٿو ته هنرمند سياستدان عام طور تي ڇهه طريقا آزمائيندو رهيو آهي، اهي هي آهن:

(١) سونهري دلاسا (جيئن هٽلر ۽ مسوليني‌ءَ ڇيو هو ته هو عوام کي سلطنتون حاصل ڪري ڏيندا).

(٢) آڌاري عزت حاصل ڪرڻ (جيئن ٽبرن تي چادرون چاڙهڻ، وڏن ليڊرن سان گڏ فوٽو ڪيائڻ، جهنڊو مقرر ڪرڻ، ڪهڻين، جاين ۽ بازارن تي پنهنجا نالا لڳائڻ، رين ڪٽيندي فوٽو ڪيائڻ).

(٣) پنهنجائپ جو تصور ڏيڻ، (سادي ۽ سڌي سنئين عوام جي آڌو سنڌن ٻي مسئلن، گهرجن، ضرورتن ۽ تقاضائن تي ڳالهائڻ سان اهو تصور ڏنو ويندو آهي ته ڳالهائڻ وارو جڻ سنڌن ٻي دوست، پاڙيسري ۽ همدرد آهي— هن طرح ٻارن کي پيار

ڪرڻ، نوڪرن کي عيد مبارڪ ڏيڻ، جلسن ۾ تاڙيون وڄائڻ وارا طريقا به هن ئي اصول تحت اختيار ڪيا ويندا آهن).

(٤) لنوائي وڃڻ، (هن طريقي ۾ ڳالهائڻ وارو پاڻ کي حملي کان بچائڻ جي خاطر، ڳالهائڻ ۾ ذميواري قبول ڪرڻ کان لنوائي ويندو آهي ته جيئن مٿس حملو نه ٿئي ۽ ساڻس اختلاف رکي نه سگهجي).

(٥) اتحاد جو عوامي مظاهرو، (هن طريقي ۾ عوامي نفسيات کي پنهنجي فائدي جي خاطر استعمال ڪيو ويندو آهي — نعرو Slogan هن جو عام مثال آهي).

(٦) چڙهنديءَ جو پاسو هڻڻ، (هن ۾ ڪليءَ جيپ ۾ مظاهرو ڪرڻ، آڳرين سان وڪٽريءَ جو مظاهرو ڪرڻ ۽ پيا اهڙا طريقا ڪم آندا ويندا آهن، جن مان ائين معلوم ٿيندو آهي ته جڻ مظاهري ڪرڻ وارو فاتح ۽ ڪامياب انسان آهي).

عڪس جي هن مٿي آيل ذڪر مان معلوم ٿئي ٿو ته عڪس اسان جي سماجي، معاشرتي، سياسي، ڪاروباري، علمي ۽ اشاعتي زندگيءَ ۾ هڪ اهم ڪردار ادا ڪري رهيو آهي. عڪس جو هي پهلو هڪ اجتماعي پهلو آهي، جيڪو ٻوليءَ جي اسلوب کان سواءِ ان جي معنيٰ جي طاقت جي تبديل (Shift) ۽ فائديمند استعمال (Exploitation) سان تعلق رکي ٿو. هن طرح عڪس جو سمورو اپرانڌڙ ۽ وڌندڙ (Evolutionery) آهي، ۽ ان جي جدا جدا طريقن ۾ ٻوليءَ جي جدا جدا عملي صورت جو اظهار ٿئي ٿو. هن طرح عڪس ٻوليءَ جي معنيٰ کي وڌائڻ، عام ڪرڻ، اثرائتو بڻائڻ ۽ ڪارائتو بڻائڻ جو تمام وڏو ڪم ڪري رهيو آهي. سنڌي ٻوليءَ جو هن قسم جو اڀياس انتهائي اهم ۽ دلچسپ آهي.

١٤- معنيٰ ۽ ان جا مونجهارا (Ambiguities):

هن وقت تائين اسان معنيٰ جي انهن دائرن مان لنگهيا آهيون، جن ۾ لفظ، عڪس، اهڃاڻ، ڪلچر، سماج ۽ خود سنڌي ٻوليءَ جي پنهنجي لاءِ اچي ويا آهن. هن کان اڳتي اسان انهن معنائن تي به ويچار ڪنداسون جيڪي گهڻو ڪري منجهائيندڙ ۽ وڏي رولي ۾ وجهڻ واريون آهن.

هن باري ۾ رچرڊس جو ڪتاب "عملي تنقيد" به پڙهڻ جهڙو آهي. رچرڊس جي هنن ٻنهي ڪتابن ۾ به "معنيٰ جي معنيٰ" جيان معنيٰ جا ڪي سوال بحث هيٺ آيا آهن. (٦٤)

معنيٰ جو مونجهارو جنهن کي اسان انگريزيءَ ۾ (Ambiguity) سڏيو آهي (۽ جيڪو لفظ واقعي ادب ۾ انهيءَ ئي معنيٰ لاءِ ڪم آيو آهي)، تنهن جو بنياد لفظن ٻوليءَ مان نڪتو آهي ۽ معنيٰ ان حالت ۾ اٿس "ٻنهي طرفين وئي ويندڙ"(Driving both ways)(٦٥).

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

الف: هن حالت ۾ "مونجهارو" اها شيءِ آهي، جنهن ۾ ڪو اثر جو ٽڪرو يا ڪا حقيقت اهڙيءَ ريت بيان ڪئي وڃي، جو"ان جي معنيٰ ۾ شڪ جي گنجائش موجود هجي"(٦٦).

ب: اهڙيءَ "ريت مونجهاري" جي معنائن کي ڪيترن ئي ٻين طريقن سان به واضح ڪيو ويو آهي – اهي هن هيٺ ڏجن ٿا:

(١) مونجهارو اهو ارادو آهي، جنهن ۾ ڪيترين ئي ڳالهين جو مفهوم اچي ٿو وڃي.

(٢) "مونجهارو ان کي ٿو چئجي، جو توهان جو جيڪو مطلب آهي، ان تي توهان پاڻ ئي ڪو فيصلو ڪري نه سگهو".

(٣) مونجهارو انهيءَ ڳالهه جو امڪان آهي ته "هڪ" يا اها نه ته "ٻي" يا "ٻئي" معنائون سچيون آهن.

(٤) مونجهارو اها حقيقت آهي، جنهن مطابق هڪ جملي يا بيان (statement) کي تمام گهڻيون معنائون آهن.

ظاهر آهي ته هن حالت ۾ استعارو، تشبيهه، عڪس، اهڃاڻ، طعنو، ڏنڪ، مذاق– انهن سڀني ڳالهين ۾ مونجهارن جو امڪان ٿي ٿو سگهي. هاڻي ڏسڻو آهي ته انهيءَ حالت ۾ ڇا ڪجي يعني معنيٰ کي مڪمل طور تي يا حقيقي طور تي انهن ڳالهين جي مدد سان ڪيئن سمجهجي– برابر مونجهارو هڪ نقص (Fault) آهي، پر مونجهارو ٻوليءَ جو هڪ اڻ ٽر ۽ بنيادي پهلو (به) آهي.

ٻوليءَ جي مونجهاري جي سوال تي ۽ معنيٰ جي وڳوڙ جي سوال تي تفصيل سان بحث ايمپسن صاحب (W. Empson) ڪيو آهي. ان جو ڪتاب "معنيٰ جي مونجهاري جا ست قسم" ١٩٣١ع ۾ شايع ٿيو هو. هن جيڪي آهي ست قسم ڏنا آهن اهي هن هيٺ ڏجن ٿا:

(١) هڪڙي لفظ جون هڪڙي وقت ۾ گهڻيون معنائون.

(٢) وڌيڪ معنائون رڳو هڪ معنيٰ جي ڀرپائي ڪن ٿيون.

(٣) ٻه خيال هڪٻئي سان ڳنڍيل ٿيندا ته ۽ سباق ۽ سياق ۾ موزون معنيٰ رکن ٿا، پر رڳو هڪ لفظ ۾ گڏ اچن ٿا.

(٤) هڪ ئي بيان ۾ يا تحرير ۾ ٻه يا وڌيڪ معنائون هڪٻئي سان ڪو واسطو ڪو نه ٿيون رکن، پر ته به ٻئي گڏجي ليکڪ جي دل ۾ ڪا وڏي مونجهاري واري ڪيفيت پيدا ڪن ٿيون.

(٥) تشبيهه به هڪ مونجهارو آهي، جو ته ان جو ڪنهن ٻئي، هڪ شيءِ سان واسطو ڪونهي، پر ٻن شين جي وچ ۾ اچي ٿي ۽ ان وقت اچي ٿي جنهن وقت ليکڪ هڪ شيءِ کان ٻيءَ ڏانهن متوجهه ٿئي ٿو.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٦) اهو مونجهارو به اهم آهي، جنهن ۾ ڪا تحرير پنهنجي ليکڪ صاف ڪانهي، ۽
ان حالت ۾ لاچار ٿـي پڙهڻ وارو پنهنجو هڪ تصور يا معنيٰ پيدا ڪري، ۽
وري انهن سڀني معنائن جو هڪٻئي سان به ڪو واسطو نه هجي.

(٧) ڪي به ته معنائـون تحرير يا ڪتاب ۾ سراسر جدا هجن، ۽ اهڙيءَ ريت ليکڪ
جي ذهن ۾ به گـڏيل تاثر جيڪو قائم ٿيل آهي اهو ذرو ذرو ٿـي
ٽي ويل هجي. (٦٧)

تحرير جون هي غلطيون، جيڪي هت بيان هيٺ آيون آهن، تن مان گهٽ ۾ گهٽ ايترو ضرور معلوم ٿيندو ته اسان مان تمام ٿورا ماڻهو تحرير جي فن جا ڄاڻو آهن يا ٿي سگهن ٿا. خبر ئي نه ٿي پوي ته لکندي لکندي معنيٰ جي سائنس جا لاهه ڪيئندا ٿـا ويون ۽ اهڙيءَ ريت انـدر ئي انـدر ڳجهه ڳوهه ۾ پنهنجي ٻوليءَ کـي وڏو نقصان پهچائيندا ٿا ويون.

معنيٰ واري مونجهاري واري ڳالهه انهن ماڻهن لاءِ ڏاڍي اهم آهي، جيڪي نثر جو اسلوب (Style) سڌارڻ گهرن ٿا، ۽ نثر جون تاريخون لکڻ گهرن ٿا. اميد آهي تـه هتي جي اڳيان اسلوب جي سوال سان گڏ ۽ ٻوليءَ جي عام خوبين سان گڏ اهو سوال به ايري ايندو رهندو ته ڏسن ته ليکڪ پنهنجو پورو مطلب ڪيتريءَ حد تائين پيش ڪري سگهيو آهي.

هن سلسلي ۾ ٻوليءَ جي باري ۾ رچرڊس جيڪي به خيال ادبي تنقيد جي اصولن ۾ ڏنا آهن، انهن ۾ مان اڄ پانيان ٿو ته اسان کي وڏو فائدو پهچندو. رچرڊس، چاڪاڻ ته بنيادي طور تي ٻوليءَ جـو وڏو ماهر هـو ۽ معنيٰ جي سائنس جو تـه جڻ ابو هو، ان ڪري هن جا جذباتي (Emotional) ۽ سائنسي (Scientific) معنيٰ وارا به نظريا اسان جي وڏي رهنمائي ڪري سگهن ٿا. (٦٨)

هيءَ ڳالهه مان هن ڪري ٿو لکان تـه جو مٿي مون سوال اٿاريو آهي تـه آخر "مونجهارن" جي انهيءَ دنيا ۾ اسان صحيح ٻولي ڪيئن ٿا لکي سگهون. ان جو جواب به اسان کي رچرڊس وٽان ملي ٿو. مختصر ڳالهه ايتري آهي تـه انساني ذهن جا ڪي ماهرا ٿين ٿين ٿا، جن کي عام رواجي، اسلوبي، جذباتي، ارادي، ٽوني ۽ ٻين اهڙين معنائن سان بيان ڪري سگهجي ٿو.

اسلوب (Style) —

عاڻي هن جاءِ تي معلوم ٿي ويندو ته نثر جي تاريخ لکڻ وارن عالمن جـي لاءِ اسلوب جو وڏيڪ اڀياس ڇو ضروري هو. بيشڪ اسڪاٽ، مري ۽ ريڊ جي (Scot, Marray and Herbert Reed) پڙهڻ مان اسان کي پتو پئجي ويو هو ته اسلوب ڇا کي چئجي، ۽

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

جا اهو علم ٿي نثر ڪــي سمجهڻ لاءِ ڪافي آ؟ اسان ڪــي گهرجي ته اسان عڪس، اهڃاڻ، نشان، اسلوب، علامت، ۽ ان سان گڏ معنيٰ جي سائنس جا به جديدترين وسيلا پڙهون، ۽ نــه رڳــو ايترو پر معنيٰ کان سواءِ نثر جي سمجهڻ جــي لاءِ اسان ڪــي Semiotic پڙهڻي پوندي ۽ اهڙيءَ ريت آءٌ پانيان ٿــو تــه Linguistics جــون پيون شاخون به اسان جي اپياس هيٺ ايندڙيون.

(جڳائي ته ائين ته هڪڙو ۽ فقط هڪڙو ماڻهو نثر جي تاريخ لکي پر ويهن سالن کان شروع ٿئي ۽ سٺ سالن تائين لکي، ٻيو ماڻهو اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جي تاريخ لکي، ٽيون ماڻهو ادب جي تاريخ لکي، ۽ چوٿون ماڻهو سماج جي تاريخ لکي: نظم ۽ سماج جون تاريخون ته شايد ابتن ڪو هڪ ماڻهو لکي به ته سگهي. اهڙيءَ ريت ادب جي تاريخ به هڪ وڏو ماهرو آهي.)

اسلوب جي باري ۾ جيڪي به ٿي ڳالهيون عام ۽ صاف آهن، سي هي آهن:

(١) اسلوب رڳو لکڻ جي ڍنگ يا خاص ڏاڻءَ کي ڪوٺڻ تو چئجي.

کيولرام، ميوارام، صاحب سنگهه، ڪوڙومل، پيرومل، ميران‌محمدشاهه، مرزاقليچ بيگ، علامه آءِ. آءِ. قاضي، ڊاڪٽر بلوچ، راشدي ڀائر، علي بابا، شيخ اياز، نسيم کرل، غلام رباني، جويو صاحب، ڊاڪٽر دائود پوٽو، قمر شهباز، ۽ پيا به ڪيترائي خاص اسلوب جو نثر لکي ويا آهن ۽ا لکن ٿا. پر جا انهيءَ خاص اسلوب جي ڪري اسان انهن کي اسلوب نواز (stylist) سڏينداسون يا بهترين نثر لکڻ وارو سڏينداسون! اهي به سوال جدا جدا سوال آهن. اسلوب نثر جي خصوصيت (Quality) ناهي. اسلوب نثر جي"ادا"(A particular way) آهي، جنهن سان ماڻهوءَ جي سوچ جو تعلق آهي (يا چون ٿا ته خود سچي ماڻهوءَ جي وضع قطع جو ان سان تعلق آهي). پر درحقيقت اسلوب نتيجي طور پاڻ ۾ معنيٰ جي سائنس واريون ڳالهيون رکندو ته خيال ۾ آئي سگهيو. نه ته نه، معنيٰ جي سائنس جي باري ۾ مٿي هن مضمون ۾ گهڻو آيو آهي— لفظ، علامت، اهڃاڻ، ڪلچر، عام ڳالهه ٻولهه، تحقيقي ٻوليءَ جي معنيٰ، شعر جي نثر واري معنيٰ، عڪسي معنيٰ، استعاري معنيٰ، تشبيهه واري معنيٰ، ۽ پيون سڀ معنائون— ويندي معنيٰ جي معنيٰ تائين— پوريون پوريون، ڪم آيون ۽ انهن معنائن کي هڪ مخصوص اسلوب جي اندر رکي، تحرير هيٺ آندو ويو، ته اهو عمل اسلوب چئبو: اسلوب جو سوال بنيادي طور معنيٰ جو سوال آهي!.

(٢) طرز يا اسٽائل اهڙي شيءِ به نه آهي، جيڪا ٻاهران آئي ٻوليءَ جي مٿان مڙهي وڃي. طرز ته خود ٻولي آهي. جهڙي ٻولي اهڙي طرز. ٻوليءَ ٻوليءَ جي طرز جدا جدا ٿئي ٿي. جا شيءِ هڪڙيءَ ٻوليءَ ۾ "حسن ۽ اثر" (effect and beauty)جو سبب آهي، سا شيءِ ٻيءَ ٻوليءَ ۾ هڪ اوڻائي ٿي سگهي ٿي.(٦٩)

اسلوب جي باب ۾ طنز، مزاح ۽ ڪٽ رکي ڳالهائڻ وارو سوال ڏاڍو اهم آهي، ڇو ته هن قسم جي اسلوب ۾ مونجهاري هئڻ جا امڪان وڌيڪ موجود ٿين ٿا. عام رواجي طور تي "مونجهارو" انهيءَ کي ٿو چئجي، جنهن جو اظهار ته ٿئي ٿو، پر انهيءَ اسلوب ۾ ٿو ٿئي جنهن ۾ طنز، مزاح ۽ ٽوڪ ٽنڪ وڌيڪ ٿئي ٿي. ڪٽ رکي ڳالهائڻ (Deceit) ۾ به "مولجهاري" جو امڪان وڌيڪ ٿئي ٿو.

"مولجهاري" جو امڪان نثر ۾ به رهي ٿو ته نظم ۾ به، پر ٻنهي حالتن ۾ گهڻو ڪري ان جو تعلق ٻوليءَ جي اڻپوري ۽ اجائي، غير ضروري ۽ غير موزون استعمال سان رهي ٿو.

'بولٽن، پنهنجي ڪتاب ۾ معنيٰ جي غلط استعمال يا اڻپوري استعمال جا ڪي سبب ڏنا آهن. هن هيٺ ماٺي انهن جو ذڪر اچي ٿو.

مرجوري بولٽن (Marjori Boulton) پنهنجي ڪتاب ۾ اهڙين ڳالهين جو ذڪر ڪيو آهي، جنهن مان معلوم ٿئي ٿو ته اهي ڪهڙا سبب آهن، جن جي ڪري ڪو خيال، ڪو "پيغام"، پوريءَ ريت سمجهه ۾ نٿو اچي.

بولٽن جو رايو آهي ته "سمجهڻ" جو عمل موزون ۽ پورو تڏهن آهي، جڏهن ڪو لفظ يا لفظن جو ڪو ميڙ، جيڪا معنيٰ ڳالهائيندڙ يا لکندڙ وٽ رکي، اها ساڳي معنيٰ پڙهندڙ ۽ ٻڌندڙ به سمجهي وجهي. (٤٠)

مرجوريءَ جي ڪتاب جي ٽئين حصي ۾ "غلط فهميءَ" (اڻپوري سمجهڻ) جا ڪي سبب بيان ڪيل آهن، اهي هن ريت آهن:

(١) لفظن جو غير موزون استعمال (Mal-apropism)، ڪي ماڻهو پنهنجي قابليت ڏيکارڻ لاءِ وڏا ۽ ڏکيا لفظ يا ڌاريءَ ٻوليءَ جا لفظ استعمال ڪندا آهن، توڙي جو انهن لفظن جي موزون استعمال ۽ پوريءَ معنيٰ جو ڪين علم نه هوندو آهي.

(٢) وصفن جي وچ ۾ فرق (Difference of Definition). ڪن حالتن ۾، هڪ ئي لفظ جون جدا جدا وصفون لکيون ويندڀون آهن. مثال طور: حريت، غداري، وطن دوستي، بي ايماني، ايمانداري ۽ مردانگيءَ جهڙا عام لفظ به ڪن حالتن ۾ جدا جدا وصفن هيٺ ڪم آندا ٿا وڃن. اهڙيءَ حالت ۾ انهن جو پورو مطلب سمجهڻ مشڪل آهي.

(٣) حالتن جو فرق (Difference of Association). ٻوليءَ جو صحيح استعمال وقت، حالت، درجي، ضرورت، جنس ۽ تجربي پٽاندر ٿيندو آهي. هنن ڳالهين کي خيال ۾ رکڻ کان سواءِ لفظن جو يا ٻوليءَ جو استعمال غلط ٿو ٿئي. اهي حالتون جن جو لحاظ تمام ضروري آهي، سي هي آهن:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(الف) سماجي درجو: ڳالهائڻ ۾ ٻن ڌرين جي سماجي درجي جو فرق ضرور معلوم هئڻ گهرجي.

(ب) نسل: جيڪي لفظ هڪ نسل ۾ عام طور تي ڪم اچن ٿا، سي ٿي سگهي ٿو ته ٻئي نسل اچڻ تائين متبجي ويا هجن، جو ته لفظ متبا ٿا رهن.

(ج) جنس: ڳالهائڻ ۾ مرد ۽ عورت يا نر ۽ ماديءَ جي جنس جو فرق رکڻو آهي.

(د) ڌنڌو يا ڪاروبار: ڪاروبار ۾ هڪ ئي لفظ ڏيندڙ لاءِ هڪ معنيٰ ڏو رکي ته وٺندڙ لاءِ ٻي.

(ه) ذاتي تجربو: ڪن حلقن ۾ ڪن ماڻهن کي ذاتي طور تي ڪن لفظن لاءِ نفرت يا ڪن لاءِ محبت ٿئي ٿي. هن ڳالهه جو مدار سندن تجربي تي آهي.

(و) ڪار ڪند وارا لفظ: هن حالت ۾ لفظ اصل معنيٰ يا سندن مقام کان هٽائي، اڻ سڌي طريقي سان ڪم آندا ويندا آهن، ۽ اهڙيءَ حالت ۾ اهي پنهنجي اصلي معنيٰ کان ٿا ڏين. مثال طور: چٽ، واٺيو، حرامي، بي مان، ڪچر، ۽ ٻيا اهڙا لفظ گارين جي حالت ۾ پنهنجي اصل معنيٰ کان ٻاهر ڪم ڪن ٿا.

اهڙيءَ ريت ٻوليءَ جي غلط استعمال (Mis-use) جا ڪي ٻيا سبب ۾ ٿين ٿا. مثال طور: (٤٧)

(١) پرچار (Advertising). اسان وٽ لطيفو مشهور آهي ته ڪنهن وڻجاري کي ڪو ڳڏهه وڪڻڻو هو، جو ڳڏهه منڊو هو ۽ زور بار جو ڄڏو هو. ڪاهي ويو پڙيءَ تي، ته دلال سان ڳالهه ڪيائين، ۽ هن کي ڪجهه ٻاسي، ڪيس ڳڏهه وڪڻي ڏيڻ لاءِ ايلاز ڪيائين. دلال ڪمائيءَ لاءِ متا مولا ڏيڻ لڳو ۽ چوڻ لڳو: "ڳڏهه ناهي، اصل گهوڙي جهڙو آ. ماڻس ڪنهن وڏي ۽ عمدي نسل جي هئي ۽ پُس کي ڊڪ توڙي بار ۾ ڪنهن نه ماريو. اتفاق سان اڄ وڪامي ٿو. مالڪ کي ٻيا ڪِ آ، نه ته ههڙيون شيون ڪير ٿو ڪيي! هيءَ دولت ڪنهن ٻاڪ واري جي گهر ويندي. اهو واڪ ڏيڻ نه ته مالڪ هيءَ شيءِ دوناٽي گهر وٺي ويندو." ڳڏهه جي مالڪ جڏهن هي ٻڌو، تڏهن تل ڪري دلال کي چيائين: "يار! چڱو ڪئين، مون کي ڪهڙي خبر ته ڳڏهه اهڙو ڀلو آ! هاڻي آءٌ ڪونه وڪڻندس." ڏٺو ويندو ته دلال، ته ڳڏهه جي ٻارڻي ۾ جو ڪجهه به چيو سو ٻوليءَ جو غلط استعمال هو، پر وقت تي اهو ضروري هو. اهڙيءَ ريت هن دور ۾ روزانو هزارين پرچار جا نمونا ملن ٿا، جيڪي ٻوليءَ جي اجائي ۽ غلط استعمال جا مثال آهن. (٢)

اهڙا ڪي ٻيا مثال هي آهن: سائنٽيفڪ ڪايڪ ڊولڙ جو طريقو، توهان جي حرڪت اثان جلي عزت ۽ هر گهر جو مقبول مشروب، فلمن جهڙي دنيا ۾ جديد تريون تحفو، تمام وڏن ماڻهن جو قلم، وغيره.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(٢) جذباتي ٻولي. ڪاوڙ، شرم ۽ لڄ جي حالت ۾ يا ڳار ڏيڻ جهڙي حالت ۾ جذباتي طور تي جا ٻولي ڪم اچي ٿي، سا اڪثر ٻوليءَ جي غلط استعمال جهڙي ٿئي ٿي.

(٣) سا ڳي ڳالهه، وري وري چوڻ. هن طرح لفظ وري وري چوڻ سان بدلجي ٿا وڃن، تان جو جملن جو مطلب ئي ڦري ٿو وڃي.

(٤) مقرر ٿيل جملا يا نعرا (Slogans). مقرر جملي جا مقصد ٿا ٿين — (الف) وري وري چوڻ سان اثر ويهارڻ، (ب) ڏکيءَ ڳالهه کي آسان بنائڻ؛ پر عام طور تي هنن مان ڪو به مقصد پورو ڪو نه ٿو ٿئي. هنن جملن جا مثال ڪي هي آهن: محبت اندي آهي، هڪ تندرستي هزار لعمت، ڪوڙي تي لعنت، وغيره.

(٥) پراڻا ۽ ڪٽل جملا ۽ لفظ. هنن لفظن يا جملن ۾ اهي لفظ به شامل آهن، جن جو تمام گهڻو استعمال انهن کي اڻ وڻندڙ بنائي ٿو ڇڏي ۽ پوءِ پڙهڻ وارن يا ٻڌڻ وارن وٽ هنن لفظن يا جملن لاءِ هڪ قسم جي حقارت (Distaste) پيدا ٿئي ٿي.

(٦) هروڀرو قبول ڪرڻ وارا لفظ (Taking for granted). اسان وٽ هائو، ٺيڪ، برابر، بيشڪ، وهه وا، ۽ بلي بلي ۽ ٻيا اهڙا لفظ ان وقت ڪم اچن ٿا، جڏهن اسان ڪنهن به ديگهه يا اعتراض ڪان سواءِ ڪنهن ڳالهه کي تائڻ خاطر هروڀرو تسليم ڪرڻ يا مڃڻ جو اظهار ڪريون ٿا. هن حالت ۾ به ٻوليءَ جو استعمال غيرموزون ٿئي ٿو.

(٧) جهيڙي جهڳڙي جي ٻولي (Language of quarrels). جهيڙي جي ٻولي به جذباتي ٻولي ٿئي ٿي ۽ ان جو استعمال به غيرموزون ٿئي ٿو، ڇو ته جهيڙي جي حالت ۾ لفظن جي معنيٰ جو پورو حق ادا ڪونه ٿو ٿئي.

(٨) ٻوليءَ جي غلط ۽ اڻ پوري استعمال جو هڪ مثال ڪرٽ ڪولڊاسٽين (Kurt Goldstein) وٽ به ملي ٿو. چوي ٿو: "ذهني طور تي پريشان فردن وٽ ٻوليءَ جي باري ۾ سچائي يا صفائي ڪانه ٿي ٿئي — انهن وٽ ٻولي ڪالهه تي ٿئي — انهن وٽ رڳو لفظ ٿين ٿا، ۽ رڳو لفظن کي ٻولي ڇني لتو سگهجي." (٤٢)

هن طرح ٻوليءَ ۾ معنيٰ جي مونجهاري يا معنيٰ جي اڻ پوري هئڻ جو هڪ وڏيڪ دليل به ملي ٿو.

١٥. سڄي پاڱي تي سرسري نظر:

ڪتاب جي هن آخري ۽ پنجين حصي ۾ اسان جن ڳالهين تي خاص بحث ڪيو آهي، اهي آهن:

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(١) علم معنيٰ Semantics جي عمومي نوعيت .
(٢) علم علامت Semeiotics جي عمومي نوعيت .
(٣) نشان، علامت ۽ اهڃاڻ ـــ هڪ ڳنڍيل بحث .
(٤) سنڌي ٻوليءَ ۾ نشان، علامت ۽ اهڃاڻ جي حيثيت .
(٥) قديم سنڌي سماج ۽ ماحول ۾ ٿالو، نشان، ۽ اهڃاڻ ۽ علامت .
(٦) سنڌي ٻوليءَ جو پراڻو سماج ۽ ان جو تجربو ۽ ان جو ماحول .
(٧) سنڌي ٻوليءَ جا پهريان آواز ۽ انهن جي مدد سان جوڙيل لفظ، نالا ۽ اسم .
(٨) عڪس ۽ معنيٰ .
(٩) معنيٰ ۽ ان جي باري ۾ ڪي مونجهارا (Ambiguities) .

ڏٺو ويندو ته هن طرح اسان هن باب ۾ سنڌي ٻوليءَ جي سڄيءَ تاريخ ڪي سرسري طور تي بحث هيٺ آڻيندي، ان جي معنيٰ جي لحاظ ڪان، ان جي تمام ضروري نمونن جو اڀياس ڪيو آهي . هنن نمونن ۾ "نشان" جي حيثيت ڪي بنيادي حيثيت ڏيندي، اسان باقي علامت ۽ اهڃاڻ ڪي ٻوليءَ جي ارتقا جي سلسلي ۾ تمام اهم ڪڙين جي حيثيت ڏني آهي . اهڃاڻ جي اڀياس ۾ اسان خاص طور تي اهو بحث ڪندا آيا آهيون ته ان جو اثر اسان جي ادب تي گهاٽو آهي . هن باري ۾ اسان پنهنجي عظيم شاعريءَ مان اهڃاڻ جي جدا جدا نمونن لاءِ مثال ڏنا آهن . هن طرح عڪس جي معنيٰ جــي بابت، اسان هڪ جدا باب لکيو آهي ۽ ان جا مثال به ڏنا آهــن . آخر ۾، معنيٰ جي باري ۾ پيدا ٿيندڙ ڪن مونجهارن جو ذڪر ڪندي، اسان ڄاڻايو آهي ته نثر توڙي نظم ۾ ڪن سببن جي ڪري معنيٰ پوريءَ ريت ادا نٿي ٿئي .

خاص طور تي هي سڄو ڀاڱو سنڌي ٻوليءَ جي ان صلاحيت جي اڀياس سان تعلق رکي ٿو، جنهن جو بنياد "معنيٰ" تي آهي . معنيٰ جي هن اڀياس مان اسان ڪي پنهنجي ٻوليءَ جي ان ڪردار جي خبر پوي ٿي، جيڪا هوءَ جدا جدا نمونن سان پنهنجي سماج ۾ ادا ڪري ٿي .

حوالا

(1) Roucke Joseph, S. (and Associates): "Social Control", Second Edition (an East West Edition), D. Van Nastrand Company INC: (N.Y.), 1962, p. 224.
(2) See Max Mueller: "The Science of Thought", New York, 1887.
(3) Michal Breal: "Essai de Semanlique", (Paris), 1897 (for the meaning of the term).
(4) Pie Mario and Frank Gaynor: "A Dictionary of Linguistics", Philosophical Library, New York, p. 193 (The year of the publication has not been mentioned).
(5) Ibid: p. 193.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(6) Roucke Joseph (and Associates): "Social Control", Second edition (an East West Edition), D. Van Nostrand Company INC: (N.Y.), 1962, p. 225.

(7) Shipley, J.T. (Editor): "Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin Ltd., London, 1955, pp. 367-371.

(8) Burke Kenneth: "The Philosophy of Literary Form", Vintage Books, New York, 1957, p. 123.

(9) Ibid: pp. 123-125.

(10) Secord Paul F. Backman Corl. W. "Social Psychology", McGraw-Hill Book Company, (International Student Edition), London, 1964, p. 2. (Introduction).

(11) Foder, Bover, and Garrett: "The Psychology of Language", McGraw-Hill Book Company, New York, 1974, (p. xiii) (Introduction).

(12) Ibid: p. XVIII.

(13) Ibid: p. 24.

(14) Ibid: p. 72.

(15) Ibid: pp. 218-219.

(16) Ibid: p. 508.

(17) Nelson Brooks: "Language and Language Learning" (Theory and Practice), Harcourt Brace and Would Incline, New York, 1960, p. 4.

(18) Ruch, F.L: "Psychology and Life", Scott, Foreman and Company, 1937, p. 598.

(19) Ibid: p. 609.

(٢٠) ڏسجي الهداد ٻوهيو، ”شعر جي ايپاس جا نوان طريقا “ مضمون قسط ٢ـــ٣ . ” مهراڻ “ ساهي پرچو ٢-٥٧/٣-٥٧ ، سنڌي ادبي بورڊ ، حيدرآباد سنڌ .

(٢١) ڏسجي الهداد ٻوهيو، ”ٻولي ۽ ٻار“(مضمون)، مهراڻ ساهي، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، پرچو ٢-٧٢ .

(22) Dashiell, John Fredrick: "Fundamentals of General Psychology" (Third Ed), Houghton-Mifflin Company, The Cambridge Press, 1949, p. 519.

(23) Ibid: p. 520.

(24) Pie Mario and Frank Gaynor: "Dictionary of Linguistics", Philosophical Library, New York, p. 132.

(25) Kondratov, A. "Sounds and Signs" translated from Russian by George Yankorsky, MIR Publishers, Moscow, 1969, p. 11.

(٢٦) ڏسجي الهداد ٻوهيو، ”نشان، علامت ۽ اهڃاڻ“ (مضمون، ساهي مهراڻ سنڌي) سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد سنڌ، پرچو ١-٦٧ .

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(27) Sussane, K. Langer, "Philosophy in a New Key", New American Library, 1954. p. 20.

(28) Lorimer, Frank, "The Growth of Reason" (A study of the role of verbal activity in the growth and structure of human mind), as quoted by Sussane, K. Langer in "Philosophy in a New Key", New American Library, 1954, p. 21.

(29) Ibid: p. 33.
(30) Ibid: p. 35.
(31) Ibid: p.p. 58, 59.
(32) Ibid: p. 32.
(33) Ibid: p. 11.
(34) Ibid: p. 58.

(35) Odegone, C.K. and Richards I.A., "The Meaning of Meaning", Routledge and Kegan Paul Ltd: London, 1952, p. 9.

(36) Robins, R.H. "General Linguistics" (Introductory Survey), Longmans, 1954, p. 13.

(37) Greeberg, Joseph, H. "Essays in Linguistics", Phonix Books, the University of Chicago Press, London and Chicago, 1963, p. 1 (Introduction).

(38) Ruth, Nanda and Anshen, "Language" (Its Meaning and Function), Harper and Brothers, (published) New York, 1957, p. 98.

(39) Ibid: p. 87.
(40) Ibid: pp. 95-96.
(41) Ibid: p. 98.
(42) Ibid: p. 102.
(43) Ibid: p. 107.
(44) Ibid: pp. 188-190.
(45) Ibid: p. 191.
(46) Ibid: pp. 139-144.
(47) Ibid: p. 180.
(48) Ibid: p. 181.
(49) Ibid: p. 182.

(50) Jacquetta Hawkes Woolley Leonard (Sir), "History of Mankind" (Vol: 1), George Allen and Unwin Ltd: (London), Unesco, 1963, p. 142.

(51) Mortimer Wheeler (Sir): "Civilization of Indus and Beyond", Library of the Early Civilizations, London, Thames and Hudson, 1966, p. 37.

(52) Jacquetta Hawkes and Woolley Leonard (Sir), History of Mankind (Vol: 1), George Allen and Unwin Ltd: (London), Unesco, 1963, p. 6.

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

(53) Ibid: p. 6.

(54) Ibid: p. 104.

(55) Ibid: p. 108.

(56) Steinmann, Martin (JR), Willen Gerald: "Literature for Writing", Wordsworth Publishing Co. INC. Belmont, California, 1966, p. 657.

(57) Ibid: p. 675.

(58) Issacs: "The Background of Modern Poetry", p. 34.

(59) Ibid: p. 39.

(60) Shipley, J.T. (Editor): The Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin Ltd: London, 1955, p. 221.

(61) Dashiell, John Fredrick: "Fundamentals of General Psychology", Hough_ton Mifflin Company, The Cambridge Press, Cambridge, 1949, p. 581.

(62) Farseman and Floyd: "Psychology and Life", p. 64.

(63) Alexander Scherback: "Critical Reading and Writing", MacGraw-Hill Book Company (N.Y), 1965, p. 36.

(64) Richards, I.A. "Practical Criticism", Routledge and Kegan Paul Ltd: London, 1929.

(65) Shipley, J.T. "Dictionary of World Literary Terms", George Allen and Unwin Ltd. London, 1955, p. 14.

(66) Ibid: p. 14

(67) Empson William: "Seven Types of Ambiguity" (Third edition), Chatto and Windous (London), 1963, (For general discussion).

(68) Richards, I.A: "Principles of Literary Critcism", Routledge and Kegan Paul Ltd: London, 1963, pp. 98-102.

(69) Sapir: "Language: An Introduction to the Study of Speech, Harcourt Brace and World INC: 1949, p. 227.

(70) Boulton, Merjorie: "The Anatomy of Language", Routledge Paperbacks (London), 1960, pp. 98-102.

(71) Ibid: pp. 98-102.

Bibliography

A

1. Adams, E. Hobel — "Man in the Primitive World".
2. Agnes, M. (Sister) and David, S.S. (Jr). — "A Book of Plays".
3. Alfred, Kuhn — "A Study of Society".
4. Ander, Martinet — "Functional View of Language".

B

5. Baqai, M.S. (Dr.) — "Social Order in Pakistan Society".
6. Benn, S.I. and Peter R.S — "Social Principles and the Democratic State"
7. Bloomfield, Leonard — "Language."
8. Boas, Franz — "Race, Language and Culture".
9. Boulton, Merjorie — "The Anatomy of Language".
10. Brewer — "Dictionary of Phrase and Fable".
11. Burnes, E.L. and Ralph, P.I. — "World Civilizations" (abridged edition).
12. Burke, Kenneth — "The Philosophy of Literary Form".

C

13. Capell, A. — "Studies in Socio-linguistics".
14. Clerk, Wissler — "Man and Culture".
15. Cooley and Horton — "Human Nature and Social Order".
16. Charles Darwin — "The Descent of Man".

D

17. Daiches, David — "A Study of Literature".
18. Dashiell, Fredrick John — "Fundamentals of General Psychology".
19. Dollard, John (Article) — "The Acquisition of New Social Habits" in "The Science of Man in World Crisis".
20. Drinkwater, John — "The Outline of Literature".

E

21. Empson, William — "Seven Types of Ambiguity".
22. "Encyclopaedia Britannica".
23. "Encyclopaedia of Religion and Ethics".
24. "Encyclopaedia Americana".
25. "Encyclopaedia of Social Sciences".
26. Ernst, Cassirer — "Language and Myth".

F

27. Farseman and Floyd. — "Psychology and Life".
28. Foder, Bover and Garrett. — "The Psychology of Language".

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

G

29. Galton, Francis — "Enquiries into Human Faculty and its Development".
30. Greenburg, Joseph — "Essays in Linguistics".
31. Greenlaw, Edwin — "The Principles of Literary History".
32. Gunner, Landman — "The Origin of Inequality of Social Classes".
33. Ginsberg, Moris — "The Psychology of Society".

H

34. Hellbuch, Sigrid Westphal (Dr.) — "The Jat of Pakistan".
35. Henry Cousens — "The Antiquities of Sindh".
36. Hiller, E.T. — "Principles of Sociology".
37. Horton and Hunt — "Sociology".
38. Hudson, Henry William — "An Introduction to the Study of Literature".

I

39. Isac Goldberg — "The Wonders of World".
40. Isacs — "The Background of Modern Poetry".

J

41. John, R. Firth — "Papers in Linguistics".
42. John, L. Gillin and John, P. Gillin — "Cultural Sociology".
43. Joseph, R. Keller — "Linguistic Theory and the Study of English".

K

44. Kingsley, Davis — "Human Society".
45. Kondrator, A. — "Sounds and Signs".

L

46. Lambrick, H.T. — "Sindh Before Muslim Conquest".
47. Lee, Alfred M. (Editor) — "Principles of Sociology".
48. Leslle, A. White — "The Evolution of Culture".
49. Laverty, Hierth and Kroiter — "The Unity of English".
50. Le Roy — "Main Trends in Modern Linguistics".
51. Lee, O. — "Social Values and the Philosophy of Law".
52. Logan, Pearsal Smith — "Words and Idioms".
53. Lorimer, Frank. — "The Growth of Reason".

M

54. May, Miller — "The Science of Thought".
55. Michal Breal — "Essays on Semitics".

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

56. Mortimer Wheeler (Sir) "Civilization of Indus Valley and Beyond".

57. Mortimer Wheeler (Sir) "The Indus Civilization".

N

58. Nelson, Francis W. "English Language".

59. "New Universal Library" (Caxton and Co.).

O

60. Odgen, C.K. and Richards, I.A. "The Meaning of Meaning".

P

61. Pei Mario and Frank Gaynor "Dictionary of Linguistics".

62. Pei Mario "All About Language".

63. Piggot "Ancient India".

64. Pier Paole Giglioli (Editor)) "Language in Social Context".

R

65. Rene and Warren "Theory of Literature".

66. Richards, J.A. "Principles of Literature".

67. Roucek, Joseph. "Social Control".

68. Ross, F.A. "Social Control".

69. Robin, R.H. "General Linguistics".

70. Ruch, F.L. "Psychology and Life".

71. Ruth, Vaunda and Aushen "Language".

S

72. Sapir, Edward "Language".

73. Secord, Paul F. and Backman, Carl W. "Social Psychology".

74. Scharbach, A. "Critical Reading and Writing".

75. Shumaker, Wayne "Elements of Critical Theory".

76. Simeon, Potter. "Language in the Modern World".

77. Shipley, J.T. (Editor) "The Dictionary of World Literary Terms"

78. Steinman, Mortin J.R. and Gerald, William "Literature for Writing".

79. Susanne, K. Langer "Philosophy in a New Key".

80. Stephen, Ulman "Language and Style".

81. Sorley, H.T. "Shah Abdul Latif of Bhit".

82. Sumner, W.G. "Folkways".

T

83. Thomas, W.I. and Florian Znaniecki "The Polish Peasant in Europe and America".

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

84. Toynbee "The Idea of Civilization" (Essays).
85. Taylor "Anthropology".
86. Thakur, U.M. (Dr.) "Sindhi Culture".
87. Tomson Smith "The Folktale".
88. Woodard, James W. "American Classification of Culture".

سنڌي ڪتاب

(١) الانا غلام علي (ڊاڪٽر): ”سنڌي ٻوليءَ جو بڻ بنياد“
(٢) الانا غلام علي ۽ زاهده شيخ (مولف): ”ادبي اوسر“
(٣) جوڻيجو عبدالجبار (ڊاڪٽر): ”سنڌي ادب جي مختصر تاريخ“
(٤) رحيمداد خان مولائي شيدائي: ”تاريخ تمدن سنڌ“
(٥) ڪيولرام آڏواڻي: ”گل شڪر“
(٦) سراج الحق ميمڻ: ”سنڌي ٻولي“
(٧) غلام محمد شاهواڻي: ”رسالو شاهه عبداللطيف ڀٽائي“

نبي بخش خان بلوچ (ڊاڪٽر): (مولف) لوڪ ادب اسڪيم جا هيٺيان ڪتاب:

(٨) پروليون
(٩) ڳجهارت
(١٠) ڳيچ
(١١) ٻاراڻيون آکاڻيون
(١٢) لوڪ ڪهاڻيون
(١٣) لوڪ گيت
(١٤) ناراڻ ڀارتي: لوڪ ڪهاڻيون
(١٥) محمد ابراهيم جويو (مترجم): ”وحشي جيوت جا نشان“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سنڌي مضمون

الهداد ٻوهيو :

(١) ”اسان جي اڻ ڳالهايل زبان“
(٢) ”سنڌي ٻوليءَ جو سماجي ڪردار“
(٣) ”ٻوليءَ ۽ آواز“
(٤) ”شعر جي اپياس جا نوان طريقا“
(٥) ”ٻولي ۽ ٻار“
(٦) ” نشان، علامت ۽ اهڃاڻ.“
(٧) ڊاڪٽر عبدالڪريم سنديلو : ”سنڌي ٻوليءَ جي سونهن“
(٨) ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ : ”ڪڇي محاورو“
(٩) محمد اسماعيل عرساڻي : ”سنڌي ناٽڪ جي اوسر“
(١٠) الانا غلام علي (ڊاڪٽر): ”سنڌي افسانا“
(١١) غلام محمد گرامي : ”ڪافي ۽ وائي“
(١٢) تنوير عباسي : ”جديد سنڌي شاعري“

اردو ڪتاب

(١) وزير آغا (ڊاڪٽر): ”اردو شاعري ڪا مزاج“
(٢) ابن خلدون: ”مقدمه“ (ترجمو ــ مولانا سعد حسن ابن يوسفي)
(٣) قاضي اظهر رامپوري: ”عرب و هند عهد رسالت ۾“

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

نالن جي ڏسڻي

الف

(حضرت) آدم ع ۲۳۰

آڊمس ۳۰، ۳۵

آرفرٽ‌جان ۳۶، ۳۷

آروال پول ۲۷۱

آسٽن‌ويرن ۶۳،۶۵

آغا سليم ۷۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۸۰

آلچن بيگم ۸

آلچن، پروفيسر ۸

آلڊنگٽن ۳۲۶

آمني لوول ۳۲۸

آئيري مارٽينيٽ ۳۸

آءِ. آءِ. قاضي، علامہ ۱۸۲، ۳۳۸

آلڙڪس ۳۲۶، ۳۴۵

(حضرت) ابراهيم ع ۲۱۶

ابن خردازبہ ۱۱۶

ابن ڪثير ۲۳۱

ابوالاعليٰ مودودي، مولانا ۲۳۱

ابوحنيفہ نعمان بن ثابت زوطي، امام اعظم ۱۱۶

ابو محمد عبدالملڪ بن هشام ۱۱۵

ابو موسيٰ ۱۱۶

”ابوجهو“ ۱۶۰

احمد، مخدوم ۱۵۴، ۱۵۵

احمد ملاح، مولوي ۱۶۲

ارجن ۸۵

ارسطو ۱۱، ۶۸

ازرا پائونڊ ۳۲۶،۳۲۸

استاد بخاري ۱۶۲

اسٽين من ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۶۳، ۳۲۶، ۳۴۵

اسحاق آهنگر ۱۵۴

اسڪاٽ ۳۲۷

اسٽڪ گولڊ برج ۳۷

اصطخري ۱۱۶

اطهر رامپوري، قاضي ۱۳۰

افلاطون ۲۳۵، ۲۳۱، ۲۹۵

اقبال، علامہ ۸۹

ايگنيس، ايم سسٽر ۱۶۳

الفريڊ، ايم. لي ۳۰، ۳۷، ۳۸

الفريڊ ڪن ۳۷

الفورڊ ڪورز بسڪي ۲۷۰

الله‌بخش ٽالپر ۱۰۹، ۱۱۰

الهداد ٻوهيو ۹۳، ۲۳۱، ۳۳۳

اليٽ ٽي. ايس ۳۲۶

اليگزنڊر شيريڪ ۳۴۵

امداد حسيني ۱۶۱، ۱۶۲

امير معاويہ ۱۱۶

اناتول فرانس ۹۳

اوجن ۲۷۰، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۰۲

اوڊگن سي. ڪي ۳۷، ۳۳۳

www.sindhsalamat.com
books.sindhsalamat.com

اوڊيسي ١١١

اياز شيخ ٨٧، ١٦٠، ١٦١ ، ١٦٢ ، ٣٣٨

اياز قادري ١٦٢

ايڊگر ايلن پو ١٤٧، ٣٢٧

ايڊون سيلگمين آر- اي ٣٦، ٣٨، ٣٦، ٣٨،
٥٣، ٩٢، ٩٣

ايلون جانسن ٩٢

ايمپسن ڊبليو ٣٣٦، ٣٤٥

ايمرسن ٢٩٥

ايميٽيج جان ٩٢

ايندريولنج ٨٣

اينشن ٣٧، ٣٤٣

ب

باٿرن ٨٥

بچ ٣٠٢

برادلي، ڊاڪٽر ٦٧

بردو سنڌي ١٦٢

برلس اي - ايم ٦، ٩، ١٠

بروڪس، نيلسن ٣٤٣

بروئتي ٣٢٧

برونسلا مالينوسڪي ٢٧٠

بروئر ٨٦، ٨٧، ٩٣، ٩٥، ١٣٠

بقائي ايم ايس ڊاڪٽر ١٧، ٣٧، ٦٧ ، ٩٢

بلاذري ١١٦

بلومفيلڊ ليونارڊ ٣٦

بورڊي ١٠١

بورر ٣٤٣

بيربل ١٨١

بينجامن لي هورف ٢٧٠، ٣٠٦

بين ايس آءِ ٣٨

بيولف ١١١

ڀ

ڀاڳهي ٩٠، ٢١١

ڀائي ٩٠

پ

پيرومل مهرچند آڏواڻي ٣٣٨

ت

تاج بلوچ ١٦١

تنوير عباسي ٨٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣

ٿ

ٿامس ، ڊبليو آءِ ٣٧

ٿامس، ڊبليو جي ٩٥

ٿامس من ١٥٣

ٿامسن، ايس ٨٣

ٽ

ٽام هائٽ ٨١

ٽچنر ٢٧٣

ٽرمپ ١٠١

ٽائن بي ٣٧

ٽيلر ، ايڊورڊ ٢٠، ٢٣، ٣٧، ٢٢٥، ٢٢٩،
٢٣١

ٺ

ٺڪر، يو- ٽي- ڊاڪٽر ٢١٥، ٢٣١

ڀ

ڀٽمن ١٣

ڀليٽو (ڏسو افلاطون)

ڀن چائو ٨٢

ڀوپ ٨٥

ڀوپٽي هيراننداڻي ١٠١

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پاجي ٢٧٠
پيٽر، آر. ايس. ٣٨
پيراٽو پنيرو ١٨١
پيري بارٽن ٦٨
پيرسل، سمٿ ٣٣

ج

جارج بوس ٢٩٣
جارج پٽنام ٨١
جارج پوڪرسڪي ٢٦١
جان ڊرنڪ واٽر ٨٢، ٩٣
جانسن ٣٦، ٣٨، ٥٣
جمن چارڻ ١٨١
جنگ ٢٩٥
جوزف، آر. ڪيلر ٣٧
جوزف روسيڪ ٢٦٧، ٢٩٩، ٣٣٢، ٣٤٣
جنڊرٽ ٨٥
جنڪيتا هاڪس ٣٤٤
جيرالڊ ولمم ١٦٣
جيرامداس ١٠١
جيڪس ماريٽن ٢٩٣
جيمس، ڊبليو وڊرڊ ٥٣
جيمس هيسٽنگس ١٣٠
جيولس ٨٢

چ

چارلس ڊارون ١١، ٢٣، ٣٧
چارلس ڪولي ١٩
چارلس مارس ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧
چاڪرخان، مير ١٨٣
چاڪرعلي، مير ٨٧
چلي شيخ ١٨١
چنيسر (ليلا چنيسر) ٨٨
چنيسر ٨٧، ٨٨، ٢١١
چيسٽر آم، هنٽ ٥٣
چي هوانگ ٽي ٨١

ح

حاصل فقير وسائيپوٽو ١٣١
حافظ شاهه ١٦٠
حسام الدين راشدي، پير ٣٣٨
حفيظ تيوڻو ٨٨
حلمي، ٽي. ايچ ٣٢٧
حليم بروهي ١٥٣
حماد شيخ ١٥٣
حيدربخش جتوئي ١٦٢

خ

خسرو ١٥٥
”خليل“ ١٦٠
خوبچنداڻي ١٠١

د

دارا ١١١
داس ٩٠
دائود پوٽو، ڊاڪٽر ١٨٠، ٣٣٨
دروپدي ٨٥، ٩٠
”د ڪابل“ ١٦٠
دودو ٨٧، ٨٨، ٩٠، ١١١، ٢١١

ڏ

ڏني بخش سانگي ١٣٨

ڊ

ڊيپلائي ١٥١

www.sindhsalamat.com
books.sindhsalamat.com

ڊ

ڊاشيل ٢٨١، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٥

ڊانتي ٦٣، ٨٩

ڊڊلي، ليوينا ايڇ ٩٢

ڊرائيڊن ٦٨

ڊولارڊجان ٣٨

ڊيجز، ڊٺوڊ ١٦٣

ڊيسڪارٽس ٣٧٣

ڊيوڊ ٨٥

ڊيوس، ايس. جي ١٦٣

ڊيوس، ڪنگسلي ٣٧

ذ

ذوالفقار راشدي ١٦١

ر

رابٽس، آر. ايڇ ٢٩٣، ٣٣٣

راجو درويش ١٥٣

راف، ايڇ. ايل ٦، ٩، ١٠

ربٽ ٢٨٥

رت نادا ٣٧

رچرڊس، آء. اي ٣٧، ٩٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٢، ٣٠٢، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٣، ٣٣٥

رچ، ايف. ايل ٣٣٣

رچي، اي. ڊي ٢٩١

رستم ١١١

روز ويلٽ ٣٣٣

روسو ١١، ١٢

رومي ٨٩

رونالڊ ڊڪسن ٢٩

رئڊ ٣٣٧

رين ٩٣

ز

زاهده شيخ ١٦٣، ١٦٣

س

سابر، ايڊورڊ ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٣٣٥

ساشوري، ايف. ڊي ٢٦٨

سائوٽ ٢٨٣

سٽائن برن ٨٥

سچل ١٥٩

سراج الحق ميمڻ ١٠٢، ١٥١، ١٥٣، ٢٣٨، ٢٦١

سرويچ سجاولي ١٦٢

سرويٽس ٽوليٽس ٣٣

سر هينري ليارڊ ٨٠

سڪندر ١١١

سلطان راهوجا ٢٣٩

(حضرت) سليمان ٨١

سمنر، ڊبليو. جي ٢٠، ٣٢، ٣٧

سورلي، ڊاڪٽر ١٨٢

سورو ڪن ١٣

سوسن ڪي لينگر ٢٧١، ٢٩١، ٣٣٣

سومار علي سومار ١١٣

سومبارٽ ٣٣، ٣٥

سوهندي ٩٠

سيزر ٨٢

سيڪارڊ پال ايف ٣٣٣

سيمين پوٽر ٣٢، ٣٣، ٣٧

سي نيلسن فرانڪس ڊبليو ٣٦

ش

شان هاڻي ٢٩٦

شاهه ڪريم بلڙيءَ وارو

(ڏسو ڪريم شاهه بلڙيءَ وارو)

شاهه لطيف

(ڏسو عبداللطيف ڀٽائي)

شاهه مردان شاهه ٢٣١

شيلي، جي. ٽي. ٦١، ٩٢، ١٠٧، ١٣٠،
١٣٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٢، ١٥٣،
١٦٣، ١٦٣، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٥.

شرباش ٣٣٣

شماڪروين ٦٧، ٦٨، ٩٢، ٩٣

شمشير الحيدري ١٦١، ١٦٣

شيخ اياز (ڏسو اياز شيخ)

شيڪسپيئر ٦٣، ٨٩، ١١٢

شيلي ٦٥

ص

صاحب سنگهه ٣٣٨

صدرالدين پير ١٥٣

ط

طريح نجفي ١١٥

ع

(حضرت) عائشه رضه ١١٦

عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر ١٠٢، ١٠٣، ١٣٠،
١٣٢، ١٣٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٠،
١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٣،
١٦٣

عبدالحسين سانگي مير ١٦٠

عبدالرزاق "راز" شيخ ١٦٢

عبدالڪريم گدائي ١٦٢

عبداللطيف ڀٽائي ٥٧، ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٨٩،
٩٠، ١٠٢، ١٢٧، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٧،
١٥٨، ١٧٥، ١٨٢، ٢٢٦، ٢٢٨،
٢٥٨، ٢٣٨١، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٩٧،
٣٠٣، ٣٢٩، ٣٣١

عبدالله بن مسعود ١١٦، ١١٧

علي بابا ٩٧، ١٥١، ١٥٣، ٣٣٨

علي محمد راشدي پير ١٨٠، ٣٣٨

علي نواز جتوئي پروفيسر ١٠١

(حضرت) عمر رضه ١٥٧

(حضرت) عيسيٰ ٨١، ٨٢، ٢١٥

غ

غلام رباني ٣٣٨

غلام علي الانا ڊاڪٽر پروفيسر ١٠١، ١٠٢،
١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨،
١٣٩، ١٦٣، ١٦٣، ٢٦١

غلام محمد گرامي مولانا ١٥٥، ١٦٣

ف

فاضل شاهه ١٦٠

فتاح ملڪ ١٦١

فرانز بوس ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٧،
٣٨، ٥٣، ٩٣، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦،
٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١

فرائڊ ٢٩٥

فردوسي ٨٨

فرگوسن، سي. اي. ٢٨٩

فرلر ٢٠

فرلڪ گيز ٢٦٧، ٣٣٢، ٣٣٣

فريزر ٢٨٣

فرينڪ لوريمر ٢٩١، ٣٣٣

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

فرينڪ ٣٣٩
فلاٿيبر ٣٢٩، ٣٣٥
فلنٽ ايف. ايس ٣٢٨
فلورين زنيڪي ٣٧
فودر ٣٣٣
فورس من ٣٢٩، ٣٣٥
فنتل بڪ ٣٣

ق

قاسم ١٥٩
قاضي قاضن ١٥٣
قباد (ايران جو بادشاهه) ١١٥
قليچ بيگ مرزا ١٣٣، ١٦٠، ١٨٠، ٣٣٩، ٣٣٨
قمر شهباز ١٨٠، ٣٣٨

ڪ

ڪافڪا ٢٧٠
ڪبير شاهه ١٣٣
ڪرٽ گولڊ اسٽين ٣٣١
ڪروٽنر ١٣٠
ڪريم شاهه بلڙيءَ وارو ١٥٥
ڪشنچند "بيوس" ١٦٠
ڪلارڪ مل ٢٧٥
ڪلرڪ وسلر ٥٣
ڪنفيوشس ٨١، ٨٢
ڪوڙو مل ٣٣٨
ڪو مسڪي ٢٧٦
ڪولي، سي ٣٨
ڪونڊرانوف ٢٨٧، ٣٣٣
ڪونڊريٽر، اي ٢٦١
ڪيٽس ٨٥
ڪينٿ برڪ ١٩١، ١٩٢، ٢٣١، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٣٣
ڪيولرام آڏواڻي ٢٣١، ٣٣٨

گ

گالٽن ٣٢٩
گامون سچار ١٨١
گدا ١٥٩
گريبرگ جوزف ايچ ٣٣٣
گرين برج ٣١، ٢٩٣
گرين لا ايلبون ٧١، ٩٣
گريٽرسن ١٠١
گل محمد "گل" خليفو ١٥٩، ١٦٠
گن ٨١
گوئٽي ٦١، ٢٩٥
گٽريٽ ٣٣٣
گيسٽالٽ ٢٧٣

ل

لاڏجيو فقير ١٥٥
لاڪ ١١
لزائيل، اي. وائٽ ٥٣
لنڪن ٣٣٣
لوگن پيٽرول سمٿ ٣٦
لئمبرڪ ٨
لياقت علي خان وزيراعظم ٣٠٢
ليڊي وايولاويلبي ٢٧٠
ليزلي وائٽ ٢٦
ليورٽي ١٣٠
ليوبس ٢٧٧

م

مارٽن جي آر ١٦٣

مارڪس ٣٣

مارگن پروفيسر ٢٨٣

مائرس ٢٠

ماربوپي ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٧، ٢٨٧، ٣٣٢، ٣٣٣

مرجوري بولٽن ٣٢، ٣٧، ٣٣٩، ٣٣٥

مڄل برهل ٢٦٧، ٣٣٢

(حضرت) محمد صلي الله عليه وسلم ١١٦، ١١٧

محمد ابراهيم جويو ١٠٩، ١٨٣، ٣٣٨

محمد اسماعيل عرسائي ١٣٣، ١٦٣

محمد حنيف ٨٧

محمد علي سانگي پروفيسر ١٣٨

محمد طاهر علامه ١١٥

محمد فاضل بکري ١٥٥

مخدوم احمد (ڏسو احمد مخدوم)

مرزا قليچ بيگ (ڏسو قليچ بيگ مرزا)

مرليڌر جيٽلي ١٠١

مري ٣٣٧

مسوليني ٣٣٣

مصري شاهه ١٦٠

ملٽن ٨٧، ٨٩، ٣٢٦، ٣٢٧

مل محمود ١٦٢

منگر ٩٠

موتي جوتوائي ١٠١

(حضرت) موسيٰ ٨١، ١١٥

مولائي شيدائي ٢٣٩

مهيري شاهه ١٥٧

مئٿو آرنولڊ ٦٣، ٦٨، ٨٥

مشينس ٨٣

منڪسم گورڪي ٢١٦

منڪس وبر ٣٣، ٦٨

منڪس ميولر، سي- ٣٢، ٢٢٥، ٢٦٧، ٣٣٢

ميران محمد شاهه ٣٣٨

ميڪل ڊاڪٽر ٦٧

ميوارام ٣٣٨

ن

نارائڻ پارٽي ٢٣١

نارائڻ شيام ١٦٢

نبي بخش خان بلوچ ڊاڪٽر ١٠٢، ١٠٦، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٩، ١٣٠، ١٤٦، ٣٣٨

نبي بخش قاسم خليفو ٨٧

نسيم کرل ٣٣٨

نعيم دريشائي ١٦١

نندارت ٣٣٣

ننگر ٩٠

(حضرت) نوح عليه السلام ١١٥

نياز همايوني ٨٧، ١٦١

و

واٽرليسٽ ٩٢

وتايو فقير ١٨١

وٽمن ٢٨٣

وردس ورٿ ١٣٢

ورز برج ٢٧٣

ورجل ٨٣

وزير آغا، ڊاڪٽر ٣٣، ٣٧

وڪٽر ڪرافٽ ٢٦٨

ولن ١٣٨، ١٣٩، ١٥١، ٣٢٦، ٣٣٥

وولي ليونرڊ ٣٣٣

وهيلر مارٽيمر ٥، ٨، ٣٠٧، ٣٣٣

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

ورن ۹۳، ۱۴۴

ويسٽ فال، سرجد ڊاڪٽر ۱۸۴

ويسٽ فال، هينز ڊاڪٽر ۱۸۴

ويلڪ ۱۴۴

ه

هابس ۱۱

هاريس ۸۳

هٽلر ۳۳۴

هلبن ۶۷، ۹۳، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸،
۱۵۴، ۱۶۳، ۱۶۴

هرٽ ۱۳۰

هري دلگير ۱۶۲

هرشي اِي ۲۴۱

هارسي، اِي. ٽي ۳۱، ۳۸

هنٽ ۳۷

هنس فرالهيٽل ڊاڪٽر ۲۴۹

هوبيل ايڊ مس اِي. ۶، ۱۰

هوتچند مولچند گربخشاڻي ۱۵۰

هورٽن، پال بي. ۳۷، ۳۸، ۵۴

هورني ۳۶، ۳۰۶

هومر ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۸۹

هيروڊوٽس ۸۳

هيگل ۶۱

هيلن ۹۰

هيواڪاوا، ايس ۲۷۱

هينري جيمس ۶۴

ي

يافث (حضرت لوح جو پٽ) ۱۱۵

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

پلنامو

صفحو	سٽ	غلط	برابر
۳	۱۵	ڳالهيون	ڳالهيون
٦	۲۴	طريقن مان	طريقن سان
۱۰	حوالونمبر5	Ma	Man
۱۳	۲۰	مولو گام	مونو گامي
۱۵	۷	هورتحال سان	صورتحال سان
۱۵	۱٦	هڪنبي	هڪٻئي
۲۱	۷	ٻانهپ جو	ٻانهپ جا
۲۲	۱۸	معاملي ۾	معاملي ۾
۳۲	فوٽ نوٽ	Psychiaric	Psychiatric
۳۹	۸	گهٽا ٽا ٿين	گهٽا ڪونہ ٿا ٿين
۴۲	۲۷	مرجوري بوسٽن	مرجوري بولٽن
٦۳	۱۵	جيترو اسان لفظ ادب	جيترو لفظ ادب
۷۱	۱۸	گرين ۽	گرين لا
۷۱	۲۱	هو ڏسڻو آهي	اِهو ڏسڻو آهي
۷۲	۲۳	(Worfkunst)	Wortkunst
۷۳	آخري سٽ	ڪارڪردگيءَ جوءُ	ڪارڪردگيءَ جوئي
۷۴	۱۳—۱۴	ٻالهون پڌائيندا	ٻانهون پڌندا
۸۰	۳	قالم	قائم
۸۱	آخري سٽ زائد ۽ غير ضروري آهي		
۸۵	۵	ستائن برن	سٺائن برن
۸۵	۱۴	مٿي آهي	مٿي آهن
۸٦	۲۰	لکجي	لکجي
۸۷	۲۰	سائيه، جي سک	سائيه جي ساک
۹۲	حوالونمبر8	Watter Yust	Walter Yust
۱۰۷	۳	سمجهجي	سمجهي

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

صفحو	سٽ	غلط	برابر
١١١	٣	خاض	خاص
١١١	١٠	جوڙائي	جوڙائي
١١١	٢٦	(Bewolf)	(Bewulf)
١١٣	٣	اهي سکي	اي سکي
١١٣	٤،٦	جوڙائي	جوڙائي
١١٣	١٥	جوڙائو	جوڙائو
١٣٠	٢١	نقطي	نُڪتي
١٣٣	٢٧	نقطا	نُڪتا
١٣٣	آخري سٽ	رستي	دستي
١٣٥	١٨	(Clle)	(Clue)
١٥٧	١٩	شروع	شرع
١٦٩	٢	٦- ايڪ	٧- ايڪ
١٦٩	٣	٧	٨
٢٠٠	چوٽي نمبر ٦٥	چگر	چگو
٢٠١	چوٽي نمبر ٢٥	مابي	ماهي
٢٠٣	١٦	سپاءَ	سپاهءَ
٢١٠	١٢	گھوريا سر سوڙا	گھوريا پير سر سوڙا
٢١١	٢٨	ڳنهي	ڳنهي
٢١٧	٢٣	لنڊيءَ کي	کنڊيءَ کي
٢٢٦	١٣	لسانيت	لسانيات
٢٣٦	١٧	پيڙهه	چيڙهه
٢٣٦	١٨	سچو ٿيند	سچو ۽ ٿيندو
٢٣٦	٢١	ڪپڙن	ڪپرن
٢٣٦	٢١	لاٿي لاٿي	لٿي لاٿي
٢٣٩	٢٩	تجربا . . . تجربا	ترجما . . . ترجما
٢٥٣	٢	ڏيکاريو آهي	ڏيکاري ٿو
٢٦١	ٻارهون حوالو	Kondrator	Kon dratov
٢٦١	ٻارهون حوالو	Yaukorsky,	Yonkorsky,
٢٧٣	٢٧	توڙي هو	توڙي جو ته
٢٧٣	٢٨	رکن ٿا؛	رکن ٿا،

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

نوٽ:- ٢٧٦ صفحي تي اوٽ نوٽ لاءِ حوالو:-
Nelson Brooks: "Language And Language Learning—Theory and Practice", Harcourt Brace and World Inc., New York, 1960, P. 4]

صفحو	سٽ	غلط	برابر
٢٨٨	١٣	اوٽپ	اوٽيپ
٣٠٠	١٨	ان جون	اسان جون
٣٠٠	آخري سٽ	آمدنيءَ	مدني
٣٠٢	٩	انهن سان	انهن سان
٣٠٧	٢١	نائيءَ	ٻائيءَ
٣١٣	٢٣	ڳاه	ڳالهه
٣١٥	٢٦	پتڪو	ٻتڪو
٣١٥	٢٨	جاندارو	ڇانڊارو
٣١٦	٢	هيٺ ٿو ٿئي،	هيٺ! ٿو ٿو،
٣٢١	١٩	لکميو	لکمير
٣٢٢	٥	Costumary	Customary
٣٢٢	٦	روايتن جو	روايتن جي
٣٢٢	٦	اچڻ سان	اچڻ
٣٣٢	پهريون حوالو	Roucke	Roucek
٣٣٢	ٻيو حوالو	See Max mueller	(Soe) Max muller
٣٣٢	ٽيون حوالو	Semanlique	Semantique
٣٣٣	حوالو ڇهون	Roucke	Roucek
٣٣٣	حوالو ١١	Bover	Bever
٣٣٣	حوالو. ٢،١، ٢٦٤٢	ڏسجي الهداد ٻوهيو	(ڏسجي) الهداد ٻوهيو
٣٣٥	حوالو ٦٢	Farseman	Forsman
٣٣٥	حوالو ٦٣	Scherback	Scherbach

www.sindhsalamat.com books.sindhsalamat.com

سنڌ سلامت

www.sindhsalamat.com

سنڌ سلامت جو مشن ۽ مقصد سنڌي ٻوليءَ جي ڊجيٽلائيزيشن ۽ پکيڙ کي وسيع ڪرڻ آهي ۽ پڻ دنيا سان گڏ سندس رفتار سان هلڻ جو سانباهو آهي، ڇو ته تاريخ هميشه انهن قومن جو احترام ڪيو آهي جن پنهنجي علمي سرمائي جي حفاظت ڪئي آهي. سنڌ سلامت پڻ پنهنجي ٻوليءَ جي بقاء خاطر سنڌي ٻوليءَ ۾ لکيل قيمتي ۽ ناياب ورثي کي ضايع ٿيڻ کان بچائڻ ۽ ان کي نه رڳو محفوظ رکڻ پر پنهنجي اديبن، ليکڪن، محققن ۽ شاعرن جي علم، هنر ۽ تخليقن کي ڊيجيٽلائيز ڪندي دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ موجود سنڌين تائين مفت ۾ آسانيءَ سان پهچائڻ جو عزم ڪيو آهي.
اسان جي خواهش هئي ته سنڌي مواد تي مشتمل هڪ اهڙو ڪتاب گهر قائم ڪجي جتي هر موضوع تي مشتمل ڪتاب موجود ملن. ڪتابن کي ڳولڻ ۽ ڊائونلوڊ ڪرڻ آسان هجي ۽ اينڊرائيڊ سميت آئي فون يا ونڊوز آپريٽنگ سسٽم سميت هر قسم جي ڊوائيس تي آساني سان آن لائين پڻ پڙهي سگهجي.
۽ اهو سڀ ”سنڌ سلامت ڪتاب گهر“ ذريعي ئي ممڪن ٿي سگهيو. اميد ته سنڌ سلامت ڪتاب گهر ذريعي سموري دنيا ۾ موجود سنڌي نه صرف ڀرپور لاڀ حاصل ڪندا پر سنڌ سلامت ڪتاب گهر کي وڌيڪ فائديمند بنائڻ لاءِ پنهنجو ڀورو ساٿ نڀائيندا.

books.sindhsalamat.com

سنڌ سلامت ڪتاب گهر جي اينڊرائيڊ اپليڪيشن پلي اسٽور جي هن لنڪ تان ڊائونلوڊ ڪريو:

https://play.google.com/store/apps/details?id=com.sindhsalamat.book

سورهه سنڌي ادب جي واٽس ايپ گروپ جي لنڪ:

https://chat.whatsapp.com/Ccc0pAnEJWk79h92OCt6Nu