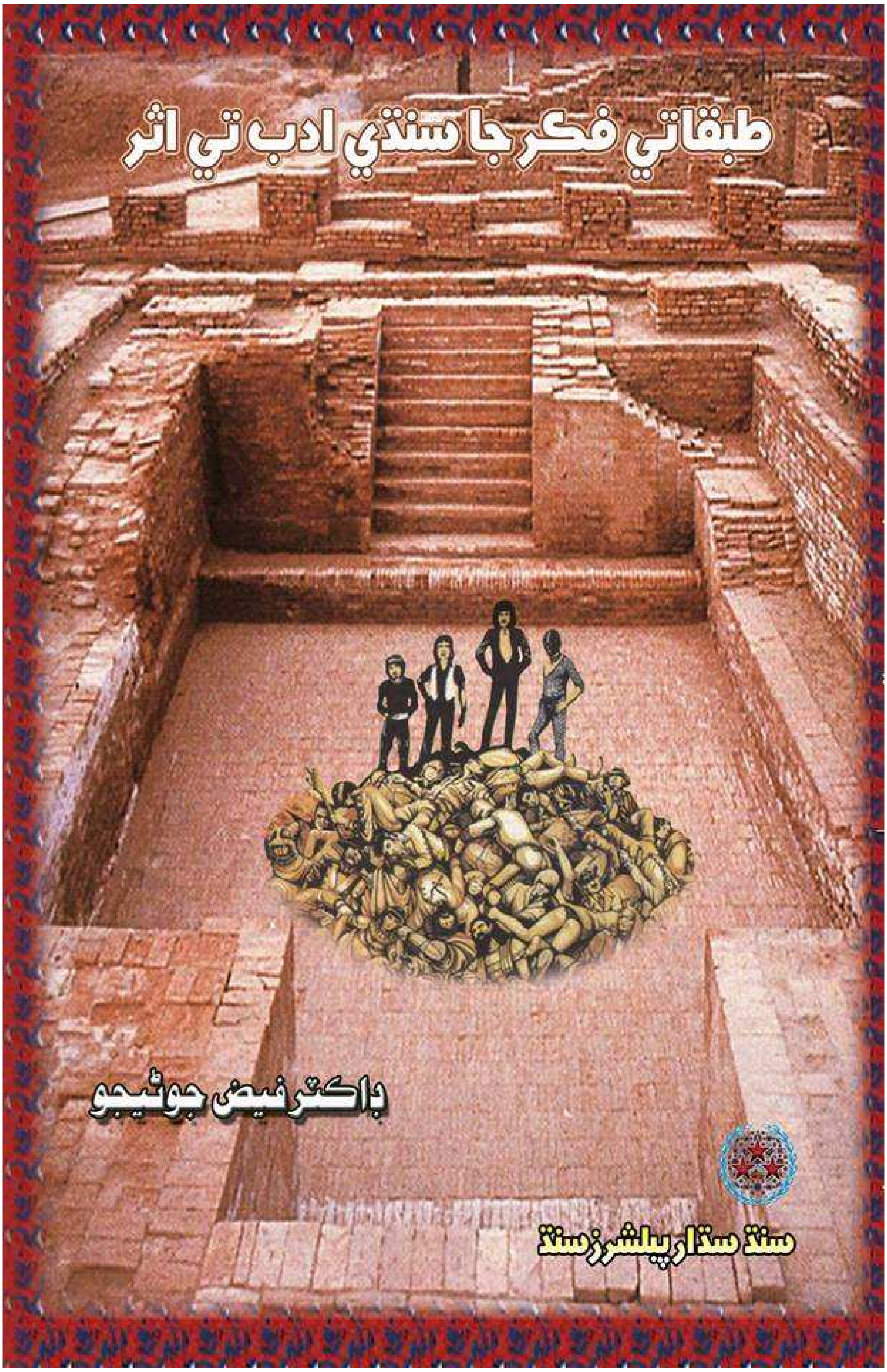
طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر
ڊاڪٽر فيض جوڻيجو
سنڌ سڌار پبلشرز سنڌ

طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر

(1950ع کان 2000ع)

فيض جوڻيجو ڊاڪٽر

سنڌ سڌار پبلشرز سنڌ

(سمورا حق ۽ واسطا محقق وٽ محفوظ)

سنڌ سلامت ڪتاب گهر

ڪتاب:	**طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر**
محقق:	ڊاڪٽر فيض جوڻيجو
نگران:	ڊاڪٽر نواز علي شوق
ٽائيٽل ڊزائين:	عباس ڪوريجو
ڪمپوزنگ:	اويس قريشي
ڇاپو:	ڦيبروري 2015ع
تعداد:	هڪ هزار
ڇپائيندڙ:	سنڌ سُڌار پبلشرز، سنڌ.
مُلهه:	400/-
ملڻ جو هنڌ:	سنڌ بوڪ ائنڊ اسٽيشنري، گلشن حديد فيز 1 ڪراچي 49

Book Name:
"Tabqati Fikir Ja Sindhi Adab Tey Asar "
By: Dr. Faiz Junejo
Lookafter: Dr. Nawaz Ali Shoq
Title By: Abbas Korejo
Composed by: Awais Qureshi
Published by: Sindh Sudhar Publishers, Sindh.

اداري پاران :

سنڌ سلامت **ڊجيٽل بوڪ ايڊيشن** سلسلي جو ڪتاب نمبر (110) اوهان اڳيان پيش ڪجي ٿو. هي ڪتاب ”**طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر**“ ڊاڪٽر فيض جوڻيجي جو سال 2009ع جو پيش ڪيل ڊاڪٽوريٽ لاءِ ٿيسس آهي،جنهن کي ڪتابي صورت ۾ ڇاپيو ويو آهي.

هي ڪتاب سنڌ سُڌار پبلشرز پاران 2015ع ۾ ڇپايو ويو آهي. لک ٿورا پياري دوست عباس ڪوريجي جا جنهن هن ڪتاب جي سافٽ ڪاپي موڪلي سنڌ سلامت تي پيش ڪرڻ جي اجازت ڏني.

اوهان سڀني دوستن، پائرن، سڄڻن، بزرگن ۽ ساڃاهه وندن جي قيمتي مشورن، راين، صلاحن ۽ رهنمائي جو منتظر.

محمد سليمان وساڻ

مينيجنگ ايڊيٽر (اعزازي)

سنڌ سلامت ڊاٽ ڪام

sulemanwassan@gmail.com

www.sindhsalamat.com

فهرست

ڪو ٻه ٻيو جوڳئين: ڊاڪٽر فيض جوڻيجو 08
مهاڳ: سوڀو گيانچنداڻي 11

باب پهريون: 14
جديد طبقاتي فڪر ڇا آهي؟
سماجي سائنس جي روشنيءَ ۾ مختلف
سماجي طبقن جو خارجي اڀياس
طبقن جو خارجي اڀياس
طبقاتي تضادن جو تاريخي پسمنظر
فطري تضاد ۽ مصنوعي تضاد
طبقاتي جدوجهد ۽ ترقيءَ جا خارجي قانون
غير طبقاتي معاشري جو نئون وجود
باب ٻيو: 35
ادب ۽ شعور
ادب جو وحشت وارو دؤر
تهذيبي دؤر (غلامداري دؤر)
ادب جو جاگيرداريءَ وارو دؤر
سرمائيداري ادب
سياسي ۽ معاشي حالتون
ادب براءِ ادب ۽ ادب براءِ زندگي
ادب ۽ طبقاتي جدوجهد
ادب ۽ محنت جو ڪلچر
باب ٽيون: 77
طبقاتي فڪر جو سنڌي ادب تي اثر
سنڌي ادب جو تعارف
سومرن جو دؤر
سمن جو دؤر
جديد طبقاتي ادب جي اوسر جو مختصر جائزو

خانچند درياڻي
لالچند امرڏنومل ڄڳتياڻي
ڄيٺمل پرسرام
ڪشنچند تيرٿداس ڪتري بيوس
سنڌي ادب تي اثر
حشمت ڪيولراماڻي
گوبند مالهي
رشيد احمد پتي
ڪامريڊ حيدر بخش جتوئي
جي.ايم. سيد (غلام مرتضيٰ سيد)
ڊاڪٽر نجم عباسي
شيخ اياز
سوڀو گيانچنداڻي
مجتبيٰ راشدي
محمد ابراهيم جويو
رؤف نظاماڻي
بدر ابڙو
تاج جويو
يوسف سنڌي
نبي بخش ڪوسو
غلام حسين رنگريز
جامي چانڊيو
فقير محمد (ف.م. لاشاري)
عبدالرحمان نقاش
نسيم ٿيٻو
ڊاڪٽر شمس سومرو
اختر بلوچ
شمشيرالحيدري
محمد خان احمداڻي
رحمت الله ماجوٺي
انور ابڙو

انور پيرزادو
خاڪي جويو
ڄام ساقي
ڊاڪٽر ارباب کهاوڙ
رسول بخش پليجو
دلشاد ڀٽو (سينيئر)
ڊاڪٽر الهداد ٻوهيو
ڊاڪٽر فهميده ميمڻ
غني ڪانڌڙو
ڊاڪٽر غفور ميمڻ
حوالا 174

ارپنا

محترم استاد ۽ سماجي فڪر جي دانشور

افضل جدون جي نان۽

جنهن ٿرڊ آپشن جو فڪر سمجهايو

مهاڳ

سنڌ ادب ۾ اهڙا ماڻهو پيدا ٿي رهيا آهن جيڪي سنڌي ادب يا دنيا پر جي ادب جو تجزيو مارڪسي نڪتي نگاهه کان ڪري رهيا آهن.

فيض جوڻيجي جو سال 2009ع جو پيش ڪيل ڊاڪٽوريٽ لاءِ ٿيسس ”طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر“ نظر مان ڪڍيو اٿم ۽ حيراني آهي ته ايترو خوبصورت انداز ۾ سنڌ جي اندر مارڪسي نڪتي نگاهه ۽ ترقي پسند نڪتي نگاهه کان ڪتابن جو تجزيو ڪيو ويو آهي. هڪ ته اهي ڪتاب آهن جيڪي پاڪستان کان اڳ جا ڇپيل آهن ۽ ٻيا اُهي ڪتاب آهن جيڪي پاڪستان کان پوءِ جا ڇپيل آهن. منهنجو گهڻو واسطو انهن ڪتابن سان پيو يا نظر مان نڪتل آهن، جيڪي پاڪستان کان پوءِ جا لکيل هئا، پر انهن تائين پهچندي پهچندي مون کي انهن ڪتابن جي ياد هئي،جنهن ۾ جيٺمل پرسرام، حيدر بخش جتوئي ۽ جڳتراءِ ۽ ٻين اديبن جا لکيل آهن. هڪڙو اديب جو غالباً ذڪر نه ڪيو ويو آهي، اهو هو ”تيرٿ وسند“. تيرٿ وسند حيدرآباد (هندستان) ۾ جائو هو ۽ گهڻن ملڪن جو سير ڪيو هئائين ۽ هن آخر ۾ هڪ ڪتاب لکيو هو. هو خاصو ڄاڻو هو سنڌي ادب جو ۽ تمام سٺي سنڌي لکندو هو، پر ڄاڪاڻ جو ان پاڪستان ۾ ڪو خاص ڪم نه ڪيو هو، سواءِ هڪ ڪتاب لکڻ جي، جنهن جي ڪري ان کي نظر نه وجهڻ ايڏي ڪا وڏي ڳالهه ناهي!

فيض جوڻيجو، جنهن جي ادب سان گهڻي ۾ گهڻي دلچسپي آهي، اهو ڪوائنٽٽي ۽ ڪوائلٽي وائيز آهي. شيخ اياز جو جيڪو تجزيو فيض جوڻيجي ڪيو آهي، سو تمام ضروري لڳي ٿو، ڇو ته شيخ اياز جي اها شخصيت آهي جو دوست، دشمن ڪو به وساري نٿو سگهي. هو شروعات کان وٺي ترقي پسندن ۾ ڳڻيو ويندو هو، پر مصيبت اها هئي ته جهڙي طرح پاڻ هڪ هنڌ چيو اٿئين ته، ”مان نه بالشويڪ آهيان ۽ نه نيشويڪ آهيان مان سنڌ شيوڪ آهيان.“ سنڌ شيوڪ ۾ ضروري ناهي ته ڪو غريبن جو ساٿي نه هجي. هن سنڌي ادب جي جيڪا شروعات ڪئي آهي، اها پنهنجو هڪ وڏو ڪارنامو آهي، پر جهڙيءَ طرح شاهه لطيف، سچل، ساميءَ ۽ ٻين جو نتيجو ڪڍيو ويو آهي، ان ۾ به ڪيترين ڳالهيون مذهبي معلوم ٿين ٿيون. شيخ اياز پڇاڙيءَ ۾ اچي صرف هڪ نڪتي تي ڳَٽ ڏني آهي ته، ”مان ڪي يا ٻئي ڪنهن سنڌي اديب کي انجمن ترقي پسند مصنفين جي جلسن ۾ نه ڪوٺايو ويندو هو“ ۽ اها ڪا ايڏي وڏي ڳالهه نه هئي، ڇاڪاڻ جو ڪيترائي اسان جا دوست 1930ع کان وٺي ’ڪميونسٽ تحريڪ‘ ۾ يا ’هاري ڪميٽي‘ ۾ هوندي به اديب جي حيثيت سان تمام گهٽ ڄاتا ويندا هئا.

گهڻي ڀاڱي جيڪو مارڪسي نڪتي نگاهه کان لکيو ويو، اهو پاڪستان ٺهڻ کان ٿورو اڳ ڪجهه ڪهاڻيون شيخ اياز جون، هڪ اڌ هڪ ڪيولراماڻي جو، ٻه چار منهنجون مارڪسي نڪتي نگاهه کان لکيل آهن، ان ڪري اسان جو آل انڊيا ڪانفرنس ۾ ڪنهن مصنف کي نه ڪوٺائڻ يا سڏ نه ملڻ اها ڪا اهڙي ڳالهه ڪانهي، جيڪا وڏي هجي. اياز جو نالو ته وڏو هو، پر خاص ڪري سنڌ يونيورسٽيءَ جو وائيس چانسلر ٿيڻ کان پوءِ هن جو نالو سڄي انٽرنيشنل ڪميونٽيءَ ۾ سڃاتو ويو هو، پر ان لحاظ کان به ائين ڪٿي چئجي ته هن کي ڄاڻي واڻي ائين اڻڳتي ڪيو ويو هو.

طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر : ڊاڪٽر فيض جوڻيجو

هو (اياز) ۽ جمال ابڙو، پنهين ڪي پروگريسور ڪانفرنس ۾ تاشقند ۾ سڏ ڏنو ويو، جتي هو ۽ ٻئي فيض احمد فيض سان گڏ هئا ۽ اُتي هنن پنهنجو حصو ورتو. اياز خود منهنجي ڪتاب جي پيش لفظ ۾، ”وڏي وٿ هيام“ ۾ لکيو آهي تہ اسان کي سڏايو ويو ۽ مون کي اگنور ڪيو ويو. ان جو اهو مطلب ناهي، ان جو مطلب اهو آهي تہ مان پنهنجو پاڻ کي ايترو...!

مان بہ سنڌ شيوڪ آهيان ۽ مان بہ سنڌ جي ادبي خدمت ڪئي آهي ۽ مان سمجهان ٿو تہ جيترو ڪجهہ ادب لکيو آهي ۽ سنڌ لاءِ لکيو آهي ۽ سنڌين لاءِ لکيو آهي. اخبارن ۾، رسالن ۾، ميٽنگس ۾ منهنجو هڪ ڪنٽري بيوشن آهي. ان ڪري مان فيض جوڻيجي کي گهٽ نٿو سمجهان. هن وڏي محنت ڪري سنڌي ادب کي ڏوريو. انٽرنيشنل هر ڪاٿو آهي ۽ اسان جي دوستن کي پنهنجو چاتو آهي.

مارڪسي لٽريچر کي جيڪو مارڪسي نڪتي نگاهہ کان تجزيو ڪيو آهي، مان تمام گهڻن فنڪشنن ۾ سوگهو هئڻ ڪري ڪتاب سان گهٽو انصاف نہ ڪري سگهيو آهيان، پر پانيان ٿو تہ فيض جوڻيجي کي داد ڏيڻو پوندو جو هن سنڌي ادب کي مارڪسي نڪتي نگاهہ کان پڙهيو.

هر سنڌيءَ جو فرض آهي، بلڪ هر سنڌيءَ تي فرض آهي تہ هو هن ڪتاب کي پڙهي ۽ اهي اوريجنل ڪتاب جنهن جا تجزيا ڪيا ويا آهن يا انهن جي اسيسمينٽ ڪئي ويئي آهي، انهن ڪتابن کي پڙهي.

ان کان علاوه وڌيڪ آءٌ نٿو چئي سگهان، چاڪاڻ جو منهنجي صحت اجازت نٿي ڏئي جو وڌيڪ چئي سگهان. هڪ ڳالهہ چوندس تہ ناز سنائي جيڪو ويجهڙائيءَ ۾ منهنجو ڪتاب ڇاپيو آهي، ’سوڀي جون تحريرون‘ ان جو لي آئوٽ يڪو بنيادي طور تي ٽي چار ڪتاب آهن، جن مان هڪ آهي، وڏي خوشي ٿيندي جو فيض جوڻيجو ڪو سٺو پبلشر ڳولي سگهي، جيڪو سندس ڪتاب کي ڇپائي ۽ ان جي پوري رونمائي ٿي سگهي.

مهرباني

سوڀو گيانچنداڻي

لاڙڪاڻو

پنهنجي پاران:

ڳُوپَهُ پَيو جُوڳَئين

ڪراچي يونيورسٽيءَ ۾ جڏهن مان پڙهڻ لاءِ داخلا ورتي هئي، اُنَ وقت ان خوشفهميءَ ۾ هيس تہ هن اداري مان ڊگري وٺي ڪنهن سٺي اداري ۾ نوڪري ڪندس، پر جڏهن عملي زندگيءَ ۾ داخل ٿيس تہ معلوم ٿيو تہ هتي نوڪريون ذات ۽ سفارش تي ملنديون آهن. لڳاتار مايوسي نصيب ٿيڻ کان پوءِ جڏهن مان پيهر هن اداري ۾ Ph.D لاءِ داخلا ورتي تہ مان صرف پڙهڻ ۽ پرائڻ لاءِ آيس تہ ڪجھ اڪر علم جا سِکي وٺان. ان سِکڻ جي تياري 1993ع کان مارڪس ۽ لينن کي پڙهڻ کان شروع ڪئي. ان ادراڪ جي عمل مان گذرندي، شعوري طور مون نہ صرف ترقي پسند فڪر سمجهيو، بلڪ هڪ نئين شڪل يا نئون خيال منهنجي دماغ ۾ آيو، سو اهو تہ 1955ع کان دنيا جي حالتن ۾ جيڪا تبديلي سرد جنگ جي ڪري آئي آهي، ان ماحول هن استحصالي معاشري ۾ هڪ نئين شڪل اختيار ڪئي آهي، جنهن جو مقابلو نہ ڪندي، مارڪسي فڪر هار ڪاڏي، اهو آهي ”جديد سامراجيت“. هي استحصالي بينڪاري نظام پاڻ سان گڏ غلاميءَ ۽ استحصال جا نوان طور طريقا ڪڍي آيو آهي. مارڪسي فڪر جي مقابلي نہ ڪرڻ جو سبب هڪ اهو بہ هو تہ مارڪس جي پيروڪارن مارڪسي نظريي کي، مارڪسزم چئي، ان کي سائنسي طريقي سان وڌڻ کان روڪي ڇڏيو.

تاريخ جي اڀياس مان اهو بہ معلوم ٿئي ٿو تہ نظريو (Theory) لڳاتار ارتقا ۾ رهي ٿو، ۽ سماج ان کي لڳاتار تجربن مان گذاريندو رهي ٿو، پر جڏهن حدبنديون ڪندي، ڪنهن خيال کي مخصوص قانونن جو پابند ڪري ڇڏجي ٿو ۽ ان مان واڌاري جي سگھ ختم ٿي وڃي تہ اهو (Ism) آهي، جيڪو ڪاٿي نہ ڪاٿي مڪمل طور يا جزوي طور عقيدي جو شڪار ٿئي ٿو يا عقيدي جي ماتحت هلي ٿو. مارڪسزم جا پوئلڳ جڏهن چوندا آهن تہ ”هڪ ڏينهن پوري ڌرتيءَ تان طبقا ختم ٿي ويندا – ڪامريڊ!“ تہ اهو عقيدو آهي، پر عملي طور هو شرابي آهن، جنهن کان عام معاشرو خائف آهي. پيو ۽ وڏو سبب هي هو تہ ”سامراجيت“ کي ”جديد سامراجيت“ جي منزل تي آڻڻ ۾ رضاڪار مذهبي سپاهين مکيہ ڪردار ادا ڪيو. سيني مذهبن جا پوئلڳ سرد جنگ ۾ هڪ هئا، جڏهن تہ مارڪسي فڪر تي عمل ڪندڙ داخلي ۽ خارجي طور الڳ الڳ هئا.

مارڪسزم ۾ جيڪو مکيہ نقص رهجي ويو هو، سو اهو تہ مارڪس محنت جو صرف آفاقي پاسو سمجهايو هو، پر محنت جو ننڍڙو ايڪو يا اِڪائي، جتي محنت جي موت ۾ جنم وٺندڙ ملڪيت سماجي حيثيت اختيار ڪندي، اجتماعي شڪل ۾ ظاهر ٿئي، اهو واضع نہ ڪري سگهيو. نتيجي طور سوويت يونين جي شڪل ۾ اجتماعي ملڪيت جي جاءِ تي ”رياستي ملڪيت“ (State Property Ownership) جنم ورتو، جڏهن تہ چائنا ۾ ان ملڪيت Militant State Property Ownership ظاهر ٿي،جيڪا خود سوويت يونين رياستي ملڪيت جي مخالف رهي. سامراجيت سڄي دنيا ۾ مارڪسي فڪر تي هلندڙ ٻن گروپن جو فائدو وٺندي، هٽ ٺوڪيا سوشلسٽ سياستدان اڳيان آندا. جن سوشلسٽ سوچ کي/ سوشلزم کي عوام جي اڳيان رکي، عوام کي دولابو

ڏنو. هي اُها جڳهه آهي، جتان جديد سامراجيت سياسي طور اُڀرڻ شروع ڪيو. ڪرنل قذافي هجي، پُٽو هجي يا ڪو ٻيو، اهي سڀ ان مقصد لاءِ تيار ڪيا ويا هئا، جڏهن تہ ٻئي طرف مولوي اڳواٽن معرفت رضاڪار فوج جوڙي ويئي. لينن جي سياسي بصيرت ڪمال جي هئي، پر افسوس ان ڳالهہ جو آهي تہ سوشل سائنس جي روشنيءَ ۾ ملڪيت جو گهٽ ۾ گهٽ ايڪو يا اِڪائي / ماپو يا ماڻ ڪهڙو هئڻ گهرجي، جيڪو گڏيل ملڪيت جي شڪل کي ظاهر ڪندي، سماجي / مشترڪ يا سوشلسٽ ملڪيت جي حقيقي بنياد واضح ڪري، اهو واضع نہ ڪري سگهيو، پر اها سچائي آهي تہ لينن مارڪسي فڪر کي مارڪسزم جي چار ۾ قيد نہ ڪيو، بلڪ ان کي نظريي جي صورت ۾ اڳتي وڌايو ۽ سرمائيداريءَ جي اڳين منزل ”سامراجيت“ سمجهايو. جڏهن تہ مارڪس، اينگلس ۽ لينن سماجي سائنس جي روشنيءَ ۾ گڏيل قيادت جو تصور نہ ڏيئي سگهيا. نتيجي طور پارٽي فرد جي تسلط هيٺ رهي، جتي پرولتاريہ ڊڪٽيٽرشپ جي شڪل ۾ هڪ فرد سماج / پارٽيءَ تي مسلط رهيو.

مارڪسي فڪر جي مٿين ادراڪ مون کي ذهني طور تيار ڪيو تہ آءٌ مارڪسي فڪر جي روشنيءَ ۾ تحقيق ڪريان. ظاهر آهي تہ سنڌيءَ ۾ ماسٽرس ڊگري هجڻ ڪري ساڳئي اداري ڏي منهن ڪرڻو پيو، جنهن جا عملدار مون کي انسان بدران شودر ڪاسٽ سمجهندا هئا. وقت کي سمجهندي پنهنجي ڪم تي نظر رکي، اڳيان وڌڻ جي ڪوشش ڪئي، نتيجي طور 9 سيپٽمبر 2009ع تي منهنجي Ph.D منظور ٿي ويئي.

مون پنهنجي تحقيق کي صرف ٽن بابن ۾ ورهايو. پهريون باب: طبقاتي فڪر ڇا آهي ۽ ان جي اوسر، ٻيو باب: ادب ڇا کي ٿو چئجي ان تي بحث ڪيو ويو آهي ۽ ٽيون باب: سنڌي ادب ۾ سنڌي ادب ۾ جن ليکڪن مارڪسي فڪر جي مخالفت يا حمايت ۾ لکيو آهي، ان تي پڌل آهي. هن ڏس ۾ مون ڪيترو صحيح لکيو آهي، ان جو فيصلو توهان کي ڪرڻو آهي.

مان مٿي جيڪا مارڪسي فڪر تي پنهنجي راءِ ڏني آهي، ان کي مڪمل نظريي جي صورت ۾ هن ڪتاب ۾ نہ ڏيئي سگهيو آهيان. ان جو ڪارڻ اهو آهي تہ مان جيڪا تحقيق ڪئي آهي، اها ادب متعلق هئي، ان ڪري جي مان مڪمل طور نظرياتي سوچ کٽي اچان ها تہ اهو فلسفو ٿي پوي ها، پر مون کي ڊگري نہ ملي ها. اهو ضرور ٿيو تہ مان جنهن نظر سان سنڌي ادب کي ڏنو آهي، اهو ممڪن آهي تہ مستقبل ۾ اسين ادب جو اصل ڏِگ حاصل ڪري وٺئون.

مان سمجهان ٿو تہ جيڪو مون لکيو آهي، اهو هڪ پيرو توهان جي ان رومانس کي ضرور ٽوڙي ڇڏيندو، جيڪو توهان جو سنڌي ادب جي قداور شخصيتن لاءِ جوڙيل آهي، پوءِ اهو لطيف هجي يا قاضي قادن، جي.ايم سيد هجي يا شيخ اياز!

مارڪسي فڪر جو جيڪو مان مٿي مختصر ذڪر ڪري آيو آهيان، ان لاءِ مون وٽ هڪ وسيع سوچ ۽ خيال موجود آهي، جنهن جو اظهار مون پنهنجي مضمونن ۾ مختلف وقتن تي ڪيو آهي. جڏهن مان چوان ٿو تہ 1955ع کان پوءِ سامراج ”جديد سامراجيت“ جي شڪل اختيار ڪئي، تہ ظاهر آهي تہ ان جي سيني پاسن تي روشني وڌي وڃي، تہ جيئن هڪ نظريي جي صورت ۾ سامهون اچي ٿي. ان لاءِ ضروري آهي تہ صرف جديد سامراجيت تي الڳ ڪتاب پيش ڪجي. منهنجي ڪوشش آهي تہ ان کي بہ ترت اوهان جي اڳيان آڻيان. هتي

صرف جديد سامراجيت تي مختصر وضاحت ڏيڻ بهتر ٿو سمجهان، سا اها تہ جديد سامراجيت تعصب، تشدد ۽ تسلط چاهي ٿي، آزادي نہ!

هن ڪتاب کي ڇپائڻ ۾ ڪامريڊ سوڀي گيانچنداڻي، جاويد احمد جوڻيجي، صوبدار علي چانڊيي، حبيب الله جاکري، اويس قريشي، عدنان مهيسر، عباس ڪوريجي، رياض سهتي، خاص ڪري جام محب علي سهتو، رابطہ سيڪريٽري س – ا – س ضلع خيرپور ۽ فرمان علي سهتي جو ٿورائتو آهيان، جن اخلاقي ۽ مالي مدد ڪئي. ساڳئي وقت توهان دوستن جو بہ ٿورو مڃان ٿو، جيڪي هن ڪتاب کي خريد ڪري پڙهندا.

مهرباني

ڊاڪٽر فيض جوڻيجو

ڪراچي، سنڌ

باب پهريون

باب پهريون

جديد طبقاتي فڪر ڇا آهي؟

انسان وحشت واري دور ۾ جڏهن خواب ۾ انساني شڪليون ڏٺيون تہ ان اهو يقين ڪري ڇڏيو تہ انسان جي اندر جيڪي خيال ۽ احساس پيدا ٿين ٿا اهي انسان جي وجود جا نہ، پر ان روح جا آهن جيڪو انسان جي عارضي وجود ۾ رهي ٿو ۽ جڏهن وجود فنا ٿي وڃي ٿو تہ روح جسم کان الڳ ٿي آزاد ٿي وڃي ٿو، روح ڪي موت نٿو اچي ان ڪري بقا روح کي آهي جسم کي نہ مٿين عقيدي (جنهن کي هندو مت خاص ڪري پڏمت ۾ صحيح سمجهي سگهي ٿو) جي اپرڻ ڪري روح ۽ خارجي دنيا جي ڳانڍاپي متعلق سوچڻ شروع ڪيو هنن وٽ اهو سوال اپري نہ سگهيو تہ جسم جي فنا ٿيڻ کان پوءِ روح جو ڇا ٿيندو؟ چو تہ اجا تقدير متعلق سوچ ڪانہ اپري هئي، هنن فطري ڏيکن کي انساني شڪل ۾ آٽيندي ديوي ۽ ديوتا تخليق ڪيا گهرجن پٽاندر ارتقائي عمل مان عملي طور گذرندي انسان ديوتائن جي خامين ۽ خوبين مان وحدانيت جي تصور هڪ ديوتا جي تصوير کي اپاريو، جنهن لاءِ اينگلس چيو، "هڪ پئي کي گهٽائڻ واري ديوتائن جي وچان ماڻهن جي ذهنن ۾ هيڪڙائي واري مذهب جي واحد ۽ غير معمولي ڏٽيءَ جو خيال پيدا ٿيو" (1) اهو خيال ان دور جي حالتن جي ڪري ظهور ۾ آيو.جتي انساني تهذيب جو بنياد وجهندي قيد تي آيل قيدين کي کهي ڪائڻ کان غلام رکڻ تي مجبور ٿيو اها مجبوري خود ان دور جي ارتقا کي اڳتي وٺي هلڻ لاءِ محنت جي گهرج ڪري اپري هيگل جي چواڻي مطابق تہ "حقيقت پنهنجي ارتقا جي دوران پنهنجو پاڻ کي ضرورت جي صورت ۾ بہ ظاهر ڪندي آهي".(2) ان صورت تحت انسان جيڪي خارجي دنيا جي مختلف وجودن لاءِ چت اندر شبيهو حاصل ڪيو (جوڙيون) انهن جو فطرت سان ڪهڙو رشتو آهي؟ ان سوال انسان جي چت کي ان ڳالهہ لاءِ مجبور ڪيو تہ ان تي غور فڪر ڪري. روح جو وجود سان ڪهڙو سپندو آهي؟ اول ڪير آهي روح يا وجود(مادو)؟ هي اهو سوال آهي جيڪو ق-م ۾ يونان، سنڌ ۽ چين ۾ اپري سامهون آيو. جتي انسان ديوتائن تي شڪ ڪندي اهڙي وقوف جو بنياد وڌو جنهن جي شروعات مادي جي مختلف خاصيتن کان ٿي پر ان جو آخري حصو عقيدائي، تصوراتي رهيو فطرت جي نقالي ڪندي ان جي خاص لقائن کي مرڻ کان پوءِ روح جي جاءِ سڏيو.

(Now known as the Milky Way galaxy was the heavenly Nile River in the land of the dead)-3

انسان پنهنجي حسي سوجهن تي پاڙيندي واضع ڪيو تہ جيڪي لقاءُ اولڙا ۽ عڪس اسان حاصل ڪريون ٿا اهي حسي سوجهن معرفت اچن ٿا ۽ خارجي دنيا داخلي دنيا تي اثر ڇڏي ٿي. اهي وجود جيڪي خارجي آهن. ڇا آهن؟ هن سوال جي موٽ ۾ انسان جن خيالن جو اظهار ڪيو تاريخ ۾ (ان دور ۾) مروج خيالن کان الڳ ۽ ان دور جا تجريدي خيال هئا چارواڪ (Charvakas-16h.B.c)دنيا جي مادي هئڻ جا دليل ڏيندي انسان کي (دنيا کي) مٽي، پاڻي، باهہ ۽ هوا مان جوڙيل ڏيکاريو ديمو ڪريٽس (Democritus-460-370B.C) (ايٽم لڳاتار داخلي حرڪت ۾ رهن ٿا ۽ وڏيڪ ورهائي نٿا سگهجن) ۽ Kanada (جتي ايٽم السٽيءَ ۽ زوال آهي داخلي حرڪت

ڪان خالي آهي، ايتم جي حرڪت لڳاءُ ويڇوڙ وغيره خارجي سببن جي ڪري آهي) جي ايتم متعلق خيالن انساني غور فڪر ڪي ارتقائي عمل ۾ شروعاتي حقيقي ڏگ وٺرايو هنن جي فڪر اهو واضع ڪيو تہ دنيا جو ادراڪ حاصل ڪري سگهجي ٿو. ايپي ڦيورس (Epicurus) ارتقائي اصول جي ڳالهہ ڪئي. (درياءَ ۾ هڪ وقت ساڳي پاڻيءَ ۾ پير نٽو رهي پر اها حقيت آهي تہ پير مسلسل پاڻي ۾ آهي) پر ڪپيلا (Kapila6th-5thB.C) سڀ کان وڌيڪ برجستي ۽ سگهاري سوچ ڏني تہ "دنيا نہ تخليق ڪئي وئي آهي ۽ نہ وري ان جو خالق آهي پر ڪائنات خود ڪائنات جي سرجڻ جو سبب آهي جيڪا ارتقا آهستي آهستي ٿئي آهي." (4) ڪپيلا جي سوچ ڊيموڪريٽس کان ڪافي سگهاري آهي پر هتي غور طلب ڳالهہ هيءَ آهي تہ مادي جي خاصيتن ڪي حسي سوجهڻ معرفت داخليت ۾ محسوس ڪندي جن بہ مفڪرن فڪر ڏنو انهن مادي جون خاصيتون بيان ڪيون پر مادو ڇا آهي؟ جو سوال انهن جي فڪر ڪي عقيدائي ظاهر ڪري ٿو(جڙواد عقيدو) افلاطون (Plato) جو جمهوريائي خاڪو (جيڪو تصوراتي دنيا جو سگهارو بنياد آهي) مادي سوچ کان مڪمل فراريت تي پڌل آهي هن وٽ غور فڪر جي اهميت گهٽ ۽ ادراڪ ناممڪن آهي ڇاڪاڻ تہ هو نقاليءَ جي نقالي جو تصور (خيال) ڏئي ٿو. سقراط جي اظهار جي آزادي ۽ ارسطو (Aristole) جي معقوليت پنهنجي جاءِ تي پر ويراڳي فڪر سابقہ فڪر تي پاڻي ڦيري ڇڏيو. پوري دنيا ۾ عالمي مذهب تخليق ٿيا سماجي جاڳرتا ننڍن ننڍن ديوتائن جي نفي ڪندي، ڏاتار جي وجود (خيال) جي هيڪڙائي ڪي وسيع انداز ۾ بيان ڪيو ساڳي وقت مٿئين طبقي پنهنجي ملڪيت جي حفاظت ڪئي. غور فڪر ڇا آهي؟ (عملي سرگرمي ڇا آهي؟) ان جو وجود سان ڪهڙو تعلق آهي؟ جو سوال مقدس سونهن (Divine beauty) جي ور چڙهي ويو پوري دنيا ۾ عقيدائي ادب جا پوجاري اکيون بند ڪري هلندا رهيا، ساڳي وحشت واري دور جي صورتحال ايري سامهون آئي ڪير بہ عقيدي جي خلاف، تقدير جي خلاف سوچي بہ نہ پيو سگهي، بلڪ اهڙي قسم جي تعليم (ماحول) ڏني وئي تثليث ۾ اهو واضع ڪيو ويو تہ "اچي ڪي ڪارو" جي پادري چوي ٿو تہ ان ڪي قبول ڪريو ڇاڪاڻ تہ ان ۾ توهان جي چڱائي آهي." ساڳي ڳالهہ ايران جو صوفي چوي ٿو تہ جي مرشد توهان کي چوي تہ مسلو شراب ۾ پوڙي نماز پڙهہ تہ ايئن ڪر ڇاڪاڻ تہ تنهنجو مرشد وڌيڪ سنو سمجهي ٿو، اها تقدير پرستي اسان وٽ ايئن رهي جيئن لطيف چيو تہ:

قلم وهي ويو ڪانهہ ، سرتيون ڪنهن سياڳ لئي،
انگ اڳي ئي لکيو، ات نہ پهچي پانهہ
ڪنهن کي ڏيان دانهہ، تہ پرين مون سين هيئن ڪيو.

هن سڄي اونداهي دور ۾ انسان پنهنجو وجود وساري صرف ڏاتار جي وجود کي ڳوليو پوري ادب ۽ فڪر ۾ مٿيون وجود نظر ايندو، غور فڪر (عملي سرگرمي) جو انساني وجود سان ڪهڙو تعلق آهي؟ وارو سوال بي معنيٰ سمجهي هڪ پاسي ڪيو ويو بلڪ غور فڪر ان وجود طرفان ذات سمجهي وئي، وهي، الهام ۽ ڇهين حس معرفت اهو غور فڪر ڪن خاص ڀانهن کي نصيب ٿئي ٿو، واري سوچ حاوي رهي.

غلاميءَ کان پوءِ جاگيرداري راڄ آيو. جتي رياستي استحصال شهنشاهہ جي صورت ۾ جاءِ والاري قصيدا گو تخليقڪار اچن پنن تي شهنشاهہ جون تاريخون لکندا رهيا. انسان ۽ انساني وجود جي اهميت رئسن ۽ نوابن جي گهوڙن جي سنبن کي رت سان ڳاڙهو ڪندي رهي، انسان جو وجود وڏن ڪوٽن ۽ قلعن جي پيڙن کي پنهنجي

رت سان راڳو ڏيندو رهيو حرڪت ۽ ناپر (سڪون) مادي جون به خاصيتون آهن هن دور ۾ اسان کي بظاهر پوري سماج مٿان ناپر نظر اچي ٿي پر پورهيت پرتون پنهنجي پيداواري عمل ۾، معاشرتي حرڪت ۾ رهندي، معاشي گهرجن پٽاندڙ، ضرورت مطابق نئين سنجت تخليق ڪندي مختلف فطري ڏاتوئن کي پنهنجي عملي سرگرمي مان گذاريو ضرورت آهر، وقت ۽ حالتن تحت انهن ۾ جدت پيدا ڪنديون رهيون، آخر هڪ ڏينهن اهو آيو ته شاعر دانتي (Dante1265-1321) جي روپ ۾، ان دور جي حالتن، ايندڙ نئين حالتن جو اظهار ڪيو چاڪاڻ ته شهنشاهه جي ڪميءَ ڪاسبيءَ پنهنجي پيداواري عمل ۾ اهڙن معاشرتي رشتن کي جنم ڏنو جن ۾ شهنشاهه جي ضرورت نه رهي بلڪ هئين چئجي ته هو خود استحصالي شڪل اختيار ڪري رهيا هئا نتيجي طور پراڻي ۽ نئين سماج جو، معاشي رشتن جو ٽڪراءُ ٿيو، شهنشاهه کي هٿائڻ ۽ پنهنجي ملڪيت کي تحفظ ڏيڻ لاءِ رياستي اجاري داريءَ جي تصور کي قومي آزاديءَ جي تصور ۾ ويڙهي لاٿو ويو پوري دنيا ۾ (خاص ڪري يورپ ۾) هڪ ئي وقت هڪ جهڙو مذهب رکندي به الڳ ملڪ جوڙيا ويا هن دور ۾ غور فڪر ڏاڍو سست رفتار سان ارتقا ڪئي ان ارتقا مٿان ارسطو جي معقوليت وارو فڪر ڇانيو رهيو جيڪڏهن ڪو پيو شخص هو ته اهو اقليدس (Euclid's 3rd 4th B.C) يوناني هو جنهن جي جاميٽريءَ جي ليڪن ۾ هن ڪائنات جي وجود کي ڳولهيو ويو جيڪو انهن ليڪن جو محتاج نه هو، ڏاتوئن سان انساني ناتو وري وري عمل مان ٿيندي، فطري شين جي مظهر کان جوهر طرف سفر شروع ڪيو انسان پنهنجي ٽئين دور جي شروعات ڪئي جنهن کي فولادي دور سڏجي ٿو. علم سائنس جي شروعات ٿي جيڪو شروع ۾ مقدس ادب جي تضاد کان متاثر ٿي ان دور جي اثر هيٺ رهيو پر سچائي هڪ ڏينهن پنهنجي حقيقي شڪل ۾ ايندي تثليثي ادب خلاف، ۾ الڳ دڳ اختيار ڪيو ته تثليثي پيروڪارن ان سچائيءَ کي روڪڻ لاءِ ان تخليقڪار کي ئي مارائي ڇڏيو گليلو (Galileo) کي سزا ڏني وئي، سروينٽس (Servants) جنهن رت جي خلين تي تحقيق ٿي ڪئي، ڪيس جرمنيءَ ۾ تيل هاري باهه ڏني وئي وغيره. ايرندڙ سماجي مسئلن کي حل ڪرڻ جي سگهه نه رکندڙ ادب اهو واضع ڪيو ته زر ۽ جنس (شهوت) انساني وجود لاءِ غلامي جو ڪارڻ آهن جن کي ترڪ ڪرڻ کان سواءِ حقيقي آزادي ملڻ ڏکي آهي ان دور جو ادب، ان ڳالهه جو شاهد آهي ته مايه ۽ جنس (انسان جي فطري گهرج کي) کي ننديو ويو انهن نندڻ واري عمل دوران تثليثي صوفيت ۾ اهڙا به خيال ڏنا ويا جيڪي بظاهر اشتراڪي (مساوات) هئا پر انهن جو جوهر تثليثي عقيدائي هو. سنت آگستائين (Saint Augustine 354,430) ذاتي ملڪيت جي خلاف آواز اٿاريو پر جڏهن آفريڪا ۾ غريبن بغاوت ڪئي ته هن، انهن جي مخالفت ڪئي حقيقت ۾، مذهب ۾ جڏهن اشتراڪيت جهڙو ڪو تصور آهي ته اتي شخصيت جي هادي، مهدي ۽ مسيحا جي تصور جنم ورتو آهي اهو تصور اسان کي رفارميشن (Reformation) تحريڪ جي اڳواڻ مارٽن لوٿر (Martin Luther) ڪالوين (Calvin) چارلس فوريئر (Charles Fourier) ۽ شاهه عنايت لانگاهه وغيره ۾ ملي ٿو. مذهبي اشتراڪيت کان ٿورو مختلف اشتراڪي تصور تيرهين صديءَ ۾ هاري بغاوت جي شڪل ۾ برطانيه ۾ ابريو جتي جان وائيڪليف (وفات 1384ع) اعتدال پسند ڪميونسٽ جي روپ ۾ سامهون آيو سندس شاگرد جان پال کي اشتراڪي خيالن جي پرچار ڪرڻ جي ڏوهه ۾ 1381ع ۾ ڦاهيءَ چاڙهيو ويو، چيڪوسلواڪيا ۾ اشتراڪيت جو بنياد وجهندڙ جان هس (John Hass) کي 1445ع ۾ باهه ۾ ساڙيو ويو، جرمنيءَ ۾، 1525ع ۾ هاري بغاوت جي اڳواڻ ٿامس مئونيزر (Thomas Muenzer) جا عضوا وڍي چڪيءَ ۾

پيئنا ويا هي اهو دور آهي جڏهن پئداواري طريقي ۾ پورهيت پرتن گهرج آهر نون اوزارن کي ڪتب آندو (ميڪانڪ حرڪت) جن اهڙن معاشي رشتن کي جنم ڏنو جيڪي پراڻن جي نفي ڪري رهيا ها، هتي هڪ ماحول تيار ٿيو جتي انسان ان سوال کي پيهر اٿياريو تہ روح ۽ مادي جو پاڻ ۾ ڪهڙو سٻنڌ آهي؟ فرانسزبيڪن (Francis Bacon-1561-1626) ماديت ۽ تجرباتي سائنس جي بيڪن روگر -Bacon Roger – 1214) (1292واري نظريئي کي نئين طريقي سان پيش ڪندي مادي فڪر واري سوچ کي فلسفي ۾ واپس وٺي آيو يوناني ماديت جي تعريف ۽ عينيت جي مخالفت ڪندي هن واضع ڪيو تہ انسان فطرت تي سوپ حاصل ڪري ورتي آهي. هابس ٿامس (Hobbes Thomas- 1588,1679)پنهنجي هڪ طرفي نظريئي جو بنياد حس (Sense)تي رکندي اهو واضع ڪيو تہ دنيا مڪمل طور ميڪانيڪي حرڪت جي قانون مطابق هلي رهي آهي. ڊيڪارٽ(Descartes-Rena-1596-1650) روح ۽ مادي کي بہ الڳ لقاءِ (Dualism) ۽ خودمختيار ڪري پيش ڪيو پر انهن جو پاڻ ۾ ڪهڙو سٻنڌ آهي ان جو صحيح جواب نہ ڏيندي وجود ۽ چت کي پڻ الڳ ڪري بيهاريو فڪر چا آهي؟ وارو سوال سنڌس شڪ جي ور چڙهي ويو، ڏاتار جي وجود کان انڪار ڪندي خود ڏاتار جي وجود کي ڪائناتي وجود ۾ ويڙهي پيش ڪيو ڊيڪارٽ کان وڌيڪ مادي (مابعد الطبعيات) خيال جي سوچ اسپائنوزا (Spinoza-Baruech-1632-1677) ڏني، هن پنهنجي نجاتي تعليم جو سجو بار فطرت تي رکيو انساني ڪماليت، ادراڪ ۽ ڄاڻ جا سبب پڻ فطرت جي ڳجهہ ۾ موجود آهن واريءَ سوچ ڪيس ڪافي فضيلت بخشي، اسپائنوزا، ڊيڪارٽ جي پٽي جي پڻ (Dualism) کي رد ڪندي نئين سوچ ڏني تہ بقا فقط فطرت کي آهي جيڪا پنهنجي بقا جا سبب پنهنجي اندر رکي ٿي. مادي حرڪتن جي لاڳاپن کي نہ سمجهڻ ڪري اسپائنوزا جي فڪر ۾ ٽڪراءُ پيدا ٿيو هڪ طرف هن واضع ڪيو تہ انسان پنهنجي وسعتن ۽ ارتقا ۾ تخليقڪار آهي تہ ٻئي طرف اهو پڻ چيائين تہ نجات جو حقيقي تصور ارادي/سبب تي دارو مدار رکي ٿو ساڳي طرح هي بہ خيال ظاهر ڪيو تہ نجات ضرورت جي ڄاڻ ڪانسواءِ ناممڪن آهي وغيرہ اهو پڻ معيار سنڌس فڪر جي وڏي ڪمزوري ثابت ٿيو اسپائنوزا عقليت (Rationalism)کي مٿانهون رکندي رياست ۽ سماج متعلق جيڪا تعليم ڏني ان کي پڻ وڌيڪ مڃتا ملي. هاس اوورلاڪ (Hass Over Locke-1588-1679)جنگ ڇو ڪئي هئي؟ جو تہ ڪو سنو جواب نہ ڏئي سگهيو پر سنڌس فڪر جو تت هن ڳالهہ تي آهي تہ شروعاتي سماج فطري حالت ۾ هو ۽ جنگ جي حالت ڪري ڊانوان ڊول ٿي ويو. جان لاڪ، هاس اوورلاڪ جي متضاد فڪر ڏيندي چيو تہ انسان گهٽو اڳ امن واري حالت ۾ رهندو هو (جان لاڪ کي ماضيءَ ۾ انسان پرامن ان ڪري نظر نہ ٿو اچي تہ ڪو هو واقعي انسان هو پر ان ڪري پرامن نظر اچي ٿو جو جان لاڪ طبقاتي بغاوت جو منڪر هو) جان لاڪ جي تجرباتي فڪر (تجرباتي فڪر جو مقصد انسان جيڪا ماضيءَ ۾ ارتقا ڪئي آهي ان کان انڪار ڪرڻو آهي) ۾ پرامن سماج کان وڌيڪ سٺي ڳالهہ سنڌس خلقي قانون (Innate quality) جي وجود کان انڪاري هو، هن جي ان خيال فرانس جي معديت پسند مفڪرن کي مدد ڏني جن، ڊيڪارٽ ۽ ان جي پوءِ لڳ مفڪرن کي رد ڏيندي (سنڌس پئدائشي تصور واري خيال کي هٿيار طور استعمال ڪيو. جان لاڪ جي خيال کي، ماديت پسند مفڪر ايترو تہ وسيع ڪٺي آيا جو خود جان لاڪ ان لاءِ ايترو نہ سوچيو هو. روسو (Rousseau-1712-1778)ذاتي ملڪيت واري فڪري تسلسل کي اڳتي آڻيندي طبقن جي اڻ برابريءَ (Inequality) جي ڳالهہ ڪئي هن جي طبقاتي فڪر ۾ طبقاتي

جدو جهد وارو عنصر نہ اپري سگهيو، مسئلن جي حل لاءِ جاگيرداري قدرن جي وڪالت ڪندو رهيو. ڊڊرٽ (diderot-1713-1784)جي فڪر کان متاثر ٿيڻ کان پوءِ روسو جو سماج طرف رخُ متيو ۽ هن چيو

"Man is by nature good and that his social environment is the source of all corruption" (5)

هن جي فڪر مابلي (Mably-1709-1785)۽ سندس پيروڪار بابيو Babeauf-1760-1797) تي ڪافي اثر ڇڏيا بابيو عملي طور فرانس جي انقلاب ۾ اڳتي آيو، مزدورن جي اڳواڻي ڪندي هن پنهنجي فڪر ۾ واضع ڪيو تہ اشتراڪي معاشرو ڪتابي ڳالهين سان نہ پر مزدور جي عملي سرگرميءَ جي ڪري ظهور ۾ ايندو (بابيو، پهريو ڪميونسٽ پڌرنامو پڻ پيش ڪيو) فرانس جي پورهيت پرتن بابيو کي سئي موٽ ڏني، رياستي ادارن آخر ڪار هن کي مارائي ڇڏيو. ڊي هولباخ (D.Holbach-1723-1789) جيڪو خالص ماديت جي سوچ رکندي بہ صحيح مادي خيال سمجهائي نہ سگهيو پر اها حقيقت آهي تہ هولباخ جو مادي تصور ارتقائي عمل جو حصو ضرور هو فرانس جي ماديت پسند ڊي هولباخ ۽ هيليئوتس (Helvetius-1715-1771) وغيرہ مادو ڇا آهي؟ شعور جو، غور فڪر جو انساني وجود سان ڪهڙو رشتو آهي؟ هو، اهو ڳولهي سگهيا يا نہ ان ڳالهہ کان وڌيڪ ڳالهہ هيءَ آهي تہ هنن ايندڙ نسل لاءِ راهہ تيار ڪري ورتي هنن جي فڪر جو تت هي آهي تہ احساس ۽ نظريئي جي حوالي سان انسان اهو ڪجهہ آهي جيڪو ان جو ماحول آهي هيليئوتس اهو بہ واضع ڪيو تہ انسان مڪمل طور پنهنجي تربيت تي دارومدار رکي ٿو. ڏٺو وڃي تہ متين مفڪرن جو فڪر سترهين صديءَ جي فڪر جو مڪمل فڪري جواب هو پر هنن جيڪا وڏي غلطي ڪئي سا اها تہ تصور جي اهميت کي وساري ويٺا هنن وٽ سڀ ڪجهہ ماحول آهي ان جي باوجود بہ هيليئوتس پنهنجي فڪر ۾ اهو پڻ واضع ڪيو تہ ڏاهپ جي ارتقاءُ ڪجهہ قانونن جي محتاج آهي. ڪانٽ (Immanuel Kant-1724-1804) ۽ هيوم (Hume David-1711-1776) اڳنان واد (Agnosticism) جو نظريو ڏنو (ڪانٽ جو سائنس متعلق ڪم هيوم کان وڌيڪ سگهارو آهي) جنهن ۾ هنن ڊيڪارٽ واري سوچ پٽي پڻ (Dualism) کان مختلف مفڪر ڏنو جنهن ۾ سائنس کي مڃيندي روح ۽ مادي جي مرڪزي خيال کي هڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هنن جو هن ڳالهہ تي زور رهيو تہ شيون اسان جي نظر ۾ ۽ بذات خود شيون بہ الڳ لقاءُ آهن انهن لقائن کي سمجهڻ جو /ادراڪ جو ذريعو اسان جون حسي سوجهون آهن جيڪي اسان کي حقيقي سچائي نٿيون ڏين ان ڪري دنيا جو وجود آهي يا نہ اهو چئي نٿو سگهجي اسان، مادي جو، فطرت جو، شين جو ظاهر تہ ڄاڻي سگهون ٿا پر ان داخلي حقيقي سچائي کي نٿا ڄاڻي سگهئون جيڪا انهن شين ۾ موجود آهي ڪانٽ وڏي غلطي اها نہ ڪئي تہ مادي کي تحرڪ کان خالي ڪري انساني ادراڪ تي ڀاڙڻ ڇڏي ڏنو، پر هن مادي جي بنيادي خاصيتن کان انڪار ڪيو مادي کي زمان ۽ مڪان کان الڳ ڪري، زمان ۽ مڪان کي دماغي پيداوار ڪري سمجهايو. هيگل (Hegel-1770-1831) ۽ فائرباخ (Feurboch-1804-1872) جي فڪر تي اچڻ کان پهرين متي ڏنل خيالن کي ٿورن لفظن ۾ وري سمجهائڻ جي ڪوشش ڪريون ٿا تہ جيئن اسين پنهنجي سوال جي حل کي سمجهي سگهئون، قديم دور ۾ ماديت جو فڪر حسي سوجهن جي معرفت معلوم ڪيل مادي جي خاصيتن تي ٻڌل هيو جيڪو پنهنجي جوهر ۾ سادو ۽ عقيدائي هو ان کان پوءِ انساني فڪر غير مادي تصورن تي هلندي لڳ ڀڳ بہ هزار سال خالص عقيدائي رهيو ڇاڪاڻ تہ ان دور جي سائنس ان جي قابل نہ هئي تہ

ان خول ۾ قاتل سوچن کي نئون دڳ ڏئي ان دوران محنت، انسان جي تخليقي عملي سرگرمين معرفت سچائيءَ کي ڳوليندي نئين شعور کي جنم ڏنو جنهن سائنس جي هيئين شڪل مان مٿي وڃڻ جا دڳ ڳولي ورتا، پورهيت پرتن پيداواري عمل مان گذرندي سماجي ۽ معاشرتي گهرجن تحت ڏاتوئن مان اهڙن اوزارن کي تخليق ڪيو جن ميڪانيڪي حرڪت کي واضع ٿي ڪيو جتي پيهر مادو چا آهي؟ جي سوال کي اٿاريو ويو پر هتي اها ئي غلطي ڪئي وئي ته مادي جي خارجي خاصيتن تي پاڙيو ويو "هر مستقل مزاج خيال پرست ايترو ئي وحدت تي آهي جيترو ماديت پسند ان اعتبار سان برڪلي (Berkeley) ۽ هولباخ ۾ ڪوبه فرق نه آهي، هڪ مستقل مزاج خيال پرست هو جڏهن ته پيو پڪو ماديت پسند هو" (6) هولباخ ۽ هيليئوتس مادي کي ميڪانيڪي حرڪت (مابعدالطبيعات) مطابق سمجهايو هنن ايئين چو ڪيو ؟ چاڪاڻ ته سائنس وٽ پئي وات ئي ڪانه هئي ڪيميائي ۽ حياتياتي حرڪت بابت اجان خيال جي تخليق نه ٿئي هئي ۽ نه وري فطري سائنس ان جو برجستو جواب ڏئي سگهي نتيجي طور هنن وٽ اهي خيال ۽ تصورات سرجيا جن لاءِ ماحول تيار هيو آگستائين کان روسو تائين نجي ملڪيت ۽ ڪلاس جي ڳالهه ڪئي وئي پر ان جو حل تثليث جي صوفي رنگ ۾ ماضي پرستيءَ جو مظاهرو ڪيو ويو هو هن دور جا مفڪر آخر تائين اهو واضع نه ڪري سگهيا ته ڪير ڪنهن کي تخليق ڪري ٿو يعني سماجي گهرج انسان کي يا انساني گهرج سماج کي، راءِ، اصول، طور طريقا ۽ قانون دنيا تي حڪومت ڪن ٿا يا معاشرو، راءِ، اصول، طورطريقن ۽ عادتن تي- مٿئين سوال جو جواب هيگل (1770-1831)ڏنو هن واضع ڪيو ته مٿيون سوال منڍڪان ئي غلط اٿاريو ويو آهي چاڪاڻ ته ان ۾ ٽئين قوت پڻ موجود آهي تصور جي(خيال جي) قوت، هيگل، ڪائنات ۾ مادي جي حرڪت سان گڏ تحرڪ/ چرپر/تبديليءَ کي محسوس ڪندي پنهنجي فڪر جو بنياد تغير، تبديلي ۽ ارتقا تي رکندي واڪو ڪيو ته ڪائنات جي هر شيءِ ۾ مٿيون عمل جاري آهي هيگل، دماغ ۾ خيالن جي تحرڪ کي سمجهندي ظاهر ڪيو ته مٿيون عمل (تغير، تبديلي ۽ ارتقاءُ) خيالن جي ڏي وٺ / دليل بازي جي تڪرار مان اپري ٿو جنهن کي هن جدليات ڪوٺيو (ڏسو نوٽ نمبر 2) هيگل مڪيه حيثيت ذهن کي ڏني آهي بقول لينن(Vladimir Ilyich Lenin) ته "ذهن جي تبديليءَ مان ان جو مطلب هو ته فطرت ۾، انسان ۾، انساني ۽ سماجي تعلقات ۾ تبديلي پيداڪي" (7) هيگل جي فڪر کي مختصر هيئن به سمجهائي سگهجي ٿو ته ڊڪڻ وٽ هڪ خيال آهي ۽ هي ان کي عمل ۾ آڻيندي مادي ۾ تبديلي پيدا ڪري ٿو- خيال ڪٿان ٿو اچي؟ هيگل ان جو جواب ڏنو ته روح مطلق وٽان ڏنو ڏنو وڃي ته هيگل ڏاهپ کي دينوي خيالن جو محتاج ڪندي هر تبديليءَ کي ذهن جي ڪري سمجهائي ٿو جتي خيال مٿاهون آهي ۽ فطري وجود ثانوي آهي- چا اسان جو وجود سچائي جو ادراڪ ڪري سگهي ٿو؟ هي اهو سوال آهي جيڪو هيگل جي فڪر مٿان چڙهيل مذهبي تهه کي وڏيڪ واڪو ڪري ٿو "اسان جنهن شيءِ جو ادراڪ ڪيون ٿا اهو ان جو فڪري مواد آهي جيڪو مطلق خيال جي وجود جيان دنيا کان آزاد ۽ پهرين آهي" (هن لاءِ وڌيڪ ڏسو مارڪس، اينگلس منتخب تصانيف حصہ چهارم ماسڪو-مضمون فائر باخ اور جرمن ڪلاسڪ فلسفي ڪا خاتمہ) ساڳي طرح هيگل وٽ مطلق خيال (روح، مطلق) اها سچائي آهي جيڪا تغير، تبديلي ۽ ارتقا کان پاڪ آهي اهو سندس عقيدو آهي- هيگل وٽ مادي جي ثانوي ۽ روح مطلق جي مٿاهين حيثيت آهي هن جي فڪري غلطي فائرباخ پڪڙيندي پنهنجي فڪر ۾ واضع ڪيو ته مادو ذهن جي نه پر خود دماغ مادي جي پيداوار آهي فطري وجود مفڪرن کان آزاد آهي فائرباخ پنهجي فڪر ۾، غور فڪر واري سوال تي

پنهنجي خيالن جو اظهار ڪندي واڻڪو ڪيو تہ غور فڪر، شعور ڪيترو ئي وڏو احساس ڇو نہ هجي پر اهو مادي ۽ انساني دماغ جي پيداوار آهي فائرباخ جتي خالص تاريخي ماديت جو اظهار ڪيو اتي جدليات کي هڪ طرفو ڪيو ساڳي طرح هن ان دور جي سائنسي ارتقا خاص ڪري چارلس ڊارون (Charles Darvoin-1809-1882) جي ارتقائي نظريي مان ڪوبہ لاڀ حاصل نہ ڪيو ۽ ماديت جي اڳين قدم کان انڪار ڪيو پر پوءِ بہ اها حقيقت آهي تہ هن انساني ارتقا لاءِ تمام متاثهو خيال ڏيندي چيو تہ "جڏهن ابتدا ۾ انسان فطرت مان پيدا ٿيو تہ اهو صرف فطرتي مخلوق هو، انسان نہ، انسان، هي تہ انسان جي تهذيب ۽ تاريخ جي پيداوار آهي" (هن لاءِ ڏسو ڪتاب مارڪس، اينگلس-منتخب تصانيف حصہ چهارم ماسڪو 1974 مضمون فائرباخ اور جرمن ڪلاسيڪ فلسفي ڪاخاتمہ) فائر باخ جو اڳيون قدم مذهب "عالمي مذهب" هو جنهن ڪري هن کي انساني ارتقا ۾ خاصيتون مذهب جي ڪري نظر اچن ٿيون هي هڪ اهڙو نظام ڪٽي آهيو جنهن جي اندر سوين مونجهارا هئا مذهب کان فراريت جو حل خود نئين مذهب ۾ ڏنو! فائر باخ، دوستي، جنسي محبت، قرباني، خوشي جي خواهش جو احترام وغيره جهڙن جذبن تي نئين مذهب جو بنياد رکيو ويو. پيداواري طور طريقا، اوزار، معاشرتي رشتا تبديل ٿيڻ سان سماجي رشتن ۾ پڻ تبديلي اچي ٿي ملڪيت جي پراڻي تصور جي جاءِ تي نئون تصور اڀري ٿو نتيجي طور ملڪيت جي بنيادي تصور جي ارتقاءُ سان گڏ جنسي محبت جي تصور پڻ ارتقاءُ ڪندي شڪليون متايون آهن جن ۾ هڪ ڳالهہ اٽل ۽ بنيادي آهي سا اها تہ جنسي محبت جي تصور کي بقاءُ نہ آهي پر انساني فطري گهرج کي بقاءُ آهي جنسي محبت لاءِ ڪهڙي ڏگ کي اختيار ڪجي (قبائلي، جاگيراري يا بورجوازي) ان سوال جي جواب ۾ فائر باخ بورجوازي تصور ڏئي ٿو هو اهو وساري وهي ٿو تہ خوشيءَ جي خواهش جو ڇا ٿيندو؟ ايثار جو ڇا ٿيندو؟ مثلن الف جي خواهش آهي تہ ت سان جنسي محبت ڪري پر ت، الف ک نٿي چاهي – فائر باخ وٽ ان جو ڪهڙو جواب آهي. فائر باخ پنهجي اخلاقيات ۾ ان سوال جي جواب کي ڳولڻ شروع ڪري ٿو، هتي خوشيءَ جي خواهش جي حوالي سان مادي زندگي جي حقيقي عڪاسي ڪندڙ هڪ پيو سوا ل فائر باخ لاءِ مسئلو پيدا ڪري ٿو. جابر طبقي جي خواهش ۽ مظلوم طبقي جي خواهشن جي وچ ۾ واضع طبقاتي تضاد (ٽڪراءُ). جتي جديد رياست قانوني طور متئين طبقي جي ملڪيت کي تحفظ ڏئي ٿي بلڪ قانوني طور استحصال کي جائز قرار ڏئي ٿي فائر باخ انقلابي طريقي سان ان سوال طرف نٿو اچي پر هو فطرت ۽ تجريدي انسان جي ڳولا ڪندي تجريدي فڪر جي ڦيري ۾ ڦرندو رهي ٿو پر محبت جو ڇا ٿيندو؟. اينگلس چيو "فائرباخ لاءِ محبت هر جڳهہ ۽ هر وقت معجزي جوڳو ڏاتار آهي" (وڌيڪ ڏسو مضمون فائرباخ اور جرمن ڪلاسڪ فلسفي ڪا خاتمہ. ڪتاب منتخب تصانيف حصہ چهارم ماسڪو 1974. مارڪس ۽ اينگلس) حاصل مطلب تہ فائر باخ ڏگ ڳولڻ گهريو ٿي پر حاصل نہ ڪري سگهيو ۽ خاموشي اختيار ڪري ويهي رهيو فائر باخ، هيگل ۽ انهن کان پهرين تاريخ ۾ آيل خيالن کي تنقيد جو نشانو بڻائي هڪ نئين فڪر جو بنياد وجهندڙ ڪارل مارڪس (Karl Marx-1818-1883) بنيادي طور تي مادي فڪر جي دنيا ۾ مقدار کان معياري تبديلي ثابت ٿيو مارڪس جو فڪر پين مفڪرن کان ٽن ڳالهين جي ڪري مختلف آهي پهريون طبقاتي ستاءُ جي ڪري پيو عملي سرگرميءَ جي ڪري ٽيون سائنسي ارتقاءُ (جدت پسنديءَ) جي ڪري مارڪس ڪلاسيڪي معاشيات، جرمن ڪلاسيڪي فلسفي ۽ فرانس جي تصوراتي اشتراڪيت ۽ مابعدالطبعياتي مادي فڪر کي ڪچي مال طور ڪتب آڻيندي جيڪو خيال ڏنو ان کي مختصر ۽

ٿورن لفظن ۾ هيئن سمجهائي سگهجي ٿو تہ 1- جدلياتي ۽ تاريخي ماديت 2- واڌو قدر (Surplus Value) 3- طبقاتي جدوجهد 4- پرولتاري ڊڪٽيٽر شپ (5)-سائنسي سوشلزم / ڪميونزم. مارڪس تي اها تنقيد رهي تہ هي تاريخ جي سيني خيالن (ماضي ۾ ڏنل نظرين) کي نئو مجي جيڪا قطعي غلط آهي ڇاڪاڻ تہ مارڪس پنهنجي تجريدي سائنسي فڪر معرفت متي ڇاڻايل فڪر کي سائنسي انداز ۾ سمجهائيندي نہ صرف انهن جي اوڻاين تي تنقيد ڪئي بلڪ سائنسي رُخ ۾ انهن جي اصلاح ڪندي عملي طور خيالن کي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي مارڪس اهو محسوس ڪري ورتو تہ اڄ ڏينهن تائين فلسفو، فلسفين جي ذهني تسڪين طور رهيو آهي پر عملي طور انهن ان کي لاڳو نہ ڪيو آهي (ماحول کي تيار نہ ڪيو آهي) جنهن لاءِ مارڪس چيو تہ "فلسفين پنهنجي پنهنجي طريقي سان دنيا جو صرف تعبيرون ڏنيون آهن پر ڳالهہ هي آهي تہ ان کي تبديل ڪرڻو آهي" (8) اهڙي طرح ڪارل مارڪس اهو پڻ واضع ڪيو تہ غور فڪر قطعي طور نظرياتي سوال نہ آهي پر اهو عملي سوال آهي هيگل وٽ جدليات سائنسي علم جو روح هوندي بہ مادي کي ثانوي حيثيت ڏني جڏهن تہ مارڪس ان جي متضاد سوچ ڏني تہ مادي ارتقا خيالن جي ڪري نہ آهي پر خود خيال جي ارتقا مادي ارتقا جي ڪري آهي اينگلس چيو "جدليات ذهن جي اندر خاص عمل جي ارتقا (عڪس) کان علاوه ڪجهہ بہ نہ آهي مطلب تہ جدليات انساني علم جي واڌ مادي جي دائمي ارتقا جي عڪاسي ڪري ٿي" (ڏسو فائرباخ اور جرمن ڪلاسيڪل فلسفي ڪا خاتمہ – اينگلس – منتخب تصانيف حصہ چهارم ماسڪو 1974) فائر باخ وٽ تاريخي ماديت منجهيل هئي جڏهن تہ ڪارل مارڪس، تاريخي ماديت کي حقيقي رخُ ڏيندي تاريخي ماديت جي ارتقائي اصولن کي واضع ڪيو يعني تاريخي ماديت جي ارتقا پئداواري ذريعن ۽ پئداواري طريقن (طرزِ پئداوار) جي ارتقا تي دارو مدار رکي ٿي مارڪس، فطرت جي ادراڪ سان گڏ سماجي ادراڪ کي شامل ڪندي ثابت ڪيو تہ پئداواري قوتن جي واڌ جي ڪري معاشرتي زندگيءَ جي پراڻي نظام جي جاءِ نئون نظام والاري ٿو دؤر متجن ٿا (جاگيرداري مان سرمائيداري) پر سماجي وجود کي بقا رهي ٿي ان ڪري سرمائيداري دور جو خاتمو ضرور ٿيندو ۽ نئون سماج (اشتراڪيت وارو) ان جي جاءِ والاريندو ڇاڪاڻ تہ هر سماجي دور پنهنجي مرڻ ۽ نئين سماج جي اپرڻ جا سبب پنهنجي اندر رکي ٿو مارڪس اهو مفڪر آهي جنهن جي فڪر کي سمجهڻ لاءِ ڪنهن آفاقي قوت کي سمجهڻ جي ضرورت نہ آهي پر ان جا سبب خود سماج اندر مادي زندگي جي وهنوار مان واضع ٿين ٿا. طبقاتي فڪر، مارڪسي فڪر جو اهو "جز" آهي جيڪو مارڪس جي "ڪل" کي سمجهائڻ جي خوبي رکي ٿو مارڪس کان پهرين طبقي (طبقن) جي معاشي جوڙ جڪ بيان ڪئي ويئي ساڳي طرح مڊل ڪلاس ڊڪٽيٽرشپ جو خيال پڻ ڏنو ويو پر مارڪس جيڪو نئون خيال تخليق ڪيو سو اهو هو تہ "1- طبقن جو وجود پئداوار جي ارتقا ۾ صرف مخصوص تاريخي منزلن ۾ مربوط آهي. 2- (ڇاڪاڻ تہ) طبقاتي جدوجهد لازمي طور تي پرولتاريا جي ڊڪٽيٽرشپ طرف وٺي وڃي ٿي. 3- هي ڊڪٽيٽرشپ خود صرف تمام طبقن جي خاتمي ۽ غير طبقاتي سماج تائين عبوري طور تي پڌل هوندي آهي." (9) مارڪس سياسي معاشيات جي سچي عمارت متئين فڪر (طبقاتي فڪر) ۽ واڌو قدر تي بيهاري جنهن ۾ سائنسي طريقي سان ثابت ڪيو تہ متيون طبقو مزدور جو استحصال ڪيئن ڪري ٿو ۽ مزدور کي ان پر ماريت مان ڪيئن نجات نصيب ٿيندي مارڪس پئداواري وسيلن، پئداواري طور طريقن، ڏيتي ليتي، مادي زندگيءَ جي خواهش ۽ اينڌڙ سماج جي منزل سان گڏ تاريخ جي تصوراتي خيال کي رد ڏيندي چيو تہ "ماڻهن جو شعور وجود

جو تعين نٿو ڪري پر ان جي برخلاف ماڻهن جو سماجي وجود انهن جي شعور جو تعين ڪندو آهي" (10). اينگلس تاريخيماديت کي تخليقي انداز ۾ سمجهائيندي چتو ڪيو ته سماجي ارتقا جي تاريخ فطرت جي ارتقا جي تاريخ کان بلڪل مختلف آهي پيو ته سماجي ارتقا کي معاشرتي حرڪت معرفت سمجهي سگهي ٿو اينگلس وسيع نظر رکندي مارڪس جي طبقاتي جدوجهد کي نه صرف واڪو ڪيو بلڪ عملي طور لاڳو ڪرڻ جي لاءِ وسيع فڪري ميدان جوڙي ڏنو جنهن جي پوءِ واري ڪندي لينن (Vladimir Iliyich lenin-1870-1924) عملي طور لاڳو ڪري ڏيکاريو لينن وقت ۽ حالتن جي ضرورت مطابق مٿئين فڪر کي مضبوط ڪندي سامراجيت کي واڪو ڪيو جيڪو پهرين نه ڪيو ويو هو جنهن جو مختصر تت هي ڏئي ٿو ته سامراجيت ناٽي جي اجاريداري ۽ دهشت گردي کان علاوه ڪجهه به نه آهي جنهن جو حل صرف طبقاتي جدوجهد ۾ آهي (هن لاءِ ڏسو لينن جو مضمون سامراج – سرمائيداري جي آخري منزل-منتخب تصانيف حصه دوئم- لينن- ماسڪو 1974) جديد طبقاتي فڪر بنيادي طور مارڪسي فڪر جو اهو حصو آهي جيڪو سماج اندر مادي زندگيءَ جي اڪثريتي قوت جي خواهشن جي ۽ پرمار قوت جي خواهشن جي وچ ۾ جيڪو تضاد (ٽڪراءُ) آهي نه صرف ان کي واضع ڪري ٿو پر عملي سرگرميءَ معرفت (طبقاتي جدوجهد) ان تضاد (طبقاتي ٽڪراءُ) کي هٽائڻ گهري ٿو ٻين لفظن ۾ ته هي فڪر ملڪيت جي نجي حق کي هٽائي ان جي جاءِ تي گڏيل ملڪيت جي حق کي آڻڻ گهري ٿو.

سماجي سائنس جي روشنيءَ ۾ مختلف سماجي طبقن جو خارجي اپياس

فطرت، جبلت بنيادي ضرورتن لاءِ مسلسل محنت ڪندي انسان نما جانور انسان جي شڪل اختيار ڪئي انساني ارتقا جو اهو دور وحشت جي دور کان پهرين تمام گهڻو وقت ورتو جتي انسان فطرت جي اثر هيٺ ارتقا ڪئي جتي نه اوزار هئا ۽ نه وري ملڪيت جي مالڪاڻي حقن جو تصور- هي دور ڪيترن سالن تائين رهيو ان لاءِ ڪوبه آخري فيصلو نٿو ڏئي سگهجي پر اهو ضرور آهي ته هن دور جي آخر ۾ انسان سنج ۽ ڪجهه آواز ڪتب آندا جتان وحشت جو دور شروع ٿيو هن دور ۾ انسان خوراڪ ۽ وڏن جانورن کان بچڻ لاءِ وڻن جو سهارو ورتو اتي فطري طور موجود عام شين (پٿر، پتر،ڇاپڙ وغيره) کي هٿيار طور ڪتب آندو بنيادي ضرورتن جي پورائي لاءِ مسلسل مادي عمل مان گذرندي انساني شعور بنيادي سادي شڪل اختيار ڪئي ۽ مخصوص آواز جيڪي مختلف مادي عملن ۽ شين لاءِ ڪتب آندا ۽ سمجهيا تي ويا- اهو انسان جو خارجيت کي داخليت ۾ محسوس ڪندي خارجيت لاءِ داخليت جو مخصوص اظهار ئي هو جنهن بولي جو بنياد وڌو مختلف ٽولين جي مختلف آوازن ڪري انهن جي ورهاست ضرور ٿي پر سماج ساڳيو هو چاڪاڻ ته ڪتب ايندڙ سنج، پٿر، ڪاٺ ۽ هڏيءَ جا هٿا انساني ٽولين سماجي سٽاءُ ۾ آزاد نه هوندي به پاڻيءَ جي ڪناري خوراڪ ڳوليندي مختلف خطن ڏي وڃڻ ۾ آزاد هيون. مڇي ۽ ٻاهر تي دست رس رکڻ ڪري انسان کي خوراڪ ۾ نيون شيون مليون ۽ انهن کي حاصل ڪرڻ لاءِ هنن نوا سنج تخليق ڪيا جن جي مدد سان انسان جانورن جو شڪار پڻ شروع ڪيو اهو به ممڪن آهي ته انسان پهرين قدرتي طور پيلن کي لڳل باهه ۾ سڙي ويل جانور کي خوراڪ طور ڪتب آندو ۽ پوءِ شڪار ڪري جانور جو گوشت باهه ۾ پچائي ڪاڌو ساڳي طرح مڇيءَ کي ٽانڊن تي پچائي ڪاڌو هن دور ۾ ملڪيت جو تصور نه هوندي به سنجن جي اهميت ان وقت اڌي جڏهن هو ميداني علائقن ۾ سفر (شڪار) ڪندا هجن ۽ اهو ڏاتو (مثلن پٿر هڏو وغيره) اتي اڻ لڀ هجي هن دور ۾ منهنجي خيال ۾، انسان تاريخ ۾ جيڪو سڀ کان وڏو ڪم ڪيو سو اهو ته هر

ٽوليءَ عملي طور محنت ڪرڻ وقت /خارجي خطرن ڪي منهن ڏيڻ وقت تنظيم ڪي جنم ڏيندي گڏيل محنت جو بنياد وڌو جتان انسان، بربريت واري دور ۾ گڏيل قديم سماج (قديم اشتراڪي سماج)جي شروعات ڪئي مادي ضرورتن جي پورائي لاءِ انسان جيڪي نوان سنج تخليق ڪيا ان ۾ متيءَ جا ٿانو ٻه اچي وڃن ٿا. وڌندڙ آدمشماري ۽ مادي شين جي ڪلت (سيءَ يا پوڌ جي صورت ۾) تاريخ ۾ پهريون ڀيرو انسان مادي ضرورتن (کاڌو ۽ شهوت) ڪي ورهايو جتي انسان جنس تي نه پر ڪاڏي، اجهي ۽ سنجن تي پاڻ ۾ وڙهيو نتيجي طور سڀ کان پهرين سنج ۽ غار (مڏ، پيهي) ذاتي ملڪيت ۾ آيا. خودرو طور جنم وٺندڙ مائٽو نظام (Mother System) جنهن ٽوليءَ ڪي جنم ڏنو هو معاشي ٽڪراءُ جو شڪار ٿيندي ڪمزور ٿيڻ شروع ٿيو ۽ پدري نظام جا آثار ايرڻ شروع ٿيا. شڪار ٿيل جانور جو قر (مثلن ٻڪري، رڍ جو قر) هنن جي پويا آيو جتان انسان جانور پالڻ جو سلسلو شروع ڪيو پٽن ۾ مينهن يا آبشار جي پاٽيءَ معرفت ڪن خاص ولين جي پوکڻ سان ڪيتيءَ جو بنياد وڌو جن عملن گهرجن پٽاندر ذاتي ملڪيت جي اڻ واضع تصور ڪي واضع ڪيو جبلي طور عورت ۽ مرد جي جسامت ۾ فرق، پيٽ ٿيڻ جي صورت ۾ سخت عمل لاءِ تيار نه ٿيڻ، خارجي خطرن جو اڪيلي سر مقابلو نه ڪرڻ ڪري عورت، مرد جي وچ ۾ معاشي ۽ جنسي ڏيتي ليتي هڪ مخصوص سماجي شڪل اختيار ڪئي ۽ مروج سماج اندر نئين سماج جنم ورتو. پوکي جي ڪرت ۽ شڪار ۾ اهي تولا پڙ ٿيا جن ضرورتن آهر نون سنجن ڪي تخليق ڪيو ان عمل ان ٽولن ڪي تاريخي فضيلت ڏني ۽ هنن نئين سماج جي اڳواٽي ڪئي ڪجهه ٽولن سابقه حق رکندي هنن جي فصل ڪي نقصان پڄايو جتي انسان، انسان ڪي نه صرف ماريو بلڪ آدم خوريءَ جو سلسلو شروع ڪيو جنهن ۾ سڀ کان وڌيڪ نقصان عورت ۽ ٻارن جو ٿيو جيڪي پڄڻ ۾ تڪڙا نه ها جانور جي کل لاهڻ جي هنر، ٿانون جي هنر انسان ڪي خاص ڪري پوڙهن ڪي ان ڳالهه لاءِ مجبور ڪيو ته هو ان کل مان ڪجهه جوڙين نتيجي طور انسان جي بنيادي ضرورتن جي گهرج مطابق پوشاڪ ۽ اجهي ڪي اهميت ڏني ويئي ۽ مخصوص قسم جا گهر (پهرين انسان پيهو پوءِ مڏ، جهوپڙي، اوڏڪي پيت، ڪچن سرن جي پيت ۽ پوءِ پڪين سرن جي پيت) جوڙيندي تهذيب جو بنياد وڌو محنت جي خانداني ورهاست جتي عورت ۽ ٻارن ڪي متئين طبقي جي مرد جي غلامي ۾ آندو (ذاتي ملڪيت ۾ آندو) اتي خاندان جي اڳواڻ پرماريت جي شڪل اختيار ڪئي – انسان جي ذهني ارتقا خالص مادي گهرجن ۽ مادي رشتن مان گذرندي عملي طور جنهن سوچ ڪي اپاريو ان ۾ ڏاتار جو تصور نه هو بلڪ خالص مادي شين جي خارجي ۽ ڪجهه داخلي حقيقتون انسان جي ذهن ۾ هيون ان کان علاوه ڪو تصور هو ته سو اهو ته خواب ۾ نظر ايندڙ شبيهون/شڪليون ڪتان ٿيون اچن جن جو جواب ان دور جي انسان شعوري طور "روح" جي تصور ۾ ڏنو ۽ آسماني منظرن ڪي نه سمجهندي هن ان تخليق ڪيل "روح" جو رشتو ان آفاقي منظرن سان جوڙيو – محنت جي سماجي ورهاست ذهني محنت ڪي ورهايو جنهن تي متئين طبقي قبضو ڪيو ۽ پنهنجي استحصال ڪي جاري رکڻ لاءِ ڏاتار جي تصور ۽ قانونن ڪي تخليق ڪيو تهذيب جي ارتقا اها گهر ڪئي ته فصلن ڪي نقصان پڄائيندڙ ٽولن ڪي مارڻ بجاءِ عقل کان ڪم وٺندي انهن ڪي پڪڙي غلام ڪيو وڃي ڪيتي ۽ پين ڪمن لاءِ انسان جانورن ۽ پين ڏاتوئن مان نهيل اوزار قطب آندا جن جا مالڪاڻا حق متئين طبقي وٽ هئا جتي پرماري طبقو ايري سامهون آيو ۽ گڏيل قديم سماج جي جاءِ تي غلام داري سماج آيو "سماج، ان جي شڪل پلي ڪهڙي به هجي چا آهي؟ اهو انسانن جي باهمي عملن جو نتيجو آهي چا؟ ماڻهو سماج جي هڪ يا ٻئي شڪل جي چونڊ ڪرڻ ۾ آزاد آهن؟ نه

ڪنهن به طرح نه، انسان جي پئداواري قوتن جي ارتقا ۾ ڪنهن به مرحلي ڪي وٺو توهان ڪي ڏيتي ليتي (Commerce) ۽ ڪپت جي مخصوص شڪل ملي ويندي پئداوار، ڏيتي ليتي ۽ ڪپت جي ارتقا ۾ ڪنهن به خاص مرحلي ڪي وٺو توهان ڪي سماجي ساخت / طبقا ۽ خاندان جي خاص تنظيم يعني مخصوص انساني سماج ضرور ملي ويندو ڪنهن خاص سماج ڪي وٺو ته توهان ڪي هڪ خاص سياسي نظام ملي ويندو جو سماج جو صرف سرڪاري اظهار آهي" (11)

خاندان جي اڳواڻ سياسي ۽ ملڪيت جا مالڪاڻا حق پاڻ وٽ رکندي هڪ مخصوص سماجي حيثيت اختيار ڪئي پئداواري قوتن پئداواري عمل مان گذرندي واڌو قدرن کي جنم ڏنو جتان طبقاتي نظام مضبوط ٿيو "محنت جي پهرين وڏي ورهاست اپري ۽ سماج ٻن وڏن طبقن ۾ ورهائجي ويو" (12) آقا ۽ غلام جي فرق کي ٿورن اکرن ۾ هيئن سمجهائي سگهجي ٿو ته آقا وٽ ملڪيت جا حق آهن ۽ غلام ان حق کان محروم آهي جنهن ڪري پنهي جي سماجي حيثيت پئداواري ذريعن ۽ اوزارن سان رشتو ۽ زندگيءَ جو وهنوار پڻ الڳ جڙي ٿو غلاميءَ جي وچين دور ۾ انسان جو واسطو نوس ڏاتوئن سان پيو جن کي پورهيت پرتن سنجن طور استعمال ڪرڻ جو ڏانءُ حاصل ڪندي ان وقت جي گهرج مطابق پئداواري عمل دوران قطب آندا جن اوزارن نون معاشي رشتن کي جنم ڏنو آدمشماري جي واڌ مادي ضرورتن جي پورائي لاءِ انسان ڪپت آهر پيلن کي صاف ڪري پوکيءَ جي اپت کي وڌايو پوکيءَ لاءِ لازمي هو ته انسان مستقل رهائش اختيار ڪري نتيجي طور غلامن تهذيب جي ارتقا جو بنياد وڌو ڪکن، لڪڙين، اوڏڪي پت ۽ ڪچين سرن جي جاءِ تي پڪين سرن ۽ پٿرن جون جڳهون اڏيون جتان شهري زندگي (City Life) ۽ شهري رياست (City State)جي شروعات ٿي. محنت جي خانداني ورهاست (سماجي ورهاست) ذهني محنت ۽ خيالن کي پڻ ورهائي ڇڏيو جتي متئين طبقي پنهنجي معاشي بقا لاءِ ڏاتار جي تصور (خيال) ۽ ڏاتار جا قانون جوڙيا جن جو انساني تاريخ بجاءِ ديوي خيالن سان واسطو هو ديوي خيالن جي آڙ ۾ انسان جي استحصال کي جائز قرار ڏنو ويو متئين طبقي خلاف ڳالهائڻ معنيٰ ڏاتار جي اصولن کان بغاوت۔ جيڪا حرام هئي! لڳاتار شهر ۾ رهڻ ڪري انساني ضرورت ان شين جي گهر ڪئي جيڪي ان علائقي ۾ نه هيون پر ڏور ڪنهن ٻئي علائقي ۾ موجود هيون نتيجي طور ٻن طبقن واري سماج اندر نئين طبقي جنم ورتو۔ ماڻهو ڳڌهن، گهوڙن ۽ اٺن تي اهي شيون ڪڻي آيا جيڪي ان شهر ۾ موجود نه هيون ۽ انهن جي مٽا سٽا ۾ اهي شيون وٺي ويا جيڪي ٻئي هنڌ موجود نه هيون طلب ۽ رسد واري ان عمل ڏيتيءَ ليتي دوران اهڙن معاشي رشتن کي جنم ڏنو جن منڊيءَ جي بنيادي محدود تصور کي وسيع ڪري ڇڏيو ۽ جنس۔ در – جنس تحت هڪ شهر / ڳوٺ جون شيون ٻئي شهر/ڳوٺ وڃون. وچين طبقي جي ظهور ۾ اچڻ ڪري جتي ڪپت جي شين ۾ سهولت ٿي اتي متئين طبقي ۽ وچين طبقي ۾ معاشي ٽڪراءُ ٿيو هر شهر (City State)جا قانون الڳ هئڻ ڪري متئين ٽڪراءُ شدت اختيار ڪئي جنهن جو اظهار فڪري بغاوت ۾ ڪيو ويو ڊيموڪريٽس (Democritus) اپيي قيورس (Epicurus) چار واڪ، ڪپيلا (Kapila) مادي سوچ ڏيندي ان آفاقي قانونن کان بغاوت ڪئي. پورهيت پرتن جي ڏاتوئن مان جوڙيل سڪن علم حساب کي جنم ڏنو ۽ انساني جاڻ/وقوف سادي شڪل مان ڳوڙهه شڪل اختيار ڪئي هن بغاوت جو سياسي اظهار سقراط هو جنهن شعور جي آزادي جي گهر ڪئي (The First Necessity for philosophical in investigation is a bold, free mind. Karal Marx. Collected works.

Moscow.1976) Vol.I.P469.P اظهار جي آزاديءَ جي گهر جتي سقراط ڪي وهه جو وٽو پياريو اتي فڪر
ڪي نئون ڏگ ڏنو افلاطون جو فڪر خالص مٿئين ۽ وچئين طبقي جي ذاتي ملڪيت ڪي تحفظ ڏيڻ هو جنهن
ڪري هن غلامن ڪي ڪوبہ حق نہ ڏنو افلاطون رياستي بالادستي ڪي قائم رکندي ان جا سياسي حق وچئين طبقي
کي ڏنا (فلسفي حاڪم جو تصور) جڏهن تہ سندس اشتراڪيت وچئين ۽ مٿئين طبقي جي ٽڪراءُ ڪي مانو ڪندي
ڪين گڏيل استحصال جو حق ڏنو ۽ هومر جيان افلاطون بہ فوجن ڪي فضيلت بخشي. هيءُ اها تحريڪ آهي جتي
انسان تجربي کان نظريئي طرف وڃڻ بجاءِ نظريئي کان تجربي طرف وڃڻ جو تحريري بنياد وجهندي ان ڪي
تبليغي انداز ۾ سمجهايو. جمهوريت ۽ اظهار جي آزادي واري تحريڪ ۾ نون معاشي رشتن سماج ۾ جدت
آڻيندي غلام ڪي بہ ذاتي ملڪيت (زال، پار ۽ ڪجهه سنج) رکڻ جو حق ڏنو- ڪرت جي معرفت خاندان جي
سڃاڻپ جتي سماجي محنت جي ورهاست ڪي چٽو ڪيو اتي ڏيتي ليتي ۾ ڪپت لاءِ گهربل شين جي متاستا واري
نظام ڪي وڌيڪ مضبوط ڪيو شهري رياست ۾ ڍهاڙي جي بنياد تي ڪم ڪندڙ پورهيت ڪي اجرت جنس جي
صورت ۾ ڏني وئي زمين جا مالڪاڻا حق زميندار پاڻ وٽ رکندي، وچئين طبقي ڪي وڻج واپار لاءِ چورن کان تحفظ
ڏيڻ لاءِ فوج داريءَ ڪي مضبوط ڪندي ڏن وصول ڪيو ساڳي طرح ديني خيالن جو سهارو وٺندي سياسي تسلط ڪي
برقرار رکڻ لاءِ سڀ سياسي حق خاندان در خاندان پاڻ وٽ رکيا (شهنشاهيت جو نظام) وٺندڙ آدمشماري بنيادي
مادي گهرجن پٽاندر خانداني ڪرت ۾ ڪتب ايندڙ سنجن ڪي پورهيت پرتن نئون سٽاءُ ڏنو (Modification
ڪئي ڪاٺ جي گهوپي جي جاءِ لوهه جو، ٽوپي، دانگي جي جاءِ تئو وغيره) سون ۽ چانديءَ جي ڌاتوئن مان زيور
ناهڻ واري هنر انهن ڌاتوئن مان سڪا (ڏوڪڙ) ناهي انهن جا مخصوص قدر جوڙي شين جي متاستا واري جاءِ تي
سڪن جو استعمال ڪيو جتان جاگيرداري سماج اندر سرمائيداري سماج ۾ نجي ملڪيت (Private
Property) جي ارتقا ٿي. پورهيت پرتن ڪتب ايندڙ سنجن جي ڌاتوئن جو ادراڪ حاصل ڪندي تاريخ ۾
پهريون پيرو ميڪانڪ حرڪت ڳولهي لڌي جنهن سرمائيداري سماج جا مضبوط بنياد وڌا ميڪانڪ حرڪت جتي
ناٽي ڪي وڌائڻ جا وسيلا پيدا ڪيا اتي نجي ملڪيت اجرتي غلام جي طبقاتي حيثيت ڪي چٽو ڪيو ۽ پرماريت
جو نئون دور شروع ٿيو ماضيءَ ۾ هو جن سنجن جو پاڻ مالڪ هو اڄ هوانهن جو مالڪ بہ نہ رهيو نتيجي طور پورهيت
وٽ صرف محنت جي قوت رهي جيڪا هو منڊيءَ ۾ سرمائيدار وٽ چند سڪن تي ڪپائڻ لڳو ۽ منڊيءَ ۾ جنس در
جنس بجاءِ زر- جنس- زر جو نظام لاڳو ٿيو. جديد اوزارن جي تخليق جتي سماج اندر خانداني رشتن ڪي ٽوڙيو
اتي اها پڻ گهر ڪئي تہ ان اوزارن ڪي استعمال ڪرڻ لاءِ /حساب ڪتاب ڪرڻ لاءِ پورهيت پرتن ڪي تعليم ڏني
وڃي- سائنسي تعليم جو دڳ مقدس ديوارن اندر ملندڙ تعليم کان الڳ هو نتيجي طور تعليم جي پراڻي طريقي
ڪار (Preaching) ۾ نئين طريقي ڪار(Teaching) ۾ ٽڪراءُ اپري سامهون آيو انسان مادي ڄاڻ ۽ وقوف تي
پاڙيندي پراڻن خيالن جي نفي ڪئي ڏيتي ليتي ۾ ڪپت جي نئين وهنوار سان گڏ سماج ۾ ايرندڙ نون سماجي
رشتن ڪي قبول ڪيو جديد اوزارن ۽ معاشرتي رشتن جتي مڊل ڪلاس جي ورهاست ڪئي اتي جاگيرداري ۽
سرمائيداريءَ جي طبقاتي ٽڪراءُ ڪي تيز ڪيو جڏهن تہ سرمائيداري سماج اندر جيڪو اجرتي غلام ۽
سرمائيداري طبقي جو تضاد موجود آهي ان وقت شدت اختيار ڪئي جڏهن يورپ جي صنعت ڪار ان ڪي صنعت
۾ نوڪري ڏيڻ بجاءِ ڪيڻ شروع ڪيو اجرتي غلام تمام سستي ملهه تي پنهنجي قوت محنت ڪپائڻ لاءِ تيار هو

مگر منڊيءَ ۾ خريد ڪرڻ وارو نہ هو نتيجي طور هن اهو ڪرڻ شروع ڪيو جيڪو هن کي تاريخ ۾ ڪرڻ گهربو هو. ميڪانيڪي حرڪت انسان کي فڪري طور ان قابل ڪيو تہ هو دينوي خيالن کان الڳ انسان جي ارتقا جو اظهار ڪري جيڪا خالص مادي رشتن مان اپري هئي هيگل کي اهو احساس ٿيو تہ فطرت ۽ ان جي ارتقا جا قانون انسان کان الڳ آهن پر هن انهن قانونن جي سرجڻ جو سبب "روح مطلق" کي ڪوٺيو جڏهن تہ چارلس ڊارون حياتياتي حرڪت کي نہ صرف محسوس ڪيو بلڪ ان جي مادي ارتقا جو حقيقي ۽ ٺوس جواز پڻ ڏنو بابيو (Babeauf) جيڪا ڳالھ نہ سمجهائي سگهيو اها ڪارل مارڪس طبقاتي ٽڪراءُ کي سمجهندي معاشرتي حرڪت کي ۽ قانون کي واضع ڪندي تاريخ ۾ پهريون ڀيرو محنت جي آزادي جو اظهار ڪندي سمجهايو جتي سماج ۾ مروج طبقاتي ستاءُ ۽ ٽڪراءُ کي سمجهڻ ۾ سولائي پئدا ٿي- سرمائيداري نظام جي ارتقا جو اڳيون قدم وياج گهر (مالياتي ادارا- بئنڪ) هو جتي سرمائيداريءُ مان سامراجيت اپري سامهون آئي منڊيءَ ۾ (اسٽاڪ ايڪسچينج)زر —در-زر جي وهنوار کي قائم رکڻ لاءِ اجرتي غلام مٿان طبقاتي تعصب، تشدد ۽ تسلط مضبوط ڪندي / اُجاريداري برقرار رکندي بينڪيتي راڄ هيٺ دنيا جي معاشي منڊين جي ورهاست ڪئي وئي وياجي ناٽي جي اجاري داريءُ لاءِ علائقائي سامراج استحصال جي جديد طريقن ۽ اوزارن قطب آٽيندي وڏڪان وڏ منڊيون پنهنجي قبضي ۾ ڪرڻ جي حوس ۾ جتي اجرتي غلام کي صنعت مان خارج ڪيو اتي انسان کي پهرين وڏي جنگ طرف آندو جتي طبقاتي ٽڪراءُ شدت اختيار ڪئي جنهن کي روڪڻ لاءِ يورپ ۾/ امريڪا ۾ مٿئين جنگ وڙهي ويئي هن جنگ جي رڪجڻ جا بہ وڏا سبب هئا هڪ تہ يورپ اندر سماج واد رياست ظهور ۾ آئي ٻيو تہ بينڪيتي غلاميءُ کان تنگ ٿي ٽئين دنيا ۾ تحريڪن جنم ورتو نتيجي طور علائقائي سامراج کي حاصل ٿيڻ کان وڃائڻ جو وڏيڪ خطرو محسوس ٿيو. ٻئي وڏي جنگ جتي سماج واد پروگرام کي روڪڻ ۽ معاشي منڊين تي اجاريداري قائم رکڻ لاءِ وڙهي ويئي ساڳئي وقت علائقائي سامراج عالمي سامراج جي شڪل اختيار ڪئي ۽ يو-اين-او وغيره جي شڪل ۾ دنيا جي اجرتي غلامن کي ڪنٽرول ڪرڻ لاءِ نئين حڪمت عملي جوڙي ويئي (جديد بينڪيت) سرد جنگ جي پڄاڻيءُ ڪانپوءِ عالمي سامراج خالص عالمي تشدد (جديد نيم بينڪيت) واري وات اختيار ڪئي آهي پر ماريت جو اهو طريقو اڄ بہ رائج آهي ۽ سماج جي اندر عالمي پرماريت طبقي ۽ عالمي اجرتي غلام جي وچ ۾ ٽڪراءُ پڻ موجود آهي.

طبقاتي تضادن جو تاريخي پس منظر

انسان جو ظهور ۾ اچڻ ان دور جي مادي حالتن ۽ خالص فطري عملن جي ڪري وجود ۾ آيو جنهن ۾ فطري رحم ۽ ڪرم ۽ مادي حالتن کان سواءِ ٻئي ڪابہ حستي موجود نہ هئي ساڳي طرح پراڻو گڏيل سماج ان دور جي خارجي حالتن کي منهن ڏيڻ لاءِ ۽ معاشي وسلين کي ڪتب آڻڻ لاءِ خدرو طور اپريو هو مادي زندگيءُ جي گهرج جي پورائي ۽ خارجي خطرن کي منهن ڏيڻ لاءِ گڏجي محنت ڪرڻ جي موت ۾ انساني جاڻ ۽ وقوف پهرين سادي شڪل اختيار ڪئي ۽ انسان عملي ۽ ذهني طور هتيار ڪٽڻ جي قابل ٿيو گڏيل سماج ۾ رهندي گڏيل محنت ۽ سنج ڪٽڻ، استعمال ڪرڻ جي صلاحيت خدرو گڏيل سماج اندر انسان کي فطرت خلاف فضيلت بخشي بنيادي گهرجن جي پورائي لاءِ انسان محنت ڪندي هر روز تجربي مان گذرندي هوريان هوريان سنجن جي صورت جي تبديلي ۽ ان جي ڪرتب جي عمل مان گذرندي جيڪو ماحول جوڙيو ان نئي سماج کي اپاريو جيڪو فطرت جي

ڪري نہ پر انسان جي خالص عملن جو نتيجو هو انسان ڪي ان شروعاتي سماج اندر پنهنجي مادي ضرورتن ڪي پورو ڪرڻ لاءِ سڀ کان وڏي مشڪل ان وقت آئي جڏهن شڪار لاءِ گهربل جانور ڪانئن پيڇي ٿي ويو يا اهي بچ جيڪي هنن ڪالهہ ڪاڏا پئي اچ مينهن وسڻ ڪري خراب ٿي ويا يا پوڏ ۾ لڙهي ويا. طلب ۽ رسد جي اهڙي حالت۾ انسان ڪي وڏي مشڪل ڪان پوءِ جڏهن ڪائڻ لاءِ ڪا شيءِ ملي تہ ان تي پاڻ ۾ وڙهيا آخر ڪار انسان فطري طور ان جو حل ان ۾ ڪڍيو تہ شين ڪي پاڻ ۾ برابر ورهايو وڃي (ڀاڱا ڪيو وڃي) جتان هڪ ورهائڻ واري جي تصور عملي شڪل اختيار ڪئي ساڳي طرح انسان شين ڪي ڏڪئي وقت لاءِ گڏ ڪرڻ واري سوچ ڪي هٿي ڏني ۽ پيداواري وقتن واڌو محنت ڪندي ان سوچ ڪي عملي طور ثابت ڪري ڏيکاريو ڀاڱا ڪندڙ جي شخصيت ان وقت الڳ حيثيت اختيار ڪئي جڏهن هو عملي سرگرمي کان آزاد ٿيو ۽ ورهائڻ وقت پنهنجو بہ ڀاڱو ڪڍيو هي سمورو عمل ان وقت جي ضرورتن جي پورائي تحت ڪيو ويو هتي اڳتي هلي سماجي محنت پن درجن ۾ ورهائجي ويئي ۽ غير طبقاتي سماج اندر طبقاتي سماج اپريو طبقو ڇا آهي؟ طبقي جي ماهئيت يعني ڦورو آهي يا ڦرجندڙ پيداواري وسيلن ۽ اوزارن جي مالڪاڻن حقن مان ظاهر ٿئي ٿي بقول لينن تہ "طبقا ماڻهن جا اهڙا جٿا آهن جو سماجي پيداوار جي تاريخي طور مقرر نظام ۾ پنهنجي مقام جي سبب پيداواري ذريعن سان انهن رشتن (جي اڪثر صورت ۾ قانون مقرر ۽ مرتب ڪندو آهي) جا سبب محنت جي معاشرتي تنظيم ۾ انهن جي ڪردار جي ڪري ۽ سماجي ڏن مان بطور حاصل ڪيل انهن جي حصي جي مقدار ان ڪي حاصل ڪرڻ جي طريقي ڪري هڪ ٻئي کان مختلف آهن." (13)

"Classes are large groups of people differing from each other by the place they occupy in the historically determined system of social production, by their relation (in most courses fixed and formulated in law) to the means of production, by their in the social organization of labour, and consequently, by the dominations of the share of social wealth of which the dispose and the mode of acquiring it. Classes are groups of people one of which can appropriate the labour of an other owing to the different place they occupy in a definite system of social economy" (13)

گڏيل سماج مان آقا ۽ غلام واري ورهاست جي ارتقا جتي آقا ۽ غلام جي معاشي مفادن ڪي الڳ ڪيو اتي انساني فڪر (ذهني ۽ جسماني محنت ڪي بہ ورهائي ڇڏيو متئين طبقي پنهنجي ڏاڍ ۽ ڦر لٽ ڪي جاري رکڻ لاءِ ڏينوي خيال تخليق ڪيا جڏهن تہ غلام زندگيءَ جي مادي ضرورتن ڪي پورو ڪندي عملي محنت دوران پيش ايندڙ ڏڪائين ڪي هٽائڻ لاءِ جيڪي تصور ۽ سنج جوڙيا انهن ڏينوي خيالن کان الڳ انساني تاريخ جو بنياد وڌو. تهذيب جي ارتقا ان جو وڏو مثال آهي) سماجي اڻ برابري واري تصور ۾ پيداواري قوتن ڪي معاشي ڪاپڻائيءَ تحرڪ ۾ آڻيندي ويڙهہ واري وات وترائي آقا ۽ غلام جو معاشي ٽڪراءُ ٿيو ۽ طبقاتي تضاد اپري سامهون آيو پن طبقن واري سماج ۾ متئي ٽڪراءُ ٽئين طبقي جي وجود ۾ اچڻ جي راهہ تيار ڪندي جيڪو پيداواري عمل دوران استعمال ٿيندڙ نون اوزارن جي ڪري جڙندڙ نون معاشرتي رشتن جي موٽ ۾ اپري رهيون هيون. غلام ڪي ٿوري سهولت ڏني ڏنو وڃي تہ آقا جي جاءِ تي جاگيردار ۽ غلام جي جاءِ تي هاريءَ واري تبديليءَ متئين تضاد ڪي ختم نہ ڪيو

بلڪ استحصال جي شڪل تبديل ٿئي (اها حقيقت آهي تہ جيڪي جنگيون وڙهيون ويون اهي طبقاتي مفادن جي ٽڪراءَ جي ڪري وڙهيون ويون) پهرين غلام هڪ اوزار تحت ڪم ايندا هئا جتي سنڌن سپ حق مالڪ وٽ هئا جڏهن جاگيرداري سماج ۾ جيڪي هو (هاري) سنج ڪتب آڻيندو هو اهي سندس ذاتي ملڪيت هئا جڏهن تہ زمين جا مالڪاڻا حق جاگيردار وٽ هئا جيڪي سندس (هاري) جي استحصال جو بنيادي سبب هئا / آهن جاگيردار ۽ هاريءَ جي تضاد جي شدت ۾ جيڪي جنگيون وڙهيون ويون ان ۾ هاري خود جاگيردار ٿيڻ جي خواهش تحت وڙهيو نتيجي طور اهي تحريڪون پڻ پنهنجي منزل ماڻي نہ سگهيون ان جو پيو سبب اهو هو تہ هاري نظرياتي طور جنهن فڪر جو سهارو وٺي رهيا هئا اهو فڪرخود طبقاتي ڏاڍ تي ٻيڌل هو جنهن ۾ انسانيت لاءِ گهٽ آقا لاءِ وڌيڪ خيال هئا جاگيرداري سماج ۾ معاشرتي حرڪت ۽ مادي ضرورتن جي پورائي لاءِ جيڪي نوان اوزار ڏيتي ليتي ۾ ڪپت لاءِ جيڪا نئين راهہ جوڙي اهاسماج جي اڳئين منزل سرمائيداري هئي۔ سرمائيداري سماج جي ابتدائي ڏينهن ۾ سرمائيدار جا مفاد انهيءَ ۾ ها تہ هو مزدور ڏانهن نہ صرف هيٺائون رستو اختيار ڪري بلڪ سنڌس اخلاقي، مالي ۽ سياسي حمايت ڪري نتيجي طور يورپ جي مزدور بغاوت پويان طبقن جي معاشي مفادن جو عڪس صاف نظر اچي ٿو ناٽي (جمع محنت) جي هڪ هنڌ ڪني ٿيڻ جتي مزدور ڪي ڪنو ڪيو اتي ملڪيت جي پراڻي تصور جي جاءِ نئين والاري پيداواري وسيلن، اوزارن جا مالڪاڻا حق سرمائيدار وٽ آيا ۽ مزدور وٽ صرف محنت جي قوت رهي جيڪا هو آزاد منڊيءَ ۾ کپائيندو رهيو. وڌنڌڙ آبادي، جديد ۽ وڌن اوزارن جي ڪري پورهيت جي محنت جي قوت جي قيمت پهرين ٿوري ڪئي وئي ۽ آخر اهو ڏينهن آيو جتي محنت جي قوت جي رسد تہ موجود رهي پر طلب نہ رهي ان صورت حال جنهن ماحول کي تيار ڪيو اهو سرمائيداري سماج ۾ سرمائيدار ۽ مزدور طبقي جو ٽڪراءُ هو فرانس ۾ پورهيت ان ڪري ناڪام نہ ٿيا تہ ڪو، هو مزور ها بلڪ انڪري ٿيا تہ انقلاب جي ماحول ڪانپوءِ جي ماحول لاءِ تعليم نہ ڏني ويئي هئي. ساڳي وقت سرمائيدار طبقي لاءِ اهو ضروري هو تہ فرانس جي عوام جو معاشي استحصال جاري رکڻ لاءِ سياسي اقتدار نظرياتي ڪمزوري (تربيتي ڪمزوري) سرمائيدار لاءِ راهہ تيار ڪئي جنهن کي عام طور انقلاب کي پنهنجي مقصد لاءِ ڪتب آڻڻ ڪوٺيو ويندو آهي. فرانس واري بغاوت مان اهو سبق مليو تہ معاشرتي حرڪت پنهنجي ارتقا ۾ رهندي نئين سماج جي راه تيار ڪري رهي هئي پر اهو سماج روايتي بغاوت بجاءِ خالص طبقاتي انقلاب کان سواءِ ناممڪن هو. انسان اڳيون قدم بامقصد طبقاتي انقلاب لاءِ کڻيون جنهن جا فڪري بنياد طبقاتي انقلاب تي رکيا ويا (سوويت انقلاب) هن انقلاب کي روڪڻ لاءِ عالمي سامراج ملي ڪري سوويت يونين جي اقتصادي راهہ روڪي ۽ هو ان ۾ ڪامياب ويا سامراجيت، جيڪا سرمائيداري جي خاص شڪل آهي جنهن کي ناٽي جي تسلط، اجاريداري، تعصب ۽ عالمي تشدد مان بہ خوب سڃاڻي سگهجي ٿو سامراجيت پنهنجي جديد هڪ هٿي معرفت انقلاب کي روڪي ورتو آهي جڏهن تہ معاشري جي ارتقا اهو واضع ڪري رهي آهي تہ سامراجيت طبقاتي انقلاب کي ختم نہ ڪري سگهي آهي پر ان کي مصنوعي طريقن سان روڪڻ ۾ ڪامياب وئي آهي ان جو هڪ سبب خود پڇ لتڪائو مزدور ۽ وچون ڪلاس آهي جيڪو پنهنجو انقلابي ڪردار وڃائي ويٺو آهي.

فطري تضاد ۽ مصنوعي تضاد

فطري لوازمات جو بغور مطالعو ڪندي معلوم ٿئي ٿو تہ فطرت جي عملن اندر هڪ تضاد لڳاتار عمل ۾ رهي ٿو جيڪو ارتقائي عمل کي واضع ڪري ٿو شين جي ماهئيت جو اڀياس ان ارتقائي قانونن جي روشيءَ ۾ ڪندي انسان کي جيڪا ڄاڻ ملي ٿي اها وقوف جي ارتقا جو سبب بڻجي ٿي جتي انسان شين جي خاصيتن کان علاوه ڪائنات جي اڻ ڪت ۽ محدوديت کي پڻ پرکي ٿو شين جو وجود تبديليءَ يعني هڪ شڪل مان ٻئي شڪل جو اپري اچڻ خود ان شيءِ اندر موجود ان تضادن تي ٻڌل آهي جن مان هڪڙو ان کي پراڻي شڪل ۾ رکڻ لاءِ جاکوڙي ٿو جڏهن تہ ٻيو ان کي نئين شڪل ۾ تبديل ڪرڻ لاءِ – ان ٽڪراءُ جي نتيجي ۾ هڪ ڏينهن پراڻو تضاد ڪمزور ٿي وڃي ٿو ۽ نئون تضاد ڪامياب ٿئي ٿو جتي تضاد ختم نٿو ٿئي پر ان جي ٽڪراءُ جي نوعيت تبديل ٿئي ٿي ۽ نئون تضاد پراڻي جي شڪل اختيار ڪري ٿو ۽ ان جي مقابلي ۾ ٻيو تضاد اڀري سامهون اچي ٿو. ڏنو وڃي تہ انسان جي وجود اندر پڻ اهو سلسلو جاري آهي جيڪو حياتي ۽ موت وارن عملن تي دارومدار رکي ٿو نفي جي نفي جو اهو عمل ڪائنات جي هر شيءِ سان گڏ مرد ۽ عورت ۾ پڻ ساڳي طريقي سان عمل ڪري ٿو جتي فطرت اندر مرد ۽ عورت واري ورهاست نظر نٿي اچي ٻئي ٻار آهن، جوان آهن ۽ پوڙها آهن ۽ مري وڃن ٿا پر پوءِ بہ متيون عمل لڳاتار جاري رهي ٿو فطرت جي ان تضاد کان علاوه حياتياتي مادي فڪشن ۾ نر ۽ مادي (فيميل) جي وجود ۾ فرق (تضاد) نظر اچي ٿو جنهن کي عام طور فنڪشن جو تضاد چيو وڃي ٿو جيڪو عملي زندگي دوران پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو اهو تضاد، اهو ڪڏهن بہ ظاهر نٿو ڪري تہ ڪو عورت مرد کان هيٺي آهي يا مرد عورت کان مٿانهون آهي بلڪ هي تضاد سندن مادي فنڪشن جو تعين ڪري ٿو مٿئين تضاد کي نہ سمجهندي مٿئين ڪلاس ديڻوي خيالن جي اپٽار ڪندي واضع ڪيو تہ عورت هيٺائين آهي ۽ مرد مٿانهون آهي سندس اهو فڪر مصنوعي تضاد تي ٻيڻل آهي جنهن جي ڪابہ مادي حيثيت نہ آهي.

انسان جي سماجي زندگيءَ جي شروعات فطرت جي گهرج مطابق ٿئي جتي ڪوبہ فرق نظر نٿو اچي بلڪ سڀ انسان، انسان نما جانور آهن ۽ انهن جون مادي ضرورتون آهن فطري وسيلا موجود آهن انسان عملي سرگرميءَ جي معارفت پنهنجي ضرورتن جو پوراٿو ڪري ٿو فطرت طرفان انسان جي اندر جيڪا سوچڻ ۽ سمجهڻ جي خاصيت آهي ان خاصيت خارجيت کان متاثر ٿيندي داخليت جو اظهار ڪندي شعور کي جنم ڏيندي فطرت جي اصولن خلاف انسان کي عملي زندگيءَ ۾ محنت جي دوران جيڪي ڏکايون آيون ٻئي ان ضرورت کي پوري ڪرڻ لاءِ فطرت ۾ موجود ٻين شين کي هٿيار طور استعمال ڪرڻ لاءِ اڪسايو جتان فطري تاريخ سان گڏ انسان پنهنجي تاريخ جوڙي محنت جي سماجي ورهاست جتي انسان جي ڏکاين جو تدارڪ ڪيو اتي واڌو محنت جي شڪل ۾ نجي ملڪيت کي پئدا ڪيو ۽ سماج اندر مصنوعي تضاد اڀريو محنت جي خانداني ورهاست مرد ۽ عورت جي وچ ۾ فرق ڪندي عورت کي ڪمزور ۽ مرد کي ڏاڍي واري حيثيت بخشي جيڪا خود مصنوعي آهي ذهني ۽ جسماني محنت جي ورهاست معاشي رشتن اندر جنم وٺندڙ طبقاتي مفادن ڪري وجود ۾ آئي انساني ڄاڻ سادي کان ڳوري ٿوري (محدود) کان اڻ ڪت (لا محدود) طرف سفر ڪيو واڌو محنت جي ڪري وجود ۾ ايندڙ مٿئين طبقي پنهنجي معاشي مفادن جو تحفظ ڪندي پنهنجي پگهاردار پوين ۽ ملن جي پيش ڪيل خيالن جو سهارو ورتو ۽ سماج جي طبقاتي ورڇ ڪي، هن ڪارخاني کي هلائڻ لاءِ ضروري ڪري سمجهايو غلام ان ڪري

غلام آهي جو سنڌس مقدر ۾ غلامي لکيل آهي ۽ آقا ان ڪري آقا آهي جو ڏاتار سنڌس قسمت ۾ اهو لکيو آهي متئين طبقي جي اهڙن خيالن جي باوجود سماج ۾ ان وقت تحرڪ پئدا ٿيو جڏهن زندگيءَ جي مادي ضرورتن ۾ رڪاوٽ اپري سامهون آئي ۽ ڪجهه وقت اڳ جن خيالن کي قبول ڪيو ٿي ويو انهن جي مخالفت ڪندي نئون ڏِڳ اختيار ڪيو جتي مڪمل نجات تہ نہ ملي پر طبقاتي استحصال جي طريقي ڪار جي تبديليءَ انهن کي ڪجهه سهولتون ڏنيون انسان آفاقي قانونن جو تور سؤڙ ساٽ ۾ ڏيندي اهو واضع ڪيو تہ اهي قانون آفاقي نہ بلڪ خود انسان جا تخليق ڪيل آهن پر پوءِ بہ انسان ان مصنوعي تضاد کي سمجهي نہ سگهيو ڇاڪاڻ تہ ان کي بنيادي فطري تضاد ٿي سمجهه ۾ نہ آيو يا هيئن چئجي تہ ان دور جو فڪر (نظريو) ان قابل نہ هو جو حقيقي جواب ڏئي سگهي نتيجي طور شودر ڪاست ۽ ڪمزور عورت وارو فڪر مجموعي طور غالب رهيو هٿ ۾ پٿر کڻي انسان جنهن تاريخ جو بنياد رکيو ان تاريخ ۾ ان وقت نئون موڙ آيو جڏهن ميڪانيڪي حرڪت تخليق ڪئي جنهن انساني فڪر کي متاثر ڪندي نئون ڏِڳ ڏيکاريو جڏهن انسان فڪري طور معاشرتي حرڪت کي سمجهي ورتو اتي سماج اندر ان مصنوعي تضاد کي پڻ سمجهي ورتو آقا ۽ غلام۔ مرد ۽ عورت وارو تصور بنيادي طور معاشي استحصال تي بڌل آهي جيڪو مصنوعي تضاد آهي ۽ حل ٿي سگهي ٿو انسان جي نجات ان ۾ آهي تہ سماج ۽ معاشي ڏيتي ليتي مان انقلاب ذريعي ان مصنوعي تضاد کي خارج ڪيو وڃي.

طبقاتي جدوجهد ۽ ترقي جا خارجي قانون

هڪ ئي سماج ۾ هر هڪ طبقو پنهنجي معاشي مفادن کي طبقاتي مفادن جي صورت ۾ تحفظ ڏئي ٿو سرمائيدار پنهنجي نفعي جي پرگهور لهڻ خاطر هر طريقي سان ان جي حفاظت ڪري ٿو ساڳي طرح پورهيت پرتون انسان کي گهربل انساني ماحول، بيماري، معزوري ۽ ڪراڙپ ۾ سماجي تحفظ لاءِ جدوجهد ڪن ٿيون سرمائيدار جي بنيادي خواهش اها رهي آهي تہ هو وڌ کان وڌ نفعو ڪمائي سندس ان خواهش جو پوراءُ پورهيت جي استحصال کان سواءِ ناممڪن آهي ساڳي طرح پورهيت پنهنجي مادي زندگي جي ضرورتن کي حقيقي رخ ۾ حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو جتي سرمائيدار ۽ پورهيت جي وچ ۾ معاشي مفادن جو ٽڪراءُ ٿئي ٿو اهو ٽڪراءُ پورهيت پرتن اندر جيڪو احساس اپاري ٿو اهو پورهيت اتحاد، طبقاتي شعور ۽ عالمي مزدور تحريڪ وغيره جهڙن خيالن کي پختو ڪري ٿو ساڳئي وقت پورهيت خدرو يا بامقصد تحريڪ (جدوجهد) جي معرفت ان رڪاوٽ کي هٽائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو جيڪا سندس معاشي مفادن ۾ پنهنجي شڪل ظاهر ڪري ٿي "The class struggle is the driving force behind the development of class society" (14) ان ٽڪراءُ جي نوعيت خود ان دور جي مروج سماج اندر پئداواري قوتون پئداواري وسيلن کي ڪتب آڻيندي جيڪي معاشرتي رشتا جوڙين ٿيون جتي متيون طبقو ۽ هيٺيون طبقو ڪنهن خاص جاءِ ۽ پلهه ۾ ڪن خاص معاشي رشتن کي اپارين ٿا ان مان ظاهر ٿئي ٿو مزدور شروعات ۾ معاشي جدوجهد ڪري ٿو جيڪا ڪنهن خاص فيڪٽري يا مل ۾ هڙتال جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿي پر ان معاشي جدوجهد کي طبقاتي جدوجهد ان وقت تائين نٿو چئي سگهجي جيستائين سڄي ملڪ جا پورهيت ملي ڪري معاشي جدوجهد ۾ حصو نٿا وٺن معاشي جدوجهد لاءِ ٿيل پوري ملڪ ۾ هڙتال کي روڪڻ لاءِ رياستي قوت، فوج ۽ پوليس معرفت تشدد جو ڏِڳ وٺندي دٻائڻ جي

ڪوشش ڪري ٿي ان وقت طبقاتي جدوجهد سياسي جدوجهد جو رخ اختيار ڪري ٿي جيڪا ٻن قسمن جي آهي هڪ اصلاح پسندي يعني سماج کي اڳين منزل طرف وٺي وڃڻ بجاءِ مزدورن کي سرمائيدار ڪان ڪجھ سهولتون وٺي ڏيڻ- جڏهن تہ ٻئي انقلابي سياسي جدوجهد جيڪا پئداواري وسيلن کي جيڪي نجي ملڪيت ۾ هوندا آهن گڏيل ملڪيت واري شڪل ۾ آڻڻ لاءِ ڪئي ويندي آهي متئين عمل لاءِ نظرياتي جدوجهد جي ضرورت پوندي آهي نظريو ئي اهو شعوري هٿيار آهي جيڪو سياسي جدوجهد جي منزل، مقصد، حڪمت عملي ۽ طريقي ڪار کي واضع ڪري ٿو نظرياتي جدوجهد پرنڌڙ سماج کي پنهنجو موت ياد ڏياريندي نئين سماج جي اپرڻ جا سبب واضع ڪري ٿو .

انقلاب سواءِ ويڙهہ جي نٿو اچي سگهي انقلاب جو امن پسند طريقو انقلاب لاءِ هڪ عارضي آهي ڪٿي ائين بہ ممڪن آهي تہ حالتون ويڙهہ کان سواءِ امن پسند طريقي سان انقلاب لاءِ ماحول تيار ڪري وٺن پر اڄ جي حالتن ۾ اهو ممڪن نہ سهي پر ايترو سولو بہ نہ رهيو آهي ساڳي طرح سماجي انقلاب انقلابي حالتن کان سواءِ (قومي گهوٽالو) نٿو اچي سگهي جنهن ۾ بہ ڳالهيون غور طلب آهن هڪ مزدور طبقي ۾ انقلابي شعور جو هجڻ ٻيو سرمائيدار طبقو پنهنجي حڪومتي ڍانچي کي هلائڻ جي صلاحيت وڃائي ويهي انهن سڀني ڳالهين جي باوجود پارٽي اڳواڻ جي موقع پرستي طبقاتي جدوجهد کي حقيقي منزل طرف وٺي وڃڻ بجاءِ غلط هٿن ۾ پڻ ڏئي سگهي ٿو طبقاتي جدوجهد کي روڪڻ لاءِ عالمي سامراج هٿ ٺوڪيون نظرياتي پارٽيون پڻ جوڙيون آهن مثلاً قومي سوشلسٽ پارٽي، مزدور دوست انقلابي پارٽي، عوامي تحريڪ، ثقافتي انقلاب (مائوازم) اسلامي سوشلزم (پٽوازم) وغيره هن مان ظاهر آهي تہ مزدور طبقاتي جدوجهد کي شروع ڪرڻ کان پهرين حقيقي طبقاتي فڪر تي ٻڌل پارٽي (نظريئي) کي چونڊي ۽ انقلاب جو اصلي مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ طبقاتي شعور کي پختو ڪندي خارجي ۽ داخلي حالتن جو جائزو وٺندي انقلاب جي حقيقي رخ جو تعين ڪري – اڄ جي حالتن ۾ طبقاتي جدوجهد ان ڪري بہ ڏکي ٿي پئي آهي جو عالمي سامراج پوري دنيا جي ميڊيا کي پنهنجي حق ۾ آڻيندي طبقاتي تضاد کي مصنوعي طريقن سان گهٽائي مذهبي تضاد کي اپاريو آهي. ٻئي طرف وچين ڪلاس ۽ پورهيت (مراعات يافتہ مزدور) کي ڏوڪڙن ذريعي لبي ان جي انقلابي ڪردار کي چٽو هٽي ڇڏيو آهي اهڙي حالتن ۾ طبقاتي جدوجهد هڪ ڪٺن ۽ اڙانگو ڏگ آهي هن ڏگ کانسواءِ حقيقي آزادي ملڻ ناممڪن آهي.

غير طبقاتي معاشري جو نئون وجود

طبقاتي سماج اندر طبقاتي وڌ نديائي جي ڪري جيڪو ماحول جڙيو ان ماحول ان دور جي تخليق ڪار کي متاثر ڪيو ۽ انسان هن ڌرتيءَ تي هڪ باوقار ۽ پرسڪون زندگيءَ جو خواب (يوٽوپيا)ڏٺو سو اهو تہ انسان برابر ۽ هڪ جهڙي زندگي جو نٿا گهارين- وڌ نديائي چو آهي؟ اهڙو خيال (Thomas More-1478-1535) ظاهر ڪيو هي تصوراتي سوشلزم جو پهريون خيال هيو ٿامس مور پنهنجي (Utopia)۾ انسان جي سٺي ۽ باوقار زندگيءَ لاءِ جيڪو دليل ڏنو سو اهو تہ پئداوار کي عوامي مالڪاڻا حق (Public Ownership) جي بنياد تي لاڳو ڪيو وڃي ٿامس مور جو خيال هجي يا اٽليءَ جي ٿوماسو (Tommaso campenella-1568-1639)جو خيال- اهي انسانيت ۽ اقليت تي ٻڌل هيا جيئن جيئن طبقاتي ٽڪراءُ ذور ورتو اتان ان تصوراتي سوشلزم واري خواب کي حقيقت جي ويجهو آڻڻ جي ڪوشش ڪئي وئي مابلي (Gabrial Mably-1709-1785) جي

شاگرد بابيو (Graechus Babeuf-1760-1797) فرانس جي پورهيت پرتن ۾ طبقاتي جاڳرتا پيدا ڪندي انقلاب لاءِ تيار ڪيو بابيو جي نظريئي تي غور ڪجي تہ معلوم ٿيندو تہ بابيو عملي سرگرميءَ کي نظريئي کان وڌيڪ اهميت ڏئي ٿو هن جيڪو پڌرنامو ظاهر ڪيو ان مان پڻ معلوم ٿئي ٿو تہ بابيو طبقاتي جدوجهد جي معاشي ۽ سياسي پاسي کي سمجهي ويو هو پر ان جي نظرياتي پاسي کي نہ سمجهي سگهيو نتيجي طور سماجي ارتقا کي حقيقي رخ ۾ سمجهائي نہ سگهيو فرانس جي انقلاب ۾ حصو وٺندڙ ۽ بابيو جو همعصر سائمن (Claude Hanricaint Simon-1760-1825) خيالي سوشلزم جو بنياد جنهن ڳالهہ تي رکيو سا اها تہ سماج کي اهڙي نموني ترتيب ڏنو وڃي جو هر ماڻهو پنهنجي ضرورت آهر ڪم ڪري ۽ ان کي ان جي ڏهاڙي ڪم مطابق ڏني وڃي ساڳي طرح سائمن طبقاتي جدوجهد کان انڪار ڪندي خيال ظاهر ڪيو تہ مٿيون طبقو ۽ هيٺيون طبقو ملي ڪري صنعتي طبقو (Industrialist) جوڙين. چارلس فوريئر (Charles Fourier-1772-1837) جو خيال صوفياڻو خيال هو ۽ مٿئين ۽ هيٺئين طبقي کي عرض ڪيو ويو آهي تہ هو گڏجي رهن هي شخص طبقاتي جدوجهد ۽ انقلاب کان انڪاري هو امن ۽ ان معرفت سماجي جاڳرتا جي پيروڪار فوريئر انقلاب جي مخالفت ڪندي سماج اندر تبديلي (انقلاب) جي گهر ڪئي (اهڙي غلطي فائر باخ پڻ ڪئي تہ مذهب جي مخالفت ڪندي ان جو حل عالمي مذهب ۾ ڏنو) نتيجي طور فوريئر جا خيال تاريخ جو حصو تہ بڻيا پر انقلاب آڻي نہ سگهيا. رابرٽ اووين (Robert Owen-1771-1858) مزدور تنظيم ۽ تحريڪ تي زور ڏيندي واضع ڪيو تہ بنيادي برابري وارا حق بغير جنسي ورهاست جي سيني کي ساڳيا هجن گڏيل ملڪيت (Common Property) ۽ هر وهنوار ۾ گڏيل ناتا (Comrade Ship) هجن وغيره. ڏنو وڃي تہ طبقاتي سماج اندر جيڪا غير طبقاتي سماج لاءِ سوچ ڏني ويئي ان ۾ انقلابي ڏِگ کان انڪار ڪندي (سواءِ بابيو جي) اصلاحي سماج (Reforming Society) وارو پيچرو اختيار ڪيو ويو ساڳي وقت خيالي سوشلستن انسان جي بنيادي گهرجن کي هٿي ڏيندي جيڪي مادي خيال (مابعدالطبعياتي خيال) ڏنا انهن هڪ اهڙو ماحول جوڙيو جتان حقيقي مادي خيال ڪارل مارڪس ۽ اينگلس جي صورت ۾ اپري سامهون آيا ۽ خيالي سوشلزم جي جاءِ سائنسي سوشلزم والاري مارڪسي فڪر کي بہ ڳالهيون سائنسي ثابت ڪن ٿيون هڪ تاريخ کي مادي رخ ۾ سمجهڻ ۽ سمجهائڻ ٻيو واڌو محنت (قدر ذائد) ساڳي طرح مارڪس ۽ اينگلس سماجي ارتقا کي سمجهائيندي سماج جي ايندڙ منزل (دور) لاءِ نظرياتي طور ماحول تيار ڪيو جنهن جو تجربو روس ۾ لينن ڪيو، ٿامس جي مور جي خواب کان بابيو تائين انساني فڪر جيڪا ارتقا ڪئي ان جي خاص ڳالهہ فرانس جو انقلاب هو جيڪو ان دور جي خارجي ۽ داخلي ماحول جي ڪري وجود ۾ آيو اهو انسان جو طبقاتي سماج اندر غير طبقاتي سماج جو عملي طور پهريون تجربو هو جيڪو 70 ڏينهن هلي ٿتي ويو ان جي ٽٽڻ جا سبب خود ان دور جي فڪر ۽ انقلاب لاءِ تيار ڪيل نظرياتي ماحول مان معلوم ڪري سگهجن ٿا. مارڪس، فرانس، جرمني ۽ برطانوي ڪلاسيڪي فڪر جي نظرياتي ڪچائن تي تنقيد ڪندي جنهن سائنسي سوشلزم جو بنياد وڌو اهو انقلاب 70 سال هلڻ کان پوءِ عالمي سامراج جي لڳاتار داخلي ۽ خارجي رڪاوٽن سان گڏ 3 عالمگير جنگ لاءِ ماحول تيار ڪرڻ ڪري مجبورن سوويت انقلاب کي معطل ڪيو ويو ڏنو وڃي تہ سرد جنگ جي آڙ ۾ عالمي سامراج طبقاتي ٽڪراءُ کي مذهبي ٽڪراءُ جو رنگ ڏيندي پنهنجي فنائيت کي روڪي ويو پر اڄ هو پنهنجي داخلي تضاد جو شڪار ٿيو آهي ان جو ڏاڍ وارو حقيقي رخ سڄي دنيا جي سامهون آيو آهي اڄ جون

حالتون اهو ٻڌائين ٿيون تہ عالمي پرماري قوتون معاشري ۾ اڀرندڙ معاشي مسئلن کي حل ڪرڻ جي قوت وڃائي چڪيون آهن ٻئي طرف پورهيت پرتن پئداواري عمل دوران جيڪي نوان سنج ڪتب آڻين پيون انهن ايندڙ سماج جو بنياد وجهڻ شروع ڪيو آهي تاريخيماديت اهو ثابت ڪري ٿي تہ سماج کي بقا آهي پر سماجي دور کي بقا نہ آهي ان ڪري انقلابي جدوجهد جي موت ۾ پرماريت جو موت ضرور اچڻو آهي ساڳي وقت اهو پڻ سوال اڀري ٿو تہ فرانس جو انقلاب 70 ڏينهن ۾ روس جو انقلاب 70 سال هليو تہ ڇا انسان ايندڙ تجربو 70 صدين جو ڪندو؟ منهنجي خيال ۾ ان جو دارومدار ان ڳالهين تي آهي هڪ تہ علائقائي پرماري قوتون اتحاد ڪري عالمي سامراج جي صورت اختيار ڪرڻ سان گڏ پنهنجي اجاريداريءَ کي برقرار رکڻ لاءِ عاملي تشدد جو ڏڳ ورتو آهي جنهن لاءِ الڳ الڳ طبقاتي جنگ وڙهڻ بجاءِ پوري دنيا ۾ هڪ ئي وقت طبقاتي جنگ شروع ڪئي وڃي پيو تہ ان جنگ کي شروع ڪرڻ کان پهرين طبقاتي انقلابي شعور ۽ ان لاءِ ڀرپور گهربل تاريخي نظرياتي عملي سرگرميءَ کي عروج تي پهچايو وڃي مستقبل جو غير طبقاتي سماج خواب نہ پر حقيقت آهي جيڪو پنهنجي عبوري دور مان گذري رهيو آهي.

وضاحتي نوٽس:.

جديد_ "جديد" لفظ اسان وٽ سادي ۽ عام معني ۾ موجود آهي سا اها تہ تايخ ۾ پهرين فڪر (نظريئي) کان پيو فڪر جو پوءِ آيو سو جديد (نئون) آهي اهو خيال غلط آهي (مثلاً : هٽلر قومي سوشلزم جو نظريو ڏنو تہ ڇا اها نواڻ هئي؟) پر نئون فڪر اهو آهي جيڪو پنهنجي اندر نواڻ پسند جي وسعت رکي ۽ ارتقائي قانون تحت ارتقا ڪري. مارڪسي فڪر کان پهرين جي فڪر ۾ اها لچڪ نہ هئي بلڪ هر مفڪر جو الڳ الڳ ڏڳ هو. مارڪسي فڪر تاريخ ۾ اها نواڻ آهي جتان سائنسي فڪر ۽ تصوراتي (عقيدائي) فڪر الڳ الڳ ٿي بيهن ٿا هن فڪر جي ارتقائي نواڻ پسنديءَ کي اينگلس ۽ لينن بخوبي ان وقت ظاهر ڪيو جڏهن اينگلس "معاشرتي حرڪت" ۽ لينن "سامراجيت" جو واڌارو ڪيو پر مرڪزي خيال ساڳيو رهيو.

جدليات۔ مجموعي طور اهو تصور موجود آهي تہ مادي جدليات جو خالق جرمن فلسفي هيگل آهي جيڪو صحيح نہ آهي ڇاڪاڻ تہ ان جو خالق ڇئوڙي تي ڪم ڪندڙ جرمن مزدور فلسفي ايوسيف ڊيتس گين (1828-1888) آهي جيڪو مادي جدليات ڏي راغب ٿيو. وڌيڪ تفصيل لاءِ ڏسو اينگلس جو مضمون لوڊونگ فائر باخ ۽ ڪلاسيڪي جرمن فلسفي جو خاتمو۔ ڪتاب – منتخب تصانيف حصا چهارم دارالاشاعات ترقي ماسڪو 1974۔ صفحو 46 ۽ 209.

باب پهريون

باب پيو

ادب ۽ شعور

جاڻ ۽ شعور ڪنهن به معنيٰ ۾ هڪ نه آهن ۽ نه وري انهن کي هڪ سمجهڻ گهرجي. جاڻ ۽ شعور ۾ فرق نه ڪرڻ جي صورت ۾ غور ۽ فڪر، جيڪو عملي سوال آهي اهو اڻ پورو رهجي وڃي ٿو. فڪر ۽ عمل وارو خانو هميشه خالي رهجي ٿو وڃي نتيجي طور فڪري ارتقا، فڪري جاڳرتا ۽ تخليقي شعوري عمل اسان وٽ اڀري نٿو سگهي جنهن جو وڏو ڪارڻ اهو آهي ته سچائي کي ڳوليو ٿو وڃي خيال جي وسعتن طرف وڃڻ بجاءِ عقيدي جي آڏار تي خيال کي پنهنجي طرف اچڻ جي ڪوٺ ڏني ٿي وڃي ادب،فن ۽ فڪر کي تاريخ جي خالق قوتن کان الڳ ڪري سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي ٿي وڃي جتي اهو وساريو ٿو وڃي ته تاريخ جون خالق قوتون جڏهن پنهنجي پئداواري عملن مان جن اوزارن کي خارج ڪن ٿيون ته ان اوزارن کي ياد رکندڙ لفظ نه صرف ٻوليءَ مان اهي پراڻا لفظ خارج ٿين ٿا بلڪ پراڻو فڪر به هوريان هوريان پنهنجو اثر وڃائي ويهي ٿو ڇاڪاڻ ته پراڻن اوزارن جي جاءِتي نه صرف نوان اوتار اچن ٿا بلڪ اهي پاڻ سان نوان لفظ ۽ نئون فڪر ڪٺي اچن ٿا . اوزارن ۾ وسعت پئدا ٿئي ٿي . پراڻن قدرن جي جاءِ نوان قدر والارين ٿا . ان ۾ ڏاهپ اها ناهي ته رڳو ان تسلسل کي سمجهيو وڃي بلڪ ڏاهپ اها آهي ته سوچجي ته ان عمل کي، ادب فن ۽ فڪر کي تاريخ جي خالق قوتن لاءِ، انسان، ۽ انساني سماج لاءِ ڪيئن ڪتب آڻجي اهو ان وقت تائين نٿو ٿي سگهي جيستائين تاريخ جي ان تسلسل کي، تاريخ جي مادي گهرج ۽ا صول مطابق ماضيءَ ۾ تخليق ڪيل فڪر(ادب) کي تنقيد جي قالب ۾ وجهي پرکيو نٿو وڃي . ساڳئي وقت مستقبل ۾ گهربل فڪر جي راهه لاءِ ماحول کي، فڪر کي واضع نٿو ڪيو وڃي..مادي تاريخ جي گهرج کان هٽي ڪري جيڪو ادب تخليق ڪيو ٿي وڃي اهو پنهنجي اهميت ۽ ماهيت اوڃائي ويهي ٿو ۽ ادب جو، فڪر جو جيڪو پورهيت عوام سان سنڌ آهي اهو ٽٽي پوي ٿو. جتي ادب، سماج کي، متحرڪ رکندڙ قوت کي مضبوط ۽ سگهارو ڪرڻ بجاءِ پراءِ ۽ ورجاءُ جو شڪار ٿي وڃي ٿي ۽ فڪر ۾ مانار اچي وڃي ٿي ۽ ادبي عقيدو اڳيان وڏي اچي ٿو . ادب، فن ۽ فڪر جي اندر مدي خارج مروج خيالن ۽ اصولن کان بغاوت وارو سوال بي معنيٰ سمجهي هڪ پاسي ڪيو وڃي ٿو اُتي ادب ڇا آهي جو سوال هڪ مخصوص جواب جي ڪوهيڙي ۾ اچي ڦاسي ويهي رهي ٿو . ساڳيو جواب هر ڪتاب جي ورقن تي چيچندو رهي ٿو . ادب جو ڪم تفريح ميسر ڪرڻ آهي ائين ٿو لڳي ته ادب جي خالق قوتن جو شعور ڪنهن وڏي ۽ اونهي ڪڏ ۾ ڪري پيو آهي. سنڌن تجسس ۽ تحرڪ مري چڪو آهي. ادب جي خالق قوتن جو اهڙو حال ان صورت ۾ ٿئي ٿو جڏهن اُهي تاريخ جي خالق قوت کان پاڻ کي الڳ ڪن ٿيون ۽ پورهيت عوام جو ادب جي خالق قوت تان اعتماد ختم ٿي وڃي ٿو . هو (عوام) ادب پڙهڻ بجاءِ ان کان منهن موڙي ڇڏين ٿا . گهرج نئون ڏگ اختيار ڪري ٿي ۽ نئين سري سان ادب ڇا آهي؟ جي سوال جي ماهيت طرف راغب ٿيندي، ادب ۽ سماج جي ڳانڍاپي طرف خيال جو رخ موڙيو وڃي ٿو . اُتي ماضيءَ ۾ تخليق

ڪيل فڪر جو اپياس ڪندي وقت ۽ حالتن تحت سماجي گهرج مطابق نه صرف ان کي (فڪر کي) پرکيو ويجي ٿو بلڪ ان ۾ نواڻ جي عنصر کي مٿاهون رکيو ٿو وڃي .

Language is as old as consciousness .language is practical consciousness.

پولي ڇا آهي؟ ادب کان پهرين اهو سمجهڻ ضروري آهي.ڇاڪاڻ ته ادب ۾ جن خيالن جو اظهار ڪيو ٿو وڃي اُهي پوليءَ کان سواءِ نا ممڪن آهي. پوليءَ جو هر لفظ پورهيت انسان جو لکين سالن جي عملي سرگرميءَ جي پئدوار آهي اهي آواز جيڪي پورهيت پرتن پئداواري عمل دوران خاص وقتءِ جاءِ تي، ان دور جي گهربل گهرج کي پورو ڪندي ادا ڪيا اُهي، ان دور جو ادب هئا يا محض پنهنجي خيالن کي ٻئي طرف منتقل ڪرڻ جو ذريعو. ڇاڪاڻ ته پولي ؛ انسان جي انهن عملي خيالن جو مجموعو آهي. جنهن کي هٿيار طور فطرت جي بي رحم قوتن تي استعمال ڪندي پورهيت پرتن پنهنجي گهرج مطابق هوريان هوريان فطرت کي سمجهڻ ۽ ماتحت ڪيو آهي. ساڳئي وقت اهو به سوال اپري ٿو ته انسان پنهنجو خيال پيش تائين چوتوپچائڻ چاهي. هي سوال ادب ڇا آهي؟ واري سوال کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ ۾ مدد ڪن ٿا . اسين سمجهون ٿا ته هتي جيڪا ڳالهه سمجهائڻ گهرون ٿا ان کان پهرين اهو سمجهڻ ضروري آهي ته پورهيت پرتن اندر، پورهيت هر اول قوت خود گهرج جي پورائي لاءِ محنت ڪندي خاص عملن ۽ تجربن مان گذري ٿي اهو سفر ان وقت شروع ٿئي ٿو جڏهن فطرت تاريخ کي تخليق ڪري ٿي جتي انسان ٻن پيرن تي نه صرف اپو ٿي بيهي ٿو بلڪ هلي سگهي ٿو جنهن ڪري انسان جي ڦڦڙن ۾ ايتري هوا اچ وڃ ڪري ٿي جو ان کي روڪي ڪو خاص آواز ڪڍي سگهجي هن لاءِ نيشنل جاگرافڪ جي پروگرام گوريلو(ape) جي محقق جي ان راءِ تي غور ڪيو وڃي ته اسان ۽ گوريلو ۾ اهو فرق آهي ته انسان جي ڦڦڙن ۾ هوا وڌيڪ اچي ٿي جڏهن روڪي يا ڪو آواز ڪڍي سگهجي ٿو پر گوريلي ۾اهو عمل ائين نٿو ٿئي، نتيني طور ان دور جي هر اول دستي مخصوص عملن لاءِ محنت ڪندي خاص آواز ڪڍيا، ڪنهن خاص وقت ۾ انسان جي شعورڪم ڪيو جيڪو خاص محنت جي پيداوار هو شعوري عمل ان اڻ گهڙيل آوازن کي ڳٽي ڳتي تسلسل ۽ مختلف شين کي سڃاڻڻ لاءِ لفظ علامت طور ڪتب آندا، انسان جي ان عمل بنيادي جاڻ،سڌ کي جنم ڏنو هتي جي هي سوال ورجائي پڇجي ته پهرين پولي هئي يا شعور؟ ته جواب بلڪل مختلف ايندو سو اهو ته پهرين انسان جو سماجي وجود ۽ ان جو (انسان جي) مادي گهرج جي پورائي لاءِ محنت هئي. محنت جي دوران پنهنجي گهرج جي لاءِ شين کي توڙڻ واري عمل؛ لاڀ ملڻ جي صورت ۾ انسان جي اندر هڪ تجسس پئدا ڪيون. جنهن انسان جي اندر شين جي ادراڪ کي هٿي ڏني ۽ انسان ان عملن کي، شين کي، خطرن کي سمجهڻ کان پوءِ سمجهائڻ لاءِ پنهنجي داخلي احساسن جو اظهار شعوري ڪيفيتن مان گذرندي ان آوازن (لفظن) علامتن ذريعي ڪيو جن پوليءَ کي جنم ڏنو . ڇا اهي بنيادي لفظ، جيڪي انسان سکيا سي پنهنجي دور جو ادب هئا " واقعي منجهائيندڙ سوال آهي ڇاڪاڻ ته ادب صرف پوليءَ جي لفظن جو نالو نه آهي بلڪ ادب لفظن جي اندر مخصوص ڏنل ان خيال جو نالو آهي. جيڪو انسان جي فڪري آبياري ڪري ٿو ادب پنهنجي دور جي حالتن جو سماج جو نه صرف نقشو

چتي ٿو بلڪ هر اول فڪر جي صورت ۾ سماج اندر متحرڪ قوت جي فڪري نشو نما پڻ ڪري ٿو انسان تهذيبي ارتقا جي بنياد رکڻ کان پهرين جن اوزارن کي ڪتب آندو تي ۽ انهن اوزارن کي جن نالن، علامتن سان ياد ڪيو تي ويو نه صرف وڏن کان حاصل ڪيا پر ايندڙ نسل کي منتقل ڪرڻ وقت ان ۾ منتقل ڪندڙ قوت پنهنجا به خيال، واڌارا شامل ڪيا پر پوءِ به هي اظهار نظرياتي نه هو بلڪ سماجي گهرج مطابق تجرباتي اظهار هو جنهن کي گڏيل، مشترڪا يا اشتراڪي اظهار ڪوٺي سگهجي ٿو . جيڪو تهذيبي ارتقا کان پهرين موجود هو انسان جي عمل جي پيداوار ان سادن لفظن ۽ جملن ۾ ڏنل خيالن اڳتي هلي ماحول جي گهرج کي پورو ڪندي نظرياتي ادب جو بنياد وڌو جنهن ۾ تهذيبي ارتقا جوعنصر موجود هو عبدالسلام ڊاڪٽر چيو آهي ”

ادب کا وجود تمدن سے بھی زیادہ قدیم ہے، ادب تمدن کا پیش رو ہی نہیں اس کا خالق اور نقاد بھی رہا ہے۔ (2)

هتي اهو نه وسارڻ گهرجي ته ڪو تهذيب جي ارتقا سماج اندر طبقن کي ۽ طبقاتي ادب کي جنم ڏنو پر پيداواري طور طريقن ۾ گهرج مطابق پيدا ٿيندڙ اوزارن جي نواڻ جتي محنت جي سماجي ورهاست کي جنم ڏنو اُتي انهن معاشي ۽ سماجي رشتن ۾پڻ جدت پيدا ڪئي (هن لاءِ ڏسو اجرت قيمت اور منافع ـ از ـ ڪارل مارڪس 1978 ترقي ماسڪو) ۾ ڪري سگهجي ٿو . ساڳئي خيال جو وڌيڪ تفصيل ڪارل مارڪس ۽ فيڊرڪ اينگلس منتخب تصانيف جلد دوم 1971 ع ترقي ماسڪو ۾ پڻ موجود آهي، جنهن اسان جي ملڪيت جي جاءِ تي منهنجي ملڪيت واري تصور کي هتي ڏني ۽ غير طبقاتي سماج جي جاءِ طبقاتي سماج والاري پورهيت پرتن غلام جي شڪل ۾ پنهنجي ۽ آقا جي گهرج کي پورو ڪندي واڌو محنت پڻ ڪئي.

(تفصيل ڏسو ڪتاب(The German Ideology) ـ از ـ ڪارل مارڪس ۽ اينگلس. 1964 ع ترقي ماسڪو.جنهن تهذيب جو بنياد رکيو ۽ منهنجي ملڪيت واري تصور طبقاتي ادب جي اوسر لاءِ وسيع ميدان پڻ ميسر ڪيو ان دور جي ادب فن ۽ معاشي گهرجن پٽاندر نه صرف چڙ ويچڙ ۽ وڪريل لاڙن کي خاص رخ بخشيو بلڪ طبقاتي ماحول لاءِ طبقاتي استحصال کي جائز قرار ڏنو . جنهن جي جهلڪ ان دور جي آفاقي ادب يهوديت،هندومت ۽ عيسائيت ۾ ملي ٿي .جڏهن ته اسلام ۾ جتي غلام کي آزاد ڪرڻ جي ڳالهه ڪئي وئي . اُتي طبقاتي استحصال ۽ ٽڪراءُ کي مسلم اُمه جي چادر هيٺ ڏئي ڇڏيوويو ان دور کان اڄ ڏينهن تائين ان تي تنقيد ڪرڻ جو حق انسان کان کسيو ويو غلام داريءَ واري سماج ۾ جتي پورهيت پرتن کي غلام رکيو ويو اُتي طبقاتي فرق کي مضبوط ڪندي غلام لاءِ، آقا طبقي جي عورت سان جنسي ڏيتي ليتي حرام قرار ڏني وئي .ساڳئي وقت غلام عورت جي متئين طبقي ۾ داخل ٿيڻ لاءِ خاص جنسي معيار مقرر ڪيا ويا غلامن جنسي خواهشن جي راهه ۾ رڪاوٽ کي محسوس ڪندي ان جي اظهار لاءِ جيڪوطريقو ٻوليءَ ۾ اختيار ڪيو ان کي شاعري ڪوٺيو ڏسو:

(The origin of family, Private property and the state Karl Marx and Fredrick Engel's selected works P.P. Moscow 1968 page 455)

شاعري ذريعي خارجيت کان محروميءَ جي داخلي احساسن جو اظهار فنيءَ فڪر جي دنيا ۾ پنهنجي خواهشن کي پيش ڪرڻ جو نئون ڏانءُ هو جنهن ۾ اڳتي هلي معاشي محروميءَ جوبڻ اظهار ڪيو ويو ان دور جي رياستي ادب نه صرف ان جي مخالفت ڪئي بلڪ شاعريءَ کان روڪيو هن لاءِ ڪن مقدس ڪتابن ۾ اهڙا فرمان موجود آهن ۽ ان کي تخليقي ادب نه پر صرف وندر ۽ تفريح واري ادب تائين قبول ڪيوويو غلام داري سماج اندر معاشي رشتن جي جدت جڏهن وچئين ڪلاس کي اپاريو ته ادب ۾ تي لاِڙا سامهون آيا پهريون رخ ان اڳلي ادب جو پيروڪار رهيو جنهن شاعريءَ کي قبول ڪرڻ کان انڪار ڪيوجڏهن ته ادب جو ٻيو رخ خالص جديد رياستي مفادن جي وڪالت ڪندي وچئين ڪلاس لاءِ ماحول تيار ڪيوجنهن ۾ هومر، افلاطون، ارسطو وغيره اچي وڃن ٿا . هومر جي نظم ۾ جتي غنيمت جي مال ۾ آيل غلام عورت جو ذڪر ملي ٿو اُتي هومر، فوج ۾ عهدي مطابق ان عورتن جي ورهاست پڻ ڏيکاري ٿو (هن لاءِ ڏسو اينجلس جو ڪتاب

The origin of family, Private property and the state Karl Mars and Fredrick Engel's Selected works P.P. Moscow 1968)

اهڙي طرح افلاطون طبقاتي استحصال کي جاري رکڻ لاءِ هيٺين ڪلاس کان سڀ حق کسي ٿو ۽ حاڪميت جو حق وچئين ڪلاس کي ڏئي ٿو.ساڳئي وقت افلاطون آفاقي ادب جي تقدس کي برقرار رکندي پنهنجي رياست (جهوريا) مان شاعرن کي ڪيڍي ڇڏي ٿو (هن لاءِ ڏسو ڪتاب جهموريا _از_افلاطون اردو) جيئن اسين متي چئي آيا آهيون ته شاعريءَ جي شروعات غلامن ڪئي ۽ افلاطون غلامن جا سڀ حق سندن آقائن کي ڏئي ٿو ان ڪري غلامن کي بطور تخليقڪارجي قبول ڪرڻ لاءِ تيار نه آهي. جڏهن ته ارسطو جو طريقو پنهنجي استاد افلاطون کان مختلف آهي بلڪ ان تي تنقيد ڪندو رهي ٿو (هن لاءِ ڏسو سبط حسن جو ڪتاب" موسيٰ سي مارڪس تڪ" باب افلاطون کي اشرافي ڪميونزم) پر پوءِ به سندس فڪر جو ادب جو جوهر ۽ ان جو محور وچون ڪلاس آهي. ادب جو ٽيون رخ حقيقي معنيٰ ۾ فڪر ۽ تخليقي رخ هو هن ادب جي پيروڪارن ۾ يونان جي اندر دويموڪريتيس ايپئي قيورس وغيره اچي وڃن ٿا .جڏهن ته سنڌ ۾ چارواڪ، ڪپلايا ڪپيل ۽ ڪئناداس اچي وڃن ٿا . هتي اسان ٿورو ذڪر سقراط جو ڪريون ٿا . سقراط جاخيال اسان تائين سڌي طرح نه پر ٻين جي واتان (لکيل) آيا آهن نه ته هن خود لکيو آهي ۽ نه وري ڪو سقراط متي بيان ڪيل مفڪرن (ديموڪرتيس، ايئپي قيورس) وغيره جي مقابلي جو آهي پر سقراط اهو پهريون شخص آهي جنهن اظهار جي آزادي لاءِ عملي طور ڪردار ادا ڪيو ۽ ان دور جي آفاقي ادب (مذهبي ادب) ان جي قانونن کان بغاوت ڪئي هن جي اها بغاوت پنهنجي جوهر ۾ مڊل ڪلاس جي گهرج مطابق عقل جي بنياد تي آفاقي ادب ۽ ڪردارن (بتن) ۾ سڌارو آڻڻ کان سواءِ ٻيو مقصد نتي رکيو چاڪاڻ ته سقراط جي فڪر جو جوهر خيال تي رکيل هو. سقراط خيال پرست هو .(هن لاءِ ڏسو ڊاڪٽر فهميده حسين جو ڪتاب ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ ۽ بدر ابڙي جو ڪتاب تنقيد نگاري) جڏهن ڊيموڪراتيس، ايئپي قيورس جو فڪر ۽ قديم هند سنڌ ۾ چارواڪ ۽ڪپيلا جو فڪر تاريخ جي مادي گهرج مطابق آهي. ادب جي اها ارتقا واضع ڪري

ٿي تہ سماج جي گهرج مطابق وقت ۽ حالتن تحت انسان پنهنجي تجسس، تحرڪ وسيلي ايندڙ نسل جي جيڪا فڪري آبياري ڪي آهي ان ۾ اهميت ان خيال جي رهي آهي جيڪو ضرورت جو پورائو ڪندي پراڻي خيال ڪي رد ڏئي ٿو(نفي) ڪري ٿو . ادب خيال جي آڌار تي سماجي ماحول ۾ ترقي ڪندي اڳتي وڌي ٿو. ادب، اهو ادب جنهن کي اسين ترقي پسند ادب ڪوٺيون ٿا ان وقت تائين خيال رهي ٿو جيستائين اجتماعي طور ان لاءِ ماحول تيار نٿو ڪيو وڃي . سماجي طور جاحل نٿو ڏنو وڃي ساڳئي وقت اهو ادب بي مقصد رهي ٿو جيڪو ان وقت جي گهرج جو پورائو نٿو ڪري. چارواڪ ڏسو (Old Indian Philosophy P.P. Moscow) ڊيمو قراتيس ۽ ايئپي قيورس هن لاءِ ڏسو (Karl Marx valume1 P.O. Moscow) وارن جا خيال پنهنجي دور جا اڻ مٽ خيال هئا پر ماحول صحيح نہ هئڻ ڪري انهن کي اها مڃتا نہ ملي . جڏهن يورپ ۾ ان خيال لاءِ ماحول تيار ٿيو تہ ڊيموڪراتيس ۽ ايئپي قيورس کي پيهر ياد ڪيو ويو ڪارل مارڪس کان لينن تائين لکين انسانن جي فڪري جاڳرتا جيڪو ماحول تيار ڪيو ان ماحول گورڪي جي ناول ماءُ کي پوري دنيا ۾ مڃتا ڏياري . جڏهن ادب جي درجابندي ڪئي وڃي ٿي ۽ ان کي سياسي ادب سماجي، معاشي ادب ۽ خالص ادب وغيره ۾ ورهايو وڃي ان وقت اديب (جيڪي ناول افسانيِ ڊرامي ۽ شاعريءَ سان لاڳاپيل آهن ۽ انهن مٿين صنفن کي خالص ادب ڪوٺين ٿا، ان خوش فهمي جو شڪار رهن ٿا تہ ادب صرف اهو آهي جيڪو مٿي ڄاڻايل صنفن تي ٻڌل هجي ۽ ادب جي تعريف اها ڏني وڃي ٿي تہ جنهن۾ انسانن جي تفريح جو عنصر هجي پر اسين ڏسون ٿا تہ سماج ۾ چر پر ڪندڙ قوت جي گهربل خواهشن جي ترجماني ڪندي جڏهن نئين خيال جو اظهار ڪيو ٿو وڃي تہ فن ۽ فڪر جي خالق قوت نہ صرف ان کان متاثرٿئي ٿي بلڪ ان کي قبول ڪندي، ان خيال جي لاءِ ماحول کي تيار ڪرڻ ۾ شامل ٿي وڃي ٿي جنهن مان ظاهر آهي تہ ادب ۽ ادبي ارتقا ۾ صنف يا ادبي درجابنديءَ کان وڌيڪ اهميت ان خيال جي آهي جيڪو وقت ۽ حالتن جي گهرج مطابق ڏنو وڃي ٿو . جنهن جو مثال ڪارل مارڪس آهي جنهن جا خيال سياسي، معاشيات، سماجيات ۽ فلسفي تي ٻڌل هئا پر پوءِ بہ هن جي خيالن پوري دنيا جي ادب ۽ اديبن کي متاثر ڪيو ڇو ؟ ڇاڪاڻ تہ مارڪس جو خيال وقت ۽ حالتن جي تسلسل ۽ سماجي گهرج جي پيداوار هو . مارڪس جي فڪر کي، ان دور جي فڪري کوٽ کي سمجهڻ کان سواءِ ان دور جي فڪري ماحول کي سمجهڻ کان سواءِ نٿو سمجهي سگهجي. يورپ جي اندر جنم وٺندڙ بينڪيتي نظام جتي معاشي رشتن ۾ نواڻ آندي اتي سماج اندر طبقاتي تضاد جي نوعيت پڻ مٽي ۽ سرمائيدار ۽ مزدور جي وچ ۾ جيڪو معاشي ٽڪراءُ ٿيو ان ٽڪراءُ جي موٽ ۾ جيڪو سياسي ۽ ادبي فڪري ماحول جڙيو ان۾ جيڪا خيال جي کوٽ محسوس ٿي ان کوٽ جي پورائي لاءِ فڪري قوتن جي فڪري آبياري لاءِ جيڪو خيال آيو اهو ڪارل مارڪس جو هو . بقول مارڪس تہ "ماڻهن جو وجود شعور جو تعين نٿو ڪري بلڪ ان جي برخلاف ماڻهن جو سماجي وجود انهن جي شعور جو تعين ڪري ٿو" اسين ادب کي، فن ۽ فڪر کي سماجي نوعيت ۽ معاشي پيداواري طور طريقن جي موٽ ۾ سڃاڻون ٿا جن کي متحرڪ رکندڙ قوت پورهيت پرتون آهن . جيستائين پورهيت لوهہ جي استعمال کي ضرورت مطابق عام ڪندي تارون نہ

ڻاهيون اوستائين موسيقيءَ ۾ لوهي تار جو ساز نه هو ۽ نه وري ادب ۾ ان جي ڪا اهميت هئي . اهڙي طرح ڪلاسڪ شاعريءَ کي سمجهڻ لاءِ جاگيرداري دور ۾ پورهيتن جيڪي اوزار ڪتب آندا پئي ۽ ان وقت جيڪو سماجي ۽ ادبي ماحول هو ان کي سمجهڻ ضروري آهي. پٺي صورت ۾ ڪلاسڪ شاعري سمجهه ۾ نه ايندي. وقت گذرڻ ڪان پوءِ صرف خيال جي اهميت رهي ٿي ته اهو پنهنجي دور ۾ ڪيترو سگهارو هو نه ته حقيقت اها آهي ته جهڙي ريت سماجي رشتا ارتقا ڪن ٿا ساڳي طرح خيال تغير تبديلي ۽ ارتقا مان گزري ٿو بلڪ هو جيڪو تاريخ ۾ ڪردار ادا ڪن ٿا ۽ تخيلاتي قوت معرفت مادي گهرج مطابق نون خيالن جي آبياري ڪن ٿا نه معاشي، سماجي رشتن ۽ اوزارن ۾ پڻ نواڻ ظهور ۾ اچي ٿي . نوان خيال تخليق ڪري پراڻن جي نفي ڪري ٿو. تغير تبديلي ۽ ارتقا جي هن عمل انسان کي حيوان مان انسان بنايو آهي. پر هي انسان جيڪو پنهنجي جوهر ۾ انا جو مجسمو آهي.اجان اجتماعي انسان ٿي نه سگهيو آهي پراڻي ماحول جي اندر پيدا ٿيندڙ ڪوت کي پيرڻ لاءِ نئون خيال/فڪر اپري ٿو ۽ پراڻي ماحول جي جاءِ نئون والاري ٿو. جنهنجي جهلڪ اسان کي ادب ۾ نظر اچي ٿي .

اسين پنهنجي بنيادي سوال طرف اچون ٿا ته ادب ڇا آهي؟ ۽ سماج سان ان جو ڪهڙو رشتو آهي؟ هن لاءِ ڊاڪٽر فهميدا حسين جو خيال آهي ته " ادب هڪ فن يا آرٽ آهي، دنيا جا سڀئي فن اظهار آهن، فرق ميڊم يا وسيلي جو آهي ادب جو وسيلو لفظ يا ٻولي آهي" (4) هن مان ظاهر آهي ته ڊاڪٽر صاحبہ ادب کي فن سمجهي ٿي پر مجتبيٰ حسين جو خيال آهي ته "ادب انسانی زندگی کی جستجو ہے اسی لئے ہر آن بدلتی ہوئی دنیا کے ساتھ بدلتا رہتا ہے تغیرات سے اہر انقلاب سے جوان ہوتا ہے"(5)

ساڳيو صاحب ادب جي افاديت، مقصد ۽ سماجي ڪارج کي هيئن سمجهائي ٿو ته "ادب کا کام اسی شعور کو دریافت کرنا ہے، حاصل کرنا دوسروں تک پہچانا اور اسی زندگی کے نئے مطالبات سے ربط دیتے رہنا ہے" (6) جڏهن ته ادب ۽ سماج جي ڳانڍاپي متعلق انور سديد جو خيال آهي ته (ادب ایک سماجی عمل ہے اور یہ لفظ یا زبان اور تخلیقات کے حوالے سے بالواسطہ طور پر زندگی کو متاثر کرتا ہے. (7)ادب، فن ۽ فڪر جي سرجڻ جو مطلب آهي خيال جو سرجڻ ۽ خيال ان وقت سرجي ٿو جڏهن ان جي سرجڻ جو ڪچو مال سماجي حالتن ۾ موجود هجي بلڪ هيئن چئون ته سنو ٿيندو سماجي گهرج جو فڪري اظهار انسان ادب، فن ۽ فڪر ۾ ڪري ٿو ادب نه فن آهي ۽ نه خوبصورت سٽاءَ جو نالو آهي پر ان خيال جو نالو آهي جيڪو تحرير ۾ ڍنو وڃي ٿو.

نچوڙ /نتيجا

ادب ۽ سماج ۾ هيءَ ڳالهه واضع ٿي اچي ٿي ته سماجي وجود جيڪو هڪ مادي حقيقت آهي ان ۾ متحرڪ قوت پورهيت پرتون آهن جيڪي حالتن کان متاثر ٿيندي پنهنجي مادي گهرج جي پورائي لاءِ جيڪو تخليقي عمل ڪن ٿيون اهو ئي ادب جي سرجڻ جو ڪارج ٿئي ٿو. جڏهن تاريخ جون خالق قوتون نون اوزارن کي تخليق ڪن

ٿيون تہ انھن اوزارن کي ياد رکڻ لاءِ نوان لفظ، نالا ٻوليءَ ۾ اچن ٿا ۽ جڏھن پراڻن اوزارن کي پئداواري طريقن مان خارج ڪن ٿيون تہ پراڻا لفظ جيڪي ان اوزارن کي ياد رکڻ لاءِ ٻوليءَ ۾ ڪتب آندا ٿي ويا اهي لفظ ٻوليءَ مان خارج ٿي وڃن ٿا . پئداواري وسيلن کي ڪتب آڻيندي جڏھن پئداواري طور طريقن ۾ تبديلي اچي ٿي تہ معاشي ۽ سماجي رشتن ۾ تبديليءَ سان گڏ ادب، فن ۽ فڪر ۾ پڻ تبديلي اچي ٿي ۽ پراڻن قدرن جي جاءِ نوان قدر والارين ٿا .

تاريخ جي ضرورت ڪان هتي ڪري جيڪو ادب تخليق ڪيو وڃي ٿو اهو پنھنجي اهميت ۽ ماهيت وڃائي ويهي ٿو ۽ فڪر جو جيڪو پورهيت عوام سان ڳانڍاپو آهي اهو ختم ٿي وڃي ٿو ادب سماج کي، متحرڪ رکندڙ قوت کي فڪري ۽ شعوري طور مضبوط ڪرڻ جي بجاءِ ورجاءُ ۽ پراءُ جو شڪار ٿي وڃي ٿو . جتي پورهيت عوام جو ادب جي خالق قوتن تان اعتماد ختم ٿي وڃي ٿو.

ادب ۾ جن خيالن جو اظهار ڪيو ٿو وڃي اهي ٻوليءَ ڪان سواءِ اڌورا آهن ۽ ٻوليءَجو وجود سماج ڪان سواءِ ناممڪن آهي ٻوليءَ جو هر لفظ پورهيت انسان جي لکين سالن جي عملي سرگرميءَ جي پئداوار آهي.

ٻولي انسان جي ان عملي خيالن جو مجموعو آهي جنھن کي هٿيار طور فطرت جي بي رحم قوتن تي استعمال ڪندي پورهيت پرتن پنھنجي گهرج مطابق فطرت کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪندي فطرت کي پنھنجي ماتحت ڪرڻ جو ڏانءُ حاصل ڪري ورتو آهي.

محنت ڪندي جيڪي انسان مختلف آواز ادا ڪيا، محنت جي بدولت ڪنھن خاص وقت ۽ جاءِ تي انساني شعور ڪم ڪيو ۽ ان اڻ گهڙيل آوازن کي گهٽي ڳتي تحرڪ ۾ آندو ۽ مختلف عملن لاءِ مختلف علامتون، لفظ ڪتب آندا جن بنيادي ڄاڻ کي جنم ڏنو. ٻولي ۽ شعور ڪان پهرين سماجي وجود ۽ محنت هئي جنھن ٻولي ۽ شعور کي جنم ڏنو . محنت جي دوران شين کي ٽوڙڻ يا شين مان لاڀ ملڻ جي صورت ۾ انسان جي اندر هڪ تجسس پئدا ٿيو جنھن انسان جي اندر شين جي ادراڪ کي هٿي ڏني ۽ انسان ان شين کي/ خطرن کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ لاءِ پنھنجي داخلي احساسن جو اظهار شعوري ڪيفيتن مان گذرندي لفظن، علامتن ذريعي ان جو اظهار ڪيو. ادب صرف ٻوليءَ جي لفظن جو نالو نہ آهي. بلڪ ادب ان لفظن جي اندر مخصوص ڏنل ان خيال جو نالو آهي جيڪو انسان جي فڪري آبياري ڪري ٿو ادب پنھنجي دور جي حالتن جو/ سماج جو نہ صرف نقشوچتي ٿو بلڪ هر اول فڪر جي صورت ۾ سماج اندر متحرڪ قوت جي فڪري نشو نماپڻ ڪري ٿو . هڪ پيڙهي جڏھن پئي پيڙهيءَ کي پنھنجا خيال منتقل ڪري ٿي تہ منتقل ڪندڙ پيڙهي ان ۾ پنھنجا خيال بہ شامل ڪري ٿي .

تهذيب جي ارتقا ڪان پهرين ادب موجود هو پر ان کي سنڀالي رکڻ جا وسيلا موجود نہ هئا پيو تہ پهرين تجرباتي ادب هو جنھن تهذيب جي ارتقا ڪان پهرين نظرياتي ادب جو بنياد وڌو . تهذيبي ارتقا طبقاتي سماج کي / ادب کي جنم نہ ڏنو پر پئداواري طور طريقن ۾ پئدا ٿيندڙ جدت جتي محنت جي سماجي ورهاست کي جنم ڏنو اتي ملڪيت جي بنيادي تصور ۾ فرق آيوءِ اسان جي ملڪيت بجاءِ منھنجي ملڪيت جي تصور مادي حيثيت حاصل

ڪئي جنھن غير طبقاتي سماج ۾ طبقاتي سماج لاءِ وسيع ميدان ميسر ڪيو جتي غلام جي واڌو محنت تھذيب جي ارتقا جو ڪارڻ بڻي . غلام ۽ آقا جي فرق کي قائم رکڻ ۾ ئي متئين ڪلاس جو جياپو ھو جنھن ڪري ان دور جي غلامن جي بغاوتن کي منھن ڏيڻ لاءِ جيڪو ادب تخليق ڪيو ويو ان کي آفاقي ادب ڪوٺيو ويو جنھن تي تنقيد ڪرڻ جو حق انسان کان کسيو ويو. شاعري جي شروعات غلامن ڪئي ان ڪري آفاقي ادب ۾ آفاقي فرمان جي معرفت شاعري کان سخت تنبيھ ڪئي وئي ساڳئي ريت وچئين ڪلاس جي دانشور جيڪو ان دور ۾ ادب ڏنو ھو ان ۾ پڻ شاعريءَ ۽ شاعر کي ستو نہ سمجھيو ويو ھو . ادبي ارتقا ۾ صنف يا ادبي درجابنديءَ کان وڌيڪ اھميت ان خيال جي آھي جيڪو وقت ۽ حالتن جي گھرج مطابق ڏنو ويجي ٿو .

اسين ادب، فن ۽ فڪر کي سماجي نوعيت ۽ معاشي پئداواري طور طريقن جي موٽ ۾ سجاڻون ٿا .

جھڙيءَ ريت اوزار، سماجي، معاشي رشتا ۽ پولي ارتقا ڪن ٿا اھڙيءَ طرح خيال تغير، تبديلي ۽ ارتقا مان گذري ٿو. تغير، تبديلي ۽ ارتقا انسان کي حيوان مان انسان بنايو پر ھي انسان جيڪو پنھنجي جوھر ۾ اڄ بہ انا جو مجسمو آھي اجا تائين اجتماعي انسان بڻجي نہ سگھيو آھي

ادب جو وحشت وارو دور

ھن دور جي شروعات لاءِ اينگلس جو خيال آھي تہ :

Infancy of the human race man still lived in his original habitat, tropical or sub tropical forest, dwelling, at least practically in the trees (8)

ترجمو: ھي انساني نسل جو ننڍ پڻ جو دور — انسان اجا تائين پنھنجي شروعاتي گھر يعني گرم يا ھلڪي گرم علائقن واري ٻيلن ۾ رھندو — ڪنھن حد تائين وڻن تي رھندو ھو . انسان جو ھي دور لکين سالن تائين ھلندو رھيو آھي " پوٺوھار جي پھاڙي علائقي مان انسان جي ھيٺين جياڙي جو جيڪو ھڏو مليو آھي ان لاءِ ماھرن ھي خيال ظاھر ڪيو آھي تہ ھيءَ جياڙي جو ھڏو 80 سالن کان ھڪ ڪروڙ سال پراڻو آھي " (9) . ساڳئي طرح آفريڪا مان پڻ 60 لک سال پراڻا انساني ھڏا مليا آھن جنھن مان ظاھر آھي تہ انسان جو ھي دور لکين سالن تي پڌل آھي. ھن دور جي شروعات ۾ انسان وٽ پولي ڪانہ ھئي بلڪ ڪوڪون ۽ ڪھيون وغيره جھڙا آواز ھئا جنھن کي Howling periodڪوٺيو وڃي ٿو. خارجي خطرن ۾ گھيريل ھن انسان جي، ڪنھن خاص وقت ۾ ذھني سرگرميءَ پنھنجو ڪم ڪرڻ شروع ڪيو . جتي انسان جي احساسن ۽ جذبن بنيادي ۽ سادي شڪل اختيار ڪندي خارجت ۾ ايرنڊڙ خطرن کي منھن ڏيڻ لاءِ عملي سرگرميءَ وقت داخلي احساسن ۽ جذبن جي ترجماني ڪندڙ ذھني سرگرميءَ کي ڪتب آندو . سادي انساني تخيل آوازن ۽ ڪوڪن سان گڏ پنھنجي چپن کي خاص انداز ۾ روڪي سينڊ جو آواز ڪڍيو ۽ ھٿن کي خاص انداز ۾ ٻيھاري ٺوڪ سان گھگھوءَ جو آواز ڪڍيو اھا فن جي بلڪل سادي ۽ بنيادي شڪل ھئي پر پوءِ بہ انسان وٽ لفظ نہ ھئا بلڪ آلاپون ھيون .جڏھن جانورن جو وڳ معاشرتي برادريءَ ۾ تبديل ٿي ويو تہ زبان ظھور ۾ آئي . (ھن لاءِ ڏسو — جدلياتي اور تاريخي ماديت ڪا ابجد۔

عنوان – زبان – ترقي ماسڪو. 1979) ۾ انسان جي ذهني سرگرميءَ، داخلي تصورن خارجي ماحول تي اثر ڇڏڻ جي صلاحيت حاصل ڪري ورتي ۽ آوازن بجاءِ لفظ ڪتب آڻڻ شروع ڪيا پر اهي لفظ گهڻن آوازن وارا نه، پر مختصر آوازن وارا هئا .هي نقالي واري آوازن کان بلڪل الڳ ۽ مختلف هئا. انسان نقالي ڪندي پوءِ پوءِ جو آواز جنهن جانور لاءِ اهڃاڻ طور استعمال ڪندو هو ان ساڳئي جانور لاءِ ڪتو علامت طور استعمال ڪيو، جيڪو خالص انساني سرگرميءَ جي تخليق هو .اهي معاشرتي وڳ، ٽولا يا ٽوليون، وڳر هڪبئي کان الڳ محسوس ٿيڻ لڳا .ڇاڪاڻ ته معاشي لاپ لاءِ مختلف پرڳڻن ۾ ورڪرجي ويڃ / ذهني سرگرميءَ دوران انهن جيڪي خاريت لاءِ مخصوص تصور تخليق ڪندي، انهن کي عملي جامو پارائيندي جيڪي لفظ ادا ڪيا اهي الڳ الڳ هئا گڏيل شڪار جي صورت ۾ جڏهن وڳ، ٽولي کي سوڀ حاصل ٿي ته انهن جيڪو خوشيءَ جو اظهار ٽپا يا ڪڏڪار ڪندي ڪيو ۽ اوزار طور استعمال ڪيل لٺين ۽ ٻانن کي هڪبئي سان ٽڪرائي خاص آواز ڪڍيا جن اجتماعي فن (موسيقي) فن جو بنياد وڌو ساڳئي وقت انسان جيڪي غارن ۾ نقش چٽيا آهن انهن ۾ شڪار جو درس موجود آهي. هن دور جو فن ۽ فڪر اڃ اسان کي پٿلي سطحي محسوس ٿيندو هجي پر اها حقيقت آهي ته اهو فڪر ئي هو جنهن انسان ۽ فطرت جي وچ ۾ جيڪو تضاد موجود آهي ان تي سوڀ حاصل ڪرڻ لاءِ هن دور ۾ بنياد وڌو. هن دور جي ادب کي اسين سڌي طرح نتا سڃاڻين سگهون ته ان جي ڪهڙي شڪل هوندي پر اهو ضرور چاڻو ٿا ته ان دور جي ادب ۾ نه ته رشتن جو تقدس هو ۽ نه ملڪيت جو تصور ڇاڪاڻ ته ان وقت جيڪو سماج موجود هو ان سماج ۾، معاشي رشتن ۾ ملڪيت جي رشتن جي ڪا به جاءِ نه هئي . جيئن اسين ان دور جي اوزارن کي سڃاڻون ٿا ته هي ڪاٺ جي دور جو آهي يا پٿر جي دور جو آهي وغيره اهڙي طرح ان ادب کي گڏيل ادب، اشتراڪي ادب طور سڃاڻپ ڪري سگهون ٿا.

انسان پنهنجي معاشي رشتن ۾ مڇيءَ جي شڪار کي جاءِ ڏني ۽ ڪاڌي ته هو باهه ٻارڻ به سگهيو... with the.... utilization of fish for food with employment of fire(10) اهي عمل آهن جن وحشت واري دور ۾ بربريت واري دور جو بنياد وڌو هن دور جي شروعات واروجيڪو ادب هو اهو جملن تي نه پر لفظن تي ٻڌل هو . هن دور جي ابتدا ۾ انسان جيڪو ڪارنامو ڏيکاريو اهو مٽيءَمان ٿانو جوڙڻ هو. ان مان اهو اندازو لڳائي سگهجي ٿو ته جڏهن انسان مٽيءَ مان مَٽُ تخليق ڪيو ته ٻوليءَ ۾ مَٽُ لفظ جو واڌارو ٿيو ساڳئي وقت پنهنجي داخلي جمالياتي جذبن جي اظهار لاءِ ٻوڙيندو ناهيو هٿن کي خاص انداز ۾ جهلي جيڪوگهگهوءَ جو آواز ڪڍيو ويندو هو ٻوڙيندي جو آواز ان کان وڌيڪ سريلو هو . موسيقيءَ ۾ تاڙين (هٿ جون) ۽ ڪانين کان پوءِ پيو ساز ٻوڙيندو هو جنهن موسيقيءَ ۾ نواڻ کي جنم ڏنو. هن دور ۾ جتي انسان گڏجي رهندو هو ۽ شڪار ڪندو هو اتي گڏجي ڳائڻ ڪري لوڪ ادب ۽ موسيقيءَ جو بنياد پيو. هنن ڇا تي ڳايو اهو ظاهر نه ٿي سگهندو پر اها حقيقت آهي ته اهو ادب ئي هو جيڪو ان دور جي انسانن جي داخلي جذبن، احساسن ۽ خيالن جي ترجماني ڪري رهيو هو . فطرت جو تضادجيڪو پيداواري عملن ۾ رڪاوٽ وجهي رهيو هو ان جو مقابلو ڪندي مادي گهرج جو پورائو ڪرڻ خاطر

انسان جانور پالڻ ۽ پوکي راهي ڪرڻ سکي ورتي. جتان انسان جي فڪري جاڳرتا سادن خيالن کان ڳوڙهي خيالن طرف سفر شروع ڪيو،

Simulating of iron ore and passes into civilization through the invention of alphabetic writing and it is utilization for literacy records (11)

ترجمو: ڪچي لوهه کي ڳاري صاف ڪيو ۽ حروف تحجي جي لکڻ جو فن ايجاد ٿيو ۽ ادبي تحريرن ۾ ان کان ڪم ورتو ويوتہ هي دور متجي تهذيب جي دور ۾ تبديل ٿي ويو. جتي انسان وسيع پيلا صاف ڪري وڏي پئماني تي هارپي جي شروعات ڪندي دريائي تهذيب جو بنياد رکيو اتي ادب، فن ۽ فڪر ۾ روح جي تصور کي تخليق ڪيو جنهن اشتراڪي ادب کان هٽي ڪري غلام داري جي طرفداري ڪئي جتي فڪر ۾ غلام رکڻ جي گنجائش پيدا ٿئي ۽ غير طبقاتي سماج طبقاتي سماج ۾ پير پاتو هن دور جي ادب اپرنڊز فڪري سوال کي حل ڪندي خواب کان مطلق روح، ديوي ماتا، گاءِ ماتا ۽ ڌرتي ماتا لاءِ پنهنجي داخلي احساسن، جذبن ۽ تجريدي خيالن جو نہ صرف اظهار ڪيو بلڪ انهن کي مادي شڪل ڏيندي انساني شڪل جا يا وري ان جانور جي شڪل جهڙا بت جوڙيا جن سان تخليق ڪار جو واسطو پيو . جادو، جن پوت ۽ قسمت جو ادب هن جي پئداوار آهي.

نچوڙ:

تحقيق مان اهو ظاهر ٿيو آهي تہ انسان جو وحشت وارو دور لکين سالن تائين هليو آهي هن دور جي منڍ ۾ انسان وٽ پولي ڪانہ هئي پر ڪوڪ ۽ ڪيهون وغيره جا آواز هئا جنهن کي (Howling Period) ڪوٺيو وڃي ٿو.

خارجي خطرن جي موٽ ۾ انسان جي ذهني سرگرميءَ پنهنجو ڪم ڪيو جتي انسان جي اندر احساس ۽ جذبا پيدا ٿيا.

انسان جي سادي تخيل آوازن جهڙوڪ ڪوڪڻ، ڪيهون ڪرڻ سان گڏ سينڊ ڏيڻ ۽ هٿن جي مدد سان گهگهو وڄائڻ سکيو . جيڪا فن جي شروعاتي ۽ سادي شڪل هئي.

انساني وڳ جڏهن معاشرتي برادريءَ ۾ تبديل ٿيا تہ زبان ظهور ۾ آئي جتي انسان جي داخلي تصورن خارجي ماحول تي اثر ڇڏڻ جي صلاحيت حاصل ڪري ورتي .

شروعاتي پوليءَ جا لفظ ڏکهن آوازن وارا نہ پر مختصر آوازن وارا هئا . جيڪي نقالي واري آواز کان بلڪل مختلف هئا . اهي لفظ، علامتون يا اهڃاڻ خالص انساني سرگرميءَ جي تخليق هئا .

انساني وڳ، ٽوليون مختلف علائقن ۾ وکرجي وڃڻ سان گڏ ذهني سرگرميءَ دوران خارجيت لاءِ مخصوص ۽ مختلف تصور تخليق ڪيا جيڪي مختلف پولين جي سجاٽپ ٿيا .

گڏيل شڪار دوران شڪار لڳڻ جي موٽ ۾ لٺين ۽ سوٽين کي هڪبئي تي هٽي جيڪو خوشيءَ جو اظهار ڪيو ويو. لٺين ۽ سوٽين جي ٽڪراءَ جي موٽ ۾ جيڪي خاص آواز ڪڍيا ويا . ان اجتماعي فن (لوڪ موسيقي) جو بنياد وڌو.

هن دور جي ادب کي اسين سڌي طرح نٿا سڃاڻو تہ اهو ڪهڙي شڪل ۾ هو پر اهو ڄاڻون ٿا تہ هن دور جي ادب ۾ نہ تہ رشتن جو تقدس هو نہ وري ملڪيت جي رشتن جي ڪا جاءِ هئي ڇاڪاڻ تہ ان وقت جيڪو سماج موجود هو اهو گڏيل سماج هو ان ڪري هن دور جي ادب کي گڏيل ادب. مشترڪا يا ڪنهن حد تائين اشتراڪي ڪوٺي سگهجي ٿو.

هن دور جو ادب ڪو وسيع ادب نہ هو پر اڄ جيڪو وسيع ادب ٿيو آهي ان جا فڪري بنياد هن دور ۾ وڌا ويا . انسان هر شيءِ جو نالو يا ان مان ملندڙ لاڀ کي سمجهائڻ لاءِ پنهنجي فڪري صلاحيتن کان ڪم ورتو .

جڏهن انسان مڇي ڪاٺڻ، ٻاهر ٻارڻ ۽ مٽيءَ جا ٿانو ٺاهڻ سکيو تہ پنهنجي داخلي اظهار لاءِ ٻوٽيندو پڻ ٺاهيو جيڪو موسيقيءَ جي سازن جي تخليق ۾ هڪ شاهڪار تخليق هئي جنهن موسيقيءَ ۾ نواڻ کي جنم ڏنو.

جڏهن انسان پوکي رائي ڪرڻ ۽ جانور پالڻ سکيو تہ انسان جي فڪري جاڳرتا سادن خيالن کان ڳوڙهي خيالن طرف سفر شروع ڪيو تہ اهو ادب ئي هو جنهن فڪري طور انسان جي جذبن ۽ احساسن جي ترجماني ڪئي ۽ انساني خيال هڪ نسل کان ٻئي نسل کي منتقل ٿيا.

انسان جڏهن ڪرت ۾ لوهہ جي اوزارن کي ڪتب آندو تہ وسيع تر دريائي تهذيب جا بنياد وڌا ساڳئي وقت ادب کي محفوظ رکڻ لاءِ، پيڻ تائين منتقل ڪرڻ لاءِ حروف تحجي جو فن ايجاد ڪيو ۽ ان کي ادبي تحريرن ۾ ڪتب پڻ آندو .هن دور جي آخر واري ادب ۾ مادي کان پوءِ روح جي تصور کي تخليق ڪيو ويو جتي تجرباتي ادب جي جاءِ نظرياتي ادب والاري.

هن دور جي آخر ۾ ادب جا مکيہ موضوع جِنَ، ڀُوتَ، قسمت ۽ ڏاتار رهيا . جن جي پويان اهي مادي حقيقتون هيون جيڪي انسان نہ سمجهندي بہ سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هو.

تهذيبي دور(غلامداري دور)

پيلن ۾ رهندي انسان جنهن ڪلچر کي جنم ڏنو اهو جانورن وارو ڪلچر هو ان دور جي تهذيب کي پيلائي تهذيب ڪوٺي سگهجي ٿو پر جڏهن انسان پوکيءَ (هاريپي) جو ڪم شروع ڪيو تہ ان کي مستقل طور پوک کي وقت ڏيڻو پيو نتيجي طور انسان ڳوٺ ۽ پوءِ شهر آباد ڪيا جيڪي گهڻي ڀاڱي دريائن جي پر سان هئا جنهن ڪري ان تهذيب کي دريائي تهذيب ڪوٺي سگهجي ٿو .جڏهن اسين تهذيب جي دور تي نظر وجهون ٿا تہ ان جي شروعات ۾ جيڪو ماحول ملي ٿو اهو بربريت واري آخري دور جي ڪڙيءَ جو هڪ تسلسل آهي جنهن جي شاهدي هومر جي نظمن مان ملي ٿي جنهن لاءِ اينگلس جو خيال آهي تہ :

In the poems of Humor, particularly the I laid , we find the upper stage of Barbarism at it is Zenith, improve iron tools, the Bellicose , the Hand Mills , the potter's wheel , the making of oil and wine , the working up of metals developing into an art, Wagon and War Chariot , Ship building with Planks and beam the

beginnings of architecture as an art , the Walled towns with towers and battlements the Homeric epic and the entire mythology there are the chief heritage carried over by the Greeks in their transitions from Barbarism to civilization. (12)

ترجمو: هومر جي نظمن، خاص ڪري ايليڊ ۾ اسان کي بربريت جو آخري دور پنهنجي اُروج تي ملي ٿو. لوهه جا سٺا اوزار، ڌهوڪٽي،جنبو، ڪنير جو ڇڪ، تيل پيڙڻ(گهاڻو) ۽ شراب ناهڻ، ڌاتوئن کي صاف ڪرڻ واري عمل ترقي ڪري فن جي حيثيت حاصل ڪئي گاڏي ۽ جنگي رٿ، تختن ۽ ڪڙين سان پاٽيءَ ۾ هلڻ وارا ٻيڙا ناهڻ، تعميري فن جي ابتدا، فصلن سان پريل شهر جن ۾ منارا ۽ وسيع پٽيون هيون هومر جي رضميه نظم ۽ پوري ديهه مالا – هيءَ اها خاص طرين ميراث جنهن کي ڪٽي يوناني بربريت مان تهذيب جي دور ۾ قدم رکيو.

هن دور ۾ محنت جي سماجي ورهاست جتي خاندانن جي ڪرت کي الڳ الڳ ڪري ڇڏيو اتي فڪر (مذهبي فڪر) به خانداني ميراث طور ترقي ڪئي . جنهن عقيدائي ادب جا نه صرف مضبوط بنياد وڌا بلڪ غلامداري سماج لاءِ وسيع ميدان پڻ ميسرڪيو . غلامن کي قابو رکڻ لاءِ (ذاتي ملڪيت جي تحفظ لاءِ) رياستي ڍانچي کي مضبوط ڪندي فوج جو نظام لاڳو ڪيو. هن عقيدائي ادب ۾ (مذهبي ادب ۾) اشتراڪيت جو عنصر ته ملي ٿو پر هن جو ڪم اشترڪيت کي لاڳو ڪرڻ نه هو بلڪ غلام سماج کي قائم رکڻ هن جو بنيادي مقصد هو. هن ادب ان وقت يا هن وقت به عقيدي کي علم تي فوقيت حاصل رهي آهي. ۽ عام تنقيد کان پڻ مٿانهون رکيو ويو آهي، جنهن ڪري رياستي عقيدي خلاف، مذهب خلاف ڳالهائڻ، ان کان انڪار ڪرڻ خد عقيدي جي پيڇڪڙي هئي ۽ آهي. جيڪو وڏو ڌوهه هو ابتدائي ڌهاڙن ۾ انسان ان پابندين کي الاهي امر سمجهي قبول ڪيو. پر اُٺ، گهوڙي، ڳاڏيءَ ۽ دريائن ۾ ٻيڙيءَ معارفت هڪ هنڌ کان ٻئي هنڌ ويندي شين جي مٽا سٽا يعني جنس – در –جنس تحت نوان معاشي رشتا جڙيا ته آقا ۽ غلام واري سماج ۾ هڪ ٽيون طبقو اڀريو جنهن جو سڌي طرح جنهن فڪر سان ٽڪر ٿيو سو عقيدائي ادب هو . نتيجي طور نئين طبقي جي فڪري گهرج مطابق جيڪو ادب سرجيو اهو قديم اشتراڪي ادب، جنهن کي عام معنيٰ ۾ لوڪ ادب ڪوٺيو تي ويو ۽ مذهبي ادب جنهن ميلاپ سان جڙيو . هن ادب جا موضوع آفاقي ادب جيان الهامي نه هئا پر طبقاتي ٽڪراءُ جي صورت ۾ اپرنڌڙ مسئلن متعلق هوا.

The whole of I laid as we know , revolves around the quarrel between Achilles' and Agamemnon over such a female slave. In connection with each Hero of importance mention is made of captive moiden with whom he shares tent and bed

ترجمو: هومر جي نظم ايلڊ جو پورو داستان ان هڪ واقعي جي چوءَگرد گهمندو رهي ٿو . جنهن ڪري ايڪلس ۽ آغا ميمون جي وچ ۾ هڪ غلام چوڪري جي ڪري جهيڙو ٿيو هومر جي نظمن ۾ هر خاص هيرو سان گڏ هڪ غلام چوڪري هوندي آهي، جيڪا ان سان گڏ خيمي ۾ رهندي ۽ گڏ سمهندي آهي.

اهڙي طرح هومر جي نظمن ۾ اسان کي فوجي جوانن جي تعريف ۽ غنيمت جي مال جو ذڪر ملي ٿو جنهن مان ان دور جي فڪري ماحول ۽ سماجي ٻيهڪ جي سڌ ملي ٿي .

In Homer the young female captives became the objects of the sexual lust of the Victors , the military chiefs , one after the other , According to ranks choose the (14). most beautiful one for themselves

ترجمو: جڏهن بہ جنگ ۾ نوجوان عورتون پڪڙيون وينون تہ انهن کي جنسي لذت جو ذريعو بڻايو ويو فوج جا آفيسر پنهنجي درجي مطابق هڪ ٻئي کان اڳ ۾ پنهنجي لاءِ تمام خوبصورت عورت کي پسند ڪن ٿا . هن مان ظاهر آهي تہ ان دور جو سماج نہ صرف طبقاتي طور ورهائجي چڪو هو پر ادب ۾ ان ورهاست تي فخر محسوس ڪيو ٿئي ويو . ساڳئي وقت اهو بہ واضع ٿئي ٿو تہ ان دور جو ادب " سورما " واري ادبي دور ۾ داخل ٿي چڪو هو ۽ معاشري کي چئن درجن ۾ ورهايو ويو. اها ورهاست صرف هندومت فڪر ۾ موجود نہ هئي پر ٿوري فرق سان يونان ۾ پڻ موجود هئي "ایتھنس کا معاشرہ چار طبقوں میں بٹا ہوا تھا۔ سب سے اونچا اور صاحب اختیار طبقا شہریوں کا تھا۔ ریاست کا نظام و نسق اسی طبقے کی اجارہ داری تھی، کیونکہ ووٹ دینے اور اپنی حاکم منتخب کرنے کا حق فقط شہریوں کو تھا۔ ریاست کی زمینیں بھی انہی کی ملکیت تھیں۔ دوسرا طبقا جو میٹکس (Metics) کہلاتا تھا ان غیر ملکیوں کا تھا جو مدت سے ایتھنس میں آباد تھے لیکن ان کو شہری حقوق حاصل نہ تھے ان کا پیشہ تجارت تھا۔ وہ یونانی النسل گھرانوں میں شادی بیاہ کرتے اور اس طرح امور مملکت میں اپنا اثر وسوخ بڑھاتے تھے۔ تیسرا طبقا آزاد غلاموں کا تھا جو ملازمت یا کاروبار کرتے تھے۔ چھوتھا اور اہم طبقا غلاموں کا تھا۔ ملک کی ساری معیشت کا نحصار ان ہی کی محنت پر تھا۔ (15)
غلام طبقي ۽ غلاميءَ کان عارضي نجات حاصل ڪندڙ تجارت پيشا ماڻهن (وچون ڪلاس) جو جيڪو مٿئين ڪلاس سان معاشي ٽڪراءُ ٿيو تہ وچين ڪلاس پنهنجي فڪري جاڳرتا ۾ پورهيت پرتن کي اهميت ڏيندي هر اول دستي جو ڪردار اداڪيو لڳاتار غلامن جي بغاوت جيڪو ادبي ماحول جوڙيو ان ماحول ۽ عمل، مذهبي ادب کي متاثر ڪيو ۽ غلامن لاءِ نرم رويو اختيار ڪيو ويو دن ڈوبنے سے پہلے مزدور کی اجرت ادا کردینا" (16)
مٿيون خيال ٿوري گهٽي لفظن جي ڦيرقار سان عرب فڪر ۾ پڻ موجود آهي. ترجمو – پورهيت کي اجرت پگهر سڪڻ کان پهرين ڏيو (حديث) عرب فڪر ۾ غلام جي حوالي سان جيڪا نواڻ محسوس ٿئي ٿي سا اها تہ غلام کي آزاد ڪرڻ جو درس ڏنو ويو ۽ اهو ئي ان دور جو اپريل مسئلو هو چاڪاڻ تہ غلامداري سماج پنهنجي جوهر ۾ پري چڪو هو ۽ جاگيرداري سماج اپري رهيو هو .غلام جي جاءِ هاريءَ والاري هئي . حضرت موسيٰ کان حضرت محمد صلعم تائين هر تحريڪ هيٺين طبقي جي مسئلن کي کڻي اڪثريت حاصل ڪئي ساڳئي وقت اسرائيلي، عيسائي ۽ مسلم اشتراڪيت يا مساوات جي ڳالھ ڪندا رهيا پر انهن وٽ مساوات جو مقصد صرف اهو رهيو تہ

طبقن کي ختم نہ ڪريو بلڪ انهن کي قائم رکڻ لاءِ هلڪو هٿ رکو. اهڙي طرح يونان جي ڪاروباري طبقي پنهنجي سياسي ۽ معاشي مفادن کي هٿي ڏيندي جيڪو ادب تخليق ڪيو ان ۾ فوجي رياست جو عنصر وڌيڪ رهيو جنهن جي جهلڪ اسپارٽا جي فوجي ڪميونزم ۽افلاطون جي اشتراڪي ڪميونزم ۾ ڏسي سگهجي ٿي . (هن لاءِ ڏسو سبط حسن جو ڪتاب موسيٰ سي مارڪس تڪ باب ٽيون ۽ چوٿون) هن ادب ۾ جيڪو ڪميونزم جو پرچار ڪيو ويو آهي اهو بہ داخلي طور ڪميونزم نہ آهي پر ان دور جي حالتن جي نزاڪت جي حوالي سان هيٺين طبقي تي هٿ ڦيريندي ذاتي ملڪيت کي تحفظ ڏنو ويو آهي. هن دور جي ادب ۾ جيڪو فوجي رياست جو خاڪو ڏنوويو آهي اج اهو پوري دنيا مثان مليٽنٽ رياست جي صورت ۾ عملي طور لاڳو ٿي چڪو آهي " دلچسپ ڳالھ اها آهي تہ افلاطون پاڻ بہ شاعر هو " (17) پر پوءِ بہ پنهنجي طبقي جي مفادن کي هٿي ڏيندي نہ صرف جمهوريا مان شاعرن کي ڪڍي ڇڏيو بلڪ پورهيت (غلام) عوام کي هر حق کان محروم ڪري ڇڏيو هن دور جو ادب ٽن پاڱن ۾ ورهايل هو پهريون لوڪ ادب يا عوامي ادب جيڪو زباني رهيو ۽ محفوظ نہ ڪيو ويو ٻيو خانداني ادب هو ان خانداني ادب ۾ ادب جي سرجڻ جو بنيادي سبب الهام، ڇهين حس هئي. جڏهن تہ ٽيون مڊل ڪلاس وارو ادب هو . مڊل ڪلاس ادب ۾ (سورمائي ادب ۾) ادب جي سرجڻ، تخليق جي سرجڻ جو ڪارڻ انسان جا حواس ۽ ٻاهريان ڏيک هئا (افلاطون ان سوچ جو نہ هو) مادو اڳ آهي يا روح جي سوال تي غور ڪندي هن دور جي فڪري انسانن، تخليق ۽ تخليقا ر جي رشتن کي اڻ ڏٺي وجود، الهام مان آزاد ڪندي انهن کي فطرت ۽ انسان سان ڳنڍيو هن دور جي خاص خوبي اها نہ آهي تہ ڪو هن دورم ڊرامو ۽ نظم جون صنفون ادب ۾ متعرف ڪرايون ويون ڇاڪاڻ تہ ادب ۽ ادب جا فارم ان کان پهرين موجود هئا پر انهن کي محفوظ ڪرڻ جا ذريعا نہ هئا يعني ادب موجود هو هن دور جي خاص خوبي اها آهي تہ پهرين ادب جا موضوع، ڪردار جن، ڀوت، ديو ۽ پريون هئا جڏهن تہ تهذيب واري دور ۾ وچين ڪلاس جي ادب جا ڪردار خود انساني سماج مان ورتا ويا هئا. الهامي ادب ۾ جيڪو تنقيد جو حق پين کان کسيو ويو هو ان کي اظهار جي آزاديءَ جو حق سمجهندي صرف محدود حد تائين ڏنو ويو هو پر تنهن هوندي بہ رياستي ادب ۽ مذهبي ادب ان مفڪرن تي وڌيڪ تنقيد ڪئي جيڪي مادي فڪر جا پيروڪار هئا يا وري اشتراڪي ادب جا خالق هئا.

نچوڙ

پوکي راهي جي ڪري انسان کي لڳاتار هڪ هنڌ رهڻو پيو جتي تهذيب جي دور ارتقا فني ۽ فڪري طور دريائن جي ڪپرن سان ٿي ۽ درياءَ ئي ڏورانهين سفر جو سنئو ذريعو هو.

محنت جي خانداني ورهاست جتي هر هڪ خاندان جي ڪرت کي الڳ ڪري ڇڏيو اتي مذهبي فڪر بہ خانداني ميراث طور ترقي ڪئي عقيدائي ادب ذاتي ملڪيت جي تحفظ لاءِ نہ صرف غلامداري سماج لاءِ وسيع ميدان ميسر ڪيو پر رياست ڍانچي کي محفوظ ڪندي، فوجي نظام لاڳو ڪندي، غنيمت جي مال ۾ فوج جي حصي کي جائز قرار ڏنو.

هن ادب ۾ اشتراڪيت يا مساوات جو عنصر تہ ملي ٿو پر ان جو خاص مقصد غلامداري سماج کي قائم رکڻ هو .
هن ادب ۾ عقيدي کي علم تي فوقيت حاصل رهي آهي. ۽ هن ادب تي تنقيد ڪرڻ جو حق عام انسانن کان کسيو ويو آهي.

جڏهن سماج ۾ ٽيون طبقو ظهور ۾ آيو تہ ان طبقي جي گهرج مطابق جيڪو ادب سرجيو اهو قديم عوامي ادب، لوڪ ادب ۽ مذهبي ادب جي ميلاپ سان جڙيو.هن ادب جا موضوع آفاقي ادب جيان الهامي نہ هئا پر طبقاتي ٽڪراءَ جي صورت ۾ اڀرندڙ مسئلن متعلق هئا يا وري انساني ڪردار هئا هن ادب جو ٽڪراءُ عقيدا ادب سان ٿيو.ساڳئي وقت هي ادب پنهنجي جوهر ۾ سورمائي ادب پڻ هو.

مذهبي ادب ۾ اشتراڪيت يا مساوات ان ڪري شامل نہ ڪئي وئي تہ ڪو هو واقعي اشتراڪيت چاهن پيا . پر غلامن جي لڳاتار بغاوت جيڪو ادبي ماحول جوڙيو ان کي سامهون رکي ڪري غلامن لاءِ ادب ۾ نرم رويو اختيار ڪيو ويو نتيجي طور سندن مساوات جو مقصد صرف اهو رهيو تہ رضا تي راضي رهو ۽ طبقن کي قائم رکو.

وچين ڪلاس جو جيڪو ادب جڙيو جنهن ۾ پڻ اشتراڪيت جو درس ڏنو ٿي ويو ان ۾ فوجي عنصر نہ صرف شامل رهيو بلڪ غالب رهيو نتيجي طور هن دور جو ڪميونزم داخلي طور (جوهر ۾) اشتراڪيت تي ٻڌل نہ هو پر حالتن جي نزاڪت جي حوالي سان ذاتي ملڪيت کي تحفظ ڏيندي پورهيت عوام تي اشتراڪيت جو هٿ ڦيريو ويو.
هن دور جي اشتراڪيت خالص مٿين طبقي جي اشتراڪيت هئي .

هن دور جو ادب ٽن پاڳن ۾ ورهايل هو هڪ لوڪ ادب يا عوامي ادب ٻيو خانداني ادب، مذهبي يا عقيدائي ادب هو جڏهن تہ ٽيون مڊل ڪلاس جو ادب يا سورمائي ادب هو .

هن دور جي ادب جي خاص خوبي ڊرامو يا نظم وغيره نہ آهي ڇاڪاڻ تہ ادب پهرين بہ موجود هو پر ان کي محفوظ رکڻ جا طريقا موجود نہ ها . هن دور جي ادب جي خاص خوبي اها آهي تہ هن جا ڪردار جن، ڀوت، ديو ۽ پريون نہ هئا پر خود انساني سماج مان ڪردار ورتا ويا هئا .

هن دور جو ادب مادي ۽ روح جي حوالي سان مڪمل طور ورهائجي چڪو هو مادي ڇا آهي ؟ جي حل لاءِ جيڪي بنياد هن دور ۾ وڌا ويا انهن جاگيرداري دور ۾ پنهنجو اثر ڏيکاريو.

ادب جو جاگيرداري وارو دور

قديم اشتراڪي دور جي آخري حصي ۾ غلامداري سماج جا عنصر ملن ٿا .ساڳئي طرح غلامداري سماج جي آخري ڏهاڙن ۾ جاگيرداري سماج جي اڀرڻ جا واضع اشارا ملن ٿر پر پوءِ بہ انسان جيڪي ضرورت مطابق عمل سرانجام ڏنا آهن تسلسل ۾ رهندي بہ هڪ وقت اهڙو اچي ٿو جتي قديم ۽ جديد سماج ۾ فرق واضع ٿي بيهي ٿو.
هن فرق کي سمجهڻ لاءِ جڏهن غلامداري سماج ۽ ان ۾ تخليق ٿيندڙ ادب جو اڀياس ڪيو ويندو تہ پهرين ان دور جي قدرن کي سامهون رکيو ويندو ۽ اهي قدر ان جي موت ۾ جڙندڙ پيداواري رشتائي ان دور جي حقيقي ماحول جي عڪاسي ڪندا . پر جاگيرداري سماج جو ائين اڀياس نٿو ڪيو وڃي؟ يورپ ۾ جاگيرداري سماج جي جاءِ

جڏهن سرمائيداري سماج والارڻ شروع ڪئي ته ادب جا قدر پڻ تبديل ٿيڻ شروع ٿيا جن قدرن ڪي بنياد بڻائي جاگيرداري سماج ۾ تخليق ڪيل ادب کي نشانو بڻايو ويو . هي اهو مذهبي ادب هو جنهن کي جاگيرداري سماج ۾ رياستي قوت پنهنجي مفاد کي هٿي ڏيارڻ لاءِ مذهبي فڪر کي هٿيار طور استعمال ڪيو جڏهن صنعتي ترقي ٿي ۽ سرمائيداري سماج اڪثريتي سماج جي شڪل اختيار ڪئي.ته سابقه فڪر تي جيڪو جاگيرداري دور ۾ غالب فڪر هو تنقيد ڪندي پوري جاگيرداري دور کي اونداهون دور ڪوٺيو ڪن پل لاءِ اسين اهو قبول ڪريون ٿا ته يورپ ۾ اونده هئي ته اهو سوال اڀري ٿو ته ڇا ايشيا، آفريڪا وغيره ۾ ادبي سوجهرو هو؟هن لاءِ سبط حسن جو خيال آهي ته فیوڈلزم کے احد میں ایشیا میں کئی عظیم الشان سلطنتیں قائم ہوئیں مثلاً عباسیہ سلطنت، سلطنت مغلیہ، ایران کی سفور سلطنت اور خلافت عثمانیہ۔ اس زمانے میں صنعت و حرفت اور علم وحکمت نے بھی بڑی ترقی کی اور تہذیبی اور فنی سرگرمیوں نے بین الاقوامی شہرت پائی مگر یورپ میں صورت حال اس کے بر عکس تھی۔ وہاں پانچویں چھٹی صدی عیسوی میں وہشی حتوں اور جرمن قبیلوں کی در پہ در حملوں کی وجہ سے سلطنت روما کا سارا نظام درھم برھم ہوگیا روم بار بار لٹا اور حملہ آوروں نے یورپ میں جگہ جگہ اپنی بادشاھتیں قائم کرلیں رومی نوابوں اور جاگیرداروں کی جائیداتیں قبیلوں کے سرداروں نے بٹ گئیں جو نہایت جاہل اور اجڈ لوگ تھے ان کو علم و فن اور تہذیب و تمدن سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا نتیجہ یہ ہوا یورپ معاشی اور معاشرتی پستی کے اندیروں کے اندر ڈوب گیا یہی وجہ ہے کہ پانچویں صدی عیسوی کے ہزار سالہ دور کو یورپ کے عہد تاریخ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (18) يورپ جي اونداهي دور جو پيو ڪارڻ سبط حسن جي نظر ۾ هي هو ته "یورپ میں فیوڈلزم کا دوسرا ستون رومن کلیسا تھا" (19) هن مان اهيو ظاهر پيو ٿئي ته يورپ اونده هو پر ايشيا وغيره ائين نه هو پر اسان جي خيال مطابق جي روم ۾ اونده هئي ته اسان وٽ به علم جو سوجهرو ڪونه هو چاڪاڻ ته جنهن قرلت کي سبط حسن جواز بڻائي يورپ کي ظاهر ڪري ٿو اها قرلت هتي به موجود هئي . محمد بن قاسم به لتيو " ملتان جي آفتاب جي مندر بيت الذهب مان فاتحن کي دفنايل خزانو 3 تي ڪروڙ روپيا هٿ لڳو. ياد رهي ته سنڌ جي شهرن، ديبل، سيوستان، نيرن ڪوٽ ۽ الور مان جيڪي خزانا هٿ لڳا هئا، تن جو پنجون حصو حجاج بن يوسف ڏانهن روانو ڪيو ويو هو. باقي لشڪر ۾ ورهايو ويو (20) . يورپي ڦورو ۽ لوڦر هئا ته جن سلطنت جي سبط حسن ڳالهه ڪري ٿو اهي به گهٽ نه هئا . حجاج بن يوسف جيڪو اسلامي تاريخ جو (خاص ڪري سنڌ تي حملي جي ڪري) مشهور جنگجو هو. ان لاءِ محترم جمال ابڙو صاحب " پڙاڏو سوئي سڏ " ڪتاب جو مهاڳ لکندي هي خيال ظاهر ڪيو ته " حجاج بن يوسف ظالم ۽ ڪفر جو جيئرو تصور هو " (21) اهڙي طرح مغلن، ارغونن ۽ ترخانن ۽ ايرانين ظلم جي بازار کي هر وقت تپائيندا رهيا . ڏيهن کي لتاڙيندا ۽ عوام کي مارينداا ڦريندا رهيا " سترهن سالن کان وٺي ستر سال تائين جيڪي به قيدي هئا، سي مغلن ماري ڇڏيا . ملتان

بلڪل ويران ٿي ويو (22) يورپ جي ڪليسا جيڪا ان دور جي استحصال قوتن جو فڪري دفاع ڪندي هئي ان لاءِ سبط حسن جو خيال آهي 'اگر کسی شخص کے عقائد کے بارے میں شبعہ بھی ہوجاتا تو اس کو کافر، بدعتی قراردے کر اس کا جوڑ جوڑ توڑ دیا جاتاتھا" (23) پر افسوس جو هي شخص پنهنجي ڪتاب "نويدفڪر" ۾ جيڪا راءِ شاهه عنايت لاءِ جوڙي انڪي وساري وينو آهي نہ تہ مخدوم بلال، شاهه عنايت لانگاهه، سرمد) دارا پڻ مذهبي آڙ ۾ ماريا ويا هئا. جن ڪي مثال طور ڪٽي سگهجي ٿو مٿيون مصنف جن اسلامي رياستن جا ڳڻ ڳائي ٿو ۽ يورپن ڪي قوروڪوني ٿو پر James H German جي نظر ۾ اهي پڻ تهذيب ۽ تمدن جي تباهي جو ڪارڻ هئا.

Among the idols there was fire of red gold each five yard high, with eyes formed of Priceless jewels. But after Mahmood's visit very little remained. The temples had been by his order burned with naphtha and fire and their smoking ruins leveled the ground (24)

ساڳئي مصنف اڳتي لکي ٿو.

Mahmood whose passage through life was marked by distraction and blood shed no doubt the fought the battles of the crescent but the order of faith was strangely marred by his incredible greed (25).

اسلامي فڪر ۾ مصوري ۽ سنگ تراشي، موسيقي ۽ شاعري کي غير اسلامي قرار ڏيڻ جي باوجود ان دور جي خالق قوتن ان فن کي ترڪ نہ ڪيو بلڪ پيو ڏڳ اختيار ڪندي مسجدن ۽ مقبرن اندر چتسالي ۽ پٿر جي لازوال هنر جو مظاهرو ڪيو ۽ انهن درگاهن تي موسيقي کي مذهبي موسيقي ۾ تبديل ڪري ڇڏيو . ساڳئي وقت شاعري ان دور جي لوڪ ادب، نسل درنسل هلندڙ زباني ادب جو خاص مشغلو هئي . تاريخ جي خالق قوت اهو مغلن يا محمود جي حڪومت جي ڪري نہ ڪيو پر وقت ۽ حالتن تحت پنهنجي فن جو اظهار ڪندي پنهنجي داخلي جذبن جو اظهار ڪيو . اسان شروع ۾ عرض ڪيو تہ يورپ وارن جي جاگيرداري دور کي عيسائيت جو اونداهون دور ڪري لکيو تہ هتي بہ ان غلطيءَ تي عمل ڪندي صرف يورپ کي اوندهہ ۾ ڏيکاريو ويو آهي ۽ ايشيا کي خاص ڪري عربن کي علم جو مرڪزڪري پيش ڪيو ويو آهي. جيڪو غلط آهي تاريخماديت تي لکڻ ۽ ان کي سمجهڻ بہ الڳ واتون آهن سبط حسن تاريخ ماديت ۽ جدلياتي ماديت کي سمجهائڻ جو حقيقي ڏانءُ حاصل نہ ڪري سگهيو آهي. جاگيرداري دور کي سمجهڻ لاءِ ضروري آهي تہ ان دور جي معاشي ۽ سماجي حالتن جو جائزو ورتو وڃي ۽ استحصالي طور طريقن جو غور سان مطالعو ڪيو وڃي تاريخ ۾ اها ڳالهہ اينگلس محسوس ڪئي جنهن چيو " هر اها شيءِ جيڪا ماڻهوءَ کي حرڪت ۾ آڻي ٿي ان کي، ان جي دماغ مان ضروري گذرڻ گهرجي پر اها دماغ ۾ ڇا صورت اختيار ڪندي ان جو دارومدار گهڻي ڀاڱي حالتن تي هوندو آهي "(26) . ان لحاظ کان جي ايشيا ۾،

جيڪي جاگيرداري دور ۾ شاعر ۽ مفڪر گذريا آهن انهن جي فڪر جو جائزو ورتو وڃي ته اهي مفڪر به داخلي طور يا خارجي طور ان فڪر جا پيروڪار رهيا آهن جيڪو ان دور جو فڪر هو خاص ڪري شاعرن جن جي هڪ روحاني حاڪم واري حيثيت رهي آهي. يورپ جي مذهبي اڳواڻ ڦر لٽ ۾ حصو ورتو آهي ته اسان وٽ به ڪافي مثال ملن ٿا ته انهن روحاني حاڪم شاعرن ڪي، ان وقت جي حاڪم جاگير جي صورت ۾ ڦرلٽ مان حصو ڏنو ويو آهي اسان جنهن سوچ جو اظهار هتي ڪرڻ گهرون ٿا بدر ابڙو اڻ سڌيءَ طرح ان کي قبول ڪري ٿو بقول سندس ته "ادب ۾ عيسائي دور اونداهو دور (Dark age) سمجهيو ۽ سڏيو ويندو آهي چاڪاڻ ته انساني ذهن جي حڪمراني ۽ استعمال پوري طرح ختم ٿي ويو عيسائيت جي مطابق دنيا جو سمورو علم انجيل مقدس ۾ هو ۽ باقي بيو علم شيطاني هو . اسان جي اپکنڊ ۾ گهٽ سمجهه مولوي ۽ پنڊت مذهبي ڪتابن ۽ مهاڀارت جي حوالي سان اهڙيون ئي دعوائون ڪندا آهن"(27) اسين بدر جي ان خيال سان متفق نه آهيون ته ڪو انسان جي ذهني ارتقا جو عمل ختم ٿي ويو چاڪاڻ ته ادب جي، فڪر جي ان جاگيرداري دور ۾، جنهن کي اونداهو دور ڪوٺيو ٿو وڃي انسان عملي طور ميڪانڪ حرڪت جا مضبوط بنياد وڌا جن تاريخ کي هڪ نئون موڙ ڏنو اسين مسئلي جي ٻي رخ طرف اچون ٿا جيڪو اينگلس بخوبي سمجهائي ٿو " اسين ڏسون ٿا ته مذهب هڪ ڀيرو ظهور ۾ اچڻ کان پوءِ هميشه پوئين زماني کان ورهاست ۾ مليل تصورن جي ذخيري کي محفوظ رکندو آهي. چاڪاڻ ته سڀني نظرياتي شعبن ۾ روايت هڪ وڏي قدامت پرست سگهه هوندي آهي پر ان تصورن جي ذخيرن ۾ جيڪي تبديليون ٿينديون آهن اهي طبقاتي تعلقات جي ڪري ٿينديون آهن يعني ماڻهن جي معاشي تعلقات سان، جيڪي هي تبديليون ڪندا آهن "(28). ساڳئي وقت مذهب جي آڙ ۾ جيڪي جنگيون وڙهيون ويون آهن انهن ۾ به معاشي ۽ طبقاتي مفادن کي بنيادي اهميت حاصل آهي پوءِ اها جنگ صليبي هجي يا وري سومنات جي مندر جي هجي اهو ان دور جي طبقاتي ڦرلٽ جو ماحول هو. ان ماحول ۾ انسان جي فڪري جاڳرتا جو سفر انسان جي مادي گهرجن ۽ ماي خيالن جي ارتقا جو نتيجو آهي. ان ڪري بدر ابڙو جو اهو چوڻ ته انسان جي ذهن جي حڪمراني ۽ استعمال مڪمل ختم ٿي ويو هو— حقيقت کان ڪتيل ۽ پراءِ تي ٻڌل آهي هن دور ۾ جيڪو ادب تخليق ٿيو اهو ٻن حصن ۾ ورهايل رهيو هڪ عوامي ادب جيڪو نسل در نسل زباني ياد رهيو ٻيو خالص مذهبي خيالن تي ٻڌل هو جنهن تي رياستي ٺپ هو جنهن لاءِ ڪارل مارڪس چيو "هيءَ دين جي تاريخ، انسان جي تاريخ نه آهي بلڪ مقدس تاريخ، خيالن جي تاريخ آهي "(29) هن دور جي ادب جو ٽيون رخ عوامي ادب ۽ مذهبي ادب جي ميلاپ جي پيداوار هو جنهن جي مثال يونان جي ان مفڪرن جو اثر وڌيڪ رهيو جيڪي تهذيب جا منڪر هئا . اينٽيس ٿينز (AntisThense) چيو "مان ڪنهن خاص شهر جو رهواسي نه آهيان پر منهنجو ڏيهه ته پوري دنيا آهي" (30) هي شخص هر ان شيءَ کان انڪاري آهي جنهن ڪانسواءِ زندگي هلي سگهي . هن جو شاگرد ديوجانس ڪلبيه لقب سان مشهور ٿيو . ان به جيڪا تعليم ڏني ان ۾ تهذيب جي ارتقا کان انڪاريت موجود هئي . جنهن کي صوفي عام طور دنياوي لڳ لڳاپا ترڪ ڪرڻ ڪوٺيندا آهن جڏهن ته حقيقت پسند ايپي قيورس. جو خيال هو ته اها

زندگي سٺي آهي جنهن ۾ گهٽ ۾ گهٽ ڏک هجي .ايپي قيورس جو مخالف زينو هو جيڪو رواقيہ فڪر جو باني هو هن فرقي جو خيال هو تہ زندگي فطرت جي مطابق گهارڻ گهرجي پر ان ۾ ملاوت نہ هجي هي پڻ تهذيب جي ارتقا جا منڪر هئا ان کان علاوهہ ٽيون گروپ سرينہ پڻ هو جنهن جو باني ارسٽي پس (Aristippus) هو .هن جو خيال هو تہ جو پل جهڙي بہ لزت آڻي ان مان مزو وٺڻ گهرجي (هن جي تفصيل لاءِ ڏسو ڪيلمنٽ جو ڪتاب تاريخ فلسفہ صفحو 51) مٿي ڏنل مختصر خاڪي جو مقصد صرف اهو آهي تہ ايپي قيورس کان علاوه ٻين سڀني مفڪرن جي فڪر جو اثر جاگيرداري ادب، خاص ڪري صوفي مت تي موجود آهي. صوفيمت ادب ڪي خانقاهي ادب ڪونجي تہ ڪو وڌاءُ نہ ٿيندو.خانقاهہ نہ صرف آفاقي محبوب جي ڳولها لاءِ تعليم جو ذريعو رهي بلڪ صوفين جي ادب مشغلي جو پڻ مرڪز رهي. (اسان دنيا جي مجموعي صوفين جي ڳالهہ ڪري رهيا آهيون) شروعات ۾ ادب جو هي رخ مذهب ۽ مايوس خيالن جي آڌار تي پڌل هو پر جيئن تہ مذهبي خيال ۾ ارتقا نٿي ٿئي جنهن ڪري خيال جي ارتقا عوامي ادب ۾ ٿي جنهن ڪان هي ادب متاثر ٿيو ۽ وجود الاهيءَ سان گڏ مزاجي عشق جا گڏيل خيال ڏنا ويا .لوڪ شاعري هجي يا صوفيمت مجازي عشق جي آڙ ۾ انسان جي ان جذبن جو ذڪر ڪيو ويو جنهن جو وجود الاهيءَ سان ڪوبہ واسطو نہ هيو بقول ڊاڪٽر عبدالسلام"محبت کے وہ تجربات جو مذھبی یا اخلاقی نقطہ و نظر سے مخموم سمجھے جاتے ہیں شعراء انہیں اس رنگ میں پیش کرنے سے گبراتے ہیں مثلاً ہمارے یہاں بعض پاک باز شاعر جب اس قسم کے تجربات سے دوچار ہوءے تو ان کے پاک بازانہ اور زاہدانہ زندگی نے اجازت نہ دی کہ وہ اس دنیاوی محبت کے جذبات کا اظہار صداقت کے ساتھ کرسکیں لہذا انہوں نے حقیقت اور مجاز کا چکر چلایا دراصل جو حقیقی محبت تھی اسے مجاز کا نام دے دیا گیا اس حقیقی محبت کے رنگ میں پیش کیا اور اس مجازی عشق کو عشق حقیقی کا نام دیا" (31)

سنڌي ادب جي ڪلاسڪ شاعري اهڙي ادب جو خوبصورت مثال آهي شاهہ عبداللطيف ڀٽائيءَ جي هن بيت تي نظر وجهو . جنهن ۾ اک جي خاص اشاري کي ترار سان تشبيهہ ڏيندي مجازي عشق جو اظهار ڪيو ويو آهي.

گجر کي گجميل جيون، تارن ۾ تبرون
هٽي حاڪمين کي، زور پريون زبرون
ڪاڪ ڪنڌيءَ ڪبرون، پسو پرڏيهن جيون (32)

ساڳئي طرح حمل فقير جو هي بيت پڙهي ڏسو

توريءَ ميان ميندرا ماڙيون ٿيون مارين
تول، وهاٽا، تڪيا ڳچ اندر ڳارين
هڪ جيڏيون، حمل چئي هنجون ٿيون هارين
سوڊا! ٿيون سارين، توکي ڪنواريون ڪاڪ جون (33)

صوفيمت جي ابتدا جيڪا تهذيب کان نا اميدي ۽ مذهب ڪري ٿي ان ۾ اها تبديلي ان ڪري آئي جو عوامي ادب ۾، لوڪ ادب ۾ مجازي عشق لاءِ سوچ اپري چڪي هئي ۽ پورهيت عوام پنهنجي احساسن جو اظهار ان ۾ ڪري رهيو هو جنهن کان خانقاهي ادب بہ متاثر ٿيو شاهہ لطيف يا حمل فقير وغيره جي ڪلام ۾ اسان کي جيڪو مجازي نينهن وارو رستو ملي ٿو اهو پنهنجي جوهر ۾ خانقاهي ادب ۾ هڪ قدم اڳتي معلوم ٿئي ٿو.بقول مجتبيٰ حسين جي تہ "اس نے (مذہب نے) انسانوں کو ایک عقیدہ دیا تھا ادب نے مذہب کی گود میں پرورش پانے کے باوجود اس کے بہت سے اصولوں کو قبول کرنے اور پھیلانے کے باوجود عقیدہ کے معاملے میں جد عقیدگی دکھائی" (34)

هن لاءِ جرمن هاري بغاوت جي اڳواڻ ٿامس مئونزر ۽ سنڌ ۾ هاري بغاوت جي اڳواڻ شاهہ عنايت لانگاهہ جهوڪ واري کي مثال طور کڻي سگهجي ٿو هي اهي صوفي اديب هئا جن نہ صرف پنهنجي دور ۾ باغي ادب تخليق ڪيو پر عملي طور ان کي لاڳو ڪرڻ لاءِ ڪوشش ڪئي ساڳئي وقت هنن جي فڪر تي عقيدي جي ڇاپ لاڳو رهي . پر پوءِ بہ هو تغير، تبديلي ۽ ارتقا جو بنيادي اشارو ضرور هئا . بقول مجتبيٰ حسين "مذہب نے زندگی کو سمجھنے اور برتنے کے لیے جو نقطہ نظر دیا تھا ادب اس سے برابر متاثر ہوتا رہا اس لیے مذہب دراصل پورے معاشرے کی آڈیولاجی تھا" (35)

اسين وري محترم بدر ابڙي جي خيال طرف اچون ٿا جتي سوال ٿو اڀري تہ عيسائيت ڪري يورپ ۾ اونده رهي ۽ ادب نہ سرجيو تہ پين مذهبن جي اثر هيٺ خطن ۾ ڪهڙو ادب سرجيو ! يورپ ۾ جي ڊرامي تي پابندي هئي تہ اسان وٽ بہ فن ۽ فڪر تي پابندي هئي مصوري ۽ سنگ تراشيءَ جي فن کي بديت ۾ شمار ڪيو ويو موسيقي ۽ شاعري کي حقارت جي نظر سان ڏٺو ويو جي يورپ ۾ ڊراما بہ مذهبي پرچار لاءِ ڪيو ٿي ويو تہ اسان وٽ بہ ان دور جي خالق قوتن فن جو نئون ڏڳ ڳولهي لڌو اهو هو مذهبي فڪر جي آڙ ۾ خطاطي، چترڪاري ۽ موسيقيءَ لاءِ قوالي – جيڪا خود مذهب جي ثنا لاءِ آهي پر پنهنجي جاءِ تي مذهب جي فڪر کان بغاوت پڻ – ساڳئي وقت سنڌ ۾ پيگت جيڪا ڊرامي ۽ موسيقيءَجو ميلاپ هئي وغيره محترم سبط حسن کي جي جرمن ڦورو نظر ٿا اچن تہ گهٽ هت بہ ڪونہ هئا جن نہ صرف تهذيب ۽ تمدن کي نابوت ڪيو، نہ صرف لتيو ۽ ڦريو بلڪ انسانيت جي تذليل ڪئي پيءُ کي جيل ۾ وجهي، نيرن ۾ پاءُ جي منڍي لٽي پيءُ کي موڪلي وئي .

دنيا جو ڪلاسڪ ادب ۽ فن جنهن کي اسين قدر جي نگاهہ سان ڏسون ٿا هن دور جي وچ ۽ آخر جي پئداوار آهي. خود بدر ابڙو صاحب پنهنجي ڪتاب جي آخر ۾ لطيف جي فن ۽ فڪر جو ذڪر ڪري ٿو جيڪو هن دور جي پئداوار آهي ساڳئي وقت يورپ جي ادب ۾ شاعردانتي (Dante) جي تعريف ڪئي ٿي وڃي جيڪو هن دور جي پئداوار آهي وڏي ڳالهہ تہ موجوده فڪري ادب ۽ سائنس جو بنياد هن دور جي آخر ۾ رکيو ويو . هن دور جي خاص ڳالهہ اها آهي تہ پورهيت پرتن جيڪو ادب تخليق ڪيو جنهن مذهب فڪر کي متاثر ڪيو اهو تاريخ ۾ لکت ۾ نہ آيو .پر زباني رهيو جنهنکي عام طور لوڪ ادب ڪوٺيو ٿو وڃي.جنهن ۾ انسان پنهنجي داخلي جذبن ۽ احساسن

جو اظهار ڪيو. هن دور جو ادبي ماحول، پنهنجي دور جي سماجي، معاشي، سياسي ۽ فڪري جاڳرتا جا عڪس پيش ڪري ٿو . جهڙو فڪري ماحول هو ادب اهڙو هو . هن دور جي فڪر ۾ انساني وجود جو سوال ثانوي هو . جڏهن تہ بنيادي سوال وجودي الاهي رهيو آهي. هي ادب جو جاگيرداري دور آهي ان ڪي جاگيردار ادب ڪوٺيو وڃي جيڪو اصولن صحيح آهي. هن دور کي اونداهو دور چوڻ هڪ رومانس آهي هڪ غلطي آهي جنهنکي سڌو ڪرڻ گهرجي

نچوڙ

1. جهڙي ريت پئداواري قدرن، طور طريقن کي سامهون رکي ڪري غلامداري سماج جي ادب جو اڀياس ڪيو ٿو وڃي تهڙيءَ ريت جاگيرداري دور جي سماج ۽ ادب جو مطالعو چونہ ٿو ڪيو وڃي.
2. صنعتي ترقيءَ جي ڪري جڏهن سرمائيداري سماج اڪثريتي سماج جي شڪل اختيار ڪئي تہ اڳئين فڪر ۽ ادب تي تنقيد ڪندي جاگيرداري دور کي ادب جو اونداهو دور ڪوٺيو ويو تہ انکي جيئن جو تيئن هتي قبول ڪيو ويو ۽ اهو خيال عام ڪيو ويو تہ اسلامي ملڪن ۾ ادب ۽ فن وڌيڪ ترقي ڪئي جيڪو غلط آهي
3. يورپ ۾ جي جرمن قورو ۽ لٽيرا هئا تہ بہ گهٽ ڪونہ هئا عرب، مغل، ارغون، ترخان، تاتاري ۽ ايراني سڀ قورو ۽ لٽيرا هئا.
4. يورپ ۾ جي مذهبي آڙ ۾ جيئري انسان کي اٽي جي چڪيءَ ۾ پيئو ويوتہ اسان وٽ بہ مخدوم بلاول کي گهاڻي ۾ پيڙيو ويو هو ساڳئي وقت مذهب جو سهارو وٺي سرمد، دارا، ۽ شاهہ عنايت لانگاهہ کي شهيد ڪيو ويو هو .
5. يورپ ۾ جي تهذيب ۽ تمدن ڪان آري ۽ ان جي تباهيءَ جو سامان ساڻ ڪٺي ڦر لٽ ڪندا رهيا آهن تہ اسان وٽ بہ اهو ٿيو آهي. محمود نہ صرف سنڌ هند جي دولت کي لٽيو بلڪ تهذيب جي حسن کي کنڊرن ۾ تبديل ڪري ڇڏيو .
6. يورپ جي مذهبي ڌرين جي رياستي مشينريءَ کان لاڀ حاصل ڪيو آهي ايشيا ۾ پڻ شاعرن کي، مذهبي رهبرن کي جاگيرون ڏنيون ويون آهن ۽ انهن اهي جاگيرون قبول ڪري ڦرلٽ ۾ شريڪ ٿيا آهن .
7. ادب ۾ جنهن يورپي دور کي اونداهون دور چئي انساني ذهن جي حاڪميت جي ارتقا کان انڪار ڪيو ٿو وڃي انسان انهيءَ دور ۾ ميڪانڪ حرڪت جو بنياد وجهي تاريخ کي نئون موڙ ڏنو- چاڪاڻ تہ مذهب جي خيالن ۾ ارتقا نہ ٿيندي آهي.پر فڪري ارتقا جاري رهندي آهي جيڪا معاشي تعلقات جي ڪري ظهور ۾ ايندي آهي اها يورپ ۾ جاري رهي آهي ۽ پورهيت پرتن پنهنجي فڪري جاڳرتا جاري رکي آهي.

8. متي ڏنل دليلن مان ثابت ٿيو آهي تہ جھڙيون حالتون يورپ ۾ هيون ان جھڙيون هتي بہ هيون .ان ڪري ان خوش فهميءَ ۾ نہ رهڻ گهرجي تہ اسين مشرقي مهذب هئا سين چاڪاڻ تہ سچ اهو آهي تہ هن خطي ۾ بہ انسان جو رت پياڪ تي گذريا آهن .
9. مذهب جي آڙ ۾ جيڪي جنگيون وڙهيون ويون آهن انهن ۾ بہ طبقاتي مفادن کي اهميت حاصل رهي آهي.
10. هن دور ۾ ادبي جاڳرتا انسان جي مادي گهرجن ۽ مادي خيالن جي ارتقا جو نتيجو آهي.
11. هن دور جو عوامي ادب، لوڪ ادب زباني رهيو آهي پيو ادب مذهبي ادب آهي جڏهن تہ ٿيون ادب مذهب ۽ مايوسي مان ڦٽي نڪرندڙ ادب، خانقاهي ادب آهي جنهن کي صوفيمت ادب ڪوٺيو وڃي ٿو .
12. فنڪارن مذهبي پابندين باوجو مصوري، سنگتراشي، موسيقي يا شاعري کي ترڪ نہ ڪيو بلڪ انهن کي مذهب ۾ ملائي ڪري نئون ڏڳ اختيار ڪيو .
13. عوامي ادب ۾ مجازي عشق جي اوسر صوفيمت کي متاثر ڪيو جنهن حقيقي ۽ مجازي عشق جو ڏڳ اختيار ڪيو.
14. دنيا جو ڪلاسڪ ادب ۽ فن جنهنکي اسين قدر جي نظر سان ڏسون ٿا هن دور جي وچ ۽ آخر جي پئداوار آهي.
15. هن دور جي پورهيت پرتن جيڪو ادب تخليق ڪيو اهو زباني رهيو ۽ جن فن تخليق ڪيو. اهي سڀ تخليقار تاريخ ۾ گمنام رهيا ۽ تاريخ / لکت ۾ نہ آيا . هن ادب کي اسين لوڪ ادب ڪوٺيون ٿا . هي اهو ادب آهي. جنهن ۾ ان دور جي انسان پنهنجي حساس جذبن جو اظهار ڪيو .
16. هن دور جو ادبي ماحول پنهنجي دور جي سماجي، معاشي، سياسي ۽ فڪري جاڳرتا جا عڪس پيش ڪري ٿو . جهڙو فڪري ماحول هو ادب اهڙو هو هن دور جي فڪر ۾ انساني وجود جو سوال ثانوي هو جڏهن تہ بنيادي سوال وجود الاهيءَ جو رهيو آهي.
17. هي ادب جو جاگيرداري دور آهي انکي جاگيرداري ادب ڪوٺيو وڃي جيڪو اصولن صحيح آهي هن دور کي اونداهو دور چوڻ هڪ رومانس آهي هڪ غلطي آهي جنهنکي سڌارڻ گهرجي.

سرمائيداري ادب:

ادب ۽ فڪر تي لکڻ کان پهرين سرمائيداري دور جي سياسي ۽ معاشي حالتن جو مختصر تعارف ڏيڻ بهتر سمجهان ٿو .

سياسي ۽ معاشي حالتون:

يورپ جي اندر ابرندڙ استحصالي ناٽي جي اوسر جتي قوم ۽ قومي رياست کي جنم ڏنو اتي وڏيڪ استحصال لاءِ استحصالي قومي رياست جو وجود پڻ وڌو ۽ پنهنجي قومي پئداواري ذريعن کي صنعت معرفت

ڪتب آڻيندي پين قومن جي پئداواري ذريعن تي قبضو ڄمائڻ شروع ڪيو جيڪا سندن تاريخي گهرج پڻ هئي . نتيجي طور يورپ جي قومي رياست سمنڊ رستي دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ مان پنهنجي ناٽي ڪي ترقي ڏيارڻ لاءِ ڪچو مال گولهڻ شروع ڪيو ان عمل سرمائيڪاري ڪندڙ قوتن/ قومن کي هن ڌرتي جي اهڙن علائقن ۾ پهچايو جيڪي جاگيرداري واري دور ۾ سندن نظر کان اوجهل هئا. هن ارتقا دوران قورو قوتن کي هڪئي وقت ٻن محاذن تي وڙهڻو پيو، داخلي طور جاگيرداري سماج کي هٿي ڏيندڙ قوتن

(جاگيردارن ۽ بنياد پرستن) ۽ ان کي ٽوريندڙ قوت وچ ۾ ٽڪراءُ ; جنهن پرنڊڙ جاگيرداري سماج ۾ بي دخل ٿيل پورهيت پنهنجي بنيادي ضرورتن کي پورو ڪرڻ ۽ آخرت سنوارڻ لاءِ پنهنجي لاءِ نہ پر پنهنجن آقائن لاءِ وڙهندو رهيو . جڏهن تہ خارجي طور قوم جي شڪل ۾ قورو قوتن کي اها شيءِ حاصل نہ پئي ٿئي، جنهنجي انهن کي ضرورت هئي . جيڪڏهن حاصل ٿئي پئي تہ اها ايتري تہ گهٽ هئي جو سندن ڪارخانن جي لاءِ گهربل ڪچو مال پورو نہ پئي ٿيو . ان لاءِ ضروري هو تہ رياست جي صورت ۾ هڪ جديد هٿياربند فوج تيار ڪئي وڃي ۽ رياست جون واڳون روايتي شهنشاهہ جي بجاءِ ابرندڙ سرمائيدار قوت سنڀالي نتيجي ۾ يورپ ۾ خاص ڪري فرانس ۾ مادي مفڪر مابلي جي شاگرد بابيو جنهن فرانس جي انقلاب ۾ اهم رول ادا ڪيو هو .۽ ڪيس (بابيو ڪي) فرانس انقلاب اچڻ کان پهرين ماريو ويو ; جي سوشلسٽ رخ ۾ هلندڙ تحريڪ کي مٿين طبقي پنهنجي مفادن ۾ ڪتب آڻيندي نہ صرف سياسي ادارن تي قبضو ڪيو بلڪ هيٺين طبقي کي هٿيار جي زور تي مجبور ڪيو تہ اهو طبقو خاموش رهي . ڏنو وڃي تہ يورپ ۾ داخلي بغاوتن، قومي ٽڪراءُ ۽ ٽين دنيا ۾ ڏيهي ماڻهن سان ويڙهہ بنيادي طور تي اسرندڙ سماج، سرمائيداري سماج جي اندر ابرندڙ نون طبقن، مزدور ۽ آقا جي سياسي ۽ معاشي مفادن جي جنگ هئي جنهن کي سرمائيدار قومي رنگ ڏنو .داخلي بغاوتن کي ٽن حصن ۾ ورهائي مانو ڪيو ويو ورخگا پهرين مڊل ڪلاس مان ايجنٽ خريد ڪيا ويا ٻيو ٽريڊ يونين جي اڳواڻن کي خريد ڪيو ويو ٽيون بهادر نوجوانن کي فوج ۾ ڀرتي ڪري يورپ ۽ ان کان ٻاهر پنهنجي مفادن کي تحفظ ڏيڻ لاءِ جنگ جو ماحول تيار ڪيو ويو ۽ فوج کي سڀ کان وڌيڪ اهميت ۽ سهولتون ڏنيون ويون ڏتڙيل ملڪن ۾ پهرين ڪمپني ڪولي اتان جي معاشي منڊيءَ تي قبضو ڪري لوڪل قوم کي نيم بينڪيت ۾ آندو نيم بينڪيت پٽ تي پيل ملڪن ۾ نوان سماجي ۽ معاشي رشتا جوڙيا ۽ ڏيهي پورهيت تمام سستي اگهہ تي پنهنجي قوت وڪڻڻ لڳا ۽ قابض قوتن کي وڌيڪ استحصالي ناڻو حاصل ٿيو . جنهن يورو ۾ خاص ڪري برطانيہ ۾ مالياتي ادارن کي جنم ڏنو ۽ سرمائيدار ابتدائي علائقائي سامراج جي شڪل ورتي . مالياتي ادارن کان قرض وٺي صنعت جو ڪاروبار ڪندڙ قوتن کي پهرين کان وڌيڪ استحصال جي ضرورت محسوس ٿي جنهن ۾ وڏي رڪاوٽ نين بينڪيت ۾ قاتل ملڪن جو شهنشاهہ حاڪم رهيو ان حاڪم کي هٽائڻ لاءِقورو قوتن ڏيهي ماڻهن کي پنهنجي فوج ۾ شامل ڪري سندن ئي ملڪن تي قبضو ڪري بينڪيتي غلاميءَ ۾ آندو هن عمل جتي يورپ جي مالياتي ادارن کي مظبوط ڪيو اتي يورپ ۾ مزدورن جي وڏي انگ کي بي روزگار ڪندي ڪيس ٿوري ملهہ تي ڪم ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو ۽ طبقاتي ٽڪراءُ هڪ نئون رخ اختيار ڪيو ٻئي طرف

يورپ جي علائقائي سامراج کي ڪچي مال لاءِ منڊين جي کوٽ محسوس ٿي چاڪاڻ تہ پوري دنيا جا ڏتڙيل ملڪ سنڌن قبضن هيٺ اچي ويا (هن لاءِ ڏسو لينن جو مضمون سامراجيت – ترقي ماسڪو 1974 ع نتيجي طور سامراج جي اندر ٽڪراءُ پيداٿيو ۽ پهرين ڏيهان ڏيهہ وڏي جنگ جنم ورتو جيڪا خاص منڊين جي ورهاست ۽ حالات لاءِ هئي (ڏسو لينن جو ساڳيو مضمون) هن جنگ ۾ روس جي اندر آيل سوشلسٽ انقلاب علائقائي سامراج جي اميدن تي پاڻي ڦيري ڇڏيو چاڪاڻ تہ هي انقلاب فرانس جي سوشلسٽ انقلاب کان مختلف هو نتيجي طور يورپ، آمريڪا ۽ خاص ڪري پينڪيتي ملڪن ۾ سوشلسٽ فڪر جي روشنيءَ ۾ تحريڪن جنم ورتو ۽ جن پنهنجي ملڪن ۾ ڌارين قومن کي نہ قبوليندي آزاديءَ جو اعلان ڪيو ۽ پنهنجي معيشيت کي مستقبل ۾ سوشلسٽ رخ وٺائڻ لاءِ راهہ تيار ڪئي جتي سوويت يونين عالمي مزدور تحريڪن لاءِ هڪ مرڪز ٿي اڀريو . يورپ ۾ طبقاتي تضاد ايترو تہ اڀري آيو جو هٽلر ۽ ميسولوني کي پڻ سوشلزم وارو لفظ پنهنجي پروگرام ۾ شامل ڪري اپرنڊڙ طبقاتي سوال کي مانو ڪندي مزدور کي پنهنجي مفاد ۽ مقصد لاءِ استعمال ڪيو سامراج دنيا ۾ سڀ کان وڏو زهر نفرت جو وڌو، قومي تعصب جو زهر !! عالمي سامراج ٽيڻ جي خواهش ۽ جديد هٿيارن هڪ ڀيرو ٻيهر ٻي وڏي جنگ لاءِ ميدان تيار ڪيو . برطانوي سامراج کي سڀ کان وڏي ڌڪيائي ان وقت سامهون آئي جڏهن جرمن جديد ترين هٿيارن ۽ جهازن سان مٿن حملا شروع ڪيا ٻئي طرف سنڌس پينڪيتي راڄ ۾ حقيقي قومي تحريڪن هٿيار بند جدوجهد شروع ڪئي . ان جو ٽوڙ اهو ڪڍيو ويو تہ جرمن جا سڀ رستا بند ڪري ان جو رخ سوويت يونين طرف ڪيو ويو ٽين دنيا ۾ قومي تحريڪن کي ڏيهي فوج معرفت دٻائي پنهنجي مرضيءَ مطابق حقيقي رياستن کي غير فطري رياستن ۾ ورهائي من پسند پارٽين ۽ لوڪل فوج معرفت جديد پينڪيت جو بنياد وڌو ويو . آمريڪا جي سائنسدانن اهو ڪجهہ ڪري ڏيکاريو جيڪو جرمن سائنسدانن نٿي ڪرڻ چاهيو ۽ جڏهن هٽلر ائٽم بم استعمال ڪرڻ چاهيو تہ جرمن سائنسدانن ان جو ساٿ نہ ڏنو پوري دنيا ۾ بارود جي بوءِ ۽ انساني خون ڦهلجي ويو ۽ طبقاتي سوال مانو ٿي ويو . علائقائي سامراج عالمي سامراج جي شڪل اختيار ڪري ورتي. جديد پينڪيت کي مضبوط ڪرڻ لاءِ دولت مشترڪا يو- اين- او وغيره جوڙيا ويا .۽ ڏتڙيل ملڪن مان فوج واپس گهرائي وئي ۽ غير فطري رياستن جي آزاديءَ جو اعلان ڪيو ويو ڪجهہ سالن جي ٿاپڙ کان پوءِ وري بغاوتن جو سلسلو جاري ٿيو جنهن کي روڪڻ لاءِ عالمي سامراج سوويت يونين جي خلاف سرد جنگ جا بنياد ان غير فطري رياستن ۾ وڌا. جيڪي رياستون هنن ٻئي وڏي جنگ دوران ۽ پوءِ آزاد ڪيون هيون . سرد جنگ لاءِ هٿيارن جي ڊوڙ، اقتصادي ناڪابندي، مذهبي تعصب، پرنٽ ۽ اليڪٽرانڪ ميڊيا اين – جي- اوز ۽ ان سان گڏ ٽين دنيا ۾ سماجي اوسر کي مصنوعي طريقي سان روڪي فرض سوشلسٽ پارٽيون جوڙي انهن جي اڳواڻن کي مارائي طبقاتي ٽڪراءَ کي روڪيو ويو ۽ سوويت يونين دنيا ۾ اڪيلو رهجي ويو . سوويت يونين وٽ ٻہ رستا هئا هڪ تہ هو ٽين وڏي جنگ لاءِ تيار ٿئي يا وري سوشلسٽ پروگرام بند ڪري نتيجي طور سوويت يونين داخلي ۽ خارجي دٻاءِ جو حل سوشلسٽ پروگرام کي معطل ڪندي ڏنو ۽ تاريخ ۾ پهريون ڀيرو بغير جنگ جي رياستن جي عليحدگيءَ جو اعلان ڪيو. هتان سرد جنگ

نئون رخ اختيار ڪيو آهي جيڪو آمريڪا ۽ يورپي يونين جي شڪل ۾ ظاهر ٿيو آهي گلوبلائزيشن جي آڙ ۾ عالمي سامراج – جديد سامراج جي شڪل اختيار ڪئي آهي. جتي قومي غلاميءَ جي نئين شڪل جديد نيم بيٺڪيت ابري سامهون آئي آهي، غلاميءَ جي هن ڪڙيءَ ۾ لوڪل آمريت، عالمي آمريت جي آشيرواد تي ڏيهه واسين سان اهو سلوڪ ڪري ٿي جيڪو پهرين ڪڏهن نه ٿيو آهي. پوري دنيا هڪ فوجي رياست بڻجي وئي آهي. دنيا ۾ طبقاتي دهشتگردي وڌي وئي آهي. غربت چوٽ تي آهي. ورلڊ بئنڪ، آ – ايم-ايف، دولت مشترڪا، يو – اين – او جهڙن ادارن جي آڙ ۾ جديد سامراج وٽ پوري انسان ذات غلام آهي. سرمائيداري دور ۾ فڪري، ادبي اوسر ۾ دانتي (Dante) اهو پهريون شخص آهي جنهن قومي ارتقا لاءِ ٻوليءَ جي اهميت کي ساراهيو جتان يورپ ۾ مقدس ٻوليءَ خلاف ماحول تيار ٿيو جنهن جون ابتدائي حالتون سماج اندر جڙي چڪيون هيون جنهن جو اظهار دانتي ڪيو . انسان جي عملي سرگرمي، غور فڪر سائنسي سوچ کي هٿي ڏني. معاشرتي حرڪت نون پيداواري رشتن جي معرفت سماج ۾ مروج جاگيرداري ماحول تي سرمائيداري سماج جو بنياد وڌو جتي گهرجن پٽاندر ادب ۾ نئون فڪشن وجود ۾ آيو جنهن ۾ مادي زندگيءَ جي جهلڪ اڀرڻ شروع ٿي . عيسائي تعليم ۾ اشتراڪيت جي پيروڪار آگستن جي تصوراتي اشتراڪيت ۽ ذاتي ملڪيت خلاف جيڪا سوچ ڏني ان تعليم يورپ ۾، خاص ڪري برطانيه اندر هاري بغاوت نئون رخ اختيار ڪيو.ان دور ۾ آڪسفورڊ يونيورسٽيءَ جي استاد جان وئڪلف اعتدال پسند ڪميونسٽ جو بنياد وڌو جڏهن ته چيڪو سلواڪيا جا جان حس، بلڪل الڳ ۽ پنهنجي نوعيت جي اشتراڪيت جو بنياد وڌو نتيجي طور ان دور جي بنياد پرست قوتن کيس جيئري باهه ۾ ساڙي ڇڏيو مارٽن لوٿر اصلاحي تحريڪ جو بنياد رکيو جڏهن ته جرمنيءَ جي ٿامس مئونيزر ڪانئس اختلاف رکندي جرمنيءَ جي هاري بغاوت ۾ عمل طور حصو ورتو نتيجي طور کيس چڪيءَ ۾ پيٺو ويو (هن لاءِ ڏسو سبط حسن جو ڪتاب(موسیٰ سے مارکس تک) ڏنو وڃي ته مٿين بغاوت ۽ فڪر ۾ ٻه ڳالهيون واضع آهن هڪ ته ان فڪر جو سرو ڪليسائي اشتراڪيت سان مليل هو . ٻيو ۽ خاص نقطو ته پهريون ڀيرو سماج اندر طبقاتي ٽڪراءَ کي
(تضاد کي) محسوس ڪيو ويو پر سائنسي طريقي سان نه- پر انساني همدرديءَ جي بنياد تي ان ٽڪراءَ کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي جيڪا خالص تصوراتي شڪل هئي جيئن چارلس فوريئر هڪ اشتراڪي ڳوٺ جوڙايو جنهن ۾ سڀ رهندڙ گڏجي ڪمائيندا ۽ رهندا هئا . جنهن ڳوٺ ۾ چارلس فوريئر جي حيثيت آفاقي هئي . صوفيمت سوچ رکندڙ مفڪر اسپائينوزا پنهنجي فڪر ۾ مابعد الطبعيات کي پيش ڪندي ان جي سرجڻ جو بنياد فطرت تي رکيو اسپائينوزا جي سموري تعليم مان سوسائٽي متعلق سنڌس فڪر کي وڏيڪ موٽ ملي ۽ ان کي ساراهيو ويو(ڏسو ڊڪشنري آف فلاسفي – ترقي ماسڪو، 1974ع) مشهور مفڪر ڊيڪارٽ پنهنجو ثانويت پسند نظريو ڏيندي روح ۽ مادي کي ٻه الڳ شيون (حقيقتون) ڪري پيش ڪيو ڊيڪارٽ جو چوڻ هو ته (I think , therefore I am جنهن تيماديت پسند تنقيد ڪئي وئي ته (Iam therefore, I think) هن لاءِ ڏسو ڊڪشنري آف فلاسفي- ترقي ماسڪو. پورهيت پرتن جي ادراڪ ۽ تخليقي عمل لڳاتار عمل مان گذرندي

مشينريءَ کي جنم ڏنو ته ميڪانڪ حرڪت ظهور ۾ آئي جنهن انساني سفر کي آسان ڪندي ادب کي پڻ متاثر ڪيو، جنهن جي جهلڪ خد ڊيڪارٽ جي لکڻين ۾ ملي ٿي – ڊيڪارٽ غور فڪر جي صلاحيت کي پئدائشي خصوصيت (Innate idea) ڪري سمجهايو جڏهن ته جان لاڪ، هابس اورلاڪ جي ماجد پسند خيالن، خاص ڪري هابس جي فطري سماج خيال تي تنقيد ڪندي جتي تجربيت جي سوچ ڏني اتي اهو پڻ واضع ڪيو ته خلقي قانون جو ڪو وجود ناهي (ڏسو فلسفي جو ابتدائي ڪورس از – موسيوپليز- ترجمو ابراهيم جويو ۽ موسیٰ سے مارڪس تک از سبط حسن) جان لاڪ فڪر کي فرانس ۾ والٽر وڌيڪ پيش ڪيو – ڊيڪارٽ جي خيال پئدائشي خصوصيت جي مقابلي ۾ جان لاڪ جي خلقي قانون (Primary (idea of sensation) and Secondary (idea of reflection) Qualities) واري سوچ فرانس جي مابعد الطبيعات ماديت پسند مفڪرن لاءِ وڌيڪ ڪارآمد ثابت ٿي – هن لاءِ ڏسو ڊڪشنري آف فلاسفي –ترقي ماسڪو- بقول جارجيو پليخانوف " ته خلقي قانون جي آڙ ۾ ماديت پسند مفڪرن جيڪو تخليق ڪيو اهو ته جان لاڪ جي وهم ۽ گمان ۾ به نه هو " (36) . رياضيدان ۽ صوفيمت جي پيروڪار لبنز (Leibniz-Gottfried-Wilhelm) موناداس (Theory of Mona doss) پيش ڪئي جنهن ۾ هن واضع ڪيو ته ڪائنات جو سارو مانداڻ ننيڍن ذرڙن تي ٻڌل آهي جيڪو لامحدود آهن ۽ اهي ڪل ڪائنات جو جوهر آهن هن جي فڪر جو اثر لاپ لاس (اڳتي ذڪر ايندو) ۽ آمريڪي مفڪر بي باؤن تي پيو جنهن پرسنلزم جو نظريو ڏنو پر پوءِ به لبنز جي فڪر کان وڌيڪ فرانسز بيڪن (Francis Bacon (1561- 1622 جي فڪر جو اثر رهيو فرانسز بيڪن پنهنجي پيشرو بيڪن روگر (Bacon Rograr 1214-1292) جي ماديت ۽ تجرباتي سائنس (Materialism and Experimental science کي نئين سري سان لاڳو ڪندي قديم يوناني مادي خيالن کي وسعت ۽ جتادار رخ ۾ پيش ڪيو – ڏسو ڊڪشنري آف فلاسفي- ترقي ماسڪو- جڏهن ته فرانس جي مشهور مفڪر روسو (Jacques- 1712-- 1778 Rousscace Jean) جان لاڪ جي فڪر جو سهارو وٺڻ بجاءِ هابس اورلاڪ جي فڪر کي قبول ڪيو ڇاڪاڻ ته جان لاڪ طبقاتي فڪر کان منڪر هو جڏهن ته هابس اورلاڪ قديم انساني سماج کي سمجهائيندي ان سماج کي (فطر سماج) ڪوٺيو هو روسو جي فڪر جو به مکيه محور سماج ۾ اڻ برابريت هو روسو پنهنجي فڪر ۾ واضع ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته ماڻهو فطري طور خراب نه آهن پر سماجي حالتون ان جي خراب ٿيڻ جو سبب آهن پر جڏهن سندس ملاقات فرانس جي مشهور ماديت پسند مفڪر ڊڊرٽ (Diderot – Dnis – 1713 – 1784) سان ٿي ته هن پنهنجي مٿين خيال جي ترديد ڪندي چيو ته" مان هاڻي ان نتيجي تي پهتو آهيان ته ماڻهو فطري طور خراب نه آهن پر اسان جا ادارا هنن کي خراب ڪن ٿا ." (37) پر پوءِ به اها حقيقت آهي ته روسو سماج وادي نه هو انڪري اڻ برابريت جا حل مستقبل بجاءِ ماضيءَ ۾ ڳولهيندو رهيو، مان نه ٿو سمجهان ته ڪو روسو حقيقي معنيٰ ۾ ماديت يا يوٽو پيائي سوشلز کي سمجهيو يا ان دور جي ميڪانڪ ماديد پسند ۽ يوٽوپيائي سوشلزم جي پيروڪارن خاص ڪري ڊڊرٽ، هولباخ –ڊي (Holbach – Paul-Henry Dicrrisch-1723 – 1789

۽ هيليو تس) (Helvetues claude , Adrien 1715 -- 1771 کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي مختصر تہ روسو، هابس اورلاڪ جي فطري سماج کي مخصوص رخ ۾ سمجهندي سماجي اڻ برابريءَ ۾ اٽڪي بيهي رهيو روسو، بابيو جيان عملي انسان نہ هو – روسو جي همعصر مابلي (Gabriel – Mably - 1709 1785- (Bonnotde معاشري جي براين جي پاڙ ذاتي ملڪيت کي ڪوٺيو . هن لاءِ ڏسو ڪتاب موسٰی سے مارکس تک - مابلي جي فڪري پيروڪار بابيو (1760 1797 Babeuf Graaesch us// جيڪو فڪري طور ۽ عملي طور جدت پسند رهيو. فرانس جي انقلاب لاءِ عملي طور پورهيتن کي اشتراڪي انقلاب لاءِ تيار ڪندي واضع ڪيو تہ اشتراڪي معاشرو ڪتابي منصوبن نہ پر مزدور جي عملي سرگرميءَ جي ڪري برپا ٿيندو بابيو کي فرانس جي انقلاب ڪان پهرين ماريو ويو هو.

(هن لاءِ ڏسو ڪتاب " ڪلاس اينڊ ڪلاس سترگل- ترقي ماسڪو." بابيو جي خيال کي ڊڪشنري آف فلاسفي جو ليکڪ هيئن بيان ڪري ٿو.

History is struggle between the rich and the poor patricians and plebeians, between masters and servants; between the sated and the hungry ideologically and organizationally, Babeuf and his companion's contribution to the development of socialism form a utopia into a science (38)

بابيو پهريون شخص آهي جنهن پڙنامو پيش ڪيو . ڪارل مارڪس سندس پوءِ واري ڪندي ڪميونسٽ پڙنامو پيش ڪيوجنهن ۾ ڪارل مارڪس، بابيو کي تصوراتي سوشلسٽ ۾ شامل نہ ڪيو . ڏسو ڪميونسٽ پڙنامو- از- ڪارل مارڪس – اينگلس ترقي ماسڪو، هن ئي دور ۾ روم وارن سياسي ۽ فڪري بصيرت جو مظاهرو ڪندي برتري حاصل ڪئي .جڏهن تہ برطانيہ ۾ چارٽرڊ تحريڪ ڪان وڌيڪ سگهاري سوچ معاشيات ۾ اپري جنهن ۾ آدم سمٿ ۽ ڊيوڊ رڪارڊو جو نظريو برجستجو رهيو. جرمن ڪلاسيڪي فلسفي ۾ ڪانٽ (-Kante. Immanual 1724 - 1804) جي ذهني پورهئي کي ٻن حصن ۾ ورهائي سگهجي ٿو . پهريون ڪانٽ جو سائنس جي متعلق ڪم آهي جيڪو پنهنجي دور جو لازوال فڪر آهي خاص ڪري اهو تہ موجوده نظام شمسي ماضيءَ ۾ ائين نہ هو . وغيره(ڏسو ڊڪشنري آف فلاسفي ترقي ماسڪو ۽ فلسفي جو ابتدائي ڪورس –از- موسيوپوليزر- ترجمو ابراهيم جويو) ڪانٽ جي مٿئين خيال جي مڃتا ان وقت ٿي جڏهن لاپلاس سندس (ڪانٽ جي) سائنسي خيالن کي اهميت ڏيندي.ميڪانڪ ماديت جو نظريو ڏنو. لاپلاس جيئن تہ پڻ خود رياضيدان هو . هن لبنز جي فڪر کي اهميت ڏيندي لا محدوديت کي هڪ خاص ميڪانڪ رخ ۾ سمجهايو . خير اسين ڪانٽ جي فڪر جي ٻئي حصي تي اچئون ٿا . جنهن ۾ ڊيوڊ هيوم پڻ شامل رهيو . جنهن ۾ ڪانٽ شيون اسان جي نظرمِ ڪي مڃي ٿو . پر بقول سندس تہ بذات خود شيون ڇا آهن. ان جي حقيقي سڌ اسان کي نٽي ملي سگهي . ڪانٽ مادي کي قبول ڪندي بہ مادي درجات زمان ۽ مڪان ڪان انڪار ڪيو.هن جي ان انڪاريت واري فڪر کي

(Agnosticism) ڪوٺيو ويو . (ڏسو فلسفي جو ابتدائي ڪورس-از- موسيوپوليز – ترجمو ابراهيم جويو) ان دور ۾ انگريزي فڪر اندر تجرباتي (Experimentalism) فڪر جو وڏيڪ اثر رهيوجنهن کي ڪانٽ قبول ڪري ٿو تجرباتي فڪر (Experimentalism thought) کي ٿورن لفظن ۾ هيئن سمجهائي سگهجي ٿو تہ هي فڪر ماضيءَ ۾ جيڪو انسان سکي آيو آهي ان تي اعتبار ڪرڻ بجاءِ بذاتي خود تجربو ڪري ڏسجي کي قبول ڪري ٿو هتي سوال ٿو اڀري تہ زهر تي تحقيق ڪندڙ سائنسدان پنهنجي جان جو نذرانو ڏيندي اهو واضع ڪيو تہ زهر منو آهي. چا اسان ان ڳالھ تي اعتبار ڪريون تہ زهر منو آهي يا نہ ڪريون ؟ وڏي ڳالھ تہ تجرباتي فڪر (Experimentalism) تاريخي ارتقا کان انڪاري آهي. جنهن ڪري ارتقا پسند فڪر ڪانٽ جي متئين خيال ۾ تجرباتي فڪر کي غير سائنسي ۾ مدي خارج قرار ڏنو . پر پوءِ نہ اهو، ڪانٽ جو مادي شين ڏي جيڪو مخصوص واڌو انداز ئي هو جو اينگلس ڪين (ڪانٽ ۾ هيوم کي) لڄاڙوماديت پسند ڪوٺيو(ڏسو فائر باخ اور جرمن ڪلاسڪ فلسفي ڪا خاتما- منتخب تثانيف جلد چارم- ترقي ماسڪو) چوڙي جي ڪارخاني ۾ ڪم ڪندڙ پورهيت ايوسيف ڊيٽسگين جدلياتي طريقي ڪار ڳولي ورتو ۾ ان تي پنهنجو مضمون لکيو. جيڪو ان وقت جي رسالي جي زينت بڻيو. هيگل (Hegel – 1770 – 1831) هيگل هن طريقي ڪار کي ڪتب آڻيندي روح ۾ مادي کي سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي هيگل جي خيال مطابق خيال مادي ۾ تبديلي پيدا ڪري ٿو. ساڳئي طرح هيگل وٽ جت ۾ روح مطلق جي اهميت وڏيڪ رهي جڏهن تہ فائر باخ(Feuer Bach-lubwig- 1804- 1872) هيگل جي فلسفي کي رد ڏيندي تاريخي ماديت جي اهميت ۾ افاديت کي چٽو ڪيو فائر باخ جتي مذهب کان آجپي وارو فڪر ڏنو اتي وري عالمي مذهب کان سهارو ورتو.. هن لاءِ ڏسو ڪتاب منتخب تثانيف حصا چارم- ترقي ماسڪو- ڪارل مارڪس متي چاٽايل اڪثر خيالن تي، خاص ڪري هيگل ۾ فائر باخ تي تنقيد ڪندي نئون فڪر ڏنو بقول ڪارل مارڪس تہ " شعور هستيءَ جو تعين نٿو ڪري پر سماجي هستي شعور جو تعين ڪري ٿي" (ڏسو ڪتاب تاريخي ماديت –از-ڪارل مارڪس – ترقي ماسڪو) مارڪس وڏيڪ وضاحت ڪندي چيو تہ خيال مادي کي تبديل نٿو ڪري پر مادو خيال کي تبديل ڪري ٿو.اهڙي طرح مارڪس قديم اشتراڪي سماج کان ڪميونزم تائين سمجهائيندي پنهنجي فڪر جو بنياد خالص طبقاتي تضاد ۾ طبقاتي جدوجهد تي رکيو (ڏسو ڪمونسٽ پڌرنامو –از – ڪارل مارڪس – ايگنلس-ترقي ماسڪوڪارل مارڪس اهو پهريون فلسفي آهي جنهن کي جئيري ۾ موئي پچاڻا ايترو مان مليو ۾ سندس خيالن (فڪر) پوري دنيا جي ادب کي هڪ ئي وقت متاثر ڪيو. جڏهن چارلس ڊارون (Charles Darwin 1809 -1882) پنهنجي ڪتاب(Origin of Species) 1859 ڇپرايو تہ مارڪس جي فڪر کي وڏيڪ هتي مليو.چارلس ڊارون جو اصول قدرتي انتخاب – جاگرافي تبديلي- پوئن ۾ جانورن ۾ جنس جي هڪجهڙائيءَ کان وڏيڪ طاقتور خيال اهو تہ انسان کي خلقيو نہ ويو آهي پر اهو مسلسل مادي ارتقا جو نتيجو آهي. چارلس ڊارون اهو پڻ واضع ڪيو تہ اوائل ۾ انسان جو گڏيل سماج،

اشتراڪي سماج هو ۽ اهو ساڳيو خيال ڪارل مارڪس، چارلس ڊارون ڪان پارنهن سال پهرين ڏئي چڪو هو جڏهن تہ ان خيال سان ويجهڙائپ رکندڙ خيال هابس اورر لاڪ پڻ ڏنو هو جنهن ڪي هو فطري سماج ڪوٺي رهيو هو. بهرحال علم حياتيات اندر اشتراڪي سماج جي ڳالهہ چارلس ڊارون ڪئي هي اهو دور آهي جنهن ۾ انسان ميڪانڪ حرڪت، حياتياتي حرڪت، معاشرتي حرڪت ۽ ڪيميائي حرڪت ڪي ڳولهي لڌو ۽ توانائيءَ جي ستاءَ ڪي سمجهيو. ڏسو ڪتاب جدلياتي ماديت اور تاريخي ماديت ڪا ابجد. ترقي ماسڪو. ساڳئي دور ۾ آمريڪا جي رهواسي لوئس مارگن (Margan Lewis-Henry 1881-1818) پنهنجي تحقيق ۾ ان نتيجي تي پڳو تہ قديم سماج ۾ جنس گڏيل عمل ۾ شامل هئي. ۽ ان وقت مادري يا پدري نظام نہ هو. سنڌس ڪتاب هو قديم سماج ۾ جنسي ناتن جو اڀياس – 1871-اهو پيو ثبوت هو تہ مارڪسي فڪر ۾ قديم اشتراڪي دور انساني تصور نہ پر حقيقت رهيو آهي. مارڪس ۽ لوئس مارگن جي روشنيءَ ۾ اينگلس جيڪا هن موضوع تي تحقيق ڪئي اها تاريخ جو، فڪر جو اڻ وسرندڙ باب آهي.

(Book-Origin of the Family, Private Property and the state – Masco - 1969) جدلياتي ۽ تاريخي ماديت جو فڪر نہ صرف پنهنجي دور ۾ پر اڄ بہ الڳ مقام رکي ٿو.بيئنڪيتي يا جديد بيئنڪيتي غلاميءَ خلاف حقيقي معني ۾ جنهن بہ قوم محاذو اٿاريو ان جي مفڪر مارڪسي فڪر جو سهارو ورتو آهي مارڪس ڪان پوءِ پيو فلسفي هو تہ اهو مارڪسي پيروڪار لينن (Lenin Vladir Mir – Ilyich1870 - 1924) هو جنهن نہ صرف سوويت انقلاب لاءِ پاڻ پتوڙيو پر سرمائيداري سماج جي اڳئين منزل سامراجيت ۽ ان جي خلاف انقلابي طبقاتي جدوجهد ڪي واضع ڪيو هو – ڏسو ڪتاب – سامراجيت - سرمائيداری سماج کی آخری منزل-طبقاتی جدوجہد-از لینن-1974- مظلوم قومن ۾ ترقي پسند ادب جي لڳاتار مقبوليت ڪي روڪڻ لاءِ عالمي سامراج جن مفڪرن جي فڪر جو سهارو ورتو انهن ۾ پهريون جان ايستوارٽ مل هو جنهن انفراديت جو نظريو ڏنو جان ايستوارٽ دعويٰ ڪئي تہ هر فرد پنهنجي جسم، ذات، دماغ تي ڪلي اختيار رکي ٿو. انڪري هر فرد ڪي آزاد ڇڏي ڏيڻ گهرجي – ڏسو موسا سي مارڪس تڪ از سبط حسن. پيو شخص سگمنڊ فرائيڊ

(S.Frued-1856 – 1939) هو. جنهن ادب ۾ نفسياتي مسئلن جا حل ڳولهيندي شهوت پرستيءَ جو بنياد وڌو، شعور جي بجاءِ تحت الشعور ڪي نہ صرف اهميت ڏني بلڪي سماجي اوٿائين ڪي بہ داخليت ذريعي يعني هڪ نسل ڪان ٻئي نسل ۾ منتقل ڪري پيش ڪيو: مثلاً منهنجي ابي جي خواهش هئي تہ مان سنو چور ٿيان سندس اها خواهش هو خود تہ پوري نہ ڪري سگهيو پر اها خواهش مون ۾ اچي منزل تي رسي ۽ مان چور ٿي پيس. يا مان چو پريشان آهيان ان جي مون ڪي خبر نہ آهي. چاڪاڻ تہ منهنجي تحت الشعور ۾ اهي پريشانيون وڏن ڪان آيون آهن فرائيڊ جي ان ڳالهہ ڪي جي قبول ڪجي تہ پوءِ چور پٽ ڪي سزا ڏيڻ بجاءِ سندس پيءُ ڪي سزا ملڻ گهرجي چاڪاڻ تہ ڏاڙيل ٿيڻ جي خواهش پٽ جي نہ پر سندس پيءُ جي هئي مختصر تہ فرائيڊ جو ليبڊو فارم ۾ سواءِ مايوسيءَ جي پيو ڪجهہ بہ نہ آهي – ٽيون شخص فرانس جو ژان پال سارتر يا سارتري (Sartre Jean Paul)

1980 - 1905 هو ساتر جديد وجوديت جو بنياد رکندي معاشرتي حرڪت جي ارتقا کان انڪار ڪيو .ساتر چوي ٿو تہ هر پيو وجود غلاميءَ جو احساس ڏياري ٿو — ڏسو سنڌس ڪتاب (Being and Nothingness) انڪري ساتر شاديءَ کان پڻ انڪار ڪري ٿو پر ساڳئي وقت سنڌس ناول جو هيرو جڏهن چوڪريءَ کي اڪيلو سان پنهنجي ڪمري ۾ وٺي اچي ٿو تہ سنڌس هيرو کي ٻئي وجود مان خوشي ۽ مسرت ملي ٿي تہ پوءِ ساتر جي هن فڪر جو ڇا ٿيندو تہ هر پيو وجود غلاميءَ جو احساس ڏياري ٿو ! — ساتر جو دليل آهي تہ جڏهن مان وهنجڻ واري جاءِ ۾ وهنجي رهيو آهيان ۽ ڪو پيو اچي ٿو تہ مون کي پنهنجي آزادي وڃائڻ جو احساس ٿئي ٿو ۽ مان پاڻ کي ڍڪيان ٿو پر اهو ساڳيو عمل سنڌس هيرو سان ڇو نٿو ٿئي. جيڪو ڪمري ۾ خوشي يا مسرت ماڻي ٿو ساڳئي وقت اهو پڻ سوال اڀري ٿو تہ جڏهن ساتر چوي ٿو تہ زندگيءَ ۾ پيو وجود قرب ۽ عذاب آهي تہ پوءِ سنڌس هيرو کي ڇو خوشي نصيب ٿي؟ ساتر جو فڪر بنيادي طور مادي فڪر کان فراريت آهي ساڳئي وقت هو اها پڻ ڪوشش ڪري ٿو تہ ماديت پسند ۽ خيال پسند فڪر کي هڪ ڪجي وغيره. جڏهن تہ ڪاپي ڏر مان برنشتائين جيڪو جرمن ڪميونسٽ هو ۽ مارڪسزم ترميم پرستيءَ جو حامي هو . برنشتائين جي فڪر تي لينن نہ صرف تنقيد ڪئي بلڪ واڪو ڪندي ان کي رد ڪري ڇڏيو — ڏسو مارڪسزم ۽ ترميم پرستي- از —لينن— ترقي ماسڪو. ساڳئي طرح ٽراٽسڪي، مائوزي تنگ ۽ خاص ڪري چو اين لائي جو فڪر اڻ سڌيءَ طرح عالمي سامراج جي مفاد ۾ رهيو.- ڏسو جدلياتي ماديت اور تاريخي ماديت ڪا ابجد ترقي ماسڪو. - علائقائي عصبيت، عالمي عصبيت جي شڪل اختيار ڪندي انسانيت کي ٻئي جنگ عظيم ڏي ڌڪي ڇڏيو ۽ استحصالي قوت جون فوجون قوس ڪنديون رهيون ۽ انسان جي تاريخ هو وحشت واري موڙ تي اچي بيٺي ان وقت ادب ۾ پيو لاڙو اڀريو جيڪو عملي طور ان استحصالي مڪينزم جي خلاف آيو ۽ اڳتي هلي انقلابي ايڊوينچرزم جو شڪار ٿيو . چي گويرا جو موت ان جو مثال آهي چي گويرا جي اها غلطي نہ هئي تہ هن هٿيار چو ڪنيا پر هن جي غلطي اها هئي تہ طبقاتي جدوجهد لاءِ هن پهرين ماحول تيار نہ ڪيو نتيجي طور سنڌس طريقي ڪار غلط هئڻ ڪري ماريو ويو . ادب ۾ ٽيون لاڙو هي آيو تہ مارڪسزم سماجي نظريو نہ آهي پر هڪ مذهب آهي جيڪو دنيا ۾ دهشتگرديءَ جو سبب آهي اهڙو ادب برطانيہ ۾ ڪارل پوپر ۽ امريڪا ۾ ميٿيو تخليق ڪيو . خاص ڪري ميٿيو پنهنجي ڪتاب (Arise of Radicalism) ۾ اهو واضع ڪيو تہ روسو ڏاتار آهي جڏهن تہ مارڪس، اينگلس ۽ لينن ان جا نبي آهن دنيا ۾ دهشگرديءَ جو ابو ڪارل مارڪس آهي جڏهن تہ هٽلر ۽ ميسوليني وغيره ان جا پوئلڳ آهن. هي اهو ادب آهي جنهنکي رياستي پٺ پرائي حاصل رهي ۽ هن جو مقصد صرف طبقاتي فڪر کي، سوچ کي روڪڻ هو هي مدي خارج ادب افغان ۽ سوويت جنگ ۾ هٿيار طور استعمال ڪيو ويو هو ۽ تئين دنيا جو مذهبي اڳواڻ هنن جا مثال ڏيندو هو ڪارل پوپر ۽ ميٿيو کي پڙهندي اهو احساس ٿئي ٿو تہ هي ان لائق ئي نہ آهن تہ ڪو انهن کي پڙهيو وڃي .

فرانس جي خلاف الجزائري عوام جي تحريڪ ۾ حصو وٺندڙ فرانز فينين يورپ جي اهڙي فڪر کي هيئي پيش ڪيو ته (هي 1962 ع جو زمانو آهي دنيا کي سڄن دعائن جي ضرورت نه آهي پر عملي سرگرميءَ جي ضرورت آهي توهان يورپ وارن کي چڏي ڏيو جيڪي انسانيت تي ليڪچر ڏيندي نٿا ڍاپن پر جتي ڪين انسان نظر اچي ٿو ته ڪيس گولي هڻي ٿا چڏن"(39) فينين جتي قومي تشدد، عالمي تشدد، قومي تهذيب ۽ ڪلچر جو ذڪر ڪري ٿو عالمي استحصال قوت تي تنقيد ڪري ٿو هو پورهيت ڪلچر، تهذيب جي نمائندگي ڪري ٿو پر پوءِ به سندس فڪر ۾ قومي ويڇاٽپ جو جهول رهي ٿو . سوويت يونين ۾ سرجندڙ ادب عالمي سامراج جي پابندين سبب روس ۾ ئي رهجي ويو ۽ پوري دنيا ۾ هن جو عام وڪرو نه رهيو پر خفيه طريقي سان رهيو.ان جي باوجود آزاد ٿيندڙ رياستن جي ادب ۾ قومي ۽ عالمي سامراج کان نفرت جو اظهار واضع نظر اچي ٿو جنهن جي پويان سوويت ادب جا پڻ اثر ملن ٿا . هن ادب جو توڙ مذهبي عصبيت تي رکيو ويو . فلم ۽ ڊرامي ۾ اگهاڙپ بلڪ خالص شهوت پرستيءَ کي شامل ڪري سيٽلائيٽ معرفت سوويت رياستن طرف منتقل ڪيو ويو . ٻئي طرف ساڳيا فلم ٽئين دنيا ۾ موڪليا ويا ڏتڙيل ملڪن ۾ جنسي گهٽ ۾ رهندڙ نوجوان ان فلمي ڪاروبار کي سٺو وڏايو جڏهن ته چو اين لائي گڏيل قومن جي اجلاس ۾ روسي رٽ کي رد ڏيندي جديد سامراجيت کي هٽي ڏني ۽ مذهب جا، ادب جا گنل نظريا پيهر ميدان ۾ ان وقت آيا جڏهن افغان جنگ ۾ آمريڪا، يورپ ۽ چائنا ملي ڪري حصو ورتو، جنهن ڪري سوشلزم جي طبقاتي ٽڪراءُ واري حيثيت کي گهٽائي مذهبي ٽڪراءَ کي اپاريو ويو، نتيجي طور ادب ۾ صحتمند مقابلو گهٽجي ويو ۽ هن وقت ادب ۾ مايوسي، تعصب ۽ شهوت پرستي عام آهي. نشرياتي ادب کي اگهاڙپ جو ڪينسر ٿي پيو آهي. سرمائيداري دور ۾ ادب جي اندر فني لحاظ کان ڪافي واڌارو آيو جنهن ۾ ناول، افسانو، مختصر افسانو – ساڳئي وقت ڪلاسڪ شاعريءَ کان هٽي ڪري آزاد نظم ۽ نثري نظم اچي وڃن ٿا . اليڪٽرانڪ ميڊيا جي ڪري چڙواڳ موسيقي ۽ ڍگهن ڊرامن جو رواج عام ٿيو آهي ساڳئي وقت ناول ۽ افسانو لکجڻ گهٽجي ويو آهي. پيداواري قوتن پنهنجي پيداواري عمل ۽ عملي سرگرميءَ معرفت جاگيرداري سماج اندر هڪ نئين سماج کي اپاريو ۽ مادي زندگيءَ جي گهرجن مطابق منڊيءَ جي اڳئين وهنوار واري تصور کي رد ڏيندي نئين تصور کي آندو شين جي مٽا سٽا لاءِ پراڻي فارمولي يعني جنس – در – جنس جي جاءِ جنس – زر- جنس ۽ پوءِ زر – جنس – زر کي آندو جتي جاگيرداري خانداني ماحول پبلڪ ماحول ۾ تبديل ٿي ويو . پبلڪ ماحول جي مقابلي ۾ غير طبقاتي ماحول آيو جيڪو وقت ۽ حالتن جي مطابق اسرندي هڪ خاص نقطي تي اچي بيهي رهيو آهي. جنهن ۾ ارتقا جي ضرورت آهي اسين سمجهون ٿا ته دنيا کي انساني سماج / انساني ماحول جي ضرورت آهي. فرانس جو انقلاب سٽر ڏينهن، جڏهن ته سوويت انقلاب سٽر سال هليو ته ڇا انسان جي اڳئين منزل سٽر صديون آهي؟ هن لاءِ طبقاتي سوچ، جدوجهد ۽ پرولتاريا ڊڪٽيٽرشپ واري مڊل ڪلاس سوچ کي نئين سري سان ترتيب ڏيڻ جي ضرورت آهي انقلاب جي خوني رستن تي سوچڻ کان پهرين فڪري ۽ عملي طريقن تي ويچارڻو پوندو دنيا کي تبديل ڪرڻ لاءِ پاڻ کي عملي طور تبديل ڪرڻو پوندو انساني آزاديءَ لاءِ انساني ماحول تيار ڪرڻو پوندو مروج

طبقاتي ٽڪراءَ کي حل ڪرڻ جو هڪڙو ئي طريقو آهي تہ ان ميڪينزم خلاف، هن طبقاتي ماحول خلاف طبقن کان صاف عملي انساني ماحول جي تياري جيستائين توهان ماحول کي پنهنجي حق ۾ تيار نٿا ڪريو اوسيتائين هي طبقاتي جنگ بہ ڪتي نٿا سگهو سرمائيداري ادب جيڪو تعصب ۽ تشدد تي ٻڌل آهي ان ادب ۾ انساني ماحول لاءِ ڪو بہ باب نہ آهي.

نچوڙ:

1. پئداواري طور طريقن جي تبديليءَ ڪري جتي سرمائيداري سماج ابريو اتي ادب ۾ نواڻ آئي ۽ نوان گهاڙيتا ابري سامهون آيا ۽ ادب فڪر حقيقي زندگيءَ جي ويجهو آيا .
2. عيسائي اشتراڪيت جي فڪر برطانيہ، چيڪو سلواڪيا ۽ جرمن هاري بغاوت ۾ نئون رخ اختيار ڪيو. هن اشتراڪي ادب جا ٻہ نقطا غور طلب آهن هڪ تہ هن اشتراڪيت جو سرو ڪليسا سان مليل هو پيو خاص نقطو اهو آهي تہ پهريون پيرو سماجي ٽڪراءَ کي محسوس ڪيو ويو پر ان کي سائنسي طريقي سان نہ بلڪ انساني همدريءَ ۽ مذهب جي بنياد تي ان ٽڪراءَ کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي جيڪا خالص تصوراتي شڪل هئي.
3. اشتراڪي ڳوٺ جوڙيندڙ چارلس فوريئر ۽ شاهہ عنايت لانگاهہ جي، ان ڳوٺن ۾ حيثيت هڪ آقا واري هئي ۽ سندن فڪر جو جوهر مذهبي هو پر هن جا ادب تي مثبت اثر پيا .
4. انگريزي ادب جو تجرباتي فڪر انسان جي ماضيءَ ۾ ڪيل تجربي کان انڪاري آهي. ساڳئي وقت جان لاڪ طبقاتي فڪر کان لنوائي ٿو .
5. فرانس جي ميڪانڪ ماديت پسند فڪر جي برتري رهي ۽ يوٽاپيائي سوشلزم جو خيال عام رهيو پر روسو بنيادي طور نہ تہ سوشلسٽ ادب نہ وري هو سوشلسٽ هو يا بابيو جيان ڪو عملي انسان هو .
6. هن دور جي ادب جو هڪ پاسو اهو بہ رهيو آهي تہ ذاتي ملڪيت کان نفرت ڪئي وئي ۽ معاشري جي برائين جو ڪارڻ پڻ ان کي ڪوٺيو ويو ذاتي ملڪيت واري مسئلي کي حقيقي معنيٰ ۾ مارڪس ۽ اينگلس سمجهايو .
7. جرمنيءَ ۾ سرجندڙ فڪر جو مايوس پاسو مادي خاصيتن يعني زمان ۽ مڪان کان انڪار، ذهن کي مادي تي فوقيت ۽ مذهب کان انڪار ڪندي ان جو حل عالمي مذهب ۾ ڏنو.
8. هن دور ۾ ميڪانڪ حرڪت، حياتياتي حرڪت، معاشرتي حرڪت ۽ ڪيميائي حرڪت ڳولهي لڌي وئي جنهن جا اثر ادب تي پڻ پيا.
9. سرد جنگ ۾ استحصالي قوتن ادب جي ڳنڍل نظرين کي هٿي ڏني ۽ اهي پيهر ميدان ۾ آيا جن طبقاتي ٽڪراءَ واري حيثيت کي گهٽائي مذهبي ٽڪراءَ کي اڀاريو نتيجي طور ادب ۾ صحتمند مقابلو گهٽجي ويو.

10. هن وقت ادب ۾ مايوسي تعصب ۽ شهوت پرستي عام آهي نشرياتي ادب کي اگهاڙپ جو ڪينسر تي پيو آهي.
11. نشرياتي ادارن ۾ ڇڙواڳ موسيقي، ڏکهن ۽ بي مقصد ڊرامن جو رواج عام آهي.
12. هن دور جي شروعات ۾ ڏکها ناول، افسانا، مختصر افسانا لکيا ويا ساڳئي وقت ڪلاسڪ شاعريءَ کان هٽي ڪري آزاد نظم، نثري نظم پڻ لکيا ويا . پر هن وقت ناول ۽ افسانو، خاص ڪري نظرياتي ادب گهٽ لکيو وڃي ٿو.
13. سرمائيداري ادب جيڪو طبقاتي تعصب، تشدد ۽ تسلط تي ٻڌل آهي ان ادب ۾ انساني ماحول لاءِ ڪو به باب نہ آهي. هن دور جو ادب سماج کي ڇڙ وڇڙ (Decentralized) ڪري ٿو جڏهن تہ سماج کي متحد (Centralized) ڪرڻ جي ضرورت آهي.
14. هن دور جي ادب جو هڪ سرو روشن خياليءَ تہ ٻڌل رهيو جنهن انسان دوست ۽ سوشلسٽ ادب کي جنم ڏنو.

ادب براءِ ادب ۽ ادب براءِ زندگي.

ادبي ڪيتر ۾ مٿيون موضوع ڪافي منجهيل ۽ ڳتيل آهي چاڪاڻ تہ هڪ ڌر جنهن کي ادب براءِ ادب ڪوٺي ٿي ٻئي ڌر ان کي ادب براءِ زندگي چئي ٿي . اهڙي صورت ۾ هي سوال مونجهاري جو شڪار ٿئي ٿو تہ آخر ادب براءِ ادب ۽ ادب براءِ زندگيءَ جو ڪاٿو ڪيئن لڳايو وڃي . جيڪو ادب پنهنجي دور ۾ مقبول رهيو آهي اهو ئي ادب اينڊڙ دور ۾ نئين اسرندڙ ادب ۽ ادبي ماحول لاءِ رنڊڪ رهيو آهي هن لاءِ ڊاڪٽر فهميده حسين جو خيال آهي تہ " ادب زندگيءَ لاءِ آهي زندگي ادب لاءِ ڪانهي، ان ڪري ادب کي زندگيءَ جي ۽ انسانيت جي خدمت ڪرڻي آهي " 40" هن مان تہ اهو ظاهر ٿئي ٿو تہ جيڪو ادب زندگي انسانيت جي خدمت ڪري ٿو ان کي ادب براءِ زندگي چيو ويندو. بدر ابڙو هن سوال کي پنهنجي ڪتاب تنقيد نگاريءَ ۾ ادب براءِ بندگي جي عنوان سان پيش ڪيو آهي بقول سنڌس تہ " يونان جا اولمپيائي ديوتا هجن يا عيسائين جو خدا، هندن جو برهما هجي يا مسلمانن جو رب، سيني جون هڪجهڙيون صفتون سامهون اچن ٿيون- ۽ اهي ئي ڪائنات جي هر علم ۽ صفت جا مرڪز آهن بهر حال اهڙين حالتن ۾ جيڪو ادب پيدا ٿيندو سو مذهب تي ٻڌل هوندو ۽ مذهب جا مسئلا ۽ رنگ ڏيندو هڪ طرح سان اهو مذهب جي ئي پرچار جو هڪ طريقو هوندو اهو ئي ادب، ادب براءِ بندگي آهي" (41) . ابڙو صاحب اڳتي هلي اهو پڻ واضع ڪري ٿو . مذهب کان فراريت جي صورت ۾ هڪ لوڪ ادب پيداٿيو پر جيسيتائين اسان کي سڌ آهي تہ لوڪ ادب مذهب کان پهرين موجود هو ۽ آهي مذهب جيڪو معاشرتي شعور جي هڪ شڪل آهي. (ڏسو جدلياتيماديت اور تاريخي ماديت ڪا ابجد- ترقي ماسڪو) ان پڻ سماجي اوسر ۾ وقت ۽ حالتن تحت ڪردار ادا ڪيو مثلن اسلام جتي گهٽڻ ٻتن جي نفي ڪندي هڪ جو رستو اختيار ڪيو اتي غلامن ۽ عورتن ڏي نرم ريو رکندي قبائلي سماج جي مقابلي جاگيرداري سماج کي فوقيت ڏني . اهو پنهنجي دور خاص

ڪري عربن ۾ اڳتي قدم هو جڏهن اسين چاڻون ٿا . مذهب، مذهبي ادب آفاقي نہ پر حالتن جي پيدوار آهي تہ پوءِ انهن کي (ادب کي) ان دور جي مادي گهرجن مطابق ڏسڻ ۽ پرکڻ گهرجي . جنهن دور ۾ تخليق ڪيا ويا آهن چارلس ڦورئيرصوفيمت جي پيروڪار هوندي بہ اشتراڪي گوٺ اڏايا (ڏسو ڪميونسٽ پڌرنامو-از-ڪارل مارڪسءِ اينگلس – ترقي ماسڪو – 1974) ٿامس مائينز ڪليسائي پيشوا هوندي بہ اشتراڪيت جو دعويدار رهيو . ۽ جرمن هاري بغاوت جي سرواڻي ڪندي چڪي ۾ پيڙيو ويو. ڏسو جرمنيءَ ۾ هاري بغاوت – از اينگلس - موسا سي مارڪس تڪ از سبط حسن) شاه عنايت لانگاهہ واري ڪيڙيو ۽ ڪائو واري فڪر لاءِ عملي ثبوت ڏيندي ويڙهہ ۾ ماريو ويو. (ڏسو نويدِ فڪر –از سبط حسن) پر اها حقيقت آهي تہ مٿين سڀني جي فڪر جو جوهر مذهبي هو . شاهہ عبداللطيف ڀٽائي جي مذهبي شاعري ڏني اتي مجازي عشق واري پڻ ڏني آهي. حمل فقير لغاري وحدت الشهود، نقشبندي طريقو اختيار ڪيو پر پوءِ راڳ نہ ڇڏيو سندس شاعري ۾ نينهن وارو رنگ وڌيڪ آهي.

ياراڻي يارن مان ويئي جا ويئي .

گڏيل هئي جا گمان ۾ پڌري ٿي پيئي .

(ڏسو) ڪليات حمل فقير لغاري – ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ) .

چا هن بيت ۾ خدا يا رسول صلعم جي ڳا لهہ آهي، پر ان جو اهو بہ مطلب نہ آهي تہ ڪو حمل، لطيف، عنايت، ٿامس مائينز ۽ چارلس ڦورئير مذهبي نہ ها . چا انهن جي ادب کي ادب براءِ ادب يا ادب براءِ بندگي ڪوٺجي . خاص ڪري عنايت ۽ چارلس ڦورئر جي فڪر کي چا سڏيون ؟ چا ڪاڻ تہ هو مذهبي هوندي بہ مروج مذهبي خيال کان باغي ها . اصل ۾ اها فڪري ارتقا آهي. مارڪس جي فڪر کي ۽ چارلس ڦوريئرجي فڪر کي هڪ نٽو چئي سگهجي پر چا اها حقيقت نہ آهي تہ ڪارلس مارڪس، ٿامس مور کان وٺي فائر باخ تائين جي فڪر جو عروج هو. ڏنو وڃي تہ بدر صاحب بندگيءَ جي لفظ سان ان ارتقاجو دربند ڪري ڇڏي ٿو جيڪا تاريخ ۾ ظهور ۾ آئي آهي.

جڏهن تہ مجتبيٰ حسين جو خيال آهي) تہ "اس نے (مذہب نے) انسانوں کو ایک عقیدہ دیا تھا ادب نے مذہب کی گود میں پرورش پانے کے باوجود اس کے بہت سے اصولوں کو قبول کرنے اور پھیلانے کے باوجود عقیدہ کے معاملے میں جد عقیدگی دکھائی" (42) هن لاءِ سنڌ مان شاهہ عنايت لانگاهہ جهوڪ واري کي ڳڻي سگهجي ٿو جيڪو مذهبي عقيدي کي قبول ڪري ٿوءِ ان کان نجات جي پڻ ڳالهہ ڪري ٿو . مرحوم اياز علي قادري جيڪا سنڌي غزل تي تحقيق ڪئي آهي ان کي پڙهڻ کان پوءِ معلوم ٿئي ٿو تہ سنڌ ۾ ڪيترا تڪ گو شاعر ٿي گذريا آهن ـ وحدت الشهود فڪر جي باني مجدد الف ثاني جو اڀياس ڪندي معلوم ٿو ٿئي تہ هو نہ صرف هندو مت بلڪ هندن کان بہ نفرت ڪري ٿو پر ساڳئي فلسفي جو پيرو ڪار خواجا محمد زمان لنواري وارو هندن کي پنهنجو طالب ٿو ڪري ۽ انهن کي شهود فڪر جو درس ڏئي ٿو (ڏسو لنواريءَ جا لال ـ از ـ گربخشاڻي.) هتي سوال ٿو اپري تہ جي عنايت لانگاهہ ۽ ان خيال جا پيا، دنيا جا مفڪر، انهن جو ادب، ادب براءِ بندگي آهي ۽ تڪ گو شاعرن جو ڪلام ادب

براءِ ادب آهي ته ادب براءِ زندگي ڪاٿي آهي ؟ ان ڪان پهرين جو اسين پنهنجي راءِ جو اظهار ڪريون ادب براءِ ادب لاءِ ڊاڪٽر انور سديد جو خيال آهي ته ”جس ادب میں فکر کا عنصر کم اور سکعت زیادہ ہوگی وہ ادب نہ تو زیادہ دیر تک زندہ رہ سکے گا اور نہ عوام کو بھی بلاواسطہ طور پر متاثر کرسکے گا، ادب پر جمود اس وقت تاری نہیں ہوتا جب چند سالوں کے لیے تخلیق کی رفتار مدھم پڑجاتی ہے بلکہ اس وقت جب فکر کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں اور سوچ کا کارواں ایک گسی پٹی شاہراہ پر گام زند ہوجاتا ہے" (43) ساڳيو مصنف ادب براءِ زندگي جي تعريف هيئن ٿو ڪري ته فکر کی لہریں، خیال، معنیٰ اور اصلوب کے کس نئی صورت کو پیدا کرتی ہیں اور یوں ادب کو بھی صرف تازگی مل جاتی ہے بلکہ اس کا ناتہ زندگی سے یوں ہی قائم رہتا ہے اور یہ مستقبل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے دنیا کے ہر خطی کا زندہ ادب فکر کے مختلف لہروں سے متصدم ہوتا ہے۔" (44)_حالتن تحت اپرنڊڙ فڪر پراڻي فڪر جي / ادب جي نفي ڪندي پنهنجي جاءِ / مقام والاري ٿو جاءِ والارينڊڙ فڪر جي اندر ڪمزور حصو وقت ۾ حالتن تحت مستقبل ۾ وري نئين فڪر جي اچڻ ڪان پهرين پنهنجي حيثيت مڪمل ظاهرڪري ٿو جنهن ۾ وڌيڪ اصلاح ڪرڻ جي جاءِ نه ٿي رهي . هر نئون فڪر هڪ ئي وقت (اک چنيب ۾) اپري ساهمون نه ايندو آهي پر حالتن تحت خاص وقت ۾ مقام ۾ هوريان هوريان مقداري تبديليءَ ڪان معياري تبديلي طرف ويندي پورهيت عوام اندر پنهنجا اثر ڇڏيندي پهرين ماحول کي تيار ڪري ٿو ۽ پوءِ اپري ساهمون اچي ٿو جتي پراڻي ۾ نئين ادب جو (فڪر جو) پاڻ ۾ ٽڪراءُ ٿئي ٿو اهو ٽڪراءُ اهو واضع ڪري ٿو ته هي ادب جيڪو بيئل پاڻيءَ جيان پنهنجي اندر ڊپ ڪري ويو آهي اهو ادب، ادب براءِ ادب آهي هتي هي ڳالهه ذهن ۾ رکڻ گهرجي ته پراڻي فڪر جي نفي مختلف رخن ڪان ٿي سگهي ٿي پر ان جو صحيح رخ ارتقا صرف اها ٿي سگهي ٿي جيڪا سماجي ۽ معاشي حرڪت جي عين مطابق هجي . ادب براءِ زندگي جيڪو پنهنجي دور جي حالتن جي عڪاسي ڪندي پراڻي ادب جي نفي ڪري ٿو . هي ادب 80 سيڪڙو عوام جي فڪري آبياري ڪندي سماجي تبديليءَ لاءِ راهه جو تعين ڪري ٿو، اها نفي/ اهو فڪر/ اهو ادب جيڪو پنهنجي جوهر ۽ ماهيت ۾ نه صرف مادي آهي بلڪ پورهيت پرتن لاءِ آهي اهو ادب براءِ زندگي آهي. هي ادب ارتقا ۾ رهي ٿو .

نچوڙ:

1. جيڪو ادب وقت ۽ حالتن تحت پراڻو ٿي چڪو آهي ۽ اڳتي ارتقا جي سگهه وڃائي وينو آهي. پورهيت عوام ۾ پنهنجي اثر ڇڏڻ جي صلاحيت نه ٿو رکي اهو ادب، ادب براءِ ادب آهي.
2. جيڪو ادب پنهنجي دور جي حالتن جي صحيح عڪاسي ڪندي پراڻي ادب جي نفي ڪري ٿو اهو ادب 80 سيڪڙو پورهيت عوام جي فڪري آبياري ڪندي سماجي تبديلي لاءِ راهه جو تعين ڪري ٿو اهو ادب براءِ زندگي آهي.

3. اها نفي/ اهو فڪر / اهو ادب جيڪو پنهنجي جوهر ۽ ماهيت ۾ نه صرف مادي آهي بلڪ پورهيت پرتن لاءِ آهي اهو ادب ارتقا پسند ادب آهي.
4. ادب براءِ بندگي وارو خيال سواءِ ادبي مونجهاري جي ٻيو ڪجهه به نه آهي.
5. هر نئون فڪر جيڪو اسان کي نئون محسوس ٿئي ٿو ۽ نئون به آهي. پرحقيقت ۾ اهو پراڻي فڪر جي نفي آهي.
6. ڪو به نئون فڪر هڪ ئي وقت اڀري سامهون نٿو اچي پر آهستي آهستي ارتقا ڪري ٿو . ۽ سندس ارتقا جو دور مدار حالتن تي آهي.
7. زمان ۽ مڪان پراڻي ۽ نئين فڪر جي فرق کي واضع ڪن ٿا، ادب براءِ ادب ۽ ادب براءِ زندگيءَ کي واضع ڪن ٿا.

ادب ۽ طبقاتي جدوجهد:

خارجيت کان متاثر ٿيندي / ڏسندي انسان جي اندر جيڪي احساس، خيال اڀرن ٿا يا خارجيت کي جهڙي ريت انسان محسوس ڪري ٿو، سمجهي ٿو شعوري طور ان جو اظهار ٻوليءَ ۾ ڪري ٿو . ٻولي (لفظ) ۽ ٻوليءَ جي تنظيم انسان وٽ اهو هٿيار آهي جيڪو سندس خيالن کي ٻين تائين پهچائڻ ۾ مددگار ٿئي ٿو. ڪو به خيال جڏهن پيش ڪيو وڃي ٿو ان جو ڪو نه ڪو مقصد ضرور هجي ٿو . ڪنهن به ادبي تخليق ۾ صرف جماليات جو اظهار ڪافي نه هوندو آهي. پر ان ۾ زندگيءَ جي ڪن خاص مفادن جو پڻ اظهار ڪيو وڃي ٿو. زندگيءَ جي انهن مفادن جي بنياد تي ان تخليق جو ڪاتو لڳائي سگهجي ٿو . ته هي ادب، ڌڙابنديءَ (طبقاتي) واري سماج ۾ ڪهڙي ڌڙي جي حق ۾ آهي. انسان جيڪو معاشرتي متحرڪ هستي آهي ۽ ان جا معاشي مفاد آهن ان جا سماجي رشتا ۽ انهن جي ارتقا خود معاشي مفاد ۾ ڳتيل ملن ٿا . اسان جنهن سماج ۾ رهون ٿا اهو برابريءَ وارو سماج نه پر طبقاتي

(اڻ برابري) وارو سماج آهي جيڪو ادب تخليق ٿئي پيو اهو به ان طبقاتي اثر هيٺ وڌي پيو هيٺيون طبقو جيڪو پورهيت آهي، ان جي خواهشن جي ترجماني ڪندڙ ادب ۽ ڦورو طبقي / پرماريت طبقي جي امنگن جي ترجماني ڪندڙ جي وچ ۾ هڪ نظرياتي ٽڪراءُ آهي اهو ٽڪراءُ ان وقت تائين سمجهه ۾ نٿو اچي سگهي جيستائين طبقن جي وچ ۾ معاشي تضاد سمجهه ۾ نٿو اچي پورهيت انقلاب لاءِ ادب فڪري ميدان ميسر ڪري ٿو . خاص طور تي ان وقت جڏهن رياست جو حاڪم طبقو حالتن جي ست نه صحيح ڪري رياست کي هلائڻ جي سگهه وڃائي ويهي ۽ ملڪ ۾ معاشي ڏيوالپڻون سياسي بحران جي شڪل اختيار ڪري ۽ عوام استحصالي قوتن خلاف ٻاهر نڪري اچي ان صورتم اڀرندڙ ادب ئي اهو واضع ڪري ٿو ته هي انقلاب پورهيت انقلاب آهي يا عام سماجي تبديلي آهي ۽ عوام، پرماريت قوتن جي نئين جار ۾ وڃي رهيو آهي ادب ۽ طبقاتي جدوجهد مان مراد آهي. ته اهو ادب جيڪو انقلاب کان اڳ، انقلاب دوران ۽ پوءِ پورهيت عوام کي، جيڪا پنهنجي جوهر ۾ اڪثريتي قوت آهي پر

سياسي طور چڙوچڙ آهي- ڪي هڪ فڪر تنظيم ۽ تحريڪ ڏئي ٿو سماج جي اندر ان چڙ وچڙ پرتن کي نہ صرف انقلاب طرف راغب ڪري ٿو پر پهرين انهن جي ذهن ۾ انقلاب آڻي ٿو ۽ طبقاتي تضاد کي واضع ڪندي سندن طبقاتي مفادن جي وضاحت ڪري ٿو ساڳئي وقت پرماريت ادب استحصالي طبقي جي مفادن کي هٿي ڏئي ٿو . بقول رسول بخش پليجو تہ " دنيا جي پراڻي توڙي اجوڪي ادب ۾ هڪ ست تہ ڪو ڏيکاري جنهن ۾ توڙي ڪٽي ستن پردن ۾ ويڙهيل پر ڪنهن نہ فرد، گروهہ يا طبقي جي مفادن ۽ قدرن جي تبليغ نہ ڪئي وئي هجي ! ڏسڻ واريون اکيون هجن تہ ڏسي سگهبو تہ سامراجي دنيا جا سائنسي ۽ خلائي افسانا ۽ خود ٻاراڻو ادب عوام دشمن پروپئگنڊا جي جيوڙن سان پريا پيا آهن !چوٽين، ٻهاڪن، نقلن، ٽوٽڪن تي ويچاريو تہ گهڻا غريب عوام جي ساراهہ ۾ آهن، گهڻا متن ٽوڪ ۽ چٿر جا "(45) . هن مان ظاهر ٿئي ٿو تہ هن طبقاتي سماج اندر خود ادب بہ طبقاتي جي پوئواري ڪري ٿو مٿيون طبقو ادب ۽ طبقاتي جدوجهد واري سوال کي ڪڏهن بہ قبول ڪرڻ لاءِ تيار نہ آهي نہ وري ڪو تاريخ ۾ ان طبقي قبول ڪيو آهي جڏهن تخليق ڪار لفظ طبقاتي جدوجهد تي زور ڏئي ٿو تہ اتي اها ڳالهہ واضع ٿي اچي تہ تخليق ڪار هن مدي خارج سماج اندر پيڙجندڙ پورهيت پرتن ۾ نہ صرف تحرڪ پيدا ڪرڻ گهري ٿو بلڪ فڪري طور پنهنجي عقل ۽ فهم جي مطابق اجتمائي طور عوام ۾ سمجهہ، پروڙ کي اجاڳر ڪندي وقت ۽ حالتن جي نزاڪت مطابق ڪين پورهيت انقلاب جي راهہ تي وٺي وڃڻ گهري ٿو غور ۽ فڪر جيڪو لڳاتار عمل مان گذري ٿو جتي ادب، فن فڪر ۽ ڏاهپ ان جدوجهد کي نہ صرف هٿي ڏئي ٿو پر انقلابي راهہ جو پڻ تعين ڪري ٿو انسان جي عملي تاريخ ۾ ادب ئي اهو واضع ڪندو تہ طبقاتي جدوجهد ۾ ڪهڙو طبقو سوڀارو ٿي رهيو آهي ان ڪري پورهيت ادب وقت ۽ حالتن مطابق جدوجهد جا گر ڏسي ٿو . ان ڪري ادب ۽ طبقاتي جدوجهد بنيادي طور عملي ادب ۽ سرگرميءَ جو سوال آهي. جيڪو پورهيت قوتن جي انقلابي ڪردار جي ترجماني ڪري ٿو .

نچوڙ:

1. پورهيت ادب ۽ ڦورو ادب جي وچ ۾ هڪ تڪراءُ آهي جيڪو بنيادي طور نظرياتي تضاد آهي هن تضاد کي سمجهڻ لاءِ پهرين طبقن جي سياسي ۽ معاشي تضاد کي سمجهڻو پوندو .
2. ادب، پورهيت انقلاب لاءِ فڪري ميدان ميسر ڪري ٿو.
3. ادب ۽ طبقاتي جدوجهد مان مراد اهو ادب آهي جيڪو پورهيت انقلاب کان اڳ، دوران ۽ پوءِ پورهيت عوام جيڪو پنهنجي جوهر ۾ اڪثريتي قوت آهي پر سياسي طور چڙوچڙ آهي ـ ڪي هڪ فڪر، تنظيم ۽ تحريڪ ڏئي ٿو.
4. ادب، سماج جي اندر ان چڙوچڙ پرتن کي نہ صرف انقلاب طرف راغب ڪري ٿو بلڪ پهرين انهن جي ذهنن ۾ انقلاب برپا ڪري ٿو ۽ طبقاتي تضاد کي واضع ڪندي سندن طبقاتي مفادن جي وڪالت ڪري ٿو .

5. طبقاتي سماج اندر خود ادب به طبقاتي مفادن جي ور چڙهيل آهي ۽ مٿئين طبقي جو ادب، طبقاتي جدوجهد واري سوال کي ڪڏهن به قبول ڪرڻ لاءِ تيار نه آهي.
6. انسان جي عملي تاريخ ۾ ادب ئي اهو سمجهائي ٿو ته طبقاتي جدوجهد ۾ ڪهڙو طبقو ساپارو ٿي رهيو آهي ان ڪري پورهيت ادب، وقت ۽ حالتن مطابق جدوجهد جا گر سمجهائي ٿو.
7. ادب ۽ طبقاتي جدوجهد بنيادي طور عملي ادب ۽ سرگرميءَ جو سوال آهي. جيڪو پورهيت قوتن جي انقلابي ڪردار جي ترجماني ڪري ٿو.

ادب ۽ محنت جو ڪلچر:

ادب هڪ باشعور تخليق ڪار جي شعوري محنت جي پيداوار آهي ان ڪري ادب جو، فن ۽ فڪر جي پختگيءَ جو دارومدار تخليق ڪار جي روين، فڪري لاڙن ۽ ان دور جي ادبي ماحول تي رکي ٿو. جڏهن اسين ادب جي ڪنهن خاص دور تي نظر وجهون ٿا ته هڪ خاص قسم جو تخيلاتي ۽ فڪري پهلو ملي ٿو جيڪو ان دور جي مجموعي ادب جو خاص نقطو پڻ آهي جاگيرداري ادب جو مجموعي طور فڪر عقيدائي هو پر ان سڄي دور ۾ هڪ قوت اندر ئي اندر متحرڪ رهي جنهن نئون ڏگ اختيار ڪيو .چھاپ خانے کی ایجاد بارود کی دریافت اور مقناطیسی گھڑی کی ایجاد نے زندگی کے سابقہ دھارے کو ایک نئی جدت دے دی تھی اس زمانے میں واسکوڈیگاما نے ہندستان پہنچنے کا نیا بحری راستہ تلاش کیا اور کولمبس نے امریکا کا نیا براعظم دریافت کرلیا حکمت ارسطو کے مطابق زمین مرکز کائنات تھی اور انسان اشرف المخلوقات تھا۔ کو کوپرنیکس نے اس وسیع کائنات میں زمین کو محظ ایک سیارہ قرار دیا جو اپنی روشنی سورج سے مستعار لیتا تھا اور اس کے گرد حرکت کر رہا تھا کائنات کے اس تصور نے انسان سے بلند و برتر ہونے کا اعزازچھین لیا اور اس کے سابقہ نظریات کی کایہ پلٹ دی" (46) انور سديد صاحب اهو وساري وڃي ٿو ته صرف مٿين ايجادن جي ڪري جاگيرداري سماج نه ٽٽو هو پر ان جي پويان هڪ متحرڪ قوت هئي . جنهن بنيادي مادي گهرجن مطابق هر رڪاوٽ کي هٽايو ٿي . بقول ڪيلمنٽ ـ سي ـ جي–ويب ته " فلسفي کي ان مهان تحريڪ (Reformation) مان جيڪو فائدو ٿيو آهي ان جو ڪارڻ هي نه آهي ته ڪو نوان ڪليسائي ڪا اهڙي تعليم ڏيندا هئا . جن تي قديم ڪليسا جي نسبت ڪٽر فلسفين جي گهٽ ضرورت هوندي هئي يا هي ته ڪو ان جا معلم ۽ حاڪم، پراڻن ڪيٿولڪ مذهبي اڳواڻن جي نسبت گهٽ تعصبي هئا . پر ان جو سبب هي آهي ته جديد انقلاب جي ڪري جيڪا قوت اڀري هئي ان ۾ وڏيڪ تغير کي روڪڻ جي، ان قوت جي نسبت گهٽ طاقت هئي " (47) پر اها قوت جيڪا سماج جي اندر اڪثريتي قوت آهي ان کي سرمائيداري سماج ۾ ڇا مليو؟ ساڳئي غلامي! صرف استحصال جا طريقا تبديل ٿيا_ ان قوت کي ڇا ملڻ گهربو هو ۽ ڇو نه مليو؟ اهو صرف درجابنديءَ واري ادب ۾ صرف پورهيت ادب ٻڌائي سگهي ٿو . ادب، فن ۽ فڪر جي درجابنديءَ کي سمجهڻ لاءِ محنت جو ڪلچر

سمجهڻ ضروري آهي هر دور جي فڪر کي ريتن رسمن کان وڌيڪ ان دور جي پورهيت پرتن جي ڪرت ۾ ڪتب ايندڙ اوزارن، ۽ انهن اوزارن سان جيڪي پورهيتن جا رشتا جڙن ٿا، ان ماحول مان ئي سڃاڻي سگهجي ٿو . ادب ۾ ڏنل فڪري لاڙن مان ئي اها سڌ ملي ٿي تہ هي سماج اندر ڪهڙي ڪلاس جي اڳواڻي ڪري ٿو . ادب جي تاريخ جيڪا هر دور ۾ مٿين ڪلاس جي قصيده گوئيءَ ۾ لکي وئي آهي ارتقا جي خاص دورن مان لنگهندي هن وقت واضع طور تي استحصالي ڪلچر ۽ پورهيت يا محنت جي ڪلچر ۾ ورهائجي چڪي آهي. استحصالي ڪلچر جو اظهار رياستي ڪلچر جي صورت ۾ اسان جي سامهون اچي ٿو . جنهن سان پورهيت جي ڪلچر جو فڪري طور تي يا عملي طور تي واسطو نٿو رهي هن ڌرتيءَ تي مجموعي طرح 20 سيڪڙو استحصالي قوت آهي جيڪا قابض آهي. نتيجي طور ان جو ادب، فن ۽ فڪر استحصال کي جائز قرار ڏئي ٿو. استحصال بندوق جي زور تي ڪيو وڃي ٿو ۽ پورهيت قوتن کي، جيڪي استحصالي نظام ۾ جڪڙيل آهن غلام آهن ـ کي خاموش رکڻ لاءِ لڳاتار فوجي ڪلچر کي هٿي ڏني وڃي ٿي جوهري اسلحي جو تجربو ڏتڙيل ملڪن جي پورهيت عوام تي ڪيو وڃي ٿو . محنت جي ڪلچر ۽ استحصالي ڪلچر جي فرق کي فرانز فينين هيئن واضع ڪري ٿو تہ”جديد بينڪيت (نو آباديات) جي دنيا جيڪا اهڙي دنيا آهي جا خانن ۾ ورهايل آهي. غالبن هي غير ضروري آهي تہ مقامي ماڻهن جي رهائش گاهن (وسنديون ڳوٺ ۽ شهر) ۽ يورپي ماڻهن جي رهائشگاهن، مقامي ماڻهن جي اسڪولن ۽ يورپي ماڻهن جي اسڪولن جي وجود کي ياد ڪيو وڃي ـ اهڙيءَ طرح ڏکڻ آفريڪا جي نسلي فرق واري مسئلي کي ياد ڪرڻ بہ اسان لاءِ ضروري نہ آهي پر جيڪڏهن اسين (مٿين) فرقن واري نظام جو بغور مطالعو ڪيون تہ گهٽ ۾ گهٽ ان سان لاڳاپيل قوتن کي وڌي واڪ، چٽي طرح ڏسي سگهنداسين “ (48) جديد پرماريت ۽ ان جو ڪلچر هيٺين ڪلاس مان ڦٽي نڪتل اديب کي سنڌس معاشي گهرجن معرفت نہ صرف پاڻ ڏي راغب ٿو ڪري پر هڪ ڏينهن هيٺين طبقي جو مفڪر مٿين طبقي جي طريقي ڪار تي هلڻ شروع ڪري ٿو هو پنهنجون وفاداريون ان ڪري نٿو بدلائي تہ ڪو هيٺين طبقي ۾ ان کي مڃتا نہ ملي هئي پر هو پنهنجون وفاداريون ان ڪري تبديل ڪري ٿو جو هيٺين طبقي جو ادب، ڪلچر ۽ ان لاءِ جدوجهد هڪ ٿڪائيندڙ سفر آهي جتي صداقتن ۽ حقيقتن جي دنيا آهي. ڏتڙيل ۽ ڏٻارا انسان آهن جيڪي پنهنجي وجود جي بقا جي جنگ ۾ لڳاتار محنت ڪندي بہ زندگيءَ جون حسرتون ۽ مسرتون ماڻي نہ سگهيا آهن جتي انسانيت ۽ انساني ماحول تہ آهي پر ڪا بہ رنگيني نہ آهي جڏهن تہ پرماريت واري ڪلچر ۾ جنسي ۽ معاشي چاشني آهي. هڪ طلسمي دنيا آهي جتي مفڪر پنهنجو وجود ۽ ڪردار پلجي ٿو وڃي جڏهن اسين آمريڪي يا انڊين فلم، ڊرامي جو سين ڏسون ٿا جنهن ۾ عورت جنس جو جديد سمبل آهي تہ اهو اسين پورهيت ڪلچر نٿا ڏسون نہ وري اهو ڪو پورهيت عوام جو ادب آهي چاڪاڻ تہ انڊيا، آمريڪا ۾ پورهيت عوام اهڙا ڪپڙا ڪون اوڍيندو آهي هي مٿين طبقي جو ڪلچر، ادب آهي جنهن کي رياست جي پٺ پرائي حاصل آهي جيڪو لڳاتار محنت جي ڪلچر ۽ ادب کي تباهہ ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي پر جيئن تہ محنت جو ڪلچر، استحصالي ڪلچر جو نہ صرف ضد آهي پر اها نفي آهي

جيڪا تاريخ ۾ استحصالي ڪلچر ڪي هٿائي محنت جي ڪلچر ڪي آٽڻ چاهي ٿي نتيجي طور محنت جو ڪلچر، ادب ان يلغار کان متاثر ٿيو آهي پر تباهه نہ ٿي سگهيو آهي. جڏهن اسين چئون ٿا تہ ادب سماجي عڪاسي ڪري ٿو تہ اسان ان خوش فهميءَ ۾ آهيون تہ اسان ڪا وڏي ڳالهہ ڪري رهيا آهيون پر جي اسين چئون ٿا تہ اڄ جو ادب، حقيقي ادب سماج اندر مروج طبقاتي ٽڪراءَ جو بخوبي اظهارڪرڻ واري وات چڙي چڪو آهي تہ اها سچائي آهي محنت جو ڪلچر اڪثريت ۾ هئڻ باوجود فڪري ادب ان جو اظهار نہ ڪري سگهيو آهي ادب سماج جي عڪاسي ڪري ٿو هڪ مبهم جملو ٿي ويو آهي چاڪاڻ تہ هڪ سماج اندر بہ سماج موجود آهن ان ڪري اسان ڪي اهو چوڻو پوندو تہ ادب طبقاتي سماج جي بخوبي عڪاسي ڪندي محنت جي ڪلچر ڪي اجاڳر ڪري ٿو. ان کان علاوه جيڪڏهن ڪو ادب آهي تہ اهو استحصالي ۽ قدامت پسند ادب آهي. وهمي ۽ پرماريت پسند ادب آهي. جنهن ۾پورهيت ڪلچر لاءِ سواءِ نفرت جي پيو ڪجهہ بہ نہ آهي. " اهو ڏاهو جو پنهنجي خاص آفاقي صداقتن جي سلسلي ۾ نو آبادڪار پرماريت جي تقليد ڪري ٿو ان لاءِ جدوجهد ڪندو تہ پرماريت ۽ ڏيهي ماڻهو هڪ نئين دنيا ۾ گڏ پر سڪون واري زندگي گذارين پر جيئن تہ ڏاهو پرماريتي نظام ۽ ان جي تصورن ۾ پچي راس ٿي وڃي ٿو ۽ اهو نٿو سوچي سگهي تہ پرماريت نظام جي خاتمي سان گڏ پرماريت قوت ڪي پرڏيهہ ۾ ڏيهہ واسيءَ سان گڏ زندگي گذارڻ ۾ ان ڪي پنهنجو ڪو بہ مفاد نظر نہ ايندو"(49) هي فرانز فينين جي زبان آهي هي 1961 جو زمانو آهي جتي پرماريت جي خلاف قومي آزاديءَ جو ادب اپريو هو . فينين جو ادب قومي استحصال جي ڳالهہ ڪري ٿو قومي تهذيب ۽ ڪلچر جي ڳالهہ ڪري ٿو .پر هو عالمي پورهيت پرتن جي تهذيب ۽ ڪلچر ڪي وساري ڇڏي ٿو محنت جي ڪلچر جي گهٽ صرف پورهيت جي محرومين جي ڳالهہ ڪري ٿو. پر اسان جنهن ادب جي ڳالهہ ڪريون ٿا، اسان جنهن فن فڪر، تهذيب ۽ ڪلچر جي ڳالهہ ڪريون ٿا اهو فينين کان ڪافي مختلف آهي اسين دنيا ڪي عربي، آفريڪي، يورپي، يا سنڌيءَ جي اک سان نٿا ڏسون پر پورهيت جي اک سان، هڪ خالق انسان جي اک سان ڏسون ٿا . جيڪو ادب فن فڪر ۽ محنت جي ڪلچر جو خالق آهي اسين منهن ۾ مگ پائڻ نٿا گهرون هن دنيا ۾ بہ طبقا آهن هڪ پرماريت طبقو ۽ پيو پورهيت طبقو هڪ پرماريت جو ادب، فن، فڪر تهذيب ۽ ڪلچر آهي پيو پورهيت عوام جو ادب، فن، فڪر، تهذيب ۽ محنت جو ڪلچر آهي. هن وقت قابض طبقو، جيئن اسان مٿي چئي آيا آهيون تہ هينين طبقي جي اديب جون وفاداريون خريد ڪري ٿو ۽ ادب، فن ۽ فڪر لاءِ جوڙيل رياستي ادارن ۾ آٽي پنهنجي مقصد جو ڪم وٺي ٿو. ويڪائو اديب اڄ جي جديديت ۽ سارتر واري وجوديت جو سهارو وٺي ٿو هو پورهيت فن ۽ فڪر ڪي لڳاتار ڪمزور ڪرڻ لاءِ وجهہ وجهي ٿو هو مايوسي ۽ بيگانگي وارو ادب تخليق ڪري ٿو يا وري فرائيڊ جي پوئواري ڪندي جنسي ادب گهڙي ٿو . چا ان ادب ڪي بقا آهي؟ واقعي برجستو سوال آهي _ ان ادب ڪي ڪا بہ بقا نہ آهي چا ڪاڻ تہ اهو پورهيت پرتن جي محنت جي ڪلچر جي وڪالت نٿو ڪري ۽ نہ وري ان ادب ۾ پورهيت عوام لاءِ ڪو پيغام آهي.

نچوڙ :

1. هر دور جي فڪر کي ريتن رسمن کان وڌيڪ ان دور جي پورهتين جي ڪرت ۾ ڪتب ايندڙ اوزارن ۾ ان اوزارن سان جيڪي پورهيتن جا رشتا جڙن ٿا ان ماحول مان ئي سڃاڻي سگهجي ٿو .
2. ادب جي تاريخ جيڪا هر دور ۾ مٿئين ڪلاس جي قصيده گوئي ۾ لکي وئي اها ارتقا جي خاص دورن مان گذرندي استحصالي ڪلچر ۾ محنت جي ڪلچر ۾ ورهائجي چڪي آهي.
3. استحصالي ڪلچر جو اظهار رياستي ڪلچر جي صورت۾ اسان جي سامهون اچي ٿو. جنهن سان پورهيت ڪلچر جو فڪري طور ۾ عملي طور ڪو بہ واسطو نٿو رهي.
4. محنت جو ڪلچر نہ صرف استحصالي ڪلچر جو ضد آهي پر ان جي نفي بہ آهي جيڪا استحصالي ڪلچر کي هٽائي محنت جي ڪلچر کي آڏو چاهي ٿي ۽ اها تاريخ جي ضرورت آهي.
5. اڄ جو ادب، حقيقي ادب سماج اندر مروج طبقاتي ٽڪراءَ جو بخوبي اظهار ڪرڻ واري واٽ ڇڏي چڪو آهي اها سچائي آهي محنت جو ڪلچر اڪثريت ۾ هئڻ جي باوجود فڪري ادب حقيقي رخ ۾ ان جو اظهار نہ ڪري سگهيو آهي.
6. اسين دنيا کي عربي، آفريڪي، يورپي، يا سنڌيءَ جي اک سان نٿا ڏسون بلڪ پورهيت جي اک سان، هڪ خالق انسان جي اک سان ڏسون ٿا جيڪو ادب، فن، فڪر ۽ محنت جي ڪلچر جو خالق آهي.

باب ٽيون

باب ٽيون

طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر

(2000-1950)

سنڌي ادب جو تعارف

موهن جو دڙو، سنڌو ماٿريءَ جي تهذيب ۽ تمدن جو هڪ اڻ مٽ پنڌار آهي. هن تهذيب جي اڏاوت ۽ جوڙ جڪ ۾ طبقاتي فرق کي واضع رکيو ويو آهي. جتي پورهيت پرتن لاءِ الڳ پاڙو آهي. جيڪو وڏي ماڙيءَ کان گهڻو پريرو آهي. هن جي سڄاٽپ ان پاڙي مان لڌل ان سنجڻ مان ٿئي ٿي جيڪا آتڻ ۽ پين ڪمن ۾ ڪتب آئي آهي موهن جي دڙي جي اها ٻيهڪ اهو واضع ڪري ٿي سنڌو ماٿري جي هيءَ تهذيب غلام داري سماج جي پئداوار آهي موهن جي دڙي مان جيڪي مهرون مليون آهن اهي اڄ بہ ڳجهارت ٻڻيل آهن تہ انهن تي ڪهڙي ٻولي اڪريل آهي.يا لکيل آهي. هن لاءِ سراج الحق جو خيال آهي تہ " ماهر اهو ثابت ڪن ٿا تہ ويدڪ لکيتن جو اولين رڪارڊ جنهن رسم الخط " برهمي " ۽ " ديوناگري" آهي. سا " برهمي " ۽ " ديوناگري" موهن جي دڙي جي مورتي ٻوليءَ مان نهي آهي. هاڻي جڏهن ٻوليءَ جي لکيل صورت کي ان وقت جي ويدڪ ماڻهن موهن جي دڙي جي لکيل صورت مان ٺاهيو، تہ اهو اڻ پڇو چئي سگهجي ٿو تہ نہ رڳو رسم الخط ويدڪ ماڻهن کي سنڌو تهذيب جو بنياد بہ اتي ئي هو منهنجي نظريئي موجب جيئن تہ اهي ماڻهو سنڌين جا پونئير هئا، ان ڪري اها ٻولي سنڌن اباڻي ۽ مائٽاڻي ٻولي هئي، ۽ ان ئي ٻوليءَ هڪ نئين ماحول ۾ نئين صورت اختيار ڪئي (1) سراج صاحب هن ڳالهہ تي زور ڏئي ٿو تہ برهمي ۽ ديوناگري رسم الخط، موهن جي دڙي جي مورتي ٻوليءَ مان نهي آهي. هتي اسين پنهنجي مقصد طرف اچئون ٿا تہ محنت جي سماجي ورهاست تهذيب ۽ تمدن جي ارتقا ۾ مکيہ ڪردار ادا ڪندي خود خاندانن جي ورهاست ۽ سڃاڻپ کي ڪرت جي صورت ۾ واضع ڪيو مثلاً ڊکڻ، ڪنڀر، چاڪي، ڪوري وغيره ڪرت جي اها ورهاست خود علم ۽ فن ۾ اپري ۽ موهن جي دڙي جي مورتي ٻوليءَ جو بنياد رکندڙ خود پورهيت هئا مهرون، مورتيون موسيقيءَ جو ساز (ٻوڙيندو بانسري) وغيره پورهيت جي محنت جي پئداوار آهن . موهن جي دڙي جو اصلوڪو ادب تہ اسان کي نہ ملي سگهيو آهي پر اسين ڪن پل لاءِ اهو قبول ڪريون تہ برهمڻ ازم ۽ جين ازم موهن جي دڙي جي فڪر جو تسلسل آهن يا ان کان متاثر ٿيل آهن تہ پوءِ اها ڳالهہ قبول ڪرڻي پوندي تہ موهن جي دڙي ۾ جيڪو ادب تخليق ٿيو ان ۾ پورهيت پرتن کي هيٺاهون ۽ هڪارت وارو ڏيکاريو ويو آهي. ڊاڪٽر غفور ميمڻ جو خيال آهي تہ ”موهن جي دڙي جو سماج سکيو ستابو، امن پيار ۽ شانتي واري سماج هو زندگي ڏانهن ايترو ڀرپور ۽ عملي تخليقي ۽ پئداواري رويو جو چارواڪ فلسفو انهيءَ سماج جو پڙاڏو لڳي ٿو يا گهٽ ۾ گهٽ ايترو ضرور چئي سگهجي ٿو تہ هندستان جي مادي فلسفي جو بنياد موهن جي دڙي واري سماج ۾ پيو يا ائين بہ چئي سگهجي ٿو تہ چارواڪ قديم سنڌ جي فڪر جو مادي پهلو آهي اڳتي هلي جڏهن ڏارين جون ڪاهون شروع

ٿيون سماج طبقن ۾ ورهائجي ويو تڏهن رجعتي فڪر ذات پات، ڇوت ڇات، ڌرم ڪرم، برهمڻ ازم جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿا“ .(2) پر اسان جي خيال مطابق سماج جو طبقن ۾ ورهائجڻ ڪو هن جي ڪري نہ پر سماج اندر ملڪيت جي ارتقا واري تصور ” اسان جي ملڪيت“ جي جاءِ تي ” منهنجي ملڪيت “ واري مادي شڪل اختيار ڪئي (ذاتي ملڪيت ڪي هٿي ڏني) تہ هڪ ئي سماج ۾ هڪ جهڙا مادي مفاد رکندڙ ٻين کان الڳ ٿي بيٺا . موهن جي دڙي وارو سماج سڪيو ۽ ستابو پهنجي جاءِ تي پر اها حقيقت آهي تہ اهو غلام داري سماج جو اهو شاهڪار مثال آهي جتي غلام جا سڀ حق مالڪ وٽ گروي ها برهمڻ ازم يا پيا ازم ـ جن ۾ هيٺئين طبقن کي گهٽ درجي جو سمجهو ويو آهي. اهو فڪر ان دور جي غلامن جي بغاوت جي موٽ ۾ پيدا ٿيو آهي ۽ اهو سڀ عقيدائي ادب آهي ۽ ان جي سمجهائڻ جو طريقو تبليغ آهي. خود چارواڪ جي مادي فڪر يا لذت جي فڪر جو غور سان اڀياس ڪيو وڃي تہ اهو پڻ مادي عقيدي تي بيٺل آهي. موهن جي دڙي جو مجموعي طرح فڪر اجتمائي لذت وارو نہ هو چاڪاڻ تہ ذاتي ملڪيت جي تصور، موهن جي دڙي ۾ ساڀيان جي شڪل اختيار ڪري چڪو هو . ۽ پدري نظام لاڳو ٿيڻ جي صورت ۾ مٿئين ڪلاس ۾ هڪ زالو نظام لاڳو هو نتيجي طور ملڪيت جا سڀ حق (جنهن ۾ زال ۽ پار بہ شامل هئا) مڙد وٽ ها هن دور ۾ مذهب ۽ ان جي تعليم اهو هٿيار رهيو جنهن مٿئين طبقي جي مفادن جو تحفظ ڪيو . هندو ڌرم ۾ چارواڪ جي فڪر جوّ ذڪر، چارواڪ کي نندڻ جي صورت ۾ ملي ٿو بلڪل اهڙي طرح جهڙي ريت ايران جي فڪر ۾ مزدڪ جي تحريڪ جو ذڪر ملي ٿو (هن لاءِ ڏسو سبط حسن جو ڪتاب ‘‘ موسیٰ سے مارکس تک 1988ع صفحو 109 باب ڇهون مزدڪ تحريڪ) ڇا؟ چارواڪ ڪنهن اهڙي تحريڪ جو نالو آهي جيڪا پورهيت پرتن ۾ تحرڪ پيدا ڪندي هجي جنهن کي مٿئين ڪلاس جي ادب ننديو آهي. واقعي غور طلب ڳالهہ آهي جي اسين ان کي ڪن پل لاءِ قبول ڪريون تہ پوءِ اسان کي اهو پڻ قبول ڪرڻو پوندو تہ غلامن جي ان تحريڪ جو اپرڻ قديم اشتراڪي سماج جي خيالن جي بدولت هوندو ۽ غلامن ۾ اجتماعي سماج جو عنصر پڻ موجود هوندو. چارواڪ، مزدڪ تحرڪ جي اشتراڪيت، افلاطون واري اشتراڪيت کان الڳ آهن، چاڪاڻ تہ افلاطون جي اشتراڪيت مٿئين ڪلاس جي اشتراڪيت آهي. جڏهن تہ مزدڪ ۽ چارواڪ جي اشتراڪيت پورهيت اشتراڪيت آهي ۽ اها اشتراڪيت خود هڪ مذهبي آهي ۽ مستقبل جي مذهب ۾ مساوات يا برابري (هڪ جهڙائي) وارا خيال هن اشتراڪيت کان حاصل ڪيا ويا. موهن جي دڙي جو فڪر چارواڪ جي خيالن تي پڌل هو . ڇوڻ سولو آهي پر ان کي ثابت ڪرڻ ڪافي ڏکيو ڪم آهي چاڪاڻ جو اسين هتي هڪ غلطي ڪريون ٿا، اها تہ موهن جي دڙي کي غلامداري سماج کان الڳ ڪري ڏسون ٿا ۽ پورهيت جي ڪردار کي پلجي وڃئون ٿا . ٻيو تہ موهن جي دڙي کي ۽ ان دور جي فڪر کي سنڌونديءَ جي تهذيب کان الڳ ڪري ڪيس خالص سنڌي ناهڻ جي خواهش ۾ اسان اصليت کان پري هٽي ٿا وڃئون، اتي اسان کي اهو سمجهہ ۾ نٿو اچي تہ ٻولين ۾ لفظن جي نواڻ ۽ قيرقار جو اهو سبب خود پورهيت پرتو ن آهن ان ڪري موهن جي دڙي جي فڪر کي ان دور جي پورهيت جي هلايل هلچل ۽ بغاوت جي موٽ ۾ سڃاڻي سگهجي ٿو اهو ادب ڪو ٻيو ادب نہ آهي پر هن علائقي جي قديم

مذهبي ادب ۾ موجود آهي هڪ فڪر اهو آهي جيڪو متئين ڪلاس جي بالادستي قائم رکڻ لاءِ پيگوان جو سهارو وٺي ٿو ۽ ٻيو فڪر اهو آهي جنهن کي پيگوان جو سهارو وٺندڙ ادب نندي ٿو. هي ادب ڪاڏي ويو ۽ ڪٿي آهي ان لاءِ سراج الحق صاحب جو خيال آهي تہ " عربن سنڌ سان تقريباً اهو ساڳيو ڪم ڪيو هو، جهڙو تاتارين پوءِ بغداد سان ڪيو ويو ان طرح عربن جي انهن ڪار گزارين جي ڪري سنڌ جو سمورو علم ادب انهن تڪاڻن ۾ مندرن سان گڏ زمين دوز ٿي ويو (3) سراج صاحب جي هن خيال جي اهميت پنهنجي جاءِ تي پر عرب فڪر ڪان اڳ جيڪي پيا فڪر آيا انهن جي پيروڪارن هن ڌرتيءَ جي فڪر سان ڪهڙو سلوڪ ڪيو؟ جڏهن برهمڻ ازم ڌرتيءَ واسين پورهيتن کي گهٽ ذات (شودر ڪاسٽ) ۾ شمار ڪيو تہ اهي شودرن جي ادب سان ڪهڙي ريت سنا هليا هوندا ؟ عربن جو فڪر هجي يا هندومت جو فڪر، اهو متئين ڪلاس جو فڪر آهي.۽ ان فڪر ۾ پورهيت پرتن جو اهو مقام نہ آهي، جيڪو متئين ڪلاس جي فرد جو مقام آهي. اسين جڏهن قديم تهذيب جي ڪنهن شاهڪار تخليق کي ڏسون ٿا تہ ان کي جوڙيندڙ پورهيت جا هٿ ڪيڏو نہ مهان نظر اچن ٿا جن ان پٿرن ۾ تخليق جو حسن پيدا ڪيو. احرام مصر ۾ ڪتب آيل پٿرن کي ترتيب ڏيندڙ غلامن ڪيتري نہ جستجو ۽ محنت ڪان پوءِ انهن کي اصل منزل تي رسايو . موهن جي دڙي کي اڏڻ ۾ ڪيترو وقت پورهيتن کي محنت ڪرڻ ۾ لڳو هوندو پر پوءِ بہ تاريخ جي ورقن ۾ مليل عقيدائي ادب طبقاتي تعصب جاري رکندي غلامن کي ننديو آهي يا وري جنت ۽ حورن جي لالچ ڏئي خاموش ڪرايو ويو آهي. يونان جي غلامن احساس محرومي جي ڪري جن خيالن جو اظهار پوليءَ ۾ ترنم ۾ ڪيو اها شاعريءَ جي شروعات هئي (ڏسو خاندان، ذاتي ملڪيت ۽ رياست جو آغاز ـ از ـ اينگلس) ڇا اهڙي شروعات سنڌونديءَ جي ڪناري تي نہ ٿي هوندي؟ جڏهن تہ خود لفظ رڳ ويد مان ظاهر آهي تہ هتان جا ماڻهن راڳ ۽ ويراڳ جا ڪوڏيا ها ۽ سندن فڪر جون پاڙون ان راڳ ۽ ويراڳ مان اپرن ٿيون. اسان ادب ۽ فن جي خالق قوت کي تاريخ ۽ ادب ڪان الڳ ڪري متئين ڪلاس جي گهرج مطابق ادب کي ڏٺو آهي يا وري عقيدي جي عينڪ پائي قديم ادب کي پڙهيو آهي نتيجي طور اسان پنهنجي ادب جي اصل تاريخ نہ جوڙي سگهيا آهيون ۽ نہ وري موهن جي دڙي واري ادب جو تسلسل جوڙي سگهيا آهيون اسان صرف گمان ظاهر ڪيا آهن. جيئن عبدالجبار جوڻيجو صاحب چيو تہ گمان آهي تہ عيسوي سن جي ابتدا يا ان ڪان بہ اڳ سنڌي زبان يا سنڌي جي ڪا زبان موجود هئي جنهن موجوده زبان جي صورت اختيار ڪئي." (4) پر ساڳيو صاحب سنڌي ادب جي شروعات عربن جي دور ڪان ان جملي سان ڪري ٿو جنهن جملي تي ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ پنهنجي ڪتاب "سنڌي ٻوليءَ جي مختصر تاريخ" جو بنياد رکيو هو اهو جملو هي آهي. ' ارهه برهه ڪنڪرهه، ڪراڪري مندرهه" يا وري اره ڪڪرا، ڪي ڪره مندره، جوڻيجو صاحب هن جملي ۾ هي واڌارو ڪيو تہ مندرهه (مندرو ذات) ڪري لکيو جيڪو لاڙ ۾ هڪ قبيلي جو نالو آهي پر پوءِ بہ ڪو خاص مقصد نٿو نڪري ان ڪري، ان کي سنڌي ادب جي شروعات نٿو چئي سگهجي اهو صرف هڪ گمان آهي، نتيجي طور موهن جي دڙي ڪان وٺي عربن جي دور تائين جيڪو دور آهي اهو اڃ بہ اونداهو دور آهي.

سومرن جي دور ۾ 1050 ـ 1351)

اسان کي سنڌي شاعري، شاعري جي صنف "ڳاهه " جي صورت ۾ ملي ٿي، جيڪا ڳاءِ يا ڳائڻ مان نڪتي آهي. (5) هن صنف تي غور ڪيو وڃي تہ معلوم ٿيندو تہ سنڌي بيت جيڪو سمن جي دور کان ڪلهوڙن جي دور تائين ڪافي ترقي ڪئي اهو ڳاهه مان ترقي ڪري اڳتي آيو آهي.

اڙ اڏي هئي ابڙي، تَوَ چليون ڍهہ لک
گهوڙي ڪنڌ نہ ڦيريو، ماريو او خلق

(ڏسو سنڌي ٻولي ۽ ادب جي مختصر تاريخ از ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جلد پهريون ـ 1980)صفحو 136

ساڳئي وقت ٽن سٽن وارو بيت پڻ ڳاهه جي صورت ۾ هن دور ۾ تخليق ڪيو ويو .

پل پاپل پانهو مئو، هو سوان مڙسان روپن
هيري رتاس ڏندڙا، هوس ڪاتيءِ سونو ڳن
هوليو موتين چانئيو، هوس پرپر موتين پوت

(ڏسو سنڌي ٻولي ۽ ادب جي مختصر تاريخ از ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جلد پهريون ـ1980) صفحو 137.

هت جيڪا خاص ڳالهہ اسان کي محسوس ٿئي آهي سا تہ هي اهو دور آهي جتي هيٺيون طبقو مٿئين طبقي جي لاءِ پنهنجي تخليقي صلاحيتن کي ڪتب آڻيندي جيڪو شعر چيو آهي ان ۾ مٿئين ڪلاس جي ثنا ٿيل آهي ۽ ان تعريف جي ڪري مٿيون ڪلاس ان پٽ پان يا چارڻ کي دان ڏيندو هو، هن مان هيءَ ڳالهہ واضع ٿئي ٿي تہ هو ادب جو اهو دور آهي جنهن ۾ تخليق ڪار پورهيت طبقي سان تعلق رکي ٿو، تخليق سندن خانداني ڪرت آهي جنهن جو بنياد موهن جي دڙي ۾ رکيو ويو هو. جيئن ڳاهہ جي معنيٰ ئي ڳاءِ آهي يا اها ڳاءِ مان نڪتي آهي ۽ ڳائڻ ڪم هيٺين جو هو حاڪم جو نہ ـ هن دور ۾ جيڪي عشقيہ داستان جوڙيا ويا آهن انهن ۾ بہ شعر جو واسطو ڳائڻ سان آهي جيئن تہ ان دور ۾ جڏهن راڳ جي محفل ٿيندي هئي تہ اها سڄي رات هلندي هئي . جنهن ڪري رات کي سامهون رکندي وقت ۽ حالتن تحت ان دور جي تخليق ڪار قصن ۽ داستانن جو سهارو ورتو جيڪي خود تخليق ڪيا ويا هئا .

سمن جو دور

سمن جي دور ۾ اسان کي سنڌي بيت پهرين کان وڌيڪ برجستو ملي ٿو. هن دور جي آخرم هڪ شاعر قاضي قادن (1463ـ1551 ع ملي ٿو جنهن پنهنجي عمر جو وڏو حصو ارغون ۽ ترخان دور ۾ بصر ڪيو هن جا بيت ڪافي مقدار ۾ موجود آهن قاضي صاحب جو ذڪر جتي بطور شاعر جي ٿئي ٿو . اتي اهو پڻ ياد رکڻ گهرجي تہ هن شخص جو سنڌ جي سياست ۾ پڻ چڱو خاصو حصو ورتل آهي. اسين تاريخ معصومي مان سندس لاءِ ذڪر

ڪيل ڪجهه جملن کي هتي ڏيون ٿا.“ قاضي قادن جنهن جو ٿورو احوال مٿي ذڪر ٿي آيو آهي تنهن پڻ اتي پنهنجي پائرن ۽ ڪن شهر جي ماڻهن کي حاضريءَ جي شرف کان مشرف ڪرايو سلطان محمود خان ڏاريجن جو معاملو شاهه بيگ جي گوش گذارش ڪيو جنهن قاضي قاضن ڏانهن منهن ڦيرايو، قاضيءَ عرض ڪيو تہ هي ملڪ سيلابي آهي ۽ هن زمين ۾ ڪنڊا جمندا آهن تنهن ڪري چنجور هميشہ هٿ ۾ رکڻ گهرجي. شاهہ بيگ هن سخن پڌڻ شرط انهن ماڻهن جي قتل جو حڪم فرمايو. سلطان محمود خان هڪدم شهر پهتو ۽ راتورات انهن ماڻهن کي قتل ڪرائي، انهيءَ برج کان هيٺ ڦٽو ڪرايو جو خوني برج جي نالي سان مشهور آهي “(6) هتي سوال ٿو پيدا ٿئي تہ جي اسين ارغون شاهہ بيگ کي بطور سنڌ جو حاڪم قبول ڪريون ٿا . تہ پوءِ قاضيءَ بلڪل سٺو اشارو ڏنو پر جي سنڌ جي تاريخ کي حقيقي معنيٰ ۾ ڏسون ٿا ۽ شاهہ بيگ ارغون کي قابض سمجهون ٿا تہ پوءِ قاضيءَ جو اهو امر غدار کان گهٽ نہ آهي هن جي هڪ اشاري ڏرتي جاون کي موت جي منهن ۾ ڏئي ڇڏيو اسان پنهنجي ادبي تاريخ ۾ ان پهلوءَ کي واضع نہ ڪيو آهي ان جو هڪ ڪارڻ اهو بہ ٿي سگهي ٿو تہ سنڌ جي مجموعي تاريخ جي چند چاڙ اسان پورهيت عوام جي رخ ۾ نہ ڪئي آهي. قاضي قادن کان شاهہ عبد الڪريم تائين ـ ان کان سچل تائين جيڪي بہ ادبي ڪردار اسان جي سامهون اچن ٿا انهن سڀني جو تعلق مٿئين ڪلاس سان آهي يا وري جي ڪنهن پئي ڏيهيءَ جو ذڪر آهي تہ اهو بہ ان ڪري جو ان مذهبي علم ۾ پاڻ کي اڳتي آندو آهي هتي هڪ ڪردار شاهہ عنايت الله لانگاهہ جو ملي ٿو جيڪو فڪري طور طبقاتي طور پين کان الڳ آهي. سومرن، سمن ۽ ارغونن جي دور ۾ جيڪا اسان کي نواڻ محسوس ٿئي ٿي سا تہ سومرن ۽ سمن جي دور ۾ هيٺين ڪلاس تخليق ڪار ملي ٿو جيڪو دان حاصل ڪرڻ لاءِ مٿين جي تعريف ڪري ٿو . هتي هي سوال اڀري ٿو تہ جيڪي ڪاتب هئا، جن جو تعلق هيٺين طبقي سان هو انهن پنهنجي طبقي جي تخليق ڪارن لاءِ ڇو نہ لکيو آهي. ڇا هو صرف اهو ڪلام لکندا رهيا جيڪو سندن مرشد جو هو؟ بهر حال اهو غور طلب پهلو آهي.پر ارغونن جي دور ۾ مٿيون ڪلاس تخليق ڪار آهي. ۽ اهو فرق انگريز جي دور اچڻ تائين رهي ٿو . انگريز جي اچڻ سان تاريخ ۾ هڪ تبديلي اچي ٿي جنهن جو ذڪر اڳتي ڪيو ويندو ان وچ واري دورن ۾ پورهيت تخليق ڪار جو ڪو بہ ذڪر نہ آهي ؟ توهان تاريخ تي اک ڦيرائي ڏسو توهان کي عنايت لانگاهہ جو تفصيل سان ذڪر نہ ملندو . اهو ان جو مثال آهي. شاهہ عنايت لانگاهہ (وفات 1718 ع) جي دور جي سياسي سماجي ۽ معاشي پيهڪ ڪافي منجهيل آهي. هڪ تہ جاگيرداريت وڌيڪ طاقتور هئي پئي طرف اهي خاندان جيڪي عربن جي حملي وقت آيا هئا يا پوءِ ايران ۽ افغان جي رستي ايندا رهيا آهن انهن خاندانن جو سنڌ جي سماج تي سڌي يا اڻ سڌي طرح اثر رسوخ رهيو آهي. هي اهي خاندان رهيا آهن جن کي هر حاڪم جاگيرون ڏئي نوازيو آهي ساڳئي وقت پير پرستي پڻ انهن خاندانن سان وابسطہ رهي آهي. رياست پنهنجو ڏن انهن جاگيردارن ۽ پيرن معرفت حاصل ڪندي هئي ساڳئي وقت پير پڻ پنهنجي لاءِ ڏن حاصل ڪندا رهندا هئا هي پنو استحصال هاريءَ جو مٿئين طريقي سان ٿيندو رهيو هو . اهڙي ماحول ۾ جي ڪو اهيو اعلان ڪري تہ ” جيڪو کيڙي سو کائي“ ڪنهن غنيمت کان گهٽ نہ هو ساڳئي وقت اهو اعلان مٿئين ڪلاس

جي تسلط ۾ قُرلت جي خلاف هڪ جنگ جو سڏ پڻ هو . هڪ فارسي جو شعر ۾ هڪ اڌ سنڌي بيت لاءِ چيو وڃي ته اهي عنايت جا آهن . عنايت شاعر هو يا نه اهو تحقيق طلب پهلو ضرور آهي. پر اها حقيقت آهي ته هو سياسي بصيرت رکندڙ اهو ڪردارهو جيڪو سنڌ جي معاشي ۽ سماجي حالتن کي سٺي نموني سمجهي پيو جنهن ڪري هن هڪ نئون سماجي ۽ معاشي نظام لاڳو ڪيو آفاق صديقي لکي ٿو ته "سب مل کر کھیتی باڑی کریں اور اس سے حاصل ہونے والی پیداوار کو آپس میں مساوی طور پر حسب ضرورت تقسیم کرلیں یہ اس ماحول میں ایک انقلابی سوچ تھی کہ جس نے صدیوں سے بند معاشرے کو کسی حدتک متحرک کر دیا تھا اور جب اس منصوبے پر عمل درآمد کیا گیا تو ان نادار کسانوں کی قسمتیں بدل کر رہ گئیں" (٧) هن لاءِ سبط حسن جو خيال آهي ته صوفی شاہ عنایت کا یہ تاریخی کارنامہ کیا کم ہے کہ انہوں نے اجتماعی کھیتی کا کامیاب تجربہ کر کے ثابت کردیا کہ زمیدار اور جاگیردار حائل نہ ہوں تو کھیتی باڑی زیادہ خوش اصلوبی سے ہو سکتی ہے" (٨)ساڳئي وقت عنايت جي تجربي مان اهو پڻ ظاهر ٿيو ته جهڙي ريت مٿيون طبقو پنهنجي معاشي مفادن تحت هڪ ٿي وڃي ٿو.ساڳئي طرح هيٺيون طبقو هڪ ٿي وڃي ٿو ۽ آسانيءَ سان پنهنجا طبقاتي مفاد ڇڏڻ لاءِ تيار نه آهي. بقول پير حسام الدين راشدي جي ته " بلڙي جي سيد، عبد الواسع ولد عبد الغي بن عبد الدليل بن سيد دين محمد بن عبدالڪريم جيڪو پڻ انهيءَ ساڳئي پرڳڻي جو رهاڪو هو ۽ هدايت ۽ معرفت آگاهه، الواصل باالله، مقبول بارگاهه احد گزيده ۽ درگاهه حمد زنده جاويد لطف جي قديم، ميان عبدالڪريم عليہ رحمتہ الملڪ العلم جي خاندا ن مان هو نفسانيت جي چڪر ۾ اچي (شاهه عنايت الله) سان وير وڌو (سبب اهو ٿيو جو) اڪثر فقير جيڪي سندس سلسلي جا هئا، تن وڏيڪ فيض حاصل ڪرڻ خاطر صوفي بزرگ جي آستاني ڏانهن ڇڪ ڪاڏي (انهيءَ سيد) پاڙي جي پين اربابن ۽ رئيسن سان پڌي ڪري نتي پهچي مير لطف علي خان کي دانهن ڏني، جنهن هم قبيلي هجڻ سبب (يعني سيد هجڻ ڪري) ۽ ساداتن سان تعلقات هئڻ جي بنياد تي ڪين اجازت ڏئي ڇڏي ته هو انهيءَ معاملي کي جيئن وڻين تيئن پاڻ وڃي طئي ڪن " (9) راشدي صاحب جي بيان مطابق ته سيد عبد الواسع جا مريد وڏيڪ فيض حاصل ڪرڻ لاءِ شاهه عنايت طرف راغب ٿيڻ وارو خيال تاريخ سان هٺ چراند آهي جا ڪاڻ ته سيد جا مريد هئا اهي وڏيڪ فيض وٺڻ لاءِ فقير ڏانهن ويا پر نور محمد پليجو ۽ حمل جت جا هاري ڇو فقير ڏانهن ويا ؟ جيئن اسان عرض ڪيو ته پوست واري ماحول ۾ "ڪيڙيو ۽ ڪائو "واروخيال ڪنهن غنيمت کان گهٽ نه هو ۽ ان خيال سماجي حيثيت اختيار ڪندي پورهيت عوام کي متاثر ڪيو جنهن ڪري هاري عنايت طرف راغب ٿيا . راشدي صاحب جي عبارت مان جتي مٿئين طبقي جي اتحاد جي سڌ ملي ٿي اتي اهو پڻ احساس ٿئي ٿو ته پير حسام صاحب ان سيد کي (يعني ميان عبدالواسع کي) يا اربابن ۽ رئيسن کي (پليجو ۽ جت کي) غدار چوڻ لاءِ تيار نه آهي جيڪي عنايت جي نالي پنيان شهيد ٿيندڙ پورهيت پرتن جي خون جا ذميوار آهن عنايت لانگاهه جيڪو فڪري طور مذهبي ماڻهون هو پر نه ته هو مقدر پرست

هو ۽ نہ وري روايتي صوفي، بلڪ عمل پسند سياسي بصيرت رکندڙ ماڻهون هو . هن شخص جي تحريڪ جي ناڪامي جو ڪارڻ سبط حسن جي نظر ۾ هي آهي. تہ "١٨ صدی کا محنت کش طبقہ سندھ میں یہ سوچ بھی نہ سکتا تھا کہ نوابوں، جاگیرداروں کے ہاتھوں سے سیاسی طاقت چھین کر خود برسراقتدار آجانا چاھیے" (10) پر اسان جو خيال آهي جتي سنڌ جو هاري سياسي اقتدار سنڀالڻ لاءِ تيار نہ هو اتي هن انقلاب ۾ عنايت جي حيثيت هڪ مذهبي امام واري هئي نہ ئي عنايت ڪو پاڻ جهڙو بيو شخص پيدا ڪري سگهيو ۽ نہ وري ان فڪر ۾ ڪا وڏيڪ تبديلي جي گنجائش موجود هئي . پر اها تحريڪ جتي وڏيرڪي ظلم ۽ ڏاڍ خلاف هڪ اجتماعي احتجاج هئي اتي اهو اتفاق نہ هو پر ضرورت هئي چاڪاڻ تہ اهو ظلم صرف سنڌ ۾ نہ هو پر ان وقت پوري دنيا ۾ هو سنڌ ۾ تہ اهو سلسلو لڳاتار نہ هلي سگهيو ڇا ڪاڻ تہ هتي نہ پيداوري طور طريقتن ۾ ڪتب ايندڙ اوزار متيا ۽ نہ پيداواري رشتن ۾ نواڻ آئي ۽ نہ ئي فڪر نئين صورت اختيار ڪئي پر يورپ ۾ جاگيرداريت خلاف احتجاج نہ صرف ظلم خلاف بغاوت ڪئي پر ان جو فڪري رستو بہ تلاش ڪيو (ڏسو اسان جو پهريون باب) عنايت واري تحريڪ سان شاهہ عبد اللطيف ڀٽائي ڪي پڻ ملايو ويو آهي. جنهن لاءِ علامہ دائودپوٽي جو خيال آهي تہ " شاهہ عبد اللطيف جو ان وقت ۾ اناويهن ورهين جو هو، ۽ احتمال آهي تہ سنڌن روحاني چاءِ و جلال جو جلوو ڏٺو هئائين تنهن پڻ ڪيترن ئي بيتن ۾ انهيءَ حادثي ڏي اشارو ڪيو آهي. " (11) ساڳي ڳالهہ جي ايم- سيد هيئن ۽ ڪري ٿو. "شاهہ عبد اللطيف پنهنجي ڦوهہ جوانيءَ جي وقت ۾ صوفي صاحب جي بزرگي ۽ درويشيءَ جي هاڪ ٻڌي، سندس ملاقات ڪئي تي ڏسجي، ميرانپور جي ڳوٺ شاهہ عبد الڪريم رحمتہ الله عليہ جي مزار واري ڳوٺ بلڙي کان ڏيڍ ميل پنڌ تي هو ان ڪري نہ ڪيس شاهہ عنايت سان ملڻ جا موقعا پئي ٻڌيا جو شاهہ صاحب اڪثر پنهنجي ڏاڏي جي درگاهہ تي زيارت لاءِ ايندڙ هو "(12) محترم دائود پوٽي صاحب ۽ جي – ايم – سيد صاحب ڪو بہ تاريخي حوالو نہ ڏنو آهي تہ ڪو لطيف ۽ عنايت سان ڪڏهن ۽ ڪٿي مليو هو، پر هڪ انومان آهي تہ هي پاڻ ۾ مليا هوندا . متيان پئي صاحب لطيف جي عمر عنايت جي شهادت واري سال يعني 1718ع ۾ اناويهہ ورهيہ ڪن ٿا. پر اهو وساري ويهن ٿا تہ لطيف جنهن ڏاڏي جي زيارت لاءِ بلڙي ويندو هو، ان بلڙيءَ جي سجادهہ نشين سيد عبد الواسع جي جي عنايت سان دشمني ڪافي سالن کان هلندي هئي ۽ جنهن سال کان دشمني شروع ٿي ان وقت لطيف جي عمر ڇا هئي؟ ساڳئي وقت اهو بہ سوال اپري ٿو تہ ان وقت خانداني ماحول ايترو ڳتيل ۽ مضبوط هو جو نئي جي حاڪم، سيد عبدالواسع ڪي سيد جي ناتي سپ اختيار ڏئي ڇڏيا تہ هو وڃي عنايت سان وڙهيو جنهن ۾ 28 فقير شهيد ٿيا . هتي سوال ٿو اپري تہ ڇا لطيف پنهنجي مائٽ ۽ بلڙي جي سجاده نشين سيد عبد الواسع ڪي ڇڏي عنايت سان دوستي رکي هوندي؟پيو تہ لطيف خود متئين طبقي جو ماڻهون ۽ پير هو ڏنو وڃي تہ لطيف جو عملي طور هن انقلاب سان ڪو بہ واسطو نظر نٿو اچي پر متين صاحبن جي ان رويئي جي موت ۾ بغير تحقيق جي پين مصنفن بہ ان ڳالهہ کي وڌائي پيش ڪيو آهي ٿورو هن لفظن تي نظر وجهو .

“ چيو وڃي ٿو تہ انهيءَ ايام جڏهن صوفي شاهہ عنايت ننڍي ۾ مقيم هو تہ ان وقت شاهہ عبد اللطيف ڀٽائي پنهنجي ڦوهہ جوانيءَ ۾ سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ جو سفر ڪري سنڌي عوام جي ڏڪائيندڙ حالتن ۽تڪليفن، عذابن ڪي پنهنجي اکين سان ڏسندو۽ مشاهدو ڪندو ٿي رهيو ۽ انهن عذابن تڪليفن مان نڪري آزاد ٿيڻ لاءِ سنڌي عوام ڪي بهادري، اتحاد پائچاري جو سڏ پئي ڏنو تڏهن ڪيس صوفي عنايت جي پروڙ پئي ۽ پاڻ صوفي شاهہ عنايت سان ملڻ لاءِ ننڍي آيو صوفي شاهہ عنايت سان ملاقات ۾ شاهہ لطيف ڪي سنڌ جي عوام ڪي ڏارين ڪان اصل آزادي ماڻڻ واري راهہ ۽ رستو چٽي طرح معلوم ٿيو۽ شاهہ لطيف صوفي شاهہ عنايت جي فلسفي ۽ نظريہ عوام ڪي آزاديءَ لاءِ جدوجهد جي رٿا بندي ڏاڍو متاثر ڪيو ” (13) صوفي حضور بخش جي مٿئين عبارت بنا ڪنهن ثبوت ۽ حوالي جي ڪيل آهي ۽ اها ڳالهہ عام آهي تہ لطيف پوري زندگيءَ ۾ ڪا بہ عملي تحريڪ ناهي هلائي ۽ نہ وري عنايت واري تحريڪ جو ڪو حصو رهيو آهي. اسان جا ليکڪ ۽ محقق بنا ڪنهن پنيرائيءَ جي اهڙيون ڳالهيون ڪندا رهيا آهن حضور بخش کي اها بہ خبر ناهي تہ جڏهن عنايت ننڍي ۾ هو تہ ان وقت لطيف جي عمر ڇا هئي ؟، ساڳئي غلطي سليم پتو ڪري ٿو ۽ چوي ٿو . “ شاهہ عنايت جا فقير ۽ بلاولي فقير جيڪي ڇڙ وڇڙ ٿي ويا تن ڪي شاهہ لطيف پنهنجي زندگيءَ ۾ متحد ۽ منظم ڪندو رهيو جنهن سبب شاهہ عنايت واري خانداني دشمني شاهہ لطيف جي حصي ۾ آئي ائين بہ ڏنو وڃي تہ شاهہ عنايت کي جڏهن شهيد ڪيو ويو تہ لطيف سائين جي عمر اناويهہ سال ڪن هئي اهڙي جواني ۾ شاهہ سائين جو شاهہ عنايت جهڙي ذخص ڪان ماثر ٿيڻ ۽ هن جي تحريڪ کي درست سمجهڻ ڪا انوکي ڳالهہ ڪانهي، جڏهن سچايون دل تي اثر ڪنديون تہ پوءِ عزم ۽ همت خود بہ خود همراهي ٿيو وڃن شاهہ سائين بہ جوانيءَ ۾ انهيءَ تحريڪ کي سنڀالڻ جو عزم ڪيو ۽ پنهنجي شاعري جي خداداد صلاحيتن سبب هاري تحريڪ کي هڪ نئون روپ ڏنو (14) هن ڳالهہ جي پنيرائي لاءِ وٽس ڪو بہ ثبوت ڪونهي اسان جي خيال مطابق شاهہ لطيف جي شاعري ۾ يا سنڌ جي پوري ڪلاسڪ شاعري ۾ پورهيت جو ذڪر ان جي تخليق جي حسن جو آهي پر پورهيت جو نہ آهي خود لطيف بہ پورهيت جي پورهي مان جنم وٺندڙ شين کي تشبيهہ يا استعاري طور ڪتي ٿو. مثلاً .

جيئن لوهارن ليپيو، ڪڙو منجهہ ڪڙّي .

منهنجو جيءُ جڙي . ِ سپرين سوگهو ڪيو. (15)

جي –ايم–سيد – پنهنجي ساڳئي ڪتاب يعني پيغام لطيف ۾ اهو پڻ چيو آهي تہ شاهہ لطيف جي رسالي ۾ ٻين شاعرن جو ڪلام ملي ويو آهي. ان کي ڪيڻ مشڪل آهي تہ پوءِ اهي بيت جن کي عنايت شهيد جي ثنا لاءِ چيو ٿو وڃي اهي لطيف جا آهن يا ڪنهن ٻئي شاعر جا ؟ جڏهن لطيف، عنايت ڪان ايترو متاثر ٿيو جو هن هاري تحريڪ هلائي تہ پوءِ صرف ڪجهہ بيت چو چيائين ؟سموري شاعريءَ جو محور هاري لاءِ چو نہ آهي ؟ صرف هڪ سر بہ هاريءَ لاءِ لطيف نہ لکي سگهيو چو ؟ جي – ايم ـ سيد اهو پڻ چوي ٿو تہ لطيف سوشل ازم جو ڪائل رهيو

آهي. پر اسين سمجهون ٿا تہ لطيف وحدت الوجود جي فڪر ۾ مقدر پرست فڪر جو پيرو ڪار هو سوشلست ٿي نٿو سگهي .

هرڪو لکيو پنهنجو لوڙي
ڪير لکئي ڪان منهن موڙي (16)
قلم وهي ويو ڪانهہ، سرتيون ڪنهن سياڳ لئي
انگ اڳئي لکيو، ات نہ پهچي پانهہ
ڪنهن کي ڏيان دانهہ . تہ پرين موسين هيئن ڪيو .
ڏسو ڪتاب لنواريءَ جا لال ـ از گربخشاڻي.

لطيف جو نہ تہ هاري انقلاب سان واسطو هو ۽ نہ وري عنايت واري تحريڪ سان ڪو ان جو تعلق رهيو ڇاڪاڻ تہ لطيف مقدرپرست هو جڏهن تہ شاهہ عنايت مقدر پرست فڪر جو پيروڪار نہ هو اسان جي خيال ۾ لطيف دنيا جو اهو شاعر آهي جنهن جي ڪلام سان اڻ ڳڻيل گم نام شاعرن جو ڪلام سلهاڙجي ويو آهي. اسان جي ادب ۾ اڄ بہ عقيدي کي اهميت حاصل آهي ان ڪري لطيف جي دورجي ماحول کي وساري ويهون ٿا لطيف جو دور نسل پرستي جي (حسب نسب جي) عروج جو دور آهي ڪلهوڙا بہ پير پرستي جي بدولت سنڌ جا حاڪم ٿيا هئا . ڪلهوڙن، پليجن، جتن ۽ سيدن جو، عنايت لانگاهہ خلاف اتحاد اهو ثابت ڪري ٿو تہ پوري سنڌ جا وڏيرا ۽ پير جيڪي متين ڪلاس جا ها سپ متحد ها جڏهن تہ عنايت پوري سنڌ ۾ پنهنجو اثر ڇڏي نہ سگهيو ۽ نہ وري ڪو پوري سنڌ جو هيٺيون ڪلاس متحد هو نتيجي طور ان تحريڪ کي روڪٽو هو ۽ اها رڪجي وئي .جيئن اسان مٿي عرض ڪيو تہ عنايت جي حيثيت پڻ امام واري هئي ان جو ثبوت اسان کي عنايت جي ان پيروڪار شاعرن وٽان ملي ٿو جيڪي عنايت جي تعريف تہ ڪن ٿا پر ان پورهيت لاءِ اهي بہ خاموش آهن جنهن پورهيت پنهنجو خون ڏئي عنايت کي هڪ اعليٰ مقام ڏنو . لطيف ڪان وٺي پيدل فقير (1865 -1939) تائين جيڪو بہ ڪلاسڪ ادب موجود آهي ان ۾ پورهيت جي هنر جو ذڪر آهي يا وري عاجزيءَ لاءِ پورهيت لفظ کي ڪتب آندو ويو آهي جيئن پيدل فقير استعمال ڪيو آهي :

پورهيت ڪٽندم پاڻ سين
گڏيندا تہ گولي او يار
پاروچي پولي او يار .
(هي ڪافي استاد گلزار علي خان مرحوم ڳائي آئي)

پر مجموعي طرح هن ادب تي صوفي مت ۽ ڀڳتي تحريڪ جو اثر رهيو آهي.

انگريز دور ۾ جتي پوليءَ جي ترقيءَ جون راهون هموار ٿيون اتي يورپ ۾ جيڪي نظريا رائج هئا اهي سنڌي ادب ۾ آيا ۽ ادب ۾ نيون صنفون پڻ آيون هتي ادب تي وڌيڪ ڪجهہ چوڻ کان پهرين انگريز دور جي سياسي حالتن جو

مختصر جائزو وٺئون ٿا. 1848ع ۾ جتي انگريز، سنڌ تي قابض حاڪم ميرن کان حڪومت ڪسي مڪمل سنڌ تي قبضو ڪيو اتي هن نئين حاڪم کي سنڌ اندر ننڍين ننڍين بغاوتن کي هر وقت منهن ڏيڻو ٿي پيو "1893 ۾ حر تحريڪ انگريز سامراج خلاف پنهنجون سرگرميون شروع ڪيون هي تحريڪ 1896ع تائين عوامي بغاوت ۾ تبديل ٿي وئي جيڪا 10 سالن کان وڌيڪ عرصي تائين جاري رهي (17) حرن جي قبضي هيٺ جيڪو علائقو رهيو ان کي آزاد رياست ڪوٺيو ويندو هو. پر هن علائقي تي انگريز جو قبضو نہ رهيو، بقول آگائيف جي "20 مارچ 1943ع جو پيرپاڳاري انين کي ڦاهي ڏني وئي ۽ ان جي لاش کي ساڙيو ويو پير جي ڳوٺ ۾ ان جي گهر کي ڊاٺو ويو ۽ اتي محفوظ خزانو لٽيو ويو، لائبريري لٽي ۽ ساڙي وئي، جنهن ۾ انتهائي ناياب سنڌي قلمي مسودا پڻ ها "(18). ان کان پوءِ جتي انگريز انهن علائقن ۾ حقيقي معنيٰ ۾ قابض ٿيو اتي ان وقت حر تحريڪ جون واڳون (اڳواڻي) پورهيت عوام جي هٿ آيون ۽ رحيم هنگورو ان تحريڪ جو سربراهہ ٿيو جنهن کي عام طور "بادشاهہ " ڪوٺيو ويندو هو . هن تحريڪ جو اڳواڻ اڪثر پير رهيا ۽ سنڌ ۾ پيرن جي اثر هيٺ سنڌ جو عوام ذهني طور ورهايل رهيو آهي جنهن ڪري ان وقت جڏهن اها تحريڪ هلي رهي هئي ۽ هن وقت بہ ان کي حر تحريڪ ئي ڪوٺيو وڃي ٿو يعني پاڳاري ۽ سندن مريدن جي تحريڪ پر ان تحريڪ ڪڏهن بہ سنڌ ۽ سنڌي عوام جو روپ اختيار نہ ڪيو ۽ نہ وري سنڌ جي حوالي سان ان کي سنڌ جي تاريخ ڪري لکيو ويو آهي سنڌ ۾ اڄ، بہ يا ان وقت بہ هڪ پير جا مريد ٻئي پيري جي مريدن کي ڌاريو ڪري سڏيندا هئا / سڏيندا آهن ۽ پنهنجي پنهنجي پير کي بادشاهہ سڏيو ويندو هو / ۽ سڏيو وڃي ٿو ـ حر تحريڪ جيڪا داخلي طور پير پرستي ۽ خارجي طور سنڌ پرستي هئي سا ان ماحول جي پيداوار هئي جنهنجو ذڪر مٿي ڪيو ويو آهي. حيرت ان ڳالهہ جي ناهي تہ ڪو رحيم هنگورو يا سائين رکيو خاصخيلي جي ڪردار کي وساريو ويو آهي جيڪي هن تحريڪ جو روح رهيا پر حيرت ان ڳالهہ جي آهي تہ هيءَ تحريڪ نہ تہ سنڌي اديبن کي پاڻ ڏانهن راغب ڪري سگهي ۽ نہ وري سنڌي اديبن جيڪي ان وقت موجود ها ۽ ترقي پسند هئا ڪو هن تحريڪ کي حقيقي عوامي موڙ ڏنو، خاص ڪري اهي جيڪي هاري يا مزدور جي حوالي سان سياست ڪري رهيا هئا يا وري اهي جيڪي سنڌ جي حوالي سان سياست ڪري رهيا هئا نتيجي طور هيءَ تحريڪ بہ پير پرستيءَ واري ماحول جو شڪار رهي. سنڌي ادبي ماحول ۾ سڀ کان پهرين جنهن شخص پورهيت پرتن لاءِ لکيو اهو جيٺمل پرسرام(1885- 1948) هئو بقول آگائيف جي تہ "جيٺمل پرسرام عظيم آڪٽوبر سوشلسٽ انقلاب جو خير مقدم ڪيو هو ۽ دل جي گهراين سان نئين سوويت ملڪ جي ڪامياين تي نظر رکندو هو، هن پنهنجي تصنيفن ۾ سوويت يونين جي سماجي ۽ معاشي زندگيءَ جي مختلف پهلوئن جي باري ۾ تعريفي راءِ جو اظهار ڪيو ڪافي تصنيفن کي هن والاديمر ايلچ لينن کي ارپيو"(19) سنڌي ڊرامن ۾ پورهيت جي معاشي مسئلن ۽ ڪردارن تي خان چندرياڻي سنو لکيو ڊراما "زميندار ظلم" ۾ هن هاري دل مراد جي مصيبتن کي ڏيکاريو جو پنهنجي دشمن جاگيردارن ۽ سرمائيدارن جي خلاف طبقاتي نفرت سان پريو پيو آهي ڊرامو 'بک جو شڪار " غريبن ۽ اميرن جو ٽڪراءُ، ۽ ڊرامو " مايا جو انڌ" مزدور ۽ سرمائيدارن

جي ٽڪراءَ تي ٻڌل هو “ (20) پيرو مل مهرچند(وفات 1950ع صوفي ازم جي روشنيءَ ۾ ميرپور خاص جي لوڻ جي ڪاڻ تي ڪم ڪندڙ پورهيتن لاءِ لکيو، حيدر بخش جتوئيءَ 1943ع م پنهنجي شاعريءَ جو مجموعو “ آزادي قوم “ شايع ڪرايو جنهن ۾ هن استحصالي خاتمي ۽ انصاف لاءِ لکيو سنڌ جي اندر ڪاڀي ڏر جي سياست ۾ ٽريڊ يونين جو اڳواڻ عبد القادر نظاماڻي هو، جيڪو هاري ڪميٽيءَ جو سيڪريٽري پڻ ٿيو ڪشنچند تيرٿداس ڪتري بيوس (1947 – 1885) “ سنڌي شاعرن ۾ هن پهريون پيرو مزدور طبقي جي روزمره جي سماجي اهميت جو ادراڪ ڪندي ان جي مسئلن تي ڌيان ڏيندي نظم ”پورهيت “ (مزدور) تخليق ڪيو جو سنڌي پرولتاريا جي شان ۾ پنهنجي نوعيت جو ترانو آهي (21) هي سنڌي ادب جي اهو دور آهي، جتي انگريز حڪومت جيڪو غير فطري هندو مسلم ورهاست جو ٻج ڇٽيو هو اهو ڦل ڏيڻ طرف وڃي رهيو هو. انهن حالتن ۾ سنڌي پورهيت، سنڌي عوام لاءِ حقيقي راهه اختيار ڪرڻ ڪافي ڏکيو ڪم هو پر اها حقيقيت آهي ته متين خيالن جي پيرو ڪارن جي معرفت سنڌي ادب ۾ اها ڇڙنگ دکندي رهي آهي ان جا اثر ڪيترا گهرا پيا آهن ان جو ذڪر ايندڙ صفحن تي ڪيو ويندو .

نچوڙ / نتيجا:

1. موهن جي دڙي جي ٻيهڪ مان ظاهر ٿو ٿئي ته هي محنت ڪش سماج جي پئداوار آهي.
2. موهن جي دڙي جي مورتي پوليءَ جو بنياد رکندڙ خود پورهيت هئا .مهرون، مورتيون، موسقيءَ جا ساز پورهيتن جي محنت جي پئداوار آهن .
3. موهن جي دڙي جو اصولوڪو ادب اسان کي نه مليو آهي پر برهمڻ ازم، چين ازم جيڪو هن خطي جو مذهبي فڪر آهي اهو فڪر جي موهن جي دڙي جو تسلسل آهي ته پوءِ ان فڪر ۾ ڪيئن اڳتي هلي پورهيت قوتن کي هيناهون ۽ حقارت وارو ڪري ڏيکاريو ويو آهي.
4. سماج ۾ طبقا ڪاهن جي ڪري نه پئدا ٿيا پر جڏهن “اسان جي ملڪيت جي جاءِ تي “ منهنجي ملڪيت“ واري تصور مادي شڪل اختيار ڪئي ته هڪ ئي سماج ۾ هڪ جهڙا معاشي،سياسي مفاد رکندڙ پين ڪان الڳ ٿي بيٺا ۽ طبقاتي سماج ظهور ۾ آيو .
5. غلام داري سماج ۾ غلامن جي بغاوت کي روڪڻ لاءِ ڏاتار وار ي ادب جو سهارو ورتو ويو جنهن ڪري برهمڻ ازم يا پيا ازم جيڪي پئدا ٿيا جن ۾ پورهيت کي گهٽ ڪري پيش ڪيو ويو آهي. اها ان دور جي متئين ڪلاس جي طرفان هيٺين ڪلاس جي بغاوت کي روڪڻ جي هڪ چال هئي جيڪا هن وقت ڌرم آهي
6. چارواڪ جو فڪر پڻ مادي عقيدي تي بيٺل آهي_ ڇا؟ چارواڪ ڪنهن اهڙي تحريڪ جو نالو آهي جيڪا پورهتين ۾ (غلامن ۾) تحرڪ پئدا ڪندي هجي جنهن کي متئين ڪلاس جي ادب ننديو آهي ۽ اسان کي

چارواڪ جو فڪر ڪو الڳ نہ مليو آهي پر مذهبي ادب جي ان تعصبي ٽڪرن مان مليو آهي جيڪي هن جي خلاف لکيا ويا آهن .

7. چارواڪ جي فڪر جو اپرڻ قديم اشتراڪي خيالن جي بدولت هوندو جيڪي عوام وٽ (غلامن وٽ) سيني بہ سيني موجود هئا .

8. چارواڪ ۾ مزدڪ تحريڪ جي اشتراڪيت، افلاطون جي اشتراڪيت کان الڳ آهي ڇاڪاڻ تہ افلاطون جي اشتراڪيت مٿئين ڪلاس جي اشتراڪيت آهي جڏهن تہ چارواڪ ۾ مزدڪ جي اشتراڪيت عوامي اشتراڪيت آهي.

9. مذهبن ۾ اشتراڪيت واري سوچ عوامي اشتراڪيت خيالن جي تسلسل جي پيداوار آهي.

10. ٻا موهن جي دڙي جي ادب کي ان دور جي غلامن جي هلايل هلچل ۾ بغاوت جي موت ۾ سڃاڻي سگهجي ٿو جنهن جا آثار مذهبي ادب ۾ موجود آهن .

11. جڏهن برهمڻ ڌرتيءَ واسين کي (غلامن کي) شودر ڪاسٽ ڪري شمار ڪيو تہ انهن غلامن جي ادب کي ڪهڙو سنو ڪري ڏٺو هوندو؟

12. 1943ع ۾ انگريزن پير جي ڳوٺ ۾ سنڌي قلمي نسخن کي ساڙيو، ان کان اڳ عربن ساڙيو ارغونن ساڙيو، ترخانن ساڙيو مطلب تہ برهمڻ کان وٺي اڄ تائين سيني نام نهاد اچي ذات وارن يا مٿين طبقن پنهنجي وٽ ۾ وزن آهر هن ادب کي نقصان پهچايو آهي.

13. هندومت هجي يا عربن جو فڪر اهو مٿئين ڪلاس جوفڪر اهي ان فڪر ۾ پورهيت جو اهو مقام نہ آهي جيڪو مٿئين ڪلاس جي فردن جو آهي.

14. غلام (پورهيت) جي مٿن مورتين کان تهذيب جي پيدا ٿيڻ تائين تخليق جي حسن سان انهن کي نوازيو آهي پر عقيدا ئي ادب يا تہ انهن کي نديو آهي يا وري جنت جي حورن جي لالچ ڏئي خاموش ڪرايو آهي.

15. غلامن جتي فن فڪر (شاعري) جو بنياد وڌو آهي مٿئين ڪلاس ان خالق قوت کي تاريخ ۾ ادب ۾ ميساري ڇڏيو آهي

16. عقيدي جي عينڪ پائي قديم ادب کي پڙهيو ٿو وڃي ۾ ادب جي اصل قوت کي هميشہ وساريو ٿو وڃي .

17. سنڌي ادب جي تاريخ ان جملي سان شروع ڪئي ٿي وڃي جنهن جو حقيقت سان ڪوبہ واسطو نہ آهي.

18. موهن جي دڙي کان وٺي عربن تائين جيڪو سنڌي ادب جو دور آهي اهو اڄ بہ اونداهو دور آهي.

19. سومرن جي دور ۾ جتي ڳاهه جي صورت ۾ سنڌي ادب جي شروعات ملي ٿي اتي اهو بہ ظاهر ٿئي ٿو تہ ادب پڙهن پاڻن جو خانداني پيشو هو اهو ادب متئين طبقي جي ثنا ع تي ٻڌل آهي پر ان جا جوڙيندڙ هيئين طبقي جا آهن .

20. جيئن تہ ڳاهه، ڳاءِ مان نڪتل آهي ۽ ڳائڻ گهٽ ذات جو پيشو سمجهو ويندو هو ۽ حاڪم جو نہ، تہ ڇا ؟ اها خانداني ڪرت موهن جي دڙي کان شروع ٿي هوندي جتي ڪرت جي بنياد تي سماج جي ورهاست ٿي هئي .

21. سومرن جي دور ۾ جيڪي قصا ۽ ڪهاڻيون شروع ٿيون آهن اهي ان جي ادبي فڪر جي ارتقا جو نتيجو آهن جن کي گهرج مطابق راڳ ۾ شامل ڪيو ويو پر انهن قصن ۽ ڪهاڻين کي اڳتي هلي ادب سمجهڻ بجاءِ حقيقي قصا سمجهو ويو آهي.

22. سمن جي دور ۾ پهرين ڪان وڏيڪ برجستو بيت ملي ٿو . سمن جي آخري دور ۾ ارغونن جي شروعاتي دور ۾ سنڌي بيت جو وڏو شاعر قاضي قادن ملي ٿو قاضي جتي سنو شاعر آهي اتي سندس سياسي ڪردار غدار وارو آهي.

ارغونن ۽ سمن، سومرن واري دور م جيڪو خاص فرق معلوم ٿئي ٿو سو اهو تہ سومرن ۽ سمن جي دور ۾ هيئيون طبقو تخليق ڪار آهي جيڪو متئين طبقي جي ثنا ڪري ٿو پر ارغونن جي دور جيڪي شاعر مليا آهن انهن جو متئين طبقي سان واسطو رهيو آهي ۽ اڪثر ڪري اهي خاندان آهن جيڪي ٻاهران سنڌ ۾ آيا آهن .

هي اهي خاندان رهيا آهن جن کي حاڪم جاگيرون ڏنيون آهن يا ان حاڪم جي اثر هيٺ رهيا آهن ۽ انهن حاڪمن هنن خاندانن جي معرفت ڏن ورتو آهي. ساڳئي وقت انهن پيرن پنهنجو ڏن پڻ پورهيتن کان حاصل ڪيو آهي. هن دور ۾ هيئين طبقي پڻ ادب تخليق ڪيو هوندو پر ان ادب کي محفوظ ڪرڻ لاءِ هنن وٽ وڏا ذريعا نہ هئا، جنهن ڪري اهو ادب لوڪ ادب جي شڪل اختيار ڪندو رهيو ۽ اهڙي ادب کي عوامي ادب پڻ ڪوٺيو ويو ۽ ان جي خالق کي سگهڙ سڏيو ويو .

اهڙي پوست واري خانداني ماحول ۾ شاهه عنايت جو نعرو تہ ”جيڪو کيڙي سو کائي “ ڪنهن غنيمت کان گهٽ نہ هو .

عنايت جي هن تحريڪ مان اهو ظاهر ٿئي ٿو تہ جتي مٿيون طبقو پنهنجي مفادن لاءِ هڪ ٿي سگهي ٿو اتي هيئيون طبقو بہ مرڻ گهڙيءَ تائين پنهنجا حق ڇڏڻ لاءِ تيار نہ آهي.

هيءَ تحريڪ پورهيتن جي تحريڪ هئي، بلڙيءَ جو سجاده نشين سيد عبدالواسع ۽ پيا وڏيرا ان تحريڪ جا مخالف هئا .

هن تحريڪ ۾ عنايت جي حيثيت هڪ امام واري هئي ۽ هو مذهبي هو. هو ان فڪر ۾ وڏيڪ تبديلي آڻي نہ سگهيو ۽ نہ وري پاڻ جهڙو ڪو پيو پيدا ڪري سگهيو.

هيءَ تحريڪ جتي وڏيرڪي ظلم خلاف هڪ اجتماعي احتجاج هئي اتي اها اتفاق نہ پر تاريخ جي ضرورت هي چاڪاڻ تہ اهو ظلم صرف سنڌ ۾ نہ هو بلڪ پوري دنيا ۾ هو نتيجي طور سنڌ ۾ تہ اهو تحريڪ وري نہ اڀري سگهي پر يورپ ۾ ان نئون رخ اختيار ڪيو جنهن ڪي سوشلست تحريڪ سڏيو ٿو وڃي.

عنايت واري تحريڪ جا اثر سنڌي ادب تي پيا آهن پر انهن شاعرن تي جيڪي سندس طريقي جا آهن پر انهن شاعرن ۾ شاهہ عبد اللطيف ڀٽائي ڪي شامل ڪرڻ هن تحريڪ سان ناانصافي ٿيندي .

تاريخ ۾ ڪوبہ اهڙو ثبوت موجود نہ آهي تہ ڪو شاهہ عبد اللطيف، عنايت سان مليو ۽ ان جي فڪر ڪي قبول ڪيائين پر ان جا ثبوت موجود آهن تہ ڀٽائي جو مائٽ ۽ بلڙي جو سجاده نشين سيد عبدالواسع هن پورهيت انقلاب جو غدار هو.

ڀٽائيءَ جيڪي سر رام ڪليءَ ۾ بيت چيا آهن انهن ڪي بغير ثبوت جي عنايت لاءِ چيل بيت نٿو چئي سگهجي پر اهي بيت جوڳين، سامين ۽ سناسين جي لاءِ چيل آهن.

فڪري طور ڀٽائي تقدير پرست رهيو آهي. جڏهن تہ عنايت تقدير پرست نہ رهيو آهي.

ڀٽائي پنهنجي شاعريءَ ۾ پورهيت جي تعريف نہ ڪئي آهي پر ان جي جوڙيل شين ڪي تشبيهہ ۽ استعاري طور ڪم آندو آهي.

ڀٽائي کان پڻ فقير تائين جيڪي بہ ڪلاسڪ شاعر گذريا آهن انهن جي ڪلام ۾ پورهيت جي هنر جو ذڪر آهي يا وري عاجزيءَ لاءِ پورهيت لفظ ڪتب آندو ويو آهي خود شاهہ عنايت شهيد جا طالب شاعر عنايت جي تعريف ڪندارهيا آهن پر ان پورهيت لاءِ خاموش آهن جن پنهنجو رت ست ڏئي عنايت ڪي ان مقام تي پڄايو.

انگريز جي دور ۾ جتي ادب ۾ نيون صنفون شامل ٿيون اتي تعليم ۽ ڪاغذ عام ٿيو ۽ عام ماڻهن جو تخليق ڪيل ادب پڻ عوام جي سامهون آيو.

انگريز جي دور ۾ مختلف فڪرن جا اثر سنڌي ادب تي پيا جن ۾ طبقاتي فڪر بہ هڪ هو .

جڏهن تہ انگريز سنڌ تي 1843ع ۾ قبضو ڪيو پر پوءِ بہ پير پاڳاري جي اثر هيٺ علائقو هنن جي ڪنترول هيٺ نہ رهيو ۽ ان علائقي ڪي "آزاد رياست" پڻ ڪوٺيو ويندو هو ان آزاد علائقي تي انگريز 1943ع ۾ پير صبغت الله ڪي شهيد ڪري پنهنجي قبضي هيٺ آندو.

سنڌي نثري ادب ۾ سڀ کان پهرين جنهن شخص طبقاتي فڪر تي لکيو اهو چينمل پرسرام هوءِ ڊرامي ۾ پورهيت فڪر جي پرچار ڪندڙ خان چند درياڻي هو ۽ شاعريءَ ۾ پهريون شخص ڪشن چند تيرٿ داس ڪتري بيوس هو جنهن "پورهيت" نظم لکيو ۽ سياست ۾ عبد القادر نظاماڻي ۽ حيدر بخش جتوئي ڪي ڳڻي سگهجي ٿو .

حوالا

س۔ن	مصنف جونالو	ڪتاب جونالو	ڇپائيندڙ ادارو	سن	صفحو
01	سراج الحق	سنڌي ٻولي	عظيم پبليڪشن حيدرآباد	1964	28
02	غفور ميمڻ ڊاڪٽر	سنڌي ادب جو فڪري پس منظر	شاهه لطيف ڀٽائي چيئر	2002	72
03	سراج الحق	سنڌي ٻولي	عظيم پبليڪشن حيدرآباد	1964	43
04	عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر	سنڌي ادب جي مختصر تاريخ(جلد پهريون)	سنڌي لينگئج اٿارٽي	2004	21
05	لغاري اڪبر	سنڌي ادب جو مختصر جائزو	نيو فيلڊس پبليڪيشن	1999	14
06	مير معصوم ترجمو امير احمد	تاريخ معصومي	سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو		163
07	آفاق صديقي	جديد سنڌي ادب			398
08	سبط حسن	نويد فڪر	دانيال ڪتاب گهر	1985	219
09	راشدي حسام الدين	شاهه شهيد	نئين زندگي (رسالو)	فيبروري 1957	10
10	سبط حسن	نويد فڪر	دانيال ڪتاب گهر	1985	218
11	علامہ دائود پوٽو شمس العلماءُ	شاهه شهيد عنايت الله	نئين زندگي (رسالو)	فيبروري 1957	03
12	جي ـ ايم ـ سيد	پيغام لطيف	جي ـ ايم ـ سيد اڪيڊمي سنڌ	سن لکيل نہ آ	46_45
13	حضور بخش صوفي	شاهه عنايت شهيد	سنڌ نيشنل پبليڪيشن	1981	30-29
14	ڀٽو سليم	لطيفي لاٽ جا ڏاٽ	ڀٽائي لٽرري –اي-	1991	126

		ڏٽي	س-و-س		
15	پِيتائي شاهه عبد اللطيف(علامہ آ آ قاضي)	شاهه جو رسالو	سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو	1967	638
16	پِيتائي شاهه عبد اللطيف(علامہ آ آ قاضي)	شاهه جو رسالو	سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو	1967	638
17	وي۔ ايف۔ آگائيف	سنڌ تاريخ ڪي آئيني ۾ از 1918 ۔1985	دانيال گهر ڪراچي	1989	54-53
18	وي۔ ايف۔ آگائيف	سنڌ تاريخ ڪي آئيني ۾ از 1918 ۔1985	دانيال گهر ڪراچي	1989	109
19	وي۔ ايف۔ آگائيف	سنڌ تاريخ ڪي آئيني ۾ از 1918 ۔1985	دانيال گهر ڪراچي	1989	442
20	وي۔ ايف۔ آگائيف	سنڌ تاريخ ڪي آئيني ۾ از 1918 ۔1985	دانيال گهر ڪراچي	1989	447
21	وي۔ ايف۔ آگائيف	سنڌ تاريخ ڪي آئيني ۾ از 1918 ۔1985	دانيال گهر ڪراچي	1989	450

جديد طبقاتي ادب جي اوسر جو مختصر جائزو (1900 – 1950)

سنڌ ۾ جيڪا شاعري چند وديا اصول تحت ڪئي ٿي وئي ان تي صوفي مت فڪر جو اثر غالب رهيو ان شاعري ۾ عربي يا فارسي لفظ، وقت سر ڪتب آندا ٿي ويا پر ان جو ماحول خالص ديسي هو، جڏهن تہ فارسي جي اثر هيٺ، علم عروض تحت جيڪا شاعري ڪئي ٿي وئي ان جو ماحول بہ فارسي وارو رکيو ويو هو وڏي ڳالھ تہ فارسي جي رنگ ۾ شاعري ڪندڙ، پين ڏيهي ۽ عوامي شاعرن کي جيڪي چند وديا جي اصول تحت شاعري ڪندا يا ڏيهي ماحول پيش ڪندا هئا انهن کي شاعر قبول نہ ڪندا هئا. انگريز سنڌ تي قبضو ڪرڻ کان پوءِ جتي سرڪاري ٻولي انگريزي کي اهميت ڏني اتي فارسي بجاءِ سنڌي ٻوليءَ جي حيثيت کي قبول ڪندي ان جي ترقي لاءِ سرڪاري سطح تي ڪوشش ورتي ۽ سنڌي ٻولي اسڪولن ۾ پڙهائي وئي نتيجي طور جيڪو ادبي ماحول جڙيو ان ۾ پڻ جدت آئي. سنڌي شاعري ۾ سڀ کان پهرين ڪشنچند بيوس، فارسي ماحول کا ن هٽي ڪري شاعري ۾ ڏيهي ماحول ڏيڻ شروع ڪيو. قديم طورطريقن کان بغاوت جي نتيجي ۾ بيوس کي شاعر طور قبول ڪرڻ کان پڻ انڪار ڪيو ويو پر بيوس پنهنجو نئون ڏگ چڏڻ بجاءِ ان ۾ نوان خيال داخل ڪندو رهيو . بقول ڊاڪٽر عبد الجبار جوڻيجي جي تہ ”بيوس جو ننڍڙو مجموعو شيرين شعر“ 1937 ۾ ڇپيو. ڪن حلقن ڪيس شاعر تسليم ڪرڻ کان ئي انڪار ڪري ڇڏيو. بيوس جي ڪلام ۾ وطني ماحول ۽ وطني تشبيهن جو جلوو ڏسي ائين ڪيو ويو ان وقت اڪيلو بيوس ئي هو جيڪو عروض شاعريءَ جي وچ ۾ ان مضمونن کان آجو ٿيڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هو هن موضوعن ۾ تبديلي آڻي انفراديت قائم ڪئي “(1)

سنڌي افسانوي ادب جي ابتدا تہ قليچ صاحب ڪئي پر ترقي پسند افساني مضمون ۽ ناول جو بنياد وجهندڙ جيٺمل پرسرام، خان چند درياڻي ۽ لال چند وغيره آهن جن پنهنجي دور ۾ سٺو اثر ڇڏيو. ادب جي اندر جيڪا جدت اپري ان جي سماجي، معاشي ۽ سياسي حالتن جو اثر رهيو. ورهاست کان پهرين جي ادب تي هندو ۽ مسلم مذهبي فرق کان قوم پرستي جا پڻ اهڃاڻ ملن ٿا. جڏهن تہ پهرين جنگ عظيم جي دوران سوويت رياست جي ظهور نظرياتي طور سنڌي ادب کي متاثر ڪيو ۽ ترقي پسند سوچ جيڪا هندو ۽ مسلم و رهاست جي خلاف هئي پر اڪثريتي ماحول هندو ۽ مسلم فرق وري رهيو. هن سوچ واري سياست ۾ سنڌ غائب رهي ۽ عام سنڌي پورهيت عوام لاءِ هنن وٽ هڪ لفظ ”چت“هو . ورهاست کان پوءِ پرسرام جن کي اهو احساس ٿيو تہ سنڌ سان نا انصافي ٿي آهي پر ان چٽ واري خيال تي وري بہ قا ئم رهيو. بقول سندس تہ :

ڪنڌيچي شل ڪانگريسين جو ڪيو اٿن ڪنياءُ

پٽي ٿي پئي هوءَ ماءُ

سنڌ سموري ڏنائون ڇتن کي
مت نہ مهل تي آئي مٺن کي
جناح کي پيي اسان جو دل ۾ ڪو نہ پيو ڪهڪاءُ
پٽي تي پئي هوءَ ماءُ (2)

ترقي پسند فڪر جو بنياد وجهندڙ اديب جتي پورهيت عوام سان همدرديون رکن پيا اتي هو سنڌ لاءِ بہ پين کان مختلف خيالن جا مالڪ رهيا ۽ هو سنڌ کي هڪ الڳ ملڪ جي حيثيت ۾ ڏسڻ جا خواهشمند هئا. هن پيڙهيءَ جو جي نظرياتي جائزو وٺجي تہ هو جوهر ۾ صوفي ها پر ان وقت جيڪي مذهبي ٽڪراءُ واريون حالتون هيون انهن جي پيٽ ۾ مارڪسي فڪر واحد فڪر هو جيڪو تعصب ڪان پري هو. هن پيڙهيءَ جي روشن خيالي ۽ ترقي پسنديءَ جيڪا ٻئي پيڙهي پئدا ڪئي، ان ۾ طبقاتي فڪر وڌيڪ طاقتور ٿي اڀريو. هند ۽ سنڌ جي ورهاست ڪان پهرين سنڌي ناول نگاري ۾ طبقاتي فڪر جو اظهار گوبند مالهيءَ ڪيو. بقول جبار جوڻيجي صاحب جي تہ "گوبند مالهيءَ ڪيترائي ناول لکيا، ورهاڱي ڪان اڳ ۾ ۽ پوءِ بہ اڳ جي ناولن ۾ "انقلابي سپاهي" انقلابي سارا هہ قابل ذڪر آهن "(3) جڏهن تہ افسانا نگاري ۾ حشمت ڪيولراماڻي، سوپوگيانچنداڻي ۽ شيخ اياز ترقي پسند رخ اختيار ڪيو. جڏهن تہ شاعري ۾ بيوس ڪان پوءِ حيدر بخش جتوئي، جنهن نہ صرف ڏکيا نظم لکيا بلڪ شاعري ۾ خالص سنڌ ۽ پورهيت فڪر کي پيش ڪيو. ترقي پسند فڪر جو بنياد وجهندڙ ليکڪن جو مختصر جائزو هيٺ ڏجي ٿو.

خان چند درياڻي

جيٺمل پرسرام صاحب جتي مضمون نگاري ۾ ترقي پسند خيال کي آندو اتي سنڌي ناٽڪ ۾ ترقي پسند خيال کي پيش ڪندڙ خان چند درياڻي صاحب آهي بقول ڊاڪٽر عبد الجبار جوڻيجو جي تہ " سنڌي ناٽڪ جي نئين روپ جو باني خان چند درياڻي آهي هن سماجي برائين تي نهايت بيباڪيءَ سان لکيو "(4)

درياڻي صاحب جي لکيل ڊرامن جا موضوع نہ صرف سماجي برائين تي پڌل آهن پر هو سماجي اڻاين سان گڏوگڏ طبقاتي فرق ۽ ڦرلٽ جي ڳالهہ پڻ ڪري ٿو . سندس مقبول ڊرامي

" زميندارىءَ جا ظلم" (1928) ۾ جاگير داري قدرن ڪان نفرت ۽ بغاوت ڪندڙ هاري دل مراد جي ڪردار کي پيش ڪندي جاگيرداري سماج جي مٿئين طبقي جي ڏاڍ کي واضع ڪيو ويو آهي. ڊرامو-"بک جو شڪار"(1932) ۾ غريب ۽ امير جو ٽڪراءُ ڏيکاريو ويو آهي جڏهن تہ ڊرامو - " مايا جو انڌ" (1930) ۾ مل جي پورهيتن (مزدورن) ۽ مل مالڪ جو ٽڪراءُ ڏيکاريندي مل مالڪن تي تنقيد ڪري ٿو ۽ پورهيت پرتن لاءِ حق جو آواز بلند ڪري ٿو - درياڻي جي ڊرامي " ملڪ جا مدبر" تي وي - ايف آگائيف راءِ ڏيندي لکي ٿو . " ملڪ جا مدبر" ۾ ملڪ جي مدبرين جي نظرياتي ماهيت ۽ بور جوازي تعلقات تي سخت تنقيد ڪيل هئي جيڪي (هي ڊرامو - جي - ايلسن جي ڊرامي ." معاشري جا بنياد " جي اثر هيٺ لکيل هيو "(5). اهڙي طرح درياڻي صاحب جو ڊرامو " زماڻي جي لهر" پڻ مقبول ويو. درياڻي صاحب جي ڊرامن جي ڪاميابي ۾ جتي سندس موضوع ۽

نظريئي جو عمل دخل هو اتي سندس خوبصورت مڪالمہ پڻ هئا. هن شخص نہ صرف ڊراما لکيا پر عملي طور انهن کي اسٽيج تي پڻ پيش ڪيو. درياڻي صاحب جي موضوعن ۾ فڪري لاڙي مان معلوم ٿئي ٿو تہ هو غريب ۽ ڏتڙيل پورهيتن ۽ مظلوم عوام سان محبت ڪري ٿو، جنهن جو اظهار هو ڊرامن ۾ ڪري ٿو. درياڻي جي وفات کان پوءِ سنڌي ڊرامي (ناٽڪ) ترقي ضرور ڪئي پر ان جو (ڊرامن جو) موضوع ۽ مک ڪردار پورهيت نہ رهيو آهي. ان لحاظ کان خان چند درياڻي نہ صرف سنڌي ناٽڪ جي نئين روپ جو بنياد وجهندڙ آهي پر هي شخص سنڌي ڊرامي ۾ پورهيت فڪر جو بنياد پڻ وجهندڙ آهي.

(نوٽ : سنڌ ۾ انقلابي ڊراما اڄ بہ اسٽيج تي پيش ڪيا وڃن ٿا پر انهن جو احوال اسان کي نہ ملي سگهيو آهي.)

لال چند امر ڏنو مل جڳتياڻي (1886_1954)

لال چند امر ڏنو مل صاحب جو سنڌي ادب ۾ ٻوليءَ جي خالص لفظن، اصطلاحن ۽ تشبيهن جي ڪري مٿاهون مقام آهي، هن شخص محنت ڪري سنڌي لغت تيارڪئي جڏهن تہ ترجمن سان گڏ ناول پڻ لکيائين، رابندرناٿ ٽيگور جي ناول " مالهي" جو پڻ ترجمو ڪيائين. جيڪو ڪافي مقبول ويو. لال چند صاحب شاهہ عبد اللطيف، سچل سرمست ۽ ٻين صوفي مت جي شاعرن متعلق لکيو آهي. اها حقيقت آهي تہ سنڌي مضمون نگاريءَ ۾ هي شخص ڪافي ڪامياب رهيو آهي. پر هن جو خاص ڪم اهو آهي تہ هن ڄيٺمل پرسرام سان ملي ڪري "سنڌي ادبي انجمن" جو بنياد رکيو ۽ ساڳئي وقت نون سنڌي ليکڪن ۽ شاعرن جي اصلاح ڪندو هو جنهن جي موٽ ۾ ڪافي نوجوان ليکڪ سنڌي ادب ۾ آيا. هن جي ترقي پسندخيالن جو اظهار سندس هن عبارت مان ٿئي ٿو تہ " ترقي پسند مصنف جو صرف هڪ مقصد آهي هو پنهنجي عوام کي جاڳائي ۽ انهن کي هي سوچڻ تي مجبور ڪري ٿو تہ سماج ۾ غير منصفاڻا معاشي تعلقات کي تبديل ٿيڻ گهرجي."(6)

لال چند امر ڏنو مل صاحب جي ادبي علمي سرگرمين ترقي پسند خيال ۽ وسيع نظر سنڌي ادب، خاص ڪري ترقي پسند خيال کي ڪافي هٿي ڏني .

حوالا

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ڇپائيندڙ ادارو	سن	صفحو
01	عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر	سنڌي ادب جي مختصر تاريخ	زيب ادبي مرڪز حيدرآباد	1983	270
02	سدا رنگاڻي	ورهاڱي کان پوءِ سنڌي شعر جي چونڊ	سنڌي ساهتا اڪيڊمي نيو دهلي	1987	23

03	عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر	سنڌي ادب جي مختصر تاريخ	زيب ادبي مرڪز حيدرآباد	1983	191
04	عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر	سنڌي ادب جي مختصر تاريخ	زيب ادبي مرڪز حيدرآباد	1983	195
05	وي_ ايف_ آگائيف	سندھ تاریخ کے آئینے میں 1918_1985ء	دانيال گهر ڪراچي	1989	447
06	وي_ ايف_ آگائيف	سندھ تاریخ کے آئینے میں 1918_1985ء	دانيال گهر ڪراچي	1989	445

چيتمل پرسرام (1885-1948)

سنڌي ادب ۾ طبقاتي فڪر جي حوالي سان جن ليکڪن جا نالا بنياد وجهندڙن ۾ اچن ٿا انهن ۾ پهريون نالو چيتمل پرسرام جو آهي چيتمل صاحب سونجهو، چمڙا پوش جهڙن نالن سان پڻ لکيو چيتمل، مذهبي ڪٽرپڻي جو مخالف هو جنهن ڪري هو "هندومهاسڀا" تنظيم جو مخالف رهيو هن شخص جتي لال چند امر ڏنو مل سان ملي "سنڌي ادبي انجمن" جو بنياد وڌو اتي وطن جي آزادي ۽ خودمختياري جي لاءِ عملي طور قردار ادا ڪندو رهيو برطانوي استحصالي قوتن خلاف آواز اٿارڻ جي ڏوهه ۾ ڪيس جيل ۾ وڌو ويو چيتمل فڪري طور صوفي مت جو پيروڪار رهيو پر پوءِ به هو سوشلزم کي قبول ڪندي ان جي واڪاڻ /ساراهه ڪندو رهيو برطانوي قدامت پرستن جڏهن ڪميونزم خلاف تحريڪ هلائي ان دوران (1926) هن پنهنجو ڪتاب "ساميا واد" ڇپرايو بقول منگهارام ملڪاڻيءَ جي ته "چيتمل صاحب سنڌ ۾ ساميا واد (Socialsim) جو پهريون پرچارڪ هو جنهن اثر هيٺ 1926 ۾ ساميا واد ڪتاب لکيائين جنهن ۾ هن تحريڪ جي تاريخ جي سمجهاڻي ڏنائين ۽ ڏيکاريائين ته هيءَ هلچل رڳي مغرب وٽان ورتل نه آهي پراچين پورب جي پاڙن ۾ درج ٿيل آهي ". (1) چيتمل "سامياواد" ڪتاب ۾، ڪميونزم کي مختصر لفظن ۾ عام فهم زبان ۾ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي چيتمل، سائنسي ڪميونزم کي سائنسي رُخ ۾ ته نه سمجهائي سگهيو ۽ مٿس صوفي مت جو اثر غالب رهيو پر پوءِ به سندس ان عمل جا اثر سنڌ جي نوجوانن ۽ ادب تي پيا سنڌي ڊرامي ۾ لال چندامرڏنومل سامياواد جي ڳالهه ڪئي بقول منگهارام ملڪاڻيءَ جي تي "ساڳي موضوع تي (Socialsim) تي گهڻو پوءِ ديا رام منتاراڻيءَ (سوويت روس) 1944 ۾، ايم متن جي ڪتاب تان ترجمو ڪيو جنهن ۾ روس ۾ مزدور حڪومت جو 25 سالن جو واڌارو بيان ڪيل هو". (2) چيتمل صاحب نه صرف سوويت انقلاب جي تعريف ڪئي پر پنهنجون لکڻيون روس جي انقلابي اڳواڻ لينن جي نالي سان منسوخ ڪيون چيتمل جي نظرياتي بيهڪ لاءِ وي۔ايف آگائيف لکيو ته "ادبي سرگرمين جي باوجود هي تصوف پرست ۽ اپني بيسنٽ جو پيروڪار آهي ۽ ان سان گڏو گڏ پاڻ کي پڪو صوفي تصور ڪندو هو (ايتري تائين جو وليم شيڪسپيئر جي

فڪر ۾ صوفياڻي خيالن کي ڳولي ڪيندو هو) هن ئي "انجمن روح رهاڻ" قائم ڪئي جنهن جو مقصد صوفي مت مان سياست کي ڪيڏي ڏار ڪرڻو هو". (3) جيٺمل، شاهه عبداللطيف ڀٽائي، سچل سرمت ۽ سنڌ جي ٻين صوفين جي فڪر تي لکيو جنهن ۾ سچل سرمست متعلق لکيل مواد کي وڏيڪ موت مليس هن شخص جيڪو ادب ٻين ٻولين مان ترجمو ڪيو ان کي ايتري اهميت نه ملي پر ڪالم نويسي جي صورت ۾ هن جيڪو لکيو ۽ تنقيد ڪئي ان جو معيار متاثهون رهيو هن پنهنجي ڪهاڻين ۾ پورهيت پرتن، خاص ڪري ڪڙمين جو پاسو وٺي انهن جي حقن جي ڳالهه ڪندو رهيو بقول وي.ايف آگائيف ته "جيٺمل پرسرام ڪيئي درجن ڪهاڻيون پڻ لکيون آهن، جن ۾ هن، ميرن جي حوس ۽ زردارين جي حڪومتي ڏاڍ (تشدد) تان پڙدو کنيو ۽ بدنصيب خاص ڪري ڪڙمين جو دفاع ڪيو آهي هو هڪ وڏو ڪالم نويس پڻ هو لڳاتار اخبارن ۽ رسالن ۾ ڪم ڪندو هو جن جي صفحن تي وڏي دليريءَ سان ڏرتيءَ جي خدائن کي بي نقاب ڪندو هو هن جي اخباري ۽ تنقيدي تحريرن جو ادبي معيار تمام متاثهون هو (4)."

مختصر ته جيٺمل بحيثيت هڪ روشن خيال صوفي جي، سوشلسٽ فڪر کي نه صرف قبول ڪيو پر سنڌي ادب ۾ ان فڪر جي روشنيءَ ۾ /ان جي تعريف ۾ لکندو رهيو ان عمل کيس سنڌي ادب جي تاريخ ۾ ان مقام تي پچايو جو سامياواد فڪر جي سنڌ ۾ شروعات لاءِ سڀ کان پهرين سندس نالو اچي ٿو.

حوالا

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	ملڪاڻي منگهارام	سنڌي نثر جي تاريخ	روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو	1993	194
2	ملڪاڻي منگهارام	سنڌي نثر جي تاريخ	روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو	1993	195
3	وي.ايف آگائيف	سندھ تاریخ کے آئینے میں از 1918 تا 1985	دانيال ڪراچي	1989	442
4	وي.ايف آگائيف	سندھ تاریخ کے آئینے میں از 1918 تا 1985	دانيال ڪراچي	1989	443

ڪشنچند تيرٿ داس کتري بيوس (1885_1947)

بيوس صاحب 1885ع ۾ لاڙڪاڻي شهر ۾ ڄائو . هن شخص 16 سالن ۾ شعر لکڻ شروع ڪيو. هن شروع ۾ ڊراما پڻ لکيا. بيوس ڪرت جي حوالي سان ماستر هو علم سان لاڳاپو هئڻ ڪري علم عروض جو ڄاڻو هو. هن چندوديا وارو شعر گهٽ _علم عروض وارو وڌيڪ لکيو ساڳئي وقت شعر ۾ هندي فارسي ۽ عربي لفظ پڻ ڪتب آندا. بيوس پنهنجي گهر جو نالو "جشن خانو" رکي جيڪا علم ۽ ادب جي خدمت ڪئي اها پنهنجي جاءِ تي هڪ اهميت

رکي ٿي پر بيوس هڪ شاعر جي حيثيت سان جيڪا ٻارن لاءِ شاعري ڪئي ۽ نظم لکيا (جيڪي اڄ بہ سنڌي ٻالڪ ڪي ياد آهن) سنڌي پورهيت پرتن لاءِ پنهنجي جذبن جو اظهار شعر ۾ ڪيو ـ بيوس جو اهو ڪم مهان هو. بيوس جي ان جرئت ۽ خيالن کي سمجهندي سوويت يونين جي محقق ـ وي ـ ايف آگائيف لکيو " شاعر انسان دوست هو فرقي وار تعصب جي مذمت ڪندو هو. سنڌي قوم پرستي جي موقف سان آواز اٿاريندي نہ صرف آزاديءَ جي تحريڪ سان همدردي رکندو هو پر هن وطن جي حب جا ڪافي گيت لکندي ان تحريڪ ۾ حصو ورتو. بيوس جي فن جو عروج عام سنڌي هاري ناري ۽ مزدورن جي فڪر ۽ ضرورتن سان منسوب ڪيل تصنيفون آهن. سنڌي شاعرن ۾ هن پهريون پيرو مزدور طبقي جي عام سماجي گهرجن جو ادراڪ ڪندي ان جي مسئلن تي نظر وڌي " (1) پورهيتن جي شان ۾ لکندڙ هي شاعر سماج واد تہ نہ هو پر پنهنجي جوهر ۾ انسان دوست ضرور هو منهنجي خيالن مطابق بيوس نہ صرف سنڌي پورهيت جي تعريف ڪئي آهي پر هي پهريون شاعر آهي جنهن سنڌي پورهيت عورت جي شان ۾ "مزورڻ" جي عنوان سان نظم لکيو آهي، بقول سندس تہ:

زندگي جي اوچ طبقن ۾ نہ ٿيو تنهنجو گذر بہ اعليٰ شخصيتن جو ٿيو نہ تعليمي اثر پر پرايو خود حياتيءَ مان حيرت جو هنر ٿي، سکيو سنسار ۾ تولاءِ سختين جو سفر آهين بيوس ۽ نماڻي اور مزورڻ استري پر پريکيا وقت جيڪي آهين پورڻ استري (2) .

اهڙي طرح بيوس صاحب سنڌ جي ڪڙمي ۽ ان دور ۾ جيڪا جاگرائي آهي ان کي سامهون رکندي بيوس ڪڙميءَ لاءِ پنهنجي آس جو اظهار هيئن ڪري ٿو تہ،

جا بجا جام ٿيو سوسائٽيون تولاءِ پيا

سوڙهہ ناٽي جي مهل توسان سي ساٿي ڪڙمي.(3)

شاعر جي نگاهہ سماج جي طبقاتي فرق ۽ ڦرلٽ کي ڏسندي پورهيت لاءِ هڪ همدردي ۽ پرماريت لاءِ نفرت جو اظهار هن ريت ڪري ٿو:

"ڪيئن نہ رت چوس کي لوڪ پئي سائين سڏي

خون ڪنئچي جو ڪري درد دليون خالي ڇڏي

خون جي سرخي سان چن هئين هڏين وارو گڏي.

شيش محلون شهر جو ٿور شوتي رازو اڏي

آهي پٿر دل جو شاهد فرد پٿر جاءِ جو

سوز ست ۾ سمايل سرد سرجي واءِ جو (4)

بيوس پورهيت لاءِ محنت جي آزادي چاهي ٿو ۽ پورهي کي سنو سمجهي ٿو. بيوس صاحب پنهنجي دور جي ان خيال جي مخالفت ڪري ٿو. جنهن ۾ معاشري ۾ پورهيت کي ڪاسبي، ڪمي وغيره چئي گهٽ درجي جو انسان سمجهيو ٿي ويو. بيوس پورهيت کي همت ڏيندي چوي ٿو .

محبت ساڻ نيازي ڇاجي ؟
هن هن جي در آزي ڇاجي ؟
هت هت هار بازي ڇاجي؟
غمگيني اي غازي ڇاجي ؟
محنت هردم خود مختيار
محنت ڪر محنت هر وار (5)

ٻيوس پنهنجي شاعري ۾ سنڌي هاري ناري جي زندگي ۽ ان جي معاشي ۽ سماجي حيثيت کي جنهن نظر سان ڏٺو آهي. اها هڪ حساس انسان جي اک آهي. اها اک جنهن ۾ طبقاتي تعصب نہ آهي ۽ هڪ با شعور علم دوست جي حيثيت سان هو پورهيت جي ڏک کي محسوس ڪري ٿو پورهيت وڏا محل تہ تيار ڪري ٿو ۽ انهن ۾ پنهنجو فن ۽ رت شامل ڪري ٿو پر پاڻ ان ۾ نٿو رهي سگهي. پورهيت جي گهر جو منظر ٻيوس اهڙي تہ خوبصورت انداز سان بيان ڪيو آهي جو سنڌي پورهيت جي سماجي ۽ معاشي زندگيءَ جو مڪمل عڪس سامهون اڀري اچي ٿو بقول سنڌس تہ :

سج چنڊ اجهہ ٿو وجهي جنهن جي وٿين منجهان
ڦٽڪا ڪندي پچي هوا جنهن جي پٽين منجهان
چٽڪار مينهن ٿو ڪري ڇتجي ڇتين منجهان
قدرت سنڌي ڪمال، صحت لاءِ سوڪڙي
الا! جهري م شال غريبن جي جهوپڙي (6)

مختصر تہ سنڌي سماج ۾ جن کي هيٺو ۽ ڏيرو سمجهيو ٿي ويو اهي پورهيت، ڪڙمي ڪاسبي ٻيوس جي شاعريءَ جا مرڪزي ڪردار آهن. جڏهن تہ محترم ٻيوس جي شاعريءَ جو ڪافي حصو سنڌي لوڪ داستانن ۽ هندي ديو مالائي قصن تي پڻ ٻڌل آهي پر سنڌس شاعريءَ جو حسين پهلو پارن ۽ پورهيتن متعلق سنڌس شاعري آهي.

حوالا

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جونالو	ڇاپائيندڙ ادارو	سن	صفحو
01	وي ـ ايف ـ آگائيف	سندھ تاریخ کے آئینے میں از 1918 تا 1985	دانيال گهر ڪراچي	1989	450
02	ڪشنچند تيرٿداس کتري	ڪليات ٻيوس	ڊاڪٽر محمود شاهہ بخاري	1991	228
03	ڪشنچند	ڪليات ٻيوس	ڊاڪٽر محمود	1991	263

	تيرٿداس ڪتري		شاهه بخاري		
04	ڪشنچند تيرٿداس ڪتري	ڪليات بيوس	ڊاڪٽر محمود شاهه بخاري	1991	234
05	ڪشنچند تيرٿداس ڪتري	ڪليات بيوس	ڊاڪٽر محمود شاهه بخاري	1991	367
06	ڪشنچند تيرٿداس ڪتري	ڪليات بيوس	ڊاڪٽر محمود شاهه بخاري	1991	216

سنڌي ادب تي اثر (1950 ـ 2000)

1947ع واري غير فطري ورهاست جتي سنڌ کي سماجي ۽ معاشي طور ڪمزور ڪيو اتي جيڪو ادبي ماحول هو اهو ٽٽي ويو . ۽ تمام ٿورا ليکڪ رهجي ويا ڪجهه سالن جي خال کان پوءِ وري هڪ سلسلو اپريو ٿو جنهن ۾ تصوراتي فڪر وڌيڪ رهيو جڏهن ته طبقاتي فڪر جي پڻ اوتر ٿيندي رهي آهي ـ 1947ع کان اچ تائين اسان جي سنڌي سماج جي ماهيت جاگيرداريت واري رهي آهي ان ڪري سنڌي ادب جا اڪثر موضوع ان سماج سان لاڳاپيل رهيا آهن سنڌي فڪشن ۾، خاص ڪري افسانوي ادب ۾ جن اديبن کي سٺي مڃتا ملي آهي انهن هاري ۽ وڏيري جي پسمنظر ۾ ادب تخليق ڪيو آهي . هڪ قلم ڪار جو سماج ۾ ٿيندڙ ظلم ۽ ڏاڍ کان متاثر ٿيڻ هڪ فطري عمل آهي پر سماج جي مکيہ قوت (پورهيت) تي ترس کائي ڪري لکڻ ۽ ان جو حق سمجهي ڪري لکڻ بہ الڳ بحث ۽ واتون آهن سنڌ ۾ پورهيت عوام تي ترس کائي ڪري لکڻ جو رواج تصوراتي ليکڪن ۾ موجود آهي. هي سماج کي طبقاتي نظر سان ڏسڻ بجاءِ همدردي واري رخ ۾ ڏسن ٿا اهڙن ليکڪن مان ڪجهه ليکڪ اهڙا بہ اپريا جن ضياءُالحق جي دور ۾ سنڌي ڊرامي ۾ سنڌ جي وڏيري کي سنڌ جي ثقافت ڪري پيش ڪيو .جڏهن تہ اهي اديب جن طبقاتي فڪر جي روشنيءَ ۾ ادب تخليق ڪيو اهي طبقاتي ٽڪراءُ جي صورت ۾ پورهيت عوام تي جيڪي ان جا اثر پون ٿا بلڪ هو ادب کي هڪ انقلاب جي ذريعو سمجهن ٿا . اهڑا ليکڪ نظرياتي ليکڪ ٿين ٿا ۽ تخليق ٿيندڙ ادب نظرياتي ادب سان واسطو رکي ٿو . پنهنجي منزل طرف وڃڻ لاءِ اسان وٽ بہ واتون هيون هڪ اها تہ سنڌي ادب جي روايتي تحقيق مطابق سڀني اديبن کي شامل ڪيون پر اسان ان طريقي کي پنهنجي تحقيق لاءِ سنو نہ سمجهو ڇاڪاڻ تہ ان طريقي سان اسين ڪن خاص ليکڪن جي خوشنودي تہ حاصل ڪري سگهئون ها پر اصل ليکڪن ۽ موضوع سان نا انصافي ڪري وجئون ها. ٻيو طريقو اهو هو تہ صرف انهن ليکڪن کي شامل ڪجي جن طبقاتي فڪر لاءِ لکيو ـ اسان مناسب اهو سمجهيو تہ ٻيو طريقو اختيار ڪجي پر ان ۾ انهن ليکڪن کي پڻ شامل ڪيو وڃي جن مخالفت ۾ لکيو آهي يا ترجما پڻ ڪيا آهن. ساڳي وقت ڪجهه ليکڪ اهڙا بہ آهن،

جن جي مشهور ٿيڻ جو سبب ترقي پسند(طبقاتي فڪر جي روشني) ۽ روشني خيالي هو پر اهي پنهنجي جوهر ۾ طبقاتي فڪر جا پيروڪار نـ رهيا آهن. اسان انهن کي پڻ شامل ڪري سندن فڪر جو تنقيدي جائزو ورتو آهي. اڪثر ليکڪ اهڙا آهن جن ادب جي مختلف صنفن تي لکيو آهي هتي جي هر ليکڪ کي صنفن مطابق ورهاست ڪري بحث ڪريون تـ اهو پڻ ورجاءُ جو شڪار ٿي وڃي پيو نتيجي طور اسان شخصيتن جي مجموعي خيالن جو مختصر تنقيدي سرسري جائزو ورتو آهي اسان هيٺ جن ليکڪن جو ذڪر ڪيو آهي انهن سڌي طرح يا اڻ سڌي طرح مخالفت ۾ يا حمايت ۾ هن فڪر متعلق لکيو آهي

حشمت ڪيولراماڻي

حشو ڪيولراماڻي جو سنڌي ادب ۽ سياست ۾ هڪ سٺو حصو آهي پر افسوس ان ڳالهه جو آهي تـ هن شخص جي زندگي ۽ ادب متعلق تفصيل نـ اچي سگهيو آهي، جڏهن تـ هن جا سن ۽ نظرياتي دوست مارڪسي فڪر جا مشهور ڪردار رهيا آهن، پر انهن بـ هن استاد صفت مارڪسي ليکڪ جو تفصيلي احوال نـ لکيو آهي. بقول ليکو تلسياڻي جي تـ "1939 _ 1940 ع" ڌاري حشو ڪيولراماڻي انگلينڊ مان موٽيو هو، اچڻ سان شاگردن ۾ ڪم ڪرڻ شروع ڪيائين ۽ وديارٿي هلچل تي جڻ تـ ڇانئجي ويو. (Group Talks) ۾ نهايت اثرائتو ڳالهائيندو هو"(1) هن مان ظاهر ٿئي ٿو تـ حشو صاحب انگلينڊ مان واپس اچڻ کان پوءِ عملي طور طبقاتي جدوجهد ۾ حصو ورتو ۽ عوام ۾ خاص ڪري شاگردن ۾ ڪامياب ٿيو . بقول ليکو تلسماڻي جي تـ " سن 1940 ع ۾ لڙائي جي دوران حشو ڪيولراماڻي، پريتم ٿهلراماڻي، سنتوش ڏرماڻي جو پڻ هلچل ۾ سرگرم هو گرفتار ٿيا هئا. حشوءَ کي ارڙهن مهينن لاءِ نظر بند رکيو ويو" (2) ان وقت جي حڪومت، حشوءَ کي قيد ڪيو هو جنهن مان اهو ظاهر ٿئي ٿو تـ هن جي سياسي هلچل حڪومت تي اثر انداز ٿي رهي. هن شخص جي نظرياتي بيهڪ ۽ سوچ ويچار تي محترم شيخ اياز، جي _ ايم _ سيد ۽ سوڀي گيانچنداڻي لکيو آهي. پر اهو هن جي زندگيءَ جو مڪمل تفصيل نـ آهي. صرف اهو معلوم ٿئي ٿو تـ هو سنڌ ۾ سياسي طور مشهور ۽ مقبول رهيو پاڪ ۽ هند جي ورهاست کان پوءِ هو هندستان هليو ويو. حشو اتي سياسي طور مقبول ويو يا نـ اهو تـ معلوم نـ ٿي سگهيو آهي پر اهو اشارو ملي ٿو تـ هو ڪهاڻيون لکندو هو بقول نام ديوتارا چنداڻيءَ جي تـ " پين پولين اڳيان سنڌي ڪهاڻيءَ جو چهرو اڪثر ميڪ اپ ڪري پيئي رکيو ويو آهي (حشمت ڪيولراماڻي، موتي لعل جو تواڻي ۽ جنت ريلواڻي جيان، اهو اڪثر وڏيڪ ميرانجهڙو ٿي ويندو آهي "3) حشمت جو موت ڪڏهن ۽ ڪٿي ٿيو ۽ هن ڪيترا افسانا لکيا وغيره اهو احوال اسان کي معلوم نـ ٿيو آهي ان لاءِ اسان کي افسوس آهي پر ڳالهه جيڪا اسان جي ذهن ۾ اچي ٿي سا اها تـ حشمت ۽ ان جا دوست جيڪي طبقاتي جدوجهد سان لاڳاپيل ها انهن سنڌ جي 1943 ع وارن حالتن جو فائدو نـ ورتو خاص ڪري صبغت الله راشدي شهيد جي شهادت کان پوءِ جيڪا سياسي صورت حال اڀري ان ۾ هنن دوستن جو ڪو خاص ڪردار نـ رهيو آهي، جنهن مان اهو انومان ڪيڍي سگهجي ٿو تـ حشمت سنڌس پارٽيءَ جا ڪارڪن صرف مڊل ڪلاس

طبقن تائين محدود هئا ۽ پورهيت عوام ۾ انهن جو اثر گهٽ هو يا اهو پڻ ممڪن آهي تہ حشمت صاحب وارن وٽ مڪمل هنڌ جي پورهيت عوام جي آزاديءَ وارو خيال وڏيڪ حاوي هجي جنهن ڪري انهن سنڌ جي حالتن مان فائدو حاصل نہ ڪيو اهو سڀ تحقيق طلب آهي پر اها حقيقت آهي تہ حشمت صاحب 1943ع واري سنڌ جي حالتن مان فائدو حاصل نہ ڪندي هڪ تصوراتي سوشلسٽ جو ثبوت ڏنو آهي. بهرحال حشمت صاحب هڪ ئي وقت سياستدان ۽ اديب هوءِ هن مارڪسي فڪر جي روشنيءَ ۾ سماجي ۽ معاشي حالتن کي ڏنو.

گوبند مالهي

محترم گوبند مالهي سنڌي ادب ۾، خاص ڪري ناول نگاري جي صنف ۾ مارڪسي فڪر کي سهڻي انداز ۾ پيش ڪيو آهي هي شخص تسلسل هو محترم جيٺمل پرسرام ۽ ٻين جو جن مارڪسي سوچ جو بنياد سنڌي ادب ۾ رکيو هو . مالهي صاحب پاڪ ۽ هنڌ جي ورهاست کان پهريائين جيڪي ناول لکيا آهن مثلاً "انقلابي سپاهي" ۽ ""انقلابي شاهراهہ" _ انهن جا نالا ئي اهو ظاهر ڪن ٿا تہ هي شخص پورهيت انقلاب سان ڪيترو پيار ڪندو هو مالهي صاحب جي شروعاتي ناول بنيادي طور نظرياتي ناول آهن جن ۾ طبقاتي فڪر جي روشنيءَ ۾ هر ڪردار کي ڏسي ٿو پر ورهاڱي کان پوءِ سندس ناولن جا موضوع سماجي رهيا آهن جن ۾ هو سنڌ جي مٽيءَ کي ياد ڪري ٿو پر ان لاءِ ڪجهہ ڪري نہ سگهيو مالهيءَ جي لاءِ عبدالجبار جوڻيجي جو خيال آهي تہ "گوبند مالهي جو نالو سنڌي ناول نگاريءَ ۾ جذبات نگاري ۽ ڪردارن جي اپٽار بابت مشهور آهي. مالهيءَ ڪيترائي ناول لکيا ورهاڱي کان اڳ ۾ ۽ پوءِ بہ اڳ جي ناولن ۾ انقلابي سپاهي، انقلابي شاهراهہ قابلي ذڪر آهن ."(1)

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جونالو	ڇپائيندڙ ادارو	سن	صفحو
01	عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر	سنڌي ادب جي مختصر تاريخ	زيب ادبي مرڪز حيدرآباد	1983	191

رشيد احمد لاشاري

سنڌي ادب ۾ ڪجهہ ڪردار اهڙا بہ آهن جيڪي گهڻ رخا آهن ۽ انهن جو ڪو هڪ نظريو نہ رهيو آهي. پر هو وقت ۽ حالتن مطابق پنهنجو رخ تبديل ڪندا رهيا آهن اهڙن گهڻ رخن اديبن جو انگ وڏيڪ آهي جڏهن تہ نا شعور ۽ با وقار اديب جيڪي پنهنجي فن ۽ فڪر سان وفادار رهن ٿا يا رهيا آهن اهڙا اديب سنڌي ادب ۾ تمام

گهڻ آهن رشيد ڀٽي صاحب انهن انمول انسانن مان هڪ هو جن وٽ پنهنجي آدرش اهميت پين خواهش کان مٿاهين رهي آهي. ڀٽي صاحب نہ صرف ترقي پسند فڪر جي روشنيءَ ۾ ڪهاڻيون يا ناول لکيا پر فڪري ادب سان گڏ ترجما پڻ ڪيا جن سنڌي ادب ۾ سٺو واڌارو ڪيو. ڀٽي صاحب جي ڪهاڻين جو هڪ رخ ڪل پوڳ وارو ضرور آهي پر هن جي ڪهاڻين جو جوهر، پوءِ اهي پوڳ واريون آهن يا سنجيده آهن پنهي صورتن ۾ پورهيت عوام جي حق ۾ آهن. ڀٽي صاحب جيڪو پورهيت عوام لاءِ سٺو سمجهي ٿو پنهنجي لاءِ پڻ سٺو سمجهي ٿو هو سماج ڪي وجودي ليکڪ واري نظر سان ڏسڻ بجاءِ وسيع تر سوچ جو اظهار ڪندي سماج ڪي تبديل ڪرڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ سماج جي پرماري ۾ قورو قوتن ڪي هٿائڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو .

ڀٽي صاحب جي جيڪا ڪهاڻين، ناولن يا پين مضمونن وغيره ۾ بولي آهي اها جتي عوامي آهي اتي خالص پڻ آهي ساڳئي وقت هن شخص جو ڳالهہ ڪي پيش ڪرڻ جو انداز عام ليکڪ کان الڳ ۽ نرالو آهي. ڀٽي صاحب جا افسانا يا ترجما وغيره پنهنجي جاءِ تي پر هن شخص پنهنجي ڪتاب " سچ جو فلسفو " ۾ جيڪو مارڪسي فڪر ڪي عام فهم زبان ۾ سمجهايو آهي مان نٿو سمجهان تہ ڪو ان کان اڳ يا هن وقت تائين ڪنهن مارڪسي جدلياتي ماديت ڪي سنڌي ادب ۾ اهڙي طرح سمجهايو هجي. هي نہ صرف جدليات جي قانونن ڪي سمجهائي ٿو پر تخليقي انداز ۾ ڏاڍي سهڻي طريقي سان پنهنجي لفظن ڪي انهن قانونن ڪي بيان ڪري ٿو بقول سنڌس تہ " جدلياتي ماديت هن حقيقت تي بنياد رکي ٿي تہ اوسر يا ترقي جي عمل جي ارتقائي ۽ انقلابي پهلن ۾ ڳوڙهو لاڳاپو آهي هي لاڳاپو اهڙو گهاٽو آهي جو هڪ عمل ٻئي عمل کان ڌار ٿي نٿو سگهي ارتقائي مقداري تبديلين کان سواءِ انقلابي صفتي تبديلين کان سواءِ ڪي نوان طريقا نيون منزلون نہ ماڻي سگهيون، ۽ نتيجي ۾ ڪا بہ ترقي يا اوسر نہ ٿيندي "(1)

ڀٽي صاحب، مارڪس جي هن ڳوڙهي فڪر ڪي سمجهائيندي جڏهن تضاد اچي ٿو تہ ان ڪي آسان طريقي سان وضاحت ڪندي سمجهائي ٿو تہ "´جڏهين بہ ضد پاڻ ۾ ملن ٿا، يا جڏهين بہ انهن ۾ ڪنهن قسم جو ناتو پيدا ٿئي ٿو، تہ انهن ۾ تضاد پيدا ٿين ٿا ان ڪري تضادن ڪي ٻن ضدن جي وچ ۾ لاڳاپي جو پيو نالو ڏئي سگهجي ٿو "(2)

ڀٽي صاحب جتي مارڪسي فڪر کان هر وقت مطمئن نظر اچي ٿو هو آزاديءَ جي متعلق سنڌس خيال عين پورهيت پرتن جي گهرج مطابق آهن هو تعصب نٿو ڪري پر طبقاتي ٽڪراءُ جي انت، نظرئي ۽ عمل جي روشنيءَ ۾ اهڙي قسم جي نتيجي تي پڄي ٿو بقول سنڌس تہ " جنهن سماج ۾ سچي عمارت پئسي جي قوت تي ڪڙي ڪئي وئي آهي، جنهن ۾ محنتي عوام غربت ۾ گهاري رهيو آهي، ۽ مٺ جيترا چورن جيان پلي رهيا آهن، ان ۾ حقيقي صحيح آزادي ٿي نٿي سگهي. پورهيت عوام تڏهين سياسي ۽ سماجي آزادي ماڻي سگهندو، جڏهين هو اقتدار پنهجي هٿ ۾ ڪٽندو ۽ اهڙي نئين سماج جي جوڙ ڪندو، جنهن ۾ نہ پر ماري هوندا نہ پيڙيندڙ ".(3)

ڀٽي صاحب جي خيالن جو اڀياس ڪندي اهو معلوم ٿئي ٿو تہ هو نہ صرف هن طبقاتي فڪر کان مطمئن آهي پر ساڳي وقت هو ان سائنسي فڪر تي عبور رکندي ان ڪي آسان کان آسان تر بوليءَ ۾ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪري

ٿو اسانجو خيال آهي تہ پيٽي صاحب پهريون سنڌي اديب ۽ دانشور آهي جنهن مارڪسي فڪر جي صحيح معنيٰ ۾ وضاحت ڪندي پورهيت عوام جو حق ادا ڪيو آهي.

حوالا.

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ڇپائيندڙ ادارو	سن	صفحو
01	رشيد ڀٽي	سچ جو فلسفو	عظمت ادبي اڪيڊمي	1985	77
02	رشيد ڀٽي	سچ جو فلسفو	عظمت ادبي اڪيڊمي	1985	81
03	رشيد ڀٽي	سچ جو فلسفو	عظمت ادبي اڪيڊمي	1985	148

ڪامريڊ حيدر بخش جتوئي

محترم حيدر بخش بنيادي طور شاعر هو يا سياستدان؟ اهو طئي ڪرڻ ڏاڍو ڏکيو آهي ڇاڪاڻ تہ جتي سندس خوبصورت شاعري آهي اتي سندس سياست جو رخ خالص عوامي آهي خاص ڪري سنڌ ۾ هارين لاءِ جيڪا جستجو ڪري ٿو اها جستجو نہ تہ ڪو پيو شاعر ڪري سگهيو نہ وري ڪو سياستدان ڪري سگهيو آهي. حيدر صاحب لاءِ مشهور آهي تہ هو ٻئي وڏي جنگ دوران سوشلسٽ تحريڪ کان متاثر ٿي سياسي ميدان ۾ آيو. هتي سوال ٿو اڀري تہ سنڌ ۾ ٻيا بہ سياستدان هئا اهي ڇو نہ متاثر ٿيا؟ اصل ۾ حيدر صاحب خارجي طور دنيا ۾ هلندڙ تحريڪ کان ضرور متاثر ٿيو پر داخلي طور سنڌ ۾ سوشلسٽ تحريڪ ۽ طبقاتي فڪر لاءِ ڪافي ماحول جڙي چڪو هو. جيٺمل پرسرام، لال چند امر ڏنو مل، خان چند، خاص ڪري حشو ڪيولراماڻي وغيرهہ طبقاتي فڪر جو بنياد سنڌ ۾ رکي چڪا هئا پوءِ اهو ڪمزور هو يا نہ اهو الڳ بحث آهي ـ حيدر صاحب بنيادي طور ان ماحول جي پئداوار آهي جڏهن تہ غريبن ۽ پورهيتن لاءِ شاعري ڪشنچند بيوس ڪندو رهيو اها راهہ تہ حيدر صاحب سامهون ڪليل رهي ـ اهي سڀ مفڪر (ڪشنچند کان علاوهہ) جتي سماج واد فڪر جي ڳالهہ ڪن ٿا اتي سنڌ سنڌن دل جي خانن ۾ آزاد رهي ٿي ۽ هو ان کي آزاد ڏسڻ گهرن ٿا. هو معاشري ۾ جنم وٺندڙ تعصب کان نفرت ڪن ٿا اهو ماحول سنڌ جي جنهن خطي مان اڀري رهيو هو حيدر صاحب ان علائقي جو رهواسي هو . حيدر صاحب جي اندر جو انسان حساس هو جيڪو ٻين جي ڏک کي ۽ سچائي کي سمجهڻ جي سگهہ رکي پيو ـ پيو جيڪو وڏو سبب هو سو اهو تہ انگريز هند ۽ سنڌ جي غير فطري ورهاست ڪري رهيو هو . ان وقت جيڪي باشعور سنڌي هئا اهي سنڌ جي ان ڏک کي بخوبي سمجهي رهيا هئا اها فطري ڳالهہ آهي تہ انسان جنهن ظلم ۽ بربريت جو شڪار ٿيندو آهي ان ظلم جي مخالف قوت سان پنهنجو ناتو جوڙيندو آهي ان دور جي، سنڌ جا سياستدان ۽ اديب، جن ۾ حيدر

صاحب بہ شامل آهي سوشلسٽ تحريڪ کان متاثر ٿيڻ هڪ فطري عمل هو . 1944 ۾ حيدر صاحب جڏهن سياست جي عملي طور شروعات ڪئي تہ ٽريڊ يونين ۽ هاري سياست جي شروعات هن کان پهرين ٿي چڪي هئي. ساڳئي وقت دنيا ۾ پر ماريت قوتن جي جتي مندين جي ورهاست سان گڏ سوشلسٽ فڪر خلاف جنگ عروج تي هئي اتي ييتڪيت ۾ قاتل قومون پنهنجي آزاديءَ لاءِ تحريڪون هلائي رهيون هيون. هند ۽ سنڌ ۾ بہ قومي نظرئي سان گڏ سوشلسٽ ۽ قوم پرست سوچ ڪٽي عمل ۾ رهي. 1947 ۾ هند ۽ پاڪ جي ورهاست جتي سنڌي ادب ۾ هڪ خال پئدا ڪيو ۽ اڪثر ليڪڪ هند هليا ويا اهڙي طرح سنڌ جي سياست ۾ بہ ميدان خالي رهيو (طبقاتي فڪر واري سياست ۾) اڪثر سياستدان جن ۾ جي ـ ايم ـ سيد بہ شامل هو پاڪستان جي ڳالهہ ڪري رهيا هئا طبقاتي فڪر لاءِ، هتي جيڪو پراڻو ماحول هو اهو ٻن حصن ۾ تقسيم ٿي ويو . 1947 ع کان وٺي اڄ تائين سنڌ ۾ جيڪا طبقاتي فڪر جي سياست اپري ان ۾ هڪ رخ پاڪستان نواز ڪميونسٽن جو، جڏهن تہ ٻيا (سنڌي) سوشلسٽ فڪر، طبقاتي فڪر جو بنياد سنڌ کي ناهي اڳتي وڌيا ـ حيدر صاحب سنڌ کي بنياد بڻائي جڏهن سنڌ هاري ڪاميٽي جوڙي ۽ هاري حقدار جي ڳالهہ ڪئي ان وقت سنڌ ۾ طبقاتي فڪر جي حوالي سان ميدان خالي هو . جنهن جو فائدو وٺندي حيدر صاحب طبقاتي فڪر جا سنڌ ۾ بنياد تمام هيٺين سطح تي رکيا حيدر صاحب خالص عقليت پسند شخص هو هن هارين جا مسئلا حل ڪرڻ لاءِ نہ صرف عملي طور قدم کنيو پر هن شخص هارين جي مسئلن تي ڪافي لکيو سنڌ جي هارين جي لاءِ اڄ بہ لکيو وڃي ٿو پر حيدر صاحب جو انداز منفرد هو هارين کي سنڌ جي سياست سان ملائي ڪري لکي ٿو ۽ ننڍڙن مسئلن کي عنوان ڏئي پنهنجي پورهيت پرتن کي روشناس ڪري ٿو . هن جي لکت جو انداز هڪ دستاويز وارو آهي جتي هي پورهيت جي مسئلن کي تاريخي طور ڪٽي ٿو اتي هو هارين ۽ مزدورن کي عملي سياست ۾ آڻي ٿو ۽ سنڌ جي وڏيرن خلاف اليڪشن ۾ نہ صرف پورهيتن کي بيهاريو پر پاڻ بہ اليڪشن ۾ حصو ورتو ان ڪري وڏيرن ڪيس ڪافي ڏک ڏنا پر هو عملي طور نہ هٽيو . پاڪستان جي دائري ۾، حيدر صاحب سنڌين، بلوچن ۽ پناڻن کي مظلوم ٿو سمجهي جڏهن تہ پنجاب صوبو هن جي نظر ۾ هڪ ڦورو آهي پر اتان جو پورهيت عوام هن جي نظر ۾ ڦورو نہ آهي. بقول سندس تہ "اسان سنڌي، بلوچ ۽ پناڻ پنهنجي محدود دائري ۾ پنهنجي حقن مطابق پنهنجي قسمت پنهنجي هٿن ۾ رکڻ چاهيون ٿا اسان جا وڏا پائر، اوهان جي وڏي مهرباني ! اسان کي ون يونٽ جي باري ۾ اوهان جي نيڪ ارادن جي پوري خبر آهي بس ايترو ڪافي آهي. هاڻي ڊاهيوس مهرباني ڪيو تہ وري پائرن وانگر ڏار ڏار پنهنجي پنهنجي گهرن ۾ رهون اها اوهانجي وڏي مهرباني ٿيندي، ون يونٽ ڊاهيو ۽ پوءِ جمهوريت جي ڳالهہ ڪيو "(1)

حيدر صاحب جي نثر ۽ نظم جو بغور جائزو ورتو وڃي تہ حيدر صاحب نثر جي بنسبت نظم ۾ سنڌ جي حوالي سان ڪافي واضع موقف رکي ٿو جنهن مان هن جي سوچ ۽ فڪر جي سڌ ملي ٿي بقول سندس تہ :

پاڻ آ پنهنجو هر انسان
پنهنجو آهي هي ايمان!

پنهنجو آهي هي اسلام !
جيئي سنڌ، جيئي سنڌ
ڪينو فطنو ٿئي برباد!
قرب محبت زنده آباد!
پنهنجو آهي هي پيغام !
جيئي سنڌ جيئي سنڌ (2)

حيدر صاحب جي مٿين خيال تي غور ڪجي ته هن صاحب مارڪسزم جي ان پهلوءَ کي اجاگر ڪيو آهي جيڪو جوهر آهي سموري فڪر جو ـ ڇا مارڪسي فڪر ڪان وڌيڪ ڪو ٻيو فڪر آهي جيڪو انسان سان محبت ۽ پيار ڪندو هجي ؟ سيئي فڪر پنهنجي پنهنجي فڪر ۾ نيرا، ساوا، ڪارا آهن يا وري تعصبي ۽ وهمي آهن پر طبقاتي فڪر هڪ نظر سان سڀني جي خواهشن، چاهتن، محبتن ۽ قربتن جو احترام ڪندي غير طبقاتي سماج لاءِ عملي جدوجهد ڪري ٿو . حيدر صاحب هتي ان پيغام کي ڏاڍي خوبصورت انداز ۾ سمجهايو آهي. هتي جي توهان وٽ اهو سوال اڀري ٿو ته حيدر هن نظمم طبقاتي فڪر ۽ انسانيت کي الڳ ڪري سمجهايو آهي ته مان سمجهان ٿو توهان وڏي غلطي ٿا ڪريو .

حيدر صاحب ٻاڙيتو اڳواڻن تي خاص ڪري جن جو تعلق سنڌ سان آهي انهن کي سڌي نظر سان نٿو ڏسي هو ڪڙو سچ چئي ڏئي ٿو .

وڪيو جنهن ديس پيارو، تنهن تي لعنت
ڪيو جنهن ڪم هچارو، تنهن تي لعنت
ڪيائين منهن پنهنجو ڪارو، تنهن تي لعنت
وجهي ٿو ملڪ سارو، تنهن تي لعنت
آ تنهنجو ويري شيطان، سنڌ پياري
ٿيون قربان تو تان سنڌ پياري (3)

حيدر صاحب پنهنجي شاعري ۾ سياست جو محور جتي پورهيت تي رکيو اتي هو سمجهي پيو ته انقلاب پاڪستان ۾ سنڌ ۾ ايندو پيو ته حيدر تي اها تنقيد، خاص پاڪستان پرست ڪميونسٽن طرفان رهي ته حيدر پنهنجي جوهر ۾ مائو نواز قوم پرست هو ـ مان نٿو سمجهان ڪو اها تنقيد جائز هئي ڇاڪاڻ ته جنهن دورم حيدر سياست ڪئي ٿئي ان وقت سنڌ ۾ صنعتي مزدور نه هو صرف هاري هئا ۽ هاريءَ کي انقلاب لاءِ تيار ڪرڻ مزدور ڪان مشڪل هو پر حيدر صاحب اهو مشڪل ڪم ڪري ويو اصل ۾ حيدر جنهن تنقيد جي لائق آهي سا اها ته هو ريڊيڪل سوچ جو مالڪ آهي پر اهو سچ آهي ته هو انقلاب سان غدار نه هو .

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ڇپائيندڙ ادارو	سن	صفحو
01	جتوئي ڪامريڊ حيدر بخش	ڌرتي منهنجي ماءُ	سنڌ نيشنل پبليڪيشن ميرپور بٺورو	1987	54_55
02	جتوئي ڪامريڊ حيدر بخش	ڌرتي منهنجي ماءُ	سنڌ نيشنل پبليڪيشن ميرپور بٺورو	1987	56
03	جتوئي ڪامريڊ حيدر بخش	ڌرتي منهنجي ماءُ	سنڌ نيشنل پبليڪيشن ميرپور بٺورو	1987	64

جي ايم سيد (غلام مرتضي سيد)

محترم جي ايم سيد، سنڌ ۽ پاڪستان جي سياست جو اهو ڪردار آهي جنهن جا وقت ۽ حالتن تحت مختلف رخ ۽ رويا رهيا آهن. سنڌ ۾ جڏهن انگريزن خلاف تحريڪ هلائيندي الڳ سنڌ جي ڳالهه ڪئي تي وئي تہ ان وقت جي ايم سيد، پاڪستان جي حق ۾ نہ صرف نعراءُ پاس ڪرايو بلڪ پاڪستان جي لاءِ پنهنجي وس ۽ وت آهر ڪوشش ڪندو رهيو ان وقت جي ايم سيد جو ڪردار سنڌ دشمن رهيو. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ بہ پاڪستاني سياست ۾ پنهنجو متاثون مقام ڳولهيندو رهيو ۽ وزارت پڻ حاصل ڪئي، جي ايم سيد جيڪو مقام حاصل ڪرڻ چاهي پيو اهو حاصل نہ ڪري سگهيو، نتيجي طور پاڪستان جي سياست کان فراريت اختيار ڪئي. اهڙي صورت حال ۾ جي ايم سيد وٽ ٻہ رستا هئا هڪ تہ هو خاموش ٿي وڃي ۽ سياست هميشہ ڇڏي ڏئي پيو ڏگ اهو هو تہ سياست کي جاري رکندي قومي سياست جو ڏگ اختيار ڪجي. جي ايم سيد قومي سياست وارو ڏگ اختيار ڪيو. سيد صاحب، پاڪستاني سياست ۾ رهيو يا قومي ۾، هو سڀ کان پهرين وڏيرو هو ۽ وڏيرڪي انداز ۾ سياست ڪندو رهيو. قومي سياست ۾ رهندي بہ هن شخص کي عوام جي طاقت تي اعتبار نہ هو پر هن جو اهو خيال رهيو تہ وڏيرا ۽ پير چاهين تہ هو پاڻ ۾ ملي ڪري سنڌ کي آزاد ڪري سگهن ٿا. بقول وي – ايف – آگائيف تہ " جيئن تہ جي ايم سيد، حسام الدين راشدي، فيض محمد سومرو سياسي تاريخ ۾، جنهن تحت هو پوري تاريخي عمل کي اڳتي ڪٽي اچن ٿا شخصيت جي ڪردار کي حد کان وڌيڪ اهميت جو رجحان رکن ٿا"(1)

ساڳئي وقت محترم جي ايم سيد مختلف ڳالهہ ٻولهہ (انٽرويوز) ۾ اهو پڻ اظهار ڪندو رهيو تہ امريڪا يا برطانيہ چاهين تہ سنڌ آزاد ٿي سگهي ٿي وغيره. محترم جي ايم سيد جي شخصيت جنهن لاءِ اسين پهرين عرض

ڪري چڪا آهيون تہ گهڻ رخي آهي ۽ تحقيق طلب آهي پر اسين هتي صرف سندس نظريئي ۾ ڏنل سوشلزم طرف اچون ٿا. جي ايم سيد جيڪو سنڌ جي قومي آزاديءَ وارو نظريو ڏنو ان جا چار پهلو هي آهن. 1. قوم پرستي 2. جمهوريت 3. سيڪيولرازم 4. سوشلزم (هنن نڪتن لاءِ ڏسو جي ايم سيد جو ڪتاب "سنڌو ديش ڇو ۽ ڇا لاءِ" پيو ڪتاب "پيغام لطيف" – پهرين ڪتاب ۾ نڪتن جي وضاحت آهي ۽ ٻئي ۾ ڀٽائي تي لاڳو ڪري ظاهر ڪيو ويو آهي تہ شاهہ لطيف قومپرست ۽ سوشلسٽ وغيره هو.)

هي چار نڪتا پنهنجي پنهنجي جوهر ۾ ڪافي وسعت رکن ٿا انهن جي مقبوليت پنهنجي جاءِ تي پر اهي چارئي نظريا هڪ ٻئي جي ٽڪراءُ ۾ پڻ آهن مثلن قوم پرستي جو نظريو سرمائيداري جي پيداوار آهي جڏهن تہ سوشلزم، سرمائيداري ۽ طبقن جي خلاف آهي طبقاتي نقطئہ نظر کان قوم پرستي، جمهوريت ۽ سيڪيولرازم هڪ آهن پر سوشلزم ۾ غير طبقاتي سماج لاءِ لڳاتار جدوجهد آهي هتي سوال ٿو اڀري تہ جي ايم سيد جيڪو نظريو ڏنو ان ۾ سندس ڪردار ڇا رهيو؟ جي ايم سيد طبقن جي خلاف نہ هيو ۽ نہ وري هو سنڌ جي وڏيري جي خلاف تحريڪ هلائڻ جي حق ۾ هو. جي ايم سيد جو نظريو پڻ ٻيڙين تي سوار هو جنهن ڪري سندس نظرئي ۽ تحريڪ ۾ هميشہ نظرياتي ٽڪراءُ ۽ گهوٽالو رهيو جي ايم سيد جيڪي وضاحتون سوشلزم جون ڪيون آهن انهن مان ظاهر آهي تہ هو، سوشلزم کي ثانوي اهميت ڏئي ٿو جي اسين هيئن چئون تہ بهتر ٿيندو سوشلزم، جي ايم سيد جي نظر ۾ سائنسي نظريو نہ پر غريبن سان همدردي وارو نظريو آهي. اها هڪ حقيقت آهي تہ جي ايم سيد، سوشلزم کي پنهنجي پروگرام ۾ خاص سياسي مقصد لاءِ شامل ڪيو جڏهن تہ عملي طور تي هو، مارڪسي فڪر کان پري هو. جي ايم سيد، ڀٽائي جي شاعري کي خاص رنگ ڏئي قومي ڪري پيش ڪيو آهي جنهن جو ڀٽائيءَ سان ڪوبہ واسطو نہ آهي. ان جو اعتراف خود جي ايم سيد ڪندي چيو تہ "مون کي اميد آهي تہ ڀيا عالم ۽ فاضل هن منهنجي ادني ڪوشش مان اشارو حاصل ڪري انهيءَ مضمون کي زياده واضع ۽ نادر طريقي سان ادا ڪندا مون کي پنهنجن خامين ۽ ڪوتاهين جي پوري پروڙ آهي پر هي ڪتاب صرف سنڌن علمي غيرت ۽ جذبي کي تازيانہ هڻي چست ڪرڻ جي نيت سان لکيل آهي اگر اردو دان حضرت ڊاڪٽر اقبال کي ۽ ٻين شاعرن تي سوها شرح لکي ان کي هر مجلس ۽ موقعي لاءِ قطب آڻي سگهن ٿا تہ اسان سنڌي ڇو نہ بجا طور شاهہ صاحب جي ڪلام کي پنهنجي نوجوان طبقي ۾ قومي بيداري ۽ سياسي شعور پيدا ڪرڻ لاءِ ڪتب آڻيون." (2)ساڳئي وقت، ساڳئي ڪتاب ۾، جي ايم سيد، ڀٽائيءَ کي سوشلسٽ ۽ غريبن جو همدرد هن ريت ثابت ڪيو آهي. سندس خيالن کي هيٺ ڏجي ٿو.

الف. سنڌن رجحان طبع سوشلزم طرف مائل هئي.

ب. شاهہ صاحب غريبن جو طرفدار ۽ سٽايلن کي گڏڪرڻ جي ڪوشش ٿي ڪيائين.

ج. آءُ مٿي لکي آيو آهيان تہ شاهہ صاحب جي طبع جو رجحان سوشلزم طرف هو تنهن ڪري ان جو لازمي نتيجو اهو آهي تہ هو اهڙي نظام جي برخلاف هجي جنهن مان سندس مارو ۽ سنگهار بکيا اجيا، اگهاڙا ۽ بي گهر خانہ بدوش زندگي گذارين ۽ چند شاهوڪار طبقي جا ماڻهو پيا مزا ماڻين.(3)

جي ايم سيد، پيٽائي کي جنهن سياسي رخ ۾ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ان مان ٻه ڳالهيون واضع ٿين ٿيون هڪ ته پيٽائي، نه ته سوشلسٽ هو ۽ نه وري کو پيٽائي طبقاتي جدوجهد جي ڳالهه ڪئي آهي پيو ته جي ايم سيد، سوشلزم کي بطور نظرئي ۽ طبقاتي جدو جهد نه ٿو سمجهائي پر هو سوشلزم کي هڪ هٿيار طور (پاليسي طور) استعمال ڪري ٿو جنهن مان هن جو مقصد صرف اهو آهي ته خارجي ۽ داخلي طور سياسي همدرديون حاصل ڪيون وڃن، جي ايم سيد جتي سوشلزم جي وضاحت پنهنجي مرضي مطابق ڪري ٿو اتي ڪميونزم (مارڪسي فڪر ۽ ان جي پيروڪارن) کي تنقيد جو نشانو بڻائي، ان فڪر کي مذهبن جي صف ۾ آڻي بيهاري ٿو بقول سندس ته " ڪميونزم معاشري جي نئين طور تعمير ڪرڻ لاءِ اقتصادي بنيادن تي بيٺل هڪ نظريو آهي جنهن جي پوئلڳن کي اهو يقين ويٺل آهي ته هن وقت بني نوع انسان جي جملي معاشرن جي مشڪلاتن ۽ مصيبتن جي نجات انهيءَ جي پوئلڳيءَ مان ٿيڻ واري آهي. ڪميونزم جي پوئلڳن جي دعويٰ ۽ عالمگير مذهبن هندو ڌرم، ٻڌ ڌرم، مسيحت ۽ اسلام جي پيرو ڪارن جي دعويٰ آخر ۾ ساڳي وڃي بيهي ٿي منجهن تفاوت هي آهي ته مذهب جا مهندار روحانيت کي ترجيح ڏيئي، فوق العقل طاقت جي ڏنل هدايتن کي رهبر راهه بڻائي، نجات انساني حاصل ڪرڻ گهرن ٿا ۽ ڪميونزم جي نظريئي ۾ ويساهه رکندڙ هر ڳالهه جو بنياد مادي حقيقتن تي رکي عقل جي ذريعي معاملي فهمي ڪرڻ گهرن ٿا. پنهي جو رجحان فردن کي جماعت جي تابع بنائڻ طرف رهي ٿو پنهي ۾ شخصي طور آزاد راءِ جي مقابلي، نظريئي جي بنيادي اصولن ۽ ان جي مکيه رهبرن جي راين کي سند ڪري ورتو وڃي ٿو مسلمان عالم قال الله ۽ قال رسول جي سند ڏيئي شخصي اجتهاد تي رڪاوٽ وجهن ٿا ڪميونسٽ ڪارل مارڪس ۽ لينن جي راءِ کي سند ڪري ڪتب آڻين ٿا" (4)

نه صرف ايترو پر ڪافي جاين تي سخت رويو رکندي مارڪسي فڪر کي نندي ٿو. مختصر ته جي ايم سيد سياسي حالتن مان فائدو حاصل ڪرڻ لاءِ مارڪسي فڪر کي استعمال ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. پر عملي طور مارڪسي فڪر جو مخالف هو.

اسان جي ايم سيد جو ڳوڙهوابياس ڪندي اهو محسوس ڪيو آهي ته هو پهرين وڏيرو، پوءِ پاڪستاني ۽ آخر ۾ قوم پرست آهي. سندس قوم پرستي واري تحريڪ تي وڏيرڪي سوچ حاوي رهي آهي.هڪ طرف هو ضياءُ الحق کي شريف النفس ڪوني ٿو بئي پاسي جمهوريت کي پنهنجي پروگرام جو خاص پهلو سمجهي ٿو. هڪ طرف سوشلزم کي اوليت ڏئي پنهنجي پروگرام جي زينت بڻائي ٿو بئي طرف سامراج جي ماهيت کي سمجهڻ کان سواءِ پنجاب کي سامراج ڪوني ٿو. قوم پرستي جي آڙ ۾ وڏيرن ۽ پيرن کي سنڌ جي عزت سمجهي ٿو ۽ انقلاب جو هر اول دستو پڻ تنهن کي سمجهي ٿو. سيد صاحب ڪاٿي به سنڌ جي واضع شڪل نٿو سمجهائي. سوشلزم متعلق جيڪا راءِ قائم ڪري ٿو ان ۾ پنهنجي انا کي متاثرن رکي ٿو پوءِ سوشلزم لاءِ راءِ قائم ڪري ٿو. ڏٺو وڃي ته جي ايم سيد واري سوشلزم ۽ پيٽي واري اسلامي سوشلزم جو مارڪسي سوشلزم سان ڪوبه واسطو نه آهي. جي ايم سيد مارڪسي سوشلزم ۽ ڪميونزم کان نه صرف نفرت ڪري ٿو بلڪ دنيا جي وڏن مذهبن کي ان لاءِ تيار ڪري

ٿو تہ پاڻ ۾ اتحاد قائم ڪري پورهيت فڪر کي روڪيو وڃي بقول سندس تہ ان وقت جڏهن سڀ مذهب خدا تي ويساهہ. شخصي آزادي ۾ حيات الممات جي عقيدن جي بچاءُ ۾ متيريلزم جي زد کان محفوظ رهڻ لاءِ موت ۾ حيات جي جنگ لڙي رهيا آهن جنهن ۾ متيريلزم عوام جي پلي لاءِ سائنس، عقل سان ملبوس ٿي مذهب جي هر عقيدي کي منهدم ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي اهڙي وقت ۾ عقل جي تقاضا اها آهي تہ جملي مذهبن کي سياسي ڳالهين کان عليحده رکي پاڻ ۾ اتحاد ڪري (هريت جي سيلاب کي منهن ڏيڻ گهرجي"(5) جي ايم سيد جنهن خواهش جو اظهار هتي ڪيو آهي ان کي عالمي سامراج عملي جامو افغان جنگ ۾ پارايو ۽ مذهبي عقيدي کي هٿيار طور استعمال ڪندي سوويت يونين جو دڳ روڪيو ويو.

اسان جو خيال آهي تہ سيد صاحب جو سوشلزم سان واسطو نہ هو پر هن وقت ۽ حالتن تحت لفظ سوشلزم کي پنهنجي پروگرام ۾ شامل ڪري سياسي فائدو حاصل ڪرڻ تي گهريو پيو مقصد صرف هي هو تہ ان وقت، وقت ۽ حالتن تحت سنڌ جو پورهيت عوام سوشلزم طرف راغب ٿي رهيو هو ان کي روڪڻ لاءِ سيد صاحب اهو قدم کنيو.

حوالا_

صفحو	سن	اداري جو نالو جنهن ڇپرايو	ڪتاب جو نالو	مصنف جو نالو	نمبر
17	1989	مڪتبہءِ دانيال	سندھ تاریخ کے آئینے میں	وي_ ايف آگائيف	1
240		جي ايم سيد اڪيڊمي سن	پيغام لطيف	جي ايم سيد	2
231		جي ايم سيد اڪيڊمي سن	پيغام لطيف	جي ايم سيد	A3
233		جي ايم سيد اڪيڊمي سن	پيغام لطيف	جي ايم سيد	B3
237		جي ايم سيد اڪيڊمي سن	پيغام لطيف	جي ايم سيد	C3
65		جي ايم سيد اڪيڊمي سن	پيغام لطيف	جي ايم سيد	4
146		جي ايم سيد اڪيڊمي سن	پيغام لطيف	جي ايم سيد	5

ڊاڪٽر نجم عباسي

نجم عباسي صاحب سنڌي ادب ۾ هڪ الڳ مقام رکي ٿو ۽ هن کي جيڪا ڳالهه پين ليکڪن کان الڳ ڪري ٿي سا اها ته هو پنهنجي نظريئي جي روشني ۾ مستقل مجاز ادب تخليق ڪري ٿو. هو تخيون منيون ڳالهيون ڪري ٿو ۽ وڏيرن، پيرن ۽ ميرن خلاف لکي ٿو اتي هو هن سماج کي غير طبقاتي ڏسڻ گهري ٿو جنهن جو اظهار هو پنهنجين ڪهاڻين ۾ ڪندو رهي ٿو نجم عباسي جي فڪر جو اهو به هڪ پاسو آهي ته هو سنڌ ۾ سنڌ واسين کي آزاد ڏسڻ گهري ٿو ۽ سنڌي سماج جي اوسر کي سوشلزم ۽ سائنس جي تعليم کي بنيادن تي بيهارڻ گهري ٿو. نجم صاحب پنهنجي ذهني/فڪري لاڙن کي مختصر لفظن ۾ هيئن بيان ڪري ٿو ته "ذهني لاڙو- ترقي پسندي، سنڌيت، سوشلزم، سائنس"(1)

نجم صاحب جي ادب تي جڏهن توهان هڪ فڪر وجهندؤ ته متيان لاڙا توهان کي ملندا نجم صاحب جتي صوفي مت واري فڪر کي رد ڏني اُتي هو مذهب جي پين نقطن کان به جند ڇڏائڻ جي ڳالهه ڪري ٿو. نجم صاحب جڏهن جاگيردارن ياسرمائيدارن کي جتي براين جو ڪارڻ ڪري سمجهائي ٿو يا انهن کي قوم جي ترقي ۾ هڪ رڪاوٽ سمجهي ٿو. اتي ان جو حل هو تبديليءَ (انقلاب) ۾ ڏئي ٿو نجم صاحب جي ڏنل قومي سوچ جو بغور جائزو وٺجي ته هو قومي سوال کي سوشلزم (لينن ازم) ۾ ڏنل قومن جي حق خودمختاري تحت حل ڪرڻ گهري ٿو ۽ سنڌي قوم کي پنهنجو متيون حق استعمال ڪرڻ بجاءِ وڏاءُ يا وري تورو ڪُندرهن (ايگريسو) واري واٽ وٺي وئي ٿو ۽ هڪ مخصوص دائري وارو دڳ زندگيءَ لاءِ اختيار ڪري ٿو. ان ڪمزورين جي باوجود نجم صاحب سوشلزم ۽ ڪميونزم کي نٿو وساري. هو سنڌ جي قومي مسئلن جو حل / سنڌي سماج جو حل طبقاتي فڪر ۾ ڏئي ٿو بقول ڊاڪٽر غفور ميمڻ صاحب جي ته سنڌس اهو چوڻ ته مارڪسزم جو فلسفو عملي طور سوويت يونين جي شڪل ۾ موجود نه هجي ها اها ڳالهه سؤ سيڪڙو صحيح ثابت ٿي"(2)

نجم صاحب جو خيال آهي ته ليکڪ ته صرف پنهنجي سٿاين کي عوام آڏو آڻي پر ان سان گڏ اهي پهلو به آڻي جيڪي خراب آهن. بقول سنڌس ته "جيتوٽيڪ ضرورت ان جي آهي ته انهن ڪمزورين، ڪوتاهن، ناڪامين، ارڏاين ۽ ڏاڍاين کي نه رڳو صاف صاف لکيو وڃي پر انهن جي چنڊڇاڻ ڪري پڙهندڙن کي انهن جي تهه تائين وٺي وڃجي جيئن هنن کي اهو محسوس ٿئي ته انهن جو اصل ڪارڻ ڪو شخص نه پر هي سماج ۽ سرشتو آهي جنهن ۾ اسين هن وقت رهون پيا انهن ڪوتاهين جي اهڙي نموني وڏ ٽڪ ڪجي جو هر ڪو پڙهندڙ به پنهنجي ڪردار ۽ ڪارڪردگيءَ تي سوچڻ شروع ڪري ۽ انهن خرابين جي بنياد تائين پهچي وڃي"(3)

مٿين خيال مان اهو به ظاهر آهي ته نجم صاحب خامين ۽ ڪوتاهين جو سبب سماج ۽ سماجي سرشتي کي سمجهي ٿو. نجم صاحب جيڪو پنهنجي طبقاتي فڪر جو هڪ تخليقار آهي. اهو پنهنجن عملن اندر هڪ انسان آهي. اهو انسان جيڪو پين جي ڏک ۾ پيڙا کي محسوس ڪري ٿو.

حوالا_

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	اداري جو نالو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	نجم عباسي	ڏنم اڻ ڏٺل	احمد برادرز ڪراچي	1988	08
2	غفور ميمڻ ڊاڪٽر	سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر	شاهه عبداللطيف ڀٽائي چيئر ڪراچي يونيورسٽي	2002	409
3	نجم عباسي	ڏنم اڻ ڏٺل	احمد برادرز ڪراچي	1988	07

شيخ اياز

محترم شيخ اياز، جو جيڪو سنڌي ادب ۾ حصو آهي اهو ڪافي پيچيده آهي اهو ان صورت ۾ ناهي تہ ڪو شيخ صاحب نئون نڪور فڪر ڏنو آهي پر هن جي پيچيدگي ان ڪري آهي جو شيخ صاحب مختلف خيالن کي گاڏڙ ڪري پيش ڪري ٿو مثلا شيخ صاحب قوم پرست بہ آهي تہ ان جو مخالف بہ آهي وغيره جيئن تہ شيخ صاحب اسان جي موضوع مطابق جيڪو لکيو آهي ان تي ٽيڪا ٽپڻي ڪئي ويندي ۽ سنڌس باقي خيالن جو سرسري جائزو وٺندا سين پنهنجي موضوع تي اچڻ کان پهرين اسين اهو ضرور چوندا سين تہ شيخ اياز سنڌي ادب جو خوش نصيب شاعر آهي. جنهن کي تعريف ڪندڙ سنڌي اديبن جو ٽولو مليو ساڳي وقت هندستان لڏي ويل اديبن جي ڪري هن شخص کي ميدان صاف مليو. شيخ صاحب جي شروعاتي دور ۾ اهو فرق نہ رکيو ويو تہ ڪو هي قوم پرست آهي يا مارڪسي فڪر جو پيروڪار۔ بلڪہ ان وقت جيڪا صورت حال هئي سا اها تہ هڪڙا اهي اديب هئا جيڪي رياستي ڏُر هئا ۽ ٻيا اهي هئا جيڪي رياستين جي مخالفت ۾ هئا شيخ صاحب شروعات ۾ حڪومت جي مخالفت وارن اديبن ۾ شامل ٿيو جنهن ڪري حيدربخش جتوئي ۽ ٻين اديبن، شيخ اياز کي اڳتي آندو جتي شيخ صاحب قومي رنگ کي وڌيڪ اهميت ملي۔ جڏهن تہ قومي شاعري يا پورهيت جي تعريف ۾ سنڌس دوستن ڪين گهٽايو آهي. ان شاعري تي عبرت ميگزين ۾ تنقيدي آئي تہ اهي گيت دنيا جي انقلابي شاعر پئبلو نرودا جا آهن جيڪي شيخ اياز ترجمو ڪري پنهنجي نالي سان ڇپايا آهن. اهو تحقيق طلب مسئلو آهي. خود شيخ صاحب قبول ڪيو آهي تہ اها منهنجي غلطي آهي پر هتي اسان جو سوال هي آهي ان سڀ شاعريءَ جو مارڪسي فڪر سان ڪهڙو واسطو هو ۽ خود شيخ اياز جو ڪهڙو واسطو؟ اهو پاسو اسان کان اوجهل رهيو هو ۽ شيخ صاحب جا دوست هن کي قومي /مارڪسي هيرو ڪري پيش ڪندا رهيا۔ ترقي پسند سنڌي ادب جو محور شيخ اياز کي ٻڌائي

ڪري پيش ڪيو ويو. جماعت اسلامي جي پيروڪار قربان بگٽي پڻ شيخ اياز ڪي مارڪسي فڪر جي پيروڪار جي موٽ ۾ تنقيد ڪئي آهي. پر اسان جيڪا تحقيق ڪئي آهي (ان جو ذڪر هيٺ ڏيندو) ان مان اهو ظاهر پيو ٿئي ته سنڌي ادب ۾ مارڪسي فڪر/ طبقاتي فڪر ڪي جيترو شيخ اياز تنقيد جو نشانو بڻايو آهي اوترو ڪنهن پئي سوچيو به نه هوندو! اسين پنهنجي تحقيق شيخ اياز ڪان ان لاءِ شروع ڪيون ٿا بقول سنڌس ته "پرچاءِ، حق ۽ انصاف جي جنگ ڪان پيچي ڪوئي به عظيم ادب تخليق ڪري سگهي ٿو؟ ۽ جي ڪري به سگهي ته چاهن لاءِ اهو سودو مهانگو نه آهي؟ انساني عظمت ڪان سواءِ فن جي تخليق چاڪبي ۽ اها عظمت ته انهيءَ گهڙيءَ جي حاصلات آهي جڏهن انسان ظلم جو مقابلو ڪندي موت ڪي زندگيءَ تي ترجيح ڏئي ٿو سچ چوڻ لاءِ پوري زندگي ضروري نه آهي، فقط هڪ ئي گهڙي ڪافي آهي اها گهڙي عظمت جي مهر تاريخ تي هڻي وڃي ٿي"(1)

شيخ صاحب جي مٿي ڏنل راءِ پنهنجي جاءِ تي اهميت رکي ٿي پر تاريخ ۾ هڪ ننڍڙي غلطي به معاف نه ٿي ڪري، عظمت جي گهڙي بار بار نه ايندي آهي ان ڪري هڪ تخليق ڪار ڪي پنهنجي قلم ڪي سوچي سمجهي پوءِ کولڻ گهرجي. شيخ صاحب ڪي اهيو حق حاصل آهي ته هو طبقاتي فڪر تي تنقيد ڪري ۽ اها هن ڪئي آهي پر ڪنهن جي ڪردار ڪشي ڪرڻ تنقيد ۾ سنو سؤڻ نه آهي شيخ صاحب جي مارڪس ۽ ان جي پيروڪارن تي جيڪا تنقيد ٿيل آهي اها ڪا اصلاحي تنقيد نه آهي پر طبقاتي فڪر جي پيروڪارن ڪي ذليل ڪري پيش ڪري ٿو اهو طريقو/ڍانڱ شيخ صاحب ڪي زيب نٿو ڏئي بقول شيخ اياز صاحب جي ته(نثري نظم)

مارڪس!
تون پاڻ ڪيڏو نه چڱو هئين!
تنهنجي اولاد
ڪيڏي نه بري
ثابت ٿي آهي
ڇو؟ آخر ڇو؟
تو ۾ ڪائي ته ڪمي هئي مارڪس!
تو ۾ ڪائي ڪمي هئي!(2)

مٿين نظم ۾ جيڪا شڪايت شيخ صاحب مارڪس ڪي ڪري ٿو ان ڪي ڪن پل لاءِ قبول ڪيون ٿا ته مارڪس غلطي ڪئي ۽ ان جا پيروڪار غلط آهن پر شيخ صاحب پنهنجي راءِ جي خلاف پنهنجي ڪتاب "راج گهاٽ تي چنڊ" جي صفحي نمبر 209 تي ڪيوبا جي انقلابي اڳواڻ ڪامريڊ فيڊرل ڪاسترو جي ۽ صفحي نمبر 211 تي چلي جي انقلابي راڳي وڪٽر جارا (Victor Jara) جي تعريف ڪئي آهي اهڙي طرح ڪامريڊ چي گئويرا ڪي لکيائين-

جنهن آزاد گذاريو آهي

تنهن لاءِ موت تہ ڪاشي ناهي
وک وک تي پنچوڙ ڏسي چا
شينهن ڪڏهن گجگوڙ ڇڏي آ (3)

پر اسين پنهنجي ڳالھ ڪي اتان شروع ڪيون ٿا جتي شيخ صاحب مارڪس کي معيار ڏني هئي. جڏهن تہ شيخ صاحب مارڪس کي باڪوتن کان بدتر سمجهي ٿو ۽ چوي ٿو "گورباچوف! مان اڪيلو نہ آهيان، ساري تاريخ غلطيءَ جي قيمت ادا ڪري رهي آهي تہ ان بڪونن جي جاءِ تي مارڪس کي ليڊر چو ڪيو؟"(4) جيتري قدر اسان کي معلومات آهي تہ جنهن کي شيخ صاحب بڪونن ڪري لکيو آهي اهو باڪونن ميخائيل اليڪساندرو وچ (1814-1876) آهي. باڪونن جو نظريو انارڪزم تي ٻڌل هو ۽ پهرين انٽرنيشنل ۾ مارڪس جي مخالفت ۾ آيو هو هار ڪائي ويو هو.

(هن لاءِ وڌيڪ ڏسو ڪتاب "ڪارل مارڪس فريڊرڪ اينگلس. مختلف تصانيف حصہ دوئم ماسڪو. اردو ۾) شيخ صاحب جي مٿئين خيال مان ظاهر آهي تہ شيخ صاحب باڪونن جي انارڪزم کي مارڪسي فڪر کان سٺو سمجهي ٿو چاڪاڻ تہ طبقاتي فڪر /ڪميونزم، شيخ صاحب جي نظر ۾ برابرائين کان سواءِ ڪجھ بہ نہ آهي بقول سندس تہ "مون ڪنهن بہ مذهب جي بنيادي فلسفي ۾ ايتري برابرائي نہ ڏٺي آهي جيتري ڪميونزم ۾ آهي"(5) هن مان توهان اهو انومان ڪيئي سگهو ٿا تہ شيخ صاحب ڪميونزم جي مقابلي ۾ مذهب کي سٺو سمجهي ٿو پر اصل ۾ ائين نہ آهي شيخ صاحب مذهب مان بہ ڪيڙا ڪڍي ٿو ۽ چوي ٿو

مذهب ويٺو پاڻ مڪي
چوراهي تي آ چڪلو. (6)
ڪنهن جو مندر ڪنهن جو سنک؟
آسارو سنسار صدا!!
ڪنهن جي مسجد ڪنهن جي بانگ
ناھ ٽڳيءَ جا ها ها ما! (7)
هي ڪفر کان ڪڙي آ اسلام کان ٻڙي آ
تون پيءُ، جيءُ پَرِ پَرِ اي گھوٽ هي گھاتي (8)

شيخ صاحب جي مٿئين شاعري ان دور جي آهي جتي سنڌس ڪتابن تي پابندي وجهي سرڪاري ادارن اهو مشهور ڪيو تہ شيخ صاحب ڪميونسٽ آهي. جڏهن تہ طبقاتي فڪر ۾ عقيدو فرد جو ذاتي مسئلو آهي. شيخ مذهب کي تنقيد جو نشانو بڻائي غير سنجيدگي ۽ دهريت جو مظاهرو ڪيو هو مارڪسي فڪر جو/طبقاتي فڪر جو ان سان واسطو نہ هيو پر پوءِ بہ ان دور جي اديبن خاص ڪري ابراهيم جويو، غلام محمد گرامي صاحب ۽ رسول بخش پليجو صاحب شيخ صاحب جي تعريف ۽ وت وراڻ ڪئي آهي. اها تعريف ممڪن آهي تہ ان ڪري بہ ڪئي

وئي هجي جو جتي شيخ صاحب مذهب کان فراريت اختيار ڪئي اُتي ڪجهه قوم پرستيءَ وارا خيال پڻ ڏنائين انهن ۾ هڪ اڌ بيت / گيت/نظم اهڙا هئا جيڪي عالمي واقعن سان لاڳاپيل هئا مثلا۔

سڀ ڪجهه ناس ڪندو ناڏان (9)

يا هي نظم تہ:

سچ وڏو ڏوهاري آهي
روز ازل کان پڪڙيو ويو آ
زنجيرن ۾ جڪڙيو ويو آ
ڳولي ڳولي ماريو ويو آ
ڪڏهن زهر پياريو ويو آ
ڪڏهن ڦاهي چاڙهيو ويو آ
تيل ڪڙهائي چاڙهيو ويو آ
گهاڻي ۾ پيڙيو ويو آ
چوڻيءَ کان اڇلايو ويو آ
ها پر پوءِ بہ انهي جي ساڃي
رهندي آئي ريت اپاڳي
جنهن جي من ۾ ڪات هڻي تو
تنهنجو سارو چين ڪٽي تو
اڄ تو وٽ مهمان ٿيو آ
پر تو هي بہ ڪڏهن سوچيو آ
ڪنهن سان تنهنجي ياري آهي (10)

مٿي جيڪي نظم ڏئي آيا آهيون انهن مان اهو ظاهر نٿو ٿئي تہ ڪو شيخ صاحب طبقاتي فڪر جو شاعر آهي پر پوءِ بہ مذهبي شاعري کان هيءَ شاعري برجستي آهي پر جڏهن شيخ صاحب مزدورن جي تعريف ڪندي سوويت انقلاب جو حصو ونندڙ اديب گورڪي کي مخاطب ٿئي ٿو تہ اهو احساس اڀري ٿو تہ شيخ صاحب طبقاتي فڪر ۽ سوويت انقلاب لاءِ سٺي ڳالهہ ڪرڻ وارو آهي مثلا۔

مزدورن مل ڀاهران ڪئي جو هڙتال
لٿيون ونيون مينهن جيان ڪريا ڏرتي لال
ڪيا ڪجهه سوال مون کي گهوري گورڪي(11)

اهڙي طرح سوويت يونين جي شاعره اولگابرگا(Olga Bergolts) کي پنهنجي شاعريءَ جي زينت بڻائيندي چوي ٿو تہ

اولگا جي شاعري ۾
اڄ بہ تازي آياد
بم برسن ٿا پيا۔(12)

گورڪي، اولگابرگال ۽ پورهيت جي جيڪا تعريف شيخ صاحب ڪئي آهي ان جي موٽ ۾ طبقاتي فڪر کي خاص ڪري ان فڪر جي مفڪرن کي شديد تنقيد جو نشانو بڻايو آهي جتي پورهيت متعلق شآعري بي معنيٰ ۽ اڻ پوري رهجي ٿي وڃي بقول سندس تہ "لينن کان نرردشت چڱون هو هن جي آڳ تہ ماڻهوءَ جي من کي وڪوڙي وئي هئي"(13)

ساڳي طرح لينن تي ٺٺول ڪندي چوي ٿو "لينن جا پوئلڳ ايئن ختم ٿي ويا جيئن حسن بن صباح جا پوئلڳ ختم ٿي ويا"(14)

لينن ۽ مائو کي هڪ ئي وقت نشانو بڻائيندي شيخ صاحب جن فرمائين ٿا بلڪ تلقين ڪن ٿا تہ ابراهيم ادهم جي پوءِ واري ڪر تہ توکي منزل ملي ويندي۔ ابراهيم ادهم کي رهبر ڪري پيش ڪرڻ سان گڏ لينن ۽ مائو کي هي سچ پڻ ڏيکاري ٿو۔ نثري نظم ابراهيم ادهم سان ويندين؟

هو توکي ان پل کان
پار وٺي ويندو
جنهن تي لينن ۽ مائو
منجهي پيا هئا۔(15)

شيخ صاحب جيڪا تنقيد ڪري ٿو اها نظرياتي گهٽ شخصي ڪردار ڪشي وڌيڪ ڪري ٿو. ۽ ان تنقيد ۾ پنهنجي انا کي مٿانهون رکي ٿو. مائوزي تنگ ۽ هوچي منہ پنهنجي پورهيت عوام لاءِ تمام گهڻو جاڪوڙيو۔ انهن جي محنت ۽ ڪردار اتان جي عوام لاءِ نجات ثابت ٿيو ۽ اهيا حقيقت آهي جنهن کان انڪار نٿو ڪري سگهجي پر شيخ صاحب مٿئين پنهين شخصن تي لينن ٿو ڳالهائي جهڙوڪ شيخ صاحب پاڻ پنهنجي سنڌي پورهيت عوام لاءِ گهڻو ڪجهہ ڪيو پر مائو ۽ هوچي منہ وڏا ذليل هئا. شيخ صاحب مائو ۽ هوچي منہ جي ڪردار ڪشي ههڙي نموني ڪري ٿو.

"مائوزي تنگ ۽ هوچي منہ واهيات شاعر تہ هيا پر چا هو وڏا انقلابي هئا"(16)

ساڳي طرح بخارن کي مخاطب ٿي چوي ٿو"مون بخارن کي قبر مان ڪڍي چيو "تون تہ پهرين جهنم ۾ آهين پر استالن ڪائين جهنم ۾ آهي"(17)

متين دليل ڪان پوءِ اهو سوال اڀري ٿو تہ شيخ صاحب جنهن انقلاب جي ڳالهہ ڪري ٿو اهو انقلاب ڪو عالمي انقلاب نہ آهي ۽ نہ وري ڪو پورهيت انقلاب جي ڳالهہ ڪري ٿو. اهو صرف قومي انقلاب تي سگهي ٿو ممڪن آهي تہ شيخ صاحب جي نظر ۾ اجان ڪو ٻيو انقلاب هجي پر ان جو اظهار هو چٽي طرح نہ ڪري سگهيو آهي بس انقلاب جي ڳالهہ ڪري ٿو.

پنهنجي جيئري يارو
انقلاب اچڻو آ
ڇُپ ڇَپ رهن ڪيسين
خاموش عذاب آهي
موت کان بہ بدتر آهي
زندگي عذاب آهي
ان عذاب جو هاڻي
ڪو حساب اچڻو آ
پنهنجي جيئري يارو
انقلاب اچڻو آ.(18)

شيخ صاحب جي حياتي ۾، دنيا ۾ جيڪي آزاديءَ جون تحريڪون هليون آهن انهن جو وڏو حصو مارڪسي فڪر جي اثر هيٺ رهيو آهي ساڳئي وقت قومي تحريڪن جو پڻ جهڪاءُ مارڪسي فڪر طرف رهيو آهي مارڪسي فڪر جي روشني ۾ آزادي جو مطلب استحصالي طبقي کان نجات آهي. شيخ صاحب طبقاتي فڪر کان نفرت جو اظهار ڪندو رهي ٿو جنهن مان ظاهر آهي تہ شيخ صاحب جي نظر ۾ آزادي صرف قومي تي سگهي ٿي پر طبقاتي نہ۔ ان سلسلي ۾ شيخ صاحب قومي ڪارڪنن کي مخاطب ٿي چوي ٿو تہ "اوهان ۾ هي نفرتون مارڪسزم پيدا ڪيون آهن پهرين انهن مان جان ڇڏايو اڳيان نعرا اوهان لئہ جُئورون تي پيا آهن ۽ اوهان کي رت پوٽو ڪري ڇڏيو اٿائون مان ڏسان ٿو تہ سنڌ تي سج اڀرڻ وارو آهي.في الحال هيڏان هوڏان اجايون هتيوراڻيون نہ هڻو" (19) جتي شيخ صاحب قومي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ ان کي سنڌ هڪ آزاد سنڌ نظر اچي ٿي اُتي بہ طبقاتي فڪر سندس اکِ ۾ ڪنڊي جيان چُڀيندو رهي ٿو شيخ صاحب جي قومي رخ ۾ جيڪا شاعري آهي ان ۾ ڪجهہ وايون مشهور ٿيون پر بيت ۽ نظم هن صاحب جا ايترا برجستا نہ آهن پيو تہ شيخ صاحب جي قومي شاعريءَ جو تقابلي جائزو نہ ورتو ويو آهي. نہ وري هن ڏس ۾ حيدربخش جتوئي شيخ صاحب کان پهرين پنهنجي قومي خيالن جو اظهار ڪيو آهي ساڳئي وقت سنڌ ۾ پيا بہ ڪافي شاعر آهن جن قومي شاعري ڪئي آهي بلڪ اهو هڪ قومي شاعريءَ جو دور آهي ۽ ان ۾ بہ شيخ صاحب جي تعريف وڌيڪ ڪئي وئي آهي ورنہ۔ ابراهيم منشي، سرويچ سجاولي، خاڪي

جويو، استاد بخاري، سگهڙ محمد لقمان ڪوڪر وغيره تعريف جي لائق آهن. جتي شيخ صاحب آزادي لاءِ هي نظم لکي ٿو

اچ چٽئي ٿو وجان
سچ لالاڻ سان
"منڌ" ريتي جيان
نيٺ سنڌوءَ مٿان
اپرندو ساٿيو- مان چٽئي ٿو وجان. (20)

اتي توهان ٿورو استاد بخاريءَ جي هڪ نظم جي هن بند تي نظر وجهو تہ توهان کي معلوم ٿيندو تہ قومي شاعري ۾ استاد ڪيترو برجستو خيال ڏئي ٿو.

چيو جن کي تاريخ رولو اناڙي
انهن منهنجي ڌرتي لتاڙي، اجاڙي
خزانو ڪٿي ڪنهن ڪتل جو ڪٽي ٿو
مدد خان ٻڄي لکين گهر لٽي ٿو
جو پنهنجي گهر ۾ منهنجي بک مري ٿو
اچي منهنجي تر تي حڪومت ڪري ٿو
جو ڳائي قوالين ۾ تاڙيون وڄائي
سو دودي کي پنهنجي دهن تي دٻائي
ڪٿان ڪان جي تڙجي ڪو شيطان نڪتو
غضب، سوير جنت جو مهمان نڪتو
جتي جنهن بہ جهڙ ۾ ڪا بجلي ڦري ٿي
اچي ڪيئن منهنجي اڱڻ تي ڪري ٿي. (21)

هن نظم ۾ جيڪا رواني ۽ خيال جي گهرائپ آهي اها شيخ وٽ گهٽ آهي. شيخ صاحب وٽ هڪ خيال جي رواني آهي سا اها تہ قومي جاڳرتا کي اڳتي وني وڃڻ لاءِ طبقاتي فڪر تي پنهنجي تنقيد عين عبادت سمجهي ٿو ۽ طبقاتي فڪر تي جيڪا هن کي ڪاوڙ آهي ان جو اظهار ڏاڍو دل جي گهرائين سان ڪري ٿو.

هو سپ لينن وارجي، ڪفن ۾ ڪيڙا،
هو چاچاڻن سنڌُ جا آڏيءَ اوسيڙا،
پيڙهن جي پيڙا، ڪوت ڪڙ ۽ مارويون! (22)
ياوري چوي ٿو.

"ڪُوڙا، ڪرتا مارڪس جا چاڙتا ڪوا شتراڪي امام جاڙو ٿو ناهين؟ ڪيڏو پٽڪو ڪتڪو وڌو اٿئي" (23)

مختصر تہ شيخ صاحب پاڻ چوي ٿو تہ مان ڪميونسٽ نہ آهيان پر پوءِ بہ سنڌي ادب ۾ شيخ صاحب کي ترقي پسند ڪميونسٽ خيال جو پيرو ڪار ڪري پيش ڪرڻ جو ڇا مطلب ٿي سگهي ٿو؟ ڇا اهو ڪم ڪنهن خاص مقصد لاءِ ڪيو ٿي ويو؟ جنهن ڪري منهن ۾ منگ پائي شيخ صاحب کي ترقي پسند ڪميونسٽ تحريڪ جي مکيہ ليکڪن ۾ شامل ڪيو ويو جڏهن تہ اسان جيڪا تحقيق ڪئي آهي ان مان اهو صاف ظاهر ٿئي ٿو تہ شيخ صاحب جيترو تنقيد جو نشانو طبقاتي فڪر کي /تحريڪ کي بڻايو آهي اهو ڪم قربان بگٽي بہ نہ ڪري سگهيو آهي- ائين ڇو آهي؟ اسان جي خيال مطابق تہ جن شيخ صاحب تي تنقيد ٿي ڪئي انهن جوءِ جن دفاع ٿي ڪيو انهن جو- پنهنجو معيار سنو نہ هو. مثلا قربان بگٽي تنقيد ڪندي چوي ٿو

"استالن جو مثال وٺو هيئر دستاويزي طور ثابت ٿيو تہ هو هڪ ظالم ۽ جابر انسان هو جنهن روس جي لکين ماڻهن کي موت جو شڪار بڻايو."

"هٽلر جي حڪومت ۾ 1933 کان 1945 ع تائين فقط يهودي قوم جا ڇاليهہ لک انسان قتل ٿي ويا. حجاج تہ هڪ لک ماڻهو مارايا هئا- (24) هتي غور طلب ڳالهہ اها آهي تہ استالن ۽ هٽلر کي ظالم ظاهر ڪرڻ لاءِ محترم قربان علي بگٽي هڪ لک انسانن جي قاتل حاڪم حجاج بن يوسف کي جنهن رُخ ۾ هتي پيش ڪيو آهي ان مان ظاهر آهي تہ قربان وٽ هڪ لک انسان جي ڪابہ اهميت نہ آهي اهو شخص ڇا؟ تنقيدڪيئن ڪري سهگي ٿو؟جيڪو پنهنجي هيرو حجاج لاءِ سنو دليل نٿو ڳولهي اهو سٺي تنقيد ڪيئن ڪري سگهي ٿو ؟ بس اسان جو خيال آهي تہ اها اسان جي ادبين جي ڇٽوياري آهي ورنہ شيخ صاحب جا طبقاتي فڪر لاءِ ان جي پيروڪار لاءِ ڪجهہ هن قسم جا خيال آهن "ماديت پسند ڪينا پرور ساز شي تون انسانيت پرستيءَ جو لبادو پائي هاٺي مون کي ننڍي نٿو سگهين تو ڪان پرواري مسجد ۾ ملان چگو آهي ان ۾ انسانيت جي رمق آهي تون مردو بہ آهين ۽ ڳورپٽ بہ آهين ۽ پنهنجو مردو پاڻ ڪائي رهيو آهي" (25)

جيئن تہ اسان جو موضوع صرف شيخ صاحب جي ان خيال سان واسطو رکي ٿو جيڪي طبقاتي فڪر جي مخالفت ۾ آهن يا حمايت ۾ پر پوءِ بہ مختصر سندس ٻوليءَ جي غلطين ۽ سندس غلط مشاهدن تي روشني وجهئون ٿا تہ جيئن سندس ٻوليءَ وارو حصو پڻ واضع ٿئي- شيخ صاحب ڏاندن جي قسمن کي ڪجهہ هيئن سمجهايو آهي.

ڪڪڙو – اڇو ڪارو ڏاند

تيلو – هلڪي ڦڪي رنگ جو ڏاند (26)

هتي ڪڪڙو ۽ تيلو ڏاندن جي رنگ جي حساب سان بہ الڳ قسم آهن پر انهن جي وضاحت غلط ڪئي وئي آهي.ساڳئي طرح شيخ صاحب لفظ لُوٺِ کي ڪتب آندو آهي ۽ ان جي پڻ وضاحت ڪئي آهي "لوٺ=مٿانهين ڪلراٺي زمين" (27)

هتي غلطي اها آهي تہ لوٽ ڪلراٺي زمين کي نہ پر ان منظر کي چيو ويندو آهي جڏهن ٻاھ ٻيٽل جهنگ کي ساڙي وجي ۽ پوءِ جيڪو اهو ڪارو سڙيل منظر ٿيندو ان کي لوٽ سڏيو ويندو آهي. درياءَ جي ڪناري رهندڙ اصطلاحن پڻ چوندا آهن تہ ڪارو لوٽ ٿي ويو آهين اهڙي طرح شيخ صاحب چوي ٿو تہ:

"آيون- جوئر جا سيڪيل سنگ"(28) حالانڪ عام مشاهدو آهي تہ آيون ڪٽڪ جي سنگن کي ان وقت چئبو آهي جڏهن داڻو ساوڪ چڙي ڪَڪُوربو آهي پر پوءِ بہ ان ۾ ڪچاڻپ موجود هوندي آهي سنگ جي رنگت پڻ ڪچي واري هوندي آهي نہ وري پڪي واري- ڪٽڪ جي اهڙي سنگن کي پٽي باهہ تي سيڪي پچايو وڃي تہ ان کي پڻ آيون پچائڻ سڏبو آهي وغيره- بقول شيخ صاحب جي تہ ڏانڊيئڙو پکي کي اتر سنڌ (دادو ۽ لاڙڪاڻو) وارا من موسڙو سڏيندا آهن- جنهن پکيءَ جو ذڪر شيخ صاحب ڪري ٿو ان جا ٻہ قسم آهن هڪڙو "هيئڙو" جيڪو وزن ۾ ننڍو ٿيندو آهي ٻيو ڏانڊيي هيئڙو آهي جيڪو وزن ۾ ڀرين ڪان وڏو آهي پر هن ٻنهن جي رنگت هڪ جهڙي آهي شيخ صاحب هن پکيءَ جي ٻئي قسم جي ڳالهہ ڪئي آهي پر ان جو نالو پڻ غلط لکيو آهي جڏهن تہ من موسڙو پکي- متئين پکين جي مقابلي ۾ تمام ننڍو آهي ۽ ان جو رنگ ۽ علامتون پڻ الڳ آهن- ڪڏهن بہ ڏانڊيي هيئڙي کي من موسڙو نہ چيو ويندو آهي شيخ صاحب غلط ٿو چئي.

(هن لاءِ ڏسو شيخ جو ڪتاب "اپر چند پس پرين" صفحو نمبر 227) ساڳي وقت شيخ صاحب چوي ٿو "ڏانڊيئڙو جي آکيري ۾ ڪهڙي ازلي حقيقت لڏي رهي آهي"(29)

جڏهن تہ هي اهو پکي آهي جيڪو آکيرو ڪُهڙ ۾، جهپ ۾ يا ٻوڙي وغيره جي هيٺ ۽ اندر ٺاهيندو آهي اهو آکيرو ڪڏهن بہ هوا ۾ نہ لڏندو آهي شيخ صاحب کي هن پکيءَ متعلق غلط مشاهدو آهي. محترم اياز صاحب لکي ٿو تہ "نورڪا اسپين ائين پئي هلندي ڏاند کي چُچڪاري هن جي سيني ۾ تلوار کوڙي ويندي"(30) هتي جيڪو شيخ اياز صاحب لفظ "چُچُڪار" ڏاند لاءِ لکيو آهي اهو غلط آهي چاڪاڻ تہ ڪتي کي چُچُڪار بو آهي. جڏهن تہ ڏاند کي پُچڪاربو آهي. مٿي مختصر جن غلطين کي ظاهر ڪيو ويو آهي شيخ صاحب اهڙيون غلطيون تمام گهڻيون ڪندو رهي ٿو جڏهن تہ فارسي، اردو يا عربي لفظ پڻ ڪتب آڻي ٿو جڏهن تہ ان جي مقابلي ۾ سنڌي لفظ موجود آهن.

نچوڙ:-

اسان جي هن تحقيق مان اهو ظاهر ٿو ٿئي تہ شيخ اياز صاحب جو طبقاتي فڪر سان ڪوبہ واسطو نہ رهيو آهي پر شيخ صاحب جي اها خوش نصيبي آهي جو هن کي اهڙا تعريف ڪندڙ دوست مليا جيڪي هن جون تعريفون ڪندا رهيا آهن. شيخ صاحب کي سنڌي ادب جي تاريخ ۾ ترقي پسند ۽ روشن خيال ليکڪن ۾ لکيو ۽ پڙهايو ٿو وڃي جڏهن تہ شيخ صاحب پنهنجي جوهر ۾ روشن خيال نہ هيو ۽ نہ وري سندس تعلق ترقي پسند خيالن سان هو خاص ڪري شيخ صاحب جيڪا طبقاتي فڪر تي تنقيد ڪئي آهي اها چسي آهي ۽ ان مان شيخ صاحب جي ان خيال جي خبر پوي ٿي جيڪا هو پورهيت فڪر لاءِ رکي ٿو. شيخ طبقاتي فڪر جي روشني ۾ انقلاب آڻيندڙ جي

مقابلي ۾ پنهنجي پاڙي واري مسجد جي مُلي کي سٺو سمجهي ٿو سو به ان دور ۾ جڏهن ملان طالبان جي صورت ۾ افغانستان جنگ ۾ حصو وٺي رهيا آهن. نه صرف طبقاتي فڪر جي حوالي سان پر شيخ ٻوليءَ جي حوالي سان رومانوي شاعري جي حوالي سان يا قومي شاعريءَ جي حوالي سان غير سنجيده وارو مظاهرو ڪري ٿو پيو ته شيخ صاحب جو ڪوبه هڪ نظريو نه رهيو آهي پر مجموعي طور هو مذهبي رهيو آهي خود غرض ۽ مطلب پرست پڻ رهيو آهي جڏهن بيدل مسرور هن جا گيت ڳايا ته هن بيدل کي عظيم انقلابي راڳي وڪترجارا ڪري سڏيو وغيره.

ته اي خدا
مون کي ڏڳ ڏيکار!
مان تنهنجي
ڏس تي
پاپرئ ڪنڍن تان به
پنڌ ڪري
وڃڻدو رهندس (31)

شيخ صاحب پنهنجي لاءِ جيڪا دعا گهري آهي اها دعا ڪيس گهڻو پهرين ياد هئي پر ڪتابي صورت ۾ دير سان آئي ۽ شيخ صاحب ان کان وڌيڪ پيو ڪجهه به نه آهي.

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	اداري جو نالو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	اياز شيخ	ڪپر ٿو ڪن ڪري	نيو فليڊس پبليڪيشن ٽنڊو ولي محمد حيدرآباد	1986	52
2	اياز شيخ	سر لوهيڙا ڳيا	نيو فليڊس پبليڪيشن	1993	291
3	اياز شيخ	وڄون وسڻ آيون	ٽنڊو ولي محمد حيدرآباد	1995	55
4	اياز شيخ	سرلوهيڙاڳيا	نيو فليڊس پبليڪيشن	1993	123
5	اياز شيخ	سرلوهيڙاڳيا	ٽنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	224
6	اياز شيخ	ڪلهي پاتم ڪينرو	عجاز محمد صديقي	1963	58
7	اياز شيخ	ڪلهي پاتم ڪينرو	عجاز محمد صديقي	1963	68
8	اياز شيخ	ڪلهي پاتم ڪينرو	عجاز محمد صديقي	1963	71
9	اياز شيخ	ڪلهي پاتم ڪينرو	عجاز محمد صديقي	1963	65
10	اياز شيخ	ڪلهي پاتم ڪينرو		1963	321

11	اياز شيخ	ڪپر تو ڪن ڪري	نيو فيلڊس پبليڪيشن	1986	87
12	اياز شيخ	راج گهاٽ تي چنڊ	نيو فيلڊس پبليڪيشن	1987	45
13	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	
14	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	242
15	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	334
16	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	237
17	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	178
18	اياز شيخ	راج گهاٽ تي چنڊ	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1987	205
19	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	239
20	اياز شيخ	راج گهاٽ تي چنڊ	نيوفيلڊس پبليڪيشن تنڊو ولي محمد حيدرآباد	1987	231
21	بخاري استاد	ڌرتي سرتي	سنڌ ساهت گهر حيدرآباد	1991	178
22	شيخ اياز	ڪپر تو ڪن ڪري	نيو فيلڊس پبليڪيشن	1986	293
23	شيخ اياز	سرلوهيڙا ڳيچان	نيو فيلڊس پبليڪيشن	1993	178
24	ٻگتي قربان علي	ترقي پسند فڪر جو تنقيدي مطالعو	سنڌ نيشنل اڪيڊمي ٽرسٽ	2000	143
25	اياز شيخ	سرلوهيڙا ڳيچا	نيو فيلڊس پبليڪيشن	1993	216
26	اياز شخ	اُڃر چنڊ پس پرين			68

27	اياز شيخ	اُپر چنڊ پس پرين			246
28	اياز شيخ	اُپر چنڊ پس پرين			111
29	اياز شيخ	ڳھاٽ مٿان گھنگھور گھٽا			34
30	اياز شيخ	ڳھاٽ مٿان گھنگھور گھٽا			34
31	اياز شيخ	سرلوھيڙا ڳيپا	نيوفيلڊس پبليڪيشن ٽنڊو ولي محمد حيدرآباد	1993	290

سوڀو گيانچنداڻي

محترم سوڀو صاحب جي شخصيت هڪ ئي وقت ادبي ۽ سياسي آهي هن جي شخصيت جي مشهوري ۽ مقبوليت ادبي گھٽ سياسي وڌيڪ آهي ۽ سياست ۾ هو نظرياتي طور ڪميونسٽ فڪر جو رهيو آهي هن عملي طور سياست ۾ حصو ان وقت ورتو جڏهن برصغير ۾ انگريز استحصالي قوتن خلاف تحريڪ هلي رهي هئي. سياست ۾ جنهن شخص کان هي وڌيڪ متاثر هو اهو هو حشوڪيولراماڻي- جنهن جو ذڪر سوڀو صاحب هن ريت ڪري ٿو ته "شاگردن جي تحريڪ ۾ حشوڪيولراماڻيءَ جي ڪردار ۽ پيش رفت کان متاثر آهيان."(1)

حشوڪيولراماڻيءَ جو ذڪر سنڌ ۾ ان دور جي پين ڪارڪنن پڻ ڪيو آهي جنهن مان معلوم ٿئي ٿو ته حشو جو سنڌ ۾ هڪ الڳ گروپ هو جيڪو سنڌ کي پنهنجو بنياد ناهي رهيو هو. ڇا حشو ۽ سندس ساٿي سنڌ ۾ الڳ پارٽي ناهي رهيا هئا؟ يا ناهي هئن؟ ان سوال جا جواب سوڀو اڻ سڌي طرح ڏئي ٿو ته "مون کي خيال آيو ته هي شايد زيرزمين ڪميونسٽ پارٽي آف سنڌ" جا اڳواڻ آهن."(2)

جڏهن ته سوڀو صاحب چوي ٿو ته مان ڪميونسٽ پارٽيءَ جو ميمبر نه آهيان ته ڳالهه ڪجهه شڪ ۾ اچي ٿي ته سوڀو يا حشو ڪهڙي ڪميونسٽ پارٽي جا ميمبر هئا يعني ڪميونسٽ پارٽي آف انڊيا يا سنڌ؟ اهو اڃ به سوڀو پڌائي سگهي ٿو. سوڀي صاحب لاءِ سنڌ هاري ڪميٽي جي دعوي آهي ته هو اسان جو ڪارڪن آهي. "سنڌ هاري ڪميٽي جو پيو دور 1944ع ۾ شروع ٿيو جڏهن حيدر بخش جتوئي پنهنجي سرڪاري عهدي کي ڇڏي سنڌي هارين، مظلوم سنڌي ماڻهن جي حقن بچائڻ لاءِ ميدان ۾ آيو ان وقت مرحوم حيدر بخش جتوئي سان مرحوم قاضي فيض محمد، عبدالخالق آزاد، برڪت آزاد، سوڀو گيانچنداڻي، ڪامريڊ مير محمد ٽالپر پاڻهن پيلي رهيا. هنن ساٿين سنڌ هاري ڪميٽيءَ کي منظم ڪري اڳتي وڌايو."(3)

سوڀي صاحب جو کھڙي پارٽي سان واسطو آهي، اهو اسان جو موضوع نہ آهي اسان صرف اهو ثابت ڪرڻ چاهيون ٿا تہ هن شخص جو واسطو مارڪس فڪر سان گھرو رهيو آهي- سوڀي جي ڪهاڻين تي غور ڪبو تہ سوڀي صاحب جو نہ صرف ڪردار پورهيت آهي پر هن جون سڀ همدرديون پورهيت سان آهن، نتيجي طور سنڌس ڪهاڻين جو جوهر نظرياتي آهي، جنهن ۾ سوڀو ان احساس کي وڌيڪ اُڀاري ٿو تہ سماج جي اندر اهو ڦر لٽ وارو نظام ڇو اجا تائين لاڳو آهي- هن سماج ۾ ائين ڇو آهي سوڀو صاحب پنهنجي ڪهاڻين جي ڪردار معرفت سنڌ جي پورهيت عوام کي اهو واضع پيغام ڏئي ٿو تہ هي سماج ڦورو، جاگيردار جو آهي ۽ توهان نئين سماج لاءِ وک ڇو نٿا وڌايو؟ سوويت يونين ٽٽڻ کان پوءِ جتي پوري دنيا نظرياتي بحران جو شڪار ٿي آهي ۽ سوشلٽ فڪر مان وڏ ڪيڏي رهي آهي جتي سنڌ جو ڪامريڊ سوشلسٽ فڪر لاءِ اهڙن خيالن جو اظهار ڪري ٿو جو اهو احساس ٿو ٿئي تہ هي ڪميونسٽ بہ هئا يا منهن ۾ ملان اندر ۾ ابليس وارو چڪر هو. اتي سوڀو صاحب "سوشلزم جو مستقبل " (4) مضمون لکي هن فڪر کان نفرت ڪرڻ بجاءِ سوويت يونين جي خامين کي ڳولڻ جي ڪوشش ڪري ٿو جتي سوڀي صاحب کي اهو احساس ٿئي ٿو تہ انقلاب جي ناڪامي جو سبب سوويت بيوروڪريسي ۽ سياستدان آهن سوڀو صاحب اڄ بہ پنهنجي نظرئي تي قائم آهي اهو ان ڪري آهي جو سوڀو صاحب طبقاتي فڪر کي چڱي طرح سمجهي ٿو.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	اداري جو نالو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	گيانچنداڻي سوڀو	وڏي وٿ هئام	سنڌي ادبي اڪيڊمي ڪراچي	1997	92
2	گيانچنداڻي سوڀو	وڏي وٿ هئام	سنڌي ادبي اڪيڊمي ڪراچي	1997	92
3	حضوربخش صوفي	هاري ڪائونسل ۾ پڙهيل رپورٽ	سنڌ هاري پبليڪيشن ميرپورخاص	1986	04
4	گيانچنداڻي سوڀو	ماهوار ساجاهہ حيدرآباد	پبلشر عظيم سنڌي	1997 شمارو 8-7	88

طبقاتي فڪر جا سنڌي ادب تي اثر : ڊاڪٽر فيض جوڻيجو

مجتبيٰ راشدي

جڏهن بہ ڪو انسان تاريخ ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪري ٿو تہ تاريخ سندس ان عمل کي محفوظ ڪري ڇڏي ٿي جيڪڏهن توهان پنهنجي زندگيءَ جو ڪجهہ وقت سماجي ارتقا/ فن ۽ فڪر کي ڏيو ٿا تہ اهو تاريخ ۾ توهان جي فڪري جاڳرتا جو ثبوت پيش ڪري ٿو ان جو مثال رشيد احمد ڀٽي صاحب جو آهي جنهن مجتبيٰ راشديءَ کي علم ۽ ادب جي راهہ ڏيکاري جڏهن تہ راشدي صاحب اڻ پڙهيل هو. راشدي صاحب جتي پنهنجي فن۽ فڪر ۾ جتي سنجيدو آهي اتي هو تسلسل کي ڇڏي وڃي ٿو جيئن اسان عرض ڪيو تہ راشدي صاحب جي شعوري ارتقاء ۾ رشيد ڀٽي جو حصو هو نتيجي طور راشدي صاحب جتي پنهنجي فڪري مضمونن ۾ مارڪس فڪر جو ذڪر ڪري ٿو اُتي ان کي تنقيد جو نشانو بڻائي ٿو وڏي ڳالهہ اها نہ آهي تہ راشدي مارڪس تي تنقيد ڪري ٿو چاڪاڻ تہ مارڪس تي پوري دنيا ۾ تنقيد ٿيندي رهي ٿي پر راشدي صاحب مارڪس جي جنهن خيال کان انڪار ڪندي تنقيد جو نشانو بڻائي ٿو ان ئي خيال کي سئو پڻ سمجهي ٿو. پيو تہ مارڪس جي خيال کي پيش ڪرڻ جو انداز جيڪو راشدي صاحب جو آهي اهو بيان آهي. بقول راشدي صاحب جي تہ."مان سوشلسٽ سوچ رکندي بہ مارڪسي نظريئي کان غيرمطمئن آهيان مارڪس جي هن خيال کان تہ علم کان انسان جي حستي وجود ۾ نہ ايندي آهي. بلڪ هي هن جو سماجي وجود هوندو آهي جنهن کان هن جي حستي وجود ۾ ايندي آهي. منهنجي خيال ۾ تہ هر سماجي زندگي گذارڻ وارو جاندار پنهنجي علم ۾ وسعت پيدا نہ ڪري سگهيو آهي جنهن جو هڪ مطلب هي بہ ٿيو تہ صرف سماجي وجود علم جو ذريعو نہ آهي" (1) مٿي ڏنل مارڪس جو قول اصل ۾ هي آهي "ماڻهن جو شعور وجود جو تعين نٿو ڪري پر ان جي برخلاف ماڻهن جو سماجي وجود انهن جي شعور جو تعين ڪندو آهي" (2) اسان جيڪو دليل طور مارڪس جو خيال ڏنو آهي راشدي صاحب شايد ان کي پنهنجن لفظن ۾ پيش ڪيو آهي. ڇاڪاڻ جو ان جو تفصيل نہ ڏنو ويو آهي. هتي راشدي صاحب کي جيڪو مارڪس کان اختلاف آهي. اهو مارڪس کي نہ سمجهڻ جي ڪري آهي. راشدي صاحب مارڪس کي تسلسل ۾ سمجهڻ بجاءِ ان کي ٽڪرن ۾ سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو وڏي ڳالهہ تہ بي صبري جو مظاهرو وڌيڪ ڪري ٿو. جنهن خيال کان انڪاري آهي ان جو خود اقرار هن ريت ڪري ٿو "انسان ۾ شعوري صلاحيتون فطرت جي عام رويي کان نہ بلڪ انسان جي سماجي حالتن کان وجود وٺن ٿيون مطلب تہ جيڪڏهن انسان جو سماجي وجود نہ جڙي ها تہ ان ۾ شعوري صلاحيتون بہ پيدا نہ ٿي سگهن ها" (3)

مارڪسي فڪر جيڪو هڪ ارتقا پسند علم آهي جتي سماج کي صرف هڪ رخ سان نہ پر گهڻ رخي تجريدي طريقي سان ڏٺو وڃي ٿو، جڏهن تہ راشدي صاحب جو تنقيدي معيار تمام هيٺائون آهي. جڏهن هو پاڻ اهو قبول ڪري ٿو تہ سماجي وجود جي بدولت شعوري صلاحيتون جڙن ٿيون، تہ مارڪس جي چيل لفظ (خيال) کي تہ سماجي وجود شعور جو تعين ڪري ٿو. قبول ڪرڻ انڪار کان وڌيڪ اهميت رکي ها. راشدي صاحب لاءِ جيئن اسان عرض ڪيو تہ هو ٽڪرن ۾ مارڪس کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. پر جنهن خيال کان راشدي صاحب

انڪاري آهي ان سلسلي ۾ مارڪس جو وڏيڪ خيال آهي تہ "انسانن جي سماجي تاريخ انهن جي انفرادي ارتقا جي تاريخ کان سواءِ ٻيو ڪجهہ بہ نہ آهي. چاهي اهي هن جو شعور رکندا هجن يا نہ. انهن جا مادي تعلقات انهن جي سموري تعلقات جي بنياد تي آهن. هي مادي تعلقات اهي ضروري شڪليون آهن جن جي اندر انسانن جون مادي ۽ انفرادي سرگرمي ٿيندي آهي."(4)

ڏنو وڃي تہ مارڪس پنهنجي تعليم / فڪر ۾ وسيع نظر رکندي مبهم انداز اختيار نہ ڪري ۽ شعور جي سرجڻ جا بنياد مادي سبب واضع ڪري ٿو. هونءَ بہ مقرر ڪي پنهنجو فڪر ڏيڻ وقت پنهنجو موقف واضع رکڻ گهرجي ۽ مبهم رويو اختيار ڪرڻ نہ گهرجي راشدي صاحب، مارڪس تي تنقيد ڪندي پنهنجو هڪ نئون فڪر ڏيئي ٿو پر ان ۾ مبهم رويو اختيار ڪري ٿو پيو تہ شين کي هڪ سادي نظر سان ڏسي ٿو بقول سندس تہ "شڪاري دؤر جڏهن غلامي جي دؤر ۾ تبديل ٿئي ٿو تڏهن اهڙي تبديلي جو محرڪ لوهہ جو اوزار آهي پر جڏهن غلامي دؤر جاگيرداراڻي سماج يا دؤر ۾ تبديل ٿئي ٿو تہ اهڙي تبديلي ۾ ڪنهن بہ نوعيت جي تخليقي قوت يعني اوزار جهڙي شيءِ جو عمل دخل نظر نٿو اچي اهڙي طرح جاگيرداراڻي دؤر جو صنعتي شڪل ۾ تبديليءَ جو سبب ٻاڦ جي انجڻ پڌايو ٿو وڃي پر صنعتي دؤر جو سوشلزم دؤر ۾ تبديل ٿيڻ لاءِ ڪنهن تخليقي عمل جو ذڪر ٿيل نہ آهي تنهن ڪري ٿيو ائين تہ هڪ نوعيت جي پئداواري اوزارن کان ٻن دؤرن جو تصور جنهن کان هي ثابت نٿو ٿئي تہ سڀ دؤر پئداواري تبديلين يا پئداواري اوزارن جي تبديلين جو لازمي نتيجو آهن."(5)

هتي راشدي صاحب اهو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي تہ سماج اندر/معاشي رشتن ۾ جيڪا ارتقائي آهي اها ارتقا پئداواري طور طريقن ۾ نواڻ جو يا اوزارن جو نتيجو نہ آهي. راشدي صاحب مٿين تنقيد شروع ڪندي پنهنجي روايت مطابق ڪنهن ڏاهي جي چواڻيءَ جا لفظ ابتدا ڪري ٿو پر اهو مارڪس جي خيال کي تنقيد جو نشانو بڻائي ٿو مارڪس چيو هو تہ هر دؤر کي پنهنجي اوزارن سان سڃاتو وڃي ٿو". پر مارڪس وڏيڪ چيو هو تہ "انسان جي پيداواري قوتن جي ارتقا ۾ ڪنهن بہ مرحلي کي وٺو توهان کي ڏيتي ليتي (Commerce) ۽ کپت جي مخصوص شڪل ملي ويندي. پئداوار، ڏيتي ليتي ۽ کپت جي ارتقا ۾ ڪنهن خاص مرحلي کي وٺو. توهان کي خاص سماجي ساخت، طبقن، حلقن ۽ خاندانن جي خاص تنظيم يعني هڪ مخصوص انساني سماج ضرور ملي ويندو".(6) مارڪس جي مٿئين خيال کي ڏيڻ جو واحد سبب هي آهي تہ راشدي صاحب جو خيال توهان با آساني سمجهي سگهو. اسان جو خيال آهي تہ راشدي صاحب پئداواري قوتن جي عملي سرگرميءَ کي سمجهڻ بجاءِ اهيو سوال اٿاريو آهي. پئداواري قوتون، پئداواري عمل مان گذرندي گهرج مطابق تخليقي عمل ذريعي اوزارن ۾ جدت آندي آهي ان جدت /نواڻ جتي ڪرت ۾ سهولت پئدا ڪئي آهي اُتي پئداواري ذريعن کي ڪتب آڻڻ واري عمل ۾ پڻ نون معاشي رشتن کي جنم ڏنو آهي شڪاري دؤر ۾ جيڪو رشتو انسان جو لوهہ سان جڙيو آهي اهو اڄ بہ قائم آهي. پر جڏهن گهوبي، چنجور، ڪهاڙي، هر، گاڏي (ڦيڦو) ڏاند وغيره جو ذڪر ٿيندو تہ اسان جي ذهن ۾ جيڪو دؤر اڀرندو اهو جاگيرداري وارو هوندو چو؟ ڇاڪاڻ جو اهي ان

دؤر جي علامت آهن پيو تہ اهي اوزار ڪنهن هڪ ڏينهن ۾ تخليق نہ ڪيا پر وقت ۽ حالتن تحت گهرج مطابق پئداواري قوتون تخليق ڪنديون رهيون آهن وڏي ڳالهہ تہ اهي اوزار نسل در نسل استعمال ٿيندا رهياپوين نسل جيڪي اوزار نوان تخليق ڪيا ايندڙ نسل انهن کي استعمال ڪرڻ لاءِ مجبور رهيو آهي جڏهن اسان اهو چئون ٿا تہ ٻاڦ جي انجڻ سرمائيداري جي علامت آهي تہ اسان اهو وساري وڃون ٿا تہ ٻاڦ جي انجڻ خود جاگيرداري دؤر ۾ جيڪا تخليقي ارتقا ٿئي آهي ان جي پئداوار آهي اهڙي طرح ڪپٽ ۽ متا ستا جا قانون آهن. جڏهن تہ جنس – در – جنس جي نظام جي ڳالهہ ايندي تہ جاگيرداري دؤر ڏي خيال ويندو پر زر – جنس – زر جو خيال ايندي ئي سرمائيداري دؤر جو تصور ابري ٿو ۽ اهي تصور خود پئداواري اوزارن جي ارتقا مان جنم وٺندڙ نون معاشي رشتن جي ڪري ابريا آهن. اهڙي طرح جڏهن پئداواري قوتون نون اوزارن جي تخليق ڪندي نون معاشي رشتن کي جنم ڏيڻ ٿيون تہ استحصالي طريقا پڻ تبديل ٿي وڃن ٿا. هاري وٽ ڪرت ۾ ڪتب ايندڙ سنجت سندس ذاتي ملڪيت آهي جڏهن تہ جيڪا پئداوار اچي ٿي ان سان جيڪي هن جا رشتا جڙن ٿا سي اهي تہ هو پهرين ان پاڻ ڪتب آڻي ٿو ۽ واڌو ان کي منڊيءَ ۾ کپائي ٿو جڏهن تہ مزدور وٽ نہ سنجت ذاتي ملڪيت ۾ آهي ۽ نہ وري شي پهرين خود استعمال ڪري ٿو پر هو پنهنجي محنت جو ڪجهہ حصو وصول ڪري ٿو ۽ باقي استحصالي قوتون ڦٻائي وڃن ٿيون ٻاڦ جي انجڻ جو نالو ٿا وٺون تہ اصل ۾ اسين ميڪانڪ حرڪت جي ڳالهہ ڪيون ٿا ۽ اها حقيقت آهي تہ کهاڙي ۽ ٻاڦ جي انجڻ جي ايجاد ڪنهن ايٽم بم کان گهٽ نہ آهي راشدي صاحب دورن کي اوزارن سان سڃاڻڻ واري خيال کان انڪاري آهي پر اسان جو خيال آهي تہ خود تهذيب، ادب، فن ۽ فڪر پڻ ان اوزارن معرفت سڃاتو وڃي ٿو. شڪاري دؤر ۾ انسان بُتَ ڇو نہ ٺاهيا؟ موهن جي دڙي ۾ اڄ واريون جايون ڇو نہ تخليق ڪيون ويون؟ ڇاڪاڻ جو اهي اوزار نہ ها جيڪي ان فن لاءِ گهربل هئا ۽ نہ ئي اهو ماحول هو.

راشدي صاحب کي مارڪس جي جدلياتي فڪر تي پڻ اعتراض آهي ۽ چوي ٿو ”مان مٿي چئي آهيو آهيان تہ جدلي اصول ۽ مارڪس جا جدلي اصول بنيادي طور هڪ شئي نہ آهن“. (7) مارڪس جي جدليات، راشدي صاحب کي ان ڪري پسند نہ آهي جو ان ۾ مسرت ٻڪ ۽ جنسيات جو ذڪر نہ آهي، جتي مارڪس جدليات جو رَدُ پيش ڪيو ٿو وڃي اُتي پٽن معيارن واري جدليات جو اصطلاح ڏيئي ٿو جيڪو خالص سندن تخليق آهي. جدلي فڪر جو رَدُ هن ريت ڏئي ٿو تہ. ”البتہ مارڪسي سوشلزم کي مارڪس جدليات جي سائنس قبول ڪندي جيڪڏهن اسان هي فرض بہ ڪيون تہ اسان جا هي سڀ آفاقي تصور جا اعليٰ سماجي روايتون ڪنهن نہ ڪنهن پهلوءَ کان مارڪس جدليات جو نتيجو آهن ان ڪري جو انهن جون محرڪ قوتون، خوف، مسرت، ٻک ۽ جنسيات واضع طور جدلي ماديت جو نتيجو آهن، تڏهن بہ مارڪسي نظريو جدلي ثابت نٿو ٿئي ان ڪري جو مارڪسي سوشلزم مسرت ۽ خوف جي جبلتن کان بيگانو سماجي عمل آهي، جنهن کان ارتقا ڪرڻ جا چانس سائنسي يا جدلياتي اصولن کان پنهنجو پاڻ محدود ٿيل آهن“. (8) جهڙي طرح مٿي راشدي صاحب، مارڪس جي جدليات کي غير سائنسي سمجهي ٿو اهڙي طرح مارڪس جي اتفاق واري خيال تي پڻ اعتراض ڪري ٿو جڏهن

تہ خود سنڌ جي آزادي لاءِ چوي ٿو تہ اها حادثاتي طور آزاد ٿيندي يعني مارڪس اتفاق جي ڳالهہ ڪري ٿو تہ اها غلط آهي پر پنهنجي لاءِ اها پابندي نٿو رکي راشدي صاحب جو اهو پڻ خيال آهي تہ "انسان جو مڪمل فطري نظام (شڪاري دؤر) تہ غيرطبقاتي رهي سگهي ٿو. جيئن جانورن جو سماج آهي، پر فطرت جي مهذب شڪل يعني فطرت جو شعوري ڪردار غيرطبقاتي نٿو رهي سگهي. جيڪڏهن جبرن غيرطبقاتي نظام مڙهيو ويندو تہ معاشرو ارتقا ڪرڻ ڇڏي ويندو جيئن رشين معاشري جي ان نسلي ارتقا ڪرڻ محدود ڪري ڇڏي جنهن ان جنت نما غير طبقاتي معاشري ۾ اک کولي" (9) هتي مصنف اها وضاحت نہ ڪئي آهي تہ فطرت جي ارتقا ۽ انسان جي فطرت ۾ ڇا فرق آهي ڇاڪاڻ تہ فطرت جي ارتقا ۽ انسان جي ارتقا جيڪي هڪ ٻئي جي مخالف رخ ۾ ارتقا ڪن ٿيون جن کي مارڪس ۽ اينگلس ڪافي ڇنڊ ڪري پيش ڪيو پر راشدي صاحب صرف اهو سمجهائي ٿو تہ شڪاري دؤر جي اشتراڪيت فطري ۽ سڌي هئي پر شعوري طرح غير طبقاتي نظام غلط آهي ڇاڪاڻ جو ان معاشري مان تخليق جو عنصر ختم ٿي وڃي ٿو هن لاءِ رشين معاشري جو مثال پيش ڪري ٿو اسان جو خيال آهي تہ شڪاري دؤر جي اشتراڪيت ان دؤر جي حالتن ۽ ماحول جو جبر هئي جڏهن تہ سوشلزم، قديم اشتراڪي دؤر کان اڄ تائين جي فڪر جي ارتقا جو نتيجو آهي ان مان تخليق جو عنصر ختم نٿو ٿي سگهي. پر جي اسين راشدي صاحب کان معلوم ڪيون تہ تخليق جو عنصر ڇو ختم ٿي ويندو تہ هن جو خيال آهي تہ ڪنهن شخص کي اهو يقين ٿي وڃي تہ نہ سندس گهر آهي ۽ نہ ڳهات تہ پوءِ اهو تخليق ڇاجي لاءِ ڪري ٻين لفظن ۾ تخليق جو ڪارڻ ذاتي ملڪيت آهي جڏهن تہ اسان جو خيال آهي تہ خود ذاتي ملڪيت جي تصور فڪري ارتقا ۽ معاشي حالتن مان جنم ورتو آهي. غير طبقاتي سماج ۾ تخليق جي رڪجڻ جو ٻيو سبب راشدي صاحب وٽ اهو آهي تہ جي معاشري مان تشدد ۽ تسلط نڪري ويو تہ تخليق نہ ٿيندي ۽ انسان ارتقا ڪرڻ ڇڏي ڏيندو ڇاڪاڻ جو خواهشن جي وچ ۾ جيڪو ٽڪراءُ آهي اهو ختم ٿي ويندو ۽ تخليقي عمل رڪجي ويندو راشدي صاحب جو فڪر پنهنجي جاءِ تي پر جديد سامراجيت جي وصف ڪجهہ هن ريت آهي تہ جديد سامراجيت تعصب، تشدد ۽ تسلط چاهي ٿي آزادي نہ. تشدد ۽ تسلط تخليق جو ڪارڻ نہ آهن پر اهي خود خواهشن جي استحصال جو ڪارڻ آهن جيستائين ٽڪراءُ

(تفاد) جو خيال آهي تہ اهي غير طبقاتي سماج ۾ نہ رهن ٿا تہ پر انهن جي نوعيت مٽ آهي اهو سٽي کان سٽي جو نقاد آهي پر جيئن تہ راشدي صاحب ذاتي ملڪيت ۽ تشدد، تسلط تي پنهنجي فڪر جو بنياد رکيو آهي. ان لاءِ ضروري آهي تہ مجموعي اجتماعي تخليقي عمل کان انڪار ڪيو وڃي. مصنف جن ٻن معيارن واري تفادن تي راشدي سوشلزم جو بنياد وڌو آهي ان کي هن ريت بيان ڪري ٿو. "حقيقت هي آهي تہ انقلاب جي شعوري عمل کان معاشرو اهڙي غلطي ڪري سگهي ٿو جنهن کان هو فطرت جي بنيادي نقادن تي پنهنجي جذبن کي ترجيح ڏني وڃي، جيئن سوشلزم انقلاب ۾ ٿيو، پر ارتقا جو عمل غير سائنسي نٿو ٿي سگهي هو مستقل ۽ مثبت ٿئي ٿو جيئن شڪاري دؤر کان غلامانہ سماج جا جاگيرداراڻي دؤر کان صنعتي سماج جو تفاد مثبت ۽ واپس نہ ٿيڻ وارو ثابت

ٿيو اهڙي طرح بتدريج شڪل ۾ انقلابي عمل ڪان سواءِ جيڪو سوشلزم نافذ ٿيندو اهو تاريخي ماديت جو حقيقي ۽ مثبت ڪردار هوندو اهو ڪهڙي شڪل ۾ هوندو جنهن جو تصور پهرين ڪان نٿو ڪري سگهجي". (10)

راشدي صاحب سماجي ارتقا کي ٻاراٽي راند سمجهندي سماج معاشي جدوجهد (انقلاب ڪان انڪارڪري ٿو هو غلامن جي بغاوت ڪان منهن موڙي ڇڏي ٿو ۽ هارين جي جاگيردارن جي خلاف بغاوت ۽ جدوجهد کي وساري ڇڏي ٿو نتيجي طور هن کي فطرت تہ نظر اچي ٿي پر بغاوت نہ! جڏهن تہ پوري تاريخ ان ڳالھ جي شاهد آهي تہ سماج جي هڪ منزل ايترو آسانيءَ سان نہ آئي آهي جتي نئون تفاد پراڻي تفاد تي ان وقت تائين سوڀارو نہ ٿيو آهي جيستائين سياسي جدوجهد (معاشي جدوجهد) پنهنجو ڪردار ادا نہ ڪيو هجي. جڏهن راشدي صاحب طبقاتي فڪر تي تنقيد ڪندي ان خيال جو اظهار ڪري ٿو تہ مارڪسزم ۾ خواهش، حسرتن، مسرتن، بک ۽ جنس جو عنصر نہ آهي تہ اتي اهو وساري وڃي ٿو تہ خود طبقاتي ٽڪراءُ خواهشن جو ٽڪراءُ آهي. راشدي صاحب ذاتي ملڪيت جي وڪالت ڪندي/ لبيبوفارم جي وڪالت ڪندي ان خوش فهمي جو شڪار ٿي ويو آهي تہ مان سوشلزم کي نئون موڙ ڏيئي رهيو آهيان. اهڙي طرح ڪيس وهم آهي تہ جي انقلاب ذريعي سوشلزم نہ ايندو چو جو سماج مان تضاد ختم ٿي ويندا. پر اسان جو خيال آهي تہ سماج مان تضاد ختم نہ ٿيندا پر انهن جي نوعيت مٽجي ويندي جتي ذاتي ملڪيت وارو تصور ختم ٿي ويندو ۽ "اسان جي ملڪيت" جو خيال، سماج ۾ تخليقي عنصر ۾ جاءِ والاريندو. راشدي صاحب جتي مارڪسي فڪر کي تنقيد جو نشانو بڻائي ٿو اتي پيداواري قوتن جي عملي سرگرمي ۽ سياسي جدوجهد ڪان انڪار ڪري ٿو. هن کي مسرت، بک ۽ جنس نظر اچي ٿي پر سماج جي متحرڪ قوت جي معاشي جاڳرتا نظر نٿي اچي. هو لوئس مارگن. خاص ڪري اينگلس جي جنس متعلق ڏنل خيال (ڪتاب، خاندان ذاتي ملڪيت ۽ رياست جو آغاز) ڪان پڻ منهن موڙي ڇڏي ٿوجڏهن سوويت انقلاب تي نظر وجهي ٿو تہ هو زميني حقيقت ڪان پاسو ڪندي سوويت يونين ۾ جيڪا سائنسي ارتقا ٿي آهي ان کي تخليقي عمل نٿو سمجهي ۽ انقلاب جي ناڪامي جو سبب صرف فطري جدليات ڪان منهرافي سمجهائي ٿو. جڏهن تہ سوويت يونين جي جيڪا سامراجي قوتن ناڪابندي ڪئي ۽ داخلي طور مذهبي قوتن جيڪا غداري ڪئي ان کي وساري ڇڏي ٿو. هو پيداواري قوتن ۽ انهن جي تخليق ڪيل تاريخي قوت کي بي معني سمجهي هڪ طرفو ڪري ڇڏي ٿو. راشدي۔ فرد ۽ تحريڪ جي ڪردار کي ڪابہ اهميت نٿو ڏئي. نتيجي طور سوويت عوام جي تحريڪ کي هڪ نفسياتي عمل سمجهي ٿو.

نچوڙ

1۔ راشدي صاحب جيڪي مارڪس فڪر ۾ خاميون بيان ڪيون آهن هو انهن کي وسيع نظر سان سمجهائڻ ۾ ناڪام ويو آهي. ساڳئي وقت جنهن خيال ڪان انڪار ڪري ٿو ان کي سنئو پڻ سمجهي ٿو.

2۔ ٻن معيارن واري جدليات جو نہ صرف اصطلاح ڏئي ٿو پر ان جي روشني ۾ پنهنجو هڪ مخصوص فڪر پڻ ڏئي ٿو.

3. راشدي صاحب مارڪس جي فڪر تي هڪ تسلسل ۾ بحث نٿو ڪري پر ٽڪرن ۾ ڪري ٿو.
4. پيداواري قوتن جي تخليقي ۽ انقلابي عمل کان انڪار ڪري ٿو.
5. هو قديم اشتراڪي نظام کي قبول ڪري ٿو پر شعوري غير طبقاتي انقلابي اشتراڪيت جو مخالف آهي.
6. راشدي صاحب سوويت انقلاب کي هڪ نفسياتي عمل سمجهي ٿو.
7. سوويت انقلاب جي ناڪاميءَ جا سبب سمجهائڻ بجاءِ هو صرف اهو چئي ٿو تہ اهيو انقلاب غير فطري هو.
8. راشدي صاحب تاريخ ۾ پورهيت پرتن جي ڪردار کي معنيٰ سمجهي ٿو.

حوالا

ن.م	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	اداري جو نالو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	16
2	مارڪس	تاريخيماديت (سياسي معاشيات)	ترقي ماسڪو	1979	49
3	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	99
4	اينگلس اور مارڪس	منتخب تصانيف حصہ چهارم	دارالاشاعت ترقي ماسڪو	1974	123
5	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	24-23
6	اينگلس اور مارڪس	منتخب تصانيف حصہ چهارم	دارالاشاعت ترقي ماسڪو	1974	-122 123
7	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	23
8	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	30
9	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	20-19
10	راشدي مجتبيٰ	خداء انسان ۽ جبلت	ماجد پبلشر	1998	36-35

محمد ابراهيم جويو

محترم ابراهيم جويي صاحب جي ادبي ڪم کي ٻن حصن ۾ ورهائي سگهجي ٿو. پهرين حصي ۾ اهي مضمون ۽ مهاڳ آهن، جيڪي هن جي پنهنجي تخليق آهن. جويو صاحب جي شروعاتي لکڻين جو رخ سنڌ سان

همدردي تي ٻڌل آهي ۽ ڊيپل لفظن ۾، جويو صاحب پنهنجو هڪ مخصوص سنڌي فڪر ڏئي ٿو.هندو ۽ مسلم واري ورهاست کي نہ قبوليندي پورهيت عوام واري سياست ۽ پارٽي جي راءِ ڏئي ٿو بقول سندس تہ "ان لاءِ آءُ اهڙي راءِ جي هڪ عوام جي سياست جي وڪالت ڪريان ٿو جيڪا عوام جي ئي هڪ پارٽيءَ جي هٿن ۾ هلندڙ هجي. فقط ۽ فقط اهڙي ئي هڪ عوام دوست پارٽي سنڌ ۽ عوام جي آزاد ۽ خودمختيار رياست يا اقتدار قائم ڪري سگهي ٿي ۽ ان جو بچاءُ ڪري سگهي ٿي."(1)

مٿين خيال مان ظاهر آهي تہ جويو صاحب پاڪ ۽ هند جي ورهاست کي قبول نہ ڪندي سنڌ کي هڪ الڳ رياست جي صورت ۾ ڏسڻ گهري ٿو ۽ اهو ڪم هڪ عوامي پارٽي ڪري سگهي ٿي. جويو صاحب مذهبي ڪٽر پٽي کي نندينديءَ آزاد سنڌ لاءِ هڪ لبرل پارٽي جو خاڪو پيش ڪري ٿو۽ سنڌ تي صرف سنڌين جي حق کي قبول ڪندي چوي ٿو تہ "دولت جا جيڪي بہ قدرتي ذريعا اسان جي ديس کي قدرت طرفان عطا ٿيل آهن تن تي فقط اسان جو ئي مخصوص حق آهي ۽ پنهنجي ديس جي اندروني حڪومت جي چرخي کي ننهن ڪان وٺي چوٽيءَ تائين هلائڻ يعني قانون سازي قانون پردازيءَ جي سمورن شعبن کي سنڀالڻ جا اختيار ۽ جوابداريون فقط اسان جي هٿن ۾ مخصوص هئڻ گهرجن."(2)

مٿي جويو صاحب تحريري طور هڪ قوم پرست نظر اچي ٿو پر عملي طور ان ڪوبہ اهڙو قدم نہ کيون هو. ساڳئي وقت ساڳئي مضمون ۾ برصغير لاءِ هڪ خاص لچڪ رکي ٿو. حقيقت ۾ ڏنو وڃي تہ جويو اهو طئي نہ ڪري سگهيو آهي تہ هو خالص سنڌي رهڻ چاهي ٿو يا ڪو پيو؟ سندس اهڙا ڳاڙهو خيال 1961ع ۾ صاف تي وڃن ٿا ۽ جويو صاحب پاڪستان جي وحدت جي ڳالھ ڪري ٿو چا اهو سرڪاري نوڪري ماڻڻ جي ڪري ٿو يا ڪي پيون حالتون هيون جن جويو صاحب کي ان ڳالھ لاءِ مجبور ڪيو تہ هو اڌوري قوم پرستي واري خيال تان بہ هٿ ڪڍي وڃي ۽ ان جي وضاحت جويو صاحب خود ڪري سگهي ٿو جو حال حيات آهي پر اها حقيقيت پنهنجي جاءِ تي قائم آهي تہ سرڪاري نوڪري ۾ اچڻ کان پوءِ جيئن شيخ اياز قومي رستو وٺي هلڻ کان لنوايو هو اهو ڪم ابراهيم پهرين ڪري چڪو هو. جويو صاحب ون يونٽ لاءِ نرم رويو اختيار ڪندي ان جو اظهار پنهنجي لکڻيءَ ۾ ڪري چڪو آهي مختصر تہ ابراهيم جويي صاحب وٽ آزاد سنڌ وارو خيال آخري نہ رهيو آهي بس وقت ۽ حالتن تحت پنهنجي خواهش جو ٿورو ٿڪو اظهار ڪندو رهيو آهي ۽ ان خواهش جو پڻ اظهار ڪندو رهيو آهي تہ پاڪستان جا سياستدان، پاڪستان لاءِ سنو ڪم ڪندا رهندا. هي ٻئي خيال هڪ ٻئي جو ضد آهن.

ابراهيم جويي صاحب جو ٻيو ڪم ترجمہ نگاري آهي هن جا ترجمو ڪيل ڪتاب سنڌي ادب ۾ سنو واڌارو ڪرڻ سان گڏ سنڌي ادب کي پڙهندڙ لاءِ هڪ سٺي سوڪڙي پڻ ثابت ٿيا ۽ پڙهندڙن هن جي ترجمي ڪيل ڪتابن کي ساراهيو ساڳئي وقت مذهبي سوچ رکندڙ ليڪڪن طرفان ابراهيم جويو تي تنقيد پڻ ڪئي وئي ۽ ان نقادن جو رخ اهو رهيو تہ ابراهيم سماج واد فڪر جو پيروڪار آهي. ابراهيم جويو صاحب جيڪو مارڪسي فڪر سان وابسطا ڪتاب ترجمو ڪيو اهو جارجيو پوليز جو ڪتاب "فلسفي جو ابتدائي ڪورس" آهي ساڳي طرح

ڪجھ پيا مضمون آهن جيڪي مارڪس فڪر سان لاڳاپيل آهن. جارجيوپوليرِ مارڪسي فڪر ڪي / فلسفي ڪي ڪافي مختصر ۽ وسيع نظر سان سمجھايو آهي ۽ ابراهيم جويو بحيثيت ترجمي نگار سٺي ٻوليءَ جي چونڊ ڪئي آهي. پر اهو عمل، اهو ڪڏهن به ظاهر نٿو ڪري ته ڪو ابراهيم مارڪسي فڪر جو پيروڪار آهي. ڇاڪاڻ ته جويو صاحب عملي طور ڪڏهن به اهڙو عمل نه ڪيو آهي جنهن مان ظاهر ٿئي ته هو ترقي پسند آهي پر هن جيڪو تخليقي پورهيو ڪيو آهي ان ۾ پاڻ کي اڻ لڪو قوم پرست ظاهر ڪرڻ کان پوءِ هن پنهنجو رستو تبديل ڪري ڇڏيو آهي ۽ پاڪستان جي ترقي لاءِ دعاڳو رهيو آهي، مختصر عرض ته ابراهيم جويي صاحب جو طبقاتي فڪر سان واسطو نه رهيو پر ان فڪر سان لاڳاپيل ڪجھ لکڻيون هن سنڌي ۾ ترجمو ڪيون آهن.

حوالو

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو	سن	صفحو
1	محمد ابراهيم جويو	هوءَ جا ٽمڪي ٻاھڙي	نئين سنڌي اڪيڊمي ڪراچي	1995	50
2	محمد ابراهيم جويو	هوءَ جا ٽمڪي ٻاھڙي	نئين سنڌي اڪيڊمي ڪراچي	1995	54

رئوف نظاماڻي

سنڌي ادب ۾ اهو ڪٿي به طئي ٿيل نه آهي ته ڪھڙي فڪر سان وابسته ليکڪ کي ترقي پسند ڪوٺيو وڃي يا لکيو وڃي نتيجي طور اسان وٽ رشيد احمد لاشاري ۽ حيدربخش جتوئي به ترقي پسند آهن ته ٻئي طرف اياز قادري به ترقي پسند آهي جڏهن ته اياز قادري وغيره جي نظرين ۽ رشيد احمد لاشاري وغيره جي نظرين ۾ زمين ۽ آسمان جو فرق آهي. اسان جي خيال ۾ ته اسان وٽ ترقي پسند ان کي ڪوٺيو ويو آهي جيڪو وڏيرن جي خلاف لکي يا وري جيڪي تحريڪون هليون مثلاً- ون يونٽ، خلاف، ضياءَ جي مارشل لا خلاف ان ۾ جن ليکڪن واڌو سوچ ڏني انهن کي ترقي پسند ڪوٺيو ويو آهي ۽ نظريئي کي اهميت نه ڏني وئي آهي. جڏهن ته اسان جو خيال آهي ترقي پسند اهو ليکڪ آهي جيڪو نظرياتي طور ارتقا پسند آهي.اسان جي محترم دوست رئوف نظاماڻي کي پڻ ترقي پسند ليکڪن ۾ شمار ڪيو وڃي ٿو. ڪيس ترقي پسند ظاهر ڪرڻ لاءِ انور ابڙو، سنڌس دوستن جو حوالو ڏئي ٿو پر رئوف جي پنهنجي نظرياتي بيهڪ ڇا آهي ان تي نظر نٿو وجھي بقول انور ابڙي جي ته "رئوف نظاماڻي جو سنڌي ادب جي ترقي پسند تحريڪ ۾ پڻ هڪ نمايان ۽ سرگرم ڪردار رهيو آهي. ڪراچي سنگت جي حوالي سان ته هو هڪ الڳ سڃاڻپ رکي ٿو محترم انور پيرزادي، فقير محمد لاشاري، عبدالرحمن نقاش، بدرابڙي، هدايت منگي، شاهه محمد پيرزادي ۽ جان خاصخيلي واري ٽيم جي هڪ اهم ميمبر جي حيثيت ۾ رئوف نظاماڻيءَ ڪراچي جھڙي گھڻ نسلي ۽ گھڻ ٻولي شهر ۾ سنڌي ادب جي ترقي ان جي نون رجحانن ان جي ماضي توڙي حال

۽ سنڌي معاشري ۾ ان جي ادا ڪيل ترقي پسند ڪردار کي پيون پوليون ڳالهائيندڙ اديب، دانشورن ۽ صحافين تائين جنهن انداز ۾ پهچايو اهو سنڌي ادب جي ويجهي ماضيءَ واري تاريخ جو هڪ اڻ وسرندڙ حصو آهي"(1) پر اسان جو موضوع ۽ ان جي گهرج مارڪسي فڪر/ طبقاتي فڪر جي اثرن کي ڳولڻ سان واسطہ آهي نتيجي طور رئوف جي لکڻين ۾ اهڙي ادب ۽ فڪر جي کوٽ آهي رئوف صاحب سوشلسٽ ادب لاءِ ضرور لکيو هوندو ۽ ان جو ذڪر هن مون سان نجي ڪچهريءَ ۾ (06-07-11) پڻ ڪيو آهي. پر اهو ادب منهنجي نظر مان نہ گذريو آهي جيڪو ڪتاب (جديد سنڌي ڪهاڻي) هن مونکي پڙهڻ لاءِ ڏنو ان ۾ پڻ مخصوص ليکڪن کي پيش ڪيو ويو ان جيڪو ڏِگ اختيار ڪيو آهي اهو پورهيت فڪر واري ادب وارو نہ آهي رئوف صاحب ڳالهہ ٻولهہ ۾ (06-07-11) هي ڳالهہ قبول ڪري ٿو "آءٌ ڪارل مارڪس کي هڪ سماجي مفڪر جي حيثيت سان قبول ڪيان ٿو تہ هو (مارڪس) سماج لاءِ سٺو سوچي ٿو"(2) پر پوءِ بہ مارڪسي فڪر جو اثر سندس لکڻين ۾ ظاهر نہ آهي. ممڪن آهي تہ اهو ادب جيڪو هن عوامي تحريڪ جي ڪارڪن جي حيثيت ۾ لکيو هو ان ۾ اِن فڪر جو اظهار ڪيو ويو هجي جيڪو منهنجي نظر مان نہ گذري سگهيو آهي. مان رئوف جي گفتگو ۽ مخصوص مواد مان صرف ايترو سمجهي سگهيو آهيان تہ رئوف صاحب مارڪسي فڪر جو پيروڪار نہ آهي.

حوالو

س.ن	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو	سن	صفحو
1	ابڙو انور	جديد سنڌي ڪهاڻي	انڊس پبليڪشن ڪراچي	2003	20
2	نجي ڪچهري جيڪا رئوف صاحب جي گهر تي 06-07-11 تي شام جو ٿي.				

بدر ابڙو

ضياءَ جي مارشل لا دور ۾ جتي سنڌ جي سياست ۾ محرومي ۽ جستجو جو عمل جاري هو ۽ وقت جون حاڪم قوتون عوام جي آواز کي دٻائڻ لاءِ باشعور قوت کي روڪيندا ٿي رهي ابدرابڙو صاحب ان ظلم جو شڪار ٿي جيل پيڙو ٿيو . بدر صاحب جيل ۾ رهندي هڪ ڪتاب "تنقيد نگاري ارتقائي جائزو" لکيو بدر پنهنجي ڪتاب ۾ سوشلسٽ ريئلزم کي شامل ڪيو آهي مارڪسي فڪر جي روشنيءَ ۾ جيڪو تنقيدي لاڙو يورپ کان شروع ٿيو هو ان جو تفصيل سمجهايو آهي سوشلسٽ حقيقت پسندي واري خيال کي بدر صاحب هن ريت سمجهائي ٿو تہ "سوشلسٽ ريئلزم جو ڪو پنهنجو مخصوص اسٽائيل يا طريقو ڪونهي ۽ ڪيس بالزڪ جي ريئلزم سان منجهائڻ نہ گهرجي سوشلسٽ ريئلزم وارو ادب رومانوي بہ ٿي سگهي ٿو اهڙو بہ ٿي سگهي ٿو جنهن ۾ تخيل جي اڏام مٿيري هجي طنزيہ بہ ٿي سگهي ٿو ۽ ٽريجڪ بہ پر شرط فقط هڪڙو آهي تہ اڏام ڪٽي ڪيتري بہ بلند هجي! اڪيون زمين تي ئي هئڻ گهرجن ۽ معاشري جي ارتقا جيڪا سدائين جاري رهندي آهي، انهيءَ تي مثبت اثر پوڻ گهرجن".(1)

محترم بدرابڙو صاحب جي پوري لکيل ڪتاب تي طبقاتي فڪر جو اثر موجود آهي اهڙي طرح هن ئي ڪتاب جي آخر ۾ شاهه عبداللطيف ڀٽائي جي فڪر ۽ فن متعلق پڻ بحث ڪيو آهي ان بحث ۾ پڻ مارڪسي فڪر جو تروروُ نظر اچي ٿو.

حوالو

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو	سن	صفحو
1	ابڙو بدر	تنقيدنگاري ارتقائي جائزو	سنڌي ادبي سنگت ڪراچي	1985	183

تاج جويو

جويي صاحب جو سنڌي ادب ۾ جيڪو ڪردار آهي اهو گهڻي ڀاڱي قوم پرستي وارو آهي ۽ هو عملي طور به قومي سياست ۾ رهيو آهي جويي صاحب"دنيا جون عظيم انقلابي عورتون" ترجمو ڪيو ۽ هي ڪتاب 1989 ۾ ڇپيو. جويو صاحب ترجمو لاءِ جن عورتن جي چونڊ ڪئي اهي اڪثر ڪميونسٽ فڪر سان لاڳاپيل رهيون آهن. چونڊ جي ان عمل ڪري تاج صاحب کي ترقي پسند نظر سان ڏٺو ويو آهي ان کان علاوهه ڪوبه اهڙو ادب اسان جي نظر مان نه گذريو آهي جنهن ۾ جويي صاحب مارڪسي فڪر جو خيال ڏيندي ان کي سٺو سمجهيو هجي.

يوسف سنڌي

جڏهن اسين ٻي وڏي جنگ کان پوءِ طبقاتي فڪر جي روشنيءَ ۾ ملندڙ تحريڪن جو نالو ڪٽندا سين خاص ڪري ڪيوبا جو نالو وٺڻ سان جنهن شخص جو نالو اڀري ايندو اهو چي گويرا جو هوندو. چي نه صرف پاڻ مارڪسي فڪر لاءِ وڙهيو بلڪ ويڙهه جي (گوريلاوار جي) اصولن کي پڻ لکيو. هن جي مرڻ (شهيد ٿيڻ) کان پهرين هن جي لکيل ڊائري ڇپي جنهن جو سنڌيءَ ۾ ترجمو يوسف صاحب ڪيو هو. يوسف جي ان عمل کيس سنڌ ۾ ڪافي مشهور ڪيو هو. يوسف صاحب پوليءَ جو خاص خيال رکيو آهي.

نبي بخش کوسو

محترم کوسو صاحب اڪثر عوامي تحريڪ جي پروگرامن ۾ نظر ايندو هو جتي هو ڪتابچن جي صورت ۾ مارڪس، لينن، مائو وغيره جي لکيل مضمونن جو ترجمو ڪٽي ايندو هو. کوسو صاحب ترجمن کان علاوهه به ڪو ادب تخليق ڪيو يا نه اهو اسان کي معلوم نه ٿي سگهيو آهي چاهي جو اسان سندس پارٽيءَ وارن کان پڇيو پر جواب سٺو نه مليو.

غلام حسين رنگريز

رنگريز صاحب کي هڪ ترقي پسند شاعر ۽ ليکڪ طور لکيو ويندو آهي سائين جي خيالن کي هتي تفصيل سان ان ڪري نٿا ڏئي سگهون جو سائين سان ذاتي طور تي چڪر رابطو ڪرڻ جي باوجود مواد نه ملي سگهيو. رنگريز صاحب جي شاعريءَ جو عام رخ ته رومانوي آهي ان مان اهو ظاهر نٿو ٿئي ته ڪو هن طبقاتي فڪر جي حوالي سان لکيو آهي ممڪن آهي ته هن نثر ۾ لکيو هجي پر اهو اسان کي ملي نه سگهيو.

جامي چانڊيو

سوويت يونين جي ٽٽڻ کان پوءِ جامي صاحب اهو عام ڪيو هو ته مان سوويت جي ٽٽڻ جا تمام گهڻا سبب لکيا آهن اسان اهو جاچڻ ٿي چاهيو ته هن شخص مارڪسي فڪر تي ڪهڙي تنقيد ڪئي آهي پر گهڻن ڪوشش جي باوجود اسان کي اهو مواد نه ملي سگهيو. جامي ڪو پهريون شخص نه آهي جنهن نفرت جو اظهار ڪيو آهي پر وينجهار رسالي ۾ تمام گهڻا ليکڪ آهن جن طبقاتي فڪر تي (مخالفت ۾) لکيو. پر اها تنقيد مذهبي رخ کان ڪئي ويئي آهي ۽ ان جو معيار به سٺو نه آهي. ڇا جاميءَ ڪو سٺو ڏِڳ اختيار ڪيو هو يا نه. اسان اهو جاچڻ گهريو ٿي پر افسوس آهي جو سٺي موٽ نه ملي.

فقير محمد لاشاري (ف-م-لاشاري)

سنڌ جي سياسي صورت حال ۾ 1983ع واري دور هڪ سياسي جاڳرتا ۽ هلچل وارو دور هو. هن ڏهاڪي ۾ فوجي حڪومت خلاف ايم-آر-ڊي نالي تحريڪ هلائي وئي جيڪا پنهنجي مفهوم ۽ مقصد ۾ پاڪستان بچايو تحريڪ هئي پر سنڌ جي اندر هن تحريڪ هڪ قومي جاڳرتا وارو ڏِڳ اختيار ڪيو. نتيجي طور سنڌ جا وڏيرا شاهي ۽ قوم پرست قوتن سنڌ جي پورهيت عوام جي اڳواٽي ڪرڻ کان انڪار ڪيو. اهڙي صورتحال ۾ جن ليکڪن ۽ صحافين هن تحريڪ لاءِ واڌو رويو رکيو. ف- م- لاشاري به انهن مان هڪ هو. لاشاري صاحب جو پورهيت عوام ڏي جيڪو رويو هو اهو هڪ انسان دوست وارو هو. هن ان دور ۾ جيڪي مضمون لکيا يا ايڊيٽوريل لکيا انهن عوام جي اندر خاص ڪري سياسي جاڳرتا رکندڙ ذرين ۾ سٺو اثر ڇڏيو ان دور ۾ هلال پاڪستان اخبار جي طرفان شايع ٿيندڙ ميگزين ۾ جيڪو لاشاري صاحب ڪم ڪيو ان ۾ هن جو جهڪاءُ پورهيت عوام سان گڏ سوويت فڪر ڏي پڻ رهيو سوويت يونين جي ٽٽڻ کان پوءِ لاشاري صاحب جي ايڊيٽوريل مان سوويت سوچ غائب رهي. پر پوءِ به عوام طرف جهڪاءُ قائم رهيو.

عبدالرحمن نقاش

محترم نقاش صاحب پنهنجي فڪري شروعات وحدت الشهود فڪر سان ڪئي. جيڪي کيس خانداني ورسي ۾ مليو هو. سنڌ جو هي قلم ڪار هڪ جنگهه کان معذور هو. شعوري طور ارتقا ڪندي جتي هن صوفي مت کي ڇڏي فڪشن واري واٽ اختيار ڪئي اتي سياسي طور عوامي تحريڪ ۾ شريڪ ٿيو. سياست ۾ عملي طور

حصو ونڻ جي صورت ۾ سياسي ۽ ادبي حلقن ۾ هن کي ترقي پسند ليکڪ سڏيو ويو. هن شخص فرضي نالي "جهت پٽ بديٽائي" جي معرفت جيڪي ڪالم لکيا انهن ۾ جاگيرداري قدرن جي مخالفت ڪندو رهيو. ساڳئي وقت هن پير پرستيءَ خلاف پڻ لکيو. نقاش صاحب جيڪا تنقيد ڪئي آهي ان تي انقلابي رومانس جو اثر رهيو جتي هن مائوازم جي ڳالهه ڪئي آهي اتي عمر جي آخري ڏينهن ۾ نه صرف پير پرستيءَ جو شڪار رهيو بلڪ ان سماج جو هڪ متحرڪ حصو پڻ رهيو مختصر ته نقاش صاحب جو طبقاتي فڪر وارو خيال /ادب هڪ مخصوص دائري ۾ رهيو آهي.

نسيم ٿيبو

محترم نسيم صاحب سنڌي ادب/ادبي حلقن ۾ افسانن جي ڪري مشهور رهي آهي. هن جا افسانه ڪافي احساساتي آهن ادب ۾ خاص ڪري سنڌي ادب ۾ اڪثر ڪري اهو ڏنو ويو آهي ته مردن تي تنقيد ڪئي وئي آهي يا انهن جي اٽاين، براين ۽ بدڪارين کي بيان ڪيو ويو آهي. پر نسيم صاحب جو رويو بلڪل الڳ آهي هو جت مردن کي سنو نٿي سمجهي اتي عورت جي ان رويي کي پڻ ننديو تي جيڪو حقيقت تي ٻڌل نه آهي اسان جي افسانوي ادب ۾ پڙهيل مرد کي ذهني طور ان ڳالهه طرف راغب ڪيو ويو آهي ته هو اڻ پڙهيل عورت کي قبول ڪري پر هڪ پڙهيل عورت گهٽ پڙهيل يا ننڍي نوڪري واري مرد کي قبول نٿي ڪري ڇو؟ نسيم اهڙا سوال اياري ٿي اهڙي عورت کي سنو نه سمجهندي، هوءَ اهو سمجهائي ٿي ته انسان جو ڪردار سنو آهي ته اهو ان پڙهيل کان بهتر آهي جنهن ۾ انسانيت جي بوءِ به نه آهي اهڙي سوچ جو اظهار سندس هڪ افساني جي ڪردار سپاهي ۽ سندس زال مان ظاهر ٿئي ٿو. سپاهيءَ جي زال پنهنجي وڏماٽپي ۽ حسن تي ناز ڪندي رهي ٿي. هوءَ نه صرف مڙس کي گهٽ سمجهي ٿي پر ڪيس ڪوجهائپ ۽ غربت جا مهڻا پڻ ڏئي ٿي جڏهن ته سپاهي خاموش رهي ٿو ۽ پنهنجي سروس جي نامينيشن فارم ۾ پنهنجي زال جو نالو لکي ڇڏي ٿو . جڏهن هو چورن سان مقابلي ۾ مارجي وڃي ٿو ته سرڪار سندس وصيعت مطابق چيڪ سندس گهرواري کي ڏين ٿا وغيره.

نسيم صاحب جتي سني ۽ آسان ٻولي پيش ڪري ٿي اتي حقيقت نگاري کي نٿي وساري هي هڪ حقيقت پسند ليکڪا آهي هن جي سوچ جو دائرو لبرل قسم جو آهي هن جي ادب تي طبقاتي فڪر جا اثر ضرور آهن پر پوءِ به هن جي وات وچ ٿري آهي.

ڊاڪٽر شمس سومرو

محترم شمس صاحب جو تخليق ڪيل ادب مختلف اخبارن ۽ رسالن ۾ ته ڇپيو هو پر ڪتابي صورت ۾ نه آيو مان جڏهن ذاتي طور ساڻس ملڻ لاءِ چاڪي واڙي ۾ سندس ڪلينڪ تي مليو هوس ۽ پنهنجي موضوع متعلق ڪانس ادب طلب ڪيو هوم ته هن ٻڌايو ته مارڪسي فڪر جي روشني ۾ لکيل ادب ڪتاب جي صورت ۾ اچڻ وارو آهي اهو توهان کي ڏيندس چاڪاڻ جو منهنجو مواد هن وقت ڪمپوزنگ لاءِ ويل آهي آءُ توهان کي اهو ڏيکاري نٿو سگهان گفتگو دوران شمس صاحب منهنجي موضوع متعلق نه صرف معلومات ڏني پر ڪافي

ڪتاب پڻ هن مونکي ڏسيا جيڪي منهنجي موضوع لاءِ ڪارآمد هئا ۽ هن انهن جو اڀياس ڪيو هو خاص ڪري اينگلس کان گهڻو متاثر هو جڏهن ته سوويت يونين جي جديد تحقيق واري لکيل ڪتاب جن کي A.B.C سيريز سڏيو ويندو آهي اهي نه صرف هن پڙهيا پر بقول سنڌس ته مون ڪافي ڪتابن تي تبصرا پڻ لکيا آهن. اهو سمورو مواد هن وقت ڪٿي آهي؟ ان لاءِ ڪجهه چئي نٿو سگهجي ڇاڪاڻ ته شمس صاحب پنهنجي ڪتاب اچڻ کان پهرين فوت ٿي ويو .

مرڻ کان پهرين شمس صاحب معاشي طور گهڻو پريشان رهيو سنڌس ڪتاب هن جي هڪ دوست ڇپرايا. اهو مواد اجان تائين مارڪيٽ ۾ نه آيو پر اها حقيقت آهي ته ڊاڪٽر صاحب نظرياتي طور طبقاتي فڪر جو پيروڪار هو.

اختر بلوچ

محترمه اختر بلوچ بنيادي طور هڪ سياسي ورڪر هئي. سنڌس پارٽي جي نظرياتي لائين مائوازم واري رهي آهي. ان ناتي سان سنڌس نظرياتي لائين مائوپسٽ واري بيهي ٿي جڏهن ته اختر صاحبه ڪٿي به اهو واضع نه ڪيو آهي ته ڪو مان مارڪسي فڪر جي پيروڪار آهيان محترمه جيڪا جيل ۾ ڊائري لکي آهي اها“قيدياڻيءَ جي ڊائري” 1982 ع ۾ ڇپي آهي. هن ڪتاب جي ابتدا ۾ معلوم ٿئي ٿو ته اختر صاحبه وٽ انقلاب هڪ رومانويت کان وڌيڪ نه آهي. هن ڊائري کان علاوه هن لکيو آهي يا نه اهو معلوم نه ٿي سگهيو آهي.

سنڌس هيءَ ڊائري جيڪا 1970 ع ۾ جيل ۾ لکي وئي آهي. ان ۾ جيل جي عملي، ماحول ۽ قيدياڻين جي زندگين جو ذڪر ٿيل آهي ساڳئي وقت سنڌس والده جا ۽ ڀين جا خط پڻ شامل آهن. اها حقيقت آهي ته هن جيڪو قيدياڻين جو تفصيل لکيو آهي. اهو ڪافي احساساتي آهي ۽ اثر پڻ ڇڏي ٿو پر ان جو طبقاتي فڪر سان ڪوبه واسطو نه آهي ڇاهي جو اختر جي شهرت جي وجهه طبقاتي انقلاب جي ديوار پارٽي هئي.

شمشير الحيدري

شمشير صاحب جو ڪتاب “لاٽ” جيڪو سنڌس شاعري جو مجموعو آهي ۽ اهو ڇپيل آهي جڏهن ته ان کان پوءِ به شاعري ڪندو رهي ٿو. شمشير صاحب جماليات جو سنو شاعر آهي جتي هن خوبصورت آزاد نظم لکيا آهن اتي هن سنا غزل پڻ تخليق ڪيا آهن مثلا:

تنهنجي نيڻن ۾ جو نهاري ويو،
چڻ ته سنڌوءَ جي پٽي ڪناري ويو،
تنهنجي وارن جو واس جنهن ورتو،
وقت جي سينڌ چڻ سنواري ويو،
پيار جي گهرج ناهي دنيا کي،
وقت اچ واڳ پنهنجي واري ويو،

اهڙو مفلس نہ ڪنهن ڏٺو هوندو،
هڪ دل سا بہ ڪتي وساري ويو،
هڪڙو شمشير هو زماني ۾،
سوبہ دنيا مان اڃ گذاري ويو.

شمشير صاحب پنهنجي دور جي ادبي ماحول کي قبول ڪندي جاگيرداري قدرن جي مخالفت واري خيال مطابق پڻ شاعري ڪئي آهي جتي هو پورهيت عوام، خاص ڪري مزدور جي محنت کي ساراهي ٿو بقول سندس تہ:

مزدور جي محنت نظر انداز نہ آهي
جمهور جو آهنگ بي آواز نہ آهي
شب و روز نئين دور جي تعمير ڪريون ٿا
ڇاڪاڻ تہ زمانو بہ اهو راز نہ آهي.

ڊاڪٽر غفور ميمڻ جي چواڻي مطابق تہ:

"شمشيرالحيدري بہ انهن شاعرن مان آهي جن انقلابي فڪر ۽ نعري کي رومانوي انداز سان پيش ڪيو"(1) پر اسان جو خيال آهي شمشيرصاحب فڪري طور پورهيت عوام کي طبقاتي فڪر جي روشني ۾ نٿو ڏسي پر هو سنڌي ادب ۾ جيڪا روايت رهي آهي تہ شاعر پورهيت عوام لاءِ شاعري ڪندا رهيا آهن جيئن مرحوم گدائي صاحب بردو سنڌي وغيره. شمشير ان روايت ۽ حالتن جي گهرج مطابق ضرور لکيو آهي پر نظرياتي طور هن جو طبقاتي فڪر سان واسطو نہ رهيو آهي.

حوالو

1	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
2	غفور ميمڻ ڊاڪٽر	سنڌي ادب جو فڪري پس منظر	شاھ عبداللطيف ڀٽائي چيئر ڪراچي يونيورسٽي	2002	488

محمد خان احمداڻي

محمد خان صاحب بنيادي طور ٽريڊيونين اڳواڻ رهيو آهي. 1983ع واري حالتن ۾ جيڪا سنڌ جي سياسي صورت حال هئي اها پاڪستان جي ٻين صوبن کان مختلف هئي ان دور ۾ سنڌ جي سياست ۾ وطن دوست انقلابي پارٽي جو هڪ ڪردار رهيو آهي. هيءَ پارٽي مارڪسي فڪر جي دعويدار رهي هن پارٽي جو نظرياتي ترجمان رسالو"سرواڻ" هو. محمد خان صاحب نظرياتي طور متئين پارٽيءَ ۾ شامل رهيو ۽ سندس مضمون ان رسالي ۾ شايع ٿيندا رهيا. جڏهن هيءَ پارٽي داخلي ۽ خارجي حالتن جو مقابلو نہ ڪندي ٽٽي ويئي تہ محمد خان هن پارٽيءَ کي خير باد چئي پاڪستان ۾ ٽراٽسڪي فڪر جي پيروڪار لال خان ۽ منوڀائي وارن سان نظرياتي

طور هڪ ٽي ڪم ڪري رهيو آهي.سنڌس سياسي تبصره لاهور مان شايع ٿيندڙ رسالي "طبقاتي جدوجهد" ۾ ڇپجندا رهن ٿا. جڏهن ته سنڌس سنڌي ۾ لکيل مضمون اڪثر ڪري عوامي آواز اخبار ۾ شايع ٿين ٿا. محمد خان مضمونن ۾ اڪثر ڪري سنجيدگي ۽ موضوع ڪان هٽي وڃي ٿو.اسٽالن ۽ ٽراٽسڪي جي اختلافن واري سياست جو سهارو وٺندي اسٽالن کي ڪريل ڪري پيش ڪري ٿو ساڳي وقت هو اسٽالن جي معاملي ۾ ادب جون گهرجون هڪ طرف ڪندي غير سنجيدگي جو مظاهرو ڪندو رهي ٿو. سنڌ ۾ خاص ڪري سنڌي ادب ۾ ٽراٽسڪي جي خيالن کي گهٽ اهميت ڏني وئي آهي پر محمد خان صاحب ٽراٽسڪي جي فڪر کي مضمونن ذريعي سنڌ ۾ پيش ڪندو رهي ٿو. جيئن اسان عرض ڪيو ته سنڌس مضمونن جو معيار گهٽ آهي پر پوءِ به اسان کيس هتي صرف ان ڪري شامل ڪيو آهي جو اسان جو خيال آهي ته هي پهريون سنڌي ليکڪ آهي جيڪو ٽراٽسڪي کي قبول ڪري ٿو باوجود ان جي ته ٽراٽسڪي هڪ موقعي پرست مارڪسي مفڪر رهيو آهي.

رحمت الله ماڃوٺي

رحمت الله صاحب سنڌي افسانوي ادب ۾ هڪ سيڪيولر ذهن جي مالڪ سان داخل ٿئي ٿو سنڌس ڪهاڻين جو محور انسان ۽ انسانيت آهي جڏهن ته هو ڏيهه واسين جي پيڙا ۽ سماجي حقيقتن جي پڻ عڪاسي ڪري ٿو. 1983ع واري حالتن جو اثر قبوليندي ان جو اظهار ادب ۾ ڪري ٿو. حالتن مطابق هو پنهنجون همدرديون پورهيت عوام سان رکي ٿو شايد ان آڌار تي کيس طبقاتي فڪر جو پوئلڳ چيو ٿي ويو. پر رحمت صاحب جو ادب طبقاتي فڪر جي روشني ۾ لکيل نه آهي. جيئن اسان عرض ڪيو ته هو انسان ۽ انسانيت کي پنهنجو موضوع بڻائي ٿو نتيجي طور پورهيت عوام تي ترس ڪائيندي لکي ٿو.

ڪهاڻي کان علاوه رحمت صاحب ڊراما پڻ لکيا آهن جيڪي ڪتابي صورت ۾ نه آهن پر پي-ٽي-وي جي ناٽڪ رنگ جي معرفت عوام جي سامهون آيا آهن. ساڳي ريت سنڌس اردو ۾ لکيل ڊراما پڻ پي-ٽي-وي معرفت پاڪستاني سطح تي اچي چڪا آهن رحمت صاحب جي ڊرامن جا موضوع سنڌي سماج مان ايرن ٿا ساڳئي وقت هي تمام سنا مڪالمه پڻ لکي ٿو. پر غور طلب ڳالهه هي آهي ته هو عوام کي بوگهلو ۽ بي وقوف ڪري پيش ڪري ٿو هن جي ڊرامن ۾ هيٺئين طبقي سان تعلق رکندڙ ڪردار جتي ڪل پوگ جو سبب بڻجن ٿا اتي اهو پڻ سوال ايري ٿو ته صرف پورهيت طبقي تي ٺٺول ڇوٽي ڪئي وڃي؟ ڇا اهو طبقاتي تعصب نه آهي؟ رحمت صاحب اهڙن سوالن تي سوچڻ ڪانسواءِ پورهيت عوام جي سادگي کي پنهنجي ڊرامن جي زينت بڻائيندو رهي ٿو. رحمت صاحب جي ٻولي وچولي نه پر لاڙي لهجي واري آهي. رحمت صاحب جيڪو اخبارن ۾ لکيو آهي يا جيڪي افسانه يا ڊراما تحرير ڪيا آهن انهن مان ڪاٿي به اهو معلوم نٿو ٿئي ته ڪو هي مارڪسي/طبقاتي فڪر جو پيروڪار آهي. پر هن لاءِ اهو هڪ عام خيال آهي ته هي مارڪسي فڪر تي هلندڙ ليکڪ آهي.

انور ابڙو

انور ابڙو صاحب نہ صرف طبقاتي فڪر کان متاثر ٿيو پر عملي طور طبقاتي جدوجهد ۾ خاص ڪري ضياءالحق واري دور ۾ شامل رهيو آهي. طبقاتي جدوجهد متعلق سندس مضمون وغيره مختلف اخبارن ۽ رسالن ۾ ڇپيا آهن. پر افسوس آهي جو ڪافي پيرا آءِ هن سان سنڌ مدرسہ ۾ مليس ۽ هر ڀيري هن کان سندس لکيل ادب طلب ڪيم تہ جيئن ان جو مطالعو ڪري ڪا راءِ جوڙجي پر هن شخص مون کي مايوس ڪيو (هائو جي بک نہ ڏنائين) ۽ پنهنجو مواد مون کي اپياس لاءِ نہ ڏنو نتيجي طور اسان انور صاحب لاءِ ڪابہ راءِ قائم نٿا ڪري سگهون.

انور پيرزادو

سنڌي ادب ۽ صحافت ۾ انور پيرزادو صاحب بحيثيت ترقي پسند ليکڪ جي مشهور ٿيو. هن جو صحافتي ميدان سنڌي ۽ انگريزي ۾ گڏيل رهيو پر انور صاحب عوام ۾ شاهہ عبداللطيف ڀٽائي جي پارکو طور وڌيڪ مشهور رهيو هي شخص شاهہ عبداللطيف ڀٽائي جي بيتن ۽ ٻولي کي سٺي نموني سمجهندو ۽ سمجهائيندو هو ممڪن آهي تہ انور صاحب لطيف جي فن فڪر ۽ شاعري متعلق لکيو هجي پر هن وقت اهڙو ڪوبہ مواد عوام جي اڳيان نہ آيو آهي. هي صاحب جتي ڪلاسڪ شاعري کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي صلاحيت رکندو هو اُتي سنڌي موسيقي کان /راڳ داري کان ڪافي واقف هو. سنڌي ادب ۽ فن ۾ تمام گهٽ ماڻهو آهن جيڪي انور جيان ڪلاسڪ شاعري، فن ۽ فڪر ۽ موسيقي کي سمجهن ٿا.

انور صاحب بطور شاعر پنهنجي ڪتاب "اي چنڊڀٽائيءَ کي چئجان" جي معرفت عوام جي سامهون آيو هن جي شآعريءَ جو موضوع اڪثر ڪري رومانويت وارو آهي پر ڪٿي ڪٿي پورهيت عوام لاءِ پڻ لکيو آهي بقول سندس تہ :

"اڙي هيڏو سارو
ڪارخانو ٿو هلائين
مزدورن کي پگهار نہ ٿو ڏين؟
سائين
هي حرامي آهن
ڪم نہ ٿا ڪن
پئداوار گهٽائي
ڇڏي اٿن
رڳونئشنلزم ۽
سوشلزم ۽

سيڪيولرزم جا
نعرا ٿا هڻن
اسلام کي گاريون ٿا ڏين
حڪومت جا مخالف آهن" (1)

انور صاحب جي هن نظم ۾ سنڌ جي عام حالتن جو عڪس ملي ٿو ۽ عوام جي شعوري جاگرتا کي عام فهم ٻوليءَ ۾ سمجهائي ٿو ساڳئي وقت حڪومت ۽ سرمائيداري جي ان راءِ کي ظاهر ڪري ٿو جيڪا هو عام طور عوام لاءِ رکن ٿا. انور پورهيت جي عالمي ڏينهن کي ياد ڪندي چوي ٿو:

ڪونگو تارين، اڪ جي ڦلڙين
ڪرڙن جي پسين تي اڄ
هي خون اڏامي آيو آ
هي ديسي آ پر ديسي آ
هي تنهنجو آ هي منهنجو آ
هي خون شڪاگو شينهن جو
اڄ چيٽ سان گڏجي آيو آ
اڄ ڪيت ڪٽوريءَ واسياهن
هن خون ڪٽوري آندي آ
اڄ مئي ڏي آ
اڄ مئي ڏي آ------(2)

صوبہ بلوچستان ۾ ڀٽو صاحب جي دور ۾ فوج ۽ بلوچن جو ٽڪراءُ ٿيو هو انور ان ٽڪراءُ جو اظهار "بلوچ گوريلو" نظم ۾ ڪري ٿو جڏهن تہ هو بينگال ۽ بينگالي عوام کي پڻ ياد ڪري ٿو. انور صاحب ڏکڻ ڪوريا جي انقلابي شاعر ڪم چي ها کي پڻ ياد ڪندي چوي ٿو:

ڪم چي ها
منهنجي تنهنجي ڌرتي
هڪ ئي آهي
تون ڪوريا جي بند جيل ۾ آهين
آءٌ سنڌ جي ڪليل جيل ۾ بند آهيان ------(3)

مختصر باوجود ان جي تہ انور پنهنجي شاعريءَ ۾ پورهيت جو ذڪر ڪيو آهي ۽ ادبي حلقن ۾ هو طبقاتي فڪر جو پيروڪار رهيو آهي پر پوءِ سندس شاعريءَ جو مرڪزي نقطو پورهيت عوام نہ آهي. اهو ممڪن آهي تہ انور صاحب

نثر ۾ طبقاتي فڪر جي حوالي سان ڇتو موقف رکندو هجي جيڪو اڃان ڇپيو نہ آهي. انور لاءِ وڌيڪ تحقيق ڪان پوءِ ڪا راءِ قائم ڪري سگهجي پر سنڌس نظريئي کي سندس شاعريءَ جون هي سٽون پڻ واضع ڪن ٿيون ...

عشق ڏنو آ

آشيرواد

انارڪزم زنده باد------(4)

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	پيرزادو انور	اي چنڊ پتائيءَ کي چئجان	باک ٽرسٽ	2005	100
2	پيرزادو انور	اي چنڊ پتائيءَ کي چئجان	باک ٽرسٽ	2005	186
3	پيرزادو انور	اي چنڊ پتائيءَ کي چئجان	باک ٽرسٽ	2005	196
4	پيرزادو انور	اي چنڊ پتائيءَ کي چئجان	باک ٽرسٽ	2005	234

خاڪي جويو

محترم خاڪي جويو صاحب جيڪو هڪ ئي وقت مختلف نالن سان لکندو رهيو آهي اصل ۾ قوم پرستي کان مارڪسزم طرف آيو آهي پيو تہ خاڪي جويو صاحب بنيادي طور سياسي ورڪر رهيو آهي ۽ پارٽيون (تنظيمون) تبديل ڪرڻ سندس جي پسند جي راند رهي آهي پر اها حقيقت آهي تہ انهن سڀني پارٽين جو (تنظيمن جو) تعلق سنڌ سان رهيو آهي نتيجي طور خاڪي جي فڪر ۾ قومي سوال ۽ سنڌ جي آزادي اڇي قاسي پيا آهن. خاڪي سوال کي ڪتان بہ ڪٽي پوءِ اهو مارڪسزم ڇو نہ هجي پر ان کي ڦيرائي سنڌ ۾ ضرور آڻيندو. خاڪي صاحب جيڪا شاعري ڪئي آهي ان ۾ ڊگها نظم ۽ سنڌي بيت آهن جڏهن تہ انهن جو موضوع ۽ مفهوم پڻ سنڌ-سنڌي قوم- سنڌي پورهيت آهي. اهڙي طرح خاڪي جي خيالن جي ارتقا جو هڪ سرو سندس ڪتابن جي نالن مان پڻ ملي ٿو مثلا (ڪتاب) آسڻ جن اريج (شاعري) "ڪيڏارو" (شاعري) "قومي سوال جو نظرياتي جائزو" (نثر) "انقلاب جي وات"(نثر) . شاعري ۾ ڊگهو نظم "پاڪستان جو مطلب ڇا" ۾ جتي رياستي ڏاڍ جو ذڪر ڪري ٿو اُتي سنڌ جي ڪيس کي ڇتو رکي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو ڊاڪٽر غفور ميمڻ خاڪي لاءِ پنهنجي خيالن جو اظهار هن ريت ڪيو تہ "خاڪي وٽ آزاديءَ جو تصور وسيع آهي جنهن ۾ هو ڪٿي بہ مصلحت پسند ناهي بلڪ جوش ۽ جذبو آهي بار بار ظالمن خلاف جنگ ڪرڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو".(1)

خاڪي جتي آزاديءَ جي ڳالهہ ڪري ٿو اتي پورهيت کي انقلاب لاءِ اڪسائي ٿو ۽ چوي ٿو...

پورهيت ٿيندي ڇاهہ ڪيسين هن ڪهرام ۾

تون ئي سگهه سماج جي، تون ئي ساهه پساهه،
جيئڻ ڪاڻ جنگاهه، سگهو جوٽ جهان سان. (2)

ساڳي طرح خاڪي سنڌ جي هاريءَ کي پڻ هڪ انقلابي ۽ محنت ڪش جي نظر سان ڏسي ٿو. بقول سندس تہ ...

پاڪ پگهر جو پورهيو، ساري جڳ جو ساهہ
خاڪي خالق خلق جو، محنت ڪش جو ماهہ
اهڙو ڪٿ الله، جهڙو هر هاريءَ جو. (3)

غلامي جي ڏيڻ ۾ قاتل معاشري ۾ انسان جون سوچون ۽ خيال ڪهڙي شڪل اختيار ڪن ٿا ان جو دارومدار تہ ان حالتن تي آهي جيڪي غلاميءَ جي موت ۾ جڙن ٿيون پر خاڪي هتي صرف ان سماجي پيڙا متعلق ٻڌائي ٿو ۽ چوي ٿو-

چيپيون ٻڄي چاڻ جون، لوها لڳ پرن
سارا تن تندور ۾، پچي راس ٿين
ٽانڊن تي ٽڙڪن، سوچون هن سماج جون(4)

خاڪي صاحب جيڪو سنڌ دوست انقلابي پارٽيءَ ۾ ويهي نثر لکيو آهي ان ۾، مارڪسي فڪر جو عنصر وڌيڪ آهي. پر اها بہ حقيقت آهي تہ خاڪي صاحب طبقاتي فڪر جي ان پاسي کي وڌيڪ پيش ڪيو آهي جيڪو قومي خودمختاري جي ڳالهہ ڪري ٿو. خاڪي مارڪسي فڪر کي سنڌ ۾ تمام وڏي پيماني تي لکيو پر خاڪي پنهنجي جوهر ۾ مبهم رهيو آهي ان جو ڪارڻ مارڪسي فڪر نہ آهي پر خود اهي پارٽيون هيون جيڪي اصل ۾ پنهنجي پروگرام ۾ واضع نہ هيون ۽ انهن جي قيادت پيٽي بورجوازيءَ جو ڪردار ادا ڪنديون رهيون ۽ خاڪي جيڪو نثر ۾ تخليق ڪار گهٽ نقاد وڌيڪ رهيو آهي ۽ انهن موقعي پرست قيادت جي موقف کي بيان ڪندو رهيو آهي نتيجي طور خاڪي جڏهن پورهيت جي ڪردار تي روشني وجهي ٿو تہ هو بہ پُڌتَر جو شڪار ٿي وڃي ٿو ۽ اهو فيصلو نٿو ڪري سگهي تہ مون کي چوڻو ڇا آهي "ڪنهن بہ قومي وجود جي تشڪيل يا تعمير انهيءَ قوم جو پورهيت طبقو ڪندو آهي. ڇاڪاڻ جو اهو ئي طبقو سياسي اقتصادي سماجي، ثقافتي ۽ تاريخي توڙي قومي وجود جي سڃاڻپ ۽ سلامتيءَ جو سرجڻهار ۽ سرواڻ هوندو آهي جڏهن تہ مٿيون استحصالي طبقو پنهنجن طبقيوار مفادن مطابق پنهنجي جاگرافي تاريخي ۽ قومي ۽ ثقافتي سڃاڻپ کي ۽ ٻولي کي ڦيرائيندو گهيرائيندو ۽ تبديل ڪندو رهندو آهي. ان ڪري مٿين استحصالي طبقي جي ڪابہ قوم ڪانہ هوندي آهي پر جيڪڏهن سندس ڪا قوميت يا مذهب هوندو بہ آهي تہ اهو سندس طبقيوار مفادن جي تابع ۽ گهيري ۾ هوندو آهي"(5)

محترم خاڪي جويو صاحب جتي مارڪسي فڪر جي روشنيءَ ۾ تنظيم جو ڍانچو سمجهائي ٿو اتي اهو وساري وڃي ٿو تہ قومي پارٽي – پيٽي بورجوازي پارٽي ۽ سوشلسٽ (ڪميونسٽ پارٽي) ۾ ڪهڙو فرق هئڻ گهرجي بس هو مارڪس ۽ لينن جا ڪجهہ دليل ڏئي سنڌ جي موقعي پرست قومي اڳواڻن کي سچو ۽ کرو ڪري پيش

ڪري ٿو جڏهن خاڪي، مارڪس جي فڪر کي هڪ سائنس سمجهي ٿو ۽ چوي ٿو ته "مارڪسزم، جيڪا ظالم طبقن جي خاتمي ۽ مظلوم طبقن جي ڇوٽڪاري جي سائنس آهي، ٻڌائي ٿي ته انساني تاريخ طبقن جي هڪ ٻئي خلاف اصل ۾ طبقاتي جنگ جو نالو آهي" (6)

خاڪي صاحب مارڪسي فڪر جي تشريح ته ڪندو رهي ٿو پر هو اهو سمجهي نه سگهيو آهي ته سماجي تاريخ خود انسان جي انفرادي سوچ جي ارتقا آهي ساڳي وقت هو پئداواري قوتن جي تخليقي عمل ۽ ارتقا کي ان رخ ۾ پيش ڪري نه سگهيو آهي جيڪو مارڪسي فڪر جو رُخ آهي خاڪي صاحب صرف مارڪس کي/ طبقاتي فڪر کي قومي ڏارا ۾ ڏسي ٿو.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	غفور ميمڻ ڊاڪٽر	سنڌي ادب جو فڪري پس منظر	شاهه عبداللطيف ڀٽائي چيئر ڪراچي يونيورسٽي	2002	473
2	جويو خاڪي	ڪيڏارو	حيدرجويو	1984	07
3	جويو خاڪي	ڪيڏارو	حيدرجويو	1984	08
4	جويو خاڪي	ڪيڏارو	حيدرجويو	1984	06
5	ابوجبران	قومي سوال جو نظرياتي جائزو	جبران پبليڪيشن ڪراچي	1986	102
6	ابوجبران	انقلاب جي واٽ	روشني پبليڪيشن ڪنديارو	1988	132

جام ساقي

محترم جام ساقي پنهنجي زندگي جو وڏو حصو سياست کي ڏنو آهي نتيجي طور هن جيڪو مختصر ادب ڏنو آهي اهو به سياسي پسمنظر ۾ آهي جام صاحب جو جيڪو سياسي ڪردار مارڪسي فڪر جي حوالي سان رهيو آهي سنڌس به ڪتاب مارڪسزم جي حوالي سان، سنڌ جي حوالي سان سنڌس ادا ڪيل ڪردار جي تاريخ آهن جام صاحب جيڪو مختصر سياسي ادب ڏنو آهي ان ۾ قومي سوال ۽ پورهيت انقلاب جي ڳالهه مشترڪ طور مبهم انداز ۾ ڪندو رهيو آهي جام صاحب سياست ۾ مستقل مزاج نه رهيو آهي ۽ پارٽيون تبديل ڪندو رهيو آهي ان سياسي سفر ۾ هو ڪافي پيرا جيل ۾ پڻ ويو سنڌس اهو سمورو سفر سياسي سفر آهي ۽ ان سفر ۾ هن طبقاتي فڪر کي ڪيترو سگهارو ڪيو يا آخر ۾ هن، ان فڪر سان غداري ڪئي؟ اهي سڀ سوال اسان جي موضوع سان لاڳاپيل نه آهن اهو سمورو بحث سياست وارو ڪري سگهي ٿو پر اهو سچ آهي ته جام صاحب روس جي ٽٽڻ کان پوءِ پيپلزپارٽي ۾ شموليت اختيار ڪئي ۽ عملي طور طبقاتي جدوجهد تان هٿ کڻي ويو . سنڌس ڪتاب

"سنڌ ۾ شاگرد جدوجهد" ۽ انٽرويوز تي ٻڌل ڪتاب "مظلوم قومن جو مستقبل" ۾ هن شخص طبقاتي فڪر کي سمجھائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي پر ڄام صاحب، ان فڪر کي حقيقي معنيٰ ۾ سمجھائي نہ سگھيو آهي.

ڊاڪٽر ارباب کهاوڙ

ارباب صاحب شاعري ۽ ڪهاڻيون تمام گھٽ لکيون آهن جڏهن تہ سنڌس سياسي ادب وڏيڪ لکيل آهي. ارباب صاحب سياسي اڳواڻ پڻ رهيو آهي ۽ هن سياست جي شروعات "پروگريسو جيئي سنڌ اسٽوڊنٽس فيڊريشن" سان ڪئي ۽ 1977ڌاري ٻين سياسي ڌرين سان ملي ڪري "سنڌ وطن دوست انقلابي پارٽي" جوڙي هن پارٽي جو ترجمان رسالو "آڳڙائي" جاري ڪيو ويو جنهن ۾ قومي آزاديءَ جي پروگرام کي طبقاتي فڪر جي نظر سان لکيو ۽ پيش ڪيو ويو 1985ع ۾ هن پارٽيءَ جي نہ صرف پروگرام ۾ ڦيرڦار ڪئي وئي بلڪ انقلابي پارٽي مان اصلاحات واري پارٽي جوڙي ان جو نالو "وطن دوست انقلابي پارٽي" رکيو جتي نہ صرف سنڌ لفظ کي پارٽي جي نالي مان حذف ڪيو ويو بلڪ مزدور جي انقلابي ڪردار کان پڻ انڪار ڪيو ويو ساڳي وقت ارباب صاحب پنهنجي ڪتابچي "عوامي جمهوري انقلاب" ۾ طبقاتي فڪر جا حوالا ڏئي اهو ثابت ڪيو تہ سنڌ ۾ انقلاب نہ ايندو پر پاڪستان ۾ ايندو ! ارباب صاحب جي نئين پارٽيءَ ملڪ (پاڪستان) گير سياست ۾ حصو ورتو لاِ سرگرم ٿيندي پنهنجي سياسي ترجمان رسالي جو نالو "سرواڻ" رکيو ارباب صاحب جڏهن قومي انقلاب جي ڳالهہ ڪئي يا جڏهن عوامي جمهوري انقلاب جي ڳالهہ ڪئي پنهين صورتن ۾ هو طبقاتي فڪر کي هٿيار طور استعمال ڪري ٿو ۽ جڏهن پاڪستان جي عوام لاءِ سنڌس دل ۾ احساس اڀري ٿو تہ شعوري طور يا لا شعوري طور پنجاب جي پورهيت ۽ سرمائيدار جو احساس سنڌس جيءَ کي جهوري وجهي ٿو ۽ ان جو اظهار "عوامي جمهوري انقلاب" ڪتابچي ۾ ڪري ٿو. اسين ائتا سمجھون تہ ڪو مارڪسي فڪر جا /طبقاتي فڪر جا ٻہ روپ آهن چاڪاڻ تہ اها سوشل سائنس آهي ۽ جواب هڪ ئي ٿيندو – تہ پوءِ يا تہ ارباب ۾ اها اهليت نہ هئي جو طبقاتي فڪر کي سمجھائي يا اهو بہ ممڪن آهي تہ سنڌ ۾ 1983ع ۾ جيڪو ترقي پسند / انقلابي ماحول جڙيو هو ان کي ختم ڪرڻ لاءِ ڪن ڳجھن ادارن ارباب کان اهو لکايو هجي يا خود ارباب صاحب جي پيداوار ڳجھن ادارن جي هئي جو ارباب پورهيت جي انقلابي ڪردار کي هڪ طرف ڪري فوجي ۽ بيوروڪريسي کي انقلابي سمجھي ٿو / سمجھائي ٿو.

1983ع ۾ بظاهر ارباب جو ادب ۽ ڪردار ترقي پسند نظر اچي ٿو پر جي ايم سيد ۽ ارباب ان دور جي حالتن ۾ جيڪو سنڌ جي عوام سان دوکو ڪيو اهو تاريخي آهي. جي ايم سيد، ضياء الحق کي شريف النفس ڪوٺي عوام جو رخ سنڌ بجاءِ ٻئي طرف موڙيو، ارباب عوام جي انقلابي اڀار کي مايوسي جي ڏٻڻ ۾ لاهي ڇڏيو، جڏهن تہ دلشاد ڀٽو "سنڌ دوست انقلابي تنظيم" جي پليٽ فارم تان خود سٺي نوڪري حاصل ڪندي عوام کي غلامي جو طوق ڏنو. سنڌ جي قومي اڳواڻن جي ايڏي بي رخي جا مطلب رکي ٿي؟ ڇا سنڌي تخليق ڪار خودغرض اناپرست ۽ بي حس نہ آهن؟ ذهن ۾ اٿندڙ اهڙن سوالن تي ارباب صاحب جا هي لفظ پيٽرول جو ڪم

ڪن ٿا تہ "فوجي آپريشن جيڪو اسان کي گندو لڳي ٿو پر اهو عمل ۾ تاريخي رول ادا ڪندو" (1) هتي ارباب جو اشارو 1983 ۽ 1986 ۾ ٿيل سنڌ ۾ فوجي آپريشن ڏي آهي ۽ سندس خيال آهي تہ ان عمل سان ڳوٺاڻا لڏي شهرن ۾ ايندا ۽ پورهيت پيدا ٿيندا ارباب صاحب جي ان فلسفي تي سنڌ جو ڏاڙيل پڻ عمل ڪري رهيو آهي صرف نوعيت جو فرق آهي!

ارباب صاحب جو مارڪسزم بنيادي طور تي اربابزم آهي جنهن ۾ سنڌ سان نہ ٺهڪندڙ حالتن جا مثال ڏئي عالمي ڪميونسٽ فڪر کي ڪوڙو ڪري ٿو / ان کي داغدار ڪري ٿو ۽ چوي ٿو "اسين مسڪين مارو ماڻهو قومي سرمائيدار جي شان ۾ گستاخي نہ ٿا ڪري سگهون اها سڄي دنيا جي ڪميونسٽ پارٽي جي شرارت آهي" (2) ارباب صاحب جو فڪر هن وقت نہ سنڌ ۾ رهيو آهي ۽ نہ وري پاڪستان ۾ - جنهن ٽريڊ يونينزم کي هن "اربابزم" ۾ متاثرن ڪيو اڄ اهو ادب مدي خارج ٿي چڪو آهي. ارباب جو مجموعي ادب، هڪ غدار ادب آهي، جيڪو نہ ئي سنڌ سان سچو آهي ۽ نہ وري طبقاتي فڪر سان سچو آهي.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	ارباب کهاوڙ ڊاڪٽر	هفتي وار برسات جلد نمبر 14	يوسف شاهين	14-08-1987	انٽرويو
2	ارباب کهاوڙ ڊاڪٽر	عوامي جمهوري انقلاب	پنهل ساريو	1987	34

رسول بخش پليجو

محترم پليجو صاحب جي شخصيت ادب بجاءِ سياست جي ڪري مشهور آهي سندس فن جا ٻہ رخ آهن هڪڙو ادبي ۽ ٻيو سياسي _ادبي حوالي سان جيڪو پليجو صاحب ڪم ڪيو آهي اهو ترجمن، ڪهاڻين ۽ تنقيد تي ٻڌل آهي سندس اڪثر ڪهاڻين جو بنياد رومانس تي آهي (ڏسو سندس ڪتاب "پسي ڳاڙها گل") جيڪو سنڌي سماج سان ٺهڪي نٿو اچي جڏهن تہ پليجو صاحب جي جيڪا تنقيد ٿيل آهي اها جواب آهي ان تنقيد جو جيڪا سنڌ جي اديبن تي ٿيل هئي جنهن ۾ خاص ڪري شيخ اياز جو دفاع ڪيو ويو پليجو صاحب، شيخ اياز جي جن خيالن کي (شاعري کي) سنو تي سمجهيو، شيخ صاحب عمر جي آخري حصي ۾ پنهنجي انهن سيني ترقي پسند خيالن کي رد ڏيندي ٻئي جنم جي ڳالهہ ڪئي- جڏهن تہ پليجو صاحب جيڪو موقف اختيار ڪيو اهو پنهنجي وقت ۽ حالتن جي گهرج مطابق ضرور هيو پر پليجي صاحب جي تنقيد جو رخ انقلابي گهٽ Reactionary وڌيڪ هيو.

پليجي صاحب جيڪو سياسي ادب لکيو آهي اهو سنڌس نظرياتي وضاحت ڪري ٿو خاص ڪري سنڌس ڪتاب "صبح ٿيندو" جيڪو سنڌس پارٽيءَ- عوامي تحريڪ جي نظرياتي جدوجهد جو اڄ سڌي طرح پڌرنامو آهي ان ڪتاب ۾ سوشلزم ۽ مائوزم جو ذڪر ڪيو ويو آهي پر ان ۾ ڪابه واضع نظرياتي لائين اختيار نه ڪئي وئي آهي هن ڪتاب ۾ جيڪي مضمون شامل ڪيا ويا آهن اهي پهرين "تحريڪ" رسالي ۾ ڇپيا آهن- هن ڪتاب ۾ محترم پليجو صاحب جيڪو پنجابي ۽ مهاجر لاءِ رخ اختيار ڪيو آهي سو اهو ته اُهي ٻئي ڦورو قومون آهن ان مان ظاهر پيو ٿئي ته پليجو صاحب مهاجرن کي قوم قبول ڪري ٿو، جڏهن ته سچائي اها آهي ته مهاجر هڪ لساني گروهه آهي – پر اڄ پليجو صاحب خود چئي پيو ته مهاجر قوم نه آهن بقول سنڌس ته "ڪي سنڌ دشمن اردو باز ٽولي جا نام نهاد ترقي پسند هڪڙي ئي ڌڪ سان سنڌين تي اردو بازن هٿان ٿيندڙ ظلمن جي ائڊريس غائب ڪرڻ چاهين ٿا. هو چون ٿا بابا اوهين چئو ٿا پنجابي ۽ مهاجر قومون اسان تي ظلم ٿيون ڪن پنجابي ته غيرقوم آهي ۽ برابر ظالم آهي اسان جي همدردي اوهان سان آهي باقي رهيا اردو باز ڇڱو هاڻي جي اسين اوهان کي ثابت ڪري ڏيکاريون ته اهي قوم ئي ڪونه آهن، ته پوءِ اوهان جو مٿن ڪيس خارج ٿيو ڪي نه ؟ اسين اردو بازن جي ڪا قوم ئي ڪونه آهيون ته ظالم قوم ڪٿان ٿيندا سين ائين چئي، هو وڏن عالمانه فاضلانه دليلن سان اهو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪريو ڏين ته اردو باز ڪا قوم نه آهن" (1) مٿين خيال کي 1973ع کان 1976ع واري دؤر کي نظر ۾ رکي پرکيو وڃي ته ان وقت اردو وارا چون پيا ته اسين قوم نه آهيون پر پليجو صاحب انهن کي ڦورو ۽ ظالم قوم ثابت ڪندو رهيو آهي ۽ اڄ جڏهن مهاجر چون ٿا ته اسين قوم آهيون ته پليجو صاحب انهن کي ڦورو ٽولو سڏي ٿو! حقيقت ۾ پليجو صاحب مسئلي جو حل نٿو ڳولي پر مسئلي کي منجهائي ۽ وڌائي ٿو نه ته سچائي اها آهي ته مهاجر هڪ لساني گروهه آهن جن هن وقت سياسي حيثيت اختيار ڪئي آهي – اهڙي طرح پليجو صاحب پنهنجي فڪري مضمونن ۾ سنڌ جي وڏيرن جي مخالفت ڪندي سنڌي سماج جي تبديلي ۽ انقلاب لاءِ قومي انقلاب ۽ سوشلزم جي وڪالت ڪري ٿو جڏهن ته ساڳي ڪتاب جي آخر ۾ پنهنجي خيال جي مخالفت ڪندي سٺن وڏيرن کي برقرار رکڻ جي ڳالهه ڪري ٿو هن جو خيال آهي ته اهي وڏيرا جيڪي هاريءَ جو حق نه ٿا کائين اسين انهن جي خلاف نه آهيون پر ظالم، ڦورو ۽ لٽيرن جي خلاف آهيون!- پليجو صاحب جو مٿيون منطق، مارڪس جي فڪر ۾ نٿو اچي ڇاڪاڻ ته طبقاتي فڪر سماج کي بدلائڻ جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ طبقاتي جدوجهد ذريعي پنهنجي منزل ماڻڻ گهري ٿو پر پليجي صاحب وارو طريقو مٿئين طبقي کان خير گهري ٿو! – پليجو صاحب سنڌ جي سماج کي قومي ۽ طبقاتي آزادي واري واٽ ڏئي نٿو وٺي وڃڻ چاهي پر هو عوام کي ان لاءِ تيار ڪري ٿو ته جاگيرداري کان پوءِ سوشلزم نه ايندو پر پهرين سرمائيداري ايندي ۽ پوءِ سوشلزم لاءِ سوچبو بقول سنڌس ته "پر ڇا اسين هن ڏاڪي تي خالص سوشلسٽ نظام قائم ڪري سگهون ٿا؟ نه- هن وقت اسان اڃان وڏيرا شاهي جي چنبي ۾ ورتل آهيون سوشلسٽ نظام تڏهن قائم ٿي سگهي ٿو جڏهن وڏيرا شاهي ۽ زمينداري نظام جي پاڙ مڪمل طرح پٽي وڃي ۽ ڌرتيءَ تان پراٽن، مدي خارج نظامن جو گند صاف ڪيو وڃي ان ڪري اسان سوشلزم لاءِ جدوجهد شروع ڪري

سگهئون ٿا، پر في الحال سئون سڌو سوشلسٽ انقلاب آڻي نٿا سگهون ان لاءِ اسان کي اتان شروعات ڪرڻي پوندي جتي اسين آهيون اسان کي اول سوشلسٽ انقلاب کان هيٺئين ڏاڪي جي سماجي انقلاب لاءِ جدوجهد ڪرڻي پوندي اها منزل سر ڪري پوءِ اسين سوشلسٽ انقلاب آڻي سگهندا سين – اڳ ۾ اسان کي جمهوري زرعي انقلاب آڻڻو پوندو" (2) – هتي هيءَ ڳالهه ته واضع ٿي اچي ٿي ته پهرين سوشلسٽ انقلاب نه آڻجي پر عوامي جمهوري ذرعي انقلاب آڻجي ۽ ان ذرعي انقلاب ۾ ايماندار وڏيري، ذميندار کي هٽ نه لاهجي پر ظالم جي زمين تي قبضو ڪجي. ظاهر آهي ته اهڙو انقلاب طبقاتي انقلاب ته نه هوندو. پليجو صاحب پنهنجي ڪتاب جي شروعات ۾ جيڪو پنجابي ۽ مهاجر کي ظالم قورو ۽ قابض قومون ڪري لکيو آهي انهن خلاف ڪهڙو انقلاب آڻجي؟ ظاهر آهي ته ذرعي انقلاب !!. پر اتي پليجو صاحب نئو رخ اختيار ڪري ٿو ته پنجابي ۽ مهاجر سڀ خراب به نه آهن ان ڪري پليجو به انهن جي خلاف نه آهي سندس ان خيال جي وضاحت ڪتاب "صبح ٿيندو" جا آخري مضمون ڪن ٿا جتي مصنف نه صرف سوشلسٽ انقلاب کان انڪار ڪري ٿو بلڪ قومي انقلاب کان به ٽارو ڪري وڃي ٿو.

محترم پليجي صاحب لاءِ، سنڌ ۾ مشهور آهي ته هو چائنا جي مائوزي تنگ جو پيروڪار آهي پر وقت ۽ حالتن اهو ثابت ڪيو آهي ته مائوازم جي ثقافتي انقلاب جو واسطو عالمي ڪميونزم سان نه هو ۽ نه آهي مائوازم خالص طبقاتي فڪر جي ٽوڙ لاءِ اتاريل هڪ فڪر آهي جنهن جون پاڙون عالمي استحصالي قوتن جي مفاد ۾ ڪُتل آهن مائو جي قول ۽ فعل ۾ تضاد رهيو اها پئي ڳالهه آهي ته مائو، مارڪس ۽ لينن جا نالا استعمال ڪندو رهيو – اهڙي طرح پليجي صاحب، لينن ۽ مارڪس جا نه صرف نالا ورتا آهن پر انهن جي ڪتابن ۽خيالن جا حوالا پڻ ڏنا آهن پر هو پنهنجي فڪر ي لائين ۾ ۽ عمل ۾ نه ڪميونسٽ رهيو آهي ۽ نه وري سندس لکيل ادب کي ڪو مستند مارڪسي فڪر ڪوئي سگهجي ٿو پليجي صاحب جو جتي انقلاب لاءِ مبهم رويو آهي اتي جيڪا پولي استعمال ڪري ٿو اها چڙواري آهي هو پنهنجن خيالن کي چٽو ڪرڻ بجاءِ وچڙائي ٿو.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	پليجو رسول بخش	صبح ٿيندو (ڇاپو پيو)	لياقت يوسفاڻي ڄامشورو	1978	77-78
2	پليجو رسول بخش	صبح ٿيندو (ڇاپو پيو)	لياقت يوسفاڻي ڄامشورو	1978	159

دلشاد پٽو

1983ع جي حالتن ۾، سنڌ جي سياست ۾ نئون موڙ ان وقت آيو جڏهن جي ايم سيد ان دؤر جي حالتن جو مقابلو نه ڪندي وڏيرڪي رڳ ڏيکاريندي سنڌي عوام جي قربانين مان وڏ ڪيندو رهيو ۽ ضياء الحق

ڪي شريف النفس سڏيو ان وقت سنڌ جي سياست ۾ هڪ نئون سياسي گروپ آيو، جنهن سڀ کان پهرين "سنڌ دوست مزدور تنظيم" ۽ پوءِ "سنڌ دوست انقلابي تنظيم" جي نالي سان پاڻ کي روشناس ڪرايو. هن سياسي تنظيم جو جيڪو پروگرام هو، اهو مارڪسي فڪر جي روشني ۾ تيار ڪيو ويو هو. هن تنظيم جيڪو سياسي ادب ڏنو ان ۾ "پڌرنامو". جيڪو 8 بابن تي مشتمل هو. اهو دلشاد پيتي جو لکيل هو. پيتو صاحب شاعري ۽ ڪهاڻيون به لکيون آهن پر طبقاتي فڪر جي روشني ۾ صرف سندس "پڌرنامو"آهي. دلشاد صاحب اهو پهريون شخص آهي، جنهن سنڌ جي غلامي جي "جبري الحاق" واري شڪل پڌائيندي اهو ثابت ڪيو ته پاڪستان هڪ الحاق آهي ۽ هن وقت سنڌ جبري الحاق ۾ قاتل آهي. بقول سندس ته "الحاق ڪجهه رياستن جي وچ ۾ سياسي ۽ جاگرافيائي اتحاد جو نالو آهي، جيڪو پنهنجي شروعاتي شڪل ۾ رضاڪارانه حيثيت جو هوندو آهي ۽ رضاڪارانه حيثيت جا اهڙا الحاق يقناً ڪنهن ميثاق يا سياسي معاهدي جي پيداوار هوندا آهن جيڪي الحاق ۾ شامل ٿيندڙ رياستن جي وچ ۾ ٿيندا آهن ان لاءِ ڪنهن ڊگهي بحث جي ضرورت نه آهي ان ڏس ۾ دنيا ۾ ٿيندڙ يا اڄ به رهندڙ الحاقن يا فيڊريشنس جا مثال پيش ڪري سگهجن ٿا جن ۾ آمريڪا، سوئيزرلينڊ، ملائيشيا. U.K ۽ خود هندوستان ۽ پاڪستان جا مثال ڏئي سگهجن ٿا. دنيا ۾ ٿيندڙ تقريباً سمورا الحاق معاهدن جي پئداوار آهن پر انهن جي جبري حيثيت جو سوال صرف ان وقت پئدا ٿيندو آهي جڏهن انهن ۾ شامل رياستن جي طرفان ٿيندڙ علحدگي جي مطالبي کي تسليم نه ڪندي انهن کي زبردستي الحاق ۾ شامل رکڻ جي ڪوشش ڪئي وڃي" (1)

دلشاد پيتو صاحب سنڌ جي غلامي جبري الحاق جي وضاحت ڪندي آزاد سنڌ ۾ جنهن سماج کي پسند ڪري ٿو اهو غير طبقاتي سماج آهي ۽ فڪري طور طبقاتي سماج لاءِ راهه هموار ڪري ٿو بقول سندس ته "سنڌ جي سياست کي مستقل عوامي بنائڻ لاءِ سنڌ جي سياست جو ڪنٽرول متاهين طبقي(وڏيري، سرمائيدار، پير ۽ مير) کان ڪسي عوامي هٿن ۾ ڏنو وڃي ۽ اهو صرف ان وقت ممڪن آهي جڏهن متاهين طبقي جي وجود کي هٽائي، بلڪ فنا ڪري سماج کي غير طبقاتي ۽ عوامي بڻايو وڃي" (2)

دلشاد صاحب پنهنجي هن پڌرنامي ۾ سنڌ جي قوم پرست ۽ انقلابي پارٽين جي پڻ مارڪسي /ليننی فڪر جي روشنيءَ ۾ انهن جي ڇنڊڇاڻ ڪندو رهي ٿو ۽ طبقاتي فڪر جي روشني ۾ انهن کي رد ڏيندو رهي ٿو، ساڳئي وقت هو ثابت ڪندو رهي ٿو ته اهي پارٽيون مارڪسي فڪر جي حوالي سان ڪهڙيون غلطيون ڪنديون رهيون آهن پر ساڳي وقت دلشاد، سنڌ جي تاريخي ڇنڊڇاڻ ڪندي تاريخ کي جنهن رخ سان ڏنو آهي اهو تاريخيماديت وارو نه پر قوم پرستي وارو آهي پيو ته هو تاريخ کي صرف هڪ رخ سان ڏسي ٿو نتيجي طور ان باب ۾ ڪافي اوٽايون رهجي وڃن ٿيون مثلاً بقول دلشاد صاحب جي ته "مير غلام علي جي دور 1802ع کان 1843ع تائين 41 سالن تائين پڏل هي دؤر بجا طور سنڌ جي آزادي جو دؤر ڳڻي سگهجي ٿو" (3). جڏهن ته اسان جو خيال آهي ته سنڌ جي تاريخ ۾ ٽالپرن جو دؤر غلاميءَ جو بدترين دؤر آهي ميرن جي غلط حرڪتن جو احساس دلشاد کي ٿيندو رهيو آهي پر پوءِ به هو حقيقي رخ اختيار نه ڪري سگهيو آهي. ٽالپرن جي دؤر ۾ سنڌ نه صرف پنهنجي سياسي

وحدت (Status quo) پر قومي اتحاد پڻ وجائي ويٺي، ٽالپرن جي دؤر ۾ سنڌ بلوچن جي غلام رهي – بلوچ جو درجو درٻار ۾ مٿانهون رهيو ۽ ڏيهي ٻئي درجي جو شهري رهيو نتيجي طور اصل رهواسين بہ بلوچ سڏائڻ شروع ڪيو.

محترم دلشاد پٽي صاحب جي سڀ ڪان وڏي خامي اها هئي تہ هن جيڪو لکيو ان جي متضاد سنڌ دوست انقلابي تنظيم جي قيادت پورهيت پرتن مان ڪٽڻ بجاءِ شاگرد لڏي جي حوالي ڪئي، جيڪو پنهنجي جوهر ۾ انقلابي گهٽ ڏيکاءُ وڌيڪ ڏيندو هيو. دلشاد صاحب هڪ طرف انقلابي هو تہ ٻئي طرف پيٽي بورجوازي پڻ هو – پيٽي بورجوازي دانشور لاءِ مارڪس جو خيال آهي تہ "پيٽي بورجوازي ماڻهو لازمي طور پنهنجي حيثيت ۾ هڪ طرف سوشلسٽ هوندو آهي تہ ٻئي طرف معاشياتدان يعني هو وڏي بورجوازي جي شان ۽ شوڪت سان سلهاڙيل هوندو آهي ۽ ساڳي طرح عام ماڻهن جي مصيبتن سان همدردي پڻ رکندو آهي – هو ساڳي وقت بورجوا ۽ عوام جو ماڻهو هوندو آهي" (4)

دلشاد صاحب تنظيم ۽ پروگرام مان پڇڻ جو رستو وڏي نوڪري حاصل ڪندي ڪڍيو ۽ سندس پيٽي بورجوازي سوشلزم سان ادريس چانڊيو ۽ ان جي دوستن اهو حشر ڪيو جو دلشاد صاحب جو نظريو سنڌ مان هميشہ لاءِ ختم ٿي ويو. پڌر نامي کان علاوه دلشاد صاحب جا مضمون "ساڃاهہ" رسالي ۾ پڻ ڇپيا / ۽ اڄان اڇن ٿا پر انهن مان مارڪسي ۽ لينني وات واري خوشبو غائب آهي ۽ نہ وري انهن جو واسطو ڪميونزم سان آهي.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	پٽو دلشاد	پڌرنامو (حصو پيو)	سنڌ دوست مزدور تنظيم	سن لکيل ناهي	01-02
2	پٽو دلشاد	انقلابي راهہ (پڌرنامو)	سنڌ دوست مزدور تنظيم	فيبروري 1987	29
3	پٽو دلشاد	پڌرنامو(حصو پهريون)	سنڌ دوست مزدور تنظيم	سن لکيل نہ آهي	13
4	مارڪس ڪارل	منتخب تصانيف حصہ چهارم	دارالاعشات ترقي ماسڪو	1974	135

ڊاڪٽر الهداد ٻوهيو

سنڌي ادب ۾، خاص ڪري تنقيدي ۽ فڪري ادب ۾ محترم الهداد ٻوهيي جو مقام الڳ ۽ نرالو آهي ٻوهيي صاحب جيڪو ادب ٻولي جي سماجي ڪارج ۽ تنقيد جي حوالي سان لکيو آهي ان جي اهميت ۽ ماهيت پنهنجي جاءِ تي مٿانهين آهي پر هتي ان متعلق بحث نہ ڪيو ويندو ڇاڪاڻ تہ اهو موضوع جي حوالي سان اسان جي موضوع کان ڪٽيل آهي نتيجي طور هتي اسين سندس ان خيالن طرف اچئون ٿا، جيڪي اسان جي موضوع سان واسطہ آهن حقيقت اها آهي تہ ٻوهيو صاحب جون تحريرون ڪافي پيچيدهہ آهن ۽ هو انهن ۾ پنهنجي نظريئي ڪي/راءِ

ڪي شامل ڪندو رهي ٿو. هي شخص ادب کي فڪشن جي قيد ۾ نه ٿو ڏسي پر هو ادب جي سرجڻ جي سماجي ڪار تي گهري نظر وجهي ٿو بقول سندس ته "ادب هڪ سوچيندڙسماج جي سوچ جي بنيادن تي قائم ٿئي ٿو ۽ اديب ان سوچيندڙ سماج جي زبان جيان سماج جي سوچ جو اظهار ڪري ٿو، ادب ان اظهار جو نالو آهي جيڪو هڪ سوچيندڙ سماج جي سوچ جي پيداوار آهي" (1) اهڙي طرح پوهيو صاحب، مارڪسي فڪر / طبقاتي فڪر لاءِ جيڪا راءِ قائم ڪري ٿو يا پنهنجي خيالن جو اظهار ڪري ٿو ان ۾ لفظن جي هير ڦير ڪرڻ بجاءِ چٽي ۽ کري راءِ ڏئي ٿوجنهن مان اهو پڻ ظاهر ٿئي ٿو ته هن شخص، مارڪس، اينگلس ۽ لينن جو سٺو مطالعو ڪيل آهي. پوهيو صاحب جيڪا مارڪس لاءِ راءِ قائم ڪري ٿو ان جو اظهار هن ريت ڪري ٿو "مارڪس ڪي انسان ذات جو اهو پهريون فرد سمجهيو ويو جنهن نه پاڻ کي خدا سڏايو ۽ نه رسول پر هو انساني معاملات ۾ تمام وڏن رهبرن ۾ سڏارڪن جيان شريڪ ٿي ويو ۽ پنهنجي ننڍڙي گروهه جي مدد سان وڏيون وڏيون ۽ طاقتور حڪومتون قائم ڪري سگهيو هيءَ ڳالهه مارڪس کان اڳ ۾ ڪنهن به پيغمبر يا سڌارڪ ڏانهن منسوب ٿي نه سگهي هئي" (2)

پوهيو صاحب جو خيال آهي ته سماجي ۽ معاشي تحريڪن جي بدولت جيڪي خيال سرجن ٿا ادب انهن کان نه صرف متاثر ٿئي ٿو بلڪ نون خيالن جي ڪري ادب ۾ ارتقا ٿئي ٿي جيئن ته مارڪس جو فڪر سوشل سائنس ۽ سياسي معاشيات تي پڌل هو ساڳي وقت هي فڪر هڪ تحريڪ جي صورت ۾ پوري دنيا جي ادب، فن ۽ فڪر کي متاثر ڪندو رهيو مارڪس ۽ اينگلس جي لکتن لاءِ پوهي صاحب جي راءِ آهي ته "هو نه ولي ها ۽ نه شيطان، هنن جون تحريرون نه خدائي پيغامن جهڙيون آهن ۽ نه شيطاني هدايتن جهڙيون. انهن جي تحريرن ۾ اهو اقتصادي علم آهي جنهن انسان ذات جي اقتصادي لاڳاپن ۽ اقتصادي حالتن کي بهتر طريقي سان سمجهايو ويو آهي." (3).

پوهيو صاحب طبقاتي فڪر کان متاثر ٿي ان لاءِ تمام سني راءِ جو اظهار ڪيو آهي ۽ اهو به ان دؤر ۾ (1984) جڏهن سنڌ ۽ سنڌي ادب تي ڪڙي نظر رکي ويندي هئي پر هتي جيڪا اسان ڳالهه محسوس ڪئي آهي سا اها ته پوهيو صاحب تفصيل ۾ وڃڻ کان ڪيپائي ٿو ۽ مارڪسي فڪر کي/طبقاتي فڪر کي عوامي انداز ۾ سمجهائڻ بجاءِ دانشورانه راءِ جو اظهار ڪري ٿو جنهن ۾ تعريف جو عنصر وڌيڪ آهي پوهيي صاحب جو خيال آهي ته "هيگل جي فڪر جو روح اهو ئي آهي جيڪو مارڪس وٽ محض مادو آهي پر تضادم جي حد تائين هيگل ۽ مارڪس ۾ ڪو وڏو فرق ڪونهي ان ڪري مارڪس جي اپياس ڪرڻ وارن جي لاءِ هيگل جو اپياس ضروري ڪرڻ گهرجي پنهي جي وچ ۾ اختلاف اهو آهي ته مارڪس جدليات کي مستقبل جي لاءِ ضروري ٿو سمجهي ۽ سائنسي طور اڳ ڪتي به ڪري ٿو سگهي پر هيگل اها ڳالهه جيڪر قبول نه ڪري ها ته خيال کان سواءِ پئي به ڪا متحرڪ قوت تبديل جو سبب بڻجي ٿي سگهي". (4) الهداد صاحب جو خيال پنهنجي جاءِ تي اهميت رکي ٿو پر اسين ساڻس اختلاف رکون ٿا چاڪاڻ ته هيگل ۽ مارڪس جي فڪر ۾ جيڪو تمام ٿورو فرق پوهيو صاحب محسوس ڪري ٿو اهو پنهنجي جوهر ۾ تمام وسيع آهي. هيگل جو فڪر خيال کان شروع ٿئي ٿو ۽ "حقيقي روح

۾ پناهه ورتي ٿو جڏهن تہ مارڪس جو فڪر وجود (مادو) ۾ جدليات جي ڳالهه ڪري ٿو بهرحال پوهيو صاحب کي اهو حق حاصل آهي تہ هو پنهنجي راءِ جو اظهار ڪري .

طبقاتي فڪر جو ادب ۾ ادبي تنقيد لاءِ مخصوص نظريو آهي پوهيو صاحب سوشلسٽ فڪر جي ان ادبي تنقيد واري نظرئي کي پڻ سنڌي ادب جي تنقيد واري حصي ۾ پيش ڪيو جن اديبن سوشلسٽ فڪر واري ادبي تنقيد جي واڪاڻ ڪئي آهي پوهيو صاحب پڻ انهن ۾ شامل آهي پوهيو صاحب طبقاتي فڪر متعلق گهڻو تہ نہ لکيو آهي پر جيڪو لکيو آهي ان مان ظاهر آهي تہ هي نہ صرف متاثر آهي بلڪ طبقاتي فڪر کي سمجهندي، ان لاءِ پنهنجا وچور رکي ٿو سنڌي ادب ۾ جيڪو طبقاتي ادب سرجيو آهي ان ۾ پوهيي صاحب جو سٺو مقام آهي.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	پوهيو الهداد ڊاڪٽر	ادب جا فڪري محرڪ	سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت حيدر آباد	1984	25
2	پوهيو الهداد ڊاڪٽر	ادب جا فڪري محرڪ	سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت حيدر آباد	1984	250
3	پوهيو الهداد ڊاڪٽر	ادب جا فڪري محرڪ	سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت حيدر آباد	1984	239
4	پوهيو الهداد ڊاڪٽر	ادب جا فڪري محرڪ	سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت حيدر آباد	1984	275

چيتمل پرسرام (1885-1948)

سنڌي و مخالف رهيو ادب ۾ طبقاتي فڪر جي حوالي سان جن ليکڪن جا نالا بنياد وجهندڙن ۾ اچن ٿا انهن ۾ پهريون نالو چيتمل پرسرام جو آهي چيتمل صاحب سونجهو، چمڙا پوش جهڙن نالن سان پڻ لکيو چيتمل، مذهبي ڪٽرپڻي جو مخالف هو جنهن ڪري هو "هندو مهاسڀا" تنظيم جي شخص جتي لال چند امر ڏنو مل سان ملي "سنڌي ادبي انجمن" جو بنياد وڌو اتي وطن جي آزادي ۽ خودمختياري جي لاءِ عملي طور ڪردار ادا ڪندو رهيو. برطانوي استحصالي قوتن خلاف آواز اٿارڻ جي ڏوهه ۾ ڪيس جيل ۾ وڌو ويو چيتمل فڪري طور صوفي مت جو پيروڪار رهيو پر پوءِ بہ هو سوشلزم کي قبول ڪندي ان جي واڪاڻ /سارا هه ڪندو رهيو برطانوي قدامت پرستن جڏهن ڪميونزم خلاف تحريڪ هلائي ان دوران (1926) هن پنهنجو ڪتاب "ساميا واد" ڇپرايو بقول منگهارام ملڪاڻيءَ جي تہ "چيتمل صاحب سنڌ ۾ ساميا واد (Socialism) جو پهريون پرچارڪ هو جنهن اثر هيٺ 1926

۾ ساميا واد ڪتاب لکيائين جنهن ۾ هن تحريڪ جي تاريخ جي سمجهاڻي ڏنائين ۽ ڏيکاريائين تہ هيءَ هلچل رڳي مغرب وٽان ورتل نہ آهي، پراچين پورب جي پاڙن ۾ درج ٿيل آهي ".(1) جيٺمل "سامياواد" ڪتاب ۾، ڪميونزم کي مختصر لفظن ۽ عام فهم زبان ۾ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي جيٺمل، سائنسي ڪميونزم کي سائنسي رُخ ۾ تہ نہ سمجهائي سگهيو ۽ متس صوفي مت جو اثر غالب رهيو پر پوءِ بہ سندس ان عمل جا اثر سنڌ جي نوجوانن ۽ ادب تي پيا. سنڌي ڊرامي ۾ لال چندامرڏني مل سامياواد جي ڳالهہ ڪئي. بقول منگهارام ملڪاڻيءَ جي تي "ساڳي موضوع تي (Socialism) تي گهڻو پوءِ ديا رام منتاراڻيءَ (سوويت روس)1944 ۾، ايم متن جي ڪتاب تان ترجمو ڪيو جنهن ۾ روس ۾ مزدور حڪومت جو 25 سالن جو واڌارو بيان ڪيل هو".(2) جيٺمل صاحب نہ صرف سوويت انقلاب جي تعريف ڪئي پر پنهنجون لکڻيون روس جي انقلابي اڳواڻ لينن جي نالي سان منسوب ڪيون. جيٺمل جي نظرياتي بيهڪ لاءِ وي-ايف آڳائيف لکيو تہ "ادبي سرگرمين جي باوجود هي تصوف پرست ۽ اپني بيسنت جو پيروڪار آهي ۽ ان سان گڏو گڏ پاڻ کي پڪو صوفي تصور ڪندو هو (ايتري تائين جو وليم شيڪسپيئر جي فڪر ۾ صوفياڻي خيالن کي ڳولي ڪڍندو هو) هن ئي "انجمن روح رهاڻ" قائم ڪئي جنهن جو مقصد صوفي مت مان سياست کي ڪيڏي ڌار ڪرڻو هو".(3) جيٺمل، شاهہ عبداللطيف ڀٽائي، سچل سرمست ۽ سنڌ جي ٻين صوفين جي فڪر تي لکيو جنهن ۾ سچل سرمست متعلق لکيل مواد کي وڏيڪ موٽ مليس، هن شخص جيڪو ادب ٻين ٻولين مان ترجمو ڪيو ان کي ايتري اهميت نہ ملي پر ڪالم نويسي جي صورت ۾ هن جيڪو لکيو ۽ تنقيد ڪئي ان جو معيار متاثرون رهيو. هن پنهنجي ڪهاڻين ۾ پورهيت پرتن، خاص ڪري ڪڙمين جو پاسو وٺي انهن جي حقن جي ڳالهہ ڪندو رهيو. بقول وي-ايف آڳائيف تہ "جيٺمل پرسرام ڪيئي درجن ڪهاڻيون پڻ لکيو آهين جن ۾ هن، ميرن جي حوس ۽ زردارين جي حڪومتي ڏاڍ (تشدد) تان پڙدو کنيون ۽ بدنصيب خاص ڪري ڪڙمين جو دفاع ڪيو آهي هو هڪ وڏو ڪالم نويس پڻ هو لڳاتار اخبارن ۽ رسالن ۾ ڪم ڪندو هو جن جي صفحن تي وڏي دليريءَ سان ڌرتيءَ جي خدائن کي بي نقاب ڪندو هو. هن جي اخباري ۽ تنقيدي تحريرن جو ادبي معيار تمام متاثرون هو".(4)

مختصر تہ جيٺمل بحيثيت هڪ روشن خيال صوفي جي، سوشلسٽ فڪر کي نہ صرف قبول ڪيو پر سنڌي ادب ۾ ان فڪر جي روشنيءَ ۾ /ان جي تعريف ۾ لکندو رهيو ان عمل ڪيس سنڌي ادب جي تاريخ ۾ ان مقام تي پڄايو جو سامياواد فڪر جي سنڌ ۾ شروعات لاءِ سڀ کان پهرين سندس نالو اچي ٿو.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	ملڪاڻي منگهارام	سنڌي نثر جي تاريخ	روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو	1993	194
2	ملڪاڻي منگهارام	سنڌي نثر جي تاريخ	روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو	1993	195

3	وي۔ايف آگائيف	سنڌ تاريخ کي آئيني مين از 1918 کان 1985	دانيال ڪراچي	1989	442
4	وي۔ايف آگائيف	سنڌ تاريخ کي آئيني مين از 1918 کان 1985	دانيال ڪراچي	1989	443

علي راز شر

سنڌي ادب ۾ اهو علميو رهيو آهي تہ جنهن بہ ليکڪ پہ لفظ وڏيرڪي سماج خلاف ڳالهايا يا وري اهڙي تنظيم ۾ ميمبر رهيو جنهن جي پروگرام ۾ مارڪسزم جزوي طور شامل رهيو، تہ ان کي ترقي پسند يا ڪامريڊ سڏيو ويو نتيجي طور، جڏهن اچ اسين ترقي پسند ليکڪن جي تخليق جو جائزو وٺئون ٿا تہ، نہ اهي پنهنجي جوهر ۾ ترقي پسند رهيا آهن ۽ نہ وري پوءِ انهن مارڪسي فڪر لاءِ ڪم ڪيو آهي محترم راز شرانهن مان هڪ آهي راز شر جو شاگردي واري زماني ۾ عوامي تحريڪ جي ماتحت تنظيم سنڌي شاگرد تنظيم ۾ سياست ڪئي اتي سوشلست خيال رکندڙ دوستن سان پڻ واسطو رکيو سنڌي ادبي سنگت ۾ هي ترقي پسند نوجوان ليکڪ طور آيو۔ جيئن اسان عرض ڪيو تہ اسان وٽ ترقي پسنديءَ جو ماپو ڏاڍو خراب آهي۔ وقت ۽ حالتن اهو ظاهر ڪيو آهي تہ راز جو مارڪسي فڪر سان واسطو نالي ماتر رهيو آهي جڏهن تہ هي پنهنجي جوهر ۾ داخليت پسند آهي۔ راز پنهنجي داخلي محرومين جو ذڪر ڪندي ٿن جائن تي مارڪس ۽ ان جي نظريي متعلق لکيو آهي مان نٿو سمجها تہ ڪو راز شر صاحب شعوري طور انهن لفظن ۽ جملن کي استعمال ڪيو آهي تہ جيئن مارڪسي فڪر جي تعليم عام ٿئي پر پن جائن تي اهي ڪردار جي گهرج مطابق، ڪردار کي سوپر ڊيڪارڻ لاءِ استعمال ڪيل آهن مثال طور "هر موضوع تي ٿيندڙ بحث سارتر کان وٺي هيگل، ڪارل مارڪس جي فلسفن تي ڳالهائيندا هئاسين ۽ منجهائن چڪون بہ ڪيندا هئا سين".(1)

"۽ شايد پوءِ جدلياتيماديت جي تبديلي واري فلسفي کي تو سمجهي ورتو هو".(2)

راز شر جي جواني جا اُهي پنج سال جيڪي مائونواز تنظيم عوامي تحريڪ سان گڏ رهيو اهو سندس مارڪسزم سان هڪ ڪنٽريبيوشن آهي! جنهن تي هن کي فخر آهي جنهن جو اظهار مون سان 21-06-2006 واري نجي ڪچهري ۾ ڪيو هو پر اهي پنج سال مارڪسي فڪر کي ڏاڍا ڏکيا پون ٿا.

"منهنجي پسند جو رنگ ڳاڙهو آهي جڏهن مان ڪميونسٽ پارٽيءَ ۾ ڪم ڪندو هوس تہ ڳاڙهو رنگ وڻندو هوم انقلاب ---انقلاب--- دماغ جون رڳون سيڄجي ويس وات ۾ زهريلي اوڳرائي پرجي آيس انقلاب آخ ٿو".(3)

انقلاب کي ٽڪڻ کان پوءِ به راز شر اهو چوي ٿو ته مارڪسي فڪر جي مطالعي جو اجان پيو فڪر نه آهي (21-06-2006) ته اهو سندس سياسي بيان سمجهيو ويندو پر سچائي اها آهي ته راز شر صاحب جو مارڪسي نظريي سان ڪوبه واسطو نه آهي.

راز شر جو سنڌي شاگرد تحريڪ ۾ اچڻ فقط اتفاق آهي هو نظرياتي طور وجوديت پسند آهي مارڪسي فڪر سان هن جو واسطو نه آهي ۽ انقلاب جي فڪر کان بيزاري ڏيکاري ٿو ۽ انقلاب کي ٽُڪَ هڻي ٿو.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	شر راز	گٽلري مان ڪريل وجود	مشعل پبليڪيشن ڪراچي	2002	111
2	شر راز	گٽلري مان ڪريل وجود	مشعل پبليڪيشن ڪراچي	2002	111
3	شر راز	گٽلري مان ڪريل وجود	مشعل پبليڪيشن ڪراچي	2002	66

ڊاڪٽر فهميده ميمڻ

سنڌي ادب ۾ عورت جو حصو ڪافي ڪمزور رهيو آهي ان جو ڪارڻ جتي جاگيرداري سماج آهي اتي اهو پڻ آهي ته اسان جي سماج ۾ عورت (ڇوڪري) اها ملڪيت آهي/هئي جيڪا مستقبل ۾ ملڪيت جي متاستا واري قانون تحت متاثر ٿيڻ واري سمجهي ٿي/۽ ورتي ويندي هئي جڏهن ته ڇوڪرو دائمي ملڪيت (Constant Property)آهي/۽ هو. جيڪو پوڙهائپ ۾ ڪم ڏئي ٿو ۽ مجموعي ملڪيت (مادي وسلين) جو وارث پڻ آهي. جڏهن انگريز جي دور ۾ تعليم عام ڪئي ويئي ته اسان جي سماج ۾ ڇوڪري ۽ ڇوڪِري واري مٿئين تصور پنهنجو جوهر ڏيکاريو جنهن ڪري ڇوڪِرين جي تعليم تي گهٽ ڌيان ڏنو ويو بلڪ شروع واري دور ۾ نياڻين کي تعليم (انگريزي) ڏيارڻ هڪ عيب سمجهيو ويندو هو. جڏهن ته ڇوڪرَن جي تعليم تي ڌيان ڏنو ويو ان جو هڪ پهلو اهو پڻ هو ته ڇوڪرو سٺي روزگار سان لڳي ٿي ويو يعني معاشي ضرورت تحت تعليم ڏياري ٿي ويئي.

ان سماجي بيگانگي جي موٽ ۾ جيڪو ادبي ماحول جڙيل آهي ان ۾ اڄ به عورت کي ڪافي ڏکاين کي منهن ڏيڻو پوي ٿو ڇاڪاڻ ته مجموعي طور سنڌي سماج جاگيرداريت مان جان آجي نه ڪري سگهيو آهي نتيجي طور اڄ به عورت کي ذاتي ملڪيت سمجهي ماريو ۽ دٻايو وڃي ٿو. ان ماحول کي سامهون رکي ڪري جي اسين 50 سال پوئتي وڃي سنڌي سماج جو جائزو وٺون ته عورت جو تعليم جي ميدان ۾ اچڻ اتي ۾ لوڻ برابر نظر اچي ٿو ميڊم فهميده ان ماحول مان اپري مٿي اچي ٿي. محترمه فهميده صاحبه يا پيون عورتون جيڪي ان دور ۾ تعليم ۽ ادب ۾ اڳتي آيون انهن جو اچڻ سماجي ارتقاجي ضرورت تحت آهي جيڪو اهو واضع ڪري ٿو ته سماج سندس ارتقا کي مصنوعي طرح رنڊائي ته سگهجي ٿو پر هميشه لاءِ روڪي نٿو سگهجي ڇاڪاڻ ته سماجي وجود مادي ضرورتن تحت وقت ۽ گهرج مطابق ارتقا ۾ رهي ٿو. ان جدلي ارتقا کي روڪي نه ٿو سگهجي.

ميڊم فهميده جو ادب ڪهاڻين، مضمونن، ڪالمن ۽ مقالن تي پڌل آهي. مجموعي طور ميڊم حساس ليکڪ آهي هن پنهنجي ڪتاب "ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ" ۾ طبقاتي فڪر جي باني مفڪرن جو، ۽ نظريئي جو مختصر ذڪر ڪيو آهي جيڪو اسان جي موضوع سان واسطو رکي ٿو اسين ان جو مختصر جائزو هتي پيش ڪيون ٿا – بقول ميڊم جي ته "مارڪسزم جي نظر ۾ سٺو آرٽ اهو آهي جيڪو صداقت سان حقيقت جي عڪاسي ڪري جنهن ۾ هاڪاري نموني جمالياتي عنصر موجود هجي. خارجي حقيقتون ۽ انسان جي سماجي زندگي ڇاڪاڻ ته بدلجندڙ وٿون آهن ان ڪري ادب به انهن سان گڏ بدلجندو رهي ٿو ان ڪي تبديليءَ مان ضرور گذرڻ کپي".(1) هتي محترمه فهميده صاحبه، مارڪسي نظرياتي تنقيد جي ادب واري رخ کي مخصوص لفظن ۾ پيش ڪري ٿي ۽ مارڪسي فڪر جو ادب لاءِ جيڪو مخصوص انداز آهي، جيڪو ٻين نظرين کان بلڪل الڳ آهي ان کي سمجهائڻ جي هڪ سٺي ڪوشش ڪري ٿي ساڳئي وقت مارڪسي فڪر مطابق هڪ تخليقار کي پنهنجي نظريئي سان فن ۽ فڪر سان ڪميٽيڊ هئڻ گهرجي ان سوچ کي ميڊم پنهنجي لفظن ۾ هيئن بيان ڪري ٿي ته "طبقاتي سماجن ۾ فن جو ڪردار مختلف هوندو آهي فن ۾ جيڪا اثر وجهڻ جي سگهه ان کي طبقاتي جدوجهد جو هٿيار بنائي سگهي ٿي ان سان سماجي آدرشن حاصل مدد وٺي سگهجي ٿي اهڙو ادب ڏيندڙ اديب ڪميٽيڊ هوندا آهن".(2) درسي تعليم ۾ مارڪسزم کي شامل ڪرڻ ۾ جتي محترم الهداد ٻوهيو جو نالو ايندو اتي ميڊم فهميده جو پڻ نالو ورتو ويندو ميڊم فهميده هڪ استاد جي حيثيت ۾ مارڪسزم کي شاگردن اڳيان پيش ڪري ۽ مارڪس جي فڪر جو تنقيد متعلق جيڪو رخ آهي جنهن کي عام طور نظرياتي تنقيد پڻ چيو ويندو آهي ان نظريئي کي عام لفظن ۾ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪري ٿي ساڳي وقت هو مارڪسزم فڪر جي مفڪر/فلسفي لينن جي ادبي نظريئي تي نظر وجهي ٿي لينن جي ادبي خيالن کي سمجهائڻ جي ڪوشش ڪري ٿي سنڌس اهو قدم ساراهه جوڳو آهي پر لينن جي فڪر کي سمجهائيندي ميڊم فهميده هڪ غلطي ڪري ٿي سا اها ته لينن جي نظريئي جو اثر، اسٽالن جي سماج واد حقيقت پسنديءَ جي نظريئي تي هيو جڏهن ته ميڊم جي لکيل جملن مان ظاهر پيو ٿئي ته لينن جو سمورو نظريئو اسٽالن جي ترقي پسندي (سماج واد حقيقت پسندي) واري خيالن تي بيٺل هو. بقول سنڌس ته "لينن ادب کي سماجي ارتقا جو ذريعو سمجهو هو ۽ سماجي جدوجهد ۾ هڪ ڪارائتو هٿيار پڻ، ان ڪري هن ان ڳالهه تي هميشه زور ڏنو ته ادب کي عام انساني زندگي ۽ حقيقت جو عڪاس هئڻ سان گڏوگڏ پنهنجي دور ۾ ترقي پسند رجحانن جو ترجمان به هئڻ گهرجي سنڌس سموري ٿيوري اسٽالن جي سوشلسٽ ريئلزم (Socialist Realism) يا سماجوادي حقيقت پسنديءَ جي نظريئي تي پڌل هئي".(3) اسان مٿي جيڪي لائنون لڪير هيٺ آنديون آهن انهن تي غور ڪيو وڃي ته ميڊم جي اها غلطي سامهون ايندي جنهن جي اسين ڳالهه ڪرڻ چاهيون ٿا ۽ اها ڪا ايتري وڏي غلطي نه آهي پر ان کي حل ڪرڻ ضروري آهي ڇاڪاڻ ته هي درسي ڪتاب آهي جيڪو شاگردن جي اصلاح ڪرڻ بجاءِ مونجهاري جو شڪار ڪندو.

نچوڙ:

ميڊم فهميده مجموعي طور هڪ سيڪيولر ذهن جي مالڪ آهي پر هو نظرياتي طور تي مارڪسي فڪر جي پيروڪار نہ آهي سندس مجموعي ادب جيڪو مختلف صنفن ۾ لکيل آهي ان ۾ سماج جي واڌو قدرن جو ذڪر ڪري ٿي ۽ معلم جي حيثيت سان مارڪسزم کي پنهنجي ڪتاب ۾ شامل ڪري ٿي. ان ڪان علاوه هن جو مارڪسزم /طبقاتي فڪر سان ڪوبہ واسطو نہ رهيو آهي.

حوالا:

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	فهميده حسين	ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ	سنڌادبي اڪيڊمي ڪراچي	1997	79
2	فهميده حسين	ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ	سنڌادبي اڪيڊمي ڪراچي	1997	179
3	فهميده حسين	ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ	سنڌادبي اڪيڊمي ڪراچي	1997	181

غني ڪانڌڙو

محترم غني ڪانڌڙي جو جيڪو ادبي پورهيو آهي ان جو جائزو وٺڻ لاءِ اسين ادبي صنفن جي آڌارتي ٽن حصن ۾ ورهايون ٿا.

(1) شاعري (2) ڪهاڻيون (3) مضمون

1. شاعري:- شاعريءَ ۾ غني صاحب پنهنجو تخلص عابد استعمال ڪري ٿو هن شاعري ۾ بيت، غزل ۽ آزاد نظم لکيو آهي، سندس شروعات واري شاعري تي مذهبي رنگ چڙهيل آهي، جڏهن تہ ڪجھ بيت صوفي ازم جي روشنيءَ ۾ لکيل آهن. سندس ڪجھ غزل پنهنجي جوهر ۾ مولود آهن پر غني انهن کي غزل لکي ٿو غني پنهنجي تخليق تي سن ۽ تاريخ لکندو رهي ٿو ان مان اهو اندازو لڳائڻ آسان ٿئي ٿو تہ غني ڪانڌڙو 1975ع کان 1980ع تائين مذهبي رهيو آهي.

تلھ عمر وئي اجائي دنيا جي فڪر ۾
نہ ڪيوسين عمل جو اڇي ڪم قبر ۾

بند:- دنيا ڪاڻ دلبر رنجائي ڇڏيو ٿئي
مليو موقعو پر وڃائي ڇڏيو ٿئي
نہ گذري گهڙي ڪا خدا جي ذڪر ۾

غني جا بيت جيڪي مٿي ڄاڻايل وقت ۾ لکيل آهن انهن ۾ غني مذهب جي اهميت وحدانيت ۽ هيڪڙائي سمجهائي ٿو پر 1982ع ۾ غني جي سوچ ۾ فرق اچي ٿو ۽ هو پنهنجي شاعري ۾ قوم پرستيءَ جو اظهار ڪري ٿو:

آزاد وطن پنهنجو ڪرائڻ مان گهران ٿو
هن ديس مان دشمن ڀڄائڻ مان گهران ٿو

غني جي مٿي ڏنل شاعري تمام ٿوري مقدار ۾ آهي ان ڪان پوءِ غني شاعري کي ختم ڪري ڪهاڻي طرف اچي ٿو غني اها مختصر شاعري سنڌس شعور جي ارتقا جو پيغام ڏيئي ٿي، غني جي شاعريءَ قوم کي ڇا ڏنو يا ڏيندي اهو سوال مون وٽ وڏيڪ اهميت وارو نه آهي پر مان سمجهان ٿو ته غني جي اها شاعري غني جي ان ڪيفيت جو ذڪر ڪري ٿي جيڪي مذهب يا قوم پرستي جي صورت ۾ هن جي اندر پيدا ٿيون هيون. هڪ ته غني جي شاعري تمام ٿوري آهي ٻيو ته بحر ۽ وزن ۾ پڻ ڪتل آهي پر اسان ان کي هتي صرف ان ڪري ڏنو آهي جو غني جيڪو اڄ مضمونگار آهي ۽ جدليات تي لکي رهيو آهي، ان جي بنياد عقيدي ۽ وسوسن تي هو. عبدالغني عابد ڪانڌڙو کي غني ڪانڌڙو جي منزل تي رسائڻ ۾ پورهيت فڪر ۽ ان جي پيروڪارن جو ڪيترو هٿ آهي، شايد غني به ان کي وساري ڇڏيو هجي پر اها حقيقت آهي ته جيڪو غني شاعري ۾ آهي اهو غني 1985ع کان پوءِ نه رهيو آهي.

2- ڪهاڻيون:- غني صاحب 1983ع کان ڪهاڻيون لکڻ شروع ڪيون جيڪي اٽڪل 15 کن آهن ۽ سيئي اڻ ڇپيل آهن، غني جي ڪهاڻين جا اڪثر موضوع سماجي مسئلن ۾ ڦاٿل سنڌ جي نوجوانن تي ٻڌل آهن يا وري ان قديم رسمن تي ٻڌل آهن، جيڪي هن وقت سنڌي سماج جي ارتقا ۾ رڪاوٽ آهن. "گئونچن کي مهت" هن ڪهاڻي ۾ نوجوانن پنهنجي اندر جيڪي جنسي تبديليون، عمر جي حساب سان محسوس ڪري ٿو انهن جو ذڪر ٿيل آهي هن ڪهاڻي ۾ نه ته منظر نگاري سٺي آهي ۽ نه وري ڪو مقصد يا ڊائلاگ تي ڌيان ڏنو ويو "من پري ٿيو پورا" هن ڪهاڻي ۾ غني صاحب نه ته ڪهاڻي جي پلاٽ تي ڌيان ڏنو آهي ۽ نه وري زمان ۽ مڪان جو خيال رکيو آهي. هن ڪهاڻي ۾ نه ته ڪو ڪردارن ۾ سنو ڳانڍاپو ڏيکاريو ويو آهي. ساڳي غلطي ڪهاڻي " سپاهي" ۾ پڻ ڪئي وئي آهي، غني صاحب ڪٿي به اهو واضع نه ڪيو آهي ته سپاهي ڇاجي لاءِ وڙهي رهيا آهن فڪري طور به هي ڪهاڻي مبهم آهي ڪهاڻي "هڙا هاجان چو" ۾ غني صاحب وڏيرڪي ظلم جو نقشو چٽيو آهي. ساڳي وقت هاري جي محرومي جو ذڪر آڪاٽي واري انداز ۾ ڪندو رهي ٿو. غني جي سنجيدهه ڪهاڻين ۾ "اندر جي آنڌ" ڪجهه بهتر آهي، هن ڪهاڻي ۾ ان نوجوان ڇوڪريءَ جو ذڪر ڪيو ويو آهي جنهن کان سندس وڏُ عمر ۾ 10 سال ننيو آهي، ڇوڪري پنهنجي هم عمر ڇوڪري سان محبت ڪري ٿي. ان جي ڪڙڪ جڏهن ڇوڪريءَ جي مائٽن کي پوي ٿي ته هو ڇوڪري جي ماءُ کان ان جو پلاند وٺن ٿا ۽ ان جي عزت ۾ هٿ وجهن ٿا. جڏهن جو هن ڪهاڻي جو پلاٽ ڪمزور آهي پر ڪهاڻيءَ جو مقصد چٽو آهي- "ڪالو جا ڪلور" غني صاحب جي هيءَ ڪهاڻي پنهنجي جوهر ۾ هڪ پرپور مزاحيا ڪهاڻي آهي ڪالو جيڪو هڪ ڳهلو نوجوان آهي ان جي سادگي جي ڪري ان کان جيڪي عمل ٿين ٿا اهي پوگ جو ڪارڻ ٿين ٿا غني ان جي عڪاسي ڏاڍو سٺي نموني ڪري ٿو.

"ملان هن کي اڳ ۾ سمجهائي ڇڏيو هو ته جيئن آءٌ چوان تيئن چوندو ۽ ڪندو وڃجانءِ، ڪالو قرآن کي هٿ ۾ جهلي جيئين ئي اوڪڙو ٿي ويٺو ته هن جي گوڏ جو پلئه لهي وڃڻ ڪري ٿورڙي اوگهڙ ظاهر ٿي پيس تنهن تي ملان چيس ته ڪالو گوڏ جو پلئه ناهه- ڪالوءَ سمجهيو ته شايد قرآن بخشرائڻ شروع ٿي سو ساڳيا ملان وارا چيل لفظ ورجهايائين ته "ڪالو گوڏ جو پلئه ناهه" ملان جي طبيعت کي ٿورڙو جهٽڪو ته لڳو پر برداشت ڪندي

ڪالوءَ کي وري چيائين تہ گوڏ جو پلئہ ناھہ اگھاڙو ٿو ٿئين! ڪالوءَ وري بہ اهي لفظ ورجايا. ملان جي سهپ پوري ٿي وئي سو ڪالوءَ کي ڪاوڙ منجهان ڏڪو ڏئي ساڳي نصيحت ڪيائين. ڪالوءَ بہ ڏڪو ڏيندي اهي لفظ ورجايا ملان تپي باھہ ٿي ويو سو رڪي قرآن کي پاسي تي جتي لاهي ڪالوءَ تي ڪپي ويو ڪالوءَ کي جيئن تہ جتي ڪانہ هئي. سو پڪرين کي هڪلڻ واري ٻير جي آلي سوٽي نما لڪڙ سان موٽ ۾ ملان تي وسڪارو لائي ڏنائين. ملان جي هٿن مان جتي وسائيندي وسائيندي ڪري پئي جنهن ڪري وجهي ڪالوءَ کي پاڪر وجهي دسڻ جي ڪوشش ڪيائين. ڪالوءَ بہ موٽ ۾ پاڪر وجهي ملان کي جانٺو هٽي ڪيرائي مٿان ارھہ تي چڙهي ويهي رهيس ۽ مُڪن جو وسڪارو لاهي ڏنائينس، ملان کي جڏهن ناهوڪيون مڪون ۽ ٺونشا لڳا تڏهن ڳالھہ سمجھہ ۾ آيس – رڙ ڪري ڪالوءَ کي چيائين بس بس بس . تڏهن ڪالوءَ بہ چيو بس بس بس ملان چيس تہ ارھہ تان هيٺ لھہ ڪالو ٽپڪي ڏئي هيٺ لٿو، ملان جي ارھہ تان، ٻيهندي چيائين تہ قرآن بخشرا ٽي پوري ٿي ويئي چا؟" (3)

ڏٺو وڃي تہ غني جون اڪثر ڪهاڻيون پختيون نہ آهن ان جو ڪارڻ خود غني جو ذهني طور مضبوط نہ هئڻ آهي، غني سمورين ڪهاڻين ۾ پورهيت عوام واري وات گهت اختيار ڪئي آهي پر هو روايتي طور جيئڻ ڪهاڻيون لکيون وينديون آهن ان رخ ۾ هلندو رهي ٿو.

3- **مضمون نگاري:-** مطالعي دوران اهو احساس وڌيڪ ٿيندو وڃي ٿو تہ غني صاحب جي اندر اهو مادو موجود آهي تہ هو وقت ۽ حالتن تحت پنهنجي سوچ ۽ فڪر ۾ اضافو ڪندو رهي ٿو. سندس مضمون ئي سندس فڪري ۽ نظرياتي وابستگي کي ظاهر ڪن ٿا هي پنهنجي مضمونن ۾ هر هنڌ مارڪسزم جي تعليم جو اظهار ڪندو رهي ٿو غير طبقاتي سماج هن جي منزل آهي هن جا مضمون پنجن قسمن جا آهن.

1- سائنسي مضمون جن ۾ هي فلڪيات تي وڌيڪ لکي ٿو،. بقول سندس تہ سنڌ جي سائنسي ادب ۾ محترم عبدالله آريجو ڪانپوءِ هن جا مضمون فلڪيات تي آيا آهن.

2- ادبي مضمون، هن مضمون ۾غني صاحب سنڌي ادب ۽ موسيقيءَ تي نظر وجهي ٿو.

3- سياسي مضمون، هنن مضمونن ۾ غني قومي ۽ عالمي سياست جو شيد ڪندي ان تي تنقيد ڪري ٿو ۽ ان جي اصلاح ڪري ٿو.

4- سماجي مضمون، هنن مضمونن ۾ غني صاحب سنڌي سماج ۽ عالمي سماج جي برائين کي ڪٽي ٿو ۽ سٺي سماج لاءِ رايا ڏئي ٿو.

5- فڪري مضمون، هنن مضمونن ۾ غني جدلي طريقي سان گڏ تخليق ۽ تخليق ڪار تي نظر وجهي ٿو.

1- سائنسي مضمون: دنيا جون جيڪي ترقي يافتہ ٻوليون آهن انهن ۾ هر شعبي جي الڳ اکر وينجھہ (ڊڪشنري) موجود آهي پر اسان جي ٻوليءَ ۾ اهو ڪم نہ ٿيو آهي نتيجي طور ان مخصوص علمن جو اڀياس ڪندي ان کوٽ جو وڌيڪ احساس ٿئي ٿو. پر جڏهن اسين غني ڪانڌڙو جي سائنسي مضمونن تي نظر وجهون ٿا تہ بہ ڳالهيون سامهون اچن ٿيون، هڪ تہ هو اسان کي سائنسي معلومات تخليق واري انداز ۾ ڏيندو رهي ٿو ٻيو تہ

انگريزيءَ جي جاءِ تي پنهنجي ٻوليءَ جا لفظ چونڊيا ان شين کي ڏيندو رهي ٿو مثلاً: آسماني ڇپ، آسماني جنب (ايسٽورائيڊ)وغيره. جيئن تہ غني جا هي مضمون سائنس سان ٿا تعلق رکن نتيجي طور اسان جي هن موضوع کان هٽيل آهن نتيجي طور انهن جو گهڻو اڀياس هتي پيش نٿو ڪجي.

2. ادبي مضمون: ادب متعلق جيڪي مضمون لکيا ويا آهن اهي تعداد ۾ گهٽ آهن پر جتي غني صاحب ادب جي مستقبل تي نظر وجهي ٿو اتي ادب جي وضاحت پڻ ڪري ٿو بقول سندس تہ "ادب بنيادي طور واندڪائيءَ جي هڪ اهڙي ونڊر آهي جنهن سان پڙهندڙ جي سماجي اصلاح ٿيندي رهي ٿي حساس پڙهو وڌي ٿو. انسانيت وڌي ٿي ماڻپو وڌي ٿو" (4) ادب جي اندر جيڪا لڳاتار هيئت بدلجندي رهي خاص ڪري شاعري جي اندر نيون صنفون آيون آهن مثلاً: آزاد نظم، نثري نظم وغيره. ان ماحول کي ذهن ۾ رکندي غني راڳ ۾ پڻ آزاد راڳ ڏي ڌيان ڇڪائي ٿو. "اهو ممڪن آهي تہ عوام جي عدم دلچسپي جي ڪري ڳائڻو باقي ٻچيل راڳ بہ ياد رکڻ ڇڏي ڏي رڳو عوامي مروج ٻولي ۾ نثراڻو نظم يا آزاد نظم آزاد راڳ ۾ ڳائي جنهن جو هڪڙو بہ الاپ ڪنهن راڳ ۾ نہ هجي" (5) هتي غني جو اشارو جتي راڳ جي نئين طريقي ڪار طرف آهي اتي اهو بہ احساس جاڳي ٿو تہ ڪلاسڪ راڳ(فن) مري ويندو ڇاڪاڻ جو ان جي ضرورت نہ رهندي پر اسان جو خيال آهي تہ فن نہ مرندو ڇاڪاڻ جو انسان لڳاتار سنائي طرف سفر ڪري رهيو آهي ۽ مستقبل جو سماج نہ صرف غير طبقاتي ٿيندو بلڪ انسان جي عمر وڌي ويندي. سائنسي تخليق جي واڌ جي ڪري پورهي ۾ مشين جو استعمال وڌيڪ ٿيندو ۽ انسان وٽ واڌو وقت گهڻو هوندو نتيجي طور هو هر فن جي گهڻاڦپ طرف ويندو پيو تہ ضروري نہ آهي تہ ڪو هر فرد تجريدي خيال جو ڪائل هجي. مختصر تہ ادب ۽ فن کي بيئل نہ آهن پر انسان جي ارتقا ۽ ترقي سان گڏ انهن ۾ پڻ تبديلي آئي آهي پر اهو چئي ڇڏڻ تہ فن ۽ فڪر مان تجريديت ختم ٿي ويندي اهو وهم آهي پر حقيقت نہ آهي.

3.سياسي مضمون: سندس سياسي مضمون ٻن رخن جا آهن هڪڙو رخ سنڌ ڌرتي سان تعلق رکي ٿو ۽ ٻيو عالمي سياست سان، جڏهن تہ عالمي سياست واري حصي ۾ غني عالمي سامراج ۽ پورهيت کي الڳ ڪري پيش ڪري ٿو پهرين اسين سندس قومي مضمون طرف اچون ٿا هنن مضمونن ۾ غني جتي سنڌ جي غلاميءَ جو ذڪر ڪري ٿو اتي سنڌ جي معاشي ترقيءَ لاءِ رٿون ۽ رايا ڏيندو رهي ٿو. هو ٿر جي پٽن کي ڪارونجر کي عام اک سان نٿو ڏسي ۽ نہ وري سيوهڻ جي ڏونگرن کي وساري ٿو پر انهن پهاڙن تي پونڊڙ مينهن کي ڪنو ڪرڻ لاءِ ڊيمن جو خيال ظاهر ڪري ٿو سنڌ جي ذرعي ۽ صنعتي ترقي لاءِ مشورا ڏئي ٿو سنڌ جي خود مختياري لاءِ ڪميونسٽ اڳواڻ لينن جي تعليم مان دليل ڏئي واضع ڪري ٿو تہ سنڌ کي اهو حق آهي تہ هو الڳ ملڪ جي حيثيت ۾ رهي ساڳي وقت غني هن ڌرتي سان غداري ڪندڙ ڏيهي قوتن خلاف پنهنجو اظهار هن ريت ڪري ٿو . "هر حملي آور جي دور ۾ سنڌ منجهان ڪيس پنهنجو ساٿاري منفي قوت رکندڙ، ڪيس ملندو جنهن ڪيس هتي مستقل رهڻ جي ترغيب ڏني" (6) هن مان سڌ پوي ٿي غني سنڌ جي غلامي جي ڪارڻ کي صرف خارجي رخ ۾ نہ ٿو ڏسي پر داخلي سببن کي پڻ نظر ۾ رکي ٿو سرمائيداري سماج تي نظر وجهندي هو سرمائيدار جي معاشي مفادن کي نظر ۾ رکي ٿو ۽ ٻڌائي ٿو

سرمائيدار سماج ۾ سٺائي کي نظر ۾ نٿو رکي پر هو پنهنجن مفادن کي اوليت ڏئي ٿو. "سرمائيدارن کي معاشري جي سڌارن يا خراب ٿيڻ سان ڪابہ دلچسپي نہ هوندي آهي ڪين هر وقت ڳڻتي رڳو اهيا هوندي تہ ڪهڙي اٽڪل ۽ چالبازيءَ سان سندن مصنوعاتون وڪجي سگهن ٿو." (7) پورهيت پرتن سان غني جو رشتو فطري آهي ڇاڪاڻ جو هو خود پورهيت انسان آهي ۽ پورهيتن تي لڳل ان الزام جي مزمت ڪري ٿو تہ پورهيت ڪم ۾ دلچسپي نٿو وٺي هي ان جي وضاحت ڪري ٿو. سندس خيال اهو آهي تہ پورهيت ڪرت ۾ جيڪي سنجت استعمال ڪري ٿو اها سندس ملڪيت نہ آهي ۽ جيڪا شيءِ ان جي نہ آهي هو ان ۾ چو دلچسپي وٺي پر اهو پورهيت جڏهن گڏيل ملڪيت واري نظام ۾ ايندو تہ اهو بہ ڪم ڪندو ۽ سماج ۾ پڻ بهتري ايندي "مزدور منجهہ جڏهن مالڪيءَ جو احساس پيدا ٿيندو تہ ڪم ۾ بہ دلچسپي وٺندو نتيجي ۾ پئدوارار جي ڪوالٽي بہ بهتر ٿيندي اهڙي طرح وڌيڪ ۽ سٺي پئداوار مطابق اجتماعي مالڪن جي معاشي حالت وڌيڪ نفي ڪمائڻ ڪري بهتر ٿيندي رهندي زائد قدرُ هڪ ڊير تي ڪنهن وڏي واڳئونءَ کي جنم نہ ڏيندو." (8) غني صاحب تمام سادي ٻوليءَ ۾ ۽ سولي انداز سان پورهيت فڪر جي واڪاڻ ڪري ٿو هو عقلي دليل ڏئي اهو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو تہ پورهيت کي جي ملڪيت جي مالڪي جو حق ملي ويو تہ هو صداقت ۽ سچائي سان ڪم ڪندو ۽ استحصالي قوت نہ هئڻ ڪري قدر زائد ڪٺي بہ ڪنو نہ ٿيندو ۽ نہ پرماريت قوت پيدا ٿيندي غني جو اهو خيال واضع ڪري ٿو تہ هو غير طبقاتي سماج کي پسند ڪري ٿو.

4۔ سماجي مضمون: غني صاحب سماجي مضمونن کي اڪثر اهڙن مسئلن کي ڪٺي ٿو جيڪي بظاهر معمولي لڳن ٿا هو انهن معمولي مسئلن کي حل ڪرڻ لاءِ پورهيت فڪر جو سهارو وٺي ٿو. بلڪ هو عالمي سوشلسٽ سماج جو ڏگ بہ اختيار ڪري ٿو غني اهو نٿو سوچي تہ ڪو ان سماج لاءِ حالتون آهن يا نہ ۽ نہ وري هو اهو سوچي ٿو تہ عملي طور ڪردار ادا ڪرڻ سانحالتون نئون رخ اختيار ڪنديون آهن خود انقلاب عملي ڪردار جي پئداوار آهي وغيره. پر غني لکڻ جي حد تائين پنهنجو ڪم سر انجام ڏيندو رهي ٿو اڄ جي حالتن ۾ غني جو اهو ڪم بہ گهٽ نہ آهي. "اسان جو معاشرو جيئن طبقاتي آهي ان ڪري هر طبقي جي زال جي نفسيات ۾ فرق هجي ٿو. هيٺئين طبقي وارا زال ۽ مڙس جيئن گهٽو ڪري مذهبي هجن ٿا. ان ڪري اهي پارن جٽڻ واري عمل کي قدرتي سمجهي پاڻ کي هڪ معاشي ڏوڪي ۾ رکن ٿا." (9)

غني جي سماجي مضمونن جو پيو رخ سوشلزم جي تعليم آهي هو سوشلسٽ سماج مان نا اميد نہ آهي پر هو ان کي ارتقا جو اصول سمجهي ٿو هي پنهنجي علم جي آڌار تي سوشلسٽ سماج لاءِ پنهنجي راءِ جو اظهار ڪري ٿو ۽ اڪثر سماجي مسئلن جو حل پڻ سوشلسٽ سماج ۾ سمجهي ٿو ۽ هو پراميد آهي تہ سوشلسٽ سماج ايندو پر ڪيئن ايندو ۽ فرد جو ڪردار، ان ۾ ڇا هئڻ گهرجي، غني ان پهلو تي نٿو سوچي هو صرف ارتقا جي اصول تي پاڙي ٿو. ان حوالي سان صرف غني اڪيلو نہ آهي پر دنيا جا ڪافي سوشلسٽ اهڙا آهن جيڪي سوشلسٽ سماج جي انقلابي پهلو تي سوچڻ بجاءِ هو ان عقيدي جو شڪار آهن تہ سوشلسٽ سماج اچي ويندو "ارتقا جي اصول

تحت دنيا سوشلسٽ نظام ڏانهن قدم وڌائي رهي آهي جنهن رفتار ۾ وري سائنسي ترقي واڌارو ڪري ڇڏيو آهي اهڙي طرح طبقاتي سماج تڪڙو تڪڙو ٽٽي رهيو آهي.“ (10) هتي غني اهو وساري وڃي ٿو ته ماحول ڪار طريقي ڪار نظريو ۽ عمل انقلاب لاءِ راهه تيار ڪن ٿا. هن وقت دنيا ۾ انقلاب کي روڪڻ لاءِ هر طريقو اختيار ڪيو ٿو وڃي ۽ جديد سامراج ان ۾ ڪامياب ويو آهي نظرياتي تعليم کي روڪي عقيدي کي عام ڪيو ويو آهي غني اهو وساري ڇڏي ٿو ته انقلابي طريقي ڪار ڪان سواءِ خود سائنس جا تخليق ڪار وهمي ۽ مذهبي آهن هو پنهنجي تخليق استحصالي قوت وٽ وڪڻي طبقاتي سماج کي وڌيڪ مظبوط ڪن ٿا ساڳي وقت سائنس جي ترقي جديد استحصالي طريقن کي پڻ جنم ڏنو آهي.

5ـ فڪري مضمون: غني پنهنجي مضمون ”تخليق ڪار ابنارمل چو هوندا آهن“ ۾ هي ڳالهه چوي ٿو ته تخليق ڪار مروج سماجي اصولن کان بغاوت ڪندي به ڪن سماجي برائين جو شڪار ٿي وڃي ٿو. هي اهي برايون آهن جيڪي ڪيس کي نقصان ڏين ٿيون بقول غني جي ته ”ڪو هم جنس پرست، ڪو زاني، ڪو شرابي، ڪو سگريٽي، ڪو چانهه جو موالي، ڪو ڏاڙي ۾ پتاڪي اڪثر ڪري صحتمند تخليق ڪار جي اندر جنم وٺن ٿيون ان جا مکيه ٿي سبب آهن. هڪ ته هو ڪنهن مئڊرآرگنائيزيشن جو حصو نه هوندا آهن جيڪا نئين سماج لاءِ جاڳرتا ڪندي هجي ٻيو ته هو پنهنجي شخصي خول جي انا جو شڪار هوندا آهن جنهن ڪري منجهن احساس برتري وڌيڪ هوندي آهي ٽيون ۽ خاص اهو هوندو آهي ته هو زندگي جي جدلياتي طريقي کي نه سمجهي سگهندا آهن جنهن ڪري اهڙو ماحول به نه جوڙي سگهندا آهن نتيجي طور ماحول ڪار ۽ طريقي ڪار جي کوٽ سبب هو ان برائين جو شڪار ٿيندا آهن جيڪي اڳ سماج ۾ موجود هونديون آهن تخليق ڪار جو اهو عمل سماج کي وسعت ڏيڻ بجاءِ پوئتي ڌڪڻ ۾ سڌي طرح نه سهي اڻ سڌي طرح ڪردار ادا ڪري ٿو. ان ڳالهه جو احساس غني کي پنهنجي مضمون ”معاشري ۾ چرياڻپ جي بيهڪ“ ۾ ٿئي ٿو ۽ چوي ٿو ”معاشرو جدلياتي اصولن تحت پراڻي کان نئين جي طرف سفر ڪندو رهي ٿو ان ڪري ان جدلياتي رفتار کي روڪي نٿو سگهجي جيڪو به ماڻهو انهن قدرن جي تبديليءَ کي هلندڙ عمل کي روڪڻ جي ڪوشش ڪندو ته ان ماڻهوءَ جو منفي ڪردار سمجهيو ويندو“ (12)

پاڪستان ۾ ڪميونسٽ تحريڪ جي زوال جو سبب ٻڌندڙ پاڪستان ڪميونسٽ پارٽيءَ جو نقشو غني هيئن بيان ڪري ٿو ”وڏن شهرن ۾ جيڪي نالي ماتر ڪميونسٽن جون سرگرميون هلندڙ هيون انهن منجهه رڳو سوويت يونين جو سهارو هڪ هوا طور پريل هو ۽ جڏهن سوويت يونين جي اها هوااوچتو نڪري ويئي ته اتي ڦوڪڻي جهڙا جڙتو ڪامريڊ سُسي چيڙو ٿي ويا رڳو ڪل ئي ڪل اندر ۾ نه ساهه نه ست سندن ۾ پريل مفاد پرستي ظاهر ٿئي پيئي ۽ پوءِ هر هڪ پنهنجي مفادن پٺيان رمندو رهيو جن کي ڪرسيءَ جي خواهش هئي ته انهن اها حاصل ڪئي، ڪن کي پئسن جي بک هئي انهن ان جي پويان ڊوڙڻ شروع ڪيو اهڙي طرح منافقي ۽ لالچ تي ٻڌل اهو سڄو ڍانچو ڍاواندول ٿي ويو“ (13)

نچوڙ:- غني صاحب مذهبي سوچ ڪان سفر شروع ڪندي ڪن پل لاءِ قوم پرستي ۾ رڪي ٿو ۽ پوءِ مارڪسي فڪر ڏي لاڙو ڪري ٿو ۽ مستقل طور ان فڪر تحت لکندو رهي ٿو. غني ڪانڌڙو جي شاعريءَ ۾ ايتري جان نہ آهي ۽ نہ وري غني جون ڪهاڻيون فني ۽ فڪري طور مظبوط آهن پر غني جا مضمون جتادار آهن غني کي مضمون نگار ڪوني سگهجي ٿو ساڳي وقت غني هڪ ڪميونسٽ مضمون نگار آهي غني مارڪسي فڪر ۽ عمل واري رخ کي گهٽ ڪڍي ٿو ساڳي وقت سندس مضمونن ۾ جنسي مسئلن تي وڌيڪ لکيو ويو آهي هن وقت سنڌي ادب ۾ تمام ٿورا ليکڪ آهن جيڪي جدلياتي فڪر کي اڄ بہ قبول ڪن ٿا. غني بہ انهن مان هڪ آهي. غني لکڻ جي حد تائين تہ ڪردار ادا ڪري ٿو پر عملي طور سياست کان پري آهي. مختصر تہ غني وٽ نہ صرف فڪري پهلو آهي پر پنهنجي ٻولي جي نج لفظن کي پڻ ڪڍي هلي ٿو ۽ سادي ڳوناڻي ٻوليءَ کي پنهنجي مضمونن ۾ ڏئي ٿو.

حوالا

نمبر	مصنف جو نالو	ڪتاب جو نالو	ادارو جنهن ڇپرايو	سن	صفحو
1	غني ڪاندڙو	ذاتي ڊائري	اڻ ڇپيل	1976	216
2	غني ڪاندڙو	ذاتي ڊائري	اڻ ڇپيل	1982	189
3	غني ڪاندڙو	ڪالوءَ جا ڪلور	اڻ ڇپيل		06
4	غني ڪاندڙو	ادب جي مستقبل جي شڪل	خبرون اخبار	05-05-17	
5	غني ڪاندڙو	آزاد ۽ نثري نظم ڪان پوءِ آزاد راڳ	عبرت ميگزين	اپريل 2002	
6	غني ڪاندڙو	سنڌي مسلمان ضمير جي عدالت ۾	جاڳو (اخبار)	1997-04-23	
7	غني ڪاندڙو	اليڪٽرانڪ ميڊيا ۽ سرمائيدار	جاڳو (اخبار)	1997-07-14	
8	غني ڪاندڙو	پورهيت غلاميءَ ڪان مالڪيءَ تائين	جاڳو (اخبار)	1997-07-16	
9	غني ڪاندڙو	زال جو نفسياتي جائزو	جاڳو (اخبار)	1996-09-10	
10	غني ڪاندڙو	نئون سوشلزم ۽ سرمائيدار بلاڪ	جاڳو (اخبار)	1997-07-13	
11	غني ڪاندڙو	شاديءَ جو مستقبل	جاڳو (اخبار)	1997-11-04	
12	غني ڪاندڙو	تخليق ڪار ايب نارمل ڇو هوندو آهي	برسات (اخبار)	1996-09-03	
13	غني ڪاندڙو	معاشري ۾ ڇرياڻپ جي بيهڪ	برسات (اخبار)	1993-03-13	
14	غني ڪاندڙو	پاڪستان ۾ ڪميونسٽ تحريڪ جو زوال	برسات (اخبار)	1995-12-05	

ڊاڪٽر غفور ميمڻ

غفور ميمڻ صاحب جو سنڌي ادب ۾ مکيہ ڪم سندس ڊاڪٽريٽ لاءِ لکيل مقالو "سنڌي ادب جو فڪري پس منظر" آهي هن مقالي ۾ موهن جي دڙي ڪان وٺي موجوده دور تائين سنڌي ادب تي پوندڙ مختلف فڪرن جو ذڪر ڪيو ويو آهي هن مقالي ۾ ڊاڪٽر صاحب هڪ ئي وقت، هڪ ئي ڳالهہ لاءِ مختلف خيال ڏئي ٿو جيڪي هڪ ٻئي جو تضاد آهن خاص ڪري مارڪسي فڪر جي حوالي سان وڏيڪ غلطيون ڪري ٿو بقول سندس تہ "سماجي تاريخ ۾ وقت گذرڻ سان تبديلي آئي ۽ طبقاتي سماج وجود ۾ آيو" (1) ساڳئي وقت ڊاڪٽر صاحب ان راءِ جو پڻ اظهار ڪيو آهي تہ "اڳتي هلي جڏهن ڌارين جون ڪاهون شروع ٿيون سماج طبقن ۾ ورهائجي ويو" (2) مٿين خيالن مان اهو ظاهر ٿي رهيو آهي تہ طبقاتي سماج جو ظهور ۾ اچڻ ٻن سببن جي ڪري ٿيو آهي هڪ تہ سماجي تاريخ ۾ وقت گذرڻ ڪري سماج ۾ طبقا پيدا ٿيا پيو اهو تہ سماج اندر ان وقت طبقاپيدا ٿيا جڏهن ڌارين حملا ڪيا ڊاڪٽر صاحب پنهنجي خيال ۾ ڪيترو بہ سوير چو نہ هجي پر طبقاتي سماج جي ارتقا جو دارو مدار پيداواري قوتن جي ان تاريخ ۽ عمل سان وابسط آهي جيڪو هنن پيداواري ذريعن کي ڪتب آڻيندي نون اوزارن کي جنم ڏنو تہ معاشي رشتن ۾ ملڪيت جي تصور مادي گهرجن مطابق ارتقا ڪئي ۽ "اسان جي ملڪيت" بجاءِ "منهنجي ملڪيت" جي تصور غير طبقاتي سماج اندر طبقاتي سماج جو بنياد رکيو. جڏهن تہ جنگ طبقاتي مفادن جي ٽڪراءُ جو نتيجو آهي. جڏهن ڊاڪٽر صاحب اهو چوي ٿو تہ حملن جي ڪري طبقن جنم ورتو تہ هو خالص غير سائنسي خيال ڏئي ٿو. هن پنهنجي لکڻين ۾ مارڪسي جدليات جو ذڪر ضرور ڪيو آهي ۽ تضادن جي قانونن کي پڻ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. پر تضادن کي، جدليات کي پيداواري قوتن کان الڳ ڪري پيش ڪيو آهي.بقول سندس تہ "قديم سنڌ ۾ تضاد سماجي، معاشي ۽ ذهني طور نہ هئا، بلڪ صرف فطرت سان هئا" (3) هتي غور طلب ڳالهہ هيءَ آهي تہ ڇا؟ انسان جو فطرت سان ٽڪراءُ معاشي نہ آهي جي ان سوال کي قبول ڪيون ٿا (ڇاڪاڻ تہ اها ئي حقيقت آهي) تہ پوءِ اهو بہ قبول ڪرڻو پوندو تہ فطري ڏاڍ جي مقابلي ۾ پنهنجي وجود جي بقا لاءِ (سماجي بقا لاءِ) انسان نہ صرف فطرت سان ٽڪراءُ ۾ آيو بلڪ شعوري طور پنهنجي وَس ۽ وِتَ آهر وقت ۽ حالتن تحت مقابلو ڪندي ان ۾ جدت پيدا ڪئي آهي اهو ڪيئن ممڪن آهي تہ سنڌ جو قديم سماج، معاشي سماجي ۽ ذهني تضاد کان آجو هجي؟ ان لاءِ ڊاڪٽر صاحب لکيو تہ "تڪزيون تبديليون سماجي ۽ معاشي تضادن جي ڪري ٿينديون آهن پر هي امن پسند معاشرو هو" (4) ڊاڪٽر صاحب قديم سنڌ جي سماج کي تضادن جي روشني ۾ نہ پر امن جي روشني ۾ ڏسي ٿو سندس خيال آهي تہ سنڌي معاشرو ان ڪري امن پسند آهي جو اهو سماجي ۽ معاشي تفاد کان آزاد هو نہ تہ سنڌ واسين وٽ جنگ جا اوزار هئا ۽ نہ وري ويڙهہ جو تصور هو هن مان تہ اهو پيو ظاهر ٿئي تہ سنڌي سماج خالص آفاقي سماج هو هر طرف سڪون هو ڪو ٽڪراءُ، ڪا ارتقا نہ هئي. پر اسان ڏسون ٿا تہ هتان جو قديم سماج، قديم اشتراڪي دور مان غلام داري سماج ۾ اچي ٿو تہ ڊاڪٽر صاحب حيران ٿي چوي ٿو "اهڙي تهذيب ۾ فڪري طور تبديلي ڪيئن آئي" (5) ڏنو وڃي تہ ڊاڪٽر صاحب جڏهن سماج مان سڀ تضاد ڪڍي ڇڏيا پرپوءِ بہ

سماج اندر تبديلي آئي چو؟ چاڪاڻ جو ڊاڪٽر صاحب پنهنجي خيالن جي جيڪا عمارت تضادن ڪي نہ سمجهڻ واري خيال تي جوڙي سا هوا ۾ بيٺل هئي ۽ سچائي سماج اندر حالتن جي گهرج مطابق عمل ڪندي رهي هتي جيڪو تهذيب جو لفظ ڪتب آندو ويو آهي، جيڪو ان دور جي فڪري ۽ عملي ڪردار کي واضع ڪري ٿو ۽ فن، فڪر ۽ عمارت سازي جي جن اهڃاڻن کي اسين تهذيب لفظ ۾ سمائي پيش ڪريون ٿا اها تهذيب غلام داري سماج جي بدولت ئي ممڪن ٿي آهي. ڊاڪٽر صاحب جنهن سماج کي تضادن کان آجو ڪري ڏسي ٿو، ان ئي سماج اندر اجتماعي شادي کان جوڙي واري شادي تائين جنسي رشتن ۾ جنم ونڊڙ ملڪيت جي تصور جي بدولت آهي، مائيتي نظام جي جاءِ تي پيءُ وارو نظام جو اچڻ معاشي، سماجي ۽ ذهني تڪرائن جي ڪري آيو آهي ان ڪري قديم سنڌي تهذيب جتي غلام داري سماج جو عروج آهي اتي ذاتي ملڪيت جو پڻ وڏو مثال آهي. ڊاڪٽر صاحب هن معاشري کي امن پسند ثابت ڪرڻ لاءِ ان دور کي جنگي اوزارن کان پاڪ ڪري پيش ڪري ٿو ۽ ان دور جي ماڻهن کي ساڌو ڏيکاري ٿو جيڪي ويڙهہ کان پري آهن پئي پاسي خود چوي ٿو "پهرين ڪاهہ هوشنگ پشتاديا جي زماني ۾ ٿي جا سنڌين ناڪام بڻائي ڇڏي" (6) حقيقت ۾ ڏٺو وڃي تہ ڊاڪٽر صاحب نہ تہ معاشي ۽ سماجي تضادن کي سمجهيو آهي ۽ نہ وري سماجي تاريخ جي مادي پهلو کان واقف آهي نتيجي طور هو ڏڪاهٽندو رهي ٿو هن کي موئن جي دڙي واري سماج ۾ روشن خيالي نظر اچي ٿي سا اها تہ اُتي مدري نظام هو بقول سنڌس تہ "موهن جي دڙي جو سماج روشن خياليءَ جو صحيح تصور هو جتي مدري نظام جو ڪو بہ اهڙو قدر نہ هو جيڪو انسانيت جي خلاف هجي" (7) اسين هي ڳالهہ ڪافي چڪر ورجائي چڪا آهيون ۽ وري ورجائڻ تي مجبور آهيون تہ موهن جي دڙي ۾ مدري نظام نہ پر پدري نظام هو جتي زال پار ۽ گهر مڙد جي ملڪيت هئا ۽ اهو سماج خالص طبقاتي سماج هو ڊاڪٽر صاحب جيڪو موهن جي دڙي جي سماج کي امن پسند، ترقي پسند، روشن خيال، مدري نظام ۽ تضادن کان الڳ ڪري پيش ڪيو آهي هن لاءِ هن وٽ فڪري طور بہ خيال آهن هڪ مثبت وجوديت ۽ ٻيو شهوت پرستي- انهن ٻن خيالن مان وري وڌيڪ جنهن خيال تي زور ڏئي ٿو اهو آهي شهوت پرستي، ان جنس پرستي ۾ مارڪسي جدليات سمجهائي ٿو. "قديم سنڌي سماج جو جنس متعلق تصور فرائيڊ جي لبيڊوفارم وارو يعني تبديلي (Change) ۽ فطري سطح تي جدلياتي انداز ۾ هو." (8)

فرائيڊ اهو مفڪر آهي جنهن جي تعليم کي عالمي سامراج مارڪس جي خلاف هٿيار طور استعمال ڪيو آهي فرائيڊ جي جنسي تسڪين واري خيال سان گڏ سندس ان خيال تي بہ علم حيات ۾ تحقيق ٿي آهي تہ انسان جي رت ۾ کهڙيون شيون پئي نسل ۾ منتقل ٿين ٿيون ان بيمارين ۾ ڪجهہ اهي آهن جيڪي سماج ۾ موجود آهن پر انهن جو رت سان ڪو تعلق نہ آهي. موجوده جينيٽڪ سائنس جتي انساني تخم مان سيني بيمارين کي خارج ڪري ڏيکاريو آهي اتي انسان جي عمر پڻ وڌي ويندي. هن تحقيق جي اڳيان فرائيڊ جو نظريو هڪ رام ڪهاڻي کان سواءِ ٻيو ڪجهہ بہ نہ آهي. پر پوءِ بہ ڊاڪٽر صاحب فرائيڊ جي روشني ۾ اهو ظاهر ڪري ٿو تہ قديم سنڌي سماج جنس پرستي تي بيٺل آهي. ٻئي طرف اها دعويٰ پڻ ڪري ٿو تہ سنڌي بنيادي طور تي صوفي آهي ۽ صوفين جو

فڪر مثبت فڪر آهي. جيڪو ٻين فڪرن کان الڳ آهي ۽ سنڌ ۾ هر ڏاريئي فڪر کي پنهنجي گهرج مطابق تبديل ڪري پوءِ قبول ڪري ٿو. جنهن ۾ برهمڻ ازم کان وٺي مارڪسزم تائين سنڌين جي بنيادي مثبت فڪر تبديلي آڻي پوءِ قبول ڪيو. اڳتي وڌڻ کان پهرين هڪ ٻيرو وري موهن جي دڙي طرف اچون ٿا. ڊاڪٽر صاحب جتي موهن جي دڙي کي فرائيڊ جي عين فڪر مطابق بيماري ٿو. اُتي اهو خيال ظاهر ڪري ٿو ته موهن جي دڙي وارو سماج چارواڪ جي سوچ مطابق هو. هتي پهرين اسين اها عبارت ڏئون ٿا جنهن ۾ هو چارواڪ جي فڪر کي پنهنجي لفظن ۾ واضع ڪري ٿو. "چارواڪ جي اخلاقيات مڪمل طور لذت (Hedoism) جي تصور تي ٻيٺل هئي جنهن ۾ زندگي متعلق هڪ مثبت ۽ ڀرپور رويو هو" (9) ڇا چارواڪ جو فڪر صرف لذت تي ٻڌل هو جيڪو ڊاڪٽر صاحب سمجهائي ٿو اهو سوال هتي ڪرڻ مناسب نه ٿيندو، سڀ کان پهرين اسين ان خيال طرف اچئون ٿا جيڪو هو، موهن جي دڙي لاءِ ظاهر ڪري ٿو. "موهن جو دڙو وارو سماج سکيو ستابو امن پيار ۽ شانتي وارو سماج هو زندگي ڏانهن ايترو ڀرپور ۽ عملي، تخليقي ۽ پئداواري رويو جو چارواڪ فلسفو انهيءَ سماج جو پڙاڏو لڳي ٿو." (10)

پهرين ڳالهه ته موهن جي دڙي متعلق اسان جي ڄاڻ اڃ به ناڪس آهي. نه ته ان جي ٻولي پڙهي ويئي آهي ۽ نه وري ڪا مستند تاريخ آهي ساڳي طرح چارواڪ جو ذڪر هندومت ۾ ننڍڻ جي صورت ۾ ملي ٿو پر اهو واضع نه آهي ته ڪو اهو فڪر موهن جي دڙي جو آهي چارواڪ لاءِ اسين پهرين راءِ ڏئي چڪا آهيون ته ممڪن آهي ته اها غلامن جي بغاوت جي تحريڪ هجي چاڪاڻ جو جتي چارواڪ جا مادي خيال ملن ٿا اُتي هو هيٺين طبقي لاءِ سٺي راءِ رکي ٿو ۽ مٿئين طبقي کي ڦورو سڏي ٿو. مٿئين ڪلاس جو فڪر جيڪو ان وقت حاوي فڪر هو اهو فڪر نه صرف چارواڪ جي فڪر کي ننڌي ٿو بلڪ سماج اندر طبقن کي، سماجي ورهاست کي ڏَڻيءَ جي رضا سمجهائيندي ان کي جائز ڪرار ڏئي ٿو طبقاتي سماج جي مٿئين ورهاست اڄ به هندو مت فڪر جو جوهر آهي جڏهن ته خود موهن جي دڙي جا آثار اڄ به اهو واضع ڪن ٿا ته پورهيتن جو پاڙو الڳ هو مختصر ته ڊاڪٽر صاحب جيڪا موهن جي دڙي لاءِ راءِ ڏني آهي ان ۾ ڪو ايترو وزن نه آهي ان دور جي ادب تي مڪمل طور چارواڪ فڪر جي ڇاپ هئي ۽ سماج ۾ جنسي تعلقات فرائيڊ جي فڪر لبيڊو فارم جي عين مطابق هئا هڪ جڙتو عبارت کان علاوه ٻيو ڪو به مقصد نٿي رکي ۽ نه وري ڪو ان طريقي ڪار کي مارڪسي طريقيو ڪوٺيو ويندو. سماجي ٻيهڪ کي بيان ڪرڻ کان پوءِ ڊاڪٽر صاحب ان دور جي مذهبي فڪر طرف اچي ٿو. جنهن ۾ هو ٻه رايا ڏئي ٿو هڪ ته اهو فڪر موهن جي دڙي جي پئداوار آهي ٻيو هتان جي مثبت فڪر ان ۾ تبديلي آندي تاريخ ۾ هن وقت تائين جيڪا ڳالهه عام آهي سا اها ته برهمڻ ازم ۽ ٻڌازم ٻاهريان فڪر آهن پر ان جا اثر سنڌ تي تمام گهڻا پيا آهن جڏهن ته جين مت جي لاءِ جيڪي پراڻو پارڪر ۾ دعائون ڏنيون ويون آهن انهن مان اهو ظاهر ٿئي ٿو ته هن فڪر جي خالق جو سنڌ سان تعلق رهيو آهي پر اهو فڪر ڪو چارواڪ جي فڪر جي پئداوار نه آهي ۽ نه وري چارڪ واڪ لاءِ ڪا سٺي سوچ ڏئي ٿو هتي ڊاڪٽر صاحب اهو واضع نٿو ڪري ته سنڌ جي مثبت فڪر برهمڻ ازم جي

اندر ڪھڙي ڦير ڦار ڪئي جڏھن تہ برھمڻ ازم ۾ انسان ۽ انسانيت کي چئن درجن ۾ ورھايو ويوھو. ۽ اھا ورھاست اڄ بہ قائم آھي- سماج کي چئن درجن ۾ ورھائڻ جي اھڙي سوچ خود يونان ۾ پڻ آھي پر ڊاڪٽر صاحب پنھنجي سوچ جي محور کي وري چارواڪ طرف موڙي ٿو ۽ چارواڪ فڪر جي جھلڪ ھن کي يونان جي ايپي ڪيورس ۽ فائرباخ ۾ نظر اچي ٿي ھتي ڊاڪٽر صاحب مادي فڪر جي اسڪول آف فلاسفي کي ھڪ طرفو ڦٽو ڪري ٿو ۽ انھن تي نظر نٿو وجھي نہ تہ حقيقت ۾ ايپي ڪيورس کان وڌيڪ برجستو خيال موناد ۽ ڪپل جو آھي، ڪپل لاءِ مولائي شيدائيءَ لکيو. "ڪپل جو سانک شاستر مادي ۽ روح کي ازلي تسليم ڪري ٿو ۽ ماده جي تبدلي (تناسخ) کي دنيا تسليم ڪري ٿو" (11) ساڳي وقت ڌرتن (ايتم گھرڙا) جو خيال موناد ڏنو ۽ اھو خيال ايپي ڪيورس سان وڌيڪ ملي ٿو پر ڊاڪٽر صاحب لذت جي فڪر کي متاثرون رکيو آھي ان ڪري ايپي ڪيورس تي چارڪ واڪ جي اخلاقيات جو اثر ڏيکاري ٿو ھتي ان خيال کي بلڪل ھڪ طرفو ڪيو ويو آھي تہ ڪو خانقاھ جو بنياد وجھندڙ ايپيڪيورس ھو جڏھن تہ چارواڪ اھڙو تصور نہ ڏنو آھي ھن پوري بحث ۾ ڊاڪٽر صاحب جدلياتي ماديت ھڪ طرف ڪري صرف لذت پرستي تي نظر وجھي ٿو ۽ ان ۾ ايترو تہ پڏي وڃي ٿو جو ڪيس فائرباخ(جنھن تاريخي ماديت جو نظريو ڏنو ھو) ۾ پڻ لذت پرستي نظر اچي ٿي نہ فائرباخ جو لذت جي فڪر سان ڪھڙو واسطو!- ڪن پل لاءِ مڃيوسين تہ موھن جي دڙي جو مثبت فڪر لذت پرستي ھو پر ساڳي وقت اھو بہ چئي پيو تہ سنڌي صوفي آھن صوفي مت ۾ لذت پرستيءَ کي ننديو ويو آھي مثلاً: خواجہ محمد زمان چوي ٿو –

سڪ روحاني سامئين، جسمي جا حلن
پگھن مڃي من، پارس پسن ڪين کي (12)

صوفين جي اھڙي ماحول ۾ مثبت فڪر ڪھڙو ھوندو ان جي وضاحت ڪرڻ بجاءِ عربن جي اچڻ کان وٺي انگريزن جي آخري دور تائين ھر صوفي جي پيغام لاءِ ھي جملو ھر ھر ورجايو ويو آھي تہ "انسان دوستي ۽ محبت جو درس ڏنو" ھي صاحب ھر صوفي کي ھڪ نظر سان ڏسي ٿو جڏھن تہ ھر صوفي جو فڪر پنھنجي جوھر ۾ الڳ آھي پر انھن جو ھڪ نقطو ھڪ آھي سو آھي مذھبي فڪر، سواءِ عنايت لانگاھ جھوڪ واري جي ٻيا سڀ طبقن جي خلاف نتا ڪچن. صوفي مت جي دور ۾ جتي وجود الاھي جو اظھار ملي ٿو اتي جنس پڻ ڏرم جو حصو آھي پر پوءِ بہ صوفي جنسي لاڳاپن کان فراريت اختيار ڪري ٿو ساڳي وقت مجازي عشق جي آڙ ۾ پنھنجي خواھش جو اظھار ڪري ٿو جيئن وقت ۽ حالتن ۾ تبديلي اچي ٿي ان جي اظھار ۾ فرق اچي ٿو.

سڪندي ٽيڙم سال، تو سڪ نہ لاٿي سپرين
انئي پھر اندر ۾ آتنھنجي سڪ سنڀال
اڇين ھوند حمل جئي ڪري پلائيون پال
تہ ملڪ مڏيون سڀ مال آءُ سِرَ سڏو ترقي ٿيان (13)

صوفي مت ۾ خيالن جي اها ارتقا انسان جي احسان جي سڌ ڏئي ٿي پر ان ارتقا ۾ طبقاتي فڪر جي ارتقا موجود نہ آهي بلڪ رومانوي انداز ۾ ڏاتار جي ساراهہ ڪئي وئي آهي هتي سوال ٿو اڀري تہ صوفي مت ۾ مثبت فڪر ڪهڙو آهي جيڪو روحاني ڳالهہ ڪري ٿو يا انسان جي احساس جي ڳالهہ ڪري ٿو ان لاءِ ڊاڪٽرصاحب ڪابہ وضاحت نٿو ڪري پر هن جي نظر ۾ صوفي مت مثبت فڪر آهي!

ڊاڪٽر صاحب هڪ طرف سنڌ ۾ سنڌين سان ٿيندڙ ظلم جي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ ٻئي طرف انهن ڪردارن کي بہ هيرو ڪري پيش ڪري ٿو جيڪي سنڌ جي غلاميءَ جو ڪارڻ هئا.

“--- پيرپاڳاري، جي ايم سيد، حيدربخش جتوئي، شيخ اياز، جيٺمل پرسرام، شيخ عبدالمجيد سنڌي، سيٺ هري چندر ۽ وشنداس، جمشيد مهتا، خان بهادر کهڙو، حاجي عبدالله هارون وغيرهہ اهڙا ڪردار آهن جن وقت بہ وقت انگريز سامراج خلاف عملي توڙي قلمي مزاحمت ڪئي” (14) متي ڏنل نالن جي پويان سنڌ جي تاريخ لڪل آهي. جڏهن سنڌ جي سياسي ۽ ادبي تاريخ، حقيقي معنيٰ ۾ لکي ويندي تہ مٿين ڪردارن مان ڪافي اهي آهن جيڪي انگريز سامراج جي چوڻ تي سنڌ دشمني ڪندارهيا آهن ۽ تاريخ انهن کي ڪڏهن بہ معاف نہ ڪندي پر ڊاڪٽر صاحب سنڌ ۽ سنڌي ادب جي تاريخ ۾ فرق واضع نہ ڪندي جانبداري وارو ڏگ اختيار ڪري ٿو ۽ سڀني تي هٿ ڦيري هڪ ڪري ڇڏي ٿو. “مارڪسزم کي سنڌ ۾ مقبوليت يا مڃتا ملڻ جا ٻہ سبب بيان ڪري ٿو جيئن تہ مذهب کي سياسي مقصدن لاءِ ٿي استعمال ڪيو ويو انهيءَ ڪري نوجوان طبقي ۾ مذهب کان دوري پيدا ٿيڻ لڳي ۽ گهڻا نوجوان مارڪسزم کي صرف مذهبي ڪٽر پڻي خلاف هڪ نظريئي ۽ تحريڪ طور قبول ڪرڻ لڳا. مارڪسي نظريئي کي سنڌ ۾ فڪري طور قبول ڪرڻ جو جواز اڳ ۾ ئي موجود هو جيڪو هو سنڌ جو اصلي فڪر! سنڌي ماڻهو مذهبي طور ڪڏهن بہ جنوني نہ رهيا آهن” (15)

ڊاڪٽر صاحب جي مٿئين خيال کي مختصر ڪجي تہ هي بيهندو ڀريون مذهب کي سياسي مقصدن لاءِ ڪتب آندو ٿي ويو. ٻيو سنڌي ماڻهو پنهنجي اصلي فڪر تحت مذهبي جنوني نہ رهيا آهن جنهن ڪري مارڪسزم سنڌ ۾ مقبول ٿيو هتي ٻن صوفين کي مثال طور پيش ڪري ٿو هڪ شاهہ عنايت جهوڪ وارو، ٻيو شاهہ عبداللطيف ڀٽائي. عنايت کيڙيو ۽ کائو جو نظريو ڏنو ۽ لطيف ماڻهن کي هيرو ڪري پيش ڪيو. هن مان ڊاڪٽر صاحب جو اهو مقصد آهي تہ تاريخي طور سنڌ ۾ مارڪسزم کي قبول ڪرڻ جو ميدان موجود هو. پر اسين ڏسون ٿا تہ عنايت جتي طبقاتي سوچ ڏني اتي سندس سوچ جو جوهر مذهبي هو ۽ ڀٽائيءَ ڪٿي بہ طبقاتي ٽڪراءَ جي فڪر کي پيش نہ ڪيو آهي. ڊاڪٽر صاحب اها ڳالهہ ڀلجي ٿو وڃي تہ ڀٽائي جتي ماڻهن جي ڪرت جو ذڪر ڪيو آهي اتي ڦورو ماڻهو کي پڻ هيرو ڪري پيش ڪيو آهي. مثلا: لاکو ۽ جکري جو ڪردار جنهن لاءِ ڀٽائي چيو-

جکرو جس ڪرو پيا مڙوئي مل

متي ان امل هئي ازلئون ايتري (16)

سنڌ ۾ مارڪسي فڪر جي واڌ لاءِ مٿئين ڪسوٽي عجيب نہ صحيح پر غريب ضرور آهي! صوفي پنھنجي جوهر ۾ پختو مذهبي آهي ۽ هو هڪ ٽِڙ جيترو نہ ٿو هٽي پر پوءِ بہ جي ان ڪسوٽي کي قبول ڪجي تہ ڊاڪٽر حق تي آهي ۽ مارڪس جي مقبوليت مذهبي ڪٽرپڻي جي ڪري ٿي آهي تہ پوءِ اها مارڪسي فڪر سان ناانصافي ٿيندي. حقيقت ۾ سنڌي ماٺهو طالبان جي شڪل ۾ ڊاڪٽر نجيب سان وڙهيا وڏي ڳالھ تہ هن وقت سنڌ ۾ مذهبي ڪٽرپڻو عروج تي پر سنڌي مارڪسزم طرف راغب ناهي ڇو؟ اصل ۾ مارڪسزم ٻن طبقن جي معاشي ٽڪراءُ جي موٽ ۾ پورهيت پرتن جي ان معاشي گهرجن جو اظهار آهي جيڪو مٿيون طبقو حاڪم هئڻ جي صورت ۾ رياستي ڏاڍ جي بدولت لُٽي ٿو. نتيجي طور سنڌ ۾ مارڪسزم جي مقبوليت طبقاتي استحصال جي موٽ ۾ رياستي جبر جي ڪري ٿي. جن ۾ سياسي حالتن ۽ تحريڪ وڏو ڪردار اداڪيو آهي. جڏهن ڪان سوويت يونين جي پروگرام کي روڪيو ويو آهي تہ هن وقت معاشي طور حالتون گنڀير ٿينديون پيون وڃن ۽ طبقاتي ۽ قومي استحصال عروج تي آهي پر پوءِ بہ سنڌ ۾ مارڪسزم جي فڪر کي هٿي نہ ٿي ملي ڇاڪاڻ جو هتي مارڪسي فڪر جي جٿادار تحريڪ موجود نہ آهي مختصر تہ ڊاڪٽر صاحب جو مٿيون منطق مارڪس جي فڪر جي خلاف آهي. ٻيو تہ ڊاڪٽر صاحب مارڪسزم کي سنڌ ۾ اهڙي نموني پيش ڪري ٿو جو جهڙوڪ مارڪسزم مذهب جو ضد آهي جڏهن تہ مارڪسزم هڪ سوشل سائنس آهي ۽ مذهب عقيدو آهي وڏي ڳالھ تہ مارڪسزم دهريت نہ پر جدليات آهي.

ڊاڪٽر صاحب سنڌي ادب ۾ روشن خيالي ترقي پسند ۽ وجوديت ۽ مارڪسي فڪر جي اثر هيٺ لکندڙ مفڪرن لاءِ هڪ ئي راءِ رکي ٿو ۽ هر هڪ فڪر لاءِ ساڳيو جملو ڪتب آڻي ٿو. ”انسانيت ۽ محبت جو پيغام ڏنو آهي“/وغيره ڏنو وڃي پين فڪرن جي پيٽ ۾ مارڪسزم جتي انسانيت ۽ محبت جي ڳالھ ڪري ٿو اتي سڀ ڪان پهرين طبقاتي سماج جي جاءِ تي غير طبقاتي سماج لاءِ عملي طور طبقاتي جدوجهد لاءِ ڪردار ادا ڪري ٿو مارڪسزم جي اها خوبي پين فڪرن جي ٽڪراءُ ۾ اچي ٿي- جتي پيا فڪر انسانيت جي ڳالھ ڪن ٿا اتي طبقاتي ٽڪراءُ کي حل ڪرڻ بجاءِ انسانيت جي نعري ۾ طبقاتي استحصال کي برقرار رکن ٿا ۽ پورهيت پرتن تي رحم ڪائيندي انهن جي معاشي حالتن کي سڌارڻ لاءِ تجويزون ۽ رايا ڏين ٿا جڏهن تہ مارڪسي فڪر ۾ پورهيت جوهر آهي سماج ۽ معاشي سرشتي جو، ۽ طبقاتي جدوجهد روح آهي پورهيت انقلاب جو، مارڪسزم سماج ۽ معاشي نظام کي دائمي سمجهڻ بجاءِ ان ۾ ارتقا چاهي ٿو. نتيجي طور مارڪسزم سوشل سائنس جو اهو جوهر آهي جيڪو پراڻي ۽ وجودي فڪر سان ٽڪراءُ ۾ اچي ٿو. جڏهن تہ ڊاڪٽر صاحب جي نظر ۾ سڀ برابر آهن پر سچائي ائين نہ آهي.

ڊاڪٽرصاحب جيڪي ڪهاڻيون ۽ مضمون لکيا آهن انهن ۾ خالص وجوديت جي فڪر جي روشني ۾ پنھنجي من جو اظهار ڪيو آهي جتي لکڻين جا بنياد سارتر۽فرائيڊ جي فڪر تي رکيا ويا آهن ۽ انهن ۾ لذت پرستي جو نفسياتي طور ڀرپور اظهار ڪيو ويو آهي. اتي مارڪسي فڪر تي پڻ تنقيد ڪئي وئي آهي ”ڪارل مارڪس جي سياسي معاشيات کي ۽ جدلياتيماديت کي صرف سياسي حد تائين جڳھ ڏني وئي، عام انفرادي

زندگي ۾ سماجي وهنوار ۾ سائنسي ترقي سان گڏ، تهذيب کي جدلياتي ماديت مطابق نہ سمجهيو ويو خود ڪارل مارڪس بہ انفرادي، داخلي (Subjective) ۽ سماجي مسئلن ۾ جدلياتي ماديت جا اثر واضع نہ ڪري سگهيو" (17) هتي ڊاڪٽر صاحب پنهنجي ڳالهين جو اظهار ڪري ٿو هڪ تہ تهذيب ۽ سماج کي جدلياتي رخ ۾ نہ سمجهيو ويو آهي پيو تہ خود مارڪس سماجي مسئلن ۾ انفرادي طور جدلياتي ماديت نہ سمجهائي سگهيو آهي. پهرين تہ سوويت يونين جي شڪل ۾ ماسڪو وارن پوري دنيا جي قديم ۽ جديد ادب، فن ۽ فڪر کي جدلياتي ۽ تاريخي ماديت جي رخ ۾ ايترو تہ گهرائي ۾ جاچيو آهي جو ادب ۾ ڪڏهن بہ ان کان پهرين اهڙو ڪم نہ ٿيو آهي خود سنڌ ۽ هند جي پراڻي ادب ۾ چارواڪ، ڪپيلا، موناد وغيره کي جدلياتي مادي رخُ ۾ سڀ کان پهرين ماسڪو وارن ظاهر ڪيو جن کي ڊاڪٽر صاحب پنهنجي Ph.D جي مقالي ۾ شامل ڪيو ۽ انهن ڪتابن مان حوالا حاصل ڪيا آهن ٻئي طرف ڪارل مارڪس سماجي ۽ معاشي مسئلن جي دائمي نجات لاءِ جيڪو فڪر ڏنو آهي. اهو پنهنجي جوهر ۾ ايترو سادو ۽ ڪريل نہ آهي جنهن ۾ فرد جي بقا ۽ گهرج جو احترام نہ ڪيو ويو هجي. مارڪسي فڪر ۾ جدليات هڪ پئمانو آهي جيڪو سماج جي هر دور ۾ جنم وٺندڙ فڪر کي مادي رخ ۾ جاچيندي 80٪ پورهيت عوام جي فطري گهرجن جي احترام ۽ بقا کي سامهون رکي ڪري ان فڪر جو چيد ڪري ٿو. جڏهن مارڪس سماج کي طبقن ڪان آجو ڪرڻ جي راءِ کي ظاهر ڪندي طبقاتي جدوجهد جي ڳالهہ ڪري ٿو تہ هو چاٽي ٿو سماجي مسئلن جو حل معاشي انقلاب ۾ آهي. مارڪس پهريون شخص آهي جنهن اهو واضع ڪيو تہ انسان معاشي رشتن ۾ آزاد آهي پر سماجي رشتن ۾ آزاد نہ آهي اهو ڪيئن ممڪن آهي تہ هڪ مفڪر پنهنجو فڪر ڏئي ۽ هو ان ڪان خود واقف نہ هجي پر اسين ڏسون ٿا تہ خود ڊاڪٽر صاحب کي پنهنجي جنسي لذت واري فڪر لاءِ مارڪس جي فڪر جي ضرورت محسوس ٿئي ٿي ۽ چوي ٿو "هاڻي توهان غور ڪندا مارڪس کان وڌيڪ فرائيڊ جي نفسيات ۾ سماجي انقلاب جي ڳالهہ آهي فرائيڊ جي لبيڊوجي تڪميل لاءِ مارڪس جي معاشي انقلاب جي ضرورت آهي." (18) هتي سوال ٿو اڀري تہ ڊاڪٽر صاحب کي هڪ معاشي انقلاب جي ضرورت ڇو ٿي محسوس ٿئي؟ڇاڪاڻ تہ مارڪسي فڪر اهو واضع ڪري چڪو آهي تہ انسان جي خواهش جو احترام اجتماعي سماج ۾ آهي جنهن لاءِ طبقاتي جدوجهد ڪري معاشي انقلاب برپا ڪيو وڃي ۽ سماج اندر استحصالي قوتن کي هميشہ لاءِ ختم ڪري ڇڏجي. ڊاڪٽر صاحب جيڪا مارڪس تي تنقيد ڪري ٿو پهرين ڊاڪٽر صاحب جي مثبت وجود طرف اچون ٿا. "سنڌ جي اصل ماڻهن جو فڪر صوفياڻي روايت ۾ ئي رهيو آهي. جنهن کي اسين مثبت وجوديت چئي سگهون ٿا ۽ ساڳي وقت وجوديت کي فطري فڪر بہ چئي سگهجي ٿو." (19) متئين مثبت وجوديت جيڪا فطري فڪر پڻ آهي! سندس ڪهاڻين ۽ مضمونن ۾ لذت پرستي ۽ داخلي ڪيفيتن جو شڪار ٿي وڃي ٿي ۽ ڪافي منجهائيندڙ سوال پڻ اڀاري ٿي تہ مثبت وجوديت آهي تہ پوءِ منفي وجوديت پڻ هوندي؟ جي وجوديت فطري فڪر آهي تہ پوءِ غير فطري فڪر ڪهڙو آهي؟ وغيره. سنڌ ۾ جاڻ چن، صوفي مت ۾ نئون فرقو متعارف ڪرايو هو ڳچيءَ ۾ موچڙا، چڙا ۽ ٽنئو وغيره وجهي نفس کي سزا ڏين ٿا اها مثبت صافياڻي وجوديت سماج کي چاٽي ڏئي ساڳي وقت اهيو

سوال اڀري ٿو تہ صوفي جاڻ چن واري مثبت وجوديت فطري فڪر آهي يا غير فطري فڪر آهي؟ سنڌ جي صوفي مت ۾ جاڻ چن وارو روپ مثبت فڪر جو ڪيڏو نہ بي لغام واحيات روپ آهي جيڪو خود ڊاڪٽر صاحب جي جديد مثبت وجوديت جي تڪراءُ ۾ آهي. هاڻي اسين پنهنجي اصل سوال طرف اچون ٿا ڊاڪٽر صاحب جي صوفي مت واري مثبت وجوديت ۽ جديد دور واري مثبت جديد وجوديت طبقاتي سوال ۽ طبقاتي فڪر ڪي گول ڪري چوٽي پيش ڪري ؟ جو تہ وجودي ليکڪ جا فڪري مفاد خود سندس ذات جي مفادن جي چوڌرف گهمن ٿا نتيجي طور هو اجتماعي مفادن ڏي نٿو وڃي، ادب، فن ۽ فڪر ۾ پورهيت قوتن تي ترس کائڻ کي طبقاتي فڪر نٿو چئي سهگجي ۽ نہ وري ڪو امير کي غريب چوڪريءَ سان محبت ڪندي ڏيکارڻ سان ادب طبقاتي جدوجهد جو حصو ٿي سگهي ٿو. ۽ نہ وري مارڪس ۽ لينن جي نالن ڏيڻ سان ليکڪ مارڪس وادي ٿي سگهي ٿو. اسان شروع ڪان اهو عرض ڪيو آهي تہ ڊاڪٽر صاحب طبقاتي فڪر کي سمجهڻ ۾ غلطي ڪري ٿو هو هن فڪر جي ماهيت ۽ مفهوم کي نٿو سمجهي نتيجي طور غلطيون ڪندو رهي ٿو. مارڪس سرمائيدار جي هڪ خاص منزل کي سمجهايو جڏهن تہ لينن، سرمائيار جي اڳئين منزل سامراجيت سمجهائي جنهن ۾ لينن واضع ڪيو تہ "سامراجيت صنعتي ناڻي جو نہ پر مالياتي ادارن جي ناڻي جو تسلط آهي" (20) لفظ سامراج هڪ مخصوص سماجي منزل کي سمجهائي ٿو هي ڪو عام لفظ نہ آهي جيڪو سماج جي هر دور تي لاڳو ڪري سگهجي پر هي لفظ سرمائيداري سماج جي هڪ خاص منزل کي واضع ڪري ٿو. پر ڊاڪٽر صاحب بغير ڪنهن غور ۽ ويچار جي قديم سنڌ جي سماج تي لاڳو ڪندي چيو "سنڌ تي ايراني ڪياني سامراج جو تسلط ڪي صديون رهيو" (21)

نچوڙ:

ڪميونسٽ پارٽيءَ جو ميمبر هئڻ اهو ظاهر نٿو ڪري تہ پارٽيءَ جي هر ميمبر کي مارڪسي فڪر سمجهہ ۾ اچي ويو آهي. مارڪس جي جدلياتي ۽ تاريخي ماديت هڪ سائنس آهي. ۽ ان کي صرف سائنسي رخ ۾ وڃي ڪري سمجهي سگهجي ٿو. وڏي ڳالهہ تہ هي علم ان وقت تائين توهان کي سمجهہ ۾ نہ ايندو جيستائين توهان عملي طور ان کي سمجهڻ لاءِ تيار نہ آهيو. ڊاڪٽر صاحب ڪميونسٽ پارٽيءَ ۾ رهيو هوندو پر سندس ادب جيڪو اسان جي نظر مان گذريو آهي ان مان اهو ظاهر ٿي رهيو آهي تہ ڊاڪٽر صاحب نہ تہ مارڪسيزم کي سمجهي سگهيو آهي ۽ نہ وري ان فڪرجو پيروڪار آهي سندس لکڻين مان ظاهر آهي تہ هو فرائيڊ ۽ سارتر جو پيروڪار آهي ۽ جديد وجوديت کي قبول ڪري ٿو. فرائيڊ ۽ سارتر جي سوچ ڊاڪٽر جي هر لکڻي تي اثر انداز ٿيندي رهي آهي. ۽ سندس فڪر جو جوهر شهوت پرستي جي چوڌرف ڦرندو رهي ٿو. سندس اها سوچ جتي ڪيس مارڪسي فڪر کان پري ڪري ٿي اتي سنڌي سماج کي پڻ سمجهڻ ۾ اثر انداز ٿي آهي جنهن ڪري ڊاڪٽر صاحب سنڌي سماج کي جنس پرستي جي دائري ۾ رکي ڪري سچائي کي بي تڪي ڏان سان ڳولڻ لڳي ٿو. سندس مثبت وجوديت/مثبت فڪر وارو خيال هر دور ۾ تبديل ٿيندو رهي ٿو پر پوءِ بہ جنس پرستي سندس هر

خيال تي حاوي رهي آهي نتيجي طور ڊاڪٽر صاحب سنڌي ادب ۾ فرائيڊ، سارتري وغيره جو پيروڪار ثي سگهيو آهي پر مارڪسي نہ رهيو آهي.

حـــوالا

حوالا:

1. اینگلس اور مارکس، "منتخب تصانیف حصہ چہارم"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 22۔
2. ایضاً، ص: 11۔
3. Walter, Thomas, “Plants (A Smith Gudie), Mac, Milan, U.S.A., 1973.
4. V. Brodave, “Indian Philosophy in Modern Time:, Moscow, 1985, 98.
5. Methren, E.H., “The Rise of radicalism”, Arling to Hous, U.S.A., 1973.
6. پلی خانوف، جارجیو، "تاریخ کی مادی تصور کا ارتقا"، مکتبہ فکر ودانش، لاہور، 1989ء، ص: 11۔
7. اینگلس اور مارکس، "منتخب تصانیف حصہ اول"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1971ء، ص: 21۔
8. اینگلس اور مارکس، "تاریخی مادیت"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1971ء، ص: 16۔
9. اینگلس اور مارکس، "منتخب تصانیف حصہ چہارم"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1971ء، ص: 137۔
10. اینگلس اور مارکس، "تاریخی مادیت"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1979ء، ص: 49۔
11. اینگلس اور مارکس، "منتخب تصانیف حصہ چہارم"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 122 – 123۔
12. اینگلس، "خاندان،ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز"، مکتبہ فکر ودانش، لاہور، 1987ء، ص: 225۔
13. I. Frolov, “Dictionary of Philosophy”, Moscow, 68.
14. ________، "جدلیاتی اور تاریخی مادیت کا ابجد"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1979ء، ص، 397۔
15. K.H. Sablrov, “What is Communism?”, Moscow, 1982, 25.
16. Karl Marx & Fredrick Engle’s, “The German Ideology”, Moscow, 1964, 41-42.
17. عبدالسلام، ڈاکٹر، "تنقید اور اس کا فن"، قمر کتاب گھر، اردو بازار، کراچی، 1992ء، 05۔
18. کارل مارکس، اینگلس اور لینن، "تاریخی مادیت"، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1982ء، ص: 32۔
19. فهميده حسين، ڊاڪٽر، ”ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ“، سنڌي ادبي اڪيڊمي، ڪراچي، 1999ع، ص: 17.
20. مجتبیٰ حسن، "تہذیب و تحریر"، 1959ء، 41۔
21. ایضاً، ص: 58۔
22. انور سدید، " اردو ادب کی تحریکیں"، انجمن ترقی اردو پاکستان، 1999ء، ص: 42۔
23. Fredrick Engle’s, “The Origin of the Family, Private Property and State”, Moscow, 1968, 469.
24. افضل پرویز، " نوہائے زار"، ادارہ ثقافت پاکستان، 1983ء، ص: 15۔

25. Fredrick Engle’s, “The Origin of the Family, Private Property and State”, Moscow, 1968, 469.
26. As above, 471.
27. As above, 472.
28. As above, 500.
29. As above, 500.

30. سبط حسن، ”موسیٰ سے مارکس تک“، مکتبہ دانیال، 1988ء، ص: 59-
31. ایضاً، ص: 31.
32. ابڙو بدر ”تنقيد نگاري (ارتقائي جائزو)“، سنڌي ادبي سنگت، ڪراچي، 1985ع، ص: 24.
33. سبط حسن، ”موسیٰ سے مارکس تک“، مکتبہ دانیال، 1988ء، ص: 3-
34. سبط حسن، ”موسیٰ سے مارکس تک“، مکتبہ دانیال، 1988ء، ص: -
35. مولائي شيدائي، رحيمداد خان، ”جنت السنڌ“، سنڌي ادبي بورڊ، 1993ع، ص: 112.
36. ابڙو، جمال، ”پڙاڏو سوئي سڏ“ (مهاڳ)، نيو پبليڪيشن، 1989ع، ص: 12.
37. مولائي شيدائي، رحيمداد خان، ”جنت السنڌ“، سنڌي ادبي بورڊ، 1993ع، ص: 387.
38. سبط حسن، ”موسیٰ سے مارکس تک“، مکتبہ دانیال، 1988ء، ص: 504-
39. James, H. Gense. S.T., “A History of India”, Maconillen & Co. Limited, S.T. Martin Street, London, 1947, 94.
40. Ibid, 97.
41. اینگلس اور مارکس، ”منتخب تصانیف حصہ چہارم“، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 53-
42. ابڙو، بدر، ”تنقيد نگاري (ارتقائي جائزو)“، سنڌي ادبي سنگت، ڪراچي، 1985ع، ص: 50-51.
43. اینگلس اور مارکس، ”منتخب تصانیف حصہ چہارم“، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 62 -63-
44. ایضاً، ص: 125-
45. سی۔جی۔ ویب کیلمنٹ، مترجم: مولوی احسان احمد، ”تاریخ فلسفہ“، کراچی یونیورسٹی، 1969ء، ص: 51-
46. عبدالسلام ڈاکٹر، ”تنقید اور اس کا فن“، قمر کتاب گھر، اردو بازار، کراچی، 1982ء، ص: 32-
47. گربخشاڻي، ”شاهه جو رسالو“، شاهه عبداللطيف ڀٽائي ثقافتي مرڪز، حيدرآباد، 1979ع، ص: 531.
48. بلوچ، نبي بخش خان، ڊاڪٽر، ”ڪليات حمل“، سنڌي ادبي بورڊ، جام شورو، 1991ع، ص: 160.
49. مجتبیٰ حسن، ”تہذیب و تحریر“، 1959ء، ص: 39-40-
50. ایضاً، ص: 39-

51. پلي خانوف، جارجیو، "تاریخ کی مادی تصور کا ارتقا"، مکتبہ فکر ودانش، لاہور، 1989ء-
52. Methew, E.H., "The Rise of radicalism", Arling to Hous, U.S.A., 1973.
53. I. Frolov, "Dictionary of Philosophy", Moscow, 37.
54. فرانز فینئین، "افتادیگان خاک"، نگارشات انارکلی، 1969ء، ص: 07-
55. فهميده حسين، ڊاڪٽر، ”ادبي تنقيد، فن ۽ تاريخ“، سنڌي ادبي اڪيڊمي، ڪراچي، 1997ع، ص: 187.
56. ابڙو، بدر، ”تنقيد نگاري (ارتقائي جائزو)“، سنڌي ادبي سنگت، ڪراچي، 1985ع، ص: 52.
57. مجتبیٰ حسن، "تہذیب و تحریر"، 1959ء، ص: 40-
58. انور سدید، " اردو ادب کی تحریکیں"، انجمن ترقی اردو پاکستان، 1999ء، ص: 17-
59. ایضاً، ص: 4-
60. پليجو، رسول بخش، ”سنڌي ذات هنجن“، ص: 122.
61. انور سدید، " اردو ادب کی تحریکیں"، انجمن ترقی اردو پاکستان، 1999ء، ص: 70-
62. سی۔جی۔ ویب کیلمنٹ، مترجم: مولوی احسان احمد، "تاریخ فلسفہ"، کراچی یونیورسٹی، 1969ء، ص: 99-
63. فرانز فینئین، "افتادیگان خاک"، نگارشات انارکلی، 1969ء، ص: 04-
64. ایضاً، ص: 07-
65. سراج الحق، ”سنڌي ٻولي“، عظيم پبليڪيشن، حيدرآباد، 1964ع، ص: 28.
66. غفور ميمڻ ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاهه لطيف يئائي چيئر، 2002ع، 72.
67. سراج الحق، ”سنڌي ٻولي“، عظيم پبليڪيشن، حيدرآباد، 1964ع، ص: 28.
68. عبدالجبار جوڻيجو ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جي مختصر تاريخ (جلد پهريون)“، سنڌي لئنگئيج اٿارٽي، 2004ع، 21.
69. لغاري اڪبر، ”سنڌي ادب جو مختصر جائزو“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1999ع، 14.
70. مير معصوم، ”تاريخ معصومي“، سنڌي ادبي بورڊ، ڄام شورو، ص: 163.
71. صدیقی، آفاق، "جدید سندہی ادب"، ص: 397-
72. سبط حسن، "نوید فکر"، دانیال کتاب گہر، 1985ء، ص: 219-
73. راشدي، حسام الدین، "شاہہ شہید"، ماہوار نئین زندگي، فيبروري 1962ع، ص: 10.
74. سبط حسن، "نوید فکر"، دانیال کتاب گہر، 1985ء، ص: 218-
75. دائودپوٽو، عمر بن محمد، علامه، ”شاهه شهيد عنايت الله“، ماهوار نئين زندگي، فيبروري، 1957ع، ص: 03.
76. جي.ايم. سيد، ”پيغامِ لطيف“، جي.ايم. سيد اڪيڊمي، ص: 45، 46.

77. حضور بخش صوفي، ”شاهه عنايت شهيد“، سنڌ نيشنل پبليڪيشن، 1981ع، ص: 29-30.
78. لطيفي، سليم پٿو، ”لطيف لات جا ڏات ڏٺي“، ڀٽائي لٽرري اي.سي. و، س، 1981ع، ص: 126.
79. قاضي، آءِ آءِ، علامه (مرتب)، ”شاهه جو رسالو“، سنڌي ادبي بورڊ، ڄام شورو، 1957ع، ص 638.
80. ساڳيو.
81. وی ایف آگائف، ”سندھ تاریخ کے آئینے میں از 1918ء-1985ء،“ دانیال کتاب گھر، کراچی، 1989ء، ص: 53-54۔
82. ایضاً، ص: 109۔
83. ایضاً، ص: 442۔
84. ایضاً، ص: 447۔
85. ایضاً، ص: 450۔
86. جوڻيجو، عبدالجبار، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جي مختصر تاريخ“، زيب ادبي مرڪز، حيدرآباد، 1983ع، ص: 191.
87. سدارنگاڻي، ”ورهاڱي کان پوءِ سنڌي شاعريءَ جي چونڊ“، سنڌي ساهتيه اڪيڊمي، نيو دهلي، 1987ع، ص: 23.
88. ساڳيو، ص: 270.
89. ساڳيو، 191.
90. وی ایف آگائف، ”سندھ تاریخ کے آئینے میں از 1918ء-1985ء،“ دانیال کتاب گھر، کراچی، 1989ء، ص: 447۔
91. ایضاً، ص: 445۔
92. ملڪاڻي، منگهارام، ”سنڌي نثر جي تاريخ“، روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو، 1993ع، ص: 194.
93. ساڳيو، ص: 195.
94. وی ایف آگائف، ”سندھ تاریخ کے آئینے میں از 1918ء-1985ء،“ دانیال کتاب گھر، کراچی، 1989ء، ص: 442۔
95. ایضاً، ص: 443۔
96. ایضاً، ص: 450۔
97. بيوس، ڪشنچند، تيرٿ داس ڪتري، ”ڪليات بيوس“، ڊاڪٽر محمود شاهه بخاري، 1991ع، ص: 228.
98. ساڳيو، 263.
99. ساڳيو، 234.
100. ساڳيو، 367.
101. ساڳيو، 216.
102. ليڪو تلسياٽي

103. ساڳيو
104. نامديو تاراچنداڻي
105. جوڻيجو، عبدالجبار، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جي مختصر تاريخ“، زيب ادبي مرڪز، حيدرآباد، 1983ع، ص: 191.
106. رشيد ڀٽي، ”سچ جو فلسفو“، عظمت ادبي اڪيڊمي، 1985ع، ص: 77.
107. ساڳيو، ص: 81.
108. ساڳيو، ص: 148.
109. جتوئي، ڪامريڊ حيدر بخش، ”ڌرتي منهنجي ماءُ“، سنڌ نيشنل پبليڪيشن، ميرپور بٺورو، 1987ع، ص: 54-55.
110. ساڳيو، 56.
111. ساڳيو، 64.
112. وی ایف آگاٹف، ”سندھ تاریخ کے آئینے میں (از 1918ء-1985ء)“، دانیال کتاب گھر، کراچی، 1989ء، ص: 17-
113. جي.ايم. سيد، ”پيغامِ لطيف“، جي.ايم. سيد اڪيڊمي، ص: 240.
114. ساڳيو، ص: 231.
115. ساڳيو، ص: 233.
116. ساڳيو، ص: 237.
117. ساڳيو، ص: 231.
118. ساڳيو، ص: 146.
119. نجم عباسي، ”ڏنم اڻ ڏنل“، احمد برادرز، ڪراچي، 1988ع، ص: 08.
120. غفور ميمڻ ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاھ لطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 409.
121. نجم عباسي، ”ڏنم اڻ ڏنل“، احمد برادرز، ڪراچي، 1988ع، ص: 07.
122. اياز، شيخ، ”ڪپر تو ڪُن ڪري“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1986ع، ص: 52.
123. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع، ص: 291.
124. اياز، شيخ، ”وڄون وسڻ آيون“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1995ع، ص: 55.
125. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع، ص: 123.
126. ساڳيو، ص: 224.
127. اياز، شيخ، ”ڪلهي پاتم ڪينرو“، اعجاز احمد صديقي، 1963ع، ص: 58.
128. ساڳيو، ص: 68.
129. ساڳيو، ص: 71.

130. ساڳيو، ص: 65.
131. ساڳيو، ص: 321.
132. اياز، شيخ، ”ڪپر تو ڪُن ڪري“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1986ع، ص: 87.
133. اياز، شيخ، ”راج گهاٽ تي چنڊ“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1987ع، ص: 45.
134. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيپا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع.
135. ساڳيو، ص: 242.
136. ساڳيو، ص: 334.
137. ساڳيو، ص: 237.
138. ساڳيو، ص: 178.
139. اياز، شيخ، ”راج گهاٽ تي چنڊ“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1987ع، ص: 205.
140. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيپا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع ص: 239.
141. اياز، شيخ، ”راج گهاٽ تي چنڊ“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1987ع، ص: 231.
142. بخاري، استاد، ”ڌرتي سرتي“، سنڌ ساهت گهر، حيدرآباد، 1991ع، ص: 178.
143. اياز، شيخ، ”ڪپر تو ڪُن ڪري“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1986ع، ص: 293.
144. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيپا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع ص: 178.
145. بگٽي، قربان علي، ”ترقي پسند فڪر جو تنقيدي مطالعو“، سنڌ نيشنل اڪيڊمي ٽرسٽ، 2000ع، ص: 143.
146. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيپا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع ص: 216.
147. اياز، شيخ، ”اُڀر چنڊ پس پرين“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع ص: 68.
148. ساڳيو، ص: 246.
149. ساڳيو، ص: 111.
150. اياز، شيخ، ”گهاٽ مٿان گهنگهور گهٽا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع ص: 34.
151. ساڳيو، ص: 34.
152. اياز، شيخ، ”سر لوهيڙا ڳيپا“، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1993ع ص: 290.
153. گيانچنداڻي، سوڀو، ”وڏي وٿ هئام“، سنڌي ادبي اڪيڊمي، ڪراچي، 1997ع، ص: 92.
154. ساڳيو، ص: 92.
155. حضور بخش، صوفي، ”هاري ڪائونسل ۾ پڙهيل رپورٽ“، سنڌ هاري پبليڪيشن، ميرپورخاص، 1986ع، ص: 04.
156. گيانچنداڻي، سوڀو، ماهوار ”ساڃاهه“، حيدرآباد، پبلشر: عظيم سنڌي، 1997ع، شمارو (8-7)، ص: 88.

157. راشدي، مجتبيٰ، ”خدا، انسان ۽ جبلت“، ماجد پبلشر، 1998ع، ص: 16.
158. مارڪس، ”تاريخي ماديت (سياست معاشيات“، دارالاشاعت ترقي پسند ماسڪو، 1979ع، ص: 49.
159. راشدي، مجتبيٰ، ”خدا، انسان ۽ جبلت“، ماجد پبلشر، 1998ع، ص: 99.
160. اینگلس اور مارکس، ”منتخب تصانیف حصہ چہارم“، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 123۔
161. راشدي، مجتبيٰ، ”خدا، انسان ۽ جبلت“، ماجد پبلشر، 1998ع، ص: 99.
162. اینگلس اور مارکس، ”منتخب تصانیف حصہ چہارم“، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 122-123۔
163. راشدي، مجتبيٰ، ”خدا، انسان ۽ جبلت“، ماجد پبلشر، 1998ع، ص: 23-24.
164. ساڳيو، ص: 30.
165. ساڳيو، ص: 19-20.
166. ساڳيو، ص: 35-36.
167. جويو، محمد ابراهيم، ”هوءَ جا تمڪي باهڙي“، نئين سنڌي اڪيڊمي، ڪراچي، 1995ع، ص: 50.
168. ساڳيو، ص: 54.
169. ابڙو، انور، ”جديد سنڌي ڪهاڻي“، اندس پبليڪيشن، ڪراچي، 2003ع، ص: 20.
170. نجي ڪچهري جيڪا رؤف صاحب جي گهر تي 22 جولاءِ 2006ع تي شام جو ٿي.
171. ابڙو، بدر، ”تنقيد نگاري (ارتقائي جائزو)“، سنڌي ادبي سنگت، ڪراچي، 1985ع، ص: 183.
172. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاهه عبد اللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 488.
173. پيرزادو، انور، ”اي چند ڀٽائيءَ کي چئجان“، ڀاڪ ٽرسٽ، 2005ع، ص: 100.
174. ساڳيو، ص: 186.
175. ساڳيو، ص: 196.
176. ساڳيو، ص: 234.
177. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاهه عبد اللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 473.
178. جويو، خاڪي، ”ڪيڏارو“، حيدر جويو، 1984ع، ص: 07.
179. ساڳيو، ص: 08.
180. ساڳيو، ص: 06.
181. ابو جبران، ”قومي سوال جو تاريخي جائزو“، جبران پبليڪيشن، ڪراچي، 1986ع، ص: 102.
182. ابو جبران، ”انقلاب جي واٽ“، روشني پبليڪشن، ڪنڊيارو، 1988ع، ص: 132.

183. ارباب کهاوڙ، ڊاڪٽر، هفتيوار ”برسات“، جلد نمبر 14 (انٽرويو)، يوسف شاهين، 14 آگسٽ، 1987ع.
184. ارباب کهاوڙ، ڊاڪٽر، ”عوامي جمهوري انقلاب“، پنهل ساريو، 1987ع، ص: 34.
185. پليجو، رسول بخش، ”صبح ٿيندو“، (ڇاپو ٻيو)، لياقت يوسفاڻي، جام شورو، 1978ع، ص: 77 – 78.
186. ساڳيو، ص: 159.
187. ڀٽو دلشاد، ”پڙنامو“ (حصو ٻيو)، سنڌ دوست مزدور تنظيم، ص 01-02.
188. ڀٽو دلشاد، ”انقلابي راھ (پڙنامو)“، سنڌ دوست مزدور تنظيم، فيبروري 1987ع، ص: 29.
189. ڀٽو دلشاد، ”پڙنامو“ (حصو ٻيو)، سنڌ دوست مزدور تنظيم، ص 01-13.
190. مارکس، کارل، ”منتخب تصانيف حصہ چہارم“، دارالاشاعت ترقی پسند ماسکو، 1974ء، ص: 135-
191. پوھيو، الهداد، ڊاڪٽر، ”ادب جا فڪري محرڪ“، سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت، حيدرآباد، 1984ع، ص: 25.
192. ساڳيو، ص: 250.
193. ساڳيو، ص: 239.
194. ساڳيو، ص: 275.
195. شر، راز، ”ڳنڍلي مان ڪِريل وجود“، مشعل پبليڪيشن، ڪراچي، 2002ع، ص: 111.
196. ساڳيو، ص: 111.
197. ساڳيو، ص: 66.
198. فهميده حسين، ڊاڪٽر، ”ادبي تنقيد فن ۽ تاريخ“، سنڌ ادبي اڪيدمي، ڪراچي، 1997ع، ص: 79.
199. ساڳيو، ص: 79.
200. ساڳيو، ص: 181.
201. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاھ عبد اللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 33.
202. ساڳيو، ص: 72.
203. ساڳيو، ص: 33.
204. ساڳيو، ص: 34.
205. ساڳيو، ص: 41.
206. ساڳيو، ص: 42.
207. ساڳيو، ص: 333.

208. ساڳيو، ص: 33.
209. ساڳيو، ص: 70.
210. ساڳيو، ص: 72.
211. مولائي شيدائي، رحيمداد خان، ”تاريخ تمدن سنڌ“، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، يونيورسٽي آف سنڌ، 1995ع، ص: 55.
212. محمد زمان خواجا، لنواريءَ وارو، ”ابيات سنڌي“،
213. حمل فقير، مرتب: نبي بخش خان بلوچ، ڊاڪٽر، ”ڪليات حمل فقير“، سنڌي ادبي بورڊ، ڄام شورو، ص: 174.
214. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاهه عبد اللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 233.
215. ساڳيو، ص: 354.
216. ڀٽائي، شاهه عبداللطيف، ”شاهه جو رسالو“،
217. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”انسان، فطرت ۽ سماج“، سچائي اشاعت گهر، ڏڙو، 2005ع، ص: 128.
218. ساڳيو، ص: 118.
219. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاهه عبد اللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 40.
220. لينن، ”تاريخي ماديت“،
221. غفور ميمڻ، ڊاڪٽر، ”سنڌي ادب جو فڪري پسمنظر“، شاهه عبد اللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي، 2002ع، 43.