MAHS301DST

جدید ہندوستان میں خواتین

Women in Modern India

ایم۔اے۔تاریخ

(تیسرا سمسٹر)

نظامت فاصلاتی تعلیم

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی

حیدرآباد-32، تلنگانہ-بھارت

© Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad
Course: Women in Modern India
ISBN: 978-81-974230-1-7
First Edition: June 2024

Publisher	:	Registrar, Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad
Publication	:	2024
Copies	:	500
Price	:	368/- (The price of the book is included in the admission fee of distance mode students)
Copy Editing	:	*Vidya Vachaspati* Shaik Mahaboob Basha, Programme Coordinator–History, DDE, MANUU, Hyderabad Dr. Syed Meer Abul Hussain, Asst. Professor of History (C), DDE, MANUU, Hyderabad Mr. Mohd Aasim, Asst. Professor of History (C), DDE, MANUU, Hyderabad
Cover Designing	:	Dr. Mohd Akmal Khan, Asst. Professor of Urdu (C), DDE, MANUU, Hyderabad
Printer	:	Print Time & Business Enterprises, Hyderabad

Women in Modern India
for
M.A. 3rd Semester

On behalf of the Registrar, Published by:
Directorate of Distance Education
Maulana Azad National Urdu University
Gachibowli, Hyderabad – 500 032 (TG), Bharat
Director: dir.dde@manuu.edu.in *Publication:* ddepublication@manuu.edu.in
Phone number: 040-23008314 Website: manuu.edu.in

© All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronically or mechanically, including photocopying, recording or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publisher (registrar@manuu.edu.in).

مدیر اعلیٰ

(Chief Editor)

Prof. S.M. Azizuddin Husain
Former Head
Department of History & Culture
Jamia Millia Islamia, New Delhi

پروفیسر سید محمد عزیزالدین حسین
سابق صدر شعبہ تاریخ وثقافت
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

مدیر

(Editor)

Vidya Vachaspati
Shaik Mahaboob Basha
Programme Coordinator – History
Directorate of Distance Education
MANUU, Hyderabad

ودیا واچسپتی شیخ محبوب باشا
پروگرام کوآرڈی نیٹر، تاریخ
نظامت فاصلاتی تعلیم
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مدیر زبان

(Language Editor)

Prof. Najmus Saher
Professor of Education
Directorate of Distance Education
MANUU, Hyderabad

پروفیسر نجم السحر
پروفیسر، تعلیم
نظامت فاصلاتی تعلیم
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مجلس ادارت

(Editorial Board)

Prof. Mushtaq Ahmad Kaw
Former Head, Department of History
Maulana Azad National Urdu University
Hyderabad

پروفیسر مشتاق احمد کاؤ
سابقہ صدر شعبہ تاریخ
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Prof. Perwez Nazir
Centre for Advanced Studies
Department of History
Aligarh Muslim University, Aligarh

پروفیسر پرویز نظیر
سینٹر فار ایڈوانسڈ اسٹڈیز
شعبہ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

Prof. Alauddin Khan
Head, Department of History
Shibli National College, Azamgarh

پروفیسر علاؤالدین خان
صدر، شعبہ تاریخ
شبلی نیشنل کالج، اعظم گڑھ

Prof. Danish Moin
Department of History
Maulana Azad National Urdu University
Hyderabad

پروفیسر دانش معین
شعبہ تاریخ
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Dr. Mohammad Tazeem
Retired Lecturer (S) in History
Jamia Sr. Sec. School
Jamia Millia Islamia
New Delhi

ڈاکٹر محمد تعظیم
ریٹائرڈ لیکچرر، تاریخ
جامعہ سینئر سیکنڈری اسکول
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

Dr. Syed Meer Abul Hussain
Assistant Professor of History (C) /
Guest Faculty
DDE, MANUU, Hyderabad

ڈاکٹر سید میر ابوالحسین
اسسٹنٹ پروفیسر تاریخ (کانٹریکچول)/ گیسٹ فیکلٹی
نظامت فاصلاتی تعلیم، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Mohd Aasim
Assistant Professor of History (C) /
Guest Faculty
DDE, MANUU, Hyderabad

محمد عاصم
اسسٹنٹ پروفیسر، تاریخ (کانٹریکچول)/ گیسٹ فیکلٹی
نظامت فاصلاتی تعلیم، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Dr. Khursheed Ahmad Bhatt
Assistant Professor of History (C) /
Guest Faculty
Lucknow Campus, MANUU, Lucknow

ڈاکٹر خورشید احمد بٹ
اسسٹنٹ پروفیسر تاریخ (کانٹریکچول)/ گیسٹ فیکلٹی،
لکھنؤ کیمپس، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، لکھنؤ

کورس کوآرڈی نیٹر

ودیا واچسپتی شیخ محبوب باشا

اسسٹنٹ پروفیسر (تاریخ)، نظامت فاصلاتی تعلیم

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مصنفین	**اکائی نمبر**
• پروفیسر ریکھا پانڈے	اکائی 1،2،3،7،9
• ڈاکٹر ممتا نندا	اکائی 4،8
• ڈاکٹر کھانڈے پرویز احمد	اکائی 5،10،13،14
• ڈاکٹر خورشید احمد بٹ	اکائی 6،11،12
• ودیا واچسپتی شیخ محبوب باشا، ڈاکٹر سید میر ابو الحسین	اکائی 15
• پروفیسر نشی کانت کولگے	اکائی 16

مترجمین	**اکائی نمبر**
• پروفیسر نجم السحر	اکائی 1،2،3
• جناب محمد حارث	اکائی 4
• ڈاکٹر اکرام الحق	اکائی 7،9
• ڈاکٹر شافع انوار الحق	اکائی 8
• ڈاکٹر نوید	اکائی 15
• ڈاکٹر تابش امین پرے	اکائی 16

پروف ریڈرس

اول	:	محمد عاصم
دوم	:	سید میر ابو الحسین
فائنل	:	شیخ محبوب باشا

فہرست

پیغام	وائس چانسلر	7
پیغام	ڈائرکٹر	8
کورس کا تعارف	کورس کوآرڈی نیٹر	9
بلاک I	**تاریخ نسواں کے مطالعہ کا پس منظر**	
اکائی 1	تاریخ نسواں کے مطالعہ کی ضرورت	13
اکائی 2	نظریات اور ماخذ	27
اکائی 3	ما قبل جدید ہندوستان میں خواتین	39
بلاک II	**نوآبادیاتی دور میں خواتین**	
اکائی 4	ہندوستانی خواتین کے متعلق نوآبادیاتی ادراک	56
اکائی 5	اصلاحی تحریکیں اور خواتین کا مسئلہ: سماجی اصلاح اور مسلم خواتین	70
اکائی 6	تعلیم نسواں	93
اکائی 7	بیوگی اور ستی کی رسم پر تبادلۂ خیال	118
بلاک III	**ہندوستانی سیاست اور خواتین**	
اکائی 8	عزت نفس تحریک	138
اکائی 9	دیوداسیاں اور طوائفیں	151
اکائی 10	جدوجہد آزادی میں خواتین کی شرکت: ان کے تجربات اور مشاہدات	169
اکائی 11	خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق	186
اکائی 12	ہندو کوڈ بل اور خواتین	210

بلاک IV نوآبادیاتی دور میں خواتین اور علمی تصنیفات

اکائی 13 رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت حسین 233

اکائی 14 صغریٰ ہمایوں مرزا، پنڈتا راما بائی سرسوتی اور درگا بائی دیشمکھ 251

اکائی 15 خواتین کی صحافت 268

اکائی 16 دلت خواتین 290

نمونہ امتحانی پرچہ 307

پیغام

مولانا آزاد نیشنل اُردو یونیورسٹی 1998 میں وطنِ عزیز کی پارلیمنٹ کے ایکٹ کے تحت قائم کی گئی۔اس کے چار نکاتی مینڈیٹس یہ ہیں۔ (1)اردو زبان کی ترویج و ترقی (2)اردو میڈیم میں پیشہ ورانہ اور تکنیکی تعلیم کی فراہمی (3)روایتی اور فاصلاتی تدریس سے تعلیم کی فراہمی اور (4) تعلیم نسواں پر خصوصی توجہ۔ یہ وہ بنیادی نکات ہیں جو اِس مرکزی یونیورسٹی کو دیگر مرکزی جامعات سے منفرد اور ممتاز بناتے ہیں۔ قومی تعلیمی پالیسی 2020 میں بھی مادری اور علاقائی زبانوں میں تعلیم کی فراہمی پر کافی زور دیا گیا ہے۔

اُردو کے ذریعے علوم کو فروغ دینے کا واحد مقصد و منشا اُردو داں طبقے تک عصری علوم کو پہنچانا ہے۔ ایک طویل عرصے سے اُردو کا دامن علمی مواد سے لگ بھگ خالی رہا ہے۔ کسی بھی کتب خانے یا کتب فروش کی الماریوں کا سرسری جائزہ اس بات کی تصدیق کر دیتا ہے کہ اُردو زبان سمٹ کر چند ''ادبی'' اصناف تک محدود رہ گئی ہے۔ یہی کیفیت اکثر رسائل و اخبارات میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ اُردو قاری اور اُردو سماج دورِ حاضر کے اہم ترین علمی موضوعات سے نابلد ہیں۔ چاہے یہ خود ان کی صحت و بقا سے متعلق ہوں یا معاشی اور تجارتی نظام سے، یا مشینی آلات ہوں یا ان کے گرد و پیش ماحول کے مسائل ہوں، عوامی سطح پر ان شعبہ جات سے متعلق اردو میں مواد کی عدم دستیابی نے عصری علوم کے تئیں ایک عدم دلچسپی کی فضا پیدا کر دی ہے۔ یہی وہ چیلنجز ہیں جن سے اُردو یونیورسٹی کو نبرد آزما ہونا ہے۔ نصابی مواد کی صورت حال بھی کچھ مختلف نہیں ہے۔ اِسکولی سطح پر اُردو کتب کی عدم دستیابی کے چرچے ہر تعلیمی سال کے شروع میں زیرِ بحث آتے ہیں۔ چوں کہ اُردو یونیورسٹی کا ذریعہ تعلیم اُردو ہے اور اس میں عصری علوم کے تقریباً سبھی اہم شعبہ جات کے کورسز موجود ہیں لہٰذا ان تمام علوم کے لیے نصابی کتابوں کی تیاری اس یونیورسٹی کی اہم ترین ذمہ داری ہے۔

مجھے اِس بات کی بے حد خوشی ہے کہ یونیورسٹی کے ذمہ داران بشمول اساتذہ کرام کی انتھک محنت اور ماہرین علم کے بھرپور تعاون کی بنا پر کتب کی اشاعت کا سلسلہ بڑے پیمانے پر شروع ہو چکا ہے۔ ایک ایسے وقت میں جب کہ ہماری یونیورسٹی اپنی تاسیس کی 25ویں سالگرہ منا رہی ہے، مجھے اس بات کا انکشاف کرتے ہوئے بہت خوشی محسوس ہو رہی ہے کہ یونیورسٹی کا نظامتِ فاصلاتی تعلیم از سرِ نو اپنی کارکردگی کے نئے سنگِ میل کی طرف رواں دواں ہے اور نظامتِ فاصلاتی تعلیم کی جانب سے کتابوں کی اشاعت اور ترویج میں بھی تیزی پیدا ہوئی ہے۔ نیز ملک کے کونے کونے میں موجود تشنگانِ علم فاصلاتی تعلیم کے مختلف پروگراموں سے فیضیاب ہو رہے ہیں۔ گرچہ گزشتہ برسوں کے دوران کووڈ کی تباہ کن صورتِ حال کے باعث انتظامی امور اور ترسیل و ابلاغ کے مراحل بھی کافی دشوار کن رہے تاہم یونیورسٹی نے اپنی حتی المقدور کوششوں کو بروئے کار لاتے ہوئے نظامتِ فاصلاتی تعلیم کے پروگراموں کو کامیابی کے ساتھ روبہ عمل کیا ہے۔ میں یونیورسٹی سے وابستہ تمام طلبا کو یونیورسٹی سے جڑنے کے لیے صمیم قلب کے ساتھ مبارک باد پیش کرتے ہوئے اس یقین کا اظہار کرتا ہوں کہ ان کی علمی تشنگی کو پورا کرنے کے لیے مولانا آزاد اردو یونیورسٹی کا تعلیمی مشن ہر لمحہ ان کے لیے راستے ہموار کرے گا۔

پروفیسر سید عین الحسن

وائس چانسلر

پیغام

موجودہ دور میں فاصلاتی طریقۂ تعلیم کو پوری دنیا میں ایک انتہائی کارگر اور مفید طریقۂ تعلیم کی حیثیت سے تسلیم کیا جاچکا ہے اور اس طریقۂ تعلیم سے بڑی تعداد میں لوگ مستفید ہو رہے ہیں۔ مولانا آزاد نیشنل اُردو یونیورسٹی نے بھی اپنے قیام کے ابتدائی دنوں ہی سے اردو آبادی کی تعلیمی ضروریات کے پیش نظر فاصلاتی طرز تعلیم کو متعارف کرایا۔ مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کا آغاز 1998 میں نظامتِ فاصلاتی تعلیم سے ہوا اور 2004 میں باقاعدہ روایتی طرز تعلیم (Regular Courses) کا آغاز ہوا اور بعد ازاں متعدد روایتی تدریس کے شعبہ جات قائم کیے گئے۔

ملک میں تعلیمی نظام کو بہتر انداز سے جاری رکھنے میں یو جی سی کا مرکزی کردار رہا ہے۔ فاصلاتی تعلیم (ODL) کے تحت جاری مختلف پروگرام UGC-DEB سے منظور شدہ ہیں۔ UGC-DEB اس بات پر زور دیتا رہا ہے کہ فاصلاتی نظامِ تعلیم کے نصابات اور نظامات کو روایتی نظامِ تعلیم کے نصابات اور نظامات سے کماحقہ ہم آہنگ کر کے فاصلاتی تعلیم کے طلبا کے معیار کو بلند کیا جائے۔ چوں کہ مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی فاصلاتی اور روایتی طرزِ تعلیم کی جامعہ (Dual Mode University) ہے، لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لیے یو جی سی۔ ڈی ای بی کے رہنمایانہ اصولوں کے مطابق (Credit Based Credit System (CBCS) نظام متعارف کرایا گیا اور خود اکتسابی مواد (Self Learning Material) از سرِ نو، جس میں یو جی اور پی جی طلبا کے لیے چھ بلاک چوبیس اکائیوں اور چار بلاک سولہ اکائیوں پر مشتمل نئے طرز کی ساخت پر تیار کیا گیا ہے۔

نظامتِ فاصلاتی تعلیم یو جی، پی جی، بی ایڈ، ڈپلوما اور سرٹیفکیٹ کورسز پر مشتمل جملہ سترہ (17) کورسز چلا رہا ہے۔ ساتھ ہی تکنیکی ہنر پر مبنی کورسز بھی شروع کیے جارہے ہیں۔ متعلمین کی سہولت کے لیے ملک کے مختلف حصوں میں 9 علاقائی مراکز بنگلورو، بھوپال، دربھنگہ، دہلی، کولکاتا، ممبئی، پٹنہ، رانچی اور سری نگر اور 6 ذیلی علاقائی مراکز حیدرآباد، لکھنؤ، جموں، نوح، وارانسی اور امراوتی کا ایک بہت بڑا نیٹ ورک موجود ہے۔ اس کے علاوہ وجے واڑہ میں ایک ایکسٹینشن سنٹر بھی قائم کیا گیا ہے۔ ان مراکز کے تحت سرِ دست 160 سے زیادہ متعلم امدادی مراکز (Learner Support Centres) نیز 20 پروگرام سنٹرس (Programme Centres) کام کر رہے ہیں، جو طلبا کو تعلیمی اور انتظامی مدد فراہم کرتے ہیں۔ نظامت فاصلاتی تعلیم اپنی تعلیمی اور انتظامی سرگرمیوں میں آئی سی ٹی کا بھرپور استعمال کرتا ہے، نیز اپنے تمام پروگراموں میں داخلے صرف آن لائن طریقے ہی سے دے رہا ہے۔

نظامتِ فاصلاتی تعلیم کی ویب سائٹ پر متعلمین کو خود اکتسابی مواد کی سافٹ کاپیاں بھی فراہم کی جارہی ہیں، نیز آڈیو۔ ویڈیو ریکارڈنگ کا لنک بھی ویب سائٹ پر فراہم کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ متعلمین کے درمیان رابطے کے لیے ای میل اور وہاٹس ایپ گروپ کی سہولت فراہم کی گئی ہے، جس کے ذریعے متعلمین کو پروگرام کے مختلف پہلوؤں جیسے کورس کے رجسٹریشن، مفوضات، کونسلنگ، امتحانات وغیرہ کے بارے میں مطلع کیا جاتا ہے۔ پچھلے دو سال سے ریگولر کاؤنسلنگ کے علاوہ ایڈیشنل رمیڈیل آن لائن کاؤنسلنگ مہیا کی جارہی ہے تاکہ طلبا کے تعلیمی معیار کو بلند کیا جاسکے۔

امید ہے کہ ملک کی تعلیمی اور معاشی حیثیت سے پچھڑی اردو آبادی کو عصری تعلیم کے مرکزی دھارے سے جوڑنے میں نظامتِ فاصلاتی تعلیم کا بھی نمایاں کردار ہوگا۔ آنے والے دنوں میں تعلیمی ضروریات کے پیش نظر نئی تعلیمی پالیسی (NEP-2020) کے تحت مختلف کورسز میں تبدیلیاں کی جائیں گی اور امید ہے کہ یہ فاصلاتی نظام کو زیادہ مؤثر و کارگر بنانے میں مددگار ثابت ہوگی۔

پروفیسر محمد رضا اللہ خان
ڈائرکٹر، نظامت فاصلاتی تعلیم

کورس کا تعارف

عزیز طلباء! آداب 'جدید ہندوستان میں خواتین' کورس میں خوش آمدید۔ جیسا کہ آپ بخوبی جانتے ہیں کہ خواتین کا مجموعی آبادی کا نصف حصہ ہوتی ہیں۔ انسانی تہذیب کی تشکیل اور اس کی بقا میں ان کا حصہ مردوں سے ذرا بھی کم نہیں ہے۔ اس حقیقت کے باوجود، تاریخی داستانوں میں خواتین کو مشکل سے ہی جگہ ملتی ہے۔ زیادہ تر تاریخ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ مردوں کی تاریخ ہے، یعنی 'اس (مرد) کی کہانی۔' 'اس (عورت) کی کہانی' بڑی حد تک غائب ہے۔ یہ پدر حاکمانہ نظریہ کا نتیجہ ہے، جس نے خواتین کو کامیابی کے ساتھ تاریخ کی دانشورانہ روایت سے مٹا دیا ہے۔ صرف نصف آبادی کی تاریخ جاننا اور جان بوجھ کر یا انجانے میں بقیہ نصف آبادی کی تاریخ کو نظر انداز کرنا اچھی بات نہیں ہے۔ اسی عدم توازن کو درست کرنے کے لیے ہی یہ کورس خاص طور پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں، آپ خواتین کی تاریخ کے مطالعہ کی اہمیت، خواتین کی تاریخ کے مطالعہ کے مختلف ذرائع اور نقطہائے نظر، ماقبل نوآبادیاتی اور نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے حالات، 19ویں اور 20ویں صدی کے اوائل میں ہندوستان میں خواتین کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے ابھرنے والی مختلف سماجی اصلاحی تحریکوں، ہندوستانی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت، شہری اور سیاسی حقوق کے حصول کے لیے ان کی مہم وغیرہ کو سمجھیں گے۔ آپ پنڈتا رمابائی سرسوتی، رقیہ سخاوت حسین، صغرا ہمایوں مرزا، درگا بائی دیشمکھ، بھنڈار واچا ممبا، جیسی خواتین دانشوروں اور سرگرم کارکنوں، جنھوں نے خواتین کی ترقی اور اس طرح سماجی اور قومی ترقی میں شاندار کردار ادا کیا، کے ابھرنے کو بھی سمجھ سکیں گے۔ اس طرح، یہ کورس آپ کو جدید ہندوستان میں خواتین کو انسانی ارتقا کے مرکز میں رکھنے کے قابل بنائے گا۔

حالیہ دور تک، تاریخ کو بادشاہوں اور شہنشاہوں کے عظیم کارناموں/بداعمالیوں کے طور پر سمجھا جاتا تھا۔ ملکائیں بھی زیادہ تر اپنے عظیم مردوں کے تعلق کی وجہ سے ظاہر ہوئیں۔ دوسرے لفظوں میں، تاریخ کو بادشاہوں اور ریاستوں، شہنشاہوں اور سلطنتوں، کے ناموں کی ایک لمبی فہرست سمجھا جاتا تھا۔ اس میں ان کے ذریعے لڑی جانے والی جنگوں اور ان کی محبوباؤں وغیرہ کا تذکرہ بھی شامل تھا۔ مختصراً، تاریخ کا مطلب سیاسی تاریخ تھا اور بدقسمتی سے یہ سوچ عام لوگوں کے ذہنوں پر ابھی بھی حاوی ہے۔ عام لوگ، محنت کش عوام، جو اصل تاریخ ساز تھے، شاید ہی کبھی تاریخ کے ڈرامے میں نظر آئے۔ لیکن، اب تاریخ کے بارے میں نقطہ نظر بڑی حد تک تبدیل ہو چکا ہے اور اسی لیے تاریخ لکھنے کا طریقہ بھی بدل گیا ہے۔ عام لوگ بشمول مرد و خواتین، نے تاریخ میں اپنے حصے کا دعویٰ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اب تاریخ کی توجہ حکمرانوں سے رعایا کی طرف منتقل ہو رہی ہے۔ جیسا کہ تیلگو شاعر سری سری (سری رنگم سری نواس راؤ) نے اپنی نظم میں مناسب طریقے سے بیان کیا ہے، اب مورخین اس کی کھوج کرنا چاہتے ہیں اور تاریخ کے اندھیرے میں دبی پڑی سب کہانیوں پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ وہ پوچھنے لگے کہ دریائے نیل کی تہذیب میں عام زندگی کیسی تھی اور تاج محل کی تعمیر میں پتھر ڈھونے والے قلی کون تھے اور سلطنتوں کے باہمی جنگوں میں عام لوگوں کی بہادری کیسی تھی۔ ناوہ ڈولی گنتی کی تھی چڑھ بیٹھا جس پر راجا، اس کے واہک کلی کون تھے؟' یہ بے حد ضروری ہے کہ تاریخ کا مطالعہ عام لوگوں کے نقطۂ نظر سے کیا جائے۔ مشہور ادیب جارج اورویل نے تاریخ کو مختصر الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہا کہ: 'جو ماضی کو قابو کرتے ہیں وہی مستقبل کو قابو کرتے ہیں: جو حال کو قابو کرتے ہیں وہی ماضی کو قابو کرتے ہیں۔' ممتاز مورخ پروفیسر کے ایس ایس شیشن نے زور دیا کہ 'تاریخ کا سماج سے وہی رشتہ ہے جو یادداشت کا فرد سے ہے۔' ودیا واچسپتی ایس ایم باشا کے مطابق جو ماضی کو اچھے سے سمجھتے ہیں، وہ حال کو بہترین طریقے سے سمجھ سکتے ہیں؛ اور اسی طرح ماضی کو اچھے ڈھنگ سے سمجھنے کے لیے حال کا گہرا علم ضروری ہے۔

UGC-DEB کی ہدایات کے مطابق، نظامت فاصلاتی تعلیم، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی نے سیلف لرننگ مٹیریل لکھنے کے لیے بہترین مصنفین کو راغب کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ امید ہے کہ یہ نہ صرف آپ کی تعلیمی کارکردگی کے لیے کارآمد ثابت ہوگا بلکہ مختلف مسابقتی امتحانات کو اعتماد کے ساتھ دینے کے قابل بھی بنائے گا۔ ہم شعبہ تاریخ، نظامت فاصلاتی تعلیم میں، آپ کی خدمت کے لیے ہر وقت تیار ہیں۔ کورس میں ایک بار پھر خوش آمدید۔ میں آپ کے لیے نیک خواہشات کا اظہار کرتا ہوں۔

ودیا واچسپتی شیخ محبوب باشا

کورس کوآرڈی نیٹر

جدید ہندوستان میں خواتین

Women in Modern India

اکائی 1۔تاریخ نسواں کے مطالعے کی ضرورت

(Need for the Study of Women's History)

اکائی کے اجزا

1.0 تمہید
1.1 مقاصد
1.2 خواتین کی کوئی تاریخ کیوں نہیں ہے ؟
1.3 شعبہ تاریخ نسواں کی شروعات
1.4 خواتین کا مطالعہ کس طرح کیا جاتا ہے ؟
1.5 تاریخ میں خواتین کو کیوں نظر انداز کیا گیا؟
1.6 تاریخ نسواں کے اغراض
1.7 تاریخ میں صنف
1.8 کیاتاریخ نسواں میں معروضی تاریخ ممکن ہے ؟
1.9 تاریخ نسواں کیوں اہم ہے ؟
1.10 تاریخ نسواں کو تحریر کرنے میں درپیش مسائل
1.11 خواتین کی تاریخ کا تناظر
1.12 خواتین ایک زمرے کی حیثیت سے
1.13 تاریخ میں پدرانہ نظام، صنف اور ایجنسی کے تصورات
1.14 اکتسابی نتائج
1.15 کلیدی الفاظ
1.16 نمونہ امتحانی سوالات
1.17 تجویز کردہ اکتسابی مواد

1.0 تمہید (Introduction)

ہم اس اکائی کی شروعات ایک سادہ سوال سے کریں گے کہ تاریخ نسواں کا مطالعہ کیوں ضروری ہے؟اس کا جواب بھی بہت سادہ ہے۔اگر ہم مؤرخ کی حیثیت سے ایک صحیح تصویر پیش کرنے کے لیے کام کر رہے ہیں اور اس دوران اگر ہم محض مردوں کی تاریخ قلم بند کریں تو یہ ماضی کا نامکمل بیان ہوگا۔ گزشتہ کچھ دہائیوں کے دوران 'خواتین کی تاریخ' علم کے ایک شعبہ کے بطور ابھری اور کئی اکیڈمک شخصیتوں نے تاریخی تجزیہ میں اسے ایک مرکزی مقام دیا۔حالیہ برسوں میں مؤرخین نے تاریخ تحریر کرنے کے دوران 'خواتین' کو سمجھنے اور کل آبادی میں ان کا نصف حصہ ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت پر روشنی ڈالنے کی ثمرآور کوششیں کی ہیں جو انسانی تاریخ کی تعمیر میں کئی وجوہات کی بناپر غائب تھی۔جب ہم 'خواتین کی تاریخ' کہتے ہیں تو اس سے مراد تاریخ کے مطالعے کا ایک نظریہ ہے۔خواتین کی تاریخ اس خیال پر مبنی ہے کہ تاریخ نے، جسے ہم اکثر پڑھتے اور لکھتے ہیں' بہت حد تک خواتین اور ان کے کارناموں کو نظر انداز کیا ہے۔خواتین کی تاریخ اس مفروضہ پر قائم ہے کہ خواتین اور ان کے کارناموں کو نظر انداز کرنا دراصل تاریخ کی مکمل کہانی کے اہم حصوں کو چھوڑ دینے کے مترادف ہے۔بغیر ان پر نظر ڈالے تاریخ مکمل نہیں ہوسکتی۔جب تاریخ میں خواتین سے متعلق حقائق کو شامل کیا جائے گا تبھی تاریخ کو پوری طرح سمجھا جاسکے گا۔

1.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ

- خواتین کی تاریخ کی ضرورت کو سمجھ سکیں گے۔
- خواتین کی تاریخ کی اہمیت بیان کر سکیں گے۔
- خواتین کا مطالعہ اب تک کس طرح کا ہوا ہے اس کا تجزیہ کر سکیں گے۔
- خواتین کی تاریخ اب تک کیوں نہیں لکھی گئی اس پر اظہارِ خیال کر سکیں گے۔
- پدرانہ نظام، صنف اور ایجنسی جیسے تصورات کی وضاحت کر سکیں گے۔

1.2 خواتین کی کوئی تاریخ کیوں نہیں ہے؟ (Why do Women have had No History?)

ہم یہ کیوں یقین کرتے ہیں کہ خواتین کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔اس الزام کا سب سے بڑا حصہ تو خود تاریخ پر ہے جس نے تاریخ کو محض سیاست اور جنگوں کی کہانی سمجھ رکھا تھا۔ مؤرخین نے ان اشخاص کے بارے میں لکھا جو بادشاہ، سپہ سالار، سیاست داں وغیرہ تھے۔ انہوں نے عام اشخاص کے بارے میں اور ان کی ذاتی زندگی کے بارے میں نہیں لکھا۔بے شک پچاس سال سے ہم اہم شخصیتوں کی سوانح جات پڑھ رہے ہیں جس میں ان کی خاتون رشتہ دار مائیں، بیویاں، بیٹیاں تذکرہ میں شامل نہیں ہیں۔1960 کی تانیثی تحریک (Feminist Movement) اور اس کے بعد کی ترقیوں نے خواتین کے مطالعہ کو اس حقیقت کی جانب متوجہ کیا کہ خواتین بھی مردوں کی طرح تاریخ کی عامل (Agents) ہیں لیکن ان کے عمل کو ریکارڈ نہیں کیا گیا۔روایتی تاریخ نگاری نے ہمیشہ سے ان انسانی سرگرمیوں کے میدانوں پر خود

کو مرکوز کیا جہاں مرد فوقیت رکھتے ہیں مثلاً جنگ، ڈپلومیسی، سیاست، تجارت وغیرہ اور انہیں مطالعہ کے قابل سمجھا جبکہ زراعت، مویشی پالن، خاندانی رسم و رواج، لوک آرٹ وغیرہ میں خواتین کی شمولیت اور حصہ داری کو غیر اہم تصور کرتے ہوئے انہیں تاریخ کے دائرہ سے باہر قرار دیا۔ جرڈا لرنر (Gerda Lerner) وہ اولین شخصیت ہیں جنہوں نے اس بات پر زور دیا کہ خواتین کی بھی کوئی تاریخ ہے اور یہ کہ تاریخ میں خواتین بھی ہیں۔ وہ لکھتی ہیں کہ معاشرے کی تشکیل میں خواتین نہ صرف ضروری ہیں بلکہ مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ ہمیشہ سے تاریخ میں ایک اہم اداکار اور کارکن رہی ہیں اور رہیں گی۔ اس کے باوجود انہیں اپنی خود کی تاریخ جاننے سے دور رکھا گیا ہے۔ جرڈا کے ان الفاظ نے لوگوں کو 'صنف' کے تعلق سے سوچنے پر مجبور کیا۔

1.3 شعبہ "تاریخ نسواں' کی شروعات (Beginnings of the Discipline of Women's History)

تاریخ نسواں نامی شعبہ کی رسمی ابتدا 1970 کی دہائی میں ہوئی ہے۔ وہ مؤرخین جو تانیثی تحریک سے متاثر تھے انہوں نے محسوس کیا کہ خواتین سے متعلق بہت کم حقائق ہماری تاریخ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ یہ بات بھی بالکل سچ ہے کہ صدیوں سے ایسے مصنفین بھی ہیں جنہوں نے خواتین کے نقطہ نظر سے تاریخ کے بارے میں لکھا اور مروجہ تاریخوں پر تنقید کی کیونکہ ان میں خواتین کو نظرانداز کیا گیا تھا۔ لیکن تانیثی مؤرخین کی یہ نئی لہر زیادہ منظم اور طاقتور تھی۔ ان مؤرخین میں بیشتر خواتین تھیں۔ انہوں نے مختلف لیکچروں اور کورسوں کے انعقاد کے ذریعہ تاریخ میں خواتین کی حصہ داری کے شعور کو بیدار کرنے کی کوششیں کی۔ جرڈا لرنر (Gerda Lerner) اس میدان کی ایک اہم رہبر یا رہنما شخصیت تھی اور ایلزبتھ فاکس جینویس (Elzabeth Fox Genovese) وہ خاتون ہیں جنہوں نے سب سے پہلے مطالعات نسواں (Women Studies) کا شعبہ قائم کیا۔ یہ مؤرخین اس طرح کے سوال کرتے ہیں کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں خواتین کیا کر رہی تھیں؟ جب وہ تاریخ کے گمشدہ اوراق سے مساوات اور آزادی کے حصول میں خواتین کی جدوجہد اور قربانیوں کو اجاگر کرتے ہیں تو انہیں اس بات کا احساس ہوا کہ محض کوئی ایک کورس یا لیکچر کا انعقاد اس ضمن میں کافی نہیں ہے۔ بہت سارے دانشوروں کو بڑی حیرانی ہوئی جب انہیں پتہ چلا کہ اس تعلق سے کثیر مواد دستیاب ہے۔ لہذا ان حقائق کے پیش نظر مطالعہ خواتین (Women's Studies) اور تاریخ نسواں (Women's History) جیسے علوم کے شعبوں کی بنیاد پڑی۔

1.4 خواتین کا مطالعہ کس طرح کیا جاتا ہے؟ (How are Women Studied?)

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمیشہ سے خواتین سے متعلق اظہار خیال صرف مرد ہی کرتے ہیں اور ہمیشہ سے ہی انسانی سوچ پر ان ہی کا اثر زیادہ غالب ہوتا ہے۔ خواتین کو محض 'نیم انسانی' (semi-human) مخلوق قرار دیا گیا ہے جو خود اپنے بارے میں بات کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ کم کم بھوانی (Kum Kum Bhawani) خواتین کے لیے EDIT نامی تصور کا استعمال کرتی ہیں اس مخفف کی مکمل شکل اس طرح ہے:

E. Erasure of total contributions. (تمام تر شراکت کا خاتمہ)

D. Denial of women's contribution. (خواتین کے تعاون کی نفی)

I. Invisibility from frontier areas of Knowledge. (علم کے محاذ سے پوشیدگی)

T. Tokenism – only few women visible at the highest.

(علامتی موجودگی: صرف چند خواتین کا برتر حیثیت میں دکھائی دینا۔)

1.5 خواتین کو تاریخ میں کیوں نظر انداز کیا گیا؟ (Why are Women Ignored in History)

اس سوال کا سادہ سا جواب کچھ یوں ہے کہ ہمیشہ سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ خواتین نے تاریخ میں کوئی اہم حصہ نہیں لیا اور یہ کہ وہ ہمیشہ پس پردہ رہی ہیں۔ ہم نے ہمیشہ سے جزوی طور پر مردوں کی کہانی ('His-Story') کو سنا نہ کہ عورتوں کی کہانی ('Her-Story')۔ جب تک ہم عورتوں کی کہانی کو شامل نہیں کریں تب تک ماضی کی تفہیم جزوی اور جانبدارانہ رہے گی اور ہم ہماری تاریخ ('Our-History') سے محروم رہیں گے۔ انسانی زندگی میں خواتین کا اہم کردار ہوتا ہے لیکن ہمیشہ سے ان کی سرگرمیوں کو غیر اہم سمجھا جاتا رہا ہے اور اسی طرح ان کے کارناموں کو تاریخ کے علمی شعبے سے باہر رکھا گیا۔ پدری سماج کا عام اصول یہ تھا کہ مرد عوامی شعبے میں کام کرتے ہیں اور خواتین خانگی دائرے میں۔ چونکہ عوامی شعبے کو زیادہ اہمیت حاصل تھی اور اس شعبے میں جنگوں، سیاسی حکمت عملی سلطنتوں کے توسط سے مردوں کے کام نمایاں تھے، اس لیے تاریخ کے عمل میں عورتوں کی حیثیت مجہول ہو گئی۔

1.6 تاریخ نسواں کے اغراض (Aims of Women's History)

تاریخ نسواں کے اغراض محض یہ نہیں ہیں کہ تاریخ کے موجودہ فریم ورک میں خواتین کو شامل کر دیا جائے۔ بلکہ اس کی ایک اہم غرض ماضی کی بہتر طور پر سمجھا جائے۔ اس کے اغراض میں مختلف اہم تصورات کو سمجھنا جیسے کسی فکر سماجی تعلقات اور اداروں کے ارتقا کے مدارج کو سمجھنا شامل ہے۔ تاریخ نسواں کا نقطہ آغاز یہ مفروضہ ہے کہ مرد اور خواتین دونوں مختلف ہیں اور دونوں مل کر ایک سماجی گروہ کی تشکیل کرتے ہیں۔

1.7 تاریخ میں صنف (Gender in History)

تاریخی تجزیہ میں بحیثیت ایک 'صنف' (Gender) عورت کے تصور کو بڑی حد تک جگہ نہیں ملی۔ یہاں تک کہ یہ رجحان ای ایچ کار (E.H. Carr) کے ماضی کی تعمیر کے منصوبے میں بھی صاف طور پر پایا جاتا ہے۔ 1980 کی دہائی میں تاریخی ترمیم پسندوں نے 'کار' کے دور کی معاشی و سماجی جبریت (Economic and Social determinism) کو مسترد کرنے کی دلیل پیش کی۔ جبریت کا یہ تصور مزید حاشیہ پر آ گیا جب ثقافتی تاریخ (Cultural History) میں ثقافتی میدانوں کے خد و خال کی پیائش کو اہمیت دی جانے لگی۔ خاص طور پر شناخت، شعور اور ذہنیت کے پہلو پر تصورات (Ideas) کی تاریخی ترقی سے یہ سامنے آتا ہے کہ اٹھارہویں صدی تک صنف سے

متعلق جو تصور پایا جاتا تھا بالخصوص ارسطو کا یہ تصور کے صرف ایک ہی صنف کا وجود ہے جو مرد ہے کیونکہ عورت تو ناپختہ جنین اور نامکمل مرد ہے۔اس تصور نے سماج کے عام تصور کو متاثر کیا۔عیسائیت نے مردوں کو روحانیت سے اور عورتوں کو مادیت سے جوڑ کر جو ثنویت (دو اجزاء میں تقسیم) پیدا کی تھی، اس نے اس تصور کو مزید تقویت بخشی کہ تاریخ میں عورتوں کی حیثیت کچھ نہیں ہے۔اٹھارہویں صدی میں دو صنفی (bi-gender) ماڈل کو بحث میں لایا گیا۔اس نے میڈیکل سائنس اور ڈارون کے نظریات کے تحت حیاتیات (biology) کو غیر معمولی اہمیت دی۔تاہم حالیہ عشروں کے دوران تاریخی تحقیق میں سب سے اہم ترقی تاریخ نسواں(Women's History) کے تصور کا آغاز ہے۔اس میں مورخوں نے ماضی کی تعمیر کا ایک الگ نہج عطا کیا۔اس کو عورتوں کی زندگی اور تجربات کے تجزیے اور تفہیم کا ایک نیا راستہ سمجھا گیا کیونکہ عورتوں کو جو آبادی میں مساوی تناسب رکھتی ہیں تاریخ میں عرصہ دراز سے نظر انداز کیا جاتا رہا۔ایلزبتھ فاکس جینویس نے اپنی تحریروں میں اس بات کی کوشش کی ہے کہ خواتین کی تاریخ کو بھی رائج تاریخ میں جگہ ملنی چاہیے۔پدرانہ نظام پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ بحث کرتی ہیں:

> ہمیں تاریخی تجزیہ میں صنفی نظام(Gender System) کو ایک بنیادی زمرہ کے طور پر اختیار کرنا چاہیے اور یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس طرح کے نظام تاریخی نوعیت کے ہوں نہ کہ حیاتیاتی تعین کردہ ہوں۔مردوں کی فوقیت پذیری کی مختلف شکلیں پوری تاریخ میں مختلف طریقوں سے موجود ہیں اور انہیں عام پدرانہ نظام کے سانچے میں بٹھایا نہیں جا سکتا۔مروجہ تاریخ کو خواتین کی تاریخ کا بدل سمجھنے سے ہم اس نقصان دہ حالت میں پھنس جائیں گے جسے غیر کہتے ہیں۔ہمارے مروجہ سماجی نظریات نے کوئی ایسا تسلی بخش طریقہ نہیں مہیا کیا جس کے ذریعے سماج کی اجتماعی زندگی، طبقاتی اور نسلی فوقیت اور دبے ہوؤں کی مزاحمت میں عورتوں کے ناگزیر اشتراک کو جانچا جا سکے۔

اسی طرح کے دلائل سیلی ہمفری (Sally Humphreys) نے بھی پیش کیے۔انہوں نے کہا کہ خواتین کی تاریخ بھی تاریخ کی دیگر اقسام جیسے 'عوامی تاریخ' کی طرح ہی ایک علیحدہ قسم ہے۔اس قسم کی تاریخ میں چیلنجز موجود ہیں کہ وہ کس طرح مروجہ تاریخ کی روایتوں کو بدل سکتی ہے اور انہیں بہرہ آور کر سکتی ہے۔انہوں نے کہا کہ خواتین کا مطالعہ اور خواتین کی تاریخ اپنے ابتدائی دور میں شعور و آگہی سے بہت قریبی طور پر جڑے ہوئے ہیں۔اور اب موجودہ دور میں مختلف خواتین کی تحریکوں کے نتیجے میں ایک نئے موڑ پر آ پہنچی ہے جہاں انہیں خواتین کے بارے میں تاریخ، تانیثی نقطہ نظر سے لکھی جانے والی تاریخ جیسے تصورات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔خواتین کے سلسلہ میں اس نئے بدلے ہوئے تصور سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مرد اور عورت دونوں ہی ثقافتی نوعیت کے حامل ہیں نہ کہ حیاتیاتی(biological)، اور جب تاریخ اس ادراک پر مبنی ہو تو پھر تاریخی تجزیہ میں تحقیق سماج میں مرد و عورت کے وقت اور مقام سے ماورا باہمی تعلقات پر مرکوز ہو گی۔

جان اسکاٹ(John Scott) نے 1986 میں شائع ہوئے اپنے کلاسیکی اور اثر انگیز مقالے 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis' میں لکھا ہے کہ امریکی تانیثیت پسندوں(Feminists) نے سب سے پہلے اصطلاح صنف (Gender) کا استعمال کیا تا کہ بنیادی طور پر سماجی مساوات کا حصول ہو اور جنس (Sex) کی بنیاد پر جو متعصبانہ رویہ

خواتین کے تئیں اپنایا جاتا ہے اس سے چھٹکارا حاصل ہو۔ انہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ 'تانیثیت' کی عام طور پر جو تعریف پیش کی جاتی ہیں انہیں تبدیل کیا جائے۔ اسی طرح کی ایک اور اہم تحریر ٹیریل کارور(Terrel Carver) نے 1996 میں *Gender is not a Synonym for Women* شائع کی۔ ان کی یہ معرکۃ الآرا تصنیف تقریباً دو دہائی قبل لکھی گئی تھی جبکہ لفظ 'صنف' 'عورت' کے متبادل لفظ کے طور پر تانیثی تحریکوں اور ان کے مباحث میں استعمال کیا جانے لگا تھا۔ لفظ 'صنف' کو 'صنفی شناخت' (Gender Identity)، صنفی اظہار(Gender Expression) حیاتیاتی سیکس (Biological Sex) اور (Sexual orientation) وغیرہ کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اگر ان تمام عناصر کو بطور ایک تسلسل تصور کیا جائے تو کسی بھی شخص کو ہم اس طرح شناخت کر سکتے ہیں: مرد یا عورت یا پھر صنف کے طور پر تیسری صنف یا دو صنف (bigender) یا ناصنف (genderqueer)۔ ان اشخاص کو ہم دو جنسہ (androgynous)، نسائی (feminine)، مردانہ (Masculine) کے طور پر بھی پیش کر سکتے ہیں۔

1.8 کیا تاریخ نسواں میں معروضی تاریخ ممکن ہے؟
(Is Objective History Possible in Women's History?)

مؤرخین کے لیے انتہائی ضروری ہوتا ہے کہ وہ ''معروضی سچ '' بیان کریں۔ ایک ایسا سچ جو کہ ایک معروضی اور غیر متعصب مشاہدہ کار کی جانب سے ہو۔ لیکن کیا ایک معروضی تاریخ ممکن ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جو خواتین کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے زوردار طریقے سے پوچھتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہر تاریخ اور ہر مؤرخ اپنے طور پر انتخاب کرتا ہے اور ان میں کئی مؤرخین نے تاریخ لکھتے وقت خواتین کے پس منظر سے کنارہ کشی کی ہے۔ وہ خواتین جو عوامی سرگرمیوں میں فعال کردار ادا کرتی ہیں بہت جلد بھلا دی جاتی ہیں۔ اور ایسے کام جو کم تر اہمیت کے حامل ہوتے ہیں اور پردہ کے پیچھے کے ہوتے ہیں، خواتین کے ایسے کاموں کا باسانی مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ مقولہ بہت مشہور ہے کہ ''ہر عظیم آدمی کے پیچھے ایک عورت کا ہاتھ ہوتا ہے''۔ اس مقولہ کی مناسبت سے جب کسی بھی عظیم شخص یا اہم کارنامہ کے پس پردہ عورت ہی محرک ہوتی ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ عظیم شخصیات اور ان کے کارناموں کو حقیقی طور پر سمجھنے کے لیے ہم خواتین کو نظرانداز کر دیں یا بھول جائیں۔

خواتین کی تاریخ اس بات کو قبول کرتی ہے کہ کوئی بھی تاریخ حقیقی طور پر معروضی نہیں ہو سکتی۔ تاریخیں حقیقی اشخاص کی طرف سے لکھی جاتی ہیں جن کے اپنے حقیقی تعصبات ہوتے ہیں اور جو اپنے آپ میں نامکمل ہوتے ہیں۔ اور ان کی تحریر کردہ تاریخیں شعوری اور غیر شعوری نقائص سے پُر ہوتی ہیں۔ جب مؤرخین یہ باور ہی نہیں کرتے کہ خواتین تاریخ کا حصہ ہوتی ہیں تو وہ کس طرح خواتین کے کردار کا ثبوت تلاش کریں گے؟ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ خواتین کی تاریخ متعصب ہے کیونکہ خواتین کے کردار کو لے کر اپنے مفروضات ہیں! اور دوسری جانب جو مروجہ تاریخ ہے کیا وہ معروضی ہے؟ خواتین کی تاریخ کے تناظر میں ان سوالات کا جواب 'نفی' میں ہے۔ یہ بات ثابت ہے کہ تمام مؤرخین اور تمام تاریخیں متعصب (biased) ہوتی ہیں۔ جب ہمیں ان کے متعصب ہونے کا شعور ہے تو ہمارا اگلا قدم ان متعصبات

کو دور کر کے سچ کی تلاش کرنی ہوگی اور حقائق سے پردہ ہٹانا پڑے گا تب کہیں جاکر تاریخ میں معروضیت لائی جاسکتی ہے۔

1.9 تاریخ نسواں کیوں اہم ہے؟ (Why is Women's History Important?)

آخر کار خواتین کی تاریخ سے متعلق ایک اہم مفروضہ پر روشنی ڈالتے ہیں کہ "تاریخ نسواں اہم ہے" مردوں کی تاریخ کو تاریخ میں عالمی طور پر انسانی تاریخ کے بطور پیش کیا گیا ہے۔اس تاریخ کا فریم ورک، تصورات اور ترجیحات تمام مردوں کی دلچسپیاں، مسائل اور تجربات کو ظاہر کرتی ہیں۔ جو سرگرمیاں عام طور پر خواتین سے متعلق ہوتی ہیں جیسے کہ بچے پالنا، پکوان، زراعتی کام، مویشی پالن، جادو، لوک آرٹ اور دیگر رواج ان تمام کو عام طور پر مطالعہ کے لیے غیر اہم اور غیر قابل مانا گیا اور شعبہ تاریخ کے دائرہ سے باہر رکھا گیا۔ پچھلی کئی انڈر گریجویٹ کی تاریخ کی کتابوں کو اگر ہم دیکھیں تو پتہ چلے گا کہ ہر باب یا اکائی کے اختتام پر ایک مختصر سا حصہ خواتین سے متعلق ہوگا۔ مثال کے طور پر ویدک دور، مابعد ویدک دور، وجے نگر دور، وغیرہ میں جو کچھ بھی خواتین سے متعلق لکھا جائے گا وہ محض ان کے لباس زیورات تہواروں اور کھیل تماشوں سے متعلق ہوگا۔ اگرچہ یہ باتیں اہم ہو سکتی ہیں لیکن یہ خواتین کے کردار کے ساتھ انصاف نہیں کرتی ہیں۔ اس کے بجائے یہ باتیں خواتین کی نمائندگی ان کی اصل حیثیت کی بہ نسبت کم تر حیثیت سے کرتی ہیں، اور اس حقیقت کو نظر انداز کرتی ہیں کہ کس طرح لاکھوں خواتین نے رات دن محنت کی اور تاریخ کی تشکیل میں ان کا اتنا ہی اہم کردار ہے جتنا کہ مردوں کا۔ بہر حال، کسی بھی حالت میں ماضی میں مذہب، سیاست اور سماج کی تشکیل میں خواتین کے کارناموں کو پوری طرح سامنے نہیں لایا گیا۔ حالیہ عرصہ میں ان امور کو اجاگر کرنے کی کوششیں ہوئی ہیں اور خاص طور شاہی خواتین کی زندگیوں سے پردے اٹھائے گئے ہیں۔ انیلا ورگھیز (Anila Verghese) ان خواتین کے لباس اور ان کی زندگی کے دیگر امور کو فن تعمیر سے جوڑتے ہوئے لکھتی ہیں کہ محلات میں "زنانہ" کا وجود اس لیے تھا کہ وجے نگر حکومت میں خواتین علیحدہ مقامات پر رہتی تھیں اور اسی سبب سے تعمیر کے نئے طرز رائج ہوئے جو پدرانہ نظام کے اختیار سے باہر تھے۔ پدرانہ نظام کے حامل سماج کا عام اصول یہ ہے کہ مرد عوامی حلقے (Public Domain) کے کام انجام دیں اور عورتیں گھر گرہستی کے دائرے میں رہیں۔ چونکہ عوامی حلقے کو ہی اہم قرار دیا جاتا ہے، لہذا خواتین تاریخی عمل میں زیادہ غیر فعال شراکت دار بن جاتی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سماجی علوم جو خواتین کے کردار کو نظر انداز کرتی ہے ایک ایسی سماجی علوم ہو سکتی ہے جو سماج کی بگاڑی ہوئی تصویر ہی پیش کرتی ہے۔

1.10 تاریخ نسواں کو تحریر کرنے میں درپیش مسائل (Problems in Doing Women's History)

کئی لوگوں کے لیے 'خواتین کی تاریخ' دانشورانہ سطح پر دلچسپ نہیں ہوتی۔ ایک عام تاثر یہ ہے کہ اس شعبہ علم کو کم حیثیت قرار دیا جاتا ہے اور اس علم کی قانونی حیثیت پر بھی سوال اٹھائے جاتے ہیں۔ اس جھوٹ کے پیچھے بقول نوآمی وولف (Noami Wolf) ہم دو طرح کی تانیثیت (Feminism) کو پاتے ہیں: مظلوم تانیثیت ('Victim Feminism') اور بااختیار تانیثیت ('Power Feminism')۔ اب وقت آ گیا ہے کہ ہم مظلوم تانیثیت سے بااختیار تانیثیت کی طرف چلیں تا کہ خواتین کی تاریخ کو اپنی حدود دائرہ کے اعتبار سے مزید جامع بنائیں اور اسے ثابت کریں کہ خواتین کا کردار بھی اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ مردوں کا۔ وہ مؤرخین جو خواتین کی تاریخ کے

میدان میں کام کر رہے ہیں انہوں نے اس ضرورت کو محسوس کیا کہ وہ اپنے کام کو خوش اسلوبی سے انجام دینے کے لیے ایک نیا تصوراتی خاکہ (conceptual framework) تیار کریں۔اس خاکہ کی تیاری کے تین باہم جڑے ہوئے اسباب یہ ہیں:

- ایک تو یہ کہ شعبہ علم کے اندر تاریخ نسواں کی قانونی حیثیت سے جڑے شکوک وشبہات کا ازالہ ممکن ہو سکے۔
- چونکہ یہ ایک مخصوص شعبہ علم ہے لہذا اس کا خاکہ بھی مخصوص شکل کا ہونا چاہیے۔
- موجودہ نظریات جو تاریخی تجربات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں وہ اس مخصوص شعبہ علم کے لیے موزوں نہیں ہیں۔

1.11 خواتین کی تاریخ کے تناظر (Perspectives on Women's History)

چونکہ تاریخ سے خواتین کو نکال دیا گیا تھا لہذا اب ضروری ہے کہ پھر سے ان کو تصویر میں لایا جائے اور ان کے کام اور کردار کو دستاویزی شکل دیں۔ یہ ایک نہایت محنت طلب کام ہے جس کے لیے کئی سال درکار ہو سکتے ہیں۔اس کے باوجود یہ کافی نہیں ہے کہ عورتوں کی گم شدہ خودی کو دوبارہ بحال کیا جائے۔ کوشش صرف یہ نہیں ہے کہ موجودہ سانچے میں خواتین کی تاریخ کو بٹھا دیا جائے بلکہ اصل کوشش تو یہ ہونی چاہیے کہ ماضی کی بہتر طور پر تفہیم ہو۔اور یہ پس منظر نظریاتی اعتبار کے ساتھ ساتھ تحقیقی مطالعہ کے لحاظ سے بھی کارآمد اور مفید ثابت ہو۔مثال کے طور پر لباس سے متعلق بات کرتے ہوئے ٹارلو (Tarlo) نے اپنی کتاب میں اس بات پر زیادہ زور دیا کہ کیا پہننا چاہیے کہ بجائے کیا پہنا گیا تھا جانا ضروری ہے کیونکہ لوگ لباس کے ذریعے اپنے اختیار، چیلنج اور قوت کا اظہار کرتے ہیں۔ٹارلو (Tarlo) نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ ہندوستانی لباس کی ابتدائی نسلی دستاویزات (ethnographic accounts) مردوں نے قلم بند کیے ہیں جیسا کہ کرنل ڈالٹن جو نوآبادیاتی نظم ونسق میں شامل تھے۔اس طرح کے دستاویزات نے جو ہم تک پہنچی ہیں تاریخ نگاری کے عمل پر شدت سے اپنے اثرات چھوڑے، اس لیے ان پر نظر ثانی کرنا ضروری ہے۔

خواتین کی تاریخ کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں اگرچہ مختلف ہیں مگر تاریخی اعتبار سے اہم یہ ہے کہ خواتین ایک سماجی گروہ کی حیثیت رکھتی ہیں نہ کہ حیاتیاتی گروہ (Biological Group) کی۔ حیاتیاتی تفصیلات اس حقیقت کی نفی کرتی ہیں کہ خواتین کے لیے تجویز کردہ برتاؤ مرد کے لیے تجویز کردہ برتاؤ ایک سماج کے مقابلے میں دوسرے سماج میں بہت زیادہ مختلف ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ایک ہی سماج میں صنفی کردار میں بہت زیادہ فرق پایا جاتا ہے۔ گزشتہ چند دہائیوں میں تانیثی سماجیات کے ماہرین اور ماہرین بشریات کی وجہ سے نئے جہات ابھرے ہیں۔ خواتین کے مختلف تاریخی تناظر کے سلسلے میں مطالعات نسواں کے نظریے سے ہمیں خواتین کی بہتر اور مکمل تفہیم، ان کے موقف، اور سماج کے دیگر ارکان کے ساتھ ان کے رشتوں کو جاننے اور سمجھنے کا موقع ملا ہے۔

1.12 خواتین ایک زمرے کی حیثیت سے (Women as a Category)

ایک زمرے کے طور پر تاریخ میں عورتیں مردوں اور ان کی سرگرمیوں سے ہمیشہ الگ چلی آرہی ہیں۔ سماج میں صنفی امتیازات بنیادی امتیازات میں سے ہیں۔ یہ امتیازات ایک گروہ کو اپنے مفادات کو دوسرے گروہ سے مختلف انداز میں دیکھنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔

مردوں اور عورتوں کی الگ الگ شناخت قائم کرنے کے لیے جنس کو ایک طبقے یا نسل کے طور پر بھی استعمال کیا گیا۔ ہم مردوں کی تاریخ کا مطالعہ کر کے اور یہ فرض کر کے کہ یہ تاریخ عورتوں کا بھی احاطہ کرے گی۔ ہم کسی دیے گئے عہد کی خواتین کی زندگی کی حقیقتوں کو سمجھ نہیں سکتے۔ اگرچہ اسے اکثر و بیشتر نظرانداز کیا جاتا رہا ہے۔ صنف تاریخ نہایت طاقتور عامل رہی ہے۔ اس لیے عورتوں کی تاریخ کے ارتقا کو تانیثی نقطہ نظر سے دیکھنا ضروری ہے، کیونکہ تاریخ میں عورت ایک الگ سماجی گروہ کی حیثیت سے قانونی، سیاسی اور سماجی پابندیوں کی شکل میں کھلے یا پوشیدہ کنٹرول کو جھیلتی رہی ہے۔

جب ہم عورتوں کے زمروں کی بات کرتے ہیں تو یہاں بھی ہمیں پدری خاندانی نظام کے اخلاقی ضابطوں پر مبنی عورتوں کے متعدد زمرے نظر آتے ہیں، جیسے اشرافیہ عورتیں، عام عورتیں جو خاندان اور تاریخ میں قابل احترام حیثیت رکھتی ہیں۔ ماضی میں گری ہوئی عوتیں بھی تھیں جیسے درباری رقاصائیں، طوائفیں جو خاندان کا حصہ نہیں ہوتی تھیں۔ وہ لوگ جن کی تاریخ نہیں ہوتی انہیں سماجی اور سیاسی اعتبار سے ذات کے باہر سمجھا جاتا تھا۔ انہیں سزا ملتی تھی اور تاریخ میں نظرانداز کر دیے گئے تھے۔ ان 'ذات باہر' (Outcaste) لوگوں میں بھی ہمیں پدرانہ نظام اور عورتوں کے متنوع تجربات کے تعلق سے سماجی اور تہذیبی عمل کی مختلف سطحیں ملتی ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ذات باہر لوگوں میں بھی پدرانہ نظام کا غلبہ تھا۔ عورتوں کے بہت سے زمرے، ان زمروں میں نہیں آتے تھے جو صاف ستھرے زمرے تھے، جیسے عہدِ وسطیٰ کے دوران دکن میں مندروں کی رقاصائیں۔

1.13 تاریخ میں پدرانہ نظام، صنف اور ایجنسی کے تصورات
(Concepts of Patriarchy and Agency in History)

جب ہم خواتین کی تاریخ کی بات کرتے ہیں تو دو تصورات بہت اہم ہیں۔ ایک تو پدرانہ نظام (Patriarchy) اور دوسرا ایجنسی (Agency)۔ پدرانہ نظام کے ذریعے یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ خواتین پر کس طرح مظالم ہوئے اور یہ ظلم کس نے کیے: اور ایجنسی یہ بحث کرتی ہے کہ کس طرح خواتین اپنے محدود وسائل کے باوجود کامیابی حاصل کرتی ہیں۔ Patriarchy لفظ والد یا سردار کے لیے استعمال کیے جانے والے یونانی لفظ سے نکلا ہے۔ پدرانہ نظام ایک سماجی نظام ہے جس میں مرد خاندان کا سربراہ اور اپنے سلسلہ نسب پر اختیار رکھنے والا ہوتا ہے۔ اپنے بیٹوں پر کنٹرول کرتا ہے اور بیویوں اور بیٹیوں کو اپنی جائیداد کی مانند سمجھتا ہے۔ پدرانہ نظام ایک ایسا نظام ہے جس کی فکر و عمل یہ ہے کہ مردوں کو عورتوں پر برتری اور فوقیت حاصل ہے، اور یہ فوقیت اس کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ ایک فطری عالمی اور ناقابل تردید امر ہے۔ ان کے جنسی اختلاف کے باعث ان دونوں کے کردار مختلف ہیں۔ چونکہ عورتیں بچوں کو پیدا کرتی ہیں اس لیے ان کا کام ہے کہ وہ بچوں کی پرورش اور دیکھ بھال کریں۔ لہٰذا ان دونوں صنفوں مرد اور عورت میں کام کی تقسیم عوامی اور خانگی نوعیت کی ہے۔ قدیم زمانے سے ہی یہ قول بہت ہی مشہور ہے کہ خدا نے مردوں کو حکم دیا کہ وہ عورتوں پر حکومت کریں۔ تانیثی مباحث میں مردوں کی باختیاری کو 'پدرانہ نظام' کہا جاتا ہے۔ لنڈسے جرمن (Lindsey German) نے پدرانہ نظام کو 'خواتین کی تحریک کا سب سے زیادہ مقبول اور بااثر نظریہ' کہا ہے۔ یہ مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے لیکن ان سب کے پیچھے مردوں کے تسلط کا نظریہ ہی کارفرما ہوتا ہے۔

خواتین کی تاریخ کے لیے سب سے بڑا چیلنج یہ ہے کہ تاریخ میں ظاہر ہونے والے پدرانہ نظام کی مختلف شکلوں اور طرزوں کی کھوج کریں اور ان کا پتہ لگائیں۔ایک اور چیلنج یہ بھی ہے کہ ان کی تبدیل شدہ شکلوں اور ان کے افعال کا پتہ لگائیں۔ ساتھ ہی خواتین کے مطالبات کے دباؤ کے نتیجے میں اس کی مطابقت و موافقت کا تجزیہ کرنا بھی بلاشبہ ایک چیلنج ہے۔اگر ہم اس مفروضہ سے ابتدا کرتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں نے اس تہذیب کی تعمیر کی ہے، تو اگلا سوال یہ کھڑا ہوتا ہے کہ ہم اس موجودہ دور میں کس طرح پہنچے، غرض ہماری کھوج پدرانہ نظام کی تاریخ کی تحقیق بن جاتی ہے۔مردوں کے تسلط کے اس نظام کو تاریخی حیثیت دینے کے لیے اور اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ وقتاً فوقتاً اس نظام کے افعال اور مظاہرات بدلتے گئے ہیں اور ہمارے معاشرے کی اہم روایات رہے ہیں۔ان روایات میں پدرانہ نظام کو تاریخی، دائمی، لافانی اور غیر تبدیل شدہ تصور کا درجہ دیا گیا ہے۔

پدرانہ نظام کی ابتدا کس طرح ہوئی اس پر بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ مارکسی نظریہ جو کہ پدرانہ نظام کے آغاز کے سلسلے میں سب سے زیادہ قابل قبول نظریہ مانا جاتا ہے، اسے مادی حالات سے جوڑتا ہے۔ اپنی کتاب *Origin of the Family, Private Property and the State* (1884) میں Friedrich Engels بتاتے ہیں کہ اختیارات میں تنازع ذاتی جائیداد کے ساتھ شروع ہوا۔ وہ اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ کام کی صنف کی بنیاد پر تقسیم کی ایک طویل تاریخ ہے۔ محققین اس بات سے اتفاق رکھتے ہیں کہ مرد اور عورت کے افعال کی نوعیت استحصالی کے مقابلے میں ایک دوسرے کے تکمیلی کی (Complimentary) ہوتی ہے لیکن ان سے دونوں کے درمیان رشتوں کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر جانوروں کا شکار کرنے اور مچھلیوں کا شکار کرنے والے معاشروں میں عورتیں مردوں کے لیے شکار کے سفر کی تیاری کا بندوبست کرتی تھیں اور پھر ان کے شکار سے لوٹنے کے بعد کے کام بھی انجام دیتی تھیں۔ بعض مخصوص علاقوں میں مرد اس سے کہیں زیادہ شکار کر پاتے تھے جتنا کہ ان کے اہل خانہ کھا پاتے۔اس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ خواتین کا کام بقا کے لیے نہایت ضروری تھا لیکن کیا ان کے کام کی قدر افزائی کی گئی یا ان کے کام کو نظرانداز کیا گیا؟

سماجی علوم میں ایجنسی افراد کی صلاحیت کو کہتے ہیں تاکہ وہ اختیارات اور ذرائع کا استعمال کر سکیں، مثلاً ساخت (Structure) ان اثرانداز ہونے والے عوامل سے بنتی ہے جیسے کہ سماجی طبقہ، مذہب، صنف، نسل، صلاحیت، رسم و رواج وغیرہ جو کہ کارکن اور ان کے فیصلوں کا یا تو تعین کرتے ہیں یا پھر ان پر روک لگاتے ہیں۔ تاریخی ایجنسی (Historical Agency) کسی بھی وجود کی تاریخ کے واقعات کے ارتقا پر اثرانداز ہونے والی صلاحیت ہے۔ یہ ایجنسی تمام تاریخی کرداروں میں موجود نہیں ہوتی اور اس کے ساتھ ہی وہ محض انسانوں تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ انجمنوں، اداروں، خیالات اور یہاں تک کہ مدو جزر کی بھی تاریخ کے ایجنٹس کے بطور نشاندہی کی جاتی ہے۔ حالانکہ تاریخ نسواں میں ابتدائی کام بہت حد تک سماجی اہمیت کا حامل تھا؛ خواتین نے جنگوں میں حصہ لیا، رزمیہ گیت لکھے جنہیں ان کے بھائیوں نے پسند کیا، اور سائنسی ایجادات بھی کیں؛ قانونی دستاویزات خواتین کے حقوق سے انکار کرتے ہیں اور تاریخیں ان کا بیجا استعمال کرتی ہیں۔ خواتین کے خلاف تشدد کی مایوس کن تاریخ نے تاریخی ایجنسی کی جانچ کی راہ ہموار کی۔ یہاں ایجنسی سے مراد ذاتی انتخاب اور عمل کی صلاحیت ہے۔ مؤرخین نے یہ سوال کرنا شروع کیا کہ کیا خواتین بے سہارا اور مظلوم تھیں یا ظلم کے خلاف کچھ کرنے کی صلاحیت بھی رکھتی

تھیں۔ شیلا روبوتھم (Sheila Rowbotham) نے اپنی کتاب (1973) *Hidden from History* میں اس تانیثی عقیدے کو رد کیا کہ ماضی میں خواتین عالمگیر اور مکمل محکومیت کی حالت میں تھیں اور اس بات پر بھی بحث کی کہ مردوں سے کم تر حیثیت کے باوجود جارحانہ رویہ اختیار کر سکتی تھیں اور پیداواریت میں اپنا کردار ادا کر سکتی تھیں۔

جبر کی حالت میں عورتوں کے رد عمل کا گہرائی سے مطالعہ کرنے پر کچھ نئے سوالات اُبھرے کہ کیا عورتوں نے گھریلو تشدد کے خلاف لڑنے کے بجائے خاموشی سے تکلیف سہنا پسند کیا؟ کیا وہ ایجنسی کا استعمال کر رہی تھیں؟ کیا وہ اس وقت بھی ایجنسی کا استعمال کر رہی تھیں جب وہ اپنی بہوؤں کے ساتھ بُرا سلوک کر رہی تھیں اور اپنے بیٹوں سے کہہ رہی تھیں کہ اپنی بیویوں کو پیٹیں؟ ان سوالات نے مورخوں کو متوجہ کیا کہ عورتوں کے کرداری نمونوں کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ ان کی سماج کاری کس طرح ہوئی تھی۔ و نیز ان عوامل کو بھی جانچیں جو بغاوت کے مقابلے میں تال مال کی ترغیب دیتے ہیں؟ لیکن ان سوالات نے کچھ نئے سوالات بھی پیدا کیے خاص طور پر اس مسئلے میں کہ جب عورتیں اپنی آواز اٹھا رہی تھیں یا یہ کہ جب عورتیں بہ حیثیت فرد اپنے ذاتی تناظر، تجربات، احساسات اور تردداد کا اظہار کر رہی تھیں، تو ان کے اس رویے کا تعین کس طرح کیا جائے۔

یہ دعویٰ کہ خواتین کا مقام محض گھر گرہستی تک ہی محدود تھا، ایک قدیم حکمت عملی ہے۔ یہ دعوی تانیثیت کے کچھ مخصوص اصولوں پر مبنی ہے جو عورت پر گھر گرہستی کا نظریہ لادتے ہیں۔ اس نظریہ کے ذریعے، خواتین کو سماجی طور پر باور کرایا جاتا ہے کہ "گھر" ہی ان کا اصل مقام ہے جہاں انہیں اپنی پوری زندگی بسر کرنی ہے۔ اس سماجی نظریہ میں واضح طور پر ایسے اصول مقرر کیے گئے ہیں جو بتاتے ہیں کہ عورتوں کو کس طرح کا برتاؤ کرنا چاہیے اور کس طرح کا عمل کرنا چاہیے۔ اور یہ کہ کس طرح یہ رویہ ایک عزت دار عورت کو دیگر عورتوں سے ممتاز کرتا ہے۔ عہد وسطیٰ میں بیٹے کو جنم دینا اور شوہر کی خواہشات کے تئیں وفادار رہنا کسی بھی معزز عورت کے لیے ضروری خیال کیا جاتا تھا۔ ہندو مذہب میں، اپنے شوہر کے تئیں بیوی کی انتہائی وفاداری اور عقیدت اور خود کو مکمل طور پر شوہر میں ضم کر دینا ہی سب سے اعلیٰ ترین مقصد مانا جاتا تھا۔ بھکتی دور کی عورت نے اس رواج کے خلاف آواز اٹھائی اور اپنے گھروں سے پدرانہ نظام کو محدود کرنے کی کوشش کی۔ ان خواتین کے کوئی اولاد نہیں تھی اور یہ اکیلے ہی ادھر ادھر گھوما کرتی تھیں۔ یہ بھکتی ہی تھی جس نے ان خواتین کو اتنی ہمت دی کہ وہ غیر روایتی اور رسم و رواج کی غیر پابند زندگی جی سکیں اور اپنی انفرادی آزادی کی بات کر سکیں۔ مذہب کے ذریعے ہی بھکتی خواتین نے پدرانہ نظام کی خلاف ورزی کی اور اپنے لیے ایک متبادل مقام یا جگہ تیار کی اور اپنی ایجنسی کو ظاہر کیا۔

1.14 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد آپ نے یہ بخوبی سمجھ لیا ہوگا کہ خواتین کی تاریخ سے ہم کیا مفہوم یا مراد لیتے ہیں اور کیوں خواتین کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ آپ نے یہ بھی سمجھا کہ اس علمی نظام میں خواتین کا مطالعہ کس طرح کیا جاتا ہے اور تاریخ نسواں کے کیا اغراض و مقاصد ہیں۔ آپ نے یہ بھی سمجھا ہوگا کہ عورت بحیثیت ایک زمرہ سے کیا مراد ہے۔ آپ نے خواتین کی تاریخ کے مختلف تناظر اور مسائل کو بھی سمجھا ہوگا۔

آپ نے صنف بحیثیت زمرہ اور پدرانہ نظام و ایجنسی کے تصورات سے بھی واقفیت حاصل کرلی ہو گی۔

1.15 کلیدی الفاظ (Keywords)

تاریخ نسواں	:	Women's History
صنف	:	Gender
علمی نظام	:	Knowledge System
طبقہ	:	Class
نسل	:	Race
ایجنسی	:	Agency

1.16 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

1.16.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. کس نے لباس کے تعلق سے لکھا؟
2. کس نے لکھا کہ صنف خواتین کے مترادف نہیں ہیں؟
3. کس نے کہا 'خواتین کی تاریخ ہے اور تاریخ میں خواتین ہیں؟'
4. EDIT سے کیا مراد ہے؟
5. جرڈا لرنر کون تھے؟
6. 'Power Feminism' سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟
7. فریڈرک اینجلز کی تصنیف کا نام لکھیے۔
8. *Hidden from History* کس نے لکھی ہے؟
9. متعصب تاریخ کسے کہتے ہیں؟
10. جنس اور صنف میں کیا فرق ہے؟

1.16.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. تاریخ نسواں کے تصور کو واضح کیجیے۔
2. خواتین کی تاریخ کی ضرورت کا جائزہ لیجیے۔

3. خواتین کی تاریخ کے کیا اغراض ہیں؟
4. خواتین کی تاریخ تحریر کرنے میں کیا مسائل درپیش ہیں؟
5. خواتین کی تاریخ نگاری کیوں اہم ہے؟
6. 'پدرانہ نظام' کے تصور کو واضح کیجیے۔
7. 'ایجنسی' کے تصور کو سمجھائیے۔

1.16.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. تاریخ نسواں کی اہمیت پر ایک مضمون لکھیے۔
2. خواتین کو تاریخ میں کیوں نظرانداز کیا گیا اور کیوں ہمیں تاریخ میں خواتین کے مطالعہ کی ضرورت ہے؟ جائزہ لیجیے۔
3. تاریخ میں صنف Gender پر ایک مضمون لکھیے۔

1.17 تجویز کراکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Beard, Mary, 'Woman as Force in Long History' in *Woman as a Force in History: A study in Traditions and Realities*, Macmillan, New York, 1946.
2. Benderley, Berly, 'The Gender Debate: Timing is Everything', *Science and Spirit*, September-October 2007.
3. Caroll, Bernice A. ed., *Liberating Women's History*, Chicago, 1976.
4. Carver, Terrell, *Gender is not a Synonym for Women*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado, 1996.
5. Davidoff, Leonore and Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women in the English Middle Class, 1780–1850*, Hutchinson, London, 1987.
6. Davidson, Laura, and Laura Kramer Gordon, *The Sociology of Gender*, May Field Publishing Company, 1975.
7. German, Lindsey, 'Theories of Patriarchy', *International Socialism*, 2 (12), Spring, 1981.
8. Genovese, Elizabeth Fox, 'Placing Women's History in History', *New Left Review*, 133, May-June1982, pp. 5–29.
9. Johansson, Sheila Ryan, 'Her Story as History: A New Field or Another Fad', in Bernice A. Caroll ed., *Liberating Women's History*, Chicago, 1976.
10. Lerner, Gerda, *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*, Oxford University Press, New York, 1979.
11. Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, 1986.
12. Pande, Rekha ed., *Gender and History*, Rawat Publications, Jaipur, 2018.
13. Pande, Rekha, 'Bringing the Invisible Women Back into History', *Adhyayan*, Vol. IX, No.1-2, 1999.
14. Pande, Rekha, 'Women's History', in Kelly Boyd ed., *Encyclopaedia of Historians and Historical Writing*, Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1999.
15. Pande, Rekha, and J. Kameshwari, 'What is Women's History', *Proceedings Andhra Pradesh History Congress*, Nagaram, 1987.

16. Roberts, Michael, ‘Women’s History and Gender History’ in Peter Lambert and Phillipp Schofield eds., *Making History*: *An Introduction to the History and Practices of a Discipline*, Routledge, London and New York, 2006 (first pub. in 2004).
17. Rowbotham, Sheila, *Hidden from History: Rediscovering Women in History from the 17th Century to the Present*, Random House, New York, 1976.
18. Scott, Joan, ‘Gender: A Useful Category of Historical Analysis’, *The American Historical Review*, 91 (5) December 1986.
19. Tarlo, Emma, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, C. Hurst and Co. Publishers, London, 1996.
20. Wolf, Noami, *Fire with Fire: The New Female Power and How to Use It*, Random House, UK, 1993.

اکائی 2۔ نظریات اور ذرائع

(Approaches and Sources)

اکائی کے اجزا

2.0 تمہید
2.1 مقاصد
2.2 تاریخ نسواں تحریر کرنے کی اہم خصوصیات
2.3 تاریخ نسواں کی جانب سے پیش کردہ سوالات
2.4 تاریخ نسواں کے نظریات
2.5 تاریخ نسواں کی تاریخ نویسی
2.6 تاریخ نسواں کا طریق کار
2.7 تاریخ نسواں کو تحریر کرنے کے لیے ماخذ کی دشواری
2.8 بیشتر تحریروں میں خواتین کی نمائندگی
2.9 ہندوستان میں نسائیت اور تاریخی تحریروں سے متعلق چند اہم کاموں کا تجزیہ
2.10 اکتسابی نتائج
2.11 کلیدی الفاظ
2.12 نمونہ امتحانی سوالات
2.13 تجویز کردہ اکتسابی مواد

2.0 تمہید (Introduction)

تانیثیت (Feminism) کی کسی بھی بنیادی تعریف اس مفروضہ سے شروع ہوتی ہے کہ نسائیت کا مرکز سماج میں خواتین کی ماتحتی اور جنس کی بنیاد پر ان کے ساتھ کیے جانے والے امتیازی برتاؤ کے مسائل ہیں۔ مزید برآں، حقوقِ نسوان کے حامی خواتین کے خلاف امتیازی سلوک کو ختم کرنے کے لیے معاشرہ میں سماجی، معاشی، سیاسی اور ثقافتی اقدار میں تبدیلی کی مانگ کرتے ہیں تاکہ ایک ایسا سماج تشکیل دیا جاسکے جس میں صنفی مساوات کا حصول ممکن ہو۔ نسائی تحریک (Feminist Movement) کے یہی وہ مقاصد تھے جس نے تاریخ نسواں کو تحریر کرنے پر بھی اثرات مرتب کیے۔ تاریخ نسواں کی تحریروں کا ہمیشہ سے ہم عصر نسائی سیاست کے ساتھ بہت گہرا تعلق رہا ہے۔

جب خواتین نے خود اپنی زندگیوں میں پائے جانے والے عدم مساوات کے سوال کو سمجھنے کی کوشش کی تو انہوں نے تاریخ کی جانب نظر کی تاکہ خواتین پر ڈھائے جانے والے ظلم و ستم کی جڑوں کو سمجھ سکیں اور یہ بھی کہ ماضی میں کیے جانے والے چیلنجز سے وہ کیا سبق سیکھ سکتے ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں چلائی جانے والی اولین منظم تحریکوں کے کارکنوں نے پتہ لگایا کہ اس دور کی تاریخ میں خواتین کی شمولیت بالکل کم تھی۔ حالانکہ ہمارے ماضی کو سمجھنے میں متعدد مقامی تحریریوں کا اضافہ ہوا ہے، اس کے باوجود خواتین کی آواز کی مکمل غیر حاضری سے ایک بہت بڑا خلا پایا جاتا ہے۔ ماضی کی ہماری سمجھ بنیادی طور پر ایک مرد کے تناظر میں ہے جس خواتین کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ خواتین کی آوازوں کو سننا ضروری ہے تاکہ ماضی کی ایک صحیح تصویر ہم دیکھ سکیں۔ جو لوگ اپنے خود کے ماضی کا احساس نہیں رکھتے، وہ ایسے لوگ ہیں جنہیں خود کا احساس نہیں۔ وہ مرد ہی ہیں جنہوں نے خواتین کے تعلق سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور انسانی سوچ پر انہی کے خیالات کا پرتو نظر آتا ہے۔ دیکھا جائے تو خواتین کو 'نیم انسان' تصور کیا جاتا ہے جو خود اپنے بارے میں بات کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ بیشتر علوم میں خواتین کا مطالعہ 'بے ترتیبی' کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ جرڈا لرنر (Gerda Lerner) کے مطابق 'جب میں نے تقریبا تیس سال قبل خواتین کی تاریخ پر کام کرنا شروع کیا تو وہ شعبہ موجود ہی نہیں تھا۔ لوگوں نے کبھی یہ سوچا ہی نہیں تھا کہ خواتین کی ایک تاریخ بھی ہے جس کی معلومات ہونی چاہیے۔'

2.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ

- تانیثیت اور تاریخ نسواں کے مابین روابط کو سمجھ سکیں گے۔
- تاریخ نسواں کی نظریوں کو سمجھ سکیں گے۔
- تاریخ نسواں کی تعمیر نو کے مسائل کو سمجھ سکیں گے۔

2.2 تاریخ نسواں تحریر کرنے کی اہم خصوصیات

(Important Features of Writing Women's History)

خواتین کی تاریخ لکھنے میں کئی خصوصیات کی ضرورت ہوتی ہے۔ سب سے اول اور سب سے ضروری یہ ہے کہ خواتین کے ماضی کے کردار کی نشاندہی کی جائے اور ایک روایتی سماج میں ان کے سماجی، معاشی، مذہبی، سیاسی اور نفسیاتی اثرات کا جائے وقوع تلاش کیا جائے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ تاریخ کو ایک صنفی سمت (Gender dimension) دی جائے۔ تیسرا یہ کہ خواتین کبھی بھی سماج میں علیحدہ طور پر نہیں رہیں۔ اس نقطہ پر پہنچ کر خواتین کی تاریخ 'ذہنیت کی تاریخ' (History of Mentalities) بن جاتی ہے۔ ان تشریحات نے ان دانشوروں کو جو تاریخ سے وابستہ تھے مجبور کیا کہ سماجی و معاشی تعینیت سے دور ہوں۔ خواتین کی تاریخ اور صنفی تعلقات نے مل کر تاریخی تحقیق میں نئے ابواب کا اضافہ کیا۔

2.3 تاریخ نسواں کی جانب سے پیش کردہ سوالات (Questions Raised by Women's History)

وقت، مقام اور تعداد کے اعتبار سے تاریخ نے ہمیشہ سے انسانی ماضی کا ایک بہت ہی مختصر اور ایک منتخب ریکارڈ پیش کیا ہے اور ماضی کی تخیلی تعمیر نو میں مرد حضرات کا جانبدارانہ رویہ ہمیشہ ہی ظاہر ہوا ہے۔ دستیاب تاریخ نویسی (Historiography) میں خواتین کی غیر موجودگی اس حقیقت کو آشکار کرتی ہے کہ خواتین خود اپنے آپ کے بارے میں لکھنے کی طاقت نہیں رکھتیں۔ خواتین کی شراکت اور حصہ داری سے متعلق پیچیدہ حوالہ جات نے مورخین کو بھی ایک عمومی رجحان قائم کرنے سے روکا۔ اس طرح کئی سوالات ابھرتے ہیں۔ جب مرد جنگ لڑتے تھے تو خواتین کیا کرتی تھیں؟ معاشرہ کی تشکیل میں خواتین کی کامگاری قوت میں حصہ داری کس طرح سے ہوئی؟ خواتین کی جسمانی، ذہنی قوتوں، حصولیابیوں اور سرگرمیوں کے بارے میں غلط تصورات کیوں اور کیسے ابھرے؟ اس کے علاوہ سماج میں خواتین کو اختیارات کا نہ ہونا بھی اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہاں بھی تعصبانہ رویہ اپنایا گیا۔ متعدد تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مردوں کے نظریاتی عقاید کو ایک غالب عنصر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یہ صرف حقوقِ نسواں سے متعلق نظریات تھے جنہوں نے خواتین کی زندگی کی حقیقتوں میں زیادہ بصیرت پیدا کی، اور مرکزی دھارے کے نظریات میں استعمال ہونے والی تحریروں اور تشکیل علم کے طریق کار کی تنقید کی؛ اور اس علم کے ایک جامع اور بین شعبہ جاتی نظریے کو مربوط کرنے کی کوشش کی۔

2.4 تاریخ نسواں کی نظریات (Approaches to Women's History)

خواتین کی تاریخ کے مطالعہ کے چار اہم نظریات ہیں:

- پہلا خواتین کی عدم موجودگی کا نظریہ('Invisibility of Women' Approach)۔ یہ صحیح نہیں ہے اگر ہم ان کو تلاش نہ کریں۔ جب ہم ان کی موجودگی کو پہچان لیتے ہیں تب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ کیوں خواتین کی تعداد زیادہ نہیں تھی؟ کیوں کئی خواتین کو بھلا دیا گیا؟ ان سوالوں کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ کچھ سرگرمیاں ایسی تھیں جن کی خواتین کو اجازت تھی اور

دیگر سرگرمیاں ان کے لیے منع کر دی گئی تھیں۔

- دوسرا تفریقانہ نظریہ (‘Discriminatory Approach’) ہے۔ یہ نظریہ خواتین کے کام کو کمتر اور ادنی قرار دیتا ہے۔
- تیسرا مختلف حلقوں کا نظریہ (‘Different Spheres Approach’) ہے۔ اس نظریے کے مطابق مرد اور خواتین دونوں کے کام مختلف ہیں اور اسی مناسبت سے ان کی قدر کی جانی چاہیے۔
- چوتھا مربوط تاریخ کا نظریہ (‘Integrated History Approach’) ہے۔ یہ نظریہ ایک جامع کلی تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس کا ماننا ہے کہ تہذیب مردوں اور عورتوں نے مشترکہ طور پر تخلیق کی لہذا ان دونوں کی خدمات کو اہمیت دینی چاہیے۔

2.5 تاریخ نسواں کی تاریخ نویسی (The Historiography of Women's History)

خواتین کی تاریخ نویسی تین مرحلوں میں انجام پائی:

- پہلی سطح پر مورخین نے، جو روایتی تاریخ نویسی میں ماہر تھے، قابل ذکر خواتین کے کارناموں کو قلم بند کیا۔ وہ کون سی خواتین تھیں جو تاریخ سے غائب رہیں؟ وہ کون سی خواتین تھیں جنہوں نے قابل قدر کارنامے انجام دیے اور انہوں نے کیا کامیابیاں حاصل کیں؟ ان تحریروں کے نتیجے میں جو تاریخ نظر آتی ہے اس میں محض انہی خواتین کا ذکر ملتا ہے جو کسی نہ کسی وجہ سے گرانقدر سرگرمیوں سے جڑی رہیں۔ تاریخ نسواں کے پہلے مرحلے میں ہمیں بہت کچھ اضافی تاریخ (‘Additional History’) بھی نظر آتی ہے یعنی وہ تاریخ جو خواتین کے کردار اور ان کی خدمات کے سلسلے میں پائے جانے والے ذرائع کی دوبارہ جانچ کے نتیجے میں سامنے آئی ہے۔
- اس کے بعد صنف پر مبنی تاریخ کا دوسرا مرحلہ آتا ہے۔ اس مرحلے میں مورخین نے صنفی مسائل کا مطالعہ کیا اور سماجی تعلقات کے تجزیہ میں صنفی اختلافات پر روشنی ڈالی ہے۔ خود خواتین بھی اپنے شعور، اپنے کام، اپنے اظہار اور اپنی سرگرمیوں کے تئیں مختلف تجربات رکھتی تھیں۔ مردوں کی طرح، عورتیں بھی، مرد حضرات کے بنائے گئے اقداری نظام کے اصولوں پر کاربند رہیں اور اپنی زندگیوں کو انہی اصولوں کے تحت گزارتی رہیں۔ لہذا، نوآبادیاتی کوششوں اور ابتدائی انیسویں صدی میں خواتین کے سماجی اصلاح کاروں نے اپنی سرگرمیوں کو انہی سمتوں پر مرکوز کیا جو ان کے روایتی کردار اور گھریلو مسائل سے جڑی ہوئی تھیں۔ انہوں نے اسکولوں میں پڑھایا اور غریبوں اور بیماروں کی دیکھ بھال کی۔ جب ان کے شعور نے مزید ترقی کی تو انہوں نے اپنی توجہ خواتین کی ضروریات کی طرف مرکوز کی۔ خواتین کے ہمدرد بنتے ہوئے انہوں نے طوائفوں کے سدھار، تعلیم نسواں کی ترقی، وغیرہ پر زیادہ زور دینا شروع کیا۔ اور یہ سب کچھ خواتین کے روایتی کردار کو بہتر بنانے کے لیے ہی کیا گیا تھا۔
- تاریخ نسواں کی ترقی کا اگلا مرحلہ خدماتی تاریخ (‘Contribution History’) رہا ہے۔ اس مرحلہ پر مورخین نے خواتین کے کارناموں، ان کے مقام و مرتبہ اور مردوں کی جانب سے ان کے استحصال وغیرہ موضوعات کو بیان کیا ہے۔ اس زمرے میں ہمیں مختلف قسم کے پوچھے گئے سوالات نظر آتے ہیں۔ خواتین نے اصلاحات، ترقی پسندانہ تحریکوں اور مزدوروں کی تحریکوں میں کیا خدمات انجام دیں۔ خواتین کو تحقیق کی تاریخ (‘History of Inquiry’) میں شامل کرتے ہوئے خواتین نے اول تو ان تحریکات کے اثرات

اور پھر ان تحریکات کے معیارات کا جائزہ لیا۔ان مراحل کے بعد خدماتی تاریخ کا دور آتا ہے جس میں عورتوں پر پدرانہ نظام کی وجہ سے ہونے والی رکاوٹوں کا مطالعہ کیا گیا ہے۔

2.6 تاریخ نسواں کا طریق کار (Methodology of Women's History)

خواتین سے متعلق لکھی جانے والی تاریخ کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ ان میں بیشتر تحریریں یوروپی پس منظر میں ہیں اور بہت کم ایسی ہیں جن میں عورتوں کو ہندوستان کے قدیم اور عہد وسطیٰ کے پس منظر میں دیکھنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ یہ مسئلہ مردوں کی تعصب پسندی پر مبنی ماٰخذ کی وجہ سے اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ایک قابل قدر نئی تاریخ لکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ کوئی ایک واحد طریقہ کار اور تصوراتی ڈھانچہ ('Conceptual Framework') تمام خواتین کے تاریخی تجربات کی پیچیدگیوں سے نمٹنے کے لیے موزوں نہیں ہو سکتا ہے۔نئے زاویے کی ایک نئی تاریخ لکھنے کے لیے ہمیں موجودہ دستیاب مواد، سرگذشت،ادب اور محفوظ شدہ دستاویزات('Archival Record') کا نئے سرے سے مطالعہ کرنا ہوگا اور ہر پہلو پر غور کرتے ہوئے بین السطور مفہوم کو بھی سمجھنا ہوگا۔ یہاں یہ بات بھی نوٹ کرنی ہوگی کہ کچھ ایسے حقائق بھی پائے جاتے ہیں جن کی ہم تعمیم کاری نہیں کر سکتے۔اس لیے،جو تاریخ ہم پڑھتے ہیں،وہ ان چیزوں سے صرفِ نظر کر دیتی ہے،اور ایک بڑی بحث ('Master Discourse') بن جاتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ کس طرح مختلف لوگوں نے مختلف ادوار میں مختلف مقامات پر حقائق پر بغیر زور دیے تعمیم کاری کا استعمال کیا۔لہٰذا،وہ تاریخ جو ہم تک پہنچی ہے، منظور شدہ تعمیم کی ایک فہرست بن جاتی ہے۔

2.7 تاریخ نسواں کو تحریر کرنے کے لیے ماٰخذ کی دشواری

(Problem of Sources in Writing Women' s History)

خواتین کی تاریخ تحریر کرنے کے دوران سب سے بڑا مسئلہ ماٰخذ کا ہوتا ہے۔ پچھلے ادوار کے بیشتر تاریخی ماٰخذ (Sources) طبقہ اشرافیہ (Elite Class) شاہی دربار اور دولت مند وتاجروں سے متعلق ہوتے تھے۔ ہمیں سماج کے دیگر طبقات کو سمجھنے کے لیے بالواسطہ حوالہ جات کا ہی استعمال کرنا ہوتا ہے۔اگر خواتین سے متعلق کوئی حوالہ ملتا بھی ہے تو وہ امراء کے طبقہ سے ہی جڑا ہوتا ہے۔ طبقہ امراء کی خواتین کو نہایت مہربان مخلوق قرار دیا گیا تھا۔انہیں مستقبل کے حکمرانوں کی مائیں تصور کیا جاتا تھا۔ شادی کو عام طور پر ایک سیاسی معاہدہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ طبقہ امراء کی خاتون ایک نہایت محفوظ اور علیحدگی پسند زندگی گزارتی تھیں۔ معزز گھرانوں کی خواتین ابتدائی صدیوں سے ہی حجاب میں ہی رہتی تھیں،اور پھر عہد وسطیٰ میں پردے یا گھونگھٹ نے اس روایت کو اور مستحکم کیا اور ہمارے تاریخی ماٰخذ میں ان کا ذکر شاذ و نادر ہی پایا جاتا ہے سوائے اس کے کہ وہ کوئی سیاسی اقتدار کی حامل ہوں۔ کاریگر اور مزدور خاندانوں سے تعلق رکھنے والی خواتین اور کسان خاندانوں سے تعلق رکھنے والی خواتین کی زندگی کسی قدر پر سکون ہوتی تھی۔ یہاں سماجی اقدار کی پاسداری کا زیادہ دباؤ نہیں ہوتا تھا۔اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خواتین اپنی پیشہ وارانہ زندگی میں مردوں کے شانہ بشانہ کام کرتی تھیں اور انہیں فرصت کے اوقات کم ہی نصیب ہوتے

تھے۔ شاید اس طبقہ میں سب سے زیادہ آزاد پسندی کسان طبقہ کی ان خواتین کو میسر تھی جنہیں مقامی بازار تک لین دین کے معاملہ میں رسائی تھی۔ لہذا علیحدگی اور اخلاقی ضابطے کی حیثیت سے پردے کا نفاذ ان خواتین پر بہت کم ہوتا تھا۔ اس کے باوجود تاریخ لکھنے والوں کی نظر میں ان خواتین کی اہمیت نہیں تھی اور شاید یہی وجہ ہے کہ وہ ہمارے مآخذ سے غائب نظر آتی ہیں۔

خواتین کی تاریخ لکھنے کا کام نہایت مشکل امر ہے اور اسے تاریخ میں خواتین کی بازآبادکاری (Rehabilitation) کے بطور دیکھا جانا چاہیے۔ تاریخ میں خواتین کا نام و مقام اس لیے نہیں ہے کیونکہ تاریخ نگاری میں ہمیشہ سماجی غیر مساوات پائی جاتی ہے۔ خواتین کو تاریخ میں اس لیے بھی نظر انداز کیا جاتا تھا کیونکہ عام طور پر یہ مانا جاتا تھا کہ سماج میں ان کا کوئی کردار نہیں ہے اور اس لیے وہ ہمیشہ پردے کے پیچھے ہی رہ گئی۔ اگر ہم اس مفروضہ پر یقین کریں تو ہمیں ایک ('Her-Story') کی جگہ ('His-Story') نظر آئے گی۔ جب تک کہ ہم غیر متعصب ہو کر تاریخ کا مطالعہ نہ کریں ہمیں ہماری تاریخ ('Our-History') نہیں ملے گی۔ ہمیں خواتین کی تاریخ لکھنے کے لیے کوئی طریقہ کار اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمیں اس کے لیے تاریخ ہی سے مناسب و موزوں طریقوں کا انتخاب کرنا ہوگا اور لوک قصوں اور کہانیوں میں بکھرے حقائق کو جمع کر کے جائزہ لینا ہوگا۔

2.8 بیشتر تحریروں میں خواتین کی نمائندگی (Representation of Women in Most Writings)

ہندوستانی نسائیت کی عجیب خصوصیات میں سے ایک خصوصیت دو انتہا پسند اصولوں کے درمیان عورت کے مقام کا پایا جانا ہے یعنی ایک انتہا 'دیوی' کا روپ ہے تو دوسری انتہا 'عوامی عورت' (public women)۔ ہندوستانی سماج میں عورتوں کی زمرہ بندی کی اساس انہی دو طبقوں کی نمائندگی ہے۔ اس میں کسی عورت کے درمیانی موقف و مقام کے پائے جانے کا بہت ہی کم امکان ہے۔ عورت کی زندگی کا ہر مرحلہ انہی دو رویوں پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس حد تک اپنے روپ کے مناسبت سے تعین کردہ اصولوں پر زندگی گزارتی ہیں۔ ان اصولوں سے کسی بھی قسم کے انحراف سے براہ راست اثر سماج کے کردار پر پڑتا ہے۔ اُصولوں سے انحراف، خاص طور پر خواتین کی جانب سے اگر کیا جائے تو سماج اسے برداشت نہیں کر پاتا، اور اس کے سخت نتائج کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اپنی پوری زندگی میں عورت سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ سماج کے منظور شدہ اخلاقی ضابطوں پر عمل پیرا ہوگی۔ ایک مثالی ہندو عورت کا تصور اپنی ہیئت کے اعتبار سے برہمن واد ہے اور اس طرح اکثر اوقات ایک مثالی ہندو عورت ایک اونچی ذات کی برہمن عورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں اکثر خواتین کا دائرہ حیات ماضی میں اور حال میں مندرجہ ذیل ادوار پر مشتمل ہوتا ہے: بچپن، نو بلوغت، شادی، ماں ہونا اور دادی یا نانی ہونا اور بعض اوقات میں بیوگی۔ سماج میں اس کا مقام نسبتی حیثیت کا ہوتا ہے جسے خاندان اور معاشرے کے مرد متعین کرتے ہیں اور بہت ہی کم اوقات میں اس کی ذاتی قابلیت اور کوشش پر منحصر ہوتا ہے۔

والد، بھائی، شوہر اور بیٹا خواتین کو ایک بیٹی، بہن، بیوی اور ماں کی حیثیت سے اس کی قدر کا تعین کرتے ہیں لہذا ایک اچھی عورت بننے کے لیے ایک اچھی بیٹی، بہن، بیوی اور ماں ہونا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ عورت کے یہ مختلف کردار اکثر و بیشتر گھر کی چار دیواری تک ہی محدود ہوتے ہیں اور اس کے لیے انہیں کوئی خصوصی تربیت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ سماج کی جانب سے عورت کے لیے عائد کردہ

ضوابط، نسوانیت (Womanhood) کے لیے ضروری جانے جاتے ہیں اور یہ دیکھا جاتا ہے کہ ایک عورت کس طرح ان ذمہ داریوں کو پورا کرتی ہے۔ اگر وہ بخوبی ان ذمہ داریوں کو انجام دیتی ہے تو سماج میں اس کا مرتبہ اونچا ہوتا ہے اور اسے عزت واحترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ایک عورت کے لیے شادی شدہ ہونا اور اولاد کا ہونا مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہذا شادی اور مادریت کو مذہب اور رسم ورواج میں مثبت انداز میں استحکام بخشا جاتا ہے۔ درحقیقت ایک نوجوان عورت کے لیے سب سے بڑی نعمت ایک اچھے شوہر کا ملنا، ماں بننا اور زیادہ بچوں کو پیدا کرنا مانا جاتا ہے۔ ذیل میں تیرہویں ویں صدی کے ایک تیلگو شاعر بدِّنا (Baddena) کی 'نیتی شاستر' میں لکھا گیا ایک شعر ملاحظہ کیجئے جو کہ ایک بیوی کے فرائض کو بیان کرتا ہے:

'کاریشو منتری، کارانیشوداسی، روپیشو لکشمی، شامیا دھرتری، سنیہشو ماتا، شایانیشو ویشائی، شت کرمانادی، کل دھرم پتنی۔'

(معنی: ایک اچھی بیوی وہ ہے جو روزمرہ حالات میں اچھے مشورے دیتی ہے، ایک خادم کی طرح کام کرتی ہے، ہندو اساطیر کی دیوی لکشمی کی طرح خوبصورت ہوتی ہے، اور زمین کی طرح معاف کرتی ہے، ماں کی طرح محبت کرتی ہے اور بستر پر ایک محبوبہ کی طرح خوش کرتی ہے۔ یہ اچھے اوصاف ہیں جو ایک عورت کے لیے انتہائی اہم فرائض قرار دیے گئے ہیں۔ نیتی شاستر۔ 2010)

جہاں سماج میں عورت کے لیے شادی اور ماں ہونا ایک نعمت قرار دیے جاتے ہیں وہیں بیوگی کو ہندو عورت کے لیے بڑی بدنصیبی سمجھا جاتا ہے۔ ایک عورت کے دائرہ حیات میں شادی اور مادریت (Motherhood) کو عظیم ترین اہمیت کا حامل قرار دیا جاتا ہے۔ ایک عورت کی مکمل صلاحیت کو اسی وقت قبولیت ملتی ہے جب وہ کسی مرد کی بیوی بنتی ہے اور اس کے بچوں کی پرورش کرتی ہے۔

2.9 ہندوستان میں نسائیت اور تاریخی تحریروں سے متعلق چند اہم کاموں کا تجزیہ

(Analysis of Certain Works with regard to Femininity and Historical Writings in India)

ہندوستان میں تانیثی تحریروں کی ابتدا کو مخالف نوآبادیاتی جذبات کے ابھرنے میں تلاش کیا جاسکتا ہے جس نے خواتین کو سماجی بحث کا موضوع بنایا۔ اس دور میں ہندوستانی عورت کو نوآبادیاتی حکمران کس زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں اس پر غور کیا جانے لگا۔ نوآبادکاروں کو حکمران طبقہ ہونے کے ناطے نفسیاتی برتری حاصل تھی اور اس برتری کے احساس کا انہوں نے مختلف میدانوں میں اظہار کیا۔ ایک اسی طرح کا میدان صنفی تعلقات کا بھی تھا جس کا انہوں نے بطور آلہ کار موثر طریقے پر استعمال کیا۔ نوآبادیاتی حکمرانوں نے اپنی تحریروں کے ذریعے یہ باور کرایا کہ ہندوستان میں عورت کو انتہائی ادنٰی مقام ومرتبہ حاصل ہے۔ مثال کے طور پر کیتھرین میو (Katherine Mayo) کی کتاب مدر انڈیا (*Mother India*) جو کہ 1927 میں شائع ہوئی۔ بنگالی متوسط طبقہ کے مردوں کو ایک چھوٹے قد اور جسمانی طور پر نہایت کمزور اور خود پر کنٹرول کی صلاحیت سے محروم کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ اس کتاب میں ہندوستانی مردوں جنسی زیادتیوں اور کم عمر دلہن کے مصائب کو تفصیلی طور پر بیان کیا گیا۔ یہ کتاب اس وقت کی بہت زیادہ فروخت ہونے والی کتاب ثابت ہوئی ساتھ ہی نوآبادیاتی مقاصد کو بھی اجاگر کیا۔ *New York Statesman and Nation* کے ایک تبصرہ نگار نے لکھا کہ کیتھرین میو کی کتاب نے خود حکمرانی کے مطالبہ کو بالکل بے کار ثابت کیا اور اس مطالبہ کو ایک جرم مانے جانے کی خواہش کو ظاہر کیا۔

جیمس مل(James Mill) کی کتاب نے سب سے پہلے ہندوستان کے سماجی رسم ورواج کو انتہائی ظالمانہ اور اخلاقی طور پر گراہوا پیش کیا۔لندن سے 1818 میں شائع ہونے والی کتاب *History of British India* میں جیمس مل نے ہندو تہذیب کو بیہودہ بتایا جو بداخلاقی کی انتہائی نچلی سطح پر واقع تھی، خاص طور پر خواتین کے حالات کے اعتبار سے۔اس کتاب میں مصنف نے خواتین پر کیے جانے والے ظلم کے تعلق سے بیان کیا ہے کہ ہندو مذہب میں مرد حضرات عورتوں کے ساتھ انتہائی نازیبا سلوک روا رکھتے ہیں، انہیں انتہائی ذلیل کیا جاتا ہے، مذہبی مقدس کتابوں سے دور رکھا جاتا ہے، تعلیم سے محروم کیا جاتا ہے اور انہیں موروثی جائیداد میں حصہ بھی نہیں دیا جاتا۔ ظلم کی انتہا یہ ہے کہ عورت کو اپنے شوہر کے ساتھ کھانا کھانے کی بھی اجازت نہیں ہوتی ہے۔۔۔، پارتھا چٹرجی لکھتے ہیں کہ ہندوستانی عورت کو ایک مظلوم اور ذلت وپستی کی حالت میں پیش کرتے ہوئے نوآبادیاتی ناقدین نے ہندوستانی عورتوں پر ہونے والے مظالم کی ایک طویل فہرست کا اعادہ کیا۔ یہ مظالم کسی ایک طبقہ کے شخص یا کسی مخصوص طبقات کے افراد کی جانب سے نہیں بلکہ مذہبی قوانین اور مذہبی رسم ورواج کے ذریعہ ان پر کیے جاتے تھے۔الغرض، وہ تمام کام، جو خواتین کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے کیے گئے، نے اس دور کے رائج بنیادی مفروضات کو چیلنج کیا۔ سماجی وتہذیبی ترتیب کے نظریات کو چھوڑ کر، ان نئے تجزیوں نے انسانی تجربات کی اختلافی نوعیت کو سمجھنے میں مدد کی۔اس طرح تاریخ کی تفہیم کے پس منظر میں اضافہ ہوا۔

گایتری چکروتی اسپیواک (Gayatri Chakravarti Spivak) نے ایک نئی بحث چھیڑی اور خواتین کی تاریخ کو لکھنے کے مسائل کی طرف توجہ مبذول کراتے ہوئے لکھا 'کیا محکوم یاماتحت خواتین(Subaltern Women) بات کر سکتی ہیں؟' انہوں نے دلائل سے اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ ہندوستان میں عورتوں پر مظالم نوآبادیاتی حکمرانوں کی طرف سے ہی نہیں بلکہ خود پدرانہ نظام کی خامیوں کی وجہ سے بھی رونما ہوئے۔ ماتحت خواتین کے مسئلہ کی جانچ کرتے ہوئے انہوں نے اس بات پر تبصرہ کیا کہ اس تناظر میں محکوم عورت کا سوال انتہائی پیچیدہ بن جاتا ہے کیا محکوم خواتین بات کر سکتی ہیں؟ ہماری کوشش یہ ہونی چاہیے کہ تاریخ میں ان کی آواز کو موقع دیا جائے۔۔۔ایک ہندو عورت اپنے شوہر کی چتا کے ساتھ خود کو جلا لیتی ہے۔ یہ ایک بیوہ کی قربانی ہے۔ یہ رسم نہ تو پوری دنیا میں رائج ہے اور نہ ہی کسی ایک طبقہ کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ اس رسم کو برطانوی حکمرانوں کی جانب سے بند کیے جانے کو 'سفید فام مردوں کی جانب سے زرد رنگ کی عورتوں کو زرد رنگ کے مردوں سے محفوظ رکھنے کے عمل کے بطور دیکھا جانے لگا۔' اس کی ہندوستانی تنقید نگاروں نے اس طرح مدافعت کی کہ عورتیں خود مر جانا چاہتی تھیں۔ نسوانیت کو اونچا مقام عطا کرنے کی کوششیں کلارس بادر (Clariss Bader) کی تحریروں میں بھی نظر آتی ہیں جب انہوں نے اپنی کتاب *Women in Ancient India* 1867 میں شائع کی۔

وہ میکس مولر (Max Muller) سے بہت زیادہ متاثر تھیں۔وہ لکھتی ہیں 'خواتین کو رسم ورواج میں شامل ہونے سے روکا نہیں جاتا ہے کیونکہ وہ عورتیں ہی ہوتی ہیں جو مقدس جگہ کے لیے کوسا گھاس (Kusa Grass) جمع کرتی ہیں۔انہیں قربانیاں پیش کرنے اور مقدس گیت لکھنے کی آزادی ہوتی ہے۔ خواتین کی حقیقی گراوٹ کرشنا فرقہ سے ہوتی ہے (Krishna Cult) جو بہت زیادہ مادیت پرست تھا۔وہ لکھتی ہیں کہ قانون صرف یہ کہتا ہے کہ وہ اپنی شناخت اپنے شوہر سے رکھے لیکن اس نے اپنی موت کی شناخت بھی شوہر

کے ساتھ ہی کی۔ کلارس بادر کے مطابق آریائی تہذیب میں خواتین روحانی اوصاف کی حامل تھیں۔ اپنی ذات سے مکمل انکار اور خاندان کے لیے غیر محدود ایقان اس دور کی خواتین میں پایا جاتا تھا۔ عورت کی عظیم ترین روحانی ہمت اس وقت دیکھی جاسکتی ہے جب وہ شوہر کی لاش کے ساتھ خود کو جلا کرستی ہو جاتی ہے۔ اس دور میں بیٹے کی خواہش محض اس لیے ہوتی تھی کہ بیٹی چتا کو جلانے کی رسم انجام نہیں دے سکتی تھی۔

خواتین کے حیثیت کا حقیقی طور پر تعین کرنے کے لیے ہمیں سماج کی ساخت کو سمجھنا ہوگا، جیسا کہ ریاست کی تشکیل، مذہب اور اس کی اہمیت، خاندان کی ساخت، سماج کے اقدار، معاشی حالات، سماجی درجہ بندی اور سماج میں عورت کا مقام وغیرہ۔ دیگر لفظوں میں، خواتین کی تاریخ دراصل سماج میں خواتین کی تاریخ ہے لہذا، سماج کا حوالہ دیے بغیر کوئی بھی سماج میں عورت کے مقام کا تعین نہیں کرسکتا۔ حالیہ برسوں میں خواتین کی تاریخ لکھنے کا محور بدل چکا ہے۔ نوآبادیاتی دور میں صنفی بحث کو ایک قابل قدر جگہ دی گئی تھی، حکمرانوں اور قوم پرستوں کی طرف سے لیکن اب اس کا روایتی طرز بدل چکا ہے۔ جیرالڈن فوربز (Geraldine Forbes) یہ دلیل پیش کرتی ہے کہ خواتین کا مسئلہ نوآبادیاتی حکام کے مواصلات میں جدیدیت کے ساتھ خواتین کے ساتھ تعلقات پر بحث میں اٹھا تھا۔ وہ لکھتی ہے کہ 1930 تک عورتوں کا کوئی موزوں ریکارڈ موجود نہیں تھا کیونکہ اکثر تحریریں مردوں کی جانب سے آتی تھیں اور وہ افسانوں پر مبنی ہوتی تھی جس میں اکثر روشن ماضی کو پیش کیا جاتا تھا۔ حقیقت میں ہندوستان میں عورتوں کے مسئلہ کو مخاطب کرنے کا تفصیلی کام مابعد دورِ آزادی میں انجام پایا۔ تاہم یہ بات سچ ہے کہ 1950 اور 1960 کے دوران جو ادب نکل کر آیا اس میں نوآبادیاتی حکومت کے خلاف آزادی کی جدوجہد میں خواتین کی سیاسی حصولیابیوں پر زور دیا گیا۔

1970 اور 1980 کی دہائیوں میں مؤرخین نے خواتین سے متعلق دستاویزات پر توجہ مرکوز کی، خواتین کو روشنی میں لایا اور نچلے طبقہ کی خواتین کی زندگیوں پر لکھنا شروع کیا۔ البتہ 1980 کی دہائی سے اس رجحان میں تھوڑی تبدیلی آئی۔ تاریخ نویسی نے اب اپنی توجہ نوآبادیات اور خواتین پر اس کے اثرات جیسے موضوعات کی طرف کی۔ مثال کے طور پر کم کم سانگری اور سدیش وید (Kum Kum Sangari and Sudesh Vaid) کی کتاب *Recasting Women* نے ماضی میں خواتین کی قوم پرستانہ تعمیر کی دوبارہ جانچ کی اور اس پر سوال اٹھائے۔ اس طرح کے نظریے کو سانگری اور وید کے ساتھ چند اور دانشوروں نے پیش کیا اور خواتین کی تاریخ کے حوالے سے تحقیق کے عمل کی تعریف پیش کرتے ہوئے بہت حد تک اس کی اہمیت کو ثابت کیا۔ اوما چکرورتی (Uma Chakravarti) ایک ایسی مورخ تھی جنھوں نے اس سمت میں پائی جانے والی تحریروں کو منظم کیا اور ان کے تعصبات کا تجزیہ کیا۔ انہوں نے قدیم ہندوستان میں عورتوں کے مقام اور حیثیت کو سمجھانے کی کوشش کی، خصوصی طور پر ان کے گھریلو حالات، پیداواریت میں ان کا کنڑول وغیرہ انہوں نے مثالوں کو پیش کرتے ہوئے بتایا کہ نچلے طبقوں سے تعلق رکھنے والی خواتین کو زیادہ آزادی حاصل تھی۔ ماقبل آزادی دور میں لکھی گئی تحریریوں کا جامع مطالعہ کرنے کے بعد، چکرورتی اور رائے نے اس نقطے کو واضح کیا کہ قدیم ہندوستان میں عورتوں کی جو تصویر پیش کی گئی تھی وہ غیر اطمینان بخش اور غلط انتخاب سے لی گئی معلومات پر مبنی تھی۔ لکھنے والوں نے زیادہ تر مذہبی ذرائع پر انحصار کیا اور خواتین سے وابستہ چند اہم امور اور پہلوؤں کو نظر انداز کیا۔ لہذا، مذہبی کاموں میں چند خواتین کی محض شراکت داری کو اس بات کا ثبوت نہیں مانا جاسکتا کہ انہیں عوامی

سطح پر آزادی میسر تھی۔

الغرض، اگر صنفی بحثوں کے تاریخی ارتقا اور نسوانی تحریروں کے تاریخی ارتقا (بالخصوص ہندوستان میں) کی تلخیص کی جائے تو کوئی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ دستیاب مطالعات برائے تاریخ نسواں نے بہت ہی کم پیمانہ پر ان پہلوؤں کو چھوا ہے کہ عورتوں کی زندگی میں کیا چیزیں رونما ہوئیں اور تاریخ کے مختلف ادوار میں خواتین کی حیثیت کے ساتھ کیا پیش آیا ہے۔ تاریخ نسواں کا ایک اور اہم پہلو اس بات کا مطالعہ کرتا ہے کہ مرد عورت کے تعلق سے کس طرح کی سوچ رکھتے ہیں اور عورتیں خود اپنے بارے میں کیا خیالات رکھتی ہیں۔ جیسا کہ دیسائی نے بجا طور پر تنقید کی ہے کہ دستیاب تاریخیں سادہ طور پر عوامی زندگی میں عورتوں کی شراکت کا جشن مناتی ہیں اور تحقیق کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کس طرح صنفی تصورات کو قائم رکھا گیا اور ان کا احیا کیا گیا۔ اس کے باوجود، انسانی تاریخ کو سائنسی طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ کسی دیے گئے سماج میں خواتین کی حیثیت کی بدلتی ہوئی حرکیات کے تناظر میں نئے سرے سے تحقیقات کی جائیں۔ یہ بات یہاں مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تاریخ نسواں کو ضروری طور پر غیر اشرافیہ طبقہ کی خواتین سے متعلق تفصیلات فراہم ہوں بالخصوص ان عورتوں کی جو غیر برہمن طبقہ سے تعلق رکھتی ہوں۔

اب تک کی تمام تحقیقات جو کہ خواتین کی تاریخ سے متعلق ہیں محض سماج کے مرکزی دھارے کی نمائندگی تک ہی محدود ہیں۔ پسماندہ طبقات سے وابستہ خواتین قومی تاریخ میں کوئی حیثیت یا نمائندگی نہیں رکھتی۔ بہر حال، جو تاریخ ابھری وہ تعصب کا شکار رہی اور نامکمل رہی۔ تاریخ نسواں کے سلسلہ میں ایک اور خلاء یہ ہے کہ علاقائی تاریخ کی تحریروں میں خواتین نے سماجی تبدیلی کے عمل میں نمایاں کردار ادا کیے۔ خاص طور پر جدوجہد آزادی اور بعد میں کئی ایک سماجی اصلاح کی تحریکوں میں بھی حصہ لیا، جبکہ یہاں بھی ان کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ یہ واقعی ایک المیہ ہے کہ مورخین نے خواتین کے بارے میں لکھنا نظر انداز کیا جبکہ خواتین جملہ آبادی کا تقریباً نصف حصہ ہوتی ہیں اور سماجی ساخت کی تشکیل کا ایک اہم عنصر ہوتی ہیں۔ لہذا ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس طرح کے کام علاقائی پس منظر میں خواتین کی تاریخ کے ضمن میں ایک اہم اضافہ کر سکتے ہیں۔

2.10 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ نے تانیثی تحریکوں کے اہم امور اور پہلوؤں کو سمجھا ہوگا جنھوں نے تاریخ نسواں کی تحریروں پر اپنے اثرات مرتب کیے۔ آپ نے تاریخ نسواں کے متعلق چار اہم نظریات نیز تاریخ نویسی کے تین اہم مراحل کو بھی سمجھا۔ آپ نے یہ بھی سمجھا کہ خواتین کی تاریخ لکھنے کا طریق کار کیا ہے، اور ماخذ سے متعلق مسائل کیا ہیں۔ آپ نے یہ بھی سمجھا کہ بیشتر تحریروں میں خواتین کو کس طرح پیش کیا گیا اور ان کی نمائندگی کس طرح کی گئی ہے۔

2.11 کلیدی الفاظ (Keywords)

Feminist Movement	:	نسائی تحریکیں
Women's History Writing	:	تاریخ نسواں کی تحریر
Invisibility	:	عدم موجودگی
Different Spheres Approach	:	مختلف حلقوں کا نظریہ
Total History	:	مکمل تاریخ
Femininity	:	نسوانیت
Representation	:	نمائندگی

2.12 نمونہ امتحانی سوالات Model Examination Questions

2.12.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. *History of British India* کس نے لکھی ہے؟
2. کلارس بارڈر نے کون سی کتاب لکھی ہے؟
3. ماتحت(Subaltern)تاریخ نویسی سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟
4. جرالڈائن فوربز کی کتاب کا نام لکھیے۔
5. تاریخ نویسی کسے کہتے ہیں؟
6. نسائیت (Feminism) سے کیا مراد ہے؟
7. تاریخ نسواں کے کسی ایک اہم نظریے کا نام بتائیے۔
8. تاریخ نسواں کی تاریخ نویسی کے کتنے مراحل ہیں؟
9. *Women In Ancient India* کس نے لکھی ہے؟
10. مکمل تاریخ ('Total History')سے کیا مراد ہے؟

2.12.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. نسائی تحریکوں اور خواتین کی تاریخ کی تحریروں میں کیا تعلق پایا جاتا ہے؟
2. عدم موجودگی نظریے سے کیا مراد ہے؟
3. تفریقانہ نظریے سے کیا مراد ہے؟

4. مختلف حلقوں کے نظریے سے کیا مراد ہے؟

5. مربعط تاریخ کے نظریے سے کیا مراد ہے؟

2.12.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. کیتھرین میو کی کتاب *Mother India* پر بحث کیجیے۔
2. جیمس مل تصنیف *The History British India* پر بحث کیجیے۔
3. کلارس بارڈر کی تصنیف *Women in Ancient India* پر بحث کیجیے۔

2.13 تجویز کردہ اکتسابی مواد Suggested Learning Resources

1. Chakravarty, Uma, 'Whatever Happened to the Vadic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past' in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Kali for Women, New Delhi, 1989.
2. Chatterjee, Partha, 'Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India', *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 4. November 1989.
3. Davidoff, Leonore and Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women in the English Middle Class*, *1780–1850*, Hutchinson, London, 1987.
4. Davis, Natalie Zemon, 'What is Women's History' in Juliet Gardiner ed., *What is History Today*, Humanities Press International.
5. Gorden, Linda, 'What is Women's History' in Juliet Gardiner ed., *What is History Today*, Humanities Press International.
6. Genovese, Elizabeth Fox, 'Placing Women's History in History', *New Left Review*,133, May-June1982, pp. 5–29.
7. Harris, Alice Kessler, 'Gender History' in David Connadine, *What is History Now*, Palgrave Macmillan Ltd., New York, 2002.
8. Hufton Olwen, 'What is Women's History' in Juliet Gardiner ed., *What is History Today*.
9. 'Introduction' in Jagger, Alison M., and Susan Bordo eds., *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, Rutger University Press, New Brunswick, 1992.
10. Mill, James, 1840, *The History of British India*, London, 1818.
11. Pande, Rekha, Wen liu, and Hsunhui Tseng, 'Feminist Theory and Methodologies Crossing Disciplinary Boundaries' in Fanny M. Cheung and Diane F. Halpern eds., *The Cambridge Handbook of the International Psychology of Women*, Cambridge University Press, U.K., 2020, pp. 14–26.
12. Shah, Kirit Kumar, 'Introduction' in *History and Gender: Some Explorations*, Rawat Publications, New Delhi, 2005.
13. Sinha, Mrinalini, *Colonial Masculinity: The Manly Englishmen and the Effeminate Bengali*, Manchester University Press, Manchester, 1995.
14. Spivak, Gayatri Chakravorty, 'Can the Subaltern Speak?' in Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education Ltd., London.

اکائی 3۔ما قبل جدید ہندوستان میں خواتین

(Women in Pre-Modern India)

اکائی کے اجزا

3.0 تمہید

3.1 مقاصد

3.2 ہندوستانی تاریخ میں خواتین کی حیثیت اور کردار

3.3 طبقہ اشرافیہ کی خواتین سے متعلق مآخذ

3.4 قدیم ہندوستان اور خواتین کی حیثیت

3.5 مستشرقین اور صنفی بحث کا آغاز

3.6 خواتین سے متعلق تحریروں میں برہمنوں کی تعصب پسندی

3.7 ویدک دور میں بیٹوں کے مقابلے بیٹیوں کی حیثیت

3.8 طبقہ اشرافیہ کی خواتین

3.9 خواتین کے فرائض/دھرم

3.10 بدھ اور جین مذاہب کی کتابیں

3.11 کم سن شادیاں اور کثرت ازدواجی نظام

3.12 ابتدائی ویدک دور سے آخری ویدک دور کی طرف منتقلی

3.13 عہدِ وسطیٰ میں خواتین کی حیثیت

3.14 خواتین کے سیاسی حقوق

3.15 بھکتی تحریک اور خواتین

3.16 اکتسابی نتائج

3.17 کلیدی الفاظ

3.18 نمونہ امتحانی سوالات

3.0 تمہید (Introduction)

تاریخ نسواں کا ایک بہت بڑا چیلنج پدرانہ نظام کی ان مختلف شکلوں اور طرزوں کا صحیح طور پر پتہ لگانا ہے جن میں تاریخی اعتبار سے اس نظام کا ظہور ہوا۔ اس نظام کی ساخت اور افعال میں تبدیلیوں کا پتہ لگانا بھی ایک چیلنج ہے۔ اس بات کا تجزیہ کرنا بھی ایک چیلنج ہے کہ کس طرح اس نے عورتوں کے مطالبات کے ساتھ موافقت پیدا کی۔ اگر ہم اس مفروضہ سے شروعات کریں کہ عورتوں اور مردوں نے مل کر اس تہذیب کی مشترکہ طور پر تعمیر کی، تو پھر دوسرا سوال یہ اٹھتا ہے کہ ہم کس طرح موجودہ دور میں پہنچے۔ لہذا ہماری کھوج پدرانہ نظام کی کھوج بن جاتی ہے۔ مردانہ تسلط کے اس نظام کو ایک تاریخی حیثیت دینا اور اس بات پر زور دینا کہ اس نظام کے افعال اور مظاہر وقت کے ساتھ بدلتے رہے، موجودہ روایات کو توڑنے کے برابر ہے۔ ان روایات نے پدرانہ نظام کو ایک تاریخی، لافانی، غیر مرئی اور غیر قابل تبدیلی نظام بنادیا ہے۔ چونکہ ہم بڑی حد تک کبھی نہیں جان پائیں گے کہ کیا حالات رونما ہوئے تھے لہذا ہمیں محض قیاس آرائی پر اکتفا کرنا پڑے گا کہ کس طرح کے حالات پیش آئے ہوں گے۔

لاکھوں سال قدیم ماضی کے بارے میں اس طرح کے تخمینے جو یہ جاننے کے لیے کہ ماضی میں کیا ہوا، نظریہ سازی کے لیے ضروری ہیں اور ان سے قیاس کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ تقریباً چار ملین برس پہلے حیوانات اولیٰ (Primates) سے انسان نما نسل (Hominids) کا ارتقا ہوا تھا۔ انسانوں (Humans) اور حیوانات اولیٰ کے درمیان جو بہت بڑا فرق دیکھا جاتا ہے وہ ایک طویل عرصہ تک انسانی نسل کا طویل بچپن ہے جس میں وہ مجبور ہوتے ہیں۔ چار پیروں کی بجائے دو پیروں پر کھڑا ہونے کی وجہ سے نسوانی پیڑو (Pelvis) اور تولیدی نالی سکڑ تی گئی۔ اس لیے انسانی بچے دیگر حیوانات اولیٰ کے مقابلے میں بہت زیادہ نابالیدہ پیدا ہوتے ہیں اور ان کے سر بھی چھوٹے ہوتے ہیں تاکہ تولیدی نالی سے آسانی سے گزرا جاسکے۔

ابتدائی دور میں انسان، غذاؤں کا ذخیرہ کرتے تھے تاکہ بعد میں استعمال کیا جاسکے۔ اور یہی آگے چل کر غذا کو محفوظ رکھنے کے لیے برتنوں کی ایجاد کا سبب بنا۔ نینسی ٹانر (Nancy Tanner) کا ماننا ہے کہ کس طرح عورتیں اپنے بچوں کی زیادہ دیکھ بھال کرتی تھیں جس کی وجہ سے ان کو بچوں کی دیکھ بھال کی مہارت کی زیادہ ضرورت تھی۔ جبکہ مرد غذا کے حصول کے لیے کوشاں رہتے تھے۔ ان سماجوں میں سماجی تعلقات غیر مستحکم، غیر منظم اور رضاکارانہ نوعیت کے ہوتے تھے۔ ابتدائی حجری دور (جو تقریباً چھ ملین سے دس ہزار ق م کا دور ہے) ابتدائی انسان خانہ بدوش طرز کی زندگی بسر کرتے تھے۔ مرد شکار کرتے تھے جبکہ عورتیں اپنے خاندان کے لیے غذا جمع کرتی تھیں۔ وہ بیجوں، پھل، خشک میوہ جات، غذائی اجناس وغیرہ کو جمع کرتی تھیں۔ وہ اپنے بچوں کی نگہداشت کرتی تھیں کیونکہ وہی بچوں کے پالنے پوسنے کی ذمہ دار ہوتی تھیں۔ اس لیے ان کی حفاظت ضروری تھی۔ یہ ابتدائی صنفی کردار میں تقسیم کو ظاہر کرتا ہے۔ عورتیں گھر کے اور مرد باہر کے کام کاج کے ذمہ دار تھے۔ سماج میں جیسے جیسے ترقی ہوتی گئی، خواتین پر ظلم ہونا شروع ہوا۔ ابتدا میں جو کام کی تقسیم تھی وہ ایک ضرورت تھی جب

عورتیں چھوٹے چھوٹے شکار کرتی تھیں اور غذا جمع کرتی تھیں، جبکہ مرد بڑے شکار کرتے تھے۔ کام کی یہ تقسیم حیاتیاتی اور صنفی طور پر جسمانی قوت میں اور برداشت اختلاف کے سبب نہیں بلکہ صرف اور صرف پیداواری صلاحیت میں اختلاف اور ماؤں کی اپنے بچوں کو دودھ پلانے کی صلاحیت کے سبب تھی۔ آگے چل کر اس اختلاف نے مردوں کے تسلط کو ابھرنے کا موقع فراہم کیا۔

3.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- پدرانہ نظام کو سمجھ سکیں گے۔
- اس کا ساخت اور افعال میں تبدیلیوں کو سمجھ سکیں گے۔
- قدیم ہندوستان میں عورتوں کے مؤقف کا جائزہ لے سکیں گے۔
- اس بات کا جائزہ لے سکیں گے کہ کس طرح مستشرقین نے ماضی کی ہندوستانی تہذیب کی تشکیل نو کی۔
- عہد وسطی کے ہندوستان میں عورتوں کے مؤقف کا جائزہ لے سکیں گے۔
- اس بات کا تجزیہ کر سکیں گے کہ کس طرح عورتوں نے اپنی ایجنسی کو بھگتی تحریک کے ذریعے ظاہر کیا۔

3.2 ہندوستانی تاریخ میں خواتین کی حیثیت اور کردار

(Role and Status of Women in Indian History)

ہندوستان کی پوری تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ خواتین کا مؤقف اور کردار محکومیت سے اقتدار اور آزادی تک ہر دور میں بدلتا رہا ہے۔ ابتدا میں غذا کو جمع کرنے اور غذا کی پیداوار کی طرز میں تبدیلیاں آئیں۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ مردوں کا غلبہ قائم ہوا۔ اس عمل کی شروعات شکار سے ہوئی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ برچھے (Spear) کی ایجاد سے ہوا ہو؛ اور مابعد شکار دور میں جب لوگوں نے گلہ بانی (مویشی پالن) معیشت کو فروغ دیا تو مردوں کی برتری اس وجہ سے قائم ہوئی کیونکہ اناج کا ذخیرہ کرنا مردوں کے کام میں شامل تھا۔ لیکن ان سماجوں میں جہاں شکار کے مقابلے میں زراعت کو فوقیت حاصل تھی وہاں عورتوں کو بہتر مقام اور مرتبہ حاصل تھا کیونکہ زراعت ان کی ایجاد اور ان کا کام تھا۔ لیکن جیسے جیسے زراعت کے طریقوں میں ترقی ہوتی گئی، خاص طور پر بیلوں کے ذریعے کھیتوں میں ہل چلانے کا طریقہ عام ہوتا گیا ویسے ویسے زراعت میں خواتین کی اہمیت میں کمی آ گئی۔ خواتین کی حیثیت میں تبدیلی کے اشارے ان ابتدائی تحریریوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ریاست (State) کے تصور کی ابتداء کا حوالہ دیتے ہیں۔

موقف کی یہ نمایاں تبدیلی ان ابتدائی تصانیف سے بخوبی عیاں ہوتی ہیں جس میں ریاست کے تصور کے ابھرنے کے حوالے ملتے ہیں۔ یہ حوالہ جات ان کسان سماجوں کے ہیں جہاں لوگ ایک طویل عرصے تک مل جل کر اور امن و سکون سے رہنے کے بعد اچانک تشدد اور لاقانونیت کے مراکز کے طور پر ابھر گئے جہاں وہ ایک دوسرے کی بیویوں اور فصلوں کی چوری کرنے لگے۔ کہا جاتا ہے کہ جائیداد اور عورت

فتنے کا سبب ہوتے ہیں۔ امن وامان کو قائم کرنے اور ذاتی جائیداد اور شادی بیاہ کے اداروں کی حفاظت کے لیے ایک ایسے فرد کو منتخب کیا جاتا تھا جو ان سماجوں کی نگہبانی اور امن وامان کی صورتحال کو برقرار رکھے۔ اسی دور سے خواتین کی حیثیت میں گراوٹ پائی جانے لگی۔ یہی بات بدھ مذہب کی مذہبی تحریروں جیسے دگھانکایا (Digha Nikaya) اور مہابھارت سے بخوبی ظاہر ہوتی ہے۔ لہذا پیداواریت کی طرز میں تبدیلی کے ساتھ پدرانہ نظام کا ارتقاء ہونے لگا اور اس طرح ایک خاص طرز کی سماجی وثقافتی نشو نما بھی دیکھی جانے لگی۔

3.3 طبقہ اشرافیہ کی خواتین سے متعلق ماخذ (Sources on Elite Women)

بیشتر تاریخی ذرائع میں سماج کے طبقہ اشرافیہ سے متعلق معلومات ملتی ہیں جو درباروں اور امراء کے ارد گرد گھومتی ہیں۔ لہذا جب وہ خواتین سے متعلق بات کرتے ہیں تو عام طور پر ان کا موضوع صرف اسی طبقہ کی خواتین ہوتی ہیں، کیونکہ دوسرے طبقات کی خواتین اور قبائلی پس منظر سے تعلق رکھنے والی خواتین کے رسم ورواج جداگانہ ہوتے ہیں۔ ان میں قبائلی خواتین اور مزدور پیشہ خواتین شاذو نادر ہی نظر آتی ہیں۔ چونکہ وہ ایسے گروہ کی نمائندگی کرتی ہیں جن کی اپنی ادبی (تحریر شدہ) ثقافت نہیں ہوتی، اور اس طرح وہ اپنے پیچھے بہت کم ثبوت چھوڑتی ہیں۔ البتہ ادب میں ان سے متعلق حوالے ملتے ہیں اور آثار قدیمہ (Archaeology) کے ثبوتوں کی بنیاد پر ماقبل خواندگی سماجوں کی زندگی کی باز تعمیر کی کوششیں کرتے ہیں۔ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ سماج کی طبقہ بندی کی ایک اہم بنیاد معاشی طور پر دولت کی فراوانی ہے جو کہ حکمران طبقہ میں پائی جاتی ہے۔ شکاری اور غذا جمع کرنے والے طبقہ میں اس طرح کی دولت کی فراوانی نہیں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح ذاتی جائیداد کا سوال بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ اس طرح کا طبقہ عموما مساوات پسند (egalitarian) ہوتا ہے۔ سماج کی یہ طبقہ بندی غذائی پیداوار نہ کرنے والے طبقہ کے وجود سے شروع ہوتی ہے جو دوسروں کی محنت مزدوری پر جیتے ہیں۔ ہندوستان کے حوالے سے جدید پتھر کے دور (Neolithic Age) کی آبادیاں قدیم ہندوستان کے شمال مغربی حصوں میں دکھائی دیتی ہے۔ وادی سندھ کی تہذیب جو کہ شہری آبادی پر مشتمل تھی اور جس کا ایک وسیع رقبہ پر تجارتی پھیلاؤ تھا جو کہ موجودہ دور کے مہاراشٹر اسے ایران تک کے علاقوں پر محیط تھا۔ یہ تہذیب ایک صدی قبل کھدائی کے دوران دریافت ہوئی۔ اس تہذیب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں طرز رہائش کی بنیاد پر مختلف طبقات کے لوگ رہتے بستے تھے۔ البتہ کسی بھی تحریری ریکارڈ کی عدم موجودگی کی بنا پر اور ہڑپہ کی مہروں (Indus Seals) کو نہ پڑھ پانے کے سبب ہم خواتین کی صورتحال کو پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ صرف ایک ثبوت جو ہمیں ملتا ہے وہ ایک عورت کی مشابہت والا مجسمہ ہے جسے عام طور پر ہڑپہ کی رقاصہ لڑکی (Harappan Dancing Girl) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اسی طرح عورتوں سے مشابہت رکھنے والی مختلف مہریں (Seals) ممکنہ طور پر اس عہد کی ثقافت میں خواتین کے احترام واہمیت کی نشاندہی کرتی ہیں۔

3.4 قدیم ہندوستان اور خواتین کی حیثیت (Status of Women in Ancient India)

حالانکہ ایسا کہا جاتا ہے کہ قدیم ویدک دور میں خواتین کی حیثیت بہت حد تک بہتر تھی اور مابعد ویدک عہد سے لے کر مسلمانوں کی آمد تک اس میں گراوٹ آتی گئی۔ گارگی (Gargi) اور میتریی (Maitreyi) کی مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ خواتین سمیتیوں میں حصہ لیتی

تھیں۔اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قدیم سماج میں پدرانہ نظام رائج تھا اور اس کی عام وجہ بس یہی تھی کہ سماج کی ساخت اور اقدار ہی اس طور پر بنی ہوئی تھیں جو مردوں کو ایک اعلیٰ حیثیت اور رتبہ دیتی تھیں اور وہ مذہبی کتابوں سے لیا گیا تھا۔اس طرح کے مباحث مشہور مورخ اے۔ایس آلٹیکر (Prof. A.S. Altekar) کی تصانیف میں ملتے ہیں۔یہ قومی تاریخ نگاری کے مباحث کی خصوصیت ہے جس کے تحت ویدک دور اور گپتاؤں کے دور کو مثالی حوالے کے نکتے کے طور پر ابھارا جاتا ہے۔اس قسم کی تاریخ نگاری میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ بعض مخصوص جملوں کو زیادہ ظاہر کیا جاتا ہے جبکہ وسیع پس منظر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔اس سے ہمیں بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے مباحث پیش کرنے کا رجحان تمام تر عہد وسطیٰ میں جاری رہا اور ہمیں ایسے کوئی ثبوت نہیں ملتے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ پدرانہ نظام کی ساخت میں کوئی واضح شکست وریخت ہوئی ہو جس سے یہ نظام ختم ہو گیا ہو۔حقیقت تو یہ ہے کہ یہ سلسلہ عہد جدید میں بھی جاری رہا جس کے نتیجے میں سماجی مصلحین اور آزادی کے جہد کاروں نے اِن مسائل کو اٹھایا اور یہی مسائل ما بعد آزادی کے دور میں خواتین تحریکوں کے ایجنڈے میں شامل رہے۔

3.5 مستشرقین اور صنفی بحث کا آغاز (Orientalists and the Beginning of Gender Discourse)

انیسویں صدی میں اہل یورپ نے قدیم ہندوستان کی تاریخ میں دلچسپی لینی شروع کی،اور اسی کے نتیجہ میں خواتین کے تعلق سے کئی تحریریں سامنے آئیں۔ مستشرقین نے ماضی ہندوستانی تہذیب کی عظمت کی نئے سرے سے تعمیر کی۔انہوں نے ماضی کو ایک مجموعی دور کے طور پر پیش کیا۔اس عمل کے پیچھے یہ مقصد کار فرما تھا کہ مقامی باشندوں کو اپنے قوانین کے متعلق واقف کیا جائے اور انہیں اپنے حکمرانوں کی کوششوں سے آگاہ کیا جائے۔نوآباد کاروں کی اس طرح کی صنفی تعمیر نو اور نوآبادیاتی ادب کی نشوونما نے مل کر ہندوستانی ادب اور سماج کو ادنیٰ درجے کے طور پر پیش کیا۔اگرچہ انہوں نے سنسکرت اور فارسی کی کئی تحریروں کی بازیافت کی، لیکن ان کے کاموں میں ہندوستانی تاریخ کی بعض تشکیل کردہ شکل نظر آتی ہے۔یہ تحریریں بتاتی ہیں کہ ویدک دور میں عورتوں کو اعلیٰ مقام حاصل تھا اور یہ دور ایک سنہری دور تھا۔لیکن مسلمانوں کے آنے سے ان کے مقام میں گراوٹ آنے لگی اور اب یہ برطانوی حکمرانوں پر ہے کہ وہ ہندوستانی عورتوں کے مقام میں بہتری لائیں۔ولیم جونز(Sir William Jones) اور ایچ۔ٹی۔کول بروک(H.T. Colebrooke)نے(جن کا ایشیاٹک سوسائٹی سے بہت قریبی تعلق رہا ہے) سنسکرت ادب،تاریخ، فلسفہ وغیرہ جیسے مختلف موضوعات پر لکھا جنہیں بعد میں مزید تفصیلات کے ساتھ نکھارا گیا۔جونز نے ستی کی رسم پر توجہ نہیں دی۔چلتے ہوئے گارگی کا ذکر کیا جو اپنی پاکبازی اور علم کے لیے مشہور تھی۔بروک نے ستی پر نصابی کتاب کی حیثیت دی۔ جیمس مل نے ہندوستان کی تاریخ کو ہندو، مسلم اور انگریز ادوار میں تقسیم کیا۔وہ ہندوستانی تہذیب کو خام اور اَن گھڑ سمجھتا ہے کیونکہ اس میں عورتوں کی کوئی حیثیت نہیں۔مذہبی کتابیں عورتوں کے ذکر سے خالی تھیں۔وہ تعلیم اور والدین کی جائیداد میں حصے سے محروم تھیں اور اپنے شوہر کے ساتھ بیٹھ کر کھانے کے قابل نہیں سمجھی جاتی تھیں۔ جیمس مل کے مطابق ہندو مرد حکمرانی کے لیے نااہل تھے۔

3.6 خواتین سے متعلق تحریروں میں برہمنوں کی تعصب پسندی

(Brahmanical Bias in Writing about Women)

کئی علماء جو قدیم ہندوستان میں خواتین سے متعلق لکھ رہے تھے، اپنے ذرائع کے لیے متنی مواد پر انحصار کرتے تھے جو سنسکرت زبان میں تھا اور بنیادی طور پر برہمن واد پر مبنی تھا۔ یہ متون (texts) مذہبی اور قانونی سوالات سے بھرے پڑے ہیں کیونکہ ان میں خواتین کو زیادہ تر خاندان کے حوالے سے اور شوہر و بیوی کے مابین تعلقات کے پس منظر میں پیش کیا گیا۔ بنیادی طور پر یہ بیوی کے اپنے شوہر کے ساتھ تعلقات پر توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ دوسرا اہم مرکز ماں اور بچے کا تعلق ہے لیکن یہاں مرکز حاملہ ماں کے بجائے بچہ ہوتا ہے۔ برہمنواد متون (Brahmanical Texts) میں برہمنوں کی موروثی تعصب پسندی صاف طور پر نظر آتی ہے۔ وہ برہمنوں کے تصورات کی عکاسی کرتے ہیں نہ کہ عوامی رسم و رواج۔ وہ سماج کے صرف اعلیٰ طبقہ تک ہی اپنے آپ کو محدود کر لیتے ہیں۔ اس برہمن واد نظریے کی تشکیل کے دور میں جو ایک ہزار قبل مسیح کے نصف اول کے وسطی عرصے میں براعظم ہند میں ہوئی۔ ویدک دھرم کی از سر نو تعریف (redefine) کی گئی اور اسے مردوں کو اعلیٰ طبقہ کی سخت ترین روایات سے جوڑا گیا اور وہیں سخت ترین غلامی سے عورتوں کو جوڑا گیا۔ اس غلامی میں بیواؤں کی دوبارہ شادی پر پابندی، خواتین کی گھر گرہستی اور اپنے شوہروں کے تئیں بیویوں کی انتہائی عقیدت مندانہ وفاداری یہاں تک کہ شوہر کو خدا کا درجہ دینا شامل تھا۔

بعض اہم عقائد سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو پاکباز اور وفادار ہونا لازمی تھا۔ مشکل اور ناموافق حالات میں بھی اسے ان خوبیوں کا مظاہرہ کرنا ضروری تھا۔ بیوی کی وفاداری اس کے اندر وہ قوت پیدا کرتی ہے جس سے وہ مصائب کا مقابلہ کر سکتی ہے۔ اس کی متعدد مثالیں ہیں، جیسے دمینتی جس نے پانچ ہم شکل مردوں میں اپنے ہونے والے شوہر کو پہچانا۔ ساوتری جس نے اپنی وفاداری کے بل پر یما (موت کا دیوتا) کا دوسری دنیا تک پیچھا کیا اور اپنے شوہر کی جان واپس لی۔ اروندھتی جس نے اپنے بہکانے والوں کو بچوں میں بدل دیا۔ اہلیا نے اندر کے فریب کو نہیں سمجھا جس کی وجہ سے اسے بطور سزا پتھر میں بدل دیا گیا۔ ان حقائق کے برخلاف مہابھارت میں عورتیں نہ تو پاکیزہ ہیں اور نہ ہی غیر فعال۔ کنتی (Kunti) شادی کے بغیر حاملہ ہوتی ہے۔ دروپدی بھی ایک واحد مرد کی بیوی ہونے کے تصور کی نفی کرتی ہے۔ وہ اپنے پر ہونے والے ظلم پر خاموش نہیں رہتی بلکہ پانڈؤں کی وجہ سے اس کے ساتھ کیے جانے والے بے احترامی کے برتاؤ کی سختی سے مذمت کرتی ہے۔ وہ اپنے بڑوں اور بزرگوں سے ایک غلام کے قانونی مؤقف پر بحث کرتی ہے۔

3.7 ویدک دور میں بیٹوں کے مقابلے بیٹیوں کی حیثیت

(Status of Sons and Daughters during the Vedic Period)

ویدک دور میں بیٹیوں کے مقابلے میں بیٹوں کو فوقیت دی جاتی تھی۔ ان کو جسمانی طور پر طاقتور اور اپنے خاندان اور کنبہ کے نگران اور حکمران کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ اتھر وید میں ایسے رسومات کا ذکر ہے جو بیٹے کی پیدائش کو یقینی بناتے ہیں۔ بیٹیاں کم تر حیثیت رکھتی

تھیں۔اتھر و وید میں لکھا ہے کہ کوئی عورت اپنی شادی میں اسی وقت کامیاب ثابت ہوسکتی ہے جب اسے برہمچریہ مرحلے کے دوران مناسب تربیت ملی ہو۔ برہموادنیاں (Brahmavadinis) ایسی عورتوں کو کہا جاتا تھا جو تاحیات فلسفہ اور مذہبیات کی طالبات ہوتی تھیں اور علم کے انتہائی اعلیٰ درجہ تک رسائی ان کا مقصد ہوتا تھا۔ ویدوں کے علاوہ کئی عورتوں کو پوروا ممانسا(*Purva Mimansa*) پر مہارت حاصل تھی جس میں ویدک عہد کی قربانیوں سے متعلق جانکاری موجود ہے۔ سدیودواہاس(Sadyodvahas) وہ خواتین ہوتی تھیں جو اپنی شادی تک ویدک نغموں(Vedic Hymns) کا مطالعہ کرتی تھیں۔ان نغموں کو وہ یاد کرلیتی تھیں، تاکہ شادی کے بعد وہ روزمرہ اور مختلف اوقات میں کی جانے والی عبادتوں اور رسموں کے دوران انہیں گا سکیں۔ رگ وید میں اس طرح کے ایک ہزار نغمے شامل ہیں جس میں دس نغمے میترئی (Maitreyi) سے منسوب ہیں جو ایک خاتون پجاری اور فلسفی تھیں۔ یہ نغمے انہوں نے اپنے عالم شوہر یجنا والکیہ (Yajnavalkya) کی شخصیت اور ان کے روحانی خیالات کو پروان چڑھانے کے لیے لکھے۔ گارگی کا جنم گارگ گھرانے میں ہوا۔ وہ ایک دانشور خاتون مانی جاتی ہیں اور ایک مشہور عالم واچکنو (Vachaknu) کی بیٹی تھی۔ وہ 'برہمایجنا' نامی فلسفیانہ کانگریس میں حصہ لینے والوں میں سے ایک تھی۔اس خاتون نے مشہور عالم یجناوالکیہ کو 'روح' یا 'آتما' پر مختلف الجھانے والے سوالات کرتے ہوئے چیلنج کیا۔ان کے سوالوں سے اس وقت کے کئی قابل علماء بھی حیران رہ گئے تھے۔

ایک پدرانہ نظام میں بیٹے کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے اور لڑکی کی بے قدری کی جاتی ہے۔ اتھر و وید میں ایک دعا ہے جو کچھ اس طرح ہے کہ 'اے خدا تو ہمیں بیٹا دے اور بیٹی کسی اور کو دے۔' لڑکی کی پیدائش پر اس طرح خوشی نہیں منائی جاتی جس طرح لڑکے کی پیدائش پر منائی جاتی تھی۔ اتھر و وید اور سام وید کے منتر براہمنا میں لڑکے کے لیے دعائیں درج ہیں۔ اور شوہر اور بیوی دونوں مل کر بیٹے کی پیدائش کی دعا کرتے تھے۔ اتھرو وید کے مطابق بیٹا اپنے والد کو جہنم کی آگ سے بچاتا ہے۔ایک باپ اپنے قرض کا بوجھ بیٹے پر لادتا ہے اور بیٹے کے ذریعے ہی دنیا کو فتح کرتا ہے۔ اپنے پوتے کے ذریعے وہ لافانیت (Immorality) حاصل کرتا ہے اور پوتے کے بیٹے کے ذریعے سورج کی دنیا کو فتح کرلیتا ہے۔ ہندو فلسفہ کے مطابق، شادی کا مقصد مذہبی تھا اور اس ادارہ کے ذریعے ہی ایک گرہست (Householder) اپنے تین قرضوں کی ادائیگی کر سکتا ہے: خداؤں، سنتوں اور اپنے پرکھوں کے۔ اس کے بعد وہ شخص ون پرستھا آشرم میں اپنے فرائض سے آزاد ہوکر زندگی گزار سکتا ہے۔ لہٰذا، بیٹا ہندو طریق زندگی میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر کوئی عورت بیٹے کو جنم نہیں دیتی یا بانجھ ہوتی ہے تو پھر خاندان کا بنیادی مذہبی مقصد پورا نہیں ہو پاتا جس کی وجہ سے بیوی کو کبھی ناکارہ قرار دیا جاتا تھا۔ لڑکی کی ولادت پر بیوی کو اُسی صورت میں برتری ملتی اگر وہ بے اولاد ہوتی۔ تاہم طفل کشی کا رواج نہیں تھا۔ اسقاط حمل کرانے کو گھناؤنا جرم سمجھا جاتا تھا۔ چوتھی صدی کے بعد سے خاندان میں عورت کے پست مقام کو مذہبی کتابوں میں درج کیا گیا۔

3.8 طبقہ اشرافیہ کی خواتین (Elite Women)

قدیم دور کے تاریخی مآخذ زیادہ تر طبقہ اشرافیہ جیسے بادشاہ، شاہی دربار اور دولت مند تاجروں کا ذکر کرتے ہیں۔ ہمیں سماج کے دیگر

طبقات کے بارے میں صرف بالواسطہ ماخذ کی بنیاد پر قیاس آرائی کرنی پڑتی ہے۔ طبقہ اشرافیہ کی خواتین کو نرم مزاج اور مستقبل کے حکمرانوں کی ماں سمجھا جاتا تھا۔ شاہی شادیاں در حقیقت سیاسی اتحاد کے لیے ہوتی تھیں۔ طبقہ اشرافیہ کی خواتین مکمل محفوظ اور محصور زندگی گزارتی تھیں۔ عزت دار گھرانوں کی خواتین کا تذکرہ جو نقاب پہن کر باہر نکلتی تھیں مولود مسیح کی ابتدائی صدیوں سے ملتا ہے۔ اسلام کے پردے نے مقامی پردے کی روایت کو تقویت بخشی۔ کاریگروں اور کسانوں کی عورتیں کم آرام دہ زندگی گزارتی تھیں۔ عورتوں پر کام کا دباؤ سماجی روایات کی طرف سے نہیں بلکہ معاشی ضروریات کی وجہ سے تھا جہاں آرام محدود تھا کیونکہ عورتیں مردوں کے پیشہ وارانہ کام میں ہاتھ بٹاتی تھیں۔ سمرتی ادب مثلاً منوسمرتی، آپستامبا سمرتی اور گوتم میں ایسی عورتوں کا بہت ذکر ملتا، جس کے ذریعے ہم اس دور کی محنت کش عورت کا خاکہ کھینچ سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ جاتک کہانیوں میں بھی شاہی خواتین، اشرافیہ کی خواتین، تاجروں کی خواتین، ہنرمندوں کی خواتین، ماہی گیروں کی خواتین اور مزدور خواتین متعدد جھلکیاں مل جاتی ہیں۔ ان ماخذ، سنسکرت ادب اور ڈراموں اور کتبوں کے مطالعے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ عورتوں کے مختلف طبقات میں امتیاز اور فرق پایا جاتا تھا، یعنی جہاں شاہی خاندان کی عورتوں کو تحفظ ضرورت تھی، وہیں محکوم طبقے کی عورتیں زیادہ پابندیوں میں نہیں تھیں۔ یہ امتیاز مذہب کے میدان میں بھی تھا۔ حوصلہ مند دیویاں بیویوں کے طور پر دیکھی جاتی تھیں، جیسے لکشمی، پاروتی، سیتا جبکہ غضبناک دیویاں مرد سے آزاد ہوتی تھیں جیسے کالی، درگا۔

3.9 خواتین کے فرائض/دھرم (Women's Dharma)

قدیم اور آخری دور کے برہمن واد قانونی کتابوں کے مطابق، یہ دھرم ہی ہے جو کسی فرد کی مذہبی اور سماجی زندگی پر کنٹرول رکھتا ہے۔ ان کے مطابق ہر شخص کو چند مخصوص سماجی و مذہبی فرائض کی انجام دہی ضروری قرار دی گئی ہے۔ اور یہ فرائض ہر فرد کی انفرادیت کے لحاظ سے عائد کیے جاتے ہیں۔ کیونکہ ہر شخص ایک مخصوص کمیونٹی (جاتی) کا رکن ہوتا ہے۔ شروتی، سمرتی اور سداچار کے ساتھ ساتھ اچھے اخلاق بھی دھرم کے اہم ذرائع میں شامل ہوتے ہیں۔ اگر ہر ایک فرد اپنے اپنے دھرم کا پالن کرے تو اس کے نتائج سب کے لیے فائدہ مند ہوں گے۔ عورت کے لیے اس کا دھرم استری دھرم ہے اور دھرم کا مفہوم محض ایک ذاتی شناخت نہیں ہے بلکہ دنیا بھر کے دباؤ کا نچوڑ ہے جو بالخصوص مردوں کے مفاد پر مبنی ہوتا ہے۔ عورت سماج کی طے کردہ رواجوں کے مطابق اپنے کام انجام دے سکتی ہے۔ اس طرح کا کام انجام دینے سے عورت اپنے گھر کی مالکن بنتی ہے اور اپنے خاندان اور دھرم کی نگران کار بھی ہوتی ہے اور وہ اس دھرم کو اپنے بچوں کے ذریعے ایک نسل سے اگلی نسل تک منتقل کرتی ہے۔ عورتیں اپنی کمزور فطرت اور جسمانی ساخت میں آلودگی کے سبب صدر خاندان کے ماتحت سمجھی جاتی تھیں۔ ان خامیوں سے پاک ہونے کے لیے انہیں بار بار پاکیزگی کی رسومات پر عمل کرنا پڑتا ہے۔ انہیں مندروں کو پابندی سے جانا پڑتا ہے۔ مذہبی رسومات کو اعلیٰ عقیدہ کے ساتھ ادا کرنا پڑتا ہے اور ان کے لئے مذہبی ورت یعنی مذہبی روزے رکھنا بھی لازم قرار دیا گیا ہے۔ سال بھر میں روزوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا اور پھر وقت گذرنے کے ساتھ انہیں مختلف ورت یعنی روزے رکھنے کا فرض پورا کرنا پڑتا تھا۔ یہ ورت ان کے جسم، ذہن اور روح کو پاک بنانے کے مقصد سے رکھے جاتے۔ ان روزوں کے ذریعے عورت اپنے ناپاک جسم کو پاک جسم میں تبدیل کرتی ہے۔ پرانی کتابوں جیسے اٹھارہ پرانوں اور چھوٹے اُپ پرانوں میں اس طرح کی کئی مثالیں پیش کی گئیں ہیں جہاں عورتیں ان ورتوں کو انجام دیتی

تھیں۔اس کے باوجود ہمیں ان عورتوں کی بھی مثالیں ملتی ہیں جنہوں نے تقریباً200 نغمے رگ وید کے لیے لکھے ہیں۔اپالا، لوپامدرا، گارگی میترئی اور گھوشا اس دور کی اہم فلسفی خواتین تھیں۔عورتیں سیاسی اجتماع میں شریک ہو سکتی تھیں اور اپنے شوہروں کے ساتھ قربانیاں پیش کر سکتی تھیں۔برہمن واد مذہب میں عورت کو ایک ماتحت حیثیت دی گئی۔گیتا میں بھی عورت کی درجہ بندی ویشیا اور شودرا کے ساتھ کی جاتی ہے اور انہیں گناہ گار پیدائش قرار دیا گیا ہے۔گیتا میں لکھا ہے "اے ارجن! میرے پاس سہارا لینے کے لیے وہ بھی ہیں کہ جو گناہ گار پیدائش ہیں؛ چاہے وہ خواتین ہو، ویشیا ہو، یا شودر ہو جو اعلیٰ ترین مقصد کو حاصل کر سکتے ہیں۔ماہواری کے دوران اور بچہ کی پیدائش کے بعد ایک عورت کو انتہائی ناپاک سمجھا جاتا ہے۔اسی طرح بیوگی کے دور میں بھی اسے نجس قرار دیا جاتا ہے۔بہت ساری مذہبی کتب میں عورت کو کمزور اور ناپاک قرار دیا گیا ہے۔اسے کسی بھی مذہبی تقریب میں حصہ لینے سے قبل اچھی طرح پاک ہونا ضروری ہوتا ہے۔ماہواری کے دوران عورتوں کو علیحدہ جگہ پر خاموشی سے اور الگ تھلگ بٹھایا جاتا، الگ تھلگ کھانا دیا جاتا اور اگر کوئی انہیں چھولیتا تو اسے ناپاک سمجھا جاتا تھا۔شوہر کو بھی ماہواری کے دوران پہلے چار دنوں تک اس کے ساتھ ہم بستری کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔

منو کے دور تک آتے آتے، لڑکیوں کے لیے اپنین(Upanayana) تقریب غیر ضروری قرار دی گئی تھی اور اسے مذہبی قربانیوں کے انجام دینے سے منع کر دیا جاتا تھا۔برہمنی قانونی کتب کا کہنا تھا کہ ہر فرد کو اپنے دھرم کے مطابق زندگی گزارنا چاہیے، لیکن عورتوں کے لیے ان کا دھرم صرف اور صرف استری دھرم ہی ہے۔حالانکہ خواتین نے ان کی جنس اور ان کے جسمانی احساسات کے بارے میں انتہائی تنقیدی رویہ اختیار کیا۔تانترک نظریے (Tantricism) نے ماتحت گروہوں کے انضمام کا آغاز کیا اور خواتین کو بحث کے مرکز میں لانے کی کوشش کی۔

3.10 بدھ اور جین مذاہب کی کتابیں (Buddhist and Jain Texts)

بدھ اور جین مذاہب کی کتابیں ہندو مذہبی روایات سے کافی فاصلہ پر نظر آتی ہیں۔بدھ مت کے اُصول 'دوبارہ جنم' (rebirth) کے مطابق کسی بھی انسان کی جنس لگاتار منتقلی(Transmigration) کے بعد بدل سکتی ہے۔لہٰذا، یہاں نہ تو کوئی مرد ہوتا ہے نا عورت بلکہ صرف کرم کی دھارا (Karmic Stream) ہوتی ہے۔حالانکہ بدھ اور مہاویران دونوں نے عورتوں کے لیے مساوات کی بات کہی، لیکن پھر بھی سنگھ(Sangha) کے کچھ ارکان کی جانب سے کچھ مخالفت دیکھی جاتی ہے۔اس کی مثال درج ذیل واقعہ سے لی جا سکتی ہے۔جب بدھ نے سنگھ قائم کیا تو عورتیں بھی اس میں شامل ہونا چاہتی تھیں لیکن انہیں اس کی اجازت نہیں دی گئی۔اس سلسلے میں 500 مسکین عورتیں، جن کی قیادت پر جاپتی گوتمی کر رہی تھی نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ بال منڈوا کر ایک جلوس نکالا اور اس ادارہ میں شمولیت کی مانگ کی۔اس بنیاد پر ان کے مطالبے کو مان لیا گیا اور اس طرح خواتین کو بھی سنگھ میں شمولیت کے اہل قرار دیا گیا۔لیکن اس حکم نامہ کو جاری کرنے سے قبل پر جاپتی کو آٹھ قواعد پر عمل کرنا لازمی قرار دیا گیا اور ان قواعد کو بعد میں بھکونی ونایا (*Bhikkhuni Vinaya*) میں شامل کیا گیا۔ان قواعد کی تلخیص کچھ اس طرح ہے:

- نمسکار کرنے (Salutation) کے معاملے میں بھکوؤں کو بھکونیوں پر ہمیشہ فوقیت حاصل ہوگی۔
- بھکونیوں کو وہاں سالانہ تقریب واسا (Vassa) منانے کی اجازت نہیں ہوگی جہاں کے ضلع میں بھکو نہیں ہوں گے۔
- بھکوؤں کو بھکونیوں کے لیے اپوستھا (Uposatha) تقاریب کی تاریخیں طئے کرنا ہوگا۔
- بھکونیوں اور بھکوؤں کے مشترکہ اجلاس سے قبل بھکونیوں کو اپنی غلطیوں کا اعتراف کرنا ہوگا۔
- بھکونیوں کے معاملے میں چند مخصوص عدالتی کارروائیاں دونوں سنگھاؤں کے لئے ضروری ہے۔
- بھکونیوں کے اپاسمپادا (Upasampada) کی شروعات کا موقع بھکوؤں کو بھی دیا جانا چاہیے۔
- کوئی بھکونی کبھی بھی بھکوؤں کو گالی نہ دے۔
- بھکو کبھی بھی بھکونی سے رسمی طور پر علیحدہ ہو سکتا ہے، لیکن یہی کام بھکونی نہیں کرسکتی۔

جب بھکونیوں کے یہ اُصول قائم ہوگئے تو مختلف سماجی پس منظر سے آنے والی کئی مشہور عورتوں نے اس حکم کی تعریف کی اور بدھ کی تعلیمات سے متاثر ہوئیں، جس نے خواتین کو اس حکم نامے کے ذریعے آزادی دی۔ کئی بھکونیوں نے آگے چل کر روحانی علم حاصل کیا۔

3.11 کم سن شادی اور کثیر ازدواجی نظام (Early Marriage and Polygamy)

دور قدیم اور دور وسطیٰ دونوں میں لڑکیوں کی کم سنی کی شادیاں عام تھیں۔ آلٹیکر (A.S. Altekar) البتہ اس بات پر بحث کرتے ہیں کہ ویدک دور میں لڑکیوں کی شادی نسبتاً کچھ بڑی عمر میں ہوتی تھی۔ شادی کے لیے استعمال ہونے والے لفظ 'ادواہا' (Udvaha) سے مراد ہی کسی لڑکی کی بلوغت کو پہنچنے کے بعد کی شادی ہے۔ جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ شادی کے فوراً بعد لڑکی اپنے شوہر کے گھر میں رہنے کے لیے چلی جاتی ہے۔ شادی کے ایک نغمے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن پوری طرح بالغ ہے' جوان ہے اور شوہر کے لیے بے چین ہے۔ اس میں امید کا اظہار ہوتا ہے کہ دلہن اپنے سسرالی والدین سے گرہستی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ سے لے لے گی۔ حالانکہ چوتھی صدی قبل مسیح سے ہی لڑکیوں کی کم عمری میں شادی کی تبلیغ شروع ہوئی۔ دھرم سوتروں کے مصنّفین جو 400 قبل مسیح سے 100 عیسوی کے درمیان لکھے گئے۔ اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ سن بلوغت کو پہنچنے کے بعد لڑکیوں کی شادی میں دیر نہیں کرنا چاہیے۔

ان میں سے دو مصنفین وشستھا (Vashistha) اور بودھیان نے تجویز رکھی کہ سن بلوغت کے بعد لڑکیوں کو تین سال سے زائد عرصے تک شادی سے روک رکھنا مناسب نہیں ہے اور اس تجویز سے منو اور کوٹلیا دونوں اتفاق رکھتے تھے۔ اس کے باوجود سنہ 200 عیسوی کے بعد بلوغت سے قبل کی شادیاں عام ہونے لگیں۔ یجنا والکیہ نے اس بات پر زور دیا کہ لڑکیوں کی شادی بلوغت سے پہلے ہی کردینی چاہیے ورنہ اس کے والدین پر جنین (embryo) کو ضائع کرنے کا گناہ ہوگا۔ سنہ 500 تا 1000 عیسوی کے درمیان بلوغت سے قبل شادی کردینے کی حوصلہ افزائی ہوتی رہی اور عام طور پر یہ خیال پایا جاتا تھا کہ لڑکی تقریباً دس سال کی عمر میں بالغ ہوتی ہے لہٰذا ایک لڑکی کی شادی اس کے دس سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے ہی کردینی چاہیے۔ لڑکیوں کی کم سنی کی شادی کا یہ نظام عہدِ وسطیٰ تک جاری رہا اور اس سلسلے میں ہمارے

یہاں بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ عہدِ وسطیٰ میں ہندوستان کا دورہ کرنے والے کئی یوروپی سیاحوں نے اس کے حوالے دیے ہیں۔ ٹریورنیر (Tavernier) کہتا ہے کہ ہندو اپنی لڑکیوں کی شادی بہت کم عمر میں کر دیتے ہیں۔ کئی مقامات پر شادی کی تقاریب چار، پانچ یا چھ سال کی عمر میں منعقد کی جاتی تھیں۔ منوسی (Manucci) کہتے ہیں کہ بیٹیوں کی شادی اس وقت کر دی جاتی تھی جب کہ اسے پوری طرح بات چیت کرنا نہیں آتا تھا۔ لڑکیوں کی اس طرح کم عمری میں شادی سے ان کے لیے صحت کے کئی مسائل پیش آتے تھے اور اس طرح عورتوں کو بڑی تعداد میں بچے ہوتے تھے۔ ایسی خواتین جن کو کم عمری میں بچے ہوتے تھے وہ بہت جلد بوڑھی ہو جاتی تھیں اور ان کے چہروں اور جسم پر جھریاں آجاتی تھیں۔ لڑکیوں کی کم عمری کی شادی کے رواج کو دیکھتے ہوئے مغل بادشاہ اکبر نے اس پر روک لگانے کی کوشش کی تھی۔ اکبر نے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے بلوغت سے قبل شادی کو ممنوع قرار دیا اور کئی ایسے قوانین لاگو کیے جس سے کہ خواتین کا تحفظ ہو سکے۔

اس کے خیال میں جب نابالغ لڑکا یا لڑکی کی شادی ہوتی ہے اور پھر جب وہ بالغ ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کے رشتے کو ناپسند کرتے ہیں اور اس طرح گھریلو زندگی میں پھوٹ پڑتی ہے۔ بدایونی کہتے ہیں کہ اکبر نے لڑکیوں کے لیے شادی کی کم ترین عمر چودہ سال اور لڑکوں کے لیے سولہ سال مقرر کی تھی۔ اس نے اس قانون پر عمل آوری کی نگرانی کے لیے ایک افسر کو بھی مقرر کیا تھا، جسے تائی بیگ (Ta-i-Beg) کہا جاتا تھا۔ اس افسر کے ذمہ یہ کام تھا کہ وہ دلہا اور دلہن دونوں کے بارے میں جانچ و تفتیش کرے اور دونوں کی اصل عمروں کو بھی معلوم کرے۔ اس دور میں کم عمر لڑکیوں اور بڑی عمر کے مردوں کے درمیان شادی کا رواج بھی عام طور پر پایا جاتا تھا۔ بہت سارے لوگوں کا خیال تھا کہ ایک مثالی شادی کے لیے دلہن کی عمر دلہے سے ایک تہائی ہو۔ منوسی (Manucci) نے ایسی شادیوں کے بھی حوالے دیے ہیں جہاں ایک چھوٹی بچی کی شادی بڑی عمر کے آدمی سے کر دی جاتی تھی۔

3.12 ابتدائی ویدک دور سے آخری ویدک دور کی طرف منتقلی

(Transition from Vedic to the Later Vedic Period)

قدیم ہندوستان میں ابتدائی ویدک عہد سے آخری ویدک دور کی طرف منتقلی کے دوران بہت سی تبدیلیاں دیکھی گئیں۔ ابتدائی ویدک عہد کے زراعتی اور نیم خانہ بدوش سماج جہاں نسبتاً مساوات پائی جاتی تھی، جب آخری ویدک دور میں مستقل رہائش اختیار کرنے لگے اور زمینی جائیدادیں قائم ہونے لگیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہت (Kingship) کے ادارہ کی شروعات ہوتی ہیں اور ساتھ ہی ورنا نظام (ذات پات کا نظام) وجود میں آتا ہے اور یہیں سے عورتوں کے مقام و مرتبے میں گراوٹ کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک اور نمایاں تبدیلی اپنشد کے عہد اور پھر چھٹی صدی قبل مسیح کے دوران دیکھی گئی۔ اس دوران میں شمالی ہندوستان میں دوسری بار شہریانے (urbanisation) کے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ گرہیا (Grihya Sutras) اور شروتا سوتر (Srauta Sutras) کا ظہور ہمیں اس دور میں خواتین کی حیثیت کی جھلک دیکھنے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ شہری مراکز میں زراعت کے ساتھ مخصوص ہنر مندی کا قیام ہونے لگتا ہے۔ گرہاپتی (گھر کے سربراہ) کو مثالی کردار مانا جاتا تھا۔ وہ مختلف رسوم و رواج کو منعقد کرنے والا ہوتا اور گھر کے تمام افراد اور امور کا نگران ہوتا تھا۔ اس سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ

کس طرح مرد، جو خاندان کا سربراہ ہوتا تھا، اسے عورتوں پر اختیار ہوتا تھا اور عورتیں کس طرح اس پر انحصار کرتی تھیں۔

3.13 عہدِ وسطیٰ میں خواتین کی حیثیت (Status of Women during the Medieval Period)

عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں تاریخ کی تعمیر نو کے لیے دستیاب بیشتر مواد ہند۔فارسی روایات کی طرز پر لکھے گئے ہیں اور دربار سے وابستہ افراد نے ان تاریخوں کو لکھا۔اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ان مورخین کو حکمرانوں کی سرپرستی حاصل رہی اور یہ تواریخ درباروں کے ارد گرد گھومتی نظر آتی ہیں اور ان میں بادشاہوں کے واقعات اور سرگرمیوں کو اجاگر کیا گیا ہے۔یہی وجہ ہے کہ ان تواریخ میں خواتین اور ان کی سرگرمیوں سے متعلق کچھ زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ کچھ خواتین جن کا ذکر ان ریکارڈز میں ملتا ہے وہ نام ہیں: رضیہ سلطانہ، نور جہاں، رُدرما دیوی، وغیرہ۔ یہ وہ خواتین ہیں جنہوں نے مردوں والے کارنامے انجام دیے، لہٰذا انہیں عمومی صورتحال کے طور پیش نہیں کیا جاسکتا۔ان خواتین اور عہدِ وسطیٰ کی دیگر خواتین کی گھریلو زندگی اور شاہی اداروں اور رواجوں کے بنانے میں ان کے کردار کے بارے میں کوئی معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر رضیہ سلطانہ کی تخت نشینی اس حقیقت کے سبب تھی کہ ان کے والد شمس الدین التمش کو اپنے بیٹوں میں کسی میں بھی سلطنت چلانے اور حکمرانی کرنے کی صلاحیت نظر نہیں آتی تھی، اور اس لیے انہوں نے رضیہ سلطانہ کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ ترکی اور ایرانی روایات میں اس طرح کئی مثالیں ملتی ہیں، لیکن ہندوستان میں امراء کو اس بات کا یقین نہیں تھا کہ عوام اس نئے اور انقلابی عمل کو قبول کریں گے، لہٰذا انہوں نے ایک خاتون کو بحیثیت حکمران قبول کرنے کی مخالفت کی۔ اور یہ عمل ایک ایسا عمل تھا جس کی اس سے پہلے کوئی نظیر نہیں ملتی تھی۔ اور یہ تاریخ کا بہت بڑا انقلابی عمل تھا۔ بہر حال، کسی بھی ماقبل جدید سماج میں گھریلو اور عوامی حالات میں بہت کم فرق نظر آتا تھا باوجودیکہ عوامی میدان میں خواتین کی کوئی واضح موجودگی نظر نہیں آتی ہے۔ عام طور پر دیکھا جائے تو ہندوستان میں عہد وسطیٰ کے آغاز سے خواتین کے حالات میں کوئی نمایاں بہتری نہیں آئی۔ عربوں کے حملے کے بعد ترک آئے۔ پھر اس کے بعد مغل حکومت قائم ہوئی۔اس عہد میں خواتین کے خلاف بدسلوکی میں مزید اضافہ ہوا۔ کوئی بھی عورت جو پردے کے بغیر ہوتی تھی اسے بے حیا سمجھا جاتا اور اسے عزت دار سماج کے باہر قرار دیا جاتا تھا۔ کثیر ازواجی نظام، مردوں کا آسانی سے اپنی بیویوں کو طلاق دینا اور قانونِ وراثت خواتین کے خلاف تھے۔ تعلیم سے ان کو محروم رکھا جاتا تھا۔ان کی آزادی اور ان کے حقوق پر تحدیدات عائد تھیں جس کا مجموعی نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے مصائب میں مزید اضافہ ہوگیا۔ نوزائیدہ لڑکیوں کو قتل کردینا، کم سنی کی شادی، ستی ہندوؤں کے مقابلے میں مسلم معاشرے میں نہیں تھا۔ پردے کا نظام مسلم معاشرے میں تھا۔ تعلیمی سہولیات مہیا نہ ہونے کی وجہ سے مسلم اور ہندو خواتین ناخواندہ رہ جاتی تھیں۔

مغلیہ عہد کے دوران، خاندان ایک ایسا ادارہ تھا جہاں صنفی تعلقات کے اُصول بنائے جاتے تھے اور ان پر عمل آوری ہوتی تھی۔ اس عہد میں لفظ 'حرم' (Harem) بتدریج اپنی شکل بدل کر ایک ایسے مقام کے لیے استعمال ہونے لگا جس میں خواتین مقید ہوتی تھیں اور اس مقام کو خاندان سمجھا جاسکتا تھا۔ روزمرہ کے واقعات کے ریکارڈ جیسے بادشاہ کا شاہی خواتین کے پاس جانا، شادیوں کی تیاری، تحائف کی تقسیم، وغیرہ کے تذکرے تاریخ نگاری کے عمل میں شامل تھے۔ مغل حکمرانوں نے ستی کو ختم کرنے کی کوششیں کیں۔ ہمایوں نے لائسنس دینے

کے ایک نظام متعارف کیا تاکہ اس پر قابو پایا جاسکے۔ اکبر نے بھی اس کی مخالفت میں کھل کر حصہ لیا۔ جہانگیر نے قانون کے ذریعے اس پر امتناع عائد کیا اور اورنگ زیب نے اس قانون کو سختی سے نافذ کیا۔ لیکن ان میں کوئی بھی اس کوشش میں کامیاب نہ ہو سکا۔ ہو سکتا ہے اس کا سبب یہ ہو کہ یہ لوگ معرکہ آرائیوں، جنگوں اور بغاوتوں کو سر کرنے میں مصروف تھے اور اپنے اصلاحی اقدامات پر سختی سے کاربند نہ رہ سکے۔

3.14 خواتین کے سیاسی حقوق (Political Rights of Women)

جہاں تک خواتین کو سیاسی حقوق دینے کی بات ہوتی ہے تو کئی قانونی عبارتیں اس پر متفق نہیں ہیں۔ چونکہ ان قانونی عبارتوں میں کئی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ تو ہم یہ مفروضہ قائم کر سکتے ہیں کہ وہ زمانی و مکانی اعتبار سے عارضی نوعیت کے تھے۔ مہابھارت کے شانتی پروا میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک فاتح پر یہ فرض ہے کہ وہ فتح کردہ علاقے کا تخت شکست کھانے والے حکمران کے بھائی، بیٹے یا پوتے کو سونپ دے اور اگر کوئی شہزادہ دستیاب نہ ہو تو مرنے والے کی بیٹیوں کو بھی تخت کا وارث بنایا جاسکتا ہے۔ لہٰذا، کسی سیاسی وارث کی عدم موجودگی میں ہی خواتین سیاسی ذمہ داریاں اٹھا سکتی ہیں۔ ارتھ شاستر میں کوٹلیہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بادشاہ مرتے وقت اپنی کوئی اولادِ نرینہ نہ چھوڑے تو اس صورت میں ان کا وزیران کی بیوہ یا شہزادی کو یہ ذمہ داری سونپے تاکہ سلطنت کی باگ ڈور اسی خاندان کے ہاتھ میں رہے۔ البتہ اس بات کی وضاحت کی گئی تھی کہ کوئی شہزادی محض اپنے حق کے طور پر حکومت اپنے ہاتھ میں نہیں لے سکتی۔ لیکن ایک جیسے بیوہ ملکہ کو حکومت سنبھالنے کی اجازت تھی، اس وقت تک جب تک کہ شہزادے کی باضابطہ تاج پوشی نہ ہو جائے۔ منو واضح طور پر کہتا ہے کہ بادشاہت میں تخت کی وراثت پہلی اولاد کے قوانین کے مطابق ہو گی اور خواتین اس قانون کے تحت نہیں آتی ہیں۔ ایک اور ادبی کتاب "نیتی واکیا مترا" (*Nitivakya-mitra*) میں بتایا گیا ہے کہ تخت کی وراثت کی ترتیب اس طرح ہو گی، بادشاہ، اس کا بیٹا، اصلی بھائی، سوتیلا بھائی، چچا، اسی خاندان کا مرد رکن، بھانجا یا کوئی اجنبی شخص جسے عوام نے منتخب کیا ہو یا پھر وہ جو حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے سکتا ہو۔ لہٰذا، بیواؤں اور بیٹیوں کو تخت نشینی میں کبھی بھی فوقیت نہیں دی گئی۔ کئی جدید خاتون مصنفین نے ان خیالات کا اظہار کیا ہے کہ خواتین اس لیے کمزور ہیں کیونکہ انہیں جائیداد کے حقوق حاصل نہیں ہیں۔ لیکن عہدِ وسطیٰ میں کئی خواتین نے زمین کا عطیہ دیا جو کہ ان کی اپنی جائیداد کا حصہ تھا۔ اس طرح کے عطیات میں پچاس فیصد سے زائد ایسی تھیں جو کسی شاہی خاندان سے نہیں بلکہ کسانوں کے لیڈران، سپاہیوں اور مویشی پالنے والے خاندانوں سے تعلق رکھنے والی عورتوں نے دی تھیں۔ لیکن ان خواتین کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ عطیہ دینے سے قبل اپنے مردوں سے اس کی اجازت حاصل کر لیں۔

ان تمام رکاوٹوں کے باوجود عہدِ وسطیٰ میں ہمیں ایسی کئی خواتین ملتی ہیں، جو گورنروں کے عہدے پر فائز تھیں۔ بالخصوص جنوب میں، آندھرا میں اس دور کی سیاسی تاریخ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہاں جاگیرداروں کے درمیان ایک دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی غرض سے ہمیشہ آپسی لڑائیاں اور جنگیں ہوتی رہتی تھیں۔ اس کے سبب یہ لوگ اپنے علاقوں سے اکثر اوقات دور رہا کرتے تھے؛ یا تو اپنے علاقوں کی توسیع کے لیے یا پھر اپنے شہنشاہوں کے معرکوں میں مدد کرنے کے لیے۔ اپنے علاقوں کے انتظام کے لیے یہ اپنے افسران اور وزیروں پر انحصار

کرتے۔ان حالات میں جاگیرداروں اور امراء کی بیویوں نے انتظامی امور میں مداخلت کرنی شروع کی۔ بعض مرتبہ بادشاہ کی اچانک موت پر کسی مرد وارث کی غیر موجودگی کی صورت میں انہیں خود مختار حاکم کا کردار بھی ادا کرنا پڑتا تھا تاکہ سیاسی کنڑول کے تسلسل کو یقینی بنایا جاسکے۔ مسلسل جنگوں نے ملک کے امن وامان کی صورتحال کو برباد کرر کھا تھا۔ایسے نازک حالات میں وہ رانیاں ہی تھیں جنہوں نے اپنے وزیروں اور افسران کو ساتھ لے کر ملک کی ابتر صورتحال کو قابو میں کرتے ہوئے اس کی تعمیر نو میں حصہ لیا۔ عہدِ وسطیٰ میں جاگیردارانہ نظام کے ابھرنے سے ہم دیکھتے ہیں کہ کئی خواتین جاگیرداریت کے عمل سے جڑی ہوئی تھیں۔

مشہور سیاح البیرونی لکھتے ہیں کہ ایک ہندو بیوہ کسی دوسرے شخص سے شادی نہیں کرسکتی تھی۔ اگر کوئی عورت اپنا شوہر کھو دیتی تو اس کے لیے دو ہی راستے ہوتے، یا تو پوری زندگی بیوہ کے طور پر گزارے یا پھر اپنے شوہر کی چتا کے ساتھ خود کو جلالے اور ان دونوں میں عورت دوسرے راستے کو زیادہ ترجیح دیتی تھیں کیونکہ بیوہ کے ساتھ بہت ظالمانہ برتاؤ کیا جاتا تھا۔ بادشاہوں کی بیویوں کو بھی اس سلسلے میں کوئی اور چارہ نہیں تھا سوائے اس صورت میں کہ اگر ملکہ عمر رسیدہ ہو اور اس کے اپنے بچے ہوں کیونکہ بیٹے کو ماں کی دیکھ بھال کا ذمہ دار مانا جاتا تھا۔ نکولوڈی کونٹی (Nicol De Conti) اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ وجے نگر راجا دیورائے دوم کی بارہ ہزار بیویاں تھیں اور ان میں چار ہزار بیویاں ہمیشہ بادشاہ کے ساتھ پیدل چلتی تھیں اور باورچی خانے میں کام کرتی تھیں جبکہ بقیہ بیویاں پالکیوں میں لے جائی جاتی تھیں جن میں سے دو تا تین ہزار بیویاں اس شرط پر منتخب کی جاتی تھیں کہ وہ راجہ کی موت پر رضاکارانہ طور پر اپنے آپ جلالیں اور یہ ان کے لیے نہایت عزت کا کام سمجھا جاتا۔ایک عورت کو بیوہ ہونے پر اپنے بالوں کو منڈھوانا، سفید ساڑی پہننا، سادہ غذا کھانا، کوئی زیورات نہ پہننا اور ہمیشہ عبادات میں اپنا وقت صرف کرنا لازمی قرار دیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ اس کی ایک جھلک دیکھنا بھی منحوس سمجھا جاتا تھا۔

3.15 بھکتی تحریک اور خواتین (Bhakti Movement and Women)

بھکتی تحریک نے عہدِ وسطیٰ کے دوران کئی اہم سماجی و معاشی تبدیلیوں کا مشاہدہ کیا۔ ان تبدیلیوں کے نتیجے میں کئی نئے سماجی گروہوں نے جنم لیا جو روایتی مراتب دار درجہ بندی (hierarchy) میں جڑ نہیں سکتے تھے۔ ہمارے پاس اس طرح کی کئی مثالیں ہیں جس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ معاشی تبدیلیوں کے سبب کئی نئے ابھرنے والے گروہوں نے ترقی کی خصوصی طور پر زراعتی پھیلاؤ اور فصلوں میں تنوع کی وجہ ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے دوران نئے ابھرنے والے ان سماجی گروہوں نے اپنے مقام و مرتبہ کو اس دور کے رائج مراتب دار درجہ بندی میں نئے سرے سے ڈھالنے کی کوشش شروع کی۔ انہوں نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ خدا ہر انسان میں بستا ہے اور یہ کہ ہر شخص اپنے ایمان کی بنیاد پر خدا کو حاصل کرسکتا ہے۔ اس تحریک کو بھکتی تحریک کا نام دیا گیا۔ اہم بات یہ تھی کہ اس تحریک میں خواتین کو بھی اس بات کی اجازت دی گئی تھی کہ وہ بھی بھکتی پر عمل کرسکتی ہیں اور یہ کہ خدا کی نظر میں وہ بھی دوسروں کے برابر ہیں۔

اس اعلان کے بعد، کہ خدا ہر شخص میں بستا ہے اور ہر کوئی خدا کو پاسکتا ہے، سنتوں نے مذہب کو سماج کے بچھڑے اور کچلے ہوئے طبقات اور خواتین تک پہنچایا۔ اگر ہم خواتین بھکتوں کے نام جاننے کی کوشش کریں گے تو یہ بے سود ہے، کیونکہ اس بارے میں بہت کم

معلومات پائی جاتی ہیں۔ پھر بھی کئی خواتین بھگتوں نے ماضی کے تاریک دائرے سے آگے بڑھ کر بہت کام کیا اور آج بھی ہماری روزمرہ زندگی اور ثقافت میں مشہور ہیں۔ ہمیں ان خواتین کی اہمیت کا اندازہ لگانے کے لیے ان کی لکھی نظموں اور گیتوں کی طرف دیکھنا ہوگا۔ انہی نظموں اور گیتوں کے ذریعے ہم عہدِ وسطیٰ میں ان خواتین کی زندگیوں کی چند جھلکیوں کو دیکھ سکتے ہیں۔ بہت ساری ایسی خواتین بارہویں صدی سے سترہویں صدی کے درمیان موجود تھیں۔ ان بھگتوں کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پدرانہ نظام سے سخت تنگ آچکی تھیں اور بھگتی تحریک ان کے جذبات کے اظہار کا ایک وسیلہ بنی۔ ان میں سے بیش تر خواتین نے ایک ایسی ثقافت کی داغ بیل ڈالی جو زیادہ تر بند ثقافت (closed culture) تھی، لیکن اس تحریک کے ذریعے خواتین کی آزادی اور حرکت پذیری (mobility) کے لیے ایک مخصوص جگہ بنائی گئی۔ ایسی خواتین بھگتوں جیسے اکا مہادیوی، لال دید، بہنیا بائی اور میرا بائی نے اپنے شوہروں، سسرال والوں اور نندوں کی جانب سے کیے گئے مظالم برداشت کیے۔ اب یہ بھگتی ہی تھی جس نے انہیں اپنا ایک مقام دیا اور ان میں اتنی ہمت دی کہ وہ اپنے گھروں سے باہر نکلیں اور اس طرح اپنے لیے آزادی حاصل کریں۔ ان خواتین نے پدرانہ نظام کے اصولوں کو للکارا اس کے خلاف بغاوت کی اور گھروں سے باہر نکل پڑیں (سوائے بہنیا بائی کے)۔ ہندو مذہب میں اپنے شوہر کے تئیں انتہائی عقیدت اور اس کی ذات میں خود کو ضم کر دینا ہی ایک عورت کا اعلیٰ ترین مقصد قرار دیا جاتا تھا گرچہ شوہر بے وفا ہی کیوں نہ ہو۔ بھگتی تحریک سے وابستہ خواتین نے باہمت ہو کر اپنے شوہروں کو اپنی سوچ کے رنگ میں رنگ دیا۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ان بھگتی سنتوں میں سے بیش تر خواتین خاص کر نرگن ('Nirgun') خواتین تمام اداروں کی سخت مخالف تھیں۔ انہوں نے مورتی پوجا اور ذات پات کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کیا۔ البتہ جس تبدیلی کی وہ خواہش مند تھیں، ان میں وہ شامل نہیں تھیں۔ اس وقت کئی خواتین سنت ایک غیر روایتی زندگی جی رہی تھیں اور انفرادی آزادی کی بات کر رہی تھیں۔ چونکہ وہ رائج الوقت سماجی ڈھانچے میں تبدیلی دیکھنا چاہتی تھیں وہ ممکن نہیں تھا کیونکہ اس تبدیلی کو مردوں کی رضامندی کے بغیر سماج میں لایا نہیں جا سکتا تھا۔ بھگتی عورتوں کی آزادی کو کچلنے اور انہیں دوبارہ گھر گرہستی میں واپس لانے کی اور انہیں حاشیہ پر دھکیلنے کی ہر ممکنہ کوششیں کی گئیں۔ لیکن بھگت عورتوں نے اس ظالمانہ پدرانہ نظام کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور اپنے لیے ایک متبادل مقام بنانے میں کامیاب ہوئیں۔ لہٰذا اس بحث کا اختتام اس تاثر پر کر سکتے ہیں کہ ہندوستان کی تاریخ میں سماجی شعور کی ایسی لہر چلی جس نے خواتین کے تئیں آزادی کے رویوں کی حوصلہ افزائی کی۔ برہمن ازم کے مقابلے میں بدھ ازم اور جین ازم نے خواتین کو زیادہ آزادی دی اور انہیں سنگھ میں شمولیت اختیار کرنے کی اجازت دی۔ بھگتی تحریک نے بھی عورتوں کو ایک آزاد فضا فراہم کرنے میں مدد کی۔ خواتین سے متعلق ایک عام رجحان جو پایا جاتا ہے وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ سماج کے ممبران مختلف الانواع تھے اور اس طرح ان کا سماجی پس منظر بھی مختلف نوعیت کا تھا اور یہ سب کچھ برصغیر ہندوستان میں پیداواریت کے مختلف طرزوں سے جڑا ہوا تھا۔

3.16 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس سبق کو پڑھنے کے بعد آپ پوری ہندوستانی تاریخ میں عورت کی حیثیت اور ان کے کردار کے بارے میں جان چکے ہوں گے۔ آپ نے یہ بھی سمجھا ہوگا کہ کس طرح تاریخ کے مآخذ میں جب خواتین سے متعلق بات کرتے ہیں تو ان کی مراد طبقہ اشرافیہ کی خواتین ہی ہوتی ہیں۔

آپ نے قدیم ہندوستان اور خواتین کے مقام کے بارے میں واقفیت حاصل کی۔ مستشرقین نے خواتین کی تاریخ کی تعمیر نو کی، خواتین سے متعلق لکھنے میں برہمنوں کی تعصب پسندی، ویدک دور میں اور بیٹے کے مقابل بیٹی کا مرتبہ وغیرہ۔ آپ نے بدھسٹ اور جین مذاہب کی مذہبی کتب میں عورتوں کے موقف کے بارے میں سمجھا۔ اس کے علاوہ آپ نے ویدک سے آخری ویدک دور تک منتقلی اور عہدِ وسطیٰ میں خواتین کے مقام و مرتبہ، اسلام کے آغاز کے بعد عورتوں کا موقف، عورتوں کے سیاسی حقوق اور پھر بھکتی تحریک اور خواتین ان تمام موضوعات پر معلومات حاصل کیں۔

3.17 کلیدی الفاظ (Keywords)

پدرانہ نظام	:	Patriarchy
برہمنوں کی تعصب پسندی	:	Brahmanical Bias
کم سنی کی شادی	:	Early Marriage
بھکونی	:	Bhikkhuni
کثیر ازدواجی نظام	:	Polygamy
بھکتی تحریک	:	Bhakti Movement

3.18 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

3.18.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. پدرانہ نظام سے کیا مراد ہے؟
2. چار ویدوں کے نام لکھیے۔
3. قدیم ہندوستان کی چند خواتین دانشوروں کے نام لکھیے۔
4. دو مشہور مستشرقین کے نام قلمبند کیجیے۔
5. قدیم اور وسطی ہندوستان میں خواتین سے متعلق سماجی برائیوں کو بیان کیجیے۔
6. مہابھارت کس نے لکھی ہے؟
7. ہڑپا تہذیب کس جغرافیائی خطے میں آباد تھی؟
8. اپانیانہ (‘Upanayana’) سے کیا مراد ہے؟
9. گارگی کس گھرانے سے تعلق رکھتی تھی؟
10. بدھ مت کے بانی کون تھے؟

3.18.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. خواتین سے متعلق مستشرقین کے نقطہ نظر کو سمجھائیے۔
2. بدھ مت اور جین مت میں خواتین کی حیثیت کی وضاحت کیجیے۔
3. برہمن پدرانہ نظام پر ایک نوٹ لکھیے۔
4. عہدِ وسطیٰ میں خواتین کی حیثیت کا جائزہ لیجیے۔
5. بھکتی تحریک اور خواتین پر تنقیدی نوٹ لکھیے۔

3.18.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. پدرانہ نظام کی ساختوں پر تنقیدی نوٹ لکھیے۔
2. قدیم ہندوستان میں خواتین کی حیثیت کا جائزہ لیجیے۔
3. بدھ مت اور جین مت میں خواتین کی حیثیت کا جائزہ لیجیے۔

3.19 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

---

1. Altekar. A.S., *The Position of Women in Hindu Civilization*, Motilal Banarasidass, New Delhi, 1978.
2. Chakrawarti, Uma, 'Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State', *Economic and Political Weekly*, Vol. 28, No. 14 (April 3, 1993), pp. 579–585.
3. Gulati, Saroj, *Women and Society: Northern India in 11th and 12th Centuries*, Chanakya Publications, New Delhi.
4. Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy,* Oxford University Press, 1986.
5. Padma, A., *Socio-Cultural World of Women in Medieval Andhra from 11th to 13th Centuries A.D.* Bharatiya Kala Prakashan, New Delhi, 2001.
6. Pande, Rekha, 'Razia Sultan: The First Woman Ruler of the Delhi Sultanate', in Akhtarul Wasey and Juhi Gupta eds., *Apostles of Transformation: Anthology of Muslim Women Trailblazers in India*, Peter Lang, Oxford, New York, 2022, pp. 177–198.
7. Pande, Rekha, *Divine Sounds from the Heart: Singing Unfettered in their Own Voices-The Bhakti Movement and Its Women Saints (12th to 17th Century)*, Cambridge Scholars Publishing, U.K., 2020.
8. Pande, Rekha, 'When Devotion Opened Gendered Spaces: Journey through the Terrain of Bhakti, 13th to 17th Centuries', Hieron, *Studies in Comparative Religion*, special issue on Indian Religions across Time and Space, Vol. 2, No. XI, Department of Comparative Religion, Comenius University, Brastislava, 2013, pp. 33–47.
9. Pande, Rekha, 'Early Age Marriages in India: A Historical Perspective', *Journal of New Aspects of History of Orissa*, Vol. XV, 2013, pp. 19–31.
10. Pande, Rekha, 'The Status of Women in the Past: Some Historical Memories', in M. Ramakrishnayya ed., *Historical Memories and Nation Building in India*, Book links Corporation, Hyderabad, 2001.

اکائی 4۔ ہندوستانی خواتین کا نوآبادیاتی تصور

(Colonial Perceptions of Indian Women)

اکائی کے اجزا

4.0 تمہید

4.1 مقاصد

4.2 تاریخی پس منظر: ما قبل نوآبادیاتی سماج میں ہندوستانی خواتین

4.2.1 انگلینڈ میں خواتین کی حیثیت

4.2.2 ہندوستان میں انگریزی خواتین کی طاقت اور مراعات

4.3 ما قبل نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین

4.4 نوآبادیاتی تصورات

4.4.1 دقیانوسی تصورات اور غلط فہمیاں

4.4.2 تصورات کی تشکیل پر نوآبادیاتی ادب و فن کا اثر

4.5 اکتسابی نتائج

4.6 کلیدی الفاظ

4.7 نمونہ امتحانی سوالات

4.7.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات

4.7.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات

4.7.3 طویل جوابات کے حامل سوالات

4.8 تجویز کردہ اکتسابی مواد

4.0 تمہید (Introduction)

برطانوی سامراج کے زیر اثر ہندوستانی عورتوں کے متعلق نوآبادیاتی تصورات برطانوی ایجنڈے کے تسلط اور اصلاحی جذبے سے کافی متاثر تھے۔ ہندوستانی عورتوں کو اکثر ایک پدرانہ اور قدیم معاشرے میں نہایت مظلوم دکھایا جاتا تھا۔ اس بیانیے کو برطانوی سامراج کی تہذیبی مشن کو جائز ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ جنس (Gender) کو ایک نسل پرستانہ نظریے کو تقویت دینے کے آلے کے طور پر استعمال کیا گیا، جس میں تمام ہندوستانیوں کو عمومی طور پر عورتوں سے نفرت کرنے والا دکھایا گیا۔ ستی، بچپن کی شادی، اور پردہ جیسے رواجوں کو سنسنی خیز بنا کر اور ہندوستانی ثقافت کی پسماندگی کے علامتوں کے طور پر پیش کیا گیا، اس طرح ہندوستانی عورتوں کو بے بس متاثرین کے طور پر دکھایا گیا جنہیں برطانوی مداخلت کی اشد ضرورت تھی۔ اگرچہ ان کے اقدامات اور اصلاحاتی تدابیر نے کچھ طریقوں سے عورتوں کی حیثیت کو بہتر یا بدتر کیا، لیکن ان کا مقصد عورتوں کی فلاح و بہبود نہیں تھا بلکہ اپنے مالی مفادات اور سیاسی طاقت کو برقرار رکھنا تھا۔ یہ نقطہ نظر نہ صرف ہندوستانی عورتوں کی متنوع اور خود مختاری کو نظر انداز کرتا تھا بلکہ برطانوی حکمرانی کو ایک مہربان آزادی دہندہ قوت کے طور پر پیش کر کے نوآبادیاتی اقتدار کو مضبوط کرتا تھا۔ اس کے علاوہ، یہ مختصر نظر آنے والا نقطہ نظر نوآبادیاتی دور اور اس کے بعد دونوں میں جنس اور نسلی طبقاتی تفریق کو مزید مضبوط کرتا رہا، جس سے تاریخی ریکارڈز اور معاصر مباحثوں میں ہندوستانی عورتوں کی آوازوں اور تجربات کو کمزور کیا گیا۔ اپنے اخلاقی اور ثقافتی نظریات کو نافذ کر کے، برطانوی لوگ، ہندوستانی معاشرے کی پیچیدگیوں اور اس میں عورتوں کے اہم کرداروں کو نظر انداز کرتے رہے۔ اس طرح ایک ایسا بیانیہ جاری رکھا گیا جو ہندوستانی عورتوں کی زندگیوں کو حقیقی طور پر بہتر کرنے کے بجائے نوآبادیاتی غلبے کو جائز ثابت کرنے کے بارے میں زیادہ تھا۔

ہندوستانی عورتوں کے بارے میں نوآبادیاتی تصورات کو سمجھنا برطانوی نوآبادیاتی دور کے دوران جنس، ثقافت، اور اقتدار کے درمیان پیچیدہ تعلقات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے اور اس کے دور رس اثرات کا معاصر معاشرے پر گہرا اثر ہے۔ برطانوی نوآبادیاتی نظریات اور سرپرستانہ رویے ہندوستانی عورتوں کو مظلوم، پرکشش اور بچاؤ کی ضرورت میں قرار دیتے تھے۔ یہ تصورات صرف برطانوی ثقافتی تعصبات کی عکاسی نہیں کرتے تھے بلکہ ہندوستان میں نوآبادیاتی حکمرانی کو جائز اور برقرار رکھنے کے لیے بھی مفید تھے۔ ان تصورات کا تجزیہ کرنے سے مورخین اور دانشور نوآبادیاتی پالیسیوں کے پیچھے موجود محرکات اور ان کو کس طرح جائز اور نافذ کیا گیا، اس کو بہتر طریقے سے سمجھ سکتے ہیں۔ نوآبادیاتی دور کے دوران پیدا ہونے والے دقیانوسی تصورات کو چیلنج اور ختم کرنا بھی ان تصورات کو سمجھنے کا ایک اہم پہلو ہے۔ نوآبادیاتی بیانیے اکثر ہندوستانی عورتوں کو سادہ اور ذلت آمیز دقیانوسی تصورات میں محدود کرتے تھے، ان کے متنوع تجربات، کردار اور خود مختاری کو نظر انداز کرتے ہوئے۔ یہ دقیانوسی تصورات مختلف شکلوں میں برقرار رہے ہیں، جس سے ہندوستانی عورتوں کے متعلق ہندوستانی اور عالمی سطح کے تصور پر اثر پڑا ہے۔ نوآبادیاتی تصورات کا تنقیدی تجزیہ کر کے، ہم ان پائیدار دقیانوسی تصورات کو ختم کرنے اور ہندوستانی عورتوں کی زیادہ تفصیلی اور درست تصویر کشی کی طرف کام کر سکتے ہیں۔ ہندوستانی معاشرے میں جنس کے کرداروں پر نوآبادیاتی تصورات کا اثر بھی اہم ہے۔ اہل برطانیہ نے اپنی نسوانیت اور گھریلو تصورات کو مسلط کیا، جس نے روایتی صنفی تغیر پسندی اور طبقاتی نظام کو متاثر کیا۔ انہوں

نے اصلاحات متعارف کروائیں جن کا مقصد ہندوستانی عورتوں کے کرداروں کو وکٹوریائی اصولوں کے مطابق بنانا تھا، جس سے مقامی رواجوں کو اکثر نظر انداز کیا گیا اور خواتین کے روایتی کردار کو کمزور کیا گیا۔ اس اثر کو سمجھنے سے ہندوستان میں جنس کے کردار کے ارتقاء کا پتہ لگانے میں مدد ملتی ہے اور یہ اس بات کو اجاگر کرتا ہے کہ نوآبادیاتی وراثت ہمعصر سماجی توقعات اور اصولوں کو کس طرح تشکیل دیتی رہتی ہیں۔

4.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- ماقبل نوآبادیاتی سماج میں ہندوستانی خواتین کے کردار پر روشنی ڈال سکیں گے۔
- انگلینڈ میں خواتین کی حیثیت سمجھ سکیں گے۔
- ہندوستان میں انگریزی خواتین کی طاقت اور مراعات کا جائزہ لے سکیں گے۔
- ہندوستانی تصورات کی تشکیل پر نوآبادیاتی ادب و فن کا اثر کا تجزیہ کر سکیں گے۔

4.2 تاریخی پس منظر: ماقبل نوآبادیاتی سماج میں ہندوستانی خواتین

(The Historical Context: Indian Women in Pre-Colonial Society)

برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی نے 1600 کی دہائی کے اوائل میں تجارت کے ذریعے ہندوستان میں اپنی جڑیں مضبوط کیں اور وقت کے ساتھ ساتھ فوجی فتوحات اور معاہدوں کے ذریعے اپنی طاقت کو بڑھایا۔ 1757 کی فیصلہ کن جنگ پلاسی کے بعد، کمپنی نے ہندوستان کے بڑے علاقوں پر اقتدار حاصل کیا اور خود کو غالب قوت کے طور پر قائم کیا۔ 1857 کی بغاوت کے بعد، تاج برطانیہ نے براہ راست حکمرانی سنبھال لی، جس سے برطانوی راج کا آغاز ہوا۔ وکٹوریائی حکومت کے قیام کے ساتھ، کئی انگریز عورتیں افسران کی ہمراہی میں یا دیگر ذرائع سے ہندوستان آئیں۔ ان خواتین کی آمد سے برطانوی ہند میں جنس کے حوالے سے ایک اہم موڑ پیدا ہوا۔ حکومتی پالیسیاں بھی انگریز خواتین کی موجودگی کی حوصلہ افزائی کرتی تھیں، اس امید میں کہ اس سے ایک 'شاہی شناخت' (Imperial Identity) کو فروغ ملے گا۔ انیسویں صدی کے اوائل میں موجود مخلوط نسل کی میل جول کی جگہ ایک دفاعی نسلی طبقاتی نظام پر مبنی شاہی ثقافت نے لے لی، جس نے ایک 'انگریز نوآبادیاتی شناخت' کو پروان چڑھایا۔ یہ انگریزی شناخت 1857 کی بغاوت کے نتیجے میں مزید واضح ہوئی اور اس میں انگریز عورتوں کی بڑی تعداد کی موجودگی سے اضافہ ہوا۔ مورخہ اندرانی سین (Indrani Sen) کا کہنا ہے کہ نسلی نظریہ خاص طور پر برطانوی قبضے سے منسلک نہیں تھا، بلکہ یہ 1857 کی بغاوت یا برطانوی راج کے قیام سے پہلے بھی موجود تھا۔ تاہم، 1857 کی بغاوت کے بعد، ایک 'انگریز' طرز زندگی ترقی پذیر اور مستحکم ہوا، اور الفاظ جیسے 'میم صاحب' 'نوآبادیاتی طاقت'، خصوصی حقوق اور حیثیت کی علامت بن گئے۔ طویل عرصے تک، میم صاحب کو بلاجواز طور پر برطانوی راج کے مخالف طور پر پیش کیا گیا اور اسے کئی سماجی مسائل، خصوصاً نسل پرستی، کے لیے غلط طور پر موردالزام ٹھہرایا گیا۔

4.2.1 انگلینڈ میں عورتوں کی حالت (The Position of Women in England)

زیر غور دور میں انگلینڈ میں عورتوں کی حیثیت بہت اہم ہے کیونکہ وکٹوریائی انگلینڈ میں، اسی دور کے میں، ایک پیچیدہ جنسی نظریہ ترقی پذیر ہوا جو بعض اوقات متضاد تھا اور متعدد تبدیلیوں اور ترقیات سے تشکیل پایا، جیسے صنعتی انقلاب، سرمایہ داری کا عروج، حیاتیاتی اور سماجی ڈارون پرستی کا مسابقتی اصول، سائنسی نظریات کی بالادستی، اور سلطنت کی بیرون ملک توسیع۔ وکٹوریائی نظریہ خواتین کے لیے ایک 'علیحدہ دائرے' (Separate Domain) کی وکالت کرتا ہے جس میں وہ گھر پر محفوظ اور اور تمام خطرات اور ترغیبات سے دور رہیں گی، جبکہ گھر کے باہر کی دنیا مرد کا میدان تھی۔ عورتوں کا مرکزی مقصد اور وہ محدود ثقافتی کردار جو انہیں تفویض کیا گیا تھا، شادی اور فریضہ مادری تھا۔ عورتوں کی گھریلو قید اور اعلیٰ تعلیم سے انکار کے دفاع میں یہ دلائل دیے جا رہے تھے کہ زیادہ مطالعہ عورتوں کے حیض کے چکر کو بگاڑ دیتا ہے اور ان کی بارآوری کی صلاحیت کو متاثر کرتا ہے۔ تاہم، اس دور میں کئی احتجاجی آوازیں بھی بلند ہوئیں جو 'وکٹوریائی خواتین کے مسئلہ' کو اٹھا رہی تھیں، جن میں ذاتی اور جنسی آزادی، ایک خود مختار اور ذہین مثالی عورت کا ظہور، امتناع حمل، جنسی بیماری، بدکاری، طلاق، شادی کے متبادل امکانات کے ساتھ ساتھ اقتصادی آزادی اور بااختیاری کے نظریات جیسے مسائل شامل تھے۔ یہ تناقضات اور ان کی پیچیدگیات برطانوی نوآبادیاتی دور میں عورتوں کی حیثیت کو سمجھنے کے لیے بھی اہم ہیں۔ برطانوی عورتیں جو ہندوستان آئیں، وہ بھی ان نظریات اور تنازعات کا حصہ تھیں، اور ان کے کردار اور اثرات کو اسی تناظر میں دیکھا جانا چاہیے۔ اس طرح، وکٹوریائی انگلینڈ میں عورتوں کی حیثیت نے نوآبادیاتی ہندوستان میں جنس کے حوالے سے پالیسیوں اور تصورات کو بھی متاثر کیا، اور دونوں معاشروں میں عورتوں کے کرداروں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ مزید برآں، سامراجی عمل اور نوآبادیاتی منصوبوں نے اس جنس کی پیچیدگی کو مزید بڑھا دیا، جس سے ثقافتی قدر میں کمی، صنفی تفریق کو تقویت ملی اور نسوانیت پر مردانگی کو فوقیت دی گئی، جس سے عورتوں کو مزید حاشیے پر ڈال دیا گیا۔ نوآبادیاتی سرگرمیاں جیسے مہم جوئی، جنگ، فتح، اور انتظامیہ کو مردانہ سرگرمیاں تصور کیا جاتا تھا، جو مردانہ صفات جیسے جارحیت، تسلط، مسابقت، اور طاقت پر مبنی تھیں۔ اس صدی کے دوران، مردانگی کی تعریف اخلاقی دیانتداری سے ہٹ کر جسمانی مضبوطی، سختی، نظم و ضبط، اور عہد وسطی کے جنگجویانہ ضابطہ اخلاق میں بدل گئی۔

یہ تبدیلیاں نوآبادیاتی ہندوستان میں بھی دیکھی گئیں، جہاں برطانوی حکمرانوں نے اپنی ثقافتی اور صنفی اقدار کو نافذ کرنے کی کوشش کی۔ مردانگی کی نئی تعریف کے تحت، انگریز مردوں کو ایک طاقتور، منظم اور غالب شخصیت کے طور پر دیکھا جاتا تھا، جبکہ عورتوں کو گھریلو اور تابع کردار میں محدود کر دیا جاتا تھا۔ اس صنفی درجہ بندی نے نوآبادیاتی حکمرانی کو مضبوط کرنے میں اہم کردار ادا کیا، کیونکہ اسے برطانوی بالادستی اور ہندوستانی معاشرے کی پسماندگی کے درمیان ایک اور فرق کے طور پر پیش کیا گیا۔ نوآبادیاتی حکمرانی کے تحت، عورتوں کو اکثر ایک ایسی شناخت میں محدود کر دیا گیا جو نہ صرف ان کی متنوع اور خود مختار حیثیت کو نظرانداز کرتی تھی، بلکہ انہیں ایک مردانہ سماجی ڈھانچے کے تابع بھی بناتی تھی۔ انگریز عورتیں، جو ہندوستان آئیں، وہ اس نئے مردانگی کے تصور کا حصہ تھیں اور ان کی موجودگی نے بھی اس صنفی تفریق کو مزید گہرا کیا۔ ان کے کردار کو نوآبادیاتی طاقت اور اختیار کے نشان کے طور پر دیکھا جاتا تھا، جس نے مقامی عورتوں کی حیثیت کو مزید کمزور کیا۔ اس

طرح، سلطنت اور نو آبادیاتی منصوبوں نے صنفی پیچیدگی کو بڑھاوادیا، جس سے مردانگی اور نسوانیت کے درمیان تفریق مزید مضبوط ہوئی اور عورتوں کو مزید حاشیے پر دھکیل دیا گیا۔ اس صنفی تقسیم نے نہ صرف نو آبادیاتی حکمرانی کو جائز ثابت کرنے میں مدد کی بلکہ طویل مدت میں سماجی ڈھانچے کو بھی متاثر کیا، جس کے اثرات آج بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔

4.2.2 ہندوستان میں انگریزی خواتین کی طاقت اور مراعات

(The Power and Privilege of English Women in India)

اٹھارہویں صدی کے دوران کئی یورپی خواتین کے مشرقی اسفار کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ تاہم، انیسویں صدی کے آغاز سے، عورتیں بعض اوقات اپنے شوہروں، بھائیوں، اور اہل خانہ کے ساتھ آتی تھیں اور ہندوستان کے بارے میں فعال اور پرجوش دلچسپی کے ساتھ سفر کرتی تھیں۔ انیسویں صدی کے وسط تک، خاص طور پر لکھنؤ اور کانپور میں عورتوں کی آبادی میں اضافہ ہوا جس سے 1857 کی بغاوت کے دوران انگلینڈ میں تشویش پیدا ہوئی۔ یہ دیکھا گیا کہ 1860 کی دہائی سے، دخانی جہازوں کے تعارف اور نئی نسل کے منتظمین کے ساتھ بہتر ازدواجی مواقع کی وجہ سے زیادہ انگریز عورتیں ہندوستان میں رہنے آئیں۔ یہ خواتین جو عیش و عشرت پسند سمجھی جاتی تھیں، دو زمروں میں منقسم تھیں: غیر شادی شدہ 'مس صاحب' (*Miss Saheb*) اور شادی شدہ 'میم صاحب' (*Memsahib*)۔ بعد ازاں، انگلینڈ کے برعکس، یہاں مردوں کی تعداد عورتوں سے تین گنا زیادہ تھی، جس سے نو آبادیات میں جنس کی درجہ بندی اور اقتدار کے تعلقات کی الٹ جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ نتیجتاً، اس دور کے اینگلو-انڈین جرائد، اخبارات، اور کتابوں میں سفید فام عورتوں کے بارے میں ادبی تحریروں میں زبردست دلچسپی پیدا ہو گئی، جنہوں نے ہندوستان میں انگریز عورتوں کی اخلاقی ذمہ داریوں پر، ان کے جنس کے تعلقات اور حکمراں طبقے کے رکن کے طور پر ان کے شاہی فرائض کے حوالے سے توجہ مرکوز کی۔ اس دور میں انگریز عورتوں کی آمد اور ان کے کردار کے بارے میں کچھ اہم نکات درج ذیل ہیں:

1. سماجی اور ثقافتی اثرات: ان عورتوں کی موجودگی نے نو آبادیاتی سماجی ڈھانچے کو متاثر کیا اور مقامی آبادی کے ساتھ ان کے تعلقات میں اہم کردار ادا کیا۔
2. اخلاقی ذمہ داریاں: انگریز عورتوں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ نہ صرف اپنے شوہر اور خاندان کے ساتھ وفاداری نبھائیں بلکہ ہندوستان میں انگریز حکمرانی کے اخلاقی اصولوں کی بھی پاسداری کریں۔ 3۔
3. ادبی توجہ: انگریز عورتوں کے کردار پر ادبی اور صحافتی توجہ نے ان کی اہمیت اور ان کے کردار کی پیچیدگی کو اجاگر کیا، جو کہ نو آبادیاتی حکمرانی کے اخلاقی جواز کی توثیق کرتی تھی۔
4. جنس کی درجہ بندی کا پلٹنا: مردوں کی تعداد میں زیادہ ہونے کی وجہ سے جنس کی درجہ بندی اور اقتدار کے تعلقات کی الٹ جانے کا خطرہ پیدا ہوا، جس نے انگریز عورتوں کی موجودگی اور ان کے کردار کی اہمیت کو مزید بڑھادیا۔

یہ تمام عوامل مل کر نوآبادیاتی ہندوستان میں انگریز خواتین کی حیثیت اور کردار کو سمجھنے کے لیے اہم ہیں۔ان عورتوں نے نہ صرف نوآبادیاتی سماجی ڈھانچے میں اہم کردار ادا کیا بلکہ ان کی موجودگی نے بھی نوآبادیاتی حکمرانی کی پالیسیوں اور تصورات کو متاثر کیا۔ہندوستان میں مقیم میم صاحب اور دیگر انگریزی اور یورپی عورتوں کے درمیان سماجی اور ثقافتی فرق موجود تھے۔ان عورتوں کی زندگیوں کی حالتیں اور سماجی حیثیتیں مختلف تھیں، جو درج ذیل ہیں:

میم صاحب: میم صاحب انگریزی حکام یا اعلیٰ طبقے کے ساتھ وابستہ عورتیں تھیں جو عیش و عشرت کی زندگی گزارتی تھیں۔انہیں نوآبادیاتی سماج میں خصوصی مراعات حاصل تھیں اور ان کی زندگی میں آرام و آسائش کی فراوانی تھی۔ میم صاحبیں نوآبادیاتی طاقت اور برتری کی علامت سمجھی جاتی تھیں اور ان کے کردار کو نوآبادیاتی سماجی ڈھانچے میں اہمیت حاصل تھی۔

بیرکس کی عورتیں: بیرکس کی عورتیں وہ تھیں جو کسی بھی مراعات سے محروم تھیں اور ان کی حالت بدتر تھی۔ان کے مسائل میں شامل تھے: بیویوں پر تشدد، خواتین کا شراب نوشی، شوہروں کی طرف سے ترک کیا جانا، غربت اور بدحالی، خواتین کی زیادہ شرح اموات وغیرہ۔ یہ عورتیں زیادہ تر سپاہیوں کی بیویاں یا ساتھ آئیں عورتیں ہوتی تھیں جو نوآبادیاتی نظام میں نچلی سطح پر زندگی گزارتی تھیں۔

عیسائی مشنریوں کی عورتیں: عیسائی مشنریوں کی عورتیں عموماً نچلے درمیانے طبقے سے تعلق رکھتی تھیں اور مقامی زبانوں میں روانی سے بات کرتی تھیں۔وہ مقامی گھروں کا دورہ کرتی تھیں اور انجیلی اور اصلاحی سرگرمیوں میں سرگرم کردار ادا کرتی تھیں۔ان کا کردار مندرجہ ذیل تھا۔

- مقامی زبانیں سیکھنا اور بولنا۔
- مقامی گھروں میں جانا اور مقامی لوگوں کے ساتھ گھلنا ملنا۔
- انجیلی اور اصلاحی سرگرمیوں میں حصہ لینا۔

سماجی و ثقافتی فرق

1. سماجی حیثیت: میم صاحبیں اعلیٰ طبقے سے وابستہ تھیں جبکہ بیرکس کی عورتیں اور مشنری عورتیں نچلے طبقے سے تعلق رکھتی تھیں۔
2. مراعات: میم صاحبیں مراعات یافتہ تھیں جبکہ بیرکس کی عورتیں اور مشنری عورتیں مراعات سے محروم تھیں۔
3. روزمرہ زندگی: میم صاحبیں عیش و عشرت کی زندگی گزارتی تھیں، بیرکس کی عورتیں مشکلات کا سامنا کرتی تھیں، اور مشنری عورتیں مقامی لوگوں کے ساتھ گھل مل کر اصلاحی سرگرمیوں میں مصروف رہتی تھیں۔
4. زبان اور ثقافت: مشنری عورتیں مقامی زبانوں میں روانی سے بات کرتی تھیں اور مقامی ثقافت کو سمجھتی تھیں، جبکہ میم صاحبیں اور بیرکس کی عورتیں عموماً مقامی زبان اور ثقافت سے ناواقف تھیں۔

میم صاحب عموماً انگریزوں کی ہندوستانی سلطنت کے فخر کی علامت قرار دی جاتی تھیں۔انہیں برطانوی راج کے قیام کا نمائندہ مانا جاتا تھا، جو ہندوستان میں برطانوی نوآبادیاتی حکمرانی کے تصورات کو جسمانی اور ثقافتی بنیاد پر ظاہر کرتے تھے۔ان کی برطانوی حکمرانی میں شوہر یا افسر

کی بیوی ہونے کی حیثیت سے انہیں سماجی اور ثقافتی اختیار ملتا تھا۔ان کو دوسری مذاہب اور علاقوں کے خلاف ناپسندگی کا دعویٰ بھی کیا جاتا تھا۔یہ تصور ان کے برطانوی راجی پالیسیوں سے جڑا ہوتا تھا جو عموماً ہندوستانی مذہبوں اور ثقافتی عملوں کو کم اہمیت دیتے ہیں۔ان کی درجہ بندی کو بھی ان کے درمیانے کی خواہش کے لیے ملبوس کیا گیا۔1860ء کے بعد،ہندوستان میں انگریز عورتیں ہندوستانی بی بی کے لحاظ سے جنسی مقابلہ کرنے والی ہیں۔ابتدائی مرحلے میں کئی انگریزی مردوں نے ہندوستانی عورتوں سے شادی کی،اور اسے نوٹ کیا گیا ہے کہ تقریباً90 فیصد انگریزی مرد ہندوستان میں اعلیٰ اہمیت کی خاندانوں یا یوریشین بیک گراونڈ کی خاتون سے شادی کرتے تھے۔1857ء کے بعد، جس نے ہندوستانیوں اور برطانویوں کے درمیان رابطے میں ایک شگاف پیدا کیا،انگریزی طرز زندگی کی مختلف ترقیات کا نتیجہ ہوا۔

4.3 ما قبل نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین (Women in Pre-Colonial India)

ما قبل نوآبادیاتی ہندوستان میں عورتوں کا کردار اور حیثیت علاقوں، برادریوں،اور دورانیے کے مختلف حصوں میں بہت مختلف اور متنوع تھا۔اس کے برخلاف،عام طور پر ہندوستانی سماج کے پہلے کالونیال تصورات سادہ اور یک رنگے نہیں تھے،بلکہ عورتوں کے لیے مختلف اور دوام دار کردار موجود تھے جو ثقافتی، معاشی،اور سماجی عوامل کے پیچھے چھپے روابط سے متاثر تھے۔بہت سے ہندوستانی علاقوں میں،عورتوں کا معاشی کردار بھی بہت اہم تھا۔زراعتی برادریوں میں،عورتیں زرعی سرگرمیوں میں مداخلت کرتی تھیں،کھیتوں کا انتظام کرتی تھیں،اور غذائی پیداوار میں شریک ہوتی تھیں۔وہ مردوں کے ساتھ کھیتوں میں کام کرتی تھیں اور اکثر خاندانی معیشت کا انتظام کرتی تھیں،جیسے کہ غذائی مال کی ذخیرہ بندی اور تقسیم۔علاوہ ازیں،شہری علاقوں میں عورتیں کئی مختلف کاروبار اور ہنر میں مشغول رہتی تھیں،جیسے کہ بافنائی،مٹی کا کام،اور ٹوکری بنائی۔یہ سرگرمیاں معاشی سہارا فراہم کرتی تھیں اور ان کے کمیونٹیوں کی ثقافتی اور فنونی ورثے میں بھی اضافہ کرتی تھیں۔عورتیں خاندانی اور سماجی ڈھانچوں میں بھی اہم کردار ادا کرتی تھیں۔ان کو گھریلو امور میں اہمیت حاصل تھی،جیسے کہ بچوں کی تربیت اور تعلیم،اور ثقافتی قیمتوں اور روایات کو بچوں میں ذہن نشیں کرانا۔بہت سے برادریوں میں،امیر وال نظامات موجود تھے،جہاں خاندانی ورثے اور ارث کی منسلک کاروبار ماں کی لائن سے چلتے تھے،جس سے خواتین کو خاندانی امور اور جائیدادی حقوق پر زیادہ اثر و اثرت رہتا تھا۔

پہلی نوآبادیاتی ہندوستان میں مذہبی اور روحانی زندگی ایک اور میدان تھا جہاں عورتیں اثرات اختیار کر سکتی تھیں۔عورتیں مذہبی رسومات اور تقریبات میں شرکت کرتی تھیں،اور کچھ کے پاس روحانی اختیار کی حیثیت بھی تھی۔حکومت اور سیاست کے زمرے میں، عورتیں مکمل طور پر سطح پر نہیں تھیں، لیکن ایسے سماجی ترتیبات بھی تھے جہاں عورتوں نے بھی اہم حکمرانی عناصر ادا کیے۔عام طور پر مردانہ حکمرانی زیادہ تھی، لیکن یہاں بھی مشہور مثالیں تھیں جہاں عورتیں نے سیاسی اختیار استعمال کیا۔مختلف راجیوں میں رانیوں اور شہزادیوں نے بڑی طاقت رکھی، کبھی کبھار نائب خلیفہ یا مشیر کے طور پر کام کیا۔سب سے مشہور مثال رانی لکشمی بائی جہانگیر ہے،جو بعد میں برطانوی حکمرانی کے خلاف مزاحمت کا علم بن گئیں۔لیکن ان کے دور سے پہلے بھی تاریخ میں کئی مواقع ملتے ہیں جب عورتیں قائدین اور جنگجوؤں کی حیثیت سے اپنے علاقوں کو دفاع کیا اور اپنے لوگوں کے سربراہ بنے۔

پہلی نوآبادیاتی ہندوستان میں عورتوں کے تعلیمی مواقع مختلف علاقوں میں مختلف تھے۔ کچھ علاقوں اور برادریوں میں عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے کے مواقع موجود تھے، اور وہ مختلف مضامین میں تعلیم فراہم ہوتی تھی، جیسے کہ ادب، فلسفہ، اور طبیعیات۔ تاریخی متون اور شاعری میں عورت سکالرز اور شاعریں کا ذکر ہے، جیسے کہ گارگی اور میتری، جو اپنے فکری کردار کے لیے قدر تیں تھیں۔ لیکن یہ مواقع یکسان طور پر دستیاب نہیں تھے، اور تعلیم کی رسائی اکثر سماجی اور معاشی حیثیت پر منحصر تھی۔ عورتوں کے ثقافتی اور فنی اشارے اہم تھے۔ وہ موسیقی، رقص، اور ادب کی تخلیق اور انجام دے میں مشغول تھیں۔ کلاسیکی رقص فنون جیسے بھرتناٹیم اور اودیسی مندر کے رسموں سے وابستہ ہیں، جہاں عورتیں دیوداسیز اور موسیقار کے طور پر اپنی پیشکش کرتی تھیں۔ عورت شاعری اور لکھنے والے اپنے تجربات اور نقطہ نظر کو اظہار کرنے والے اشعار ترتیب دیتی تھیں، جو ہندوستانی ادب کے امیر تخلیقات میں شامل ہیں۔

پہلی نوآبادیاتی ہندوستانی سماج میں عورتوں کا کردار متنوع اور بہت جانبدار تھا، جس میں معاشی، خاندانی، مذہبی، سیاسی، تعلیمی، اور ثقافتی پہلو شامل تھے۔ جبکہ ان کے تجربات اور مواقع علاقائی، برادری، اور سماجی حیثیت پر منحصر تھے، لیکن عورتیں پہلی کالونیال ہندوستانی سماج کے رسموں کا اہم حصہ تھیں۔ ان کے یہ کرداروں کو سمجھنا بھارت کی تاریخی ورثے کی ایک مہم و مجموعی تصویر فراہم کرتا ہے، جو کہ یک رنگے مسلسل میں موجود افسانوں کو متاثر کرتا ہے اور عورتوں کے تاریخی اعتبارات کو نکارہ سازی کرتا ہے۔ البتہ، سماج میں عورتوں کی حیثیت بھی کامل نہیں تھی؛ وہ مختلف وجوہات کی بنا پر محنت کرنی اور زیادہ تر قبائلی نظامات میں مظلوم ہونا بھی پڑتا تھا، اور کئی رسومات دھرم کے نام پر عائد کی گئیں، جیسے ستی، دیوداسی، بچپن میں شادی، عام عورتوں کے لیے تعلیم کی پابندی، اور سنتراشہ پترکار نظام نے ان کی زندگیوں میں بہت سی مشکلات پیدا کیں۔

4.4 نوآبادیاتی تصورات (Colonial Perceptions)

4.4.1 دقیانوسی تصورات اور غلط فہمیاں (Stereotypes and Misconceptions)

نوآبادیاتی سماجوں میں عورتوں کے بارے میں تصورات، قومی اعتبارات، مشرقی نظریات، پدرسری فکر، اور نوآبادیاتی حکمرانی کی اصلاح کی خواہش سے شدید متاثر ہوئے۔ اس نے عورتوں کی حیات، مقام اور سماجی حیثیت کو بدنما کر دیا، اور ہندوستانی عورتوں کو جابرانہ روایات کے بہترین شکل بنا دیا۔ نوآبادیاتی متون مذہبی مقامات اور رسومات کو ذکر کرتے ہوئے عورتوں کے خلاف ظلم کو مکمل مذہبی سانچے میں جائز ثابت کرتے رہے۔ انیسویں صدی کے درمیان میں، ہندوستان پرانے فہم ہندواں کے عقائد میں جنسیت کے فرات سے انگریز انڈین تصورات کے نشانی کر رہے تھے۔ انڈینز کو عموماً جنسی طور پر مفتوح قرار دیا جاتا ہے، اور اس تصور کی وجہ ہے کہ بچپن میں جنسی تعلقات کی جلدی، اور جنس اور ہندو مذہب کے درمیان ربط، مردانہ اور عورتانہ جنسی علامات کی پوجا، تنتریک رسومات، معبد میں منسوبہ دوستانہ مصنوعات، اور خون، قربانیوں سے منسلک رسومات کے ساتھ ساتھ لکھے گئے۔

عورتوں کی سماجی حیثیت کے علاوہ، ہندوستانی عورتوں کے نوآبادیاتی تجربے کو چار اقسام کی عورتوں کے ساتھ ان کے تعامل اور قربت کی درجہ بندی سے لیا جاتا ہے: ہندوستانی بی بی، توانائی اور رقص کرنے والی عورتیں، اور آیا۔ اگرچہ 1860 کے بعد ہندوستانی بی بی کو مذموم اور ناپسند قرار دیا گیا، لیکن بہت سے انگریز ریموٹ، دور دراز پلانٹیشنز یا موفسل پوسٹنگز میں چپ کر کے ہندوستانی محبوبے کو جاری رکھتے رہے۔ اس سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ 'دیسی' عورت کو بنیادی طور پر ایک جنسی مضمون کے طور پر دیکھا جاتا تھا، اور ہندوستانی بی بی کو رکھنا اور کچھ سالوں بعد انگلش عورت کو انگلینڈ سے منسلک کرنا اور مناسب طریقے سے پینشن دینا' اس عورت کو امتیازی طور پر عام رہتا رہا۔ ایک اہم گروپ ہندوستانی عورتیں جو نوآبادیاتی حکمرانوں سے پہلے مملوکوں سے تعامل کرتی تھیں، وہ کورٹیزین یا رقص کرنے والی عورتیں یا نچ گرلز تھیں، جنہیں عام طور پر 'ناچ گرلز' کے طور پر جانا جاتا ہے۔ ان عورتوں نے آٹھویں صدی سے لے کر نوابیں صدی تک بھارت میں انگریزوں کی دوسری فرقیاتی سماجی زندگی کا حصہ بنایا۔ وہ امیر ہندوستانیوں اور برطانوی نوآبادیاتیوں کے درمیان رسمی تعاملات کے دوران 'ناچ' ادا کرتی تھیں۔ یہ اداگاہ کبھی کبھار خوف وہراس کے ساتھ دیکھی جاتی تھی اور اسے جنسی دھمکی اور ثقافتی اشتعال سمجھا جاتا تھا، جو یورپی افراد کے لیے خطرناک اور خصوصاً نوجوان یورپیوں کے لیے خطرناک ہوتا تھا۔ اس طرح، انگریزوں کی نظر میں، یہ 'ناچ' گرلز مشرقی تباہی اور احساسیت کے ساختمانی ہونے کی علامت تھیں۔ البتہ، مختلف عوامل کی وجہ سے، نوابیں صدی کے دوسرے حصے میں کورٹیزینز اور نوآبادیاتیوں کے درمیان تعامل عملاً ختم ہو گیا، لیکن اس وقت کی اور اس کے بعد کی ادبی تخلیق میں، کورٹیزینز نے انگریزوں کی تصویری خیالات پر جنسی طاقت استمراری رکھی۔

آیاز انگریز آدمی یا عورت سے سب سے زیادہ تعامل رکھتی تھیں، خاص طور پر جب امپائر قائم کیا گیا اور انگریزوں نے ابورائے امید ہوم ڈیپارٹمنٹ میں اسے خفیہ سیکرٹری کے طور پر سراہا اور اسے وفادار متبنی ماں کے طور پر تعریف کیا۔ انگریزوں کے بچوں پر آیاز کا قریبی تعلق اور ان پر اس کا اثر انگلوانڈین گھریلو زندگی میں گہری پریشانی کا باعث سمجھا جاتا تھا اور اسے آنگلوانڈین خاندانیت میں نوآبادیاتی علیحدگیوں کو مضبوط کرنے اور سردیوں کی درمیان موقع بندی کرنے والی چھیڑ چھاڑ کا باعث سمجھا گیا کیونکہ یہ مرزوں کو ہلکا کرتا ہے جو نظام حکمرانی میں نوآبادیاتی کے درمیان میں ساختہ ہوتے ہیں اور اندرنوں اور بین الاقوامی تناظر کے درمیان درجہ بندی کا خاتمہ ہوتا ہے اور ایک 'ہندوستانی انگریزی' بناتا ہے۔ پہلے نسل یوریشینز، جو آٹھویں صدی کے آخر تک تھے، نے ایک عروسی اور ینٹل زندگی کو برقرار رکھا جہاں بیگمز نے پردہ رکھا، اور بچے اس لئے توانائی حاصل کی جب وہ اپنے رہائش انگلینڈ میں ہو۔ لیکن 1860 کے بعد، اس سماجی فریم اور یوریشینز کی حالت میں ایک تبدیلی آئی۔ نوآبادیاتی افسران کی بجائے، یوریشینز انگریز آدمیوں اور ہندوستانی رینچوالیوں یا دیہاتی خاتونوں کے درمیان تنازع کے نتیجے میں ہوئی مختلط نسلی مواقعہ کے نتیجے میں بنے، تو یہ ہمیشہ کے لئے تلاش کرنے والے اور مشکل شخصیتوں میں نہیں محسوس کئے گئے اور دیگر سماجی سروس کے لیے قابل نہیں سمجھے گئے۔ نویلے سدہ 19 ویں صدی کے درمیان، یوریشینز کو ایک کولونیل افسران، جیسے غریب وحاشیہ کے سفید لوگوں کے ساتھ ملا کر ایک کولونیل کی حیثیت سے مشکل ہو گئی، جو سلطنتی عزت کو خدشہ دہی کر رہا ہے۔

4.4.2 تصورات کی تشکیل پر نوآبادیاتی ادب و فن کا اثر

(Influence of Colonial Literature and Art in Shaping Perceptions)

نوآبادیاتی ادب نے عورتوں کے تصورات کو شکل دینے میں اہم کردار ادا کیا، جبکہ انہیں نوآبادیاتی عقائد کے ذریعے پیش کیا گیا۔ انگریزوں اور ہندوستان کے مابین متصل ہونے والے اندرونی جنگ کے بعد کی نویل ادبی پیداوار کا دور نظر آتا ہے، جو 1857ء کی قیام کے حوالے سے نئی تخلیقات کے پیدا ہونے کا آغاز ہے۔ زیادہ تر مصنفین ایسے افسران، فوجی افسران، غیر رسمی افراد اور کولونیل کی بیویاں تھے، جنہوں نے نوآبادیاتی زندگی کے بارے میں معتبر معلومات فراہم کرنے اور اس کے بارے میں میٹروپولیٹن مغالطہ جات کو دور کرنے کا کام سنبھالا۔ نویل ادب کی اہم گتھا ہندوستانی برطانوی ادب کی دوسری حصے کے نویل موقع پر مشہور تھی۔ یہ زندگی ریلوے اسٹیشن کے سماجی زندگی کو سنگت کرنے سے مشغول تھی، شاید اس لیے کہ انگریز عورتیں اس افسانے کی عظیم کنسومر تھیں۔ اس زنر کا موضوع عشق و تعلقات کے عمل کا ہے اور اس کی خوشی مند انجام شادی ہے۔ ہیروئن کا سفر جہالت سے علم کی طرف اور اخلاقی بے ترتیبی سے نظم و ضبط کی طرف ہوتا ہے، جو انہیں میمساحب ہوڈ کی ادبی طرز کے ساتھ شکل دیتا ہے اور ان کو تربیت دیتا ہے۔

نوآبادیاتی تنقیدی تحریر نے پردے میں چھپی ہندوستانی عورت کو 'پوشیدہ خوبصورتی' کے طور پر تسلیم کیا—انگریز آدمی کے جنسی خواب کا مضمون۔ پردہ کو ایک ناقابل تسخیر رکاوٹ سمجھا گیا، جو کریوسٹی، خیالی تصور اور افسانہ پردازی پیدا کرتا ہے، اور اس نے عام شہری کو سلطانی حکمرانوں سے الگ کر دیا۔ حتیکہ زنانہ (جو کہ اندر کی طرف جانا جاتا ہے)، جہاں عموماً اعلیٰ ذاتی، امیر اور نجی خاندانوں کو مکمل طور پر انگریز آدمی کے لئے ناقابل دیکھنے اور رازدار بنا دیا۔ نویل کے آخری حصے کی سوانحی ادبیات نے انگریز انڈین مردوں کی پردے کے نظام سے منظوری اور ان کے بیگانہ مواقع میں ہونے والی حالت کو سامنے لایا، جس نے انہیں ہندوستانی عنوان کے مقابلے میں نقصان دے دیا، جبکہ ان کی خود کی عورتیں ہندوستانیوں کے لئے نظریہ میں دستیاب ہیں۔ دوسری طرف، ہندوستانی مرد کو اسے اپنے گھریلو زندگی میں کسی بھی تفتیش کو بے عزتی سمجھا گیا، لہٰذا انہوں نے واضح طور پر اپنی عورتوں کی جنسیت اور ان کے جسمانی حقوق کو زنانہ میں محدود کر کے نوآبادیاتی نظر سے دور رکھا۔ اس نتیجے میں، ہندوستانی عورت کے جسم نے اس ثقافتی مقابلے کے ذریعے وہ فضا بنادی جس پر سوار ہوا گیا۔

ہندوستانی عورت کے ساری کو بھی جسمانی موڈ آف پوش میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس ایک پردے کو پیٹی کوٹ یا بلاؤز کے بغیر پہنا جاتا ہے اس کی شفافیت کو بے عزت جانا گیا اور اسے ہندوستانی عورتوں کی خواہشات کی نشانی سمجھا گیا، اس کے علاوہ ہندوستانی ثقافت کی جسمانی بناؤ کو بھی۔ صرف ایک ہمت شعبے کے نوآبادیاتی لکھنے والے سری کو ایک شریف لباس تصور کیا۔ لباس اصلاحی تحریک، جو بنگال میں 1860-70 کے درمیان مغربی طرز پر تربیت یافتہ بنگالی عقلاء کے دوارہ سماجی اصلاح کے پروگرام کا ایک اہم حصہ تھا، بیشک 'انگریز خود احترامی کے مفہوم' سے منحرف ہوا تھا۔ یہ عورتوں کی لباس اصلاحی تحریک وکٹوریائن عورتوں کے شرافت کے تصور کے لحاظ سے ہدایت میں ہوئی اور ساری کے نیچے بلاؤز، زیر پیٹی کوٹ اور جوتے کے استعمال کی تحریک کی حمایت کی۔ ایسی مثالی ہندوستانی بیوی جو اپنے شوہر کی جنازہ کے پیار پر ساتی بن جاتی

ہے، 1829ء میں قانونی طور پر منسوخ ہونے کے باوجود، اس کی تصویر نے اروپائیوں کے خیالات کو ڈرا کر رکھ دیا، اور انگریزوں میں اس کی طرف سے کچھ پوشیدہ تعریف بھی موجود تھی۔ اس تعریف کے پیچھے وکٹوریائن نظریہ ہے، جو نرم اور قربانی کرنے والی عورتیت کو سراہتا ہے۔

مشابہ طور پر، نوآبادیاتی فن، خاص طور پر مشرقی فن تصویر، نے نوآبادیاتی سماجوں میں عورتوں کے خیالات کو شکل دینے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ ان کی تصویری ذاتیں کولونیزڈ علاقوں سے منتخب منظر کو یوروسنٹرک لینس کے ذریعے اور حقیقت کے بجائے سٹیریوٹائپز اور خیالات پر زور دینے والی ہیں، اور اس فن میں عورتیں اکثر غیر متحرک، جذباتی، اور تابع نظر آتی ہیں، مغربی عورتوں کی زنانہ پیدائش اور خوبصورتی کے مفہومات کے مطابق۔ ان تصاویر نے نوآبادیاتی طاقتیں مضبوط بنانے کا کام کیا، کیونکہ وہ کولونیزڈ عورتوں کو غزو اور حکومت کے موضوع کے طور پر پیش کیا گیا، بلکہ انفرادیت اور خود مختاری کے حامل افراد کے طور پر نہیں۔ جان لیون جیروم اور یوجین ڈیلاکرواجیسے فنکاروں نے مشرق سے عجیب و غریب عورتوں کی آئیکونک تصاویر بنائیں، جو نوآبادیاتی خیالات کو جاری رکھنے اور مغربی رعایت کو مضبوط کرنے میں کامیاب رہے۔

4.5 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

پوری تاریخ میں، نوآبادیاتی ادب نے ہندوستانی خواتین کے تئیں رویوں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ تاہم، یہ پیچیدہ تھا اور معاشرے میں مقامی عورت کی ظاہری شکل اور حیثیت کی تعریف اور تذلیل دونوں کو ظاہر کرتا تھا۔ ہندوستانی خاتون کی شبیہ کی مسلسل تشکیل نو کی جارہی تھی، جب کہ ایک سطح پر، اسے اس کی حواس باختہ اور مبینہ طور پر اخلاقی ناکامی کی وجہ سے روکا گیا، جب کہ دوسری سطح پر، اسے نسوانی رویے کے ایک اصولی نمونے کے طور پر کھڑا کیا گیا۔ مشنری تحریریں، اگرچہ ویدک ماضی پر بحث اور تنقید کرتی ہیں، خواتین کی حیثیت کی تنزلی اور سماجی برائیوں کی تصویر پیش کرتی ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط سے سماجی اصلاحات کا ایجنڈا بنیادی طور پر مقامی خواتین کی ترقی اور سماجی طور پر جابرانہ طریقوں جیسے بیواؤں پر جبر، لڑکیوں کے بچوں کی قتل، بچوں کی شادی، تعدد ازدواج، خواتین کی ناخواندگی، اور پردہ کے رواج کے خاتمے پر مرکوز تھا۔ ان کوششوں کا مقصد مختلف تعلیمی، قانونی اور سماجی اصلاحات کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا تھا، جو خواتین کی زندگیوں میں نمایاں مثبت تبدیلی لانا چاہتے تھے۔ تعلیم کو خواتین کی اخلاقیات کو مضبوط اور تشکیل دینے اور ہندوستانی خواتین کو اچھی بیویاں اور مائیں بننے کے لیے لیس کرنے کا ایک ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ بنگالی بھدر مہیلا کا تصور 1860-70 کی دہائی کے اس وقت میں مقبول ہوا۔ تاہم، مغربی، متوسط طبقے اور تعلیم یافتہ خواتین کی یہ عددی طور پر بہت کم تعداد اینگلوانڈین تحریروں جیسے پریس اور جرائد میں عملی طور پر نظرانداز ہی رہی۔ دوسری طرف، نوآبادیاتی ادب اور فن اکثر نوآبادیاتی خواتین کی آوازوں اور تجربات کو مٹا یا پسماندہ کر دیتے ہیں، جس سے نوآبادیاتی اور مقامی دونوں معاشروں میں پدرانہ طاقت کے ڈھانچے کو تقویت ملتی ہے۔ یورپی مصنفین اور فنکاروں کے نقطہ نظر پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے، نوآبادیاتی ادب اور فن نے نوآبادیاتی خواتین کی آوازوں کو خاموش کر دیا اور ان کی ایجنسی اور خود مختاری کو مٹانے میں اپنا کردار ادا کیا۔ اس مٹانے نے نوآبادیاتی دقیانوسی تصورات اور نوآبادیاتی خواتین کے بارے میں غلط فہمیوں کو برقرار رکھا اور نوآبادیاتی معاشروں میں ان کی ماتحت حیثیت کو مزید مضبوط کیا۔ مقامی خواتین کے تجربات کو اکثر نظرانداز کیا جاتا تھا یا غلط طریقے سے پیش کیا جاتا تھا، جس سے ثقافتی برتری اور نسلی

درجہ بندی کے نوآبادیاتی بیانیے کو تقویت ملتی تھی۔ نوآبادیاتی تصورات کا از سر نو جائزہ لینا کئی وجوہات کی بنا پر اہم ہے۔ سب سے پہلے، یہ ہمیں یوروسینٹرک بیانیہ کو چیلنج کرنے کی اجازت دیتا ہے جو تاریخی اکاؤنٹس پر حاوی ہیں اور ہندوستانی خواتین کے تجربات کی ایجنسی اور تنوع کو تسلیم کرتے ہیں۔ رانی لکشمی بائی، سروجنی نائیڈو، کملا دیوی چٹوپادھیائے، بیگم حضرت محل، اور اینی بیسنٹ جیسی خواتین کے تعاون کو تسلیم کرتے ہوئے، ہم ہندوستان کی جدوجہد آزادی اور سماجی اصلاح کے بارے میں مزید جامع سمجھ حاصل کر سکتے ہیں۔

مزید برآں، نوآبادیاتی تصورات کا از سر نو جائزہ لینے سے ان دقیانوسی تصورات اور غلط فہمیوں کو ختم کرنے میں مدد ملتی ہے جو ہندوستانی خواتین کے تئیں سماجی رویوں کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ نوآبادیاتی حکمرانی کے دوران ہندوستانی خواتین کی لچک، قیادت اور فعالیت کو تسلیم کرتے ہوئے، ہم خواتین کے غیر فعال شکار کے تصور کو چیلنج کر سکتے ہیں اور ہندوستانی تاریخ کی تشکیل میں تبدیلی کے ایجنٹ کے طور پر ان کے کردار کو اجاگر کر سکتے ہیں۔ مزید برآں، عصری ہندوستان میں صنفی مساوات اور سماجی انصاف کو فروغ دینے کے لیے نوآبادیاتی تصورات کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہے۔ سامراج کی وراثت اور ہندوستانی خواتین کے تاثرات پر جاری اثرات کو سمجھ کر، ہم نظامی عدم مساوات کو دور کر سکتے ہیں اور خواتین کو معاشرے میں مکمل طور پر حصہ لینے کے لیے بااختیار بنا سکتے ہیں۔ اس میں تمام خواتین کے لیے تعلیم، صحت کی دیکھ بھال، اقتصادی مواقع اور سیاسی نمائندگی تک رسائی کو یقینی بنانا شامل ہے، چاہے ان کا پس منظر یا شناخت کچھ بھی ہو۔ ہندوستانی خواتین کی تاریخ کی زیادہ درست تفہیم حاصل کرنے اور صنفی مساوات اور سماجی انصاف کو فروغ دینے کے لیے نوآبادیاتی تصورات کا از سر نو جائزہ ضروری ہے۔ ایجنسی، لچک، اور ہندوستانی خواتین کی شراکت کو تسلیم کر کے، ہم دقیانوسی تصورات کو چیلنج کر سکتے ہیں، غلط فہمیوں کو ختم کر سکتے ہیں، اور سب کے لیے ایک زیادہ جامع اور مساوی معاشرہ تشکیل دے سکتے ہیں۔ ماضی کو تسلیم کر کے اور زیادہ منصفانہ مستقبل کی سمت کام کرنے سے ہی ہم ہندوستانی خواتین کی وراثت کا صحیح معنوں میں احترام کر سکتے ہیں جنہوں نے اپنی مزاحمت اور بااختیاریت کے ذریعے تاریخ کے دھارے کو تشکیل دیا ہے۔

4.6 کلیدی الفاظ (Keywords)

آیا	:	(Aaya)
ستی	:	(Sati)
میم صاحب	:	(Memshahib)
نوآبادیت	:	(Colonialism)
وکٹوریائی نسوانیت	:	(Victorian Femininity)

4.7 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

4.7.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. تاج برطانیہ نے ہندوستان کی براہ راست حکمرانی کب سنبھالی؟
2. 1857 کے دوران انگلینڈ میں کن دو مقامات کے متعلق تشویش پیدا ہوئی؟
3. کیا انگریز خواتین کو ہندوستانی بی بی کی جنسی دشمن سمجھا جاتا تھا؟
4. 'دیسی جاؤ(Go Native)' سے کیا مراد ہے؟
5. مندر کی روایت سے ابھرنے والی دو رقص کی شکلیں کون سی ہیں؟
6. مشرقی خواتین کی ولایتی تصاویر بنانے والے ان دو فنکاروں کا نام بتایئے۔
7. ستی نظام کو قانونی طور پر کب ممنوع قرار دیا گیا؟
8. بنگال کی 'لباس اصلاح تحریک' کے پیچھے کیا مقصد ہے؟
9. کون لوگ یوریشین کے نام سے جانے جاتے تھے؟
10. کیوں 1860 کی دہائی کے بعد ہندوستانی بیبیوں کو رکھنے کی مذمت کی جانے لگی؟

4.7.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. 'میم صاحب' کا لفظ استعماری طاقت کا مفہوم کیوں بن گیا؟ مختصر جائزہ لیجیے۔
2. 1860 کے بعد ہندوستانی خواتین کا تصور کیوں بدلا؟ جائزہ لیجیے۔
3. وکٹوریائی خواتین کی خصوصیات کیا تھیں؟
4. خواتین کے نوآبادیاتی تصور کے مطالعہ کے دو مقاصد کا تجزیہ کیجیے۔
5. خواتین سے متعلق کن رسموں کی انگریزوں نے تنقید کی اور کیوں؟

4.7.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. انگلینڈ اور ہندوستان میں انگریز خواتین کی پوزیشن کا موازنہ کیجیے اور تجزیہ کیجیے کہ ہندوستان میں آباد ہونے کے بعد ان کی حالت کیسے بدلی؟
2. ہندوستانی خواتین کے ماقبل نوآبادیاتی اور نوآبادیاتی حالات کا جائزہ لیجیے۔
3. خواتین کے کن طبقات نے ہندوستانی خواتین کے بارے میں نوآبادیاتی تاثر پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا؟ تفصیلی تجزیہ کیجیے۔

4.8 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Bhattacharji, Shobhana ed., *Travel Writing in India*, Sahitya Akademi, New Delhi, 2008.
2. Dyson, Ketaki Kushari, *A Various Universe*: *A Study of the Journals and Memoirs of British Men and Women in the Indian Subcontinent*, *1765–1856*, Oxford University Press, New Delhi, 2002 (first pub. in 1978).
3. Ghose, Indira ed., *Memsahibs Abroad*: *Writings by Women Travellers in Nineteenth Century India*, Oxford University Press, New Delhi, 2008 (first pub. in 1998).
4. Rajan, Balachandra, *Under Western Eyes*: *India from Milton to Macaulay*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.
5. Sen, Indrani, *Woman and Empire*: *Representations in the Writings of British India* (*1858–1900)*, Orient Longman Pvt., Ltd., New Delhi, 2008 (first pub. in 2002).
6. Sen, Indrani ed., *Memsahibs' Writings*: *Colonial narratives on Indian Women*, Orient Longman Pvt., Ltd., New Delhi, 2008.

اکائی 5۔اصلاحی تحریکیں اور خواتین کا مسئلہ

(Reform Movements and the Women's Question)

اکائی کے اجزا

5.0 تمہید

5.1 مقاصد

5.2 نوآبادیت اور صنفی بحث

5.3 نوآبادیاتی بحث پر ہندوستانی ردعمل

5.4 ہندوؤں میں اصلاحی تحریک اور خواتین کا مسئلہ

5.5 اصلاحی تحریک میں خواتین پر بحث

5.6 مسلم سماجی مصلحین اور خواتین

5.6.1 سر سید احمد خان

5.6.2 رشید النساء

5.6.3 اکبری بیگم

5.6.4 سید ممتاز علی

5.6.5 محمدی بیگم

5.6.6 مولوی سید محب حسین

5.7 ضمیمہ

5.8 اکتسابی نتائج

5.9 کلیدی الفاظ

5.10 نمونہ امتحانی سوالات

5.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد

5.0 تمہید (Introduction)

نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے مسائل پر بحث اور اس کے نتیجے میں شروع کی گئی مختلف اصلاحی تحریکوں کا تعلق برطانوی سامراجیت سے جڑا ہوا تھا۔ برطانوی سامراجی ریاست نے ابتدا سے ہی اپنی تہذیبی برتری اور سامراجیت کے جواز کے لیے ہندوستان کی تہذیب کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ اس نوآبادیاتی بحث میں ہندوستانی سماج کی متعدد برائیوں کو جو کہ خواتین سے متعلق تھیں' ایک اہم جگہ دی گئی۔ اس ضمن میں ستی، پردہ، کثیر ازدواجی نظام، کم سن شادیاں، دیوداسی، بیواؤں کی شادی کا مسئلہ، تعلیم نسواں اور دیگر مسائل زیر بحث رہیں۔ اس تہذیبی تصادم کے جواب میں ہندوستانی سماج کا ایک طبقہ سامنے آیا جس نے ہندوستانی سماج میں اصلاح کی ضرورت کو محسوس کیا۔ اس کے نتیجے میں ہندو سماج کے علاوہ مسلم اور یگر سماج میں بھی اصلاحی تحریکیں شروع کی گئیں۔

5.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی اصلاحی تحریکیں کیوں شروع ہوئیں، جان سکیں گے۔
- برطانوی سامراج کی ہندوستان میں خواتین کے مسائل میں دلچسپی اور اس میں اس کے پوشیدہ مقاصد سمجھ سکیں گے۔
- خواتین کے مسائل پر برطانوی ہند کی طرف سے ہندوستانی تہذیب پر تنقید اور اس تہذیبی تصادم کے نتیجے میں ہندوستانی روشن خیال اور مصلحین طبقے کے رد عمل کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔

5.2 نوآبادیت اور صنفی بحث (Colonialism and the Gender Discourse)

ہندوستان پر اپنی سامراجیت کو قائم کرنے کے بعد برطانوی حکومت نے اس تسلط کو علمی بحث کے ذریعے جائز ٹھہرانے کی کوششیں کی۔ اس نوآبادیاتی بحث (colonial discourse) کا مقصد ہندوستان پر اپنے ناجائز قبضے کا جواز پیش کرنا اور اپنی تہذیب کی برتری کی نمائش کرنا تھا۔ برطانوی سامراجیت کو تہذیبی مشن (Civilising Mission) کا نام دیا گیا جس کے مطابق ہندوستان غیر تہذیب یافتہ لوگوں کے لیے اعلیٰ مغربی تہذیب کی سرپرستی کو لازم قرار دیا گیا۔ اس ضمن میں ہندوستانی تہذیب سے متعلق ہر ایک پہلو جیسے علوم، عقائد، تہذیب، سماج اور حفظان صحت کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے یہ دعویٰ پیش کیا گیا کہ ہندوستانی تہذیب غیر مہذب ہے اور اس کی پستی کو دور کرنے کے لئے برطانوی سامراجیت ضروری ہے۔ یہ بحث صنفی تعصب پرستی پر مبنی تھی اسی لئے اس بحث میں ہندوستانی خواتین کے معاملات کو اہم جگہ دی گئی۔ اگر نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے سماجی درجے کی بات کی جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی حالت کافی ابتر تھی۔ خواتین کی ابتر حالات کا فائدہ اُٹھاتے ہوئے برطانوی سرکار نے ہندوستان کی تہذیب کو غیر مہذب قرار دیتے ہوئے اپنی موجودگی کا جواز بھی پیش کیا۔ اسی پس منظر میں ہندوستانی خواتین سے متعلق مسائل جیسے پردہ، کثرت ازدواجی نظام، ستی، کم سن شادیاں، دیوداسی، بیواؤں کی حالت، عورتوں کی ناخواندگی وغیرہ قابل بحث رہیں۔

جیمس مل(James Mill) نے ہندوستانی تہذیب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ کسی بھی تہذیب میں خواتین کے درجے سے اس تہذیب کی ترقی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ہندوستانی تہذیب کے حوالے سے جیمز مل نے یہ دعوی کیا کہ اس تہذیب میں عورتوں کی خراب حالت کی وجہ سے یہ تہذیب پسماندہ ہیں۔ مشنریوں نے بھی ہندوستانی سماج میں خواتین کی بدحالی کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ریوارنڈ۔ای۔ اسٹوروجو1848 میں ہندوستان آئے' نے اسرائیل، روم اور مغربی یورپ کی تہذیبوں کے حوالے سے کہا کہ ان قوموں کی فوجی جرات اور برتری کا راز ان کی عورتیں ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنی عورتوں کو اعلیٰ درجہ دیا ہے۔ اسی طرح ہندوستان کی پستی کی وجہ عورتیں ہی ہیں کیونکہ یہاں ان کے حالات کافی ابتر ہیں۔

انگریزوں نے ہندوستانی سماج کی تنقید کرتے ہوئے کہا کہ ہندوستانی خواتین کو گھروں کی چار دیواری میں ہی محدود رکھا جاتا ہے جس کی وجہ سے ان کی ذہنی نشوونما کم ہونے کے ساتھ ساتھ صحت پر منفی اثر پڑتا ہے۔ جیمس فرگوسن (James Fergusson) نے اپنی کتاب *History of Indian and Eastern Architecture* میں ہندوستانی مکانوں کے طرز تعمیر پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہاں کے مکانات میں ہواداری کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے جس کی وجہ سے عورتوں کی صحت پر منفی اثرات پڑتے ہیں۔ ایک اور نوآبادیاتی اسکالر جارج۔ سی۔ ایم۔ برڈووڈ (George C.M. Birdwood) نے اپنی کتاب *The Industrial Arts of India* میں ہندوستانی گھروں کو ان کے بند اور اندرونی تاریک حصوں کی وجہ سے تنقید کا نشانہ بنایا جو ان کے خیال میں مناسب ہوا اور روشنی میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ یوروپی مصنف ولیم موئیر (William Muir) نے اسلام پر تنقید کرتے ہوئے مسلم سماج کی کچھ رسموں کی نشان دہی کی جو کہ ان کے مطابق اس تہذیب کی خرابیوں میں شمار جاسکتی ہیں۔ اس ضمن میں ولیم موئیر نے تعدد ازدواج اور طلاق جیسے مسائل پر تفصیل سے بحث کی اور یہ دلیل پیش کی کہ مسلم سماج مغربی قوم کے مقابلے میں انہی روایات کی وجہ سے پسماندہ ہے۔ کیتھرین میو (Catherine Mayo) نے اپنی تصنیف *Mother India* میں یہ دعویٰ کیا کہ ہندوستان میں خواتین مکمل طور پر تعلیم سے نابلد ہیں اور انہیں صرف گھریلو رسومات کا علم حاصل ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ ہندوستان میں خواتین زیادہ تر اپنا وقت اپنے شوہر کی عقیدت میں صرف کرتی ہیں اور اسے اپنا ذاتی خدا مانتی ہیں۔

5.3 نوآبادیاتی بحث پر ہندوستانی رد عمل (Indian Response to the Colonial Gender Discourse)

اس تہذیبی تنقیدی بحث کا ایک مثبت اثر یہ پڑا کہ ہندوستانی مصلحین طبقے کے اندر یہ احساس پیدا ہوا کہ انہیں اپنے سماج میں اصلاحی امور کی اشد ضرورت ہے تاکہ وہ اپنے سماج میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ برطانوی تنقید کا بھی جواب دے۔ مقامی دانشوروں اور مصلحین طبقے نے مغربی خیالات کو اپناتے ہوئے ان میں اپنے سماجی مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوششیں کیں۔ عورتوں کی اصلاح سے متعلق تمام مصلحین ایک ہی طرح کی رائے نہیں رکھتے تھے۔ کچھ کا ماننا تھا کہ ہندوستانی خواتین کے درجات اعلیٰ ہیں اور ان کے حالات مغربی خواتین کے مقابلے میں کافی بہتر ہیں۔ لیکن دوسری طرف مغربی خیالات سے متاثر ہو کر مصلحین کے طبقے نے اصلاح نسواں کی ضرورت کو محسوس کیا۔ اس طبقے نے تعلیم نسواں اور نسوانی اصلاح کو ہندوستان کی سماجی ترقی کے لئے پہلی شرط قرار دیا۔

انیسویں صدی کے وسط میں ہندوستانی سماج میں اصلاح کی ضرورت کو محسوس کیا گیا۔ سب سے پہلے ہندو رہنما جیسے راجارام موہن رائے اور ایشور چندر ودیاساگر سامنے آئے اور سماج میں خاص کر عورتوں کی بُری حالت میں بہتری لانے کی وکالت کی۔ راجارام موہن رائے اور ایشور چندر ودیاساگر جو ہندو علوم میں مہارت رکھتے تھے' نے دعویٰ کیا کہ ماضی میں ہندوستان کا ایک سنہری دور (ویدک زمانہ) رہا ہے جس میں عورتوں کو اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ یہ دعویٰ جیمز مل جیسے نوآبادیاتی دانشوروں کے رد عمل میں کیا گیا جن کا کہنا تھا کہ ہندوستانی تہذیب ماضی سے ہی پسماندہ رہی ہے۔ اس سنہرے دور کے زوال کے بارے میں راجارام موہن رائے جیسے مصلحین نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مہابھارت' راماین اور پوران کے زمانے میں ہی خواتین کے درجے میں گراوٹ نمودار ہوئی تھی، جب کہ زیادہ تر ہندو مصلحین کا ماننا تھا کہ عہد وسطیٰ میں مسلم حکمرانوں کی وجہ سے ہی بچپن کی شادی، پردہ، خواتین کی ناخواندگی، بیوہ کی شادی پر پابندی جیسے مسائل نمودار ہوئے۔ مشہور صنفی مورخ اوماچکرورتی (Uma Chakravarty) اور دیگر مورخین فرقہ واریت کے نظریے کو مسترد کرتے ہوئے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عورت کی محکومی قدیم ہندوستان میں ہی شروع ہو گئی تھی جس کی مثال ستی رسم کے طور پر دی گئی ہے جس کا ذکر پہلی بار 510 عیسوی میں ملتا ہے۔ مزید یہ کہ بادشاہ اکبر خود 'ستی' رسم کے خلاف تھے اور اس کو بند کرنا چاہتے تھے۔ اوماچکرورتی کا مزید کہنا تھا کہ عصری خواتین کی اصلاح کے لیے ماضی کا یہ تصور ایک تنگ اور محدود نظریے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ سنہرا دور اور اس کا زوال سے متعلق مصلحین نے مختلف رائے پیش کی، مگر ہندوستانی مصلحین نے اس بات پر اتفاق رائے قائم کی ہیں کہ سماج میں خواتین کے حوالے سے تبدیلی لانے کی اشد ضرورت ہے۔

5.4 ہندوؤں میں اصلاحی تحریک اور خواتین کا مسئلہ

(Social Reform and the Women's Question among the Hindus)

اس پس منظر میں نوآبادیاتی ہندوستان میں سب سے پہلے خواتین کے مسئلے پر بحث بنگال سے شروع ہوئی۔ بنگال ایک ایسا علاقہ تھا جس پر سامراجیت کے نتیجے میں سب سے پہلے اثرات نمودار ہوئے کیوں کہ برطانیہ نے پلاسی اور بکسر جنگ کے فوراً بعد ہندوستان میں اسی علاقے سے اپنی حکومت کی شروعات کی۔ بنگال میں راجارام موہن رائے (1772–1833)، ایشور چندر ودیاساگر (1820–1891)، اور کیشب چندر سین نے خواتین کی اصلاح کے لئے سب سے پہلے پہل کی۔ راجہ رام موہن رائے، نوآبادیاتی سرکار اور دیگر لوگوں کی وجہ سے ہی ستی رسم پر 1829 میں قانونی پابندی لگائی گئی۔ ستی رسم کے خلاف راجہ رام موہن رائے نے یہ دلیل پیش کی کہ بیوہ عورتوں کو ستی کرنے کے لیے مادی وجوہات کی بنا پر مجبور کیا جاتا ہے تاکہ بیوہ کو جائیداد میں حصہ نہ دینا پڑے۔ یاد رہے کہ بنگال میں ستی دیا بھاگا ('Dayabhaga') مکتبۂ فکر والے لوگوں میں عام تھی کیوں کہ اس میں بیوہ کو کچھ حد تک وراثت میں حصہ دینے کی تلقین کی گئی ہیں۔ مزید ا راجہ رام موہن رائے نے کہا کہ ہندو مذہب کی ابتدائی کتابوں (ویدوں) میں ستی کے بارے میں ذکر نہیں ملتا ہے۔ اگرچہ وید کے بعد دیگر کئی مذہبی کتابوں میں ستی کا ذکر ملتا ہے مگر راجہ رام موہن رائے کی نظر میں ان کتابوں میں ستی سے زیادہ بیوہ پن کو فضیلت دی گئی ہے اور اس کے علاوہ ستی کو اس صورت میں جائز قرار دیا گیا جب کہ عورت خود اپنی مرضی سے ستی ہونا چاہیں جو کہ ہندوستان میں نہیں ہوتا۔ بالآخر 1829 میں راجہ رام موہن رائے کی کوششیں اس وقت کامیاب ہوئیں کہ جب ولیم بینٹک نے قانون پاس کر کے اس رسم پر پابندی لگادی۔

ایشور چندر ودیا ساگر نے بنگال میں خواتین کے تین اہم مسلوں پر اپنی توجہ مبذول کی۔ سب سے پہلے ایشور چندر ودیا ساگر نے بیوہ کی دوبارہ شادی کے لئے تحریک چلائی جس کی وجہ سے 1856 میں برطانوی ہند سرکار نے بیوہ کی دوبارہ شادی کا قانون پاس کیا۔ دوسرا ایشور چندر ودیا ساگر نے تعدد ازدواج کے خلاف مہم شروع کی اور لوگوں سے 2500 دستخط لے کر برطانوی سرکار کو عرضی دی کہ وہ کثیر ازدواجی رسم پر قانونی پابندی عائد کریں۔ تیسرا تعلیم نسواں کے لئے ایشور چندر ودیا ساگر نے اسکول قائم کرنے پر زور دیا اور تمام عمر عورتوں کی تعلیم کی ترویج واشاعت کے لئے کوششیں کرتے رہے۔ کندوکوری وریسالنگم پنتولو(1919–1848) نے مدراس پریسیڈنسی میں بیوہ کی دوبارہ شادی اور تعلیم نسواں کے ذریعے عورتوں کے حالات کو بہتر بنانے کی کوشش کی۔ 1881 میں کندوکوری ویریسالنگم پنتولو نے پہلی بار راج مندری میں ایک بیوہ کی شادی کی تقریب خود انجام دی۔ 1891 میں انہوں نے 'The Rajahmundry Widow Remarriage Association' کی بنیاد رکھی۔ اس کے علاوہ انہوں نے 'Anti-Nautch Movement' بھی شروع کی۔ مہاراشٹر میں مہادیو گووند راناڈے(1842–1901) نے تعلیم نسواں کو فروغ دینے، بیواوں کی دوبارہ شادی کرانے اور بچپن کی شادی کو روکنے کے لئے سماجی تحریک شروع کی۔ سماجی اصلاح کی غرض سے مہادیو گووند راناڈے نے 1887 میں نیشنل شوشل کانفرنس کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے تاریخی اور مذہبی کتابوں کا حوالہ دیتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ موجودہ دور کی رسمیں ہندو مذہب کا حصہ نہیں ہیں۔ 1901 میں مہادیو گووند راناڈے کی وفات کے بعد رما بائی راناڈے جوان کی بیوی تھی' نے مہاراشٹر میں عورتوں کی اصلاحی تحریک کو آگے بڑھایا۔

اس دور میں دلت سماج اور خاص کر عورتوں کے حقوق کے لئے سماجی تحریکیں شروع کی گیئں۔ اس ضمن میں جیوتی راو گووند پھولے اور ان کی بیوی ساوتری بائی پھولے نے شیخ فاطمہ نامی مسلم خاتون کے ساتھ مل کر تعلیم نسواں کے لئے مہاراشٹر میں ایک اسکول قائم۔ راما سوامی پیر یار نے تمل ناڈو میں دلت طبقے اور ان کے حقوق کے لئے سماجی و سیاسی عزت نفس تحریک (Self-Respect Movement) شروع کی۔ کانگرس سے علیٰحدگی کے بعد پیریار نے ایک نئے سماجی واصلاحی نظریے کی وکالت کی۔ وہ صرف نامی تبدیلی کے حامی نہیں تھے بلکہ وہ روایتی سماجی ڈھانچے (traditional structure) کا مکمل خاتمہ چاہتے تھے تاکہ ایک نئے سماج کی تشکیل ممکن ہوسکے۔ اس نئے سماج سے مراد وہ ایک ایسے معاشرہ کی از سرنو تعمیر کرنا چاہتے تھے جس میں مساوات، عزت نفس خواتین اور دیگر پسماندہ طبقوں کے لئے ترقی ممکن ہو۔ ان کا ماننا تھا کہ جب تک ہم پدرانہ نظام کا مکمل خاتمہ نہیں کریں گیں تب تک خواتین کو مساوی حقوق حاصل نہیں ہوسکیں گیں۔ اس وقت ہندوستان میں بہت سارے مصلحین تعلیم نسواں کی وکالت کر رہے تھے مگر پیریار ان سب سے اس معاملے میں الگ فکر رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ تعلیم کا مقصد عورتوں کو صرف ایک اچھی بیوی یا بیٹی بنانا نہیں ہونا چاہیے بلکہ تعلیم نسواں کا بنیادی مقصد عورتوں کو اقتصادی طور پر خود مختار بنانا ہونا چاہئے۔ وہ پتی ورتا (Pativrata) نظرے کو عورتوں کی غلامی سے تعبیر کرتے تھے۔

5.5 اصلاحی تحریک میں خواتین پر بحث (Debate on Women in the Social Reform Movement)

پارتھا چٹرجی(Partha Chatterjee)نے اپنے ایک مقالے 'The Nationalist Resolution of the Women's Question' میں اس موضوع پر بحث کی ہے کہ ہندوستانی قوم پرست، خواتین کی اصلاح کے سوال پر کس طرح کی سوچ

رکھتے تھے۔ پارتھا چٹرجی کے مطابق قوم پرستوں نے ہندوستانی عوامی حلقے ('Public Domain') پر برطانوی سامراجیت کے اثرات کو روکنے کی کوشش نہیں کی اور اسی لئے ہندوستانی دانشور طبقے نے سائنس، ٹکنالوجی، جدید معیشت اور مغربی سیاسی علوم کو تو اپنانے میں قباحت نہیں دکھائی۔ دوسری طرف یہی ہندوستانی قوم پرست نجی حلقے ('Private Domain') پر ان اثرات کو روکنا چاہیے تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ قوم پرستوں کا ماننا تھا کہ ہندوستانی تہذیب اس نجی حلقے یا روحانی حلقے ('Spiritual Domain') کے اعتبار سے برطانوی تہذیب پر فوقیت رکھتی ہیں۔ قوم پرستوں نے شدت سے اس بات کو محسوس کیا کہ وہ عوامی حلقے میں سامراجیت کے ساتھ سمجھوتہ تو کر سکتے ہیں مگر نجی حلقے کے لئے اس طرح کا سمجھوتہ ممکن نہیں تھا مگر ساتھ ہی میں نجی حلقے پر سامراجیت کے گہرے اثرات کو مکمل طور پر روکنا پارتھا چٹرجی کے مطابق قوم پرستوں آسانی کے ساتھ ممکن نہیں تھا کیوں کہ مردوں کو خواتین کے جدت پسند ہونے کا سنگین خطرہ لاحق ہونے لگا تھا اسی وجہ سے عورتوں کو تعلیم اور عوامی حلقے میں حصہ لینے کی محدود آزادی دی گئی لیکن ان کو مغربی عورتوں کی نقل کرنے کی اجازت بلکل نہیں ملی۔ پارتھا چٹرجی اس عمل کو جدید پدرانہ نظام کا نام دیتے ہیں۔ اب اس ہندوستانی نئی عورت کے لئے مغربی عورت سے بھی اور ساتھ ہی میں روایتی ہندوستانی پردہ نشین خواتین اور نیچے طبقے کی عورتوں سے بھی منفرد و ممتاز رکھنا لازمی تھا۔

لتا منی (Lata Mani) کے مطابق آبادیاتی ہندوستان میں جدید سماج کی طرز پر خواتین کی اصلاح پر زور دیا جانے لگا مگر اس کوشش میں اس بات کو نظر انداز کیا گیا کہ عورتیں خود اپنی اصلاح کیسی چاہتی ہیں۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں ستی رسم پر ہوئی بحث کے حوالے سے لتا منی نے دعوٰی کیا کہ سماجی رہنماؤں نے اپنی دلیل کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ کیا مذہب ستی کی اجازت دیتا ہے یا نہیں نہ یہ کہ خواتین کے نقطہ نظر سے یہ رسم ان کے لئے مفید ہے یا مضر۔ مزید لتا منی کا کہنا تھا کہ راجہ رام موہن رائے نے یہ دعوٰی کیا کہ ہندو مذہب میں ستی کے مقابلے بیوہ ہو کر زندگی گذارنا افضل ہے نہ یہ کہ انہوں نے بیوہ کی دوبارہ شادی کی وکالت کی۔ اس تناظر میں سمیت سرکار (Sumit Sarkar) نے کہا کہ راجہ رام موہن نے ستی پر پابندی لگانے کے لئے جدید منطق یا عقلیت کی بنیاد پر دلیل پیش نہیں کی بلکہ مذہب کے دائرے میں رہ کر اپنی دلیل پیش کی۔ اسی بنا پر سمت سرکار راجہ رام موہن رائے کے جدید ہندوستان کے بانی ہونے پر سوال اُٹھاتے ہیں۔

5.6 مسلم سماجی مصلحین اور خواتین (Muslim Social Reformers and Women)

19ویں صدی کے وسط میں ہندو طبقے کی طرح مسلم طبقے نے بھی اس سماجی واصلاحی فریضے کو محسوس کیا اور سماجی تحریکیں شروع کیں۔ اس ضمن میں سر سید احمد خان نے پہل کی اور مسلم سماج میں جدید طرز پر اصلاح کرنے اور بلخصوص مردوں کے لیے جدید تعلیم کی وکالت کی۔ ان کے ہم عصر ڈپٹی نذیر، الطاف حسین حالی، سید امیر علی، سید ممتاز علی، راشد الخیری، سید کرامت علی، شیخ عبداللہ، محب حسین اور دیگر مصلحین نے مسلم سماج خاص کر خواتین کی اصلاح اور حقوق کی وکالت کی۔ ابتدا میں مرد مصلحین نے ہی اس تحریک کی شروعات کی مگر بعد میں خواتین نے خود اس تحریک میں مردوں کے شانہ بہ شانہ حصہ لیا۔ حالانکہ ہمارے پاس ماخذ کی شکل میں شواہد ملتی ہیں جن سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مسلم عورتوں نے 19ویں صدی کی آخری صدی میں ہی اپنے حقوق کے حصول کے لئے آواز اُٹھائی۔ اس اکائی میں ابتدائی مسلم مرد مصلحین کے علاوہ ان خواتین کی اصلاحی خدمات کا بھی جائزہ لیا جائے گا جنھوں نے ابتدا سے ہی اپنی ذات کو مطلقا اصلاحی تحریک کو

تسلسل کے ساتھ جاری رکھنے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ اس فہرست میں سیر سید احمد خان، سید ممتاز علی اور محب حسین کے علاوہ رشید النسا، اکبری بیگم اور محمدی بیگم قابل ذکر ہیں۔

5.6.1 سر سید احمد خان (Sir Syed Ahmad Khan, 1818–1898)

سر سید احمد خان ایک جدت پسند مفکر اور جدید تعلیم کے بہت بڑے حامی تھے۔ تجرباتی اور سائنسی علوم سے ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے انہوں نے مذہبی علوم کو عقلی بنیادوں پر سمجھنے کی تاکید کی۔ نو آبادیاتی ہندوستان کی بدلتی ہوئی سیاسی اور معاشی حلات سے واقف ہونے کے بعد سر سید نے مسلم سماج کو جدید طرز پر از سر نو تعمیر کرنے کی اصلاحی ضرورت کو محسوس کیا۔ جدید تعلیم کی خاطر سر سید نے عملی طور پر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو قائم کیا اور مذہبی امور میں اصلاح کے لئے قرآن کی عقلی بنیادوں پر تفصیل بھی لکھی۔ تاہم اس کے برعکس خواتین کے مسائل خصوصاً تعلیم کے بارے میں ان کے خیالات مردوں کے مقابلے میں ہمیشہ متضاد رہے۔ تعلیم نسواں کے سوال پر سر سید کے نظرے کے بارے میں موئرخین میں اختلاف رائے پائی جاتی ہیں۔ ایک طبقہ کا کہنا ہے کہ سر سید تعلیم نسواں کے خلاف نہیں تھے مگر حالات سازگار نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے عورتوں کے تعلیمی منصوبے کو کچھ وقت کے لئے ملتوی کرنا چاہا تاکہ بنا کسی سماجی مزاحمت کے مسلمانوں کی جامع اصلاحی تحریک کو آگے بڑھایا جاسکیں۔ حال ہی میں شافع قدوائی نے عقل پسندی، مذہب اور قوم کے بارے میں سر سید کے تمام متنازعہ خیالات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ: 'کیا کسی ایسے شخص پر جو بچیوں کے قتل، تعدد ازدواج، بچوں کی شادی، ستی، بیواؤں کی علیحدگی اور غریب لڑکیوں کی بڑی عمر کے مردوں کے ساتھ شادیوں کے خلاف باقاعدگی سے لکھتا ہے، اس پر پدرانہ معاشرے کو مضبوط کرنے کا الزام لگایا جاسکتا ہے؟' (Source: Shafey Kidwai, *Sir Syed Ahmad Khan*: *Reason, Religion and Nation*, p. 127.)

مشہور تاریخ دان گیل مینالٹ اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ سر سید نے خواتین کے لیے جدید تعلیم کو ترجیح نہیں دی بلکہ ان کے لیے گھریلو تعلیم کی سفارش کی جس طرح ان کی والدہ نے گھر میں ہی حاصل کی تھی۔ تعلیم نسواں کے سوال پر تبادلہ خیال کرتے ہوئے گیل مینالٹ کہتی ہے کہ سر سید کے سیرت نگار الطاف حسین حالی اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ اپنے بیٹے کی ابتدائی تعلیم میں سر سید کی والدہ عزیز النساء بیگم (1780–1857) کا بڑا کردار رہا ہے جس کا خود سر سید اعتراف کرتے ہیں اور اپنی والدہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اچھی ماں ہزار اساتذہ سے بہتر ہوتی ہے۔ گیل مینالٹ نے دلیل پیش کی ہے کہ شاید اپنے ابتدائی سالوں میں والدہ کے زیر اثر تعلیم و تربیت کی وجہ سے سر سید نے گھریلو تعلیم کے علاوہ خواتین کی کسی بھی اعلیٰ تعلیم کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ عزیز النساء نے جس طرح گھر میں ہی رہ کر تعلیم حاصل کی تھی اس کا عام شرفا طبقے میں رواج نہیں تھا۔ ڈیوڈ لیلی ویلڈ (David Lelyveld) نے اس معاملے پر سر سید کے متعلق یہ رائے دی ہے کہ اگرچہ سر سید کو مسلم معاشرے کے جدید مصلح ہونے کا شرف حاصل ہے مگر حیران کن طور پر سر سید خواتین کی اصلاح پر خاموش رہے لیکن وہ اپنے دوسرے بڑے منصوبوں کی وجہ سے خواتین کے مسئلے کو مکمل طور پر ٹال بھی نہ سکے۔ لیلی ویلڈ کی نظر میں ان منصوبوں میں قرآن کا ترجمہ (تفسیر) اور ولیم موئر (William Muir) کے اسلام پر اعتراضات کے جواب دینا شامل تھا۔ لیلی ویلڈ بھی گیل مینالٹ کی رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ سر سید کی ابتدائی پرورش اور تعلیم پر ان کی والدہ

والدہ عزیزالنساء کے گہرے اور اثر انگیز اثرات کی وجہ سے انہوں نے عورتوں کی گھریلو تعلیم کو ہی ترجیح دی۔ ڈیوڈ لیلی ویلڈ نے خواتین کی اصلاح کے حوالے سے سرسید کے منفی رویے کی وجہ کے لئے اور بھی وجوہات بیان کی ہیں۔ جن میں خاص کر 1857 کی بغاوت کے دوران پیدا شدہ حالات کی وجہ سے سرسید کے خاندان کی عورتوں پر تشدد اور ظلم و ستم نے ان کے اندر یہ احساس پیدا کر دیا کہ عورت کی ساخت منفرد اور حساس ہوتی ہے جس کی وجہ سے مرد کے لئے ان کی حفاظت کرنا لازمی بن جاتا ہے۔

اس کے علاوہ سرسید کے ذاتی خاندانی مسائل بشمول ان کا بیٹے کے ساتھ تناؤ، بہو کو ان کے شوہر (سید محمود) سے بچانے کے لیے ان کی جدوجہد اور علی گڑھ تحریک کے مطلق لوگوں کی بڑھتی ہوئی مخالفت کی وجہ سے مجبوراً انہیں خواتین کے سوالات پر خاموشی اختیار کرنی پڑی تا کہ وہ اپنے دوسرے منصوبوں کی مزید مخالفت سے بچ سکیں۔ حالانکہ ان سب وجوہات کے باوجود ڈیوڈ لیلی ویلڈ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی یہ دلیل اس بات کی وضاحت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ سرسید نے عورتوں کے لیے جدید طرز پر اصلاحات کی وکالت کیوں نہیں کی۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ اگرچہ سرسید خواتین کی اصلاح پر خاموش رہنا چاہتے تھے مگر وہ اس مسئلے کو نظرانداز نہیں کر سکے۔ اس ضمن میں سرسید نے تعلیم نسواں کے علاوہ کثرت ازدواج، طلاق ثلاثہ، مہر، جائیداد کے حقوق، جنسی مساوات، عورتوں کے حقوق، پردہ جیسے مسائل پر بھی اپنی آراء ظاہر کی ہیں۔

سرسید نے 1871 میں اپنے جریدے تہذیب الاخلاق میں حقوق نسواں پر ایک مضمون بعنوان 'عورتوں کے حقوق' لکھا جو بعد میں ان کی کتاب مقالات سرسید احمد خان میں بھی شائع ہوا۔ اس مضمون میں انہوں نے دعوی کیا کہ آج تک کسی بھی مہذب قوم نے خواتین کو وہ حقوق نہیں دیے ہیں جو اسلام نے انہیں صدیوں پہلے عطا کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ صغر سنی میں جس طرح مرد، اسی طرح عورت، غیر اختیار رہے اور نا قابل معاہدہ متصور ہے، الا بعد بلوغ، وہ بالکل مثل مرد کے مختار ہے اور ہر ایک معاہدہ کے لائق ہے اور جس طرح مرد، شادی کرنے میں خود مختار ہے اسی طرح عورت بھی خود مختار ہے۔" مثلاً مذہب اسلام میں نکاح کیلیے مرد عورت دونوں کی رضامندی ضروری ہے، بغیر دونوں کی رضامندی کے نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ دونوں کو اپنے اپنے حقوق پر اختیار حاصل ہے ہو سکتا۔"

سرسید کے مطابق انگلینڈ جیسے ملک میں کوئی شادی شدہ عورت کسی قسم کے معاہدے کا اختیار نہیں رکھتی تھی اور جو جائیداد و مال قبل شادی کے عورت کی ملکیت میں ہو بعد شادی وہ شوہر کی ملکیت ہو جاتی ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی قانون میں ایک مسلمان شادی شدہ عورت اپنی شادی سے پہلے اور بعد میں حاصل کی گئی جائیداد کی مالک خود رہتی ہیں۔ وہ اسے بیچ بھی سکتی ہے، جسے چاہے تحفے میں بھی دے سکتی ہے۔ وہ اپنے شوہر کی جائیداد میں حصہ کی مزید حقدار بھی ہے اور مثل مہر جائداد میں دعوی بھی کر سکتی ہے۔ سرسید نے اسلام میں خواتین کو حاصل مساوی حقوق پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ مذہبی نیکیاں جو مرد حاصل کر سکتا ہے عورت بھی حاصل کر سکتی ہے اور اسی طرح تمام گناہوں کی سزا مرد اور عورت دونوں کے لئے یکساں مقرر ہے۔ سرسید اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگرچہ اسلام نے عورتوں کو متعدد حقوق دیے ہیں لیکن پھر بھی ہندوستانی مسلم معاشرہ میں ان کے حالات مغرب کے مقابلے میں کافی خراب ہیں۔ وہ ان حالات کے لئے دو ممکنہ وجوہات بیان کرتے ہیں۔ پہلا یہ کہ ہندوستان میں مرد گھر اور معاشرے دونوں جگہوں پر خواتین کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کرتے اور نہ ہی

انہیں اس بات کا غم ہے۔ وہ عورتوں کے ساتھ عزت اور محبت سے پیش نہیں آتے جو کہ مغربی مملک کے مرد کرتے۔ دوسری وجہ یہ کہ ہندوستانی مسلمان اسلام کی اصل روح پر سختی سے عمل نہیں کرتے جس کا نتیجہ ان کی غیر مہذبیت کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔ اس طرح سر سید نے ہندوستان میں مسلم خواتین کی بدحالی کے لئے مذہبی اور غیر مذہبی دونوں وجوہات بیان کی ہیں۔

کثرت ازدواج (Polygamy): سر ولیم موئر نے اپنی کتاب 'لائف آف محمد' میں مسلم سماج میں رائج کثرت ازدواج اور طلاق کی بنیاد پر اسلام کی تنقید کی ہے۔ سر ولیم موئر کی تنقید کے جواب میں سر سید احمد خان نے اپنی تصنیف 'الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المجدید' میں ان تمام مسئلوں پر جن میں کثرت ازدواج اور طلاق بھی شامل ہیں، کے متعلق اپنی رائے دی۔ وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت سے پہلے تعداد ازدواج کی کوئی قید نہیں تھی اور 'تمام عورتیں بغیر کسی امتیازی شان ورتبہ عمر یا رشتہ دار مردوں کی وحشیانہ خواہشوں کو پورا کرنے کا کام دیتی تھیں۔' سر سید کے مطابق یہ رسم باقی قوموں میں بھی مختلف شکلوں میں موجود تھی۔ اس کے برعکس خدائے تعالیٰ نے دیگر مذاہب (موسوی اور عیسوی) سے پہلے اس رسم کو صرف ایک ہی بیوی تک محدود رکھا اور تعدد ازدواج کو مخصوص و خاص حالت میں جائز رکھا ہے۔ سر سید کے مطابق خدا ئے تعالیٰ نے انسان کو اکیلا نہیں چھوڑا اُس کے واسطے ایک ساتھی کو پیدا کیا جو انسان کی زندگی میں لطف اندوز، رنج و راحت میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہو اور اگر عورت ان فطری فرائض کو انجام دینے میں ناکام رہتی ہے، تو خالق کی طرف سے پیش کردہ حتمی علاج تعدد ازدواج ہے۔ یہ صورت خاص کر عورت کی جسمانی و دماغی توازن کے خراب ہونے اور عورت نسل کو آگے بڑھانے میں اور انسان کی زندگی میں لطف و سرور قائم کرنے میں ناکام ہو جو کہ سر سید کی نظر میں شادی کا بنیادی مقصد ہے۔ تب اس صورت میں تعدد ازدواج عدل کرنے کی شرط پر جائز ہیں۔ سر سید کے مطابق تعدد ازدواج اس شرط پر جائز ہے جب مرد تمام بیویوں کو برابر حقوق دے اور سب کے ساتھ برابر محبت رکھ سکے مگر ایسا کرنا انسان کے لئے بہت مشکل ہے جس کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ طلاق کے مسئلے کے متعلق بھی سر سید احمد خان نے اپنی آراء پیش کی ہیں۔ انہوں نے طلاق کے فوائد اور نقصانات دونوں کا ذکر کیا ہے۔ طلاق شوہر یا بیوی کو ازدواجی زندگی کی تلخیوں سے نجات دلا سکتی ہے اور مرد و عورت دونوں طلاق کا حق رکھتے ہیں۔ انہوں نے تین طلاق یا طلاق ثلاثہ پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ سر سید نے ایک حدیث کا حوالہ دیا جس کے مطابق پیغمبر اسلام ایک ایسے شخص پر سخت ناراض ہوئے جس نے اپنی بیوی کو ایک ہی وقت میں تین طلاق دی تھی۔ (حوالہ: سر سید احمد خان، الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیہ، سر سید اکیڈمی، علی گڑھ، 2003، ص،17۔)

ابتدائی اُردو تحریریں اور خواتین کی اصلاح: ڈپٹی نذیر احمد، حالی، راشد الخیری

انیسویں صدی کے نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلم سماج نے بھی چھپائی کی تکنیک کا استعمال کیا۔ فرانسس روبنسن (Francis Robinson) کی رائے کے مطابق نوآبادیاتی ہندوستان میں علماء طبقے نے پرنٹنگ ٹکنالوجی کو اس وقت اپنایا جب اسلام پر نوآبادیاتی ریاست کی طرف سے مسلسل تنقید ہو رہی تھی۔ ایسے ہی علماء کی طرح طبقات صالحین نے بھی سماج میں اصلاح لانے کی خاطر پرنٹنگ ٹکنالوجی کا سہارا لیا۔ اسی وجہ سے انیسویں صدی کے آخر میں ہندوستان میں اردو اخبارات، رسالے، تصانیف اور دیگر کتب کی اشاعت میں اضافہ ہونے لگا۔ اس ضمن میں رسالے اور ناولوں کو عورتوں کی اصلاح کے لئے موثر سمجھا گیا۔ خواتین کی اصلاح کے لئے ڈپٹی نذیر احمد (1833–1912) نے

اپنا پہلا ناول مراۃالعروس (1869) لکھا۔انہوں نے محسوس کیا کہ لڑکیوں کو مذہبی تعلیم دیناان کی مجموعی فکری نشوونما کے لیے کافی نہیں ہے۔لہٰذامروجہ اصولوں کے برخلاف، جن کے مطابق اشرف خاندانوں کی لڑکیوں کو بچپن سے ہی مذہبی تعلیم دی جاتی تھی، نذیر احمد نے ان کے اخلاق، عادات کی نشوونمااوران کے ذہن کو متحرک کرنے کی غرض سے مراۃالعروس ناول لکھا۔ یہ کتاب اتنی مشہور ہوئی کہ اس نے نہ صرف 'خواتین کی تعلیم کے لیے نوآبادیاتی حکومت کی جانب سے موزوں کتاب' کے عنوان سے نقد انعام حاصل کیا بلکہ اسے مقامی لڑکیوں کے اسکولوں میں نصابی کتاب کے طور پر متعارف کروانے کا اعزاز بھی حاصل ہوا۔اسی مقصد کی خاطر نذیر احمد نے مراۃالعروس اور ناول جیسے بنات النعش اور توبۃ النصوح شائع کیے۔نذیر احمد کے نقش قدم پر سرسید کے قریبی الطاف حسین حالی (1837–1914) نے مجالسُ النِساء کو 1874-75 میں خواتین کی اصلاح کے لئے شائع کیا۔ان کی دیگر تصانیف میں "بیوہ کی مناجات" اور "مسدس حالی" کافی مقبول ہوئیں۔ مولانا راشدالخیری (1868–1936) کو عورتوں کے غم کی عکاسی کے لئے 'مصور غم' کا لقب بھی دیا گیا۔انہوں نے عصمت (1908) رسالے کو شروع کرنے کے علاوہ خواتین کے لئے کافی تعداد میں ناول بھی لکھے۔اسی پس منظر میں خواتین نے بھی پرنٹنگ ٹکنالوجی کا سہارا لیتے ہوئے اپنی اصلاح کے لئے ہمہ گیر کوششیں کیں حالانکہ ایسا کرناان کے لئے مردوں کے مقابلے میں کافی دشوار عمل تھا۔پدری سماج اور پردے کی وجہ سے عورتوں کے پڑھنے اور لکھنے پر سخت تھی۔ ان تمام کے باوجود عورتوں نے قلم کے ذریعے اپنی اصلاح اور حقوق یابی کے لئے آواز اُٹھائی۔ابتدا میں ایسی عورتوں نے اپنی شناخت کو پوشیدہ رکھ کر بغیر نام کے یا کسی آدمی کے فرضی نام سے اصلاحی تحریریں لکھیں۔ برطانوی خواتین کی تحریروں کا تجزیہ کرتے ہوئے Elaine Showalter نے دعویٰ کیا ہے کہ ابتدائی تانیثی مغربی ادب میں خواتین نے اپنی شناخت کو مخفی رکھتے ہوئے مردوں کی فکری بالادستی کو براہ راست چیلنج کیا۔اسی طرح اگر ہم جنوبی ایشیا میں اصلاحی ادب کی بات کریں تو یہاں بھی خواتین نے ابتدا میں اسی طریقے پر عمل کیا۔ یہ روایت مسلم سماج کی عورتوں میں بہ کثرت عام تھی۔

5.6.2 رشیدالنساء (Rashidunnisa, 1853–1931)

انیسویں صدی کی دوسری دہائی کے آخر میں مرد مصلحین کی طرح خواتین نے بھی اپنے مسائل اور اصلاحی ضرورت کے بارے میں پرنٹ ٹکنالوجی کی مدد سے اصلاحی تحریریں لکھنا شروع کر دیا۔اردو ناول نگاری میں خواتین کی اولیت کے بارے میں محققین کے میں رشیدالنساء اور اکبری بیگم کے نام پر بحث پائی جاتی ہیں۔رشیدالنساء جو بہار کی رہنے والی تھی نے اپنے ناول 'اصلاح النساء' کے دیباچہ میں یہ دعوی کیا ہے کہ انہوں نے یہ ناول 1881 میں فرضی نام سے مکمل کی تھی مگر لوگوں کے خوف سے اسے شائع نہیں کر سکی۔آخر کار اسے اپنے بیٹے کے اصرار پر 1894 میں چھاپا۔ دوسری طرف مشہور اُردو ادیب قرۃ العین حیدر نے دعوی کیا ہے کہ اکبری بیگم نے اپنے پہلے ناول 'گلدستہ محبت' کو 1880 میں شائع کیا مگر آج تک اس کی کوئی جلد محققین کو دستیاب کو نہیں ہو سکی۔ رشیدالنساء کی تصنیف اصلاح النساء میں ڈپٹی نذیر احمد کی تحریروں کے گہرے اثرات ملتے ہیں۔اس بات کا اعتراف خود رشیدالنساء نے اپنی ناول میں کیا ہے۔اصلاح النساء میں رشیدالنساء نے خواتین کے مختلف مسائل زیر بحث لائے ہیں جن میں تعلیم نسواں کا مسلہ اہم ہے۔ وہ تعلیم نسواں کے بارے میں اپنے ہم عصر مرد مصلحین سے کافی الگ سوچ رکھتی تھی۔ایک طرف اسی دور میں سرسید احمد خان اور ڈپٹی نذیر احمد عورتوں کی تعلیم کو گھر کے اندر ہی محدود رکھنا چاہئے تھے اور دوسری

طرف رشید النساء لڑکیوں کو اسکولوں میں جدید تعلیم دینے پر زور دے رہی تھی۔اس وجہ سے انہوں نے بہار میں لڑکیوں کے لئے ایک مدرسہ "مدرسہ اسلامیہ" بھی قائم کیا۔

سر سید احمد خان کا ماننا تھا کہ پہلے مردوں کی جدید تعلیم ضروری ہیں اور بعد میں یہی تعلیم یافتہ مرد حضرات اپنے گھروں کی عورتوں کی تعلیم کا سبب بن پائیں گے۔اس کے برعکس رشید النساء اپنے ناول میں کہتی ہیں کہ مسلم قوم کی ترقی عورتوں کی تعلیم سے ہی ممکن ہے۔رشید النساء کا کہنا تھا کہ عورتوں کی تعلیم مردوں کی تعلیم کے لئے بھی ضروری ہیں کیوں کہ ماں کی گود بچے کی پہلی دانش گاہ ہوتی ہے اور اگر ماں تعلیم یافتہ ہو تو لڑکے کی تعلیم آسان ہو گی۔لہذا دونوں لڑکے اور لڑکیوں کی تعلیم بیک وقت میں ضروری ہیں۔انگریز قوم کی تعریفیں کرتی ہوئی وہ کہتی ہے کہ انگریز قوم کی ترقی میں بھی ان کی پڑھی لکھی عورتوں کا ہاتھ ہے۔رشید النساء اس پدری سوچ کی بھی تنقید کرتی ہیں جس کے مطابق مرد ذہنی اعتبار سے عورتوں پر برتری رکھتے ہیں۔رشید النساء نے دعویٰ کیا جسمانی ساخت میں خدا نے مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں کیا ہے لہذا وہ مضامین جو مردوں کو پڑھائے جاتے ہیں وہی عورتوں کو بھی پڑھائے جائیں۔

5.6.3 اکبری بیگم (Akbari Begum, 1870s–1928)

اکبری بیگم کا اصلی نام کنیز عباس تھا۔ان کے والد میر مظہر علی برطانوی انتظامیہ میں اضافی اسسٹنٹ کمشنر تھے۔وہ مشہور ناول نگار اور ادیب نذر سجاد حیدر (1892–1964) کے دادا بھی تھے۔ان کی شادی خاندانی رواج کے مطابق اپنے خاندان میں میر فضل علی سے ہوئی جو لاہور میں سرکاری ملازم تھے۔قرۃ العین حیدر کی معلومات کے مطابق "اکبری بیگم غیر معمولی طور پر ذہین اور لکھنے کی خداداد صلاحیت رکھتی تھیں۔اکبری بیگم نے "گلدستہ محبت، شعلہ پنہاں، عفت نسواں اور "گودڑ کا لال" جیسے ناول لکھیں۔بدقسمتی سے ان میں سے صرف گودڑ کا لال ہی موجود ہے۔ "گلدستہ محبت "اکبری بیگم کا پہلا ناول تھا جو انہوں نے عباسی مرتضیٰ کے فرضی نام سے شائع کیا تھا۔"اس زمانے میں عورتوں کا لکھنا محال تھا کیوں کہ زنانہ تحریر اور نام تک کا پردہ تھا اسی وجہ سے دونوں رشید النساء اور اکبری بیگم نے اپنے نام سے ناولیں شائع نہیں کیں۔قرۃ العین حیدر کی معلومات کے مطابق گودڑ کا لال کو اکبری بیگم نے غالباً 1907 میں پہلی بار شائع کیا اور مصنف کا نام والدہ افضل علی رکھا (افضل علی ان کے بیٹے کا نام تھا)۔ اس کے " شائع ہوتے ہی دھوم مچ گئی اور بہت جلد اس نے نئے متوسط طبقہ مسلم خواتین کی بائبل کی حیثیت اختیار کر لی۔" (حوالہ: قرۃ العین حیدر، کارِ جہان دراز ہے، ایجوکیشن پبلشنگ ہاوس، دہلی، 2018، ص، 150۔)

اکبری بیگم نے ناولوں کے علاوہ نسوانی رسالوں میں بھی خواتین کو درپیش مسائل کو اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے۔اکبری بیگم نے اپنے ناول اور دوسری تحریروں میں ہندوستانی مسلم معاشرے میں رائج تعدد ازدواج کے رواج پر سخت ناراضگی ظاہر کی۔اکبری بیگم نے اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ قرآن نے چار شادیوں کی اجازت دی ہے لیکن اتنی شادیاں صرف بعض حالات میں کی جاسکتی ہیں اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مرد اپنی بیویوں کے درمیان انصاف کر سکے۔اکبری بیگم نے مردوں کو مورد الزام ٹھہرایا کہ جو اسلام میں چار شادیوں کا حوالہ دے کر ایسی حرکتوں کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن انصاف نہیں کرتے جب کہ تعدد ازدواج کی صورت میں انصاف لازمی ہے۔اکبری بیگم نے تعلیم نسواں کو بھی مسلم قوم کی ترقی کے لئے لازمی مانا۔ان کے مطابق عورتوں کو تعلیم دے کر انہیں معاشی اعتبار سے مضبوط بنانا چاہیے۔وہ

عورتوں کے لیے سرکاری ملازمتوں کے حق میں تھی جو کہ اس دور میں پسند نہیں کیا جاتا تھا۔ اکبری بیگم نے یہ اعلان کیا کہ وہ عورتوں کے لئے صنفی جہاد کرنے کے لئے تیار ہے مگر وہ اس جہاد کے لئے عورت ہونے کی وجہ سے کھلے میدان میں نہیں آسکتی مگر قلم کے ذریعے اپنی ہم جنسوں کے لیے ہر ایک طریقے سے ان کی مدد کے لئے تیار ہے۔

5.6.4 ممتاز علی (Mumtaz Ali, 1860–1935)

سید ممتاز علی کو خواتین کی اصلاحی خدمات کے لیے "عورتوں کا سرسید" کہا جاتا ہے۔ انہوں نے 1898 میں حقوق نسواں کو شائع کیا اور اسی سال اپنی اہلیہ محمدی بیگم کے ساتھ مل کر تہذیب النسواں کی بنیاد رکھی جو 1947 تک مسلسل شائع ہوتا رہا۔ چودھری محمد نعیم کے اعتبار سے یہ رسالہ ایک تحریک کے مانند تھا۔ سید ممتاز علی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں ان کے ہم عصر اور مشہور ادیب حفیظ جالندھری نے اہم معلومات فراہم کی ہیں۔ ان کی معلومات کے مطابق سید ممتاز علی 27 ستمبر 1860 میں پیدا ہوئے۔ پانچ سال کی عمر میں آپ کی تربیت کا آغاز ہوا اور اس وقت دیوبند کے مشہور بزرگ سّید عبداللہ عرف منّا شاہ کے مکتب میں حصول تعلیم کے لیے بھیجے گئے۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد ممتاز علی کے والد مولوی ذوالفقار علی (1825–1901) نے ان کو راولپنڈی بُلا کر باقاعدہ پوری توجہ سے تعلیم دلانی شروع کی۔ تیرہ سال کی عمر میں آپ کے والد صاحب کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد سید ممتاز علی دیوبند چلے گئے اور وہاں کے مدرسہ عربی میں داخل ہو گئے۔ دیوبند مدرسہ کے نامور اساتذہ مولوی محمد قاسم، محمد یعقوب نانوتوی، مولوی سید احمد دہلوی، ملا محمد صاحب دیوبندی اور مولوی محمد صدیق سے سید ممتاز علی نے تعلیم حاصل کی۔ 1874 میں آپ نے انگریزی پڑھنی شروع کر دی اور اس کے لئے گھر پر پڑھانے کے لئے ایک استاد رکھا گیا۔ سید ممتاز علی نے 1876 میں گورنمنٹ ہائی اسکول میں داخلہ لیا۔ حفیظ جالندھری کی معلومات کے مطابق سید ممتاز علی بی۔ اے۔ کے امتحان میں بیٹھے مگر کامیاب نہیں ہو پائے اور تھوڑے عرصے کے بعد پنجاب ہائی کورٹ میں مترجم کی نوکری کرنے لگے۔ کچھ سال نوکری کرنے کے بعد سخت بیمار ہو گئے اور 1891 میں ملازمت سے سبک دوش ہو گئے۔ ملازمت کے دوران ہی آپ کی شادی (1888) ہو گئی اور ابتدا سے ہی یہ ارادہ تھا کہ ایک زنانہ رسالہ شروع کیا جائے تاکہ مستورات کو شرعی حقوق دلوانے کی مہم شروع کی جاسکیں۔ ان کی خواہش تھی کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ رسالہ نکالے مگر ایسا نہ ہو سکا کیوں کہ کافی علالت کے بعد ان کی اہلیہ کا 1895 میں انتقال ہو گیا۔ دو برس کی خاموشی کے بعد سید ممتاز علی نے دسمبر 1897 میں محمدی بیگم کے ساتھ عقد ثانی کیا۔ اپنی دیرینہ خواہش کو پوری کرنے کے لئے انہوں نے پہلے "حقوقِ نسواں" تصنیف کی اور بعد میں اُسی سال 1898 میں تہذیب نسواں رسالہ کو اپنی بیوی میں محمدی بیگم کی قیادت میں شروع کیا جو 1947 تک شائع ہوتا رہا۔ تہذیب نسواں اردو کا ایسا پہلا رسالہ تھا جو کسی خاتون کی سربراہی میں نوآبادیاتی ہندوستان میں شائع ہوا۔

حقوق نسواں (*Huquq-i-Niswan*): حال ہی میں عالمی سطح پر تانیثیت کے زیر اثر بہت سارے محققوں نے قُرآن اور خواتین کی مساوات کو اپنی تحقیق کا مدعا بنایا ہیں۔ اس ضمن میں آمنہ ودود، فاطمہ مرنیسی، آسمہ برلاس اور لالہ بختیار قابل ذکر ہیں۔ اس نقطہ نظر کو اسلامی تانیثیت ('Islamic Feminism') بھی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ اس طرح کی علمی کوششیں اکیسویں صدی میں ہی شروع ہونے لگیں اور نوآبادیاتی ہندوستان میں بھی بہت سارے مصلحین نے اس طرح کی پہل کی۔ اس فہرست میں سید ممتاز علی اولین حیثیت رکھتے ہیں اور

حقوق نسواں کی تصنیف ایک ایسی کوشش تھی جس میں اسلامی دائرے میں رہ کر ان فرضی دعووں کو خارج کرنے کی کوشش کی گئی جو عورتوں کے متعلق تعصبی سوچ پیدا کر رہی تھی۔ اگرچہ ممتاز علی بذات خود بخوبی واقف تھے کہ حقوق نسواں کی اشاعت کے لیے انھیں سماجی تنقید کا سامنا کرنا پڑے گا اس کے باوجود انھوں نے خواتین کے حقوق کی خاطر یہ خطرہ مول لیا۔ حقوق نسواں میں سید ممتاز علی نے ان تمام دعووں کو فرضی ثابت کرنے کی کوشش کی ہیں جن سے مرد صدیوں سے اپنی خود مختاری اور عورتوں کی م محکومی کو مذہبی رنگ دیتے آرہے تھے۔ سید ممتاز علی نے حقوق النسواں تصنیف کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا۔ پہلے حصہ میں ان وجوہات عقلیہ ونقلیہ پر بحث کی گئی ہیں جو مردوں کی فضیلت کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں۔ دوسرا حصہ خواتین کی تعلیم سے متعلق ہے۔ تیسرا حصہ پردہ سے متعلق ہے۔ چوتھا حصہ طریق ازدواج سے متعلق ہے۔ اور آخری حصہ معاشرت زوجین سے متعلق ہے۔ سید ممتاز علی نے پہلے باب میں ان وجوہات کی نشان دہی کی ہیں جو اکثر مردوں کی فضیلت کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں۔

1. پہلی دلیل مردوں کو خدائے تعالیٰ نے طاقت جسمانی عورتوں سے زیادہ عطا فرمائی ہے اسی لئے وہ ان تمام امور جس کے لیے قوی الاعضاء، سخت جان، وجفاکش ہونا ضروری ہے بدرجہ تم استحقاق رکھتے ہیں۔ چونکہ سلطنت بھی زور بازو کا مقتضی ہے اس لئے صرف مردوں کو ہی حکومت کرنے کا حق حاصل ہے۔

   جواب: سید ممتاز علی اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ جسمانی قوت کی بنیاد پر مردوں کی فضیلت عورتوں پر ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ اگر ایسی دلیل کو بنیاد بنا کر مردوں اور چوپایوں میں مقابلہ کیے جایئں تو یہ بات عیاں ہے کہ چوپایوں کو خدا نے مردوں کے مقابلے میں زیادہ جسمانی طاقت بخشی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ گدھا مرد سے زیادہ وزن اُٹھاتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ انسانوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اگر یہ بات تسلیم بھی کی جائے کہ مرد عورت پر جسمانی قوت کے اعتبار سے مضیلت رکھتے ہیں تب بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ مردوں کو یہ قوت فطرتاً حاصل ہوئی ہے یا تمدن نے مردوں کو قوی بنایا ہے۔ تمدن کے حوالے سے ان کا کہنا تھا کہ ایسا کیوں ہے کہ کابل کے آفریدی اس قدر قوی ہیکل اور شدید القوۃ ہیں وہیں دوسری طرف کلکتہ کے بابو عموماً کمزور اور ناتواں ہوتے ہیں۔ عورتوں کے حوالے سے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگرچہ دنیا بھر کی عورتیں مخصوص حد تک ایک ہی قسم کی زندگی بسر کرتی ہیں تاہم تمدنی حالات میں فرق ہونے کی وجہ سے مردوں کی طرح ان میں بھی جسمانی قوت میں فرق دکھائی دیتا ہیں۔ اس کی مثال سید ممتاز علی نے ہرات اور غزنین کی عورتوں سے دی ہیں جو ان کی رائے میں جسمانی قوت کے اعتبار سے شرفاء دہلی اور لکھنو کی بیگمات کے مقابلے میں زیادہ شدید القوۃ ہیں۔ پہلی دلیل کے دوسرے حصے کا دعٰوی کہ سلطنت قوت بازو کا نتیجہ ہے کے جواب میں سید ممتاز علی یہ کہتے ہیں کہ ایسی دلیل غلط خیالی پر مبنی ہے۔ وہ اس دلیل کو رد کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کی ہندوستان پر برطانوی حکومت، علم کی ترقی اور اشاعت ضروری ہے یہ سمجھانے کے لیے کہتے ہیں کہ "دنیا میں سب سے بڑھ کر طاقت علم کی ہے اور علم والے قوم خواہ وہ مرد ہوں یا عورت، جاہلوں پر حکومت کرنے کا حق رکھتے ہیں۔"

2. دوسری دلیل مرودوں کی فضیلت کے اعتبار سے کہ مرد عورتوں کے مقابلے میں جسمانی قوت کے علاوہ قوی عقلی بھی رکھتے ہیں جس کی وجہ سے عورتیں ہر زمانے اور ہر قوم میں ناقص العقل قرار دی گئی ہیں اور عورتوں کی زُود اعتقادی، کوتاہ اندیشی اور بے وفائی وغیرہ صفات کی

بنیاد اسی نقص عقل پر مبنی ہے۔

جواب: اس کے جواب میں سید ممتاز علی اس دلیل کو محض دعوی بلا دلیل قرار دیتے ہیں۔ سید ممتاز علی کا ماننا ہے کہ اگرچہ جسمانی اعتبار سے مرد اور عورت میں باریک فرق دکھائی دیتا ہے مگر دماغی اعتبار سے اس قسم کا کوئی فرق دکھائی نہیں دیتا۔ مزید جس طرح تمدنی حالات جسمانی ساخت کو متاثر کر سکتے ہیں اسی طرح یہ دماغی قوت کو بھی کند یا ذہین بنا سکتے ہیں اور "اگر عورتوں کو جسمانی طاقتوں کو ان کے تمدنی حالات زیادہ نشو نما و تکمیل حاصل کرنے دیتے تو یقیناً ان کی دماغی قوت مردوں کی دماغی قوتوں کے مقابلے زیادہ شگفتہ ہوتیں۔" سید ممتاز علی اس دلیل پر مزید کہتے ہیں کہ ایک طرف ہزارہا صدیوں تک نسلاً بعد نسل عورتوں کو اپنے دماغی قوت کو عملی میدان میں استعمال کرنے کا موقع نہیں دیا گیا اور دوسری طرف ہم اُن میں مردوں کے بلمقابل دماغی کمی کو قبول بھی نہ کریں حیرانی کی بات ہے۔

3. مرد کی فضیلت اس بات سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے مردون کے ساتھ نبوت مخصوص کیا ہے اسی لئے کسی عورت کو دنیا کی ہدایت کے لئے نبی بنا کر نہین بھیجا۔

جواب: اس دعویٰ کے جواب میں سید ممتاز علی تین طرح کی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ایک خدائے تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لئے کم و بیش ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر بھیجے مگر کتابوں میں صراحت کے ساتھ چند انبیاء کرام کا ہی ذکر ملتا ہے۔ لہذا اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ زیادہ تر انبیاء کرام سے ہم ناواقف ہیں۔ اس لئے یہ دعوی کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا سارے نبی مرد تھے یا سب عورتیں تھیں یا کچھ مرد اور کچھ عورتیں۔ سید ممتاز علی اس دلیل کو خارج کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف چند افراد کا حال معلوم کر کے یہ دعوا کرنا کہ خدا نے مردوں کو ہی نبوت بخشی اور اس پر حکم کُلی لگا دینا یا کوئی قیاس ظنی قائم کرنا محض تحکم ہے۔ دوسرا عورتوں کی خلقت مقتضی اس امر کی ہیں کہ کوئی بھی دشوار کام جس کے لئے سالہا سال محنت درکار ہو اور گھر بار سے کُلی علیحدگی لازمی ہو، اس قسم کے کام سے اسلام نے عورتوں کو بری کیا ہے کیوں کہ عورتوں کا آرام و آسائش خدا نے زیادہ مقدم رکھا ہے۔ تیسرا سید ممتاز علی کا ماننا ہے کہ وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مردوں اور کل عورتوں میں بالعموم مساوات کے وہ قائل نہیں ہیں بلکہ وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مرد اور عورت میں کوئی فرق ذاتی نہیں ہے۔ تیسرا سید ممتاز علی کا ماننا ہے کہ صرف عارضی اسباب کی بنا پر " کبھی بعض عورتیں بعض عورتوں پر اور کبھی بعض مرد بعض مردوں پر اور کبھی بعض مرد بعض عورتوں پر اور کبھی بعض عورتیں بعض مردوں پر سبقت و فوقیت لے جاتی ہیں۔" لہذا کچھ افراد کی فوقیت ایک پورے طبقے کی فوقیت کو ثابت نہیں کر سکتی اور ان کی باقی مردوں پر ثابت ہے اُسی طرح ان کی فضیلت عورتوں پر بھی ثابت ہو گی۔ (نوٹ: اس عنوان پر مزید معاملات کے لئے ضمیمہ کا حصہ دیکھیں۔)

حقوق نسواں کے دوسرے باب میں عورتوں کی تعلیم کے بارے میں سید ممتاز علی نے اپنی رائے پیش کی ہے۔ وہ تعلیم نسواں کے حامی تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ لڑکیوں کو تعلیم دینے کا وقت آ گیا ہے۔ سید ممتاز علی نے اُن لوگوں کی تنقید کی جو تعلیم نسواں کے سخت مخالف تھے اور یہ دلیل پیش کر رہے ہیں کہ خواتین کی تعلیم کے مضر اثرات مرتب ہوں گے۔ انہون نے اس بات پر حیرانی کا اظہار کیا کہ تعلیم نسواں کے مخالف لوگ یہ کیسے کہہ سکتے ہے کہ اس تعلیم سے سماج پر منفی اثرات پڑیں گے جب کہ عورتوں کو اب تک تعلیم سے محروم رکھا گیا اور اس کے

اثرات کا جائزہ لینے کا موقع فراہم کیے بغیر کہ آیا اس سے منفی اثرات پڑیں گے یا نہیں ؟ یقین سے نہیں کہا جاسکتا۔ جب کہ خواتین کو تعلیم سے محروم کر کے ان کے اخلاقی اور ذہنی نشو ونما نہیں ہونے کی صورت میں نقصان یقینی ہے۔ ان کے بقول خواتین کی تعلیم کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ خواتین کو یہ سکھانا ہے کہ انہیں نماز کیسے پڑھنی ہے۔ بلکہ انہیں ان کے حقوق اور فرائض کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے کے قابل بنانا تھا جیسا کہ اسلام میں بیان کیا گیا ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ ایک غیر یافتہ بیوی اپنا گھر ٹھیک سے نہیں چلاسکتی، اپنے بچوں کی اچھی پرورش نہیں کر سکتی اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس کا شوہر اس کی صحبت سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ اس کے نتیجے میں کئی بار شوہر بھٹک جاتے ہیں اور درباریوں کی غلط صحبت سے متاثر ہو جاتے ہیں۔

حقوق نسواں کے اگلے باب میں پردے کے رواج پر بحث کی گئی ہے۔ سید ممتاز علی ہندوستانی پردے کی رسم کے سخت مخالف تھے جو ان کی نظر میں غیر اسلامی اور رسمی بنیادوں پر مبنی تھی۔ ان کی رائے میں اسلامی پردے کا مقصد جسم کے مخصوص حسوں کو چھپانا ہے لیکن بد قسمتی سے ہندوستان میں اس نے روایتی شکل اختیار کرلی۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ پردے کی معمولی شکل ہر تہذیب کی مشترکہ خصوصیت ہے۔ لیکن ہندوستانی روایتی پردے کی سختی اور مضر اثرات کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ خواتین کو گھروں میں پنجرے کی مانند بند کر کے ان کا ذہنی وجسمانی نشو ونما کند ہو جاتا ہے۔ انہوں نے خواتین پر عائد پابندیوں کے بارے میں بتایا کہ انہیں صرف پالکیوں میں سفر کرنے کی اجازت دی جاتی ہے اور کھڑکی سے دیکھنے کی بھی اجازت میسر نہیں ہوتی۔ ہندوستان میں پردہ کی سختی کو بیان کرتے ہوئے سید ممتاز علی کہتے ہیں کہ یہاں لفظ 'بیوی' کو بھی پردہ رکھا جاتا ہے۔ انہوں نے افسوس ظاہر کیا کہ ہندوستانی شوہر کبھی اپنی بیوی کو براہ راست نام سے دوسروں کے سامنے مخاطب نہیں کرتے ہے کہ دوسروں کی توجہ ان کی طرف مبذول نہ ہو جائے۔

سید ممتاز علی نے ہندوستانی پردہ میں کچھ تبدیلیاں تجویز کیں تاکہ خواتین اپنے گھروں سے باہر نکل سکیں، تاریخی مقامات کی سیر کر سکیں اور باغبانی وغیرہ کر سکیں۔ اسی مقصد کے لیے انہوں نے چہرے کے پردے کے ساتھ برقع کو مقبول بنایا جسے ضرورت پڑنے پر اٹھایا جا سکتا ہے اور جس سے خواتین پردے میں رہ کر باہر کی دنیا میں بھی قدم رکھ سکتی ہیں۔ اس برقع کے مختلف ڈیزائن کو بعد میں تہذیب نسوان رسالے نے کافی مقبول بنایا۔ حقوق نسواں تصنیف کا ایک باب شادی کے بارے میں بھی ہے۔ اس باب میں سید ممتاز علی نے کمسن شادی اور عاقدین کی رضامندی کے بغیر شادیوں کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ کمسن عمر کی شادیوں کے بارے میں انہوں نے کہا کی ایسی شادیاں لڑکیوں کی صحت کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتی ہیں۔ بغیر رضامندی کی شادیوں کے بارے میں سید ممتاز علی نے کہا کہ ہندوستانی سماج دلہن کو اس اسلامی حق سے محروم کر دیتا ہے جو اسلام نے شادی کے وقت انہیں رضامندی کا حق دیا ہے۔ اس کے برعکس رسماً یہاں شادی کے دن دلہن پر دباؤ ڈال کر ان سے قبول کروالیتے ہیں جو کہ غیر اسلامی عمل ہے۔ انہوں نے کہا کبھی بھی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جب شادی کے دن دلہن نے انکار کیا ہو۔ سید ممتاز علی نے لطیفے کی شکل میں بیان کیا ہے کہ بعض علماء یہ رائے رکھتے ہیں کہ نکاح کے وقت اگر لڑکی آبدیدہ ہو تو یہ دیکھنا چاہئے کہ اُس کے آنسو گرم ہیں یا سرد اور گرم کی صورت میں نکاح نہیں کرنا چائیں اور سرد کی صورت میں علامت رضامندی ہے۔ اس سوچ کی طنزیہ طور پر تنقید کرتے ہوئے سید ممتاز علی کہتے ہیں کہ ان لوگوں کے لئے بہتر یہ ہوتا کہ آنسوؤں کے بجائے تھرمامیٹر سے گرمی یا سردی معلوم کر کے نکاح

کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ کیا کرتے۔ مہر کے بارے میں ممتاز علی نے اس کے عمل میں کچھ اصلاحات تجویز کیں۔ ان کے بقول، جو والدین اس امید پر مہر کا زیادہ مطالبہ کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے طلاق کے امکانات کم ہو جائیں گے بالکل غلط ہے کیوں کہ اس سے تو خاندانی تعلقات اور زیادہ خراب ہونے کے امکانات ہیں۔ انہوں نے مشورہ دیا کہ نکاح نامہ میں واضح طور پر درج ہونا چاہیے کہ شوہر کو زیادہ مہر صرف طلاق یا دوسری شادی کی صورت میں ادا کرنا لازم ہو گا۔

تہذیب نسوان (*Tahzib-i-Niswan*): سید ممتاز علی کا دوسرا کارنامہ تہذیب نسوان رسالہ تھا جو انہوں نے 1898 میں اپنی شریک حیات محمدی بیگم کے ساتھ جاری کیا تھا۔ یہ نوآبادیاتی ہندوستان کے ان اُردو اور نسوانی رسالوں میں تھا جو ایک طویل عرصے (1898–1947) تک شائع ہوتا رہا۔ اس رسالے کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ بہت پہلے سے ہی اس رسالے میں عورتوں نے لکھنا شروع کیا تھا۔ اس فہرست میں اشرف النسا، محمدی بیگم، اور نظر سجاد حیدر شامل تھیں۔ اس رسالے میں سید ممتاز علی نے خواتین کے مختلف مسائل پر قلم اُٹھایا اور خواتین کے حقوق یابی کے لئے آواز بلند کی۔ اسلام کے دائرے میں رہ کر سید ممتاز علی نے ہندوستانی رسمی پردے اور کثرت ازدواج جیسے مسائل پر خوب بحث کی۔

5.6.5 محمدی بیگم (Muhammadi Begum, 1908–1877)

محمدی بیگم کی پیدائش 1877 میں ضلع سرگودھا، شاہ پور میں ہوئی۔ ان کے والد سید شفیع احمد محکمہ مال میں ایکسٹرا اسٹنٹ کمشنر کے عہدے پر فائز تھے۔ بچپن سے ہی محمدی بیگم علمی شوق رکھتی تھی۔ ان کی شادی 1897 میں سید ممتاز علی کے ساتھ ہوئی۔ شادی کے فوراً بعد سید ممتاز علی نے محمدی بیگم کو مزید پڑھنے کا موقع دیا۔ انگریزی پڑھانے کے لیے ایک استانی (جو ایک انگریزی خاتون تھی) اور علم ریاضی کے لئے مقامی استاد کا انتظام کیا گیا۔ سید ممتاز علی پہلے سے ہی خواتین کے لئے رسالہ جاری کرنے کا ارادہ کر رہے تھے۔ ممتاز علی نے خود شادی کے بعد اپنی پہلی بیوی کو چھ سال تک تعلیم دی تھی تاکہ وہ خواتین کا رسالہ شائع کرنے کی کوشش میں ان کی مدد کر سکیں لیکن بد قسمتی سے 1895 میں چھوٹی عمر میں ہی ان کا انتقال ہو گیا۔ دوسری بیوی (محمدی بیگم) کی صلاحیتوں اور ذہانت سے متاثر ہو کے انہوں نے 1898 میں تہذیب نسوان نامی رسالہ جاری کیا اور محمدی بیگم کو اس کا ایڈیٹر بنایا۔ محمدی بیگم پہلی ایسی مسلم خاتون تھی جو کسی اردو رسالے کی اڈیڈیٹر بنی۔ محمدی بیگم نے تہذیب لنسوان کی کامیابی میں اہم کردار ادا کیا۔ پردے کی سختی کی وجہ سے اشرف طبقے کی خواتین کے لئے اپنی ذات سے متعلق مضامین اور خطوط لکھ کر جرائد میں شائع کرنا بہت مشکل کام تھا۔ ان خواتین کے لئے مرد کے بجائے ایک خاتون ایڈیٹر کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کرنا قدرے آسان تھا۔ محمدی بیگم کی وجہ سے بھی تہذیب نسوان رسالے میں ابتدا سے ہی کچھ خواتین نے اپنے مضامین شائع کرنا شروع کر دیے حالانکہ ایسے مضامین کی تعداد کافی کم تھی۔ سید ممتاز علی بتاتے ہیں کہ وہ رات دیر تک جریدے کی ایڈیٹنگ، ذاتی طور پر مواد لکھنے اور خطوط کا جواب دینے میں کافی مشغول رہتی تھیں۔ دونوں کو معاشرے کے قدامت پسند طبقوں کی طرف سے شدید ناراضگی کا سامنا بھی کرنا پڑا، اس کے باوجود بھی انہوں نے حوصلہ پست نہیں کیا اور تہذیب نسوان رسالے کو مسلسل شائع کرتے رہے۔

محمدی بیگم کی تحریریں: محمدی بیگم اردو خواتین کے میگزین کو ایڈٹ کرنے والی پہلی خاتون اور اردو میں ناول لکھنے والی ابتدائی خواتین میں بھی شامل تھیں۔ انہوں نے خواتین کے لیے ایک ہفتہ وار میگزین تہذیب النسوان کی تدوین کی، جس کا آغاز ان کے شوہر سید ممتاز علی نے 1898 میں کیا۔ بعد میں اس نے 1905 میں خاص طور پر ماؤں کے لئے مشیر مادر (ماں کا مشیر) رسالہ بھی شروع کیا۔ بد قسمتی سے اس کی جلد موت کی وجہ سے زیادہ سالوں تک اس کی اشاعت کا سلسلہ جاری نہیں رہ سکا اور اکتوبر 1908 میں اسے بند کر دیا گیا۔ محمدی بیگم نے بہت ساری تحریریں لکھیں جن میں خواتین کی زندگیوں سے متعلق مختلف مسائل کو موضوع بنا کر کے ان کی عکاسی کی گئی ہیں۔ ان تحریروں میں رفیق عروس، انمول موتی، صفیہ بیگم، امتیاز پچیسی، حیات اشرف، سچے موتی، تاج گیت، سگھڑ بیٹی، نعمت خانہ، دل پسند کہانی، تاج پھول، پان کی گلوری، خان اور تین بہنوں کی کہانی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ محمدی بیگم علمی دنیا کے علاوہ عوامی زندگی میں بھی کافی سرگرم تھیں۔ وہ خواتین کی ایک تنظیم "خاتونِ ہمدرد" کے ساتھ منسلک تھی جس کی بنیاد بیگم نواب محمد ذوالفقار علی خان اور محمدی بیگم نے ڈالی۔ وہ اس انجمن کی سیکریٹری کے عہدے پر بھی فائز رہی۔ خواتین کی تنظیمی سرگرمیوں میں ان کی دلچسپی اتنی گہری تھی کہ وہ خواتین کی مختلف تنظیموں کی کارروائیوں کو باقاعدہ تہذیب نسوان رسالے میں شائع بھی کرواتی تھی۔ یہی نہیں بلکہ اس نے کئی تعلیم یافتہ خواتین کی حوصلہ افزائی بھی کی کہ وہ اپنی زندگی کے روزمرہ کے تجربات کو قلم بند کریں اور انہیں تہذیب النسوان کی بہن قارئین کے ساتھ اشتراک کریں۔ اسی مقصد سے محمدی بیگم کے اصرار پر عطیہ فیضی نے برطانیہ کے اپنے سفر نامے کے حالات تہذیب نسوان میں تہذیبی بہنوں کے لئے شائع کیے۔ محمدی بیگم کی کتابیں تہذیب النسوان کے اشتہارات میں نمایاں تھیں۔ (حوالہ: تہذیب النسوان، 9 مارچ، 1907)

ان کی تصنیفات میں 'حیات اشرف' جو کہ اشرف النساء (1840–1903) کی سوانح عمری تھی کافی اہم ہے۔ اشرف النساء تہذیب نسوان کی ان ابتدائی قلم کار خواتین میں تھی جنہوں نے سب سے پہلے (March 1899) اس رسالے میں لکھنا شروع کیا۔ اپنی ہم عصر بنگال کی رشندری دیوی کی طرح اشرف النساء نے خود ہی پڑھنا سیکھ لیا۔ محمدی بیگم اشرف النساء کے بارے میں کہتی ہیں کہ اگرچہ ان کے خاندان میں یہ رواج تھا کہ خواتین کو ابتدائی تعلیم دی جاتی تھی لیکن لکھنا یہاں بھی مکمل طور پر ممنوع تھا۔ ان کے والد اور چچا دونوں ہی خواتین کے لکھنے کے سخت مخالف تھے۔ عام طور پر متوسط طبقے کے مسلم خاندانوں میں لڑکیوں کو اپنے بنیادی مذہبی فرائض کی ادائیگی کے لیے صرف ابتدائی قرآن اور اردو پڑھنے کی اجازت تھی۔ پردے کی وجہ سے خواتین کے لیے لکھنا سختی سے ممنوع تھا۔ بچپن میں ہی ماں کو کھونے کے بعد اشرف النساء نے ان کی روح کے تسکین کے لیے قرآن پڑھنا شروع کر دیا۔ دوسری بات یہ کہ شیعہ ہونے کی وجہ سے وہ مجالس میں روحانی سکون حاصل کرنے کے لیے کتابیں پڑھنا چاہتی تھی اور اس کے لیے وہ کوشاں رہتی تھی۔ آخر کار اشرف النساء نے پڑھنے کے لیے ایک نیا طریقہ اختیار کیا۔ وہ یہ کہ دوپہر کے وقت جب عموماً ان کے افراد خانہ سو جاتے تھے تو وہ توے کی سیاہی بنا کر الفاظ کو نقل کرنے لگی۔ اسی طرح کوشش کرتے کرتے اشرف النساء نے پڑھنا لکھنا سیکھ لیا۔ محمدی بیگم کے اصرار پر اشرف النساء نے تہذیب نسوان میں لکھنا شروع کیا اور بعد میں اسی رسالے میں اپنی نجی زندگی اور حصول علم کی خاطر اپنی جدوجہد کو شائع کیا۔ بعد میں محمدی بیگم نے اسی معلومات پر اشرف النساء کی سوانح عمری لکھی۔ محمدی بیگم ذاتی طور پر اشرف النساء کی زندگی سے کافی متاثر تھی۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ محمدی بیگم نے وصیت

کی تھی کہ ان کو اشرف النساء (جو کہ 1903 میں اس دنیا سے رحلت کر گئی تھی) کے جوار قبر میں دفن کیا جائے۔ محمدی بیگم کی کم عمری میں وفات (1908) کی وجہ سے وہ سید ممتاز علی کے اصلاحی تحریک میں زیادہ دیر تک ساتھ نہ دے سکیں مگر اپنی کم عمری میں انہوں نے تہذیب نسوان اور اپنی تصنیفات کی شکل میں خواتین کی نسوانی تحریک کی بنیاد رکھی۔

5.6.6 مولوی سید محب حسین (Maulvi Syed Muhib-i-Husain, 1849–1930)

محب حسین انیسویں صدی کے اواخر کے اردو کے سب سے بڑے صحافی تھے۔ محب حسین 1876 میں شمالی ہندوستان (اٹاوہ، یوپی) سے حیدرآباد آئے۔ وہ 1857 کی بغاوت کے بعد شمالی ہندوستان سے حیدرآباد میں شرفا کی عام ہجرت کا حصہ بھی تھے۔ جان روزا (John Roosa) کے مطابق جن مسلمانوں کا بغاوت میں ملوث ہونے کا شبہ تھا یا جنہیں ملازمتیں حاصل کرنے میں مشکلات درپیش آرہی تھیں وہ نئے توسیع پذیر سول انتظامیہ میں داخل ہونے کی امید میں حیدرآباد کی طرف روانہ ہوئے۔ محب حسین کو حیدرآباد میں محکمہ مالیات میں مترجم کی نوکری ملی۔ پیشہ ورانہ طور پر انہوں نے سید مہدی علی (نواب محسنُ الملک) کی سرپرستی سے استفادہ کیا جن کا تعلق بھی اٹاوہ سے تھا اور جو علی گڑھ تحریک سے بھی منسلک تھے۔

معلم نسواں (*Muallim-i-Niswan*): محب حسین ان مصلحین میں شمار کیے جاتے ہے جنہوں نے صحافت کے ذریعے اصلاح کی تحریک میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے اپنی اصلاحی مہم شاہی ریاست حیدرآباد میں شروع کی۔ محب حسین حیدرآباد میں پہلے ایسے مصلح تھے جنہوں نے خواتین کے مسائل پر بحث اور مسلم معاشرے میں اصلاح لانے کے لیے اردو جرائد کی شکل میں طباعت کا آلہ استعمال کیا۔ اس ضمن میں انہوں نے "معلم نسوان" رسالے کی بنیاد رکھی۔ "معلم نسوان" کا شمار خواتین کے ان پہلے اردو جرائد میں ہوتا ہے جو ریاست حیدرآباد میں شائع ہوئیں۔ یہ 1880 s میں مولوی محب حسین نے شروع کیا۔ نصیرالدین ہاشمی، محمد انورالدین، امداد صابری اور ڈاکٹر نسیم آرا نے 1892ء سے اس جریدے کے نام کو معلم سے معلم النسوان میں تبدیل کرنے کی تاریخ میں اختلاف کیا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ محب حسین نے اس جریدے کو سب سے پہلے 1880 میں "معلم شفیق" کے نام سے شائع کیا مگر اس میں خواتین کے مسئلوں پر بحث نہیں کی جاتی تھی۔ اور پھر 1893 میں اس کا نام بدل کر معلم اور بالآخر 1894 میں معلم نسوان رکھا۔ لیکن 1893 سے لے کر اس کے بند ہونے تک 1901 میں جریدے کا پورا مواد خواتین کے مسائل کے لئے وقف کیا گیا تھا۔

ابتدا میں معلم نسوان میں زیادہ تر مضامین محب حسین کے لکھے ہوئے شائع ہوتے تھے لیکن رفتہ رفتہ اور لوگوں نے بھی ان کے رسالے کے لئے لکھنا شروع کیا۔ ان میں مولانا شبلی نعمانی، عبدالحلیم شرر، مولانا الطاف حسین حالی، مولوی عبدالحق اور حکیم مولا خان قابل ذکر ہیں۔ معلم نسوان میں بکثرت پردہ اور تعلیم نسوان کے مسئلوں پر بحث کی گئی ہے۔ محب حسین ہندوستانی مروجہ پردہ کے سخت مخالف تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں رائج پردہ غیر اسلامی ہے جس کی وجہ سے یہاں کی خواتین کو گھروں کے اندر قید کر کے رکھا جارہا ہے۔ انہوں نے قران اور حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے اسلام میں خواتین کو حاصل حقوق پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ تعلیم نسوان کے بھی

بڑے حامی تھے۔ان کے مطابق ہندوستان میں خواتین کی جہالت اور لاعلمی کو دور کرنے کے لئے خواتین کی تعلیم نہایت ضروری ہے اور اس کی تعلیم دینے میں سب سے بڑی رکاوٹ رسمی پردہ ہے۔ محب حسین نے معلم نسوان میں اسلام میں خواتین کی تعلیم کے سوال پر قرآن سے مختلف حوالے پیش کیے جس میں مرد اور خواتین دونوں کے لیے تعلیم کی اہمیت بیان کی گئی ہے۔ محب حسین نے قرآنی آیت (وقول ربي زيدني علما) " اور کہو،اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما" کا حوالہ دیا اور دلیل دی کہ یہ آیت ایک قسم کی دعا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم میں اضافے کے لیے دعا کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ حکم مرد اور خواتین دونوں کے لیے کے لئے یکساں ہے۔

ان ہم عصر مصلحین میں محب حسین بھی تھے جو سرسید احمد خان سے کافی متاثر تھے۔انہوں نے سرسید کی اصلاحی خدمات کو اپنی شاعری میں سراہاہے۔اس کے برعکس تعلیم نسواں اور پردہ کے مسئلے پر محب حسین اپنے ہم عصر مفکرین کے خیالات سے مختلف سوچ رکھتے تھے جن میں سرسید احمد خان بھی شامل تھے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ محب حسین حیدرآباد کی شاہی ریاست میں رائج روایتی پردے کے سخت مخالف تھے جو خواتین کو عوامی زندگی میں حصہ لینے سے روکتے تھے۔ محب حسین اور ان کے قلم کار حامیوں نے دعویٰ کیا کہ پردہ جیسا کہ برطانوی ہند میں رائج ہے،انتہائی سخت ہے، جس سے شریعت کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ غیر شرعی پردے کے عنوان پر معلم نسوان میں بہت سارے مضامیں لکھے گئے ہیں جن میں محب حسین کے علاوہ غوث محی الدین اور مولوی احمد عباس کے مضامین قابل ذکر ہیں۔ ہندوستان کے رسمی پردے کے عنوان پر محیب حسین نے اپنے ایک اور مضمون 'پردے سے تو اقفال اچھا ہے' میں ہندوستانی پردہ کا موازنہ عفت کی پٹی کے قدیم یونانی رواج سے کیا ہے، جو خواتین کی شرمگاہ کے گرد چمڑے کا تالہ باندھنے کی مشق ہے جب وہ طویل سفر پر نکلتی ہیں۔

پردے کی سخت مخالفت پر محب حسین کو اپنے ہم عصر حریفوں نے تنقید کا نشانہ بنایا۔'پردے سے تو اقفال اچھا ہے' کے شائع ہونے پر محب حسین ایک بڑے تنازع کا شکار ہوئے اور ان پر یہ الزام لگا کہ وہ اصلاح کی آڑ میں فحاشی پھیلا رہے ہیں۔ محب حسین پر شاہی ریاست حیدر آباد میں مقدمہ کیا گیا۔ان کے مخالفین کی طرف سے اس جریدے کے خلاف ایسا ردعمل کہ آخر کار ان پر مقدمہ ہی کر دیا گیا۔ محب حسین نے معلم نسواں رسالے کو مقدمہ ہونے کے باوجود بھی جاری رکھنے کے لیے کافی جدوجہد کی لیکن بالآخر کار اسے 1901 میں بند کرنا پڑا۔ پردہ اور تعلیم نسواں کے علاوہ، معلم نسواں میں اخلاقیات، خواتین کے حقوق، خاندانی معاملات، بچوں کی پرورش، بیواءوں کو درپیش مسائل، صغر سنی میں شادی، جہیز اور حفظان صحت وغیرہ کے موضوعات زیر بحث لائے گئے۔ شاہی ریاست حیدرآباد میں خواتین کی اصلاح اور حقوق آزادی کے لئے محب حسین نے بڑی خدمات انجام دی ہیں۔

5.7 ضمیمہ (Appendix)

4. ایک اور دلیل جو مرد حضرات اپنی فوقیت کے لئے قرآن کی اس آیت کا حوالہ پیش کرتے ہیں جس میں خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "الرِّجَالُ قَوَّامونَ عَلَى النِّسَاء" جس سے مرد یہ معنی نکالتے ہیں کہ مرد عورتوں پر حاکم ہیں۔

جواب: سید ممتاز علی کا کہنا ہے کہ عام طور پر اس آیت کی تفسیر کو مفسریوں بیان کرتے ہیں کہ مردوں کو عورتوں پر دو قسم کی فضیلتین

حاصل ہیں۔ ایک وہ جو قوت نظریہ اور قوت عملیہ کی وجہ سے ان کو حاصل ہے اور دوسری یہ کہ مرد عورتوں کو روٹی کپڑا وغیرہ دیتے اسی وجہ سے ان کی فوقیت مانی جاتی ہے۔ سید ممتاز علی اس تفسیر سے اتفاق نہیں رکھتے کیوں کہ ان کی رائے میں 'قوّام کا ترجمہ بلفظ حاکم کرنا صحیح نہیں ہے۔ ان کا ماننا تھا کہ سوائے مولانا شاہ عبدالقادر کا یہ ترجمہ کسی نے اختیار نہیں کیا ہے جبکہ شاہ رفیع الدین نے قوّام کا ترجمہ قیام رکھنے والا کیا ہے اور ان کے والد ماجد شاہ ولی اللہ نے قوّام کا ترجمہ تدبیر کار کنندہ کیا ہے۔' سید ممتاز علی کہتے ہیں: 'ثانیاً اس ترجمے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ بعض کو بعض پر فضیلت دینے کا کیا مطلب۔ اگر پہلے بعض سے بعض مرد مراد ہیں اور دوسرے بعض سے بعض عورتیں تو سب مردوں کی مضیلت سب عورتوں پر ثابت نہیں ہے۔ اگر دونوں جگہ مردوں کی طرف اشارہ ہے تو اس بات کے کہنے سے کہ بعض مرد بعض مردوں پر فضیلت رکھتے ہیں مردوں کی فضیلت عورتوں پر کس طرح ثابت ہو سکتی ہے۔ ثالثاً اگر بعضہم میں ضمیر ہُم انسانوں کی طرف راجع سمجھیں اور پہلے بعض سے بعض انسان یعنی کل مُرد اور دوسرے بعض سے اسی طرح کل عُورتیں مراد ہوں تب بھی اس آیت سے مردوں کی کوئی اصلی و خلقی و فطری مضیلت ثابت نہیں ہوتی۔ کیوں کہ اول اس سے یہ معلام نہیں ہوتا کہ کس امر میں فضیلت ہے۔ دوم اگر یہ سمجھا جاوے کہ آیت کے پہلے حصہ میں قوت نظری اور علمی کی فضیلت مراد ہے اور حصہ موخر میں نان ونقطہ دینے کی فضیلت مراد ہے تب یہ اعتراض ہوگا کہ یہ فضیلت اُس خلقی فرق پر جو عورت کو مرد سے متمیز کرتا ہے مبنی نہیں ہے۔ اس لئے ہم اس وجہ کو وجود فضیلت میں داخل نہیں رکھ سکتے۔ مرد کی فضیلت عورت پر بلحاظ علم اکتسابی یا سخاوت یا دیگر صفات کے جو تعلیم و تربیت سے پیدا ہوتی ہیں دوسری چیز ہے اور مرد کی فضیلت عورت پر بلحاظ مرد ہونے کے دوسری شے ہے۔ پہلا امر اکتسابی ہے اور دوسرا فطری۔ بہت سی عورتیں ایسی نکلین گی جن میں یہ اکتسابی فضایل نظریہ و عملیہ مردوں سے زیادہ ہوں گے اور ایسی صورت میں انُ عورتوں کو مردوں پر فضیلت ہوگی۔ کیا کوئی کہ سکتا ہے کہ ابو جہل کی قوۃ نظریہ و عملیہ حضرت خاتون جنت خدیجہ الکبریٰ سے بڑھ کر تھی۔ یا ابو لہب میں یہ صفات حضرت فاطمہ سے بدرجہ اتم تھیں۔ یا تمام مردانُ کا حصہ کثیر عرفان الٰہی اور خداشاسی کی صفت میں رابعہ بصری سے فوقیت وفضیلت رکھتا ہے۔ علیٰ ہذاالقیاس دیکھو باپ بیٹوں کو گذارہ دیتا ہے۔ آقا نوکر کو خرچ دیتا ہے۔ پھر کیا اس سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ آقا کو نوکر پر ذاتی فضیلت ہے۔ ہرگز نہیں۔ اگر اتفاق زمانہ سے آقا نوکر اور نوکر اُس کا آقا ہو جائے تو یہ فضیلت بالکل برعکس ہو جائے گی۔ حالانکہ ایسا ہونا ذاتی ہونے کے لوازم کے خلاف ہے۔ پس اس آیت سے مردوں کی بالکل فضیلت ثابت نہیں ہوتی۔'(حوالہ: سید ممتاز علی، حقوق نسوان، دارالاشاعت پنجاب، 1898، ص۔16-17)

5. ایک اور دلیل جو مرد اپنی فضیلت کے لئے پیش کرتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ نے اولاً حضرت آدم کو پیدا کیا پھر اس کے آرام و خوشی کے لئے عورت کو پیدا کیا۔ لہذا عورت مرد کے آرام کے لئے پیدا کی گئی ہیں جو کہ منشاءالٰہی معلوم ہوتا ہے۔

جواب: سید ممتاز علی اس دلیل کے جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ دراصل یہ دعویٰ کہ آدم پہلے پیدا ہوئے اور بعد میں حوا پیدا ہوئی ہے نصرانیوں اور یہودیوں کا عقیدہ ہے نہ کہ اسلام میں اس کی کوئی اصلیت ہے۔ سید ممتاز علی کے مطابق حضرت آدم اور حوا کی پیدائش کے متعلق قرآن میں تقدیم وتاخیر کا صراحت کے ساتھ کوئی ذکر نہیں ہے۔

6. مردوں کو چار نکاح کی اجازت ہے اور اس کے عکس جائز نہ ہونا بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو مردوں کی زیادہ مراعات منظور ہے۔

جواب: سید ممتاز علی کا کہنا ہے کہ لوگ جو چار شادیوں کی اجازت کے معاملے میں قرآن کا حوالہ دیتے ہیں وہ صرف الفاظ کی پیروی کرتے ہیں بجائے اس کے اگر وہ معنٰی پر غور کرتے اور حقیقت پر یقین رکھتے تو مرادالہیٰ تک پہونچ جاتے۔ سید ممتاز علی کا کہنا ہے کہ اگر غور سے دیکھا جایئں تو قرآن میں چار شادیوں کی اجازت صریح نہیں بلکہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنا جائز نہیں۔ سید ممتاز علی صحیح بخاری کی ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ایک سے زیادہ نکاح کرنے کے لئے پہلی بیوی یا اُس کے عزیزوں کی رضامندی ضروری ہے۔اور نکاح کے وقت زوجہ یہ شرط رکھ سکتی ہے کہ شوہر نکاح ثانی نہیں کرے گا۔

7. آخرت میں مردوں کو اچھے اعمال کے بدلے خوبصورت بیبیاں ملیں گی جب کہ عورتوں سے اس قسم کا وعدہ نہیں کیا گیا ہے۔

جواب: سید ممتاز علی قرآن کے حوالے سے کہتے ہیں کہ زوج سے مراد بیوی سمجھا غلط ہے کیوں کہ عربی میں زوج جوڑے کو کہتے ہیں لہذا نیک اعمال کے بدلے جنت میں پاک جوڑے ملیں گے یعنی مردوں کو عورتیں اور عورتوں کو مرد۔

5.8 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی میں ہم نے نوآبادیت کے نتیجے میں خواتین کے مسائل پر بحث اور ہندوستانی مصلحین کے رد عمل کا تنقیدی جائزہ لیا۔اس ضمن میں نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے مسائل اور ابتدائی اصلاحی تحریکوں پر روشیناں ڈالی گئیں۔ برطانوی نوآبادیت نے ہندوستانی سماج پر گہرے اثرات چھوڑے۔ایک طرف سامراجیت کے نتیجے میں عدم صنعت کاری، غربت، دولت کا انخلا، اور قحط سالی وغیرہ کی وجہ سے ہندوستان پر نہایت منفی اثرات مرتب ہوئے۔اس کے برعکس دوسری طرف برطانوی نوآبادیت کی وجہ سے جدید علوم، مرد اور خواتین کی تعلیم اور اصلاح کی وجہ سے ہندوستانی سماج خاص کر خواتین کے لئے مثبت اثرات پڑے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ برطانویوں نے اپنے سامراجی مفادات کی وجہ سے ہندوستانی سماج بالخصوص خواتین کے مسائل کو بحث کا مدعیٰ بنایا تاکہ اپنی سامراجیت کو ہندوستان پر جائز ٹھہرا سکیں۔اس تہذیبی تصادم اور بحث کے نتیجے میں ہندوستانی سماج کی غلط رسومات جیسے پردہ، ستی، دیوداسی، کثرت ازدواج، بچپن کی شادیاں، بیواوں کی خراب حالت ہندوستانی لوگوں کے لئے شرمندگی کا سبب بننے لگیں۔اس بحث کے نتیجے میں ہندوستان کے روشن خیال لوگوں کو اس بات کا شدید احساس ہوا کہ ہندوستانی سماج میں اصلاح کی بہت سخت ضرورت ہیں۔اسی پیش منظر میں خواتین کے مسائل اصلاحی تحریکوں میں زیر بحث رہیں۔

5.9 کلیدی الفاظ (Keywords)

نوآبادیت	:	جب کوئی طاقتور بادشاہ یا ملک کسی کمزور ملک پر قبضہ کر کے اس ملک کے وسائل کا استحصال کرے۔
مہذب بنانے کا مشن	:	(Civilizing Mission)نوآبادیاتی سوچ جس کے مطابق ہندوستان پر برطانوی سامراج کا مقصد ہندوستانی لوگوں کو مہذب بنانا یا فائدہ پہنچانا تھا۔

5.10 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

5.10.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. ستی رسم پر کس سال برطانوی ہند میں قانون کے زریعے پابندی لگائی گئی؟
2. "حیات اشرف" کس کی تصنیف ہے؟
3. عزت نفس تحریک کس نے شروع کی؟
4. بیوہ کی دوبارہ شادی کا قانون کب منظور ہوا؟
5. 'معلم نسوان' کس شاہی ریاست سے شائع ہوتا تھا؟
6. جیمس مل کی مشہور تصنیف کا نام بتائیں۔
7. ‘The Rajahmundry Widow Remarriage Association’ انجمن کس مصلح نے قائم کیا؟
8. محمدی بیگم نے کس کی سوانح حیات لکھی؟
9. تہذیب نسواں رسالے کو کس نے شروع کیا تھا۔؟
10. کیتھرین مییو (Katherine Mayo) کی تصنیف کا نام بتائیں۔

5.10.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. نوآبادیاتی ہندوستان میں عورتوں کی حالت پر روشنی ڈالیں۔
2. راجارام موہن رائے کی اصلاحی کوششوں پر تبصرہ کریں۔
3. پیریار کی اصلاحی تحریک پر روشنی ڈالیں۔
4. محمدی بیگم کی تحریروں پر روشنی ڈالیں۔
5. سید ممتاز علی کی اصلاحی تحریک پر نوٹ لکھیں۔

5.10.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. برطانوی سامراجیت نے ہندوستان میں خواتین کے مسائل پر کیوں بحث کی؟
2. نوآبادیاتی ہند میں خواتین کی اصلاحی تحریکوں کا جائزہ لیں۔
3. 'حقوق نسوان' کا تنقیدی جائزہ پیش کریں۔

5.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Ahmed, Nasreen, *Muslim Leadership and Women's Education*: *Uttar Pradesh, 1886-1947*, Three Essays Collective, Gurgaon, 2012.
2. Akhtar, Shaheen and Moushumi Bhowmik Eds., *Women in Concert*: *An Anthology of Muslim Women's Writings, 1904 – 1938*, Stree, Kolkata, 1998.
3. Altekar, A.S., *The Position of Women in Hindu Civilization*, Motilal Banarsidas Publishers, Delhi, 1959 (first pub. 1938).
4. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.
5. ______________, *Women in Colonial India: Essays on Politics, Medicine, and Historiography*, Chronicle Books, New Delhi, 2005.
6. Heimsath, Charle H., *Indian Nationalism and Hindu Social Reform*, Princeton University Press, Princeton, 1964.
7. Jones, Kenneth W., *Socio-religious Reform Movements in British India*: *The New Cambridge History of India III. I*, Cambridge University Press, New Delhi, 1999. (first pub. 1994).
8. Lambert-Hurley, Siobhan, *Muslim Women, Reform and Princely Patronage*: *Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal*, Routledge, London and New York, 2011.
9. Lateef, Shahida, *Muslim Women in India*: *Political and Private Realities*, Zed Books, London and New Jersey, 1990.
10. Mani, Lata, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, University of California Press, California, 1998.
11. Mayo, Katherine, *Mother India*, Blue Ribbon Books, New York, 1927.
12. Minault, Gail ed., *The Extended Family*: *Women and Political Participation in India and Pakistan*, Chanakya Publications, Delhi, 1981.
13. ___________, *Secluded Scholars*: *Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.
14. ___________, *Gender, Language, and Learning*: *Essays in Indo-Muslim Cultural History*, Permanent Black, Ranikhet, 2009.
15. Nanda, B.R. ed., *Indian Women*: *From Purdah to Modernity*, Radiant Publishers, New Delhi, 1990. (First pub. 1976).
16. Natarajan, S., *A Century of Social Reforms*, Asia Publishing House, Bombay, 1959.
17. Sangari, Kumkum and Sudesh Vaid, eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Kali for Women, New Delhi, 1989.
18. Sarkar, Sumit and Tanika Sarkar eds., *Women and Social Reform in India*, 2 vols., Permanent Black, Ranikhet, 2007.
19. Sen, Amiya P. ed., *Social and Religious Reform: The Hindus of British India*, OUP, New Delhi, 2006 (first published 2003).
20. سید ممتاز علی، حقوق نسواں، دارالاشاعت پنجاب، 1898۔

اکائی 6۔ تعلیم نسواں

(Women's Education)

اکائی کے اجزا

6.0 تمہید
6.1 مقاصد
6.2 برطانوی ہندوستان میں تعلیمی نظام
6.3 برطانوی ہندوستان میں تعلیم نسواں
6.3.1 1854 سے قبل تعلیم نسواں
6.3.2 تعلیم نسواں کے فروغ میں عیسائی مشنریوں کا کردار
6.3.3 ڈلہوزی اور چارلز ووڈ کا مراسلہ 1854
6.3.4 ہنٹر کمیشن کے بعد تعلیم نسواں کا ارتقاء اور نشوونما
6.3.5 1901-1902 کی پنج سالہ رپورٹ کے مطابق ہندوستان میں تعلیم نسواں کی ترقی
6.3.6 بیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں
6.4 خواتین کے لیے روایتی تعلیم
6.5 لڑکیوں کے لیے ابتدائی اسکول
6.6 اصلاحی تحریکیں اور تعلیم نسواں
6.7 انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں کے نامور کارکن
6.7.1 پنڈت رامابائی
6.7.2 ماتاجی مہارانی تپسوینی
6.7.3 ڈونڈھو کیشو کاروے
6.7.4 بیگم رقیہ سخاوت حسین
6.7.5 سسٹر سوبالکشمی

6.8 اکتسابی نتائج
6.9 کلیدی الفاظ
6.10 نمونہ امتحانی سوالات
6.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد

6.0 تمہید (Introduction)

حق تعلیم، بلالحاظ جنس، ہر فرد کے لیے ایک لازمی جز تسلیم کیا گیا ہے۔ تاریخی طور پر، تمام قومون اور ثقافتوں میں مردوں کی تعلیم کو فروغ دیا جاتا تھا، جب کہ خواتین کی تعلیم ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی۔ یہ صنفی امتیاز غالباً زمانہ قدیم سے لے کر ما قبل جدید دنیا کے ہر خطے میں محسوس کیا گیا۔ اسی لئے پچھلے دو سو سالوں سے بھی زیادہ عرصے سے دنیا بھر میں متعدد مباحثوں اور تحریکوں کے ذریعے مردوں اور عورتوں نے تعلیم نسواں کے لیے ایک طویل جنگ لڑی۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، برطانوی حکومت ہند نے تعلیم نسواں کو متعارف کرنے میں ایک بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تعلیم نسواں کی تاریخ ایسے علمبرداروں سے بھری پڑی ہے جنہوں نے صنفی رکاوٹوں کو توڑا اور تعلیم نسواں اور آزادی نسواں کے لیے سخت محنت کی۔ ان علمبرداروں کی کاوشوں کی وجہ سے ہی آج خواتین نے سیاست، فنون، سائنس، قانون اور دیگر شعبوں میں بے پناہ ترقی حاصل کی ہے۔

1840ء کی دہائی تک حکومت نے تعلیم نسواں کے لئے کوئی ٹھوس قدم نہیں اٹھایا تھا، لیکن اس وقت بھی برطانوی ہند میں کئی روایتی اسکول لڑکیوں کو تعلیم دے رہے تھے۔ عیسائی مشنریوں نے انیسویں صدی کے اوائل میں ہی لڑکیوں کے لئے متعدد تعلیمی ادارے قائم کئے تھے، جن کو بعد میں ریاست نے مالی امداد فراہم کی۔ چارلز ووڈ کے مراسلے (1854)، ہنٹر کمیشن (1882)، سیڈلر کمیشن (1917) اور ہیر ٹاگ کمیٹی (1929) کی آمد سے تعلیم نسواں میں خاصی ترقی ہوئی۔ اس کے علاوہ، متعدد ماہر تعلیم اور خواتین کارکنوں نے تعلیم کی اصلاح اور تبلیغ کے عمل کو آگے بڑھایا۔ ہندوستان میں تعلیم اور سماجی تبدیلی کی حمایت کرنے والی پہلی خواتین میں رسندری دیوی (Rassundari Devi, 1810–1899) ایک ممتاز شخصیت ہے۔ گھر کے کام کاج اور بارہ بچوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داریوں سے قیمتی لمحات چرا کر رسندری دیوی کتابوں کا مطالعہ کرتی تھی۔ ساوتری بائی پھولے (1831–97) اور ان کے شوہر، جیوتی راؤ پھولے، نے بھی تعلیم نسواں کی حمایت کی۔ ان کا ماننا تھا کہ تعلیم حاصل کرنا خواتین کے لئے بہتر مستقبل بنانے کا واحد ذریعہ ہے۔ راما بائی (1858–1922) کو ان کی عمدہ تعلیم کے اعتراف میں "پنڈتا" کے لقب سے نوازا گیا۔ آنند پد منابھ ڈونگرے، رمابائی کے والد، ایک عظیم ویدک اسکالر تھے جنہوں نے معاشرے کے متعدد اعتراضات کے باوجود بھی اپنی اہلیہ کو تعلیم دینے کا فیصلہ کیا۔ دیگر تعلیم یافتہ خواتین یا تعلیم نسواں کے حامیوں میں تارا بائی شندے، فاطمہ شیخ، سوارنا کماری دیوی، اینی بیسنٹ، سسٹر نویدیتا، چندر مکھی باسو، کامنی رائے، آشا پورنا دیوی، رخما بائی، ایشور چندر ودیا ساگر، دیانند سرسوتی، سوامی ویوکانند، ڈونڈھو کیشو کاروے، وغیرہ شامل ہیں۔ تاہم، ان مثالوں سے ہندوستان میں تعلیم نسواں کی صورتحال

کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن موجودہ دور کے روایتی تصورات اور تعلیم نسواں کی نامناسبت کے مطابق ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ سرکردہ خواتین اقلیت میں تھیں۔ لہذا، ان ریاستی کوششوں، عیسائی مشنریوں اور سرگرم کارکنوں نے ہندوستان میں تعلیم نسواں کو متعارف کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

6.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- ہندوستان میں تعلیم نسواں کا تعارف اور اس کی نوعیت جان سکیں گے۔
- ہندوستان میں روایتی تعلیم نسواں کا جائزہ لے سکیں گے۔
- تعلیم نسواں کی ترقی میں نوآبادیاتی حکومت کے کردار کا جائزہ لے سکیں گے۔
- ہندوستان کے نسوانی تعلیمی نظام میں تسلسل اور تبدیلی پر روشنی ڈال سکیں گے۔
- تعلیم نسواں کی وکالت میں مختلف خواتین کارکنوں کے کردار کی وضاحت کر سکیں گے۔

6.2 برطانوی ہندوستان میں تعلیمی نظام (Education System in British India)

اٹھارہویں صدی میں ہندوستان کے ہندو اور مسلم تعلیمی ادارے زوال کے دہانے پر تھے۔ ملک بھر میں سیاسی انتشار کی وجہ سے غیر معمولی صورتحال پیدا ہو چکی تھی، جو اساتذہ اور شاگردوں میں فکری حصول کے لیے غیر موافق ثابت ہوئی۔ مزید برآں، سیاسی اقتدار کے خاتمے نے مقامی اسکولوں کو شاہی سرپرستی سے محروم کر دیا۔ 1765ء میں، برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی بنگال پر قابض ہو گئی، لیکن کمپنی حکومت نے مقامی لوگوں کے لئے تعلیم کی سہولیت مہیا کرنے سے انکار کر دیا، اور اسے نجی کوششوں تک محدود رکھنے کا فیصلہ کیا۔ تاہم، ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہندوستانی افسران نے کورٹ آف ڈائریکٹرز (Court of Directors) پر زور دیا کہ وہ رعایا کی تعلیم کے لئے اقدامات اٹھائے۔ اس لئے، کمپنی حکومت نے مشرقی تعلیم کے فروغ کے لیے کچھ کوششیں کی۔ 1781ء میں، وارن ہاسٹنگز نے فارسی اور عربی کا مطالعہ کرنے کے لیے کلکتہ مدرسہ قائم کیا۔ 1791ء میں، برطانوی ریذیڈینٹ (Resident) جوناتھن ڈنکن نے بنارس میں ہندوؤں کے قوانین، ادب اور مذہب کی آبیاری کے لیے ایک سنسکرت کالج قائم کیا۔ مشرقی زبانوں میں لوگوں کی تعلیم کے لیے یہ ابتدائی کوششیں زیادہ کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔ عیسائی مشنریوں نے سابقہ روایتی تعلیمی نظام کو بحال کرنے کی کوششوں کی مذمت کی، اور انگریزی کے ذریعے مغربی ادب اور عیسائی مذہب کی تعلیم کی وکالت کی۔ خاص طور پر، سیرام پور کے مشنری تعلیم کی ترقی کے لیے بہت پرجوش تھے۔ 1800ء میں، کمپنی کے افسران کی تربیت کے لیے کلکتہ میں فورٹ ولیم کالج قائم کیا گیا۔ 1813 کے چارٹر قانون (Charter Act) کے مطابق ہندوستان میں جدید تعلیم کا آغاز کیا گیا۔ چارٹر قانون کے تحت ادب کے احیاء اور فروغ، اہل علم کی حوصلہ افزائی اور ہندوستان میں سائنسی علوم کی ترقی کے لئے ایک لاکھ روپے کا سالانہ بندوبست کیا گیا۔ ترقی پسند ہندوستانی عناصر نے بھی انگریزی اور مغربی تعلیم کی حمایت کی۔ ممتاز مستشرق ایچ۔

ٹی۔ پرنسپ نے مشرقی ادب اور معروف مغربی اسکالر چارلز ٹریولیان نے انگریزی زبان وادب کی وکالت کی۔ ایگزیکٹو کونسل کے رکن میکالے نے 2 فروری 1835 کو تعلیمی پالیسی کے حوالے سے اپنا مشہور منٹ پیش کیا، جس میں انہوں نے مغربی نقطۂ نظر کی حمایت کی۔ میکالے کا مقصد لوگوں کا ایک طبقہ تیار کرنا تھا جو "خون اور رنگ کے لحاظ سے ہندوستانی ہو، لیکن ذوق، رائے، اخلاق اور عقل کے لحاظ سے انگریز ہو"۔ دوسرے الفاظ میں وہ کمپنی انتظامیہ کے نچلے درجوں پر "بھورے رنگ کے انگریزوں" کو تیار کرنا چاہتے تھے۔

1854ء میں، چارلز ووڈ نے مستقبل کے لئے تعلیم کی ایک جامع اسکیم پیش کی، جسے ہندوستان میں انگریزی تعلیم کا میگنا کارٹا (Magna Carta) سمجھا جاتا ہے۔ اس اسکیم نے اعلیٰ تعلیم، مغربی تعلیم، مقامی زبان، نجی تعلیم، تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم، اساتذہ کی تعلیم وتربیت اور تعلیم نسواں کی حوصلہ افزائی کی۔ اس کے بعد ہی جے۔ ای۔ ڈی۔ بیتھون کی کوششوں سے ہندوستان میں لڑکیوں کے اسکول قائم ہوئے۔ 1882 میں، ہنٹر کمیشن کے ذریعے پرائمری اور ثانوی تعلیم کو بہتر بنانے کی کوشش کی گئی۔ اس کے علاوہ، کمیشن نے اسکولوں کے لئے سرکاری امداد کو بڑھانے اور امداد یافتہ اسکولوں کی حیثیت اور مراعات کے اضافہ پر زور دیا۔ اس نے خواتین کی تعلیم کے لیے سہولیات میں توسیع کی ضرورت پر زور دیا، اور کلکتہ یونیورسٹی میں خواتین کی تعلیم کے خصوصی بورڈ کے قیام کی سفارش کی۔ 1937 میں، ایم۔ کے۔ گاندھی نے ایک خصوصی تعلیمی پروگرام (جسے وردھا اسکیم کے نام سے جانا جاتا ہے) پیش کیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ آٹھ سے چودہ سال کی عمر کے بچوں کو ان کی متعلقہ مقامی زبانوں میں مفت اور لازمی تعلیم فراہم کی جائے گی۔ 'کماتے وقت سیکھو اور سیکھتے وقت کماؤ' ("Earn while engaged in learning and gain some learning with earning") گاندھیائی تعلیم کا اہم اصول تھا۔

درحقیقت، مختلف مقاصد کے ساتھ ہندوستان میں انگریزی تعلیم کا آغاز ہوا، اور اس کی مسلسل توسیع جاری رہی۔ عیسائی مشنریوں کے لیے، تعلیم ہندوستانیوں کا مذہب وعقیدہ تبدیل کرنے کا حربہ تھا۔ افادیت پسندوں کے لیے یہ برطانیہ کے نوآبادیاتی مشن کی حتمی تکمیل تھی۔ جیسا کہ 1815ء میں لارڈ مویرا (Lord Moira) نے کہا تھا کہ "مقامی باشندوں کو تعلیم دینا ہمارا اخلاقی فرض ہے"۔ دوسری طرف، انیسویں صدی کے آغاز سے ہی برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی انتظامی ڈھانچے کے نچلے درجوں پر ہندوستانیوں کو فائز کر کے حکومتی اخراجات کو کم کرنا چاہتی تھی۔ ان کو انگریزی زبان سے متعلق مناسب تعلیم دی گئی تاکہ وہ ماتحت عہدوں پر عوامی خدمات انجام دینے کے اہل بن جائیں۔ اس طرح، نوآبادیاتی حکومت نے ہندوستانی رعایا میں وفاداری کا جذبہ پیدا کیا اور اپنا تہذیبی مشن جاری رکھا۔ گوری وشوناتھن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نوآبادیاتی تعلیمی نظام نے مقامی لوگوں میں محنت، استعداد، اعتماد اور اطاعت کو یقینی بنانے کے لیے نصاب میں انگریزی ادبی علوم کو ایک آلہ کے طور پر استعمال کیا۔

6.3 برطانوی ہندوستان میں تعلیم نسواں (Women's Education in British India)

ابتدائی نوآبادیاتی ہند میں، تعلیم کچھ خاص اہمیت کی حامل نہیں تھی۔ لوگوں کو تعلیمی حقوق فراہم کرنے کے لیے نہ کوئی قانون تھا اور نہ ہی شرپسندوں سے نمٹنے کے لیے کوئی موثر انتظامی مشینری تھی۔ اسکول جانے والے عمر کے بچوں میں سے سبع ثمانیہ ($7/8^{th}$) کسی بھی

قسم کے اسکول میں نہیں جاتے تھے۔ اس لیے تعلیم کو تمام طبقوں کی پہنچ میں لانے اور اسے استفادہ حاصل کرنے کے لئے کئی سلسلہ وار کوششیں کی گئی۔ جب برطانوی حکومت نے ہندوستان کے لوگوں کی تعلیم کی ذمہ داری قبول کی تو اسے مذہب، ذات، زبان، نسل، رسم و رواج اور تعلیم نسواں جیسے مسائل سے دوچار ہونا پڑا۔ اس طرح، ہندوستان میں تعلیم نسواں کو شروع سے ہی عجیب و غریب مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ مردوں کے ذریعے مادی فوائد حاصل کرنے کی مضبوط ترغیب نے لڑکوں کی تعلیم کے لئے راستہ ہموار کیا، جو تعلیم نسواں کے معاملے میں نقصان دہ ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ، ہندوؤں اور مسلمانوں کی طرف سے لڑکیوں کو الگ رکھنے کے رواج نے سرکاری اسکولوں میں تعلیم نسواں کے لیے مضبوط رکاوٹیں کھڑی کی۔ مزید برآں، ہندوستانی والدین اکثر اپنی بیٹیوں کی تعلیم کے حوالے سے عمومی طور پر بے حسی کا مظاہرہ کرتے تھے۔

6.3.1 1854 سے قبل تعلیم نسواں (Women's Education before 1854)

انیسویں صدی کے اوائل میں والدین کے ذہنوں میں تعلیم نسواں کے ذرائع فراہم کرنے کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ مزید برآں لڑکیاں اس نامکمل گھریلو اور غیر رسمی تعلیم سے بھی محروم رہتی تھیں جو کبھی کبھی لڑکوں کو دی جاتی تھی۔ اکثر ہندو گھرانوں میں ایک توہم پرستانہ احساس پایا جاتا تھا کہ ایک لڑکی جس کو لکھنا اور پڑھنا سکھایا جاتا ہے، شادی کے فوراً بعد بیوہ ہو جاتی ہے۔ بنیادی طور پر، یہ احساس عورتیں پالتی تھیں، اور مرد اس کی کبھی حوصلہ شکنی نہیں کرتے تھے۔ تعلیم نسواں ایک ایسا عمل سمجھا جاتا تھا جو خواتین کے لئے بدقسمتی کا باعث بن سکتا ہے اور جنسی نقصان پہنچا سکتا ہے؛ اور سماج میں یہ عقیدہ بھی مظبوط ہو چکا تھا کہ تعلیم عورتوں کو مزید فتنہ گر اور سازشی بنا سکتی ہے۔ ان خدشات کے زیر اثر تعلیم نسواں کے فروغ کے لیے کچھ نہیں کیا گیا۔ اس کی وجہ سے ایک اضطراب ظاہر ہوا جس نے ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے لیے خواتین کے ہر رجحان کی حوصلہ شکنی کی، حتیٰ کہ جب کوئی بہن (بچپن میں) اپنے بھائی کی خطاطی کی نقل کرتی دیکھی جاتی تھی تو اسے ایسا کرنے سے روک دیا جاتا تھا، اور اس کا دھیان کسی دوسرے کام کی طرف مبذول کروایا جاتا تھا۔ یہ توہم پرستی اور بداعتمادی کے جذبات بڑے پیمانے پر مذہب کے مطابق زندگی گزارنے والے اور دنیا کے کاروبار میں مصروف لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ تاہم، زمیندار طبقے کا زیادہ تر حصہ اس سے مستثنیٰ تھا، جو عام طور پر اپنی بیٹیوں کو اپنے گھروں میں ہی تعلیم دیتے تھے۔ لڑکیوں کو تعلیم دینے میں مسلمانوں نے ہندوؤں کے تمام تعصبات کو جاری رکھا۔ نیز غربت کے انتہائی نچلے درجے میں رہ کر مسلم آبادی چاہ کر بھی اپنی بیٹیوں کو نہیں پڑھا سکتی تھی۔ پرمود کے۔ نایر اپنی کتاب *Colonial Education and India, 1781 to 1945* میں لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی کے وسط میں ہندوستان میں تعلیم مقامی، عیسائی اور حکومتی شکلوں میں موجود تھی۔ تعلیم کے بارے میں بات کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ آبادی کا نصف حصہ (یعنی خواتین) مقامی تعلیم سے محروم تھا۔

انیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں کی ترقی کی طرف بنیادی اقدامات بعض انسان دوست، ایثار پسندوں، مشنریوں اور مخیر حضرات نے اٹھائے تھے۔ انیسویں صدی کے پہلے نصف میں چند ہندوستانی اشراف خاندانوں نے بھی خواتین کی تعلیم کے لیے متعدد اسکول قائم کیے۔ قدامت پسند لوگ تعلیم نسواں کے مخالف تھے، لیکن مغربی تعلیم یافتہ اور آزاد خیال ہندوستانی تعلیم نسواں کے حامی ہو گئے۔ راجہ

رام موہن رائے تعلیم نسواں کے بہت بڑے حامی تھے،اور برہمو سماج نے بھی اس سلسلے میں بہت تعاون کیا۔1813ء کے چارٹر قانون کے مطابق،ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان میں محرّرین (clerks) اور مترجمین (translators) کی ابھرتی ہوئی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مغربی تعلیم کو متعارف کیا۔1835ء میں پیش کئے گئے میکالے منٹ(Macaulay's Minute) کے مطابق،انگریزی سرکاری زبان بن گئی۔1844ء میں لارڈ ہارڈنگ نے اعلان کیا کہ انگریزی تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کو سرکاری تقرریوں کے لیے ترجیح دی جائے گی۔تاجروں نے اس پالیسی کی حمایت کی، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس سے ہندوستانیوں میں ایک وفادار طبقے کو فروغ دینے میں مدد ملے گی۔عیسائی مشنریوں نے بھی اس فرمان کو تسلیم کیا،کیونکہ اس کی وجہ سے عیسائیت کی تعلیمات کو پھیلانے میں آسانی پیدا ہوسکتی تھی۔آزاد خیال لوگوں نے مغربی تعلیم،فلسفے اور ادب کو ایک تہذیبی عمل کے طور پر قبول کیا۔حالانکہ انیسویں صدی کے اواخر سے برطانوی حکمرانوں کو تعلیم کے خطرناک پہلوؤں یعنی قوم پرستی اور سیاسی بدامنی کا سامنا کرنا پڑا۔برطانوی حکومت کی طرف سے انگریزی تعلیم کی سرپرستی سے پہلے، ہندوستانی مصلحین جیسے رام موہن رائے اور رادھا کانت دیب نے 1816ء میں کلکتہ ہندو کالج قائم کیا تھا۔اس کالج کا مقصد ایسٹ انڈیا کمپنی میں منافع بخش عہدوں کے لیے ہندوستانی نوجوانوں کو تیار کرنا تھا۔ہندو کالج اور اسی طرح کے دیگر اسکول مالدار ہندوستانیوں کی سرپرستی پر منحصر تھے۔

لڑکوں کے لیے اسکولوں کی حمایت کے برعکس، تعلیم نسواں میں بہت کم دلچسپی پائی جاتی تھی۔عیسائی مشنریوں اور آزاد خیال لوگوں کے دباؤ کے باوجود،نوآبادیاتی حکومت خواتین کی تعلیم سے بے پرواہ تھی۔عیسائی مشنری تعلیم نسواں اور لڑکیوں کے اسکولوں میں دلچسپی رکھتے تھے،کیونکہ ان کا کہنا تھا کہ سماجی تبدیلی لانے کے لئے خواتین کو تعلیم کے دائرے میں لانا ضروری ہے۔چونکہ مرد حضرات مشیروں اور فیصلہ کاروں کا کردار ادا کررہے تھے،اس لیے خواتین کی تعلیم محکومیت کا شکار ہوگئی۔مدراس میں تعلیم نسواں کی تحریک سب سے پہلے مقامی لوگوں نے شروع کی تھی۔1824 میں، کئی والدین نے اپنی بیٹیوں کے لیے ایک اسکول قائم کرنے کی درخواست مسز رڈسڈیل (Mrs. Ridsdale) کے سامنے پیش کی۔جب مسز رڈسڈیل نے لڑکیوں کے لئے ایک اسکول قائم کیا،تو اس کوشش کے نتیجے میں متعدد اسکول وجود میں آگئے۔لیکن 1830 تک کوئی باقاعدہ منصوبہ نہیں اپنایا گیا، جب وہاں مقیم کچھ خواتین نے ایک کمیٹی تشکیل دی،اور زیادہ تعداد میں اسکول قائم کرنے کا عزم کیا۔ان خواتین کی حوصلہ افزائی کی گئی کہ وہ بچوں کو اسکول آنے پر آمادہ کریں۔

بنگال میں تعلیم سے متعلق ایک رپورٹ(1836) میں ولیم ایڈم لکھتے ہیں کہ "توہم پرستی کا احساس مبینہ طور پر ہندو گھرانوں میں اکثر پایا جاتا تھا جس کو خواتین پسند کرتی تھیں اور مرد کبھی حوصلہ شکنی نہیں کرتے تھے۔ان کا خیال تھا کہ جو لڑکی پڑھنا لکھنا سیکھ لیتی ہے وہ شادی کے فوراً بعد بیوہ ہو جاتی ہے۔ایڈم نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے مشترکہ خوف پر بھی تبصرہ کیا کہ علم اور بیداری خواتین کو سازشی اور دغاباز بنا سکتا ہے۔اس کے علاوہ، کچھ جگہوں پر خواتین بھی آزادی نسواں اور تعلیم نسواں کے خلاف تھیں۔جیسا کہ مارگریٹ پرناؤ شاہی ریاست حیدرآباد کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ”اگرچہ لڑکیوں کی مائیں آزادی کی شدید خواہش رکھتی تھیں،اگر اپنے لیے نہیں، تو آنے والی نسلوں کے لیے، لیکن پھر بھی وہ کبھی پردے کے نظام کو بدلنے کی خواہش نہیں کرسکتی تھیں۔“

کے۔ایم۔بنرجی کے 1848 کے مضمون نے خواتین کی تعلیم میں عدم توجہی کا الزام مکمل طور پر ہندو مذہب پر لگایا، جب وہ کہتے ہیں کہ مذہبی طور پر ہندومت لڑکوں کی ذہنی نشو ونما کے لیے متعدد انتظامات کیے گیے۔ لیکن شاستر (ہندومت میں مقدس صحیفے) تعلیم نسواں کی راہ میں مختلف رکاوٹیں کھڑا کرتے ہیں۔ بنرجی نے استدلال کیا کہ 'اگر تمام مرد ایک ہی اصل سے اخذ کیے گئے ہیں، تو خواتین کا ذہن مشرق میں بھی اتنا ہی قابل ہونا چاہیے جتنا کہ مغرب میں ہے'۔ راج کمار سرواد ھیکاری نے بمبئی کی صوبائی کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کہا کہ :'جب آپ مردوں کو تعلیم دیتے ہیں، تو آپ کو خواتین کو بھی تعلیم دینی چاہیے، ورنہ ہندو سماج کی اصلاح کے تمام منصوبے ناکام ہو جائیں گے'۔ راجہ رام موہن رائے نے لارڈ ایمہرسٹ کو لکھے ایک خط میں سنسکرت کالج کے قیام کے خلاف اور ہندوستانیوں کے لیے سائنسی اور عقلی تعلیم کے حق میں اپنا مؤقف پیش کیا۔

سارہ ٹکر نے اعلیٰ طبقے کی پردہ نشیں خواتین کی گوشہ نشینی پر افسوس کا اظہار کیا اور یہ بھی بتایا کیا کہ نچلے طبقے کی عورتیں اپنے گھروں میں غلاموں کی زندگی بسر کرتی ہیں۔ پرسیلا چیپ مین نے استدلال کیا ہے کہ بہت سے ہندوستانیوں نے انگریزی تعلیم کو جوش و خروش سے قبول کیا، جس نے انہیں حکومت کے تحت ملازمت حاصل کرنے کا اہل بنایا۔ لیکن ہندو معاشرے میں تعلیم نسواں کے لئے ایسا جوش و خروش نہیں پایا جاتا تھا۔ اس وقت کے کارکنوں نے مقامی خواتین کی بے حسی، متعدد تہواروں، خراب صحت، کم سن شادیوں اور زچگی کو ان وجوہات کے طور پر پیش کیا جو ہندو خواتین کی تعلیم کے عمل میں رکاوٹ بنتے تھے۔ تعلیم نسواں سے متعلق ایک نئی سوچ پیدا کرنے میں متعدد جرائد جیسے 'بام بودھینی' (امیش چندر)، 'مہیلا' (گریش چندر سین)، بھارت مہیلا' (بسنتی مائیکرا)، معلم نسواں (مولوی محب حسین) تہذیب النّسواں (مولوی سید ممتاز علی)، وغیرہ نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ پرارتھنا سماج (1867)، آریہ سماج (1875)، دکن ایجوکیشن سوسائٹی (1884) اور تھیوسوفیکل سوسائٹی (1875) کا تعاون بھی اس سلسلے میں خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔

6.3.2 تعلیم نسواں کے فروغ میں عیسائی مشنریوں کا کردار

(Role of Christian Missionaries in the Promotion of Women's Education)

انیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں کی ترقی کی طرف پہلا قدم فلاحی کارکنوں اور عیسائی مشنریوں نے اٹھایا تھا۔ 1815ء میں، جے۔ای۔ڈی۔ بیتھون نے کلکتہ میں مشہور بیتھون اسکول کی بنیاد رکھی۔ 1820 میں، ڈیوڈ ہیئر نے کلکتہ میں گرلز اسکول قائم کیا تھا۔ 1848ء میں، پیٹرسن کی کاوشوں سے بمبئی میں کئی اسکول قائم کیے گئے۔ لیکن ہندو اور مسلم والدین اپنی بیٹیوں کو ان اسکولوں میں بھیجنے سے کتراتے تھے۔ اس دوران، مدراس پریذیڈنسی کو خواتین کی تعلیم میں برتری حاصل تھی۔ 1821ء میں، چرچ مشنری سوسائٹی نے تیرونل ویلی میں لڑکیوں کے لئے پہلا سیکنڈری اسکول قائم کیا۔ 1840ء میں، ریورنڈ آئزک ولسن اور ان کی اہلیہ کی مدد سے، سکاٹش چرچ سوسائٹی نے مدراس میں ہندو لڑکیوں کے لیے چھ اسکول شروع کرنے کا منصوبہ بنایا۔ 1845ء میں، جزوی طور پر مقامی انتظام کے تحت ایک اور گرلز اسکول مدراس میں قائم کیا گیا۔ 1854 میں، عیسائی مشنریوں کے زیر انتظام اسکولوں میں غالباً سات ہزار لڑکیاں زیر تعلیم تھیں، جن میں زیادہ تر مقامی عیسائی اور اعلیٰ ذاتوں سے تعلق رکھنے والے ہندو تھے۔ سکول آف دی فری چرچ آف سکاٹ لینڈ میں بھی طلباء کی تعداد 1843ء

میں نو(9) سے بڑھ کر 1854 میں 700 ہو گئی تھی۔ اس طرح، 1854 کے مراسلے کی اشاعت سے پہلے، ہندوستان میں تعلیم نسواں نے بہت خلوص سے کام کرنا شروع کیا تھا، اور اعلیٰ ذاتوں نے اس میں شرکت کرنے میں سبقت حاصل کی تھی۔

1840 کی دہائی میں، خواتین عیسائی مشنری ہندوستان میں آ گئیں، اور انہیں خواتین اور بچوں کو تعلیم دینے کا کام سونپا گیا۔ یہ تعلیم یافتہ مشنری خواتین بالغ شادی شدہ ہندوستانی خواتین کو عیسائیت میں تبدیل کرنے کی خواہش مند تھیں۔ وہ اساتذہ کے طور پر گھروں میں داخل ہو گئیں، اور خواتین کو سوئی کا کام سکھایا اور انہیں عیسائیت کا پیغام سنایا۔ لیکن، وہ ان بالغ خواتین کو عیسائیت میں تبدیل کرنے میں ناکام رہیں۔ جب یہ منصوبہ ناکام ہوا، تب عیسائی مشنریوں نے لڑکیوں کے لیے اسکول قائم کیے۔ مشنری خواتین ان اسکولوں میں پڑھاتی رہیں؛ اور ان کی طالبات ہندو اور عیسائی خاندانوں سے تعلق رکھنے والی ہندوستانی خواتین تھیں، جنہوں نے آنے والے وقت میں لڑکیوں کے اسکولوں میں اساتذہ کی حیثیت سے کام کیا۔

6.3.3 ڈلہوزی اور چارلز ووڈ کا مراسلہ (Dalhousie, and the Wood's Despatch of 1854)

1849ء تک، برطانوی حکومت نے تعلیم نسواں کے موضوع پر کچھ خاص غور نہیں کیا تھا۔ 1849ء میں، لارڈ ڈلہوزی نے بنگال کونسل آف ایجوکیشن کو تعلیم نسواں پر توجہ مرکوز کرنے کے لئے زور دیا۔ اس کے فوراً بعد بیتھون اسکول کو برطانوی حکومت نے تسلیم کیا، اور اسے گرلز اسکول کا درجہ دیا۔ 1854 میں، ہندوستان میں لڑکیوں کے تقریباً 626 اسکول قائم تھے (بنگال: 288، مدراس: 256، بمبئی: 65، اور پنجاب: 17 ؛ جن میں 21755 طالبات زیر تعلیم تھیں)۔ ظاہر ہے کہ یہ اسکول بہت کم تھے اور تعلیم حاصل کرنے والی لڑکیوں کی تعداد بھی کل آبادی سے بہت کم تھی۔ گورنر جنرل ڈلہوزی (1848–1856) نے اس بات پر زور دیا کہ تعلیم نسواں سماج میں تبدیلی لانے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔ 1854ء میں، بورڈ آف کنٹرول (Board of Control) کے صدر چارلز ووڈ (1853–1855) نے تعلیم سے متعلق ایک مراسلہ پیش کیا، جس میں حکومت کی تعلیمی پالیسی میں تبدیلی کی نمائندگی کی گئی۔ اس نئی پالیسی کے مطابق اشراف طبقے کے ساتھ ساتھ عام لوگوں کو بھی (مقامی زبانوں میں) تعلیم دینے کا اعلان کیا گیا۔ چارلز ووڈ کے مراسلے نے ہندوستان کے تعلیمی نظام میں ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس اسکیم میں مغربی تعلیم اور تعلیم نسواں کے علاوہ، جدید تعلیم کے متعدد عناصر کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ 1854ء کے مراسلے میں یہ ہدایت بھی دی گئی کی کہ تعلیم نسواں کو حکومت کی طرف سے ہمدردانہ تعاون حاصل ہونا چاہیے۔ اس اسکیم میں تعلیم نسواں کی توسیع اور بہتری کے لیے کئی تجاویز پیش کی گئیں، جس میں نجی تعلیمی اداروں کے لئے مالی امداد، طلباء و طالبات کے لئے اسکالرشپ، وغیرہ شامل ہیں۔ اس طرح، 1854 کے مراسلے کے بعد تعلیمی اداروں میں لڑکیوں کی تعداد کافی حد تک بڑھ گئی، لیکن اب بھی ایک ہزار میں سے صرف سات لڑکیاں لکھنا اور پڑھنا جانتی تھیں۔

نوآبادیاتی حکومت کی اخلاقی اور مالی مدد تعلیم نسواں کی نشو ونما اور ارتقاء کے لیے ضروری تھی۔ لیکن حکومت نے لڑکیوں کے لیے اسکول تعمیر کرنے کی کوئی ضمانت نہیں۔ اس کے علاوہ، مردوں کی تعلیم کے برعکس، خواتین کی تعلیم نے خاندان کے وقار اور مالی حیثیت میں

اضافہ نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، ہندوستان کے سماج اور رسم و رواج نے برطانوی طرز کے اسکولوں کے قیام کو مشکل بنادیا۔ جنسی علیحدگی اور مکمل تنہائی کے گہرے تصورات نے یہ مطالبہ پیش کیا کہ لڑکیوں کو علیحدہ تعلیمی اداروں میں خواتین اساتذہ کے ذریعے تعلیم دی جائے۔ مزید برآں، اس عہد میں رائج کی کمسن شادیوں سے بھی تعلیم نسواں متاثر ہو جاتی تھی؛ اور گھریلو کام کاج اور بچوں کی پرورش نے بھی لڑکیوں کی تعلیم پر گہرا اثر ڈالا۔ اس مراسلے نے تعلیم نسواں میں مصروف مقامی اور غیر مقامی افراد کے کردار کو سراہا۔ اس نے دیگر اقدامات کے ذریعے تعلیم نسوانی کے اداروں کی مزید حوصلہ افزائی کی تجویز پیش کی۔ اس نے گورنر جنرل کے اس اعلان کی بھی منظوری دی کہ برطانوی حکومت ہندوستان میں خواتین کی تعلیم کے لیے بہترین طریقے کا انتخاب کرے۔ 1858 میں ایسٹ انڈیا کمپنی سے تاج برطانیہ کی طرف اقتدار کی منتقلی کے بعد تعلیم نسواں برطانوی حکومت کے زیر اثر آ گئی۔ مدراس پریسیڈینسی کے مختلف حصوں میں سیکولر اسکول تعمیر کیے گئے۔ مقامی خواتین اساتذہ کی تعلیم کے لیے مدراس میں قائم کردہ نارمل اسکول ایک بہت بڑی پیش رفت ثابت ہوا۔ مزید برآں، 1854 کے مراسلے نے تعلیم نسواں کی بھرپور حمایت کی، اور قائم کردہ نجی اسکولوں کو مالی امداد دینے پر زور دیا۔ 1862 میں، نچلے طبقوں کے لئے لندن مشن سوسائٹی کا پہلا گرلز اسکول بلیک ٹاؤن میں قائم کیا گیا۔ 1864 میں، سارہ ٹکر ٹریننگ اسکول پالم کوٹہ میں قائم کیا گیا۔

اس مراسلے نے منظم تعلیمی نظام کے ایک نئے دور کا آغاز کیا، اور ہندوستانی و جدید تعلیم کے مقاصد کی وضاحت کی، اور تکنیکی اور تعلیم نسواں کی ضرورت کے بارے میں حکومت کے رویے کا تعین کیا۔ اگرچہ اس نے تعلیم نسواں پر توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت کو ظاہر کیا، لیکن پھر بھی محکمہ تعلیم ایک یا دو دہائیوں تک فعال اقدامات اٹھانے میں قاصر رہا۔ اگرچہ 1854 کے مراسلے نے تعلیم نسواں پر زور دیا، لیکن یہ اس کے فروغ کے طریقوں اور سلیقوں کے بارے میں خاموش رہا۔ مراسلے کی منظوری کے چودہ سال بعد بھی فورٹ سینٹ جارج میں حکومت کے پاس تعلیم نسواں کی عمل آوری کے لیے کوئی ٹھوس انتظام نہیں تھا۔ حالانکہ، اس مراسلے کے ذریعے قائم کی گئی مدراس، بمبئی اور کلکتہ یونیورسٹیوں نے تعلیم نسواں کی طرف خصوصی توجہ دے دی۔

یہ بات دلچسپ ہے کہ 1870 کی دہائی تک جو خواتین پڑھنا لکھنا سیکھ چکی تھیں وہ دوسری عورتوں سے اپنی پڑھائی کے کارنامے چھپاتی تھیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مائیں بیٹیوں کے ساتھ اکثر نرمی برتتی تھیں، لیکن سسرال میں لڑکیوں کے ساتھ ایسی ہمدردی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی تھی کہ انہیں پڑھنے اور لکھنے کے لئے وقت دیا جائے۔ اسی لئے جو خواتین تعلیم کی شدید مخالفت کرتی تھیں، ان کے اندر تعلیم نسواں سے متعلق مثبت خیالات پانا مشکل تھا۔ اس کے علاوہ، خواتین پدر شاہی نظام کے مروجہ ضابطوں کی مخالفت کرنے کی حالت میں بھی نہیں تھیں۔ وہ چاہتی تھیں کہ سابقہ سماجی صورتحال قائم رہے، اور وہ اپنے درمیان کسی بھی تعلیم یافتہ شخص کو شک کی نگاہوں سے دیکھتی تھیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تعلیم نسواں کا عمل غالباً 1870 کی دہائی تک سست رفتاری سے آگے بڑھ رہا تھا، لیکن اس کے بعد اس عمل میں ترقی کے آثار پائے جاتے ہیں۔ 1870 کی دہائی تک، مندرجہ ذیل عوامل کی وجہ سے تعلیم نسواں جمود اور انحطاط کا شکار رہی:

- ہندوستانی لوگوں کی قدامت پسندی۔
- ہندوستانی والدین میں تعلیم نسواں کی عدم دلچسپی۔

- خاندانی روایات اور کم سن شادیاں۔
- خواتین اساتذہ کی کمی۔
- خواتین اساتذہ کے لیے تربیتی اسکولوں کا فقدان۔
- مالی امداد کی قلت۔
- پردہ اور غیر ضروری رسم ورواج۔
- غربت اور لڑکیوں کے اسکولوں کی عدم موجودگی۔
- لڑکیوں کے لئے ناکافی مراعات جیسے اسکالرشپ، دوپہر کا کھانا(mid-day meals)، مفت کتابیں، وغیرہ۔
- اساتذہ، نصابی کتابوں اور نصاب میں تعصب۔

6.3.4 ہنٹر کمیشن کے بعد تعلیم نسواں کا ارتقاء اور نشوونما

(Development of Women's Education after the Hunter Commission)

1849ء میں بیتھون اسکول کے قیام سے لے کر 1882 کے انڈین ایجوکیشن (ہنٹر) کمیشن کے پاس ہونے تک، لڑکیوں کے لیے پرائمری اسکولوں اور اساتذہ کے لئے تربیتی اداروں کے قیام کے لئے کئی سنجیدہ اقدامات اٹھائے گئے۔اس کمیشن کے پاس ہونے کے بعد بھی خواتین کے لیے اعلیٰ تعلیم اور مخلوط تعلیم متنازعہ تصور کی جاتی تھی۔اس کے علاوہ، 1880 کی دہائی میں بھی اسکول جانے والی لڑکیوں کی آبادی میں تقریبا 98 فیصد لڑکیاں اسکول نہیں جاتی تھیں۔

جدول: 1881 میں برطانوی ہندوستان میں زیر تعلیم بچیوں کی تعداد

Table Representing Females under Instruction in British India in 1881
(Census 1881)

S. No.	Province	Girls under Instruction
1	Madras	1 in every 403
2	Bombay	1 in every 431
3	Bengal	1 in every 976
4	North West Province and Awadh	1 in every 2169
5	Punjab	1 in every 1416
6	Central Provinces	1 in every 1539
7	Assam	1 in every 2226
8	Coorg	1 in every 180
9	Hyderabad Assigned Districts	1 in every 3630
10	In Total	1 in every 849

Source: Pramod K. Nayar, *Colonial Education and India, 1781–1945*, Vol. II, p. 183.

1882 میں ہندوستانی تعلیمی کمیشن (Indian Education Commission) کی آمد کے وقت مدراس میں لڑکیوں کے اسکولوں کی تعداد بڑھ کر 557، بمبئی میں 343، بنگال میں 1015، شمال مغربی سرحدی صوبوں اور اودھ میں 308، مرکزی صوبوں میں 79، آسام میں 71، کورج میں 1، حیدرآباد تفویض کردہ اضلاع میں 12 اور پنجاب میں 311 تک پہنچ چکی تھی۔ تعلیم نسواں کو مزید ترقی بخشنے کے لئے ہندوستانی تعلیمی کمیشن یا ہنٹر کمیشن (Hunter Commission) نے مندرجہ ذیل سفارشات پیش کیں:

- لڑکوں کے اسکولوں کے مقابلے میں لڑکیوں کے اسکولوں کے لیے زائد مالی امداد کی فراہمی۔
- مالی امداد (Grants-in-Aid) اسکیم کے قوانین کو آسان بنایا گیا۔
- اس میں امداد یافتہ اسکولوں کی حیثیت اور مراعات سرکاری اسکولوں کے مساوی تسلیم کرنے کی سفارش کی گئی۔
- کمیشن نے اس بات پر زور دیا کہ لڑکیوں کو پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی جائے اور خواتین اساتذہ کے لیے تربیتی اسکول قائم کیے جائیں۔
- قابل لڑکیوں کو وظائف یا اسکالرشپ دی جانی چاہیے تاکہ وہ اپنی اعلیٰ تعلیم جاری رکھ سکیں۔
- اسکول انتظامیہ کو لڑکیوں کے لیے دارالاقامہ کا انتظام کرنا چاہئے، تاکہ وہ تعلیم کی طرف راغب ہو جائیں۔
- لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے نصاب مختلف ہونا چاہیے کیونکہ جو ہدایت لڑکوں کے لیے مفید ہیں وہی لڑکیوں کے لیے مفید نہیں ہو سکتی۔ اس رپورٹ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ لڑکیوں کا نصاب لڑکوں کے نصاب سے آسان ہونا چاہئے۔
- مقامی، میونسپل اور صوبائی فنڈز لڑکوں اور لڑکیوں کے اسکولوں پر یکساں تناسب میں خرچ کیے جانے چاہیے۔
- حکومت کی طرف سے فراہم کردہ امداد سے نجی تنظیموں کے ذریعے ثانوی اسکول قائم کیے جا سکتے ہیں۔ ایسے نجی اسکولوں کی رہنمائی کے لیے ہر ضلع میں حکومت کے زیر انتظام ماڈل اسکول کھولے جائیں گے۔
- مشنری اسکولوں کی حوصلہ شکنی کی گئی، اور برطانوی راج کے ذریعے نجی اسکولوں کے قیام میں ہندوستانی لوگوں کی شرکت کی درخواست کی گئی۔

آنے والی دو دہائیوں میں اعلیٰ تعلیم میں تیزی سے توسیع ہوئی۔ 82–1881ء میں، ہندوستانی یونیورسٹیوں میں صرف چھ لڑکیاں زیر تعلیم تھیں، جن کی تعداد انیسویں صدی کے اختتام پر 264 تک پہنچ چکی تھی۔ اسی مدت کے دوران، ثانوی اسکولوں میں طالبات کی تعداد 2054 سے بڑھ کر 41582 ہو گئی۔ ہنٹر کمیشن کے بعد ہندوستانی یونیورسٹیوں نے لڑکوں اور لڑکیوں کو یکساں طور پر داخلہ دینا شروع کیا۔ اس دوران خواتین اپنی اعلیٰ تعلیم لڑکوں کے کالجوں اور لڑکیوں کے خصوصی کالجوں میں حاصل کرتی تھیں۔

6.3.5 1901 تا 02 کی پنج سالہ رپورٹ کے مطابق ہندوستان میں تعلیم نسواں کی ترقی

(Development of Women's Education according to 1901–02 Quinquennial Report)

1901-02 میں لڑکیوں کے کالجوں کی تعداد بڑھ کر 12 ہو گئی تھی جن میں سے تین مدراس میں، تین بنگال میں اور چھ متحدہ

صوبوں میں قائم تھے۔

جدول: 1901 تا 1902 میں برطانوی ہندوستان میں خواتین کالجوں اور طلباء کی تعداد

Table Representing the Number of Female Colleges and Students in British India in 1901–02

S. No	Province	Number of Colleges	Students
1	Madras	3	35
2	Bombay	0	30
3	Bengal	3	55
4	United Provinces	6	49
5	Burma	0	8
6	Total	12	177

Source: R. Nathan, *Progress of Education in India, 1897–98 to 1901–02*, Vol. II, Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1904, p. 299.

ان خواتین کالجوں اور طالبات سے متعلق مزید تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں:

- مدراس میں تین کالج تھے۔ پہلا، سارہ ٹکر کالج، پالم کوٹہ (1864) تھا، جسے 1896 میں کالج کا درجہ دیا گیا۔ باقی دو یعنی پریزنٹیشن کانونٹ کالج، ویپری؛ اور سینٹ میری پریزنٹیشن کانونٹ کالج، بلیک ٹاؤن مدراس کے مشہور کیتھولک کانونٹ اسکول تھے جنہوں نے کالج کی کلاسیں متعارف کروائی تھیں۔ 02–1901 میں، تینوں کالجوں میں صرف دس طالبات زیر تعلیم تھیں۔
- بنگال کے تینوں کالج کلکتہ میں واقع تھے۔ 1849ء میں، بیتھون کالج ایک اسکول کے طور پر قائم کیا گیا تھا، اور 1888 میں اسے کلکتہ یونیورسٹی سے منسلک کیا گیا۔ اس کالج کی طالبات میں مقامی عیسائی، برہمو اور ہندو شامل تھے۔ بنگال میں لڑکیوں کے لئے دوسرا کالج مارٹنیئر کالج تھا۔ یہ کلکتہ مارٹنیئر انسٹی ٹیوٹ کی ایک شاخ تھی۔ اس کے علاوہ، لوریٹو ہاؤس اسکول، ایک کیتھولک گرلز اسکول تھا، جس میں کالج کا ایک چھوٹا سا شعبہ قائم تھا۔
- متحدہ صوبوں میں لکھنؤ کا ازابیلا تھوبرن کالج قابل ذکر ہے۔ اس کے علاوہ، متحدہ صوبوں میں پانچ دیگر یورپی اور یوریشین گرلز اسکول تھے جن میں کالج کے الگ شعبے قائم تھے۔
- بمبئی اور برما میں کوئی زنانہ کالج نہیں تھا، اور ان علاقوں کی لڑکیاں لڑکوں کے کالجوں میں زیر تعلیم تھیں۔
- بارہ کالجوں میں زیر تعلیم 177 طالبات میں سے، 102 یورپی اور یوریشین، 32 مقامی عیسائی، 3 برہمن، 23 غیر برہمن ہندو، 16 پارسی، 1 غیر طبقاتی اور مسلمان کوئی بھی نہیں تھی۔

اس کے علاوہ، 97–1896 میں لڑکیوں کے لیے 434 سیکنڈری اسکول تھے جو 92–1891 میں بڑھ کر 440 اور

1901–02 میں 461 ہو گئے۔ ان سیکنڈری اسکولوں میں 100 ہائی اسکول، 158 مڈل اسکول اور 203 مڈل ورناکولر اسکول شامل تھے۔ مذکورہ تمام گرلز اسکولوں میں 41616 لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔ لیکن تمام اسکولوں (لڑکوں اور لڑکیوں کے اسکول) میں لڑکیوں کی کل تعداد 44695 تھی۔ لڑکیوں کے اسکولوں کا نصاب لڑکوں کے اسکولوں کے مطابق بنایا گیا تھا، جبکہ مڈل اسکولوں کے نصاب میں کچھ تبدیلیاں لائی گئیں۔ جہاں تک میٹرک کے نصاب کا تعلق ہے تو کلکتہ، مدراس اور بمبئی میں لڑکوں اور لڑکیوں کے نصاب میں کوئی فرق نہیں تھا۔ اس کے علاوہ، مدراس اپر سیکنڈری نصاب میں لڑکیوں کو الجبرا اور علم ہندسہ کے مضامین پڑھنے کا اختیار دیا جاتا تھا۔ تاہم، مدراس لوئر سیکنڈری نصاب میں، لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے لازمی مضامین ایک جیسے تھے، لیکن اختیاری مضامین میں لڑکیوں کے لیے سوئی کا کام اور گھریلو معیشت شامل تھیں۔ نئی بنگال ریگولیشن کے مطابق مقامی اسکولوں میں، زرعی معلومات کے بدلے لڑکیوں کو سوئی کا کام اور لڑکوں کو علم ہندسہ پڑھایا جاتا تھا۔ جن مخلوط اسکولوں (Mixed Schools) میں سوئی کے کام کی کوئی سہولت موجود نہیں تھی، وہاں پہ طلباء کو دستی تربیت (Manual Training) دی جاتی تھی۔ اس طرح، لڑکیوں کے اسکولوں میں پڑھائے جانے والے لازمی مضامین میں تحریر، گرامر، ریاضی، جغرافیہ، تاریخ، گھریلو معیشت اور سوئی کا کام شامل ہیں۔ اس کے علاوہ، اختیاری مضامین جیسے دوسری مقامی زبان، فارسی، عربی، علم ہندسہ اور الجبرا اور ابتدائی سائنس میں سے دو مضامین کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ مزید برآں، 1891–92 میں، لڑکیوں کے 5228 پرائمری اسکول قائم تھے، جن کی تعداد 1896–97 میں 6039 اور 1901–02 میں 5623 ہو گئی۔ لڑکیوں کے اسکولوں کے علاوہ، ہندوستان میں متعدد مخلوط اسکول تھے جن میں دونوں لڑکے اور لڑکیاں زیر تعلیم تھے۔ 1901–02 میں، برطانوی ہند کے تمام اسکولوں میں (بشمول مخلوط اسکول) 198000 لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔ اس کے علاوہ، برطانوی ہند کے متعدد نجی تعلیمی اداروں میں ترقی یافتہ اسکول، روایتی اسکول، قرآن اسکول اور ابتدائی مقامی اسکول شامل تھے۔

6.3.6 بیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں

(Women's Education in Early-Twentieth Century)

1904 میں حکومت ہند نے مشاہدہ کیا کہ لوگوں کے سماجی رسوم و رواج کی وجہ سے تعلیم نسواں کو عجیب و غریب مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ مردوں کی تعلیم کے مقابلے خواتین کی تعلیم سے لوگوں کے اخلاقی لہجے میں زیادہ متناسب جذبہ پیدا ہوتا ہے، اس لیے تعلیم نسواں کے ساتھ وظائف اور فیس کے معاملے میں آزادانہ سلوک روا رکھا گیا۔ حکومتی ایجنسیوں کے ذریعے تعلیم کو پردہ نشیں خواتین تک پہنچانے کی کوشش کی گئی، تاکہ معائنہ کرنے والے عملے میں خواتین کی تعداد بڑھائی جائے اور سرکاری اور امدادی اسکولوں میں مردوں کی جگہ خواتین اساتذہ کو تعینات کیا جائے۔ اس طرح، متعدد کاوشوں کی وجہ سے زیر تعلیم لڑکیوں کی تعداد 1901–02 میں 444,470 سے بڑھ کر 1910–11 میں 864,363 ہو گئی۔ تعلیم نسواں کو مزید ترقی بخشنے کے لئے گورنر جنرل نے صوبائی حکومتوں سے اسکیمیں طلب کی، اور درج ذیل اصولوں کو متعارف کرانے کی کوشش کی:

- سماجی زندگی کو مدنظر رکھ کر لڑکیوں کی تعلیم عملی ہونی چاہیے۔

- لڑکیوں کی تعلیم کے لیے لڑکوں کا نصاب نافذ نہیں ہونا چاہیے اور نہ ہی اس میں امتحانات کا زیادہ بوجھ ہونا چاہیے۔
- حفظان صحت اور اسکول کے ماحول پر خصوصی توجہ دی جانی چاہیے۔
- خواتین کی خدمات کو آزادانہ طور پر ہدایات اور معائنہ کے لیے اندراج کیا جانا چاہیے۔

بیسویں صدی کے آغاز پر لڑکیوں کے اسکولوں کی تعداد اور اندراج کافی بڑھ گیا تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے اختتام تک، تقریباً ملک کے تمام اہم علاقوں میں لڑکیوں کے لیے تعلیمی ادارے قائم ہو چکے تھے۔ طلباء اور ان کے والدین اب اپنے پسندیدہ ادارے، نصاب اور ذریعۂ تعلیم وتدریس کا انتخاب کر سکتے تھے۔ ان متبادل اختیارات نے قدامت پسندوں، آزاد خیالوں، مذہبی اور غیر مذہبی لوگوں، بنیاد پرستوں، روایت پسندوں، حامیان اور مخالفین برطانوی حکومت کے خدشات کو کم کیا۔

کلکتہ یونیورسٹی یا سیڈلر کمیشن (1917) نے ان ہندو اور مسلم لڑکیوں کے لیے پردہ اسکولوں کی تنظیم کی سفارش کی جن کے والدین اپنی لڑکیوں کو پندرہ یا سولہ سال تک تعلیم دینے کے لئے تیار تھے۔ اس کے علاوہ، کمیشن نے خواتین کی تعلیم کے لیے ایک خصوصی بورڈ قائم کرنے کی تجویز پیش کی، جو خاص طور پر خواتین کے لیے موزوں کورسز کی دیکھ بھال کرے۔ مزید برآں، اس نے خواتین کے کالجوں میں پڑھانے کے لئے انتظامات کو درست کرنے کی پیشکش کی، اور مسلمانوں کی تعلیم کی مزید ترغیب اور حوصلہ افزائی کے لیے کا مشورہ دیا۔ سیڈلر کمیشن (1917) نے خواتین کالجوں میں تدریسی عمل، اساتذہ کی تربیت اور میڈیکل کورسز کے انتظامات کی تجویز پیش کی۔ اس کمیشن نے لڑکیوں کی تعلیم کے لیے علیحدہ نصاب، طبّی تعلیم جیسے شعبوں میں تربیت کا انتظام اور مخلوط تعلیم کی حوصلہ افزائی پر بھی زور دیا۔ یونیورسٹی کی خواہش تھی کہ وہ اطلاقی سائنس اور ٹیکنالوجی (Applied Science and Technology) کے کورسز فراہم کرے اور ڈگریوں کے ذریعے ان کے منظم اور عملی مطالعہ کو تسلیم کرے۔

سیڈلر کمیشن نے کم سن شادی، پردہ، اور مغربی تعلیم پر عدم اعتماد سے پیدا ہونے والی مشکلات پر بھی زور دیا ہے۔ پرمود کے۔ نائر لکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مختلف حصوں میں تعلیم نسواں کو مختلف مسائل کا سامنا کرنا پڑتا تھا، جیسے پردہ کا نظام، قدامت پسندی، ذات پات کے نظریات، وغیرہ۔ ان منفی عناصر سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ ہندو خواتین کی آبادی میں صرف 1.6 فیصد، اور مسلم خواتین آبادی میں 1.03 فیصد زیر تعلیم تھیں؛ جب کہ یورپیوں، پارسیوں اور ہندوستانی عیسائی خواتین میں بالترتیب 22.5، 14.8 اور 8 فیصد زیر تعلیم تھیں۔ اگر ہم اس معاملے کو علاقائی طور پر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ زیر تعلیم لڑکیوں کی سب سے زیادہ شرح بمبئی اور مدراس میں ہے جو کہ صرف 1.5 ہے، جبکہ متحدہ صوبوں میں اس کی شرح سب سے کم یعنی 0.3 فیصد ہے۔ جب ہم زیر تعلیم طالبات کے درجات کی بات کرتے ہیں تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ 90 فیصد لڑکیاں پرائمری درجات میں زیر تعلیم تھیں۔

1919 کے مونٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات کے نتیجے میں، محکمہ تعلیم کو مختلف صوبوں میں وزراء کے کنڑول میں منتقل کر دیا گیا۔ مرکزی حکومت نے تعلیمی معاملات میں براہ راست دلچسپی لینا چھوڑ دیا اور حکومت ہند کا محکمہ تعلیم دوسرے محکموں کے ساتھ مل گیا۔ دو عملی حکومت

(Dyarchy) کے تحت تعلیم کی حکمرانی مقننہ کے ماتحت تھی۔ لیکن مالی انتظامات حکومت ہند کے پاس تھے۔اس نے مقننہ اور وزارت کی طرف منتقل کیے گئے محکموں کی انتظامیہ پر منفی اثر ڈالا۔اس طرح،ایک طرف ہندوستانیوں کو تعلیم پر کنٹرول حاصل ہوا؛تو دوسری طرف وہ مالیاتی پابندیوں کی وجہ سے تعلیمی سر گرمیوں کو آگے بڑھانے سے معذور ہو گئے۔اتنی رکاوٹوں کے باوجود بھی تعلیم نسواں کی ترقی کچھ حد تک قابل ذکر تھی۔ 1929ء کی ہیر ٹاگ کمیٹی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ پرائمری تعلیم کی توسیع کے نتیجے میں خواندگی میں یکساں اضافہ نہیں ہوا کیونکہ درجہ اول میں داخلہ لینے والے بہت سے طلبا درجہ چہارم میں پہنچنے سے پہلے ہی تعلیم چھوڑ دیتے تھے۔یہ مسئلہ لڑکیوں کے معاملے میں زیادہ سنگین تھا۔ لیکن اس دوران ثانوی سطح پر اساتذہ کی تعداد میں اضافہ ہوا،اوران کی تربیت اور حیثیت میں بہتری آگئی۔یہ بہتری اس لئے وجود میں آگئی کیونکہ ثانوی تعلیم کا ہدف طلبہ کو یونیورسٹیوں کے لیے تیار کرنا تھا۔اس دور کی ایک اہم پیش رفت یہ تھی کہ ثانوی سطح پر ذریعۂ تعلیم و تدریس کے طور پر جدید ہندوستانی زبانوں کا استعمال کیا گیا۔1929ء کی ہیر ٹاگ کمیٹی (Hartog Committee) نے اسکول جانے والے لڑکوں اور لڑکیوں کے اعداد و شمار میں ایک عظیم تفاوت کی طرف اشارہ کیا۔اس نے دیہاتوں میں لڑکیوں کی پرائمری اور ثانوی تعلیم کو ناکافی اور غیر موثر پایا۔ اس کمیٹی نے لڑکیوں کے لئے نئے نصاب، بڑی تعداد میں خواتین اساتذہ کی تقرری، تعلیم نسواں سے متعلق پروگراموں کی دیکھ بھال کرنے کے لیے ڈپٹی ڈائریکٹر کی تقرری اور خواتین انسپکٹروں کو اچھی تنخواہوں پر تعینات کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ کمیٹی نے ملک کے مستقبل کی ماؤں کے لیے تعلیم بتدریج جبری طور پر متعارف کرانے کی بھی سفارش کی۔اس کے علاوہ، کمیٹی نے اس بات کا بھی مشاہدہ کیا کہ مرکزی سے صوبائی حکومتوں کی طرف تعلیم کا کنٹرول منتقل کرنا کوئی دانشمندانہ قدم نہیں تھا۔

حکومت ہند قانون 1935 نے دو عملی حکومت کو ختم کیا اور صوبائی حکومتوں کو خود مختاری دے دی۔جب کانگریس حکومت نے اقتدار سنبھالا تو حکومت نے ناخواندگی کو ختم کرنے کی ضرورت کو فوری طور پر محسوس کیا۔بنیادی تعلیم اور تعلیم بالغان نے پالیسی سازوں کی توجہ مبذول کروائی۔کانگریس حکومت آفاقی، مفت اور لازمی پرائمری تعلیم متعارف کرانے کے لیے پر عزم تھیں۔ لیکن انہیں وسائل کی کمی کا سامنا کرنا پڑا۔گاندھی نے پرائمری تعلیم کا ایک ایسا نظام تجویز کیا جس نے طلبہ کو خود کفیل بنانے کی کوشش کی۔ان کے خیالات کو ذاکر حسین کمیٹی میں ایک حتمی شکل دے دی گئی،اور "بنیادی تعلیم" کے نام سے مشہور ہو گئے۔بنیادی تعلیم کا اصول "کام کرکے سیکھنا Learning through activity یا Learning by doing تھا۔ذاکر حسین کمیٹی نے اسکیم کی متعدد دستکاریوں کا تفصیلی نصاب تیار کیا اور اساتذہ کی تربیت، نگرانی، امتحان اور انتظامیہ سے متعلق تجاویز پیش کیں۔اس اسکیم میں طلباء کی مادری زبان کے ذریعے سات سالہ کورس کا تصور پیش کیا گیا۔ تعلیم کا مجوزہ نظام بتدریج اساتذہ کے لئے معاوضہ پیدا کرے گا۔اس اسکیم کے ذریعے گاندھی نے یہ تاثر پیش کیا کہ خواندگی تعلیم کا خاتمہ نہیں ہے اور نہ ہی ابتدا ہے۔یہ صرف تعلیم حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔اس کے علاوہ، گاندھی نے تجویز پیش کی کہ اس اسکیم کے ذریعے تعلیم یافتہ بے روزگاری کا سنگین مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔یہ رپورٹ کانگریس حکومت کی تعلیمی پالیسی کا ایک اہم دستاویز بن گیا۔تاہم، 1939 میں دوسری عالمی جنگ شروع ہوئی اور کانگریس نے استعفیٰ دے کر اس اسکیم کو ملتوی کر دیا۔ 1947ء کے بعد یہ کام آزاد قومی حکومت پر چھوڑ دیا گیا۔

آزادی کے موقعے پر، ملک بھر میں 17 یونیورسٹیاں اور 636 کالج تھے، جن میں 238,000 طلباء زیر تعلیم تھے؛ 5,297 سیکنڈری اسکول جن میں 870,000 طلباء تھے؛ 12,843 مڈل اسکول جن میں تقریباً 20 لاکھ طلباء تھے؛ اور 1,72,661 پرائمری اسکول، جن میں تقریباً چودہ ملین طلباء زیر تعلیم تھے۔ 1951 کی مردم شماری کے مطابق، ہندوستان کی مجموعی شرح خواندگی 18.33 اور عورتوں کی شرح خواندگی 8.86 تھی۔ پیشہ ورانہ اور تکنیکی تعلیم میں کچھ خاص ترقی نہیں ہوئی تھی اور اعلیٰ سطح کی تربیت یافتہ سائنسی افرادی قوت کی فراہمی بھی محدود تھی۔ شہری اور دیہی علاقوں کے درمیان؛ مردوں اور عورتوں کے درمیان؛ اونچے اور نچلے طبقوں کے درمیان؛ اور مختلف ذاتوں اور قبائلی لوگوں کے درمیان تعلیمی سہولیات میں مساوات کا فقدان تھا۔ یہی وہ مشکل صورت حال تھی جس کو سدھارنے کے لیے حکومت ہند نے 1947 کے بعد تعلیم سے متعلق متعدد پالیسیاں بنانی شروع کی۔

6.4 خواتین کے لیے روایتی تعلیم (Traditional Education for Women)

روایتی تعلیم وہ ہے جس میں طلباء کو روایات، رسومات، مذہب اور مقدس ادب کے بارے میں پڑھایا جاتا ہے۔ ہندوؤں میں، برہمنوں کو تمام مقدس کتابوں کا علم دیا جاتا تھا۔ کشتریوں اور ویشیوں کو مختلف عملی مہارتیں سکھائی جاتی تھیں۔ شودروں اور زیادہ تر عورتوں کو مقدس کتابیں نہیں پڑھائی جاتی تھیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی کچھ لڑکیاں پڑھتی تھیں۔ مسلمان لڑکیوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ قرآن پڑھیں اور حساب کی کچھ مہارتیں گھر پہ ہی سیکھیں۔ اعلیٰ طبقوں نے اپنی بیٹیوں کے لئے گھر پر ہی پڑھنے اور لکھنے کا انتظام کیا، لیکن قدامت پسند لوگ اپنی بیٹیوں کو پڑھنے اور لکھنے سے منع کرتے تھے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں خواتین کی شرح خواندگی مردوں کے مقابلے میں انتہائی کم تھی۔ مردوں کی شرح خواندگی بنگال میں تقریباً 6 فیصد اور دکن میں 20 فیصد تھی، جو مغربی ممالک اور جاپان کے مقابلے میں بہت کم تھی۔ طلباء تین طرح کے اسکولوں میں پڑھتے تھے۔ ایک۔ مقامی اسکول جہاں بچوں کو ابتدائی تعلیم دی جاتی تھی اور حساب کتاب کی مہارتیں سکھائی جاتی تھی۔ دوسرا۔ اعلیٰ اسکول جہاں پر ہندو طلباء کو سنسکرت گرامر، لغت اور ادب کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اور تیسرا مسلمانوں کے لیے فارسی اور عربی اسکول۔ جرالڈاین فوبز لکھتی ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ پورے ہندوستان میں اس وقت کتنے اسکول تھے، لیکن اس وقت بنگال میں ہر ضلعے میں تقریباً 100 روایتی اسکول ہوا کرتے تھے۔ 1820 کی دہائی میں پونا میں 164 ہندو اسکول تھے۔ اَپَرنا باسو دعویٰ کرتی ہیں کہ "ہندوؤں اور مسلمانوں میں اعلیٰ تعلیم کی وہی حالت تھی جو پرنٹنگ کی ایجاد سے پہلے یورپ میں تھی۔"

تعلیم نسواں غیر رسمی تھی اور زیادہ تر عملی معاملات تک محدود تھی۔ معزز گھرانوں کی خواتین اکثر کلاسیکی یا مقامی ادب کا مطالعہ کرتی تھیں اور اقتصادی لحاظ سے امیر گھرانوں کی لڑکیاں حساب اور ادب کا مطالعہ کرتی تھیں۔ لیکن، زیادہ تر خواتین صرف گھریلو کام کاج اور گھر پر کیے جانے والے کام سیکھتی تھیں۔ اس کے علاوہ، لڑکیاں ڑیوڑھیوں یا گھروں میں بھی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ لیکن یہ سلسلہ تقریباً انیسویں صدی کے اواخر میں ختم ہوگیا۔ ڑیوڑھیوں کی جگہ اسکولوں اور کالجوں نے لے لی، کیونکہ ڈیوڑھیوں کی تعلیم بہت مہنگی، مشکل اور بڑی حد تک بے اثر ثابت ہوئی۔ جبکہ، اسکولوں اور کالجوں کی تعلیم زیادہ نتیجہ خیز اور آسان ثابت ہوئی۔ لیکن، اس نئے نظام کو جاری رکھنے کے لیے انتظامیہ کو درج ذیل مسائل کا سامنا کرنا پڑا :

- قائم کیے جانے والے اسکولوں کی نوعیت۔
- خواتین اساتذہ کی تقرری۔
- مستقبل میں کس طرح کا نصاب پڑھایا جائے گا۔
- کیا لوگ اس نظام تعلیم پر عمل کریں گے یا نہیں؟
- کیا لڑکیاں شادی کے بعد تعلیم جاری رکھ سکتی ہے یا نہیں؟

سماجی مصلحین کے علاوہ ہندوستانی سیاسی رہنماؤں کو بھی ان سوالات کا جواب دینا تھا، جو اخلاقی اور مالی مدد فراہم کرنے سے کہیں زیادہ مشکل کام تھا۔ انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں تعلیمی نظام کو نئے سرے سے قائم کیا گیا، مقامی اسکولوں کو مالی امداد کی پیشکش کی گئی اور سرکاری مشورے کے ذریعے روایتی اسکولوں کو بہتر اور جدید ترین بنانے کی ترغیب دی گئی۔ روایتی اسکولوں کو ریاست کی طرف سے منظور شدہ نظام تعلیم پر عمل کرنے کی ہدایات دی گئی۔ اس کوشش نے ایک خاص کامیابی حاصل کی، جس میں جگہ جگہ اور وقتاً فوقتاً بہت فرق محسوس کیا جاتا ہے۔ اس نے بہت بڑی تعداد میں مقامی تعلیمی اداروں کو ریاستی یا جدید تعلیمی نظام کے ساتھ جوڑنے میں کامیابی حاصل کی تھی۔ اس کوشش کے نتیجے میں متعدد تعلیمی ادارے قائم ہوئے جن میں لڑکیوں کو جدید، روایتی اور مذہبی تعلیم دی جاتی تھی۔

6.5 لڑکیوں کے لیے ابتدائی اسکول (Early Schools for Girls)

1816ء میں ہندو کالج کے قیام کے فوراً بعد تعلیم نسواں کے فروغ کے لیے کلکتہ اسکول سوسائٹی قائم کی گئی۔ اس سوسائٹی کے سکریٹری رادھا کانت دیب تعلیم نسواں کے مربّی اور سرپرست بن گئے۔ ان کی کوششوں کی وجہ سے کلکتہ فیمیل جووینائل سوسائٹی (Calcutta Female Juvenile Society- 1819) قائم کی گئی۔ 1821 میں، کلکتہ اسکول سوسائٹی نے مس میری اینی کک (Miss Mary Anne Cooke) کو کلکتہ بلایا، لیکن وہ اسکول قائم کرنے کے لیے رقم اکٹھا نہ کر سکی۔ چرچ مشنری سوسائٹی نے مس کک کو ملازمت دی اور ہندو لڑکیوں کے لیے تیس اسکول قائم کیے۔ ان اسکولوں کو ہندوؤں کی حمایت حاصل تھی اور ان میں برہمن اساتذہ کی حیثیت سے کام کرتے تھے، لیکن وہ اعلیٰ ذات کی لڑکیوں کو اسکولوں کی طرف راغب کرنے میں ناکام رہے۔ مذہبی ہدایات نے معزز خاندانوں کو ان اسکولوں میں آنے سے روکا، جبکہ نچلے طبقے یا عیسائی بچوں کو کپڑے اور دیگر تحائف کے ذریعے اسکول کی طرف راغب کیا گیا۔

چرچ مشنری سوسائٹی جنوبی ہندوستان میں زیادہ کامیاب رہی جہاں اس نے 1821 میں ترونل ویلی میں لڑکیوں کے لیے پہلا بورڈنگ اسکول قائم کیا۔ 1840 تک، سکاٹش چرچ سوسائٹی نے بھی چھ اسکول قائم کیے، جن میں 200 ہندو لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔ انیسویں صدی کے وسط میں، مدراس میں عیسائی مشنری تقریباً 8000 لڑکیوں کو تعلیم دے رہے تھے، لیکن ان میں اکثریت عیسائیوں کی تھی۔ لڑکیوں کے لیے سب سے اہم اسکولوں میں سے ایک ہندو بالیکا ودیالیہ تھا، جسے 1849 میں کلکتہ میں جے۔ ای۔ ڈی۔ بیتھون نے قائم کیا تھا۔ بیتھون گورنر جنرل کونسل کے ایک رکن اور کونسل آف ایجوکیشن کے صدر تھے۔ یہ اسکول سیکولر تھا، اور اس میں ذریعۂ تعلیم و

تدریس بنگالی تھا۔ لڑکیوں کو گاڑی میں اسکول لے جایا جاتا تھا۔ گاڑی پر ایک سنسکرت اشلوک لکھی ہوتی تھی جس میں بتایا گیا تھا کہ بیٹی کی تعلیم باپ کا مذہبی فریضہ ہے۔ پنڈت ودیا ساگر کو اس اسکول کا سکریٹری مقرر کیا گیا تھا۔ 1850 میں، اس ادارے میں اسّی (80) طلباء زیر تعلیم تھے۔ جب 1851 میں بیتھون کی وفات ہوگئی تو اسکول کی کارکردگی کافی حد تک متاثر ہوگئی۔ 1863 میں، اس اسکول میں پانچ سے سات سال کی عمر کی ترانوے لڑکیاں زیر تعلیم تھیں، جن میں سے تین چوتھائی لڑکیاں نچلے طبقوں سے وابستہ تھیں۔

6.6 اصلاحی تحریکیں اور تعلیم نسواں (Reform Movements and Women's Education)

برہمو سماج، پرارتھنا سماج، آریہ سماج اور تھیوسوفیکل سوسائٹی نے تعلیم نسواں کی حمایت کی۔ برہمو سماج کے ارکان نے تعلیم نسواں اور جنسوں کے درمیان مساوات کی بات کی۔ کیشب چندر سین نے 1861 میں تعلیم نسواں کی اہمیت کا پرچار کیا؛ اور ایک سوسائٹی قائم کی، جس نے تعلیم نسواں کی حمایت کی۔ 1865 میں، برہمو سماج نے ایک نشست میں تعلیم نسواں، مذہبی ہدایات، سلائی کے اسباق اور سماجی مسائل پر بات چیت کی۔ راجہ رام موہن رائے نے تعلیم نسواں، بیواؤں کی شادی، جائیداد میں ان کے حق کی وکالت اور کم سن شادیوں کی مخالفت کی۔ اسی طرح، ایشور چندر ودیا ساگر تعلیم نسواں اور بیواؤں کی شادی کی زبردست حامی تھے۔

شمالی ہندوستان میں تعلیم نسواں کی حوصلہ افزائی آریہ سماج نے کی۔ آریہ سماج ایک اصلاح پسند ہندو فرقہ تھا جس کی بنیاد سوامی دیانند سرسوتی نے 1875 میں ڈالی تھی۔ آریہ سماج نے پنجاب، دہلی، ہریانہ، راجستھان اور مغربی اتر پردیش کی آبادی پر دیرپا اور گہرا اثر ڈالا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں ترقی پسند آریہ سماج کے کارکنوں نے اپنے اصلاحی پروگراموں میں خواتین کو شامل کرنے کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ جلندر سماج نے 1890 میں آریہ کنیا پاٹھ شالہ (گرلز اسکول) قائم کیا۔ جلندر کا کنیا مہا ودیالیہ (گرلز ہائی اسکول) کا قیام اس کے بعد ہوا۔ یہ ہائی اسکول 1892 میں لالہ دیوراج کی کاوشوں سے وجود میں آگیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تعلیم نسواں کے خیال کو مقبولیت حاصل ہوئی، اور اسکولوں میں بھی لڑکیوں کا اندراج بڑھنے لگا۔ اس ادارے نے معاشرے میں ایک خاص مقام حاصل کیا اور پنجاب میں خواتین کی حالت میں مختلف قسم کی تبدیلیوں کا محرک بن گیا۔

مدراس میں تھیوسوفیکل سوسائٹی نے تعلیم نسواں کی حوصلہ افزائی کی۔ تھیوسوفیکل سوسائٹی کی بانی میڈم بلاواتسکی نے کم سنی کی شادی، بیوگی اور ستی کو ہندو نظریے کے غیر مطابق قرار دیا۔ اینی بیسنٹ (1847–1933) نے اس بات پر زور دیا ہے کہ قدیم زمانے میں ہندو خواتین تعلیم یافتہ ہوا کرتی تھیں، اور معاشرے میں ایک آزاد کردار ادا کرتی تھیں۔ انہوں نے اس سنہری دور کی واپسی پر زور دیا۔ انگلستان میں، بیسنٹ کو 1874 سے خواتین کی آزادی سے منسوب کیا گیا، جب انہوں نے ایک عوامی لیکچر میں تعلیم اور آزادئ نسواں کی بات کی۔ 1889ء میں، میڈم بلاواتسکی کی Secret Doctrine کو پڑھنے سے پہلے اینی بیسنٹ انگلستان کی کئی دیگر تحریکوں سے بھی منسلک رہی۔ اینی بیسنٹ تھیوسوفیکل یا معرفت خداوندی کی تحریک میں شامل ہوگئی اور ہندوستان کو اپنا گھر بنالیا۔ 1893 میں، اینی بیسنٹ نے ہندوستان کے ماضی کی عظمت پر روشنی ڈالی، اور اسے دوبارہ حاصل کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ 1901 میں، انہوں نے "انڈین لیڈیز

میگزین" میں تعلیم نسواں پر ایک مضمون لکھا۔ بیسنٹ نے لوگوں کو اس بات سے آگاہ کرنے کی کوشش کی کہ اگر خواتین کو تعلیم نہیں دی گئی تو ہندوستان کی تقدیر متاثر ہو جائے گی۔ لیکن مغربی تعلیم اس کا حل نہیں ہے۔ ساوتری بائی پھولے، جنہوں نے اپنے شوہر جیوتی راؤ پھولے سے پڑھنا لکھنا سیکھ لیا تھا، نے مئی 1847 میں اچھوت لڑکیوں کے لیے ایک اسکول کھولا۔ وہ دونوں خواتین کی تعلیم، مساوات، بیواؤں کی دوبارہ شادی کی پرزور حامی، اور کم سن شادی کی مخالف تھیں۔ ساوتری بائی پھولے مہاراشٹر میں لڑکیوں کے پہلے اسکول کی پہلی استانی بن گئی۔

6.7 انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں کے نامور کارکن

(Prominent Women Education Activists in Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries)

ہنٹر کمیشن کے بعد تعلیم نسواں کی اہمیت کو اجاگر کرنے میں متعدد ماہرین تعلیم جیسے پنڈتا راما بائی، ماتاجی تپسوینی، ڈی۔ کے۔ کاروے، رقیہ سخاوت حسین، سوبا لکشمی، وغیرہ نے بہترین کردار ادا کیا۔ یہ بہت اہم شخصیات ہیں کیونکہ یہ خواتین کے اسکولوں کی تعمیر کی نمائندگی کرتی ہیں جو مذہبی اصلاحی تنظیموں سے مختلف ہیں۔ یہ چند مثالیں خاص طور پر توجہ کے لائق ہیں کیونکہ یہ تعلیم نسواں کی تشکیل میں خواتین کی شمولیت کو اجاگر کرتی ہیں۔ مندرجہ ذیل سطور میں ان ماہرین تعلیم کے کردار پر روشنی ڈالی جائے گی :

6.7.1 پنڈتا راما بائی سرسوتی (Pandita Ramabai Saraswati, 1818–1922)

پنڈتا راما بائی تعلیم نسواں کی علمبردار اور حقوق نسواں کی حامی تھی۔ جب ان کے والدین کا انتقال ہوا تو راما بائی سولہ سال کی تھی۔ وہ ایک تعلیم یافتہ خاتون، اور سنسکرت پڑھنے کے قابل تھی۔ انہوں نے اور ان کے بھائی نے تعلیم نسواں اور سماجی اصلاح کا پرچار کرتے ہوئے پورے ہندوستان کا سفر کیا۔ کلکتہ کے اشراف نے انہیں "سرسوتی (علم کی دیوی)" اور "پنڈتا" کے خطاب سے نوازا۔ بائیس سال کی عمر میں ان کی شادی بپن بہاری داس میدھوی (ذات سے شودر) کے ساتھ ہوئی۔ بیٹی کو جنم دینے کے ایک سال بعد ان کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد راما بائی پونا واپس آگئی اور آریہ مہیلا سماج کے ذریعے تعلیم نسواں کا پرچار کیا۔ پنڈتا راما بائی نے بمبئی میں شارداسادن یعنی بیواؤں کے لیے ایک اسکول قائم کیا۔ اس ادارے نے کچھ اونچی ذات کی ہندو بیواؤں کو اپنی طرف متوجہ کیا، جیسے گوڈو بائی جن کا نام ڈی۔ کے۔ کاروے سے شادی کے بعد آنندی بائی رکھ دیا گیا۔ 1900ء تک، شارداسادن نے اسّی خواتین کو تربیت دی تھی، جو پڑھائی یا نرسنگ کے ذریعے اپنی روزی کمانے کے قابل ہوئی۔ 1897 کے قحط کے بعد، راما بائی نے پونا سے تیس میل دور کیڈگاؤں میں مکتی (ایک اسکول) قائم کیا۔

راما بائی نے ذات پات کو ہندو سماج میں ایک بڑی خامی کے طور پر پیش کیا ہے۔ راما بائی نے تعلیم نسواں پر توجہ مرکوز کی، اور ایک اصلاحی نصاب تیار کیا۔ انہوں نے طباعت، نجاری، سلائی، مستری، بُنائی، سوئی کا کام، کاشتکاری اور باغبانی جیسے مضامین کو نصاب میں شامل کیا۔ جب انہوں نے رخما بائی کیس کے بارے میں سنا تو انہوں نے انگریزوں اور ہندوستانیوں کی سخت مذمت کی۔ رما بائی لکھتی ہے:

> ہمارا تعجب صرف یہ ہے کہ رخما بائی جیسی کمزور اور بے سہارا عورت نے طاقتور ہندو قانون، برطانوی حکومت، 129,000,000 مردوں، 330,000,000 ہندو دیوتاؤں کے خلاف آواز اٹھانے کی ہمت کی۔ لیکن ان سب نے مل کر رخما بائی کو کچلنے کی سازش

کی۔اس معاملے میں، ہم برطانوی حکومت پر ایک بے بس عورت کا دفاع نہ کرنے کا الزام نہیں لگا سکتے، کیونکہ وہ صرف ہندوستان کے مردوں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو پورا کر رہے ہیں۔

6.7.2 ماتاجی مہارانی تپسوینی (Mataji Maharani Tapaswini)

ماتاجی مہارانی تپسوینی (گنگا بائی) دکن کی ایک برہمن خاتون تھی، جس نے سنسکرت اور مقدس مذہبی ادب کا مطالعہ کیا تھا۔ ان کا مقصد ہندو مذہبی اور اخلاقی اصولوں کے مطابق تعلیم نسواں کو فروغ دینا تھا۔ وہ خواتین کے لیے ایک مثالی تعلیم اور نصاب تیار کرنا چاہتی تھی جس میں مقدس مذہبی ادب، تاریخ، افسانے، افسانوں کی تفہیم، کھانا پکانا اور سلائی شامل ہو۔ 1893 میں، ماتاجی مہارانی تپسوینی نے بنگال کا مہاکالی پاٹھ شالہ قائم کیا۔ اس اسکول اور اس کی بہت سی شاخوں کو تعلیم نسواں کی ترقی کے لیے ایک "حقیقی ہندوستانی کوشش" کا نام دیا گیا ہے۔ اس اسکول کو غیر ملکیوں سے کوئی مالی امداد نہیں ملتی تھی، اور نہ ہی اس اسکول میں کسی غیر ملکی شخص کو استاد کا منصب دیا گیا۔ ادارے کے بانیوں نے خواتین کی تعلیم کے لیے برطانوی "اسکول" ماڈل قبول کیا، لیکن مخلوط تعلیم اور دونوں جنسوں کے لیے ایک ہی نصاب کی مخالفت کی۔ ان کا مقصد لڑکیوں کو قومی تعلیم دینا تھا تاکہ وہ ہندو سماج کی دوبارہ تخلیق کر سکیں۔ جب اس ادارے میں طالبات کی تعداد بڑھ گئی، تو اس کی مالی معاونت میں بھی تیزی سے اضافہ ہوا۔ اس ادارے نے بنگالی اور سنسکرت کی نصابی کتابیں شائع کی۔ یہ اسکول بے حد مقبول ہوا۔ اس ادارے کے سرپرستوں نے مذہبی احکام، گھریلو مہارتوں اور پردے پر زور دینے کی منظوری دی۔ 1948 میں، مہاکالی پاٹھ شالا کو کلکتہ یونیورسٹی سے منسلک کر دیا گیا۔ 1948 میں، اس ادارے کے نصاب میں بہت تبدیلیاں آگئی تھیں، جبکہ اس میں کچھ مذہبی رسومات اب بھی موجود تھیں۔

6.7.3 ڈونڈھو کیشو کاروے (Dhondo Keshav Karve, 1858–1962)

1890 کی دہائی میں، دھونڈو کیشو کاروے نے پونا میں متعدد گرلز اسکول قائم کیے تھے۔ *Looking Back* نامی اپنی سوانح عمری، میں، کاروے نے اپنی ذاتی تاریخ کو بیان کرتے ہوئے بتایا کہ کس طرح ان کے تجربات نے انہیں 1896 میں بیواؤں کے لیے ایک اسکول بنانے پر مجبور کیا۔ اپنی اہلیہ کی وفات کے بعد، انہوں نے 22 سالہ بیوہ گوڈو بائی (آنندی بائی) سے شادی کرنے کا فیصلہ کیا۔ ان کے آبائی شہر میں لوگوں نے انہیں اور ان کی ماں کو ستایا۔ انہوں نے تعلیم کے ذریعے بیواؤں کو مالی طور پر خود مختار بنانے کی کوشش کی۔ 1896 میں، انہوں نے بیواؤں کے لیے ایک پناہ گاہ قائم کی جو بعد میں ایک اسکول بن گیا۔ اس اسکول کا نصاب بیواؤں کو روزگار دلانے اور خود کفیل بنانے کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ کاروے نے اچھی بیویاں، اچھی مائیں اور اچھے پڑوسی تیار کرنے کے لیے مہیلا ودیالیہ (گرلز اسکول) قائم کیا۔ پاروتی بائی اٹھاولی، آنندی بائی کی بیوہ بہن، نے کاروے کے اسکولوں کی ترقی اور توسیع میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کی شادی گیارہ سال کی عمر میں ہوئی اور بیس سال کی عمر میں وہ بیوہ ہو گئی۔ اس کے بعد پاروتی بائی نے دوبارہ شادی کرنے کا ارادہ ترک کر دیا، اور تعلیم حاصل کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ کاروے کے اسکول میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ایک استاد اور پھر منتظم بن گئی۔ انہوں نے مقامی زبانوں کے ذریعے تعلیم اور گھریلو دستکاریوں پر زور دینے کی کوشش کی۔ روایتی طور پر، یہ مضامین گھر کی بوڑھی عورتیں پڑھاتی اور سکھاتی تھیں۔

1916 میں، کاروے نے خواتین کے لیے ایک اور ادارہ قائم کیا۔ انہوں نے جاپان میں خواتین کی یونیورسٹی کے بارے میں سنا تھا اور یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ مغربی ماڈل کے بجائے جاپانی ماڈل ہندوستان کے لیے زیادہ موزوں رہے گا۔ خواتین کی یونیورسٹی میں تمام مضامین مقامی زبان میں پڑھائے جائیں گے۔ 1920 میں، اس ادارے کو سر وٹھل داس ٹھاکرسی نے اپنایا۔ انہوں نے اس ادارے کو اس شرط پر پندرہ لاکھ روپیہ کا عطیہ دیا کہ ادارے کا نام ان کی والدہ کے نام پر رکھا جائے۔ اس طرح، 1920 میں اس ادارے کا نام شریمتی ناتھی بائی دامودر ٹھاکرسی ویمن یونیورسٹی، ممبئی (S.N.D.T. Women's University, Bombay) پڑ گیا۔

6.7.4 بیگم رقیہ سخاوت حسین (Begum Rokeya Sakhawat Hussain, 1880–1932)

1909 میں، بیگم رقیہ سخاوت حسین نے بہار کے ضلع بھاگلپور میں مسلم لڑکیوں کے لیے ایک اسکول قائم کیا۔ شوہر کی وفات کے بعد ان کو اپنی سوتیلی بیٹی نے گھر سے باہر نکالا۔ 1911 میں، بیگم رقیہ نے کلکتہ میں سخاوت میموریل گرلز اسکول قائم کیا۔ یہ اسکول اردو کی تدریسی زبان کے ساتھ پردہ کرنے والی طالبات کے لیے منظم کیا گیا تھا، جبکہ بیگم رقیہ خود پردے کی رسم کے خلاف تھی۔

بیگم رقیہ اس لحاظ سے خوش قسمت تھی کہ ان کے بڑے بھائی اور شوہر نے ان کی تعلیمی دلچسپی کی حوصلہ افزائی کی۔ ان کے بڑے بھائی ان کو رات کے وقت انگریزی سکھاتے تھے۔ سید سخاوت حسین ان کے شوہر تھے، جنہوں نے مغرب میں تعلیم حاصل کی تھی۔ بیگم رقیہ نے متعدد مضامین، کہانیاں اور ناول لکھے جن میں انہوں نے خواتین کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ اپنے تین مضامین، 'اردھانگنی ' ('The Female Half ')، 'گھرہا' ('The House') اور 'برقع' ('The Veil') میں بیگم رقیہ نے خواتین کی غیر متناسب ترقی، معاشی ذرائع کی کمی، اور ان کی آزادی پر تبصرہ کیا۔ 'سوگریہنی' ('The Ideal Housewife') میں، انہوں نے اس بات کی نشاندہی کی کہ تعلیم خواتین کے روایتی کرداروں کو علمی اور پیشہ ورانہ طور پر نبھانے میں مدد کرے گی۔ مزید برآں، تعلیم خواتین کو مردوں کے ساتھ قدم بہ قدم آگے بڑھنا سکھائے گی۔

لڑکیوں کو اسکول لے جانے میں پردے کے سخت ترین اصولوں کا مشاہدہ کیا گیا تھا۔ لڑکیوں کو ایسی گاڑیوں میں اسکول لے جایا جاتا تھا جن میں ہوا کی آمد ورفت نہیں ہوتی تھی، جس کی وجہ سے ان کو گھٹن محسوس ہوتی تھی۔ کبھی کبھی گھٹن کی وجہ سے لڑکیاں قے کر کے بے ہوش ہو جاتی تھیں۔ اس لئے، بیگم رقیہ نے اپنی تحریروں میں پردے کی بہت تنقید کی، تاکہ لوگ پردے کے حقیقی المیے سے آگاہ ہو جائے۔ بیگم رقیہ لکھتی ہیں کہ خلوت عورتوں کے لئے صرف ایک تکلیف دہ زخم نہیں، بلکہ کاربن مونو آکسائیڈ گیس کی طرح خاموش قاتل ہے۔ اس لئے، انہوں نے کہا کہ قرآن یا شریعت میں اس رواج کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

6.7.5 سسٹر سوبالکشمی (Sister Subbalaksmi, 1886–1969)

جب بیگم رقیہ نے کلکتہ میں مسلم لڑکیوں کے لیے اسکول قائم کیا، سسٹر سوبالکشمی نے مدراس میں اعلیٰ ذات کی بیواؤں کے لیے ایک اسکول شروع کیا۔ سوبالکشمی معاشرے کی کم سن بیواؤں کے لئے کافی فکر مند تھی۔ ان کا منصوبہ ان بد قسمت خواتین کو معاشرے کے قابل

قدر ارکان میں تبدیل کرنا تھا۔ گیارہ سال کی عمر میں سو بالکشمی کی شادی ہوئی۔ شادی کے فوراً بعد ان کے شوہر کا انتقال ہوا، اور وہ ضلع تنجور کے رشیور گاؤں میں اپنے والدین کے گھر واپس آ گئی۔ ان کے والدین نے ان کو اسکول بھیجنے کا فیصلہ کیا۔ ان کی برادری نے اس قدر پر تشدد رد عمل ظاہر کیا کہ سو بالکشمی کے والد، سبرامنیہ ایئر نے ہجرت کرنے کا عہد کیا۔ مدراس میں، سبرامنیہ ایئر نے اپنی بیٹی کو کانونٹ اسکول میں بھیج دیا۔ کانونٹ اسکول میں ایک راہبہ کی لگن نے نوجوان سو بالکشمی کو اتنا متاثر کیا کہ انہوں نے اپنی زندگی بیواؤں کو تعلیم دینے کے لیے وقف کرنے کا عزم کیا۔ اگرچہ وہ ہندو تھی، لیکن ان کے کام اور لگن سے وہ لوگوں میں سسٹر سو بالکشمی کے نام سے مشہور ہو گئی۔ سو بالکشمی نے میٹرک پاس کرنے کے بعد مدراس یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ مدراس میں بی۔اے۔ کی تعلیم حاصل کرنے والی پہلی ہندو بیوہ سو بالکشمی تھی۔ انہوں نے پہلا اسکول مدراس کے مضافاتی علاقے میں اپنے والد کے گھر میں قائم کیا۔

1914 میں، کوئین میری کالج مدراس میں خواتین کے لیے پہلے کالج کے طور پر قائم کیا گیا۔ 1922 میں، سو بالکشمی کی صدارت میں لیڈی ہلنگڈن ٹریننگ کالج اور اساتذہ کی تربیت کے لئے پریکٹس اسکول قائم کیا گیا۔ اس کالج کے ذریعے پیش کردہ پروگراموں میں: ہائی اسکول اساتذہ کے لیے پوسٹ گریجویٹ تربیت، مڈل اسکول اساتذہ کے لیے ثانوی تربیت اور ابتدائی اساتذہ کے لیے تربیت شامل ہیں۔ اس کالج میں انگریزی زبان، پیشہ ورانہ تعلیم، جسمانی تعلیم، اخلاقی اور مذہبی تعلیم پر زیادہ زور دیا جاتا تھا۔ روحانی طور پر، سو بالکشمی سوامی وویکانند اور رام کرشن مشن سے بہت متاثر تھی۔ وہ رام کرشن اور ان کے شاگرد وویکانند کو پہلے مذہبی اصلاح کاروں کے طور پر مانتی ہیں جو عورت کے مسئلے سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اگرچہ بچپن میں سو بالکشمی ایک راہبہ کی طرف متوجہ تھی، لیکن جوانی میں انہوں نے اپنی روحانی غذا اور عملی فلسفہ اصلاح شدہ ہندو مذہب سے حاصل کیا۔

6.8 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

یہ بات واضح ہے کہ 1840ء کی دہائی تک حکومت نے تعلیم نسواں کے لئے کوئی ٹھوس قدم نہیں اٹھایا تھا، لیکن برطانوی ہندوستان میں کئی روایتی اور مشنری اسکول لڑکیوں کو تعلیم دے رہے تھے۔ چارلز ووڈ کے مراسلے (1854) کے ذریعے تعلیم نسواں کی نشو و نما کے لئے متعدد اقدامات اٹھائے گئے۔ یہ اقدامات برطانوی ہند کی تاریخ میں کافی اہمیت کے حامل ہیں، کیونکہ ان کو تعلیم مخالف معاشرے میں تعلیم شروع کرنے میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ہنٹر کمیشن (1882) اور سیڈلر کمیشن (1917) کی آمد سے تعلیم نسواں میں خاصی ترقی ہوئی۔ اس کے ساتھ ساتھ متعدد خواتین کارکنوں جیسے پنڈت رامابائی، ماتاجی مہارانی تپسوینی، ڈونڈھو کیشو کاروے، رقیہ سخاوت حسین، سسٹر سو بالکشمی، وغیرہ نے تعلیم کی اصلاح اور تبلیغ کے عمل کو آگے بڑھایا۔ اس کے علاوہ، ہندوستان میں تعلیم نسواں متعارف کرنے میں برطانوی حکمرانوں کے پاس متعدد مقاصد تھے۔ دراصل، برطانوی حکمران ہندوستانی لوگوں کی وفاداری کو مزید یقینی بنانا چاہتے تھے۔ انہوں نے تعلیم نسواں پر اس لیے زور دیا، تاکہ برطانوی ہندوستان کے سرکاری ملازمین کی بیویاں تعلیم یافتہ ہوں۔ ان کا خیال تھا کہ انگریزی تعلیم یافتہ ہندوستانی خواتین اپنے بچوں کی پرورش اس طرح کریں گی کہ وہ برطانوی حکومت کے حامی بن جائیں گے۔ جبکہ اس عمل سے شادی شدہ خواتین میں برطانوی وفاداری کو فروغ نہیں ملا۔ بہت سی خواتین ہندوستان میں برطانوی پالیسی کی ناقد بن گئیں۔ اصلاح پسند ہندوستانی مرد ترقی پسند

معاشرے کی تشکیل میں دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ خواتین اپنی برادریوں کے کمزور افراد کی مدد کریں۔ اس طرح، خواتین نے ایسے وقت میں سماجی اصلاح کا کام سنبھالا جب مرد سیاسی عمل کے جنون میں مبتلا ہو رہے تھے۔ اگرچہ تعلیم نسواں حد سے زیادہ قدامت پسند تھی، پھر بھی خواتین کے کردار کی وجہ سے غیر متوقع نتائج سامنے آ گئے۔

انیسوں صدی کے اوائل میں متعدد روایتی تعلیمی ادارے قائم ہوئے تھے۔ ان اداروں کی نوعیت قدامت پسند تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان روایتی اسکولوں کے نصاب میں مذہبی مضامین کے علاوہ جدید مضامین بھی شامل کیے گئے۔ ابتداء میں جو لڑکیاں پڑھنا چاہتی تھیں ان سے چھیڑ چھاڑ کی جاتی تھی۔ کبھی کبھار اسکول جانے والی لڑکیوں پر گلیوں میں پتھراؤ کیا جاتا تھا۔ اگر وہ لڑکوں کے اسکولوں میں پڑھنے جاتی تھیں تو انہیں ہراساں کیا جاتا تھا۔ دھیرے دھیرے اس مزاحمتی عمل کی شدت میں کمی واقع ہوئی۔ لڑکیوں نے تعلیم حاصل کی، اور پھر معلم بن گئیں۔ انیسویں صدی کے اواخر سے بیسویں صدی کے اوائل تک خواتین اساتذہ کے لئے کئی تربیتی ادارے قائم کیے گئے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک نسل کے لیے جو منحرف رویہ تھا، وہ اگلی نسل کے لیے قابل قبول رویہ بن گیا۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں تک ہندوستانی خواتین اپنے مستقبل کی نئی تحریک میں بھرپور حصہ لے چکی تھیں۔

6.9 کلیدی الفاظ (Keywords)

تعلیم	:	علم حاصل کرنا، استدلال اور فیصلے کی طاقتوں کو فروغ دینا اور بالغ زندگی کے لیے خود کو فکری طور پر تیار کرنا۔
اصلاح	:	کسی مذہبی، سیاسی یا سماجی ادارے کو بہتر بنانے یا بدلنے کے عمل کو اصلاح کہا جاتا ہے۔
ستی	:	ہندوستان میں ایک سابقہ رواج جس کے مطابق ایک بیوہ عورت اپنے آپ کو اپنے شوہر کی چتا پر جلا دیتی تھی۔
ڈھیوڑھی	:	ایک رہائشی عمارت جہاں پر ایک استاد گھر کی ساری لڑکیوں کو پڑھاتا تھا۔
جدیدیت	:	جدیدیت تبدیلی کا ایک عمل ہے جس میں پسماندہ یا ترقی پذیر معاشرے ترقی یافتہ معاشروں کی خصوصیات کو حاصل کرتے ہیں جن میں زندگی کے طریقے اور اقدار شامل ہیں۔

6.10 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

6.10.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. کلکتہ مدرسہ کب قائم کیا گیا؟
2. میکالے منٹ کب پیش کیا گیا؟
3. بیتھون اسکول کی بنیاد کب ڈالی گئی؟
4. سارا ٹکر اسکول کو کالج کا درجہ کب دیا گیا؟
5. ازابیلا کالج کہاں پہ قائم کیا گیا تھا؟

6. *Secret Doctrine* کس کی تصنیف ہے؟
7. *Looking Back* کس کی سوانح حیات ہے؟
8. رقیہ سخاوت حسین نے کون کون سی کتاب لکھی ہے؟
9. تعلیم نسواں کے چند نامور کارکنوں کے نام تحریر کیجیے؟
10. وردھا اسکیم کب پیش کی گئی؟

6.10.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. برطانوی ہندوستان میں تعلیمی نظام پر ایک مضمون قلمبند کیجیے۔
2. تعلیم نسواں کے تعارف میں عیسائی مشنریوں کے کردار پر روشنی ڈالیے۔
3. ہندوستان میں خواتین کے لیے روایتی تعلیم پر ایک نوٹ تحریر کریں۔
4. برطانوی ہندوستان میں تعلیم نسواں کا ایک مختصر تعارف پیش کیجیے۔
5. بیگم رقیہ سخاوت حسین پر ایک نوٹ تحریر کریں۔

6.10.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. ہندوستان میں تعلیم نسواں کے نظام میں وقفے وقفے سے ہونے والی تبدیلیاں ماضی کے تسلسل کو شامل کرتی رہی۔ بحث کیجیے۔
2. انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں تعلیم نسواں کے نامور کارکنوں کے کردار پر روشنی ڈالیے۔
3. تعلیم نسواں کے حوالے سے چارلز ووڈ کے مراسلے کا تنقیدی جائزہ پیش کیجیے۔

6.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Anantha Raman, Sita, *Getting Girls to School*: *Social Reform in the Tamil Districts, 1870–1930*, Stree, Calcutta, 1996.
2. Bagal, J.C., *Women's Education in Eastern India*: *The First Phase*, The World Press Private Ltd., Calcutta, 1956.
3. Bandyopadhyay, Sekhar, *From Plassey to Partition*: *A History of Modern India*, Orient Longman Private Limited, New Delhi, 2004.
4. Banerjee Dube, Ishita, *A History of Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 2014.
5. Basu, Aparna, *Essays in the History of Indian Education*, Concept Publishing Co., New Delhi, 1982.
6. Cowan, Minna S., *The Education of the Women of India*, Oliphant, Anderson and Ferrrier, Edinburg, 1912.
7. Felton, Monika, *A Child Widow's Story*, Katha, New Delhi, 2003.
8. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.

9. Ghosh, Suresh Chandra, *History of Education in Modern India*, *1757–2012*, Orient Blackswan Private Limited, New Delhi, 1995.
10. Gupta, Reeta Ramamurthy, *Savitribai Phule*: *Her Life, Her Relationships, Her Legacy*, HarperCollins, Gurugram, 2023.
11. Nathan, R., *Progress of Education in India*, *1897–98 to 1901–02*, Vol. II, Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1904.
12. Nayar, Pramod K. ed., *Colonial Education and India*, *1781–1945*, (5 Vols.), Routledge, New York, 2020.
13. Nurullah, Syed and J. P. Nayak, *History of Education in India during the British Period*, Macmillan, Bombay, 1943.
14. Ray, Bharati, *Early Feminists of Colonial India*: *Sarala Devi Chaudhurani and Rokeya Sakhawat Hossain*, OUP, New Delhi, 2012 (first pub. 2002).
15. Rao, Parimala V. ed., *New Perspectives in the History of Indian Education,* Orient BlackSwan, New Delhi, 2014.
16. Srivastava, Gouri, *Women's Higher Education in the 19th Century*, Concept Publishing Company, New Delhi, 2000.

17. سید نوراللہ اور جے۔پی۔پٹنایک، تاریخ تعلیم ہند، قومی کونسل برائے فروغ اردو، نئی دہلی۔

اکائی 7۔ بیوگی اور ستی پر بحث

(Discussion on Widowhood and Sati)

اکائی کے اجزاء

7.0 تمہید

7.1 مقاصد

7.2 اصطلاح 'بیوہ' کا مفہوم

7.3 بیوگی کی زندگی

7.4 بیوگی: ذات پات اور پدری سماج

7.5 بیواؤں پر ایک تاریخی نظر

7.6 بیوائیں اور ان کی قوت اختیاری

7.7 بیوہ عورتوں کے پاس چار راستے تھے

7.8 نیوگا شادیاں

7.9 بیوہ پن کے متنوع تجربات

7.10 بیواؤں کی دوبارہ شادی

7.11 تجرد کی زندگی

7.12 قدیم ہندوستان میں ستی کی رسم پر ایک تاریخی نظر

7.13 عہد وسطی میں ستی کی رسم

7.14 ستی کی روک تھام کی کوششیں

7.15 ستی کا آخری واقعہ اور اس کے مضمرات

7.16 اکتسابی نتائج

7.17 کلیدی الفاظ

7.18 نمونہ امتحانی سوالات

7.19 تجویز کردہ اکتسابی مواد

7.0 تمہید (Introduction)

بیوہ ہونا تاریخ میں اتنا ہی پرانا ہے جتنا کہ شادی کرنا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی تاریخ میں ہونے والی متعدد خوں ریز جنگوں کی وجہ سے ہر عہد اور تہذیب میں بیوگی وسیع پیمانے پر رائج رہی ہے۔ شاید یہ بات قطعی طور پر نہیں معلوم کہ دنیا کی تاریخ میں بیوگی کا تصور کب سامنے آیا، پھر بھی تاریخ بیوہ عورتوں کے حالات سے بھری پڑی ہے۔ بیوگی وسیع پیمانے پر سماج میں رائج تھی اور آج بھی ہے۔ یہ ایک سماجی حقیقت ہے جس کا تعلق ان خواتین سے ہے جن کے شوہر فوت ہو چکے ہیں۔ ستی وہ رسم ہے جس میں عورت اپنے شوہر کی چتا پر خود کو جلا دیتی ہے۔ غالب امکان یہ ہے کہ ستی کے تمام واقعات جبراً کرائے گئے تھے، البتہ ان کو عوام کی نظروں میں جواز فراہم کرنے کے لیے رضامندی کا رنگ دیا گیا تھا۔ ستی کے عمل کو غیر انسانی قرار دیا گیا ہے اور دانشوروں نے مختلف نقطہ نظر سے اس پر بحث کی ہے۔

7.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- بیواؤں اور بیوگی کے مسائل کو سمجھ سکیں گے۔
- بیوہ پن کی تاریخ کو ایک عملی حقیقت کے طور پر دیکھ سکیں گے۔
- بیواؤں کی دوبارہ شادی کے مسئلے کو جان سکیں گے۔
- ستی کی رسم کے بارے میں جان سکیں گے۔
- ستی کی روک تھام کی کوششوں کا تجزیہ کر سکیں گے۔

7.2 اصطلاح 'بیوہ' کا مفہوم (Understanding the term 'Widow')

بیوہ کے لیے ہندی میں 'ودھوا' یا 'ودوا' کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ لفظ 'ودھوا' دراصل سنسکرت لفظ 'ودھ' سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے 'سوگوار' اور ودھوا کا مطلب ہے 'وہ فرد جو اپنے آقا سے محروم ہو'۔ ودھوا لفظ کے اور بھی کئی معانی ہیں جیسے 'خالی ہونا' اور 'کم ہونا'۔ اسی لفظ کے قریب ایک اور لفظ 'ودھود' ہے جس کا مطلب ہے 'اکیلا یا تنہا'۔ ایک بیوہ اپنے شوہر کی موت کی وجہ سے اکیلی رہ جاتی ہے۔ شوہر کی موت اس کے لیے ایک سرپرست، مددگار، اور محافظ کے چلے جانے کے برابر ہے۔ اس کے نتیجے میں وہ ہوس پرست درندوں کی نظر میں آجاتی ہے اور غربت کا شکار ہو جاتی ہے۔ سماج مان لیتا ہے کہ وہ ایک مرد سرپرست کی غیر موجودگی میں اپنی دیکھ بھال اور حفاظت نہیں کر سکتی۔ اس طرح 'بیوہ' کے فکری تصور میں عورتوں کے ایک پورے طبقے کی بے چارگی پوشیدہ ہے۔ ایک بیوہ کی زندگی میں مختلف عوامل کارفرما ہوتے ہیں جو اس کو مزید لاچار بناتے ہیں۔ وہیں دوسری طرف یہ عوامل بیواؤں کے حالات کو بہتر بنانے کے مواقع بھی پیدا کرتے ہیں۔ مزید

برآں، ایسا نہیں ہے کہ بیوہ عورتیں غیر فعال افراد کی طرح صرف اور صرف ان عوامل اور محرکات سے متاثر ہی ہوتی ہیں، بلکہ وہ مختلف صلاحیتوں میں اپنی زندگی میں پیش آنے والے حالات اور قوتوں کے ساتھ فعال طور پر نبرد آزما بھی ہوتی ہیں۔ یہی کشمکش ان کے روزمرہ کے تجربات کی بنیاد بنتی ہے۔ بیواؤں کی بیچارگی اور پسماندگی، جو ان کی مشکلات کی جڑ ہے، کا مطالعہ کرنے کے لیے بہت زیادہ تحقیق کی گئی ہے، لیکن ان تدابیر پر نسبتاً کم تحقیق ہوئی ہے جو بیوہ عورتوں نے بیوہ پن کی مشکلات کا مقابلہ کرنے کے لیے اختیار کی تھیں۔ اسکالرز اور مؤرخین نے ان کی قوت ارادی پر کچھ خاص دھیان نہیں دیا ہے۔

7.3 بیوگی کی زندگی (Life as a Widow)

لڑکی بچپن میں اپنے باپ کی، جوانی میں شوہر کی اور بڑھاپے میں بیٹوں کی تحویل میں ہوتی ہے۔ تجرد (جنسی خواہشات سے دور رہنا) کے قوانین مردوں کے مقابلے میں عورتوں پر زیادہ سختی سے لاگو ہوتے ہیں۔ یہ بالکل واضح ہے کہ مذہبی کتابوں کے ذریعے عمر رسیدہ افراد کے خلاف تعصب (Ageism) کو عام کیا جارہا ہے۔ عمر رسیدہ خواتین کے خلاف بھید بھاؤ ہماری اجتماعی نفسیات میں داخل ہو چکا ہے۔ ہندوستان میں بیواؤں کے ساتھ کیے جانے والے سلوک سے اس کی عکاسی ہوتی ہے۔ چونکہ بیوہ کی جنسی خواہشات سے سماج میں اخلاقی ہیجان برپا ہو جاتا ہے، اس لیے اس کے جنسی جذبات کو مکمل طور پر کچل دیا جاتا ہے۔ Desexualisation (جنسی خواہشات سے محرومی) ایک شعوری ذہنی عمل ہے جس کے بعد بھی جنسی جذبات لاشعوری میں دبے باقی رہ جاتے ہیں۔ مذہبی کتابوں میں بیواؤں کی پوری طرز زندگی کی رہنمائی کی گئی ہے، مثلاً بیواؤں کا زیب و زینت ترک کرنا، ایک خاص انداز میں لباس پہننا، ایک خاص طرح سے برتاؤ کرنا وغیرہ۔ بیواؤں کے لباس خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مثلاً سفید، بے رنگ اور بے داغ ساڑیاں نام نہاد 'ہندوستانی روایت' کی نمائندگی کرتی ہیں، جبکہ 'منگل سوتر'، 'سندور' اور 'سرخ بندی' شادی اور جنسی جذبے کی علامتیں سمجھی جاتی ہیں۔ اس طرح کی علامتیں ظاہر کرتی ہیں کہ وہ مطلوب ہیں اور انہیں جنسی خواہشات کے حامل افراد (sexual beings) کے مترادف سمجھا جا سکتا ہے۔ تاہم، شادی کی ایسی کوئی علامت معاشرے کے مرد افراد کے ساتھ منسلک نہیں ہے۔ یہ علامتیں یہ بھی دکھاتی ہیں کہ عورت ایک خاص مرد کی تحویل میں ہے اور دوسرے اس کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھ سکتے۔ دوسری طرف، ایک بیوہ جس کی زندگی بے رنگ ہوتی ہے اسے معاشرہ 'جنسی خواہشات سے محروم' ایک فرد کے روپ میں پیش کرتا ہے اور اس سے بھی اہم بات یہ کہ بیواؤں کو روحانیت پرست عورتوں کی طرح پیش کیا جاتا ہے جنہوں نے اپنی ساری زندگی خدا کی عقیدت و عبادت کے لیے وقف کر دی ہو۔ مذہبی صحیفوں میں بھی بیواؤں کو زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں ہدایت دی گئی ہے، جیسے ان کو روزہ رکھنا پڑتا ہے جس کی وجہ سے انہیں جسمانی کمزوری لاحق ہوتی ہے، دن میں صرف ایک وقت کھانا کھانا، فرش پر سونا، بیوہ کو گوشت، دال (مسور کی دال) یہاں تک کی پیاز اور لہسن جیسے 'گرم کھانے' نہیں کھانے چاہئیں وغیرہ، کیونکہ یہ ظاہری طور پر جنسی جذبے کو بھڑکاتے ہیں۔ یہاں تک کہ بیوہ کے بال بھی گناہ اور آلودگی کا باعث سمجھے جاتے ہیں، اس لیے اسے کاٹنا ضروری ہے۔ بیواؤں کو زبردستی تجرد کی زندگی میں دھکیلا گیا اور ان کے اپنے گھر والوں نے ہی انہیں ورنداون اور بنارس جیسے مقدس شہروں میں چھوڑ دیا۔

عہد وسطی کے ایک سنت پورندر داس نے اپنی ایک نظم میں بیواؤں کی دل آزار کیفیت کو اس طرح پیش کیا ہے:

شوہر کے بغیر عورت
ماری یعنی برائی کی طرح ہے
اس کی زندگی ایسی ہے جیسے
گلے پر رکھا ہوا چاقو اور دھار دار استرا
وہ باہر نہیں نکل سکتی کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ تبصرہ کریں
لیکن لوگ پھر بھی باتیں کریں گے، خدا ہی جانتا ہے کیا باتیں!
معاشرہ اسے گھٹیا سمجھے گا
اس کی زندگی ہر لحاظ سے بے کار اور بد حال ہو گی
سسرال والے اسے قاتل کہتے ہیں، ماں باپ لعنت بھیجتے ہیں
اس کی باتوں کو حقارت سے دیکھا جاتا ہے
وہ سارا کام کرے گی
لیکن پھر بھی بُرا شگون سمجھ کر اسے دھتکارا جائے گا
اس پر کام چوری کا الزام لگائیں گے، گویا وہ سماج پر بوجھ ہو
اے باہمت انسان (بیوہ عورت)، اپنی تنہائی میں پورن داس وٹلا کو یاد رکھنا۔

7.4 بیوگی: ذات پات اور پدری سماج (Widowhood: A History of Patriarchy and Caste)

ہندوستان میں بیوگی کی تاریخ بہت کم لکھی گئی ہے حالانکہ یہ شاید ہندوستانی تانیثیت کا سب سے زیادہ اہم موضوع اور پہلو ہے۔ مغربی بنگال جیسے علاقوں کی بیواؤں پر زیادہ تنقیدی تحقیق ہوئی ہے۔ بیوگی کی تاریخ بنیادی طور پر اونچی ذات کی ہندو بیوہ عورتوں کی تاریخ ہے، حالانکہ مذہب اور علاقے کی بنیاد پر وسیع تغیرات پائے جاتے ہیں۔ خواتین کی تاریخ کا نہ تو کوئی تسلسل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی منظم ڈھانچہ۔ در حقیقت عورتوں کی تاریخ ہماری تہذیب کا اٹوٹ حصہ ہے، باوجود اس کے کہ ہمیں تاریخ کے اوراق میں نظر نہیں آتا۔ عورتوں کی تاریخ ثقافت، سماج، ریاست اور سب سے بڑھ کر لوگوں کی زندگیوں کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ ہندوستان میں بیوہ پن کی تاریخ کا گہرا تعلق پدری سماج، آریائی بالادستی اور ہندوستان میں ذات پات کے نظام کی تاریخ سے ہے۔ یہ عام طور پر عورتوں کی محکومی کی ایک تاریخ ہے اور بالخصوص ان عورتوں کی حد سے زیادہ بڑھی ہوئی محکومیت کی داستان ہے جن کا شوہر کی موت کے بعد سماج میں کوئی آزادانہ مقام باقی نہیں رہا۔ ابتدائی دور میں جائیداد کی ملکیت پر سب کا حق تھا اور خاندانی رشتے ہی سماجی تعلقات کی بنیاد تھے۔ اس طرح کے سماج میں خواتین 'والدہ' کی حیثیت سے ایک خاص پہچان رکھتی تھیں اور اس طرح انہیں بھی معاشرے میں ایک قابل عزت مقام حاصل تھا۔ وہ زراعت میں بھی برابر کی شریک تھیں اور ہل کے

استعمال سے پہلے سماج میں ان کا درجہ بلند تھا۔

عہد وسطی میں 'نجی املاک کی ترقی اور استحکام' نے خواتین کی حیثیت کو بری طرح متاثر کیا، کیونکہ مردوں کا کنڑول پیداوار کے ذرائع (Means of Production) پر تیزی سے بڑھتا گیا۔ 'اضافی پیداوار' (Surplus) کو بھی انہوں نے ہی کنڑول کیا اور اس پر اپنا اختیار جتانے لگے۔ خواتین کی مجموعی حیثیت میں گراوٹ 1000 قبل مسیح کے آس پاس مستحکم اور مسلم ہو گئی۔ ذات پات کے نظام میں 'دسیو' (غیر آریائی قبائل جنہیں ہندو ذات پات کے نظام میں نچلے طبقے کا سمجھا جاتا تھا) کو شامل کر کے ایک آقا اور غلام کا رشتہ قائم کیا گیا جس میں دسیوؤں پر آریوں کا تسلط قائم تھا۔ اور غیر آریائی قبائل پر مشتمل نچلی اور دبی کچلی ذاتوں کی محنت کی وجہ سے زراعت میں بڑھوتری ہوئی۔ ہل کی آمد سے زراعت میں روزگار کے ممکنہ مواقع جو آریائی خواتین کو مل سکتے تھے غلام ذاتوں کو حاصل ہو گئے۔ اس کے علاوہ، آریائی مردوں نے گھر میں عورتوں کو بطور غلام، طوائف، یہاں تک کہ بیوی کی حیثیت سے لانا شروع کر دیا جس کی وجہ سے آریائی خواتین کی حیثیت گھر اور باہر دونوں جگہ تنزلی کا شکار ہوئی۔

برہمنوں کے عروج کے ساتھ ایک ایسا خاندانی نظام قائم ہوا جس کی بنیاد 'پدرانہ جانشینی' پر تھی، یعنی ایک ایسا خاندانی نظام جس میں کوئی مرد ہی وارث اور جانشین بن سکتا تھا۔ 800 سے 600 قبل مسیح کے درمیان زرعی معیشت کی شروعات ہوئی اور اس کے ساتھ ہی معاشرے میں ذات پات اور طبقاتی تقسیم کا بھی جنم ہوا۔ سماجی درجہ بندی میں اضافہ، زمین پر کنڑول، نجی املاک پر مرد وارث کا حق اور موروثی بادشاہت کا ظہور اور اس کے ساتھ ساتھ سماجی اور سیاسی غلبے کو برقرار رکھنے کے لیے ذات پات کے تصور کو قائم رکھنا، ان سب عوامل کی وجہ سے ضروری ہو گیا تھا کہ خواتین کے مخصوص طبقے (یعنی بیواؤں) کی جنسی پاکیزگی (sexual purity) پر قابو رکھا جائے۔ اس کے بعد سے خواتین کی جنسیت کو صرف بچہ پیدا کرنے تک محدود کر دیا گیا، جس کا مقصد ذات پات کی پاکیزگی اور پدرانہ جانشینی کو یقینی بنانا تھا۔ جنسی جذبات پر لگام لگانے کا سب سے موثر طریقہ (خاص طور پر برہمن بیویوں پر) یہ تھا کہ گناہ اور بددیانتی جیسی برائیوں کو عورتوں کی فطرت قرار دے دیا جائے۔ ماہواری (menstrual cycle) کو عورتوں کے نجس ہونے کے لیے بطور ثبوت پیش کیا گیا۔ اس طرح، جب سے ذات پات کا نظام اور برہمنی نظریے پر قائم پدرانہ نظام کی شروعات ہوئی، یہی تقریباً برصغیر ہند و پاک میں عورتوں کی ناکامی اور پسماندگی کا بھی آغاز تھا۔ مزید برآں، اس بات کو یقینی بنانے کے لیے کہ خواتین اپنی محکومیت میں خود حصہ لیں، خواتین سے متعلق اور خاص کر بیواؤں سے متعلق وسیع ضابطے اور قوانین وضع کیے گئے۔ "پتی ورتا" اور "ستی ورتا" جیسے نظریات گھڑے گئے۔ اس کی وجہ سے پدرانہ نظام بالکل فطری معلوم ہونے لگا کیونکہ خواتین کی جنسیت پر مردوں کی تھوپی گئی پابندی اور خود ان کی محکومی نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ اس طرح، ایک مثالی ہندو نسوانیت کا نمونہ وجود میں آیا جس میں عفت اور شوہر کے ساتھ وفاداری عورت کی سب سے بہترین خصوصیات سمجھی گئیں۔ جس طرح ایک سماجی نظام کے طور پر ذات پات ہندوستانی معاشرے میں اس قدر مضبوط ہو گیا تھا کہ وہ نسل در نسل منتقل ہوتا چلا گیا، اسی طرح ایک مثالی عورت کا تصور بھی خواتین کو وراثت میں ملتا رہا۔

7.5 بیواؤں پر ایک تاریخی نظر (Dealing with Widows, Historically)

ایک بیوہ عورت اخلاقی اور سماجی نظام کے لیے ایک خطرہ سمجھی جاتی تھی، کیونکہ وہ نچلی ذات کے مردوں کے ساتھ جنسی تعلق قائم کر کے اپنی ہی ذات کے اندر شادی کرنے کی رسم کو توڑ سکتی تھی جس کو بڑے احتیاط سے برقرار رکھا گیا تھا۔ بیوہ عورت کی جنسیت پر اس لیے بھروسہ نہیں تھا کیونکہ وہ پہلے ہی جنسی لذت کا تجربہ کر چکی تھی، وہ جنسی لذت جو اس کے شوہر کی موت پر اس سے چھن گئی تھی۔ مانا گیا کہ جنسی لذت کی خواہش اسے گمراہ کر دے گی اور دوسرے مردوں سے جنسی تعلقات قائم کرنے پر آمادہ کرے گی۔

7.6 بیوائیں اور ان کی قوت اختیاری (Widows and Agency)

ہندوستانی بیواؤں پر ہونے والی بحث میں بیوہ کو ایک لاچار اور ابلہ عورت کے طور پر پیش کرنے پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اس بات پر کوئی غور نہیں کہ بیوائیں حالات کا کیسے مقابلہ کرتی ہیں، اور نہ ہی اس بات پر کوئی بحث کہ وہ اپنی بقا کے لیے کیا تدابیر اختیار کرتی ہیں۔ نوآبادیاتی ہندوستان کا مطالعہ کرنے والے دانشوروں نے اپنی تحقیق میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بیوہ، خاص طور پر اونچی ذات کی ہندو بیوہ، کی یہ تصویر سیاسی مقاصد کے پیش نظر بنائی گئی تھی۔ تاریخی طور پر، بیوہ عورتوں کی حالت زار پر بحث سے مندرجہ ذیل نتائج سامنے آئے ہیں:

1. یہ تسلیم کیا گیا کہ عورتوں کی ایک بڑی آبادی کا استحصال اس وجہ سے ہوا کیونکہ وہ بیوائیں ہیں۔
2. بیوہ عورتوں کے حالات کی بہتری کے لیے قوانین اور پالیسیاں بنائی جائیں۔

چونکہ بیواؤں کو درپیش مشکلات پر حد سے زیادہ توجہ مرکوز کی گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیواؤں کے بارے میں ایک روایتی تصور قائم ہو گیا۔ ایک لاچار اور ابلہ عورت کے طور پر بیوہ کی سماجی تصویر نے اس کی پریشانیوں کے ازالے میں مزید روکاوٹ پیدا کر دی، کیونکہ اس طرح اسے ایک غیر فعال اور سماج پر بوجھ مان لیا گیا۔ ہندوستانی تانیثیت کی عجیب بات یہ ہے کہ یہ دو مثالی منتہی کے درمیان جھولتی رہتی ہے، یعنی ایک طرف عورت بحیثیت مثالی دیوی، اور دوسری طرف بطور 'عوامی عورت'۔ عورت کی زندگی کا ہر دور انہی دو منتہی کے درمیان کسی نہ کسی مرحلے سے تعلق رکھتا ہے اور اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ معاشرے میں ان اصولوں کے مطابق کتنی اچھی زندگی گزارتی ہے جو اس کے لیے بنائے گئے ہیں۔ شادی شدہ ہونا اور بچہ پیدا کرنے کے لائق ہونا نسوانی فرائض کا اعلیٰ معیار سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے شادی کرنا اور بچہ جننے کو مذہبی صحیفوں اور سماجی رسم و رواج میں بنیادی طور پر اہم جگہ دی گئی ہے۔ دراصل نوجوان عورتوں کو دی جانے والی سب سے زیادہ عام دعاؤں میں سے ایک یہ ہے کہ ان کو اچھا شوہر ملے اور وہ کئی بچوں کی ماں بنیں۔ نیتی شاستر میں تیرہویں صدی کے تیلگو شاعر بدّینا (Baddena) کے مندرجہ ذیل اشعار پر غور کریں جن میں بیوی کے فرائض کا ذکر کیا گیا ہے: 'اچھی بیوی وہ ہوتی ہے جو روز مرہ کے معاملات میں اچھی نصیحت کرتی ہے، بالکل نوکروں کی طرح کام کرتی ہے، ہندو دیوی لکشمی کی طرح خوبصورت ہوتی ہے اور زمین کی طرح معاف کرتی ہے۔ وہ ماں کی طرح پیار کرتی ہے، ایک محبوبہ کی طرح بستر میں خوش کرتی ہے۔' یہ چھ خوبیاں بیوی کا ''کل دھرم'' (Kuladharma) یعنی سب سے اہم ذمہ داریاں ہیں۔ ایک ایسا سماج جہاں شادی کرنے اور بچہ پیدا کرنے سے پاگل پن کی حد تک لگاؤ ہو، وہاں ایک ہندو عورت کے لیے بیوہ

کی زندگی کسی تباہی سے کم نہیں ہے۔

7.7 بیوہ عورتوں کے پاس چار راستے (The Four Recourses of Widowhood)

شوہر کی موت کے بعد ایک اونچی ذات کی ہندو عورت کے پاس چار راستے تھے جس کا تاریخ میں ذکر ملتا ہے۔

1۔ **نیوگا:** یہ ایک روایت تھی جس میں بیٹے کی پیدائش کے لیے بیوہ اور ایک مقرر کردہ شخص کے درمیان جنسی تعلق قائم کیا جاتا تھا۔

2۔ **ستی:** بیوہ کو اس کے شوہر کے ساتھ چتا پر زندہ جلانے کی رسم۔

3۔ **تجرد کی زندگی:** یہ پہلے بھی عام تھا اور آج بھی رائج ہے جس میں شوہر کے تئیں اپنی وفاداری کا اظہار کرنے کے لیے بیوہ عورت زندگی بھر سماجی اور ذاتی مشکلات برداشت کرتی ہے۔

4۔ **دوبارہ شادی:** بیوہ کو ہندو سماجی نظام میں دوبارہ شامل کرنے کے لیے کسی دوسرے مرد سے شادی کرانا۔

بیوہ ہونے کے بعد کے یہ چاروں مراحل تاریخی طور پر علیحدہ علیحدہ بھی نظر آتے ہیں اور بعض اوقات ایک ساتھ بھی۔ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا ان میں سے کوئی بھی طریقہ بیوہ اپنی مرضی سے اختیار کرتی تھی یا نہیں۔ اکثر یہ طریقے بیواؤں پر تھوپ دیے جاتے تھے، جن کے پاس یہ فیصلہ لینے کا کوئی اختیار نہیں تھا کہ وہ کیا چاہتی ہیں۔ تاریخ میں کبھی بھی بیوہ عورتوں کو ان چار طریقوں میں سے چننے کا اختیار نہیں تھا۔ وہ کیا طریقہ اپناتی تھی اس کا دارومدار بیرونی عوامل پر تھا، جیسے اس کا خاندان، برادری اور اس وقت کا سماجی، سیاسی اور ثقافتی ماحول۔ اس کا مقصد تھا کہ بیوہ عورت کی تولیدی صلاحیت سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جائے، اس کے جنسی جذبات کو کچل دیا جائے اور، اس کو مکمل تباہ کر دیا جائے (جیسا کہ ستی کے رواج سے معلوم ہوتا ہے) کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کے وجود سے معاشرے میں رائج نظام کو خطرہ ہو۔

ستی کی رسم اس ذلت کی بہترین عکاسی کرتی ہے جو برہمنی معاشرے میں بیوہ خواتین پر تھوپی گئی تھی۔ بیواؤں سے متعلق ہونے والی بحث میں ستی کو خاص اہمیت حاصل ہے، کیونکہ یہ نہ صرف ایک غیر انسانی عمل ہے بلکہ ہندوستانیوں کے وحشی مزاج کی سماجی و ثقافتی علامت بھی ہے۔ ستی کو غیر عیسائی طرز زندگی کا مظہر سمجھا گیا۔ چنانچہ برطانوی سامراجی قوتوں نے ستی کو ہندوستان پر اقتدار قائم کرنے کا اخلاقی جواز بنایا، یعنی ہندوستان پر قبضہ کرنے کا مقصد اس کو مہذب بنانا ہے۔ یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ ما قبل نوآبادیاتی دور اور نوآبادیاتی دور میں ستی کے واقعات میں اضافہ ہوا۔ اس اضافے کو اس طرح دیکھا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی، بالخصوص ہندو، سامراجی اقتدار کی مخالفت میں اپنی ثقافت پر اور مضبوطی سے عمل کر رہے تھے، کیوں کہ سامراجی قوتیں صرف ہندوستان اور یہاں کے وسائل پر ہی قابض نہیں تھی بلکہ معاشرے میں رائج ثقافتی اور مذہبی ضابطوں اور اصولوں میں بھی مداخلت کر رہی تھی۔ اس تہذیبی اظہار کا خمیازہ بیواؤں کو بھگتنا پڑا جنہیں ستی کرنے پر مجبور کیا گیا، جیسا کہ تاریخ میں درج بے شمار واقعات سے پتہ چلتا ہے۔ ستی جیسی گھناؤنی رسم کو غیرت مند ہندوستانی سماجی مصلحین نے واضح طور پر پہچانا جو سماجی انصاف کے نظریات سے متاثر تھے۔ یہ نظریات انہوں نے نوآبادیاتی دور میں مغربی تعلیم سے سیکھے تھے۔ البتہ یہ نوٹ کرنا ضروری ہے کہ یہ لوگ کچھ عشرے پہلے غیر فعال تھے اور ستی کے واقعات کے خلاف بہت کم مزاحمت کرتے تھے۔

ہندو سماج میں ایک رجحان کے طور پر دوبارہ شادی کا تصور نئے مغربی تعلیم یافتہ متوسط طبقے کے مردوں کے مجرمانہ ضمیر سے پیدا ہوا، جو چھ اور سات سال کی عمر کی بیواؤں کے ساتھ غیر انسانی سلوک نہیں دیکھ سکتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں یہ بھی فکر تھی کہ برہمن بیواؤں کی ایک بڑی تعداد کو سماج میں دوبارہ جگہ دی جائے۔ سماجی اصلاح کی کوششوں میں پوشیدہ اس متضاد نفسیات کو انیسویں صدی کے ناولوں میں بخوبی دیکھا جاسکتا ہے، جہاں ٹیگور اور شرت چندر چٹوپادھیائے جیسے ادیب بھی اپنے بیوہ کرداروں کو تجرد کی زندگی یا موت کے چنگل سے آزاد نہیں کرا سکے۔ اس طرح، اگرچہ ہندوستان میں بیوہ کے مسائل کو حل کرنے کے لیے ترقی پسند قوانین وضع کیے گئے، لیکن ہندوستانی ضمیر اور مزاج، جس میں اعلیٰ ذات کی ہندو مذہبی اخلاقیات کو بہت اہمیت حاصل تھی، ایک بیوہ کے سماج میں واپس آنے اور معمول کی زندگی گزارنے کو قبول نہیں کر سکا۔ دوبارہ شادی کا رجحان کیوں ناکام ہوا اس کا اظہار آلٹیکر نے بہت خوب کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بیوہ کی دوبارہ شادی کی وکالت کرنے والے سماجی مصلحین غیر مخلص تھے۔ ایسی مثالیں بھی ہیں کہ مصلحین نے بیوہ کی دوبارہ شادی کرانے کی مہم سے منسلک ہونے پر معافی مانگی ہے۔ بہت سے لوگوں نے اپنی بیوی کی موت پر کسی بیوہ سے شادی نہیں کی۔ سماجی اور مذہبی بائیکاٹ کے خوف نے انہیں اس چیز پر عمل کرنے سے روک دیا جس کی وہ تبلیغ کر رہے تھے۔

تجرد کی زندگی کو قدیم زمانے سے ہی بیواؤں کے لیے بہتر نمونہ سمجھا گیا ہے۔ لیکن بیواؤں نے جتنی شدت سے تجرد اور پاکیزگی کی زندگی گزاری اس کا انہیں کوئی فائدہ نہیں ہوا، یعنی معاشرے میں ان کا سماجی درجہ نہیں بڑھا۔ سماج نے صرف اس بیوہ کو برداشت کیا جس نے بُرے سے بُرے سماجی ظلم کو سہا۔ تجرد کی زندگی گزارنے والی بیوائیں سماجی ظلم کی زندہ مثالیں تھیں، کیونکہ انہیں اپنے شوہروں کی چتا پر اپنی مرضی سے قربان نہ ہونے کی وجہ سے مشکلیں بھگتنا پڑی تھیں۔ سامراجی قوت کے اس رویے کی تشکیل میں کہ ہندوستانی لوگ ظالم اور وحشی ہیں ستی کے علاوہ بیواؤں کی تجرد والی زندگی اور بچپن کی شادیاں بھی بہت اہم تھیں۔ بیواؤں کی تجرد کی زندگی کو قوم پرست نقطہ نظر میں بھی جگہ ملی اور اسے روحانی طاقت پیدا کرنے کے ایک آلے کے طور پر سراہا گیا۔ گاندھی نے ہندو بیواؤں کی رضاکارانہ تجرد والی زندگی کو ان کے کردار کی ایک بڑی طاقت سمجھا، کیونکہ گاندھی کی رائے میں ایسی خواتین نے اپنی تکلیفوں میں بھی مطمئن رہنا سیکھ لیا تھا۔ گاندھی نے کہا کہ "ایک سچی ہندو بیوہ ایک خزانہ ہے، وہ انسانیت کے لیے ہندو مذہب کا ایک تحفہ ہے"۔ اس طرح، ایک طرف تو ہندو بیوہ کی تجرد والی زندگی کی تعریف کی گئی، لیکن دوسری طرف معاشرے میں اس کے غیر یقینی حالات کو بہتر بنانے کے لیے بہت زیادہ کام نہیں ہوا۔ وہ ذات پات کو قائم رکھنے اور ایک مثالی نسائیت کے قومی نظریے کے لیے صرف استعمال کی گئی۔ انیسویں صدی کی سماجی اصلاح کی کوشش اپنے نقطہ نظر میں محدود اور متعصب تھی اور اس نے ذات پات کے فرق، پدرانہ خاندانی اقتدار اور مذہبی کتابوں کے تقدس جیسے بنیادی مسائل کو کبھی چیلنج نہیں کیا۔ اس طرح عورتوں کا سوال، اور خاص کر بیوہ عورتوں کا سوال، استعماری برطانوی قوتوں اور محکوم ہندوستانیوں کے درمیان نظریاتی کشمکش میں گم ہو گیا۔ بیوگی اور اس کے مسائل کو آنے والے سالوں میں زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔

7.8 نیوگا شادیاں (*Niyoga* Marriages)

نیوگا مذکورہ بالا طریقوں میں سے ایک تھا جو معاشرے میں بیواؤں کے مسائل سے نمٹنے کے لیے بنایا گیا تھا۔ اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ 'کوئی بیوی یا بیوہ لڑکا پیدا کرنے کے لیے کسی منتخب کیے گئے مرد کے ساتھ جماع کرے۔' اس رسم کا بنیادی مقصد اس بات کو یقینی بنانا تھا کہ برہمن شوہر کی موت کے بعد بھی جائیداد ایک مرد وارث کو منتقل کی جا سکے، جو ذات پات کے نظام کا ایک اہم حصہ ہے۔ بیٹا پیدا کرنا ازدواجی زندگی کی سب سے بڑی ذمہ داریوں میں سے ایک تھا، اور مانا جاتا تھا کہ بیٹا نہ ہونے کی صورت میں دیور کو اپنی بیوہ بھابھی کے ساتھ جنسی تعلق قائم کر کے اپنے مرحوم بھائی کے لیے بیٹا پیدا کرنا چاہیے۔ نیوگا نے اس کا جواز یہ دیا کہ اس طرح پیدا ہونے والی اولاد میں ماں کا خون اور باپ کے قریبی رشتہ دار کا خون شامل ہوگا۔ اس طرح نجی جائیداد ایک نسل سے دوسری نسل میں آسانی سے منتقل ہو گئی۔ اس کے علاوہ نیوگا نے یہ بھی یقینی بنایا کہ برہمن بیوہ کی تولیدی صلاحیت ازدواجی خاندان کے اندر ہی محدود رہے۔

نیوگا کے ابتدائی واقعات کا تعلق اس عہد سے ہے جب ویدک دور کے جانور پالن سماج میں قبائلی جنگیں عام تھیں جن کے لیے مردوں کی ضرورت تھی۔ ایسے حالات میں ایک عورت کو لازمی طور پر بچے پیدا کرنے پڑتے تھے، بالخصوص لڑکے جو ان جنگوں میں حصہ لے سکیں اور اپنے جنگجو قبیلے کو جیت دلا سکیں۔ بعد کے ویدک دور میں جب مرد وارث کو جائیداد کا مالک بنانے کا رواج بڑھ گیا، تو مرد وارثوں کی ضرورت پڑی اور اس طرح نیوگا کی رسم صرف بیواؤں کے لیے ہی نہیں بلکہ ان خواتین کے لیے بھی جائز قرار دے دی گئی جو اپنے شوہروں سے بیٹے پیدا نہیں کر سکتی تھیں۔ بعد کے ویدک دور میں برہمنی مذہبی روایات کے مضبوط ہونے کے ساتھ جب سماج میں برہمنوں کا غلبہ قائم ہو چکا، تو ذات پات کی پاکیزگی کو برقرار رکھنا بنیادی مقصد بن گیا۔ چنانچہ نیوگا رسم کو ناقابل قبول قرار دے دیا گیا اور اس کی تنقید بھی کی گئی۔ نیوگا کے طریقے سے پیدا ہونے والے بچوں کو آہستہ آہستہ ذات پات سے خارج کر دیا گیا اور ان کی وراثت کا حق چھین لیا گیا۔ اس کے علاوہ، چونکہ پدری سماج کی جڑیں انتہائی مضبوط تھیں، ایک بیوہ کسی بھی قسم کی طاقت اور اختیار کو صرف بیٹے کے ذریعے ہی حاصل کر سکتی تھی۔ البتہ عورت کی تولیدی اور جسمانی صلاحیت سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کے لیے نیوگا کا چلن نچلی ذاتوں میں جاری رہا۔

چونکہ ویدک زمانے میں ستی کا رواج نامعلوم تھا، اس لیے بیواؤں کے لیے تجرد کی زندگی یا نیوگا کا ہی زیادہ چلن تھا۔ یہاں تک کہ کوٹلیہ کی ارتھ شاستر میں بھی نیوگا کا ذکر ملتا ہے۔ رگ وید کے زمانے تک ہندو مذہبی کتابوں نے "تجرد اور سوگ کی ایک مخصوص مدت کے بعد بیوہ کی جنسیت کو دوبارہ کام میں لانے کی اجازت دی تھی"۔ مہابھارت میں بھی نیوگا جیسے جنسی تعلقات کا ذکر ہے۔ مثال کے طور پر ستیاوتی نے بھیشم سے درخواست کی کہ وہ اس کی بہو سے نیوگا طرز پر جنسی تعلق قائم کرے تاکہ مرد وارث کا جنم ہو سکے۔ اسی طرح پانڈو نے اپنی بیوی کنتی سے کہا کہ وہ لڑکے کی پیدائش کے لیے کسی مناسب برہمن سے نیوگا جیسا تعلق بنائے تاکہ موت کے بعد اس کو بھی جنت نصیب ہو۔ چنانچہ نیوگا جسمانی تعلق قائم کرنے کا ایک عارضی نظام تھا جس کا بنیادی مقصد بچے پیدا کرنا تھا۔ منو نے نیوگا کی مذمت کی اور اپنی کتاب میں اسے ایک ایسی رسم کے طور پر پیش کیا جس کا چلن نچلی ذات کے لوگوں اور جانوروں میں پایا جاتا تھا۔ منوسمرتی میں کہا گیا ہے کہ جو عورت اپنے شوہر کے

مرنے کے بعد بھی جنسی اور اخلاقی طور پر اسی کی پابند رہتی ہے وہ جنت میں جائے گی، چاہے اسے بیٹا ہو یا نہ ہو۔ لیکن وہ عورت جس نے اولاد کی خواہش میں اپنے شوہر سے کیے گئے عہد کو توڑ دیا (یعنی اس نے کسی اور سے نیوگا طرز پر جنسی تعلقات قائم کر لیے) وہ اس دنیا میں بھی ملامت کی مستحق ہے اور آخرت میں بھی اسے کوئی انعام نہیں ملے گا۔ ''کوئی (قانونی) اولاد کسی دوسرے مرد یا دوسرے مرد کی بیوی سے پیدا نہیں ہوتی اور نہ ہی نیک عورتوں کے لیے کبھی بھی دوسرا شوہر تجویز کیا گیا ہے۔'' 600 صدی عیسوی کے بعد سے نیوگا کا رواج ختم ہو گیا اور اس کے بعد کی کتابوں میں اسے ممنوع قرار دے دیا گیا۔

7.9 بیوہ پن کے متنوع تجربات (Diverse Experiences of Widowhood)

بیوہ عورتوں کے تجربات میں مذہب، علاقہ، ذات پات، طبقہ، عمر اور تعلیم کی بنیاد پر بڑا تنوع پایا جاتا ہے۔ اس تنوع کا دارومدار اس پر بھی ہے کہ کس عمر میں عورت بیوہ ہوئی، اس کے کتنے بچے ہیں، ان کی تعلیم اور ملازمت کی کیا نوعیت ہے، وغیرہ وغیرہ۔ بیوہ کے حالات پر مختلف عوامل اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہندوستانی بیوگی کو ایک چشمے سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ امبیڈکر ان ابتدائی مفکرین میں سے ایک ہیں جنہوں نے ذات پات پر مبنی بیوہ پن کی دقیانوسی اور سخت روایات کی تحقیق کی جو ہندوستان میں رائج تھیں۔ ان کا نظریہ اس لیے بھی بہت خاص ہے کیونکہ دوسرے لوگوں نے، یہاں تک کہ حقوق نسواں کے نظریہ سازوں نے بھی، بیوہ کو جلانے، بیوہ کی دوبارہ شادی اور بیوہ کی تجرد کی زندگی کے درمیان باہمی تعلق کو تلاش کرنے کی بہت کم کوششیں کی ہیں۔ امبیڈکر نے ذات پات کی رو سے ان تینوں رسومات اور روایات کے درمیان ایک مستقل ربط تلاش کیا ہے۔ ذات پات کے نظام کا منظم تجزیہ کرتے ہوئے امبیڈکر نے کہا کہ اصولی طور پر ذات پات کو قائم اور برقرار اسی وقت رکھا جا سکتا ہے جب اپنی ہی ذات میں شادی کرنے والے مرد و عورت ایک ہی ساتھ فوت بھی ہوں، جبکہ سماج میں ایسا بہت کم ہی ہوتا ہے۔ نتیجتاً سماج میں بعض مرد و عورت ایسے بچ جاتے ہیں جو ذات پات کے نظام کے لیے خطرہ بن جاتے ہیں، کیونکہ وہ ممکنہ طور پر کسی دوسری ذات کے فرد کے ساتھ جنسی تعلق قائم کر سکتے ہیں، جس کے سبب مخلوط ذات کے بچے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس طرح "بہت ممکن ہے کہ ایسے مرد و عورت حد سے تجاوز کریں گے، اپنی ذات سے باہر شادی کریں گے اور ان بچوں کو جنم دیں گے جن کی کوئی ذات نہیں ہو گی"۔

ایک لاچار اور ابلہ عورت کے روپ میں ہندوستانی بیواؤں کی سماجی تصویر انگریزوں کی بنائی ہوئی ہے جو آج بھی حکومتی پالیسیوں، قوانین، اور این۔جی۔او (N.G.O.) اور حکومتی رپورٹس میں بار بار دہرائی جاتی ہے۔ ہندوستانی دانشور بھی اس تصور سے خود کو آزاد نہیں کر سکے ہیں۔ حالانکہ نیوگا جیسے رواج کو غیر اخلاقی اور وحشیانہ سمجھا جاتا تھا، لیکن اس سے ان بیواؤں کو کچھ راحت ضرور تھی جن کی قسمت میں یا تو تجرد کی زندگی تھی یا ستی ہو کر ختم ہو جانا۔ قدیم ہندوستانی معاشرے میں رائج سماجی، ثقافتی اور معاشی حالات کے پیش نظر بیٹا پیدا کرنا ہی وہ واحد ذریعہ ہو سکتا تھا جس کی بدولت بیوہ اپنے لیے کوئی سماجی تحفظ حاصل کر سکتی تھی۔ یہ فرض کرنا بالکل غلط ہو گا کہ اس زمانے میں تانیث کار خواتین موجود تھیں جو کہ کسی مرد سرپرست یا وارث کے بغیر زندگی گزارنے پر یقین رکھتی تھیں۔ یہ واضح رہے کہ نیوگا شاذ و نادر ہی بیوہ کی اپنی مرضی سے ہوتا تھا۔

نظریاتی طور پر، بیوہ خواتین میں گھریلو سربراہ بننے، اپنی روزی روٹی کمانے اور آزادانہ زندگی گزارنے کی اہلیت ہوتی ہے، لیکن ہندوستانی معاشرے میں موجود مردانہ امتیازات کی وجہ سے بہت کم ہی وہ ان صلاحیتوں کی حامل ہو پاتی ہیں۔ درحقیقت، ایک بوڑھی بیوہ میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ اونچی ذات کے مراعات یافتہ مردوں کے لیے خطرہ بن جائے، اس طور پر کہ وہ مردوں والی ذمہ داریاں اٹھائے اور وہ عوامی سرگرمیاں انجام دے جن پر بالخصوص مردوں کا اجارہ ہے۔ ہندوستانی خواتین کو زندگی کے نصف آخر میں (یعنی بوڑھے ہونے پر) مزید طاقت، اختیار اور خود مختاری حاصل ہوتی ہے جو انہیں گھر کی طاقتور بوڑھی خاتون سربراہ بنانے کی قوت رکھتا ہے۔

7.10 بیواؤں کی دوبارہ شادی (Widow Remarriage)

ویدک دور میں بیوہ کو دوبارہ شادی کی اجازت تھی۔ بیوہ کے پاس دونوں راستے تھے، یعنی دوبارہ شادی کرنا اور نیوگا۔ لیکن چونکہ نیوگا زیادہ رائج تھا اس لیے دوبارہ شادی کے واقعات کم ملتے ہیں۔ مرحوم شوہر کا بھائی دونوں کے لیے (یعنی دوبارہ شادی یا نیوگا) سب سے زیادہ مناسب امیدوار سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس طرح جنسی تعلق کو اپنی ہی ذات میں محدود رکھا جاسکتا تھا۔ رگ وید کے درج ذیل بھجن پر غور کیجئے جو اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ بیوہ کی دوبارہ شادی ہوئی تھی:

اے عورت! اٹھ، زندگی کی دنیا میں آ
تو یہاں اس کے پاس پڑی ہے جس کی جان اسے چھوڑ گئی ہے
آؤ، اب تم دوبارہ زوجیت میں داخل ہو چکی ہو
اپنے فرماروا شوہر کی زوجیت میں جو تیرا ہاتھ پکڑ کر تجھ سے پیار جتاتا ہے۔

1000 قبل مسیح سے 500 قبل مسیح تک معاشرے میں نیوگا اور بیوہ کی دوبارہ شادی کی اجازت نہیں تھی، لیکن 500 قبل مسیح عیسوی سے 500 عیسوی کے درمیان گرچہ اس کی اجازت باقی رہی، لیکن عوام میں اس کے خلاف ناراضگی بڑھ گئی تھی۔ اس رواج پر پابندی کے نتیجے میں بے اولاد نوجوان بیواؤں کی ایک بڑی تعداد پیدا ہو گئی۔ ان خواتین کو مرحوم شوہروں کی جائیداد کا ایک حصہ وراثت میں دیا گیا اور ساتھ ہی علیحدہ رہنے کے حقوق دیے گئے۔ 1200 عیسوی تک شوہر کی جائیداد میں بیوہ کے حق وراثت کو پورے ملک میں تسلیم کر لیا گیا۔ 500 عیسوی سے 1800 عیسوی کے درمیان ہندوستان میں خواتین کی حالت میں زبردست گراوٹ آئی، بالخصوص شادی کی عمر کم کر کے 8 سال کر دی گئی، ستی کا رواج عام ہو گیا اور دوبارہ شادیوں پر پابندی لگا دی گئی۔ نیوگا کی طرح، دوبارہ شادی کو بھی نچلی ذات کے لوگوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔

ہندو قدامت پرستی کے بڑھتے ہوئے اثر نے، خاص طور سے منوسمرتی کے بعد، دوبارہ شادی پر پابندی کو قانونی بنا دیا۔ منو (باب 9، شعر 71) کے مطابق "کوئی سمجھدار آدمی اپنی بیٹی ایک مرد کو دینے کے بعد اسے دوبارہ دوسرے مرد کو نہ دے؛ کیونکہ جو شخص اپنی بیٹی دیتا ہے اس کو جسے اس نے پہلے دیا تھا، وہ کسی انسان کے بارے میں جھوٹ بولنے کا جرم کرتا ہے"۔ آخر کار، 1856 میں جب ایشور چندر ودیا ساگر نے

بیوہ کی دوبارہ شادی پر لگی پابندی کے خلاف آواز اٹھائی، تو اس عمل کو ہندوستانی معاشرے میں کچھ احترام اور قانونی حیثیت حاصل ہوئی۔ قانون کا نفاذ اس حقیقت کا اعتراف تھا کہ خاص طور پر متعدد کم عمر بیواؤں (Child Widows) کو تجرد کی زندگی پر مجبور کرنا ظلم تھا۔ Hindu Widow Remarriage Act-1856 کے نفاذ کے پیچھے 'اچھے اخلاق' اور 'عوامی بہبود' کا حوالہ دیا گیا تھا۔

7.11 تجرد کی زندگی (Celibacy)

تجرد کی زندگی جسم اور جنسی خواہشات پر قابو پانے اور کنٹرول کرنے کا ایک ذریعہ تھا۔ تاریخی طور پر ایک بیوہ کے لیے تجرد کی زندگی تجویز کی گئی ہے جس کا جواز ہندو مذہبی کتابوں میں فراہم کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر منو سمرتی کے درج ذیل اقتباس پر غور کریں: 'جب اس کا شوہر فوت ہو جائے تو وہ جتنا ہو سکے بھوکی رہے، صرف پھولوں، جڑوں اور پھلوں پر گزارا کرے، لیکن کسی دوسرے مرد کا نام تک نہ لے۔ اسے موت آنے تک تا دیر تکلیف میں رہنا چاہیے، خود پر قابو پانا اور پاک دامن رہنا چاہیے، ان عورتوں کے فرائض ادا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جن کا صرف ایک شوہر ہے۔' ایک مذہبی معیار کے طور پر تجرد کی زندگی کا ویدک زمانے میں کوئی خاص رواج نہیں تھا، البتہ پہلے ہزار سال قبل مسیح تک یہ ہندو مذہب میں ایک مقبول اور قابل احترام طرز زندگی بن گیا۔ تاہم، ایک روحانی طریقے کے طور پر تجرد کی زندگی مردوں کے لیے مخصوص تھی۔ عورتوں کے لیے، خاص طور پر بیواؤں کے لیے، تجرد کی زندگی رضاکارانہ طور پر خود کو تکلیف دینے کا ایک ذریعہ تھا جب تک کہ موت نہ آجائے، کیونکہ بیوہ عورتیں شوہر کی بے وقت موت کے لیے ذمہ دار سمجھی جاتی تھیں۔

7.12 قدیم ہندوستان میں ستی کی رسم پر ایک تاریخی نظر
(A Historical Glance at the Cult of Sati in Ancient India)

ستی سے مراد وہ رسم ہے جس میں بیوہ عورت اپنے شوہر کی چتا پر خود کو زندہ جلا دیتی تھی۔ یہ لفظ شوا اور ان کی پہلی بیوی "ستی" کی کہانی سے نکلا ہے، جو شو کی مرضی کے خلاف اپنے والد دکشا (Daksha) کے یگیہ میں شرکت کے لیے چلی گئی تھی۔ یہ دیکھ کر کہ اس کے والد نے شو کو مدعو نہیں کیا تھا، ستی نے غصے میں اپنے آپ کو آگ میں جھونک دیا۔ شوا نتہائی غصے میں ویر بھدر کی شکل میں نمودار ہوئے، طیش میں پوجا کو بھنگ کر دیا اور اپنی بیوی ستی کا جسم لے کر ادھر ادھر گھومتے رہے، جب کہ اس کے اعضاء مختلف حصوں میں کٹ کٹ کر گرتے رہے۔ جن جن مقامات پر ستی کے اعضاء گرے وہ دیوی کی عبادت کے نمایاں مرکز بن گئے۔ ستی نے ہمالیہ کے بادشاہ ہماون (Himavan) کی بیٹی پاروتی کے روپ میں دوبارہ جنم لیا اور توبہ کے بعد دوبارہ شو سے شادی کر لی۔ یہ افسانہ واقعی ستی کی رسم کو بیان نہیں کرتا (یعنی ایک بیوہ عورت جو اپنے شوہر کی چتا پر خود کو زندہ جلا دیتی ہے) لیکن 'ستی' کی اصطلاح کا استعمال اسی طرح سامنے آیا۔

ستی کے پیچھے دراصل یہ قدیم عقیدہ تھا کہ ایک شخص کو اپنی موت کے بعد بھی اپنی ملکیت کی ضرورت ہو گی۔ اس طرح عورت کو ایک ذاتی ملکیت کے طور پر تصور کیا گیا، یعنی ایک ایسی چیز جو موت کے بعد کی زندگی میں بھی کام آئے گی۔ اس طرح، یہ ایک فطری بات تھی کہ بیوی کو ستی کر کے شوہر کے ساتھ بھیج دیا جائے۔ بیواؤں کے لیے خاص طور پر دھرم سوتروں اور منو سمرتی میں ڈھیر سارے طور طریقے تجویز

کیے گئے ہیں لیکن کہیں بھی بیوہ کو زندہ جلانے کا ذکر نہیں ہے۔ ویدک زمانے میں یہ تصور نہیں تھا کہ بیوہ عورتیں اپنے شوہر کے ساتھ چتا میں جل کر مر جائیں، بلکہ وہ اپنی اولاد اور جائیداد کے ساتھ ایک اچھی زندگی گزارنے کی حق دار تھیں۔ ستی کے چند واقعات مہابھارت میں مذکور ہیں اور چوتھی صدی قبل مسیح میں مگاستھنیز (Megasthenes) قندھار کے علاقے میں، جو سکندر کے زیر حکومت آچکا تھا، ستی کے ایک واقعہ کا ذکر کرتا ہے۔ روایتی طور پر، عام عقیدہ یہ تھا کہ بیوہ اپنی مرضی سے خود کو جلاتی تھی اور آگ اسے ٹھنڈی محسوس ہوتی تھی۔ جلانے کے بعد اس کے لیے ایک یادگار پتھر نصب کر دیا جاتا اور اکثر اس کے نام کا ایک مندر بنا دیا جاتا جس میں ایک دیوی کی طرح اس کی پوجا ہوتی تھی۔ ہمارے پاس آندھرا پردیش کے ساحلی علاقوں اور وسطی ہندوستان میں مدھیہ پردیش کے کچھ حصوں سے ایسے 'ستی پتھر' (Sati Stones) ملے ہیں، جن کا تعلق زیادہ تر 14 ویں صدی عیسوی کی وجے نگر ریاست سے ہے۔ اس کے علاوہ راجستھان سے بھی ستی کے کچھ حوالے ملتے ہیں۔

ویدوں میں ستی کا کوئی ذکر نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی تجویز پیش کی گئی ہے۔ ستی کی تنقید پہلی بار ہندوستان کے نوآبادیاتی دور میں نہیں ہوئی جیسا کہ اکثر سمجھا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی دور سے پہلے بھی اس پر کافی تنقید ہو چکی تھی۔ مشہور مصنف بانا (Bana) نے ساتویں صدی عیسوی میں ستی پر سخت تنقید کی تھی۔ وہ ستی کو جاہلوں کی احمقانہ غلطی قرار دیتا ہے جو بیوہ کو جنت میں نہیں بھیجتے، بلکہ اس کے برعکس خودکشی کے جرم کی وجہ سے اسے جہنم میں ڈھکیل دیتے ہیں۔ دسویں صدی عیسوی کے اسکالر میدھاتتھی (Medhatithi) کا کہنا ہے کہ ستی شاستروں اور دھرم کے خلاف ہے۔ ویرات (Virata) نے اس رسم کو ممنوع قرار دیا، اور اس کا حوالہ دیتے ہوئے بارہویں صدی میں اپارکا (Aparaka) نے بھی ستی پر تنقید کی اور اس کو خودکشی کرنے جیسا جرم اور گناہ بتایا۔ جنوبی ہند سے تعلق رکھنے والے دیوان بھٹہ (Devanabhatta) کا کہنا ہے کہ ستی ایک کمتر عمل ہے اور وہ اس کو بالکل صحیح نہیں سمجھتے۔ تانتروں نے خواتین کی طاقت کو برقرار رکھا۔ مہانروان تانتر نے ان مردوں کے لیے ایک دن کا روزہ مقرر کیا ہے جو عورت کی بے عزتی کرتے ہیں، حتی کہ مادہ جانور کو جلانے سے بھی منع کیا گیا ہے۔ شاکتا مسلک میں بحیثیت مجموعی ستی پر پابندی تھی۔

300 قبل مسیح کے آس پاس ستی کے اکا دکا حوالے ملنے لگتے ہیں۔ مہابھارت میں ستی کا ایک واقعہ مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ پانڈو راجہ کی بیوی مادری نے اپنی مرضی سے خود سوزی کا فیصلہ لیا۔ وہ چتا میں اس لیے جلنا چاہتی تھی کیونکہ وہ اپنے شوہر کی موت کی وجہ تھی۔ اس کو ڈر تھا کہ اگر وہ زندہ رہے گی تو اس کے جذبات بے لگام ہو جائیں گے، جس کے سبب پاکیزہ زندگی گزارنا مشکل ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ، وہ اپنے حقیقی بیٹوں اور سوتیلے بیٹوں کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کر سکے گی۔ یہ ستی کی ابتدائی مثالوں میں سے ایک ہے۔ شوہر کی موت کے بعد اپنی مرضی سے ستی ہونے کی رسم کو خوب سراہا گیا اور اس سلسلے میں آزادانہ خواہش کی خوب تعظیم کی گئی۔ مزید یہ کہ مداری (Madari) کی طرف سے پیش کردہ استدلال میں عورت کو غدار اور دھوکے باز کے طور پر پیش کیا گیا، یعنی یہ کہ بیویاں شوہروں کی بقا اور فلاح و بہبود یا پھر ان کی موت میں اہم کردار ادا کر سکتی ہیں، یا یہ کہ ان کے جسمانی جذبات بے لگام ہیں اور ان میں تعصب زیادہ پایا جاتا ہے۔

تاہم، مہابھارت میں ستی کے رسم کی کوئی وضاحت نہیں ملتی ہے۔ مداری(Madri) کے علاوہ مہابھارت میں ایسی بیواؤں کے حوالے بھی موجود ہیں جنھوں نے اپنے شوہروں کی آخری رسومات میں شرکت کی۔ اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ مہابھارت نے ستی کو فروغ نہیں دیا۔ یہی معاملہ رامائن کا ہے جس کے اصل نسخے میں ستی کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ 400 عیسوی میں پرانوں نے ستی کا ذکر شروع کیا۔ یہ رواج شاید اس وقت برصغیر ہندوپاک میں ابھر رہا ہوگا۔ ستی کا سب سے قدیم ثبوت Keteus نامی ایک جنرل کی بیوی کا ہے۔ Keteus کی دو بیویاں اس کی چتا پر چڑھنے کے لیے ایک دوسرے سے سبقت لے جانا چاہتی تھیں۔ چونکہ بڑی بیوی کے ہاں بچہ تھا، اس لیے چھوٹی بیوی کی خواہش مان لی گئی جسے اس کا بھائی چتا تک لے گیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی مرضی اور خوشی سے چتا میں کودی اور جلتے ہوئے بھی ایک خوشنما چہرہ بنائے رکھا۔

7.13 عہد وسطی میں ستی کا رواج (Spread of Sati during the Medieval Period)

شدید مخالفت کے باوجود ستی کا رواج آہستہ آہستہ لیکن یقینی طور پر مقبول ہوگیا۔ ہندو طرز زندگی اپنی جڑیں مضبوط کر رہا تھا اور اس سلسلے میں ستی ایک کارآمد ذریعہ بن گیا، جس میں عورتوں کو شہادت کا وعدہ کر کے خود سوزی کرنے پر آمادہ کیا گیا۔ عورتوں کو مطمئن کرنے کے لیے یہ تجویز پیش کی گئی کہ مرنے کے بعد کی زندگی میں انہیں ازدواجی خوشی ملے گی۔ ستی کو "اعلیٰ درجے کی قربانی" کے طور پر دیکھا جانے لگا کیونکہ یہ شوہر کے برے اعمال کو دور کرنے میں مدد کر رہی تھی۔ 700 سے 1100 عیسوی تک، شمالی ہندوستان، خاص طور پر کشمیر کے علاقے میں، حکمران طبقات میں ستی عام ہوگئی تھی۔ ستی کرنے والوں میں محبوبائیں، مائیں، بہنیں یہاں تک کہ نرسیں بھی شامل تھیں۔ البتہ اس دور میں (700 سے 1100 کے درمیان) جنوبی ہندوستان کے حکمرانوں میں ستی کا کوئی خاص رواج نہیں تھا۔ لیکن 12 ویں سے 14 ویں صدی کے بیچ یہ رواج برصغیر ہندوپاک کے جنوبی حصے میں بھی پھیل گیا۔ عہد وسطی ہند میں، خاص طور پر راجپوتوں میں، ستی کے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ راجپوتوں میں ستی کی ابتدا کا پتہ "ستی پتھروں" سے ملتا ہے، جن کی تاریخ 9 ویں صدی عیسوی کا دوسرا نصف طے کی گئی ہے۔ جلد ہی ستی کا رواج سکھوں میں بھی پھیل گیا، جب وہ ایک جنگجو قوم میں تبدیل ہوگئے۔ اس کا مقصد راجپوتوں کی جنگی روایات کی نقل کرنا تھا۔ سکھ گروؤں کی طرف سے ممانعت کے باوجود یہ رسم عام ہوگئی۔ اگرچہ راجپوت نسل کا دعوی کرنے والے مراٹھوں میں ستی کا رواج عام نہیں تھا، لیکن ان میں بھی ستی کے اکا دکا واقعات ملتے ہیں۔

ستی کرنے کے طریقے: ستی کی رسم شادی کی طرح شاندار ہوتی تھی۔ شمشان گھاٹ تک موسیقی اور رقص کے ساتھ ایک عظیم الشان جلوس نکالا جاتا۔ عورت کو نہلایا جاتا اور تمام زیورات اور آرائش کے ساتھ تیار کیا جاتا جس طرح دلہن کو سجایا جاتا ہے، اور پھر وہ ستی کے شروع ہونے سے پہلے اپنے قریبی اعزا و اقارب کو الوداع کرتی۔ ستی کرنے والی بیوہ عورت کی طرف روحانی طاقتیں منسوب کر دی جاتی تھیں، جس کے سبب وہ کسی پر دعا یا لعنت بھیج سکتی تھی، بالخصوص جلوس کے دوران۔ اس طرح خود سوزی کے لیے راضی ہو کر وہ مافوق الفطرت قوت رکھنے والی ایک فرد بن جاتی تھی۔

اس بات کے لیے خصوصی انتظامات کیے جاتے تھے کہ عورتیں چِتا سے نہ اتر سکیں۔ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ خواتین جو جلنے پر راضی ہو بھی جاتی تھیں آخری لمحات میں خوفناک اذیت کے خیال سے اپنا ارادہ بدل بھی سکتی تھیں۔ ستی کے کئی ایسے واقعات ہیں جن میں عورتوں کو نشہ دیا گیا تھا۔ مغربی ہند اور دکن کے کچھ حصوں میں چِتا گہرے گڈھوں میں رکھی جاتی تھی تاکہ بھاگنا مشکل ہو جائے۔ گجرات اور اترپردیش جیسے علاقوں میں ایک لکڑی کا گھر بنایا جاتا تھا اور عورت کو لکڑی کے ایک کھمبے سے باندھ دیا جاتا تھا۔ بنگال میں بیواؤں کے ہاتھ اور پاؤں لکڑی کی بلی سے باندھ دیے جاتے تھے تاکہ فرار نہ ہو سکیں۔ بیوہ سے صرف نام کے لیے تین بار پوچھا جاتا کہ کیا وہ جلنے کے لیے تیار ہے اور پھر چِتا کو آگ لگادی جاتی تھی۔ وہ خواتین جو چِتا سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو جاتیں، انہیں ذات پات سے باہر اور اچھوت سمجھا جاتا تھا۔ عورت کا ستی ہونے کا فیصلہ بدلا نہیں جا سکتا تھا۔ اگر کوئی عورت اپنا ارادہ بدلتی تو وہ اپنے خاندان کی عزت پر کلنک سمجھی جاتی تھی۔ اس طرح، ایک عورت جو اپنا فیصلہ بدل لیتی تھی اسے سماج سے بے دخل کر دیا جاتا تھا، باوجود اس کے کہ مذہبی کتابوں میں کئی ایسے طریقے بتائے گئے ہیں جن سے وہ اپنی 'غلطی' سدھار سکتی تھی۔ اس طرح ستی کو اعلیٰ ذات کی ہندو شادی شدہ خواتین کی اخلاقی اور مذہبی ذمہ داری سمجھا گیا، اور یہ رسم خواتین کی ہمت اور عزم کی علامت بن گئی۔

7.14 ستی کی روک تھام کے اقدامات (Attempts to Prohibit Sati)

انگریزوں سے پہلے مسلم حکمرانوں نے ستی کی مخالفت کی تھی۔ دوسرے مغل بادشاہ ہمایوں نے ان عورتوں کے لیے ستی کی ممانعت کی تجویز پیش کی تھی جو بچہ جننے کی عمر سے آگے گزر چکی تھیں۔ ہمارے پاس بادشاہ اکبر کی بھی مثال موجود ہے جس نے اپنی سلطنت میں سماجی اصلاحات کی شروعات کی۔ اگرچہ اکبر نے ستی کے خلاف کوئی قانون نہیں بنایا، لیکن انہوں نے پوری سلطنت میں اپنے حکام کو حکم دیا کہ اگر وہ یہ دیکھیں کہ رشتہ داروں اور برادری کی طرف سے بیوہ عورت پر زبردستی کی جارہی ہے تو وہ ستی کو روک دیں۔ انہوں نے ہچکچاتے ہوئے صرف اس شرط پر ستی کی اجازت دی کہ یہ عمل بیوہ کی طرف سے رضاکارانہ طور پر کیا گیا ہو۔ اکبر نے ستی کی روک تھام کے لیے بیوہ کو پینشن، تحفہ اور بحالی کی پیشکش بھی کی۔ پھر بھی اس سے ستی کی رسم مکمل طور پر ختم نہیں ہو سکی۔ ہندوستان پر برطانوی سامراج کے قائم ہونے سے ٹھیک پہلے، یورپی سیاحوں جیسے ڈیلاوِلے (Della Valle)، ورتھما (Varthema)، سونراٹ (Sonnerat) وغیرہ نے ہندوستان میں رائج ستی کی داستان کو یورپی ذہن میں پختہ کر دیا تھا۔ 1680 میں مدراس کے گورنر نے ایک ہندو بیوہ کی ستی پر پابندی لگادی جو ستی کے خلاف انگریزوں کا پہلا رسمی ردعمل تھا۔ بینٹک (Bentick) نے استدلال کیا کہ ستی کرنا انسانی فطرت کے خلاف ہے اور اس طرح یہ ایک غیر انسانی عمل ہے۔ لارڈ بینٹک کو صوبہ بنگال میں ستی کے رواج میں ناقابل قبول اضافہ نے قانون سازی کی طرف راغب کیا۔ 1815 سے 1825 کے درمیان صرف 10 سالوں میں ستی ہونے والی عورتوں کی تعداد دگنی ہو کر 639 تک پہنچ گئی تھی۔ وہ یقینی طور پر مشنریوں کی مسلسل درخواستوں سے متاثر ہوا تھا اور ہندوؤں کے ایک بااثر طبقے کے رویے میں تبدیلی سے بھی اسے ترغیب ملی تھی، جن کی قیادت راجہ رام موہن رائے اور برہمو سماج کر رہا تھا۔ راجہ رام موہن رائے نے 1912 میں ستی کی مخالفت شروع کی، جب انہوں نے دیکھا کہ ان کی اپنی بھابھی کو ستی ہونے پر مجبور کیا گیا۔ انہوں نے کلکتہ کے شمشان گھاٹ کا دورہ کرنا شروع کیا اور خودسوزی (یعنی ستی) کے واقعات کو روکنے کے

لیے نگراں دستے بنائے۔انہوں نے کئی مضامین بھی لکھے جن میں انہوں نے یہ دلیل دی کہ ستی کی رسم کا مذہبی کتابوں میں کوئی وجود نہیں ہے۔اس کے باوجود بنٹنک نے اس مسئلے پر بہت محتاط رویہ اپنایا۔انہوں نے اپنے 58 منتظمین کو یہ معلوم کرنے کے لیے فرمان بھیجے کہ اگر ستی پر قانونی پابندی عائد کر دی جائے تو کیا ستی کے خلاف قانون سازی کا یہ مناسب موقع ہے،اور کیا ہندو مزاحمت کو روکا جا سکتا ہے۔متفقہ رائے یہ تھی کہ فوج کی طرف سے کوئی مزاحمت نہیں ہو گی۔آخر کار، بنگال کی گورنری سنبھالنے کے 18 مہینے کے اندر لارڈ ولیم بینٹنک نے چار دسمبر 1829 کو ستی ریگولیشن(Sati Regulation-XVII of 1829) پاس کیا۔

یہ قانون ستی کی مذمت میں واضح، جامع اور دوٹوک تھا، جس میں ستی کو قانونی اور فوجداری عدالتوں میں قابل سزا قرار دیا گیا تھا۔اس نے زمین داروں، چھوٹے مالکان زمین، مقامی ایجنٹوں اور ٹیکس وصول کرنے والے افسران کو خاص طور پر ذمہ دار ٹھہرایا کہ وہ ستی کے ہر واقعہ کے بارے میں اپنے قریبی تھانے کے افسران کو فوری اطلاع کریں۔ جان بوجھ کر غفلت برتنے کی صورت میں ذمہ دار افسر کو 200 روپے جرمانہ یا 6 ماہ قید کی سزا ہو سکتی تھی۔فوری طور پر یہ اطلاع ملنے پر کہ ستی ہونے والی ہے، پولیس داروغہ کا فرض تھا کہ وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ موقع پر جائے اور ہجوم کو غیر قانونی قرار دے، لوگوں کو منتشر کرے اور انہیں سمجھائے کہ اگر انہوں نے کسی بھی طرح کی مزاحمت کی تو ان سب کو مجرم ٹھہرایا جا سکتا ہے۔اگر ضروری ہو تو ستی کو ہونے سے روک دے یا پھر قریبی مجسٹریٹ کو تمام حاضرین کے نام اور پتے بتا دے۔ اگر ستی ہو چکی ہو تو اس کی مکمل اور فوری جانچ اسی طرح کرنا ضروری تھا جیسے کسی غیر فطری موت کی۔سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس قانون نے رضامندی کے بارے میں کسی بھی بحث سے گریز کیا، جو کہ 1987 میں ستی کی بحث میں سب سے اہم سوال تھا۔ستی میں کسی بھی طرح کا تعاون کرنا یا اس کے لیے ورغلانا، خواہ وہ رضاکارانہ ہو یا نہ ہو، قتل کے برابر جرم سمجھا گیا۔کیس کی نوعیت اور حالات کے مطابق سزا دینا عدالت کی صوابدید پر تھا۔یہ جواز قابل قبول نہیں تھا کہ بیوہ عورت نے خود سے ستی ہونا چاہا تھا۔اگر بیوہ کو ستی کرنے پر مجبور کیا گیا یا اگر کسی نے اس عمل میں اس کی مدد کی یا اسے اکسایا، جب کہ عورت نشے کی حالت میں تھی یا تذبذب کا شکار تھی یا کسی اور وجہ سے وہ آزادانہ فیصلہ لینے کی حالت میں نہیں تھی۔اس صورتحال میں ملوث پائے گئے افراد کے لیے سزائے موت مقرر کی گئی۔ایسے معاملات میں عدالت کو رحم نہ کرنے کی ہدایت کی گئی تھی۔

تاہم، یہ ذہن میں رہے کہ ستی کا رواج کبھی بھی وسیع پیمانے پر نہیں تھا اور نہ ہی پورے ہندوستان میں اس کا چلن تھا۔تاریخ میں اس کے حوالے کم ہی ملتے ہیں۔ لہذا، یہ سوچنا غلط ہے کہ پورا ہندوستانی معاشرہ مستقل طور پر ستی میں ملوث تھا، اور نہ ہی یہ سوچنا درست ہے کہ بنگال میں راجہ رام موہن رائے کہ قیادت میں ستی مخالف تحریک پورے ہندوستان کے لیے تھی۔کیونکہ اس کی صاف وجہ یہ ہے کہ ہندوستان کے بہت سے حصوں میں ستی کا رواج ہی نہیں تھا۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی کے بنگال میں بھی ستی کا رواج صرف زمیندار خاندانوں میں تھا اور وہ بھی کبھی کبھی۔ہندوستانی تاریخ کے کسی بھی دور میں ستی کا رواج پورے ہندوستان میں کبھی بھی نہیں تھا۔ لہذا، ستی پر کی گئی علمی تحقیق کا اطلاق پورے ہندوستانی سماج پر نہیں ہونا چاہیے۔ قانون سازی کے بعد بھی، ستی کا رواج تقریباً 30 برس اور رہا، بالخصوص راجپوتوں میں۔ 1861 سے ستی کے واقعات تقریباً ختم ہو گئے۔

7.15 ستی کاآخری واقعہ اوراس کے مضمرات

(The Last Recorded Case of Sati and its Implications)

بھارت میں ستی کا آخری مندرج واقعہ روپ کنور کا ہے۔ دسویں جماعت تک تعلیم یافتہ 18 سالہ خاتون روپ کنور نے چار ستمبر 1987 کو اپنے مرحوم شوہر کی چتا میں خود کو جلا دیا۔ جے پور میں خواتین کی 13 تنظیموں نے وزیر اعلی کی غیر موجودگی میں سیکرٹری آف اسٹیٹ کو ایک میمورنڈم پیش کیا۔ انہوں نے چنری مہوتسو (Chuniri Mahotsawa) پر پابندی لگانے اور اسے غیر قانونی قرار دینے کے لیے ہائی کورٹ میں درخواست بھی جمع کرائی۔ خواتین انجمنوں کی مانگ تھی کہ ستی جیسے جرم کی حوصلہ افزائی کرنے والوں کے خلاف سخت کاروائی کی جائے، کیونکہ ان کی نظر میں ستی ایک عورت کے قتل کے سوا کچھ نہیں تھا۔ ہائی کورٹ کی طرف سے پابندی لگائے جانے پر بہت سے مقامی راجپوت مشتعل ہوگئے، جنہوں نے اپنی تلواریں لہراتے ہوئے جے پور کی گلیوں میں مارچ کیا اور ستی دھرم کی حفاظت کے لیے ایک 'ستی دھرم رکشا سمیتی' بنائی۔ ان کے نزدیک یہ مسئلہ ایک معصوم بچی کے قتل کا نہیں تھا، یعنی یہ ایک انسانی مسئلہ نہیں تھا۔ بلکہ یہ سوال راجپوت برادری کا اپنے مذہب اور ثقافت پر عمل کرنے کی آزادی کا تھا۔ روپ کنور کی موت کے بعد ان کے نام پر مندر بنانے کے لیے 30 لاکھ روپیے اکٹھا کیے گئے۔ آخر کار بہت احتجاج کے درمیان اکتوبر 1987 کو 'ستی کی ممانعت بل' (Prevention of Sati Bill) پاس ہوا۔ ستی شاید بیوگی کا وہ پہلو ہے جس پر سب سے زیادہ غور وفکر ہوا ہے اور خاص طور پر تانیثی، نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی اسکالرشپ میں ایک علامتی اہمیت کی حامل ہے۔ اس رسم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برہمن طبقہ ذات پات کو برقرار رکھنے کے لیے کس حد تک جا سکتا ہے۔ بیوہ کی موت کے بعد ہی یہ یقینی ہو پائے گا کہ ذات سے باہر کسی فرد کے ساتھ جنسی تعلق قائم کرکے ذات کو کمزور کرنے کا اب کوئی امکان باقی نہیں رہا۔ مزید براں، ایک بیوہ کا خود کو موت کے گھاٹ اتارنا اس طرح جائز ٹھہرایا گیا کہ گویا یہ کوئی عظمت، ہمت، بہادری اور روحانی نجات دلانے والا کام ہے۔ سماجی اور معاشی عوامل اس کی اصل وجہ تھی جن پر روحانیت کی قلعی چڑھا دی گئی۔ ستی کرنے میں شوہر کے خاندان کے مادی مفادات کو بھی بڑا دخل تھا، کیونکہ اس طرح جائیداد خاندان کے اندر ہی رہ جاتی تھی۔ یہ بات قابل غور ہے کہ کیا بیوائیں ستی کے دوران جلنے کی وجہ سے ہونے والے شدید درد کو اپنی مرضی سے برداشت کریں گی۔ تجرد کی زندگی گزارنے والی بیوہ انتہائی محنت اور غربت کی زندگی گزارتی تھی، دوسری طرف وہ اپنے میکا والوں پر معاشی بوجھ سمجھی جاتی تھی۔ بعض رشتہ داروں کی طرف سے ناپسندیدہ جنسی پیش رفت کا خوف تھا اور بعض اوقات جنسی تشدد اور ہراساں کیے جانے کا ڈر بھی۔ ذات پات سے خارج کر دینا ایک بھیانک حقیقت تھی اور کبھی کبھی ایک بیوہ کو ستی ہو کر مر جانا تجرد کی زندگی سے زیادہ بہتر معلوم ہوتا تھا۔ پھر بھی یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ ایک بیوہ حقیقت میں جل کر ایک بھیانک موت مرنا پسند کرے گی۔

7.16 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد آپ کو ایک بیوہ کی زندگی کے بارے میں پتہ چل گیا ہے کہ بیوہ پن کے مسائل کس طرح پدرانہ نظام اور

ذات پات کی تاریخ سے جڑے ہوئے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ کو بیواؤں کی خود اختیاری، بیواؤں کو میسر چار راستے، تجرد کی زندگی اور بیوہ کی دوبارہ شادی کا مسئلہ وغیرہ کے بارے میں بھی علم ہوا ہوگا۔ آپ نے عہد قدیم اور عہد وُسطیٰ کے رواج کا مطالعہ کیا اور اس دور میں ستی کی روک تھام کے لیے ہونے والی کوششوں کو بھی جانا ہوگا۔ آپ کو یہ بھی سمجھ میں آیا ہوگا کہ ستی کس طرح انجام دی جاتی تھی اور بالآخر انگریز حکومت نے کس طرح قانون سازی کے ذریعے اس رسم پر مکمل پابندی لگائی اور اس بھیانک رسم کے خلاف سماجی اصلاح کو انجام تک پہنچایا۔

7.17 کلیدی الفاظ (Keywords)

پدرانہ نظام	:	وہ سماجی نظام جس میں مرد کی بالادستی قائم ہو۔
نیوگا	:	یہ قدیم ہندوستان کی ایک رسم تھی جس میں بیٹے کی پیدائش کے لیے بیوہ اور ایک مقرر کردہ شخص کے درمیان جنسی تعلق قائم کیا جاتا تھا۔
تجرد کی زندگی	:	وہ زندگی جس میں جنسی خواہشات سے کنارہ کشی اختیار کرلی جائے۔
دھرم رکشا سمیتی	:	ستی دھرم کی حفاظت کے لیے راجپوتوں کے ذریعے بنائی گئی ایک تنظیم۔

7.18 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

7.18.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. بیوہ کے معنی بیان کریں۔
2. بیوہ کی زندگی پر روشنی ڈالیں۔
3. 'نیوگا' کی وضاحت کریں۔
4. تجرد کی زندگی پر ایک نوٹ لکھیں۔
5. ستی سے متعلق قانون کب پاس کیا گیا؟
6. 'نیوگا شادی' سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟
7. حیدرآباد کی مشہور طوائف کا نام بتایئے۔
8. تجرد کی زندگی میں ایک بیوہ کو کن مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے؟
9. ستی کے حوالے کس صدی سے ملنے شروع ہوئے؟
10. پدرانہ جانشینی سے کیا مراد ہے؟

7.18.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. بیوگی، پدرانہ نظام اور ذات پات کی وضاحت کریں۔
2. بیوگی اور خود اختیاری کی وضاحت کریں۔
3. بیوہ کی دوبارہ شادی کے مسئلے پر روشنی ڈالیں۔
4. ستی کی روک تھام کے لیے اٹھائے گئے مختلف اقدامات کا جائزہ لیں۔
5. روپ کنور کی ستی پر ایک مضمون لکھیں۔

7.18.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. تاریخی طور پر بیواؤں اور ان کے ساتھ کیے گئے سلوک پر ایک مضمون لکھیں۔
2. بیوہ کے سامنے وہ کون سے چار راستے تھے۔ وضاحت کریں۔
3. بیوہ کی دوبارہ شادی کے مسلہ پر ایک مضمون تحریر کریں۔
4. ستی کی رسم عہد قدیم اور عہد وسطی کے ہندوستان میں کس حد تک عام تھی۔ روشنی ڈالیں۔
5. ستی کا آخری واقعہ اور اس کے اثرات کا جائزہ لیں۔

7.19 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Basha, Shaik Mahaboob, '*Punarvivaham* Vs. *Pativratyam*: Pulugurta Lakshmi Narasamamba and the Widow Remarriage Question in Colonial Andhra', *Studies in History*, Vol. 37, No. 1, February 2021, pp. 61–91.
2. Bhattacharya, Malini, 'The Hidden Violence of Faith: The Widows of Vrindaban', *Social Scientist*, 29 (1-2), 2001, pp. 75–83.
3. Chakravarti, Uma, 'Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State', *Economic and Political Weekly*, 1993, pp. 579–585.
4. Chakravarti, Uma and Preeti Gill eds., *Shadow Lives*: *Writings on Widowhood*, Kali for Women, New Delhi, 2001.
5. Giri, Mohini V. ed., *Living Death*: *Trauma of Widowhood in India*, Gyan Publishing House, New Delhi, 2012.
6. Ghosh, Swati, 'Bengali Widows of Varanasi', *Economic and Political Weekly*, 35 (14), 2000, pp. 1151–1153.
7. Hawley, John Stratton, *Sati*: *The Blessing and the Curse*, Oxford University Press, New Delhi, 1994.
8. Lamb, Sarah, 'Aging, Gender and Widowhood: Perspectives from Rural West Bengal', *Contributions to Indian Sociology*, 33.3, 1999, pp. 541–570.
9. Mani, Lata, *Contentious Traditions*: *The Debate on Sati in Colonial India*, University of California Press, Berkeley, 1993.

10. Pande, Rekha, 'The Forgotten Widows of Vrindawan' in Rekha Pande and Th. P. Van der Weide ed., *Handbook of Research on Multicultural Perspectives on Gender and Aging (Advances in Human and Social Aspects of Technology Series)*, IGI Global, Hershey, Pennsylvania, USA, 2018, pp. 200–216.
11. Pande, Rekha, 'Widows of Vrindavan- Feminization of Old Age in India', *Pakistan Journal of Gender Studies,* Vol. X, 2015, pp. 209–223.
12. Pande, Rekha, 'Politics of Sati', in C. M. Agarwal ed., *Dimensions of Indian Womanhood,* Vol. III, Shri Almora Book Depot, Almora, 1993, pp. 240–248.
13. Reddy, P. Adinarayana, *Problems of Widows in India*, Sarup and Sons, New Delhi, 2004.
14. Sharma, Arvind, *Sati*: *Phenomenological Essays,* Motilal Banarasidass, New Delhi, 1988.
15. Sogani, Rajul, *The Hindu Widow in Indian Literature*, Oxford University Press, New Delhi, 2002.
16. Thapar, Romila, 'Sati in History', *Seminar*, Vol. no. 342 (02), February 1988, pp. 14–19.
17. Urvija P. and Rekha Pande, 'Sati, Re-married and Celibate: Exploring Indian Widowhood from a Historical and Gender Perspective', *Urdhva Mula*: *An Inter-disciplinary Journal focusing on Women and Related Issues*, Vol. 14, 2021, pp. 40–58.
18. Priyadarshini, U. and Rekha Pande, 'Exploring the Politics of Widowhood in Vrindavan: An Analysis of Life Narratives of Vrindavan Widows', *Advances in Applied Sociology,* 11, 2021, pp. 158–176.
19. Verma, Priya, 'Born to Serve: The State of Old Women and Widows in India' in *Off Our Backs,* 35 (9/10), 2005, pp. 38–39.
20. Vidyasagar, Ishvarchandra, *Hindu Widow Marriage*, Brian A. Hatcher trans., Permanent Black, Ranikhet, 2012.

اکائی 8۔ عزت نفس تحریک

(Self-Respect Movement)

اکائی کے اجزا

8.0 تمہید

8.1 مقاصد

8.2 عزت نفس تحریک کا پس منظر

8.2.1 تحریک کے نظریات اور اس کی ابتدا

8.3 عزت نفس تحریک کی سرگرمیاں

8.3.1 عزت نفس شادیاں

8.3.2 اجلاس

8.4 خواتین کارکنوں میں بیداری

8.5 قومی تحریک اور عزت نفس تحریک کے درمیان ایک موازنہ

8.6 اکتسابی نتائج

8.7 کلیدی الفاظ

8.8 نمونہ امتحانی سوالات

8.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد

8.0 تمہید (Introduction)

اس تحریک کا مقصد سماج میں خواتین کی اصلاح اور سدھار کو یقینی بنانا تھا۔ یہ اصلاحی عمل بتدریج لیکن منظم تھی۔ یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ ان میں سے زیادہ تحریکوں کو صرف مردوں نے ہی منظم کیا اور ان کی قیادت بھی کی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے میں عورتوں کہ حالات کی اصلاح کیسے ہو گی یہ فیصلہ عورتوں کے اختیار میں نہیں بلکہ مردوں کے ذریعہ ہی کیا جاتا تھا۔ سماجی تحریکوں کی تاریخ میں عزت نفس تحریک ایک ایسی تحریک کے طور پر نمایاں ہے جس میں خواتین نے رویت اور شہرت حاصل کی اور ایک مشعل بردار کا کردار ادا کیا۔ خواتین نے دیگر تحریکوں کے برعکس عزت نفس تحریک میں ایک فعال اور نمایاں کردار انجام دیا، جس میں خواتین کارکنوں کے حصہ رسدی کو کارکن اور اصلاح پسند موجودگی کو کافی وقت گزرنے کے بعد تسلیم کیا گیا۔

8.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- خواتین کے مسائل سے متعلق گفتگو کرتے وقت عزت نفس تحریک کی اہمیت کو سمجھیں گے۔
- مختلف شعبوں میں خواتین کی شرکت کو تسلیم کریں جنھوں نے پورے حوصلے کے ساتھ روایتی مزاحمت کا مقابلہ کیا اور کامیابی کے ساتھ حقوق نسواں کی علمبردار بن کر سامنے آئیں۔
- کس طرح خواتین معاشرے میں اپنے ماتحت مقام کے بارے میں آگاہی حاصل کرتی ہیں اور مساوی حقوق کے لیے احتجاج کرتی ہیں، جان سکیں گے۔
- ان اہم تبدیلیوں کو سمجھیں گے جنہیں خواتین نے خود عزت نفس تحریک کے ذریعے پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔

8.2 عزت نفس تحریک کا پس منظر (Historical Context of the Self-Respect Movement)

1926ء میں عزت نفس تحریک (*Suyamariathai Iyakkam*) کا آغاز پیریار ای۔ وی۔ راماسامی نائکر (Periyar E.V. Ramasamy Naicker) نے تمل معاشرے میں جمہوریت قائم کرنے کے لیے کیا تھا۔تاریخی تحقیق میں مارکسی اور غیر مارکسی دانشوروں کی توجہ مبذول کرنے کی وجہ اس تحریک نے بے پناہ اہمیت حاصل کی۔ عزت نفس تحریک کو نمایاں کرنے کے کئی طریقے ہیں، جیسے احیاء پسند برطانوی نواز، علیحدگی پسند، برہمن مخالف وغیرہ۔ .تاہم اس تحریک کی ایک بنیادی خصوصیت خواتین کی محکومیت کے خلاف اس کا مستقل انحراف ہے۔ یہ تحریک تمل معاشرے میں پھیلے ہوئے وسیع پدرانہ نظام کو ختم کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اپنے ابتدائی مراحل میں عزت نفس تحریک نے خواتین کی آزادی کو اپنی سیاست کا بنیادی مرکز بنایا۔ این۔رام (N. Ram) اور اَرولالن (Arulalan) جیسے مارکسی دانشوروں نے اس بارے میں قیمتی بصیرت فراہم کی ہے۔اس تحریک کا جائزہ لینے پر خواتین کے مسائل پر اس کا تاثر اور ان کو حل کرنے کا طریقہ کار واضح ہوتا ہے۔

8.2.1 تحریک کے نظریات اوران کی ابتداء (Ideas and their Origins of the Movement)

1924 میں پیریار نے کانگریس سے اپنے رشتے توڑ لیے اور تمل معاشرے میں رائج نظریات کے خلاف اپنی آواز بلند کرنا شروع کر دی۔ ان نظریات میں مذہب، ذات پات کا نظام اور پدرانہ نظام شامل تھے۔ انہوں نے اپنے ہم عصروں جیسے گاندھی اور دیگر مصلحین کے جوش وجذبے کی مخالفت کی۔ نیز، انہوں نے ماضی کی شخصیات جیسے سدھارتھ (Siddharth) اور رامانوجن (Ramanujan) کے جوش وجذبے پر بھی سوال اٹھایا۔ 1928 میں، ساؤتھ انڈین ریفارم کانفرنس ('South Indian Reform Conference') میں اپنی تقریر کے دوران انہوں نے تمل روایات کے قدیم پہلوؤں سے مکمل روگردانی کی وکالت کی۔ وہ بنیادی تبدیلیوں پر مضبوطی سے یقین رکھتے تھے، اور عزت نفس اور مساوات پر زور دیتے تھے۔ انہوں نے سماجی اصلاحات پر اپنی مایوسی کا اظہار کیا اور ایک نئی سمت پر زور دیا۔ انہیں یقین تھا کہ عام طرزِ اصلاح حالات کو بدلنے کے لیے کافی نہیں ہو گی، بلکہ سماجی اصلاح اور نئے قوانین کی ضمانت کے لیے موجودہ نظام کے مکمل خاتمے کے بعد تعمیر نو ضروری ہو گی۔

تمل معاشرے کے روایتی نظام کو بہتر بنانے کے لیے پیریار کا عزم خواتین کے مسائل پر ان کے غیر متزلزل موقف کے ذریعے معاشرے کو واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ وہ عزت نفس تحریک کے تحت خواتین کے روایتی مسائل جیسے بیوہ کی دوبارہ شادی، تعلیم نسواں وغیرہ کو حل کرنے کے طریقہ کار سے مطمئن نہیں تھے، کیونکہ وہ پدرانہ نظام کو ختم کرنے میں ناکام رہے۔ انہوں نے یک زوجگی اور عورت کی عفت جیسے پدرانہ عقائد کو چیلنج کیا اور تعلیم نسواں کی وکالت بھی کی۔ انہوں نے اسے روایتی تعلیمی نظام کی نوعیت کی سخت مخالفت کی جس کا نصاب زیادہ تر سلائی، موسیقی، کھانا پکانا، وغیرہ پر مبنی تھا۔ انہیں یقین تھا کہ روایتی تعلیمی ماڈل کا مقصد بنیادی طور پر خواتین کو موثر گھریلو خواتین کے طور پر تیار کرنا تھا۔ انہوں نے خواتین کو معاشی آزادی فراہم نہ کرنے اور صرف ایک لائق خاوند حاصل کرنے کے خیال کو آگے بڑھانے کی بنیاد پر تعلیمی نظام کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ انکے مطابق اس رویے نے تعلیمی نظام کی خواتین کو بااختیار بنانے کی صلاحیت کو مجروح کر دیا۔ ان کے مطابق دو اہم ادارے یعنی شادی اور خاندان پدرانہ نظام کو برقرار رکھنے اور پھلنے پھولنے کی اجازت دیتے ہیں۔ انہوں نے شادی کے ادارے کی مخالفت کی اور اس کے خاتمے پر زور دیا کیونکہ یہ وہ ذریعہ تھا جس کے ذریعے عورتوں کو مردوں کی ملکیت کے طور پر غلام بنایا جاتا تھا۔ 1948 میں مدراس کے وکٹوریہ ہال میں مجلس نسواں سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے شادی اور خاندان کے ادارے کو آقا اور غلام والے تعلقات کے طور پر پیش کیا ہے، جس میں عورتوں کی محکومیت پر اسرار کیا جاتا ہے۔ وہ اس بات کی پرزور حمایت کرتے تھے کہ جب تک خواتین اس طرح کے ازدواجی انتظامات سے آزاد نہیں ہوں گے، ملک تب تک مکمل آزادی حاصل نہیں کر سکتا۔ انہوں نے پدرانہ نظام اور جائیداد کے اختیار کے درمیان تعلق پر مزید زور دیتے ہوئے کہا کہ شادی کے ذریعے خواتین کے لئے بچے پیدا کر کے مردوں کی ملکیت اور خاندانی اثاثے کو محفوظ کرنا لازم قرار دیا گیا ہے۔ انہوں نے کہا کے اس وجہ سے عورتیں مزید ظلم کا باعث بنتی ہیں۔ عورتوں کے حقوق سے متعلق اس بات نے (کہ عورتیں اس بات کا انتخاب کریں کے وہ بچے پیدا کرنا چاہتی ہیں یا نہیں) ان کو ہم عصر مصلحین سے ممتاز کر دیا جو صرف ضبط تولید کی وکالت کر رہے تھے۔ اس وقت کے دیگر مصلحین نے خاندانوں اور اقوام کی فلاح و بہبود پر توجہ دی، جبکہ پیریار نے ضبط تولید کے ساتھ خواتین کی صحت

اور آزادی پر غور کرنے کی اہمیت پر زور دیا۔

انہوں نے دعویٰ کیا کہ روایتی شادیاں، جس میں دولہے کی طرف سے دلہن کے گلے میں تالی یا منگل سوتر باندھا جاتا ہے، محض مردوں کی طرف سے خواتین کو محکوم بنانے کی علامت ہے۔ انھوں نے شادی کی ایک غیر روایتی شکل کی وکالت کی جس میں خواتین، بجائے اس کے کہ روایتی اور ماجی اصولوں پر عمل کریں، اپنے شریک حیات کے انتخاب کا حق استعمال کر سکیں۔ انہوں نے اس تصور کی مذمت کی کہ یک زوجیت کی حمایت کے لیے خواتین کو پاک دامن رہنا چاہیے۔ 1928 میں ان کا پمفلٹ بعنوان 'پین ین ادمیانال' (*Penn Yean Adimaiyanal*) شائع ہوا۔ اس میں خواتین پر 'پتی ورتا' کے رسومات مسلط کرنے کے رواج پر تنقید کی گئی۔ انہوں نے دلیل دی کہ اس رسم کے تحت خواتین کو غیر مشروط طور پر مردوں کے مطیع کیا گیا ہے اور انہیں ہر طرح کی آزادی سے محروم رکھا گیا ہے۔ کلاسیکی تمل ادب، بشمول سلپا تھی کرم (*Silappadikaram*) اور تھروکرال (*Thirukkural*) کو خواتین کی عفت پر زور دینے کے سبب تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ خواتین کی محکومی کو ختم کرنے کا حل طلاق ہو سکتا ہے۔ لہذا انہوں نے طلاق ایکٹ کے ذریعے شادی کی لازمی رجسٹریشن کی وکالت کی۔

ان کے مطابق تمل زبان غیر سنجیدہ تھی کیونکہ اس میں خواتین کے لئے قابل احترام الفاظ کی کمی ہے۔ انہوں نے وسیع پیمانے پر صنف پر مبنی ادب، زبان اور سماج کاری نظام کا تنقیدی جائزہ لیا، جو تمل سماج میں موجود تھا اور جس نے خواتین کو روزمرہ کے حاشیے میں لا کھڑا کیا تھا۔ انہوں نے سماجی بدنامی کا اطلاق کرتے ہوئے رنڈوؤں کے لیے 'وداوان' (Vidavan) اور مرد فاحشہ کے لیے 'ویباچرن' (Vibacharan) کی اصطلاح بنائی۔ 1946 میں تروپتر (Tirupattur) میں ایک خطاب کرتے ہوئے انہوں نے تمل ادب کی مذمت کی کیونکہ وہ خواتین کی جسمانی خد و خال پر بہت زیادہ توجہ مرکوز کرتے ہیں اور خواتین کی فکری صلاحیتوں کو نظر انداز کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات کو بھی برقرار رکھا کہ جب تک خواتین خود مزاحمت و مخالفت نہیں کریں گی تب تک ادبی روایات اور خواتین کی سماجی حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔ ہندومت پر ان کی تنقید پدرانہ نظام کو جائز قرار دینے کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ خواتین کو اپنے پیغام میں انہوں نے ورناشرم دھرم (Varnashrama Dharma) اور ہندو مذہب کی یاد دلائی، جس میں عورتوں کو صرف اصل خدا اور شوہر کی داسی (غلام) سمجھا جاتا تھا، جس نے ان کی عفت کا امتحان لیا لیکن مردوں کا کبھی کوئی امتحان نہیں لیا جاتا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ برہمن پجاریوں نے مذہب اور رسومات کا استعمال عورتوں کی غلامی کو جائز قرار دینے کے لئے کیا ہے۔

پیریار حقوق نسواں کے پرجوش حامی تھے اور انہوں نے اپنی زندگی اس کے فروغ کے لیے وقف کر دی تھی۔ انہوں نے زندگی کے تمام شعبوں میں خواتین کے لیے مساوی مواقع اور سلوک کی وکالت کرتے ہوئے اس مقصد کے لیے مسلسل محنت کی۔ تاہم وہ اکثر حمایت نہ کرنے کی بنیاد پر اپنے ساتھی سیاستدانوں کی تنقید کرتے تھے۔ انہوں نے خواتین کے مسائل پر جسٹس پارٹی کی عدم فعالیت اور چائلڈ میرج ایکٹ کو نافذ کرنے میں ان کی نااہلی پر اپنے اختلاف کا اظہار کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی اور اے۔ پی۔ پاترو (A.P. Patro)

اور دیگر وزراء (جو خواتین کی حیثیت کو بلند کرنے کے لیے اہم قانون سازی کرنے میں ناکام رہے) کے فوری استعفیٰ کا مطالبہ کیا۔ وہ اپنی اہلیہ کے ساتھ زندگی کے مختلف مقامات پر تبلیغ اور عمل کو مربوط کرنے کی اپنی نااہلی پر تنقید کرتے تھے، جس کا ذکر انہوں نے 14 مئی 1993 کو 'کوڈی اراسو' (*Kudi Arasu*) میں شائع ہوئے اپنی بیوی، ناگم مل کے تعزیتی بیان میں کیا ہے۔ امتیازی سلوک اور جبر سے پاک معاشرے کے بارے میں پیریار کے ارادے نے انہیں عزت نفس تحریک قائم کرنے کے لئے متاثر کیا۔ عزت نفس تحریک کے تحت خواتین کے حالات میں اصلاح کے لئے جن تبدیلیوں اور سرگرمیوں پر زور دیا گیا ان میں عزت نفس، شادیاں، جلسوں کا انعقاد، احتجاج اور خواتین کی بیداری شامل ہیں۔ بیداری کے علاوہ تحریک نے خواتین کو بااختیار بنانے اور سماجی مساوات کے مقصد کو آگے بڑھانے کی بھی کوشش کی۔ عوامی تحریکوں میں خواتین کی شمولیت مفید ثابت ہوئی جس سے مثبت سماجی تبدیلیاں آئیں جس کے نتیجے میں ایک زیادہ منصفانہ اور مساوی معاشرہ وجود میں آتا ہے۔

8.3 عزت نفس تحریک کی سرگرمیاں (Activities of the Self-Respect Movement)

8.3.1 عزت نفس شادیاں (Self-Respect Marriages)

1928 میں رضامندی سے کی جانے والی شادیوں، بیواؤں کے لیے دوبارہ شادیوں، اور مختلف غیر برہمن ذاتوں کے درمیان شادیوں کو فروغ دینے کے لیے عزت نفس تحریک نے عزت نفس شادی پروگرام کا آغاز کیا۔ اس مہم کا مقصد سماجی مساوات اور ہندوؤں کے روایتی ازدواجی طور طریقے کا جائزہ لینا اور نمایاں طور پر معاشرے میں تبدیلی لانا تھا۔ کوڈی اراسو جو اس تحریک کا ترجمان تھا، اکثر ان شادیوں کے واقعات کو شائع کرتا تھا۔ عزت نفس تحریک نے عقلی اصولوں کی پیروی کی اور اپنی زیادہ تر شادیوں کا اہتمام ناشائستہ اوقات کے دوران، جسے ''راہو'' کلام بھی کہا جاتا ہے' میں انجام دیا۔ کچھ شادیاں آدھی رات کو بھی ہوئیں جو کہ ہندو روایت میں ایک ناخوشگوار وقت سمجھا جاتا ہے۔ ایسا کرنے کے پیچھے تحریک کا مقصد پدرانہ روایات کو چیلنج کرنا اور توڑنا تھا۔ پیریار کی بیوی ناگ مل نے روایتی ہندو شادیوں میں تالی جیسی رسومات کی شدید مذمت کی جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ رسمیں عورتوں کو مردوں کے تابع کرنے کے لئے بنائی گی تھیں۔ اس کے برعکس، عزت نفس تحریک کے تحت شادیوں میں انگوٹھیوں کا تبادلہ شامل تھا اور ایک پختہ عہد جس میں دوستی اور مساوات کی اہمیت پر زور دیا جاتا تھا۔ روایتی اصطلاحات یعنی 'شوہر' اور 'بیوی' استعمال کرنے کے بجائے یہ جوڑے ایک دوسرے کو کامریڈ یا ساتھی کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔ ان شادیوں کے عظیم الشان سیاسی تقریبات اور شادی کے مقامات عزت نفس تحریک کے نظریات اور سرگرمیوں کو اجاگر کرنے والے پوسٹرز سے ڈھکے ہوتے تھے۔ عزت نفس تحریک کے کارکنان نے شادی شدہ لوگوں کے جلوس منعقد کیے۔ جلوس کا مقصد بیوہ کی دوبارہ شادی اور عزت نفس شادیوں کی اہمیت کو اجاگر کرنا اور انکی اہمیت پر زور دینا تھا۔

شادی کے مقام پر ایک دلچسپ سوال و جواب کی نشست کا انعقاد ہوتا تھا جس میں صنفی کردار، رشتے، شادی اور خواتین کی آزادی سمیت متعدد موضوعات پر کارکنوں اور عام لوگوں کو نہ صرف بحث کرنے بلکہ دفاع کرنے کا موقع بھی دیا جاتا تھا۔ تمام شادیاں بغیر کسی استثنا

کے یا تو کسی سیاستداں کی رہائش گاہ پر یا عزت نفس تحریک کے مرکز میں یا کسی نچلی ذات سے تعلق رکھنے والے گھر پر منعقد ہوتی تھی۔ شادیوں میں تحریک کے کارکنوں بالخصوص خواتین کارکنان نے شرکت کی، جو خواتین کی آزادی سے متعلق موضوعات پر گفتگو اور قانونی تحفظات کی وکالت کرتی تھیں۔ ایسے ہی ایک موقع پر کسی نے پیریار سے دوسری شادی کی حمایت پر تحریک کے موقف کے بارے میں پوچھا۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ مرد اور خواتین دونوں اپنی پہلی یا دوسری شادی میں اپنے ساتھیوں کو منتخب کرنے کا مساوی حق رکھتے ہیں، اور بتایا کہ شادی ایک ابدی ربط نہیں ہے جیسا کہ ہندو صحیفوں میں بیان کیا گیا ہے، بلکہ ایک عارضی تعلق ہے۔ کسی بھی زیادتی سے بچنے کے لیے طلاق کا بھی اختیار ہونا چاہیے۔ پیریار نے تحریک کو مقبول بنانے کے لیے عزت نفس شادیوں میں خود شرکت کی۔ اس طرح، تحریک کے ذریعے تیس سالوں میں تمل علاقوں میں کئی عزت نفس شادیاں منعقد کی گئیں، جن میں کچھ شادیوں کا مقصد آزادئ نسواں کو فروغ دینا تھا اور دیگر شادیوں کا مقصد برہمن بالادستی اور سنسکرت صحیفوں کی مخالفت کرنا تھا۔ 1931 میں پیریار نے ایک شادی میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ وہ شادی جو پادریوں اور رسومات کی مخالفت کرتی ہے عزت نفس شادی کہلائی جاتی ہیں۔ انہوں نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ تحریک کا حتمی مقصد وقت کے ساتھ شادیوں کی روایت کو ختم کرنا ہے۔

8.3.2 اجلاس (Self-Respect Conferences)

صوبائی اور ضلعی دونوں سطحوں پر اجلاس کا انعقاد کر کے عزت نفس تحریک نے اپنے مقاصد کو مضبوط بنایا اور وسیع کیا۔ ان سرگرمیوں میں متحرک جلوس، تحریک کے نظریہ کے فروغ کے لیے بیباک تقریریں، اور مختلف سیاسی معاملات پر غیر متزلزل قرار دادیں جاری کرنا شامل تھا۔ ان اجلاس نے خواتین کے مسائل کو حل کرنے اور خواتین کی سیاسی شمولیت کو فروغ دینے کے لیے مواقع فراہم کیے۔ 1929 میں مدراس کے قریب، چنگل پٹ (Chengalpattu) میں عزت نفس تحریک کے پہلے صوبائی جلسہ کا انعقاد کیا گیا جہاں تحریک کے ممبران نے سائمن کمیشن، ذات پات کی بنیاد پر جبر، شادی، مذہبی ادارے، اور مردوں اور عورتوں کے لیے جائیداد کے مساوی حقوق کا مطالبہ، جیسے اہم موضوعات پر بیباکی سے خطاب کیا۔ اس کانفرنس کے تحت دو اضافی کانفرنسیں منعقد کی گئیں؛ ایک نوجوانوں کے لیے اور دوسری خواتین کے لیے۔ پیریار کا خیال تھا کہ خواتین صرف اپنی کوششوں سے ہی آزادی حاصل کر سکتی ہیں۔ انہوں نے عورتوں کی آزادی کی وکالت کرنے والے مردوں کی سختی سے مخالفت کی، اور دلیل دی کہ ایسی کوششیں صرف مزید محکومیت کو تقویت دیتی ہیں۔

خواتین کے اجلاس میں بااختیار خواتین کارکنوں نے بحث کی قیادت کی، اور صنفی مساوات کو فروغ دینے اور خواتین کی سماجی، اقتصادی اور سیاسی حقوق کی بہتری کے لیے تعمیری اقدامات تجویز کیے۔ ان کی تجاویز میں لڑکیوں کے لیے 16 سال کی عمر تک لازمی تعلیم، بچوں کی شادی کے خلاف قوانین کا نفاذ، طلاق کے حقوق کی حمایت، جائیداد کے مساوی حقوق اور دیوداسی بل کا نفاذ (جس سے کم عمر لڑکیوں کو جسم فروشی سے روکا جا سکے) شامل تھے۔ خواتین کے مسائل عزت نفس تحریک کے عام جلسوں اور نوجوانوں کے جلسوں میں بھی زیر بحث آئے۔ نوجوانوں کے جلسوں کا مقصد نوجوانوں کی بیواؤں، دیوداسیوں اور دوسری ذاتوں سے شادی کرنے کے لئے حوصلہ افزائی کرنا تھا۔ بعد کے سال میں اہم عزت نفس اجلاس کے تحت خواتین کے لیے الگ جلسوں کا انعقاد کیا جانے لگا۔ اس نے مزید متنوع نقطہ نظر اور بااختیار خواتین

کو ان کے خیالات اور تجربات ساجھا کرنے کا موقع دیا۔ 1931 میں ویرودونگر (Virudunagar) میں منعقد ہوئے خواتین کے دوسرے جلسے میں ممبران نے خواتین کے مختلف مسائل کو شامل کرنے کے لیے اپنی توجہ کو مزید وسعت دی۔ اس جلسے میں خواتین کو شعبہ تعلیم اور ڈاکٹری کے بغیر دیگر پیشوں جیسے فوج اور پولیس میں شمولیت کی وکالت کی گئی۔ مزید برآں، کانفرنس نے مطالبہ کیا کہ مقامی مجسٹریٹس ایسے مندروں کی نشاندہی کریں جو کہ دیوداسی نظام کی توثیق اور حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ خواتین کارکنان کا کردار صرف خواتین کانفرنسوں میں شرکت تک محدود نہیں تھا بلکہ ان کی توجہ خواتین کے مسائل پر بھی مرکوز تھی۔ انہوں نے عام اور نوجوانوں کے جلسے میں بھی سرگرمی سے حصہ لیا۔ حوصلہ افزائی کی خاطر خواتین کو اپنے مسائل کے بارے میں آواز اٹھانے کے لیے جلسوں میں افتتاحی خطابات اکثر خواتین کارکنوں کو اعزاز کے طور پر سونپے جاتے تھے۔ 1931 میں، ویرودونگر میں منعقد ہوئے تیسرے عزت نفس جلسے میں اندرانی بالاسوبرامنیم (Indrani Balasubramaniam) نے افتتاحی تقریر کی تھی۔ اگلے سال 1932 میں ٹی۔ ایس۔ کنچیدم (T.S. Kunchidam) نے جلسے کا افتتاح کیا، 1933 میں نیلاوتی (Neelavathi) نے، اور اس کے بعد دیگر خواتین نے یہ کام انجام دیا۔

تحریکوں اور کانفرنسوں میں خواتین کی فعال شمولیت پیریار کی مسلسل کوششوں کا براہ راست نتیجہ تھا۔ انہوں نے جلسے کے دوران تمام خواتین کارکنوں کو چند الفاظ بولنے اور حصہ لینے کے لئے بھرپور حوصلہ افزائی کی، خواہ ان کے اندر بولنے کی صلاحیت ہو یا نہ ہو۔ اس طرح، عزت نفس تحریک میں شامل ہو کر خواتین عوامی تقریر میں ماہر ہو گئیں، جو کہ دیگر عصری تحریکوں کے مقابلے میں منفرد تھا جہاں خواتین صرف مردوں کا ساتھ دیتی تھیں۔ 1938 میں ای۔ وی۔ راما سوامی (E.V. Ramasamy) کو پروگریسو وومنس ایسوسی ایشن ('Progressive Women's Association') کے مدراس جلسے کے دوران 'پیریار' (Periyar) کا خطاب دیا گیا تھا۔ تمل ناڈو کے صوبائی جلسے کی انتظامیہ کمیٹی کی مرکزی کونسل کے لیے خواتین کارکنوں کو سالانہ طور پر منتخب کیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر، 1931ء میں اندرانی بالاسوبرامنیم کو ویردونگر میں منعقدہ تیسرے صوبائی جلسے کے دوران کونسل کارکن منتخب کیا گیا۔ نیلاوتی اور کے۔ کنچیدم کو دو سال بعد ایروڈ میں منعقد ہوئی سمادھرما پارٹی ('Samadharma Party') کے دوران، دیہاتوں میں عزت نفس لیگ قائم کرنے کے لئے پروپیگنڈہ سکریٹریوں کے طور پر منتخب کیا گیا تھا۔ عزت نفس تحریک کی خواتین ممبران نے دونوں غیر احتجاجی پروگراموں (یعنی اجلاس اور عوامی تحریک) میں حصّہ لیا۔

ہندی مخالف تحریک کے دوران، جو 1937 کے اواخر سے 1940 کے اوائل تک جاری رہی، خواتین نے جوش و خروش سے تمل جھنڈے والی ساڑیاں پہنیں اور جلوسوں میں ہندی مخالف اور تمل نواز نعرے بلند کئے۔ انہوں نے تحریک کی طرف سے منظم کے گئے عوامی جلسوں سے بھی خطاب کیا۔ 11 ستمبر 1938 کو مدراس کے ٹرپلیکین بیچ (Triplicane Beach) پر علامتی تمل فوج کے استقبال کے لئے ایک بڑا عوامی اجتماع منعقد ہوا۔ فوج نے تریچینوپولی ضلع سے مدراس تک ہندی مخالف پیغامات پھیلاتے ہوئے پیدل مارچ کیا۔ اس میں چار خواتین کارکن نے مجمع سے خطاب کیا، جن میں راما مرتھم امایار (Ramamirtham Ammaiyar)، نارائنی امایار (Narayani Ammaiyar)، وا۔ با۔ تھماریکنی امایار (Va. Ba. Thamaraikaani Ammaiyar) اور منا گرہ

ازہاگیار(Munnagrah Azhagiyar) شامل تھیں۔ خواتین کارکنوں نے جیل جانے والے مرد ساتھیوں کوالوداع کرنے کے لیےالوداعی تقریب کا بھی اہتمام کیا۔

تمل پرچم کے ساتھ ساڑیاں پہنے ہوئے خواتین کے ایک گروپ نے پیتھونایاکن پٹائی (Pethu Nayakan Pettai) کے کاسی وشواناتھن مندر سے ہندو تھیولوجیکل اسکول تک ایک جلوس میں مارچ کیا۔ انہوں نے بھاراتھی داسن کا لکھا ہوا ایک پرجوش گانا گایا جس میں زبان کی حفاظت کے لئے تمل فوج کو طلب کیا گیا۔ سفر کے دوران کئی مقامات پر ان کا استقبال کیا گیا اور انہیں پھولوں کے ہار پہنائے گئے۔ انہیں اسکول میں دھرنا دینے پر گرفتار کیا گیا اور 50 روپیہ جرمانہ ادا کرنے کے بجائے چھ ہفتوں کے لیے قید کیا گیا۔ اس دوران مختلف وقفوں پر خواتین کارکنوں کے کئی گروہوں کو بھی گرفتار کیا گیا۔ اس احتجاج کے دوران مجموعی طور پر 73 خواتین کو قید کیا گیا۔ ان میں سے کئی کوانکے بچوں سمیت گرفتار کیا گیا۔ عزت نفس تحریک کی طرف سے شائع ہونے والا اخبار کوڈی اراسو نے بڑے پیمانے پر ان کی شرکت، عدالت میں دلائل اور تصاویر کا احاطہ کیا۔ اس بغاوت کے دوران پیریار کو بھی خواتین کو اکسانے کے الزام میں حراست میں لیا گیا۔ اس احتجاج نے سی۔ راجگوپالاچاری کی قیادت میں کانگریس کی وزارت پر دباؤڈالا کہ وہ اسکولوں میں ہندی کو بطور لازمی مضمون کا فیصلہ واپس لے۔

8.4 خواتین کارکنوں کے درمیان بیداری (Awareness among the Women Activists)

سیاسی سرگرمی میں خواتین کی شمولیت کو فروغ دینا عزت نفس تحریک کا ایک اور اہم تعاون تھا۔ خواتین پر اس تحریک کا اثر بیواؤں یا جو اپنی حیثیت کی وجہ سے پہلے سماجی طور پر مستثنیٰ سمجھیں جاتی تھیں، اس تحریک کے تبدیلی کے اثرات اس تحریک کارکن بننے کے بعد ان کی زندگیوں میں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ وقت کے ساتھ، یہ خواتین عزت نفس تحریک میں اہم شخصیات بن کر ابھریں اور اس مہم میں اہم کردار ادا کیا۔ ایسی ہی ایک خاتون مووالور رامامرتھم عمائیر(Moovalur Ramamirtham Ammaiyar) تھی، جن کی پیدائش 1883 میں اسائ ویلالار ذات میں ہوئی جس میں دیوداسیوں کو تیار کیا جاتا تھا اور چھوٹی عمر سے ہی اس پیشے سے متعارف کرایا جاتا تھا۔ 1925ء میں کڈی اراسو میں انہوں نے عزت نفس تحریک کی ایک رکن کے طور پر اپنی زندگی اور سرگرمی کا ایک مقالہ لکھا۔ اس مقالے میں انہوں نے بتایا کہ کس طرح ان کے والدین نے انہیں دیوداسی بننے پر مجبور کیا، دیوداسی رسم ورواج کی نوعیت اور خصوصیات کیا ہیں، اور اس کی تائید کرنے والی مذہبی تحریروں کی بھی بات کی جو اس ناقابل قبول رسم کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ اپنے ذاتی تجربے سے انہیں یہ احساس ہوا کہ مردوں نے خواتین کو اپنی بے جا خوشیوں اور ذاتی مفاد کے لیے اس توہین آمیز پیشے میں ملوث ہونے پر مجبور کیا۔ اس احساس اور بیداری کی وجہ سے انہوں نے دیوداسی کی حقیر زندگی کو چھوڑ کر اپنی مرضی سے ایک موسیقار، سویمبو پلائی سے شادی کرلی۔ تاہم ان کی شادی کے نتیجے میں انہیں اپنے لوگوں نے اپنی برادری سے باہر نکال دیا۔ رامامیرتھم امائیار(Ramamirtam Ammaiyar) انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہوئی اور دیوداسیوں پر خاص توجہ کے ساتھ تمل معاشرے میں خواتین کی حیثیت کو بہتر بنانے کے لئے کام کیا۔ 1921 میں انہوں نے میورام میں گاندھی سے ملاقات کی اور اس ملاقات نے انہیں کانگریس میں مزید فعال ہونے کی ترغیب دی۔ انہوں نے گاندھی کا ایک خط

بھی حاصل کیا جس میں دیوداسی کے رواج کو ختم کرنے کی کوششوں کی تعریف کی گئی تھی۔ تاہم بعد میں انہوں نے عزت نفس تحریک میں شامل ہونے کے لئے کانگریس چھوڑ دیا۔

تحریک کے مختلف جلسوں میں رامامیر تھم امائیار نے اس بات پر زور دیا کہ ہندو مذہب اور اونچی ذات سے تعلق رکھنے والے مردوں نے کیسے عورتوں کی غلامی کو جائز قرار دیا۔ انہوں نے متعدد مختلف جگہوں پر عزت نفس شادیوں کو منظم کیا اور خطاب بھی کیا۔ ایک اہم شادی جس کا انہوں نے منصوبہ بنایا، وہ شیواگامی اور چدمبرانار کی دوسری شادی تھی۔ انہوں نے ہندی مخالف پیغامات عام کرنے کے لئے یکم اگست 1938 کو ترچی (Trichy) سے پدیاترا کا (Padyatra) آغاز کیا۔ یہ سفر 577 میل پر محیط تھا، جس میں 87 عوامی جلسے شامل تھے، اور 42 دنوں کے بعد مدراس میں اختتام پذیر ہوا، جس کے بعد میں انھیں گرفتار کر لیا گیا۔ وہ خواتین کے مقام، اچھوت اور غریبوں کے اقتصادی استحصال کے بارے میں کوڈی اراسو میں باقاعدگی سے لکھتی تھیں۔ صرف تیسری تک بنیادی تعلیم حاصل کرنے کے باوجود انہوں نے 1936 میں دیوداسی کی رسم کو ختم کرنے کے ارادے سے تمل میں 303 صفحات پر مشتمل ایک لمبی ناول 'تسیکالن موسوالائی الا تھومتی پیترایز' (*The Treacherous Net of the Dasis or, A Minor Grown Wise*) لکھی۔ یہ نیم سوانح عمری ناول دو دیوداسی بہنوں کے تجربات بیان کرتی ہے جنہیں دولت مند امراء نے استحصال کا نشانہ بنایا تھا۔ بالآخر ان بہنوں نے دیوداسی کا پیشہ چھوڑ کر دیوداسی نظام کے لیے دیوداسیگل مینترا سنگم ('Federation for the Progress of Devadasis') قائم کی۔ اپنی تحریر میں وہ اس بات کی شدید مذمت اور تنقید کرتی ہے کہ کس طرح قدیم زمانے میں مندر کے پجاریوں، بادشاہوں اور جاگیر داروں نے فن کے نام پر لڑکیوں کو جسم فروشی میں ملوث ہونے کی ترغیب دی اور کس طرح خواتین کو تمام شعبوں میں دبایا جاتا تھا۔ یہ محکومی مذہب اور شاستروں کے ذریعے جائز کی گئی، جو اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر مذہبی رہنماؤں اور مصلحین نے اس کی مخالفت کی۔ وہ سمجھ گئے تھے کہ دیوداسی نظام سے زیادہ سامراجیت اور برہمنیت کی مخالفت کرنا آسان ہے۔ اپنی دیگر افسانوی تحریروں یعنی دراوڑا ناڈو (Dravida Nadu) اور دمینتی (Damayaniti) میں بھی انہوں نے دیوداسی نظام پر غور و فکر کیا۔ حالانکہ 1949 میں انہوں نے عزت نفس تحریک سے استعفیٰ دے دیا، جس کا نام 1944 میں تبدیل کر کے دراوڑ کلگم (Dravida Kazhagam) رکھا گیا۔ اس کے بعد وہ دراوڑا کالگم میں شامل ہوگئی، جس کی بنیاد سی۔ این۔ انادورائی نے رکھی تھی۔ ان کے استعفیٰ کا سبب پیریار کا ساٹھ سال کی عمر میں بیس سال کی لڑکی سے شادی کرنے کا فیصلہ تھا۔ انہوں نے دوسروں کے سامنے نہ صرف اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا، بلکہ پیریار کے اس فعل کی عوامی سطح پر مذمت بھی کی۔ 20 سال کی دوستی کے باوجود ان کے مقصد کے لئے مستحکم ارادے نے انہیں پیریار سے الگ کر دیا۔

8.5 قومی تحریک اور عزت نفس تحریک کے درمیان ایک موازنہ

(A Comparison between the National and the Self-Respect Movements)

خواتین کے مسائل کے بارے میں عزت نفس تحریک کے نقطہ نظر کو عصری سیاسی اور قومی تحریک سے موازنہ کر کے بخوبی سمجھا

جا سکتا ہے۔ پارتھا چڑجی نے اپنے مضمون 'The Nationalist Resolution of the Women's Question' میں بتایا ہے کہ کس طرح قوم پرست تحریک نے پدرانہ نظام کے اندر خواتین کے مسائل کو حکمت عملی سے حل کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ قوم پرست رہنما مغربی مادی ثقافت کے دلدادہ تھے لیکن انہوں نے ایسے غیر مادی پہلوؤں کو مسترد کیا جو قومی شناخت کے لیے خطرہ ثابت ہو سکتے تھے۔ ان کے لیے گھر ایک مقدس جگہ تھی جو ہر کسی سماجی برائی سے پاک ہونا چاہیے، اور خواتین اپنے ایثار، لگن، ہمدردی، صبر، محبت اور محنت جیسی صفات کے ساتھ اس کی پاکیزگی اور عفت کی دیکھ بھال کی ذمہ داری تھی۔ قوم پرستوں نے اس نئے پدرانہ نظام کے اندر اصلاح کو متعارف کرایا۔ انہوں نے خواتین کو تعلیم حاصل کرنے، عوامی ٹرانسپورٹ استعمال کرنے، عوامی تقریبات میں شرکت کرنے، اور اپنے گھروں سے باہر نوکری کرنے کی اجازت تو دے دی لیکن ان سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ وہ نئے پدرانہ حدود کے اندر رہیں۔

1920 کے بعد سے متعارف کرائے گئے اس نئے پدرانہ نظام نے خواتین کو استعمار کے خلاف جدوجہد میں حصہ لینے کے لیے متحرک کیا۔ خواتین کے روایتی کردار، جس میں پرورش کرنے والی ماں، فرمانبردار بیٹی، اور خدا سے ڈرنے والی پاک دامن بیویاں شامل ہیں، کو عوامی میدان میں خواتین کی شمولیت کو شامل کرنے کے لیے وسعت دی گئی۔ اس نئے پدرانہ نظام کا نچوڑ 1927 میں شائع ہونے والی 'پینن پیرومائی' (*Women's Pride*) میں بیان کیا گیا۔ اس کتاب (*Penin Perumai*) میں تھروی کلیان سندرم، ایک مشہور تمل مصنف اور قومی کارکن، نے نسائیت میں شامل خصوصیات جیسے صبر، برداشت، قربانی، بے لوثی، خوبصورتی اور محبت کی روایت کو زندہ کیا۔ انہوں نے مادریت کو نسوانیت کے ایک لازمی پہلو کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ لڑکیوں کو چاہیے کہ وہ روایتی اقدار اور گھریلو مہارتیں سیکھیں جیسے کھانا پکانا اور سلائی کرنا۔ صرف مرد ہی نہیں بلکہ خواتین بھی اس نئے پدرانہ نظام کی وکالت کر رہی تھیں، جیسے کہ متولکشمی ریڈی جو ویمنس انڈیا ایسوسی ایشن کی ایک ممتاز رکن اور دیوداسی نظام کو ختم کرنے کی کوششوں کے لیے مشہور تھی۔ ان کی دیوداسی نظام کی مخالفت بھی قدامت پسندانہ عقیدے سے پیدا ہوئی کہ یہ خواتین کو نیک بیویاں بننے سے روکتا ہے۔ وہ طب کے پیشے سے تعلق رکھنے کے باوجود مانع حمل کے بارے میں روایتی خیالات رکھتی تھی۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر تھیں کہ امتناع حمل اور خواتین کی آزادی کیسے ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ مانتی تھی کہ برہماچاریہ کے گاندھیائی اصول پر مبنی خود پر قابو رکھنا ضبط تولید کی سب سے بہترین شکل ہے۔

کچھ قوم پرست رہنماؤں میں بعض ثقافتی رسومات، بشمول دیوداسی نظام کو محفوظ رکھنے کا رجحان تھا۔ مثال کے طور پر جب متولکشمی ریڈی نے دیوداسی نظام کے خاتمے کا مسئلہ اٹھایا تو سی۔ راجگوپالاچاری، تمل ناڈو کانگریس کمیٹی کے صدر نے بحث میں حصہ لینے سے انکار کر دیا۔ اس کے برعکس، ستیہ مورتی (Satyamurthy) نے دلیل دی کہ دیوداسی ملک کے فن اور ثقافت کی علامت ہے۔ اس لیے اس نظام کو برقرار رکھنا لازمی ہے اور ہر دیوداسی کو ایک لڑکی مستقبل کے لیے بطور دیوداسی وقف کرنی چاہیے۔ انہوں نے بچپن کی شادی کے روک تھام کے قانون پر یہ دلیل دیتے ہوئے سخت اعتراض کیا کہ اس سے ہندوؤں کے مذہبی عقائد مجروح ہوں گے۔ واضح رہے کہ قوم پرست تحریکیں نہ صرف پدرشاہی ادارے کو تنقید کا نشانہ بنانے میں ناکام رہیں بلکہ اس کے بجائے اسے معاشرے کا ایک لازمی حصہ قرار دیا۔ عزت نفس تحریک اور قوم پرست تحریک کے خواتین کے حقوق کے حوالے سے اختلافات بالکل عیاں تھے۔ جب پیریار اور ان کے پیروکاروں نے روایتی پدرانہ

نظام پر سوال اٹھایا تب قوم پرستوں نے قوم پرستی اور قومی شناخت کے نام پر پدرانہ نظام کے تحفظ کا انتخاب کیا۔ جب عزت نفس تحریک کا مقصد پدرانہ نظام کو چیلنج کرنے کے لیے خواتین کو بااختیار بنانا تھا، تب قوم پرستوں نے پدرانہ نظام کو برقرار رکھنے کے لیے سیاست میں خواتین کو شامل کرلیا۔

لیکن واضح رہے کہ اگرچہ عزت نفس تحریک کے کارکنان پدرانہ اقدار کے خلاف جدوجہد کے لیے وقف تھے، لیکن اس کے اراکین کے درمیان پدرانہ نظام کے مخالف شعور یکساں طور پر نہیں پھیل سکا۔ پدرانہ ذہنیت جو تحریک کے اندر فعال تھی وہ آخر تک واضح ہو گئی۔ اراکین اب ایک دوسرے کو 'ٹھوزر (کامریڈ)' نہیں کہتے جو وہ تحریک کے ابتدائی دور میں کہا کرتے تھے۔ بلکہ 1944 میں دراوڑ کلگم (Dravida Kazhagam) کے قیام کے بعد خواتین کو ماں اور بہن کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ ہندی مخالف احتجاج کے دوران خواتین کارکنوں کو عوامی اجلاس اور تقریبات میں ان کے والد اور شوہروں کے کارناموں کی بنیاد پر متعارف کرایا گیا۔ خواتین کارکنان اپنا موازنہ تمل ادب سے تعلق رکھنے والی ایک نیک عورت کانگی سے کرنے لگیں۔ انہوں نے تمل زبان کی پاکیزگی اور تحفظ کے لیے خواتین کے تعاون پر زور دیا۔ 1945 میں تریچینو پلی جلسے میں دراوڑا کازگم کے مقاصد نے واضح طور پر خواتین کے مسائل پر توجہ نہیں دی۔ پارٹی سرگرمیوں میں ان کی شرکت کے لئے حوصلہ افزائی کی گئی۔ یہ مثالیں واضح کرتی ہیں کہ اگرچہ عزت نفس تحریک نے پدرانہ نظام کے خلاف جدوجہد کی لیکن وہ اپنے پیروکاروں کے درمیان بھی ایک نئی پدرانہ مخالف ذہنیت کو فروغ دینے میں ناکام رہی۔ وہ روایتی نظریات جو پدرانہ اصولوں کو برقرار رکھتے تھے تحریک کے اندر اب بھی موجود تھے اور مختلف مواقع پر واضح ہو جاتے تھے۔

8.6 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد آپ اصلاحی تحریکوں میں عزت نفس تحریک کے کردار کو سمجھیں گے جس نے تمل ناڈو میں خواتین کی حیثیت کو بڑھوتری دینے اور آگاہی پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ 1924 میں کانگریس کے ساتھ تعلقات منقطع کرنے کے بعد، پیریار نے دھرم، ذات پات اور پدر شاہی کے خلاف آواز اٹھانا شروع کی، جو تمل معاشرے میں موجود تھے۔ 1928 میں ساؤتھ انڈین ریفارم کانفرنس میں، انہوں نے تمل معاشرے کے پرانے پہلوؤں کو نظرانداز کرنے کی وکالت کی؛ اور عزت نفس، برابری اور ترقی کے لئے انقلابی تبدیلیوں کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دو اہم قدم اٹھائے: عزت نفس شادیاں اور کانفرنسیں۔ عزت نفس شادی کا مقصد سماجی برابری حاصل کرنا، ہندو مسلمانوں کے روایتی شادی کی مساواتی عمل پر سوال کھڑا کرنا اور آخرکار معاشرے میں نمایاں تبدیلیاں لانا تھا۔ اس تحریک کے ذریعے تمل علاقوں میں تین دہائیوں کے دوران بہت سی عزت نفس شادیاں منظم کی گئیں۔ ان میں سے کچھ شادیاں خواتین کی آزادی کو بڑھانے کے لئے کی گئیں، تو کچھ برہمنی بالادستی اور سنسکرت کی مقدس کتابوں کے خلاف تھیں۔ عزت نفس صوبائی کانفرنس کے ساتھ، دو اضافی کانفرنسیں بھی منظم ہوئیں: ایک نوجوان کانفرنس اور دوسری خواتین کانفرنس۔ پیریار کا یقین تھا کہ خواتین صرف اپنی کوششوں کے ذریعے ہی آزادی حاصل کرسکتی ہیں۔ لہذا، انہوں نے خواتین کی شرکت کے ذریعے خواتین کی آزادی کا مطالبہ بھی کیا۔ خواتین

اور نوجوانوں کی کانفرنسوں میں خواتین فعالیت سے شرکت کیا، جس نے انہیں نہ صرف ایک سیاسی میدان فراہم کیا بلکہ انہیں مختلف احتجاجوں میں بھی شرکت کرنے اور ان میں اہم کردار ادا کرنے کی قوت بھی دے دی۔ اس لحاظ سے عزت نفس تحریک قومی تحریک سے مختلف تھی جس میں خواتین کو ''نئی پدر شاہی'' کے اصطلاح میں دوبارہ متعارف کیا گیا ہے۔ البتہ ہندی مخالف احتجاج کے دوران، خواتین کی حیثیت کے ساتھ دوبارہ سمجھوتا کیا گیا اور خواتین نے خود کو روایتی ادبی اصطلاح ''کانگی'' کے ساتھ منسوب کرنا شروع کیا۔ دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جنسی شناخت لسانی شناخت کے سامنے جھک گئی یا دستبردار ہو گئی۔

8.7 کلیدی الفاظ (Keywords)

پدر شاہی (Patriarchy)

عزت نفس تحریک (Self-Respect Movement)

عزت نفس شادیاں (Self-Respect Marriages)

بچوں کی شادی (Child Marriages)

دیوداسی نظام (*Devadasi* System)

بیواؤں کی دوبارہ شادی (Widow Remarriage)

8.8 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

8.8.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. عزت نفس تحریک کی بنیاد کس نے ڈالی؟
2. عزت نفس تحریک کے بنیادی مقاصد کو بیان کریں۔
3. عزت نفس تحریک نے کون سا اخبار شروع کیا تھا؟
4. لفظ 'پیریار' کا معنی کیا ہے؟
5. پیریار کا پورا نام کیا ہے؟
6. اس کتابچے کا نام بتائیے جس میں پیریار نے پدر شاہی کی تنقید کی تھی؟
7. رامامیرتھم امائیار کی ناول کا نام لکھیے۔
8. پینین پیرومائی (*Penian Perumai*) کا مصنف کون ہے؟
9. دراوڑ کلگم ('Dravida Kazgaham') کی بنیاد کب ڈالی گئی؟
10. متولکشمی ریڈی کس تحریک سے وابستہ تھی؟

8.8.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. عزت نفس تحریک نے خواتین کے روایتی کردار کو کس طرح متاثر کیا؟
2. ہندی مخالف احتجاج میں خواتین کے کردار پر روشنی ڈالیے۔
3. قوم پرست رہنماؤں کی ''نئی پدر شاہی'' پر ایک نوٹ لکھیے۔
4. خواتین کی صورتحال سے متعلق پیریار کا موقف دیگر عصری مصلحین سے کیسے مختلف تھا؟
5. عزت نفس تحریک کے بارے میں جانکاری پھیلانے میں کودی اراسو کے کردار پر روشنی ڈالیے۔

8.8.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. عزت نفس تحریک اور قومی تحریک کا موازنہ کرکے مثالوں کے ذریعے سمجھایئے کہ خواتین کی آزادی اور بااختیاری کا حقیقی حمایتی کون تھا؟
2. حقوق نسواں کی حصولیابی میں خواتین کانفرنسوں کے کردار کو نمایاں کیجیے۔
3. عزت نفس تحریک کے تاریخی پس منظر پر ایک مضمون لکھیے۔

8.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Anandhi, S., 'Women's Question in the Dravidian Movement c. 1925–1948', *Social Scientist*, 1991.
2. Anandhi, S., 'Representing Devadasis: 'Dasigal Mosavalai' as a Radical Text', *Economic and Political Weekly*, Annual Number, March 1991.
3. Chatterjee, Partha, 'The Nationalist Resolution of the Women's Question' in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Kali for Women, New Delhi, 1989.
4. Geetha, V. and S.V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millennium*: *From Iyothee Thass to Periyar*, Samya, Calcutta, 1998.
5. Kannabiran, Kalpana and Vasanth Kannabiran, *Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit*: *Devadasi Reform in Colonial India*, Kali for Women, New Delhi, 2003.
6. Mani, Braj Ranjan, *Debrahmanising History*: *Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi, 2005.
7. Pandian, M.S.S., *Brahmin & Non-Brahmin*: *Genealogies of the Tamil Political Present*, Permanent Black, Ranikhet, 2007.
8. Sreenivas, Mytheli, *Wives, Widows and Concubines*: *The Conjugal Family Ideal in Colonial India*, Orient Blackswan, Hyderabad, 2009.
9. Veeramani, K. (Comp.), *Collected Works of Periyar E.V.R.*, The Periyar Self-Respect Propaganda Institution, Chennai, 2005 (first pub. in 1981).

اکائی 9۔ دیوداسیاں اور طوائفیں

(Devdasis and Courtesans)

اکائی کے اجزاء

9.0 تمہید

9.1 مقاصد

9.2 دیوداسیوں کی تاریخ

9.3 دیوداسیوں کی رسمی اور غیر رسمی ذمہ داریاں

9.4 سترہویں صدی میں دیوداسیوں کے حالات

9.5 اٹھارویں صدی میں دیوداسیوں کے حالات

9.6 استعماریت کے اثرات

9.7 انیسویں صدی کے اوائل میں دیوداسیوں کے لیے ضابطہ اخلاق

9.8 رقص کا مظاہرہ

9.9 دیوداسی اور اخلاقیات

9.10 قومی تعمیر اور دیوداسی نظام

9.11 طوائف: حاشیائی خواتین

9.12 دکن میں طوائف

9.13 قطب شاہی عہد میں طوائف

9.14 آصف شاہی عہد میں طوائف

9.15 مہالقا بائی چندا

9.16 طوائف کلچر کا زوال

9.17 اکتسابی نتائج

9.18 کلیدی الفاظ

9.19 نمونہ امتحانی سوالات
9.20 تجویز کردہ اکتسابی مواد

9.0 تمہید (Introduction)

دیوداسی وہ عورت کہلاتی تھی جو خود کو کسی خاص دیوی و دیوتا یا کسی مخصوص مقدس علامت کے لیے وقف کر دیتی تھی۔ اسے نتیا سمنگلی(‘Nitya Sumangali’) بھی کہا جاتا تھا، یعنی ایک ایسی عورت جو بیوہ پن کی مصیبت سے ہمیشہ کے لیے آزاد ہو گئی تھی کیونکہ اس کی شادی ہمیشہ کے لیے ایک لافانی خدا سے ہو چکی تھی۔ وہ ہندوستانی پدری سماج میں عزت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی۔ نوآبادیاتی اقتدار قائم ہونے کے بعد دیوداسی کی پہچان رقاصہ کے طور پر ہونے لگی اور ان میں سے بہتوں نے جسم فروشی اختیار کر لی۔ دیوداسی کا تقدس ختم ہو گیا۔ نوآبادیاتی فکر نے اور تصور جمالیات کے تئیں تذبذب نے دیوداسی نظام کے پورے وجود پر ہی سوالیہ نشان لگا دیا۔ طوائف، عہد وسطیٰ میں بڑی مہذب اور باوقار عورت ہوتی تھی۔ عہد وسطیٰ میں طوائف تہذیب و شائستگی اور فنکارانہ صلاحیتوں سے آراستہ ہوتی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ موسیقی اور رقص میں بھی مہارت رکھتی تھی۔ برطانوی حکومت قائم ہونے کے بعد اور نوابوں کی سرپرستی نہ ہونے کی وجہ سے یہ ادارہ ختم ہو گیا۔ انگریزوں نے انہیں ان کی کمائی سے محروم کر دیا اور انہیں ریڈ لائٹ علاقوں کی بھیانک تاریکی میں ڈھکیل دیا۔ اس طرح موجودہ طوائف کا جنم ہوا جو آج منفی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔

9.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ

- دیوداسی کے بارے میں جان سکیں گے۔
- سماج میں دیوداسی کے کردار کو سمجھ سکیں گے۔
- دیوداسیوں کے زوال کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھ سکیں گے کہ کس طرح ان کا تقدس چھن گیا۔
- طوائف کے بارے میں جانیں گے۔
- سماج میں طوائف کے کردار کو سمجھیں گے۔
- طوائف کے انحطاط کو جان سکیں گے۔

9.2 دیوداسیوں کی تاریخ (History of the Devadasis)

پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کے آخر تک پلوؤں اور پانڈیوں کی سرپرستی میں دیوداسی کا چلن بالکل منظم شکل اختیار کر چکا تھا۔ ساتویں صدی عیسوی کے شیونینار سمباندار (Sambamdar) کے بھجنوں میں مندر کے ساتھ دیوداسی کے تعلق کا ذکر ہے۔ لیکن سب

سے قدیم کتبہ جس میں جنوبی ہندوستان میں دیوداسی کا ذکر ملتا ہے آٹھویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ دیوداسی نظام اس عہد کے سماجی، سیاسی، مذہبی اور معاشی حالات کے تناظر میں مضبوط ہوا۔ حکمرانوں اور عام افراد نے ان مندروں کی خوب سرپرستی کی جہاں دیوداسیاں موجود تھیں۔ عہد وسطیٰ میں جنوبی ہند کے بیشتر مندروں میں دیوداسیاں عام طور پر پائی جاتی تھیں۔ چولا خاندان کی حکومت کے دوران دیوداسیوں کو ہندو مذہب کا ایک لازمی حصہ بنادیا گیا تھا۔ جنوبی ہندوستان کے سب سے بڑے حکمران راجہ راجہ اول نے تنجاور کے راجہ راجیشور مندر میں 400 دیوداسیوں کو ملازم رکھا تھا۔ اس نظام کو بعد کے چولا حکمرانوں، خاص طور سے کلوتنگ سوم اور راجہ راجہ سوم نے مزید فروغ دیا۔

دیوداسیوں نے ایک برادری کے طور پر ایسی منفرد عادات واطوار کو فروغ دیا جو ان کے لیے زیادہ موزوں تھیں، تاکہ وہ اپنی جسمانی اور جذباتی خواہشات کو دبائے بغیر ایک فنکار کی طرح زندگی گزار سکیں۔ دیوداسیوں کی اس پیشہ ورانہ کمیونٹی کو عورتیں چلاتی تھیں اور عورتیں ہی اس کی کھیا ہوا کرتی تھیں۔ ذات پات کی اصطلاح کو دیوداسیوں کے تناظر میں اکثر غلط استعمال کیا گیا ہے۔ خود دیوداسیوں کے مطابق، دیوداسی کوئی ذات (Caste) نہیں ہے، بلکہ یہ ایک 'طرز زندگی' یا 'پیشہ ورانہ اخلاقیات' (professional ethics) کا نام ہے۔ دیوداسی کا عہدہ موروثی ضرور تھا، لیکن مناسب اہلیت کے بغیر کسی کو یہ کام کرنے کا حق نہیں تھا۔ دیوداسی کو نتیا سمنگلی ('Nitya Sumangali') بھی کہا جاتا تھا، یعنی ایک ایسی عورت جو بیوہ پن کی مصیبتوں سے ہمیشہ کے لیے آزاد ہو چکی ہے۔ اس مقدس منزلت پر پہنچنے کی وجہ سے ہی، دیوداسی پر جنسی اخلاقیات کے وہ قوانین سختی سے لاگو نہیں ہوتے تھے جو شادی شدہ خواتین پر لاگو ہوتے تھے۔

رقص کرنے والی عورتوں کو چھونا، ان سے بات کرنا یا ان کی طرف دیکھنا یہ سب ان مذہبی کتابوں میں ایک رسمی جرم قرار دیا گیا ہے، جن میں مندروں کی زیارت کرنے والوں کے لیے آداب بیان کیے گئے ہیں۔ اس عمل کو مختلف طرح کی بے حرمتی اور بدعملی کے برابر سمجھا جاتا تھا جیسے مندر میں تھوکنا، اس کی طرف پیٹھ کرنا اور مقدس املاک کو لالچ سے دیکھنا وغیرہ۔ موت کے وقت دیوداسی کو مختلف اعزازات سے نوازا جاتا تھا۔ اس کی آخری رسومات کے موقع پر، مندر کے دیوتا کی طرف سے پھول، صندل اور مالا بھیجا جاتا تھا۔ کچھ مندروں میں، مندر کے باورچی خانے کی آگ سے اس کی چتا کو جلایا جاتا اور ایک دن کے لیے وہاں پوجا نہیں ہوتی تھی۔ اس طرح نام کے لیے ہی سہی ایک دن آلودگی سے بچا جاتا تھا۔ عام طور پر جنازہ کہیں نہیں رکتا ہے، لیکن دیوداسی کے معاملے میں اس کی چتا کو ایک لمحے کے لیے مندر کے داخلی دروازے کے پاس فرش پر رکھا جاتا تھا، اور اس موقع پر وہ تحفے دیے جاتے تھے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ عہد وسطیٰ کی دیوداسیاں بہت مالدار تھیں۔ ہمیں ایسے بے شمار کتبات ملے ہیں جن میں یہ ذکر ہے کہ دیوداسیوں نے مندروں کو ڈھیر ساری دولت دی تھی۔ دیگر تحفے تحائف کے علاوہ، دیوداسیوں نے مندروں کو زمین، مویشی اور زیورات بھی ہبہ کیے تھے۔ پرتی ورمن کی حکومت کے ساتویں اور دسویں سال کے درمیان، کمار دی ننگئی ('Kumaradi Nangai') نام کی دیوداسی، جو ننری ننگئی ('Nanri Nangai') کی بیٹی تھی، نے 96 بھیڑیں عطیہ کیں؛ اس کے علاوہ اس نے تاکولم کے جلتھیشور مندر کے دیوتا کے اخراجات کے لیے سونے کے 92 کلنجو اور دھان کی 92 کڑی عطیہ کی تھی۔ چولا راجاؤں اور بعد کے پانڈیا حکمرانوں کے زوال کی وجہ سے عہد وسطیٰ میں دیوداسی نظام کو ایک جھٹکا لگا۔ غیر ہندو حکمرانوں نے دیوداسیوں کے وجود پر سوال اٹھایا، لیکن جنوبی ہندوستان میں وجے نگر ریاست کے عروج نے اس نظام کو دوبارہ قائم کیا۔ وجے نگر ریاست کے ایک سردار کمار

کمپن (Kumara Kampana) نے دیوداسی روایت کو دوبارہ زندہ کیا اور اس کی حفاظت کو یقینی بنایا۔ مدورائی کے تیرو ملائی نائک (1625-1659) اور تنجاور کے رگھوناتھ نایک نے مذہبی اوقاف کی حمایت کی۔

9.3 دیوداسی کی رسمی اور غیر رسمی ذمہ داریاں

(Ritualistic and Non-Ritualistic Duties Performed by the Devadasis)

دیوداسیاں رسمی اور غیر رسمی دونوں طرح کے کام انجام دیتی تھیں۔ رسمی فرائض میں دیوتا کے سامنے رقص کرنا اور گانا گانا وغیرہ شامل تھا۔ عام طور پر دیوداسیاں فنون لطیفہ میں ماہر ہوتی تھیں۔ ان کا گانا اور رقص زائرین اور پوجا کرنے والوں کی توجہ اپنی جانب کھینچ لیتا تھا۔ ایڈگر تھرسٹن (Edgar Thurston) لکھتا ہے کہ دیوداسیاں وہ رقاصائیں تھیں جو تمل ناڈو کے مندروں سے منسلک تھیں اور جو ناچ گانے سے روزی روٹی کماتی تھیں، جو کہ دنیا کا سب سے پرانا پیشہ ہے۔ وہ اپنے فن کے مظاہرے سے کماتی تھیں۔ بعد کے دنوں میں ان کی فنی خوبیاں ان کی نمایاں پہچان بن گئی۔ غیر رسمی فرائض میں مندر سے جڑے ہوئے مختلف کام تھے جیسے دھونا، جھاڑو لگانا، پھول اکٹھا کرنا، گھنٹہ بجانا اور دیوتا کو پنکھا جھلنا وغیرہ۔ جنوبی ہند کے کتبے میں مذکور ہے کہ 'Madaippalli' (یعنی مندر کا کچن) میں کام کرنے والی عورتوں کو 'Adukkalaip-pendugal' کہا جاتا تھا۔ دیوداسیوں کے تقدس کی سماجی مقبولیت نے انہیں ان سخت قوانین سے آزاد کر دیا تھا جو دوسری عورتوں پر لاگو ہوتے تھے۔ حالانکہ دیوداسی کی شادی مندر کے دیوتا سے سمجھی جاتی تھی، پھر بھی اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اسے اپنی زندگی جنسی تعلقات اور بچہ جننے کی لذت سے محروم ہو کر گزارنا پڑے۔

9.4 سترہویں صدی عیسوی میں دیوداسی (The Devadasi in the Seventeenth Century C.E.)

17ویں صدی عیسوی کے دوران جنوبی ہندوستان میں مراٹھوں کے اثر و رسوخ کی وجہ سے بعض سماجی تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ مراٹھوں کی وسیع تر ہندو سوچ نے پرانے طور طریقوں کو باقی رکھنے پر توجہ دی۔ تنجاور کے مراٹھوں نے موسیقی، ناچ اور ڈرامے کو فروغ دینے پر خصوصی توجہ دی۔ تلجا دوم (Tulaja-II) نے ترونیلویلی (Tirunelveli) کے مشہور ماہر رقص Mahadeva Annavi اور Subbaraya Oduvar کو فن رقص کو تقویت دینے کے لیے تنجاور بلایا تھا۔ Rajashabayi (شیواجی دوم کی بیٹی) کی شادی کے موقع پر، مراٹھوں نے حکم دیا تھا کہ تمام دیوداسیوں کو ہندوستانی اور کرناٹک رقص سیکھنا ہوگا۔ تنجاور کو راٹیٹ (موسیقار و گلوکار کی جماعت) کو حکم دیا گیا اور انہوں نے مراٹھا علاقوں میں موجود تمام دیوداسیوں کو رقص سکھایا۔ انہوں نے دیوداسی رقص کو منظم شکل دی اور اس رقص کے مظاہرے کا اہتمام کیا جو 'Sadhir Kacheri' کے نام سے مشہور ہے۔ 'Kacheri' رقص محل کے آڈیٹوریم، ڈرامہ گھروں، مندر کے اسٹیج، اوپن آڈیٹوریم، 'Sadhir' بلڈنگ، 'nattuvan chavadi' اور موسیقی محل میں منعقد کیے جاتے تھے۔ Kacheri رقص پابندی سے مختلف تیوہاروں پر جیسے ونایک چتورتھی، نوراتری، دیوالی اور مختلف سرکاری تقریبات اور شادی بیاہ کے موقعوں پر پیش کیے جاتے تھے۔ سرکاری ریکارڈز میں محل کے اندر Sadhir اور 'Kelikkai' (ایک طرح کا تفریحی رقص)

پرفارمنس میں دیوداسیوں کی شرکت کی تفصیل موجود ہے۔1801عیسوی میں 'Priya' اور 'Unnamalai' نام کی دیوداسیوں نے مراٹھادربار میں اپنے رقص کا مظاہرہ کیا تھا۔

9.5 اٹھارہویں صدی عیسوی میں دیوداسی (The Devadasi in the 18th Century C.E.)

اٹھارہویں صدی میں لکھی گئی Ananda Bharathy Iyangar کی کتاب Tiruvidaimarudur Nondi Nadagamنے موسیقی اور رقص کے بارے میں بہت جانکاری دی ہے اور مندر کی رقاصاؤں کی عوامی کارکردگی اور ان کے رقص کی مختلف قسموں کی تفصیلات بیان کی ہے۔اس کتاب میں Tiruvidaimarudurمندر کے پوسم(Pusam) تہوار کے موقع پر دیوداسیوں کے رقص کو خاص طور پر بیان کیا گیا ہے۔ مراٹھا راجہ شاہ جی ثانی کی کتاب *Pancharatna Prabandha* اور Thiyagaraja Vinotha Chitrap Pirabandamمیں شیومندر کے اندر دیوداسیوں کے رقص پرفارمنس کا ذکر کیا گیا ہے۔دیوداسیوں کو عہد وسطیٰ کے سماج میں اہم مقام حاصل رہا اور انہیں ان کی کارکردگی کی وجہ سے جانا جاتا تھا۔ Muddupalani (1730–1790)اس کی سب سے عمدہ مثال ہے، جو تنجاور کے مراٹھا راجہ پرتاپ سنگھ (1739–1763) کے دربار میں ایک مشہور دیوداسی تھی۔ان کی شہوت انگیز نظم *Radhika Santwanam* (خوش کن رادھیکا) میں طوائف کی محبت کو بیان کیا گیا ہے اور ساتھ ہی اٹھارویں صدی کی دیوداسیوں کے حالات کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے۔ Banglore Nagaratnammaنے لکھا ہے کہ یہ نظم یعنی Sringar Rasa جنسی احساسات سے لبریز ہے جو اس عورت نے لکھی ہے جو دیوداسی کمیونٹی میں پیدا ہوئی تھی۔اس نظم سے دیوداسیوں کے سماجی رتبے کا پتہ چلتا ہے اور ساتھ ہی ادب، موسیقی اور رقص کے میدان میں ان کے گہرے علم کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ بالعموم، یہ دیوداسیاں اپنے دور کی دوسری عورتوں سے ممتاز تھیں اور ان کے علم اور خوبیوں کا بہت احترام تھا۔اس نظم نے دیوداسی عورتوں کے سماجی اور معاشی مقام اور مرتبے کو واضح کیا ہے۔

9.6 استعماریت کے اثرات (Impact of Colonisation)

استعماری اقتدار نے نوآبادیاتی ممالک پر گہرے اثرات ڈالے۔ بازار پر مبنی نئے معاشی نظام نے پیداوار کے نئے طریقے کھولے۔اس کے نتیجے میں نئے پیداواری رشتے قائم ہوئے۔اس دوران نوکر شاہی ایک نئے طبقے کے طور پر ابھری، اور سماج میں انتہائی اہم مقام حاصل کیا۔ سامراجی اقتدار نے مقامی عوام کے ساتھ بھید بھاؤ کیا اور ان سے دوری بنائی۔ان نئے بدلتے ہوئے سماجی اور معاشی حالات نے مقامی عوام (native) کے رسم ورواج اور سماجی طور طریقوں پر سوالیہ نشان اٹھایا۔اٹھارہویں اور انیسویں صدی کا دور وہ زمانہ ہے جس میں قدامت پسندی اور جدت پسندی کے درمیان کشمکش دیکھی گئی۔ سامراجی حکومت کے غلبے کے نتیجے میں نوآبادیاتی عوام میں اپنی شناخت کو لے کر ایک بحران پیدا ہو گیا۔ روایتی ہندوستانی سماج اپنی شناخت کو قائم کرنے کے لیے جوجھ رہا تھا۔نئے سماجی نظام نے عورتوں کے مقام و مرتبے پر سوالات اٹھائے۔عفت، عمدہ اخلاق، پاک دامنی، اور گناہ جیسے تصورات، ایک اچھی اور نیک عورت کی تعمیر میں اہم کردار بن گئے۔عورت کے

کردار کی تعمیر کے اس عمل نے دیوداسی روایت پر ہی سوال کھڑا کر دیا۔ دیوداسیوں کو اب الگ تھلگ کر دیا گیا اور انہیں ایک نئی ثقافتی شناخت کی تلاش تھی۔ دیوداسیوں سے انکے رسمی فرائض چھین لیے گئے اور وہ صرف اپنی فنکارانہ کارکردگی تک محدود ہو گئیں۔ نوآبادیاتی منتظمین (colonial officials) نے ان کے فنکارانہ رقص کو ناچ ('Nautch') کا نام دیا۔ ہندوستان میں عام طور پر طوائف اور دیوداسیوں کے ذریعے ناچ کا مظاہرہ کیا جاتا تھا۔ لیکن جنوبی ہندوستان میں ناچ اداکاری میں دیوداسیوں کو نمایاں مقام حاصل تھا۔ انیسویں صدی کے دوران دیوداسی کی مقدس شناخت ختم ہو گئی اور وہ دنیوی دائرے تک محدود ہو گئی، اور اس کا رقص مختلف سماجی معاشی اور ثقافتی اسباب کی وجہ سے بہت مقبول ہوا۔

9.7 انیسویں صدی کے اوائل میں دیوداسیوں کے لیے ضابطہ اخلاق

(The Code of Conduct for the Devadasis in the Early Nineteenth Century C.E.)

دیوداسی کی جنسیت (sexuality) پر قابو پانے کے لیے مراٹھوں نے بہت سے قوانین وضع کیے۔ سال 1820، 1846 اور 1847 کی دستاویز میں ان قوانین اور پابندیوں کا ذکر بعنوان The Duties of the Dancers and Nattuvanars and Dress and Jewels which were restricted to the Dancers کیا گیا ہے۔ یہ پابندیاں دیوداسی اور استاد رقص ('nattuvanar') دونوں پر سختی سے نافذ تھیں۔ ان قوانین نے دیوداسی عورتوں کو دوسری عورتوں سے الگ تھلگ کر دیا تھا۔ ان قوانین کے مطابق اس بات پر زور دیا گیا کہ ایک دیوداسی صبح سویرے اٹھے، نہائے اور روزانہ کی عبادت کرے۔ قمیص، ساڑی اور vijar (پاجامہ کی طرح کا لباس) پوجا کے وقت پہننے کی اجازت تھی۔ انہیں ماتھے پر لمبا کُمکُم اور Abir لگانے پر پابندی تھی۔ انہیں صرف جلوس کے دوران کُمکُم، سونے کے زیورات اور پائل پہننے کی اجازت تھی۔ مراٹھوں نے دیوداسیوں کو ایسی ساڑی پہننے پر مجبور کیا جو Sali (ایک طرح کا دوپٹہ) سے جڑی ہوتی تھی۔ انہیں سونے یا چاندی کے کڑھائی کیے ہوئے بلاؤز پہننے کی اجازت نہیں تھی۔ انہیں دوپٹہ یا شال اوڑھنے کی اجازت ضرور تھی لیکن اس ہدایت کے ساتھ کہ وہ سفید رنگ کا نہ ہو۔ انہیں ہدایت کی گئی تھی کہ سر کے لئے وہ صرف 'sisapani jarigai' (زیور) کا ہی استعمال کریں، نہ کہ 'nagathi jalar' (سر کے لیے سونے کا زیور) کا۔ اگر وہ nagathi jalar کا استعمال کرنا چاہتی، تو انہیں پھولوں سے دور رہنا چاہیے۔ وہ نقش و نگار بنے ہوئے ربن (ribbon) کو اپنے بالوں کی سجاوٹ کے لیے استعمال نہیں کر سکتی تھیں، اس کے بجائے انہیں سنہری ربن استعمال کرنے کی اجازت تھی۔ دیوداسیوں کو سلی ہوئی grand tape (ساڑی یا بلاؤز کا کنارہ) استعمال نہیں کرنی چاہیے اور انہیں چاہیے کہ وہ 'salangai' یعنی پائل سے دور رہیں جو موتیوں سے بنی ہوئی ہو۔ انہیں صرف 'punki' (موسیقی کا آلہ) استعمال کرنے کی اجازت تھی۔ رقص کا موضوع دیوتا یا بادشاہ ہونا چاہیے۔ جلوس میں دیوداسی کے ساتھ 'Miruthangam'، وینا، سارنگی اور 'Talam' بھی ہوتے تھے۔ موسیقاروں کو 'muntasu' (ایک کپڑا جو مرد پیشانی پر باندھتے ہیں یعنی پگڑی)، جسم کے اوپری حصے کے لیے قمیص، کمر کے لیے 'nijar'، اور کلولہوں پر دوپٹہ باندھنا چاہیے۔ ان ڈھیر ساری پابندیوں کے باوجود، بعض دیوداسیوں کو ان کی طاقت اور مراعات کی وجہ سے کچھ چھوٹ مل جاتی تھی۔ موڈی (Modi) دستاویز میں

Sundari نامی ایک خاص دیوداسی کا ذکر ملتا ہے جو ان تمام مذکورہ پابندیوں سے آزاد تھی۔

9.8 رقص کا مظاہرہ (Nautch Performance)

برصغیر ہندو پاک پر نوآبادیاتی قبضہ کے بعد دیوداسی نظام پر گہرا اثر پڑا۔ سماجی اور معاشی تبدیلیوں نے دیوداسیوں کی زندگی کو متاثر کیا۔ دیوداسی کے تقدس پر سوال اٹھایا گیا۔ نوآبادیاتی حکام کو مغرب کی عوامی خواتین اور مشرق کی مذہبی خواتین کے درمیان فرق سمجھنے میں بہت مشکل ہوئی۔ اپنی پوری حکومت کے دوران حکام کو جسم فروشی کے تعلق سے پالیسی بنانے کے معاملے میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ نوآبادیاتی بستی اور نوآبادیاتی انتظامیہ کے قیام کے بعد، انگریزوں کی نئی معاشی پالیسی کی شروعات ہوئی جس نے دیوداسی روایت کو کئی طرح سے متاثر کیا۔ برطانوی راج کے ابتدائی سالوں سے ہی، nautch girls (رقاصہ) کی اصطلاح برطانیوں کی نظر میں رقاصاؤں کے متبادل کے طور پر استعمال ہونے لگی تھی (خواہ وہ رقص سڑکوں پر ہو، مندر میں یا دربار میں یا پھر ہندوستانی تہواروں کے موقع پر)، جس کا مشاہدہ وہ اپنے ہندوستان کے دورے پر کرتے تھے۔ انیسویں صدی میں رقص مخالف مہم چلانے والوں (anti-nautch campaigners) نے انگریزوں کے اس تخفیف آمیز تاثر کا فائدہ اٹھا کر تمام عوامی خواتین کو جسم فروش کہہ کر خارج کر دیا۔ نوآبادیاتی افسران نے پہلے سے موجود ریاستی اتھارٹی کی بنیاد پر اپنا اقتدار قائم کیا۔ مقامی سرداروں کی جگہ زمینداروں جیسے نئے اشرافیہ طبقے نے لے لی۔ زمینداری اور رعیت واری نظام کے نافذ ہونے سے جہاں ایک خلا پُر ہو گیا، وہیں دوسری طرف اس کی وجہ سے جنوبی ہندوستان میں ایک نیا سیاسی طبقہ پیدا ہو گیا۔ زمینداروں کا یہ نیا طبقہ پورے خطے میں آباد ہو گیا۔ یہ زمیندار کسانوں اور نوآبادیاتی حکمرانوں کے درمیان ثالث کے طور پر کام کرتے تھے۔ مندروں اور دوسرے مذہبی اداروں پر بھی ان کا کنٹرول تھا، اور دیوداسی جو کسی خاص مذہبی ادارے سے منسلک ہوتی تھی، وہ بھی سرپرستی کے لیے ان کے زیر دست آگئی۔ زمیندار، دولتمند برہمن اور تاجر ان کے سرپرست بن گئے۔ ان سرپرستوں نے مالی طور پر کمزور دیوداسیوں کو اور ان کے جسم کو بھی کنٹرول کیا۔ زیادہ تر دیوداسیاں اکثر جسم فروشی میں ملوث تھیں۔ دیوداسیوں کو نجی محفلوں میں رقص کرنے کے لیے آمادہ کیا گیا، بجائے اس کے کہ وہ ان رسمی فرائض کو انجام دیں جو وہ مندروں میں برابر کرتی آئی تھیں۔ روایتی رقاصاؤں کا ناچ مہمانوں کے لیے اعلیٰ اعزاز سمجھا جاتا تھا، اور رقص اکثر نجی محفلوں میں یا عوامی اسمبلیوں میں منعقد کیا جاتا تھا۔ Hunter نے اپنی ڈائری میں رقص کی محفلوں میں انگریزوں کی موجودگی کا خاص ذکر کیا ہے، اور رقص کرنے والی عورتوں اور ان کے ناچ کو غیر معمولی بتایا ہے۔ مقامی اشرافیہ، تاجر اور دیگر دولت مند افراد بھی اس طرح کی رقص کی پارٹیوں کا انعقاد کرتے تھے۔ ان تبدیلیوں سے واضح ہوتا ہے کہ کس طرح دیوداسی ایک مقدس دائرے سے نکل کر ایک دنیوی شئے میں تبدیل ہو گئی۔

9.9 دیوداسی اور اخلاقیات (The Presence of the Devadasis and the Question of Morality)

اگرچہ انگریز رقص کی محفلوں میں شرکت کرنے میں دلچسپی رکھتے تھے، لیکن عیسائی مشنریوں اور دوسرے نوآبادیاتی افسروں نے ناچ کے خلاف برابر آواز اٹھائی۔ ان کا ماننا تھا کہ ناچ اور دیوداسی نظام پستی کی علامت ہے۔ ان کا خیال تھا کہ دیوداسیاں طوائف ہیں۔ انگریز بر

صغیر ہند و پاک میں اخلاقی ترقی کو یقینی بنانے کے لیے مختلف قوانین نافذ کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔افسروں سے بار بار مطالبہ کیا گیا کہ وہ مالدار ہندوستانیوں کے ذریعے منعقد کی جانے والی رقص کی محفلوں سے گریز کریں۔پرنس البرٹ وکٹر (Prince Albert Victor) کی محفلِ رقص میں شرکت پر کچھ انگریزوں اور ہندوستانی اشرافیہ نے تنقید کی۔کلکتہ کے بشپ رالف جانسن (Ralph Johnson)نے شہزادے کی مذمت کی اور اسے غیر اخلاقی عمل بتایا۔لیکن برطانوی افسروں نے یہ بتایا کہ شہزادے کی محفل رقص میں شرکت پورے وقار اور اہتمام کے ساتھ ہوئی تھی۔

اسی دور میں مدراس کرسچین کالج کے بانی ولیم ملر(1922–1838) بھی محفل رقص کے تعلق سے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا تھا۔ 1983 میں انہوں نے ہندوستانی اشرافیہ طبقے کے ساتھ ایک نشست کی جس میں ناچ سے متعلق مسئلے پر غور وخوض ہوا۔روزنامہ *The Hindu* کے ایڈیٹر Subramaniya Aiyar نے اس نشست میں اہم کردار ادا کیا۔نشست میں ایک مسودہ تیار کیا گیا اور اسے مدراس پریزیڈنسی کے گورنر Wenlock اور ہندوستان کے وائسرائے Lord Lansdowne کو بھیجا گیا،اس درخواست کے ساتھ کہ ان محفلوں پر روک لگادی جائے جہاں لڑکیاں رقص کرتی تھیں۔لیکن یہ دونوں ہندوستانیوں کے مذہبی معاملے میں مداخلت کرنے سے ہچکچاتے تھے۔ Wenlock نے انتہائی نرمی سے اس درخواست کو مسترد کر دیا۔ Wenlock اور Lord Lansdowne کا خیال تھا کہ اس ناچ اداکاری میں کوئی خرابی نہیں ہے۔مزید برآں،انہوں نے بتایا کہ یہ پرفارمنس ایک رقاصہ کی حیثیت سے ان کے فن کا پیشہ وارانہ اظہار ہے اور یہ اس ملک کے رسم ورواج کے عین مطابق ہے۔روزنامہ اخبار *The Hindu* نے ان دونوں کے جواب پر سخت تنقید کی۔*Madras Mail* نامی انگریزی اخبار نے بھی رقص مخالف (anti-nautch) مہم چلانے والوں کی حمایت کی اور یورپیوں کو اس کی حمایت کرنے کا مشورہ دیا۔

9.10 قومی تعمیر اور دیوداسی نظام (Nation Building and the Devadasi System)

انیسویں صدی کے آخر میں، قومی تعمیر کے عمل نے ہندوستانی تہذیب اور ہندوستانی عورت کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا۔ دیوداسی نظام کی تبدیلی میں قومی شعور کا بڑا گہرا کردار تھا۔قومیت پسندوں نے ''ہندوستانی مادریت'' (Indian Motherhood)کے تصور کا جھنڈا بلند کیا اور ملک کا موازنہ ماں سے کیا۔انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ملک کا اخلاقی معیار ہندوستانی عورتوں کے کردار پر منحصر ہے۔ پاک دامنی، صداقت اور شاگردی جیسے تصورات کا قومی تشکیل میں کلیدی کردار رہا ہے۔انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ سماجی پاکیزگی قومی ترقی کے لیے اہم ہے۔ان کے نزدیک سماجی پاکیزگی کا مطلب جسم اور ذہن کی پاکیزگی تھا۔ ایک مثالی ہندوستانی عورت کی تشکیل میں مردانہ تصورات (masculine ideas) کو بہت دخل تھا۔دیوداسیوں کو عمومی طور پر پاکیزہ زندگی کے لیے آمادہ کیا گیا۔اس بات پر زور دیا گیا کہ ایک دیوداسی کے لیے اخلاقی قدریں زیادہ اہم ہیں نہ کہ فن۔امپیریل لیجسلیٹو کاونسل کے رکن P. Anandacharlu نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ہندو مندروں میں کوئی سدھار تب تک نہیں آسکتا جب تک ناچنے والی لڑکیوں کو مذہبی مقامات سے نکال نہ دیا جائے۔آر۔جی۔

بھنڈار کرنے خیال ظاہر کیا کہ دیوداسیوں کی سرپرستی ملک کے مردوں اور عورتوں کی اخلاقی زندگی پر منفی اثر ڈال رہی ہے۔ان کا ماننا تھا کی محفل رقص کا اہتمام یا اس میں شرکت خاندان کے لڑکوں اور لڑکیوں کو بگاڑ دے گی۔

مدراس پریزیڈنسی میں ہی رقص مخالف تحریک کے سربرآوردہ حامی اور لیڈران پیدا ہوئے۔ 'The Purity Movement'، انڈین نیشنل سوشل کانفرنس(1885) اور 'Madras Hindu Reform Association' (1892) نے ہندوستانی سماجی اصلاحی سرگرمیوں کی اہم شروعات کی۔ یہیں رقص مخالف تحریکیں چلائی گئیں۔ مہم چلانے والے اخلاقیات کی بنیاد پر ناچ کے مخالف تھے، نہ کہ جمالیاتی اقدار کی بنا پر۔ یہاں تک کہ وہ یہ بات ماننے کے لیے تیار نہیں تھے کہ دیوداسی عہد وسطیٰ کی راہبات کی ہی دوسری شکل ہے۔ان کی نظر میں ناچ ایک قسم کی ناپاک حرکت تھی جس سے ملک کی شان و شوکت تباہ ہو گئی تھی۔ان کا خیال تھا کہ دیوداسی عورتیں قومی کمزوری ہیں۔M.G. Ranade نے یہ کہتے ہوئے تنقید کی کہ ناچ ہماری مندروں میں ناپاکیزگی کی سب سے بڑی وجہ ہے۔ اینی بیسنٹ(Annie Besant) دیوداسی اور موسیقی کے شرمناک باہمی تعلق سے بہت پریشان تھیں۔ Sir Raghupati Venkataratnam Naidu نے بھی یہ کہا کہ کوئی بھی عورت رواجاً ایک موسیقار نہیں ہو سکتی، جب تک کی وہ پیشے سے ایک عوامی خاتون نہ ہو۔ یہ اس کے بگڑتے ہوئے حالات ہیں جو اسے اس پیشے کو اختیار کرنے کے لئے مجبور بناتے ہیں۔مزید یہ کہ انہیں یہ بھی فکر تھی کہ ہندوستانی موسیقی، جو بھکتی کے جذبات سے مالا مال ہے اور بد قسمتی سے جس میں دلکش عناصر بھی موجود ہیں، کو سماجی پہلو کے اعتبار سے بھی کافی بہتر بنانا ہوگا۔ ایم۔ جی۔ راناڈے اور جسٹس N.G. Chandavarkar نے بھی ان دلائل کی تائید کی۔ انیسویں صدی کے آخر میں پہلی anti-nautch اور anti-dedication تحریک شروع کی گئی۔سماجی مصلحین نے اپنے خیالات بنیادی طور پر عیسائی مشنریوں، ڈاکٹروں، صحافیوں اور سماجی کارکنوں سے اخذ کیے تھے۔اس مسئلے پر عام رائے 1929 میں عزت نفس تحریک کے ذریعے بنی، جس کے قائد عظیم سماجی و سیاسی مفکر ای۔ وی۔ راما سوامی (E.V. Ramaswamy) تھے، جو پیریار ('Periyar') کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ پیریار نے اس رسم کی مذمت کی اور دیوداسیوں کی آزادی اور ان کی شادی کی وکالت کی۔ متھو لکشمی ریڈی (Muthulakshmi Reddy) نے دیوداسیوں کے ہندو مذہب میں وقف کر دیے جانے کے خلاف قانونی منظوری کے لیے خوب جدوجہد کی۔ تمل ناڈو کی علاقائی سیاسی جماعتوں نے، جو برہمنیت اور رسوم پرستی کے سخت خلاف تھیں، دیوداسی کے خاتمے کی تحریک کو ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی۔ان تمام کوششوں کے نتیجے میں 1947 میں دیوداسی نظام کا خاتمہ ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم دیوداسیوں کی حالت اور ان کے سماجی مرتبے میں مسلسل گراوٹ دیکھ رہے ہیں۔

9.11 طوائف: حاشیائی خواتین (Courtesans: Women in the Margins)

ماضی میں طوائف (Courtesans) اور جسم فروش (prostitutes) عورتیں سماج میں حاشیے پر تھیں، لیکن پھر بھی اس دور کے سماجی اور معاشی نظام کا اٹوٹ حصہ تھیں۔ایک طرف تو انہوں نے سماج میں مرکزی کردار ادا کیا، وہیں دوسری طرف نظریاتی اور ثقافتی

طور پر انہیں اہم مقام حاصل نہیں تھا۔ طوائف اور کنیز (concubines) ان دونوں نے قدیم اور عہد وسطیٰ کی ریاستوں میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ طوائف (Courtesan) وہ عورت تھی جو عام طور پر دولت مند یا طبقہ اشرافیہ و امراء کی طوائف یار قاصہ ہوتی تھی جو انہیں لطف اندوز کرتی تھی۔ کنیز وہ عورتیں کہلاتی ہیں جو کسی مرد کے ساتھ بغیر شادی کے رہتی ہیں، جیسے ایک محبوبہ یا دوسری بیوی کی طرح۔ طوائف ایک باکمال عورت ہوتی ہے جو موسیقی اور رقص میں بھی ماہر ہوتی ہے۔ طوائف کی اصطلاح اکثر جسم فروشوں اور اداکاروں (یعنی رقاصہ، شاعر، گلوکار، ناچنے والی اور دیوداسی) کے متبادل کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ لیکن طوائفیں پدری سماج کے تفویض کردہ کردار میں پھنس کر رہ جاتی ہیں۔ طوائف کی زندگی تقریباً ایک جیسی رہی ہے، یعنی ان کا کام اپنی جنسیت (sexuality) اور خوبصورتی سے سلطان اور اس کے اُمراء کو پوری طرح محظوظ کرنا تھا۔ وہ حرم اور اُمراء کے گھروں میں رہتی تھیں۔ شاہی حرم کے ان خوبصورت مناظر کی تصویر کشی کرنا اس عہد کے فنکاروں کا دلچسپ موضوع تھا، جس کے نمونے ہمیں تصویروں میں ملتے ہیں۔ یہ طوائفیں مالی طور پر آزاد تھیں، اور ان میں سے کئی ایسی تھیں جنہیں اپنی خوبصورتی اور صلاحیت کی وجہ سے سماج میں اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ انہیں کلچر کا نمائندہ بھی سمجھا جاتا تھا کیونکہ رقص کے علاوہ انہیں دوسرے ہنر میں بھی ماہر ہونا ہوتا تھا جیسے تصویر سازی اور گانا گانا۔ عورتوں نے اکثر اس راستے کو اس لیے چنا کیونکہ وہ آزاد ہونا چاہتی تھیں، یا تشدد اور ذلت کی زندگی سے بھاگنا چاہتی تھیں۔ حالانکہ طوائفیں اکثر مالی طور پر خوشحال ہوتی تھیں، مگر پدری سماج کے ذریعے بنائے گئے سماجی رسم و رواج نے ان عورتوں کو مجبور کیا جو آزادی اور خود مختاری چاہتی تھی کہ وہ اس مخصوص راستے کا انتخاب کریں کہ جس میں اکثر مردوں کو محظوظ کرنا اور ان کی جنسی خواہشات کو پورا کرنا شامل تھا۔

ما قبل جدید سماج میں عورتیں گھر کی چار دیواری میں قید تھیں۔ روایتی طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ عورت کی جگہ بنیادی طور پر گھر کے اندر ہے اور اس اس کا کام گھر کو سنبھالنا اور بچوں کو پالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور کی عورتیں زیادہ تر گھروں کے اندر ہی محبوس تھیں۔ بہت کم ایسی عورتیں تھیں جو اپنے گھر کی دہلیز لانگ کر باہر آئیں اور نتیجتاً انہیں "قابل تعظیم" عورت نہیں سمجھا گیا۔ دیہی سماج میں عورتیں مردوں کے ساتھ ساتھ کاشتکاری میں حصہ لیتی تھیں۔ دوسری طرف شہروں میں طوائفیں، آنا، اور ماما (زنانہ نوکر) اپنی روزی روٹی کے لیے گھر سے باہر نکلیں۔ اس طرح ہندوستان میں جسم فروش عورتوں کا بہت گہرا تعلق پیشہ ور اداکاروں سے تھا۔ ناتی، گنیکا ('Ganika') یا بارنگنا ('Barangana') کی اصطلاحیں عام طور سے باکمال طوائفوں کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔

طوائف کو جاگیردارانہ سماج کی پیداوار سمجھا گیا ہے۔ جاگیردارانہ سماج میں موجود درجہ بندی طوائفوں اور ان کے رئیس گراہکوں کی زندگی پر حاوی رہی۔ کتھک اور ٹھمری جیسے بہت سے کلاسیکی رقص کی اصل طوائفوں کے رقص میں دیکھی جاسکتی ہے۔ بے پناہ عزت و تعظیم کی وجہ سے، دربار میں کبھی کبھی ان کا بڑا رسوخ بھی ہوتا تھا۔ کچھ نے تو جاسوسی بھی کی کیونکہ ان کے لیے شاہی گھرانے سے بیش قیمت جانکاری حاصل کرنا آسان تھا۔ یہ سب ہنر سیکھ کر ان طوائفوں کے اندر خود اعتمادی اور مالی طور پر آزاد ہونے کا سلیقہ پیدا ہوا۔ مالی طور پر آزاد ہونے سے ان طوائفوں کو قانونی درجہ بھی ملا۔ انہیں مردوں کی طرح جائیداد کا حق نہیں تھا، لیکن اپنے بچوں کو استعمال کے لیے دی گئی زمین پر ان کا قبضہ ہوتا تھا۔ طوائفوں کو زمین کی خرید و فروخت کا حق نہیں تھا، اور ریاست طوائفوں کی موت کے بعد زمین ان کے بچوں سے چھین لیتی تھی۔ طوائف

کو قتل کرنا جرم نہیں سمجھا جاتا تھا کیونکہ وہ بذات خود ایک ملکیت تصور کی جاتی تھی۔ باوجود اس کے کہ یہ عورتیں گھروں میں رہنے والی دوسری عورتوں کے مقابلے میں زیادہ آزاد تھیں، لیکن پھر بھی انہیں بہت زیادہ خطرہ اور ذلت اٹھانی پڑتی تھی۔

9.12 دکن میں طوائفیں (Courtesans in the Deccan)

بعض اسکالرز کے مطابق، دکن میں لفظ طوائف کا استعمال گانے اور ناچنے والی لڑکیوں کے لیے کیا گیا تھا، نہ کہ جسم فروش عورتوں کے لیے۔ آج یہ ایک عام تصور ہے کہ تمام طوائفیں جسم فروشی کرتی تھیں، جب کہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ طوائفوں کے تئیں رومانی خیال دراصل نوآبادیاتی دانشوروں کے ذریعے پیدا کیا گیا جو طوائف اور حرم کو بنیادی طور پر sexual سمجھتے تھے۔ نوآبادیاتی حکمران طوائف کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نہیں دیکھ سکے جیسے ان کی جماعت یا وہ تمام ہنر جس میں وہ ماہر تھیں۔ ان عورتوں کو تفریح اور محظوظ کرنے کی دیرینہ روایت میں تربیت دی گئی تھی۔ کسی بھی خوشی کے موقع پر طوائف ہی تفریح (entertainment) کا اہتمام کرتی اور بالخصوص شادی اور لڑکے کی پیدائش کے موقع پر اشراف کے یہاں اداکاری کا مظاہرہ کرتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک ماہر فنکار کے طور پر جانی جاتی تھی۔

9.13 قطب شاہی دور میں طوائفیں (Courtesans during the Qutub Sahi Period)

ٹیورنیر (Tavernier) جو قطب شاہی دور میں حیدرآباد آیا تھا، ایک جلوس کے مناظر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ 10، 12 طوائفیں جلوس کے آگے آگے چلتی تھیں اور ان کے پیچھے ہاتھی، گھوڑے اور اونٹ وغیرہ ہوتے تھے۔ یہ طوائفیں پل کے اس پار اُمراء کا انتظار کرتی اور چوراہے تک اچھلتے کودتے اور ناچتے ہوئے جاتی تھیں۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ طوائفیں گولکنڈہ سماج میں اہم درجہ رکھتی تھیں اور بتاتا ہے کہ گولکنڈا ریاست میں تقریباً 20 ہزار طوائفیں تھیں۔ وہ آمدنی کا ایک ذریعہ تھی کیونکہ وہ ریاست کو ٹیکس دیتی تھی۔ ان میں سے بعض سے یہ امید بھی کی جاتی تھی کہ وہ دربار میں برابر رقص کریں گی۔ وہ ریاست کے حکمرانوں اور عوام کی لطف اندوزی کا مستقل ذریعہ تھیں۔ زیادہ تر فنکاروں نے خاص کر یورپی اور دوسرے غیر ملکی سیاحوں کو بیچنے کے لیے ان طوائفوں کی تصویریں بنائیں۔ ادبی ماخذ میں بھی بھاگ متی، تارامتی اور پریما متی جیسی مشہور طوائفوں کا ذکر ملتا ہے۔ مثال کے طور پر بھاگ متی کی تاریخ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ بھاگ متی نامی مشہور طوائف کے نام پر حیدرآباد کو بھاگیہ نگر ('Bhagyanagar') یا بھاگ نگر ('Bhagnagar') کے نام سے بھی جانا جاتا تھا۔ یہ نام محمد قلی قطب شاہ نے اسے 91–1590 میں دیا تھا۔ لیکن اکثر مورخین کا یقین ہے کہ محمد قلی نے حیدرآباد شہر کی تعمیر کی تھی جس کا پرانا نام بھاگیہ نگر تھا، اور اس کا نام بھاگمتی رکھا اس عورت کے نام پر جس سے انہوں نے شادی کی تھی۔ بھاگ متی نے 1605 عیسوی میں اسلام قبول کر لیا اور حیات بخشی ان کی بیٹی تھی۔ مشہور مورخ فرشتہ بھاگ متی اور بھاگ نگر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطان بھاگ متی نام کی ایک فاحشہ کا دلدادہ تھا۔ سلطان نے حکم جاری کیا کہ جب کبھی بھاگمتی دربار میں آئے، تو اس کے ارد گرد ایک ہزار گھوڑ سوار موجود ہوں تاکہ وہ کسی بھی بڑے امیر سے درجے میں کمتر نہ رہے۔ اسی زمانے میں گولکنڈا شہر کی فضا اس قدر خراب ہو چکی تھی کہ محمد قلی قطب شاہ نے چار کوس دور ایک نیا شہر بنایا اور بسایا، جو پورے ہندوستان میں اپنی منصوبہ بندی اور صفائی ستھرائی کے لیے بے مثال تھا۔ سلطان نے پہلے

اسے بھاگ نگر کا نام دیا، لیکن بعد میں بدل کر حیدر آباد رکھ دیا۔ فرانکس جی۔ کریری (Francoise G. Careri) جس نے 1695 عیسوی میں اس شہر کا دورہ کیا تھا' نے بھی اس شہر کو بھاگ نگر کہا ہے۔ تھیوناٹ(Thevenot) اور کریری کے سفر ناموں کے مرتبین اور شارحین نے بھی لکھا ہے کہ بھاگ متی سلطان محمد قلی قطب شاہ کی سب سے پسندیدہ محبوبہ تھی اور اسی کے نام پر شہر کا نام بھاگ نگر رکھا گیا تھا۔

اس عہد کی دو اور مشہور طوائفیں تارامتی (Taramati) اور پریما متی (Premamati) تھیں۔ یہ دونوں یقیناً ہندو سے مسلمان بنی تھیں اور بعد میں بالترتیب عبداللہ قطب شاہ اور ابوالحسن تاناشاہ سے ان کی شادی ہوئی۔ تارامتی نے گولکنڈا قلعے کے اندر کمروں کے عین بیچ میں ایک مسجد بنوائی تھی جو ان کے نام سے جانی جاتی ہے۔ یہ دونوں سلطان کی عارضی بیویاں نہیں تھیں، بلکہ شاید محل میں مستقل رہتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ قطب شاہ اپنے فرصت کے اوقات ان دونوں عورتوں کی موسیقی سننے میں گزارتا تھا، جو ہوا کے جھونکوں سے اس تک پہنچتی تھی۔ تارامتی بارہ دری، جو قطب شاہی دنوں میں ایک شاندار پویلین تھا، موسیقی اور رقص سے گونج اٹھتی تھی جب کبھی تارامتی اپنی اداکاری کا مظاہرہ کرتی تھی۔ اس عورت نے 1626 سے 1687 عیسوی کے دوران عبداللہ قطب شاہ اور ابوالحسن تاناشاہ کے دور میں ایک شاہی محبوبہ کی طرح زندگی گزاری تھی۔ یہ خوبصورت طوائف ایک باکمال گلوکار اور موسیقار تھی۔ مشہور روایت کے مطابق تارامتی چاندنی راتوں میں ایک تنگ رسی پر رقص کرتی تھی جو اس کے برامدے سے لے کر گولکنڈا قلعے تک پھیلی ہوئی تھی۔ محمد قلی کی شاعری میں بھی طوائفوں، ان کے لباس اور خصوصیات کے بارے میں تفصیل سے ذکر ہوا ہے۔ بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ انہوں نے مختلف موضوع پر بہت سی رباعیاں، مثنوی، غزلیں، مرثیہ اور قصیدے لکھے ہیں اور شراب اور طوائفوں کے حسن و جمال کے تئیں اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ شاعری کے حوالے سے دکن میں ان کی وہی حیثیت ہے جو انگلینڈ میں Geoffrey Chaucer کی۔ محمد قلی قطب شاہ کی دکنی شاعری میں، خاص طور سے ان کے دیوان میں، حافظ شیرازی کی خوب تعریف ملتی ہے۔

9.14 آصف جاہی دور میں طوائف (Courtesans during the Asaf Jahi Period)

آصف جاہی دور میں، طوائفوں اور رقص کرنے والی لڑکیوں نے نظام، نواب، جاگیر دار اور حیدر آباد کی عوام کی زندگی میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان میں کامنی جی (Kaminiji)، مرادجی (Muradji) اور منیراجی (Muneeraji) مشہور تھیں۔ انہیں نظام اور امراء سے ماہانہ تنخواہ ملتی تھی۔ آصف جاہی حکمرانوں نے "دفتر نشاط" کے نام سے ایک محکمہ قائم کیا تھا جسے کنچن کچیری (Kanchan Kacheri) بھی کہتے تھے۔ اس محکمے کی سپر نٹینڈنٹ ''ماماشریفہ'' نام کی عورت تھی جسے محل اور سماج میں اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ اور یہ عورت نظام سادس کے زمانے میں محل کی تمام ماماؤں میں سب سے زیادہ بارسوخ تھی۔ اس کی مدد کے لیے ایک جمادار اور چار ماتحت تعینات تھے۔ طوائفوں سے متعلق تمام معاملات ماماشریفہ کے حضور پیش کیے جاتے تھے۔ حیدر آباد کی ان رقاصاؤں کی باعزت اور خوشحال زندگی نے شمالی ہندوستان کی بہت سی خواتین کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ ان کی تعداد میں اضافہ ہونے سے ان کی حیثیت بدل گئی اور ان کا پیشہ قابل احترام نہیں رہا۔ بعد میں ان عورتوں نے جسم فروشی اختیار کر لی۔ کنچن کچیری کے ریکارڈز پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں شہر اور اضلاع میں

ٹیکس اور نذرانہ ادا کرنے کی چھوٹ تھی۔ نظام علی خان کے دور میں آصف جاہی دربار میں طوائف کی تنخواہوں پر ماہانہ 12 ہزار روپے خرچ ہوتا تھا۔ نظام دور کے سماج میں طوائف کو بہت عزت کا مقام حاصل تھا، چنانچہ طوائفوں کے لیے شادی کی تقریبات میں گانا گانا لازمی تھا۔ نکاح کے بعد یادگار کے طور پر گروپ فوٹو بنوایا جاتا تھا اور اس گروپ فوٹو میں طوائف کو بھی جگہ دی جاتی تھی۔ طوائف مختلف تقریبات کا اٹوٹ حصہ تھیں، جیسے شادی کا جشن، بسم اللہ کی تقریب، عرس وغیرہ۔ شادی کی تقریب میں جھولنے والا ایک تخت ہوتا تھا جسے تخت روا *takht-i-rawa* کہتے تھے جس پر طوائفیں گاتی اور ناچتی تھیں۔ 1870 کی دہائی سے، ریاست حیدرآباد کے عدالتی مقدمات میں وہاں کے طوائفوں کی طرز زندگی پر دلچسپ مواد موجود ہے۔ ان عورتوں کو نامور سیاسی حکمرانوں تک رسائی اور کافی سماجی اور مالی آزادی حاصل تھی۔ ریاستی امرا اور طبقہ اشرافیہ سے قریب ہونے اور ان کے ساتھ کام کرنے کی وجہ سے، یہ عورتیں واضح طور پر شہری زندگی اور سیاسی معاملات میں برابر کی شریک تھیں، کبھی کبھی مالکان جائیداد کے طور پر اور اکثر خبر رسانی کے معتمد ایجنٹ کے طور پر۔ محکمہ ارباب نشاط طوائفوں کے معاملات کی دیکھ ریکھ کرتا تھا۔ ان میں طوائف یعنی ناچنے اور گانے والی لڑکیاں، قوالی گانے والی موسیقار، بھانڈ اور بہروپیے سب شامل تھیں۔ طوائف تین طرح کی تھیں: ڈیرہ داری (یعنی خیمے میں رہنے والی): یہ ادھر ادھر گھومنے والی اشرافیہ طبقے کی طوائفیں تھیں جو امراء اور دربار کے دوسرے عزت دار روسا کے لیے پرفارم کرتی تھیں۔ دوسری چکلہ داری (مقررہ جگہ پر رہنے والی): ایک جگہ یا گھر میں رہنے والی طوائفیں جو متوسط طبقے کے سرپرستوں کو لطف اندوز کرتی تھی، بشمول ان کے گھروں میں شادی کے موقع پر اپنی کارکردگی دکھانے کے۔ تیسری قسم ان طوائفوں کی تھی جنہیں بازاری کہا جاتا ہے۔ جس طرح اُمراء اور سپاہی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے، طوائفیں بھی بعض اوقات اپنی مرضی سے ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت کرتی تھی۔ حیدرآباد ریاست کے محکمہ ارباب نشاط کے ریکارڈز میں حیدرآباد کی طوائفوں، ان کے مینیجرز اور منشی سے متعلق مختلف تنازعات کی کیس فائلیں موجود ہیں۔ یہ مقدمات مختلف عہدے داروں، عدالتوں اور کمیٹیوں کے ذریعے حل کیے جاتے تھے؛ اور صرفِ خاص (Sari Khas) کے عہدے داروں کے ذریعے ہی نہیں، بلکہ خود دیوان یعنی حیدرآباد کے وزیراعظم کے ذریعے بھی حل کئے جاتے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر کی بدلتی ہوئی پالیسیوں اور حکمت عملی سے طوائف، ان کی دیکھ ریکھ کرنے والوں، تنخواہ دینے والوں اور ان سے شادی کرنے والوں کی زندگیوں کے بارے میں دلچسپ معلومات فراہم ہوتی ہیں۔

9.15 مہ لقا بائی چندا (Mahlaqabai Chanda)

مہ لقا بائی چندا آصف جاہی دور کی مشہور طوائف تھی۔ وہ نظام دوم، نظام سوم، وزیراعظم ارسطوجا، میر عالم، Raja Raurambha، اور مہاراجہ چندولال شاداب کے دربار میں گلوکار تھی۔ مہ لقا کی جاگیروں میں Adikmet، سید پلی، حیدر گڈا، چندہ پلی، Pallebhaad اور علی باغ شامل تھے۔ مہ لقا چندا نے حسن لقا بائی، حسن افزا بائی، ماما چمپلی کے ساتھ مل کر حضرت مولا علی کے پہاڑ پر اور اس کے ارد گرد بہت سی عمارتیں بنوائیں تھی۔ نظام دوم کے زمانے میں انتہائی مہذب طوائفوں کے خاندان ہجرت کر کے حیدرآباد آگئے، ان میں سے ایک مہ لقا بائی چندا تھیں۔ انہیں مہ لقا یعنی "چاند جیسا رخسار" کا لقب ملا۔ وہ ایک بہترین شاعرہ اور ماہر رقاصہ تھیں جس کی نظام نے سرپرستی کی۔ وہ اپنی شاعری رقص اور جادوگری کی وجہ سے نظام کی پسندیدہ تھی۔ نظام علی خان نے انہیں Senior Omrah

کالقب دیا۔اس لقب کی بدولت انہیں زمین،اعزازی سلامی،امراء جیسی پالکی اور ان کی آمد پر نقارہ بجانے کا اعزاز ملا۔اپنی شاعرانہ صلاحیت میں وہ حیدرآباد شہر کے بانی محمد قلی کے برابر سمجھی جاتی تھی۔بتایا جاتا ہے کہ اس کی بڑی بہن،جو فنون لطیفہ میں بڑی مہارت رکھتی تھی،نے وزیر اعظم رکن الدولہ سے شادی کی تھی۔اسے نظام دوم نے مولا علی گٹا کے قریب ایک جاگیر عطا کی تھی۔

مہلقا اس وقت اپنی شاعری کا پہلا دیوان مرتب کر کے شہرت پا چکی تھیں جب اردو کے معروف شاعر مرزا غالب صرف ایک سال کے تھے۔اس دور کے سماج میں مہلقا کے مقام و مرتبے کی اہم دلیل یہ تھی کہ وہ نظام دوم کے بہت قریب تھیں۔وہ ان کے سفر میں ساتھ ہوتی تھیں۔وہ پنگل کی جنگ میں بھی نظام کے ساتھ گئی تھیں۔حالانکہ وہ اپنی خوبصورتی کے لیے جانی جاتی تھیں،وہ اکثر نظام کے ساتھ لڑائیوں میں مردانہ لباس پہن کر جاتی تھی۔انہوں نے غلام مہدی،شاہ نظیر اور پنّالال بھانٹ سے موسیقی اور گانا سیکھا تھا۔ان کے ہم عصر شاعر شاہ نصیر، شاہ محمد خان،ایمان حافظ،میر عالم،اور بخش ضیائی یہ سب ان سے اچھی طرح واقف تھے۔سب نے ان کی شاعری کو سراہا۔

مانا جاتا ہے کہ شاعر شاہ کمال نے کہا تھا:

'مہ لقا کو نایاب اور قیمتی موتی کیسے نہ بولوں۔ان کے ہونٹوں کو دیکھ کر لال قیمتی پتھر بھی پریشان ہے اور اس کی سج دھج دیکھ کر کوئی بھی دیوانہ کیسے نہ ہو۔'

یہاں تک کہ چندولال جیسے امیر بھی اس پر فریفتہ تھے۔وہ کہتے ہیں

'نہیں ہے چین بن دیکھے مہ لقا تجھ کو　　درس کو میں تو پیاسا ہوں،درس اپنا دکھادے مجھ کو۔'

مہہ لقا کی لائبریری نایاب کتابوں اور مخطوطات کے لیے مشہور تھی۔انہوں نے اپنی لائبریری کی خاطر کتابیں نقل کروانے کے لیے کئی کاتبوں کو ملازمت میں رکھا تھا۔وہ جب بھی کسی نئی یا نایاب کتاب کے بارے میں سنتی،تو وہ کسی نہ کسی طرح اسے حاصل کر لیتی اور کاتب سے کہتی کہ وہ اسکی لائبریری کے لیے ایک تازہ نسخہ تیار کرے۔انہوں نے مولا علی کے مزار پر زائرین کے لیے دلان تعمیر کرنے کے علاوہ مسجد بیت العتیق،موسی قادری کا شفاخانہ اور صوفی تار شاہ کی بارہ دری بھی تعمیر کروائی۔اس کی ابتدائی تعلیم مدار المہام نواب رکن الدولہ کے زیر سایہ ہوئی تھی۔فنون لطیفہ اور موسیقی کے ساتھ ساتھ انہوں نے گھوڑ سواری بھی سیکھی تھی اور فوجی تربیت بھی حاصل کی تھی۔ان کی شاعری "مذہب،موسیقی اور لطف" سے لبریز تھی اور 1824 میں ان کی موت کے بعد گلزار مہلقا کے نام سے شائع کی گئی۔ان کے اردو دیوان کا ایک نسخہ،جس میں 125 غزلیں ہیں اور جسے خود انہوں نے ہی تحریر اور مرتب کیا تھا،برٹش میوزیم لندن میں محفوظ ہے۔1824 میں ان کا انتقال ہوا۔کہا جاتا ہے کہ ان کی موت حیدرآباد میں ایک وبا کے دوران ہوئی تھی۔موت کے بعد وہ اپنی والدہ کے بغل میں دفن کی گئیں۔

9.16 طوائف کلچر کا زوال (Decline in the Institution of the Courtesans)

مسلم حکمرانوں نے سماج میں طوائف کی پرانی حیثیت کو برقرار رکھا اور انہیں دربار میں جگہ دیتے رہے۔رقاصہ اور موسیقار کی حیثیت سے وہ درباری رسومات میں بھی شریک ہوتی تھیں اور عورتوں کی تفریح کے لیے زنان خانے میں بھی جاتی رہتی تھیں۔اکثر انہیں

کانٹریکٹ پر شادی کر کے گھر میں لایا جاتا تھا۔ یہ رواج اٹھارویں صدی تک قائم رہا۔ اودھ کے نواب واجد علی شاہ، جو ایک بہترین شاعر اور ماہر موسیقار تھے، نے اپنے پورے حرم کو ایک ڈانسنگ اسکول میں تبدیل کر دیا تھا جسے وہ پری خانہ (پریوں کا گھر) کہتے تھے۔ ہر رقاصہ نواب سے متعہ نکاح کے ذریعے وابستہ تھی۔ پھر بھی صرف طوائفیں ہی جسم فروشی کے کاروبار میں شامل نہیں تھیں، بلکہ طوائفوں سے بھی کمتر درجے کی خواتین کی دو جماعتیں تھیں، جنہیں تھکاہی (Thakahi) اور رنڈی (Randi) کہا جاتا تھا، جو بازار میں رہتی تھی اور نچلے طبقے کے گاہکوں جیسے مزدوروں کو محظوظ کرتی تھیں۔

انگریز بھی اس طرح کے رقص کو ایک سماجی تقریب کی طرح دیکھتے تھے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ابتدائی دنوں میں "صاحب" یعنی انگریز افسروں کی تفریح کا "مقامی" یعنی ہندوستانی طریقہ یہ تھا کہ دعوت ہو اور پھر اس کے بعد ناچ۔ یہ ایک نیا "کلچر" بن گیا جس کی جڑیں کلکتہ کی ابتدائی تاریخ میں دکھائی دیتی ہیں۔ کلکتہ کے درگا پوجا جیسے تیوہار کی شکل بھی بدل چکی تھی، جو دراصل ایک موقع ہوتا تھا جب خاندان کے لوگ دور دراز علاقوں سے اپنے آبائی وطن میں اکٹھا ہوتے تھے۔ کلکتہ شہر کے بابو یعنی ہندوستانی افسر اس تیوہار کے موقع پر انگریز افسروں کو اپنے گھر دعوت دینے لگے، اور ان کی شاندار تفریح کا انتظام کرنے لگے۔ Belnos اور Solvyns جیسے یورپی فنکاروں کے لیے اس طرح کی دعوتوں نے "مقامی" (یعنی ہندوستانی) گھر اور اس کی آسائشوں کو دیکھنے کا ایک خوشنما موقع فراہم کیا جس میں ناچنے والی لڑکیاں بھی شامل ہوتی تھیں۔ رقص کرنے والی لڑکیاں، ڈانسنگ ہال اور اس میں موجود ہندوستانی اور یورپی تماشہ بین ان فنکاروں کے لیے ایک خوشنما منظر تھا۔ انگریزوں نے انتظامی سہولت کے تحت لکھنو کی طوائفوں کے درمیان درجہ بندی کے فرق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگرچہ یہ انگریز افسر رقص کی محفلوں میں جاتے تھے، لیکن وہ ناچنے والی لڑکیوں کو "مقامی" (یعنی ہندوستانی) سماج کی پیداوار سمجھتے تھے، جنہیں تنہا چھوڑ دینا چاہیے۔ لہذا قوانین، خاص طور پر تالا بند اسپتالوں (Lock Hospitals) کی اندر طبی معائنے، تمام طوائفوں پر یکساں طور پر لاگو کیے گئے۔ اس طرز عمل نے ان خواتین کو یکسر مایوس و بیزار کر دیا جو خود کو طبقہ اشرافیہ کی ثقافتی زندگی کا محور سمجھتی تھیں۔ ان کے ساتھ ایک عام بازار و طوائف کی طرح کا برتاؤ ان کے لیے سخت ترین ذلت کا سبب تھا۔

اس دور میں طوائفوں کو قانونی، ادبی، سماجی اور طبّی طریقوں سے کنٹرول کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس بات کی تحقیق ضروری ہے کہ طوائفیں نوآبادیاتی دور میں کس طرح جنسی بے راہ روی، زوال پذیر طرز زندگی اور لطف اندوزی کی نمائندہ بن گئیں، جبکہ اس سے پہلے وہ ثقافت و شائستگی کی مثال سمجھی جاتی تھیں۔ نوآبادیاتی نظام اور اس کے ساتھ ہونے والی تبدیلیوں کی وجہ سے جب ان طوائفوں کی سرپرستی کرنے والے افراد معدوم ہو گئے، تو ان کے پاس اپنی روزی روٹی کمانے کے لیے بہت سے راستے نہیں تھے۔ چنانچہ ان میں سے کئی جسم فروشی کرنے پر مجبور ہو گئی اور کچھ نے فلم اور ساؤنڈ ریکارڈنگ انڈسٹری میں روزگار تلاش کر لیا۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس طرح کے پیشے جسم فروشی کے مقابلے میں قابل احترام سمجھے جاتے ہیں۔ گاندھی کے دور میں قوم پرست تحریک نے آزادی کی لڑائی میں عورتوں کو بھی شامل کیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جہاں ایک طرف نوآبادیاتی تحریروں میں بیواؤں کو تہذیب و کلچر سے عاری دکھایا گیا، وہیں دوسری طرف قوم پرست دانشوروں کی تحریروں میں عورت کو تہذیب و ثقافت کا نمائندہ قرار دیا گیا۔ اس دور میں عورت کے تئیں تصور ہمیں شاعری، مضامین اور

رسالوں میں دیکھنے کو ملتا ہے، جس میں خوش اخلاقی اور عزت واحترام جدید ہندوستانی عورت کی نمایاں خصوصیات بتائی گئیں۔اس طرح ہندوستانی عورت کے اس نئے تصور کے آنے کے بعد، طوائفیں حاشیے پر چلی گئیں اور انہیں گری ہوئی خواتین کے طور پر دیکھا گیا، جو پیسے کے لیے جسم فروشی میں ملوث تھیں۔

9.17 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ کو دیوداسی رواج کے بارے میں معلوم ہوا ہوگا کہ ما قبل جدید دور میں ان کا کیا کردار اور حیثیت تھی۔آپ نے دیوداسیوں کی خدمات اور برطانوی دور میں ان کے انحطاط کو بھی سمجھا۔آپ طوائفوں اور دربار میں ان کے کردار کو بھی جان چکے ہیں۔اس کے ساتھ ساتھ آپ دکن کی قطب شاہی اور آصف جاہی ریاستوں کی طوائفوں، اور باآخران کے زوال کے بارے میں بھی بخوبی جان چکے ہیں۔

9.18 کلیدی الفاظ (Keywords)

دیوداسی	:	وہ عورت جو خود کو کسی خاص دیوی و دیوتا یا کسی مخصوص مقدس علامت کے لیے وقف کر دیتی تھی۔
Nautch Performance	:	دیوداسی اور طوائف کے ذریعے کیا جانے والا رقص جو وہ مختلف موقعوں پر انجام دیتی تھیں۔
طوائف	:	عہد وسطیٰ کی مہذب اور سلیقہ مند عورتیں جو عام طور پر دولت مند یا طبقہ اشرافیہ و امرا کی رقاصہ ہوتی تھیں اور جو انہیں لطف اندوز کرتی تھیں۔
جسم فروشی	:	عورت کا اپنی روزی روٹی کے لئے کسی غیر مرد سے جسمانی تعلق قائم کرنا۔
لاک ہاسپٹل	:	نوآبادیاتی ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ذریعے بنائے گئے مخصوص اسپتال جن میں جنسی امراض کا علاج کیا جاتا تھا۔

9.19 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

9.19.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. دیوداسی کسے کہتے ہیں؟
2. دیوداسی کو نتیا سمنگلی کیوں کہتے ہیں؟
3. ناچ پرفارمنس سے کیا مراد ہے؟

4. طوائف کسے کہتے ہیں؟

5. طوائفوں کا زوال کس طرح ہوا؟

6. مدراس ہندو ریفارم اسوسی ایشن کب قائم کی گئی؟

7. لاک اسپتال سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟

8. مہہ لقا بائی چندا کو کون کون سے خطے جاگیر میں ملے تھے؟

9. حیدرآباد کے نظام علی خاں کے دور میں کتنے روپیہ ماہانہ طوائفوں پر خرچ کیے جاتے تھے؟

10. کن حکومتوں کی سرپرستی میں دیوداسی کا چلن مستحکم ہو چکا تھا؟

9.19.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. سترہویں صدی میں دیوداسی کے حالات کا جائزہ لیں۔

2. اٹھارہویں صدی میں دیوداسی کے حالات کا جائزہ لیں۔

3. دیوداسی کا چلن کیوں زوال کا شکار ہوا؟

4. طوائفوں پر ایک نوٹ لکھیں۔

5. طوائفوں کی خدمات کا جائزہ لیں۔

9.19.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. عہد وسطیٰ میں دیوداسیوں کی خدمات کا تجزیہ کریں۔

2. دیوداسیوں کے مقام و مرتبہ اور خدمات کا جائزہ لیں۔

3. مہلقا بائی پر ایک مضمون لکھیں۔

4. قطب شاہی اور آصف جاہی دور کی طوائفوں کے کردار پر روشنی ڈالیں۔

9.20 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Chandra, Moti, *The World of Courtesan: Sensuous Women Who Practiced Love as an Art and Profession*, Hind Pocket Books, Delhi, 1976.
2. Jeevanandam S. and Rekha Pande, *Devadasis in South India*: *A Journey from Sacred to Profane Spaces*, Kalpaz Publications, New Delhi, 2017.
3. Kazmi, Tamkeen, *Hyderabad Aisa Bhi Tha* (Urdu), Siyasat Daily Press, Hyderabad, 1988.
4. Levine, Philippa, '"A Multitude of Unchaste Women": Prostitution in the British Empire', *Journal of Women's History*, Vol. 15, No. 4, Winter, 2004.

5. Misra, Rekha, *Women in Mughal India: 1526– 1748 A.D.*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1967.
6. Naidu, R. Venkataratnam, 'Social Purity and Anti-Nautch Movement' in C. Yajnksvara Chintamani ed., *Indian Social Reform*, Part-I, Thompson and Co., Madras, 1901.
7. Oldenburg, Veena Talwar, 'Lifestyle as Resistance: The Case of Courtesans of Lucknow, India', *Feminist Studies*, Vol. 16, No. 2 (Summer), 1990, pp. 259–287.
8. Oldenburg, Veena Talwar, *The Making of Colonial Lucknow, 1856–1877*, Oxford University Press, New Delhi, 1989.
9. Pande, Rekha, 'Women in Medieval Deccan', in Bhaswati Chatterjee and Aparna Bandyopadhyay eds., *Her Story*: *Essays on Women's History in Honour of Professor Geraldine Forbes*, Sampark Publishing House, Kolkata, 2022, pp. 108–209.
10. Pande, Rekha and S. Jeevanandam, 'Devdasis, the Temple Dancing Girls in Medieval Deccan, 12^{th} to 18^{th} Centuries, *History and Archaeology*, Vol. 1, No. 1, 2019, pp. 93–116.
11. Pande, Rekha, 'Writing the History of Women in the Margins: The Courtesans in India', *Mizoram University Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. IV, No. 2, 2018, pp. 1–24.
12. Pande, Rekha, 'The Temple and Temple Dancing Girls of Medieval Deccan' in Birendra Nath Prasad ed., *Monasteries, Shrines and Society*, Manak Publications, New Delhi, 2011, pp. 253–277.
13. Pande, Rekha, 'Devadasis' in J.S. Grewal ed. *Religious Movements and Institution in Medieval India*, Oxford University Press, New Delhi, 2006.
14. Pande, Rekha, 'At the Service of the Lord: Temple Girls in Medieval Deccan (11^{th} to 17th Centuries)', *Deccan Studies*, Vol. II, No. 2, July–December 2004, pp. 25–43.
15. Parker, M. Kunal, 'A Corporation of Superior Prostitutes: Anglo- Indian Legal Conceptions of Temple Dancing Girls, 1800–1914', *Modern Asian Studies*, Vol. 32. No. 3, July 1998.
16. Singh, A.K., *Devadasis System in Ancient India*, H.K. Publishers and Distributors, Delhi, 1990.
17. Sadasivan, K., *Devadasi System in Medieval Tamilakam*, CBH Publications, Trivandrum, 1993.
18. Schofield, Katherine Butler, 'The Courtesan Tale: Female Musicians and Dancers in Mughal Historical Chronicles, C.1556–1748', *Gender & History*, Vol. 24, No. 1, 26, March, 2012, pp. 150–171.
19. Steward A. Courtney, *Feminine Power of the Deccan: Chandbibi and Mahalaqa Bai Chanda*, The Metropolitan Museum of Art, 2015.
20. Sherwani. H.K., *History of Qutb Shahi Dynasty*, Munshiram Manoharlal Publishers New Delhi, 1974.
21. Sherwani. H.K., *Muhammad Quli Qutb Shah, Founder of Haiderabad*, Asia Publishing House, Bombay, 1967.
22. Tarachand, K.C., *Devadasi Custom: Rural Social Structure and Flesh Markets*, Reliance Publishing House, New Delhi, 1991.
23. Tula, Meenal and Rekha Pande, 'Re-Inscribing the Indian Courtesan: A Genealogical Approach', *Journal of International Women's Studies*, Vol. 15, No. 1, 2014, pp. 67–82.
24. Vijaisri, Priyadarshini, *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*, Kanishka Publishers, New Delhi, 2004.

اکائی 10۔ جدوجہد آزادی میں خواتین کی شرکت: ان کے تجربات اور مشاہدات

(Participation of Women in the Freedom Struggle:

Their Experiences and Perceptions)

اکائی کے اجزاء

10.0	تمہید
10.1	مقاصد
10.2	ہندوستانی قومی تحریک میں خواتین کی شمولیت
10.3	گاندھی سے پہلے قومی تحریک
10.4	خواتین اور گاندھی کی آمد
10.5	گاندھی اور خواتین
10.6	تحریکِ آزادی میں خواتین: کچھ تضادات
10.7	ہندوستانی قومی تحریک اور خواتین
10.8	ہندوستان چھوڑو تحریک اور خواتین
10.9	انقلاب پسند قوم پرست خواتین: شرکت کا مفہوم
10.10	قید خانہ بطور خواتین کی برادری اور مزاحمت کی جگہ
10.11	آزاد ہند فوج اور رانی جھانسی رجیمنٹ
10.12	ہندوستان کی قومی تحریک اور خواتین کی شمولیت
10.13	شرافت، خواتین اور قومی تحریک
10.13.1	ضمیمہ: سروجنی نائیڈو
10.14	اکتسابی نتائج
10.15	کلیدی الفاظ
10.16	نمونہ امتحانی سوالات
10.17	تجویز کردہ اکتسابی مواد

10.0 تمہید (Introduction)

خواتین کے مسئلہ کو نو آبادیاتی مباحثہ (Colonial Discourse) میں ایک خاص جگہ دی گئی تھی کیونکہ یہ انگریزوں کے لیے ہندوستان پر اپنے قبضے کو جائز ٹھہرانے اور اپنی مغربی تہذیب کی اخلاقی برتری کو ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ تھا۔اس ضمن میں ہندوستان میں ستی، صفر سنی، کثیر ازدواجی نظام، بیواؤں کی حالت، عورتوں کی ناخواندگی، پردہ اور حفظان صحت جیسے مسائل انگریزوں نے بحث کے موضوع بنائے تاکہ ہندوستانیوں کی تہذیبی کم تری کو ثابت کیا جائے۔ اس نو آبادیاتی تہذیبی تصادم کے نتیجے میں مقامی ہندوستانی دانشوروں نے بھی عورتوں کے مسائل پر اپنا ردعمل ظاہر کیا اور ہندوستانی معاشرے میں (بالخصوص خواتین کے حوالے سے) تبدیلی کی وکالت کی۔اس کے نتیجے میں انیسویں صدی میں مرد مصلحین نے عورتوں کے حقوق کے لیے مختلف اصلاحی تحریکیں شروع کیں۔تاہم بعد میں خواتین نے بھی ان اصلاحی تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کے بعد ہندوستان میں خواتین نے قومی تحریک میں حصہ لیا، تحریکِ آزادی کے لیے جدوجہد کی اور اپنے سیاسی حقوق کے لیے بھی آواز بلند کی۔ بیسویں صدی کے شروعات میں خواتین بڑی تعداد میں ہندوستان کی تحریک آزادی میں مردوں کے شانہ بشانہ حصہ لینے لگیں۔

10.1 مقاصد(Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ جان سکیں گے کہ

- خواتین نے ہندوستان کی آزادی میں کیا کردار ادا کیا۔
- خواتین کی شرکت ہندوستان کی تحریک آزادی میں کیسے ممکن ہوئی۔
- ہندوستان کی تحریکِ آزادی میں حصہ لیکر خواتین کے اپنے تجربات اور احساسات کیا تھے۔

10.2 ہندوستانی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت

(Participation of Women in the Indian National Movement)

ہندوستان کی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت کے موضوع پر مورخین اس جواب کے لیے عموماً گاندھیائی تحریک یا دور پر زیادہ توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ گاندھی کے آنے سے قبل خواتین یا اُن کے مسائل کو قومی تحریک میں شامل نہیں کیا گیا تھا۔ حساس سماجی مسئلے جیسے ذات پات، عورتوں کی سماجی حالت اور ان سے جڑے ہوئے مسئلے، ابتدا میں انڈین نیشنل کانگریس میں زیر بحث نہیں لائے گئے تھے جو کہ اس سیاسی جماعت کی بڑی خامی تھی۔اسی وجہ سے جوڈتھ براؤن نے گاندھی سے قبل ہندوستانی قومی تحریک کی نوعیت کو 'عوام مخالف طبقات کی نمائندگی کرنے والی تحریک' کے طور پر بیان کیا ہے۔لہٰذا ہندوستانی معاشرے کی اصلاح کے لیے ذات پات اور خواتین کی ماتحتی جیسے حساس سماجی مسائل پر غور وفکر کرنے کا سہرا گاندھی کو جاتا ہے۔نہ صرف انہوں نے ایسے اہم مسائل پر بات کی بلکہ کسانوں، مزدوروں اور دیگر عوامی طبقوں کو متحرک کیا اور انہیں قومی تحریک کے ساتھ فعال طور پر جوڑ دیا۔

10.3 گاندھی سے پہلے قومی تحریک (Indian National Movement before Gandhi)

ہندوستان پر اپنی سامراجیت قائم کرنے میں برطانوی حکمرانوں کو مقامی لوگوں کی طرف سے سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ حالانکہ اس کے باوجود بھی برطانوی دوسو سال تک ہندوستان پر حکومت کرنے میں کامیاب ہوئے۔ بغاوتوں کی شکل میں یہ مزاحمت زیادہ تر غیر منظم اور علاقائی اور سماجی شمولیت کے اعتبار سے محدود تھیں جس کی وجہ سے یہ برطانوی سامراجیت کا خاتمہ کرنے میں کامیاب نہیں ہو پائی۔ ان بغاوتوں میں سب سے بڑی 1857 کی بغاوت تھی جس نے برطانوی سامراجیت کو ہلا کر رکھ دیا تھا۔ یہ اپنی نوعیت کی پہلی بغاوت تھی جس میں ہندوستانی سماج کے تقریباً ہر طبقے نے حصہ لیا۔ خواہ وہ کسان ہو یا سپاہی، تالقدار ہو یا شاہی حکمراں، ہندو ہو یا مسلم، یا دونوں مذاہب سے وابستہ خواتین ہو۔ وی۔ ڈی۔ ساور کر نے اس بغاوت کو ''ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی'' قرار دیا ہے۔ تاہم اس کے علاقے کے مخصوص پھیلاؤ اور رہنماوں کے درمیان اتفاق کی عدم موجودگی کی وجہ سے، تھامس میٹکالف (Thomas R. Metcalf) نے اس بغاوت کی نوعیت کو ''قومی بغاوت سے کم اور فوجی بغاوت سے زیادہ'' قرار دیا ہے۔ اس بغاوت میں متعدد خواتین نے بھی حصہ لیا لیکن مورخین کی تحقیق رانی لکشمی بائی اور بیگم حضرت محل تک ہی محدود رہی۔ متعدد آرکائیو مآخذ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خواتین نے بھی اس بغاوت میں حصہ لیا تھا لیکن ان کے کردار کی مکمل تحقیق یا چھان بین ابھی تک نہیں کی گئی ہیں جس کی اشد ضرورت ہے۔ حال ہی میں چارو گپتا اور دیگر مورخین نے 1857 کی بغاوت میں دلت خواتین کی شرکت کو اپنا موضوع بنایا ہے۔

اگرچہ اس بغاوت کی اپنی خامیاں تھی اور اسے برطانوی ریاست نے پر تشدد طریقے سے کچل دیا تھا لیکن یہ ہندوستانی عوام میں قومی شعور پیدا کرنے میں کامیاب رہی۔ بغاوت کے فوراً بعد ہندوستان کی طرف سے سیاسی انجمنیں قائم کرنے کی مختلف کوششیں کی گئیں۔ لیکن اس ضمن میں صرف انڈین نیشنل کانگریس جو، 1885 میں قائم کی گئی، ایک قومی تنظیم بن پائی۔ انڈین نیشنل کانگریس کے بانی ارکان مغربی تعلیم یافتہ طبقہ اور اعلیٰ ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اس طبقے نے ہندوستان میں برطانوی نوآبادیت کے معاشی اثرات کے نتیجے میں دولت کی نکاسی، غربت اور عدم صنعتکاری وغیرہ جیسے مسائل کو اُجاگر کیا۔ تاہم یہ طبقہ عوام کو متحرک کرنے میں ناکام رہا۔ یہ پارٹی اعتدال پسند اشراف اور انتہا پسندوں کے اندرونی اختلافات کی وجہ سے ہندوستانی معاشرے کے مختلف طبقات کی پوری حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہی۔

اس کے باوجود بھی 1889 میں دس خواتین نے انڈین نیشنل کانگریس کے سالانہ جلسے میں شرکت کی۔ جرال ڈائین فوربس (Geraldine Forbes) کی معلومات کے مطابق سورنا کماری گھوسل (Swarnakumari Ghosal) اور کدم بنی گانگولی (Kadambini Ganguly) جو پیشے سے ڈاکٹر تھیں، نے مندوبین کے طور پر 1890 کے کانگریس اجلاس میں شمولیت اختیار کی تھی۔ 1905 میں جب برطانوی حکومت نے بنگال کو تقسیم کرنے کا اعلان کر دیا تو مردوں کے ساتھ عورتوں نے بھی اس فیصلے کے خلاف احتجاج کیا اور سودیشی تحریک شروع کی۔ اسی دوران بنگال میں جوگنتر (*Jugantar*) نامی پارٹی قائم ہوئی جس کا مقصد تشدد کے ذریعے انگریزی سامراجیت کا خاتمہ کرنا تھا۔ اس انقلابی گروہ نے مختلف طریقوں سے اپنے فرائض انجام دیے۔ انہوں نے کبھی ہتھیار

چھپائے، کبھی باغی مردوں کو پناہ دی، اور کبھی مردوں کو برطانیہ کے خلاف لڑنے کے لیے آمادہ کیا۔

10.4 خواتین اور گاندھی کی آمد (Women, and the Advent of Gandhi)

گاندھی (1869–1948) کی آمد سے ہندوستان کی تحریک آزادی کو ایک نئی قوت ملی جس کی بنیاد عوام کی براہ راست شمولیت پر تھی۔ اس موضوع پر تاریخ دانوں میں کافی حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے کہ گاندھی نے عام لوگوں (کسانوں، مزدوروں، نچلی ذاتوں، مسلمانوں اور خواتین طبقوں) کے لیے ہندوستانی قومی تحریک کے دروازے کھول دیئے۔ مزید انہوں نے مسلمانوں کو انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہونے پر آمادہ کر کے ہندو مسلم اتحاد کو فروغ دیا۔ انہوں نے ایسے حالات پیدا کیے جن کی وجہ سے آزادئ ہند کی تحریک میں عورتوں کی شمولیت میں آسانی پیدا ہو گئی۔ 1915 میں گاندھی جب افریقہ سے وطن واپس لوٹے تو وہ پہلے ہی ہندوستان میں مقبول ہو گیے تھے۔ افریقہ سے واپسی کے فوراً بعد گاندھی نے بمبئی کی کچھ اصلاحی انجمنوں کے ارکان کے ساتھ ملاقات کی جن میں خواتین بھی شامل تھیں۔ اس ملاقات کے دوران گاندھی نے کہا کہ ہندوستان کو خواتین رہنماؤں جیسے سیتا اور دروپدی کی ضرورت ہے جو دل کی سچی، مظبوط اور صبر و تحمل والی ہوں۔ 1919 میں رولٹ قانون پاس ہونے کے خلاف گاندھی نے مزاحمتی طور پر ستیہ گرہ شروع کیا اور خواتین کو ستیہ گرہ میں شامل ہونے کی اپیل کی۔ 13 اپریل 1919 کے جلیاں والا باغ سانحہ کے فوراً بعد گاندھی نے اپنی تحریک کو واپس لیا مگر جرال ڈائین فوربز کے مطابق گاندھی نے عورتوں کو یہ ہدایت پہلے ہی دے دی تھی کہ وہ بیرونی اشیاء کا بائیکاٹ کریں، کیونکہ چرخہ کاتنے سے ہی عدم صنعت کاری اور غربت جیسے مسائل کو حل کیا جاسکتا ہے۔ 1920 میں گاندھی کی وجہ سے خواتین کی ایک بڑی تعداد نے عدم تعاون تحریک میں شرکت کی۔ مشہور کانگریس رہنما سی۔ آر۔ داس کی بیوی بسنتی دیوی، بہن ارمیلا دیوی اور بھتیجی سُنیتا دیوی نے بھی اس تحریک میں شرکت کی۔ جب یہ خواتین گرفتار کی گئیں تو عوام کی ایک بڑی بھیڑ نے پولیس تھانے کا گھیراؤ کیا جس کے فوراً بعد ان کو رہا کر دیا گیا۔ اسی عدم تعاون تحریک کے دوران احمد آباد میں انڈین لیڈیز کانفرس ('Indian Ladies' Conference') کے اجلاس میں خلافت تحریک کے رہنما مولانا شوکت علی اور محمد علی کی والدہ عبادی بانو بیگم نے تقریباً چھے ہزار خواتین کے ہجوم سے خطاب کیا اور ان کو کانگریس میں شامل ہونے کی درخواست کی۔ 1930-32 کی سول نافرمانی تحریک میں بھی خواتین کی ایک بڑی تعداد نے شمولیت اختیار کی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابتداء میں گاندھی نے خواتین کی شرکت کو سول نافرمانی تحریک کے لیے مناسب نہیں سمجھا کیوں کہ ان کو اس بات کا خدشہ تھا کہ عورتوں کو آگے کر کے برطانوی حکومت ہندوستانی مردوں کو بزدل ہونے کا طعنہ دے سکتے ہیں۔ مگر ڈانڈی مارچ کے دوران ایک اندازے کے مطابق تقریباً دس ہزار خواتین گاندھی کو سنُنے کے لیے جمع ہوئیں۔

10.5 گاندھی اور خواتین (Gandhi and Women)

اگرچہ ہمارے پاس شواہد موجود ہیں کہ خواتین نے ہندوستان کی تحریک آزادی میں ابتدا سے ہی حصّہ لیا تھا مگر گاندھی کے آنے سے پہلے ان خواتین کی تعداد بہت کم تھی۔ خواتین کو قومی تحریک کا حصہ بنانے کے لیے گاندھی نے ایک ایسا پروگرام وضع کیا جس سے ان کی

شمولیت یقینی ہو۔ گاندھی نے شعوری طور پر خواتین کی ذاتی زندگی کو قومی آزادی کی جدوجہد سے جوڑ دیا۔ ان کے لیے پروگرام اس طرح وضع کیا گیا کہ خواتین گھر میں رہ کر ہی قومی تحریک میں حصّہ لے سکیں۔ اس سوچ کے نتیجے میں خواتین کی ایک بڑی تعداد نے قومی تحریک میں شرکت کی جس کی مثال 1920 کی عدم تعاون تحریک، 1930 کے نمک ستیہ گرہ اور 1942 کی ہندوستان چھوڑو تحریک کے طور پر دی جاسکتی ہے جس میں خواتین نے مردوں کے شانہ بشانہ انگریزی حکومت کی مخالفت کی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گاندھی نے کیوں اور کس طرح خواتین کو قومی تحریک میں شامل کروایا۔ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں یہ جاننا ہوگا کہ گاندھی نے خواتین کو قومی تحریک میں کس قسم کا کردار یا ذمہ داری دی تھی اور ان کی شرکت کے لیے کون سا طریقہ اختیار کیا گیا تھا۔

گاندھی نے سب سے پہلے خواتین کو چرخہ کاتنے کی تلقین کی۔ انہوں نے چرخہ کاتنے پر اتنا زور دیا کہ بعد میں چرخہ ایک قومی علامت کی نشانی بن گیا جس کی مثال ہندوستان کے قومی پرچم کے طور پر دی جاسکتی ہے۔ ہندوستان کی دستکاری، خاص طور پر کپڑے کی صنعت نو آبادیاتی اثرات کی وجہ سے زوال پذیر ہوئی جس سے لاکھوں مرد اور خواتین اپنے ذریعۂ معاش سے محروم ہوگئے۔ اس پس منظر میں کھادی کو خود انحصاری اور تخلیق نو کی علامت کے طور پر دیکھا جانے لگا اور ایسا مانا جاتا تھا کہ چرخہ بہت سے مسائل کا حل فراہم کرتا ہے۔ گاندھی نے ہر گھر میں چرخہ کاتنے اور کھادی کا کپڑا پہننے پر زور دیا اور دور دراز دیہاتی علاقوں میں قوم پرستی اور آزادی کی روح پھونکنے کے لیے چرخے کاتنے اور کھادی کے استعمال کو قومی خدمت کے جذبے سے تشبیہ دی۔ چرخہ کاتنے اور کھادی پہننے کے علاوہ گاندھی نے شراب اور غیر ملکی چیزوں کا بائیکاٹ کرنے کی ذمہ داری خواتین کو سونپ دی۔ اس کام کو انجام دینے کے لیے خواتین کو یہ ہدایت دی گئی تھی کہ وہ ان دُکانوں کے سامنے دھرنا دیں جو بیرونی چیزیں فروخت کر رہے ہو۔

گاندھی عدم تشدد (Non-violence) پالیسی پر یقین رکھتے تھے اور اسی ہتھیار کے ذریعے ہندوستان کو آزادی دلانا چاہتے تھے حالانکہ اس نظریہ کی وجہ سے بہت سارے قد آور رہنما ان کے مخالف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ گاندھی نے چوری چورا سانحہ (فروری 1922) کے فوراً بعد عدم تعاون تحریک کو واپس لیا جس کی تقلید ان کے ہم عصر قائدین نے بھی کی۔ گاندھی کی قیادت میں شروع کی گئی تحریکوں میں اس بات کا خاص خیال رکھا جاتا تھا کہ صرف عدم تشدد کے ذریعے ہی سیاسی مقاصد حاصل کیے جائیں اور جب بھی تشدد جیسے حالات پیدا ہوتے تھے تب گاندھی تحریک کو روک دیتے تھے۔ مدو کشور کے مطابق تحریک کو عدم تشدد کے راستے پر رکھنے کے لیے گاندھی نے عورتوں کی شرکت کو یقینی بنایا۔ گاندھی کی نظر میں قومی تحریک کی کامیابی کے لیے دستیاب بہترین آپشن (option) خواتین تھیں کیونکہ فطری طور پر خواتین غیر فعال اور غیر متشدد ہوا کرتی ہیں۔ اگر یہ کردار مردوں کو سونپا جاتا تو اُن کی فعال فطرت کی وجہ سے تشدد کے امکانات زیادہ پیدا ہو سکتے تھے۔ مزید یہ کہ گاندھی خواتین کی نفسیات سے قریبی واقفیت رکھتے تھے کیونکہ وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ شراب سے عورتوں کی ازدواجی زندگی تباہ ہو جاتی ہے۔ گاندھی نے خواتین کو جان بوجھ کر قومی تحریک میں اس طرح کے کام ان کے ذمہ رکھے جو ذاتی طور پر ان سے جُڑے ہوئے تھے تاکہ جذباتی طور پر ان کی شرکت کو یقینی بنایا جائے۔ جہاں تک ڈانڈی مارچ 1930 کا تعلق ہے، گاندھی نے نمک ستیہ گرہ شروع کرنے اور نمک بنانے والے نو آبادیاتی قوانین کی خلاف ورزی کے لیے خواتین کو شامل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ گاندھی کو پنڈت نہرو سمیت

کئی رہنماؤں نے نمک کے اس معمولی مسئلے کے لیے تحریک نہ چلانے کا مشورہ دیا تھا۔ تاہم گاندھی بہت دور اندیش رہنما تھے اور انہوں نے نمک کے مسئلہ کو اٹھایا جو خواتین کی گھریلوں زندگی کی اہم شئ تھی۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ گاندھی نے نمک کا مسئلہ اٹھا کر باورچی خانہ میں انقلاب برپا کیا۔

10.6 تحریکِ آزادی میں خواتین: کچھ تضادات

(Women in the Freedom Struggle: Certain Contradictions)

گاندھی جی نے چرخہ کاتنے، کھادی کا استعمال کرنے، نئے ممبران کا اندراج کرنے، دھرنا دینے، اچھوت پن کا خاتمہ کرنے اور ہندو مسلم اتحاد کے لیے خواتین کا انتخاب کیا اور ان کو اس قومی زمہ داری کے لیے اپنی تحریک میں ایک خاص جگہ دے دی۔ کانگریس میں زیادہ تر خواتین کی شمولیت اسی کام تک ہی محدود رہی۔ حالانکہ کچھ ممتاز خواتین نے اعلیٰ سطح پر کانگریس کے معاملات کو سنبھالا لیکن کانگریس کی سرگرمیوں میں یہ شمولیت صرف چند نمایاں خواتین جیسے سروجنی نائیڈو، کملادیوی اور ہنسامہتا تک ہی محدود رہی۔ گاندھی نے معاشی وسائل پر آزادانہ اختیار کو خواتین کی آزادی کے لیے ضروری نہیں سمجھا۔ کچھ حد تک گاندھی نے دیہی علاقوں کی خواتین کی بے روزگاری کے لیے کھادی کاتنے کی وکالت کی لیکن کھادی کا کپڑا زیادہ مہنگا اور صنعتی کپڑے کے مقابلے میں زیادہ پائیدار نہیں تھا جس سے عورتوں کی اقتصادی حالت میں کوئی زیادہ بہتری نہیں ہوئی۔ مگر بائیکاٹ کی صورت میں ہندوستانی بازاروں سے برطانوی کپڑے کے غائب ہونے کا مطلب عورتوں کی فتح نہیں تھی بلکہ ہندوستان کی ملکیت والی کپڑا صنعتوں کی جیت تھی۔ گاندھی کے تفویض کردہ اس تنگ اور معاون کردار کے نتیجے میں سرلا دیوی چودھرانی (1872–1945) نے کانگریس پر الزام لگایا ہے کہ یہ جماعت عورتوں کو برطانوی سامراجیت کے خلاف قانون توڑنے کے لیے استعمال کر رہی ہے نہ کہ قانون بنانے کے لیے ('Congress wanted them as law breakers only, but not law makers.')۔

10.7 ہندوستانی قومی تحریک اور خواتین (Women and the Indian National Movement)

مانینی چٹرجی (Manini Chatterjee) کی رائے میں ہندوستان کی تحریک آزادی میں 1930 کا سال خواتین کی شرکت کے اعتبار سے ایک اہم سنگ میل تھا۔ اس سال اور اس کے بعد آنے والے سالوں میں خواتین کی ایک بڑی تعداد نے آزادی کی لڑائی میں اپنی ہمت دکھائی۔ ایک طرف 1920 سے ہی خواتین نے گاندھی کا ساتھ دینا شروع کیا اور دوسری طرف خاص کر بنگال میں خواتین انقلاب پسند تحریکوں میں شامل ہوتی ہوئی دکھائی دے رہی تھیں۔ یہ کوئی یکایک تبدیلی نہیں تھی بلکہ بیسوی صدی کے ابتدا سے ہی عورتوں میں سیاسی بیداری پیدا ہو رہی تھی۔ بیسوی صدی کے اوائل میں ہی نسوانی انجمنیں قائم ہونے لگی۔ 1910 مین سرلا دیوی گھوسل نے 'بھارت ستری منڈل' کلکتہ میں قائم کی۔ 1917 میں اینی بیسنٹ کی قیادت میں 'وومن انڈین ایسوسیشن' قائم ہوئی اور 1917 میں وہ کانگرس کے کلکتہ اجلاس کی صدر منتخب ہوئی۔ اس اجلاس میں سروجنی نائیڈو اور بی اماں (محمد علی اور شوکت علی کی والدہ) نے بھی شرکت کی۔ سال 1917 ہی

میں سروجنی نائیڈو کی قیادت میں خواتین کی ایک وفد نے مونٹیگو اور چیمس فورڈ سے خواتین کی اصلاح اور حقوق حاصل کرنے کے لیے برطانوی حکومت کے تعاون کی درخواست کی۔ گاندھی نے جب 1920 میں عدم تعاون تحریک چلائی تو پہلی بار مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والی خواتین نے اس تحریک میں شرکت کی۔ اس تحریک کے دوران سروجنی نائیڈو نے منی بین پٹیل (Maniben Patel) کے ساتھ 'راشٹریہ استری سبھا' قائم کی۔ سی۔ آر۔ داس نے 1921 میں 'ناری کرمامنڈل' کی بنیاد ڈالی جس کا مقصد خواتین کی تربیت کرنا تھا تاکہ وہ اپنے قومی فرائض کو انجام دے سکیں۔ کملادیوی چٹوپادھیائے (Kamaladevi Chattopadhyaya) نے 1920 میں کانگرس کی رکنیت اختیار کی۔ 1925 میں سروجنی نائیڈو کانگریس کی صدر منتخب ہوئی۔ 1927 میں مارگریٹ کزنز (Margaret Cousins) نے The All-India Women's Conference قائم کیا۔

خواتین گاندھی کی تحریک کے علاوہ انقلاب پسند تحریک کے صفوں میں بھی شامل ہوئیں۔ سب سے پہلے سرلا دیوی گھوسل، انوشیلان ('Anushilan') اور جوگنتر ('Jugantar') نامی انقلاب پسند تنظیموں کے ساتھ خفیہ طور پر منسلک رہی۔ اسی طرح 1907 میں میڈم بھیکا جی کاما (Madam Bhikaji Cama) نے جرمنی 'انڈین سوشلسٹ کانگرس' میں ہندوستانی قومی پرچم لہرایا۔ وہ اس گروپ سے بھی منسلک تھی جس نے 1907 میں جنیوا میں 'وندے ماترم' رسالے کی اشاعت کی۔ یہ لوگ مسلسل جدوجہد کے ذریعے برطانوی سامراجیت کے خاتمہ کی وکالت کر رہے تھے۔ اس بحث سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ 1930 سے پہلے ہی خواتین ہندوستان کی آزادی کی لڑائی میں مردوں کے شانہ بشانہ شامل ہو رہی تھیں۔ مانینی چٹرجی کے مطابق 1930 کا سال خواتین کی شرکت کے اعتبار سے دو چیزوں کے لیے اہم تھا۔ ایک تو اس سال خواتین کثیر تعداد میں آزادی کی تحریک، بالخصوص گاندھی کے زیر اثر شروع کی گئی عوامی تحریک میں شریک ہوئیں۔ حالانکہ 1930 سے پہلے بھی خواتین آزادی کی تحریک میں شامل ہوئی تھیں مگر ان کی تعداد کم ہونے کے علاوہ ان کا تعلق ایسے گھرانوں سے تھا جن کے مرد کانگرس سے جڑے تھے اور اسی وجہ سے وہ تحریک میں شامل ہوئیں۔ دوسرا اسی سال بنگال کے علاقے میں مسلح انقلاب پسندوں نے انگریزی سامراجیت کے خلاف اپنی مزاحمت میں تیزی لائی جس کی مثال 1930 کی "چٹاگونگ اسلحہ خانے پر حملے ('Chittagong Armoury Raid') کے طور پر دی جاسکتی ہے۔ اس پر تشدد تحریک میں بھی خواتین نے پہلی بار مساوی اعتبار سے مردوں کے ہمراہ برطانوی سامراجیت کے خلاف لڑائی میں شرکت کیں۔ مانینی چٹرجی کا کہنا ہے کہ اگرچہ گاندھی نے عورتوں کو عوامی طور پر اپنی تحریک میں شامل کرنے کی کوشش کی مگر عسکریت پسند تنظیموں نے خواتین کو برابری کی شرکت کا موقع دیا۔

10.8 ہندوستان چھوڑو تحریک میں خواتین (Women in the Quit India Movement)

1942 کی ہندوستان چھوڑو تحریک میں بھی خواتین نے اہم کردار ادا کیا۔ جب برطانوی حکومت کی طرف سے تقریباً سارے بڑے کانگریس رہنماوں کو گرفتار کیا گیا تو خواتین نے خفیہ طریقے سے تحریک کو آگے بڑھانے میں اپنا کردار ادا کیا۔ اُوشا مہتا نے خفیہ ریڈیو قائم کیا جس کے ذریعے عوام کو تحریک کے بارے میں ہدایات دی جارہی تھیں۔ اسی طرح کانگریس سوشلسٹ پارٹی سے تعلق رکھنے والی ارونا آصف علی نے لوگوں کو متحرک کرنے کے لیے کوششیں کی۔ سچیتا کرپلانی (Sucheta Kripalani) نے لوگوں کو عدم تشدد کے ذریعے

آزادی حاصل کرنے کی تلقین کی۔

10.9 انقلاب پسند قوم پرست خواتین: ان کی شرکت کا مفہوم

(Revolutionary Nationalist Women: The Meaning of their Participation)

جہاں تک ہندوستانی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت کا تعلق ہے اس معاملے میں زیادہ تر مورخین کی تحقیقی توجہ گاندھیائی دور پر رہی ہے۔ اکثر مورخین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ گاندھی کی کوششوں کی وجہ سے ہی ہندوستانی قومی تحریک میں خواتین اور سماج کے دیگر طبقوں کی شرکت ممکن ہو پائی۔ قوم پرست تاریخ نگاری میں وہ تحریکیں جو گاندھی کے نظریۂ عدم تشدد پر یقین نہیں رکھتی تھی اور برطانوی حکومت کے خلاف براہ راست نہیں لڑتی تھی کم توجہ حاصل کر پائی۔ حالانکہ ہمارے پاس کثیر تعداد میں مثالیں موجود ہیں جس سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ گاندھی کی تحریک کے علاوہ عورتوں نے نوآبادیاتی ہندوستان میں کچھ انقلابی اور متشدد تحریکوں میں بھی حصہ لیا۔ اس کی بہترین مثال بنگال سے دی جا سکتی ہے جہاں خواتین نے 1930 کی دہائی میں انقلابی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ 1930 میں بنگال کے نامور انقلابی سوریہ سین (1894–1934) کی قیادت میں 66 لوگوں نے چٹاگونگ اسلحہ خانے پر حملہ (Chittagong Armory Raid) کیا۔ اس حملے میں ان کے ساتھ دو خواتین کلپنا دتہ (1913–45) اور پریتی لتا وڈیڈار (1911–32) بھی شامل تھی۔ حملے کے فوراً بعد کلپنا دتہ کچھ وقت کے لیے روپوش ہوئی لیکن آخرکار 1934 میں وہ گرفتار کی گئی اور اس کو عمر قید کی سزا سنائی گئی۔ چٹاگونگ اسلحہ خانے پر حملے کے دو سال بعد پریتی لتا وڈیڈار نے چٹاگونگ کے یورپی کلب پر بم سے حملہ کیا جس میں ایک عمر رسیدہ انگریز خاتون جاں بحق ہوئی۔ خود پریتی لتا وڈیڈار بھی اس حملے میں زخمی ہوئی اور پکڑے جانے کے اندیشے کی وجہ سے انہوں نے پوٹاشیم سینائڈ کھا کے خود کشی کی۔

سبھاش چندر بوس کے سرپرست بنی مادھو داس (Beni Madhav Das) کی بیٹی، بینا داس (1911–32) نے کلکتہ یونیورسٹی کانووکیشن کی تقریب میں اپنی ڈپلوما کی سند لینے کے دوران بنگال کے گورنر سر اسٹین لی جیکسن (Sir Stanley Jackson) پر گولی چلائی۔ اسٹین لی جیکسن اس حملے میں بچ گیا اور بینا داس کو فوراً گرفتار کر لیا گیا۔ 14 سالہ سنیتی چودھری (Suniti Chowdhury) اور 15 سالہ شانتی گھوش (Shanti Ghosh) جو سبھاش چندر بوس کی شخصیت سے کافی متاثر تھیں، نے 1931 میں ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ پر گولیاں چلائی۔ عدالت میں سزا سنانے کے دوران انہوں نے جج سے پھانسی کی سزا مانگی تاکہ وہ ہندوستان کے لیے شہید ہو سکے مگر دونوں کو صرف عمر قید کی سزا ہوئی۔ ان کا ماننا تھا کہ اصطبل میں گھوڑے کی زندگی سے موت بہتر ہے۔ ان انقلابی تحریکوں میں خواتین مردوں کے شانہ بشانہ رہیں۔ تاہم گاندھیائی نظریات پر مبنی تحریکوں پر زیادہ زور دینے کی وجہ سے ایسی انقلابی تحریکوں کو قوم پرست مورخین کی طرف سے خاطر خواں توجہ نہیں ملی۔ اس ضمن میں تانیکا سرکار (Prof. Tanika Sarkar) کا کہنا ہے کہ کسی بھی سیاسی تحریک میں خواتین کی شرکت کو ان کی آزادی کے ساتھ ہمیشہ نہیں دیکھنا چاہیے۔ بنگال کی مثال دیتے ہوئے وہ یہ دلیل پیش کرتی ہے کہ پدرانہ سماج کا غلبہ ایسا تھا کہ اتنی قربانی دینے کے باوجود بھی پریتی لتا نے خودکشی کرنے سے پہلے ایک آخری عہد نامہ چھوڑا جس میں انہوں نے پرتشدد کارروائی میں اپنے ملوث ہونے کا جواز پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔

پریتی لتا لکھتی ہے کہ مجھے حیرانی اس بات پر ہوتی ہے کہ ہندوستان کو آزادی دلانے کی کوششوں میں بھی مردوں اور عورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر مرد آزادی کے لیے لڑ سکتے ہیں تو خواتین کیوں نہیں؟ اس قومی فرض کو پورا کرنے سے عورتوں کو کیوں روکا جاتا ہے۔ اگر ستیہ گرہ میں عورتیں اپنے بھائیوں کے ہمراہ کھڑی رہ سکتی ہیں تو انقلابی تحریک میں وہ مردوں کے ساتھ کیوں نہیں لڑ سکتی ہیں۔ حال ہی میں مدھوریما سین (Madhurima Sen) نے اپنی تحقیق *Women in the War Of Freedom* میں آرکائیوز کے دستاویزات *Unveiled Bengal 1919–1947: Glimpses from the Archival Records* کے ذریعے بہت سی ایسی خواتین کی شمولیت پر روشنی ڈالی جو 1930 کی بنگال انقلابی تحریک کا حصہ تھیں۔ یہ بات نہایت دلچسپ ہے کہ وہ انقلاب پسند خواتین جن کے بارے میں مدھوریما سین نے تفصیلات فراہم کیں، بہت سی ایسی غیر منقولہ مسلم خواتین بھی تھیں جنہیں استعمار مخالف انقلابی سرگرمیوں میں فعال کردار ادا کرنے پر نوآبادیاتی ریاست نے قید کیا تھا۔

10.10 قید خانہ بطور خواتین کی برادری اور مزاحمت کی جگہ

(Prison as a Site of Female Community and Resistance)

جیل ایک سماجی جگہ تھی جہاں خواتین کو اظہار رائے اور کچھ حد تک آزادی بھی حاصل ہوتی تھی۔ زیادہ تر خواتین جو قومی تحریک کے ساتھ منسلک رہی قدامت پسند پردہ کرنے والے گھرانوں سے تعلق رکھتی تھیں اور، حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ان کے لیے ایک آزاد جگہ ثابت ہوئی۔ یہ خاص طور پر ان خواتین کے لیے درست تھی جو ایک یادورات کے لیے قید کی گئیں اور جنہوں نے کوئی شدید محرومی برداشت نہیں کی۔ ان خواتین کے لیے یہ ایک موقع تھا کہ وہ پردے کی طرز زندگی سے عارضی طور پر ہی صحیح نجات حاصل کریں اگرچہ یہ آزادی صرف ایک یادورات کے لیے ہی ہو۔ مثال کے طور پر ایک خاتون جو قومی پرچم لہرانے کے جرم میں گرفتار ہوئی تھیں، بیان کیا کہ 'مجھے ابھی بھی چنے کا ذائقہ یاد ہے۔ ایک اور خاتون نے بیان کیا ہے کہ اسے یاد نہیں کہ قید خانہ کیسا لگتا تھا، قید کے اندر کے حالات یا ان قوانین اور ضوابط کو جن پر تمام قیدیوں کو عمل کرنا پڑتا تھا مگر اسے یہ یاد ہے کہ گھر سے ایک رات دور رہنے سے اس کے اندر جوش اور خوشی پیدا ہوئی تھی۔ کرشنا ہتھسین (Krishna Hutheesing) یاد کرتی ہیں کہ جیل سب کے لیے ایک نیا تجربہ تھا۔ اس کی نئی نوعیت نے لڑکیوں کے حوصلے بلند رکھے، حالانکہ بزرگ افراد زیادہ سنجیدہ تھے۔ جیلر (عام طور پر ایک انگریز خاتون) نے خواتین کو بات کرنے اور ملنے سے روکنے کے لیے اکثر کوشش کی، مگر جیل اکثر ایک اجتماعی جگہ بن جاتی تھی۔ کبھی کبھار سیاسی قیدی خواتین جیلر کو نام دے کر پریشان کرتی تھیں جیسے کہ "لال منہ والے بندر، تیرا ناش ہو"۔ جیل کے اندر اکٹھے وقت گزارنے سے عورتوں کے اندر نوآبادیاتی حکومت کے خلاف اجتماعی جدوجہد اور یکجہتی کا احساس پیدا ہوا جیسا کہ یہ گھریلو ماحول میں ہوتا تھا۔ سیاسی قیدیوں مرد اور خواتین نے قید خانے کو مزاحمت اور مذاکرات کی جگہیں بنائیں۔ اس مشترکہ جگہ میں خواتین نے علاقائی اختلافات کے ساتھ ساتھ عمر، مذہب اور ذات کی بنیاد پر اختلاف کیا، مگر یہ اختلافات ان کی یکجہتی کے جذبات کو زیادہ متاثر نہیں کر سکا۔ خواتین نے قید خانہ کی چار دیواری کے اندر پڑھنا اور لکھنا بھی جاری رکھا۔ ایک کارکن نے کہا کہ سیاسی قیدی اپنا وقت پڑھنے، لکھنے اور مستقبل پر گفتگو کرنے میں گزارتے تھے۔

خواتین نے شاعری بھی لکھی اور انقلابی قومی نغمے تحریر کیے۔ یہ مواد قید خانہ سے پوشیدہ طریقے سے باہر نکالا جاتا تھا اور قومی اخبارات اور مقامی رسالوں میں شائع ہوتا تھا۔ برطانوی حکومت اسے اشتعال انگیز سمجھتی اور ضبط کر لیتی تھی۔ ایک ایسا ہی نغمہ 'بہن ستیاوتی کا جیل سندیش' تھا۔ ستیاوتی، سوامی شردھانند کی پوتی اور دہلی کی نوجوان بھارت سبھا('Naujawan Bharat Sabha') کی بانی رکن تھیں۔ اس طرح کی شاعری میں خواتین کو مردوں سے زیادہ بہادر دکھایا گیا ہے۔ قومی تحریک میں شامل خواتین نے مختلف تجربات بیان کیے، جو ان کے سماجی پس منظر اور سیاسی عمل سے وابستہ تھے۔ وجے لکشمی پنڈت(Vijayalakshmi Pandit) اور کرشنا ہتھسین کی یادداشتیں ہمیں جیل میں اشراف خواتین کے تجربات کی معلومات فراہم کرتی ہیں حالانکہ ان کا تجربہ دوسری خواتین کی روداد سے مختلف ہیں۔

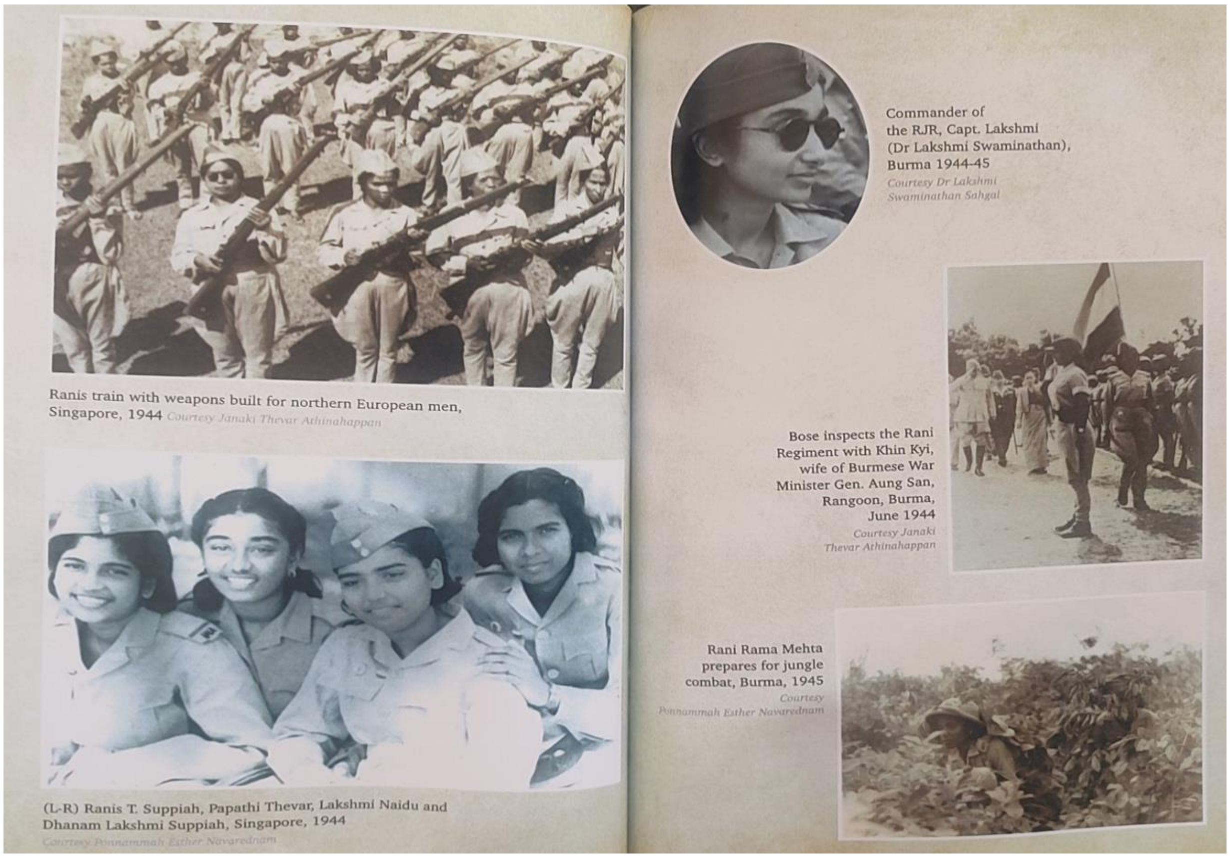
ڈیوڈ آرنلڈ (David Arnold) کے مطابق، قید خانہ ایک قید اور نظم وضبط کی جگہ تھی، مگر یہ اکثر برطانوی حکومت کے خلاف وسیع پیمانے پر مخالفت کی جگہ بن جاتی تھی۔ مثال کے طور پر، بہت ساری خواتین قیدیوں نے مردوں کی طرح بھوک ہڑتال کی۔ سروچی تھاپر(Suruchi Thapar)کے مطابق مردانہ حلقوں میں خواتین کے داخلہ نے برطانوی حکومت کے اس تصور کو غلط ثابت کیا کہ ہندوستانی خواتین تابعدار، کمزور اور فرمانبردار ہیں۔ قید خانہ میں داخل ہو کر خواتین نے اپنی بہادری، عزم اور برطانوی حکومت کو ختم کرنے کی مضبوط عزم کو ثابت کیا۔ خواتین نے قید خانہ کے عوامی دائرے میں یکجہتی، حمایت اور ثابت قدمی جیسے گھریلو ماحول کے خصوصیات کو منتقل کیا۔ سزا اور سلوک کے معاملے میں برطانوی حکومت نے خواتین قیدیوں کے ساتھ مختلف سلوک کیا۔ قیدیوں کو جرم کی نوعیت اور مجرم کے طبقاتی پس منظر کے مطابق تین زمروں میں تقسیم کیا گیا۔ پہلی کلاس یعنی A میں وہ سیاسی قیدی شامل تھے جو قومی تحریک میں حصہ لینے کی وجہ سے گرفتار ہوئے اور عام طور پر تعلیم یافتہ اشرافیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ B کلاس عام متوسط طبقے کے شہریوں کے لیے تھا اور C کلاس خاص طور پر مجرموں، مزدوروں اور کسانوں کے لیے تھا جو چوری، قتل، دھوکہ دہی جیسے مجرمانہ سرگرمیوں کے لیے قید کیے گئے تھے۔ انقلاب پسندوں کو اکثر C کلاس میں رکھا جاتا یا تنہائی میں قید کیا جاتا تھا۔ وجے لکشمی پنڈت کے مطابق انہیں اعلیٰ سماجی مقام، مناسب بینک بیلنس اور گریجویٹ ہونے کی وجہ سے مجسٹریٹ نے A کلاس میں رکھا۔ برطانوی حکومت نے مرد اور خواتین انقلاب پسندوں کے ساتھ مختلف سلوک کیا۔ مشہور انقلاب پسند خاتون بینا داس Bina Das نے اپنے مقدمے کے دوران کلکتہ کے چٹاگونگ(Chittagong) ، مدناپور (Midnapore)اور ہجلی(Hijli) حراستی مراکز میں قتل اور بے انتہا مارپیٹ کا ذکر کیا۔ ایک انقلابی بیوہ نانی بالا دیوی (Nanibala Devi) کو برطانوی حکام نے معزز متوسط طبقے کی آزادی پسند خواتین کی طرح خاص سلوک نہیں کیا۔ نوآبادیاتی حکام کے لیے انقلاب پسند کانگریس کے ستیہ گرہیوں سے زیادہ خطرناک تھے اور کانگریس کے قومی تحریک کے لیے انقلاب پسندوں کا تصور، اہداف اور تمنائیں گاندھیائی عدم تشدد تحریک کے خلاف تھیں۔

10.11 آزاد ہند فوج اور رانی جھانسی رجیمنٹ

(Indian National Army and the Rani of Jhansi Regiment)

1943 میں گیارہ سال گزرنے کے بعد پریتی لتا واڈیدار کی خواہش پوری ہوئی جب پہلی بار عورتوں کو مردوں کے ساتھ آزاد ہند

فوج میں شمولیت حاصل کرنے کا موقع دیا گیا۔ باقی سیاسی معاملات کی طرح خواتین کے معاملے میں بھی سبھاش چندر بوس کی سوچ گاندھی سے کافی مختلف تھی۔ گاندھی نے عورتوں کو اپنی تحریک میں شریک تو ضرور کیا مگر یہ شرکت پدری دائرے یا ان کے گھریلو کردار تک ہی محدود رہی۔ اس کے برعکس سبھاش چندر بوس عورتوں کو مردوں کی طرح تعلیم دینے کی وکالت کرتے تھے تاکہ وہ بااختیار اور قابل ہو کے ہندوستان کی سیاست، تعلیم، کاروبار اور سماجی زندگی میں اپنی صلاحیتوں کا زیادہ سے زیادہ مظاہرہ کر سکیں۔ سبھاش چندر بوس عورتوں کو ہندوستان کی جنگ آزادی میں برابری کی حصہ داری دینا چاہتے تھے۔ 1943 میں سنگاپور میں سبھاش چندر بوس کی آمد کے فوراً بعد انہوں نے تمام ہندوستانی لوگوں کو آزاد ہند فوج میں بھرتی ہونے کے لیے کہا اور ساتھ ہی خواتین کے ایک ریجیمنٹ کو تشکیل دینے کا اعلان کیا جو جھانسی کی رانی کی طرح بہادر اور حریت پسند ہو۔ اسی خواتین رجیمنٹ کا نام بعد میں رانی جھانسی رجیمنٹ رکھا گیا۔ Veera Hildebrand کی تحقیق کے مطابق اس رجیمنٹ میں تقریباً پانچ سو کے آس پاس خواتین تھیں مگر دوسرے مورخین کے مطابق اس کی تعداد ایک ہزار سے پندرہ سو کے قریب تھی۔ یہ تصویر Veera Hildebrand کی کتاب *Women at War: Subhash Chandra Bose and the Rani of Jhansi Regiment* سے لی گئی ہے۔



Source: Veera Hildebrand, *Women at War: Subhash Chandra Bose and the Rani of Jhansi Regiment.*

پریتی لتا وڈیڈار (حوالہ: گوگل)

ہندوستانی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت اور کردار کے عنوان پر گاندھی اور ان کے زیر اثر قومی تحریک کو بہت سارے مورخین نے کافی تحقیق توجہ دی ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ گاندھی نے ہندوستانی قومی تحریک کے دروازے عوام کے لیے کھول دیے، لیکن جہاں تک خواتین کا سوال ہے انہوں نے اپنی تحریک کی عدم تشدد نوعیت کو برقرار رکھنے کے لیے خواتین کی شرکت کو یقینی بنایا۔انہوں نے ہندوستانی سیاست میں خواتین کی فعال شرکت کی وجہ سے ہندوستانی عوام میں بالخصوص خواتین میں سیاسی شعور پیدا کیا۔اسی وجہ سے 1947 کے فوراً بعد ہندوستان میں مرد و عورت دونوں کے لیے عالمی بالغ رائے دہی کے حق کو فراہم کیا گیا۔تاہم یہ بات بھی عیاں ہے کہ گاندھی نے خواتین کے لیے معاشی تعمیر نو کے پروگرام کی حمایت نہیں کی جو انھیں خود مختار بنانے کے لیے لازمی تھا۔ دوسرا نو آبادیاتی ہندوستان کے مختلف حصوں میں انقلابی تحریکوں کو مورخین کی توجہ حاصل ہوئی لیکن یہاں بھی قائدین کی شکل میں مردوں کو زیادہ توجہ دی گئی۔اس کے نتیجے میں خواتین یہاں قوم پرست تاریخ نویسی کے حاشیے پر رہیں۔ جہاں تک مسلم اور دلت خواتین کا تعلق ہے ان کا ذکر بہت شاذ ہے۔

10.12 ہندوستان کی قومی تحریک اور خواتین کی شمولیت

Participation of Women in the Indian National Movement

شکنتلا راو (Shakuntala Rao) کا کہنا ہے کہ ہندوستانی خواتین نے آزادی کی تحریک میں شرکت کرنے کی غرض سے عوامی حلقے (public domain) میں قدم تو رکھا مگر جب ہندوستان کو آزادی ملی تو فوراً بعد نجی حلقے (private domain) یا گریلوں زندگی میں واپس چلی گئی۔اس کے برعکس سروجی تھاپر کا کہنا ہے کہ خواتین جن کی تعداد بہت کم تھی اور جنہوں نے آزادی کی تحریک میں حصہ لیا تھا آزادی حاصل کرنے کے بعد گھریلوں زندگی میں واپس نہیں چلی گئی بلکہ انہوں نے گھر کی چار دیواری کے اندر سیاست کی۔ ہندوستان کی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت کا دارومدار زیادہ تر مردوں کی مرضی یا فیصلے پر منحصر تھا۔مردوں کی قومی تحریک میں شرکت کی وجہ سے ان کے گھروں کی عورتوں کو بھی قومی تحریک میں شامل ہونے کی اجازت مل جاتی تھی۔اسی وجہ سے سروجی تھاپر کا کہنا ہے کہ

خواتین کی آزادی کی تحریک میں شرکت ان کا انفرادی فیصلہ نہیں تھا بلکہ مردوں کی اجازت پر منحصر تھا۔ مزید وہ مرد جو سرکاری ملازم تھے اپنی گھروں کی عورتوں کو انڈین نیشنل کانگرس کی سرگرمیوں میں شرکت کی اجازت بلکل بھی نہیں دیتے تھے۔ کانپور کی راج کماری گپتا (پیدائش 1910) اور ان کے خاوند شری مدن موہن گپتا گاندھی جی اور چندر شیکھر آزاد کے قریبی تھے۔

اس نظریہ کے برعکس وجے دیوی راٹھور اپنی ماں کی حوصلہ افزائی کی وجہ سے کانگرس کی سرگرمیوں میں شامل ہو پائی۔ ارمیلا اپنے والد ترویني جوہاری (Triveni Johari) کی حوصلہ شکنی کے باوجود بھی اپنی والدہ گنگا دیوی کے ساتھ قومی تحریک میں شامل ہوئی۔ اما دکشت (پیدائش 1929) مشہور کارکن چیل بہاری (Chail Bihari) کی بیٹی تھی۔ اپنے والد چیل بہاری کے سیاسی سرگرمیوں کی وجہ سے اما دکشت اور ان کی ماں کشوری دکشت کو کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، مگر مشکلات کے باوجود بھی دونوں ماں بیٹی قومی تحریک کے ساتھ وابستہ رہی۔ راج کماری گپتا نے کاکوری ڈکیتی میں کلیدی کردار ادا کیا۔ گرفتار ہونے پر ان کو اپنے سسرال والوں نے عاق کر دیا اور اپنے گھر سے نکال دیا۔

10.13 شرافت، خواتین اور قومی تحریک

Respectability, Women, and the Indian National Movement

ہندوستان کی قومی تحریک میں خواتین کی شرکت شرافت پر مبنی تھی۔ قومی تحریک میں شمولیت کرنے کے لئے خواتین کے لیے یہ لازمی تھا کہ وہ بازاری عورتوں سے مختلف دکھیں۔ مثال کے طور پر گاندھی نے جسم فروش عورتوں کو یہ ہدایت دی کہ وہ تب تک قومی تحریک میں شرکت کر سکتی ہیں جب تک کہ وہ اپنے جسم فراشی کے پیشے کو ترک نا کریں۔ اسی وجہ سے خواتین کے لیے شرافت کے دائرے میں رہنا ضروری تھا جس کے بعد ہی وہ قومی تحریک میں حصہ لے سکتی تھی۔ مسلم سماج کی بات کریں تو یہاں بھی پردہ اور شرافت کی وجہ سے عوامی حلقے کی سیاسی سرگرمیوں میں خواتین کو حصہ لینے میں دشواریاں آ رہی تھیں۔ ان بندشوں کے باوجود بھی مسلم سماج کی عورتوں نے ہندوستان کی جدوجہد آزادی میں حصہ لیا۔ خلافت اور عدم تعاون تحریک میں عابدی بانو بیگم (1850–1924) جو بی اماں کے نام سے جانی جاتی تھی، نے حصہ لیا اور پردے کی سختی کے باوجود بھی ایک ہجوم کے سامنے خطاب بھی کیا۔ اسی طرح بیگم حامد علی (1883–1971) نے حصول آزادی اور خواتین کے حقوق کے لیے اہم کردار ادا کیا۔ عزیزن جس کو عزیزن رنڈی کے نام سے بھی جانا جاتا تھا پیشے سے ایک جسم فروش تھی، نے 1857 کی بغاوت میں حصہ لیا۔ وہ کانپور کے علاقے سے تعلق رکھتی تھی۔ بغاوت کے دوران وہ زخمی سپاہیوں کی مرہم پٹی کیا کرتی تھی۔ ابتدا میں رنڈی ہونے کی وجہ سے ناپسند کیا جاتا تھا، لیکن 1857 کی بغاوت میں حصہ لینے کی وجہ سے بعد میں ان کو انقلابی عزیزن کے نام سے جانا گیا اور باقی قوم پسند لوگوں کے لیے مثال بن گئی۔ 1857 کی بغاوت میں حصہ لینے کی وجہ بیسوی صدی میں بہت ساری خواتین ان کی قومی خدمات سے متاثر ہو کر قومی تحریک کے ساتھ جڑ گئی۔

10.13.1 ضمیمہ: سروجنی نائیڈو (Sarojini Naidu, 1879–1949)

سروجنی نائیڈو ایک معروف شاعرہ، خواتین کے حقوق کی کارکن اور ایک آزادی پسند خاتون تھیں۔ سروجنی نائیڈو کو ہندوستانی معاشرے اور تحریک آزادی میں ان کی کثیر جہتی شراکت کے لیے پہچانا اور یاد کیا جاتا ہے۔ سروجنی نائیڈو 13 فروری 1879 کو حیدرآباد میں ایک ممتاز بنگالی ہندو خاندان میں پیدا ہوئیں۔ سروجنی نائیڈو کو اپنے والد اگھورناتھ چٹوپادھیائے سے ترقی پسند خیالات وراثت میں ملے تھے، جو ایک ترقی پسند مفکر اور تعلیم کے حامی تھے۔ ان کی والدہ بارادا سندری دیوی چٹوپادھیائے ایک بنگالی شاعرہ تھیں، جنہوں نے ان میں زبانوں اور شاعری کے لیے غیر معمولی استعداد پیدا کی۔ یہ علمی تعاقب اور شاعرانہ صلاحیتوں کا امتزاج تھا جس نے ایک قوم پرست اور شاعر کی حیثیت سے ان کی مستقبل کی کوششوں کے لیے بیج بوئے۔ ان کے خاندان کے ترقی پسند ماحول نے بچپن سے ہی ان کی تعلیم کی حوصلہ افزائی کی۔ سروجنی نائیڈو نے مدراس یونیورسٹی سے میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ اس امتحان میں اس نے پہلا درجہ حاصل کیا، جو اس وقت خاص طور پر ایک نوجوان لڑکی کے لیے ایک غیر معمولی کامیابی تھی۔ ہندوستان میں اپنی ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد، انہوں نے بیرون ملک میں اپنی اعلیٰ تعلیم کو جاری رکھا، جو اس وقت ہندوستانی خواتین کے لیے ایک نادر موقع تھا۔ انہوں نے کنگز کالج، لنڈن (King's College London) اور اس کے بعد گرٹن کالج (Girton College) میں تعلیم حاصل کی۔

Source: https://www.constitutionofindia.net/wp-content/uploads/2023/04/Member-pics-

گوپال کرشنا گوکھلے نے سروجنی نائیڈو کو تحریک آزادی کے قریب لانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کے نظریات اور لگن سے متاثر ہو کر، سروجنی نائیڈو نے ہندوستان کی آزادی کے مقصد کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے کا فیصلہ کیا۔ سروجنی نائیڈو نے 1905 کی بنگال کی تقسیم کے تناظر میں ہندوستانی قومی تحریک میں شمولیت اختیار کی۔ گوپال کرشن گوکھلے، رابندرناتھ ٹیگور اور مہاتما گاندھی جیسے تحریک آزادی ہند کے قائدین کے ساتھ ان کی بات چیت نے انہیں آزادی اور سماجی ترقی کے مقصد کے لیے فعال طور پر کام کرنے کی ترغیب دی۔ 1915 اور 1918 کے درمیان، انہوں نے ملک کے مختلف حصوں میں سماجی بہبودی، خواتین کو بااختیار بنانے اور قوم پرستی پر لیکچر دیے۔ انہوں نے 1917 میں ویمنز انڈین ایسوسی ایشن 'Women's Indian Association' کے قیام میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ اسی سال، اپنی

بیسنٹ Annie Besant اور جوائنٹ سلیکٹ کمیٹی Joint Select Committee کے ساتھ خواتین کے حق رائے دہی کی نمائندگی کرنے کے لیے لندن گئیں۔ اس کے بعد ہندوستان کو برطانوی حکمرانی سے آزاد کرانے کی جدوجہد کے طور پر، وہ 1919 میں آل انڈیا ہوم کردار لیگ 'All-India Home Rule League' کے ایک حصے کے طور پر لندن چلی گئیں۔ 1920 میں، وہ بڑھتی ہوئی قومی تحریک کے درمیان گاندھی کی ستیہ گرہ تحریک میں شامل ہونے کے لیے واپس آئیں۔ سروجنی نائیڈو 1925 میں انڈین نیشنل کانگریس کی صدر منتخب ہوئیں۔ وہ یہ عہدہ سنبھالنے والی پہلی خاتون تھیں۔

نوآبادیاتی حکومت کے بارے میں ان کی آواز اٹھانے والی رائے اور تحریک آزادی میں فعال شمولیت کے ساتھ ان کی بڑھتی ہوئی سیاسی اہمیت کئی مواقع پر ان کی گرفتاری کا باعث بنی۔ سروجنی نائیڈو کو سب سے پہلے 1930 میں نمک ستیہ گرہ میں حصہ لینے پر جیل بھیج دیا گیا تھا جہاں مظاہرین کو انگریزوں کی طرف سے وحشیانہ جبر کا نشانہ بنایا گیا تھا۔ 1931 میں انہوں نے گاندھی اور مدن موہن مالویہ Madan Mohan Malaviya کے ساتھ گول میز کانفرنس میں شرکت کی۔ بعد میں انہیں 1932 اور 1942 میں دوبارہ گرفتار کیا گیا جب انہوں نے 21 ماہ جیل میں گزارے۔ 1947 میں ہندوستان کی آزادی کے بعد انہیں اتر پردیش کی گورنر مقرر کیا گیا۔ وہ ہندوستان کی پہلی خاتون گورنر تھیں اور 1949 میں اپنی وفات تک اس عہدے پر فائز رہیں۔

10.14 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہندوستان کی قومی تحریک میں خواتین مردوں کی طرح شامل ہوئیں مگر یہ سفر خواتین کے لیے آسان نہیں تھا۔ پدری سوچ اور دیگر سماجی و مذہبی رسموں کی وجہ سے ان کے لیے یہ سفر بہت مشکل تھا۔ 1857 کی بغاوت سے ہی خواتین نے دھیرے دھیرے برطانوی سامراجیت کے خلاف مزاحمت دکھائی۔ انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کے فوراً بعد کچھ خواتین نے ان کے جلسوں میں شرکت کرنا شروع کر دیا۔ ہندوستان میں افریقہ سے گاندھی کی آمد کے بعد ہی خواتین کی ایک بڑی تعداد نے قومی تحریک میں حصہ لیا۔ 1930 کی دہائی میں گاندھی کی عدم تشدد تحریک کے علاوہ خواتین نے مردوں کے ہمراہ برطانوی سامراجیت کے خلاف ہتھیار اُٹھائے۔ اس کے بعد آزاد ہند فوج میں رانی جھانسی رجیمنٹ نے برطانوی سرکار کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا۔

10.15 کلیدی الفاظ (Key Words)

سامراجیت : جب کوئی طاقت ور ملک کسی کمزور ملک پر قبضہ کرتا ہے تو اس عمل کو سامراجیت کہتے ہیں۔

سودیشی : دیسی چیزیں۔

Picketing : بیرونی اشیاء کی خرید و فروخت کے خلاف احتجاج کرنا۔

10.16 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

10.16.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Objective Answer Type Questions)

1. سروجنی نائیڈو کس سال میں انڈین نیشنل کانگریس کی صدر بنی؟
2. 1857 کی بغاوت میں شامل ہونے والی کسی خاتون رہنما کا نام بتائیں۔
3. ڈانڈی مارچ کس سال میں شروع ہوا؟
4. انڈین نیشنل کانگریس کب قائم ہوئی؟
5. انڈین نیشنل کانگریس کی پہلی خاتون صدر کا نام بتائیں۔
6. چٹاگونگ اسلحہ خانے پر حملہ کس سال میں کیا گیا؟
7. 'بھارت استری منڈل' کس سال میں قائم ہوئی؟
8. 'وندے ماترم' رسالہ کس سال میں شروع ہوا؟
9. گورنر سر سٹینلی جیکسن (Sir Stanley Jackson) پر کس نے یونیورسٹی کنووکیشن کے دوران گولی چلائی؟
10. آزاد ہند فوج کی خواتین رجیمنٹ کا نام بتائیں۔

10.16.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی مختلف انجمنوں پر روشنی ڈالیں۔
2. گاندھی نے خواتین کو کس طرح کی ذمہ داریاں سونپی؟
3. گاندھی سے پہلے ہندوستان کی قومی تحریک پر روشنی ڈالیں۔
4. بنگال کے حوالے سے خواتین کی انقلابی تحریکوں میں شرکت کے عنوان پر روشنی ڈالیں۔
5. آزاد ہند فوج پر ایک نوٹ لکھیں۔

10.16.3 تفصیلی جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. گاندھی نے عورتوں کے لیے تحریک آزادی کے دروازے کیسے کھولیں؟
2. گاندھی نے ہندوستان کی تحریک آزادی میں خواتین کو کیوں شامل کیا؟
3. انقلاب پسند پر تشدد تحریکوں میں خواتین کی شرکت پر بحث کریں۔

10.17 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Basu, Aparna and Bharati Ray, *Women's Struggle: A History of the All-India Women's Conference, 1927–1990*, Manohar, New Delhi, 1990.
2. Chakravarty, Renu, *Communists in Indian Women's Movement*, People's Publishing House, New Delhi, 2011.
3. Chatterjee, Manini, 'Turning Point in the Participation of Women in the Freedom Struggle', *Social Scientist*, Vol. 29, Nos. 7-8, July–August 2001, pp. 39–47.
4. Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
5. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.
6. Hildebrand, Veera, *Women at War: Subash Chandra Bose and the Rani of Jhansi Regiment*, HarperCollins, New Delhi, 2016.
7. Menon, Visalakshi, *Indian Women Nationalism*: *The UP Story*, Shakti Books, New Delhi, 2003.
8. Pande, Malabika, *National Movement and Empowerment of Women*, Rawat Publications, New Delhi, 2018.
9. Pal, Savinder, *Role of Punjabi Women in Indian Freedom Struggle*, Uni Star Books Pvt., Ltd., Chandigarh, 2014.
10. Ray, Bharati ed., *From the Seams of History: Essays on Indian Women*, Oxford University Press, Delhi, 1995.
11. Sangari, Kumkum, and Sudesh Vaid ed., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Kali for Women, New Delhi, 1989.
12. Sarkar, Sumit, and Tanika Sarkar eds., *Women and Social Reform in India* (two volumes), Permanent Black, Ranikhet, 2007.
13. Taneja, Anup, *Gandhi, Women, and the National Movement*, *1920–47*, Har-Anand Publications Pvt., Ltd., 2005.
14. Thapar-Bjorkert, Suruchi, *Women in the Indian Nationalist Movement*, *1930–1942: Unseen Faces and Unheard Voices*, Sage Publications, New Delhi, 2005.

اکائی 11۔خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق

(Civil and Political Rights of Women)

اکائی کے اجزا

11.0 تمہید

11.1 مقاصد

11.2 تاریخی پس منظر

11.3 انیسویں صدی کے ہندوستان میں حقوق النّسواں

11.4 ابتدائی بیسویں صدی کے ہندوستان میں حقوق النّسواں

11.4.1 شہری اور سیاسی حقوق کے لیے خواتین کی جدوجہد

11.4.2 حق رائے دہی کے لئے خواتین کا پہلا مطالبہ

11.4.3 صوبائی مقننہ اور خواتین کا ووٹ

11.4.4 حق رائے دہی کے لئے خواتین کا دوسرا مطالبہ

11.4.5 جائیداد اور دیگر حقوق کے لیے ہندو خواتین کی جدوجہد

11.5 متھو لکشمی ریڈی: حقوق النّسواں کی معروف حمایتی

11.6 حقوق النّسواں کے تحفظ کے لیے آزاد ہندوستان میں اٹھائے گئے اقدامات

11.6.1 Labour Act, 1951

11.6.2 The Special Marriage Act, 1954

11.6.3 Hindu Marriage Act, 1955

11.6.4 The Hindu Succession Act, 1956

11.6.5 Hindu Adoption and Maintenance Act, 1956

11.6.6 The Suppression of Immoral Traffic in Women and Girls Act, 1956

11.6.7 The Maternity Benefits Act, 1961

11.6.8 The Dowry Prohibition Act, 1961
11.6.9 The Medical Termination of Pregnancy Act, 1971
11.6.10 The Child Marriage Restraint (Amendment) Act, 1976
11.6.11 The Equal Remuneration Act, 1976
11.7 اکتسابی نتائج
11.8 کلیدی الفاظ
11.9 نمونہ امتحانی سوالات
11.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

11.0 تمہید (Introduction)

نو آبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق گہرے پدرانہ اصولوں اور موجودہ سماجی، معاشی اور سیاسی ڈھانچے کی وجہ سے کافی حد تک محدود تھے۔ تاہم، ابتدائی نو آبادیاتی ہند میں اصلاحی تحریکوں اور تانیثی سرگرمیوں نے حقوق النّسواں کی جدوجہد کے لئے بنیاد فراہم کی۔ بنیادی طور پر، ہندوستانی معاشرے میں پدرشاہی نظام قائم تھا، جس نے خواتین کو گھریلو کاموں تک محدود رکھا تھا۔ خواتین کی زندگی ان رسوم و رواج کے تحت چلتی تھی جس سے ان کی خود مختاری منتشر ہو چکی تھی۔ تعلیم اور روزگار کے مواقع تک خواتین کی رسائی بہت کم تھی۔ برطانوی حکومت نے موجودہ پدرانہ اصولوں کو مرتب کیا، جس سے خواتین کی ماتحت حیثیت کو تقویت ملی۔ خواتین کو عملی طور پر کوئی سیاسی حقوق یا نمائندگی حاصل نہیں تھی۔ اصلاح پسند تنظیموں جیسے برہمو سماج، آریہ سماج، ویمنز انڈین ایسوسی ایشن، وغیرہ نے خواتین کے حقوق، تعلیم اور سماجی اصلاحات کی وکالت کی۔ حق رائے دہی کے حصول کے لیے خواتین نے سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کر دیا۔

مزید برآں، متعدد خواتین اصلاح کاروں جیسے سروجنی نائیڈو، اینی بیسنٹ، کامنی رائے، بیگم روقیہ وغیرہ جیسی قابل ذکر خواتین رہنماؤں نے حقوق النّسواں کی وکالت کی۔ تاہم، ان حقوق کے لئے خواتین رہنماؤں کو معاشرے کے قدامت پسند طبقوں کی طرف سے سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ اصلاح کاروں اور دانشوروں کو ان ثقافتی اور مذہبی عقائد کا مطالعہ کرنا پڑا جو صنفی مساوات کی مخالفت کرتے تھے۔ نیز یہ کہ سماجی اصلاحات کے فوائد اکثر شہری اور اونچی ذات کی خواتین تک ہی محدود تھے، جب کہ دیہی اور نچلی ذات کی خواتین ان منفعات سے محروم رہتی تھیں۔ چونکہ انڈین نیشنل کانگریس اور دیگر قوم پرست تنظیموں نے خواتین کے حقوق کو اپنے لائحہ عمل میں شامل کیا تھا، لیکن ان کا بنیادی توجہ ہندوستان کی آزادی پر مرکوز رہا۔ تحریک آزادئ ہند کی بڑی سرگرمیوں میں کبھی کبھی خواتین کے مسائل کو پس پشت ڈال دیا جاتا تھا۔ بالآخر، جدید ہندوستان کے سیاسی رہنماؤں اور اصلاح کاروں نے ہندوستانی آئین (1950) کی شکل میں صنفی مساوات کا ایسا منشور پیش کیا، جس نے خواتین کی دیرینہ محکومیت کو کالعدم کیا۔ آزادئ ہند کے بعد سیاسی رہنماؤں اور خواتین سرگرم کارکنوں نے نسوانی صورتحال بہتر

بنانے کی جدوجہد جاری رکھی، جس کی وجہ سے خواتین کے حقوق میں اہم قانونی اور سماجی ترقی ہوئی۔

11.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ مندرجہ ذیل پہلوؤں کے بارے میں جان جائیں گے

- جدید ہندوستان میں خواتین کے حقوق۔
- خواتین کے حقوق سے متعلق مختلف مسائل۔
- خواتین کے حقوق اور حیثیت کو بڑھاوا دینے کے لیے برطانوی حکومت کا کردار۔
- معاشرے میں پدرانہ تعصبات کو کمزور کرنے میں اصلاحی تحریکوں کی حصہ رسدی۔
- خواتین کے بنیادی حقوق کو یقینی بنانے کے لیے مختلف قانونی اور آئینی دفعات کا کردار۔

11.2 تاریخی پس منظر (The Historical Context)

جدید ہندوستان میں شہری اور سیاسی حقوق کا تاریخی پس منظر اس کے نوآبادیاتی نظام، آزادی کی جدوجہد، اور ہندوستانی انتظامیہ کے ارتقاء میں بُنی ہوئی ہے۔ ان حقوق کی تاریخ متعدد تحریکوں اور قانونی اصلاحات سے واضح ہوتی ہے جنھوں نے ملک کے جمہوری تانے بانے کو تشکیل دیا ہے۔ برطانوی نوآبادیاتی انتظامیہ نے ایک ایسا قانونی ڈھانچہ متعارف کرایا، جو بہت حد تک امتیازی تھا اور جس میں ہندوستانیوں کے لیے محدود شہری اور سیاسی حقوق تھے۔ انگریزوں کے ذریعے متعارف کیے گئے اس ضابطے نے جدید ہندوستانی قانونی نظام کی بنیاد ڈالی، لیکن اس نے متعدد نوآبادیاتی ضابطے بھی قائم کیے۔ راجہ رام موہن رائے، ایشور چندر ودیا ساگر، اور جیوتی راؤ پھولے جیسے سماجی مصلحین نے ستی، کم سن شادی، اور اچھوت جیسی رجعت پسندانہ روایات کے خاتمے کی وکالت کی، اور لوگوں کے لیے تعلیمی اور سماجی حقوق پر زور دیا۔

بیسویں صدی کے اوائل میں خواتین نے سیاسی شعور اور قیادت کا تجربہ حاصل کرتے ہوئے ہندوستانی جدوجہد آزادی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ سروجنی نائیڈو، کستوربا گاندھی، اور کملا دیوی چٹوپادھیائے جیسی خواتین نے تحریک آزادی میں اہم کردار ادا کیا، اور خواتین کے حقوق کی بھی وکالت کی۔ ویمنز انڈین ایسوسی ایشن، جو 1917 میں اینی بیسنٹ اور دیگر کارکنوں کے ذریعہ قائم کی گئی تھی، نے خواتین کے حق رائے دہی اور سماجی اصلاحات کے لیے کام کیا۔ 1905 سے 1908 تک خواتین نے برطانوی اشیاء کا بائیکاٹ کیا، جس سے ہندوستانی مصنوعات کو فروغ ملا۔ اینی بیسنٹ اور سروجنی نائیڈو جیسے رہنماؤں نے خود مختاری اور سیاسی میدان میں خواتین کی زیادہ سے زیادہ شرکت کی وکالت کی۔ مونٹیگو اور چمسفورڈ اصلاحات (1919) نے تمام خواتین کو ووٹ کا حق نہیں دیا، لیکن اس سے خواتین کی سیاسی بیداری کافی متحرک ہوئی۔ اس کے بعد حکومت ہند قانون 1935 نے صوبائی مقننہ میں خواتین کو محدود نمائندگی فراہم کی۔ اس کے بعد، جائیداد کی اہلیت اور خواتین کی حق رائے دہی بتدریج مراحل میں متعارف کرائی گئی۔ ان حقوق کی حصولیابی کے لئے تحریک کو معاشرے کے قدامت پسند طبقوں سے سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ نوآبادیاتی دور کے اصلاح کاروں اور خواتین کارکنوں کی کوششوں نے ہندوستانی آئین (1950)

میں صنفی مساوات کو شامل کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا۔

1950 میں اپنایا گیا دستور ہند خواتین کے حقوق کے اعتراف میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نے تمام لوگوں کو قانون کے سامنے برابری کی ضمانت دی (دفعہ 14)، جنس کی بنیاد پر امتیازی سلوک کی ممانعت کی (دفعہ 15)، اور عوامی ملازمت میں مساوی مواقع کو یقینی بنایا (دفعہ 16)۔ اس کے علاوہ، متعدد ایسے قوانین پاس کیے گئے جیسے Hindu Marriage Act (1955)، Hindu Succession Act (1956)، Hindu Minority and Guardianship Act (1956)، Hindu Adoptions and Maintenance Act (1956) وغیرہ، جن کی بدولت خواتین کی حیثیت اور حقوق میں بڑھوتری ہوئی۔ مزید برآں، 1970 کی دہائی تک جہیز، گھریلو تشدد اور خواتین سے متعلق دیگر مسائل کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔ درحقیقت، جدید ہندوستان میں خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق کا ارتقاء ایک مسلسل عمل (continuous process) ہے جو قانون سازی کی اصلاحات، عدالتی اعلانات، اور بنیادی سطح پر عوامی سرگرمیوں کا مرکب ہے۔ ان حقوق کا بنیادی مقصد ایک جامع اور مساوی معاشرہ تشکیل دینا تھا۔

11.3 انیسویں صدی کے ہندوستان میں حقوق النّسواں

(Women's Rights in Nineteenth Century India)

انیسویں صدی کے ہندوستان میں خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق کی حیثیت بہت زیادہ محدود تھی، جن کی تشکیل موجودہ روایات، سماجی اصولوں اور برطانوی نوآبادیاتی حکمرانی کے اثرات سے ہوئی تھی۔ خواتین کے حقوق کا تعین زیادہ تر مذہبی رسوم ورواج پر مبنی پرسنل لاء سے ہوتا تھا۔ ہندو، مسلم اور دیگر مذہبی قوانین عام طور پر خواتین کو مردوں کے مقابلے میں ماتحت حیثیت دیتے تھے۔ مثال کے طور پر، ہندو قانون کے تحت، خواتین کو جائیداد اور وراثت کے حقوق سے محروم کیا گیا تھا۔ کم سن شادیوں کا رواج عام تھا، اور خواتین اپنی شادی سے متعلق کوئی فیصلہ نہیں لے سکتی تھیں۔ انیسویں صدی کے اوائل میں ستی کی رسم عام تھی۔ اگرچہ یہ رسم 1829 میں برطانوی قانون کے ذریعے باقاعدہ طور پر ختم کر دی گئی، لیکن پھر بھی یہ کچھ علاقوں میں جاری رہی۔ بیواؤں کو شدید سماجی بے راہ روی کا سامنا کرنا پڑتا تھا اور انہیں اکثر کفایت شعاری اور تنہائی کی زندگی گزارنی پڑتی تھی۔ خواتین کے لیے تعلیمی مواقع انتہائی محدود تھے۔ تعلیم حاصل کرنے والے چند افراد کا تعلق عام طور پر ترقی پسند یا اصلاح پسند خاندانوں سے تھا۔ گھر سے باہر خواتین کے لیے روزگار کے مواقع بہت کم تھے اور زیادہ تر خواتین گھریلو کام کاج تک ہی محدود تھیں۔

راجہ رام موہن رائے، ایشور چندر ودیا ساگر اور جیوتی راؤ پھولے جیسے سماجی مصلحین نے خواتین کے حقوق کو بہتر بنانے کے لیے کام کیا۔ انہوں نے ستی کا خاتمہ، بیوہ کی دوبارہ شادی اور تعلیم نسواں کی وکالت کی۔ ایشور چندر ودیا ساگر کی ان تھک کاوشوں سے 1856 میں 'Widow Remarriage Act' پاس ہوا، جس کے ذریعے بیواؤں کو دوبارہ شادی کرنے کی اجازت دی گئی، حالانکہ ہندوستانی سماج

اس قانون کی پیروی کرنے سے قاصر تھا۔ اسی اثناء میں، 1854 کے مراسلے کے ذریعے تعلیم نسواں کو حکومت کی طرف سے ہمدردانہ تعاون حاصل ہوا۔ اس اسکیم میں تعلیم نسواں کی توسیع اور بہتری کے لیے کئی تجاویز پیش کی گئیں، جس میں نجی تعلیمی اداروں کے لئے مالی امداد، طلباء و طالبات کے لئے اسکالرشپ، وغیرہ شامل تھیں۔ اس کے علاوہ، اصلاحی تنظیموں جیسے آریہ سماج، برہمو سماج اور پرارتھنا سماج نے بھی نسوانی حقوق اور تعلیم نسواں پر زور دیا۔

الغرض، انیسوی صدی کے نوآبادیاتی نظام حکومت میں خواتین کو کوئی سیاسی حق یا نمائندگی حاصل نہیں تھی۔ ان کے پاس ووٹ دینے کا کوئی حق نہیں تھا، اور نہ ہی وہ کوئی عوامی عہدہ سنبھالنے کی حالت میں تھے۔ ابتدائی اصلاحی سرگرمیوں پر زیادہ تر مردوں کا غلبہ تھا، اور خواتین کو فیصلہ سازی کے عمل سے باہر رکھا گیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ابتدائی اصلاحی تحریکوں میں زیادہ تر مردوں کا غلبہ رہا، لیکن انیسویں صدی کے اواخر تک ان مرد حضرات کی بیویاں، بہنیں اور بیٹیاں بھی خواتین اصلاحی تحریکوں میں شامل ہو گئی تھیں۔ انیسویں صدی کے اواخر میں ہی خواتین کی تنظیمیں ابھرنا شروع ہوئیں، جو سماجی اور تعلیمی اصلاحات کی وکالت کرتی تھیں۔ 1882 میں پنڈتا رما بائی نے خواتین کی پہلی تنظیم آریہ مہیلا سماج کی بنیاد ڈالی۔ ان تنظیموں نے خواتین کے حق رائے دہی کی تحریک قائم کی، جس نے بعد میں بیسوی صدی میں زور پکڑ لیا۔ اصلاح کاروں اور خواتین کارکنوں نے سماجی مسائل جیسے کہ کم سن شادی، جہیز اور بیواؤں کی حالت زار پر توجہ مرکوز کی۔ عورتیں زیادہ تر معاشی طور پر خاندان کے مردوں پر منحصر رہتی تھیں۔ جائیداد کے حقوق کی عدم موجودگی اور تعلیم تک محدود رسائی نے ان کی معاشی آزادی میں رکاوٹ پیدا کی۔ شہری علاقوں میں کچھ خواتین نے روایتی صنعتوں میں کام کرنا شروع کیا، لیکن یہ مواقع بہت محدود تھے۔ تعلیم نسواں بہت سے سماجی اصلاح کاروں کے لیے ایک مرکزی نقطہ بن چکا تھا، لیکن اصلاح اور جدیدیت کے ساتھ سماجی مزاحمت بھی ہوتی رہی۔ کچھ خواتین نے رسائل اور جرائد کے ذریعے اصلاحی کام کو آگے بڑھایا۔ مثال کے طور پر پنڈتا رما بائی ایک ممتاز سماجی اصلاح کار اور تعلیم نسواں کی حامی تھی۔ ان نسوانی رسائل اور جرائد نے حقوق النّسواں کی وکالت کرنے کے لیے ایک پلیٹ فارم بھی مہیا کیا۔

11.4 ابتدائی بیسویں صدی کے ہندوستان میں حقوق النّسواں

(Women's Rights in Early Twentieth Century India)

بیسویں صدی کے اوائل میں متعدد خواتین تنظیمیں وجود میں آگئیں؛ اور تیس اور چالیس کی دہائی تک، 'خواتین کی فعالیت' کا ایک خاص زمرہ تیار ہو چکا تھا۔ آزاد ہندوستان کے آئین کے ذریعے صنفی مساوات کو ضمانت دی گئی تھی، اور 1970 کی دہائی تک خواتین سے متعلق کئی قوانین پاس کیے گئے جس سے ان کی سیاسی اور سماجی حیثیت میں اضافہ ہوا۔

11.4.1 شہری اور سیاسی حقوق کے لیے خواتین کی جدوجہد

(Women's Struggle for Civil and Political Rights)

ہندوستان میں نسوانی سیاسی شعور کی نشوونما کو جدوجہد آزادی سے الگ تھلگ نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ تحریک آزادی نے خواتین میں

گھریلوامور کی نگرانی اور روایتی کرداروں سے ہٹنے کا جذبہ بیدار کیا۔اس جدوجہد نے انہیں اپنے حقوق کی حصولیابی اور قومی تحریک میں حصہ لینے کے لیے ایک سماجی و سیاسی پلیٹ فارم مہیا کیا۔اس کے علاوہ، گاندھی کے کہنے پر خواتین اور خواتین رہنماؤں کی بھرپور شرکت نے جدوجہد آزادی کو ایک عوامی تحریک کی شکل دے دی۔ بعض دانشوروں نے یہ موٴقف بھی پیش کیا ہے کہ قومی تحریک میں حصہ لینے سے خواتین کی توجہ حقوق نسواں کو فروغ دینے کی کوششوں سے ہٹ گئی۔ یہ اس حقیقت کی وجہ سے ہے کہ برطانوی حکومت نے ان کو مردوں کے مساوی سیاسی اداکاروں کے طور پر تسلیم نہیں کیا۔اس وقت کی خواتین رہنما اور خواتین تنظیمیں اس مسئلہ پر منقسم تھیں کہ ہمیں حقوق النّسواں کے لیے جدوجہد کرنی ہے یا ہندوستان کی آزادی کے لیے۔آل انڈیا لیڈیز ایسوسی ایشن (1918)، ویمنز انڈین ایسوسی ایشن (1915)، نیشنل کونسل آف ویمن ان انڈیا (1925) نے دولت مند اور معزز خاندانوں کی خواتین کی آواز کو سامنے لانے کی کوشش کی۔تاہم، آل انڈیا ویمنز کانفرنس (1927)، جو تعلیم نسواں اور خواتین سے متعلق دیگر مسائل پر رائے عامہ کو منظم کرتی تھی، نے غیر سیاسی رہنے کا فیصلہ کیا تھا۔ متوسط طبقے سے وابستگی ہونے کے باوجود، ان میں سے بہت سی تنظیموں نے نچلے طبقے کی دیہی اور شہری خواتین کو اپنے دائرے میں لانے کی کوشش کی۔

جب نوآبادیاتی حکومت نے ہندوستان میں انڈین نیشنل کانگریس اور دیگر سیاسی تنظیموں کے طویل مطالبات کے بعد انتخابات کے ذریعے قانون سازاداروں کی تشکیل کے لیے انتخابی اصلاحات شروع کیں تو خواتین کو اس سے باہر رکھا گیا۔ان کے پاس نہ ووٹ ڈالنے کا حق تھا اور نہ ہی الیکشن لڑنے کا حق۔ مقننہ میں چند خواتین ممبران کی نامزدگی کا انتظام تھا۔اس کے بعد، اس وقت کی سرکردہ خواتین تنظیموں جیسے ویمنز انڈین ایسوسی ایشن، نیشنل کونسل آف انڈین ویمن اور آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے حق رائے دہی کے لیے مہم شروع کی۔ 1917 میں، انہوں نے اس سلسلے میں مونٹیگو کو ایک میمورنڈم پیش کیا۔ یہ سیاسی مساوات کے لیے خواتین کی لڑائی کی طرف پہلا قدم تھا۔ یہ میمورنڈم اس وقت پیش کیا گیا جب مونٹیگو اور چیمز فورڈ اصلاحات پر بات ہو رہی تھی۔ان اصلاحات کا مقصد حکومت میں ہندوستانی شرکت کو بڑھانا تھا اور 1919 کے حکومت ہند قانون کو تیار کرنا تھا۔

حکومت ہند قانون 1919 کو ایک کامیاب دستاویز بنانے کے لئے، مونٹیگو اور چیمز فورڈ نے افراد اور گروہوں کے خیالات سننے کے لیے ہندوستان کے دورے کا منصوبہ بنایا۔ مجوزہ دورے کے بارے میں سن کر سرلا دیوی چودھرانی نے بھارت استری مہامنڈل کی طرف سے خواتین کی تعلیمی ضروریات پر بات کرنے کے لیے ملاقات کے لیے درخواست دی۔ حال ہی میں قائم ہوئی مدراس کی انڈین ایسوسی ایشن نے بھی ملاقات کی درخواست کی۔ حکام نے دونوں گروہوں کو مطلع کیا کہ صرف سیاسی موضوعات سے متعلق وفود کا خیر مقدم کیا جائے گا۔ لہذا مارگریٹ کزنز نے خواتین سے متعلق سیاسی مطالبات پیش کرنے کی درخواست کی۔ سروجنی نائیڈو مردوں کے برابر خواتین کے سیاسی حق کے لیے بات کرنے والوں میں شامل تھیں۔انہوں نے اس وقت کی صوبائی اور قومی اسمبلی میں خواتین کے لیے کسی بھی قسم کے ترجیحی سلوک کی مخالفت کی، کیونکہ یہ مردوں کے مقابلے میں خواتین کی کمتری کو تسلیم کرنے کے موافق تھا۔ دسمبر 1917 کو، سروجنی نائیڈو (1879 – 1949)، ایک ہندوستانی شاعرہ اور کانگریس کی ایک اہم کارکن، نے مونٹیگو اور چیمز فورڈ سے ملاقات کے لیے ممتاز خواتین کی ایک آل انڈیا

وفد کی قیادت کی۔ اس وفد کے ارکان نے ایک خطاب پیش کیا جس میں ہندوستانی خواتین کو ان کی شہری ذمہ داریوں کے بارے میں بیدار کرنے کی دستاویز پیش کی گئی۔ وہ چاہتے تھے کہ خواتین کو برطانوی حکومت کے اندر ایک خود مختار ملک میں "عوام" کا درجہ حاصل ہو۔ اس وفد کے ساتھ، ہندوستانی خواتین نے اپنے لیے سیاسی اور شہری حقوق حاصل کرنے کے لیے اپنی جد وجہد شروع کی۔

اس طرح، ہندوستان میں بڑھتی ہوئی سرگرمی کے ساتھ خواتین کے حقوق کے لیے تحریک زور پکڑنے لگی۔ میمورنڈم کا مرکزی مطالبہ مجوزہ اصلاحات میں خواتین کے حق رائے دہی کو شامل کرنا تھا۔ خواتین کارکنوں نے دلیل دی کہ خواتین کو ووٹ دینے اور قانون ساز کونسلوں میں حصہ لینے کا حق دیا جانا چاہیے۔ میمورنڈم میں تعلیم نسواں اور صنفی مساوات پر زور دیا گیا۔ خواتین کارکنوں نے قانون ساز اداروں میں خواتین کی نمائندگی کا بھی مطالبہ کیا۔ ان کا استدلال تھا کہ ان کی زندگیوں کو متاثر کرنے والے قوانین اور پالیسیوں کی تشکیل کے لیے خواتین کا نقطہ نظر ضروری ہے۔ اس میمورنڈم پر اس وقت کی کئی ممتاز خواتین کارکنوں نے دستخط کیے تھے، جن میں سروجنی نائیڈو بھی شامل تھی۔ یہ میمورنڈم جمع کرانے سے ہندوستان میں خواتین کے حقوق کے معاملے میں بیداری پیدا ہوئی، اور خواتین کے حق رائے دہی کے لیے حمایت کو متحرک کیا۔ یہ میمورنڈم 1935 کے حکومت ہند قانون کے ذریعے حاصل کردہ محدود حق رائے دہی کا پیش رو ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ، خواتین کے حق رائے دہی اور الیکشن لڑنے کے مطالبے کی تمام خواتین تنظیموں اور سیاسی تنظیموں جیسے کانگریس، مسلم لیگ اور ہوم کردار لیگ نے حمایت کی۔ پھر بھی برطانوی حکمرانوں کا مؤقف یہ تھا کہ ہندوستان کی پردہ نشیں اور ناخواندہ عورتیں ابھی حق رائے دہی کی مستحق نہیں ہیں۔ تاہم، 1921 میں، بمبئی اور مدراس صوبوں میں خواتین کے لیے حق رائے دہی کا دائرہ انہی شرائط پر بڑھا دیا گیا جو کہ جائیداد اور آمدنی والے مردوں کے لیے تھے۔

11.4.2 حق رائے دہی کے لئے خواتین کا پہلا مطالبہ (The First Demand for Women's Franchise)

ہندوستانی خواتین، جنہوں نے چمز فورڈ اور مونٹیگو کے لیے ایک وفد تشکیل کیا تھا، نے مردوں والے شرائط پر ہی حق رائے دہی کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے اپنی درخواست کی حمایت کے لیے خواتین کے اجلاس منعقد کیے، اور انڈین نیشنل کانگریس اور دیگر سیاسی تنظیموں سے بھی مدد کی اپیل کی۔ 1918 میں، بمبئی اور مدراس کی صوبائی کانفرنسوں نے اصلاحاتی بل سے جنسی نااہلی کو ختم کرنے کی قراردادیں پاس کیں۔ اسی طرح کی قراردادیں آندھرا صوبائی کانفرنس، بمبئی اسپیشل نیشنل کانگریس، انڈیا ہوم کردار لیگ اور مسلم لیگ نے بھی منظور کیں۔

اگست 1918 میں، سروجنی نائیڈو نے بمبئی میں منعقدہ کانگریس کے خصوصی اجلاس میں خواتین کے حق رائے دہی کی بات کی۔ اس اجلاس میں، نائیڈو نے اپنے سامعین کو قائل کیا کہ خواتین کی حق رائے دہی عقلی، سائنسی اور سیاسی طور پر درست ہے، اور انسانی حقوق کے مطابق ہے۔ اس خصوصی اجلاس میں پانچ ہزار مندوبین نے شرکت کی، اور اس کی قراردادیں 75 فیصد اکثریت سے منظور کر لی گئی۔ دسمبر 1918 میں، جب انڈین نیشنل کانگریس کا تیسواں اجلاس دہلی میں ہوا تو سرلا دیوی چودھری نے خواتین کے ووٹ کی حمایت کی۔ سرلا دیوی نے بتایا کہ خواتین کو بھی اتنا ہی حق حاصل ہے کہ وہ اپنی تقدیر کو خود ترتیب دے سکے جتنا کہ مردوں کو ہے۔ سرلا دیوی نے یہ بھی کہا کہ کچھ

جگہوں پر خواتین سیاست اور دیگر شعبوں میں کام کرتے کرتے مردوں کی ساتھی کارکن بن گئیں۔اس کے فوراً بعد صوبائی اور ضلعی کانگریس کانفرنسوں اور خواتین تنظیموں نے احتجاج کیا تاکہ خواتین کے حق رائے دہی کی حمایت کا اظہار کیا جاسکے۔پردے کے پیچھے ہندوستانی خواتین اور چند برطانوی خواتین، خاص طور پر ڈوروتھی جناراجاداسا (Dorothy Jinarajadasa) اور مار گریٹ کزنز نے خواتین کا مقدمہ پیش کرنے کے لیے ایمانداری سے کام کیا۔ اس وقت عرضیوں کی سیاست ہی حکومت پر اثر ڈالنے کا واحد ذریعہ نظر آتا تھا۔ مزید برآں، انگریزوں نے انہیں مشورہ دیا تھا کہ یہ حربے کارآمد ثابت ہوں گے۔ مونٹیگو نے خود ملیسنٹ فاوسٹ، جو برطانوی خواتین کے حق رائے دہی کی تنظیموں کی دیرینہ رکن ہیں، کو بتایا کہ یہ ہندوستانی خواتین پر منحصر ہے کہ وہ فرنچائز کمیٹی (Franchise Committee) کے لیے ایک مضبوط کیس بنائیں۔ مسز فاوسٹ نے یہ پیغام ہندوستان میں اپنے دوستوں تک پہنچایا، اور ویمنز انڈین ایسوسی ایشن کی شاخوں کو بھیجے گئے خطوط میں بھی اس کا حوالہ دیا۔ ان کے خط میں یہ کہا گیا تھا کہ متعلقہ خواتین کو فرنچائز کمیٹی کے سربراہ کو خط لکھ کر انٹرویو کی درخواست کرنی چاہیے۔

ساؤتھ بورو فرنچائز کمیٹی (Southborough Franchise Committee) نے معلومات اکٹھا کرنے کے لیے 1918 میں ہندوستان کا دورہ کیا۔ اپنی حتمی رپورٹ میں انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خواتین کو حق رائے دہی دینا قبل از وقت عمل ثابت ہو سکتا ہے۔ لارڈ ساؤتھ بورو نے بتایا کہ ہندوستانی خواتین حق رائے دہی نہیں چاہتی ہیں، اور اگر وہ ایسا چاہتی بھی ہیں تو سماجی رسم و رواج اس کے نفاذ میں رکاوٹ بن سکتے ہیں۔ ساؤتھ بورو کمیٹی نے ان کی قراردادوں اور درخواستوں کو نظر انداز کر دیا تھا، اور اس حقیقت کو بھی نظر انداز کیا تھا کہ خواتین پہلے ہی میونسپل کونسلوں اور دیگر بلدیاتی اداروں میں خدمات انجام دے رہی تھیں۔ اینی بیسنٹ اور سروجنی نائیڈو جوائنٹ سلیکٹ کمیٹی کے سامنے ثبوت پیش کرنے کے لیے انگلستان چلے گئے جبکہ ویمنز انڈین ایسوسی ایشن کی مقامی شاخوں نے نشستیں کیں، قراردادیں پاس کیں، اور اپنے تبصرے لندن بھیجے۔ بمبئی میں خواتین نے ایک احتجاجی اجلاس منعقد کیا اور پارلیمنٹ کے اراکین کو خط اور ٹیلی گرام بھیجے۔ بمبئی خواتین کی کمیٹی کی سربراہ مسز جائجی جہانگیر پیٹ نے یہ کیبل لندن بھیجی تھی کہ "خواتین کوئی احسان نہیں مانگتی ہیں بلکہ حق اور انصاف کا دعویٰ کرتی ہیں۔ اگر ان کو ووٹ کے حق سے محروم کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب ہندوستان میں خواتین کی ترقی کے لئے یہ ایک بڑا چیلنج ثابت ہو سکتا ہے۔ ساؤتھ بورو کمیٹی (1919) کے دو ارکان ہندوستانی خواتین کو حق رائے دہی دینے کے حق میں تھے۔ ان میں سے ایک سر سی۔ سنکرن نائر ہیں جو وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کے واحد ہندوستانی رکن تھے۔ کمیٹی نے اپنی رپورٹ شائع کرنے کے بعد، سنکرن نائر نے بمبئی کمیٹی سے ملاقات کی اور انہیں مشورہ دیا کہ وہ ایک وفد بھیجیں جو جوائنٹ سلیکٹ کمیٹی کے سامنے ثبوت پیش کرے۔ خواتین کی حق رائے دہی سے متعلق بمبئی کمیٹی نے مسز ہیرابائی اے۔ ٹاٹا اور ان کی بیٹی متھان (شادی کے بعد متھان لام) کو سنکرن نائر کے ساتھ انگلستان بھیجنے کا فیصلہ کیا۔

ہیرابائی کی ابھرتی ہوئی نسوانیت کی حوصلہ افزائی مشہور رنجیت سنگھ (وفات 1839) کی پوتی سوفی دلیپ سنگھ نے کی۔ شہزادی سوفی انگلینڈ میں رہتی تھیں لیکن وہ اکثر کشمیر میں چھٹیاں گزارتی تھیں اور یہیں ان کی ملاقات بھی ہوتی تھی۔ سوفی نے ہیرابائی کے ساتھ حق رائے دہی کی تحریک پر تبادلۂ خیال کیا۔ ان کی سرپرستی میں ہیرابائی خواتین کے حق رائے دہی کے لیے ایک پختہ یقین رکھنے والی کارکن بن گئی۔ جب

بمبئی کمیٹی نے انگلستان میں نمائندہ بھیجنے کا فیصلہ کیا تو ہیرا بائی نے جانے پر آمادگی ظاہر کی۔ ہیرا بائی کے شوہر نے اس منصوبے کی حمایت کرنے پر رضامندی ظاہر کی۔ ان کی غیر شادی شدہ بیٹی متھان بھی خواتین کے حقوق میں گہری دلچسپی رکھتی ہے، جو اپنی والدہ کے ساتھ لندن چلی گئی۔ ہیرا بائی نے خواتین کے حق رائے دہی کے لیے اپنی کوششوں کا تفصیلی بیان لکھا۔ اگرچہ ویمنز انڈین ایسوسی ایشن نے اینی بیسنٹ اور سروجنی نائیڈو کو نمائندے کے طور پر بھیجا، لیکن ہیرا بائی نے بھی اس مہم میں ایک بنیادی کردار ادا کیا۔ انہوں نے خطوط لکھے اور متعدد افراد کو تحریک کے ساتھ جوڑ دیا، اور خواتین کے حقوق کا پرچار کیا۔ ہیرا بائی اور متھان نے خواتین کے حق رائے دہی سے جڑے تمام موضوعات پر تحقیق کی اور خواتین کے مسئلے پر بحث کرنے کے لیے خاطر خواہ رپورٹ تیار کی۔ اینی بیسنٹ نے جوائنٹ سلیکٹ کمیٹی کو خبردار کیا کہ وہ خواتین کے مطالبات کو نظر انداز کر کے غلطی کر رہے ہیں۔ بیسنٹ کے مطابق، ہندوستانی سیاسی کونسلوں میں اس وقت تک خواتین شامل تھیں جب تک کہ انگریزوں نے خواتین کے مناسب مقام کے بارے میں اپنے تصورات کو نافذ نہیں کیا۔ اگر انگریز ان کو خارج کرتے رہے تو بیسنٹ نے پیش گوئی کی کہ ہندوستانی خواتین سیاسی احتجاج میں شامل ہو جائیں گی۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ اس مسئلے کے سنگین نتائج ہو سکتے ہیں۔ ان کے احتجاج کو دبانے کی کوئی بھی کوشش ناکام ہو جائے گی کیونکہ ہندوستانی لوگ خواتین کے معاملے میں پولیس کی مداخلت برداشت نہیں کریں گے۔ دراصل، بیسنٹ خواتین کے اندر بغاوت کا تماشا کھڑا کرنے کی کوشش کر رہی تھی۔

جب سروجنی نائیڈو نے جوائنٹ سلیکٹ کمیٹی سے بات کی تو انہوں نے کہا کہ وہ تمام ہندوستانی خواتین (آزاد خیال ہندو اور مسلم خواتین) کی نمائندگی کرتی ہے۔ انہوں نے پردہ کے دوران ووٹنگ کی مشکلات کے بارے میں تمام اعتراضات کو ایک طرف کر دیا۔ انہوں نے کمیٹی کو بتایا کہ صرف چند 'اعلی طبقے کی' خواتین ہی پردہ کرتی ہیں، اور انہوں نے اس بات کا یقین دلایا کہ پردہ خواتین کی ترقی میں کبھی رکاوٹ نہیں بن سکتی۔ بدقسمتی سے کمیٹی کے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ وہ ہیرا بائی سے مذاکرات کرے، پھر بھی انہوں نے ان کا مشورہ ریکارڈ کیا۔ اس طرح، تینوں خواتین، بیسنٹ، نائیڈو اور ہیرا بائی نے دلیل دی کہ حالیہ تعلیمی اور سماجی مواقع نے ہندوستانی خواتین کو ان کی سابقہ طاقت اور صورتحال میں لا کھڑا کیا۔ انہوں نے اس بات پر بھی زور دے کر کہا کہ ہندوستانی خواتین مضبوط اور متحد ہیں اور معاشرے کی اصلاح کے لیے تیار ہیں۔ زیادہ تر برطانوی مرد تشکیک پرست ہوتے تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ ہندوستانی خواتین کی اکثریت ان پڑھ ہوتی ہے اور گوشہ نشینی اختیار کرتی ہیں۔ کارنیلیا سورابجی (1866–1954)، جنہوں نے آکسفورڈ میں قانون کی تعلیم حاصل کی اور 1894 میں ہندوستان واپس آ گئی، نے مرد اور خواتین قوم پرست اصلاح کاروں کے کام کی مخالفت کی۔ کارنیلیا کے والد، ریورنڈ سورابجی کارسیدجی نے زرتشتی مذہب سے عیسائیت اختیار کی تھی اور فرانسینا سے شادی کی، جنہوں نے ہندومت سے عیسائیت اختیار کی تھی۔ یہ خاندان پونا میں تعلیم اور سماجی اصلاح کے شعبوں میں اپنے کام کے لیے مشہور تھا۔ کارنیلیا نے ہندوستانی خواتین کی نمائندگی کی اور بعد میں پردہ نشیں خواتین کے مقدمات سے نمٹنے کے لیے کورٹ آف وارڈز (Court of Wards) میں تعینات اہلکار کے طور پر کام کیا۔

کارنیلیا سورابجی ایک ہندوستانی وکیل، سماجی اصلاح کار اور معروف مصنفہ تھی۔ وہ بمبئی یونیورسٹی کی پہلی گریجویٹ خاتون تھی، اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں قانون کی تعلیم حاصل کرنے والی پہلی خاتون تھی۔ انہوں نے اس بات پر زور دے کر کہا کہ ہندوستانی خواتین کو دو

گروہوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ انہوں نے ایک گروپ کو "ترقی پسند" کا نام دیا، اور ان کی تعریف تعلیم یافتہ اور آزاد خواتین کے ایک چھوٹے سے گروہ کے طور پر کی۔ باقی ماندہ اکثر خواتین ناخواندہ تھیں اور تنہائی میں رہتی تھیں۔ خواتین کی مشکلات کو دور کرنے کی تمام اسکیموں سے "ترقی پسند" خواتین کو فائدہ پہنچا لیکن اکثر خواتین متعدد مفادات سے محروم رہیں۔ مزید یہ کہ ترقی پسندوں نے عام خواتین کے حقائق کو سمجھنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔

خواتین کی حق رائے دہی کے موضوع پر، کارنیلیا نے کہا کہ ہندوستانی خواتین ابھی تک شہری حقوق اور مساوی مواقع کے لیے اپنے مطالبات نہیں کر سکتی۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ ترقی پسند عورتیں تہذیب کی بلندی پر پہنچ چکی ہیں، لیکن خواتین کی اکثریت ابھی تک ناخواندہ اور جاہل ہے۔ لہذا، تمام خواتین کو حق رائے دہی دینا ملک کے لئے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ جب تک تمام خواتین تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں، سیاسی اصلاحات ملک کے لیے کارآمد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کا کوئی حتمی ثبوت نہیں ہے کہ کارنیلیا سوراب جی کے مشورے میں کوئی وزن تھا، لیکن ہاؤس آف کامنز کے ارکان نے ہندوستانی خواتین کی تنظیموں، انڈین نیشنل کانگریس، ہوم کر دار لیگ، مسلم لیگ، اور برطانوی خواتین تنظیموں کی طرف سے پیش کردہ حق رائے دہی کے میمورنڈم کو نظرانداز کیا۔ اس طرح، ہندوستانی خواتین کارکنوں نے ایک دھوکہ محسوس کیا۔ انہوں نے کوئی غیر معمولی چیز نہیں مانگی تھی۔ انہوں نے ان خواتین کے لئے حق رائے دہی کو بڑھانے کی مانگ کی تھی جو مردوں کے لیے طے شدہ معیارات پر پورا اترتے ہیں۔ لیکن ہندوستانی قوانین سے خواتین کو خارج کرنا ایسا لگتا ہے کہ خواتین پر مردوں کے اختیار کو تسلیم کیا گیا ہے۔ ان کے مخالفین نے پردے کو "ہندوستانی خواتین کے لیے حق رائے دہی کے خلاف مخالفت کے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کا مطلب صرف مرد اقلیتیں تھیں۔ خواتین کے معاملے میں، اکثریت کو حقوق سے محروم رکھا گیا کیونکہ اقلیت تنہائی میں رہتی تھی۔ اس متضاد صورتحال نے سروجنی نائیڈو کو یہ استفسار کرنے پر مجبور کیا کہ انگریزوں نے خواتین کو حق رائے دہی کیوں نہیں دیا۔

11.4.3 صوبائی مقننہ اور خواتین کا ووٹ (Provincial Legislatures and Women's Vote)

قوم پرست رہنماؤں نے حق رائے دہی کی تحریک چلانے والی خواتین کو اپنی لڑائی جاری رکھنے سے نہیں روکا۔ 1921 میں، بمبئی اور مدراس خواتین کو حق رائے دہی دینے والے پہلے صوبے بن گئے۔ اسی طرح، متحدہ صوبوں (1923)؛ پنجاب اور بنگال (1926)؛ اور آخر کار آسام، مرکزی صوبوں، اور بہار اور اڑیسہ (1930) میں بھی خواتین کو حق رائے دہی دے دیا گیا۔ بنگال میں حصول حق رائے دہی کے لئے خواتین نے سیاست میں خواتین کی "خصوصی" شراکت کے پہلو کو اجاگر کیا۔ مردوں نے اسے جمہوری حقوق کی فطری توسیع قرار دیا جبکہ مخالفین نے عوامی معاملات میں خواتین کی کمتری اور نااہلی کی بات کی۔ کچھ لوگوں نے اس کی وجہ سے واقع ہونے والی شوہروں اور بچوں کی نظر اندازی پر افسوس کا اظہار کیا۔ 1926 میں منظور ہونے والا یہ اقدام خواتین کے حق رائے دہی کی حمایت سے نہیں ہوا، بلکہ مقننہ میں سوراج پارٹی کی دوبارہ داخلی سے ہوا۔ اس پارٹی نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو متحد کر کے فوری آزادی کے لیے بھی کام کیا۔ اس کے نتیجے میں، خواتین کے حق رائے دہی کی قرارداد قوم پرستانہ جذبے کی لہر پر فتح کی طرف بڑھ گئی۔ ووٹ ڈالنے کے لیے اہل خواتین کی تعداد کبھی اتنی زیادہ نہیں تھی

کہ یہ تشویش کا باعث ہو۔ پورے ہندوستان میں خواتین رائے دہندگانوں کی تعداد بہت کم تھی: مدراس میں کل رائے دہندگانوں کا 8.46 فیصد؛ بمبئی میں 5.03 فیصد؛ متحدہ صوبہ اور بنگال میں 3.0 فیصد؛ اور پنجاب میں صرف 2.5 فیصد۔ اس کے بعد خواتین نے مقننہ میں منتخب ہونے کے حق کا مطالبہ کیا۔ خواتین کی سیاسی شرکت کے مخالفین نے متعدد اعتراضات کا اظہار کیا۔ انہوں نے روایتی صنفی کرداروں کے ٹوٹنے اور کردار کے الٹ جانے کے امکان سے خبردار کیا۔ ان کا بنیادی خوف یہ تھا کہ ہندوستانی خواتین مغربی خواتین کی تقلید کریں گی جن کے بے شرمانہ رویے کی وہ مذمت کرتے تھے۔

خواتین کے حق رائے دہی کے سلسلے میں مرد حامیوں نے سیاست میں خواتین کی خصوصی شراکت کو اجاگر کرتے ہوئے ان دلائل کا مقابلہ کیا۔ کلکتہ کے *Modern Review* نے ایک سوال کھڑا کیا، جس کا جواب انہوں نے خود پیش کیا۔ سوال یہ تھا کہ۔۔۔ ہندوستانی خواتین ووٹ کے ساتھ کیا کریں گی؟ جواب میں *Modern Review* نے لکھا کہ وہ (تین چیزیں) اچھائی، دانائی اور دولت کو حاصل کر کے (تین چیزوں) جہالت، بیماری اور افلاس کو تباہ و برباد کرنا چاہتے ہیں۔ متعدد خواتین نے خواتین کی طرف سے کی جانے والی الگ الگ شراکت کے بارے میں بھی لکھا، جب کہ دوسروں نے طاقت کے ڈھانچے کو چیلنج کیا۔ وی۔ کملا بائی امل نے بہار اور اڑیسہ کے قوانین سے جنسی نااہلی کو ہٹانے میں تاخیر پر احتجاج کرتے ہوئے گورنر جنرل کو ایک درخواست لکھا۔ انہوں نے اسے یاد دلایا کہ عورتیں "ہندوستان کی اتنی ہی اولاد ہیں جتنی کہ مرد۔" مرنالینی سین نے شکایت کی کہ حکومت خواتین کے ساتھ من مانی کر رہی ہے۔

11.4.4 حق رائے دہی کے لئے خواتین کا دوسرا مطالبہ

(The Second Demand for Women's Franchise)

1927 میں، سائمن کمیشن نے خواتین کے لیے جائیداد کی اہلیت کو بیوی کی اہلیت سے بدلنے کی تجویز پیش کی، جس کے تحت 25 سال سے زیادہ عمر کے جائیداد رکھنے والوں کی بیویاں اور بیوہ ووٹ دے سکتی ہیں۔ لیکن خواتین تنظیمیں جائیداد اور بیوی کی اہلیت کی مخالفت کرتے رہے، اور اپنی صلاحیت کی بنیاد پر حقوق حاصل کرنے کا مطالبہ کیا۔ سائمن کمیشن (1927) نے خواتین کے حق رائے دہی کی لڑائی میں دوسرے دور کا آغاز کیا۔ حق رائے دہی کے دوسرے مطالبے نے انگریزوں کے ساتھ تعاون کی حدود اور حقوق النسواں کو قوم پرست تحریک سے منسلک کرنے میں پیدا ہونے والے مسائل کو بے نقاب کیا۔ جب پہلی بار سائمن کمیشن کا اعلان کیا گیا تو ویمنز انڈیا ایسوسی ایشن اس وقت خواتین کی واحد قومی تنظیم تھی جو خواتین کے حق رائے دہی کے لیے پر عزم تھی۔ ایسوسی ایشن نے کمیشن میں ایک خاتون کو شامل کرنے پر بھی زور دیا۔ تاہم، جب فروری 1929 میں یہ کمیشن ہندوستان پہنچا، تب ویمنز انڈیا ایسوسی ایشن قوم پرست بائیکاٹ میں شامل ہوئی۔ انہوں نے سائمن کمیشن کا بائیکاٹ کیا۔ لیکن دوسری پڑھی لکھی خواتین بھی تھیں، جو تنظیموں کے بغیر کام کر رہی تھیں، جنہوں نے کمیشن سے ملاقات کی اور خواندہ خواتین کو ووٹ دینے یا نشستیں محفوظ کرنے کا مشورہ دیا۔

اکتوبر 1929 کے اواخر میں وائسرائے لارڈ ارون نے اعلان کیا کہ برطانوی حکومت ڈومینین اسٹیٹس پر بات چیت کے لیے گول

میز کانفرنس بلانے والی ہے۔ کانفرنس میں شمولیت کرنے کے لئے ویمنز انڈیا ایسوسی ایشن نے فوری طور پر شامل کرنے کے لیے تین خواتین کے نام پیش کیے: سروجنی نائیڈو، متولکشمی ریڈی، اور رامیشوری نہرو۔ چونکہ انڈین نیشنل کانگریس نے کانفرنس کا بائیکاٹ کرنے کا فیصلہ کیا۔ ویمنز انڈیا ایسوسی ایشن نے اپنا تعاون واپس لے لیا، جو اس کے ممبران کے لیے یہ ایک مشکل فیصلہ تھا۔ انہوں نے حق رائے دہی کے مسئلے پر بہت محنت کی تھی لیکن اب وہ اگلے آئینی اقدام کو عمل میں لاتے وقت دور جا رہے تھے۔ نومبر 1930 میں لندن کانفرنسوں کا آغاز ہوا اور ہندوستانی خواتین کی نمائندگی کی گئی، لیکن یہ نمائندگی خواتین کی سرکردہ تنظیموں کی طرف سے منتخب کردہ خواتین نے نہیں کی۔ بیگم جہاں آرا شاہنواز کانفرنس میں اس لیے شامل ہوئی تھی کیونکہ وہ اس کانفرنس میں اپنے والد (سر محمد شفیع) کی پرائیویٹ سیکرٹری کے طور پر شریک ہوئی تھی۔ دوسری نمائندہ مسز رادھا بائی سوبرائن تھی جنہوں نے سومرویل کالج، آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی تھی اور وہ برطانوی خواتین کے حقوق کے لیے مشہور تھی۔ بیگم شاہنواز اور مسز سوبرائن خواتین تنظیموں کی دیرینہ ارکان تھیں لیکن انگریزوں نے ان تنظیموں سے مشورہ کیے بغیر ہی ان کا تقرر کیا تھا۔ گول میز کانفرنس میں بیگم شاہنواز اور مسز سوبرائن نے خواتین کی "بیداری" اور سماجی تبدیلی کو فروغ دینے کی بات کی۔ پردے کے بارے میں برطانوی جنون کو نوٹ کرتے ہوئے، انہوں نے دعویٰ کیا کہ اگر خواتین ووٹ حاصل کرتی ہیں تو یہ رواج ختم ہو جائے گا۔ چونکہ بالغ حق رائے دہی خواتین تنظیموں کا معیار تھا، لیکن وہ عبوری اقدام کے طور پر خصوصی تحفظات کو قبول کرنے کے لیے بھی تیار تھے۔

ہندوستان کی منظم خواتین تنظیم اس سے متفق نہیں تھیں۔ ویمنز انڈیا ایسوسی ایشن سے مارگریٹ کزنز اور متولکشمی ریڈی؛ آل انڈیا ویمنز کانفرنس سے مسز حامد علی اور رانی راجواڑے؛ اور نیشنل کونسل آف ویمن ان انڈیا سے تارابائی پریم چند نے سروجنی نائیڈو کے ساتھ مل کر عالمی بالغ حق رائے دہی کی حمایت میں ایک مشترکہ میمورنڈم پیش کیا۔ انہوں نے خواتین کے ووٹ کی اہمیت کے بارے میں اپنے خیالات کو تبدیل نہیں کیا تھا، بلکہ انہوں نے اپنی ترجیحات میں تبدیلی لائی تھی۔ انہوں نے وسیع تر خواتین کے حق رائے دہی کی خواہش سے بالاتر ہو کر قوم پرستی اختیار کی، اور برطانوی راج کے خاتمے کا پختہ عزم ظاہر کیا۔ مارچ 1931 کے گاندھی ارون معاہدے کے مطابق کانگریس نے دوسری گول میز کانفرنس میں حصہ لینے میں رضامندی ظاہر کی، تاکہ کچھ اختیارات کے تحفظ کے ساتھ وفاق اور ذمہ دار حکومت کے لیے ایک منصوبہ تیار کیا جاسکے۔ خواتین تنظیموں نے کانگریس کی قیادت کی پیروی کی، کانفرنس میں حصہ لینے پر رضامندی ظاہر کی، اور سروجنی نائیڈو کو اپنا نمائندہ بنا کر بھیج دیا۔ گاندھی انڈین نیشنل کانگریس کے واحد نمائندے تھے، اور بیگم شاہنواز اور مسز سوبرائن کو دوبارہ انگریزوں نے نامزد کیا تھا۔ اس وقت بیگم شاہنواز نے عالمی بالغ رائے دہی کے کانگریس کے مطالبے کی مضبوطی سے حمایت کی۔ لیکن رادھا بائی سوبرائن نے ویمنز انڈیا ایسوسی ایشن کے دباؤ میں آکر ریزرویشن کے لیے اپنی حمایت جاری رکھی۔

دوسرے گول میز کانفرنس میں خواتین کے حق خودارادیت میں اضافے کی سفارش کی گئی تھی۔ لارڈ لوتھیان کو تفصیلات پر کام کرنے کے لیے حق رائے دہی کمیٹی کی سربراہی کے لیے نامزد کیا گیا تھا۔ ان کی کمیٹی نے 1932 میں ہندوستان کا دورہ کیا، اور قانون مرتب کرنے کے لیے ٹھوس تجاویز پیش کیں۔ رادھا بائی سوبرائن اور میری ایڈا اپک فورڈ (لارڈ اسٹرنڈیل کی بیٹی)، لوتھیان کمیٹی میں مقرر ہونے والی

دو خواتین تھیں۔ ایلینر رتھبون بھی خواتین کے اسباب میں طویل عرصے سے دلچسپی رکھتی تھی اور کیتھرین میو کی *Mother India* پڑھنے کے بعد انہوں نے ہندوستان کی دریافت کی۔ ان کی اپنی کتاب *Child Marriage: The Indian Minotaur* نے ساردا قانون کو ''آرائشی قانون سازی'' کے طور پر بے نقاب کیا، جسے کچھ ہندوستانی خواتین نے کافی سراہا تھا۔ رتھبون کو جب لوتھیان کمیٹی میں تعینات نہیں کیا گیا تو وہ ناراض ہوگئی۔ بلا کسی ہچکچاہٹ کے انہوں نے ہندوستان کا دورہ کرنے اور ہندوستانی خواتین سے ملنے کا فیصلہ کیا۔ ان کا مقصد ان کی رائے ظاہر کرنا نہیں تھا بلکہ انہیں مشورہ دینا تھا کہ حق رائے دہی کے لیے کیسے لڑنا ہے۔ لوتھیان کمیٹی نے ہندوستان میں بہت کم خواتین سے ملاقاتیں کی، لیکن اس نے آل انڈیا خواتین کی تنظیموں سے 1932 کا میمورنڈم قبول کیا۔ اس نے جنس، جائیداد یا خواندگی کی اہلیت اور نامزدگی یا سیٹوں کے ریزرویشن سے قطع نظر ہو کر بغیر ووٹنگ کے حقوق کا مطالبہ کیا۔ اس دستاویز میں خواتین نے زیر غور تمام ضابطوں جیسے نامزدگی، تعلیم یافتہ خواتین کو حق دلوانا، اور شہری خواتین کی کچھ شرح کو حق رائے دہی دینا، وغیرہ، پر اپنی تنقید کا اظہار کیا۔

ہندوستان میں مس پک فورڈ نے انگلینڈ میں اپنی بہن کو خطوط لکھے جس میں انہوں نے کمیٹی کے کام کو بیان کیا۔ پک فورڈ کو ہندوستانی خواتین سے کوئی محبت یا ہمدردی نہیں تھی۔ کبھی کبھار لوتھین کمیٹی عام لوگوں سے پوچھ گچھ کرنے کے لیے گاڑی کرائے پر لیتی اور گاؤں کا دورہ کرتی تھی۔ انہوں نے پورے ملک کا سفر کیا۔ ایک بار دیہات میں کمیٹی کے ترجمانوں نے پوچھ گچھ کرنے کے لیے لوگوں کو حاضر ہونے کا حکم دیا۔ عورتیں اکثر بھاگ جاتی تھیں، لیکن ایک موقع پر ایک بوڑھی بیوہ نے بتایا کہ وہ ہمیشہ اپنے بیٹے سے ووٹ دینے کا طریقہ پوچھتی تھیں۔ اس لئے، لوتھیان کمیٹی نے اپنے حتمی رپورٹ میں ملک کی بڑی آبادی اور بالغ ناخواندگی کی بلند شرح کی وجہ سے عالمی بالغ حق رائے دہی کو مسترد کر دیا۔ اس پہلو میں، برطانوی حکومت کا خیال تھا کہ ہندوستانی خواتین کی اکثریت اس کے لیے تیار نہیں تھی، اور یہ کہ پورے ملک میں حق رائے دہی کا نفاذ ناقابل عمل ہوگا۔ تاہم، برطانویوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ سماجی اصلاحات کو آسان بنانے کے لیے زیادہ سے زیادہ خواتین کا حق رائے دہی استعمال کیا جانا چاہیے، اور خواتین اور مرد ووٹرز کے تناسب کو 1:20 سے بڑھا کر 1:5 کرنے کی سفارش کی۔

اس سے پہلے کہ ہندوستانی خواتین ان سفارشات پر رد عمل ظاہر کرتیں، انہیں فرقہ وارانہ ایوارڈ ('Communal Award') کا سامنا کرنا پڑا جس نے مسلمانوں کے لیے مخصوص نشستوں کی تصدیق کی اور انہیں پسماندہ طبقات تک بڑھا دیا۔ گاندھی نے اس بات کو برقرار رکھا کہ نچلی ذاتیں، اچھوت یا ہریجن (خدا کے بچے) ہندو ہیں اور ان کو ایک الگ گروہ کے طور پر نہیں سمجھا جانا چاہئے۔ انہوں نے ایوارڈ کے خلاف بھوک ہڑتال شروع کر دی۔ ستمبر 1932 میں پونا معاہدہ طے ہوا، جس نے کل ہندو حلقے کے اندر پسماندہ طبقات کو مخصوص نشستیں فراہم کیں۔ جب گاندھی سمیت کانگریس کے رہنماؤں نے اس معاہدے کو قبول کیا تو یہ واضح ہوا کہ انہوں نے عالمی حق رائے دہی کو ترک کر دیا۔ لیکن خواتین تنظیموں نے پونا معاہدہ اور دیگر فرقہ وارانہ ایوارڈز کو خواتین کے لیے تفرقہ انگیز قرار دیا۔ بیگم شاہنواز اور کئی دوسری مسلم خواتین نے اس کی مخالفت کی۔ چونکہ کچھ مردوں نے اس فارمولے کی حمایت کی، اس لیے انہوں نے خواتین تنظیموں کو مشورہ دیا کہ وہ اس فیصلے کو قبول کریں کیونکہ اس سے مذہبی ہم آہنگی کو فروغ ملے گا۔

1933 کے اوائل میں، خواتین رہنماؤں نے 1:5 کے حق رائے دہی تناسب کے لیے کام کرنے کا فیصلہ کیا۔ برطانوی خواتین نے

اس کام کی حمایت کی، اور ان پر زور دیا کہ وہ ان تعلیم یافتہ خواتین کی تعداد کے بارے میں شواہد اکٹھے کریں جو ووٹ چاہتی ہیں۔ رادھا بائی سوبرائن، ڈورو تھی جنار اداسا، بیگم شاہنواز، اور سرلا رے (Sarala Ray) نے افراد اور تنظیموں سے کہا کہ وہ اپنی حمایت کا اظہار کریں۔ مجموعی طور پر، آل انڈیا ویمنز کانفرنس کے رہنماؤں نے اپنی رپورٹوں سے اختلاف رائے کو خارج کر دیا۔ کافی بحث کے بعد تین خواتین تنظیموں نے ایک مشترکہ میمورنڈم تیار کیا جس میں بالغ رائے دہی کے مطالبے کا اعادہ کیا گیا اور الگ الگ ووٹرز کے لیے مختلف اسکیموں اور نشستوں کے ریزرویشن پر اعتراض کیا گیا۔ ایک عارضی اور قلیل مدتی اقدام کے طور پر، انہوں نے خواندہ خواتین اور شہری خواتین کے حق رائے دہی کو قبول کرنے پر اتفاق کیا۔ متولکشمی ریڈی اور ان کے ساتھیوں نے بھی اپنا موقف پیش کیا۔ انہوں نے بالغ رائے دہی کے مطالبے کی بنیاد سیاسی مصلحت پر نہیں بلکہ اخلاقیات پر رکھی۔ متولکشمی نے کہا کہ "ہمارا مقصد درست ہے، اور بالآخر ہم اس کو حاصل کر ہی لیں گے۔" انہوں نے خواتین کو سیاسی تصویر میں لانے کی اسکیم کے طور پر مخصوص نشستوں کو ناخوشگوار پایا۔ "انہوں نے لڑنے کے بجائے عرضیوں کی سیاست اور عوامی رائے کے اظہار پر انحصار کرنے کو ترجیح دی۔

جب حکومت ہند قانون 1935 آخری مرحلے کی طرف بڑھ رہا تھا، لن لتھگو کمیٹی نے ہندوستانی خواتین تنظیموں سے گواہوں کی جانچ کرنے کا فیصلہ کیا۔ راج کماری امرت کور، متھولکشمی ریڈی اور بیگم حامد علی نے، ویمنز انڈین ایسوسی ایشن، آل انڈیا ویمنز کانفرنس اور نیشنل کونسل آف ویمن ان انڈیا کے لیے بات کی۔ مسز سوشما سین اور مسز ایل۔ مکھرجی نے کلکتہ مہیلا سمیتی کی طرف سے بات کی اور مدراس میونسپلٹی، ڈسٹرکٹ بورڈز اور تالق بورڈوں کی 450 خواتین ممبران کی طرف سے ایک میمورنڈم پیش کیا۔ اس کے علاوہ، لیڈی لیٹن، سر فلپ ہارٹوگ، اور مسز او۔ سٹریچی نے برٹش کمیٹی برائے انڈین ویمن فرنچائز کا موقف پیش کیا۔ ان سب نے حق خودارادیت یافتہ خواتین کی تعداد بڑھانے کی اہمیت پر اصرار کیا۔

لن لتھگو کمیٹی نے اس بات کا ذکر کیا کہ "ہندوستان اُس مقام تک نہیں پہنچ سکتا جس کی وہ دنیا میں خواہش رکھتا ہے جب تک کہ اس کی خواتین تعلیم یافتہ شہریوں کے طور پر اپنا کردار ادا نہ کریں۔" لیکن انہوں نے ظاہری طور پر انتظامی وجوہات کی بنا پر خواتین کو یہ موقع دینے سے انکار کر دیا۔ صوبائی انتظامیہ نے شکایت کی کہ بہت زیادہ رائے دہندگان، خاص طور پر خواتین رائے دہندگان، غیر ضروری طور پر طریقہ کار کو پیچیدہ بنا دیں گے۔ مزید برآں، انہوں نے خواتین رائے دہندگان کی تعداد بڑھانے کی اسکیموں کو لاگو کرنا مشکل قرار دیا۔ بالآخر، لن لتھگو کمیٹی نے خواتین رائے دہندگان کی تعداد بڑھانے کے لیے مختلف پروگراموں کی منظوری دے دی۔ بعض صوبوں میں بیویوں کو، بعض میں پڑھی لکھی خواتین کو اور بعض میں فوجی افسران کی بیویوں کو ووٹ ڈالنے کا حق دیا گیا۔ اس قانون نے خواتین کے لیے خصوصی انتخابی حلقے بھی متعارف کرائے۔ حکومت ہند قانون 1935 نے رائے دہندگان کا تناسب 1:5 مقرر کیا، لیکن اس کے باوجود متعدد خواتین نے اسے ایک فتح کے طور پر پیش کیا۔

حکومت ہند قانون 1935 ہندوستان کی آئینی تاریخ میں ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس قانون میں ایسی دفعات شامل تھیں جو خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق کے لیے اہم مضمرات رکھتی تھیں۔ حکومت ہند قانون 1935 کو برطانوی پارلیمنٹ نے ہندوستانی

صوبوں کو زیادہ خود مختاری فراہم کرنے اور وفاقی ڈھانچے کا فریم ورک تیار کرنے کے لیے نافذ کیا تھا۔ یہ قانون سازی کا ایک جامع حصہ تھا جس کا مقصد ہندوستان میں ایک زیادہ نمائندہ اور ذمہ دارانہ طرز حکومت کو متعارف کرانا تھا۔ اس قانون کی سب سے نمایاں خصوصیات میں سے ایک خواتین کو ووٹ دینے کے حق میں توسیع تھی۔ اس نے ہندوستان میں خواتین کو سیاسی طور پر بااختیار بنانے کے لئے اہم کردار نبھایا۔ تاہم، حق رائے دہی اب بھی محدود تھا، کیونکہ جائیداد کی اہلیت، تعلیم اور دیگر معیارات نے خواتین رائے دہندگان کی تعداد کو محدود بنادیا۔ اس قانون نے رائے دہندگان اور امیدوار کی حیثیت سے خواتین کو انتخابی عمل میں زیادہ فعال طور پر حصہ لینے کی اجازت دی۔ اس قانون نے صوبائی مقننہ میں خواتین کی نمائندگی کو وسعت دی۔ اس قانون نے مرکزی مقننہ میں خواتین کی نمائندگی فراہم کی، حالانکہ تعداد ان کے مرد ہم منصبوں کے مقابلے میں نسبتاً کم تھا۔ اس قانون نے ایک منظم اور مستحکم قانونی اور انتظامی ڈھانچہ فراہم کر کے شہری حقوق کو بڑھانے میں بھی بالواسطہ تعاون کیا۔ خواتین کی بڑھتی ہوئی سیاسی نمائندگی اور شرکت نے مزید شہری حقوق اور اصلاحات، جیسے بہتر تعلیمی مواقع، صحت کی دیکھ بھال اور سماجی انصاف کے مسائل کی وکالت کی۔ تاہم، حق رائے دہی اب بھی عالمی نہیں تھا، اور قانون ساز اداروں میں خواتین کی نمائندگی اگرچہ بہتر ہوئی تھی، لیکن پھر بھی محدود تھی۔ سماجی و سیاسی ماحول پر اب بھی مردوں کا غلبہ تھا، اور خواتین کے مسائل کو اکثر وہ توجہ نہیں ملی جس کے وہ مستحق تھے۔ اس قانون کے تحت ہونے والی پیشرفت نے آزادی کے بعد ہندوستانی آئین کی تشکیل کو متاثر کیا، جس میں مساوات اور عدم امتیاز کے اصولوں کو شامل کیا گیا، جس کے نتیجے میں عالمی بالغ رائے دہی کا حصول ممکن ثابت ہوا۔

11.4.5 جائیداد اور دیگر حقوق کے لیے ہندو خواتین کی جدوجہد

(Struggle for Hindu Women's Right to Property, and Other Rights)

جیسا کہ منظم خواتین نے عوامی پہلو میں تجربہ حاصل کیا، وہ اپنی منحصر حیثیت کے بارے میں زیادہ آگاہ ہوئیں۔ جب انہوں نے قانون سازی میں تبدیلی کی کوشش کی تو انہیں اپنی حیثیت کا احساس ہوا۔ انہیں نمائندہ ڈھانچے سے خارج کر دیا گیا تھا کیونکہ وہ جائیداد کے مالک نہیں تھے یا جائیداد والے مردوں سے ان کی شادی نہیں ہوئی تھی۔ ان کی تعلیم، سماجی کام کے تجربے، حق رائے دہی کی تحریک اور آزادی کی جدوجہد نے انہیں ایک مشن کا احساس اور اپنی صلاحیتوں پر اعتماد بخشا۔ جنس کی بنیاد پر خواتین کے شہری حقوق سے انکار کرنا غیر منصفانہ محسوس ہوتا ہے۔ انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ ان حقوق کے بغیر مستقبل میں خواتین کے اصلاحاتی اقدامات کو محفوظ بنانا مشکل ہوگا۔ 1934 میں، آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے سارداقانون اور مجوزہ حکومت ہند قانون سے مایوس ہو کر حکومت سے کہا کہ وہ خواتین کی قانونی معذوریوں پر غور کرنے کے لیے ایک آل انڈیا کمیشن مقرر کرے۔ انہوں نے مطالعہ کے لیے جن مسائل کی وضاحت کی ان میں سے وراثت، شادی اور بچوں کی سرپرستی شامل تھی۔ رینوکا رائے نے تمام خواتین کے لیے نئے قوانین کے حق میں دلیل دی۔ انہوں نے کہا کہ قانونی تبدیلی انفرادی خواتین کی تکالیف کو کم کر سکتا ہے، اور ہندوستان کو دنیا کی جدید اور ترقی پسند ریاستوں میں شامل کر سکتا ہے۔ دراصل، رینوکا رائے نیا ذاتی اور خاندانی قانون چاہتی تھی جو خواتین کو خود مختار بنائے۔ آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے دلیری سے کہا کہ ''ہم جنس کی بنیاد پر جنگ نہیں چاہتے ہیں''۔ وہ چاہتی تھی کہ خواتین کو ملک کے معاملات میں اپنا مساوی کردار ادا کرنے کی اجازت دی جائے، نہ کہ ''مغربی قسم'' کی مساوات۔

1937 اور 1938 کے درمیان متعارف کرائے گئے اقدامات میں 'Hindu Women's Right to Property Bill'، 'Child Marriage Restraint Act' میں ترمیم، بین ذاتی شادی کی بل، ہندو خواتین کا طلاق کا حق، مسلم پرسنل لا بل، 'Prevention of Polygamy Bill'، وغیرہ، شامل تھے۔ صوبائی قانون ساز اسمبلیوں میں جہیز مخالف بل، شادی کے قوانین اور خواتین کو وراثت کی اجازت دینے کے بل بھی متعارف کرائے گئے۔ جب ان بلوں پر بحث کی گئی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ مرد اصلاح کاروں اور خواتین تنظیموں کے پاس خواتین کی قانونی ضروریات کے بارے میں مختلف تصورات ہیں۔ جی۔ وی۔ دیش مکھ نے موجودہ کمزوریوں کو دور کرنے کے لیے 'Hindu Women's Right to Property Bill' متعارف کرایا۔ اس بل میں یہ بھی بیان کیا گیا کہ اگر خاندان کا سربراہ غیر شادی شدہ مر جاتا ہے تو اس صورت میں مرد وارثوں کے ساتھ بیوی اور بیٹی بھی جائیداد میں مساوی حصہ دار ہے۔ خواتین تنظیموں نے تحفظات کے باوجود اس بل کی حمایت پر اتفاق کیا۔ بھاگنی سماج، بمبئی کی خواتین تنظیم، کے ارکان نے حکومت کو ایک میمورنڈم لکھا جس میں جانشینی کے نئے قانون کی تجویز پیش کی گئی، جہاں جدید تصورات کے مطابق خواتین کو وارث بنایا جائے۔ "متھو لکشمی ریڈی نے خواتین کی آزادی کی بات کرتے ہوئے ماضی کی اخلاقیات کی طرف واپسی کی وکالت کی، جہاں مرد اور عورت خود پر قابو رکھتے تھے۔ طلاق بل پر تبصرہ کرتے ہوئے، یوتمل (Yeotmal) کی مسز ڈاملے نے کہا کہ اس سے خواتین کو کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔ عورتوں کو طلاق کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ انہیں معاشی آزادی کی ضرورت تھی تاکہ وہ اپنے شوہروں کو دوسری شادی کرنے سے روک سکیں۔" یہ اصلاحی سوچ رکھنے والی عورتیں ٹکڑوں کی کارروائی اور قانون سازی سے مطمئن نہیں تھیں؛ بلکہ وہ سماجی اور معاشی تبدیلی کے ساتھ جامع قانون سازی چاہتی تھیں۔

ان اعتدال پسند اصلاحات سے متعلق مردوں کی مخالفت کافی مضبوط رہی۔ کچھ مردوں نے مذہبی عقائد کے تقدس پر اپنی ناپسندیدگی کی بنیاد رکھی؛ اور ہندو قانون کے ذریعے تائید شدہ رسوم اور طرز عمل ناقابل تغیر تھے۔ بعض لوگوں نے یہ خدشہ ظاہر کیا کہ اس قانون سازی سے افراتفری پھیلنے کا خطرہ ہے؛ اور بعض نے خواتین کی فطرت پر توجہ مرکوز کر کے کہا کہ ہندو خواتین عوامی زندگی سے متعلق مسائل کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ مساوی حقوق کی وکالت کرنے والی خواتین نے ہر اس قانون کی حمایت کرنے کا فیصلہ کیا جو ترقی پسند نظر آتا ہے۔ اگرچہ گاندھی خواتین کی حیثیت کو بہتر بنانا چاہتے تھے، لیکن پھر بھی وہ اس قانون سازی سے متفق نہیں تھے۔ ان اصلاحات کی حمایت کرنے کے بجائے، گاندھی نے خواتین کارکنوں پر زور دیا کہ وہ مقامی رسم و رواج کے بارے میں سیکھنے میں اپنا وقت گاؤں میں گزاریں۔ ایسا کرنے سے وہ سمجھیں گے کہ زیادہ تر دیہی خواتین کے لیے قانونی تبدیلیاں غیر متعلق ہیں۔ اس معاملے میں انڈین نیشنل کانگریس نے بھی اتنی ہی عدم طمانیت کا مظاہرہ کیا۔ صرف چند کانگریس اراکین نے اس بات پر اتفاق کیا کہ خواتین کے قانونی حقوق سب سے زیادہ ترجیح کے مستحق ہیں۔ خواتین نے اپنے مرد سیاسی رہنماؤں کو یاد دلایا کہ انہوں نے ملک کے لیے جدوجہد کی ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ "یہ ہمارا پیدائشی حق ہے کہ ہم اپنے معاشرے کے موجودہ حالات کے تقاضوں کے مطابق خواتین کے حقوق کے حوالے سے ہندو قانون میں منصفانہ ہم آہنگی کا مطالبہ کریں۔" جواہر لعل نہرو نے عوامی زندگی میں خواتین کی شرکت کی حمایت کی، زرعی اصلاحات پر زور دیا، اور برطانوی حکومت کے ذریعے

خواتین سے متعلق قانون سازی کی مخالفت کی۔ خواتین کی بڑھتی ہوئی تعداد نے اپنے انسانی حقوق کے حوالے سے التجا کی، اور منصفانہ اور انسانی سلوک اور اپنی کمزوریوں سے آزاد ہونے کی درخواست کی۔ اس پہلو میں، حکومت نے ہندو قانون کا مطالعہ کرنے اور سفارشات پیش کرنے کے لیے نامور وکلاء کی ایک کمیٹی مقرر کی۔ لیکن جنگ اور سیاسی خلفشار کے باعث وہ 1941 تک تاخیر کا شکار ہوئے۔ جنوری 1941 میں سر بی۔ این۔ راؤ کو کمیٹی کا سربراہ مقرر کیا گیا اور ہندو خواتین کے جائیداد کے حق سے متعلق مختلف بلوں کو غور سے دیکھا جانے لگا۔ خواتین کی حق رائے دہی اور دیگر مسائل نے خواتین تنظیموں کے اندر بحث کو ہوا دی تھی۔ راؤ کمیٹی کی جانب سے خواتین تنظیموں کو بھیجے گئے سوالنامے ان کی مختلف شاخوں میں تقسیم کیے گئے اور مقامی رہنماؤں سے کہا گیا کہ وہ جلد از جلد اپنی رائے پیش کرے۔ جون 1941 میں پیش کی گئی حتمی رپورٹ میں دو اہم اختراعات کی سفارش کی گئی، جس میں قانون کی ضابطہ بندی اور قانون کی بنیادی تفہیم اور ترمیم شامل ہے۔

گاندھی نے راؤ کمیٹی کو حقیقی مسائل سے توجہ ہٹانے کی حکومتی چال کے طور پر مسترد کر دیا، لیکن انہوں نے خواتین کو کمیٹی کا بائیکاٹ کرنے کی تجویز بھی نہیں دی۔ انہوں نے ایک سمجھوتہ کرنے والا حل تجویز کیا یعنی جو خواتین راؤ کمیٹی کے ساتھ کام کرنا چاہتی ہیں وہ انفرادی طور پر کام کر سکتی ہیں لیکن کسی گروہ کے ترجمان کے طور پر نہیں۔ مردولا سارابھائی (Mridula Sarabhai) نے اس بات پر اصرار کیا کہ خواتین قوم پرستی کے مسائل کو اولین ترجیح دے۔ انہوں نے تسلیم کیا کہ یہ مجوزہ اصلاحات ''ہاریجن کارکنوں کے لیے مندر میں داخلے کے بل کے مترادف ہے''، لیکن خواتین پر زور دیا کہ وہ عدم تعاون کی تحریک کے پیچھے مضبوطی سے کھڑے رہے۔ جب راؤ کمیٹی کی رپورٹ 1941 میں جاری ہوئی تو آل انڈیا ویمنز کانفرس نے اپنی شاخوں میں اس کی کاپیاں بھیجی تاکہ وہ اس پر اظہار خیال کریں۔ مئی 1942 میں، حکومت نے راؤ کمیٹی کی طرف سے تیار کیے گئے یکے بعد دیگرے دو بل شائع کیے، تاکہ ان سے متعلق موزوں تجاویز کو قبول کیا جائے۔ جنوری 1944 میں ہندو قانون کا ضابطہ بنانے کے لیے ایک کمیٹی مقرر کی گئی۔ فروری 1944 میں انہیں کام شروع کرنا تھا اور اسی سال اگست تک ایک مسودہ کوڈ تیار کرنا تھا۔ راؤ کمیٹی کو تین نئے اراکین کے اضافے کے ساتھ بحال کیا گیا جن میں ایک خاتون، مسز تارابائی پریم چند، جو بھاگنی سماج کی طویل عرصے سے رکن اور نیشنل کونسل آف ویمن ان انڈیا کی افسر بھی تھی۔ جنوری اور مارچ کے درمیان کمیٹی نے آٹھ صوبوں کا دورہ کیا جہاں انہوں نے 121 افراد اور 102 ایسوسی ایشنز کے خیالات کا بغور مشاہدہ کیا۔ راؤ کمیٹی کی حتمی رپورٹ نے ہندو سماج کے دو نظریات کو ملانے کی کوشش کی۔ اس دستاویز نے حقوق النسواں کی تحریک کو قومی اہمیت دے دی، اور دعویٰ کیا کہ قدیم ہندو کتابوں کے بہترین عناصر کو عصری معاشرے کے قانونی اصولوں کے ساتھ جوڑ دیا جائے۔ مختصراً، یہ کمیٹی ہندو سماج کو جدید بنانے کے ارادے کے بغیر ہندو قانون کو معقول بنانے کی پیشکش کر رہی تھی۔

11.5 متھولکشمی ریڈی: خواتین کے حقوق کی معروف حامی

(Muthulakshmi Reddy, Champion of Women's Rights)

متھولکشمی ریڈی (1886–1968)، پہلی قانون ساز خاتون، 1927 میں مدراس قانون ساز کونسل میں منتخب کی گئی۔ 1886 میں، متھولکشمی پدوکوٹہ کی شاہی ریاست میں پیدا ہوئی۔ ان کے والد، ایس۔ نارائن سامی، ایک برہمن اور مہاراجہ کالج کے پرنسپل تھے۔ ان کی

ماں، چندرمال، جن کا تعلق اسیویلالا ذات سے تعلق رکھتی تھی۔ یہ ایک ایسی ذات تھی جو مندروں میں ناچتی اور گاتی تھی۔ ایس۔ نارائن سوامی نے روایت کو توڑا اور متو لکشمی کو اسکول بھیج دیا۔ بلوغت کے آغاز پر انہیں اسکول چھوڑنا پڑا، لیکن گھر میں تعلیم کا سلسلہ جاری رہا۔ پدوکوٹہ کے روشن خیال مہاراجہ نے اسے مہاراجہ کالج میں داخل کرایا، اور اسکالرشپ دی۔ انہوں نے مدراس میڈیکل کالج میں داخلہ لیا، 1912 میں اپنی تعلیم مکمل کی، اور مدراس کے سرکاری ہسپتال میں ہاؤس سرجن بن گئی۔ 1914 میں، ان کی شادی سندرا ریڈی کے ساتھ ہوئی۔

متھولکشمی حقوق النسواں کی تحریک میں ایک اہم شخصیت تھی، اور انہوں نے سماجی اصلاحات اور صنفی مساوات میں اہم کردار ادا کیا۔ 1927 میں، ریڈی کو مدراس قانون ساز کونسل کے لیے نامزد کیا گیا، جس سے وہ برطانوی ہندوستان میں پہلی قانون ساز خاتون بن گئی۔ انہوں نے اس پلیٹ فارم کو خواتین کے حقوق اور سماجی اصلاحات کی وکالت کے لیے استعمال کیا۔ انہوں نے 'Devadasi Abolition Act-1947' کی منظوری میں ایک اہم کردار ادا کیا، جس نے نوجوان لڑکیوں کو مندروں میں وقف کرنے کے استحصالی عمل کو ختم کرنے کی کوشش کی، جو اکثر ان کے جنسی استحصال کا باعث بنتا تھا۔ وہ 1927 میں قائم ہونے والی آل انڈیا ویمنز کانفرنس کی بانی رکن تھی۔ یہ تنظیم خواتین کے لیے تعلیم، صحت اور حقوق جیسے مسائل پر کام کرنے والی بااثر ہندوستانی تنظیم بن گئی۔ اس نے مختلف سماجی مسائل کے لیے سرگرمی سے مہم چلائی، مثلاً بچپن کی شادی، بیوہ کی دوبارہ شادی، وغیرہ۔ انہوں نے تعلیم نسواں کی اہمیت پر زور دیا اور خواتین کے لیے تعلیمی ادارے قائم کرنے کے لیے کام کیا۔ ان کی کوششوں نے تمل ناڈو اور دیگر علاقوں میں خواتین کے لیے تعلیمی مواقع بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا۔

11.6 خواتین کے حقوق کے تحفظ کے لیے آزاد ہندوستان میں اٹھائے گئے اقدامات

(Initiatives by Independent India for Safeguarding the Rights of Women)

1947 میں آزادی حاصل کرنے کے بعد، ہندوستان نے خواتین کے حقوق کو بہتر بنانے اور ان کے تحفظ کے لیے متعدد اقدامات اٹھائے۔ یہ کوششیں کثیر جہتی تھیں، جن میں آئینی ضمانتیں، قانون سازی میں اصلاحات، عدالتی مداخلت اور دیگر متعدد اقدامات شامل تھے۔ آزادی کے بعد دستور ہند نے بھی لوگوں کو مساوات، آزادی، حقوق، وغیرہ مہیا کیے۔ نچلی سطح پر چلنے والی تحریکوں اور غیر سرکاری تنظیموں نے حقوق النسواں کی وکالت کرنے اور گھریلو تشدد، جنسی ہراسانی، اور صنفی امتیاز جیسے مسائل پر بیداری پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ہندوستانی خواتین کو طویل عرصے سے سماجی اور ثقافتی تابعداری سے نجات دلانے کے لیے متعدد قانون سازی کے اقدامات اٹھائے گئے ہیں۔ ان اقدامات پر مندرجہ ذیل اوراق میں بحث کی گئی ہے:

11.6.1 Labour Act-1951

یہ قانون شام 7 بجے سے صبح 6 بجے تک خواتین کو کارخانوں، کانوں اور شجرکاری میں کام کرنے سے روکتا ہے، کام کے اوقات کو منظم کرتا ہے اور ان کی حفاظت اور بہبودی کے انتظامات بیان کرتا ہے۔

The Special Marriage Act-1954 11.6.2

یہ قانون مختلف مذہبی عقائد سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو ان کا مذہب تبدیل کیے بغیر شادی کی اجازت دیتا ہے۔ ہندو میرج ایکٹ 1955 اور اسپیشل میرج ایکٹ 1954 میں 1976 میں ترمیم کی گئی تھی تاکہ بالغ ہونے سے پہلے لڑکی کو انکار کرنے کا حق فراہم کیا جاسکے۔ یہ قانون خواتین کو جائیداد پر مکمل ملکیت کا حق دیتا ہے اور مرنے سے پہلے وصیت کا بھی اختیار دیتا ہے۔

Hindu Marriage Act-1955 11.6.3

اس قانون کو ہندوستان کے قوانین کے تمام پہلوؤں میں سب سے زیادہ ترقی پسند اور آزاد خیال سمجھا جاتا تھا۔ لیکن یہ 1948 کے ہندو کوڈ بل کا ایک ترمیم شدہ نسخہ تھا۔ 'Hindu Marriage Act-1955' نے اس ضرورت کو ختم کر دیا کہ شادی ایک ہی ذات (caste) میں کی جانی چاہئے۔ اس نے ایک قاعدے کے طور پر یک زوجیت کو بھی متعارف کرایا اور شادی کی تحلیل کے لیے یکساں دفعات بھی متعارف کروائیں۔ غالب شمالی ہندوستان کے علاقے کے نقطہ نظر سے 'Hindu Marriage Act-1955' ترقی پسند تھا، لیکن جنوبی ہندوستان کی خواتین کے لیے یہ قانون ایک دھچکا ثابت ہوا۔ طلاق کے اصولوں کے معاملے میں یہ قانون بالکل واضح تھا۔ ہندوستان کے کچھ علاقوں میں طلاق اور دوبارہ شادی ایک آسان عمل تھا جو مقامی فیصلہ سازاداروں کی نگرانی میں ہوا کرتا تھا۔ راجستھان کے بعض قبیلوں میں عورتیں دوسری شادی کرنے کے لیے آزاد تھیں بشرطیکہ اگلا شوہر سابق شوہر کو دلہن کی قیمت ادا کرے۔ جنوبی ہندوستان میں ماروماکاٹایم نظام میں عدم مطابقت کی بنیاد پر طلاق دینے کی اجازت تھی۔ لیکن وضع کرنے والے قانون بناتے وقت طلاق کے دیسی نظام کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں ناکام رہے۔ 'Hindu Marriage Act-1955' نے درحقیقت طلاق کو مشکل بنا دیا۔

11.6.4 ہندو جانشینی قانون 1956 (The Hindu Succession Act, 1956)

ہندو جانشینی قانون 1956 نے جائیداد پر کنٹرول کے اہم پہلو سے نمٹا اور جائیداد پر کنٹرول کا تعین کرنے میں مساویانہ طریقہ اختیار کیا۔ ہندو جانشینی قانون 1956 جموں وکشمیر کے علاوہ تمام ریاستوں پر لاگو کیا گیا تھا۔ ہندوستان کی شمال مشرقی ریاستوں کی قبائلی برادریوں کو بھی اس قانون میں شامل نہیں کیا گیا تھا، جب کہ نمبودیری برہمنوں کے ماروماکاٹایم (Marumakktayam) اور الیاسنتان (Aliyasantana) نظام کے تحت چلنے والی ازدواجی سہولیات کے لیے خصوصی انتظامات تھے۔ یہ قانون تقریباً بارہویں صدی عیسوی کے متاکشرا اور دیابھاگ قانونی اصولوں کو یکجا کرنے کی کوشش تھی۔ 1956 کے ہندو جانشینی قانون نے وراثت تقسیم کرنے میں بیٹوں اور بیٹیوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا۔ اگر کوئی ہندو مرد فوت ہو جائے، تو ان کی ساری جائیداد ان کے بیٹوں، بیٹیوں اور بیوہ ماں کے درمیان یکساں طور پر تقسیم ہونی چاہئے۔ اس صورت میں اگر اس مرد کا کوئی بیٹا فوت ہو چکا ہو، تو فوت شدہ بیٹے کا حصہ (جتنا ان کو زندہ ہونے کی حالت میں مل جاتا) ان کے بچوں اور بیوہ کو ملنا چاہئے۔ لہذا، اس قانون کے ذریعے تمام خواتین وارثوں کو مکمل ملکیت دے دی گئی۔ چونکہ مشترکہ خاندان کی جائیداد میں صرف مرد ہی شریک ہو سکتے ہیں، اس لیے جائیداد پر بیٹوں کا حق ہے جبکہ بیٹیوں کا کوئی حق نہیں۔ اس کے علاوہ، اگر باپ کی وفات ہو جاتی ہے، تو متوفی باپ کی مشترکہ خاندانی جائیداد کا حق بیٹوں کو جاتا ہے۔ ایسے میں بیٹیاں محروم رہتی ہیں۔ شادی شدہ بیٹیوں

کو اب بھی آبائی گھر میں رہائش کا حق حاصل نہیں ہے۔ جب کہ غیر شادی شدہ بیٹیاں، طلاق یافتہ خواتین اور بیواؤں کو رہائش کے حقوق حاصل ہیں، لیکن انہیں جائیداد کی تقسیم کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے جس کا فائدہ ان کے ہم منصب مردوں کو حاصل ہے۔ اس طرح ہندو جانشینی قانون کی کئی دفعات صنفی تعصب پر مبنی تھی۔

Hindu Adoption and Maintenance Act-1956 11.6.5

Hindu Adoption and Maintenance Act-1956 کے مطابق، کوئی بھی ہندو مرد ایک بیٹا یا بیٹی کو گود لے سکتا ہے بشر طیکہ ان کی بیوی زندہ ہو، انہیں اپنی بیوی کی رضامندی حاصل ہو، اور ان کی بیوی نے ترکِ دنیا نہ کیا ہو۔ ایک ہندو عورت بھی کسی بچے کو گود لے سکتی ہے بشر طیکہ وہ (عورت) غیر شادی شدہ یا بیوہ ہو، یا ان کی شادی ٹوٹ چکی ہو، یا ان کے شوہر نے دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہو، یا ان کے شوہر نے اپنا مذہب تبدیل کر لیا ہو، یا ان کے شوہر کو ناقص دماغ قرار دیا گیا ہو۔ سیکشن 9 کے تحت، بچے کو گود لینے کے لیے والد اور والدہ کی رضامندی ضروری ہے۔ لیکن اگر والدین یا ان میں سے کوئی ایک فوت ہو گیا ہو، یا اگر والد یا والدہ نے دنیا سے کنارہ کشی اختیار کی ہو، یا اگر انہوں نے اپنا مذہب تبدیل کر لیا ہو تو ایسی حالت میں والدین کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔ Hindu Adoption and Maintenance Act-1956 کے مطابق، ایک عورت اپنی اور اپنے شوہر کی مشترکہ آمدنی کے ایک تہائی حصے کا دعویٰ کر سکتی ہے۔ چونکہ ہندوستانی سماج کا ایک بڑا حصہ غیر منظم اور زراعت پر مبنی ہے؛ اس لئے، شوہر کی آمدنی کو قائم کرنا مشکل ہے۔ اگر شوہر نے نان نفقہ ادا نہ کیا تو بیوی کو دوبارہ عدالت سے رجوع کرنا پڑے گا۔ Hindu Adoption and Maintenance Act-1956 کے نفاذ سے جڑی ان مشکلات نے زیادہ تر خواتین کو اس قانون کی افادیت کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار کر دیا۔ زیادہ تر خواتین ضابطہ فوجداری کی دفعہ 125 کے تحت درخواست دینے کو ترجیح دیتے تھے جو کہ طلاق یافتہ بیوی کے لیے متعلقہ طریقہ کار نہیں تھا۔ ضابطہ فوجداری کی دفعہ 125 تمام بے سہارا خواتین، بچوں اور بوڑھے والدین کی حفاظت کے لیے موجود ہے۔ لیکن فوجداری کیس کے تحت خواتین کو زیادہ تیزی سے آسائش مل سکتی ہے۔ لہذا، جب عورتیں وقت اور پیسے کی بنیاد پر اس فوجداری قانون کو قبول کرتی ہیں، تو یہ 1956 کے قانون کی ناکامی کو واضح طور پر ظاہر کرتا ہے۔

The Suppression of Immoral Traffic in Women and Girls Act-1956 11.6.6

یہ قانون خواتین اور لڑکیوں کی جسم فروشی کو ایک منظم ذریعہ معاش بنانے پر پابندی عائد کرتا ہے۔ 1978 اور پھر 1986 میں اس قانون میں مزید ترمیم کی گئی، جس کا مقصد اس قانون کو مزید سخت اور موثر بنانا تھا۔ یہ ترمیم شدہ قانون تجارتی مقاصد کے لیے تمام افراد (مرد یا عورت) کو جنسی استحصال سے بچاتا ہے۔

The Maternity Benefits Act-1961 11.6.7

یہ قانون ہر ادارے، کان، صنعت یا کارخانے پر لاگو ہوتا ہے۔ اس قانون کے مطابق زچگی کی صورت میں ہر ادارہ خواتین کو غیر

موجودگی کی مدت کے لیے اوسط یومیہ اجرت کی شرح پر معاوضہ ادا کرے گا۔ اپریل 1976 میں اس قانون میں ترمیم کی گئی تاکہ ان خواتین کا بھی احاطہ کیا جاسکے جو Employees State Insurance Act-1948 کے دائرے میں نہیں آتے ہیں۔

11.6.8 The Dowry Prohibition Act-1961

Dowry Prohibition Act کو 1961 میں قائم کیا گیا۔ تعزیرات کی دفعات کو مزید موثر اور سخت بنانے کے لیے اس قانون میں 1984 اور 1986 میں مزید ترمیم کی گئی۔ جہیز لینے یا اس کی حوصلہ افزائی کرنے والے کی کم از کم سزا 5 سال قید، اور 15,000 روپے جرمانہ مختص کی گئی ہے۔ اخبارات اور میگزین میں شادی کے عوض جائیداد کی پیشکش کے اشتہارات کو قابل سزا جرم بیان کیا گیا ہے۔ اس قانون کے تحت جرائم کو ناقابل ضمانت قرار دیا گیا ہے۔

11.6.9 The Medical Termination of Pregnancy Act-1971

یہ قانون انسانی ہمدردی اور طبّی بنیادوں پر مستند ڈاکٹروں کے ذریعے اسقاط حمل کو قانونی حیثیت دیتا ہے۔ یہ بنیادی طور پر خواتین کی صحت کے تحفظ کے لیے ایک فلاحی اقدام ہے، اور اس میں آبادی کی منصوبہ بندی کا کوئی پہلو شامل نہیں ہے۔ یہ خدمت سرکاری ہسپتالوں میں مفت دستیاب ہے۔ اس عمل سے متعلق تمام دستاویزات کو خفیہ رکھا جاسکتا ہے۔ عمل جراحی سے پہلے، اگر مریض نابالغ ہو یا دماغی طور پر ناقص ہو، تو اس حالت میں سرپرست کی تحریری رضامندی ضروری ہے۔

11.6.10 The Child Marriage Restraint (Amendment) Act-1976

یہ قانون لڑکیوں کی شادی کی عمر 15 سے بڑھا کر 18 سال؛ اور لڑکوں کی شادی کی عمر 18 سے بڑھا کر 21 سال کر دیتا ہے۔ اس قانون کے تحت جرائم کو قابل سماعت قرار دیا گیا ہے۔

11.6.11 The Equal Remuneration Act-1976

اس قانون کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:

- مرد اور خواتین کارکنوں کو یکساں معاوضہ دیتا ہے۔
- ملازمت اور اس سے جڑے معاملات میں خواتین کے خلاف جنس کی بنیاد پر امتیازی سلوک کی حوصلہ شکنی کرتا ہے۔

11.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق گہرے پدرانہ اصولوں اور موجودہ سماجی، معاشی اور سیاسی ڈھانچے کی وجہ سے کافی حد تک محدود تھے۔ لیکن ابتدائی نوآبادیاتی ہند میں اصلاحی تحریکوں اور تانیثی سرگرمیوں نے تحریک حقوق النّسواں میں نمایاں پیش رفت حاصل کی۔ بعض مطالعات ایسے ہیں جو شہری حقوق کے لیے لڑنے والی خواتین کو قوم پرست منصوبے کی کٹھ پتلیوں کے طور پر پیش

کرتے ہیں، اور بعض مطالعات ان خواتین کو اپنے معاشرے کی کوئی تفہیم کے بغیر برطانوی دلدادوں کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ لیکن، اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا تھا ہے کہ ان خواتین کے سیاسی اور شہری حقوق حاصل کرنے کے لئے برطانوی حکمرانوں کے سامنے کئی عرضیاں ڈالی ہیں۔ لیکن 1947 تک یہ حقوق ان کو حاصل نہیں ہوئے؛ حالانکہ متعدد برطانوی خواتین نے بھی عرضیاں ڈال کر ہندوستانیوں کی مدد کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح، برطانوی خواتین نے ہندوستانی خواتین کے مسائل کو حقوق النّسواں کے ایجنڈے میں شامل کیا۔ دراصل، برطانوی خواتین برطانوی حکمرانی کی افادیت پر پختہ یقین رکھتے تھے۔ وہ حقیقی طور پر ہندوستانی خواتین کے حقوق چاہتے تھے لیکن وہ برطانیہ کے تہذیبی مشن کو بھی کریڈٹ دینا چاہتے تھے۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ برطانوی راج ہندوستانی خواتین کے مفادات کی خدمت کرتا ہے۔

اس کے علاوہ، انڈین نیشنل کانگریس خواتین کے سیاسی اور شہری حقوق کی حمایت میں غیر مستقیم الرّائے تھی۔ حق رائے دہی کی پہلی بحث کے وقت انڈین نیشنل کانگریس نے خواتین کے مطالبات کی حمایت کی۔ جب یہ فیصلہ صوبائی مقننہ میں ڈالا گیا تو خواتین کو کانگریس کی حمایت حاصل رہی۔ لیکن، جب خواتین تنظیمیں ایک ایسی قوت کے طور پر ابھریں، تو کانگریس نے انہیں قابو میں رکھنے کے لیے اقدامات اٹھائے۔ تاہم، آزادی کے بعد دستور ہند کے متعدد دفعات اور قوانین نے خواتین کی صورتحال میں کافی بہتری لائی۔ آزادی کے بعد کے عرصے میں تحریک حقوق النسواں نے نمایاں پیش رفت حاصل کی۔ تاہم، اس پہلو میں اب بھی بہت سارے چیلنجز باقی ہیں۔ دراصل، جدید ہندوستان میں خواتین کے لیے شہری اور سیاسی حقوق کا تعارف جدوجہد آزادی، آئینی اصلاحات، سماجی تحریکوں، اور قانون سازی کے اقدامات کے ذریعے کارفرما ارتقاء کی عکاسی کرتا ہے۔

11.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

سیاسی حقوق : سیاسی حقوق لوگوں کو قانون کے سامنے برابری اور سیاسی عمل میں حصہ لینے کا حق دیتے ہیں۔ سیاسی حقوق میں ووٹ ڈالنا، نمائندوں کو منتخب کرنا، چناؤ لڑنا، سیاسی جماعتیں بنانا، وغیرہ، شامل ہیں۔

شہری حقوق : شہری حقوق نسل، مذہب یا دیگر ذاتی خصوصیات سے قطع نظر قانون کے تحت مساوی سماجی مواقع اور مساوی تحفظ کی ضمانت دیتے ہیں۔ شہری حقوق میں سرکاری خدمات، عوامی تعلیم، اور عوامی سہولیات کا استعمال شامل ہے۔

اصلاح : کسی مذہبی، سیاسی یا سماجی ادارے کو بہتر بنانے یا بدلنے کے عمل کو اصلاح کہا جاتا ہے۔

ستی : ہندوستان میں ایک سابقہ رواج جس کے مطابق ایک بیوہ عورت اپنے آپ کو اپنے شوہر کی چتا پر جلا دیتی تھی۔

11.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

11.9.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. آل انڈیا ویمنز کانفرنس کی بنیاد کب ڈالی گئی؟

2. ویمنز انڈین ایسوسی ایشن کس سال میں قائم ہوئی؟
3. بمبئی اور مدراس صوبوں میں خواتین کے لیے محدود حق رائے دہی کب قائم کی گئی؟
4. سوفی دلیپ سنگھ کس ہندوستانی مہاراجہ کی پوتی تھی؟
5. پہلی گول میز کانفرنس کب منعقد ہوئی؟
6. *Mother India* کس کی تصنیف ہے؟
7. پونا معاہدہ کب طے ہوا؟
8. متھو لکشمی ریڈی کو کس سال میں مدراس قانون ساز کونسل کے لیے نامزد کیا گیا؟
9. 'Devadasi Abolition Act' کب پاس ہوا؟
10. ہندو جانشینی قانون کب پاس ہوا؟

11.9.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. Hindu Adoption and Maintenance Act 1956 کی مختلف خصوصیات بیان کیجیے۔
2. ہندو جانشینی قانون 1956 پر ایک نوٹ لکھیے۔
3. انیسویں صدی کے ہندوستان میں خواتین کے شہری اور سیاسی حقوق کی صورتحال پر ایک مضمون تحریر کیجیے۔
4. شہری اور سیاسی حقوق کے حصول میں درپیش تاریخی واقعات کا تنقیدی جائزہ لیجیے۔
5. متھو لکشمی ریڈی پر ایک نوٹ قلمبند کیجیے۔

11.9.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. خواتین کے حقوق کے تحفظ کے لیے آزاد ہندوستان میں اٹھائے گئے اقدامات کا تنقیدی جائزہ لیجیے۔
2. شہری اور سیاسی حقوق کے حصول کے لئے، حکومت، عدلیہ، سول سوسائٹی اور خواتین رہنماؤں نے ناقابل فراموش کردار ادا کیا۔ بحث کیجیے۔
3. تحریک حقوق النسواں میں خواتین تحریکوں کے کردار پر تفصیلی روشنی ڈالئے۔

11.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Agnes, Flavia, *Law and Gender Inequality*: *The Politics of Women's Rights in India*, Oxford University Press, New Delhi, 2012 (first pub. in 1999).
2. Chaudhuri, Maitrayee, *The Indian Women's Movement*: *Reform and Revival*, Palm Leaf Publications, New Delhi, 2011.

3. Chetan, Achyut, *Founding Mothers of the Indian Republic*: *Gender Politics of the Framing of the Constitution,* Cambridge University Press, New Delhi, 2022.
4. Colebrooke, Henry Thomas., *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, William and Norgate, London, 1858.
5. Cormack, Margaret., *The Hindu Woman*, Indian Press, London, 1961.
6. Derrett, John Duncan Martin., *Introduction to Modern Hindu Law*, Oxford University Press, 1963.
7. Devenish, Annie, *Debating Women's Citizenship in India 1930–1960*, Bloomsbury, New Delhi, 2019.
8. Forbes, Geraldine., *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.
9. Gandhi, M.K., *Women and Social Injustice,* Navjeevan Publishing House, Ahmedabad, 1947.
10. Khairmode, Changdev Bhavanrao, *Dr Ambedkar anti Hindu Code Bill*, Sugawa Prakashan, Pune, 1999.
11. Panikkar, K.N., *Culture and Consciousness in Modern India*, People's Publishing House, New Delhi, 1990.
12. Parashar, Archana, *Women and Family Law Reform in India,* Sage Publishers, New Delhi, 1992.
13. Sinha, Chitra., *Debating Patriarchy*: *The Hindu Code Bill Controversy in India (1941–1956)*, Oxford University Press, New Delhi, 2012.

اکائی 12۔ ہندو کوڈ بل اور خواتین

(Hindu Code Bill and Women)

اکائی کے اجزا

12.0 تمہید

12.1 مقاصد

12.2 تاریخی پس منظر

12.2.1 ماضی کی مذہبی روایات اور صنفی بحث

12.2.2 اٹھارویں صدی کے اواخر میں ہندو قانون کی اصلاحات

12.2.3 انیسویں اور بیسوی صدی میں ہندو قانون

12.3 ہندو کوڈ بل کا ارتقاء

12.4 ہندولاء کمیٹی رپورٹ 1941 کی نمایاں خصوصیات

12.5 ہندولاء کمیٹی رپورٹ 1941 پر بحث

12.6 ہندو کوڈ بل کا پہلا نسخہ: ہندولاء (راؤ) کمیٹی رپورٹ 1945

12.7 ہندولاء کمیٹی 1947 کی تجاویز

12.8 کوڈ کا اطلاق جیسا کہ شق 2 میں بیان کیا گیا ہے

12.9 عوامی حلقے میں ہندو کوڈ بل

12.10 خواتین اور ہندو کوڈ بل تنازعہ

12.11 بی۔آر۔امبیڈکر اور ہندو کوڈ بل

12.12 1952 کے انتخابات اور ہندو کوڈ بل

12.13 ہندو کوڈ بل تنازعے کا آخری مرحلہ

12.14 1952 کے بعد ہندو کوڈ بل کی منظوری

12.15 اکتسابی نتائج

12.16 کلیدی الفاظ
12.17 نمونہ امتحانی سوالات
12.18 تجویز کردہ اکتسابی مواد

12.0 تمہید (Introduction)

ہندو معاشرے میں خواتین کی حیثیت اور حقوق سے متعلق بات کرتے ہوئے ہندو کوڈ بل ہندوستان کی قانونی اور سماجی تاریخ میں ایک اہم پیشرفت تصور کی جاتی ہے۔ یہ بل قوانین کا ایک مجموعہ تھا جو 1950 کی دہائی میں ہندو خواتین کے خلاف رائج دیرینہ عدم مساوات اور امتیازی سلوک کو دور کرنے کے ارادے سے منظور کیے گئے تھے۔ ہندو کوڈ بل سے پہلے ہندوؤں کے لئے قوانین پرانے رسم ورواج، روایات اور مذہبی کتابوں کے پیچیدہ امتزاج کے مطابق چلتے تھے، جس کے نتیجے میں اکثر ہندو خواتین کے ساتھ ناانصافی ہوتی تھی۔ زندگی کے مختلف پہلوؤں جیسے شادی، وراثت، طلاق اور جائیداد کے حقوق میں، خواتین کو امتیاز اور محکومیت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ بچوں کی شادی کے رواج، مساوی وراثت کے حقوق اور بیوہ کی دوبارہ شادی پر پابندیوں کی وجہ سے صنفی عدم مساوات وجود میں آگئی، جس سے خواتین کی آزادی متاثر ہوگئی۔ اس نے کئی اصلاحات متعارف کروائیں جن کا مقصد ہندو خواتین کی حیثیت کو بہتر بنانا تھا۔ مثال کے طور پر، اس نے خواتین کو آبائی جائیداد میں حصہ لینے کا حق دیا، انہیں شادی اور طلاق کے معاملات میں خود مختاری فراہم کی، اور بچوں کی شادی اور کثیر ازدواجی برائیوں کو ختم کیا۔

ہندو کوڈ بل ہندو پرسنل لاء کو جدید اور معیاری بنانے کی ایک جامع کوشش تھی۔ اس کا بنیادی مقصد ہندو سماج کے اندر صنفی مساوات، سماجی انصاف اور قانونی یکسانیت قائم کرنا تھا۔ اس کا مقصد خواتین کو بااختیار بنانا، جابرانہ پدرشاہی نظام کو ختم کرنا اور انہیں ان کے مردہم منصبوں کے برابر حقوق اور تحفظات فراہم کرنا تھا۔ اس بل میں ترقی پسند اصلاحات کا ایک سلسلہ پیش کیا گیا، جس میں بچوں کی شادی پر روک تھام، کثیر ازدواجی نظام کا خاتمہ، جائیداد اور وراثت میں نسوانی حقوق کی تصدیق، اور طلاق اور نگہداشت کے مواقع کی فراہمی شامل ہیں۔ روایتی اصولوں اور پدرانہ استحقاق کو چیلنج کرتے ہوئے، بل نے بڑے پیمانے پر خاندان اور معاشرے میں خواتین کے کردار اور حیثیت کو از سر نو متعین کرنے کی کوشش کی۔ ہندو کوڈ بل کا نفاذ چیلنجوں اور مزاحمتوں سے بھرا ہوا تھا۔ ہندوستانی معاشرے کے اندر قدامت پسند عناصر، جن میں راسخ العقیدہ اور روایت پسند ہندو شامل تھے، جنہوں نے مجوزہ اصلاحات کی شدید مخالفت کی۔ بل کے ارد گرد ہونے والی بحث نے شدید سیاسی اور سماجی بحث کو جنم دیا جو روایت اور جدیدیت کے درمیان؛ اور قدامت پسندی اور ترقی پسندی کے درمیان وسیع تر تناؤ کو ظاہر کرتا ہے۔ اس تناؤ کے باوجود، بل آخر کار 1955 اور 1956 کے درمیان منظور ہوگئی، جو ہندوستان میں صنفی مساوات اور سماجی اصلاحات کی تاریخ میں اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ سمجھوتوں اور ترامیم کے ایک سلسلے کے باوجود یہ بل بالآخر قانون بن گیا۔ اس نے قانونی اصلاحات کے ایک نئے دور کا آغاز کیا جس کا مقصد امتیازی طرز عمل کو ختم کرنا تھا۔ اس قانون کی میراث میں آج بھی خواتین کے حقوق اور بااختیاری گونجتی

رہتی ہے، جوایک جامع اور مساوی معاشرے کی تعمیر میں روشنی کا کام کرتی ہے۔

وزیر اعظم جواہر لال نہرو کی قیادت میں انڈین نیشنل کانگریس کی حکومت نے 1950 کی دہائی میں اصلاحات کو کامیابی سے نافذ کیا۔ یہ عمل برطانوی راج کے تحت شروع کیا گیا تھا اور نہرو کی وزارت عظمیٰ کے تحت مکمل ہوا تھا۔ انہوں نے ہندو معاشرے میں جدیدیت اور قومی اتحاد کو قائم کرنے کے لیے ہندو کوڈ کی اصلاح کو ضروری سمجھا۔ ابتدائی مزاحمت کا سامنا کرنے کے بعد، نہرو نے 1955 اور 1956 کے دوران 'Hindu Marriage Act'، 'Hindu Succession Act'، 'Hindu Minority and Guardianship Act'، اور 'Hindu Adoptions and Maintenance Act' پاس کروایا۔ یہ قوانین تمام "ہندوؤں" پر لاگو ہوتے ہیں؛ اور ہندوؤں میں جین، بدھ اور سکھ بھی شامل ہیں۔ مسلمانوں، عیسائیوں اور پارسیوں کے پرسنل لاء میں اصلاح نہیں کی گئی، جو خواتین، مذہبی اور قوم پرست گروہوں کے درمیان بحث کا ایک مسئلہ بنا جس کی بحث آج بھی دانشور طبقہ میں موجود ہے۔

12.1 مقاصد (Objectives)

یہ اکائی ہندو کوڈ بل کے مندرجہ ذیل پہلوؤں پر روشنی ڈالتا ہے۔ جیسے:

- ہندوستان کے سماجی و ثقافتی تشکیل کی مختصر تاریخ۔
- ہندو گھرانوں میں شادی کی اصلاحات، نان نفقہ، وراثت کے حقوق اور جائیداد کے حقوق کا تحفظ۔
- ملک میں خواتین کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے آزاد ہندوستان کی کوششیں۔
- ہندوستانی سماج کے روایتی اور قدامت پسند عناصر کی طرف جدیدیت کے خلاف پیش کی گئی مزاحمت۔
- آزاد ہندوستان میں صنفی شعور کو متعارف کرانے کے لیے ہندو کوڈ بل کا کردار۔

12.2 تاریخی پس منظر (The Historical Context)

ہندو قانونی نظام کی اصلاح کی ضرورت اٹھارویں صدی کے اواخر میں ہی واضح ہو چکی تھی، جب روایتی قوانین میں مداخلت نہ کرنے کی برطانوی پالیسی کو زمینی سطح پر مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ہندوستانی رسم و رواج میں اپنا قانونی نظام متعارف کرانا برطانوی حکمرانوں کے لئے کافی مشکل ثابت ہوا۔ اسی لئے برطانوی نوآبادیاتی حکومت نے ہندوستان کی مذہبی برادریوں کے روایتی طریقوں میں عدم مداخلت کی پالیسی اختیار کی۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں، وارن ہاسٹنگز اور ولیم جونز کے اقدامات اور معروف پنڈتوں کی مدد سے، برطانوی انتظامیہ نے روایتی قوانین کو وضع کرنے کی کوشش کی۔ یہ خالصتاً ایک انتظامی کوشش تھی اور اس کے ذریعے کوئی بنیادی تبدیلی لانے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس وجہ سے اس کوشش سے متعلق ہندو برادری کی طرف سے کوئی مخالفت نہیں ہوئی۔

انیسویں صدی کے اواخر میں اصلاحات کا آغاز سماجی مصلحین نے کیا، اور بیسویں صدی کی قانونی اصلاحات میں خواتین نے اہم کردار ادا کیا۔ ان خواتین تنظیموں نے خواتین کے لیے طلاق، یک زوجگی اور جائیداد کے تنازعات جیسے مسائل کو سامنے لایا۔ ہندوستان کی آزادی سے

پہلے، ملک کے مختلف معاشروں میں پرسنل لاء بڑی حد تک مذہبی رسوم ورواج کے تحت چلتے تھے۔ نوآبادیاتی انتظامیہ نے ہندو قانون کو مختلف قوانین کی شکل میں وضع کیا جیسا کہ 'Hindu Law of Inheritance Act-1928'، اور 'Hindu Women's Rights to Property Act-1937'۔ تاہم، ان قوانین کو محدود ہونے اور وسیع تر مسائل کو حل نہ کرنے کی بنیاد پر تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ 1941 کی ہندو لا کمیٹی، جو اصل میں جائیداد کے حقوق میں تضادات کو حل کرنے کے لیے تشکیل دی گئی تھی، نے ہندو قانون کی مکمل ضابطہ بندی کی ضرورت محسوس کی۔ اس کمیٹی کے ذریعے ہندو روایتی قوانین کی ایک جامع ضابطہ بندی تیار کی گئی۔

1947 کے بعد، ہندوستانی حکومت نے پرسنل لاء کو جدید اور یکجا کرنے کے لیے اصلاحات کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ان اصلاحات کے ممتاز رہنماوں میں سے وزیر اعظم جواہر لال نہرو اور بی۔ آر۔ امبیدکر شامل تھے، جنھوں نے ایک سیکولر قانونی ڈھانچہ قائم کرنے کی کوشش کی جو صنفی مساوات اور سماجی انصاف کو فروغ دے گا۔ نہرو نے ایک جامع ہندو کوڈ بل کا تصور پیش کیا جو ہندو پرسنل لاء کے مختلف پہلوؤں کی اصلاح کرے گا۔ تاہم، اس تجویز کو قدامت پسند ہندو گروہوں کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جو اسے اپنی مذہبی خود مختاری اور روایتی طریقوں پر تجاوز کے طور پر دیکھتے تھے۔ 1951 میں، ہندو کوڈ بل ہندوستانی پارلیمنٹ میں پیش کی گئی، جس نے شدید بحثوں اور تنازعات کو جنم دیا۔ بل کے حامیوں نے استدلال کیا کہ یہ صنفی مساوات کو فروغ دینے اور خواتین کے خلاف امتیازی سلوک کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہے۔ مخالفین نے اس بل کی مزاحمت کرتے ہوئے کہا کہ اس سے ہندومت کے بنیادی اصولوں کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ الغرض، متعدد اختلافات کے باوجود یہ بل مختلف قوانین جیسے Hindu Marriage Act-1955، Hindu Succession Act-1956، وغیرہ کی شکل میں پاس کی گئی۔ مندرجہ ذیل صفحات میں ہندو قانون اور ہندو کوڈ بل کے تاریخی پس منظر پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی۔

12.2.1 ماضی کی مذہبی روایات اور صنفی بحث

(Religious Traditions of the Past and the Gender Discourse)

صدہا سالوں سے مذہب نے ہندو معاشرے میں اخلاقیات کی بنیاد فراہم کی اور گھر کے اندر خواتین کے لیے کردار تفویض کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ابتدائی ویدک اور مابعد ویدک ادوار کے دوران، صنفی بحث میں مذہبی ادب کا بہت زیادہ غلبہ تھا، اور اس میں متبادل نقطہ ہائے نظر کی کمی تھی۔ مذہبی ادب ہندوستانی معاشرے میں خواتین کی حیثیت کے بتدریج انحطاط کی عکاسی کرتا ہے۔ ویدک عہد کے دوران (تقریباً 2000 سے 1000 قبل مسیح تک)، خواتین عزت اور وقار کی زندگی بسر کرتی تھی۔ دانشوروں کے درمیان اس بات پر وسیع اتفاق رائے پایا جاتا ہے کہ ابتدائی ویدک عہد میں تعلیمی مواقع صرف مردوں تک محدود نہیں تھے، بلکہ خواتین بھی ویدوں کا مطالعہ کرتی تھیں، پڑھاتی تھیں اور ان کی ذہنی صلاحیتوں کا احترام کیا جاتا تھا۔ رادھا کمود مکھرجی نے مشاہدہ کیا ہے کہ ''رگ وید میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بہت سارے ثبوت دکھائے گئے ہیں کہ خواتین مکمل طور پر مردوں کے برابر تھیں، اور اعلیٰ ترین علم تک ان کی رسائی تھی۔'' پانینی کی اشٹادھیائی *Ashtadhyayi* (500 قبل مسیح) میں کئی حوالے یہ بتاتے ہیں کہ خواتین کے لیے ادب کے علاوہ کیریئر کے اختیارات مہیا

تھے۔ ڈی۔ ڈی۔ کوشامبی کئی ایسے ماخذ کی نشاندہی کرتے ہیں جن میں خواتین کی مہارتوں (بنائی اور کوزہ گری) کا ذکر کیا گیا ہے۔ پتن جلی Patanjali کی مہابھاشیا *Mahabhashya* (150 قبل مسیح) اور کوٹلیہ کی ارتھ شاستر *Arthashastra* (300 قبل مسیح) سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عورتیں بھی سپاہیوں کی حیثیت سے کام کرتی تھیں۔

شادی کو ایک مقدس مذہبی اتحاد سمجھا جاتا تھا۔ اپنے ہم سفر کے انتخاب اور سویموار (خود پسندی) میں کشتری خواتین کو آزادی حاصل تھی۔ یک زوجیت کا رواج عام تھا جبکہ کثیر ازدواجی نظام کو نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ اے۔ ایل۔ باشم کے مطابق، قدیم ہندوستانی سماج میں پدر شاہی نظام غالب تھا۔ رگ وید میں طلاق اور بیواؤں کی شادی کا کوئی حوالہ نہ ملنے کی وجہ سے عام طور پر شادی یک زوجاتی اور ناقابل تحلیل تھی۔ اتھر وید میں کہا گیا ہے کہ شادی کے وقت شوہر عہد لیتا تھا کہ وہ بیوی کے حقوق اور مفادات کو پامال نہیں کرے گا۔ دلہن کا اسے ملنے والے تحائف یعنی استری دھن ('Stridhana') پر پورا حق ہوتا تھا۔ تاہم، خواتین کو جائیداد کی دوسری شکلوں سے محروم کیا گیا تھا۔ اتھر وید *Atharvaveda* نے ذکر کیا کہ ویدک دور میں لڑکی کی پیدائش کو خوشگوار معاملہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ایتریا برہمن *Aitareya Brahmana* نے لڑکی کی پیدائش کو مصیبت قرار دیا۔ سوترا عہد (500 قبل مسیح سے 800 عیسوی تک) میں عورتوں کی حالت بظاہر بگڑ چکی تھی۔ عورت کی حیثیت کے حوالے سے منو (Manu) کا فلسفہ یہ تھا کہ حیاتیاتی طور پر عورتیں مردوں سے کافی مختلف ہوتی ہیں اور اس لیے معاشرے میں مختلف کردار کے لیے موزوں ہیں۔ انہوں نے عورت کو کم عقل اور زیادہ جذباتی کے طور پر پیش کیا ہے۔

عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے حملوں کی وجہ سے ہندوؤں نے اپنے سماجی مذہبی تانے بانے کی حفاظت کے لیے جزیرہ باشی اختیار کی۔ نتیجے کے طور پر، ہندو نسوانیت اور مادریت نے گوشہ نشینی اختیار کرلی۔ لیکن دوسری طرف امیر خسرو کی ہشت بہشت نے ماؤں کو ایک اونچا مقام عطا کیا۔ اسی دور میں خود سوزی یا ستی ('Sati') کا رواج مقبول ہوا، جو بیوی کی طرف سے ایک متقیانہ عمل سمجھا جاتا تھا۔ ابن بطوطہ نے اپنے بیان میں ہندوؤں میں خود سوزی (ستی) کی مقبولیت کی تصدیق کی ہے۔ پردہ عورت کا بہترین زیور سمجھا جاتا تھا۔ عورت کی عفت اور سالمیت کو برقرار رکھنے کے لیے نظام پردہ کی پابندی نے ان کی نقل و حرکت اور تعلیمی مواقع کو محدود کردیا۔ اگرچہ مسلم حکمرانوں نے بڑے پیمانے پر ہندو رسم و رواج میں مداخلت نہیں کی، لیکن ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بڑھتی ہوئی قطبیت نے ہندوستان میں دو غالب مذہبی گروہوں کے درمیان عدم اعتماد پیدا کیا۔ اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں برطانوی نوآبادیاتی حکومت نے مختلف مذہبی برادریوں کے روایتی طریقوں میں عدم مداخلت کی پالیسی پر عمل کیا۔ اس کے برعکس، برطانوی مشنریوں نے سماجی اصلاحات کی ضرورت اور عجلت پر سخت زور دیا۔ ریورنڈ ای۔ اسٹورو (Reverend E. Storrow) جو 1848 میں ہندوستان آئے تھے، نے ہندوستان میں خواتین کی پسماندگی کو دور کرنے کے لیے اصلاحی اقدام کی ضرورت کو تجویز کیا۔ اسی طرح، 1921 میں ایلس باؤچر وین ڈورن (Alice Boucher van Doren) نے بھی ہندوستانی گھرانوں اور خواتین پر ہونے والی سنگین ناانصافیوں اور مظالم کی عکاسی کی ہے۔

برطانوی دور حکومت میں ہندوستانی معاشرہ مختلف سماجی رسومات جیسے ستی، کم سن شادی، بیوگی، ناخواندگی، وغیرہ، سے متاثر تھا۔

ہندوستانی معاشرہ مساوات کے بجائے درجہ بندی کے نظریے سے متاثر تھا۔ انیسویں صدی میں، راجہ رام موہن رائے کی قیادت میں برہمو سماج نے اچھوت اور ذات پات کے خلاف سرگرمی سے مہم چلائی۔ 1828 میں، گورنر ولیم بینٹک نے بنگال میں ستی کی رسم پر پابندی لگادی۔ بینٹک کی اس کوشش کو روایتی ہندو برادری نے نوآبادیاتی مداخلت کے طور پر محسوس کیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں، بنگال کے سماجی اصلاح کار ایشور چندر ودیاساگر نے بیوہ کی دوبارہ شادی، یک ازدواجی نظام اور تعلیم نسواں کی حوصلہ افزائی کی۔ قانونی اصلاحات کے نقطہ نظر سے، ان کی کوششوں کو جزوی کامیابی حاصل ہوئی۔ سوامی دیانند سرسوتی، سوامی وویکانند، جیوتیبا پھولے اور نارائن گرو نے دلتوں کے ساتھ امتیازی سلوک ترک کرنے کے لئے تحریک شروع کی۔ تقسیم بنگال (1905) اور ہندوستانی سیاسی اور سماجی میدان میں گاندھی کے ظہور نے ہندوستانی خواتین کے سماجی حقوق کے لئے ایک اہم مرحلے کا آغاز کیا۔ بیسویں صدی میں ایم۔ کے۔ گاندھی اور بی۔ آر۔ امبیڈکر نے نچلی ذاتوں کے ساتھ کی جانے والی ناانصافیوں کو سامنے لانے میں اہم کردار ادا کیا۔ 1920 کی دہائی میں مہاروں نے بھی ایک خود مختار تحریک منظم کی، جس میں انہوں نے اپنی نمائندگی، ٹینکوں کے استعمال اور مندروں میں داخلے کے حق کا مطالبہ کیا۔ 1927 میں منعقد ہوئی پہلی مہار کانفرنس میں امبیدکر کے پیروکاروں نے منوسمرتی کی کاپیاں جلا کر ذات پات کی ناانصافی کے خلاف احتجاج کیا۔ اس کے علاوہ، ذات پات جیسے سماجی زمروں کی موجودگی میں خواتین کو صنف اور ذات پات کی بنیاد پر امتیازی سلوک کا شکار ہونے کے ناطے 'دوہری حیثیت کے نقصان' کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔

آل انڈیا ویمنز کانفرنس (1927)، جس کی بنیاد مارگریٹ کزنز نے خواتین کی تعلیمی حالت اور حقوق کو بہتر بنانے کے لیے رکھی تھی، نے شادی کی عمر کو بڑھا کر سولہ سال تک بڑھانے کا مطالبہ کیا۔ 1928 میں آل انڈیا ویمنز کانفرنس کے دہلی سیشن میں، بھوپال کی بیگم نے بھی کم عمری کی شادی کے حوالے سے ایسا ہی نظریہ پیش کیا۔ کانفرنس کے شرکاء نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ شاستروں میں کم عمری کی شادی کی کوئی اجازت نہیں ہے۔ اکتوبر 1928 میں، آزاد خیال رہنما تیج بہادر سپرو کا ایک مضمون "استری دھرم" میں شائع ہوا، جس میں انہوں نے خواتین کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی حیثیت کو بہتر بنانے کے لیے ہندو قانون میں تبدیلی کا مطالبہ کریں۔ قانون ساز اسمبلی میں شاردا بل (Sarda Bill/Act) کے متعارف ہونے کے ساتھ ہی، آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے اس کی منظوری کے لیے حمایت کو متحرک کرنا شروع کر دیا اور شاردا قانون کو منظور کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ 1931 میں آل انڈیا ویمنز کانفرنس کے پانچویں اجلاس میں صدر متھولکشمی ریڈی نے ایک قرارداد پیش کی کہ مرکزی مقننہ کے اراکین پر زور دیا جائے کہ وہ خواتین سے متعلق موجودہ ہندو قانون میں ترمیم کے لیے جلد از جلد اقدامات اٹھائے۔ اس کے علاوہ، 1933 کے اجلاس میں طلاق کے سوال پر بھی کافی بحث کی گئی۔

12.2.2 اٹھارویں صدی کے اواخر میں ہندو قانون کی اصلاحات

(Hindu Law Reform in Late Eighteenth Century)

ہندوستان میں نوآبادیاتی انتظامیہ کی طرف سے محسوس کی گئی ہندو قانون میں اصلاحات کی بڑھتی ہوئی ضرورت بھی ہندو کوڈ بل کے ارتقاء کے لئے ذمہ دار تھی۔ درحقیقت ہندو کوڈ بل اٹھارویں صدی کے اواخر میں انگریزوں کی طرف سے شروع کیے گئے قوانین میں

اصلاحات کے عمل کا نتیجہ تھا۔ جدید ہندوستان (بنگال، بہار اور اڑیسہ) میں قانون سازی کی کوشش 1765 کے بعد نوآبادیاتی حکمرانوں کی سرپرستی میں ہی شروع ہوئی۔ اس وقت کا بنیادی قانون اسلامی قانون تھا۔ اس نے ہندوؤں کے درمیان تنازعات کے تصفیہ کے لیے ہندو رسم و رواج کی اہمیت کو تسلیم کیا جبکہ جرائم اور مالیاتی انتظامیہ کے معاملات میں اپنے لیے خصوصی دائرہ اختیار محفوظ رکھا تھا۔ مراٹھوں کی ہندو عدالتیں اور بنگال اور بہار کے چھوٹے حکمران کئی معاملات پر قانونی رائے کے لیے پنڈتوں سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ 1772 میں، وارن ہاسٹنگز نے اعلان کیا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی صحیفے قانونی حکمرانی کی بنیاد بنائے جایں گے۔ قرآن کا اطلاق مسلمانوں پر ہوگا، اور شاستروں کا ہندوؤں پر۔ مئی 1773 میں، گیارہ پنڈتوں نے ہاسٹنگز کی وضاحتوں کے مطابق ہندو قوانین کا تلخیص تیار کرنا شروع کیا۔ اس طرح، 1776 میں *A Code of Gentoo Laws or Ordinations of the Pundits* تیار کیا گیا۔ ولیم جونز نے منوا سمرتی *Manu Smirti* کا ترجمہ کیا جو نوآبادیاتی حکمرانوں میں بہت مشہور ہوا۔ کولبروک کا دیابھاگ *Dayabhaga* اور متاکشر کا ترجمہ عدالتی فیصلوں میں استعمال کیے جانے لگے۔

12.2.3 انیسویں اور بیسوی صدی میں ہندو قانون

(Hindu Law in the Nineteenth and Twentieth Centuries)

برطانوی دور حکومت میں بنائے گئے نئے قوانین کے ظہور سے دو چیزیں واضح ہو گئیں۔ پہلا یہ کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت سے معاملات میں مقامی قوانین سخت ہندو ضابطوں سے زیادہ لچکدار ہو چکے تھے۔ دوسرا یہ کہ برطانوی عقلیت پسندی نے ہندو قوانین کے متعدد پہلوؤں کو خواتین کے لیے توہین آمیز پایا۔ انیسویں صدی میں سماجی مصلحین کے دباؤ میں انگریزوں نے ان ہندو قوانین کی اصلاح (ستی، بیواؤں کی شادی، وغیرہ) شروع کر دی جو انہیں خواتین کے لیے انتہائی نقصان دہ معلوم ہوئے۔ تاہم، برطانوی انتظامیہ نے ہندوستان میں موجود پدرانہ تعصبات کو قبول کیا۔ برطانوی حکومت نے ستی کو روکنے اور بیوہ کی شادی کے ذریعے عورتوں کو عزت افزائی کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح 1829 میں ستی قانون پاس کیا گیا؛ اور 1856 میں ودیاساگر کی درخواست پر ایسٹ انڈیا کمپنی نے بیوہ کی دوبارہ شادی کو جائز قرار دیا۔ 1860 کے انڈین پینل کوڈ نے لڑکیوں کی شادی کی کم از کم عمر دس سال مقرر کی اور 1891 کے قانون نے اسے بڑھا کر بارہ سال کر دیا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں خواتین کی قانونی حیثیت کو تبدیل کرنے میں شدت آگئی۔ آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے ہندوستان میں تعلیم نسواں کی ترقی کے علاوہ خواتین کے قانونی مسائل کو بھی دور کرنے کی کوشش کی۔ 1929 میں 'The Child Marriage Restraint Act' نافذ ہوا جس میں دلہن کی کم از کم عمر چودہ سال مقرر کی گئی۔ 1934 تک، آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے ایک قرارداد منظور کی جس میں شادی اور وراثت میں خواتین سے متعلق مسائل کو حل کرنے کے لیے ہندو کوڈ کا مطالبہ کیا گیا۔ 1937 میں مرکزی قانون ساز اسمبلی کے راسخ العقیدہ حلقوں کی شدید مزاحمت کے باوجود، Hindu Women's Rights to Property Act منظور کیا گیا۔ اس نے ہندو بیواؤں کو (جنہیں پہلے وراثت سے خارج کر دیا گیا تھا) وصیت کی جانشینی کا حق دیا، متکشرا *Mitakshara* کے زیر

انتظام لوگوں کے درمیان جائیداد میں بیٹے کے برابر حصے کا ذکر کیا،اور دیابھاگ *Dayabhaga* کے زیرانتظام لوگوں کے درمیان فوت شدہ شوہر کے جائیداد میں بھی حصے کا اختیار دیا۔ اس کے بعد، بمبئی پہلا صوبہ تھا جس نے کثیر ازدواجی نظام کو ختم کیا، اور Bombay Hindu Divorce Act 1947 پاس کیا۔اس طرح، بمبئی نہ صرف خواتین کی تحریک میں آگے تھا، بلکہ قانونی اصلاحات کے معاملے میں بھی آگے رہا۔

12.3 ہندو کوڈ بل کا ارتقاء (Evolution of the Hindu Code Bill)

ہندو کوڈ بل کے نفاذ کی ابتدا کا پتہ 1920 کی دہائی میں ہندوستانی قانون ساز کونسل کی کوششوں سے لگایا جاسکتا ہے۔اس بل میں ہندو رسم ورواج کے تمام پہلوؤں کا جامع طور پر احاطہ کیا گیا۔ حکومت ہند قانون 1919،ہندوستانی سیاسی میدان میں گاندھی کے ظہور اور خواتین میں قوم پرستی کے احساس نے ہندوستانی قومی تحریک کی بنیاد کو وسیع کیا۔ 1921 میں ہندو کوڈ بل پر بحث اس وقت شروع ہوئی جب وائسرائے قانون ساز کونسل کے رکن مہامہوپادھیائے گنگا ناتھ جھا نے ہندو قانون کی تدوین اور ترتیب پر زور دیا۔اس بحث میں سیاسی شرکت محدود رہی، کیونکہ کانگریس پارٹی کے اراکین عدم تعاون تحریک میں مشغول تھے،اور ہندوستان میں خواتین کی تحریک دور طفولیت سے گزر رہی تھی۔ مہامہوپادھیائے کو ہندو شاستر کا ایک معروف عالم سمجھا جاتا تھا۔انہوں نے ہندو قانون میں اصلاحات کی ضرورت کو شدت سے محسوس کیا اور ہندو قوانین کا ایک کلاسیکی مجموعہ 'Hindu Law in Its Sources' تیار کیا۔یہ قوانین کا مجموعہ دھرم شاستر کا ایک نایاب تلخیص تھا، جو 1932 میں شائع ہوا۔اس کے علاوہ، 1947 سے پہلے ہندو قانون سے متعلق مختلف کتابیں لکھی گئی، جن میں پی۔وی۔کانے کی *History of Dharmashastra*، ایس۔وی۔گپتا کی *Hindu Law in British India* اور دنشا مولا کی *Principles of Hindu Law* شامل ہیں۔

1920 اور 1930 کی دہائیوں میں خواتین سے متعلق جائیداد کے حقوق کی قانونی حیثیت کو بہتر بنانے کی کئی کوششیں کی گئی۔ 1930 کی دہائی کے اوائل سے ہی خواتین تنظیموں نے ہندو قوانین کے ایک جامع ضابطہ کے لیے مہم چلائی۔ 1934 میں، آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے ایک قرارداد منظور کی جس میں مطالبہ کیا گیا کہ خواتین سے متعلق قانونی مسائل کو حل کرنے کے لیے ایک کمیشن مقرر کیا جائے۔ خواتین تنظیموں کے موقف کو قانون ساز اسمبلی کے متعدد اراکین کی حمایت ملی، جن میں ہری سنگھ گوڑ، ہربلاس سردا، جی۔وی۔دیش مکھ، سر مورو پنت جوشی اور وی۔وی۔جوشی شامل ہیں۔ان کا مطالبہ یہ تھا ہندو قانون میں اصلاحات کی ضرورت ہے کیونکہ یہ بدلتے وقت کا جواب دینے میں ناکام ثابت ہوا ہے۔ 1937 میں، جی۔وی۔دیش مکھ نے وفاقی قانون ساز اسمبلی میں ہندو خواتین کے جائیداد کے حقوق سے متعلق ایک بل پیش کی۔'Hindu Women's Right to Property Act-1937' کے متعارف ہونے،اس کے اندرونی تضادات اور اس قانون کے دوررس سماجی اثرات کی وجہ سے ایک بڑا تنازعہ پیدا ہوا۔ یہ قانون ہندو خواتین کو ہندو غیر منقسم گھرانوں میں جائیداد کا حق دینے کے لیے بنایا گیا تھا۔اس قانون کے مطابق متوفی شوہر کی بیوہ کا۔۔۔۔ شوہر کی موت کے بعد۔۔۔۔اس کی جائیداد پر حق بن جاتا ہے۔پہلے کے برعکس، جہاں جائیداد کو زندہ بچ جانے والے افراد کے درمیان تقسیم کیا جاتا تھا؛ اب اس قسم کی جائیداد پر بیوہ کا بھی حق

ہو گا۔تاہم،بیوہ کے پاس ایسی جائیداد پر محدود حقوق تھے جو ان کی وفات تک ہی ان کے پاس رہتے تھے۔اس قانون نے جائیداد کے حقوق سے نااہلی کی وجہ کے طور پر خواتین میں عفت کی کمی کو بھی دور کیا۔اس طرح،اس قانون نے خواتین کے وراثت کے حق کے حوالے سے متاکشر اسکول کی فکر سے نمایاں طور پر انحراف کیا۔یہ قانون شروع سے ہی متنازعہ تھا۔متعدد سماجی گروہ اس قانون سے غیر مطمئن تھے۔یہ قانون معاشرے میں قدامت پسند عناصر کی حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہا کیونکہ اس نے خواتین کو جائیداد میں اپنا حق عطا کیا۔اس کے علاوہ،آزاد خیال طبقے بھی کافی ترقی پسند نہ ہونے کی وجہ سے قانون سازی سے مایوس ہوئے۔خواتین تنظیموں نے حکومت پر زور دیا کہ وہ صوبوں کی قانون سازی میں ضروری ترامیم یقینی بنائیں۔

'Hindu Women's Right to Property Act-1937' کے کئی نقائص تھے۔اس قانون میں جانشینی کے لیے دو مختلف اصول تھے؛ایک زرعی زمین سے متعلق،اور دوسرا جائیداد کی دیگر شکلوں سے متعلق تھا۔اس طرح،یہ قانون ہندوستان جیسے زرعی معاشرے میں کافی حد تک ناکام ثابت ہوا۔اس قانون کی وجہ سے ایک بڑا اثاثہ قانون کے دائرے سے باہر رہا۔دوسرا یہ کہ جب جائیداد کے حقوق کے لئے خواتین کی عفت کو غیر ضروری قرار دیا گیا،اس وقت قانون کو معاشرے کے روایتی طبقے سے مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔یہ بحث 1941 میں بمبئی کے وفاقی کورٹ کی طرف سے دیے گئے فیصلے سے شروع ہوئی تھی۔مثال کے طور پر،1941 کے اکو بالکشمن بمقابلہ سائی جینو کیس میں،بمبئی ہائی کورٹ نے فیصلہ دیا کہ جائیداد کے اہل ہونے کے لیے بیوہ کی عفت کوئی ضروری شرط نہیں ہے۔تاہم،اس وقت ایک بیوہ کے بداخلاق ہونے پر وراثت کا حق نہ چھیننے کا قانون ہندوستانی معاشرے کے پدرانہ شعور سے کافی مختلف تھا۔

12.4 ہندو لاء کمیٹی رپورٹ-1941 کی نمایاں خصوصیات

(Salient Features of the Report of the Hindu Law Committee, 1941)

جنوری 1941 میں ہندو لاء کمیٹی تشکیل دی گئی تھی۔کمیٹی کو راؤ کمیٹی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے،کیونکہ اس کے سربراہ بی۔این۔راؤ تھے۔بی۔این۔راؤ کلکتہ ہائی کورٹ کے جج تھے۔شری دوارکا ناتھ متر (کلکتہ ہائی کورٹ کے سابق جج)،شری آر۔گرپورے (پرنسپل لاء کالج،پونا)،اور راج رتنا واسودیو ونائک جوشی (بروڈہ کے ایک نامور وکیل) اس کمیٹی کے ممبر تھے۔ہندو لاء کمیٹی کی رپورٹ،جو 19 جون 1941 کو پیش کی گئی،نے خواتین کو تین زمروں میں تقسیم کیا:متوفی کی بیوہ (جن کی جائیداد وراثت میں ملنی تھی)؛بیوہ بہو؛اور بیٹی۔اس کمیٹی کا مقصد صنفی تفریق نہیں تھا،بلکہ خاندان کے اندر خواتین کے مختلف زمروں کے درمیان جائیداد کے حقوق کی فراہمی تھا۔ہندو لاء کمیٹی نے 'Hindu Women's Right to Property Act-1937' میں نامعقول (''unchaste'') بیواؤں کو جائیداد کے حقوق سے نااہل قرار دینے کے معاملے پر توجہ دی۔ہندو لاء کمیٹی 1941 نے اپنے سوال ناموں کے ذریعے رائے عامہ کو مدعو کیا۔لیکن ہندو لاء کمیٹی راسخ العقیدہ اور آزاد خیال لوگوں کے درمیان انتخاب کرنے کی مخمصے میں پھنس گئی۔راسخ العقیدہ لوگوں کی رائے اکثریتی نظریہ کی نمائندگی کرتی تھی جو غیر اخلاقی طرز عمل کی وجہ سے بیوہ کی نااہلی کو دوبارہ متعارف کرانے کی وکالت کرتی تھی۔کمیٹی نے محسوس کیا کہ راسخ

العقیدہ نقطہ نظر انتہائی حساس ہے، لیکن خواتین تنظیموں کے نقطہ نظر سے اتفاق کرکے کہا کہ نااہلی کی شق خواتین سے بدسلوکی کا خطرہ پیدا کرسکتا ہے اور اس شق میں بیواؤں کو نقصان ہو سکتا ہے۔

12.5 ہندو لاء کمیٹی رپورٹ-1941 پر بحث

(Debate on the Report of Hindu Law Committee, 1941)

جون 1941 میں، راؤ کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں مندرجہ ذیل سفارشات پیش کی:

- کمیٹی کے اصول و قواعد میں توسیع؛
- زرعی اراضی کی جائیداد میں ہندو خواتین کے حق ملکیت قانون کے اطلاق کو آسان بنانے کے لیے صوبائی قانون سازی میں تبدیلی کی ضرورت۔

کمیٹی نے ہندو کوڈ پر مکمل نظرثانی کی ضرورت پر زور دیا کیونکہ ٹکڑوں کی قانون سازی سے نظام میں ناقابل تسخیر تضادات پیدا ہو سکتے تھے، جیسا کہ 'Hindu Women's Right to Property Act-1937' سے ثابت ہوا ہے۔اس رپورٹ نے ہندوستانی دانشوروں کو اس حد تک مشتعل کیا کہ رپورٹ پیش کرنے کے موقعے پر ٹائمز آف انڈیا اخبار نے آزاد خیال لوگوں کے حلقوں میں پیدا ہونے والی پریشانی کا اعتراف کیا۔ تاہم، بمبئی میں خواتین تنظیموں نے اس رپورٹ کی بھرپور حمایت کی۔ اپنے جریدے "روشنی" کے ذریعے آل انڈیا ویمنز کانفرنس نے ہندو کوڈ پر زور دیا، جس میں مرد اور عورت کو وراثت اور شادی میں مساوی حقوق حاصل ہوں۔ خواتین تحریک نے راؤ کمیٹی میں خواتین کی عدم موجودگی پر احتجاج کیا اور کمیٹی کے دائرہ کار میں توسیع پر زور دیا تاکہ ہندو قانون کے تمام شعبوں میں ترمیم اور اصلاح کی جا سکے۔ آل انڈیا ویمنز کانفرنس کے مطالبات میں وراثت، شادی، سرپرستی اور شادی کے لیے فریقین کی رضامندی میں مساوی حقوق؛ کثیر ازدواجی نظام کی ممانعت، اور طلاق کو قانونی حیثیت دینا شامل ہے۔ مئی 1941 میں 'Bombay Presidency Social Reforms Association' نے بھی ہندو کوڈ پر مکمل نظرثانی کے لیے زور دیا۔

12.6 ہندو کوڈ بل کا پہلا نسخہ: ہندو لاء (راؤ) کمیٹی رپورٹ (First Version of the Hindu Code Bill)

ہندو لاء کمیٹی نے جانشینی اور شادی کے قوانین سے متعلق دو مسودات تیار کیے اور حکومت ہند کے سامنے پیش کیے۔ ان دونوں مسودات کو ایک ساتھ ملا کر ہندو کوڈ بل کہا جاتا ہے۔ مارچ 1943 اور مارچ-اپریل 1944 میں مقننہ میں اس بل پر بحث ہوئی۔ ہندو کوڈ بل کے پہلے حصے میں ہندو جانشینی کا قانون، بیٹے کے ساتھ پہلی درجہ کی وارث کے طور پر بیٹی کا تعارف (بیٹے کے حصے کا نصف)، دیگر خواتین رشتہ داروں کو بطور وارث، عورتوں کے لیے مطلق جائیداد، وغیرہ شامل ہے۔۔ ہندو کوڈ بل کے دوسرے حصے میں شادی، کثیر ازدواجی نظام کی ممانعت، اور ہندو شادیوں کی مذہبی پابندیوں کو دور کرنے والی دفعات شامل ہیں۔ رینو کارائے نے متعدد علماء، منصفوں اور وکلاء کا حوالہ پیش کیا جو ہندو کوڈ بل کی حمایت کرتے تھے۔ مخالفین نے اس دلیل کے ساتھ جواب دیا کہ ہندوؤں کی اکثریت ہندو کوڈ بل سے لاعلم ہے، کیونکہ اس کا

مقامی زبانوں میں کبھی ترجمہ نہیں کیا گیا تھا۔ 24 مارچ 1943 کو قانون ساز اسمبلی میں ہندو کوڈ بل پر بحث ہوا۔ سر سلطان احمد (Law Member) نے مشاہدہ کیا کہ 1937 کے قانون اور 1938 کی ترمیم کے نقائص کی وجہ سے اس قانون پر مکمل نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

راسخ العقیدہ خیالات کے حامل بھائی پرمانند نے اس بات پر حکومت کی تنقید کی کہ وہ (حکومت) ہندو سماج کی بنیاد کو تباہ کر رہی ہے، جبکہ لوگوں میں تبدیلی کا کوئی مطالبہ نہیں تھا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ اس بل سے خاندانی ڈھانچے اور جائیداد کے ٹکڑے ہونے کے امکان ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ انہوں نے دلیل پیش کی کہ اگر بیٹی کی وراثت کو بل میں تسلیم کیا گیا تو بھائی کی طرف سے اپنی بہنوں کی دیکھ بھال کرنے اور ان کی شادی کرنے کی اخلاقی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ اسمبلی رکن لال چند نولرائی نے خواتین کی انجمنوں کو خبردار کیا کہ 'ہم مغربیت کے سمندر میں ڈوب رہے ہیں اور ہمیں خود کو ڈوبنے سے بچانا چاہیے'۔ انہوں نے کہا کہ اگر عورت کو اپنے والدین اور شوہر کی طرف سے حصہ مل جائے گا، تو اسے دو حصے مل جائیں گے جبکہ بیٹے کو صرف ایک حصہ۔

خواتین رہنما اس بل کے سب سے بڑے حامی تھے۔ رینوکا رائے نے جائیداد کے حقوق کی کمی کی وجہ سے ہندو خواتین کے مصائب کو بیان کیا اور خواتین پر کثیر ازدواجی نظام کے تباہ کن نتائج کا ذکر کیا۔ 1820 کی دہائی میں رام موہن رائے کے ذریعے استعمال کیے گئے حوالات سے استفادہ کرکے انہوں نے ثابت کیا کہ ماضی میں خواتین کو ہندو قانون کے تحت وراثت کے حقوق حاصل تھے۔ انہوں نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ کثیر ازدواجی نظام کو غیر اخلاقی ہے اور ممنوع قرار دیا جانا چاہیے، جیسا کہ 1829 میں ستی پر پابندی عائد کی گئی۔ اس طرح، رینوکا رائے نے ہندو کوڈ بل کی بھرپور تائید کی۔ اس کے علاوہ، بنگال کے امریندر ناتھ چٹوپادھیا نے بھی بل کا خیر مقدم کیا اور مرد اور خواتین کے مساوی حقوق پر زور دیا۔ 20 جنوری 1944 کو راؤ کمیٹی نے اسی مسودے کو ہندو قانون کے ضابطے کے طور پر تشکیل دیا۔ اس کمیٹی کو ہندو قانون کے ان پہلوؤں پر ایک مسودہ تیار کرنے کے لیے بتایا گیا جس پر مرکز موجودہ آئین کے تحت قانون سازی کر سکتا ہے۔

ہندو لاء کمیٹی 1941 کی رپورٹ سے پیدا ہونے والے عوامی حلقوں میں ہلچل کے پیش نظر، کمیٹی کا مقصد عوامی آوازوں کے ساتھ بات چیت کے ذریعے سماجی اتفاق رائے کی سمت کام کرتے ہوئے ایک ترقی پسند ضابطہ تیار کیا جائے۔ تیار شدہ ضابطہ 5 اگست 1944 کو شائع کیا گیا۔ رائے عامہ کو اجاگر کرنے کے لیے کمیٹی نے ہندوستان بھر کے متعدد شہروں جیسے بمبئی، پونا، دہلی، الہ آباد، پٹنہ، کلکتہ، مدراس، ناگپور، لاہور، وغیرہ کا دورہ کیا۔ اس ضابطے کا ترجمہ متعدد ہندوستانی زبانوں میں کیا گیا۔ بعد ازاں، یہ ضابطہ گجراتی، مراٹھی، ہندی، بنگالی، تامل، تیلگو، ملیالم، کنڑ، اردو، گورمکھی، سندھی اور اوڑیہ میں شائع ہوا۔ کیٹی شیوا راؤ نے بھی اس بات کی وکالت کی کہ بیٹیوں کو بیٹوں کے برابر وراثت ملنی چاہیے۔ آل انڈیا ویمنز کانفرنس کے اراکین نے بھی بمبئی، دہلی، مدراس اور کلکتہ سمیت بڑے شہروں میں راؤ کمیٹی کے سامنے اپنی موجودگی کا احساس دلایا۔ کمیٹی کے ممبر دوارکا ناتھ متر نے محسوس کیا کہ اکثریت ہندو کوڈ بل کے خلاف ہے؛ اس لئے اسے متعارف نہیں کیا جانا چاہئے۔ انہوں نے کہا، "ہندوستان بھر میں رائے عامہ سے مشورہ کرنے کے بعد، میں یقینی طور پر میں یہ رائے رکھتا ہوں کہ ہندو ہندوستان کے لیے یکساں ضابطہ اخلاق کا ہونا ممکن نہیں ہے۔" کمیٹی کے دیگر اراکین کی رائے یہ تھی کہ ضابطہ کو یقینی طور پر متعارف کیا جائے، کیونکہ دنیا کی نظریں اس وقت ہندوستان پر ٹکی ہوئی تھی کہ کیا ہندوستان ہندو اراضی پر ہندو کوڈ نافذ کر سکتا ہے یا نہیں۔ دوارکا ناتھ متر کی غیر موجودگی میں،

17 نومبر 1946 اور 11–12 جنوری 1947 کو تین دیگر اراکین ہندو کوڈ بل کو حتمی شکل دینے کے لیے جمع ہوگئے۔ 21 فروری 1947 کو ہندو لاء کمیٹی نے اپنی رپورٹ حکومت کو پیش کی۔ 9 اپریل 1948 کو یہ بل آئین ساز اسمبلی میں پیش کی گئی۔ 9 اپریل 1948 کو ہی بی۔آر۔ امبید کرنے ہندو ضابطے کی اہم خصوصیات کا خلاصہ قانون ساز اسمبلی میں کیا۔ ہندو ضابطے کی اہم تجاویز مندرجہ ذیل بیان کی گئی ہیں۔

12.7 ہندو لا کمیٹی 1947 کی تجاویز (Proposals of the Hindu Law Committee, 1947)

ہندو لا کمیٹی کی مختلف تجاویز یہ ہیں:

- ہندو کوڈ بل کا ایک اہم حصہ شادی سے متعلق ہے۔ شادی کی اصطلاح کو قانونی طور پر بیان کرنا ایک بہت مشکل عمل ہے۔ دھرم شاستر کے مطابق شادی مرد اور عورت کے درمیان ایک اتحادی عمل ہے۔ دھرم شاستر صرف سمسکار (تقریب) کے مطابق کی جانے والی شادیوں کو قبول کرتا تھا، جو کہ اعلیٰ اخلاقی معیارات پر مبنی ہوتا تھا۔ اس طرح کی شادی میں متعدد شرائط ہوتے تھے، اور شادی کی کم از کم عمر پوری کرنی پڑتی تھی۔ بین ذاتی شادیوں کو ممنوع قرار دیا گیا تھا سوائے انولوما (جس میں دولہا اعلیٰ ذات سے ہوتا تھا) اور پرتیلوما شادیاں (جس میں دولہن اعلیٰ ذات کی ہوتی تھی) کے خصوصی رواج۔ اس پہلو میں، ہندو کوڈ بل نے شادی کی دو قسمیں متعارف کرانے کی کوشش کی ہے؛ رسمی شادی اور عام شادی۔ رسمی شادی انتہائی مقدس ہوتی تھی؛ اور عام شادی میں دو طریقوں کی انفرادی آزادی ہوا کرتی تھی۔ پہلا یہ تھا کہ ہندو کوڈ نے آزاد خیال نقطہ نظر کو مدنظر رکھتے ہوئے ممنوعہ تعلقات کی سختیوں سے بچنے کے لئے شادی کے رسم کو لچکدار بنانے کی کوشش کی۔ دوسرا یہ تھا کہ عام شادیوں کے تحت طلاق تک آسان رسائی تھی، جسے رسمی شادیوں میں قبول نہیں کیا جاتا تھا جو سمسکار کے تحت کی جاتی تھیں۔ مجوزہ ہندو کوڈ بل کے مطابق رسمی شادیوں کے ذریعے شادی کرنے والا کوئی بھی ہندو عام شادیوں کے تحت رجسٹر ہو سکتا ہے اور اس کے بعد طلاق لے سکتا ہے۔ اس وقت بڑودہ (Baroda Hindu Act-1937)، بمبئی (Bombay Hindu Divorce Act-1947)، مدراس (Madras Hindu Bigamy Prevention and Divorce Act-1949 اور سوراشٹرا (Saurashtra Hindu Divorce Act-1952) کے بغیر ہندوستان میں طلاق ایک نامعلوم عمل تھی۔ اس طرح، اس نے سماجی قانون سازی میں رکاوٹ پیدا کی، جس سے غیر رسمی لوگوں میں زیادہ تشویش ظاہر ہوگیا۔ اس قانون نے شادی میں ذات پات کی شناخت اور سگوترا شادیوں پر پابندی کے خاتمے کا اعلان کیا۔ سگوترا شادی سے مراد ایک ہی گوترا سے تعلق رکھنے والے افراد کے درمیان شادی ہے، اور ہندو معاشرے میں نسب یا قبیلے کو گوترا کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ، ہندو کوڈ بل نے کثیر ازدواجی نظام کو ختم کرنے کی تجویز پیش کی؛ اور نامردی، ساپنڈا تعلقات، پاگل یا احمق، زبردستی شادی اور سرپرستوں کی ناخوشی کی بنیاد پر طلاق کی شرط کو قائم کیا گیا۔ اس بل نے ایک ہندو کو اپنی ورن، ذات، ذیلی ذات سے باہر شادی کرنے کو درست قرار دیا۔
- ہندو کوڈ بل کے ذریعے وراثت میں یہ تبدیلی تجویز کی گئی تھی کہ وراثت کی جانشینی کے وارثوں کو مشترکہ حصے داروں کے طور پر نہیں بلکہ ذاتی جائیداد کے حقدار افراد کے طور پر برتاؤ کرنا تھا۔ ہندو کوڈ بل میں وارث کو مکمل جائیداد کا حق دینے کی تجویز پیش کی گئی

جس کے ذریعے وارث کو اپنا جائیداد خرچ کرنے کا اختیار حاصل ہو جائے گا۔ یہ نظام دیابھاگ ('Dayabhaga') نظام کے تحت ہندوستان کے مختلف علاقوں میں رائج تھا۔ اس طرح وراثت کے متاکشرا نظام کو دیابھاگ نظام سے بدلنے کی تجویز پیش کی گئی۔ ہندو کوڈ بل نے وراثت میں ددھیالی رشتے سے متعلق قوانین کو ہٹا دیا اور خونی رشتوں پر زور دیا۔ اس عمل میں بیوہ، بیٹی اور ایک متوفی بیٹے کی بیوہ کو برابری کی بنیاد پر لایا گیا۔ اس کے علاوہ بیٹی کو بھی باپ کی جائیداد میں بیٹے کے نصف کے برابر حصہ دیا گیا۔ ہندو کوڈ کے متعارف ہونے سے پہلے، دو قسم کی جائیدادیں تھیں جو خواتین کو وراثت میں ملتی تھیں؛ ایک استریدان، اور دوسرا خواتین کی جائیداد۔ ہندو کوڈ بل نے تجویز پیش کی کہ عورت کے پاس مطلق ملکیت ہونی چاہئے۔ ہندو کوڈ بل نے خواتین کو نہ صرف استریدان میں بلکہ تمام جائیداد میں مکمل حق دینے کی تجویز پیش کرتا ہے۔ لیکن، صنفی مساوات کو فروغ دینے کے لیے ہندو کوڈ بل نے تجویز کیا کہ بیٹے کو بھی استریدان میں بیٹی کے حصے کا آدھا ملنا چاہئے۔ بل میں یہ بھی تجویز کیا گیا ہے کہ شادی کے وقت دیا گیا جہیز اس وقت تک امانت کی ملکیت رہے گا جب تک دلہن کی عمر اٹھارہ سال کی نہ ہو جائے۔

- ہندو کوڈ بل نے متاکشر قانون کے تحت مشترکہ حصے داری کو ختم کرنے کی تجویز پیش کی، کیونکہ متاکشر قانون میں مشترکہ خاندان دیابھاگ قانون کے تحت کام کرتا ہے۔
- متاکشر اور دیابھاگ قانون کے درمیان واحد فرق یہ تھا کہ دیابھاگ نے اس بیٹی کو ترجیح دی جو شادی شدہ ہو اور اس کا بیٹا ہو۔ اس کے برعکس، متاکشر قانون نے شادی شدہ بیٹی کو اور پھر غیر شادی شدہ بیٹی کو ترجیح دی۔ اس بل کے تحت، بیٹے، بیوہ، بیٹے کی بیوہ، اور پہلے سے متوفی بیٹے کی بیوہ کے ساتھ ساتھ بیٹی بھی وارث بن گئی۔ راؤ کمیٹی نے نشاندہی کی کہ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اسمرتی کے مطابق بیٹے کے ساتھ ساتھ بیٹی بھی اپنے باپ کی وارث ہوتی ہے، اور وہ اپنے باپ کی جائیداد میں ایک چوتھائی حصہ کی حقدار ہے۔ اس بات کو یجناولکیا اور منو نے بھی قبول کیا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ، سماج میں موجود رسوم و رواج نے ان کتابوں کی افادیت کو ختم کر دیا تھا۔ لیکن اس بل نے بیٹی کا حصہ بڑھا کر نصف کر دیا تھا۔
- گود لینے کے سلسلے میں، ہندو کوڈ بل نے دوسری ذات سے وابستہ بچے کو گود لینے کی اجازت دے دی۔ ہندو کوڈ بل نے روایتی طریقے جیسے کرتھریما، گودھا اور دوایموشیان کی طرح گود لینا ختم کر دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گود لیا ہوا بیٹا اب اس حالت میں نہیں تھا کہ ماں کو اس کی جائیداد سے مکمل طور پر الگ کر سکے۔ نتیجتاً، اس بل نے ایک گود لیے ہوئے بیٹے کی موجودگی میں فوت شدہ شوہر کی جائیداد میں بیوہ کی حیثیت کو مضبوط کیا۔

12.8 کوڈ کا اطلاق جیسا کہ شق 2 میں بیان کیا گیا ہے
(Application of the Code as Mentioned in Clause-2)

یہ ضابطہ لاگو ہوتا ہے:

- ان تمام افراد پر جو مذہب کے لحاظ سے ہندو ہیں، بشمول ویرشیوا (Veera Shaiva)، لن گایت (Lingayat)، برہمو،

پرارتھنی یاآریہ سماجی۔

- کسی بھی شخص پر جو مذہب کے لحاظ سے بدھ، جین یا سکھ ہے۔
- کسی بھی بچے پر، جائز ('Legitimate') یا غیر جائز ('Illegitimate')، جن کے والدین اس دفعہ کے معنی میں ہندو ہیں۔
- کسی بھی بچے پر، جائز یا غیر جائز، جس کے والدین میں سے ایک اس سیکشن کے مفہوم میں ہندو ہے، بشر طیکہ یہ بچہ اس معاشرے یا خاندان کے رکن کے طور پر پرورش پاتا ہو۔
- ہندو، بدھ، جین یا سکھ مذہب میں تبدیل ہونے والوں پر۔
- ہر کسی پر، جو مذہب کے اعتبار سے مسلمان، عیسائی، پارسی یا یہودی نہیں ہے: بشر طیکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ایسے شخص پر ہندو قانون یا اس قانون کے کسی حصے کے ذریعے حکومت نہیں کی گئی ہو۔

12.9 عوامی حلقے میں ہندو کوڈ بل (Hindu Code Bill in the Public Sphere)

ہندو کوڈ بل نے فروری اور ستمبر 1951 میں ہونے والے مباحثوں میں بڑے پیمانے پر مخالفت کو جنم دیا۔ ہندو کوڈ بل کے خلاف نفرت کی شدید آواز اور 'مذہب خطرے میں' کا نعرہ ایوان کے اندر اور باہر گونجنے لگا۔ ہندو مہاسبھا اور اپوزیشن نے کانگریس مخالف نعرے لگانے کے لیے صورتحال کا فائدہ اٹھایا۔ اس کے علاوہ، کانگریس کے اندر بڑھتے ہوئے اختلافات نے نہرو کو ہندو کوڈ بل کے مستقبل کے بارے میں فکر مند بنا دیا۔ وقت کی کمی کی وجہ سے شقوں پر بحث مکمل نہ ہو سکی اور بل پاس نہ ہو پائی۔ ان واقعات سے مایوس ہو کر امبید کر نے استعفیٰ دے دیا، اور ایسا لگتا تھا کہ قانون سازی میں ہندو کوڈ بل منظور ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

راماوتار پانڈے کہتے ہیں "تقسیم ہند کی طرح، ہندو کوڈ بل ایک برطانوی میراث ہے اور یہ پورے ہندو سماج کو نہ صرف دو یا تین بلکہ کئی حصوں میں تقسیم کر سکتا ہے۔ یہ ہندوستانی اور ہندو سے زیادہ مغربی اور اسلامی ہے۔ ہندو قوم کو اس نازک مرحلے پر بیکار نہیں بیٹھنا چاہیے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے ہندومت متاثر ہو گی، اور جلد ہی ختم ہو گی۔ ہندو کوڈ بل سے متعلق مسائل نے 1945 کے آغاز تک ملک میں ہلچل مچا دی تھی۔ معاشرے کے اندر ترقی پسند اور قدامت پسند عناصر اس ضابطے کی حمایت یا مخالفت میں متضاد نظریاتی دلائل پیش کرتے تھے۔ جہاں ہندوستانی معاشرے کے کچھ طبقات نے اس ضابطے کی ترقی پسندی اور جدید حالات میں متنوع رسم و رواج کو یکجا کرنے کی صلاحیت کے پیش نظر اس کا خیر مقدم کیا، وہیں دوسروں نے 'مذہبی تقدس کے اخلاقی قلعے کو نقصان نہ پہنچانے کے لیے اس ضابطے پر سخت اعتراض کا اظہار کیا۔

مجوزہ ہندو کوڈ بل پر لاء سوسائٹیز اور بار ایسوسی ایشنز اپنی رائے میں منقسم تھیں۔ Bombay Incorporated Law Society نے ضابطے کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ وہ اس ضابطے کو معمولی ترمیم کے ساتھ نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ بیلگام بار ایسوسی ایشن نے

بھی اس ضابطے کو قبول کیااور سفارش کی کہ 'اس ہندو کوڈ کا اہم ہندوستانی زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور ہندوستان میں تقسیم کیا جائے۔اس کے بعد یہ معاملہ دوبارہ مقننہ کے سامنے رکھنے سے پہلے ہندوستان کے دیہی اور شہری حصوں میں ہندو آبادی سے رائے طلب کی جائے۔اس کے برعکس احمد آباد بار ایسوسی ایشن، کھرگون بار ایسوسی ایشن، سیتاپور بار ایسوسی ایشن، بہار بار ایسوسی ایشن، دربھنگہ بار ایسوسی ایشن،اور مدراس بار ایسوسی ایشن نے ہندو کوڈ بل کے ساتھ گہرا عدم اعتماد ظاہر کیا۔ درحقیقت، ہندو کوڈ بل کو ہندو سماج کے استحکام میں خلل ڈالنے والے اقدام کے طور پر دیکھا گیا۔

اس کے علاوہ، مذہبی رہنماؤں جیسے شری جگت گرو، شری شنکراچاریا سوامی گائی، اور شری کانچی کاملو کھٹی پیٹھادیپتی، اور کمبا کونم نے ہندولاء کمیٹی کو ایک خط بھیجااور رائے دی کہ ملک میں ہندو کوڈ بل کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اس ضابطے کو ہندوؤں کی مذہبی سرگرمیوں میں انتہائی جدید عناصر کی مداخلت کے طور پر دیکھا گیا۔ بنارس کے بھارت دھرم مہامنڈل نے ضابطہ اخلاق کے خلاف سخت ترین الفاظ میں احتجاج کیا۔آل انڈیا ہندو مہاسبھانے یہ دلیل پیش کی کہ ہندو کوڈ کا نفاذ ایک 'خودکشی' کی طرح ہے جسے پوری ہندو نسل کو معدوم ہونے کا خطرہ ہے۔

12.10 خواتین اور ہندو کوڈ بل تنازعہ (Women and the Hindu Code Bill Controversy)

ہندو خواتین کو بھی ہندو کوڈ کے حوالے سے تین بڑے گروہوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ پہلا گروہ اشراف سے تعلق رکھنے والی خواتین پر مشتمل تھا، جو عیش و عشرت اور قید و بند کی زندگی گزارتی تھیں؛ اور تعلیم یافتہ ہونے کے ساتھ ساتھ پردے میں رہتی تھیں۔ چند مستثنیات کے بغیر وہ بڑی حد تک ہندو ضابطے کی مخالفت کرتی تھیں۔ دوسرا گروہ عام طور پر مذہبی طرز زندگی کے پابند تھے۔ تیسرا گروہ خواتین تنظیموں سے وابستہ تھا، جنہوں نے بیسوی صدی کے اوائل سے ہی تعلیم یافتہ خواتین کے درمیان اپنا نیٹ ورک بڑھایا تھااور مجوزہ ضابطہ کے حق میں ایک آواز قائم کی۔

یک زوجیت کے نفاذ کے بارے میں، خواتین نے محسوس کیا کہ 'ہم یہ پسند نہیں کرتے کہ یک زوجیت کو قانون کے ذریعے نافذ کیا جائے۔ چونکہ زیادہ تر شادیاں یک زوجی ہیں، تو اس کے لئے کسی قانون کی ضرورت نہیں ہے۔ بعض خواتین طلاق اور باپ کی جائیداد میں بیٹیوں کو حصہ دینے کے بھی سخت مخالف تھے۔انہوں نے محسوس کیا کہ اس بل نے ہندو نظریے کو نظرانداز کیا۔ بعض لوگوں نے محسوس کیا کہ طلاق 'خواتین کے پتی ورتا دھرم کو مکمل طور پر برباد کر دے گی۔' مدراس پریزیڈنسی کی رام ناد ڈسٹرکٹ لیڈیز ایسوسی ایشن نے محسوس کیا کہ مطلق جائیداد دینے کی تجویز خواتین کو وکلاء اور عدالتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دے گی۔اس طرح، جہاں اشراف اور مذہبی خواتین کے گروہوں نے ہندو کوڈ بل کی مخالفت کی، وہیں کل ہند خواتین انجمنوں نے اس بل کی حمایت کی، اور ملک کے مختلف حصوں میں بیداری قائم کی۔

دوارکاناتھ مترنے ہندولا کمیٹی کے دیگر ارکان سے اتفاق نہیں کیااور رپورٹ پر دستخط کرنے سے انکار کر دیا۔اس کے بجائے، انہوں نے اختلاف رائے کا ایک مفصل نوٹ پیش کیا جو رپورٹ کے ساتھ منسلک تھا۔ تحریری شواہد اور گواہوں کے تبصروں کی بنیاد پر، دوارکاناتھ متر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عوامی رائے بل کے خلاف ہے۔ ہندو کوڈ بل کی مخالفت کا مشاہدہ کرتے ہوئے، دورکاناتھ مترنے مزید کہا کہ گواہوں کی

جانچ اور ہندوستان کے تمام صوبوں کے تحریری میمورنڈم کا معائنہ کرتے ہوئے میں صرف اس نتیجے پر پہنچ سکتا ہوں کہ اکثر ہندوؤں کا خیال یہ ہے کہ ہندو قانون نہ ہی ممکن ہے اور نہ ہی مطلوب ہے۔

12.11 بی۔آر۔امبیڈکر اور ہندو کوڈ بل (Dr. B. R. Ambedkar and the Hindu Code Bill)

بی۔آر۔امبید کر کو ہندو کوڈ بل کا ایک مضبوط اور مرکزی کردار سمجھا جاتا ہے۔ان کی کاوشوں کو اونچی ذات تسلط کے خلاف ایک صلیبی جنگ کے طور پر تعبیر کیا گیا تھا۔1927 میں انہوں نے مانو سمرتی کو سرعام جلا کر اعلیٰ ذات کی ہندو برادری اور قدامت پسند طبقے کی مخالفت کی۔ بل کو آگے بڑھانے میں امبید کر نے جتنی محنت کی، اپوزیشن نے بھی بل کو روکنے میں اتنی ہی کوشش کی۔اس بنیاد پر امبید کر کی مخالفت کی شدت اتنی بڑھ گئی کہ نہرو نے کابینہ میں ردوبدل کرنے اور ایک ملنسار وزیر قانون منتخب کرنے کے لئے سوچنا شروع کیا۔

در حقیقت، امبید کر نے جس جوش کے ساتھ ہندو کوڈ بل کو آگے بڑھانے کی کوشش کی وہ قابل ذکر تھا۔انہوں نے ہندو کوڈ بل پر اپنے کام کو اتنا ہی اہم سمجھا جتنا کہ ہندوستانی آئین کی تشکیل میں ان کی شرکت۔ آئین شہری کو ایک سیکولر شہری کے طور پر دیکھتا ہے، اور شہریت کے حقوق عوامی سیاست اور معاشی سرگرمیوں کے دائروں تک محدود رکھتا ہے۔امبید کر نے اصرار کیا کہ آئین میں بیان کردہ 'سیکولر' جگہ میں سیاسی اور اقتصادی مساوات کے حق کو تسلیم کرنا کافی نہیں ہے، جب تک کہ شہریوں کے درمیان ذات پات کی بنیاد پر عدم مساوات قائم رہے گی۔انہوں نے ہندو کوڈ بل کو ہندو سماج کی اصلاح کے طور پر دیکھا۔ان کا ماننا تھا کہ موجودہ ہندو ضابطوں میں سب سے زیادہ ترقی پسند اصولوں کو 'جدید' ہندو کوڈ بل میں شامل کیا جانا چاہیے۔آئین ساز اسمبلی میں وزیر قانون کی حیثیت سے، امبید کر نے ہندو کوڈ بل کو پارلیمنٹ میں پیش کرنے کے ناقابل تلافی کام کو آگے بڑھانا تھا۔انہوں نے ہندو کوڈ بل کو 'پارلیمنٹ کی تاریخ کا ایک غیر معمولی واقعہ' قرار دیا۔انہوں نے اس بات کا بھی ذکر کیا کہ ہم پہلی بار ہندو سماج کو یہ بڑا قدم اٹھانے پر آمادہ کر رہے ہیں۔ لہٰذا، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امبید کر نے ہندو سماج کے مظلوموں، بشمول خواتین، نچلی ذاتوں، اور دلتوں کو انصاف فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

12.12 1952 کے انتخابات اور ہندو کوڈ بل (1952 Elections, and the Hindu Code Bill)

1952 میں کانگریس پارٹی کی انتخابی مہم میں جواہر لعل نہرو نے بنیادی کردار ادا کیا۔ پر بھودت برہمچاری نامی ایک سنیاسی نے ہندو کوڈ بل کی مخالفت کرتے ہوئے نہرو کا مقابلہ کرنے کے لیے الیکشن لڑنے کا اعلان کیا۔انہوں نے راسخ العقیدہ مذہبی حلقوں اور دائیں بازو کی سیاسی جماعتوں میں بہت حمایت حاصل کی۔ پر بھودت نے واضح کیا کہ وہ نہرو کو ہرانے میں نہیں بلکہ ہندو کوڈ بل کو شکست دینے میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ ہندو کوڈ بل کے حساس معاملے پر کانگریس کو شرمندہ کرنا اور اس بل کے خلاف وسیع تر سماجی شعور پیدا کرنا ان کا واحد مقصد تھا۔ پر بھودت برہماچاری نے مقابلہ سے دستبردار ہونے کی بھی پیشکش کی بشرطیکہ نہرو ہندو کوڈ بل کی حمایت ترک کرے۔ نہرو نے اس کے جواب میں کہا تھا کہ ''میں ہندو کوڈ بل پاس کرواؤں گا، چاہے میں الیکشن جیت جاوں یا ہار جاوں۔ میں ہندو کوڈ بل کے معاملے پر الیکشن لڑنے کے لیے تیار ہوں- میں یہ برہمچاری جی کو تحریری طور پر بھی دے سکتا ہوں۔'' یہ سن کر کہ برہمچاری جی کے پمفلٹ کی 76,000 کاپیاں فروخت ہو

چکی ہیں، نہرو پریشان ہو کر جنوری کے آخر میں الہ آباد پہنچ گئے۔ انہوں نے الہ آباد حلقے کے رائے دہندگان کو یقین دلایا کہ 'میں ہندو کوڈ بل کے لیے آخری دم تک لڑوں گا، کیونکہ کوئی بھی ملک خواتین کی بہتری کے بغیر ترقی کا خواب نہیں دیکھ سکتا۔ انہوں نے مزید کہا کہ برہمچاری جی کے پیچھے امیر لوگوں، کالا بازاریوں، ساہوکاروں اور جاگیرداروں کا ہاتھ ہے۔ وہ خوفزدہ ہیں کہ کانگریس جلد ہی ان کے جاگیروں کو ختم کردے گا۔ ہندو کوڈ بل کے بارے میں بات کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ بل کو تخفیف اور ترمیم شدہ شکل میں متعارف کیا جائے گا۔

اس طرح 1952 کے انتخابات کے آخری مراحل میں ہندو کوڈ بل کو ایک سمجھوتے کی ضرورت پڑھ گئی۔ اپنے موقف کو نرم کرتے ہوئے اور عوامی حمایت حاصل کرنے کے لیے ہندو کوڈ بل میں ترمیم کرنے کی یقین دہانی کراتے ہوئے، نہرو نے الہ آباد حلقہ میں شاندار فتح حاصل کی۔ نہرو نے اس سمجھوتے کے ذریعے 1952 کے انتخابات میں کانگریس کی زبردست جیت کو یقینی بنایا۔ تاہم، 1952 کے انتخابات میں کانگریس کی شاندار فتح کے بعد، قانون سازی کے شعبے میں ہندو مہاسبھا، بھارتیہ جن سنگھ اور رام راجیہ پریشد نے قانون ساز اسمبلی میں ہندو کوڈ بل کی زبردست مخالفت کی۔ ہندو مہاسبھا اور آر۔ ایس۔ ایس۔ ہندو کوڈ بل کے سخت ناقدین تھے۔ 1952 سے 1956 تک، این۔ سی۔ چٹرجی کی قیادت میں ہندو مہاسبھا کے رہنماؤں نے پارلیمنٹ میں ہندو کوڈ بل کی مخالفت کی۔ بھارتیہ جن سنگھ، جسے شیاما پرساد مکھرجی نے 21 اکتوبر 1951 کو دہلی میں قائم کیا تھا، نے بھی ہندو کوڈ بل کی مخالفت کی کیونکہ ایک سیکولر ریاست کو ہندو مت کے اندرونی معاملات میں مداخلت کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ 1951 میں، بی۔ جے۔ ایس۔ کے منشور میں کہا گیا تھا کہ سماجی اصلاحات اوپر سے مسلط نہیں ہونی چاہیے۔ انہوں نے یہ تصور بھی پیش کیا تھا کہ کوئی بھی دوررس تبدیلی (مثال کے طور پر ہندو کوڈ بل) سماج میں اس وقت تک لاگو نہیں کرنی چاہیے جب تک کہ اس کے لیے ایک مضبوط عوامی مطالبہ نہ ہو۔

رام راجیہ پریشد ہندوستان میں ایک روایتی ہندو پارٹی تھی۔ اس کی بنیاد سوامی کرپتری (1980–1905) نے 1948 میں رکھی تھی۔ جیوتیر مٹھ کے شنکراچاریہ (سوامی برہمانند سرسوتی) کے ایک شاگرد، سوامی کرپتری ہندو فلسفہ کی ادویت ویدانت روایت میں ایک انتہائی قابل احترام استاد تھے۔ سوامی کرپتری نے ہندو کوڈ بل کے خلاف آواز اٹھائی۔ کرپتری نے بڑے پیمانے پر ویدک قربانیوں کے احیاء کی حمایت کی، جس کے لیے انہوں نے تاجروں اور صنعت کاروں سے مالی امداد طلب کی۔ اس طرح، انہوں نے نئے آئین کی دفعات کے مطابق، اچھوتوں کے لیے مندر کھولنے کی مخالفت کی۔ وارانسی کے وشواناتھ مندر کے احاطے میں جب کچھ ہریجن داخل ہوئے تو انہوں نے اعلان کیا کہ وشوناتھ جی کی مورتی تمام الٰہی خوبیوں سے خالی ہو چکی ہے اور اب وہ مورتی پتھر کے ایک ٹکڑے سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اس واقعہ کے بعد انہوں نے وارانسی میں ایک اور وشواناتھ مندر تعمیر کرایا۔

12.13 ہندو کوڈ بل تنازعے کا آخری مرحلہ (Last Phase of the Hindu Code Bill Controversy)

1951 میں، ہندو کوڈ بل کو عوامی اور قانون سازی حلقوں میں شدید مخالفت کے بعد روک دیا گیا تھا۔ اس بل کی اتنی زیادہ مخالفت نہیں ہوتی اگر یہ صرف بکھرے ہوئے اصولوں کی تالیف کر لیتی۔ بنیادی طور پر، ہندو کوڈ بل موجودہ ہندو قانون کو آزاد خیال بنانے کی ایک

کوشش تھی۔اس بل نے خواتین کو موجودہ قوانین سے کہیں زیادہ حقوق دینے کی کوشش کی۔بل کی حمایت کرنے والے ہندو سماج کے وسیع اور متعدد طبقات سے وابستہ تھے،اور احتجاج کی جوش نے پارلیمنٹ میں اور کانگریس پارٹی کے اندر ایک بڑی لہر دوڑائی۔ہندو کوڈ بل کے خلاف مزاحمت نے نہرو کو مجبور کیا کہ وہ بل کو پاس کرنے کے لیے ایک موزون وقت کا انتخاب کریں۔1951 تک،نہرو پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ہندو کوڈ بل ایک نازک مسئلہ بن چکا ہے اور انہیں ابھی تک قوم کی قیادت کے لیے عوام کی حمایت حاصل نہیں ہوئی ہے۔انتخابات کے چند ماہ بعد،نہرو نے یہ حکمت عملی اپنائی کہ وہ قوم کے رہنما کے طور پر لوگوں کی حمایت حاصل کریں اور پھر ہندوستانی معاشرے میں ان اصلاحات کو عمل میں لائیں۔

1952 کے انتخابات میں کانگریس کی شاندار جیت کے بعد نہرو نے ہندو کوڈ بل کے بارے میں سوچنا شروع کیا۔بعض اوقات ایسا لگتا تھا کہ یہ بل نہرو کے اصرار،خواتین کی تنظیموں کی حمایت اور کانگریس کے اندر مٹھی بھر آزاد خیال لوگوں کی وجہ سے چل رہا تھا۔1951 میں بی۔آر۔امبیدکر کے استعفیٰ کے بعد نہرو کو ہندو کوڈ بل کی منظوری کی حمایت کرنے والے ممتاز رہنما کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔اسی وقت، 1950 کی دہائی کے ابتدائی سالوں میں ہندوستانی معاشرے میں تبدیلی اور جدیدیت کے آثار نمایاں تھے۔جنوری 1950 میں اختیار کیے گئے ہندوستان کے آئین نے مساوات پر مبنی سماجی ڈھانچے کا فریم ورک پیش کیا تھا۔ 1952 سے شروع ہونے والے پہلے پانچ سالہ منصوبے نے جدیدیت کے جذبات کو ہوا دی،جس نے ہندوستانی ذہنیت میں آزاد خیالی اور تبدیلی کی خواہش پیدا کی۔نتیجے کے طور پر،معاشرے کے راسخ العقیدہ اور آزاد خیال طبقوں کے درمیان شدید عداوت نے اعتدال پسندی کی علامتیں ظاہر کیں۔جہاں ہندو کوڈ بل کی مخالفت ریاست کی ترقی پسندانہ صورتحال اور تبدیلی قبول کرنے والے معاشرے کی بڑھتی ہوئی خواہش سے کچھ حد تک ختم ہو گئی تھی،وہیں مخالفت بالکل غائب نہیں ہوئی۔آزاد ہندوستان میں ہندو کوڈ بل کے خلاف مزاحمت کرنے والے قانون ساز کانگریس کے اندر اور باہر موجود تھے۔اگرچہ اس وقت کانگریس کے اندر بہت سے ایسے لوگ تھے جو بل کی مخالفت کر رہے تھے،لیکن یہ احساس مضبوطی پکڑ چکا تھا کہ سیاسی میدان میں نہرو کی مخالفت کرنا کوئی بہترین حکمت عملی نہیں ہے۔اس طرح کانگریس کے ایک بڑے حصے نے بل پر خاموش رہنے کا انتخاب کیا۔

12.14 1952 کے بعد ہندو کوڈ بل کی منظوری (Passing of the Hindu Code Bill After 1952)

1952 کے انتخابات میں زبردست کامیابی حاصل کرنے کے فوراً بعد سب سے پہلے 'Hindu Marriage Act-1955' پاس کیا گیا۔اس قانون کو ہندوستان کے قوانین کے تمام پہلوؤں میں سب سے زیادہ ترقی پسند اور آزاد خیال سمجھا جاتا تھا۔لیکن یہ 1948 کے ہندو کوڈ بل کا ایک ترمیم شدہ نسخہ تھا۔ 'Hindu Marriage Act-1955' نے اس ضرورت کو ختم کر دیا کہ شادی ایک ہی ذات (caste) میں کی جانی چاہئے۔اس نے ایک قاعدے کے طور پر یک زوجیت کو بھی متعارف کرایا اور شادی کی تحلیل کے لیے یکساں دفعات بھی متعارف کروائیں۔شمالی ہندوستان کے علاقے کے نقطہ نظر سے 'Hindu Marriage Act-1955' ترقی پسند تھا،لیکن جنوبی ہندوستان کی خواتین کے لیے یہ قانون ایک دھچکا ثابت ہوا۔طلاق کے اصولوں کے معاملے میں یہ قانون بالکل واضح تھا۔ہندوستان کے کچھ علاقوں میں طلاق اور دوبارہ شادی ایک آسان عمل تھا جو مقامی فیصلہ ساز اداروں کی نگرانی میں ہوا کرتا تھا۔راجستھان کے

بعض قبیلوں میں عورتیں دوسری شادی کرنے کے لیے آزاد تھیں بشرطیکہ اگلا شوہر سابق شوہر کو دلہن کی قیمت ادا کرے۔ جنوبی ہندوستان میں مارو ماکاٹایم نظام میں عدم مطابقت کی بنیاد پر طلاق دینے کی اجازت تھی۔ لیکن وضع کرنے والے قانون بناتے وقت طلاق کے دیسی نظام کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں ناکام رہے۔ 'Hindu Marriage Act-1955' نے درحقیقت طلاق کو مشکل بنادیا۔

ہندو جانشینی قانون 1956 نے جائیداد پر کنٹرول کے اہم پہلو سے نمٹا اور جائیداد پر کنٹرول کا تعین کرنے میں مساویانہ طریقہ اختیار کیا۔ ہندو جانشینی قانون 1956 جموں و کشمیر کے علاوہ تمام ریاستوں پر لاگو کیا گیا تھا۔ ہندوستان کی شمال مشرقی ریاستوں کی قبائلی برادریوں کو بھی اس قانون میں شامل نہیں کیا گیا تھا، جب کہ نمبودیری برہمنوں کے مارو ماکاٹایم اور الیاسنتان نظام کے تحت چلنے والی ازدواجی سہولیات کے لیے خصوصی انتظامات تھے۔ یہ قانون تقریباً بارہویں صدی عیسوی کے متاکشرا اور دیابھاگ قانونی اصولوں کو یکجا کرنے کی کوشش تھی۔ 1956 کے ہندو جانشینی قانون نے وراثت تقسیم کرنے میں بیٹوں اور بیٹیوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا۔ اگر کوئی ہندو مرد فوت ہو جائے، تو ان کی ساری جائیداد ان کے بیٹوں، بیٹیوں اور بیوہ ماں کے درمیان یکساں طور پر تقسیم ہونی چاہئے۔ اس صورت میں اگر اس مرد کا کوئی بیٹا فوت ہو چکا ہو، تو فوت شدہ بیٹے کا حصہ (جتنا ان کو زندہ ہونے کی حالت میں مل جاتا) ان کے بچوں اور بیوہ کو ملنا چاہئے۔ لہذا، اس قانون کے ذریعے تمام خواتین وارثوں کو مکمل ملکیت دے دی گئی۔ چونکہ مشترکہ خاندان کی جائیداد میں صرف مرد ہی شریک ہو سکتے ہیں، اس لیے جائیداد پر بیٹوں کا حق ہے جبکہ بیٹیوں کا کوئی حق نہیں۔ اس کے علاوہ، اگر باپ کی وفات ہو جاتی ہے، تو متوفی باپ کی مشترکہ خاندانی جائیداد کا حق بیٹوں کو جاتا ہے۔ ایسے میں بیٹیاں محروم رہتی ہیں۔ شادی شدہ بیٹیوں کو اب بھی آبائی گھر میں رہائش کا حق حاصل نہیں ہے۔ جب کہ غیر شادی شدہ بیٹیاں، طلاق یافتہ خواتین اور بیواؤں کو رہائش کے حقوق حاصل ہیں، لیکن انہیں جائیداد کی تقسیم کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے جس کا فائدہ ان کے ہم منصب مردوں کو حاصل ہے۔ اس طرح ہندو جانشینی قانون کی کئی دفعات صنفی تعصب پر مبنی تھی۔

'Hindu Adoption and Maintenance Act-1956' کے مطابق، کوئی بھی ہندو مرد ایک بیٹا یا بیٹی کو گود لے سکتا ہے بشرطیکہ اس کی بیوی زندہ ہو، اسے اپنی بیوی کی رضامندی حاصل ہو، اور ان کی بیوی نے ترکِ دنیا نہ کیا ہو۔ ایک ہندو عورت بھی کسی بچے کو گود لے سکتی ہے بشرطیکہ وہ (عورت) غیر شادی شدہ یا بیوہ ہو، یا ان کی شادی ٹوٹ چکی ہو، یا ان کے شوہر نے دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرلی ہو، یا ان کے شوہر نے اپنا مذہب تبدیل کر لیا ہو، یا ان کے شوہر کو ناقص دماغ قرار دیا گیا ہو۔ سیکشن 9 کے تحت، بچے کو گود لینے کے لیے والد اور والدہ کی رضامندی ضروری ہے۔ لیکن اگر والدین یا ان میں سے کوئی ایک فوت ہو گیا ہو، یا اگر والد یا والدہ نے دنیا سے کنارہ کشی اختیار کی ہو، یا اگر انہوں نے اپنا مذہب تبدیل کر لیا ہو تو ایسی حالت میں والدین کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔ 'Hindu Adoption and Maintenance Act-1956' کے مطابق، ایک عورت اپنی اور اپنے شوہر کی مشترکہ آمدنی کے ایک تہائی حصے کا دعویٰ کر سکتی ہے۔ چونکہ ہندوستانی سماج کا ایک بڑا حصہ غیر منظم اور زراعت پر مبنی ہے؛ اس لئے، شوہر کی آمدنی کو قائم کرنا مشکل ہے اور اس کے نتیجے میں عدالتی مقدمات برسوں تک گھسیٹے جاتے ہیں۔ ایک عورت عام طور پر قانونی چارہ جوئی میں زیادہ خرچ کر جاتی ہے جو اسے بالآخر حاصل ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ اس بات کی کوئی گارنٹی نہیں تھی کہ اس کا شوہر باقاعدہ ادائیگی کرے گا۔ اگر شوہر نے نان نفقہ ادا نہ کیا تو بیوی کو دوبارہ عدالت

سے رجوع کرنا پڑے گا۔ 'Hindu Adoption and Maintenance Act-1956' کے نفاذ سے جڑی ان مشکلات نے زیادہ تر خواتین کو اس قانون کی افادیت کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار کر دیا۔ زیادہ تر خواتین ضابطہ فوجداری کی دفعہ 125 کے تحت درخواست دینے کو ترجیح دیتے تھے جو کہ طلاق یافتہ بیوی کے لیے متعلقہ طریقہ کار نہیں تھا۔ ضابطہ فوجداری کی دفعہ 125 تمام بے سہارا خواتین، بچوں اور بوڑھے والدین کی حفاظت کے لیے موجود ہے۔ لیکن فوجداری کیس کے تحت خواتین کو زیادہ تیزی سے آسائش مل سکتی ہے۔ لہٰذا، جب عورتیں وقت اور پیسے کی بنیاد پر اس فوجداری قانون کو قبول کرتی ہیں، تو یہ 1956 کے قانون کی ناکامی کو واضح طور پر ظاہر کرتا ہے۔

'Hindu Minority and Guardianship Act-1956' کی منظوری تک شاستروں کے مطابق، سرپرستوں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی قدرتی سرپرست، والد کی طرف سے وصیت کے ذریعے مقرر کردہ سرپرست، اور 'Guardianship and Wards Act 1890' کے تحت مقرر کردہ سرپرست۔ پہلی دو اقسام ہندو شاستروں کے مطابق قائم کیے گئے تھے، جب کہ تیسرا قانونِ ہندوستان میں برطانوی تدوین کا نتیجہ تھا۔ 'Hindu Minority and Guardianship Act-1956' نے 'Guardians and Ward Act-1890' میں کئی ترمیم کی ہیں۔ لیکن اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ باپ ہی بچے کا فطری سرپرست ہوتا ہے۔ اگر باپ نے کسی ذمہ داری کو نظر انداز کیا یا اس سے گریز کیا تو عدالت بچوں کی نگرانی کے لئے ماں کے اختیار کو مقرر کر سکتی ہے۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ پانچ سال سے کم عمر کے بچے کی تحویل عام طور پر ماں کے پاس ہوگی۔ اس میں یہ بھی کہا گیا کہ ماں اپنے غیر جائز بچے کی جائز سرپرست ہوگی۔ اس نے باپ کو یہ اختیار دیا کہ وہ وصیتی سرپرست مقرر کر کے ماں کو سرپرستی سے خارج کر سکتا ہے۔ لیکن اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر باپ ایک وصیتی سرپرست کی تقرری کرتا ہے، تب بھی باپ کے انتقال کی صورت میں ماں (اگر ماں کام کرنے کی اہل ہو) کو قدرتی سرپرست بننے کا اختیار حاصل ہے۔ اس نے ماں کو بھی یہ حق دیا ہے کہ وہ بعض حالات میں وصیتی سرپرست مقرر کرے۔

12.15 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

درحقیقت، 1940 کی دہائی ہندوستانی تاریخ کا ایک اہم دور تھا۔ ملک کو ایک جدید قوم کے طور پر خود کو تبدیل کرنے کا بے مثال موقع حاصل ہوا تھا۔ ایک نئی قوم کی تعمیر کے لیے مختلف قسم کے معاشی، سیاسی، سماجی اور ثقافتی عوامل کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کرنا پڑتا ہے۔ حکومت ہند کو اشتراکیت اور سرمایہ داری نظام کے متعدد عناصر کی بنیاد پر ایک منصوبہ بند جمہوری ڈھانچہ قائم کرنا تھا۔ چونکہ معاشی اور سیاسی قوتوں نے ترقی پسند معیشت کے ابھرنے میں اپنا کردار ادا کیا؛ اس لئے، ثقافتی ماحول کو بھی ابھرتی ہوئی قوم کی امنگوں کے ساتھ ہم آہنگی قائم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ہندو کوڈ بل نے ایک متحد قانونی فریم ورک تیار کرنے کی کوشش کی جو ہندو برادری کو مساوات اور انصاف، اور خواتین کو آزادانہ طور پر کام کرنے کا ماحول فراہم کرے۔ ہندو کوڈ بل نے ہندوؤں کے اندر پسماندہ ذاتوں کے ساتھ امتیازی سلوک کو دور کرنے کی بھی کوشش کی۔

ہندوستان کے مذہبی گروہوں کے قوانین معاشرے کی جدیدیت اور سیکولرائزیشن کے عمل کا مرکزی نقطہ بن گیا۔اس معاملے میں ہندو کوڈ بل ایک ابتدائی کوشش تھی، جس نے قوم کو 1940 اور 1950 کی دہائیوں میں ہندو پرسنل لاء سے متعلق بحث کرنے پر اکسایا۔اس بحث کے ذریعے عصری اور سماجی ماحول میں فرسودہ طریقوں کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہوئے اور ایک یکساں اصول وضع کرنے کی کوشش کی گئی۔اس کے بعد یہ یکساں اصول یا ہندو کوڈ بل کو ہندوستان کے طول و عرض میں تمام ہندوؤں پر نافذ کیا گیا۔الغرض، ہندو کوڈ بل کو ایک انقلابی قانون ساز قدم کے طور پر شمار کیا جاتا ہے۔ہندو کوڈ بل کے ارد گرد ہونے والی بحثیں معاصر ہندوستان میں بھی گونجتی رہتی ہیں، جو روایت اور جدیدیت، مذہبی شناخت اور سیکولر حکمرانی، اور انفرادی حقوق اور کمیونٹی کے مفادات کے درمیان جاری تناؤ کی عکاسی کرتی ہیں۔

12.16 کلیدی الفاظ (Key Words)

متاکشر	:	اعلیٰ ذاتوں کے لیے شہری قانون۔اس نظام میں بیٹا باپ کی زندگی کے دوران جائیداد پر حق کا دعویٰ کر سکتا تھا۔اس کے علاوہ، یہ قانون شوہر کی جائیداد میں بیوہ کے حصے کا انکار کرتا ہے۔
دیابھاگ	:	نچلی ذاتوں کے لیے شہری قانون۔دیابھاگ نظام میں، باپ کی وفات کے بعد ہی بیٹا جائیداد کے حق کا دعویٰ کر سکتا ہے۔اس کے علاوہ، یہ قانون شوہر کی جائیداد میں بیوہ کو حصہ لینے کی اجازت دیتا ہے۔
استری دان	:	اپنی شادی میں استری دان ایک ہندو عورت کو اپنے خاندان اور رشتہ داروں سے تحفے کے طور پر ملتے ہیں۔
سگوترا شادی	:	سگوترا شادی سے مراد ایک ہی گوترا سے تعلق رکھنے والے افراد کے درمیان شادی ہے۔
گوتر	:	ہندو معاشرے میں نسب یا قبیلے کو گوتر کہتے ہیں۔
پتی ورتا دھرم	:	یہ ایک اصطلاح ہے جو ہندو مت میں بیوی اپنے شوہر کے تئیں ازدواجی وفاداری اور فرض شناسی کے لیے استعمال کرتی ہے۔

12.17 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

12.17.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. ‘Hindu Law of Inheritance Act’ کب پاس ہوا؟
2. کثیر ازدواجی نظام کسے کہتے ہیں؟
3. آزاد ہندوستان میں پہلے عام انتخابات کب منعقد ہوئے؟
4. ‘Hindu Women’s Rights to Property Act’ کب پاس ہوا؟
5. آل انڈیا ویمنز کانفرنس کی بنیاد کس نے ڈالی؟
6. ’منواسمرتی‘ کس نے لکھی ہے؟

7. *History of Dharmashastra* کس نے لکھی ہے؟
8. ہندو لا کمیٹی کب قائم ہوئی؟
9. بھارتیہ جن سنگھ کس نے قائم کیا؟
10. رام راجیہ پریشد کی بنیاد کس نے ڈالی؟

12.17.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. ہندو کوڈ بل میں بی۔آر۔امبیڈکر کے کردار پر روشنی ڈالئے۔
2. ہندو کوڈ بل کے ارتقاء پر ایک مضمون تحریر کیجئے۔
3. Hindu Women's Rights to Property Act 1937 پر ایک مختصر نوٹ لکھئے۔
4. اٹھارویں اور انیسوی صدی میں ہندو قانون کی صورتحال کا تنقیدی جائزہ لیجئے۔
5. آل انڈیا ویمنز کانفرنس پر ایک نوٹ قلمبند کیجئے۔

12.17.3 تفصیلی جواب طلب سوالات (Long Answer Type Questions)

1. ہندو لا کمیٹی 1947 کی تجاویز پر تفصیلی مضمون لکھئے۔
2. ہندو معاشرے میں خواتین کی حیثیت اور حقوق کے سلسلے میں ہندو کوڈ بل ہندوستان کی قانونی اور سماجی تاریخ میں ایک اہم پیشرفت ہے۔بحث کیجئے۔
3. ہندو کوڈ بل نے عوامی حلقوں میں بڑے پیمانے پر مخالفت اور بحث کو جنم دیا۔ وضاحت کیجئے۔

12.18 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Agnes, Flavia, *Law and Gender Inequality*: *The Politics of Women's Rights in India*, Oxford University Press, New Delhi, 2012 (first pub. in 1999).
2. Chaudhuri, Maitrayee, *The Indian Women's Movement*: *Reform and Revival*, Palm Leaf Publications, New Delhi, 2011.
3. Chetan, Achyut, *Founding Mothers of the Indian Republic*: *Gender Politics of the Framing of the Constitution*, Cambridge University Press, New Delhi, 2022.
4. Colebrooke, Henry Thomas., *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, William and Norgate, London, 1858.
5. Cormack, Margaret., *The Hindu Woman*, Indian Press, London, 1961.
6. Derrett, John Duncan Martin., *Introduction to Modern Hindu Law*, Oxford University Press, 1963.
7. Devenish, Annie, *Debating Women's Citizenship in India 1930–1960*, Bloomsbury, New Delhi, 2019.

8. Forbes, Geraldine., *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.
9. Gandhi, M.K., *Women and Social Injustice*, Navjeevan Publishing House, Ahmedabad, 1947.
10. Khairmode, Changdev Bhavanrao, *Dr Ambedkar anti Hindu Code Bill*, Sugawa Prakashan, Pune, 1999.
11. Panikkar, K.N., *Culture and Consciousness in Modern India*, People's Publishing House, New Delhi, 1990.
12. Parashar, Archana, *Women and Family Law Reform in India*, Sage Publishers, New Delhi, 1992.
13. Sinha, Chitra., *Debating Patriarchy*: *The Hindu Code Bill Controversy in India (1941–1956)*, Oxford University Press, New Delhi, 2012.

اکائی 13۔ رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت حسین

(Rassundari Devi, and Rokeya Sakhawat Hossain)

اکائی کے اجزا

13.0	تمہید
13.1	مقاصد
13.2	رسندری دیوی
13.3	رسندری دیوی کی تعلیم
13.4	رسندری دیوی کی خود نوشت
13.5	اشرف النساء
13.6	رقیہ سخاوت حسین
13.7	ادبی سر گرمیاں
13.8	تعلیم نسواں
13.9	انجمن خواتین اسلام
13.10	خلاصہ
13.11	اکتسابی نتائج
13.12	کلیدی الفاظ
13.13	نمونہ امتحانی سوالات
13.14	تجویز کردہ اکتسابی مواد

13.0 تمہید (Introduction)

اس میں کوئی شک نہیں کہ عورتوں کی اصلاح کے لیے مرد مصلحین کی خدمات نا قابل فراموش ہیں۔ شروعات مین اکثر مورخین کا یہ ماننا تھا کہ نو آبادیاتی ہندوستان میں عورتوں کی اصلاح کے لیے ریاست اور مرد اصلاح کاورں نے پہل کی۔ لیکن، حالیہ تحقیق میں یہ بات سامنے آگئی ہے کہ عورتوں نے بھی اپنی اصلاحی مہم میں مردوں کا ساتھ دیکر اپنے حقوق کے لیے کوششیں کیں، اگرچہ ان عورتوں کی تعداد بہت کم تھی۔ سماج میں اصلاح کی غرض سے مرد مصلحین نے اپنی ذاتی کوششوں کے علاوہ پرنٹنگ ٹکنالوجی (Printing Technology) کا سہارا لیا۔ نیز، انہوں نے رسالوں، اخباروں، کتابوں اور افسانوی ادب کے ذریعے اس مشن کو آگے بڑھایا۔ اسی طرح عورتوں نے بھی ابتدا میں قلم کے ذریعے ہی اپنے احساسات اور جذبات کو بیان کیا۔ ایسا کرنے کے لیے عورتوں کو بہت ساری دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک۔ پردے کی سختی کی وجہ سے مردوں نے خواتین کی تعلیم کو ناجائز قرار دیا۔ انہی سختیون کی بدولت اکثر خواتین تعلیم سے محروم رہیں۔ دوسرا۔ سماج میں یہ تصور کیا جاتا تھا کہ عورتوں کا ذہن مردوں سے کند ہوتا ہے۔ لہذا ان کو مردوں کے برابر تعلیم دینا ان کی ذہنی قوت کے منافی ہے۔ اتنی سختیوں کے باوجود بھی، عورتوں نے خود اپنی ذاتی کوششوں سے گھر کے اندر ہی تعلیم حاصل کیں، اور ساتھ ہی قلم کے ذریعہ اپنے حق تعلیم کے لیے پدری سماج کی سخت مخالفت کیں۔ ابتدا میں ایسی عورتوں نے اپنی شناخت کو پوشیدہ رکھ کر بغیر نام کے یا کسی آدمی کے فرضی نام سے اصلاحی تحریریں لکھیں۔ برطانوی خواتین کی تحریروں کا تجزیہ کرتے ہوئے Elaine Showalter نے دعوائ کیا ہے کہ ابتدائی تانیثی مغربی ادب میں خواتین نے اپنی شناخت کو مخفی رکھتے ہوئے مردوں کی فکری بالادستی کو براہ راست چیلنج کیا۔ اسی طرح اگر ہم جنوبی ایشیا میں اصلاحی ادب کی بات کریں تو یہاں بھی خواتین نے ابتدا میں اسی طریقے پر عمل کیا۔ یہ روایت مسلم سماج کی عورتوں میں بہ کثرت عام تھی۔ اسی پس منظر میں ہم بنگال کی خواتین بالخصوص رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت کی تحریروں کا جائزہ لیں گے، اور یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ سماجی رکاوٹوں کے باوجود بھی ان عورتوں نے کس طرح علمی میدان میں قدم رکھ کر اپنی اور دیگر خواتین کے احساسات کی عکاسی کرتے ہوئے اصلاحی تحریک میں ایک اہم رول ادا کیا۔

13.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- خواتین کی خودشناسی اور عکاسی کے لیے خواتین کی تحریروں کے بارے میں جان جائیں گے۔
- نو آبادیاتی بنگال کی رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت حسین کی تحریروں کا جائزہ لیں گے۔
- یہ بھی جان جائیں گے کہ پدری سماج کی سختیوں کے باوجود بھی انہوں نے علمی حصول کے لیے کیسے جدوجہد کی۔
- خواتین کے حقوق کے لیے رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت حسین کے تحریروں اور ذاتی کاوشوں کی جانکاری حاصل کریں گے۔
- مردوں کی تحریروں سے خواتین سے متعلق مردوں کے نقطہ نظر کو سمجھ سکیں گے۔

13.2 رسندری دیوی (Rassundari Devi, 1809–1899)

مشہور تاریخ داں تانیکا سرکار (Tanika Sarkar) کے مطابق رسندری دیوی بنگال کے پبنا ضلع کے پوتاجیا گاؤں میں 1809 کے آس پاس ایک متوسط بنگالی ہندو زمیندار خاندان میں پیدا ہوئی۔ چار سال کی عمر میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا، جس کے بعد ان کی پرورش ان کی ماں نے اکیلے کی۔ بارہ سال کی عمر میں رسندری دیوی کی شادی سیتاناتھ رے نامی شخص سے ہوئی، اور یکے بعد دیگرے بارہ اولاد پیدا ہوئے، جن میں سے سات کی وفات ہو گئی۔ 59 سال کی عمر میں رسندری دیوی بیوہ ہو گئی۔ اپنے شوہر کے انتقال کے فوراً بعد رسندری دیوی نے اپنی خودنوشت "امار جیون" (میری زندگی) لکھنا شروع کیا۔ یہ خودنوشت 1897 میں شائع ہوئی، اور اس وقت ان کی عمر 88 سال تھی۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حصول تعلیم کے لیے انہوں نے نہ کسی اسکول میں داخلہ لیا، اور نہ ہی ان کے گھر والوں نے گھر میں ان کی تعلیم کا کوئی انتظام کیا تھا۔ اس کے باوجود بھی رشندری دیوی نے گھر میں ہی خفیہ طور پر پڑھنا لکھنا سیکھ لیا اور بعد میں اپنے تجربات کو اپنی سوانح عمری میں قلمبند کیا۔ تنیکا سرکار کے مطابق یہ بنگالی زبان میں ایک خاتون کے ذریعے لکھی گئی پہلی خودنوشت ہے اور بنگالی ادب میں غالباً پہلی مکمل سوانح عمری بھی ہے۔ یوں رسندری دیوی کو بنگالی زبان کی ابتدائی اہم نثر نگار خاتون ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

13.3 رسندری دیوی کی تعلیم (Rassundari Devi's Education)

رسندری دیوی کی پیدائش ایسے عہد میں ہوئی جب ہندوستان میں سماجی اصلاحات کی فکر نے بالائی طبقے یا ذات کی خواتین کی زندگیوں تک بمشکل رسائی حاصل کی تھی۔ خواتین کو تعلیم دینا ایک ناقابل تصور امر تھا، اور تعلیم یافتہ عورت کو ایک فاحشہ کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ لیکن رسندری دیوی نے پوری زندگی کے لئے ناخواندہ رہنے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے بذات خود پڑھنا لکھنا سیکھا اور اپنی ایک منفرد شناخت بنائی۔ نو آبادیاتی ہندوستان میں بہت سی ایسے قلم کار خواتین تھیں جنہوں نے اپنے گھر والوں میں خفیہ طور پر پڑھنا لکھنا سیکھ لیا تھا۔ ان ہی خواتین میں رسندری دیوی اور اشرف النساء (1840–1903) قابل ذکر ہیں۔ رسندری دیوی اپنی سوانح عمری میں نہ صرف اس بات کا تذکرہ کرتی ہے کہ کس طرح انہوں نے حصول تعلیم کے لیے جدوجہد کی، بلکہ وہ اس وقت کے پدرانہ سماجی حالات کا بھی ذکر کرتی ہے۔ رسندری دیوی کا کہنا ہے کہ وہ کبھی بھی اسکول نہیں جا سکی کیوں کہ بدقسمتی سے اس وقت سماج میں یہ تصور کیا جاتا تھا کہ اگر خواتین تعلیم حاصل کریں تو یقیناً شادی کے بعد وہ بیوہ ہو جائیں گی، اور اپنے خاوند کی موت کا ذمہ دار بنیں گی۔ اس کے علاوہ، مسلم سماج میں بھی عصری علوم حاصل کرنے کے لئے خواتین پر سخت ممانعت تھی۔ رسندری دیوی نے کبھی رسمی تعلیم حاصل نہیں کی۔ لڑکیوں کو تعلیم دینا ان کے زمانے میں ایک توہین آمیز فعل سمجھا جاتا تھا۔ تاہم، بچپن میں وہ نو عمر لڑکوں کے ساتھ اپنے گھر کے باہر بیٹھتی تھی جہاں ایک مشنری عورت لڑکوں کو تعلیم دینے آتی تھی۔ وہ استانی کے لکھے ہوئے حروف تہجی کو لڑکوں کو اعادہ کرتے سنتی اور سیکھنے کی کوشش کرتی تھی۔ بچپن میں رسندری دیوی پورا دن اس اسکول کے صحن میں باقی بچوں کے ساتھ گزارا کرتی تھی۔ وہ خوش قسمت تھی کہ دوسری لڑکیوں کی طرح ان کو گھر کے اندر نہیں رہنا پڑتا تھا۔ یہیں لڑکے مشنری عورت سے سیکھے ہوئے حروف کو نرم زمین پر لکھا کرتے اور پھر وہ انہیں اونچی آواز میں پڑھتے تھے۔ چونکہ رسندری دیوی کا ان بچوں

کے ساتھ دوستانہ تعلق تھا، اسی لئے ان کو بھی بہت سارے حروف یاد ہو گئے۔ رسندری دیوی کہتی ہے کہ ان دنوں فارسی زبان کو سیکھنے کا ریت رواج تھا اور میں نے بھی اس زبان کے کچھ الفاظ کسی کو معلوم ہوئے بغیر سیکھ لیے۔ مگر بدقسمتی سے یہ اسکول بہت جلد کسی وجہ سے نذر آتش ہوا، جس سے ان کے پاس خواندگی کی تھوڑی سی رسائی بھی ختم ہو گئی۔

چودہ سال کی عمر میں شادی ہونے کے بعد رسندری دیوی کے پاس پورے گھر کی ذمہ داری سنبھالنے کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کیوں کہ ان کی ساس آنکھوں کی بینائی کھو چکی تھی، اور عام طور پر دربستر رہا کرتی تھی۔ انہیں گھر کی صفائی سے لے کر کھانا پکانے تک کے تمام کام کرنے پڑتے تھے، اور مہمانوں اور گھر کے سبھی افراد کا خیال رکھنا پڑتا تھا۔ ان کا خاندان بہت بڑا تھا۔ ان کے گھر میں کئی نوکر تھے، لیکن انہیں گھر کے اندرونی احاطے میں داخل ہونے کی اجازت نہیں تھی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں ماں بننے کے بعد ان پر کام کا بوجھ بڑھ گیا۔ وہ 12 بچوں کی ماں بنی جن میں سے 7 کی جلد ہی وفات ہو گئی۔ راشندری اپنے گھریلو فرائض انجام دیتی رہی، لیکن ان کی ایک عجیب خواہش (تعلیم کی خواہش) تھی، جس کے بارے میں وہ جانتی تھی کہ وہ ان کے لیے حرام ہے۔ اس کے باوجود بھی وہ ہمیشہ اپنی خواہش کی تکمیل کے لئے پریشان رہتی تھی۔ رسندری دیوی کو تعلیم حاصل کرنے کا شوق پہلے سے ہی تھا۔ لیکن وہ اس معاملے میں اس وقت سنجیدہ ہو گئی، جب انہوں نے فرائیڈیائی انداز (Freudian Manner) میں ایک خواب دیکھا جس میں وہ اپنے گھر میں ایک ہندو مذہبی مخطوطہ چیتنیہ بھگوت (Chaitanya Bhagavat) کا مطالعہ کر رہی تھی۔ رسندری دیوی نے اس خواب کو دیکھنے کے بعد اس کا یہ مطلب نکالا کہ شاید ایشور بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ پڑھ لکھ سکیں۔

اس خواب کے بعد ہی رسندری دیوی نے حصول تعلیم کی کوشش شروع کر دی۔ انہوں نے مشق کے لیے باورچی خانہ (کچن) کا انتخاب کیا۔ ایک دن ان کے شوہر نے باہر جانے سے پہلے چیتنیہ بھگوت کی کتاب کو باورچی خانے میں چھوڑ دیا۔ رسندری نے ہمت باندھی اور کتاب سے ایک ورق نکالا اور اپنے رسوئی گھر میں اس کا چھپ کر نقل کرنے لگی۔ رسندری دیوی اپنے بیٹے کے تاڑ کے کچھ پتے چھپا دیتی تھی، جو وہ لکھائی کی مشق کے لیے استعمال کرتی تھی۔ جب وہ کسی کے آنے کی آہٹ سن لیتی تھی، تو تاڑ کے پتے اور ورق کسی مٹکے کے پیچھے پرت تلے چھپا دیتی تھی۔ رسندری دیوی اپنی خود نوشت میں کہتی ہے کہ ایک طرف ان کو پڑھنے کا شوق پیدا ہو گیا تھا اور دوسری طرف وہ یہ بھی سوچنے لگی کہ کیا شریف گھر کی عورتیں بھی پڑھتی لکھتی ہیں؟ پڑھی لکھی عورتوں کو سماج میں غلط سمجھا جاتا تھا، اور اگر کسی لڑکی یا عورت کے ہاتھ میں کاغذ کا ٹکڑا دیکھا جاتا تو یہ آفت کے مانند تصور کیا جاتا تھا۔ رسندری دیوی کہتی ہے کہ اسی وجہ سے وہ کسی کاغذ کے ٹکڑے پر نظر ڈالنے سے بھی ڈرتی تھی لیکن پڑھنے لکھنے کے شوق نے ان کے خوف کو بالکل ختم کر دیا۔ وہ یہ سب کچھ ایسے وقت میں کر رہی تھی جب خواتین کو گھروں میں چوروں کی طرح قید کر کے رکھا جاتا تھا اور پڑھنا لکھنا جرم کرنے کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ انہیں مخطوطہ پڑھنے میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ اس میں موجود خطوط بے حد مشکل تھے۔ مسلسل محنت اور مصمم عزم کے ساتھ رسندری دیوی نے چھبیس سال کی عمر تک سخت مشکلات کا سامنا کرتے ہوئے پڑھنا سیکھ لیا۔ ابتدا میں وہ صرف پڑھنے تک ہی محدود رہی اور لکھنے کے بارے میں زیادہ سنجیدگی کے ساتھ غور نہیں کر سکی۔ سب سے پہلے اس نے پڑھنے کے راز کو اپنی نوکرانیوں، گاؤں کی کچھ عورتوں اور اپنی بیوہ بھابی کے سامنے افشا کر دیا۔

بہر حال لکھائی نہ آنے کی وجہ سے انہیں شدید تکلیف کا احساس ہوا، جس کی وجہ سے ان کی ناامیدی اور زیادہ بڑھنے لگی۔ خوش قسمتی سے ان کا بیٹا ان کے لکھنے کا سبب بن گیا۔ حصول تعلیم کے لئے ان کے بیٹے کا داخلہ کلکتہ کے ایک بورڈنگ اسکول میں کیا گیا تھا۔ ایک دن ان کے بیٹے نے اپنی ماں سے ناراضگی ظاہر کی کہ وہ ان کے لکھے ہوئے خطوط کا جواب کیوں نہیں دیتی ہیں؟ رسندری دیوی نے اپنی بے بسی کا اظہار کیا اور اعتراف کیا کہ وہ صرف پڑھ سکتی ہے، لکھ نہیں سکتی۔ ایک دن بورڈنگ اسکول جانے سے پہلے بیٹے نے اپنی ماں سے یہ وعدہ لیا کہ یاد آنے کی صورت میں وہ ان کو خطوط کا جواب ضرور لکھتی رہے گی۔ اس حالت میں ان کے بیٹے نے گھر سے نکلنے سے پہلے اپنی ماں کے لیے کچھ سیاہی، کاغذ اور قلم چھوڑا تا کہ ان کی ماں لکھنے کی مشق شروع کر سکے۔ اسی دوران کچھ وقت کے لئے رسندری دیوی اپنے شوہر کے علاج کے لئے کرشنا نگر (کلکتہ) چلی گئی۔ وہاں اپنے گھر کے زیادہ تر کاموں سے فارغ ہو کر انہوں نے فارغ وقت کو اپنی تحریری صلاحیتوں کو بہتر بنانے میں استعمال کیا۔ انہوں نے فارغ اوقات میں خوب لکھنا شروع کر دیا، اور آخر کار اپنی اس کمی پر قابو پانے میں کامیاب ہو گئی۔ رسندری دیوی کی سوانح عمری تعلیم نسواں کے خلاف مشکلات کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ وہ کہتی ہے کہ کیا یہ افسوس کی بات نہیں تھی کہ صرف ایک عورت ہونے کی وجہ سے مجھے گھر کی چہار دیواری کے اندر چوروں کی طرح پڑھنا لکھنا سیکھنے کے لئے اتنی ذلتوں اور مشکلات سے گزرنا پڑا، اور خواتین کا پڑھنے کی خاطر کوشش کرنا ایک جرم سمجھا جاتا تھا۔ رسندری دیوی عورتوں کے تئیں سماج میں بدلتے رجحان کو بھی اپنی تحریر میں یوں بیان کرتی ہے کہ "آج کی خواتین کو اتنی آزادی سے لطف اندوز ہوتے دیکھ کر بہت خوشی ہوتی ہے۔ آج کل لڑکیوں کے والدین ان کی تعلیم کا بہت خیال رکھتے ہیں۔ لیکن ہمیں اس کے لیے بہت جدوجہد کرنی پڑی۔"

13.4 رسندری دیوی کی خودنوشت (The Autobiography of Rassundari Devi)

خالص بنگلہ زبان میں لکھی گئی امار جیون (میری زندگی) انیسویں صدی کی ایک ایسی خاتون کی کہانی ہے جس نے اپنی ذاتی کوششوں سے علمی حصول کی خاطر کافی جدوجہد کی۔ اس خودنوشت میں دیہی بنگال کے بدلتے ہوئے سماج کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ رسندری دیوی کی زندگی کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے کے لئے سب سے مستند ذریعہ ان کی اپنی سوانح عمری ہے جس میں انہوں نے اپنی زندگی کے تمام اہم واقعات درج کیے ہیں۔ رسندری دیوی نے اپنی زندگی کی کہانی کو دو طرح سے بیان کیا ہے۔ ایک طرف وہ لکھتی ہیں کہ خدا کی مہربانی اور اس کے فضل نے ان کے لیے خواندگی کا حصول ممکن بنایا ہے۔ دوسری طرف وہ یہ بھی کہتی ہے کہ کس طرح انہوں نے اپنے خاندانی ناپسندیدگی اور سماجی غلط تصورات اور تبصرے کے خوف کے باوجود پڑھنا لکھنا سیکھ کر اپنی زندگی کے فیصلے خود کیے۔

ان کی خودنوشت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ واقعی ایک مثالی عورت تھی جس نے گھر کی ذمہ داریوں کو بخوبی سنبھالا اور اپنے تعلیمی شوق کو بھی پورا کیا۔ بچپن میں ہی ان کی والدہ نے ان کے دل میں مذہبی فکر کا بیج بویا جو بعد میں ان کے پڑھنے اور لکھنے کا سبب بنا۔ بچپن میں ہی رسندری دیوی کے والد صاحب گزر گئے تھے۔ وہ اپنی خودنوشت میں ذکر کرتی ہے کہ ایک دن کسی نے ان کے چچا سے پوچھا کہ وہ کن کی بیٹی ہے؟ تو چچا نے جواب میں رسندری کے والد صاحب کا نام بتایا۔ یہ جواب سن کر وہ حیران ہو گئی کیوں کہ ان کو لگتا تھا کہ جب ان کی پرورش

صرف ان کی ماں کر رہی ہے تو ان کی شناخت کو ان کے والد کے ساتھ کیوں جوڑا جا رہا ہے ؟ رسندری دیوی کی شادی بارہ سال کی عمر میں ہو گئی تھی۔ اس زمانے میں شادیاں صغر سنی میں ہی ہوا کرتی تھیں۔ رسندری دیوی اپنی شادی سے متعلق ذکر کرتی ہیں کہ رخصتی کے دن وہ بہت گھبرائی ہوئی تھی، پورا جسم بے قابو ہو کر کانپ رہا تھا اور وہ بے آواز بنی ہوئی تھی۔ وہ کہتی ہے کہ میرے آنسو میری زبان بن گئی تھی۔ مجھے اپنی ماں کی باہوں سے جدا کرنے کے لئے لوگوں کو بہت کوشش کرنی پڑی، اور میں اس وقت اس قدر شدید غم زدہ تھی کہ وہ یاد اب بھی مجھے درد سے دو چار کر دیتی ہے۔ کیا یہ کوئی المیہ نہیں ہے کہ کسی کو اپنی ماں اور اپنے عزیز و اقارب کو چھوڑ کر عمر بھر کی غلامی کی زندگی گزارنے کے لیے گھر سے باہر جانا پڑے ؟ رسندری دیوی اپنے آپ کو ان پرندوں سے تشبیہ دیتی ہے جن کو پنجرے میں قید کر کے کچھ لوگوں کو سکون دلایا جاتا ہے، لیکن ان پرندوں کو غلامی کی زندگی گزارنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ رسندری دیوی کی شادی بارہ سال کی عمر میں ستیاناتھ نامی شخص سے ہوئی جو فرید پور کے راج باڑی میں ایک اچھے زمیندار گھرانے سے تعلق رکھتا تھا۔ ان کی شادی ایسے دور دراز گاؤں میں کر دی گئی جہاں لوگ کافی مشفق و مہربان تھے جیسا کہ انہوں نے اپنی سوانح عمری میں ذکر کیا ہے۔ اس کے باوجود، وہ اپنی ماں کی جدائی کا غم برداشت نہیں کر پا رہی تھی جس کی وجہ سے وہ ہر وقت روتی رہتی تھی۔ رسندری دیوی اپنے بچپن کی شادی اور اپنی ماں سے جدائی کی اذیت کو اس طرح بیان کرتی ہے کہ "اگر مجھ سے اپنی ذہنی کیفیت بیان کرنے کو کہا جائے تو میں کہوں گی کہ یہ بالکل ایسا ہی تھا جیسا کہ قربانی کے بکرے کو قربان گاہ پر گھسیٹا جا رہا ہو، وہی مایوس کن صورت حال، وہی اذیت اور وہی چیخیں۔" وہ مزید کہتی ہے کہ لوگ پرندوں کو اپنی تفریح اور دل جوئی کے لیے پنجروں میں رکھتے ہیں، بالکل ویسے ہی میں بھی پنجرے میں مقید ایک پرندے کی طرح تھی اور مجھے اس بات کا احساس تھا کہ مجھے بھی عمر بھر اسی پنجرے میں مقید رہنا ہو گا، اور میں کبھی آزاد نہیں ہو پاؤں گی۔"

رسندری نے اپنی خود نوشت میں خوب جذباتی انداز میں اپنی ماں کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میری ایک بہت پیار کرنے والی ماں تھی لیکن مجھے کبھی بھی ان کی دیکھ بھال کرنے کا موقع نہیں ملا جس کا مجھے ہمیشہ بڑا دکھ ہوتا ہے۔ میری ماں نے میرے لیے بہت تکلیفیں برداشت کیے ہیں، لیکن میں ان کے کسی کام نہیں آسکی اور ان کے لیے کچھ نہیں کر سکی۔ شادی کے بعد میری ماں مجھے ہمیشہ یاد کرتی تھی، اور مجھ سے ملنے کے لئے بھی بہت کوشش کرتی تھی۔ لیکن میں ان سے مل نہیں پائی کیونکہ میں شادی کے بندھن میں گرفتار ہو چکی تھی۔ گھر کے کام کاج کی وجہ سے مجھے اپنی ماں سے کبھی ملنے کی اجازت نہیں ملی۔ میں اس قیدی کی طرح تھی جسے کچھ وقت کے لئے رہا تو کیا جاتا ہے مگر اس کو فوراً جیل میں واپس آنا پڑتا ہے۔ رسندری دیوی کو اس بات کا گہرا دکھ تھا کہ جب ان کی ماں اپنی آخری سانسیں گن رہی تھی، تو وہ اس وقت بھی ان کی دیکھ بھال اور خدمت نہ کر سکی۔ مزید وہ کہتی ہے کہ میں ایک ایسی گناہ گار بیٹی ہوں، جس نے آخری لمحات میں بھی اپنی ماں کو دکھ پہنچایا حالانکہ میں نے آخری وقت میں بھی ان کی عیادت و زیارت کرنے کی بہت کوششیں کی لیکن میں ناکام رہی جس کے لیے میں بہت پشیمان ہوں۔ میں اوپر والے سے فریاد کرتی ہوں کہ آخر کار انہوں نے مجھے عورت کیوں بنایا ہے۔

رسندری دیوی نے پڑھنا لکھنا اس وقت سیکھ لیا جب یہ تصور کیا جاتا تھا کہ سماج میں تعلیم یافتہ خواتین کو خدا کی طرف سے بیوہ ہونے کی سزا ملتی ہے۔ سماج کے اس غلط تصور و تبصرے کے باوجود، رسندری دیوی نے نہ صرف پڑھنا سیکھا بلکہ انہوں نے اپنی روزمرہ زندگی کے

واقعات اور تفصیلات کو ایک کتاب میں قلم بند کیا اور اسے شائع بھی کروایا۔ اسے اپنی سوانح عمری کو شائع کرنے کی جرات حاصل ہو چکی تھی۔ ایسا کر کے وہ عوامی حلقے (public domain) میں داخل ہو گئی، جو کہ اعلیٰ طبقے کی ہندو خواتین کے لیے سخت ممنوع تھا۔ ایک شائع شدہ تحریر اب ذاتی حلقے (personal domain) سے عوامی حلقے میں داخل ہوئی، جہاں ان کی تفصیلات تمام لوگوں لیے دستیاب ہو گئی۔ اس طرح، پدری سوچ کے خلاف رسندری دیوی نے لکھنا، پڑھنا اور پرنٹ میں اپنی زندگی کا انکشاف کرنا شروع کیا، جو رسندری دیوی جیسی اعلیٰ طبقے کی ہندو خواتین کے لیے سخت ممنوع تھا۔

رسندری دیوی کے بعد آنے والے بہت سے بنگالی مرد مصنفین اور شعراء نے خاتون خانہ کی عظمت کے اعتراف میں اسے 'گرہ لکشمی' یا گھریلو دیوی کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ پدرانہ نظام نے ہمیشہ گرہ لکشمی کی شخصیت کو ایک مثالی عورت کے طور پر پیش کیا ہے جس کی خوشی اس کے شوہر (آقا) اور بچوں کی خوشی میں مضمر ہے۔ لیکن رسندری دیوی نے اپنی تحریر میں گرہستی کی زندگی کو رومانوی انداز میں دکھانے کے بجائے اس کی سختیوں کو بیان کر کے اسے بے نقاب کیا اور میناکشی ملہوترا (Meenakshi Malhotra) کے الفاظ میں اسے "ڈی کنسٹرکٹ" (deconstruct) کیا۔ اس نقطہ نظر سے رسندری دیوی کی تحریر مردوں کی تحریروں سے مختلف تھی۔ رسندری دیوی نے حمل اور ولادت کے تجربات کو بنا کسی تکلف کے تفصیل سے بیان کیا ہے، جب کہ یہ باتیں خواتین سے متعلق ممنوع موضوعات سمجھے جاتے تھے۔ اس کے باوجود حمل کے بارے میں لکھنا اور اسے شائع کر کے عوام تک پہنچانا یقیناً ایک بہت ہی دلیرانہ قدم تھا۔ رسندری دیوی کی کہانی ایک تحریک ہے جو تعلیم اور آزادی کا حق حاصل کرنے کے لیے عورتوں کی راہ میں درپیش رکاوٹوں اور سخت مشکلات کا مقابلہ کرنے والی قوت ارادی اور مصمم عزم کا ثبوت ہے۔

13.5 اشرف النساء (Ashraf-un-Nissa, 1840–1903)

اپنی ہم عصر رسندری دیوی کی طرح اشرف النساء بھی ایک متوسط اشرف طبقے سے وابستہ تھی۔ وہ 8 سال کی عمر میں اپنی والدہ کے سایے سے محروم ہو گئی۔ اشرف النساء کہتی ہے کہ اگرچہ ان کے خاندان میں خواتین کی ابتدائی تعلیم کا رواج عام تھا لیکن لکھنا ان کے گھر میں بھی مکمل طور پر ممنوع تھا۔ ان کے والد اور چچا دونوں ہی خواتین کے لکھنے کے سخت مخالف تھے۔ عام طور پر متوسط طبقے کے مسلم خاندانوں میں لڑکیوں کو اپنے بنیادی مذہبی فرائض کی ادائیگی کے لیے صرف ابتدائی قرآن اور اردو پڑھنے کی اجازت تھی۔ پردے کی وجہ سے خواتین کے لیے لکھنا سختی سے منع تھا۔ ان کے دادا نے 10 روپے ماہانہ تنخواہ کے حساب سے ایک استانی کو مقرر کیا، تاکہ وہ ان کے گھر کی بچیوں کو پڑھنا سکھا دیں۔ ان کی استانی پٹھان ہونے کی وجہ سے اردو نہیں جانتی تھی۔ درس قرآن کے علاوہ، استانی لڑکیوں کو بنیادی سلائی کا کام بھی سکھا رہی تھی۔ اپنی استانی کو یاد کرتے ہوئے اشرف النسا کہتی ہے کہ ان کی پہلی شادی 11 سال کی عمر میں ہوئی تھی۔ 15 سال کی عمر میں بیوہ ہو گئی، اور پھر 27 سال کی عمر میں انہوں نے سید سے دوبارہ شادی کر لی۔ جب اشرف النساء کے دادا کو اس بات کا علم ہوا کہ بیوہ استانی نے دوبارہ شادی کر لی ہے تو ناراض ہو کر استانی کی چھٹی کر دی جب کہ اسلام میں بیوہ کی دوبارہ شادی کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔ یہ ماجرا اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ

مسلم معاشرے کے بعض طبقات بھی بیواؤں کی شادی کو بلا وجہ ناپسند کرتے تھے۔ استانی کی خدمات ختم ہونے کے بعد، اشرف النساء کی والدہ اپنی بیٹی کے مستقبل کی تعلیم کے بارے میں فکر مند ہونے لگی۔ مرد سے تعلیم حاصل کرنا ایک نامکمل تصور تھا، کیوں کہ ان سے بات کرنا شرم ناک اور مسلم شرافت کے تصور کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ ان کی ماں مرثیہ خواں کی بیٹی تھی۔ بیماری کی حالت میں بھی ان کی ماں نے اپنی بیٹی کو زبانی مجرے سلام سکھائے مگر افسوس صغر سنی میں ہی ان کی والدہ اس دنیا سے چل بسی جس کی وجہ سے یہ تعلیمی سلسلہ دوبارہ موقوف ہو گیا۔ اپنی سابقہ استانی سے عربی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اشرف النساء اردو پڑھنے اور لکھنے کے لیے شدید کوشش کر رہی تھی۔ انہوں نے اردو سیکھنے کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کی، لیکن سب کوششیں ناکام ثابت ہوئیں۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

> ایک دفعہ میں نے اپنے کنبے میں ایک ایک کی منّتیں اور خوشامدیں کیں کہ مجھ کو اگر ایک ایک دو دو حروف بتادیا کرو تو میں تمہاری لونڈی ہو جاؤں گی۔ میری اس عاجزی اور منّتوں پر بھی کسی کو رحم نہیں آیا اور سب نے یہی جواب دیا کہ لڑکی دیوانی تو نہیں ہو گئی؟ اپنے اس دیوانہ پن کا علاج کرالو۔ اوّل۔۔ تو یہ بتا کہ تو پڑھ کر کیا کرے گی؟ اور دوسرا۔۔ پڑھنا پڑھانا کیا آسان کام ہے جو کوئی تجھ کو بتا دے؟ یہ امر نہایت مشکل اور دشوار ہے۔ کون تیرے ساتھ اپنا سر کھپائے گا۔

[حوالہ: محمدی بیگم، حیات اشرف: محترمہ بی بی اشرف النساء بیگم کی زندگی کے حالات، امام باڑہ سیدہ مُبارک بیگم، بازر حکیماں۔ لاہور، 1978، ص، 12]

اُردو پڑھنے کا شوق: بچپن میں ہی ماں کو کھونے کے بعد اشرف النساء نے ان کی روح کے سکون کے لیے قرآن پڑھنا شروع کر دیا۔ دوسری بات یہ کہ شیعہ ہونے کی وجہ سے وہ مجالس میں کتابیں پڑھنا چاہتی تھی۔ اس طرح رسندری دیوی کی طرح وہ بھی روحانی سکون حاصل کرنے کے لیے پڑھنا چاہتی تھی اور اس کے لیے وہ کوشاں رہتی تھی۔ آخر کار اشرف النساء نے رسندری دیوی کی طرح پڑھنے کے لیے ایک نیا طریقہ اختیار کیا۔ وہ یہ کہ دوپہر کے وقت جب عموماً ان کے افراد خانہ سو جاتے تھے تو وہ توے کی سیاہی بنا کر الفاظ کو نقل کرنے لگی۔ اسی طرح کوشش کرتے کرتے اشرف النساء نے پڑھنا لکھنا سیکھ لیا۔ ایک دن ان کے خاندان کا کوئی لڑکا ان کے پاس آیا اور اشرف النساء سے التجا کی کہ وہ ان کو قُرآن پڑھنا سکھادے۔ موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اشرف النسا نے ان کی بات مان لی مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ان کو اُردو پڑھنا سکھا دیں۔ چند دنوں تک ہی پڑھنے کا یہ سلسہ جاری رہا کیوں کہ اس بچے کو ان کے والد صاحب نے دہلی پڑھنے کے لئے بھیج دیا۔ اس کے بعد اشرف النساء نے پہلے کی طرح اپنی مشق کو جاری رکھا اور آخر کار پڑھنا لکھنا سیکھ لیا۔ اشرف النسا کے والد صاحب گوالیار میں وکیل تھے۔ 1857 کے غدر کی وجہ سے خطوط کا آنا جانا بند ہو گیا اور ان کے والد کی طرف سے ڈیڑھ سال تک کوئی خط نہیں آیا۔ مجبوری میں اشرف النسا نے اپنے والد کو خط لکھا، گھر اور غدر کے تمام حالات بیان کیے۔ والد صاحب تو بہت خوش ہوئے مگر جب چچا جان کو اس بات کا علم ہوا تو وہ بہت ناراض ہوئے۔ جب لاہور سے رسالہ "تہذیب نسواں" 1898 میں سید ممتاز علی اور محمدی بیگم (خاوند اور زوجہ) نے شروع کیا تو اشرف النسا نے پہلی بار اس رسالے میں اپنی حالات زندگی کے بارے میں لکھا جس کو بعد میں محمدی بیگم نے اشرف النساء کی سوانح حیات کی شکل میں شائع کیا۔

13.6 رقیہ سخاوت حسین (Rokeya Sakhawat Hossain, 1880–1932)

رقیہ سخاوت حسین شمالی بنگال کے ضلع رنگ پور کے ایک گاؤں پیرابند میں پیدا ہوئی۔ان کی تاریخ پیدائش یقینی طور پر معلوم نہیں ہے کیوں کہ اس وقت پیدائش اور وفات کے اندراج کا باقاعدہ دستور نہیں تھا۔یہ خاص طور پر عورتوں کے بارے میں زیادہ عام تھا کیوں کہ تعلیم نسواں کی مخالفت کی وجہ سے ان کا باقاعدہ اسکول میں اندراج نہیں ہوتا تھا جس کی وجہ سے ان کی عمر کے بارے میں معلومات حاصل کرنا مشکل ہے۔لیکن رقیہ سخاوت حسین کی پیدائش کے بارے میں زیادہ تر تاریخ دانوں کا ماننا ہے کہ وہ 1880 میں پیدا ہوئی۔رقیہ سخاوت حسین کا خاندان عہد وسطی میں ایران سے ہجرت کر کے ہندوستان میں آباد ہوا تھا۔ مغل دربار میں ملازمت حاصل کی۔کچھ عرصے کے بعد مغل دربار میں خدمت کی وجہ سے ان کو مغل بادشاہوں نے رنگ پور بنگال میں کچھ زمینیں بطور عطیہ دیئے تھے۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جائداد کی تقسیم ہوتی گئی،اور مغل حکومت کے زوال کے بعد یہ خاندان باقی شرفاء کی طرح معاشی بدحالی کا شکار ہو گیا۔

رقیہ سخاوت حسین کے والد ظہیرالدین محمد ابو علی صابر کی چار بیویاں تھیں۔کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک یورپی بیوی بھی تھی۔ان کی پہلی بیوی راحت النساء صابرہ چودھرانی تھی جن سے دو بیٹے اور تین بیٹیاں پیدا ہوئیں جن میں رقیہ سخاوت حسین بھی شامل ہے۔راحت النساء کی عمر شدید پردے میں گزری جس کا ذکر رقیہ سخاوت حسین نے اپنی تصنیف "عزلت نشین" ('Abvarodhbasini') میں بھی کیا ہے جس کو انہوں نے اپنی ماں کے نام منسوب کیا تھا۔ مشہور اسکالر روشن جہاں کا کہنا ہے کہ رقیہ سخاوت حسین اپنے والد کے بارے میں کہتی ہے کہ وہ قدامت پسند زمین دار تھے۔کہا جاتا ہے کہ ظہیرالدین محمد ابو علی صابر کو عربی،فارسی،بنگالی،ہندی،اُردو،انگریزی اور پشتو زبانوں پر عبور حاصل تھا۔انہوں نے اپنے دونوں بیٹوں عبدالاسد ابراہیم صابر اور خلیل الرحمٰن ابو ضغیم صابر کو ابتدا میں مقامی اسکول میں بنگالی اور انگریزی کی تعلیم دلوائی،اور بعد میں ان زبانوں کو مزید سیکھنے کے لیے ان کا داخلہ مشہور سینٹ زیویرس کالج کلکتہ میں کروایا۔وہ اپنے بیٹوں کو سول سروس کے مقابلہ جاتی امتحان کے لیے تیار کرنا چاہتے تھے۔دوسری طرف انہوں نے اپنی بیٹیوں کی تعلیم اس طرز پر نہیں دلائی۔اس کی وجہ اس زمانے کی پدری سوچ تھی جس کے مطابق اس وقت لڑکیوں کو صرف قرآن کی تعلیم دی جاتی تھی اور اخلاق کی کچھ کتابیں اردو زبان میں پڑھائی جاتی تھی۔بنگال میں مسلم اشرافیہ بنگالی زبان سے زیادہ اردو زبان پر توجہ دیتے تھے جس کی وجہ سے رقیہ سخاوت حسین اور ان کی بہن کو بنگالی زبان کی کتابیں پڑھنے کی اجازت نہ ملی۔اس کے باوجود دونوں بہنیں (رقیہ اور کریم النسا) اپنے چھوٹے بھائی کی مدد سے اپنے گھر کے صحن میں فرش پر بیٹھ کر بنگالی کی مشق کیا کرتی تھیں۔اس دور میں بہت ساری ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ جب خواتین نے چوری چھپکے گھر کے اندر پڑھنا لکھنا سیکھ لیا جیسا کہ بنگال کی رسندری دیوی اور لاہور کی اشرف النساء نے کیا۔گھر والوں کی روک ٹوک اور رشتے داروں کے طعنوں سے بچنے کے لیے رقیہ سخاوت حسین اور ان کے بھائی اس وقت تک پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ شروع نہ کرتے جب تک کہ گھر کے سارے افراد خاص کر ان کے والد صاحب نہ سو جاتے تھے۔

رقیہ سخاوت حسین کی ابتدائی تعلیم بھی باقی لڑکیوں اور شرفاء خاندان کی طرح گھر میں ہی ہوئی۔ رقیہ سخاوت حسین اپنی بڑی بہن

کریم النساء(1926–1855) کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے کہتی ہے کہ ایک دن کریم النسا کی نظر کسی بنگالی رسالے پر پڑی اور اس کو پڑھنے کی کوشش میں لگ گئی۔ اسی دوران ان کے والد صاحب نے دیکھ لیا جس وجہ سے ڈر کے مارے وہ بے ہوش ہوتے ہوتے رہ گئی۔ اپنی بیٹی کا علمی شوق دیکھ کر اُسی وقت ان کے والد صاحب نے اپنی بیٹیوں کے لیے گھر میں بنگالی زبان پڑھانے کے لیے ایک معلم کا انتظام کیا۔ یاد رہے کہ اس وقت شرفاء طبقہ اپنے گھروں میں اردو پڑھانے کو ترجیح دیتے تھے مگر اس کے برعکس کریم النساء اور رقیہ سخاوت حسین کو بنگالی زبان سکھائی جارہی تھی۔ ان کا شوق دیکھ کر انہوں نے اپنی بیٹیوں کو بنگالی پڑھنے سے نہیں روکا، مگر رشتہ داروں کے دباؤ کی وجہ سے بنگالی پڑھنے پر جلد ہی روک لگ گئی اور فوراً ہی استاد کی چھٹی کر دی گئی۔ ساتھ ہی کریم النساء کی شادی ایک دور دراز قدامت پسند گھر میں کی گئی۔ مخالفت کے باوجود، رقیہ سخاوت حسین کے چھوٹے بھائی اپنی بہن کو پڑھنے پڑھانے میں ہمیشہ ہم قدم رہے۔ اسی وجہ سے رقیہ سخاوت حسین اکثر اپنی کتابوں اور مقالوں میں اپنے چھوٹے بھائی ابو ضغیم صابر کا ذکر کرتی ہے جنہوں نے ہمیشہ پڑھنے میں ان کی حوصلہ افزائی کی۔

اپنے بڑے بھائی کی پسند اور اصرار پر رقیہ کی شادی 1896 میں سید سخاوت حسین سے ہوئی۔ سید سخاوت حسین بہار کے شہر بھاگل پور میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی تعلیم پٹنہ، کلکتہ، اور لندن میں ہوئی تھی۔ ولایت سے تعلیم حاصل کر کے سید سخاوت حسین کو سرکاری ملازمت ملی۔ جب وہ رنگ پور میں تعینات تھے تو ان کی ملاقات رقیہ کے بڑے بھائی ابراہیم صابر سے ہوئی جو ان کے خیالات سے کافی متاثر ہوئے۔ سید سخاوت حسین کی پہلی بیوی کا انتقال ہو چکا تھا اور وہ عمر میں بھی رقیہ سے بڑے تھے۔ چونکہ رقیہ کی عمر اس وقت صرف سولہ سال تھی، پھر بھی ابراہیم نے اپنے گھر والوں کو اس بات پر راضی کر لیا کہ رقیہ کی شادی سید سخاوت حسین سے کی جائے۔ رقیہ سخاوت حسین بہت خوش قسمت تھی کہ ان کو شوہر کی شکل میں ایک ہم درد اور ہم خیال شریک حیات ملا۔ شادی کے فوراً بعد سید سخاوت حسین کا تبادلہ رنگ پور سے بھاگل پور ہو گیا، اور ان کے ہم راہ رقیہ بھی چلی گئی۔ سید سخاوت حسین ایک آزاد خیال شخص تھے جنہوں نے بھاگل پور میں اپنی ہم مرتبہ تعلیم یافتہ ہندو اور عیسائی عورتوں سے میل جول قائم رکھا۔ دونوں (رقیہ اور سید سخاوت حسین) کے درمیان سماجی معاملات میں کافی مطابقت تھی۔ رقیہ کی دو بچیاں پیدا ہوئیں جن کا شیر خواری میں ہی انتقال ہو گیا۔ اسی طرح، سید سخاوت حسین کا ساتھ بھی رقیہ کی قسمت میں زیادہ نہیں لکھا تھا اور وہ بھی جلد ہی (1909) اس دار فانی سے الوداع کر گئے۔

اپنی حیات میں ہی سید سخاوت حسین نے رقیہ کو قانونی حصے کے علاوہ تعلیم نسواں کے لیے ایک رقم بھی وصیت کر دی تھی۔ اسی رقم سے رقیہ نے خاوند کے احترام میں بھاگل پور میں لڑکیوں کے لیے ایک اسکول قائم کیا۔ اسی دوران سید سخاوت حسین کی پہلی زوجہ کی بیٹی اور داماد نے رقیہ کی تعلیم نسواں پر سرمایہ خرچ کرنے پر اختلاف کیا۔ اسی اختلاف کی وجہ سے رقیہ بھاگل پور سے کلکتہ واپس چلی گئی، اور وہیں 1911 میں سخاوت میموریل نامی گرلز اسکول قائم کیا۔ ابتدا میں اس اسکول میں صرف آٹھ لڑکیوں نے اپنا اندراج کرایا تھا۔

13.7 ادبی سرگرمیاں (Literary Pursuits)

رقیہ سخاوت حسین ایک ہمہ گیر شخصیت کی مالک تھی۔ وہ مضحکہ خیز، زور فہم، صحافی ہونے کے علاوہ ایک افسانہ نگار بھی تھی۔ ان کی

پیدائش جس پردہ پابند ماحول میں ہوئی اس کے باوجود بھی وہ ایک بڑی ادیبہ بننے میں کامیاب ہوئی۔ انہوں نے اپنے قلم سے بہت سارے ذہنوں کو متاثر کیا۔ شادی کے بعد انہیں اپنے شوہر کے ساتھ زیادہ سفر کرنے کا موقع ملا جس کی وجہ سے ان کو سماج میں مسلم عورتوں کے حالات اور مشکلات کا بخوبی اندازہ ہوا۔ رقیہ سخاوت حسین نے اخباروں اور رسالوں میں اپنے مضامین کے علاوہ افسانوی اور غیر افسانوی تحریریں بھی شائع کرائیں۔ رقیہ کی ادبی سرگرمیاں تین دہائیوں (1932–1903) پر مشتمل ہیں۔ روشن جہاں نے رقیہ کی تحریروں بالخصوص ان کے مضامین کا احاطہ یوں کیا ہے:

1. عورتوں اور خاص کر بنگالی مسلمان عورتوں کی حالت۔
2. بنگالی مسلمان اور ان کے مسائل۔
3. بنگالی معاشرے اور ان کے مسائل۔

رقیہ کی تحریروں میں خواتین فکر کا مرکز ہے۔ وہ خواتین کے اندر شعوری بیداری اور ان کے منصفانہ حقوق کے لیے آخری دم تک آواز بلند کرتی رہی۔ روشن جہاں کے مطابق رقیہ کا نظریہ بنگال تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ وہ ہندوستانی اور بیرون ممالک کی خواتین کے حالات سے بھی واقف تھی۔ رقیہ نے 1903–04 میں مضامین لکھنے شروع کیے۔ ان میں "ادھوری عورت"، "زبوں حالی"، "سلیقہ شعار بیوی"، "برقعہ اور گھر" جیسے مضامین قابل ذکر ہیں، جن کا موضوع پردہ تھا جن کو ان کی اولین رائے بھی کہا جا سکتا ہے۔ ان مضامین کا مجموعے بعد میں کتاب کی شکل میں 1908 میں شائع ہوئے۔ اس کتاب کا نام "موتی چور" تھا۔

Sultana's Dream (سلطانہ کا خواب)

رقیہ کی تمام تصانیف میں "Sultana's Dream" جس کو انہوں نے انگریزی زبان میں لکھا کافی مشہور ہوا۔ Sultana's Dream کو انہوں نے انگریزی زبان میں سب سے پہلے *Indian Ladies Magazine* میں 1905 میں شائع کیا۔ پھر اس کو 1908 میں کتابی شکل دی گئی۔ رقیہ کا کہنا ہے کہ جب انہوں نے Sultana's Dream کا مسودہ اپنے شوہر سید سخاوت حسین کو دکھایا، تو انہوں نے اسے پڑھ کر کہا کہ یہ ایسا ظالمانہ انتقام ('A Terrible Revenge') ہے جو رقیہ نے مردوں سے لیا ہے۔ Sultana's Dream ایک "افلاطونی تحریر" ہے جس میں رقیہ نے ہندوستانی رسم و رواج کا مزاق اُڑایا ہے۔ اس فکشن میں وہ ایک کہانی کے ذریعے عورتوں اور مردوں کے موجودہ سماجی کردار کو تبدیل کر دیتی ہے جس میں گھر کی عورتیں باہر کی ذمہ داریوں کو بخوبی نبھا لیتی ہیں اور مرد گھریلو کام دیکھتے ہیں۔ Sultana's Dream میں کہانی خواب کے طور پر بیان کی گئی ہے جس میں رقیہ عورتوں کی ایک ایسی آزادانہ مملکت کی تصویر کشی کرتی ہے جس میں حقیقت کے برعکس مرد امور خانہ داری اور بچوں کی نگہ داشت کی ذمہ داری نبھا رہے ہیں اور عورتیں باہر کی دنیا میں سرگرداں ہیں۔ اس کہانی میں ایک خاتون خواب دیکھتی ہے کہ وہ ایسی مملکت میں جا پہونچتی ہے جہاں خواتین باہر کے سارے کام کرنے میں مشغول ہیں اور مرد گھروں کے کام میں مصروف ہیں۔

مزید اُسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب دشمن کے حملے اس مملکت پر ہو رہے تھے اور مرد یہ حملہ روکنے میں ناکام ہو گئے تب عورتوں نے یہ ذمہ داری لی اور سائنسی ٹکنالوجی کی مدد سے اور اپنی بہادری کے ذریعے اپنی مملکت کا دفاع کیا۔ دراصل رقیہ اس کہانی میں اس بات پر زور دے رہی ہیں کہ اگر موقع دیا جائے تو خواتین بھی باہر کی دنیا میں ہر وہ کام کر سکتی ہیں جو مرد کرتے آرہے ہیں۔ رقیہ سائنسی دنیا سے قریبی واقفیت رکھتی تھی اور انہوں نے اپنی کہانی میں بھی ٹیکنالوجی کا فلاحی زاویہ پیش کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ ٹیکنالوجی انسان کی ضرورتوں کو پورا کرنے میں کتنی اہمیت رکھتی ہے۔ اس طرح، رقیہ پہلی ایسی خاتون بن گئی جنہوں نے پہلی بار سائنس کو فکشن میں جگہ دی۔۔۔۔

پدماراگ (Padmarag, 1924)

پدماراگ('Padmarag') ناول کو رقیہ سخاوت حسین نے 1924 میں لکھا تھا۔ اس ناول کے پیش لفظ میں رقیہ اپنے بھائی ابوالاسد ابراہیم صابر کا شکریہ ادا کرتے ہوئے لکھتی ہے کہ ان کے بھائی ان کے لیے والدین یا استاد کے مانند تھے جنہوں نے ہمیشہ ذاتی اور علمی زندگی میں ان کی رہبری کی ہے۔ اس ناول میں رقیہ سخاوت حسین نے عورتوں سے متعلق مختلف مسائل کے علاوہ اپنی ذاتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی بھی کی ہے۔ رقیہ سخاوت حسین نے اس ناول میں بھی رسمی پردے کی تنقید کی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اسلام عورت کو گھر کی چہار دیواری میں قید کرنے کی اجازت نہیں دیتا مگر ہندوستان میں اس کے برخلاف ہوتا ہے۔ وہ رسمی پردے کو عورتوں کی آزادی کا دشمن مانتی ہے اور اسے سب برائیوں کی جڑ سے تشبیہ دیتی ہے۔

بنگال کے حوالے سے ان کا کہنا ہے کہ یہاں کے مسلمان خواتین کو گھر کے اندر سخت پردے میں رکھتے تو ہیں، مگر حیرانی کی بات تو یہ ہے کہ انہی گھروں میں اگر وہ غیر محرم نوکروں کی موجودگی میں نہائیں، یا نوکر اپنی مالکن کی مالش کریں تو اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا۔ اور جب یہ خواتین شرعی پردے میں رہ کر گھر کے باہر قدم رکھتی ہیں تو یہی سماج ان کے خلاف ہو جاتا ہے۔ مزید وہ کہتی ہیں کہ وہ سماج جو عورت کو گھر کے اندر رہنے کی تلقین کرتا ہے "ہمیں اس کے خلاف جنگ لڑنی ہو گی۔" ان کی نظر میں زندگی خدا کی طرف سے ایک انمول تحفہ ہے جسے صرف گھر کا چولہا جلانے یا ازدواجی زندگی کے لئے وقف نہیں کر دینا چاہیے بلکہ گھر کے باہر بھی ایک دنیا ہے جس میں وہ سماج کی خدمت کر سکتی ہے۔ اس ناول میں وہ تارینی بھون(Tarini Bhavan) کا خاکہ کھینچ رہی ہے جس میں مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والی عورتیں یک جہتی سے سماج کے پسماندہ اور ضرورت مند طبقے کی خدمت خلق کرتی ہیں۔ اس دور کے باقی مصلحین کی طرح رقیہ سخاوت حسین کو بھی ذاتی زندگی میں خواتین کے حق میں آواز بلند کرنے کے نتیجے میں سماج کی طرف سے کافی تنقید اور مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس ضمن میں رقیہ سخاوت حسین کا کہنا تھا کہ جتنا انسان بڑے مقام پہ پہونچتا ہے اتنا ہی اس کی ذمہ داریاں بڑھ جاتی ہیں اور اتنی ہی اسے تنقید بھی برداشت کرنی پڑتی ہے۔

عزلت نشین: بنگال (Avarodhbasini)

یہ کتاب پردے کے متعلق ہے جس میں رقیہ سخاوت حسین نے اپنی ذاتی زندگی کے علاوہ عصری زندگی کے واقعات کو بیان کیے ہیں۔ اپنی اس کتاب کو رقیہ سخاوت حسین نے اپنی ماں رحمت النساء صابری چودھرانی کے نام منسوب کیا ہے۔ پردے کی شدت اور اس کے نتائج

کو رقیہ نے اپنی ذاتی مشاہدات کی بنا پر قصوں کی شکل میں بیان کیا ہے۔ رقیہ ایک دفعہ کا ذکر کرتی ہے کہ ان کی کوئی رشتہ دار بھاگل پور سے پٹنہ ریل سے جارہی تھی۔ جنکشن پر انہیں ریل گاڑی بدلنے کے لیے نوکرانی ساتھ دی گئی۔ ریل کے ڈبے میں چڑھتے وقت یہ خاتون اپنے لمبے برقعے میں الجھ کر گرپڑی۔ کچھ لوگ مدد کے لیے آرہے تھے مگر نوکرانی نے انہیں قریب تک آنے نہ دیا، اور خود بھی ان کو اٹھا نہ سکی۔ ریل گاڑی بھی آدھا گھنٹہ انتظار کرنے کے بعد چل پڑی۔ بیگم کا بدن کچل گیا، اور برقعہ تار تار ہو چکا تھا مگر اس حالت میں بھی پردے کی وجہ سے نوکرانی نے قریب کے لوگوں کی مدد نہ لی۔ آخر کار گیارہ گھنٹے اسی شدید زخمی حالت میں رہ کر وہ خاتون زخموں کی تاب نہ لاکر چل بسی۔ دوسری جگہ رقیہ شرت کماری متراک نامی خاتون ڈاکٹر کا ذکر کرتی ہے کہ ایک دفعہ ایک نوکر انہیں بلانے آیا کہ گھرانے کی چھوٹی بیگم کو چل کر دیکھ لیں کیوں کہ وہ دانت کے درد سے بے چین ہے۔ وہاں پہونچنے پر خاتون ڈاکٹر کو یہ معلوم ہوا کہ انہیں دانت کا درد نہیں ہے بلکہ انہیں دردزہ (labour pain) تھا۔ اب اس صورت میں لیڈی ڈاکٹر آٹھ میل شہر کی طرف واپس لوٹی تاکہ بچے کی پیدائش کا سامان اور دوائیاں وغیرہ لے جاسکیں۔ واپس آنے تک مریض کا حال زیادہ بُرا ہو چکا تھا۔ جب لیڈی ڈاکٹر نے گھر کی مالکن سے پوچھا کہ انہیں غلط اطلاع کیوں دی گئی تو مالکن نے بتایا کہ ایک خادم کو آپ کے پاس بھیجا گیا تھا اسی لیے دانت کا درد بتایا گیا؛ اور یہ بھی بتایا کہ ایک مرد کو یہ بات (دردزہ) کیسے بتائی جاسکتی ہے۔ یہاں تک کہ مالکن نے ڈاکٹر صاحبہ سے یہ بھی کہا کہ تم کیسی لیڈی ڈاکٹر ہو کہ تمہیں عورت کے پردے کا ذرا بھی خیال اور لحاظ بھی نہیں ہے!

دیگر مضامین:

کتابوں کے علاوہ رقیہ سخاوت حسین نے بہت سارے مضامین بھی لکھیں، جو مختلف رسالوں اور اخبارات میں شائع ہوئیں۔ ان مضامین کا مقصد عورتوں کی اصلاح اور اپنے حقوق کے تئیں بیداری پیدا کرنا تھا۔ اپنے ایک مضمون "صبح صادق" میں (جو انہوں نے جولائی۔ اگست 1930 کے "موذن" شمارے میں لکھا تھا)، انہوں نے عورتوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح دیگر مغربی ممالک میں خواتین میں بیداری پیدا ہو گئی ہے اور انہوں نے سماجی ناانصافی کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا ہے ٹھیک اسی طرح ہندوستانی خواتین کو بھی غفلت کی نیند سے بیدار ہونا ہوگا۔ رقیہ سخاوت حسین چاہتی تھی کہ باقی ملکوں کی طرح ہندوستان کی خواتین بھی بڑے عہدوں جیسے وزیر تعلیم، ڈاکٹر، فوجی کمانڈر، شاعر اور تصنیفی میدان میں بھی اپنی کارکردگی دکھائیں۔ مگر وہ اس بات کو بخوبی جانتی تھی کہ بنگال کی عورتوں کو ابھی تک گھر کی چہار دیواری میں قید کر کے رکھا جارہا تھا۔ اس مضمون میں رقیہ سخاوت حسین ہندستانی خواتین سے شکایت کرتے ہوئے کہتی ہے کہ خواتین خود اس ناگفتہ حالات کی ذمہ دار ہیں، کیوں کہ وہ وقت کے ساتھ چلنے کا ارادہ نہیں رکھتی۔ رقیہ سخاوت حسین کا کہنا تھا کہ جب تک عورتیں خود احتجاج نہیں کریں گی، تب تک ان کے ساتھ جانوروں جیسا ہی سلوک کیا جائے گا۔

دوسرے ایک مضمون "عورتوں کی پوجا" میں رقیہ سخاوت حسین نے دونوں (ہندو اور مسلم سماج) سماج کی خواتین کی بُری حالت کا تقابلی جائزہ پیش کیا ہے۔ ہندو سماج کے حوالے سے ان کی رائے یہ تھی کہ ایک طرف یہ لوگ عورتوں کی پوجا کرتے ہیں اور دوسری طرف یہی لوگ ان عورتوں پر ظلم کرتے ہیں۔ رقیہ کا کہنا تھا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ماضی کی دامینتی، سیتا اور ساوتری جیسی عظیم عورتوں کا آج لوگ

احترام کرتے ہیں مگر ان کے ہم عصر لوگوں نے ان کو وہ عزت نہیں بخشی تھی۔ دوسری طرف رقیہ کے نظریہ سے مسلم سماج کی عورتیں ہندو سماج کی عورتوں کے مقابلے میں کافی پسماندہ ہیں۔ وہ اس حالت کی ذمہ دار رسمی پردہ کو مانتی تھی۔ ان کے مطابق کوئی بھی قوم اپنی عورتوں پر اتنا ظلم نہیں کرتے ہیں جتنا مسلمان کرتے ہیں۔ پردے کی ایجاد کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ یہ رسم مسلمانوں کی ایجاد کردہ رسم ہے جس کو ہندوؤں نے بعد میں اپنایا، اور اس طرح مسلم علمانے ہندوؤں کی عورتوں پر ظلم کرنے کا ہنر سکھایا ہے۔

رقیہ سخاوت حسین اپنے ایک مضمون Hidden Jewel میں اپنی بڑی بہن کریم النساء کی زندگی کے بارے میں اہم معلومات فراہم کی ہیں۔ یہ مضمون انہوں نے جولائی 1927 میں بنگالی زبان میں لکھا تھا، جس میں رقیہ کا کہتی ہے کہ کس طرح چوری چھپکے ان کی بہن بنگالی زبان سیکھ رہی تھی۔ زبان سیکھتی ہوئی پکڑے جانے پر ان کو ننھیال بھیجا گیا، جہاں ان کو سخت پردے میں رکھا گیا۔ چودہ سال کی عمر میں ان کی شادی کردی گئی۔ رقیہ کے مطابق یہ شادی کریم النساء کے لیے خوش قسمتی ثابت ہوئی کیوں کہ سسرال میں ان کو مزید اپنی تعلیم جاری رکھنے کا موقع ملا۔ شادی کے نو سال بعد وہ بیوہ ہوگئی لیکن انہوں نے اپنے بچوں کو اعلی تعلیم دلائی۔ رقیہ کا کہنا ہے کہ اس زمانے میں لوگ کسی سے مقالے یا مضمون لکھوا کر اپنے نام سے شائع کرتے تھے؛ جب کہ کریم النساء خود لکھتی تھی مگر سماج کے ڈر سے انہوں نے کبھی اپنے اصلی نام سے شائع نہیں کیا۔ رقیہ اپنی بہن کے بارے میں یہ دعویٰ کرتی ہے کہ اگر ان کو صحیح تعلیمی ماحول مل جاتا تو وہ بنگال کی اعلیٰ درجے کی ادیبہ ہوسکتی تھی۔

13.8 تعلیم نسواں (Women's Education)

رقیہ سخاوت حسین نے تعلیم نسواں کو پورے سماج کی ترقی کے لیے اہم قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگرچہ اسلام مرد و عورت کے لیے تعلیم حاصل کرنا فرض قرار دیتا ہے اس کے باوجود مسلم سماج تعلیم کے میدان میں ہندو سماج سے پیچھے ہیں جس کی وجہ سے مسلمانوں کی نمائندگی سرکاری ملازمتوں میں بہت کم ہے۔ قلمی خدمات کے علاوہ رقیہ سخاوت حسین نے عورتوں کی تعلیم کے لیے عملی کوششیں بھی کیں۔ انہوں نے 1909 میں سخاوت میموریل گرلز اسکول (Sakhawat Memorial Girls' School) بھاگل پور بہار میں قائم کیا۔ خاوند کی وفات اور قریبی رشتہ داروں کے ستانے کی وجہ سے رقیہ سخاوت حسین بہار سے اپنی والدہ کے ساتھ ہمیشہ کے لیے کلکتہ چلی گئی، اور وہی پر اس اسکول کو دوبارہ قائم کیا۔ اس وقت ہندوستانی سماج تعلیم نسواں کے سخت خلاف تھا اور رقیہ سخاوت حسین کے بیوہ ہونے کی وجہ سے اس کی شدت میں اور اضافہ ہوگیا۔ 1911 میں اس اسکول میں صرف آٹھ لڑکیاں ہی زیر تعلیم تھیں۔ لڑکیوں کو تعلیم کی طرف مائل کرنے کے لئے پردہ کا خاص خیال رکھا گیا حالانکہ وہ خود پردے کے سخت خلاف تھی۔ اس اسکول میں تدریس اردو زبان کے ذریعے ہی ہوتی تھی تاکہ شرفاء طبقے کی لڑکیوں کی تعلیم ان کے خاندانی روایت کے مطابق ممکن ہو۔

رقیہ سخاوت حسین کا تعلیمی نظریہ ان کے ہم عصر مصلحین سے مختلف تھا۔ وہ تعلیم کو گھریلوں زندگی میں اصلاح لانے تک محدود نہیں رکھنا چاہتی تھی کہ جس میں خواتین کو ایک اچھی بیوی یا ماں بننے پر زور دیا جائے بلکہ عورتوں کی تعلیم اس لیے ضروری ہے تاکہ وہ مردوں

کی غلامی سے آزاد ہوں اور اپنے شہری حقوق حاصل کر سکیں۔ وہ تعلیم کے ذریعے عورتوں کو معاشی اعتبار سے خود کفیل بنانے پر زور دے رہی تھی۔ رقیہ کا کہنا تھا کہ تعلیم دونوں جسم اور دماغ کی نشو و نما کے لیے ضروری ہے اور عورتوں کو اس بات کا علم ہونا چاہئے کہ وہ اس دنیا میں گڑیا کی مانند ساڑی یا زیور پہن کر زینت بڑھانے کے لئے نہیں آئی ہیں بلکہ ان کی زندگی کا بھی ایک اہم مقصد ہے۔ مزید یہ کہ عورت مرد کی فرماں برداری کے لیے نہیں پیدا ہوئی ہیں اور نہ ہی اس کو کپڑے اور کھانے کے لیے مرد پر انحصار کرنا چاہیے بلکہ ان کو خود کفیل بننا چاہئے۔ نو آبادیاتی ہندوستان میں عورتیں مختلف جسمانی امراض میں مبتلا ہو کر کم عمری میں ہی دم توڑ دیتی تھیں۔ اس کی وجہ پردے کی سخت پابندی بھی مانی جاتی ہے۔ ہندوستان کے گھروں کی تعمیر میں بھی پردے کا خاص خیال رکھا جاتا تھا جس کی وجہ سے خواتین کی جسمانی نشو و نما پر منفی اثر پڑتا تھا۔ ہندوستانی گھروں میں اکثر ہواداری (Ventilation) کا خیال نہیں رکھا جاتا تھا۔ رقیہ سخاوت حسین نے عورتوں کی صحت کی طرف بھی اپنی توجہ مرکوز کی ہے۔ وہ پردے کے سخت خلاف تھی جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ وہ جسمانی ورزش اور قدرتی ہوا کو عورتوں کی جسمانی نشو و نما کے لیے لازمی سمجھتی تھی۔ اس بات کا خیال رقیہ سخاوت حسین نے اپنے اسکولی نصاب میں بھی رکھا تھا جہاں پر دست کاری، ہوم سائنس، اور باغبانی کے علاوہ جسمانی کثرت کی بھی تربیت دی جاتی تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ بچے کی پرورش کے لیے سب سے پہلے ماں اہم ہے مگر بچے سے پہلے ہمیں ماں کی صحت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔

13.9 انجمن خواتین اسلام (Anjuman-i-Khawateen-i-Islam)

رقیہ سخاوت حسین کا صنفی نظریہ مساوات پر مبنی تھا۔ انہوں نے ہندوستانی پدری سماجی سوچ کی تنقید کی جو عورتوں کو جانور کے مانند یا کوئی نمائشی شئے سمجھتے ہیں۔ ان کا ماننا تھا کہ عورت اور مرد دونوں انسان ہیں اور دونوں مساوی حقوق رکھتے ہیں۔ وہ مزید کہتی ہیں کہ عورتوں کو مردوں سے اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے متحدہ ہو کر مختلف انجمنیں قائم کرنی ہوں گی تا کہ اپنے حق کے لیے آواز بلند کریں۔ اس طرح، 1914 میں، "انجمن خواتین اسلام" علی گڑھ میں قائم کی گئی۔ اس انجمن کو قائم کرنے میں سلطان جہاں بیگم، نفیس دلہن اور وحیدہ بیگم نے اہم کردار ادا کیا۔ اس انجمن میں رقیہ سخاوت حسین بھی شریک ہو گئی لیکن انہوں نے اس سے بہت جلد علیحدگی اختیار کر کے 1916 میں اور ایک انجمن قائم کی۔ اس کی پہلی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ "انجمن خواتین اسلام" کے زیادہ تر اراکین پردے کے حامی تھے کیوں کہ وہ پردے کو اپنی مذہبی شناخت کا حصہ سمجھتے تھے۔ اس کی دوسری وجہ انجمن میں علی گڑھ تحریک کے اراکین کا غلبہ اور انجمن کے اہم فیصلوں میں ان کی مداخلت تھی۔ ان وجوہات کی بنا پر رقیہ سخاوت حسین کے اختلافات "انجمن خواتین اسلام" کے ساتھ پیدا ہو گئے کیوں کہ وہ اس انجمن میں پورے ہندوستان کی مسلم خواتین کی شرکت کے حق میں تھی تا کہ اس انجمن کو زیادہ مضبوط اور موثر بنایا جا سکے۔

اس انجمن کے ذریعے وہ خواتین میں بیداری اور مساواتی شعور پیدا کرنا چاہتی تھی جو کہ ایک مشکل کام تھا۔ ان کو اس بات کا علم تھا کہ ان کی یہ معمولی کوشش اتنے کم وقت میں اتنی بڑی تبدیلی مسلم سماج میں نہیں لا سکتی ہے۔ اسی لیے انہوں نے ہمہ گیر اور قابل اثر تحریک کے قیام پر زور دیا تا کہ عورتوں کے تئیں صنفی تعصب کو ختم کیا جا سکے۔ 1927 میں رقیہ سخاوت حسین نے انجمن "Bengal Women's Educational Conference" میں بحیثیت صدر شرکت کرتے ہوئے خطاب کیا جو بعد میں بنگال کے مشہور

رسالوں اور اخبارات میں مختلف عنوان میں شائع ہوا۔ اپنے صدارتی خطبہ میں رقیہ نے یہ الزام لگایا کہ ہندوستان میں ایسا کوئی فرد نہیں جو عورتوں کی افسردہ حالت پر اظہار غم کریں۔ وہ عورتوں کی خراب حالت کے لیے مردوں کو ذمہ دار ٹھہراتی ہیں جو طویل عرصے سے مذہبی سپاہیوں (Religious Troopers) کی مدد سے عورتوں پر مسلط ہوئے ہیں۔ رقیہ اس بات کا اعتراف کرتی ہے کہ کچھ حد تک ہندو سماج کی عورتوں کی حالت میں بہتری دیکھنے کو مل رہی ہے مگر مسلم سماج کی خواتین پہلے ہی کی طرح آج بھی وہی تاریخی زندگی بسر کر رہی ہیں۔ رقیہ نے مسلم سماج کی تنقید کرتے ہوئے کہا کہ ایک طرف یہ قوم اپنے پیغمبر محمد پر اپنی جان فدا کرنے کے لیے تیار رہتی ہے اور دوسری طرف یہ قوم تعلیم نسواں کے متعلق اپنے پیغمبر کی مستند ہدایات پر عمل کرنے سے گریزاں ہے۔

رقیہ کو اس بات کا یقین تھا کہ کوئی بھی قوم اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتی جب تک کہ اُس قوم کی خواتین کی حالت میں بہتری نہ لائی جائے۔ وہ اپنی قوم کو خبردار کرنا چاہتی تھی اور خواتین کو تعلیم کے ذریعے پسماندگی کی حالت سے نکالنا چاہتی تھی۔ رقیہ کا ماننا تھا کہ فقط علی گڑھ یونیورسٹی، ڈھاکہ یونیورسٹی اور اسلامیہ کالج کلکتہ قائم کرنے سے مسلمان ترقی نہیں کر سکتے؛ ان کی ترقی تبھی ممکن ہے جب وہ خواتین کی تعلیم کا بندوبست کرے۔ رقیہ نے مسلم سماج پر یہ بھی الزام لگایا کہ جب ان سے تعلیم نسواں کے لیے مالی امداد مانگی جاتی ہے تو لوگ یہ کہ کر انکار کر دیتے ہیں کہ ان کی مالی حالت خراب ہے۔ اور دوسری طرف یہی لوگ مردوں کی تعلیم کے لیے قائم شدہ اداروں کے لیے پر جوش مالی امداد کرتے ہیں۔ یاد رہے کہ رقیہ نے بھی جب لڑکیوں کے لیے ایک اسکول قائم کیا تھا جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے تو ان کو بھی اسکول کے چلانے میں کافی مالی بحران کا سامنا کرنا پڑا تھا۔

13.10 تتمہ (Conclusion)

نوآبادیاتی ہندوستان میں عورتوں نے پردے کی سختی کے باوجود بھی علمی میدان میں قدم رکھا جو کہ مردوں کی جاگیر سمجھی جاتی تھی۔ رشندی دیوی اور رقیہ سخاوت حسین کی تحریروں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مرد مصلحین اور برطانوی سرکار کے علاوہ بھی عورتوں نے خود اپنی اصلاحی تحریک میں ایک اہم رول ادا کیا ہے۔ ان کی تحریروں سے ہمیں عورتوں کے خیالات اور جذبات جاننے کا موقع ملا۔ یہ تحریریں نہ صرف عورتوں کے خیالات اور احساسات محسوس کرنے کا اہم ذریعہ ہیں بلکہ عورتوں کی تاریخ لکھنے کا اہم ماخذ بھی ہیں۔

13.11 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی میں ہم نے نوآبادیاتی بنگال کی رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت حسین کی تحریروں کا جائزہ لیتے ہوئے یہ جان لیا کہ انہوں نے اپنی ذاتی کوششوں کے ذریعے کیسے علمی میدان میں قدم رکھا۔ دونوں تحریر کاروں نے پدری سماج کی بندشوں کے باوجود بھی اپنے خیالات کو بیان کیا، اور عورتوں کے درپیش مسائل کی نشاندہی کی۔ اس اکائی میں ہمیں رسندری دیوی اور رقیہ سخاوت حسین کے حوالے سے اس وقت کے سماجی حالات اور اس پر عورتوں کی اپنی رائے کے بارے میں معلومات فراہم ہوئے۔

13.12 کلیدی الفاظ (Keywords)

نوآبادیت : جب کوئی طاقتور ملک کسی کمزور ملک پر قبضہ کرکے اس ملک کے وسائل کا استحصال کرتا ہے۔

Sultana's Dream : یہ مشہور تحریر رقیہ سخاوت کی ہیں۔

13.13 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

13.13.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. رقیہ سخاوت کے نے 'Sultana's Dream' کس رسالے میں شائع کیا؟
2. رقیہ سخاوت کے اسکول کا کیا نام تھا؟
3. رسندری دیوی کی خود نوشت کا نام بتائیں۔
4. رقیہ سخاوت نے بنگال میں کب اپنا اسکول قائم کیا؟
5. رقیہ سخاوت کے والد صاحب کا نام بتایئں۔
6. انجمن خواتین اسلام کب قائم ہوئی؟
7. رقیہ سخاوت حسین کس سال پیدا ہوئی؟
8. اشرف النساء کس رسالے میں لکھتی تھی؟
9. تہذیب نسواں رسالے کو کس نے شروع کیا تھا؟
10. رسندری دیوی کس سال پیدا ہوئی؟

13.13.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. عورتوں کی تعلیم کے لیے رقیہ سخاوت حسین کی خدمات پر روشنی ڈالیں۔
2. رشندی دیوی کی خود نوشت پر نوٹ تحریر کریں۔
3. انجمن خواتین اسلام پر روشنی ڈالیں۔
4. رقیہ سخاوت حسین کی حالات زندگی پر نوٹ لکھیں۔
5. رسندری دیوی نے کیسے پڑھنا لکھنا سیکھ لیا؟

13.13.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. رقیہ سخاوت حسین نے خواتین کی اصلاح میں کیا رول ادا کیا؟

2. رقیہ سخاوت حسین کی ادبی سرگرمیوں کا خلاصہ پیش کریں۔
3. رسندری دیوی پر ایک مضمون تحریر کریں۔

13.14 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Akhtar, Shaheen and Moushumi Bhowmik eds., *Women in Concert*: *An Anthology of Bengali Muslim Women's Writings, 1904–1938*, Stree, Kolkata, 1998.
2. Borthwick, Meredith, *Changing Role of Women in Bengal*, *1849–1905*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
3. Chanda, Ipshita and Jayeeta Bagchi eds., *Shaping the Discourse*: *Women's Writings in Bengali Periodicals, 1865–1947*, Stree, Kolkata, 2014.
4. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.
5. Forbes, Geraldine, *Women in Colonial India: Essays on Politics, Medicine, and Historiography*, Chronicle Books, New Delhi, 2005.
6. Karlekar, Malavika, *Voices from Within*: *Early Personal Narratives of Bengali Women*, Oxford University Press, 1991.
7. Kumar, Radha, *The History of Doing*: *An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India*, 1800–1990, Kali for Women, New Delhi, 1998. (First pub. 1993).
8. Lateef, Shahida, *Muslim Women in India*: *Political and Private Realities*, Zed Books, London and New Jersey, 1990.
9. Murshid, Gulam, *Reluctant Debutante*: *Response of Bengali Women to Modernization, 1849–1905*, Sahitya Samsad, Rajshahi University Press, Rajshahi, 1983.
10. Ray, Bharati, *Early Feminists of Colonial India*: *Sarala Devi Chaudhurani and Rokeya Sakhawat Hossain*, Oxford University Press, New Delhi, 2012 (first pub. 2002).
11. Ray, Bharati ed., *From the Seams of History: Essays on Indian Women*, Oxford University Press, New Delhi, 2001 (first published 1995).
12. Sarkar, Tanika, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion and Cultural Nationalism*, Permanent Black, Ranikhet, 2001.

اکائی 14۔ صغرا ہمایوں مرزا، پنڈتا رما بائی سرسوتی اور درگا بائی دیشمکھ

(Sughra Humayun Mirza, Pandita Ramabai Saraswati, and Durgabai Deshmukh)

اکائی کے اجزا

14.0 تمہید

14.1 مقاصد

14.2 صغرا ہمایوں مرزا

14.2.1 ابتدائی زندگی اور تعلیم

14.2.2 سماجی خدمات

14.2.3 صغرا ہمایوں مرزا اور نسوانی انجمنیں

14.2.4 صغرا ہمایوں مرزا کی ادبی خدمات

14.3 پنڈتا رما بائی سرسوتی

14.3.1 ابتدائی زندگی

14.3.2 سماجی خدمات

14.4 درگا بائی دیشمکھ

14.4.1 ابتدائی زندگی

14.4.2 خودنوشت اور دیگر تحریریں

14.4.3 مہاتما گاندھی کا اثر

14.4.4 نمک ستیہ گرہ

14.4.5 سماجی اصلاحات

14.4.6 آندھرا مہیلا سبھا

14.4.7 بالِکا ہندی پاٹھ شالہ

14.4.8 بلائنڈ ریلیف ایسوسی ایشن
14.4.9 آندھرا ایجوکیشن سوسائٹی
14.4.10 آندھرا ایجوکیشن سوسائٹیز اور سیاسی کیریئر
14.4.11 پلاننگ کمیشن آف انڈیا
14.5 اسٹیبلشمنٹ اور چیئر پرسن شپ
14.5.1 سفارشات اور اثرات
14.5.2 فیملی کورٹس
14.6 اکتسابی نتائج
14.7 کلیدی الفاظ
14.8 نمونہ امتحانی سوالات
14.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد

14.0 تمہید (Introduction)

ہندوستان میں انگریزوں نے اپنی جگہ مستحکم کرنے کے لیے یہاں کے سماجی ڈھانچے ہی کو ہدف تنقید بنا کر یہ باور کرانے کی کوششیں کی ہیں کہ ان کی تہذیب زیادہ اعلیٰ وارفع ہے۔ اس میں اہم زور یہاں کی تعلیم، ستی کی رسم، بچپن کی شادیاں، پردہ، بیواؤں کی دوسری شادی اور بالخصوص عورت پر زور دیا گیا جو ایک اہم مدعا بن چکا تھا۔ اسی منظر نامہ میں کچھ ہندوستانی سماجی اصلاح پسند سامنے ابھر کر آئے جن میں راجہ رام موہن رائے اور سرسید کے نام قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے جہاں ان کے غلط خیالات و نظریات کا جواب دینا شروع کیا وہیں سماج میں فرسودہ روایات کی بھی اصلاح کی کوششیں کیں جن میں یہاں کی عورتوں نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس طرح عورتوں نے بھی اپنے حقوق کے لیے قلم کا سہارا لیا۔ ان قلم کار مسلم خواتین میں صغرا ہمایوں مرزا کا نام مشہور ہے۔ صغرا ہمایوں مرزا تعلیم نسواں اور ان کی فلاح و بہبودی کے لیے بے حد کوشاں تھیں۔ اور بھی اصلاح پسند خواتین ابھر کر سامنے آیئں جنھوں نے سماج میں فرضی روایات کی اصلاح کی اور ساتھ ہی ساتھ عورتوں کی فلاح و بہبودی کے لیے بھی کام کیا۔ جن میں پنڈتا رما بائی اور درگا بائی دیشمکھ قابل ذکر ہیں۔

14.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- خواتین مصلحین کی خدمات کا تجزیہ کر سکیں گے۔

- صغرا ہمایوں مرزا کی سماجی خدمات کو جان سکیں گے۔
- پنڈتا رما بائی سرسوتی کی اصلاح معاشرہ کی کوششوں سے واقف ہو سکیں گے۔
- درگا بائی دیشمکھ کی حیات اور خدمات سے شناسائی حاصل کر سکیں گے۔

14.2 صغرا ہمایوں مرزا (Sughra Humayun Mirza, 1884–1958)

14.2.1 ابتدائی زندگی اور تعلیم (Early Life and Education)

صغریٰ بیگم (شادی کے بعد کا نام صغرا ہمایوں مرزا) کی پیدائش 3 دسمبر 1884 کو حیدر آباد کے ایک تعلیم یافتہ اور معزز گھرانے میں ہوئی۔ صغرا ہمایوں مرزا کا تعلق دکن سے ہے۔ والد کی طرف سے انکا نسب ترک قوم اور والدہ کی طرف سے ایران کے شاہی خاندان سے تھا۔ جیسا کہ وہ اپنے ترانہ میں کہتی ہیں:

' تبریز کو بھی چھوڑا ایران کو بھی چھوڑا
ملک دکن بنا ہے اب تو وطن ہمارا۔ '

کیپٹن حاجی صفدر علی مرزا حسین ان کے والد تھے۔ صغرا ہمایوں مرزا کے باپ ایک شریف النفس انسان تھے اور پیشے سے ایک ڈاکٹر تھے۔ 1883 میں وہ آصف جاہ نواب میر محبوب علی خان (1866–1911) کے ساتھ کلکتہ کے سفر پر گئے تھے۔ اس واقعے سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ شخصیت بے حد مؤثر تھی اور ان کے تعلقات نظام خاندان سے بہت اچھے تھے۔ ان کی علمی قد کا اندازہ ان کی تصانیف سے بھی لگایا جا سکتا ہے جن کی کل تعداد چار ہے۔ کتابوں میں "اصول حفظان" ایک اہم کتاب مانی جاتی ہے۔ ان کی ماں کا نام مریم بیگم تھا اور نانی زہرا سلطان بیگم تھیں۔ زہرا سلطان بیگم تعلیم یافتہ اور علم کی قدرداں خاتون تھیں۔ اسی لیے انھوں نے اپنی بیٹیوں کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ صغرا ہمایوں مرزا کی والدہ مریم بیگم کے مضامین رسالہ "معلم نسواں' میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہتے تھے۔ صغرا ہمایوں مرزا کی پرورش اسی علمی و ادبی خاندان میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنی والدہ سے حاصل کی۔ ان کی والدہ کو عربی اور فارسی کے علوم میں دسترس حاصل تھی۔ انہوں نے رائج الوقت اشرافیہ روایات کے مطابق گھر پر ہی تعلیم حاصل کی تھی۔ ان کے والدین نے انہیں حیدر آباد میں جوانی کے دوران اردو اور فارسی سکھائی تھی۔

ان کی شادی 1901 میں بہار کے ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ گھرانے سے تعلق رکھنے والے ہمایوں مرزا سے ہوئی۔ یہ شادی ان کے لیے ثمر آور ثابت ہوئی، کیونکہ انہوں نے جو اصلاحی عمل شروع کیا اس میں انہیں اپنے شوہر کی طرف سے کافی تعاون حاصل ہوا۔ ہمایوں مرزا قلیل المدتی تنظیم 'انجمن ترقی نسواں' کے رکن تھے، جسے 1897 میں شمالی ہندوستان کے تعلیم یافتہ اعلیٰ طبقے کے مرد حضرات کے ایک چھوٹے سے گروہ نے قائم کیا تھا۔ وہ مسلم کمیونٹی کی تعلیم کو آگے بڑھانے کی خواہش رکھتے تھے، اور یہ دعویٰ کرتے تھے کہ "ماں کی گود بچے کی پہلی درسگاہ ہے"۔ انہوں نے شادی کے بعد کافی سفر کیا اور ان سے حاصل ہونے والے تمام تجربات اور معلومات کو ان جرائد میں ڈال دیا جو

انھوں نے شروع کیے تھے۔ان کا بنیادی مقصد عوام کو خواتین کی تعلیمی ضرورت کے بارے میں آگاہ کرانا تھا۔اس تناظر میں صغرا ہمایوں مرزا نے تعلیم یافتہ لوگوں سے ملاقاتیں کرنا شروع کیں، مختلف قوموں کا دورہ کیا اور اہل علم کے درمیان جانا شروع کیا جس سے ان کی پختگی میں اضافہ ہوا۔

14.2.2 سماجی خدمات (Social Contributions)

صغرا ہمایوں مرزا مسلم خواتین کی تعلیم کے لیے جدوجہد کرنے والی ایک عظیم علمبردار خاتون تھیں۔انھوں نے اس مسئلے کو کمیونٹی کی تبدیلی کے وسیع تناظر میں رکھا۔صغرا ہمایوں مرزا نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ جدید معاشرے کا مقابلہ کرنے کے لیے خواتین کو اچھی تعلیم اور علم سے آشنا ہونا چاہیے۔ان کا ماننا تھا کہ یہ تعلیم حاصل کرنے اور خواتین میں ادب کا مطالعہ کرنے کی عادت سے ہی ممکن ہے۔اس مقصد کے لیے صغرا ہمایوں مرزا کا سب سے اہم کارنامہ 1934 میں ہمایوں نگر میں 'زنانہ مدرسہ' کا قیام تھا۔یہ مدرسہ بعد میں صفدریہ گرلز اسکول کے نام سے جانا گیا۔یہ مدرسہ پرائمری تعلیم فراہم کرنے کے علاوہ طالب علموں کو بُنائی اور گھریلو نظم ونسق کے ساتھ ساتھ کڑھائی کے دستکاری کا مطالعہ کرنے کے قابل بھی بناتا ہے۔اس مدرسہ میں صنعت کاری پر خصوصی توجہ دی گئی تاکہ یہاں کی عورتوں کی معاشی حالت کو مستحکم کیا جاسکے۔ اس کے علاوہ مسلم عورتوں میں بیداری اور شعور پیدا کرنے میں یہ مدرسہ اور صغرا پیش پیش رہیں۔'النساء' جریدے کے اول صفحہ پر شائع ہونے والے صغرا ہمایوں مرزا کے درج ذیل شعر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خواتین کی تعلیم کا مقصد ان کے لیے کیا تھا:

'دکن میں اس طرح تعلیم نسواں کی ترقی ہو
کہ پردہ میں بھی ہر خاتون ہو افلاطون دوراں۔'

حالاں کہ انھوں نے پردے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے پردے کے حوالے سے بہت کچھ لکھا ہے لیکن وہ پردے کی آڑ میں عورتوں پر ہورہے مظالم کے خلاف لکھتی رہیں۔وہ عورتوں کو باندی بنانا پسند نہیں کرتی تھیں بلکہ ان کی آزادی اور تعلیم نسواں کے لیے اپنے قلم کا بھرپور استعمال کرتی رہیں۔وہ اس بات پر یقین رکھتی تھیں کہ قوموں کی ترقی کا راز عورتوں کے بلند کردار اور برتری میں پوشیدہ ہے۔یہ وہ دور تھا جب مسلمان عورتیں گھر سے باہر نہیں نکل سکتی تھیں اور ان کو پردے میں رہنا ہی صحیح مانا جاتا تھا۔صغرا ہمایوں مرزا کا مقصد عورتوں کی ترقی کو یقینی بنانا تھا۔اسی لیے وہ چاہتی تھیں کہ عورتیں ہر شعبے میں آگے بڑھیں خواہ وہ ملازمت ہو، تجارت ہو یا علم و فن کا معاملہ۔وہ ہر طبقے کی پسماندہ اور مظلوم عورتوں کے حق میں اپنی آواز بلند کرتی تھیں۔ نصیرالدین ہاشمی صغرا ہمایوں مرزا کے تعلق سے لکھتے ہیں: ''سیاسی حیثیت سے لوگ آپ سے واقف ہیں، ہندو مسلم اتحاد آپ کا نصب العین رہا ہے۔ مسلمان خواتین میں آپ وہ پہلی خاتون ہیں جنھوں نے پردے کے باہر آکر مردوں کے مجمع میں تقریر فرمائی۔عورتوں کو ان کی حقیقی آزادی اور حقوق دلانے کے لیے آپ نے جو جدوجہد کی ہے وہ کبھی فراموش نہیں کی جاسکتی۔'' [حوالہ: مرزا سرفراز علی، مرتب کردہ ''یاد صغرا ہمایوں مرزا'' (حیدرآباد، اکتوبر 1976)، ص۔13]

صغرا ہمایوں مرزا کے خیالات ترقی پسند تھے۔انھوں نے مسلمان عورتوں کے روایتی پردے کے خلاف سب سے پہلے آواز اٹھائی۔وہ

پردے کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتی تھی۔ ہندوستانی مسلمان قدیم طرز زندگی کے پابند تھے اور بعض معاملوں میں قدامت پسند بھی۔ حیدرآباد کا ماحول اتنا سخت تھا کہ عورتیں باپردہ ہو کر بھی گھر کی چار دیواری کے باہر نہیں نکل پاتی تھیں۔ جب کہ صغرا ہمایوں مرزا کا نظریہ تھا کہ ''جب تک عورتیں پردے سے باہر نہیں نکلیں گی وہ عملی طور پر سماجی اور سیاسی معاملات میں حصہ نہیں لے سکیں گی اور نتیجتاً ملک کی خدمت کرنے میں مردوں کا ہاتھ بھی نہیں بٹا پائیں گی''۔ اس کے لیے انھوں نے ''لبِ تحریک'' کی شروعات بھی کی جس میں سخت گیر پردے کی مخالفت و ممانعت کی گئی۔ وہیں دوسری جانب بعض قدامت پرستوں کی تنقید کا نشانہ بھی بنتی رہیں۔ ان کی تحریک ''ترک پردہ'' کا بڑا اثر ہوا اور پردہ میں مقید عورتوں نے سماجی زنجیروں سے خود کو آزاد کیا اور اپنے خیالات سے نہ صرف دوسروں کو متاثر کیا بلکہ تعلیم میں ایک اہم مقام بھی حاصل کیا۔ صغرا ہمایوں مرزا کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ انھوں نے بلا تفریق مذہب و ملت کے ہر عورت کے لیے کام کیا۔ انھیں ذات پات اور فرقہ سے کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ انسانیت کا درد لیے عورتوں کی مدد کے لیے کوشاں تھیں۔

14.2.3 صغرا ہمایوں مرزا اور نسوانی انجمنیں (Sughra Humayun Mirza and Women's Organisations)

صغرا ہمایوں مرزا بہت سے شعبوں میں خواتین کی ترقی کے لیے پرجوش تھیں اور اس کے نتیجے میں وہ متعدد تنظیموں کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہوئیں جیسا کہ انجمن خواتین دکن۔ یہ انجمن 1919 میں قائم کی گئی۔ خواتین کی اس انجمن کا بنیادی مقصد ایک دوسرے سے ملنا، ان کے مسائل پر صحیح بحث کرنا، ایک دوسرے کے خیالات کو جاننا اور غلط رسم و رواج کا قلع قمع کرنا تھا۔ انہوں نے مزید دعویٰ کیا کہ ہمیں مردوں سے حقوق حاصل کرنے کے لیے کام کرنا ہوگا اور ہر کام میں مردوں کا ساتھ دینا ہوگا جیسا کہ ترکی میں عرب خواتین اپنے مردوں کی مدد کرتی ہیں۔ انہوں نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ خواتین اپنے حقوق نہیں مانگ رہی ہیں اس لیے انہیں دبایا جاتا ہے۔ اس انجمن کی نگرانی میں انہوں نے جریدہ ''النساء'' کی بنیاد 1919 میں رکھی۔ صغرا ہمایوں مرزا نے 'النساء' (عورت) اور ''زیب النساء'' (خوبصورت عورت) جیسے خواتین کے جرائد کے ایڈیٹر کے طور پر کام کیا۔ یہ دونوں جریدے سماجی اصلاح کے پروگراموں کے لیے وقف تھے۔ ان جرائد خواتین کی تعلیم کی اہمیت، غلط رسومات پر عمل کرنے کے مضر اثرات، صحت کی اہمیت، گھر کا انتظام اور دیگر مسائل پر روشنی ڈالی جاتی تھی۔ صغرا ہمایوں مرزا نے یہ جرائد خواتین کو اپنے خیالات کا اظہار کرنے معاشرے میں خواتین سے متعلق مسائل کو حل کرنے کے لیے شروع کیے تھے۔

14.2.4 صغرا ہمایوں مرزا کی ادبی خدمات (Literary Contributions of Sughra Humayun Mirza)

صغرا ہمایوں مرزا کے ادبی کاموں نے اس مخصوص دور میں خواتین کے حالات کے بارے میں معلومات فراہم کرنے اور خواتین میں ان کی ابتر حالت کے بارے میں بیداری پیدا کرنے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ اس نے پریس کی طاقت کا استعمال کیا اور سماجی تبدیلی لانے کے لیے خواتین کے لیے بے شمار ادبی مواد تیار کیا۔ صغرا ہمایوں مرزا نے مختلف قسم کی تحریریں تیار کیں جیسے کہ 'مشیر نسوان' (خواتین کی مشیر، 1920)، 'موہنی' (موہنی، 1931)، 'سفر نامہ عراق' (عراق کا سفر نامہ، 1915)، 'مجموعہ نوحوجات' (ایک مجموعہ افلاطون، 1989 ایڈیشن)، اور 'مختصر حالات حضرت بی بی فاطمہ' (حضرت بی بی فاطمہ کی مختصر سوانح حیات)۔ ان کی دیگر تصانیف میں سفر نامہ کشمیر،

سفر نامہ پونے، سفر نامہ یورپ، سیر بہار و بنگال، مقالات صغرا، آواز غیب، سر گزشتہ ہجرت، تحریر نسوان، صنفی نجات، مجموعہ نسائیہ بھی شامل ہیں۔ان کی اکثریت "حیا" کے تخلص سے تصنیف کی گئی۔ان تحریروں کے ذریعے صغرا ہمایوں مرزا نے خواتین کو اس سے آگاہ کرنے کی کوشش کی کہ ان کے ارد گرد کیا ہو رہا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ ان میں ان کے حقوق اور فرائض کے بارے میں شعور پیدا کرنے کی کوشش کی۔ صغرا ہمایوں مرزا نے خواتین میں ادبی ذوق اور ایک ادبی ماحول پیدا کرنے کی بھی کوشش کی تاکہ خواتین اپنے خیالات عوام کے سامنے پیش کر سکیں۔ان کا مقصد عوام کو یہ دکھانا تھا کہ خواتین کسی سے کم تر نہیں ہیں۔ لیکن یہ تب ہی ممکن ہو سکتا ہے جب خواتین علم حاصل کرنے کے قابل ہوں۔ چنانچہ جرائد کے قیام اور اپنی تحریروں کے ذریعے صغرا ہمایوں مرزا خواتین کو ایک ایسی آواز دینے میں کامیاب ہوئیں جسے روایتی معاشرے نے خاموش کر دیا تھا۔

شریمتی سروجنی نائڈو، ٹیگور اور صغرا ہمایوں مرزا
«صغرا منزل» میں گرو دیو ٹیگور نے ۱۹۳۳ء میں انجمن خواتین دکن
کے جلسہ کو مخاطب کیا تھا۔

حوالہ: یہ تصویر مرزا سرفراز علی کی مرتب کردہ "یاد صغرا ہمایوں مرزا" (حیدر آباد، اکتوبر ۱۹۷۶) سے لی گئی ہے۔

رسالہ ''النساء'' میں صغرا ہمایوں مرزا نے خواتین کے مسائل کو بڑے بے باک انداز میں پیش کیا۔انھوں نے اپنی تحریروں میں عورتوں کی تعلیم کے علاوہ اخلاق و اصلاح پر زور دیا، نیز ان کی سماجی حیثیت کو بھی اجاگر کیا۔ جہاں انہوں عورتوں پر کیے گئے مظالم پر قلم اٹھایا ہے وہیں اس میں رسوم بد کے خلاف بھی اپنے قلم کا استعمال کیا۔النسا کے اغراض و مقاصد خیالات نسواں کی آزادی، خواتین دکن میں لکھنے اور پڑھنے کا رواج، خواتین کی سماجی حیثیت کو بحال کرنا، عورتوں کے حقوق کا تحفظ اور ان کی حمایت و وکالت کرنا وغیرہ شامل رہا ہے۔ ''النسا'' کے ذریعے انھوں نے اس پردے کے خلاف آواز اٹھائی جو حیدر آباد میں رائج تھا اور جو عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے میں رکاوٹ کا سبب بنتا تھا۔ جب کہ دوسری جانب انھوں نے اسلامی نقطہ نظر سے پردے کی اہمیت اور اصلیت کو واضح کرنے کی کوشش کی جہاں پردہ میں رہ کے بھی عورتیں تعلیم حاصل کر سکتی ہے۔ تعلیم کے حوالے سے ان کا خیال تھا کہ مردوں کے بالمقابل عورتوں کی تعلیم مقدم اور زیادہ ضروری ہے کیوں کہ بچوں کی پہلی درسگاہ ماں کی گود ہی ہوتی ہے۔ عورتیں اگر پڑھی لکھی نہ ہوں تو بچوں کی تربیب اور سلیقہ شعاری صحیح سے قائم نہیں

ہو گی۔ حفظان صحت کی اہمیت تبھی اجاگر ہو گی جب وہ اس علم سے واقف ہو گی۔ قرآن میں عورتوں کے جو حقوق بیان کیے گئے ہیں ان کے بارے میں کھل کر لکھا اور ان کی تشہیر کی۔ خصوصاً شادی کے معاملے میں عورتوں کی پسند کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی حالاں کہ یہ حق عورتوں کو اسلام نے پہلے ہی دیا ہے جس پر سماج کے مرد حضرات آج تک قائم نہیں رہ پائے۔ 1934 میں انھوں نے ایک اور رسالہ ''زیب النساء'' کو جاری کیا، جو لاہور سے شائع ہوتا تھا اور اس میں خواتین کے مسائل پر مضامین شائع ہوتے تھے۔ مختصراً یہ کہ صغرا ہمایوں ایک فعال شخصیت کی مالک تھیں۔ وہ ہمیشہ تعمیری کاموں میں پیش پیش رہیں، ساتھ ہی ساتھ بیماریوں اور ناگہانی آفتوں سے متاثرین لوگوں کی مدد کے لیے بھی موجود رہتی تھیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک ٹرسٹ بھی قائم کیا تھا جس کا نام ''صغرا ہمایوں مرزا وقف'' تھا جس سے مستحق طلباء و طالبات اور دیگر غریبوں کی بھی مالی امداد کی جاتی تھی۔ صغرا ہمایوں مرزا خواتین کے ہر شعبہ حیات میں ترقی چاہتی تھیں۔ 1956 میں اس فعال اور نیک سیرت خاتون کا انتقال ہوا۔

14.3 پنڈتا رما بائی سرسوتی (Pandita Ramabai Saraswati, 1858–1922)

14.3.1 ابتدائی زندگی (Early Life)

پنڈتا رما بائی سرسوتی نوآبادیاتی ہندوستان کی ان چند ابتدائی مصلح خواتین میں سے تھی جنھوں نے سماجی رکاوٹوں کے باوجود بھی اپنی ہم جنس مخلوق کے حقوق کے لئے آواز اُٹھائی۔ وہ ایک سماجی مصلح خاتون ہونے کے ساتھ ساتھ تعلیم نسواں کی علمبردار بھی تھی۔ اپنی ذہانت اور علمی لیاقت کی وجہ سے ان کو پنڈتا اور سرسوتی جیسے خطاب بھی دیے گئے۔ ان کے والد کا نام اننت شاستری ڈونگرے تھا جو سنسکرت میں ماہر تھے۔ وہ پیشوا خاندان (پونہ) کی عورتوں کو بحیثیت معلم تعلیم دے رہے تھے۔ مگر پیشوا حکومت پر برطانوی قبضے کی وجہ سے وہ اس ذریعہ معاش سے بے دخل ہو گئے۔ پونہ پر برطانوی قبضے کے بعد اننت شاستری اپنے آبائی وطن مینگلور (Mangalore) چلے گئے جہاں انہوں نے اپنی پہلی بیوی کو سنسکرت کی تعلیم دینے کا ارادہ کیا تھا مگر اس کے لئے گھر والوں کی اجازت نہ مل سکی۔

ذریعہ معاش کی تلاش میں وہ بنارس اور نیپال کے سفر پر نکل گئے مگر زیادہ دنوں تک وہاں نہ رہ سکے اور واپس اپنے آبائی وطن لوٹ آئے۔ اپنی پہلی بیوی کے انتقال کے بعد انہوں نے چوالیس سال (44) کی عمر میں نو سالہ (9) لکشمی بائی کے ساتھ دوسری شادی کی۔ اب انہوں نے پھر سے ارادہ کر لیا کہ وہ پہلی بیوی کی طرح اپنی دوسری بیوی (لکشمی بائی) کو سنسکرت سکھائیں۔ اس مرتبہ مخالفت کے باوجود اننت شاستری ڈونگرے نے اپنی کوشش کو جاری رکھا۔ ان کا ماننا تھا کہ دوسروں کے بجائے بہتر ہے کہ تعلیم کی شروعات گھر سے ہی کی جائے۔ یہ بات یہاں قابل ذکر ہے کہ وہ شروعات میں پیشوا خاندان کی عورتوں کو بھی معلم کی حیثیت سے سنسکرت کی تعلیم دے رہے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر پیشوا خاندان کی عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے کی اجازت ہے تو برہمن اور شودر عورتوں کو تعلیم دینے کی مخالفت کیوں کی جا رہی ہیں؟۔ پنڈتا رما بائی اپنے والد کے بارے میں کہتی ہے کہ وہ ذات پات کے خلاف تھے اور تعلیم کو تمام طبقوں کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ تعلیم نسواں کی ضرورت اور اس کے جواز کے طور پر اننت شاستری ڈونگرے نے سمرتی اور دوسری مذہبی کتابوں سے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔

Uma Chakravarti کا کہنا ہے کہ پنڈتا رما بائی کے ہم عصر راناڈے(M.G. Ranade)، تلنگ (K.T. Telang)اور تلک (Tilak) انگریزی تعلیم یافتہ لوگ تھے جنہوں نے جدید تعلیم اس لئے حاصل کی تھی تاکہ ان کو برطانوی ہند کی نئی انتظامیہ میں نوکریاں مل سکیں۔اس کے برعکس پنڈتا رما بائی کے والد کو روایتی تعلیم دی گئی تھی اور اسی روایتی تعلیم کا اثر پنڈتا رما بائی کی ابتدائی تعلیم پر پڑا جس کی وجہ سے پنڈتا رما بائی کو انگریزی، ریاضی، تاریخ اور مغربی فلسفہ جیسے علوم نہیں سکھائے گئے۔ پنڈتا رما بائی کی ابتدائی تعلیم کا مقصد سرکاری نوکری حاصل کرنا نہیں تھا۔اس کے باوجود بعد میں پنڈتا رما بائی نے انگریزی علوم میں خود اپنی ذاتی کوششوں کی وجہ سے کافی مہارت حاصل کی۔ قحط سالی اور غربت کی وجہ سے اننت شاستری ڈونگرے نے جل سادھی ('Jal Samadhi') کرنی چاہی اور اسی رسم کے دوران ان کا انتقال ہو گیا۔اننت شاستری ڈونگرے کی موت کے فوراً بعد ان کی بیوی کا بھی انتقال ہو گیا۔اس وقت پنڈتا رما بائی سولہ سال کی تھیں۔والدین کی وفات کی وجہ سے پنڈتا رما بائی اور ان کے بھائی شری نیواس (Srinivas) کو مفلسی کی زندگی گزارنی پڑی۔

14.3.2 سماجی خدمات (Social Contributions)

اس دوران پنڈتا رما بائی کی ملاقات بنگال کے ان مصلحین رہنماوں سے ہوئی جو اُنیسویں صدی کے دوسرے حصے میں بنگال کے سماج میں اصلاح کرنے اور تبدیلی لانے کی ہمہ گیر کوششیں کر رہے تھے۔ پنڈتا رما بائی کا کہنا تھا کہ بنگال کے سماجی رہنما کیشو چندر سین (K.C.Sen)نے انہیں ویدا اور اپنیشد (Upanishads) کا مطالعہ کرنے کی صلاح دی۔یاد رہے کہ اس زمانے میں عورتوں کے لئے ایسے علوم سیکھنے کی سخت ممانعت تھی۔ دھرم شاستر ہ کے مطالعہ کے بعد پنڈتا رما بائی کو عورتوں اور نیچے طبقے کی ذاتوں کے لئے ہمدردی کا احساس پیدا ہوا کیوں کہ دھرم شاستر میں عورتوں کو لئے سخت ہدایت دی گئی تھی کہ وہ صرف اپنے خاوند کی پوجا یا خدمت کے ذریعے ہی نجات پاسکتی ہیں۔ پنڈتا رما بائی کی شادی ان کے بھائی کے ایک دوست بپن بہاری (Bipan Behari) سے ہوئی جو شودر ذات سے تعلق رکھتے تھے۔ Uma Chakravarti کی معلومات کے مطابق پنڈتا رما بائی کے لئے اونچے ذات (برہمن) سے بہت سارے نکاح کے پیغام آئے مگر انہوں نے بپن بہاری کو ہی ترجیح دی۔ دونوں نے سول میرج ایکٹ ('Civil Marriage Act') کے تحت شادی کی جو کہ ہندو رسم و رواج کے خلاف تھی۔ یہ شادی ذات پات کے خلاف ایک بغاوت تھی۔اس شادی سے پنڈتا رما بائی کو ایک اولاد ہوئی۔ افسوس کہ شادی کے دو سال بعد ان کے خاوند کی موت ہو گئی اور وہ پھر بنا والدین، بھائی(اسی دوران کے بھائی کی بھی وفات ہو جاتی ہے) اور خاوند کے وہ تنہا زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ شوہر کی وفات کے بعد مالی حالات سے دوچار پنڈتا رما بائی کو راناڈے (M.G. Ranade) اور بھنڈارکر (R.G. Bhandarkar) نے مہاشٹرا واپس آنے کی صلاح دی۔ پنڈتا رما بائی نے 1882 میں مہاراشٹرا میں واپسی کی اور یہاں آریہ مہیلا سبھا (*'Arya Mahila Sabha'*) انجمن کی بنیاد ڈالی۔اسی دوران پنڈتا رما بائی نے ہنٹر کمیشن (Hunter Commission) کے سامنے یہ درخواست کی کہ تعلیم نسواں کی تشکیل کے لئے سرکاری اقدامات کیے جائیں اور عورتوں کو معلمہ وڈاکٹر بننے کے مواقع فراہم کیے تاکہ وہ بھی قوم کی خدمت کر سکیں۔

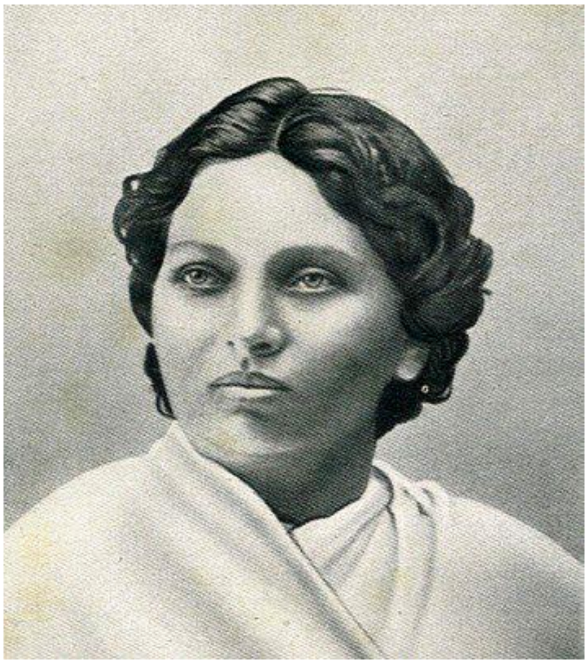
پنڈتا رما بائی نے اپنے انگلستان کے سفر کے دوران عیسائی مذہب خاص کر ان کے جذبہ خدمتِ خلق سے متاثر ہو کر 24 ستمبر 1883

میں ہندو مذہب کو ترک کر کے عیسائی مذہب کو قبول کیا۔ عیسائی مذہب قبول کرنے پر پنڈتا رما بائی کو عمر بھر تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ تنقید کرنے والوں میں راما کرشن (Ramakrishna) اور وویکانند (Vivekananda) بھی شامل تھے۔ Geraldine Forbes کے مطابق عیسائی مذہب قبول کرنے کی وجہ سے پنڈتا رما بائی کی اصلاحی تحریک کافی حد تک متاثر ہوئی۔ ان کی ہر ایک اصلاحی کوشش کو برہمن طبقے نے شک کی نظر سے دیکھا کیوں کہ ان کو اس بات کا خدشہ تھا کہ وہ عورتوں کو عیسائی مذہب میں تبدیل کرنا چاہتی ہے۔ پنڈتا رما بائی نے انگلستان کے بعد امریکہ کا بھی سفر کیا۔ بیرون ممالک سے واپسی کے بعد مارچ کو مارچ 1889 میں پنڈتا رما بائی نے بیواؤں کے لئے پونے میں شارداسدن (*'Sharada Sadan'*) قائم کیا۔ پنڈتا رما بائی نے شارداسدن میں داخل بیواؤں کو مالی اعتبار سے بااختیار بنانے کی کوششیں کیں جس کے لئے انہیں بُنائی، کھانا بنانا، باغبانی اور طباعت کا ہنر سکھایا جاتا تھا۔

خود بیوا ہونے کی وجہ سے ان کو بیواؤں کی حالت اور درد کا بخوبی اندازہ تھا۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ پنڈتا رما بائی نے منڈن رسم کی کھل کر مخالفت کی۔ اس رسم کے مطابق بیوہ عورت کے لئے لازمی تھا کہ وہ اپنے سر کے بال کو منڈ والے۔ پنڈتا رما بائی کی رائے یہ تھی کہ سر کے بال منڈ وانے میں کسی بھی بیوہ پر زبردستی نہیں کرنی چاہئے بلکہ یہ اس کا اختیار ہونا چاہیے۔ انہوں نے اپنی پوری زندگی بیواؤں کی حالت بہتر کرنے میں گزار دی۔ اس مہم میں انہیں مرد مصلحین کی طرف سے کوئی خاص مدد نہ مل سکی۔ شارداسدن کے اعلی انتظامیہ میں مرد مصلحین ہی تعینات تھے جن میں راناڈے اور بھنڈارکر بھی شامل تھے مگر ان مصلحین نے کبھی بھی پنڈتا رما بائی کو اپنی مرضی اور خود مختاری سے کام کرنے نہیں دیا۔ پنڈتا رما بائی کو تین وجوہات کی وجہ سے اپنے اصلاحی مہم میں تنقید اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔

1. ایک تو عیسائی مذہب کو قبول کرنے کی وجہ سے انہیں برہمن اور مصلحین طبقے (جن میں کچھ قومی رہنما بھی شامل تھے) ان سے ہمیشہ خفا رہے۔
2. دوسرا ان کے لئے عورت کی جنس سے ہونا شامل ہے۔ پدری سوچ کی وجہ سے اُس وقت مصلحین طبقہ اس بات کو برداشت نہیں کر پا رہے تھے کہ اصلاحی تحریک میں کوئی عورت قیادت کی ذمہ داریاں سبنھالیں۔ مشہور مصلح ڈی۔ کے۔ کاروے (D.K.Karve) نے بیواؤں کے لئے آشرم کی بنیاد رکھی تو ان کو پنڈتا رما بائی کے مقابلے میں کافی کامیابی ملی کیوں کہ ابھی بھی برہمون کا ایک طبقہ اس بات پر زور دے رہا تھا کہ بیوہ عورت (پنڈتا رما بائی) سے بہتر ہے کہ کوئی مرد بیواؤں کے فلاحی کام کی نظامت سنبھالیں۔ یاد رہے اُس زمانے میں زیادہ تر برہمن طبقے کی بیواؤں کی حالت خراب تھی یہاں تک کہ ان کو دوسری شادی کی بھی اجازت نہیں دی جاتی تھی۔ اس کے برعکس نیچے طبقے کی بیواؤں پر اس طرح کی سختی نہیں تھی۔
3. تیسرا پنڈتا رما بائی کا نوآبادیاتی نظام کی پالیسیوں کی مخالفت کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پنڈتا رما بائی کا عیسائی مذہب قبول کرنے کے بعد زیادہ تر انگریز لوگوں کے سے ان کے روابط رہے۔ پنڈتا رما بائی کی اعلیٰ تعلیم اور ان کے اصلاحی کاموں کا خرچ بہت حد تک عیسائی مشنریوں نے اُٹھایا۔ اس کے باوجود بھی پنڈتا رما بائی نے کبھی بھی مذہب تبدیل کرنے کی پالیسی کو اپنی اصلاحی تحریک کا حصہ نہیں بنایا۔ شارداسدن میں بیواؤں پر کسی طریقے کا دباؤ نہیں ڈالا گیا کہ وہ عیسائی مذہب کو قبول کریں۔ مزید وہ عیسائیت اور سامراجیت کے

درمیان فرق کرنا جانتی تھی۔ 1897 میں قحط سالی کے دوران پنڈتا رما بائی نے امداد کے کام میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور قحط سالی کے دوران انگریزی حکومت کے اقدامات سے بیزار ہو کر حکومت کی سخت تنقید کی جس کی وجہ سے برطانوی حکومت پنڈتا رما بائی سے ناخوش رہی جس کا اثر ان کی اصلاحی تحریک پر بھی پڑا۔



تصویر پنڈتا رما بائی

(Source: https://www.pinterest.com/pin/pandita-ramabai-s--18084835983288185/)

عیسائی مذہب قبول کرنے کے بعد وہ کبھی مشنریوں کی کٹھ پتلی نہیں بنی جیسا کہ لوگوں کو خدشہ تھا۔ ابتدا میں ایک مرتبہ عیسائی مذہب قبول کرنے کے بعد مشنریوں نے پنڈتا رما بائی کو بحیثیت معلمہ مردوں کو پڑھانے کی اجازت نہیں دی کیوں کہ ان کو اس بات کا خدشہ تھا کہ اس سے ہندوستان کے لوگ ناراض ہو جائیں گے۔ پنڈتا رما بائی نے مشنریوں کے اس فیصلے کی سخت تنقید کی کہ آخر کیوں عورتیں مردوں کو نہیں پڑھا سکتی ہیں؟۔ اس تنقید کی وجہ سے بھی بہت سارے مشنری لوگ اس سے ناراض تھے۔ مزید وہ مشنریوں کے نسلی بھید بھاؤ کی سخت مخالف تھی اور ان کا ماننا تھا کہ خدا کے سامنے ساری مخلوق برابر ہیں۔

ولایت سے واپس آکر پنڈتا رما بائی نے بیواؤں کے لیے ممبئی میں شارداسدن کو قائم کیا جس میں عورتوں کو پڑھایا جاتا تھا۔ اس اسکول کو قائم کرنے کے بعد پنڈتا رما بائی کو عیسائی ہونے کی وجہ سے سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑا جس کی وجہ سے اسکول میں لڑکیوں کے اندراج میں کافی کمی آگئی۔ اس کے باوجود پنڈتا رما بائی نے اپنے مہم کو جاری رکھا اور سنہ 1900ء تک اس اسکول نے تقریباً اسی (80) عورتوں کو استانی اور دایہ (Nursing) کی تربیت دے کر ان کو معاشی اعتبار سے خود مختار بنایا۔ پنڈتا رما بائی نے اپنا دوسرا اسکول مکتی (*Mukti*') پونہ سے تیس میل دوری پر کیدگاؤں (Kedgoan) میں 1897ء کی قحط سالی کے فوراً بعد قائم کیا۔ اسکول میں ان بچوں اور لڑکیوں کے داخلے کے

ساتھ ساتھ کھانے اور کپڑے کا انتظام کیا گیا جو قحط سالی سے متاثر تھے۔ سنہ 1900ء تک اس اسکول میں دو ہزار عورتوں کو پناہ دی گئی تھی۔ اس اسکول میں پنڈتا رمابائی نے ایسا نصاب تیار کیا جو ادب، علم الحیات (Physiology)، نباتیات، طباعت، سلائی، لکڑی کاٹنا، باغبانی، چنائی، نجاری (carpentry) اور بُنائی پر مشتمل تھا۔

پنڈتا رمابائی نے اپنی تصانیف میں بھی عورتوں کے مسائل اور حقوق کے لئے آواز اُٹھائی ہے۔ ان کی پہلی تصنیف *Stri Dharma Niti* ہے۔ ان کی دوسری تصنیف *The High Caste Hindu Woman* ہے جس سے پنڈتا رمابائی کو کافی شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔ Geraldine Forbes کے مطابق پنڈتا رمابائی کی قوم کے لئے سب سے بڑی خدمت بیواؤں کو تعلیم یافتہ بنانا تھا اور ورثے کے طور پر ان کی خواتین شاگردہ جنہوں نے پنڈتا رمابائی کے بعد ان کے مشن کو آگے بڑھایا۔

14.4 درگا بائی دیشمکھ (Durgabai Deshmukh, 1909–1981)

ہندوستانی تاریخ میں ایسے روشن ستارے موجود ہیں جن کی شراکتیں وقت کے ساتھ گونجتی رہتی ہیں، جو ملک کے سیاسی و سماجی تانے بانے کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان میں درگا بائی دیشمکھ بھی شامل ہیں، جو سماجی اصلاحات، خواتین کو بااختیار بنانے اور قوم کی تعمیر کی علمبردار ہیں۔ ان کی زندگی کا کام لچک، عزم اور معاشرے کے پسماندہ طبقات کی ترقی کے لیے ایک غیر متزلزل عزم کا مظہر ہے۔ درگا بائی دیشمکھ ایک ہندوستانی آزادی پسند، وکیل، سماجی کارکن، اور سیاست دان تھیں جنہوں نے ہندوستان کے آئین کی حفاظت سماجی بہبود کے قوانین کی وکالت کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

14.4.1 ابتدائی زندگی (Early Life)

درگا بائی دیشمکھ 15 جولائی 1909 کو راجمندری، آندھرا پردیش، میں پیدا ہوئیں۔ ان کا تعلق برہمن برادری کے گومیدی تھلا خاندان سے تھا۔ درگا بائی دیشمکھ ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئیں جو سماجی خدمت کے لیے وقف تھا اور مذہبی رواداری پر عمل پیرا تھا۔ درگا بائی نے 1934 میں بنارس ہندو یونیورسٹی سے میٹرک کا امتحان پرائیویٹ طور پر پاس کیا۔ انہوں نے انٹرمیڈیٹ کا امتحان بھی پاس کیا اور بعد میں پولیٹیکل سائنس میں بی۔اے۔ آنرز کی ڈگری حاصل کی۔ درگا بائی دیشمکھ نے بی۔اے۔ کے بعد 1930 کی دہائی میں آندھرا یونیورسٹی سے سیاسیات میں ایم اے کیا۔ انہوں نے 1942 میں مدراس یونیورسٹی سے قانون کی ڈگری حاصل کی۔ قانون کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد، انہوں نے مدراس ہائی کورٹ میں بطور وکیل پریکٹس شروع کی۔ درگا بائی دیشمکھ ی کی شادی 8 سال کی عمر میں اس کے چچازاد بھائی سے ہوئی تھی۔ انہوں نے بالغ ہونے کے بعد اپنے شوہر کے ساتھ رہنے سے انکار کر دیا، اور اس کے والد اور بھائی نے اس کے فیصلے کی حمایت کی۔ بعد میں انہوں نے لڑکیوں کے لیے ہندی تعلیم کو فروغ دینے کے لیے راجمندری میں بالِکا ہندی پاٹھ شالہ کا آغاز کیا۔

14.4.2 خودنوشت اور دیگر تحریریں (Autobiography and Other Writings)

درگا بائی دیشمکھ نے *The Stone That Speaketh* کے عنوان سے ایک کتاب تصنیف کی، جو ان کی زندگی اور تجربات کے بارے میں بصیرت فراہم کرتی ہے۔ان کی سوانح عمری *Chintaman and I*، ان کی موت سے ایک سال قبل 1980 میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب میں ان کی ذاتی اور پیشہ ورانہ زندگی کی تفصیلات دی گئی ہیں، بشمول ان کی شادی چنتامن دیشمکھ سے ہوئی جو ریزرو بینک آف انڈیا کے پہلے ہندوستانی گورنر اور 1950 سے 1956 تک ہندوستان کی مرکزی کابینہ میں وزیر خزانہ کے عہدہ پر فائز تھے۔

14.4.3 مہاتما گاندھی کا اثر (Influence of Mahatma Gandhi)

عدم تعاون کی تحریک

درگا بائی دیشمکھ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ مہاتما گاندھی سے ان کی ملاقات تھی۔12 سال کی عمر میں، درگا بائی دیشمکھ نے 1922 میں عدم تعاون کی تحریک میں حصہ لیا۔انہوں نے چند رضاکاروں کے ساتھ قوم پرست تحریک کے لیے رقم جمع کی تھی اور جب وہ مہاتما سے روبرو ہوئی تو انہوں نے ان کی درخواست پر اپنی سونے کی چوڑیاں بھی دے دیں۔ یہ ایک اہم موڑ تھا، جس نے اس کی بے لوث خدمت اور حب الوطنی کے جذبے کو مزید جلا بخشی۔وہ مہاتما گاندھی کے سماجی اصلاح کے نظریات سے بہت متاثر تھیں۔جب گاندھی نے کاکیناڈا (Kakinada) کا دورہ کیا تو انہوں نے یقینی بنایا کہ وہ مصلی کے ایک اجتماع سے خطاب کریں۔اپنے دیوداسی دوستوں کی مدد سے، انہوں نے گاندھی کو پیش کرنے کے لیے مقامی میزبانوں کی طرف سے مانگے گئے پانچ ہزار روپے کا انتظام کیا۔گاندھی کے دورے نے نوجواں عمر درگا بائی دیشمکھ پر گہرا اثر چھوڑا، جنہوں نے انگریزی زبان کے نفاذ کے خلاف احتجاج کرنے کے لیے صرف کھادی پہننے کا فیصلہ کیا۔

14.4.4 نمک ستیہ گرہ (Participation in the Salt Satyagraha)

درگا بائی دیشمکھ گاندھیائی نظریات کے لیے ایک وقف خاتون تھیں اور انہوں نے سول نافرمانی تحریک کے دوران گاندھی کی قیادت میں کئی نمک ستیہ گرہوں میں حصہ لیا۔انہوں نے تحریک میں خواتین کو منظم کرنے میں اہم کردار ادا کیا اور 1930 اور 1933 کے درمیان برطانوی حکمرانی کے خلاف سرگرمیوں کے لیے تین بار قید کی گئی۔ وہ آندھرا کی خواتین کو اپنے گھروں سے باہر نکلنے، انگریزوں کے خلاف خود کو منظم کرنے اور جدوجہد آزادی میں شامل ہونے پر ترغیب دلانے والی مرکزی شخصیت تھیں۔ان کی حمایت اور حوصلہ افزائی کے ساتھ، خواتین کی ایک بڑی تعداد ستیہ گرہ تحریک کا حصہ بن گئی۔آزادی پسند ٹی۔پرکاشم (Tanguturi Prakasam) کی گرفتاری کے بعد مدراس میں نمک ستیہ گرہ تحریک کو سنبھالنے کے لیے نوجوان درگا بائی دیشمکھ کو بلایا گیا۔وہ خود مدورائی جیل میں 1930 سے 1933 تک تین سال تک قید رہی جس میں ایک سال قید تنہائی بھی شامل تھی۔

14.4.5 سماجی اصلاحات (Social Reforms)

درگا بائی دیش مکھ کی خواتین کے حقوق کی وکالت ان کے ابتدائی سالوں کے دوران واضح ہوئی۔انہوں نے حصول تعلیم کو بااختیار

بنانے کی بنیاد کے طور پر تسلیم کیا اور خواتین کی تعلیم کو فعال طور پر فروغ دیا، یہ مانتے ہوئے کہ یہ سماجی تبدیلی کا محرک ہے۔ان کی کوششوں کی وجہ سے 1937 میں "آندھرا مہیلا سبھا" قایم ہوئی۔ یہ تنظیم خواتین کی تعلیم، صحت اور سماجی و اقتصادی فلاح و بہبود کو آگے بڑھانے کے لیے وقف تھی۔

14.4.6 آندھرا مہیلا سبھا (Establishment of the Andhara Mahila Sabha)

درگا بائی دیشمکھ نے 1937 میں آندھرا مہیلا سبھا کی بنیاد رکھی۔اس تنظیم کا مقصد تعلیم، صحت کی خدمات اور پیشہ ورانہ تربیت کے ذریعے خواتین کو بااختیار بنانا تھا۔انہوں نے بنارس ہندو یونیورسٹی کے ذریعہ منعقدہ میٹرک امتحان کے لئے مدراس میں نوجوان تلگو لڑکیوں کو تربیت دینے پر توجہ مرکوز کی۔درگا بائی نے خواتین کی تعلیم اور ان کو بااختیار بنانے کے مقصد کو فروغ دینے کے لیے 'آندھرا مہیلا' کے نام سے ایک تیلگو جریدہ کی شروعات کی اور اسکی اڈیٹر بھی رہیں۔ تعلیمی اصلاحات کے علاوہ، درگا بائی دیشمکھ کا نظریہ سماجی بہبود کے مختلف پہلوؤں تک پھیلا ہوا ہے۔انہوں نے دیہی برادریوں کی ترقی میں بھی اہم کردار ادا کیا،ان کے اقدامات کا مقصد غربت کا خاتمہ اور پسماندہ افراد کے لیے زندگی کے معیار کو بڑھانا تھا، جو پسماندہ افراد کے لیے گہری ہمدردی کی عکاسی کرتا ہے۔

14.4.7 بالِکا ہندی پاٹھ شالہ (Establishment of the Balika Hindi Patshala)

لڑکیوں کے لیے ہندی تعلیم کو فروغ دینے کے لیے درگا بائی دیشمکھ نے راجمندری میں 'بالیکا ہندی پاٹھ شالہ' شروع کیا۔یہ اقدام اسکولوں میں انگریزی ذریعہ تعلیم کے نفاذ کے خلاف ان کے احتجاج کا ردعمل تھا۔پاٹھ شالہ کا مقصد ان لڑکیوں کے لیے ایک متبادل تعلیمی پلیٹ فارم مہیا کرنا تھا جو ہندی سیکھنا چاہتی تھیں۔

14.4.8 بلائنڈ ریلیف ایسوسیشن (Blind Relief Association)

درگا بائی دیشمکھ کی سب سے پائیدار میراث میں سے ایک معذور افراد کی فلاح و بہبود میں ان کا تعاون ہے۔درگا بائی دیشمکھ نے بلائنڈ ریلیف ایسوسی ایشن کی صدر کے طور پر خدمات انجام دیں۔انہوں نے ان کے موروثی وقار کو پہچانا اور ایک ایسے وقت میں ان کے حقوق کی حمایت کی جب وہ اکثر معاشرے کی طرف سے پسماندگی کے سبب نظرانداز کیے جاتے تھے۔1959 میں، انہوں نے بینائی سے محروم افراد کے لیے The National Institute for the Visually Handicapped کی بنیاد رکھی، جو نابینا افراد کی تعلیم، بحالی اور ان کو بااختیار بنانے کے لیے ایک وقف اہم ادارہ ہے۔اپنی غیر معمولی وکالت کے ذریعہ، درگا بائی دیشمکھ نے معذوری کے تئیں رویوں کو نئی شکل دی اور ایسی جامع پالیسیوں کی قیادت کی جو آج تک زندگیوں کو متاثر کرتی رہتی ہیں۔

14.4.9 آندھرا ایجوکیشن سوسائٹی (Andhara Educational Society)

درگا بائی دیشمکھ نے 1948 میں آندھرا ایجوکیشن سوسائٹی (AES) کی بنیاد رکھی۔اس تنظیم کا مقصد دہلی میں رہنے والے تیلگو

بچوں کی تعلیمی ضروریات کو پورا کرنا تھا۔ AES نے اس بات کو یقینی بنانے کے لیے مدد اور وسائل فراہم کیے تا کہ تیلگو بچوں کو معیاری تعلیم اور ثقافتی پروگراموں تک رسائی حاصل ہو۔

14.4.10 آندھرا ایجوکیشن سوسائٹیز اور سیاسی کیریئر

درگا بائی دیشمکھ 1946 میں مدراس صوبہ سے کانگریس کے امیدوار کے طور پر ہندوستان کی دستور ساز اسمبلی کے لیے منتخب ہوئیں۔ وہ آئین ساز اسمبلی کے پینل آف چیئرمین (Penal of Chairman) میں واحد خاتون تھیں۔ درگا بائی دیشمکھ نے عدالتی آزادی، انسانی اسمگلنگ، اور قومی زبان سمیت کئی مسائل پر قانون سازی کو ایک نئی شکل دی۔ درگا بائی دیشمکھ نے ہندوستانی زبان (ہندی اور اردو) کو ہندوستان کی قومی زبان کے طور پر تجویز کیا لیکن جنوبی ہندوستان میں ہندی زبان کے خلاف ایک زبردست مہم کے بارے میں بھی تشویش کا اظہار کیا۔ درگا بائی دیشمکھ نے تمام غیر ہندی طبقوں کو ہندی اپنانے اور سیکھنے کے قابل بنانے کے لیے پندرہ سال کے جمود کی مدت تجویز کی۔ سماجی بہبود کے بہت سے قوانین کے نفاذ میں ان کا اہم کردار تھا۔

14.4.11 پلاننگ کمیشن آف انڈیا (In the Planning Commission of India)

نامزدگی اور کردار: درگا بائی دیشمکھ 1952 میں پارلیمنٹ کے رکن کے طور پر منتخب ہونے میں ناکام رہیں اور بعد میں انہیں پلاننگ کمیشن کے رکن کے لیے نامزد کیا گیا۔ اپنے کردار میں، انہوں نے سماجی بہبود سے متعلق قومی پالیسی کے لیے حمایت حاصل کی۔ اس پالیسی کے نتیجے میں 1953 میں مرکزی سماجی بہبود بورڈ کا قیام عمل میں آیا۔ بورڈ کی پہلی چیئرپرسن کے طور پر درگا بائی نے اپنے پروگراموں کو انجام دینے کے لیے رضاکارانہ تنظیموں کی ایک بڑی تعداد کو متحرک کیا، جن کا مقصد ضرورت مند خواتین، بچوں اور معذوروں کی تعلیم و تربیت اور بحالی کرنا تھا۔

تصویر میں درگا بائی دیشمکھ نہرو کی دائیں طرف دیگر پلاننگ کمیشن ممبران کے ساتھ حوالہ: انڈین ایکسپریس،
https://indianexpress.com/article/gender/durgabai-deshmukh-the-trail-blazer-institution-builder-devoted-to-public-service-5038550/

14.5 اسٹیبلشمنٹ اور چیئر پرسن شپ (Establishment and Chairmanship)

درگا بائی دیشمکھ 1958 میں حکومت ہند کی طرف سے قائم کی گئی خواتین کی تعلیم کے لیے قومی کونسل کی پہلی چیئر پرسن تھیں۔

14.5.1 سفارشات اور اثرات Recommendations and Impact

1959 میں کمیٹی نے اپنی سفارشات پیش کیں جن میں درجہ ذیل نکات شامل تھے:

1. مرکزی اور ریاستی حکومتوں کی طرف سے لڑکیوں کی تعلیم کو ترجیح دینا۔
2. مرکزی وزارت تعلیم میں خواتین کی تعلیم کا ایک شعبہ تشکیل دینا۔
3. ہر ریاست میں خواتین کی تعلیم کے ڈائریکٹر کی تقرری کرنا۔
4. تعلیم کی اعلیٰ درجات میں پر مخلوط تعلیم کو مناسب طریقے سے منظم کرنا۔
5. یونیورسٹی گرانٹس کمیشن (University Grants Commission) لڑکیوں کی تعلیم کے لیے الگ سے ایک مخصوص رقم کا تعین کرتا ہے، اس کا منصوبہ بند طریقوں سے صحیح استعمال کرنا۔
6. تعلیم اور ترقی کے پہلے مرحلے میں لڑکیوں کے لیے آٹھویں جماعت تک مفت تعلیم کی فراہمی کو یقینی بنانا۔
7. لڑکیوں کے لیے اختیاری مضامین کے انتخاب میں سہولیات فراہم کرنا۔
8. لڑکیوں کے لیے آزادانہ بنیادوں پر تربیت کی سہولیات فراہم کرنا۔
9. دیہی علاقوں میں لڑکیوں کی تعلیم کی حوصلہ افزائی کرنا۔
10. مختلف خدمات و شعبہ جات میں خواتین کے لیے کافی مقدار میں نشستیں محفوظ کرنا۔
11. بالغ خواتین کی تعلیمی ترقی کے لیے پروگرام شروع کرنا اور ان کی حوصلہ افزائی کرنا۔

14.5.2 فیملی کورٹس (Family Courts)

درگا بائی دیشمکھ پہلی خاتون تھیں جنھوں نے ہندوستان میں علیحدہ فیملی کورٹس کی ضرورت پر زور دیا۔ انہوں نے 1953 میں اپنے دورہ چین کے دوران فیملی کورٹس کے تصور کا مطالعہ کیا۔ اس نے جسٹس ایم۔ سی۔ چھاگلا (Justice M.C. Chagla) اور جسٹس پی۔بی۔ ساونت (Justice P.B. Sawant) بمبئی ہائی کورٹ کے گجیندر گڈکر (P.B. Gajendragadkar) اور وزیر اعظم جواہر لال نہرو کے ساتھ اس پر تبادلہ خیال کیا۔ اس طرح خواتین کی تحریکوں اور تنظیموں کی جانب سے خاندانی معاملات میں خواتین کے لیے فوری انصاف کے مطالبات کی وجہ سے، فیملی کورٹس ایکٹ 1984 (Family Courts Act) میں نافذ کیا گیا تھا۔ درگا بائی دیشمکھ کا اثر ایک آزاد پسند، وکیل، سماجی کارکن اور سیاست داں کے طور پر ہندوستانی معاشرے پر نمایاں رہا ہے، اصلاحی مقاصد کے لیے ان کا ذوق، ذاتی اور سماجی چیلنجوں پر قابو پانے کی اس کی صلاحیت نے انھیں ایک بااثر شخصیت بنا دیا تھا، جسے اکثر ہندوستان کی آہنی عورت ('Iron

(‘Lady’ کہا جاتا ہے۔ان کی میراث آنے والی نسلوں کو سماجی انصاف اور مساوات کے لیے لڑنے کی ترغیب دیتی رہتی ہے، جس نے قوم کی تاریخ پر نہ مٹنے والے نشان چھوڑ دیے ہیں۔

14.6 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کا مقصد صغرا ہمایوں مرزا، پنڈتا رما بائی اور درگا بائی دیشمکھ کی طرف سے خواتین کے مسائل کو حل کرنے اور ان کی آزادی کی وکالت کرنے میں کی گئی قابل ذکر کوششوں کے بارے میں قارئین کو معلومات دی گئی ہے۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں عورتوں نے پردے کی سختی کے باوجود بھی علمی، سماجی اور سیاسی میدان میں قدم رکھا جو کہ مردوں کی جاگیر سمجھی جاتی تھی۔ صغرا ہمایوں مرزا، پنڈتا رما بائی اور درگا بائی دیشمکھ کی اصلاحی تحریکوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مرد مصلحین اور برطانوی سرکار کے علاوہ عورتوں نے خود بھی اصلاحی تحریک میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ مزید انہوں نے اپنی ذاتی کوششوں، انجمنوں کے قیام اور جرائد کے ذریعے پدرانہ اصولوں کے خلاف آواز بلند کی اور مختلف طریقہ کار اپنا کے خواتین کے حقوق کے بارے میں بیداری بڑھانے کے لیے حکمت عملی کے ساتھ استعمال کیا۔

14.7 کلیدی الفاظ (Keywords)

سرسوتی	:	ہندو مذہب میں سرسوتی علم کی دیوی کو کہا جاتا ہے
اصلاح	:	کسی مذہبی، سیاسی یا سماجی ادارے کو بہتر بنانے یا بدلنے کے عمل کو اصلاح کہا جاتا ہے۔
شاردا سدن	:	اس اسکول کو پنڈتا رما بائی نے بیواؤں کے لیے قائم کیا تھا۔ شاردا سدن کے لفظی معنیٰ "دانش گاہ" کے ہیں۔

14.8 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

14.8.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. صفدریہ مدرسہ کب قائم کیا گیا؟
2. مجموعہ نوحوجات کس کی تصنیف ہے؟
3. پنڈتا رما بائی نے بیواؤں کے لئے اسکول کس سال قائم کیا؟
4. *Chintaman and I* کس کی سوانح حیات ہے؟
5. درگا بائی دیشمکھ نے کب اور کہاں اپنی پہلی سماجی فعالیت کی؟
6. آندھرا مہیلا سبھا کی بانی کون ہے؟
7. پنڈتا رما بائی کی کسی ایک تصنیف کا نام بتائیں۔
8. پنڈتا رما بائی کے والد کا نام کیا تھا؟

14.8.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. صغرا ہمایوں مرزا اور درگا بائی دیشمکھ کے مابین سماجی و اصلاحاتی کارکردگی میں بنیادی فرق بیان کریں اور ساتھ ہی ان کی اہم ترین کامیابیوں کو بیان کریں۔
2. پنڈتارما بائی کی حالات زندگی پر نوٹ تحریر کریں۔
3. صغرا ہمایوں مرزا نے خواتین کے حقوق کی حصولیابی اور ان کی ترقی میں کس طرح کا کردار ادا کیا؟
4. صغرا ہمایوں مرزا نے خواتین کے مسائل پر توجہ دینے کے لئے کس طرح کے انجمنوں کی بنیاد رکھی؟ نیز ان انجمنوں کا مقصد کیا تھا؟
5. انجمنوں اور جریدوں نے خواتین کی آزادی اور خودمختاری کے لئے کس طرح کا کام کیا؟ کیا ان کے کام سے نتائج برآمد ہوئے؟

14.8.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. صغرا ہمایوں مرزا اور درگا بائی دیشمکھ کے کارناموں کا تقابلی جائزہ پیش کریں اور ان کی اہمیت پر روشنی ڈالیں۔
2. پنڈتارما بائی کی اصلاحی تحریک کے حوالے سے تفصیل سے روشنی ڈالیں۔
3. خواتین کی سماجی اور سیاسی حیثیت کو بہتر بنانے کے لیے درگا بائی دیشمکھ کے کردار پر تفصیلی روشنی ڈالیں۔

14.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Anantha Raman, Sita, *Women in India*: *A Social and Cultural History*. Vol. 1, (2 Vols.), Praeger, New Delhi, 2009.
2. Butler, Clementina, *Pandita Ramabai Sarasvati*: *Pioneer in the Movement for the Education of the Child-Widow of India*, Gyan, New Delhi, 2023.
3. Chakravarti, Uma, *Pandita Ramabai*: *A Life & a Time*, Critical Quest, New Delhi, 2007.
4. Chalapati Rao, I.V., *Durgabai Deshmukh*: *Life and Message*, Director Information & Public Relations, Hyderabad, N.A.
5. Deshmukh, Durga Bai, *Chintaman and I*, Allied Publishers Private Limited, New Delhi, 1953.
6. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1999.
7. Minault, Gail, *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1998.
8. Mirza, Syed Humayun, *Mere Kahani Mere Zubani*, Hyderabad, 1939.
9. Ramabai Sarasvati, Pundita, *The High Caste Hindu Women*, Inter-India Publications, new Delhi, 1984 (first pub. in 1888).
10. Samanthakamani, Akkaraju, *Durgabai Deshmukh*: *A Study in the cause of Freedom, Constitution Framing, Women and Social Welfare*, Literacy House, Andhra Mahila Sabha, Hyderabad, 2002.

اکائی 15۔خواتین کی صحافت

(Women's Journalism)

اکائی کے اجزا

15.0 تمہید
15.1 مقاصد
15.2 اردو میں خواتین کے عہد ساز رسالے
15.2.1 اخبار النساء
15.2.2 معلم نسواں
15.3 خواتین کے تین عظیم رسالے
15.3.1 تہذیب النسواں
15.3.2 خاتون
15.3.3 عصمت
15.4 خواتین کے دیگر رسالے
15.4.1 پردہ نشین
15.4.2 شریف بی بی
15.5 حیدر آباد میں خواتین کے رسالے
15.5.1 النساء
15.5.2 زیب النساء
15.5.3 ہمجولی
15.6 خواتین کے چند مزید رسالے
15.6.1 لاہور کا 'نسوانی دنیا'
15.6.2 سہیلی

15.6.3 نور جہاں

15.6.4 آوازِ نسواں

15.6.5 انیسِ نسواں

15.7 اکتسابی نتائج

15.8 کلیدی الفاظ

15.9 نمونہ امتحانی سوالات

15.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

15.0 تمہید (Introduction)

جدید دنیا میں سب اس بات پر متفق ہیں کہ خواتین کی حیثیت کسی تہذیب کی حیثیت کی نشاندہی کرتی ہے۔ برطانوی نوآبادیاتی حکمرانوں نے بجا طور پر ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں ہندوستانی خواتین کی تنزلی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ہندوستانی خواتین کے پست حالات پر برطانوی نوآبادیاتی تنقید کا سامنا کرتے ہوئے انیسویں اور شروعاتی بیسویں صدی کے مرد سماجی مصلحین اور دانشوروں نے ایک پُرزور سماجی اصلاحی تحریک کا آغاز کیا۔ اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ ہندوستانی خواتین کے حالات کو بہتر بنانا سماجی اصلاحات کے منصوبے کا بنیادی حصہ تھا۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں پرنٹ کلچر نے لوگوں میں اصلاحی شعور پیدا کرکے اور اصلاح کے حق میں رائے عامہ کو متحرک کرکے سماجی اصلاح کی تحریک میں اہم کردار ادا کیا۔ ہندو اور مسلمان تمام سماجی مصلحین نے اصلاحی نظریات کو پھیلانے کے لیے رسالوں کا آغاز کیا اور اس طرح اصلاحی تحریک کو مستحکم اور برقرار رکھا۔ خواتین کو تعلیم فراہم کرنے اور ان کے حالات کی اصلاح کے لیے مرد سماجی مصلحین نے ایسے رسالوں کا آغاز کیا جو صرف خواتین کے لیے تھے۔ انیسویں صدی میں برطانوی ہندوستان کے مختلف حصوں میں مرد سماجی مصلحین کی کثیر جہتی کوششوں کے نتیجے میں خواتین کے ایک ایسے حصے میں شعور پیدا ہوا جن کا زیادہ تر تعلق اصلاح پسند خاندانوں اور متوسط و اعلیٰ متوسط طبقے اور اعلیٰ یعنی اشراف ذاتوں سے تھا۔ انیسویں صدی کے اختتام تک خواتین اپنی مایوس کن حالت اور معاشرے میں صنفی بنیاد پر عدم مساوات کے بارے میں شعور مند ہو گئیں۔ جس نے انہیں رفتہ رفتہ اپنے ناگوار حالات کو بہتر بنانے کے لیے عمل آوری کی طرف ترغیب دی۔ انہوں نے دیگر خواتین کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کی ضرورت کو تیزی سے محسوس کیا جس کے نتیجے میں بڑی تعداد میں خواتین کی تنظیمیں قائم ہوئیں اور خواتین کے کئی رسالوں کا آغاز ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مختلف ہندوستانی زبانوں میں خواتین کے رسالوں کی ایک بڑی تعداد کا ظہور ہوا۔ یہ رسالے نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی فکری تحریک کی تخلیق، پرورش اور اس کو مضبوط بنانے میں اہم تھے۔

خواتین کے رسالوں کا مطالعہ کرنا، خاص طور پر اُن رسالوں کا مطالعہ کرنا جن کی ادارت (اڈیٹر) خود خواتین کرتی تھیں، اس لیے ضروری ہے کہ اس سے ہمیں خواتین کے نقطہ نظر کو جاننے اور سمجھنے میں مدد ملتی ہے، جو کہ تاریخ نویسی کے مردانہ مکاتب میں عام طور پر حاشیہ

پر رہا ہے۔ خواتین کے فکری سفر کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ رسالے ہمیں خواتین کے خیالات اور نظریات کی کہانی بیان کرتے ہیں، ان کی خواہشات اور امنگوں کی عکاسی کرتے ہیں، اور اپنے ارد گرد کی دنیا کے بارے میں ان کے تصور کی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ رسالے اس گہرے تصور کو منہدم کرتے ہیں کہ خواتین اصلاح کی غیر فعال وصول کنندہ یا 'آبجیکٹ' بنی ہوئی تھیں۔ یہ ہمیں خواتین کو ایسا فعال ایجنٹ تسلیم کرنے میں مدد کرتا ہے جو اپنے مستقبل کو اپنے ہاتھوں سے تشکیل کر رہی تھیں۔ خواتین کے رسالوں کا منظم مطالعہ ہمیں وقت کے ساتھ ساتھ خواتین کے شعور کی بدلتی ہوئی سطحوں کا اندازہ لگانے اور خواتین کی تحریک کی تاریخ کو ان کے نقطہ نظر سے ترتیب دینے میں مدد کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان رسالوں کے ذریعے خواتین کی خود کی نمائندگی اور فعالیت بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

15.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- نو آبادیاتی دور میں اردو میں شائع ہونے والے خواتین کے مختلف رسالوں کے بارے میں جانیں گے۔
- نو آبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی ترقی میں ان رسالوں کے تعاون کی اہمیت کو سمجھیں گے۔
- مردوں اور عورتوں کے ذریعہ تدوین (مرتب) شدہ خواتین کے رسالوں کے درمیان فرق کو سمجھیں گے۔
- اس بات کو سمجھیں گے کہ خواتین کی صحافت نے نو آبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی تحریک کے قیام میں کس طرح مدد کی۔
- سماجی اور ثقافتی تبدیلی کے ایجنٹوں کے طور پر خواتین کے کردار کو سمجھیں گے۔
- صنفی مساوات پر زور دیتے ہوئے جدید ہندوستان کی تعمیر میں خواتین کے تعاون کا تجزیہ کر سکیں گے۔

15.2 اردو میں خواتین کے عہد ساز رسالے (Women's Journals in Urdu: The Pioneers)

15.2.1 اخبار النساء (*Akhbār-un-Nisa'a*)

اخبار النساء کو اردو میں خواتین کا پہلا رسالہ کہا جاتا ہے۔ اس کی بنیاد ممتاز ادبی شخصیت سید احمد دہلوی نے 1887 میں دہلی میں رکھی تھی۔ ماہ میں دو بار شائع ہونے والے اس رسالے کو کافی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور اس وجہ سے اس کے صارفین کی تعداد زیادہ نہیں تھی۔ اس طرح، اس کی اشاعت تھوڑی دن بعد بند ہو گئی۔ تاہم، سید احمد کی اس نمایاں کاوش نے دیگر بہت لوگوں کو خواتین کے لیے روزنامے شروع کرنے کی ترغیب دی۔

15.2.2 معلمِ نسواں (*Mu'allim-i-Niswan*)

معلمِ نسواں اردو میں خواتین کا دوسرا رسالہ تھا۔ اس کی اشاعت 1880 کی دہائی کے آخر میں حیدر آباد سے شروع ہوئی، اور اس کی تدوین مولوی محب حسین نے کی۔ مشہور عالم محب حسین نے مزید ایک رسالے 'معلمِ شفیق' کی تدوین کی۔ یہ ایک ادبی اور سیاسی رسالہ تھا جس نے کل اسلامی (Pan-Islamic) پروپیگنڈہ کرنے والے جمال الدین الافغانی کے مضامین کا ایک سلسلہ شائع کیا۔ اتر پردیش کے اٹاوہ

سے تعلق رکھنے والے محب حسین 1870 کی دہائی میں حیدر آباد آئے اور نظام حکومت میں محکمہ محصولات میں مترجم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ انہیں نواب محسن الملک کی سرپرستی حاصل رہی جو خود بھی اٹاوہ سے تعلق رکھتے تھے۔

ماہنامہ معلمِ نسواں تقریباً چودہ سال تک شائع ہوتا رہا۔ رسالے میں زیادہ تر مشمولات خود محب حسین کے لکھے ہوتے تھے۔ رسالے کا نام معلمِ نسواں مرد مصلحین کے رویے کی نشاندہی کرتا ہے۔ ان سب نے محسوس کیا کہ خواتین کی مختلف طریقوں سے تربیت کی جانی چاہئے، ان کی اصلاح کرنی چھاہئے اور ان کو تبدیل کرنا ہے۔ رسالے میں مختلف مسائل پر بحث کی جاتی تھی۔ خواتین کی تعلیم اور دوسرے ممالک کی خواتین پر مضامین، خواتین کے لیے تشویش کی خبریں اور نظمیں وغیرہ باقاعدگی سے شائع ہوتی تھیں۔ معلمِ نسواں کے بارے میں قابل ذکر بات یہ تھی کہ تقریباً ہر شمارے میں پردہ کے نظام پر حملہ کرنے والا مضمون شائع ہوتا تھا۔ محب حسین پردے کے سخت مخالف تھے۔ ان کا اصرار تھا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے ذریعہ کیا جانے والا پردہ نہ صرف انتہائی ہے بلکہ شریعت کے خلاف بھی ہے۔ مثال کے طور پر، 1894 میں شائع ہونے والے ایک مضمون 'موجودہ پردہ شرعی پردہ نہیں' میں انہوں نے ایسے خیالات کا اظہار کیا (جلد 8، نمبر 6، صفحہ 37–32)۔ 1896 میں ایک دلچسپ مضمون 'مرد پردے میں کیوں نہ بیٹھیں' کے عنوان سے شائع ہوا (جلد 10، نمبر 2، صفحہ 28–27)۔ یہ مضمون کسی 'پردہ کے حامی' کی طرف سے لکھا گیا تھا جس میں کہا گیا تھا کہ خواتین کو ان کی عزت کی حفاظت کے لیے پردے میں رکھا جاتا ہے۔ تاہم، حتمی نتیجہ یہ نکلا کہ بدقسمت خواتین کو اس خوف سے بند کر دیا گیا کہ شاید مرد بدتمیزی کریں۔ مصنف نے سختی سے سوال کیا: 'مرد پردہ کیوں نہیں کرتے؟' یہ واقعی بہت دلچسپ سوال تھا! معلمِ نسواں نے ادبی فرائض کو بھی ترتیب فراہم کی۔ مثال کے طور پر، 1890 کی دہائی میں عبدالحلیم شرر کا ناول 'بدر النساء کی مصیبیت' کو قسطوں میں شائع کیا گیا۔ یہ ایک سماجی اصلاحی ناول تھا جس میں پردہ مخالف پیغام دیا گیا تھا۔ اس ناول میں شرر نے یہ ظاہر کیا کہ پردے نے خواتین کی حفاظت کے بجائے حقیقت میں انہیں مشکلات سے دوچار کیا۔

پردے کے سوال پر محب حسین کا غیر سمجھوتہ والا موقف انہیں اور ان کے رسالے کو مہنگا پڑا۔ حیدر آباد حکومت نے انہیں 1901 میں معلمِ نسواں بند کرنے پر مجبور کر دیا۔ ایسا کیوں کیا گیا، اس کی کہانی جاننا واقعی دلچسپ ہے۔ اگرچہ محب حسین کافی عرصے سے پردے کی مخالفت میں مضامین شائع کر رہے تھے لیکن ان کے قارئین ان کے مضامین کو برداشت کر رہے تھے۔ تاہم، ان کا مضمون بعنوان 'پردہ سے تو اقفال اچھا ہے'، جو ہجری 1317 (1900) کے شوال ماہ میں شائع ہوا تھا، اشتعال انگیز پایا گیا (جلد 13، نمبر 10، صفحہ 13–12)۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے پردے کا موازنہ قدیم یونانیوں کے رواج سے کیا تھا جو طویل سفر پر جاتے وقت اپنی عورتوں پر عفت کی پٹی باندھ دیتے تھے۔ محب حسین نے اس رواج کو 'خواتین کی شرمگاہوں پر چمڑے کا تالہ (یعنی قُفل) لگانا' کے طور پر بیان کیا تھا۔ فطری طور پر، ان کے بہت سے قارئین ناراض ہوئے اور بہت شور و غوغا ہوا۔ وہ اس حقیقت کو ہضم نہیں کر سکے کہ خواتین کے لیے بنائے گئے کسی رسالے میں ایسا توہین آمیز مواد شائع کیا جا سکتا ہے۔ حیدر آباد حکومت نے ان کو سزا دینے کا فیصلہ کیا۔ اس پر مقدمہ چلایا گیا، جرمانہ لگایا گیا، عدالتی تخمینہ عائد کیا گیا اور رسالہ دو ماہ کے لیے بند کر دیا گیا۔ حالانکہ محب حسین نے اس کے بعد کچھ مہینوں تک رسالے کو جاری رکھنے کے لیے سخت جدوجہد کی، لیکن آخر کار انہیں اس رسالے کو بند کرنا پڑا۔ افسوسناک! واقعی بہت افسوسناک!! تاہم، دلچسپ بات یہ ہے کہ چند افراد ایسے بھی تھے جنہوں

نے محب حسین کی حمایت کی۔ عبدالحلیم شرر نے اپنے ہی ادبی رسالے 'دل گداز' میں لکھتے ہوئے محب حسین کی پردے کے خلاف بولنے کی جرأت پر ان کی بھرپور حمایت کی اور ان کے مخالفین کی تنگ نظری کی مذمت کی۔ یہ واقعی ایک بہادر دل عمل تھا!

15.3 خواتین کے تین عظیم رسالے (The 'Big Three' Women's Journals)

15.3.1 تہذیب النسواں (*Tahzib un-Niswan*)

مؤرخ گیل مینالٹ نے بجا طور پر 'تہذیب النسواں'، 'خاتون' اور 'عصمت' کو خواتین کے 'تین عظیم' رسالے قرار دیا ہے۔ تہذیب النسواں کی بنیاد مولوی ممتاز علی نے جولائی 1898 میں رکھی تھی۔ ہفتہ وار رسالہ تہذیب النسواں لاہور سے نصف صدی سے زیادہ عرصے تک شائع ہوتا رہا، جو ہندوستان کی آزادی کے بعد تک جاری رہا۔ ممتاز علی اسلام میں خواتین کے فراہم کردہ حقوق کے ایک مضبوط وکیل تھے۔ ان کی دوسری بیوی (پہلے بیوی کے انتقال کے بعد شادی شدہ) محمدی بیگم، جو ایک غیر معمولی ہنر مند اور بردبار خاتون تھیں، نے رسالے کی تدوین میں ان کی مدد کی۔ جب انہوں نے 1897 میں محمدی بیگم سے شادی کی تو ان کی عمر سینتیس سال تھی اور محمدی بیگم کی عمر تقریباً انیس برس تھی۔ ایک باصلاحیت خاتون کے طور پر محمدی بیگم نے خواتین کے لیے اخبار شروع کرنے کے اپنے شوہر کے منصوبے کی جوش و خروش سے حمایت کی اور جولائی 1898 میں تہذیب النسوان کی مدیر بن گئیں۔

نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے بہت سے دیگر رسالوں کی طرح تہذیب النسواں کا ایک شائستہ آغاز ہوا۔ اس کی اشاعت کے پہلے سال میں اس کے صارفین ایک سو سے کم تھے۔ لیکن چار سال بعد ان کی تعداد تین سے چار سو تک بڑھ گئی۔ شروع میں صفحات کی تعداد آٹھ تھی جو بعد میں بڑھ کر سولہ ہو گئی۔ ممتاز علی اور محمدی بیگم کے علاوہ کئی دیگر نامور شخصیات نے رسالے میں تعاون کیا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ممتاز علی نے اس بات پر زور دیا کہ محمدی بیگم تہذیب النسواں کی مدیر رہیں اور وہی مالیاتی منتظم بھی ہوں۔ درحقیقت مضامین کے انتخاب اور اس میں شامل موضوعات پر محمدی بیگم کا مکمل ادارتی کنٹرول رہتا تھا۔ ایک خاتون کو مدیر بنا کر ممتاز علی رسالے میں خواتین کے تعاون کو فروغ دینے کے خواہش مند تھے۔ اور ان کا یہ عمل واقعی کامیاب رہا۔ سال در سال، خواتین کی طرف سے لکھے گئے مضامین اور خطوط کی تعداد میں اکثریت کی حد تک اضافہ ہوتا گیا۔

گیل مینالٹ نے تبصرہ کیا کہ '[نومبر 1908 میں] اپنی بے وقت موت سے قبل محمدی بیگم نے اردو صحافت کو خواتین کے لیے نہ صرف قابل قبول بلکہ کامیاب بنانے میں مدد کی۔' انہوں نے بڑے پیمانے رسالے کے مضامین، ناول، آداب کی کتابیں، گھریلو رکھ رکھاؤ کے مینوئل، اور کوک بکس لکھیں۔ گیل مینالٹ کا مشاہدہ ہے کہ 'محمدی بیگم کی تحریروں کا مواد تہذیب النسواں کے پہلے دس سالوں کے دوران ان کی ادارت کی عکاسی کرتا ہے۔' تہذیب النسواں میں شائع ہونے والے زیادہ تر مضامین گھر میں پردہ کرنے والی عورتوں سے مخاطب ہوتے تھے۔ انہوں نے خواتین کی تعلیم، خانہ داری، بچوں کی دیکھ بھال، کھانا بنانے کی ترکیبیں، بہو کو ساس کے ساتھ رہنے کے طریقے اور آداب کے بارے میں مشورے کی ضرورت پر تبادلہ خیال کیا۔ رسم و رواج کی اصلاح اور ان کو آسان بنانا اور رسومات اور زیورات پر فضول

خرچی کو ختم کرنے کی ضرورت کے بارے رسالے میں تسلسل سے بیان کیا جاتا تھا۔اس کے علاوہ، ممتاز علی کی قرآنی آیات کی تشریحات اور اسلامی قانون میں خواتین کی تعلیم اور خواتین کے حقوق کے حق میں ان کے نظریات بھی تہذیب النسواں کے صفحات میں شائع ہوتے تھے۔ اس سلسلے میں ان کے خیالات تہذیب النسواں کے ذریعے ان کی مشہور کتاب 'حقوق النسواں' کے برعکس کہیں زیادہ عام ہوئے۔

تہذیب النسواں نے کئی طریقوں سے خواتین کی خدمت کی۔خواتین کے لیے دلچسپی کے مضامین اور خبریں شائع کرنے کے علاوہ، اس نے خواتین کے اجلاسوں اور لڑکیوں کے اسکولوں کے لیے چندا اکٹھا کرنے کی مہم کے نوٹس شائع کیے۔رسالے میں 'محفلِ تہذیب' کے نام سے ایک مشہور فیچر تھا۔اس میں مدیر کے نام خطوط اور جوابات کے ساتھ ساتھ قارئین کی طرف سے دوسرے قارئین کو لکھے گئے خطوط شامل ہوتے تھے۔-'تہذیبی بہن' نامی قارئین کا ایک نیٹ ورک تھا جس کے ذریعے خواتین تعلیم اور بچوں کی پرورش سے لے کر باغبانی کی تجاویز تک ہر چیز کے بارے میں مشورہ طلب کرتی تھیں۔ مثال کے طور پر، تہذیب النسوان کے 14 ستمبر 1901 کے شمارے میں شائع ہونے والے اپنے خط میں، سندھ سے ایک قاری نے تہذیب النسواں کے شماروں کے حصول پر اظہار تشکر کیا جو کسی نے اس کو بھیجے تھے۔اس نے خوشی سے کہا کہ اس نے ایک ایک لفظ پڑھ لیا ہے، کیونکہ پڑھنے کے مواد کے نام پر اس کے پاس صرف یہی شمارے تھے۔اس کے لیے اردو سے رابطے میں رہنے کا یہ واحد طریقہ تھا کیونکہ اس کے تمام سسرال والے سندھی بولتے تھے۔تہذیب النسواں میں شائع ہونے والے مضامین کا انداز گھر میں تعلیم یافتہ خواتین کی پڑھنے کی سطح کو مد نظر رکھتے ہوئے اکثر گفتگو کا ہوتا تھا۔تہذیب النسواں نے طویل مضامین کو شائع کیا جیسے بھوپال کی بیگم کی تقاریر، جنھوں نے مختلف اصلاحی کانفرنسوں سے خطاب کیا۔ حیدرآباد کی عالیہ بیگم جیسی خواتین نے خواتین کو انگریزی جاننے کی ضرورت پر زور دیا ('انگریزی تعلیم کی ضرورت'، 4 اپریل 1907، صفحہ 170)۔ اس وقت کی معروف خواتین مصنفین جیسے کہ بمبئی کی زہرہ اور عطیہ فیضی، سیالکوٹ کی بنت نذر الباقر، کلکتہ کی خجستہ اختر بانو سہروردی، اور بھوپال کی بیگم نے تہذیب النسوان میں اپنی تخلیقات شائع کیں۔عطیہ فیضی نے یورپ میں اپنے سفر کے تذکرے بھیجے اور وہ ہفتہ وار قسطوں میں شائع ہوئے۔بنت نذر البقر، جو لڑکیوں کے اسکولوں کے لیے چندا اکٹھا کرنے میں بھی سرگرم تھیں، نے مختصر کہانیاں اور مضامین شائع کیے تھے۔

محمدی بیگم کے انتقال کے بعد ممتاز علی کی بیٹی وحیدہ 1913 میں شادی ہونے تک تہذیب النسواں کی مدیر رہیں۔اس کے بعد ممتاز علی کی بہو آصف جہاں نے اس رسالے کی ادارت کا کام انجام دیا۔ بعد میں محمدی بیگم اور ممتاز علی کے فرزند سید امتیاز علی 'تاج' اور ان کی اہلیہ حجاب (اسماعیل) نے اس کی ادارت کی۔ جیسا کہ خواتین کے دوسرے رسالے شائع ہونے لگے، تہذیب النسواں نے گھریلو معاملات کے لیے کم مواد وقف کیا۔ تاہم، یہ خواتین کی تعلیم، خواتین سے متعلق خبروں اور سماجی مسائل پر زور دیتا رہا۔تہذیب النسوان کی بعد کی شماروں میں خواتین کی تعلیم کی ترقی کی سطح، اور گھروں سے باہر خواتین کی مختلف سرگرمیوں کا پتہ چلتا ہے۔خواتین کی نشستوں کے اعلامیہ کی تعداد میں اضافہ ہوا۔خواتین کی تنظیموں سے خواتین کی تقریریں باقاعدگی سے رپورٹ کی جاتی تھیں۔رسالے نے بیچلر، ماسٹرز اور میڈیکل کی ڈگریاں پاس کرنے والی خواتین کے ناموں کو گرمجوشی سے مبارکباد اور دیگر قارئین کو بھی اسی طرح کرنے کی نصیحت کے ساتھ شائع کرنا شروع کیا۔آل انڈیا مسلم لیڈیز ایسوسی ایشن ('انجمنِ خواتینِ اسلام') کی بنیاد علی گڑھ میں 1914 میں رکھی گئی تھی، اور اس کی کارروائی کی

رپورٹیں ہر سال شائع ہوتی تھیں۔اسی طرح تہذیب النسواں نے آل انڈیا ویمنز کانفرنس کی کارروائی کو اپنی سرگرمیوں میں مسلم خواتین کی شرکت پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے شائع کیا۔

وقت کے ساتھ ساتھ موجودہ سیاسی منظر نامے پر مضامین شائع ہونا شروع ہوئے جیسے پہلی جنگ عظیم کے واقعات، قومیت (نیشنل ازم)، عدم تعاون اور سودیشی تحریکیں، اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی بنیاد پر مسلمانوں اور حکومت کے درمیان تنازعہ پر مضامین شائع ہوئے۔خواتین کی سیاسی سرگرمیوں کا بھی احاطہ کیا جاتا تھا جیسے سیاسی مقاصد کے لیے ان کی چندا اکٹھا کرنے کی مہم جیسے تحریک خلافت اور ترکی ریلیف۔خواتین نے ہندوستان، یورپ (روم، پیرس اور لندن میں بغیر نقاب کے) اور حج کے سفر کے بارے میں اپنے سفری بیانات شائع کیے۔ غیر ملکی خبریں باقاعدگی سے شائع ہوتی تھیں، اور ادبی تنقید کبھی کبھار شائع ہوتی تھی۔ متعدد نوجوان خواتین مصنفین نے پردہ کی سختی، کثیر الازدواج اور یک طرفہ طلاق کا مسئلہ اٹھانا شروع کیا۔یک طرفہ طلاق کا مسئلہ سب سے پہلے ممتاز علی نے 'حقوق النسواں' میں اٹھائے تھے، جنہیں بعد میں تہذیب النسواں کے قارئین نے اپنے طور پر تسلیم کیا۔ ممتاز علی نے مسلم طلاق قانون میں اصلاحات کی بھی وکالت کی تھی۔ تہذیب النسوان کے قارئین، خواتین کی تنظیموں میں اپنی رکنیت کے ذریعے،اس کے نفاذ پر زور دینے میں سرگرم تھے، جو کہ مسلم خواتین کے قانونی حقوق میں ایک اہم پیش رفت تھی۔ تہذیب ان نسواں کی کامیابی پر تبصرہ کرتے ہوئے گیل منالٹ نے تبصرہ کیا کہ یہ رسالہ کامیاب رہا کیوں کہ اس نے سماجی تقاضوں کی تکمیل کی اور گھر کی خواتین (بیویاں، بیٹیاں اور بہنوں) کا دوسری خواتین سے مراسلات کرنا کسی نہ کسی طرح ان مردوں کے لیے کم خطرناک تھا جن کو رسالہ کی رکنیت فیس ادا کرنے پر رضامند ہونا پڑا۔ منالٹ نے مزید کہا کہ سماجی تبدیلی کے لیے تہذیب النسواں طویل مدتی طور پر بلاشبہ [ممتاز علی کی تصنیف] 'حقوق النسواں' سے زیادہ کارآمد تھا، کیونکہ اس نے مردوں کو اپنے عقائد کو تبدیل کرنے کی ترغیب دینے کی بجائے، خواتین کو اپنی طرز زندگی کو تبدیل کرنے کی ترغیب دی۔

15.3.2 خاتون (*Khatun*)

'خاتون' آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے محکمہ خواتین کا ترجمان تھا جس کی اشاعت 1904 میں شروع ہوئی اور ایک دہائی تک یعنی 1914 تک جاری رہی۔ خاتون علی گڑھ سے شائع ہوتا تھا اور شیخ عبداللہ (1874–1965) اور ان کی اہلیہ وحید جہاں بیگم (1886–1939) اس کے مدیر تھے۔ شیخ عبداللہ ایک کشمیری برہمن تھے جنہوں نے اسلام قبول کیا تھا۔1902 میں شیخ عبداللہ کو آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے ویمن تعلیم نسواں محکمہ کا سیکرٹری مقرر کیا گیا۔اس وقت تعلیم نسواں محکمہ کا بنیادی مقصد زخواتین اساتذہ کی تربیت کے لیے ایک عام اسکول شروع کرنا تھا۔ شیخ عبداللہ کو اسکول کے لیے چندا اکٹھا کرنے کی ذمہ داری دی گئی۔

خاتون کا بنیادی مقصد خواتین کی تعلیم کی وکالت کرنا تھا۔خاتون کے مقاصد درج ذیل تھے:

- مردوں کو خواتین کی تعلیم کے فوائد کے بارے میں مطمئن کرنا۔
- خواتین کو اعلیٰ معیار کا لٹریچر فراہم کرنا۔

- سادہ اور درست اردو میں لکھے گئے مضامین کی اشاعت کرنا، اور
- خطوط اور مضامین بھیجنے کے لیے خواتین کو ترغیب دینا۔

'خاتون' ہندوستان میں مسلم خواتین کی تعلیم کی تاریخ کو درج کے لیے زیادہ قابل ذکر ہے۔ خاتون کے صفحات میں شیخ عبداللہ اپنے قارئین کو لڑکیوں کے اسکول شروع کرنے کے لیے مقامی انجمنیں قائم کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ انہوں نے علی گڑھ گرلز اسکول کے لیے چندا اکٹھا کرنے کی مہمات اور محمدن ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاسوں میں اپنی تقریریں بھی ریکارڈ کیں۔ خاتون کے صفحات پر وحید جہاں بیگم کا اپنی تعلیم یافتہ بہنوں اور دہلی میں ان کی سہیلیوں سے وہ درخواست بھی دیکھی جا سکتی ہیں کہ وہ خواتین کی تعلیم کو فروغ دینے کے لیے اپنی ملاقاتوں کے بارے میں لکھیں۔ خاتون میں اس زمانے کے معروف علماء کی ایک بڑی تعداد کے خیالات شائع ہوتے تھے۔ مثال کے طور پر، سید احمد دہلوی نے ایک مضمون تحریر کیا جس کا عنوان تھا 'تعلیم میں مرد اور عورت کا حق برابر ہے' (جلد 1، نمبر 6، صفحہ 25–29)۔ اس میں انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ اسلام میں مردوں اور عورتوں کو تعلیم کے مساوی حقوق حاصل ہیں۔ اسی طرح خواجہ الطاف حسین حالی نے خواتین کی تعلیم کو سراہتے ہوئے ایک نظم 'چپ کے داد' لکھی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ نظم پہلی بار خاتون (جلد 2، نمبر 12، دسمبر 1905، صفحہ 560–551) میں شائع ہوئی تھی۔

'خاتون' نے تعلیمی انتظامیہ، نصاب، خواتین کو انگریزی پڑھانے کے فائدے اور نقصانات، بہتر نصابی کتب کی ضرورت، طالبات کے لیے تازہ ہوا اور ورزش کی ضرورت (اونچی دیواروں کے پیچھے تاکہ پردہ کا اہتمام کیا جا سکے)، خواتین انجمنوں کے اجلاسوں کی رپورٹس پر گفتگو کی، خواتین کی انجمنوں، اسکول کمیٹیوں اور خواتین کی تقریریں، بشمول بھوپال کی بیگم پر بحث شائع ہوتی تھی۔ اگرچہ خاتون نے تعلیم کے بارے میں خواتین کے خیالات کو شائع کیا، لیکن اس نے بنیادی طور پر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اراکین اور سرپرستوں یعنی مسلم کمیونٹی کے تعلیم یافتہ مرد اشرافیہ سے خطاب کیا۔ خاتون کا سب سے اہم مقصد خواتین کی تعلیم کا فروغ تھا اور خاتون نے اپنے مقصد کی تکمیل کی۔ 1914 میں لڑکیوں کے لیے ہاسٹل کھلنے کے ساتھ، شیخ عبداللہ اور ان کی اہلیہ علی گڑھ میں لڑکیوں کے بورڈنگ اسکول کے انتظام میں مصروف ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خاتون کی اشاعت بند ہو گئی۔

15.3.3 عصمت (*Ismat*)

'عصمت' خواتین کا ایک ادبی ماہانہ رسالہ تھا جسے بیسویں صدی کے اوائل کے سب سے مشہور اور مقبول اردو ناول نگار راشد الخیری (1868–1936) نے شروع کیا تھا۔ یہ جون 1908 سے 1947 تک دہلی سے شائع ہوا۔ جب خیری خاندان 1947 میں کراچی (پاکستان) منتقل ہوا تو اس کی اشاعت وہاں سے جاری رہی۔ راشد الخیری کا اصرار تھا کہ عصمت اس وقت خواتین کا واحد ادبی رسالہ تھا۔ خواتین کو پڑھنے کے لیے موزوں مواد فراہم کرنے کے علاوہ، اس کا بنیادی مقصد خود خواتین کو تخلیقی کاموں، خاص طور پر مختصر کہانیاں اور نظم، میں تعاون کے لیے حوصلہ افزائی کرنا تھا۔ عصمت نے جلد ہی لوگوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ 1910 تک، اس کی اشاعت تقریباً 800 ماہانہ تھی اور، 1912 تک، اشاعت بڑھ کر 900 ہو گئی۔

رسالے کے پہلے شمارے میں اس کے مواد کی نوعیت کی نشاندہی کی گئی تھی۔ سرورق کو تاج محل کی تصویر سے مزین کیا گیا تھا۔ تعلیم پر کئی مضامین تھے، ایک مضمون گھر کی دیکھ بھال پر، ایک اردو جرائد برائے خواتین پر، کئی خطوط عصمت کا استقبال کرتے ہوئے، چند مختصر کہانیاں، تاج محل کی تفصیل اور کئی نظمیں پہلے شمارے میں شائع ہوئی تھیں۔ اردو ادبی صحافت کی اہم شخصیات نے پہلے شمارے میں تعاون کیا۔ مثال کے طور پر، شیخ عبدالقادر نے تاج محل پر ایک مضمون لکھا تھا۔ راشد الخیری نے 'نند کا خط بھاوج کے نام' کے عنوان سے ایک مضمون شائع کیا۔ بنت نذر الباقر نے ایک کہانی لکھی۔ علی گڑھ کی وحید جہاں بیگم، دہلی کی بیگم رضاء اللہ، بمبئی کی زہرہ فیضی، اور کلکتہ کی سہروردیہ بیگم جیسی معروف خواتین ان لوگوں میں شامل تھیں جنھوں نے اس رسالے کا تہہ دل سے خیر مقدم کیا۔ تہذیب النسواں کی ایڈیٹر محمدی بیگم نے پہلے شمارے میں ایک نظم شائع کی۔ 'عصمت' کے مقاصد قابل غور تھے۔ اس میں واضح طور پر لکھا گیا تھا کہ یہ رسالہ 'شریف ہندوستانی بیبیوں' کے لیے تھا۔ مدیر نے زور دیا کہ عصمت سائنسی اور تعلیمی مضامین، ادب اور مفید علم سے متعلق اعلیٰ ذہن مضامین شائع کرے گا۔ ہر شمارے میں معروف مرد مصنفین کے مضامین کے علاوہ 'معزز خواتین' کے مضامین، نظمیں اور کہانیاں ہوں گی۔ عصمت کے پہلے شمارے میں نو مخصوص مقاصد درج تھے:

1. **حرم کی حرمت قائم رکھنا۔** انگریزی زبان میں ایک مثل ہے کہ "انگریز کا گھر اس کے لیے قلعہ کا حکم رکھتا ہے" اسی طرح ہمارے ہاں ہر شخص اپنے گھر میں بادشاہ ہے۔ خواہ گھر کی چار دیواری مٹی کی بنی ہوئی کیوں نہ ہو۔ اور دروازے کے باہر ٹاٹ کا پھٹا سا پردہ کیوں نہ پڑا ہو۔ مگر یہ وہ مبارک حدود ہیں جن کے اندر غیر کا قدم نہیں آسکتا۔ ہر ایک مرد شریف کا منتہائے خیال یہ ہونا چاہیے کہ حرم دنیا میں ایک بہشت بریں کا نمونہ بن جائے۔ چار دیواری کے اندر امن وامان اور سکون واطمینان کی حکومت ہو اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ساکنان حرم ایسی تربیت پائیں جس سے وہ اپنے فرائض منصبی کو عمدگی سے انجام دے سکیں۔
2. **عالم نسواں کی ترقی۔** عالم نسواں صرف بیرونی دنیا ہی سے قطعی الگ تھلگ پڑا ہوا ہی نہیں بلکہ اپنے حال سے بھی بے خبر ہے اس کے پاس اس بات کے معلوم کرنے کے ذرائع بھی بہت کم ہیں کہ دوسری ملکی بہنیں کیا کر رہی ہیں۔ اگر کہیں بعض خواتین علم سے بہرہ ور ہو کر ترقی کر بھی رہی ہیں تو اُن کی اکثر بہنیں اس حال سے واقف نہیں۔ ورنہ ایک کی ترقی دوسری کے لیے ترغیب کا باعث ہو۔ عصمت اس ترقی کے تمام حالات مختلف ذرائع سے جمع کر کے اُن کی طرف دوسری خواتین کو متوجہ کرے گا اور گھروں میں بیٹھے بیٹھے تبادلہ خیالات کا ذریعہ ہوگا۔
3. **تعلیم نسواں کی حمایت۔** چند سال سے ملک میں تعلیم نسواں کا شور ہے مگر کامیابی بقدر ضرورت تو کجا ابھی بہ قدر بلندی آواز بھی نہیں ہوئی۔ بلکہ ہنوز اس پر بحث ہو رہی ہے کہ تعلیم کیسی ہو اور کہاں تک ہو۔ یہ بھی زیر بحث ہے کہ کیوں کر ہو۔ اور کچھ لوگ ایسے بھی موجود ہیں جو کہتے ہیں کہ کیوں ہو؟ خیر ان سے تو بحث ہی بے سود ہے۔ مگر باقی سب کو اکثر یاد دہانی کی جائے گی کہ اس ضروری فرض کے ادا کرنے کی طرف جلد متوجہ ہوں۔ اور اس مسئلہ پر نافذانہ غور کر کے اس کا فیصلہ کریں۔

4. **معلومات عامہ۔** ناظرین کے لیے معلومات عامہ بہم پہنچانا اور ان کی معلومات عامہ کو بڑھانا ہر اخبار اور رسالے کا فرض ہوتا ہے عصمت اس فرض کی ادائیگی میں اپنے ناظرین کی ضروریات کو ملحوظ رکھے گا اور منجملہ دیگر معلومات کے پردہ نشین خواتین کے لیے وقتاً فوقتاً مشہور مقامات کے مختصر حالات مع تصاویر دیا کرے گا۔ تاکہ مستورات گھر بیٹھے ہی ملک کی سیر کر سکیں اور حالات ملک سے بالکل ناواقف نہ رہ جائیں۔

5. **معلومات خاصہ۔** یوں تو اس رسالے کا اکثر حصہ خواتین کا لکھا ہوا ہوگا۔ مگر جو اوراق ان معلومات سے پُر ہوں گے جن کا مستورات کے لیے خاص طور پر مفید یا ضروری ہونا مسلم ہے وہ ذی علم مستورات سے لکھوائے جائیں گے۔

6. **عصمت میں مضامین۔** علمی، ادبی، تاریخی، معاشرتی، سوشل غرض ہر قسم کے مضامین جو مستورات کے لیے مفید اور ضروری سمجھے جائیں گے درج ہوں گے۔ پولیٹکل مضامین سے قطعی احتراز رہے گا۔ دلچسپ سلیس معنی خیز نظمیں بھی شائع ہوا کریں گی۔

عصمت میں مستورات سے مخصوص خبروں کا خلاصہ بالالتزام اور دیگر مضامین کا اقتباس باترجمہ وقتاً فوقتاً درج ہوگا۔

7. زنانہ لٹریچر کو وسعت دینا اور ملک کے مشہور اہل قلم ہے کنواری اور بیاہی لڑکیوں کے لیے مفید اور ضروری کتابیں تصنیف کرانا عصمت کے مقاصد میں شامل ہوگا۔

8. کوشش کی جائے گی کہ ہندو اور عیسائی بہنیں بھی اس رسالے کی دلچسپی کے بڑھانے میں اپنی مسلمان بہنوں کی شریک ہوں۔ اور عصمت میں مضامین لکھیں۔

9. جواب طلب استفسار بھی بصورت گنجائش درج ہو سکیں گے۔ اس وقت اُردو میں تین چار پرچے ایسے ہیں جو عالم نسواں کی خدمت میں کچھ عرصے سے مصروف ہیں اور ان میں بھی صرف دو ایسے ہیں جنہوں نے ملک میں شہرت اور اعتبار پیدا کیا ہے۔ مگر ایسے بڑے ملک میں اتنی ضروریات کے لیے دو پرچے بہت کم ہیں۔ ہم اُن دونوں کی بیش بہا خدمات کا دل سے اعتراف کرتے ہیں۔ اور انصاف یہ ہے کہ انہی دونوں کی بدولت اس تیسرے پرچے کی ہستی ممکن ہوئی ہے۔ ورنہ چند سال پیشتر کوئی ایسا رسالہ نکالنے کی جرات کرتا بھی تو یقیناً اسے ناکامی کا سامنا ہوتا۔ مگر اب حالت بدل گئی ہو۔ لاہور کے مشہور پرچے **تہذیب نسواں** کی کوشش اور مسز ممتاز علی صاحبہ اور مولوی ممتاز علی صاحب کی توجہ سے ایک معقول حلقہ اخبار میں مستورات کا پیدا ہو گیا ہو۔ رسالہ خاتون علی گڑھ اور اس کے اڈیٹر شیخ عبداللہ صاحب بی۔اے وکیل اور مسز شیخ عبداللہ صاحبہ کی کوشش بھی اسی طرح داد کے قابل ہے اور انہوں نے بھی پڑھی لکھی خواتین میں مضامین لکھنے اور پڑھنے کا شوق پیدا کرنے میں معقول حصہ لیا ہے۔ ان دونوں پرچوں کے بین بین ایک پرچے کی ضرورت بعض خواتین نے خود محسوس کر کے مختلف موقعوں پر خود تحریک کی اور زور دیا کہ اگر رسالہ مستورات کے لیے مطبع مخزن سے بھی نکلے تو خوب ہو۔ یہ آج کا اشتہار اس تحریک کا جواب ہے۔ ہمیں پکارا گیا تھا ہم لبیک کہتے ہیں اور خدمت پر کمربستہ ہیں۔ جو حضرات اس خیال کے موید ہوں اُن سے

التماس ہے کہ اشاعت نمبر اول سے ایک مہینے کے اندر اسقدر تو درخواستیں بھجوادیں جن سے یہ یقین ہو جائے کہ ملک میں ایک ایسے رسالے کی مانگ ہے اور پھر آیندہ نمبروں کے نکلنے پر مزید کوشش اس کی ترقی اشاعت کے لیے فرمائیں۔

'عصمت' کی نوعیت پر تبصرہ کرتے ہوئے، گیل مینالٹ نے حسب ذیل مشاہدہ کیا:

> عصمت نے اپنے قارئین کی شائستگی اور عزت، احترام کا خیال رکھا۔ اس نے خواتین کو بہتری کے ایجنٹ کے طور پر دیکھا۔ گھر کو ایک 'حرمت کدہ' بنایا . . . ترقی اور روشن خیالی کو خواتین تک پہنچایا۔ اگر خواتین خود اس کاوش میں اپنا تعاون کر سکتیں تو اچھا اور بہتر تھا لیکن راشد الخیری اور دوسرے مرد اس وقت تک رسالے کے صفحات بھرنے کے لیے موجود تھے جب تک کہ خواتین معاونین آگے نہ آئیں۔ عصمت کے مقاصد نے اپنے قارئین کی غیرت اور شائستگی کا خیال رکھا۔

راشد الخیری کے مطابق اگر خواتین پر ظلم ختم کرنا ہے تو مردوں کو دل کی تبدیل کرنا ہوگا۔ اس کے نتیجے میں، عصمت کے ابتدائی سالوں میں، تہذیب النسواں کے برعکس، اسلام میں عورتوں کے حقوق پر بہت کم بحث ہوئی۔ اس کے بجائے، رسالے میں خواتین کو اپنے شوہروں کی زندگی کو مزید آرام دہ بنانے کے طریقوں اور شادی کرنے و اپنے سسرال کے ساتھ رہنے کے وقت خواتین کو کس قسم کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس بات سے آگاہ کرنے والے مضامین شامل تھے۔ دلہنوں کو بہتر خانہ داری، حساب و کتاب، بچوں کی پرورش اور غذائیت کے بارے میں آگاہ کیا جاتا تھے۔ اکتوبر 1912 کے شمارہ عصمت (جلد 9، نمبر 4، صفحہ 2–6) میں شائع ہونے والے ایک مضمون، 'کیا ہماری خواتین نے کچھ ترقی کی؟' میں، راشد الخیری نے خواندگی میں اضافہ ہونے سے خواتین کو حاصل ہونے والے فوائد کا ذکر کیا:

> آیئے ذرا غور کریں کہ بیٹیوں اور بہوؤں میں پہلے اور اب کے درمیان کیا فرق آیا ہے۔ آج کل خواتین کو احساس ہے کہ ان کا فرض صرف دنیا کو آباد کرنا نہیں ہے، بلکہ اصل میں کچھ بہتری لانا ہے۔ . . . اس حقیقت سے انکار نہیں کہ آج کل کی بیویاں اپنے گھروں کی حالت سنوارنے کی کوشش کر رہی ہیں۔ یہ اہم ہے۔ وہ اپنے مذہب کے اصولوں کو بھی بہتر طور پر پہچانتی ہیں، اور یہ کہ اس کے اہم ترین احکامات میں سے ایک علم حاصل کرنا ہے۔

راشد الخیری ایک روادار پدر سر (Liberal Patriarch) تھے۔ وہ یقینی طور پر خواتین کی ترقی کے خواہاں تھے۔ لیکن انہوں نے سختی سے محسوس کیا کہ خود خواتین کو نہیں بلکہ مردوں کو خواتین کی ترقی کرنی چاہیے۔ اگر خواتین نے خود ترقی کے لیے پہل کرنے کے آثار ظاہر کیے تو راشد الخیری ناراض ہو جاتے تھے۔ مثال کے طور پر 1918ء میں لاہور میں منعقدہ 'انجمن خواتین اسلام' کی ایک کانفرنس میں کثیر الازواج کی مذمت میں قرارداد پاس کی گئی۔ یہ خیری کو پسند نہیں آیا۔ انہوں نے قرارداد پر حملہ کرتے ہوئے کہا کہ 'کانفرنس کے اراکین اپنے مغربی، عیسائی تعلیمی سرپرستوں کو متاثر کرنے کی کوشش کر رہے تھے، اور یہ ناقابل قبول ہے۔' اس معاملے پر خیری کے موقف نے عصمت کے قارئین کو چونکا دیا۔ خواتین حیران رہ گئیں کیونکہ خود راشد الخیری نے اپنے کئی ناولوں میں کثیر الازواج کی برائیوں کو بے نقاب کر کے اپنا موقف واضح کیا تھا کہ کوئی بھی مرد ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا۔ لیکن جب خواتین نے خود اس مسئلے کو حل کیا اور قرآن کی روح کا حوالہ دیا تو راشد الخیری میں موجود لبرل بزرگ اسے ہضم نہ کر سکا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ خواتین 'لکشمن ریکھا' سے

تجاوز کرتے ہوئے بہت آگے جا رہی ہیں، اور یہ قابل قبول رویہ نہیں ہے! واضح طور پر خواتین کے زیادہ تر مرد مصلحین میں دوہرا معیار میں پایا جاتا ہے!! لہذا، قدرتی طور پر، اس پر کئی خواتین کی طرف سے تنقید کی گئی تھی۔

1922 میں جب راشد الخیری کے بیٹے رازق الخیری نے عصمت کا نظم و نسق سنبھالا تو انہوں نے اپنے قبول کردہ مضامین میں موضوع کی زیادہ آزادی کی اجازت دی۔ مثال کے طور پر عظیم بیگ چغتائی نے 'قدامت پرستی' کے عنوان سے ایک طنزیہ مضمون شائع کیا جو عصمت کے جنوری 1931 کے شمارے میں شائع ہوا (جلد 46، نمبر 1، صفحہ 30–35)۔ اس میں، انہوں نے ایک قدامت پسند مصنف کے دلائل کی تردید کی جس نے افسوس کا اظہار کیا کہ مسلم ثقافت خطرے میں ہے کیونکہ خواتین بوب کٹ یعنی چھوٹے بالوں کا فیشن اپنا رہی ہیں۔ عظیم بیگ نے چھوٹے بالوں کے حق میں قرآن و حدیث کا حوالہ دیا۔ مزید، انہوں نے زور دیا کہ چھوٹے بالوں کو صاف رکھنا آسان ہے۔ 1920 اور 1930 کی دہائیوں کے آخر میں، عصمت نے تیزی سے ایسے سیاسی موضوعات کا احاطہ کیا جو راشد الخیری کی ادارت میں ممنوع تھے۔ اب عصمت نے مسلم خواتین کے وراثت اور طلاق کے حقوق کی حمایت کی کیونکہ ان دنوں 'Dissolution of Muslim Marriages Bill' پر بحث ہو رہی تھی۔ عصمت نے یورپی ممالک سمیت دیگر ممالک اور خاص طور پر مصر اور ترکی میں خواتین کی تحریکوں پر مضامین شائع کیے تھے۔ ہندوستانی قوم پرست تحریک پر بھی کبھی کبھار مضامین شائع ہوتے تھے۔ جیسے ہی اصلاحی تحریک کے بزرگ رخصت ہونے لگے، 1930ء میں بھوپال کی سلطان جہاں بیگم اور 1935ء میں سید ممتاز علی کے بارے میں معلوماتی تعزیتی پیغامات شائع ہوئے۔ 1936 میں، راشد الخیری خود انتقال فرما گئے، اور عصمت کا ایک خاص نمبر اردو ادب اور خواتین کی ترقی میں ان کی خدمات کا جائزہ لینے والے مضامین کے لیے وقف کیا گیا۔ اپنے مضمون بعنوان 'علامہ راشد الخیری کے سوشل افسانے' میں منشی پریم چند نے نوآبادیاتی ہندوستان میں سماجی ترقی میں خیری کے تعاون کو سراہا۔

15.4 خواتین کے دیگر رسالے (Other Women's Journals)

15.4.1 پردہ نشین (*Pardah-Nashin*)

'پردہ نشین' کی بنیاد 1906 میں رکھی گئی تھی۔ شیخ حسین الدین 'خاموش' کی اہلیہ مسز خاموش اس کی مدیر تھیں۔ درج بالا رسالوں کے برعکس جن میں ایک رسالے کے علاوہ سبھی کے مدیر مرد تھے، پردہ نشین ایک خاتون کی ادارت والا رسالہ تھا۔ جیسا کہ رسالے کے نام سے واضح ہے، رسالے نے پردہ کی حمایت کی اور گھر کی اصلاح پر زور دیا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے بچوں کی دیکھ بھال، صحت، کھانا پکانے، سلائی، کڑھائی اور غیر ضروری رسم و رواج پر تنقید کے مضامین شائع کیے گئے۔ متعدد خواتین مصنفین نے رسالے میں مضامین کے ذریعہ تعاون کیا۔ رسالے کی پالیسی تھی کہ وہ مردوں کے مضامین صرف اس وقت شائع کرے گا جب بالکل ضروری ہو۔ واضح رہے کہ پردہ نشین میں خواتین کی تحریروں کی اشاعت کو ترجیح دی جاتی تھی۔ یہ واقعی پردہ نشین کا ایک قابل ذکر پہلو ہے۔

15.4.2 شریف بی بی (*Sharif Bibi*)

'شریف بی بی' کی اشاعت کی شروعات مئی 1910 میں لاہور سے ہوئی۔ فاطمہ بیگم نامی خاتون اس کی مدیر تھیں۔ وہ لاہور کے مقبول ترین روزنامہ 'پیسہ اخبار' کے ایڈیٹر مولوی محبوب عالم کی بیٹی تھیں۔ محبوب عالم شریف بی بی کے ناشر تھے۔ فاطمہ بیگم منشی فاضل تھیں۔ بعد میں وہ 1930 کی دہائی میں بمبئی میں مسلم لڑکیوں کے اسکولوں کی سپرنٹنڈنٹ بن گئیں۔ وہاں انہوں نے خاتون کے نام سے ایک دوسرے اردو رسالے کی تدوین کی۔ یہ ہفتہ وار رسالہ مذہبی اور تعلیمی امور پر گفتگو کے لیے مختص تھا۔ شریف بی بی نے ناول 'گودڑ کا لال' شائع کیا، جسے دو سال کے دوران ماہانہ قسطوں میں شائع کیا گیا۔ شریف بی بی میں شائع ہونے والے مضامین میں خواتین کے لباس (مثال کے طور پر کیا مسلم خواتین کو ساڑھی پہننی چاہیے ؟)، مشین سے سلائی، اور بچوں کی صحت سے متعلق سوالات پر بحث کی جاتی تھی۔ اس میں مشہور خواتین کی سوانح حیات، اور مختلف ممالک میں خواتین کی تعلیم کی ترقی کے بارے میں تحریریں شائع کی گئیں۔ مدیر نے رسالے کے لیے بہت سے خصوصیات خود لکھے۔ محب حسین اور دہلی کے خواجہ حسن نظامی جیسے معروف مرد مصنفین نے اس رسالے میں مضامین کے ذریعہ تعاون کیا۔ مزاح کے لیے وقف ایک باقاعدہ فیچر تھا۔ رسالے کا مجموعی لہجہ ممتاز علی کے ہفتہ وار رسالے تہذیب النسواں کے مقابلے میں نمایاں طور پر ہلکا تھا۔

15.4.3 الحجاب اور ظل السلطان (*Al-Hijab*, and *Zillus Sultan*)

'الحجاب' بھوپال سے شائع ہوتا تھا اور مولانا قیصر بھوپالی اس کے مدیر تھے۔ رسالے کا مواد مذہبی اور اخلاقی نوعیت کا تھا۔ 1913 کے اواخر میں قائم ہونے والا 'ظل السلطان' بھی بھوپال سے شائع ہوتا تھا۔ محمد امین زبیری اس کے مدیر تھے۔ رسالے کے نام کے ساتھ ساتھ اس کی سرپرستی سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ سلطان جہاں بیگم اور ان کے سماجی اور تعلیمی اصلاحات کے منصوبوں کا ترجمان تھا۔ ظل السلطان میں کچھ تخلیقی ادب بھی تھا۔ حالانکہ زیادہ تر مضامین واضح طور پر تعلیمی تھے۔ اس رسالے نے خواتین کی صحت، دیگر ممالک میں خواتین کی تعلیم، اور شادی کے رواج وغیرہ پر مضامین شائع کیے، اس میں خواتین کے اجلاسوں اور لڑکیوں کے اسکولوں کے قیام کے بارے میں نوٹس بھی شائع کیے گئے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے خواتین کے تعلیمی محکمہ کی کارروائی کو اس کے صفحات میں نمایاں مقام ملا۔ اس میں علی گڑھ تحریک سے وابستہ تعلیمی مصلحین کی تقریریں بھی شائع ہوتی تھیں۔ گیل مینالٹ نے مشاہدہ کیا ہے کہ ظل السلطان نے بیڑا وہیں اٹھایا جہاں شیخ عبداللہ کے رسالے خاتون نے چھوڑا تھا۔

15.5 حیدر آباد میں خواتین کے رسالے (Women's Journals in Hyderabad)

15.5.1 النساء (*An-Nissa*)

خواتین کا ماہانہ رسالہ 'النساء' 1919 اور 1927 کے درمیان شائع ہوا۔ یہ رسالہ حیدر آباد سے شائع ہوتا تھا اور صغرا ہمایوں مرزا اس کی مدیر تھیں۔ یہ سماجی اصلاح اور تخلیقی ادب کے لیے وقف تھا۔ مسز مرزا ایک خوشحال بیرسٹر کی اہلیہ تھیں جن کا تعلق اصل میں بہار سے

تھا۔ وہ بہت سے مضامین خود لکھتی تھیں، لیکن دوسری خواتین کو بھی مضامین کے ذریعہ تعاون کرنے کی ترغیب دیتی تھیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اس رسالے میں سب سے زیادہ تعاون کرنے والی خواتین تھیں، حالانکہ محب حسین جیسے خواتین کے خیر خواہ مرد بھی کبھی کبھار اس میں مضامین لکھتے تھے۔ النساء نے صحت وصفائی، بچوں کی دیکھ بھال، گھریلو انتظام پر مضامین شائع کیے اور خواتین کو فضول رسم و رواج ترک کرنے اور فضول خرچی سے بچنے کا مشورہ دیا۔ چونکہ مسز مرزا اور ان کے شوہر نے بڑے پیمانے پر سفر کیا، ان کی سفری ڈائریاں بھی رسالے میں قسطوں میں شائع کی گئیں۔

15.5.2 زیب النساء (*Zebunnissa*)

صغرا ہمایوں مرزا نے 'زیب النساء' کے نام سے ایک اور رسالے کی تدوین کی۔ یہ 1934 سے 1940 کی دہائی تک لاہور سے شائع ہوا۔ گیل منالٹ کے مطابق، زیب النساء در حقیقت مختلف نام 'النساء' ہی تھا۔ 'زیب النساء' 'النساء' سے زیادہ مدت تک جاری رہا۔ اس میں آل انڈیا ویمنز کانفرنس اور ویمنز مسلم لیگ کے اجلاسوں کا احاطہ کیا گیا جیسا کہ وہ 1930 کی دہائی میں ابھری تھیں۔ گھر کی دیکھ بھال اور صحت، مختصر کہانیاں اور آیت، صغرا ہمایوں مرزا کی سفری ڈائریوں کی قسطیں، اور کڑھائی کے نمونوں پر مضامین شائع کرنے کے علاوہ، زیب النساء نے خواتین کی تعلیم، حق رائے دہی اور سماجی مسائل جیسے مسائل پر گفتگو کی۔ عام طور پر، یہ مضامین کی ایک بڑی رینج پر رپورٹ کرتا ہے، اس میں نظریات کا ایک وسیع میدان ہوتا ہے، اور اس میں النساء سے زیادہ سیاسی مواد تھا۔

15.5.3 ہمجولی (*Hamjoli*)

حیدر آباد نے 1930 کی دہائی میں خواتین کے کئی دوسرے رسالوں کے ظہور کا مشاہدہ کیا۔ 'ہمجولی' ان نمایاں رسالوں میں سے ایک تھا۔ اس کی تدوین عثمانیہ یونیورسٹی پریس کے ڈائریکٹر کی اہلیہ سیدہ بیگم خویشگی نے کی۔ یہ ایک اعلیٰ معیار کا ادبی رسالہ تھا جو چند سالوں تک شائع ہوتا رہا، اور نظام کے وزیر اعظم کی اہلیہ لیڈی حیدری نے اس کی سرپرستی کی۔ لیڈی حیدری نے صرف اس شرط پر اس کی سرپرست بننے پر رضامندی ظاہر کی کہ رسالہ سیاسی مسائل پر بات نہیں کرے گا۔ رسالے میں مردوں اور عورتوں دونوں کے مضامین شامل ہوتے تھے۔ اس نے باقاعدہ طبّی کالم کا انعقاد کیا، اور کئی مزاحیہ مضامین اور مختصر کہانیاں شائع کیں۔ مرزا فرحت اللہ بیگ دہلوی کی 'سمجھدار بیوی' قابل ذکر مضامین میں سے ایک تھا۔

15.6 خواتین کے چند مزید رسالے (A Few More Women's Journals)

1920 اور 1930 کی دہائیوں کے دوران لاہور، امرتسر، دہلی، لکھنؤ، اور شمالی ہندوستان کے کئی چھوٹے شہروں سے خواتین کے متعدد رسالے شائع ہوئے۔ دہلی کے خواجہ حسن نظامی نے خواتین کے لیے دو رسالے، 'اُستانی' اور 'نسوانی دنیا' شائع کیے۔ تاہم اس نسوانی دنیا کا لاہور کے 'نسوانی دنیا' سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

15.6.1 لاہور کا 'نسوانی دنیا' (*Niswani Dunya* of Lahore)

مینالٹ کے مطابق، لاہور کا 'نسوانی دنیا' ایک 'بہت زیادہ بیباک رسالہ تھا۔' اقبال جہاں اس کی مدیر تھیں اور خورشید اقبال 'حیا' اس کی منیجر تھیں۔ رسالے کے 1941 کے ایک شمارے میں 'عورتوں کی معاشی غلامی' کے عنوان سے ایک مضمون شائع کیا گیا تھا۔ اس مضمون کی گمنام مصنفہ نے لکھا کہ جو خواتین یہ سوچتی ہیں کہ ہندوستان کی سیاسی آزادی کے بعد ان کی تمام پریشانیاں ختم ہو جائیں گی، وہ افسوسناک طور پر غلط ہیں۔ مصنفہ نے اس بات پر زور دیا کہ خواتین اس وقت تک صحیح معنوں میں اپنی حالت بہتر نہیں کر سکتیں جب تک کہ وہ معاشی طور پر دوسروں پر منحصر ہیں۔ اور نہ ہی خواتین کو اس وقت تک خود مختار کہا جا سکتا ہے، جب تک کہ مردان کی معاشی زندگی کو کنٹرول کرتے ہوں۔ اس نے مزید لکھا کہ خوبصورت کپڑے اور زیورات صرف ان کی غلامی کی نشانیاں ہیں۔ گیل مینالٹ کے مطابق، 'یہ اس وقت کے اعتبار سے حیرت انگیز مضمون ہے اور آزادی کے بعد کے تانیثیت کے افکار سے ملتا جلتا ہے۔'

15.6.2 سہیلی (*Saheli*)

ڈاکٹر خدیجہ فیروزالدین نے 'سہیلی' رسالے کی تدوین کی، جو ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ خاتون تھیں۔ وہ پنجاب ایجوکیشن سروس کی رکن اور لاہور کے گورنمنٹ کالج برائے خواتین میں پروفیسر تھیں۔ خدیجہ فیروزالدین ایک پابند پردہ نشین خاتون تھیں۔ لہٰذا، ان کا رسالہ تعلیمی لحاظ سے ترقی یافتہ تھا، لیکن سماجی طور پر قدامت پسند تھا۔ سہیلی میں شائع ہونے والے مضامین خواتین کی تعلیم کے حق میں دلائل دیتے ہیں۔ اس کے لیے انہوں نے خاندانِ نبوی کی نظیر کا حوالہ دیا، اور لکھا کہ پردے کو خواتین کے حصولِ تعلیم میں مداخلت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، خاص طور پر اگر پردہ شرعی پردہ ہے، نہ کہ ہندوستان میں رائج پردہ کی مبالغہ آمیز شکل جو خواتین کو چہار دیواری میں بند رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ رسالے نے متعدد مضامین شائع کیے جن میں اسلام نے خواتین کو دیئے گئے حقوق پر بحث کی اور سختی سے سوال کیا کہ ہندوستان میں مسلم خواتین ان حقوق سے کیوں لطف اندوز نہیں ہوتیں۔

15.6.3 نور جہاں (*Nur Jahan*)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 'نور جہاں' نام سے خواتین کے دو مختلف رسالے شائع ہوئے، ایک امرتسر سے اور دوسرا لاہور سے۔ ان کے مدیر اور منیجر بھی مختلف تھے۔ دونوں کے پاس خواتین کے رسالے کے مواد کے لیے معیاری فارمولہ تھا: صحت اور حفظان صحت، بچوں کی پرورش، اور کھانا پکانے کے مضامین کے علاوہ مختصر کہانیاں اور آیت، کچھ تاریخی مضامین، تعلیمی نصاب پر بحث، اور خواتین کی انجمنوں کی کارروائی وغیرہ کو شائع کرنا۔ 1929 اور 1930 میں لاہور کے رسالے میں بہت سے مضامین شامل تھے جن میں 'Child Marriage Restraint Act' پر بحث کی گئی تھی، جسے شاردہ ایکٹ کے نام سے جانا جاتا تھا، جس میں لڑکیوں اور لڑکوں کی شادی کی کم از کم عمر بالترتیب 14 اور 18 سال مقرر کی گئی تھی۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اگرچہ ان مضامین کے مصنفین نے شاردہ ایکٹ کے مقاصد کی حمایت کی، لیکن انہوں نے اس کے موثر نفاذ پر شک کیا۔ انہوں نے نشاندہی کی کہ اسلام کم عمری کی شادی کی حمایت نہیں کرتا۔ مزید، انہوں نے دلیل دی کہ پیدائش کے عالمی رجسٹریشن کی عدم موجودگی میں، شاردہ ایکٹ عمل نفاذ کے لحاظ سے مؤثر ثابت نہیں ہو سکتا۔ دلائل واقعی

دلچسپ تھے۔

15.6.4 آوازِ نسواں (*Avaz-i-Niswan*)

دہلی سے شائع ہونے والا 'آوازِ نسواں' ہندوستانی قوم پرستی کی حمایت کرتا تھا۔ اس میں مذہب کا شاذونادر ہی ذکر کیا گیا تھا، اور اس لیے یہ نظریاتی میدان کے ترقی پسند افق پر تھا۔ رسالے کے ایک شمارے میں مسز ایلینور روزویلٹ، میڈم سٹالن، اور غازی کمال اتاترک کی سوانح حیات پر مشتمل ایک مضمون تھا اور شمال مغربی سرحدی صوبے میں 'سرخ قمیض' تحریک کے بارے میں ایک مضمون تھا جس کی سربراہی 'سرحدی گاندھی' کے نام سے مشہور عبدالغفار خان کر رہے تھے۔ ایک اور شمارے میں ایک پڑھی لکھی خاتون نشاط بیگم حسرت موہانی کے بارے میں ایک مضمون تھا، جو اردو ادبی صحافت، قوم پرست شاعری، اور سودیشی سرگرمیوں کے اپنے طویل کیریئر میں اپنے شوہر کی ساتھی تھیں۔

15.6.5 انیسِ نسواں (*Anis-i-Niswan*)

'انیسِ نسواں' دہلی سے شائع ہوتا تھا۔ اس کی تدوین شیخ محمد اکرام اور ان کی اہلیہ نے کی۔ وہ پہلے راشد الخیری کے رسالے عصمت سے وابستہ تھے۔ انیسِ نسواں مذہبی طور پر جدیدیت پسند، سماجی طور پر اشرافیہ، سیاسی طور پر مسلم لیگ کا حامی اور بہت زیادہ ادبی نوعیت کا تھا۔ اس میں شاعری اور سیاست دونوں میں مرحوم شاعر سر محمد اقبال کا کثرت سے حوالہ دیا جاتا ہے۔ اس کا مواد معیاری خواتین رسالوں سے مختلف تھا۔ لہٰذا، کسی کو گھریلو انتظام، کڑھائی، اور بچوں کی دیکھ بھال جیسے معمول کے مسائل پر بہت کچھ نہیں ملتا ہے۔ بلکہ پردہ، سیرت نبوی ('محفل میلاد') کے لیے مذہبی اجتماعات، اسلام میں خواتین کے حقوق، اور قرآنی تشریح جیسے رسوم پر کافی بحث دیکھنے کو ملتی ہے۔ اس رسالے کے جدید رجحان کی ایک مثال جولائی 1939 کے شمارے (صفحہ 12–18) میں شائع ہونے والے 'گھونگھٹ' کے عنوان سے ایک مضمون میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اسے شیخ عبدالقادر نے لکھا تھا۔ ان کے مطابق گھونگھٹ پردہ کے لیے ہندی لفظ ہے۔ یہ بنیادی طور پر باہر جانے کے لیے نہیں ہے، بلکہ ہندو گھرانوں کے اندر خواتین کی طرف سے اپنایا جاتا ہے جو اپنے بڑے مرد رشتہ داروں کے سامنے احترام کے طور پر پردہ کرتی ہیں۔ وہ اس کا موازنہ مسلم پردے سے کرتے ہیں، جو بنیادی طور پر باہر کے لوگوں کے لیے پردے کی ایک شکل ہے۔ عبدالقادر کا مضمون اس فرقہ وارانہ نظریہ کو چیلنج کرتا ہے جسے بہت سے ہندوستانی قوم پرستوں نے بڑے پیمانے پر شیئر کیا تھا کہ ہندوستان میں پردہ کے ذریعے خواتین کی محکومی مسلم حکمرانی کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے استدلال کیا کہ پردے کی دو شکلوں کے ملاپ نے رواج کی ایک خاص طور پر جابرانہ شکل پیدا کی۔ اس پر غور کرتے ہوئے، گیل مینالٹ نے ذیل میں مشاہدہ کیا:

> یہ اصلاح پسند حد بندی کی ایک واضح مثال ہے، جس میں خواتین کی حیثیت میدان جنگ کے طور پر تسلیم کی گئی ہے۔ جب کہ ہندو سماجی مصلحین پردے کو 'مسلمان' قرار دینے کی طرف مائل تھے، یہ اصلاح پسند مسلمان خواتین کی حیثیت پر ہم آہنگی کے برے اثرات کو اجاگر کرتا ہے۔ اس طرح کی تفریق نے مسلمانوں کو ہندوستانی قوم پرستی سے دور کرنے اور ایک الگ سیاسی شناخت کی حد بندی کرنے کا باعث بھی بنایا۔ اس نظریے سے ہم آہنگ، انیس نسوان مسلم لیگ کا حامی نظر آتا ہے۔

15.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ کو اندازہ ہوا کہ خواتین کے لیے اردو میں خواتین کے بہت سے رسالے شائع ہوتے تھے۔ دوسری زبانوں کی طرح مردوں نے اردو میں خواتین کے لیے رسالوں کا آغاز کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مردوں نے محسوس کیا کہ خواتین کی اصلاح کی ضرورت ہے اور ان کے حالات کو بہتر بنانا ہے۔ تاہم، آہستہ آہستہ خواتین کے رسالوں کی تدوین کے لیے خواتین آگے آئیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خواتین غیر فعال نہیں تھیں بلکہ فعال تھیں اور سماجی اور ثقافتی تبدیلی کے عمل میں حصہ لینا چاہتی تھیں۔ جیسے ہی خواتین نے رسالوں کی تدوین شروع کی، کئی خواتین مصنفین رسالوں میں تعاون کے لیے آگے آئیں، اور یہ یقیناً ایک بہت ہی مثبت پیش رفت تھی۔ خواتین کے روزناموں نے یقینی طور پر نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی ترقی کے ایک نئے باب کا آغاز کیا کیونکہ انہوں نے خواتین کی تحریک کو بنانے، پھیلانے اور اسے برقرار رکھنے میں مدد کی۔ خواتین کے رسالے ہمیں خواتین دانشوروں، ادیبوں اور کارکنوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کی نشاندہی کرنے میں مدد کرتے ہیں، جنہوں نے خواتین کی ہمہ جہت ترقی کے لیے میدان میں کام کیا، حالانکہ وہ جن مسائل پر تبادلہ خیال کرتے ہیں وہ زیادہ تر اشرف خاندانوں کی خواتین سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ آپ نے دیکھا ہے کہ رسالوں کے کالموں میں خواتین سے متعلق بہت سے مسائل زیر بحث آئے۔ آپ نے یہ بھی دیکھا ہے کہ رسالوں کی نوعیت یکساں نہیں تھی۔ مثال کے طور پر، چند ایک نے پردہ کے نظام کی مذمت کی، دوسروں نے اس کی وکالت کی۔ تاہم، ان سب کی خواہش تھی کہ خواتین تعلیم یافتہ ہوں، اگرچہ مختلف وجوہات کی بناء پر۔ اہم بات یہ ہے کہ ان رسالوں نے ہمیں خواتین کو دانشوروں کے طور پر شناخت کرنے میں مدد کی جو نوآبادیاتی ہندوستان میں صنفی انصاف کی جنگ میں سنجیدگی سے مصروف ہیں، اور ان کی لڑائی ابھی بھی جاری ہے اور آزاد ہندوستان میں ان کی بیٹیاں اس لڑائی کو آگے بڑھا رہی ہیں۔ امید کرتے ہیں کہ آزاد ہندوستان میں نوآبادیاتی خواتین کی خواہشات پوری طرح مکمل ہوں گی۔

15.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

سماجی اصلاح

خواتین کے رسالے

صنفی مساوات

خواتین دانشور

نوآبادیاتی ہندوستان

خواتین کی کانفرنسیں

خود نمائندگی

خواتین کی تحریریں

15.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

15.9.1 بہت مختصر جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. 'اخبارالنساء' کا بانی کون تھا؟
2. مولوی محب حسین کے قائم کردہ خواتین کے رسالے کا نام کیا ہے؟
3. معلم نسواں کو بند کرنے کی بنیادی وجہ کیا تھی؟
4. انگریزی تعلیم کی ضرورت کے عنوان سے مضمون کا مصنف کون ہے؟
5. کس سال 'خاتون' کی اشاعت شروع ہوئی؟
6. شریف بی بی کا مدیر کون تھا؟
7. خواتین کے کس رسالے میں ناول 'گودر کالال' پہلی بار شائع ہوا؟
8. 'الحجاب' کس جگہ سے شائع ہوا؟
9. 'سہیلی' کا مدیر کون تھا؟
10. خواتین کے کس رسالے میں مضمون 'خواتین کی معاشی غلامی' شائع ہوا؟

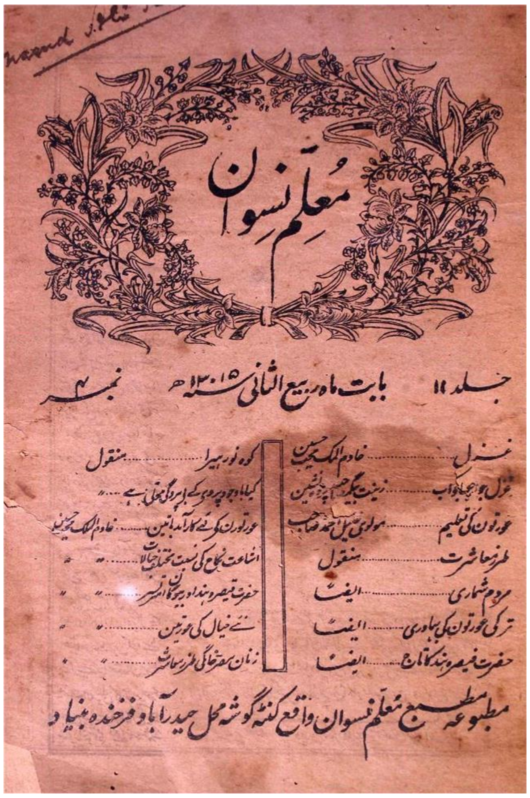
15.9.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

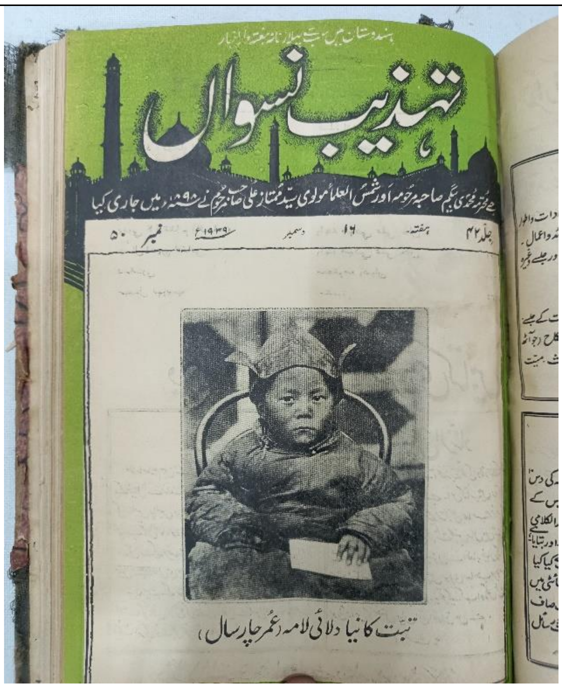
1. خواتین کے رسالوں کے مطالعہ کی اہمیت پر ایک نوٹ لکھیے۔
2. مولوی محب حسین پر ایک نوٹ لکھیے۔
3. خواتین کی ترقی میں محمدی بیگم کی خدمات پر ایک نوٹ لکھیے۔
4. راشدالخیری نے کس طرح خواتین کی ترقی میں تعاون کیا؟
5. 'انیس نسواں' پر ایک نوٹ لکھیے۔

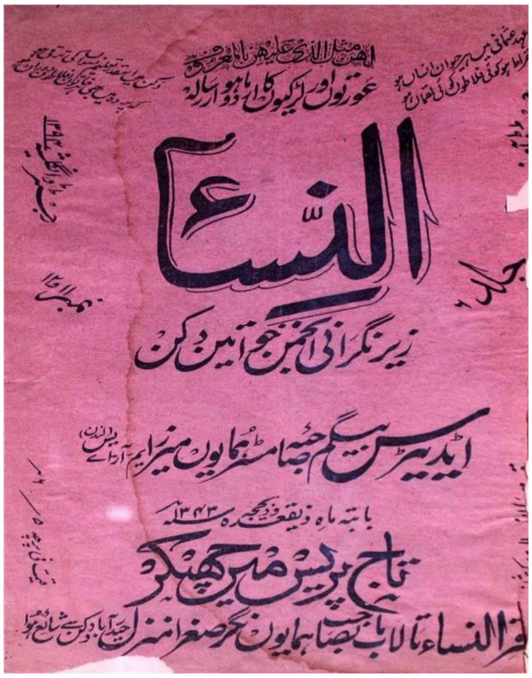
15.9.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

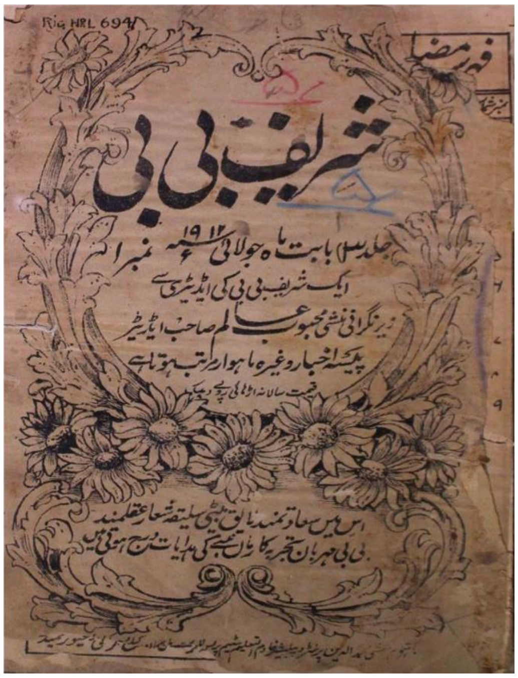
1. نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی ترقی میں اردو خواتین کے رسالوں کے تعاون پر بحث کیجیے۔
2. ہندوستان میں مسلم خواتین کی ترقی میں 'تہذیب النسواں' کے کردار کو تنقیدی طور پر جائزہ لیجیے۔
3. ریاست حیدرآباد سے شائع ہونے والے خواتین کے رسالوں پر ایک مضمون لکھیے۔

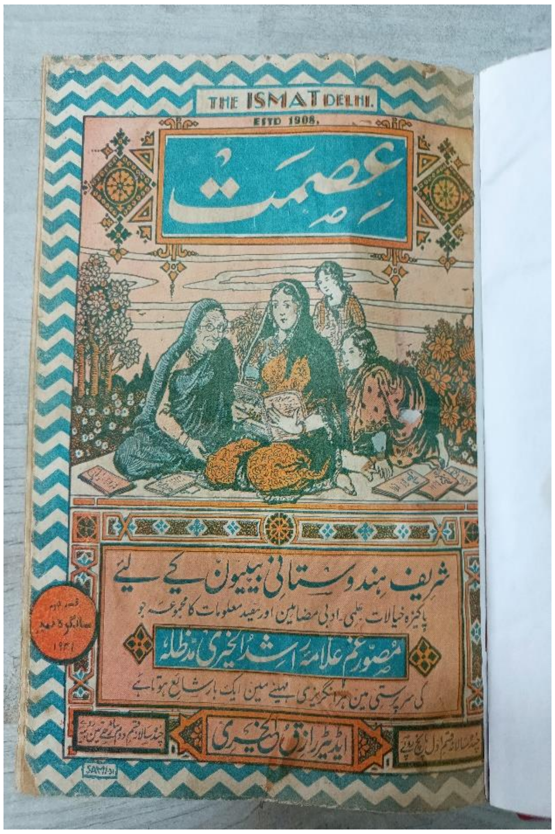
ضمیمہ(Appendix): خواتین کے متعدد رسالوں کے سرورق

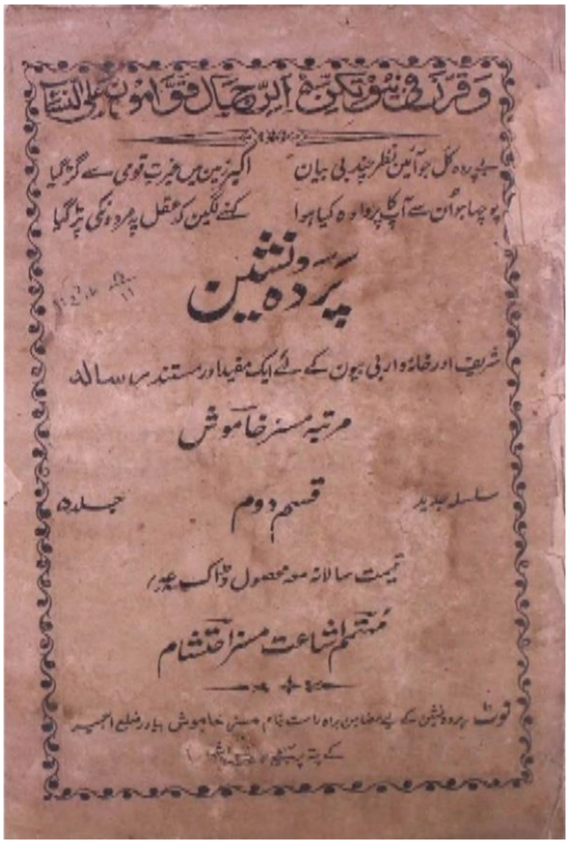





النساء
زیر نگرانی انجمن خواتین دکن


شریف بی بی


THE ISMAT DELHI.
ESTD 1908.
عصمت
شریف ہندوستانی بیبیوں کے لیے


پردہ نشین
مرتبہ مسز خاموش
قسم دوم

15.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Ahmed, Nasreen, *Muslim Leadership and Women's Education*: *Uttar Pradesh, 1886-1947*, Three Essays Collective, Gurgaon, 2012.
2. Basha, S. Mahaboob, 'Women Intellectuals and Communal Consciousness in Colonial Andhra', *Social Scientist*, Vol. 52, Nos. 1– 2, January–February 2024, pp. 43–60.
3. Basha, S. Mahaboob, 'Declaring Dharma Yudhdham: Conservative Reactions against the Child Marriage Restraint Act in Colonial Andhra, 1928–1938', *Indian Historical Review*, Vol. 50, No. 1, June 2023, pp. 90–108.
4. Basha, S. Mahaboob, 'Christian Press and Hindu Social Reform: The Story of *Vivekavathi*', *Kakatiya Journal of Historical Studies*, Vol. XVI, No. I, May 2021, pp. 114–135.
5. 'Lesser-Known Telugu Women's Journals of the Colonial Period', *Kakatiya Journal of Historical Studies*, Vol. XIII, No. I, May 2018, pp. 33–45.
6. Basha, S. Mahaboob, 'Against the Tides of Reform: Conservative Women's Journals in Colonial Andhra–The Story of *Savitri*, 1904 – 1912', *Proceedings of the Indian History Congress*, New Delhi, 2008.
7. Basha, S. Mahaboob, 'Challenges to Patriarchy in Colonial Andhra: A Study of Women's Writings (1928-1942)' in Inukonda Thirumali ed., *South India: Regions, Cultures and Sagas*, Bibliomatrix, New Delhi, 2004.
8. Basha, S. Mahaboob, 'Punarvivaham Vs Pativratyam: Pulugurta Lakshmi Narasamamba and the Widow Remarriage Question in Colonial Andhra', *Studies in History*, Vol. 37, No. 1, February 2021.
9. Basha, S. Mahaboob, 'Against the Dominant Discourse: Ideas of V. Saraswati, a Forgotten Feminist in Colonial Andhra', *Social Scientist*, Vol. 49, Nos. 1-2, January-February 2021.
10. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1998.
11. Forbes, Geraldine, *Women in Colonial India: Essays on Politics, Medicine, and Historiography*, Chronicle Books, New Delhi, 2005.
12. Lateef, Shahida, *Muslim Women in India*: *Political and Private Realities*, Zed Books, London and New Jersey, 1990.
13. Minault, Gail ed., *The Extended Family*: *Women and Political Participation in India and Pakistan*, Chanakya Publications, Delhi, 1981.
14. Minault, Gail, 'Urdu Women's Magazines in the Early Twentieth Century', *Manushi*, no. 48, September-October 1998.
15. Minault, Gail, *Secluded Scholars*: *Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.
16. Minault, Gail, *Gender, Language, and Learning*: *Essays in Indo-Muslim Cultural History*, Permanent Black, Ranikhet, 2009.
17. Nanda, B.R. ed., *Indian Women*: *From Purdah to Modernity*, Radiant Publishers, New Delhi, 1990. (First pub. 1976).
18. Nijhawan, Shobna, *Women and Girls in the Hindi Public Sphere*: *Periodical Literature in Colonial North India*, OUP, New Delhi, 2012.
19. Orsini, Francesca, *The Hindi Public Sphere*, *1920–1940*: *Language and Literature in the Age of Nationalism*, OUP, New Delhi, 2010. (first pub. 2002).
20. Quayum, Mohammad, A. and Md. Mahmudul Hasan Eds., *A Feminist Foremother*: *Critical Essays on Rokeya Sakhawat Hossain*, Orient Blackswan, Hyderabad, 2017.
21. Ramakrishna, V., 'Women's Journals in Andhra During the Nineteenth Century', *Social Scientist*, Vol. 19, Nos. 5-6, May-June 1991.

22. Ray, Bharati, *Early Feminists of Colonial India*: *Sarala Devi Chaudhurani and Rokeya Sakhawat Hossain*, OUP, New Delhi, 2012 (first pub. 2002).
23. Sarkar, Mahua, *Visible Histories and Disappearing Women*: *Producing Muslim Womanhood in Late Colonial Bengal*, Zubaan, New Delhi, 2008.
24. Sarkar, Sumit and Tanika Sarkar eds., *Women and Social Reform in India*, 2 vols., Permanent Black, Ranikhet, 2007.
25. Sarkar, Sumit, *Bibliographical Survey of Social Reform Movements in the 18th and 19th Centuries*, ICHR, New Delhi, 1975.
26. Sen, Krishna, 'Lessons in Self – Fashioning: "Bamabodhini Patrika" and the Education of Women in Colonial Bengal', *Victorian Periodicals Review*, Vol. 37, No. 2, Summer, 2004.
27. Shukla, Sonal, 'Cultivating Minds: 19th Century Gujarati Women's Journals', *Economic and Political Weekly*, October 26, 1991.
28. Siddiqui, Firdous Azmat, *A Struggle for Identity*: *Muslim Women in the United Provinces*, Foundation Books, New Delhi, 2014.
29. Talwar, Vir Bharat, 'Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi 1910-1920', Kumkum Sangari and Sudesh Vaid, eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Kali for Women, New Delhi, 1989.
30. Thakkar, Usha, 'Puppets on the Periphery: Women and Social Reform in 19th Century Gujarati Society', *Economic and Political Weekly*, January 4 – 11, 1997.

Acknowledgements:

We sincerely thank **Sri Mohammad Haris**, Research Scholar, Department of History, MANUU, Hyderabad, for providing the cover images of Urdu women's journals. Sri Haris is pursuing his Ph.D. under the supervision of *Vidyavachaspati* Shaik Mahaboob Basha of DDE– History, MANUU, Hyderabad.

اکائی 16۔دلت خواتین

(Dalit Women)

اکائی کے اجزا

16.0 تمہید

16.1 مقاصد

16.2 جدید ہندوستان میں دلت خواتین کی حالت

16.3 جدید ہندوستان کی قابل ذکر دلت خواتین

16.3.1 جھلکاری بائی

16.3.2 پولوس کنجی روزی

16.3.3 انائی مینمبل سیوراج

16.3.4 راما بائیا بھیم راؤ امبیدکراور اندرانی دیوی جگجیون رام

16.3.5 دکشیانی ویلیودھن

16.4 دلت خواتین کی اجتماعی جدوجہد

16.4.1 چنار بغاوت (ماروِمرائیکال سمارم)

16.4.2 امبیدکر تحریک میں دلت خواتین

16.5 دلت خواتین کی سوانح عمری

16.5.1 کرکّو

16.5.2 جینا اموچا

16.5.3 دوہرا۔ابھیسپ

16.5.4 امی کینو چرل لکھی

16.5.5 دلت کے طور پر پیش آنا

16.6 اکتسابی نتائج

16.7 کلیدی الفاظ
16.8 نمونہ امتحانی سوالات
16.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد

16.0 تمہید (Introduction)

اگرچہ مجموعی طور پر خواتین کی تاریخ نے 1970 کی دہائی کے آخر میں ہندوستان میں مقبولیت حاصل کی، لیکن جب سے نوآبادیاتی انتظامیہ اور ابتدائی سماجی مصلحین نے ہندوستان میں خواتین کے سماجی حالات کو بہتر بنانے کے لیے اصلاحات کو نافذ کرنے کے لیے اقدامات اٹھانا شروع کیے، تب سے خواتین شدید بحث کا موضوع رہی ہیں۔ ابتدائی جدید ہندوستانی تاریخ کی کتابوں میں خواتین کو بظاہر ایک یکساں گروہ کے طور پر دیکھا اور سمجھا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں انقلابی، سیاست دان اور سماجی اصلاح کاروں کے طور پر پیش کیا جاتا تھا جو ہندوستان کی جدوجہد آزادی کے دوران اپنی شناخت تلاش کرنے کی کوشش کر رہی تھیں۔ تاہم، 1990 کی دہائی سے ہندوستان میں خواتین کی تاریخ کی تفہیم اور نوعیت کو شدید چیلنج کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ یہ بار بار پوچھا گیا ہے کہ کیا ہندوستانی خواتین کی تاریخ ہندوستانی معاشرے کے ثقافتی، مذہبی اور سماجی شعبوں سے آزاد ہے؟ کیا ہندوستان میں خواتین کی تاریخ اور ہندوستان میں سماجی، مذہبی اور سیاسی مقامات میں کوئی فرق ہے؟ کیا ہندوستان میں خواتین کی تاریخ واقعی ہندوستانی خواتین کے تمام طبقات کے خدشات اور مسائل کی نمائندگی کرتی ہے؟ کیا بائیں بازو کے مورخین، دلت مرد مورخین اور سوارن (*Savarna*') خواتین مورخین، جو ہندوستانی خواتین کے لیے بات کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، نے اپنی گفتگو میں دلت خواتین کی ایجنسی یا سیاسی سرگرمی کے لیے کوئی جگہ خالی کی؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مورخین کے یہ تینوں طبقے اپنی سماجی شناخت سے تجاوز کرنے میں ناکام رہے۔ ان کی تاریخیں ان کی سماجی شناخت کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں۔ یہ واضح ہے کہ ہندوستانی خواتین کی جدید تاریخ میں ہندوستانی خواتین کے مختلف طبقات خاص طور پر دلت خواتین کی تاریخ کو نظرانداز کیا گیا ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ دلت خواتین کی تکالیف، استحصال اور تذلیل کی نوعیت سوارن خواتین کے مصائب اور خواہشات سے مختلف ہے، اس لیے دلت خواتین کی علیحدہ تاریخ کی فوری ضرورت ہے۔ یہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ دلت خواتین کی تاریخ بالکل ابتدائی دور میں ہے اور اس شعبے میں مزید کام کرنے کی ضرورت ہے، اور پھر بھی یہ تاریخی تحقیقات کے کسی بھی نئے شعبے سے زیادہ تیزی سے پھیل رہا ہے اور بڑھ رہا ہے۔ درحقیقت، دلت خواتین کی تاریخ ہندوستانی حقوق نسواں یا ہندوستانی خواتین کے تعلیم یا ہندوستان میں خواتین کی تاریخ کے ایجنڈوں کو دلت خواتین کے نقطۂ نظر سے سوچنے کے لیے ایک نیا فریم ورک فراہم کر سکتی ہے۔ اس اکائی میں ہم جدید ہندوستان میں دلت خواتین کی تاریخ پر توجہ مرکوز کریں گے۔ ہم ہندوستان کے مختلف حصوں میں دلت خواتین کی حالت پر مختصراً طور پر تبادلۂ خیال کریں گے، ساتھ ہی ساتھ جدید ہندوستان کی کچھ قابل ذکر دلت خواتین کے بارے میں بھی جانیں گے اور ہم ایک باوقار وجود کے لیے دلت خواتین کی کچھ اجتماعی جدوجہد کے بارے میں بھی جانیں گے۔ اس کے علاوہ ہم اس اکائی میں دلت خواتین کی جدوجہد بیان کرنے کے لیے لکھی گئی چند اہم خودنوشتوں کی مختصر

تفصیل کے ساتھ اختتام کریں گے۔

16.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد، آپ

- کس طرح ہندوستان میں مختلف سماجی، ثقافتی، ذات پات اور مذہبی پہلوؤں میں خواتین کو مختلف طریقے سے محروم کیا گیا ہے۔
- جدید ہندوستان کی چند قابل ذکر دلت خواتین کے کاموں کے بارے میں جانیں گے۔
- عزت، احترام اور مساوات کے لیے دلت خواتین کی اجتماعی جدوجہد کے بارے میں جانیں گے۔
- دلت خواتین کی سوانح عمری کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔
- تاریخ لکھنے کی سیاست کے بارے میں جانیں گے۔

16.2 جدید ہندوستان میں دلت خواتین کی حالت (Condition of Dalit Women in Modern India)

ذات پات کے درجہ بندی میں سب سے نچلے درجے کے طور پر، ہندوستانی معاشرے میں دلتوں کو تاریخی طور پر ذات پات کی بنیاد پر سماجی، مذہبی، ثقافتی، اقتصادی اور سیاسی اخراج کا سامنا کرنا پڑا تھا جس میں دلت خواتین سب سے زیادہ متاثر ہوئیں۔ جدید ہندوستان میں دلت خواتین کو ذات پرستی، جنس پرستی اور سرمایہ داری کی اعلیٰ سطحوں کا نشانہ بنایا جاتا ہے جس کا تجربہ دلت مردوں یا سوارن خواتین یا غریب مردوں کو نہیں ہوتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ دلت خواتین کے مسائل میں نہ صرف صنفی اور معاشی محرومیاں شامل ہیں بلکہ مذہب' ذات پات اور اچھوت سے منسلک امتیازی سلوک بھی شامل ہے، جس کے نتیجے میں ان کے سماجی، معاشی، ثقافتی اور سیاسی حقوق سے انکار ہوتا ہے۔ گھر اور معاشرے میں ان کی کمتر حیثیت، ان کی جبری تنہائی، ان کی کم سن شادی، اور ناخواندگی اور عوامل تھے جو ان کے مصائب کو بڑھاتے ہیں۔ پورے ہندوستان میں ذات پات کو برقرار رکھنے کے لیے دلت خواتین کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ جنسی زیادتی کی جاتی ہے اور یہاں تک کہ انہیں قتل بھی کیا جاتا ہے۔ ہندوستان کے کچھ حصوں میں دلت خواتین بھی نفرت انگیز سماجی اور مذہبی رسومات جیسے دیوداسی (مندر کی جسم فروشی) کا شکار بنتی ہیں، جس کے نتیجے میں مذہب کے نام پر جنسی استحصال ہوتا ہے۔ کیرالہ میں آزادی سے پہلے دلت خواتین کو اپنی چھاتیوں پر ٹیکس ادا کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا اگر وہ اپنے سینوں کو اوپری کپڑے سے ڈھانپنا چاہتی تھیں۔ اس طرح دلت خواتین کے مسائل کئی طریقوں سے الگ اور منفرد ہیں، اور وہ صنفی تعصب، ذات پات کی تفریق اور معاشی محرومیوں کے 'تین گنا بوجھ' سے دوچار ہیں۔ تاہم، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جدید ہندوستان میں دلت خواتین کی تاریخ ذات پات کی تذلیل، تشدد، استحصال، قید اور امتیاز کی تاریخ ہے یا مختصراً یہ صرف اجتماعی مظلومیت کی قدر کرنے کی تاریخ نہیں ہے۔ ہندوستان میں دلت خواتین کی تاریخ بھی ان کی آزادی اور وقار کے ساتھ مساوی انسانوں کے طور پر پہچان کے لیے جدوجہد کی تاریخ ہے۔ زندگی، مساوات اور وقار کے حق کو دلت خواتین نے خودنوشت لکھنے کے عمل سے بھی ثابت کیا ہے۔

جدید ہندوستان میں دلت خواتین نے موجودہ مہاراشٹر میں ذات پات مخالف تحریکوں کے ذریعے بیداری کا تجربہ کیا تھا۔ بہت سے غیر دلت اور دلت مرد و خواتین جنہوں نے برہمن واد کو چیلنج کیا، دلت خواتین کی ترقی میں اہم اور بااثر کردار ادا کیا۔ جوتی راؤ پھولے نے اپنی اہلیہ ساوتری بائی پھولے کی مدد اور عثمان شیخ اور ان کی بہن فاطمہ شیخ کی فراخدلانہ مدد سے 1848 میں پونے میں دلت لڑکیوں کے لیے پہلا اسکول شروع کیا۔ ان کو یقین تھا کہ دلت خواتین کو روزمرہ زندگی میں مختلف قسم کے استحصال سے نجات دلانے کے لیے تعلیم اہم ہے۔ کولہاپور کے ساہو مہاراج بھی دلت خواتین کی تعلیم کے حمایتی تھے۔ انہوں نے دلت لڑکیوں کے لیے بہت سے خود مختار اسکولوں کی بنیاد رکھی، ان کے لیے فیس میں رعایت کا اعلان کیا اور دلت لڑکیوں کے لیے بہت سے اسکالرشپ کی پیشکش کی جو تعلیم حاصل کرنا چاہتی تھیں۔ امبید کر نے بھی یہ تسلیم کیا کہ دلت خواتین کو بااختیار بنانے کے لیے تعلیم ضروری ہے اور انھوں نے دلت خواتین کے لیے متعدد اقامت خانے، اسکول اور کالج بھی شروع کیے تھے۔ امبید کر نے دلت خواتین کو بھی دلت مردوں کے ساتھ ذات پات کے خاتمے کی جدوجہد میں فعال طور پر شامل ہونے کی ترغیب دی۔ اگرچہ ابتدائی مرحلے میں دلت خواتین کی بیداری کی تحریک نے مہاراشٹر میں زور پکڑا، لیکن اس نے آہستہ آہستہ ہندوستان کے دیگر حصوں میں دلت خواتین کی بیداری کی راہ ہموار کی۔ بہت سی دلت خواتین نے جدید ہندوستان میں زندگی کے مختلف شعبوں میں اہم کردار ادا کیا ہے اور ہم اگلے حصے میں ان کے بارے میں جانیں گے۔

16.3 جدید ہندوستان کی قابل ذکر دلت خواتین (Remarkable Dalit Women of Modern India)

بہت سے مشکلات، چیلنجوں اور امتیازی سلوک کے باوجود جدید ہندوستان میں چند دلت خواتین نے ہندوستانی معاشرے کے مختلف شعبوں میں اپنی شناخت بنا چکے ہیں۔ تاہم حال ہی میں مورخین جدید ہندوستانی تاریخ کی تشکیل میں اپنی کامیابیوں کو تسلیم کرنے اور ریکارڈ کرنے سے گریزاں تھے۔ اس حصے میں، ہم جدید ہندوستان کی چند قابل ذکر دلت خواتین کی کہانیوں کے بارے میں جانیں گے۔ یہ کہانیاں انفرادی تبدیلی سے کچھ زیادہ معلومات فراہم کرتے ہیں۔ یہ کہانیاں عزت، احترام، مساوات اور آزادی کے لیے دلت خواتین کی جدوجہد کی بھی بات کرتے ہیں۔

16.3.1 جھلکاری بائی (Jhalkaribai)

جھلکاری بائی جھانسی کی ایک دلت (کوری ذیلی ذات) خاتون سپاہی تھی جس نے 1857 کے بغاوت کے دوران جھانسی کی رانی لکشمی بائی کے ساتھ مل کر انگریزوں کے خلاف جنگ لڑی تھی، لیکن وہ ہندوستانی خواتین کی تاریخ میں ابھی تک اپنی مناسب جگہ حاصل نہیں کر سکی۔ اپنے مقالے ‘Dalit Viranganas and Reinvention of 1857’ میں چارو گپتا نے مقبول ادب کا تجزیہ کیا ہے، جس نے سیاسی اور عوامی دلت یادداشتوں کو جنم دیا، اور جھلکاری بائی، اوداد یوی (ایک پاسی)، اونتی بائی (ایک لودھی)، مہابری دیوی (ایک بھنگی) اور آشا دیوی جیسی خواتین کو 1857ء کی بغاوت میں بہادروں کے طور پر پیش کیا ہے۔ ان کا مقالہ دو وجوہات کی بنا پر اہم ہے۔ پہلا، یہ جدید ہندوستانی تاریخ میں دلت خواتین کے لیے جگہ پیدا کرتا ہے اور دوسرا، یہ دلت خواتین کی تاریخ کی تعمیر کے اہم مقبول ادب کو

تسلیم کرنے پر اصرار کرتا ہے۔ وہ قبول کرتی ہے کہ اس مقالے میں وہ جس چیز سے نمٹ رہی تھی وہ کوئی عام علمی تاریخ نہیں تھی۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتی ہیں کہ تاریخی ماخذ کے طور پر اس طرح کے ادب کی بہت ساری دشواریاں ہوتی ہیں۔ اس ادب میں دلت خواتین کو بڑھا چڑھا کے پیش کیا گیا ہے جس پر بھی سوال اٹھانے کی ضرورت ہے۔ تاہم، اس نے دلیل دی کہ یہ ایک ایسی تاریخ ہے جو 1857 اور دلت خواتین کے بارے میں سوچ کے روایتی طریقوں کو چیلنج کرنا چاہتی ہے۔ بدری نینا نے اپنی کتاب میں 1907 سے 1995 تک شائع شدہ کتابوں کی فہرست فراہم کی ہے جو جھلکاری بائی کی تاریخ کو پیش کرتی ہیں اور دلیل دیتی ہیں کہ جھلکاری بائی ایک حقیقی تاریخی کردار تھا اور کوئی افسانہ نہیں۔ لیکن ان کے بارے میں یادیں مختلف معاشروں کے درمیان مختلف ہوتی ہیں۔ اسی کتاب میں وہ ہماری توجہ اس حقیقت کی طرف بھی دلاتے ہیں کہ 1857 کی بغاوت کے بارے میں سنجیدہ تنقیدی تاریخوں میں جھانسی کی لکشمی بائی کے بارے میں قوم پرست افسانوی داستانوں کو تلاش کرنا آسان نہیں ہے۔

جھلکاری بائی کا سب سے قدیم تحریری حوالہ غالباً وشنوراؤ گوڈسے کی لکھی ہوئی کتاب ماجھا پراواس (*Majha Pravas*) میں ہے جو انہیں 'جھلکاری کورین' ('Jhalkari Korin') کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ماجھا پراواس ایک سفر نامہ ہے جو مصنف کے 1857 کے دوران ہندوستان کے وسطی حصے میں سفر پر مبنی ہے۔ جھلکاری بائی کی پہلی سوانح عمری 1964 میں ایک دلت دانشور شنکر وشارد Shankar Visharad نے شائع کی تھی۔ انہوں نے اپنے مطالعے کی بنیاد کچھ ابتدائی شائع شدہ کاموں اور جھانسی قلعے کے آس پاس کے نیا پورہ میں رہنے والے نچلی ذات کے ہندوؤں کی زبانی داستانوں پر رکھی ہے۔ تاہم، جھلکاری بائی کی پیدائش، والدین اور بچپن کے بارے میں بہت کچھ معلوم نہیں ہے جسے تاریخی اعتبار سے درست سمجھا جا سکے۔ ہم اس کے بارے میں بہت کم جانتے ہیں کہ وہ کوری ذات سے تعلق رکھتی تھی، جو اچھوتوں کی ذیلی ذات تھی اور ان کا تعلق جھانسی سے تھا۔ ان کی شادی پورن کوری سے ہوئی تھی جو راجہ گنگا دھر راؤ (Raja Ganagadhar Rao) کی سلطنت میں ایک عام سپاہی تھا۔ بعض ماخذ کا کہنا ہے کہ وہ بچپن سے ہی بہت بہادر تھی اور ان کے شوہر نے انہیں تیر اندازی، کشتی، گھڑ سواری اور شکار بازی کی تربیت دی تھی؛ اور بعض ماخذ کا کہنا ہے کہ انہوں نے ان فنون کی تربیت خود رانی لکشمی بائی سے حاصل کی تھی۔ زیادہ تر ماخذ کا ذکر ہے کہ اس کا چہرہ اور جسم کی ساخت بالکل لکشمی بائی سے ملتی جلتی تھی اور آہستہ آہستہ وہ رانی کی معتمد بن گئی۔ رانی لکشمی بائی نے انہیں اپنی خواتین فوج کی بٹالین کی قیادت سونپی، جسے درگا واہنی کہا جاتا ہے۔ جب انگریزوں نے جھانسی کے قلعے پر حملہ کیا تو جھلکاری بائی اور ان کے شوہر پران کوری نے رانی لکشمی بائی کے ساتھ انگریزوں کے خلاف جنگ میں حصہ لیا۔ پورن کوری محل کے مرکزی دروازے پر تعینات تھے اور وہ انگریزوں کے خلاف لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔ جب انگریزوں نے جھانسی کے قلعے کا چاروں طرف سے محاصرہ کیا تو جھلکاری بائی نے رانی لکشمی بائی کو اپنی اور اپنے بچے کی زندگی کو محفوظ بنانے کے لیے قلعہ چھوڑنے پر آمادہ کیا اور اس نے خود رانی کا بھیس اختیار کیا اور انگریزوں کے خلاف جنگ لڑی۔ انہوں نے بہت سے انگریزوں کو قتل کیا اور طویل عرصے تک انہیں دھوکہ دینے میں کامیاب رہی۔ کچھ ماخذ کا کہنا ہے کہ وہ اس جنگ میں شہید ہوئی تھی لیکن کچھ دوسرے ماخذ کا کہنا ہے کہ وہ قید ہونے کے بعد میں آزاد ہوئی، اور 1890 تک زندہ رہی اور تاریخ ہند کی ایک مشہور افسانہ بن گئی۔

16.3.2 پولوز کنجی روزی (Poulose Kunji Rosy)

دلتوں کو کبھی بھی تخلیقی صلاحیتوں کی کمزوریوں کا سامنا نہیں کرنا پڑا لیکن انہیں فن کی مختلف شکلوں تک رسائی سے محروم رکھا گیا۔ دلت-بہوجن اداکاروں، اداکاراؤں اور ہدایت کاروں کی آمد کے ساتھ دلت سنیما کے ابھرنے کی بدولت بہت سے ایسے دلت فنکاروں کو سامنے لایا جارہا ہے جو تاریخ کے صفحات میں بھولے ہوئے ہیں۔ نیویارک میں 23 اور 24 فروری 2019 کو پہلی بار بین الاقوامی دلت فلم فیسٹیول ('Dalit Film Festival') کا انعقاد ہوا۔ اس فیسٹیول کے منتظمین نے تاریخ کو درست کرنے کی کوشش کی اور اسے پی۔ کے۔ روزی کی یاد میں وقف کیا۔ وہ دکن کی پہلی خاتون اداکارہ تھی جو ذات پات سے متاثر ہوئی تھی۔ ان کے کردار کی وجہ سے گوگل نے اعزاز کے طور پر اپنا فروری 2023 ڈوڈل اس اداکارہ کو 120 ویں یوم پیدائش پر وقف کیا۔ کنّو کوزی مانی ایک صحافی نے ان کے رشتہ داروں سے معلومات جمع کی اور ان کی زندگی پر دو دستاویزی فلمیں بنائیں۔ ان فلموں کا نام تھا *The Lost Child* اور *Ithu Rosiydue Katha* (یہ روزی کی کہانی ہے)۔ روزی کی زندگی اور کام پر علاقائی زبان ملیالم اور انگریزی میں مزید مواد دستیاب ہے، لیکن یہ دانشوروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ غلطیوں کو درست کریں اور ان کی زندگی اور کام کے بارے میں تاریخی تحقیق کریں اور لکھنا شروع کریں۔

روزی 10 فروری 1903 کو پیاد (Peyad)، تروانتت پورم (Thiruvananthapuram) میں ایک اچھوت (پلایا) خاندان میں پیدا ہوئی تھی، جو اس وقت تراونکور (Travancore) کی شاہی ریاست کا ایک حصہ تھا۔ انہوں نے اپنے والد کو بہت چھوٹی عمر میں کھو دیا تھا اور ان کی پرورش ان کے دادا دادی، جو پیشہ سے کسان تھے' نے شاہی ریاست کے مرکزی خطے میں کی تھی۔ اپنی ابتدائی زندگی میں انہوں نے انتہائی غربت میں اپنی زندگی گزاری اور بہت چھوٹی عمر سے ہی گھاس کاٹنے کا کام شروع کر دیا۔ اس کے نام اور مذہب کو لے کر تنازعہ ہے۔ کچھ ماخذ کا کہنا ہے کہ وہ ایک دلت عیسائی عورت تھی جس کا نام روسمّا (Rosamma) تھا اور کچھ دوسرے ذرائع کا کہنا ہے کہ وہ ہندو تھی اور اس کا اصل نام راجما تھا، لیکن جب انہوں نے فلم میں کام کرنے کا فیصلہ کیا تو فلم کے ڈائریکٹر جوزف چیلایا ڈینیئل (Joseph Chellayya Daniel) نے انہیں روزی نام رکھا۔ لیکن انہوں نے اپنا مذہب تبدیل نہیں کیا اور بعد میں انہوں نے اسے دوبارہ راجمل نام رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں ڈراموں میں اداکاری کا بہت شوق تھا اور وہ اپنے دادا دادی کی اجازت کے بغیر اداکاری کی انجام دہی کے لیے کلاری کے روایتی تربیتی اسکول میں مشق کرنے کے لیے جاتی تھی۔ انہوں نے اپنی جوانی کے دنوں میں کاکراشی (folk) ڈانس ڈرامہ بھی سیکھا اور کئی ڈراموں میں اپنا کردار بھی کیا۔ درحقیقت، یہ بڑی ہمت کا کام تھا کیونکہ ان دنوں ڈراموں میں زیادہ تر مرد ہی خواتین کے کردار ادا کیا کرتے تھے اور اداکاری کو صرف بداخلاق خواتین کا پیشہ سمجھا جاتا تھا۔

کچھ ماخذ کا کہنا ہے کہ جے۔ سی۔ ڈینیئل جنہیں ملیالم سنیما کا بانی سمجھا جاتا ہے، کو اپنی فلم کے لیے اداکارہ حاصل کرنے میں مشکل پیش آرہی تھی۔ انہوں نے اپنے دوست کی تجویز پر ایک ڈرامہ دیکھا، جس میں روزی اداکاری کا کردار انجام دے رہی تھی۔ ڈینیئل روزی کے اداکاری کے جذبے اور اس کی ہمت سے متاثر تھا کیونکہ وہ اس پریشانی سے بالاتر ہے کہ اگر وہ اداکاری کرتی ہے تو لوگ اس کے بارے میں کیا سوچیں گے۔ ڈرامے میں روزی کو ڈینیئل کے مدمقابل ان کی پہلی ملیالم فلم وگاتھا کمارن (*The Lost Child*) میں سروجنی نامی ایک

نائر خاتون کے کردار میں کاسٹ کیا گیا تھا۔ یہ فلم 7 نومبر 1928 کو تروانتا پورم کے کیپٹل تھیٹر (Capital Theatre) میں ریلیز ہوئی۔ کچھ ماٰخذ کا کہنا ہے کہ انہیں ڈینیئل نے فلم کی ریلیز پر مدعو نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت کیرالہ میں اچھوت پر سختی سے عمل کیا جاتا تھا۔ کچھ دوسرے کا کہنا ہے کہ انہیں ڈینیئل نے مدعو کیا تھا۔ حقیقت کچھ بھی ہو، سب اس بات پر متفق ہیں کہ روزی ایک دوست کے ساتھ اسکریننگ پر گئی تھی لیکن ڈینیئل نے اسے فلم کا دوسرا شو دیکھنے کے لیے کہا۔ اونچی ذات کے سامعین ایک دلت عورت کو فلم میں نائر (اعلی ذات) ذات کی عورت کے طور پر کام کرنا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ ایک ہنگامہ ہوا اور سامعین نے اسکرین کو تباہ کر دیا۔ ایک ہجوم اس کے گھر پہنچ گیا، اور اس پر پتھراؤ شروع کر دیا اور بالآخر گھر کو آگ لگا دی گئی۔ روزی اپنی جان بچا کر تمل ناڈو پہنچ گئی اور 1988 تک اپنی بقیہ زندگی گم نامی میں گزار دی۔ آج وہ ہندوستانی سنیما کی ایک بھولی بسری لیکن سب سے اہم شخصیت کے طور پر یاد کی جاتی ہے جنھوں نے ایک فلم میں اداکاری کے ذریعے صنفی اور ذات پات کے اصولوں کی خلاف ورزی کی۔

16.3.3 انائی مینامبال سیوراج (Annai Meenambal Sivaraj)

انائی مینامبال سیوراج ایک اور دلت خواتین ہیں جن کے کام اور شراکت کو جدید ہندوستانی تاریخ کی کتابوں میں ذات پرستی اور جنس پرستی کی وجہ سے نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ تاہم، اب دلت علماء میں یہ احساس بڑھتا جا رہا ہے کہ اگر دلت خواتین کے لیے عزت، وقار اور برابری کے حصول کے لیے ان کی جدوجہد پر مناسب توجہ نہ دی گئی تو ان کی محنت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ختم ہو جائے گی۔ اگرچہ ماضی قریب میں علاقائی سطح پر ان کی زندگی اور جدوجہد کو دستاویزی شکل دینے کی بہت سی کوششیں ہو رہی ہیں، لیکن اس میں قومی سطح پر پیشہ ور مورخین کی مداخلت کی ضرورت ہے۔ 26 دسمبر 1904 کو انائی مینمبل سیوراج ایک دلت گھرانے میں وی۔ جی۔ واسودیوا پلائی (V.G. Vasudeva Pillai) اور میناکشی (Meenakshi) سے پیدا ہوئی، جو رائج الوقت ذات پات کے نظام کے امتیازی سلوک اور استحصال سے بچنے کے لیے تمل ناڈو سے برما ہجرت کر گئے تھے۔ ان کے دادا اور والد ابتداء سے ہی آدی دراویڑ ('Adi-Dravida') تحریکوں میں سرگرم عمل تھے۔ اس لیے وہ بچپن سے ہی تحریک کی جدوجہد سے واقف تھی۔ وہ ایک بہت ذہین طالب علم تھی۔ رنگون سے فائن آرٹس میں بی۔ اے۔ کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد اس نے دلت برادریوں بالخصوص دلت خواتین کی بہتری کے لیے تمل ناڈو واپس آنے کا فیصلہ کیا۔

وہ بھیم راؤ رام جی امبیڈکر (1891–1956) اور ایروڈ وینکٹپا راماسامی پیریار (1879–1973) کی قابل اعتماد ساتھی تھی۔ انہوں نے تمل ناڈو میں امبیڈکر کے ذات پات مخالف انقلاب کے پیغام کو پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے تمل ناڈو میں ای۔ وی۔ راماسامی پیریار کی عزت نفس کی تحریک میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ درحقیقت، وہ اس تحریک کی ایک اہم رہنما اور پریار کی قریبی مشیر تھی۔ خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے ہی ای۔ وی۔ راما سوامی کو پیریار کا اعزازی لقب دیا ہے جس کا مطلب ہے ایک عظیم انسان۔ Meenambal مینمبل صرف جنسوں کے درمیان سماجی اور معاشی مساوات کی حامی نہیں تھیں بلکہ وہ سیاست کے میدان میں بھی یکساں آواز میں تھی۔ 1928 میں، جب انڈین نیشنل کانگریس، مسلم لیگ اور اس وقت کے ممتاز ہندوستانی رہنماؤں نے سائمن کمیشن سخت مخالفت کی، تو انہوں

نے بے خوف ہو کر ہندوستانیوں سے اس کمیشن کی حمایت کرنے پر زور دیا۔اپنی پوری زندگی میں انہوں نے سیاسی قیادت میں نمایاں صلاحیتوں کا مظاہرہ کیااور کئی باوقار سیاسی اور انتظامی عہدوں پر فائز رہی۔ وہ پہلی دلت خاتون تھی جو مدراس کارپوریشن کی رکن بننے کے ساتھ ساتھ مدراس یونیورسٹی سینیٹ کی بھی رکن بنی۔ وہ مدراس صوبے کے لیے اعزازی مجسٹریٹ اور شیڈول کاسٹ کوآپریٹو بینک کے ڈائریکٹر (Director of Scheduled Castes Cooperative Bank) کے عہدے پر بھی فائز تھی۔وہ جنوبی ہند شیڈیولڈ کاسٹ فیڈریشن کی پہلی دلت خاتون صدر تھی۔انہیں 1944 میں مدراس اور 1945 میں بمبئی میں منعقد ہونے والی پہلی دو شیڈول کاسٹ فیڈریشن خواتین کی کانفرنسوں کی صدارت کرنے کا بڑااعزاز حاصل ہوا تھا۔اپنی پوری زندگی (1992 تک) وہ ہندوستانی معاشرے میں موجود ذات پات اور صنفی امتیاز کے خلاف لڑنے کے لیے پرعزم رہی۔

16.3.4 رمابائی امبیڈکر اور اندرانی دیوی جگجیون رام

(Ramabai Ambedkar, and Indrani Devi Jagjivan Ram)

بھیم راؤامبیدکراور جگجیون رام کو دلتوں کے نجات دہندہ سمجھے جاتے ہیں۔امبیدکر کی بیوی (رمابائی) اور جگجیون رام کی بیوی (اندرانی دیوی) کو اکثر برگزیدہ خواتین کے طور پر یاد کیا جاتا ہے جنہوں نے اپنے شوہر کے مشن کے لیے مصائب کو قبول کیے۔رمابائی کا دکھ ان کے افسانوں میں نمایاں ہے جو دلت مراٹھی ادب میں ان کی وفات کے بعد ابھرا۔تاہم، تاریخ نے رمابائی اور اندرانی دیوی کی یادوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے۔آج تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی ہے جو دونوں خواتین کی زندگی اور جدوجہد کے بارے میں جامع تفہیم فراہم کرے۔

اندرانی دیوی 1911 میں کانپور میں ایک پڑھے لکھے اچھوت گھرانے میں پیدا ہوئی۔ان کے والد ڈاکٹر بیر بل داس برطانوی فوج میں ڈاکٹر تھے اور وہ آریہ سماج کے بھی سرگرم رکن تھے۔اس کی ماں چنتنیا دیوی تھی، جو ایک بہت ہی عقیدت مند ہندو خاتون تھی۔اندرانی دیوی نے اپنی ابتدائی تعلیم کانپور میں حاصل کی۔انہوں نے گھر پر پڑھ کر نہ صرف سنسکرت اور اردو زبانوں پر عبور حاصل کیا بلکہ 1931 میں لکھنؤ سے ٹیچیرز ٹریننگ کا امتحان بھی پاس کیا۔اپنی سوانح عمری میں انہوں نے لکھنؤ کے عام اسکول کے ہاسٹل میں ذات پات کے امتیاز اور تذلیل کو بیان کیا ہے۔کچھ سالوں تک انہوں نے کانپور میں بطور اُستاد بھی کام کیا۔انہوں نے نہ صرف اپنے بچوں کو اچھی طرح سے تعلیم دلائی بلکہ دوسرے بچوں کی تعلیم کے لیے بھی مالی امداد کی۔خاص طور پر ان کو جو استطاعت نہیں رکھتے تھے۔اپنے شوہر سے متاثر ہو کر انہوں نے گاندھی کی قیادت میں سول نافرمانی اور ہندوستان چھوڑو تحریکوں میں حصہ لیا۔انہوں نے دلت خواتین کو سول نافرمانی اور ہندوستان چھوڑو کی تحریکوں میں فعال طور پر حصہ لینے کی ترغیب دی۔ان کی حوصلہ افزائی کی وجہ سے، بہت سی دلت خواتین نے تحریک آزادی میں خوشی سے حصہ لیااور ملک کے لیے مشکلات جھیلیں۔بعد میں 1987 میں، انہیں وزیراعظم راجیو گاندھی نے آزادی کی جنگجو کے طور پراعزاز سے نوازا۔

اشوک گوپال لکھتے ہیں کہ ہم رمابائی سے متعلق حقائق کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں رکھتے۔ان کی تاریخ پیدائش ہمیں معلوم

نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ نو یا دس سال کی تھیں، جب ان کی شادی امبید کر سے ہوئی۔ ہم اس کے والد کے بارے میں بہت کچھ جانتے ہیں اور ان کی ماں کے بارے میں کچھ بھی نہیں۔ رما بائی کے والد کا نام بھیکو والا ننگر تھا اور وہ داپولی کے قریب ہارنے پورٹ پر ٹوکریاں گوتھنے کا کام کرتے تھے۔ رما بائی کے والدین کا انتقال اس وقت ہوا جب وہ بہت چھوٹی تھی اور ان کی پرورش بمبئی میں اس کی چچا نے کی۔ رما بائی نے نہ تو کسی رسمی اسکول میں داخلہ لیا اور نہ ہی اس میں کوئی دلچسپی تھی۔ تعلیم حاصل کرنے میں وہ اپنے شوہر اور اس کے مشن کے لیے بہت پر عزم تھی۔ غربت اور سماجی مشکلات نے انہیں اپنے شوہر کی غیر مشروط حمایت سے باز نہیں رکھا۔ رما بائی اپنے مطالعے کے لیے امبید کر سے علیحدگی اور اپنے پہلے بیٹے یشونت راؤ کے بعد پیدا ہونے والے چار بچوں کی وفات کی وجہ سے اذیت میں مبتلا تھی۔ ان تمام مشکلات کے باوجود، وہ امبید کر کی نہ صرف مددگار بلکہ حوصلہ افزائی بھی ثابت ہوئی۔ رما بائی کا انتقال 1935 میں بمبئی میں بیماری کے باعث ہوا۔ یہ کہنا مبالغہ آرائی نہیں ہوگا کہ رما بائی نہ صرف امبید کر کی جدوجہد کی گواہ تھیں، بلکہ ان کے تمام سماجی اور سیاسی جدوجہد میں بھرپور حصہ دار تھیں۔ 1946 میں پہلی بار شائع ہوئی اپنی کتاب *Pakistan or The Partition of India* کو امبید کر نے مندرجہ ذیل الفاظ میں رما بائی کی یادوں کے نذر کیا۔ ('Inscribed to the Memory of Ramu') اُن کے دل کی نیکی، ذہن کی عظمت اور کردار کی پاکیزگی کی قدر کرتے ہوئے، اور اُن مشکل دنوں میں میرے ساتھ مل کر صبر واستقامت دکھانے پر۔

16.3.5 داکشاینی ویلایودھن (Dakshayani Velayudhan)

امبید کر اپنی علمی فضیلت اور مسودہ سازی کمیٹی کے چیئرمین کے طور پر دستور ساز اسمبلی میں اپنے کام کے لیے بجا طور پر مشہور ہیں۔ تاہم، دکشیانی ویلادھن جو سائنس گریجویٹ کوچین قانون ساز کونسل کی رکن اور ہندوستان کی دستور ساز اسمبلی میں واحد دلت خاتون تھی' کے بارے میں بہت کم جانا جاتا ہے۔ دکشیانی ایک اچھوت پلایا خاندان میں پیدا ہوئی تھی۔ وہ اپنی سوانح عمری کے مخطوطے میں لکھتی ہیں کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتی کہ وہ ('Pulaya') پلایا کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئی تھی کیونکہ اس کی پیدائش کے وقت یہ خاندان غریب نہیں تھا۔ انہوں نے بتایا کہ کوچین ریاست میں پلایا کے دیگر خاندانوں کے برعکس، ان کے پاس اپنا ایک گھر اور ناریل اور دیگر پھل اگانے کے لیے زمین تھی۔ وہ اپنی زندگی کو برقرار رکھنے کے لیے ناریل بیچ کر کافی رقم کما سکتے تھے۔ اس کے والد کا نام کلا چوری کنجن اور والدہ کا نام مانی تھائی تھارا مانیا تھا۔ انہوں نے ارنا کولم کے مہاراجہ کالج سے کیمسٹری میں ڈگری حاصل کی اور مدراس میں اساتذہ کا تربیتی کورس مکمل کیا۔ وہ کلاس میں اکیلی لڑکی تھی۔ اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد انہوں نے تھریسور کے پیرنگوٹوکارا کے ایک سرکاری اسکول میں بطور استاد کام کرنا شروع کیا۔ دکشیانی گاندھی سے متاثر تھی اور انہوں نے گاندھی کی طرف سے شروع کی گئی سول نافرمانی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان کی شادی دلت رہنما ویلودھن کے ساتھ گاندھی آشرم وردھا میں ہوئی، جس میں گاندھی اور ان کی اہلیہ نے بھی شرکت کی تھی۔

اپنی سوانح عمری کے مخطوطہ میں انہوں نے اپنے مطالعہ اور بطور استاد ملازمت کے دوران ذات پات کے امتیاز کے مختلف واقعات بیان کیے ہیں۔ ذات پات کے تعصب سے مایوس ہو کر اور دلت برادری کی بہتری کے لیے کام کرنے کا عزم کرتے ہوئے انہوں نے سیاست کے دائرے میں آنے کا فیصلہ کیا۔ 1945 میں، وہ کوچین قانون ساز کونسل کی رکن بنی اور اگلے ہی سال وہ آئین ساز اسمبلی کی سب سے کم عمر

اور واحد دلت خاتون رکن بنی۔ وہ گاندھی اور امبیڈکر سے متاثر تھی۔ انہوں نے دلیل دی کہ اچھوت کے خاتمے کے بغیر گاندھی کے ذریعہ اچھوتوں کے لیے 'ہریجن' کا لفظ بے معنی ہے۔ امبیڈکر کے ذریعے قائم کردہ 'آل انڈیا شیڈیولڈ کاسٹ فیڈریشن' (AISCF) کے ہفتہ وار جریدے ''جئے بھیم'' میں وہ اکثر کانگریس کے بارے میں بہت تنقیدی طور پر لکھتی تھی۔ تاہم، آئین ساز اسمبلی میں انہوں نے امبیڈکر کی اس تجویز کی مخالفت کی کہ مخصوص نشستوں پر منتخب ہونے والے دلت امیدواروں کو دلت برادری سے کم از کم کچھ ووٹ حاصل کرنے لازمی ہوں، کیونکہ انہوں نے اسے الگ انتخابی حلقوں کی طرح غلط تصور کیا۔ آزادی کے بعد، انہوں نے دلت برادریوں کی بہتری کے لیے کام جاری رکھا اور 1977 میں دلت خواتین کے حقوق کی حفاظت کے لیے مہیلا جاگریتی پریشد نامی تنظیم بنائی۔ وہ 1978 میں اپنی موت تک وفات برادریوں کی فلاح کے لیے کام کرتی رہی۔

16.4 دلت خواتین کی اجتماعی جدوجہد (Collective Struggles of Dalit Women)

چند اہم کاموں کے علاوہ، جدید ہندوستان میں دلت خواتین کی اجتماعی جدوجہد پر تاریخی تحریر کا ایک اہم فقدان ہے۔ اس حصے میں ہم دلت خواتین کی دو اہم جدوجہد کے بارے میں جانیں گے جن میں انہوں نے اجتماعی طور پر ذات اور صنفی امتیاز کے خلاف عزت، احترام اور شناخت کے لیے جدوجہد کی۔

16.4.1 چنار بغاوت: مارو مرائیکال سمارم (Channar Revolt [Maru Maraikal Samaram])

دلت خواتین کا استحصال ہندوستان کے ماضی اور حال کی ایک مرکزی اور ناقابل تردید حقیقت ہے، لیکن حقیقت میں جو کچھ ہوا اسے یاد رکھنے میں ہماری اجتماعی ناکامی محض فراموشی سے بڑھ کر ہے۔ تاریخ لکھنا سیاست کا حصہ ہے۔ حال ہی میں 2019 میں این۔ سی۔ ای۔ آر۔ ٹی۔ کی کتاب سے چنار بغاوت (مارو مریکل سمارام) کے باب کو ہٹا کر کیرالہ میں دلت خواتین کی شاندار تاریخ کو ہماری یاد سے مٹانے کی کوشش کی گئی۔ چنار بغاوت جنوبی بھارت میں دلت خواتین کی ذات پات کے ظلم اور استحصال کے خلاف ابتدائی جدوجہد میں سے ایک تھی۔ یہ ایک انتہائی غیر انسانی رواج کے خلاف احتجاج تھا۔ دلت خواتین کو سینے ڈھانپنے سے منع کیا گیا تھا، جو مذہبی روایتوں اور رسموں کے ذریعے نافذ کیا گیا اور ہندو بادشاہ نے اس کی توثیق کی۔ کچھ غیر ملکی اسکالرز اسے 'اوپر والے کپڑے کے تنازعات' ('the upper cloth controversies') کہہ کر چنار بغاوت کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دلت خواتین کو سینے ڈھانپنے سے روکنا ان کی ذلت اور توہین کا طریقہ تھا، اور اس غیر انسانی رواج کے خلاف لڑنا کسی انقلاب سے کم نہیں تھا۔ چنار بغاوت کے بارے میں لکھنا اور پڑھنا اس لیے بھی اہم ہے تاکہ سمجھا جاسکے کہ دلت خواتین کی مشکلات اعلیٰ ذات کی خواتین سے کس طرح مختلف ہیں اور خواتین کا مخصوص سماجی، اقتصادی، اور ثقافتی اور ذات پات کی جگہ انہیں کس طرح مختلف انداز میں کمزور کرتی ہے۔

چنار بغاوت سے مراد 1813 سے 1859 تک ریاست ٹراوانکور میں دلت خواتین کے سینوں کو ڈھانپنے والی تحریک ہے۔ ٹراوانکور میں انیسویں صدی کے دوران دلت خواتین اعلیٰ ذاتوں کے تشدد کا شکار تھیں۔ انہیں اپنی مرضی سے مارا پیٹا جاسکتا تھا اور مقامی طور پر غالب

گروہوں کے ہاتھوں جنسی استحصال کاانتہائی خطرہ ہوتا تھا۔اسی دوران ناڈار (Nadar) برادری (دلت ذاتوں میں سے ایک) خواتین کو اونچی ذات کے آدمی کے سامنے ننگی رہنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔اونچی ذات کی خواتین کے برعکس انہیں اعلیٰ کپڑا پہننے کی اجازت نہیں تھی۔انہیں اعلیٰ ذات کے مردوں کے احترام کی علامت سمجھا جاتا تھا۔مزید یہ کہ اگر کوئی نادر عورت اعلیٰ ذات کے مردوں کے سامنے اپنا سینہ ڈھانپ کر اس قاعدے کی خلاف ورزی کرتی تھی،انہیں ایک ٹیکس('The Breast Tax') ادا کرنا پڑتا تھا جو زیر بحث خواتین کی چھاتیوں کے سائز کے مطابق ہوتا تھا۔اس طرح کے غیر انسانی عمل کے پیچھے یہ خیال تھا کہ خواتین کا لباس ان کے جسموں کو ان کی ذات کی شناخت کے لحاظ سے قابل امتیاز بنائے،تاکہ ہر ذات کی پاکیزگی اور سماجی مقام برقرار رہے۔

نو آبادیاتی حکومت اور عیسائیت کی آمد کے ساتھ ہی ٹراوانکور میں چیزیں بدلنے لگیں۔ تبدیل شدہ نادر خواتین نے اونچی ذات کی عیسائی عورتوں کی طرح اپنے سینوں کو ڈھانپنا شروع کر دیا۔نو آبادیاتی ریاست نے مداخلت کر کے مہاراجہ سے درخواست کی کہ نادر خواتین زنانہ کرتہ (blouse) پہننے کی اجازت دی جائے۔ نادر خواتین نے بھی اس طرح کے صریح امتیاز پر سوال اٹھاتے ہوئے اپنے سینوں کو ڈھانپنے کا حق مانگا۔اس طرح کی مخالفت اعلیٰ ذات کے مردوں کے لیے قابل قبول نہیں تھی جنہیں یہ احساس تھا کہ اس سے دلت برادری پر ان کی سماجی طاقت کمزور ہو جائے گی۔ تشدد کے باوجود نادر خواتین نے اپنی مخالفت جاری رکھی اور یہ جدوجہد کئی سالوں تک طول پکڑتی رہی۔ کہا جاتا ہے کہ جدوجہد اس وقت اپنے عروج پر پہنچی جب نانگیلی ایک نادر خاتون کو سینہ ڈھانپنے کے لیے بریسٹ ٹیکس ادا کرنے کے لیے کہا گیا۔اس نے غصے میں آکر بغاوت کے آخری عمل کے طور پر اپنا سینہ کاٹ کر ٹیکس جمع کرنے والے کو دے دیے۔ وہ احتجاج کے مقام پر ہی مر گئی اور ان کے شوہر نے غم اور اعلیٰ ذات کے کسی مزید تشدد کے خوف سے اس کی چتا میں کود کر جان دے دی۔ آخر کار 1859 میں تراونکور کے مہاراجہ اُتھرم تھرونال مارتھند ورمانے ایک شاہی فرمان جاری کیا جس نے نادر خواتین پر سینہ ڈھانپنے کی پابندی ختم کر دی۔انہیں عیسائی نادر یاماہی گیر خواتین کی طرح جیکٹ پہننے کی اجازت دی گئی،تاہم انہیں اعلیٰ ذات کی خواتین کے انداز میں سینہ ڈھانپنے کی اجازت نہیں تھی۔ نادر خواتین کی مسلسل جدوجہد کی وجہ سے آہستہ آہستہ یہ پابندی بھی ختم کر دی گئی۔

16.4.2 امبیدکر تحریک میں دلت خواتین (Dalit Women in the Ambedkarite Movement)

امبیدکر تحریک سماجی بیداری، خواتین کی آزادی' مساوات اور بھائی چارے کے اصولوں پر مبنی اخلاقی معاشرے کے قیام کی تحریک تھی۔ امبیدکر تحریک میں خواتین نے جوش و خروش سے حصہ لیا اور اس تحریک کے دوران بہت سی خواتین نمایاں رہنما بن کر اُبھریں۔ امبیدکر تحریک میں خواتین کی بڑی تعداد میں شرکت ایک قسم کا سماجی انقلاب تھا جس نے بہت سی دلت خواتین کی زندگی کو ہمیشہ کے لیے بدل دیا۔امبیدکر تحریک میں خواتین کی شرکت کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ انہوں نے انہیں نہ صرف ذات پات کی تفریق بلکہ صنفی عدم مساوات پر بھی سوال کرنے پر مجبور کیا۔

We also Made History: Women in the Ambedkarite Movement ایک اہم کتاب ہے، جس میں نامعلوم دلت خواتین کی مختلف زندہ بچ جانے والی کہانیوں کو جمع کیا گیا ہے جنہوں نے امبیدکر کی قیادت میں تحریک میں سرگرم

حصہ لیا۔اس کتاب کی تدوین مراٹھی میں دو دلت خواتین ارمیلا پوار اور میناکشی مون نے کی ہے اور اس کا ترجمہ وندنا سونالکر نے کیا ہے۔اس کتاب کا پہلا حصہ بیسویں صدی کے دوران امبیڈکر کی مختلف تحریکوں میں خواتین کی شرکت اور ان کے ذریعے ادا کیے گئے مختلف اہم کرداروں کا بھرپور اور تنقیدی تجزیہ پیش کرتا ہے۔ کتاب کا دوسرا حصہ 45 دلت خواتین کے تفصیلی مذاکرات اور مختصر سوانح حیات فراہم کرتا ہے جنہوں نے امبیڈکر کی زندگی اور تحریک میں مختلف کردار ادا کیے ہیں۔اس حصے میں رمابائی امبیڈکر (امبیڈکر کی پہلی بیوی)، رادھا بائی کامبلے (ایک سیاسی کارکن)، تلسی بائی بانسوڑے (ایک شاعرہ اور گیت لکھنے والی)، سلوچنا بائی ڈونگرے (1942 میں آل انڈیا شیڈولڈ کاسٹس فیڈریشن کی خواتین کانفرنس کی چیئر)، بھکشونی لکشمی بائی نائک (امراوتی کی سماجی کارکن) اور گیتا بائی گائیکواڑ (ناسک اسکول بورڈ کی رکن) کا ذکر شامل ہے۔

مہاڈ ستیہ گرہ ('Mahad Satyagraha') کو دلتوں کی جدوجہد کی بنیاد سمجھی جاتی ہے، جب انہوں نے مارچ 1927 میں مہاڈ (جو اب مہاراشٹرا کے ضلع رائے گڑھ میں ہے) میں ایک عوامی تالاب چاودر سے پانی پینے کے اپنے بنیادی شہری حقوق کے لیے تحریک چلائی۔ دلتوں کو چاودر تالاب کا پانی استعمال کرنے کی اجازت نہیں تھی، حالانکہ وہی جگہ جانوروں کے لیے قابل رسا تھی۔ہزاروں دلت خواتین نے مہاڈ ستیہ گرہ میں حصہ لیا۔ اگرچہ دلتوں نے عدالت کے ذریعے چاودر تالاب کا پانی استعمال کرنے کا حق جیت لیا، اس آخری فتح نے دلت خواتین میں اعتماد پیدا کیا اور انہیں یقین دلایا کہ اگر وہ متحد ہوں، تو وہ اپنی زندگی کی حالت بدل سکتی ہیں۔1930 میں کالارام مندر میں داخلے کی ستیہ گرہ ایک اور امبیڈکر تحریک تھی جس میں دلت خواتین نے بھرپور حصہ لیا۔ کالارام مندر ناسک کے پنچواٹی علاقے میں رام کے نام سے منسوب ایک پرانا ہندو مندر ہے۔ روایتاً دلتوں کو مندر میں داخل ہونے کی اجازت نہیں تھی۔ کالارام مندر داخلہ ستیہ گرہ مارچ 1930 میں امبیڈکر کی رہنمائی میں شروع ہوئی۔ بڑی تعداد میں دلت خواتین نے 1930 کی کالارام مندر داخلہ ستیہ گرہ میں بھرپور حصہ لیا۔ اگرچہ کالارام مندر داخلہ ستیہ گرہ کامیاب نہیں ہوئی، اس سے دلت مردوں اور خواتین میں ایک نئی سیاسی بیداری اور ایک نئی ثقافتی اتحاد کا احساس پیدا ہوا۔

16.5 دلت خواتین کی خودنوشتیں (Autobiographies of Dalit Women)

دلت خواتین کی تاریخ لکھنے کے چیلنجوں میں سے ایک یہ ہوتی ہے کہ ہندوستانی تاریخ پر لکھی گئی کتابوں اور مضامین میں دلت خواتین تقریباً ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہیں، جہاں وہ صرف جنسی تشدد کا شکار ہوئی دکھائی دیتی ہیں یا دلت مردوں کی تحریروں میں بیویوں اور ماؤں کی شکل میں قربانیاں دیتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ کچھ مرد دلت دانشوروں کا استدلال ہے کہ دلت خواتین کو ساورن خواتین کے مقابلے میں زیادہ آزادی، مساوات اور خود مختاری حاصل ہے۔ان میں سے کچھ کا یہ بھی خیال ہے کہ دلت خواتین کی صنفی شناخت کو ایک مظلوم کے طور پر دلت کی وسیع تر شناخت سے آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔تاہم، 1990 کی دہائی سے بہت سی وجوہات کی بناء پر دلت خواتین کے لیے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ وہ خود کی ان مبالغہ آمیز، منفی اور جھوٹی تصاویر کو ختم کریں اور اپنی تصویر پیش کرے۔ دلت خواتین نے محسوس کیا کہ دلت خواتین کی ایسی دقیانوسی تصویروں کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ دوسرے ان کی تاریخ لکھ رہے ہیں۔اس طرح کا احساس دلت خواتین کی طرف سے لکھی گئی بہت سی خودنوشت سوانح عمریوں کے ظہور کا باعث بنی جو ان کی زندگی اور خدشات کی ایسی دقیانوسی متعصبانہ اور مسخ شدہ نمائندگیوں کی تعمیر

کو چیلنج کرتی ہیں۔ دلت خواتین کی سوانح عمری نہ صرف دلت خواتین کی مستند تصاویر اور خدشات کو تلاش کرنے میں مدد کرتی ہے بلکہ ان کی زندگی کی داستانیں بھی شہادتیں ہیں، جو ان کی انفرادی زندگی کے لیے اور اس سے آگے بولتی ہیں۔ اس حصے میں ہم بہت مختصر طور پر مختلف خود نوشتوں کے بارے میں جانیں گے جو دلت خواتین نے لکھی ہیں۔

16.5.1 کرکّو (*Karukku*)

'کرکّو' باما فوسٹینا سوسائیراج (1958) کی سوانح عمری ہے جسے باما کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ خود نوشت 1992 میں تمل زبان میں شائع ہوئی تھی۔ کرکّو کو بعد میں لکشمی ہولمسٹرام نے انگریزی میں ترجمہ کیا۔ باما کی سوانح عمری تاریخی طور پر ان خوشیوں اور غموں کو بیان کرتی ہے جو اس نے تمل ناڈو میں دلت عیسائی خواتین کے طور پر محسوس کیے تھے۔ ان کی سوانح عمری اس افسانے کو توڑتی ہے کہ ہندوستان میں کیتھولک چرچ ذات پات کے امتیاز سے آزاد ہیں۔ انہوں نے وہ حالات بیان کیے جس نے انہیں عیسائی چھوڑنے اور ہندوستان میں کیتھولک گرجاگھروں میں موجود ذات پرستی کو بے نقاب کرنے پر مجبور کیا۔ وہ تعلیمی اداروں اور کانونٹ میں روزمرہ کی زندگی میں ہونے والے جبر اور امتیازی سلوک کو بیان کرتی ہے۔ اپنی سوانح عمری میں انہوں نے بتایا کہ کس طرح دلت، عیسائی اور خاتون ہونے کی صورت میں انہیں مختلف زیادتیوں کا سامنا کرنا پڑا۔

16.5.2 جینا اموچا (*Jeena Amucha*)

جینا اموچا یعنی 'ہماری قسم کی زندگی' دلت خواتین کارکن بے بی کامبلے (2012–1929) کی خود نوشت ہے۔ یہ سب سے پہلے 1986 میں مراٹھی میں شائع ہوئی اور بعد میں 2009 میں مایا پنڈت کے ذریعہ سے انگریزی میں *The Prisons We Broke* کے نام سے شائع ہوئی۔ بیبی کامبلے کی سوانح عمری شہر کے ساتھ ساتھ دیہی علاقوں میں ذات پات کے امتیازی تجربات کو سامنے لاتی ہے۔ وہ بتاتی ہے کہ کس طرح دونوں جگہوں پر دلتوں اور ساورن ذات کے ہندوؤں کے لیے مختص جگہوں کے درمیان واضح حد بندی ہے۔ یہ خود نوشت مہار (Mahar) برادری کی حالت اور مہاراشٹر کے دیہی علاقوں میں خواتین کی حالت زار کی بھی عکاسی کرتی ہے۔ جینا اموچا ایک دلت عورت کی سوانح عمری کے طور پر دو وجوہات کی بنا پر اہم ہے۔ سب سے پہلے، یہ نہ صرف مصنف کی بلکہ پوری مہار برادری کی خواتین کے دکھ کو بیان کرتا ہے۔ دوسرا، اس سوانح عمری کے ذریعے، بیبی کامبلے نے اس افسانے کو توڑا ہے کہ دلت خواتین کو ساورن خواتین سے زیادہ آزادی، خود مختاری اور برابری حاصل ہے۔ وہ بتاتی ہے کہ دلت خواتین پر جبر اور صنفی بنیاد پر امتیاز کی جڑیں دلت برادریوں میں گہری ہیں۔ جنسی اور صنفی خیالات جو پدرانہ نظام کی حمایت کرتے تھے وہ بھی دلت مردوں کی نفسیات کا ایک پیچیدہ حصہ تھے۔ وہ دلیل دیتی ہیں کہ دلت مرد بھی صنفی تعصبات سے آزاد نہیں ہیں۔

16.5.3 دوہرا ابھیشاپ (*Dohra Abhisap* or, *The Double Curse*)

'دوہرا ابھیشاپ' (*The Double Curse*) کوسلیا نادیشور سوانح عمری ہے، جو ایک ماہر تعلیم، دلت کارکن تھے اور کوسلیا

بیسنتری کے نام سے مشہور تھے۔ اگرچہ کو سلیا بیسنتری نے اپنی تعلیم مراٹھی میں حاصل کی تھی اور مراٹھی زبان میں ماہر تھی، پھر بھی انہوں نے اپنی سوانح عمری ہندی میں لکھنے کو ترجیح دی۔ دوہرا ابھیسپ 1999 میں ہندی میں شائع ہوئی۔ سوانح عمری میں انہوں نے بڑی حد تک اپنی کامیابیوں اور جذبات پر توجہ مرکوز کیا ہے۔ تاہم، ان کی سوانح عمری اس کی کامیابیوں کو بیان کرنے کے لیے نہیں جانی جاتی ہے، بلکہ ان کی ناکام شادی کے بارے میں تباہ کن سچائیوں کو ظاہر کرنے کے جرات مندانہ عمل کے لیے سراہا جاتا ہے۔ وہ بہادری سے لکھتی ہیں کہ شادی کے اندر ہی ان کے ساتھ جذباتی، جنسی اور جسمانی طور پر زیادتی کی گئی اور انہیں سماجی طور پر نظرانداز کیا گیا۔ ان کی سوانح عمری اس حقیقت کی گواہ ہے کہ برہمنی پدرانہ نظام ذات، طبقے اور مذہب کے ہر معاشرے میں گہری جڑیں رکھتا ہے۔

16.5.4 امی کینو چرل لکھی (*Ami Keno Charal Likhi*)

''امی کینو چرال لکھی'' کو آسان ترجمہ میں (*Why I Write Charal* or, *Why I Use the Title Charal*) کہا جا سکتا ہے۔ یہ سوانح عمری بنگالی دلت خاتون کلیانی ٹھاکر چرال (1965) نے لکھی ہے جو 2016 میں بنگالی زبان میں شائع ہوئی۔ ان کی سوانح حیات کو 2017 میں 'اسپارو لٹریری ایوارڈ' ('Sparrow Literary Award') سے نوازا گیا۔ اپنی سوانح حیات میں انہوں نے اپنی زندگی کے اندھیرے اور روشن پہلوؤں کو پیش کیا۔ ان کی سوانح حیات، مضامین اور شاعری کے مجموعے ''چند الینی'' (چھوت چھات کی شکار خواتین) ان کے ذات اور جنس کی وجہ سے پیش آنے والی توہین اور استحصال کی طاقتور کہانیاں ہیں۔ ان کی سوانح حیات ایک زندہ گواہی ہے کہ کس طرح ہندوستانی سرکاری دفاتر میں بابو کلچر کام کرتا ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ ذات پات اور جنس پرستی ہندوستانی معاشرے کے ہر سطح پر کیسے ایک وبا بن چکا ہے۔ 2014 میں انہوں نے انڈین ریلوے سے رضاکارانہ طور پر سبکدوش ہو گئے، تاکہ وہ اپنی زندگی کی توہین سے بچ سکیں اور پوری طرح لکھنے اور سرگرمیوں کے لیے وقف ہو سکے۔

16.5.5 دلت کے طور پر سامنے آنا (*Coming Out as Dalit*)

دلت کے طور پر سامنے آنا ایک تعلیم یافتہ اور کامیاب دلت خاتون یاشیکادت کی سوانح حیات ہے۔ یہ سوانح حیات پہلی بار 2019 میں انگریزی میں شائع ہوئی اور 2020 میں ساہتیہ اکادمی یوا پرسکار، ہندوستان کی نیشنل اکیڈمی آف لیٹرز کے ینگ رائٹرز ایوارڈ (Young Writers' Award) سے نوازا گیا۔ یہ سوانح حیات یہ سمجھنے کے لیے اہم ہے کہ تعلیم یافتہ اور نچلے متوسط طبقے کے دلت خاندان شہر میں اور مختلف تعلیمی اداروں میں باعزت زندگی گزارنے کے لیے کیسے جدوجہد کرتے ہیں۔ دت لکھتی ہے کہ ان کے خاندان نے اپنی ذات کو چھپایا تاکہ ان کے بچے ممکنہ ذات پات کی تفریق اور توہین سے محفوظ رہ سکیں۔ تاہم، انہوں نے اپنے بچپن اور اپنے دنوں کو ایک اعلی تعلیمی ادارے میں مسلسل خوف کے ساتھ گزارا کہ ان کا جھوٹ کبھی بھی بے نقاب ہو سکتا تھا۔ یہ ان کی اکیلی کہانی نہیں ہے؛ یہ بہت سے تعلیم یافتہ دلت مردوں اور عورتوں کی پریشانی ہے جو شہر میں باعزت زندگی گزارنے کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔ ان کی سوانح حیات میں بین ذات اور درونِ ذات کی پدرشاہی کے بارے میں بھی بات کی گئی ہے۔ وہ بہت واضح طور پر لکھتی ہے کہ جب خواتین کے خلاف بدسلوکی اور تشدد کی بات آتی

ہے، تو دلت مرد بھی مختلف نہیں ہیں۔

1.6 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ جدید ہندوستانی مورخین نے دلت خواتین کی تاریخ یا ان کی تاریخی حیثیت کو نظر انداز کیا ہے۔ آپ نے یہ بھی دیکھا کہ کچھ دلت خواتین کے قابل ذکر کاموں اور ان کی عزت، احترام، اور برابری کے لیے اجتماعی جدوجہد کو ہماری یادداشت سے مٹانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس اکائی میں، آپ نے سیکھا کہ غربت اور سماجی رکاوٹوں نے کچھ دلت خواتین کو بڑی کامیابیاں حاصل کرنے سے نہیں روکا۔ آپ نے برہمنی پدر شاہی کے خلاف ان کی اجتماعی جدوجہد کے بارے میں بھی جانا۔ آپ نے یہ بھی سیکھا کہ دلت خواتین اپنی سوانح حیات کا استعمال کرتے ہوئے خود کو دقیانوسی خیالات سے آزاد کرتی ہیں۔ دلت خواتین اپنی سوانح حیات کا استعمال اپنی شناخت قائم کرنے، اپنی حیثیت بحال کرنے، اور اس جابرانہ نظام پر حملہ کرنے کے لیے کرتی ہیں جو ان کی آوازیں چھین لیتا ہے۔ امید ہے کہ اس اکائی کو پڑھنے اور سیکھنے کے بعد آپ جدید بھارت کی کچھ قابل ذکر دلت خواتین کے تعاون کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔ یہ بھی امید ہے کہ اس اکائی کو پڑھنے کے بعد، آپ دلت خواتین کی تاریخ لکھنے کے لیے سوانح حیات کی اہمیت کو سمجھ سکیں گے۔

16.7 کلیدی الفاظ (Keywords)

دلت خواتین (Dalit Women)

ذات پات کی تفریق (Caste Discrimination)

صنفی امتیاز (Gender Discrimination)

برہمنی پدرانہ نظام (Brahmanical Patriarchy)

16.8 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

16.8.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات (Very Short Answer Type Questions)

1. *Coming Out as Dalit* کس نے لکھی ہے؟
2. کس سال 'دوہرا ابھیشاپ' (*Double Curse*) شائع ہوئی؟
3. کلیانی ٹھاکر چارل نے اپنی سوانح عمری کس زبان میں لکھی تھی؟
4. بے بی کامبلے کی خودنوشت کا انگریزی میں ترجمہ کس نے کیا؟
5. انیسویں صدی کے پہلے نصف کے دوران ہندوستان کی تراونکور سلطنت میں دلت خواتین نے بغاوت کیوں کی؟
6. قانون ساز اسمبلی کی سب سے کم عمر اور واحد دلت خاتون رکن کون تھی؟

7. پولوس کنجی روزی کون ہے؟
8. ڈاکٹر بی آر امبیڈکر کی اہلیہ کا نام کیا ہے؟
9. جھلکاری بائی کا سب سے قدیم تحریری حوالہ ہمیں کس کتاب میں ملتا ہے؟
10. دو دلت خواتین کے نام لکھیں جنہوں نے امبیڈکر کی ذات مخالف تحریکوں میں اہم کردار ادا کیا ہے؟

16.8.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات (Short Answer Type Questions)

1. دکشیانی ویلایودھن کی زندگی اور ان کی شراکت پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
2. مینمبل یوراج پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
3. چنار بغاوت (مارو مرائیکال سمارم) پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
4. بے بی کامبلے کی خود نوشت کی اہمیت کو اجاگر کریں۔
5. اندرانی دیوی جگجیون رام کا مختصر سوانحی نوٹ لکھیں۔

16.8.3 طویل جوابات کے حامل سوالات (Long Answer Type Questions)

1. مثال کے ساتھ دلت خواتین کی تاریخ لکھنے میں خود نوشت کی اہمیت کی وضاحت کریں۔
2. امبیڈکر کی ذات مخالف تحریک میں دلت خواتین کے ادا کردہ مختلف کرداروں پر تفصیل سے بحث کریں۔
3. تاریخ کی کتابوں اور کالج اور یونیورسٹی کے نصاب میں دلت خواتین کی عدم موجودگی پر اپنے خیالات کا اظہار کریں۔

16.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Aloysius Irudayam, S.J., Jayashree P. Mangubhai, and Joel G. Lee, *Dalit Women Speak Out*: iCaste, Class and gender Violence in India*, Zubaan*, New Delhi, 2011.
2. Datt, Yashica., *Coming Out as Dalit*: *A Memoir*, Aleph Book Company, New Delhi, 2019.
3. Gupta, Charu, 'Dalit 'Viranganas' and Reinvention of 1857', *Economic and Political Weekly*, 42:19, 2007, pp. 1739–1754.
4. Jagjivan Ram, Indrani, *Milestones*: *A Memoir*, Tara Joshi trans., Penguin, New Delhi, 2010.
5. Kamble, Baby, *The Prisons We Broke*, Maya Pandit trans., Orient BlackSwan, New Delhi, 2009.
6. Kent, F. Eliza, *Converting Women*: *Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*, Oxford University Press, New York, 2004.
7. Kumar, Raj, *Dalit Personal Narratives*: Reading Caste, Nation and Identity, Orient BlackSwan, New Delhi, 2010.
8. Narayan, Badri., *Women Heroes and Dalit Assertion in North India*: *Cultural Subordination and the Dalit Challenge, Vol. 5*, Sage Publications, New Delhi, 2006.

9. Pawar, Urmila, *The Weave of My Life*: *A Dalit Woman's Memoirs*, Maya Pandit trans., Stree, Kolkata, 2008.
10. Pawar, Urmila, *Motherwit*, Veena Deo trans., *Zubaan*, New Delhi, 2013.
11. Pawar, Urmila, and Meenakshi Moon, *We also Made History*: *Women in the Ambedkarite Movement*, Vandana Sonalkar trans., Zubaan, New Delhi, 2014.
12. Velayudhan, Meera, 'Linking Radical Traditions and the Contemporary Dalit Women's Movement', *Feminist Review*, No 119, 2018, pp.106–125.

تصویر (دائیں) محترمہ رمابائی امبیڈکر صاحبہ، ڈاکٹر بھیم راؤ امبیڈکر کی پہلی اہلیہ

تصویر (بائیں) محترمہ پی۔کے۔روزی۔

نمونہ پرچہ امتحان

Directorate of Distance Education نظامت فاصلاتی تعلیم
Master of Arts ماسٹر آف آرٹس
Subject Code: MAHS301DST
Paper: Women in Modern India
پرچہ: جدید ہندوستان میں خواتین
3rd Semester Examination ، تیسرا سمسٹر امتحان
Time : 3 hours وقت : ۳ گھنٹے   Marks : 70 نشانات : ۷۰

ہدایات

یہ پرچہ سوالات تین حصوں پر مشتمل ہے: حصہ اول، حصہ دوم، حصہ سوم۔ ہر جواب کے لیے لفظوں کی تعداد اشارۃً ہے۔ تمام حصوں سے سوالوں کا جواب دینا لازمی ہے۔

1۔ حصہ اول میں 10 لازمی سوالات ہیں جو کہ معروضی سوالات ہیں۔ ہر سوال کا جواب لازمی ہے۔ ہر سوال کے لیے 1 نمبر مختص ہے۔ (10 x 1 =10 Marks)

2۔ حصہ دوم میں 8 سوالات ہیں۔ اس میں سے طالب علم کو کوئی پانچ سوالوں کے جواب دینے ہیں۔ ہر سوال کا جواب تقریباً دو سو (200) لفظوں پر مشتمل ہے۔ ہر سوال کے لیے 6 نمبرات مختص ہیں۔ (5x6=30 Marks)

3۔ حصہ سوم میں پانچ سوالات ہیں۔ اس میں سے طالب علم کو کوئی 3 سوالوں کے جواب دینے ہیں۔ ہر سوال کا جواب تقریباً پانچ سو (500) لفظوں پر مشتمل ہے۔ ہر سوال کے لیے 10 نمبرات مختص ہیں۔ (3x10=30Marks)

حصہ اول

سوال : 1

i. کس نے کہا خواتین کی تاریخ ہے اور تاریخ میں خواتین ہیں؟

ii. رقیہ سخاوت کے اسکول کا کیا نام تھا؟

iii. نسائیت (Feminism) سے کیا مراد ہے؟

iv. ساوتری بائی پھولے کے شوہر کون تھے؟

v. 1937 میں آندھرا مہیلا سبھا کی بنیا کس نے رکھی؟

vi. جرالڈائن فوربز کی کتاب کا نام لکھیے۔

vii. دو مشہور مستشرقین کے نام قلمبند کیجیے۔

viii. آزاد ہندوستان میں پہلے عام انتخابات کب منعقد ہوئے؟
ix. حیدرا باد کے ہمایوں نگر میں 'زنانہ مدرسہ' یا 'صفدریہ گرلز اسکول' کس نے قائم کیا؟
x. شمس الدین التمش نے اپنے بعد اپنا جانشین کسے مقرر کیا؟

حصہ دوم

2. آل انڈیا ویمنز کانفرنس پر ایک نوٹ قلمبند کیجئے۔
3. ہندو کوڈ بل میں بی۔ آر۔ امبیڈکر کے کردار پر روشنی ڈالئے۔
4. عورتوں کی تعلیم کے لیے رقیہ سخاوت حسین کی خدمات پر روشنی ڈالیں۔
5. راجا رام موہن رائے کی اصلاحی کوششوں پر تبصرہ کریں۔
6. تاریخ نسواں کے تصور کو واضح کیجئے۔
7. پدرانہ نظام کی ساختوں پر تنقیدی نوٹ لکھیے۔
8. تعلیم نسواں کے سلسلے میں بیگم رقیہ سخاوت حسین کے کردار پر روشنی ڈالیے۔
9. بھکتی تحریک اور خواتین پر تنقیدی نوٹ لکھیے۔

حصہ سوم

10. کیتھرین میو کی کتاب Mother India پر بحث کیجیے۔
11. صغرا ہمایوں مرزا نے خواتین کے حقوق کی حصولیابی اور ان کی ترقی میں کس طرح کا کردار ادا کیا؟
12. ہندو کوڈ بل کیا تھا اور 1952 کے بعد اس کی منظوری کا تفصیلی جائزہ لیجیے۔
13. صغریٰ ہمایوں مرزا کے کارناموں پر تفصیلی روشنی ڈالیے۔
14. حقوق نسوان' کا تنقیدی جائزہ پیش کریں۔
15. قدیم ہندوستان میں ستی کی رسم کا تفصیلی جائزہ لیجیے۔