MAHS403DST

نوآبادیاتی ہندوستان میں

سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکات

Social and Religious Reform Movements in Colonial India

ایم۔اے۔تاریخ

(چوتھا سمسٹر)

مرکز برائے فاصلاتی وآن لائن تعلیم

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی

حیدرآباد-32، تلنگانہ-بھارت

© Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad
Course: Social and Religious Reform Movements in Colonial India
ISBN: 978-81-980312-2-8
First Edition: November 2024

Publisher	:	Registrar, Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad
Publication	:	2024
Copies	:	1100
Price	:	230/- (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, CDOE, MANUU, Hyderabad Dr. Syed Meer Abul Hussain, Asst. Professor of History (C), CDOE, MANUU, Hyderabad Mr. Mohd Aasim, Asst. Professor of History (C), CDOE, MANUU, Hyderabad
Cover Designing	:	Dr. Mohd Akmal Khan, Asst. Prof. of Urdu (C), CDOE, MANUU, Hyderabad
Printer	:	S.R.TOWERS (INDIA) PRIVATE LIMITED, Guntur, Andhra Pradesh

Social and Religious Reform Movements in Colonial India
for
M.A. 4th Semester

On behalf of the Registrar, Published by:
Centre for Distance and Online 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 عزیز الدین حسین
سابق صدر شعبہ تاریخ و ثقافت
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

مدیر

(Editor)

Vidya Vachaspati
Shaik Mahaboob Basha
Programme Coordinator – History
Centre for Distance and Online Education
MANUU, Hyderabad

ودیا واچسپتی شیخ محبوب باشا
پروگرام کوآرڈی نیٹر، تاریخ
مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مدیر زبان

(Language Editor)

Prof. Naseemuddin Farees
Professor of Urdu
Centre for Distance and Online Education
Maulana Azad National Urdu University
Hyderabad

پروفیسر نسیم الدین فریس
پروفیسر، اردو
مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن 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, U.P.

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, U.P.

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

ڈاکٹر سید میر ابوالحسین
اسسٹنٹ پروفیسر تاریخ (کانٹریکچول)/ گیسٹ فیکلٹی
مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم، مانو، حیدرآباد

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

محمد عاصم
اسسٹنٹ پروفیسر، تاریخ (کانٹریکچول)/ گیسٹ فیکلٹی
مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم، مانو، 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)، مرکز برائے فاصلاتی وآن لائن تعلیم

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مصنفین	**اکائی نمبر**
• ڈاکٹر داؤد ابراہیم	اکائی 1،6
• پروفیسر علاؤالدین خان	اکائی 2،3
• ودیاواچسپتی شیخ محبوب باشا، ڈاکٹر سید میر ابوالحسین	اکائی 4
• محمد عاصم	اکائی 5
• ڈاکٹر تابش امین پرے	اکائی 7،16
• ڈاکٹر خورشید احمد بٹ	اکائی 8،14،15
• ڈاکٹر ممتا نندا	اکائی 9
• پروفیسر نشی کانت کولگے	اکائی 10،11،12،13
• ودیاواچسپتی شیخ محبوب باشا	اکائی 17

مترجمین	**اکائی نمبر**
• ڈاکٹر نوید	اکائی 9،13،17
• ڈاکٹر شافع انوارالحق	اکائی 10،11،12

پروف ریڈرس

اول	:	محمد عاصم
دوم	:	سید میر ابوالحسین
فائنل	:	شیخ محبوب باشا

فہرست

پیغام	وائس چانسلر	8
پیغام	ڈائرکٹر	9
کورس کا تعارف	کورس کوآرڈی نیٹر	10
بلاک I	**ہندوؤں کے درمیان سماجی اصلاح**	
اکائی 1	نوآبادیاتی ہندوستان میں سماجی-مذہبی اصلاحی تحریکات ابھرنے کے اسباب	13
اکائی 2	برہمو سماج	26
اکائی 3	پرارتھنا سماج	39
اکائی 4	ہتکارنی سماج	51
اکائی 5	آریہ سماج	72
بلاک II	**مسلمانوں اور سکھوں کے درمیان سماجی اصلاح**	
اکائی 6	وہابی تحریک	97
اکائی 7	علی گڑھ تحریک	113
اکائی 8	داؤد شاہ اور جنوبی ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان اصلاح	131
اکائی 9	خالصہ تحریک	149
بلاک III	**'نچلی' ذاتوں کی تحریکات**	
اکائی 10	مہاتما جیوتبا پھلے اور ستیہ شودھک تحریک	165
اکائی 11	نارائن گرو اور کیرالا میں سماجی-روحانی تحریک	179

اکائی 12	پیریار ای وی راما سوامی نائیکر اور تمل ناڈو میں عزت نفس تحریک	193
اکائی 13	ڈاکٹر بھیم راؤ امبیڈکر اور دلت تحریک	208
بلاک IV	**خواتین دانشوران اور سماجی تبدیلی**	
اکائی 14	پنڈتا راما بائی سرسوتی	222
اکائی 15	رقیہ سخاوت حسین اور سرلا دیوی چودھرانی	241
اکائی 16	رامیشوری نہرو	266
اکائی 17	بھنڈارو اچّاما	280
نمونہ امتحانی پرچہ		306

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 زیر 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 25 ویں سالگرہ منا رہی ہے، مجھے اس بات کا انکشاف کرتے ہوئے بہت خوشی محسوس ہو رہی ہے کہ یونیورسٹی کا مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم از سرِ نو اپنی کارکردگی کے نئے سنگِ میل کی طرف رواں دواں ہے اور مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن 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 مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن 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 مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن 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۔ چونکہ 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 از سرِ نو خود اکتسابی مواد (Self-Learning Material)، 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۔

مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن 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 جا رہے 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 ایکسٹنشن سنٹر بھی قائم کیا گیا ہے۔ ان مراکز کے تحت سرِدست 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۔ مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن 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۔

مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم کی ویب سائٹ پر متعلمین کو خود اکتسابی مواد کی سافٹ کاپیاں بھی فراہم کی جا رہی 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 ریمیڈیل آن لائن کاؤنسلنگ مہیا کی جا رہی 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 مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم کا بھی نمایاں رول 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، مرکز برائے فاصلاتی و آن لائن تعلیم

کورس کا تعارف

پیارے طلباء! آداب۔ کورس 'نوآبادیاتی ہندوستان میں سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکات' میں خوش آمدید۔ برطانوی حکومت کے دوران ہندوستانی سماج اور ثقافت میں بڑے پیمانے پر تبدیلیاں آئیں۔ تقریباً تمام بڑے مذہبی فرقوں اور سماجی گروہوں نے اپنی جماعت میں تبدیلیاں لانے کی کوششیں کیں، اور ایسی تحریکیں سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکات کے نام سے جانی گئیں۔ اس کورس میں آپ برطانوی دور میں سماجی اصلاحی تحریکات کے ابھرنے کی مختلف وجوہات کو سمجھیں گے۔ آپ ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں میں اصلاحی تحریکات کے بارے میں جانیں گے۔ خصوصاً، آپ جنوبی ہندوستان کے ایک بڑی حد تک غیر معروف سماجی مصلح کے بارے میں جانیں گے۔ برطانوی ہندوستان میں کئی سماجی انقلابی ابھرے، جیسے پھولے، نارائن گرو، پیریار اور ڈاکٹر بی آر امبیڈکر۔ اس کورس کے ذریعے، آپ جدید ہندوستان کی تشکیل میں ان کے کردار کو سراہ سکیں گے۔ ہماری تاریخ عام طور پر مردوں کی تاریخ رہی ہے۔ دوسرے الفاظ میں، تاریخ بدقسمتی سے 'اس (مرد) کی کہانی' بن گئی ہے۔ حقیقت میں، خواتین —جو انسانی آبادی کا نصف حصہ ہیں— نے بھی انسانی تہذیب کی ترقی میں حصہ لیا ہے۔ لیکن ہم عام طور پر ان کی شراکت کو بھول جاتے ہیں۔ اس کورس میں، آپ خواتین دانشوران اور سرگرم کارکنوں، جیسے پنڈتا راما بائی اور دیگر کی جدید ہندوستان میں سماجی اور ثقافتی تبدیلی لانے کے سلسلے میں اہم خدمات کے بارے میں جانیں گے۔ آپ خود سے پوچھ سکتے ہیں کہ کیا آج کا ہندوستان اب بھی سماجی اصلاحات کی ضرورت محسوس کرتا ہے؟

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 کُلی 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، مرکز برائے فاصلاتی وآن لائن 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، مرکز برائے فاصلاتی وآن لائن 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

نوآبادیاتی ہندوستان میں

سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکات

Social and Religious Reform Movements

in Colonial India

اکائی 1۔ سماجی اصلاحی تحریک کے ابھرنے کے اسباب

(Causes for the Emergence of Social Reform Movements)

اکائی کے اجزا

1.0 تمہید

1.1 مقاصد

1.2 انیسویں صدی کے قبل سماجی مذہبی اصلاحی سرگرمیاں

1.3 ہندوستانی سماجی حالات

1.4 انگریزی تعلیم و زبان

1.5 عیسائی مشنریوں کا کردار

1.6 پرنٹنگ پریس

1.7 اکتسابی نتائج

1.8 کلیدی الفاظ

1.9 نمونہ امتحانی سوالات

1.9.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات

1.9.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات

1.9.3 طویل جوابات کے حامل سوالات

1.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

1.0 تمہید (Introduction)

انیسویں صدی کی مذہبی اور سماجی اصلاحی تحریکیں، ہندوستانی تاریخ میں ایک خاص مقام رکھتی ہیں۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جدید نظریات کا ظہور، سماجی احتجاج اور مذہبی اختلافات میں اضافہ انیسویں صدی میں ہندوستان میں یورپی نظریات اور اداروں کی آمد کا باعث بنا۔ اس طرح کا خیال اس نظریے کو درست ثابت کرتا ہے کہ برطانوی حکومت نے ہندوستانیوں کو مہذب بنایا اور مغربی علم ہندوستانیوں کے لیے ایک اعزاز ثابت ہوا۔ اس خیال کے مطابق، ہندوستانیوں نے یورپی تاریخ، اداروں اور زبانوں سے واقفیت حاصل کی اور آزادی، عقلیت پسندی اور انسان پرستی کے یورپی نظریات کے ہم آہنگ اثر کو جذب کرتے ہوئے، انہوں نے اپنے قدیم اور قدامت پسند اداروں کی طرف تنقیدی موقف اختیار کیا اور بالآخر انہیں اسباب سے سماجی مذہبی اصلاحی تحریک کی شروعات ہوئی۔ ان کے علاوہ کچھ مورخین سماجی و مذہبی تحریکوں کے عروج کو ہندوستانیوں کی ثقافتی زندگی میں مشنریوں کے کردار پر اپنی تحقیق کو توجہ مرکوز کرتے ہیں، کچھ مورخین جدید نظریات کی ترقی کا کل سہرا مغربی تعلیم کو دیتے ہیں۔ بیشتر مورخین کے اس طرح کے خیالات بلاشبہ کئی علاقائی اصلاحاتی پروگراموں کو نظر انداز کرتے ہیں جو اٹھارویں صدی میں یورپیوں کمپنیوں کی آمد سے قبل رونما ہوئیں تھیں۔ مثال کے طور پر، راجستھان میں چرنداسی فرقہ، بنگال میں کار تھاواج اور بلرامی فرقہ، اتر پردیش میں ستنامی، اپاپنتھی اور شیو نارائن فرقہ وغیرہ جیسے علاقائی فرقوں نے اس زمانے میں پھیلی ہوئی سماجی و مذہبی برائیوں جیسے بت پرستی، شرک اور ذات پرستی وغیرہ کی مذمت کی۔ اس طرح کی اصلاحی مہمات غیر ملکی اثر و رسوخ سے آزاد سماجی اصلاحی تحریکوں کے ابھرنے کی گواہی دیتی ہیں۔ تاہم مغربی ثقافت کے اثرات اور برطانوی راج کی حمایت نے اسے تحریکی شکل میں تبدیل کراُن میں بہت شدت پیدا کی اور اٹھارویں صدی کی علاقائی اصلاحی تحریکیں جس کامیابی سے محروم تھیں انیسویں صدی میں اس پر قابو پالیا۔ اس اکائی میں مذکورہ بالا سماجی و مذہبی اصلاحی تحریکوں کی وجوہات پر مطالعہ پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔

1.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- آپ انیسویں صدی سے قبل اٹھارہویں صدی کی کچھ مقامی سماجی اور مذہبی تحریکوں کے بارے میں جان سکیں گے۔
- آپ ہندوستانی معاشرے پر مغربی تعلیم کے اثرات اور اس کے نتائج سے سماجی و مذہبی تحریکوں کے آغاز کے بارے میں معلومات حاصل کر سکیں گے۔
- سماجی مذہبی تحریکوں میں عیسائی مشنریوں کے کردار اور ان کے اثرات کو سمجھ سکیں گے۔
- ہم چھاپہ خانے کی شروعات اور اس کے ذریعے ہندوستان میں مختلف اخبارات اور رسائل کی ترقی اور سماج پر ان کے اثرات کو جانیں گے۔

1.2 انیسویں صدی کے قبل سماجی مذہبی اصلاحی سرگرمیاں

(Socio-religious Reformist Activities before the Nineteenth Century)

اورنگ زیب کی موت کے بعد ہندوستان کا انتظامی ڈھانچہ گرنا شروع ہو گیا تھا، انگریزوں کی آمد نے اسے اور کمزور کیا اور بالآخر اسے منہدم کر دیا۔ ملک میں جیسے جیسے انگریزوں کا تسلط بڑھتا گیا، استحصال کی رفتار بھی پروان چڑھتی گئی اور ملک کی معاشی بنیادیں ہلنے لگی۔ ہندوستان کی سماجی زندگی پر بھی اس کا گہرا نقصان دہ اثر پڑا۔ نئی حکومت میں عوامی فلاح و بہبود کے عناصر کا فقدان تھا، اس لیے اس کی طرف سے ملک کی حالت بہتر بنانے کے لیے کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ ایسے میں معاشی غربت کے ساتھ ساتھ سماجی برائیاں، تفریق اور مذہبی توہمات میں اضافہ ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اٹھارویں صدی کے آخر تک ہندوستان غربت اور پسماندگی کی آخری حد تک پہنچ چکا تھا۔ عام طور پر ان دونوں قوتوں کے مشترکہ اثر و رسوخ کی وجہ سے انیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوستان کی سماجی اور ثقافتی زندگی میں ایک تحریک شروع ہوئی اور پورے ہندوستان میں ایک بیداری پیدا ہوئی جسے بعض اہل علم نے ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کا نام دیا ہے۔ اس تحریک کی اور بھی بہت سی وجوہات تھیں۔ ان وجوہات پر روشنی ڈالنے سے پہلے، ہم اٹھارویں صدی کی کچھ مندرجہ بالا علاقائی اصلاحی مہموں کے بارے میں جانیں گے، جو اس بات کی گواہ ہیں کہ ہندوستان میں سماجی اصلاح کی تحریک واحد انگریزوں کی آمد یا مغربی تہذیب و ثقافت کے اثرات کی وجہ سے ہی شروع نہیں ہوئی۔

اٹھارہویں صدی میں ہندوستان کے مختلف علاقوں میں مقامی فرقوں نے معاشرے میں پھیلی برائیوں اور توہمات کے خلاف مہم شروع کی۔ اس کی مثالیں اتر پردیش میں ستنامی، اپاپنتھی اور شیو نارائن فرقے، بنگال میں کارتھاواج اور بلرامی فرقے، راجستھان میں چرنداسی فرقہ، اور آندھرا پردیش میں ویر برہما فرقہ ہیں۔ کارتھاواج فرقے کے لوگ سال میں دو بار جلسے کرتے اور جہاں ہر قسم کے ذات پات کے فرق کو ترک کر دیا جاتا تھا۔ سب ایک ساتھ بیٹھ کر کھانا کھاتے اور ایک دوسرے کو بھائی بہن کہکر پکارتے تھے۔ اسی طرح چرنداسی فرقہ بت پرستی اور ذات پات کی مخالفت کے لیے ویدوں کا حوالہ دیا کرتا تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وہ عام آدمی کے مفاد کے لیے ہندی میں ویدک سچائی کا پرچار کر رہے تھے۔ وہ ہر قسم کی رسومات کے خلاف تھے۔ انیسویں صدی کے سماجی مصلحین کی طرح ان جماعتوں نے ذاتی کردار کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ یہ درست ہے کہ ان سماجی و مذہبی مصلحین کی تنظیم اور کام انیسویں صدی کی مذہبی تحریکوں سے مختلف تھا، لیکن اس وجہ سے ان کے مہم کو سماجی اہمیت سے عاری انفرادی بغاوت کے طور پر مسترد کرنا، ان کے بنیادی نظریات کو سمجھنے حقیقی تصور نہیں جائے گا۔ لوگوں کی مذہبی زندگی میں جو ان دنوں توہمات اور پروہتوں کے مظالم سے بھری ہوئی تھی، بنیادی طور پر بڑھتے ہوئے مخالفت اور اختلاف کے رجحان کے طور پر انہیں لینا ہوگا اور اسی بنیاد پر ان کا جائزہ لینا صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح کی اصلاحات، غیر ملکی اثر و رسوخ سے آزاد سماجی اصلاحی تحریکوں کی شروعات کی گواہی دیتی ہیں۔

1.3 انیسویں صدی کے ہندوستان میں سماجی حالات

(Social Conditions in Nineteenth Century India)

انیسویں صدی کا ہندوستانی معاشرہ کئی طرح کی مذہبی توہمات میں پھنسا ہوا تھا اور اس کی وجہ سے سماجی اصلاح کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ گئی تھی۔ میکس ویبر نے لکھا ہے کہ ہندو مذہب، دراصل جادو، توہم پرستی اور روحانیت کا مرکب بن کر رہ گیا تھا۔ خدا کی عبادت کی جگہ جانوروں کی قربانی اور جسمانی مشقت جیسے گھناؤنے عمل شروع ہو گئے تھے۔ پجاریوں اور مذہبی رہنماؤں کا عوامی ذہن پر زبردست تسلط تھا۔ بت پرستی اور شرک نے پجاریوں اور مذہبی رہنماؤں کے اس تسلط کو برقرار رکھنے میں مزید مدد کی۔ اور تمام روحانی علوم پر اُن کی بالادستی تھی اور مذہبی رسوم و رواج کی من مانی تشریح کیا کرتے تھے۔ راجہ رام موہن رائے کے مطابق ان پجاریوں نے مذہب کو دھوکہ دہی اور منافقت کے نظام میں تبدیل کر دیا تھا۔ مذہبی لوگ نہ صرف غیر مرئی اور قادر مطلق خدا کو اعلیٰ تصور کرتے تھے بلکہ ان پجاریوں کی خواہشات اور احکامات کو بھی خدائی احکامات سمجھ کر تعلیم خم کرتے تھی۔ کوئی ایسا کام نہیں تھا جو مذہب کے نام پر لوگوں سے نہ کرایا جا سکتا تھا۔ صورتحال ایسی تھی کہ پجاریوں کی جنسی تسکین کے لیے عورتیں خود اپنے آپ کو ان پجاریوں اور مذہبی رہنماؤں کے حوالے کر دیا کرتی تھی۔ دو سماج ورن نظام پر مبنی تھا لیکن ان کے علاوہ بھی بے شمار ذاتیں سماج میں موجود تھیں۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ذات پات کے نظام کو ختم کرنے اور مذہبی سرگرمیوں کو معقول بنانے کے لیے اصلاحی تحریکیں شروع کی گئیں۔ چونکہ اٹھارہویں صدی میں ایسی کوئی ترقی پسند تحریک نہیں تھیں (مسلم سماج میں کچھ خصوصی اصلاحی تحریکات شاہ ولی اللہ جیسے دیگر علماء اور صوفیاء اکرام نے شروع کر دی تھی)، اس لیے اس دور میں ذات پات کی تفریق اپنے عروج پر تھی اور اس دور میں ذات پات کا نظام سب سے زیادہ سخت تھا۔

ذات پات کے علاوہ معاشرہ، دو طبقوں میں بٹا ہوا تھا، ایک چھوا جانے والا یا چھوت اور دوسرا اچھوت۔ یہ تقسیم انتہائی متضاد تھی۔ مختلف مذاہب اور پیغمبروں کی طرف سے انسانوں کی مساوات کی تمام تعلیمات اس دور میں ہندوستان کے تناظر میں بے معنی ہو چکی تھیں۔ اچھوت کا نظام اپنے آپ میں سماجی غیر برابری کی سب سے بڑی مثال تھا، لیکن اس سے بڑی بات یہ تھی کہ اس غیر برابری کے ساتھ ناانصافی کا مسئلہ جڑا ہوا تھا۔ اچھوت طبقے کے لوگ زندگی کے بنیادی حقوق سے بھی محروم تھے۔ وہ ان تالابوں، کنویں، دھرم شالوں یا اسکولوں کو استعمال نہیں کر سکتے تھے جو اعلیٰ طبقے یا اونچی ذات کے ہندوؤں کے لیے تھے۔ اچھوت طبقے سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے عبادت گاہوں یا عوامی مقامات پر جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ اٹھارہویں صدی کے سماج میں اچھوت اپنی مکمل شکل میں قائم ہو چکا تھا۔ وہ ہندوستان میں سماجی غیر برابری کا آخری سب سے بڑا دور تھا۔ ایک طرح سے اچھوت کی وجہ سے شودر کو انسان کا درجہ بھی حاصل نہیں تھا۔ اٹھارہویں صدی کے بعد کی صدیوں میں، مغربی نظریات کے اثر اور سماجی و مذہبی اصلاحی تحریکوں کے عروج کے ساتھ، ذات پرستی پر تنقید اور مؤثر طریقے سے مذمت کی گئی، جس کے نتیجے میں اچھوت کی سختی میں کچھ نرمی آئی۔ لیکن ان اصلاحی تحریکوں کے باوجود انیسویں صدی میں ذات پات سے متعلق عدم فعالیت جاری رہی اور اچھوت طبقے کی حالت میں کوئی خاص بہتری نہیں دیکھنے کو ملتی۔ اس وقت سماج میں خواتین کی حالت انتہائی قابل رحم تھی۔ لڑکی کی پیدائش کو انتہائی بدقسمتی سمجھا جاتا تھا، اس کی شادی کو بوجھ سمجھا جاتا تھا اور بیوہ ہونے پر کوئی انہیں پوچھتا تک نہیں تھا۔

کئی علاقوں میں صورتحال ایسی تھی کہ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی قتل کر دیا جاتا تھا۔ اور اگر کسی طرح لڑکی بچ بھی جاتی تو اسے بچپن کی شادی کے اذیت کا سامنا کرنا پڑتا۔ سماجی بے عزتی سے بچنے کے لیے لڑکی کی شادی کسی نہ کسی طرح طے کر دی جاتی تھی یا کسی عمر دراز سے شادی کر دی جاتی تھی۔ اس طرح شادی لڑکی کے لیے کوئی خوشگوار تجربہ نہیں تھا۔ ان سب کے باوجود جب اس کے شوہر کی موت ہوتی تو سماج نے اسے ستی ہونے کے لیئے مجبور کیا۔ اگر کوئی عورت ستی ہونے سے بچ بھی جاتی ہو تب بھی اسے زندگی بھر بیوہ پن کی سختیاں جھیلنی پڑتی ہیں یعنی ذلت، حقارت، نظراندازی، مصیبتوں کے پہاڑوں کی زندگی وغیرہ۔ یہ سبھی صورتحال نے سماج اصلاحی مصلحین کو اپنی طرف متاثر کیا اور سماجی اصلاح کا ایک اہم مراکز رہا۔ ہت سے متضاد سماجی رسوم ورواج میں، سب سے زیادہ غیر فطری تھا ستی کا رواج یا ہندو بیوہ کو اس کے مردہ شوہر کی آخری رسومات (چتا) پر جلانا۔ اس وحشیانہ رسم کے خلاف راجا رام موہن رائے نے سمباد کومودی کی مدد سے آواز اٹھائی۔

ہندو مذہب کے علاوہ مسلم برادری بھی ہندوستانی سماج کا ایک اٹوٹ حصہ تھی۔ سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ ان کے سماجی زوال کے کئی عناصر بھی نظر آتے ہیں۔ ایک وہ دور تھا جب مسلمانوں اور عربوں کے علم سے پوری دنیا استفادہ حاصل کی تھی لیکن اٹھارہویں صدی کے ہندوستان میں لوگوں کے رجحان سائنسی اور منطق علم سے دور ہوتے چلے گئے۔ شروعاتی جتنے بھی مصلحین آئے سبھی کا زور قرآن اور احادیث تک ہی محدود رہا۔ انگریزی تعلیم اور انگریزی زبان کی مخالفت کی گئی۔ جن لوگوں نے اس جدید علم اور تعلیم کی حمایت بھی کی تو انکا پر جوش طریقے سے مخالفت ہوئی اور اُن پر بے شمار فتوے لگائے گئے۔ سر سیّد احمد خان اسکے اوّلین مثالوں میں سے ایک ہے جنہوں ایسے لاتعداد مشکلوں کا سامنا کیا۔ ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم سماج جدید علم سے بہت دور ہوتا چلا گیا جو مسلم سماج میں گراوٹ کی ایک خاص وجہ رہی۔ لیکن ایسا بھی نہیں تھا کہ پورا ہندوستان میں علم کا زوال ہو چکا تھا، کئی ایسے مدارس اور علم کے مرکز تھے قرآن اور احادیث کے علاوہ علم کے مختلف شعبہ میں تعاون کا کم بخوبی انجام دیا تھا۔ ایسے مراکز میں رحیمیہ مدرسہ، شاہ کلیم اللہ کے کا مدرسہ اور فرنگی محل کا نام قابل ذکر ہیں۔ انکے علاوہ ہندوستانی مسلم سماج میں دیگر بہت سی سماجی برائیاں موجود تھیں۔ ان میں کچھ ایسی معاشرتی برائیاں بھی تھیں جو ہندو مذہب کے اثرات سے مسلم سماج کا اٹوٹ حصہ بن گئی تھیں جن میں شرک اور بدعت کا ذکر بنیادی طور پر کیا جا سکتا ہے۔ ان کے علاوہ اٹھارویں صدی کے سماجی مصلحین کی کاوشیں جن میں شاہ ولی اللہ، سید احمد رائے بریلوی جیسی عظیم شخصیات شامل تھیں، اُن کی تعلیمات اور اصلاحات اس دور کی بہت سی سماجی برائیوں کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر بہت سی معاشرتی برائیاں جیسے بیواؤں کی دوبارہ شادی اور حج کی ممانعت، پیری مریدی وغیرہ مسلم سماج میں شامل ہو چکی تھیں۔ ان سب کے خلاف مسلم مصلحین نے اہم کردار ادا کیا۔

اس طرح ہم یہ رائے ظاہر کر سکتے ہے کہ ان سماجی مذہبی برائیوں نے بھی سماجی مذہبی اصلاحی تحریک کو فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا۔ مندرجہ بالا وجوہات کے نتیجے میں ہندوستان میں سماجی مذہبی اصلاحی تحریکیں شروع ہوئیں۔ مسلمانوں میں وہابی، فرائضی، علی گڑھ تحریک، دیوبند تحریک وغیرہ شامل ہیں۔ ہندو اصلاحی تحریکیں جیسے برہمو سماج، پرارتھنا سماج، آریہ سماج، وید سماج، پرم ھنش منڈلی، ستیہ شودھک سماج وغیرہ تحریکیں شروع کی جنہوں نے ہندوستانی سماج میں پھیلی برائیوں اور خامیوں کے خلاف آواز بلند کی۔ بعد کی اکائیوں میں آپ انہیں سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکوں کے بارے میں جانیں گے۔

1.4 انگریزی تعلیم کے اثرات (Influence of English Education)

انیسویں صدی کے تقریباً تمام دانشوروں کا خیال تھا کہ اس صدی میں رائج سماجی رسومات اور مذہبی عقائد نے ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کیں۔ شرک اور بت پرستی، شخصیت کی نشوونما میں رکاوٹ تھی اور مافوق الفطرت اور مذہبی پروہتوں کے غلبے کی وجہ سے لوگوں میں ایک خوفناک قدامت پرستی نے جڑ پکڑ لی ہے۔ ذات پات سے نفرت نہ صرف اخلاقیات اور طرز عمل کے اصولوں کی بنیاد پر کی جاتی تھی بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے معاشرے کو تقسیم کیا اور لوگوں میں حب الوطنی کا جذبہ پیدا نہیں کیا۔ ستی اور بچوں کے قتل کو ہر صحیفے کی نظر میں قتل سمجھا جاتا تھا۔ یہ بھی مانا گیا کہ دنیا کا کوئی بھی ملک جن کی خواتین جہالت میں ڈوبی ہوں وہ کبھی خاطر خواہ ترقی نہیں کر سکتا۔ اس طرح، انیسویں صدی کے ہندوستان کے سماجی اور مذہبی طریقوں اور رسوم و رواج کو ایک زوال پذیر معاشرے کی علامات کے طور پر دیکھا گیا، جس کی خصوصیات پابندیوں، توہم پرستی، سماجی حیثیت، اختیار، جنونیت اور اندھی تقدیر پرستی ہے۔ ان کی جگہ آزادی، اعتماد، معاہدہ، منطق، رواداری اور انسانی وقار قائم کرنے کی کوششیں شروع کی گئی۔ لہٰذا، انیسویں صدی کے دانشوروں کی اولین فکر یہ تھی؛ اس تبدیلیوں کو کن ذرائع اور اقدامات سے موثر بنایا جائے؟

ان دانشوروں کے مطابق ہندوستانی سماج کی تمام برائیوں کا ماخذ، بشمول مذہبی توہم پرستی اور سماجی قدامت پرستی، عام لوگوں کی جہالت یا لاعلمی میں موجود ہے۔ اس لیے ان کے پروگرام کا مرکزی نکتہ علم کی ترویج تھا۔ تعلیم سے متعلق ان کے نظریات اہداف اور تفصیلات دونوں لحاظ سے نوآبادیاتی حکمرانوں سے مختلف تھے۔ اس نظام کے نظریاتی مضمرات کے خلاف جدوجہد کرتے ہوئے، جس سے وہ شدید پریشان تھے، ہندوستانی دانشوروں نے مقامی زبانوں کے ذریعے سائنس اور بڑے پیمانے پر تعلیم پر مبنی ایک متبادل وضع کرنے اور نافذ کرنے کی کوشش کی۔ ان کا ایک بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ روایتی اور ادبی تعلیم زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ راجا رام موہن رائے کا یہ اعتراض کہ "نوجوانوں کے ذہنوں پر گرائمر کی باریکیوں اور روحانی خصوصیات کو مسلط کرنا نقصان دہ ہے، جو معاشرے اور فرد کے لیے کوئی فائدہ مند نہیں" اس وقت کی تعلیمات کی خامیوں کو بے نقاب کرتا ہے۔ اکشے کمار دت، جو تعلیم کے قومی منصوبے کے پہلے ہندوستانی پروموٹر تھے، نے روایتی نظام تعلیم کو مکمل طور پر مسترد کر دیا۔ ایشور چند ودیا ساگر جیسے اسکالرز نے ان لوگوں کا مذاق اڑایا جو یہ مانتے تھے کہ تمام سائنسی حقائق ہندوستانی مذہبی صحیفوں میں موجود ہیں۔ سر سید احمد خان کے لیے مسلم تعلیم روایتی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ تھی۔

لیکن برطانوی حکومت نے انگریزی تعلیم کا دائرہ صرف اپنے فائدے تک ہی محدود کر رکھا تھا۔ برطانوی حکومت کو نہ تو سائنسی علم کے عام پھیلاؤ میں دلچسپی تھی اور نہ ہی ہندوستانیوں کے ذریعہ سائنس کے مطالعہ کے اعلیٰ حصول میں۔ اسی لیے بہت سے سماجی مصلحین اور دانشوروں نے حکومت کی کوتاہیوں کو بے نقاب کرا نہیں اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ اس لیے خود ہندوستانی دانشوروں نے اس کام میں دلچسپی ظاہر کی اور اس کام کی حوصلہ افزائی کے لیے کئی ادارے کھولے گئے۔ مثال کے طور پر کلکتہ میں ترجمہ کرنے والی یورپی سائنسز کی سوسائٹی (1825) اور 1863ء میں غازی پور میں سر سید احمد خان کی قائم کردہ سائنٹفک سوسائٹی وغیرہ نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ انہیں یہاں تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ تاہم، انگریزی تعلیم اور زبان نے سماجی و مذہبی اصلاحی تحریک کے آغاز میں خاص کردار ادا کیا۔ انگریزی زبان نے

ہمیں مغربی ثقافت اور تہذیب سے متعارف کرایا۔ بہت سے ہندوستانی آزادی، مساوات، بھائی چارے، جمہوریت اور قوم پرستی کے مغربی نظریات سے متاثر ہوئے۔ جوسیپ مازنی، اوتو فون بسمارک اور جوسیپ گاریبالڈی وغیرہ کی سوانح عمری ان کے لیے مشعل راہ بنی۔ انگریزی کے مطالعہ نے جدید ہندوستان کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا اور مختلف سماجی تحریکوں کی راہ ہموار کی۔

انگریزی میں بہت سے ادب کے مطالعہ اور لاتعداد انگریزی زبان میں ترجمہ نے ہندوستانیوں کے علم میں اضافہ کیا اور انہیں ایک عالمی تناظر فراہم کیا۔ ہندوستانیوں کے پڑھے لکھے طبقے نے دنیا کے جدید سائنسی علم کو سمجھا اور کئی ہندوستانی متون کا ترجمہ بھی کیا۔ اس نئی تعلیم کا اثر ہندوستان کے سماجی اور مذہبی شعبے پر بھی پڑا جس کی وجہ سے پڑھے لکھے ہندوستانیوں نے ہندو سماج کی اصلاح کی ضرورت کو سمجھا۔ خود ہندو سماج اس نئی زبان سے سب سے زیادہ متاثر ہوا، اسی لیے انھوں نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں ذات پات کے نظام کے خاتمے، بیواؤں کی دوبارہ شادی، شادی کی عمر میں اضافہ، اچھوت کے خاتمے اور دلتوں کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے کئی تحریکیں شروع کیں۔ راجہ رام موہن رائے اور اُن کا برہمو سماج کو اس میں اہم مقام حاصل تھا۔ اس سے بھی زیادہ متاثر آریہ سماج کی تحریک تھی جس کی بنیاد سوامی دیانند سرسوتی نے رکھی تھی۔ راما کرشنا مشن، جو بنگال میں 1897 میں سوامی وویکانند کی قیادت میں شروع ہوا، ایک اہم اصلاحی تحریک تھی۔ نئی تعلیم کے پھیلاؤ کی وجہ سے اس سماجی مذہبی تحریک میں زیادہ شدت نظر آتی ہے۔

ان کے علاوہ ہندوستان میں اس انگریزی تعلیم اور زبان نے ہندوستانی سماج کو مختلف طریقوں سے متاثر کیا تھا۔ ایسے کئی انگریز افسران اور مفکرین آئے جنھوں نے ہندوستانی ثقافت اور قدیم ادب کی فضیلت کو اپنے مطالعے کا مرکز بنایا۔ اس کے نتیجے میں، انہوں نے بہت سے قدیم ہندوستانی ادب کا انگریزی اور دوسری زبانوں میں ترجمہ کیا اور انہیں ہندوستانیوں اور دوسرے لوگوں کو متعارف کرایا۔ ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ 1784ء میں ہندوستان میں 'ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال' کا قیام عمل میں آیا۔ اور اس ادارے کے ذریعے بہت سے ہندوستانی متون کا ترجمہ کیا گیا، جن میں ابھگیان شاکنتلم، بھگوت گیتا، مانواسمرتی اور ہتوپدیش جیسی کئی تحریریں شامل ہیں۔ ان ترجمہ شدہ تحریروں کے علاوہ اس سوسائٹی کے زیر انتظام جریدے میں ایسے بہت سے سماجی اور ثقافتی مضامین شائع ہوئے جنھوں نے ہندوستانی سماج کو بہت متاثر کیا اور ان مقالوں نے سماجی مذہبی تحریک کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

انگریزی یا جدید تعلیم سے متعلق پالیسی کے تعین کے سوال پر دو بڑے گروہ سامنے آئے جو مستشرقین اور مغربیت کے نام سے مشہور تھے۔ مستشرقین نے اسکول قائم کیے، زبانیں استعمال کیں، ہندوستان میں طباعت اور اشاعت شروع کی، کتابیں، رسائل، اخبارات اور ابلاغ کے دیگر ذرائع تیار کیے۔ انہوں نے ہندوستان کے ماضی کی طرف توجہ مبذول کرائی اور ہندوستانی دانشوروں میں تاریخی بیداری پیدا کی۔ مستشرقین ایسے تخلیقی منصوبے تجویز کر رہے تھے جو غیر ملکی اور ہندوستانی عناصر کے بامعنی امتزاج کے ذریعے تبدیلی لائیں گے۔ ان کے مطابق تبدیلی کے لیے تحریک کا ذریعہ نہ صرف مغربی ممالک سے لیا جاسکتا ہے بلکہ ہندوستان کے قدیم اداروں اور ادب کا دوبارہ مطالعہ کر کے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ مستشرقین نے ہندو رسم و رواج کی علمی تعمیر نو کو ترجیح دی اور ہندوستانیوں نے اپنی قدیم ثقافت کی تعمیر نو کو ترجیح دی۔ ہندوستان کی اس نشاۃ ثانیہ کا کوئی ایک تخلیق کار نہیں تھا۔ اس میں بہت سے افراد نے تعاون کیا اور ان افراد کو اداروں کا تعاون اور حمایت

حاصل رہا۔ ولیم جونس اور کولبروک کو ایشیاٹک سوسائٹی کا، راجہ رام موہن رائے کو برہمو سماج کا، مرتیونجے کو فورٹ ولیم کا، ڈیریزیو کو ہندو کالج کا اور ولیم کیری کو فورٹ ولیم کالج اور سیرامپور مشن کی حمایت اور مدد حاصل تھی۔

1.5 عیسائی مشنریوں کا کردار (Role of the Christian Missionaries)

یورپی باشندے اپنی مذہبی اور سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے ہندوستانی طرز زندگی کے ساتھ بہت قریبی رابطے میں آئے۔ انگریز تاجروں کے ساتھ عیسائی پادری اور مذہبی مبلغین بھی ہندوستان میں داخل ہوئے تھے۔ برطانوی راج کے قیام کے بعد ان کی سرگرمیاں مزید تیز ہو گئیں۔ 1813 کے ایکٹ کے تحت عیسائی مشنریوں کو قانونی طور پر ہندوستان میں داخل ہونے اور اپنے مذہب کی تبلیغ کرنے کی آزادی ملی۔ دیگر کاموں کے علاوہ اس نے دو ایسے کام کیے جن سے ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کو مزید تقویت ملی۔ سب سے پہلے ان کی کوششوں سے ملک میں انگریزی تعلیم پھیلی جس کی وجہ سے مغربی علوم و افکار ہندوستانیوں تک پہنچنے لگے اور ان میں بیداری کا فکری عمل بہنے لگا۔ دوسری بات یہ کہ جب عیسائی مشنریوں نے ہندوستانیوں کو عیسائی بنانا شروع کیا تو اس کے خلاف ہندوؤں کی طرف سے شدید ردعمل آیا اور کچھ ہندوؤں نے اپنے مذہب کی حفاظت شروع کر دی۔ لیکن وہ جانتے تھے کہ ہندوؤں کی کن کمزوریوں سے عیسائی فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ ذات پرستی، توہم پرستی اور بے معنی دکھاوے کے نتیجے میں اس وقت خود ہندو مذہب اور معاشرہ غیر فعال اور بے اختیار ہو چکا تھا اور ہندو سماج کے نچلے طبقے نے سماجی احترام اور معاشی سہولیات کے لیے عیسائیت کو قبول کرنا شروع کر دیا تھا۔ اس لیے ہندو مذہب کے تحفظ کے لیے اس میں اصلاحات ضروری معلوم ہوئیں۔ چنانچہ ہندوستانی مصلحین نے بھی عیسائی مشنریوں کے مذہبی تبلیغی نظام سے تحریک حاصل کی۔ یہی وجہ تھی کہ انیسویں صدی میں مذہبی اصلاح کا کام عیسائی مشنریوں سے ملتی جلتی تنظیموں کے ذریعے شروع ہوا۔

یورپی مشنریوں کی مذہبی سرگرمیوں کی وجہ سے عیسائیت اور ہندومت ایک دوسرے کے آمنے سامنے آ گئے۔ اس سے پہلے پرتگالی حکام نے اپنے اپنے زیر اثر علاقوں کی مختلف بستیوں میں سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ مذہبی سرگرمیاں بھی شروع کیں۔ اُنہوں نے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو زبردستی مسیحیت میں تبدیل کیا۔ ہالینڈ سے آنے والے لوگوں نے بھی ایسا ہی کام کیا۔ صرف فرانسیسی ہی تھے جنہوں نے اپنی اصل توجہ سیاست پر مرکوز کی۔ ابتدائی دور میں جب برطانوی کمپنی ایک تاجر کے طور پر آئی تھی تو اسے عیسائیت پھیلانے میں زیادہ دلچسپی نہیں تھی لیکن جب وہ حکمران بنا تو اس نے عوامی جذبات کے خلاف جانے کے خوف سے مذہبی جوش و خروش مکمل طور پر ترک کر دیا۔ لیکن عیسائی مشنریوں نے ذاتی طور پر اس کام کو پوری قوت کے ساتھ انجام دیا۔ اٹھارویں صدی کی آخری دہائی میں باپٹسٹ مشنری سوسائٹی، ولیم کیری (William Carey)، جوشوا مارش مین (Joshua Marshman) اور ولیم وارڈ (William Ward) نے سیرامپور و بنگال کے آس پاس سے اپنی مذہبی سرگرمیوں کا آغاز کیا۔ اس وقت سیرامپور ڈنمارک کے کنٹرول میں تھا۔ انہوں نے مذہب کی تبلیغ کے علاوہ ہندو سماج کی بہت سی برائیوں اور متضاد رسم و رواج پر بھی حملہ کیا۔ انہوں نے بت پرستی، ستی، ذات پرستی، تفل کاشی وغیرہ کی کھل کر مخالفت کی اور تنقید کی۔

مشنریوں نے ہندومت کے بہت سے پہلوؤں کو قابلِ اعتراض و نفرت پایا۔ لیکن وہ یہ بھول گئے کہ عیسائیت خود بہت سی غیر مطابقت پذیر برائیوں سے پاک نہیں ہے۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی کے آخر تک جو خواتین انگلش بشپ گرجاگھروں میں عبادت کے لیے نہیں جاتی تھیں انہیں سمندر کے کنارے ریت پر کھمبوں سے باندھ دیا جاتا تھا اور رفتہ رفتہ سمندر کی بڑھتی ہوئی لہر میں وہ ڈوب جاتی تھیں۔ یا ان کے چہروں پر گرم لوہے سے نشان لگا کر انہیں جہازوں میں ڈال کر امریکہ بھیج دیا جاتا۔ مذہب اور قانون کے نام پر اس سے بھی زیادہ وحشیانہ کارروائیاں یورپ میں کی گئیں۔ اٹھارہویں صدی کے انگلینڈ میں اگر کوئی شخص مچھلی چوری کرتے ہوئے، دھمکی آمیز خط لکھتے ہوئے یا دکان سے پانچ شلنگ چوری کرتے ہوئے پکڑا جاتا تو اسے پھانسی دے دی جاتی تھی۔ اگر کوئی ہندو فقیہ یا عقلیت پسند یورپ میں اس طرح کے بہت سے رواجوں کو دیکھتے تو وہ اتنا ہی حیران ہو جاتا جتنا یورپی فقہاء اور عقلیت پسند جب کچھ ہندوستانی رسومات کو دیکھ کر ہوئی تھے۔

ایک طرح سے یہ ہندوستان کے لیے بالواسطہ طور پر ایک اعزاز بن گیا کہ عیسائی مشنریوں کو ہندوستان کے کچھ سماجی اور مذہبی عقائد اور طریقوں پر اس قدر شدید اعتراض تھا۔ ان روایات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے کسی بیرونی ذرائع کی ضرورت تھی جو جہالت کی وجہ سے ہو رہی تھیں۔ مشنریوں نے، ہندوستان کے لوگوں کو مسیحیت میں تبدیل کرنے کے لیے، ہندو مذہب کی سخت الفاظ میں مذمت کی، جس نے ہندوؤں کے عقائد اور طریقوں کے تمام پہلوؤں کو متاثر کیا۔ ہندومت کے خلاف عیسائی مہم نے بہت سے ہندوؤں کو اپنے مذہب کے اندر توحید اور دیگر تمام اعلیٰ خوبیاں تلاش کرنے پر مجبور کیا۔ چنانچہ عیسائیت کے اثر سے خارجی اور داخلی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

لیکن برطانوی حکمرانوں کے طرزِ عمل اور کردار سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ یہ نو وارد اعلیٰ سطحی معاشرے کے نمائندے تھے۔ وہ اپنے تشدد، لوٹ مار، لالچ، بدعنوانی اور زنا کے لیے مشہور تھے۔ اس کی بہت سی مثالیں خود یورپی مسافروں کے احوال میں درج ہیں۔ تاہم، جو چیز اہم تھی وہ ایک نئے مذہب کا نیا پن تھا نہ کہ اس مذہب کے پیروکاروں کا طرزِ عمل۔ اس کے علاوہ کچھ مشنریوں نے مذہبی دیانتداری کی اچھی مثالیں پیش کیں۔ اور ہندوستانیوں کو انگریزی سیکھنے کی ترغیب بھی دی۔ ولیم کیری نے بنگال میں انگریزی تعلیم کی بنیاد رکھی۔ مارش مین نے ہندوستان کی تاریخ لکھی۔ بنگال میں مشنریوں نے پرنٹنگ پریس لگوایا۔ اس طرح شروع میں انگریزی تعلیم کی ترقی میں ان مشنریوں کا بڑا اہم کردار تھا۔

1.6 چھاپہ خانہ کا کردار (Role of the Press)

پرنٹنگ پریس یا چھاپہ خانہ نے سماجی و مذہبی اصلاحی تحریکوں کے آغاز اور ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔ پریس نہ صرف عوام کو سیاست سے لے کر تفریح کے دستیاب ذرائع تک مختلف موضوعات پر معلومات فراہم کرتا ہے بلکہ یہ عوامی جذبات کو شکل دینے، ان پر اثر انداز ہونے اور ان کے خیالات کی عکاسی کرنے کا کام بھی کرتا ہے۔ وہ حکومت پر بھی نظر رکھتا ہے۔ اپنے مضامین، آراء، اداریے، اور قارئین کے ذریعہ ایڈیٹر کو لکھے گئے خطوط کے ذریعے حکومت کو عوام کے جذبات اور خیالات سے آگاہ کرتا ہے۔ چھاپہ خانہ معاشرے کو شکل، طاقت اور ذہانت فراہم کرتا ہے۔ پریس عوام کے ہاتھ میں ایک اہم اور مضبوط ہتھیار ہے اور یہ خیالات کو تیزی سے لوگوں تک پہنچانے کا ایک موثر ذریعہ بھی

ہے۔

ہندوستان میں پہلا پرنٹنگ پریس پرتگالیوں نے 1550 عیسوی کے آس پاس گوا میں قائم کیا تھا۔ ابتدا میں ان کا بنیادی مقصد عیسائی مذہبی ادب کی اشاعت تھا لیکن بالواسطہ اس نے علم کے پھیلاؤ میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ صحافت کا جنم پرنٹنگ پریس کے قیام سے ہوا اور مغربی اور مذہبی اصلاحات کے نظریات کو پھیلانے کی ایک مضبوط بنیاد رکھی گئی۔ جدید ہندوستانی پریس کا آغاز 1766 عیسوی میں ولیم بولٹس (William Boalts) کے ایک اخبار کی اشاعت سے ہوا۔ لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی نے اسے انگلستان بھیج دیا۔ 1780ء میں جیمز آگسٹس ہکی (James Augustus Hicky) نے انگریزی زبان میں بنگال گزٹ (*The Bengal Gazette*) کے نام سے ایک ہفتہ روزہ اخبار کلکتہ سے نکالنا شروع کیا۔ کسی بھی ہندوستانی کا انگریزی میں شائع ہونے والا پہلا اخبار گنگادھر بھٹاچاریہ کا ہفتہ وار بنگال گزٹ (*The Bengal Gazette*) تھا۔ اس کی اشاعت 1816 میں شروع ہوئی۔ مارش مین کی قیادت میں سیرامپور سے بنگالی اور انگریزی زبان میں دگدرشن (*Digdarshan*) نامی ماہانہ رسالہ شائع ہوا۔ ایک صفحے پر انگریزی متن ہوتا تھا اور مقابل کے صفحے پر اُس کا بنگالی ترجمہ دے دیا جاتا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ بنگالیوں کو نئی سائنسی معلومات سے آگاہ کیا جائے اور انھیں اصطباغی مسیحیت کی طرف مائل کیا جائے لیکن اب تک جتنے بھی اخبارات اور رسائل شائع ہوئے ان کا بنیادی مقصد سیاسی تھا۔

انیسویں صدی کے آغاز میں جن اخبارات اور رسائل نے سماجی اور مذہبی اصلاح میں اہم کردار ادا کیا وہ راجہ رام موہن رائے کے دو ہفتہ وار اخبار تھے۔ پہلی بنگالی میں سمواد کامودی (*Samvad Kaumudi*) تھی جو 1821 میں شائع ہوئی اور دوسری فارسی میں مرأت الاخبار جو 1822 عیسوی سے شائع ہونا شروع ہوئی۔ ان اخبارات کے ذریعے انہوں نے نہ صرف سماجی اصلاح کا پرچار کیا بلکہ انہیں مذہبی اور فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کا ذریعہ بھی بنایا۔ سمواد کمودی نے ستی کے رواج کو ختم کرنے کے لیے خاص طور پر کامیاب مہم کی قیادت کی۔ یہ ہندوستانی زبان کا پہلا اخبار تھا جسے کسی ہندوستانی نے شائع کیا تھا۔ مرات الاخبار ہر جمعہ کو شائع ہونے والا اخبار تھا۔ اس اخبار کے ذریعے توحید کا پرچار کیا گیا۔ لیکن جلد ہی یہ اخبار برطانوی حکومت کی پالیسیوں کی وجہ سے بند ہو گیا۔ مذکورہ اخبارات و رسائل کے علاوہ انہوں نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں کئی اخبارات، رسائل اور کتابیں شائع کر کے سماجی اصلاح میں اہم کردار ادا کیا۔ 1854ء سے مہاراشٹر اور گجرات میں دادا بھائی نوروجی کے ذریعے چلائے جانے والے راست گوفتار (*Rast Goftar*) اخبار نے مغربی ہندوستان میں پارسیوں میں سماجی اصلاح کی حمایت کی۔ اسی طرح اینی بیسنٹ کی نیو انڈیا (*New India*) جو مدراس سے شائع ہوتی تھی، نے بھی اہم کردار ادا کرنے میں کامیاب رہا۔ بنگال سے سوم پرکاش، بنگواسی، سنجیوانی، انڈین مرر، امرت بازار پتریکا اور مہاتما گاندھی کے ینگ انڈیا اور ہریجن نے بھی سماجی اصلاح میں اہم کوششیں کیں۔ اردو صحافت میں سرسید احمد خان کی تہذیب الاخلاق، مولانا آزاد کی الہلال اور البلاغ وغیرہ نے مسلمانوں کی اخلاقی اور سماجی اصلاح میں اہم کردار ادا کیا۔

ان ہندوستانی اخبارات کو خیالات پھیلانے اور رائے عامہ بنانے میں ایک خاص مقام حاصل تھا۔ ہندوستانی زبان کے اخبارات اور رسائل انگریزی زبان میں شائع ہونے والے اخبارات کے مقابلے میں زیادہ بااثر تھے۔ اس سے نہ صرف پڑھے لکھے بلکہ ناخواندہ بھی متاثر

ہوئے کیونکہ ہر گاؤں میں مکھیاں، سکول ماسٹر، لمبر دار یا پٹواری ہر کسی کو اونچی آواز میں اخبار پڑھ کر سناتے تھے۔ 1888ء میں مختلف ہندوستانی زبانوں کے اخبارات کی سر کولیشن 250000 تھی تاہم پریس سے متاثر ہونے والے اور اس کے نظریات سے واقف ہونے والوں کی تعداد اس تعداد سے کہیں زیادہ تھی۔

1.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس یونٹ کا مطالعہ کرنے کے بعد، ہمیں کچھ اہم عوامل کے بارے میں معلوم ہوا جنہوں نے ہندوستانی سماجی مذہبی اصلاحی تحریکوں میں اہم کردار ادا کیا۔ بنیادی طور پر مغربی تعلیم، ادب اور زبان نے ان میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ مختلف مغربی مفکرین سے متاثر ہو کر ہندوستانی مصلحین نے ہندوستانی عوام کو مساوات، اور آزادی کا پیغام دیا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم نے دیکھا کہ اٹھارویں صدی میں بھی مغربی ثقافت کے اثر کے بغیر کتنے علاقائی اصلاحاتی پروگرام کیے گئے۔ لیکن اس تحریک کو منصوبہ بند اور منظم انداز میں آگے بڑھانا انگریزی تعلیم، زبان، ادب، پرنٹنگ پریس اور عیسائی مشنریوں کے کردار کی وجہ سے ہی ممکن ہوا۔ سماجی مصلحین نے خود کو منظم کیا اور اپنے مقاصد کو اسی طرح آگے بڑھایا جس طرح عیسائی مشنریوں نے منظم انداز میں کام کیا۔ برہمو سماج میں راجارام موہن رائے، دیویندر ناتھ ٹیگور اور کیشو چندر سین، آریہ سماج میں دیانند سرسوتی اور لالہ لاجپت رائے، رام کرشن مشن میں وویکانند، مہاراشٹر میں پرارتھنا سماج، اور مدراس میں وید سماج وغیرہ نے اس اصلاحی تحریک کو منظم انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ اسی طرح پرنٹنگ پریس کے آنے سے اصلاح پسندوں کے لیے ہندوستانی عوام میں اپنے نظریات اور خیلات پھیلانا آسان ہو گیا۔ انہوں نے اپنے مضامین کے ذریعے ہندوستانی سماج کو کئی سماجی برائیوں کے خلاف بیدار کرنے کی کوشش کی۔

1.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

چرن داسی	:	اٹھارہویں صدی میں راجستھان میں سماجی مذہبی اصلاحی فرقہ جس کی بنیادی چرن داس نے رکھی تھی
الہلال والبلاغ	:	مولانا آزاد کا ہفتہ وار اردو زبان کا اخبار تھا
کارتھ واج	:	بنگال کا ایک سماجی اصلاحی فرقہ
اورنٹلسٹ	:	(مستشرقین)، کمپنی کے وہ افسران، تاجر و عالم جنہوں نے ہندوستانی تہذیب، روایات اور زبان کے فروغ کی حمایت کی
دگدرشن	:	مارش مین کے ذریعے شائع ہونے والا ماہنامہ اخبار

1.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. چرنداسی فرقہ کس علاقے میں پروان چڑھا؟
2. بنگال کی ایشیاٹک سوسائٹی کب قائم ہوئی؟
3. کس ایکٹ کے تحت عیسائی مشنریوں کو ہندوستان میں اپنی سرگرمیاں کرنے کی آزادی ملی؟
4. آریہ سماج کی بنیاد کس مقام پر رکھی گئی؟
5. 'سمواد کامودی' میگزین کس زبان میں شائع ہوئی تھی؟
6. 'مراۃ الاخبار' رسالہ کس سماجی مصلح سے متعلق ہے؟
7. 'بنگال گزٹ' کی اشاعت کس نے شروع کی؟
8. پرارتھنا سماج کا قیام کس سال ہوا؟
9. کسی دو مشنری کے نام بتائیں۔
10. کسی دو مسلم سماجی مصلح کے نام بتائیں۔

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

1. انیسویں صدی سے قبل اٹھارویں صدی کی سماجی و مذہبی اصلاحات پر ایک مختصر نوٹ تحریر کریں۔
2. سماجی اصلاحی تحریک میں رسائل کے کردار کا جائزہ لیں۔
3. عیسائی مشنریوں نے سماجی اصلاح کی تحریک میں نمایاں کردار ادا کیا۔ مختصر نوٹ لکھیں۔
4. سماجی و مذہبی اصلاحی تحریکوں کو فروغ دینے میں انگریزی تعلیم کے کردار پر روشنی ڈالیں۔
5. انگریزی زبان نے سماجی و مذہبی اصلاحی تحریک کے لیے ایک راہ ہموار کی۔ مختصر نوٹ لکھیں۔

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

1. انیسویں صدی میں سماجی مذہبی اصلاحی تحریک میں انگریزی تعلیم اور زبان کے کردار پر تفصیلی نوٹ تحریر کریں۔
2. سماجی اصلاح کی تحریک میں چھاپا خانہ (پرنٹنگ پریس) کے کردار کا جائزہ لیں۔
3. سماجی و مذہبی اصلاحی تحریک کے آغاز میں عیسائی مشنریوں کی سرگرمیوں نے اہم کردار ادا کیا۔ اپنی رائے دیں۔

1.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Bhattacharya, Bhabani, *Socio-Political Currents in Bengal*: *Nineteenth Century Perspective*, Vikas Publishers, Ghaziabad, 1980.
2. Datta, Kalikinkar, *Survey of India's Social Life and Economic Condition in the Eighteenth Century*: *1707–1813*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1978.
3. Dubois, Abbe J.A., *Hindu Manners, Customs & Ceremonies*, Rupa, New Delhi, 2006.
4. Jones, Kenneth, W., *Socio-Religious Reform Movements in British India*, Cambridge University Press, New York, 2008.
5. Natarajan, S., *A Century of Social Reform in India*, Asia Publishing House, London, 1959.
6. Raghuvanshi, V.P.S., *Indian Society in the Eighteenth Century*, Associated Publishing House, New Delhi, 1969.
7. Sen, Amiya P., *Social and Religious Reform*: *The Hindus of British India*, New Delhi, 2003.
8. Sen, Amiya P., *Rammohun Roy: A Critical Biography*, Penguin, UK, 2012.
9. Sen, Amiya P., *Explorations in Modern Bengal, C. 1800–1900: Essays on Religion, History, and Culture*, Primus Books, Delhi, 2010.
10. Sen, Dinesh Chandra, *History of Bengali Language and Literature*, University of Calcutta, Calcutta, 1954.
11. Wilson, H.H. (Horace Hayman), *Essays and Lectures on the Religion of the Hindus*, Trubner & Co., London, 1861.
12. Wilson, H.H., *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, Bishop's College Press, Calcutta, n.d.

اکائی 2۔ برہمو سماج

(The Brahmo Samaj)

اکائی کے اجزاء

2.0 تمہید

2.1 مقاصد

2.2 راجارام موہن رائے

2.3 یونیٹرین ایسوسی ایشن اور برہمو سماج کا قیام اوراس کے مقاصد

2.4 راجارام موہن رائے کی سماجی اصلاحات

2.5 راجارام موہن رائے کے بعد برہمو سماج

2.6 اکتسابی نتائج

2.7 کلیدی الفاظ

2.8 نمونہ امتحانی سوالات

2.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد

2.0 تمہید (Introduction)

انیسویں صدی کے پہلے نصف میں بنگال میں برہمو سماج کا قیام عمل میں آیااور بعدازاں بمبئی، مدراس، پنجاب اور شمالی ہندوستان میں دیگر اصلاحی تنظیمیں قائم ہوئیں، جن کا مقصد ہندوستان کے سماجی شعبے میں بیداری اور اصلاح لانا تھا۔اس کی شروعات راجارام موہن رائے نے کی تھی جنہیں جدید ہندوستان کے بانی کے طور پر یاد کیا جاتاہے۔رمیش چندر محمدار نے کہاہے کہ انگریزی تعلیم کا پہلااہم پیش گوئی اثر یہ تھا کہ اس نے ہندوستانیوں کے ذہنوں میں اپنے مذہب اور سماج کے تئیں عقلیت پسند (روشن خیالی) تجسس کے شعور کو اُبھارا۔راجارام اسی شعور کے مجسم تھے اوراسی شعور نے برہمو سماج کے قیام کی راہ ہموار کی۔ برٹش یونیٹرین اسوسی ایشن کی تقریب میں رام موہن رائے کا خیر مقدم کرتے ہوئے سرجان بورنگ نے انہیں افلاطون یاسقراط یاملٹن یانیوٹن کے برابر قرار دیا۔ نکول میکریکول نے انہیں براعظم سچائی کی تلاش میں ہندوستان کا کولمبس کہاہے۔راجارام موہن رائے انیسویں صدی کے ہندواصلاح پسندی کے بانی تھے۔زکریانے راجارام موہن رائے اوران کے ذریعے قائم کردہ برہمو سماج کو ہندوستان کی مختلف اصلاحی تحریکوں کانقطہ آغاز یانشاۃ ثانیہ کے تمام عناصر کاجدید باپ قرار دیاہے۔راجارام موہن رائے جدید دور کے پہلے ہندوستانی تھے، جنہوں نے سب سے پہلے اپنے ہم وطنوں سے کہا کہ وہ اپنے روحانی ورثے کی برتری سے آگاہ ہو

اور اپنی زندگیوں کو روحانی اصولوں کے مطابق ڈھالیں۔ انہوں نے پجاریوں کی باتوں کو اور قدیم صحیفوں کی ان کی تشرح کو اندھی قبولیت کے خلاف کھلے عام اور عوامی طور پر احتجاج کیا۔ ڈی ایس شرما کے مطابق برہمو سماج کے بانی راجا رام ایک ہمہ گیر شخصیت تھے، جو سیاست' عوامی انتظامیہ اور تعلیم کے ساتھ مذہب اور سماجی اصلاحات میں بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ ان تمام شعبوں میں ان کی غیر معمولی ذہنی طاقت دکھائی دیتی ہے۔ راجا رام کی سوانح نگار سوفیاڈی کولیٹ نے ان کا موازنہ ایک ایسے پل سے کیا ہے جس کے ذریعے ہندوستان اپنے لا محدود ماضی سے لے کر اپنے غیر متوقع مستقبل تک کوشش کرتا ہے۔

برہمو سماج ہندوستان کی ایک سماجی و مذہبی تحریک تھی، جس نے بنگال کی نشاۃ ثانیہ کو متاثر کیا۔ اس تحریک کے بانی راجا رام موہنرائے اپنے زمانے کے معروف سماجی مصلح تھے۔ 1815ء میں راجا رام موہن رائے نے ''آتمیہ سبھا'' قائم کی، جسے 1828ء میں ''برہمو سماج'' کے نام سے جانا گیا۔ بعد میں دویندر ناتھ ٹھاکر نے اور اس کے بعد کیشو (کیشب) چندر سین نے اس کو آگے بڑھایا۔ برہمو سماج اپنے اصولوں' مقاصد اور سماجی کاموں کے لیے پوری طرح وقف تھا۔ برہمو سماج ایک ہندو اصلاحی تحریک تھی۔ اس تحریک کے بانی راجا رام موہن رائے 22 مئی 1772 میں رادھا نگر میں ایک معزز برہمن گھرانے میں پیدا ہوئے۔ 15 برس کی عمر میں انہوں نے بُت پرستی کے خلاف بنگالی زبان میں پمفلٹ شائع کرنے شروع کردیے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ بُت پرستی ویدوں میں نہیں ہوتی۔ توحید کے پرچار کی وجہ سے راجا رام موہن رائے کو اپنے والد اور اپنے گھر سے الگ ہونا پڑا۔ انہوں نے تمام مذاہب کی مقدس کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے ذریعہ معاش سرکاری نوکری تھا۔ 39 سال کی عمر میں ملازمت سے سبکدوش ہوگئے اور کلکتہ میں سکونت اختیار کرلی اور اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت شروع کردی۔ ان کے خیالات 1830ء کے امانت نامے میں درج ہے۔

پرستش اسی ذات کی ہونی چاہیے جو غیر فانی ہے، جس کا پتہ تلاش سے نہیں
ملتا، جو تغیر سے محفوظ ہے اور جو تمام کائنات کو پیدا کرتی اور قائم رکھتی ہے

راجا رام موہن رائے ہندو سماج میں ذات پات کی تفریق اور ستی کی رسم سے بیزار تھے، اسی لیے انہوں نے ''برہمو سماج'' تنظیم قائم کی تھی، جس کا مقصد ہندوؤں میں جو برائیاں اور کمزوریاں تھیں، ان کو ختم کرنا تھا۔ انہوں نے ہندو بیواؤں کو دوبارہ شادی کرنے کا حق دینے کی حمایت میں تحریک چلائی۔ مذہب اور رسم و رواج پر نکتہ چینی اور اپنے نظریات کے سبب قدامت پسند ان کے شدید مخالف ہوگئے۔ ہندوؤں کے علاوہ انہیں عیسائی مذہب میں تثلیث جیسے بنیادی نظریے اور عقیدے پر تنقید کے بعد سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ راجا رام موہن رائے کا ایک کارنامہ ''تحفۃ الموحدین'' نامی رسالہ ہے۔ اس میں انہوں نے مذہب بُت پرستی پر سخت اعتراضات ظاہر کرتے ہوئے توحید کی وکالت کی۔ برہمو سماج میں امن، بھائی چارہ، اتحاد و محبت کے پیغام کی تبلیغ کی جاتی تھی اور وحدانیت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دیبندر ناتھ ٹیگور' برہمو سماج کے سرگرم رکن تھے۔ اسی سبھا کی بنیاد پر 1839ء میں تتوابودھنی سبھا اور 1865ء میں Adi Brahmo Samaj (آدی برہمو سماج) کی بنیاد رکھی۔ کیشب چندر سین نے 1866ء میں Brahmo Samaj of India کی بنیاد رکھی۔ 1878ء میں آنند موہن بوس نے سدھارن برہمو سماج کی بنیاد ڈالی۔ یہ تمام ادارے ہندو سماج کی اصلاح کے لیے سرگرم عمل تھے۔

راجارام موہن رائے کی کوششوں کی بدولت ہی 1829ء میں ولیم بنٹنک (William Bentinck) نے Bengal Code Regulation XVII پاس کر کے ستی جیسی انسانیت سوز رسم کو ختم کیا۔ راجارام موہن رائے نے جدید تعلیم کے فروغ کے لیے جدوجہد کے علاوہ اخبار و رسائل بھی شائع کیے جن میں فارسی زبان میں 1822ء میں مراۃالاخبار بھی شامل ہے، جس کے مالک و ایڈیٹر راجارام موہن رائے تھے۔ راجارام موہنرائے نے ہندوستان کے شہروں میں متعدد یتیم خانے، مکتب اور شفاء خانے بھی تعمیر کرائے اور لڑکیوں کی تعلیم کے لیے اسکول قائم کیے تھے۔ برہمو سماج کے ذریعے ہندو سماج میں اصلاحی کام کا آغاز ہوا۔ برہمو سماج کی ذریعے راجارام موہن رائے نے مورتی پوجا کی مخالفت کی اور خدا کی وحدانیت کی تعلیم دی۔ ستی کی خوفناک رسم کو ختم کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ اس کے علاوہ عورتوں کے حقوق اور اپنی قوم کی تعلیم و تربیت پر زور دیا۔ سیاسی بیداری میں بھی رائے کا اہم تعاون مانا جاتا ہے، جس کی وجہ سے انہیں قومی نشاۃ ثانیہ کا بانی مانا گیا ہے۔

2.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- راجارام موہن رائے کی حیات و خدمات کا تجزیہ کر سکیں گے۔
- برہمو سماج کے قیام کے پس منظر سے واقف ہو سکیں گے۔
- برہمو سماج سے متعلق شخصیات سے واقف ہو سکیں گے۔
- برہمو سماج نے ہندو سماج میں موجود برائیوں کو ختم کرنے کی کس طرح کوشش کی، اس کی جانکاری حاصل کر سکیں گے۔
- راجارام موہن رائے نے ایک سماجی مصلح کی حیثیت سے کن کن پہلوؤں پر کام کیا، اس کو جان سکیں گے۔

2.2 راجارام موہن رائے (Raja Rammohun Roy)

ہندوستان میں انیسویں صدی کی نشاۃ ثانیہ کا بانی راجارام موہن رائے کو سمجھا جاتا ہے۔ راجارام موہن رائے (1772–1833) 22 مئی 1772ء کو رادھا نگر بنگال کے ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے فارسی، عربی، ہندی، سنسکرت، انگریزی اور دیگر زبانوں پر عبور حاصل کیا تھا اور ہندو، بدھ، اسلام و عیسائی مذہب کا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ وہ اسلام کی وحدانیت، یوکلیڈ اور ارسطو جیسے یونانی فلاسفر کے افکار و خیالات سے متاثر تھے۔ نگیندر ناتھ چٹوپادھیائے کی کتاب ''مہاتما راجارام موہن رائے جیون چرتر'' کے مطابق راجارام موہن رائے کی فارسی تعلیم گھر پر ہوئی تھی اور اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے پٹنہ گئے۔ پٹنہ ہی میں انہوں نے عربی زبان میں یوکلیڈ اور ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ کیا تھا، مس کولیٹ کے مطابق پٹنہ ہی میں راجارام موہن رائے نے قرآن اور اس کی تعلیمات سے متعارف ہوئے۔ سنسکرت زبان و ادب اور ہندو مذاہب کے شاستروں کی تعلیم کے لیے بنارس کا سفر کیا اور حیرت انگیز طور پر قدیم ہندو شاستروں کا جلد ہی علم حاصل کر لیا۔ انہوں نے صرف سولہ سال کی عمر میں ہندوؤں میں رائج مورتی پوجا کے خلاف اپنا پہلا مضمون

لکھا، جس کی وجہ سے والد سے اختلاف ہو گیا۔ 1788ء میں والد راماکانت رائے سے اختلافات ہونے کی وجہ سے تبت گئے، وہاں بدھ مذہب کے لاماؤں سے مناظرے ہوئے۔ بحث میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ جان کے لالے پڑ گئے۔ مگر وہاں کی عورتوں نے راجا رام موہن رائے کو بچایا۔ اسی وقت سے راجا رام موہن رائے کے دل میں عورتوں سے ہمدردی پیدا ہو گئی۔ 1803ء میں والد کے انتقال کے بعد دیوان کی حیثیت سے انگریزی حکومت کی نوکری اختیار کی۔ 1809ء میں ڈگبی کی ماتحتی میں سر رشتہ دار کی جگہ ملی۔ انگریزی اور عبرانی زبان پڑھی، بائبل کا مطالعہ کیا اور اس طرح عیسائی مذہب کے اخلاقی پہلوؤں سے متاثر ہوئے۔ انہوں نے ایک کتاب یسوع مسیح کے فرمان انگریزی میں لکھی۔

مختلف مذاہب کے مطالعہ کرنے کے بعد راجا رام موہن رائے کو ہندو سماج کی برائیاں صاف نظر آنے لگیں۔ ہندو سماج میں عورتوں کی خراب حالت اور ذات پات کے طریقے کو بدلنے کے لیے وہ فکر مند تھے۔ ہندوؤں میں رائج توہم پرستی اور مورتی پوجا کے خلاف "ہندوؤں کی مورتی پوجا اور دھرم پرنالی" نام سے کتابچہ لکھا۔ یہی باپ اور بیٹے میں اختلاف کا سبب بنا۔ باپ بیٹے کے مذہبی خیالات میں کافی اختلاف تھا، کیونکہ انکے والد رماکانت روایتی طور پر مذہب سے عقیدت رکھتے تھے جبکہ راجا رام موہن رائے عقلیت پسندی اور اجتہاد کے حامل تھے۔ راجا رام موہن رائے نے دنیا کے تین مذاہب ہندو' اسلام اور عیسائیت کا مطالعہ کیا تھا اور اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اصل ہندو مذہب وحدانیت کا قائل ہے اور مورتی پوجا اصل ہندو دھرم اور ہندو اسلاف کے طور طریقوں کے خلاف ہے۔ اور جن ہندو دھرم شاستروں کے لوگ قائل ہیں مورتی پوجا اصل میں انہیں دھرم شاستروں کے خلاف ایک مذہبی بدعت کی حیثیت رکھتی ہے۔ رام موہن کے خیالات کی مخالفت اور ان پر ہونے والے مذہبی حملوں کے ساتھ ساتھ ان کا سماجی بائیکاٹ بھی کیا گیا تھا اور ان کے لڑکے کی شادی میں رکاوٹ پیدا کی گئی تھی اور ان کو جان سے مار دینے کی دھمکی بھی دی گئی، لیکن ان سب کے باوجود راجا رام کے ارادوں میں کسی طرح رکاوٹ نہیں آئی۔

بنگال میں مذہبی سماجی بیداری کے رہنما راجا رام موہن رائے ہی تھے۔ وہ "ینگ بنگال تحریک" کے ذریعے پیدا شدہ دلائل سے بھرپور تجسس کے سب سے اہم رہنما تھے۔ انہوں نے اپنے سماج اور وطن (دیش) کی ترقی کے لیے لگاتار جدوجہد کی۔ اندھی تقلید اور قدامت پرستی کو ترک کر کے انہوں نے عقلی دلائل سے بھرپور سائنٹفک نکتۂ نظر' انسانی عظمت و وقار اور سماجی مساوات کے اصول کو قبولیت بخشی۔ راجا رام موہن رائے مغربی نظریات سے بہت متاثر ہوئے۔ 1809ء میں انہوں نے اپنی پہلی کتاب "Gift to Monotheists" یا "تحفۃ الموحدین" لکھی جو فارسی زبان میں تھی۔ اس میں انہوں نے وحدانیت پر زور دیا۔ 1815ء میں انہوں نے آتمیہ سبھا قائم کی جس میں مذہبی موضوعات پر بحث ہوا کرتی تھی۔ اسی کے ساتھ رام موہن رائے پوری طرح سماجی و مذہبی اصلاحی کاموں میں مصروف ہو گئے۔ انہوں نے مورتی پوجا کی مخالفت کی، وحدانیت اور Rationalism پر زور دیا۔ ذات پات کے نظام اور چھوا چھوت کی مذمت کی اور عورتوں کی حالت سدھارنے اور ان کی تعلیمی ترقی کے لیے کوشش کی۔ اپنے خیالات و نظریات کو عوام تک پہنچانے کے لیے ویدوں اور اپنشدوں کا بنگالی زبان میں ترجمہ کیا۔ بہت سی کتابوں اور جرنل کے سہارے بھی انہوں نے بنگال کی عوام کا دھیان اپنی طرف متوجہ کیا۔ 1820ء میں ان کی دوسری مشہور کتاب *Precepts of Jesus* لندن سے جان ڈگبی کی کوشش سے شائع ہوئی۔

1829ءاور کچھ مورخین کے مطابق 20اگست 1828ء میں انہوں نے برہمو سبھا قائم کی جو بعد میں ''برہمو سماج'' کے نام سے معروف ہوئی۔اس کے ذریعے راجارام موہن رائے نے ہندو مذہب میں اصلاحات کرنے لگے۔1830ء میں وہ بہادر شاہ ظفر کے سفیر کے طور پر انگلینڈ گئے۔ وہیں برسٹل میں ڈاکٹر کارپینٹر کے رہائشی مکان پر ان کی وفات ہوگئی۔انہوں نے سماج اور مذہب میں در آئی برائیوں کو ختم کرنے کے لیے تاحیات جد وجہد کی۔انہوں نے سماج اور مذہب کے لیے وہ عمل شروع کیا جو بعد میں سماجی مصلحین کے لیے ایک مثال بن گیا۔

2.3 یونیٹرین ایسوسی ایشن اور برہمو سماج کا قیام اور اس کے مقاصد

(Establishment of Unitarian Association and Brahmo Samaj and Its objectives)

برہمو سماج سے قبل 1821 میں راجارام موہن رائے نے کلکتہ میں 'یونیٹرین کمیٹی'(ادویت کمیٹی) کی بنیاد رکھی۔اس کمیٹی کے آچاریہ(Minister)ولیم ایڈم(William Adam)بنائے گئے۔ایڈم کے لکھے ایک خط سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے ممبران میں سپریم کورٹ کے ایک بیرسٹر،ایسٹ انڈیا کمپنی میں خدمات دینے والے ایک نامور شخص،ایک اٹارنی(Attorney)اور برطانیہ تجارتی کمپنی کے ایک آفیسر شامل تھے۔ تلاش بسیار کے باوجود چار ناموں کا سراغ نہیں مل سکا۔ہندوستانی ممبران میں دوارکاناتھ ٹھاکر'پرسنا کمار ٹھاکر اور موہن رائے کے بڑے بیٹے رادھاپرساد قابل ذکر ہیں۔ایک مشہور امریکی مصنف کاندے کے مطابق ''برٹش اینڈ فارن یونیٹرین اسوسی ایشن'' یقینی طور پر رام موہن رائے کے زیر اثر قائم ہوئی تھی۔راجارام کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ایک ہندو ہیں۔در حقیقت ایک مذہبی مفکر ہیں جن کا پوری عیسائی دنیا میں کوئی حریف نہیں ہے۔ان کے اثر ورسوخ کی وجہ سے مغربی نظریے پر مشرقی نظریے کا ردعمل شروع ہوا جو اس وقت سے بہت نتیجہ خیز ثابت ہوا۔

راجارام موہن رائے اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ صرف ادویت کی بنا پر تمام مذاہب کو متحد کیا جاسکتا ہے کیونکہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب کا ماننا ہے کہ خدا ایک ہے۔بنیاد پرست اکثر ان سے پوچھتے تھے کہ جب اتنے گرجاگھر موجود ہیں تو یونیٹری مندروں میں کیوں جاتے ہیں۔اس کے جواب میں رائے نے لکھا''کیونکہ ادویت واد خدا کی وحدانیت کے نظریے پر یقین رکھتے ہیں،اس کے مطابق رہتے ہیں اور اس کی حمات کرتے ہیں، یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس کی تائید عیسائی صحیفوں اور ہماری قدیم ترین کتابوں سے ہوتی ہے، جسے عام طور پر وید کہا جاتا ہے''ہند توحید کو آگے بڑھانے کے لیے رام موہن نے 1825ء میں ودانت کالج قائم کیا۔اس کالج کے بارے میں ولیم ایڈم نے جولائی 1826ء میں اپنے ایک دوست کے نام ایک خط میں لکھا ہے:

> رام موہن رائے نے حال ہی میں ایک چھوٹا لیکن خوبصورت اور دلکش کالج بنایا ہے، جسے ویدانت کالج کہتے ہیں۔اس وقت کچھ نوجوان، سنسکرت ادب کے کچھ بڑے عالم سے ہندو توحید کے پرچار اور دفاع کے لیے تعلیم حاصل کررہے ہیں۔اس ادارے میں وہ یوروپی سائنس اور تعلیم اور کرسچین مونزم کی تعلیم دینے کے خواہشمند ہیں، بشرطیکہ یہ بنگالی اور سنسکرت زبان میں دی جائے۔

راجارام موہن نے یونیٹرین اسوسی ایشن کی ہر طرح مدد کی، یہاں تک کہ اپنے ذاتی مفاد اور کاروبار کی قیمت پر، پھر بھی وہ مسلسل

زوال پذیر رہااور آخر کار انجام کو پہنچا۔ راجارام موہن رائے کے مذہبی نظریات انقلابی تھے۔ انہوں نے قدیم مذہبی گرنتھوں کا مطالعہ کیا تھا۔ مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ سبھی مذاہب کا خلاصہ ایک ہی ہے۔ وہ مورتی پوجا اور متعدد دیوی دیوتاؤں کے مخالف اور وحدانیت کے موافق تھے۔ وہی تمام مذاہب کے بنیادی اصولوں پر یقین رکھتے تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ سبھی مذاہب میں وحدانیت کے اصول موجود ہیں۔ وہ ہندو مذہب میں اصلاح چاہتے تھے لیکن ہندو مذہب کی جگہ عیسائی مذہب کے تھوپے جانے کے مخالف تھے۔ ان کا موقف تھا کہ خدا کی عبادت اور مذہب کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے کسی وسیلے کی نہیں بلکہ فرمانبرداری اور بھگتی کی ضرورت ہے۔ انہیں مقاصد کو پورا کرنے کے لیے انہوں نے 1828ء میں برہمو سماج قائم کیا۔ برہمو سماج کن حالات میں قائم ہوا، اس کے بارے میں عام طور پر دو باتیں کہی جاتی ہیں۔ اول یہ کہ ایڈم نے دیکھا کہ یونیٹرین اسوسی ایشن کا زوال قریب ہے تو انہوں نے راجارام کو اس کی جگہ کسی دوسری تنظیم قائم کرنے کا مشورہ دیا۔ دوسرا یہ کہ راجارام موہن رائے' ان کے قریبی دوستوں تاراچندر چکرورتی اور چندر شیکھر دیو کی درخواست پر کہ ادویت وادیوں کے لیے کوئی عبادت گاہ قائم کی جائے، جس کے نتیجے میں یہ سبھا وجود میں آئی۔ وجہ کچھ بھی ہو، برہمو سماج' یونیٹرین اسوسی ایشن سے زیادہ بااثر رہا۔ برہمو سماج نے اپنی طرف کے لوگوں کو زیادہ متاثر کیا۔ اس کے ارکان میں ہندوستانی معاشرے کا انتہائی روشن خیال طبقہ بھی شامل تھا، جس میں بنیادی طور پر دوارکا ناتھ ٹھاکر' تاراچندر چکرورتی' رام چندر ودیاوگیش' چندر شیکھر دیو' رام ناتھ اور پرسنا کمار ٹھاکر شامل تھے۔

وید منتروں کا گانا، اپنشدوں کی تلاوت اور بنگالی زبان میں وضاحت، بھگتی گیت اور بنگالی میں خطبہ، سبھا کی اجلاسوں کی اہم خصوصیات تھیں۔ پہلے خطبے کا انگریزی میں ترجمہ سبھا کے سکریٹری تاراچندر چکرورتی نے کیا۔ برہمو سماج نے عالمی پیمانے پر خدا کی عبادت پر زور دیا۔ ہر سنیچر کی شام کو برہمو سماج کی میٹنگ ہوتی تھی جس میں وید کا سنسکرت اور بنگلہ زبان میں درس ہوتا تھا۔ اس میں پچاس سے ساٹھ ممبران شریک ہوتے تھے۔ عیسائیوں نے اس سماج کی مخالفت کی کیونکہ اس کی موجودگی میں رام موہن رائے عیسائی دھرم سے دور ہٹتے گئے۔ عیسائی لوگوں نے رکاوٹ ڈالنے کی کوشش کی، لیکن رام موہن رائے آہستہ آہستہ اپنا کام کرتے رہے۔ کچھ قدامت پسند ہندو علماء نے راجارام موہن رائے کے برہمو سماج کے اصولوں اور تعلیمات کی مخالفت شروع کردی۔ ان میں سرفہرست نام رادھاکانت دیب کا ہے، جنہوں نے ''دھرم سبھا'' نامی ایک حریف تنظیم قائم کرکے برہمو سماج کی سخت مخالفت کی۔ اس تنظیم اور اس کی مرکزی میگزین ''سماچار چندریکا'' کا مقصد رادھاکانت دیب کی قیادت میں راجارام موہن رائے کی مذہبی اور سماجی اصلاحات کے خلاف بنیاد پرستوں کے حملے کو مزید تیز کرنا تھا۔

1830ء میں کلکتہ میں اس سماج کے لیے ایک الگ عمارت خریدی گئی۔ برہمو سماج کا مقصد ایک خدا کی عبادت تھی جو پوری کائنات کا مالک ہے۔ سماج کی عمارت کا استعمال صرف ایک خدا کی عبادت کے لیے ہی کیا جاسکتا تھا۔ اس عمارت میں کسی طرح کی مورتی کے نصب کرنے اور قربان چڑھانے کی روایت پر پابندی تھی۔ برہمو سماج کا الگ سے مذہبی گرنتھ نہیں تھا اور نہ ہی رام موہن رائے نے کبھی یہ دعویٰ کیا کہ وہ ہندو مذہب سے الگ کوئی نیا مذہب قائم کررہے ہیں۔ برہمو سماج کا خاص مقصد مورتی پوجا' قربان چڑھانے کی روایت' پروہتوں کے اختیارات واقتدار اور مذہبی خرافات واندھی تقلید کو ختم کرنا تھا۔ رام موہن رائے دوبارہ جنم لینے کے اصول پر بھی یقین نہیں کرتے تھے۔ برہمو سماج میں متوسط طبقہ کے لوگ کافی تعداد میں شامل ہوئے۔ برہمو سماج کا بنگال کے دانشور طبقہ سے کھل کر استقبال کیا اور بہت سے لوگ

اس کے ممبر بنے۔ کچھ نقادوں کا یہ نظریہ ہے کہ برہمو سماج پر عیسائی مذہب کا گہرا اثر تھا، جبکہ صحیح معنوں میں ایسا نہیں تھا۔ صحیح معنوں میں برہمو سماج کے ذریعے راجارام موہن رائے ہندو مذہب میں درآئی برائیوں اور خرافات کو دور کرنے اور عیسائی مذہب کے بڑھتے اثرات کے سامنے ہندو مذہب کو اصل شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ہندو مذہب کی بگڑی شکل کے بارے میں ایک بار راجہ رام موہن رائے نے کہا تھا کہ

> مجھے دکھ کے ساتھ کہنا پڑ رہا ہے کہ مذہب کی موجودہ شکل نے ہندوؤں کو اس بری طرح سے جکڑ رکھا ہے کہ ان کے سیاسی مفاد کے لیے کچھ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ ذات پات کے نظام نے انہیں لاتعداد طبقوں / فرقوں میں تقسیم کر رکھا ہے جس سے ان میں وطن کی محبت ہی نہیں رہ گئی ہے۔ صدہا طرح کے مذہبی رسم و رواج، ریت و تہوار اور شدھی کرنے کے اصول نے انہیں اس قدر جکڑ رکھا ہے کہ وہ کوئی خطرہ اور جوکھم بھرا کام کرنے کے لائق ہی نہیں رہ گئے ہیں، اس لیے میرے خیال سے اب یہ ضروری ہو گیا ہے کہ ہندو مذہب کی نوعیت میں کچھ تبدیلی لائی جائے۔ کم سے کم ہندوؤں کے سماجی و سیاسی مفاد کے حصول کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے۔

صحیح معنوں میں ''برہمو سماج'' کے قیام کے ساتھ ہی سماج و مذہب میں اصلاح کی باقاعدہ تحریک شروع ہوئی۔ اس میں وہ شخصیات شامل تھیں جو خدا پر کامل یقین رکھنے کے ساتھ ہی مورتی پوجا کی مخالفت کرتے تھے، لیکن بنگال میں اس کی مخالفت بھی ہو رہی تھی۔ رادھا کانت دب کی نمائندگی میں ان کی ''دھرم سبھا'' اس کی مخالفت کرتی تھی۔ دھرم سبھا اپنا ایک اخبار ''سماچار چندریکا'' کے نام سے نکالتی تھی۔ اس مخالفت کو روکنے و ختم کرنے کے لیے اور اپنے نظریات کو واضح کرنے کے لیے ''برہمو سماج'' نے بھی ایک اخبار نکالنا شروع کیا، جس کا نام سمباد کومودی (*Sambad Kaumudi*) تھا۔ راجارام موہن رائے نے وید اور اپنشدوں کو بنیاد مان کر ہندو مذہب میں اصلاح کی کوشش کی۔ بہت سے روشن خیال ہندو مذہب کو تغیر پذیر نہیں سمجھتے تھے بلکہ عیسائیت سے متاثر تھے اور عیسائی مذہب قبول بھی کر رہے تھے۔ لیکن رام موہن رائے کی کوششوں سے تبدیلئ مذہب پر روک لگی۔ انہوں نے بائبل کو پڑھنے کے لیے عبرانی زبان سیکھی اور عیسیٰؑ کے پیغامات پر ایک کتاب (*The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*) لکھی اس طرح انہوں نے عقل و دلیل کی بنیاد پر سبھی مذہب کی عمدہ باتوں کو ماننے کی حوصلہ افزائی کی۔ 27 ستمبر 1833ء میں راجارام موہن رائے کا انگلینڈ میں انتقال ہوا۔ ان کے بعد برہمو سماج کیشب چندر سین نے جاری رکھا۔ لیکن اس زمانے میں برہمو سماج میں عیسائیت کا عنصر غالب ہو گیا۔ بعد میں اسی انداز پر مہاراشٹر (ممبئی) میں پرارتھنا سماج شروع کیا گیا۔

2.4 راجارام موہن رائے کی اصلاحات (Reforms undertaken by Rammohun Roy)

I. سماجی اصلاحات

راجارام موہن رائے کا سب سے بڑا کارنامہ ستی کی رسم کے خلاف تحریک چلانا تھا۔ اس مہم میں ان کی میگزین سمباد کومودی نے اہم کردار ادا کیا۔ ان کے بھائی جگ موہن کا جب 1811ء میں انتقال ہوا تو ان کی بیوی کو ستی کی رسم ادا کرنے کے لیے مجبور کیا گیا۔ راجارام موہن رائے نے بہت سمجھایا۔ مذہبی کتابوں کے حوالے دیئے مگر لوگوں نے پرواہ نہیں کی اور انہیں چتا کے حوالے کر دیا۔ اسی وقت سے راجارام

موہن رائے نے پرزور طریقے سے ستی کی رسم کے خلاف تحریک شروع کردی۔اسی زمانے میں گورنر جنرل ولیم بنٹک ستی کی رسم کے خلاف قانون بنانا چاہتے تھے۔انہوں نے راجارام موہن رائے سے مشورہ لیا۔راجارام موہن رائے قانون کے ذریعے ستی کی رسم کو ختم کرنے کے بجائے لوگوں کو سمجھا بجھا کر ختم کرنا چاہتے تھے، لیکن 4دسمبر 1829ء کو بنٹک نے قانون پاس کرکے ستی کی رسم کو جرم قرار دیا۔راجارام موہن رائے نے کئی شادیاں کرنے اور چھوٹی عمر میں شادی کرنے کے خلاف بھی آواز اٹھائی۔ہندوؤں میں ذات پات کے خلاف آواز اٹھائی اور عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی۔انہوں نے کہا کہ انسان کی برتری اور کم تری اس کی صلاحیت پر منحصر ہونی چاہیے نہ کہ محض پیدائش کی بنیاد پر۔ ان کا کہنا تھا کہ مذہبی رسومات نے نچلی ذاتوں کو بڑے بڑے کام کرنے کے قابل نہیں رکھا ہے اور ذات پات کی تفریق نے وطن پرستی کے جذبے کو زبردست ٹھیس پہنچائی ہے۔انہوں نے بیواؤں کی حالت سدھارنے، عورتوں کو تعلیم دلانے اور انہیں وراثت میں حق دلانے کی بھی کوشش کی۔وہ ذات پات اور چھوا چھوت کے نظام کو ختم کرنا چاہتے تھے۔اس مقصد کے لیے انہوں نے بین ذات شادیوں کی حمایت کی۔ان کے ان مذکورہ کاموں میں ''برہمو سماج'' نے اہم کردار ادا کیا۔

II. تعلیمی اصلاحات

راجارام موہن رائے نے ہندوستانیوں کو انگریزی اور مغربی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی۔انہوں نے 1816ء میں کلکتہ میں ایک انگریزی اسکول قائم کیا۔ڈیوڈ ہیئر کو ساتھ لے کر انہوں نے 1817ء میں کلکتہ میں ''ہندو کالج'' قائم کرایا، جو آگے چل کر پریسیڈنسی کالج اور بعد ازاں پریسیڈنسی یونیورسٹی کے نام سے مشہور ہوا۔انہوں نے کلکتہ میں اپنے پیسے سے ایک انگریزی اسکول 1817ء میں قائم کیا۔ مغربی تعلیم کے حمایتی ہونے کے باوجود بھی ہندوستانی تہذیب و ثقافت کو پروان چڑھانا چاہتے تھے۔اسی مقصد کے تحت 1825ء میں کلکتہ میں ایک ویدانت کالج قائم کیا گیا جہاں مغربی تعلیم و فلسفہ کے ساتھ ہی ہندوستانی نظام تعلیم کے تحت بھی تعلیم دی جاتی تھی۔ تعلیم کے ساتھ ہی بنگلہ ادب کو بھی فروغ دینے کا کام راجارام موہن رائے نے کیا۔ویدانت اور اپنشدوں کا انہوں نے بنگلہ زبان میں ترجمہ کرایا۔انہوں نے بنگلہ زبان کی گرامر کی کتاب بھی لکھی۔ عربی، فارسی، سنسکرت زبان کی اہم کتابوں کا بھی بنگلہ زبان میں ترجمہ کرایا۔ 1821ء میں انہوں نے ایک ہفتہ وار میگزین ''سمباد کومودی'' بھی شائع کرانی شروع کی۔ان کے ان کاموں سے بنگال میں تعلیم و ادب نے بہت ترقی کی۔ تعلیم کو فروغ دینے کے سلسلے میں انہوں نے گورنر جنرل لارڈ ایمپرسٹ کو یہ لکھا کہ جس طرح سے حکومت کا فرض ہے کہ ہندوستانیوں کی عام فلاح اور بہبود کے لیے کوشاں رہے، اسی طرح اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ انہیں روشن خیال اور لبرل تعلیمی نظام کے ذریعے ان کو تعلیم دلائے اور انہیں ریاضی، کیمسٹری، قدرتی فلسفہ، علم تشریح الابدان اور دوسرے سائنسی علوم کی تعلیم دے۔

III. سیاسی اصلاحات

راجارام موہن رائے مغربی تعلیم و فلسفہ سے متاثر ضرور تھے لیکن مغربیت(Westernisation) کے مخالف تھے۔انہوں نے جدیدیت کی حمایت کی۔ بینتھم کے نظریات سے متاثر ہو کر انہوں نے شہری حقوق کے لیے تحریک چلائی۔ بپن چندر کے مطابق: 'ان کا

مانتا تھا کہ ہندوستانی مذہب اور سماج سے خراب عناصر کو جڑ سے ختم کر کے اور وحدانیت کا پیغام دے کر وہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہندوستانی سماج کے اتحاد کی بنیاد تیار کر رہے ہیں۔' انہوں نے ہندوستان کو درپیش مسائل پر عوام کو سوچنے اور سمجھنے کے لیے تیار کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بنگال کے کسانوں کو زمین داروں کے ظلم واستبداد سے نجات، کسانوں کے لیے لگان کی رقم طئے کرنے، ایسٹ انڈیا کمپنی کے تجارتی اختیارات کو ختم کرنے، ہندوستانی اشیاء پر سے برآمد فیس کم کرنے، بڑے عہدوں پر ہندوستانیوں کی تقرری، عدلیہ کی آزادی، ایگزیکیٹو اور عدلیہ کے اختیارات کی علاحدگی، مقدموں کی سماعت کے لیے جیوری کا نظام، پریس کی آزادی اور انفرادی آزادی و مساوات جیسے اہم سوالوں کو اٹھایا۔ فوجداری اور دیوانی قانون کو مدون (تدوین) کرنے کی حمایت کی اور عدالتوں میں فارسی زبان کی جگہ پر انگریزی زبان کے استعمال پر زور دیا۔ اس طرح راجا رام موہن رائے نے ملک کے شہریوں میں سیاسی بیداری پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اپنے ملک کے ساتھ ہی وہ بین الاقوامی مسائل پر بھی نظر رکھتے تھے۔ دنیا میں چلنے والی بہت سی سیاسی تحریکوں کی انہوں نے حمایت کی۔ 1821ء نیپلس کے انقلاب کی ناکامی سے جہاں انہیں صدمہ پہنچا وہیں امریکن انقلاب کی کامیابی سے وہ خوش ہوئے۔ فرانس کے 1830ء کے انقلاب اور انگلینڈ میں ہوئی 1832ء کی اصلاحات کا انہوں نے خیر مقدم کیا۔ انہوں نے آئر لینڈ کے زمینداروں کے ظلم واستبداد کی عوامی سطح پر مذمت کی۔ اور انہوں نے یہ بھی کہا کہ اگر پارلیمنٹ ریفارم بل پیش کرنے میں ناکام رہی تو وہ برطانوی سامراج چھوڑ کر چلے جائیں گے۔ اپنے خیالات کو لوگوں تک پہنچانے کے لیے وہ 1830ء میں انگلینڈ گئے اور ہندوستان میں اصلاحات کی حمایت میں لوگوں کو تیار کیا۔

1823ء میں راجا رام موہن رائے نے پریس کی پابندی پر احتجاج کیا اور پریس آرڈیننس کے خلاف سپریم کورٹ میں عرضی پیش کی۔ یہ پہلا دستوری احتجاج تھا جس کے تحت انہوں نے آزادیٔ رائے کی مانگ کی۔ اپنے بنیادی حقوق کا دعویٰ کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ ہندوستانی بھی دیگر ملک میں رہنے والوں کی طرح حق رکھتے ہیں، اسی وجہ سے راجا رام موہن رائے کو سیاسی تحریک کا بانی کہا جاتا ہے۔ مذہب، سماج، بین الاقوامی معاملات کے پس منظر میں انہوں نے اہم اور غیر معمولی خدمات انجام دیں۔ انہوں نے مذہب اور سماج میں در آئی خرافات، بدعقیدگی اور خرابیوں کا جم کر مقابلہ کیا اور مخالفت کے باوجود وہ اپنے مقاصد میں بہت حد تک کامیاب رہے۔ زکریا نے لکھا ہے کہ: 'راجا رام موہن رائے اور ان کا "برہمو سماج" ہندوستان میں سبھی اصلاحی تحریکوں بشمول ہندو مذہب، سماج یا سیاست سے متعلق کا مرکز رہے۔' پروفیسر بپن چندر نے انہیں انیسویں صدی کے نصف اول کے ہندوستانی آسمان کے سب سے چمکیلے ستارے کی شکل میں مانا ہے: 'The highest star in the Indian sky during the first half of 19^{th} century.' سمت سرکار اور رجنی پام دت کے لفظوں میں: "انہوں نے بدھ کے بعد ہندوستان کو اس شکل میں رکھا تا کہ وہ پورے کائنات کے انسان کو روحانی پیغام دے سکے۔"

2.5 راجا رام موہن رائے کے بعد برہمو سماج (The Brahmo Samaj after Rammohun Roy)

راجا رام موہن رائے کی وفات (1833) کے بعد دویندر ناتھ ٹیگور نے "برہمو سماج" کے نمائندہ بنے۔ دیویندر ناتھ ٹیگور 1817ء میں راجا رام موہن رائے کے ساتھی دوار کا ناتھ ٹیگور کے خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ راجا رام موہن رائے کی قائم کردہ اسکول اینگلو ہندو

اسکول اور ہندو کالج میں ان کی تعلیم ہوئی تھی۔ وہ شروع سے ہی سادہ اور حساس خیالات کی شخصیت تھے۔ زندگی اول اس کی مسائل کے بارے میں دیویندر ناتھ کا نقطہ نظر راجارام موہن رائے کی طرح مذہبی تھا۔ روحانی سچائی کی تلاش کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے تتوابودھینی سبھا کا قیام 06 اکتوبر 1839ء کو کیا گیا، جس کا مقصد اعلیٰ اور خالص ہندو توا کو مقبول بنانا تھا، جو دراصل ویدانت کے فلسفے پر مبنی تھا۔ اس اجلاس میں نادیہ اور وردوان کے مہاراج وغیرہ نے شرکت کی۔ 1843ء کے بعد یہی تنظیم برہمو سماج کو چلاتی رہی۔ ایشور چندر ودیا ساگر 1851ء تک اس کے سکریٹری رہے۔ اس سبھا کے ذریعے انہوں نے توحید، عقیدت یا ضمیر کی پاکیزگی پھیلانے کی کوشش کی۔ 1851ء میں اس سبھا کو برہمو سماج میں ضم کر دیا گیا۔ مہارشی دیویندر ناتھ ٹیگور نے 1842 یا 1843 میں اپنے کچھ دوستوں کے ساتھ برہمو سماج میں شمولیت اختیار کی۔ مہارشی نے اس تحریک میں جان ڈالی اور اسے پروان چڑھانے میں اہم رول ادا کیا۔ 1842 سے 1857 تک دوبندر ناتھ نے "برہمو سماج" کی دیکھ بھال کی۔ اس کے بعد یہ ذمہ داری انہوں نے کیشب (کیشو) چندر سین (1834-84) کو سونپ دی۔

1857ء میں کیشب چندر سین نے برہمو سماج میں شمولیت اختیار کی، جو اس تحریک کے لیے طاقت کا ایک ستون اور مہارشی دیویندر ناتھ ٹیگور کے قریبی مشیر اور معاون ثابت ہوئے۔ مہارشی کے برہمو سماج میں شامل ہونے سے پہلے اس کا پھیلاؤ کلکتہ تک محدود تھا۔ مہارشی کی قیادت میں اس کی شاخیں بنگال کے دوسرے شہروں میں بھی قائم ہوئی، لیکن کیشو چندر سین نے اس کا پیغام بنگال سے باہر لے گئے۔ بمبئی اور مدراس پریسیڈنسیوں کے دورے کے نتیجے میں برہمو سماج نے ایک کل ہند تحریک کی شکل اختیار کرلی۔ بمبئی میں یہ پرارتھنا سماج کے نام سے پروان چڑھا، جس کے سرکردہ رہنما آتمارام پانڈورنگ اور رانا ڈے تھے۔ کیشب (کیشو) چندر سین کا انتخاب اس لیے بھی اہم تھا کہ وہ برہمن نہیں تھے۔ لیکن جلد ہی کیشو چندر کے لبرل اور روادار نقطۂ نظر کے باعث "برہمو سماج" میں پھوٹ پڑ گئی۔ کیشو چندر سین عیسائی مت سے بھی متاثر تھے۔ وہ "برہمو سماج" کو نئے نظام کا مذہبی فرقہ بنانا چاہتے تھے۔ دیویندر ناتھ ٹیگور اس سے متفق نہیں تھے اور 1865ء میں انہوں نے کیشور چندر سین سے آچاریہ کا خطاب چھین لیا۔ کیشور چندر نے الگ ہو کر "عام برہمن سماج" قائم کیا۔ دیویندر ناتھ کا گروپ "آدی برہمو سماج" کہا گیا۔ کیشو چندر کی کوششوں سے 1872 کا شادی قانون (Marriage Act 1872) بنا جس میں نابالغ کی شادی کو غیر قانونی کر دیا گیا۔ لیکن کیشو چندر سین خود اس کی مخالفت کر گئے اور انہوں نے اپنی 13 سالہ بیٹی کی شادی کوٹ بہار کے مہاراجہ کے ساتھ 1878ء میں کر دی۔ اس سے اس گروہ میں بھی پھوٹ پڑ گئی۔ بنگال کے علاقوں تک محدود ہونے کے باوجود "برہمو سماج" کا اثر مدھیہ پردیش، اتر پردیش، پنجاب، مدارس وغیرہ جیسی ریاستوں پر بھی پڑا، لیکن عام آبادی اس سے زیادہ متاثر نہیں ہوئی۔ اس کے حمایتی تعلیم یافتہ لوگ تھے جن کی تعداد بہت کم تھی۔ پھر بھی اس کی اہمیت کو کم کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

2.6 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

راجارام موہن رائے نے 1828ء میں "برہمو سماج" (Brahmo Samaj) قائم کیا۔ مذہبی و سماجی اصلاح کے نقطۂ نظر سے یہ ایک اہم قدم تھا۔ حقیقی معنوں میں "برہمو سماج" کے قیام کے ساتھ ہی مذہب و سماج میں منظم طور سے اصلاح لانے کا کام شروع ہوا۔

اپنے نظریات و خیالات کو واضح کرنے کے لیے ''برہمو سماج'' کی طرف سے ''سمباد کومودی'' (*Sambad Kaumudi*) نام کی میگزین نکالا گیا۔ برہمو سماج کوئی نیا مذہب نہیں تھا بلکہ یہ ایک اصلاحی تحریک تھی۔ برہمو سماج ایک ایسی مذہبی و سماجی تحریک تھی جس کے ذریعے سماجی و مذہبی برائیاں ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔ برہمو سماج نے اپنے خیالات و نظریات کو اپنشدوں اور ویدوں پر منحصر کرکے ہندو مذہب کی اہمیت کو قائم کرنے، صحیح ہندو مذہب کی تبلیغ واشاعت کرنے اور سماج میں درآئی برائیوں وبدعات کو ختم کرکے ہندو مذہب کو مضبوط بنانے کا کام کیا۔ راجارام موہن رائے اور ''برہمو سماج'' نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم کردار ادا کیا۔ کیشو چندر سین نے راجارام موہن رائے اور ان کے افکار کو ''انڈین مرر'' (*Indian Mirror*) میں اس طرح قلمبند کیا ہے جو برہمو سماج کی اہمیت اور اس کے اصولوں پر مناسب روشنی ڈالتا ہے:

> راجارام موہن رائے کا تعلق اس زمانے کے کسی مذہبی فرقے سے نہیں تھا اور نہ ہی وہ کوئی نیا مذہب متعارف کروانا چاہتے تھے، چاہے وہ کتنا ہی نفیس اور مخصوص کیوں نہ ہو۔ ان کی عظیم تمنا یہ تھی کہ تمام موجودہ مذاہب کے لوگوں کو بلا تفریق ذات پات، رنگ و نسل، ایک حقیقی خدا کی آفاقی عبادت کا طریقہ اپنانے کے لیے تیار کرنا تھا۔ اس طرح ان کا بڑا اور فراخ دل کسی ایک فرقے سے بندھا نہیں تھا، بلکہ تمام فرقوں سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ کسی گرجا گھر کا رکن نہیں تھا، پھر بھی تمام گرجا گھروں سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ توحید پرست عبادت کے اصولوں پر مبنی ایک عوامی گرجا گھر بنانا چاہتے تھے۔ . . . یہ ہندوؤں یا عیسائیوں کا چرچ نہیں تھا بلکہ تمام بنی نوع انسان کا کلیسا تھا۔ یہ بنگال یا ہندوستان کا چرچ نہیں تھا، یہ عالمی چرچ تھا۔

2.7 کلیدی الفاظ (Keywords)

توحید	:	اللہ (خدا) کو ایک ماننا
سبک دوش	:	کنارہ کش ہونا، علاحدگی اختیار کرنا، ملازمت سے فارغ ہونا
تثلیث	:	('Trinity')، مسیحیت کا ایک لازمی جزء ہے۔ تثلیث کا مطلب ہے ایک میں تین، یا تین میں ایک۔ مسیحی خدا کو ایک ہی مانتے ہیں، مگر ایک میں تین ہستیوں کو شامل کرتے ہیں۔
منحصر	:	دار و مدار، بھروسہ
دیوانی قانون	:	مال و جائیداد سے متعلق قانون

2.8 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. تحفۃ الموحدین نامی رسالہ کس نے لکھا؟
2. راجارام کے ذریعہ قائم کردہ یونیٹرین اسوسی اشین کے آچاریہ کون تھے؟
3. تتوابودھنی سبھا کس سن میں قائم ہوئی؟

4. مرآۃ الاخبار کس زبان میں نکلتا تھا؟
5. برہمو سماج کو کل ہند سطح پر متعارف کرانے میں کس مصلح کا رول رہا؟
6. ستی رسم کو ختم کرنے میں راجارام موہن رائے کی کون سی میگزین نے اہم رول ادا کیا تھا؟
7. ہندو کالج قائم کرنے میں کس برطانوی شخص نے راجارام کی مدد کی تھی؟
8. ویدانت کالج کس سن میں قائم ہوا؟
9. کیشو چندر سین نے اپنی بیٹی کی شادی کس مہاراجہ کے ساتھ کیا؟
10. برہمو سماج آف انڈیا کی بنیاد کس نے ڈالی؟

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

1. راجارام موہن رائے کی سماجی اصلاحات تحریر کریں۔
2. برہمو سماج کے مقاصد قلم بند کریں۔
3. برہمو سماج کے ذریعے تعلیمی اصلاحات پر نوٹ لکھیں۔
4. برہمو سماج سے منسلک کسی ایک شخصیت کا جائزہ لیں۔
5. برہمو سماج نے ہندو مذہب کی اصلاح کے لیے کیا اقدامات کیے؟ جائزہ لیں۔

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

1. برہمو سماج کے قیام کا پس منظر اور اس کے مقاصد بیان کریں۔
2. راجارام موہن رائے کے کارناموں کو تفصیل سے لکھیں۔
3. راجارام موہن رائے کے بعد برہمو سماج کی باگ ڈور کن لوگوں نے سنبھالی؟ اس کا جائزہ پیش کریں۔

2.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Baird, Robert D. ed., *Religion in Modern India*, Manohar, New Delhi, 2005 (first published in 1981).
2. Bandyopadhyay, Sekhar, *From Plassey to Partition*: *A History of Modern India*, Orient Longman, New Delhi, 2004.
3. Chandra, Bipan, et. al., *India's Struggle for Independence*, Penguin Books, New Delhi, 1989.
4. Chandra, Bipan, *History of Modern India*, Orient BlackSwan, New Delhi, 2014 (first pub. 2009).
5. Dube, Ishita Banerjee, *A History of Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 2019.
6. Sen, Amiya P., *Social and Religious Reform*: *The Hindus of British India*, New Delhi (2003).

7. Sen, Amiya P., *Rammohun Roy: A Critical Biography*, Penguin, UK, 2012.
8. Sen, Amiya P., *Explorations in Modern Bengal, C. 1800–1900: Essays on Religion, History, and Culture*, Primus Books, Delhi, 2010.
9. Metcalf, Barbara D., and Thomas R. Metcalf, *A Concise History of Modern India*, Cambridge University Press, Delhi, 2012 (first pub. 2001).
10. ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی، جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، 1985۔

اکائی 3۔ پرارتھنا سماج

(The Prarthana Samaj)

اکائی کے اجزاء

3.0 تمہید

3.1 مقاصد

3.2 پرارتھنا سماج کا پس منظر و قیام

3.3 پرارتھنا سماج کے بانیان

3.4 پرارتھنا سماج کے مقاصد و نظریات

3.5 پرارتھنا سماج کی حصولیابیاں

3.6 پرارتھنا سماج کی تنقید

3.7 اکتسابی نتائج

3.8 کلیدی الفاظ

3.9 نمونہ امتحانی سوالات

3.9.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات

3.9.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات

3.9.3 طویل جوابات کے حامل سوالات

3.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

3.0 تمہید (Introduction)

یوروپ کی نشاۃ ثانیہ نے یوروپی سماج کو نیا ذہن اور نئی زندگی عطا کی۔یوروپ کے مقابلے میں ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کا آغاز تقریباً چار سو سال کے بعد ہوا۔ہندوستان کے نشاۃ ثانیہ میں مغربی خیالات محرک ہوئے۔مذہب اور کلچر کو بھی اسی روشنی میں پرکھا گیا۔ہندوستان میں انیسویں صدی کی نشاۃ ثانیہ کا بانی "راجا رام موہن رائے" کو سمجھا جاتا ہے۔مورخ ایچ۔سی۔سرکار راجا رام موہن رائے ہی کو جدید دور کا نشاۃ ثانیہ کا بانی مانتے ہیں۔راجہ رام موہن رائے نے 20 اگست 1828ء میں "برہمو سماج" قائم کیا۔اس میں ہر مذہب اور ذات کے لوگ شامل ہو سکتے تھے۔اسی انداز پر مہاراشٹر میں پرارتھنا سماج کا آغاز ہوا۔انیسویں صدی کے نصف اول میں راجا رام موہن رائے نے "برہمو سماج" کی تحریک شروع کر کے ہندو سماج میں اصلاح کی بہترین روایت قائم کی تھی۔انیسویں صدی کے نصف دور میں اس تحریک سے متاثر ہو کر اور اس کے رد عمل میں بھی کئی اصلاحی تحریکیں شروع ہوئیں۔اس تحریک کی بنیاد مغربی تہذیب سے ربط وضبط اور برطانوی حکومت سے رواداری پر رکھی گئی تھی۔

پرارتھنا سماج جو مہاراشٹر میں شروع ہوئی، اگر یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ یہ "برہمو سماج" ہی کی ایک شاخ تھی۔نام اس لیے بدل دیا گیا تھا کہ کہیں "برہمو سماج" کی طرح یہ بھی ایک مذہب کی شکل اختیار نہ کر جائے۔"پرارتھنا سماج" مہاراشٹر میں "برہمو سماج" کے رہنما کیشب چندر سین اور آتما رام پانڈورنگ نے 31 مارچ 1867ء میں قائم کیا تھا۔لیکن اس کو عملی جامہ جسٹس مہادیو گووند راناڈے (1842-1901) نے پہنایا۔راناڈے سماجی اصلاح اور مذہب کو الگ الگ نہیں سمجھتے تھے۔وہ تبدیلی پسند تھے اور ان کا یقین تھا کہ ہر چیز میں، سماج میں اور مذہب میں بھی تبدیلی آنی چاہیے۔وہ مغربی قدروں کو ہندوستانی سماج میں داخل کرنے کے حامی تھے۔راناڈے سیاست میں کانگریس کے بانیوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔سر ہیوم اور گوکھلے انہیں اپنا استاذ مانتے تھے۔وہ اعتدال پسند تھے۔پرارتھنا سماج نے سماجی اصلاحات کے میدان میں قابل ذکر کام کیے۔اس سماج نے بیوگان کی شادی کے رواج کی وکالت کے ساتھ ہی بچہ شادی (Child Marriage) کی ممانعت کی اور عورتوں کی تعلیم کی حوصلہ افزائی کے ساتھ ہی پردہ نظام کو ختم کرنے پر زور دیا۔پرارتھنا سماج کا خاص مقصد ہندو سماج کی برائیوں کو دور کرنا تھا۔پرارتھنا سماج کے مشاغل کے تحت راناڈے نے یتیم خانے 'بیواؤں کے گھر اور رات کے اسکول کھولے۔بیواؤں کی شادی کے لیے ایک انجمن بھی قائم ہوئی جس کا نام 'Widow Remarriage Association' تھا۔پرارتھنا سماج ہی سے تحریک پاکر این۔ایم جوشی نے 'سماج سیوا لیگ' ('Social Service League') بنائی۔اور راناڈے نے عام لوگوں میں اعلیٰ مثال قائم کرنے کے لیے "Servants of India Society" قائم کی۔پرارتھنا سماج کے کاموں کو فروغ دینے میں راناڈے کا اہم کردار ہے۔انہی سب وجہ سے پرارتھنا سماج کو بمبئی پریسیڈنسی کا برہمو سماج سے بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

3.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- پرارتھنا سماج کے قیام کے پس منظر اور مقاصد کا علم حاصل کر سکیں گے۔
- پرارتھنا سماج کے بانیان کے بارے میں جان سکیں گے۔
- پرارتھنا سماج کے مقاصد کے ساتھ اس کے اہم نظریات سے واقف ہو سکیں گے۔
- پرارتھنا سماج نے انیسویں صدی کے نصف دوم کے ہندوستانی سماج اور مذہب میں کیا کردار ادا کیا، اس سے واقف ہو جائیں گے۔
- پرارتھنا سماج نے سماج کو کس طرح سے متاثر کیا، اس کا علم حاصل کر سکیں گے۔

3.2 پرارتھنا سماج کا پس منظر و قیام (Background to and Foundation of the Prarthana Samaj)

پرارتھنا سماج('Prayer Society') انیسویں صدی کے ہندوستان کی اہم مذہبی و سماجی اصلاحی تحریک تھی۔ آتمارام پانڈورنگ اور کیشو چندر سین جیسے دیگر اہم مفکرین اور سماجی مصلحین کے ذریعے 1867ء میں مہاراشٹر (ممبئ) میں قائم ہوئی۔ اس کا مقصد سوسائٹی میں سماجی اصلاحات، مذہبی رواداری اور ترقی پسند نظریات کو فروغ دینا تھا۔ پرارتھنا سماج کے اہم اصول درج ذیل تھے:

وحدانیت　　　　مذہبی و سماجی اصلاح　　　　عدم تشدد (اہنسا)

پرارتھنا سماج نے تعلیم، عورتوں کے حقوق، چھوا چھوت کی بیخ کنی اور حاشیائی فرقوں کے حالات سدھارنے اور انہیں ترقی دینے کی وکالت کی اور اس تحریک نے برطانوی سامراج کے دوران ہندوستان میں سماجی، مذہبی و ثقافتی تبدیلی لانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس تحریک نے انیسویں صدی کے نصف آخر کے ہندوستان کی سماجی حالت کو بدلنے کی جدوجہد کی اور خصوصاً ہندو مذہب اور سماج میں اصلاحات کی آواز بلند کی۔ اس کے ممبران کا یقین تھا کہ ہندو مذہب میں برائیاں در آئیں ہیں اور اندھی تقلید' خرافات اور ذات پات کے نظام کے باعث ہندو مذہب اپنے اصل مقصد سے دور ہو گیا ہے۔ پرارتھنا سماج نے آزادی سے قبل و مابعد کئی عشروں تک ہندوستانی سماج اور سیاست کو نئی شکل اور نئی سمت دینے میں اپنا اہم کردار ادا کیا ہے۔ پرارتھنا سماج نے کئی روایتی ہندو رسم و رواج کو خارج کر دیا اور وحدانیت پر یقین کے ساتھ ہی مورتی پوجا کو خارج کرتے ہوئے سب کے لیے تعلیم پر زور دیا۔ اس تحریک نے عورتوں کے حقوق کی پُرزور وکالت کی جو اس زمانے میں کوئی سوچ بھی نہیں سکتا تھا، یعنی عورتوں کے حقوق کی بات کرنا بڑی جراءت کا کام تھا۔ یہ تحریک بہت جلد عوام میں مقبول ہو گئی اور مہاراشٹر کے علاوہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں بھی اس کی آواز پہنچ گئی۔ یہ تحریک سماجی اور مذہبی میدان میں اپنی اصلاحات کی وجہ سے مقبول ہوتی گئی۔ چونکہ پرارتھنا سماج نے ذات پات کے نظام اور نابالغوں کی شادی (بچہ شادی) کی بیخ کنی کے ساتھ بیوگان کی دوبارہ شادی پر زور دیا تھا، اس لیے عوام میں اس کی پذیرائی ہوئی۔ حالانکہ جیسے جیسے یہ تحریک عوام میں مقبول ہوتی گئی ویسے ویسے اس کے ممبران کے مابین اختلافات اُبھر کر سامنے آنے لگے۔ کچھ مذہب میں بہت زیادہ لبرل نہیں ہونا چاہتے تھے جبکہ کچھ ممبر بہت ہی لبرل طور پر کام کرنا چاہتے تھے۔ اندرونی اختلافات کے باوجود پرارتھنا سماج نے ہندوستانی سماج میں مذہبی و ثقافتی اصلاحات پر زور دیا۔ اس نے تحریک آزادی کو بھی متاثر کیا، کیونکہ اس کے کئی ممبران آزادی کی جنگ میں بہت ہی متحرک تھے۔ پرارتھنا سماج نے ہندوستان میں دیگر سماجی واصلاحی تحریک کے لیے بھی راستہ ہموار کیا۔

3.3 پرارتھنا سماج کے بانیان (Founders of the Prarthana Samaj)

بنگال کی طرح مہاراشٹر میں بھی اصلاحات کی لہراُٹھی۔1837ء میں ہی شائع ایک جرنل کے ذریعے مراٹھا برہمنوں کا دھیان شادی بیوگان کی طرف متوجہ کیا گیا۔ ریورینڈ باباپدومن جی نے بھی بیوہ کی شادی پر زور دیا۔1849ء میں پرم ہنس منڈلی (سبھا) نامی ایک "آستک" سماج قائم کیا، لیکن یہ سبھا (منڈلی) جلد ہی ختم ہوگئی۔1851ء میں دادابھائی نوروجی" نے کچھ لوگوں کی مدد سے "رہنمائی ماج دائے سن" یا "مذہبی اصلاح سبھا" قائم کی۔ مہاراشٹر نے ہندو مذہب اور سماج میں اصلاحات کی سب سے کامیاب کوشش "پرارتھنا سماج" نے کی، جو 1867ء میں مہاراشٹر میں قائم ہوئی۔ اس کے بانیان میں تین اہم شخصیات کا نام تاریخ میں ملتا ہے جو درج ذیل ہیں:

1. آتمارام پانڈورنگ
2. کیشو(کیشب)چندرسین
3. مہادیوگووندراناڈے
4. دیگر شخصیات

1۔ آتمارام پانڈورنگ (Atmaram Pandurang, 1823–1898)

آتمارام پانڈورنگ 1823 میں مہاراشٹر میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد پانڈورنگ یشونت(Pandurang Yeshwant) اور والدہ یشودابائی(Yashodabai) تھی۔ آتمارام نے اپنی تعلیم الفنسٹن انسٹی ٹیوٹ سے حاصل کی تھی۔ جہاں انہوں نے ریاضی کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد نئے کھلے ہوئے گرانٹ میڈیکل کالج سے اولین طلباء کی حیثیت کے طور پر بھی ڈگری حاصل کی۔ پیشے سے طبیب تھے اور ساتھ ہی سماجی مصلح تھے۔ پرارتھنا سماج کے بانیوں میں سے ایک تھے۔ پرارتھنا سماج کا قیام 31مارچ 1867ء کو ان کے اپنے گھر پر ہوا۔ یہ کیشب چندرسین سے بہت متاثر تھے۔ پانڈورنگ کا تعلق ایک بااثر اعلیٰ تعلیم یافتہ خاندان سے تھا۔ جب رابندرناتھ ٹیگور نے 1878ء میں انگلینڈ کا دورہ کرنے کا ارادہ کیا تو وہ کچھ وقت آتمارام کے گھر بمبئی میں رہے اور پانڈورنگ کی دوسری بیٹی اناپورنیا کی مدد سے اپنی انگریزی کو بہتر بنانے کی وشش کی۔ اس سے ہم ان کے خاندان کی تعلیم کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ انہوں نے 1879ء میں بمبئی کے شیریف(Sheriff) کی حیثیت سے کچھ دنوں تک خدمات انجام دیں۔ انہوں نے بچہ شادی کے ساتھ کئی ہندو رسم ورواج کی مخالفت کی۔ ان کا کہنا تھا کہ لڑکیوں کی شادی کی عمر کم از کم بیس سال ہونی چاہیے۔ انہوں نے ذات پات کے نظام کی کھلے عام مذمت کی۔ بیوہ کی دوسری شادی کے بھی سخت حامی تھے۔ ساتھ ہی وہ عورتوں کی تعلیم اور ان کے حقوق کے حامی تھے۔

آتمارام پانڈورنگ کی وفات 75 سال کی عمر میں 1898ء میں ہوئی۔ انہوں نے اپنی وفات تک "پرارتھنا سماج" کی نمائندگی کی اور ان کے نظریات کا ہندوستانی سماج پر گہرے اثرات پڑے۔ پانڈورنگ کے نظریہ سے نوجوان ہندوستانی تعلیم یافتہ طبقہ بہت متاثر ہوا۔ یہی وہ طبقہ تھا جو مذہبی اظہارِ خیال کی نئی شکل تلاش کر رہا تھا۔ راجہ رام موہن رائے کے پیروکار آتمارام پانڈورنگ اور بنگال سے تعلق رکھنے والے ان

کے ساتھی کیشب چندر سین نے پرارتھنا سماج کو مضبوط و منظم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ یہ راجہ رام موہن رائے سے بہت متاثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ راجارام موہن رائے کے طرز پر ہی انہوں نے بھی ذات پات کے نظام کی تنقید کی اور عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی۔

2۔ کیشو (کیشب) چندر سین

کیشو (کیشب) چندر سین ایک بنگالی ہندو فلسفی اور سماجی مصلح تھے۔ جنہوں نے مسیحی الٰہیات کو ہندو افکار کے مطابق تشکیل دینے کی کوشش کی۔ ان کی پیدائش 19 نومبر 1838ء کو کلکتہ بیدیا (Baidya) میں ہوئی اور وفات 8 جنوری 1884ء میں ہوئی۔ ان کی بیوی کا نام جگن موہنی سین تھا۔ یہ کثیر الاولاد تھے، لڑکوں میں کرونا چندر سین، نرمل چندر سین، پرافول چندر سین، سرل چندر سین، سوبرات چندر سین اور لڑکیوں میں سنیتی دیوی، ساہتری دیوی، سوچارو دیوی، مونیکا دیوی اور سوجاتا دیوی کے نام ملتے ہیں۔ 1856ء میں وہ برہمو سماج کے رکن بنے، لیکن 1866ء میں اس سے علیحدہ ہو کر "برہمو سماج آف انڈیا" کے نام سے اپنا الگ راستہ منتخب کیا۔ 1878ء میں کیشب نے اپنی نابالغ بچی نیتی دیوی کی شادی مہاراجہ کوچ بہار Nripendra Narayan سے کی۔ ان کے پیروکاروں نے جب یہ دیکھا کہ بچوں کی شادی کے خلاف مہم چھیڑنے والا خود نکاح نابالغان میں ملوث ہے تو انہوں نے کیشب چندر سے اپنا راستہ علیحدہ کر لیا۔ کیشب چندر بعد میں رام کرشن پرم ہنس سے متاثر ہوئے اور مسیحیت، ویشنو بھگتی اور ہندو اعمال سے تحریک پا کر ان سب کے مجموعے پر مشتمل ایک نیا نظام تخلیق کیا۔

1855ء میں کیشب نے بچوں کے لیے ایک شبینہ اسکول کی بنیاد رکھی جو 1858ء تک چلتا رہا۔ برٹس انڈین اسوسی ایشن کے قیام میں کیشب کا بھرپور تعاون رہا۔ یہی وہ دور ہے جب وہ "برہمو سماج" کے افکار و خیالات سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ کیشب 1854ء میں "ایشیاٹک سوسائٹی" کے سکریٹری بھی رہے۔ بعد ازاں کچھ عرصے کے لیے وہ بینک آف بنگال میں منشی رہے، لیکن ادب و فلسفہ پر اپنی زندگی وقف کرنے کے لیے انہوں نے اس ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور بالآخر وہ 1859ء میں برہمو سماج میں شامل ہو گئے۔ راجارام موہن رائے کے شاگرد کیشب چندر سین نے "پرارتھنا سماج" کے قیام اور اس کو استحکام دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ تحریر و تقریر پر انہیں یکساں عبور تھا۔ اپنی قابلیت و صلاحیت سے انہوں نے "پرارتھنا سماج" کے افکار و نظریات کو وسعت دی۔ جب کیشب چندر توحید کی تبلیغ کے سلسلے میں ممبئی کا دورہ کیا تو ان سے متاثر ہو کر آتمارام نے پرارتھنا سماج کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے ذات پات کے نظام کے خاتمے کے ساتھ ہی عورتوں کی تعلیم اور ہندو مذہب کو ایک نئی شکل دینے کی پُرزور وکالت کی جس میں عیسائی اور مذہب اسلام کے عنصر شامل تھے۔

3۔ مہادیو گووند راناڈے

مہادیو گووند راناڈے 18 جنوری 1842ء کو ناسک کے گاؤں نیفاڑ (Niphad) میں پیدا ہوئے۔ وہ عظیم سماجی مصلح، ماہر معاشیات اور برطانوی ہندوستان میں جج کی حیثیت سے بھی خدمات انجام دیئے تھے۔ آل انڈیا مراٹھی ساہتیہ سمیلن کے 1878ء میں صدر بھی رہے۔ 1885ء میں بمبئی ہائی کورٹ کے جج بنے۔ مہاراشٹر میں سماجی اصلاحات کی تحریک میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ انہوں نے تعلیم کو عام کرنے اور خواتین کو بھی تعلیم حاصل کرنے کے قابل بنانے کے لیے لڑکیوں کے اسکول کا آغاز کیا۔ انہوں نے تعلیم، معاشرتی اصلاحات اور

سیاسیات کے ساتھ ساتھ معاشیات کے میدان میں بھی قابل ذکر خدمات انجام دیں۔ مہادیو گووند راناڈے کی ابتدائی تعلیم کولہاپور میں ہوئی۔ الفسٹن اسکول بمبئی سے ہائی اسکول کیا۔ انگریزی، سنسکرت اور لاطینی زبان سیکھی۔ 1864ء میں تاریخ سے ایم۔اے کیا۔ تاریخ اور معاشیات ان کے پسندیدہ مضامین تھے۔ 1866ء میں قانون کا امتحان پاس کیا۔ وہ بمبئی یونیورسٹی کے پہلے ہندوستانی فیلو کے طور پر منتخب ہوئے۔ مہادیو گووند راناڈے مختلف تنظیموں جیسے جانپر سارک سبھا، پیرامہانسا سبھا، پرارتھنا سماج، سروجنک سبھا، بھارتیہ سماج پریشد وغیرہ کے قیام اور توسیع میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بہت سے شعبوں میں ادارے قائم کرکے ہندوستان میں ادارہ جاتی زندگی کی بنیاد رکھی۔ راناڈے نے آزادی اور معاشرتی اصلاح کے لیے مستقل آئینی اور قانون ساز راستوں کی وکالت کی۔ انہوں نے ہندوستانی سیاست میں معاشی فکر لانے کا کام کیا۔ انہوں نے سودیشی کے خیال کو ایک سائنسی اور عملی شکل دی۔ انہوں نے ہندوستان میں غربت کے مسئلے کا ایک بنیادی جائزہ پیش کیا اور غربت کی وجوہات اور اس پر قابو پانے کے طریقوں پر غور سے نظر ڈالی۔ ہندوستانی معاشرے میں تنگ نظری، ذات پات کے امتیازات کی پاسداری، مادی خوشی، پیشہ وارانہ مہارت کے سلسلے میں غلط فہمیوں نے معاشرے کو بہت زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ وہ ڈٹے ہوئے تھے کہ ان خرابیوں کو دور کرنے سے ہی ہمارا معاشرہ ترقی کر سکتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ سیاسی، معاشری بہتری کے لیے ہمیں معاشرتی اصلاحات پر توجہ دینی ہوگی۔ انہوں نے کہا ''جس طرح گلاب کی خوبصورتی اور خوشبو کو الگ نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح سیاست اور معاشرتی اصلاح کو بھی الگ نہیں کیا جاسکتا ہے'' انہیں ہندوستانی لبرل ازم کے بانی کے طور پر بھی جانا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے سماجی اصلاحات کی تحریک کے ابتدائی ایام میں ہی ان خیالات کا اظہار کیا تھا۔

31 مارچ 1867ء میں جسٹس راناڈے، ڈاکٹر آتمارام پانڈورنگ، ڈاکٹر بھنڈارکر، وامان اباجی مورڈک وغیرہ نے پہل کی اور بمبئی میں ''پرارتھنا سماج'' قائم کیا۔ سماجی مسائل کی اہمیت کو سمجھتے ہوئے، راناڈے نے سماجی اصلاحات کے لیے پہل کی اور ''انڈین سوشل کونسل'' قائم کی۔ وہ 14 سال تک اس کونسل کے جنرل سکریٹری رہے۔ تنظیم کے مطالبات میں ذات پات کے نظام کو ختم کرنا، بین ذات پات سے شادیوں کی اجازت، شادی کی عمر میں اضافہ، بیوہ خواتین کی دوبارہ شادی، خواتین کی تعلیم، نام نہاد ذات پات سے محروم افراد کی بہتری، ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین مذہبی اختلافات کو حل کرنا تھا۔ انہوں نے نیشنل کانگریس کی بنیاد میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ مہادیو راناڈے کے معاشرتی اصلاح کے کام کی سناتنی طبقہ نے مستقل مخالفت کی، لیکن انہوں نے صبر اور سمجھ داری سے اسے سنبھالا۔ 16 جنوری 1901ء میں راناڈے کی وفات ہوئی۔ راناڈے ذات پات نظام کے سخت مخالف تھے اور تعلیم نسواں کے وکیل تھے۔ وہ سماجی اصلاحات کے حمایتی تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ ہندو مذہب کو بدلتے وقت کے ساتھ خود کو ڈھالنے کی ضرورت ہے۔ راناڈے کی رہنمائی میں جن میں حیرت انگیز تنظیمی صلاحیتیں تھیں، پرارتھنا سماج نے بمبئی میں نچلی ذات کے کارکنوں اور غریبوں کے لیے رات کے اسکول چلائے۔ خواتین کی تعلیم کی بھرپور حمایت کی اور خواتین کے لیے خصوصی تعلیمی ادارے قائم کیے۔ آہستہ آہستہ اس نے اسٹڈی رومز، لڑکیوں کی تعلیم کے لیے انجمن، پنڈھارپور میں ایک یتیم خانہ اور بمبئی میں کئی پرائمری اسکول قائم کیے۔ صدی کے آخر تک اس نے ڈپریسڈ کلاس مشن اور بمبئی سوشل ریفارم اسوسی ایشن قائم کی۔ ان کاموں میں راناڈے کو اپنا رہنما تسلیم کرتے ہوئے، اس نے ان کے وضع کردہ فکری معیارات کو قبول کیا۔ ان رہنماؤں کی کوششوں کے نتیجے میں

پرارتھنا سماج مغربی ہندوستان میں وسیع پیمانے پر پھیل گیا۔ دور دراز جنوبی ہندوستان میں بھی اس کا پرچار بڑھ گیا۔ صرف مدراس میں 18 پرارتھنا سماج قائم کی گئیں۔

4۔ دیگر شخصیات

''پرارتھنا سماج'' کا فروغ ''برہمو سماج'' کے زیر سایہ ہوا۔ مذکورہ بالا تین بانیوں کے علاوہ ہندوستان کی دیگر شخصیات بھی ''پرارتھنا سماج'' سے منسلک رہی ہیں۔ پرارتھنا سماج کو عوام میں مقبول بنانے میں آر۔ جی بھنڈارکر، چندوارکر، تلگو سماجی مصلح وریشالنگم نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ بعد کے ایام میں گوکھلے، تلک اور گنیش اگارکر جیسے معروف دانشور بھی اس میں شامل ہوئے۔ ان کی کوششوں سے 1884ء میں دکن ایجوکیشن سوسائٹی (Deccan Education Society) اور فرگوسن اور ویلنگڈن کالج کھلے۔ بھنڈارکر نے مروجہ مذہبی توہمات اور اندھی تقلید عبادت کی مذمت کی اور گیتا، اپنشدوں، بائبل اور توکارام جیسے سنتوں کے کلام پر مبنی بغیر دکھاوے کی خدا کی خالص عبادت کی حمایت کی۔ 1906ء میں پرارتھنا سماج کی پونا شاخ کی پلیٹ فارم سے انہوں نے روحانی عمل کے ذریعہ مذہب کی اصلاح کرتے ہوئے اخلاقی میدان میں ملک کی اصلاح کا مطالبہ کیا۔ چندوارکر نے بھی اپنشدوں، گیتا، اور توکارام کی تعلیمات پر مبنی مذہب کے وقار کو پرارتھنا سماج کو ایک قومی آئیڈیل کے طور پر سمجھا۔ چوکھا میلہ نامی مہار ذات کے اچھوت بھگت کی کہانی کے ذریعے انہوں نے ثابت کیا کہ سچی عبادت میں کتنی طاقت ہوتی ہے اور یہ چھوت۔ اچھوت کے درمیان امتیاز انتہائی ناانصافی ہے۔

3.4 پرارتھنا سماج کے مقاصد و نظریات (Objectives and Ideology of the Prarthana Samaj)

پرارتھنا سماج کے مقاصد میں درج ذیل چیزیں شامل تھیں:

1۔ **وحدانیت کو فروغ:** پرارتھنا سماج کے اہم مقاصد میں ایک وحدانیت کو فروغ دینا تھا، یعنی ایک خدا پر یقین کو بڑھاوا دینا تھا۔ بانیان کا کہنا تھا کہ کئی ہندو رسم و رواج لاتعداد دیوی دیوتاؤں اور اندھی تقلید پر منحصر تھیں، اس لیے انہوں نے مذہب کے تئیں عقلی دلائل اور ایک خدا پر یقین کے نظریہ کو بڑھاوا دینے کی مانگ کی۔

2۔ **سماجی اور مذہبی اصلاحات کو فروغ:** پرارتھنا سماج کا ایک اہم مقصد ہندوستانی سماج میں مذہبی و معاشرتی اصلاح بھی تھا۔ بانیان کا ماننا تھا کہ کئی رسم و رواج، بھید بھاؤ اور استحصال کو فروغ دیتی ہیں، انہیں ختم ہونا چاہیے، خصوصاً عورتوں اور نچلی ذاتوں کا بہت استحصال ہوتا ہے۔ انہوں نے مساوات اور ترقی یافتہ سماج کو تشکیل دینے کی وکالت کی اور نابالغوں کی شادی اور ذات پات کے نظام کو ختم کرنے کے لیے تحریک چلائی۔ پرارتھنا سماج کے قائدین نے بھی اچھوت کے خاتمے کے میدان میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ عیسائی مشنریوں، برہمو سماجیوں، تھیوسوفسٹوں اور آریہ سماجیوں وغیرہ کے کاموں سے متاثر ہو کر پرارتھنا سماج نے اچھوتوں کی تعلیم اور سماجی مایوسیوں سے ان کی آزادی کے لیے بھی کام کیا۔ شروع سے ہی اس کے پیروکار مہاراشٹر کے توکارام اور گیانیشور وغیرہ بھگتی سنتوں کے غیر امتیازی انسانیت پسند مذہبی نظریات سے متاثر تھے۔ 1906ء میں وٹھل رام جی شنڈے نے ''انڈین ڈپریسڈ کلاس مشن سوسائٹی'' قائم کی، جس کا مقصد

اچھوت ذاتوں جیسے مہاروں، چماروں اور پیریوں وغیرہ کو تعلیمی ترقی کے ذریعے معاش فراہم کرنا، ان کے ساتھ ہونے والی سماجی زیادتیوں کو دور کرنا اور انہیں آزاد کرنا تھا۔ تعصب سے پاک اس کا مقصد انہیں مذہب، ذاتی کردار اور اچھی شہریت کے اصول سکھا کر ان کی سماجی اور روحانی حیثیت کو بلند کرنا تھا۔ بعد میں چندوار کر اس کے صدر بنے۔ 1913ء میں یہ تنظیم بمبئی اور مدراس صوبے میں اچھوتوں کی تعلیم کے لیے 10 اسکول چلا رہی تھی۔ چندوار کر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سی مشکلات اور تعصبات کے باوجود اچھوتوں کی آزادی کے لیے لوگوں کے درمیان ہمدردی میں اضافہ ہو رہا تھا۔ اس لیے ان کا خیال تھا کہ لفظ "اچھوت" جو ہندو سماج کے روشن نام پر ایک داغ کی طرح تھا، ماضی کی بات بن جائے گا۔

3۔ **تعلیم کا فروغ:** پرارتھنا سماج کا تیسرا اہم مقصد تعلیم کے میدان میں اہم تبدیلی تھا۔ خصوصاً تعلیم نسواں اور نچلی ذاتوں کے لیے۔ بانیان کو یقین تھا کہ تعلیم سماجی اور مذہبی اصلاحات کے فروغ میں معاون و مددگار ہے، اس لیے انہوں نے پورے ہندوستان میں اسکولوں اور تعلیمی اداروں کے قیام کی مانگ کی۔ پرارتھنا سماج کے بانیان عورتوں کو ان کے حقوق اور سماجی مساوات کے ساتھ اچھی تعلیم دینے کے لیے پوری طرح تیار تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ سماج میں عورتوں کا اہم کردار ہے اور وہ مردوں کی طرح حقوق و اختیارات اور مواقع کی حقدار ہیں۔ بانیان نے نابالغ بچوں کی شادیوں کو ممنوع قرار دینے اور تعلیم نسواں کے فروغ کے لیے کام کیا۔ ان کاموں کو فروغ دینے کے لیے آریہ مہیلا سماج (1882)، واسودیو بابا جی نورنگے بالیکا آشرم (1875)، 'The Depressed Class Mission Society of India' اور 1917ء میں قائم رام موہن انگریزی اسکول نے بہت ہی نمایاں کردار ادا کیا جو کسی نہ کسی طرح سبھی ادارے پرارتھنا سماج سے منسلک تھے۔

4۔ **سیاسی اصلاحات:** پرارتھنا سماج کا ایک سیاسی مقصد بھی تھا۔ بانیوں کو یقین تھا کہ ان کو وسیع تر سماجی و مذہبی مقاصد کے حصول کے لیے سیاسی اصلاحات لازمی ہیں۔ انہوں نے ہندوستان میں ایک جمہوری سیاسی نظام کے قیام کی مانگ کی اور برطانوی استعماری حکومت سے ہندوستان کی آزادی کے لیے کام کیا۔

5۔ **پرارتھنا اور پوجا پر زور:** روایتی ہندو رسم و رواج کو خارج کرنے کے باوجود پرارتھنا سماج نے پرارتھنا اور پوجا پر بہت زور دیا۔ ان کا ماننا تھا کہ پرارتھنا اور پوجا روحانی ترقی اور خدا کے ساتھ تعلق جوڑنے کے لیے ضروری ہے۔ پرارتھنا سماج نے رسم و رواج اور رسومات پر زور دینے کے لیے روایتی ہندو مذہب پر تنقید کی۔ اس کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ اس کی روحانی قدر بہت کم ہے۔ انہوں نے ہندو مذہب کے بنیادی اصول کرم اور دوبارہ جنم کے نظریہ کو بھی خارج کر دیا۔ بت پرستی، بچپن کی شادی، بیوہ کی دوبارہ شادی اور ذات پات کے نظام کے خلاف ہونے کے باوجود ان طریقوں پر یقین رکھنے والوں کے لیے پرارتھنا سماج کی رکنیت پر پابندی نہیں تھی۔

3.5 پرارتھنا سماج کی حصولیابیاں (Achievements of the Prarthana Samaj)

پرارتھنا سماج نے اپنے مقاصد اور نظریات کی حصولیابی کے لیے محنت کی اور اس نے سماجی مساوات کو فروغ دیا۔ اس تحریک نے ذات پات کی بنیاد پر بھید بھاؤ کے خلاف مہم چلائی اور عورتوں و نچلی ذات کے لوگوں کی تعلیم اور انہیں بااختیار بنانے کی کامیاب کوشش کی۔ پرارتھنا

سماج نے ہندو مذہب میں اصلاح کی تحریک چلا کر ہندوانہ رسم و رواج کو چیلنج کیا اور مورتی پوجا ذات پات کے نظام کو نشانہ بنایا اور وحدانیت و نظریہ مساوات کو ترجیح دی۔ اور تعلیم کے میدان میں سب کو یکساں مواقع فراہم کرنے پر زور دیا۔ تعلیم کو عام کرنے اور لوگوں کو زیور علم سے آراستہ کرنے کے لیے اسکول اور لائبریری کا قیام کیا۔ پرارتھنا سماج نے مذہبی ادب کے فروغ میں بھی اہم کردار ادا کیا، اور 'بھجن' پرارتھنا اور دیگر مذہبی گرنتھوں کو عام کیا جس کی وجہ سے وحدانیت اور سماجی اصلاح کو بڑھاوا ملا۔ پرارتھنا سماج نے لوگوں کے درمیان سماجی بیداری پیدا کرنے کے لیے سوبودھ پڑ کا شائع کیا۔

پرارتھنا سماج کا مقصد پرارتھنا اور خدمت کے ذریعے ایشور کی عبادت کرنا تھا۔ پرارتھنا سماج' برہمو سماج کی طرح اپنشدوں اور بھاگوت گیتا کی تعلیم کو بنیادی مقاصد قرار دیتا ہے، لیکن وہ ایک موضوع پر برہمو سماج سے مختلف نظریہ رکھتا ہے اور وہ عہدِ وسطیٰ کے بھگتی سنتوں کی تعلیم کو ایک خاص مقام دیتا ہے۔ برہمو سماج کے ساتھ بہت سی مماثلتوں کے باوجود پرارتھنا سماج کے بانیان خاص طور پر راناڈے' برہمو سماج کے دائرے سے باہر رہ کر اندر سے ہندو سماج کی اصلاح کے حمایتی تھے۔ برہمو سماج کے مقابلے میں اس کے ارکان ہندو مذہب اور ہندو برادری سے زیادہ قریب تھے۔ پرارتھنا سماج کے اراکین مذہبی اور سماجی اصلاحات کے حوالے سے اپنے غیر صحیفہ یا غیر حقیقی خیالات کے ساتھ اپنی اپنی برادریوں کے رکن رہے۔ معاشرے کی رکنیت کے ممبر کے طور پر نہ تو بت پرستی کے ترک کرنے اور نہ ذات پات سے علیحدگی پر زور دیا گیا۔ جب بنیاد پرست سماجی اصلاحات کے حمایت کرنے والوں پر ہندو مخالف رویے کا الزام لگایا گیا تو پرارتھنا سماج کے اہم رکن کے ٹی تیلنگ نے کہا کہ میں اول اور آخر میں ہندو ہوں۔

''پرارتھنا سماج'' برہمو سماج سے متاثر ہوتے ہوئے بھی اسی سے الگ تھا۔ اس نے نہ تو عیسائی مشنریوں سے رابطہ قائم کیا اور نہ ہی ہندو مذہب سے اپنے آپ کو بالکل علیحدہ کیا جس کی وجہ سے برہمو سماج کے مقابلے میں یہ زیادہ کامیاب رہا۔ بعد میں تلک کے دہشت گرد رجحانات رد عمل کی پالیسی اور سیاسی آراء میں اختلافات کے باعث پرارتھنا سماج میں پھوٹ پڑ گئی۔ تلک نے سرکار کے ذریعے پاس کیے گئے Age of Consent Act-1892 کی شدید مخالفت کی، جس کے مطابق بچہ شادی کو (نابالغ کی شادی کو) غیر قانونی مانا گیا۔ انہوں نے مہاراشٹر کی قدیم روایت اور شان کو دوبارہ زندہ کرنے کا بھی عزم کیا اور گنپتی تہوار منانا شروع کیا۔ انہوں نے 1895ء میں راناڈے کے ذریعے قائم انڈین سوشل کانفرنس جس کا قیام 1887ء میں ہوا تھا' کا اجلاس کانگریس منچ سے کرنے کی کوشش کی، لیکن انہیں ایسا کرنے سے روک دیا گیا۔ اس سے پرارتھنا سماج میں دراڑ بڑھتی گئی۔ راناڈے کی وفات (1901ء) کے بعد گوکھلے اس سے الگ ہو گئے اور انہوں نے (Servant of Indian Society 1905) قائم کی۔ اس کے باوجود پرارتھنا سماج نے مہاراشٹر میں قابل ذکر کام کیے۔

3.6 پرارتھنا سماج کی تنقید (Critic of the Prarthana Samaj)

قدامت پرست ہندوؤں نے پرارتھنا سماج پر نقد کیا ہے۔ ان لوگوں نے اس تحریک کو روایتی ہندو مذہب کے لیے خطرہ مانا۔ انہوں نے اس تحریک کے اصولوں کو ہندو مذہب کے خلاف تسلیم کیا۔ پرارتھنا سماج کا اثر ہندوستان کے کچھ علاقوں میں ہی رہا۔ ہندوستان کے

دوسرے حصوں میں اس کا اثر محدود تھا۔ یہ تحریک کافی حد تک شہری مراکز تک ہی محدود تھی۔ گاؤں کی آبادی میں غیر موثر رہی۔ کچھ لوگوں نے یہ دلیل دی ہے کہ پرارتھنا سماج نے سیاسی اصلاحات اور آزادئ ہند کے لیے جدوجہد پر بہت زور نہیں دیا۔ جبکہ یہ تحریک سیاسی سرگرمیوں میں شامل تھی۔ کچھ نے محسوس کیا کہ اس نے برطانوی حکومت کو چنوتی دینے اور ہندوستان کے لیے زیادہ سے زیادہ خود مختاری لینے کی کوشش نہیں کی۔ کچھ تنقید کرنے والوں کی دلیل ہے کہ سماجی اصلاحات اور تعلیم کے فروغ پر زور دینے کے باوجود پرارتھنا سماج نے صنفی مساوات کے فروغ پر کام نہیں کیا۔ تحریک میں عورتوں کو بڑے پیمانے پر نمائندگی نہیں دی گئی اور یہ دلیل دی ہے کہ صنفی غیر برابری قائم رہا۔

3.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

پرارتھنا سماج 1867ء میں مہاراشٹر میں قائم ہوئی۔ جو کام برہمو سماج نے بنگال میں کیا وہی کام پرارتھنا سماج نے مہاراشٹر میں کیا۔ پرارتھنا سماج نے ذات پات کے نظام کی مخالفت کی، بین ذات شادیوں کی حوصلہ افزائی کی، بیوہ کی شادی کی حمایت کی، ہریجنوں کو اوپر اٹھانے کی بات کہی، نابالغوں کی شادی کی مخالفت کی اور عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی۔ آپسی بھائی چارہ' پیار و محبت' انسان کی خدمت وغیرہ اس کے اہم مقاصد تھے۔ اگرچہ پرارتھنا سماج کا ایک تنظیم کے طور پر کبھی بھی وسیع اثر ورسوخ نہیں پڑا، لیکن اس کے ارکان راناڈے' بھنڈارکر اور کے ٹی تیلنگ انیسویں صدی کے عظیم مراٹھی لیڈر تھے اور اس کے بعد کے سالوں میں وہ سماجی اصلاحی تحریک کے بانی تھے۔ اس تحریک کی مخصوص نوعیت نے اس کی تعلیمات کو ایک مخصوص گروہ تک محدود رکھنے کے بجائے پورے معاشرے تک پہنچنے کی راہ ہموار کی۔ اس طرح یہ ایک عمومی سماجی اصلاحی تحریک کی شکل اختیار کر سکی۔ پرارتھنا سماج کا خاص مقصد ہندو مذہب و سماج کی برائیوں کو ختم کرنا تھا۔ پرارتھنا سماج کے مشاغل کے تحت راناڈے نے یتیم خانے' بیواؤں کے گھر اور رات کے اسکول کھولے۔ 1861ء میں بیواؤں کی شادی کے لیے ایک انجمن بھی قائم کی۔ دلتوں کو اوپر اٹھانے کے لیے ایک تنظیم (Depressed Classes Mission) قائم کی۔ راناڈے کی لیڈرشپ میں (Deccan Education Society) کا قیام عمل میں آیا۔ بیوہ کی شادی کی حوصلہ افزائی کے لیے (Widow Remarriage Association) بنائی گئی۔ پرارتھنا سماج کے کاموں کو فروغ دینے میں راناڈے کی خدمات قابل ذکر ہیں۔

3.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

نشاۃ ثانیہ	:	(Renaissance)، پھر سے زندہ ہونا، دوبارہ پیدائش
بچہ شادی	:	کم عمری کی شادی۔ نابالغ کی شادی
مصلحین	:	مصلح کی جمع ہے، درست کرنے والا، برائیاں دور کرنے والا
مصلح	:	ریفارمر، اصلاح کرنے والا
وحدانیت	:	خدا کے ایک ہونے کا عقیدہ، خدا کی یکتائی
عدم تشدد	:	اہنسا، پُرامن، جبر وظلم کے بغیر

پذیرائی : منظوری، قبولیت، استقبال

شبینہ : رات

3.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. پرارتھنا سماج کہاں قائم ہوئی؟
2. پرارتھنا سماج کب قائم ہوئی؟
3. مذہبی اصلاح سبھا کس نے قائم کی؟
4. مذہبی اصلاح سبھا کس سن میں قائم ہوئی؟
5. 1906ء میں Depressed Class Mission کو کس نے قائم کیا تھا؟
6. پرارتھنا سماج کی تبلیغ میں کس پتر کا نے اہم کردار ادا کیا؟
7. راناڈے نے یتیم خانہ کہاں قائم کیا تھا؟
8. دکن ایجوکیشن سوسائٹی کب قائم ہوئی؟
9. پرارتھنا سماج کی دو مصلحین کا نام بتائیں۔
10. راناڈے کی وفات کب ہوئی؟

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

1. پرارتھنا سماج کے قیام کا پس منظر بیان کریں۔
2. پرارتھنا سماج کے چند مقاصد بیان کریں۔
3. پرارتھنا سماج کے بانی آتماد یو پانڈورنگ پر مختصر نوٹ لکھیے۔
4. روایتی ہندورسم ورواج سے متعلق پرارتھنا سماج کے رویہ پر روشنی ڈالیں۔
5. سماجی ومذہبی اصلاحات کے مقاصد میں پرارتھنا سماج کہاں تک کامیاب رہی؟ اپنی آراء پیش کریں۔

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

1. پرارتھنا سماج کے بانیان پر تفصیلی نوٹ تحریر کریں۔
2. پرارتھنا سماج کے قیام کے مقاصد تحریر کریں۔
3. پرارتھنا سماج کی حصولیابیوں پر روشنی ڈالیں۔

3.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Baird, Robert D. ed., *Religion in Modern India*, Manohar, New Delhi, 2005 (first published in 1981).
2. Bandyopadhyay, Sekhar, *From Plassey to Partition*: *A History of Modern India*, Orient Longman, New Delhi, 2004.
3. Chandra, Bipan, et. al., *India's Struggle for Independence*, Penguin Books, New Delhi, 1989.
4. Chandra, Bipan, *History of Modern India*, Orient BlackSwan, New Delhi, 2014 (first pub. 2009).
5. Dube, Ishita Banerjee, *A History of Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 2019.
6. Sen, Amiya P., *Social and Religious Reform*: *The Hindus of British India*, New Delhi, 2003.
7. Sen, Amiya P., *Rammohun Roy: A Critical Biography*, Penguin, UK, 2012.
8. Sen, Amiya P., *Explorations in Modern Bengal, C. 1800–1900: Essays on Religion, History, and Culture*, Primus Books, Delhi, 2010.
9. Metcalf, Barbara D., and Thomas R. Metcalf, *A Concise History of Modern India*, Cambridge University Press, Delhi, 2012 (first pub. 2001).

اکائی 4۔ ہِتکارنی سماجم

(The Hitakarini Samajam)

اکائی کے اجزاء

4.0 تمہید
4.1 مقاصد
4.2 کندُکوری ویریشالنگم سے قبل سماجی اصلاح اور دانشورانہ سرگرمیاں
4.2.1 اینو گُلاویرا سوامیّا
4.2.2 سامی نینی مُتّو نرسیمہانائیڈو
4.2.3 جیّرّ سوری
4.2.4 جی۔ ویدانتاچاری
4.2.5 دمپورو نَرسیّا
4.2.6 دیگر دانشوران
4.3 کندُکوری ویریشالنگم اور سماجی اصلاح کی تحریک
4.3.1 ہندوستان کے ماضی کے بارے میں ویریشالنگم کے خیالات
4.3.2 خواتین سے متعلق ویریشالنگم کے خیالات
4.3.3 خواتین کے لیے ویریشالنگم کا رسالہ
4.3.4 خواتین کے لیے ویریشالنگم کی تحریریں
4.3.5 تعلیم نسواں کے بارے میں ویریشالنگم کے خیالات
4.4 ویریشالنگم کے قائم کردہ ادارے
4.5 کم سنی کی شادی کے رواج کے بارے میں ویریشالنگم کا نظریہ
4.6 ویریشالنگم اور بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک
4.7 ہندو دھرم شاستروں کے بارے ویریشالنگم کا موقف

4.8 سماجی اصلاح کی تحریک میں کندُکوری راجیہ لکشمّا کی خدمات
4.9 ہِتکارنی سماجم
4.10 ویریشالنگم کے سیاسی افکار
4.11 اکتسابی نتائج
4.12 ضمیمہ : ہِتکارنی سماجم کے ذریعہ کرائی گئی بیواؤں کی شادیوں کا جدول
4.13 کلیدی الفاظ
4.14 نمونہ امتحانی سوالات
4.15 تجویز کردہ اکتسابی مواد

4.0 تمہید(Introduction)

جیسا کہ آپ نے پچھلی اکائی میں دیکھا اور پھر اگلی اکائی میں بھی دیکھیں گے کہ انیسویں صدی کے نوآبادیاتی ہندوستان میں سماجی اصلاح کی کئی انجمنیں قائم ہوئیں۔ برہمو سماج، آریہ سماج، پرارتھنا سماج وغیرہ ان میں مشہور ہیں۔ البتہ چند ایسی اہم انجمنیں بھی تھیں جو یا تو کم مشہور تھیں یا پھر سرے سے ہمیں ان کے بارے میں معلومات ہی نہیں۔ ان ہی میں سے 'ہِتکارنی سماجم' ایک ہے۔ اس اکائی میں ہم اس انجمن کے بانی ویریشالنگم (1919–1848) کی سماجی اصلاح کی تحریک کے تئیں ان کی خدمات کا مطالعہ کریں گے۔ ویریشالنگم جنوبی ہندوستان میں ایک قد آور سماجی مصلح تھے۔ انہیں جنوب کے ایشور چندر ودیا ساگر بھی کہا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے بھی خاص طور پر بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔ وہ خاص طور پر ایک چھوٹے سے شہر راجمنڈری یا راجہ مہندراورم سے اپنی سرگرمیاں چلاتے تھے۔ نوآبادیاتی آندھرا میں یہ مقام سماجی اصلاحی تحریک کا مرکز تھا۔ نوآبادیاتی آندھرا میں بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک، سماج میں اصلاحی فکر کو بیدار کرنے اور فروغ دینے میں ہِتکارنی سماجم کا اہم کردار رہا ہے۔

4.1 مقاصد(Objectives)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ

- کندُکوری ویریشالنگم کے سماجی اصلاح کی تحریک شروع کرنے سے قبل جنوبی ہندوستان میں دانشورانہ سرگرمیوں کو سمجھ سکیں۔
- جنوبی ہندوستان میں ویریشالنگم کی سماجی اصلاحی تحریک کے تئیں کثیر جہتی خدمات کا استحسان کر سکیں۔
- خواتین کے بارے میں ویریشالنگم کے خیالات کو سمجھ سکیں۔
- ویریشالنگم کے قائم کردہ مختلف اداروں خاص طور پر 'ہِتکارنی سماجم' کے بارے میں جان سکیں۔

- سماجی اصلاح کی تحریک میں ویریشالنگم کی اہلیہ کندُکوری راجیہ لکشمما کی خدمات کو سمجھ سکیں۔

4.2 کندُکوری ویریشالنگم سے قبل سماجی اصلاح اور دانشورانہ سرگرمیاں

(Intellectual Currents and Social Reform before Veeresalingam)

4.2.1 اینوگُلاویراسوامیّا (Enugula Veeraswamaiah)

ویریشالنگم سے قبل چند دانشوروں نے اصلاحی سرگرمیوں کا آغاز کیا اور خواتین کے مسائل پر خاص طور پر توجہ مرکوز کی۔ اینوگُلا ویرا سوامیّا (1780 تا 1836) ایک برہمن تھے اور مدراس کے صدر سپریم کورٹ میں 'دوباشی' تھے۔ انہوں نے اپنے سفر نامہ 'کاشی یاتراچرتر' (1838) میں ہندوستانی سماج میں پائے جانے والی مختلف سماجی برائیوں پر بحث کی اور تنقید کی۔ روایتی رسم ورواج کے ایک سخت ناقد کے بطور انہوں نے خواتین اور "اچھوتوں" کے خلاف ناروا سلوک کی سخت مذمت کی۔ انہوں نے ستی کی رسم پر حملہ کیا اور خواتین کی تعلیم اور بیواؤں کی دوبارہ شادی کی وکالت کی۔ 1830 کی دہائی میں قائم ہونے والی 'ہندو لٹریری سوسائٹی' ('Hindu Literary Society') کے بانیوں میں سے ایک کی حیثیت سے انہوں نے انگریزی تعلیم کو پھیلانے اور روشن خیالی پیدا کرنے میں نہایت اہم حصہ ادا کیا۔

4.2.2 سامینینی مُتّونرسِمہانائیڈو (Samineni Muttoonarasimmah Naidoo)

سامینینی مُتّونرسِمہانائیڈو کا تعلق راجمنڈری سے تھا اور وہ ضلع منصف کے عہدہ پر فائز تھے۔ انہوں نے اصلاح کے سلسلے میں نہایت اہم خدمات انجام دیں۔ انہوں نے خواتین کی خصوصی ضروریات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سال 1850 کے آس پاس اپنی کتاب 'ہت سوچنی' (*Hitasoochanee*) تحریر کیا، جس کا مطلب ہے 'اخلاقی ہدایت کار'۔ اس کتاب میں آٹھ مضامین ہیں یہ مضامین تعلیم، شادی اور طب سے متعلق مختلف عنوانات پر لکھے گئے ہیں۔ شادی کے مسئلے پر وہ اپنے ہم عصروں سے بہت آگے تھے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ 170 سال قبل ہی انہوں نے شادی کرنے والی دونوں پارٹیوں یعنی لڑکا اور لڑکی کے درمیان آپسی محبت اور رضامندی پر سخت زور دیا۔ شادی کے دوران فضول خرچی پر بھی کافی تنقید کی۔ ہندوؤں کی شادیوں کے دوران پڑھے جانے والے اشلوکوں کا حوالہ دیتے ہوئے انہوں نے کامیابی کے ساتھ ثابت کیا کہ ماضی میں شادیاں لڑکی کے مناسب عمر کو پہنچنے اور ذہنی طور پر پختگی کے بعد ہی انجام پاتی تھیں۔ اس دور میں عام طور پر پائی جانے والی کم سنی کی شادیوں کی رسم کی انہوں نے مذمت کی اور لڑکوں کے لیے شادی کی عمر 16 سال اور لڑکیوں کے لیے 12 سال تجویز کی۔ (جیسا کہ آپ جانتے ہیں، برطانوی حکومت نے چائلڈ میرج ریسٹرینٹ ایکٹ (The Child Marriage Restraint Act) جسے عام طور پر شاردا ایکٹ کہا جاتا ہے، 1929 میں منظور کرتے ہوئے لڑکیوں اور لڑکوں کے لیے اقل ترین عمر بالترتیب 14 سال اور 18 سال مقرر کی تھی)۔ سامینینی مُتّونرسِمہانائیڈو کا کہنا تھا کہ کم سنی کی شادیاں زیادہ تر بیوگی کا سبب بنتی ہیں جس کے نتیجے میں ناجائز تعلقات اور نوزائیدوں کا قتل جیسے واقعات رونما ہوتے ہیں۔

4.2.3 جیرّ سوری (Jiyyar Suri)

جیرّ سوری کی کتاب 'استری کلاکلولینی' (*Stree Kalakallolini*, 1875) اس سلسلے میں ایک اہم اضافہ ہے۔ یہ کتاب تلگو زبان میں لکھی گئی ہے اور مختصر مضامین پر مشتمل ہے جو خاص طور پر لڑکیوں کے لیے لکھے گئے ہیں۔ ان مضامین کے عنوانات انگریزی میں بھی دیے گئے ہیں۔ چند عنوانات اس طرح ہیں: 'تعلیم نسواں قدیم روایات کے مغائر نہیں ہے' ('Female Education is not Contrary to Ancient Usage')، 'غیر تعلیم یافتہ خواتین بچوں کے لیے دشمن ہوتی ہیں' ('Un-educated Females are Enemies to Children')، 'علم کی خوبصورتی' ('The Beauty of Knowledge')، 'زمین اور دوسرے عناصر انسانیت کی خدمت کرتے ہیں' ('The Earth and Other Elements Serve Mankind') اور 'پوری دنیا ایک خاندان کی تشکیل کرتی ہے' ('The Whole World Forms One Family') ظاہر ہے کہ عنوانات خود وضاحتی نوعیت کے ہیں۔

4.2.4 جی۔ ویدانتاچاری (G. Vedantachari)

وشاکھاپٹنم کے ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولس جی۔ ویدانتاچاری نے شادی بیاہ میں اصلاح کی تحریک میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے 1870 میں گورنمنٹ آف مدراس کو ایک میمورنڈم پیش کیا جس میں انہوں نے 'ہندو شادیوں کے موجودہ طرز' کو نہایت قابل نفریں اور بیہودہ قرار دیا۔ ان کا ماننا تھا کہ کم سنی کی شادیاں، شوہر اور بیوی کے درمیان عمروں کا نامناسب تفاوت، شادی سے قبل ایک دوسرے سے متعلق ان کی لاعلمی، کنیاشُلکم ('*Kanyashulkam*') کی رسم، یہ تمام شادی کے ادارے سے جڑی ہوئی اہم برائیاں ہیں اور یہ برائیاں ان کے مطابق بیوگی اور بیواؤں کے ساتھ مذموم بدسلوکی جیسی برائیوں کو پیدا کرتی ہیں۔ ان کو دور کرنے کے لیے انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ کم سنی کی شادیوں اور کنیاشُلکم پر امتناع عائد کرنا چاہیے اور شادی کی اقل ترین عمر (لڑکیوں کے لیے کم سے کم نو سال اور لڑکوں کے لیے کم سے کم سولہ سال) مقرر کر دینا چاہیے اور ساتھ ہی جوڑوں کی باہمی رضامندی بھی حاصل کرنا چاہیے۔

4.2.5 دمپورو نرسیّا (Dampuru Narasaiah)

مدراس سے شائع ہونے والے جریدہ *People's Friend* کے ایڈیٹر دمپورو نرسیّا نے کمسنی کی شادی کی مخالفت میں 1865ء کے دوران اخبار 'مدراس ٹائمز' (*Madras Times*) میں خطوط شائع کرتے ہوئے تحریک چلائی۔ مذہبی کتابوں سے اقتباسات کے حوالے سے انہوں نے بحث کی کہ کم سنی کی شادیاں مقدس کتابوں میں شادی سے متعلق احکامات کی صریح خلاف ورزی ہیں۔ انہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ لڑکیوں کو اپنی پسند کے شوہر کے انتخاب کا حق دیا جانا چاہیے۔

4.2.6 دیگر دانشوران (Other Intellectuals)

اوپر بیان کیے گئے دانشوروں کے علاوہ اور بھی دیگر لوگ تھے جنہوں نے جنوبی ہند میں مذہبی اصلاح کی کوششیں کیں۔ ان میں

وینیلا کَنٹی سوبراؤ (Vennelacunty Soobrow, 1784–1839) اور چدَلو واڈا اننت رام شاستری (Chadaluvada Antarama Shastry) قابل ذکر ہیں۔ ان میں آخر الذکر نے لڑکیوں کی شادی کم از کم عمر 16 سال کی تجویز رکھی تھی۔ غرض ویریشالنگم کے سماجی اصلاح کے منظر میں داخل ہونے تک ایک دانشورانہ فضا کی بنیاد پڑ چکی تھی جو سماجی کاموں کے لیے سازگار تھی۔ ان کے خیالات کو مزید اہمیت اور استحکام ملا اور 1870 کے دہے میں ویریشالنگم کی قیادت میں ان خیالات کو عملی جامہ پہنایا گیا۔

4.3 کندُکوری ویریشالنگم اور سماجی اصلاح کی تحریک

(Kandukuri Veeresalingam and the Social Reform Movement)

حالانکہ ویریشالنگم سے قبل جنوبی ہند میں اصلاحی خیالات پیش کیے جا چکے تھے۔ لیکن ان خیالات کو ویریشالنگم کی قیادت میں مزید استحکام ملا اور اس نے تحریک کی شکل اختیار کرلی۔ انہوں نے اصلاح کے کام کو ایک جامع انداز میں انجام دیا جس میں تحریری کاوشوں، اشاعت اور اصلاح کے تعلق سے تقاریر کے علاوہ ادارے بھی قائم کیے تاکہ اپنے مشن کو آگے بڑھا سکیں۔

4.3.1 ہندوستان کے ماضی پر ویریشالنگم کے خیالات (Veeresalingam's Views on India's Past)

اونچی ذات کے ہندوؤں خاص طور پر برہمنوں کی ثقافتی گراوٹ، اور خواتین کے پست موقف کو دیکھتے ہوئے ویریشالنگم نے ہندو نظام کو سدھارنے اور ہمارے ملک کے 'شاندار ماضی' کو پھر سے بحال کرنے کی کوشش کی۔ ستمبر 1879 میں راجمنڈری بیواؤں کی دوبارہ شادی کی انجمن ('Rajahmundry Widow Remarriage Association') سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

> اے میرے ہم وطنو! ایک منٹ کے لیے غور کرو کہ عہد قدیم میں دوسرے ممالک کے لوگوں نے ہندوؤں سے تہذیب سیکھی۔ کیا تمہیں اس بات کی خوشی نہیں ہوتی کہ تمہارا ملک اس وقت علم وفنون کا مرکز تھا؟ . . . کیا اس عظیم عہد میں ہمارے ملک کی خواتین تعلیم حاصل کر کے مردوں کے برابر احترام حاصل نہیں کرتی تھیں؟ میں اس عہد کی عظیم خواتین کے نام گنواتا ہوں، جیسے سیتا، شکنتلا، انسویا وار اوّا جنہوں نے اس عہد قدیم میں اونچا مرتبہ حاصل کیا تھا۔ . . . اے میرے دیس کے لوگو موجودہ حالات کو غور سے دیکھو۔ . . . ہم اپنے آپ کو ایک ذلیل اور پست مقام پر دیکھیں گے۔ وہی ہندو ملک جس نے ماضی میں پوری دنیا کے لیے ایک مثال پیش کی تھی، آج وہی ملک لوگوں میں ہنسی مذاق کا موضوع بنا ہوا ہے۔ اے لوگو! تھوڑا سا اپنے ملک کے شاندار ماضی کے بارے میں سوچو اور آج کے انتہائی شرمناک حالات کی طرف دھیان دو۔ کیا ہم ان تمام حالات کو دیکھتے ہوئے بھی محض ہاتھ ملتے ہوئے خاموش بیٹھیں گے اور وہی لوگ (یوروپی) جنہوں نے ہم سے علم حاصل کیا (ثقافت اور تہذیب سیکھی) ہم پر اب انگلیاں اٹھا رہے ہیں۔

4.3.2 خواتین سے متعلق ویریشالنگم کے خیالات (Veeresalingam's Views on Women)

خواتین کی حالت کو بہتر بنانا ہی سماج کی تشکیل نو اور ثقافتی دفاع (Cultural Defence) کی سب سے بنیادی خصوصیت تھی۔ انہوں نے اس حقیقت کو پہچان لیا تھا کہ ثقافتی تشکیل نو اور قومی شعور کے درمیان اہم تعلق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے بیک وقت سماجی و ثقافتی اور سیاسی اُمور، دونوں میں آزادی کی بات کی۔ سماجی و ثقافتی اُمور کو انہوں نے زیادہ فوقیت دی کیونکہ ان کا یقین تھا کہ ''ملک اس وقت تک

ترقی نہیں کر سکتا جب تک کہ گھر کی ترقی نہ ہو'' اور گھر کی ترقی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک خواتین کے حالات میں بہتری نہ ہو۔ سماج میں خواتین کے پست موقف کو قومی ثقافتی تنزل کا سب سے طاقت ور سبب مانتے ہوئے ویریشالنگم نے کہا کہ 'ہماری ترقی خواتین کی ترقی پر منحصر ہے'۔ لہٰذا خواتین کی ترقی کو یقینی بنانے کے لیے اور اس طرح ملک کی ترقی کو یقینی بنانے کے لیے ہمیں چاہیے کہ خواتین کے آگے بڑھنے کی راہ میں حائل تمام رکاوٹوں کو دور کریں۔ انہوں نے خواتین کی تعلیم پر زور دیا، کم سنی کی شادیوں 'کنیا شُلکم (کچھ رقم کے عوض کمسن لڑکیوں کو خریدنے کی رسم)' جبری بیوگی اور وراشُلکم (جہیز) جیسی رسومات پر زوردار حملہ کیا۔ انہوں نے خواتین کی تعلیم کو سب سے زیادہ اہمیت دی کیونکہ ان کا ماننا تھا کہ 'جب تک خواتین تعلیم یافتہ نہیں ہوں گی اس وقت تک ملک کی ترقی ممکن نہیں ہے'۔ ان کا یہ بھی ماننا تھا کہ 'مرد اس وقت تک آگے نہیں بڑھ سکتے جب تک خواتین کو پستی کی حالت میں رکھا جاتا رہے گا۔ اگر مردوں کو آگے بڑھنا ہے تو انہیں خواتین کو تعلیم یافتہ بناتے ہوئے ان کے مقام کو اونچا کرنا پڑے گا۔ اگر مرد خواتین کو غلام رکھتے ہوئے ترقی کرتے ہیں تو درحقیقت یہ ترقی نہیں کہلائے گی اور وہ یقینی طور پر گرجائیں گے (اور ناکام ہو جائیں گے)'۔

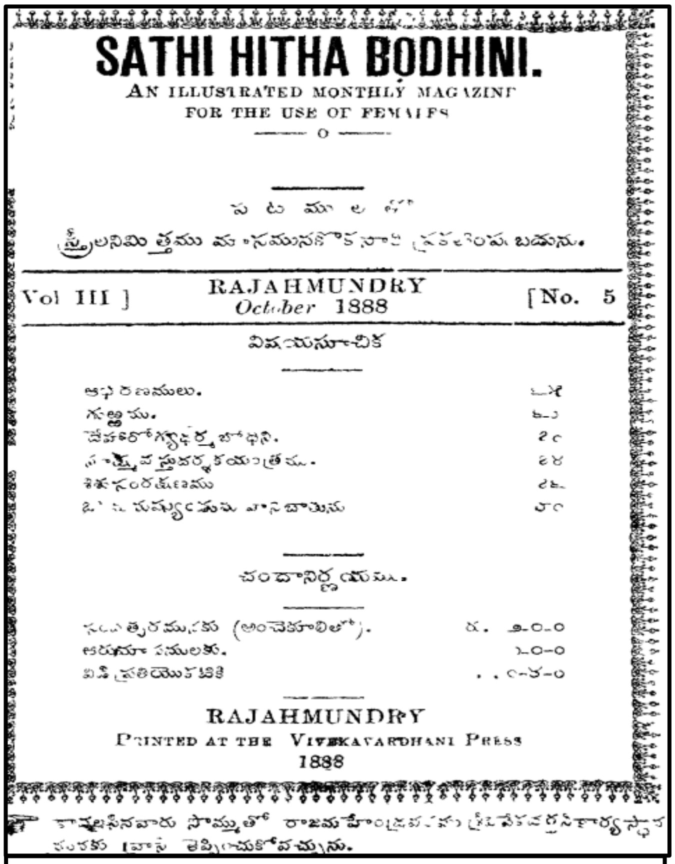
4.3.3 خواتین کے لیے ویریشالنگم کا رسالہ (Veeresalingam's Journal for Women)

ویریشالنگم نے جب یہ دیکھا کہ تلگو میں خواتین کے استعمال کے قابل اچھی کتابیں نہیں ہیں، تو انہوں نے 'ستی ہت بودھنی' (*Sathi Hitha Bodhini*) نام کا ایک رسالہ شروع کیا۔ یہ رسالہ خواتین کے لیے تلگو زبان میں اپنی نوعیت کا پہلا رسالہ تھا جو 1883 میں جاری ہوا اور 1905 تک شائع ہوتا رہا۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ ہدایتی نوعیت کا تھا۔ اس میں خواتین کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں کیا کام کرنے ہیں اور کونسے کام نہیں کرنے ہیں، اس کے متعلق ہدایات دی جاتی تھیں۔ اس رسالہ نے خواتین کی تعلیم کے فروغ کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ تعلیم نسواں کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے بیان کیا کہ 'اگر ماں غیر تعلیم یافتہ ہوگی تو وہ اپنے بچوں کو بگاڑے گی۔ اگر وہ تعلیم یافتہ ہوگی تو وہ بچوں کی دیکھ بھال اور تربیت بخوبی طور پر گھر پر ہی کر سکے گی اور اس طرح انہیں باعلم اور عقلمند بنا سکے گی'۔ اسی طرح ایک جذبات کو اکسانے والا عنوان تھا (Uneducated Mothers are Enemies of their Children) 'غیر تعلیم یافتہ مائیں اپنے بچوں کی دشمن ہوتی ہیں' اس رسالے میں خواتین کی ازدواجی وفاداری ('*Pativratyam*') کو بھی ضروری قرار دیا گیا۔ جون 1883 کے شمارے میں انہوں نے خواتین کی اپنے شوہروں کے تئیں وفاداری کی اہمیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ 'قدیم دور سے ہی مرد خواتین کی عزت کی نگرانی کرتے رہے ہیں۔ [لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوئے]۔ خواتین کی عزت اُسی وقت ممکن ہے جب خواتین تعلیم کے حصول کے ذریعے اپنے اخلاق کو سنواریں۔ یہ مردوں کی زبردستی سے ممکن نہیں ہے۔'

ان دو اہم موضوعات کے علاوہ 'ستی ہت بودھنی' نے کچھ اور مختلف موضوعات جیسے اخلاق و اقدار، رحمدلی، مدد کرنا، صبر، بہادری، گھر پر خواتین کی ذمہ داریاں، گھر گرہستی، بچوں کی پرورش، پیسہ، زیورات، فضول خرچی، ابتدائی سائنس، جس میں خصوصی طور پر خواتین کی صحت پر زور ہوتا۔ جھگڑالو پن، غیبت اور چغلی، ساس اور بہو کے درمیان رشتہ، بہوؤں پر ساسوں کا ظلم، ہندو خواتین کے موجودہ موقف، ملکہ وکٹوریہ، بددعائیں اور توہمات، علم نجوم پر یقین وغیرہ کے علاوہ مائکرواسکوپ، آتش فشاں، سانپ جیسے موضوعات پر تحریریں ہوتی تھیں۔ ان

تمام موضوعات پر لکھنے والے تقریباً مردہی تھے اور ان میں سب سے بڑا حصہ خود ویریشالنگم کا رہا۔ ان کی بیشتر تحریریں خواتین کے لیے ہی لکھی گئیں۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں آسان اور عام فہم انداز اپنایا۔ اور اکثر اخلاقی قصوں اور کہانیوں کی شکل میں پیش کیا۔

4.3.4 خواتین کے لیے ویریشالنگم کی تحریریں (Veeresalingam's Writings for Women)


SATHI HITHA BODHINI.

AN ILLUSTRATED MONTHLY MAGAZINE FOR THE USE OF FEMALES

RAJAHMUNDRY

Vol III] October 1888 [No. 5

RAJAHMUNDRY

PRINTED AT THE VIVEKAVARDHANI PRESS

1888

'ستی ہت بودھنی' کا سرورق

'ستی ہت بودھنی' کو شائع کرنے کے علاوہ انہوں نے خواتین کی خصوصی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے کئی کتابیں لکھیں جو ابتداء میں 'ستی ہت بودھنی' میں قسط وار شائع ہوتی تھیں۔ 'پتنی ہت سوچنی' (*Patnihitha Suchani*) یعنی گھریلو خواتین کو مشورے، 1896 میں شائع ہوئی۔ اس میں خواتین/بیویوں کو ماہواری، حمل، زچگی اور بچوں کی پرورش کے سلسلے میں مشورے شامل ہیں۔ 'دیہاروگیہ دھرم بودھنی' (*Deharogya Dharma Bodhini*) نامی کتاب 1889 میں شائع ہوئی اور یہ خواتین کی جسمانی تشریح و صحت سے متعلق ہے۔ 'ستیہ وتی چرترمو' (*Satyavati Charitramu*)، 'چندرمتی چرترمو' (*Chandramati Charitramu*) (ستیہ وتی اور چندرمتی جو ہندو پتی ورتائیں تھیں ان کی تاریخ)، 'ستیہ سنجیونی' (*Satya Sanjivani*, 1887)، 'نیتی کتھا منجری' (*Niti Katha Manjari*, 1893)، 'اُتّم استری چرترمو' (*Uttama Stree Charitramu*)

(جس میں عظیم انگریز خواتین جیسے جان آف آرک، لیڈی جین گرے، میری کارپینٹر، ایلزبیتھ فرے وغیرہ کا تذکرہ ہے) اور 'استری نیتی دیپیکا' (*Stree Neeti Deepika*) وغیرہ ان کی تصنیف کردہ کتابوں میں سے چند ہیں۔

4.3.5 تعلیم نسواں کے بارے میں ویریشالنگم کے خیالات

(Veeresalingam's Views on Women's Education)

ویریشالنگم خواتین کی تعلیم کی مخالفت کرنے والوں کے ساتھ دانشورانہ سطح پر جنگ کرنے میں مصروف رہے۔ اس زمانے میں کثیر تعداد میں ایسے قدامت پسند لوگ موجود تھے جو خواتین کی تعلیم کے سخت مخالف تھے۔ جب تعلیم نسواں کے مخالفین نے ہم عصر رسالوں میں اس بات پر بحث کی کہ 'خواتین تعلیم کی اہل نہیں ہیں' تو انہوں نے طنزیہ انداز میں اس کا جواب دیا کہ 'مرد تعلیم کے اہل نہیں ہیں'۔ مخالفین تعلیم نسواں پر حملہ کرتے ہوئے ویریشالنگم نے اس طرح لکھا:

اگر خواتین تعلیم یافتہ ہوں
تو انسانی گوشت کی فروخت کا کیا ہوگا
کوئی سوچتا ہے۔
تو قدیم گھریلو رسومات کا کیا ہوگا
کوئی روتا ہے
کون میری خدمت اپنا خدا مان کر کرے گی
کوئی ماتم کرتا ہے
کس کے ساتھ مارپیٹ کروں
کوئی غصہ کرتا ہے
کون مورتیوں کی دیکھ بھال کرے گی اور ان کی پوجا کرے گی
کوئی سوچتا ہے۔
اور یہ آج کے سماج کے قائدین ہیں جو
قدیم طریقوں سے
زندگی کی برائیوں کی حفاظت کرنے نکلے ہیں۔

قدامت پسندوں نے خواتین کی تعلیم کی مخالفت اس بنیاد پر کی کہ خواتین کو روزی روٹی کمانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ویریشالنگم نے اس کا جواب اپنے مضمون 'تعلیم نسواں' میں اس طرح دیا:

بعض لوگ سوچتے ہیں کہ تعلیم نوکری حاصل کرنے کے لیے ہے۔ روٹی کمانے کے لیے ہے۔ اور سوال کرتے ہیں کہ "عورتوں کو تعلیم کی

ضرورت کیوں ہے جب کہ ان پر کام کرنے اور روٹی کمانے کی ذمہ داری نہیں ہے؟" میں ان لوگوں سے پوچھتا ہوں "اس معاملے میں دولت مند لوگوں کو تعلیم حاصل کرنے کی کیوں ضرورت ہے جب کہ انہیں روٹی کمانے کی ضرورت نہیں ہے۔" ایک مزدور ان پڑھ ہونے کے باوجود اپنی مشقت و محنت سے پیسے کماتا ہے۔ پیسے کمانے کے لیے کوئی شخص کوئی بھی پیشہ اختیار کر سکتا ہے۔ تعلیم کسی اور چیز کو حاصل کرنے کے لیے ہے، یہ علم، حکمت اور زندگی کی گہری اور عظیم خواہشات کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے۔ خواتین کو بھی تعلیم ان ہی اسباب کے لیے حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

کیا وہ خواتین کی تعلیم کو واقعی زندگی کی گہری اور عظیم خواہشات کو پورا کرنے کا ذریعہ سمجھتے تھے؟ جب ہم خواتین کے لیے تعلیم کی ضرورت پر ان کے پیش کردہ مختلف بیانات کا بغور جائزہ لیتے ہیں تو اس کے بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ درحقیقت وہ خواتین کا تعلیم یافتہ ہونا اس لیے چاہتے تھے کہ وہ اچھی بیویاں بنیں، اپنے شوہروں کی کامل ساتھی بنیں، اور اپنے بچوں کی اچھی مائیں بنیں۔ ویریشالنگم کے مطابق ایک تعلیم یافتہ عورت اپنے گھر کو جنّت کا نمونہ بناتی ہے۔ آیئے ان ہی کے الفاظ میں اس بات کو دیکھتے ہیں:

ایک بیوی اپنے گھر کی ملکہ ہوتی ہے۔ اس کا اعلیٰ ترین مذہب (*Dharma*) یہ ہے کہ وہ گھر کے معاملات کی اچھی طرح دیکھ بھال کرے اور اپنے خاندان کو آرام دے اور خوش رکھے۔ وہ اپنے شوہر کے تمام کاموں میں ہاتھ بٹائے اور اس کو اچھے مشورے دے۔ وہ اپنے بچوں کو اچھی تعلیم دے اور ایک اچھی ماں بنے۔ اس کو سمجھ دار ہونا چاہیے تاکہ خاندان میں خوشیاں آئیں۔ یہ خصوصیات اُس وقت تک ایک عورت میں نہیں آسکتیں جب تک کہ وہ تعلیم یافتہ نہ ہو۔

ویریشالنگم کے مطابق تعلیم یافتہ خواتین، ازدواجی وفاداری (*Pativratyam*) کو بخوبی سمجھتی ہیں اور بغیر مرد کی نگرانی کے پاکباز اور نیک بن جاتی ہیں، وہ گھر کے انتظام میں مردوں کے بوجھ کو ہلکا کرتی ہیں اور اپنے بچوں کی مناسب نگہداشت اور پرورش کرتی ہیں۔ انہوں نے 'وِویک وردھنی' (*Vivekavardhani*, 1875) میں لکھا:

خانہ داری کے تمام اُمور کی انجام دہی کا بوجھ خواتین ہی اُٹھاتی ہیں نہ کہ مرد۔ اگر وہ تعلیم یافتہ ہوں گی تو وہ کس خوش اسلوبی سے ان اُمور کو انجام دیں گی؟ چونکہ موجودہ حالات میں خواتین میں یہ مہارتیں (skills) نہیں پائی جاتی، اسی لیے یہ تمام اُمور مردوں کے کندھوں پر آگئے ہیں اور وہ دن بھر باہر کے کام انجام دینے کے بعد ان کو گھریلو اُمور کو انجام دینا پڑتا ہے کیا ان کو تکلیف نہیں ہو گی؟ اس کے علاوہ اگر خواتین بھی مردوں کی طرح تعلیم یافتہ ہو جائیں تو ان کے بچے نہایت ذہین نکلیں گے۔

ویریشالنگم کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ 'جب تک خواتین کی مدد نہ کی جائے، سماجی اصلاح کا کوئی کام بھی کامیاب ثابت نہیں ہوگا۔' یہ صرف تعلیم ہی کے ذریعے ممکن ہے کہ ایک 'خوشحال ازدواجی زندگی' بسر کی جاسکے۔ وہ چاہتے تھے کہ بیویاں اپنے شوہروں کی کامل رفیق بنیں جیسے کہ ان کی بیوی کنڈ گوری راجیہ لکشمّا تھیں۔ یہ تبھی ممکن ہے جب انہیں تعلیم حاصل ہو۔

4.4 ویریشالنگم کے قائم کردہ ادارے (Institutions Established by Veeresalingam)

اپنے خیالات کو عملی طور پر ڈھالنے کے لیے انہوں نے لڑکیوں کے لیے اسکول کھولے۔ ایک دھولیش ورم میں 1874 میں اور دوسرا 1881 میں راجمنڈری میں۔ 1907 میں ایک اور مخلوط تعلیم کا اسکول بھی کھولا گیا جس میں "اچھوت" لڑکوں کو بھی داخلہ دیا گیا۔ وہ خواتین کے لیے ووکیشنل تعلیم (پیشہ ورانہ تعلیم) کی وکالت کرتے تھے تاکہ وہ مفید مہارتوں کو سیکھ کر خود کی کچھ کمائی کر سکیں اور گھر کے اندر مالی اعتبار سے خود کفیل بن سکیں۔ پرارتھنا سماج کے تحت انہوں نے رات میں چلنے والا اسکول (Night School) بھی قائم کیا جو مزدور طبقے کے لیے تھا۔ پرنٹ میڈیا کے ذریعے انہوں نے مسلسل لڑکیوں کے اسکولوں کو قائم کرنے کی تحریک چلائی۔ ان کے قائم کردہ اسکول سے متاثر ہو کر کئی افراد لڑکیوں کے اسکول قائم کرنے کے لیے آگے آئے اور کئی سوسائٹیز تمام نوآبادیاتی آندھرا میں اسکولوں کے قیام کے ذریعے خواتین کی تعلیم کے فروغ میں ابھریں۔

4.5 کم سنی کی شادی کے رواج کے بارے میں ویریشالنگم کا نظریہ

(Veeresalingam on the Practice of Child Marriage)

ویریشالنگم کم سنی کی شادی، کنیا شُلکم، جبری بیوگی، بیواؤں کے حلیے کی تبدیلی اور جہیز جیسی 'ظالمانہ رسومات' کو ایک دوسرے سے جوڑ کر دیکھتے تھے اور ان تمام کے خلاف مورچہ سنبھالے ہوئے تھے۔ ان کے خیال میں یہ رسومات غیر ملکیوں کے آگے ہمارے ملک کی بے عزتی کا سبب بنے ہوئے تھے۔ اسی لیے انہوں نے اپنے ملک کے رہنے والوں سے اپیل کی کہ وہ ان بے جا اور ظالمانہ رسومات کو ترک کر دیں۔ کم سنی کی شادی کو 'انسانی گوشت کی فروخت' سے تعبیر کرتے ہوئے انہوں نے والدین پر اور خصوصی طور پر برہمنوں پر زوردار حملہ کیا جن کے یہاں یہ رسم زیادہ رائج تھی۔ انہوں نے ان کو 'قصاب سے بھی زیادہ ظالم' اور مذموم شمار کیا جو جانوروں کے گوشت بشمول (مقدس) گائے کے گوشت کو فروخت کرتے ہیں۔ والدین کو خاص طور پر والد کو نشانہ بناتے ہوئے انہوں نے کہا کہ وہ حرص (لالچ) میں اتنے آگے چلے گئے ہیں کہ اپنی ہی معصوم بیٹیوں کا گلا کاٹتے ہیں اور ان کی عمر سے کہیں زیادہ عمر کے مردوں سے ان کی شادی کرتے ہوئے ان کی بلی چڑھاتے ہیں۔ ان کی نظر میں اس طرح کے باپ، 'کالی (دیوی) کے عہد کے راکھشس' ہیں جنہیں برطرف کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کے مطابق کنیا شُلکم ہی اُس زہریلے درخت کے اُگنے کا سبب ہے جسے ہم کم سنی کی شادی کہتے ہیں۔ کم سنی کی شادیاں دراصل بے جوڑ شادیاں ہوتی ہیں جن میں شوہر اور بیوی کے درمیان رفاقت کو پنپنے کا موقع نہیں ملتا۔ سن بلوغ کے بعد ہونے والی شادیوں کے سلسلے میں ان کا کہنا تھا کہ 'دلہنوں کو اپنی پسند کے دلہے کے انتخاب کا حق ملنا چاہیے۔' وہ چاہتے تھے کہ برطانوی حکومت اس رسم کو ممنوع قرار دینے کے لیے قانون بنائے۔

4.6 ویریشالنگم اور بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک

(Veeresalingam and the Widow Remarriage Movement)

بالجبر بیوگی کا مسئلہ، کم سنی کی شادیوں کا سب سے ظالمانہ نتیجہ مانا جاتا ہے۔ ویریشالنگم نے اپنا وقت اور توانائی اس مسئلے پر سب سے

زیادہ خرچ کی۔ انہوں نے پوری وضاحت کے ساتھ مختلف قسم کے ظالمانہ سلوک جو بیواؤں پر کیے جاتے تھے جیسے اپنے ہی رشتہ داروں کے ہاتھ بیواؤں کی (جو اکثر نہایت کم سن ہوتی تھیں) شکل کو بگاڑنا وغیرہ کے بارے میں کھل کر اظہارِ خیال کیا۔ ان کے مطابق بالجبر بیوگی نہ صرف یہ کہ بیواؤں کے لیے ذاتی مصیبتوں کا سبب بنتی ہے بلکہ سماجی غیر اخلاقیت کی بھی ذمہ دار ہوتی ہے۔ اگرچہ کوئی بیوہ جسمانی اذیتوں کو سہہ بھی لیتی ہے، پھر بھی وہ اپنی فطری خواہشات کو ضبط کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ وہ کمینے مردوں کی ہوس کا شکار بن جاتی ہیں۔ اس سے اکثر ناجائز تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور پھر اس کے نتیجے کے طور پر حمل واقع ہوتے ہیں جو مزید رحم مادر میں جنین کے قتل، نوزائیدہ بچوں کے قتل اور نوزائیدہ بچوں کو پھینک دینے جیسے ظالمانہ واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان افسوس ناک حالات کو دیکھتے ہوئے انہوں نے اپنے دوساتھیوں چلہ پلی باپیّا اور پائیڈارام کرشنیّا کے ساتھ مل کر بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک کا بیڑہ اٹھایا۔

'راجمندری وڈوری میرج اسوسی ایشن' ('Rajahmundry Widow Marriage Association')، 1879 میں قائم کی گئی، جس کے سکریٹری ویریشالنگم تھے۔ انہوں نے نہ صرف اپنی طاقتور تحریروں اور تقریریوں کے ذریعے بیواؤں کی دوبارہ شادی کے حق میں مہم چلائی بلکہ آندھرا کے مختلف اہم شہروں کا دورہ بھی کیا تاکہ عوام کی رائے عامہ کو اس جانب ہموار کیا جائے۔ ان کی اس تحریک کا مثبت نتیجہ نکلا۔ راجمنڈری میں 11 دسمبر 1881 کو پہلی مرتبہ ایک برہمن ذات کی بیوہ کی شادی انجام پائی۔ بیواؤں کی شادی کی تحریک کو مزید تقویت دینے کی خاطر وہ بذاتِ خود بیواؤں کی شادی میں شرکت کرتے ہوئے جشن مناتے تھے یا پھر دور دراز مقامات جیسے وجئے نگرم، بلاری، گُنٹور، بنگلور اور مدراس جیسے شہروں میں اپنے دوستوں کے ذریعے اس طرح کی شادیوں کا جشن مناتے ہوئے حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ اس تحریک کے مزید استحکام کی خاطر انہوں نے 1905ء میں بیواؤں کے لیے بیوہ گھر (Widow Home) مدراس میں کھولا اور بعد میں ایک اور بیوہ گھر 16 جنوری 1905 کو راجمنڈری میں کھولا۔ سنہ 1905 تک 63 بیواؤں کی شادی کی جا چکی تھی۔ عام طور پر یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ ویرش لنگم کے ذریعہ کی گئی بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک صرف برہمن طبقہ تک محدود تھی۔ یہ سراسر غلط ہے۔ درحقیقت تاریخی حقائق یہ ثابت کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ کرائی گئی بیواؤں کی شادیوں میں 57 برہمن، تین ویشیہ، ایک وشوا برہمن اور ایک آدی وِیلمہ اور وِل لالہ ذاتوں سے تعلق رکھنے والے شامل تھے۔ (ویریش لنگم اور انکے دوستوں کے ذریعہ کرائی گئی بیواؤں کی شادیوں کی جدول آپ اس اکائی کے آخر میں دئے گئے Appendix میں دیکھ سکتے ہیں)۔ شادیوں کو سادگی سے انجام دینے اور غیر ضروری اخراجات سے بچنے کے لیے زور دیا جاتا تھا۔ اس طرح جہیز کو ترک کرنا، شراب نوشی اور رقص و موسیقی جیسے لغو رسومات کی مذمت وغیرہ ایسے مسائل تھے جو ویریشالنگم کے اصلاحی مشن کا حصہ تھے۔

4.7 ہندو دھرم شاستروں پر ویریشالنگم کا موقف

(Veeresalingam's Stand on the Dharmasastras)

خواتین کی تعلیم اور بیواؤں کی دوبارہ شادی کے حق میں اور کم سنی کی شادیوں اور کنیا شُلکم کی مخالفت میں ویریشالنگم نے ہندو دھرم

شاستروں کا بہت زیادہ حوالہ دیتا کہ اپنی بات کو صحیح ثابت کیا جاسکے۔ کم سنی کی شادیوں کے خلاف اپنی بات رکھتے ہوئے انہوں نے کہا 'منواور کشیپ(Manu and Kashyapa) کے مطابق ایک خریدی ہوئی عورت بیوی نہیں بن سکتی بلکہ گھریلو ملازمہ ہی بن سکتی ہے۔ اور اسی طرح وہ مذہبی رسومات انجام دینے کی بھی اہل نہیں ہے۔ . . . اس کے باوجود خود ساختہ اونچی ذات کے برہمن اسی شیطانی رسم کو بے شرمی سے جاری رکھے ہوئے ہیں'۔ اُن کے مطابق یہ بُری رسومات ایک 'ظالم شیطانی رواج' کا نتیجہ ہیں نہ کہ شاستروں کا۔ انہوں نے نہایت تلخ انداز میں ان قدامت پسند لوگوں پر حملہ کیا جنہوں نے شروتی، اسمرتی اور شاستروں کی غلط توضیح و تشریح کی۔ مدراس میں ایک کانفرنس کے دوران کسی نے اُن سے سوال کیا کہ کیا وہ ہندو دھرم شاستروں پر یقین رکھتے ہیں۔ تو انہوں نے اس کا نفی میں جواب دیا۔ انہوں نے کہا کہ وہ دو اسباب کی بناء پر ان کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے آپ کو پنڈتوں کی بحث سے بچائیں اور دوسرے اُن مذہبی خیالات کے حامل لوگوں کو مطمئن کر سکیں۔

4.8 سماجی اصلاح کی تحریک میں کندُکوری راجیہ لکشمّما کی خدمات

(Kandukuri Rajyalakshmamma in the Social Reform Movement)

ویریشالنگم کی اہلیہ کندوکوری راجیہ لکشمّما(1851تا1910) نے ان کی اصلاحی کوششوں میں غیر معمولی مدد کی۔ وہ بلاشبہ آندھرا پردیش میں پہلی خاتون تھیں جنہوں نے اصلاح کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اپنی اہلیہ کی خدمات کو سراہتے ہوئے ویریشالنگم اپنی آپ بیتی *Sweeya Charitramu* میں کہتے ہیں کہ 'انہوں نے ان کے تمام اچھے کاموں میں تعاون کیا اور مصیبت و آزمائش جیسی ہر حالت میں ایک چٹان کی طرح ان کے ساتھ کھڑی رہیں۔' وہ اس وقت بھی مضبوطی سے ڈٹی رہیں جب ان ہی کے رشتہ داروں نے ویریشالنگم کی سرگرمیوں سے اپنے آپ کو الگ تھلگ رہنے پر زور دیا۔ اگر بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تحریک میں ان کی فعال شمولیت نہ ہوتی تو اس تحریک کو جو کامیابی ملی وہ ممکن نہ ہوتی۔ وہ ان کم عمر بیواؤں کے لیے بے پناہ ہمت اور مدد کا ذریعہ تھیں جو ان کے اپنے ہی گھر میں قائم کردہ Widow Home میں پناہ لینے کے لیے پہنچتی تھیں۔ وہ غیر تعلیم یافتہ بیواؤں کو پڑھاتی تھیں اور جب کبھی انہیں کسی بھی طرح کی مدد کی ضرورت پڑتی، وہ ان کے لیے ہمیشہ تیار رہتی۔ جب ان کے گھر کی ملازمائیں ان کے تحریک کے کاموں میں عدم تعاون کرنے لگیں تو وہ دریائے گوداوری تک خود پیدل چل کر جاتیں اور پانی لاتیں تاکہ خود پکا سکیں۔ انہوں نے جوان اور 'گری' ہوئی خواتین کے لیے پناہ گاہ 'پتِت یُوتی رَکشَن شالہ' ('Patita Yuvati Rakhshanashala') کو قائم کیا اور 'گری' ہوئی ('fallen') خواتین کے لیے کام کرنے لگیں۔ اس طرح کی سات خواتین کی انہوں نے مدد کی۔ ان میں سے تین کی انہوں نے شادی کروائی اور بقیہ بیواؤں کے جب بچے پیدا ہوئے تو بڑی محنت سے ان کی نگہداشت اور پرورش کی۔ وہ ہر طبقے کے لوگوں کے درمیان آزادانہ گھومتی پھرتی تھیں اور طوائفوں کی بہتر زندگی کے تعلق سے بھی فکرمند رہتی تھیں۔ انہوں نے اپنے گھر میں 'وکٹوریہ گرلز اسکول' ('Victoria Girls' School') بھی کھول رکھا تھا۔

راجیہ لکشمّما نے سماجی بائیکاٹ کی پرواہ نہ کرتے ہوئے سماجی اصلاح کی تحریک میں بڑی دلچسپی سے حصہ لیا۔ نہ صرف یہ کہ وہ

راجمنڈری میں بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تقریبات کے انتظامات کرتیں بلکہ دور دراز مقامات پر اس طرح کی شادی کی تقریبات میں حصہ لینے اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرتی تھیں۔ انہوں نے اپنی دولت جو اس وقت چالیس ہزار روپے تھی خوشی خوشی 'ہتکارنی سماجم' کو عطیہ میں دے دی، جسے ان کے شوہر نے قائم کیا تھا (تصور کریں کہ 1906 میں چالیس ہزار روپیے کی اہمیت موجودہ دور کے مطابق کیا رہی ہوگی)۔ انہوں نے خواتین کے لیے پرارتھنا سماج قائم کیا۔ میٹنگوں کا انعقاد کیا اور گیت ترتیب دیے۔ وہ ویریشالنگم کے لیے اس قدر طاقت کا سرچشمہ تھیں کہ اُنکی وفات کے بعد ویریشالنگم بے یار و مددگار ہوگئے۔ انہوں نے اپنی خودنوشت سوانح میں چوتھے باب کے دوسرے حصے (1910 تا 1913) کا عنوان ''اَسَہائے دَشا'' یعنی بے مددگاری کا دور رکھا۔ اور واقعی وہ اپنی بیوی کی وفات کے بعد بے یار و مددگار ہوگئے تھے۔

مثالی جوڑا۔ ویریشالنگم پنتلو راجیہ لکشمیا

16.04.1848 – 27.05.1919

17.11.1851 – 11.08.1910

4.9 ہِتکارنی سماجم (The Hitakarini Samajam)

ہِتکارنی سماجم جو ایک رجسٹرڈ تنظیم تھی۔ 1906 میں راجمنڈری میں قائم کی گئی جس کے صدر ویریشالنگم تھے۔ اس انجمن کے لیے ویریشالنگم نے اپنی تمام تر جائیداد جس کی لاگت اُس وقت کے حساب سے 41,500 روپیے تھی دان کردی۔ رگھوپتی وینکٹ رتنم نائیڈو جو سماجی اصلاح کی تحریک کے ایک اور قد آور شخصیت تھے، وہ اس تنظیم کے نائب صدر تھے، کاروموری ویرا بھدرا سوامی سکریٹری تھے۔ دیشی راجو پیدا باپیّا، نالم کرشناراؤ، کنَ پرتی سری راملو، گنٹی لکشمنّا اور کنوموری کامَ راجو وغیرہ ارکان تھے۔ اس تنظیم کے مقاصد میں تعلیم، انسان

دوستی اور دیگر مفید کاموں کو درج ذیل طریقوں سے آگے بڑھانا تھا۔

1۔ بیواؤں کے گھر، یتیم خانے، پناہ گاہیں، لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے اسکولس، صنعتی اور تکنیکی ادارے اور دیگر تعلیمی وانسان دوستی کے اداروں کو قائم کرنا اور دیکھ بھال کرنا۔

2۔ درج بالا مقاصد کے لیے چندہ اکٹھا کرنا اور صحیح خرچ کرنا۔

3۔ سماج جن سماجی کاموں کو ضروری سمجھتا ہے اس کے لیے گرانٹس جاری کرنا۔

4۔ ان اداروں کے لیے زمین، جائیداد حاصل کرنا یا خریدنا۔

ہِتکارنی سماجم کے اصول و قوانین میں واضح طور پر لکھا ہے کہ سماج کے مقاصد سے مکمل طور پر لگاؤ رکھنے والے کسی بھی شخص کو سماج کے ممبر کے طور پر منتخب کیا جا سکتا ہے۔ تاہم، ان کی امیدواری، منتظمہ کمیٹی کے کوئی دو ممبروں کے ذریعے تجویز کردہ اور حمایت یافتہ ہونا ضروری ہے اور اسے منتظمہ کمیٹی کے اجلاس میں اکثریتی ووٹ سے قبول کیا جانا چاہیے۔ ہر ممبر کو کم سے کم چار آنے کی ماہانہ رکنیت فیس دینی ہوتی تھی۔ ویریشالنگم کے ذریعے تیار شدہ 'Deed of Trust' (ٹرسٹ کی قانونی دستاویز) میں کچھ قابل ذکر نکات ہیں، تاہم جگہ کی تنگی کی وجہ سے ہم ان میں سے صرف تین کا ذکر کریں گے۔

- یہ کہ بیوہ گھر کا مقصد، تعلیم، دوبارہ شادی یا دیگر ذرائع سے بیواؤں اور ان دیگر افراد کی حالت میں بہتری لانا ہے، جنہیں مذکورہ گھر میں مذکورہ ہِتکارنی سماجم کے ذریعے داخلہ دیا جائے۔ تولیت گزار اور ان کے بعد یہ عہدہ سنبھالنے والے ہر دوبارہ شادی کے لیے یا تو 1856 کے ایکٹ XV کے تحت ہندو رسوم ورواج کے مطابق یا 1872 کے ایکٹ III کی دفعات کے مطابق یا ایسی کسی دوبارہ شادی کے لیے عائد کسی دیگر قانونی ایکٹ کے مطابق ایسی کسی دوبارہ شادی پر زیادہ سے زیادہ 50 روپے خرچ کریں گے، بشرطیکہ شادی میں شامل طرفین اس کے اخراجات اٹھانے کی حالت میں نہ ہوں اور ہِتکارنی سماجم یا اس کی منتظمہ کمیٹی ایسی دوبارہ شادی کو منظوری دے۔
- کہ تولیت گزار اور ان کے بعد ان کے قائم مقام، میری بیوی کندوکوری راجیہ لکشما کو مذکورہ ادارے کے مقاصد اور اصولوں کے مطابق بیواؤں کے گھر کی دیکھ بھال کرنے کی اجازت دیں گے جب تک کہ وہ ایسا کرنے کے لیے راغب ہوں۔
- اگر ہِتکارنی سماجم کا وجود ختم ہو جائے یا یہ ٹرسٹ کے مقاصد سے بھٹک جائے، تو حکومت کو اختیار ہوگا کہ وہ ٹرسٹ کی تمام ملکیت کو ضبط کرلے اور اس مقصد کے لیے اپنے خود کے نمائندے یا ملازم لگا کر ٹرسٹ کا نظم ونسق سنبھالے۔

اگر ہم ویریشالنگم کی جانب سے کی جانے والی سماجی اصلاح کی کوششوں پر نظر ڈالیں جو نصف صدی پر محیط تھیں، تو یہ بات حیران کن نہیں معلوم ہوتی کہ انہوں نے اپنے ہم عصروں سے بہت احترام حاصل کیا اور ان کی تحریک سے خاص طور پر فائدہ حاصل کرنے والی خواتین کا جذبہ قدردانی اور محبت بھی انہیں حاصل رہی۔ بعد میں انہیں بجا طور پر *Vegu Chukka* یعنی صبح کا ستارہ کہا جانے لگا۔ ان تمام باتوں کے باوجود بھی ان کی اصلاح کی تحریک بغیر تحدیدات کے نہیں تھی۔ جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بھی وضاحت کی کہ خواتین کی تعلیم کے سلسلے میں ان کے پراجیکٹ کا مقصد محض ایک 'نئے پدری نظام' ('New Patriarchy') کی تشکیل تھی، جس میں خواتین کو ان کے شوہروں

کے 'سایے' ('shadows') کے بطور کردار ادا کرنا تھا۔

4.10 ویریشالنگم کے سیاسی افکار (Political Views of Veeresalingam)

ہندوستان کے کئی سماجی مصلحین کی طرح ویریشالنگم نے بھی برطانوی حکومت کی عظمت کے گن گائے۔ مشہور مؤرخ وکلا بھرَنَم رام کرشنا (Prof. Vakulabharanam Ramakrishna) کے مطابق اس سے ہمیں یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ وہ ایک 'سیاسی رجعت پسند' ('political reactionary') تھے۔ رام کرشنا کے الفاظ میں 'وہ ابتدائی ہندوستانی قوم پرستی کی نمائندگی کرتے تھے۔ انہیں اعتدال پسندوں کے درمیان ایک اعتدال پسند' کہا جاسکتا ہے۔ ویریشالنگم نے برطانوی راج کی تعریف ان الفاظ میں کی: 'یہ حقیقت کہ ہم بغیر کسی ڈر کے میٹنگ کررہے ہیں اور موجودہ سیاسی مسائل پر بحث کررہے ہیں تو یہ محض خدا کی طرف سے عطا کردہ برطانوی حکومت کی مہربانی کے سبب ہے جو ہمارے ملک کے مفاد میں ہے۔' ویریشالنگم کو یقین تھا کہ برطانوی حکومت کی جانب سے شروع کردہ عناصر جیسے انگریزی تعلیم، مضبوط نظم و نسق، شہری اور فوجداری عدالتیں، حمل و نقل کے جدید ذرائع اور دیگر سائنسی فائدے برطانوی راج کو ایک عظیم محسن کے بطور تاریخ میں درج کیا جائے گا۔

البتہ ویریشالنگم نے اپنی بات میں یہ بھی اضافہ کیا کہ برطانوی حکومت بالکلیہ طور پر خامیوں سے پاک نہیں ہے۔ انہوں نے برطانوی حکومت اور ہندوستانی عوام کے درمیان رشتہ کا تقابل ایک ماں اور اس کے بچے سے کیا۔ وہ چاہتے تھے کہ لوگ امن، انصاف اور ایک اچھی حکومت کے قیام کے لیے آئینی اصلاحات (Constitutional reforms) متعارف کرانے کے لیے انگریزوں پر بھروسہ کریں۔ انہیں اس بات کا خدشہ تھا کہ اگر انگریز ملک چھوڑ کر چلے جائیں گے تو ملک میں بدامنی، بدانتظامی اور لاقانونیت پائی جائے گی اور اس سے بھی زیادہ سماجی اصلاح کی جو کوششیں کی جارہی ہیں اس کو سخت دھکا پہنچے گا۔ انہوں نے کہا:

> برطانوی حکومت کے سبب ہمارے ملک میں خانہ جنگی نہیں ہے اور امن و استحکام ہے۔ اگر انگریز محض ایک سال کے لیے بھی ملک کے انتظام کی تمام تر ذمہ داری ہندوستانیوں کو سونپتے ہیں تو چند ہی مہینوں میں پورا ہندوستان ٹکڑے ٹکڑے ہوجائے گا اور مختلف مذاہب، طبقات اور قوموں کے درمیان لڑائی جھگڑا پیدا ہوگا۔ ہماری اَن پڑھ اکثریت پڑھی لکھی اقلیت کو دہریے (خدا کے وجود کو تسلیم نہ کرنے والے) قرار دے گی۔ ان تمام کا آخر کار نتیجہ انتشار (Anarchy) کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ غرض اپنے ملک کو اس تباہی سے بچانے کے لیے ہمیں خدا سے دعا مانگنی چاہیے کہ وہ ہمارے ملک پر ہمیشہ حکومت کریں۔

ویریشالنگم نے مقامی حکومتی اداروں اور وائسرائے کی کونسل میں ہندوستانیوں کی نمائندگی کی درخواست کی۔ وی رام کرشنا کہتے ہیں کہ 'اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے اعتدال پسندوں کے برخلاف انہیں ہندوستان پر نوآبادیاتی حکومت کی اصلیت کی کوئی سمجھ نہیں تھی۔ ان کے برخلاف وہ نوآبادیات کے معاشی اُمور پر سخت تنقید کرنے میں ناکام رہے۔ . . . اس لحاظ سے وہ انیسویں صدی کے اواخر کے ایک عام اعتدال پسند قوم پرست نہیں تھے بلکہ انیسویں صدی کے پہلے نصف کے اصلاح کار دانشوروں سے زیادہ مشابہت رکھتے تھے۔'

4.11 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ نے جنوبی ہند میں اور خصوصی طور پر مدراس پریسیڈنسی کے آندھرا علاقے میں پیش آنے والی سماجی اصلاح کی تحریک کو سمجھ چکے ہوں گے۔آپ نے دیکھا کہ کس طرح پینوگلاویرا سوامیا، سامی نینی مُتّو نرسیما نائیڈو اور دیگر دانشوروں نے نوآبادیاتی آندھرا میں اصلاح کے تئیں شعور و آگہی بیدار کرنے کی شروعات کیں اور کندوکوری ویریشالنگم کی قیادت میں ان کوششوں کو استحکام حاصل ہوا۔آپ نے یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ انہوں نے خاص طور پر عورتوں کے حالات کو بہتر بنانے پر توجہ دی۔انہوں نے خواتین کی تعلیم کی تبلیغ کی اور کم سنی کی شادیوں اور جبری بیوگی (enforced widowhood) پر سخت تنقید کی۔انہوں نے اپنی توانائی کا بڑا حصہ بیواؤں کی دوبارہ شادی پر صرف کیا اور 63 بیواؤں کی دوبارہ شادیاں کروائیں۔انہیں بجا طور پر جنوب کے ایشور چندر ودیا ساگر کہا جاتا ہے۔ انہوں نے لڑکیوں کے لیے اسکول قائم کیے اور بیواؤں کے لیے آشرم کھولے۔آپ نے یہ بھی دیکھا کہ کس طرح انہوں نے اپنی تمام جائیداد ہِتکارنی سماجم کے قیام کے لیے دان دے دی۔ایک فعال سماجی کارکن کے علاوہ وہ ایک عظیم دانشور بھی تھے اور کئی کتابوں کے مصنف بھی۔ انہوں نے خواتین کے لیے تلگو زبان میں پہلا رسالہ جاری کیا جس نے آندھرا میں خواتین کی صحافت کی بنیاد ڈالی۔آپ نے یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ان کی بیوی راجیہ لکشمّا نے کس طرح سماجی اصلاحی کام میں اپنے شوہر کے شانہ بہ شانہ کام کیا اور سماجی بائیکاٹ کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے پُرعزم طور پر اپنے کام میں ڈٹی رہیں۔ویریشالنگم کے ساتھیوں جیسے دیشی راجو پیدا باپیّا اور پیڈارام کرشنیّا نے ان کی اخلاقی ومالی دونوں طرح مدد کی اور سماجی اصلاح کے کام میں تعاون کیا۔اس اکائی سے آپ پر یہ واضح ہوا ہوگا کہ سماجی اصلاح کا کام کوئی آسان کام نہیں ہے اور مصلحین کو سماجی قدامت پسندوں کے ہاتھوں بہت کچھ مصائب سہنے پڑتے ہیں۔لہٰذا جو کچھ بھی ان کی کوششوں میں خامیاں پائی جاتی ہیں،اس کے باوجود بھی ان کی کوششوں سے رونما ہونے والی سماجی تبدیلی خود اپنی جگہ ایک قابل قدر عمل ہے۔

4.12 ضمیمہ (Appendix)

ہِتکارنی سماجم کے ذریعہ کرائی گئی بیواؤں کی شادیوں کا جدول

S. No.	Name of the Bride	Name of the Groom	Caste/ Sect	Date of Marriage
1	Gavaramma	Gogulapati Sriramulu	Brahmin/ Niyogi	11.12.1881
2	Ratnamma	Racharla Ramachandra Rao	Brahmin/ Niyogi	15.12.1881
3	Sitamma	Taduri Rama Rao	Brahmin/ Madhva	22.10.1882
4	Sheshamma	Pulavarti Sheshaiah	Brahmin/ Vaidiki	03.01.1883
5	Sooramma	Munjuluri Gopalamu	Brahmin/ Niyogi	30.01.1883

6	Venkamma	Chebolu Venkaiah	Brahmin/ Vaidiki	13.03.1883
7	Ramalakshmamma	Bodaa Sriramulu	Vaishya	17.04.1883
8	Kopamma	Tanuku Chalapati Rao	Brahmin/ Niyogi	08.06.1883
9	Ratnamma	Saladi Ramaiah	Vaishya	18.08.1883
10	Subbamma	Nallagonda Kodanda Ramaiah	Brahmin/ Yaznaval-ki	05.01.1884
11	Poornamma	Kommaraju Gopalamu	Brahmin/ Niyogi	07.07.1884
12	N.A.	Chittooru Subba Rao	Brahmin/ Niyogi	12.02.1885
13	N.A.	Jataprolu Rama Rao	Brahmin/ Niyogi	12.02.1885
14	Vishveshwaramma	Tumukuru Rama Rao	Brahmin/ Madhva	18.07.1885
15	Narasamma	Pataneni Venkaiah	Karanakamma	20.12.1885
16	Mangamma	Nallagonda Kodanda Ramaiah	Brahmin/ Yaznavalki	17.10.1888
17	Kameshwaramma	Pataneni Venkaiah	Karanakamma	02.02.1889
18	Ammanna	Grandhi Venkata Reddy	Vaishya	21.03.1889
19	Lakshumma	Tanuku Narasimham	Brahmin/ Niyogi	23.09.1892
20	Sitamma	Kunooru Purushottam	Brahmin/ Madhva	06.11.1892
21	Narasamma	Gani Subba Rao	Brahmin/ Madhva	18.09.1893
22	Sitamma	Aadipudi Somanatha Rao	Brahmin/ Niyogi	28.06.1893
23	Abhiramamma	H. Baji Rao	Brahman	18.11.1894
24	Tulashamma	Dronamraju Sheshagiri Rao	Brahmin/ Madhva	09.08.1895
25	Ranganayaki	Kopalli Sheshgiri Rao	Brahmin/ Madhva	30.06.1896
26	Paarvatamma	Naallacheruvu Krishna Rao	Brahmin/ Madhva	08.10.1896

27	Varalakshmi	Tumukuru Rama Rao	Brahmin/ Madhva	01.01.1897
28	Paarvatamma	Pullaabhatla Gavaraiah	Brahmin/ Vaidiki	16.10.1897
29	Sannamma	Kommaraju Gopalamu	Brahmin/ Niyogi	23.10.1897
30	Sheshamma	Nandula Gopalaswamy	Brahmin/ Vaidiki	27.08.1898
31	Ratnamma	Pataneni Venkaiah	Karanakamma	27.09.1898
32	Bangaramma	Aadipudi Gopala Sharma	Brahmin/ Niyogi	26.01.1899
33	Mahalakshmi	Nyapati Sheshagiri Rao	Brahmin/ Madhva	26.02.1900
34	Chittemma	Gopala Krishnaiah	Brahmin/ Vaidiki	-.-.1900
35	Sitamma	Lingala Virabhadraiah	Brahmin/ Niyogi	28.10.1900
36	Lakshmibai	Mahadeva Modaliyar	Vellala	05.11.1900
37	Mahalakshmi	Ogirala Lakshminarayana	Brahmin/ Niyogi	22.01.1901
38	Kausalya	Pullabhatla Gavaraiah	Brahmin/ Vaidiki	31.12.1901
39	Chiranjivamma	Kokaa Subba Rao	Adi Velama	03.01.1901
40	Chittemma	Manjuluri Gopalam	Brahmin/ Niyogi	12.05.1901
41	Chokkamma	Sheshaiahngaar	Brahmin/ Vaishnava	11.07.1902
42	Ramanamma	Paranandi Ramachandra Rao	Brahmin/ Vaidiki	13.09.1902
43	Ramanamma	Betapudi Jogi Suryaprakasha Rao	Brahmin/ Niyogi	11.10.1902
44	Venkatalakshmi	Turumella Subba Rao	Brahmin/ Niyogi	24.10.1902
45	Sitaramamma	Bhattiprolu Sharabhaiah	Brahmin/ Niyogi	19.11.1902
46	Kamakshamma	Bhandaru Dandapani	Brahmin/ Niyogi	-.-.1902
47	Sheshamma	Dheram Venkateshwara Rao	Brahmin/ Vaidiki	26.12.1902
48	Annapoorna	Kotturti Namashshivaya	Vishwakarma	01.02.1903
49	Varalakshmi	C. N. Srinivasachari	Brahmin/ Vaishnava	12.03.1903

50	Sitaramamma	Uppuluri Subba Rao	Brahmin/ Niyogi	26.06.1903
51	Sitaramamma	Kasturi Subba Rao	Brahmin/ Niyogi	16.07.1903
52	Venkubai	Pasumarti Krishnamoorthy	Brahmin/ Niyogi	30.09.1903
53	Ratnamma	Putrevu Subba Rao	Brahmin/ Niyogi	01.04.1904
54	Nagaratnamma	Uppuluri Subba Rao	Niyogi	17.07.1904
55	Hanumayamma	Adharapurapu Sanjiva Rao	Brahmin/ Madhvudu	14.08.1904
56	Hanumayamma	Bandlamudi Venkata Rao	Brahmin/ Vaidiki	10.11.1904
57	Ranganayaki	Mellachervu Tandavakrishnaiah	Brahmin/ Vaidiki	25.12.1904
58	Krishnammal	Venkata Varadayyangaar	Brahmin/ Vaishnava	31.07.1892
59	N.A.	Chittooru Subba Rao	Brahman	31.07.1887

Source: Shaik Mahaboob Basha, 'Print Culture and Women's Voices: A Study of Telugu Journals, 1902 – 1960', Ph.D. Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 2015, pp. 383–385.

4.13 کلیدی الفاظ (Keywords)

سماجی اصلاح کی تحریک (Social Reform Movement)

سماجی اصلاح کی انجمنیں (Social Reform Associations)

دانشوران (Intellectuals)

نوآبادیاتی آندھرا (Colonial Andhra)

نوآبادیاتی ہندوستان (Colonial India)

کم سنی کی شادی (Child Marriage)

بیواؤں کی دوبارہ شادی (Widow Remarriage)

4.14 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. 'کاشی یاترا چرتر' سفر نامہ کے مصنف کون ہیں؟
2. کس سنہ میں جیڑ سوری نے *Stree Kalakallolini* شائع کی؟
3. کس مقام سے دمپورو نرسیّا نے *People's Friend* کو شائع کیا؟
4. *Hitasoochanee* کے مصنف کون ہیں؟
5. خواتین کے لیے شائع کیا جانے والا ویریشالنگم کے رسالے کا نام کیا تھا؟
6. 'راجمنڈری ویڈو میریج اسوسی ایشن' کس سال قائم ہوئی؟
7. کس تاریخ کو آندھرا میں برہمن ذات کی بیوہ کی پہلی مرتبہ دوبارہ شادی انجام پائی؟
8. 1905 تک ویریشالنگم نے بیواؤں کی کتنی شادیاں کروائیں؟
9. ویریشالنگم کی آپ بیتی کا عنوان کیا ہے؟
10. راجمنڈری میں ہِتکارنی سماجم کس سال قائم کی گئی؟

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

1. ہِتکارنی سماجم پر مختصر نوٹ لکھیے۔
2. سماجی اصلاح کی تحریک میں راجیہ لکشمما کی خدمات پر مختصر نوٹ لکھیے۔
3. سامی نینی مُتّو نرسمہا نائیڈو پر نوٹ لکھیے۔
4. ویریشالنگم کی *Satihitha Bodhini* پر مختصر نوٹ لکھیے۔
5. برطانوی حکومت پر ویریشالنگم کے خیالات کے بارے میں نوٹ لکھیے۔

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

1. آندھرا میں ویریشالنگم کی جانب سے شروع کردہ سماجی اصلاح کی تحریک سے قبل پائے جانے والی دانشورانہ سرگرمیوں پر بحث کیجیے۔
2. خواتین کی تعلیم کی ترقی کے تئیں ویریشالنگم کی خدمات کا جائزہ لیجیے۔
3. ویریشالنگم کو کیوں جنوبی ہند کا ایشور چندر ودیا ساگر کہا جاتا ہے؟ بحث کیجیے۔

4.15 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. John and Karen Leonard, 'Viresalingam and the Ideology of Social Change in Andhra' in Sumit Sarkar and Tanika Sarkar eds., *Women and Social Reform in Modern India*, Vol. I, two vols., Permanent Black, Ranikhet, 2007, pp. 341–384.
2. Jones, Kenneth W., *The New Cambridge History of* India, *Vol. III. 1*: Socio-*Religious Reform Movements in British India*, Foundation Books, New Delhi, 1994.
3. Leonard, John Greenfield, *Kandukuri Viresalingam*, Telugu University, Hyderabad, 1991.
4. Mahaboob Basha, Shaik, '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.
5. Mahaboob Basha, Shaik, '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.
6. Mahaboob Basha, Shaik, 'Misusing the Neighbours: Performing Andhra Child Marriages in Hyderabad State, 1930-1938', *History and Sociology of South Asia*, Vol.13, No. 2, July 2019, pp. 73–92.
7. Mahaboob Basha, Shaik, 'Valasaandhralo Vitantu Punarvivahodyama Swarna Yugam: Dheera Stree, Purushula Pattika (1881–1939)' ('The Golden Period of Widow Remarriage Movement in Colonial Andhra: A List of Brave Women and Men, who had Remarriages (1881–1939)'), *Misimi*: *Chintanaatmaka Saarasawatam*, Vol. 34, No. 4, April 2023, pp. 53–57.
8. Natarajan, S., *A Century of Social Reform in India*, Asia Publishing House, New Delhi, 1959.
9. Narla, V.R., *Veeresalingam*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1968.
10. Ramakrishna, V., *Social Reform in Andhra* (*1848–1919*), Vikas Publishing House Pvt., Ltd., New Delhi, 1983.
11. Sen, Amiya P., *Social and Religious Reform*: *The Hindus of British India*, Oxford University Press, New Delhi, 2003.

اکائی 5۔آریہ سماج

(The Arya Samaj)

اکائی کے اجزا

5.0 تمہید

5.1 مقاصد

5.2 دیانند سرسوتی

5.3 آریہ سماج کا قیام اور استحکام

5.3.1 دیانند اینگلو ویدک کالج

5.3.2 آریہ سماج کی نظریاتی تقسیم

5.3.3 پرتیندھی سبھاؤں کا قیام

5.4 ہندو فرقہ وارانہ سیاست کا عروج

5.4.1 تبلیغی نظام اور شدھی

5.5 آریہ سماج کی توسیع

5.5.1 سرودیشک آریہ پرتیندھی سبھا

5.5.2 بیرون ملک توسیع

5.6 پہلی جنگ عظیم کے بعد آریہ سماج اور فرقہ وارانہ سیاست کا فروغ

5.6.1 موپلہ، ملکانہ اور فرقہ وارانہ فسادات

5.6.2 صد سالہ تقریبات

5.6.3 آریہ مہا سمیلن

5.6.4 آریہ سماج اور حیدرآباد ریاست

5.7 اکتسابی نتائج

5.8 کلیدی الفاظ

5.9 نمونہ امتحانی سوالات

5.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

5.0 تمہید (Introduction)

انیسویں صدی کا آخری دور، ہندوستان میں سیاسی، سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں کا دور تھا۔ برطانوی نوآبادیاتی حکمرانی کے تحت، ہندوستانی معاشرہ جدیدیت سے نمٹنے کی کوشش کر رہا تھا، اور ساتھ ہی اپنی روایتی اقدار کو بھی برقرار رکھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس دور میں مختلف اصلاحی تحریکیں ابھریں، جیسے برہمو سماج، پرارتھنا سماج، آدی برہمو سماج وغیرہ جہاں ہندوستانی مفکرین اپنے سماجی اور روحانی انحطاط کو دور کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ آریہ سماج اسی دور میں سامنے آیا جس کا بنیادی مقصد قدیم ویدوں کی تعلیمات کو زندہ کرنا اور ہندومت کو بت پرستی، رسوم ورواج اور توہمات سے پاک کرنا، ہندوؤں کو ہندو مذہب کی عظمت اور تقدس میں یقین دلانا اور ہندو مذہب پر کی جانے والی تنقیدوں کا جواب دینا تھا۔ یہ تحریک اس عقیدے پر مبنی ہے کہ ویدک متون کو ہی حتمی درجہ حاصل ہے۔ شروع میں اس تحریک کا مقصد ہندو معاشرے کی اصلاح تھا، لیکن بعد میں تھیوسوفیکل سوسائٹی کے زیر اثر اور مسلمانوں کی مخالفت میں اس انجمن کا رویہ متعصبانہ ہوتا گیا اور پھر آریہ سماج کے بطن سے شدھی اور سنگٹھن جیسی انتہاپسند تنظیمیں وجود میں آئیں۔

طویل عرصے سے دانشور اس بات پر متفق تھے کہ آریہ سماج برطانوی ہندوستان میں ایک اہم قوت تھی، تاہم اس تحریک کا پہلا مجموعی خاکہ 1919 میں جے۔این۔ فارقوہار (J.N. Farquhar) کی کتاب *Modern Religious Movements in India* میں ایک باب کی شکل میں شائع ہوا۔ اس کے بعد ہندی اور انگریزی میں مزید مطالعے سامنے آئے جن مین سب سے اہم اور تحقیقی مطالعہ کینتھ جونس(Kenneth Jones) کا ہے جنہوں نے اس پر متعدد مضامین اور کتابیں شائع کیں۔ خاص طور پر ان کی کتاب *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th Century* انیسویں صدی میں آریہ تحریک کے ابھرنے کے پس منظر پر تفصیلی روشنی فراہم کرتی ہے۔ تاہم، اس اکائی میں آریہ سماج کے قیام سے لے کر تقسیم ہند تک اس کے حالات اور سرگرمیوں پر مختصراً گفتگو کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ہم اس مدت کے دوران آریہ سماج کی بنیاد اور ترقی، اس کے ذریعہ بنائے گئے اداروں اور پروگراموں کے مجموعے اور اس تحریک کی تاریخ کو تشکیل دینے والی عظیم تاریخی قوتوں کا تجزیہ کریں گے۔ انیسویں صدی کے نوآبادیاتی ہندوستان میں قائم ہونے والی تمام سماجی-مذہبی تحریکوں میں، آریہ سماج نے سب سے زیادہ وسیع ادارہ جاتی ڈھانچہ تشکیل دیا، جو شمالی اور وسطی ہندوستان اور اس سے آگے افریقہ، جنوب مشرقی ایشیا، جنوبی بحرالکاہل اور کیریبیائی جزائر میں مہاجر ہندوستانی بستیوں کی دنیا تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک چھوٹے سے گروہ کے طور پر شروع کرتے ہوئے، یہ سماج ترقی کر کے ایک باضابطہ فرقہ بن گیا۔ اس نے اپنا خود کا 'آریہ جگت' (آریائی دنیا) بنالیا اور یہی وہ دنیا ہے جسے ہم اگلے چند صفحات میں بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

5.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- آریہ سماج کے بانی اور اور تحریک کے آغاز کو سمجھ سکیں گے۔
- آریہ سماج کے قیام اور استحکام پر روشنی ڈال سکیں گے۔
- ہندو فرقہ وارانہ سیاست کے عروج کا تجزیہ کر سکیں گے۔
- پہلی جنگ عظیم کے بعد آریہ سماج اور فرقہ وارانہ سیاست کے فروغ کا جائزہ لے سکیں گے۔

5.2 دیانند سرسوتی (Dayananda Saraswati, 1824–83)

آریہ سماج کے بانی، سوامی دیانند سرسوتی تھے جن کا بچپن کا نام مول شنکر تھا۔ 1824 میں جزیرہ نما کاٹھیاواڑ میں واقع ٹنکارا کے چھوٹے سے قصبے میں پیدا ہونے والے، نوعمر مول شنکر نے مذہب سے مضبوط تعلق کا مظاہرہ کیا، لیکن اس نے اپنے والدین کے ذریعے قبول شدہ رسومات اور عقائد کے بارے میں متعدد سوالات اٹھانا شروع کر دیے۔ شادی کرنے اور گھر گرہستی کی ذمہ داری قبول کرنے کے لیے رضامند نہ ہونے کی وجہ سے، مول شنکر بائیس سال کی عمر میں اپنے گھر سے بھاگ گئے۔ وہ ایک جہان گرد سنیاسی بن گئے اور دیانند کے نام کے ساتھ سرسوتی سلسلے میں شامل ہو گئے، اور اپنی توجہ نجات کے حصول پر مرکوز کر دی۔ ایک قابل قبول گرو کی لمبی تلاش کے بعد، دیانند نے نومبر 1860 میں سوامی ویراجانند سے ملاقات کی۔ انہوں نے متھرا میں تین سال تک نابینا ویراجانند کے ساتھ تعلیم حاصل کی اور 1863 میں انہیں اپنی زاہدانہ ہستی کو جاری رکھنے کے لیے چھوڑ دیا۔ تاہم، دیانند میں ایک اہم تبدیلی آئی، کیونکہ وہ اب ذاتی مقصد کی تلاش میں نہیں تھے۔ ویراجانند کو چھوڑنے کے بعد، دیانند نے عصری ہندو مذہب کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، جسے انہوں نے توہم پرستی اور خرافات کی وجہ سے بگڑا ہوا محسوس کیا۔ اس اصلاح کو سمجھنے کے لیے جن بنیادی آلات کی ضرورت تھی وہ سنسکرت کے نحوی قوائد کا مطالعہ تھا۔ دیانند کا ماننا تھا کہ تمام سچائی ویدوں میں موجود ہے اور اس کا اندازہ ان متنوں کے صحیح پڑھنے سے ہی ممکن ہے۔ ایسا کرنے کے لیے مشہور قوائد ساز پانینی اور پتنجلی کی تخلیقات کو جاننا ضروری ہے۔ تبھی ویدوں کو صحیح طریقے سے پڑھا جا سکتا ہے اور سچائی ظاہر ہو سکتی ہے۔ دیانند کے لیے وید، ارش (arsha) تھے، یعنی قدیم زمانے کے الوہی ہدایت یافتہ رشیوں (rsis) یعنی بزرگوں سے ماخوذ تھے۔ ویدوں میں تمام سچائی موجود تھی اور وہ حتمی سند تھے جس کے ذریعہ دیگر متون کا موازنہ کیا جاتا تھا۔ وہ تخلیقات، جو ویدوں کے موافق نہیں تھیں، انہیں انرش (unarsha)، یعنی جعلی، غیر قانونی اور غلطیوں سے پر تصور کیا گیا۔ دیانند کے ویدی ہندو مت کے نظریے نے ہندو مذہب کے بیشتر اہم عناصر جیسے بت پرستی، الوہیت میں شرکت، پرانوں، پجاریوں کے اختیارات، رواج پذیر رسومات اور دیوتاؤں کو یکسر مسترد کر دیا۔ دیانند کا مذہب توحید پرست، سب کے لیے کھلا، عقلیت پسند اور جدید سائنس سے ہم آہنگ تھا۔ اس کے لیے یہی ایک سچا مذہب تھا۔ انہوں نے نہ صرف مقبول عام ہندو مذہب بلکہ دیگر تمام مذاہب بشمول بدھ مت، عیسائیت، اسلام، زرتشتیت کو بھی مسترد کر دیا کیونکہ یہ سبھی ان کے نزدیک غلط عقائد پر تھے اور چونکہ صرف

ویدک ہندو مذہب میں ہی سچائی موجود تھی۔اپنے بنیادی نظریاتی مقالے 'ستیارتھ پرکاش' (*Satyarth Prakash*)، جو پہلی بار 1875 میں شائع ہوا، میں دیانند نے اپنے عقائد اور دیگر مذاہب پر اپنی تنقید کو واضح کیا۔انہوں نے اپنی تحریروں میں ہندومت کے موجودہ زوال کی بھی وضاحت کی۔انہوں نے اعلان کیا کہ قدیم زمانے کی عظیم جنگ مہابھارت، صحیح ویدک علم کے کھو جانے کا باعث بنی، جس کے نتیجے میں ہندوؤں میں تنزلی کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا۔ صحیح علم نہ ہونے کی وجہ سے، ہندوؤں کو پہلے مسلمانوں اور بعد میں عیسائی انگریزوں سے شکست کھانی پڑی۔دیانند کے مطابق غلطی اور توہم پرستی میں ڈوبے ہونے کی وجہ سے وہ محکوم بنا لیے گئے۔

ویراجانند کو چھوڑنے کے بعد، دیانند نے ہندومت کے اپنے نظریے کی تبلیغ شروع کی۔انہوں نے قدامت پسند پنڈتوں کے ساتھ بحثیں کیں، مذہبی میلوں کا دورہ کیا اور پورے شمالی ہندوستان میں بڑے پیمانے پر سفر کیا۔انہوں نے سنسکرت میں تقریر کی اور بنیادی طور پر برہمن برادری کے ارکان کو مخاطب کیا۔1872 میں دیانند نے کلکتہ کا دورہ کیا جہاں انہوں نے برہمو سماج کے رہنماؤں سے ملاقات کی۔اس ملاقات نے انہیں ہندو مذہب کی اصلاح کے لیے اپنی حکمت عملی تبدیل کرنے پر مجبور کیا۔انہوں نے ہندی میں بات کرنا شروع کی اور ہندو برادری کے پڑھے لکھے متوسط طبقے سے گفتگو کی۔انہوں نے پڑھے لکھے اعلی طبقے کو پجاری گروہوں سے کہیں زیادہ اپنے پیغام سے متاثر پایا۔ ان کے تعاون سے دیانند نے اسکولوں کی بنیاد رکھی اور اپنے نظریات کے اظہار کے لیے رسالے شائع کیے۔انہوں نے، ستیارتھ پرکاش کے دو ورژن، ایک 1875 میں اور دوسرا دوبارہ لکھا ہوا ایڈیشن 1883 میں اور دوسری بہت سی کتابیں اور پمفلٹ شائع کرتے ہوئے بڑے پیمانے پر لکھا۔

پنجاب کے دورے کے بعد دیانند نے تبلیغ، مباحثے اور آریہ سماج کی شاخیں قائم کرتے ہوئے متحدہ صوبہ جات (موجودہ اتر پردیش) کا دورہ کیا، اس پورے علاقے میں دو وسیع دوروں کے باوجود وہ 1880 تک صرف چھ مزید آریہ شاخیں شامل کرنے میں ہی کامیاب ہو پائے۔ان میں سے کچھ اس وقت قائم کی گئیں جب کہ وہ ایک خاص شہر میں موجود تھے، باقی یا تو ان کی آمد سے پہلے یا بعد میں۔انہیں متحدہ صوبجات میں جو ردعمل ملا وہ پنجاب کے مقابلے میں کافی کم تھا، پھر بھی وقت کے ساتھ ساتھ یہ آریہ سماجیوں کی سب سے زیادہ تعداد والا صوبہ بن گیا۔تعداد کے اعتبار سے آریہ سماج کا بنیادی علاقہ متحدہ صوبجات کے مغربی اضلاع اور پورا پنجاب تھا، تاہم، اس کی قیادت زیادہ تر پنجابی تھی اور اسی طرح برقرار رہی، حالانکہ دیانند جب تک زندہ رہے، وہ اس تحریک کے روحانی اور ایک حد تک عملی سربراہ بنے رہے۔پھر بھی دیانند نے جلد ہی اپنی توجہ کسی اور طرف منعطف کر دی۔مئی 1881 میں وہ راجستھان پہنچے جہاں انہوں نے اپنی زندگی کے آخری ڈیڑھ سال گزارے۔دیانند نے امید لگائی کہ وہ حکمران ہندو راجاؤں کو ایک اصلاح شدہ ہندو ریاست کے اپنے تصورات کو قبول کرنے پر منالیں گے اور اس طرح سابقہ ہندو عظمت کی طرف واپسی کا راستہ کھولا جا سکے گا۔راجستھان میں اس عرصے کے دوران دیانند متعدد آریہ سماجوں کے ساتھ رابطے میں رہے، لیکن نوجوان تحریک کو کوئی ہدایت جاری نہیں کی۔اس کے نتیجے میں ہر سماج نے اپنی پہل اور دیانند کے خیالات کی اپنی تشریح کے مطابق عمل کرنے کا رجحان پیدا کیا۔دریں اثنا، دیانند نے راجستھان کا دورہ کیا، حکمرانوں کو تبلیغ کی اور اکتوبر 1883 میں، ریاست جودھ پور کا دورہ کرنے کے بعد شدید بیمار پڑ گئے۔اجمیر واپس آنے کے بعد 30 اکتوبر 1883ء کو ان کی موت ہوگئی۔

5.3 آریہ سماج کا قیام اور استحکام (Foundation and Consolidation of the Arya Samaj)

دیانند سرسوتی نے برسوں کی تعلیم اور غور و فکر کے بعد آریہ سماج کی بنیاد رکھنے کا تہیہ کیا۔ یہ تنظیم اُس وقت کے مذہبی طور طریقوں سے ایک انقلابی انحراف تھی، جس کا مقصد ہندو مت کی اصلاح اور اسے ویدوں کی تعلیمات کی طرف واپس لانا تھا۔ ابتداءً چند ناکام تجربوں کے بعد 1875 میں انہوں نے بمبئی میں پہلی کامیاب 'آریہ سماج' (Arya Samaj) کی بنیاد رکھی۔ اس نئی تنظیم نے اصولوں اور ضوابط کی ایک فہرست تیار کی، جس میں دیانند کے خیالات کے ساتھ ساتھ ہندو سماج کی اصلاح کے لیے ان کے منصوبے کا بھی اظہار کیا گیا۔ اگرچہ بمبئی میں آریہ سماج کا وجود برقرار رہا، لیکن یہ شمالی ہندوستان ہی تھا جہاں دیانند کے پیغام کو سب سے زیادہ قبول کیا گیا۔ 1877 میں دیانند نے ملکہ وکٹوریہ کے اعزاز میں منعقدہ دربار کے لیے دہلی کا سفر کیا جہاں انہوں نے پنجاب کے ممتاز ہندوؤں سے ملاقات کی، جنہوں نے انہیں اس صوبے کا دورہ کرنے کی دعوت دی۔ دیانند شمالی ہند کا سفر کرتے ہوئے 19 اپریل 1877 کو دہلی سے لاہور پہنچے۔ وہ صرف 11 جولائی 1878 تک ہی پنجاب میں رکے۔ پھر بھی ان چند مہینوں میں دیانند نے براہ راست یا بالواسطہ طور پر گیارہ مختلف شہروں میں آریہ سماج قائم کی۔ بہت سے پنجابی ہندوؤں خاص طور پر لاہور کے کالج سے تعلیم یافتہ نوجوان مردوں نے مذہبی جوش و خروش کے ساتھ ان کے خیالات پر لبیک کہا۔ لاہور گروپ کے ہندوؤں نے بمبئی کی آریہ سماج کے ذریعے تیار کردہ لمبے بیان کو دس چھوٹے اور آسانی سے سمجھے جانے والے اصولوں میں اختصار کے ساتھ دوبارہ لکھا۔ 24 جولائی 1877 کو لاہور آریہ سماج نے اپنی پہلی میٹنگ میں ان اصولوں کو اپنایا، جو پھر تمام آریہ سماجوں کے لیے معیاری عقیدہ بن گئے۔ اس کے بعد لاہور سماج اس نوخیز تحریک کا تنظیمی مرکز بن گیا۔ جب دیانند نے پنجاب چھوڑا تو ان کے پیچھے صوبے بھر میں سماجوں کا بڑھتا ہوا مجموعہ تھا۔

اس تحریک کو 1880 اور 1890 کی دہائیوں میں نمایاں طریقے پر فروغ حاصل ہوا اور شمالی ہندوستان کے زیادہ تر حصوں اور خصوصیت کے ساتھ پنجاب، اتر پردیش اور راجستھان میں اس کی شاخیں قائم ہو گئیں۔ اس میں متوسط اور نچلے طبقوں کے ہندوؤں کے لیے بڑی کشش تھی۔ حالانکہ اس نے سماج میں اصلاح کے تصور کو پھیلنے میں مدد دی لیکن ذات پات کے خلاف وہ زیادہ کامیابی حاصل نہ کر سکا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ ہندوستان کے ماضی کے متعلق فخر کے جذبات کو اس نے پیدا کیا اور آریہ مذہب کی تبلیغ میں ایک جارحانہ شدت پیدا کر دی۔ اس کو فروغ دینے کے لیے آریہ سماج نے اوقاف بنائے اور تعلیمی ادارے یعنی اعلیٰ تعلیم کے لیے کالج، ثانوی تعلیم کے لیے اسکول، عورتوں کی تعلیم کے لیے ادارے اور ایسے ادارے جن میں ہندوستان کے قدیم طریقوں کے مطابق تعلیم دی جاتی تھی، قائم کئے۔ آریہ سماج، شمالی ہند کے تعلیم یافتہ اصلاح پسند نوجوانوں کی وفاداریاں حاصل کرنے کے سلسلے میں برہمو سماج کو بہت جلد بہت پیچھے چھوڑ گیا۔ دراصل آریہ سماج نے براہمو سماج کے مقابلے میں ایک ایسا محفوظ اور نسبتاً غیر متنازعہ فلسفہ پیش کیا جو کہ اس مہاجر اور ناپسندیدہ بنگالی برادری سے جڑا ہوا نہیں تھا جس نے انگریزی تعلیم کے معاملے میں سبقت کی وجہ سے انتظامی اور پیشہ جاتی ملازمتوں کے ایک بہت بڑے حصے پر قبضہ جما لیا تھا۔

آریہ سماج نے بیوپاری طبقوں میں بھی اپنا اچھا اثر قائم کیا۔ پنجاب کے ابتدائی اہم آریہ سماجی رہنما جیسے گرودت، لالہ ہنس راج، لالہ لاجپت رائے اور لالہ منشی رام (سوامی شردھانند) کا تعلق 'کھتری'، 'اروڑا' یا 'اگروال' ذاتوں سے تھا۔ کینیتھ جونس کے مطابق پنجاب میں

آریہ سماج کے متعدد بڑے مراکز جیسے پشاور، راولپنڈی، ملتان، روہتک، حصار اور جالندھر دوآب ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اسے مقامی تاجر طبقے کی حمایت اور مدد حاصل تھی۔ آریہ سماج نے 1900 سے 'روہتا'، 'اوڈھ' (Odh)، 'میگھ' اور 'جٹ' جیسی ''نچلی'' ذاتوں کے لوگوں کی بڑے پیمانے پر شدھی (تبدیلی مذہب) کا بھی سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ اس طرح آریہ سماج، سنسکرتیانے کا ایک وسیلہ بن گیا تھا۔ اس کے ممبروں کی تعداد میں دن دونا اضافہ ہوتا گیا۔ 1891 میں اس کے ممبروں کی جو تعداد 40,000 اور 1901 میں 92,000 تھی وہ 1921 میں 5.00,000 سے بھی تجاوز کر گئی تھی۔ اس کے مقابلے میں براہمو سماج کے ممبروں کی تعداد کبھی بھی چند ہزار سے آگے نہیں بڑھ سکی تھی۔ اپنے شدت پسند نظریے کے ساتھ نئے قائم ہونے والے آریہ سماجوں نے مذہبی تنازعات کا ایک میدان تیار کر دیا۔ آریہ سماجی کھلے عام کٹر ہندوؤں، دیگر ہندو اصلاحی گروہوں اور عیسائی مشنریوں کے ساتھ بھڑنے لگے۔

5.3.1 دیانند اینگلو ویدک کالج (The Dayananda Anglo-Vedic College)

اپنے بانی کی موت نے آریہ سماج کی ترقی کو محدود کرنے کے بجائے ایک محرک کا کام کیا۔ دیانند کی موت پر عام رد عمل یہ تھا کہ آریہ ان کی یادگار بنائیں، ترجیحاً ایک اسکول یا کالج جس میں ویدک ہندومت کے ساتھ ساتھ انگریزی پر مبنی باقاعدہ نصاب پڑھایا جائے۔ لاہور آریہ سماج (Lahore Arya Samaj) نے اس تعلیمی تحریک کو قیادت فراہم کی۔ جنوری 1886 میں، مجوزہ اسکول کے لیے رقومات جمع کرنے کے بعد، انہوں نے دیانند اینگلو ویدک ٹرسٹ (Dayananda Anglo-Vedic Trust) اور مینیجمنٹ سوسائٹی (Management Society) قائم کی اور لالہ لال چند کی قیادت میں تیار کردہ ایک تعلیمی اسکیم کو منظوری دی۔ دیانند اینگلو ویدک ہائی اسکول (Dayananda Anglo-Vedic High School) کا افتتاح لاہور میں یکم جون 1886 کو ہوا۔ ایک قابل نوجوان گریجویٹ، لالہ ہنس راج (Lala Hansraj) کو بغیر تنخواہ اور زندگی بھر اس عہدے پر خدمات انجام دینے کے اپنے معاہدے کی بنیاد پر اس ادارے کا پرنسپل بنایا گیا۔ مہینے کے آخر تک 550 طالب علموں کا اندراج کرتے ہوئے اسکول نے تیزی سے کامیابی حاصل کی۔ 1889 تک یہ ایک کالج بن گیا جسے پنجاب یونیورسٹی نے بھی منظوری دے دی۔ بہت سے آریوں کے لیے یہ ان کا پہلا اور سب سے اہم مسئلہ تھا۔ انہوں نے اس کے لیے رقومات اکٹھا کیں اور بڑی کامیابی کے ساتھ طلبہ کو داخل کیا۔ لاہور کے اسکول نے مقامی آریہ سماج کے لیے ایک نمونہ فراہم کیا، جنہوں نے جلد ہی دیانند اینگلو ویدک کالج کی طرز پر ابتدائی اور ثانوی اسکولوں کی بنیاد رکھی۔ صدی کے آخر تک، یہ واحد اسکول پورے پنجاب، متحدہ صوبجات اور ملحقہ علاقوں میں اسکولوں کے نظام کا سنگ بنیاد بن گیا۔ آریہ سماج نے نہ صرف مذہب تبدیل کرنے والوں کو حاصل کیا اور نئی سماجی شاخیں قائم کیں بلکہ اس نے ادارہ جاتی تعمیر کا عمل بھی شروع کیا۔

5.3.2 آریہ سماج کی نظریاتی تقسیم (Ideological Division within the Arya Samaj)

لاہور کالج کی کامیابی نے نئی تحریک کے اندر نظریاتی تناؤ کو بڑھاوا دیا۔ ہر سماج اور ہر آریہ سماجی، آریہ ہونے کا مطلب اور اس کے بانی کے تاریخی کردار کے بارے میں اپنے اپنے تصورات تیار کر سکتا تھا۔ اس طرح دو مختلف مکاتب فکر ابھرنے لگے۔ ایک گروہ، یعنی 'اعتدال

پسندوں‘(The Moderates)نے دیانند کو ایک عظیم مصلح، ایک استاد اور مذہبی اور سماجی عمل کے لیے رہنما کے طور پر دیکھا۔وہ دیانند اینگلو ویدک کالج کے معاملے میں نہایت سرگرمی کے ساتھ شامل تھے اور درحقیقت ’کالج پارٹی‘(College Party) کہلانے لگے۔ان کے مدمقابل ’شدت پسند‘(The Extremists) تھے جو دیانند کو رشی یا ایسا الہامی استاد مانتے تھے، جن کے الفاظ کبھی غلط نہیں ہو سکتے تھے۔شدت پسندوں کے لیے آریہ سماج ایک ایسے نئے مذہب کی نمائندگی کرتا تھا جس نے اپنے پیروکاروں سے مکمل وابستگی کا مطالبہ کیا۔ان دو گروہوں کے درمیان سب سے پہلے نئے اسکول کو فراہم کی جانے والی تعلیم کی نوعیت پر اختلافات سامنے آئے۔اعتدال پسندوں نے اسکول کا ایسا نصاب چاہا اور حاصل کیا جو کہ آریہ سماج کے اصولوں کی شمولیت کے علاوہ، بنیادی طور پر سرکاری اور مشنری اسکولوں جیسا ہی تھا۔شدت پسند ڈرامائی طور پر ایک مختلف نظام تعلیم چاہتے تھے، جس میں بنیادی طور پر ہندی اور سنسکرت میں پڑھایا جائے اور جس میں صحیفوں، آریہ تحریروں اور ویدک متون کی تشریح کے لیے درکار درست طریقوں کے مطالعہ کے لیے کافی وقت دیا جائے۔آریہ تعلیم کی نوعیت پر ہونے والی بحثیں جلد ہی دوسرے مسائل کے ساتھ الجھ گئیں جو تحریک کے ارکان کو تقسیم کرنے کے لیے کافی تھے۔شدت پسندوں کا کہنا تھا کہ تمام آریوں کو شدید سبزی خور(Pure Vegetarian) ہونا چاہیے، جب کہ اعتدال پسندوں کا دعویٰ تھا کہ خوراک ذاتی معاملہ ہے اور آریہ قانون کا حصہ نہیں ہے۔سبزی خوری کا یہ مسئلہ ہر پارٹی کی علامت کے طور پر سامنے آیا۔1890 کی دہائی تک اقتدار کے لیے کھلی جدوجہد شروع ہو چکی تھی، پہلے دیانند اینگلو ویدک ٹرسٹ اور مینجمنٹ سوسائٹی میں اور پھر پنجاب کی آریہ پرتیندھی سبھا میں۔

5.3.3 پرتیندھی سبھاؤں کا قیام (Establishment of the Pratinidhi Sabhas)

آریہ پرتیندھی سبھا(the Arya Pratinidhi Sabha)کی بنیاد اکتوبر 1886 میں پنجاب کی صوبائی نمائندہ تنظیم کے طور پر رکھی گئی تھی۔اس سے ملتی جلتی صوبائی سبھاؤں کو پھیلتی ہوئی آریائی دنیا کے لیے رابطہ کا کوئی مرکزی نقطہ فراہم کرنے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔1893 تک پنجابی آریہ بری طرح تقسیم ہو چکے تھے۔اعتدال پسندوں نے دیانند اینگلو ویدک مینجمنٹ سوسائٹی کے ذریعے اسکولوں پر کنٹرول برقرار رکھا، جب کہ شدت پسندوں نے پرتیندھی سبھا اور آریہ سماج کی مقامی شاخوں کی اکثریت پر قبضہ کر لیا۔اس تقسیم نے دونوں گروہوں کے لیے بحران پیدا کر دیا۔لاہور کالج اور اس سے منسلک اسکولوں کی مدد کرنا تمام آریوں کا بنیادی کام تھا۔اب ان اسکولوں کے ناظمین نے اپنا مقصد تو برقرار رکھا لیکن اس کو برقرار رکھنے کے لیے درکار زیادہ تر تنظیمی ڈھانچے کو وہ کھو چکے تھے۔اس کے برعکس، شدت پسندوں نے ساخت اور وسائل کو برقرار رکھا لیکن انہیں استعمال کرنے کے لیے نئی سرگرمیوں کی ضرورت تھی۔اس کے برعکس اعتدال پسندوں کو مالی بحران کا سامنا کرنا پڑا۔

اعتدال پسند اپنے اسکولوں کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہو گئے اور آریہ سماج کی اپنی شاخیں قائم کرنے لگے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پنجاب کے بہت سے شہروں میں دو آریہ سماج تھے، جن میں سے ہر ایک مختلف دھڑے کے ساتھ منسلک تھا۔1903 میں اعتدال پسندوں نے آریہ پردیشک پرتیندھی سبھا(the Arya Pradeshik Pratindhi Sabha)کی بنیاد رکھی، جو پرانی آریہ پرتیندھی سبھا کے متوازی ایک صوبائی ادارہ تھی۔تاہم، اعتدال پسندوں کے درمیان طاقت اور قیادت، دیانند اینگلو ویدک ٹرسٹ اور مینجمنٹ سوسائٹی میں

مرکوز رہی۔ اس میں اعتدال پسند پارٹی سے وابستہ تمام سماجوں کے نمائندے شامل تھے جو اسکولوں کے نظام کو اور ان اسکولوں کی مدد کے لیے اکٹھا کی گئیں رقومات کو کنٹرول کرتے تھے۔ تاہم اعتدال پسندوں نے خود کو تعلیمی کام تک محدود نہیں رکھا۔ ایک گروپ کے طور پر وہ ہندوؤں کو ایک برادری کے اراکین اور ایک ہی طرح کے مذہبی ورثے میں شریک افراد کے ایک گروہ کے طور پر دیکھنے کا رجحان رکھتے تھے۔ نتیجے کے طور پر اعتدال پسند سماجی خدمات کی مختلف شکلوں جیسے قحط میں امداد، یتیموں کی دیکھ بھال، اور وقت کے ساتھ، سیاست کی طرف بڑھتے چلے گئے۔ سرکردہ اعتدال پسندوں، جیسے لالہ لال چند اور لالہ لاجپت رائے نے انڈین نیشنل کانگریس کی قوم پرست سیاست اور بعد میں پنجاب ہندو کانفرنس اور ہندو مہاسبھا کی کھلے عام ہندو سیاست دونوں میں گہرا حصہ لیا۔

دوسری طرف ،ایک نیا ہندو یعنی ایک ایسا فرد جو عصری خرابیوں سے پاک ہو، بنانے کے لیے لالہ منشی رام (بعد میں سوامی شردھانند) کی قیادت میں شدت پسندوں نے ایک یکسر مختلف تعلیمی نظام تشکیل دیا۔ 1902 میں انہوں نے ہردوار شہر کے بالکل باہر گروکل کانگڑی (Gurukul Kangri) کھولا۔ یہ ایک رہائشی تعلیمی ادارہ تھا، جو طلباء کو ابتدائی سے لے کر کالج کی سطح تک تعلیم دیتا تھا۔ جیسا کہ قدیم ہندو اداروں میں، طلباء، مذہبی اساتذہ کی زیر نگرانی اپنے خاندان اور معاشرے سے الگ گروکل میں رہتے تھے۔ مذہبی تربیت پر زیادہ زور دیتے ہوئے، تاہم معیاری نصاب کا زیادہ تر حصہ برقرار رکھ کر ہندی اور سنسکرت زبان میں تعلیم دی جاتی تھی۔ اس ادارے نے اپنے طالب علموں کی پوری شخصیت کو آریہ نظریات کے مطابق حیاتی اور فکری طرز میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ اس کے فارغ التحصیل طلبہ پہلے حقیقی اصلاح شدہ ویدی آریہ ہونے والے تھے۔ گروکل کانگڑی کی تشکیل کے ساتھ ہی شدت پسندوں نے اعتدال پسندوں کے ساتھ کسی حد تک متوازی کے طور پر اپنا ادارہ جاتی ڈھانچہ مکمل کر لیا، حالانکہ دونوں گروہ مخصوص مقاصد کے لیے نئے ادارے شامل کرنا جاری رکھتے رہے۔ دیانند کی تصور کردہ آریہ مت کی ایک نئی دنیا کی تخلیق کے لیے پر عزم شدت پسند آریہ سماجی، بنیادی سماجی اصلاحات میں مصروف رہے۔ ایسا کرنے کے لیے انہوں نے نئی ویدک طرز زندگی کی پیدائش، شادی اور موت کی رسومات ادا کیں۔ انہوں نے 14 جون 1896 کو جالندھر کے کنیامہاودیالیہ کی بنیاد رکھ کر خواتین کے لیے تعلیم کے میدان میں قدم رکھا۔ کنیامہاودیالیہ لڑکیوں کا ہائی اسکول تھا جس میں وقت کے ساتھ ساتھ کالج کی کلاسیں بھی شامل ہو گئیں۔ آریوں نے بیواؤں کی دوبارہ شادی کی تبلیغ کی اور اپنے خاندانوں میں اس پر عمل کرنا شروع کیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے بیواؤں کے لیے تعلیم کی کفالت کی اور ان کے لیے گھر بنائے۔

دو گروہوں کے درمیان تقسیم خاص طور پر پنجابی مسئلہ ہی رہا۔ صرف پنجاب میں ہی دو صوبائی سبھا تھیں جن میں ہر ایک کے ساتھ حریف شاخیں وابستہ تھیں۔ باقی تمام صوبوں میں ایک ہی نمائندہ تنظیم تھی۔ تشریح سے متعلق جو بھی اختلافات موجود تھے وہ افراد کے اندر ہی رہے اور کبھی ادارہ جاتی نہیں ہو سکے۔ اس کے علاوہ، یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں جماعتوں کے درمیان رقابت میں دو مضبوط تنظیموں کے درمیان ذاتی جدوجہد کے عناصر کے علاوہ، سماج کے متعلق مختلف تشریحات بھی شامل تھیں۔ تاہم، ان اختلافات کا یہ مطلب نہیں تھا کہ کسی بھی فریق کو مخالف گروہ کے ممبران کے ساتھ ملتے جلتے اسباب کی حمایت کرنے سے منع کیا گیا تھا، یا یہ کہ کسی بھی گروہ نے آزادانہ طور پر دوسرے کے ذریعے کیے جانے والے اسی طرح کے کام کو آگے نہیں بڑھایا تھا۔ دونوں تبلیغ، مشنری کام، شدھی، اور سماجی تعمیر نو

کے مختلف پروگراموں میں مشغول رہے۔اس کے علاوہ، آریہ سماج کی ترقی نے اس تقسیم کو انیسویں صدی کے مقابلے میں کم اہم بنا دیا، حالانکہ سماج کے اندر علیحدہ ادارہ جاتی ڈھانچہ بدستور موجود رہا اور آج بھی ہے۔

5.4 ہندو فرقہ وارانہ سیاست کا عروج (Rise of Hindu Communal Politics)

1880 اور 1890 کی دہائیوں کے دوران انڈین نیشنل کانگریس کے لیے حمایت جوش و جذبے سے بے حسی میں بدل گئی اور اس بات پر منحصر ہو گئی کہ کیا کانگریس اور پنجابی ہندو ایک جیسے مقاصد رکھتے ہیں یا نہیں۔ 1900 میں لاہور میں آریہ سماجی بڑے پیمانے پر کانگریس کے اجلاس میں شرکت کے لیے آئے لیکن کچھ ہی عرصے بعد سیاست سے بالعموم اور کانگریس سے بالخصوص کنارہ کش ہو گئے۔ 1905 میں بنگال کی تقسیم نے کانگریس کے اندر جوش و خروش کی لہر دوڑا دی، ایک لہر جو 1907 کی پنجابی سیاسی بدامنی کے ساتھ ضم ہو گئی۔ اس وقت لالہ لاجپت رائے اور متعدد اعتدال پسند آریہ سیاسی طور پر سر گرم ہو گئے اور انہوں نے برطانوی حکومت کی کھلم کھلا اور کافی جوش و جذبے کے ساتھ مذمت کی۔ لاجپت رائے کی گرفتاری اور جلاوطنی، اور اس کے بعد دیگر ممتاز آریوں کے جیل جانے سے سماج کے بارے میں حکومت کے شکوک اور دشمنی کا دور شروع ہوا۔ اس نے سماج کو ایک فتنہ انگیز تنظیم کے طور پر دیکھا جس کے خلاف حفاظت کی جانی چاہیے اور اگر ضروری ہو تو اسے دبایا جانا چاہیے۔ برطانوی حکومت خاص طور پر اعتدال پسند جماعت کی اس کے اسکولوں اور سیاسی طور پر متحرک طلباء کی فراہمی کی وجہ سے مخالف بنی ہوئی تھی۔ اس وجہ سے لالہ ہنس راج اور دیانند اسکولوں کے دیگر رہنماؤں نے سماج کی سیاسی سرگرمیوں کے خلاف موقف اختیار کیا۔ انہیں خدشہ تھا کہ حکومت کی طرف سے اسکول بند کر دیے جائیں گے اور اسی وجہ سے انہوں نے سبھی باتوں سے پہلے ان اداروں کو برقرار رکھنے کی کوشش کی جن کے لیے انہوں نے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ آخری بڑا سیاسی دھچکا پہلی جنگ عظیم سے پہلے 1909-1910 میں آیا، جب پٹیالہ کی سکھ ریاست نے متعدد آریوں کو گرفتار کر کے مقامی سماجوں کو بند کر دیا۔ دھیرے دھیرے سیاست اور حکومتی جبر کا دور خاص طور پر شدت پسندوں کے لیے کم ہوتا گیا، کیونکہ حکومت نے مذہبی طور پر آریہ سماجی سرگرمیوں کی منظوری دے دی جو کہ ان کے ہندو مسلم تقسیم کے ایجنڈے کا ایک حصہ تھا۔

ان حکومتی اقدامات کا ایک بڑا نتیجہ پنجاب ہندو کانفرنس (The Punjab Hindu Conference) کا پہلا اجلاس تھا۔ 1908-1909 میں ہندوؤں کا خوف اپنے عروج پر پہنچ گیا کیونکہ انہوں نے خود کو برطانوی حکومت اور مسلم فرقے کے ساتھ درحقیقت اتحاد اور خود کے ناپید ہونے کے امکان کا سامنا کرتے پایا۔ لیفٹیننٹ کرنل یو۔ این۔ مکرجی (U.N. Mukerjee) کی طرف سے 'ایک مرنے والی قوم' ('Hindus: A Dying Race') کے عنوان سے 'دی بنگالی' (*The Bengalee*) اخبار کو لکھے گئے خطوط کے ایک سلسلے میں اختتام کا تصور پیش کیا گیا تھا۔ مکرجی نے مسلم فرقے کے سلسلے میں بنگالی ہندوؤں کی تعداد میں نسبتاً کمی اور بنگال کے ہندوؤں کو درپیش تباہی کے امکانات پر توجہ مرکوز کی۔ لالہ لال چند (Lala Lal Chand) نے 'دی پنجابی' (*The Punjabee*) میں شائع شدہ خطوط کی ایک سیریز میں ایک اور تشویش کا اظہار کیا، جس کا عنوان تھا 'سیاست میں خود شناسی' (*Self-Abnegation in*

(*Politics*۔ لال چند نے کانگریس کے بے فائدہ ہونے کی طرف اپنی توجہ مبذول کرائی اور ایک نئی تنظیم کے قیام کا مطالبہ کیا جو اپنی سیاست میں کھلے عام ہندو ہو۔ 'پنجاب ہندو کانفرنس'، جس کا اجلاس پہلی بار 21-22 اکتوبر 1909 کو لاہور میں ہوا، ایسی ہی ایک تنظیم بن گئی۔ یہ ایک طرح کا سالانہ جلسہ ہوتا تھا اور وقت کے ساتھ 'اکھل بھارت ہندو مہاسبھا' ('Akhil Bharat Hindu Mahasabha') میں تبدیل ہو گیا۔ مہاسبھا کے ارتقاء کو آریہ سماج کی حمایت اور قیادت حاصل ہوئی، لیکن یہ سماج کی دسترس سے بھی آگے بڑھ گیا، جو کہ ابھی تک اپنے سیاسی رجحانات میں منقسم رہا۔ بہت سے آریہ انڈین نیشنل کانگریس کے مضبوط حامی تھے، تو کچھ ہندو مہاسبھا کے، جبکہ کچھ نسبتاً غیر سیاسی ہی بنے رہے۔

5.4.1 تبلیغی نظام اور شدھی (Preaching and Shuddhi)

شدت پسند، جو کہ آریہ سماج کو ایک مذہبی تحریک اور ایک مذہبی تجربہ کے طور پر دیکھتے تھے، ویدپرچار (ویدوں کی تبلیغ) کی دھن میں لگ گئے۔ انہوں نے تنخواہ دار مشنریوں (اپدیشکوں) کا ایک نظام تیار کیا، جس کا مقصد مقبول ہندو مذہب کو اس مذہب کی 'خالص' ویدی شکل میں تبدیل کرنا تھا۔ شدت پسندوں نے 'شدھی' کے ادارے کو بھی آگے بڑھایا اور استعمال کیا۔ دیانند نے ایک عیسائی کو ہندو مذہب میں واپس لانے کے لیے شدھی کی۔ اس مثال کے بعد 1880 اور 1890 کی دہائیوں میں ہندوؤں کو عیسائیت یا اسلام سے دوبارہ تبدیل مذہب کرنے کے لیے آریوں کے ذریعے شدھی کے استعمال میں اضافہ ہوا۔ آریہ اور سکھوں کے ذریعہ بھی ایک شدھی سبھا قائم کی گئی تھی، کیونکہ دونوں گروہوں کو ایک ہی جیسی مذہبی چنوتیوں کا سامنا تھا۔ 1896 تک آریوں نے پورے پورے گروہوں کے ساتھ شدھی کرنا شروع کر دی اور 1900 تک شدھی کو ایک نئے میدان اچھوتوں کی ترقی تک وسیع کر دیا، جنہیں 'خالص ذات' ہندوؤں میں تبدیل کر دیا گیا۔ 3 جون، 1900 کو، شدت پسند آریوں نے سکھ اچھوت، رہتیوں (Rahtias) کے ایک گروہ کی شدھی کی، جو سکھ برادری کے لیے خطرے کی گھنٹی تھی۔ اس نے ہندو مذہب چھوڑنے والوں کی واپسی کے ساتھ ساتھ چھوت چھات کے خاتمے کے دروازے کھول دیے۔

اچھوت پن کا خیال اس احساس سے پیدا ہوا کہ معاشرے کے اس طبقے کے دوسرے مذہب میں تبدیل ہونے کا سب سے زیادہ امکان تھا۔ اچھوت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان عیسائی مشنریوں کی کامیابی نے اس امکان کو ظاہر کیا تھا، جیسا کہ انگریزوں کی آمد سے قبل اچھوت ہندوؤں کے درمیان اسلام کی مقبولیت نے کیا تھا۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے کے سالوں میں شمال مغرب میں مختلف اچھوت گروہوں کے درمیان شدھی مہم چلائی گئی تھی جیسے کہ اوڈس (Odhs)، میگھ (Meghs)، ڈوم (Doms)، راجپوت (Rajputs)، اور سندھ میں لڑکھانہ کے شیخ (Sheikhs) وغیرہ۔ 23 جون 1911 کو الہ آباد میں رام بھج دتا (Ram Bhaj Dutta) نے 'بھارت (کل ہند) شدھی سبھا' کی بنیاد رکھی تھی۔ آریہ سماج نے عیسائیت اور اسلام دونوں کی طرف سے لاحق تبدیلی مذہب کے خطرے کے پیش نظر شدھی کو دفاعی ہتھیار کے طور پر تیار کیا تھا۔ ہندو برادری کے مستقبل کے بارے میں تشویش اور آریہ سماجی نظریات کو ضم کر دیا گیا تاکہ ذات سے متعلق مراعات کے خلاف شدید حملوں کے ساتھ ساتھ مذہب میں داخلے، تبدیلی مذہب اور قدیم مذہب میں واپسی کی انتہا پسندانہ کوششوں کو بڑھاوا دیا جا سکے۔

آریہ سماج کے راسخ العقیدہ ہندو مت، اصلاحی تنظیموں اور دیگر مذہبی فرقوں کے شدت پسند گروہوں کے ساتھ کثیر جہتی کشمکش میں الجھنے کے ساتھ آریہ سماج کے جارحانہ موقف نے مذہبی مسابقت کو بڑھاوا دیا۔ کچھ آریہ سماجی، جیسے پنڈت لیکھ رام، ایک خاص مذہب کی (ان کے معاملے میں اسلام کے خلاف) تنقید میں مہارت رکھتے تھے۔ تقریروں، پمفلٹوں اور اخبارات میں اس نے اسلام کو لالچ، تشدد اور جہالت پر مبنی مذہب قرار دیتے ہوئے مذمت کی۔ 1897 میں پنڈت لیکھ رام کے قتل کے ساتھ پنجاب میں آریہ سماجیوں اور مسلمانوں کے درمیان شدید دشمنی عروج پر پہنچ گئی۔ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا مذہبی جھگڑا، تقسیم ہند کے زیادہ وسیع پیمانے پر تشدد کا پیش منظر تھا۔

5.5 آریہ سماج کی توسیع (Expansion of the Arya Samaj)

اپنے وجود کے پہلے پچیس سالوں میں آریہ سماج کی مسلسل ترقی ہوئی۔ 1891 میں مردم شماری کی رپورٹ میں کل 39,952 آریہ سماجی درج کیے گئے، اور دس سال بعد یہ تعداد کل 131 فیصد اضافے کے ساتھ 92,419 تک پہنچ گئی۔ اس اضافے نے بنیادی طور پر دو صوبوں، 25,000 آریوں کے ساتھ پنجاب اور 65,268.22 افراد کے ساتھ متحدہ صوبجات (اترپردیش) میں تحریک کے نئے مرکز میں سماج کے جڑ پکڑنے کی نشاندہی کی۔ سماج بھی تمام سمتوں میں باہر کی طرف بڑھنے لگا۔ اس توسیع کے نتیجے میں 1886 میں متحدہ صوبجات میں، 1888 میں راجستھان میں، 1889 میں بنگال/بہار میں نئی صوبائی پرتینیدھی سبھاؤں (Pratinidhi Sabhas) اور 1889 میں ایک مشترکہ مدھیہ پردیش/ودربھ سبھا اور 1902 میں بمبئی کی پرتینیدھی سبھا کا قیام عمل میں آیا۔ سماج کی مسلسل ترقی نے ایک مرکزی ہدایت کار تنظیم کی ضرورت پیدا کردی، جیسے کہ صوبائی سطح پر توسیع نے پرتیندھی سبھا کے قیام کو ایک ضرورت بنادیا تھا۔ دیانند نے پروپکارینی سبھا ('Paropakarini Sabha') نامی ایک مرکزی تنظیم اپنے پیچھے چھوڑی تھی۔ انہوں نے 16 اگست 1880 کو اپنی وصیت کے ذریعے اس تنظیم کو قائم کیا۔ پروپکارینی سبھا کو کام کرنا تھا اور اس نے املاک کی دیکھ ریکھ، خاص طور پر ان کے تحریری کاموں کے سلسلے میں کام کیا بھی، تاہم یہ آریہ سماج کے لیے مجموعی قیادت فراہم کرنے میں ناکام رہا۔ اس کا سبب بڑی حد تک اس کی رکنیت کی تعیناتی نوعیت تھی جو واضح طور پر آریہ سماج کے بڑے حلقوں کی بات نہیں کرتا تھا۔ اس کے بجائے اس بات پر اتفاق رائے بڑھ رہا تھا کہ سماج کو ایک نئی رابطہ کاری تنظیم تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو تمام آریوں کی طرف سے کام کرنے کے قابل ہو۔

5.5.1 سرودیشک آریہ پرتیندھی سبھا (The Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha)

کئی آریہ سماجی، جنہوں نے 1900 کے دوران دہلی میں بھارت دھرم مہامنڈل کی میٹنگ میں شرکت کی تھی، ایسی تنظیم کی ضرورت پر گفتگو کرنے لگے۔ تاہم، 1908 سے پہلے تک، جب گروکل کانگڑی کی سالگرہ کے موقع پر تجویز کردہ سرودیشک (کل ہند) سبھا کے ضوابط اور ساخت کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ایک ذیلی کمیٹی مقرر کی گئی، کچھ بھی ٹھوس نہیں کیا گیا۔ 15 ستمبر 1908 کو آگرہ میں ایک بڑی کمیٹی نے مختلف صوبائی سبھا کے نمائندوں کے ساتھ میٹنگ کی اور 31 اگست 1909 کو 'سرودیشک آریہ پرتیندھی سبھا' نے اپنی پہلی میٹنگ دہلی میں منعقد کی۔ اس سبھا کے لیے 27 مندوبین کا انتخاب کیا گیا۔ اس میں ایک یعنی پنجاب کی آریہ پردیشک پرتیندھی سبھا جسے اس

صوبے میں اعتدال پسند پارٹی نے بنایا تھا، کو چھوڑ کر سبھی چھ صوبائی پرتیندھی سبھاؤں کی نمائیندگی تھی۔ سرودیشک سبھا کے منتظمین نے پنجابی اعتدال پسندوں کو نئی تنظیم میں اپنے نمائندے، بھیجنے کو کہا لیکن انہیں کہا گیا کہ وہ ایسا صرف اس صورت میں کریں گے جب پرادیشک سبھا ہی پنجابی آریوں کی واحد نمائندہ تنظیم مانی جائے گی۔ یہ منتظمین کے لیے ناقابل قبول تھا اور اس لیے پنجاب کی آریہ پردیشک پرتیندھی سبھا، واحد صوبائی گروہ تھی جو نئی قائم کردہ سرودیشک سبھا سے باہر رہی۔ سالوں تک اس گروپ کو مجموعی طور پر نمائندہ تنظیم میں شامل کرنے کی کوششیں کی گئیں مگر بے سود رہیں۔ رسمی علیحدگی کے باوجود، پنجابی اعتدال پسند متعدد مواقع پر سرودیشک سبھا کے شانہ بشانہ کھڑے رہے۔ نئی سرودیشک سبھا نے مسلسل پھیلتی ہوئی تحریک کی صدارت کی کیونکہ آریہ سماج آہستہ آہستہ اپنے اصل علاقوں سے آگے بڑھتا گیا۔ آریہ سماج انیسویں صدی کے آخر میں حیدرآباد کی مسلم ریاست میں بھی داخل ہو چکا تھا، لیکن جنوب میں اس کی اہم پیشرفت کو اس وقت تک انتظار کرنا پڑا جب تک کہ تاریخی قوتیں 1920 کی دہائی میں سماج کو وہاں نہیں لے گئیں۔

5.5.2 بیرون ملک توسیع (Overseas Expansion of the Arya Samaj)

اسی دوران آریہ سماج نے بیرون ملک ہندوستانی تارکین وطن میں جگہ بنانی شروع کی۔ 1896 میں بنگال انفنٹری کے ارکان کے ذریعہ ستیارتھ پرکاش کو ماریشس لے جایا گیا۔ اگلی دو دہائیوں کے دوران وہاں آریہ سماج کی شاخیں قائم کی گئیں جو کہ برطانوی ہندوستان سے باہر سماج کا پہلا بڑا مرکز بن گیا۔ 1911 میں دو آریہ سماجی رہنما ڈاکٹر مانک لال اور ڈاکٹر چرنجیو بھاردواج، ایک آریہ سماجی اخبار، ماریشس پتریکا شائع کرنے میں کامیاب رہے۔ 1904 میں سماج مزید مغرب تک پہنچ گیا جب پنڈت پورنانند جی، نیروبی گئے۔ اگلے سال ان کے بعد بھائی پرمانند ڈربن پہنچے اور پھر جنوبی افریقہ کے وسیع دورے پر گئے۔ جنوبی اور مشرقی افریقہ سماج کی کامیاب مشنری سرگرمیوں کے مراکز بن گئے، کیونکہ پورے علاقے میں سماج کی شاخیں کھولی گئیں اور انہیں مقامی ہندوستانی برادریوں کی بھی حمایت حاصل ہوئی۔ 1920 کی دہائی تک سماج فجی جزائر تک رسائی حاصل کر چکا تھا، اور 1921 تک وہاں لڑکیوں کا اسکول کھولنے کے لائق بن چکا تھا۔ آریہ سماج کی بیرون ملک میں توسیع لہروں کی مانند ہوئی جب سماج ہندوستانی تارکین وطن کے ذریعہ آباد شدہ نئے علاقوں میں داخل ہوا۔

1933 میں بیرون ملک توسیع کا ایک اور دور پنڈت ایودھیا پرساد کے اسی سال شکاگو میں منعقدہ ورلڈ فیلوشپ آف فیتھ کانگریس کے لیے روانگی کے ساتھ شروع ہوا۔ پنڈت نے اس کانفرنس میں شمولیت کی اور پھر ایک سال امریکہ میں تبلیغ کرتے گزارا۔ تاہم آریہ سماج کی توسیع کی اگلی لہر اس وقت شروع ہوئی جب پنڈت نے امریکہ چھوڑ دیا۔ پنڈت نے سب سے پہلے ٹرینیڈاڈ کا دورہ کیا، جہاں انہوں نے اسلام اور عیسائیت اختیار کرنے والے ہندوؤں کی گھر واپسی کے لیے تبلیغ کی اور شدھی تقریبات منعقد کیں۔ اس کے بعد پنڈت نے ڈچ گیانا اور برٹش گیانا کا سفر کیا۔ ان تمام علاقوں میں آریہ سماج کی بنیاد رکھی گئی اور مقامی کوششوں اور لگاتار آریہ سماجی مشنریوں کے پہنچنے سے انہیں مسلسل ترقی حاصل ہوئی۔ 1920 اور 1930 کی دہائی کے دوران غیر ممالک میں آباد آریہ سماجیوں نے اپنی صوبائی سبھائیں قائم کیں جو سرودیشک پرتیندھی سبھا سے منسلک ہو گئیں: جیسے 1922 میں برطانوی مشرقی افریقہ، 1927 میں جنوبی افریقہ، 1928 میں فجی، 1930 میں ماریشس اور 1937 میں ڈچ گیانا۔ ہندوستان میں مسلسل ترقی کی وجہ سے مزید صوبائی سبھاؤں کو مرکزی تنظیم میں شامل کیا

گیا۔ بہار نے 1930 میں ایک علیحدہ تنظیم میں شمولیت اختیار کی اور 1935 میں مسلم اکثریتی ریاست حیدر آباد کے لیے ایک صوبائی سبھا کا قیام عمل میں آیا۔

آریہ سماج کی مسلسل ترقی، برطانوی ہندوستان میں دہ سالہ مردم شماری رپورٹوں کے ذریعے ریکارڈ کی گئی۔ یہاں تک کہ ہندوستان سے باہر وسیع پیمانے پر پھیلی آریہ تحریک کے اعداد و شمار کے بغیر بھی وہاں اس کی ترقی کی رفتار متاثر کن تھی۔ 1911 تک سماج کے کل افراد کی تعداد 243,000 تھی، جو کہ 1901 کے مقابلے میں 163 فیصد زیادہ تھی۔ ایک دہائی بعد یہ تعداد دوبارہ دگنی ہو کر 467,578 ہو گئی اور 1931 میں آریہ سماجی مجموعی طور پر 990,233 تک پہنچ گئے۔ 1941 کی مردم شماری اور اس کے بعد کی کسی بھی مردم شماری میں آریہ سماج کی تعداد درج نہیں کی گئی، لیکن یہ سمجھنا درست ہی ہو گا کہ ترقی کی رفتار نہیں رکی۔ 1947 میں برطانوی ہندوستان کے اندر اور پوری دنیامیں سماج کے ڈیڑھ سے دو ملین ممبران ضرور تھے۔ تعداد میں یہ اضافہ صوبائی اور مقامی سماجوں کے اضافے کے ساتھ ہوا۔ 1941 کی آریہ ڈائرکٹری (*Arya Dairectori*)، صوبائی سبھا کے ساتھ منسلک 2000 سے زیادہ آریہ سماجوں کی نشاندہی کرتی ہے۔

نئے مقامی سماجوں کی تشکیل نے خاص طور پر تعلیم میں خصوصی تنظیموں کی مسلسل ترقی کی راہ کشادہ کی۔ دیانند اینگلو ویدک تحریک کا آغاز لاہور میں ایک واحد اسکول سے ہوا اور پھر تیزی سے ترقی کرتے ہوئے پورے صوبے میں اس کے ابتدائی، ثانوی اور ہائی اسکول قائم ہوئے۔ تاہم تعلیمی اداروں کی تصویر پیچیدہ ہے۔ کئی اسکول، دیانند اینگلو ویدک ٹرسٹ اور مینجمنٹ سوسائٹی کے زیر انتظام تھے، لیکن بہت سے مقامی آریہ سماج یا مختلف صوبائی سبھا کے زیر نگرانی تھے۔ یہ ایک تغیر پذیر صورت حال تھی جس میں اسکولوں کے کھلنے، کبھی کبھار بند ہونے اور بعض اوقات جب ایسا لگتا تھا کہ وہ چلائے نہیں جا سکتے تو دوسرے گروہوں کے ذریعہ اسے کنٹرول میں لینے کے واقعات ہوتے رہتے تھے۔ 1940 کی دہائی تک سماج کی تعلیمی دنیا جنوب میں مہاراشٹر کے شولاپور تک اور ریاست حیدر آباد تک تقریباً پورے ہندوستان میں پھیلی ہوئی تھی۔ اس وقت تک اس کے ہندوستان اور برما میں 179 اسکول اور 10 کالج کھل چکے تھے۔ ان میں باقاعدہ فنی اسکول، صنعتی تربیتی ادارے، لڑکیوں کے اسکول، سنسکرت پاٹھ شالائیں اور مذہبی تربیتی مراکز شامل تھے۔ اس کے علاوہ گروکل کانگڑی ایک متبادل نظام تعلیم کا نمونہ بن گیا تھا۔ گروکل کانگڑی کی طرز پر بنائے گئے اسکول ہر سطح پر قائم کیے گئے تھے۔ ان میں سے کچھ آریہ پرتیندھی سبھا، پنجاب سے منسلک تھے، اور دیگر کا انتظام مقامی طور پر کیا جاتا تھا۔ 1921 میں اصل گروکل باقاعدہ یونیورسٹی بن گیا اور 1940 کی دہائی تک گروکل نظام میں سات دیگر بڑے ادارے قائم ہو چکے تھے۔ آریہ ڈائریکٹری نے کل 33 اداروں کو "گروکل" کے طور پر درج کیا تھا۔ ان میں سے ایک خواتین کا کالج کنیا گروکل تھا، جو 1923 میں قائم کیا گیا تھا۔ پورے ہندوستان میں۔ "گروگل کانگڑی کی طرح یہ ایک قومی اسکول تھا جس میں پورے ہندوستان سے طالبات داخلہ لیتی تھیں۔ اور جیسا کہ لاہور ہائی اسکول کے ساتھ ہوا، ٹھیک اسی طرح گروکل کانگڑی پورے تعلیمی نظام کی بنیاد بن گیا۔

1947 میں جب ہندوستان اور پاکستان آزاد ہوئے تب تک آریہ سماج، مقامی، صوبائی اور مرکزی سطح پر انجمنوں کی ایک پیچیدہ دنیا،

ایک 'آریہ جگت' میں تبدیل ہو چکا تھا۔ ان انجمنوں نے اپنی باری میں متعدد اداروں جیسے اسکولوں، یتیم خانوں، طلباء کی اقامت گاہوں، بیوہ گھروں، دارالمطالعوں، لائبریریوں، اشتہاری انجمنوں، اخباروں، رسالوں، تبلیغی انجمنوں اور سماجی اصلاح بطور خاص اچھوتوں کے فلاح و بہبود کے لیے وقف مختلف تنظیموں کا نظم و نسق کیا۔ واضح طور پر سماج کا سب سے بنیادی کام ان اداروں کا نظم نسق سنبھالنا اور مالی مدد کرنا تھا۔ سماج کی طرف سے مختلف سماجی مذہبی میدانوں میں پروگراموں کے ایک مجموعہ کا اہتمام کیا گیا جس نے ایک ایسا تنظیمی تاثر فراہم کیا جس کا تجزیہ کرنا مشکل ضرور ہے مگر اس کو کم نہیں آنکا جاسکتا۔ سوامی دیانند سرسوتی کے اصل پیغام کو آریہ سماج کے قیام اور آزادی سے پہلے کی دہائیوں میں اس کی ترقی کے ذریعے بڑھایا اور مرتب کیا گیا۔ دیانند کے نظریے کی اصل قوت محرکہ کو تاریخی قوتوں نے خاص طور پر 1920 اور 1930 کی دہائیوں میں تبدیل کیا۔

5.6 پہلی جنگ عظیم کے بعد آریہ سماج اور فرقہ وارانہ سیاست کا فروغ

(Arya Samaj and the Growth of Communal Politics after World War-I)

5.6.1 موپلہ، ملکانہ اور فرقہ وارانہ فسادات (Moplah, Malkana, and Communal Riots)

پہلی جنگ عظیم کے شروع ہونے کا آریہ سماج پر براہ راست بہت کم اثر ہوا، لیکن جنگ کے خاتمے اور اس کے فوراً بعد قوم پرستی کے جوش میں شدت نے آریہ سماج کے بہت سے رہنماؤں کو انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ فعال شمولیت کی طرف راغب کیا۔ مثال کے طور پر سوامی شردھانند (Swami Shraddhanand) رولٹ قوانین کے خلاف مہم میں ایک اہم شخصیت بن گئے۔ اس کے بعد انہوں نے اور دوسرے لوگوں نے مہاتما گاندھی کی پہلی عدم تعاون تحریک کی حمایت کی۔ اس تحریک کے عروج کے وقت، اگست 1921 میں مسلمانوں کا ایک گروہ یعنی کیرالہ کے موپلہ لوگ (Mapillas)، انگریزوں اور اپنے ہندو ہمسایوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ آریہ سماجی حیران اور خوفزدہ تھے کیونکہ موپلوں نے نہ صرف ہندوؤں کی املاک اور افراد پر حملہ کیا بلکہ کہا جاتا ہے کہ متعدد مقامات پر زبردستی اسلام بھی قبول کروایا۔ لالہ ہنس راج نے جب یہ خبر سنی تو اگلے دن لاہور میں آریہ پردیشک پرتیندھی سبھا کی میٹنگ میں کیرالہ کے ہندوؤں کو مدد بھیجنے کے لیے ایک قرارداد کی حمایت کی اور ایسا انہوں نے کیا بھی، جیسا کہ پنڈت رشی رام، سری یوت خوشحال چند اور پنڈت مستان چند کو کیرالہ بھیج دیا گیا۔ کچھ دوسرے بھی ان کے پیچھے پیچھے چلے گئے۔ آریہ سماجیوں کا سب سے اہم کام، شدھی کا ادارہ تھا، جسے وہ تبدیل شدہ ہندوؤں کو ان کے مذہب اور معاشرے میں واپس لانے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ایسا کرنے سے آریوں نے راسخ العقیدہ ہندوؤں کے درمیان شدھی کی کافی قبولیت حاصل کی۔ اصل میں راسخ العقیدہ ہندو رہنماؤں نے شدھی کے استعمال کی سختی سے مخالفت کی تھی، لیکن اس وقت ہندوؤں کے پاس تبدیلی مذہب کے خلاف یہی واحد موثر ہتھیار تھا۔ نیز آریوں نے مالی امداد فراہم کی اور تباہ شدہ ہندو مندروں کی تعمیر نو میں مدد کی۔ موپلہ مسئلہ نے شدید مذہبی تنازعات کے دوران شمالی علاقوں میں تیار کردہ نظریات اور اداروں کو جنوبی ہندوستان میں متعارف کروانے کے لیے ایک اہم موقع فراہم کیا۔ اس موقع پر فرقہ وارانہ دفاع کے شمالی رجحانات ایک ایسے علاقے میں پھیل گئے جو پہلے ہی مذہبی مسابقت کا مرکز تھا۔

فروری 1922ء میں عدم تعاون تحریک کی واپسی کے بعد شمالی ہندوستان، مذہبی تنازعات اور تشدد کی دلدل میں ڈوب گیا۔ بہت سے شہروں میں بڑے فسادات پھوٹ پڑے: 1922 میں ملتان اور سہارنپور، 1924 اور 1926 میں دہلی، 1924 میں کوہاٹ۔ درحقیقت، کوئی بھی شہر مذہبی تنازعہ کے بغیر نہیں بچا تھا کیونکہ اس طرح کے واقعات چھوٹے شہروں اور دیہاتوں میں بھی وبا کی طرح پھیل گئے تھے۔ اگرچہ بہت سے تنازعات خود بخود پیدا ہوئے، جو کہ اسلام اور ہندومت کے درمیان موجود اختلافی نکات سے ابھرے تھے، لیکن اس بار آریہ سماج کی کوششوں کی وجہ سے ہر فرقہ اپنے حقوق کے بارے میں خاص طور پر مذہب میں داخلہ، تبدیلی مذہب اور بنیادی مذہب میں واپسی کے حوالے سے تیزی سے جارحانہ رخ اختیار کرتا گیا۔ آریہ سماج نے مسلمانوں کی ایک برادری، ملکانہ راجپوتوں پر توجہ مرکوز کی اور انہیں دوبارہ ہندومت میں داخل ہونے کے لیے رضامند کیا۔ تین صوبوں، راجستھان، مدھیہ پردیش اور اترپردیش کے مقام اتصال پر رہنے والے اس گروہ نے اسلام قبول کر لیا تھا، لیکن پھر بھی اس نے اپنے بہت سے ہندو رسم و رواج کو برقرار رکھا۔ 31 دسمبر 1922 کو آگرہ میں اپنی سالانہ میٹنگ میں آل انڈیا کھشتریہ مہاسبھا نے ملکانوں کو راجپوت سماج میں واپس قبول کرنے پر اتفاق کیا۔ 13 فروری 1923 کو اس مجوزہ تبدیلی کی مہم کی منصوبہ بندی کے لیے ذات سبھاؤں اور مختلف ہندو گروپوں جیسے آریہ، سناتنی، سکھ اور جین کے تقریباً اسی نمائندوں کی ایک جماعت نے آگرہ میں ملاقات کی۔ اس میں سوامی شردھانند نے شرکت کی اور ان کی تجویز پر تمام نمائندوں نے 'بھارتیہ ہندو شدھی سبھا' قائم کی۔ شردھانند اس کے صدر اور لالہ ہنس راج پہلے نائب صدر بنے۔ شدھی سبھا نے رقومات اکٹھا کیں، مبلغین کی سرپرستی کی اور ملکانوں کو واپس ہندو مذہب میں لانے کے لیے ایک وسیع مہم شروع کی۔ اگرچہ یہ آریہ سماج کے مقابلے میں ایک وسیع تر تحریک تھی، لیکن اس کی قیادت زیادہ تر آریہ سماجی تھی اور اس میں سماج کے دونوں بازو کے افراد شامل تھے۔ اس مسئلے کی وجہ سے ہندو برادری کے اندر تفریق مدھم پڑ گئی تھی۔

شدھی سبھا کے کاموں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فرقہ وارانہ منافرت کو بڑھاوا دیا۔ تقریباً فوراً ہی شمالی ہندوستان میں مسلم گروپوں نے ملکانوں اور دیگر لوگوں کو اسلام میں بنے رہنے کے لیے مبلغین بھیجنے کے لیے جوابی تحریکیں شروع کر دیں۔ ہندوؤں کے درمیان 'شدھی' (Shuddhi) یعنی تبدیلی مذہب اور 'سنگٹھن' (Sanghathan) یعنی تنظیم کے دو نعروں نے اپنی انتہائی مذہبی جارحیت کا اظہار کیا۔ مسلمانوں نے 'تنظیم' (*Tanzim*) یعنی گروہ بندی اور 'تبلیغ' (*Tabligh*) یعنی مذہبی دعوت کے لیے اپنی متوازی تحریکوں کے ساتھ رد عمل کا اظہار کیا۔ آریہ سماج نے اپنی ادارہ جاتی بنیاد، مالی وسائل اور افرادی قوت کے ساتھ اس مذہبی مقابلے میں اہم کردار ادا کیا۔ بدلے میں، سماج کو فرقہ وارانہ دفاع کے دیگر مطالبات کے ذریعے اصل منصوبے سے دوسری طرف پھیر دیا گیا۔

شاید ہی کوئی مسئلہ تاریخ کے اس دور اور اس کے تنازعاتی ماحول کو کتاب فروش اور کٹر آریہ سماجی مہاسیہ راجپال، کے معاملے سے بہتر انداز میں پیش کر پائے۔ 1924 میں اس نے 'رنگیلا رسول' کے نام سے ایک اردو پمفلٹ شائع کیا۔ یہ پیغمبر محمدؐ پر ایک شیطانی حملہ تھا جس نے پورے شمالی ہند میں مسلمانوں کو ناراض کیا۔ انہوں نے حکومت کی طرف سے اس پر پابندی لگانے کی کوشش کی اور ناکام رہے، لیکن اس دوران راجپال تمام جارحانہ ہندومت کی ایک کٹر علامت بن گیا۔ نتیجتاً راجپال پر ستمبر 1927 میں ایک مسلمان کے ذریعے حملہ کیا گیا اور

آخر کار 3 اپریل 1931 کو وہ مارا گیا۔ راجپال کا معاملہ اس دور کے تناؤ اور اس میں موجود تشدد کی عکاسی کرتا ہے۔ ان سالوں کے دوران سماج نے تحریک یافتہ سماجی منصوبوں کے ذریعے اس طرح کے واقعات پر خصوصاً تحریک کے درمیان جاری ذات سے متعلق تعصب کے مسئلے پر ردعمل ظاہر کیا۔

1922 میں لاہور آریہ سماج کی سالگرہ تقریب کے موقع پر بھائی پرمانند نے ذات پات کے نظام کی خاص طور پر سماج کے ارکان کے درمیان اس کے جاری رہنے کی شدید مذمت کی۔ اس کے کچھ ہی دیر بعد 'جات پات توڑک منڈل' کا قیام عمل میں آیا جو تمام ذات پات کے امتیازات کو ختم کرنے کے لیے وقف تھا۔ منڈل نے سب سے پہلے آریہ سماج کے درمیان کام کرنے کا فیصلہ کیا، کیونکہ شدھی کے ذریعے لائے جانے والے نئے اراکین کو شامل کرنے کے لیے پہلے آریہ سماج کے اندر ذات پات کی تفریق کو دور کرنا ضروری تھا۔ ذات پات کی تفریق کے خاتمے، شدھی اور فرقہ وارانہ دفاع کی فکر ایک دوسرے سے منسلک تھی اور ایک دوسرے کو تقویت دیتی تھی۔

5.6.2 صد سالہ تقریبات (The Centenary Celebrations of the Arya Samaj)

فرقہ وارانہ کشیدگی کے تناظر میں سماج کے ایک نئے ادارے نے فروغ پانا شروع کیا۔ ستمبر 1920 میں، دہلی میں دانشوروں اور سنیاسیوں کی ایک میٹنگ میں، متھرا میں دیانند کی پیدائش کی صد سالہ تقریب منعقد کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ ایک انتظامی کمیٹی کا انتخاب کیا گیا اور 15-21 فروری 1925 کو جشن منایا گیا۔ اس کمیٹی کے چھیاسی اراکین میں سرودیشک سبھا، پنجاب کی دونوں پرتیندھی سبھا، پروپکارینی سبھا، اور مختلف تنظیموں کے نمائندے شامل تھے۔ سماج کے دونوں بازوؤں نے، جنہوں نے موپلہ اور ملکانہ شدھی مہم میں تعاون کیا تھا، ایک بار پھر مل کر کام کیا، کیونکہ فرقہ وارانہ تنازعہ کے دباؤ میں سماج کے اندر طویل عرصے سے جاری تقسیم کے خاتمے کا رجحان پیدا ہو رہا تھا۔ جب یہ صد سالہ تقریب منعقد ہوئی تو آریہ سماج کے تمام طبقوں سے لوگ آئے۔ انہوں نے آریہ نگر یعنی ایک خیمہ نما شہر (tent city) جس میں چودہ کیمپ، پانچ بازار، ایک بڑا منڈل، اور چار چھوٹے منڈل تھے، میں قیام کیا اور کام کیا۔ تقاریر اور قراردادوں کی منظوری کے ساتھ ایک جلوس نکالا گیا، بھجن گائے گئے اور رسومات کا انعقاد کیا گیا۔ اس میٹنگ کے دو مقاصد تھے، پہلے دیانند کی پیدائش کا جشن پوری شان و شوکت کے ساتھ منانا، اور دوسرا قراردادیں منظور کرنا جو کہ تحریک کی سمت اور اہداف کا تعین کر سکیں۔ اس طرح کے عظیم الشان اجلاس نے سرکردہ آریوں کی آراء کو جمع کرنے اور سلسلہ وار بیانات میں ان کا اظہار کرنے کا ایک نیا طریقہ پیش کیا۔ جب کہ اس طرح کا اجتماع سماج کے لیے مختلف اقدامات کی وکالت کر سکتا تھا اور اس نے کیا بھی، لیکن اس کے پاس کسی خاص منصوبے کو انجام دینے کے لیے کوئی مشینری نہیں تھی۔ اسے دوسروں جیسے سرودیشک سبھا پر چھوڑنا پڑا۔

صد سالہ تقریب میں ایک سے زائد میٹنگیں شامل تھیں۔ منصوبہ ساز کمیٹی نے ایک دھرم پریشد (مذہبی کونسل) اور ایک آریہ ودوت پریشد (ایک علمی کونسل) قائم کی، جن کے اراکین چھوٹے منڈلوں میں مسلسل میٹنگ کرتے رہتے تھے۔ مزید براں مختلف مذاہب پر کئی کانفرنسیں، دیانند سے ملاقات کرنے والے افراد کا اجتماع اور ایک شاعری کانفرنس بھی ہوئی۔ صد سالہ تقریبات کے بعد آریوں کے مختلف

گروہوں نے اپنے اپنے اجلاس منعقد کئے۔ان میں آریہ سوراجیہ سمیلن، آریہ کمار سمیلن، دلت اودھار سمیلن، جات پات توڑک سمیلن، پردیشک سمیلن، ایک گاؤ کانفرنس، ایک کھشتریہ کانفرنس اور برہمن کانفرنس شامل تھے۔ منظور ہونے والی متعدد قراردادوں میں سے ایک مذہبی مسائل کا فیصلہ کرنے اور شکوک وشبہات کو دور کرنے کے لیے آریہ ودوت پریشد کی تجویز کردہ 'دھرماریہ سبھا' تھی۔

27 جنوری 1928 کو ہونے والی ایک میٹنگ میں سرودیشک سبھا کی مجلس عاملہ نے ایک ایسی سبھا کے قیام کا فیصلہ کیا تاکہ 1925 میں منظور کردہ قراردادوں کو عملی جامہ پہنایا جاسکے۔ دھرماریہ سبھا نے اگلے پچیس سالوں تک بڑے پیمانے پر کام کیا۔ صد سالہ کانفرنس نے دیانند کی جائے پیدائش ٹنکارا میں دوسری تقریب منعقد کرنے کا بھی فیصلہ کیا۔ 12 فروری 1926 کو آریہ سماجی ٹنکارا میں اکٹھا ہوئے۔ انہوں نے ایک عظیم نگر کیرتن کا انعقاد کیا اور دیانند کے گھر کے ساتھ ساتھ اس علاقے کے دیگر تاریخی مقامات کا دورہ بھی کیا۔ یہ اجتماع صرف دیانند کے یاد میں رکھا گیا تھا، اس میں نہ تو کوئی عملی اجلاس ہوا نہ ہی کوئی قرارداد پاس ہوئی۔ 1925 کا اجتماع ایک ایسی نظیر قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا جس کی پیروی 1927 میں بھی کی گئی، حالانکہ یہ کانفرنس مختلف اسباب وجوہات کی وجہ سے منعقد کی گئی۔

1926 اور 1927 میں مذہبی تشدد شدت اختیار کر گیا جس میں پیغمبر اسلام کی اہانت اور دوسری نفرت انگیز سرگرمیوں کی وجہ سے آریہ سماج، اسلامی برادری کا ہدف بن گیا۔ 1926 کے آخر میں سوامی شردھانند کے قتل کے بعد 1927 کے اوائل میں محرم کے موقع پر بریلی کے علاقے میں فسادات پھوٹ پڑے۔ آریہ سماج کا کہنا تھا کہ مسلمانوں نے مقامی پولیس کی مدد سے ان کے افراد اور اداروں پر حملہ کیا۔

5.6.3 آریہ مہا سمیلن (The Arya Mahasammelan)

24 جولائی، 1927 کو سرودیشک سبھا کا اجلاس ہوا جس میں 7 اگست، 1927 کو شمالی ہندوستان میں اجلاسوں کا ایک سلسلہ منعقد کرنے کی دعوت دی گئی۔ ان اجلاسوں میں، ہندوؤں، سکھوں، پارسیوں اور جینوں کے ساتھ ساتھ آریوں سے کہا گیا کہ وہ ہندوؤں کے خلاف پولیس کی واضح دشمنی اور اس کے نتیجے میں ہونے والے تشدد پر اپنے غصے کا اظہار کرتے ہوئے قراردادیں پاس کریں۔ اس کے بعد کانفرنس کرنے والوں سے درخواست کی گئی کہ وہ ان قراردادوں کی کاپیاں حکومت کی تمام سطحوں پر بھیجیں۔ ستمبر میں نومبر کے اوائل میں دہلی میں منعقد ہونے والے پہلے 'آریہ مہا سمیلن' (عظیم کانفرنس) کے انعقاد کے لیے ایک انتظامی کمیٹی قائم کی گئی۔ دیانند کی صد سالہ کانفرنس کے برعکس، اس اجتماع کو خاص طور پر مذہبی تشدد کے مسئلہ اور اس پر ہندو برادری کا ردعمل ظاہر کرنے کے لیے بلایا گیا تھا۔ دہلی مہا سمیلن آزادی سے پہلے منعقد ہونے والی ایسی چار کانفرنسوں میں سے پہلا تھا۔

دہلی مہا سمیلن نے تنظیم اور کارکردگی کے سلسلے میں 1925 کی صد سالہ تقریب کے نمونے کی پیروی کی۔ ایک بار پھر سماج کے تمام دھڑوں نے اس میں شرکت کی۔ میٹنگوں کے صدر لالہ ہنس راج کے ساتھ اعتدال پسند اور شدت پسند دونوں طبقوں کے سرکردہ اراکین شامل تھے۔ کانفرنس کا آغاز سوامی شردھانند کو خراج تحسین پیش کرنے سے ہوا جس کے بعد 18 قراردادوں کا ایک سلسلہ منظور کیا گیا، جس میں آریوں نے اپنا عمومی نظریہ بیان کیا کہ وہ عام طور پر ہندوؤں اور خاص طور پر آریہ سماج کے تئیں ان صوبوں کے مسلم رہنماؤں کی نفرت

اور غصے کو سمجھتے ہیں۔اس کے بعد انہوں نے بقیہ 17 قراردادیں منظور کیں، جن میں حکومت پر ہندو برادری کو تحفظ فراہم کرنے میں ناکام رہنے کا الزام لگایا گیا، مسلم تشدد کی مذمت کی گئی، مزید وسیع شدھی مہم چلانے پر زور دیا گیا اور پسماندہ ذاتوں کے درمیان کام جاری رکھنے کا مطالبہ کیا گیا اور تمام آریوں کے درمیان ذات پات کی تفریق کو ختم کرنے کے لیے کہا گیا۔ تمام 18 قراردادیں، فرقہ وارانہ دفاع اور یکجہتی، شدھی اور سنگٹھن پر مرکوز تھی۔

دو نئے ادارے 'آریہ رکھشا سمیتی' ('Arya Raksha Samiti') اور 'آریہ ویر دل' ('Arya Vir Dal') تشکیل دیے گئے۔ پورے سماج میں ویر دل کی شاخیں قائم کی گئیں، فنڈز اکٹھے کیے گئے اور رضاکاروں کو بھرتی کیا گیا۔ سماج کے اس تشدد پسند بازو نے حیدر آباد میں ستیہ گرہ کی جدوجہد سے لے کر پنجاب میں تقسیم کے ہنگامے تک مختلف مواقع پر کاروائیاں کیں۔ دہلی مہاسمیلن واضح طور پر مذہبی تشدد کے مسئلے سے پیدا ہوا اور اسی پر مرکوز رہا، جب کہ سماج کے دیگر اداروں اور پروگراموں کے معمول کے کاموں پر بہت کم توجہ دی گئی۔ 1931 کے بریلی مہاسمیلن کے پیچھے بھی اسی طرح کے حالات تھے۔

1920 کی دہائی کے دوران مذہبی کشیدگی کے نتیجے میں مقامی اور صوبائی دونوں سطحوں پر مذہبی مظاہروں پر متعدد پابندیاں عائد کی گئیں تھیں۔ آریہ سماجیوں کے لیے ضروری تھا کہ کسی خاص شہر کی گلیوں میں جلوس نکالنے یا گاتے ہوئے مارچ کرنے سے پہلے مقامی پولیس سے لائسنس حاصل کریں۔ کبھی کبھار اجازت نہیں دی جاتی تھی اور سالانہ سالگرہ کی تقریبات روایتی انداز میں منعقد نہیں ہو پاتی تھیں۔ ہندو اور مسلمان دونوں اپنے حساب سے روایتی حقوق کا مطالبہ کرنے میں اور مخالف برادری کے ذریعہ کی جانے والی رسومات پر، جب انہیں وہ اپنے مذہبی طریقوں میں مداخلت نظر آتی، اعتراض جتانے میں آہستہ آہستہ جارحیت اختیار کرتے گئے۔ بھجن گاتے ہوئے جانے والے ہندو جلوس خاص طور پر جب وہ نماز کے وقت مسجد کے سامنے سے گزرتے تو مسلمانوں کو ناگوار گزرتا تھا۔ ان کی عام رسومات کو بین کرنا تو چھوڑیے، محدود کرنے کی ہی تمام کوششوں کو آریوں کی نظر سے، حکومت اور اس کے قائم مقام اتحادی یعنی مسلمانوں کے ہاتھوں زبردستی سمجھا جاتا تھا۔ 1929 تک متحدہ صوبجات کی آریہ پرتیندھی سبھا اس ریاست میں اس طرح کی پابندیوں کو لے کر ایک طویل جھگڑے میں مصروف تھی۔ پنجاب میں بھی ایسی ہی مشکلات پیدا ہوئیں، جیسا کہ آریوں کو لگتا تھا کہ تمام حکومتیں ان کی سرگرمیوں کو روکنے کے لیے کام کر رہی ہیں۔ بڑھتی ہوئی مایوسی کے جواب میں سرودیشک سبھا نے فروری 1931 کو بریلی میں دوسرا مہاسمیلن منعقد کرنے کا فیصلہ کیا، کیونکہ وہ پہلے ہی اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ جب کبھی سماج کو کوئی بڑا مسئلہ درپیش ہو گا تو مہاسمیلن بلائے جائیں گے۔

بریلی مہاسمیلن نے اپنے تحفظ کے لیے برادری کی ضروریات پر مرکوز بہت سے مسائل پر غور کیا۔ آریہ ویر دل کی تعریف کی گئی اور تمام آریوں پر زور دیا گیا کہ وہ مقامی شاخیں قائم کر کے، رقومات اکٹھا کر کے اور دل میں بھرتی ہونے والوں کی تلاش کر کے اس کی حمایت کریں۔ آریہ سماج کے بقول دل کا بنیادی کام آریائی ثقافت کی حفاظت کرنا، ہندو مظلوموں کی مدد کرنا اور ہندوؤں کو سماجی خدمات فراہم کرنا تھا۔ تعلیمی ترقی، آریہ مبلغین کے نظام، اور اراکین کے درمیان اندرونی سماجی اصلاح نے توجہ مبذول کروائی اور اس پر نئی قراردادیں منظور

ہوئیں۔ دو میدان حالانکہ خصوصی طور پر قابل توجہ ہیں۔اب جب کہ سماج نے اپنے اور دوسروں کے لیے ستیا گرہ کو ایک اہم ہتھیار کے طور پر دیکھا، اس نے ہندو قیدیوں، خاص طور پر آریہ قیدیوں کے حقوق کی طرف توجہ مبذول کی، جس کے نتیجے میں سماج نے قیدی آریہ سماجیوں کو ان کی اپنی مذہبی رسومات ادا کرنے کی اجازت دینے کے لیے جیل کے ضابطے تبدیل کیے جانے کا مطالبہ کرتے ہوئے قرارداد پاس کی۔ مہا سمیلن نے بڑی مسلم ریاستوں، خاص طور پر حیدر آباد، بھوپال، بہاولپور اور رام پور میں آریہ سماج کی مختلف سرگرمیوں پر پابندیوں کی طرف بھی توجہ دی۔ یہ آخری تشویش 1930 کی دہائی کے دوران تیزی سے بڑھنے لگی اور آخر کار آریہ سماج کی پہلی ستیہ گرہ مہم کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

دہلی اور بریلی کے مہا سمیلن کے برعکس، تیسرا سوامی دیانند کی موت کی پچاسویں برسی پر مرکوز تھا۔اس طرح کی میٹنگ کے انعقاد کا خیال متھرا کانفرنس میں زیر بحث آیا ہو گا، لیکن پہلا ٹھوس منصوبہ سریمن ناہر سنگھ کی تجویز پر پروپکارینی سبھا کی طرف سے سامنے آیا۔ سرودیشک سبھا نے اس مہا سمیلن میں مدد کرنے پر اتفاق کیا، جس کو 14-20 اکتوبر 1933 کو منعقد کرنے کا منصوبہ بنایا گیا اور آخر کار یہ اجمیر میں منعقد ہوا۔اس کانفرنس کے پیچھے کوئی ہمہ گیر اہم مسئلہ در پیش نہ ہونے کی وجہ سے تمام قرار دادیں، مجموعی طور پر نو، نسبتاً عام نوعیت کی تھیں، جن میں تحریک کے بڑے موضوعات کا احاطہ کیا گیا تھا۔اس کے برعکس اس جشن کو اس میں شامل ہونے والے قسم قسم کے آریہ اداروں اور تنظیموں کی وجہ سے اہمیت حاصل ہوئی۔ پورے سماج سے اس میں خصوصی اجلاس اور پروگرام پیش کیے گئے۔خواتین کے گروپوں، خاص طور پر کنیا گروکلوں کے نمائندوں پر مشتمل ایک آریہ مہیلا سمیلن (خواتین کانفرنس) نے میٹنگ کی جس میں خواتین کے لیے خاص طور پر اہم مسائل پر 23 قرار دادیں منظور کی گئیں۔ دیانند سے ملاقات کرنے والوں کی ایک خصوصی کانفرنس منعقد کی گئی اور دوسرے گروہ نے جسمانی مشقوں اور تربیت کا مظاہرہ پیش کیا۔ آریہ ویر دل اور آریہ کمار سبھا بشمول ہندی، سنسکرت، شاعری، سنیاسیوں، بیرون ملک مقیم ہندوستانیوں، اچھوتوں اور بیواؤں کی شادی پر مرکوز خصوصی سیشن بھی منعقد کیے گئے۔ یہ گیارہ سال تک کے لیے آخری مہا سمیلن تھا۔ اگلی دہائی کے دوران منانے کے لیے کوئی صدی تقریبات نہیں تھیں اور شمال میں مذہبی تنازعات کی شدت میں بھی کچھ کمی آئی تھی۔اس کے بجائے آریہ سماج کی توجہ زیادہ سے زیادہ مسلم اکثریتی ریاست حیدر آباد پر مرکوز ہونے لگی۔

5.6.4 آریہ سماج اور حیدر آباد ریاست (Arya Samaj in the Hyderabad State)

آریہ سماج انیسویں صدی سے حیدر آباد ریاست میں موجود تھا، لیکن صرف 1920 کی دہائی کے آخر اور 1930 کی دہائی کے اوائل میں اس کے کردار میں توسیع ہوئی۔ نئے سماجوں کی بنیاد رکھی گئی اور آریہ مبلغین نے اپنی جارحانہ مہمات کو حیدر آباد کی حدود سے آگے بڑھا دیا۔ 1932 تک سماج اور حکومت حیدر آباد کے درمیان جھڑپوں کے سلسلے کا پہلا واقعہ پیش آیا۔ایک آریہ سماجی مبلغ، پنڈت چندر بھانو پر سیاسی طور پر بھڑکانے اور سماج پر ایک سیاسی تنظیم ہونے کا الزام لگایا گیا۔ آریہ سماج، نظام سرکار اور برطانوی حکومت دونوں کو ان الزامات کا کوئی تشفی بخش جواب نہ دے سکا۔اگلے چند سالوں کے دوران حادثوں پر حادثے ہوتے رہے کیونکہ آریہ سماج اور حیدر آباد حکومت کے درمیان تعلقات مسلسل خراب ہوتے گئے۔اس ریاست میں ہندو اکثریت اور اسلامی اقلیت کے درمیان بھی تعلقات کافی کشیدہ ہو گئے۔

1935 میں حیدرآباد کی آریہ پرتیندھی سبھا کا انعقاد کیا گیا کیونکہ سماج کی شاخوں اور اداروں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا۔ نظام کی حکومت سماج کے بارے میں مسلسل مشکوک ہوتی گئی جیسا کہ ان کا تبصرہ تھا کہ "آریہ سماج کئی سالوں سے عالی جاہ (نظام) کی مملکت میں کام کر رہا ہے۔ دارالحکومت میں اس کی اٹھارہ تنظیمیں ہیں جب کہ اس کی مرکزی تنظیم، جسے آریہ پرتیندھی سبھا، نظام راجیہ کے نام سے جانا جاتا ہے مختلف حصوں میں اپنی شاخوں کے ساتھ، ادے گیری میں واقع ہے.... ظاہراً اس کے بنیادی کام وقتاً فوقتاً اجتماعات منعقد کرنا، جلوسوں کا اہتمام کرنا، اکھاڑہ (ورزش گاہ) قائم کرنا اور شدھی اور سنگٹھن کے کاموں کے لیے مبلغین تیار کرنا ہے۔ خطابات دینے اور نئے مذہب تبدیل کرنے والوں کا اندراج کرنے کے لیے اکثر بیرونی مبلغین کو مدعو کیا جاتا ہے۔" حکومت اور سماج کے درمیان کشیدگی 1938 تک تیز ہوتی گئی، یہاں تک کہ اس سال وہ کھلے عام تصادم کی صورت اختیار کر گئی۔

آریہ سماج خاص طور پر حیدرآباد کے مراٹھی بولنے والے علاقوں میں سرگرم تھا، اور یہیں سے ناراض آریہ سماجی حکومت کے خلاف ستیہ گرہ کرنے لگے۔ یہ سب سرحد کے اس پار بمبئی صوبے کے آریہ سماجوں کے تھوڑے بہت تعاون کے ساتھ مقامی معاملات تھے۔ سرو دیشک سبھا نے حیدرآباد کے آریوں کی امداد کی درخواستوں کے جواب میں حیدرآباد کی سرحدوں سے بالکل نزدیک شولاپور میں آریہ کانفرنس منعقد کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس کا انعقاد 24-26 دسمبر 1938 کو ہوا۔ اس وقت تک سماج نے آنے والی جدوجہد کے لیے حمایت تلاشنا شروع کر دیا تھا اور اسے دوسری ہندو تنظیموں، خاص طور پر ہندو مہاسبھا سے امداد کی پیشکشیں بھی موصول ہو چکی تھیں۔ شولاپور کانفرنس نے آریہ سماجیوں کی شکایات کو خاص طور پر نظام کی پولیس کے خلاف، منظر عام پر لایا۔ "ہماری بڑی، بہت دیرینہ شکایت یہ ہے کہ نظام کی حکومت کی بے ایمان پولیس آریہ سماجیوں کے خلاف سراسر تعصب کی وجہ سے بے بنیاد جھوٹ گھڑتی ہے،" اس وقت تک نظام کی حکومت نے آریہ سماج اور اس کی سرگرمیوں کے بارے میں اپنا نظریہ شائع کر دیا تھا:

> سامعین کو اٹھ کھڑے ہونے، مسلمانوں سے لڑنے، انہیں مار بھگانے کے لیے اکسایا جاتا ہے کیونکہ یہ ملک (ان کے نزدیک) مسلمانوں کا نہیں ہندوؤں کا ہے۔ بعض علاقوں میں، وہ اس حد تک چلے گئے ہیں کہ رعیت کو زمینی مالگزاری نہ دینے اور سرکاری اہلکاروں اور مسلمانوں کا بائیکاٹ کرنے کے لیے اکساتے ہیں۔ حکومت کے ہر عمل اور ارادے کی جان بوجھ کر غلط تشریح کی جاتی ہے تاکہ ان شکایات کو تقویت ملے کہ انہیں اور ہندو برادری کو عام طور پر ستایا جاتا ہے۔ تحریری اور تقریری پروپیگنڈے کے علاوہ، آریہ سماجیوں کی طرف سے لاقانونیت کی واضح کارروائیاں اب عام ہو گئی ہیں۔ مثال کے طور پر عوامی امن کے مفاد میں مقامی حکام کی طرف سے جاری کردہ احکامات کی خلاف ورزی کرتے ہوئے آریہ سماج کے جلوسوں کو نکالنا، جلوس والوں کا مہلک ہتھیاروں سے لیس ہونا، جارحانہ نعرے لگانا، اشتعال انگیز گیت گانا اور پرہجوم علاقوں میں بندوقیں چلانا۔

دونوں فریق ایک دوسرے سے خوفزدہ اور بداعتمادی کا شکار تھے اور دونوں نے ایک دوسرے کو بنیادی طور پر مذہبی جنونیت سے متاثر سمجھا۔ جب شمال میں آریہ سماجیوں نے یہ تصور کر لیا کہ نظام کی حکومت ان سے ان کے روایتی حقوق اور مراعات چھین رہی ہے، جو ایک طرح سے مسلم برادری کا ظلم وجبر تھا، تو جدوجہد ناگزیر ہو گئی۔ ریاست کے اندر آریہ سماجیوں کے زیرِ انتظام حکومت کے خلاف ستیہ گرہ مہم اکتوبر میں ٹھیک شولاپور کانفرنس سے پہلے شروع ہوئی تھی۔ آریوں کو نئی قائم ہونے والی اور تقریباً فوراً بعد ہی بین کر دی گئی حیدرآباد اسٹیٹ

کانگریس کی صورت میں اتحادی مل گئے۔ شولاپور کانفرنس نے 22 جنوری 1939 کو یوم حیدر آباد کے طور پر اعلان کیا تاکہ اس تحریک کو ملک بھر میں مقبول بنایا جاسکے اور حمایت حاصل کی جاسکے۔ 31 جنوری 1939 کو آریہ سماج نے اپنا ستیہ گرہ شروع کیا۔ سرودیشک سبھا کی حمایت سے دیگر آریہ گروہوں جیسے آریہ ویردل، گروکلوں کے طلباء اور پورے برطانوی ہندوستان سے آریہ رہنماؤں نے اس میں شرکت کی۔ ہندو مہاسبھا نے بھی ستیہ گرہ کرنے کے لیے اپنے پیروکار گروہوں کو بھیجا۔ یہ مہم موسم بہار کے دوران اور گرمیوں کے آغاز تک جاری رہی اور اس وقت ختم ہوئی جب 17 جولائی 1939 کو نظام کی حکومت نے متعدد سیاسی اصلاحات کا کیا۔ اس وقت تک تقریباً 8000 آریہ سماجیوں اور ان کے حامیوں کو گرفتار کیا جاچکا تھا۔ 17 اگست کو تمام سیاسی قیدیوں کو رہا کر دیا گیا اور آریہ سماج اور ہندو مہاسبھا نے ستیہ گرہ مہم واپس لے لی۔ یہ دونوں تنظیموں کے لیے پہلی کامیاب ستیہ گرہ مہم تھی۔ یہ آریہ سماج کے جنوب کے ایک ایسے علاقے میں جو پہلے ہی ہندو مسلم تنازعہ میں پھنسا ہوا تھا، گھسنے کا دوسرا واقعہ تھا، اس سے پہلا واقعہ موپلہ بغاوت کا مسئلہ تھا۔ صرف اسی طرح کے علاقے میں آریہ سماج کو اپنے نظریات اور تکنیک کو لے کر مقبولیت حاصل ہوئی۔ جنوبی ہند کے باقی حصوں میں زبان اور ثقافت کی رکاوٹوں نے سماج کے لیے پیروکاروں کو حاصل کرنا انتہائی مشکل بنادیا۔

حیدر آباد ستیہ گرہ کے بعد آریہ سماج ایک بار پھر شمالی ہند میں ہندو مسلم تنازعات میں ملوث ہو گیا۔ 1935 کی آئینی اصلاحات نے صوبوں میں پارلیمانی حکومت کا راستہ کھول دیا۔ دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے ساتھ ہی انڈین نیشنل کانگریس نے اپنے منتخب عہدوں سے استعفیٰ دے دیا، لیکن مسلم لیگ نے ایسا نہیں کیا۔ مسلم اکثریتی صوبائی حکومتوں نے مسلم اکثریت والے صوبوں میں سرکاریں بنالیں، جن میں سے ایک سندھ بھی تھا۔ جیسا کہ مسلم شاہی ریاستوں میں ہوتا تھا، مسلم اکثریتی حکومت اور آریہ سماج کے درمیان تناؤ پیدا ہونے لگا۔ تاہم، سندھ کے معاملے میں، آبادی کی اکثریت بھی مسلمان تھی۔ اس علاقے کے ہندو ایک چھوٹی سی اقلیت تھے جو بنیادی طور پر شہروں اور قصبوں میں رہائش پذیر تھے۔ 1943 تک، سندھ کی صوبائی حکومت پر مختلف مسلم گروپ اس بات کا دباؤ ڈال رہے تھے کہ وہ دیانند سرسوتی کی ستیارتھ پرکاش پر پابندی لگادے۔ خاص طور پر مسلمانوں کو اس کتاب کے باب 14 پر اعتراض تھا جس میں دیانند نے اسلام پر کافی شدید حملہ کیا اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ یہ جہالت اور لالچ پر مبنی جھوٹا مذہب ہے۔ 25 جون 1943 کو ہندوستان ٹائمز نے دعویٰ کیا کہ سندھ حکومت ایسی کسی پابندی پر غور کر رہی ہے۔ اس بات سے آریہ سماج ناراض ہوا اور انہوں نے اسے مسلم عدم رواداری کی ایک اور مثال کے طور پر دیکھا۔ سرودیشک سبھا نے تار کے ذریعے سندھ حکومت کو اپنا جواب ارسال کیا: "آریوں کی ناگزیر مذہبی کتاب ستیارتھ پرکاش کو بین کرنے کے آپ کی وزارت کے سوچے سمجھے اقدام کو جان کر وہ حیران ہیں۔ اگر اسے عملی شکل دی گئی تو تمام آریہ اس چیلنج کو قبول کریں گے جو حیدر آباد ریاست کی طرح مذہبی آزادی کے لیے سب کچھ قربان کرنے کے لیے تیار ہیں۔ تلخ جدوجہد سے بچنے کے لیے غیر دانشمندانہ مجوزہ اقدام سے باز آجائیں۔" سندھ حکومت نے جواب دیا کہ وہ کارروائی نہیں کرے گی، لیکن مسلم گروپوں، خاص طور پر مسلم لیگ کی طرف سے پابندی عاید کرنے کے لیے دباؤ بڑھتا جارہا تھا۔

13 اگست 1943 کو لیگ نے ایک قرارداد منظور کی جس میں تمام مسلم حکومتوں اور حکومت ہند پر زور دیا گیا کہ وہ ستیارتھ پرکاش

پر پابندی لگائیں۔ اس نے دسمبر کے دوران کراچی میں منعقدہ اپنے سالانہ اجلاس میں بھی اس مطالبے کو دہرایا۔ آریہ سماج نے اس پر اعتراض جتایا اور ایک مہا سمیلن بلاتے ہوئے اپنے دباؤ میں شدت پیدا کی۔ اس کا اجلاس 20-22 فروری کو دہلی میں ہوا، جو آزادی سے قبل اس طرح کا چوتھا اور آخری اجتماع تھا۔ دہلی مہا سمیلن کے صدر ڈاکٹر شیاما پرساد مکھرجی تھے، جو ایک غیر آریہ لیکن ہندو برادری کے ممتاز رہنما تھے۔ اس کانفرنس میں تین ہزار مندوبین آئے اور آریہ سماج کے اندازے کے مطابق تقریباً پچاس ہزار مرد و خواتین نے شرکت کی۔ متعدد قرار دادیں منظور کی گئیں لیکن ساری توجہ سندھ کے مسائل اور ہندوؤں، مسلمانوں اور برطانوی حکومت کے درمیان تعلقات پر مرکوز رہی۔ دہلی مہا سمیلن نے آریہ سماج اور سناتن دھرم سبھا کے ممبران کو باہم متحد کیا، جنہوں نے کتاب پر پابندی کو ہندو مسلم جدوجہد کی علامت کے طور پر دیکھا۔ سماج کے اندر دیگر اکائیوں نے موسم بہار اور گرمیوں میں میٹنگیں کیں۔ سندھ حکومت پس و پیش میں مبتلا ہو گئی لیکن بالآخر 26 اکتوبر 1944 کو اس نے اعلان کیا کہ "حکومت سندھ کو یہ ہدایت دیتے ہوئے خوشی ہو رہی ہے کہ سوامی دیانند سرسوتی کی لکھی ہوئی کتاب 'ستیار تھ پرکاش' کی کوئی بھی کاپی اس وقت تک چھاپی یا شائع نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس میں سے چودھواں باب حذف نہ کر دیا جائے۔"

آریہ سماج نے اس پابندی کے خلاف اپنی مہم جاری رکھی اور اگست 1945 میں حکومت سندھ نے اپنے حکم میں ترمیم کا اعلان کیا۔ تاہم، ضد پر اڑے سماج کے لیے یہ اب بھی ناقابل قبول تھا، لیکن چونکہ پابندی مؤثر طریقے سے نافذ نہیں ہوئی تھی اور ستمبر 1946 میں ختم ہونے والی تھی، اس لیے وہ انتظار کرنے لگے کہ دیکھیں آگے کیا ہوتا ہے۔ اس کے ختم ہونے کے دس دنوں کے ہی اندر، سندھ حکومت نے پابندی بحال کر دی۔ یہ آخری تنکا تھا اور یکم جنوری 1947 کو، مہاتما نارائن سوامی کی قیادت میں آل انڈیا ستیار تھ ڈیفنس کمیٹی نے اعلان کیا کہ :

- سندھ کے صوبائی انتخابات اب ختم ہو چکے ہیں۔ سندھ کے لوگ اب سندھ میں ستیار تھ پرکاش پر پابندی کے معاملے پر ستیہ گرہ کو مزید ملتوی کرنے کے لیے قانونی طور پر نہیں کہہ سکتے۔
- میں، راج گرو پنڈت دھریندر شاستری اور لالہ خوشحال چند آنند کے ساتھ، 3 جنوری 1947 کو کراچی پہنچ رہا ہوں۔ سندھ کی صوبائی آریہ پرتینیدھی سبھا کے کارکنوں کی مشاورت سے ستیہ گرہ شروع کیا جائے گا۔
- میں آریوں، آریہ سماجوں اور صوبائی آریہ پرتینیدھی سبھا سے مطالبہ کرتا ہوں کہ وہ مجھے ان لوگوں کے نام بھیجیں جو ایک ہفتہ کے نوٹس پر ستیہ گرہ کرنے کے لیے کراچی پہنچ سکتے ہیں،

ستیہ گرہ مہم 14 جنوری 1947 کو شروع ہوئی اور 20 تاریخ تک ختم ہو گئی۔ سندھ حکومت نے ستیہ گرہیوں کو محض نظر انداز کیا اور اس وقت بھی انہیں گرفتار کرنے سے انکار کر دیا جب انہوں نے کھلم کھلا پابندی کی خلاف ورزی کی۔ آریہ سماجیوں نے اسے سندھ حکومت کی طرف سے ہتھیار ڈالنے سے تعبیر کیا اور اس طرح اپنی مہم کو اپنے حقوق کے تحفظ کی ایک اور کامیاب جدوجہد کے طور پر ختم کر دیا۔ سندھ مہم کے بعد آریہ سماج جلد ہی تقسیم اور آزادی کی افراتفری اور الجھنوں کی لپیٹ میں آ گیا۔ سماج نے پاکستان کی نئی قائم شدہ ریاست کے علاقے میں لاہور دیانند اینگلو ویدک کالج جیسے اہم اور قابل قدر ادارے کو کھو دیا اور اس کے ہزاروں ممبران پناہ گزین بن گئے۔ 1950 اور 1960 کی دہائیوں میں سماج کھوئے ہوئے اداروں کو دوبارہ قائم کرنے اور خود کو دوبارہ منظم کرنے کی کوششوں میں لگا رہا۔

5.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

دیانند سرسوتی نے برسوں کی تعلیم اور غور و فکر کے بعد 1875 میں بمبئی میں آریہ سماج کی بنیاد رکھی۔ یہ تنظیم اُس وقت کے مذہبی طور طریقوں سے ایک انقلابی انحراف تھی، جس کا مقصد ہندومت کی اصلاح اور اسے ویدوں کی تعلیمات کی طرف واپس لانا تھا۔ آریہ سماج نے جلد ہی پورے ہندوستان خاص طور پر پنجاب اور اتر پردیش جیسے علاقوں میں اپنی پکڑ مضبوط کرلی اور شدھی اور سنگھٹن جیسی تنظیموں کے ذریعے ہندوؤں کے درمیان اپنا اثر رسوخ بڑھایا۔ انہوں نے دیگر مذاہب پر تنقید اور جارحانہ حملے کیے اور بہت سے افراد کو دوبارہ ہندو مذہب میں داخل کیا۔ آریہ سماج کی کامیابیوں کے ذریعے سوامی دیانند سرسوتی کا ذاتی نقطہ نظر ایک نظریے اور تحریک میں تبدیل ہو گیا تھا۔ یہ نظریہ افراد کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے کافی تھا جن میں سے کئی نے، آریہ سماج سے زندگی بھر کی وابستگی اختیار کرلی۔ ان خیالات نے متعدد افراد کو ماضی اور حال کی ایک مربوط وضاحت کے ساتھ ساتھ ایک اصلاح شدہ ہندومت کی تخلیق اور قدیم عظمت کی طرف واپسی کا طریقہ فراہم کیا۔ آریہ سماج میں داخل ہونے والوں نے اس تحریک کو اپنی ذاتی صلاحیتیں اور وسائل فراہم کیے، جن کا استعمال بڑی تعداد میں تنظیموں اور اداروں کو بنانے، ان کا انتظام کرنے اور اسے برقرار رکھنے کے لیے کیا گیا۔ سماج نے تعلیم، دخول مذہب، فرقہ وارانہ دفاع، سماجی بہبود اور سماجی خدمات کے شعبوں میں پروگرام شروع کئے۔ جیسا کہ انھیں اپنے نظریے کا دفاع کرنے اور دیانند کے وژن کو اہمیت دینے کے لیے جدوجہد کی، انہوں نے پہلے شمال میں اور پھر جنوبی ہندوستان میں مذہبی کشیدگی کو بڑھانے میں بھی حصہ لیا۔ آریہ سماج، تحریکوں میں نئے اراکین کو اپنی طرف متوجہ کرنے اور ہندوستان کے اندر اور اس سے باہر اپنے ادارہ جاتی ڈھانچے کو وسعت دینے میں بھی کامیاب رہا۔ اس کے ساتھ ہی وہ مختلف طریقوں سے فرقہ وارانہ سیاست میں بھی الجھا رہا اور متعدد جگہوں پر ہندو مسلم ٹکراؤ کا سبب بنا۔

5.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

متحدہ صوبجات	:	موجودہ اتر پردیش
سبزی خوری	:	جانوروں سے حاصل گوشت یا انڈے سے پرہیز کرنا۔
وید پرچار	:	ویدوں کی تبلیغ
ارشا	:	الہامی بزرگوں سے ماخوذ، سند یافتہ
انرش	:	غیر سند یافتہ
رہتیہ	:	(Rahtias) سکھ اچھوت

5.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Exanimation Questions)

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

1. دیانند کب پیدا ہوئے؟
2. دیانند کی جائے پیدائش کا نام بتائیے۔
3. آریہ سماج کا کامیاب قیام کہاں ہوا؟
4. آریہ سماج میں کالج پارٹی کسے کہا جاتا تھا؟
5. پنجاب کی آریہ پرتیندھی سبھا کی بنیاد کب رکھی گئی؟
6. 'بھارت (کل ہند) شدھی سبھا' کی بنیاد کس نے رکھی؟
7. دیانند اینگلو ویدک ہائی اسکول کا پرنسپل کسے بنایا گیا؟
8. گروکل کانگڑی کا قیام کس سال میں ہوا؟
9. ارشا سے کیا مراد ہے؟
10. رہتیہ کون تھے؟

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

مندرجہ ذیل پر مختصر مضمون لکھیے۔

1. دیانند اینگلو ویدک کالج
2. پرتیندھی سبھاؤں کا قیام
3. تبلیغی نظام اور شدھی
4. بیرون ملک توسیع
5. صدسالہ تقریبات

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

1. آریہ سماج کی توسیع کا تفصیلی تجزیہ کیجیے۔
2. ہندو فرقہ وارانہ سیاست کا عروج پر تفصیلی روشنی ڈالیے۔
3. آریہ سماج اور حیدر آباد ریاست کی کشمکش پر تفصیلی مضمون قلمبند کیجیے۔

5.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Baird, Robert D. ed., *Religion in Modern India*, Manohar, New Delhi, 2005 (first published in 1981).
2. Bandyopadhyay, Sekhar, *From Plassey to Partition*: *A History of Modern India*, Orient Longman, New Delhi, 2004.
3. Chandra, Bipan, et. al., *India's Struggle for Independence*, Penguin Books, New Delhi, 1989.
4. Chandra, Bipan, *History of Modern India*, Orient BlackSwan, New Delhi, 2014 (first pub. 2009).
5. Dube, Ishita Banerjee, *A History of Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 2019.
6. Jaffrelot, Christophe, *Hindu Nationalism*: *A Reader*, Princeton University Press, 2007.
7. Jones, Kenneth W., *Arya Dharm*: *Hindu Consciousness in 19th Century Punjab*, University of California Press, 1976.
8. Jordens, J.T.F., *Dayananda Saraswati*: *His Life and Ideas*, Oxford University Press, Delhi, 1978.
9. Metcalf, Barbara D., and Thomas R. Metcalf, *A Concise History of Modern India*, Cambridge University Press, Delhi, 2012 (first pub. 2001).
10. Rai, Lajpat, *The Arya Samaj: An Account of Its Origin, Doctrines, and Activities with a Biographical Sketch of the Founder*, Longmans Green, 1915.
11. Sen, Amiya P., *Social and Religious Reform*: *The Hindus of British India*, New Delhi, 2003.

اکائی 6۔ وہابی تحریک

(The Wahabi Movement)

اکائی کے اجزاء

6.0 تمہید

6.1 مقاصد

6.2 وہابی تحریک

6.2.1 سید احمد رائے بریلوی

6.3 سیّد صاحب کی سماجی، مذہبی اور اصلاحی خدمات

6.3.1 سید احمد کا نظریہ جہاد

6.4 بنگال میں وہابی تحریک

6.5 فرائضی تحریک

6.6 اکتسابی نتائج

6.7 کلیدی الفاظ

6.8 نمونہ امتحانی سوالات

6.8.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات

6.8.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات

6.8.3 طویل جوابات کے حامل سوالات

6.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد

6.0 تمہید(Introduction)

ہندوستان میں سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریک کے آثار اٹھارہویں صدی میں نمایاں ہونے لگے تھے، لیکن یہ تحریک نے انیسویں اور 20ویں صدی میں اپنے عروج پر پہنچی۔ ان اصلاحی تحریکات نے ہندوستانی معاشرے کے تمام مذاہب، طبقات اور فرقوں کو متاثر کیا۔ مسلم معاشرے میں اس تحریک کا آغاز وہابی تحریک کی شکل میں ہوااور اس سے متاثر ہونے والی فرائضی تحریک نے بھی ہندوستان خاص طور پر بنگال صوبہ میں اس تحریک کی قیادت کی۔ وہابی اور فرائضی تحریکیں جنوبی ایشیا میں مذہبی تحریکیں تھیں۔ ان تحریکوں نے اپنے علاقوں میں اسلامی فکر اور عمل کو متاثر کیااور اسلامی احیاء کی وسیع تر تحریک میں حصہ لیا۔ وہابی تحریک مسلم معاشرے میں غیر اسلامی عقائد اور طریقوں کی دراندازی کا رد عمل تھی۔ تحریک کے بڑے پروگراموں میں قرآن وسنت کی طرف واپسی، شریعت کا نفاذ اور غیر اسلامی طریقوں کا خاتمہ شامل تھا۔ وہابی تحریک نے برصغیر پاک وہند میں اسلامی اصلاحی تحریکوں اور علماء کو متاثر کیا۔ اس تحریک نے 1857 کی بغاوت کے دوران انگریز مخالف جذبات کو پھیلانے میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ فرائضی تحریک نے بنگال کے علاقے کی سماجی اور مذہبی زندگی پر نمایاں اثر ڈالا۔ اس تحریک نے بعد کی اسلامی اصلاحی تحریکوں کی بنیاد رکھی۔ فرائضی تحریک کو مذہبی اصلاحی تحریک، کسان تحریک، طبقاتی جدوجہد کی تحریک اور بنگال کے عوام کی سماجی معاشی ترقی کی تحریک کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ ان دونوں تحریکوں کی بنیادی نوعیت مذہبی تھی پھر بھی اس نے اس دور کے سیاسی سرگرمیوں کے مرکز کے طور پر نمایاں کردار ادا کیا۔ سیّد احمد رائے بریلوی نے شمالی مغربی علاقے میں اور فرائضی تحریک کے مصلحین حاجی شریعت اللہ اور اُن کے فرزند دودو میاں (محمد محسن) نے مشرقی ہند میں انگریزوں سے براہ راست ٹکر لی۔ اس اکائی میں انہیں دونوں تحریکوں کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی جائے گی۔

6.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- وہابی اور اس کے زیر اثر فرائضی تحریکوں کو سمجھ سکیں گے۔
- شاہ ولی اللہ کی سماجی اور مذہبی اصلاح کے لیے کی جانے والی کوششوں کے بارے میں معلومات حاصل کر سکیں گے۔
- سید احمد رائے بریلی جو شاہ ولی اللہ کے بعد وہابی تحریک کے مرکز تھے، کے بارے میں آپ کی سمجھ کو ایک نئی سمت ملے گی۔
- سید صاحب نے کس طرح مسلم معاشرے میں پھیلی برائیوں اور بدعتوں کو اپنے افکار و عمل سے دور کرنے کی کوشش کی، اور موجودہ دور میں مسلم سماج پر اُن کے کیا اثرات مرتب ہوئے اس کو سمجھ سکیں گے۔
- بنگال میں ہندو مسلم اتحاد کے طور پر وہابی تحریک نے کس سمت میں کام کیا اس کے بارے میں ہم جان سکیں گے۔
- بنگال میں فرائضی تحریک کے رہنماؤں کے ساتھ ہندو اور مسلم دونوں برادریوں کے کسانوں نے کس طرح زمینداروں اور انگریزوں کے خلاف غیر جارحانہ مہم چلائی تھی۔

6.2 وہابی تحریک (The Wahabi Movement)

جس تحریک نے اٹھارہویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی، مذہبی اور اخلاقی زندگی میں نئی جان ڈالنے کی کوشش کی اسے تاریخ میں وہابی تحریک کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس تحریک نے اپنے آغاز سے لے کر موجودہ وقت تک ہندوستانی مسلمانوں کے ہر اہم مفکر کو متاثر کیا ہے۔ اس تحریک کی اہمیت اور اس کے اثرات پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر نے اپنی مشہور کتاب انڈین مسلم (*The Indian Musalmans*) میں لکھا ہے کہ ہندو ہوں یا مسلمان، ضلع میں وہابیوں کی موجودگی تمام امیر یا مفاد پرست طبقے کے لیے مستقل خوف کا باعث ہے۔ جن مسجد یا سڑک کے قریب واقع درگاہ کے پاس نصف درجن ایکڑ اراضی ہے، ان میں سے ہر ایک ملّا، متولّی یا پجاری وہ پچھلی نصف صدی سے وہابیوں کے خلاف شور مچا رہے ہیں۔ دیگر مقامات کی طرح ہندوستان میں بھی زمیندار اور ملا- متولّی گروپ کسی تبدیلی سے خوفزدہ رہتا ہے۔ سیاسی ہو یا مذہبی، کسی بھی قسم کی مخالفت مفاد پرستوں کے لیے بہت خطرناک ہوتا ہے۔ اور دونوں معاملات میں وہابی، مروجہ نظام کے سخت ترین مخالف تھے۔ مذہب کے معاملے میں وہابی انقلاب فرانس کے 'اناباپٹسٹ'۔ اور سیاسی معاملات میں وہ کمیونسٹوں اور سرخ ریپبلکنوں (Red Republicans) کی نوعیت رکھتے تھے۔

عرب کے عبدالوہاب کو اس تحریک کا موجد سمجھا جاتا ہے۔ یہ تحریک ان برائیوں کی اصلاح کے طور پر وجود میں آئی جو قرآن اور سنت کے خلاف اسلام میں جڑ جما چکی تھیں۔ لفظ وہابیت ۱۸ ویں صدی کے ایک مبلغ اور عالم امام محمد بن عبدالوہاب سے نکلا ہے۔ وہ سعودی عرب کے ایک دور دراز علاقے نجد کے رہنے والے تھے۔ نجد کا مطلب اونچی زمین ہے۔ یہ جزیرہ نما عرب کے مرکزی حصے کو دیا گیا نام ہے جو جزیرے کے وسط کا سب سے بڑا حصہ ہے۔ جب 1517 میں جزیرہ نما عرب کے سیاسی منظر نامے پر عثمانی ریاست کا ظہور ہوا تو وہ اس علاقے پر برائے نام اختیار کے ساتھ مطمئن تھی، اور نجد میں قبائلیت زوروں پر تھی۔ ہر قبیلے کی اپنی بادشاہت تھی اور ہر گروہ کا اپنا شیخ ہوتا تھا جو اپنے اختیار اور انعام پر فخر کرتا تھا۔ وہابی تحریک محمد بن عبدالوہاب بن سلیمان سے منسوب ہے۔ شیخ خزال نے محمد کے نسب کا پتہ لگایا ہے۔ عبدالوہاب بن سلیمان بن علی بن احمد بن راشد بن یزید بن محمد بن یزید مشرف کے خاندان کو جو قبیلہ بنی تمیم، جس کا تعلق عدنان سے تھا۔ جبکہ مصطفی توران کا خیال ہے کہ محمد بن عبدالوہاب ترکی میں Al-Dunamah کے یہودیوں سے تعلق رکھنے والے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ الدنمہ سے مراد وہ یہودی ہیں جو اسلام کی توہین کرنے اور ان کے تعاقب سے بچنے کی کوشش میں اسلام قبول کیا۔

محمد بن عبدالوہاب 1703 میں نجد کے شہر العینیہ میں ایک ایسے گھرانے میں پیدا ہوئے تھے جس خاندان نے امام حنبل کے عقیدے کو بھلا دیا تھا۔ شیخ نے العینیہ کی مسجد میں فقہ اور حدیث کی تدریس کا کام انجام دیا تھا۔ شیخ نے مدینہ کے شیخ عبداللہ بن ابراہیم بن سینا سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد 16 سال کی عمر میں عراق کے شہر المعتصم میں شیخ حسن التیمی سے تعلیم حاصل کی۔ ان کے علاوہ شیخ مکہ، مدینہ اور عراق کے کئی علماء کے شاگرد رہے۔ شیخ وہاں ابن تیمیہ کے فلسفے سے بہت متاثر تھے۔ وہ اپنے علاقے میں مزارات اور مقبروں پر کیے جانے والے سجدہ، بزرگان اسلام سے شرعی توسل کے خلاف تبلیغ کیا کرتے تھے اور ان رسومات کو شرق اور بدعت قرار دیا کرتے تھے۔ دعوے کے

مطابق یہ تحریک توحید اور خدا کی وحدانیت کے گرد گھومتی ہے۔ محمد بن وہاب فقہ اور عقائد میں ابن تیمیہ سے حد درجہ متاثر تھے اور ابن تیمیہ بعض مسائل میں مذہبِ حنبلی سے منفرد تھے، جن میں وہ اپنی رائے اور بصیرت کے مطابق فتویٰ دیتے تھے اور ان میں وہ کسی کے مقلد نہیں تھے۔ مورخین نے وہابی تحریک کو ایک قدامت پسند، پیوریٹنیکل اور انقلابی نظریہ قرار دیا ہے۔ جبکہ اس کے پیروکار اسے خالص توحیدی عبادت کی بحالی کے لیے ایک اسلامی اصلاحی تحریک کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ شیخ وہاب نے ایک مقامی رہنما محمد بن سعود کے ساتھ مل کر پورے عرب ملک میں اس تحریک کی قیادت کی۔ سماجی و مذہبی نوعیت کے باوجود اس تحریک نے سیاسی سرگرمیوں میں بھی اپنے نظریات کو فعال طور پر قائم کیا۔ دراصل اس تحریک سے وابستہ لیڈروں نے کبھی وہابی کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ یہ لفظ بعد میں عبدالوہاب کے بڑے بھائی اور وہابی نظریات کے سخت مخالف سلیمان بن عبدالوہاب نے دیا۔

ہندوستان میں اس تحریک کے اثرات شاہ ولی اللہ کے چلائے گئے اصلاحی پروگراموں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ 1703 عیسوی میں مشہور عالم دین اور صوفیاء کے گھرانے میں پیدا ہوئے اور دہلی اور حجاز میں تعلیم یافتہ، عزیز احمد کے مطابق شاہ ولی اللہ کو بجا طور پر ہندوستان میں عہد وسطی اور جدید اسلام کے درمیان پل کہا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اپنے سامنے مسلمانوں کی سیاسی طاقت کے زوال کے ساتھ ساتھ مراٹھوں، جاٹوں اور سکھوں کے ہاتھوں مسلمانوں اور ہندوؤں کے جان و مال کی تباہی کو دیکھا۔ انہوں نے ہندوستان کے اشرافیہ اور اُمراء مسلمانوں کو خطوط لکھ کر اس بات پر زور دیا کہ وہ باہمی تلخیوں کو بھول جائیں اور ہندوستان میں مسلم سیاسی طاقت کو دوبارہ قائم کرنے کے لیے مل کر کام کریں۔ اس کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے اپنی تصانیف کے ذریعے عصری معاشرتی برائیوں کو بھی جا بجا بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے۔ شاہ ولی اللہ عمر بھر مسلمانوں کی اصلاح کے لیے مصروف عمل رہے۔ اپنی آخری وصیت میں انہوں نے اپنے ساتھی مسلمانوں کی توجہ معاشرے میں پھیلی برائیوں کی طرف مبذول کرائی۔ انہوں نے کہا کہ ہندوستان میں رائج روایات جیسے بیواؤں کی دوبارہ شادی پر پابندی لگانا، شادی اور موت سے جڑی مہنگی رسومات ادا کرنا، جن کے اخراجات زیادہ تر مسلمان برداشت نہیں کر پاتے، اور جہیز میں بہت زیادہ رقم مقرر کرنا وغیرہ وغیرہ۔ عرب ملک میں موجود نہیں تھیں۔ یہ رسوم و رواج غیر مسلم رسم و رواج سے متعلق تھیں اور ان کو ترک کرنے کی ضرورت ہے۔ شاہ ولی اللہ تقلید کے بھی خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن و حدیث کے احکام کے برعکس سابقہ تمام فیصلوں کو ترک کر دینا چاہیے۔ ان کی رائے تھی کہ معاشرے کی طرح قانون بھی مستحکم نہیں ہوتا، اس لیے معاشرے کی ترقی اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق اس میں تبدیلی یا بہتری کی جا سکتی ہے۔ انہوں نے شیعہ سنی تنازعہ کے حل کے لیے متوازن اور عملی انداز اپنایا۔ اگرچہ اس سے پہلے تین خلفاء پر علی کی برتری کے شیعہ دعوے کو قبول نہیں کیا، لیکن انہوں نے یہ کہہ کر علی سے اپنی محبت کا اظہار کیا کہ اگر مجھے اپنے خیالات اور میلانات پر چھوڑ دیا جائے تو میں علی کو بہتر کہوں گا۔ انہوں نے شیعوں کو بدعتی قرار دینے سے گریز کیا اور مسلم اتحاد کی خاطر شیعہ سنی اختلافات کو کم کرنے کی بھرپور کوشش کی۔

1763ء میں شاہ ولی اللہ کی وفات کے بعد ان کی جلائی ہوئی شمع کو ان کے بیٹے شاہ عبدالعزیز اور عزیز کے ایک شاگرد سید احمد رائے بریلوی اور ان کے شاگرد شاہ اسماعیل (شاہ عبدالعزیز کے بھتیجے) نے اسے پورے ہندوستان میں پھیلا دیا۔ اسی لیے محمد اکرام نے اپنی تصنیف

رود کوثر میں لکھا ہے کہ معاشرتی اصلاح کا جو درخت مولانا سیّد احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کے ہاتھوں پھلا پھولا اس کا بیج شاہ ولی اللہ نے ہی بویا تھا۔

6.2.1 سید احمد رائے بریلوی (Syed Ahmad Rai Barelvi)

انیسویں صدی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے جد وجہد سے پُر تھی۔ یہ جہاں ان کے سیاسی زوال کا دور تھا وہیں ان کی مذہبی بیداری اور سماجی اصلاح کے آغاز کا دور بھی تھا۔ زیادہ تر مسلمانوں نے ہندو مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کیا تھا لیکن ان کے پرانے رسم ورواج میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ انہوں نے بت پرستی چھوڑ دی لیکن پیروں اور درگاہوں کے سامنے اپنے آپ کو سجدہ ریز کر دیا۔ برہمنوں اور پجاریوں کی جگہ پیروں نے لے لی۔ ہر کام کے لیے تعویذوں اور گنڈوں کو زیادہ اہمیت دی جارہی تھی۔ سماجی رسم ورواج میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں زیادہ فرق نہیں تھا۔ ہندوؤں میں دوبارہ شادی کو گناہ سمجھا جاتا تھا۔ مسلمانوں میں بھی نکاح ثانی کو برا سمجھا جانے لگا۔ شادی، جہیز اور موت سے متعلق اسلامی احکام بہت سادہ اور آسان تھا لیکن مقامی رسم ورواج کے اثرات سے ان رسومات میں بہت سی برائیاں جڑ پکڑ چکی تھیں۔ یہ غیر اسلامی رسمیں کوئی نئی نہیں تھیں، بلکہ یہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بھی موجود تھیں، لیکن مسلمانوں کی حکومت کی وجہ سے ان پر پردہ پڑا ہوا تھا۔ جب مسلمانوں کی سیاسی بنیادیں ہلنے لگیں تو مسلمانوں کو اپنی اخلاقی وروحانی خامیوں اور اپنے حالات و تقدیر کا تنقیدی جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس کام میں شاہ ولی اللہ کی تعلیم وتربیت نے اہم کردار ادا کیا لیکن جس شخصیت نے اس کام کو بہت مؤثر طریقے سے آگے بڑھایا وہ سید احمد رائے بریلوی تھے۔

سید احمد رائے بریلوی 29 نومبر 1786ء کو اتر پردیش کے ضلع رائے بریلی میں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی زندگی کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ چار سال کی عمر میں انہیں مکتب بھیج دیا گیا لیکن ان کی دلچسپی پڑھائی کے بجائے کھیل کود میں زیادہ تھی۔ وہ جلد ہی کشتی اور تیر اکی میں ماہر ہوگئے۔ غلام رسول مہر نے اپنی کتاب 'سید احمد شہید' میں ذکر کیا ہے کہ اس عمر میں سید کے ذہن میں جہاد کا جذبہ پیدا ہوا اور اس طرح کے مردانہ کھیل میں ان کی دلچسپی مستقبل میں اسلام کے جنگجو بننے کی علامت اور تیاری تھی۔ جب وہ سترہ اٹھارہ سال کے ہوئے تو اپنے کچھ دوستوں کے ساتھ روزگار کی تلاش میں لکھنؤ چلے گئے۔ چند مہینوں کے بعد ان میں علم حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوا اور اس کی تکمیل کے لیے وہ دہلی روانہ ہوگئے اور شاہ عبدالعزیز کے مدرسہ میں داخل ہوگئے۔ سید صاحب کی تعلیم کی ذمہ داری شاہ عبدالعزیز کے چھوٹے بھائی شاہ عبدالقادر کو سونپی گئی۔ وہاں انہوں نے عربی گرامر اور حدیث کا ابتدائی علم حاصل کیا۔ لیکن اب دنیاوی تعلیم کے بجائے ان کی توجہ روحانی تعلیم کی طرف زیادہ ہونے لگی۔ سید کی صوفیانہ راہ پر ترقی کو دیکھ کر شاہ عبدالعزیز نے انہیں رسمی طور پر چشتی، قادری اور نقشبندی سلسلہ میں شامل کر لیا۔ بعد میں سید احمد نے خود کو اویسی ہونے کا دعویٰ بھی کیا۔

1802 میں سید احمد ایک بہادر افغان جنگجو امیر خان کی فوج میں ایک عام سپاہی کے طور پر شامل ہوئے اور بعد میں ٹونک کے نواب کی فوج میں شامل ہوئے۔ سید احمد کے مداحوں کا دعویٰ ہے کہ وہ خان کی فوج میں شامل ہونے کے لیے خدا کی طرف سے متاثر ہوئے تھے جو سید احمد کے مشن کی تکمیل کے لیے ضروری تھا۔ لیکن دیگر شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے بڑے بھائی سید ابراہیم نے سید احمد کو اپنے آقا امیر خان

کی فوج میں شامل ہونے میں مدد کی تھی، جو پہلے ہی امیر خان کی خدمت میں تھا۔ لیکن آخر کار جب امیر خان نے انگریزوں سے سمجھوتہ کر لیا تو سید احمد 1817 میں امیر خان سے الگ ہو گئے۔

اب وہ دنیاوی ذمہ داریوں سے آزاد تھے اور اپنا پورا وقت خدمت خلق میں صرف کرنے میں مصروف ہو گئے۔ سید صاحب دہلی تشریف لائے اور اکبر آبادی مسجد میں صوفی رہنما اور مصلح کے طور پر ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ یہیں سے سید صاحب نے ایک نیا صوفی سلسلہ شروع کیا جو طریقتِ محمدیہ کے نام سے مشہور ہوا۔ ان کی شخصیت اور غیر معمولی صلاحیتوں کو دیکھ کر اس دور کے دو ممتاز علماء کرام شاہ محمد اسماعیل اور مولانا عبدالحئ نے سید صاحب کی شاگردی اختیار کرنے کی تجویز پیش کی۔ اس کے بعد سید صاحب کی شہرت دور دراز تک پہنچی اور لوگ جوق در جوق ان سے بیعت کرنے کے لیے اکٹھا ہونے لگے۔ اسی وقت شیخ صاحب کے بڑے بھائی سید ابراہیم انہیں اپنے وطن واپس لے جانے کے مقصد سے دہلی میں حاضر ہوئے، لیکن وطن واپسی سے قبل انہوں نے مغربی اترپردیش (میرٹھ، مظفر پور اور سہارنپور وغیرہ) کا چھ ماہ کا دورہ کیا، اس سفر میں ان کے شاگرد عبدالحئ اور شاہ اسماعیل بھی شامل تھے۔ اپنے دورے کے دوران انہوں نے مسلم کمیونٹیز کے بہت سے نمائندوں سے ملاقات کی اور وہاں جمع ہونے والے حامیوں اور مخالفین کی ایک بڑی تعداد سے خطاب کیا۔ اس سفر میں وہ خاص طور پر ان نئے مسلم طبقے سے ملے جو حال ہی میں ہندو مذہب چھوڑ کر مسلمان ہوئے تھے۔ ان لوگوں کو ان روایتی رسوم و رواج سے دور رہنے کا مشورہ دیا جو قوانین اسلام اور قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ بعد ازاں وہ اپنے بھائی کے ساتھ 1819ء میں اپنے آبائی وطن رائے بریلی پہنچ گئے۔ رائے بریلی میں قیام کے دوران انہوں نے بریلی کے آس پاس کے علاقوں جیسے بنارس، الہ آباد اور کانپور کا سفر کیا اور لوگوں کو قرآن و سنت کے مطابق زندگی گزارنے کی ہدایت کی۔ سید صاحب نے جن جگہوں کا دورہ کیا وہاں اصلاحی تحریکیں چلانے کے لیے تنظیمیں بنانے کی بھی کوشش کی۔ لوگوں کی رہنمائی کے لیے تربیت یافتہ شاگرد مقرر کیے گئے۔ سماج کے مختلف پس منظر کے لوگ سید صاحب کے کام کی حمایت کے لیے آگے آئے۔ بہت سے لوگوں نے ایمانداری کی زندگی گزارنے کا حلف اٹھایا۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ دورہ بہت کامیاب رہا اور بعد میں اس کی بنیاد پر کئی دورے منعقد کیے گئے۔ سید صاحب نے مسلم معاشرے میں پھیلی برائیوں کے خلاف ایک منظم مہم شروع کی۔ سماجی اصلاح کے ساتھ ساتھ انہوں نے سکھوں اور انگریزوں کے خلاف جہاد کا نعرہ بھی بلند کیا۔ سکھوں کے خلاف جہاد شروع کرنے کے پیچھے کچھ اہم وجوہات تھیں جن کا ذکر آئندہ کیا جائے گا۔ یہاں سماجی اور مذہبی اصلاح سے متعلق موضوعات پر مختصر روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی۔

6.3 سید احمد رائے بریلوی صاحب کی سماجی، مذہبی اور اصلاحی خدمات

(Socio-Religious Reforms undertaken by Syed Ahmad Rai Barelvi)

سید احمد کا مسلمانوں کی مذہبی سماجی احیاء پر اظہار خیال ان کی ملفوظات صراط مستقیم سے ظاہر ہوتا ہے، جسے ان کے شاگردوں شاہ محمد اسماعیل اور مولانا عبدالحئ نے 1819ء میں مرتب کیا تھا، جو پہلی بار کلکتہ سے 1822ء میں شائع ہوئی تھی۔ سید احمد نے پیغمبر اسلام کی تین بڑی سنتوں کو زندہ کرنے کی کوشش کی جسے ہندوستانی مسلمانوں نے ترک کر دیا تھا۔ بیواؤں کی دوبارہ شادی، حج اور جہاد یہ تین اہم کام تھے۔

سب سے پہلے انہوں نے بیواؤں کی دوبارہ شادی پر غور و فکر کیا۔ اسلام میں بیواؤں سے شادی کرنا سنت سمجھا جاتا تھا۔ لیکن ہندوستان میں ہندو مذہب کے اثرات کی وجہ سے مسلمانوں نے بھی بیواؤں سے شادی کرنے پر پابندی لگا رکھی تھی اور یہاں تک کہ بیواؤں کی دوبارہ شادی پر پابندی کا فتویٰ بھی جاری کیا گیا۔ اس برائی کو دور کرنے کے لیے سید احمد نے خود اپنی بیوہ بھابھی سے شادی کر کے اس کے خلاف مہم شروع کی۔ انہوں نے تمام مسلمان بھائیوں سے اپیل کی کہ وہ اپنی رشتہ دار بیواؤں سے شادی کریں۔ اس کا اثر مثبت ہوا اور معاشرے میں بیواؤں کی شادی سے متعلق منفی خیالات میں کمی ہونے لگی۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سید احمد پہلے مصلح تھے جنہوں نے اپنی توجہ بیواؤں کی حالت زار پر مرکوز کی اور اس دیرینہ برائی کے خاتمے کے لیے موثر اور عملی اقدامات اٹھائے۔ ایشور چندر ودیا ساگر جو سید صاحب کے ہم عصر تھے، کے بیوہ کی دوبارہ شادی کی مہم کو متاثر کیا ہوگا۔

سید صاحب کو درپیش ایک اور چیلنج مسلمانوں کا حج پر جانے سے پرہیز کرنا تھا۔ مکہ کے سفر میں لاحق خطرات کی وجہ سے مسلمانوں نے حج پر جانا ضروری فرائض نہیں سمجھتے تھے۔ بیوہ کی دوبارہ شادی کی طرح اس پر بھی فتویٰ دیا گیا۔ اس برائی کو ختم کرنے اور لوگوں کے ذہنوں سے اس خوف کو دور کرنے کے لیے سید احمد نے خود اپنے ساتھیوں کے ساتھ حج کر کے اس غلط فہمی کو دور کرنے کا منصوبہ تیار کیا۔ وہ اپنے چند منتخب ساتھیوں جن میں مردوں، عورتوں اور بچوں سمیت تقریباً چار سو افراد شامل تھے، 30 جولائی 1821ء کو رائے بریلی سے کلکتہ کے راستے حج کے لیے روانہ ہوئے۔ راستے میں الہ آباد، بنارس، پٹنہ، مونگیر اور کلکتہ وغیرہ مقامات پر ٹھہرے اور ہزاروں لوگوں کو ہدایات دے کر فیض یاب کیا۔ ان کے ساتھ شاہ اسماعیل اور مولانا حیٔ بھی تھے جنہوں نے اپنے خطبات اور واعظ کے ذریعے لوگوں میں مذہبی بیداری کی مشعل روشن کی۔ کافی عرصہ تک کلکتہ میں رہنے کے بعد اور کچھ دوسرے ساتھی اُن کے کاروان میں شامل ہوئے اور اب اُن کا گروہ تقریباً 752 افراد کا ہو چکا تھا، کے ساتھ سمندری راستے سے مکہ معظمہ پہنچے۔ مکہ میں تقریباً 14 ماہ گزارنے کے بعد واپس ممبئی کے راستے سے کلکتہ پہنچے، کلکتہ میں کچھ وقت قیام کے بعد 1824 عیسوی میں اپنے آبائی وطن رائے بریلی واپس آ گئے۔ سید صاحب نے ایک بار پھر اپنے عمل اور قول سے ثابت کر دیا کہ حج کے حوالے سے قرآن کے احکامات پر عمل کرنا مکمل طور پر ممکن ہے۔

سید صاحب نے دیگر اصلاحات کے علاوہ تصوف سے متعلق غیر اسلامی رسومات، شیعہ مسلک سے متعلق کچھ رسومات اور ایسی ہندو رسومات کے خلاف اصلاحی پروگرام منعقد کیے جو مسلم معاشرے کا لازمی حصہ بن چکے تھے۔ سید احمد نے تصوف میں پیری مریدی نظام کی تردید کی جس میں پیر کی حد سے زیادہ اور بے جا تعظیم کی جاتی تھی۔ انہوں نے کہا کہ پیر کے احکام کی اندھی پیروی کرنا، یہ ماننا کہ وہ خدا سے دعا کرنے کی طاقت رکھتے ہیں، مصیبت کے وقت اس کے پاس جانا اور اس کی معجزاتی طاقتوں پر یقین کرنا یہ سب کچھ خدا کا شریک بنانے کے مترادف ہے۔ جس کو فوری طور پر ختم کر دینا چاہیے۔ اسی طرح سید صاحب نے مسلم عوام کی طرف سے فوت شدہ اولیاء کو دی جانے والی تعظیم و تکریم پر اپنا اعتراض ظاہر کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اولیاء کرام کو خراج عقیدت پیش کرنا، ان کے مزارات پر حاضری کے لیے طویل اور دشوار گزار سفر کرنا، ان کی روح کے لیے نذر و نیاز کرنا، قبر پر چادر چڑھانا، اگربتیاں جلانا اور چراغاں کرنا، عرس منانا، مقبروں کے سامنے سجدہ ریز ہونا اور ان کی ماورائی طاقت پر یقین رکھنا وغیرہ توحید کے اصول کے خلاف ہیں، اس لیے انہیں فوراً ترک کر دینا چاہیے۔ اس سب کا مطلب یہ نہیں تھا

کہ وہ تصوف کی روایت کے خلاف تھے۔ وہ خود ایک صوفی تھے اور ان کے لاتعداد شاگرد تھے جنہیں انہوں نے صوفی روایت میں تعلیم دی۔ وہ صوفیوں اور ان کے مقبروں سے متعلق بدعات اور برائیوں سے نفرت کرتے تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ اولیاء کرام کے مقبروں کی زیارت کے فوائد ہیں لیکن اسے مسلم معاشرے میں روایت کا حصہ نہیں بنایا جانا چاہیے۔ کسی میت کی تعظیم کرنا شریعت کے خلاف نہیں ہے، لیکن اس کے کچھ اسلامی طور طریقے ہیں اور انہیں کے مطابق رسومات ادا کرنے چاہیے۔

اسی طرح وہ شیعہ مذہب کے خلاف بھی نہیں تھے بلکہ ایسے شیعہ طریقوں کے خلاف تھے جو سنی مسلمانوں کے جذبات کی توہین کرتے تھے۔ مثال کے طور پر، سید صاحب کا خیال تھا کہ پہلے تین خلفاء کے بارے میں اس بنیاد پر توہین آمیز زبان استعمال کرنا غیر منصفانہ اور توہین آمیز ہے کہ وہ علی سے کمتر تھے اور انہوں نے پیغمبر محمد کے جانشین ہونے کے جائز دعوے کو دھوکہ دہی سے ہتھیا لیا تھا۔ اسی طرح انہوں نے محرم کے دوران تعزیہ بنانے کے عمل کو بت پرستی سے جوڑا اور تعزیہ کو تباہ کرنا ایک اہم کام سمجھا۔ ان کے کچھ پیروکاروں نے تعزیے جلائے اور محرم کی تقریبات کو زبردستی روک دیا، جس سے اتر پردیش کے کچھ اضلاع میں فرقہ وارانہ فسادات ہوئے۔ شیخ صاحب نے کچھ سماجی روایات کے خلاف بھی آواز اٹھائی جو ہندو مذہب سے اسلام میں در آئیں تھیں۔ اس دوران ہندو مقدس مقامات پر جانا، شیتلا، مسان وغیرہ جیسے ہندو دیوتاؤں کی پوجا کرنا، ہولی اور دیوالی جیسے تہوار منانا، کوئی بھی نیا کام شروع کرنے سے پہلے برہمن یعنی پنڈت سے مشورہ لینا، ناک اور کان چھیدنا، یوگیوں کی نقل کرتے ہوئے اپنے سر کا بال، داڑھی اور مونچھیں منڈوانے جیسی برائیاں بہت زیادہ پھیل چکی تھیں۔ اسی طرح بیوہ کی دوبارہ شادی سے متعلق تعصبات، شادی بیاہ اور ماتم کی تقریبات میں فضول خرچی نے مسلمانوں کی مشکلات میں اضافہ کر دیا تھا۔ ان سماجی ذمہ داریوں کو نبھانے کے لیے والدین اپنے گھر اور زمینیں بھی بیچ دیتے تھے اور اپنی باقی زندگی غربت اور کسمپرسی میں گزارنے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ سید صاحب نے اعلان کیا کہ ایسی روایات اسلام کے خلاف ہیں اور انہیں فوری طور پر ترک کرنے کی ضرورت ہے۔

6.3.1 سید احمد کا نظریہ جہاد

شیخ صاحب کے سوانح نگار غلام رسول مہر یقین دلانا چاہتے ہیں کہ سید صاحب میں بچپن ہی سے جہادی نظریہ پروان چڑھ رہا تھا اور امیر علی کی خدمت میں رہتے ہوئے انہوں نے اس کے کچھ مظاہر انجام دیے تھے۔ اسے عملی جامہ پہنانے کا موقع اس وقت ملا جب وہ واعظ کی حیثیت سے رام پور تشریف لے گئے۔ وہاں اُن کی ملاقات کچھ افغانوں سے ہوئی اور ان لوگوں نے شیخ کو سکھوں کی طرف سے پنجاب میں مسلمان لڑکیوں پر ڈھائے جانے والے مظالم کے بارے میں بتایا۔ اس وقت شیخ صاحب نے حج سے واپس آنے کے بعد سکھوں کے خلاف جہاد کرنے کا وعدہ کیا۔ 1824ء میں حج سے واپسی کے بعد انہوں نے سکھوں کے خلاف جہاد کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس مہم کی وجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے محمد اکرام نے ایک انگریزی ماخذ کا حوالہ دیتے ہوئے موج کوثر میں کچھ یوں بیان کیا ہے: "سکھ قوم عرصے سے لاہور اور دوسری جگہوں پر قابض ہے اور اُن کے ظلم کی کوئی حد نہیں رہی۔ اُنہونے ہزاروں مسلمانوں کو بلاقصور شہید کیا ہے اور ہزاروں کو ذلیل کیا ہے۔ مسجد میں اذان دینے کے لیے اجازت نہیں اور گائے کے ذبیحہ کی قطعی ممانعت ہے۔ جب اُن کا ذلت آمیز ظلم وستم ناقابل برداشت ہو گیا تو سید احمد نے خالصاً حفاظت دین کے لیے کئی مسلمانوں کو کابل اور پیشاور کی طرف لے جا کر مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگایا اور اُن کو جرات دلا کر

آئندہ کا لائحہ عمل کیا۔ الحمد للہ اُن کی دعوت پر کئی ہزار مسلمان راہِ خدا میں لڑنے کو تیار ہو گئے ہیں اور سکھ کفار کے خلاف 21 دسمبر 1826 کو جہاد شروع ہو گا"

سید صاحب سکھوں کے ساتھ انگریزوں کو بھی مسلمانوں کا دشمن سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اودھ ریاست کے کام کاج میں برطانوی مداخلت رائے بریلی کے معاشی زوال اور اس کے نتیجے میں خطے کے مسلمانوں پر پڑنے والے معاشی بوجھ کا ذمہ دار ہے۔ لیکن سکھوں کی طاقت انگریزوں کے مقابلے میں کم تھی، اس لیے ان کے خلاف جہاد کرنا آسان تھا۔ وہ 1826 میں ابتدائی فوجی کارروائیوں میں کامیاب رہے تھے لیکن انہوں نے بغیر کسی بنیادی منصوبہ بندی کے اتنا خطرناک قدم اٹھایا تھا کہ نتیجہ اُن کے حق میں ہوتا، یہ سچ ہے کہ سکھ انگریزوں کے مقابلے میں کم طاقتور دشمن تھے لیکن وہ ان مجاہدین کا بہادری سے مقابلہ کرنے کے لیے کافی طاقتور تھے۔ اور بالآخر سید صاحب 8 مئی 1831 کو بالا کوٹ کی جنگ میں اپنے 700 ساتھیوں سمیت شکست کھا کر شہید ہو گئے۔

سید احمد کے سیاسی اور جہادی پہلوؤں پر جدید علماء کے درمیان کافی بحث رہی ہے۔ برطانوی مورخین نے 1857 کی بغاوت کو مسلم سازشوں کی انتہا قرار دیا، جس کا آغاز سید احمد نے کیا تھا۔ انگریزوں کے لیے ان کی تحریک نہ صرف سیاسی تھی بلکہ انگریز مخالف بھی تھی۔ بیسویں صدی کے بہت سے ہندوستانی اور پاکستانی اسکالرز یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ تحریک بنیادی طور پر سیاسی تھی اور اگرچہ سید نے سکھوں کے ساتھ لڑائی کی قیادت کی، لیکن ان کا اصل ہدف انگریز تھے اور ان کا آخری مقصد انگریزوں کو ہندوستان سے نکالنا تھا۔ اور کچھ پاکستانی علماء یہاں تک کہتے ہیں کہ ان کا اصل مقصد ایک آزاد مسلم نیشن کا قیام تھا۔ لیکن دستیاب شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا بنیادی منصوبہ ایک آزاد مسلم ملک کا قیام یا خود کوئی سیاسی طاقت حاصل کرنا نہیں تھا۔ انہوں نے خود بارہا کہا کہ اسلام کا احیاء اور نفاذ شریعت ان کا بنیادی مقصد ہے۔ انہوں نے سکھ جنرل بدھ سنگھ کو ایک خط میں لکھا تھا کہ ان کا مقصد دولت حاصل کرنا یا علاقے کو فتح کرنا نہیں ہے بلکہ وہ صرف دین محمدی قائم کرنا چاہتے ہیں۔ جب رنجیت سنگھ نے ان سے نو لاکھ کی جاگیر لے کر جنگ ختم کرنے کو کہا تو انہوں نے یہ پیشکش ٹھکرا دی۔ اور جب پشاور فتح ہوا تو اسے ایک افغان حکمران کے حوالے کر دیا گیا۔ اس طرح سید احمد کا جہادی یا سیاسی پہلو ان کے اصلاحی مشن کا ایک لازمی حصہ تھا نہ کہ اقتدار کے لالچ یا لیڈر بننے کا کوئی عمل۔

6.4 بنگال میں وہابی تحریک (The Wahabi Movement in Bengal)

بنگال میں دو مسلم رہنما تیتو میر اور دودو میاں مسلم اصلاحی تحریک میں سرکردہ رہنما کے طور پر مشہور ہیں۔ دودو میاں اپنے والد کی طرف سے چلائی جانے والی فرائضی تحریک کے وارث تھے جس کا مرکز بنگال کا فرید پور علاقہ تھا۔ یہ تحریک وہابی نظریات سے بھی متاثر تھی۔ اس کے علاوہ بنگال میں سید صاحب کے شاگرد کرامت علی جونپوری نے بھی بنگال کے مسلمانوں میں سماجی اور مذہبی بیداری میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ سید احمد کے نظریہ جہاد سے متفق نہیں تھے اور بعد میں انہوں نے ہندوستان کو دارالحرب ماننے کے خلاف فتویٰ بھی دیا۔ اس کے علاوہ وہ فرائضی تحریک کے سخت نظریے سے بھی متفق نہیں تھے۔ انہوں نے بہت سی کتابیں بھی لکھیں

جن میں رسائل کرامتیہ اور راہِ نجات اہم ہیں۔ ان کا انتقال 1873ء میں ہوااور آج بھی ان کا مقبرہ رنگ پور کی جامع مسجد میں موجود ہے۔ تیتومیر، جو سید احمد رائے بریلی کے ہم عصر تھے، نے بنگال کے علاقے بارسات میں وہابی تحریک کی قیادت کی۔ تیتومیر کا اصل نام میر نشان علی تھا۔ کچھ تاریخ دانوں کے مطابق جو ان کی تاریخ پیدائش کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں، وہ 1772 یا 1782 میں بنگال کے 24 پرگنہ ضلع کے بدوریا تھانے کے حیدر پور گاؤں میں ایک کسان گھرانے میں پیدا ہوئے۔ پیدائشی کسان ہوتے ہوئے انہوں نے لاٹھی، تلوار، تیر وغیرہ چلانے کی بھی تعلیم لی۔ اُن کی جسمانی طاقت کو دیکھ کر نادیہ کے ایک زمیندار نے انہیں اپنا محافظ بنا لیا۔ انتالیس سال کی عمر میں وہ مکہ چلے گئے اور وہابی نظریات سے متاثر ہو کر ہندوستان واپس آئے۔ انہوں نے سید احمد کو اپنا استاد مانا۔ 1821ء میں جب سید صاحب حج پر جاتے ہوئے کلکتہ میں ٹھہرے ہوئے تھے، تیتومیر نے سید صاحب سے دوبارہ ملاقات کی۔

تیتومیر اور ان کے پیروکاروں نے مسلمانوں میں پھیلی ہوئی توہمات اور برائیوں کو دور کرنے کے لیے ایک مہم شروع کی جس میں انہوں نے پیری مریدی، فاتحہ، سود مت لو کے خلاف آواز اٹھائی۔ ہندو اور مسلم زمینداروں اور ملاؤں نے ان کے اصلاحی پروگراموں کی مخالفت شروع کر دی۔ مذکورہ علاقے کے زمیندار کرشن دیو رائے نے غصے میں آکر حکم جاری کیا کہ اس کی زمینداری کے ہر وہابی پیروکار کو اس کی داڑھی پر ڈھائی روپے ٹیکس دینا ہوگا۔ دوسرے زمینداروں نے اس قسم کا ٹیکس لگایا۔ ایک انگریز دانشور نے لکھاہے کہ زمینداروں کی طرف سے عائد جرمانہ کو عام طور پر داڑھی ٹیکس کہا جاتا تھا۔ اس ٹیکس کے خلاف زمینداروں اور وہابی پیروکاروں کے درمیان کئی جھڑپیں ہوئیں اور بالآخر معاملہ ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ تک پہنچا لیکن غریب کسانوں کو انصاف نہیں ملا۔ اس واقعے کے بعد تیتومیر اور اس کے پیروکاروں نے جاگیرداروں اور انگریزوں کے خلاف لڑنے کا عزم کیا۔ اس جدوجہد کے دوران کرشن دیو رائے نے سرور اج پور میں ایک مسجد کو جلا دیا۔ جوابی کارروائی میں ایک گائے کو مار کر اس کا خون مندر میں پھینک دیا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد تیتومیر نے خود کو مسلمان بادشاہ کا نمائندہ قرار دیا اور جاگیرداروں سے ٹیکس کا مطالبہ کیا۔ زمینداروں کے ایک گروہ اور برطانوی حکومت نے نیلے زمیندار (انگریز زمیندار جو نیل کاشت کرتے تھے) کے ساتھ مل کر وہابی پیروکاروں کے خلاف جنگ شروع کی۔ اس تنازعہ کے دوران ملاہٹی کے زمیندار ڈیوس اور گوبرا گوبند پور کے زمیندار دیوناتھ رائے کو شکست ہوئی جس کی وجہ سے تیتومیر کی طاقت میں نمایاں اضافہ ہوا۔

اس وقت نادیہ اور بارسات کے علاقوں میں نیلھے صاحب کی بہت سی حویلیاں اور بڑی جاگیریں تھیں۔ ان زمینداروں کے کسانوں نے ٹیکس دینا اور نیل کاشت کرنا بھی چھوڑ دیا۔ ان حویلیوں والے انگریز زمیندار بھی وہابی اثر و رسوخ کی وجہ سے بھاگ گئے۔ ان زمینداروں کی درخواستوں کے نتیجے میں برطانوی حکومت نے ان کی مدد کے لیے الیگزینڈر کی قیادت میں ایک فوج بھیجی۔ اس فوجی کارروائی میں انگریزوں کو سخت شکست کا سامنا کرنا پڑا اور الیگزینڈر میدان چھوڑ کر بھاگ گیا۔ اس جنگ میں بصر ہاٹ کا بدنام زمانہ

داروغہ رام چکرورتی جو کرشن دیورائے کا رشتہ دار تھااور وہابیوں کو دبانے کے لیے زمینداروں کے ساتھ مل کر سازش کرتا تھا، باغیوں نے پکڑ لیا۔ باغیوں نے اسے قتل کر دیا۔اس واقعہ کے بعد تیتو میر کا اثر اور بڑھ گیااور اب قریب کے دیہات کے تقریباً سات سے آٹھ ہزار مسلمان وہابی ہو گئے۔

اس واقعے کے اور بعد وہابیوں کے فیصلے کے بعد تیتو میر نے خود کو ایک آزاد بادشاہ قرار دیا۔ معین الدین کو اس کا وزیر اعظم اور میر کے بھتیجے غلام معصوم خان کو اس کا چیف کمانڈر مقرر کیا گیا۔ لیکن میر صاحب کو یقین تھا کہ اس بری شکست کے بعد انگریز ایک بڑی فوج کے ساتھ دوبارہ ان پر حملہ کریں گے۔ ہوا بھی کچھ یوں کہ انگریزوں نے بہت سی بندوقوں، توپوں اور ایک بڑی فوج کے ساتھ ناریکلباریا(Narikelbaria) پر حملہ کیا، جس میں تیتو میر لڑتے لڑتے توپ کا گولہ لگنے سے مارے گئے۔ غلام معصوم کے ساتھ باقی باغیوں کو گرفتار کر کے مقدمہ چلایا گیا جس میں 140 وہابیوں کو سزا سنائی گئی اور معصوم خان کو بانس کے قلعے کے سامنے پھانسی دے دی گئی جو وہابیوں کا گڑھ تھا۔ وہابیوں کی یہ بغاوت ملک کے دیگر حصوں جیسے پنجاب، سندھ، بنگال کے علاقے ملکا تک بھی پھیل گئی جس کی وجہ سے انگریز بہت پریشان ہوئے اور اس تحریک کو پوری قوت سے دبا دیا گیا۔ ان تمام مقدمات میں کولہوٹولہ کے مشہور بزنس مین امیر خان کے خلاف مقدمہ زیادہ سنسنی خیز ہے۔ کلکتہ ہائی کورٹ میں اس کیس کی سماعت کے دوران باہر سے ہائی کورٹ کے مشہور وکیل انسٹی صاحب امیر خان کی پیروی کے لیے آئے۔ انہوں نے اپنے سوالات وجوابات سے ثابت کیا کہ وہابی بغاوت کوئی فرقہ وارانہ واقعہ نہیں ہے۔ یہ ہندوستان سے غیر ملکی حکمرانی کو ختم کرنے اور ملک کو آزاد کرنے کے لیے لاکھوں آدمیوں کی بغاوت تھی۔ بغاوت کے سلسلے میں ہائی کورٹ میں مسٹر انسٹی کی طرف سے اجاگر کیے گئے سیاسی حقائق نے ہندوستان کی قومی تحریک کے پہلے دور میں سینکڑوں لوگوں کو متاثر کیا، جسے اس دور کے عظیم رہنما وپن چندر پال نے کھلے دل سے قبول کیا ہے۔

6.5 فرائضی تحریک (The Faraizi Movement)

جس تحریک نے صوبہ بنگال خصوصاً ضلع فرید پور کے مسلمانوں میں سماجی، مذہبی اور سیاسی بیداری لانے میں سب سے اہم کردار ادا کیا، اسے تاریخ میں فرائضی تحریک کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ فرائضی کا مطلب ہے وہ شخص جو اللہ کے حکم پر عمل کرے۔ اس تحریک کے بانی حاجی شریعت اللہ تھے جو اپنے حج کے دوران عبدالوہاب کی شروع کی گئی وہابی تحریک سے بہت متاثر تھے۔ سید احمد کی پیدائش سے پانچ سال قبل فرید پور کے پرگنہ بندر کھولہ نامی ایک گاؤں میں ایک بُنکر گھرانے میں پیدا ہونے والے شریعت اللہ اور ان کے بیٹے محمد محسن، جو دودو میاں کے نام سے مشہور تھے' نے بنگال میں اس تحریک کی قیادت کی تھی۔ وہابی فرقے سے مماثلت رکھنے کے باوجود فرائضی تحریک اس سے مختلف تھی۔ فرائضی نے خود وہابی نام کی مخالفت کی۔ اس تحریک میں شامل لوگ اپنے آپ کو فرائضی کہلوانا پسند کرتے تھے، یعنی وہ لوگ جو اسلام کے بنائے ہوئے مذہبی احکام پر سختی سے عمل کرتے تھے۔ 18 سال کی عمر میں حج کے لیے مکہ گئے۔ اُن کے دوسرے حج کے سفر کے دوران

سعودی میں وہابی نظریہ کی حکومت قائم ہو گئی تھی اس لیے خیال کیا جاتا ہے کہ اس سفر کے دوران ہی وہ وہابی نظریے سے متاثر ہوئے ہونگے۔ حاجی شریعت اللہ کے اصلاحی پروگراموں میں مذہبی اصلاح بنیادی مسئلہ تھا کیونکہ بنگال میں مسلمانوں کی حالت صرف نام کے مسلمانوں جیسی تھی۔ بنگال کے مسلمانوں میں ایسی بہت سی معاشرتی برائیاں قائم ہو چکی تھیں جن کا حدیث اور قرآن سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ جب شریعت اللہ نے تبلیغ شروع کی تو غریب مسلمانوں نے ان کا استقبال کیا لیکن جاگیرداروں اور امیر مسلمانوں نے ان کی اصلاحی تحریک کو اپنے لیے خطرہ سمجھا۔ حاجی صاحب نے اپنے اصلاحی پروگراموں میں کسانوں اور کاریگروں کے مفادات کو ترجیح دی اور انہیں ملا مولویوں کے مذہبی جبر اور جاگیرداروں کے استحصال سے بچانے کی کوشش کی۔ شریعت اللہ نے پیر اور مرید کی جگہ استاد اور شاگرد کے استعمال پر اپنی رائے کا اظہار کیا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ پہلے کے دو الفاظ آقا اور نوکر کے تعلق کی نشاندہی کرتے ہیں۔

حاجی شریعت اللہ کی وفات کے بعد ان کی تحریک ان کے بیٹے محمد محسن نے منظم کی۔ محمد محسن 1819ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ حج پر گئے اور واپسی کے بعد اپنے والد کی شروع کردہ تحریک کو تقویت دی۔ تحریک کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں آنے کے بعد تحریک کی نوعیت نے سیاسی شکل اختیار کرلی۔ انہوں نے جاگیرداروں کے استحصال اور برطانیہ حکمرانی کو ختم کرنے کا منصوبہ بنایا اور اس تحریک کو عملی شکل دینے کے لیے تنظیم نو کی۔ دودو میاں نے مشرقی بنگال کو کئی علاقوں میں تقسیم کیا اور ہر علاقے میں ایک خلیفہ کو اپنا نمائندہ مقرر کیا۔ اس خلیفہ نے اپنے علاقے میں فرائضیوں کو منظم کیا، ان کو ظلم و جبر سے بچایا اور ان سے باقاعدگی سے رقم وصول کی۔ جہاں بھی زمیندار نے فرائضی کسانوں پر ٹیکس لگایا وہاں مرکزی خزانے سے رقم بھیجی گئی اور زمیندار کے خلاف برطانوی حکومت کی عدالتوں میں مقدمہ چلایا گیا۔ اگر ممکن ہوتا تو زمیندار اور اُن کے آدمیوں کو لاٹھیوں سے لیس کچھ آدمیوں کو بھیج کر سزا دی جاتی اور ان کی املاک کو تباہ کر دیا جاتا۔ دودو میاں کی حرکتوں کے بارے میں شری ششی بھوشن چودھری نے اپنی کتاب *Civil Disturbances in India* میں کچھ یوں بیان کیا ہے:

> پیر دودو میاں اپنے پیروکاروں کو بیک وقت مذہبی اور سیاسی آزادی کی روشن علامت کے طور پر نمودار ہوئے۔ وہ ان کے مذہبی مسائل حل کرتے، زمینی تنازعات کا فیصلہ کرتے اور انصاف کا انتظام کرتے۔ اُنہوں نے نے ایک ایسا نظام قائم کیا جس کے تحت ایک فرائضی پیروکار بوڑھے کسان کی نگرانی میں عدالت بیٹھتی تھی۔ یہ عدالتیں بہت مشہور ہوئیں۔ جس کسی نے بھی اس عدالت کے فیصلے کے خلاف برطانوی عدالت میں لے جانے کی جرات کی اسے سخت سزا دی جاتی۔ اگر کوئی کسان ہندو زمیندار کی طرف سے لگائے گئے پوجا ٹیکس جیسے غیر قانونی ٹیکسوں کے چنگل سے بچنے کے لیے دودو میاں سے مدد مانگتا تو دودو میاں اپنی پوری طاقت سے اس کی حفاظت کرتے، زمیندار کے خلاف مقدمہ چلانے کے لیے رقم جمع کرتے اور اگر ضرورت پڑتی تو زمینداروں کے خلاف لاٹھی سے لیس ایک فوج بھی بھیجتے۔ اس طرح تھوڑے ہی عرصے میں وہ ہندو زمینداروں اور انگریزوں کے خلاف ایک مضبوط قوت کے طور پر نمودار ہوئے۔

مذکورہ علاقے کے زمیندار ہندو اور نیلے صاحب (برطانوی زمیندار جو نیل کاشت کرتے تھے) تھے۔ انہوں نے نہ صرف مسلم کسانوں کا بلکہ ہندو کسانوں کا بھی استحصال کیا۔ چنانچہ ہندو کسان بھی جاگیرداروں اور نیلے صاحب کے خلاف دودو میاں کی جدوجہد میں شامل ہو گئے۔ دودو میاں کی قیادت میں کم از کم پچاس ہزار ہندو مسلم کسان ہاتھوں میں لاٹھیاں لیے ان زمینداروں کے خلاف لڑنے کے لیے ہمہ

وقت تیار رہتے تھے۔

1838 کے آغاز میں دودو میاں اور ان کے ساتھیوں نے کسانوں اور کاریگروں کو منظم کیا اور زمینداروں، نیلے صاحبان اور قدامت پسند امیر مسلمانوں کے مشترکہ ظلم کے خلاف اعلان جنگ کیا۔ انہوں نے کسانوں کو حکم دیا کہ وہ تمام غیر منصفانہ ٹیکسوں کو روک دیں۔ انہوں نے کہا کہ تمام زمین اللہ کا تحفہ ہے۔ اس لیے اسے نسل در نسل ذاتی استعمال کے لیے اپنے پاس رکھنے اور اس پر ٹیکس لگانے کا حق کسی کو نہیں ہے۔ ان کے اعلان کی وجہ سے کسانوں نے زمینداروں کو محصول ادا کرنا اور نیل کی کاشت کرنا بند کر دیا۔ نتیجتاً انگریزوں اور زمینداروں کے ہاتھوں کسانوں پر ظلم بڑھتا گیا۔ ان مظالم سے بچانے کے لیے دودو میاں نے ان کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ زمینداروں اور نیلے صاحب کی بہت سی حویلیوں پر حملہ کر کے تباہ کر دیا گیا۔ انگریز اس رد عمل سے مشتعل ہو گئے اور فوجیوں کے کئی دستے بھیجے گئے۔ دودو میاں کو گرفتار کر لیا گیا لیکن ان کے خلاف کوئی ٹھوس ثبوت نہ ملنے کی وجہ سے رہا کر دیا گیا۔ 1844ء میں انہیں دوبارہ گرفتار کر لیا گیا لیکن نتیجہ وہی رہا اور دودو میاں رہا ہو گئے۔ اس گرفتاری کے پیچھے ایک بدنام زمانہ نیلے برطانوی زمیندار ڈنلوپ کا ہاتھ تھا۔ اس لیے کسانوں نے اس کی کوٹھی پر حملہ کر کے اسے بھی تباہ کر دیا۔ ایک بار پھر بڑی فوج آئی اور دودو میاں کو ساتھیوں سمیت گرفتار کر لیا گیا لیکن ہائی کورٹ میں اپیل پر تمام ملزمان کو رہا کر دیا گیا۔ اسی کشمکش بھری زندگی میں دودو میاں کا 24 ستمبر 1860 کو انتقال ہو گیا۔ ان کی موت کے بعد کسان باغیوں کی طاقت درہم برہم ہو گئی۔

6.6 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

سید صاحب کی اصلاحی تحریکوں کو خاص طور پر مشرقی ہندوستان میں زیادہ مثبت رد عمل ملا۔ لیکن اودھ کے علاقے میں شیخ صاحب کی اصلاحی تحریک، خاص طور پر تصوف کی روایت کی اصلاح، اودھ کے لوگوں کو زیادہ متاثر نہ کر سکی۔ اگر موجودہ حالات کا تجزیہ کریں تو اس صورت حال میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی جو سید احمد کے زمانے میں تھی۔ لوگ آج بھی اولیاء اللہ کی درگاہوں اور ان کے سجّادہ نشیں کے پاس بڑی تعداد میں فیض حاصل کرنے کے لیے جاتے ہیں۔ اولیاء اللہ کی قبروں پر چادر چڑھانا، قبر کو چومنا، سجدہ کرنا اور عرس منانا وغیرہ کے رواج آج بھی عام ہیں۔ محرم کے جلوس شیعہ اور سنی دونوں ہی نکالتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کے اصلاحی پروگراموں کا اثر وقتی تھا۔ لیکن برطانوی حکومت نے بھی وہابی تحریک کو ناکام بنانے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ تاہم آج بھی کچھ درگاہیں ایسی ہیں جو سید صاحب کی تعلیمات پر جنونی طور پر عمل پیرا ہیں، جن میں بہار میں پھلواری شریف کا خاص طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان کی اصلاحی تحریک کا سب سے زیادہ اثر بنگال کے علاقے میں پڑا۔ آج کے بنگالی مسلمانوں میں جو مذہبی بیداری پائی جاتی ہے اس کا سہرا سید احمد کے اصحاب کو جاتا ہے۔ سید احمد نے انگریزوں کے زیر قبضہ ہندوستان کو دارالحرب کہا اور انگریزوں کو ہندوستان سے بھگا کر دارالاسلام کے قیام کا حلف لیا۔ اس طرح وہابی تحریک ایک مذہبی اصلاحی تحریک ہونے کے باوجود ہندوستان کو انگریزوں سے آزاد کرانے کی سیاسی تحریک بن چکی تھی۔ یہ کسانوں کو زمینداروں کے استحصال اور جبر سے نجات دلانے کی تحریک بھی تھی۔ جہاں سید صاحب کی تحریک سے پنجاب کے مسلمان کسانوں نے سکھ جاگیرداروں کے

خلاف بغاوت کی وہیں پیشاور کے مسلمانوں نے ظالم مسلمان جاگیر داروں کے خلاف بغاوت کا پرچم بلند کیا۔

بنگال میں وہابی تحریک اور فرائضی تحریک کی نوعیت بھی ایک جیسی تھی۔ دونوں تحریکوں میں ہندو اور مسلم دونوں برادریوں کے کسانوں نے متحد ہو کر مسلمان اور ہندو جاگیر داروں کو لوٹا۔ یہاں تک کہ ایک ساتھ متحد ہو کر برطانیہ حکومت کا مقابلہ کیا۔ اس لیے یہ تحریک مذہبی رجحانات سے شروع ہوئی لیکن اپنے نظریے اور طرز عمل میں سیاسی نوعیت بھی رکھتی تھی۔ فرائضی تحریک کے مذہبی اصلاحی پروگراموں میں قرآن، شریعت اور سنت کے مطابق زندگی گزارنے کی ہدایات دی گئیں۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن معاشرے کی مذہبی اور روحانی ضروریات کے لیے رہنمائی کرتا ہے، اس لیے انھوں نے قرآن کے متن پر تحریک کی بنیاد رکھی۔ انہوں نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو اس قدر سخت اہمیت دی کہ فرائضی کسی ایسے شخص کی نماز جنازہ میں بھی شریک نہیں ہوتے تھے جو اسلام کے مطابق پابندی سے نماز نہیں ادا کرتے تھے۔ فرائضی تحریک تصوف کے لحاظ سے وہابی تحریک سے مختلف تھی۔ اگرچہ وہابی نظریہ صوفی روایت کو مکمل طور پر ناقابل قبول قرار دیتا ہے، لیکن فرائضی تحریک نے مذہبی اور سماجی اصلاح میں تصوف کو اہمیت دی۔ شریعت اللہ نے مکہ میں اپنے استاد طاہر سومبل سے ملاقات کے بعد خود قادریہ میں شمولیت اختیار کی۔ لیکن انہوں نے تصوف سے جڑی برائیوں کے خلاف آواز بلند کی۔ اسی طرح فرائضی تحریک نے معاشرے کی دیگر برائیوں کے خلاف اہم کردار ادا کیا جو بنگال کے اصلاحی تحریک میں اسے ایک الگ مقام فراہم کرتا ہے۔

6.7 کلیدی الفاظ (Keywords)

فرائضی	:	اسلام کے احکام کو سختی کے ساتھ عمل کرنے والا
صراط مستقیم	:	سید احمد رائے بریلوی کے ملفوظات
نیلھے زمینداری	:	انگریز زمینداری جو نیل کی کاشت کا کام کرتے تھے
بدعت	:	اسلام میں شامل غیر اسلامی رسومات

6.8 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. وہابی تحریک کا بانی کون تھا؟
2. صیراط مستقیم کس کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہے؟
3. سید احمد رائے بریلی کے پیر کا نام کیا ہے؟
4. داڑھی ٹیکس کیا تھا؟
5. سید صاحب کی دو مذہبی اصلاحات کا نام بتایں۔

6. کس وہابی رہنما نے ہندوستان کو دارالحرب ماننے کے خلاف فتویٰ بھی دیا؟
7. فرائضی تحریک سے وابستہ کنہیں دو رہنماؤں کے نام بتائیں۔
8. فرائضی تحریک بنگال کے کس ضلع میں سب سے زیادہ موثر تھی؟
9. فرائضی لفظ سے کیا مراد ہے؟
10. سید احمد کس جنگ میں شہید ہوئے؟

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

1. شاہ ولی اللہ کی سماجی و مذہبی اصلاحت پر مختصر میں نوت لکھیں۔
2. حاجی شریعت اللہ کے حوالے سے تحریک فرائضی پر ایک نوٹ لکھیں۔
3. سید احمد کی ابتدائی زندگی پر ایک مضمون لکھیں۔
4. سید احمد کی حج سے متعلق اصلاحات پر ایک نوٹ لکھیں۔
5. فرائضی تحریک کی سیاسی سرگرمیوں پر روشنی ڈالیں۔

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

1. سید احمد کی سماجی، مذہبی اور اصلاحی تحریک پر ایک تفصیلی نوت تحریر کریں۔
2. فرائضی تحریک پر ایک تفصیلی مضمون لکھیں۔
3. وہابی تحریک کا مسلم سماج پر کیا اثر پڑا؟ بحث کریں۔

6.9 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,* Clarendon Press, Oxford, 1964.
2. Ahmad, Mohiuddin, *Saiyid Ahmad Shaid: His Life and Mission,* Academy of Islamic Research and Publication, Lucknow, 1975.
3. Chaudhuri, Sashi Bhushan, *Civil Disturbances during the British Rule in India (1757–1857),* The World Press, Calcutta, 1955.
4. Farooqi, N.R., *Sufiwad: Kuch Mahattvapoorna Lekh,* Orient Blackswan, Delhi, 2014 (Hindi).
5. Hunter, W.W., *Indian Musalmans,* London, 1876.
6. Khan, Muinuddin Ahmad, *History of the Faraidi Movement*, Karachi, 1965.
7. Mehar, Ghulam Rasool, *Saiyid Ahmad Shaheed,* Lahore, 1952.Muhammad Ikram, Shaikh, *Mauj-i-Kausar,* Idarah-i-Saqafat-i-Islamiyah, Lahore, 1968.

8. Moinul Haq, Syed, *Islamic Thought and Movement in the Subcontinent (711-1947)*, Pakistan Historical Society Publication, Karachi, 1979.
9. Muhammad Ikram, Shaikh, *Rood-i-Kausar*, Maktaba Jadeed Press, Lahore, 2005.
10. Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *Muslim Revivalist Movement in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra University, Agra, 1965.
11. Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *Shah Wali-Allah and his Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Political and Society in India*, Ma'arifat Publishing House, Australia, 1980.
12. Umar, Muhammad, *Islam in Northern India during Eighteenth Century*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1993.

اکائی 7۔ علی گڑھ تحریک

(The Aligarh Movement)

اکائی کے اجزاء

7.0 تمہید
7.1 مقاصد
7.2 سر سید احمد خان
7.3 علی گڑھ تحریک کے ابھرنے کے اہم عوامل
7.4 علی گڑھ تحریک
7.5 علی گڑھ تحریک کے اہم پہلو
7.5.1 تعلیمی پہلو
7.5.2 معاشی پہلو
7.5.3 سماجی پہلو
7.5.4 سیاسی پہلو
7.5.5 مذہبی پہلو
7.6 سر سید احمد خان کی مسلم قوم کی ترقی میں اہم خدمات
7.7 علی گڑھ تحریک کی ترقی کے تین مراحل رہیں
7.8 علی گڑھ تحریک کے اہم علمبر دار
7.9 سر سید کی ادبی خدمات
7.10 علی گڑھ تحریک کی مخالفت
7.11 علی گڑھ تحریک کے نتائج/اثرات
7.12 اکتسابی نتائج
7.13 کلیدی الفاظ
7.14 نمونہ امتحانی سوالات
7.15 تجویز کردہ اکتسابی مواد

7.0 تمہید(Introduction)

مسلمانوں میں سماجی، مذہبی اصلاحی تحریک کا آغاز سید احمد بریلوی کی وہابی تحریک سے ہوا۔ لیکن وہ تحریک اپنی نوعیت میں ایک روایتی مذہبی تحریک تھی۔ اس نے لوگوں کو قرآن اور حدیث تک محدود رکھا، جس کے اثرات مسلم معاشرے پر مثبت کے ساتھ ہی منفی بھی رہا۔ مسلم سماج نے خود کو جدید تعلیم اور انگریزی زبان سے دور کر لیا تھا۔ اس کی تاریخی اور مذہبی وجوہات بھی تھیں۔ ایک وقت تھا جب مسلمان ہندوستان کا حکمراں طبقہ تھا، لیکن اب وہ اس سے محروم تھے اور اس کا ذمہ دار انگریز کو ٹھہراتے تھے۔ انگریزوں کی پالیسیوں نے انہیں معاشی طور پر بھی کمزور کر رکھا تھا۔ مسلم علماء مغربی تعلیم کے خلاف فتوے جاری کر رہے تھے۔ اس کے برعکس ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد سرکاری اور مشنری اسکولوں میں تعلیم حاصل کر رہی تھی اور مغربی نظریات اور تعلیم سے مستفید ہو رہی تھی۔ مسلمانوں کی حالات بد سے بدتر ہوتی جارہی تھی۔ ایسے میں مسلم معاشرے کو ایک مسیحا کی ضرورت تھی جو ان کی رہنمائی کر سکے اور انہیں بتا سکے کہ ان کا مستقبل جدید مغربی تعلیم میں مضمر ہے۔ سید احمد خاں ایسے ہی ایک مسیحا کے طور پر سامنے آئے۔ ان کی اصلاحی خدمات کو ہم علی گڑھ تحریک کے نام سے جانتے ہیں۔

علی گڑھ تحریک انیسویں صدی کے اواخر میں ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک تعلیمی، سماجی، اور فکری اصلاحی تحریک تھی، جس کی قیادت سر سید احمد خان نے کی۔ یہ تحریک 1857ء کی جنگ آزادی کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی زبوں حالی اور پسماندگی کے ردعمل کے طور پر سامنے آئی۔ اس تحریک کا بنیادی مقصد مسلمانوں کو جدید علوم اور انگریزی تعلیم سے آراستہ کرنا تھا تاکہ وہ بدلتے ہوئے سیاسی اور سماجی حالات کا مقابلہ کر سکیں۔ علی گڑھ تحریک نے مسلمانوں کو جدید سائنسی اور دنیاوی علوم کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان سیکھنے کی ترغیب دی، تاکہ وہ برطانوی حکومت کے تحت ترقی کے مواقع سے مستفید ہو سکیں۔ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج (جو بعد میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بنا) کا قیام 1875ء میں اسی تحریک کا ایک اہم حصہ تھا۔ سر سید احمد خان کا ماننا تھا کہ مسلمانوں کی ترقی صرف جدید تعلیم کے ذریعے ہی ممکن ہے، اور انہوں نے اس مقصد کے لیے عملی اقدامات کیے۔ یہ تحریک نہ صرف تعلیمی بلکہ سماجی و سیاسی اصلاحات پر بھی زور دیتی تھی اور اس نے مسلمانوں میں ایک نئی فکری بیداری پیدا کی۔ تاہم، علی گڑھ تحریک کو مسلم علما کی جانب سے تنقید کا سامنا بھی کرنا پڑا، جو اسے دینی تعلیم سے دور لے جانے والا عمل سمجھتے تھے۔ لیکن وقت کے ساتھ اس تحریک نے ہندوستان کے مسلمانوں کی ترقی میں اہم کردار ادا کیا اور انہیں جدید دنیا میں ایک اہم مقام دلایا۔ اس تحریک سے منسلک کئی اہم اشخاص نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا جن میں الطاف حسین حالی، محسن الملک، علامہ شبلی، نظیر احمد، مولوی سمیع اللہ خان، سید محمود، صاحب زادہ آفتاب وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

7.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- علی گڑھ تحریک کی تعلیمی اصلاحات کو تفصیل سے بیان کرنا، جس میں سر سید احمد خان کے قیام کردہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کی اہمیت اور مسلمانوں کے لیے جدید علوم کی تعلیم کو فروغ دینے کے ان کے اہداف کا جائزہ شامل ہے۔

- کس طرح علی گڑھ تحریک نے مسلمانوں میں فکری بیداری پیدا کی اور انہیں علمی میدان میں آگے بڑھنے کے لیے تحریک دی۔
- علی گڑھ تحریک کے اہم مقاصد میں سے ایک برطانوی حکومت کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات بہتر بنانا تھا۔ اس اکائی میں یہ وضاحت کی جائے گی کہ سر سید احمد خان نے کیوں برطانوی حکومت کے ساتھ تعاون کو مسلمانوں کی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھا اور اس کا اثر کیا تھا۔

7.2 سر سید احمد خان (Sir Syed Ahmad Khan, 1817–1898)

سر سید احمد خان جو علی گڑھ تحریک کے علمبردار تھے، 17 اکتوبر 1817 کو دہلی میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق ایک اعلیٰ خاندان سے تھا جس کی مغل دربار میں خدمات کی طویل تاریخ تھی۔ انہوں نے روایتی تعلیم حاصل کی اور ریاضی کی تعلیم پائی، لیکن انہیں روایتی اسلامی ثقافت اور تاریخ میں بہت دلچسپی تھی۔ اپنے والد کی وفات کے بعد انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی میں ایک صدر امین پوسٹ پر ملازمت حاصل کی لیکن 1841ء میں منصفی کا امتحان پاس کر کے منصف ہوئے۔ ملازمت کے دور میں دہلی، بجنور، مراد آباد، غازی پور اور بنارس جیسے دیگر شہروں میں مقیم رہیں۔ جولائی 1876ء کے آخر میں علی گڑھ تشریف لائے اور اپنی زندگی کے آخری 22 سال اپنے خوابوں کی تکمیل میں یہیں صرف کر دیا۔ جب 1857 کی جنگ آزادی شروع ہوئی، تو انہوں نے کئی انگریز مردوں، عورتوں اور بچوں کی جانیں بچانے میں مدد کی اور انہیں 1889 میں برطانوی حکومت کی طرف سے نائٹ کا خطاب ملا۔ وہ 27 مارچ 1898 کو وفات پاگئے، اور آج تک انہیں عظیم ترین اصلاح کاروں، بیانات، اور مسلم فلسفیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

7.3 علی گڑھ تحریک کے ابھرنے کے اہم عوامل

(Significant Causes for the Emergence of the Aligarh Movement)

انیسویں صدی کے دوسرے نصف حصے میں ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں کے لیے حوصلہ شکنی اور زوال کا دور تھا۔ 1857ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد، برطانوی حکومت نے مکمل طور پر ہندوستان کا کنٹرول سنبھال لیا اور مسلمانوں کو اس بغاوت کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا، جس کے نتیجے میں وہ برطانوی مظالم کا شکار ہوئے۔ سر سید احمد خان کو یقین ہو گیا تھا کہ برطانوی لوگ سائنس اور ٹیکنالوجی میں بہت آگے ہیں، اور انہیں ہٹانا ممکن نہیں تھا۔ لہذا، انہوں نے ہندوستانیوں اور انگریزوں کے درمیان اچھے تعلقات قائم کرنے کا منصوبہ بنایا۔ سر سید نے یہ سمجھ لیا تھا کہ جب تک ہندوستانی مسلمان جدید تعلیم حاصل نہیں کریں گے اور اپنے روایتی طرز فکر کو ترک نہیں کریں گے، وہ اپنی کھوئی ہوئی عزت دوبارہ حاصل نہیں کر سکیں گے۔ انہوں نے جدید تعلیم کو مسلمانوں کی سماجی برائیوں کا علاج قرار دیا اور مسلمانوں کی بحالی کے لیے ایک تعلیمی تحریک کا آغاز کیا، جسے علی گڑھ تحریک کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اگرچہ علی گڑھ تحریک بنیادی طور پر ایک تعلیمی تحریک تھی، لیکن اس نے زندگی کے سماجی، اقتصادی، سیاسی اور مذہبی پہلوؤں کا بھی احاطہ کیا۔ یہ تحریک مسلمانوں کی تعلیمی، سماجی اور فکری ترقی کے لیے ایک سنگ میل ثابت ہوئی اور سر سید احمد خان کی قیادت میں ایک نئی راہ پر گامزن ہوئی۔

1857ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد، برطانوی حکومت نے نیا تعلیمی نظام متعارف کرایا، جس کے تحت مسلمانوں کو کئی تعلیمی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ برطانوی تعلیمی نصاب مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہیں تھا، جیسا کہ Hurter W.W. نے 1876ء میں لکھا کہ ہمارا عوامی تعلیمی نظام مسلمانوں کی روایات کے خلاف ہے، ان کی ضروریات کے مطابق نہیں اور ان کے مذہب کے خلاف ہے۔ جنگ کے بعد مسلمانوں کی جائیدادیں ضبط کر لی گئیں اور ان کے فنون و ہنر انگریزی فیکٹریوں کے مقابلے میں دب کر رہ گئے۔ مسلمانوں کی سیاسی طاقت ہمیشہ کے لیے ختم کر دی گئی۔ اس کے ساتھ ہی عیسائی مشنری مصنفین اسلام پر حملے کر رہے تھے تاکہ نئی نسل کے مسلمانوں کے مذہبی عقائد کو ہلایا جا سکے۔ سر سید احمد خان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو سیاسی، سماجی، اقتصادی اور مذہبی طور پر بیدار کرنے کے لیے تعلیم سب سے طاقتور ہتھیار ہے، اور انہوں نے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہوئے ایک تعلیمی تعلیمی اور سماجی تحریک کا آغاز کیا، جو بعد میں علی گڑھ تحریک کے نام سے جانی گئی۔ یہ تحریک مسلمانوں کی تعلیمی و سماجی بیداری کے لیے اہم ثابت ہوئی اور ان کی ترقی کے لیے ایک اہم قدم بنی۔

7.4 علی گڑھ تحریک (The Aligarh Movement)

سر سید احمد نے مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف راغب کرنے کے لیے علی گڑھ میں 1875ء میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج (MAO) کی بنیاد رکھی۔ اس ادارے کا مقصد مسلمانوں کو جدید علوم، انگریزی زبان اور سائنسی تعلیم دینا تھا تاکہ وہ معاشرتی اور معاشی میدان میں آگے بڑھ سکیں اور نوآبادیاتی حکومت کے نظام میں اپنا کردار ادا کر سکیں۔ سر سید احمد خان نے بہت جلد اور بہت واضح طور پر اس خطرے کا اندازہ لگا لیا تھا جو انگریزی تعلیم سے دور رہنے سے مسلمانوں کے لیے پیدا ہونے والی تھی۔ انہوں نے مسلمانوں میں رائج روایتی اور قدیم نظامِ تعلیم کی مذمت کی اور واضح طور پر کہا کہ ایسا نظامِ تعلیم فکر کی آزادی اور لبرل خیالات نہیں فراہم کر سکتا جو جدید دنیا میں ترقی کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ مسلم نشاۃ ثانیہ کے اولین علمبردار سر سید نے انگریزی تعلیم کا اسی جذبے سے خیر مقدم کیا جس جذبے سے کئی سال پہلے راجہ رام موہن رائے نے استقبال کیا تھا۔

علی گڑھ تحریک کا دائرہ کار تعلیمی شعبہ تک محدود نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد مسلمانوں کو معاشرتی اور فکری طور پر بیدار کرنا بھی تھا۔ سر سید احمد خان اور ان کے ہم سایوں نے مسلمانوں کو یہ سمجھایا کہ انہیں ہندوؤں اور انگریزوں سے تعاون کرنا چاہیے اور اپنے مسائل کو حل کرنے کے لیے عملی اقدامات اٹھانے چاہیے۔ اس تحریک کے ذریعے سر سید نے مسلمانوں کو اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق تیار کرنے کا بیڑا اٹھایا اور انہیں تعلیم کے ذریعے طاقتور بنانے کا خواب دیکھا۔ سر سید کی شروع کی گئی تحریکی مہم میں سماجی برائیوں پر بھی حملہ کیا گیا۔ انہوں نے تصوف میں رائج پیری۔ مریدی، معجزہ وغیرہ کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ سر سید کے ایک ساتھی تھیڈور موریسن نے لکھا ہے کہ ''وہ اولین اور آخری مذہبی مصلح تھے، جنہوں نے اپنے قوم کے لوگوں کو اپنے اصل اسلام کی سادگی اور معقولیت کی طرف لوٹنے اور ان توہمات اور اندھی تقلیدوں کو دور کرنے کی دعوت دی، جو مسلم قوم کے اوپر گھنے بادل کی طرح چھائے ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنے لوگوں سے کہا کہ اس کا احیاء اور واحد ذریعہ تعلیم ہے اور یہ تعلیم مغربی طرز کی ہی تعلیم ہو سکتی ہے، اور انگریزی یا مغربی علوم حاصل کرنا اسلام کے اصولوں کے خلاف نہیں

ہے، جیسا کہ بہت سے علماء نے اپنی جہالت کی وجہ سے قرار دیا ہے۔ کیا نبی ﷺ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ علم حاصل کرنے کے لیے دیوار چین تک بھی جانا چاہیے۔" مسلم کمیونٹی سے متعلق دیگر موضوعات میں خواتین کی تعلیم کے بارے میں سرسید احمد کے خیالات قابل ذکر ہیں۔ اس تناظر میں ان کے خیالات قدامت پسند تھے، کیونکہ وہ مسلم خواتین کو اعلیٰ تعلیم فراہم کرنے کے حق میں نہیں تھے، حالانکہ ان کا خیال تھا کہ اس وقت مسلمانوں میں خواتین کی تعلیم کی صورتحال تسلی بخش نہیں ہے۔ اس کے باوجود اس سے مطمئین تھے کیونکہ انہیں لگتا تھا کہ یہ خاندانی زندگی کی خوش حالی کے لیے کافی ہے۔

7.5 علی گڑھ تحریک کے اہم پہلو (Major Aspects of the Aligarh Movement)

1857 کی بغاوت کے دوران، سرسید خود مسلمانوں کی تباہی کے عینی شاہد تھے اور اس سنگین صورتحال کے متاثرین میں شامل تھے۔ برطانوی فوج نے دہلی میں ان کے گھر اور املاک کو لوٹ لیا تھا۔ جب فوجی کشمیری دروازے کی طرف بڑھے تو لوگوں نے شہر چھوڑنا شروع کر دیا، اور سرسید کا خاندان بھی اس دوران سلطان نظام الدین کی طرف چلا گیا کیونکہ ان کے کزن ہاشم علی خان اور چچا وحید الدین کو فوج نے قتل کر دیا تھا۔ بغاوت کی ناکامی کے بعد، ہندوستانی کمیونٹی میں سب سے زیادہ متاثر ہونے والے مسلمان تھے۔ ان کی سیاسی طاقت ختم کر دی گئی، سرکاری ملازمتوں میں ان کے داخلے پر پابندی لگا دی گئی، اور ان کی معاشی حالت دیگر کمیونٹیوں کے مقابلے میں بدتر ہو رہی تھی۔ تعلیمی طور پر بھی مسلمانوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ اسکولوں میں فارسی اور عربی زبانوں کی تعلیم کو روک دیا گیا تھا۔ اس مایوس کن صورتحال کے باوجود، سرسید نے ہمت نہیں ہاری اور اس تباہی کے اسباب کا تجزیہ کیا اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے لیے ایک تحریک شروع کی۔ آئندہ صفحات میں علی گڑھ تحریک سے متعلق تعلیمی، معاشی، سماجی، سیاسی اور مذہبی پہلوؤں پر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی۔

7.5.1 تعلیمی پہلو

1857 کے بعد کا دور جدیدیت کی طرف منتقلی کا دور تھا۔ برطانوی حکومت کے قیام کے بعد مسلمانوں کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، اور وہ نئی صورتحال کے چیلنجز کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہے۔ برطانوی نظام تعلیم کے آغاز کے بعد مسلمانوں کو تعلیمی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ فارسی اور عربی زبانوں کو نصاب سے نکال دیا گیا، اور برطانوی نصاب مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول تھا۔ مسلمانوں کا ماننا تھا کہ تعلیم فارسی اور عربی کے بغیر بے معنی ہے۔ انگریزی سیکھنا انہیں غیر دینی اور اپنے وقار کے خلاف محسوس ہوتا تھا، اور اگر کوئی اسے پڑھتا تو اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا۔ سرسید مسلمانوں اور برطانویوں کے ایک دوسرے کے خلاف رویے سے بے حد پریشان تھے۔ ان کے ذہن میں بہت سے سوالات تھے، لیکن سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مسلمانوں کے مسائل کے حل کے لیے سیاست یا تعلیم کو اختیار کیا جائے۔ سرسید نے سوچا کہ مسائل کو تعلیم کے ذریعے حل کیا جا سکتا ہے، اور ان کا خیال تھا کہ سیاست تعلیم کا ایک لازمی نتیجہ ہے، یعنی اگر مسلمانوں کو تعلیم فراہم کی جائے تو وہ خود بخود سیاست میں حصہ لیں گے۔ تعلیم کے بغیر سیاست میں داخل ہونے سے مطلوبہ نتائج حاصل نہیں ہوں گے۔ لہٰذا، سرسید نے اس بات کا ادراک کیا کہ مسلمانوں کی کمیونٹی کے لیے مغربی تعلیم کے ساتھ اسلامی تعلیم بھی ضروری ہے۔ ان کی تحریک کا مقصد مسلمانوں کے

لیے ایک ایسے تعلیمی مرکز کا قیام تھا جہاں وہ اسلامی ماحول میں مغربی تعلیم حاصل کر سکیں۔ انہوں نے مسلمانوں کو نصیحت کی کہ انگریزی زبان میں تعلیم حاصل کرنا اسلام میں ممنوع نہیں ہے۔ سرسید نے مسلمانوں کو جدید تعلیم کے ساتھ اسلامی تعلیم کو قبول کرنے کی ترغیب دی اور کہا کہ اپنی کھوئی ہوئی عزت واپس حاصل کرنے کا واحد راستہ یہ ہے کہ جدید اور اسلامی تعلیم کو بیک وقت حاصل کیا جائے۔ انہوں نے بار بار کہا کہ، 'ہمارے دائیں ہاتھ میں فلسفہ اور بائیں ہاتھ میں قدرتی سائنس ہو گی، اور ہمارے سر پر 'لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ' کا تاج ہو گا۔' سرسید کے نزدیک مسلمانوں کو اعلیٰ تعلیم دینا ہی کافی نہیں تھا؛ وہ ان میں قوم پرستی اور بھائی چارے کا جذبہ بھی پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ان کے مطابق یہ جذبہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب زیادہ سے زیادہ طلبا ایک ادارے میں ایک ساتھ رہیں، کھائیں، کھیلیں اور انہیں اپنے ادارے سے وابستگی کا احساس ہو۔ ان کا ماننا تھا کہ 'مسلمانوں کی کمیونٹی کی ترقی اعلیٰ تعلیم اور نظم وضبط کے بغیر ناممکن ہے، جو کسی قوم کی زندگی میں ایک ضروری عنصر ہے۔ یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ایک معیاری ادارہ قائم نہ ہو، جس میں طلبا کو یورپی اور ہندوستانی اساتذہ کے ذریعہ تعلیم دی جائے، اور ان کے لیے ہوسٹل کا انتظام نہ ہو۔'

26 دسمبر 1870 کو، سرسید نے بنارس میں ایک کمیٹی تشکیل دی جسے "کمیٹی برائے بہتر تعلیم اور علوم کے فروغ" کا نام دیا گیا، تاکہ ان وجوہات کا پتہ لگایا جا سکے جو مسلمانوں کو جدید تعلیم سے روک رہی تھیں۔ کمیٹی نے ان وجوہات کا تعین کیا اور آئندہ نسلوں کی تعلیم کے لیے ایک تعلیمی ادارہ قائم کرنے کا مشورہ دیا۔ سرسید احمد خان نے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے ذریعے ہندوستان کے مسلمانوں سے درخواست کی کہ وہ مجوزہ کالج کے قیام کے لیے ایک جگہ منتخب کریں۔ مسلمانوں نے متفقہ طور پر علی گڑھ میں کالج قائم کرنے پر رضامندی ظاہر کی۔ علی گڑھ میں اسکول کے قیام کا فیصلہ ہونے کے بعد، سرسید احمد خان نے بنارس میں ایک اجلاس بلایا تاکہ مجوزہ کالج کے افتتاح کی تاریخ کا تعین کیا جا سکے۔ 20 مئی 1875 کو بنارس میں فیصلہ کیا گیا کہ اسکول کا افتتاح 24 مئی 1875 کو ملکہ وکٹوریہ کے یوم پیدائش کے موقع پر کیا جائے گا۔ افتتاحی تقریب کی صدارت مولوی محمد کریم، ڈپٹی کلیکٹر علی گڑھ نے کی۔ اسکول کا نام مدرسۃ العلوم رکھا گیا۔ مولوی سمیع اللہ خان، جو اسکول کے قیام میں نمایاں کردار ادا کر چکے تھے، فطری طور پر تشہیر سے کتراتے تھے، لیکن سرسید نے بڑی مشکل سے انہیں اسکول کی بنیاد رکھنے پر آمادہ کیا۔ اسکول میں کلاسز کا آغاز یکم جون 1875 کو ہوا۔ محمدن اینگلو اورینٹل کالج فنڈ کمیٹی نے اسکول کو کالج کے درجے پر پہنچانے کے لیے مسلسل کوششیں کیں۔ 8 جنوری 1877 کو، محمدن اینگلو اورینٹل کالج کا سنگ بنیاد ہندوستان کے وائسرائے اور گورنر جنرل لارڈ ایڈورڈ رابرٹ لٹن نے رکھا۔

7.5.2 معاشی پہلو

برطانوی حکومت نے 1857 کی بغاوت کے لیے مسلمانوں کو بنیادی طور پر ذمہ دار قرار دیا، اور اس کے نتیجے میں بغاوت کی ناکامی کے بعد برطانویوں نے مسلمانوں کو ہراساں کرنا شروع کر دیا۔ مسلمانوں کا بڑے پیمانے پر قتل عام ہوا، اور سب سے زیادہ متاثر مسلمان ہی ہوئے۔ "ان کی جائیدادیں مکمل طور پر ضبط کر لی گئیں اور ان کے پاس کچھ نہیں بچا۔" حکومتی ملازمتوں سے مسلمانوں کی عدم اہلیت کی وجہ سے ان کی اقتصادی حالت پر برا اثر پڑا۔ اس کے نتیجے میں، ایک وقت عزت دار سمجھے جانے والے مسلمانوں کی حیثیت برباد ہو گئی۔ سرسید نے کہا کہ

چونکہ ہماری اقتصادی فلاح و بہبود اور آرام دہ زندگی کے ذرائع انگریزی تعلیم سے وابستہ ہیں، ہمیں اسے حاصل کرنا چاہیے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان مذہبی اور مغربی دونوں تعلیم حاصل کریں۔ سرسید نے ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے تجاویز پیش کیں۔ انہوں نے کہا، "ایک ملک جو درآمد شدہ سامان پر منحصر ہو، کبھی بھی امیر نہیں ہو سکتا، لیکن جو ملک انہیں برآمد کرتا ہے وہ خوشحال ہو جاتا ہے۔ ہمیں اپنی فیکٹریاں اور کاروباری ادارے قائم کرنے چاہئیں تاکہ ہم اعلیٰ معیار کے کاروباری افراد پیدا کر سکیں۔ اسی طرح ہم دوسرے ممالک کے پیسے کو اپنی طرف متوجہ کر سکیں گے، جیسے دوسرے ممالک ہمارے پیسے کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ "

7.5.3 سماجی پہلو

سرسید نہ صرف ایک عظیم تعلیمی مفکر تھے بلکہ ایک عظیم سماجی مصلح بھی تھے۔ انہیں اپنے معاشرے کے موجودہ برائیوں کی گہری بصیرت حاصل تھی۔ وہ اپنی تحریک کے ذریعے معاشرے میں اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ پروفیسر شان محمد نے درست کہا، "1857 کے بعد سماجی اصلاحات اور مسلمانوں میں انگریزی تعلیم سرسید کے فلسفے کے بنیادی ستون تھے۔" پروفیسر خلیق احمد نذیری نے سرسید کے سامنے مسلمانوں کی سماجی اصلاح کے حوالے سے دو اہم چیلنجز کی نشاندہی کی۔ انہوں نے کہا، "سرسید کا سماجی اصلاح کے میدان میں کام دو جہتی تھا: ایک تو انہیں لوگوں کو ایسی عادات اور رسومات ترک کرنے کے لیے قائل کرنا تھا جو سماجی ترقی میں رکاوٹ تھیں، اور دوسرا، انہیں نئے سائنسی نقطہ نظر کو تمام معاملات میں قبول کرنے کے لیے قائل کرنا تھا۔" انہوں نے مسلمانوں کو ان عقائد سے دور رہنے کی تجویز دی جو کسی مذہبی جواز کے بغیر تھے، کیونکہ یہ عقائد ثقافت کی ترقی میں رکاوٹ تھے۔

جب سرسید 1869 میں انگلینڈ گئے تو انہوں نے آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹیوں کے تعلیمی نمونوں کا مشاہدہ کیا اور وہاں دو سماجی اصلاحات کے رسائل (Tatler of Addison) ، ایڈیسن کے 'ٹیٹلر' اور ('Spectator' of Steele) اسٹیل کے 'اسپیکٹیٹر' کے بارے میں جانا۔ ان کے ذہن میں ہندوستان میں سماجی اصلاحات کے لیے ایک رسالہ شروع کرنے کا خیال آیا۔ ہندوستان واپس آکر انہوں نے 24 دسمبر 1870 کو 'تہذیب الاخلاق' کا آغاز کیا۔ تہذیب الاخلاق کے اشاعت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ہال نے کہا: 'تہذیب الاخلاق نے ہندوستان کے لیے وہی کرنے کی کوشش کی جو اسٹیل اور ایڈیسن نے اٹھارہویں صدی کے آغاز میں اپنے لندن کے رسائل ٹیٹلر اور اسپیکٹیٹر کے ساتھ کیا۔ یہ دونوں رسالے برطانویوں کی اخلاقیات، سماجی رسومات، روایات، اور قومی شعور پر بہت اثرانداز ہوئے۔'

تہذیب الاخلاق کے پہلے شمارے میں، جو 24 دسمبر 1870 کو شائع ہوا، سرسید احمد خان نے لکھا، "اس رسالے کے آغاز کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک مکمل تہذیب اپنانے کی ترغیب دی جائے تاکہ انہیں مہذب اقوام کے سامنے عزت کا مقام حاصل ہو اور انہیں بھی مہذب اور ثقافتی سمجھا جا سکے۔' انہوں نے مسلمانوں سے کہا کہ وہ بدلتی ہوئی دنیا کے چیلنجز قبول کریں۔ 29 جنوری 1884 کو امرتسر میں ایک تقریر کے دوران انہوں نے کہا، "اللہ اپنی ہدایت کو سیاہ اور سفید میں نہیں لکھتا، بلکہ یہ وقت کی دیواروں پر بڑے حروف میں لکھی ہوئی دیکھی جا سکتی ہے۔'

سر سید چاہتے تھے کہ ہندوستان کے مسلمان جدید ہوں، مگر اسی وقت وہ اپنے دین کے بھی وفادار رہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کے درمیان یہ عام غلط فہمی کہ مغربی تعلیم کفر ہے اور ان کے ایمان کو کمزور کرے گی، کے بارے میں کہا، "یہ ایک گہری افسوس کی بات ہے کہ مسلمان اپنی اتنی عظیم اور روشن دین کو اس قدر کمزور سمجھتے ہیں کہ یہ مغربی ادب اور سائنس کی پڑھائی سے خطرے میں پڑ جائے گا۔" انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ عمل اور عزم انسان کی بقاء کے لیے بہت ضروری ہیں۔ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے ذہنوں میں سائنسی رویہ پیدا کرنا چاہتے تھے۔

7.5.4 سیاسی پہلو

جب مغلیہ سلطنت کا خاتمہ ہوا، اس کے بعد برطانویوں نے ہندوستان پر مکمل قبضہ کر لیا۔ نئے نظام کے قیام کے ساتھ، مسلمانوں کو کئی سیاسی مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ طارق چند نے مسلمانوں کی سیاسی مشکلات کے بارے میں لکھا، "تمام ہندوستانی برادریوں میں سب سے زیادہ متاثر مسلمان تھے۔ ان کی سیاسی طاقتیں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئیں، اور ان کی اشرافیہ تقریباً مکمل طور پر ختم ہو گئی۔" سر سید ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس کی مغلوں کے ساتھ دو صدیوں سے قریبی روابط تھے۔ ان کے سیاسی خیالات ان کے طویل سیاسی تجربے کا نتیجہ تھے۔ ان کی دور اندیش نگاہوں نے دیکھا کہ مغل بادشاہ اپنے ملازمین کو آئندہ قریب مستقبل میں برقرار رکھنے کے قابل نہیں ہوں گے، لہذا انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی خدمت میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا۔ یہ فیصلہ صرف معاشی وجوہات کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا گیا۔ انہوں نے 1838 میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی خدمت اختیار کی، اور اس وقت تک ان کے پاس کوئی سیاسی نظریات نہیں تھے۔ 1857 کی بغاوت نے انہیں سیاسی معاملات پر غور کرنے پر مجبور کیا اور ان میں سیاسی رد عمل پیدا کیا۔ انہوں نے سیاسی مسائل پر لکھنا شروع کیا۔ انہوں نے 'اسباب بغاوت ہند' کے عنوان سے ایک کتاب لکھی، جس میں انہوں نے سیاسی، مذہبی، انتظامی، اقتصادی، اور فوجی ہر ممکن زاویے سے مسائل کا مکمل مطالعہ کیا۔ حقیقت میں، یہ بروشر نہ صرف ان کا پہلا سیاسی کام تھا، بلکہ یہ ایک ہندوستانی کی جانب سے لکھی گئی پہلی سیاسی کتابچہ تھی۔ سید احمد شہید کی تحریک کی ناکامی (1831) نے ان کے لیے یہ بات واضح کر دی کہ جدید سائنسی ترقیات کے علم کے بغیر، جو انسانی زندگی اور فکر کے ہر شعبے میں انقلاب برپا کر چکی ہیں، کوئی بھی سیاسی تجدید کا اقدام کامیاب نہیں ہو سکتا۔

1858 میں، سید احمد خان نے برطانوی حکومت سے 'ہندوستانی بغاوت کی وجوہات' کے عنوان سے ایک بروشر کے ذریعے قانون ساز کونسل میں ہندوستانی نمائندگی کی تجویز دی۔ لیکن وہ 1860 کی فیمین ریلیف کمیٹیوں، 1866 کے ضلع تعلیم کمیٹیوں، وائسرائے کے کونسل، تعلیم کمیشن وغیرہ میں ہندوستانیوں کے کردار سے مطمئن نہیں تھے۔ اس نے انہیں یہ احساس دلایا کہ مناسب تعلیم کے بغیر ہندوستانی نمائندگی بے اثر اور نقصان دہ ہے۔ چونکہ سر سید نے جج کی حیثیت سے کام کیا، 'ایک جج انصاف سے بھرپور ہوتا ہے، اور انصاف، عقل اور ضمیر کے درمیان ہم آہنگی ہے۔ لہذا، سر سید کی سیاسی قیادت کو ایک جج۔ فلسفی کے تناظر میں دیکھا جانا چاہیے، جہاں انہیں وہی پر رہنا ہوتا ہے جو ان کی عقل اور ضمیر نے بتایا۔' سر سید نے یہ خیال کیا کہ سیاست، تعلیم کا لازمی نتیجہ ہے۔ لہذا، انہوں نے مسلمانوں کو سیاست میں مشغول ہونے سے منع کیا اور ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایک پروگرام شروع کیا۔ ایک طرف وہ چاہتے تھے کہ ہندوستان کے مسلمان مختلف

شعبوں میں مہارت حاصل کریں، اور دوسری طرف ایک حقیقی مسلمان بنیں۔ اس طرح سر سید ایک عظیم سماجی مصلح اور دور اندیش مفکر تھے۔انہوں نے مسلمانوں اور برطانویوں کے درمیان ہم آہنگ تعلقات کو فروغ دیا اور مسلمانوں کو اپنی مزاحمت کے رویے کو قبول کرنے کی تبدیلی کی تجویز دی۔انہوں نے برطانویوں کو واضح کیا کہ ہندوستان کے مسلمان ان کے خلاف مذہبی طور پر بے وفا نہیں ہیں۔

7.5.5 مذہبی پہلو

سید احمد خان ایک مذہبی ماحول میں پرورش پائے۔ان کے والد، میر متقی، "شاہ غلام علی" کے پیروکار تھے، اور مادری طرف، "سید کی مادری دادا کی تمام فیملی "شاہ عبدالعزیز" کے پیروکار تھے۔اس طرح، ہم دیکھتے ہیں کہ سید احمد خان کے خاندان کا بڑے مذہبی شخصیات کے ساتھ قریبی تعلق تھا، اور اس کا اثر سید احمد خان پر ناگزیر تھا۔ سید احمد خان کی والدہ میں اپنے بچوں کی تربیت اور تعلیم دینے کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔انہوں نے اپنے بچوں کی کردار کی اچھی تربیت کی اور بچپن میں صحیح اور غلط کا احساس پیدا کیا۔1857 کی بغاوت کی ناکامی کے بعد، سید احمد خان کے سامنے سب سے اہم مسئلہ مسلمانوں اور برطانویوں کے درمیان دوستانہ تعلقات قائم کرنا تھا۔اسلام کے خلاف مشنری پروپیگنڈہ، جو اسے سب سے زیادہ پسماندہ مذہب کے طور پر پیش کر رہا تھا، ایک اور مسئلہ تھا جس کا سامنا سید احمد خان کو کرنا پڑا۔

مشنری مصنفین اسلام پر حملے کر رہے تھے تاکہ مسلمانوں کی نئی نسل کے ایمان کو کمزور کیا جا سکے۔ "سر ولیم مائر نے 'زندگی محمد' (*The Life of Muhammad*) کے عنوان سے چار جلدیں لکھیں، جو ڈاکٹر پی۔ فانڈار کے کہنے پر لکھی تھی، جو ہندوستان میں عیسائی مشنری سرگرمیوں کا روح رواں تھا۔اس کتاب میں، ولیم موئر نے پیغمبر محمد ﷺ اور اسلام کے خلاف الزامات لگائے۔سید احمد خان نے ولیم مائر کے الزامات کی تردید کرنے کے لیے 'خطبات احمدیہ' لکھی۔اس طرح، سید احمد خان نے اسلام اور پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے بارے میں غلط فہمیاں دور کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ سید احمد خان کے مذہبی خیالات میں ایک خصوصیت یہ تھی کہ "خدا کا کام [قدرت اور اس کے ثابت قوانین] خدا کے کلام [قرآن] کے مساوی ہے۔" اس خیال سے متاثر ہو کر، سید احمد خان نے اپنے زمانے کے سائنسی نظریات اور اسلامی اصولوں کے درمیان مفاہمت لانے کی کوشش کی۔ سید احمد خان کا یقین تھا کہ مسلمان نئے حالات کے مطابق خود کو ڈھالے بغیر اپنی جائز جگہ نہیں پا سکتے۔انہوں نے محسوس کیا کہ انہیں لبرل خیالات کو اپنانا چاہیے۔انہیں لگا کہ اسلامی اقدار کی دوبارہ تشریح اس وقت کی فوری ضرورت ہے۔ سید احمد خان نے کہا، 'ہندوستانی مسلمان سینکڑوں توہمات کی پیروی کرتے ہیں جو وہ سب سے اعلیٰ مذہبی اعمال سمجھتے ہیں، حالانکہ ان کا اسلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔'

اپنی کمیونٹی کی قدامت پسندی کے بارے میں، انہوں نے لندن سے محسن الملک کو لکھا، 'میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ قدامت پسندی کو چھوڑنے پر تیار نہیں ہیں اور قرآن اور حدیث سے آنے والی روشنی کو تلاش نہیں کرتے، اور جدید ادب کے ساتھ موازنہ نہیں کرتے، تو اسلام ہندوستان سے ختم ہو جائے گا۔' انہوں نے بار بار کہا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو قومی زندگی میں اپنی جائز عزت نہیں مل سکتی جب تک کہ وہ جدید خیالات کو اپنا کر اپنی روایتی سوچ کو ترک نہ کریں۔ سید احمد خان نے مسلمانوں کو یاد دلایا کہ "ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی

عقائد جوان کی مذہبی کتابوں میں دیے گئے ہیں،ان کے دلوں میں موجود عقائد سے مختلف ہیں۔ لہذا،انہوں نے یہ ضروری قرار دیا کہ ہمیں اپنے عقائد کو اسلام کی بنیادی روح کے مطابق ڈھالنا چاہیے تاکہ ثقافت اور تہذیب حاصل کی جاسکے۔ سید احمد خان اعلیٰ تعلیم کے مرکز کے قیام کے لیے بہت فکر مند تھے تاکہ مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کو ممکن بنایا جاسکے اور اسلامی تعلیمات کی حقیقی تشریح کی جاسکے۔انہوں نے سوچا کہ یہ مذہبی جہالت ہے جو لوگوں کو یہ سمجھنے پر مجبور کرتی ہے کہ انگریزی تعلیم بے دین ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان ایسی تمام عقائد کو ترک کر دیں۔ سید احمد خان نے کہا کہ مسلمانوں کو اعلیٰ مغربی تعلیم حاصل کرنی چاہیے بغیر اپنے اسلامی شناخت کو کھوئے اور اپنے مذہبی ایمان کو کمزور کیے۔انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ M.A.O کالج کے طلباء کو علم الٰہی اور جدید سائنس کے بہترین نمائندے ہونا چاہیے۔اس طرح، انہوں نے جدید تعلیم کے حصول کے ساتھ ساتھ روایتی مسلم تعلیم کے حصول کی وکالت کی۔

7.6 سر سید احمد خان کی مسلم قوم کی ترقی میں اہم خدمات

(Contribution of Sir Syed Ahmad khan for the Development of Muslim Community)

- 5 نومبر 1859 کو مراد آباد میں فارسی مدرسہ قائم کیا۔
- 9 جنوری 1864 کو غازی پور میں سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور اپریل 1864 میں اسے مستقل طور پر علی گڑھ منتقل کیا۔
- مارچ 1864 میں غازی پور میں وکٹوریہ اسکول قائم کیا۔
- 24 مئی 1875 کو مدرستہ العلوم کی بنیاد رکھی۔
- 8 جنوری 1877 کو اس مدرسے کو کالج کا درجہ دیا، جو بعد میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بنی۔
- دسمبر 1886 میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا قیام عمل میں لایا۔

سر سید کے مطابق مسلمانوں کا قدامت پسندانہ اور روایتی رویہ ان کی مادی، سماجی، اور فکری ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا۔ سر سید کا کہنا تھا کہ جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ کردار سازی بھی ضروری ہے۔ سماجی اصلاحات کے حوالے سے انہوں نے کثرت ازدواج (Polygamy) اور بیوہ کی دوبارہ شادی پر پابندی کے خلاف آواز اٹھائی۔ وہ اس بات سے واقف تھے کہ سماجی اصلاحات علم، آگاہی اور کردار سازی کے ذریعے ہی ممکن ہیں۔اسی لیے انہوں نے مسلمانوں کو جدید، سائنسی اور مستند تعلیم حاصل کرنے کی تلقین کی۔ انگلینڈ سے واپسی کے بعد سر سید نے تہذیب الاخلاق نامی جریدہ شروع کیا، جس کا مقصد مسلمانوں میں سماجی اصلاحات کو فروغ دینا تھا۔اس جریدے نے قدامت پسند طبقات میں بے چینی پیدا کی، اور شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم، محسن الملک نے اپنی منطقی دلائل سے اس مخالفت کا مقابلہ کیا۔ سر سید جانتے تھے کہ سماجی اصلاحات اور معاشرتی برائیوں کا خاتمہ مؤثر تحریروں کے ذریعے ہی ممکن ہے، اسی لیے ان کے جریدے کا بڑا حصہ مسلمانوں کی سماجی اصلاحات کے لیے مختص تھا۔

7.7 علی گڑھ تحریک کے تین مراحل (The Three Stages in the Aligarh Movement)

- پہلا مرحلہ (1875-1898): یہ مرحلہ مدرستہ العلوم کی بنیاد رکھنے سے لے کر سر سید احمد خان کی وفات تک پھیلا ہوا ہے، جو اس تحریک کے بانی تھے۔
- دوسرا مرحلہ (1898-1920): اس مرحلے کا آغاز سر سید احمد خان کی وفات سے ہوتا ہے اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے قیام تک جاری رہتا ہے۔
- تیسرا مرحلہ (1920-1947): اس مرحلے میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے قیام سے لے کر ہندوستان کی آزادی تک کے عرصے کا احاطہ کیا گیا ہے۔

یہ مختلف مراحل، علی گڑھ تحریک کے ارتقاء اور اس کے ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی ترقی میں کردار کو بیان کرتے ہیں۔ علی گڑھ تحریک کا مادی اظہار مدرستہ العلوم کی شکل میں 24 مئی 1875 کو ہوا، جس نے ہندوستانی تعلیم کی تاریخ میں ایک نیا باب کھولا۔ یہ ادارہ کئی اہم پہلوؤں میں ہندوستان کے دیگر تعلیمی اداروں سے مختلف تھا۔ مدرستہ العلوم کے قیام سے پہلے، ہندوستان میں جو اسکول اور کالجز قائم تھے، وہ یا تو نجی افراد کے ذریعے چلائے جاتے تھے یا حکمرانوں کے ذریعے ریاست کی آمدنی سے معاونت حاصل کرتے تھے۔ لیکن تاریخ میں پہلی بار، ایک تعلیمی ادارہ مسلمانوں کی پوری کمیونٹی کی متحدہ کوششوں اور حمایت سے قائم ہوا۔ اس ادارے میں تعلیم کا ایک نیا انداز اپنایا گیا، جس کا مقصد بچوں کو مادی دنیا کے ساتھ ساتھ روحانی دنیا کے لیے بھی تیار کرنا تھا۔ اس میں جدید تعلیم کو روایتی اسلامی تعلیم کے ساتھ ملا کر ایک جامع تعلیمی نظام پیش کیا گیا۔ مدرستہ العلوم کو 1877 میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج M.A.O کا درجہ دیا گیا، اور 1920 میں یہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بن گئی۔ سر سید احمد نے مسلم کالج کے قیام کے لیے فنڈ کمیٹی کی تشکیل اور فنڈ ریزنگ میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے فنڈ جمع کرنے کے لیے پورے ملک کا دورہ کیا۔ کمیٹی نے پہلے ایک اسکول بنانے کا فیصلہ کیا جو بعد میں ایک کالج میں تبدیل ہو گیا۔ یوں، 1875 میں، سر سید نے علی گڑھ میں محمڈن اینگلو اورینٹل اسکول کی بنیاد رکھی۔ بعد میں، 1877 میں، لارڈ لٹن نے اسکول کو کالج میں اپ گریڈ کرنے کا افتتاح کیا۔ 1886 میں، سر سید احمد نے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے نام سے ایک اور ادارہ قائم کیا، جس کا مقصد مختلف زبانوں میں مغربی اور مذہبی تعلیم کے لیے ایک بارہ نکاتی پروگرام پیش کرنا تھا۔ اس کا اہم مقصد مسلم معاشرے کو تعلیم کی اہمیت اور جوہر سے آگاہ کرنا تھا۔

7.8 علی گڑھ تحریک کے اہم علمبردار (Vanguards of the Aligarh Movement)

سید احمد خان کی جاذب شخصیت نے ان کے گرد ذہین، باصلاحیت، متحرک اور مخلص افراد کا ایک حلقہ اکٹھا کیا، جن کی مشترکہ کوششوں نے سید کے منصوبے کو کامیاب بنایا۔ علی گڑھ تحریک کے اہم علمبردار درج ذیل ہیں:

محسن الملک

علی گڑھ تحریک میں سید احمد کے بعد دوسرے سب سے بڑے علمبردار محسن الملک تھے، جنہیں سید مہدی علی کے نام سے بھی جانا

جاتا ہے۔ مہدی علی سید کے قریبی دوست اور محمڈن اینگلو کالج کے اہم مبلغ تھے۔ سید صاحب (مہدی) 1937ء میں اٹاوہ میں پیدا ہوئے، اور ان کی تعلیم قدیم طرز کے اسلامی مدرسوں میں ہوئی تھی۔ جب سید احمد کی وفات ہوئی تو اس وقت کالج کی حالت بہت نازک تھی۔ کالج کے اوپر 50 ہزار کا قرض تھا اور غبن کے واقعہ کے بعد چندہ آنا بھی رُک گیا تھا۔ کالج میں طلباء کی تعداد بھی کم ہونے لگی۔ سید محمود جو جو اس وقت ٹرسٹ کے سکریٹری تھے لیکن اس نازک گھڑی میں کالج کی ڈوبتی ناؤ سنبھالنا ان کے بس کی بات نہ رہی۔ اس وقت ٹرسٹیوں نے محسن الملک کو سید احمد کا جانشین چنا۔ مہدی صاحب نے اپنی صلاحیت سے جلد ہی کالج کی آمدنی میں اضافہ کر دیا اور 6-5 سال میں کالج کے لیے چھ لاکھ کا چندہ جمع ہو گیا۔ جو علماء سید صاحب کے زمانے میں مخالفین رہے تھے، وہ بھی نواب محسن الملک کے شفیقانہ طرزِ عمل سے اپنی ناراضگی ترک کر کے ایجوکشنل کانفرنس میں باقاعدہ شریک ہونے لگے۔ محسن صاحب کے دور میں کالج کے معائنے کے لیے نہ صرف پرنس آف ویلز تشریف لائے بلکہ امیر حبیب اللہ نے بھی قدم رنجہ فرمایا۔ حبیب اللہ جب طلباء سے مخاطب ہو رہے تھے تو کچھ مذہبی سوالات کا جواب سن کر طلباء سے بہت متاثر ہوئے اور یہ اعلان کیا کہ جو لوگ کالج کو بُرا کہتے ہیں، وہ جھوٹے ہیں۔ مولانا شبلی جو محسن الملک کو کالج کی ترقی میں سید احمد کے برابر شریک سمجھتے تھے، 1907ء کے ایک مضمون میں لکھا ہے:

> لوگوں کو ڈر تھا کہ سر سید مرحوم کے بعد ان کے منصوبوں کو کون انجام دے گا۔ لیکن خدا نے انہیں کے ہم نشینوں میں سے ایسا شخص (نواب محسن الملک) پیدا کر دیا جو اور امور میں گو سر سید کا ہمسر نہ تھا، لیکن کالج کی ترقی، وسعت اور مقبول عام بنانے میں سر سید سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اس نے اتنی تھوڑی مدت میں سات آٹھ لاکھ روپیہ جمع کر دیا۔ کالج کی ہر شاخ اس قدر ترقی کر گئی کہ اگر کوئی شخص جس نے سر سید کی زندگی میں کالج کو دیکھا تھا، آج جا کر دیکھے تو اس کالج کو پہچاننا مشکل ہو گا۔ کانفرنس جو روز بروز مردہ ہوتی جاتی تھی، مرحوم (محسن) نے اس کو دوبارہ زندہ کیا اور لاہور سے لے کر ڈھاکہ تک اس کے ڈانڈے ملا دیئے۔

خواجہ الطاف حسین حالی

حالی کی پیدائش 1837ء میں پانی پت میں ہوئی۔ تعلیم کے حصول کے بعد 1856ء میں ہسار کے کلکٹر کے دفتر میں ملازمت کی حیثیت سے فائز ہوئے۔ حالی اردو کے معروف شاعر، نقاد اور مصنف تھے۔ حالی نے اپنی تمام زندگی شعر و ادب اور معاشرتی اصلاح کے کاموں میں وقف کر دی تھی۔ حالی اردو ادب میں جدیدیت کے حامی تھے اور انہوں نے اردو شاعری میں روایتی غزل سے ہٹ کر نئے خیالات کا اظہار کیا۔ حیات جاوید اور حالی کے مضامین میں پڑھنے سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ مسلم قوم میں بیداری لانے میں حالی کا ایک اہم مقام ہے۔ ان کی تصنیف ''مسدّسِ حالی'' نے اس دور کے عالم، مفکر اور مبلغ کے لیے بڑی مستفید ثابت ہوئی۔ سید احمد خود اس کتاب سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ حالی علی گڑھ تحریک کے حامیوں میں شامل تھے اور سر سد احمد کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے۔ حالی نے علی گڑھ تحریک کی نظریات کو اپنی تحریروں اور شاعری میں پیش کیا۔ انہوں نے مسلمانوں کی تعلیمی اور اخلاقی اصلاح کی ضرورت پر زور دیا اور روایتی سوچ کو بدلنے کے لیے جدت کو فروغ دیا۔ حالی نے اپنی کتاب ''مسدس حالی'' میں مسلمانوں کی زبوں حالی اور ان کے عروج و زوال کو بیان کیا، جس سے قوم کو بیداری کا پیغام دیا۔ حالی کے شاعری، نثر اور تنقید نے اصلاحِ معاشرہ اور تعلیم کے فروغ کا پیغام نمایاں کیا۔ حالی کے خیالات نے نوجوان نسل کو جدید تعلیم اور فکر کو اپنانے پر آمادہ کیا، جس سے برصغیر کے مسلمانوں میں بیداری پیدا ہوئی۔

نواب وقار الملک

مشتاق حسین زبیری، جنہیں وقار الملک کے نام سے شہرت ملی، 1841ء میں میرٹھ میں پیدا ہوئے۔ یہ مسلم لیگ کے بنیادی اراکین میں سے تھے۔ وہ ایک مسلم مصلح، مترجم اور سید احمد کے قریبی دوستوں میں تھے۔ دینی تعلیم حاصل کرنے کے بعد رور کی انجینئر کالج سے انجینئرنگ کی ڈگری حاصل کی۔ سرسید کی تعلیمی اور سیاسی خدمات کو آگے بڑھانے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ وقار الملک نے نہ صرف علی گڑھ تحریک کی قیادت میں حصہ لیا بلکہ مسلم لیگ کی بنیاد رکھنے میں بھی نمایاں کردار ادا کیا۔ ان کی کوششوں سے 1906ء میں مسلم لیگ قائم ہوئی، جس کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی نمائندگی کو مضبوط بنانا تھا۔ خطوط سرسید اور دیگر شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ سید صاحب اور وقار الملک کے درمیان کئی موضوعات پر اختلاف تھا۔ سرسید سے نواب کا سب سے بڑا اختلاف یوروپین اسٹاف سے متعلق تھا جو کالج میں تقرر تھیں۔ مولوی سمیع اللہ اور سید صاحب کے وقت سے ہی یہ مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا تھا اور سمیع اللہ بھی یوروپن پرنسپل اور اساتذہ کو تنخواہ دار ملازم سے زیادہ کچھ نہ سمجھتے تھے۔ نواب وقار بھی سمیع اللہ کی پارٹی سے تعلق رکھتے تھے، اسی لیے انہوں نے ٹرسٹی بل کے موقع پر بڑی زور وشور سے مولوی صاحب کا ساتھ دیا تھا۔ نواب صاحب کا خیال تھا کہ لڑکوں کی تربیت غیر قومی اساتذہ کے ہاتھ میں نہیں رہنا چاہیے۔ سید صاحب یوروپن اسٹاف کو مسلمانوں اور انگریزوں میں یکجہتی اور کالج کے مفاد کے لیے ذریعہ سمجھتے تھے۔ سید صاحب کے وقت پر نسپل اور برطانیہ اسٹاف کا دخل کالج میں بہت بڑھ گیا تھا۔ جب وقار الملک سکریٹری ہوئے تو اس طرح کے مسائل پھر نمودار ہوئے، لیکن نواب صاحب نے ان کے اختیارات کو کافی حد تک محدود کر دیئے۔ اس طرح ترقی اور تعلیم کے کئی نظام کو لے کر بھی سید صاحب اور نواب کے درمیان اختلاف نظر آتے رہے۔ نواب صاحب قدیم تعلیم کو لے کر زیادہ قدامت پسند تھے۔ جب خود نواب کے بیٹے مسٹر محمد احمد ولایت سے فارغ ہو کر ہندوستان واپس آئے تو اپنے ساتھ ایک نئی مہم لے کر لوٹے اور اپنے گھر واپس آنے کے بجائے بنگلور جا کر مقیم ہوئے، جس کا نواب صاحب کو گہرا صدمہ لگا، اور نئی تعلیم سے انہیں زیادہ شکایتیں ہو گئیں۔ شبلی کے ایک خط سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے ایک بیٹے کا داخلہ ندوہ میں کروایا تھا اور دیوبند سے بھی ان کے تعلقات مربیانہ تھے۔ دونوں کے درمیان اختلاف کے باوجود مقصد ایک تھا ''مسلم قوم کی ترقی'' اور اس مقصد کو پورا کرنے میں دونوں نے پوری وفاداری سے اپنے کام کو انجام دیا۔

علامہ شبلی نعمانی

علامہ شبلی اور علی گڑھ تحریک کا آپس میں گہرا تعلق تھا۔ علامہ شبلی اس تحریک کے اہم رکن اور سید احمد کے کالج میں بطور استاد خدمات انجام دیئے اور مسلمانوں کی تعلیمی اور فکری ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا۔ شبلی نعمانی نے اسلامی تاریخ، فلسفہ اور ادب کے میدان میں اہم تصانیف پیش کیں اور مسلمانوں کو اپنی تاریخ اور مذہب کی صحیح تفہیم کے لیے تحریک دی۔ شبلی کچھ نظریاتی اختلاف کی وجہ سے سید صاحب سے علیحدگی اختیار کر لی اور اپنی زندگی کے آخری وقت میں انہوں نے سرسید پر سختی سے نکتہ چینی کی۔ الہلال کی نظموں اور نجی خطوط میں ان پر طرح طرح کے الزام لگائے۔ ایک خط میں انہیں مسلمانوں کی ترقی کا مانع اور قومی زوال کا باعث قرار دیا۔ مولانا شبلی نے سرسید کی سیاسی پالیسی کی نسبت الہلال میں قطعہ لکھا تھا:

کوئی پوچھے گا، تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روش سید مرحوم خوشامد تو نہ تھی
ہاں مگر یہ ہے، کہ تحریک سیاسی کے خلاف
ان کی جو بات تھی، اُرد تھی، آمد تو نہ تھی

اس طرح کے الزامات لگانے کے باوجود بھی شبلی، سید کے کردار سے متعلق پہلو پر ایک حرف بھی خلاف میں نہیں لکھا۔ مذکورہ اشخاص کے علاوہ اور بھی بہت سے افراد تھے، جنہوں نے علی گڑھ تحریک میں خصوصی تعاون کیا۔ مولوی سمیع اللہ خاں، ڈاکٹر شیخ محمد عبداللہ، نذیر احمد، چراغ علی، صاحبزادہ آفتاب، سید محمود، راجہ کشن داس اور راجہ شیو پرساد (مہاراجہ بنارسی) وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یہ تمام افراد سید احمد خان کے مشن کی حمایت میں اہم کردار ادا کرتے رہے اور علی گڑھ تحریک کی کامیابی کے لیے اپنی محنت اور قابلیت کا مظاہرہ کیا۔

7.9 سر سید کی ادبی خدمات (Literary Contributions of Sir Syed Ahmad Khan)

سر سید احمد کی ادبی خدمات قابل تحسین ہے۔ اپنی جدوجہد زندگی کے باوجود انہوں نے بے شمار تصنیفی خدمات انجام دیئے۔ ان کی تصنیف مختلف موضوع پر اشاعت ہوئیں، لیکن ان کی خاص دلچسپی تاریخ اور مذہبی مباح میں تھی۔ اپنے اس کام کو انجام دینے کے لیے انہوں نے مشرق اور مغرب کے کتب خانوں سے تاریخ کی کتابیں جمع کی تھی۔ مندرجہ ذیل میں کچھ اہم تصانیف پر گفتگو کی جائے گی۔

آثار اصنادید: جب سید احمد دہلی میں منشی کے عہدے پر فائز تھے، اسی دوران ان کو دہلی اور نواح دہلی کے عمارتوں کی تحقیق کا خیال آیا۔ سید احمد نے کام کو پورا کرنے کے لیے بڑی محنت اور عرق ریزی کا مظاہرہ کیا۔ یہ کتاب اردو زبان میں 1847ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں تاریخ، فنِ تعمیر اور ان عمارتوں میں کندہ کتبات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرا ایڈیشن 1854ء میں شائع ہوا جو زیادہ جامع ہے، جس میں شہر کی تاریخ، اہم شخصیات اور مقامی آبادی کے بارے میں معلومات شامل کی گئی ہیں۔ یہ تصنیف سید احمد کی علمی شوق اور ہندوستان کے ورثے کو محفوظ رکھنے کی عزم کی عکاسی کرتی ہے۔ یہ کتاب سید صاحب کی مذہبی رواداری کو بھی پیش کرتی ہے۔ اس کتاب میں مسلم عمارتوں کے ساتھ ہندو راجاؤں کے ذریعے تعمیر کردہ عمارتوں پر بھی توجہ دی گئی ہے۔ اس کتاب میں عمارتوں کے علاوہ وہاں کے باشندوں، صنعت کاروں، علماء، صوفیاء اور شعراء کے حالات بھی درج کیے ہیں۔ عمارتوں پر کندہ کتبات کی نقل کرنے کے لیے انہوں نے جس طرح کی زحمتیں اٹھائی تھی، اس سے نہ صرف ان کے تاریخی ذوق اور انہماک کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ تحقیق و تلاش کا جو غیر معمولی جذبہ ان کی عملی جدوجہد میں کارفرما تھا، کا بھی پتہ چلتا ہے۔

آئین اکبری کی تصحیح: آثار اصنادید کے علاوہ سید احمد نے کئی دیگر تاریخی تصانیف قلم بند کیے۔ ان میں آئین اکبری کی تصحیح ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ اس کتاب کی اہمیت میں اضافہ اس لیے بھی ہوتا ہے کہ سید احمد نے آئین اکبری میں دیئے ہوئے عربی، فارسی، ترکی، ہندی اور سنسکرت کے اکثر غریب الفاظ کی شرح کی جو اصطلاحیں اکبر کے زمانے میں ہر ایک آئین کے متعلق مستعمل تھیں۔ اس کے علاوہ جہاں آئین میں سکوں کا بیان

ہے، وہاں چند اوراق بغور حاشیہ کے اپنی طرف سے بڑھائے اور اکبر کے زمانے کی جس قدر کے سکے ابوالفضل نے بیان کیے تھے، ان میں سے ہر ایک سکے کی دو دو تصویریں دے کر دونوں طرف جو عبارت یا الفاظ کنندہ تھے، ان کو دکھایا اور اکبر ہی کے زمانے کے آٹھ سکے سونے اور چاندی کے ان کے علاوہ اور نشاندہی کیے، جو آئین اکبری کی اہمیت کو مزید بڑھادیئے۔ اسی طرح کے ہر پہلو پر انہوں نے اپنی علمی مظاہرہ پیش کر کے آئین اکبری کی تصحیح کو مکمل کیا۔ ان دیگر اشاعت کے علاوہ انہوں نے ضیاءالدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور جہانگیر کی ترک جہانگیری کو بھی مرتب کیا تھا۔ جس دوران وہ بجنور میں ملازمت کے کام کو انجام دے رہے تھے، اس وقت ضلع بجنور کی تاریخ مرتب کی تھی۔ اس کام میں ان کی مدد حاکم ضلع نے ضلع کے سب دفاتر کا مواد فراہم کیا تھا۔ لیکن آج یہ نسخہ موجود نہیں ہے۔ شاید 1857ء کی غدر میں یہ کتاب ضائع ہوگئی۔ اس کے علاوہ دو اور کتابیں رسالہ اسباب بغاوتِ ہند اور دوسری سرکشی ضلع بجنور۔

7.10 علی گڑھ تحریک کی مخالفت (Opposition to the Aligarh Movement)

مغربی تعلم کو فروغ دینے کی وجہ سے سرسید احمد خان کو قدامت پسند مسلمانوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور ان پر عیسائی ہونے کا بھی الزام لگایا گیا۔ سرسید کو اپنی ہی برادری کے قدامت پسند لوگوں کی طرف سے سب سے زیادہ مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جو انہیں کفر والحاد کی طرف لے جانے والے سمجھتے تھے اور خود مکمل طور پر عربی ثقافت پر انحصار کرنے کی ترجیح دیتے تھے۔ لیکن یہ رجعتی تعلیمی پالیسی اسلام کے اصولوں کے خلاف نہ تھی کیونکہ پیغمبر محمد ﷺ کا پیغام تھا کہ علم جہاں سے ممکن ہو حاصل کیا جائے اور ہر قسم کا علم حاصل کیا جائے۔ تاہم سید احمد نے کہا کہ ان کا پیش کردہ تعلیمی نظام اسلامی ثقافت کی بنیاد کو حقیر نہیں سمجھے گا اور نہ ہی اسلامی الٰہیات کو ترک کرے گا، لیکن اس ملک کے بدلتے ہوئے حالات کو ضرور مد نظر رکھے گا۔ اب ایسا کوئی مسلم حکمراں نہیں رہا جو قدم عربی اور فارسی کی سرپرستی کرتا ہو اور جو نئے حکمران ہیں وہ اپنی زبان میں مہارت چاہتے ہیں۔ اگر مسلمان انگریزوں کی قائم کردہ تعلیم کو نہیں اپنائیں گے تو وہ نہ صرف ایک پسماندہ قوم کے طور پر رہ جائیں گے بلکہ مزید نیچے گرتے رہیں گے، یہاں تک کہ ان کی نجات کی کوئی اُمید باقی نہیں رہے گی۔ سرسید کی اس تحریک میں تمام روشن خیال اور بااثر مسلمانوں کی مدد حاصل رہی، لیکن کچھ علماء اور بااثر مسلمانوں نے اس تحریک کی پُرزور مخالفت کی، یہاں تک کہ ان پر کفر کے فتوے بھی دیئے گئے۔ یہاں یہ صاف واضح کرتا چلوں کہ سید کی مخالفت ان کی مغربی تعلیم یا انگریزی میں تعلیم دینے کی وجہ سے نہیں ہوئی، جیسا کہ محمد اکرام نے ''موج کوثر'' میں واضح کیا ہے:

> علی گڑھ کالج کی مخالفت اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ وہاں مغربی علوم پڑھائے جاتے تھے بلکہ اس لیے ہوئی کہ اس کی بناء میں سرسید کا ہاتھ تھا اور سرسید اپنی کتب اور تہذیب الاخلاق میں معاشرتی اور مذہبی مسائل کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کر رہے تھے، جنہیں عام مسلمان اسلام کے خلاف سمجھتے تھے۔ علی گڑھ کالج کے متعلق سخت سے سخت مضامین اور درشت سے درشت فتاویٰ میں یہ نہیں لکھا کہ انگریزی پڑھنا کفر ہے، بلکہ یہی درج ہے کہ جس شخص کے عقائد سرسید جیسے ہوں وہ مسلمان نہیں اور جو مدرسہ ایسا شخص قائم کرنا چاہے اس کی اعانت جائز نہیں۔ شروع شروع میں لوگوں کا خیال تھا کہ سرسید اپنے مدرسے میں ان عقائد کی تبلیغ کریں گے جن کا اظہار وہ اپنے رسائل و کتب میں کرتے رہے تھے۔ سرسید نے ایسا نہیں کیا لیکن ان کی تصانیف میں کئی ایسی باتیں ہوتی تھیں، جن سے مخالف بلکہ موافق بھی بدظن ہوجاتے تھے۔ سرسید نے جب بائبل کی نامکمل تفسیر لکھی تو نواب محسن الملک کو اس کی عبارت اتنی شاق گزری کہ اس وقت سرسید سے تعارف نہ ہونے کے باوجود انہوں نے

اس کے خلاف سر سید کو ایک طویل خط لکھا اور جب تک ان سے نہ ملے انہیں یقین نہ آتا تھا کہ سر سید قبلہ رو ہو کر نماز پڑھتے ہیں۔

بہر حال وجہ جو بھی رہی ہو، علی گڑھ تحریک، علی گڑھ کالج اور سر سید احمد کی پُر زور مخالفت کی گئی۔ ان مخالفین میں جمال الدین افغانی، منشی سجاد امین، اکبر الٰہ آبادی، پنڈت ترن ناتھ شرما اور دیو بند مکتب فکر کے علماء نے بھی اس تحریک پر تنقیدی نشانہ سادھا۔

7.11 علی گڑھ تحریک کے اثرات (Impact of the Aligarh Movement)

سر سید احمد خان در حقیقت مغربی ثقافت کے مداح تھے۔ انہوں نے علی گڑھ کالج قائم کیا اور اسے بہترین انگریزی ماہرین اساتذہ کی رہنمائی میں رکھا اور اپنے ساتھیوں سے کہا کہ وہ اس نئے تعلیمی نظام میں تعاون کریں۔ علی گڑھ تحریک نے مسلم معاشرے کی ترقی، بحالی اور جدید تعلیم کے میدان میں نمایاں کردار ادا کیا۔ یہ تحریک مسلمانوں کے پسماندہ اور عہدِ وسطیٰ کی سوچ سے جدید نظریات کی طرف ایک اہم تبدیلی کا باعث بنا۔ خلیق احمد نظامی کا یہ قول بالکل درست معلوم ہوتا ہے کہ ''ہندوستان کے مسلمانوں کی گزشتہ ڈیڑھ سو سال کی فکری، علمی، سماجی، مذہبی، سیاسی اور ادبی تاریخ کا شاید ہی کوئی ایسا گوشہ ہو جس پر سر سید اور علی گڑھ تحریک نے بلاواسطہ یا بالواسطہ اپنے اثرات نہ چھوڑے ہوں'' علی گڑھ تحریک نے اردو ادب کے لیے جو خدمات دیئے وہ قابل ستائش ہے۔ شبلی، حالی، عبدالحق، ظفر علی خاں، آغا حیدر حسن، قاضی عبدالغفار اور رشید احمد صدیقی جیسے دیگر اشخاص نے جو اردو ادب میں خدمات دیئے ہیں، ان سب نے علی گڑھ کے دامنِ تربیت میں پرورش پائی تھی۔ شبلی جو اپنے آخری وقت میں سر سید کے سخت تنقید نگار بن بیٹھے تھے، ان کے اندر علومِ اسلامی بالخصوص تاریخ پر تحقیقی مضامین لکھنے کا جذبہ سر سید نے پیدا کیا تھا۔ شبلی کا عظیم الشان کارنامہ سیرت النبی، جو انہوں نے اعظم گڑھ کے قیام کے زمانے میں کیا تھا لیکن سیرت کے کام کی اہمیت کی طرف ان کی توجہ سب سے پہلے سر سید نے ہی دلائی تھی۔ مولانا سلیمان ندوی کے مطابق ''اسی زمانے میں علی گڑھ کالج کے دینیات کے لیے سر سید نے مولانا شبلی مرحوم سے عربی میں سیرۃ النبی پر ایک مختصر رسالہ لکھوایا، جس کا نام ''تاریخ بدر الاسلام'' ہے، اس طرح اردو اور ادب کی دنیا سر سید اور ان کی تحریک کی ہمیشہ قرض دار رہے گی۔ تحریک علی گڑھ مسلمانوں اور برطانوی حکومت کے درمیان فاصلے کو کم کرنے میں معاون ثابت ہوئی اور مسلمانوں کے لیے ایک سیاسی نقطہ نظر کی بنیاد رکھی۔ علی گڑھ تحریک کے تحت تعلیمی ادارے مسلمانوں کی ترقی میں اہم کردار ادا کرتے رہے۔

7.12 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

سر سید احمد خاں انیسویں صدی کے ایک ممتاز مسلم رہنما تھے جو ہندوستانی مسلمانوں کے مغربی ثقافت کو اپنانے اور اپنی سماجی، سیاسی اور مذہبی زندگی کو اس کے مطابق ڈھالنے کے زبردست حامی تھے۔ سر سید احمد ایک پُر جوش سماجی اور مذہبی مصلح تھے، جنہوں نے اپنی اصلاحی مہم کے لیے مذہبی کتابوں سے تحریک لی۔ مذہبی میدان میں بھی انہوں نے اسلام اور عیسائیت کے درمیان بنیادی مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کی اور اسی لیے دونوں مذاہب کے پیروکار کے درمیان باہمی دوستانہ تعلقات کی وکالت کی۔ وہ خود ایک متحمل شخصیت تھے جن کا ماننا تھا کہ مذہب ایک فرد کا ذاتی مسئلہ ہے، جس میں کسی بھی طرح کی دخل اندازی نہیں کی جانی چاہیے اور نہ ہی اس حوالے سے مختلف مذاہب کے

ماننے والوں کے درمیان بحث ہونی چاہیے کیونکہ اس سے اپنا رشتہ خراب ہوتا ہے۔ مذہبی جنونیت کی معمولی سی نشانی بھی انہیں پریشان کردیتی تھی۔ سرسید کی تصانیف اور ان کے نظریہ نے لوگوں کے درمیان چاہے وہ مخالف ہو یا موافق سبھی بد ظن ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ شبلی اپنے آخری وقت میں سخت تنقیدی نقطہ چینی کی، اور ان پر طرح طرح کے الزام لگائے۔ لیکن ان کے کردار پر کوئی سوال نہیں اُٹھایا، اسی لیے اپنے ایک مضمون میں جو سید کی پالیسی کے خلاف لوگوں کو اکسانے کے لیے لکھا گیا تھا۔ سرسید کے بے عیب اور بہادرانہ شخصی کردار کو خراج تحسین اس انداز میں پیش کیا ہے:

> وہ پُر زور دست و قلم، جس نے اسباب بغاوت ہند لکھا تھا اور اس وقت لکھا تھا، جب کورٹ مارشل کے ہیبت ناک شعلے بلند تھے۔ وہ بہادر جس نے پنجاب یونیورسٹی کی مخالفت میں لارڈ لٹن کی خطبات کی دھجیاں اڑادی تھیں اور جو کچھ اس نے ان تین آرٹیکل میں لکھا، کانگریس کا ادب حقوق طلبی کے متعلق اس سے زیادہ پُر زور ادب نہیں پیدا کرسکتا۔ وہ جانباز جو آگرہ کے دربار سے برہم ہو کر چلا آیا تھا کہ دربار میں ہندوستانیوں اور انگریزوں کی کرسیاں برابر درجے پر نہ تھیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید میں کچھ کمیاں تھیں لیکن ہر انسان کے اندر خامیاں ہوتی ہیں۔ انہوں نے اس وقت قوم اور مسلمانوں کے لیے جو خدمات کیے وہ ستائش کے قابل ہیں۔ موجودہ دور میں ان کی قائم کردہ ادارہ ہند میں ہی نہیں بلکہ غیر ملکوں میں بھی اپنا ایک خاص مقام رکھتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ سرسید کے ذریعے قائم جامعہ نے مسلمانوں کی ترقی میں جتنا اہم رول ادا کیا ہے، اتنا ہند کی تاریخ میں کسی ادارے یا تحریک کو وہ مقام حاصل نہیں۔

7.13 کلیدی الفاظ (Keywords)

مدرستہ العلوم یا M.A.O کالج	:	موجودہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی ابتدائی شکل
تہذیب الاخلاق	:	سرسید احمد خان کے ذریعے سماجی اصلاحات کے لیے شروع کیا گیا رسالہ۔

7.14 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. ''مسدس حالی'' کے مصنف کون تھے؟
2. علی گڑھ تحریک کے کس علمبردار کو ''مسدی علی'' کے نام سے جانا جاتا ہے؟
3. سرسید نے 1864 میں غازی پور میں کون سی سائنسی سوسائٹی قائم کی؟
4. علی گڑھ تحریک کے دو علمبردار کا نام بتائیں۔
5. سرسید احمد خان نے سماجی اصلاحات کے لیے کون سا رسالہ شروع کیا؟
6. علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کب باضابطہ طور پر وجود میں آئی؟

7. سرسید کے بیٹے کا کیا نام تھا، جس نے علی گڑھ تحریک میں تعاون کیا؟
8. سرسید نے 1859 میں مراد آباد میں کس اسکول کی بنیاد رکھی؟
9. علی گڑھ تحریک کی مخالفت کرنے والی ایک نمایاں شخصیت کا نام بتائیں؟
10. سرسید نے 1886 میں کون سی اہم تعلیمی کانفرنس قائم کی؟

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

1. علی گڑھ تحریک کے قیام کے بنیادی عوامل کیا تھے؟
2. مسلمانوں کے لیے جدید تعلیم میں سرسید احمد خان کے اہم کردار کی وضاحت کریں۔
3. علی گڑھ تحریک نے مسلمانوں اور برطانوی حکومت کے درمیان تعلقات پر کیسے اثر ڈالا؟
4. محسن الملک پر ایک مختصر نوٹ تحریر کریں۔
5. کچھ مسلم علما نے علی گڑھ تحریک کی مخالفت کیوں کی، اور سرسید نے اس تنقید کا کیا جواب دیا؟

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

1. علی گڑھ تحریک کے اثرات کے حوالے سے علی گڑھ تحریک پر ایک تفصیلی مضمون لکھیں۔
2. سرسید احمد خان کی طرف سے متعارف کرائی گئی سماجی، سیاسی اور تعلیمی اصلاحات کا جائزہ لیں اور ان کا ہندوستانی مسلمانوں پر طویل مدتی اثرات کیا تھے؟
3. علی گڑھ تحریک نے ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیمی اور سیاسی بیداری میں کس طرح مدد کی، اور اس تحریک سے کون سے بڑے ادارے وجود میں آئے؟

7.15 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Abbasi, Muhammad Yusuf, *The Genesis of Muslim Fundamentalism in British India*, Eastern Book Corporation, New Delhi, 1987.
2. Hali, Altaf Husain, *Hayat-i-Javed* (Urdu Version), Taraqqi Urdu Bureau, New Delhi, 1990.
3. Hasan, Tariq, *The Aligarh Movement and the Making of the Indian Muslim Mind, 1857–2002*, Rupa & Co., New Delhi, 2006.
4. Khan, Sir Sayyid Ahmad, 'Asbab-i Baghawat-i Hind', in *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*, Shan Mohammad (ed.), Nachiketa Publications Limited, Bombay, 1972.
5. Malik, H., *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, Columbia University Press, New York, 1980.
6. Shan Mohammad, *The Aligarh Movement (A Concise Study)*, Educational Book House Aligarh, 1999.

7. اکائی 8۔داؤد شاہ اور جنوبی ہند کے مسلمانوں میں سماجی اصلاح

(Daud Shah and Social Reform among South Indian Muslims)

اکائی کے اجزاء

8.0 تمہید

8.1 مقاصد

8.2 داؤد شاہ: حالاتِ زندگی

8.3 داؤد شاہ کی سماجی و مذہبی اصلاح کے اہم مقاصد

8.4 مذہب اور اسلام کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات

8.5 داؤد شاہ اور مسلم معاشرے میں موجود مسائل

8.6 داؤد شاہ کی علماء پر تنقید

8.7 خواتین کے مسائل کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات۔

8.8 غیر اسلامی طرز عمل کے بارے میں داؤد شاہ کا نکتہ نظر

8.9 تامل زبان میں داؤد شاہ کا ترجمہ قرآن

8.10 مسلم سماج میں داؤد شاہ کی کوششوں کا ردعمل

8.11 جنوب مشرقی ایشیا میں داؤد شاہ کی سرگرمیاں

8.12 داؤد شاہ اور آریہ سماج

8.13 داؤد شاہ کی اصلاحات کا جائزہ

8.14 اکتسابی نتائج

8.15 کلیدی الفاظ

8.16 نمونہ امتحانی سوالات

8.17 تجویز کردہ اکتسابی مواد

8.0 تمہید (Introduction)

داؤد شاہ 20ویں صدی میں مدراس پریذیڈنسی کے ایک ممتاز سماجی و مذہبی اصلاح کار گزرے ہیں۔ وہ تعلیم، فکری عمل اور اسلام کے بنیادی اصولوں کی طرف واپسی کے ذریعے مسلم معاشرے کی اصلاح کی کوششوں کے لیے مشہور ہیں۔ ان کی اصلاحی تحریک نے توہم پرستی، سماجی ناہمواری اور غیر اسلامی روایات کو ختم کرنے پر توجہ مرکوز کی، جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وجود میں آچکی تھیں۔ داؤد شاہ نے مذہبی علم کے ساتھ ساتھ جدید تعلیم کی بھی حوصلہ افزائی کی، اور اس بات پر زور دیا کہ جدید اور مذہبی تعلیم مسلم معاشرے کی ترقی کے لیے ضروری ہیں۔ ان کی کاوشوں نے جنوبی ہندوستان میں مذہبی اصلاحات کو سماجی ترقی کے ساتھ مربوط کرنے کی وسیع تر کوششوں میں بہترین کارکردگی کا مظاہرہ کیا، جس نے خطے میں اصلاح پسندوں کی آنے والی نسلوں کو بے حد متاثر کیا۔

8.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ داؤد شاہ سے متعلق درج ذیل پہلوؤں کے بارے میں جان جائیں گے۔

- داؤد شاہ کے حالات زندگی۔
- داؤد شاہ کی سماجی، مذہبی اور اصلاحی سرگرمیاں۔
- مذہب اور اسلام کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات۔
- خواتین کے مسائل کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات۔
- تامل زبان میں داؤد شاہ کا ترجمہ قرآن۔
- مسلم سماج میں داؤد شاہ کی کوششوں کا ردعمل۔
- جنوب مشرقی ایشیا میں داؤد شاہ کی سرگرمیاں۔
- داؤد شاہ اور آریہ سماج۔

8.2 داؤد شاہ: حالاتِ زندگی (Biographical Sketch of Daud Shah)

29 مارچ 1885 کو داؤد شاہ مدراس پریذیڈنسی کے ضلع کمبا کونم کے ناچیار کوول قصبے (اس وقت نارائیور کے نام سے جانا جاتا تھا) میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد بابا رو تھر اور والدہ کلثوم بی بی تامل بولنے والے مسلمان تھے۔ 1893 تک، داؤد شاہ نے ایک مدرسے میں تعلیم حاصل کی؛ اور پھر ایک مقامی اسکول، اراوموتھا آئینگر اسکول (Aravamutha Iyengar School)، میں داخلہ لیا۔ 1900 میں، انہوں نے لوئر سیکنڈری کا امتحان پاس کیا۔ 1904 میں انہوں نے میٹرک کا امتحان پاس کیا اور کمبا کونم گورنمنٹ کالج میں داخلہ حاصل کیا۔ میٹرک امتحان سے پہلے انہوں نے تامل میں ابتدائی مہارت کا مظاہرہ کیا اور مدورائی تامل سنگم کی طرف سے منعقدہ امتحان میں کامیابی حاصل کر کے انعام حاصل کیا۔ انہوں نے کمبا کونم گورنمنٹ کالج میں تامل زبان کے مشہور اسکالر ایم۔ وی۔ رامانو جاچریار سے تمل زبان میں

مزید مہارت حاصل کی۔ رامانو جاچر یار ایسے قابل اسکالر تھے جنہوں نے مہابھارت کا تامل میں ترجمہ کیا۔ 1908 میں داؤد شاہ نے مدراس کے ایک مالدار تاجر کی بیٹی صبورہ بی بی سے شادی کی۔ صبورہ بی بی کو عربی، فارسی، اردو اور انگریزی زبانوں پر عبور حاصل تھا۔ 1908 میں، داؤد شاہ نے فرسٹ آرٹس (F.A) کا امتحان پاس کیا، اور اپنی کامیابی کا سہرا اپنی بیوی کے نام کر دیا۔ 1909 میں، انہوں نے ڈاکٹر ایس۔ رادھا کرشنن جو اسی سال مدراس پریذیڈنسی کالج کے شعبہ فلسفہ میں مقرر ہوئے تھے' کی نگرانی میں فلسفہ کی ڈگری حاصل کرنا شروع کی۔ ایس۔ رادھا کرشنن ایک مشہور اسکالر اور فلسفی تھے جو بعد میں ہندوستان کے صدر بھی بنے تھے۔ کالج میں رہتے ہوئے انہوں نے یو۔ وی۔ سوامیناتھا آئیر سے تامل سیکھی۔ سوامیناتھا آئیر ایک مشہور تامل اسکالر تھے جنہوں نے تامل کلاسیکی ادب کے متعدد کاموں کو تلاش کرنے اور شائع کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ 1911 میں انہوں نے مدورائی تامل سنگم سے سونے کا تمغہ حاصل کیا۔

1912 میں داؤد شاہ نے فلسفہ اور تامل میں بی۔ اے۔ مکمل کیا۔ جولائی 1912 میں صبورہ بی بی کا انتقال ہو گیا۔ صبورہ بی بی سے داؤد شاہ کی دو بیٹیاں ہوئیں: محبوبہ اور محمودہ۔ اسی سال انہوں نے برطانوی انتظامی خدمات میں شمولیت اختیار کی اور آنے والے دو سالوں میں اضافی تربیت مکمل کی۔ 1915 میں انہوں نے میموم بی بی سے شادی کی جس سے ان کی چار بیٹیاں اور تین بیٹے ہوئے۔ اسی سال انہوں نے ناچیار کوویل (اپنے آبائی گاؤں) میں ایک معدوم شہری تنظیم کی قیادت سنبھالی اور اس کا نام بدل کر "مسلم سنگم" رکھ دیا۔ انہوں نے ناچیار کوویل اور آس پاس کے دیہاتوں میں اسلامی اصلاحات کے حوالے سے تقریریں شروع کیں۔ 1917 میں وہ مجسٹریٹ بن گئے۔ 1919 میں داؤد شاہ نے اپنے اصلاحی نظریات کو رسالوں کے ایک سلسلے میں مرتب کیا جسے کملم ('Flowering') اور اگلے سال میں مارو کملم ('Re-flowering') کہا جانے لگا۔

مئی 1921 میں، داؤد شاہ نے گاندھی کی عدم تعاون تحریک کی حمایت میں اپنی ملازمت چھوڑ دی۔ داؤد شاہ نے اپنی ڈائری میں اس بات کا اعتراف کیا کہ اسلام کی تبلیغ کرنا ان کے استعفیٰ کا ایک اہم سبب تھا۔ اسی سال، داؤد شاہ نے مسلمانوں میں توہم پرستی کو دور کرنے اور مذہبی معلومات کو بڑھانے کے مقصد سے تھتھوا اسلام (فلسفیانہ اسلام) کے نام سے ایک جریدہ شائع کرنا شروع کیا۔ داؤد شاہ نے اس جریدے کو "کملم" اور "مارو کملم" کے تسلسل کے طور پر پیش کیا۔ فروری 1922 میں، داؤد شاہ نے اسلام کی تبلیغ کے لیے ایک مشہور احمدی رہنما خواجہ کمال الدین کے ہمراہ لندن کا ایک سالہ طویل دورہ کیا۔ داؤد شاہ نے لندن میں "اسلامک ریویو" کے مدیر کے طور پر خدمات انجام دیں۔ لندن میں رہتے ہوئے انہوں نے اپنے جریدے کا نام "تھتھوا اسلام" سے بدل کر "دارالاسلام" رکھ دیا۔ ایک سال کے بعد داؤد شاہ مولانا محمد علی کے (قرآن کے) انگریزی ترجمے کا تامل میں ترجمہ کرنے کے لیے مدراس واپس آ گئے۔ مدراس واپس آنے کے بعد داؤد شاہ نے قرآن کے چند ابواب کا ترجمہ "جواہر الاسلام" کے نام سے کیا۔ اس کوشش کو بعض علماء نے سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ مدراس واپس آنے کے بعد داؤد شاہ نے 1957 تک اپنے جریدے "دارالاسلام" کی اشاعت جاری رکھی۔ 1934 میں، انہوں نے انڈین نیشنل کانگریس میں شمولیت اختیار کی اور 1934 میں ہی انہوں نے "دیسا سیوا گن" (قوم کا خادم) کے نام سے ایک جریدہ شروع کیا۔ 1939 میں، داؤد شاہ نے مدراس پریذیڈنسی مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کی اور جناح کے پاکستان کے مطالبے کی حمایت کی۔ مسلم لیگ میں اپنے کام کی وجہ سے انہیں "تامل ناڈو کے

جناح" کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔اس کے علاوہ انہوں نے مذہبی موضوعات پر ایک سو سے زائد کتابیں لکھیں۔انہوں نے مختصر کہانیاں، خان عبدالغفار خان کی سوانح عمری، اور تامل میں "ایک ہزار اور ایک راتوں" جیسی کتابوں کے ترجمے بھی کیے۔ 1963 میں، تامل رائٹرز ایسوسی ایشن (Tamil Writers' Association) نے تامل ادب میں ان کی شراکت کو اعزاز سے نوازا۔ ان کا انتقال 24 فروری 1969 کو ہوا۔

8.3 داؤد شاہ کی سماجی و مذہبی اصلاح کے اہم مقاصد

(Important Objectives of Socio-Religious Reform of Daud Shah)

جنوری 1929 میں داؤد شاہ نے تامل ناڈو میں سماجی و مذہبی اصلاح کے چھ اہم مقاصد کا تذکرہ کیا۔ وہ چھ مقاصد مندرجہ ذیل ہیں:

- پروہتوں (علماء) کے غلبے کو ختم کرنا۔
- تمام اسلامی نظریات کو تامل زبان میں ترجمہ کرنا۔
- تمل زبان میں خطبہ جمعہ کی تلاوت کرنا۔
- مسلم خواتین کو تامل اور انگریزی میں تعلیم فراہم کرنا۔
- مسلم خواتین کو مختلف اقسام کے حقوق اور مواقع فراہم کرنا۔
- قومی مسائل پر مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ کرنا۔

سماجی و مذہبی اصلاح کے مقاصد کی یہ فہرست "دارالاسلام" کے دسویں سال کے شمارے میں شائع ہوئی۔ فہرست میں شامل زیادہ تر چیزیں علاقائی مسائل تھے جنھوں نے صرف تامل بولنے والے مسلمانوں کو متاثر کیا تھا۔ داؤد شاہ بار بار تامل بولنے والے مسلمانوں کی تعلیمی صورتحال اور مذہبی شعور کا موازنہ ہندوستان کے دیگر مسلمانوں سے کرتے تھے اور تامل بولنے والے مسلمانوں کی ابتر حالت پر افسوس کا اظہار کرتے تھے۔ وہ تامل بولنے والے مسلمانوں کے متعصبانہ نظریہ اور اسلام کے بارے میں ان کی عدم معلومات کی سخت تنقید کرتے تھے۔ وہ صرف مدراس پریزیڈنسی میں مقیم مسلمانوں کی بہتری اور بہبودی نہیں چاہتے تھے بلکہ برما، سنگاپور، سری لنکا اور ملایا میں تامل بولنے والے مسلمانوں کے لئے بھی فکر مند تھے۔

8.4 مذہب اور اسلام کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات

(Daud Shah's Ideas on Religion, and Islam)

داؤد شاہ نے مذہب کو ایک خالص راستے کے طور پر پیش کیا ہے جس میں انسانوں کو اس دنیا میں ایک آرام دہ اور مہذب زندگی نصیب ہو، لوگوں کی پوری صلاحیتوں کی شناخت ہو اور دوسری دنیا میں مکمل خوشی کی ضمانت ہو۔ ان کا ماننا ہے کہ اگر کسی مذہب میں ایسے عقائد ہوں جن پر عمل نہیں کیا جا سکتا تو اس مذہب کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ ان کے مطابق، اسلام ایک سچا مذہب ہے کیونکہ یہ انسانوں کے لیے دنیا اور

آخرت میں کامیابی حاصل کرنے کا ایک خالص راستہ پیش کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک عظیم مذہب کی نشانی یہ ہے کہ وہ انسان کو اس کے اصولوں پر چلنے کے لیے رہنمائی کرے اور ان لوگوں کو بھی اپنی طرف لوٹنے کی اجازت دے جو سچا راستہ چھوڑ چکے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ اسلام ان دونوں خصوصیات کا حامل ہے۔

داؤد شاہ کے مطابق، قرآن نے اسلام کی تعریف "قوانین کی مکمل تابعداری" کے طور پر کی ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ کائنات کی ہر شے کچھ قوانین کے مطابق کام کرتی ہے اور کائنات کے تمام اشیاء اسلام کے اصولوں پر عمل پیرا ہیں۔ انہوں نے نشاندہی کی کہ اسلام کے اصولوں کی وضاحت کے لیے قرآن فطری مظاہر کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ چونکہ تمام ذرّے (atoms) خدا کی طرف سے مقرر کردہ قوانین کی پیروی کرتے ہیں، اس لئے انسان بھی قدرتی طور پر ان قوانین کی پیروی کرتا ہے کیونکہ وہ ایسے لاکھوں ذرّوں کا مرکب ہے۔ اس طرح کے تصور نے داؤد شاہ کو اس نتیجے پر پہنچایا کہ تمام انسان پیدائشی طور پر مسلمان ہیں اور وہ بڑے ہونے پر مختلف مذاہب کا انتخاب کرتے ہیں۔ انہوں نے اسلام کی تعریف ایک "فطری مذہب" کے طور پر کی ہے جس میں ایسے اصول ہیں جو مثالی طور پر انسانوں کے لیے موزوں ہیں۔ انہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ اسلام ان لوگوں کو اصلاح کا موقع فراہم کرتا ہے جو راہِ حق سے بھٹک چکے ہیں۔ داؤد شاہ نے اعتراف کیا کہ انہوں نے مذہب اور اسلام کے بارے میں اپنے نظریات احمدی تحریک کی لندن شاخ سے شائع ہونے والے جریدے "اسلامک ریویو" میں پیش کردہ خواجہ کمال الدین، مولانا محمد علی، اور مولوی صدر الدین کے خیالات سے اخذ کیے ہیں۔ احمدی تحریک کی لندن شاخ ووکنگ مسجد سے کام کرتی تھی اور مغرب میں تبلیغِ اسلام اور لوگوں کو اسلام قبول کروانے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی تھی۔ انہوں نے مسلم معاشرے کو متاثر کرنے والے مسائل کو دور کرنے کے لیے اسلام کے حقیقی اصولوں کی تبلیغ پر زور دیا۔

8.5 داؤد شاہ اور مسلم معاشرے میں موجود مسائل

(Daud Shah on the Problems in Muslim Society)

داؤد شاہ نے دنیاوی زندگی کی طرف مسلمانوں کے رویوں میں متعدد مسائل کی نشاندہی کی۔ پہلا یہ کہ ایک مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ وہ اللہ کا برگزیدہ بندہ ہے اور اللہ کی نعمتوں کا خاص مستحق ہے۔ وہ اپنے اعمال کا پرواہ کیے بغیر اس غلط فہمی کا شکار ہوتا ہے کہ اللہ ان کو اپنی نعمتوں سے نوازے گا۔ نتیجے کے طور پر، وہ صرف اور صرف خدا پر بھروسہ کرتا ہے اور اس دنیا میں اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کوئی بھی کوشش نہیں کرتا ہے۔ ایسے لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ خدا ان کی زندگی کے تمام واقعات کا جوابدہ ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ (مسلمان) اس دنیا میں اپنا مرتبہ کھو دیتا ہے، وہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ اللہ ان کی ضروریات کا خیال رکھے گا۔ وہ اللہ کے اس وعدے کو بھول جاتے ہیں کہ اگر مسلمان وہ نہیں کریں گے جس کی ان سے توقع کی جاتی ہے تو اللہ دوسرے گروہوں پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے گا۔

دوسرا یہ کہ مسلمان اس بات پر پختہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کے تقدیر کا تعین اللہ کرتا ہے، اور ان کی زندگی کا رہن سہن مکمل طور پر اللہ ہی طے کرتا ہے۔ وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتے ہیں کہ انسان کے اعمال اس کی کامیابی یا ناکامی کا تعین کرتے ہیں۔ نتیجتاً وہ اپنی غلطیوں کو اپنی

غلطیاں نہیں سمجھتے ہیں اور اس لیے اپنی اصلاح کے لیے اقدامات نہیں اٹھاتے ہیں۔ لہذا، وہ بغیر کسی ہچکچاہٹ کے کسی بھی نقصان کو "قسمت" کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ داؤد شاہ نے مسلمانوں کو متنبہ کیا کہ وہ اپنے عقیدے کی وجہ سے خدا کی طرف سے کسی خاص احسان کی توقع نہیں کر سکتے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ مسلمانوں کو کامیابی حاصل کرنے کے لیے سخت جدوجہد کرنے کی ضرورت ہے۔ داؤد شاہ نے خبردار کیا کہ ایسے غیر اسلامی عقائد مستقبل میں مسلمانوں کے لئے نامساعد حالات کھڑا کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ کسی مذہب میں بے بنیاد عقائد اس کے پیروکاروں کو کفر میں دھکیل سکتے ہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ وہ قرآن کا مطالعہ کرے اور اسلام کی بنیادی تعلیمات سے واقفیت حاصل کرے۔ انہوں نے مسلمانوں کو اماموں پر اندھا اعتماد کرنے سے بھی خبردار کیا۔ داؤد شاہ نے اس بات پر زور دیا کہ ہر مسلمان کو مادی اور روحانی کامیابی حاصل کرنے کے لیے سخت کوشش کرنی چاہیے۔ انہوں نے ان مسلمانوں کے طرزِ عمل پر تنقید کی جو یہ مانتے ہیں کہ وہ کسی مخصوص صوفی بزرگ سے بیعت کرکے جنت کا پاسپورٹ حاصل کر سکتے ہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کو نصیحت کی کہ وہ مذہبی کتابوں کا مطالعہ کرے اور خود ہی صحیح راستے کا انتخاب کریں۔ انہوں نے تامل بولنے والے مسلمانوں میں مسائل کی موجودگی کے لیے علمائے کرام کو ذمہ دار ٹھہرایا۔ انہوں نے علماء سے سوال کیا کہ وہ مساجد میں قومی مسائل پر بات کیوں نہیں کرتے جیسا کہ خلفائے راشدین کے دور میں ہوا کرتا تھا۔ اس لئے، ان کا ماننا ہے کہ تامل مسلمانوں کو جہالت میں رکھنے کے لیے علماء ذمہ دار ہیں۔

داؤد شاہ نے دعویٰ کیا کہ اسلام کے بارے میں ناکافی معلومات نے مسلمانوں کے درمیان لڑائی، تفرق اور فرقہ وارانہ کشیدگی پیدا کی ہے۔ انہوں نے اس بات پر اعتراض کیا کہ مسلمان قرآنی اصولوں کے خلاف ورزی کرتے ہوئے اولیاء کی پرستش کرتے ہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کے مابین تفرق اور فرقہ پرستی کی بات کرتے ہوئے متعدد مسلم فرقوں جیسے مراکیار، لبّی، روتھر، میپیلا مسلمان، مالائی مسلمان، جاوا مسلمان، دکھنی، سید، شیخ، شیعوں اور سنیوں کی نشاندہی کی ہے۔ داؤد شاہ نے دعویٰ کیا کہ یہ روحانی یا مذہبی پیشوا اسلام کے بارے میں غلط خیالات کا پرچار کرتے ہیں۔ اُن کا ماننا ہے کہ ایسے مذہبی پیشواوں کی تعلیمات کے نتیجے میں مسلمانوں نے اسلام کو صرف ایک رسم کے طور پر قبول کیا ہے۔ دراصل مسلمانوں کو اس بات کا علم ہی نہیں ہے کہ اسلام زندگی کے ہر مرحلے میں ان کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ انہوں نے اسے صرف ایک عقیدہ سمجھا ہے جس نے ان کے ماضی کو متاثر کیا، اور جو ان کی دوسری دنیا سنوار سکتا ہے۔ اس طرح، داؤد شاہ نے مسلم معاشرے کو زوال سے نکالنے کی بے حد کوشش کی۔ خاص طور پر، وہ مدراس پریزیڈنسی، سری لنکا، برما، ملایا اور سنگاپور میں تامل بولنے والے مسلمانوں کی حالت کے بارے میں فکر مند تھے۔ انہوں نے مسلمانوں سے متعلق کئی مسائل کی نشاندہی کی جیسے غیر اسلامی طریقوں اور عقائد پر عمل آوری، مسلم فرقوں کے درمیان اختلاف، ہندو مسلم اختلافات، اور غیر مسلموں کے ذریعے اسلام اور پیغمبرِ اسلام کی توہین۔ انہوں نے مسلمانوں میں مذہبی علم کے فقدان کو ان پریشانیوں کا ایک اہم ذریعہ قرار دیا۔

8.6 داؤد شاہ کی علماء پر تنقید (Daud Shah's Criticism of the Ulama)

داؤد شاہ نے تین محاذوں پر علمائے کرام پر تنقید کی، مثال کے طور پر علمائے کرام کے درمیان تامل کی ناقص معلومات، مدارس میں

نصاب کی حیثیت اور علماء کرام کی آرام دہ طرز زندگی۔ داؤد شاہ نے دعویٰ کیا کہ تامل بولنے والے مسلمانوں کے پاس اسلام کے بارے میں صحیح معلومات نہیں ہیں کیونکہ علمائے کرام عام مسلم آبادی کو صحیح اسلامی تصورات پہنچانے سے قاصر ہیں۔ داؤد شاہ نے مساجد میں تامل زبان میں خطبہ دینے کی وکالت کی۔ انہوں نے قرآن کے تامل ترجمہ کی عدم موجودگی کے لیے علمائے کرام کو مورد الزام ٹھہرایا۔ ان کا خیال تھا کہ علماء نے دو وجوہات کی بناپر تامل میں قرآن کا ترجمہ نہیں کیا۔ پہلا یہ کہ ان کو اندیشہ تھا کہ قرآن کا ترجمہ کرنے کے نتیجے میں ان کا اقتدار ختم ہو جائے گا؛ اور دوسرا یہ کہ تامل زبان میں قرآن کا ترجمہ کرنے کے لیے ان کے پاس صلاحیت موجود نہیں تھی۔ قرآن کے تامل ترجمے کی عدم موجودگی کو دور کرنے کے لیے داؤد شاہ نے قرآن کے چند سورتوں کا ترجمہ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ایک کتاب بھی لکھی جس میں جمعہ کے خطبات کا ترجمہ تامل میں کیا گیا۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ عربی کالج اور مدارس صرف طلبا کی تعداد بڑھا رہے ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ مدارس کو عملی تعلیم پر بھی توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ ان اداروں میں طلباء کو انگریزی اور تامل سیکھنی چاہیے۔ انہوں نے علماء کے ذریعے اپنائے گئے آرام دہ طرز زندگی کی تنقید کی اور دعویٰ کیا کہ وہ مدرسے کے لئے جمع کردہ رقم کو سود پر دیتے ہیں۔

داؤد شاہ نے اعتراف کیا کہ کچھ علمائے کرام واقعی اسلام کے لیے عظیم خدمات انجام دے رہے ہیں اور بتایا کہ ایسے علماء کی کوششوں کو حقیر نہیں سمجھا جانا چاہیے۔ انہوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ مسلمانوں کو عطیات کے ذریعے علماء کی مدد کرنی چاہیے۔ انہوں نے کہا کہ جب تک مدارس کے نظام میں اصلاح نہیں کی جائے گی، تب تک ان اداروں میں طلباء مالدار مسلمانوں سے چندہ جمع کرنے کی خواہش کرتے رہیں گے اور اسلام کے حقیقی اصولوں کی تبلیغ میں دلچسپی نہیں لیں گے۔ ان کے مطابق دولت جمع کرنے اور آرام طلب طرز زندگی گزارنے کی خواہش نے علمائے کرام کو اپنے حقیقی مقصد سے غافل کر دیا ہے۔ انہوں نے اس بات کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی کہ علمائے کرام نے مقدس اسلامی کتابوں کا تامل میں ترجمہ کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔

علمائے کرام کی تنقید کرتے ہوئے داؤد شاہ نے مدارس کے نصاب کی اصلاح اور عالمِ اسلام کے لئے اسکالر پیدا کرنے پر بھی زور دیا۔ لیکن انہوں نے اس بات پر اصرار نہیں کیا کہ مسلم معاشرے میں علماء کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ انہوں نے مسلمانوں اور خدا کے درمیان علماء کے ثالثی کی تردید کی۔ لیکن انہوں نے کبھی علمائے کرام کے کردار کو واضح نہیں کیا۔ البتہ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے علمائے کرام کو بنیادی طور پر مبلغین کے طور پر کام کرنے پر زور دیا۔ اس کے علاوہ، انہوں نے مسلم معاشرے کو متاثر کرنے والے مسائل پر قابو پانے کے لیے اسلام کی تبلیغ کو ایک مؤثر حل کے طور پر تجویز کیا۔ داؤد شاہ کا خیال تھا کہ مسلمانوں نے ترقی کے سنہری دور کا تجربہ اس وقت کیا جب وہ پوری دنیا میں اسلام کی تبلیغ میں سر گرمِ عمل تھے؛ اور مسلمانوں کی تہذیب اس وقت زوال کا شکار ہوئی جب انہوں نے اسلام کی تبلیغ چھوڑ دی۔ داؤد شاہ کہتے ہیں کہ ماضی میں مسلمانوں نے اسلام کی برتری کے لیے بہت جدوجہد کی۔ انہوں نے لندن میں تبلیغِ اسلام کے لئے خواجہ کمال الدین اور مولوی صدر الدین کی کوششوں کی طرف اشارہ کیا، اور مسلمانوں کو ان کی مثال پر عمل کرنے اور فرانس، روس، جرمنی، امریکہ، آسٹریلیا، جاپان اور دیگر ممالک میں تبلیغِ اسلام کرنے کی تلقین کی۔ داؤد شاہ نے مدارس اور عربی کالجوں کی اصلاح کا منصوبہ پیش کیا تھا تاکہ طلبا کو بہتر مبلغ بننے کی تربیت دی جاسکے۔ انہوں نے امید ظاہر کی کہ بہترین مبلغ بن کر علماء مسلمانوں کے مذہبی علم میں اضافہ کر سکتے ہیں۔ انہوں نے

خواہش ظاہر کی کہ بڑھتا ہوا علم مسلمانوں کو اسلامی اصول سمجھنے اور کامل مسلمان بننے میں مدد کر سکتا ہے۔ انہوں نے یہ تمنا ظاہر کی کہ مسلم معاشرہ دنیا میں اپنی کھوئی ہوئی حیثیت دوبارہ حاصل کرے۔

8.7 خواتین کے مسائل کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات (Daud Shah on Women's Issues)

داؤد شاہ نے مسلم خواتین کی حیثیت پر شدید تشویش کا اظہار کیا۔ انہوں نے مسلمانوں کی سخت تنقید کی کیونکہ وہ خواتین کو محض بچے پیدا کرنے اور گھریلو کام انجام دینے کے قابل سمجھتے تھے۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ قرآن خواتین کے لیے مساوی حقوق کی ضمانت دیتا ہے۔ انہوں نے قرآن میں علم حاصل کرنے کے حکم کی نشاندہی کی جو خواتین پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ خواتین کو تامل اور انگریزی سیکھنا چاہیے تاکہ وہ مذہب کی صحیح سمجھ حاصل کر سکیں۔ انہوں نے مسلم خواتین کے لباس پہننے کے انداز اور کانوں میں کئی چھید کرنے کے رواج کی تنقید کی اور دعویٰ کیا کہ وہ ہندو رسم و رواج کی نمائندگی کرتے ہیں۔ کوتھنالور کی ایک اور معاصر اصلاحی تنظیم 'سموگا سیر تھروتھا سبھا ('Association for Social Reform') ' نے بھی طبّی بنیادوں پر کان چھیدنے کے عمل کی تنقید کی۔ اس تنظیم کے اصلاح کاروں نے دعویٰ کیا کہ کانوں میں سونے کے زیورات لڑکیوں کو کھیلنے سے روکتے ہیں اور انہیں جسمانی طور پر کمزور کر دیتے ہیں۔ بچوں کی شادی کے معاملے میں داؤد شاہ نے حکومت سے درخواست کی کہ وہ بچوں کی شادی کی عمر شرعی قوانین کے مطابق مقرر کرے۔ انہوں نے خواتین کو تعلیم اور روزگار حاصل کرنے پر زور دیا تاکہ وہ اپنے شوہروں کا سہارا بنے اور اپنے بچوں کی پرورش کر سکیں "دار الاسلام" میں ایک مقالہ نگار نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ مسلمانوں کو دس سال تک کی عمر کی لڑکیوں کے لیے پردے کا نظام ختم کر دینا چاہیے تاکہ وہ پانچویں جماعت تک تعلیم مکمل کر سکے۔ اس کے علاوہ، داؤد شاہ نے یہ بھی کہا کہ بہتر بیویاں بننے کے لیے خواتین کو تعلیم یافتہ ہونا ضروری ہے۔ اسی بات پر انیسویں صدی کے وسط میں نوآبادیاتی ہندوستان کے سماجی مصلحین نے بھی زور دیا تھا۔

8.8 غیر اسلامی طرز عمل کے بارے میں داؤد شاہ کا نقطہ نظر

(Daud Shah's Perspective on "Un-Islamic" Practices)

داؤد شاہ نے کئی مسلم رسومات کو غیر اسلامی قرار دیا اور ان کی سخت تنقید کی۔ انہوں نے صوفی بزرگوں کی عبادت اور درگاہوں پر سالانہ تہوار (عرس) منانے کی بھی تنقید کی۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ صوفی بزرگوں کے ذریعے کیے گئے معجزات کی توثیق کرنے کے لئے کوئی عصری ریکارڈ موجود نہیں ہے۔ داؤد شاہ صوفی مزارات پر سالانہ عرس کی تقریبات کے دوران نکالے جانے والے کندھوری جلوسوں کے بھی خلاف تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ علمائے کرام سے متعلق داؤد شاہ کی تنقید کا مقابلہ کرنے والے جرائد بھی صوفی مزارات پر اپنائے جانے والے رسومات کی مخالفت کرتے تھے۔ مثال کے طور پر، مشہور جریدہ "حفاظت الاسلام" نے دعویٰ کیا کہ کوتھنالور (ضلع تنجاور میں) نامی جگہ پر ایک کندھوری جلوس کو جرنل کے حامیوں کی مخالفت کی وجہ سے منسوخ کر دیا گیا۔ داؤد شاہ ناگور (ناگاپٹنم) میں حضرت سید عبدالقادر کے مشہور مزار پر عملائے جانے والے رسومات کی بھی تنقید کرتے تھے۔ کبھی کبھار "دار الاسلام" میں صوفی مزارات پر عملائے جانے والے مختلف

رسومات پر مضامین شائع کیے جاتے تھے، جن میں اسلامی احکام کی خلاف ورزی کے مختلف طریقوں پر روشنی ڈالی جاتی تھی، جیسے کہ روزانہ پانچ وقت کی نماز ادا نہ کرنا، نشہ آور چیزوں کا استعمال کرنا، مزار سے منسلک مختلف اشیاء کی عبادت کرنا، پیروں کو تحفے اور تحائف دینا اور ان سے خصوصی احسانات حاصل کرنا۔

اس کے علاوہ، داؤد شاہ نے متعدد رسومات کی تنقید کی، جیسے کہ ناپاک روحوں سے بچنے کے لیے کالے دھاگے کو تعویذ کے طور پر استعمال کرنا، خوشی کی تقریبات کے لئے مخصوص تاریخوں کا انتخاب کرنا، نوزائیدہ بچوں کو نام دینے کے لئے تقریبات منعقد کرنا، اور زیورات پہننے کے لئے خواتین کے کانوں میں بڑے سوراخ کرنا۔ داؤد شاہ نے ان رسومات کو ہندو مت سے حاصل کردہ روایت کے طور پر پیش کیا ہے، اور دعویٰ کیا کہ قرآن نے ایسی رسومات کی منظوری نہیں دی ہے۔ داؤد شاہ نے اپنے جریدے میں دیگر اصلاحی تنظیموں کو بھی اپنے خیالات شائع کرنے کی دعوت دی۔ مثال کے طور پر، کوتھنالور کی 'سموگا سیر تھروتھا سبھا (Association for Social Reform)' نے دارالاسلام میں ایک مضمون لکھا جس میں شادی کی تقریبات کے دوران مسلمانوں کی فضول خرچی کی تنقید کی گئی۔ اس مضمون میں ترکی کو ایک ماڈل کے طور پر پیش کیا گیا جہاں شادی بیاہ سے متعلق غیر ضروری رسومات پر پابندی عائد تھی۔ اس مضمون میں جنوبی ہند کے مسلمانوں سے درخواست کی گئی ہے کہ وہ اس طرح کے غیر ضروری اخراجات سے گریز کرے اور اپنے آپ کو بھاری قرضوں سے دور رکھے۔ اس میں یہ بھی تجویز کیا گیا کہ مہنگے اور غیر اسلامی رسومات پر خرچ ہونے والی رقم کو مسلمانوں کی تعلیم پر خرچ کیا جانا چاہیے۔ اس طرح، غیر ضروری اخراجات اور رسومات پر کی گئی داؤد شاہ کی تنقید شمالی ہندوستان میں اصلاح کاروں کی کوششوں سے ملتی جلتی ہے۔

8.9 تامل زبان میں داؤد شاہ کا ترجمہ قرآن (Daud Shah's Tamil Translation of the Quran)

داؤد شاہ کے دعوؤں کے برعکس، مدراس میں تامل زبان میں قرآن کا ترجمہ کرنے اور تفسیر لکھنے کی کئی کوششیں کی گئی تھی۔ مصطفیٰ علیم حاجیار نے قرآن کو تامل میں ترجمہ کرنے کی پہلی کوشش کی تھی۔ یہ ترجمہ 1873 میں "فتح الرحمن فی الترجماتِ تفسیر القران" کے عنوان سے بمبئی میں شائع ہوا۔ یہ ترجمہ قرآن کے آخری پانچ حصوں کا تفسیر پیش کرتا ہے۔ 1881 میں، نوح علیم صاحب نے قرآن مجید پر ایک مکمل تفسیر لکھا جو 1890 میں بمبئی میں شائع ہوا۔ اس تفسیر کے بارے میں داؤد شاہ نے بتایا تھا کہ یہ تفسیر سمجھنا بہت مشکل ہے۔ بیسویں صدی میں ویلور کے مشہور باقیات الصالحات مدرسہ اور عربی کالج کے دو اسکالروں نے قرآن مجید کا تامل میں ترجمہ کیا۔ ایس۔ ایس۔ عبدالقادر بقوی نے 1937 میں "تفسیر الحامد فی التفسیر القران المجید" کے عنوان سے سات جلدوں پر مشتمل تفسیر شائع کیا۔ انہوں نے "حفاظت الاسلام" کے مدیر کی حیثیت سے بھی خدمات انجام دیں۔ یہ میگزین داؤد شاہ کی تعلیمات اور ان کی علمائے کرام کی تنقید کا مقابلہ کرنے کے لئے شروع کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ، اے۔ کے۔ عبدالحمید بقوی نے "ترجمت القرآن فی الطاف البیان" کے عنوان سے قرآن کا ترجمہ شائع کیا۔ اس ترجمہ قرآن کی تصدیق باقیات الصالحات مدرسے کے علمائے کرام نے کی تھی۔

اپنی ڈائری میں داؤد شاہ نے دعویٰ کیا کہ کمال الدین کے ساتھ لندن کے سفر کا مقصد اسلام کی تبلیغ اور محمد علی کے (قرآن کے)

انگریزی ترجمے کا تامل میں ترجمہ کرنا تھا۔انہوں نے اعتراف کیا کہ وہ لندن میں اس ترجمے کے منصوبے پر عمل کرنے سے قاصر رہے۔لندن سے گھر واپسی کے بعد داؤد شاہ کو احساس ہوا کہ قرآن مجید کا مکمل ترجمہ کرنا ایک طویل عمل ہے۔1944 میں، انہوں نے ملنگ احمد باشا کی سربراہی میں قرآن کے ترجمے کے منصوبے کا آغاز کیا۔داؤد شاہ نے 1931 سے پہلے بھی قرآن کے کچھ حصوں کا ترجمہ لکھا تھا۔انہوں نے اپنی ڈائری میں یہ بھی لکھا ہے کہ 1961 میں انہوں نے قرآن کا مکمل ترجمہ محمد علی کے پاس (لاہور) بھیجا، لیکن یہ ترجمہ کبھی شائع نہیں ہوا۔ یہاں یہ بات واضح نہیں ہو رہی ہے کہ جب داؤد شاہ نے قرآن کا تامل ترجمہ اشاعت کے لئے لاہور بھیجا، تو وہ شائع کیوں نہیں ہوا۔ داؤد شاہ نے 1962 اور 1970 کے درمیان چھ جلدوں میں قرآن مجید کا ترجمہ شائع کیا۔ساتواں جلد 1969 میں داؤد شاہ کی وفات کی وجہ سے شائع نہیں ہو پایا۔ان کے ترجمے کے منصوبے کو 'علمائے کرام' نے تنقید کا نشانہ بنایا۔انہوں نے داؤد شاہ پر یہ الزام لگایا کہ ان کا ترجمہ محض مولانا محمد علی کے (قرآن کے) انگریزی ترجمے کا تامل ترجمہ ہے۔اس کے علاوہ، علمائے کرام نے تامل زبان کو کافروں کی زبان قرار دیتے ہوئے داؤد شاہ کے (قرآن کے) ترجمے کی مخالفت کی۔قرآن مجید کے ترجمے کی مخالفت کرنے کے علاوہ، علمائے کرام نے داؤد شاہ پر احمدی عقائد کی تبلیغ کرنے کا الزام لگایا، اور "دار الاسلام" جریدے کی مخالفت کرنے کے لئے متعدد جرائد شروع کیے۔

8.10 مسلم سماج میں داؤد شاہ کی کوششوں کا رد عمل

(Reactions against Daud Shah's Efforts in Muslim Society)

1920 کی دہائی میں، علمائے کرام نے داؤد شاہ کو ایک بدعتی اور احمدی فرقے کا پیروکار قرار دیا۔ علمائے کرام اور داؤد شاہ کے مخالفین نے شاہ کے جریدے (دار السلام) کے خلاف "سیف الاسلام" (مدراس، 1910)، "الکلام" (مدراس، 1924)، "مسلمان" (1923) اور تاج الاسلام (1923) جیسے جرائد کا استعمال کیا۔ان چاروں جرائد نے دعویٰ کیا کہ وہ مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کے لئے کام کر رہے ہیں اور داؤد شاہ پر الزام عائد کیا ہے کہ وہ قادیانی تحریک کے لئے کام کر رہے ہیں۔اس کے علاوہ، علمائے کرام نے لوگوں کو "دار الاسلام" پڑھنے سے منع کیا، اور اس کے پڑھنے پر فتویٰ بھی جاری کیا۔

حفاظت الاسلام کے نام سے ایک تنظیم بنائی گئی اور اسی نام سے ایک جریدہ بھی شائع کیا گیا۔ تنظیم کے اہم ارکان میں مولانا حاجی ضیاء الدین محمد صاحب، مولانا حاجی محمد تمیم، مولانا حاجی محمد بشیر، ایم۔کے۔احمد صالح علیم صاحب اور ایس۔عبد الحکیم صاحب شامل تھے۔حفاظت الاسلام (1929) کے مدیر مولوی ایس۔ایس۔عبد القادر بقوی نے اعتراف کیا کہ حفاظت الاسلام (1929) کا آغاز داؤد شاہ کی سرگرمیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے کیا گیا تھا۔فروری 1930 میں حفاظت الاسلام جریدے نے ایک مضمون میں دعویٰ کیا تھا کہ داؤد شاہ کی قیادت میں قادیانی تحریک نے جنوبی ہند میں زور پکڑنا شروع کیا ہے۔اس مضمون میں یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے کہ داؤد شاہ کا جریدہ "تھتھوا اسلام" (*Thathuva Islam*) ووکنگ مسلم مشن کی جانب سے شائع کیا جاتا ہے اور کمال الدین اس کے مدیر ہیں۔"تھتھوا اسلام" کے بارے میں علمائے کرام کے مخالفانہ رد عمل کو دیکھتے ہوئے مضمون میں اس بات کا بھی ذکر کیا گیا ہے کہ داؤد شاہ نے کمال الدین کے ساتھ اپنی

وابستگی کی ہر علامت کو چھوڑ دیا، اور جریدے کا نام "دار الاسلام" رکھ دیا۔ اس مضمون میں یہ بھی بیان کیا گیا کہ داؤد شاہ کا ترجمہ قرآن ائمہ اور علامہ کی تشریحات پر نہیں، بلکہ قادیانی عقائد پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ، اس مضمون میں یہ احساس بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ داؤد شاہ کی تحریرات سے مسلم نوجوانوں پر غلط اثر پڑ سکتا ہے۔ "حفاظت الاسلام" تنظیم نے داؤد شاہ کی اشاعتوں کا جائزہ لینے اور ان کی تحریروں میں غیر اسلامی مواد کا پتہ لگانے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی۔ کمیٹی نے شاہ کے کام میں غیر اسلامی مواد پر ایک دستاویز مرتب کیا اور شاہ کو بحث کرنے کے لیے مدعو کیا۔ تاہم، شاہ نے بحث میں شرکت کرنے سے انکار کر دیا اور اپنے ناقدین کو مطمئن کرنے کے لیے ایک مُلا کو "دار الاسلام" کا مدیر مقرر کیا۔ تنظیمِ "حفاظت الاسلام" کے اہم مقاصد درج ذیل ہیں:

- بچوں کی شادی پر پابندی کے قانون کی مخالفت کرنا۔ (ہربلاس شاردہ قانون)
- جمعیت العلماءہند کی روداد شائع کرنا اور اس تنظیم کے ساتھ تعاون کرنا۔
- گائے کی قربانی پر پابندی کے قانون کی مخالفت کرنا۔
- ناگور کندھوری تہوار کے قابل اعتراض مواد کو ہٹانے کے لیے جنوبی ہندوستانی ریلوے کے ساتھ رابطہ قائم کرنا۔
- "امیر تھا گونا بودینی" میں لکھی گئی پیغمبرِ اسلام کے بارے میں غلط معلومات کو ہٹانے کے لیے اس کے مدیر کے ساتھ کام کرنا۔
- کسی مخصوص علاقے میں شراب فروخت کرنے کے لائسنس کی اجراء کی مخالفت کرنا۔

"حفاظت الاسلام" نے اپنی تعلیمات کا پرچار حفاظت الاسلام نامی جریدے کے ذریعے کیا۔ اسلام کے اصولوں کو واضح طور پر بیان کرنا، اسلام کی حفاظت کرنا اور مسلم معاشرے کی حالت کو بہتر بنانا اس جریدے کے اہم مقاصد میں شامل تھے۔ اس جریدے اور دیگر جرائد نے قرآن کا تامل میں ترجمہ کرنے کی کوششوں کی مذمت کی۔ اس کے علاوہ، ان جرائد کے چند مضامین میں داؤد شاہ کے (قرآن کے) ترجمے میں غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ زیادہ تر علماء نے کہا کہ داؤد شاہ نے قرآن کی محمد علی کی تشریح کو اپنایا ہے۔ "حفاظت الاسلام" میں عبدالکریم کے ایک مضمون میں دعویٰ کیا گیا کہ داؤد شاہ کے ترجمہ میں قرآن کے ایک واقعے کی غلط تشریح بیان کی گئی ہے۔ اس واقعے میں صحرا میں بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کے لیے پانی تلاش کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ داؤد شاہ کے مطابق، خدا نے ان بارہ ندیوں کو جادوئی طور پر پیدا کیا۔ بلکہ بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کو اللہ کی طرف سے پہاڑ پر پہنچنے کے بعد پانی حاصل ہوا۔ عبدالکریم نے اس تشریح کی مذمت کی اور بتایا کہ اس میں پانی کے معجزے کو اللہ کی طرف منسوب نہیں کیا گیا۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ داؤد شاہ نے بڑی چالاکی سے متعدد مذہبی اسکالروں کے تراجم کا استعمال کیا، لیکن وہ محمد علی کی تشریح کا حوالہ دینے سے باز رہے۔ اس کے علاوہ، عبدالکریم نے عربی گرامر میں داؤد شاہ کی غلطیوں کی بھی نشاندہی کی۔" حفاظت الاسلام" جریدے نے داؤد شاہ کے خلاف ایک عدالتی کاروائی کی تفصیلات شائع کیں جس میں ایک اشاعتی کمپنی (لانگ مینز گرین اینڈ کمپنی) نے مدراس ہائی کورٹ میں شاہ کے خلاف ایک مقدمہ دائر کیا۔ مقدمے میں داؤد شاہ پر یہ الزام لگایا گیا کہ محمد بن عبداللہ اور ابو بکر صدیق کے بارے میں ان کی لکھی گئی کتابیں مکمل طور پر کمپنی کی شائع کردہ کتابوں سے نکل کی گئی ہیں۔ جریدے کے ایک اور مضمون میں مصنف عبدالرحمٰن نے متعدد معبودوں کی عبادت کرنے کے رواج کی مذمت کی اور کہا کہ دولت مند مسلمانوں کو اپنے پڑوس میں

ہونے والے غیر اسلامی سر گرمیوں یا تہواروں کو روکنا چاہیئے۔ انہوں نے کہا کہ ان غیر اسلامی سر گرمیوں کو روکنے کی ذمہ داری صرف علمائے کرام پر نہیں بلکہ دیگر مسلمانوں پر بھی عائد ہوتی ہے۔ عبدالرحمٰن نے مزید کہا کہ اگر مسلمان علمائے کرام کے سکھائے گئے حقیقی اسلامی اصولوں کو بھول جائیں تو علمائے کرام کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جانا چاہیے۔ داؤد شاہ اور دارالاسلام کو روکنے کے علاوہ، "حفاظت الاسلام" نے 1934 میں 'ستھیا پر چارم' کے عنوان سے ایک کتاب شائع کی۔ اس کتاب میں "حفاظت الاسلام" کے اراکین کی کوششوں کو بیان کیا گیا ہے جنہوں نے حزب اللہ کے نام سے علماء کا ایک گروہ تشکیل دیا اور تنجاور ضلع میں شاہ اور احمدی تحریک کے خلاف تبلیغ کی۔ اس کتاب کی اشاعت تنجاور کے ایک ممتاز تاجر علی جناب رحمٰن کے عطیات سے ممکن ہوئی۔ ستھیا پر چارم کے علاوہ، بڑھتی ہوئی احمدی تبلیغ کے خلاف دوسری کتابیں بھی شائع کی گئیں۔ مزید برآں، شمالی ہندوستان میں احمدی تحریک کے خلاف جاری ہوئے فتووں کا ترجمہ کیلونگ (ملایا) کے ایک مالدار تاجر کے عطیات سے شائع کیا گیا۔ یہ مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ تامل ناڈو میں احمدی تحریک اور داؤد شاہ کے خلاف مہم کو تامل ناڈو اور سنگاپور کے دولت مند مسلمان تاجروں نے دل کھول کر مدد فراہم کی۔

علمائے کرام پر داؤد شاہ کی تنقید اور داؤد شاہ کی تنقید کے جواب نے مسلم معاشرے میں اصلاحات کا آغاز کیا۔ دونوں فریقوں نے اپنے خیالات کی تشہیر اور مخالفین کی کوششوں کو ناکام بنانے کے لیے پرنٹ میڈیا کا سہارا لیا۔ داؤد شاہ نے تامل بولنے والے مسلمانوں کے لیے پرنٹ میڈیا کو علم حاصل کرنے کا ایک ذریعہ بنا دیا تاکہ وہ مکمل طور پر علمائے کرام پر انحصار نہ کریں۔ داؤد شاہ کے مخالفین نے بھی ان (داؤد شاہ) کی سر گرمیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے پرنٹ میڈیا کا استعمال کیا۔ مخالف گروہ نے پرنٹ میڈیا کا استعمال نہ صرف شاہ کی تنقید کے لیے کیا، بلکہ اسلام کی تبلیغ کے لیے بھی کیا۔ مخالف گروہ نے اپنی تعلیمات کو حقیقی اسلام کے مطابق قرار دیا، جبکہ داؤد شاہ کی تعلیمات کو گمراہ کن قرار دیا۔ اس طرح، مسلم معاشرے کی اصلاح کے لیے پرنٹ میڈیا جدوجہد کا ایک اہم ذریعہ بن گیا۔

8.11 جنوب مشرقی ایشیا میں داؤد شاہ کی سر گرمیاں

(Daud Shah's Activities in South-East Asia)

فروری 1925 میں داؤد شاہ جنوب مشرقی ایشیا کے دورے پر روانہ ہوئے اور جون میں واپس آگئے۔ جنوب مشرقی ایشیا میں تامل بولنے والے مسلمانوں کے ساتھ داؤد شاہ کی وابستگی صرف امداد جمع کرنے تک محدود نہیں تھی۔ "دارالاسلام" جریدے میں متعدد مضامین بیرون ملک جانے والے مسلمانوں کی حالات پر شائع ہوتے تھے۔ اِن مضامین میں ان مسلم مردوں کے مسائل پر تبادلہ خیال کیا جاتا تھا جو اپنے بیوی بچوں کے بغیر جنوب مشرقی ایشیا جاتے تھے۔ ان مضامین کے مصنف نے دیگر تجارتی برادریوں (جیسے مارواڑی) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے استدلال کیا کہ مسلمان مردوں کو اپنی بیویوں اور بچوں کو اپنے ساتھ لے جانا چاہیے۔

مصنف نے اس تصور کو مسترد کر دیا کہ اگر تاجر اپنے اہل خانہ کو ساتھ لے کر جائیں تو وہ اپنا وطن بھول سکتے ہیں۔ انہوں نے اس خیال کو بھی مسترد کر دیا کہ بچے برے عادات سے متاثر ہو سکتے ہیں یا وہ بیرونی ملکوں سے نئی بیماریاں لا سکتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ مسلمان مردوں کو

چاہیے کہ وہ اپنی بیویوں کو اپنے ساتھ جانے کے لیے راضی کریں۔ انہوں نے اس بات کی نشاندہی کی کہ نہ حکومت اور نہ ہی مذہب مسلمان مردوں کو اپنے اہل خانہ ساتھ لے جانے سے منع کرتا ہے۔ انہوں نے مسلمان تاجروں کو خبردار کیا کہ اپنی بیوی کی غیر موجودگی انہیں جسم فروشی کے مراکز کا دورہ کرنے کے لئے مجبور کر سکتی ہے۔

زیر بحث مضمون ایسی کمیونٹی کے مسائل ظاہر کرتا ہے جس کے ارکان اکثر روزگار اور کاروباری سرگرمیوں کے لیے بیرون ملک جاتے تھے۔ یہ مضمون مصنف کے اس تشویش کی عکاسی کرتا ہے کہ گھر سے طویل عرصے کی غیر حاضری گھر کے افراد پر منفی اثر ڈال سکتی ہے۔ یہ مضمون اس خدشے کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ مسلمان مرد غیر ممالک کی خواتین سے شادی کر کے ہندوستان میں اپنی بیویوں کو نظرانداز کر سکتے ہیں۔ اسی طرح کے خدشات کا اظہار داؤد شاہ نے ملایا اور سنگاپور میں اپنے تقریروں میں کیا تھا۔ داؤد شاہ کے تقاریر نے ہندوستانی مسلمانوں کی حیثیت پر پریشانی کا اظہار کیا۔ لیکن یہ بھی واضح رہے کہ جب داؤد شاہ نے ہندوستانی مسلمانوں سے متعلق مسائل پر بات کی تو ان کا مطلب زیادہ تر تامل بولنے والے مسلمان یا تامل ناڈو کے مسلمان تھے۔

جنوب مشرقی ایشیا میں قیام کے دوران داؤد شاہ نے متعدد نشستوں سے خطاب کیا اور مختلف مسائل پر بات کی۔ داؤد شاہ کے تقریروں کے عنوانات (تعلیم، سماجی اتحاد، اسلام، سماجی خدمت، اچھوت کا خاتمہ، وغیرہ) اور مقامات (پینانگ، کیلانگ، سیلنگور، کوالا لمپور، ملاکا، تائپنگ، سنگاپور وغیرہ) اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ شاہ کا مقصد مالی امداد کی طلب نہیں تھی۔ اس عرصے کے دوران، داؤد شاہ قوم پرست تحریک کے پرجوش حامی تھے اور انڈین نیشنل کانگریس کے رکن تھے۔ اس لیے داؤد شاہ نے اپنے تقاریر کے ذریعے تارکینِ وطن کے درمیان قوم پرستی کے جذبات اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ مدراس میں واپسی کے بعد اپنے مضامین کے ذریعے داؤد شاہ نے ملایا اور سنگاپور میں ہندوستانیوں کے درمیان کسی سرگرم تحریک کی عدم موجودگی پر افسوس کا اظہار کیا۔ انہوں نے تعلیم، سیاسی اور تجارتی تنظیموں کے فوائد اور سماجی خدمات کی ضرورت کے بارے میں بیداری پھیلانے کی پوری کوشش کی۔ ان کی تقاریر مسلمانوں کو درپیش مسائل کو اجاگر کرنے، ان کے حل فراہم کرنے، مسلمانوں کو ان کے فرائض یاد دلانے اور موجودہ دور میں اسلام کی مطابقت پر روشنی ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔

شاہ نے سفر سے واپسی کے بعد اپنے تجربات بیان کئے۔ انہوں نے ان خوفناک مشکلات اور حالات کو بیان کیا جس کا تجربہ ہندوستانی مزدوروں نے کیا تھا۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ خواتین مزدوروں کے حالات بہت خراب ہیں کیونکہ ان کو کسی جسمانی حفاظت کی ضمانت نہیں دی جاتی ہے۔ انہوں نے ملایا میں ہندوستانیوں کے لئے فراہم کی جانے والی صحت اور صفائی کی خراب صورتحال پر افسوس کا اظہار کیا۔ انہوں نے ہندوستانی بچوں کے لیے کم سے کم تعلیمی سہولیات کی کمی پر بھی افسوس کا اظہار کیا۔ انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے اخلاقی معیار میں گراوٹ اور ملایا میں ان کے مشکلات پر بھی گہرے تشویش کا اظہار کیا۔ انہوں نے ان شادی شدہ مسلمان تاجروں کے طرز عمل پر تنقید کی جنہوں نے مالائی عورتوں سے شادی کی۔ انہوں نے اس بات کی بھی نشاندہی کی کہ کچھ مسلمان تاجر بیرون ملکوں میں پیسہ کمانے کے لئے شراب اور سور کا گوشت فروخت کرتے ہیں۔ یہ شاید داؤد شاہ نے ایک مثال پیش کی تھی، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان تاجر اپنا

کاروبار ایمانداری سے نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے ملائی مسلم خواتین کی جسم فروشی پر بھی تبصرہ کیا۔ انہوں نے ہندوستانی اور ملائی مسلمانوں میں رائج ناخواندگی پر بھی تشویش کا اظہار کیا۔ انہوں نے ملایا میں ہندوستانیوں کے درمیان اتحاد کی کمی پر بھی رنج ظاہر کیا۔ انہوں نے تامل بولنے والے بچوں کو اسکولوں میں تعلیم فراہم نہ کرنے پر ملایا حکومت کی سخت مذمت کی۔

8.12 داؤد شاہ اور آریہ سماج (Daud Shah and the Arya Samaj)

شاہ نے "دارالاسلام" کی اشاعت شروع کرنے کے بعد پہلے چار سالوں (26-1922) تک آریہ سماج کی سرگرمیوں پر کوئی توجہ مرکوز نہیں کی۔ آریہ سماج اور مختلف ہندو گروہوں کے ساتھ تنازعہ کو شاہ نے ایک شمالی ہندوستانی رجحان کے طور پر پیش کیا۔ تاہم، 1925 اور 1926 کے دوران ستیارتھ پرکاش (سچائی کی روشنی) کے تامل ترجمہ کے بعد، داؤد شاہ نے آریہ سماج کی مخالفت کرنی شروع کی۔ 1911 میں، مدراس میں سوامی مادھوانند کی قیادت میں آریہ سماج کی ایک شاخ قائم کی گئی اور ہندی پڑھانے کے لیے ایک اسکول قائم کیا گیا۔ 1915 میں مدورائی میں دوسری شاخ قائم کی گئی۔ 1920 کی دہائی کے اوائل میں، مدراس پریزیڈنسی میں آریہ سماج اور دیگر مذہبی گروہوں کے درمیان تصادم شروع ہوا، کیونکہ آریہ سماج کی شدھی تحریک('Shuddhi Movement') نے غیر ہندوؤں کو ہندو ازم قبول کروایا تھا۔ 26-1925 میں ایم۔ آر۔ جمبوناتھا ایر کے ستیارتھ پرکاش کے تامل ترجمے کی اشاعت کے بعد مسلمانوں اور آریہ سماجیوں کے درمیان تصادم شدت اختیار کر گیا۔ 1927 میں، آریہ سماج کے ایک رکن کی طرف سے ایک جارحانہ پمفلٹ "رنگیلا رسول" کی اشاعت پر مسلمانوں اور آریہ سماجیوں کے درمیان کشیدگی مزید بڑھ گئی۔ اسی تناظر میں داؤد شاہ کا مقابلہ آریہ سماج سے ہوا۔

1927 میں، شاہ نے "اریارو کو اور ویدی کنڈو (*A Bomb for the Aryans*)" شائع کی جس میں ستیارتھ پرکاش کی تنقید کی گئی۔ دیباچے میں داؤد شاہ نے لکھا ہے کہ ستیارتھ پرکاش کے تامل ترجمے کی اشاعت سے قبل مدراس پریزیڈنسی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دوستانہ تعلقات تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ انہیں ویدوں اور ہندو مذہبی رہنماؤں کی کمزوریوں کی نشاندہی کرنے پر مجبور کیا گیا۔ انہوں نے سناتن دھرم یا ہندو دوستوں سے درخواست کی کہ وہ ویدوں کے خلاف ان کے تبصروں کے لیے انہیں معاف کر دیں۔ انہوں نے کہا کہ ستیارتھ پرکاش میں اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف کئے گئے توہین آمیز تبصروں کے بعد انہیں ویدوں کی تنقید کرنے پر اکسایا گیا ہے۔

داؤد شاہ کے الفاظ ہندوؤں کی مخالفت سے بچنے کی ایک باشعور کوشش سمجھی جا سکتی ہے۔ اس سے پہلے شاہ نے کبھی ہندو صحیفوں کی تنقید نہیں کی تھی۔ حتیٰ کہ ان کے جریدے میں لکھنے والے کچھ مضمون نگار ہندو تھے جو عام طور پر ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں لکھتے رہتے تھے۔ انہوں نے اسلام کے بارے میں لکھنے پر دیانند سرسوتی کی اہلیت پر سوال اٹھایا۔ انہوں نے ویدوں میں کئی حقائق کی طرف اشارہ کیا جو دیانند کی تشریح کے خلاف تھے۔ مثال کے طور پر، شاہ نے ویدوں میں جانوروں کی قربانی کے حوالہ جات کی طرف اشارہ کیا جبکہ دیانند نے کہا تھا کہ ہندو دیوتا جانوروں کے قتل کو معاف نہیں کر سکتے۔ شاہ نے اسلام کے بارے میں دیانند کے کئی بیانات اور تنقید کو چیلنج کیا۔ انہوں نے دیانند سے قرآن کی اس آیت کے حوالے کا مطالبہ کیا جس میں مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ تمام غیر مسلموں کو قتل کرے۔ انہوں نے کہا

کہ یہ دراصل عیسائیت تھی جو تلوار کے بل پھیل گئی۔انہوں نے کیتھولک چرچ کی تفتیش (Inquisition) کے دوران یورپ میں مسلمانوں، یہودیوں اور پروٹسٹنٹوں کے قتل عام کی مثالیں پیش کی۔مزید برآں، دیانند نے اسلام کے اس تصور کا مذاق اڑایا تھا کہ اسلام میں شہیدوں کو جنت میں حوریں عطا کی جائیں گی۔اس کے جواب میں شاہ نے دیانند کے نیوگ شادی کے نظریے سے متعلق کہا کہ اس نے ہندو معاشرے میں جسم فروشی کو متعارف کرایا۔

آریہ سماج پر داؤد شاہ کی تنقید اور "رنگیلا رسول" پمفلٹ کے نتیجے میں صورتحال زیادہ کشیدہ ہو گئی۔ پمفلٹ نے محمد بن عبداللہ کی متعدد بیویوں کا مذاق اڑایااوران کی تعلیمات پر سوال اٹھایا۔اسے لاہور کے ایک کتاب فروش راجپال نے شائع کیا تھا۔ مسلمانوں کے احتجاج کے بعد راجپال کو گرفتار کر کے اس کے خلاف مقدمہ دائر کیا گیا۔ایک طویل مقدمے کی سماعت کے بعد، راجپال کو 1927 میں بری کر دیا گیا۔ 1929 میں، راجپال کوایک مسلمان نے قتل کر دیا۔اس کے بعد، 1926 میں راشد نامی ایک مسلمان نے سوامی شردھاناد کو قتل کر دیا۔ لیکن شاہ نے آریہ سماجیوں کے خلاف تشدد اور انتقامی کارروائی کی مذمت کی۔انہوں نے آریہ سماج کے متنازعہ رہنما سوامی شردھانند کے قتل کی بھی مذمت کی۔انہوں نے کہا کہ اس رویے سے آریہ سماجیوں کو مزید فعالیت حاصل ہو گی اور ان کے اندر مسلمانوں کے خلاف نفرت بڑھ جائے گی۔شمالی ہندوستان میں آریہ سماجیوں اور مسلمانوں کے درمیان بڑھتے ہوئے تناؤ کے نتیجے میں داؤد شاہ نے دعویٰ کیا کہ نوآبادیاتی انتظامیہ میں مسلمانوں پر ہندوؤں کا غلبہ ہے۔انہوں نے بتایا کہ ہندو ساہوکار مسلمانوں پر ظلم کر رہے ہیں؛ اور ہندو آجر مسلم ملازمین کے ساتھ امتیازی سلوک کرتے ہیں۔اس کے علاوہ، داؤد شاہ نے کہا کہ مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیم پر غور کر کے آریہ سماج کے اثر ورسوخ کا مقابلہ کرنا چاہیے۔مزید برآں، انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ آریہ سماج کی سرگرمیوں کو روکنے کے لیے مسلمانوں میں اتحاد کی ضرورت ہے۔

8.13 داؤد شاہ کی اصلاحات کا ایک جائزہ (An Assessment of Daud Shah's Reforms)

داؤد شاہ بیسویں صدی ہندوستان کے ایک معروف اصلاح کار تھے۔وہ نہ کوئی مذہبی اسکالر تھے اور نہ ہی کسی زمیندار طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔انہوں نے برطانوی نوآبادیاتی انتظامیہ میں کام کیا۔ان کی سماجی اور مذہبی اصلاح کی کوششوں کا جائزہ لینا کئی وجوہات کی بنا پر اہم ہے۔ان کا مطالعہ ہمیں مدراس پریزیڈنسی میں تامل بولنے والے مسلمانوں کے درمیان سماجی، مذہبی اور اصلاحی تحریکوں کے بارے میں واقفیت فراہم کرتا ہے۔داؤد شاہ تامل بولنے والے مسلم پیشہ وروں کے ایک چھوٹے طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔اس لئے، ان کی اصلاحات کا تجزیہ اشرافیہ، تاجر، اور پیشہ ور طبقے کی طرف سے کی گئی اصلاحات سے متعلق مختلف نقطہ ہائے نظر ظاہر کر سکتا ہے۔اس کے علاوہ، شاہ کی کوششوں کا مطالعہ مدراس پریزیڈنسی اور برطانوی ہند کے دیگر حصوں میں مسلمانوں کے درمیان اصلاحی تحریکوں کے درمیان ممکنہ نظریاتی اور ادارہ جاتی روابط ظاہر کرتا ہے۔مزید برآں، شاہ کی اشاعت اور امداد جمع کرنے کی کوششوں کا جائزہ جنوبی ہندوستان اور جنوب مشرقی ایشیا میں تامل بولنے والے مسلمانوں کے درمیان قریبی روابط کی نمائندگی ظاہر کرتا ہے۔

مدراس پریزیڈنسی کی سماجی اصلاح میں داؤد شاہ کے کردار کے بارے میں وڈلاموڈی سُندرا(Vadlamudi Sundara)

نے اپنے تحقیقی مقالے 'Daud Shah and Socio-religious reform among Muslims in the Madras Presidency' میں مندرجہ ذیل نتائج اخذ کیے ہیں۔ سندرا ودلا مدی لکھتے ہیں کہ شاہ ایک علاقائی اصلاح کار تھے۔ انہوں نے بنیادی طور پر ان مسائل کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی جن سے تامل بولنے والے مسلمان پریشان تھے۔ ودلا مدی لکھتے ہیں کہ داؤد شاہ مدراس پریزیڈنسی کے مسلمانوں کی صورتحال کے بارے میں فکر مند تھے۔ اس کے علاوہ، داؤد شاہ سیلان (موجودہ سری لنکا)، ملایا (موجودہ ملائیشیا)، سنگاپور، اور برما (موجودہ میانمار) میں تامل بولنے والے مسلمانوں کی بہتری میں دلچسپی رکھتے تھے۔ داؤد شاہ کی اصلاحی کوششیں احمدی تحریک سے متاثر تھیں، باوجود اس کے کہ انہوں نے اس کے ساتھ روابط مسترد کیے تھے۔ شاہ 'احمدی تحریک کی لاہور شاخ کے دو اہم رہنماؤں خواجہ کمال الدین اور مولانا محمد علی سے متاثر تھے۔ شاہ اپنے فکری اعتبار سے احمدی تھے۔ تاہم، ان کی اصلاحی کوششیں کمال الدین اور محمد علی کی کوششوں سے مختلف تھیں۔ شاہ بنیادی طور پر تامل بولنے والے مسلمانوں کی اصلاح میں دلچسپی رکھتے تھے اور انہیں مذہب تبدیل کروانے سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ اس کے علاوہ، شاہ کی کوششوں کا جائزہ لینے سے جنوب مشرقی ایشیا میں تارکینِ وطن تامل بولنے والے مسلمانوں کی حیثیت کا پتہ چلتا ہے، جن کو اصلاحات اور مالی مدد کی ضرورت تھی۔

8.14 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی میں داؤد شاہ کی اصلاحی سرگرمیوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ داؤد شاہ نہ کوئی مذہبی اسکالر تھے اور نہ ہی کسی زمیندار طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ نو آبادیاتی افسر شاہی میں وہ کوئی نمایاں مقام حاصل نہیں کر سکے۔ ابتدائی طور پر، وہ احمدی تحریک سے وابستہ تھے۔ اس تحریک کے ذریعے شاہ نے عقائد کا ایک بنیادی مجموعہ اور پہچان حاصل کی۔ انہوں نے ووکنگ مسلم مشن میں کام کر کے نمایاں مقام حاصل کیا۔ عربی اور مناسب مذہبی تعلیم کے فقدان کی وجہ سے داؤد شاہ کو اپنے مخالفین کی سخت تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ داؤد شاہ نے مسلمانوں میں مذہبی علم کی کمی کو ان کے سماجی اور معاشی انحطاط کا بنیادی وجہ قرار دیا۔ مسلمانوں کو صحیح طریقے سے تعلیم فراہم نہ کرنے پر انہوں نے علماء کی زبردست تنقید کی۔ بعض مواقع پر انہوں نے دیگر مذہبی برادریوں اور ان کے مخصوص رہنماؤں کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔ انہوں نے دیانند سرسوتی اور آریہ سماج کی سرگرمیوں کی مذمّت کی۔ عیسائی مشنریوں کے معاملے میں انہوں نے سری لنکا کے ایک اخبار میں پیغمبر اسلام کے بنائے گئے خاکے کا جواب دیا اور اس طرح کی اشتعال انگیز کارروائیوں پر عیسائی مشنریوں کی غیر تہذیب یافتہ حرکت اور اس سے متعلق حکومت کے کمزور ردعمل کی بھی تنقید کی۔ داؤد شاہ کا اصلاحی نظریہ احمدی تحریک کی لاہور شاخ کے مشہور رہنماؤں خواجہ کمال الدین اور محمد علی سے متاثر تھا۔ 1924 تک، داؤد شاہ نے لندن میں احمدی تحریک کے لیے کام کیا، لیکن بعد میں انھوں نے اپنے آپ کو اس تحریک سے الگ کر دیا۔ تاہم، وہ کمال الدین اور محمد علی کے لکھے ہوئے مضامین کا ترجمہ اور اشاعت کرتے رہے۔ انہوں نے ووکنگ مسلم مشن کے جریدے "اسلامک ریویو" میں مضامین بھی شائع کیے۔ ایک احمدی ہونے کے ناطے داؤد شاہ کو اپنے احمدی عقائد پر مسلم قدامت پسندوں کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ احمدی تحریک سے تعلقات کی تردید کے باوجود بھی لوگوں نے داؤد شاہ کے احمدی تحریک سے لاتعلقی کے بیانات کو نظر انداز کیا۔ درحقیقت، داؤد شاہ ایک علاقائی مصلح تھے جنھوں نے ایک قومی اصلاحی تحریک کے نظریات سے مقبولیت حاصل کی۔ انہوں نے محمد بن عبداللہ اور ان کے

ساتھیوں سے متعلق متعدد کتابیں لکھیں۔ انہوں نے مسلمانوں سے غیر اسلامی رسوم ورواج کو ترک کرنے کی اپیل کی اور پرنٹ میڈیا کا سہارا لے کر مذہبی رہنماؤں کو چیلنج کیا۔

8.15 کلیدی الفاظ (Keywords)

دارالاسلام	:	دارالاسلام ایک جریدہ تھا جو داؤد شاہ نے شروع کیا تھا۔
حفاظت الاسلام	:	حفاظت الاسلام ایک جریدہ تھا جو دارالاسلام کی مخالفت کرنے کے لئے شروع کیا گیا تھا۔

8.16 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. داؤد شاہ کی ولادت کب ہوئی؟
2. داؤد شاہ نے مدورائی تمل سنگم سے سونے کا تمغہ کب حاصل کیا؟
3. لندن میں داؤد شاہ نے کس جریدے کی تدوین کی؟
4. "دارالاسلام" کی مخالفت کرنے کے لئے کن جریدوں کا استعمال کیا گیا؟
5. حفاظت الاسلام کے مدیر کون تھے؟
6. تاج الاسلام جریدہ کس سال شروع کیا گیا؟
7. "حفاظت الاسلام" نے 'ستھیا پرچارم' کس سال میں شائع کی؟
8. جنوب مشرقی ایشیا میں داؤد شاہ نے کن موضوعات پر تقریر کی؟
9. قرآن کو تامل میں ترجمہ کرنے کی پہلی کوشش کس نے کی تھی؟
10. داؤد شاہ کا سن وفات کیا ہے؟

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

1. داؤد شاہ کی حالاتِ زندگی پر ایک مختصر نوٹ لکھئے۔
2. مذہب اور اسلام کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات پر روشنی ڈالئے۔
3. داؤد شاہ اور آریہ سماج کے درمیان تصادم پر ایک نوٹ لکھئے۔
4. مسلم سماج میں داؤد شاہ کی کوششوں سے متعلق رد عمل پر تبصرہ کیجئے۔
5. داؤد شاہ کی سماجی و مذہبی اصلاح کے اہم مقاصد کیا تھے؟

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

1. خواتین کے مسائل کے بارے میں داؤد شاہ کے خیالات پر بحث کیجیے۔
2. غیر اسلامی طرز عمل کے بارے میں داؤد شاہ کے نکتہ نظر پر روشنی ڈالیے۔
3. جنوب مشرقی ایشیا میں داؤد شاہ کی سر گرمیوں پر ایک تفصیلی مضمون لکھیے۔

تصدیق نامہ (Acknowledgement)

مدراس پریذیڈنسی میں داؤد شاہ اور ان کی اصلاحات کے بارے میں اس اکائی کو بنیادی طور پر وڈلا موڈی سُندرا کے تحقیقی مقالے 'Daud Shah and Socio-Religious Reform among Muslims in the Madras Presidency' سے اخذ کیا گیا ہے جو انہوں نے ریاستہائے متحدہ امریکہ میں یونیورسٹی آف ٹیکساس ایٹ آسٹن کے دی فیکلٹی آف گریجویٹ اسکول میں جمع کیا ہے۔

8.17 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. Ayoob, A., *Islamiya Periyar Daud Shah (Islam's Periyar Daud Shah)*, Navamani Publishers, Chennai, 2007.
3. Fakhri, Abdul Khader S.M., *Dravidian Sahibs and Brahmin Maulanas: The Politics of the Muslims of Tamil Nadu, 1930–1967*, Manohar, New Delhi, 2008.
4. Fanselow, Frank S., 'Muslim Society in Tamil Nadu (India): An Historical Perspective', *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 10, No. 1, January 1989, pp. 264–289.
5. Jones, Kenneth W., 'Communalism in the Punjab: The Arya Samaj Contribution', *The Journal of Asian Studies*, 28:1, November 1968, pp. 39–54.
6. ______________, *Socio-Religious Reform Movements in British India*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
7. Lavan, Spencer, *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective*, Manohar, New Delhi, 1974.
8. More, J.B.P., *The Political Evolution of Muslims in Tamilnadu and Madras, 1930–1947*, Orient Longman, Hyderabad, 1997.
9. Perumal, N., *Jamal Mahomed: A Biographical Record*, Pushpam & Company, Madras, 1936.
10. Raheem, Abdur, *Islamiya Kalai Kalanjiyam (Islamic Encyclopedia, volume. 3)*, Universal Publishers, Chennai, 2006.
11. Sen, Amiya P., *Social and Religious Reform: The Hindus of British India*, Oxford University Press, New Delhi, 2003.
12. Suntharalingam, R., *Politics and Nationalist Awakening in South India*, Arizona University Press, Tucson-Arizona, 1974.
13. Vadlamudi, Sundara Sreenivasa R., 'Daud Shah and Socio-religious Reform among Muslims in the Madras Presidency', M.A. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of University of Texas at Austin, 2010.

اکائی 9۔ خالصہ تحریک

(The Khalsa Movement)

اکائی کے اجزاء

9.0 تمہید

9.1 مقاصد

9.2 پس منظر

9.3 18ویں اور 19ویں صدی کے آخر میں سکھوں کے سماجی مذہبی حالات

9.4 اصلاح کی ابتدا

9.4.1 نرنکاری تحریک

9.4.2 نامدھاری تحریک

9.4.3 اکالی تحریک

9.4.4 سنگھ سبھا تحریک

9.5 چیف خالصہ دیوان اور اس کے اصلاحی اقدامات

9.5.1 آئین

9.5.2 تعلیمی اہداف کا حصول

9.5.3 دھرمک دیوان - مذہبی بیداری

9.5.4 مخالف ذات پات کی شروعات

9.6 خلاصہ

9.7 اکتسابی نتائج

9.8 کلیدی الفاظ

9.9 نمونہ امتحانی سوالات

9.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

9.0 تمہید (Introduction)

انیسویں صدی میں، ہندوستان نے پورے ملک میں سماجی اور مذہبی اصلاحات کا مشاہدہ کیا، جس کا مقصد معاشرے کی جدید طرز پر از سر نو تشکیل کرنا تھا، جو مغرب کا فوری رد عمل اور اثر تھا۔ کئی مورخین نے انیسویں صدی میں معاشرے کی تخلیق نو کے عمل پر مغربی اثر و رسوخ کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ پنجاب اور خالصہ اس اصلاحی تحریک سے مستثنیٰ نہیں تھے۔ 1699 میں کیش گڑھ میں ایک مجلس کے انعقاد اور چرن پاہول کی ابتدا سکھ مت میں ایک اہم موڑ تھا جب خالصہ نامی نیا نظام متعارف کرایا گیا اور گرو گوبند سنگھ نے گروؤں کے طور پر 'پنج پیاروں' کے تصور کی شروعات کی، جس کے ساتھ عاجزی اور ہتھیار ڈالنے کا پرانا نظریہ خود اعتمادی اور خود انحصاری کے ایک نئے انداز میں تبدیل کر دیا گیا۔ گرو گوبند سنگھ نے پنج پیارے کے دائرہ میں جن لوگوں کو شامل کیا وہ یہ ہیں: بھائی دیارام (لاہور سے)، بھائی دھرم رائے (ہستیناپور سے)، بھائی ہمت رائے (جگناتھ سے)، بھائی محکم رائے (گجرات سے)، بھائی صاحب چند (بیدر سے)۔

پاہول کی ظاہری علامت کے طور پر سکھوں کو اُن پانچ چیزوں کو پہننا لازمی تھا جن کی شروعات حرف 'ک' سے ہوتی ہے جن میں کیش، کچھا، کڑا، کرپان اور کنگھا شامل ہیں۔ ان کو 'سنگھ' کی عام شناخت فراہم کی گئی اور ان کو ہدایت دی گئی کہ وہ خود کو گرو گوبند سنگھ اور صاحب کور کے فرزند اور آنند پور کے باشندہ تسلیم کریں۔ کرت ناش (یعنی ترکِ پیشہ)، کل ناش (یعنی ترکِ خاندان)، دھرم ناش (یعنی ترکِ مذہب) اور کرم ناش (یعنی ترکِ تقریبات) ان کا لائحہ عمل تھا۔ اس کے ساتھ، گرو گوبند سنگھ نے رہت نامہ کو خالصہ میں مرکزی حیثیت فراہم کی۔ اس طرح، گرو گوبند سنگھ نے سکھوں کو سنگھ یا جنگجو میں تبدیل کیا اور ان پر زور دیا کہ وہ تلوار کو اس دنیا میں اپنا اصل مقصدِ حیات سمجھیں۔ تلوار سکھوں کے ہاں عبادت کی چیز بن گئی۔ یہ اعلان کیا گیا کہ جو لوگ تلوار کی عبادت میں متقی ہوں گے انہیں ہر دوسری قسم کی مذہبی رسومات یا تقریبات سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ خالصہ میں رہنے کی خواہش رکھنے والوں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ بے خوف ہو کر جنگ وجدل کو اپنائیں اور اپنے عقیدے کے دفاع کے لیے ہر وقت تیار رہیں۔ تاہم، سکھ برادری نے اپنے گروؤں کے راستے سے ہٹ کر بہت سی سماجی برائیوں کو اپنایا اور ان پر عمل کیا جیسے ذات پات کی تفریق، رسم پرستی، پجاری طبقات کا تسلط وغیرہ، جس نے انیسویں صدی میں اصلاح کی راہ ہموار کی۔

9.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ

- سکھ مذہب کی تحریک اور اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں اسکے سماجی ومذہبی حالات کا جائزہ لے سکیں گے۔
- سکھوں کے سماجی، مذہبی اصلاحات کے مختلف ادوار سے متعلق تحریکوں کا جائزہ لے سکیں گے۔
- نرنکاری، نامدھاری اور اکالی وغیرہ کی تحریک سے متعلق اہم معلومات حاصل کر سکیں گے۔
- تحریک کی تعلیمی خدمات کا جائزہ لے سکیں گے۔

9.2 پس منظر (Background)

اٹھارہویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں خالصہ کو اندرونی تقسیم کا سامنا کرنا پڑا جس کی وجہ سے مختلف گروہوں کی تشکیل ہوئی۔ان میں سے کچھ گروہوں نے سیاسی اثر ورسوخ حاصل کا، جبکہ دیگر بنیادی طور پر مذہبی روایات اور عقائد پر مرکوز تھے۔اس تقسیم نے کمیونٹی کی اندرونی حرکیات اور بیرونی تعاملات کو نمایاں طور پر متاثر کیا۔دربار صاحب کو کنٹرول کرنے والے سکھ غیر معمولی طور پر نمایاں تھے۔آنندپور کی عظمت کے زوال کے ساتھ ہی امرتسر مرکزی شہر بن گیا۔ہنڈالی، رامرائی، مناس یا پرتھی چند کے پیروکار، دھرمالیا، مسندی، نانک پنتھی، اُداسی، نرمل، سیوا پنتھی، نیز ایسے اکالی جنہیں نہنگ یا شاہد بھی کہا جاتا تھا؛ ایسے دیگر گروہ تھے جو خالصہ سے مقابلہ کررہے تھے۔اکالیوں نے سب سے اہم گروہ کی تشکیل کی جنہوں نے امرتسر پر اپنا کنٹرول قائم کیا اور خود کو گرو گوبند سنگھ کی روایت کے منتخب وارث کے طور پر تسلیم کیا۔ 1764 میں اکالیوں کی ایک کمیٹی نے سکھ ریاست اور مذہب کی آزادی کا اعلان کرنے کے لیے امرتسر میں ایک 'گروماتا' بلایا۔اس میں تمام کمیٹیوں کے نمائندوں نے سکھوں کے درمیان ایک وسیع تر اور جامع اتحاد پر مہر لگائی۔ان کے درمیان اگرچہ تنوع باقی رہا، لیکن ایک فرد کی بجائے ایک جماعت کی طرف سے موثر قیادت قائم کی گئی اور خدا کو گرو کے طور پر قبول کیا گیا۔تمام سکھوں نے آدی گرنتھ کو اپنے روحانی قوت کا ماخذ تسلیم کیا۔تاہم، دسویں گرو کی کتاب کا اختیار صرف سنگھوں تک محدود تھا۔عمل کا اتحاد جماعتوں، گروہوں اور صفوں کے طریقے کے طور پر جانا جانے لگا جسے مثل یا مساوی کہا جاتا تھا۔غیر سکھ نقطۂ نظر سے، اٹھارویں صدی کے آخر تک سکھ مذہب مثلوں، سرداروں، پنتھوں اور مہنتوں کا ایک مجموعہ تھا۔

1801 میں سا کرچکیا مثل کے طاقتور رہنما رنجیت سنگھ کو باضابطہ طور پر مہاراجہ کے طور پر تاج پہنایا گیا، جس سے پنجاب کے علاقے پر اس کی بلاشبہ حکمرانی کا آغاز ہوا۔اس کا دور حکومت چار دہائیوں تک متاثر کن رہا، جس کے دوران اس نے 1839 میں اپنے انتقال تک مطلق اختیارات کا استعمال کیا۔اس نے سکھ مذہب کو ایک مملکت فراہم کی، خالصہ کو خود سے بالا تر سمجھا اور اپنے سرکاری دستخط میں اس نے خود کو اکال سہائے یعنی خدا کا مددگار قرار دیا۔تاہم، رنجیت سنگھ کی گھٹیا اخلاقیات کی وجہ سے سکھ مذہب اس حد تک اپنے اہداف کو حاصل کرنے میں ناکام رہا تھا کہ خالصہ بھی وہ مقام حاصل نہ کرسکا جو گرو گوبند کے وسیع تر ڈیزائن سے مطابقت رکھتا ہو، جس میں سیاسی، اخلاقی اور مذہبی عوامل کو احتیاط سے متوازن کیا گیا تھا۔اس کی حکمرانی نے مذہبی مقامات پر ریاکاری اور دکھاوے کی شروعات کی، جس نے کچھ سماجی برائیوں کو جنم دیا جن کی سکھ گروؤں اور دیگر سماجی مصلحین نے مذمت کی تھی۔مذہبی مقامات سے وابستہ اثاثوں اور حقداروں کے نتیجے میں پیچیدہ رسومات اور روایتیں قائم ہوئیں اور مالدار و بااثر مہنتوں کا عروج ہوا۔تقریباً تمام گوردواروں نے مہاراجہ اور مختلف سکھ سرداروں سے ٹیکس سے مستثنیٰ جاگیریں حاصل کیں۔آمدنی میں اچانک اضافے نے مہنتوں کے طرز زندگی کو تبدیل کردیا، جس سے وہ گرودوارے کی ٹرسٹ جائیداد کو اپنے استعمال کے لیے مختص کرنے پر آمادہ ہوئے۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، مہنت اور ان کے پیروکار خوشحال طرز زندگی گزارنے لگے اور متعدد سماجی برائیوں میں ملوث ہوگئے۔رنجیت سنگھ کی موت کے وقت سکھ اقتدار کے تین پہلو تھے: سیاسی مملکت جس کا مرکز لاہور میں تھا، عقیدہ جس کا رسمی مرکز امرتسر میں تھا، اور خالصہ کی فوج، جس نے اپنی پنچایتوں کے ذریعے کنٹرول کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ مملکت اور

فوج کے درمیان جنگ کی شکل میں سامنے آیا۔ دسمبر 1845 میں، خالصہ کی فوج نے دریائے ستلج کو پار کیا، جو کہ اعلان جنگ کے مترادف تھا، جو بالآخر رنجیت سنگھ کی قائم کردہ مملکت کے ٹکڑے ٹکڑے ہونے کا سبب بنا۔ 1845-46 اور 1848-49 کی دو اینگلو سکھ جنگوں کے بعد، 29 مارچ، 1849 کو مہاراج دلیپ سنگھ اور کونسل آف ریجنسی نے لاہور میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے نام ایک قرارداد پر دستخط کیے۔ بورڈ آف ایڈمنسٹریشن، جو پنجاب کی دیکھ بھال کے لیے مقرر کیا گیا تھا، بہت جلد سمجھ گیا کہ جب تک خالصہ کی روح کو ختم نہیں کیا جائے گا، پنجاب پر کنٹرول اور حکومت کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح، پنجاب پر قبضہ قائم رکھنے کے لیے، انہوں نے 60,000 فوجیوں اور 15,000 پولیس اہلکاروں پر مشتمل فوج کی مدد سے *Destroy Khalsa Operation* شروع کیا۔ دوسرے لفظوں میں، انگریزوں کے لیے، پنجاب کو کنٹرول کرنے کا مطلب سکھوں کو کنٹرول کرنا تھا اور سکھوں کی عبادت گاہوں کے ذریعے خالصہ کو دبانا تھا جس نے سکھ ثقافت اور معاشرے کو سنبھالنے میں اہم کردار ادا کیا۔

9.3 اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے آخر میں سکھوں کے سماجی اور مذہبی حالات

(The Socio-religious conditions of the Sikhs in the late 18th and 19th Centuries)

سکھوں کے لیے رہت مریادا (*Rahit Maryada*) نامی ایک مخصوص ضابطہ اخلاق پر عمل کرنا لازمی ہوتا ہے جس کا ارتقا برسوں میں ہوا ہے، جیسے مسلم طریقے سے تیار کردہ حلال گوشت نہ کھانا، جسم سے بال نہ اکھاڑنا، سگریٹ نوشی نہ کرنا، شراب نوشی اور زنا نہ کرنا۔ تاہم، سکھوں نے گروؤں کی اصل تعلیمات سے انحراف کیا اور بہت سی سماجی و مذہبی برائیوں کو معاشرے کے بنیادی اصولوں کے طور پر فطرتاً قبول کر لیا۔ سنگت اور پنگت کے اداروں کے ذریعے، تمام سکھ گروؤں نے ذات پات اور طبقے کے درمیان فرق کو مٹانے کی کوشش کی، ذات پات کے نظام کی مذمت کی اور ایک مساوی معاشرے کی بنیاد رکھی۔ تاہم، ذات پات کا نظام سکھ سماج سے کبھی غائب نہیں ہوا اور اس نے ازدواجی تعلقات کے ساتھ ساتھ دیگر سماجی تعلقات میں بھی غالب کردار ادا کیا۔ نچلی ذات سے سکھ مذہب اختیار کرنے والوں کو 'مذہبی سکھ' کا الگ درجہ دیا گیا۔ جب گولڈن ٹیمپل اور سکھوں کی دیگر عبادت گاہیں اُداسیوں کے قبضے میں آ گئیں تو انہوں نے مذہبی سکھوں کے لیے عبادت گاہ میں عبادت کرنے کے لیے الگ الگ اوقات مقرر کیے اور انھیں مندر میں پیش کیے جانے والے پرساد کو لے جانے کے لیے ایک اعلیٰ ذات کے خادم کی خدمات حاصل کرنی پڑتی تھیں۔ بہت سی ہندو رسومات اور اصولوں کو سکھ مذہب نے قبول کر لیا تھا۔

9.4 اصلاح کی ابتدا (The Initiation of Reform)

اٹھارویں صدی کے آخری دور میں اور خاص طور پر انیسویں صدی کے پہلے نصف میں رہت کے نظام میں کئی خامیاں گھر کر گئی، جو جاہل اور مفسرین سکھوں کی تشریحات کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ جنہوں نے اسے مروجہ ہندو عقائد کے بہت قریب لانے کی کوشش کی۔ انیسویں صدی کے اوائل کی طرف، رہت نامہ برہمنی رسم و رواج کی عکاسی کرنے لگا اور اُداسی و نرمالہ فرقوں کے ذریعے سکھوں کی مذہبی کُتب میں ویدانتی فکر داخل ہو گئی۔

سنگھ سبھا کی اصلاحی تحریک کے تت خالصہ طبقہ کے بعض اراکین نے انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں مضبوطی سے کام کیا اور رہت کو اس کے ہندو مذہب کے اثرات سے پاک کیا، جسے 'توہم پرستی' کو ختم کیا، اور اسے معقول اصولوں کے مطابق دوبارہ ترتیب دیا۔ نتیجے کے طور پر، رہت کو اس کی اصل، غیر ملاوٹ والی شکل میں قائم کر دیا گیا، جیسا گرو گوبند سنگھ نے پنتھ کو دیا تھا۔ تت خالصہ کے مرحلے کے دوران، سکھ گروؤں کی گہری اور بامعنی تفہیم حاصل کرنے کے لیے بنیاد پرست اصلاحات لانے پر زور دیا گیا۔ بنیادی مقصد یہ تھا کہ تمام سکھوں کی اہمیت پر زور دیا جائے جو کہ خالصہ کے فعال ممبر ہوں یا اس سمت میں پیش رفت کرتے ہوں۔ خالصہ ایک کمیونٹی ہے جس میں ایسے افراد شامل ہوتے ہیں جو رسمی طور پر امرت سنسکار مکمل کر چکے ہیں، جسے امرت کی تقریب بھی کہا جاتا ہے، اور 'کھانڈے دی پہول' حاصل کر چکے ہیں، جو ایک اہم ابتدائی رسم ہے۔ یہ تقریب سکھ مذہب اور اس کی اقدار سے گہری وابستگی کی علامت ہے۔ تاریخی طور پر، خالصہ ہمیشہ مردوں کا معاملہ رہا ہے، خاص طور پر اٹھارویں صدی کے دوران - مردوں کو لڑنا چاہیے، اور خواتین کو گھر میں رہنا چاہیے۔ سنگھ سبھا تحریک کے ارتقا کے ساتھ، خواتین کے خالصہ کے ساتھی ممبران کے طور پر شمار کیے جانے کے دعوے کبھی کبھار بیرون ملک میں بھی اٹھتے رہے، لیکن وہ بڑی حد تک توجہ سے مہروم رہے۔ 20ویں صدی کے نصف آخر میں اس وقت ایک اہم موڑ آیا جب آخر کار خواتین کی آوازیں اہمیت حاصل کرنے لگیں۔ مغربی ممالک میں حقوق نسواں کی تحریک نے ان آوازوں کو بااختیار بنانے اور فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

یہ قابل غور ہے کہ ابتدائی دور میں سکھ مذہب میں سماجی مصلح ضروری طور پر امرت سنسکار یافتہ سکھ نہیں تھے، بلکہ ایسے افراد تھے جو سادہ سماجی زندگی گزارنے کی سکھ روایت کے لیے گہرا احترام اور قدر کرتے تھے۔ ان مصلحین نے سکھ اصولوں کے لیے اپنی محبت اور احترام سے متاثر ہو کر، سماجی مسائل کو حل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ سکھ برادری کے اندر نرنکاری، نامدھاری اور اکالی سمیت کئی سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکیں ابھریں۔ ان تحریکوں کا مقصد مختلف سماجی - مذہبی مسائل کا مقابلہ کرنا اور انہیں ختم کرنا تھا جو سکھ معاشرے میں رائج ہو چکے تھے، جیسے کہ غیر برابری اور سماجی ناانصافی۔ تاہم، ہر تحریک میں خالصہ کا کردار نمایاں ہے لیکن خاص طور پر سنگھ سبھا، یا زیادہ نمایاں طور پر، چیف خالصہ دیوان اور اس کی سکھ تعلیمی کمیٹی نے لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کے میدان میں اور ملک میں سیاسی اور سماجی شعور کی ترقی میں قابل تعریف خدمات انجام دی ہیں۔

9.4.1 نرنکاری تحریک

اصلاحات کا پہلا مرحلہ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے دور میں شروع کیا گیا تھا۔ اس اصلاحی تحریک کے بانی بابا دیال داس تھے جنہوں نے ان برائیوں کے خلاف تبلیغ کی جو آہستہ آہستہ سکھ سماجی اور مذہبی زندگی میں داخل ہو چکی تھیں۔ انہوں نے بت پرستی، قبروں، مقبروں، درختوں کی پوجا اور دیگر برہمنی رسومات اور تقاریب میں اعتقاد کے خلاف تبلیغ کی اور اپنے پیروکاروں کو ایک 'نرنکار' خدا کی عبادت کرنے کی تلقین کی۔ اس کے علاوہ، انہوں نے 'آنند کارج' کا قیام کیا، جو ایک قسم کی سادہ شادی ہوتی ہے جسے 1909 میں سرکاری طور پر آنند میرج ایکٹ کے ذریعہ منظوری حاصل ہوئی۔ اس قسم کی شادی رسومات، جہیز، جلوس، شراب نوشی اور ناچ گانے سے پرہیز کرتی ہے۔ اس کے بجائے، یہ گرو گرنتھ کی موجودگی میں منعقد کی جاتی ہے، جس میں پجاری سکھوں کے مقدس صحیفے سے چار متعلقہ بھجن پڑھتے ہیں۔ تحریک اور

بابادیال کے پیروکار نرنکاری کے نام سے جانے جاتے تھے۔

30 جنوری 1855 کو بابادیال کی وفات کے بعد ان کے بیٹے بابادر بارا سنگھ نے تحریک جاری رکھی۔ تاہم، ان کو گولڈن ٹیمپل کے پجاریوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جنھوں نے ان کو عبادت گاہ میں داخل ہونے اور آنند کارج کے مطابق شادی کی رسومات ادا کرنے پر پابندی لگادی۔ بابا در بارا سنگھ کی پیروی کرتے ہوئے ان کے بھائی رتن چند، جنہیں بابا رتہ جی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے، نے تحریک کو آگے بڑھایا۔ تاہم، یہ تحریک ان سکھوں پر زیادہ اثرانداز نہیں ہو سکی جو ابھی تک تعلیم سے محروم تھے۔

9.4.2 نامدھاری تحریک

نامدھاری تحریک کوکا تحریک (the Kuka Movement) کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ اس کا نام روحانی خوشی کی حالات میں پیروکاروں کی چیخوں (کوکن) کے عمل سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ تحریک بھگت جواہر مل اور بابا بالک سنگھ نے شروع کی تھی، اور اس تحریک نے بابا رام سنگھ کی قیادت میں سکھ برادری کے مذہبی سیاسی احیاء میں ایک طاقت کے طور پر نمایاں اہمیت حاصل کی۔ انہوں نے گہری پیوستہ سماجی ناانصافیوں کے خلاف جذباتی خطبے دئے، جن میں جابرانہ ذات پات کے نظام، بچیوں کے قتل کا قابل مذمت عمل، کم عمری کی شادی کے مضر اثرات، اور شادی کے انتظامات کے حصے کے طور پر بیٹیوں کے تبادلے کی خوفناک روایت شامل ہیں۔ اس کے علاوہ، انہوں نے آنند کارج کو مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ رہت نامہ (*Rahit-Nama*) کی باریک بینی سے تیاری اور نفاذ کے ذریعے، انہوں نے اپنے تمام عقیدت مند پیروکاروں کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں روحانی عقیدت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے، خدا کی مسلسل عبادت کے لیے ثابت قدم رہنے کی تاکید کی۔ بابارام سنگھ کی مقبولیت اتنی زیادہ تھی کہ انہوں نے انگریزوں کے لیے شدید تشویش پیدا کردی۔ بابارام سنگھ کا مشن خاص طور پر ان کی نیک زندگی، رواداری اور رحم کی تعلیمات سے نمایاں تھا۔ تاہم، ان کے پیروکاروں کا ایک گروہ اپنے مذہبی جوش میں بے قابو ہو گیا اور مجرمانہ سرگرمیوں میں مصروف ہو گیا، جو بالآخر حکومت کے ساتھ تصادم کا باعث بنا۔

9.4.3 اکالی تحریک

اکالی تحریک ایک اہم کوشش تھی جو سکھ مصلحین کی طرف سے شروع کی گئی تھی جس کا مقصد اپنے مذہبی مقامات کو نقصان دہ سماجی رسومات سے پاک کرنا تھا جو کہ آہستہ آہستہ سکھ مقامات میں پھیل چکی تھیں۔ سکھوں کی یہ عبادت گاہیں، جنہیں گردوارہ یا دھرم شالہ بھی کہا جاتا ہے، نہ صرف مذہبی سرگرمیوں کے مراکز تھے بلکہ یہ اخلاقی تعلیمات، لنگر میں اجتماعی کھانے، اور بے سہارا اور ضرورت مندوں کے لیے پناہ گاہوں کے طور پر بھی کام کرتے تھے۔ انہیں خاص طور پر تمام ذاتوں، رنگوں اور جنسوں کے افراد کو شامل کرنے، خوش آمدید کہنے کے لیے تشکیل کیا گیا تھا۔ 1577 میں چوتھے گرورام داس نے امرتسر شہر قائم کیا، جو کہ پہلے رامداس پور اور جب یہ پہلی بار قائم ہوا تھا تو 'گروکا چک' کے نام سے جانا جاتا تھا۔ پانچویں گروارجن دیو نے 1589 میں اس مندر کی تعمیر کروائی جسے عام طور پر گولڈن ٹیمپل یا سورن مندر کہا جاتا ہے۔ چھٹے گروہر گوبند نے اکال تخت کی تعمیر کرائی اور اسے سکھوں کے لیے عصری اقتدار کا مقام قرار دیا۔ ابتدائی مراحل کے دوران، سورن

مندراور اکال تخت ایسے پجاریوں کی نگرانی میں تھے جو معلم اور دیندار تھے، جیسے کہ بھائی منی سنگھ۔

دسویں گرو، گرو گوبند سنگھ کے انتقال کے بعد سکھوں پر ظلم وستم کے دور میں، سکھ گرودواروں کا انتظام اور نگرانی اُداسیوں کو منتقل کر دیا گیا، جو ایک ایسا گروہ تھا جس کی شناخت سکھ مذہب سے تھی لیکن یہ گروہ اس کے اصولوں پر سختی سے عمل نہیں کرتا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ، ان اُداسیوں کو مہنت کہا جانے لگا۔ ابتدائی طور پر، مہنتوں نے اپنی سمجھی ہوئی اخلاقی پاکیزگی اور غیر معمولی طرز زندگی کی وجہ سے مقامی سکھ برادری سے اعتماد اور احترام حاصل کیا۔ یہ اعتماد جماعت کے ساتھ ان کی ابتدائی وابستگی اور سکھ مذہب سے وابستگی کا نتیجہ تھا۔ لیکن مہاراجہ رنجیت سنگھ کے زمانے میں، ان کی آمدنی میں اضافے نے محصولات سے پاک جاگیروں کو بدعنوانی اور بدنیتی پر مبنی سرگرمیوں سے آلودہ کر دیا۔ 1849 میں پنجاب کے برطانوی ہندوستان کے ساتھ الحاق کے بعد، برطانوی حکومت نے گولڈن ٹیمپل، اکال تخت اور دیگر اہم عبادت گاہوں پر اپنا کنٹرول قائم کر لیا اور ان کے روزمرہ کے امور کی دیکھ بھال کے لیے دس ممبران کی ایک کمیٹی بنائی جس کا صدر ایک 'سربراہ' ہوتا تھا۔

حکومت کے ذریعہ سربراہ کی کی تقرری نے مزید مسائل پیدا کیے کیونکہ سربراہ لوگوں کے تئیں ذمہ داری محسوس نہیں کرتا تھا بلکہ تقرری کرنے والے افسر یعنی امرتسر کے ڈپٹی کمشنر کو خوش کرنے میں مصروف رہتا تھا۔ مقدس مقامات کے تقدس کو مختلف قسم کے شرپسند طریقوں سے پامال کیا گیا اور دیگر قیمتی اشیاء کے غلط استعمال سے ان کی بے حرمتی کی گئی۔ اس کی وجہ سے سکھ اصلاح پسندوں میں بڑے پیمانے پر عدم اطمینان پیدا ہوا، جو ان مرکزی نشستوں کو ان طریقوں کے بدعنوان اثر ورسوخ سے آزاد کرانے اور جلد سے جلد سرکاری کنٹرول سے آزاد کرانے کے لیے متحرک تھے۔ تاہم، اصلاح پسندوں کے لیے یہ آسان نہیں تھا کیونکہ پنجاب میں برطانوی حکام نے موجودہ انتظامی نظام میں اصلاحات یا تبدیلی کی کسی بھی کوشش کی مزاحمت کی۔ جیسے جیسے وقت کے ساتھ سکھ قیادت کا اثر کمزور ہوتا گیا، برطانوی حکام نے آہستہ آہستہ مندر کے انتظام پر زیادہ کنٹرول حاصل کر لیا۔ اقتدار کی تبدیلی کے جواب میں، مندر کے مینیجر اور پجاریوں نے خود کو ڈپٹی کمشنر کے ساتھ جوڑنا شروع کر دیا، جس نے مندر کے روزمرہ کے انتظام اور فیصلہ سازی کے عمل میں سکھوں کے نقطہ نظر اور جذبات کو مؤثر طریقے سے حاشیہ پر کر دیا۔ اس کے نتیجے میں، بہت سی سماجی برائیاں جیسے کہ نچلی ذاتوں (مذہبی سکھوں) کو بغیر کسی اونچی ذات کے ساتھی کے عبادت گاہ کے اندر امتیاز اور ممانعت، مالیات کا غلط استعمال اور سماج مخالف عناصر کی طرف سے مندر کے احاطے کا غلط استعمال میں اضافہ ہوا۔ ان کے خلاف ایک تحریک شروع ہوئی جو کہ اکالی کے نام سے مشہور ہوئی کیونکہ اکالی جتھے اس اصلاحی تحریک کی قیادت کر رہے تھے۔ یہ تحریک تمام گرودواروں اور مذہبی مقامات کو آزاد کرانے اور تمام سکھ گروؤں کی تعلیم کو بحال کرنے کے لیے شروع کی گئی۔

اکالیوں کو تاریخی طور پر سکھ فوجوں میں خودکش دستوں کے ارکان کے طور پر جانا جاتا تھا۔ ان کی تشکیل 1690 میں ہوئی جب مغلوں کے مسلسل ظلم وستم اور دو سابقہ گروؤں کی پھانسی نے دسویں گرو گوبند سنگھ کو حکمرانوں کے خلاف مسلح مزاحمت شروع کرنے پر مجبور کیا۔ اکالی، جنہیں نہنگ بھی کہا جاتا ہے، روایتی طور پر نیلے رنگ کے کپڑے پہنتے ہیں۔ 1920 کی دہائی میں، اکالی تحریک کو برطانوی حکومت کی مخالفت کے لیے نیم فوجی رضاکاروں کے طور پر بحال کیا گیا۔ اکالیوں نے گرودواروں پر دوبارہ کنٹرول حاصل کرنے اور پنجابی بولنے والی ایک

آزاد ریاست کے قیام کے لیے سکھ برادری کے حقوق کی وکالت میں اہم کردار ادا کیا۔ یہ تحریک بالآخر 1966 میں ریاست کی تشکیل کا باعث بنی۔ گرودوارہ اصلاحات کے لیے اکالی تحریکوں کے دوران، امر تسر کی خالصہ برادری کا مقصد عوامی بیداری کو بڑھانا اور مذہبی سکھوں پر عائد پابندیوں کے جواب میں پجاریوں کے اختیار کو چیلنج کرنا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے 12 اکتوبر 1920 کو امر تسر کے جلیانوالہ باغ میں دیوان کا اہتمام کیا۔ اس تقریب میں اصلاحی تحریک کے معروف رہنماؤں جیسے پروفیسر تیجا سنگھ' باوا ہر کشن سنگھ اور جتید ار کرتار سنگھ جھبار نے شرکت کی۔ دیوان کے دوران، نچلی ذات کے اچھوتوں کو سکھ مذہب میں داخل کر دیا گیا اور رہنماؤں نے ان کے ساتھ کھانا کھایا، جس کے بعد گولڈن ٹیمپل تک ایک مذہبی جلوس نکلا۔ ڈیوٹی پر موجود پجاری بھائی گربچن سنگھ کے ساتھ گرما گرم بحث کے بعد، مقدس کتاب کی طرف رجوع کرنے پر معاملہ حل ہو گیا۔ مصلحین کے حق میں فیصلے کے باوجود، پجاری نے اسے قبول کرنے سے سختی سے انکار کر دیا اور احتجاجاً وہ عبادت گاہ چھوڑ کر چلا گیا۔ اس کے بعد، اصلاح پسندوں نے کنٹرول قائم کر لیا اور گولڈن ٹیمپل اور اکال تخت کے انتظام کی نگرانی کے لیے ایک کمیٹی قائم کی۔ جولائی 1925 میں، پنجاب حکومت نے ایک بل منظور کیا جس نے سکھ برادری کو اپنے گرودواروں کے انتظام کے لیے کارکنان کو منتخب کرنے کا قانونی حق دیا۔ اس قانون نے مہنتوں کا تسلط ختم کر دیا اور گرودواروں کے انتظام میں جمہوری اقتدار کی شروعات کی۔ اس تحریک نے لوگوں میں ایک عظیم سماجی، سیاسی اور مذہبی بیداری پیدا کی، جس کا نتیجہ گرودوارہ ایکٹ کی صورت میں نکلا، جس کے مطابق کوئی بھی سکھ، خواہ وہ کسی بھی ذات کا ہو، کسی بھی عہدے کے لیے منتخب ہو سکتا ہے، جس میں شرومنی گرودوارہ پر بندھک کمیٹی (ایس جی پی سی) کے صدر کا عہدہ بھی شامل ہے۔ سکھ خواتین کو بھی مردوں کے برابر ووٹ ڈالنے کا حق ملا اور انہیں سکھ مندروں میں تمام مذہبی اور سماجی فرائض انجام دینے کی اجازت دی گئی۔

9.4.4 سنگھ سبھا تحریک

کوکوں پر ظلم و ستم اور ان کی تحریک کو دبانے کے بعد، سنگھ سبھا 1873 میں سکھ برادری کے اندر ایک اہم قوت کے طور پر ابھری۔ یہ ایک گروہ کی قیادت میں ابھری جو بنیادی طور پر پڑھے لکھے متوسط طبقے پر مشتمل تھا۔ سنگھ سبھا تحریک نے سکھوں میں مروجہ سماجی اور مذہبی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی۔ تحریک کے حامیوں کا خیال تھا کہ ان مسائل کی بنیادی وجہ عوام میں سکھ وراثت کے بارے میں تعلیم اور بیداری کی کمی ہے۔ وہ روایتی سکھ اقدار اور طریقوں کے ظاہری طور پر کمزور ہونے پر گہری تشویش میں تھے اور تعلیم اور ثقافتی احیاء کے ذریعے سماجی-مذہبی اصلاح کی فوری ضرورت پر زور دیتے تھے۔ مزید برآں، عیسائی مشنریوں کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ اور سکھوں کی عیسائیت میں تبدیلی نے سکھوں کو سکھ معاشرے کے عمومی زوال کے بارے میں آگاہ کیا۔ تاہم، سنگھ سبھا نے شعوری طور پر کسی ایسے سیاسی سوال پر بات کرنے سے گریز کیا جس سے برطانوی حکمرانوں کے لیے ناراضگی پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

سنگھ سبھا کے قیام کے لیے 1873 میں امر تسر میں سکھوں کی مجلس بلائی گئی جس میں پنتھ کے معزز افراد شامل تھے، جن میں کئی حضرات، متعدد زمیندار اور قدامت پسند علماء شامل تھے، جو اپنے سکھ عقیدے کو وسیع تر ہندو تناظر کا ایک لازمی جزو سمجھتے تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ سکھ مت ایک مخصوص پنتھ ہے جس میں ناانصافی کے خلاف لڑنے اور ہندوؤں اور سکھوں کا دفاع کرنے کا جنگجو مشن ہے۔ ان ارکان نے خود کو

سناتن سکھ کہلانا پسند کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سکھ اور بیک وقت اُداسی یا نرمل دونوں ہونا ممکن ہے۔ مزید برآں، انہوں نے اصرار کیا کہ ہر سکھ کو سماجی درجہ بندی کے ذات پات کے نظام کو قبول کرنا چاہئے اور گرونانک کو خدا کے اوتاروں میں سے ایک تسلیم کرتے ہوئے اوتار کے تصور کو بھی قبول کرنا چاہئے۔ سناتن سکھوں میں معروف دانشور اوتار سنگھ تھے، جو 1848 میں راولپنڈی ضلع میں پیدا ہوئے۔ وہ بابا سَر کھیم سنگھ بیدی سے متاثر تھے، جو اس وقت سنگھ سبھا کے اندر ابھرنے والے نئے خیالات کے معروف نقاد تھے۔ 1883 میں کھیم سنگھ بیدی نے باضابطہ طور پر سنگھ سبھا کی امرتسر شاخ کو تجویز دی کہ اس کا نام بدل کر سکھ سنگھ سبھا رکھ دیا جائے، جس سے سہج دھاریوں کو شامل ہونے کی اجازت دی جائے۔ کھیم سنگھ بیدی کے انتقال تک، اوتار سنگھ نے اپنا سارا وقت اور کوشش جریدے سری گرومت پرکاش کی تدوین کے لیے وقف کر دیا اور خالصہ دھرم شاستر میں اپنی اہم شراکت کے ساتھ اپنی ادبی کوششوں کو عروج پر پہنچا دیا۔ 1898 میں، انہوں نے 'چلدا واہیر' کی بنیاد رکھی، جو پرجوش مبلغین کا ایک گشتی گروہ تھا جس کا عظیم فرض مختلف شہروں اور دیہاتوں کا سفر کرنا تھا، اور سکھوں پر زور دینا تھا کہ وہ اپنے وقت کے معزز رسوم ورواج کو برقرار رکھیں اور ان کی قدر کریں۔

1879 میں سنگھ سبھا کی دوسری شاخ لاہور میں قائم کی گئی، جو امرتسر سکھ سبھا سے سکھ مت کی تفہیم میں بنیادی طور پر مختلف تھی۔ لاہور کے اس گروہ نے تت خالصہ یا سچے خالصہ کا نام حاصل کیا اور یہ کچھ باصلاحیت اور پرجوش مردوں کی قیادت میں تھا جنہوں نے خود کو امرتسر کے قدامت پسندوں کی مخالفت میں کھڑا کیا۔ یہ لوگ مذہبی لحاظ سے بنیاد پرست تھے، ان میں سے بہت سے مملکت اور مشن اسکولوں کے ذریعے پہنچائی گئی انگریزی تعلیم کی پیداوار تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ ہندو اور سکھ دونوں ہونا ممکن نہیں۔ ان کے ایک حامی، کاہن سنگھ نابھہ کی طرف سے جاری کردہ کتابچے کا عنوان 'ہم ہندو نہیں' تت خالصہ کا نعرہ بن گیا۔ انہوں نے مزید دلیل دی کہ سکھوں کی خواہشات کے لیے صرف ایک ہی مثالی ضابطہ ہو سکتا ہے اور وہ خالصہ تھا۔

سناتن سکھوں اور تت خالصہ کے درمیان اختلاف زوردار اور واضح ہو گیا۔ کسی ایک گروہ کے اصول پر عمل پیرا ہونے والی سنگھ سبھا کی متعدد شاخیں مختلف شہروں اور دیہاتوں میں قائم ہوئیں۔ تاہم لاہور کی بنیاد پرست تنظیم سب سے زیادہ مقبول ثابت ہوئی۔ نرمل ادیب گیان سنگھ نے دونوں سنگھ سبھا کے درمیان خلیج کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ امرتسر سنگھ سبھا کے سناتن سکھوں کے درمیان اختلافات 1902 میں چیف خالصہ دیوان میں خالصہ دیوان کے دو دفاتر کے انضمام کے ذریعے کسی حد تک حل ہو گئے۔ نتیجے کے طور پر، بعد میں، ناخوشی کے ساتھ، تت خالصہ نے سہج دھاریوں کو سکھ کے طور پر تسلیم کرنے کے لیے پہل کی اور بالآخر انہیں چیف خالصہ دیوان کی سالانہ سکھ ایجوکیشنل کانفرنس کا حصہ بننے کی اجازت دی۔ لفظی طور پر سہج کو 'آہستہ آہستہ' سے تعبیر کیا گیا اور سہج دھاریوں کو کامل خالصہ کی طرف آہستہ آہستہ رجوع کرنے والوں کے طور پر دیکھا گیا۔ جس شخص نے رہت کی نئی تت خالصہ تفہیم میں اہم کردار ادا کیا وہ بلاشبہ نابھہ کے کاہن سنگھ تھے۔ انہیں شاندار انسائیکلوپیڈیا 'گروشبد رتناکر مہان کوش' (*Gurushabad Ratnakar Mahan Kosh*) کے مرتب کے طور پر یاد کیا جاتا ہے، جسے مہان کوش بھی کہا جاتا ہے، جو اصل میں 1930 میں چار جلدوں کے ایڈیشن میں شائع ہوا تھا۔

کاہن سنگھ 1861 میں ریاست پٹیالہ میں پیدا ہوئے اور ریاست نابھہ میں پرورش پائی، جہاں ان کے والد ایک گرنتھی تھے۔ کاہن

سنگھ نے اپنی تعلیم نجی طور پر حاصل کی اور سکھوں کے صحیفوں، سنسکرت، فارسی زبان اور موسیقی پر کافی مہارت حاصل کی۔ میکالف(Macauliffe) کے ساتھ ان کی زندگی بھر کی دوستی رہی، جس سے ان کی ملاقات 1885 میں ہوئی اور میکالف نے ان کی کتاب 'دی سکھ ریلیجین'(The Sikh Religion) کی تحریر میں مدد کی۔ 1887 میں وہ رِپودمن سنگھ کے ٹیوٹر کے طور پر مقرر ہوئے، جو نابھ کے ظاہری وارث تھے اور اپنی باقی زندگی کے بیشتر حصے میں، کاہن سنگھ نے مختلف کرداروں میں ریاست کی خدمت کی۔ انہوں نے متعدد کتابیں شائع کی جن میں راج دھرم (1884)، ہم ہندو نہیں (1898)، گروشبد رتنا کر مہان کوش (1930) کی چار جلدیں اور ان کی بعد از مرگ تصنیف گرومت مارتنڈ (1938) اہم ہیں۔ کاہن سنگھ کے اہم اثرات کو تین اہم وجوہات سے منسوب کیا جا سکتا ہے: پہلی، وہ سکھوں کے نظریے اور تاریخ کے بارے میں تت خالصہ کے نظریے کی وفاداری سے عکاسی کرتے تھے۔ دوم، ان کی تصنیف 'ہم ہندو نہیں' سنگھ سبھا تحریک میں تت خالصہ کے تعاون کی بے پناہ اہمیت کا مؤثر طریقے سے خلاصہ کرتی ہے۔ آخر میں، ایک انسائیکلوپیڈیا نگار کے طور پر ان کی خدمات منفرد طور پر فائدہ مند ہیں۔

لیکن چیف خالصہ دیوان کو پنچ خالصہ دیوان نے ناامیدی سے قدامت پسند کے طور پر تنقید کا نشانہ بھی بنایا۔ پنچ خالصہ دیوان کی شروعات 1893 میں ایک ریٹائرڈ نہر نگران(Canal Overseer) تیجا سنگھ نے کی، جو کہ مختلف ناموں سے مشہور تھے جیسے بابو تیجا سنگھ، تیجا سنگھ اوورسئیر، تیجا سنگھ بھسور۔ 1907 میں اس شاخ نے خود کو پنچ خالصہ دیوان (جسے خالصہ پارلیمنٹ بھی کہا جاتا ہے) کے طور پر اعلان کیا اور اس طرح اسے چیف خالصہ دیوان سے مختلف تسلیم کیا گیا۔ تیجا سنگھ کی سخت بنیاد پرستی حقیقت پسند تت خالصہ اور چیف خالصہ دیوان کے سامنے ایک پیچیدہ چیلنج کے طور پر اُبھری۔ اس نے تقریباً دو مزید دہائیوں تک اپنی شدید مخالفت کو برقرار رکھا، اور بالآخر، 1928 میں، مرکزی دھارے کے سکھ رہنماؤں نے ان کی مسلسل تنقید سے تنگ آ کر اکال تخت پر اپنا کنٹرول قائم کرتے ہوئے تیجا سنگھ کو پنتھ سے نکال دیا۔ تت خالصہ مہم سب سے عظیم کامیابی پنجاب ریاستی مقننہ کے ذریعہ 1909 میں آنند میرج ایکٹ کی منظوری تھی۔ اس ایکٹ نے پہلی بار 'آنند شادی' کی اصطلاح کو متعارف نہیں کرایا، لیکن یہ یقینی طور پر اصل تقریب کے لحاظ سے منفرد قدم تھا۔ شادی کے روایتی طریقہ میں، جیسا کہ 'پریم سُمارگ' میں بیان کیا گیا ہے، شادی کے اصل عمل کے دوران جوڑے کے لیے مقدس آگ کے گرد گھومنا لازمی تھا۔ اس کے برعکس، تت خالصہ نے بعد کے گروؤں کے عمل کو فروغ دیا، جس کے لیے جوڑے کو گرو گرنتھ صاحب کے گرد گھومنے کی ضرورت کو اہمیت دی گئی۔

اکتوبر 1910 میں چیف خالصہ دیوان نے ایک کمیٹی مقرر کی جس میں بابو تیجا سنگھ، سنت گربخش سنگھ، ویر سنگھ، جودھ سنگھ، تخت سنگھ، ترلوچن سنگھ، اور چیف خالصہ دیوان کے سیکرٹری سندر سنگھ مجیٹھیا تھے۔ 17 جنوری 1911 کو اس کمیٹی نے اپنے ایک ممبر کو سکھوں کی رسومات کی فراہمی کا مسودہ تیار کرنے کے لیے مقرر کیا۔ جون 1912 تک مسودہ تبصروں اور تنقید کے لیے گردش کرتا رہا اور بالآخر 1914 میں مکمل ہوا اور منظوری کے لیے چیف خالصہ دیوان کو پیش کیا گیا اور بالآخر 1915 میں 'گرومت پرکاش بھاگ سنسکار' کے نام سے شائع ہوا ۔ انفرادی رویے کی بجائے پنتھ کی رسم پر پوری توجہ مرکوز کی گئی۔ چار بڑی رسومات کے لیے خدمت کے احکامات تیار کیے گئے جن میں پیدائش اور نام رکھنے کی تقریب، ابتدائی تقریب، منگنی اور شادی کی تقریب، اور انتِم سنسکار کی تقریب شامل تھیں۔ ان سے پہلے دو تعارفی حصے تھے۔

سب سے پہلے یہ اعلان کیا گیا کہ سکھوں کی تمام تقریبات در حقیقت آدی گرنتھ سے اخذ کی جاتی ہیں اور یہ کہ گرومت پرکاش بھاگ سنسکار کا مقصد محض ہر تقریب کے لیے ایک متفقہ اور یکساں ترتیب فراہم کرنا ہے۔ دوم، ان عناصر کی تفصیل دی گئی تھی جو تمام تقریبات میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس میں ذات پات یا جنس کی تفریق، ارداس کے لیے ایک منظور شدہ متن، آدی گرنتھ کی تلاوت کے اختتام کا صحیح طریقہ، سکھ عقائد کی خلاف ورزی کرنے والی تقریبات اور طریقوں سے بچنے کا حکم، اور کڑھا پرشاد (ایک قسم کا تبرک) کی تیاری اور تقسیم کے لیے ایک منظور شدہ طریقہ جیسی خصوصیات شامل تھیں۔ درج بالا احکامات تعلیم یافتہ مصنفین کے فکری تصورات کی عکاسی کرتے ہیں، لیکن بد قسمتی سے، وہ اپنے بنیادی ارادے میں ناکام رہے اور کبھی بھی پنتھ میں وسیع پیمانے پر قبولیت حاصل نہ کر سکے۔

پہلی جنگ عظیم کے فوراً بعد، سنگھ سبھا نے گرودواروں کو اُداسیوں سے تعلق رکھنے والے مہنتوں کے کنٹرول سے آزاد کرانے کی تحریک پر توجہ مرکوز کی، جو یقیناً خالصہ سکھ نہیں تھے۔ 1920 میں اس تحریک کو سیاسی ترجمانی فراہم کرنے کے لیے اکالی پارٹی کا قیام عمل میں آیا، جس نے بالآخر 1925 میں پنجاب کی ریاستی حکومت کے ذریعے منظور کیے گئے 'سکھ گوردوارہ ایکٹ' کی راہ ہموار کی۔ اس قانون میں سکھ شناخت کی وضاحت کرنے والا حلف کہتا ہے: ''میں سنجیدگی سے تصدیق کرتا ہوں کہ میں ایک سکھ ہوں، کہ میں گرو گرنتھ صاحب کو مانتا ہوں، کہ میں دس گروؤں کو مانتا ہوں، اور یہ کہ میرا کوئی دوسرا مذہب نہیں ہے''۔ تاہم، یہ واضح رہے کہ اس تعریف میں خالصہ کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔

جب گرومت پرکاش بھاگ سنسکار خالصہ کو ایک قابل اعتماد رہت نامہ فراہم کرنے میں ناکام رہا تو گرودوارہ ایکٹ 1925 کے بعد، 1931 میں شرومنی گرودوارہ پربندھک کمیٹی (ایس جی پی سی) نے 25 اراکین پر مشتمل ایک ذیلی کمیٹی بنائی اور اس میں کنوینر کے طور پر پروفیسر تیجا شامل تھے۔ اس کمیٹی نے اپنا حتمی رپورٹ 'سکھ رہت مریادا' کے نام سے یکم اکتوبر 1932 کو ایس جی پی سی کو پیش کیا۔ اس رپورٹ میں اس بات پر زور دیا گیا کہ سکھ پنتھ کو خالصہ پنتھ کے طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ سکھ کی تعریف کو وسیع کر دیا گیا، جس کا مطلب ہے کہ سکھ کے لیے امرت دھاری ہونا ضروری نہیں ہے، ایک سکھ امرت کی ابتدا کیے بغیر کیش دھاری رہ سکتا ہے، یا یہاں تک کہ بال منڈوا کر سہج دھاری سکھ بھی رہ سکتا ہے۔ صرف شرائط یہ ہیں کہ خالصہ کو سکھ پنتھ کی مثالی شکل کے طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے اور یہ کہ ہر وہ شخص جو سکھ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اسے قبول کرنا چاہیے کہ ابتدائی تقریب اس کا مقصد ہونا چاہیے۔ سکھ رہت مریادا، تاہم، سکھ اور خالصہ کے حتمی انضمام کی راہ میں ایک اور قدم کی نشاندہی کرتا ہے۔

9.5 چیف خالصہ دیوان اور اس کے اصلاحی اقدامات

(The Chief Khalsa Diwan and Its Reformative Measures)

چیف خالصہ دیوان کے اغراض و مقاصد درج ذیل تھے:

1۔ سکھوں کی روحانی، سماجی، اخلاقی اور اقتصادی — تمام شعبوں میں ترقی

2۔ گرو کے مقدس الفاظ اور ان کی تعلیمات کی تبلیغ

3۔ ناخواندگی کا خاتمہ اور ذات پات اور مسلک سے بالاتر ہو کر تعلیم کا پھیلاؤ

4۔ سکھوں کے سیاسی حقوق کا تحفظ اور آئینی ذرائع سے ان کی شکایات کا ازالہ۔

ان اہداف کو حاصل کرنے کے لیے، انھوں نے مختلف ذرائع کو اپنایا، جیسے، آئین، سکھ تعلیمی کانفرنس، مذہبی بیداری، خالصہ ٹریکٹ سوسائٹی، گرومت پرکاش بھاگ سنسکار وغیرہ۔

9.5.1 آئین

سکھوں کے مختلف گروہوں میں اتحاد پیدا کرنے کے لیے دیوان ایک مرکزی تنظیم بن گیا جس کی بنیاد مکمل طور پر جمہوری اصولوں پر تھی۔ اس نے چار سکھ تختوں (مذہبی اقتدار کی نشستیں)، گولڈن ٹیمپل اور دوسرے سکھ گوردواروں، سکھوں کے بزرگوں، سکھ فوجی دستوں، سکھ گریجویٹس، سکھ دانشوروں، اور پنتھ کے دیگر خیر خواہوں کو اپنی طرف مدعو کیا۔

9.5.2 تعلیمی اہداف کا حصول

جنوری 1908 میں سکھوں میں ناخواندگی اور جہالت کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے ایک اہم قدم اٹھایا گیا۔ دیوان نے امرتسر میں سردار سندر سنگھ مجیٹھیا کی رہائش گاہ پر ایک میٹنگ بلائی، جہاں تعلیم کے ذریعے کمیونٹی میں ترقی اور پیشرفت لانے کے خاص مقصد کے ساتھ ایک تعلیمی کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اسی سال سکھ ایجوکیشنل کانفرنس کا پہلا اجلاس گوجرانوالہ میں ہوا جس کی صدارت سردار بھیل سنگھ، رئیس آف کولہ، لاہور نے کی۔ اس ایجوکیشنل کمیٹی کی مسلسل کوششوں کی وجہ سے، مختصر عرصے میں، کانفرنس کے افتتاح سے پہلے اسکولوں اور کالجوں کی تعداد بڑھ کر 58 ہو گئی۔ سکھ ایجوکیشنل کانفرنس کا ایک اور شاندار نتیجہ تھا۔ اس نے پنجابی کے مطالعہ اور اس کے بعد سکھ تاریخ اور سکھ ادب کے مطالعہ میں پیش رفت کو رفتار بخشی۔

خالصہ کالج

خالصہ کالج، امرتسر، سکھ ثقافت کا مرکز تھا جس میں اس کی شاندار عمارتیں، اس کی اچھی طرح سے لیس لیبارٹریز، ایک عظیم الشان لائبریری اور وسیع گراؤنڈ، اگرچہ دیوان نے شروع نہیں کیا تھا، لیکن اس کے بے مثال کارکنوں نے سر سندر سنگھ مجیٹھیا کی سرپرستی میں 1902 میں جب خالصہ لاہور کا اثر ختم ہو رہا تھا، اس پر اپنا کنٹرول قائم کر لیا۔ ایک چھوٹی اور شائستہ شروعات کے ساتھ، یہ کالج خالصہ تحریک کے ساتھ ساتھ پنجاب اور دیگر جگہوں پر آزادانہ جدوجہد کا مرکز بن گیا۔

خالصہ پرچارک ودیالیہ

اصلاحی اقدامات پر عمل پیرا اور نیک جذبے سے متاثر مبلغین کی کمی کو دور کرنے کے لیے 1908 میں ترن تارن میں ایک پرچارک ودیالیہ (مشنری کالج) کا آغاز کیا گیا۔ اس ودیالیہ کے بانی ماسٹر ایشر سنگھ تھے، جو اس کالج کے لیے فنڈز اکٹھا کرنے کے لیے ملایا اور دوسرے

ممالک کے سفر پر گئے تھے۔

9.5.3 دھرمک دیوان-مذہبی بیداری

دھرمک دیوان نے گرو کی تعلیمات کو میٹھے اور روح کو بلند کرنے والے ہری کیرتن اور مذہبی ادب کے ذریعے پھیلایا اور شائع کیا۔ اس دیوان کے ارکان سنت اتر سنگھ، سنت سنگت سنگھ، بھائی ہری سنگھ وغیرہ تھے۔اس دیوان کی کوشش کے نتیجے میں، سنگھ سبھا بڑی تعداد میں پھیلی، ہر طرف گوردواروں کی تعداد میں اضافہ ہوا، اور گربانی کی تبلیغ کے مراکز شروع ہوئے۔

9.5.4 ذات پات مخالف ابتدایہ

اپنے قیام کے بعد سے، دیوان کی سرگرمیوں کا سب سے نمایاں پہلو اچھوتوں کی سماجی حیثیت کو بہتر بنانے کے لیے اس کی مسلسل کوششیں کرنا رہا ہے۔ گروؤں کے مقدس اصولوں کی تبلیغ کے ذریعے، دیوان نے اپنے مشنریوں کی ٹیم اور مذہبی کانفرنسوں کے سلسلے کے ذریعے، چھوت چھات کے خاتمے کے لیے مسلسل کام کیا۔1920 میں خالصہ برادری خالصہ کے بانی گرو گوبند سنگھ کے سکھائے گئے 'پیالے' کے طریقہ سے اپنے ممبران کی امرت تقریب کے مقصد سے ایک بڑے دیوان میں جمع ہوئی۔ اگرچہ راسخ العقیدہ سکھوں نے اس کا بائیکاٹ کیا، خالصہ کالج کے عملے اور طلباء اور سنگھ سبھا کے دیگر اراکین نے اسے ذات کے خلاف ایک کامیاب اقدام قرار دیا۔

9.6 خلاصہ (Conclusion)

خالصہ کی اہمیت اور انقلابی جدوجہد میں اس کا کردار سب سے اہم ہے کیونکہ خالصہ سکھ تحریک کا عروج تھا۔ بہت سے لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ 'سکھ' اور 'خالصہ' کی اصطلاحات تیزی سے مترادف ہوتی جا رہی ہیں۔ تاہم، دونوں کے درمیان امتیاز برقرار رکھنا ضروری ہے کیونکہ یہ اٹھارویں صدی کے بعد سے واضح ہے کہ بہت سے سکھ خالصہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ خالصہ کی شروعات گورو گوبند سنگھ نے کی تھی، جنہوں نے خالصہ بننے کے لیے استباغ کی رسم ایجاد کی اور خالصہ کی تعریف ان لوگوں کے طور پر کی جو انقلابی مقاصد کے لیے اپنے آپ کو قربان کر دیتے ہیں کیونکہ خالصہ نظریہ کا مطلب کل وقتی انقلابی بننا ہے جو رہت کی پابندی کریں گے۔ گرو گوبند سنگھ سے پہلے ایک غیر رسمی رہت کا وجود تھا۔ لیکن یہ خیال کیا جاتا ہے کہ خالصہ کے قیام کے وقت خالصہ رہت کی ابتدا گرو گوبند سنگھ سے ہوئی تھی۔ جب یہ آنے والی نسل میں منتقل ہوا تو یہ تو اس میں ناگزیر تبدیلیاں آ گئیں اور انیسویں صدی کے پہلے نصف میں رہت کو جاہل سکھوں یا مفسرین نے خراب کر دیا جنہوں نے اسے رائج ہندو عقائد کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجے میں، انیسویں صدی کے اوائل میں، 'برہمنی رسمیت' اور ویدانتی فکر سکھوں کی مذہبی کُتب میں اُداسی اور نرمل فرقوں کے ذریعے داخل ہوئی۔ بعد کے دور میں، جب خالصہ کو جزوی طور پر ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے میں رائج عقلیت پسند اصولوں کے مطابق دوبارہ تشکیل دیا گیا، تو رہت کو بھی دوبارہ ترتیب دیا گیا۔ لہٰذا وہ رہت جس کا ارتقا سنگھ سبھا کے دور سے ہوا، وہ رہت ہے جسے آج تسلیم کیا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے دوران، سنگھ سبھا کے دور میں رہت میں اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں، جس سے مسلمانوں کے خلاف دشمنی کا اظہار کرنے والے بہت سے لوگوں کو دور کیا گیا اور

ایک منظم نظام کی شروعات کی گئی جواب تک بنیادی طور پر حکم امتناعی کا بے ترتیب مجموعہ تھا۔ یہ تبدیلیاں سنگھ سبھا تحریک کے تت خالصہ شاخ کے پڑھے لکھے لیڈروں نے کی جن کا پنتھ پر بہت احسان ہے۔ تت خالصہ توہم پرستی کو ختم کرنے، خواتین کو کم از کم نظریاتی مساوات دینے، زیادہ تر ذات پات کے اختلافات کی مخالفت کرنے، مسلمانوں کے تئیں جذبات کو پر سکون کرنے اور وراثت میں ملی روایات کے جھنجھٹ کو ایک منظم انداز میں کم کرنے کے لیے تعریف کا مستحق ہے۔ کاہن سنگھ نابھہ کو اس اصلاح اور ترتیب نو میں سب سے زیادہ قابل ذکر خدمات فراہم کرنے والا تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کی یہ خدمات قابل غور ہیں۔

9.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

خالصہ کا کردار گرو گوبند سنگھ کے ایجاد کردہ رسم استباغ، رہت اور پانچ 'ک' کے تصور سے لیکر بعد میں تمام توہمات اور رجعت کی پیروی کرتے ہوئے کافی تبدیل ہو گیا اور اس نے اپنی پاکیزگی کھو دی۔ انیسویں صدی کی ابتدا تک، بہت سے سکھوں نے سکھ مت کو ہندو مذہب کا حصہ سمجھنا شروع کر دیا۔ یہ خالصہ، خاص طور پر تت خالصہ، کی بحالی پسندانہ اصلاح تھی جس نے سنگھ سبھا تحریکوں، اکالی اور دیگر اصلاحی تحریکوں کے ذریعے، تعلیم، ذات پات، صنفی امتیاز کے خاتمے اور سماجی ہم آہنگی کو دوبارہ قائم کرنے کے ذریعے سماج میں اصلاح لانے کی کوشش کی۔ انہوں نے نہ صرف عقلی طور پر سکھ برادریوں کے مختلف طبقوں کے درمیان بلکہ مختلف مذہبی گروہوں کے درمیان بھائی چارہ پیدا کیا، جس نے بالآخر نوآبادیاتی حکمرانی کے خلاف متحدہ محاذ کی راہ ہموار کی۔

9.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

پاہول	راہت	اُداسی	آدی گرنتھ	مِسل مہنت	آنند کارج

9.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. گرو گوبند سنگھ کے پانچ پیارے کون تھے؟
2. سکھ پنتھ کے پانچ 'ک' کیا ہیں؟
3. راہت کیا ہے؟
4. کس گرو نے خالصہ شروع کیا؟
5. رنجیت سنگھ پنجاب کا بادشاہ کب بنا؟
6. پنجاب کے بادشاہ کا نام کیا ہے جس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ساتھ تسلیم شدہ معاہدہ کیا؟
7. مذہبی سکھ کون ہیں؟

8. سنگھ سبھا کی کن دو شاخوں کو ملا کر چیف خالصہ دیوان بنایا گیا؟

9. نرنکاری تحریک کا بانی کون ہے؟

10. آنند کارج سے کیا مراد ہے؟

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

1. مہاراجہ رنجیت سنگھ کے دور میں شروع ہونے والی سماجی تحریک کی مختصر تفصیل لکھیے۔

2. نامدھاری تحریک کی وضاحت کیجیے اور اس کی کامیابی کا تجزیہ کیجیے۔

3. اصلاحی تحریکوں سے پہلے اٹھارویں صدی کے پنجاب کی سماجی و مذہبی حالت کیا تھی؟

4. لاہور سنگھ سبھا کو بنیاد پرست تحریک کیوں سمجھا جاتا تھا؟ وضاحت کیجیے۔

5. مصلحین گرودواروں اور سکھوں کے مختلف مذہبی مقامات کی اصلاح کیوں چاہتے تھے؟ وضاحت کیجیے۔

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

1. سنگھ سبھا تحریک میں خالصہ کے کردار پر بحث کیجیے؟

2. اکالی تحریک کا جائزہ لیجیے اور اس کی کامیابی کا تجزیہ کیجیے۔

3. سنگھ سبھا کی کون سی خالصہ شاخ سکھ گرووؤں کے اصولوں کے زیادہ قریب تھی؟ اس کی وضاحت اور جواز پیش کیجیے۔

9.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

---

1. Baird, Robert D. ed., *Religion in Modern India*, Manohar, New Delhi, 2005 (first published in 1981).
2. Cunningham, Joseph Davey, *History of the Sikhs*, Rupa, New Delhi, 2002 (first pub. in 1848).
3. Dhillon, Harish, *Guru Nanak*: *The First Sikh Guru*, Harpar Collins, Noida, 2020 (first pub. in 2005).
4. Malcolm Lieutenant-Colonel, *Sketch of the Sikhs*, Prithipal Singh Kapur ed., Satvic Books, Amritsar, 2007 (first pub. in 1812).
5. Nesbitt, Eleanor, *Sikhism*: *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, UK, 2016 (first pub. in 2005).
6. Singh, Khushwant, *A History of the Sikhs*, *1469–1839*, *Vol. I*, Oxford University Press, New Delhi, 2021 (first pub. in 1963).
7. Singh, Khushwant, *A History of the Sikhs*, *1839–2004*, *Vol. II*, Oxford University Press, New Delhi, 2022 (first pub. in 1963).
8. Singh, Khushwant, *Truth, Love & a Little Malice*: *An Autobiography*, Penguin and Ravi Dayal, New Delhi, 2002, especially pp. 205–228.

9. Singh, Khushwant, *The Fall of the Kingdom of the Punjab*, Penguin, New Delhi, 2014 (first pub. in 1962).
10. Singh, Khushwant, *The Sikhs*, Harpar Collins, Noida, 2019 (first pub. in 2006).
11. Singh, Pashaura and N. Gerald Barrier eds., *Sikhism and History*, Oxford University Press, New Delhi, 2015 (first pub. in 2004).
12. Singh, Patwant, *The Sikhs*, Rupa, New Delhi, 2002 (first pub. in 1999).

اکائی 10۔ مہاتما جیوتیبا پھولے اور ستیہ شودھک تحریک

(Mahatma Jotiba Phule and the Satyashodhak Movement)

اکائی کے اجزا

10.0 تمہید

10.1 مقاصد

10.2 مہاتما جیوتیبا پھولے کی حیات وخدمات

10.2.1 حیات

10.2.2 اثرات وفیوض

10.2.3 اہم تحریریں

10.3 ساوتری بائی پھولے

10.4 ستیہ شودھک سماج

10.5 برطانوی حکومت اور کانگریس کے نظریہ قومیت پر تنقید

10.5.1 برطانوی حکومت پر تنقید

10.5.2 کانگریس کے نظریہ قومیت پر تنقید

10.6 مذہب، خواتین، کسانوں اور مزدوروں کے تعلق سے پھولے کے خیالات

10.6.1 مذہب کے تعلق سے پھولے کے خیالات

10.6.2 خواتین کے تعلق سے پھولے کے خیالات

10.6.3 کسانوں اور مزدوروں کے تعلق سے پھولے کے خیالات

10.7 سیکھنے کے نتائج

10.8 کلیدی الفاظ

10.9 ماڈل سوالات

10.10 تجویز کردہ وسائل برائے مطالعہ

(Introduction) تمہید 10.0

اس سے پہلے یونٹس میں آپ نے نام نہاد اونچی ذات کے ہندوؤں کی طرف سے انیسویں صدی میں عیسائی مبلغین کی طرف سے اور نوآبادیاتی مداخلت کے سبب ہندو مذہب کے خلاف درپیش دعوے کے جواب میں شروع کیا گیا تھا۔اس باب میں ان مختلف سماجی اور مذہبی تحریکوں کی مختصر تاریخ فراہم کی جائیگی جو کہ نچلی ذات کے ہندو رہنماؤں نے انیسویں اور بیسویں صدی کے دوران، نام نہاد اونچی ذات کے ہندوؤں کی ثقافتی، مذہبی اور سیاسی بالادستی کو چیلنج کرنے کے لیے شروع کیا تھا۔اس باب میں چار اکائیاں ہیں اور ہر اکائی میں مختلف سماجی اور مذہبی تحریکوں کا جائزہ لیا جائیگا جو مختلف نام نہاد نچلی ذات کے رہنماؤں نے شروع کی تھیں۔ پہلی اکائی میں ہم مہاتما جیوتیبا پھولے اور ان کے ذریعہ مہاراشٹر میں شروع کی گئی ستیہ شودھک تحریک۔کا مطالعہ کریں گے۔دوسری اکائی میں ہم نارائن گرو اور کیرلا میں ان کی سماجی و روحانی تحریک کے بارے میں سمجھیں گے۔ تیسری اکائی میں ہم پیریار ای وی راماسامی نائکر اور تامل ناڈو میں ان کی عزت نفس تحریک (Self-Respect Movement) کے بارے میں سیکھیں گے۔اور چوتھی اور آخری اکائی میں ہم ڈاکٹر بی. آر. امبیڈکر اور مہاراشٹر میں دلت تحریک کا جائزہ لینگے۔ پورا باب ان تمام تحریکوں کا تجزیہ پیش کرتا ہے جس سے نام نہاد اونچی ذات کی طرف سے سماجی اصلاح کے لئے شروع کی گئی تحریکوں اور نام نہاد نچلی ذات کے رہنماؤں کی سماجی انتہاء پرست تحریکوں کے درمیان فرق کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ یہ آپ کے نام نہاد نچلی ذات کے رہنماؤں کے،ات پات کی بالادستی کے خلاف جدوجہد کے دوران جبکہ ہندوستان میں انگریزوں سے آزادی کی جدوجہد جاری تھی مختلف رویوں کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ ان کا جائزہ لینے میں بھی مددگار ہوگا۔

پچھلی اکائیوں میں آپ نے راجہ رام موہن رائے، دیانند سرسوتی، ایشور چندر ودیا ساگر اور دیگر لوگوں کی طرف سے شروع کی گئی مختلف سماجی اصلاحات کے بارے میں سیکھا ہے۔ان سب کا تعلق نام نہاد اونچی ذات کے ہندوؤں سے تھا اور ان کی اصلاحی تحریکیں برے سماجی رسوم و رواج، خاص طور پر عورتوں کو غلام بنانا، کو ختم کرنے تک محدود تھیں۔ تاہم انہوں نے اپنے ذات پات اور طبقاتی مفادات سے آگے نہیں دیکھا اور ہندو سماج میں موجود ذات پات کے جبر اور استحصال کے تعلق سے بالکل خاموش رہے۔درحقیقت انہوں نے نہ صرف ہندو سماج کی تاریخی درجہ بندی کے نہ صرف نظرانداز کیا بلکہ اپنے مفاد کی خاطر انھیں برقرار رکھنے کی بھی کوشش کی۔دوسری طرف، مہاتما جیوتیبا پھولے جدید ہندوستان کی تاریخ میں وہ سب سے پہلے مصلح تھے جنہوں نے ہندوستانی معاشرے کی سماجی، مذہبی اور سیاسی زندگی کے ہر حصے میں اعلیٰ اور غالب ذاتوں کی بالادستی پر سوال اٹھایا۔ایک سماجی انتہاء پرست کی حیثیت سے اپنے وقت کے دیگر مصلحوں کے برعکس پھولے نے ہندو سماج کو درپیش تقریباً تمام اہم مسائل جیسے ذات پات، مذہب، اساطیریات، تعلیم، غربت، صنفی مساوات کا سوال، امزدوری وغیرہ سب کی اصلاح کرنے کی کوشش کی۔اس باب میں ہم پھولے، ان کی اہلیہ ساوتری بائی پھولے اور ان کے ذریعہ شودر، اتی شودر (اچھوت)، خواتین، زرعی مزدور اور فیکٹری میں کام کرنے والوں کے سماجی، مذہبی اور معاشی حالات کو بہتر بنانے کے لیے اٹھائے گئے اقدامات کے بارے میں مطالعہ کریں گے۔

10.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ درج ذیل مسائل کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

- نام نہاد اونچی ذات کے ہندوؤں کے ذریعہ شروع کی گئی سماجی اصلاح اور ہندو سماج میں انقلابی تبدیلیوں کی خاطر پھولے جیسے سماجی انتہاء پسند کے تجویز کردہ انتہاء پسند تحریک کے درمیان فرق کو سمجھیں گے۔
- ہندوستان کے مختلف پسماندہ طبقے (شودر، اتی شودر، خواتین اور ہندوستان کے کسان) کو بیدار کرنے میں پھولے جوڑے کے تعاون کو سمجھیں گے۔
- تعلیم، مذہب اور صنفی مساوات کے تعلق سے پھولے کے خیالات کو سمجھیں گے۔
- پھولے کے ذریعہ شروع کئے گئے ''ستیہ شودک سماج'' کی تاریخ، خدمات اور کاروائیوں کا مطالعہ کریں گے۔
- برطانوی حکومت اور انڈین نیشنل کانگریس کے نظریہ قومیت پر پھولے کی تنقید کو سمجھنے اور اس کا جائزہ لیں گے۔
- مہاتما جیوتیبا پھولے کی زندگی اور ان کی ستیہ شودھک تحریک کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

10.2 مہاتما جوتیبا پھولے کی زندگی اور خدمات (Life and Work of Mahatma Jotiba Phule)

10.2.1 زندگی (Life)

جوتی راؤ پھولے (1827-1890) یا مہاتما جوتیبا پھولے مہاراشٹرا کے پونے ضلع میں پیدا ہوئے جو اُس وقت کے بمبئی Presidency کا حصہ تھا۔ ان کے والد کا نام گووند راؤ پھولے اور والدہ کا نام چمنا بائی پھولے تھا۔ کم عمری میں ہی انکی والدہ کا انتقال ہو گیا تھا۔ ان کے والد مالی (باغبان) پھل اور سبزیاں اگانے والے تھے۔ مالی ذات، جس سے پھولے کے خاندان کا تعلق تھا، ورن (Varna) نظام میں شودر (سب سے ادنی) کا درجہ دیا گیا تھا۔ 1934 میں سات سال کی عمر میں پھولے نے پونے کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں کے مراٹھی میڈیم اسکول میں داخلہ لیا جہاں وہ 1938 تک زیر تعلیم رہے۔ بہت سے سوانح نگاروں نے بیان کیا ہے کہ گووند راؤ کو ایک برہمن کلرک نے جیوتیبا کو تعلیم کے لئے اسکول بھیجنے کے بجائے اپنے سبزیوں کے باغ میں کام کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ تاہم دو مہربان پڑوسی، ان میں سے ایک غفار بیگ منشی جو کہ فارسی زبان کے استاد تھے اور دوسرے لیزت (Lizit) جو کہ ایک عیسائی مشنری تھے، نے گووند راؤ کو جیوتیبا کو مزید تعلیم کے لیے اسکول بھیجنے کے لئے قائل کیا۔ لہذا جیوتیبا کا داخلہ سکاٹش مشن اسکول میں ہوا جو مرے مچل (Murray Mitchell) کے زیر انتظام تھا۔ اس اسکول سے انہوں نے انگریزی میڈیم سے اپنی ثانوی تعلیم 1847ء میں مکمل کی۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد جیوتبا سبزیاں اور پھل اگانے کے اپنے آبائی کاروبار میں شامل ہو گئے اور ساتھ ہی مستاجر اور تعمیراتی مواد کا فراہم کنندہ کے طور پر بھی کام کرتے تھے۔

پھولے کو ہندوستان میں نچلی ذاتوں پر معمول کے مطابق ہونے والے امتیازی سلوک اور ذلت کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک برہمن دوست کی شادی کے موقع پر برہمنوں کے ساتھ چلنے کے جرم میں انہیں مارا پیٹا گیا اور شادی کے جلوس سے باہر پھینک دیا گیا۔ پھولے نے برہمنوں کے

مذہبی تسلّط اور ثقافتی بالادستی کے خلاف جدوجہد کرنے کا فیصلہ کیا۔ 1848 میں پھولے نے مظلوم شودر اور اتی شودر کی آزادی کے لیے تحریک کا آغاز کیا جس میں انکے لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کا انتظام کیا۔ انہوں نے سب سے پہلے 1884 میں اتی شودر اور مسلمان لڑکیوں کے لئے اسکول قائم کیا۔ 1863 میں انہوں نے حاملہ ،استحصال زدہ برہمن بیواؤں کے تحفظ اور ان کے بچوں کی پرورش کے لیے اپنے ہی گھر میں ایک ادارہ قائم کیا۔ انہوں نے سب سے پہلے اپنے صحن میں اتی شودر (اچھوت) کے استعمال کے لیے کویں کا انتظام کیا جو اپنے ذات کے ساتھیوں کی شدید مزاحمت کے خلاف تھا۔ 1873 میں انہوں نے ہندوستانی سماج میں انقلابی تبدیلیاں لانے کے لیے ستیہ شودھک سماج کی بنیاد رکھی۔ انہوں نے معصوم عوام کو بے معنی مذہبی رسومات اور مذہبی تقریبات کو ترک کرنے کا مشورہ دیا اور ان کو آسان اور کم کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بیوہ کی دوبارہ شادی، عوام کی تعلیم، سودیشی سامان کی حوصلہ افزائی کی اور برہمنوں اور جہیز کے بغیر سادہ شادی کو فروغ دیا۔ پھولے کو ذات پات کے امتیاز اور استحصال کے خلاف اپنی لڑائی میں کئی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن 1890 میں اپنی موت تک ذات پرستی کے خلاف اپنے موقف پر قائم رہے۔

10.2.2 اثرات وفیوض (Inspiration and Influences)

پھولے مشرقی اور مغربی مفکرین کے ساتھ ساتھ کئی تاریخی شخصیات سے بھی متاثر تھے۔ وہ مغربی جدید فکر سے بہت متاثر تھے اور عقلیت پسندی اور جدید سائنسی نقطہ نظر پر زور دیتے تھے۔ وہ فرانسیسی انقلاب اور امریکی انقلاب (امریکی جدوجہد آزادی) کے اثر پذیر تھے۔ وہ ابتدائی ہندوستانی مفکرین میں سے ایک تھے جو آزادی، مساوات اور بھائی چارے کے نظریہ کو متعارف کرانا چاہتے تھے، جیسا کہ فرانسیسی انقلاب نے ہندوستانی طرز فکر کو اثرانداز کیا تھا۔ ان پر جارج واشنگٹن کی زندگی اور تھامس پین کی تحریروں سے بہت متاثر تھے۔ تھامس پین کے انسان کے حقوق اور ایج آف ریزن (Age of Reason) کا خاص اثر تھا۔ وہ عوامی خدمت پر عیسائی مشنریوں کے کام کو بھی قابل تعریف سمجھتے تھے، خاص طور پر ہندوستان کی پسماندہ برادریوں میں تعلیم کے تعلق سے انکی خدمات کو۔ مشرقی روایت کے تحت پھولے نے شیواجی کو فیض کا ذریعہ قرار دیا جن کی زندگی اور جدوجہد نے ان میں بہادری اور حب الوطنی کے جذبات کو جنم دیا۔ پھولے کو ہندوستان کے اساطیری بادشاہ بالی راجہ نے بھی متاثر کیا تھا جسے پھولے نے انصاف اور احسان کا مجسمہ قرار دیا تھا۔ ہندوستانی معاشرے میں بنیادی تبدیلیاں لانے کے لیے پھولے کی بنیاد پرست تحریک نے ہندوستانی شرمانی روایت سے بھی استفادہ کیا جو مساوات کا درس دیتی ہے اور عقل پر زور دیتی ہے۔ وہ بھگتی سنتوں کے ادب پر اپنے ذاتی مظاہر سے بھی متاثر تھے۔ درحقیقت انہوں نے اپنی تحریک کو بدھ، کبیر اور تکارام کے تسلسل کے طور پر دیکھا۔ سب سے بڑھ کر ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ پھولے کی تحریک ان کے اپنے لوگوں کے مصائب اور ذات پات کے امتیاز کے ذاتی تجربے سے متاثر تھی۔ آخرکار پھولے کی تحریک عزت کے ساتھ جینے کے حق کے لئے جدوجہد کی مثال تھی۔

10.2.3 اہم تحریریں (Important Writings)

پھولے غالباً انیسویں صدی کے ہندوستان کے سب سے نمایاں دانشوروں میں سے ایک تھے۔ انہوں نے ہندوستانی سماج میں انقلابی تبدیلیاں لانے میں سرگرم اور سرکردہ حصہ لیا۔ ایک ہی وقت میں، وہ ایک پُراثر مصنف بھی تھے جن کے شائع کردہ کام کئی عنوانات پر مبنی

ہیں۔ وہ ایک بے حد ذہین شاعر، ڈرامہ نگار، مضمون نگار اور بے پناہ صلاحیتوں کے حامل مصنف تھے جن میں سادہ زبان میں عظیم خیالات کو عوام تک پہنچانے کی صلاحیت تھی۔ وہ سادہ اور واضح لیکن پر زور انداز میں لکھتے تھے اور وہ اپنی تحریر میں بے خوف اور فصیح تھے۔ 1855 میں انہوں نے ہندومت میں کرما اور پنر جنم جیسے مختلف تصورات پر اپنے موقف کو بیان کرنے کے لیے ایک تنقیدی تحریر لکھا، ایک ڈرامہ جس کا عنوان ترتیار تن (تیسری آنکھ) تھا۔ اس ڈرامے میں انہوں نے اس مروجہ عقیدے کو چیلنج کیا کہ نچلی ذاتوں کے مصائب ان کے ماضی کے اعمال کا نتیجہ ہیں۔ انہوں نے دلیل دی کہ نچلی ذات کے مصائب اس سماجی نظام کی پیداوار ہیں جو اس کے فائدہ اٹھانے والے نام نہاد اونچی ذات کے ہندوؤں کی طرف سے تیار اور حمایت یافتہ ہیں۔ 1869 میں انہوں نے برہمنچے کصاب (*Brahmanache Kasab*) لکھا تاکہ ہندومت میں برہمن پجاریوں کے خدا اور عوام کے درمیان ایک ذریعہ کے طور پر مقام کو بے نقاب اور چیلنج کیا جاسکے۔ بلاشبہ پھولے کی سب سے مشہور اور بااثر تصنیف غلامگیری (غلامی) تھی۔ یہ پہلی بار 1873 میں شائع ہوئی جسے انگریزی میں دیباچہ کے ساتھ مراٹھی میں لکھا گیا تھا۔ یہ کتاب برہمنی بالادستی اور تسلط کے لیے ایک زبردست چیلنج تھی۔ اس کتاب میں پھولے نے ہندو اساطیروں کی تشریح کرتے ہوئے یہ دلیل پیش کی کہ برہمن غیر ملکی تھے جنہوں نے حکمت عملی سے مقامی لوگوں کو فتح کیا اور انہیں شودر اور اتی شودر کی موجودہ حیثیت تک کم کر دیا۔ اپنی دلیل کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے وشنو کے مختلف اوتاروں کو اصل مقامی گروہوں پر آریائی فتوحات کے مختلف مراحل سے تعبیر کیا۔ اپنی زندگی کے آخری ایام میں پھولے اپنی آخری تصنیف سروجنک ستیہ دھرم پُستک (سب کے لیے سچے مذہب کی کتاب) لکھنے میں مصروف تھے، اور خراب صحت کی وجہ سے یہ تصنیف ان کی زندگی میں شائع نہیں ہو سکی۔ ان کے انتقال کے بعد 1891ء میں اس کتاب کو شائع کیا گیا۔ یہ ایک عقلی، ہمدرد اور مساوی مذہب کے بارے میں ان کے نظریات کو بیان کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

10.3 ساوتری بائی پھولے (Savitribai Phule)

جیوتیبا پھولے کے تعاون اور انسانیت کے لیے ان کی تحریک کو ساوتری بائی پھولے کے کردار کا ذکر کیے بغیر مناسب طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ پھولے کی تحریک میں ساوتری بائی پھولے کی مسلسل حمایت، اثرات اور فعال شمولیت اس کی کامیابی کے لیے اہم تھی۔ یہ کہنا مبالغہ آرائی نہیں ہے کہ ستیہ شودھک تحریک پھولے جوڑے کا مشترکہ منصوبہ تھا۔ کئی مواقع پر پھولے نے اپنے خیالات اور کاموں میں ساوتری بائی کے تعاون کو دل سے تسلیم کیا ہے۔ ساوتری بائی پھولے کو بجا طور پر جدید ہندوستانی تعلیم کی ماں سمجھا جاتا ہے۔ وہ ہندوستان میں خواتین کی تعلیم کے پر زور حمایتیوں میں سے ایک تھیں۔ وہ نہ صرف پہلی ہندوستانی خاتون ٹیچر تھیں بلکہ ہندوستان میں اتی شودر اور مسلم لڑکیوں کے لیے پہلا اسکول قائم کرنے میں بھی پیش پیش تھیں۔ خواتین کے تمام طبقوں کے لیے تعلیم پھیلانے کے بعد، ساوتری بائی نے معاشرے کے دیگر ممنوعات کو بھی چیلنج کیا جو کہ طویل عرصے تک ہندوستانی خواتین کو نشانہ بناتے رہے۔

جیوتیبا کی طرح ساوتری بائی کا تعلق بھی پونے سے تھا۔ ان کی پیدائش پونے کے نائگاؤں 3 جنوری 1831 کو ایک غریب کاشتکار اور نچلی ذات کے مالی خاندان میں ہوئی تھی۔ نو سال کی چھوٹی عمر میں ساوتری بائی کی شادی تیرہ سالہ جیوتیبا سے ہوئی، جو ان دنوں ہندوستان کے رواج کے مطابق تھی۔ جوتیبا نے شادی کے بعد ساوتری بائی کو گھر پر تعلیم دی۔ انہوں نے مزید تعلیم کے لیے گاؤں کے اسکول میں داخلہ لیا۔

انہوں نے احمد نگر میں مس سنتھیا فارار زانسٹی ٹیوشن اور بعد ازاں پونے کے مس مچل کے نارمل اسکول میں ٹیچر ٹریننگ بھی حاصل کی۔ وہ خواتین، شودر، اتی شودر اور مسلمانوں میں تعلیم پھیلانے کے لیے انتہائی سرشار اور پرجوش تھیں۔

11 جنوری 1848 کو پھولے جوڑے نے اتی شودر اور مسلمان لڑکیوں کے لیے پہلا اسکول قائم کیا۔ یہ واقعی کسی بھی ہندوستانی کی طرف سے لڑکیوں کے لیے اسکول چلانے کی پہلی کوشش تھی۔ تاہم ان کی کوشش اور منصوبے کی ان کے خاندان اور برادری کی طرف سے حوصلہ افزائی اور حمایت نہیں کی گئی۔ ایک مہربان مسلم خاندان اس مشکل وقت میں پھولے جوڑے کی مدد کے لیے آگے آیا۔ عثمان شیخ اور ان کی بہن فاطمہ شیخ نے انہیں اپنا اسکول چلانے کے لیے اپنے گھر میں جگہ کی پیشکش کی۔ بہر حال یہ ان کی مشکلات اور پریشانیوں کا خاتمہ نہیں تھا، ساوتری بائی کو خاص طور پر شدید مشکلوں کا سامنا کرنا پڑا۔ خواتین کو تعلیم دینے کے لیے ان کے کام کو شودر اور اتی شودر کے مفادات کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ہندو سماج کے اندر تقلید پسند عناصر نے ان کے مساویانہ عمل کی مزاحمت اور مخالفت کی۔ کبھی کبھی وہ ان پر سڑے ہوئے انڈے، گائے کا گوبر اور مٹی پھینک کر انھیں ہراساں کرتے تھے۔ مشکلات کا سامنا کرنے کے باوجود وہ صنفی مساوات اور سماجی انصاف کے لیے اپنی وابستگی پر ثابت قدم تھیں اور ہندو معاشرے کو یکسر تبدیل کرنے کے لیے اپنے شوہر کی تحریک میں فعال طور پر حصہ لیا۔ لیڈروں کے طور پر پھولے جوڑے کا خیال تھا کہ انہیں ہر ممکن حد تک مثال کے طور پر رہنمائی کرنی چاہیے۔ لہٰذا، اُنہوں نے اُس پر عمل کیا جس کی وہ دوسروں کو تبلیغ کرتے تھے۔ ساوتری بائی اور جوتیبا پھولے بہت سے لوگوں میں سب سے پہلے تھے جنہوں نے اپنے گود لیے ہوئے بیٹے کے لیے بین ذات (inter-caste) کی شادی کا اہتمام کیا۔

10.4 ستیہ شودھک سماج (Satyashodhak Samaj)

1873 میں پھولے نے اپنے دوستوں، برادری کے ساتھیوں، اور کاروباری ساتھیوں کے ساتھ مل کر ستیہ شودھک سماج - سچائی کی تلاش کرنے والی سوسائٹی کی بنیاد رکھی۔ ہندوستانی معاشرے کے غیر مراعات یافتہ طبقوں کے مقصد کو آگے بڑھانے کی بہت سی کوششوں میں سے یہ صرف پہلی تھی۔ اس کا شمار ہندوستان میں ذات پات کے خلاف سب سے بااثر تحریکوں میں ہوتا ہے۔ اس نے ہندوستانی سماج کے دبے کچلے طبقے کو اور اس وقت کے سماج کو درپیش اہم مسائل سے بیدار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ تحریک نے غیر جمہوری اور غیر انسانی طریقوں جیسے چھوت چھات (untouchability)، اور اس وقت کی دیگر سماجی برائیوں جیسے جبری بیوہ اور بچوں کی شادیوں کے خلاف ایک مسلسل جدوجہد کی قیادت کی۔ اس نے ہندوستانی سماج کے عصری سماجی مذہبی ترتیب کو یکسر مسترد کر دیا اور ایک نئے معاشرے کی تعمیر کی کوشش کی۔ سماج کے کام کی وجہ سے سماجی، ثقافتی، مذہبی اور سیاسی سطح پر شودر، اتی شودر اور خواتین کا شعور بیدار ہوا۔

ستیہ شودھک سماج کے ابتدائی ارکان پونے اور اس سے ملحقہ دیہاتوں اور بمبئی سے آئے تھے لیکن آہستہ آہستہ یہ تحریک بمبئی پریزیڈنسی تک پھیل گئی۔ اگرچہ ذات کے لحاظ سے مالی یا تیلگو مالی کا ستیہ شودھک سماج پر غلبہ تھا، لیکن ذاتوں کی ایک بہت وسیع تعداد کے لوگ اس کی مساواتی اقدار اور اصولوں کی طرف راغب ہوئی اور اس کے ممبر بن گئے۔ سالی یا بُنکر ذات، مہار اچھوت ذات، شمپی (درزی)، کمہار،

اناج برداروں کی ونجیر ذات کے لوگ بڑی تعداد میں سماج کے رکن بن گئے۔ چند مسلمان اور مراٹھ بھی سماج میں شامل ہوئے۔ اس کے زیادہ تر ممبران تاجروں اور ٹھیکیداروں کے طور پر تجارت میں مصروف تھے اور ان میں سے کچھ کا اپنا کاروبار تھا۔ اس کے ارکان میں اچھی خاصی تعداد سرکاری ملازمین کی بھی تھی۔ مختصراً ہندوستانی سماج کے زیادہ تر پسماندہ طبقات کی مناسب نمائندگی ستیہ شودک سماج کی خصوصیات میں سے ایک تھی۔

ستیہ شودھک سماج نے مہاراشٹر کے مختلف حصوں میں وسیع پیمانے پر تعلیمی اور مذہبی اصلاحی کام انجام دیے اور ہندوستانی معاشرے کے لیے ایک جدید اور مساوی نظریہ کی وضاحت کی۔ ستیہ شودھک سماج کے طویل مدتی مقاصد مختلف مذہبی رسومات کی ادائیگی میں برہمن کے کردار کی یکسر نئی تشریح کرنا تھا۔ ان کا اصرار تھا کہ انسان اور خدائی طاقت کے درمیان کسی ثالث کی ضرورت نہیں ہے اس لیے مختلف مذہبی رسومات ادا کرنے کے لیے برہمنوں کے لیے خصوصی کردار کا کوئی جواز نہیں ہے۔ انہوں نے برہمنوں کی مدد کے بغیر شادیوں، گھر بھرائی اور دیگر تمام مذہبی رسومات کے انعقاد پر اصرار کیا۔ انہوں نے بچوں کی شادیوں، عورتوں کے لیے جبری بیوہ اور اچھوت کے رواج کے خلاف بھی وسیع پروپیگنڈا کیا۔ اپنے آغاز سے ہی سماج نے اپنی توانائی کا ایک بڑا حصہ ہندوستانی سماج کے مختلف طبقات میں تعلیم کے پھیلاؤ کے لیے وقف کیا۔ انہوں نے تعلیم کو ہندوستانی معاشرے کے تقریباً ہر سماجی اور مذہبی مسئلے کا علاج سمجھا۔ سماج عوامی تقریر اور تحریر میں اپنے بچوں کی صلاحیتوں کو نکھارنے کے لیے مضمون نویسی اور مباحثہ کے مقابلوں کا انعقاد کیا کرتا تھا۔ وہ پھولے اور دیگر اہم کتابوں کی مفت کاپیاں بھی مختلف گاؤں میں تقسیم کرتے تھے۔

10.5 برطانوی حکومت اور کانگریس کے نظریہ قومیت پر تنقید
(Criticism of British Rule, and Congress's Idea of Nationalism)

10.5.1 برطانوی حکومت پر تنقید (Criticism of the British Rule)

ابتدائی نام نہاد اونچی ذات کے مصلحین اور رہنماؤں کی طرح پھولے بھی ہندوستان میں امن وامان قائم کرنے کے لیے برطانوی راج کے مداح تھے۔ تاہم پھولے کے معاملے میں برطانوی راج میں ایمان کا مطلب برطانوی حکمرانی کو نااہل ہو کر تسلیم کرنا نہیں تھا۔ بدقسمتی سے بہت سے مورخین نے انہیں منتخب اور غلطی سے ایک برطانوی حامی کے طور پر پیش کیا۔ کئی مواقع پر، انہوں نے برطانوی حکومت پر ان پالیسیوں کی وکالت کرنے پر بے حد تنقید کی جو غریب اور نچلی ذات کے بجائے امیر اور اونچی ذات کے ہندوؤں کی مدد اور حمایت کرتی تھیں۔ پھولے برطانوی تعلیمی پالیسی کے سخت ترین ناقدین میں سے ایک تھے۔ انہوں نے برطانوی حکومت پر زیادہ مال خرچ کرنے اور اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے لیے زیادہ سہولیات فراہم کرنے پر تنقید کی جس سے اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کو فائدہ ہو رہا تھا اور ابتدائی تعلیم کو نظر انداز کیا جا رہا تھا جو غریب اور نچلی ذاتوں کی فوری ضرورت تھی۔ انہوں نے دلیل دی کہ برطانوی ہندوستانی حکومت کی آمدنی کا بڑا حصہ غریب نچلی ذاتوں سے جمع ہوتا ہے اور اس میں امیر اور اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی آمدنی کا حصہ بہت کم ہے۔ لہٰذا برطانوی حکومت کو چاہیے کہ وہ عوام کی تعلیم پر ان سے جمع

ہونے والے محصول کے تناسب کے مطابق رقم خرچ کرے۔ پھولے نے انگریزوں کو زیادہ تر سرکاری عہدوں پر بالخصوص اعلیٰ افسران کے لیے اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی حمایت اور ترقی دینے پر بھی تنقید کی۔ انہوں نے برطانوی حکومت پر الزام لگایا کہ اعلیٰ دفاتر پر تقریباً امیر اور اونچی ذات کے ہندوؤں کی اجارہ داری ہے خاص طور پر برہمنوں کی۔ یہاں تک کہ ہندوستان کے اس وقت کے گورنر جنرل لارڈ لٹن بھی پھولے کی شدید تنقید سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ لارڈ لیٹن پر پھولے کی طرف سے شدید حملہ ہوا جب اس نے پریس کی آزادی کو کم کرنے کے لیے ایک ایکٹ پاس کیا۔ پونا میونسپلٹی کے تمام بتیس نامزد اراکین میں سے پھولے واحد رکن تھے جنہوں نے لارڈ لٹن کے دورے کے موقع پر ہزار روپے خرچ کرنے کے صدر کی تجویز کے خلاف ووٹ دیا۔ انہوں نے غریب ٹیکس دہندگان کے پیسے سے عہدیداران کو خوش کرنے کے لئے استعمال کرنے پر سخت اعتراض کیا اور انہوں نے مشورہ دیا کہ اسی رقم کو غریب اور نچلی ذاتوں کی تعلیم پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

10.5.2 کانگریس کے نظریہ قومیت پر تنقید (Criticism of Congress's Idea of Nationalism)

پھولے جارحانہ ہندو احیاء پسند تحریک کے عروج پر ہر طرح سے مشتبہ تھے۔ سماجی سطح پر راجہ رام موہن رائے جیسے نام نہاد اونچی ذات کی اصلاحی تحریک کے رہنماؤں نے اس کا احترام کیا اور مذہبی سطح پر اس کی نمائندگی دیانند سرسوتی کے آریہ سماج کی سب سے خطرناک مشنری تحریک کی طرف سے شروع کی گئی۔ اور سیاسی سطح پر بال گنگادھر تلک کے ذریعہ کانگریس میں احیاء پسند موقف کو عام کرنے کا آغاز ہوا۔ پھولے نے ہندو احیاء پسند تحریک سے ابھرنے والے قوم پرستی کے کانگریسی برانڈ کو مکمل طور پر مسترد کر دیا۔ انہوں نے اسے روایتی، سماجی، مذہبی درجہ بندی کو برقرار رکھنے کی اعلیٰ ذات کی کوشش کے طور پر دیکھا۔ وہ مہادیو گووند راناڈے اور گوپال کرشن گوکھلے کی سماجی مسائل کو کانگریس کے ایجنڈے کا لازمی حصہ بنانے کی کوششوں سے ہمدردی رکھتے تھے۔ تاہم دادا بھائی نوروجی اور بال گنگادھر تلک جیسے کانگریس کے زیادہ تر قائدین نے اس طرح کی کوششوں کی مزاحمت کی۔ یہ دلیل دی کہ سیاسی معاملات کے ساتھ سماجی مسائل پر بحث کرنے سے ہندوستانی سماج تقسیم ہوگا اور کانگریس کمزور ہوگی۔ پھولے کانگریس میں اونچی ذات کے احیا کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر مایوس ہو گئے۔

پھولے مندرجہ ذیل دو وجوہات کی بنا پر کانگریس کے قوم پرستی کے تصور کو یکسر مسترد کر رہے تھے۔ اول تو وہ یہ سمجھنے میں کامیاب ہوئے کہ کانگریس کے رہنما دراصل قوم پرستی کے لبادے میں نو برہمنیت کی تعمیر اور پرچار کر رہے تھے۔ انہوں نے دلیل دی کہ کانگریس کی پالیسیاں اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے سیاسی مفادات کی ترجمانی کرتی ہیں جو خود کو ایک متوقع حکمران طبقے میں تبدیل کرنے کے عمل میں مصروف ہیں۔ ان کے مطابق کانگریس کے لیڈروں کو وہ قوم پرستی کا وہ نظریہ قبول ہے جس میں پرانے سماجی اور مذہبی ترتیب میں کم سے کم یا ممکنہ طور پر کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ دوسری طرف، پھولے کا ایک جدید رجحان کے طور پر قوم پرستی کا تصور پرانے ذات پات کے درجہ بندی اور ذات پات کی بنیاد پر امتیازی سلوک کو ختم کرنے سے مشروط تھا۔ دوسرا وہ دیکھ سکتے تھے کہ ان کے وقت کی کانگریس ایک اشرافیہ کی تنظیم تھی جو صرف امیر اور اونچی ذات کے ہندوؤں کے مفاد کی نمائندگی کرتی تھی۔ انہوں نے دلیل دی کہ کانگریس ایک قومی تنظیم نہیں ہے کیونکہ یہ نہ تو عوام کے مفادات کی نمائندگی کرتی ہے اور نہ ہی ہندوستانی سماج کے پسماندہ طبقات سے متعلق اور ان سے متعلق مسائل سے خود کو منسلک کرتی ہے۔ دوسری طرف قوم پرستی کا وہ نظریہ جو عوام کا حقیقی نمائندہ ہے اور ہندوستانی سماج کے مختلف پسماندہ طبقوں کے مسائل اور خدشات

کا حامی ہے، پھولے کے مطابق ایک جائزاور حقیقی قوم پرستی ہے۔اس طرح وہ سب سے پہلے کانگریس کے اشرافیہ کے قوم پرستی کے تصور کو چیلنج کرنے والے تھے۔

10.6 مذہب، خواتین، کسانوں اور مزدوروں کے تعلق سے پھولے کے خیالات
(Phule’s Views on Religion, Women, Peasants, and the Workers)

10.6.1 مذہب کے تعلق سے پھولے کے خیالات (Phule’s Views on Religion)

پھولے محض برہمنی مذہب اور ثقافت کے ایک متنازعہ نقاد نہیں تھے۔ وہ مذہب کے بارے میں ایک متبادل تفہیم پیدا کرنے کے لئے یکساں طور پر فکر مند تھے۔ان کا پختہ یقین تھا کہ ہندوستانی سماج کی مساواتی اصولوں پر تعمیر نو صرف پرانے بالادست برہمنی مذہب کو آفاقی مذہب سے بدل کر ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ عالمگیر مذہب کے بارے میں ان کی سمجھ بہت سے معاملات میں موجودہ مذہب سے مختلف تھی۔ انہوں نے مذہب کو انسانیت، اخلاقیات اور انسانی تعامل کے لیے رہنما اصولوں کے مترادف کے طور پر استعمال کیا۔ اگرچہ پھولے عقل، منطق اور سائنسی مزاج پر یقین رکھتے تھے اور ان کے مذہب میں اندھی عقیدت کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی لیکن وہ ملحد (atheist) نہیں تھے۔ پھولے خدا پر یقین رکھتے تھے اور انہوں نے اس کے لیے ''نرمک'' کا لفظ استعمال کیا۔ لیکن پھولے کا خدا ابراہیمی مذاہب سے مختلف تھا۔ وہ پیغمبروں، ادارہ جاتی مذاہب اور جہنم اور جنت کے نظریات پر یقین نہیں رکھتے تھے۔ انہوں نے ہندومت کی کچھ بنیادی اقدار جیسے اوتار، پنر جنم اور کرما وغیرہ کو بھی مسترد کر دیا تھا۔ ان کے لیے خدا تمام اخلاقی اصولوں کا بنانے والا ہے اور فطرت کو خدا اور اس کے اصولوں دونوں کو سمجھنے کا ذریعہ مانتے تھے۔

پھولے کا اصرار تھا کہ تمام سماجی مسائل کی جڑ مذہب اور مذہبی کتابوں میں اندھا اعتماد ہے۔ وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ مذہبی کتابیں خدا کی طرف سے لکھی گئی ہیں یا الہام سے لکھی گئی ہیں۔ انہوں نے دلیل دی کہ تمام قائم شدہ مذہب اور پادری طبقے نے اپنے فائدے کے لیے اس خیال کو پھیلایا۔ اس لیے وہ مذہبی کتابوں اور پجاری طبقے سے لوگوں کے عقیدے کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے کہا کہ خدا تمام انسانوں کے لئے دستیاب ہے اور خدا اور انسانوں کے درمیان کسی مذہبی کتاب یا گروہ کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ انہوں نے خدا کے ساتھ شدید جذباتی اور براہ راست ذاتی لگاؤ پر زور دیا۔ پھولے کے لیے مذہب کو انسانوں کو اخلاقی اور عقلی زندگی گزارنے کی ترغیب اور ہدایت دینی چاہیے اور معاشرے میں دوسروں کے ساتھ امن اور ہم آہنگی کے ساتھ رہنے کی رہنمائی کرنی چاہیے۔

10.6.2 خواتین کے تعلق سے پھلے کے خیالات (Phule’s Views on Women)

اپنی پوری زندگی میں پھولے نے خود کو شودر، اتی شودر، خواتین اور ہندوستانی معاشرے کے دیگر پسماندہ گروہوں کی زندگیوں کو بہتر بنانے کے لیے وقف کر دیا۔ پھولے کو نہ صرف ذات پات کے خلاف ان کی علمبردار تحریک کے لیے جانا جاتا ہے بلکہ ان کو خواتین کے لیے شہری حقوق، مساوات اور انصاف کی خاطر آواز اٹھانے کے لیے بھی جانا جاتا ہے۔ خواتین کے متعلق، عورتوں پر مردانہ تسلط کے اسباب اور

خواتین کی آزادی کے لیے حکمت عملی اور اقدامات کے تعلق سے انکے اپنے مفروضے تھے۔ پھولے کا پختہ یقین تھا کہ عورتیں مردوں کی ماتحت نہیں ہیں اور ان کی صلاحیتیں اور عقل مردوں جیسی ہیں۔ انھوں نے دلیل دی کہ عورتیں مردوں کے ماتحت نظر آتی ہیں ایسا صرف اس لیے ہے کہ معاشرہ انہیں ایسا بننے کی تربیت دیتا ہے۔ اگر مردوں کی طرح خواتین کو بھی تعلیم، کام اور سیاست میں یکساں مواقع فراہم کیے جائیں تو وہ بھی زندگی کے ہر شعبے میں سبقت لے سکتی ہیں۔

پھولے کہتے ہیں کہ جن اہم عناصر نے خواتین کو محکوم بنایا ہے ان میں تعلیم کی کمی، مذہبی کتابوں اور مردوں کا تکبر شامل ہے۔ پھولے نے دلیل دی کہ شودر اور اتی شودر کی طرح خواتین بھی کئی صدیوں سے تعلیم سے محروم ہیں۔ ان کا یہ بھی ماننا تھا کہ زیادہ تر مذہبی کتابیں بھی خواتین کو آواز اٹھانے سے روکتی ہیں، ان کے کام کی ناقدری کرتی ہیں اور خواتین کے مقام کو مردوں کے برابر قرار نہیں دیتی ہیں۔ انھوں نے دلیل دی کہ مرد عورتوں کو صرف اشیاء کے طور پر سمجھتے ہیں۔ وہ خواتین کو ایک مکمل فرد کے بجائے محبت کی اشیاء، آرام حاصل کی اشیاء، صحبت کی اشیاء وغیرہ کے طور پر بھی دیکھتے ہیں۔ انھوں نے اس مروجہ تصور کو چیلنج کیا کہ خواتین کا وجود صرف مردوں کو خوش کرنے کے لیے ہے۔ چونکہ علم سے دور ہونا خواتین کی محکومی کا بنیادی سبب تھا اس لیے تعلیم ان کو آزاد کرنے کا بنیادی ذریعہ تھی۔ پھولے کا پختہ یقین تھا کہ خواتین کو اس قابل بنانے کے لیے تعلیم ضروری ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبے میں اپنے مساوی حق حاصل کر سکیں۔ اس لیے انھوں نے اپنی سماجی اصلاح کی تحریک میں خواتین کی تعلیم کو سب سے زیادہ ترجیح دی۔ ان کا خیال تھا کہ نچلی ذاتوں کی حالت زار کا علاج تعلیم، خود اعتمادی اور سماجی اصلاح کی اسکیموں میں ہے۔

پھولے نے ان تمام سماجی برائیوں پر بھی حملہ کیا جو خواتین کو محکوم بنانے کے لیے ذمہ دار تھیں۔ انھوں نے بچپن کی شادی، کم عمر لڑکی اور بڑھاپے کی شادی، تعدد ازدواج، عورتوں کی دوبارہ شادی پر اعتراض اور بیواؤں کو ہراساں کرنے پر تنقید کی۔ پھولے کا خیال تھا کہ جو لوگ خود کو سماجی مصلح سمجھتے ہیں انہیں دوسروں کے لیے رول ماڈل کے طور پر کام کرنا چاہیے۔ اس لیے انھوں نے اپنی بیوی کو گھر پر ہی پڑھایا اور انھیں باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے اور استاد بننے کی مزید ترغیب دی۔ انھوں نے انہی اصولوں کو اپنی سماجی زندگی میں بھی رائج کیا۔ ان کے ستیہ شودھک سماج میں خواتین برابر کی رکن تھیں اور انہیں اہم کام بھی سونپے گئے تھے۔ انھوں نے بتیس سالہ ایم۔ جی۔ راناڈے جو کے سماجی اصلاح کے لیے ایک چیمپئن تھے اپنی بیوی کی موت کے فوراً بعد گیارہ سال کی لڑکی سے شادی کرنے کے فیصلے کی سخت مذمت کی۔ انھوں نے راناڈے سے کہا کہ وہ اس پر عمل کریں جو وہ دوسروں کو سکھاتے ہیں۔ انھوں نے ہندومت کی مذمت کرنے اور عیسائیت قبول کرنے پر تقلید پسند ہندو مردوں کے حملوں کے خلاف پنڈتا رما بائی جو حقوق نسواں کی علمبردار تھیں ان کا بہادری سے دفاع کیا۔

10.6.3 کسانوں اور مزدوروں کے تعلق سے پھولے کے خیالات

(Phule's Views on Peasants and Workers)

پھولے سماجی اصلاح کے مضبوط حامی تھے اور انھوں نے ہندوستانی معاشرے کے غریب اور پسماندہ طبقات کی بہتری کے لیے کام

کیا۔ ہندوستانی معاشرے کے دو دیگر مظلوم گروہ جن کے لیے پھولے نے اپنی زندگی بھر بے شمار جدوجہد کی وہ کسان اور مزدور تھے۔ وہ کسانوں اور مزدوروں کے حقوق کے پُرزور حامی تھے۔ پھولے پہلے سماجی کارکن تھے جنہوں نے کسانوں کے ساتھ ساتھ مزدوروں کو اپنے حقوق کے لیے لڑنے کے لیے متحد اور منظم کرنے کی کوشش کی۔ 1890ء میں انہوں نے کسانوں کو متحرک کرنے کے لیے بڑے پیمانے پر مہاراشٹر کے مختلف حصوں کا سفر کیا اور استحصالی برہمنوں اور ساہوکاروں کے بائیکاٹ کو منظم کرنے میں ان کی مدد کی۔ پھولے کی رہنمائی میں این ایم لوکھنڈے اور کرشن راؤ بھلیکر نے مل اور کارخانے کے مزدوروں کی شکایات کو دور کرنے کے لیے ٹریڈ یونین تحریک کی بنیاد رکھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ پھولے نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ مختلف مقامات کا دورہ کیا اور بمبئی میں مل اور کارخانے کے مزدوروں کے کئی اجلاس میں خطاب کیا۔

1883ء میں پھولے نے اپنی تقاریر کو "شیتکاریچ آسود" کے عنوان سے ایک جلد میں شائع کیا۔ اپنی تحریر میں پھولے نے نہ صرف کسانوں کی زندگی کے قابل رحم مادی حالات کی واضح وضاحتیں پیش کیں بلکہ ان تاریخی حالات کا تجزیہ بھی کیا جو ان کے استحصال کے ذمہ دار تھے۔ انہوں نے جابرانہ برہمنی نظام اور انگریزوں کی بے حسی کو کسانوں کی ابتر سماجی اور معاشی حالت کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ اس نے اس گٹھ جوڑ کا انکشاف کیا جو مقامی استحصال کرنے والوں، برہمنوں، اور دور دراز کے برطانوی حکام کے درمیان تھا۔ پھولے نے محسوس کیا کہ مسلسل اور منصوبہ بند کوشش ہندوستان کے کسانوں کے لیے معاشی ترقی کی راہ پر مستحکم اور تیز رفتاری سے آگے بڑھنے کا ایک طریقہ ہے۔ انہوں نے دیہی ہندوستانی سماج میں انقلابی تبدیلیاں لانے کے لئے کئی منصوبے پیش کئے۔ تجویز کردہ اہم چیزوں میں سے ایک کمیونٹی اور ریاست کے درمیان نتیجہ خیز شراکت داری تھی۔ تاہم وہ یقین رکھتے تھے کہ ہندوستان میں دیہی زندگی کی تعمیر نو دیگر سبھی چیزوں سے زیادہ، کسانوں کی تعلیم پر منحصر ہے۔ انہوں نے پر زور سفارش کی کہ ہندوستانی کسانوں کو زراعت پر سائنسی تعلیم حاصل کرنی چاہیے۔ پھولے کے پاس مزدوروں کے حالات کی بہتری کے لیے کئی منصوبے اور حکمت عملی بھی تھی۔ مزدوروں کی زندگی میں بہتری کے لیے پھولے نے مشورہ دیا کہ کارکنوں کو تکنیکی تعلیم اور تربیت فراہم کی جانی چاہیے۔

10.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس یونٹ کے مطالعے کے بعد آپ نے بمبئی پریزیڈنسی کے علاقے میں جیوتیبا پھولے اور ان کی اہلیہ ساوتری بائی پھولے کی طرف سے شروع کی گئی بنیاد پرست سماجی اصلاحی تحریک کے مختلف پہلوؤں کو سمجھا ہے۔ آپ نے سیکھا ہے کہ پھولے کی بنیاد پرست تحریک کئی لحاظ سے نام نہاد اونچی ذات کے ہندو رہنماؤں کی طرف سے شروع کی گئی سماجی اصلاحی تحریکوں سے مختلف تھی۔ آپ سمجھ گئے ہیں کہ جہاں نام نہاد اونچی ذات کے ہندو لیڈروں کی طرف سے شروع کی گئی سماجی اصلاح کی تحریک بنیادی طور پر کچھ ایسے سماجی طریقوں اور رسوم کو ختم کرنے کے لیے تھی جو ان کی عورتوں کو غلام بناتی تھیں۔ دوسری طرف پھولے کو ہندوستانی سماج کے ہر پسماندہ طبقے کی فکر تھی۔ پھولے اور ان کی بیوی دونوں نے شودر، اتی شودر، خواتین، مسلمانوں، کسانوں اور مزدوروں کی سماجی، مذہبی اور معاشی ترقی کے لیے کام کیا۔ انہوں نے بچپن کی شادی، تعدد ازدواج اور کم عمر لڑکی کی بوڑھے سے شادی کی مخالفت کی۔ انہوں نے بیوہ شادی کی حمایت کی اور برہمن بیواؤں کے بچوں کے لیے

ایک یتیم خانہ قائم کیا۔ پھولے نے تشخیص کیا کہ تعلیم سے دوری، مذہب اور مذہبی کتابوں میں اندھا اعتماد، غالب اور طاقتور پجاری ذات کی زیادتی اور برطانوی راج کی غفلت شودر، اتی شودر، خواتین، کارکنان اور کسانوں کے سماجی، مذہبی، معاشی اور سیاسی کمزوری کی کچھ وجوہات ہیں۔

آپ نے یہ بھی سمجھا ہے کہ پھولے کا ماننا تھا کہ تعلیم ان پسماندہ برادریوں کے بڑے مسائل کا حل فراہم کرتی ہے اور آہستہ آہستہ ان تمام خدشات کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے جن کا یہ گروہ شکار ہیں۔اس لیے انہوں نے تعلیم کو اپنی تحریک کا مرکزی نقطہ بنایا اور اس بات کو یقینی بنانے کے لیے سخت محنت کی کہ ان گروہوں کو مطلوبہ تعلیم ضرور ملنی چاہیے۔ آپ نے دیکھا ہے کہ ان برادریوں کے لیے شہری حقوق، انصاف اور مساوات کے تحفظ کے لیے اپنی لڑائی میں پھولے نے مذہبی قدامت کو بے نقاب کیا۔ اعلیٰ اور غالب ذات کی ثقافتی بالادستی کو چیلنج کیا اور برطانوی حکومت کی لاپرواہی پر تنقید کی اور کانگریس کے قوم پرستی کے نظریے کا تردید کی۔ آپ نے یہ بھی سیکھا ہے کہ انہوں نے اپنی پوری زندگی میں بہت سی کتابیں لکھیں۔اس کے علاوہ اخبارات میں مضامین اور ڈرامے لکھے۔ تقریریں کرنے کے لیے مہاراشٹر کے مختلف حصوں کا سفر کیا۔ کئی اسکول قائم کئے۔ اور مختلف پسماندہ برادریوں کو منظم کرنے اور ان کے حقوق کے لیے لڑنے کے لیے متحرک کرنے کے لیے ستیہ شودھک سماج کی بنیاد رکھی۔ اور امید کی جاتی ہے کہ اس اکائی کو پڑھنے اور سیکھنے کے بعد آپ ہندوستانی سماج کے مختلف پسماندہ طبقات کی ترقی میں جیوتیبا پھولے اور ساوتری بائی پھولے کے تعاون اور ہندوستان میں ذات پات مخالف تحریکوں کو فروغ دینے میں اس کی اہمیت کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔ یہ بھی توقع کی جاتی ہے کہ آپ پھولے کی ستیہ شودھک تحریکوں کا موازنہ ہندوستان کے مختلف حصوں کی دیگر سماجی اصلاحی تحریکوں سے کر سکیں گے۔

10.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

ذات پات مخالف تحریکیں

ستیہ شودک سماج

شودر اور اتی شودر

برہمنیت

10.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. 'غلامگیری' (غلامی) کس کی تصنیف ہے؟
2. 'ترتیہ رتن' (تیسری آنکھ) کس سال شائع ہوئی؟
3. تھامس پین (Thomas Paine) کی کن دو کتابوں نے پھولے کو متاثر کیا؟
4. پھولے کی نظر میں ایک مثالی بادشاہ کون تھا؟

5. ساوتری بائی پھولے نے اپنی ٹیچر کی تربیت کس شہر میں حاصل کی؟
6. اس مسلمان بھائی اور بہن کا نام بتائیں جنہوں نے پھولے جوڑے کو (Phule couple) اپنا اسکول چلانے کے لیے اپنے گھر میں جگہ کی پیشکش کی؟
7. ستیہ شودھک تحریک پر کس ذات کا غلبہ تھا؟
8. ساوتری بائی پھولے کب پیدا ہوئیں؟
9. پھولے کے مطابق حقیقی غیر ملکی حملہ آور کون تھے؟
10. پونے میں ستیہ شودھک سماج، سچائی تلاش کرنے والی سوسائٹی کی بنیاد کب رکھی گئی؟

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

1. ستیہ شودھک سماج پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
2. صنفی مساوات میں ساوتری بائی پھولے کی شراکت پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
3. برطانوی حکومت پر پھولے کے خیالات پر ایک نوٹ لکھیں۔
4. مذہب پر پھولے کے خیالات پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
5. پھولے پر مغربی اثرات کے متعلق ایک نوٹ لکھیں۔

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

1. اعلیٰ ذات سے وابستہ ہندو رہنماؤں کی طرف سے شروع کی گئی اصلاحی تحریکوں اور پھولے کی طرف سے شروع کی گئی بنیاد پرست تحریکوں کے درمیان فرق کا تجزیہ کریں۔
2. کانگریس کے نظریہ قومیت پر پھولے کی تنقید کا جائزہ لیں۔
3. مہاراشٹر میں کسانوں اور مزدوروں کی تحریک میں پھولے کے تعاون پر بحث کریں۔

10.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1 Gupta, Reeta Ramamurthy, *Savitribai Phule: Her Life, Her Relationships, Her Legacy*, HarperCollins, Gurugram, 2023.
2 Keer, Dhananjay, *Mahatma Jyoti Rao Phule: Father of Indian Social Revolution*, Popular Prakashan, Bombay, 1997.
3 Mani, Braj Ranjan, *De-Brahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi, 2005.
4 Naik, J.V., *Mahatma Jyotirao Phule*: *Crusader for Social Justice*, S.C. Misra Memorial Lecture, Indian History Congress, 2004.

5 O'Hanlon, Rosalind, *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jyoti Rao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth Century Western India*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
6 Omvedt, Gail, *Dalit Visions: The Anti-Caste Movement and the Construction of an Indian Identity*, Orient Longman, New Delhi, 2006 (first pub. in 1995).
7 Omvedt, Gail, '*Mahatma Jyoti Rao Phule and the Ideology of Social Revolution in India*', *Economic and Political Weekly*, 6(37), September 1977.
8 Deshpande, G.P. ed., *Selected Writings of Jotirao Phule*, Leftword Books, New Delhi, 2002.
9 Rege, Sharmila, 'Education as 'Trutiya Ratna': Towards Phule-Ambedkarite Feminist Pedagogical Practice', *Economic and Political Weekly*, 45 (44/45), October, 2010.

اکائی 11۔ نارائن گرو اور کیرلا میں سماجی و روحانی تحریک
(Narayana Guru and the Socio-Spiritual Movement in Kerala)

اکائی کے اجزا

11.0 تمہید
11.1 مقاصد
11.2 نارائن گرو کی ابتدائی زندگی
11.2.1 پیدائش اور خاندان
11.2.2 تعلیم
11.2.3 شادی اور سنیاس
11.2.4 روحانی سفر
11.3 ہندو مذہب سے برہمنیت کو ختم کرنے کی کوششیں
11.3.1 اروی پورم میں شیوا مندر کی تنصیب
11.3.2 ادویت فلسفہ کی دوبارہ تشریح
11.3.3 ذات کے درجہ بندی اور رسومات پر تنقید
11.3.4 گرو، اور اس کے آشرم
11.4 نارائن گرو اور ان کے ہم عصر
11.4.1 گرو اور مہاتما
11.4.2 گرو اور شاعر
11.5 سری نارائن دھرم پر پلانا یوگم (ایس این ڈی پی)
11.6 مذہب کے متعلق نارائن گرو کے خیالات
11.7 خواتین کی ترقی پر نارائن گرو کے خیالات
11.8 اکتسابی نتائج

11.9 کلیدی الفاظ

11.10 نمونہ امتحانی سوالات

11.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد

11.0 تمہید (Introduction)

نارائن گرو کیرلا کے معروف سماجی مصلحوں میں سے ایک تھے۔ وہ ایک فلسفی، شاعر، سنت اور انقلابی شخصیت تھے۔ نارائن گرو نے بہت سے غیر برہمنی مندروں، آشرموں اور تعلیمی اداروں کو قائم کر کے تاریخ رقم کی۔ ان کی پہل ایسی سماجی و ثقافتی قوتوں کا باعث بنیں جنہوں نے نہ صرف اعلیٰ ذات کے تسلط کے مادی پہلو کو چیلنج کیا بلکہ برہمنی درجہ بندی کی تخریب کو بھی متحرک کیا۔ نارائن گرو کی قیادت میں چلنے والی تحریک اہم ثابت ہوئی اور اس نے پرانی روایتی نظام کے خاتمے کا آغاز کیا۔ جدید کیرلا کے سرکردہ رہنما نارائنا گرو نے اپنے لوگوں کو مشورہ دیا، "تعلیم دیں کہ آپ آزاد ہو سکیں اور منظم ہو کہ آپ 'مضبوط' بن سکیں۔ کچھ اسکالرز گرو کی سماجی و ثقافتی تحریک کو تقلید پسند ہندو مت کے معیار کے اندر دیکھتے ہیں کیونکہ ان کو سنسکرت اور ویدانت فلسفہ میں دلچسپی تھی، تاہم گرو اپنے مذہبی لباس سے الگ ایک سماجی انقلابی تھے۔ اس باب میں ہم نارائن گرو کی زندگی، ان کی خدمات اور ان کے ایس این ڈی پی تحریک (سری نارائنا دھرم پرپلانا یوگم (سری نارائن گرو کی تعلیمات کو پھیلانے والی تنظیم، اب سے ایس این ڈی پی یوگم) بارے میں مطالعہ کریں گے۔ اس یونٹ میں اس بات پر گفتگو کرنے کی کوشش کریں گے کہ کس طرح نارائن گرو اور ان کی تحریک نے کیرلا کی پسماندہ برادریوں کو ان کے شہری، معاشی، سماجی، ثقافتی اور مذہبی حقوق کے لیے منظم اور متحد ہو کر لڑنے کی ترغیب دی۔ ہم جدید کیرلا کی تشکیل میں گرو اور ان کی تحریک ایس این ڈی پی کے منفرد کردار کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

11.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- کیرلا کی مختلف پسماندہ برادریوں کے شعور کو بیدار کرنے میں نارائن گرو کے تعاون کا جائزہ لے سکیں گے۔
- مذہب پر نارائن گرو کے خیالات کو سمجھیں گے اور اس کا جائزہ لیں گے۔
- ایس این ڈی پی (سری نارائن دھرم پرپلانا یوگم نارائن گرو سے متاثر) کی تاریخ اور سرگرمیوں کو سمجھیں گے۔
- ذات پات اور پدرانہ نظام پر نارائنا گرو کی تنقید کو سمجھیں گے اور ان کا جائزہ لیں گے۔
- نارائن گرو کی زندگی اور ان کی تحریک کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

11.2 نارائن گرو کی ابتدائی زندگی (Early Life of Narayana Guru)

نارائنا گرو بچپن سے ہی غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے۔انہیں مُستثنیٰ ذہانت اور مذہب میں گہری دلچسپی حاصل تھی۔اگرچہ ان کی پرورش ایک تقلید پسند خاندان میں ہوئی تھی، لیکن انہوں نے اچھوت پرستی اور دیگر بے معنی رسومات اور مذہبی رسومات کے بارے میں سوالات اٹھائے۔اس حصے میں ہم ان کی پیدائش، خاندان، تعلیم، شادی، مذہبی سفر اور سنیاسی سرگرمیوں کا مطالعہ کریں گے۔

11.2.1 پیدائش اور خاندان

سری نارائن گرو 1855 میں موجودہ کیرلا کے تروانت پورم ضلع کے چیپازانتھی میں ایک ایزھواس خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ ایزاواس ایک نیک اور تقلید پسند ہندو برادری ہے۔ایزاواس ایک قسم کے ہندو رسم و رواج پر عمل کرتے ہیں جو روایتی ہندو رسومات اور مظاہر پرستی کا امتزاج تھا۔یہ خاندان پیشے کے لحاظ سے شراب بیچنے اور بنانے کا کام کرتے تھے، جو ناریل' ساگو اور پام درختوں سے تیار کی جاتی تھی۔ ان میں سے کچھ زرعی مزدوروں اور چھوٹے کاشتکاروں کے طور پر بھی کام کرتے تھے اور کچھ دیگر بُنائی میں بھی شامل تھے اور کچھ آیورویدک کی مشق کرتے تھے۔ہندو ذات پات کے نظام میں ایزھواؤں کی درجہ بندی کم ہے اور کچھ جگہوں پر ان کے ساتھ اچھوت جیسا بھی رویہ اختیار کیا جاتا تھا۔

پیدائش کے وقت، نارائن گرو کا نام نارائنانند تھا اور انہیں 'نانو' (ان دنوں نارائنن کا مخفف) کہا جاتا تھا۔ بعد میں انہوں نے سری نارائن گرو کے طور پر معروفیت حاصل کی، جب انہوں نے اپنے روحانی اور سماجی اصلاحات کی تحریک کی قیادت کی۔ وہ اکلوتے لڑکے تھے اور مدناسن اور کٹیاما کے چار بچوں میں سب سے بڑے تھے۔نانو کے والد، مدناسن، ایک معروف استاد اور ایک مضبوط جسم اور ذہانت کے ساتھ سنسکرت کے عظیم عالم تھے۔انہیں 'اسن' کہا جاتا تھا کیونکہ وہ ایک استاد تھے، بچوں کو پڑھاتے تھے۔ وہ آیوروید، ہندوستانی علم طب میں بھی ماہر تھے۔نانو کی ماں، کٹیاما ایک شریف خاتون، ایک عقیدت منداور غریبوں کا خیال رکھنے والی خواتین تھیں۔نانو کے دو ماموں تھے جن کے نام رمن ویدیار اور کرشنن ویدیار تھے۔ کرشنن ویدیار ایک اچھے عالم اور آیورویدپیشہ ور طبیب تھے۔ مختصراً، نانو کو عقل اور پیش بینی کا عظیم ورثہ ملا۔ بچپن کے دنوں میں نانو عام بچوں کی طرح نہیں تھے۔ان کے ذہن میں اس زمانے میں رائج دقیانوسی رسم و رواج پر اعتراضات اٹھانے کا رجحان تھا۔ نانو کو اچھوت کے اصولوں کی کوئی پرواہ نہیں تھی، کیونکہ انہیں اس میں کوئی معقولیت نظر نہیں آتی تھی۔جب اُن کے خاندان کے افراد اور رشتہ دار اچھوت کے رواجوں کو نافذ کرنے میں ہوشیاری سے کام کر رہے تھے تو وہ اُسے بے معنی دکھانا چاہتے تھے۔

11.2.2 تعلیم

نانو بچپن سے ذہین تھے اور ان میں بہت سی غیر معمولی صفات موجود تھیں۔ان کے پہلے استاد ان کے اپنے والد مدن آسن تھے۔ جب وہ 6 یا 7 سال کے تھے تو انہیں ایک عالم کے پاس لے جایا گیا جنہیں چیمپازانتھی موتھاپلی کے نام سے جانا جاتا تھا اور جو ایک خاندان کے سربراہ اور گاؤں کے افسر تھے۔ موتھاپلی کی سرپرستی میں انہوں نے ملیالم اور تمل کے علاوہ دل لگا کر سدھاروپ، بالاپربودھنا اور امراکوسا سیکھا جیسا

کہ ان دنوں کا رواج تھا۔ نانو نے موتھا پلی آسن کی نگرانی میں سنسکرت سدھار پا اور سنسکرت ادب کے ابتدائی اسباق بھی سیکھے۔ انہوں نے طب کے بنیادی اسباق اپنے والد مداسن اور اپنے ماموں کرشنن ویدیار سے سیکھے۔ بعد میں نانو نے اپنی اعلیٰ تعلیم سنسکرت اور فلسفے میں کمپلیل اور کیلاسناتھ رمن پلائی آسن کی علمی رہنمائی میں حاصل کی۔ دونوں اپنے وقت کے سنسکرت کے بڑے عالم تھے۔ رمن پلئی سے نانو نے کاویہ، ڈرامہ، النکارا، ویدانت وغیرہ سیکھا۔ اگرچہ نانو کو ایک انتہائی تنقیدی اور تجزیاتی ذہن سے نوازا گیا تھا لیکن وہ گہری عقیدت کے احساس کے ساتھ یکساں طور پر متوازن بھی تھے۔ جلد ہی وہ سنسکرت زبان کے ایک بڑے عالم بن گئے اور انہوں نے بھگوان وشنو، بھگوان سبرامنیا اور بھگوان شیو کے بارے میں کئی بھجن لکھے۔ نانو پیدائشی سنیاسی تھے۔ انہوں نے علم کی تلاش میں تراوینکور، کوچین، مالا بار اور پورے جنوبی ہندوستان میں وسیع پیمانے پر سفر کیا اور ارد گرد کا براہ راست تجربہ حاصل کیا۔

11.2.3 شادی اور سنیاس

نانو کے والدین ان کے روحانی خیالات اور خاندانی معاملات سے لاتعلقی سے بہت پریشان تھے۔ انہوں نے انہیں منقطع کرنے کا فیصلہ کیا اور ایک گھریلو انسان بنانے کی کوشش کی۔ وہ اس حد تک چلے گئے کہ ان کی شادی ایک ایسی لڑکی سے کر دی جائے جو ان کی رشتہ داروں میں سے تھی۔ اس وقت کے رواج کے مطابق دولہا اور دلہن کی رضامندی لینے پر اصرار نہیں کیا۔ نانو کی بہنوں نے ان کی طرف سے دلہن کو رسمی دلہن کا لباس دیا اور اسے دولہے کے گھر لے آئیں۔ لیکن والدین اور رشتہ داروں کی ان حرکتوں کے باوجود بھی انہوں نے تجرد اور رہبانیت کو اختیار کیا۔ شادی دولہا اور دلہن کے تعلقات قائم کے بغیر ختم ہو گئی۔ نانو نے لڑکی سے کہا، ''ہر کوئی ایک خاص مقصد کی تکمیل کے لیے دنیا میں آتا ہے۔ میرے اور تمہارے پاس پورا کرنے کے لیے دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہیں۔ آپ اپنا راستہ لیں اور مجھے اپنا راستہ لینے دیں۔ چھبیس سال کی عمر میں نانو نے اپنے گھر کو ہمیشہ کے لیے الوداع کر دیا اور ایک سنیاسی کی زندگی میں داخل ہو گئے۔

11.2.4 روحانی سفر

نانو نے علم اور سچائی کی تلاش میں 1882 کے آس پاس اپنا گھر چھوڑ دیا۔ انہوں نے ابتدائی سال تامل کتابوں کی دکان میں پڑھنے اور دکان کے مالک کی مدد کرنے میں گزارے۔ اس نے انھیں تامل اور اس کی روحانی روایت میں مہارت حاصل کرنے کا ایک اچھا تجربہ فراہم کیا جس نے بعد میں ملیالم میں ترو ککورل کا ترجمہ کرنے میں ان کی مدد کی۔ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کا سفر شدید نظم وضبط کے ساتھ کرتے تھے۔ نانو نے ایک روحانی متلاشی کے طور پر سچ کی تلاش میں تراوینکور، کوچین، مالا بار اور پورے جنوبی ہندوستان میں وسیع پیمانے پر سفر کیا، دنیا بھر سے براہ راست اس کا تجربہ حاصل کیا۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ گرو نے اپنی تپسیا کا آخری مرحلہ (چھ سال) ہندوستان کے جنوبی خطے کنیا کماری کے قریب مروتوامالائی کے ایک غار میں گزارا۔ غار میں رہتے ہوئے وہ بیر اور کندوں سے اپنا گزارہ کرتے تھے۔ انہوں نے پہاڑی ندیوں کا پانی پیا۔ وہ وہاں بالکل تنہا تھے۔ اس مدت کے دوران انہوں نے خدا سے دعا کی اور یہ تصور کیا کہ وہ خدا شیوا ہے۔ پیچیدہ تپسیا کے ان دنوں کے دوران وہ مکمل تنہائی میں اور دنیاوی تباہی سے آزاد رہتے تھے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ نانو نے خود شناسی اور آزاد خیالی اس مدت کے دوران سیکھا۔ ان کے مروتوان میں گزارے گئے اختتامی دنوں میں سدھارتھ (گوتم بدھ) کے روشن خیالی کے دنوں سے مماثلت

پائی جاتی ہے۔ سدھارتھ نے گیا کے بودھی درخت کے نیچے علم روشی حاصل کی اور گوتم بدھ بن گئے۔ اس کے باوجود نانو مروتوان کے غار میں روشن ہوگئے اور سری نارائن گرو بن گئے۔

11.3 ہندو مذہب سے برہمنیت کو ختم کرنے کی کوششیں (De-brahmanising Hinduism)

جانکی ابراہم لکھتی ہیں کہ بہت سے محققین نے سری نارائن گرو کی تحریک کو سنکریتی کرن (سنکرائزیشن) کے طور پر بیان کیا ہے۔ تاہم، اپنے ایک مضمون میں وہ دلیل دیتی ہیں کہ سری نارائن گرو کی تحریک ہمیں سنکریتی یانہ کو صرف اعلیٰ ذات کی روایات کی نقل کی بجائے ایک ایسی چیز کے طور پر دیکھنے پر مجبور کرتی ہے جو دراصل ان چیزوں کو 'اپناؤ' تھی جن سے لوگوں کو محروم رکھا گیا تھا۔ مزید برآں سری نارائن گرو نے ان تمام پہلوؤں کی وکالت نہیں کی جسے سنسکرت ثقافت سمجھا جاتا تھا اور جو کچھ بھی گرو نے ہندو مذہب سے لیا تھا انہوں نے اسے منتخب اور اختراعی طور پر اپنائے تھے۔ اس حصے میں ہم کے اس بارے میں مطالعہ کریں گے کہ نارائن گرو اور ان کی تحریک نے ہندومت کے وسیع فریم ورک کے اندر کام کرنے والے ذات پات کے امتیاز اور درجہ بندی کو کس طرح چیلنج کیا اور کس طرح انہوں نے اور ان کی تحریک نے ہندو مذہب سے برہمنیت کو ختم کرنے کی کوششیں کرنے کے لیے کام کیا۔

11.3.1 اروی پورم میں شیوا مندر کی تنصیب

نارائن گرو اپنی خود شناسی کے بعد جنوبی کیرلا میں دریائے نیر کے کنارے اروی پورم کے ایک گھنے جنگل میں گوشہ نشین ہو گئے۔ دھیرے دھیرے اروی پورم کے لوگ ان سے برکت اور خوشحالی کی دعا کے لیے باقاعدگی سے گرو کے پاس جانے لگے۔ لیکن وہ ان کو زندگی کا ایک نیا طریقہ دکھانا چاہتے تھے جس سے وہ محروم کیے گئے تھے۔ انہوں نے ان کے لیے ایک مندر بنانے کا فیصلہ کیا جہاں کوئی بھی ذات، جنس، مذہب وغیرہ کی پابندی کے بغیر آکر عبادت کر سکتا تھا۔ اس وقت تک مندروں میں داخلہ صرف نام نہاد 'اعلیٰ ذات' سے تعلق رکھنے والے افراد کے لیے مخصوص تھا۔ گرو نے نیئر ندی سے ایک پتھر اٹھایا اور اسے نیک دعا کے ساتھ پائے ستون پر نصب کیا۔ گرو کے اس عمل نے ہندوستان کی سماجی اور روحانی تاریخ میں ایک مثال قائم کر دیا۔ گرو کی اس روایات جو 3000 سالوں سے جاری تھی' کی خلاف ورزی کیرلا کے اعلیٰ ذات کے لوگوں کے لیے بالکل بھی قابل قبول نہیں تھی۔ گرو برہمن نہیں تھے، وہ شودر بھی نہیں تھے، وہ ایک ایسے گروہ سے تعلق رکھتے تھے جو ورنا نظام سے بالکل باہر تھا۔ یہ عمل جو بعد میں اروی پورم پرتشٹا کے نام سے جانا گیا' نے اعلیٰ ذات کے برہمنوں کے درمیان ایک سماجی انتشار پیدا کر دیا جنھوں نے مورتی کی تنصیب کے لیے گرو کے اختیار کو چیلنج کیا۔ انہوں نے ان کو جواب دیا کہ ''یہ برہمن شیو نہیں بلکہ ایزوا شیو ہے۔'' اس ایک عمل اور ایک ہی جملے کے ساتھ گرو نے صدیوں سے جاری مذہبی اور روحانی سرگرمیوں پر برہمن کی اجارہ داری کو چیلنج کیا۔ بعد میں اس جملے نے کیرلا میں ذات پات کی ناانصافی کے خلاف طویل جدوجہد کی تاریخ میں ایک خاص مقام حاصل کر لیا۔ سری نارائن گرو نے دلیل دی کہ ان مندروں میں عبادت کے لیے جانے کے بجائے جہاں آپ کا استقبال نہیں کیا جاتا اور جہاں آپ کے ساتھ کتوں، بلیوں اور گائے سے بھی بدتر سلوک کیا جاتا ہے، آپ کو اپنا مندر بنانا چاہیے اور انہی دیوتاؤں کی پوجا کرنی چاہیے۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ

آپ برہمنوں کو ہندومت کے محافظ کے طور پر قبول نہ کریں اور اپنے مذہبی عقائد اور طریقوں کے حصے کے لئے ان کی طرف نہ دیکھیں۔اس طرح انہوں نے متعدد مندر قائم کیے: 1906 میں تھریسور میں، 1908 میں تھلاسری (ٹیلی چیری) میں، اور 1910 میں کوزی کوڈ (کالیکٹ) اور منگلورو (منگلور) میں اور 1916 میں کنور (کنور) وغیرہ مندروں کی تعمیر کی۔

اروی پورم میں شیو مندر کی تنصیب کئی طریقوں سے ہندوستان کی روحانی روایت میں ایک تاریخی عمل تھا۔ یہ گرو کی طرف سے ایک جرات مندانہ اور غیر متشدد عمل تھا۔اس کے بعد گرو نے جنوبی ہندوستان کے مختلف حصوں میں بہت سے مورتیوں کو مقدس کیا۔ گرو نے جنوبی ہندوستان کے مختلف حصوں میں مختلف مندروں کی تنصیب کے بعد نئے مندروں کی جگہ اسکول قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔ مندر کی تنصیبات کے ذریعے انہوں نے لوگوں کو تعلیم دینے کے واحد مقصد کے ساتھ بہت سی اصلاحات کیں۔انہیں مندروں میں سے ایک میں انہوں نے کسی بھی خدا کی تصویر کے بجائے چبوترہ پر ستیم (سچائی)، دیا (مہربانی)، دھرم (صداقت) کے الفاظ نصب کیے تھے۔ایک اور مندر میں انہوں نے قربان گاہ (مندر کا وہ حصہ یا چبوترہ جو مذہبی رسومات یا عبادت کے لیے مخصوص ہوتا ہے) پر صرف ایک چراغ لگایا۔انہوں نے کسی اور مندر میں ایک دیوتا کی جگہ آئینہ لگایا جس پر اوم تت ست (Om tat Sat) لکھا ہوا تھا۔اپنے الوے آشرم میں انہوں نے بالکل بھی تصویر کشی نہ کرنے کا انتخاب کیا۔ مختصراً یہ کہ گرو نے جن مندروں کو قائم کیا وہ سماجی تبدیلی کے محرک تھے کیونکہ ان تمام مندروں میں کام کرنے والے پجاری ورنا درجہ بندی میں ناپاک سمجھے جاتے تھے۔مزید اہم بات یہ ہے کہ گرو نے ان مندروں کو تعمیری سرگرمیوں کے مراکز اور محروم لوگوں کے لیے تعلیمی مواقع کے طور پر تصور کیا۔ گرو کا خاص خیال تھا کہ ہر مندر کے ارد گرد باغات ہونے چاہئیں-ان مندروں کے لیے اسکولوں کے ساتھ ساتھ پیشہ ورانہ اور تکنیکی مراکز بھی ہونے چاہئیں۔ گرو نے اپنے پیروکاروں کو جو نعرہ دیا تھا وہ تھا "تعلیم دو کہ تم آزاد ہو، اور منظم کرو تاکہ تم مضبوط ہو"۔

11.3.2 ادویت فلسفہ کی دوبارہ تشریح

ادویت' ویدانت کے سب سے زیادہ بااثر اسکولوں میں سے ایک ہے، جو ہندوستانی فلسفے کے چھ تقلید پسند فلسفیانہ نظاموں (درشنوں) میں سے ایک ہے۔ لفظ ادویت کا مطلب ہے 'دو کے بغیر ایک' یا دوہری نہیں۔اسے عام طور پر غیر دوہری یا وحدانیت کے نام سے جانا جاتا ہے۔ادویت فکر ویاس کے برہماستر سے اخذ کا جاتا ہے۔اسے فلسفے کے طور پر آدی شنکرا نے وضع کیا تھا اور سری نارائن گرو نے اسے جدید اور مقبول بنایا تھا۔ نارائن گرو نے ادویت کے وحدانیت کے پیغام کو سماجی، اقتصادی، ثقافتی اور تعلیمی نظام اور زندگی کے تمام شعبوں میں مساوات کے پیغام سے تعبیر کیا۔ گرو نے استدلال کیا کہ ہر ایک کو خدا اور بنی نوع انسان میں اتحاد پر یقین رکھنا چاہئے جس حد تک ممکن ہو بے معنی مصیبت پیدا کرنے والی روایات کو رد کرنا چاہئے اور عمدہ اور بروقت روایات کو قبول کرنا چاہیے اور انہیں صحیح راستے پر لانے کے لئے لوگوں کے درمیان ان پر عمل کرنا چاہئے۔اس طرح گرو نے ادویت فلسفہ کو از سر نو تعمیر کیا-اسے نام نہاد علماء کی ویران جلسوں میں بحث کے موضوع کی سطح سے آزاد کیا اور اسے عام آدمی تک پہنچایا۔اگرچہ گرو کا فلسفہ خود کافی حد تک شنکرا سے ملتا جلتا تھا، لیکن فرق اس کے سماجی اطلاق کے حوالے سے دیکھا جاتا ہے۔ شنکرا نے اپنے انفرادی سفر پر زیادہ زور دیا جو کسی نہ کسی طرح سیکولر زندگی کو نظر انداز کرتا ہے۔ لیکن گرو نے

اسے ادویت فلسفہ میں سماجی جہت کو شامل کیے بغیر ادھورا پایا۔ شنکرااور گرو کے درمیان دوسرا فرق نظریہ اور عمل کے درمیان ہے۔ گرو کا خیال تھا کہ بغیر عمل کے نظریہ ناممکن ہے اور بغیر نظریہ کے عمل بے فائدہ ہے۔ شنکرا نے ادویت کے نظریاتی پہلوؤں کو پیش کیا لیکن گرو نے عملی زندگی میں ادویت کی مطابقت کا مظاہرہ کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانیت کی وحدانیت کو عملی طور پر بھی محسوس کرنے کی ضرورت ہے۔ اس طرح گرو صحیح معنوں میں ایک ادویتین ہیں پھر بھی وہ شنکرا سے مختلف ہیں۔

11.3.3 ذات پات کی درجہ بندی اور رسومات پر تنقید

اگرچہ نارائن گرو نے ہندو مذہب کی ہر اس چیز کو مہیا کرنے کی کوشش کی جس سے نچلی ذات کے لوگوں کو محروم رکھا گیا تھا۔ انہوں نے ہندو ذات پات کے نظام کے حکم کے خلاف سخت جدوجہد کی جس نے لوگوں کو مختلف ذاتوں اور ذیلی ذاتوں میں درجہ بندی کے ساتھ تقسیم کیا۔ ہندو ذات پات کے نظام نے نام نہاد نچلی ذات اور ذات سے باہر کے ہندوؤں پر کئی سماجی، ثقافتی اور مذہبی پابندیاں عائد کیں۔ دوسری طرف گرو نے دلیل دی کہ "تمام آدمی ایک نسل اور ایک ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ صرف ایک ہی مذہب اور ایک ہی خدا ہے۔'' گرو نہ صرف ہندو سماج کی درجہ بندی کی تقسیم کے خلاف تھے بلکہ وہ لوگوں کو ان کے موروثی پیشے کی بنیاد پر الگ کرنے کے نظام کے بھی خلاف تھے۔ انہوں نے ایک پیشہ کو موروثی بنانے کے خیال کی مخالفت کرتے ہوئے ذات پات کے نظام کی بنیاد کی مخالفت کی۔ انہوں نے دلیل دی کہ کیا چور کا بیٹا چور بن جائے؟ انہوں نے دلیل دی کہ کسی پیشے کو موروثی بنانا ایک آدمی کے بنیادی حق یعنی اپنے پیشے کے انتخاب کی آزادی سے انکار ہے۔ گرو نے نہ صرف ہندو سماج کی درجہ بندی اور موروثی تقسیم کی مخالفت کی بلکہ ہندو سماج میں موجود ہر قسم کے ذات پات پر مبنی امتیاز کو بھی چیلنج کیا۔ انہوں نے ہندو سماج سے ذات پات کے فرق اور درجہ بندی کو توڑنے کے لیے بین شادی اور ایک دوسرے کے ساتھ کھانے کی وکالت کی۔ انہوں نے دلیل دی کہ ''عبادت کی شکل میں یا لباس کی عادات یا انسان کی زبان میں خواہ کچھ بھی اختلاف ہو کیونکہ وہ ایک ہی ذات سے تعلق رکھتے ہیں، آپس میں شادی یا ایک دوسرے کے ساتھ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے''

گرو سماجی اصلاحات کی تحریکوں کے ساتھ بھی کھڑے تھے۔ ایک سماجی مصلح کے طور پر گرو نے قانونی حیثیت کے لیے برہمنی روایت کو دیکھے بغیر سماجی اور مذہبی طریقوں کو تخلیق کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے پیدائش، شادی اور موت کے دوران کی جانے والی بہت سی رسومات کو آسان بنایا اور انہیں برہمن راسخ العقیدہ سے آزاد کیا۔ ان کے آشرم میں دلت بچوں کو ویدک اور سنسکرت ادب کی تربیت دی گئی اور انہیں مندر کے پجاری مقرر کیا گیا۔ دلت پیدائش، شادی اور موت کے موقعوں پر بھی بہت سی رسومات ادا کرتے تھے۔ اس طرح گرو مذہب کے میدان میں برہمن تسلط کو توڑنے کی کوشش کر رہے تھے۔ گرو نے معاشرے کی ترقی میں تعلیم کی اہمیت کو محسوس کیا اور زور دیا کہ لوگ مواقع کا استعمال کریں۔ انہوں نے کہا کہ "آج کل کسی بھی ذات کو اچھی تعلیم کے ذریعے ترقی دی جا سکتی ہے۔ اگر ہمارے پاس پسماندہ لوگوں کی حالت بہتر کرنے کا کوئی منصوبہ ہے تو ہمیں ان بچوں کو تعلیم دینی چاہیے۔'' انہوں نے خواتین کے لیے مساوی مواقع کی بھی وکالت کی اور پورے کیرالہ میں لڑکیوں کے لیے اسکولوں کی تعمیر شروع کی۔

11.3.4 گرواوران کا آشرم

1904 میں گرونے شیوا گیری پہاڑی پرورکلائی کے قریب ایک آشرم یا مذہبی گوشہ تنہائی قائم کیا۔ اس آشرم کو اب سیوا گیری مٹھ (یا سیوا گیری مٹھ) کہا جاتا ہے۔ 1914 میں انہوں نے الووا میں ایک اور آشرم قائم کیا۔ آشرم اب ادویت آشرم کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ان دونوں آشرموں میں گرونے اسکول، پیشہ ورانہ تربیت کے ادارے اور مندر قائم کیے۔ آشرم جلد ہی مسافروں اور نوجوان پرجوش لوگوں سے بھر گیا۔ اس کے بعد گرونے ریاست کے مختلف حصوں میں مندروں کی ایک متوازی زنجیر قائم کی جہاں سب کا استقبال کیا گیا بشمول ادنیٰ ترین پلیا اور دیگر اچھوت ذات سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے۔ ان آشرموں کی مدد سے گرونے اس دعوے کو چیلنج کیا کہ برہمنوں کا ویدک اور ویدانتک متن کی حکمت اور طریقوں پر خصوصی قبضہ ہے۔ گرونے ہندو سماج کے تمام طبقات کو سنسکرت زبان اور ویدک ادب سکھا کر یہ کام کیا۔ اس طرح نارائن گرونے سب سے پہلے اپنے آشرموں کے اندر ذات پات سے پاک معاشرہ بنانا شروع کیا جہاں ہندو، عیسائی، مسلمان اور بدھ مت، برہمن اور پاریہ سب ایک ہی چھت تلے بغیر کسی امتیاز کے ہندو مذہب اور فلسفے کے بارے میں سیکھتے رہے۔

11.4 نارائن گرواوران کے ہم عصر (Narayana Guru and His Contemporaries)

گرو کو ان ہم عصروں کا سامنا کرنا پڑا جو ہندو مت کے احیاء اور ذات پات کے نظام کا خاتمہ سے بھی وابستہ تھے۔ ان میں مہاتما گاندھی اور رابندر ناتھ ٹیگور قابل ذکر تھے۔ گرو کا ان کے ساتھ بعض معاملات پر اتفاق اور اختلاف تھا لیکن انہوں نے ان کے ساتھ اپنی قریبی رفاقت اور دوستی برقرار رکھی۔ وہ ذات پات مخالف تحریکوں کے بڑے فریم ورک میں ان کے ہم عصر اور قریبی ساتھی تھے۔ اس حصے میں ہم گرو اور ان کے ہم عصر رہنماؤں یعنی مہاتما گاندھی اور رابندر ناتھ ٹیگور کے بارے میں جانیں گے۔

11.4.1 گرو اور مہاتما گاندھی

قومی سطح پر اچھوت کے خاتمے کے معاملے کو لانے کا سہرا بجا طور پر مہاتما گاندھی کو جاتا ہے۔ در حقیقت گاندھی پہلے رہنما تھے جنہوں نے دلیل دی کہ اچھوت کے خاتمے کے بغیر حقیقی سوراج نہیں ہوگا۔ گرو کی طرح گاندھی نے بھی اپنی زندگی میں ہندوستان کی پسماندہ برادریوں کی بہتری کے لیے کام کیا۔ یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ مندر میں داخلے کے لیے وائیکم ستیہ گرہ کانگریس اور ایس این ڈی پی کی مشترکہ کوشش تھی جس کے گاندھی اور گرو بالترتیب ناقابل اعتراض رہنما تھے۔ وائیکم ستیہ گرہ نے ان دو عظیم سماجی مصلحین کو ایک ساتھ لایا۔ 1925 میں ویکم ستیہ گرہ کے دوران گاندھی نے گرو سے ان کے آشرم (شیوا گیری مٹھ) میں ملاقات کی اور دونوں نے مذہب کی تبدیلی، ہندو مت، عدم تشدد اور ذات پات کے نظام جیسے موضوعات پر بہت معنی خیز گفتگو کی۔

گاندھی اور گرو دونوں نے دوسرے مذہب میں تبدیل کرنے کے انفرادی حق کی حمایت کی، لیکن وہ اس بات پر بھی متفق تھے کہ ہر مذہب روحانی آزادی کے لیے کافی ہے اور روحانی آزادی کے لیے کسی بھی مذہب کی تبدیلی ضروری نہیں ہے۔ انہوں نے مسیحی مشنری کے

مذہب کی تبدیلی کے پروپیگنڈے کی بھی مذمت کی۔تاہم ذات پات کے معاملے پر گاندھی گرو کے نظریے کے "ایک ذات،ایک مذہب،اور انسانوں کے لیے ایک خدا" کے قائل نہیں تھے۔موروثی ذات پات کے نظام کی حمایت میں، گاندھی نے گرو سے کہا کہ ایک ہی درخت کے پتے بھی اپنی شکل، قد اور ساخت میں بہت مختلف ہوتے ہیں۔ گرو نے گاندھی سے اختلاف کیا اور دلیل دی کہ اگرچہ ایک ہی درخت کے ہر پتے کی شکل اور سائز میں فرق ہوتا ہے لیکن جوہر میں نہیں۔ کسی خاص درخت کے تمام پتوں کا رس مواد میں ایک جیسا ہوگا۔ وہ وائیکم ستیہ گرہ کے عدم تشدد کے نقطہ نظر پر بھی متصادم ہوئے۔ جبکہ گاندھی چاہتے تھے کہ ستیہ گرہی ہر ممکن حالت میں عدم تشدد کے اپنے عہد کو برقرار رکھیں۔ دوسری طرف گرو نے ستیہ گرہیوں کو مشورہ دیا کہ "بھاری بارش میں رکاوٹوں کے باہر کھڑے رضاکاروں کا کوئی کارآمد مقصد نہیں ہوگا...انہیں چاہیے کہ وہ رکاوٹوں کے اوپر پیدل چلیں اور نہ صرف ممنوعہ سڑکوں پر اکیلے چلیں بلکہ تمام مندروں میں داخل ہوں...اسے عملی طور پر بنایا جانا چاہیے۔ کسی کے لیے اچھوت پر عمل کرنا ناممکن ہے۔ کئی مسائل پر ان کے اختلافات سے قطع نظر، وہ ایک دوسرے کے لیے گہرا احترام رکھتے تھے۔ ایک بار گاندھی نے گرو کے بارے میں کہا کہ "میں یہ اپنی بڑی خوش قسمتی سمجھتا ہوں کہ میں تراونکور کی خوبصورت ریاست کا دورہ کرنے اور مقدس روح شری نارائن گرو سے ملاقات ہوئی ہے"۔

11.4.2 گرو اور ٹیگور

جدید ہندوستان کی ایک اور عظیم شخصیت جو گرو کے علم اور انقلابی کاموں سے بے حد متاثر تھی وہ رابندر ناتھ ٹیگور تھے۔ گرو کی تعریف میں، ایک بار ٹیگور نے کہا تھا "میں دنیا کے مختلف حصوں کا دورہ کرتا رہا ہوں اور ان سفروں کے دوران مجھے کئی سنتوں اور مہارشوں سے واسطہ پڑا۔ لیکن میں کھلے دل سے یہ تسلیم کرتا ہوں کہ میں نے کبھی کسی کو روحانی طور پر ملیالم کے سوامی نارائن گرو سے بڑا یا کوئی ایسا شخص نہیں دیکھا جو روحانی حصول میں ان کے برابر ہو۔ ٹیگور اور گرو کے درمیان مماثلت پر بحث کرتے ہوئے، ایس اومانا لکھتے ہیں کہ ٹیگور کی صوفیانہ بصیرت بہت گہری تھی۔ مختصراً، اپنے خیالات، ہمدردی اور نظریے میں، وہ نارائن گرو کے بہت قریب تھے، اگر کم از کم کچھ معاملات میں گرو سے مشابہت نہیں رکھتے۔ 1922 میں، جب ٹیگور نے جنوبی ہندوستان کا دورہ کیا، تو انہیں سرکاری طور پر شیواگیری آشرم (مٹھ) میں مہمان خصوصی کے طور پر مدعو کیا گیا۔ گرو کے شیواگیری آشرم کے دورے کے دوران، ٹیگور یہ جان کر حیران رہ گئے کہ گرو کے آشرموں میں دلت بچے ویدک رسومات سیکھ رہے تھے اور انہیں مختلف مندروں کے پجاری بھی مقرر کیا گیا تھا۔ گرو کی طرف سے اپنے آشرموں میں تعلیم، سماجی اصلاحات، اور خواتین کو بااختیار بنانے اور اپنے مشن کو دی جانے والی اہمیت کو دیکھ کر ٹیگور بھی حیران رہ گئے۔

11.5 سری نارائن دھرم پرپلانا یوگم (ایس۔این۔ڈی۔پی)

(Sree Narayana Dharma Paripalana Yogam [SNDP])

گرو ایک شاندار منتظم اور ادارہ قائم کرنے والے تھے۔ جلد ہی انہوں نے محسوس کیا کہ لوگوں کو سب سے زیادہ پسماندہ گروہوں تک پہنچنے کے لیے ایک تنظیم کی ضرورت ہے۔ انہوں نے اپنے کچھ پیروکاروں کو ایسی تنظیم قائم کرنے کا مشورہ دیا۔ 1903 میں گرو کے کچھ

پیروکاروں نے سری نارائنادھرم پر۔یپالن یوگم کے نام سے ایک تنظیم قائم کی(جسے وسیع پیمانے پر ایس این ڈی پی کے نام سے جانا جاتا ہے)تاکہ کیرالہ کی مظلوم برادریوں کی آزادی کے لیے نارائنا گرو کی تعلیم کو عام کیا جاسکے۔تاکہ کیرلا کی مظلوم برادریوں کی آزادی کے لیے نارائن گرو کی تعلیم کو عام کیا جاسکے۔ایس این ڈی پی ذات پات، طبقے اور صنفی امتیاز کے بغیر سب کے لیے کھلا تھا اور جلد ہی کیرلا کے سماج کے مختلف طبقوں میں بہت مقبول ہو گیا۔ گرو کی قابل رہنمائی میں ایس این ڈی پی نے انسانی زندگی کے ہر پہلو میں کام کیا۔ گرو سائنس اور ٹیکنالوجی کے پرجوش حمایتی تھے۔انہوں نے عام طور پر ایس این ڈی پی کی سالانہ کانفرنس کے حصے کے طور پر ایک صنعتی نمائش کا اہتمام کیا۔ گرو نے اپنے پیروکاروں کو تاڑی کا درخت لگانے کا اپنا روایتی کام چھوڑنے کی ترغیب دی اور انہیں صنعتوں، دستکاریوں اور تجارت میں نئے روزگار تلاش کرنے کا مشورہ دیا۔اپنے پیروکاروں کی حوصلہ افزائی کے لیے ایس این ڈی پی اکثر روزگار کے ابھرتے ہوئے شعبوں میں صنعتی نمائشوں اور پیشہ ورانہ تربیتی پروگراموں کا اہتمام کرتا تھا۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایس این ڈی پی کی سرگرمیاں اور خدشات صرف پسماندہ ذاتوں کے لوگوں کو روزگار کے نئے مواقع فراہم کر کے ان کی معاشی حالت کو بہتر بنانے تک محدود نہیں تھے۔اس کے رہنماؤں نے مختلف ذاتوں کے گروہوں کے درمیان ذات پات کے فرق اور درجہ بندی کو توڑنے کی شعوری کوشش کی اور ان کے درمیان بین ذات کے کھانے اور بین ذات کی شادی کا اہتمام کیا۔مزید برآں ایس این ڈی پی کے مندر، تعلیمی ادارے، ہاسٹل وغیرہ بشمول پلیا، پرایا اور چیروما تمام لوگوں کے لیے کھلے تھے۔ایس این ڈی پی کے رہنماؤں نے مختلف ذات سے تعلق رکھنے والے گروہوں کے درمیان استحصال، ناانصافی اور امتیاز کے فروغ کے لیے ذات پات کے شکار ہندو مذہب کا مقابلہ کیا۔تاہم ان کے درمیان اس بات پر کوئی اتفاق رائے نہیں تھا کہ اس طرح کی ناانصافی اور امتیازی سلوک کو ختم کرنے کے لیے انہیں کیا اقدام کرنا چاہیے۔ان میں سے کچھ نے تو ہندو مذہب کے تحت گرو کے کام کرنے کے طریقہ کار پر بھی سوال اٹھایا۔ان کا استدلال تھا کہ جتنا زیادہ گرو نے ویدک تعلیم کو پھیلایا اتنا ہی ذات پات کا شعور مضبوط ہوا۔ان میں سے کچھ نے دلیل دی کہ گرو کو ایک نیا مذہب شروع کرنا چاہیے جو ذات پات کے فرق اور ناانصافی کو مسترد کرے۔ یہاں تک کہ بدھ مت کے احیاء کی تجویز بھی ایس این ڈی پی کے کچھ رہنماؤں نے دی تھی،تاہم گرو کے پیروکاروں میں کوئی اتفاق رائے نہیں تھا۔ان میں سے کچھ عیسائیت قبول کرنے کے حق میں تھے۔ دوسروں نے مشورہ دیا کہ ایس این ڈی پی کو یہ اعلان کرنا چاہیے کہ وہ ہندو مذہب سے الگ آزاد قوم ہیں ہندو نہیں-اور یہ کہ بغیر کسی مذہب کو تبدیل کیے انہیں روشن خیال الحاد کا انتخاب کرنا چاہیے۔ گرو نے اس طرح کے رجحان کی سختی سے مخالفت کی اور دلیل دی کہ "کسی کا مذہب جو بھی ہے،انسان کے اچھے ہونے کے لیے کافی ہے"

ایس این ڈی پی سیاست کے میدان میں بھی سرگرم تھی۔اس کے رہنماؤں نے سماجی مسائل اور ذات پات کی ناانصافی اور امتیاز سے بچنے کے لیے اعلیٰ ذات کی قومی اور علاقائی قیادت کی مخالفت کی۔ان میں سے کچھ نے گاندھی سے نچلی ذاتوں کے مسئلہ پر بات نہ کرنے اور ہندوستان کی سیاسی آزادی جیسے سیاسی مسائل پر توجہ مرکوز کرنے پر سوال کیا۔ایس این ڈی پی کے سرکردہ رہنماؤں میں سے ایک ایاپن نے گاندھی سے واضح طور پر پوچھا کہ انہوں نے ایسے ہندوستانیوں کو شیطان کیوں نہیں کہا جو دلتوں کے ساتھ انسانوں جیسا سلوک نہیں کرتے۔ حالانکہ ایس این ڈی پی کے کچھ لیڈروں نے کیرلا سماج کی سماجی زندگی میں انقلابی تبدیلیاں لانے کے لیے ایک طاقتور ہتھیار کے طور پر گاندھی

کے ستیہ گرہ کی اہمیت کو محسوس کرنے میں جلدی کی۔ ایس این ڈی پی لیڈروں نے گاندھی کے ستیہ گرہ کو مزید بنیاد پرست روشنی میں دوبارہ تشریح کرنے اور اپنانے میں جلدی کی اور اسے ذات پات کے امتیاز اور استحصال کو چیلنج کرنے کے لیے کامیابی کے ساتھ استعمال کیا۔ 1920 کی دہائی میں کانگریس کی مندر میں داخلے کی تحریکیں، خاص طور پر وکوم اور گروائر میں نہ صرف ایس این ڈی پی تحریک سے متاثر تھیں بلکہ زیادہ تر عوامی حمایت بھی اس کے کیڈر سے حاصل ہوئی تھی۔ مجموعی طور پر ایس این ڈی پی تحریک نے ادبی اور تکنیکی دونوں طرح کی تعلیم کے فروغ، پیشوں کی تنوع اور عمودی سماجی نقل و حرکت کے ذریعے کیرلا میں نئی سول سوسائٹی کے لیے مؤثر طریقے سے پہلا سنگ بنیاد رکھا۔

11.6 مذہب کے متعلق نارائن گرو کے خیالات (Narayana Guru on Religion)

جدید کیرلا میں بنی نوع انسان کے لیے مذہب کے کردار کو جس طرح سمجھا جاتا ہے اس پر نارائنن گرو کی تحریک کا بہت بڑا اثر تھا۔ نارائن گرو مذہب کے بارے میں بہت الگ خیالات رکھتے تھے۔ وہ پیریار کی طرح اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ مذہب معاشرے میں موجود ناانصافی، استحصال اور امتیاز کا ذریعہ ہے۔ اس لیے انہوں نے پیریار کے برعکس نچلی ذات کے ہندوؤں کی آزادی کے لیے مذہب کے مکمل خاتمے کا مطالبہ نہیں کیا۔ امبیڈکر کے برعکس وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ نچلی ذات کی آزادی کے لیے ہندو مذہب کی مکمل خاتمہ ضروری ہے۔ اس لیے انہوں نے اپنے پیروکاروں کو ان کی آزادی کے لیے دوسرے مذاہب میں تبدیل ہونے کی ترغیب نہیں دی۔

گرو نے مذہب اور بنی نوع انسان کے لیے اس کے کردار کو بالکل نئے انداز میں بیان کیا۔ مذہب کی ان کی نئی تعریف میں سماجی برائیوں کے خاتمے کے لیے مذہب کا اہم کردار تھا۔ انہوں نے ایک نعرہ دیا تھا- "ایک ذات، ایک مذہب، ایک خدا انسانوں کے لیے"۔ یہ جذبہ خدا کے تصور کی اہمیت کے بجائے بنی نوع انسان کی اہمیت پر زیادہ زور دیتا ہے۔ گرو کا خیال تھا کہ ہر مذہب اور مذہبی متن اپنے پیروکاروں میں اعتماد پیدا کرتے ہیں اور ان پہلوؤں پر یقین رکھتے ہیں جو انسانی زندگی اور دوسرے انسانوں کے ساتھ ان کے تعلقات کو منظم کرنے کے لیے اہم ہیں۔ درحقیقت، گرو کا مذہب کی مکمل عکاسی ادارہ جاتی مذہب کے ذریعے پیدا کی گئی ناانصافی، امتیاز اور غیر برابری پر ایک طاقتور حملہ ہے۔ گرو نے ہندومت، بدھ مت، عیسائیت اور اسلام کا تفصیلی مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر مذہب میں انسانوں کی آزادی یا خود شناسی کی صلاحیت موجود ہے۔ کچھ اسکالرز گرو کو آدی شنکرا کے پیروکار کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن یہ مذہب پر گرو کی عکاسی کی صرف ایک جزوی تفہیم ہے۔ گرو کی مذہب کی تفہیم شنکرا کے مذہب کی عکاسی سے کہیں زیادہ جامع تھی۔ شنکرا کے برعکس اس کا خیال تھا کہ بنی نوع انسان کے دکھ حقیقی ہیں اور ہمیں اس دنیا کو کم استحصالی اور کم غلبہ بنانے کے لیے مل کر کام کرنے کی ضرورت ہے۔ 1893 میں شکاگو میں مذہب کی پہلی پارلیمنٹ منعقد ہوئی۔ اس طرح کے اقدام سے متاثر ہو کر گرو نے شکاگو میں عالمی برادری کے اس عہد ساز اجتماع کے تیس سال بعد الوے میں ایک 'کل مذاہب کانفرنس' کا اہتمام کیا۔ یہ ہندوستان میں اپنی نوعیت کا پہلا واقعہ تھا۔ گرو کا تمام نسلوں اور مذاہب کے لوگوں کو محبت اور روحانی بصیرت کی روشنی بانٹنے کے لئے اکٹھا ہونے کا خواب اس طرح حقیقت بن گیا۔ گرو کی کل مذاہب کانفرنس کے بارے میں لکھتے ہوئے ایس اومانا لکھتے ہیں "اگرچہ کانفرنس نے مذاہب کی پارلیمنٹ کی طرح دنیا کی توجہ حاصل نہیں کی لیکن یہ صحیح وقت پر صحیح مٹی میں بویا گیا اتحاد کا ایک عظیم بیج ثابت ہوا۔"

11.7 خواتین کی ترقی پر نارائن گرو کے خیالات

(Narayan Guru's Views on Women's Development)

بہت ساری تحقیقات نے خواتین کو دنیا کے سب سے بڑے سماجی طور پر علیحدہ، معاشی طور پر محروم اور سیاسی طور پر بے اختیار گروہوں میں سے ایک کے طور پر شناخت کیا۔ان میں نچلی ذات کی خواتین کو ذات کے جبر، جنسی امتیاز،اور طبقاتی تقسیم کا سب سے زیادہ شکار کے طور پر شناخت کیا جاسکتا ہے۔ کیرلا میں نچلی ذات کی خواتین بھی سماج کی ذات پات اور جنس پرستانہ نوعیت کی وجہ سے معاشرے کے انتہائی نچلی سطح پر پہنچ چکی۔ وہ اپنی ذات، طبقاتی اور صنفی شناخت کی وجہ سے استحصال کا شکار اور علیحدہ تھیں۔ سری نارائن گرو کے زمانے میں کیرلا میں ایک لڑکی کو والدین کے لیے مالی بوجھ سمجھا جاتا تھا کیونکہ لڑکی کے لیے چار مہنگی رسومات ادا کی جاتی تھیں۔ منعقد کیے جانے والی چار تقریبات تھیں منوکیٹو کلیانم،ایک فرضی شادی، تھرانڈو کلیانم - لڑکی کی بلوغت کا اعلان کرنا، پوداوا کوڈا کلیانم - شادی،اور پلی کوڈی کلیانم - پہلی حمل کے وقت۔ والدین کے مالی بوجھ کو کم کرنے اور بچیوں کو عزت اور احترام دینے کے لیے گرو نے کامیابی کے ساتھ ان میں سے تین افعال پر پابندی لگانے کی مہم چلائی۔ سوائے شادی کے جس میں انہوں نے اصلاح کی۔ گرو دولہا اور دلہن دونوں سے رضامندی حاصل کرنے کے بارے میں بہت خاص خیال رکھتے تھے۔ انہوں نے والدین کو مشورہ دیا کہ وہ ایک دوسرے کو جاننے میں ان کی مدد کریں اور فیصلہ کریں کہ کیا وہ ایک دوسرے کے لیے بہتر ہیں۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ شادی کو والدین کی سماجی اور معاشی حیثیت کو ظاہر کرنے کے لیے نہ سمجھا جائے۔ اسے بغیر کسی تماشے یا ہنگامے کے معاشی طور پر انجام دینا چاہیے۔

نارائن گرو نے خواتین کے حقوق اور بااختیار بنانے کی بھرپور حمایت کی۔ وہ، پھولے، پیریار اور امبیڈکر کی طرح مانتے تھے کہ جدید تعلیم خواتین کو بااختیار بنانے اور کیرلا معاشرے میں موجود ہر قسم کے استحصال اور امتیازی سلوک سے نجات کی کلید ہے۔ ان کا خیال تھا کہ جدید تعلیم خواتین کو مطلوبہ علم، معاشی استحکام اور سماجی قبولیت فراہم کر سکتی ہے جس کی ہندو ذات پات کے جابرانہ ڈھانچے کے خلاف لڑائی میں ضرورت ہے۔ اس کے لیے تعلیم ہی بالآخر ذات پات اور پدر شاہی کے خاتمے کو یقینی بنا سکتی ہے اور صنف، ذات پات اور طبقاتی مساوات پر مبنی ایک نئے سماجی نظام کو دوبارہ تشکیل دینے میں مدد کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے کیرلا کے مختلف حصوں میں خواتین کی تعلیم و تربیت کے لیے کئی اسکول کھولے۔ انہوں نے واضح طور پر اس بات پر روشنی ڈالی کہ خواتین انسانی زندگی کے ہر شعبے میں مردوں کے برابر ہیں اور انصاف پسند معاشرے کی تشکیل کے لیے دونوں کی یکساں شراکت ضروری ہے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ خواتین کی آزادی کے بغیر کسی بھی سماجی اصلاح کو کامیاب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ گرو نے اس تحریک کی بھی حمایت کی جس نے آبائی جائیداد پر خواتین کے حق کی حمایت کی۔ انہوں نے دلیل دی کہ خواتین کو ہمیشہ امتیازی سلوک کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ آبائی جائیداد کی وراثت میں حصہ نہیں لے سکیں لیکن اب ہمیں خواتین کو وراثت میں وراثت کا مساوی حق دینے سے کوئی چیز نہیں روک سکتی۔ گرو کی کوششوں کی وجہ سے کیرلا کی خواتین نے ایک شناخت، انفرادیت، وقار، اور اپنی ایک آواز حاصل کی اور کیرلا معاشرے میں ایک باعزت مقام حاصل کیا۔

11.8 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس باب کے مطالعہ کے بعد آپ نے نارائن گرو کی زندگی کے مختلف پہلوؤں اور سرگرمیوں کو سمجھ لیا ہے۔آپ نے یہ بھی سیکھا ہے کہ کس طرح نارائن گرو نے ہندومت کے وسیع فریم ورک کے اندر مذہبی تقلید پسندی، ذات پات کے امتیاز اور ناانصافی کو چیلنج کیا۔آپ نے سیکھا کہ نارائن گرو تحریک ہمیں سنکرت کی خصوصیات کے مطابق سنکرتیانہ تبدیل کرنے کے عمل کو اشیا کی ایک 'اختصاص' کے طور پر دیکھنے پر مجبور کرتی ہے جس سے اونچی ذات کے طریقوں کی 'تقلید' کے بجائے انکار کیا گیا تھا۔اس باب میں آپ نے مختلف مراحل میں ایس این ڈی پی تحریک کی تاریخ کے بارے میں سیکھا ہے۔آپ نے یہ بھی سیکھا ہے کہ نارائن گرو کے گاندھی اور ٹیگور کے ساتھ کچھ معاملات پر معاہدے اور اختلاف دونوں تھے لیکن انہوں نے ان کے ساتھ اپنی قریبی رفاقت اور دوستی برقرار رکھی۔امید کی جاتی ہے کہ اس باب کو پڑھنے اور سیکھنے کے بعد آپ جدید کیرلا کی سماجی وسیاسی حالت کی تشکیل میں نارائن گرو اور ایس این ڈی پی تحریک کے تعاون کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔

11.9 کلیدی الفاظ (Keywords)

نارائن گرو

ایس این ڈی پی

کیرلا

ذات پات مخالف تحریکیں۔

ایزوا

ادویت فلسفہ

11.10 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. نارائن گرو کا بچپن کا نام کیا تھا؟
2. ایس این ڈی پی کی بنیاد کب رکھی گئی ؟
3. نارائن گرو کی ماں کا نام کیا ہے ؟
4. گرو نے پہلا شیو مندر کہاں نصب کیا؟
5. نارائن گرو نے کس کی علمی رہنمائی میں سنسکرت اور فلسفہ میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی ؟
6. نارائن گرو کے آشرم کا نام لکھیں۔

7. نارائن گرو ہندوستانی فلسفہ کے کس مکتبہ سے متاثر ہوئے؟
8. نارائن گرو کے پہلے استاد کون تھے؟
9. دو مشہور شخصیات کے نام لکھیں جنہوں نے نارائن گرو سے ان کے آشرم میں ملاقات کی تھی۔
10. الوے میں تمام مذاہب کی کانفرنس کا انعقاد کب کیا؟

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

1. خواتین کو بااختیار بنانے کے بارے میں نارائنا گرو کے خیالات پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
2. عدم تشدد اور مذہبی تبدیلی کے بارے میں گاندھی اور گرو کے خیالات پر مختصراً گفتگو کریں۔
3. نارائن گرو کی ابتدائی زندگی پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔

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

1. نارائن گرو کی زندگی اور خدمات پر تفصیل سے بحث کریں۔
2. جدید کیرالہ کی سماجی وسیاسی حالت کی تشکیل میں ایس این ڈی پی تحریک کے کردار پر تفصیل سے تبادلہ خیال کریں۔
3. ہندومت کو ڈیبراہمنائز کرنے کی نارائنا گرو کی کوششوں کی تفصیل سے وضاحت کریں۔

11.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Abraham, J., 'Sanskritization' as Appropriation of What was Denied: A View from the Sree Narayana Guru movement in Kerala', *Sociological Bulletin*, 72(1), 2023, pp. 18–37.
2. Aloysius, G., *Interpreting Kerala's Social Development*, Critical Quest, New Delhi, 2005.
3. Balakrishnan, P.K., *Narayana Guru*, DC Books, 2012.
4. Guru, N., *The Word of the Guru*, DK Printworld, 2003.
5. Mani, Braj Ranjan, *De-Brahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi, 2005.
6. Narayanaprasad, M., *Narayana Guru: Complete Works*, National Book Trust, 2006.
7. Muni, N.P., *Philosophy of Narayana Guru*, DK Printworld, 2012.
8. Omana, S., *Sree Narayana Guru*, Critical Quest, New Delhi, 2005.

اکائی 12۔ پیریار ای۔ وی۔ راماسامی نائکر اور عزت نفس تحریک

(Periyar E.V. Ramasami Naicker and the Self-Respect Movement)

اکائی کے اجزا

12.0 تمہید
12.1 مقاصد
12.2 پیریار کی ابتدائی زندگی اور خدمات
12.2.1 ابتدائی زندگی
12.2.2 کاشی کی زیارت: زندگی بدلنے والا تجربہ
12.2.3 کانگریس میں شامل ہونے سے قبل سماجی اور سیاسی سرگرمیاں
12.3 پیریار اور ہندوستانی قومی تحریک
12.3.1 کانگریس کی سیاست میں پیریار
12.3.2 چیر نمادیوی گروکلم تنازعہ
12.3.3 وائیکم ستیہ گرہ
12.3.4 انتخابی حلقوں اور سرکاری عہدوں کا تحفظ
12.4 بنیاد پرست پیریار
12.4.1 عزت نفس تحریک (سیمریتھائی ایکم)
12.4.2 گاندھی، کانگریس اور قوم پرستی پر تنقید
12.4.3 مذہب اور ذات پر تنقید
12.4.4 پدرانہ نظام پر تنقید
12.4.5 زبان کے متعلق تنازعہ
12.5 پیریار بطور سیاسی رہنما
12.5.1 پیریار اور جسٹس پارٹی

12.5.2 پیریاراور دراویدار کلگم (ڈی کے)
12.5.3 پیریاراور دراویدار منیترا کلگم (ڈی ایم کے)
12.6 بیماری اور جدوجہد کے آخری ایام
12.7 سیکھنے کے نتائج
12.8 کلیدی الفاظ
12.9 نمونہ امتحانی سوالات
12.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

12.0 تمہید (Introduction)

ای وی راماسامی پیریار کو تمل ناڈو میں تمل قوم پرستی اور دراوڑی تحریک کا بانی کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے تامل لوگوں کی اکثریت کی سماجی، مذہبی اور سیاسی زندگی پر تبدیلی اور دیرپا اثرات تھے۔ انہوں نے مذہبی عقیدوں اور ذات پات کے فرق اور درجہ بندی پر حملہ کیا۔ صنفی مساوات کی وکالت کی اور تمل ناڈو کے سماجی، مذہبی اور سیاسی منظر نامے کو نمایاں طور پر تشکیل دینے والی عزت نفس تحریک کی بنیاد رکھی۔ انہوں نے سائنسی مزاج اور الحاد کی ترغیب دی۔ مذہب اور قوم پرستی پر ان کی تنقید نے انہیں ایک متنازعہ شخصیت بنادیا لیکن وہ اپنے وقت سے بہت آگے تھی۔ وہ اور ان کی عزت نفس تحریک تمل ناڈو کی سیاست کا ایک لازم وملزوم حصہ بن گئیں جس سے کہ وہ سماجی انصاف اور سیاسی تبدیلی کی لازوال علامت بن گئے۔ اس اکائی میں ہم پیریار کی زندگی اور خدمات کے بارے میں مطالعہ کریں گے اور ان کے منفرد نظریہ سیاست کو سمجھنے کی کوشش کریں گے جہاں آریائیوں کو شمالی، ہندی اور برہمن ورن کے ساتھ اور دراوڑیوں کو جنوبی، تامل اور غیر برہمن ورن کے برابر کیا گیا تھا۔

12.1 مقاصد (Objectives)

اس باب کو پڑھنے کے بعد آپ مندرجہ ذیل باتوں کو سمجھ سکیں گے۔

- مختلف پسماندہ برادریوں (غیر برہمن، آدی دراوڑ اور جنوبی ہندوستان کی خواتین) کے شعور کو بیدار کرنے میں پیریار کے تعاون کو سمجھیں گے۔
- گاندھی، کانگریس اور قوم پرستی پر پیریار کی تنقید کو سمجھیں گے اور ان کا جائزہ لیں گے۔
- پیریار کی طرف سے شروع کی گئی عزت نفس تحریک کی تاریخ، فنکشن اور پروگرام کا مطالعہ کرینگے۔
- پیریار کی مذہب، ذات اور پدرانہ نظام پر تنقید کو سمجھیں گے اور ان کا جائزہ لیں گے

- پیریار کی زندگی اور ان کی عزت نفس تحریک کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

12.2 پیریار کی ابتدائی زندگی اور خدمات (Early Life and Works of Periyar)

12.2.1 ابتدائی زندگی (Early Life)

ایروڈ وینکٹا راماسامی نائکر جو پیریار کے نام سے مشہور ہیں، 17 ستمبر 1879 کو برطانوی ہندوستان کے صوبہ مدراس کے ایک قصبے ایروڈ میں ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوئے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ دلت ساتھی کارکن اور ای وی راماسامی نائکر کی عزت نفس تحریک کے کلیدی رہنما انائی مینمبل سیوراج نے سب سے پہلے انہیں اعزازی لقب پیریار دیا جس کا مطلب تمل میں 'قابل احترام' یا 'بزرگ' ہے۔ پیریار وینکٹا نائکر اور چناتھائمل عرف متھمل کی اولاد تھے۔ ان کی تین اور اولادیں تھیں۔ کرشنا سوامی نام کے ایک بیٹے، پیریار سے بڑے اور دو بیٹیاں کنمما اور پونتھوئے جو پیریار سے چھوٹی تھیں۔ پیریار کے والد ایروڈ کے ایک مشہور امیر تاجر تھے اور وہ در حقیقت پیریار کے گھر میں وشنومت کے اثرات بہت عام تھے۔ اس نے بچپن کا ایک اچھا وقت تمل اور ان کی مذہبی بیوی وشنومت کے پریکٹیشنر تھے۔ وشنوائی اساتذہ کو سمجھنے میں گزارا جنہوں نے اپنے والد کے کہنے پر اپنے گھر میں تقریریں کیں۔ پیریار نے پانچ سال سے لے کر دس سال کی عمر تک رسمی تعلیم کم حاصل کی۔ بارہ سال کی عمر میں انہوں نے خاندانی کاروبار اور تجارت میں اپنے والد کی مدد کرنا شروع کردی۔ انیس سال کی عمر میں پیریار کے والدین نے ان کی شادی تیرہ سالہ ناگمائی نامی لڑکی سے کی۔ یہ ایک عام طے شدہ شادی نہیں تھی۔ بلکہ دولہا اور دلہن دونوں ایک دوسرے کو جانتے تھے اور ایک دوسرے کے پیار میں تھے۔ ان کی شادی کے دو سال بعد انہیں ایک بیٹی پیدا ہوئی جو صرف چند ماہ ہی زندہ رہی۔ ناگمائی نہ صرف ایک معاون اور محبت کرنے والی بیوی تھیں بلکہ پیریار کی سماجی اور سیاسی سرگرمی میں بھی شریک تھیں۔ 1933ء میں ناگمائی کا انتقال ہوگیا اور ان کی کی موت کے پندرہ سال بعد ستر سال کی عمر میں پیریار نے بتیس سالہ منیمائی سے اپنی دوسری شادی کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے انیس سال کی عمر میں اپنے والد کی طرف سے سخت سرزنش کی وجہ سے مذہبی درویشی اختیار کرلیا اور سفر پر نکل گئے اور وجئے واڑہ، حیدرآباد، کولکاتہ اور کاشی (بنارس) کا دورہ کیا۔

12.2.2 کاشی کی زیارت: زندگی بدلنے والا تجربہ

(Pilgrimage to Kashi: A Life Changing Experience)

پیریار کاشی کے سفر تک معتقد تھے، تاہم کاشی کے ایک خاص واقعے نے مذہب کے بارے میں بالعموم اور ہندومت کے بارے میں خاص طور پر ان کے خیالات کو بدل دیا۔ اس خاص واقعے کو اکثر پیریار کی زندگی میں اہم موڑ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ پیریار نے مدراس پریسیڈنسی میں غیر برہمن برادریوں کی طرف سے ذات پات کے امتیاز اور تذلیل کو محسوس کیا تھا- تاہم کاشی کے اس خاص واقعے نے انھیں ایسا صدمہ پہنچایا جو انھیں پہلے کبھی نہیں پہنچا تھا، اور اس نے انھیں مذہب اور ذات پات کے بارے میں دوبارہ سوچنے پر مجبور کیا۔ درویشی کے دوران پیریار نے کاشی وشوناتھ مندر کی زیارت کی۔ انہوں نے وہاں جو کچھ دیکھا اس سے انھیں بہت تکلیف ہوئی۔ انہوں نے غیر اخلاقی

حرکتیں، بھیک مانگنااور لاشیں تیرتے ہوئے دیکھا۔ وہ کسی حد تک مایوسی کے لیے تیار تھے لیکن ایک خاص واقعہ تھا جس نے انھیں گہرا صدمہ پہنچایااور انھیں ہندومت کے مقدس ترین شہروں میں سے ایک میں ذات پات پر عمل کرنے اور یہاں تک کہ معمول پر لانے کے مختلف طریقوں سے آگاہ کیا۔ کاشی وشوناتھ مندر کے قریب مہمانوں کو مفت کھانا پیش کیا جاتا تھا لیکن پیریار کو ایسی جگہوں پر کھانے سے انکار کر دیا گیا جو خصوصی طور پر برہمنوں کے لیے مخصوص تھیں۔ فاقہ کشی کی وجہ سے پیریار نے اپنے ننگے سینے پر ایک مقدس دھاگہ پہنے ہوئے برہمن کے بھیس میں ایسے کھانے پینے والوں میں سے ایک میں داخل ہونے کا فیصلہ کیا۔ بدقسمتی سے وہ مونچھوں کی وجہ سے پکڑے گئے۔ گارڈ آسانی سے پہچان سکتا تھا کہ پیریار برہمن نہیں تھے کیونکہ برہمنوں کو شاستروں نے مونچھیں رکھنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ گارڈ نے نہ صرف پیریار کے داخلے سے انکار کیا بلکہ انھیں سڑک پر دھکیل دیا۔ شدید بھوک کی وجہ سے پیریار کے پاس سڑکوں سے بچا ہوا کھانا کھانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا۔ مزید برآں ان کے لئے حیرت کی بات یہ تھی کہ یہ کھانا مدراس کے ایک امیر غیر برہمن نے بنایا تھا۔ اس خاص واقعے نے انھیں تمام مذہبی عقیدے اور عمل سے مشکوک بنا دیا۔ جلد ہی وہ تمل سماج میں موجود ذات پات کے امتیاز اور برہمن تسلط کو چیلنج کرنے کے لیے گھر واپس آ گئے۔

12.2.3 کانگریس میں شامل ہونے سے قبل سماجی اور سیاسی سرگرمیاں (1919سے1905)

(Social and Political Activity before Joining the Congress (1905 to 1919)

کاشی سے واپس آنے کے بعد پیریار نے اپنے والد کے خاندانی کاروبار کو چلانے میں مدد کی اور سیدھے ایروڈ کے سماجی معاملات میں مشغول ہو گئے۔ 1915 میں ایروڈ میں اچانک طاعون کی وبا پھیل گئی- پیریار نے چند رضاکاروں کے ساتھ طاعون کی وبا کے متاثرین کی خدمت کی اور ایروڈ کے لوگوں پر گہرے نقوش چھوڑے۔ انہوں نے طاعون کی وباء کے دوران ریلیف کیمپوں کے انعقاد اور مختلف امدادی اقدامات کو انجام دینے میں اہم کردار ادا کیا اور خود کو ایک قابل منتظم اور عوام کا عظیم رہنما ثابت کیا۔ ان کے قائدانہ انداز اور تنظیمی صلاحیت کی وجہ سے انہیں کئی مندروں کی کمیٹیوں میں خدمات انجام دینے کے لیے مدعو کیا گیا۔ جلد ہی پیریار عوام میں بہت مقبول ہو گئے اور بعد میں وہ 1917 سے 1919 تک تین سال کے لیے ایروڈ میونسپلٹی کے چیئرمین منتخب ہوئے۔ بطور چیئرمین اپنے دور میں انہوں نے کاویری واٹر نامی پرجوش منصوبے کو نافذ کیا جس نے ایروڈ کی عوام کے لیے پانی کی باقاعدہ فراہمی کا بندوبست کیا۔

پیریار 1920 تک تامل ناڈو کی سیاست میں فعال طور پر شامل نہیں تھے۔ حالانکہ 1916 میں انہوں نے ہوم رول لیگ کے احتجاجی اجلاس میں شرکت کی- لیکن اس وقت کی قومی سیاست سے انہوں نے محفوظ فاصلہ رکھا۔ تاہم انہوں نے اس وقت کے اہم قوم پرست رہنماؤں سے قریبی رابطہ رکھا۔ 1917 میں مدراس پریزیڈنسی اسوسی ایشن (Madras Presidency Association) کی بنیاد کانگریس کی تمل ناڈو برانچ کے غیر برہمن اراکین نے رکھی تھی تاکہ بنیادی طور پر کانگریس میں غیر برہمن کے مفادات کی وکالت کرنے والے پریشر گروپ کے طور پر کام کیا جا سکے اور جسٹس پارٹی کے ان دعووں کو چیلنج کیا جا سکے کہ وہ اکیلے ہی تمل ناڈو کے غیر برہمن کے مفادات تحفظ کر سکتے ہیں۔۔

اگرچہ ایسوسی ایشن کی بنیادی تشویش برطانوی حکومت کو مدراس مقننہ میں غیر برہمنوں کے لیے فرقہ وارانہ نمائندگی کی ایک اسکیم تجویز کرنا تھی۔ پیریار نے انجمن کی اس اسکیم کی تہہ دل سے حمایت کی۔ ان کا خیال تھا کہ فرقہ وارانہ نمائندگی غیر برہمنوں کو سماجی انصاف فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کرے گی اور انہوں نے تجویز پیش کی کہ سرکاری ملازمتوں میں غیر برہمنوں کے لیے بھی فرقہ وارانہ نمائندگی ہونی چاہیے۔ پیریار نے تمام مباحثوں اور ایسوسی ایشن کی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ایسوسی ایشن کے ذریعے پیریار کو گاندھی کی قیادت میں کانگریس کے مختلف پروگراموں اور پالیسیوں کے بارے میں معلوم ہوا۔ پیریار گاندھی کے تعمیری پروگراموں سے بہت متاثر ہوئے- اس لیے انہوں نے کانگریس میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا جو کہ ایک سیاسی تنظیم تھی تاکہ وہ تمل ناڈو میں بنیادی تبدیلیاں لا سکیں۔ پیریار کے لیے اس عرصے کے دوران گاندھی کا تعمیری کام ووٹ کی سیاست کے پس منظر میں قابل قدر اور موزوں نظر آیا۔ پیریار نے چھوت چھات کے خاتمے اور ممانعت پر گاندھی کے اصرار کو متاثر کن پایا اور ان میں عمل اور طرز عمل کے قابل قدر اور مفید اصول دریافت ہوئے۔ تاہم یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ پیریار کانگریس میں اپنے ابتدائی دنوں سے ہی جسٹس پارٹی کی پالیسیوں اور عمل پر بھی توجہ دیتے تھے۔ اس عرصے کے دوران پیریار نے جسٹس پارٹی کو کانگریس سے بہتر یا بدتر نہیں سمجھا۔

12.3 پیریار اور ہندوستانی قومی تحریک (Periyar and the Indian National Movement)

12.3.1 کانگریس کی سیاست میں پیریار (Periyar in Congress Politics)

پیریار گاندھی کے عدم تعاون کی تحریک سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے اپنا منافع بخش خاندانی کاروبار چھوڑ دیا اور ساتھ ہی عوامی عہدوں سے استعفیٰ دے دیا۔ انہوں نے خود کو گاندھی کے تعمیری پروگراموں کے لیے پوری طرح وقف کرنے کے لیے ایروڈ میونسپلٹی کی صدارت سے بھی استعفیٰ دے دیا۔ انہوں نے اپنے باغ کے تاڑی کے درخت کاٹ دیے اور اس سے شدید مالی نقصان ہوا۔ انہوں نے اچھوت کے خاتمے، تاڑیوں کی دکانوں کے آگے احتجاج کرنے اور کھادی اور چرخہ کو فروغ دینے کے لیے خوب محنت کی۔ انہوں نے اپنی بہن اور بیوی کو بھی احتجاج میں شامل کیا۔ 1921 سے 1925 کے درمیان انہیں ایروڈ میں تاڑی کی دکانوں پر احتجاج کرنے اور عدم تعاون کی تحریک اور تحمل مزاجی کی تحریک میں حصہ لینے کے جرم میں کئی بار قید کیا گیا۔ انہوں نے برطانوی حکومت کے ساتھ عدم تعاون کے لئے گاندھی کے مطالبات کی مکمل حمایت کی اور مقننہ اور تحصیل بورڈ کے انتخابات کے بائیکاٹ کی حمایت کی۔

کانگریس کے اندر پیریار کا اقتدار میں اضافہ غیر معمولی تھا۔ انہوں نے 1919 میں کانگریس میں شمولیت اختیار کی- تیزی سے اٹھ کر تمل ناڈو میں کانگریس کے ایک اہم سیاسی رہنما بن گئے۔ انہیں مدراس کی صدارت کے ایک ممتاز برہمن رہنما سی راجگوپالاچاری کا مکمل تعاون حاصل تھا۔ انہیں مدراس کی صدارت کے غیر برہمن کانگریسی لیڈروں کی بھی مکمل حمایت حاصل تھی۔ کانگریس میں شامل ہونے کے تین سال کے اندر 1922 میں وہ تروپور اجلاس کے دوران مدراس پریذیڈنسی کانگریس کمیٹی کے صدر منتخب ہوئے۔ لیکن جلد ہی وہ گاندھی اور کانگریس کی سیاست سے مایوس ہو گئے۔ مندرجہ ذیل تین واقعات تھے جو پیریار کے گاندھی اور کانگریس سے مایوسی کے ذمہ دار تھے۔

12.3.2 چیر نمادیوی گروکلم تنازعہ (The Cheranmadevi Gurukulam Controversy)

سب سے اہم واقعہ جو پیریار کے کانگریس اور گاندھی سے مایوسی کا ذمہ دار تھا اور وہ تھا مدراس کے قریب کانگریس کے زیر اہتمام رہائشی اسکول (گروکلم) میں برہمن اور غیر برہمن طلباء کے لیے علیحدہ کھانے کا انتظام۔ 1925 کے آغاز میں پیریار اور کانگریس کے دیگر غیر برہمن رہنماؤں کو بتایا گیا کہ صوبہ مدراس کے ضلع ترونیل ویلی میں کانگریس کی مالی اعانت سے چلائے جانے والے چر نمادیوی گروکلم میں برہمن اور غیر برہمن لڑکوں کے لیے الگ الگ کھانے کے انتظامات ہیں۔ کانگریس کے دیگر غیر برہمن رہنماؤں کے ساتھ پیریار کے لیے یہ ذہن کو بدلنے والا تجربہ تھا کہ کانگریس نے تعلیم فراہم کرنے کے لیے جو اسکول قائم کیا تھا وہ ذات پات کی بنیاد پر تفریق پر عمل پیرا تھا۔ وہ یہ سن کر حیران رہ گئے کہ غیر برہمن طلباء کو الگ سے کھانا کھانے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ پیریار نے مدراس پریذیڈنسی کے برہمن کانگریسی لیڈروں کو قائل کرانے کی ایک ناکام کوشش کی کہ یہ ہندو سماج کے ہر پہلو سے اچھوت کو مٹانے کی کانگریس کی پالیسی کے خلاف ہے۔ وہ یہ بھی سن کر حیران ہوئے کہ گاندھی اس طرز عمل کے حامی تھے۔ گاندھی طاقت کے استعمال یا جبر کے خلاف تھے۔ وہ اس وقت تک انتظار کرنے کے لیے تیار تھے جب تک کہ برہمن رضاکارانہ طور پر مل کر کھانے پر راضی نہ ہو جائیں۔ دوسری طرف پیریار نے استدلال کیا کہ گروکلم کو ہندوستانی قوم پرستوں کے لیے ایک آئیڈیل کے طور پر کھڑا ہونا چاہیے اور یہاں انسان اور انسان کے درمیان کوئی غیر واضح فرق نہیں ہونا چاہیے۔ تاہم مدراس پریذیڈنسی کے برہمن رہنما قائل نہیں تھے۔ انہوں نے کانگریس کے اندر برہمنوں اور غیر برہمنوں کے درمیان تفریق کو اور واضح کر دیا۔ اب پیریار جن کی تنقید اب تک سماجی برائیوں اور دفتری نظام میں برہمن تسلط کے خلاف تھی وہ اب کانگریس کے خلاف ہو گئی۔

12.3.3 وائیکم ستیہ گرہ (The Vaikom Temple Satyagraha)

گاندھی کی قیادت میں کانگریس نے جس طرح وائیکم ستیہ گرہ کیا اس سے پیریار بھی کافی مایوس تھے۔ اپریل 1924 سے نومبر 1925 تک کانگریس نے گاندھی کی قیادت میں شاہی ریاست ٹراوانکور کے چھوٹے سے شہر وائیکم میں غیر متشدد جدوجہد کی تاکہ اچھوتوں کو شری ویکم مہادیو مندر کی بیرونی دیواروں سے گھیرنے والی سڑکوں تک رسائی حاصل ہو۔ ستیہ گرہ کے اعلان کے چند ہی دنوں میں جارج جوزف، کے جی نیر اور پی ڈبلیو سیباسٹین اور کانگریس کے کئی دوسرے اہم لیڈروں کو گرفتار کر کے جیل بھیج دیا گیا۔ جیل میں موجود رہنماؤں نے پیریار سے وائیکم ستیہ گرہ کی قیادت سنبھالنے کی درخواست کی۔ دعوت نامہ موصول ہونے پر پیریار نے تمل ناڈو میں کانگریس کی جانب سے اپنا دورہ منسوخ کر دیا اور ستیہ گرہ کی قیادت سنبھالنے کے لیے اپنی بیوی ناگمائی کے ساتھ وائیکم چلے گئے۔ وائکوم ستیہ گرہ میں ان کی شراکت کے لیے انہیں ان کے پیروکاروں نے 'وائیکوم ویرم' (وائیکوم ہیرو) کا نام دیا تھا۔ ستیہ گرہ کا اختتام ٹراوانکور کی ریاستی حکومت نے مندر کے آس پاس کی چار سڑکوں میں سے تین کو سب کے لیے کھولنے کے ساتھ کیا۔ تاہم مندر کے برہمن پجاریوں کے ذریعہ استعمال ہونے والا چوتھا راستہ گاندھی کے پیروکاروں کی طرف سے بنائی گئی تصفیہ کے حصے کے طور پر نام نہاد آلودگی پھیلانے والی ذاتوں کے لیے روک دیا گیا۔ پیریار ستیہ گرہ کے نتائج سے خوش نہیں تھے اور انہوں نے گاندھی کے پیروکاروں کے سمجھوتہ کو 'وائیکوم دھوکہ دہی' قرار دیا۔ وہ گاندھی کے غیر ہندوؤں کو ستیہ گرہ سے دور رکھنے کے سب سے متنازعہ فیصلے سے بھی ناخوش تھے۔ نہ ہی وہ گاندھی کے تمام ذاتوں کے ستیہ گرہ رضاکاروں

کے لیے اکالیوں کے ذریعے چلائے جانے والے باورچی خانے کو بند کرنے کے فیصلے کو پسند کرتے تھے۔ مختصراً پیریار گاندھی کے وائیکم ستیہ گرہ معاملے کو خصوصی طور پر کیرالہ کے نام نہاد اعلیٰ ذات کے ہندو بنانے کے فیصلے سے خوش نہیں تھے۔ اور بہت سے اسکالرز اسے پیریار کے کانگریس سے استعفیٰ دینے اور سماجی اور سیاسی مسائل کو حل کرنے کے گاندھی طریقوں سے ان کے مایوسی کی کے اسباب سمجھتے ہیں۔

12.3.4 انتخابی حلقوں اور سرکاری عہدوں کا تحفظ

(On the Issue of Reservation in Legislatures and Government Posts)

کانگریس اور گاندھی سے پیریار کی مایوسی کی ایک اور وجہ غیر برہمن کے لیے انتخابی حلقوں اور سرکاری عہدوں کے ریزرویشن کا سوال تھا۔ شروع سے ہی پیریار نے سماج کے مختلف طبقات کے لیے مقننہ اور سرکاری ملازمتوں میں متناسب ریزرویشن کی وکالت کی۔ 1920 میں جب انہیں ترونیل ویلی میں کانگریس کے 26ویں صوبائی اجلاس میں غیر برہمنوں کے ایک الگ اجلاس کی صدارت کے لیے مدعو کیا گیا تو وہ اس بات کو یقینی بنانا چاہتے تھے کہ غیر برہمنوں کے لیے قانون سازی اور سرکاری ملازمتوں میں ریزرویشن کے مطالبے کی قرارداد منظور کی جائے۔ تاہم سری نواس آئینگر جو کہ برہمن رہنما اور مدراس کی صوبائی کانگریس کے صدر تھے انہوں نے عوامی مفاد میں اسے ویٹو کرتے ہوئے اس قرارداد کو کھلے اجلاس میں اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ پیریار نے ریزرویشن کا مسئلہ ترک نہیں کیا۔ ایک بار پھر 1924 کے صوبائی کانگریس کے اجلاس میں تروونا ملائی میں پیریار نے مدراس کی صوبائی کانگریس کے صدر کے طور پر زندگی کے تمام شعبوں میں سماج کے ہر طبقے کے لیے متناسب نمائندگی کی دلیل دی۔ نہوں نے کہا کہ ریزرویشن ان لوگوں تک پہنچنے اور موجودہ سماجی و سیاسی طاقتوں کو جمہوری طریقے سے دوبارہ تقسیم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ تاہم، مدراس کی صوبائی کانگریس کے برہمن رہنماؤں کو قائل کرنے کے لیے کوششیں کافی نہیں تھیں۔ 1925 میں پیریار نے کانچی پورم کانگریس کے اجلاس میں ایک بار پھر ایک قرارداد پیش کی جس میں تمام برادریوں کو مقننہ اور سرکاری ملازمتوں میں ریزرویشن دینے کا مطالبہ کیا گیا۔ اس بار برہمن لیڈروں نے ایک نیا حربہ اپنایا۔ انہوں نے پیریار سے کہا کہ اگر وہ 30 مندوبین کی حمایت حاصل کر سکتے ہیں تو ان کی قرارداد پر غور کیا جائے گا۔ پیریار 50 مندوبین کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب رہے پھر بھی ان کی قرارداد کو کھلے اجلاس میں اٹھانے کی اجازت نہیں دی گئی۔ یہ پیریار کے صبر کی انتہا تھی۔ انہیں اپنے حامیوں کے ساتھ کانگریس سے استعفیٰ دینا پڑا۔

12.4 انتہا پسند پیریار (The Radical Periyar)

12.4.1 عزت نفس تحریک (سیمریتھائی ایکم)

(Self-Respect Movement (Suyamariathai Iyakkam))

پیریار 1925 میں عزت نفس تحریک شروع کرنے کے لیے کانگریس سے الگ ہوگئے۔ انہوں نے عزت نفس تحریک (Self-Respect Movement) کو ایک بنیاد پرست سماجی اصلاحی تحریک کے طور پر تصور کیا جس کی توجہ تمل سماج میں بنیادی تبدیلیاں

لانے کے لیے سیاست کے بجائے سماجی اور مذہبی مسائل پر زیادہ توجہ مرکوز تھی۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ معاشرے کی درجہ بندی اور موروثی تقسیم اور جنس کی بنیاد پر امتیاز کو ختم کرنا، مساوات، انصاف اور بھائی چارے کے اصول پر مبنی ایک نئے سماجی نظام کے تصور کی جانب ایک اہم قدم ہے۔ اس لیے انہوں نے سماجی اصلاح کے دائرے میں کام کرنے کے لیے سیاست سے گریز کیا۔ جلد ہی عزت نفس تحریک ایک بنیاد پرست سماجی تحریک کے طور پر پروان چڑھنے لگی جس کا مقصد ہندو سماجی نظام کو ختم کرنا اور ذات، مذہب اور یہاں تک کہ خدا کے بغیر ایک نئے عقلی معاشرے کا تصور کرنا تھا۔ پیریار ہندو سماج کے پورے برہمن ڈھانچے کی مکمل طور پر ختم کرنے سے کم پر مطمئن نہیں تھے جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ خواتین اور غیر برہمنوں کی تنزلی اور محکومی کی بنیادی وجہ تھی۔ عزت نفس تحریک جیسا کہ پیریار نے تصور کیا تھا اپنی اپیل، دائرہ اور مواد میں وسیع البنیاد تھی۔ غیر برہمنوں کے مختلف طبقات، ہزاروں نوجوان مردوں اور عورتوں نے بشمول دلتوں نے تمل ناڈو میں عزت نفس تحریک کی کئی سرگرمیوں میں جوش و خروش سے حصہ لیا۔ اگرچہ عزت نفس تحریک اپنے حتمی مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکی لیکن یہ غیر برہمن مردوں اور عورتوں کے درمیان احترام اور فخر کا احساس پیدا کرنے میں کامیاب رہی۔ درحقیقت عزت نفس تحریک کا ابھرنا اور پھیلنا تمل ناڈو میں ایک مقبول اور متحارب مخالف برہمنیت کے ابھرنے کی علامت ہے۔ یہ ذات پات، پدرانہ نظام، مذہب، گاندھی، کانگریس اور مرکزی نظریہ قوم پرستی پر پیریار کی غیر سمجھوتہ کرنے والی تنقید تھی جس نے عزت نفس تحریک کے لیے ضروری خاکہ فراہم کیا۔

12.4.2 گاندھی، کانگریس اور قوم پرستی پر تنقید

(Criticism of Gandhi, Congress, and Nationalism)

چند ہی برسوں میں پیریار ہر اس چیز کے ایک طاقتور نقاد بن گئے جو گاندھی، ان کے تعمیری پروگرام، کانگریس اور قومی تحریک سے ان کے خیال سے وابستہ تھی۔ پیریار دھیرے دھیرے لیکن مضبوطی سے اس بات کا یقین کرنے لگے کہ گاندھی، کانگریس اور ان کی قوم پرست تحریک ہندو سماج سے ذات پات اور صنفی فرق اور درجہ بندی کو ختم کرنے کا کوئی عزم نہیں رکھتی۔ دوسری طرف، ان کا خیال تھا کہ وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ ایسی کوشش نقصان دہ ہے۔ ان کی وجہ سے عزت نفس تحریک، ایک بنیاد پرست، عوامی تحریک نے قوم پرستی کے کانگریس کے نظریے کو برہمنی نظریے کے سیاسی چہرے کے طور پر تنقید کا نشانہ بنایا جو ملک کے اندر ذات، جنس اور مذہب کی بنیاد پر امتیازی سلوک اور استحصال جیسے اہم مسائل کو نظر انداز کرتا ہے۔ وی گیتھا اور ایس وی راجدورائی دلیل دیتے ہیں کہ "خود شناسی کی تحریک بنیادی طور پر مذہب، ذات پات اور قوم پرستی کے مقدس اتحاد کی مخالف تھی"۔ ایم. ایس. پانڈیان یہ بھی بتاتے ہیں کہ پیریار کی جانب سے راون کی شخصیت کو ایک دراوڑی ہیرو کے طور پر متحرک کرنے کے ذریعہ تاملوں کے ان کی علاقائی ثقافت میں فخر کو بحال کرنے کی کوشش کی جو کہ غیر سنسکرت تھی اور اس طرح مقبول رجحان میں شامل ہندوستانی قوم پرستی کا مقابلہ کیا جو خود کو آریائی کے طور پر اکثر جنوبی کو 'کمتر' سمجھتا تھا۔

12.4.3 مذہب اور ذات پر تنقید (Criticism of Religion and Caste)

وی. گیتا اور ایس. وی. راجدرائی ہمیں بتاتے ہیں کہ پیریار کی شبیہہ روایت شکن کے طور پر عوام کے درمیان اتنی گہرائی سے نقش ہے کہ کسی بھی طرح مذہب پر ان کی ہمہ گیر تنقید کے ساتھ انصاف نہیں کرتی ہے۔ انہوں نے دلیل دی کہ پیریار کی مذہب پر تنقید بہت جامع تھی اور اس کے پانچ اہم پہلو تھے۔ اول برہمنوں اور برہمنیت پر تنقید۔ پھولے کی طرح پیریار بھی برہمنوں کو ثقافت اور مذہبی مراعات دینے کے خلاف تھے اور انہوں نے برہمنیت کے اس نظریہ کے پر حملہ کیا جو برہمنوں کو مراعات عطا کرتا ہے۔ دوسرا ویدوں اور پرانوں جیسے صحیفوں کی تنقید۔ ان کا خیال تھا کہ یہ مذہبی صحیفے برہمنوں کی طرف سے ایسی تحریریں تخلیق کرنے کی کوشش کا حصہ تھے جو غیر برابری کو جواز بنا سکیں اور ان کے تسلط کو برقرار رکھیں۔ وہ، امبیڈکر کی طرح مانتے تھے کہ صحیفے ہندو سماج میں موجود سماجی برائیوں کی جڑ ہیں۔ تیسرا ہندو عالمی نظریہ پر تنقید۔ انہوں نے دلیل دی کہ صحیفوں کی مدد سے برہمن ایک ایسی اخلاقیات تخلیق کرتے ہیں جو مقدس، ناپاک اور سیکولر معاملات پر ہندوؤں کے خیالات کا تعین کرتے ہیں جو ہندو مذہب کے اندر غیر برابری کو فروغ دیتے ہیں اور اس کا جواز پیش کرتے ہیں۔ مزید مذہبی نظریے کی تنقید جو ایک عام ہندو کے عقیدے کو برقرار رکھنے اور اس کے عمل کو ہدایت دینے میں مدد کرتی ہے۔ پانچویں مذہبی رسومات، تہواروں اور رسومات پر تنقید۔ پیریار ہندو مذہبی رسومات کے سخت ناقد تھے اور ان کا ماننا تھا کہ برہمنی تسلط ایسے طریقوں اور رسومات کی مدد سے برقرار رہتا ہے۔

پیریار کے لیے ذات پات صرف کام کی بنیاد پر سماج کو تقسیم کرنے کا طریقہ نہیں تھا۔ ان کے لیے یہ کام کی تقسیم نہیں تھی بلکہ ایک ثقافتی اور مذہبی بالادستی کا نظام تھا جسے برہمنوں نے انسانی معاشرے میں درجہ بندی کے لیے وضع کیا تھا۔ یہ انسانی معاشرے کو ایک درجہ بندی کے سماجی رشتے میں تقسیم کرتا ہے اور ساتھ ہی ایسے اصول، مذہبی رسومات اور رسوم و رواج تخلیق کرتا ہے جو انسانوں کے درمیان ایسے درجہ بندی کے رشتے کو برقرار اور جائز قرار دیتے ہیں۔ عزت نفس تحریک کا بنیادی زور غیر برہمنوں کو ذات پات کے امتیاز اور ذات کی بیڑیوں سے نجات دلانا تھا اور انہیں ایک مثالی معاشرے کے لیے جدوجہد کے واسطے اکٹھا کرنا تھا جس میں ذات پات کی تقسیم، درجہ بندی اور استحصال کے لیے کوئی جگہ نہ ہو۔ پیریار نے دلیل دی کہ ذات کو ختم کرنے کے لئے خدا، مذہب، شاستروں اور برہمنوں کو سب سے پہلے ختم کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ ان کے مطابق ان چاروں سے ہی ذات پات کی تعمیر ہوئی ہے۔ گاندھی کی طرح انہوں نے ذات پات اور ورناشرم دھرم میں کوئی فرق نہیں کیا۔ ان کے مطابق دونوں ہی ہندو سماج کی موروثی اور درجہ بندی کی بنیاد پر ہندو سماج میں تقسیم کے ذمہ دار تھے۔ وہ گاندھی کے ورناشرم دھرم میں اپنے پختہ یقین کے اظہار کے بارے میں فکرمند تھے اور ان کا خیال تھا کہ اس سے اچھوت کے سوال پر راسخ العقیدہ ہندو موقف کو تقویت ملے گی۔ اس لیے انہوں نے 1927 میں گاندھی سے ملاقات کی تاکہ ورناشرم دھرم پر گاندھی کے موقف میں ترمیم کی جائے لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ پیریار اپنی پوری زندگی ذات پات کے درجہ بندی، رسوم پرستی اور بت پرستی پر سخت تنقید کرتے رہے۔ انہوں نے پھولے اور امبیڈکر کی طرح ہندومت کو ذات پرستی اور برہمنیت سے ملایا اور ہندو قوانین اور اداروں کو 'برہمنی'، 'مرد' اور 'آریائی' استحصال کے غیر انسانی آلہ کار قرار دیا۔

12.4.4 پدرانہ نظام پر تنقید (Criticism of Patriarchy)

خواتین کی زندگی کو کیسے بہتر بنانا پیریار کی زندگی اوران کی عزت نفس تحریک کاایک مقصد تھا۔ایس آنندی کہتی ہیں کہ یہ سمجھنے کے دوطریقے ہیں کہ پیریاراوران کی عزت نفس تحریک خواتین کے سوالات کو کیسے دیکھتی ہے۔خواتین کی آزادی پر پیریار کے خیالات کو سمجھنے کا پہلاطریقہ وہ بتاتی ہیں کہ پیریاراس بات کے قائل نہیں تھے کہ عورتوں کی آزادی کے روایتی موضوعات جیسے بیوہ-دوبارہ شادی اور خواتین کی تعلیم پر بات کرناان کی آزادی کے موثر طریقے ہیں۔ان کا خیال تھا کہ اگر یہ کوششیں کامیاب بھی ہوئیں تو بھی وہ پدرانہ نظام کے موجودہ ڈھانچے کو کمزور نہیں کرسکیں گی۔اس لیےانہوں نے پدرانہ نظام کے بنیادی ستونوں سے متعلق سوالات اٹھائے جیسے یک زوجاتی، خاندان اور عفت کے اصول جو خواتین کے لیے مقرر کیے گئے ہیں اور ان پر نافذ کیے گئے ہیں۔انہوں نے مزید دلیل دی کہ خواتین کی موجودہ تعلیم کا مقصد خواتین کوایک موثر گھریلو بیوی بننے کی تربیت دیناہے۔ان کا خیال تھا کہ خواتین کی تعلیم کا مقصد خواتین کو روزگار فراہم کرنااوراس طرح انہیں معاشی طور پر خودمختار بنانا چاہیے۔انہوں نے یہ بھی تجویز کیا کہ ایک ادارے کے طور پر شادی کو ختم کردینا چاہیے کیونکہ شادی خواتین کو مردوں کی غلامی کے قابل بناتی ہے۔انہوں نے عورتوں کو وراثت کی جائیداد کا حق حاصل کرنے کی بھی دلیل دی اورانہوں نے ضبط تولید کے لیے مانع حمل کے استعمال کی بھی وکالت کی۔ان کا ماننا تھا کہ خواتین کی آزادی کے لیے جائیداد کے حقوق اور ضبط تولید دونوں ضروری ہیں۔

ایس آنندی نے مشورہ دیا کہ پیریاراوران کی عزت نفس تحریک خواتین کے سوالات سے کیسے دیکھتی ہےاس کو سمجھنے کادوسراطریقہ یہ ہے کہ عزت نفس تحریک کے تحت خواتین کی سرگرمیوں کا تجزیہ کیاجائے۔وہ ہمیں بتاتی ہیں کہ خواتین کے سوال کو حل کرنے کے لیے عزت نفس تحریک نے تین اہم سرگرمیاں کیں۔پہلی عزت نفس کے تحت شادیاں۔آنندی کااستدلال ہے کہ عزت نفس کے تحت شادیاں ہندوشادی کے ڈھانچے میں شامل صنفی درجہ بندی پر تنقید کرنے کی کوشش تھی۔عزت نفس کی شادی کامرکزی مقصد شادی کے ادارے کو ہندورسومات سے آزاد کرنا تھا۔دوسرااجلاس کاانعقاد-پیریار کامخلصانہ خیال تھا کہ خواتین کی آزادی صرف خواتین کی کوششوں سے ہی ممکن ہے۔اس لیے انہوں نے ہر بڑے عزت نفس جلسے کے ساتھ خواتین کاایک علیحدہ جلسہ منعقد کرنے کامشورہ دیاجس میں خواتین ان مسائل پر غوروفکر کرسکیں جو وہ اپنی آزادی کے لیے اہم ہیں۔تیسرا سماجی اور سیاسی تحریکوں میں خواتین کی شرکت-پیریار کاخیال تھا کہ خواتین کو بااختیار بنانے کا ایک اہم طریقہ انہیں سماجی، مذہبی اور سیاسی تحریکوں میں حصہ لینے کی اجازت دیناہے۔پیریار کی طرف سے شروع کی گئی مختلف سماجی، مذہبی اور سیاسی تحریکوں میں خواتین کی بڑی تعداد نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

12.4.5 زبان کے متعلق تنازعہ (The Language Controversy)

1937 کے ہندوستانی صوبائی انتخابات میں کانگریس مدراس سمیت سات صوبوں میں اقتدار میں آئی۔ مدراس صوبے میں کانگریس نے سی راجگوپالاچاری کی قیادت میں حکومت بنائی۔کانگریس کے منشور(Manifesto)کے مطابق،راجگوپالاچاری نے اعلان کیا کہ مدراس صوبے کے اسکولی نصاب میں ہندی زبان کو لازمی مضمون بنایاجائے گا۔ راجگوپالاچاری کے اعلان سے صوبے کے زیادہ تر لیڈر ناراض ہوئے اورانہوں نےان کے فیصلے کی مخالفت کرنے کافیصلہ کیا۔انہوں نے ہندی کے خلاف اپنی مزاحمت کی دووجوہات بیان کیں۔اول

تو انہوں نے شمالی ہندوستانی برہمنوں کا اسکول میں ہندی کو لازمی مضمون بنانے کی کوشش کو سنسکرت زبان کو بحال کرنے کی کوشش کے طور پر سمجھا جو کہ ایک ایسی زبان تھی جسے وہ روایتی طور پر دراوڑی زبانوں کی حریف زبان سمجھتے تھے۔ دوسری بات یہ کہ کانگریس کی اسکیم میں مادری زبان کو اسکول میں لازمی مضمون نہیں بنایا گیا تھا۔ اس لیے ان کا کہنا تھا کہ مادری زبان کو لازمی مضمون کے ساتھ ساتھ ذریعہ تدریس بنائے بغیر ہندی کو نافذ کرنا دراوڑی زبانوں کی اہمیت کو ختم کرنے کی دانستہ کوشش ہوگی۔ تمل رہنماؤں کے حقیقی خدشات کو نظرانداز کرتے ہوئے اپریل 1938 میں تامل طلباء پر ہندی نافذ کر دی گئی۔ تامل ناڈو میں ہندی کے نفاذ کے خلاف مظاہرے اور احتجاج شروع ہوئے۔ پیریار نے ہندی کے خلاف اپنی جدوجہد کے حق میں رائے عامہ کو مضبوط کرنے کے لیے تریچینپولی سے مدراس تک مارچ کا اہتمام کیا۔ پیریار کی قیادت میں ہندی مخالف احتجاج میں بڑی تعداد میں خواتین نے حصہ لیا۔ ان میں سے کچھ کو گرفتار کر کے جیل بھیج دیا گیا۔ پیریار پر مدراس پریسیڈنسی کے بچوں پر ہندی کے نفاذ کے خلاف ان کی تحریک میں خواتین کو حصہ لینے کے لیے اکسانے کی بنیاد پر مقدمہ چلایا گیا۔ ان کی مسلسل کوششوں کی وجہ سے آخر کار 1940 میں مدراس پریذیڈنسی کے اسکول کے نصاب سے ہندی کو ہٹا دیا گیا۔

12.5 پیریار بحیثیت سیاسی رہنما (Periyar as a Political Leader)

12.5.1 پیریار اور جسٹس پارٹی (Periyar and Justice Party)

پیریار کانگریس میں اپنے ابتدائی دنوں سے ہی جسٹس پارٹی کی پالیسیوں اور عمل پر توجہ دیتے تھے۔ انہوں نے کئی بار جسٹس پارٹی کے سیاسی کاموں کی تائید کی۔ 1924 میں پیریار نے جسٹس پارٹی حکومت کی طرف سے مدراس کی صدارت میں تعلیم اور ملازمت کے میدان میں غیر برہمن کے لیے ریزرویشن کی پالیسی متعارف کرانے کے فیصلے کی تائید کی۔ کئی بار انہوں نے کانگریس کے رہنماؤں کی جسٹس پارٹی کی کچھ پالیسیوں پر ان کی غیر معقول تنقید کے لیے مذمت کی۔ جسٹس پارٹی کے کئی رہنما پیریار کے اچھے دوست تھے۔ لوگوں، واقعات اور حالات کی اس نسبت کو دیکھتے ہوئے پیریار نے دسمبر 1925 میں کوئمبٹور میں بلائی گئی جسٹس پارٹی کی خصوصی کانفرنس سے خطاب کرنے پر راضی ہوئے۔ انہوں نے اس موقع کو ایک بنیاد پرست اور متحارب غیر برہمنیت کی حمایت کے لیے استعمال کیا۔ 1937 میں جب کانگریس حکومت نے تمل ناڈو کے اسکول میں ہندی کو لازمی مضمون بنایا تو پیریار نے جسٹس پارٹی کے ذریعے کانگریس حکومت کی اس پالیسی کی مخالفت کی۔ تاہم یہ واضح تھا کہ جسٹس پارٹی اور پیریار کا رشتہ ایک خاموش کشیدگی پر مبنی تھا۔ نظریہ کی سطح پر کوئی واضح مسائل نہیں تھے لیکن عملی سطح پر شدّت میں اختلافات موجود تھے۔ جسٹس پارٹی کے رہنماؤں نے غیر برہمنیت کی بنیادی طور پر عملی اصطلاحات میں تشریح کی۔ دوسری طرف پیریار کی غیر برہمنیت اپنی اپیل، حد اور مواد میں وسیع البنیاد تھی۔ 1935 میں رامارائنگر (جسٹس پارٹی کے رہنماؤں میں سے ایک) نے پیریار سے درخواست کی کہ وہ جسٹس پارٹی کے تامل روزنامہ، ''دراویڈن'' کو سنبھالیں اور اسے چلائیں۔ پیریار نے دو شرائط پر اتفاق کیا۔ اول ڈریوڈان کو اسی خطوط پر چلایا جائے گا جس طرح کڑی آراسو (پیریار کے ذریعہ شائع ہونے والا ایک تامل ہفتہ وار رسالہ) چلتا تھا اور دوسرا بطور ایڈیٹر انہیں جسٹس پارٹی پر تنقید کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ 1937 میں جسٹس پارٹی کانگریس کے خلاف الیکشن ہار گئی۔ اس کے بعد یہ پیریار کی قیادت میں آ گئی۔

12.5.2 پیریاراوردراویدار کلگم (ڈی کے) ((Periyar and Dravidar Kazhagam (DK))

1944 میں جب پیریار جسٹس پارٹی کے معاملات کی قیادت کر رہے تھے تب انہوں نے اعلان کیا کہ اب اس پارٹی کو دراوڑ کلگم یا "دراویڈن ایسو سی ایشن" کے نام سے جانا جائے گا۔ تاہم، یہ تبدیلی اتنی ہموار نہیں تھی جتنی پیریار کی توقع تھی۔ جسٹس پارٹی کے کچھ پرانے ممبران جو پیریار سے متفق نہیں تھے انہوں نے خود کو ایک الگ گروہ میں منظم کیا اور دعویٰ کیا کہ وہ حقیقی اور مستند جسٹس پارٹی ہیں۔ اس الگ ہونے والے گروہ کے رہنما جسٹس پارٹی کے تجربہ کار رہنما پی ٹی راجن تھے اور یہ گروہ ایک سیاسی جماعت کے طور پر 1957 تک زندہ رہا۔ انصاف پارٹی کو دراوڑ کلگم تک محدود کر کے پیریار نے دراوڑ تحریک کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک سے آگے چل کر ڈی ایم کے اور اے آئی اے ڈی ایم کے جیسی غالب سیاسی جماعتیں نکلیں جو تمل ناڈو میں کئی دہائیوں تک سیاسی گفتگو کو تشکیل دیتی رہیں۔ جب ہر ہندوستانی 15 اگست 1947 کو یوم آزادی منا رہا تھا تو پیریار نے اس طرح کے جشن کی مخالفت کی اور اپنے پیروکاروں سے کہا کہ وہ اسے تاملوں کے لیے یوم سوگ کے طور پر منائیں۔ انہوں نے دلیل دی کہ ہندوستان کی یہ سیاسی آزادی شمالی ہندوستان کے برہمنوں کے تسلط کے سوا کچھ ثابت نہیں کرے گی۔ ان کے لیے یہ تامل لوگوں کی آزادی نہیں تھی۔ یہ صرف برطانوی حکومت سے شمالی ہندوستانی برہمنوں میں اقتدار کی تبدیلی تھی۔ وہ انتہائی مایوس تھے کیونکہ ان کا دراوڑ تاملوں کے لیے علیحدہ خود مختار ملک کا مطالبہ جیسا کہ مسلمانوں کے پاکستان کے مطالبے، کو منظور نہیں کیا گیا۔ دوسری ہندی مخالف تحریک پیریار کی ہدایت پر اگست 1948 میں ہندوستان کی آزادی کے فوراً بعد تامل ناڈو میں بالکل اچانک پھوٹ پڑی اور تامل لوگوں کی روزمرہ کی زندگی میں گہرا اثر ڈالا۔ انہوں نے ہندوستانی حکومت کی طرف سے ہندی کو اتحاد کی علامت کے طور پر نافذ کرنے کی مخالفت کی کیونکہ ان کا خیال تھا کہ یہ درحقیقت پورے ہندوستان میں برہمنی بالادستی پھیلانے اور اسے قائم کرنے اور ہندوستان کے لسانی اور ثقافتی تنوع کو ختم کرنے کی ایک باضابطہ کوشش تھی۔ ہندی کے نفاذ کی مخالفت پیریار کے علیحدہ تامل ملک کے مطالبے کی ایک اہم وجہ بن گئی۔

12.5.3 پیریاراوردراویدار منیترا کلگم (ڈی ایم کے)

(Periyar and Dravidar Munnetra Kazhagam (DMK)

ڈی ایم کے تحت چیزیں پیریار کے لیے آسان نہیں تھیں۔ پارٹی کے اندر کچھ مخالف آوازیں تھیں۔ پیریار کی قیادت میں ڈی کے نے ان گروہوں کو ایک تحریک میں اکٹھا کرنے کی کوشش کی۔ تاہم 1949 میں پیریار کے چیف لیفٹیننٹ، کونجیورام نٹراجن انادورائی نے ڈی کے سے علیحدگی اختیار کر لی اور ایک الگ پارٹی بنائی جس کا نام دراوڑ منیترا کلگم (ڈی ایم کے) یا (دراوڑ ایڈوانسمنٹ ایسو سی ایشن) تھا۔ دونوں کے درمیان بنیادی اختلاف تھا۔ اگرچہ پیریار ایک علیحدہ آزاد دراوڑ یا تامل ریاست کے لیے اپنی جدوجہد جاری رکھنا چاہتے تھے جب کہ انادورائی ہندوستانی حکومت کے ساتھ تعاون کرنے کے لیے تیار تھے اور ریاست کے لیے مزید خود مختاری کے لیے لڑ رہے تھے۔ پیریار کو یقین تھا کہ سماجی اور سیاسی تحریکیں جن کا مقصد ہندو سماج کی برائیوں کو ختم کرنا ہے انہیں اپنے مقصد سے کسی بھی انحراف کے بغیر بڑی لگن اور محنت کے ساتھ اس مقصد کو حاصل کرنا ہوگا۔ وہ معاشرے میں مطلوبہ تبدیلیاں لانے کے لیے سیاسی اقتدار سنبھالنے کے لیے انتخابات میں حصّہ لینے کے خیال کے سخت خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر کوئی فرد یا تحریک سیاسی اقتدار سنبھالتی ہے تو وہ قوت اور مقصد سے محروم ہو جائے گی۔

لیکن ان کے کچھ پیروکار، بشمول انادورئی، سیاست میں داخلے کے بارے میں مختلف رائے رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ معاشرے میں مطلوبہ تبدیلیاں لانے کے لیے سیاسی طاقت بھی ضروری ہے اور اس لیے وہ الیکشن لڑنا چاہتے تھے۔ لیکن انہوں نے الیکشن میں حصہ لینے کے سوال پر ڈی کے کو نہیں چھوڑا۔ وہ ڈی کے اور پیریار کو چھوڑنے کے لیے کسی اور موقع کا انتظار کر رہے تھے۔ اس طرح جب پیریار نے 9 جولائی 1948 کو 70 سال کی عمر میں منیامائی سے شادی کی تو انہوں نے ڈی کے کو یہ کہتے ہوئے چھوڑ دیا کہ پیریار نے بڑھاپے میں ایک 30 سال کی عورت سے شادی کر کے ایک غلط مثال قائم کی ہے۔

12.6 بیماری اور جدوجہد کے آخری ایام (Last Years of Struggle, and Demise)

پیریار کی زندگی کے آخری ایام اہم واقعات سے گھرے ہوئے تھے۔ 1952 میں اس وقت کے مدراس صوبے کے وزیر اعلیٰ سی راجگوپالاچاری نے نیو ایلیمنٹری ایجوکیشن کی اسکیم متعارف کرائی اور اس اسکیم کے مطابق اسکول میں بچوں کو ان کے موروثی پیشے کی تربیت دی جانی تھی۔ پیریار نے اسکیم کو واپس لینے تک اس کی مخالفت کی۔ 1955 میں پیریار نے تامل ناڈو میں ہندی نافذ کرنے کے خلاف ایک احتجاج منظم کیا اور ہندوستانی قومی پرچم کو آگ لگادی اور جنوبی ہندوستان کے دراوڑ پر شمالی ہندوستان کے برہمن تسلط کے خلاف علامتی احتجاج کے طور پر رام کی تصویر کو جلا دیا۔ اپنی آخری سانس تک وہ برہمن کے تسلط اور استحصال، ہندی کے مسلط ہونے اور غیر برہمن تامل لوگوں پر شمالی ہندوستانی ثقافت کے تسلط کی مخالفت کرتے رہے۔ پیریار نے 24 دسمبر 1973 و تمل ناڈو کے ویلور کرسچن ہسپتال میں آخری سانس لی۔ اس وقت ان کی عمر چورانوے برس تھی۔

12.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ نے ای وی راماسامی نائکر کی زندگی کے مختلف پہلوؤں اور کاموں کو سمجھ لیا ہے جنہیں پیریار کے نام سے جانا جاتا ہے۔ آپ نے یہ بھی سیکھا ہے کہ کس طرح پیریار ایک کانگریسی اور گاندھی کے پرجوش پیروکار سے کانگریس، گاندھی اور قوم پرستی کے ان کے نظریات کے دیرینہ نقاد بن گئے۔ آپ نے اس بارے میں سیکھا ہے کہ کس طرح پیریار نے ذات پات کے نظام کو چیلنج کیا، صنفی مساوات کی وکالت کی اور دراوڑ تحریک کی بنیاد رکھی جس سے تمل ناڈو کے سماجی وسیاسی منظر نامے کو نمایاں طور پر تشکیل دیا گیا۔ اس اکائی میں آپ نے عزت نفس تحریک کے مختلف مراحل میں اس کی تاریخ کے بارے میں سیکھا ہے۔ آپ نے تمل ناڈو میں غیر برہمن دعوے کے مختلف زاویوں کو سمجھا ہے۔ آپ نے پیریار اور جسٹس پارٹی، اور پیریار اور ڈی ایم کے کے درمیان پیچیدہ اور ناہموار تعلقات کے بارے میں سیکھا۔ امید کی جاتی ہے کہ اس اکائی کو پڑھنے اور سیکھنے کے بعد آپ تامل ناڈو کی موجودہ سیاست کی تشکیل میں پیریار اور عزت نفس کی تحریک کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔

12.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

عزت نفس تحریک

جسٹس پارٹی

دراوڑ کلگم (ڈی کے)

دراوڑ منیترا کلگم (ڈی ایم کے)

دراوڑ تحریک

قوم پرستی

ذات پات کا نظام

پدرانہ نظام

غیر برہمن

12.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. پیریار کب پیدا ہوئے؟
2. پیریار کی پہلی بیوی کا نام کیا ہے؟
3. ای وی راماسامی نائکر کو سب سے پہلے کس نے اعزازی لقب پیریار دیا جس کا مطلب تمل میں 'محترم شخص' یا 'بزرگ' ہے؟
4. پیریار نے ایروڈ میونسپلٹی کی چیئر مین شپ سے استعفیٰ کیوں دیا؟
5. پیریار نے کس سال میں عزت نفس تحریک کی بنیاد رکھی؟
6. 1937 میں میں مدراس پریذیڈنسی کے اسکول کے نصاب میں کونسی زبان کا مطالعہ لازمی کیا گیا تھا؟
7. جسٹس پارٹی کے تامل روزنامہ اخبار کا نام کیا تھا؟
8. دراوڑ منیترا کلگم (ڈی ایم کے) یا (دراوڑی ایڈوانسمنٹ ایسوسی ایشن) کا بانی کون تھا؟
9. پیریار کی دوسری بیوی کا نام کیا ہے؟
10. جسٹس پارٹی کو دراویدار کلگم (ڈی کے) میں کس نے منتقل کیا؟
11. 1937 کے صوبائی انتخابات کے بعد صوبہ مدراس میں کس پارٹی نے حکومت بنائی؟

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

1. وائیکم ستیہ گرہ پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
2. 1937 کے کے زبان سے متعلق تنازعہ پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
3. کاشی میں پیریار کی زندگی کو بدلنے والے تجربے پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔
4. قوم پرستی پر پیریار کی تنقید کی وضاحت کریں۔
5. چیر نمادیوی گروکلم تنازعہ پر ایک مختصر نوٹ لکھیں۔

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

1. پیریار کی زندگی اور خدمات تفصیل سے بیان کریں۔
2. گاندھی اور کانگریس کے ساتھ پیریار کے تعلقات کا تنقیدی جائزہ لیں۔
3. تمل ناڈو کے سماجی وسیاسی حالات کی تشکیل میں عزت نفس تحریک کے کردار پر تفصیل سے بحث کریں۔

12.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1 Aloysius, G., *Periyar on Islam*, Critical Quest, New Delhi, 2004.

2 Anandhi, S., 'Women's Question in Dravidian Movement c. 1925–1948', *Social Scientist*, Vol. 12, Nos. 5-6, 1991.

3 Geetha, V. and S.V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millennium: From Iyotheethass to Periyar*, Samya, Kolkata, 2011.

4 Manoharan, K.R, *Periyar: A Study in Political Atheism, Orient BlackSwan*, Hyderabad, 2022.

5 Mohan, Ram, 'Ramaswami Naicker and the Dravidian Movement', *Economic and Political Weekly*, Vol 9, No 6/8, February 1974.

6 Pandian, M.S.S, 'Towards National-Popular: Notes on Self-Respecters' Tamil', *Economic and Political Weekly*, Vol. 31, No. 51, December 21, 1996.

7 Ramaswami, Periyar E.V., *The Ramayana (A True Reading)*, Samyak Prakashan, New Delhi, 2001 (first published in 1959).

اکائی 13۔ڈاکٹر امبیڈکر اور دلت تحریک

(Ambedkar and the Dalit Movement)

اکائی کے اجزاء

13.0 تمہید
13.1 مقاصد
13.2 امبیڈکر کی ابتدائی زندگی
13.2.1 پیدائش اور خاندان
13.2.2 تعلیم
13.2.3 چھوت چھات اور ذات پات کا تجربہ
13.3 ہندوستانی سیاست میں امبیڈکر
13.3.1 سیاست میں شرکت
13.3.2 قانون ساز کونسل میں
13.3.3 سائمن کمیشن کو گذارشات
13.3.4 گول میز کانفرنسیں
13.3.5 پونا معاہدہ 1932
13.3.6 سیاسی جماعتوں کی تشکیل اور انتخابات
13.3.7 ہندوستانی آئین کی تشکیل اور ہندو کوڈ بل
13.4 امبیڈکر، اور سماجی اور مذہبی اصلاح
13.4.1 سنسکرت کاری
13.4.2 مہاڑ ستیہ گرہ
13.4.3 اخبارات جس نے اچھوتوں کے حق کے لیے آواز بلند کی
13.4.4 مندر میں داخلہ کے لیے ستیہ گرہ

13.4.5 بدھ مت میں تبدیلی
13.5 اکتسابی نتائج
13.6 کلیدی الفاظ
13.7 نمونہ امتحانی سوالات
13.8 تجویز کردہ اکتسابی مواد

13.0 تمہید (Introduction)

ڈاکٹر بھیم راؤ رام جی امبیڈکر (1891-1956)، جنہیں شفقت سے 'باباصاحب' کے نام سے جانا جاتا ہے، ایک ہندوستانی جامع العلوم شخص، سماجی انقلاب پرست، اور ہندوستان کے آئین کے معمار اعلیٰ تھے جو مہاراشٹر کی ایک اچھوت ذات سے تعلق رکھتے تھے۔ اگرچہ امبیڈکر ایک اچھوت کے داغ کے ساتھ پیدا ہوئے تھے اور اپنی پوری زندگی میں انہیں مختلف قسم کے امتیازات کا سامنا کرنا پڑا، لیکن انہوں نے اپنی زندگی میں سماجی امتیاز کے خلاف اور دلت طبقے (جو پہلے اچھوت طبقے کے نام سے جانا جاتا تھا) کی آزادی کے لیے ایک اہم کردار ادا کیا۔ امبیڈکر ایک کثیر التصانیف مصنف، ماہر اقتصادیات اور عالم تھے جنہوں نے کولمبیا یونیورسٹی اور لندن اسکول آف اکنامکس جیسی نامور اداروں سے مختلف تعلیمی ڈگریاں حاصل کیں اور کئی باوقار عہدوں پر فائز رہے، جن میں ہندوستان کے پہلے وزیر قانون اور آزاد ہندوستان کے آئین کی مسودہ کمیٹی کے چیئرمین کا عہدہ شامل ہے۔ وہ انسانی حقوق اور سماجی انصاف کے علمبردار کے طور پر قابل احترام تسلیم کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے ذات پات کی پیدائشی بنیاد پر تفریق اور امتیاز کے خلاف جدوجہد کی اور اچھوتوں کے لیے سماجی انصاف اور مساوات کی وکالت کی۔

13.1 مقاصد (Objectives)

عزیز طلبا، اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ

- ہندوستانی سماج کی مختلف پسماندہ برادریوں میں شعور اور بیداری کو فروغ دینے میں ڈاکٹر بی آر امبیڈکر کی خدمات سے آگاہ ہو جائیں گے۔
- ذات اور مذہب کے بارے میں امبیڈکر کے خیالات کو سمجھیں جائیں گے۔
- اچھوتوں کے سیاسی حقوق اور سماجی و مذہبی وقار کے تحفظ کے لیے امبیڈکر کی زندگی کی طویل جدوجہد کی تاریخ جانیں گے۔
- قوم پرستی اور ذات پات کے نظام سے متعلق کانگریس کے موقف پر امبیڈکر کی تنقید کو سمجھیں گے۔
- امبیڈکر کی زندگی اور ان کی دلت تحریک کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔

13.2 امبیڈکر کی ابتدائی زندگی (Early Life of Ambedkar)

13.2.1 پیدائش اور خاندان (Birth and Family)

بھیم راؤ رام جی امبیڈکر (1891-1956)، جنہیں 'باباصاحب' کے نام سے بھی جانا جاتا ہے، 14 اپریل 1891 کو مدھیہ پردیش کے اندور ضلع کے ایک چھوٹے سے چھاؤنی شہر مہو میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کا تعلق مہار دلت خاندان سے تھا، جو مہاراشٹر کی ایک اچھوت ذات تھی۔ ان کا خاندان اصل میں کونکن سے تعلق رکھتا تھا۔ ان کا آبائی گاؤں، امباوڑے، مہاراشٹر کے رتناگیری ضلع میں واقع تھا۔ امبیڈکر کے والد رام جی سکپال ان کے دادا مالوجی سکپال کی طرح ایک فوجی کارکن تھے۔ امبیڈکر کی والدہ بھیما بائی کا تعلق مہاراشٹر کی تنگ ساحلی پٹی کونکن سے تھا۔ بھیما بائی کے والد لکشمن مرباڈکر اور ان کے چھ بھائی بھی فوجی تھے۔ امبیڈکر کے والد مہو کے ایک آرمی اسکول کے ہیڈ ماسٹر تھے۔ پونے کے آرمی نارمل اسکول سے ڈپلومہ کرنے کے علاوہ، رام جی سکپال کو انگریزی پر اچھی دسترس حاصل تھی، جس نے خود نوجوان امبیڈکر کی زبان میں فصاحت کو فروغ دینے میں کوئی معمولی کردار ادا نہیں کیا۔ رمابائی نے کسی اسکول سے تعلیم حاصل نہیں کی تھی لیکن وہ جنونی طور پر مذہبی فطرت کی خاتون تھیں۔ امبیڈکر اپنے والد رام جی اور والدہ بھیما بائی کے چودھویں اور آخری اولاد تھے۔ ان چودہ بچوں میں سے سات بچے کی پیدائش کے دوران یا اس کے فوراً بعد انتقال کر گئے۔ امبیڈکر کی عمر بمشکل دو سال تھی جب ان کے والد آرمی سروس سے سبکدوش ہوئے اور جب وہ صرف چھ سال کے تھے ان کی والدہ کا انتقال ہو گیا۔ امبیڈکر اپنی پھوپھی، میرا بائی کی دیکھ بھال میں پلے بڑھے جنہیں شدید کائفوسس (*kyphosis*) تھا اور وہ گھر کی دیکھ بھال کرنے یا امبیڈکر اور رام جی و بھیما بائی کے دوسرے بچوں کی پرورش میں زیادہ مدد کرنے سے قاصر تھیں۔ امبیڈکر نے 1906 میں ایک سادہ تقریب میں رمابائی سے شادی کی۔ اس وقت امبیڈکر کی عمر پندرہ اور رمابائی نو سال کی تھی۔ امبیڈکر کو ان کی اعلیٰ تعلیم اور ان کی حقیقی صلاحیتوں کو فروغ دینے میں رمابائی کا اہم کردار تھا۔ ان کے پانچ بچے تھے۔ پہلے بیٹے (یشونت) کے علاوہ باقی چار بچپن میں ہی فوت ہو گئے تھے۔

13.2.2 امبیڈکر کی تعلیم (Education of Ambedkar)

ہندوستان میں برطانوی راج کے باوجود، امبیڈکر کے زمانے میں اچھوت بچوں کی ایک بڑی تعداد کو رسمی تعلیم حاصل کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ امبیڈکر ایک عظیم دانشور اور غیر معمولی علم و قابلیت کے حامل تھے۔ تمام تر مشکلات اور مصیبتوں کے باوجود انہوں نے تعلیم کے میدان میں نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ وہ یونیورسٹی آف بمبئی کے انفنسٹن کالج سے گریجویشن کرنے والے پہلے طالب علم تھے۔ انہوں نے معروف کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک سے معاشیات میں ایم اے کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد وہیں سے پی ایچ ڈی کی ڈگری بھی حاصل کی۔ اس کے علاوہ انہیں لندن اسکول آف اکنامکس اینڈ پولیٹکس سے ایم ایس سی اور ڈی ایس سی کی ڈگریوں سے بھی نوازا گیا۔ انہوں نے گرے ان (Gray's Inn)، لندن سے بیرسٹر ایٹ لاء (Bar-at-Law) کی ڈگری بھی حاصل کی۔ وہ شاید تمام ہندوستانی سیاسی رہنماؤں میں سب سے زیادہ پڑھے لکھے تھے جن کی معاشیات، سیاسیات اور سماجیات اور ان تمام شعبوں میں دسترس تھی جو آج بھی ہم پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

13.2.3 چھوت چھات اور ذات پات کا تجربہ (Experiencing Untouchability and Caste)

امبیڈکر اپنے بچپن سے ہی جانتے تھے کہ وہ ایک اچھوت ہیں اور ان جیسے لوگوں کو بعض بے عزتی اور امتیازی سلوک کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اپنے ابتدائی بچپن میں، ان کو معلوم ہوا کہ ان کی سب سے بڑی بہن گھر میں تمام بچوں کے بال کیوں تراشتی تھی حالانکہ شہر میں بے شمار حجام موجود تھے۔ اسکول میں ان کو ایک کونے میں کپڑے کے ٹکڑے پر بیٹھنا پڑتا تھا اور جسے گھر سے لانا پڑتا تھا۔ وہ اسکول میں نل سے پانی نہیں پی سکتے تھے جب تک کہ چپراسی اسے کھول نہ دے۔ اگر چپراسی وہاں موجود نہیں ہوتا تھا تو ان کو پیاسا ہی رہنا پڑتا۔ لیکن انہوں نے ان تجربات کو معمول کے واقعات کے طور پر دیکھا، جو تمام اچھوتوں کی زندگیوں میں رونما ہوتے تھے۔ ان روزمرہ کی ذلتوں کے علاوہ، امبیڈکر نے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے ایک مخطوطہ میں، جس کا عنوان '*Waiting for a Visa*' تھا اور جوان کی زندگی میں شائع نہیں ہوا، اپنی زندگی کے چند واقعات میں ایسے تکلیف دہ تجربات شامل تھے جنہوں نے انہیں ایسی شدید صدمے کی کیفیت میں مبتلا کیا، جس کا سامنا انہوں نے پہلے کبھی نہیں کیا تھا۔ امبیڈکر اور ان کے بھائی کو سب سے پہلے تزلیل کا سامنا اپنے والد سے ملنے کے لیے گورے گاؤں کے سفر کے دوران کرنا پڑا۔ کوئی بھی کارٹ مین ان کو لے جانے کے لیے تیار نہیں تھا اور انہیں ایسے برتن سے پانی پینے پر مجبور کیا گیا جو ان کے سفر کے دوران جانوروں کے خارج مواد (پیشاب وغیرہ) سے بھرا ہوا تھا۔ امبیڈکر کو دوسری تزلیل اور امتیازی سلوک کا سامنا اس وقت کرنا پڑا جب وہ بڑودہ میں کرائے کے گھر یا ہوٹل کی تلاش کر رہے تھے۔ امبیڈکر بڑودہ کے مہاراجہ کے فوجی سکریٹری کے عہدے کے باوجود ایک بھی مکان مالک تلاش کرنے میں ناکام رہے جو انہیں رہائش کرایہ پر دینے کے لیے تیار ہو۔ دوسرا کوئی چارہ نہ ہونے پر امبیڈکر نے خود کو ایک پارسی کے طور پر پیش کیا، اور پارسی سرائے میں ایک کمرہ کرائے پر حاصل کر لیا۔ بہر حال یہ دھوکہ ناکام رہا۔ اپنے قیام کے گیارہویں دن، کچھ مقامی پارسیوں کو امبیڈکر کی ذات کا پتہ چلا اور انہیں اپنا کمرہ خالی کرنا پڑا۔ دن بھر انہوں نے رہنے کے لیے گھر تلاش کیا لیکن چھپنے کی کوئی جگہ پانے میں بری طرح سے ناکام ہوئے اور ان کے پاس نوکری چھوڑ کر گھر لوٹنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔ ان واقعات نے انہیں ایسا صدمہ پہنچایا جو انہوں نے پہلے کبھی محسوس نہیں کیا تھا۔

13.3 ہندوستانی سیاست میں امبیڈکر (Ambedkar in Indian Politics)

13.3.1 سیاست میں شرکت

ساؤتھ بورو (Southborough Committee) کمیٹی کی تشکیل نے امبیڈکر کو ہندوستانی سیاست میں شریک ہونے کا موقع فراہم کیا۔ امبیڈکر کو ساؤتھ بورو کمیٹی کے سامنے گواہی دینے کے لیے بلایا گیا تھا، جو گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1919 کا مسودہ تیار کر رہی تھی۔ امبیڈکر نے اسے اچھوتوں کے سیاسی مفادات کے تحفظ کا موقع سمجھا۔ انہوں نے عالمی بالغ رائے دہی اور اچھوت اور دیگر مذہبی برادریوں کے لیے ریزرویشن کے لیے پر زور سے مطالبہ کیا۔ اس کے علاوہ، انہوں نے اونچی ذات کے ہندو کی طرف سے اچھوتوں کی نمائندگی کے دعوؤں کو بھی قبول نہیں کیا۔ تاہم ان کا بیان مجموعی طور پر کسی فرد یا گروہ کے حق یا مخالفت میں نہیں تھا بلکہ یہ ایک نئی آئینی منصوبہ تھا جس میں ریزرویشن کو نمائندہ حکومت کی تکمیل کرنے اور ہندوستان میں ذات پات کے امتیاز کو ختم کرنے کی ضرورت کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ امبیڈکر

نے قوم پرستوں کے اس دعوے کو بھی مسترد کر دیا کہ تمام ہندوستانی مشترکہ رویوں اور مفادات کے ساتھ ایک محاذ کی تشکیل کرتے ہیں۔ انہوں نے دلیل پیش کی کہ تمام ہندوستانی فی الحال ایک کمیونٹی کی تشکیل نہیں کرتے ہیں لیکن ذات پات کے خاتمے کے بعد ان کا ارتقا ایک کمیونٹی میں ہو سکتا ہے۔ امبیڈکر کا یہ موقف ان کی سیاسی فکر کا بنیادی حصہ بن گیا۔

13.3.2 قانون ساز کونسل میں

اس وقت کے بمبئی پریذیڈنسی کے گورنر ایچ ایس لارنس نے فروری 1927 میں امبیڈکر کو بمبئی لیجسلیٹو کونسل میں ایک غیر منتخب اچھوت نمائندہ کے طور پر مقرر کیا۔ گورنر کی طرف سے بمبئی قانون ساز کونسل میں امبیڈکر کی نامزدگی کو بہت سے اسکالرز نے ان کے برطانوی حکومت کی کٹھ پتلی ہونے کے اعتراف سے تعبیر کیا ہے۔ تاہم، یہ قیاس کئی وجوہات کی بنیاد پر درست ثابت نہیں ہوتا۔ امبیڈکر کی پہلی ہی تقریر نے ظاہر کیا کہ وہ حکومت پر تنقید کرنے سے بے خوف تھے۔ ان کی بعد کی مداخلتیں بھی اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ وہ اقلیتی حیثیت میں ہونے کے باوجود اپنا ایک مضبوط وجود قائم کرنے کی کوشش کی۔ بمبئی قانون ساز کونسل میں اپنے پہلے ہی خطاب میں امبیڈکر نے حکومت کی جانب پیش کردہ بجٹ پر تنقید کی۔ انہوں نے مشاہدہ کیا کہ بجٹ میں 'موثر تنقید' کے لیے محدود گنجائش ہے، کیونکہ 36 فیصد اخراجات اور 60 فیصد محصولات مخصوص موضوعات کے تحت ہیں اور ان پر بحث ممکن نہیں ہے۔ انہوں نے اس بات پر روشنی ڈالی کہ کس طرح یہ بجٹ کسانوں کے ساتھ ناانصافی کرتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ زمینی محصول کی وصولی 'غیر منصفانہ اور ناقابل دفاع' ہے، کیونکہ کسانوں کو فصل کی خرابی کے باوجود ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور اس کے برعکس، اگر تاجروں کو کسی طرح کا نقصان ہوتا ہے تو ان کو انکم ٹیکس ادا نہیں کرنا پڑتا تھا۔

اپنی بمبئی قانون ساز کونسل میں دوسری بڑی مداخلت میں، امبیڈکر نے صوبے میں ابتدائی تعلیم کی بدترین حالت کو اجاگر کیا۔ جب حکومت نے چھوٹے زرعی رقبوں کو یکجا کرنے کے لیے ایک بل پیش کیا تو امبیڈکر نے اگرچہ غیر موثر لیکن ایک اہم مداخلت کی۔ ان کا اعتراض اس بل کے مقصد پر نہیں تھا بلکہ تجویز کردہ طریقہ کار پر تھا جس سے چھوٹے پلاٹ رکھنے والوں کو شدید نقصان پہنچنے والا تھا۔ یہاں تک کہ 1927 اور 1930 کے درمیان بمبئی قانون ساز کونسل میں امبیڈکر کے ذریعہ اٹھائے گئے سوالات بھی ان کے فکروں اور خیالات کی وسعت کو ظاہر کرتے ہیں جن کی وہ پیروی کر رہے تھے۔ امبیڈکر نے ایک بل کا مسودہ بھی تیار کیا اور اسے قانون ساز کونسل میں بحث کے لیے پیش کیا جس میں مہار وطنوں کو ختم کرنے کی تجویز شامل تھی۔ مختصراً، امبیڈکر نے بمبئی قانون ساز کونسل کے رکن کی حیثیت سے اپنی سطح پر اور محدود حمایت کے باوجود کونسل کے اندر اچھوت، مزدوروں اور کسانوں کی آواز بننے کی پوری کوشش کی۔ بمبئی قانون ساز کونسل کے نامزد اچھوت ممبر کے طور پر امبیڈکر کے عہدے کی مدت میں بمبئی کے گورنر نے اضافی کیا اور وہ 1939 تک کونسل کے رکن رہے۔ تاہم، امبیڈکر کی اپنی دوسری رکنیت میں کونسل میں کسی خاص موجودگی کا تعین نہیں کر سکے، کیونکہ وہ گول میز کانفرنسز اور اس کے بعد واقع ہونے والے دیگر معاملات میں مصروف تھے۔

13.3.3 سائمن کمیشن سے گذارشات

ہندوستان میں پریشان کن صورتحال کو کم کرنے کے لیے، برطانوی حکومت نے 1919 کے ایکٹ کا از سرنو جائزہ لینے اور اس پر نظر ثانی کرنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ، 1927 میں برطانوی حکومت نے ہندوستانی قانونی کمیشن کی تقرری کا اعلان کیا جسے اس کے صدر سر جان سائمن کی وجہ سے سائمن کمیشن کے نام سے جانا جاتا ہے۔ امبیڈکر نے سائمن کمیشن کو ایک میمورنڈم پیش کیا جس میں اچھوتوں کے لیے نشستوں کے ریزرویشن کے ساتھ مشترکہ انتخابی حلقوں کا مطالبہ کیا گیا اور انہوں نے علیحدہ رائے دہندگان (Separate Electorate) یا فرقہ وارانہ نمائندگی (Communal Representation) کو برائی قرار دیا۔ انہوں نے ہمہ گیر رائے دہی کے اپنے مطالبے کو دہرایا۔ انہوں نے کہا کہ ملک کے معاملات میں ذمہ دار لوگ ایسے لاکھوں لوگوں کو بھول جاتے ہیں جن کی کوئی آواز نہیں اور انہوں نے مزید کہا کہ 1919 کے قانون کے تحت اچھوتوں کے ساتھ شدید ناانصافی کی گئی جو برطانوی ہندوستان کی آبادی کا پانچواں حصہ تھے۔ انہوں نے بمبئی قانون ساز کونسل میں 140 میں سے 22 نشستوں کا مطالبہ کیا، نامزدگی کے اصول کی سختی سے مخالفت کی، اور اچھوتوں کی شمولیت کے لیے انتخاب کے اصول کی توسیع پر اصرار کیا۔ 1919 میں ساؤتھ بورو کمیٹی سے کی گئی ان کی سفارشات میں آسانی سے دو بڑے انحرافات کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ 1929 میں انہوں نے خود کو اچھوتوں کی سیاسی نمائندگی تک محدود نہیں رکھا۔ انہوں نے عوامی خدمات میں ریزرویشن کا بھی مطالبہ کیا۔ اور مقننہ میں مخصوص نشستوں کے موضوع پر، انہوں نے اپنے سابقہ موقف میں ترمیم کی کہ اگر ایک ہمہ گیر بالغ حق رائے دہی کا نظام ممکن ہوتا ہے تو الگ الگ انتخابی حلقوں کی جگہ مشترکہ حلقوں کی تائد کی جائے۔ تاہم امبیڈکر کی دلچسپی صرف خصوصی نمائندگی تک محدود نہیں تھی۔ بمبئی قانون ساز کونسل کی کمیٹی کے رکن کے طور پر وہ صوبائی سطح پر پورے آئینی ڈھانچے پر تجاویز فراہم کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے مئی 1929 میں ایک آزاد رپورٹ پیش کی۔ انہوں نے سندھ اور کرناٹک صوبوں کی مجوزہ تخلیق، صوبائی عاملہ کی ذمہ داریوں، صوبائی گورنر کا کردار، مرکزی حکومت کے مقابلے میں صوبائی مقننہ کی ساخت اور اختیارات اور عوامی خدمات کی بھرتی پر تبادلہ خیال کیا۔

13.3.4 گول میز کانفرنسز

ہندوستانی تاریخ میں گول میز کانفرنسیں (1930-32) تین اجلاسوں میں مذاکرات کا ایک سلسلہ ہے جو برطانوی حکومت نے ہندوستان کے مستقبل کے آئین پر غور کرنے کے لیے منعقد کیا تھا۔ یہ کانفرنسز گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1919 کے جائزے کے نتیجے میں ہوئیں، جو سائمن کمیشن نے 1927 میں شروع کیا تھا، جس کی رپورٹ 1930 میں شائع ہوئی تھی۔ یہ کانفرنسز لندن میں منعقد ہوئی تھیں۔ امبیڈکر نے تینوں گول میز کانفرنسوں میں شرکت کی اور ان کی مداخلتیں اس بات کی گواہی تھیں کہ انہوں نے مہاتما گاندھی کی مخالفت میں اچھوتوں کے لیے امتیازی سلوک کے دفاع میں مضبوط دلائل پیش کیے۔ مشترکہ رائے دہی (Joint Electorate) کے لیے ان کی دلیل جو انھوں نے 1928 کے سائمن کمیشن سے پہلے دی تھی اس کا دفاع بھی انہوں نے پہلی گول میز کانفرنس میں اسی مضبوط دعوے سے کیا تھا جو انھوں نے اچھوتوں کے لیے ہمہ گیر بالغ رائے دہی کے لیے کیا تھا۔ گول میز کانفرنس کی اقلیتوں پر ذیلی کمیٹی نمبر *III* کے سامنے اپنی گواہی میں،

انہوں نے اس طرح زبردست دلیل دی کہ ''مشترکہ یا الگ انتخابی حلقوں کے سوال کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر آپ ہمیں ہمہ گیر بالغ رائے دہی کا حق دیتے ہیں، تو ہم مظلوم طبقات مخصوص نشستوں کے ساتھ مشترکہ رائے دہی کے نظام کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں۔ لیکن اگر آپ ہمیں ہمہ گیر بالغ رائے دہی کا حق نہیں دیتے ہیں، تو ہم علیحدہ رائے دہی کے نظام کو قبول کریں گے''۔ تاہم، دوسری اور تیسری گول میز کانفرنسوں میں، انہوں نے اچھوتوں کے لیے علیحدہ انتخابی حلقوں پر اصرار کیا کیونکہ مہاتما گاندھی، جو کانگریس کی نمائندگی کر رہے تھے، نے کھلے اور واضح طور پر کہا کہ وہ اچھوتوں کو کسی بھی قسم کی خصوصی نمائندگی دینے کے حق میں نہیں ہیں، چاہے وہ مشترکہ انتخابی حلقے ہوں یا الگ الگ انتخابی حلقے۔ انہوں نے اس موقف کو مستقل طور پر قائم رہے کہ اگر ہمہ گیر بالغ رائے دہی متعارف کرائی گئی تو وہ پسماندہ طبقوں کے لیے ریزرویشن کے ساتھ ایک مشترکہ رائے دہی کے نظام کے حق میں ہوں گے، اور اگر محدود رائے دہی کو جاری رکھنے کی اجازت دی گئی تو وہ ایک علیحدہ رائے دہی کے نظام پر اصرار کریں گے۔ برطانوی وزیر اعظم رامسے میکڈونلڈ نے امبیڈکر کے مطالبے سے اتفاق کیا اور 16 اگست 1932 کو اچھوتوں کے لیے علیحدہ رائے دہی کے نظام کو یقینی بناتے ہوئے 'کمیونل ایوارڈ' کا اعلان کیا۔

13.3.5 پونا معاہدہ 1932

1932 کا پونا معاہدہ امبیڈکر کے ساتھ اچھوتوں کے دیگر رہنماؤں اور گاندھی اور ان کے ساتھ اعلیٰ ہندو ذاتوں کے دیگر رہنماؤں کے درمیان اچھوتوں کی سیاسی نمائندگی پر ہوا تھا۔ رامسے میکڈونلڈ کی جانب سے اُس فرقہ وارانہ ایوارڈ کا اعلان کرنے کے بعد جس نے اچھوتوں کو مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے لیے الگ انتخابی حلقے دینے کی تجویز دی گئی تھی، گاندھی نے تاعمر یا اس وقت تک اُپواس رکھنے کا اعلان کیا جب تک کہ علیحدہ رائے دہی کے نظام کو منسوخ نہ کر لیا جائے۔ برطانیہ حکومت نے یہ یقین دلایا کہ اگر یہ تبدیلیاں متعلقہ کمیونٹیز کے درمیان کسی معاہدے کا نتیجہ ہیں تو وہ ایوارڈ میں تبدیلیاں کرے گی۔ مدن موہن مالویہ کی قیادت میں اعلیٰ ہندو ذات کے رہنما اور امبیڈکر کی قیادت میں اچھوت رہنما مذاکرات پر آمادہ ہوئے۔ آخر میں، ذات پات کے ہندو رہنما، اچھوتوں کے رہنما گاندھی اور امبیڈکر کے ساتھ ایک معاہدے پر پہنچے جسے پونا معاہدہ 1932 کہا گیا، جس میں اچھوتوں کے لیے علیحدہ انتخابی حلقوں کے نظام کو مسترد کر دیا گیا۔ پونا معاہدہ نے مخصوص نشستوں کے ساتھ مشترکہ رائے دہی کے دو درجوں کا نظام پیش کیا۔ اس نے اچھوتوں کے لیے عام حلقوں سے 148 نشستیں مخصوص کیں، جو کہ میکڈونلڈ کے کمیونل ایوارڈ کی تجویز سے 78 زیادہ تھیں۔ اس معاہدے میں عوامی خدمات میں اچھوتوں کے ساتھ عدم امتیاز پر زور دیا گیا اور عوامی خدمات میں کمیونٹی کی منصفانہ نمائندگی کے لیے کوششوں پر زور دیا۔ اس میں یہ تجوز بھی شامل تھی جس میں ریاست کی تعلیمی گرانٹ کا ایک حصہ اچھوتوں کے لیے مخصوص کیا جائے گا۔

13.3.6 سیاسی جماعتوں کی تشکیل اور انتخابات

گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935 کے تحت برطانوی ہندوستان کے گیارہ صوبوں میں انتخابات کرانے کی تجویز دی گئی تھی۔ ہر جماعت اب انتخابات کی تیاریوں میں مصروف تھی۔ اس مقصد کے لیے امبیڈکر نے بھی اپنے منصوبے بنانا شروع کر دیے۔ اپنے ساتھیوں کے ساتھ بات چیت کے بعد، انہوں نے اگست 1936 میں Independent Labour Party کے نام سے ایک نئی سیاسی جماعت کی

بنیاد رکھی، اور ایک جامع پروگرام تیار کیا جس میں بے زمین، غریب کرایہ داروں، کسانوں اور مزدوروں کی تمام فوری ضروریات اور شکایات کا جواب دیا گیا۔ بمبئی پریزیڈنسی مقننہ کے انتخابات فروری 1937 میں برطانوی ہندوستان میں ملک گیر صوبائی انتخابات کے ایک حصے کے طور پر ہوئے۔ 1935 کے آئین کے تحت یہ پہلے انتخابات امبیڈکر کی Independent Labour Party کے لیے ایک حیران کن کامیابی ثابت ہوئے۔ پارٹی کی جانب سے انتخابات میں شریک ہونے والے سترہ امیدواروں میں سے پندرہ کامیاب ہوئے۔

1942 میں امبیڈکر نے ایک اور سیاسی جماعت شیڈیولڈ کاسٹ فیڈریشن (Scheduled Caste Federation) کی بنیاد رکھی۔ شیڈولڈ کاسٹ فیڈریشن نے دو انتخابات میں حصہ لیا: (1) صوبائی انتخابات جو برطانوی ہندوستان میں جنوری 1946 میں ہندوستانی صوبوں کی قانون ساز کونسلوں کے ممبروں کے انتخاب کے لئے ہوئے تھے اور (2) عام انتخابات 1952 جو آزاد ہندوستان میں ہندوستانی پارلیمنٹ کے ممبروں کو منتخب کرنے کے لئے منعقد ہوئے تھے۔ شیڈول کاسٹ فیڈریشن نے دونوں انتخابات میں اتنی خراب کارکردگی کا مظاہرہ کیا کہ خود امبیڈکر بھی دونوں انتخابات میں کامیابی حاصل نہیں کر سکے۔ شیڈول کاسٹ فیڈریشن بعد میں ریپبلکن پارٹی آف انڈیا میں تبدیل ہو گئی۔ 30 ستمبر 1956 کو امبیڈکر نے شیڈول کاسٹ فیڈریشن کو برخاست کر کے ریپبلکن پارٹی آف انڈیا کے قیام کا اعلان کیا تھا لیکن پارٹی کے قیام سے قبل 6 دسمبر 1956 کو ان کا انتقال ہو گیا۔

13.3.7 ہندوستانی آئین کی تشکیل اور ہندو کوڈ بل

امبیڈکر کو ہندوستانی آئین کے بانی کے طور پر جانا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے آئین کے مسودے اور تشکیل میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ امبیڈکر کو اگست 1947 میں مسودہ سازی کمیٹی کا چیئرمین مقرر کیا گیا تھا۔ انہوں نے آئین کے مسودے کی تیاری میں اپنے تمام تجربے اور علم کا استعمال کیا۔ انہوں نے آئین کا مسودہ تیار کرنے اور پیش کرنے، اس پر اٹھائے گئے مختلف سوالات کے جوابات دینے اور دستور ساز اسمبلی کی تجاویز کے مطابق ضروری تبدیلیاں کرنے کا کام مؤثر طریقے سے نبھایا۔ یہ امبیڈکر کی مسلسل کوششوں کا نتیجہ تھا کہ آئین نے ہمہ گیر بالغ حق رائے دہی، بنیادی حقوق کا ایک مجموعہ، چھوت چھات کا خاتمہ اور تعلیم، خدمات و قانون ساز اسمبلیوں میں اچھوتوں اور آدیواسیوں (مقامی قبائل) کے لیے کوٹہ پر مبنی مثبت عمل (ریزرویشن) کا نظام اپنایا۔ انہوں نے ذات پات کے خلاف مہم کے بنیادی مسائل، جیسے جبر سے تحفظ، وقار اور مساوی مواقع کو آئین کے ذریعے ان اقدار پر زور دے کر مستقل مزاجی فراہم کی۔ اگر ہم امبیڈکر کے تیار کردہ ہندوستانی آئین کو اس طرح کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ ذات پات کے خلاف سماجی اصلاح کی دستاویز بن جاتا ہے۔

برطانوی راج کے تحت تجویز کردہ، ہندو کوڈ بل کا مقصد ظاہری طور پر مختلف عدالتی فیصلوں میں بکھرے ہوئے ہندو پرسنل لا کے قوانین کو وضع کرنا تھا۔ جب 1948 میں نہرو نے ہندو کوڈ بل کا مسودہ اسمبلی کی ذیلی کمیٹی کے سپرد کیا اور امبیڈکر کو اس کا سربراہ نامزد کیا، تو انہوں نے کچھ نئی دفعات شامل کیں، جن میں خواتین کے جائیداد کے حق سے متعلق اور رکھ رکھاؤ اور مختلف ذاتوں کے درمیان شادی اور ان کی تحلیل کو شامل کیا گیا۔ اس بل نے تمام خواتین کو سودے بازی کرنے، کاروبار کرنے اور برہمنی روایتوں کو چیلنج کرنے اور ان کو نئی شکل دینے کے لیے مزید گنجائش فراہم کرنے کا عہد کیا۔ درحقیقت، امبیڈکر ہندو کوڈ بل کے عظیم مرکزی کردار تھے۔ انہوں نے اس بل کو اپنی صحت پر

بھی ترجیح دی کیونکہ وہ اس بل کو ہندو سماج کی اصلاح کے عظیم موقع کے طور پر دیکھ رہے تھے۔امبیڈکر نے ہندو پرسنل لا میں اصلاحات کے لیے ہندو کوڈ بل متعارف کرانے کی کوشش کی۔ ظاہری طور پر نہرو نے بل کی حمایت کی، لیکن جیسا کہ امبیڈکر نے بعد میں انکشاف کیا، کانگریس کے اعلیٰ افسران نے اس کی منظوری کے لیے کوئی قدم نہیں اٹھائے۔امبیڈکر نے 5 فروری 1951 کو ہندو کوڈ بل پیش کیا اور تین دن تک بحث جاری رہی اور بل کو اگلے اجلاس تک ملتوی کر دیا گیا جس کا اجلاس ستمبر 1951 میں ہونا تھا۔دوبارہ ستمبر 1951 میں امبیڈکر نے بل پیش کیا۔ اور اس پر گرما گرم بحث ہوئی۔بل کو اس کے مخالفین نے افسوسناک انداز میں مسترد کر دیا۔امبیڈکر کی مایوسی شدید تھی۔آخر کار، امبیڈکر، جن کا خیال تھا کہ انہیں وزیر اعظم کی طرف سے کافی حمایت نہیں ملی، نے 27 ستمبر 1951 کو کابینہ سے اپنی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا۔

13.4 امبیڈکر اور سماجی اور مذہبی اصلاح (Ambedkar and Social and Religious Reform)

13.4.1 سنسکرت کاری

کرسٹوفی جیفریلو(Christophe Jaffrelot)لکھتے ہیں کہ کچھ اسکالرز کا تجزیہ قابل قبول ہے کہ امبیڈکر نے برہمنی اور بھکتی مذہبی روایت کو مکمل طور پر مسترد کر دیا تھا، لیکن یہ امبیڈکر کے عوامی کیریئر کے ابتدائی مرحلے کو نظر انداز کرتا ہے، جس مقام پر وہ بھکتی سے متاثر تحریکوں کے وارث کے طور پر کئی حوالوں سے نمودار ہوئے۔اس سے بھی اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے سنسکرت کاری کے کچھ پہلوؤں کی کچھ وقت کے لیے کھلے عام حمایت کی۔1920 کی دہائی کے دوران امبیڈکر کا خیال تھا کہ ذات پات کے نظام کو سنسکرت کاری کے عمل سے ختم کیا جا سکتا ہے، اس لیے انھوں نے اچھوتوں میں سنسکرت کاری کے کچھ پہلوؤں کا پرچار کیا۔1920 کی دہائی کے دوران، امبیڈکر نے، بہت سی میٹنگوں میں اونچی ذات کے سماجی اصلاح کاروں کی طرح، مہاڑوں (Mahars) ، منگوں (Mangs) اور چمبھروں (Chambhars) کو گوشت کھانے یا شراب پینے سے باز رہنے کی ترغیب دی۔انہوں نے اچھوت خواتین سے بھی صاف ستھری زندگی گزارنے کی درخواست کی۔انہوں نے اُن سے کہا کہ وہ اعلیٰ ذات کی خواتین کی طرح صاف پوشاک پہنیں، اگر کپڑے پیوند سے بھرے ہوئے ہیں تو کوئی اعتراض نہیں، لیکن یہ خیال کیا جائے کہ وہ صاف ہیں۔اس عرصے کے دوران، امبیڈکر نے 'سماج سمتا سنگھ' کے ذریعے بین الذات بعام کو بھی فروغ دیا جس کی بنیاد انہوں نے 1927 میں رکھی تھی۔اس طرح کی کانفرنسوں میں امبیڈکر کے ایک برہمن ساتھی دیوراؤ نائک نے ایک آچاریہ کے طور پر کام کیا اور ویدک بھجن کے ساتھ ہزاروں اچھوتوں کو مقدس دھاگوں (زُنّار یا جنیُو) سے منسلک کیا۔تاہم، ان تجربات نے ان کو یہ احساس دلایا کہ ذات پات کے نظام کو سنسکرت کاری کے عمل سے ختم نہیں کیا جا سکتا اور وہ بتدریج ہندو سماجی-مذہبی نظام کو مکمل طور پر مسترد کرنے کی طرف بڑھتے گئے۔

13.4.2 مہاستیہ گرہ

مہاستیہ گرہ جو 1927 میں موجودہ مہاراشٹر کے شہر مہا میں ہوا، دلتوں کی تاریخ میں ایک اہم تحریک کے طور پر جانا جاتا ہے۔ امبیڈکر کی قیادت میں، اس غیر متشدد احتجاج کو ہندوستان کے اچھوتوں کے لیے سماجی انصاف، مساوات اور بنیادی شہری حقوق کے حصول کی

طرف ایک اہم قدم قرار دیا گیا۔ 1923 میں مہار میونسپلٹی نے اچھوتوں کے لیے چاودر ٹینک (Chavdar Tank) کھولنے کی قرارداد منظور کی۔ تاہم، میونسپلٹی کی قرارداد کو نافذ نہیں کیا جا سکا کیونکہ اچھوت اس علاقے کی اعلیٰ ذاتوں کی مخالفت کی وجہ سے چاودر ٹینک سے پانی حاصل کرنے سے قاصر تھے۔ حقوق سے محرومی کا سامنا کرنے کے لیے، امبیڈکر نے *20-19 مارچ 1927* کو مہاڑ میں ایک کانفرنس منعقد کرنے کا فیصلہ کیا۔ نتیجتاً، ہزاروں اچھوت مہاڑ میں ستیہ گرہ میں شرکت کے لیے جمع ہوئے۔ امبیڈکر کی قیادت میں ہزاروں اچھوتوں نے چاودر جھیل کی طرف گشت کیا، جہاں انہوں نے اس کا پانی پیا۔ اعلیٰ ذات کے لوگوں نے اس کا دو طرح سے جواب دیا۔ سب سے پہلے، انہوں نے ٹینک کو صاف کرنے کی رسم ادا کی۔ دوسرا، انہوں نے مہاڑ میونسپلٹی پر اپنی قرارداد کو منسوخ کرنے کے لیے دباؤ ڈالا۔ امبیڈکر نے دسمبر 1927 میں ایک اور ستیہ گرہ منعقد کر کے ان کا جواب دینے کا فیصلہ کیا۔ تاہم، اعلیٰ ذات کے ہندوؤں نے امبیڈکر اور ان کے پیروکاروں کے خلاف قانونی کارروائی شروع کی اور مہاڑ کی سِول عدالت نے امبیڈکر اور ان کے پیروکاروں کو اگلے احکامات تک چاودر ٹینک تک رسائی پر پابندی عائد کر دی۔ سول کورٹ میں امبیڈکر نے دلیل دی کہ یہ ٹینک مہار میونسپلٹی کا ہے اور اسے سب کے لیے کھلا ہونا چاہیے۔ عدالت نے اونچی ذات کے ہندوؤں کے خلاف فیصلہ سناتے ہوئے کہا کہ وہ اچھوتوں کو ٹینک کے استعمال سے الگ رکھنے والے ایک دیرینہ رواج کو ثابت کرنے میں ناکام رہے۔ اونچی ذات کے ہندوؤں نے بمبئی ہائی کورٹ میں اپیل کی۔ ہائی کورٹ نے بھی 1937 میں ان کی اپیل کو خارج کر دیا۔ اس طرح، تقریباً 10 سال کی جدوجہد کے بعد، امبیڈکر اپنے لوگوں کو چاودر ٹینک سے پانی پینے کا قانونی حق حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔

13.4.3 اخبارات جس نے اچھوتوں کی آواز کو بلند کی

امبیڈکر ایک قابل مصنف تھے اور وہ معاشرے کی تعلیم اور اصلاح میں اخبارات کی اہمیت کو جانتے تھے۔ 1920 سے امبیڈکر اس بات پر زور دے رہے تھے کہ اچھوتوں کی ایک مضبوط متبادل آواز قائم کرنے کے لیے ایک آزاد اخبار کی ضرورت ہے جو اچھوتوں کے خدشات اور امنگوں کو شائع کرے۔ اس لیے انھیں ذات پات کے امتیاز کے خلاف زندگی بھر کی جدوجہد کے دوران مختلف اوقات میں چار اخبارات شروع کئے۔ انہوں نے 31 جنوری 1920 کو اپنا پہلا اخبار موک نائک شروع کیا اور مالی بحران کی وجہ سے بند ہونے سے پہلے یہ تین سال تک چلتا رہا۔ بعد میں، انہوں نے تین اور اخبارات شروع کیے: *بہشکرت بھارت (29-1927)، جنتا (56-1930)، اور پربدھ بھارت (1956)*۔ ان اخبارات نے انہیں ایک نئی قسم کی سیاست قائم کرنے میں مدد کی جس نے سماجی مسائل کو چیلنج کیا۔ انہوں نے ان اخبارات کا استعمال ساختی تشدد، سیاسی نمائندگی اور اچھوتوں کے لیے عوامی وسائل تک رسائی کے مسائل کے بارے میں اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کے لیے کیا۔ یہ اخبارات ایسے پلیٹ فارم تھے جو آس پاس کے علاقے میں ذات پات کی بنیاد پر امتیازی سلوک اور تشدد کے واقعات کی اطلاع دیتے تھے۔

13.4.4 مندر میں داخلے کا ستیہ گرہ

پاروتی مندر میں داخلے کا ستیہ گرہ اور کالارام مندر میں داخلے کا ستیہ گرہ بالترتیب 1929 اور 1930 میں شروع کیا گیا تھا اور انہیں *1934* میں اس وقت تک جاری رکھا گیا جب تک کہ امبیڈکر نے اونچی ذات کے ہندو ذہنوں کو تبدیل کرنے میں اپنا یقین نہیں کھو دیا۔ پاروتی مندر کا نام اس لیے وجود میں آیا کیونکہ یہ مندر پونے میں ایک پہاڑی جسے پاروتی ٹیکڈی کہتے ہیں، کے اوپر واقع تھا۔ اسے برہمنی پیشواؤں نے بنایا

تھااور یہ اچھوتوں کے داخل ہونے کی اجازت نہیں تھی۔ کالارام مندر کا نام مندر میں بھگوان رام کی کالی مورتی سے لیا گیا تھا۔ امبیڈکر نے اچھوتوں کو داخلے کی اجازت دینے کے لیے اس ادارے کو کئی خطوط لکھے تھے جو مندروں کی دیکھ ریکھ کرتا تھا، لیکن ان کی کوشش بے ثمر رہی۔ امبیڈکر کی غیر موجودگی میں، اچھوت جو پاروتی مندر سے ان کی ممانعت کے خلاف احتجاج کرنے گئے تھے ان پر اونچی ذات کے ہندوؤں نے پتھراؤ کر کے حملہ کیا۔ امبیڈکر نے اپنے ہزاروں پیروکاروں کے ساتھ پنچوٹی، ناسک میں کالارام مندر کی طرف مارچ کیا لیکن انہیں اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی طرف سے سخت مزاحمت اور اشتعال کا سامنا کرنا پڑا۔ امبیڈکر مندر میں داخلے کی تحریک کے دوران اچھوتوں کے خلاف تشدد سے بہت پریشان تھے۔ درخواستیں، خطوط اور شکایات لکھنے اور ستیہ گرہ منعقد کرنے کی ان کی متعدد کوششوں کے باوجود، اچھوتوں کو مندروں میں جانے کی اجازت نہیں ملی۔ آخر کار امبیڈکر نے ہندومت سے اپنی امید کھو دی۔

13.4.5 بدھ مت میں شرکت

1930 کی دہائی میں، امبیڈکر نے یہ بحث شروع کی کہ وہ اور ان کے ساتھی اچھوتوں کو ذات پات کے جبر سے بچنے کے لیے ہندو مت سے مذہب تبدیل کرنا چاہیے۔ 13 اکتوبر 1935 کی رات، مہاراشٹر کے ناسک کے قریب ایک چھوٹے سے شہر ییولا (Yeola) میں اپنے ہزاروں حامیوں سے خطاب کرتے ہوئے، امبیڈکر نے اعلان کیا کہ وہ ہندو مذہب کو ترک کرنے جا رہے ہیں۔ اس اعلان کی پیروی کے طور پر اور آنے والے کاموں کا خاکہ تیار کرنے کے لیے 30 مئی سے 1 جون 1936 تک ممبئی میں ایک کانفرنس کا انعقاد کیا گیا۔ کانفرنس میں امبیڈکر نے ایک مفصل اور پرجوش تقریر کی، جسے 'مکتی کون پاتھے؟' (یعنی نجات کس راستے؟) کے عنوان سے شائع کیا گیا تھا۔ انہوں نے منظم طریقے سے یہ بتانے کی کوشش کی کہ دلتوں کو اپنا مذہب تبدیل کرنے کی ضرورت کیوں پڑی۔ آنند تیل تُمبڈے کے مطابق، امبیڈکر نے اپنی تقریر میں، مذہب کو تبدیل کرنے میں دو باتوں کا خاکہ پیش کیا: وجودی (existential) اور روحانی (spiritual)۔ وجودی غور و فکر کی وضاحت کرتے ہوئے، امبیڈکر نے مشاہدہ کیا کہ اچھوتوں کی طاقت کی کمی ان کے مسائل کی جڑ ہے۔ انہوں نے وضاحت کی کہ اچھوتوں کے پاس تعداد کی طاقت نہیں ہے کیونکہ وہ اقلیت میں ہیں، متعدد ذاتوں میں بٹے ہوئے ہیں اور دیہاتوں میں منتشر ہیں۔ ان کے پاس دولت کی طاقت نہیں ہے کیونکہ ان کے پاس زمین یا کاروبار نہیں ہے اور نہ ہی معقول روزگار ہے۔ وہ ذہنی طاقت کے مالک نہیں ہیں کیونکہ وہ صدیوں سے اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے ہاتھوں ذلت، توہین اور جبر کا شکار ہیں۔ اس لیے انہوں نے دلیل دی کہ اچھوتوں کو اپنی طاقت کو خارجی طور پر بڑھانے کے حوالے سے سوچنا چاہیے۔ طاقت صرف کسی دوسرے مذہبی طبقے کے ساتھ ضم ہونے سے اور اس مذہب کو قبول کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس طرح وہ اچھوتوں کے لیے ایک وجودی ضرورت کے طور پر تبدیلی کے لیے اپنے مطالبے کا جواز پیش کرتا ہے۔ امبیڈکر کے لیے، مذہب کی تبدیلی میں روحانی غور و فکر کا تعلق فرد کی قدر کو بڑھانے سے تھا۔ انہوں نے فرد کی ترقی کے لیے تین چیزوں کی ضرورت کو واضح کیا: ہمدردی، مساوات اور آزادی، اور مشاہدہ کیا کہ ہندو مذہب میں ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے۔ لہٰذا، انہوں نے اپنے پیروکاروں سے کہا کہ وہ انفرادی حیثیت میں اپنی اہمیت بڑھانے کے لیے کسی دوسرے مذہب کو قبول کر لیں۔ تاہم، بدھ مت کا مطالعہ کرنے میں کئی دہائیاں گزارنے کے بعد، اور اپنی ذات مخالف، عقلیت پسندانہ طرز کے ساتھ آنے کے بعد، امبیڈکر نے ناگپور میں تقریباً پانچ لاکھ اچھوتوں کے

ساتھ، 14 اکتوبر 1956 کو بدھ مت اختیار کیا۔ امبیڈکر کے مطابق ایک سچے مذہب کو ایک فرد کی قدر و قیمت کو بڑھانے کے ساتھ ساتھ انسانیت اور ہمدردی کے عالمگیر نظریات کو فروغ دینا ضروری ہے اور ان کے مطابق بدھ مت ان تمام مسائل کا جواب تھا۔

13.5 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد، آپ نے ڈاکٹر بی آر امبیڈکر کی زندگی کے مختلف پہلوؤں اور کارناموں کو سمجھا۔ آپ نے یہ بھی سیکھا کہ امبیڈکر نے کس طرح انڈین نیشنل کانگریس کے قومیت کے نظریہ کو چیلنج کیا جو ہندوستانی سماج کے اندر تنوع کو نظرانداز کرتا تھا اور برہمن ازم کو چیلنج کیا جو ہندو سماج کو درجہ بندی کے لحاظ سے مختلف ذات پات کے گروہوں میں تقسیم کرتا تھا۔ آپ کو معلوم ہوا کہ اچھوتوں کے مفادات کے تحفظ کے لیے امبیڈکر نے پہلے برطانوی حکومت اور پھر کانگریس حکومت کے ساتھ کام کیا۔ وہ قانون سازی اور سرکاری ملازمتوں میں اچھوتوں کے لیے متناسب نمائندگی حاصل کر سکے۔ اس اکائی میں آپ نے امبیڈکر کی پیش کردہ انقلابی تجاویز کا مطالعہ کیا جیسے اچھوتوں کے سماجی اور مذہبی مسائل کے حل کے طور پر دوسرے مذاہب کو قبول کرنا۔ اگرچہ اپنے ابتدائی سالوں میں، امبیڈکر نے سوچا کہ ہندو سماج سے ہندو مت کے ڈھانچے کے تحت کام کرنے سے ذات پات کی تفریق اور درجہ بندی کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ تاہم انہوں نے جلد ہی یہ جان لیا کہ اچھوتوں کی آزادی دوسرے مذاہب میں تبدیل ہو کر ہی ممکن ہے۔ امید کی جاتی ہے کہ اس اکائی کو پڑھنے اور سیکھنے کے بعد، آپ امبیڈکر کے تعاون اور جدید ہندوستان کی سماجی و سیاسی حالت کی تشکیل میں ان کی ذات مخالف تحریک کا تنقیدی جائزہ لے سکیں گے۔

13.6 کلیدی الفاظ (Keywords)

- ستیہ گرہ: حق اور انصاف کے لیے عدم تشدد پر مبنی پُرامن جدوجہد
- کانگریس: 28 دسمبر 1885 کو قائم ہندوستان کی پہلی قومی جماعت
- برطانوی راج: برطانوی راج سے مراد وہ دور ہے جب برطانیہ نے 1858 سے 1947 تک برصغیر پاک و ہند پر سیاسی، معاشی اور عسکری حکمرانی کی۔
- برہمنیت: ہندو مت کے اس نظام کو کہتے ہیں جس میں برہمن طبقے کو اعلیٰ درجہ اور سماجی، مذہبی برتری حاصل ہوتی ہے۔
- قوم پرستی: اپنی قوم کے مفادات، ثقافت اور خود مختاری کو ترجیح دینا اور اسے مضبوط بنانے کی خواہش رکھنا۔

13.7 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. امبیڈکر کب پیدا ہوئے؟
2. امبیڈکر کے والد کا نام کیا تھا؟

3. امبیڈ کر نے بیر سٹر ایٹ لاء کی ڈگری کہاں سے حاصل کی؟
4. امبیڈ کر کو بمبئی قانون ساز کونسل میں غیر منتخب اچھوت نمائندے کے طور پر کب مقرر کیا گیا؟
5. امبیڈ کر کی بیوی کا نام کیا تھا؟
6. اچھوتوں کو علیحدہ انتخابی حلقے دینے کے خلاف کون تھا؟
7. آئین ڈرافٹنگ کمیٹی کا چیئر مین کس کو مقرر کیا گیا؟
8. امبیڈ کر نے اپنا پہلا اخبار کب شروع کیا؟
9. پاروتی مندر میں داخلے کا ستیہ گرہ امبیڈ کر نے کب شروع کیا تھا؟
10. امبیڈ کر نے تبدیلی کے لیے کس مذہب کا انتخاب کیا؟

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

1. مہار ستیہ گرہ پر ایک مختصر نوٹ لکھیے۔
2. پونا معاہدہ پر ایک مختصر نوٹ لکھیے۔
3. دیگر مذاہب میں تبدیلی کے حق میں امبیڈ کر کی طرف سے دی گئی وجوہات پر بحث کیجیے۔
4. ہندو کوڈ بل پر ایک مختصر نوٹ لکھیے۔
5. گول میز کانفرنسوں میں امبیڈ کر کے کردار پر ایک نوٹ لکھیے۔

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

1. چھوت چھات پر امبیڈ کر کے ذاتی تجربات کو بیان کیجیے۔
2. اچھوتوں کے مفاد کے تحفظ کے لیے سیاست کے میدان میں امبیڈ کر کے کام کا تنقیدی جائزہ لیجیے۔
3. سماجی اور مذہبی اصلاح کے بارے میں امبیڈ کر کے خیال پر بحث کیجیے۔

13.8 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Keer, Dhananjay, *Dr. B.R. Ambedkar*: *Life and Mission*, Popular Prakashan, Bombay, 2013 (first published in 1954).
2. Kolge, Nishikant, *Gandhi against Caste*, Oxford University Press, New Delhi, 2017.
3. Kolge, Nishikant, 'Is Ambedkar's Prejudice against 'Tribe' a Settled Matter? A Monument to Academic Carelessness', *Economic and Political Weekly*, Vol. LVI, No. 32, 7 August 2021, pp. 78–85.
4. Kolge, Nishikant and Biplab Debnath, 'Ambedkar: The Philosopher', *Dialogue Quarterly*, Vol. 17, No. 3, 2016, pp. 81–89.

5. Gopal, Ashok, *A Part Apart: The Life and Thought of B R Ambedkar*, Navayana, Delhi, 2023.
6. Yengde, Suraj and Anand Teltumbde eds., *The Radical in Ambedkar: Critical Reflections*, Penguin Books, Delhi, 2022.
7. Jaffrelot, Christophe, *Dr Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste,* Hurst & Company, London, 2005.
8. Rathore, Aakash Singh, *The Life and Times of Bhimrao Ramji Ambedkar: Becoming Babasaheb-Birth to Mahad (1891-1929),* HarperCollins Publishers India, 2023.

اکائی 14۔ پنڈتا رما بائی سرسوتی

(Pandita Ramabai Saraswati)

اکائی کے اجزاء

14.0 تمہید
14.1 مقاصد
14.2 پنڈتا رما بائی سرسوتی: حالات زندگی
14.3 ہندو صحیفوں سے متعلق رما بائی کے خیالات
14.4 تعلیم نسواں سے متعلق رما بائی کے خیالات
14.5 رما بائی اور عیسائیت
14.6 ریاستہائے متحدہ امریکہ میں رما بائی کا قیام
14.7 رما بائی کی ادارہ جاتی سرگرمیاں
14.8 رما بائی اور پدرشاہی نظام
14.9 رما بائی کا مکتی مشن
14.10 رما بائی کی تانیثی فکر
14.11 رما بائی اور ان کی کتاب *The High Caste Hindu Woman*
14.12 اکتسابی نتائج
14.13 کلیدی الفاظ
14.14 نمونہ امتحانی سوالات
14.15 تجویز کردہ اکتسابی مواد

14.0 تمہید(Introduction)

پنڈتا رمابائی (23 اپریل 1858-5 اپریل 1922) ایک سماجی مصلح، ماہر تعلیم اور انسان دوست خاتون تھیں۔ پدر شاہی ہندوستانی سماج میں رمابائی نے حقوقِ نسواں اور صنفی اصلاحات کے لیے آواز بلند کی۔ جب انہوں نے اپنی تعلیمی اور مشنری سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ پدر شاہی نظام کی تنقید کی، تو وہ اونچی ذات کے ہندوؤں کی نظر میں سب سے زیادہ متنازعہ خاتون بن گئیں۔ اس وجہ سے شعوری طور پر ایک طویل عرصے کے لیے پنڈتا رمابائی کو جدید ہندوستانی تاریخ کے اوراق میں نظر انداز کیا گیا۔ پنڈتا رمابائی نے وہ دور دیکھا تھا جب ہندو بیواؤں کو مذہبی جنونیت اور توہم پرستی کی وجہ سے سماج سے بے دخل کر دیا جاتا تھا۔ رمابائی نے کم سن بیواؤں (child widows) کو باوقار اور خود مختار زندگی گزارنے کے قابل بنانے کے لیے انتھک محنت کی۔ اپنی مسلسل کوششوں کے نتیجے میں رمابائی نے "شاردا سادن" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جس نے ہزاروں خواتین کی ضرورتوں کو پورا کیا۔ اس لئے، انیسویں صدی کے ہندوستانی تناظر میں رمابائی کو حقوق نسواں کی فکر اور عملیت کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ ان کی جدوجہد کسی جغرافیائی اور ثقافتی خطے تک محدود نہیں تھی بلکہ انہوں نے مجموعی طور پر خواتین کی آزادی، تعلیم اور اصلاح کے لئے کام کیا۔ تاہم، تاریخ دانوں نے رمابائی جیسی ذہین خاتون کی خدمات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پنڈتا رمابائی کے خیالات اور اعمال کافی متاثر کن تھے۔ انہوں نے خواتین کے حالات کو بہتر بنانے کے لیے پر عزم طریقے سے جدوجہد کی۔ انہوں نے اونچی ذات کی بیواؤں، جو انتہائی مظلومانہ اور بدحال زندگی گزار رہی تھیں، کی بہبودی کے لیے بھی کام کیا۔ وہ حقوقِ نسواں کے ایک ترجمان کے طور پر ثابت قدم رہیں، اور پدرانہ سماج کے ساتھ ساتھ ایک استحصالی ہندو مذہبی نظام کے خلاف لڑتی رہیں۔

14.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی میں پنڈتا رمابائی سرسوتی کی زندگی کے مندرجہ ذیل پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

- پنڈتا رمابائی کی زندگی اور فلسفہ۔
- ہندوستان میں حقوق نسواں کی فکر اور عمل میں رمابائی سرسوتی کی خدمات۔
- خواتین کی آزادی کے لیے رمابائی سرسوتی کی مشنری اور تعلیمی سرگرمیاں۔
- رمابائی سرسوتی کی کتاب *The High Caste Hindu Woman* کی روشنی میں ان کے خیالات کا جائزہ۔

14.2 پنڈتا رمابائی سرسوتی: حالات زندگی

(Biographical Sketch of Pandita Ramabai Saraswati)

پنڈتا رمابائی سرسوتی 23 اپریل 1858 میں ریاست کرناٹک میں کارکل (مغربی گھاٹ) کے قریب گنگامول کے گھرے جنگلات میں ایک بہت ترقی پسند اور آزاد خیال برہمن گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ رمابائی کے والد اننت شاستری ڈونگرے ایک چتپاون برہمن اور روشن خیال انسان تھے۔ انہوں نے اپنی بیوی لکشمی کو سنسکرت سکھانے کا فیصلہ کیا جسے ایک بدعت اور خلافِ مذہب عمل سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ

قدامت پسند ہندوان سے ناراض ہو گئے۔ اننت شاشتری ڈونگرے ایک غیر مقلد (non-conformist) برہمن تھے جنہوں نے قدامت پسند ہندو سماجی نظام کو چیلنج کرنے کی کوشش کی۔ اس عہد میں سنسکرت زبان کو الہامی زبان اور اعلیٰ ذات کے مردوں کی زبان تصور کیا جاتا تھا۔ ان کی غیر مقلدیت کے نتیجے میں، انہیں اپنی برادری سے باہر رہنا پڑا، اور اپنے خاندان کے ساتھ ملک بھر میں گھومنا پڑا۔ ان کی زندگی اس لحاظ سے منفرد تھی کہ برہمنی طرز زندگی پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے اس کے بعض بنیادی اصولوں کو سختی سے مسترد کر دیا۔ رمابائی نے دکھ درد سے بھرے مشکل دنوں میں سنسکرت اور پرانوں کی تعلیم حاصل کی۔ اپنے والد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے رمابائی کا برہمنیت کے خلاف کھڑا ہونا حتمی اور برحق تھا۔ رمابائی کی پرورش بھی غیر روایتی طریقے سے ہوئی تھی جس کی وجہ سے انہوں نے کم عمر میں شادی نہیں کی جو کہ اس زمانے میں عام طور پر لڑکیوں پر تھوپا جاتا تھا۔ وہ خوش قسمت تھیں کہ انہوں نے تعلیم حاصل کی اور کٹر ہندو پدرشاہی سماجی نظام کی ہندشوں سے آزاد رہیں۔

اپنے والدین کی وفات کے بعد، رمابائی اپنے بھائی سری نواس کے ہمراہ 1878 میں انیس سال کی عمر میں کلکتہ آ گئیں، جو اس وقت ہندوستانی نشاۃ ثانیہ اور سماجی اصلاح کی تحریکوں کا ایک مرکز بن چکا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ شہر کلکتہ میں مذہبی اشرافیہ نے ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا، اور ان کو ویدوں اور اپنشدوں کا مطالعہ کرنے کی ترغیب دی۔ انہوں نے کلکتہ شہر کے مذہبی اشرافیہ کو سنسکرت زبان اور متن پر اپنی مہارت سے متاثر کیا، جس کی وجہ سے 1878ء میں انہیں 'پنڈتا' (اسکالر) اور 'سرسوتی' (تعلیم کی دیوی) کا خطاب ملا۔ رمابائی نے بنگال میں وسیع پیمانے پر سفر کر کے تعلیم نسواں اور خواتین کی آزادی کی ضرورت پر زور دیا، اور تعلیم یافتہ اور خود مختار خواتین کی افسانوی شخصیات پر توجہ مرکوز کر کے اپنا سماجی اصلاحی پروگرام شروع کیا۔ کلکتہ میں آنے کے بعد رمابائی برہمو سماج کے ارکان اور عیسائی مشنری سرگرمیوں کے رابطے میں آ گئیں۔ انہوں نے اپنی پہلی سنسکرت نظم 'Lamentation of a Divine Language' کے ذریعے نوآبادیاتی تشدد پر افسوس کا اظہار کیا، جو 1881 میں برلن میں منعقدہ ایک کانفرنس میں پیش کی گئی تھی۔ رمابائی نے اپنے فکری افق کو وسعت دینے کے لیے سخت محنت کی، اور خواتین کی آزادی کے لیے عوام میں وسیع پیمانے پر تبلیغ کی، جس میں انہوں نے ہندو صحیفوں سے حوالہ جات اخذ کر کے راسخ العقیدہ ہندوؤں کو سمجھانے کی کوشش کی۔ اسی دوران، 1880 میں، ہیضے کی وجہ سے ان کے بھائی کی وفات ہوئی جس کی وجہ سے وہ بے بس ہو گئیں۔ انہوں نے اپنے آبائی مذہب پر مکمل طور پر اعتماد کھو دیا، اور بغاوت کے طور پر سول رجسٹریشن کے نئے متعارف کردہ نظام کے تحت کایستھ ذات اور آسام کے سلہٹ ضلع سے تعلق رکھنے والے بپن بہاری داس میدھاوی سے شادی کر لی۔ ان کے شوہر ان کے مشن کے لیے بہت مددگار ثابت ہوئے، لیکن ان (Bipin Bihari) کو مشنری عیسائیت میں رمابائی کی دلچسپی کے بارے میں شکوک تھے۔ مس ہرفورڈ (Ms. Hurford) جنہوں نے رمابائی کو انگریزی سکھائی' نے انہیں مراٹھی زبان میں ترجمہ کی گئی بائبل سے متعارف کرایا۔

رمابائی نے ہندو سماجی نظام میں اعلیٰ ذات کی بیواؤں کی زندگی کا مشاہدہ کیا۔ ان کے مطابق، ہندو بیواؤں کی حالت قابل رحم، افسوسناک اور قابل مذمت تھی۔ انہیں گھر کے معاملات سے بے دخل کر دیا جاتا تھا۔ ان کو اپنی مرضی کے مطابق لباس پہننے کی اجازت نہیں تھی۔ ان کو اپنی پسند کا کھانا نہیں دیا جاتا تھا۔ انہیں خاندانی تقریبات یا خوشیوں میں شرکت کرنے سے روکا جاتا تھا، اور دوبارہ شادی کرنے کی

اجازت نہیں دی جاتی تھی۔ رمابائی ان اونچی ذات کی ہندو بیواؤں کو مقدس مذہبی احکام کے چنگل سے آزاد کرانے کے لیے کام کرنا چاہتی تھیں۔ انہوں نے اپنے شوہر کے ساتھ مل کر کم سن بیواؤں کے لیے ایک رہائشی اسکول شروع کرنے کا ارادہ کیا۔ تاہم تقدیر کی ستم گری اور سنگ دلی رمابائی پر اس وقت ظاہر ہوئی جب شادی کے بعد دو سال مکمل ہونے سے پہلے ہی ان کے شوہر بپن بہاری کی 1882ء میں وفات ہوئی، اور رمابائی اپنی چھ ماہ کی بیٹی منورما کی دیکھ بھال کے لیے اکیلی رہ گئیں۔ لیکن بہادر دل رمابائی ایسی نہیں تھیں کہ جنہیں کسی آزمائش سے ہلایا جا سکتا تھا۔ وہ ایک سماجی اصلاح کار کے طور پر ہندو مذہبی و سماجی نظام میں خواتین کے لیے ایک شاندار اور منفرد مقام کے لیے کوشاں رہیں۔ اس کے بعد انہوں نے جسٹس راناڈے، جو ایک چِتپاون برہمن تھے، کی طرف سے بار بار دعوت نامہ ملنے پر اپنے آبائی مقام پونا جانے کا فیصلہ کیا۔ پونا پہنچتے ہی وہ سماجی اصلاحات اور خواتین کی آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف ہو گئیں۔ اس کے علاوہ، وہ برہمو سماج سے مشابہت رکھنے والے پرارتھنا سماج کے ارکان سے رابطے میں آ گئیں۔ خواتین کی آزادی کے لیے جسٹس راناڈے اور ان کی اہلیہ کے ساتھ قریبی رابطے میں آنے کے بعد حقوق نسواں کی طرف رمابائی کا پہلا بڑا قدم 1882 میں آریہ مہیلا سماج کا قیام تھا۔ اس تنظیم کا اہم مقصد خواتین کو تعلیم فراہم کرنا، اور لڑکیوں کو بچپن کی شادی جیسی بُری سماجی رسومات سے نجات دلانا تھا۔ اس دور کی سماجی اصلاح کی تحریکوں میں مردوں کا غلبہ تھا مگر رمابائی اس دور کی واحد خاتون سماجی اصلاح کار تھیں جن کا مقصد خواتین کے مسائل کو اُجاگر کر کے ان کی اصلاح کی طرف توجہ دلانا تھا۔ اسی اثنا میں مہاراشٹر کے دوسرے خطوں جیسے احمد نگر، شولاپور، تھانے، بمبئی، پندھارپور اور بارشی میں بھی آریہ مہیلا سماج کے مراکز قائم کیے گئے، حالانکہ آریہ مہیلا سماج کو اس وقت کے قدامت پسند برہمنوں کی ناراضگی کا سامنا کرنا پڑا۔ اس وقت کے مشہور مراٹھی اخبار ''کیسری'' نے اس فعل پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ سماج کی اصلاح کرنا پنڈت خواتین کا نہیں بلکہ مردوں کا کام ہے کیونکہ انہیں آنے والے طویل عرصے تک مردوں کے ماتحت رہنا ہے۔ کیا یہ ''کیسری'' اخبار کے الفاظ ہیں، تو اگر ہیں، تو اُنہیں '' '' میں ہونا چاہیے۔ چونکہ جملہ سخت ہے، اس لیے اس سلسلے میں مزید محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ تاہم، رمابائی ان خدشات سے خوف زدہ نہیں ہوئیں۔ انہوں نے 1882 میں مراٹھی میں ایک کتاب "استری دھرم نیتی" لکھی جو حقوق نسواں اور تانیثی فکر میں ان کی اہم تصنیف تھی۔

اونچی ذات کی ہندو بیواؤں کے لیے مخصوص جائے پناہ یا شیلٹر ہوم (Shelter Home) قائم کرنے میں رمابائی نے اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے 1882 کے ہنٹر کمیشن سے اپیل کی کہ وہ خواتین کی تعلیم کے لئے اقدامات اٹھائے، تاکہ خواتین بھی اساتذہ اور اسکول انسپکٹر بننے کے اہل ہو جائیں۔ انہوں نے کمیشن سے خواتین کو ڈاکٹر یا پیشہ ور طبیب بننے کے لیے تربیت فراہم کرنے کی بھی اپیل کی جو کہ انتہائی صنفی امتیاز والے ہندوستانی معاشرے میں خواتین مریضوں کے لیے بہت ضروری تھا۔ اس وجہ سے قدامت پسند پدرشاہی سماج کے اونچی ذات کے ہندوؤں نے رمابائی کی سخت تنقید کی۔ کہا جاتا ہے کہ ہنٹر کمیشن کے سامنے اس اپیل کا اثر یہ ہوا کہ بعد میں برطانوی خواتین ڈاکٹروں اور نرسوں کو ہندوستان بھیجنے کے لیے ڈفرن اسکیم کا آغاز ہوا۔ اگرچہ اس دور کے برہمن حصولِ علم اور سماجی بیداری کے علمبردار تھے، لیکن برہمن خواتین سخت سماجی پابندیوں کا شکار تھیں۔ رمابائی نے ایک اصلاحی پروگرام کے تحت ایسی مظلوم اور بے سہارا خواتین کے لیے اکیلے کام کیا۔ اس اصلاحی کام کے دوران رمابائی کو اس دور کے نام نہاد مصلحین، سماجی کارکنوں اور اپنے لوگوں سے کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ انہوں نے

ہندوستانی معاشرے میں خواتین کے وقار اور مساوات کے ساتھ ساتھ صنفی انصاف کے لیے بھی جدوجہد کی۔ انہیں متعدد نقطہ نظر سے دیکھا گیا، اور اس طرح انہیں ایک طرف دیوی اور دوسری طرف شیطان کے طور پر بھی پیش کیا گیا ہے۔

اپنی حقیقی کوششوں کو عملی جامہ پہنانے کے لیے رمابائی کو مہاراشٹر میں قدامت پسند ہندو برادری کی طرف سے غصہ اور ناراضگی کا سامنا کرنا پڑا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں اپنی فکری افق کو وسعت دینے کے لیے انہوں نے اپنا آبائی مقام پونا چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ آبائی سرزمین سے رخصتی ان کے ہندو مذہب سے علیحدگی کا سبب بن گیا۔ وہ پہلے سے ہی اپنے آبائی مذہب سے دل آزردہ ہو چکی تھیں۔ آخر کار، جب وہ اپنی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئیں تو انہوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا۔ رمابائی کا عیسائی مذہب اختیار کرنا، ان کی مشنری اور تعلیمی سرگرمیاں، حقوق نسواں اور صنفی انصاف کے لیے ان کی مجموعی جدوجہد کو درج ذیل حصوں میں زیر بحث لایا جائے گا۔

1886 میں، رمابائی Pennsylvania کے ویمنز میڈیکل کالج کی ڈین Dr. Rachel Bodley کی دعوت پر اپنی رشتہ دار اور پہلی ہندوستانی خاتون ڈاکٹر آنندی بائی جوشی کی جشن فراغت (graduation ceremony) میں شرکت کرنے کے لیے امریکہ چلی گئیں۔ وہ وہاں کے تعلیمی نظام سے بہت متاثر ہوئیں اور امید ظاہر کی کہ ہندوستان میں لڑکیوں کے لیے ایسے اسکول قائم کیے جائیں جو نظریاتی علم کو عملی مہارت کے ساتھ جوڑ سکیں۔ وہ اعلیٰ ذات کی ہندو خواتین کی ترقی اور بہتری کے لیے غیر ملکی افراد کی ہمدردی حاصل کرنے میں کامیاب رہیں جو رجعت پسند روایات کے بوجھ تلے دبی ہوئی تھیں۔ 13 دسمبر 1887 کو رامابائی ایسوسی ایشن کا قیام عمل میں لایا گیا تاکہ ہندوستان میں اعلیٰ ذات کی کم سن بیواؤں کو تعلیم فراہم کی جائے۔ یہ ہندو بیواؤں کو تربیت دینے کا ایک منصوبہ تھا جس کے ذریعے وہ ایک آزاد ذریعہ معاش حاصل کر سکیں۔ اگرچہ انہوں نے عیسائیت اختیار کر لی، لیکن وہ اپنی مقامی روایات جیسے سبزی خوری پر قائم رہیں۔ رمابائی اپنے کام کی وسعت اور عظمت سے بخوبی واقف تھیں۔ انہوں نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کے ہم وطنوں کی اکثریت تعلیم نسواں اور خواتین کی بااختیاری کے سخت خلاف ہے۔ رمابائی نے امریکہ کے بوسٹن میں ہندوستان کی کم سن دلہنوں کی بہتری کے لیے تعاون کی درخواست بھی پیش کی۔ متعدد افراد کم سن بیواؤں کے تئیں رمابائی کی فکرمندی سے متاثر ہوئے اور انہوں نے ان کی ایسوسی ایشن کے لیے تعاون کا وعدہ کیا۔ 1889 میں کم سن بیواؤں کے لیے انہوں نے پونا میں شاردا سدن ('Sharda Sadan') نامی اسکول قائم کیا۔ اس ادارے کو آہستہ آہستہ غیر فرقہ وارانہ طرز پر قائم کیا گیا۔ تاہم چند سالوں میں یہ ادارہ عیسائی مشنری سرگرمیوں میں شامل ہونے کے سبب متنازع میں گھر گیا۔ ہندو سماج نے رمابائی اور اسکول کی سخت مذمت کی جس کی وجہ سے اسکول کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن جیوتیبا پھولے اور ساوتری بائی پھولے 'جو لڑکیوں کی تعلیم کے لیے سرگرداں تھے' نے دل کی گہرائیوں سے ان کی مدد کی۔

14.3 ہندو صحیفوں سے متعلق رمابائی کے خیالات (Ramabai's Views on the Hindu Scriptures)

رمابائی نے ہندو پرانوں کا اچھی طرح سے مطالعہ کیا تھا۔ وہ لکھتی ہیں کہ پرانوں کا مطالعہ کرنے سے مجھے دوہرا فائدہ ہوا۔ پہلا اور سب سے اہم یہ کہ مجھے گناہوں سے چھٹکارا حاصل کرنا تھا جو موکش کے لیے ضروری تھا۔ دوسرا مقصد بھیک مانگے بغیر ایمانداری اور راستبازی کی

زندگی گزارنا تھا۔ یہ دونوں مقاصد پرانوں اور مقدس صحیفوں کے مطالعے سے پورے ہو گئے۔اپنے والدین کی وفات کے بعد رما بائی اور ان کے بھائی سرینواس نے پرانوں اور ہندو صحیفوں کی تعلیمات کو پھیلاتے ہوئے پورے ملک کا سفر کیا۔ان کی تقریروں نے عام لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا، جس کی وجہ سے پنڈتوں نے انہیں ایک ماہر اسکالر کے طور پر تسلیم کیا۔1878 میں کلکتہ آنے کے بعد، انہوں نے بنگال کے متعدد سنسکرت اسکالروں سے ملاقات کی۔ کلکتہ کے برہمن اسکالر رما بائی سے اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے انہیں پنڈتا کے لقب سے نوازا۔اس کے علاوہ کلکتہ کے عیسائیوں نے انہیں سنسکرت میں بائبل کی ایک کاپی دی، جس کا مطالعہ کرنے کے بعد انہیں دونوں مذاہب کے بنیادی نقطہ نظر میں فرق سمجھ میں آگیا۔ جب کلکتہ کے ہندو پنڈتوں نے رما بائی سے کہا کہ وہ پردہ نشیں خواتین کو شاستروں کے مطابق وعظ و نصیحت کریں، تو انہوں نے ہندو قانون پر لکھی گئی کتابیں خریدیں اور دھرم شاستر پڑھنا شروع کر دیا۔انہوں نے دھرم شاستروں میں بہت سی چیزیں متضاد پائیں۔ وہ کہتی ہیں کہ جس بات کو ایک کتاب میں درست کہا گیا ہے اسی بات کو دوسری کتاب میں غیر منصفانہ قرار دیا گیا ہے۔اس لیے رما بائی کے مطابق ہندو شاستروں کی کوئی ایک سنگ بنیاد نہیں ہے۔ رما بائی نے اپنے دور کے پدر شاہی نظام کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ وہ لکھتی ہیں کہ مقدس مہاکاویہ، پران، جدید شاعر، موجودہ دور کے مشہور مبلغین اور اونچی ذات کے قدامت پسند مرد اس بات پر متفق تھے کہ تمام عورتیں خواہ وہ اونچی ذات کی ہوں یا نیچی ذات کی، بہت بری ہوتی ہیں، راکششوں سے بھی بدتر ہوتی ہیں، جھوٹ کی طرح ناپاک ہوتی ہیں، اور یہ کہ وہ مردوں کی طرح موکش (نجات) حاصل نہیں کر سکتیں۔ وہ صرف اپنے شوہروں کی فرمانبرداری سے ہی ان گنت جنموں اور بے شمار مصائب سے اپنی مطلوبہ آزادی حاصل کر سکتی ہیں۔

برہمنی ہندو مت کے صحیفوں میں مذکورہ اس پدرانہ نظام نے رما بائی کو کافی ناراض کیا۔انہوں نے اس بات کا انکار کر دیا کہ بیوی کو شوہر کے ساتھ خدا جیسا سلوک کرنا چاہیے۔ رما بائی کہتی تھیں کہ اگر شوہر بدترین، گنہگار اور مجرم ہو، تو بیوی ایسے شوہر کو خدا کیسے سمجھ سکتی ہے۔ لیکن ہندو صحیفوں کے مطابق خواتین کو اپنے گنہگار اور مجرم شوہروں کے ساتھ بھی خدا جیسا سلوک کرنا چاہیے، ورنہ ان کے سورگ (جنّت) میں داخل ہونے کی کوئی امید نہیں ہے۔ رما بائی نے محسوس کیا کہ ہندو صحیفے خواتین کو موکش یا حصول آزادی کے لیے کوئی آسان راستہ فراہم نہیں کرتے ہیں۔ان ہندو صحیفوں کے مطابق خواتین کو موکش حاصل کرنے کے لیے عظیم مذہبی اعمال انجام دینے ہوں گے، اور ویدوں اور فلسفہ ویدانت کا مطالعہ کرنا ہوگا، جس سے وہ ایک اونچی ذات کے مرد کے طور پر دوبارہ جنم لے سکیں۔اس طرح ان کو ایک حقیقی خالق کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ موکش کی حصولیابی کے لئے ان کو اپنی مرضی یا خودی کو ترک کرنا ہوگا۔ رما بائی نے اسے حقوق نسواں کی سراسر خلاف ورزی قرار دیا ہے۔ لیکن انہوں نے موکش کو مکمل طور پر مذہبیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ آزادی کے لحاظ سے پیش کیا ہے۔انہوں نے خواتین کے حقوق کی پامالی اور اپنے شوہروں کے لیے ان کی قربانی کی مذمت کی۔

رما بائی کو ہندو صحیفوں کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ شودروں کو بھی سماج میں تقریباً وہی مقام دیا گیا تھا جو عورتوں کو دیا گیا تھا۔ان دونوں طبقوں کو ویدوں کا مطالعہ کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ یہاں تک کہ شودر وید کے خطبے بھی نہیں سن سکتے تھے۔ رما بائی لکھتی ہیں کہ شودروں نے ہندو مذہب پر اپنا اعتماد کھو دیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ایک عورت کی حیثیت سے میں اپنی مایوس کن صورتحال پر ناامید ہوں، اور یہ

بات مجھ پر واضح ہوتی جارہی ہے کہ مجھ میں وید سیکھنے کی ہمت نہیں ہے، جیسا کہ شاستروں میں بیان کیا گیا ہے کہ وید سیکھنے پر عورتوں کے گلے میں ابلتا شراب ڈالنا چاہیے۔ان تحریروں کو پڑھنے کے بعد رمابائی نے خود کا جائزہ لینا شروع کر دیا اور ان کے اندر کی آزاد روح بے چین ہونے لگی۔ وہ مزید کہتی ہیں کہ ''میں اس سے کچھ زیادہ چاہتی تھی جو شاستر مجھے دے سکتے تھے، لیکن میں نہیں جانتی تھی کہ مجھے کیا چاہیے۔''

خود شناسی کے اس مرحلے کے دوران رمابائی نے کیشب چندر سین سے ان کی رہائش گاہ پر ملاقات کی۔ وہ کیشب چندر سین اور ان کے خاندان کے افراد کی مہربانی سے بہت متاثر ہوئیں۔ جب کیشب چندر نے رمابائی سے پوچھا کہ کیا آپ نے ویدوں کا مطالعہ کیا ہے، تو رمابائی نے کہا کہ ایک ہندو عورت کی حیثیت سے میں مقدس وید نہیں پڑھ سکتی۔ یہ سن کر کیشب چندر خاموشی سے مسکرائے اور انہیں وید اور اپنشد پڑھنے کا مشورہ دیا۔ ایک مشہور مذہبی اصلاح کار کے اس خاص اشارے نے رمابائی کو بہت متاثر کیا۔ وہ سوچنے لگیں کہ مجھے ویدوں اور اپنشدوں کا مطالعہ کرنا چاہیے لیکن اسی اثنا میں انہیں ایک پریشانی کا سامنا کرنا پڑا۔ 1886ء میں ان کا اکلوتا بھائی، جن کے ساتھ وہ کلکتہ آئی تھیں' انتقال کر گیا۔ رمابائی غیر شادی شدہ تھیں کیونکہ ان کے والد چاہتے تھے کہ وہ مذہبی تعلیمات کے راستے پر چلیں۔ ان کی عمر کی ہندو عورت کے لیے بائیس سال تک غیر شادی شدہ رہنا ناممکن تھا۔ اپنے بھائی کی وفات کے بعد وہ بہت تنہا ہو گئیں اور انہوں نے کایستھ ذات کے ایک بنگالی شخص (بپن داس میدھاوی) سے شادی کر لی۔ وہ اپنے شوہر کے ساتھ سلچر (آسام) میں رہنے لگیں۔ انہوں نے ایک بچی کو جنم دیا تھا لیکن شادی کے دو سال بعد ہی ان کے شوہر کی وفات ہو گئی، اور ایک بار پھر وہ اپنی بیٹی کے ساتھ دنیا کا سامنا کرنے کے لیے اکیلی رہ گئیں۔

اپنے شوہر کی وفات کے بعد رمابائی کو اپنی زندگی کی ایک نئی شروعات کرنی پڑی۔ ایک ہندو بیوہ کے طور پر سماج کو رمابائی سے یہ امید تھی کہ وہ پدرانہ نظام کی اطاعت کریں گی۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس سے پہلے ہی رمابائی عیسائی مشنریوں کے رابطے میں آچکی تھیں۔ سلچر میں رہتے وقت ایک عیسائی مشنری مسٹر ایلن (Mr. Allen) نے انہیں انجیل کی آیتیں سنانے کے لیے ان سے ملاقات کی۔ پرانوں اور شاستروں کے برعکس رمابائی کو انجیل میں بیان کی گئی دنیا کی تخلیق کی کہانی نے متاثر کیا۔ اس طرح رمابائی اپنے آبائی مذہب میں دلچسپی کھو بیٹھیں اور عیسائیت میں دلچسپی لینے لگیں۔ وہ لکھتی ہیں کہ ''مجھے کسی مذہب کی اشد ضرورت تھی، اور ہندو مذہب سے مجھے کوئی امید نہیں تھی۔ ہندو مذہب میں کوئی خاص بات نہیں تھی، کیونکہ اس میں وہی باتیں ہیں جو ایک انسان خود اپنے لیے بنالیتا ہے۔ اس مذہب نے نہ مجھے کبھی مطمئن کیا ہے اور نہ ہی کر سکے گا۔ پھر بھی میں نے اس کے بہت سارے اصولوں کو پسند کیا اور ان پر ایمان لایا، جو کہ راسخ العقیدہ ہندو مذہب کی تعلیمات سے بہتر ہیں۔''

14.4 تعلیم نسواں سے متعلق رمابائی کے خیالات (Ramabai's Views on Women's Education)

رمابائی نے عورتوں کی حالت اور ملک کی ترقی کے درمیان ایک واضح تعلق محسوس کیا۔ اپنی کتاب *The High Caste Hindu Woman* میں رمابائی لکھتی ہیں کہ ''جن لوگوں نے خواتین کو مکمل انحصار اور جہالت کی حالت میں رکھنے کی کوشش کی ہے، وہ اس بات کا سختی سے انکار کرتے ہیں کہ اس (خواتین کی انحصاریت) کا ہندو قوم کی موجودہ تنزلی سے کوئی تعلق ہے'' اگر ماں کی زندگی اداس

ہو، اور دماغ اور جسم یکسر کمزور ہو چکا ہو، تو پیدا ہونے والا بچہ برے انجام سے نہیں بچ سکتا۔ ہماری قوم کی ماؤں پر تھوپی گئی جبری تنہائی، بے اعتمادی اور مطلق لاعلمی مردوں کی ذہنی اور جسمانی صحت کے لیے بتدریج مہلک ثابت ہو رہی تھی۔ کئی سالوں کے مشاہدے اور غور و فکر کے بعد رمابائی اس نتیجے پر پہنچیں کہ اونچی ذات کی ہندو خواتین کی اہم ضروریات مندرجہ ذیل ہیں:

- خود انحصاری۔
- تعلیم۔
- مقامی خواتین اساتذہ کی تقرری۔

1882 میں، پونے میں ہنٹر ایجوکیشن کمیشن کے سامنے اپنا موقف واضح کرتے ہوئے رمابائی نے کہا کہ میں ایک ایسے شخص کی بیٹی ہوں جنہوں نے ذاتی نقصان سہنے اور زبردست مخالفت کے باوجود بھی تعلیم نسواں کی وکالت کی تھی۔ اسی لیے رمابائی نے اپنی زندگی کے آخر تک تعلیم نسواں کی حمایت کی، اور خواتین کے مناسب مقام کی حصولیابی کی تائید کی۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ان کی تجاویز میں باعزت خاندانوں سے وابستہ خواتین اساتذہ کی تقرری، ان کے کردار اور طریقہ کار میں درستگی، لڑکیوں کے اسکولوں میں خواتین انسپکٹروں کی ضرورت، وغیرہ شامل تھیں، کیونکہ مرد انسپکٹر خواتین کو ڈراتے تھے اور ان کی غلطیوں کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے تھے۔ انہوں نے خواتین کو ،بطور میڈیکل ڈاکٹر، تربیت دینے کی بھی درخواست کی، کیونکہ ہندوستانی خواتین مردوں سے اپنی بیماریوں کے بارے میں بات کرنے کے بجائے مرنا پسند کریں گی۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں بہت سی عورتیں قبل از وقت مر جاتی تھیں۔ مراٹھی میں تحریر کیے گئے اس بیان کا انگریزی ترجمہ ہنٹر نے کیا اور برطانوی پارلیمنٹ کے سامنے پیش کیا۔ اس بیان نے برطانوی ملکہ کی توجہ اپنی طرف مبذول کروائی، اور ہندوستانی خواتین کو طبّی امداد فراہم کرنے والی قومی تنظیم کے قیام میں اہم کردار ادا کیا، جسے عام طور پر کاؤنٹیس آف ڈفرن تحریک (Countess of Daffern Movement) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ کاؤنٹیس آف ڈفرن وائسرائے ہند (ڈفرن) کی اہلیہ تھی۔

14.5 رمابائی اور عیسائیت (Ramabai and Christianity)

ہندو بیوہ خواتین کی آزادی کے معاملے میں قدامت پسند ہندوؤں کے رد عمل کی وجہ سے رمابائی نے 1883 میں طب کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان جانے کا فیصلہ کیا۔ انہوں نے سینٹ میری کمیونٹی کی خواتین سے رابطہ قائم کیا۔ جنہوں نے انگلستان کے وانٹیج شہر کے کانونٹ میں رامابائی کو رہائش فراہم کرنے کا وعدہ کیا۔ اس کے بدلے میں رمابائی نے ان بہنوں کو مراٹھی سکھائی جنہیں اپنی مشنری سرگرمیوں کے لیے مہاراشٹر جانا تھا۔ اس سفر کی یادیں ان کی ایک مراٹھی کتاب "انگلینڈ چاپراواس" (انگلستان کا سفر) میں شائع ہوئی ہیں۔ یہ مراٹھی میں لکھا گیا پہلا سفر نامہ بھی مانا جاتا ہے۔ انگلستان پہنچنے کے فوراً بعد رمابائی نے بمبئی پریذیڈنسی کے سابق گورنر سر بارٹل فریری (Sir Bartle Frere) سے ملاقات کی۔ انہوں نے اپنی مراٹھی کتاب *The Cry of Indian Women* میں ہندوستانی خواتین کے لیے مدد کی اپیل کی۔ اس کتاب میں کم سن شادی، ازدواجی زندگی میں ہراساں کیے جانے والی خواتین، شوہر اور بیوی کے درمیان

علیحد گی اور بیوہ پن سے متعلق تفصیلات موجود ہیں۔ انہوں نے آریہ مہیلا سماج کی جانب سے ہندوستان میں ایک 'بیوہ گھر' کے قیام کی بھی اپیل کی۔ بہر حال تقدیر کے پاس رمابائی کے لیے کچھ اور منصوبے تھے۔ انھیں اپنی بڑھتی ہوئی سماعت کی کمی کا علم ہونے پر طبّی تعلیم حاصل کرنے کے منصوبے کو ترک کرنا پڑا۔ ان کی ہندوستانی خاتون ساتھی آنندی بائی بھگت کی خودکشی نے ان کے جوش و خروش کو متاثر کر دیا، جس کی وجہ سے وہ تادیر اداس رہیں۔ ستمبر 1883 میں، رمابائی اور ان کی بیٹی منورماکا بپتسمہ میری رمابائی اور میری منورما میدھاوی کے نام سے وانٹیج کے اینگلیکن چرچ (The Anglican Church) میں ہوا۔ اگرچہ بظاہر عیسائیت قبول کرنے کا یہ فیصلہ غیر متوقع اور فوری معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقی طور پر یہ تبدیلی غیر مساوی اور عورت مخالف ہندو مذہب کے خلاف مایوسی کا نتیجہ تھا۔ ان کا یقین تھا کہ ہندو مذہب خواتین کو کمتر درجہ دیتا ہے اور اسے نجات حاصل کرنے سے بھی محروم کر دیتا ہے۔ محبت اور درگزر، غریبوں کی خدمت اور نگہداشت، اور تخلیق سے متعلق انجیل کے مؤقف نے انہیں عیسائیت کی طرف راغب کیا۔ ان کا ماننا تھا کہ عیسائیت میں خواتین کو ایک آزاد حیثیت دی گئی ہے، جبکہ ہندو مذہب میں خواتین سزا کی حقدار سمجھی جاتی ہیں۔

جیسا کہ توقع کیا گیا تھا، عیسائی مذہب قبول کرنے کے فیصلے نے رمابائی کے خلاف غصے کو بڑھاوا دیا۔ صرف جیوتی راؤ پھولے اور ساوتری بائی پھولے نے ہندوستان میں ان کا دفاع کیا۔ جلد ہی انہوں نے طبعیات، ریاضی اور انگریزی کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے چیلٹن ہیم ویمنز کالج (Cheltenham Women's College) میں داخلہ لے لیا۔ جب چیلٹن ہیم کالج میں انہیں انگریزوں کو سنسکرت پڑھانے کا موقع ملا، تو چرچ کے افسران اور لاہور اور بمبئی کے پادریوں نے اس کا سخت اعتراض کیا۔ یہ عیسائیت کے کٹر عناصر کے ساتھ ان کی پہلی جدوجہد تھی۔ کلیسائی پادریوں اور راہباؤں کے ساتھ طویل عرصے تک ان کی بحث ہوتی رہی۔ اس مسئلے پر انہوں نے اپنی روحانی رہنما سسٹر جیرالڈائن (Geraldine) کے ساتھ کئی بار مذاکرہ کیا۔ دلائل کا استعمال کرتے ہوئے انہوں نے مسیح کی زندگی سے متعلق کلیسائی عقیدوں اور معجزات جیسے میری کی پاک دامنی اور عیسیٰ کے موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کا انکار کر دیا۔ انہوں نے مسیح کے 'پہاڑ والے خطبے' (Sermon on the Mount) کو اپنے بنیادی نظریے کے طور پر قبول کیا۔ وہ ایک ضدی خاتون تھیں جس کی وجہ سے کلیسائی افسران ان سے پریشان تھے۔ نوآبادیاتی نظام کی مخالفت اور نسلی اور ثقافتی تعصبات کی وجہ سے ان پر تکبر اور بے اعتقادی کا الزام بھی لگایا گیا تھا۔ عیسائیت قبول کرنے کے بعد بھی وہ ہندوستانی لباس پہنتی رہیں اور سبزی خوری پر ثابت قدم رہیں۔ چیلٹن ہیم ویمنز کالج کی پرنسپل اور انگلستان میں حقوق نسواں اور تعلیم نسواں کی حامی، مس ڈوروتھی بیل (Miss Dorothea Beale) نے رمابائی سے متاثر ہو کر ان کی کوششوں اور جسارتوں کی دل سے حمایت کی۔

پنڈتا رمابائی کے مراسلات اور خطوط ان کے کثیر جہتی جدوجہد کی عکاسی کرتے ہیں اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے کس تیزی سے انگریزی زبان میں مہارت حاصل کی تھی۔ اپنی زندگی کے کسی بھی موڑ پر رمابائی نے مکمل طور پر ایک مشنری کے سانچے میں ڈھلنے سے انکار کر دیا کیونکہ انہوں نے باطنی سکون واطمینان حاصل کرنے کے لئے عیسائیت قبول کی تھی۔ رمابائی نے یہ بھی واضح کیا تھا کہ عیسائیت قبول کرنے کا مطلب نوآبادیاتی حکمرانوں کے اقتدار کو تسلیم کرنا نہیں ہے۔ رمابائی نے اپنے قومی جذبات کا اظہار کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ

عیسائی مذہب قبول کرنے والے ہندوستانیوں کو ایک ایسا صلیب پہننا چاہئے جس پر آیتیں سنسکرت میں لکھی گئی ہوں۔ رمابائی نے اپنی زندگی کے آخری سانس تک مسیح کو اپنا استاد یا گرو مانا۔ اس طرح، رمابائی نے ایک ماں، پر عزم سماجی اصلاح کار، تعلیم نسواں کی حامی اور حقوقِ نسواں کی مضبوط حمایتی جیسے متعدد کردار ادا کیے۔

14.6 ریاستہائے متحدہ امریکہ میں رمابائی کا قیام (Ramabai's Sojourn in the USA)

رمابائی کا انگلستان میں چار سالہ قیام 1886 میں اس وقت ختم ہوا جب انہیں پنسلوانیا کے خواتین میڈیکل کالج کی ڈین ڈاکٹر ریچل بوڈلی (Rachel Bodley) کی طرف سے دعوت نامہ موصول ہوا۔ دعوت نامہ موصول ہوتے ہی انہوں نے ریاستہائے متحدہ امریکہ کا سفر شروع کیا۔ رمابائی اپنی بہن آنندی بائی جوشی کی گریجویشن کی تقریب میں شرکت کے لیے وہاں گئی تھیں۔ آنندی بائی جوشی کو ڈاکٹر کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے امریکہ کا سفر کرنے والی پہلی ہندوستانی خاتون کے طور پر یاد کیا جاتا ہے۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ میں ان کا قیام نسبتاً مختصر اور ایک طرح سے انگلستان سے کافی بہتر تھا۔ انہوں نے امریکہ میں بڑے پیمانے پر تقریریں کیں، مختلف چرچ اور خواتین کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرنے والی تنظیموں سے ملاقاتیں کیں، ہندوستانی خواتین کی حالتِ زار پر اپنی تشویش کا اظہار کیا، اور ہندوستان میں بیواؤں کے لیے ایک گھر یا رہائشی اسکول قائم کرنے کی درخواست لوگوں کے سامنے پیش کی۔ امریکی دورے نے انہیں حقیقی معنوں میں ایک سرگرم کارکن، ماہر تعلیم اور مشنری بننے میں اہم رول ادا کیا۔ دسمبر 1887 میں، انہوں نے بوسٹن میں امریکن رمابائی ایسوسی ایشن، اور بعد میں سین فرانسسکو میں اس کا ذیلی ادارہ قائم کیا۔ اس ایسوسی ایشن نے دس سال تک ہندو بیواؤں کے سیکولر رہائشی اسکول کے لیے مالی امداد فراہم کرنے کا عزم کیا۔ ان سرگرمیوں کی خاطر چندہ اکٹھا کرنے کے لیے رمابائی نے *The High Caste Hindu Woman* کے عنوان سے انگریزی میں ایک کتاب لکھی۔ اس کتاب کو عملی طور پر ہندوستانی حقوق نسواں کا ایک منشور بھی سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ راسخ العقیدہ ہندو مذہبی صحیفوں اور رسومات کے ذریعے ہندوستانی خواتین کے حقوق کی پامالی پر سخت تنقید کرتی ہے۔ اپنے موقف کو مزید مضبوطی بخشنے کے لئے رمابائی نے اور ایک کتاب "یونائیٹڈ سٹیٹس چی لوکیش تھتی انی پراواسریتا (*The People of United States*) مراٹھی میں لکھی۔ ہندوستان واپسی کے بعد دسمبر 1889 میں یہ کتاب بمبئی سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں معاشرے کو بہتر بنانے کے لئے رمابائی نے سماجی تحریکوں اور سول سوسائٹی کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ ہندوستان میں نوآبادیاتی حکومت کو ختم کرنے کے لئے ہمیں امریکی معاشرے کے طرز پر عمل کرنے کی ضرورت ہے۔

14.7 رمابائی کی ادارہ جاتی سرگرمی (Ramabai's Institutional Activism)

امریکہ سے واپسی کے بعد رمابائی نے ادارہ جاتی سرگرمی پر زور دیا۔ 1889 میں، انہوں نے بالخصوص بیواؤں کے لئے اور بالعموم غیر شادی شدہ لڑکیوں کے لئے چوپاٹی ممبئی میں شارداسدن قائم کیا۔ راناڈے، بھنڈارکر اور تلنگ جیسے سماجی مصلحین اور قدآور رہنماؤں نے اس ادارہ کے مشاورتی بورڈ میں شامل ہونے پر تہہ دل سے رضامندی کا اظہار کیا۔ یہ ایک ایسی تنظیم تھی جس نے خواتین کو تعلیم اور پیشہ ورانہ

تربیت فراہم کرنے اور انہیں معاشی طور پر خود کفیل بنانے کی کوشش کی۔ مشہور اخبار کیسری، جس نے پہلے رمابائی کا مذاق اڑایا تھا' نے بھی بیرونی ملکوں میں ہندوستانی بیواؤں کے لئے مالی امداد جمع کرنے میں ان (رمابائی) کی کوششوں کو سراہا۔ شارداسدن کی پہلی شاگرد گوڈوبائی تھیں جنہوں نے بعد میں آنندی بائی کا نام اختیار کیا، اور دھونڈو کیشوکاروے (ایس این ڈی ٹی یونیورسٹی کے بانی) سے دوسری شادی کرلی، حالانکہ رمابائی نے بظاہر بیوہ کی دوبارہ شادی کو فروغ دینے کے لیے کبھی کام نہیں کیا۔ شارداسدن کو درپیش مالی مشکلات نے اسے پونے منتقل ہونے پر مجبور کیا، جس سے ادارے کو راسخ العقیدہ برہمن معاشرے تک براہ راست رسائی حاصل ہوئی۔

شارداسدن کو پونے منتقل کرنے کے نتیجے میں رمابائی کو راسخ العقیدہ اور پدرانہ برہمن بالادستی کا سامنا کرنا پڑا۔ شارداسدن پر اپنے سیکولر اصولوں کو ترک کرنے اور مبینہ طور پر عیسائی پروپیگنڈے کو پھیلانے کا الزام تھا، جس کو بڑے پیمانے پر تنقید کا نشانہ بنایا گیا اور اس کے نتیجے میں مذکورہ بالا معروف سماجی مصلحین نے شارداسدن سے اپنی حمایت واپس لے لی، اور سدن کی مقامی مشاورتی کمیٹی نے استعفیٰ دے دیا۔ بوسٹن رمابائی ایسوسی ایشن اس نقصان کی بھرپائی نہیں کر سکی۔ اس کے نتیجے میں قدامت پسند اور اصلاح مخالف ہندو برادری نے رمابائی کو نظر انداز کیا۔ 1899 میں انہوں نے سدن کو پونے کے قریب کھیڈگاؤں میں منتقل کر دیا اور اس کا نام رمابائی مکتی مشن رکھ دیا گیا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ شارداسدن کو ایک عیسائی مشنری تنظیم میں تبدیل کرنے کے عمل نے غالباً پنڈتا رمابائی کے اصل مقصد (اونچی ذات کی ہندو بیواؤں کی بہتری) کو شکست دے دی۔

قحط کے دوران مغربی اور وسطی ہندوستان کی لڑکیوں اور خواتین کو بچانے کے لیے رمابائی نے غیر معمولی کردار ادا کیا۔ تاہم، بال گنگادھر تلک نے اس عمل کو رمابائی کی موقع پرستی سے تعبیر کیا۔ 1900 تک، رمابائی مکتی مشن میں خواتین کی تعداد دو ہزار (2000) تک پہنچ گئی تھی۔ مکتی مشن نے تعلیم، سلائی، کڑھائی، کپڑے بننا، قالین بافی، باغبانی، پرنٹنگ، وغیرہ، میں پیشہ ورانہ تربیت فراہم کرنے میں تعاون کیا۔ رمابائی مکتی پریئر بیل (Mukti prayer-Bell) کے نام سے ایک خبرنامہ شائع کرتی تھیں۔ بہر حال، رمابائی کو مہاراشٹری برادری نے جان بوجھ کر نظرانداز کر دیا، جس کی وجہ سے ان کی باقی زندگی بھولی بسری گذری۔ انہوں نے عبرانی اور یونانی زبانوں سے بائبل کا مراٹھی میں ترجمہ کیا۔ 1919 میں، ہندوستانی نظام تعلیم میں ان کی نمایاں خدمات کے لیے انھیں برطانوی حکومت نے قیصرِ ہند گولڈ میڈل سے نوازا۔ ان کی بیٹی منورما نے اپنی ماں کی طرف سے یہ ایوارڈ قبول کیا۔ رمابائی اپنی بیٹی کی وفات کے ایک سال بعد 1922 میں چالیس سال کی عمر میں انتقال کر گئیں۔ اپنی کتاب *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai* میں پروفیسر اوما چکرورتی (Prof. Uma Chakravarti) لکھتی ہیں کہ پنڈتا رمابائی اپنے زمانے کی سب سے زیادہ متنازعہ ہندوستانی خاتون تھیں۔ واشنگٹن یونیورسٹی میں تاریخ کی پروفیسر شیفالی چندرا لکھتی ہیں کہ رمابائی ایک ایسی عورت تھیں جنہوں نے انیسویں صدی میں دنیا کا دورہ کیا، بیرونی ممالک میں تحریکیں قائم کی اور خوراک، لباس اور زبان سے متعلق چیلنجز کا سامنا کیا۔ لیکن ہندو راسخ العقیدہ ذہنیت اور پدر شاہی کی تنقید، اور عیسائیت قبول کرنے کی وجہ سے انہیں تاریخ کے اوراق میں خاطر خواہ جگہ نہیں مل سکی۔

14.8 رمابائی اور پدر شاہی نظام (Ramabai and Patriarchy)

دھرم شاستروں کے مطالعے نے رمابائی کو اس حقارت وذلت کا گہرا احساس دلایا تھا جو ہندو سماج و مذہب میں تمام ذاتوں کی خواتین اور نچلی ذات کے مردوں کو برداشت کرنی پڑتی تھیں۔ عورتوں کی طرح دھرم شاستر شودروں کو اونچی ذات کے مردوں کی طرح مذہبی اعمال انجام دینے کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ رمابائی نے اپنی ذاتی زندگی میں اس امتیازی سلوک کو اس وقت مسترد کر دیا جب انہوں نے 1880 میں ایک شودر یعنی بپن بہاری داس سے شادی کا فیصلہ کیا، اور اس طرح حتمی طور پر ایک پرانی روایت کو توڑ دیا۔ شادی کے تقریباً دو سال بعد بپن کی وفات نے رمابائی کو چوبیس سال کی عمر میں بیوہ کر دیا۔ اس بیوہ پن کے ابتدائی آلام و مصائب کی وجہ سے رمابائی نے اپنے آپ کو گھریلو امور تک محدود رکھا اور عوامی میدان میں آنے سے دور رہیں۔

مہاراشٹر واپس آتے ہی رمابائی نے پدری نظام کے خلاف اس وقت لڑنا شروع کیا جب انہوں نے 1882 میں خواتین کو متحرک کرنے کے لیے پونا میں آریہ مہیلا سماج کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے مہاراشٹر کی بے سہارا اور ناخواندہ خواتین کی رہبری اور رہنمائی کے لیے مشہور مراٹھی کتاب "استری دھرم نیتی" (خواتین کے لیے اخلاق) لکھی۔ اس معاملے میں 'کیسری' اخبار لکھتا ہے کہ "حقیقت میں یہ مردوں کا کام ہے کہ وہ ہمارے معاشرے کی بری رسومات کو ختم کریں۔ اس لیے خواتین آنے والے کئی سالوں تک اس کام میں مداخلت نہیں کر سکتیں، خواہ وہ 'پنڈت' ہی کیوں نہ ہوں اور اصلاح کے آخری مرحلے پر پہنچ چکی ہوں۔ بہر حال ہماری خواتین کو آنے والے طویل عرصے تک مردوں کے ماتحت رہنا ہوگا"، لیکن، رمابائی نے بے خوف ہو کر اونچی ذات کی ہندو بیواؤں کے لیے ایک گھر قائم کیا اور ہنٹر کمیشن سے اپیل کی کہ وہ خواتین کو اساتذہ اور ڈاکٹر بننے کی سہولیات فراہم کرے تاکہ وہ ہندو خواتین کی خدمت کر سکیں۔ تاہم، وہ مہاراشٹر کی خواتین سے تعلق قائم کرنے میں ناکام رہیں اور خود کو الگ تھلگ محسوس کرنے لگیں، کیونکہ انہیں لوگوں کی طرف سے کوئی سماجی اور جذباتی تعاون حاصل نہیں تھا۔ اسی لئے انہوں نے سکون تلاش کرنے کے لئے خدا اور مذہب کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش کی، تاکہ سماجی تعاون کے ساتھ ساتھ انہیں روحانیت بھی حاصل ہو جائے۔ یہاں تک کہ انہوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا۔

انگلش چرچ کی پدر شاہی کے خلاف بھی رمابائی کی جدوجہد بہت سخت تھی۔ جب انہیں لڑکوں کو پڑھانے کی پیشکش کی گئی تو بمبئی کے پادری نے اس کے خلاف احتجاج کیا۔ رمابائی نے اس احتجاج کے جواب میں کہا کہ "یہ سوچ کر مجھے بہت حیرت ہوتی ہے کہ نہ تو میرے والدنے میری ماں کو اور نہ ہی میرے شوہر نے مجھے نوجوانوں کو پڑھانے پر اعتراض کیا، جبکہ وقت کے کچھ نوجوان ایسا کر رہے ہیں"، اس طرح، رمابائی کی تعلیمی اور مشنری سرگرمیوں میں سب سے بڑا مقابلہ پدرانہ نظام کے خلاف تھا۔ پنڈتا رمابائی ہندومت کی ایک نامور اسکالر بھی تھیں۔ نو مذہب نصرانی ہونے کے باوجود بھی انہیں خواتین کے حوالے سے ہندو سماج کے ساتھ ساتھ عیسائی مذہب سے بھی شدید اختلاف تھا۔ اس طرح، ان کی زندگی پیچیدہ مسابقت کی داستان تھی؛ جس میں رمابائی کلیسائے انگلستان کے پادریوں اور راہباؤں سے نالاں تھیں؛ جس میں رمابائی ہندو معاشرے کے ساتھ ساتھ کلیسائے انگلستان کی پدرانہ بالادستی کے خلاف تھیں؛ اور جس میں رمابائی بحیثیت ایک ہندوستانی عیسائی مشنری ہندو

خواتین پر ظلم وجبر کی سخت تنقید کرتی تھیں۔

14.9 رمابائی کا مکتی مشن (Ramabai's 'Mukti Mission')

1896 میں، ہندوستان کے وسطی صوبوں میں قحط کے دوران رمابائی براہ راست متاثرین کے پاس گئیں جن میں زیادہ تر خواتین تھیں۔اس سے پہلے 1889 میں،انہوں نے مظلوم خواتین اور بیواؤں کو پناہ دینے کے لیے بمبئی میں شارداسدن قائم کیا تھا۔آریہ مہیلا سبھا بھی رمابائی کی ایک کوشش تھی جس کا مقصد لڑکیوں کے لیے اسکول قائم کرنا تھا۔انہی اقدامات پر رمابائی کا مکتی مشن مشتمل تھا۔تاہم ہندوستان کے وسطی صوبوں میں انہوں نے بہت سی ایسی نوجوان خواتین کو دیکھا جو قحط کے ساتھ ساتھ سماجی ظلم کی بھی شکار تھیں۔انہوں نے نوعمر لڑکیوں کو روزی روٹی کے لیے سڑکوں پر بھیک مانگتے ہوئے دیکھا۔رمابائی نے تقریباً ایسی ساٹھ لڑکیوں کو قحط زدہ علاقوں سے نکالا،اور انہیں شارداسدن میں داخل کیا۔1898 اور اس بعد 1900 کے قحط میں رمابائی نے بہت فعال کردار ادا کیا تھا۔مکتی مشن کا بنیادی مقصد بے سہارا لڑکیوں کو پناہ دینا تھا۔اس مشن کا مقصد سماجی اور معاشی طور پر مظلوم لڑکیوں کو مناسب تعلیم اور تربیت فراہم کرنا تھا تاکہ ان کی صلاحیتوں کو فروغ دیا جاسکے۔تاہم،رمابائی اس نکتے پر بہت محتاط تھیں کہ چرچ کو مکتی مشن کے روزمرہ کاموں میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے۔یہ رمابائی کی وسیع تر سماجی سوچ کا ایک حصہ تھا جس کا مقصد مذہبی اثرات کو اپنے سماجی کاموں سے دور رکھنا تھا۔وہ امتیازی سلوک کے بارے میں بہت حساس تھیں۔وہ ہندوستان کی پہلی ایسی خاتون تھیں جنہوں نے حقوق نسواں اور خواتین کی معاشی آزادی کے حوالے سے بات کی۔وہ بیواؤں کی بدحالی کی چشم دید گواہ تھی۔ان کا ماننا تھا کہ صرف مناسب تعلیم اور معاشی آزادی ہی خواتین کے مسائل کو حل کرسکتی ہے۔

14.10 رمابائی کی تانیثی فکر (Ramabai's Contribution to Feminist Thought)

رمابائی کے تجربات، ان کی آزاد خیالی، ان کی غیر روایتی پرورش، مظلوم خواتین کے کے تئیں ان کے مشاہدات اور روزمرہ کی مشکلات نے ان کے فکری اور نظریاتی منظر نامے کو تشکیل دینے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔اگرچہ ان کے والد نے انہیں سنسکرت زبان اور صحیفوں میں تعلیم وتربیت دی تھی، لیکن وہ ہندوستانی پدری معاشرے میں خواتین پر عائد امتیازی پابندیوں سے اچھی طرح واقف تھیں۔انہوں نے نہ صرف ہندوستان کے مختلف خطوں میں بلکہ بیرون ملک بھی بڑے پیمانے پر سفر کیا۔صنفی تعلقات سے ان کی آگہی اور مغربی دنیا میں آزادی اور مساوات کے لئے ان کے احترام نے ہندو سماجی اور مذہبی نظام میں صنفی غیر برابری کے بارے میں ان کی رائے کو اور پختہ کردیا۔ انہوں نے ہندومت میں پائی جانے والی صنفی اور سماجی برائیوں کی زبردست تنقید کی۔رمابائی کی توجہ ہمیشہ غیر منصفانہ سماجی ڈھانچے کو درست کرنے پر مرکوز رہی، جس کا خواتین کو سامنا کرنا پڑتا تھا۔ان کا پختہ یقین تھا کہ جنسی علیحدگی اور خواتین کی جنسی، تولیدی اور گھر بنانے کی صلاحیت نے انہیں محض بیویوں، بہنوں، ماؤں کے کردار تک محدود کردیا ہے۔ان سماجی رول نے انہیں حقیقت پسندی کے ہر موقعے سے محروم کردیا۔ہندو سماج کے انتہائی پدرانہ سماجی ڈھانچے میں شادی شدہ خواتین کو اعلیٰ مقام حاصل تھا۔جن خواتین کی کوئی اولاد نہیں ہوتی تھی یا جن کی صرف بیٹیاں ہوتی تھیں یا جو عورتیں بیوہ ہوتی تھیں،ان کو معاشرے میں کمتر حیثیت دی جاتی تھی۔ہندوستانی معاشرے میں بیواؤں

کے ساتھ غیر انسانی سلوک کیا جاتا تھا اور انہیں کمتر درجہ دیا جاتا تھا جس کی اجازت اس سماج کو ہندو مذہبی صحیفوں سے حاصل ہوتی تھی۔ رمابائی خواتین کو ان خوفناک گھریلو حالات سے بچانے، اور انہیں تعلیم، پیشہ ورانہ تربیت اور معاشی خود انحصاری کے ذریعے عوامی حلقوں میں کھڑا کرنے کی بات کرتی تھیں۔

پنڈتا رمابائی کی کتاب *The High Caste Hindu Woman* ہندوستان میں اونچی ذات کی بیواؤں کے حقیر حالات کو سمجھنے کے لیے ایک اہم ماخذ ہے۔ ہندو سماجی اور مذہبی نظام کی کمیوں کی وضاحت اور ہندوستانی تناظر میں حقوق نسواں کی نظریاتی بحث کو ٹھوس بنانے میں رمابائی نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ رمابائی ہندوستان کی لاکھوں پسماندہ خواتین کی آواز بن گئیں۔ ان کے خیالات نے خواتین کی جذباتی اور فکری پسماندگی کو سمجھنے میں مدد کی جو کہ ہندوستان میں ایک طویل عرصے سے رائج تھی۔ رمابائی کے مطابق صنفی غیر برابری کو دور کرنے کے لیے جنسوں کے درمیان مساوات کا قیام ہی اس کا واحد منطقی حل ہو سکتا ہے۔

حقوق نسواں کے بحث پر مراٹھی میں لکھی گئی رمابائی کی کتاب ''استری دھرم نیتی'' کو سنجیدگی سے لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کتاب میں رمابائی خواتین کے "ستی ساوتری ماڈل" کی تجویز اور حمایت کرتی ہیں اور خواتین کو مشورہ دیتی ہیں کہ کیسے تعلیم یافتہ اور اچھی بیوی بنا جائے۔ میرا کوسامبی لکھتی ہیں کہ اگرچہ رمابائی حقوق نسواں کی ایک اہم کارکن تھی، لیکن "استری دھرم نیتی" میں وہ اپنے آپ کو ایک متبادل مرد اصلاح کار (surrogate male reformer) کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ "استری دھرم نیتی" میں رمابائی نے ناخواندہ خواتین کو مشورہ دیا کہ وہ تعلیم حاصل کریں، اور اپنے آپ کو اچھی بیویوں اور ماؤں کے کردار میں ڈھالیں۔ بہر حال، جب انہوں نے *Cry of Indian Women* لکھی تو ہمیں حقوق نسواں کے تئیں ان کے نظریہ میں تبدیلی نظر آنے لگی۔ اس تبدیلی کا سبب ابتدائی حقوق نسواں کے حامی جیسے تارابائی شندے، آنندی بائی جوشی اور رخما بائی کے ساتھ ان کا قریبی تعلق تھا۔ بعد میں رمابائی اپنی پسند کی شادی اور دیری کی شادیوں کی سخت حامی بن گئیں، لیکن انہوں نے کبھی کھل کر دوسری شادی کو فروغ نہیں دیا۔ رمابائی اس بات پر پختہ یقین رکھتی تھیں کہ تعلیم ہی خواتین کو پدرانہ نظام اور مذہبی کٹرپن کے پنجرے سے آزاد کر سکتی ہے۔ رمابائی کا مکتی مشن ذات پات اور صنفی امتیاز کو مسترد کرنے کی زندہ مثال ہے۔

14.11 رمابائی اور ان کی کتاب

(Ramabai's Ideas as Reflected in her book, *The High Caste Hindu Woman*)

مشہور کتاب *The High Caste Hindu Woman* میں رمابائی نے اونچی ذات کی ہندو خواتین کی محکوم حیثیت کو اجاگر کرنے اور ان کے اہم خدشات کو سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے یہ کتاب اپنی مرحوم والدہ لکشمی بائی ڈونگرے کے نام منسوب کی ہے جن کی ہدایات نے ان کی زندگی کی رہنمائی کی۔ اس کتاب میں اعلیٰ ذات کی ہندو خواتین کی زندگی پر بحث کی گئی ہے، جس میں بچپن، شادی شدہ زندگی اور بیوگی شامل ہیں۔ یہ لڑکیوں اور خواتین کی قابل رحم اور پسماندہ حالت کو اجاگر کرتی ہے۔

اس کتاب میں رمابائی لکھتی ہیں کہ کس طرح منوسمرتی ہندوؤں کو درجہ بندی کے لحاظ سے ذات پات میں تقسیم کرتی ہے۔ اگرچہ ذات پات کی ابتدا معاشی تقسیم سے ہوئی، لیکن یہ آہستہ آہستہ ایک ایسی چیز میں سمٹ گئی جسے تبدیل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ویدوں اور منوسمرتی میں درج ہندومت کے مقدس قوانین کے مطابق، خواتین کی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: بچپن، شادی شدہ زندگی اور بیوگی یا بڑھاپا۔ بچپن میں عورت کو اپنے باپ یا بھائی کی اطاعت کرنی چاہیے؛ شادی شدہ زندگی میں انہیں اپنے شوہر کی اطاعت کرنی چاہئے؛ اور جب ان کے شوہر فوت ہو جائیں تو انہیں اپنے بیٹوں کی اطاعت کرنی چاہیے۔ الغرض، عورت کو کبھی خود مختار نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے برخلاف رمابائی نے تجویز پیش کی کہ گھروں میں تاریخ، سائنس، فنون، مذہب اور ادب کے دیگر شعبوں کی کتابوں پر مشتمل لائبریریاں قائم کی جائیں تاکہ ان گھروں میں رہنے والوں اور ان کے آس پاس کی دوسری خواتین بھی ان سے استفادہ کرسکیں۔ مذہب یا مقدس رسم و رواج پر بات کرنے کے لیے تقاریب منعقد کی جائیں۔ گھریلا ئبریری میں تقریر کرتے وقت مقرر کو حفظان صحت، جغرافیہ، سائنس، غیر ملکی سفر وغیرہ کی اہمیت کو بیان کرنا چاہیے۔ اس کے علاوہ، مقرر کو چاہیے کہ وہ ان لوگوں کو بیدار کرے، جنہیں خدا کی خوبصورت دنیا کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے، اور بہت عرصے سے جہالت کے قید خانے میں بند ہیں۔

شادی شدہ زندگی کے بارے میں بات کرتے ہوئے وہ کہتی ہیں کہ ہندو عورت کی شادی شدہ زندگی بچپن میں ہی شروع ہو جاتی ہے۔ منو کے ضابطے کے مطابق اونچی ذات کی لڑکی کے لیے شادی کی عمر کم از کم آٹھ سال اور زیادہ سے زیادہ بارہ سال ہے۔ اس ضابطے کے مطابق لڑکی کی شادی جتنی جلدی ہو جائے، والدین کے لیے جنت میں اتنا ہی بڑا اجر ہے۔ رمابائی اپنی کتاب میں لکھتی ہیں کہ بچپن میں لڑکی کو اس کے بھائیوں کے مقابلے میں اس کی کمتر حیثیت کا احساس دلایا جاتا ہے۔ وہ اس بات کا بھی تذکرہ کرتی ہیں کہ اگرچہ انسانی نسل جاری رکھنے کے لیے لڑکیوں کی پیدائش ضروری ہے، پھر بھی پدری سماج یہ چاہتا ہے کہ لڑکیوں کی تعداد کسی بھی طرح لڑکوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے۔ اس سلسلے میں لڑکیاں ذلت کا شکار ہو کر زیادہ تر اداس، بیمار اور خستہ ہو جاتی ہیں۔

رمابائی لکھتی ہیں کہ بچپن کی شادی کا رواج بچپن کو جلدی ختم کر دیتا ہے۔ وہ مزید کہتی ہیں کہ یہ طے کرنا آسان نہیں ہے کہ ایک ہندو لڑکی کا بچپن کب ختم ہو گا اور اس کی شادی شدہ زندگی کب شروع ہو گی۔ ان کا ماننا تھا کہ دلہن اپنے شوہر کے گھر میں سربراہ بننے کے لیے نہیں آتی ہے، بلکہ وہ سسرال میں ایک ادنیٰ فرد، اور سب سے کمتر مقام حاصل کرنے کے لئے آتی ہے۔ بہت ساری لڑکیوں کی شادی اس وقت کر دی گئی جب ان کی عمر بہت کم تھی۔ برہمنوں میں پانچ سے گیارہ سال کی لڑکیوں کی شادی کی جاتی تھی۔ یہ شادیاں والدین کی سرپرستی میں کی جاتی تھیں، اور اس معاملے میں لڑکیوں کی آواز کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی تھی۔ شمالی ہندوستان میں، عام طور پر حجام ہی ایک مناسب بیٹی یا داماد کی تلاش کے لیے کام کرتا تھا کیونکہ والدین یا سرپرستوں کے لیے بہو یا داماد تلاش کرنا ذلت آمیز سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ منو (Manu) نے یہ بات واضح بیان کی ہے کہ مردوں کے لیے شادی کی کم از کم عمر چوبیس سال ہے، پھر بھی مقبول عام رسم و رواج اس سے مختلف تھا۔ دس سے بارہ سال کے نوجوان لڑکوں کی شادی سات سے آٹھ سال کی لڑکیوں سے کی جاتی تھی۔ امیر گھرانوں کے لڑکوں کی شادی سترہ سال کی عمر سے پہلے کر دی جاتی تھی، جب کہ عزت دار اور غریب اونچی ذات والے گھرانوں کی شادیاں بیس سے پچیس سال کی عمر میں کی جاتی تھی۔

1907 میں لکھی اور شائع ہونے والی اس کتاب میں رما بائی نے ہندومت میں خواتین کے خلاف امتیازی سلوک کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ دھرم شاستروں کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے تقریباً ہر مسئلے کے بارے میں متضاد بیانات ملے۔ وہ لکھتی ہیں کہ تمام کتابیں، دھرم شاستر، مہاکاویہ، پران، جدید شعرا، موجودہ دور کے مشہور مبلغین اور راسخ العقیدہ اونچی ذات کے مرد اس بات پر متفق تھے کہ اونچی اور نچلی ذات کی عورتیں بہت بری، شیطانوں سے بدتر، اور جھوٹ کی طرح ناپاک ہوتی ہیں؛ اور وہ مردوں کی طرح موکش حاصل نہیں کر سکتیں۔ ان کے لئے ان کی مطلوبہ آزادی حاصل کرنے کی واحد امید شوہر ہے۔ ایک شوہر اپنی بیوی کا خدا ہوتا ہے، اور بیوی کو اپنے شوہر کی رضا کے بغیر سورگ میں داخل ہونے کی کوئی امید نہیں ہے۔ موکش یا ان گنت جنموں سے آزادی کرنے کے لئے خواتین کو عظیم مذہبی اعمال انجام دینے ہوں گے جن کی بدولت وہ ایک اعلیٰ ذات کے آدمی کے طور پر دوبارہ جنم لے سکیں، تاکہ ویدوں اور ویدانت کا مطالعہ کر سکیں، سچائی کا علم حاصل کر سکیں، اور برہما کو جان کر اس میں ضم ہو سکیں۔

اگرچہ قدیم قانون سازوں نے کم عمر لڑکیوں کی شادی کرنا ضروری قرار دیا ہے، لیکن وہ اتنے مہذب نہیں تھے کہ والدین یا سرپرستوں کو ان کی شادی کرنے سے منع کرتے جب تک کہ کوئی اچھا لڑکا نہ مل جائے۔ یہاں پہ اس بات کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ مقبول رواج میں لڑکی کے لیے موزوں لڑکا ڈھونڈنا قانون کی نفی کرتا تھا۔ موجودہ رواج کچھ مردوں کو غیر شادی شدہ رہنے کی اجازت دیتا تھا لیکن جو لڑکیاں شادی کی مقررہ عمر کے بعد کنواری رہتی تھیں، انہیں ان کے گھر والوں سمیت نفرت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ اگر کوئی لڑکی آٹھ یا نو سال کی عمر سے تجاوز کر جاتی تھی اور پھر بھی اس کی شادی نہیں ہو پاتی تھی، تو یہ والدین کے لیے پریشانی کا سبب بن جاتا تھا۔ غریب اونچی ذات والے گھرانوں سے تعلق رکھنے والی لڑکیوں کو بہت کم لڑکوں کی طرف سے تلاش کیا جاتا تھا۔ مزید یہ کہ ایک اونچی ذات والا آدمی اپنی بیٹی کی شادی کبھی بھی نیچی ذات کے آدمی سے نہیں کرتا تھا چاہے وہ مالدار ہی کیوں نہ ہو۔ اپنی معصومیت اور سادگی کی وجہ سے بہت سی نوجوان لڑکیاں جلد شادی کرنے کی خواہش رکھتی تھیں۔ نوجوان لڑکیاں رنگ برنگے کپڑوں، سجاوٹ اور کھانے سے مسحور ہو جاتی تھیں۔ مزید برآں، وہ ایک دلہن کے ساتھ کیے جانے والے معزز سلوک کی بھی خواہاں ہوتی تھی۔ رما بائی نے ایسی لڑکیوں کی معصومیت پر دکھ کا اظہار کیا، اور کہا کہ وہ نہیں جانتی تھیں کہ ان تہواروں کے بعد کیا ہونے والا ہے۔ وہ نہیں جانتی تھیں کہ اس کے بعد وہ اپنی ماں کی محبت اور آزادی سے محروم ہونے والی ہیں۔

عام طور پر ساس اپنی بہو کو گھریلو کاموں پر لگاتی تھی تاکہ انہیں ان کے گھریلو فرائض سکھائے جائیں۔ کم سن دلہن دن بھر کی محنت اور اپنی ساس کی طرف سے تعریف کا ایک لفظ نہ سننے پر پریشانی محسوس کرتی تھی۔ ان کی معمولی غلطیوں پر ان کی سخت سرزنش کی جاتی تھی جو انہیں خاموشی سے رونے اور اپنی ماں کو یاد کرنے پر مجبور کرتی تھی۔ تاہم کچھ خواتین ایسی بھی تھیں جو اپنی جوان بہوؤں کے ساتھ حسن سلوک اور پیار سے پیش آتی تھیں۔ وہ بھی بعض اُوقات اپنی بہوؤں کے ساتھ سختی سے پیش آتی تھیں، جب کہ ان کا اصل مقصد ایسا کرنا نہیں ہوتا تھا۔ کچھ ایسی تھیں جو بچپن میں بے رحمی کا شکار ہو کر سخت دل ہو گئی تھیں۔ وہ نوجوان دلہنوں کے ساتھ نہ صرف سخت اور ناشائستہ الفاظ استعمال کرتی تھیں، بلکہ ان کے ساتھ جسمانی تشدد بھی کرتی تھیں۔

ہندو سماج میں ان تمام نقائص کے باوجود، ہندوستان میں بہت سارے خوش اور پیار کرنے والے شادی شدہ جوڑے موجود تھے، جو آج بھی قوم کے لیے باعث فخر ہیں۔ بیویوں کے پاس آزادیٔ فکر و عمل کی عدم موجودگی کے سوا اور کوئی شکایت نہیں تھی۔ چونکہ خواتین کو آزادی کے حقیقی مفہوم کا علم نہیں تھا، اس لیے وہ اپنی غلامی میں مطمئن تھیں۔ گھر کے افراد ایک ساتھ خوشگوار وقت نہیں گزارتے تھے۔ مرد عام طور پر اپنا وقت دوسرے مردوں کے ساتھ گزارا کرتے تھے۔ نوجوان باپ کبھی بھی اپنے بڑوں کے سامنے اپنے بچوں سے محبت کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ جھوٹی شائستگی کا تصور انہیں اپنے بچوں سے کھل کر بات کرنے سے روکتا تھا۔ عورتیں اپنے گھر کے مرد ارکان کے بعد ہی کھانا کھاتی تھیں، اور ایک اصول کے طور پر بیویوں کو وہی غذا کھانا ہوتا تھا جو ان کے شوہر نے اپنی پلیٹ میں چھوڑ دیا ہو۔

14.12 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

ہندوستان کے سماجی اصلاح کاروں میں پنڈتا رمابائی کو ایک تنہا سماجی اور انقلابی خاتون کے طور پر سراہا جاتا ہے۔ انہوں نے عملی طور پر ہندوستانی تحریک نسواں کی بنیاد ڈالی۔ مروجہ سماجی حالات اور قدامت پسندی کے پیش نظر انہیں انتہائی چیلنجز کا سامنا کرنا پڑا۔ عیسائی عقائد اور ہندو قدامت پسندی کے خلاف ان کے تجربات سے ان کے کردار کی تشکیل ہوئی۔ انہوں نے بنیادی طور پر پدرانہ اور توہین آمیز مذہبی اور سماجی نظریات اور رسومات کے خلاف جنگ لڑی جس کی وجہ سے خواتین کے ساتھ غیر مساوی سلوک کیا گیا اور انہیں سماجی طور پر کمتر درجہ دیا گیا۔ رمابائی اپنے ارد گرد کے تنازعات اور غیر روایتی طریق کار کی وجہ سے تاریخ میں گمنام رہیں۔ تاہم، یہ موجودہ معاشرے اور ادبی دنیا کے لیے ایک بہت بڑا نقصان ہوگا کہ وہ رمابائی جیسی غیر معمولی، دانشور اور سماجی اصلاح کاری خدمات کو نظر انداز کریں۔

14.13 کلیدی الفاظ (Key Words)

سویمور	:	سویمور قدیم ہندوستانی معاشرے کی ایک مخصوص ازدواجی روایت ہے، جس میں ایک دلہن اپنے شوہر کا انتخاب یا تو اپنی پسند سے یا ان کے دعویداروں کے درمیان ہونے والے عوامی مقابلہ کے ذریعے کرتی ہے۔
شاردا سدن	:	1889ء میں رمابائی کے ذریعے قائم کیا گیا اسکول جس کا مقصد کم عمر کی ہندو بیواؤں کو تعلیم فراہم کرنا تھا۔
اصلاح	:	کسی مذہبی، سیاسی یا سماجی ادارے کو بہتر بنانے یا بدلنے کے عمل کو اصلاح کہا جاتا ہے۔

14.14 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. *The High Caste Hindu Woman* کس کی تصنیف ہے؟
2. نظم 'Lamentation of a Divine Language' کس نے لکھی ہے؟
3. عیسائیت قبول کرتے وقت رمابائی نے کن کے ہاتھوں بپتسمہ لیا؟

4. "استری دھرم نیتی" کس کی تصنیف ہے؟
5. رمابائی نے آریہ مہیلا سماج کی بنیاد کب ڈالی؟
6. *Cry of Indian Women* کس کی تصنیف ہے؟
7. رمابائی اسوسی ایشن کا قیام کب عمل میں لایا گیا؟
8. رمابائی کی بیٹی کا نام بتایئے؟
9. رمابائی کی وفات کب ہوئی؟
10. *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai* کس کی تصنیف ہے؟

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

1. رمابائی کی زندگی اور فلسفے پر مختصراً گفتگو کریں۔
2. رمابائی کے مکتی مشن پر ایک مختصر نوٹ لکھئے۔
3. تانیثی فکر میں رمابائی کی خدمات کا جائزہ لیجئے۔
4. رمابائی کی ادارہ جاتی سرگرمیوں پر ایک تفصیلی مضمون لکھئے۔
5. تعلیم نسواں سے متعلق رمابائی کے خیالات پر روشنی ڈالئے۔

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

1. "The High Caste Hindu Woman" میں رمابائی کے خیالات کا جائزہ لیجئے۔
2. ہندوستان کے سماجی اصلاح کاروں میں پنڈتا رمابائی کو ایک تنہا سماجی اور انقلابی خاتون کے طور پر سراہا جاتا ہے۔ بحث کیجئے۔
3. ہندو صحیفوں سے متعلق رمابائی کے خیالات کا تنقیدی جائزہ لیجئے۔

14.15 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1 Butler, Clementina, *Pandita Ramabai Sarasvati*, Flemin H. Revell Co., 1922.
2 Chakravarti, Uma, *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai*, Kali for Women. New Delhi, 1998.
3 Chakravarti, Uma, *Pandita Ramabai*: *A Life and a Time*, Critical Quest, New Delhi, 2007.
4 Gidumal, Dayaram, *The Status of Women in India*, Fort Publishing Press, Bombay, 1889.
5 Kosambi, Meera, 'Women, Emancipation and Equality: Pandita Ramabai's Contribution to Women's Cause', *Economic and Political Weekly*, 1988, pp. 38–49.
6 Kosambi, Meera, 'Indian Response to Christianity, Church, and Colonialism: Case of Pandita

Ramabai’, *Economic and Political Weekly*, 1992, pp. 61–71.
7 Kosambi, Meera, ‘Motherhood in the East–West Encounter: Pandita Ramabai's Negotiation of ‘Daughterhood’ and Motherhood’, *Feminist Review*, 65(1), 2000, 49–67.
8 Kosambi, Meera, *Pandita Ramabai: Life and Landmark Writings*, Routledge, 2016.
9 Macnicol, Nicol, *Pandita Ramabai*, Association Press, Calcutta, 1926.
10 Phadke, Y.D., *Social Reformers of Maharashtra*, Maharashtra Information Centre, New Delhi, 1975.
11 Ramabai, Pandita, *Stree Dharma Neeti*, Ramabai Mukti Mission, Kedgaon, 1967.
12 Sarasvati, Ramabai, *The High Caste Hindu Woman*, Maharashtra State Board for Literature and Culture, 1981(first published in1887).

اکائی 15۔ رقیہ سخاوت حسین اور سرلا دیوی چودھرانی

(Rokeya Shakhawat Hossain, and Sarala Devi Chaudhurani)

اکائی کے اجزا

15.0 تمہید

15.1 مقاصد

15.2 رقیہ سخاوت حسین: حالاتِ زندگی

15.3 ادبی سرگرمیاں

15.4 رقیہ سخاوت حسین کی سیاست میں شمولیت

15.5 سخاوت میموریل گرلز اسکول کا قیام

15.6 انجمنِ خواتینِ اسلام کا قیام

15.7 تعلیمِ نسواں کے بارے میں رقیہ کا نقطہ نظر

15.8 رقیہ سخاوت حسین اور پردہ

15.9 رقیہ سخاوت حسین اور مسئلہ خواتین

15.10 رقیہ سخاوت حسین کی تانیثی فکر

15.11 رقیہ سخاوت حسین کی شخصیت کا ایک جائزہ

15.12 سرلا دیوی چودھرانی: حالاتِ زندگی

15.13 سرلا دیوی کی سیاست میں شمولیت

15.14 سرلا دیوی چودھرانی کی ادبی سرگرمیاں

15.15 سرلا دیوی چودھرانی اور تعلیمِ نسواں

15.16 بھارت استری مہامنڈل کا قیام

15.17 سرلا دیوی چودھرانی اور ہندو مسلم اتحاد

15.18 سرلا دیوی چودھرانی کی شخصیت کا ایک جائزہ

15.19 اکتسابی نتائج

15.20 کلیدی الفاظ

15.21 نمونہ امتحانی سوالات

15.22 تجویز کردہ اکتسابی مواد

15.0 تمہید (Introduction)

رقیہ سخاوت حسین (1880تا1932)اور سرلا دیوی چودھرانی (1859تا 1945) نوآبادیاتی ہندوستان کی دو ممتاز خواتین کارکن تھیں جنہوں نے اپنے دور کی سماجی اور تعلیمی اصلاحات میں اہم کردار ادا کیا۔ رقیہ سخاوت حسین ایک بنگالی تانیثی کار، مصنف، اور سماجی اصلاح کار تھی۔ انہوں نے نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کے حقوق اور تعلیم کی وکالت کرنے کے لیے سماجی اصولوں کی خلاف ورزی کی۔ انہوں نے ذاتی کوششوں کے ذریعے تعلیم مخالف ماحول میں تعلیم حاصل کی۔ ثقافتی اور سماجی پابندیوں کے باوجود رقیہ نے اپنے معاشرے میں خواتین کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے پر عزم کوششیں کی۔ ان کی سرگرمیوں اور ادبی خدمات نے تعلیم نسواں کی ترقی اور خواتین کی بااختیاری میں اہم کردار ادا کیا۔ 1911 میں، انہوں نے کلکتہ میں سخاوت میموریل گرلز اسکول کی بنیاد ڈالی۔ مسلم لڑکیوں کے لیے تعلیمی مواقع فراہم کرنے میں اس ادارے کی کوششیں بہت اہم تھیں۔ رقیہ کی ادبی شراکتوں میں ناول، مضامین اور مختصر کہانیاں شامل ہیں۔ ان کی تحریروں میں اکثر صنفی غیر برابری اور سماجی اصلاح کے موضوعات پر بحث پائی جاتی ہے۔ ان کے قابل ذکر ادبی خدمات میں "Sultana's Dream" شامل ہے، جو ایک خیالی افسانہ ہے، جس میں ایک ایسی دنیا کا تصور پیش کیا گیا ہے جہاں خواتین ایک قائدانہ کردار ادا کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ، رقیہ نے مختلف سماجی اور اصلاحی تحریکوں میں بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ انہوں نے خواتین کے لئے تعلیم اور روزگار کی وکالت کی، اور معاشرے میں خواتین کی سماجی و اقتصادی حیثیت کو بلند کرنے کی کوشش کی۔ الغرض، رقیہ سخاوت حسین جنوبی ایشیا کی ایک معروف شخصیت ہے، اور ان کا کام جدید دور میں بھی صنفی مساوات اور حقوقِ نسواں کی حوصلہ افزائی کرتا رہتا ہے۔

رقیہ کی طرح، سرلا دیوی چودھرانی بنگال کی ایک بااثر سماجی اصلاح کار، ماہر تعلیم اور مصنفہ تھیں۔ وہ ایک مضبوط فکری اور ثقافتی ورثے کے حامل خاندان میں پیدا ہوئی تھیں اور اپنے وقت کی قابل شخصیات جیسے رابندر ناتھ ٹیگور اور سوامی وویکانند کے رابطے میں آئیں۔ ان کے والد جانکی ناتھ گھوسل بنگال کانگریس کے سرکردہ رہنما تھے۔ انہوں نے جامع تعلیم حاصل کی، جو اس وقت کی خواتین کے لیے غیر معمولی عمل تھا۔ مغربی اور ہندوستانی ادب کے مطالعے نے ان کے ترقی پسند خیالات کو تشکیل دیا۔ ان کے ادبی کاموں میں ناول، مختصر کہانیاں اور مضامین شامل ہیں جو اکثر سماجی مسائل پر توجہ دیتے ہیں اور حقوقِ نسواں کی وکالت کرتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں "سوتاپدما"، "کستوری" اور "چندر مکھی" قابل ذکر ہیں۔ اپنی تحریروں کے ذریعے انہوں نے سماجی اصلاحات، خواتین کی بااختیاری اور آزادئ نسواں کا پرچار کیا۔ وہ سماجی اور اصلاحی تحریکوں اور تعلیم نسواں کی ایک مضبوط حامی تھی۔ درحقیقت، سرلا دیوی چودھرانی اپنے زمانے کی ایک موجد تھی، جنہوں نے اپنی

عقل اور تحریر کے ذریعے سماجی اصولوں کو چیلنج کیا، اور ترقی پسند اور مساوی معاشرے کی وکالت کی۔

15.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی میں، قارئین رقیہ سخاوت حسین اور سرلا دیوی چودھرانی کے درج ذیل پہلوؤں کے بارے میں معلومات حاصل کر سکیں گے۔

- رقیہ سخاوت حسین اور سرلا دیوی چودھرانی کے حالات زندگی۔
- رقیہ سخاوت حسین اور سرلا دیوی چودھرانی کے ادبی خدمات۔
- رقیہ پر سید سخاوت حسین کے خیالات کا اثر۔
- سخاوت میموریل گرلز سکول اور انجمنِ خواتینِ اسلام کا قیام۔
- تعلیم نسواں اور پردہ کے بارے میں رقیہ کا نقطہ نظر۔
- رقیہ سخاوت حسین کی تانیثی فکر۔
- تعلیم نسواں کے بارے میں سرلا دیوی کے خیالات۔
- سرلا دیوی اور بھارت استری مہامنڈل۔
- ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سرلا دیوی کا نقطہ نظر۔

15.2 رقیہ سخاوت حسین: حالاتِ زندگی

(Biographical Sketch of Rokeya Sakhawat Hossain)

رقیہ سخاوت حسین موجودہ بنگلہ دیش کے رنگ پور ضلع کے پیرابند گاؤں میں پیدا ہوئی۔ ان کی تاریخ پیدائش مشتبہ ہے۔ بعض لوگ ان کے بھتیجے کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ 9 دسمبر 1880 کو پیدا ہوئی تھی۔ رقیہ کے والد، ظہیر الدین محمد ابو علی صابر، ایک مسرف اور انتہائی قدامت پسند زمیندار تھے۔ ان کی والدہ، راحت النساء صابرہ چودھری، ظہیر الدین محمد ابو علی صابر کی پہلی بیوی تھیں۔ ان کی چار بیویوں میں سے ایک کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ یورپ سے تعلق رکھتی تھی۔ راحت النساء نے دو بیٹوں اور تین بیٹیوں کو جنم دیا۔ کہا جاتا ہے کہ ظہیر الدین محمد کو سات زبانوں پر دسترس حاصل تھی، جن میں عربی، فارسی، اردو، پشتو، انگریزی، ہندی اور بنگلہ شامل ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کے بچوں کو یہ صلاحیت وراثت میں ملی تھی۔ اپنے وقت کے اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کی طرح، ظہیر الدین محمد نے اپنے بیٹوں کو عربی، فارسی اور اردو سیکھنے کی ترغیب دی۔ بنگلہ زبان کو بہت سے اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں نے ناپسند کیا، کیونکہ یہ غیر مسلموں کی مادری زبان تھی۔ جدید تعلیم کی بڑھتی ہوئی اہمیت کو دیکھتے ہوئے، انہوں نے اپنے دونوں بیٹوں (ابوالاسد ابراہیم صابر اور خلیل الرحمن ابو ضغیم صابر) کو ایک مقامی اسکول اور پھر کلکتہ کے ایلیٹسٹ سینٹ زاویرز (Elitist Saint Xaviers) کالج میں بنگلہ اور انگریزی سیکھنے کی اجازت دی۔ جہاں تک ان کی

بیٹیوں کی رسمی تعلیم کا سوال تھا، انہوں نے اس کے بارے میں لاتعلقی کا مظاہرہ کیا، کیونکہ لڑکیوں کی تعلیم اس وقت غیر ضروری سمجھی جاتی تھی۔ رقیہ کہتی ہے کہ وہ اپنے بچپن میں کبھی لڑکیوں کے اسکول یا کالج کے احاطے میں داخل نہیں ہوئی ہے۔ انہوں نے جو کچھ بھی سیکھا تھا وہ انہوں نے اپنے بڑے بھائی (ابراہیم صابر) سے سیکھا تھا۔ اس وقت کا رواج یہ تھا کہ اعلیٰ طبقے کی بنگالی مسلمان لڑکیوں کو بغیر کسی وضاحت کے قرآن کی تلاوت سکھائی جاتی تھی۔ ان لڑکیوں کو عام طور پر بنگلہ میں پڑھنے لکھنے کی ترغیب نہیں دی جاتی تھی۔ روایات کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اور اپنی بنگالی شناخت کو زیادہ اہمیت دیتے ہوئے، رقیہ اور ان کی بڑی بہن، کریم النسا، بنگلہ سیکھنے میں مصروف رہیں۔ کریم النسا اپنے گھر کے اندرونی صحن میں اپنے چھوٹے بھائی کی نگرانی میں چھڑی سے زمین پر بنگلہ کے حروف تہجی لکھتی تھی، جنہیں اسکول جا کر بنگلہ اور انگریزی سیکھنے کی اجازت مل چکی تھی۔ ایک بار جب وہ بنگلہ پوتھی (ایک مشہور کہانی) پڑھنے میں مگن تھی، تو ان کے والد نے انہیں دیکھ لیا۔ اپنے والد کو دیکھ کر کریم النسا خوف کی وجہ سے تقریباً بے ہوش ہو گئی۔ اس کے نتیجے میں، انکے والد نے کریم النسا کو بلیادی بھیجا، جو ان کے نانا نانی کی جاگیر تھی۔ پندرہ سال کی عمر سے پہلے ہی ان کی شادی کر دی گئی۔ کریم النسا کو علم کی لازوال پیاس تھی، اور انہوں نے رقیہ کو بنگلہ پڑھنا اور لکھنا جاری رکھنے کی ترغیب دی۔ رقیہ موتیچور کے دوسرے حصے میں کہتی ہے کہ میں نے بھاگلپور میں اپنے طویل قیام (14 سال) کے دوران بنگلہ زبان کو نظر انداز نہیں کیا، باوجودیکہ وہاں پہ بنگلہ بولنے والا کوئی نہیں تھا۔ وہ کریم النسا سے مخاطب ہو کر کہتی ہے کہ یہ صرف آپ کی دیکھ بھال، فکر اور حوصلہ افزائی تھی جس نے مجھے بنگلہ زبان سیکھنے کی ترغیب دی۔ رقیہ کے بڑے بھائی، ابراہیم صابر، رقیہ کو رات میں مدھم روشنی میں بنگلہ اور انگریزی سکھاتے تھے۔ شمس النہر محمود، رقیہ کی پہلی سوانح نگار، لکھتی ہے کہ ان کے والد رقیہ کے انگریزی یا بنگالی سیکھنے پہ بہت ناخوش تھے۔

رقیہ اس لحاظ سے خوش قسمت تھی کہ ان کے شوہر سید سخاوت حسین بھی ان کے لئے ہمدرد اور مددگار ثابت ہوئے۔ سید سخاوت حسین بھاگلپور (بنگال پریزیڈنسی کے بہار کے علاقے میں) میں پیدا ہوئے۔ ان کی تعلیم پٹنہ، کلکتہ اور اس کے بعد لندن میں ہوئی۔ اس کے بعد سید سخاوت حسین رنگ پور میں ایک سرکاری ملازم کی حیثیت سے تعینات ہو گئے۔ جب رقیہ کے بڑے بھائی ابراہیم صابر نے سید سخاوت حسین سے پہلی بار ملاقات کی، تو وہ ان سے بہت متاثر ہوئے۔ اگرچہ سید سخاوت حسین کی بیوی وفات ہو چکی تھی، اور ان کی عمر چالیس کے قریب تھی، پھر بھی ابراہیم صابر نے اپنے گھر والوں کو رقیہ کی شادی سید سخاوت حسین سے کرنے پر آمادہ کر لیا۔ اس طرح، 1896 میں رقیہ کی شادی سید سخاوت حسین سے ہوئی جب رقیہ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔ سید سخاوت حسین ایک آزاد خیال انسان تھے جو اپنی بیوی رقیہ سے روایتی اطاعت نہیں بلکہ محبت اور ہمدردی چاہتے تھے۔ ان کی دو بیٹیاں تھیں، جو بچپن میں ہی فوت ہو گئیں۔ سخاوت حسین کی گہری محبت اور افہام و تفہیم نے ان آلام میں رقیہ کے ساتھ بھرپور ہمدردی کا مظاہرہ کیا۔ تاہم، رقیہ کو اپنے شوہر کا ساتھ زیادہ دیر تک نصیب نہیں ہوا۔ سخاوت حسین ذیابیطس (شوگر) کے مریض تھے۔ 1909 میں سخاوت حسین علاج کے لیے کلکتہ چلے گئے۔ 3 مئی 1909 کو ان کا انتقال کلکتہ میں ہی ہوا۔ اپنی وفات سے پہلے انہوں نے قانونی حصے کے علاوہ اپنی بچت کا کافی حصہ خواتین کی تعلیم پر خرچ کرنے کے لیے رقیہ کے لئے چھوڑ دیا۔ کئی سالوں بعد، 9 دسمبر 1932 کو سخاوت میموریل گرلز اسکول کے خدمات انجام دیتے ہوئے رقیہ کا بھی انتقال ہو گیا۔

15.3 ادبی سرگرمیاں(Literary Activities)

1902 میں، رقیہ کی پہلی اشاعت 'پیپاشا' (پیاس) کے عنوان سے 'نابا پربھا' جریدے میں شائع ہوئی، جس کی تدوین گیانندر لال رے نے کی تھی۔ 1903 میں گریش چندر سین کے ذریعے تدوین کیا گیا جریدہ 'مہیلا' میں 'ا لنکار نا بیچ آف سلیوری' (Jewelry, Badge of Slavery) کے عنوان سے ان کا ایک اور ایک مقالہ شائع ہوا۔اس کے بعد نابانور (پہلی اشاعت 1903)، مسک محمدی (پہلی اشاعت 1903)، اور سوغات (پہلی اشاعت 1918) میں ان کے متعدد مضامین شائع ہوئے۔ان کے زیادہ تر مقالے 'نبانور' میں شائع ہوئے ہیں۔ 'نبانور' ایک ترقی پسند جریدہ تھا، جس نے مردوں اور عورتوں کو یکساں طور پر مضامین پیش کرنے کی اپیل کی تھی۔اپنی شادی کے ابتدائی سالوں میں ہی انہوں نے انگریزی میں ایک انقلابی کہانی 'Sultana's Dream' لکھی جو 1905 میں انڈین لیڈیز میگزین میں پہلی بار شائع ہوئی۔اس کہانی میں رقیہ ایک خیالی سرزمین یعنی "لیڈی لینڈ" کے بارے میں لکھتی ہے۔اس کہانی میں رقیہ لکھتی ہے کہ اس سرزمین پر عورتیں راج کرتی تھیں اور مرد گھر کا کام کاج سنبھالتے تھے۔خواتین آزاد تھی، اور آزادانہ طور پر سڑکوں پر گھومتی رہتی تھیں۔ عورتیں حکم کرتی تھیں، اور مرد اسے بجالاتے تھے۔اس سرزمین پر خواتین نے سچائی، محبت، ہمدردی اور فلاح و بہبود کو حکمرانی کے اصولوں کے طور پر تسلیم کیے تھے۔اگرچہ یہ کہانی طنزیہ معلوم ہوتی ہے، لیکن رقیہ نے اس میں خواتین پر غیر منصفانہ پابندیوں کے خلاف ناراضگی ظاہر کر کے معاشرے کو مساوات پر مبنی سماجی ترتیب کے خواب کو واضح کیا ہے۔انہوں نے کئی کتابیں لکھی جن میں موتیچور (دو جلدیں 1904 اور 1922 میں)، پدم راگ (1924)، اور ابرود باسینی (1931) شامل ہیں۔رقیہ کی تحریروں میں طنز بھی تھا اور ان کی برادری کے انحطاط پذیر خواتین مخالف رسومات کے خلاف احتجاج بھی تھا۔ان کی تحریروں کا مقصد مسلم خواتین کی حالت پر اپنے خیالات کو بیان کرنا اور انہیں ان کے حالات سے آگاہ کرنا تھا۔

15.4 رقیہ سخاوت حسین کی سیاست میں شمولیت

(Rokeya Sakhawat Hossain's Involvement in Politics)

رقیہ قوم پرست تحریک کی کوئی سیاسی کارکن نہیں تھی۔ان کے نزدیک صنف سے متعلق سیاست نوآبادکاری کی سیاست سے زیادہ توجہ طلب تھی۔ان کے لیے صنفی تابعداری کے خلاف جنگ نوآبادیاتی محکومیت کے خلاف جنگ سے زیادہ اہم تھی، کیونکہ سابقہ مسئلہ مؤخر الذکر سے کہیں زیادہ پرانا اور گہری جڑوں والا تھا۔ صنفی تابعداری کو ختم کرنا ان کی زندگی کا نصب العین تھا، اور انہوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے اس کے خلاف ایک عظیم جنگ لڑی۔ سرلا کے برعکس، رقیہ نے سودیشی تحریک یا آزادی کی دیگر تحریکوں میں کوئی فعال کردار ادا نہیں کیا۔ سودیشی تحریک کے دوران جو قوم پرستی پروان چڑھی اس میں ہندوؤں کو ایک مضبوط حیثیت حاصل تھی۔ **مادر وطن** کے تصور کو ہندوؤں نے دیوی ماں کے طور پر پیش کیا، کیونکہ اس تحریک کی قیادت ہندو متوسط طبقے نے کی تھی، جو قدرتی طور پر مسلم سماج کو اپیل کرنے میں ناکام رہے۔انقلابی کارکنوں نے بھی خلا کو پُر کرنے میں تعاون پیش کیا۔ بپلابی یا انقلابی خصوصی طور پر ہندو متوسط طبقے سے وابستہ تھے۔انہوں نے

محسوس کیا کہ برطانوی حکومت مسلمانوں کو ہندوستان کی سیاسی جدوجہد کے خلاف استعمال کر رہی ہے۔ان حالات میں دونوں برادریوں کے درمیان باہمی عدم اعتماد پیدا ہوا۔ 1906 میں، مسلم لیگ قائم ہوئی اور اس نے تقسیمِ بنگال کی حمایت کی۔ادب کے میدان میں بھی کچھ عداوتیں اکثر منظر عام پر آتی گئی۔ 'کوہ نور' اور 'نبانور' نے اپنے مقالوں کے ذریعے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اتحاد کی وکالت کی۔ 'نابانور' نے تقسیمِ بنگال کے وقت کئی ایسے مضامین شائع کیے جن میں انگریزوں کے خلاف متحدہ ہندو مسلم جدوجہد کی وضاحت کی گئی۔رقیہ نے بھی اس اتحاد کی حمایت کی۔انہوں نے مسلم لیگ کے نقطہ نظر کو مسترد کر دیا،اور مسلمانوں کے لیے الگ انتخابی حلقے کی وکالت کی۔

جب 1907 کے سورت اجلاس میں کانگریس رہنماؤں کے درمیان اختلاف ظاہر ہوا، تو رقیہ نے 'مکتی پھل' (آزادی کا پھل) کے عنوان سے ایک کہانی لکھی۔کہانی کا خلاصہ یہ تھا کہ بھائیوں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے آزادی میں تاخیر ہو رہی تھی۔انہوں نے سودیشی تحریک کے دوران کنئیالال، ایک بپلابی یا انقلابی، کی وفات پر 'نروپما بیر' ('A Hero Without Peer') کے عنوان سے اور ایک نظم لکھی ہے۔کنئیالال کو انگریزوں نے 1908 میں علی پور جیل کے اندر نارین گوسوامی کے قتل کے جرم میں پھانسی دے دی۔اس موقعے پر لوگوں نے ''مقدس ہے کنئیالال، اور مقدس ہے کنئیالال کی ماں'' کے نعرے بلند کیے۔رقیہ نے ان جذبات سے ہمدردی کا اظہار کیا اور اپنی نظم میں پورے بنگال کو کنئیالال کے مقروض کے طور پر پیش کیا۔ 1928 میں، 'بالی گارتا' کے عنوان سے 'مسک محمدی' میں ان کا ایک مقالہ شائع ہوا، جس میں انہوں نے کٹر قدامت پسند سوچ کا مذاق اڑایا اور بتایا کہ یہ حقیقی اسلامی اصولوں سے گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔انہوں نے خواتین کی حقِ رائے دہی کی جدوجہد میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

15.5 سخاوت میموریل گرلز اسکول (1911) کا قیام

(Establishment of the Sakhawat Memorial Girls' School)

1910 میں، رقیہ کلکتہ سے بھاگلپور روانہ ہو گئی، لیکن انہوں نے کبھی بھی خاندان سے اپنا تعلق منقطع نہیں کیا۔کلکتہ میں انہوں نے اپنی والدہ کے ساتھ سکونت اختیار کی، جن کا کچھ عرصہ بعد انتقال ہو گیا۔حُمیرا چودھری، رقیہ کی بیوہ بہن، نے رقیہ کے مختلف کاموں میں ان کا ساتھ دیا۔ 1911 میں، رقیہ نے کلکتہ کی ولی اللہ لین میں ایک چھوٹی سی عمارت میں سخاوت میموریل گرلز اسکول قائم کیا، جس میں اس وقت صرف آٹھ لڑکیاں زیر تعلیم تھیں۔رقیہ نے گھر گھر جا کر والدین اور سرپرستوں سے التجا کی، اور انہیں یقین دلایا کہ وہ لڑکیوں کے لئے ایک مخصوص گاڑی اور پردے کا انتظام کرے گی۔انہوں نے لڑکیوں کی رسمی تعلیم کو قانونی حیثیت دینے کے لئے بہت کوششیں کی۔ 1926 میں، بنگال ویمن ایجوکیشن کانفرنس میں رقیہ نے صدارتی خطاب کرتے ہوئے کہا کہ " تعلیم نسواں کے مخالفین کہتے ہیں کہ عورتیں تعلیم کی وجہ سے بے حیا اور بے ضمیر ہو جائیں گی۔دراصل وہ خود مسلمان ہو کر اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف ہیں جو خواتین کو تعلیم کا مساوی حق دیتا ہے۔اگر مرد تعلیم حاصل کرنے کے بعد گمراہ نہیں ہوتے تو عورتیں گمراہ کیسے ہو سکتی ہیں؟"

روایت پسندوں کی سخت مخالفت کے باوجود، رقیہ کی انتھک محنت اور لگن نے آہستہ آہستہ طلباء کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ 1915 کے

آخر تک، طلبہ کی تعداد آٹھ سے بڑھ کر 84 ہو گئی اور اسکول کو 86/A لوئر سرکولر روڈ (86/A, Lower Circular Road) پر ایک بڑی عمارت میں منتقل کر دیا گیا۔ اس ادارے میں صرف دو یا تین اساتذہ تھے اور اس لئے اسکول کو ڈھنگ سے چلانے کے لیے رقیہ کو بہت کام کرنا پڑتا تھا۔ ایک دفعہ انہوں نے اپنی بہن کو لکھا کہ مجھے کسی کام کے لئے بالکل بھی وقت نہیں مل رہا ہے۔ اللہ کے فضل سے ہمارے پاس پانچ کلاسوں میں 70 طالب علم زیر تعلیم ہیں۔ مجھے گاڑی چلانے والے گھوڑوں کا بھی خیال رکھنا پڑھتا ہے، اور پھر بھی معاشرے کے لوگ میری ہر چھوٹی غلطی کی تلاش میں مصروف رہتے ہیں۔

رقیہ نے پردے سے متعلق یہ امید ظاہر کی کہ اسکول کی گاڑی کو اچھی طرح ڈھانپ کر بنیاد پرستوں کی تنقید اور مخالفت کو بے اثر کیا جا سکتا ہے۔ 1930 تک، یہ ادارہ ایک ہائی اسکول بن چکا تھا۔ اس ادارے کے نصاب میں جسمانی تعلیم، دستکاری، سلائی، کھانا پکانا، دایہ گیری، گھریلو معاشیات، اور باغبانی کے علاوہ باقاعدہ کورسز جیسے کہ بنگلہ، انگریزی، اردو، فارسی اور عربی شامل تھے۔ انہوں نے لڑکیوں کی پیشہ ورانہ تربیت پر خصوصی زور دیا جس سے وہ اپنے خاندان کے مالی معاملات میں مدد کر سکیں گی۔ ابتدا میں ادارے کے لئے اساتذہ کی تقرری بہت دشوار رہی۔ بعد ازاں، اساتذہ کی شکل میں رقیہ کو شمس النہر محمود (1908 تا 1964)، سارہ طیفور (1888 تا 1971)، مملوک فاطمہ خانم (1894 تا 1957) اور انوارہ بہار (1919 تا 1987) کا ساتھ حاصل ہوا۔ ان سب نے مسلم خواتین کی بیداری کے پہلے مرحلے میں سخاوت اسکول کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے میں انتھک محنت کی۔

15.6 انجمنِ خواتینِ اسلام کا قیام

(Establishment of the *Anjuman-i-Khwateen-i-Islam*, 1916)

بااثر مردوں کی مخالفت سے رقیہ خواتین کو منظم کرنے کی ضرورت سے آگاہ ہو گئی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ صرف منظم کوششوں سے ہی تعلیم نسواں کے حق میں رائے عامہ ہموار ہو سکتی ہے۔ 1916 میں، انہوں نے غریب بیواؤں کو مالی امداد فراہم کرنے، غریب لڑکیوں کی شادی کروانے اور کچی آبادی (slum) کی خواتین میں خواندگی کے پروگرام کو نافذ کرنے کے لیے انجمنِ خواتینِ اسلام (Muslim Women's Association) قائم کی۔ انجمن کے ممبر بننے اور خواتین میں دلچسپی پیدا کرنے کے لیے وہ اکثر لوگوں کے گھروں میں جاتی تھی، جہاں انہیں کافی طنز اور تنقید کا نشانہ بنایا جاتا تھا۔ انجمن کی رہنمائی کے جذبے سے انہوں نے غریب طبقے کی خواتین سے براہ راست رابطہ قائم کیا۔ انہوں نے غریب بیواؤں کو مالی امداد کی پیشکش کی، متاثرہ خواتین کو بچایا اور پناہ دی، غریب لڑکیوں کی شادیوں میں امداد پیش کی، اور خواتین کی خواندگی کے حصول میں بھرپور تعاون کیا۔ رقیہ اپنے وقت کے بنگال میں اشرافیہ نوعیت کی رسمی تعلیم سے بخوبی واقف تھی۔ ان کے لئے یہ واضح تھا کہ کم آمدنی یا غربت تعلیم نسواں میں ایک رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اس صورتحال کا مقابلہ کرنے کے لیے، انہوں نے کلکتہ کی کچی آبادیوں کی ہندو اور مسلم خواتین کے لیے خواندگی کا پروگرام وضع کیا۔ اس پروگرام کو عمل میں لانے کے لئے تنظیم کے اراکین نے کچی آبادی میں خواتین کے گھروں میں جا کر انھیں پڑھنے، لکھنے، حفظانِ صحت اور بچوں کی دیکھ بھال کے اصول سکھائے۔ تنظیم کے اراکین عام طور

پر اردو اور بنگلہ میں تعلیم دیتے تھے۔ سخاوت اسکول کے متعدد فارغ التحصیل طلباء نے رقیہ کی ہمت، جذبے، توانائی اور متاثر کن موجودگی کو سراہا ہے۔ 1919 میں، انجمن کو مضبوطی بخشنے کے لئے رقیہ نے کلکتہ میں آل انڈیا مسلم لیڈیز کانفرنس کا ایک اجلاس منعقد کرنے کی بھی کوشش کی، لیکن تنظیم کے اندر دھڑابندی کی سیاست کی وجہ سے یہ منصوبہ ناکام ثابت ہوا۔

15.7 تعلیمِ نسواں کے بارے میں رقیہ کا نقطہ نظر

(Rokeya's Views on Women's Education)

1932 تک، رقیہ نے اپنی تحریروں، اپنے اسکول اور انجمن کے ذریعے بنگالی مسلم خواتین کی آزادی اور تعلیم کے لیے جدوجہد کی۔ ان کے ادبی کام اور سماجی تناظر کے تجزیے سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ رقیہ کیا حاصل کرنا چاہتی تھی۔ رقیہ کی سماجی اور ادبی سرگرمیاں تین دہائیوں (1903 سے 1932 تک) پر محیط ہیں۔ وہ بنگالی مسلمانوں، بنگالی معاشرے، بنگال میں تعلیم نسواں کی صورتحال، حقوق نسواں، وغیرہ کے بارے میں لکھتی رہی۔ وہ اپنے چند ہم عصر ہندو اور مسلم اصلاح کاروں کے مقابلے میں صاحبِ کشف شخصیت ثابت ہوئی۔ ہندوستان بھر سے برہمو، ہندو اور مسلم معاشرے کے لوگوں نے رقیہ کو مبارکباد دی اور ان کی حمایت کی۔

انیسویں صدی کا آخری ربع ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک تبدیلی کا دور تھا۔ اس عرصے کے دوران مسلمانوں کو دو قسم کے چیلنجز کا سامنا کرنا پڑا۔ پہلا یہ کہ انگریز عیسائی ایک اجنبی ثقافت لے کر پورے سیاسی اقتدار پر قابض ہوئے اور ایک متبادل سماجی اور ثقافتی نظام پیش کیا۔ دوسرا یہ کہ مسلمان مغلوں سے انگریزوں کی طرف اقتدار کی منتقلی کے بعد ہندوؤں نے سرکاری عہدے حاصل کیے، سیاست اور انتظامیہ میں حصہ لیا، اور نوآبادیاتی حکمرانوں کی سرپرستی حاصل کی۔ جدیدیت پسندوں اور روایت پسندوں کے درمیان ایک طویل بحث کے بعد ہندو اس مقام پر پہنچ گئے کہ انہوں نے بنگالیوں کے مشترکہ سماجی مسائل کے نئے حل پیش کیے۔ یہ بحث 1870 کی دہائی تک جدیدیت پسندوں کے حق میں حل کر دیا گیا۔ اس اثنا میں مسلمانوں نے ایک خاص طرز زندگی کی تلاش میں خود کو روایت پسند اور جدیدیت پسند نقطہ نظر کے درمیان پایا۔ لیکن سر سید احمد خان کی قیادت نے اسلام کے تانے بانے کو نقصان پہنچائے بغیر مغربی سائنس کو قبول کیا۔ بہت جلد بنگالی مسلم قیادت جیسے نواب عبداللطیف (1828 تا 1893) اور کلکتہ کی محمدن لٹریری سوسائٹی کے دیگر اراکین نے رائے دی کہ بنگالی مسلمان مردوں کو ہندوؤں کا مقابلہ کرنے کے لیے جدید رسمی تعلیم حاصل کرنی چاہیے۔ اس طرح، مسلمانوں کی فعال ترغیب کاری نے بنگال حکومت کو مجبور کیا کہ وہ مسلمان مردوں کی رسمی تعلیم کے لیے اقدامات اٹھائے۔ اس کے نتیجے میں اسکول جانے والی عمر کے مسلم مردوں کی آبادی 1871 میں 14.7 فیصد سے بڑھ کر 1881 میں 23.8 فیصد ہوگئی۔

ایک گروہی شناخت کی جستجو نے انیسوی صدی کے اختتام پر بنگالی مسلم مصنفین کو متحد کیا۔ اس فکر نے انہیں تاریخ اور روایت میں اپنی جڑیں تلاش کرنے اور اپنے موجودہ حالات کا تنقیدی جائزہ لینے پر مجبور کیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب تک رقیہ نے تعلیم نسواں کا سوال نہیں اٹھایا، بنگالی مسلمان بھی خواتین کے اہم سماجی مسائل پر عملی طور پر خاموش تھے۔ ہندو روایت پسندوں اور جدیدیت پسندوں کے درمیان

سب سے زیادہ پر جوش بحثیں خاندانی زندگی جیسے بچوں کی شادی، تعدد ازدواج، بیوہ کی دوبارہ شادی، پردہ، اور تعلیم نسواں سے متعلق مسائل کے ارد گرد چھائی ہوئی تھیں۔ جدیدیت پسندوں کے مطابق The Widow Remarriage Act–1856 کے تحت بیوہ کی دوسری شادی کو منظور کیا گیا۔ The Age of Consent Act–1891 نے لڑکیوں کے لیے شادی کی کم از کم قانونی عمر بارہ سال مقرر کی۔ 1866 میں برہمو خواتین کو پردہ سے باہر آنے اور ہفتہ وار اجتماع میں شرکت کی اجازت دی گئی۔ اس طرح، لڑکیوں کے اسکولوں کی تعداد 1863 میں 95 سے بڑھ کر 1891 میں 2,238 ہو گئی، اور طالبات کی تعداد 1863 میں 2,486 سے بڑھ کر 1891 میں 78,865 ہو گئی۔ تقریباً تمام طالبات ہندو، برہمو اور عیسائی تھیں۔ درحقیقت، ہندو اور برہمو مردوں کی نوجوان نسل کی طرف سے تعلیم یافتہ دلہنوں کی بڑھتی ہوئی مانگ نے کافی حد تک قدامت پسند اعلیٰ اور متوسط طبقے کے ہندو اور برہمو خاندانوں کو اپنی بیٹیوں کو اسکول بھیجنے پر مجبور کیا۔ 1905 تک، کلکتہ یونیورسٹی سے بی۔ اے۔ اور ایم۔ اے۔ کی ڈگریاں حاصل کرنے والی خواتین کی تعداد کل تیس تھی؛ اور ان سب کا تعلق ہندو، برہمو یا عیسائی گھرانوں سے تھا اور کوئی مسلمان نہیں تھا۔ مسلمان، لڑکوں کی تعلیم کے معاملے میں ہندوؤں سے سبقت لے جانے کے لیے اتنے بے تاب کیوں تھے، اور لڑکیوں کی تعلیم کے پہلو میں ان کی برابری کرنے سے کیوں گریزاں تھے؟ اس کا جواب شاید پردے کی ضرورت سے متعلق ان کے رویے میں ہے۔

15.8 رقیہ سخاوت حسین اور پردہ (Rokeya Sakhawat Hossain and/on Purdah)

پردے سے متعلق قرآن کے احکام اور پیغمبر اسلام محمد بن عبداللہ کے احادیث میں نرمی برتنا مسلمانوں کے لیے ایک سنگین مسئلہ تھا۔ قرآن کی سورہ نمبر 24 اور آیت نمبر 31 میں کردار یا طرز عمل کی شائستگی، پاکدامنی اور خاکساری پر زور دیا گیا ہے۔ اس آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ "مسلمان عورتوں کو حکم دو کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں، اپنی پارسائی کی حفاظت کریں، اپنے دوپٹے اپنے گریبانوں پر ڈالے رکھیں، اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ یا اپنے شوہروں کے باپ یا اپنے بیٹوں یا شوہروں کے بیٹوں یا اپنے بھائیوں یا اپنے بھتیجوں یا اپنے بھانجوں یا اپنی (مسلمان) عورتوں یا اپنی کنیزوں کے جو ان کی ملکیت ہوں یا مردوں میں سے وہ نوکر جو شہوت والے نہ ہوں یا وہ بچے جنہیں عورتوں کی شرم کی چیزوں کی خبر نہ ہو، اور زمین پر اپنے پاؤں اس لئے زور سے نہ ماریں کہ ان کی اس زینت کا پتہ چل جائے جو انہوں نے چھپائی ہوئی ہے۔" بعد کی تشریحات اور وضاحتوں میں خواتین کی نقل و حرکت اور جنسی خود ارادیت کو محدود کرنے کی طرف زیادہ ہدایت کی گئی ہے۔ پردہ یا گوشہ نشینی کے بارے میں بات کرتے ہوئے فاطمہ مرنیسی، استدلال کرتی ہیں کہ خلوت نشینی دراصل ایک حفاظتی اقدام تھا، جو مردوں کو عورتوں کے بہکاوے کی عظیم طاقتوں سے بچانے کے لیے متعارف کرایا گیا تھا۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ان طاقتوں کو نہ روکا گیا تو یہ مسلمان مردوں کو اللہ کی بیعت سے ہٹنے پر مائل کر سکتے ہیں۔ اس یقین اور وفاداری کی خلاف ورزی ایسی امت (مومنین کی جماعت) میں خوفناک انتشار پیدا کر سکتی ہے جو غالباً مردوں پر مشتمل ہے، کیونکہ اسلام مردوں کا مذہب ہے۔ اس خوف اور پدر شاہی نے مسلمان مردوں کو خواتین کی نقل و حرکت اور خود ارادیت پر پابندیاں عائد کرنے پر مجبور کیا۔ رقیہ کے دور میں مسلم پردے کے رواج نے مردوں اور عورتوں کے درمیان بات چیت کے چند مواقع کی اجازت دی تھی۔ یہاں تک کہ خاندان میں، جہاں دونوں گروہ آپس میں جڑے ہوئے ہوتے تھے، گوشہ

گیری کے قوانین پر سختی سے عمل ہوتی تھی۔

رقیہ کبھی بھی بنیاد پرست کے طور پر پیش نہیں کی جاسکتی۔ وہ گوشہ گیری کے خلاف تھی جو تعلیم نسواں کی ترقی میں ایک رکاوٹ تھی۔ وہ پردے کے اصولوں کے خلاف نہیں تھی۔ ان کا ماننا تھا کہ پردہ فطری نہیں، بلکہ اخلاقی ہے۔ جانور پردہ نہیں کرتے، کیونکہ ان میں اخلاقیات کی کمی ہوتی ہے۔ رقیہ نے نشاندہی کی کہ پردہ، خود کو عوامی نمائش سے بچانے کا ایک طریقہ ہے۔ اپنی کتاب "برقعہ" میں انہوں نے کہا کہ پردہ سے میرا مطلب جسم کو اچھی طرح ڈھانپنا ہے نہ کہ قید رہنا۔ انہوں نے مزید کہا کہ ہمیں درمیانی درجے کا پردہ اختیار کرنا چاہئے؛ اور اس قسم کا پردہ تعلیم نسواں کی راہ میں بھی رکاوٹ نہیں بن سکتا ہے۔ رقیہ ہمیشہ برقعہ پہنتی تھی جب وہ عوام میں نظر آتی تھی۔ اپنے اسکول، دوستوں اور رشتہ داروں میں وہ ساڑی سے اپنا سر ڈھانپتی تھی؛ اور اپنے زمانے کی دوسری پڑھی لکھی خواتین کے فیشن کی پیروی کرتی تھی۔ اگرچہ ان کی بنیادی فکر مسلم خواتین کی صورتحال سے متعلق تھی، لیکن وہ دوسرے معاشروں میں خواتین کے استحصال اور جبر سے اچھی طرح آگاہ تھی۔ اپنی کتاب "The Secluded Ones" میں وہ پردے کے ہندو رواج کی تفصیل دیتی ہے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ مغربی خواتین اپنی ظاہری آزادی کے باوجود مردوں کے بنائے ہوئے قوانین کی حمایت کرنے والے مغربی مردوں کی شکار ہیں۔ ان کی ناول 'پدم راگ' کے چند واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح خواتین پر ان کے سرپرستوں نے ظلم کیا ہے۔ 'پدم راگ' سخاوت میموریل اسکول کے ہندو اور عیسائی اساتذہ سے متعلق حقیقی زندگی کی کہانیوں پر مبنی ہے۔

15.9 رقیہ سخاوت حسین اور مسئلہ خواتین

(Rokeya Sakhawat Hossain and the Women's Question)

رقیہ نے اپنے متعدد متذکرہ بالا مقالوں میں خواتین کے مندرجہ ذیل مسائل کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ رقیہ کہتی ہے:

- اگرچہ اس وقت معاشی طور پر تاریخی وجوہات کی بنا پر عورتیں مردوں پر انحصار کرتی ہیں، لیکن عورتیں پیدائشی طور پر ذہنی یا روحانی طور پر ان سے کمتر نہیں ہیں۔ مساوی مواقع ملنے پر وہ آسانی سے اپنے آپ کو ذہنی اور روحانی وابستگیوں میں مردوں کے برابر ثابت کر سکتی ہیں۔
- عورتوں کو گھروں میں محدود کرکے مرد جان بوجھ کر عورتوں کے ذہنوں کو پروان چڑھانے اور منافع بخش روزگار میں مشغول ہونے کے مساوی مواقع سے محروم کردیتے ہیں۔ اس طرح، عورتیں خود انحصاری اور احساس کمتری کی شکار ہو جاتی ہیں۔
- مرد کئی طریقوں سے خواتین پر اپنا تسلط برقرار رکھتے ہیں، جن میں سب سے اہم تنہائی اور سماج کاری ہے۔
- مرد اپنے ہی بنائے ہوئے قوانین میں ہیرا پھیری کر کے خواتین کی ناخواندگی اور کمزوری کا فائدہ اٹھا کر ان کو اپنے قانونی حقوق سے محروم کرتے ہیں۔
- جان بوجھ کر آدھے معاشرے (یعنی خواتین) کو صحت مند اور قدرتی نشوونما کے مواقع سے محروم کرنے کا غیر منصفانہ اور غیر

اخلاقی عمل پورے معاشرے کے لیے نقصان دہ ہے۔

- یہ محرومی خواتین کو جاہل اور جسمانی طور پر کمزور بناتی ہے۔ اس طرح، وہ اپنے سماجی طور پر متعین کردہ کردار کو صحیح طریقے سے نبھانے کے لیے نااہل رہ جاتی ہے۔
- اس افسوسناک حالت کا واحد، موثر اور اخلاقی حل یہ ہے کہ خواتین کو تعلیم تک رسائی اور پردے سے نجات دی جائے۔

حالانکہ خواتین سے متعلق مسائل کی وکالت سب سے پہلے راجہ رام موہن رائے اور ایشور چندر ودیا ساگر نے کی تھی۔ ان اصلاح کاروں کے برعکس، رقیہ کا لہجہ پر جوش تھا۔ رائے اور ودیا ساگر جیسے مردوں نے دوسرے سماجی مصلحین اور ٹیگور جیسی قابل ذکر شخصیات سے حمایت حاصل کی۔ اس کے علاوہ، ٹیگور خاندان کی خواتین نے جلد ہی اس بحث میں حصہ لیا اور دوسری خواتین کے لیے ایک مثال قائم کی۔ لیکن رقیہ کو اپنے معاشرے کے بااثر لوگوں کی حمایت حاصل کرنے کے لئے ایک طویل جدوجہد کرنی پڑی۔ رقیہ اور دوسرے اصلاح کاروں میں سب سے اہم فرق یہ تھی کہ ان تمام مصلحین میں سے صرف رقیہ نے ہی مردانہ برتری کے قبول شدہ تصور کو چیلنج کیا۔

رقیہ نے تعلیم کے روایتی نظریے کو مسترد کر دیا، اور بتایا کہ ڈگری اور روزگار حاصل کرنا تعلیم کا مقصد نہیں ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ "تعلیم مختلف مہارتوں کی باقاعدہ مشق سے خدا کی عطا کردہ صلاحیتوں کی ترقی ہے۔" وہ مزید کہتی ہے کہ محض امتحان پاس کرنا اور ڈگری حاصل کرنا حقیقی تعلیم نہیں ہے۔ "تعلیم کا مقصد نوکری حاصل کرنا نہیں ہے، بلکہ خود شناسی اور فرد (بشمول مرد و زن) کی صلاحیتوں کی مکمل ترقی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خواتین کو بھی تعلیم کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کہ مردوں کو۔ رقیہ کے مطابق، ایک مناسب تعلیم ہی خواتین کو سائنس اور فنون کی مختلف شاخوں میں علم حاصل کرنا سکھا سکتا ہے۔ یہ اسے اپنے ملک سے محبت کرنا سکھا سکتی ہے۔ اس میں جسمانی تعلیم بھی شامل ہونی چاہئے تاکہ وہ صحت مند رہے۔ اس میں خواتین کی تربیت ہونی چاہئے تاکہ وہ مالی طور پر مردوں سے خود مختار ہو سکیں۔ انہوں نے بار بار خواتین کو کیمسٹری، نباتیات، باغبانی، حفظانِ صحت، غذائیت، جسمانی تعلیم، جمناسٹک، مصوری اور دیگر فنون لطیفہ سکھانے کی ضرورت پر زور دیا۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ اگر خواتین مردانہ تسلط سے آزاد ہونا چاہتے ہیں تو انہیں خود کمانا چاہئے۔ ان کا ماننا ہے کہ خواتین میں وکلاء، مجسٹریٹ، جج، کلرک وغیرہ کے طور پر کام کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ خواتین جس طرح کا کام اپنے گھروں میں کرتے ہیں اگر وہ باہر کریں تو انہیں وہاں بھی اجرت مل سکتی ہے۔ اس کے علاوہ، خواتین زرعی شعبوں میں بھی کام کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔

رقیہ کہتی ہے کہ پردہ ترک کرنے کے عمل کو آزادی نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ آزادانہ طور پر سوچنے اور فیصلے کرنے کی صلاحیت رکھنے والی عورت کو آزاد تصور کیا جا سکتا ہے۔ رقیہ پارسی عورتوں کی مثال پیش کرتی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ پارسی خواتین بے پردہ گھومتی پھرتی ہیں۔ کیا ان بے پردہ پارسی خواتین کو ذہنی غلامی سے حقیقی طور پر آزاد سمجھا جا سکتا ہے؟ یقیناً نہیں! ان کی بے پردگی ان کے اپنے فیصلے کا نتیجہ نہیں ہے۔ پارسی مردوں نے یورپیوں کی اندھی تقلید میں اپنی عورتوں کو بے پردہ ہونے پر مجبور کیا۔ اس لیے اسے پارسی خواتین کا کوئی کارنامہ نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔

رقیہ کے مطابق عورتوں کی یہ ذہنی غلامی پدر شاہی کا سب سے نقصان دہ پہلو ہے۔ انہوں نے بتایا کہ خواتین کا زیادہ سے زیادہ زیورات پہننے کی تجسس شرابی کے جنون کی طرح ہے جو ہر پیالے کے بعد ایک اور پیالہ پینا چاہتا ہے۔ اس لیے وہ سمجھتی تھی کہ زیورات پہننا غلامی کی علامت سے زیادہ کچھ نہیں ہیں۔ وہ مزید کہتی ہے کہ قیدی لوہے کی ہتھکڑیاں پہنتے ہیں، اور خواتین سونے کی۔ انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ ہمارے جواہرات سے جڑے گلوبند شاید کتے کے کالر سے نقل کیے گئے ہیں۔ رقیہ کہتی ہے کہ موجودہ سماج میں بیوی اور شوہر کے درمیان رشتہ آقا اور غلام کی طرح لازم قرار دیا گیا ہے۔ انہوں نے رام اور سیتا کا حوالہ دیتے ہوئے اپنی بات کی وضاحت کی۔ اس جوڑے کو ہندو مہا کوی والمکی نے مثالی قرار دیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ سیتا کے ساتھ رام کا رشتہ بالکل ایک لڑکے اور اس کی پسندیدہ گڑیا کی طرح تھا۔ ایک لڑکا اپنے کھلونے کا بہت شوقین ہو سکتا ہے۔ جب وہ اس سے دور ہو جائے، یا چوری ہو جائے تو وہ اسے بری طرح یاد کر سکتا ہے۔ وہ چوری کرنے والے کا قتل کر سکتا ہے۔ اسے وہ کھلونا واپس ملنے پر خوشی ہو سکتی ہے لیکن وہ اسے اگلے ہی لمحے بغیر کسی معقول وجہ کے کیچڑ میں پھینک سکتا ہے۔ رامائن میں رام اسی انداز سے سیتا کے ساتھ پیش آتے ہیں۔ کیا رام نے کبھی ایسا کام کیا جس سے یہ ظاہر ہو کہ سیتا کے بھی جذبات ہیں؟ بہر حال، رقیہ کو یقین تھا کہ صرف ایک حقیقی تعلیم یافتہ اور آزاد عورت ہی اپنے شوہر کے برابر ہو سکتی ہے۔

اپنی زندگی کے دوران، ایک تعلقات عامہ کے ماہر اور تبصرہ نگار کے طور پر ان کے کام نے شدید دشمنی اور پسندیدگی کو جنم دیا۔ ان کے چند ہم عصروں نے انہیں ایک بے شرم عورت کہا، جبکہ عیسائی مشنریوں نے انہیں ایک گمراہ ہونے والی بنیاد پرست اور جنس پرست کا نام دیا۔ ان کی کتابوں کو اشتعال انگیز متون کہا جاتا تھا جو خواتین میں بے اعتنائی پیدا کرتے تھے۔ کچھ اسکالروں نے انہیں جدید بنگال کی روح اور معاشرے کا فخر قرار دیا۔ ان کی وفات کے کچھ ہی عرصہ بعد ان کے ہم عصر، نوجوان مرد اور خواتین نے رقیہ کے موقف کی وکالت کرنی شروع کی۔

15.10 رقیہ سخاوت حسین کی تانیثی فکر

(Feminist Thought of Rokeya Sakhawat Hossain)

رقیہ کی کتابوں کے کچھ اقتباسات سے رقیہ کے تانیثی فکر کی نمائندگی ہوتی ہے۔ اس زمرے میں 'استری جاتر ابانتی' (1905)، 'اردھانگی' (1905) اور 'ناریر ادھیکار' (خواتین کے حقوق) شامل ہیں۔ Sultana's Dream میں 'لیڈی لینڈ' کی عکاسی کرتے ہوئے ان کے تخیلات نے خواتین کی آزادی کا سب سے اونچا معیار پیش کیا۔ رقیہ کی ناول "پدم راگ" (1924) تارینی بھون میں زندگی کی ایک داستان ہے۔ تارینی بھون ایک ایسی پناہ گاہ تھی جہاں تمام مذاہب کی خواتین کو پناہ ملتی تھی اور عزت کی زندگی گزارتی تھی۔ سوگریہنی (The Good Housewife) میں، رقیہ اس بات پر زور دیتی ہیں کہ خواتین کو معاشرے میں گھریلو کردار ادا کرنا چاہئے۔ وہ لکھتی ہیں کہ خواتین مناسب تعلیم، تربیت اور حرفتوں سے آراستہ ہونی چاہئے، جس میں کھانا پکانا، غذائیت، دایہ گیری، کیمیا، ریاضی، اور باغبانی شامل ہیں۔ تعلیم کو فروغ دینے اور والدین کو اپنی بیٹیوں کو اسکول بھیجنے پر آمادہ کرنے کے لیے رقیہ اکثر 'کامل گھریلو عورت' کی دلیل پیش کرتی تھی۔ گریہا (The Home) میں، رقیہ نے اس بات پر روشنی ڈالی کہ ایک عورت کتنا بھی گھر کی دیکھ بھال کرے اور اس کی ترقی میں کتنا بھی تعاون

کرے، آخر کار گھر اس کا نہیں ہوتا ہے۔ اس کے پاس کوئی جائیداد کے حقوق نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح، رقیہ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خواتین کی اکثریت صرف گھروں میں رہتی ہے۔ لیکن، در حقیقت 'وہ بے گھر' ہوتی ہیں۔

15.11 رقیہ سخاوت حسین کی شخصیت کا ایک جائزہ

(An Overview of the Personality of Rokeya Sakhawat Hossain)

در حقیقت، کئی پہلوؤں میں رقیہ اپنے زمانے کی ایک غیر معمولی شخصیت تھی۔ موہت لال مجومدار (1888تا1952)، ایک بنگالی مصنف اور نقاد، لکھتے ہیں کہ وہ اپنے دور کے "روح اور ضمیر" کی مجسم تصویر تھی۔ شبنم رائن رائے کے خیال میں کسی اور ہندو یا مسلمان مصنف نے اس یقین کے ساتھ نہیں لکھا تھا جس طرح رقیہ نے لکھا۔ محمد عبدالحئی، ایک مورخ، لکھتے ہیں کہ "ٹیگور کے دور میں بنگالی ادیبوں کے طور پر مشہور ہونے والی تمام مسلم خواتین میں بیگم رقیہ سب سے بہتر تھی۔" ان کی سوانح نگار، شمس النہر محمود، نے ایک بار انہیں ایک "مکڑی ماں" (Spider Mother) کے طور پر پیش کیا ہے جس نے بنگالی خواتین کی آنے والی نسلوں کی پرورش کے لیے اپنی جان قربان کر دی۔ انہوں نے مزید کہا کہ "بنگالی مسلم خواتین کی تقدیر اس نصف صدی کے اندر یکسر بدل گئی ہے، اور اس بات سے انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس کے پیچھے سب سے اہم کردار اس نیک اور خیر خواہ خاتون نے ادا کیا۔" حال ہی میں روشن جہاں نے ان کو 'نسائی دادی' کے طور پر پیش کیا جو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ تانیثی جذبات غیر ملکی اثر و رسوخ پر انحصار نہیں کرتے تھے بلکہ مقامی جڑوں سے وابستہ ہیں۔ برنیتا باگچی نے انہیں "بنگال کی سب سے پرانی اور دلیر ترین تانیث کار" قرار دیا ہے جس نے ہندوستانی خواتین کی ترقی کے لئے اہم کام کیا۔ عبدالمنان کہتے ہیں کہ "وہ نہ صرف خواتین تحریک کی علمبردار تھی اور بنگال میں بیداری کا ایک بہار تھی، بلکہ ہماری جدید حساسیت، عصری بیداری اور آزاد عقل کی پیش رو بھی تھی۔" اپنی کتاب 'Inside Seclusion' میں روشن جہاں لکھتی ہے کہ رقیہ اس بات سے واقف تھیں کہ پدرانہ معاشروں میں خواتین کا استحصال اور جبر کیا جاتا ہے لیکن ان کی فوری گہری تشویش اس گروہ کے لیے تھی جس سے وہ تعلق رکھتی تھیں (یعنی بنگالی مسلم خواتین)۔ کہا جا سکتا ہے کہ رقیہ نے عظیم بنگالی مصلحین، رام موہن رائے اور ایشور چندر ودیا ساگر، کی روایت کی پیروی کی۔ عبدالمنان کہتے ہیں کہ رقیہ نے روحانیت کے بدلے فلسفہ عملیت اور سیکولرازم، جذباتیت کے بدلے انفرادیت، اور روایت اور اقتدار کے بدلے تنقیدی تحقیقات سے کام لیا۔ اس طرح، رقیہ بنگال نشاۃ ثانیہ کی علامت بن گئی۔ در حقیقت، رقیہ سخاوت حسین بنگال میں خواتین تحریک کی علمبردار، ایک مصنف، ماہر تعلیم، سماجی کارکن، اور ایک صاحبِ کشف خاتون تھی جنہوں نے تعلیم نسواں اور نسوانی آزادی کے لیے مسلسل کام کیا۔

15.12 سرلا دیوی چودھرانی: حالات زندگی

(Biographical Sketch of Sarla Devi Chaudhurani)

9 ستمبر 1872 کو سرلا دیوی کلکتہ کے جوراسنکو میں ایک معروف گھرانے میں پیدا ہوئی۔ ان کے والد جانکی ناتھ گھوسل بنگال

کانگریس کے نامور سیکرٹریوں میں سے ایک تھے۔ان کی والدہ، سوارنا کماری دیوی،ایک مشہور مصنفہ اور ایک نامور برہمور ہنما تھی۔ وہ دیبندر ناتھ ٹیگور کی بیٹی اور معروف شاعر رابندر ناتھ ٹیگور کی بہن تھی۔ اگرچہ سوارنا کماری دیوی کی شادی کم عمری (1867) میں ہوئی تھی، لیکن شادی کے وقت سوارنا کماری ان پڑھ نہیں تھی۔ ان کے خاندان میں یہ رواج تھا کہ بیٹیوں کو وشنو ہندوؤں کے مذہبی فرقے سے تعلق رکھنے والی خاتون 'وشنوی' (Vaishnavi) کے ذریعے تعلیم دلائی جاتی تھی۔ سوارنا کماری نے بے شمار نظمیں، مضامین، مختصر کہانیاں اور ناول لکھے ہیں۔انہوں نے کئی سالوں تک اپنے بڑے بھائی جیوتیریندر ناتھ ٹیگور (1849تا1925) کے ذریعے شروع کیے گئے ممتاز جریدے "بھارتی" کی تدوین کی۔ سوارنا کماری نے 1886 میں 'سکھی سمیتی' کی بنیاد رکھی، تاکہ غریب بیواؤں اور بے سہارا خواتین کی مدد کی جاسکے۔ انہوں نے اپنے آپ کو شوہر کے ساتھ انڈین نیشنل کانگریس اور قوم پرستی کے لیے وقف کردیا۔اس طرح، مختلف پہلوؤں میں سوارنا کماری انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں بنگال کی صفِ اول کی خواتین میں سے ایک تھی۔ سرلا کے والد، جانکی ناتھ گھوسل (1840تا1913)، کرشن نگر کے ایک مقامی زمیندار کے بیٹے تھے؛اور بعد میں انڈین نیشنل کانگریس کے قوم پرست رہنما بن گئے۔ غالباً سرلا کو ان کی قوم پرستی کا احساس، ان کے مضبوط ارادے اور آزاد جذبے ورثے میں ملے تھے۔ یہ مردوں اور عورتوں کی ایک ایسی کہکشاں تھی جن کے درمیان سرلا دیوی نے جنم لیا، اور بڑی ہوگئی۔

سرلا کے خاندان نے انہیں ادارہ جاتی تعلیم کا انتخاب کرنے کی ترغیب دی۔ انہیں سات سال کی عمر میں بیتھون اسکول میں داخل کرایا گیا۔ بیتھون اسکول اس وقت 'روشن خیال' اور 'ترقی پسند' خاندانوں کی لڑکیوں کے لیے تعلیم کا مرکز تھا۔ یہاں سرلا مستقبل کی دیگر مشہور شخصیات جیسے لجابتی باسو (1870–1942) کے رابطے میں آگئی جو برہمو رہنما راج نارائن باسو کی بیٹی تھی۔ ہیما پربھا باسو، مشہور سائنسدان جگدیش چندر بوس (1858تا1937) کی بہن، ایک اور مشہور شخصیت تھی جن سے سرلا کا رابطہ بیتھون اسکول میں ہوا۔ ہیما پربھا باسو بعد میں بیتھون کالج کی پروفیسر بن گئی۔ سینئر طلباء میں کومودینی خستگیر، کامنی رائے (1864تا1933)، اور ابالا باسو (1864تا 1951) شامل ہیں۔ طالب علم رہنماؤں کے طور پر، کامنی رائے اور ابالا باسو نے اسکول کی لڑکیوں میں قوم پرستی کا جوش پیدا کیا، جس نے سرلا کے اندر ایک نمایاں اثر پیدا کیا۔ البرٹ بل کے خلاف احتجاج کے وقت اسکول میں متذکرہ بالا رہنماوں کی قیادت میں سرلا نے پہلی بار احتجاجی سیاست میں حصہ لیا۔ سرلا پہلے درجے کی طالبہ تھی، اور اساتذہ اور طلباء میں یکساں مقبول تھی۔ 1890 میں، انہوں نے انگریزی ادب میں بیتھون کالج سے بی۔اے۔ کی ڈگری حاصل کی۔ انیسویں صدی کے آخر تک صرف ستائیس خواتین کے پاس بی۔اے۔ کی ڈگری تھی۔ سرلا ان مراعات یافتہ خواتین میں سب سے آگے تھی۔ انہوں نے مطالعہ کے کورسز کے حوالے سے لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان امتیازی سلوک کے خلاف بھی احتجاج درج کروایا۔ اس سے پہلے مردوں کو سائنس اور خواتین کو ادب اور فنون عامہ کا انتخاب کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی۔ لیکن، سرلا نے فیصلہ کیا کہ وہ سائنس کا مطالعہ کریں گی۔

1905 میں، سرلا نے 33 سال کی عمر میں شادی کی۔ ان کے شریک حیات، رام بھوج دتا چودھری، پنجاب کے ایک مشہور قوم پرست، وکیل، صحافی اور سیاسی کارکن تھے جن کا تعلق آریہ سماج سے تھا۔ رام بھوج کی شادی ایک شمالی ہندوستانی خاتون سے ہو چکی تھی جن کا

انتقال ہو چکا تھا۔ان کی شادی اچانک ہوئی۔ دراصل، سرلا ہمالیہ میں مایاوتی آشرم گئی ہوئی تھیں جب انہیں دیوگڑھ نامی ایک چھوٹے سے قصبے میں اپنی ماں (جن کے بارے میں بتایا گیا کہ وہ شدید بیمار ہیں) سے ملنے کے لیے واپس بلایا گیا۔ جب وہ دیوگڑھ پہنچی تو ان کی شادی طے ہو چکی تھی۔ اگر وہ والدین کے دباؤ کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتی، تو وہ ناکام ہو سکتی تھی۔ اس طرح، انہوں نے رام بھوج سے شادی کی اور ان کے ساتھ پنجاب چلی گئی۔ کیا یہ سرلا کے لیے خوشگوار ملاپ تھا؟ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان کی شادی کے بعد کی زندگی خوشگوار تھی یا نہیں، کیونکہ وہ شادی کے بعد اپنی زندگی کی کہانی بیان کرنے سے پہلے ہی اپنی دلچسپ سوانح عمری ختم کرتی ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید وہ اس پر روشنی نہیں ڈالنا چاہتی تھی۔ 1923 میں، شوہر کی وفات کے بعد سرلا دیوی بنگال واپس آ گئی، اور اگلے تین سال تک اپنے آپ کو "بھارتی" کی تدوین اور تعلیمی سرگرمیوں کے لیے وقف کر دیا۔ تاہم، 1935 میں، انہوں نے عوامی زندگی سے استعفیٰ دے دیا، اور مذہب کی طرف متوجہ ہو گئی۔ اگرچہ وہ اپنی ابتدائی زندگی میں تھیوسوفیکل سوسائٹی کے رابطے میں آئی تھی اور وویکانند سے متاثر تھی، پھر بھی انہوں نے بیجوائے کرشن گوسوامی کو اپنا گرو تسلیم کیا تھا۔ انہوں نے اپنی زندگی کے آخری چند سال مذہب کی تلاش میں گزارے۔ ہمالیہ اور ہمالیائی آشرموں پر ان کے متعدد مقالے اور مضامین اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ وہ ایک مذہبی شخصیت تھی، اور ہندو مذہبی فلسفے کی طرف راغب تھیں۔

15.13 سرلا دیوی کی سیاست میں شمولیت (Sarala Devi's Involvement in Politics)

سرلا دیوی کی بنیادی خصوصیت حب الوطنی تھی۔ انہوں نے جوراسنکو میں اپنے والدین، چچا، خالہ، پرجوش قوم پرستوں، دوستوں اور بزرگوں سے یہ جذبہ حاصل کیا تھا۔ 1905 میں، تقسیمِ بنگال کے خلاف احتجاج کے طور پر سودیشی اور بائیکاٹ تحریک شروع کی گئی۔ سرلا اس تحریک میں براہ راست شامل ہوئی اور اپنے دور کی سب سے اہم خاتون سیاسی رہنما بن گئی۔ اس بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ سرلا ہندوستانی قوم پرست تحریک کی پہلی خاتون رہنما تھی۔ انہیں اپنے بنگالی ہونے پر کافی فخر تھا۔ سرلا کی قوم پرستی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زور پکڑتی گئی۔ انہوں نے کلکتہ کانگریس اجلاس میں اپنی پہلی سیاسی شمولیت کا مظاہرہ کیا۔ سرلا نے متعدد قوم پرست گیتوں کو تیار کیا، اور ان کی موسیقی ترتیب دی۔ سرلا کو مختلف لوگوں جیسے ملاحوں، اور دیگر لوگوں سے دُھن جمع کرنے کا جنون تھا۔ وہ انہیں اپنے چچا کے پاس لے جاتی تھیں، جو انہیں اپنے گانوں میں استعمال کرتے تھے۔ سرلا نے دعویٰ کیا ہے کہ 'امر سونار بنگلہ' (جو آج بنگلہ دیش کا قومی ترانہ ہے) بھی ایسی ہی ایک تخلیق ہے۔ اہم جانکاری یہ ہے کہ رابندر ناتھ ٹیگور نے بنکیم چندر چٹوپادھیائے کے قوم پرست گانے 'وندے ماترم' کی پہلی دو سطروں کی دھن بنائی تھی، اور باقی گانے کی موسیقی سرلا دیوی نے ترتیب دی تھی۔ 1905 میں، انہوں نے یہ گانا کانگریس کے بنارس اجلاس میں گایا تھا۔ اس کے بعد اس گانے کو ملک گیر مقبولیت حاصل ہوئی، اور بعد میں قومی گیت کے طور پر اس کی حیثیت میں کافی اضافہ ہوا۔

سرلا کا خیال تھا کہ نوجوانوں کی صحت اور جسمانی ساخت میں بہتری تحریکِ آزادی کی کامیابی کے لیے ایک ضروری قدم ہے۔ 1895 سے، انہوں نے اپنی تحریروں کے ذریعے بنگالی نوجوانوں کے خیالات کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے اپنے مضامین کے

ذریعے تین بخشیں پیش کیں۔ پہلا یہ کہ مرنے سے نہیں ڈرنا چاہیے، کیونکہ یہ زندگی ہمت، مہم جوئی اور دوسروں کی خدمت کے لیے ہوتی ہے۔ دوسرا یہ کہ نڈر اور لائق زندگی کا سب سے اہم جزو صحت مند اور مضبوط جسم ہے۔ صحت مند جسم اور دماغ کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ اس لیے فعال دماغ پانے کے لئے باقاعدہ ورزش کی ضرورت ہے۔ تیسرا یہ کہ اگر کسی شخص کو انگریزوں کی طرف سے بے عزتی کا سامنا کرنا پڑے، تو انہیں عدالت میں جانے کا انتظار کیے بغیر خود کارروائی کرنی چاہیے۔ اس کے بعد انہوں نے ایک اکھاڑہ اور ایک 'بیایم سمیتی' تشکیل دی، جس نے بپلابیوں (انقلابیوں) کو مسلسل رابطے میں رکھنے کا کام کیا۔ انہوں نے لڑکوں کو مکے بازی اور تلوار بازی سکھانے کے لیے ایک مسلم استاد پروفیسر مرتضیٰ کو مقرر کیا۔

اس تجربے کی کامیابی سے خوش ہو کر سرلا دیوی نے قومی سورماؤں کی یاد میں تقریبات شروع کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس دوران، سکھارام گنیش دیوسکر نے کلکتہ میں شیواجی اتسو کا آغاز کیا، جو مہاراشٹر میں تلک نے قائم کیا تھا۔ سرلا دیوی نے اس مثال کی پیروی کرتے ہوئے مئی 1903 میں پرتاپادتیہ اتسو کا آغاز کیا۔ اس اتسو میں بھوانی پور، کالی گھاٹ اور باغ بازار کے کئی نوجوانوں نے حصہ لیا۔ سرلا دیوی نے 'بنگالیر پتری دھن' (بنگالیوں کی میراث) کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں انہوں نے دعویٰ کیا کہ جہاں راجپوتوں، مراٹھوں اور سکھوں کو ہندوستان کے بہادر لوگوں کے طور پر پہچانا جاتا ہے، وہی بنگالیوں کو ان کے ورثے سے محروم رکھا جاتا ہے۔ اس کے باوجود بنگال نے بہادر ہیرو پیدا کیے ہیں۔ مثال کے طور پر جیسور کے آخری آزاد بنگالی ہندو زمیندار پرتاپادتیہ نے بنگال کے تمام مسلمانوں کو اپنا وفادار بنایا، اڑیسہ کے بادشاہ کو شکست دی، مغلوں کے خلاف مزاحمت کی اور پرتگالی قزاقوں کے چیلنج کا مقابلہ کیا۔ بنگالیوں کو اس ورثے پر فخر اور اعتماد پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں سرلا کا مقصد بنگالی نوجوانوں کو اپنے بنگالی رہنما کی بہادری کی میراث سے متاثر کرنا تھا۔

ان تقریبات نے سرلا اور ان کے چچا رابندر ناتھ کے درمیان کچھ دراڑ پیدا کر دی۔ رابندر ناتھ نے پرتاپادتیہ کو قومی ہیرو کے طور پر ماننے سے انکار کر دیا، کیونکہ ان کی خوبیوں میں شرافت شامل نہیں تھی۔ ٹیگور نے اسے اپنی ناول "بوکا ٹھاکورانیر ہاٹ" (1882) میں ایک غیر تعظیمی کردار میں پیش کیا۔ سرلا نے دعویٰ کیا کہ ایک سیاسی لیڈر کو سیاسی طور پر پرکھا جانا چاہیے۔ انہوں نے کہا کہ ایک چھوٹا زمیندار، جو طاقتور مغل شہنشاہ اکبر کے خلاف آزادی کا اعلان کرنے کی ہمت رکھتا تھا، یقیناً ایک بہادر شخصیت کے طور پر پہچانے جانے کے لائق ہے۔ تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو یہاں سرلا نے دوسرے سودیشی رہنماؤں کی طرح غلطی کی، جنہوں نے صرف ہندو وراثت کی اپیل کی۔ اگر وہ مغل شہنشاہ اکبر، یا بنگالی مسلم نواب میر قاسم کا بھی ذکر کرتی، تو شاید وہ مسلم عوام تک بھی پہنچنے میں کامیاب ہو جاتی۔ لیکن سرلا نے ایسی کوئی کوشش نہیں کی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک ایسے وقت میں جب خواتین آزاد انگلستان میں حق رائے دہی کے لیے لڑ رہی تھیں، نوآبادیاتی بنگال میں ایک عورت اپنے ملک کے مردوں کو جرات اور قابلیت کے نظریے کی طرف راغب کرنے کی جدوجہد کر رہی تھی۔ سرلا دیوی نے تاریخی بنگالی سورماؤں کو بنگالی نوجوانوں کے لیے رول ماڈل بنا کر قوم پرستی کو ایک نئی سمت دینے کی کوشش کی، جسے بنگالی ہندو قوم پرستی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی حکمرانوں کے خلاف مسلح جدوجہد کے لیے انہوں نے اکھاڑے قائم کر کے نوجوانوں کو تیار کرنے کی کوشش کی۔ سرلا اپنی سیاسی زندگی کے پہلے حصے میں کانگریسی سیاست کی حامی نہیں تھی۔ 1905 میں، انہوں نے کہا کہ کانگریس کے پاس کسی کامیاب مہم

کی قیادت کرنے کا کوئی ریکارڈ نہیں ہے۔ کانگریس ہر سال صرف تین دنوں کا اجلاس منعقد کرتا ہے۔ ان تین دنوں کے دوران پورے سال کی سرگرمیوں کو ایک قرارداد میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ اس طرح، موسم خزاں میں درگا پوجا کی طرح کانگریس سال بھر میں صرف ان تین دنوں کے لئے زندہ رہتی ہے۔

سرلا کی ہمدردی انقلابی فلسفے سے وابستہ تھی۔ وہ بپلابی (انقلابی) تحریک میں شامل ہونے والی بنگال کی پہلی خاتون تھی۔ انہوں نے مسلح بغاوت قائم کرنے اور نوجوانوں کی ہمت اور جسمانی صلاحیتوں کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ اس کوشش میں کئی سارے اتسو (تہوار) اور اکھاڑوں کا قیام شامل ہے۔ اس مثال سے متاثر ہو کر کلکتہ میں اور بھی کئی اکھاڑے قائم کیے گئے۔ اس طرح، آنے والے سالوں میں تشکیل پانے والی انقلابی تنظیموں کے جڑوں کی ترسیم اکھاڑوں سے بھی کی جاتی ہے۔ 1902 میں، پلن داس نے سرلا دیوی سے ملاقات کی، اور اس کے بعد 'ڈھاکہ انوشیلن سمیتی' قائم کی۔ دیگر اکھاڑوں نے بھی سرلا دیوی سے مالی اور مادی امداد حاصل کی۔ 1902 کے اوائل میں، جب جتندر ناتھ بنرجی کلکتہ میں ایک انقلابی تحریک کو منظم کرنے کے لئے کلکتہ آئے، تو انھوں نے سرلا دیوی سے مدد طلب کی۔ دراصل، سرلا کے لیے تشویش کا بنیادی مسئلہ نو آبادیاتی حکومت کا قیام تھا۔

رام بھوج دتا چودھری سے شادی کرنے کے بعد سرلا نے اپنے شوہر کے تعاون سے پنجاب میں بھی اپنی سیاسی سرگرمیاں جاری رکھیں؛ اور ایک قوم پرست اردو ہفتہ وار "ہندوستان" میں ان کی تدوین کی مدد کی۔ جب نو آبادیاتی حکومت نے اس اخبار کی لائسنس کو رد کرنے کا فیصلہ کیا، تو سرلا اس کی ملکیت حاصل کرنے کے لئے تیار ہو گئی۔ اس کے علاوہ، انہوں نے اخبار کا انگریزی ایڈیشن بھی شائع کیا۔ سرلا نے پنجاب میں تقریباً اٹھارہ سال گزارے اور نو آبادیاتی مخالف پروگراموں میں حصہ لیا۔ جب رولٹ قانون پاس کیا گیا اور پنجاب میں جلیانوالہ باغ قتل عام ہوا، تو سرلا اور ان کے شوہر نے اپنے اخبار کے ذریعے اپنا برطانوی مخالف موقف جاری رکھا۔ نتیجے کے طور پر حکومت نے ''ہندوستان'' اخبار کے اردو اور انگریزی شماروں کو بند کرنے کا حکم دیا اور پریس کو ضبط کر لیا۔ رام بھوج کو گرفتار کیا گیا۔ سرلا کی گرفتاری کا منصوبہ بھی بنایا گیا تھا، لیکن اسے بعد میں مسترد کر دیا گیا کیونکہ ایک خاتون کی گرفتاری سے نئی سیاسی پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ جلیانوالہ باغ قتل عام کے بعد جب گاندھی لاہور آئے تو وہ سرلا کے گھر پر مہمان بن کے رکے تھے، اور اس طرح ان کے درمیان گہری دوستی شروع ہوئی۔ 1919 میں، انڈین نیشنل کانگریس کے امرتسر اجلاس سے پہلے رام بھوج کو رہا کیا گیا۔ سرلا دیوی گاندھی کی پیروکار بن گئی، اور عدم تعاون تحریک کی حمایت کی۔ عدم تعاون تحریک کی حمایت سے سرلا اور ان کے شوہر کے درمیان سیاسی اختلاف شروع ہوا۔ دراصل، ان کے شوہر عدم تشدد کے اصول سے متفق نہیں تھے۔ اس طرح ایک بپلابی (انقلابی) گاندھیائی بن گیا اور انہوں نے گاندھی کی کھادی تحریک کو پھیلانے میں مدد کی۔

15.14 سرلا دیوی چودھرانی کی ادبی سرگرمیاں

(Literary Activities of Sarala Devi Chaudhurani)

سرلا کے اکثر مضامین 'سپرابھات' (1907)، 'بنگلار کتھا' (1921)، اور 'بھارتی' میں شائع ہوتے تھے۔ انہوں نے سیاست،

تاریخ، بین الاقوامی امور اور موسیقی جیسے مختلف مسائل پر لکھا ہے۔ یہ اشاعتیں ان کے وسیع علم اور گہری ذہانت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ انہوں نے "جبانر جھاراپتا"(‘Fallen Leaves from the Tree of Life’) کے عنوان سے اپنی سوانح عمری لکھی ہے، جو ان کی زندگی کے ساتھ ساتھ عصری معاشرے پر روشنی ڈالتی ہے۔ سرلا نے اپنی والدہ سے 'بھارتی' کی ادارت حاصل کر لی، اور 1895 سے 1897 تک اپنی بہن کے ساتھ مشترکہ طور پر اس کی تدوین کی۔ اس کے بعد انہوں نے 1899 سے 1907 تک اور آخر کار 1924 سے 1926 تک اس کی اکیلے تدوین کی۔ بھارتی کے مدیر کے طور پر سرلا نے قوم پرستی کے ایک نئے جذبے کو متعارف کروانے کی کوشش کی۔ ملک گیر تحریک آزادی کے دوران، 'بھارتی' کے صفحات میں متن کی آواز اتنی ہی شعلہ انگیز تھی جتنی کہ وہ (آواز) بے تاب تھی۔ 'بھارتی' کو بنگال کے دانشوروں کا جریدہ بنانے کے لیے، انہوں نے اس میں ٹیگور خاندان کے علاوہ دیگر مصنفین سے بھی مقالے لکھنے کی گذارش کی۔ اسی طرح، شرت چندر چٹوپادھیائے (1876تا1938) کی لکھی ہوئی 'بر ودیدی' (‘The Elder Sister’) بھارتی 'میں شائع ہوئی۔ انہوں نے اس جریدے میں خود بھی بے شمار مضامین لکھے ہیں۔ 'ہندوستانی' کی ادارت کے دوران ہی وہ سوامی وویکانند (1863تا1902) اور سسٹر نویدیتا (1867تا1911) کے رابطے میں آئی۔ ایک اچھی ماں کے فرائض اور ذمہ داریوں پر سسٹر نویدیتا کے دو مضامین، ہندوستانی سماجی نظام پر راناڈے کا مضمون اور جنوبی افریقہ پر گاندھی کے مضمون نے 'بھارتی' جریدے کو تقویت بخشی۔

15.15 سرلا دیوی چودھرانی اور تعلیم نسواں

(Sarala Devi Chaudhurani and Women’s Education)

سرلا دیوی خواتین کی ایک عظیم رہنما تھی۔ ان کا ابتدائی مقصد چٹاگانگ کے کیدار ناتھ داس گپتا (1878تا1942) کے ذریعے قائم کردہ 'بدھا باشلپا آشرم' میں تیار کردہ دستکاریوں کو فروخت کرنا تھا۔ وہ چاہتی تھی کہ خواتین سودیشی مصنوعات تیار کرے اور انہیں اپنے گھروں میں استعمال کرے۔ جب بمبئی میں کانگریس اجلاس کے دوران سودیشی اشیاء کی ایک قومی نمائش کا اہتمام کیا گیا، تو سرلا نے اپنے اسٹور 'لکش میر بھندر' سے کچھ نمونے بھیجے، اور انعام کے طور پر ایک تمغہ حاصل کیا۔ سرلا نے تعلیم نسواں کی ترقی کے لئے بھی کام کیا۔ انہوں نے پنجاب میں خواتین کو تعلیم دینے کے لیے چھوٹے چھوٹے مراکز قائم کیے، اور آریہ سماجی تقریبات میں شرکت کے لیے خواتین کو قائل کرنے کی کوشش کی۔ 1930 میں، انہوں نے کلکتہ کے بھوانی پور میں 'شکشا سدن' کے نام سے لڑکیوں کا اسکول قائم کیا۔ بعد ازاں سکول کو کالج سکوائر (College Square) کے ایلبرٹ ہال (Albert Hall) میں منتقل کر دیا گیا۔ انہوں نے کافی تعداد میں طلباء کو اپنی طرف متوجہ کیا، اور جلد ہی لڑکیوں کے لئے ایک اقامت خانہ بھی قائم کیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اسکول چلانے کی ذمہ داری اساتذہ، ماہرینِ تعلیم اور سماجی کارکنوں پر ڈال دی۔

انہوں نے قوم پرستانہ لہجے میں ہندوستانی عوام کے سامنے ماؤں کو بہادروں اور سرماؤں کی معلم اور پالنے والیوں کے طور پر پیش کیا ہے۔ انہوں نے استدلال کیا کہ قوم کی بہتری کے لئے خواتین کو تعلیم حاصل کرنی چاہیے۔ انہوں نے یہ خدشہ ظاہر کیا کہ اگر خواتین تعلیم

حاصل کرنے سے باز رہیں گے، تو وہ اپنی اولاد کو قوم پرستی کا سبق کیسے دے سکتی ہیں۔ سرلا کا ماننا تھا کہ ایک عورت گھر کی مالکن اور نگران ہوتی ہے۔ انہوں نے اپنے مضمون 'رامنیر کاریا' (خواتین کے فرائض) میں کہا ہے کہ عورت اپنے گھر کو جنت یا جہنم میں تبدیل کر سکتی ہے کیونکہ وہ اپنے گھر کی دیوی ہوتی ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ خواتین گھر کو خوبصورت بناتی ہیں، اسے صاف رکھتی ہیں اور اسے منظم انداز میں چلاتی ہیں؛ لیکن خواتین ہی گھر کو برباد کر سکتی ہیں۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے سرلا نے بھی عورت کو مرد اصلاح کاروں کے تعمیر کیے ہوئے عکس یعنی گرہا لکشمی میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ سرلا کا ماننا ہے کہ ایک عورت ہی گھر کو جنت بنا سکتی ہے، اور ایک آدمی حقیقی گھر بنانے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے، اس کام کو صحیح ڈھنگ سے انجام دینے کے لئے ایک عورت کا تعلیم یافتہ ہونا ضروری ہے۔ ایک ان پڑھ عورت کے مقابلے میں ایک پڑھی لکھی عورت گھر کا کام زیادہ مہارت اور منظم طریقے سے کر سکتی ہے۔ سرلا کہتی ہے کہ گھر کا تصور عورت کے ساتھ لازم و ملزوم ہے اور ایک پڑھی لکھی عورت ہی گھر کی ذمہ داریوں کو ٹھیک ڈھنگ سے انجام دے سکتی ہے۔

15.16 بھارت استری مہامنڈل کا قیام (Establishment of '*Bharat Stree Mahamandal*')

سرلا کا ماننا تھا کہ خواتین ملک میں ایک سیاسی اور سماجی طاقت ہوتی ہے، اور کوئی بھی قوم اس طاقت کو نظر انداز کر کے ترقی نہیں کر سکتی ہے۔ وہ مزید کہتی ہے کہ اگر خواتین کی توانائی کو غیر فعال رہنے دیا جائے تو پھر ایک قوم اپنی صلاحیتوں کو کیسے حاصل کر سکتی ہے؟ اس لیے خواتین کو متحرک کرنا ایک عملِ مجبوری ہے۔ ہندوستان کی خواتین کے لیے سرلا نے یہ نسخہ پیش کیا تھا کہ وہ پہلے اپنی ذاتی ترقی پر دھیان دیں، پھر اپنے معاشرے کو بہتر بنانے کی کوشش کریں اور پھر دنیا کے مختلف مسائل کا سامنا کریں۔ ظاہر ہے کہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ایک متحدہ کوشش کی ضرورت ہے۔ اس طرح، اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے سرلا نے بھارت استری مہامنڈل یا آل انڈیا ویمنز ایسوسی ایشن کی تشکیل کی۔ نومبر 1910 میں، محترمہ بی۔ این۔ سین کی صدارت میں ہندوستانی خواتین کے ایک اجلاس میں تنظیم کی تشکیل لاہور میں ہوئی۔ تنظیم کو مستقل بنیادوں پر مستحکم کرنے کے لیے، اس کی توسیع اور اسے باقاعدہ شکل دینے کے لئے سرلا دیوی چودھرانی کو جنرل سکریٹری مقرر کیا گیا۔ اس کے علاوہ، یہ فیصلہ بھی کیا گیا کہ افتتاحی اجلاس الٰہ آباد میں دسمبر میں منعقد کیا جائے گا، جس میں ہندوستان کے مختلف حصوں سے خواتین شرکت کی ہوگی۔ مہامنڈل کے افتتاحی اجلاس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس کی صدارت جانجیرہ (ایک شاہی ریاست جو مہاراشٹر کے رائے گڑھ میں واقع تھی) کی بیگم صاحبہ، اور بھوپال کی حکمران شہزادی محترمہ نواب بیگم صاحبہ نے کی تھی۔ اس خواتین تحریک کے لیے یہ ایک اچھی شروعات تھی کیونکہ ہندو، مسلم اور عیسائی خواتین نے اس میں بھرپور تعاون کا مظاہرہ کیا۔

بھارت استری مہامنڈل کا بنیادی مقصد ہندوستانی خواتین کی ترقی اور آزاد خیالی کا حصول تھا۔ اس کا مقصد ایک ایسی تنظیم کی تشکیل تھی، جس کے ذریعے ہندوستان کی ہر نسل، مسلک اور طبقے کی خواتین کو اخلاقی اور مادی ترقی میں مشترکہ دلچسپی کی بنیاد پر اکٹھا کیا جا سکے۔ اس تنظیم کا مقصد خواتین کا کل ہند اتحاد تھا، اور یہ اس طرح کی دیگر تنظیموں کے ساتھ معاہدہ کرنے کے لئے بھی تیار تھی۔ کئی گروہوں کو جمع کرنا،

بھائی چارے کے احساس کو گہرا کرنا اور ہندوستان میں تمام نسلوں کی خواتین میں انسانیت کو بیدار کرنا بھارت استری مہامنڈل کے اہم مقاصد تھے۔

تحریک کے مقاصد کی حصولیابی کے لیے ایک لائحہ عمل تیار کیا گیا جس میں مندرجہ ذیل نکات شامل تھے:

- یہ تحریک (مہامنڈل) لاہور میں مرکزی ادارہ کے تحت ہندوستان کے تمام اہم شہروں میں شاخیں قائم کرے گی۔
- کم عمری کی شادی اور پردہ کی وجہ سے اسکول جانے والی لڑکیوں کی کم شرح خواندگی کے پیش نظر، یہ تحریک ملک کے مختلف علاقوں میں ہندوستانی حالات کے مطابق شادی شدہ لڑکیوں کے لیے گھریلو تعلیم کا نظام شروع کرے گی۔
- ہندوستانی زبان وادب کی ترقی اور حوصلہ افزائی کے لیے مختلف مراکز پر ادبی کمیٹیاں قائم کی جائیں گی تاکہ جدید فکر کو خواندہ ہندوستانی خواتین کے لیے آسان شکل میں پیش کیا جاسکے۔
- ہندوستانی خواتین کی دستکاری کو بازار میں لانے اور غریب خواتین کو پیداواری کاموں میں مشغول ہونے کی ترغیب دینے کے لیے ہر مرکز پر گدام قائم کیے جائیں گے اور دیگر سہولیات فراہم کی جائیں گی تاکہ وہ اپنے لیے کچھ رقم کما سکیں۔
- یہ تحریک خواتین کے لیے دستیاب طبّی امداد کے بارے میں جانچ شروع کرے گی، اور انہیں موجودہ اداروں سے فائدہ اٹھانے پر آمادہ کرنے کے طریقے وضع کرے گی۔
- یہ تحریک اسی طرح کے مقاصد رکھنے والی کسی بھی دوسری خواتین انجمن سے الحاق کرے گی، اور خواتین تنظیموں اور ملک میں خواتین کی ترقی کے حوالے سے معلومات کے دفاتر قائم کرے گی۔

مہامنڈل کے افتتاحی اجلاس کے بعد، سرلا کلکتہ چلی گئی اور متعدد خواتین سے ملاقات کی۔ چند عوامی نشستیں منعقد کیں اور کرشنا بھابنی داس (1864تا1919) کی معتمدی کے تحت مہامنڈل کی ایک شاخ (کلکتہ میں) قائم کی۔ یہ پہلی شاخ تھی جس کی پیروی پنجاب اور متحدہ صوبوں (اودھ اور آگرہ) میں کی گئی۔ اپریل 1911 میں، کلکتہ میں سوارنا کماری دیوی کی صدارت میں زنانہ تعلیم کا آغاز کیا گیا۔ مہامنڈل نے مزید تین زائد اہم نکات پر بھی زور دینے کی ضرورت ہے۔ پہلا یہ کہ سرلا نے خواتین کی مختلف تنظیموں کے ساتھ الحاق کرنے کی اہمیت کو بخوبی سمجھ لیا تھا۔ انہوں نے خواتین کے لیے کام کرنے والی خواتین کے ساتھ کام کرنے کا کوئی موقع ضائع نہیں کیا۔ اپنی سرگرمیوں کے ذریعے، سرلا نے امید ظاہر کی کہ یہ تنظیم خواتین کے درمیان ایک مضبوط قوت کے طور پر کام کرے گی۔ دوسرا یہ کہ سرلا نے ذات پات اور برادری کے درجہ بندی کی مخالف تھی۔ مہامنڈل کا دروازہ سب کے لیے یکساں طور پر کھلا تھا۔ انہوں نے قومی اور سیاسی مقاصد کے لیے ذات پات کے پلیٹ فارم کے استعمال سے گریز کیا۔ تیسرا یہ کہ سرلا خواتین کے روزگار اور ضروریات کے لیے حساس ہوگئی تھی۔ اگرچہ انہوں نے اپنی روزی کمانے کے لیے یہ تجربہ ترک کر دیا تھا، لیکن انہوں نے ایسے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی، جنہیں کام کرنے کی ضرورت تھی۔ تنظیم کے منظم اور متحد وسائل کے ذریعے، انہوں نے دیگر خواتین کے لیے بھی مواقع کو بڑھانے کا منصوبہ بنایا۔ سرلا نے ملک میں خواتین کی صورتحال کو بہتر بنانے کے لیے مردوں سے بھی مدد لینی شروع کی۔ انہوں نے ہر محبِ وطن مرد خاص طور پر اپنے دوستوں سے کہا کہ وہ اپنے

خاندان کی خواتین کو مہامنڈل میں شامل ہونے کی ترغیب دے۔ سرلا کا ماننا تھا کہ مرد اور عورت کی مشترکہ کوشش سے ہی معاشرہ آگے بڑھ سکتا ہے۔ اگرچہ سرلا خواتین کے مقصد کو آگے بڑھانے کا ارادہ رکھتی تھی، لیکن انہیں مردوں کے خلاف کوئی حقیقی شکایت نہیں تھی۔ تاہم، مہامنڈل کی بنیادی کمزوری اس کا متوسط طبقہ کردار تھا۔ یہ دیہی بنگال میں رہنے والی ہندوستانی خواتین کی اکثریت کو مہامنڈل میں شامل کرنے میں ناکام رہی۔ ان کے تمام اہداف اور کوششیں واضح طور پر متوسط طبقے کی شہری امنگوں کی تکمیل کی طرف مرکوز تھیں۔ الغرض، سرلا دیوی اس دور کی خواتین نسل میں سب سے آگے تھی، جو ایک سیاسی کارکن بن کر خواتین کے مقصد کے لیے فعالیت سے کام کر رہی تھی۔

15.17 سرلا دیوی چودھرانی اور ہندو مسلم اتحاد (Sarala Devi and Hindu-Muslim Unity)

سرلا نے ہندوستان کے پڑھے لکھے مسلم خاندانوں سے دوستانہ تعلقات قائم کیے تھے، مثال کے طور پر بنگلور کے شجاعت علی، بمبئی کے اکبر حیدری (جو بعد میں حیدر آباد کے وزیر اعلیٰ بن گئے)، اور بنگال کے سید امیر علی کے خاندان، وغیرہ۔ انہوں نے مولوی سے فارسی سیکھنا شروع کیا، کیونکہ وہ (فارسی میں) عمر خیام کی رباعیات کا مطالعہ کرنا چاہتی تھی۔ تنظیمی سطح پر، انہوں نے اپنی کل ہند خواتین کی تحریک میں مسلمانوں کی حمایت حاصل کی۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ انہوں نے تمام خواتین، بلالحاظِ ذات، طبقہ یا مذہب، کو بھارت مہامنڈل کی رکن بننے کی دعوت دی۔ اس طرح، جب مہامنڈل قائم ہوا، تو مسلم خواتین نے اس میں حصہ لینے کی کوشش کی۔ سرلا نے "بھارتی" اور "ہندوستان ریویو" میں ہندو مسلم اتحاد پر متعدد مضامین لکھے، جن میں یہ دلیل پیش کی گئی کہ اگرچہ ہندوستان پر آریاؤں اور دیگر غیر ملکیوں نے حملے کیے، لیکن وقت گزرنے کے بعد ہندوستانی تہذیب نے ان اجنبیوں اور غیر ملکیوں کو اپنا لیا۔ اس طرح، مسلمان بھی ہندوستان کے مقامی باشندے بن گئے۔ تاہم، کچھ بنیاد پرست ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تفرقہ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سرلا نے آغاز میں ہی ہندو مسلم تعلقات کے مسئلے کو ایک وسیع تناظر میں پیش کیا تھا۔ سرلا نے مزید کہا کہ ہمیں نوآبادیاتی حملے سے بچنے کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مشترکات کو سراہنا چاہیے۔ ہمیں واضح طور پر یہ سمجھنا چاہیے کہ فاتح اور مغلوب کے درمیان معرکہ آرائی میں، ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنے دفاع کے لئے باہمی بیگانگی کو ترک کرنا ہوگا۔ اس کے علاوہ، ہمیں مغرب کے مقابلے مشرق کی امتیازی خصوصیات کو اجاگر کرنا ہوگا۔

15.18 سرلا دیوی چودھرانی کی شخصیت کا ایک جائزہ

(An Overview of the Personality of Sarala Devi Chaudhurani)

آزاد ہندوستان سے متعلق سرلا دیوی چودھرانی کے خیالات کا مطالعہ ادب کے ایک وسیع حصے پر مبنی ہے۔ اس ادب میں ہندوستانی قوم پرست تحریک، سماجی اصلاح اور نسوانی آزادی سے متعلق سرلا کی کثیر جہتی شراکت کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مختلف تحریروں میں مرتب یہ جائزہ سرلا کی زندگی اور فعالیت کے پہلوؤں میں بصیرت فراہم کرتا ہے۔

- بندھوپادھیائے (2004) جدید ہندوستان کا ایک جامع تاریخی پس منظر فراہم کرتا ہے، جس میں اٹھارویں صدی سے تقسیمِ ہند تک سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کی تفصیل پیش کی گئی ہے۔ اس تحقیق میں چودھرانی کی سرگرمیوں کو سودیشی تحریک میں ایک حصے

کے طور پر اجاگر کیا گیا ہے، جس میں مقامی صنعتوں اور خود انحصاری کو فروغ دینے میں ان کے کردار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتاب ثقافتی قوم پرستی کو سیاسی سرگرمی کے ساتھ مربوط کرنے کے لیے ان کے عزم کی نشاندہی کرتا ہے، جو ہندوستان کی جدوجہدِ آزادی کے لیے ایک جامع نقطہ نظر کی عکاسی کرتا ہے۔

- سین گپتا (2001) نے قوم پرستی اور سماجی اصلاحات کے معاملے میں بھارت استری مہامنڈل کے ذریعے سرلا کی کوششوں پر توجہ مرکوز کی ہے۔ سین گپتا کا استدلال ہے کہ تعلیم نسواں اور سماجی ترقی کے بارے میں سرلا کا نظریہ اپنے وقت کے لیے انقلابی تھا، جو قومی ترقی کی بنیاد کے طور پر صنفی مساوات کی وکالت کرتا تھا۔ یہ تحقیق نوآبادیاتی حکمرانی اور مضبوط پدرشاہی کا مقابلہ کرنے میں سرلا کے راستے میں درپیش دوہرے چیلنج کو اجاگر کرتا ہے۔
- چکربرتی (2012) سرلا کی حقوقِ نسواں کی فکر اور ان کے عملی مضمرات پر ایک تنقیدی تناظر پیش کرتا ہے۔ ان کی تحریروں اور تقریروں کا جائزہ لیتے ہوئے چکربرتی سرلا کے حقوق نسواں کے نظریات اور اس وقت کی سماجی و سیاسی مجبوریوں کے درمیان تناؤ کو اجاگر کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب سرلا نسوانی حقوق اور تعلیم کی وکالت کرتی تھی، تو انہیں اکثر قوم پرست تحریک کے اندر قدامت پسند عناصر سے سمجھوتہ تھا۔
- جرالڈاین فوربز *Women in Modern India* میں ہندوستانی تحریکِ آزادی میں خواتین کے کردار کا ایک وسیع جائزہ فراہم کرتی ہے۔ اس کتاب میں فوربز سرلا کو دیگر ممتاز خواتین کارکنوں میں شمار کرتی ہیں۔ فوربز نے سرلا کے تعلیم نسواں اور سماجی اصلاحات کے اقدامات پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ کس طرح ان کی میراث نسوانی اور سماجی مصلحین کی آنے والی نسلوں کو متاثر کرتی رہی۔

درحقیقت، سرلا کی متعدد کاوشوں جیسے خواتین کی بااختیاری، ثقافتی بحالی، قوم پرستی، تعلیمی اصلاحات اور سماجی ترقی کی پرجوش وکالت نے ایک جامع اور متحرک قوم کا نظریہ پیش کیا۔ تاہم، جب ہندوستان نے آزادی کے ہنگامہ خیز حالات کا سامنا کرنا شروع کیا، تو سرلا دیوی کے نظریات کو کثیر جہتی چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے علاوہ، مسلسل غیر برابری، معاشرتی تعصبات، اور حکمرانی کی خامیوں نے ان کے مقاصد کی وصولیابی میں رکاوٹ ڈال دی۔ اس کے باوجود، سرلا دیوی کی میراث نے آنے والی نسلوں کو متحرک اور متاثر کر دیا۔ انصاف، مساوات اور قومی وقار کے تئیں ان کی غیر متزلزل وابستگی مسلسل گونجتی رہی، جو ایک منصفانہ، جامع، اور ثقافتی لحاظ سے متحد ہندوستان کے لئے تعمیراتی کوششوں کی رہنمائی کرتی ہے۔

15.19 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

اس میں کوئی دورائے نہیں کہ سرلا اور رقیہ کی کہانیاں الگ الگ ہیں، لیکن ان کے بہت سے تجربات تقریباً ایک جیسے تھے۔ یہ بات بھی واضح ہو چکی ہے رقیہ کو متعدد مسائل کا سامنا کرنا پڑا جبکہ سرلا ان پریشانیوں سے بھری تھی۔ حتی کہ رقیہ رسمی تعلیم کے مواقع سے بھی

محروم رہی۔ان کے بڑے بھائی اور بڑی بہن نے ان کی تربیت کی اور ان کی ادبی صلاحیتوں کی حوصلہ افزائی کی۔اتنا ہی نہیں بلکہ ان کے شوہر نے بھی ان کی تعلیمی عمل میں مدد کی۔ان کے خیالات کی عکاسی ابرودھ باسینی اور 'Sultana's Dream' سے ہوتی ہے۔ ناخواندگی، غیر مساوی حقوق اور ذلت کے احساس نے انہیں لڑنے پر مجبور کر دیا۔اس سماجی امتیاز نے انہیں موجودہ ظالمانہ نظام کی تنقید پر آمادہ کیا، جس نے مسلم خواتین کو محکوم بنا رکھا تھا، حالانکہ حقیقی اسلام میں ایسی محکومیت کا کوئی دستاویز موجود نہیں تھا۔الغرض، انہوں نے خواتین کے لیے مقرر کردہ سماجی رسوم ورواج اور پابندیوں میں گہرائی سے پیوست خامیوں کو محسوس کیا، اور ان کے خلاف بھرپور جدوجہد کی۔دوسری طرف سرلا اپنے خاندان کے تعاون سے اپنی تعلیمی، ثقافتی اور ادبی سرگرمیوں میں آگے بڑھتی رہی۔اس خاندانی تعاون کی وجہ سے انہوں نے بی۔اے۔کی ڈگری حاصل کی، اور اس وقت کے دانشوروں کے ساتھ بات چیت کرنے کے قابل ہوئی۔ان تمام کامیابیوں نے ان کے کردار کو تشکیل دیا، لیکن ان کی زندگی کی سب سے مضبوط کوشش قوم پرست تحریک تھی۔انہوں نے قوم پرستی کے احساس کو اپنے دوستوں، والدین اور (ٹیگور) خاندان سے حاصل کیا تھا، جو قوم پرست تحریک کے سخت حامی تھے۔اسی قوم پرستی نے بعد میں ان کے صنفی نقطہ نظر کو تشکیل دیا۔

دراصل، یہ خاندانی اثر ہی تھا جس کے تحت سرلا نے ایک غیر معمولی کردار ادا کیا۔ سرلا دیوی کے خاندان نے بنگال کی تاریخ اور ثقافت میں ایک غالب کردار ادا کیا ہے۔اس کے برعکس، رقیہ کا خاندان اپنے ماحول میں دوسروں سے زیادہ قدامت پسند نظر آتا ہے۔دونوں خواتین کا جذبہ اور کام ان کے خاندانوں کے اندر ہنگامہ خیز ماحول کے ساتھ تعامل میں پیدا ہوا۔رقیہ نے اپنے تجربات کی مدد سے خواتین کے خلاف جبر کی شدید مزاحمت کی، جب کہ سرلا قوم پرستانہ سرگرمی کی بڑی لہر کا حصہ بنی۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک، سرلا نے بنیادی طور پر نوآبادیات کے خلاف توجہ مرکوز کی؛اور دوسری دہائی میں تحریکِ آزادی کے علاوہ صنفی مسائل کی طرف متوجہ ہوئی۔ لیکن رقیہ کے لیے صنفی مسائل کی مرکزیت ان کی زندگی کے دیگر مسائل سے بالاتر تھی۔ بہرحال، خواتین سے متعلق ان دونوں اصلاح کاروں کے خیالات مشترکہ تھے، کیونکہ دونوں نے شدت سے محسوس کیا کہ بنگال میں ہندو اور مسلم خواتین کی حیثیت ناقابل برداشت ہے۔ان کا ایک مشترکہ خیال یہ بھی تھا کہ خواتین کی زندگی کو بہتر بنانے کا سب سے مؤثر طریقہ تعلیم اور خواتین تنظیموں کا قیام ہے۔

15.20 کلیدی الفاظ(Key Words)

لیڈی لینڈ : لیڈی لینڈ سے مراد وہ خیالی سرزمین جس کے بارے میں رقیہ نے اپنی کتاب Sultana's Dream میں بیان کیا ہے۔

سوگریہنی : سوگریہنی سے مراد ایک مثالی گھریلو عورت ہے۔

بپلابی : انقلابی

وشنوی : 'وشنوی' بنگال میں ایک استانی ہوا کرتی تھی جو ہندو مذہب کے وشنو فرقے سے تعلق رکھنے والی لڑکیوں کو تعلیم دیتی تھی۔

15.21 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. انجمنِ خواتینِ اسلام (Muslim Women's Association) کس نے قائم کی؟
2. *Women in Modern India* کس کی تصنیف ہے؟
3. بھارت استری مہامنڈل کی بنیاد کب ڈالی گئی؟
4. سرلا دیوی کس سال میں پیدا ہوئی؟
5. سخاوت میموریل گرلز اسکول کب اور کہاں قائم کیا گیا؟
6. 'Sultana's Dream' کس کی تصنیف ہے؟
7. "پدم راگ" کس نے لکھی ہے؟
8. کس بھائی نے بنگلہ اور انگریزی سیکھنے میں رقیہ کی حوصلہ افزائی کی؟
9. "سوتاپدما"، "کستوری" اور "چندر مکھی" کن کی تصانیف ہیں؟
10. 1919 میں انڈین نیشنل کانگریس کا اجلاس کہاں منعقد ہوا؟

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

1. سرلا دیوی چودھرانی اور رقیہ سخاوت حسین کی ادبی سرگرمیوں پر ایک نوٹ تحریر کریں۔
2. سخاوت میموریل گرلز اسکول کے قیام پر ایک نوٹ تحریر کیجیے۔
3. بھارت استری مہامنڈل کے قیام پر ایک مضمون لکھیے۔
4. ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سرلا دیوی چودھرانی کے خیالات کو اجاگر کیجیے۔
5. پردے سے متعلق رقیہ سخاوت حسین کے خیالات پر روشنی ڈالیے۔

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

1. رقیہ سخاوت حسین کی تانیثی فکر پر بحث کیجیے۔
2. سرلا دیوی نے تاریخی بنگالی سورماؤں کو بنگالی نوجوانوں کے لیے رول ماڈل بنا کر قوم پرستی کو ایک نئی سمت دینے کی کوشش کی۔ بحث کیجیے۔
3. تعلیم نسواں کے بارے میں رقیہ اور سرلا کا نقطہ نظر بیان کیجیے۔

(Suggested Learning Resources) تجویز کردہ اکتسابی مواد 15.22

1. Ray, Bharati, *From the Seams of History: Essays on Indian Women*, Oxford University Press, Delhi, 1995.
2. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1996.
3. Papanek, Hanna ed., *A Feminist Utopia and Selections from The Secluded Ones*, The Feminist Press, New York, 1988.
4. Bagchi, Barnita ed., *Rokeya Sakhawat Hossain: Sultana's Dream and Padmarag*, Penguin Books, New Delhi, 2005.
5. Mahmud, Shamsun Nahar, *Rokeya Jibani* (*The Life of Rokeya*), Shahitya Prakash, Dhaka, 2009.
6. Minault, Gail, *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1998.
7. Ray, Bharati, *Early Feminists of Colonial India: Sarala Devi Chaudhurani and Rokeya Sakhawat Hossain*, Oxford University Press, New Delhi, 2002.
8. Srivastava, Gouri, *The Legend Makers: Some Eminent Muslim Women of India*, Concept Publishing, New Delhi, 2003.
9. Amin, Sonia Nishat, *The World of Muslim Women in Colonial Bengal, 1876–1939*, Leiden, New York, 1996.
10. Syed, Abdul Mannan, *Begum Rokeya*, Abosar, Dhaka, 2011.

اکائی 16۔رامیشوری نہرو

(Rameshwari Nehru)

اکائی کے اجزاء

16.0 تمہید
16.1 مقاصد
16.2 رامیشوری نہرو: زندگی کا آغاز، تعلیم اور شادی
16.3 خواتین کے حقوق کی ترقی میں رامیشوری نہرو کا کردار: فلاح وبہبودی
16.4 ”ستری درپن“(*Stri Darpan*) سماجی اصلاحات اور سرگرمی
16.4.1 ستری درپن: خواتین بطور سماجی موضوع
16.4.2 تعلیم: خواتین کو کیا سکھایا جائے
16.4.3 ناموافق شادیاں اور جبری بیوگی
16.5 رامیشوری نہرو کی سیاسی وسماجی خدمات
16.6 خواتین انجمنوں میں رامیشوری نہرو کا رول
16.7 اکتسابی نتائج
16.8 کلیدی الفاظ
16.9 نمونہ امتحانی سوالات
16.9.1 معروضی جوابات کے حامل سوالات
16.9.2 مختصر جوابات کے حامل سوالات
16.9.3 طویل جوابات کے حامل سوالات
16.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد

16.0 تمہید (Introduction)

رامیشوری نہرو ہندوستان کی نمایاں سماجی مصلح اور خواتین کے حقوق کی علمبردار تھیں، جنہوں نے بیسویں صدی کے اوائل میں صنفی مساوات اور خواتین کی بااختیاری کے لیے اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے خواتین کی تعلیم اور فلاح و بہبود کے فروغ کے لیے گراں قدر خدمات سرانجام دیں اور معاشرتی برائیوں جیسے بچپن کی شادی اور جہیز کے خلاف مہمات چلائیں۔ رامیشوری نہرو کی ادبی خدمات میں "ستری درپن" جریدے کی اشاعت ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے، جس کے ذریعے انہوں نے خواتین کے مسائل کو اجاگر کیا اور انہیں معاشرتی اصلاح کی طرف راغب کیا۔ یہ اکائی رامیشوری نہرو کی زندگی، ان کی خدمات، اور خواتین کی حالتِ زار بہتر بنانے میں ان کے کردار پر روشنی ڈالتی ہے۔

16.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد آپ

- اس بات کا تجزیہ کر سکیں کہ رامیشوری نہرو نے جدید ہندوستانی معاشرے کو کیسے متاثر کیا اور کیوں انہیں بھارت کی ابتدائی اہم نسوانی رہنما کے طور پر یاد کیا جاتا ہے۔
- تحریک آزادی ہند میں ان کی شمولیت کا جائزہ لیں اور مہاتما گاندھی اور جواہر لال نہرو جیسے اہم رہنماؤں کے ساتھ ان کی وابستگی کو دیکھیں۔
- "ستری درپن" جریدہ کس طرح خواتین کے مسائل کو اجاگر کرنے، تعلیم کو فروغ دینے اور صنفی مساوات کی وکالت کے لیے ایک پلیٹ فارم بن گیا۔
- ان کی تحریروں کے وسیع اثرات کا جائزہ لینا اور یہ کہ انہوں نے ہندوستان میں ابتدائی نسائی مباحث کو کیسے فروغ دیا اور خواتین کے حقوق کو آگے بڑھانے میں کیا کردار ادا کیا۔

16.2 رامیشوری نہرو: زندگی کا آغاز، تعلیم اور شادی

(Biographical Sketch of Rameshwari Nehru)

رامیشوری نہرو 10 دسمبر 1886 کو لاہور میں پیدا ہوئیں۔ وہ ایک مشہور کشمیری برہمن خاندان سے تعلق رکھتی تھیں، جو رنجیت سنگھ کے دور میں پنجاب منتقل ہوا تھا۔ ان کے والد دیوان نریندر ناتھ لاہور کے ایک اہم اور بااثر خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد ایک قابل وکیل اور سماجی مصلح تھے، جنہوں نے ان کی ابتدائی تعلیم پر خصوصی توجہ دی۔ اس دور میں جب لڑکیوں کی تعلیم کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی، رامیشوری کے والدین نے انہیں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا موقع فراہم کیا، جو اس وقت کے معاشرتی معیارات کے خلاف ایک جراءت مند قدم تھا۔ رامیشوری کی تعلیم نے ان میں خواتین کے حقوق اور برابری کے جذبات کو پروان چڑھایا۔ انہوں نے نہ صرف اپنی ذاتی

زندگی میں تعلیم کو اہمیت دی بلکہ بعد میں اپنی تمام تر زندگی میں خواتین کی تعلیم کو فروغ دینے کے لیے جدوجہد کی۔ان کا ماننا تھا کہ تعلیم ہی خواتین کو بااختیار بنانے کا بنیادی ذریعہ ہے۔ انہوں نے 1902 میں برج لال نہرو سے شادی کی، جو موتی لال نہرو کے بھتیجے اور جواہر لال نہرو کے چچازاد بھائی تھے۔جب نند لال کا انتقال ہوا، تو موتی لال نہرو نے اپنے بھائی کے بچوں کی پوری ذمہ داری لے لی۔انہوں نے اپنے بیٹے جواہر لال اور بھتیجے برج لال دونوں پر یکساں محبت نچھاور کی اور انہیں اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلینڈ بھیجا۔

جب برج لال لندن میں تھے، موتی لال نہرو نے انہیں خط لکھا کہ رامیشوری کو بھی انگلینڈ میں رہنے کا موقع ملے تاکہ وہ دنیا کے بارے میں اپنی معلومات کو وسیع کر سکے۔ 'آنند بھون' کے مغربی اور آزادانہ ماحول نے رامیشوری کو بہت متاثر کیا اور انہیں اپنے آزادانہ خیالات کے اظہار کا موقع ملا۔موتی لال نہرو کے آزادانہ اثر ورسوخ کے تحت، رامیشوری نے پردہ ترک کر دیا اور اپنے خاندان کی خواتین کو بھی ایسا کرنے پر راضی کیا۔اس آزاد خیال ماحول میں آنند بھون سے رامیشوری نہرو نے اپنے اہم کیریئر کا آغاز کیا جو خواتین، ہریجنوں اور آزادی ہند کی جدوجہد کے لیے وقف تھا۔آنند بھون کے لبرل مغربی ماحول نے انہیں اپنی سماجی بصیرت کو وسیع کرنے اور گھر، معاشرت اور سیاست میں خواتین کے کردار کے حوالے سے ترقی پسند نظریات کی تشکیل میں مدد دی۔رامیشوری کا ماننا تھا کہ ہندوستانی خواتین کی مکمل آزادی ہی ان کے مکمل قد و قامت کو حاصل کرنے کا واحد راستہ ہے۔انیسویں صدی کے اوائل میں، سماجی اصلاحی تحریک کے رہنماؤں نے خواتین کے حقوق کے لیے آواز اٹھائی، اور یہ رہنما زیادہ تر مرد تھے جو اصحاب علم ودانش تھے۔انہوں نے ستی کی رسم کے خاتمے، بیوہ کی دوبارہ شادی جیسے مسائل پر آواز اٹھائی۔ لیکن آہستہ آہستہ خواتین کی تحریک مضبوط ہوئی جب خود خواتین نے اس کی قیادت سنبھالی۔ان کے اجلاسوں میں ہزاروں خواتین شرکت کرنے لگیں اور قانون ساز بھی جوش و خروش سے ان کے مطالبات کی حمایت کرنے لگے۔ان باصلاحیت خواتین میں، جنہوں نے عوامی رائے کو بدلنے میں اہم کردار ادا کیا، محترمہ رامیشوری نہرو سب سے نمایاں تھیں۔نہرو خاندان سے تعلقات نے رامیشوری کو سیاسی اور سماجی سرگرمیوں میں مزید حصہ لینے کی ترغیب دی۔شادی کے بعد رامیشوری نے سماجی اصلاحات اور خواتین کی بہتری کے لیے عملی طور پر کام شروع کیا۔

16.3 خواتین کے حقوق کی تحفظ میں رامیشوری نہرو کا کردار

(Rameshwari Nehru's Role in Securing Women's Rights)

رامیشوری نہرو کا شمار ہندوستان کے ان اہم سماجی مصلحین میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنے وقت کی خواتین کے حقوق اور فلاح و بہبود کے لیے بے شمار خدمات انجام دیں۔ان کا یہ سفر ایک ایسے سماج میں شروع ہوا جہاں خواتین کو کمزور سمجھا جاتا تھا، اور ان کی تعلیم، صحت اور معاشرتی شمولیت پر توجہ نہیں دی جاتی تھی۔رامیشوری نہرو نے اپنی پوری زندگی خواتین کو بااختیار بنانے اور ان کے سماجی و قانونی حقوق کو بہتر بنانے کے لیے وقف کر دی۔رامیشوری نہرو نے اپنی تمام تر کوششوں میں سماجی اصلاحات پر زور دیا۔انہوں نے بچپن کی شادی، جہیز کے مسائل، اور خواتین کے خلاف تشدد کے خاتمے کے لیے کام کیا۔وہ چاہتی تھیں کہ خواتین کی معاشرتی حیثیت بہتر ہو اور انہیں وہ حقوق حاصل ہوں جو انہیں مساوات کی بنیاد پر دیے جانے چاہئیں۔رامیشوری نہرو صرف خواتین کے حقوق تک ہی محدود نہیں رہیں بلکہ ہندوستان کی آزادی

کی تحریک میں بھی سر گرم حصہ لیا۔ انہوں نے مہاتما گاندھی، جواہر لال نہرو اور دیگر اہم رہنماؤں کے ساتھ مل کر آزادی کی جدوجہد میں حصہ لیا، اور خواتین کو بھی اس میں شامل ہونے کے لیے ترغیب دی۔ رامیشوری نے خواتین کی صحت کے مسائل پر بھی خصوصی توجہ دی۔ انہوں نے خواتین کے لیے صحت کے پروگرامز اور کیمپز کا اہتمام کیا جہاں ان کی صحت کی بہتر نگہداشت کی جاتی تھی اور انہیں صحت سے متعلق آگاہی فراہم کی جاتی تھی۔ خواتین کے حقوق کے علاوہ 1934 میں مہاتما گاندھی کی پیروی کرتے ہوئے رامیشوری نہرو نے ہریجنوں کی فلاح و بہبود کی طرف رخ کیا اور 1935 میں ہریجن سیوک سنگھ 'Harijan Sevak Sangh' کی نائب صدر منتخب ہوئیں۔ 1938 میں انہوں نے وسطی ہند میں ہریجنوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام۔ مارگریٹ ای کزنز (Margaret Cousins) کے مطابق وہ ہریجن سیوک سنگھ میں گاندھی جی کی "دائیں ہاتھ کی عورت" (Right-hand Woman) تھیں۔ انہوں نے چھوت چھات کے خاتمے اور سماج میں شیڈول ذاتوں کی حالت بہتر بنانے کے لئے بہت کام کیا، جس سے وہ مہاتما گاندھی کے قریب آئیں۔ انہوں نے انفرادی ستیہ گرہ کے لئے اپنی خدمات پیش کیں، جو مہاتما گاندھی نے دوسری جنگ عظیم میں ہندوستان کو اس کی مرضی کے بغیر شامل کرنے کے فیصلے کے خلاف شروع کی تھی۔ لیکن گاندھی جی چاہتے تھے کہ وہ جنگ کے محاذ سے دور رہیں تاکہ تعمیری کام جاری رکھ سکیں۔ رامیشوری نہرو نے سندھ اور ملتان میں مسلم-ہندو فسادات کے دوران فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے لئے کام کیا۔ "کوئٹ انڈیا موومنٹ" کے دوران، انہیں پنجاب صوبائی کانگریس کمیٹی کی دوسری ڈکٹیٹر مقرر کیا گیا۔ انہوں نے خواتین کو تحریک میں شامل ہونے اور قوم کے تئیں اپنے فرائض پورا کرنے کی ترغیب دی۔ تحریک کے دوران انہیں تین بار گرفتار کیا گیا۔ آزادی کے بعد، انہوں نے دہلی میں پناہ گزینوں کے لئے کام کیا۔ وہ اپنی موت 8 نومبر 1966 تک خواتین اور ہریجنوں کی بہتری کے کاموں میں فعال رہیں۔ خواتین کے حقوق اور ذات پات کی فلاح و بہبود میں ان کی دلچسپی ان کے جریدہ ''ستری درپن'' (Stri Darpan) کے موضوعات میں صاف نظر آتی ہے۔

16.4 استری درپن اور سماجی اصلاحات (Achieving Social Reform through *Stri Darpan*)

جریدہ "ستری درپن" کا آغاز الہ آباد میں خواتین کا ایک کلب بنانے کی خواہش سے ہوا۔ 22 جنوری 1910 کو، نہرو خاندان کے گھر میں تقریباً پچاس خواتین، جو اعلیٰ خاندانوں سے تعلق رکھتی تھیں، کو مدعو کیا گیا تاکہ مسائل پر بات چیت کی جائے۔ یہ میٹنگ خواتین کی تنظیم پریاگ مہیلا سمیتی کی بنیاد بن گئی۔ نندرانی نہرو کو ایسوسی ایشن کی صدر منتخب کیا گیا۔ رامیشوری نہرو نے اکٹھا ہوئی خواتین کو بتایا کہ خواتین کی ایسوسی ایشن پہلے ہی لاہور، دہلی، بمبئی، پونے اور کلکتہ جیسے بڑے شہروں میں قائم ہو چکی ہیں، اور یوپی کی خواتین کو اس کوشش میں پیچھے نہیں رہنا چاہیے۔ بیس عہدیدار منتخب کیے گئے، جن میں نمایاں طور پر پنڈت مدن موہن مالویہ، پنڈت سندر لال، پنڈت موتی لال نہرو اور ڈاکٹر ستیش چندر بینرجی کی بیویاں شامل تھیں۔ ایسوسی ایشن کی میٹنگ ہر مہینے کی پہلی تاریخ کو ہوتی تھی۔ کاروائی میں ایک رکن کی جانب سے نوٹ پڑھنا یا لیکچر دینا شامل ہوتا، جس کے بعد دو تبصرے ہوتے۔ پہلا لیکچر محترمہ کیلاش رانی نے "ماتر بھاشا" یعنی مادری زبان پر دیا۔ سمیتی کا مقصد خواتین کو بااختیار بنانا اور سماجی تعلیم دینا تھا۔ پانچ سال کے اندر، سمیتی خواتین کی فلاح و بہبود اور آزادی کے بارے میں بات کرنے والی صوبے کی سب سے اہم تنظیم بن گئی۔ درحقیقت گاندھی جی کی قیادت میں تحریک آزادی میں خواتین کی شمولیت سے پہلے ہی، 1914 میں پریاگ مہیلا سمیتی

کی سالانہ کانفرنس میں 200 خواتین نے شرکت کی تھی۔ اس طرح، جبکہ خواتین کے مسائل کو مرکزی حیثیت دینے والی سماجی اصلاحات کی تحریک ایک صدی پہلے بنگال میں شروع ہوئی تھی، بیسویں صدی میں یوپی کی خواتین اس تحریک کی قیادت کر رہی تھیں اور خواتین سے متعلقہ سوالات اٹھا رہی تھیں۔

پریاگ مہیلا سمیتی کی میٹنگوں میں ہونے والی بات چیت کو وسیع پیمانے پر پھیلانے کے لیے، ایک نیا ہندی میگزین "ستری درپن" جاری کیا گیا، جو ہر مہینے کی پہلی تاریخ کو شائع ہوتا تھا۔ 1909 سے 1924 تک رامیشوری نہرو ہندی میگزین "استری درپن" کی مدیرہ رہیں۔ اس کی دیکھ بھال ان کی بھابھی کملا نہرو نے کی، اور کملا نہرو کے شوہر موہن لال نہرو کے لا جرنل پریس نے اسے شائع کیا۔ شروع میں اس جریدے کے تقریباً 500 یا 600 خریدار تھے، لیکن ایک سال کے اندر اندر خریداروں کی تعداد ایک ہزار تک پہنچ گئی، جو ایک ایسی جریدہ کے لیے کوئی معمولی بات نہیں تھی جو صرف خواتین کے مسائل پر مرکوز تھا۔ "ستری درپن" وسیع مواد کا ذخیرہ تھا۔ ہر شمارہ تقریباً 70 صفحات پر مشتمل ہوتا، جس میں مواد کو تقریباً چار حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ایڈیٹر ز ایک اداریہ کے ذریعے اس وقت کے اہم مسائل پر تبصرہ کرتے۔ یہ قارئین کو موجودہ واقعات کے بارے میں آگاہ کرتا، مقامی، قومی اور عالمی سطح پر خواتین کے مسائل پر زور دیتا۔ دوسرے حصے میں سماجی، ثقافتی، تاریخی اور سیاسی موضوعات پر معلوماتی مضامین اور مختصر مضامین شامل تھے۔ تیسرے حصے میں ادب پر توجہ دی گئی تھی، جس میں سلسلہ وار ناول، مختصر کہانیاں، سوانح حیات اور شاعری شامل تھیں۔ چوتھے حصے میں متفرق اشیاء شامل تھیں جس میں ایڈیٹر کے نام خطوط، جوابات، اور کتابوں کے جائزے شامل تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جدید جرائد کی طرح، "ستری درپن" نے قومی اور ادبی موضوعات پر نئی شائع شدہ کتابوں پر تبصرہ بھی شائع کیا۔ اگرچہ جریدے کی زبان آسان ہندستانی اور کھڑی بولی کا مرکب تھی، لیکن متن میں کئی اشعار، دوہے، چوپائیاں اور شلوک شامل تھے، جو ہندی، سنسکرت، اردو، اودھی اور برج کی کثیر جہتی دنیا میں اس کے مقام کی نشاندہی کرتے تھے۔ یہ اپنے قارئین کے ساتھ گفتگو بھی کرتا تھا، باقاعدگی سے ان کے خطوط شائع کرتا تھا، اور دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ خطوط مرد اور عورت دونوں کی طرف سے لکھے جاتے تھے۔ "ستری درپن" سے پیشہ ورانہ مصنفین، معروف عوامی شخصیات، اور ایک بڑی تعداد میں عام مصنفین وابستہ تھے۔ بہت سے مصنفین اور قلم کار قومی سیاسی تنظیموں جیسے انڈین نیشنل کانگریس اور ہندی ساہتیہ سمیلن سے منسلک تھے، اور جریدہ ان تنظیموں کے اٹھائے گئے قومی مسائل پر بات کرتا تھا اور ان کے خواتین کی آزادی سے متعلق ان کے خیالات کی حمایت کرتا تھا۔ اس طرح اس جریدے کو "ہندی صوبوں میں خواتین کی تحریک کا سب سے اہم ذریعہ" کہا گیا ہے جہاں کوئی اور میگزین خواتین کے مسائل کے جائزے کو اتنی سنجیدگی اور گہرائی کے ساتھ نہیں لایا۔

16.4.1 ستری درپن: خواتین بطور سماجی موضوع

انیسویں صدی کے آخر سے، تعلیم یافتہ ہندوستانی مرد، جو جدید بیوروکریٹک ریاست میں کام کر رہے تھے اور نئے شہری علاقوں میں رہ رہے تھے، ہندوستانی سماج اور اس کے تضادات سے بخوبی واقف تھے، خاص طور پر جنس اور ذات پات کے امتیازی اصولوں سے جو روایتی ہندوستانی معاشرے کی بنیاد تھے۔ ایک تعلیم یافتہ اور مہذب بیوی اور ماں کی خواہش سماجی اصلاحات کا بنیادی محرک تھا۔ ''ستری درپن'' نے

متحدہ صوبوں (موجودہ یوپی) میں سماجی اصلاحات کی وکالت میں اہم کردار ادا کیا۔ تاہم ''ستری درپن'' نے سماجی اصلاحات کے ان مسائل پر توجہ مرکوز کی جو خواتین کے لیے اہم تھا اور جو خواتین کے نقطۂ نظر سے بیان کیا گیا، نہ کہ مرد مصلحین کے نقطۂ نظر سے۔ اس نے دو اہم مسائل پر توجہ مرکوز کی: خواتین کے لیے تعلیم کی ضرورت اور ہندو معاشرے میں بیواؤں کی افسوسناک حالت۔ ابتدا سے ہی، یہ دو مسائل جریدے کی نظموں اور کہانیوں کا موضوع بنے۔

16.4.2 تعلیم: خواتین کو کیا سکھایا جائے

رامیشوری نہرو کو خواتین کی تعلیم کا زبردست حامی سمجھا جاتا ہے۔ ان کا ماننا تھا کہ تعلیم ہی خواتین کو بااختیار بنانے کا بنیادی ذریعہ ہے اور اسی کے ذریعے وہ اپنی زندگیاں بہتر بنا سکتی ہیں۔ خواتین کے لیے تعلیم کی ضرورت اور اس کی وکالت نہ صرف سنجیدہ مضامین کا موضوع تھا بلکہ فکشن، کہانیاں اور شاعری میں بھی جو "ستری درپن" میں شائع ہوتی تھیں، یہ بحث اکثر نظر آتی ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں مردم شماری کے اعداد و شمار سے معلوم ہوا کہ ہر ہزار میں سے صرف چھ لڑکیاں خواندہ تھیں۔ تعلیم کی کمی خواتین پر ہونے والے ظلم اور خاندان و معاشرے میں ان کی ماتحتی کی بنیادی وجہ تھی۔ رامیشوری نہرو کے پاس جدید تعلیم کا نظریہ تھا، جیسے "ستری درپن" کے ایک ابتدائی شمارے میں بیان کیا گیا، جس میں محترمہ اینی بیسنٹ کی بھارت میں ایک یونیورسٹی قائم کرنے کی کوششوں پر ادارتی تبصرہ شامل تھا۔ یہ یونیورسٹی مذہب یا عقیدے کے فرق کے بغیر سب کے لیے ہوگی، بھارتی تاریخ، فلسفہ اور زبانوں پر زور دے گی، صنعتی فنون کی تعلیم دے گی اور حکومت کے کنٹرول سے آزاد ہوگی۔

تعلیم کی ضرورت پر ایک نظم "ودیا کی بڑائی" بھی قابل توجہ ہے۔ یہاں تک کہ اس ابتدائی دور میں، ساوتری دیوی کے ایک مضمون "ستری جاتی پر پروشو کا براویوہار" میں نوٹ کیا گیا کہ مردوں کا پہلا ظلم جو خواتین پر ہوتا ہے وہ انکار تعلیم کا ہے۔ جدید تعلیم یافتہ مرد جو گھر سے باہر سماجی اصلاحات کی حمایت کرتے تھے، بدقسمتی سے اپنے گھروں کی خواتین کی تعلیم کے بارے میں بے حسی رکھتے تھے۔ ساوتری دیوی نے اس مروجہ تصور کو چیلنج کیا کہ تعلیم یافتہ خواتین روایتی گھریلو فرائض کا خیال نہیں رکھیں گی اور آزادانہ زندگی گزارنے کی کوشش کریں گی، اور انہوں نے الٹا مردوں سے یہ سوال پوچھا کہ اگر تعلیم سے ایسے منفی نتائج برآمد ہوتے ہیں تو وہ خود تعلیم ترک کر دیں۔ قدیم بھارت میں خواتین کی تعلیم کی مثالیں باقاعدگی سے دی جاتی تھیں تاکہ خواتین کو تعلیم کی اہمیت سمجھائی جا سکے۔ اس کے لئے، براج رانی کی نظم 'ودیا پرو'، جو مئی 1911 میں شائع ہوئی تھی، ایک مثال تھی۔ اسی طرح، ایک مضمون میں بیسویں صدی میں خواتین کی تعلیم پر دی جانے والی ناکافی توجہ پر افسوس ظاہر کیا گیا، حالانکہ دنیا بھر میں تعلیم میں نمایاں پیش رفت ہوئی تھی۔ خواتین کو تعلیم نہ دینا قوم کی خدمت میں کوتاہی تھا، کیونکہ اس سے ملک کو تعلیم یافتہ، قابل اور موثر ماؤں کی خدمات سے محروم کر دیا گیا تھا۔ جنوری کے شمارے میں، کملیشوری دیوی کے مضمون 'ستری شکشا سے دیشونانتی' میں تعلیم یافتہ جاپانی خواتین کی کامیابیوں کا حوالہ دیا گیا، جنہوں نے قومی زندگی کے ہر پہلو میں فعال حصہ لیا، اور اس کا مقصد ہندوستانی خواتین کی تعلیم کے خلاف پیش کیے جانے والے دلائل کو رد کرنا تھا۔ اگست 1918 کے ادارتی مضمون میں، رامیشوری نہرو نے تعلیم کے فوائد پر روشنی ڈالی کہ یہ خواتین کو بھارتی ہونے پر فخر کرنے کا احساس پیدا کرنے کے قابل بنائے گی۔

حالانکہ اشراف سماجی اصلاح کاروں کے درمیان اس بات پر وسیع اتفاق تھا کہ خواتین کی تعلیم کو فروغ دیا جانا چاہیے، البتہ اس تعلیم کے مواد اور نوعیت پر بہت زیادہ بحث تھی۔ بنیادی خواندگی کے علاوہ، خواتین کو مذہبی متون کو سمجھنے کے قابل بنانے کے لئے تعلیم دی جاتی تھی، خاص طور پر قدیم خواتین کی کہانیاں جو مثالی کردار کی حامل تھیں۔ اس قسم کی تعلیم کو ہندی عوامی دائرے میں جوش و خروش سے فروغ دیا گیا۔ قدیم دور کی مشہور خواتین کی مختصر تاریخی جھلکیاں باقاعدگی سے 'ستری درپن' میں شائع ہوتی تھیں۔ انہیں مثالی خواتین کے طور پر پیش کیا جاتا تھا، جن کی بہادری اور قربانی کو نقل کرنا ہندوستانی خواتین کی ثقافتی ترقی کے لئے ضروری سمجھا جاتا تھا۔ قدیم بھارتی کہانیوں کی خواتین جیسے سیتا اور ساوتری اور تاریخ کی رانی درگاوتی اور رانی چندا کو مثالی ہندوستانی خواتین کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ جدید اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین جیسے شاعرہ اور مصنفہ مہادے وی ورما کی سوانح بھی شائع ہوتی تھیں۔

خواتین کی تعلیم کے لیے پیشہ وارانہ تربیت فراہم کرنے کی وکالت بھی کی گئی جیسے درزی کا کام، کڑھائی، کھانا پکانا، بچوں کی دیکھ بھال، خط لکھنا وغیرہ، تاکہ خواتین کارگر گھریلو عورت بن سکیں۔ 'ستری درپن' کے آغاز سے ہی دستکاری جیسے سلائی اور درزی کے کام پر مضامین شامل کیے گئے تھے اور انہیں ان بدقسمت خواتین، خاص طور پر بیواؤں کے لئے ضروری ہنر کے طور پر پیش کیا جاتا تھا، جنہیں اپنی روزی روٹی کمانا پڑتی تھی۔ مثال کے طور پر، 'ستری درپن' میں ساوتری دیوی کے ذریعہ ''شلپا شکشا'' پر ایک سیریز متعارف کروائی گئی، جس میں خواتین کو درزی کا کام، کڑھائی اور بنائی سکھائی گئی۔ پدرانہ خاندان کی حمایت ابھی بھی ایک بڑا مسئلہ تھا۔ اس تشویش نے کہ تعلیم یافتہ خواتین اپنے خاندانی فرائض سے منہ نہ موڑلیں، ''ستری درپن'' میں شائع ہونے والی اصلاحی تحریروں کو مستقل پریشان کیا۔ مثال کے طور پر ''آریہ ناری'' کے عنوان سے نیراج ناتھ شرما کے ایک مضمون میں اس بات کی وکالت کی گئی کہ خواتین کو صرف "اپنی مادری زبان اور کچھ ریاضی سکھائی جانی چاہیے، تاکہ ان کے شوہروں کو دودھ والے اور دھوبی کے حسابات کے بوجھ سے نجات مل سکے، اور خواتین اپنے بچوں کو ہندو مذہب کے مذہبی اصول سکھانے کے قابل ہو سکیں۔ "

اسی طرح، جولائی 1916 میں شائع ہونے والے ایک مضمون ''ستری شکشا'' نے اس بات پر زور دیا کہ خواتین کی تعلیم ان کی گھریلو ذمہ داریوں کو نبھانے کی صلاحیت کو "کند" نہ کرے۔ فروری 1918 کے شمارے میں، لاہور کی محترمہ کرشنا کماری نے کہا کہ یہ تعلیم ہی ہے جو خواتین کو وقار عطا کرتی ہے اور انہیں اپنے ازدواجی فرائض کو مؤثر طریقے سے نبھانے کے لئے ضروری مہارتیں فراہم کرتی ہے۔ 'ستری درپن' کے صفحات میں ان مباحثوں سے خواتین کی آزادی اور پدرانہ خاندانی ڈھانچے کی پیچیدگیوں کی نشاندہی ہوتی ہے۔

کیا خواتین کو گھریلو امور پر مبنی تعلیم ملنی چاہیے یا انہیں حقیقی برابری دی جانی چاہیے اور ایک ایسی تعلیم دی جانی چاہیے جس میں سماجی اور سیاسی نظریات اور مسائل بھی شامل ہوں؟ کیا خواتین کی تعلیم ایک دیسی یا مغربی طرز کی ہونی چاہیے؟ مردوں اور عورتوں دونوں کے رویوں میں سست رفتاری اور مردوں کا خواتین کی ذہنی صلاحیت کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے ''ستری درپن'' نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ رامیشوری نہرو کا ماننا تھا کہ مرد اور عورت کو مساوات پر مبنی سماجی نظام کے لئے مل کر کام کرنا ہوگا، اور معاشرے میں طاقت کے تعلقات کی تبدیلی کی وکالت کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ 'ستری درپن' نے اس مسئلے پر روایتی اور جدید نظریات دونوں کو دانشمندی سے جگہ دی،

مثال کے طور پر، ہردیا موہنی دیوی کی جانب سے اکبر الہ آبادی کے تعلیم یافتہ خواتین پر طنز کے جواب کو شائع کیا۔ مزید برآں، 'ستری درپن' اور رامیشوری نہرو نے خوش دلی سے خواتین کے اسکولوں جیسے کہ الہ آباد، لکھنؤ یا جالندھر میں کھلنے والے اسکولوں کی خبریں دی، اور اس طرح کی کسی بھی کوشش کو باقاعدگی سے شائع کیا۔

جیسا پہلے بھی ذکر ہوا، ستری درپن نے عورتوں کی تعلیم کو محدود معنوں میں نہیں مانا، جو صرف گھریلو زندگی، گھر کی دیکھ بھال، شوہر اور بچوں کی خدمت پر مرکوز ہوتی ہے۔ بلکہ اس نے شروعات سے ہی وسیع سیاسی منظر نامے کو پیش کیا، جس میں یہ ظاہر کیا گیا کہ عورتوں کے لیے اہم ہے کہ وہ اپنے ملک یا ثقافت کے علاوہ دنیا کے وسیع عالم سے بھی واقف ہوں۔ اس طرح وہ اپنے قارئین کو دنیا کے مختلف مسائل پر تعلیم دیتا رہا، جیسے کہ انڈین نیشنل کانگریس کی سالانہ کنفرنس، انگلینڈ میں عورتوں کے ووٹ دینے کی تحریک، ہندوستان میں بڑھتی ہوئی مہنگائی، جابرانہ پریس ایکٹ، اور یورپ میں ہونے والے فضائی تجربے کے بارے میں بھی۔ یہ سب مسائل معاصر عورتوں کی مکمل تعلیم کے لیے ضروری تھے۔

16.4.3 ناموافق شادیاں اور جبری بیوگی

خواتین کی تعلیم کی کمی کو ہندو بیواؤں کی افسوسناک حالت سے جوڑا گیا تھا۔ 1918 میں یوپی میں کم سن بیواؤں کی تعداد کے اعداد و شمار نے کم عمر کی شادی اور بیوگی کے زیادہ واقعات کو سامنے لایا۔ بیواؤں کی تعداد ایک لاکھ (1,03,541) سے زیادہ تھی۔ ان میں سے 15000 سے زیادہ کی عمر 10 سال سے کم تھی، 10-15 سال کے درمیان 38,849 بیوائیں تھیں اور حیران کن 49,555 بیواؤں کی عمر 15-20 سال تھی۔ 1921 کی مردم شماری کے ذریعے جمع کردہ شادی کے اعداد و شمار سے پتہ چلتا ہے کہ یوپی میں ہر 1000 لڑکیوں میں سے 102 کی شادی دس سال کی عمر سے پہلے ہو جاتی تھی۔ کل ملا کر 18,663 لڑکیاں پانچ سال سے کم عمر کی اور 3,06,618 لڑکیاں دس سال کی عمر سے کم عمر کی شادی شدہ تھیں۔ جب کم عمر کی شادی اور بیوگی کے اعداد و شمار کو اکٹھا کیا جاتا ہے، تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کئی دلہنیں کبھی اپنے شوہر کو دیکھ ہی نہیں پاتی تھیں۔ ناموافق شادیوں اور جبری بیوگی نے خواتین کو ان کے جسم اور جنسیت پر کوئی کنٹرول نہیں دیا۔ 'ستری درپن' بیوہ کی دوسری شادی کے حامیوں اور ناقدین کے درمیان تعمیری مکالمے کے لیے ایک پلیٹ فارم کے طور پر ابھرا۔ بیواؤں کی افسوسناک حالت ایک اہم موضوع بن گیا جسے افسانوی کہانیوں کے ذریعے بیان کیا گیا۔ کئی مصنفین نے مرد بیوہ کے مقابلے میں خواتین بیوہ پر ہونے والے ظلم و ستم پر تبصرہ کیا۔ اس حقیقت کو بھی بیان کیا گیا کہ زیادہ تر اعلیٰ ذاتوں کی کم عمر لڑکیوں کی بہت بڑے مردوں سے شادی کر دی جاتی تھی اور اسے اس برے عمل کی جڑ سمجھا جاتا تھا۔ ایک گمنام خود نوشت کا عنوان 'ایک بیوہ کی جیونی' اور شریمتی سوریا دیوی کی نظم 'ناری ویلاپ' نے بیواؤں کو پیش آنے والے ظلم و ستم کو دردناک طور پر پیش کیا۔ خواتین پر ہونے والے ظلم کے بارے میں سنجیدہ خیالات ایک اور نظم کے ذریعے ظاہر کیے گئے جو محترمہ مانن دیویدی نے لکھی، جس میں مردوں کو متعدد بار شادی کرنے کے بعد عورتوں کو پاکیزگی کا درس دینے پر مذمت کی گئی۔

اس مسئلے پر سب سے زیادہ سخت الفاظ میں لکھنے والوں میں سے ایک حکما دیوی تھیں جنھوں نے روایتی پدر شاہی معاشرے اور بیواؤں کے ساتھ اس کے سلوک کی سخت مذمت کی۔ حکما دیوی دہرادون میں گرلز اسکول کی پرنسپل تھیں۔ وہ اس جریدے میں باقاعدہ لکھتی رہتی تھیں اور بیوہ کی دوسری شادی کی چند حامیوں میں سے ایک تھیں۔ ایک مضمون 'اردھانگنی یا پاؤں کی جوتی' کے عنوان سے، حکما دیوی نے خواتین کی پوزیشن کو جوتے کے طور پر تشبیہ دی جو مردوں کے استعمال کے بعد پھر پھینکے جاتے ہیں۔

ایک اور مضمون ''ستری جاتی کی انتی کیسے ہو'' جو اپریل 1917 میں شائع ہوا، میں انہوں نے مردوں کو ان کی بیویوں کی موت کے بعد جلدی سے دوبارہ شادی کرنے پر ملامت کی۔ دوسری طرف، خواتین کو دوبارہ شادی کا اختیار نہیں دیا جاتا تھا اور انہیں سماجی روایت کے تحت بیوگی کے سخت قوانین پر عمل کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا، جس سے ان کے دل کی ہر فطری خواہش مر جاتی تھی۔ حکما دیوی نے یہاں تک تجویز دی کہ حکومت سے بیوہ مردوں کی دوبارہ شادی کے خلاف قوانین بنانے کی درخواست کی جائے۔ افسانوی کہانیوں نے بھی خواتین کو اس امتیازی سلوک کو قبول نہ کرنے کی تحریک دی، جیسے کہ 1918 کے جریدے کے شمارے میں شامل کہانی 'آدرش سکھی'۔ ان بحثوں نے ہندو بیواؤں کی زندگی کی قابل افسوس حالت کو عوامی طور پر مشہور کرنے میں مدد کی۔ حتیٰ کہ دوبارہ شادی کے مخالفین کو بھی مجبور کیا کہ وہ ہندو بیواؤں کے تئیں سماجی اصلاح اور ان کے لیے تعلیم اور روزگار کے مواقع فراہم کرنے کے لیے بات کریں۔

16.5 رامیشوری نہرو کی سیاسی و سماجی خدمات

(The Social and Political Contributions of Rameshwari Nehru)

رامیشوری نہرو نے ہندوستانی خواتین کے سیاسی حقوق کی بھرپور حمایت کی۔ ان کا خیال تھا کہ "ہندوستانی خواتین ووٹ کا حق اپنی ذاتی بڑائی کے لئے نہیں بلکہ عوامی زندگی میں اپنے فرائض اور ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے چاہتی ہیں۔" اپنے جریدے "ستری درپن" میں اپنے مختلف اداریوں کے ذریعے، انہوں نے قارئین کو خواتین کے حق رائے دہی کی اہمیت اور قدامت پسند رہنماؤں کی مخالفت کے بارے میں آگاہ کیا۔ انہوں نے خواتین کے حق رائے دہی کی حمایت میں عوامی رائے کو متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ انہیں خواتین کے ووٹ کے حقوق کی بھی فکر تھی، کیونکہ جائیداد کی ملکیت پر مبنی ووٹ دینے کا معیار جو برطانوی دور میں طے کیا گیا تھا۔ آزادی کے بعد بھی خواتین کو ووٹ کے حق سے محروم کر سکتا تھا۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے وزیر اعظم جواہر لال نہرو کو 'بیوی ہونے' اور جائیداد کی اہلیت کی بنیاد پر انتخابی فہرستوں پر نظر ثانی کے لیے لکھا تا کہ زیادہ تعداد میں خواتین کو ووٹ دینے کے قابل بنایا جا سکے۔ بالآخر خواتین کے سیاسی حقوق کا خواب طویل جدوجہد کے بعد پورا ہوا۔

رامیشوری نہرو طوائفوں کے بارے میں بھی فکر مند تھیں، جو خواتین کا سب سے زیادہ مظلوم اور استحصال شدہ گروہ تھا۔ انہیں میسور کے مندروں میں دیوداسیوں کی حالت زار سے گہرا صدمہ پہنچا تھا۔ وہ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے ایک منظم کوشش کرنا چاہتی تھیں۔ اس لیے انہوں نے اخلاقی اور سماجی صفائی کی ایسوسی ایشن قائم کی، جو بین الاقوامی سطح پر ابولیشنسٹ فیڈریشن (Abolitionist Federation) کا ہندوستانی ہم منصب تھی اور وہ شروع سے اس تنظیم کی صدر رہیں۔ انہوں نے ناری نکیتن بھی شروع کی تاکہ خطرے

میں پڑنے والی خواتین کی مدد کی جا سکے یا جو کوٹھوں سے بچائی گئی تھیں انہیں دوبارہ بحال کیا جا سکے۔ رامیشوری نہرو نے مہیلا سمیتی بھی قائم کی تاکہ خواتین کارکنوں کو تربیت دی جا سکے اور خواتین کو یہ ترغیب دی جا سکے کہ وہ نہ صرف اپنے حقوق اور مردوں کے ساتھ برابری کے لیے لڑیں بلکہ ملک کی آزادی کی جدوجہد میں مردوں کے شانہ بشانہ لڑیں۔ خواتین کی تحریک کو ملک کی آزادی سے جوڑتے ہوئے انہوں نے لکھا:

''ہندوستان اس وقت آزادی کی جنگ لڑ رہا ہے جو اس کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ اس وقت میں وہ اپنے کسی بھی طبقے کو نظرانداز نہیں کر سکتا، چاہے وہ کتنا ہی غیر اہم کیوں نہ ہو۔ خواتین کی بیداری اس کے وسائل کی دوبارہ مضبوطی کے لیے ضروری ہے۔ سوراج (آزادی) ان لوگوں کے ذریعے حاصل نہیں کی جا سکتی جن کے دوسرے نصف فالج زدہ ہیں۔ اس فالج کا علاج کرنے، سست ساتھی کو اس کی بے حسی سے نکالنے، اس میں زندگی پھونکنے کا عمل پورے ملک کو طاقت فراہم کرے گا۔ سوراج کی جنگ مردوں اور عورتوں دونوں کو مل کر لڑنی اور جیتنی ہوگی۔ ''

رامیشوری نہرو نے بچوں کی شادی کی بری روایت کے خلاف سخت احتجاج کیا۔ انہوں نے روزانہ اخبارات اور رسائل میں کئی مضامین شائع کیے۔ مثال کے طور پر، انہوں نے 'ارلی میرج' کے عنوان سے ایک مضمون سمپوزیم کے مجموعہ 'آور کاز' میں شامل کیا، جسے شیاما کماری نہرو نے مرتب کیا تھا۔ جب برطانوی حکومت نے 1928 میں لڑکیوں کی رضامندی کی عمر طے کرنے کے لیے ایک کمیٹی قائم کی، تو رامیشوری نہرو واحد خاتون تھیں جنہیں اس میں شامل ہونے کے لیے مدعو کیا گیا اور انہوں نے بہت شاندار کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔ وہ کمیٹی کی واحد ہندوستانی خاتون رکن تھیں۔ انہوں نے کم عمر بیواؤں کی حالت زار پر ایک طویل نوٹ لکھا، جو کمیٹی کی رپورٹ میں شامل کیا گیا۔ اس رپورٹ نے بچوں کی شادی کو روکنے کے ایکٹ کے لیے بنیاد فراہم کی، جو بعد میں نافذ کیا گیا۔

اپنی ملکی سرگرمیوں کے علاوہ، رامیشوری نہرو نے بیرون ملک بھی ہندوستانی خواتین کی حمایت میں آواز بلند کی۔ 1930 کی دہائی کے اوائل میں، وہ ہندوستانی خواتین کی ایک نمایاں نمائندہ کے طور پر انگلینڈ گئیں، جہاں انہوں نے اجلاسوں میں خطاب کیا جن میں ہندوستانی اور برطانوی خواتین دونوں شامل تھیں۔ ہندوستانی خواتین کی نمائندہ کے طور پر، انہیں 20 اپریل 1931 کو لندن میں منعقد ہونے والے اجلاس میں 'ویمنز کمیٹی آف دی کامن ویلتھ آف انڈیا لیگ' کی کمیٹی کی چیئرمین کے طور پر منتخب کیا گیا۔ اس طرح انہوں نے کئی ممالک کا دورہ کیا اور ہندوستان اور ہندوستانی خواتین کی حمایت میں ہمدردی پیدا کی۔ ملک کی تقسیم کے بعد، بھارت کو پناہ گزینوں کی بحالی کا ایک بہت بڑا چیلنج درپیش تھا۔ رامیشوری نہرو نے بحالی کی وزارت کی اعزازی مشیر کی حیثیت سے اغوا شدہ خواتین اور بچوں کی بحالی میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے اپنی تمام توانائی مصیبت زدہ لوگوں کی مدد کے لیے وقف کر دی، خاص طور پر خواتین، یتیموں، بچوں اور ہریجن خاندانوں کی مدد کے لیے خصوصی کوششیں کیں۔ ان کی رہنمائی میں خواتین اور بچوں کی ضروریات پوری کرنے کے لیے کئی مراکز قائم کیے گئے۔ پناہ گزینوں کی بحالی میں انہوں نے بہت اہم کردار ادا کیا اور خاص طور پر وہ بے سہارا خواتین اور ان کے خاندانوں کے لیے سکون کا ذریعہ بن گئیں۔ 1955 میں حکومت ہند نے رامیشوری نہرو کو پناہ گزینوں، خاص طور پر بیواؤں، یتیموں، بچوں اور بوڑھے لوگوں کی بحالی کے میدان میں شاندار خدمات کے لیے پدم بھوشن سے نوازا۔

رامیشوری نہرو نے اپنی زندگی خواتین کی فلاح و بہبود اور آزادی کے لیے وقف کر دی۔ قدامت پسند ماحول میں پرورش پانے کے بعد، شادی کے بعد انہیں آزادانہ ماحول میں سیاسی اور سماجی طور پر ترقی کرنے کے مواقع ملے۔ انہوں نے آنند بھون کے لبرل ماحول میں اپنے اہم کیریئر کا آغاز کیا، جہاں سے وہ خواتین کے حقوق کی کارکن اور آزادی کی جنگجو بن گئیں۔ اس طرح رامیشوری نہرو کی خواتین کی آزادی کے لیے خدمات ہندوستان میں خواتین کی تحریک کی تاریخ کا ایک اہم باب ہیں۔ وجیا لکشمی پنڈت نے بجا طور پر کہا: "انہوں نے ایک طویل اور ثمر آور زندگی گزاری اور ایسی یادیں چھوڑیں جو ہمیشہ دوسروں کو متاثر کریں گی۔" انہوں نے بنگال قحط کے متاثرین کے لیے بہت کام کیا اور لاہور میں بچوں کی امدادی سوسائٹی کی بنیاد رکھی، پنجاب میں نوجوانوں کے اداروں کا سروے کیا اور یتیم بچوں کی دیکھ بھال اور کفالت کے لیے سفارشات پیش کیں۔ انہوں نے پریس اور عوامی اجلاسوں کے ذریعے پنجاب حکومت پر توجہ سے محروم اور جرائم پیشہ بچوں کے تحفظ کی فوری ضرورت پر زور دیا۔

غریبوں کے لیے رہائش کا انتظام اور زمینداروں کے استحصال کے خلاف آواز اٹھائی، نیز کھادی اور چرخہ کی حمایت کی۔ 1945 میں وہ لاہور ڈویژن خواتین کے حلقے سے پنجاب قانون ساز اسمبلی کے لیے بلا مقابلہ منتخب ہوئیں۔ مہاتما گاندھی نے انہیں پنجاب اور کشمیر کے لیے کستوربا گاندھی نیشنل میموریل ٹرسٹ کی ایجنٹ نامزد کیا جہاں انہوں نے دیہی خواتین کارکنوں کے تربیتی کیمپ اور مراکز منظم کیے۔ آزادی کے بعد انہیں کئی وزارتی دفاتر کی پیشکش کی گئی جو انہوں نے انکساری سے ٹھکرا دی اور مظلوموں اور محکوموں کے لیے زمینی سطح پر کام جاری رکھا۔ آل انڈیا پیس کونسل اور افرو-ایشیائی یکجہتی تحریک سے وابستہ ہونے کے ناطے انہوں نے 1957 میں ٹوکیو میں اور 1958 میں اسٹاک ہوم میں تخفیف اسلحہ کے لیے وفد کی قیادت کی۔ انہیں 1955 میں ملک کی خدمات کے اعتراف میں پدم بھوشن سے نوازا گیا اور 1961 میں لینن انٹرنیشنل پیس پرائز ملا۔

16.6 نسائی انجمنوں میں رامیشوری نہرو کا رول

(Role of Rameshwari Nehru in Women's Organisations)

رامیشوری نہرو "آل انڈیا ویمنز کانفرنس" کی بانیوں میں شامل تھیں، جو ہندوستان میں خواتین کے حقوق اور ان کی ترقی کے لیے کام کرنے والی ایک بڑی تنظیم تھی۔ اس کانفرنس کا مقصد خواتین کے حقوق، تعلیم، صحت اور معاشرتی حیثیت میں بہتری لانا تھا۔ رامیشوری نہرو نے اس پلیٹ فارم کو استعمال کرتے ہوئے خواتین کے مسائل پر روشنی ڈالی اور حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ خواتین کے لیے بہتر قوانین اور پالیسیاں بنائیں۔ 1909 میں پریاگ مہیلا سمیتی('Prayag Mahila Samiti') قائم کرنے کے بعد رامیشوری نہرو نے دہلی ویمنز لیگ('Delhi Women's League') کی بنیاد رکھی۔ انہیں 1928 میں بھارت کی حکومت کی Age of Consent کمیٹی کا رکن نامزد کیا گیا۔ 1930 میں انہوں نے لندن میں گول میز کانفرنس میں ہندوستانی خواتین کی نمائندگی کی اور 1931 میں جنیوا (Geneva) میں لیگ آف نیشنز (League of Nations) میں شرکت کی۔ انہوں نے 1932 میں روس اور 1937 میں آسٹریلیا کا دورہ کیا۔ اس طرح 1931 سے 1938 کے درمیان، انہوں نے دنیا کے مختلف حصوں کا دورہ کیا، خواتین کی حالت کا مطالعہ کیا اور

بھارت میں خواتین کی تحریک کا دائرہ وسیع کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بھارت کی قومی تحریک کے دوران سماجی تعمیری کاموں کو اہمیت دی۔ 1924 میں وہ "لیگ آف نیشنز" میں بھارتی نمائندہ کے طور پر شریک ہوئیں۔

16.7 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

ایک آزادانہ گھریلو ماحول اور جدید تعلیم نے رامیشوری نہرو کو خواتین کے حقوق اور ان کی فلاح و بہبود کے لیے بیدار کر دیا۔ انہوں نے اپنی تحریروں اور تقریروں سے اور بالخصوص جریدہ ''ستری درپن'' کے ذریعے خواتین کے مسائل کے بارے میں عوامی بحث چھیڑی اور لوگوں کو آگاہ کیا۔ سماجی اصلاحات کے لیے رامیشوری نہرو نے عملی اقدامات بھی اٹھائے اور خواتین کے حقوق کی علم بردار عصری تحریکوں اور خواتین کی تنظیموں میں فعال کردار ادا کیا۔ ان کی زندگی کے واقعات سے صاف ظاہر ہے کہ انہوں نے صرف خواتین کے حقوق کے لیے کوشش نہیں کی بلکہ سماج کے دوسرے پسماندہ طبقات جیسے ہریجن اور پناہ گزینوں کے لیے بھی ان کی جدوجہد قابل ستائش ہے، جس کے لیے انہیں ملک اور بیرون ملک سے ایوارڈ بھی ملے۔ رامیشوری نہرو کا خواتین کی فلاح و بہبود کے لیے کیا گیا کام ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ انہوں نے خواتین کو نہ صرف تعلیم یافتہ اور بااختیار بنانے کی کوشش کی، بلکہ انہیں اس قابل بنایا کہ وہ معاشرتی، سیاسی اور قانونی طور پر اپنے حقوق کے لیے کھڑی ہو سکیں۔ ان کی زندگی کا مقصد صرف خواتین کے حقوق کا تحفظ نہیں تھا بلکہ ان کی فلاح و بہبود کو بھی یقینی بنانا تھا، تاکہ ایک مضبوط اور مساوی معاشرہ قائم ہو۔

16.8 کلیدی الفاظ (Keywords)

رامیشوری نہرو

خواتین کے حقوق

سماجی اصلاحات

بچپن کی شادی

جہیز

ستری درپن

نسائی تحریک

آل انڈیا ویمنز کانفرنس

16.9 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. رامیشوری نہرو کا خواتین کی تعلیم کے فروغ میں کیا کردار تھا؟
2. آل انڈیا ویمنز کانفرنس میں رامیشوری نہرو کا کیا کردار تھا؟
3. "ستری درپن" جریدے کا مقصد کیا تھا؟
4. رامیشوری نہرو نے خواتین کی صحت کے مسائل کے لیے کیا اقدامات کیے؟
5. بچپن کی شادی کے خلاف رامیشوری نہرو کی کیا مہمات تھیں؟
6. رامیشوری نہرو نے جہیز کے خلاف کیا موقف اختیار کیا؟
7. رامیشوری نہرو نے خواتین کی سیاسی شرکت کے لیے کیا کام کیا؟
8. رامیشوری نہرو کی شادی کس خاندان میں ہوئی تھی اور اس نے ان کی سرگرمیوں کو کیسے متاثر کیا؟
9. رامیشوری نہرو نے "ستری درپن" کے ذریعے کس قسم کے موضوعات کو اجاگر کیا؟
10. رامیشوری نہرو کے دور میں خواتین کے ساتھ کیا معاشرتی مسائل تھے؟

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

1. رامیشوری نہرو نے خواتین کے حقوق اور سماجی اصلاحات میں کیا خدمات انجام دیں؟
2. رامیشوری نہرو نے "ستری درپن" کے ذریعے خواتین کی تعلیم اور حقوق کے بارے میں کیا پیغامات دیے؟
3. رامیشوری نہرو نے خواتین کی فلاح و بہبود کے لیے کون کون سے منصوبے شروع کیے؟
4. خواتین کی سیاسی اور قانونی حیثیت کو بہتر بنانے میں رامیشوری نہرو کا کیا کردار تھا؟
5. "ستری درپن" نے ہندوستان میں خواتین کے حقوق کے حوالے سے کیا اثرات مرتب کیے؟

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

1. رامیشوری نہرو نے "ستری درپن" کے ذریعے ہندوستان میں خواتین کی تعلیم، صحت اور فلاح و بہبود کو کیسے فروغ دیا؟
2. رامیشوری نہرو کی زندگی اور سماجی خدمات کو تفصیل سے بیان کریں، خاص طور پر ان کے خواتین کے حقوق کی تحریک میں کردار پر روشنی ڈالیں۔
3. رامیشوری نہرو کی زندگی سے آپ نے کیا سیکھا؟ ایک تفصیلی مضمون لکھیے۔

16.10 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

1. Anantha Raman, Sita, *Women in India: A Social and Cultural History*, 2 volumes, Praeger, 2009.
2. Forbes, Geraldine, *Women in Modern India*, Cambridge University Press, New Delhi, 1996.
3. Menon, Visalakshi, *Indian Women and Nationalism: The U. P. Story*, Shakti Books, 2003.
4. Mohan, Kamlesh, 'A Juster India for Women – The Thought and Work of Pandita Ramabai and Rameshwari Nehru' in Irfan Habib ed., *India–Studies in the History of an Idea*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2005.
5. Nanda, B.R., *Indian Women: From Purdah to Modernity*, Vikas Publishing House, New Delhi, 1976.
6. Nehru, Rameshwari, *Gandhi is My Star*, Pustak Bhandar, Patna: 1950.
7. Nijhawan, Shobna, *Women and Girls in the Hindi Public Sphere*: *Periodical Literature in Colonial North India*, OUP, New Delhi, 2012.
8. Orsini, Francesca, *The Hindi Public Sphere*, *1920–1940*: *Language and Literature in the Age of Nationalism*, OUP, New Delhi, 2010. (first pub. 2002).
9. Paliwal, Om Prakash, *Rameshwari Nehru: Patriot and Internationalist*, National Book Trust, India, 1986.
10. Sarkar, Sumit and Tanika Sarkar eds., *Women and Social Reform in India*, 2 vols., Permanent Black, Ranikhet, 2007.

اکائی 17۔ بھنڈارو اچّمامبا

(Bhandaru Atchamamba)

اکائی کے اجزا

17.0 تمہید

17.1 مقاصد

17.2 تاریخی سیاق و سباق: سماجی اصلاح اور نو آبادیاتی آندھرا میں جدید خواتین کا ظہور

17.3 بھنڈارو اچّمامبا کا مختصر سوانحی خاکہ

17.4 اچّمامبا کی تحریریں

17.4.1 ابلا سچّرِ ترر تن مالا

17.4.2 بھنڈارو اچّمامبا کی مختصر کہانیاں

17.5 خواتین کے مسائل پر اچّمامبا کے خیالات

17.5.1 خواتین کی تعلیم

17.5.2 کم عمری کی شادی اور بیوگی کے سوال پر اچّمامبا کے خیالات

17.5.3 کثیر الازواجی شادی

17.5.4 پاتی ورتیم

17.6 اچّمامبا بطور ایک سر گرم کارکن

17.6.1 خواتین کی تنظیموں کے قیام کی حوصلہ افزائی

17.7 اچّمامبا کا انسانی پہلو

17.8 اکتسابی نتائج

17.9 کلیدی الفاظ

17.10 نمونہ امتحانی سوالات

17.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد

17.0 تمہید (Introduction)

نو آبادیاتی ہندوستان میں سماجی و ثقافتی تبدیلیوں میں خواتین نے شاندار کردار ادا کیا۔ ان کی دل آویز کامیابیوں کے باوجود، ان کی کاوشیں اور خدمات اس پدرانہ نظام کی وجہ سے پسِ پُشت ڈال دی گئیں جو ہمیں وراثت میں ملا ہے، اور یہی نظام علمی نظام پر بھی منفی اثر ڈال رہا ہے۔ ایسے ناخوشگوار رجحان کا دردناک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تاریخ کو ہمیشہ مرد کی کہانی تسلیم کیا جاتا ہے اور عورت کی کہانی یا کہانیوں کو آسانی سے بھلا دیا جاتا ہے یا ان کو پسِ پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات، غیر آرام دہ سوالات سے بچنے کے لیے ان کہانیوں کو دبا دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ آپ اچھی طرح جانتے ہیں، خواتین انسانی آبادی کا تقریباً نصف ہیں اور ان کو 'آدھا آسمان' بھی کہا جاتا ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہونا چاہیے کہ ہم ان کو 'آدھا آسمان' تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ 'آدھی زمین' بھی تسلیم کریں۔ انسانی آبادی کا یہ مستر د آدھا حصہ اس کے غالب آدھے حصے یعنی مردوں کے برابر ہی اہمیت کا حامل ہے۔ اپنی تاریخ کی مجموعی تصویر تک رسائی کے لیے ہمیں خواتین کی تاریخ کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے، اور انسانی تاریخ کا زیادہ بہتر ادراک تب ممکن ہے جب ہم معاشرے، معیشت، سیاست اور ثقافت کو خواتین کے نقطہ نظر سے سمجھنا شروع کر دیں؛ اور اس اکائی میں بھنڈارو اچّاماںبا کی فکر اور خدمات کے مطالعہ کے ذریعہ ہم بالکل یہی کر رہے ہیں، جو حقوق نسواں کے پیشواوں میں سے ایک ہیں، جنھوں نے نو آبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی ترقی میں غیر معمولی خدمات انجام دی۔

17.1 مقاصد (Objectives)

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ

- بڑی حد تک ایک نامعلوم خاتون دانشور - کارکن بھنڈارو اچّاماںبا کے بارے میں جان جائیں گے۔
- نو آبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی ترقی میں اچّاماںبا کے تعاون سے متعارف ہو جائیں گے۔
- انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اچّاماںبا جیسی خواتین کو دانشور، کارکن، منتظم، مصلح اور سماجی و ثقافتی تبدیلی کے ایجنٹ کے طور پر جان جائیں گے۔
- نو آبادیاتی ہندوستان میں انسانی ترقی میں خواتین کے تعاون کو سمجھیں گے۔
- خواتین کی اصری تحریک کو نو آبادیاتی ہندوستانی خواتین کی تحریک سے جوڑ سکیں گے۔

17.2 تاریخی سیاق وسباق: سماجی اصلاح اور نو آبادیاتی آندھرا میں جدید خواتین کا ظہور (The Historical Context: Social Reform and the Emergence of Modern Women in Colonial Andhra)

انیسویں صدی کے آواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں آندھرا میں ایک طاقتور سماجی اصلاحی تحریک چلی تھی۔ اس وقت تیلگو بولنے والے اضلاع سابقہ مدراس پریزیڈنسی کا ایک حصہ تھے۔ جیسا کہ آپ نے دیکھا ہے، خواتین کے حالات کو بہتر بنانا سماجی اصلاحات کی

تحریک کا مرکز تھا۔ ہندوستانی ثقافت کی نوآبادیاتی تنقید کا سامنا کرتے ہوئے، مقامی دانشوروں اور سماجی اصلاح کاروں نے، جن میں ابتدائی مراحل میں زیادہ تر مرد موجود تھے، ہندوستانی معاشرے میں خواتین کی حیثیت کو بہتر بنانے کا بیڑہ اٹھایا۔ انہوں نے خواتین کی تعلیم کے لیے مہم چلائی اور لڑکیوں کے لیے اسکول قائم کیے؛ بچپن کی شادیوں پر تنقید کی اور بلوغت کے بعد کی شادیوں کی وکالت کی؛ اور بیوہ کی دوبارہ شادی کے حق میں مہم چلائی۔ کندوکوری ویریش لنگم (Kandukuri Veeresalingam) تلگو مرد سماجی اصلاح کاروں میں ایک بہت بڑی شخصیت تھے، جنہوں نے سماجی تبدیلی کو حقیقی صورت فراہم کرنے کے لیے تحریر، تقریر اور عمل کے ذریعہ نچلی سطح پر سماجی اصلاحات کا ایک جامع منصوبہ شروع کیا۔

انیسویں صدی میں مرد سماجی اصلاح کاروں کی کوششوں کے نتیجے میں آندھرا کی پڑھی لکھی خواتین کے ایک حصے میں شعور پیدا ہوا، جن کا زیادہ تر تعلق 'اعلی ذات' اور خاص طور پر برہمن ذات سے تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز تک انہوں نے محسوس کیا کہ اب انہیں سماجی اصلاح اور مردانہ خیر خواہی کی محض ایک 'آبجیکٹ' نہیں بنے رہنا چاہیے بلکہ درحقیقت سماجی اصلاح کے منصوبے کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہیے کیونکہ وہ اس کی براہ راست اور بدترین شکار تھیں، اور یہ کہ انہیں معاشرے میں اپنی حیثیت کو بہتر بنانے کے لیے اس بوجھ اٹھانے کی ضرورت ہے۔ خواتین کے فکری عمل میں اس تبدیلی کے بہت سے مثبت نتائج سامنے آئے۔ تیلگو خواتین نے بیسویں صدی کے آغاز سے ہی خواتین کی تنظیمیں یعنی 'اِستری سماج ملو' قائم کرنا شروع کر دیں۔ مزید، انہوں نے اپنے روزناموں کی تدوین شروع کر دی جو 'اِستریل پتریکلو' کے نام سے مشہور ہیں۔ خواتین کی تنظیموں اور خواتین کے ذریعہ ترمیم شدہ جرائد نے خواتین کی اُس تحریک کی بنیاد رکھی جس کا مشاہدہ نوآبادیاتی آندھرا نے 20 ویں صدی کے پہلے نصف میں کیا تھا۔ مجموعی طور پر، ان کے نتیجے میں خواتین کی ایک دانشور-کارکن کمیونٹی کا ظہور ہوا، جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، نسوانی پیشوا بننے میں کامیاب ہوئیں۔ بھنڈارو اچّمامبا، جو اس اکائی کا موضوع ہیں، ہندوستان اور آندھرا کی ابتدائی رہنما خواتین میں سے ایک تھیں۔

17.3 بھنڈارو اچّمامبا کا مختصر سوانحی خاکہ
(Brief Biographical Sketch of Bhandaru Atchamamba)

بھنڈارو اچّمامبا (1874– 1905) ایک ممتاز اسکالر کارکن تھیں جو بمشکل 30 سال تک زندہ رہیں، جنہوں نے نوآبادیاتی آندھرا میں خواتین کی تحریک میں نمایاں کردار ادا کیا۔ انہیں تیلگو میں مختصر کہانی لکھنے والی پہلی خاتون اور ہندوستان کی پہلی خاتون مورخ اور خواتین کی مورخ ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ وہ 1874 میں ضلع کرشنا (آندھرا پردیش) کے نندی گاما میں پیدا ہوئیں۔ گنگمّا اور کومرّاجو وینکٹپیّا ان کے والدین تھے۔ ان کے والد منگال (کرشنا ضلع) کے دیوان کے طور پر خدمات انجام دیتے تھے۔ کومرّاجو وینکٹ لکشمن راؤ، ایک ممتاز عالم اور ادارہ ساز، جنہوں نے منگال کے دیوان کے طور پر بھی خدمات انجام دیں، ان کے چھوٹے بھائی تھے۔ 1884 میں جب وہ بمشکل 10 سال کی تھیں، ان کی شادی ان کے ماموں بھنڈارو مادھو راؤ سے ہوئی۔ مادھو راؤ نے سینٹرل پروونسز میں محکمہ تعمیرات عامہ میں سب ڈویژنل آفیسر کے طور پر خدمات انجام دیں۔ اپنی شادی کے بعد وہ سینٹرل پروونسز میں رہنے لگیں اور کبھی کبھار آندھرا کے علاقے کا دورہ کرتی تھیں۔ قابل

ذکر بات یہ ہے کہ اچّمامبا نے کبھی با قاعدہ تعلیم حاصل نہیں کی۔ انہوں نے 30 سال کی مختصر زندگی میں جو کچھ بھی حاصل کیا وہ ان کی اپنی کاوشوں کا نتیجہ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ خود ساز عالم تھیں۔

17.4 اچّمامبا کی تحریریں (Writings of Atchamamba)

17.4.1 ابلا سچّرِ ترتن مالا (*Abalaa Sachcharitra Ratnamala*)

اچّمامبا اپنی تصنیف 'ابلا سچّرِ ترتن مالا' کے لیے مشہور ہیں جس کا انگریزی میں 'Lives of Noble Women' کے نام سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ یہ تیلگو میں لکھی گئی ہے اور پہلی بار 1901 میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب کے طور پر اشاعت سے پہلے، اس کے کچھ حصوں کندو کوری ویریش لنگم کے جریدے 'چنتامنی' میں ترتیب دیا گیا تھا۔ چھوٹے فونٹس میں 355 صفحات پر مشتمل یہ کتاب کل 60 خواتین کی

تاریخوں کا احاطہ کرتی ہے، جن میں سمیوکت، درگاوتی، چاند بی بی اور جھانسی کی لکشمی بائی جیسی رانیوں سے لے کر ڈاکٹر آنندی بائی جوشی اور تورو دت جیسی جدید خواتین تک شامل ہیں۔

بیسویں صدی کے آغاز میں خواتین کی تاریخ پر مشتمل اتنی شاندار تصنیف کو شائع کرنا کوئی آسان کام نہیں تھا۔ لیکن اچّامبا محنت سے اپنی سراسر محبت اور خواتین کی ترقی کے مخلص عزم کی وجہ سے اسے مکمل کر سکیں۔ اچّامبا نے متنوع ذرائع سے معلومات اکٹھی کرنے کی قابل ستائش کوشش کی۔ ان کی کتاب کا ستمبر 1901 کے شمارے میں جائزہ لیتے ہوئے *The Indian Ladies' Magazine* میں مشاہدہ کیا گیا: یہ کتاب اکتساب اور تحقیق کا عظیم مظاہرہ کرتی ہے، کیونکہ مواد کو مختلف مقامی زبانوں، خاص طور پر ہندی اور مراٹھی سے بڑی احتیاط کے ساتھ جمع کیا گیا ہے۔ مصنف ان دونوں زبانوں کے ساتھ ساتھ گجراتی، بنگالی، سنسکرت اور انگریزی بھی اچھی طرح جانتی ہیں۔ جریدے میں مزید مشاہدہ کیا گیا: 'فہرست مظامین کو دیکھ کر اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جہاں تک مواد کا سوال ہے، مصنف نے انہیں ہر دستیاب ذرائع سے اکٹھا کیا ہے اور اپنی داستانوں کو ہر ممکن حد تک بھرپور اور قابل اعتماد بنانے میں کوئی کمی نہیں چھوڑی ہے۔ *The Indian Ladies' Magazine* خواتین کا ایک ماہانہ جریدہ تھا جس کی مدیر کملاستی آنندن تھیں۔

درحقیقت، اچّامبا کے ذہن میں ایک عظیم الشان ڈیزائن تھا: انہوں نے 'ابلا سچّرِ تر رتن مالا' کی تین جلدیں شائع کرنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ پہلا حصہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، تاریخی خواتین کے بارے میں ہے۔ دوسری جلد ویدک اور پرانک ادوار کی عورتوں کی تاریخوں پر مشتمل تھی، اور تیسری انگریز اور دوسری غیر ملکی عورتوں کا احاطہ کرتی تھی۔ تاہم، ان کی بے وقت موت کی وجہ سے یہ عظیم الشان منصوبہ شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکا (یہ یاد رکھیں کہ وہ مشکل سے 30 سال تک زندہ رہیں)۔ وہ دوسری جلد کے صرف چند حصے ہی لکھ سکیں۔ ابلا سچّرِ تر رتن مالا جن مقاصد کے لیے لکھی گئی وہ اتنے ہی اہم ہیں جتنے اس میں موجود مواد۔ اچّامبا کے الفاظ میں:

1. کچھ لوگ الزام لگاتے ہیں کہ عورتیں کمزور، بے وقوف اور نادان ہوتی ہیں اور تمام برائیوں کا مرکز ہوتی ہیں۔ میرا پہلا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ خواتین پر لگائے گئے یہ تمام الزامات جھوٹے ہیں، اور یہ کہ ایسی خواتین بھی تھیں جو انتہائی بہادر اور ہمت والی، غیر معمولی تعلیم یافتہ دانشور، غیر معمولی منتظمین اور محب وطن، تمام خوبیوں کا ذخیرہ تھیں، اور یہ کہ ایسی عورتیں موجودہ دور میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ، میں یہ ثابت کرنا چاہتی ہوں کہ عورتیں فطری طور پر نیکی کی سمت چلتی ہیں نہ کہ مخالف راستے پر۔
2. کچھ عظیم مرد (طنزیہ طور پر جن کو 'مہانوبھاولو' کہا گیا) اس بات پر زور دیتے ہیں کہ، اگر خواتین کو تعلیم دی جائے اور انہیں آزادی اور چھوٹ دی جائے تو وہ برباد ہو جائیں گی۔ اپنے شوہروں کی بے عزتی اور تذلیل کریں گی، اور خاندانی امن کو تباہ کریں گی۔ میرا دوسرا مقصد مثالوں سے یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ الزامات بے بنیاد ہیں اور خواتین کی تعلیم برائیوں کو دور کرنے میں مدد دے سکتی ہے، اور یہ کہ خواتین کی تعلیم اور آزادی ہماری قوم کے لیے نقصان دہ ہونے کے بجائے بہت مددگار ہے، اور یہ کہ خواتین کی تعلیم ناگزیر ہے۔
3. میرا تیسرا مقصد ایک ایسی کتاب لکھنا ہے جو آندھرا کی خواتین کو ایک پیغام کے ساتھ مفید دلچسپی فراہم کرے گی۔ یہ سب جانتے ہیں

کہ حقیقی تاریخ کے ذریعے پہنچایا جانے والا پیغام محض خطباتی تحریروں اور افسانوں سے زیادہ کارآمد ثابت ہوتا ہے۔اس لیے ان خواتین کی حقیقی تاریخ کے ذریعے، میں اپنی آندھرا بہنوں کے ساتھ پتی ورتیہ، حب الوطنی اور خواتین کی تعلیم جیسے مسائل پر بات کرنا چاہتی ہوں۔

عزیز طلبا، کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ اچّمامبا نے تاریخی خواتین پر مشتمل اپنے تین جلدوں کے منصوبے کا آغاز کیوں کیا؟ براہ کرم اس کا تیسرا مقصد دوبارہ پڑھیں۔آپ دیکھیں گے کہ وہ تاریخ کی طاقت کو اتنی اچھی طرح سے سمجھتی تھیں کہ حقیقی تاریخوں ('نجامینا چارتر') کے ذریعے پہنچانے والا پیغام زیادہ اثر چھوڑے گا اور اس لیے محض واعظی نصوص ('اُپدیش گراند ھمولو') اور افسانہ ('اکلپنا کتھالو')۔سے زیادہ نتیجہ خیز ہوگا۔

اچّمامبا کو تیز طریقہ کار کی مہارت یافتہ پہلے درجے کا مورخ سمجھا جا سکتا ہے۔ان کی پوری کتاب میں یہ واضح ہے کہ وہ اصل ماخذ یعنی بنیادی ماخذ (تاریخی اصطلاحات میں) کی طرف رجوع کیے بغیر کچھ نہیں لکھتی تھیں۔ان دنوں یعنی تقریباً ایک سو پچیس سال پہلے اتنی بڑی کتاب لکھنے کے لیے درکار مواد اکٹھا کرنا اتنا آسان نہیں تھا۔یہ بھی غور طلب ہے کہ وہ برہمن ذات کی شادی شدہ خاتون تھیں۔ان میں موجود کامل محقق نے ان کو صنف، ذات اور جغرافیائی محل وقوع کی ایسی تمام حدود سے اوپر اٹھنے کے لیے مزید آگے بڑھایا۔آیئے اس کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔جیسا کہ ہم پہلے ہی جان چکے ہیں، اچّمامبا کی منصوبہ بند دوسری جلد ویدک اور پرانک ادوار کی خواتین کے بارے میں تھی۔ چونکہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنے والی جگہ پر ویدوں اور پرانوں کا انسائیکلوپیڈک ادب حاصل نہیں کر پاتی تھیں،اس لیے انہوں نے سنسکرت کی تصانیف والے کتب خانوں پر مشتمل مختلف مقامات کا دورہ کیا۔بعض اوقات وہ ڈاک، ریلوے اور دیگر نقل و حمل کے اخراجات برداشت کرتے ہوئے، دور دراز مقامات سے کتابیں کرایہ پر لیتی تھیں۔ان کی ذات میں موجود اول درجے کے مورخ نے ان کو صرف اسی مقام پر رکنے کی اجازت نہیں دی۔ایک بار انہوں نے بنارس کا ایک لمبا اور مہنگا سفر کیا تاکہ وہ تمام معلومات حاصل کر سکیں جو وہ سنسکرت کی تعلیم کے اس شہر میں چاہتی تھیں۔وہ اتنی پرجوش محقق تھیں! اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں کہ دی انڈین لیڈیز میگزین نے ان کی تعریف میں تبصرہ کیا کہ انہوں نے اپنی کتاب کو ہر ممکن حد تک کامل اور قابل اعتماد بنانے کے لیے سخت محنت کی اور اس کے نتیجے میں [دوسری] جلد کی تکمیل میں تاخیر ہوئی۔'

اچّمامبا کے اختیار کردہ طریقہ کو دیکھ کر کوئی بھی حیران ہو سکتا ہے۔انہوں نے تاریخ کو ایسی چیز سمجھا جس کا تعلق صرف ماضی سے نہیں ہے بلکہ ان کے مطابق یہ ہمارا حال بھی ہے اور مستقبل بھی۔دوسرے لفظوں میں، ان کے لیے تاریخ ماضی، حال اور مستقبل کے درمیان ایک مسلسل مکالمہ ہے۔جب انہوں نے کسی بھی تاریخی شخصیت کا تجزیہ کیا تو اس کا اطلاق دور حاضر کی خواتین میں اعتماد پیدا کرنے کے لیے کیا۔اس طرح تاریخ ان کی نظر میں موجودہ اور آنے والی نسلوں کے لیے ایک متاثر کن قوت بن گئی۔ایسی خواتین کی تاریخیں لکھ کر جنہوں نے ماضی میں اسکالرشپ، جرات، انتظامی ذہانت، بہادری وغیرہ جیسی خوبیوں کا مظاہرہ کیا تھا، اچّمامبا نے پدرانہ بدتمیزی کے نظریے کی سختی سے

تردید کی جوان کے دور میں بے حد عام تھا۔اس طرح، اچمّامبا کے لیے تاریخ لکھنا بھی خواتین مخالف نظریے اور عمل کا مقابلہ کرنے کی حکمت عملی تھی۔

ابلا سچّرِ ترر تن مالا لکھ کر اچمّامبا نے ذاتی المیے پر قابو پالیا تھا۔ایک طرح سے ان کی اس کتاب کو رنج و غم کا ایک شیریں ثمر کہا جا سکتا ہے۔جب انہوں نے اپنا بچہ کھو دیا، توان کے چھوٹے بھائی کوماڑاجو وینکٹ لکشمن راؤ نے انہیں ناگوجی بھٹ کے بارے میں بتایا، جنھوں نے بچوں کے کھونے سے پیدا ہونے والے غم پر قابو پانے کے لیے دو کتابیں لکھیں اوران کے ساتھ اپنے بچوں کی طرح سلوک کیا۔اس مثال سے متاثر ہو کر اچمّامبا نے ابلا سچّرِ ترر تن مالا کی تصنیف کی اور اسے اپنے بچے کی طرح سمجھا اور محسوس کیا کہ اس لحاظ سے وہ بھی ایک ماں ہے۔انہوں نے کتاب کا انتساب اپنے شوہر بھنڈارو مادھو راؤ کے نام کیا اور اس کی کامیابی میں اپنے شوہر اور چھوٹے بھائی کے تعاون کا بڑے شوق سے اعتراف کیا۔اگرچہ کتاب کا عنوان لفظ 'ابلا' (جس کا مطلب 'کمزور' ہے) سے شروع ہوتا ہے، لیکن یہ خواتین کو 'سبلا' (جس کا مطلب 'مضبوط') ثابت کرتا ہے۔ لفظ کا انتخاب ستم ظریفی کی طرف اشارہ نہیں کرتا، بلکہ یہ اچمّامبا کی حکمت عملی کو اجاگر کرتا ہے: یعنی 'ابلا' سمجھا جانے والی عورت در حقیقت 'سبلا' ہے اور یہ پدرانہ فکر پر ایک طمانچہ ہے۔ابلا سچّرِ ترر تن مالا کے علاوہ، انہوں نے کھانا پکانے اور کڑھائی کے کام پر کتابیں لکھیں۔اس کے علاوہ، انہوں نے خواتین کے عصری جرائد میں متعدد مضامین اور مختصر کہانیاں شائع کیں۔اب آیئے ان کی مختصر کہانیوں کی طرف چلتے ہیں۔

17.4.2 بھنڈارو اچمّامبا کی مختصر کہانیاں (Short Stories of Bhandaru Atchamamba)

عزیز طلبا، گزشتہ صفحات پر یہ پڑھ چکے ہیں کہ اچمّامبا کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ تیلگو خواتین میں پہلی خاتون تھیں جنھوں نے مختصر کہانی لکھی۔دستیاب ریکارڈ کے مطابق، انہوں نے کل گیارہ مختصر کہانیاں لکھیں۔ان کی مختصر کہانیوں کا ایک قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ یہ سب خواتین کے روزناموں میں شائع ہوئیں جیسے تیلگو زنانہ، ہندو سُندری، اور ساوتری۔

1۔گُن وتی یگوِاستری ('Gunavatiyagu Stree')

گُن وتی یگوِاستری کے معنی ایک ہوشیار خاتونِ خانہ یا ایک نیک خاتون کے آتے ہیں۔ گُن وتی یگوِاستری نامی کہانی مئی 1901 میں 'تیلگو زنانہ' میں صفحہ 344 تا 346 پر شائع ہوئی تھی۔یہ مختصر کہانی درج ذیل سطروں سے شروع ہوتی ہے، جو ایک مثالی عورت کی مختلف خصوصیات میں سے ایک کی وضاحت کرتی ہے: 'اگر کسی خاتون کا شوہر امیر ہو تو گھر کو اچھی طرح سے چلانا [اس عورت کے لیے] کوئی بڑی بات نہیں ہے۔ لیکن، اگر وہ غریب ہے، تو اس کے لیے جو کچھ بھی دستیاب ہے اس سے گھر چلانا اور اسے پریشان کیے بغیر خوش رکھنا بہت مشکل ہے۔اس طرح، ایک عورت (یعنی ایک ستی)، جو اپنے گھر کو سمجھداری سے چلانا سیکھ لیتی ہے، اسے نیک خاتون (یعنی گُن وتی) کہا جاتا ہے۔'اس کی مثال دینے کے لیے اچمّامبا نے ڈنڈِن کے 'دش کمار چریتم' سے ایک کہانی کا حوالہ دیا۔

کانچی پورم کے ایک امیر سوداگر کا بیٹا شکتی کمارڈو ایک 'ہوشیار' لڑکی سے شادی کرنا چاہتا تھا جو اسے دیگر اشیاء کے بغیر محض ایک مٹھی بھر دھان کے ساتھ بہترین کھانا فراہم کر سکے۔ اس کے چیلنج کو پورا کرنے کے لیے صرف ایک لڑکی آگے آئی۔ اس نے باریک چاول کے لیے دھان کی بھوسی علیحدہ کی اور اپنی ماں سے کہا کہ وہ بھوسی ایک لوہار کو بیچ دے۔ اس رقم سے اس نے سوکھی لکڑیاں اور مٹی کے برتن خریدے۔ چاولوں کا پاؤڈر بنانے کے لیے آہستہ سے چاولوں کو مارتے ہوئے اس نے چاولوں کو ابال کر نشاستے کو ایک طرف رکھ دیا۔ کوئلہ بنانے کے لیے لکڑی کا استعمال کرتے ہوئے، اس نے کوئلہ بیچا اور اس رقم کو دہی، املی، مرچ، نمک اور سبزیاں خریدنے میں استعمال کیا۔ پہلے سے موجود چاول کے پاؤڈر کے ساتھ، اس نے ان چیزوں کو ایک سالن اور دو چٹنیاں، اور نشاستے کو سوپ بنانے کے لیے استعمال کیا۔ شکتی کمارڈو نے نرمی سے پیش کیا گیا کھانا بے حد اطمینان کے ساتھ کھایا۔ گھریلو انتظام میں اس کی مہارت سے مطمئن ہو کر اس نے اس سے شادی کر لی۔ تاہم، اس نے اسے مزید امتحانات میں ڈالا، خود کو زد و کوب کیا، اپنی بیوی کے ساتھ ظالمانہ سلوک کیا، اور یہاں تک کہ ایک 'طوائف' کو گھر لے آیا۔ اپنی پریشانی کے باوجود، عورت نے اپنی ناخوشی کو ظاہر تک نہیں کیا اور اس کے ساتھ 'خدا' کی طرح اور طوائف کے ساتھ 'بہن' کی طرح برتاؤ کرتی رہی۔ اس کی 'مہربانی' کی وجہ سے، گھریلو ملازمہ نے وفاداری سے اس کے حکم پر عمل کیا۔ ان سب باتوں سے راضی ہو کر شوہر نے گھر کے انتظام کی تمام ذمہ داری اس پر چھوڑ دی اور اپنی زندگی کا بھرپور لطف اٹھایا۔

2۔ پریماپریکشنمو (محبت کا امتحان) ('Premaa Parikshanamu')

پریماپریکشنمو اچمّامبا کی مختصر کہانیوں میں سے سب سے پہلی کہانی تھی جو 'تیلگو زنانہ' کے جولائی 1898 شمارے میں صفحہ 193 تا 198 پر شائع ہوئی تھی۔ اس میں شوہر جو کہ ایک معمولی ملازم تھا، اپنی بیوی کی اس سے محبت کے ساتھ ساتھ اس کے صبر اور ہمت کا امتحان لینا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی بیوی سے جھوٹ بولا کہ اس کی نوکری چلی گئی اور یہاں تک کہ وہ بینک جہاں ان کی کچھ رقم تھی وہ بند ہو گئی۔ یہ دکھاوا کرتے ہوئے کہ وہ انتہائی غمگین تھا، اس نے اسے یاد دلایا کہ انہوں نے پچھلے سال دیپاولی کس شان سے منائی تھی—اس نے اس کے لیے ایک مہنگی بنارسی ساڑی خریدی تھی، جو وہ اس سال نہیں کر پائے گا۔ اس نے روزمرہ کے کھانے اور نوکروں کے بغیر گھر کی دیکھ بھال کے بارے میں بھی تشویش کا اظہار کیا۔ اگرچہ بیوی اس خبر سے گھبرا گئی لیکن اس نے ہمت جتائی اور اپنے شوہر کہا کہ زیادہ فکر نہ کرے اور اپنی صحت خراب نہ کرے۔ اس نے مشورہ دیا کہ نئی ملازمت کی تلاش کے دوران اسے رزق کے لیے اپنے سونے کے زیورات بیچ دینا چاہیے۔ اس نے گھریلو ملازمہ کو فارغ کر دیا اور گھر کا کام خود سنبھال لیا۔ جب شوہر نے اپنی مشکل صورت حال پر افسوس کا اظہار کیا تو اس نے اعتماد سے کہا: ''میں خود کسی بھی مشکل کام کو آسانی سے سنبھال سکتی ہوں۔ آپ جانتے ہیں یہ دروپدی[1] کی اپنے شوہر کے لیے محبت ہی تھی جس نے اسے متعدد مشکلات کو [خوشی سے قبول] کرنے کے لیے تیار کیا۔ اگر ہم ایک دوسرے سے پیار کرتے ہیں اور اپنا گھر احتیاط سے چلاتے ہیں تو یہ غربت کی دیوی[2] ہمارا کیا بگاڑ سکتی ہے۔'' شوہر نے آخر کار حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے کہا کہ وہ جانتا تھا کہ اس کی بیوی نیک ہے لیکن پھر بھی

---

[1] دروپدی مہابھارت میں راجہ پانڈو کے پانچ فرزندوں کی کثیر ازواجی بیوی تھی۔ یُودھشٹھر، بھیم، ارجُن، نکل اور سہدیو راجہ پانڈو کے پانچ رفرزند تھے۔

[2] ہندو تہذیب کی یہ خوبصورتی ہے کہ یہاں غُربت جیسی ناگوار چیز کو بھی قابل پرستش تسلیم کیا جاتا ہے۔ تیلگو میں غربت کی دیوی کو 'دَرِدر دیوتا' یا اینُپ گجّیل تلی' کہا جاتا ہے اور کسی غریب شخص کو 'دَرِدر نارائن' کے لقب کے ساتھ 'نارائن' یعنی خدا کے ہم پلہ تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس کا امتحان لینا چاہتا تھا۔ اس خواہش ظاہر کی، ''میں بہت خوش ہوں کہ مجھے ایسی بیوی ملی ہے۔ یہ کہنا کوئی مبالغہ آرائی نہیں ہے کہ اگر دنیا میں ہر کسی کو ایسی نیک بیوی مل جائے تو جنت یہاں [زمین پر ہی] ہو گی۔'' اس طرح اس کہانی کے ذریعے اچّاماںبا کا مرکزی پیغام یہ ہے کہ خواتین کو بد ترین حالات میں بھی حوصلہ نہیں ہارنا چاہیے اور اپنے شوہروں کے شانہ بشانہ کھڑے رہنا چاہیے۔

3۔ایرُوُل سوموّ برُوُل چیٹو ('سنہرے بُلاق کی کہانی' یا، 'قرض ذلت کا سبب بنتا ہے')

('Eruvula Sommu Baruvula Chetu')

ریشم کی ساڑیوں اور زیورات جیسی پر تعیش اشیاء کے لیے خواتین کی جستجو اور دوسروں سے ایسی چیزیں 'ادھار' لینے کے 'ذلت آمیز' نتائج، اچّاماںبا کی مختصر کہانی 'ایرُوُل سوموّ برُوُل چیٹو' کا موضوع ہے۔ یہ 'تیلگو زنانہ' کے ستمبر 1898 شمارے میں بھی صفحہ 89 تا 96 پر شائع ہوئی تھی۔ اس کہانی میں بیوی جانکمّا عیش و عشرت سے محبت کرنے والی، اسراف کرنے والی اور شیخی خور ہے۔ وہ زیورات اور مہنگی ساڑیوں کو ترستی ہے۔ یہ کاہل عورت گھر کے کام سے بھی نفرت کرتی ہے۔ اپنے شوہر رام مورتی کی معمولی آمدنی سے بے خبر، وہ بہت زیادہ مطالبات کرتی ہے۔ اگرچہ اس کا شوہر بہت اچھا انسان ہے، وہ ہمیشہ اس کے خلاف شکایت کرتی رہتی ہے۔ وہ اس قدر مطالبہ کرتی ہے کہ جب اس سے پوچھا گیا کہ وہ کس قسم کی ساڑی چاہتی ہے، تو وہ جواب دیتی ہے کہ اسے صرف بنارس کی مہنگی ساڑی ہی خریدنی ہے، اور اس سے کم کچھ بھی نہیں، خواہ اس کی قیمت جو بھی ہو۔ وہ اپنے شوہر سے ناک کے بُلاق کا مطالبہ کرتی ہے اور کہتی ہے کہ وہ اس کے لیے 50-60 روپے مزید ادھار لے سکتا ہے!

جانکمّا نے ایک تقریب میں شرکت کے لیے ایک پڑوسی سے ناک کا بُلاق اور پازیب ادھار لی۔ اس کا 'جھوٹا غرور' اس کی حاصل کردہ تعریف سے مطمئن تھا اور وہ بہت خوش تھی۔ تاہم، گھر واپسی پر اس نے دیکھا کہ ناک کا بلاق غائب تھا۔ بلاق کے مالک نے مطالبہ کیا کہ وہ اس کی قیمت 300 روپے ادا کرے۔ دوسری خواتین نے اس کی لاپرواہی پر اس کی مذمت کی جس سے عوام میں اس کی تذلیل ہوئی۔ اس کے شوہر کو قرض کی ادائیگی کے لیے اضافی کام کرنا پڑا۔ اس طرح جنکما کو وسائل سے خواہشات رکھنے کے نتائج کا سامنا کرنا پڑا اور وہ توبہ کرنے لگی۔ اس واقعے نے ایک تبدیلی کو ہوا دی: اس نے گھر کا کام خود کرنا شروع کر دیا اور آسائشوں کا لالچ کرنا چھوڑ دیا۔ خوش قسمتی سے ایک دن اسے اپنے گھر کے ایک کونے میں ناک کا بلاق مل گیا جس سے ان دونوں کو قرض کے نجات حاصل کرنے میں مدد ملی۔ اس طرح کہانی ایک خوش کن نوٹ پر ختم ہوئی: 'اس کے بعد سے، جانکمّا اپنی تمام سابقہ برائیاں چھوڑ دیتی ہے اور اپنے شوہر کی خواہشات کے مطابق اچھا سلوک کرنے لگتی ہے۔ رام مورتی کی محنت سے کمائی گئی رقم کو احتیاط سے استعمال کرتے ہوئے اور ہر ممکن ضیاع سے بچتے ہوئے، وہ ہر سنکرانتی تہوار پر کم از کم 300 روپے بچاتی ہے۔... جنکما کے دلکش انتظامِ خانہ کی وجہ سے۔.. وہ جلد ہی امیر بن گئے.... لیکن جنکما ادھار کے بُلاق کو کبھی نہیں بھولی!'

4۔بھاریابھرتل سَمواد موُ:نگلنو گوُرچی ('Bhaaryaabhartala Samvaadamu: Nagalanu Gurchi')

'ہندو سُندری' (اگست 1903، صفحہ 11-6) میں شائع ہونے والی ایک اور کہانی، بھاریابھرتل سَمواد موُ:نگلنو گوُرچی ('زیورات پر بیوی اور شوہر کے درمیان مکالمہ')، خواتین کی زیورات کی خواہش کی حوصلہ شکنی کرتی ہے۔ کہانی میں کم امیر لیکن ذہین شوہر اپنی بیوی کو ترغیب دیتا ہے کہ وہ اپنے وسائل سے زیادہ زیورات کا لالچ نہ کرے۔ اس کے بجائے وہ 'فرمانبرداری، نرمی، شائستگی، فضیلت، سکون [اور سادگی]، سچائی، ہمدردی، مدد، وغیرہ کے 'خداداد زیورات' کی طرف اشارہ کرتا ہے جو پہلے سے ہی اس کے قبضے میں تھے۔ کہانی اس بات پر زور دیتی ہی کہ سونے کے زیورات سے حاصل کی گئی خوبصورتی صرف عارضی ہوتی ہے۔ لیکن جو حسن خوبیوں کے زیور سے حاصل ہوتا ہے وہ لازوال ہوتا ہے۔ پُرانِک پتی ورتا ساوتری کی وراثت اس کے سونے کے زیورات کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے پاس موجود خوبیوں کے 'جواہرات' کی وجہ سے برقرار ہے۔ شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ کسی زبان میں وہ الفاظ نہیں جو خوبیوں کے زیور سے آراستہ کسی شخص کی خوبصورتی کو بیان کر سکیں۔ اگر ہمارے ملک کی خواتین کم از کم ابھی سے ان خیالی [سونے کے] زیورات کی خواہش ترک کر دیں اور خوبیوں کے زیورات حاصل کرنے کی کوشش کریں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا ملک دنیا کے تمام ممالک کو پیچھے چھوڑ دے گا۔

5۔بِید کُٹُمب مو(غریب گھرانہ) ('Beeda Kutumbamu')

اچّمبا کی مختصر کہانی 'بِید کُٹُمب مو' ('غریب گھرانہ') کو 'ساویتری' (جلد 1، شمارہ 2 اور 3، فروری 1904، صفحہ 1 تا 7) میں شائع کیا گیا تھا۔ اس کہانی کے کے مرکزی کردار وینکٹمّا کو گزشتہ کہانی کی کردار جانکمّا کے برعکس پر پیش کیا گیا ہے۔ وینکٹمّا ایک بیوہ ہے جو دن رات محنت کرتی ہے، دھان کی بھوسی اور گیہوں پیستی ہے اور اپنے چھ بچوں کو پالتی ہے۔ وہ جہاں بھی کام کے لیے جاتی ہے، وہاں اپنے آپ کو کام تک محدود رکھتی ہے، شعوری طور پر فضول باتوں سے گریز کرتی ہے اور تفویض کردہ کام ختم کرکے فوراً وہاں سے چلی جاتی ہے۔ اگر کوئی خاتون اسے بات کرنے کی دعوت دیتی ہے تو وہ نرمی سے یہ کہہ کر انکار کر دیتی ہے کہ وہ وہاں تبھی جائے گی جب اسے کوئی کام سونپا جائے۔ دوسرے لفظوں میں، وہ گپ شپ سے گریز کرتی ہے۔ وہ اپنے بچوں کی پرورش اس نظم وضبط سے کرتی ہے کہ غریب ہونے کے باوجود وہ کبھی دوسروں کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتے یعنی بھیک نہیں مانگتے ہیں۔ وہ دوپہر یارات کے کھانے کے وقت کبھی بھی دوسروں کے گھر نہیں رہتے اور دوسروں کی طرف سے پیش کردہ چیزوں کو کبھی قبول نہیں کرتے۔ اس کے بچوں کو کبھی گندا نہیں دیکھا جاتا۔ وہ کپڑے دھونے اور سلائی کرنے پر کبھی خرچ نہیں کرتی کیونکہ وہ خود سلائی کرتی ہے اور اس کی بیٹی کپڑے دھوتی ہے۔ اس کے بچوں کے کپڑے کبھی بھی ڈھیلے اور بغیر بندھے ہوئے نہیں ہوتے ہیں۔ اچمّبا کی دوست وینکٹما کے اپنے بچوں کی پرورش کے طریقے سے تعجب میں ہے۔ تعلیم یافتہ ہونے کی وجہ سے وہ وقت ملنے پر کچھ اچھی کتابیں پڑھتی ہے اور اپنے بچوں کی پڑھائی کی نگرانی کرتی ہے۔ اس کا بڑا بیٹا میٹرک مکمل کرتا ہے اور اسے 30 روپے ماہانہ کی ابتدائی تنخواہ کے ساتھ نوکری مل جاتی ہے جو بتدریج بڑھ کر 100 روپے ہو جاتی ہے۔ وینکٹما کے دیگر دو بیٹوں میں سے ایک وکیل اور دوسرا انجینئر بنتا ہے۔ وینکٹما کی غربت سے اس کی بیٹی کی شادی میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ لڑکی کی خوبیوں کو دیکھتے ہوئے ایک متمول خاندان رضاکارانہ طور پر اس کی شادی کے لیے آگے آتا ہے۔ سخت محنت کرنا، کبھی ٹال مٹول نہ کرنا، کبھی دوسروں کی ہمدردی نہ مانگنا اور خود انحصاری اور خود اعتمادی پر

یقین رکھنا، بچوں کی باوقار طریقے سے پرورش کرناتاکہ وہ اعتماد کے ساتھ پروان چڑھیں، انہیں صاف ستھرا رکھنا، انہیں تعلیم دینا وغیرہ اس کہانی کے پیغامات ہیں۔ایک بیوہ عورت کی زندہ دلی اور راستبازی یقیناً تعریف کی حقدار ہے۔

6۔دھن تریودشی(دھن تیرس) ('Dhana Trayodashi')

'ہندوسُندری' (جلد نمبر8،نومبر1902،صفحہ 1تا19)میں شائع ہونے والی کہانی 'دھن تریودشی' دراصل تہوار دھن تیرس کا تیلگوورژن ہے۔یہ کہانی بمبئی میں رونما ہوتی ہے۔کہانی کی مرکزی کردار وجے لکشمی اپنے شوہر وینکٹ رتنم کودرست کرتی ہے جودس روپے ماہانہ کمانے والاایک معمولی کلرک ہے اور جو اپنے آجر کے گھر میں سوروپے چوری کر کے غلط راستے پر گامزن ہے۔وہ اس رقم کو قبول کرنے سے انکار کرتی ہے اوراس پر'چوری کی رقم'('دونگ سومو')واپس کرنے کے لیے دباؤ ڈالتی ہے۔وہ اس سے سوال کرتی ہے کہ کیااس نے کبھی اسے کپڑوں اور زیورات کا مطالبہ کرتے ہوئے پریشان کیاہے اوراسے یقین دلاتی ہے کہ وہ اوراس کے بچے آئندہ کبھی ایسی چیزیں نہیں مانگیں گے۔اس کی کچھ دوسری خوبیاں درج ذیل ہیں۔

'اگرچہ وہ انتہائی غصے میں ہو کر اپنی آنکھیں سرخ کرلیتی ہے، لیکن وہ یہ نہیں بھولتی کہ وہ اس کا شوہر ہے اوراس پر چیخنا، چلانااور گالی دینااس کی طرف سے نامناسب ہے۔'بہر حال، وہ محسوس کرتی ہے کہ اسے درست کرنااس کا'فرض'ہے ایسانہ ہو کہ وہ مستقل طور پر غلط کام کرنے والابن جائے۔وہ ہمیشہ بے تابی سے اپنے شوہر کاانتظار کرتی ہیں کہ جب اس کے دفتر سے آنے کاوقت ہوتاہے۔وہ ہمیشہ مسکراتے ہوئے چہرے کے ساتھ اس کااستقبال کرتی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ اندر سے بہت اداس کیوں نہ ہو کیونکہ وہ اچھی طرح جانتی ہے کہ وہ باہر دن بھر کی محنت کے بعد تھکاہاراگھر لوٹاہے۔جب اس کا شوہر اس سے پوچھتاہے کہ کیاوہ اس بات پر غمگیں نہیں ہے کہ وہ اس کے لیے تھوڑاساسونا بھی نہیں خرید سکتا، تووہ جواب دیتی ہے کہ اگراسے اپنے شوہر کی محبت حاصل ہے تووہ کسی اور دولت کی پرواہ نہیں کرتی۔'

7۔بھاریابھرتل سموادمو:استری ودیا ('Bhaaryaabhartala Samvadamu: Stree Vidya')

'ہندوسُندری' (دسمبر1902،صفحہ 1تا10)میں شائع ہونے والی اس مختصر کہانی 'بھاریابھرتل سموادمو:استری ودیا'('خواتین کی تعلیم پر شوہر اور بیوی کے درمیان مکالمہ')میں شوہر اپنی ان پڑھ بیوی کو تعلیم حاصل کرنے پر آمادہ کرتاہے۔خواتین کی تعلیم کے 'فوائد'سے آگاہ کرتے ہوئے وہ کہتاہے کہ 'بیوی چونکہ ہمیشہ اپنے شوہر کی مدد کرتی ہے، اگر وہ ان پڑھ ہی رہے تووہ اپنافرض پوری طرح ادانہیں کر سکتی۔'پڑھی لکھی عورت گھر کے حسابات خود سنبھالتی ہے، اپنے شوہر کو مناسب آرام کی اجازت دیتی ہے کیونکہ وہ باہر دن بھر کی محنت کے بعد تھکاہواگھر لوٹتاہے۔اگر وہ تعلیم یافتہ ہے، تووہ اپنے شوہر کو گھر سے دور ہونے پر خود ہی خط لکھ سکتی ہے، اوراس کی طرف سے بھیجے گئے خطوط کوپڑھ سکتی ہے:تب ہی شوہر اس کے لیے اپنے دل کے سب سے زیادہ[رومانوی]جذبات کوآزادانہ طور پر ظاہر کر سکتاہے۔اگر وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے، تو وہ ایسانہیں کر سکتاکیونکہ وہ انہیں دوسروں سے پڑھ کر سنتی ہے جواس کے دل کے رومان سے بھرے رازوں کوافشاکر دیتاہے اوراس کے لیے شرمندگی اور رسوائی کاباعث بنتاہے!۔اگرایک ماں پڑھی لکھی اور نیک ہوگی توبچے بھی پڑھے لکھے اور نیک بن جائیں گے، دس اساتذہ کی تربیت

بھی اس تربیت کے برابر نہیں ہو سکتی جو ایک ماں اپنے بچوں کو دیتی ہے۔اس طرح 'خواتین کی تعلیم کے فوائد' کے بارے میں سکھائے جانے کے بعد، بیوی ڈرامائی طور پر اپنے شوہر کو درج ذیل انداز میں یقین دلاتی ہے:

> میرے خاوند! کیا میں آپ کے حکم کی نافرمانی کرتی ہوں؟ [نہیں۔ کبھی نہیں!] اگر آپ چاہتے ہیں کہ میں تعلیم حاصل کروں، تو میں کل سے ہی [سیکھنا] شروع کر دوں گی۔ خواہ میں ایک ان پڑھ احمق ہی رہوں، [پھر بھی] مجھے شدت سے لگتا ہے کہ شوہر کے علاوہ میرا کوئی اور عزیز نہیں ہے، اور اس کے حکم کی تعمیل کرنا میرا سب سے اہم فرض ہے۔ مجھے کوئی ڈر نہیں اور نہ میں پرواہ کرتی ہوں چاہے میری دادی ناراض ہو جائیں اور پڑوسی مجھ پر طنز کرتے اور ہنستے ہیں۔ آپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے، میں خود کو تعلیم یافتہ بناؤں گی اور آپ کو خوش کروں گی۔

8۔دَمپتُل پرتھم کلہم ('Dampatula Prathama Kalaham')

'دَمپتُل پرتھم کلہم' ('بیوی کا پہلا تنازع') اچّماما کی ایک اور مختصر کہانی ہے جو 'ہندو سُندری' (جلد 1، شمارہ 3، جون 1902، صفحہ 1 تا 9) میں شائع ہوئی۔اس کہانی میں ضدی بیوی (' کچھّ پِل') کو اس کی دادی نے بغیر سوال کیے اپنے جدید تعلیم یافتہ شوہر کے فرمابرداری کرنے پر آمادہ کیا۔شوہر اسے اپنے ساتھ ڈرامہ دیکھنے کے لیے کہتا ہے، جہاں اس کے ساتھی اپنی بیویوں کے ساتھ ڈرامہ دیکھنے آنے والے تھے۔ ضدی بیوی نے اس کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا۔ جب وہ اسے بتاتا ہے کہ ٹکٹوں پر خرچ ہونے والی رقم ضائع ہو جائے گی، تو وہ سوال کرتی ہے کہ کیا اس نے ٹکٹ خریدنے سے پہلے اسے مطلع کیا اور طنزیہ انداز میں کہا: 'میرے لیے آپ کے ساتھ شرکت کرنا ممکن نہیں کیونکہ مجھے کسی اور جگہ جانا ہے۔ مزید، وہ کہتی ہے کہ اس کے لیے اس کی تمام خواہشات پوری کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ اس کی غلام نہیں ہے کہ وہ اس کی خواہشات کے مطابق چل سکے۔ شوہر ناراض ہو کر گھر سے چلا جاتا ہے اور بیوی شہر میں واقع اپنی دادی کے گھر پہنچ جاتی ہے۔ للیتا (بیوی) یہ معاملہ اپنی دادی کو سناتی ہے، جو بدلے میں، اپنی دکھ بھری کہانی سناتی ہے کہ اس نے جس ضد کا مظاہرہ کیا تھا، اس کی وجہ سے اس کے شوہر نے اسے ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا۔ تاریخ کے دہرائے جانے کے امکان سے خوفزدہ، للیتا اپنے شوہر سے معافی مانگتی ہے اور اسے یقین دلاتی ہے کہ وہ ایسا جرم کبھی نہیں دہرائے گی اور اس کے قدموں پر گر جائے گی۔ 'اس دن کے بعد سے للیتا نے اپنی سوچ بدلی ہے، پھر کبھی ان کے درمیان ایسا جھگڑا نہیں ہوا اور وہ خوش و خرم رہنے لگے۔ اس کے ساتھ ہی ان کا پہلا جھگڑا آخری بن گیا۔

17.5 خواتین کے مسائل پر اچّماما کے خیالات (Atchamamba's Views on Women's Issues)

17.5.1 خواتین کی تعلیم (Women's Education)

بھنڈارو اچّماما خواتین کی تعلیم کی پرجوش حامی تھیں۔ اس لیے انھوں نے اپنی تقریباً تمام تحریروں میں خواتین کی تعلیم کی اہمیت پر زور دیا۔ انہوں نے بجا طور پر خواتین کی تعلیم کی کمی کو خواتین کو درپیش مختلف مسائل کی جڑ قرار دیا۔ وہ اس بات سے غمزدہ تھیں کہ ان کے زمانے میں منظم طریقے سے خواتین کو تعلیم سے محروم رکھا جاتا تھا، لیکن پھر بھی ان پر فطرتاً بے وقوف اور نادان ہونے کا الزام لگایا جاتا تھا۔ اچّماما کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ انہوں نے تسلیم کیا کہ لڑکیوں کے ساتھ امتیازی سلوک اور کرداروں کی صنف بندی کا عمل خاندان کے اندر سے شروع ہوتا ہے اور اسے معاشرے سے تقویت ملتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، انہوں نے عملی طور پر پدرانہ نظام کی واضح طور پر

نشاندہی کی۔ انہوں نے زبردست دلیل دی کہ لڑکیاں غیر دانشمندانہ طور پر پیدا نہیں ہوتی ہیں، بلکہ ایسا کرنے پر ان کو مجبور کیا جاتا ہے۔ جب کہ لڑکیاں اور لڑکے دونوں ایک جیسی صلاحیتوں کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، والدین اپنے بیٹوں کو تعلیم دیتے ہیں اور لڑکیوں کو تعلیم کا موقع دینے سے انکار کر دیتے ہیں۔ یہی امتیازی سلوک لڑکیوں کو نادان ہونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس لیے انہوں نے والدین سے اپیل کی کہ وہ لڑکیوں کے ساتھ امتیازی سلوک نہ کریں اور انہیں تعلیم حاصل کرنے کا موقع فراہم کریں۔

اچّامبا نے اس غلط فہمی کا مقابلہ کیا کہ عورتیں فکری طور پر کمتر ہوتی ہیں (کہ ان کا دماغ مردوں کے مقابلے میں چھوٹا ہوتا ہے)۔ اپنی دلیل کو ثابت کرنے کے لیے، انہوں نے ایک خاتون فلکیات دان 'کھنا' کی تاریخ بیان کی، جس نے فلکیات جیسے چیلنجنگ موضوع میں اپنی قابلیت کا ثبوت دیا تھا۔ جب مناسب مواقع فراہم کیے گئے تو خواتین نے بطور اسکالر اپنی قابلیت کا ثبوت دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اچّامبا نے ایک ممتاز ہندوستانی خاتون شاعر تورودت کے والد گووند چندر دت کو اپنی بیٹیوں کو اسی طرح تعلیم دینے پر سراہا جس طرح انہوں نے اپنے بیٹوں کو تعلیم دی تھی۔ اس مثال کا حوالہ دیتے ہوئے اچّامبا نے زور دیا کہ دوسرے والدین، خاص طور پر والدوں کو ان کی مثال کی تقلید کرتے ہوئے اپنی بیٹیوں کو تعلیم دینی چاہیے۔ انہوں نے ہندو شاستروں سے خواتین کی تعلیم کے حق میں بحث کی اور اس بات پر زور دیا کہ شاستروں نے لڑکوں اور لڑکیوں کے ساتھ یکساں سلوک کرنے کا حکم دیا ہے۔ تاہم، انہیں یہ دیکھ کر دکھ ہوا کہ، اس سازگار حکم کے باوجود، والدین نے لڑکی کی پیدائش کا خیر مقدم نہیں کیا، اور اس کی آمد پر ماتم کیا۔ اچّامبا کے مطابق بنگال اور شمال مغربی سرحدی صوبوں میں لڑکیوں کی حالت آندھرا اور مہاراشٹر کے مقابلے بہت زیادہ خراب تھی۔

اچّامبا نے زور دیا کہ معروف کہاوت "ایک ان پڑھ ایک عجیب جانور کی طرح ہے" ("ودیا لینی واڈو ونتا پشوُوُ") مردوں اور عورتوں دونوں پر یکساں طور پر لاگو ہوتی ہے اور انہیں نے کہا کہ مرد اور عورتوں کو مہذب انسانوں میں تبدیل کرنے کے لیے تعلیم ضروری ہوتی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ خواتین کی تعلیم کے بارے میں اچّامبا کا نقطہ نظر وہی تھا جو ان کے بہت سے ہم عصروں کا نقطہ نظر تھا۔ تعلیم خواتین کو قابل خانہ ساز، اپنے پڑھے لکھے اور جدید شوہروں کے ساتھیوں کی بیویوں کی ہم پلہ اور اپنے بچوں کے لیے روشن خیال ماں بنا دیتی ہے۔ اچّامبا نے محسوس کیا کہ چونکہ خاندان ایک رتھ کی طرح ہے، اگر اسے آسانی سے چلنا ہے تو دونوں پہیے برابر ہونے چاہئیں۔ ورنہ ہر طرح کا خطرہ تھا کہ رتھ گر جائے گا۔ خواتین کی تعلیم کے مختلف 'فوائد' کو ثابت کرنے کے لیے، انہوں نے ایک یورپی ملک آئس لینڈ کی مثال پیش کی، جہاں خواتین کی تعلیمی ترقی کی وجہ سے وسیع پیمانے پر قابل تعریف تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

انیسویں صدی کے ہندوستان میں ایک وسیع پیمانے پر تعصب پایا جاتا تھا کہ تعلیم یافتہ خواتین گھریلو فرائض سے غفلت برتتی ہیں، نافرمانی کرتی ہیں اور بے حس ہو جاتی ہیں۔ لوگوں کو عجیب خوف تھا کہ پڑھی لکھی عورتیں چھپ چھپ کر محبت نامہ لکھتی ہیں اور بے حیا ہو جاتی ہیں۔ مزید، یہ خدشہ تھا کہ وہ روایتی کردار اور اقدار کو ترک کر دیتی ہیں۔ اچّامبا نے دلیل دی کہ یہ تمام خدشات اور تعصبات بے بنیاد ہیں۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے، انھوں نے ڈاکٹر آنندی بائی جوشی کا تذکرہ کیا، جو اعلیٰ تعلیم (طب میں) کے لیے امریکہ گئی تھیں، لیکن انھوں نے

'غیر روایتی' خوبیوں کی نمائش نہیں کی؛ بلکہ، انھوں نے غیر ملک میں اپنی روایت کو مضبوطی سے برقرار رکھا، اور ہندوستان واپسی کے بعد بھی اس پر قائم رہیں۔ اچّما بایہ بتانا چاہتی تھیں کہ جیسا کہ زیادہ تر لوگ غلط سمجھتے ہیں، تعلیم خواتین کو خراب نہیں کرے گی، بلکہ انہیں مزید مہذب بنائے گی۔ انہوں نے اعتماد کے ساتھ کہا کہ اگر ہندوستان تورودت اور ڈاکٹر آنندی بائی جوشی جیسی پڑھی لکھی خواتین سے بھر جائے تو یہ یقیناً دنیا میں ایک 'باعزت مقام' حاصل کرلے گا۔ ہندوستان کا احترام خواتین کی تعلیم پر منحصر ہے۔ لہٰذا خواتین کو تعلیم دینا قومی اعزاز کا معاملہ ہے۔

اچّما با کا ماننا تھا کہ قدیم ہندوستان میں خواتین کا بہت زیادہ احترام کیا جاتا تھا کیونکہ وہ تعلیم یافتہ تھیں۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ویدک دور میں خواتین کا احترام کیا جاتا تھا، انہوں نے کئی مثالیں پیش کیں۔ انہوں نے اپنے دور میں خواتین کی عزت میں فقدان کو ان کی تعلیم کی کمی سے جوڑا۔ انہوں نے سختی سے کہا کہ ویدک دور میں خواتین کو بچے پیدا کرنے کے لیے محض 'چمڑے کے تھیلے' ('ٹولو سانچولو') کے طور پر نہیں سمجھا جاتا تھا جیسا کہ ان کے دور میں ہو رہا؛ یہ واقعی ایک جرات مندانہ بیان تھا۔ ان کے مطابق ویدک دور کے لوگ فخر کے ساتھ اپنی ماؤں کے ساتھ اپنی شناخت قائم کرتے تھے، جو جدید دور میں ناممکن ہے۔ یہ ایک افسوسناک بات ہے۔

خواتین کی تعلیم کی ذمہ داری کون اٹھائے گا؟ کیا اس میں خواتین کا کوئی کردار ہے؟ ہاں، ضرور ان کا کردار ہے۔ اچّما بانے اس بات پر زور دیا کہ خواتین کی تعلیم کے فروغ میں 'تعلیم یافتہ خواتین' کا اہم کردار ہے۔ دل سے 'دوسری نسل' یعنی مردوں کی تعریف کرتے ہوئے، جو خواتین کی تعلیمی ترقی کے لیے سخت جدوجہد کر رہے تھے، انہوں نے خواتین کی تعلیم کے مقصد کو 'نظرانداز' کرنے پر خواتین پر ہی تنقید کی۔ اس لیے انہوں نے خواتین سے اپیل کی کہ وہ خواتین کی تعلیم کے معاملے کو 'اپنا' اور 'اپنی نسل' کا معاملہ سمجھیں۔ اس بات پر اصرار کرتے ہوئے کہ سماجی اصلاح کے سوال پر پڑھی لکھی اور غیر تعلیم یافتہ خواتین کے رویے میں بہت فرق ہو گا، انہوں نے کہا کہ ایک غیر تعلیم یافتہ بیوی کے ساتھ کوئی شخص بڑا کام نہیں کر سکتا۔ یہ بات صداقت پر مبنی ہے۔ مثال کے طور پر، رائیسم وینکٹ سوُوڈو نامی ایک سماجی مصلح نے افسوس کے ساتھ اظہار کیا کہ اپنی ان پڑھ بیوی کی وجہ سے انہیں بہت زیادہ تکلیف اٹھانی پڑی۔ ان کی خاندانی زندگی نے انہیں ''سنسار ساگرم دُکھم'' (''گھریلو زندگی کا سمندر دُکھ آمیز ہے'') کی المناک کہاوت کی یاد دلا دی۔ کتنی بدقسمتی ہے، واقعی!

اچّما بانے خواتین کی تعلیم کی راہ میں حائل مختلف رکاوٹوں کی نشاندہی کی۔ ان کا کہنا درست تھا کہ چونکہ لڑکیوں کے اسکولوں میں اساتذہ زیادہ تر مرد تھے، اس لیے لڑکیوں کے والدین اپنی بیٹیوں کو مخصوص عمر (بارہ سال کی عمر) سے زیادہ اور خاص طور پر ان کی شادی کے بعد بھیجنے میں ہچکچاتے ہیں۔ پھر، ایسی صورت حال سے کیسے نمٹا جائے؟ اچّما بانے 'تعلیم یافتہ خواتین' کو عصری حالات کا سامنا کرنے کے لیے ایک بلیو پرنٹ فراہم کیا۔ اس اسکیم کے مطابق، تعلیم یافتہ خواتین کو ایک گروپ ('جتّو') بنانا چاہیے، اور اپنے قصبوں اور گاؤں میں لڑکیوں کے لیے اسکول قائم کرنا چاہیے۔ ایسے اسکولوں میں عام طور پر متوسط گھرانوں کے فرصت کے اوقات یعنی دوپہر 2 سے 4 بجے کے درمیان خواتین اساتذہ کو روٹیشن میں پڑھانا چاہیے۔ لڑکیوں کے سرپرستوں کی طرف سے اس طرح کے انتظام کا خیر مقدم کیا جائے گا، اور وہ بغیر کسی ہچکچاہٹ یا شبہ کے اپنے بچوں کو تعلیم حاصل کرنے بھیجیں گے۔ اس اقدام سے خواتین کو غیر ضروری گپ شپ سے بچنے میں بھی مدد ملے گی جس میں وہ عام طور پر ملوث ہوتی ہیں:

بعض اوقات، گپ شپ جھگڑوں اور یہاں تک کہ گھر کے اندر یا سڑکوں پر ہونے والی جنگوں میں بدل جاتی ہے۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ عام طور پر لفظوں میں لڑی جانے والی یہ جنگیں عالمی جنگوں سے زیادہ خطرناک ہوتی ہیں! اس طرح، اچّمامبا نے خواتین سے اپیل کی کہ وہ خواتین میں ناخواندگی کے 'ویمپائر' سے بچنے کے لیے آگے آئیں جس طرح امریکی خواتین نے 'شراب کے ویمپائر' کا خاتمہ کیا جس نے ان کے شوہروں کے قبضے میں رکھا تھا۔ یہ ایسا ہی تھا جیسے کارل مارکس کی طرز پر کہا جائے: 'دنیا کی عورتو! متحد ہو جاؤ۔'

خواتین کو کیا سیکھنا چاہیے؟ کیا یہ کافی ہے کہ وہ حروف تہجی کا ابتدائی علم رکھتی ہوں، اور کچھ پرانوں (ہندو مذہبی کتابوں) اور چند افسانوی تحریروں کو پڑھنے کی صلاحیت حاصل کر لیتی ہوں؟ اچّمامبا نے واضح طور پر اس پر منفی رائے پیش کی۔ ان کے مطابق یہ کافی نہیں کہ خواتین صرف ایسی چیزیں پڑھیں۔ در حقیقت انہیں تاریخ، جغرافیہ اور اس طرح کے دوسرے مضامین کو پڑھنا چاہئے جو ان کے علم کے افق کو وسیع کرنے کے علاوہ ان میں سائنسی مزاج پیدا کریں: سائنسی مزاج سے انہیں وراثت میں ملنے والے توہم پرستانہ عقائد اور نرگسیت پسندانہ نظریات کا مقابلہ کرنے میں مدد ملتی ہے (ایسی فکر جیسے کہ ہندوستان تمام ممالک میں عظیم یا، ہماری زبان سب سے عظیم ہے، وغیرہ)۔ سائنسی مزاج کی آبیاری ہمیں سماجی برائیوں سے لڑنے کی اجازت دیتی ہے جو خاص طور پر خواتین کو متاثر کرتی ہیں۔ بلا شبہ، اس کے سیاق وسباق کو دیکھتے ہوئے، خواتین کی تعلیم کے بارے میں اچمامبا کے خیالات قابل تعریف ہیں۔ خواتین کی تعلیم کی وکالت کرنے کے علاوہ، اچّمامبا نے خواتین کی زندگیوں کو تباہ کرنے والی متعدد سماجی برائیوں کی عکاسی کی۔ اب آیئے بچپن کی شادی اور کم عمری کی بیوہ کے مسئلے پر ان کے خیالات کی طرف آتے ہیں۔

17.5.2 کم عمری کی شادی اور بیوگی کے سوال پر اچّمامبا کے خیالات

(Atchamamba's Views on Child Marriage and the Widow Question)

نو آبادیاتی ہندوستان اور آندھرا میں کم عمری کی شادی اور جبراً بیوگی کے مسائل کی شدت کو سمجھنے سے ہمیں اچّمامبا کے خیالات کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی۔ لہٰذا، ان دونوں باہم متعلقہ مسائل کی بعض اعداد و شمار کی تفصیلات فراہم کرنے کے ساتھ تاریخی تناظر پر مختصراً گفتگو کرنا بے جا نہیں ہو گا۔ نو آبادیاتی ہندوستان میں کم عمری کی شادی اور بیوگی کے مسائل شدید تھے۔ آندھرا میں بھی ایسا ہی تھا۔ کم عمری کی شادیاں اکثر غیر مماثل شادیاں بھی ہوتی تھیں۔ اس سے ہمارا مطلب ہے کہ دولہا اور دلہن کی عمر کے درمیان ایک بڑا فاصلہ ہوتا تھا۔ بعض اوقات باپ اور دادا کی عمر کے لوگ چھوٹی لڑکیوں سے شادی کرتے تھے۔ آیئے ایک مثال دیکھتے ہیں۔ غالباً جولائی 1887 میں تروپتی (بھگوان سری وینکٹیشور کا مسکن) میں ایک بچپن کی شادی ہوئی تھی۔ 80 سال سے زیادہ عمر کے ایک شخص نے 13 سال کی لڑکی سے دلہن کی قیمت ('کنیا شُلکم') دس ہزار روپے دے کر شادی کی۔ اس کا مطلب ہے کہ پردادا کی عمر کے ایک آدمی نے ایک لڑکی کو دس ہزار روپے میں خریدا اور اس سے شادی کی! کیا آپ کو حیرانی ہو رہی ہے؟ تھوڑا صبر کریں۔ کم عمری کی شادیوں کے ہولناک اعداد و شمار اور اس کے ساتھ پیدا ہونے والے مسائل کو دیکھ کر آپ مزید حیران ہوں گے۔ براہ کرم درج ذیل جدولوں کا بغور مشاہدہ کریں۔

جدول1

1931 کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں کم عمری کی شادیوں اور کم سن بیواؤں کی تعداد (15-0 عمر گروپ)

عمر (سال)	کم عمری کی شادیاں		کم سن بیوائیں	
	1921	1931	1921	1931
0-1	2144	21330	197	594
1-5	82860	377983	6536	13196
5-10	826483	2019675	46275	54475
10-15	2769585	3333957	136509	98326
0-15	3681072	5752945	189517	166591

ماخذ: 'گرہ لکشمی'، دسمبر 1933، صفحہ۔833۔ (یہ ڈیٹا صرف مدراس، بنگال، بہار، اڑیسہ اور آسام کی آبادی سے متعلق ہے۔)

کم عمری کی شادی کے رواج کا ایک تباہ کن نتیجہ کم سن بیوگی کا مسئلہ تھا۔ 1911 کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں دو کروڑ ستر لاکھ بیوائیں تھیں، جن میں سے دو لاکھ پچاس ہزار چودہ سال سے کم اور چودہ ہزار چار سال سے کم عمر کی تھیں۔ مندرجہ ذیل جدول 1911 کی مردم شماری کے مطابق پورے مدراس پریذیڈنسی کے لیے 0 تا 15 سال کی عمر کے گروپ میں بیواؤں کی تعداد کو ظاہر کرتا ہے۔

جدول2

مردم شماری 1911 کے مطابق مدراس پریذیڈنسی میں بیواؤں کی تعداد (عمر کا گروپ 0 تا 15 سال)

عمر کا گروپ (سال)	بیواؤں کی تعداد
0-1	859
1-2	1039
2-3	1886
3-4	3732
4-5	8180
5-10	78407
10-15	227367
کل تعداد	321470

ماخذ: 'ایڈیٹوریلز: کچھ چونکا دینے والے حقائق نابالغ بیواؤں سے متعلق'، ''وِویک وتی''، مارچ 1915، صفحہ۔163۔

مندرجہ ذیل جدول مدراس پریزیڈنسی کے تیلگو بولنے والے اضلاع میں ابتدائی بیوگی کے مسئلے کو واضح طور پر ظاہر کرتا ہے۔

جدول3

0تا20سال کی عمر کے گروپ میں بیواؤں کے ضلع وار اعداد و شمار

ضلع	1891	1901	1911	1921	1931
گنجام	6960	6429	10638	9130	7979
وِشاکھاپٹّنم	7618	10137	11207	10794	12985
گوداوری	8271	8677	6158	5428	11050
کرشنا	5766	5613	7026	6270	3623
نیلّور	3042	3382	2689	2908	3791
کڈپّہ	2921	125	2103	2485	2420
کرنول	1759	1780	1986	2284	2749
اننت پور	1396	1739	2238	2759	2614
چتّور	--	--	2118	2334	3196
گُنٹور	--	--	4394	4445	6040
بلاری	1613	2078	2516	2774	2521
مدراس شہر	--	657	763	562	837

ماخذ: پی کیسوانارائن، 'آندھرا میں بیوہ شادی کی تحریک'، ''اتہاس''، جلد ۲، شمارہ ا، جنوری-جون1974، صفحہ۔161

بیواؤں کے دوبارہ شادی کرنے پر پابندی تھی چاہے وہ کتنی ہی کم عمر ہوں اور ان کو بے شمار پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ رسمی طور پر ان کے سروں کو چھلنی کرکے، بمشکل کھانا کھلایا جاتا تھا، ان کے ساتھ براشگون سمجھا جاتا تھا اور ہر موقع پر ان کے ساتھ بدسلوکی کی جاتی تھی، گھر کے تمام کام آرام کے بغیر کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا، اور مختصر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کو ایک مناسب انسانی وجود سے محروم رکھا جاتا تھا۔ جسمانی اور نفسیاتی دباؤ اتنا زیادہ تھا کہ چند ایک نے خودکشی کرلی۔ کئی بیوائیں گھروں سے بھاگ گئے اور دیگر بیوائیں رضاکارانہ یا غیر ارادی طور پر 'ناجائز' جنسی تعلقات میں ملوث ہو جاتی تھیں، اور بعض اوقات ناجائز طور پر پیدا ہونے والے بچوں کو قتل کر دیا جاتا تھا۔ جبراً بیوگی ایک طرح سے خواتین "مجرموں" کے ابھرنے کا سبب بنی۔ مثال کے طور پر، آندھرا پتریکا' (تاریخ16.8.1914، صفحہ 9) میں ایک خبر میں بتایا گیا کہ ضلع گنٹور کے چِرالا گاؤں کی ایک برہمن بیوہ نے 'خفیہ جسم فروشی' کی وجہ سے ایک بچے کو جنم دیا۔ بچے کو مار کر برتن میں چھپادیا گیا۔ پولیس کو

اس کا علم ہوااور بیوہ کو گرفتار کر لیا گیا۔ اس پر مقدمہ چلایا گیااور فیصلے کا انتظار کیا گیا۔ کیا آپ کو نہیں لگتا کہ معاشرہ اصل مجرم تھا، وہ بیوہ نہیں؟ ویسے بھی بہت سی دوسری بیوائیں تھیں جنہوں نے خاموشی سے جبری ذلت برداشت کی۔ ایسے حالات میں، ویریشلنگم جیسے مرد سماجی مصلحین کی طرف سے شروع کی گئی بیوہ کی دوبارہ شادی کی تحریک نے بھنڈارو اچّمبا کو متاثر کیا۔

اچّمبا نے واضح طور پر کئی بنیادوں پر کم عمری کی شادی کے رواج کی مخالفت کی۔ انہوں نے اسے خواتین کی تعلیمی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ سمجھا۔ ان کے مطابق کم عمری کی شادیوں نے خواتین کی تعلیم کو تباہ کر دیا۔ ایک اور 'بڑی مصیبت' جو کم عمری کی شادیوں کی وجہ سے رونما ہوئی وہ یہ تھی کہ لوگ 'کمزور' ہو گئے۔ اچّمبا نے بجا طور پر نشاندہی کی کہ کم عمری کی شادی ایک ہندوستانی رجحان ہے جو یورپی ممالک میں نہیں پایا جاتا ہے۔ یورپی ممالک اس لیے مضبوط ہیں کیوں کہ ان کے ہاں اس پر عمل نہیں کیا جاتا، اور ہندوستانی اس لیے کمزور ہو گئے ہیں کہ ان کے ہاں اس برائی پر عمل کیا جاتا ہے۔ اچّمبا کے چھوٹے بھائی کوماڑاجو وینکٹ لکشمن راؤ نے تو یہ تک کہہ دیا کہ ہندوستان کم عمری کی شادی کے رواج کی وجہ سے 'غیر ملکی حملہ آوروں' کے سامنے پست ہو گیا۔

نو آبادیاتی دور میں بہت سے ایسے لوگ تھے جنہوں نے ہندوستان میں موجود خاص موسمی حالات کی بنیاد پر کم عمری کی شادی کے حق میں بحث کی۔ ان کے مطابق چونکہ ہندوستان میں گرم آب و ہوا ہے، اس لیے لڑکیاں بہت جلد بالغ ہو جاتی ہیں۔ اچّمبا نے اس دلیل سے اتفاق نہیں کیا اور کہا کہ مسئلہ ہندوستان کے جسمانی ماحول میں نہیں ہے بلکہ ہندوستانیوں کے ذہنی ماحول میں ہے۔ انہوں نے اصرار کیا کہ کم عمری کی شادیاں جلد از جلد حمل کا باعث بنتی ہیں۔ یہ شادیاں ماں اور بچے دونوں کی صحت خراب کر دیتی ہیں۔ ایسے بچوں کو 'بچوں کے بچے' کہا جا سکتا ہے۔ اُس دور میں افسوس ناک حالت تھی!

کم عمری کی شادی کا رواج کیسے وجود میں آیا؟ کیا یہ قدیم ہندوستان میں موجود تھا؟ اچّمبا کے مطابق یہ رواج ویدک اور پرانک ادوار میں نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل ہندوؤں کے اصل مذہب سے منظور شدہ نہیں تھا۔ بلکہ جیسا کہ اچّمبا کا ماننا تھا، ہندوؤں کے اصل مذہب نے نہ صرف کم عمری کی شادیوں کو مسترد کیا، بلکہ بالغ عمر اور انتخاب ('سویم ور') کی بنیاد پر شادیوں کو لازمی قرار دیا۔ اگر ویدک دور میں کم عمری کی شادی کا رواج نہیں تھا تو یہ کب سے شروع ہوا؟ اور، اس کا ذمہ دار کون تھا؟ اچّمبا اپنے طریقے سے اس کی وضاحت کرتی ہیں۔ ان کے مطابق، اگرچہ اس کی شروعات کی صحیح تاریخ کا تعین کرنا مشکل ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ترکوں کے حملے سے پہلے شروع ہوئی اور ان کے دور میں عام ہو گئی۔ واضح طور پر اچّمبا 'غیر ملکی' ترکوں پر اس عمل کی ابتدا کے ذمہ دار ہونے کا الزام لگاتی ہیں۔ مورخ شیخ محبوب باشا نے اپنے مضمون 'Women Intellectuals and Communal Consciousness in Colonial Andhra' میں یہ مشاہدہ کیا ہے کہ یہ یقینی طور پر ایک ہندو فرقہ وارانہ نظریہ ہے، جسے کی تائید ان کے بہت سے ہم عصر دانشوروں نے بڑے پیمانے پر کی ہے۔ چونکہ بالغ شادی ایک 'قرونِ وسطی' کی 'ایجاد' تھی، جو برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں ('ترکوں') کی موجودگی کی وجہ سے پیدا ہونے والے خاص حالات کی وجہ سے رونما ہوئی، اس لیے نو آبادیاتی ہندوستان میں اس سے گریز کیا جانا چاہیے کیونکہ حالات بدل چکے تھے اور اب کوئی 'مسلمان' حکومت نہیں تھی خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ 'مہربان' برطانوی راج آ چکا تھا اور ہندوؤں کی حفاظت

کے لیے قائم رہا۔

کیا ہوگا اگر ہندوؤں کے اصل مذہب (یعنی ویدک مذہب) نے کم عمری کی شادی کی اجازت دی ہوتی؟ کیا اچّماما نے اسے منظور کر لیا ہوتا کیونکہ مذہب نے اسے لازمی قرار دیا ہوتا۔ نہیں، اچّماما جیسی اچھی دانشور ایسا نہیں کرتی۔ وہ یقینی طور پر ہندو صحیفوں کی عصری مطابقت پر اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے اپنے بہت سے ہم عصر دانشوروں سے مختلف تھیں۔ وہ یہ بتانے کے لئے کافی جرات مند تھیں کہ 'اچھی چیزیں' کی جانی چاہئے چاہے دھرم شاستروں نے انہیں ناپسند کیا ہو۔ یہاں تک کہ انہوں نے موجودہ ضروریات کے مطابق صحیفوں میں تبدیلیاں کرنے کی وکالت کی۔ ان کے مطابق یہ نیک اعمال ہیں نا کہ مذہب، جو سب سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں! کیا شاندار تجویز ہے!

اچّماما چاہتی تھیں کہ بیواؤں پر ہونے والے مختلف مظالم کا خاتمہ ہونا چاہیے۔ بیواؤں کے سروں کو زبردستی مونڈنا ان مظالم میں سے ایک تھا۔ ایک خاتون سنت شاعرہ تاریگونڈا وینگاماما کی تاریخ پر غور کرتے ہوئے، جو ایک دلیر بیوہ تھیں جنہوں نے اپنا سر منڈانے سے انکار کر دیا تھا، اچّماما نے اپنا موقف واضح کیا: بیواؤں کو بے دخل نہیں کیا جانا چاہیے اور ان کے ساتھ انسانی سلوک کیا جانا چاہیے کیونکہ وہ پہلے ہی غم زدہ ہوتی ہیں۔ ایسے اقدامات کرنے سے ان کے دکھوں میں اضافہ نہیں ہوگا۔ غیر انسانی طریقوں کے خلاف بولنے کے علاوہ، اچّماما نے بیوہ کی دوبارہ شادیوں کی وکالت کی، حالانکہ انہوں نے صرف ان کم سن بیواؤں کی دوبارہ شادیوں کی منظوری دی جنہوں نے ابھی تک جنسی زندگی کی لذت کا مزہ نہیں چکھا تھا۔ اس وقت بھی عصری سیاق وسباق کو دیکھتے ہوئے یہ ایک جرات مندانہ بات تھی جب زیادہ تر تیلگو خواتین دانشور بیوہ کی دوبارہ شادیوں کے حق میں بولنے سے ہچکچاتی تھیں۔ بہت سے دوسرے لوگوں کے برعکس، اچّماما محض ایک مبلغ نہیں تھی، بلکہ اس بات پر عمل بھی کرتی تھیں جس کی وہ تبلیغ کرتی تھیں۔ جب ان کی چھوٹی بہن کی موت ہوگئی تو انہوں نے اپنے شوہر کے ساتھ مل کر بھنڈارو ڈنڈ پانی نامی اپنے چھوٹے بہنوئی کو ایک بیوہ سے شادی کرنے کی ترغیب دی۔ ان کی اس ترغیب پر ان کے بہنوئی نے عمل کیا اور 1902 میں کاماکشمّا نامی ایک بیوہ سے شادی کی۔ لہٰذا، اچّماما کی تبلیغ اور اس پر عمل کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا، جو کہ آج کے دور میں بھی 'دانشور' ہونے کا ڈھونگ کرنے والے لوگوں کی زندگی میں ندارد ہے۔

17.5.3 کثیر الازواجی شادی (On Polygamy)

اچّماما کثیر الازواجی شادیوں سے نفرت کرتی تھیں، اور یک زوجیت کی شادیوں کا خیر مقدم کرتی تھیں۔ انہوں نے کہا کہ کثیر الازواجی خواتین کے ساتھ بہت بڑی ناانصافی کی جاتی ہے۔ انہوں نے سوال کیا کہ بیویوں کے درمیان محبت کو تقسیم کرنا کیسے ممکن ہے؟ متعدد بیویوں کے درمیان جھگڑوں اور اس کے نتیجے میں خاندان کا ماحول خراب ہونے پر روشنی ڈالتے ہوئے، انہوں نے عوام سے برے رواج کو ختم کرنے کی اپیل کی۔ اس سلسلے میں اچّماما کے بارے میں جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ بیسویں صدی کے آغاز میں کسی اور تیلگو خاتون دانشور نے اس مسئلے پر بحث نہیں کی تھی: دوسرے لفظوں میں، اچّماما اس طرح کے مسائل پر بے خوف گفتگو کرنے کے معاملے میں اپنے بہت سے ہم عصروں سے بہت آگے تھیں۔

17.5.4 پاتی ورتیم (ازدواجی وفاداری) (*Paativratyam*: Conjugal Fidelity)

'پاتی ورتیم' کا مطلب ہے شوہر کے سامنے غیر مشروط عقیدت اور تابعداری۔ اس اصول کے مطابق، شوہر قابل پرستش ہوتا ہے اور بیوی اس کی عقیدت مند ہوتی ہے: 'پتی دیوُڈُو' (یعنی شوہر ہی خدا ہے)۔ اسی اصول کو پتیورتا دھرم کہا جاتا ہے۔ اپنے بہت سے ہم عصروں کی طرح، اچّمامبا نے بھی پتی ورتا دھرم کی تعریف کی اور خواتین سے پتی ورتیم کا مشاہدہ کرنے کی اپیل کی۔ پتی ورتیم کا مشاہدہ اتنا ضروری تھا کہ انہوں نے خواتین پر زور دیا کہ وہ اپنی جان کی قیمت پر بھی اسے برقرار رکھیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اچّمامبا نے کہا کہ پتیورت دھرم پر سختی سے عمل کرنے کے لیے خواتین کو تعلیم یافتہ ہونے کی ضرورت ہے۔ انہوں نے خواتین سے اپیل کی کہ وہ پتی ورتا دھرم کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے کندوکوری ویریشلنگم کی 'ستیہ دروپدی سمواد مو' ('ستیابھاما اور دروپدی کے درمیان مکالمہ') پڑھیں۔

اچّمامبا کے مطابق پتی ورتیم کا اصول دوسرے مردوں (اپنے شوہر کے علاوہ) کے ساتھ 'بھائی' جیسا سلوک کرنے تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ عورتیں 'مکمل' پتیورتا کہلانے کی اہل اسی وقت ہوں گی جب وہ گھر کے تمام فرائض جیسے کھانا پکانا، شوہر کی خدمت کرنا، اور اس کی مرضی کے مطابق چلنا وغیرہ بغیر کسی گمان کے انجام دیں۔ اچّمامبا نے زور دیا کہ شوہر بیوی کی خوشی کے لیے بنیادی طور پر ذمہ دار ہے۔ لہٰذا، بیوی کو اپنے طرز عمل سے اس بات کو یقینی بنانا چاہیے کہ اس کا شوہر ہمیشہ خوش رہے۔ مزید آگے بڑھتے ہوئے، انہوں نے خواتین کو مشورہ دیا کہ اگر ان کے شوہر اپنی بیویوں کے تئیں اپنے فرائض میں کوتاہی کرتے ہیں، تو پھر بھی بیویوں کے تئیں اپنے فرائض کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ چونکہ خاندان کی خوشی مکمل طور پر خواتین پر منحصر ہے، اس لیے انہیں نیک ہونا چاہیے: یہ خوبیاں خاندانی امن اور گھریلو ہم آہنگی کو یقینی بناتی ہیں۔

تاہم، جو بات قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ پپی ورتا دھرم جس کی وکالت اچّمامبا نے کی تھی وہ غیر مشروط نہیں تھا۔ انہوں نے مشاہدہ کیا کہ ایسی خواتین بھی ہیں کہ جب شوہر انہیں برا کام کرنے کا حکم دے تو بھی وہ اپنے شوہروں کے حکم کی تعمیل کرتی ہیں۔ برا کام کرنا پتی ورتا دھرم کے تحت شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اچّمامبا نے واضح طور پر کہا کہ اگر شوہر بیویوں کو برے کاموں میں ملوث ہونے کو کہتے ہیں، تو انہیں ان کی پیروی نہیں کرنی چاہیے بلکہ ان کی مخالفت کرنی چاہیے۔ مزید یہ کہ اگر ان کے شوہر غلط راستے پر چلتے ہوئے پائے جائیں تو انہیں بھی درست کرنا چاہیے۔ ایسے حالات میں شوہروں سے سوال کرنا بالکل غلط نہیں ہے بلکہ یہ پتیورت دھرم کی اصل علامت ہے۔ اچّمامبا کی مختصر کہانی 'دھن تریودشی' کو یاد کریں جس میں بیوی، اگرچہ نرمی سے، اپنے شوہر کو اپنے آجر کے پیسے چرانے پر اس کو درست راستے پر چلنے کی ترغیب دیتی ہے۔

اچّمامبا نے خود اپنی ذاتی زندگی میں پتیورت دھرم کا مشاہدہ کیا، اور اس کو ثابت کرنے کے لیے کئی مثالیں موجود ہیں۔ ان کے شوہر نے انہیں فکری سرگرمیوں میں مشغول ہونے دیا اس لیے وہ اپنے شوہر کی اس قدر شکر گزار تھیں کہ انہوں نے اپنی کتاب کا انتساب اپنے شوہر کے نام کیا۔ اپنے شوہر کے لیے ان کی شکر گزاری کا مقام اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب انہوں نے اپنی لگن اور فرمانبرداری کے ساتھ اعلان کیا کہ وہ اپنے شوہر کا قرض کبھی نہیں چکا سکیں گی چاہے وہ ان کے لیے اپنی جِلد سے سی جوتی بنا دیں۔ کیا لگن ہے!

17.6 اچّماںبا بطور ایک سر گرم کار کن (Atchamamba as an Activist)

17.6.1 خواتین کی تنظیموں کے قیام کی حوصلہ افزائی

(Encouraging the Establishment of Women's Organisations)

جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا، اچّماںبا نے خود کو محض تبلیغ تک محدود نہیں رکھا۔ وہ زمینی سطح پر کام کرنے میں اتنی ہی دلچسپی رکھتی تھی۔ وہ ایک دانشور اور سر گرم کار کن کا شاندار امتزاج تھیں۔ اس کے علاوہ، وہ ایک منتظم بھی تھیں: وہ چاہتی تھیں کہ خواتین سماجی مقصد کے لیے منظم ہوں۔ ان کی خواہش کے مطابق نو آبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی تنظیمیں بنا کر خواتین نے خود کو منظم کیا۔ آندھرا کی خواتین نے بھی بیسویں صدی کے آغاز سے ہی خواتین کی تنظیمیں ("استری سماجولو") قائم کرنا شروع کر دئے تھے۔ تیلگو علاقوں میں آج ایک غالب تاثر پایا جاتا ہے کہ اچّماںبا نے مچھلی پٹنم (نومبر 1902 میں) میں 'برنداون پورا استری سماجمو' قائم کیا، اور یہ آندھرا میں خواتین کی پہلی تنظیم تھی۔ تاہم، یہ غلط ہے۔ اپنے تیلگو مضمون بعنوان 'کیا بھنڈارو اچّماںبا نے خواتین کی تنظیمیں قائم کیں؟' (آندھرا جیوتی، 22 جون 2020)، شیخ محبوب باشا نامی ایک معروف اسکالر، جنہوں نے اچّماںبا کی پہلی دو غیر دریافت شدہ مختصر کہانیاں دریافت کیں، نے یہ ثابت کیا کہ انہوں نے نہ تو یہ تنظیم قائم کی اور نہ ہی یہ آندھرا کی پہلی تنظیم تھی۔ انہوں نے ثابت کیا کہ 'برنداون پورا استری سماجمو' در حقیقت اور وگنتی سندری رتناماںبا نے قائم کی تھی، جو بعد میں مسز ایس جی ہینسمین کے نام سے مشہور ہوئیں۔ اچّماںبا اس کے قیام کے وقت وہاں موجود تھیں اور انہوں نے ایک لیکچر دیا تھا۔ یہ مکمل تاریخ ہے! واضح طور پر دستیاب ریکارڈ کے مطابق، تلگو خواتین کی پہلی تنظیم، 'اسکا استری سماجمو'، (18 ستمبر 1902 کو) گنجام ضلع کے اسکا میں قائم کی گئی تھی، جو آج ریاست اڈیشہ میں ہے۔ (برطانوی دور میں، گنجام ضلع آندھرا کا ایک حصہ تھا)۔ تنظیم کی بانی شریمتی بُرّا اپچّی بنگارمّا تھیں جو ایک بہترین اسکالر کار کن تھیں۔ اگر آندھرا میں خواتین کی ابتدائی تنظیموں میں سے کوئی بھی اچّماںبا نے قائم نہیں کی تو اس سے اچّماںبا کی شان میں ذرا بھی کمی نہیں آئے گی کیونکہ دوسروں کو اس نیک کام کی طرف ترغیب دینا کوئی چھوٹا کام نہیں ہے۔ اس تناظر میں، اس بات پر روشنی ڈالی جانی چاہیے کہ اچّماںبا نے پچھلی صدی کے آغاز میں ہی خواتین کی ایک ملک گیر تنظیم کا خواب دیکھا تھا! اور ایک دہائی کے بعد ہی ایسی تنظیم وجود میں آئی: سرلا دیوی چودھرانی نے 1910 میں 'بھارت استری مہامنڈل' قائم کیا۔ اچّماںبا کی دور اندیشی واقعی حیران کن ہے۔

اس کے علاوہ، ایک غور طلب بات یہ ہے کہ اچّماںبا چاہتی تھیں کہ خواتین کی تنظیمیں کل شمولیت پر مبنی ہوں: جامعیت کا یہ نظریہ معاشرے میں ذات پات، طبقات اور مذہب وغیرہ کی بنیاد پر متعدد تقسیموں کے تناظر میں اہم ہے۔ اس لیے اچّماںبا ایک مضبوط صنفی شناخت کا تصور کرتی ہیں جو تقسیم کے تنگ زاویوں سے ماورا ہو۔ عصری معاشرے پر اچّماںبا کے اثرات کو 'دی انڈین لیڈیز میگزین' (جلد چار، شمارہ 8، فروری 1905، صفحہ 244-246) میں شائع ہونے والے ایک مضمون میں خوبصورتی سے بیان کیا گیا تھا:

> مسز اچّماںبا کی تلگو عوام میں بہت عزت تھی۔ 1903 میں شمالی سرکار کا ان کا دورہ ایک عظیم فاتحانہ جلوس تھا۔ ہر جگہ ان کا شاندار استقبال ہوا اور ان کو متعدد خطابات موصول ہوئے۔ انہوں نے بہت سے اہم قصبوں کا دورہ کیا اور جہاں بھی وہ گئیں، خواتین کو اپنی طرف متوجہ کیا، یہاں تک

کہ اس جگہ کی بوڑھی اور دقیانوس خواتین کو بھی اپنی فکری اور اخلاقی صلاحیتوں کو پروان چڑھانے کا مشورہ دیا... ان کے دورے کا بہت اچھا اثر ہوتا تھا۔ جیسا کہ ایک دوست نے مزاحیہ انداز میں کہا، 'ان کے آنے کے بعد خواتین کی محفلیں سرکاروں میں روزمرہ کا فیشن بن گئیں ہیں۔' یہ کہنا کوئی مبالغہ آرائی نہیں ہے، جیسا کہ کاکیناڈا کالج کی پرنسپل نے کہا، کہ سرکار کے اہم شہروں میں ان کے واحد دوروں نے ان حصوں میں خواتین کی بیداری اور خواتین کی تعلیم کے مقصد کو مضبوط ترغیب دی ہے، اس سے بھی زیادہ جو پچھلے دس بارہ سالوں سے متعدد مرد مصلحین کی تحریک دے سکتی تھی۔

17.7 اچّمامبا کا انسانی پہلو (The Humane Side of Bhandaru Atchamamba)

اچّمامبا شفقت کا چلتا پھرتا روپ تھیں۔ اچّمامبا کے نرم دل، اور روزمرہ کی زندگی کے حالات میں ان کی سادگی کو ثابت کرنے کے لیے کئی مثالیں موجود ہیں۔ وہ ایک غیر معمولی فیاض شخصیت کی مالک تھیں۔ غریبوں کے لیے رحم دلی ان کی زندگی میں سب سے اہم جذبہ تھا: ان کے احسان اور انسان دوستی کے بہت سے قصے ہیں۔ جب اچّمامبا کے ہاں بیٹا ہوا (جو بعد میں مر گیا) تو انہوں نے سینکڑوں روپے شاندار تقریبات میں خرچ کرنے کے بجائے کچھ دنوں کے لیے ایک غریب گھر کھولنے میں خرچ کر دیے۔ یہ خاص طور پر اس زمانے میں غریبوں کے لیے ایک بہت بڑا اعزاز تھا، کیونکہ ایک بہت بڑا قحط شروع ہو رہا تھا اور حکومت کے قحط کے کیمپ ابھی کھلنے والے تھے۔

1899 کے قحط کے دوران ایک دو ماہ لڑکا ایک قحط کے کیمپ میں پایا گیا جسے اس کے والدین نے چھوڑ دیا تھا۔ وہ اتنا 'بدصورت' لگ رہا تھا کہ کوئی اسے چھونا بھی پسند نہیں کر رہا تھا۔ اس طرح وہ مناسب خوراک کی کمی کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھو بیٹھنے کے خطرے میں تھا۔ اچّمامبا کو اس کا علم ہوا اور وہ فرشتہ دل کے ساتھ کیمپ میں گئیں اور اسے اپنے گھر لے گئیں۔ ان کی ممتا بھری دیکھ بھال سے، وہ 'بدصورت' لڑکا ایک خوبصورت لڑکے میں تبدیل ہو گیا۔ دس سال کا ایک برہمن لڑکا اپنی بوڑھی ماں اور بہن کے ساتھ اپنی روزی روٹی کے لیے گھر گھر بھیک مانگ رہا تھا۔ یہ دیکھ کر کہ لڑکا بہت ذہین ہے، اچّمامبا نے اسے اپنی حفاظت میں لے لیا اور اسے تعلیم دی۔ اچّمامبا نے اس کی بہن کے لیے ایک مناسب رشتہ تلاش کیا، اور اس کی شادی اپنے خرچ پر کروا دی۔ انہوں نے لڑکے کی ماں کو ایک گائے تحفے میں دی اور اس سے کہا کہ وہ بھیک مانگنے کے بجائے اپنی روزی روٹی کے لیے ایک ڈیری کھول لے۔ اس طرح، اچّمامبا کی مہربانی کی وجہ سے، بھکاریوں کا ایک خاندان مفید شہریوں میں بدل گیا۔

بلاسپور طاعون سے متاثر تھا اور اچّمامبا شہر سے باہر ایک کیمپ میں رہ رہی تھیں۔ وہاں ایک غریب عورت نے ایک بچے کو جنم دیا اور اس کی مدد کے لیے کوئی دائی نہ مل سکی۔ اچّمامبا فوراً اس غریب عورت کی جھونپڑی میں گئی، یہ بھول کر کہ وہ ایک افسر کی بیوی ہے اور ایک افسر کی بیوی کا اپنا خیمہ چھوڑنا اور غریبوں کے ساتھ گھل مل جانا آداب کی خلاف ورزی ہے، اور اس کی دائی کا کام کیا اور اسے ہر ممکن مدد فراہم کی جو وہ کر سکتی تھیں۔ سارا کام ختم کرنے کے بعد، انہوں نے بچے کو اپنے ہاتھوں سے بُنے ہوئے اونی کپڑے پہنائے اور آخر میں بچے کو بہت پیار سے چومتے ہوئے اپنے خیمے میں واپس آ گئیں۔ اچّمامبا کی خیر خواہی نے ان کی جان لے لی: وہ طاعون سے متاثر ہوئیں اور 18 جنوری 1905 کو ان کا انتقال ہو گیا۔ یہ اس مقصد کے لیے جان دینا کہلاتا ہے جس پر آپ یقین رکھتے ہیں: جب ان کی موت ہوئی تو ان کی عمر مشکل سے تیس سال ہی

تھی۔ ذرا تصور کریں کہ اگر وہ تھوڑے برس تک مزید زندہ رہتی تو اچّمامبا بہت زیادہ حاصل کر لیتی ! بھنڈار واچّمامبا کی وراثت قائم رہے !!

زندگی کے مختصر عرصے میں شاندار کارناموں کے اعتبار سے اچّمامبا نے اپنے ہم عصروں سے بے پناہ عزت واحترام حاصل کیا۔ بیسویں صدی کے آغاز تک، انہوں نے اپنے آپ کو ایک مضبوط اسکالر کے طور پر اس قدر مضبوطی سے قائم کر لیا تھا کہ ستّی راجو سیتارامیہ، جو تیلگو خاتون کے تدوین شدہ پہلے خواتین کے جریدے 'ہندو سُندری' کی بانی تھیں، اچّمامبا سے اس کی مُدیر کے طور پر کام کرنے کی درخواست کی، جسے انہوں نے آندھرا سے بہت دور ہونے کی وجہ سے نرمی سے انکار کر دیا (وہ اس وقت سینٹرل پروونسز میں اپنے شوہر بھنڈار و مادھوار اؤ کے ساتھ رہتی تھیں)۔ تلگو خواتین کے لیے وہ ایک رول ماڈل تھیں۔ عصر حاضر کی خواتین اور مردوں نے خواتین کی تحریک میں ان کی خدمات کو شاندار خراج تحسین پیش کیا۔ جب ان کا انتقال ہو گیا تو ہندو سُندری کے دسمبر 1904-جنوری 1905 کے شمارے میں ان کی قابل ستائش شراکت کو سراہتے ہوئے ایک مضمون شائع ہوا۔ کندو کوری ویریشلنگم نے تیلگو زنانہ میں ایک مضمون شائع کیا، جس میں آندھرا میں خواتین کی تحریک میں ان کے تعاون کا اعتراف کیا گیا۔ 'دی انڈین لیڈیز میگزین' نے ان کی کتاب کا جائزہ لینے کے علاوہ ہندوستانی خواتین کے لیے ان کی خدمات کو سراہتے ہوئے ایک مرثیہ بھی شائع کیا۔ اچّمامبا اس قدر قابل احترام اور مقبول تھیں کہ ان کی مکمل سائز کی تصویر سے ہندو سُندری کے جون 1914 کے شمارے کے سرورق کو سجایا گیا تھا۔ معاصر نسوانی ماہرین ان سے بے حد متاثر ہیں۔ اکیسویں صدی میں بھی اچّمامبا کی یاد کو زندہ رکھا گیا ہے۔ حال ہی میں، ایک فیمنسٹ تیلگو ماہانہ 'بھومیکا' نے اپنے سرورق (اکتوبر 2024 کے شمارے) کو اچّمامبا کی تصویر سے سجایا اور اچّمامبا مطالعہ کے ماہر، شیخ محبوب باشا کا ایک مضمون شائع کیا۔

17.8 اکتسابی نتائج (Learning Outcomes)

عزیز طلبا، اس اکائی کا مطالعہ کرنے کے بعد، آپ کو بڑی حد تک نامعلوم نسوانی پیشوا بھنڈار واچّمامبا کے بارے میں معلوم ہوا۔ آپ نے ان کی شاندار کتاب 'ابلا سچّر یتزا رتن مالا' کے بارے میں اور اس مقصد کے بارے میں جان لیا ہے جس کے لیے انھوں نے اسے لکھا تھا۔ انہوں نے واضح طور پر ثابت کیا کہ خواتین کمزور نہیں بلکہ مضبوط ہوتی ہیں۔ آپ نے خواتین کے مختلف مسائل جیسے کہ خواتین کی تعلیم کی اہمیت، اور کم عمری کی شادی کے برے رواج، جبراً بیوگی اور کثیر الازواجی شادی وغیرہ کے بارے میں ان کے خیالات کو سمجھ لیا ہے۔ آپ نے یہ جان لیا ہے کہ اگرچہ اچّمامبا نے پتی ورتا دھرم کی تعریف کی، لیکن یہ غیر مشروط نہیں تھا۔ آپ نے دیکھا کہ اچّمامبا تیلگو کی پہلی خاتون مختصر کہانی نگار تھیں اور آپ نے ان اقدار کو بھی سمجھ لیا ہے جو وہ تخلیقی ادب کے ذریعے پھیلانا چاہتی تھیں۔ جیسا کہ آپ نے دیکھا ہے، اچّمامبا کا خیال تھا کہ اعمال الفاظ سے زیادہ بلند آواز میں بولتے ہیں۔ اس لیے انہوں نے جو تبلیغ کی، اس پر عمل بھی کیا۔ اگرچہ انہوں نے خود تیلگو سرزمین میں خواتین کی کوئی تنظیم قائم نہیں کی، لیکن انہوں نے دوسروں کو اس سمت میں ترغیب دی۔ اچّمامبا نے خواتین سے اپنی ترقی اور ملک کی ترقی کے لیے متحد ہونے کی اپیل کی، انہوں نے خواتین کی قومی سطح کی تنظیموں کے قیام کا تصور کیا جب کسی نے ان کے بارے میں سوچا بھی نہیں تھا۔ جیسا کہ آپ نے دیکھا ہے کہ وہ ایک دانشور کارکن ہونے کے علاوہ ایک بہترین انسان تھیں۔ اس بات کی کوئی گارنٹی نہیں ہے کہ ایک اچھا عالم ایک اچھا انسان بھی ہوگا: کوئی ایک بہترین عالم بھی ہو سکتا ہے اور پہلے درجے کا بدمعاش بھی۔ اچّمامبا ایسی نہیں تھیں۔ ان کی انسانی پسند

شخصیت ان کی پوری فکری زندگی میں موجود رہی۔ آخر میں، آپ نے یہ سیکھا ہے کہ اچّاماں سکالرز اور کارکنوں کی ہم عصر نسل کو مسلسل متاثر کر رہی ہیں اور ان کی میراث کو آگے بڑھایا جا رہا ہے۔ مختصراً، آپ نے نوآبادیاتی دور میں انسانی ترقی میں اچّاماں کی کثیر جہتی شراکت کو سمجھ لیا ہے۔ عزیز طلبا! آپ نے مشاہدہ کیا ہو گا کہ اچّاماں کی زندگی سے سیکھنے کے لیے بہت کچھ ہے، اور ہمیں یقین ہے کہ آپ اپنی ذاتی زندگی میں ان کی مثال کو اپنے اور معاشرے اور بڑی قوم اور دنیا کے فائدے کے لیے پیش کریں گے۔ نیک خواہشات!

17.9 کلیدی الفاظ (Keywords)

سماجی اصلاح کی تحریک

ابلا سچّریتر رتن مالا

خواتین کی تنظیمیں

دانشور کارکن

کم عمری کی شادی

جبراً بیوگی

بیوہ کی دوبارہ شادی

کثیر الازواجی

پتی ورتا دھرم

فیمینزم

حقوق نسواں کی پیشوا

17.10 نمونہ امتحانی سوالات (Model Examination Questions)

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

1. ' ابلا سچّریتر رتن مالا ' پہلی بار کس سال شائع ہوئی؟
2. کسی ایک تیلگو خواتین کے جریدے کا نام بتائیں جس نے اچّاماں کی مختصر کہانیاں شائع کی ہوں۔
3. اچّاماں نے اپنی کتاب کا انتساب کس کے نام لکھا، اور اس کا نام کیا ہے؟
4. اچّاماں نے اپنی کتاب کے لیے مواد اکٹھا کرنے کے لیے وارانسی (بنارس) کا سفر کیا۔ صحیح یا غلط؟
5. 'بُرنداون پور استری سماجم' کس نے قائم کیا؟
6. 'اسکا استری سماجم' کس نے قائم کیا؟

7. 'دی انڈین لیڈیز میگزین' کی ایڈیٹر کون ہے؟
8. پتی ورتا دھرم کیا ہے؟
9. ایک دانشور کارکن کون ہوتا ہے؟
10. اچّامبا کی موت کہاں ہوئی اور کس تاریخ کو ہوئی؟

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

1. ابلا سچّریترا رتن مالا لکھنے میں اچّامبا کے مقاصد پر ایک نوٹ لکھیں۔
2. اچّامبا کی مختصر کہانیوں میں سے کسی ایک پر ایک نوٹ لکھیں جو اس پیغام کی عکاسی کرتی ہے جو یہ خواتین کو پہنچاتی ہے۔
3. پتی ورتا دھرم کے بارے میں اچّامبا کے خیالات پر ایک نوٹ لکھیں۔
4. نوآبادیاتی آندھرا سماج پر اچّامبا کے اثرات کا جائزہ لیجیے۔
5. کیا آپ کو اچّامبا کا انسانی پہلو پسند ہے؟ ہاں یا نہیں؟ اپنے جواب کی وضاحت کیجیے۔

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

1. نوآبادیاتی ہندوستان میں خواتین کی ترقی میں بھنڈارو اچّامبا کے تعاون پر ایک مضمون لکھیں۔
2. کیا آپ اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں کہ اچّامبا ایک نسائی پیشوا ہے؟
3. آپ نے اچّامبا کی زندگی سے کیا سبق سیکھا؟ آپ کے خیال میں وہ عصری ہندوستان میں کس طرح موزوں ہیں؟

17.11 تجویز کردہ اکتسابی مواد (Suggested Learning Resources)

---

1. Atchamamba, Bhandaru, *Abala Sachcharitra Ratnamala*, Madras, 1901. (Telugu)
2. Ananthalakshmi, N., *Bhandaru Atchamamba*, Sahitya Akademi, New Delhi, 2018. (Telugu)
3. Mahaboob Basha, Shaik, 'Women Intellectuals and Communal Consciousness in Colonial Andhra', *Social Scientist*, Vol. 52, Nos. 1–2, January–February 2024, pp. 43–60.
4. Mahaboob Basha, Shaik, 'Women Echoing Male Social Reformist Ideas: Understanding the Short Stories of Bhandaru Atchchamamba, 1898–1904', *Proceedings of the Andhra Pradesh History Congress*, Rajamahendravaram, 2019, pp. 242–253.
5. Mahaboob Basha, Shaik, 'Yellalu Daatina Atchamamba Khyaati' ('The Limitless Fame of Bhandaru Atchamamba, an Early Telugu Feminist'), *Streevada Patrika Bhumika*, Vol. 19, No. 12, October 2024, pp. 14–22. (Telugu)

6. Mahaboob Basha, Shaik, ‘‘Atchcha’myna Maro Rendu Toli Kathalu’ (‘Two Earlier Telugu Short Stories [of Bhandaru Atchamamba]’), *Andhra Jyothy*, 19 August 2013. (Telugu)
7. Mahaboob Basha, Shaik, ‘Labhyamyna Bhandaru Atchchamamba ‘Toli’ Kathalu’ (‘On the Earliest Unfound Short Stories of Bhandaru Atchchamamba’), *Streevada Patrika Bhumika*, Vol. 9, No. 12, October 2013, pp. 20–24. (Telugu)
8. Mahaboob Basha, Shaik, ‘Bhandaru Atchchamamba Katha Vastuvulu: Charitraka Sandarbham’ (‘Historical Background to the Short Stories of Bhandaru Atchamamba’), *Prajasahiti*, No. 365, November 2013, pp. 15–19. (Telugu)
9. Mahaboob Basha, Shaik, ‘Andhralo Toli Mahila Samajam’ (‘The First Women’s Organisation in Andhra’), *Veekshanam*: *Journal of Political Economy and Society*, Vol. 11, No. 12, December 2013, pp. 49–52. (Telugu)
10. Mahaboob Basha, Shaik, ‘Bhandaru Atchamamba Stree Samaajaalni Sthapinchindaa? (‘Did Bhandaru Atchamamba Establish Women’s Organisations?’), *Andhra Jyothy*, 22 June 2020. (Telugu)
11. Mahaboob Basha, Shaik, ‘‘Jaanakamma’ Katha Atchamambadena?’ (‘Did Atchamamba Write the Short Story ‘Jaanakamma?’’), *Andhra Jyothy*, 15 April 2019. (Telugu)
12. Satyavati, Kondaveeti, *Bhandaru Atchchamamba Sachcharitra*, Hyderabad Book Trust, Hyderabad, 2012. (Telugu)
13. Srinivas, Sangisetty ed., *Bhandaru Atchamamba Toli Telugu Kathalu*, Kavile Publications, Hyderabad, 2010. (Telugu)
14. Tharu, Susie and K. Lalita eds., *Women Writing in India*: *600 BC to the Early 20th Century*, Vol. I (two vols.), Pandora Press, London, 1993, pp. 323–329.
15. Vidmahe, Katyayani, ‘Bhandaru Atchamamba’ in her *Toli Adugulu*: *Aaadhunika Telugu Streela Saahityam, 1875–1903*, Prajaswamika Rachayitrula Vedika, 2023, pp. 101–129. (Telugu)

نمونہ پرچہ امتحان

Directorate of Distance Education نظامت فاصلاتی تعلیم

Master of Arts ماسٹر آف آرٹس

Subject Code: MAHS303CCT

Paper: Social and Religious Reform Movements in Colonial India

پرچہ: نوآبادیاتی ہندوستان میں سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکات

4th Semester Examination ، چوتھا سمسٹر امتحان

Time : 3 hours ۳ گھنٹے : وقت | Marks : 70 ۷۰ : نشانات

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۔ (1 0 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 دوسو (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. چرنداسی فرقہ کس علاقے میں پروان چڑھا؟

ii. بنگال کی ایشیاٹک سوسائٹی کب قائم ہوئی؟

iii. کس ایکٹ کے تحت عیسائی مشنریوں کو ہندوستان میں اپنی سرگرمیاں کرنے کی آزادی ملی؟

iv. آریہ سماج کی بنیاد کس مقام پر رکھی گئی؟

v. تحفۃ الموحدین نامی رسالہ کس نے لکھا؟

vi. راجارام کے ذریعہ قائم کردہ یونیٹرین اسوسی اشین کے آچاریہ کون تھے؟

vii. تتوابودھنی سبھا کس سن میں قائم ہوئی؟

viii. حیدرآباد کے پہلے نظام کا نام بتائیے۔ پرارتھنا سماج کہاں قائم ہوئی؟

ix. پرارتھنا سماج کب قائم ہوئی؟

x. مذہبی اصلاح سبھا کس نے قائم کی؟

حصہ دوم

2. انیسویں صدی سے قبل اٹھارویں صدی کی سماجی و مذہبی اصلاحات پر ایک مختصر نوٹ تحریر کریں۔
3. سماجی اصلاحی تحریک میں رسائل کے کردار کا جائزہ لیں۔
4. راجارام موہن رائے کی سماجی اصلاحات تحریر کریں۔
5. برہمو سماج کے مقاصد قلم بند کریں۔
6. پرارتھنا سماج کے بانی آتما دیو پانڈورنگ پر مختصر نوٹ لکھیے۔
7. روایتی ہندو رسم و رواج سے متعلق پرارتھنا سماج کے رویہ پر روشنی ڈالیں۔
8. ہتکارنی سماج پر مختصر نوٹ لکھیے۔
9. سماجی اصلاح کی تحریک میں راجیہ لکشّما کی خدمات پر مختصر نوٹ لکھیے۔

حصہ سوم

10. انیسویں صدی میں سماجی مذہبی اصلاحی تحریک میں انگریزی تعلیم اور زبان کے کردار پر تفصیلی نوٹ تحریر کریں۔
11. راجارام موہن رائے کے کارناموں کو تفصیل سے لکھیں۔
12. پرارتھنا سماج کے قیام کے مقاصد تحریر کریں۔
13. خواتین کی تعلیم کی ترقی کے تئیں ویریشالنگم کی خدمات کا جائزہ لیجیے۔
14. ویریشالنگم کو کیوں جنوبی ہند کا ایشور چندر ودیا ساگر کہا جاتا ہے؟ بحث کیجیے۔

NOTES