منٹو کے ہاں طبقات کی نمائندگی کا پس منظر

ڈاکٹر روِش ندیم*

Abstract:

Much has been written in recent years about the creative world of Manto. This article tries to interpret Manto in a new critical context. It analysis the division of society in a different way and tells us that how Manto sees marginalized people.

روسو اور بعد ازاں مارکس کی فلسفیانہ دریافتوں کے بعد معاشرے میں قائم طبقاتی ترتیب کے سماجی، سیاسی، معاشی، ثقافتی اور نفسیاتی اثرات کا مطالعہ دنیائے علم میں بنیادی اصولوں میں شامل کر لیا گیا۔فیمنیت (Feminism) کے مطالعے کے تحت جب عورت کے حوالے سے تاریخی وسماجی شعور ابھرا تو گویا آگہی کا ایک نیا زاویہ ہاتھ آ گیا۔طبقاتی وفیمنائی (Feminist) شعور کے تحت سماج کا تنقیدی وتجزیاتی مطالعہ یقیناً ایک قابل قدر دریافت گردانی گئی ہے۔یہی زاویہ تاریخ کے مطالعے میں سماج کی گہری تفہیم یہ حقیقت آشکار کرتی ہے کہ جس طرح دفتروں میں گریڈوں کی تقسیم وترتیب اختیار اور طاقت کی ایک سلسلے کو قائم کرتی ہے۔جس میں کم تر گریڈ کا ملازم طاقت واختیار کی سیڑھی کا سب سے نچلا، کمتر، کمزور اور بے اختیار زینہ ہوتا ہے جبکہ اعلیٰ تر گریڈ کا حامل اس حوالے سے انتہائی طاقتور اور بااختیار ہوتا ہے۔طاقت واختیار کی یہ ترتیب معاشرے میں سیاست، معیشت، روحانیت، علمیت، عسکریت، دھونس، تشدد اور جبر جیسے تمام حوالوں سمیت تمام سماجی تہوں، جہتوں اور زاویوں میں موجود ہوتی ہے۔قبائلیت ہو یا غلام داریت، یونانی رئیسیت ہو مشرقی جاگیرداری، یورپی سرمایہ دارانہ جمہوریت ہو یا روسی اشتراکیت، جرمن فسطائیت ہو یا فوجی آمریت، نوآبادیت ہو یا قوم پرستی ہر نظام میں ایک سردار، سلطان، بادشاہ، جرنیل، صدر، وزیراعظم اور معاشرے کے ایک عام مجبور، بے بس اور کمترین انسان کے درمیان طاقت واختیار کی ایک ترتیب ناگزیر رہی ہے۔گزشتہ چار پانچ ہزار سالہ تہذیبی تاریخ میں تشکیل پانے والے تمام سماجی سیاسی معاشی نظاموں میں عمومی طور پر رعایا اور عوام بے بس، کمزور اور محکوم اکثریت میں شمار رہی

* شعبہ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ہے۔لیکن ان میں بھی کئی طرح کے غلاموں، بے زمین ہاریوں، کمی کمینوں، اچھوتوں،مزدوروں سمیت بہت سے ایسے انسانی طبقات یا گروہ رہے ہیں جو اپنی بے اختیاری، کمزوری اور بے حیثیتی کے باعث کسی بھی طرح کی تاریخی دستاویزات میں بھی جگہ نہ پا سکے اور طاقت و اختیار کے حامل تاریخ وارتقا کے عظیم پہیے تلے روندے چلے جاتے رہے کہ ان کی آہیں اور چیخیں بھی کسی کے کانوں تک نہ پہنچ سکیں۔ پاک و ہند میں طاقت و اختیار کا عرش کسی برہمن، شہنشاہ اعظم، سید بادشاہ یا سپہ سالار اعظم سے سجا رہا ہے۔اس عرش کے نیچے ساتوں آسمانوں سمیت زمین کی مٹی دھول تک درجہ وار ایک ترتیب مسلسل قائم رہی ہے۔اس کا آغاز تو ملکیت و ریاست کے ساتھ ہی ہو گیا تھا۔ تاریخ میں بہت واضح طور پر اس کا اظہار بادشاہی ریاست کی صورتوں میں ہی سامنے آنے لگ تھا۔ بقول اصغر ندیم سید:

> اس کا تناظر برصغیر میں بادشاہت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی تہذیبی' عمرانی' انسانی اور معاشرتی صورتحال سے شروع ہوتا ہے،جس میں ملکیت ایک مراعات یافتہ طبقے کا حق سمجھی گئی اور رعایا اور حاکم کا مضبوط تصور پنپتا رہا۔اس کے نتیجے میں برصغیر کی تمام زندگی میں پراسرار اور واضح طریقے سے سماجی ناانصافیاں پیدا ہونے لگیں۔ ان کو انگریز کی آمد نے اور واضح کر دیا،انگریز کی غلامی نے ذہنی تبدیلی کے ساتھ طبقاتی فرق کو اور نمایاں کر دیا'' (۱)

اکبر اعظم جیسے روشن خیال سمیت تمام سلطانوں اور بادشاہوں کے تعلقات و اقدامات محض اعلیٰ ذاتوں تک محدود رہے مگر شودر، اچھوت اور نچلے طبقات کو کسی قابل نہ سمجھا گیا۔ دھوبی، نائی، بھنگی، تیلی، چوڑے چمار، موچی، ماہی گیر، دائی، قصائی، چڑی مار، لوہار، اچھوت اور عورت (خادموں کی بھی خادم) جنہیں ذات پات کے ثقافتی اصولوں اور اونچ نیچ کے مذہبی ضابطوں کے نام پر تمام انسانی حقوق چھین کر اعلیٰ ذاتوں کے مستقلاً خدمت گار بنائے رکھا گیا۔

گویا تہذیب کے آغاز سے ہی جب معاشرہ بادشاہی ڈھانچے میں ڈھلا تو جاگیرداری وغلام داری نظام عمومی طور پر آقا وغلام اور جاگیردار وکسان میں تقسیم ہو گیا۔ بعد میں جب سرمایہ داری نظام آیا تو یہ تقسیم سرمایہ دار اور مزدور میں بدل گئی لیکن ساتھ ہی ساتھ متوسط طبقہ بھی وجود میں آ گیا۔ ہندستان میں جب برطانوی نوآبادیاتی نظام قائم ہوا تو اس کا طبقاتی ڈھانچہ بھی بدل گیا وہ ادب جو کبھی محض اعلیٰ طبقات کے شہزادوں، شہزادیوں اور بادشاہوں کو مرکزی کردار بناتا تھا اب اس میں متوسط طبقے کے کردار، خواہشات اور ان کی زندگی کا عکس نظر آنے لگا۔ یوں نئے عہد کی فکری تبدیلیوں کا واضح عکس ہندستان کے نوآبادیاتی نظام کے تحت ابھرا۔اس حوالے سے ہندی مسلمانوں کے ہاں طبقاتی تبدیلیوں اور ان کے ادب پر اثرات کے حوالے سے نوآبادیاتی دور کا مطالعہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ بقول ڈاکٹر مبارک علی: ''جب کوئی معاشرہ کسی بحران سے دوچار ہوتا ہے، جیسے جنگ، قحط اور انقلاب تو اس

کے نتیجے میں اس کا طبقاتی نظام ٹوٹ جاتا ہے۔۔۔وہ طبقات جو مراعات یافتہ اور سماجی برتری کے حامل ہوتے ہیں وہ اس عمل میں اپنی حیثیت کھو بیٹھتے ہیں۔"(۲) ہندستان میں انگریز کی آمد اور ان کا نوآبادیاتی نظام ایسی ہی بنیادی طبقاتی تبدیلیوں کی بنیاد بنا۔جس نے پرانی اقدار، اخلاقیات،تصورات اور نظریات کو بھی بدل کر رکھ دیا حتیٰ کہ عورت کے حوالے سے بھی ہمہ گیر تبدیلیاں اسی دور میں وقوع پذیر ہوئیں۔

یوں تو سرسید احمد خان کے بقول ۱۸۰۳ء میں جنرل لیک کی مرہٹوں پر فتح کے بعد دہلی میں آمد ہی مغلیہ سلطنت کے اختتام اور برطانوی حکومت کا آغاز تھی۔(۳) لیکن حقیقتاً ہندستان میں بادشاہ، جاگیردار، نوابین، امراء اور عسکری زعماء پر مشتمل قدیم طبقاتی ڈھانچہ ۱۷۵۷ء سے ہی زوال کی طرف گامزن ہو گیا تھا کیونکہ یورپی سرمایہ دار تاجر طبقہ اب طاقت و اختیار کے اس نظام میں ایک نئے اہم ترین عنصر کے طور پر داخل ہو گیا تھا۔جس نے بندرگاہ، ریل، منڈی، عدالت،تعلیم،صحت،فوج، پولیس، اور انتظامیہ وغیرہ پر مشتمل نیا مقامی نظام وضع کر لیا تھا۔یہی عامل نئی اقدار و ثقافت اور نئے اداروں کے ساتھ ساتھ نئے طبقاتی توازن کا بھی منبع و نمائندہ تھا۔نتیجتاً ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے بعد برطانوی سرمایہ دار فاتحین نے طاقت و اختیار کے نئے ڈھانچے کو پورے ملک میں قائم کر کے ہندوستان کے تاریخی عمل کو جدید عہد کی طرف دھکیل دیا۔یقیناً یہ نیا نظام مقامی تاریخی تقاضوں اور شعوری طلب کا ثمر نہیں تھا بلکہ انگریز سرمایہ داروں اور ان کے پیدا کردہ نئے طبقاتی ڈھانچے کا نتیجہ تھا۔یہ اس سماجی سیاسی معاشی طاقت کے نئے انتظام کا حصہ تھا جس کے تحت نئے مقامی زمیندار اور درمیانے طبقات کی تشکیل بھی ہوئی تھی۔زمیندار طبقہ انگریزوں کے مقامی استحصالی نظام میں حصہ دار تھا جبکہ درمیانہ طبقہ ان کا نیا خدمت گار بنا۔گو یہ طبقہ یورپی درمیانے طبقے کی طرح خود مختار قومی سرمایہ دارانہ ارتقا کا نہیں بلکہ نوآبادیاتی ضرورتوں کا پیدا کردہ تھا لیکن اس متوسط طبقے کی تشکیل ہندستانی سماج کی سیاست و اخلاق اور ادب و فن سمیت ہر پہلو پر اثر انداز ہونے کو تھی۔لیکن طاقت و اختیار کی اس نئی ترتیب میں بھی عورت سمیت نچلے پسماندہ ہندستانی طبقات کے خاموش سمندر کا کردار اپنے صدیوں پرانے تسلسل میں جوں کا توں تھا۔وہ ابھی محض عورت سے اشرف المخلوقات اور رعایا سے عوام بننے کے تشکیلی عمل سے گزرنے کو تھے۔غزل و مرثیہ تو ایک طرف رہے پرانے شہر آشوبوں،قصوں، مثنویوں، داستانوں کے طاقت و اختیار کے حامل کرداروں کا جاہ و جلال ان کے کہیں کونوں کھدروں میں چھپے اور منظوماتِ نظیر میں ہمکتے عام لوگوں کی جھلک پر بھی سایہ کر دیتا تھا۔

نئی تہذیب و تمدن اور افکار و تصورات کے اولین اثرات یورپی اقوام کے تحت بنگالی سماج میں ابھرے اور بعد ازاں وسطی ہندستان میں نوآبادیاتی گرفت نے تبدیلیوں کی بنیادیں رکھیں۔لیکن مسلمانوں کے ہاں اس کی قبولیت ہندوؤں کے مقابلے میں بہت سست رہی۔جب نوآبادیاتی کایا کلپ نے یوپی کا رخ کیا تو ابتدائی طور پر وہاں کے اعلیٰ اور درمیانے مسلمان طبقات انگریزی نوآبادیاتی تعلیم،نوکری اور حکومتی اختیارات کی کشش اور مدح

سرائی کے باوجود اس پسماندہ ذہنیت سے جان نہ چھڑا پا رہے تھے جو ۱۷ویں ۱۸ویں صدی کی تشکیل کردہ تھی۔ یہ وہی ذہنیت تھی جو روزگار کے حوالے سے وابستہ شعراء اپنے انہیں ''بالا دست آقا مسلم طبقات'' کے طوائف پرستانہ اور ابتذال پسندانہ مزاج اور درباری ماحول کے مطابق فحش نگاری، امرد پرستی، طوائف پرستی اور جنس پرستی کے نتیجے میں ابھر کر بطور موضوع اردو شاعری حتیٰ کہ باغ و بہار، فسانۂ عجائب، بوستان خیال، داستان امیر حمزہ وغیرہ جیسی نثری کتابوں میں سرائیت کیے ہوئے تھی۔ اسی کے نتیجے میں طوائف کی شائستگی، نفاست اور علم و ادب کے مداح: ''عوام و خواص نے اپنی عورتوں کی عزت و عصمت کو محفوظ رکھنے کی خاطر انہیں زنان خانوں کی کوٹھڑیوں میں بند کر دیا تھا، ان پر تعلیم اور سفر کے تمام دروازے بند کر دیے گئے تاکہ نئے سماج کا ابھار اور پرانے سماج کے انتشار کی لہریں کہیں انہیں چھو نہ جائیں۔''(۴) اسی دور میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی اور بعد ازاں برطانوی راج کے زیرِ اثر تعلیمِ نسواں کا شہرہ ہونے لگا تھا تب بھی مسلم عورت پر سماجی پابندیوں کے باعث عموماً اسے صرف گھر پر قرآن مجید پڑھانے کا رواج تھا۔ ''اس زمانے میں جو لوگ لڑکیوں کی تعلیم کے حق میں بھی تھے وہ لڑکیوں کے لئے شعر و ادب کی تعلیم کا تصور بھی نہیں کرتے تھے چہ جائیکہ ان کا کلام کسی رسالے میں چھپ جاتا۔''(۵) حالانکہ عیسائی مشنری گروہ تعلیم اور طب وغیرہ پر مشتمل فلاحی اداروں کے حوالے سے عورتوں کی حالت بہتر بنانے کے لئے اقدامات کر رہے تھے اور ایسٹ انڈیا کمپنی اپنا تسلط برقرار رکھنے کے لئے بچپن کی شادیوں کا امتناع، ستی کے خاتمے اور بیوہ کی شادی کی اجازت کی صورتوں میں نئی نئی اصلاحات اور قانون سازی اختیار کر رہی تھی۔ ان اقدامات کے تحت نئے تعلیمی اداروں کے قیام اور اخبارات و کتب کی اشاعت کو فروغ حاصل ہو رہا تھا۔ عورتوں پر پردے اور گھر سے باہر آنے جانے پر پابندی کے پیشِ نظر عیسائی مشنری گروہوں نے انگریز گورنسوں کے نظام کے تحت اعلیٰ طبقات کی عورتوں کو گھروں پر تعلیم دینے کا طریقہ وضع کیا۔ ''ان گورنس کا ذکر خواتین کے ابتدائی ناولوں میں کثرت سے ملتا ہے۔ اسی طرح گھریلو امور کی تعلیم دینے کے لئے (سلائی کڑھائی سکھانے والی مغلانی بی جیسی) مشرقی استانیاں بھی گھروں کو جاتی تھیں جنہیں 'آتو جی' کا نام دیا جاتا تھا۔''(۶) یہ سب کچھ منجمد ہندستانی سماج کو ہلا رہا تھا اسی لیے ہندوؤں میں سماجی تبدیلی کے اولین آثار ابھرنے لگے تھے۔ بنگال کے راجہ رام موہن رائے کی تحریکِ اصلاح مذہب کے علاوہ آریہ سماج اور برہمو سماج نامی اصلاحی تحریکیں اسی کا نتیجہ تھیں۔ ہندو چونکہ مسلم اور انگریز دونوں کے ادوارِ حکومت میں محکوم ہی رہے اس لئے ان کی سیاسی معاشی بقا پرانے سیاسی معاشی ڈھانچے کے ٹوٹنے میں ہی تھی، اسی لئے انہیں خود کو نئے حالات میں ڈھلنے میں کوئی مشکل پیش نہ آئی۔ سو عورتوں کی اصلاح کے حوالے سے اولین آواز انہی کی طرف سے اٹھی۔ اسی لئے جنوبی ہند کے شہر تیرونلویلی میں سکاٹش چرچ سوسائٹی کے تحت قائم گرلز سکول میں ہندو لڑکیاں ۱۸۴۰ء میں بھی کثیر تعداد میں پڑھ رہی تھیں اور پنڈتہ راما بائی چھوٹی عمر میں ہی عورتوں کی تعلیم پر کتاب لکھ کر مہم چلا رہی تھی۔ بنگالی، مدراسی، مرہٹی اور

ہندی گھرانے اپنی روشن خیالی اور برطانوی طرزِ حکمرانی اور وہاں کے ہاؤس آف کامن کی مباحث کے مطالعہ کے باعث مکمل آزادی یا ہوم رول کے حوالے سے وہ اپنے شاندار مستقبل کے لئے پرامید تھے۔ کیونکہ ووٹ کی اکثریت اور طاقت مستقبل میں ان کا ہتھیار بن رہی تھی۔ جبکہ مسلم اکثریت پرانے سماجی سیاسی ڈھانچے میں ہی اپنی بقا سمجھتے ہوئے اپنی قدامت پرستی کے باعث جدید سماجی شعور اور نئی تبدیلیوں کو اپنانے سے گریزاں اور نفسیاتی خوف کا شکار تھی۔

۱۸۵۷ء میں ہندستان پر انگریز کی مکمل حکمرانی کے قیام سے نئے سماجی سیاسی اور طبقاتی عہد کا آغاز ہوا۔ نئے سیاسی انتظام کے تحت خواتین کے لئے پردہ سکولوں کے ساتھ ساتھ انڈسٹریل ہوم اور ووکیشنل سکول بھی قائم کئے گئے۔ فیس معافی، وظائف، معلّمی کی تربیت اور روزگار کے مواقعوں سے خواتین کو تعلیم کے لئے ترغیب دی جانے لگی۔ فائن آرٹس اور فزیکل ایجوکیشن کی تعلیم اور سرگرمیوں نے عورتوں کی نئی اہلیتوں کو ابھارا۔ برطانوی حکومت کے ابتدائی پچاس پچپن سالوں میں جہاں خواتین سکولوں کے ایک وسیع جال کے علاوہ چودہ پندرہ خواتین کالج اور شریمتی نتھی بائی دیمودھرلے ٹیکر سے یونیورسٹی (SNDTU) نامی ایک خواتین یونیورسٹی بھی قائم کر دی تھی۔ خواتین کا معروف ازابیلا تھوبرن کالج بھی میتھوڈسٹ مشنریوں نے اسی دور میں قائم کیا۔ گورنر یو پی کی طرف سے اصلاحی تحریکوں پر انعامات دینے کے اعلان سے خواتین کے لئے بیسیوں کتابیں چھپیں جن میں سے بیشتر نصاب کا حصہ بنیں۔ نذیر احمد کی ''بنات النعش'' اور ''مراۃ العروس'' اور الطاف حسین حالی کی ''مناجاتِ بیوہ'' اور ''مجالس النساء'' اسی تناظر میں سامنے آئی تھیں۔ اسی دور میں میتھوڈسٹ مشنریوں کا خواتین کے پہلے رسالے ''رفیقِ نسواں'' نے عورتوں کے کئی دیگر رسائل اور ادبی تخلیقات کو عام ہونے کا حوصلہ دیا۔ خواتین کی تنظیمیں مثلاً مہیلہ پرشاد اور بھارت ستری ماہا منڈل اسی دور میں قائم ہوئیں۔ یہ سلسلہ بعد ازاں عورتوں کی تعلیم کے حوالے سے ۱۹۱۹ء کی منٹو مارلے اصلاحات اور عورتوں کے ووٹ کے حق کے حوالے سے ۱۹۲۰ء کی مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات پر منتج ہوا۔

ہندوستان کے نئے طبقاتی منظرنامے میں یو پی کے نئے درمیانے مسلم طبقے کا تنخواہ دار شہری گروہ مسلمانوں میں نئے فکر و ادب کا نمائندہ بنا جس نے زوال یافتہ جاگیردارانہ ذہنیت کی حامل مقامی مسلم اشرافیہ کی ترجمانی کی۔ بعد ازاں بنگالی مسلمان کے مقابلے میں اسے ہی بتدریج تمام ہندستانی مسلمانوں کے نمائندہ کی جگہ دے دی گئی کیونکہ بنگالی مسلمان تاریخی اعتبار سے سماجی سیاسی اور معاشی طور پر بہت پہلے انگریزوں کی آمد کے ساتھ ہی شعور و ارتقا کے زینے طے کر چکا تھا۔ جبکہ پنجابی مسلمان سب سے آخر میں نوآبادیاتی انتظام کا حصہ بنا۔ یو پی کے نئے مسلم تنخواہ دار طبقے نے نئے سماجی سیاسی ڈھانچے میں جدیدیت کی دعوت کے ساتھ قدیم اشرافیہ کو ہندوؤں کے مقابلے میں سرکاری ملازمت کی قبولیت کے ذریعے اس کے سماجی مرتبہ کی بحالی وایڈجسٹمنٹ کے لیے تحریک چلائی۔ ان ملازمتوں کے لیے علماء کے روایتی تعلیمی نظام کے مقابلے میں انگریزی تعلیمی نظام کی اپنائیت اور انگریزی

نوآبادیاتی نظام کا دوام اس کا مطمع نظر تھا۔ بقول حمزہ علوی اس تحریک کے امام سرسید احمد خان کا سیاسی فلسفہ ''تنخواہ دار طبقے کی تشویش اور اندیشوں کا عکاس'' اور ''نسلی ولسانی تاروپود'' (۷) کا حامل تھا۔ اپنے معاشی مفادات کے پیش نظر ہی یہ طبقہ یوپی کی ہندو اکثریت کے خوف کے باعث نوآبادیاتی نظام کے تسلسل کا حامی اور جمہوریت کا مخالف تھا۔

انگریز کی قربت، ملازمت اور تراجم کے ذریعے جدید سماجی سیاسی شعور اور اس کے تصورِ حقیقت سے آشنائی کا عمل اس مسلم گروہ کے ہاں انتہائی سست روی اور پیچیدگی کا شکار تھا جبکہ مجموعی طور پر ہندی مسلمان، ہندوؤں کے مقابلے میں نفسیاتی وثقافتی سطح پر ابھی تک قدیم اشرافیائی ذہنیت کی حامل الجھنوں اور جاگیردارانہ بوسیدگی میں الجھے ہوئے تھے۔ گو سرسید احمد خان نوآبادیت پسندی کی وجہ سے بعض معاملات میں ہندستانی فکری روایات کے مخالف تھے لیکن چونکہ وہ جس طبقے کا حصہ تھے وہ مقامی سرمایہ دارانہ ارتقا کی پیداوار نہ تھا بلکہ اس کے اہداف انگریز ملازمت، انگریز سے اچھے مراسم اور نوآبادیاتی خدمات تھے۔ یوں ان کے ہاں قدیم اشرافیائی ذہنیت کے ساتھ ساتھ تنخواہ دار طبقے کی الجھنیں بھی بہت نمایاں تھیں۔ ان کے ہاں ۱۸۵۷ء کے بعد بھی ہندستان میں بادشاہت کے خاتمے کے باوجود طبقاتی طاقت کے نئے توازن کا وہ شعور تشکیل نہیں پایا تھا جو نئی روح عصر کے ساتھ یورپ وامریکہ میں فکری تبدیلیوں کا باعث بن رہا تھا۔ اسی لیے اس طبقے کا نوآبادیاتی ذہن کسی نشاۃ الثانیائی رویے کا حامل نہ تھا۔ ان کا نیا تصورِ انسان بھی طاقت واختیار کی پرانی زنجیروں کا شیدائی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ کارل مارکس کے ہم عصر، برطانوی جمہوریت کے براہ راست شاہد لیکن قلعہ معلی میں بچپن گزارنے والے سرسید احمد خان یوپی کی مسلم اشرافیہ کے تاریخی کردار کی نوآبادیاتی نظام میں نئی ایڈجسٹمنٹ کے تو حامی تھے لیکن ان کی شعوری میکانیت کی تشکیل اس سطح پر نہیں ہو پائی تھی کہ وہ اپنے عظیم قومی، ادبی، مذہبی اور تعلیمی نظریات اور منصوبوں میں عوام اور عورتوں کے نچلے پسماندہ طبقات کو جگہ دے پاتے۔ اپنی طبقاتی سوچ کے باعث ان کا کہنا تھا کہ ''تعلیم دو قسم کی ہے: ایک اعلیٰ درجے کی جو ایک محدود گروہ کو نصیب ہوگی۔ دوسری عام تعلیم جس سے عوام اور غربا فائدہ اٹھا سکیں گے۔'' (۸) عوام کے لیے وہ اعلیٰ، فنی وصنعتی تعلیم کی بجائے صرف مذہبی تعلیم کے داعی تھے۔ وہ عوام کے لیے چھوٹے سکولوں اور خواتین سکولوں کے مخالف تھے۔ دراصل وہ اعلیٰ ملازمتوں اور انتظامی عہدوں کے اعلیٰ طبقات کے بچوں کو تیار کرنا چاہتے تھے۔ (۹) اسی طرح وہ جن تعلیمی کتابوں کو مسلم احیاء کا ذریعہ سمجھ کر مسلم اشرافیہ کو ان کی تعلیم حاصل کرنے دعوت دیتے تھے انہیں کو وہ عورتوں کے لیے یوں ''نامبارک'' قرار دیتے تھے۔:

> میری یہ خواہش نہیں ہے کہ تم ان مقدس کتابوں کے بدلے، جو تمہاری دادیاں اور نانیاں پڑھتی آئی ہیں، اس زمانے کی مروجہ نامبارک کتابوں کا پڑھنا اختیار کرو جو اس زمانے میں پھیلتی جارہی ہیں۔ مردوں کو جو تمہارے لئے روٹی کما کر لانے والے ہیں،

زمانے کی ضرورت کے مناسب کچھ ہی علم یا کوئی سی زبان سیکھنے اور کیسی ہی نئی چال چلنے کی ضرورت پیش آئی ہو، مگر ان تبدیلیوں سے جو ضرورت تعلیم سے متعلق تم کو پہلے تھی اس میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی۔۔۔ممکن ہے (یورپ میں) عورتیں پوسٹ ماسٹر یا پارلیمنٹ کی ممبر ہوسکیں لیکن ہندستان میں نہ اب وہ زمانہ ہے اور نہ سینکڑوں برس میں آنے والا ہے۔۔۔(تم صرف) گھر کا انتظام اپنے ہاتھوں میں رکھو (تم) اپنے گھر کی مالک رہو، اس پر مثل شہزادی کے حکومت کرو اور مثل ایک لائق وزیرزادوں کے منتظم رہو۔"(۱۰)

مردوں کے لیے علی گڑھ کالج کے متمنی سرسید احمد خان مسلم عورتوں کی تعلیم کے لئے ایسٹ انڈیا کمپنی کے اقدامات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ پرگنہ وزیٹر اور ڈپٹی انسپکٹر یہ سمجھتے تھے کہ اگر ہم سعی کر کے لڑکیوں کے لئے مکتب قائم کر دیں گے تو گورنمنٹ میں ہماری بڑی نیک نامی ہوگی جبکہ "اسی سبب سے وہ ہر طرح پر، طریقِ جائز و ناجائز، لوگوں کو واسطے قائم کرنے ،لڑکیوں کے مکتب کی فہمائش کرتے تھے اور اس سبب سے زیادہ تر لوگوں کو ناراضی، اور اپنے غلط خیالات کا ان کو یقین ہو جاتا ہے"(۱۱) حالانکہ اس وقت سرسید کی آئیڈیل تہذیب کے نمائندے گورنر یوپی سر ولیم میور یہ کہہ رہے تھے کہ: "جب تمہاری عورتیں تعلیم حاصل کر لیں گی اور حقیقت میں تمہاری شریک زندگی اس طرح بنیں گی کہ انہیں بھی وہی مرتبہ حاصل ہو جائے گا جو تہذیب یافتہ ممالک میں عورتوں کو حاصل ہے"(۱۲) سرسید تعلیمِ نسواں کے اس لئے مخالف تھے کہ بقول ان کے "جاہل عورت اپنے حقوق سے ناواقف ہوتی ہے اور اسی لئے مطمئن رہتی ہے۔ اگر وہ تعلیم یافتہ ہو کر اپنے حقوق سے واقف ہوگئی تو اس کی زندگی عذاب ہو جائے گی"۔(۱۳)

سرسید کے خیالات کا اثر ان کے ارکان خمسہ سمیت پوری تحریک پر تھا۔ انھی کے زیر اثر قومی مقصدیت، اشرافیائی ذہنیت، اور متوسط طبقے کی حامل نوآبادیاتی اخلاقیات کے تحت عورت کے تقدس کا وہ غیر واقعی استحصالی تصور عام ہوا اور اصغری و اکبری جیسی خدمت گزار گرہستنیں آئیڈیل قرار پائیں۔عورت کے بارے میں خیال ہونے لگا کہ وہ زندگی کی مشین کا ایک کارآمد اور خاموش پرزہ ہیں۔لیکن ان کی معصومیت اس وقت تک ہے جب تک انہیں یہ احساس نہ ہو کہ بالغ ہونا ایک فطری اور مستحسن عمل ہے۔"(۱۴) حتیٰ کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی کتاب میں "کتابوں کے نام جن کے دیکھنے سے نقصان ہوتا ہے" کے عنوان سے لکھا ہے کہ وہ کئی ایک مذہبی کتابوں اور اندر سبھا، داستان امیر حمزہ، الف لیلہ، آرائش محفل، تفسیر سورہ یوسف وغیرہ کے ساتھ ساتھ وہ ڈپٹی نذیر احمد کی اکثر کتابوں کا مطالعہ عورتوں کے لئے صحیح نہیں سمجھتے۔ "مرأۃ العروس، بنات النعش، محصنات، ایامیٰ، یہ چاروں کتابیں ایسی ہیں کہ ان میں بعض جگہ تمیز اور سلیقہ کی باتیں اور بعض جگہ ایسی باتیں ہیں کہ ان سے دین کمزور ہوتا ہے۔ ناول کی کتابیں طرح طرح کی، ان کا ایسا برا اثر ہوتا ہے کہ زہر سے بدتر۔ اخبار شہر شہر کے ان میں بھی بہت وقت بے فائدہ خراب

ہو جاتا ہے اور بعضے مضمون بھی نقصان کے ہوتے ہیں۔"(۱۵) حالانکہ خود ڈپٹی نذیر احمد کے خیالات مولانا سے مختلف نہیں ہیں کیونکہ انہوں نے مراۃ العروس کی تمیزدار بہو کو بطور ماڈل پیش کرتے ہوئے "مراۃ العروس" ہی میں لکھا کہ "عورت کا فرض ہے مرد کو خوش رکھنا۔۔۔ مردوں کا درجہ خدا نے عورتوں پر زیادہ کیا ہے اور مردوں کے جسم میں زیادہ قوت اور ان کی عقلوں میں روشنی دی ہے۔ دنیا کا بندوبست مردوں کی ذات سے ہوتا ہے۔۔۔ بڑی نادان ہے اگر بی بی میاں کو برابر کے درجے میں سمجھے۔"(۱۶) جبکہ مولانا تھانوی کا بھی یہی خیال ہے کہ: "عورت کو شوہر کے تمام احکامات بلا چون و چرا بجالانے چاہئیں، یہاں تک اگر وہ کہے کہ ایک پہاڑ سے پتھر اٹھا کر دوسرے پہاڑ تک لے جاؤ اور پھر تیسرے تک تو اسے یہی کرنا چاہیے۔۔۔ اگر اس کی (شوہر کی) مرضی نہ ہو تو نفلی روزے نہ رکھے اور نفلی نماز نہ پڑھے۔"(۱۷)

درحقیقت ہندوستانی ڈھانچے میں سماجی سیاسی تبدیلی کے نتیجے میں متوسط طبقے کے ہاتھوں ہندستان کی معاشیات، عمرانیات، نفسیات، اخلاقیات، فکریات اور ادبیات کی نئی بنیادیں قائم ہوئیں۔ قومی مقصدیت اور مسلم اشرافیہ و متوسط طبقے کی نئی اخلاقیات نے مسلمان ادیبوں کے ہاں روایت کے مخالفت ادب کا ایک نیا تصور ابھارا۔ قومی مقصدیت کی بنیاد پر نئے ادب کی جو روایت ڈالی گئی وہ ایک طرح سے "شریف لوگوں کا نیک ادب" تھا جس میں ماضی کے برعکس عورت نے اپنی روایتی ادبی خصوصیات سے بالکل تہی ایک انتہائی گھریلو اور مظلوم مگر نامکمل سماجی پیکر نے لے لی تھی جو محض ایک گرہستن کا روپ تھا۔ یہ پیکر حالی کی بیوہ، نذیر کی اکبری و اصغری اور شبلی کی "مقدس مردانہ تاریخ" میں سرایت کر گیا۔ جدید ادب میں عورت کا یہ انداز نوآبادیات کے استحصالی طبقاتی ڈھانچے کی پدرشاہی اخلاقیات کا تقاضا تھا جو نوآبادیت پسند زمینداروں اور تجارتی اجارہ دار انگریزوں کے گٹھ جوڑ کا نتیجہ تھا جس نے دستکاری، صنعت اور زراعت پر مشتمل تباہ شدہ معاشی نظام اور دیسی جاگیرداروں، تعلقہ داروں اور نوابوں کی جگہ لی تھی تاکہ ابھرتے ہوئے برطانوی صنعتی سرمایہ داری نظام کے خام مال اور مصنوعات کی طلب و رسد کا وسیع تر انتظام کیا سکے۔ گویا نوآبادیاتی نظام مقامی زمینداروں اور بدیسی سامراج کے سمجھوتے پر مشتمل ایک نظام تھا۔ "اس سمجھوتے نے انگلستان کی معیشت کی ضرورت اور برِصغیر کے غلام معاشرے کی معاشی ضرورت کے تحت ایک عرصہ دراز میں واضح صورت اختیار کی تھی۔"(۱۸) ۱۸۵۷ء کے بعد براہِ راست برطانوی انتظام کے تحت سماجی سیاسی، معاشی اور تعلیمی سطح پر مزید سرمایہ کاری کر کے اس نظام کو وسیع تر اور ہمہ گیر شکل دی گئی تھی۔ مردانہ حاکمیت کی یہ نئی اخلاقیات اس نوآبادیاتی نظام سے پیدا شدہ طبقاتی ڈھانچے کی ذہنیت کا ہی نتیجہ تھی جس میں عورت کا مجہول اور زوال یافتہ تصور بھی ایسی نئی بنیادوں پر متشکل ہوا تھا جس میں وہ ایک غیر جنس (asexual) کی حیثیت میں محض ایک سماجی فرد تھی یہ گویا اس کی صنفی بنیاد سے انکار کر کے اس کے مکمل تصور کو اچھوت جاننا تھا۔ سرسید تحریک کے ادب

کی محض ''خدمت گزار گرہستن''، جس میں سے عورت منہا تھی اسی تصور کا ماڈل تھی۔

ان تمام تضادات کے باوجود آخر کار سر سید تحریک کے نتیجے میں ہندی مسلمانوں کا اعلیٰ اور متوسط طبقات کا ایک گروہ نوآبادیاتی ضرورتوں کے تحت جدید تمدنی تقاضوں کو اپنانے لگ گیا۔ یوں سر سید سے اگلی نسل جس کے نمائندہ سجاد حیدر یلدرم اور پریم چند تھے ایک نئی ملکی، نوآبادیاتی اور طبقاتی صورتحال کے نمائندے بنے۔ مشنری گروہوں اور حکومت کے اقدامات سے ہندستانیوں میں اصلاح پسندی اور مذہبی و سیکولر قوم پرستی کے جذبات ابھرنے لگے۔ گویا ہندستانی مسلمانوں کے خوشحال شہری طبقات نئے زمانی تقاضوں سے آشنا ہونے لگے۔ تعلیم و اشاعت کی ہمہ گیر سرگرمیوں نے جہاں مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو نئی یورپی تعلیم سے آشنا کیا وہاں ان میں یورپ جا کر پڑھنے کا بھی حوصلہ ہوا۔ سر سید، اکبر الہ آبادی اور بدرالدین طیب جی کے بیٹوں بیٹیوں سمیت نئی نسل کے کئی نمائندوں نے تعلیم کے لئے انگلینڈ کا رخ کیا۔ ان تمام حالات نے ہندستان کا سماجی سیاسی منظر نامہ بدل کر رکھ دیا۔ لیکن اعلیٰ اور درمیانے طبقے کی بدلتی ہوئی صورت حال اور اس کی محفوظ تاریخ کے باوجود نہ تو نچلے طبقات کی عکاسی و نمائندگی بڑی سطح پر اردو میں کہیں ملتی ہے اور نہ ہی ان کی حالت کا بیان کہیں نظر آتا ہے۔ شواہد بتاتے ہیں کہ ان پسماندہ طبقات کی حالت تاریخ کے ہر دور میں ایک سی ہی رہی اور وہ بھی ایسی کہ کسی نے اسے بیان کے بھی قابل نہ سمجھا۔

سر سید کے بعد کی نئی نسل کے دو رویے سامنے آئے؛ ایک طرف رومانوی تھے جنہوں نے اپنی تخلیقیت کا نیا مگر باغیانہ اظہار کیا۔ سجاد حیدر یلدرم ان رومانوی ادیبوں میں سب سے نمایاں نظر آتے ہیں جنہوں نے۔ ''اردو ادب کو تعلیم یافتہ عورت سے متعارف کرایا اور زندگی میں اس کے اہم کردار کو تسلیم کیا۔''(۱۹) جو سر سید اور اس کے ہم عصروں سے واضح انحراف تھا۔ دوسری طرف حقیقت نگاری کا رویہ تھا جس میں معروضیت کو حقیقی سطح پر تسلیم کرنے اور اسے اصل حالت میں ہی دوسروں کو دکھانا شامل تھا۔ پریم چند نے اس کا آغاز نچلے دیہی طبقات کی تصویر کشی سے انفرادی طور پر کر دیا تھا۔ دراصل نیا شعور اور نیا تصورِ حقیقت نئی کروٹیں لے رہا تھا کیونکہ ۲۰ ویں صدی تجارتی سرمایہ داری کی صنعتی سرمایہ داری میں تبدیلی کے تقاضوں کے ساتھ شروع ہوئی۔ جس کے دباؤ سے نہ صرف نوآبادیاتی انتظامی ترقی کا عمل تیز تر ہو گیا بلکہ اس کے زیر اثر اور عالمی سماجی سیاسی دھاروں کی گونج کے تحت نئے ہندستانی دماغ اور رویے نے سر سید عہد کے فکری ساختیے کو چیلنج دیا۔ نئے سماجی سیاسی اور معاشی حالات میں اس کے افکار و نظریات کے لیے کوئی جگہ نہ تھی کیونکہ نیا شعور سرکاری نوکریوں کے رومانس سے نکل کر آزادی و انقلاب کی جدوجہد میں بدل گیا تھا۔ اس تبدیلی کے پس منظر میں مغربی تاریخ کی وہ کروٹ تھی جو نچلے طبقات کے انقلابِ روس پر منتج ہوئی تھی۔ یورپ و امریکہ اور ترکی و روس کے جمہوریت نواز، انقلاب پسند اور انسان دوست تصور و عمل نے نئے سماج اور نئے

انسان کے تصورات سے آشنا کر دیا تھا۔ تاریخ میں پہلی بار نچلے طبقات کے عام لوگ اپنے کردار، اہمیت اور طاقت سے آگاہ ہورہے تھے۔ دلتوں کی تحریک نے اچھوتوں شودروں سمیت تمام کچلے ہوئے لوگوں جن میں ''مزدور، زمین سے محروم غریب کسان، عورتیں اور وہ تمام لوگ جن کا سیاسی، معاشی اور مذہبی طور پر استحصال کیا گیا'' کو حقوق کے لیے آواز دی۔ (۲۰) بورژوائی جمہوریت اور پرولتاری اشترا کیت نے تاریخ میں پہلی بار اس یقین کو عام کر دیا تھا کہ طاقت و اختیار کے حامل بالائی طبقات کی منشا کے بغیر غلاموں، بے زمین ہاریوں، کمی کمینوں، اچھوتوں، مزدوروں سمیت بے بس، کمزور اور محکوم عوام تاریخ کا رخ بدل سکتے ہیں، طبقات کا جبر توڑ سکتے ہیں اور دنیا کے نظام کو چلا سکتے ہیں۔ گویا طاقت کی ایک نئی نہج ابھر رہی تھی۔ نئے آزادی پسند اور باغی فکری اذہان اس طاقت کو اپنے فکر و ادب میں جگہ دے رہے تھے۔ غلام، اچھوت، کمی کمین، ہاری، مزدور ادب اور آرٹ کا موضوع بن رہے تھے۔ پوری دنیا میں کچلے ہوئے طبقات کے ضمن میں ترقی پسند فکری رجحان کا آغاز ہو چکا تھا۔ رعیت ایک عوامی شعور میں ڈھل رہی تھی۔ یہ محروم طبقات کے وسیع سمندر کی بیداری کا زمانہ تھا۔ یوں اردو ادب میں نچلے، پسماندہ اور کچلے ہوئے طبقات کا عکس بھی نظر آنے لگا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں نوآبادیاتی کشمکش نے ہندستان کی تمدنی صورت حال کو بری طرح سے متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔ سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی تہذیبی ٹکراؤ کے ایک ہمہ گیر اکھاڑ پچھاڑ، ادل بدل اور انتشار سے ہندستانی زرعی تہذیب لڑکھڑا چکی تھی۔ جب روایتی خاندانی ہنر یعنی دستکاری نہ رہی تو بے روزگاری اور استحصال نے انفرادی بقا کے جس تقاضے کو ابھارا اس کے تحت ہر شخص شہروں کی طرف بھاگا۔ تعلیم' تحفظ' صحت' روزگار' امن' انصاف' رہائش وغیرہ جیسی قبائلی و خاندانی ذمہ داریوں کو اب نئے نظام میں نئی ریاست ادارے تشکیل دے کر اپنے لئے مخصوص کر رہی تھی جس سے ریاست کی گرفت سماج پر شدید تر ہو رہی تھی۔ مگر جیسے جیسے شہروں کی آبادیوں میں اضافہ ہوتا چلا جا رہا تھا وہ بیروزگاری' استحصال' کرپشن' جرائم' نفسانفسی' عدم تحفظ اور نفسیاتی بیماریوں کی آماجگاہ بنتے چلے جا رہے تھے۔ شہری و دیہی آبادیوں کے ادغام سے یہ شہر تضادات کے ایسے مراکز بن گئے۔ ہندستان کے سماجی سیاسی حالات انتہائی دگرگوں ہو چکے تھے طبقاتی کشمکش' جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ ظلم' مزدوروں اور کسانوں کا استحصال' بیروزگاری' افلاس' غربت' تشدد' بیماری' ناانصافی' عدم تحفظ' ناخواندگی' جہالت' سماجی و معاشی انتشار' اس سے پیدا شدہ اضطراب و محرومی' جنسی گھٹن' بوسیدہ اخلاقیات کی جبریت' معاشرتی زندگی کا انحطاط' مذہبی جبر و استحصال' جنگ کا خوف' سماجی بدعنوانیاں' نفسیاتی و داخلی کشمکش' قدروں کی شکست و ریخت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بیزاری' بے اعتمادی' غلامی کے احساس' تذلیل' تہذیبی انحطاط' شکست خوردگی' ان سب نے مل کر انفرادی و اجتماعی سطح پر عجیب و غریب ذہنی پیچیدگیوں اور خلفشار کو جنم دے دیا تھا۔ سماجی سیاسی حالات تیزی سے بدل رہے تھے۔ نئی نسل اور نئے

حالات میں سرسید کا عہد اور اس عہد کے نظریات بہت پیچھے رہ گئے تھے اور اصلاحی کاوشوں کی مفاہمت انقلابی جدوجہد کی بغاوت بن چکی تھی۔ جس کا ایک باغیانہ انداز ''انگارے'' کی صورت میں سامنے آیا۔ جو ترقی پسند تحریک سے قبل بوسیدہ اور استحصالی سماجی سیاسی نظام سے نفرت کا ایک اظہار تھا۔ مرزا حامد بیگ نے لکھا ہے کہ جہاں انگارے کے افسانوں کا جو سلطان حیدر جوش کی معاشرتی اصلاح پسندی اور راشدالخیری کی آزادیِ نسواں تحریک کی مظلومیت تھی وہاں وہ ''موضوعاتی سطح پر فرائیڈ اور نظریاتی اعتبار سے مارکس سے متاثرہ تھے۔''(۲۱) ڈاکٹر محمد حسن کے بقول انگارے میں احتجاج دو موضوعات کے گرد ظاہر ہوا: ''ایک عورت، دوسرے مذہبی توہمات و تعصّبات۔ عورت یہاں مظلومیت کا نشان ہے چونکہ اس سے کچھ ہی پہلے رومانیت عورت کو پرستش کے سنگھاسن پر بٹھا چکی تھی، لہٰذا ''انگارے'' کے لکھنے والوں نے اس کا دوسرا روپ دیکھا جو جنس اور تلذذ کی دلدل میں پھنسا ہوا ہے اور جس کے گرد استحصال کی زنجیریں ہیں۔''(۲۲) ''انگارے'' کے مصنفین نے تاریخی، طبقاتی اور سماجی شعور کو شدید ردعمل، احتجاج اور جھنجھلاہٹ کے ساتھ پیش کیا تھا لیکن یہ لوگ عورت کے حوالے سے نئے مطالعہ و تفہیم کے تحت ابھرتے ہوئے نئے شعور سے پوری طرح آگاہ تھے۔ لیکن حقیقتاً انگارے کی عورت بھی انتہائی نچلے طبقے کی نہ تھی۔

انجمن ترقی پسند مصنفین کی پہلی کل ہند کانفرنس (۱۹۳۶ء) تک کے سیاسی و اقتصادی حالات قومی اور بین الاقوامی سطح پر کچھ اس طرح آپس میں جڑ گئے کہ انہیں ایک دوسرے سے الگ کرنا مشکل ہو گیا اور بین الاقوامیت کا احساس طاقتور ہونے لگا جس نے یہاں سیاسی، سماجی، معاشی اور ادبی سطح پر ایک برقی لہر دوڑا دی۔ یوں ہندستانی عوام جذبات، احساسات اور تفکرات کے حوالوں سے زندگی کی نئی جہتوں سے آشنا ہونے لگے۔ نئے طبقاتی شعور نے ادب کا تحریکی دائرہ نچلے اور پسماندہ طبقات تک پھیلاتے ہوئے انہیں مرکزی حیثیت دے دی جبکہ ''ترقی پسند خاتون لکھاریوں نے اپنی صنف کی نمائندگی کرنے کا بیڑا خود اٹھایا۔ نچلے، نچلے متوسط طبقے اور جاگیرداری نظام کی ستم رسیدہ عورت کو پیش کیا۔''(۲۳) منٹو اسی ترقی پسند شعور اور ابھار کی پیداوار تھا جس نے نچلے طبقات اور عورت کو اپنی تحریروں میں جگہ دی۔ بیسویں صدی کے عالمی اور قومی نو آبادیاتی دھارے میں پروان چڑھنے والے منٹو کا پہلے مجموعے ''آتش پارے'' (۱۹۳۶ء) میں استحصال دشمنی، طبقاتی آگہی، آزادی کی خواہش، عورت اور اس کی مظلومیت وضاحت اور بلند آہنگی (loudness) کے ساتھ موجود تھیں۔ جبکہ دوسرے مجموعے ''دھواں'' (۱۹۴۰ء) میں نچلے طبقات اور عورت کو بطور خاص موضوع بنایا گیا تھا کیونکہ اس حوالے سے نیا تاریخی و سماجی شعور منٹو کے شعور اور لاشعور کا حصہ بن چکا تھا۔ اس نے جب اپنے نسوانی کرداروں کو تخلیق کیا تو پدرشاہی طبقاتی دکھ سہنے والی عورت کی تاریخ اس کے نسوانی کرداروں کے پس منظر کے طور پر ترتیب پا گئی تھی۔ منٹو کے تخلیقی معروض میں اپنے تاریخی و روایتی کرداروں میں نظر آنے والی عورت غریب و پسماندہ طوائف بھی ہے اور خدمت گار بیوی بھی، ٹھکرائی ہوئی محبوبہ بھی

ہے اور حاملہ کنواری بھی، خاندانی نظام میں پسی ہوئی بھی ہے اور طبقاتی ظلم کی ماری ہوئی بھی' نجی جائداد کی ہوس کا شکار بھی ہے اور ریاست کے ظالم قوانین کی اسیر بھی۔منٹو اپنے نسوانی کرداروں کے انتخاب کے ذریعے سے متوسط طبقے جے ساتھ ساتھ نچلے طبقات کی اس عام عورت کو بھی سامنے لاتا ہے جو صدیوں سے ماں' بہن' بیوی' بیٹی' محبوبہ' طوائف اور فردوغیرہ کی مختلف صورتوں میں مردانہ سماج کے ظلم کا شکار رہی ہے۔منٹو عورت پر ہونے والے ظلم واستحصا ل کی مختلف شکلوں کو ابھارتے ہوئے پدری طبقاتی جاگیردارانہ نوآبادیاتی نظام کی چیرہ دستیوں کو سامنے لاتا ہے اور اپنے نسوانی کرداروں کے انتخاب اوران کے پیشکش کے ذریعہ سے اپنے تاریخی' طبقاتی اور فیمنائی شعور کا ثبوت بھی دیتا ہے۔بقول اختر اعوان:

> ''منٹو کے افسانوں میں عورت کے کردار کا مطالعہ کیا جائے تو ہمارے سامنے ایسی عورت ابھرتی ہے جو دوطرح کے استحصال کا شکار ہے؛ ایک طرف عورت پدری نظام کے بوجھ تلے دبی ہوئی اور مرد کی تابع فرمان ہے، جاگیرداری وسرمایہ داری کے شکنجے میں ہے،اس طرح پدری نظام میں (جس میں مرد کی حیثیت بالادست قوت کی ہے) عورت کو رفتہ رفتہ ہرطرح کے مساوی حقوق سے محروم کردیا گیا اور وہ محض مرد کی غلام بن کر رہ گئی۔دوسری طرف جاگیرداری سرمایہ داری نظام (جس میں ذرائع پیداوار بالائی طبقوں کے ہاتھ میں ہوتے ہیں) معاشی سیاسی اور جنسی استحصال کی راہیں ہموار کیں اوراس دوہرے مالی نظام میں عورت کی حیثیت ایک سدھائے ہوئے جانور کی ہوگئی جو مرد کے اشارے پر ناچنے لگتی ہے، مرد کے احکامات کی تعمیل کرتی ہے۔اس طرح پورے نظام کا عکس ہمیں منٹو کے افسانوں میں نظر آتا ہے''(۲۴)

منٹو کا ہندستان جاگیرداریت اور سامراجیت کی دوہری غلامی کا شکار تھا۔ایسے سماج میں استحصال کی رفتار کو بڑھانے اور جدید بنانے کے لئے کی گئی سامراجی صنعت کاری نے بڑے شہروں کو ہندستانی جغرافیے میں ایسے اکا دکا جزیروں کی شکل دے دی تھی جنھیں سرمایہ دارانہ نظام بطور منڈیوں کے استعمال کر رہا تھا۔ان شہروں میں ہر چیز قابلِ خرید وفروخت شے بن چکی تھی۔حتیٰ کہ اخلاق واقدار بھی سرمائے کے تابع تھے۔''جہدالبقا'' کے اس معاشرے میں انسانی قدریں' دکاندارانہ ذہنیت اور تاجرانہ عمل کے ایسے داؤ پیچ بن گئی تھیں جن کی تہہ میں حرص' لالچ' مفاد' فریب' ظلم اور استحصال موجود تھا۔منٹو کے کردار اپنا دل' دماغ' ہنر' صلاحتیں' طاقت حتیٰ کہ اپنا آپ بیچ کر جینے پر مجبور تھے۔ منٹو اپنے انہی کرداروں کے ذریعے سے اقدار کے داخلی وخارجی تضادات کو نمایاں کرتے ہوئے ان پر شدید احتجاج کرتا ہے۔وہ اپنے نسوانی کرداروں کی مظلومیت اور طبقاتی پدری نظام کے ظلم کے ذریعے اس تقدس کا پول کھول دیتا ہے جسے معاشرہ کھوکھلی اخلاقیات' روایت اور اقدار کے سنہری غلافوں سے ڈھانپے ہوئے تھا۔اردو فکشن میں نچلے اور

کچلے ہوئے شہری طبقات پہلی بار منٹو کے ہاں ہی ملتے ہیں۔ جن میں مزدور، دلال، کلرک، جیب کترے، مجرم، نوکر، کمتر طوائفیں، مفلس اور غریب گھرانوں کی عورتیں اور گھروں میں کام کرنے والیاں وغیرہ شامل ہیں۔ منٹو نے طبقاتی حوالے سے ایسے انتہائی استحصال زدہ کرداروں کا چناؤ کیا جن میں ابھی تک انسانیت بیدار تھی۔ اسی لئے وہ ہندستان کے زوال پذیر اور رجعت پسند قدری نظام کو قبول کرتے دکھائی نہیں دیتے۔ اسی لئے وہ شوہر سے لڑ کر سینما دیکھنے جانے والی انحراف پسند باغی خواتین کو پسند کرتا ہے۔ اس نے اپنے افسانوں کے لئے حالات کے ساتھ سمجھوتا کرنے والی روایتی گھریلو عورت کو اسی لئے نہیں چنا کیونکہ نئے ابھرتے ہوئے سماجی سیاسی شعور میں اس کا کوئی کردار نہیں ہے۔ ایسے میں نچلے طبقے کی عورت ہی منٹو کے کام آئی جس کی براہِ راست نمائندگی اب تک ادب میں موجود ہی نہ تھی۔ اس کے ہاں غالب اکثریت نچلے شہری طبقات کے ان گروہوں سے تعلق رکھنے والے کرداروں کی ہے جو اخلاقی حوالے سے 'نیک' اور 'شریف' کی مروجہ وروایتی تعریف پر پورا نہیں اترتے۔ ان کرداروں میں بھی وہ اس طبقے کی ان عورتوں کا انتخاب کرتا ہے۔ اخلاق باختگی کے الزام کے سبب معاشرے کی ٹھکرائی اور تنہائی کی ماری ہوئی جبکہ مردانہ سماج کی جبریت میں گھریلو زندگی کی میکانیت کے باعث وہ معاشی' ذہنی اور روحانی پسماندگی کا بھی شکار ہیں۔ منٹو ان کرداروں میں انسانیت کے حامل ایسے اخلاقی وقدری عناصر سامنے لاتا ہے جو معاشرے کے اخلاقی تضاد و بحران کو واضح کرتے ہیں۔ منٹو سماج میں کوڑا کرکٹ اور خس وخاشاک کی حیثیت رکھنے والے ایسے ہی پسماندہ' زیردست اور ٹھکرائے ہوئے کرداروں کے روشن باطن کو ہمارے سامنے آشکار کرتا ہے۔ جگدیش چندر ودھاون لکھتے ہیں کہ منٹو جب ان کرداروں کی ان حقیقتوں کو ہمارے سامنے لاتا ہے: ''تو یہی کردار ہماری نظروں میں غیر معمولی قد وقامت اور اہمیت کے حامل ہو جاتے ہیں اور ہمیں انہیں کرداروں میں بے لوث خلوص' بے غرض ایثار' بے پایاں انسان دوستی' بے کنار دردمندی بلکہ تقدس اور الوہیت کے مظہر عناصر کی جھلک ملتی ہے۔''(۲۵) جبکہ بقول کے کے کھلر'' منٹو اس عورت کے دکھ اور تنہائی کو مٹانا چاہتا ہے کہ جو سماج کی نگاہ میں گر چکی ہے وہ اس میں انسانی کردار کی بلندیاں اور تنوع تلاش کرتا ہے۔''(۲۶) اس کے پس منظر میں وہ نیا تصورِ حقیقت تھا جو سماجی سیاسی، تاریخی اور طبقاتی ڈسکورس کی آگہی پر قائم ہوا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ نیا ذہن اور نیا فکری منظر نامہ کھردری و ناقابل برداشت حقیقتوں کے حامل معروض کی بے رحم تصویر کشی کا تقاضا کر رہا تھا۔ منٹو نے احمد ندیم قاسمی کے نام ایک خط میں لکھا کہ ''زندگی کو اس شکل میں پیش کرنا چاہیے جیسی کہ وہ ہے، نہ کہ وہ جیسی تھی یا جیسی ہوگی یا جیسی ہونی چاہیے۔''(۲۷) اس کے باوجود منٹو ایملی زولاں کے ناول ''گڈ بائی برلن'' کے ایک جملے "I am the Camera." کی بنیاد پر قائم سائنسی غیر جانبداریت کے میکانکی رجحان کو اختیار نہیں کرتا بلکہ بقول وارث علوی: ''منٹو فن کے اس اعلیٰ ترین مقام پر پہنچا تھا جہاں حقیقت اور افسانہ کا فرق مٹ جاتا ہے۔ اسی لئے یہ فریب پیدا ہوتا ہے کہ منٹو کیمرے کی آنکھ سے ہر چیز کو دیکھتا

ہے۔ کیمرے کی آنکھ سے آرٹ پیدا نہیں ہوتا''(۲۸) کیونکہ ''منٹو نے ان حقائق کو ایک فوٹو گرافر کی طرح پیش نہیں کیا بلکہ ایک مصور کی طرح ان کی تصویریں بنائی ہیں اور مرقعے تیار کئے ہیں۔''(۲۹) اس کی وجہ یہ ہے کہ ''حقیقت پسندی یہ ہے کہ سماجی حقیقت مشاہدے کی سطح پر دیکھی اور دکھائی جا سکے، لیکن افسانہ نگار کی قوت متخیلہ اشیاء کے ظاہر ہی کو نہیں باطن کو بھی دیکھتی ہے۔ بقول لوکاچ حقیقت نگاری کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ افسانہ نگار کا تخیل، تعقل سے جا ملے۔''(۳۰) شہزاد منظر کو اسی لیے کہنا پڑا کہ: وہ (منٹو) حقیقت نگاری کے ایک ایسے مکتب سے تعلق رکھتے تھے جس کا مقصد محض معاصر زندگی کی ہو بہو اور دیانت دارانہ عکاسی تھا۔''(۳۱) ڈاکٹر اے بی اشرف نے یوں اشارہ کیا ہے کہ: ''منٹو ایک حقیقت نگار ہے جو گندگی کے ڈھیر سے ناک پر رومال رکھ کر گزر نہیں جاتا بلکہ وہ وہاں رک جاتا ہے، اس ڈھیر کو کریدتا ہے، اس میں وہ ہماری ترک شدہ اور اور ٹھکرائی ہوئی چیزوں کو ڈھونڈتا ہے۔ اس کچرے میں اسے ہماری اخلاق باختگی، ہماری خام کاری اور ہماری حرام کی کمائی کے نشانات کی تلاش ہوتی ہے۔''(۳۲) ''زندگی کو اسی شکل میں پیش کرنا جیسی کہ وہ ہے'' نے ہی منٹو کو سماج کی ان انسانی وطبقاتی تہوں تک رسائی دلائی جہاں تک دوسرے افسانہ نگار نہ پہنچ سکے۔ اسی لیے اس نے پتی ورتا استریوں اور نیک دل بیویوں کے بیانیے کو فضول قرار دے دیا کہ وہ نئے شعور وحقیقت کا جواب دینے کی اہلیت نہیں رکھتا تھا۔ کیونکہ نو آبادیاتی حوالے سے یہ ہندستانی تاریخ کے سماجی سیاسی شعور کا وہ مرحلہ تھا جب فنی شکوہ کی اساس نہ تو سنجیدہ فکری جلال بن سکتا تھا اور نہ ہی خوابیدہ رومانوی جمال۔ بلکہ اب تو کرختگی وخون آشامی کی حامل عمومی زندگی کی حقیقت پسندانہ نمائندگی ہی فن کا نیا چلن بن کر سامنے آ رہی تھی جو ظاہری وحقیقی اور خارجی و باطنی فرق کو مٹا کر اصل حقیقت کو ڈھونڈتی ہے۔ مثالیت کا ننگا، رومانوی اور غیر معروضی اظہار اب قابل قبول نہ رہا تھا۔ اسفل زندگی کی ایسی بے درد تصویر کشی سے فنی سطح پر لطف اندوز ہونے کی جرأت مندانہ ذمہ داری سے ہی ادب اور سماج کے نئے ادبی وشعوری تقاضوں کو پورا کیا جا سکتا تھا۔ منٹو کی ترقی پسند حقیقت نگاری ایسے ہی تقاضوں کی پیداوار تھی۔ اسی لئے منٹو کو یہ ذمہ داری اٹھاتے ہوئے کہنا پڑا کہ ''اس (عورت) کی غلاظت، اس کی بیماریاں، اس کا چڑ چڑا پن، اس کی گالیاں یہ سب مجھے بھاتی ہیں۔ میں ان کے متعلق لکھتا ہوں اور گھریلو عورتوں کی شستہ کلامیوں، ان کی صحت اور ان کی نفاست پسندی کو نظر انداز کر جاتا ہوں۔''(۳۳) کیونکہ اب اعلیٰ ومتوسط طبقات کی 'پتی ورتا استریوں اور نیک دل بیویوں' کے کہانیاں زمانی تقاضوں کے تحت بے معنی ہو چکی تھیں اور ان کی زندگیوں کا محدود اور اکہرا دائرہ منٹو کے سماجی سیاسی شعور پر مبنی سوالوں کا جواب دینے سے قاصر تھا۔ اسی لیے اس نے نئے تصورِ حقیقت اور تصورِ انسان کے تحت اسفل ترین زندگی کی بے درد حقیقت نگاری کی ترجمانی کا ذمہ اٹھایا۔ یہ اسفل ترین زندگی اس کی انسان دوست فکر کے تحت اسفل ترین طبقات اور گروہوں کے منظر نامے کی پیشکش سے مربوط تھی۔ لہٰذا اس نے نئے تصور انسان کے تحت مرد وزن کے اشرافیائی اور

روایتی وتصوراتی ماڈلوں کو رد کرتے ہوئے اس کم تر طبقے کو فکر وادب کا حصہ بنایا جسے کبھی اس کے قریب بھی نہیں پھٹکنے دیا جاتا تھا۔منٹو نے اپنے افسانوں کیلئے ہندوستان کے سب سے نچلے طبقے کے حقیر ترین Lumpin گروہ کو چن لیا جو طبقاتی حوالے سے بے حیثیت اور بے اختیار ہونے کے باعث سماجی اخلاقی حوالے سے بھی چورا چکوں، راہزنوں، لٹیروں، مجرموں، دلالوں اور طوائفوں وغیرہ پر مشتمل بے توقیر اور اچھوت تھا۔ وہ انسان کو اشرافیائی اور طبقاتی ذہنیت سے جانچنے کی بجائے انسان دوست زاویے سے دیکھتا ہے۔اس کے نزدیک اعلیٰ و بالا دست طبقات کا انسان ہی تہذیب وانسانیت کا معیار نہیں ہے۔وہ انسان کو اپنی فطرت میں نیک اور معصوم مانتا ہے اور اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ سماج کی مصنوعی تہذیبی،تمدنی اور معاشی جکڑ بندیاں اس کی فطرت کو مسخ کر کے اسے برا بننے پر مجبور کر دیتی ہیں۔وہ فطرت اور تہذیب کی جدلیات میں انسانیت کو تلاش کرتا ہے۔اسی لئے منٹو کو انسان پر کامل یقین اور اس کی انسانیت پر بے پناہ اعتماد ہے جسے وہ برے سے برے انسان میں سے بھی نکال کر سامنے لے آتا ہے۔یوں وہ اردو ادب میں ایک نئے تصور انسان کو ایک ٹھوس شکل دیتا نظر آتا ہے۔ممتاز حسین منٹو سے کہلواتے ہیں کہ میں (منٹو) اپنے افسانوں میں وہ باتیں پیش کرتا ہوں جو کہ انسان کرتے ہیں، نہ کہ جو کچھ انہیں کرنا چاہیے تو دوسری طرف ''مجھ میں ایک اخلاقی حس (مورل سنس) بھی ہے جو ان کے اعمال کے تانے بانے میں نیکی کے دھاگے کو ڈھونڈ نکالتی ہے۔یہی میرے آرٹ کا اخلاقی یا آئیڈیلسٹک پہلو ہے۔''**(۳۴)** بقول حسن عسکری:''وہ (منٹو) دیکھ چکا ہے کہ انسان کی انسانیت ایسی سخت جان ہے کہ اس کی بربریت بھی اس انسانیت کو ختم نہیں کر سکتی۔منٹو کو اسی انسانیت پر اعتماد ہے۔''**(۳۵)** کیونکہ وہ''۔۔۔انسانوں سے یہ کہتا ہے کہ تم اگر چاہو بھی تو بھٹک کر بہت زیادہ دور نہیں جا سکتے۔ اس اعتبار سے منٹو کو انسانی فطرت پر کہیں زیادہ بھروسہ نظر آتا ہے۔''**(۳۶)**

دراصل منٹو کے ہاں انسان طبقاتی استحصالی نظام کی جبریت کے باعث بظاہر اپنی معصومیت کھو دینے پر مجبور ہے۔تہذیب کے نام پر قائم بربریت میں معصومیت کی یہ دریافت ہی دراصل منٹو کا انسانیت پر یقین ہے۔کیونکہ انسان پیدائشی طور پر لالچی، خود غرضی، خود پرستی، کمینگی، منافقت، انتقام اور نفس پرستی جیسے حیوانی جذبوں کا حامل نہیں ہے بلکہ سماج اور تہذیب کی جبریت اور اس کے فطری وجبلی تقاضوں پر قدغنوں کے نتیجے میں وہ ان آلودگیوں کا شکار ہوتا ہے۔گویا منٹو کا انسان نیک، معصوم، وفا شعار اور مخلص ہے یہی وجہ ہے کہ منٹو انسانیت کو برے سے برے انسان میں بھی ڈھونڈ نکالتا ہے۔حقیقتاً یہ منٹو کا تصور انسان ہی تھا جو نچلے طبقات کی عورتوں کو مرکزی حیثیت اور Heroic کردار کے طور پر لے کر آیا۔اس نے اپنی افسانوی دنیا کی تشکیل میں طاقت واختیار کے حوالے سے کمزور، محروم اور بے توقیر طبقے کے بھی اسفل ترین نسوانی گروہ کو منتخب کیا جو کمتر طبقات میں بھی کراہت، نجس اور نفرت میں گھٹیا ترین درجے کا حامل تھا۔یعنی ایک تو عورت جو پدرسری نظام میں محض ایک شے یا

نیم انسان ہے اور دوسرا اخلاق باختہ، فاحشہ اور جسم فروش بھی۔ اسفل السافلین کے سماجی دوزخ میں ''ابلیسیائی''، تنہائی، مظلومیت اور نفسیاتی وجودی بیگانگی کے حامل اس گروہ کو آرٹ کی اس روایت کا حصہ بنانا جہاں عورت سماجی، موضوعاتی اور جمالیاتی مرکزے کے طور پر رہی ہو ہمارے ادب کا ایک نازک ترین موڑ تھا۔ گویا ہندستانی سماج میں انتہائی نچلے درجے کی اس عورت کا انسان دوست زاویہ نظر کے ساتھ ادب کے لیے چناؤ حقیقت پسندی کی ذیل میں ایک مشکل ترین مرحلہ تھا۔ یہ اردو ادب کی روایت میں ایک ایسی بغاوت تھی جسے کسی سطح پر بھی قبولیت پانا انتہائی مشکل تھا۔ نتیجتاً منٹو کے لیے بھی ویسا ہی ردعمل اور تنہائی ناگزیر تھے جیسے کے اس کے یہ کردار سماجی سطح پر سہہ رہے تھے۔ یہ منٹو کا ایک انتہائی جرأت مندانہ فیصلہ تھا جس کا خمیازہ اس نے مرنے کے بعد بھی بھگتنا تھا۔ منٹو یہیں نہیں رکا بلکہ اس نے آگے بڑھ کر اپنے کرداروں کو اس حوالے سے ایک علامتی رنگ دے کر کائناتی حیثیت دے دیتا ہے۔ یعنی انیس ناگی کے بقول: ''منٹو کے بیشتر کردار صورت حال کے کردار ہیں۔ صورت حال وہ کیفیت یا واقعہ ہے جو کسی ایک کو عمل اور فیصلے پر آمادہ کرتی ہے۔ اس طرح وہ عمل یا فیصلہ ایک ذاتی بحران ہونے کی بجائے ایک پورا معاشرتی 'اخلاقی یا سیاسی موقعیت کی علامت بن جاتا ہے۔''(۳۷) اگر اس بات کو سمجھ لیا جائے تو منٹو کے پسماندہ نسوانی کردار بطور علامت بہت اہم ہو جاتے ہیں، یعنی منٹو کے واقعات و کردار ادب عالیہ کی طرح علامتی ہیں جیسے کہ ہمارے کئی فاضل ناقدین کا کہنا ہے مثلاً بقول ڈاکٹر اعجاز راہی: ''یہاں وہ طوائف کو پورے غلام معاشرے کے پس منظر میں پھیلا دیتا ہے۔''(۳۸) یا بقول جیلانی کامران: ''ادب عالیہ میں قوموں کو لڑکی کہہ کر پکارا ہے اور کیا ''کھول دو'' کی تمثیل میں کوئی اور کہانی تو نہیں ہے؟''(۳۹) اور بقول رشید امجد: ''سوگندھی کی تذلیل ایک طوائف کی تذلیل نہیں بلکہ نوآبادیاتی نظام میں سامراج کی طرف سے انسان کی تذلیل ہے۔''(۴۰) گویا اپنے افسانوں کے لیے ان نچلے طبقات کے نسوانی کرداروں کا انتخاب کر کے ایسی عورت کو ہندوستانی انسان کے نمائندے کے طور پر پیش کرنا اور پھر اس میں سے انسانیت کے نور کو دریافت کر کے ہمارے سامنے بھی رکھ دینا گویا اردو ادب میں عظمت، کمٹمنٹ اور انسان دوستی کی ایک عظیم مثال ہے۔ یہی وہ لمحہ ہے جب روایتی اشرافیائی جاگیردارانہ ملائی ذہنیت کیلئے بھی اس کی یہ جرأت ناقابل برداشت ہو جاتی ہے اور اس ذہن کیلئے بھی جو ادیب کو پارٹی لائن کا پابند رکھنا چاہتا ہے اور Lumpin اور Labourer کے فرق کو سماجی تعلیم کے ادب میں روا رکھتا ہے۔ منٹو نے اس کمتر، کمزور اور بے اختیار طبقے کی فاحشہ کو نہ صرف ادب میں ہیرو کے استھان پر براجمان کر دیا بلکہ اسے خود ان شرفاء کے مقابلے میں نیک، شریف، مخلص، ہمدرد، بے لوث، سچا اور بے غرض بھی ثابت کر دیا۔ یہی وہ گناہ تھا جس کے تحت منٹو فحش نگار، پرورٹڈ، عریانیت پسند، غیر ترقی یافتہ، جنس نگار، سنکی، اور بے غیرت کہلایا اور عدالت در عدالت گھسیٹا گیا۔ منٹو یہیں نہیں رکا بلکہ اس نے نوآبادیاتی شکنجے میں گرفتار اپنے اس وطن کے لیے بھی عورت کو بطور استعارہ

ا استعمال کر کے سلام پیش کیا جسے ادب عالیہ میں لڑکی، she، دھرتی ماتا، مدر لینڈ پکارا گیا۔ برٹش انڈیا کے جس طاقتی ڈھانچے کے اوپری سطح پر ملکہ، وائسرائے، جرنیل، جاگیردار، زمیندار، سرمایہ دار اور ان کے نیچے ریاستی اداروں کی افسر شاہی، تاجر، ملا، سیاستدان، چھوٹا تاجر اور پھر عام لوگوں پر دھونس جمانے والا پٹواری، حوالدار، سیٹھ، بدمعاش اور ان سب سے نیچے بے اختیار اور بے بس وہ عام خاموش محکوم لوگ تھے جو اپنے ایک نسوانی گروہ کو کریہہ، نجس، گھٹیا، فاحشہ اور اخلاق باختہ سمجھتا تھا۔ یہ نسوانی گروہ اپنے جنسی گاہکوں، دلالوں، نائکاؤں اور مفت خوروں کے سامنے بھی بے بس اور بے اختیار تھا۔ منٹو نے ان بے بسوں کو ان کی ایمانداری، معصومیت، سچائی، خلوص اور انسان دوستی سمیت دریافت کر کے اردو ادب میں ایک نئے مکتبہ فکر و فن کی بنیاد رکھی۔

حوالہ جات

۱۔ اصغر ندیم سید، منٹو اور اس کے عہد کا افسانہ، مشمولہ سعادت حسن منٹو ایک مطالعہ، مرتب، انیس ناگی لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۹۱ء، ص ۲۳۲

۲۔ مبارک علی ڈاکٹر، پاکستانی معاشرہ، تاریخ پبلیکیشنز، لاہور ۲۰۱۲ء، ص ۲۸

۳۔ بحوالہ محمد علی صدیقی، داکٹر، سرسید احمد خان اور جدت پسندی، پیس پبلیکیشنز، لاہور، ۲۰۱۱ ص ۴۷

۴۔ زاہدہ حنا، زبان کے زخم، مطبوعہ ارتقا ۳۴، کراچی، مارچ ۲۰۰۳ ص ۱۱۵، ۱۱۶

۵۔ سلطانہ بخش، ڈاکٹر، پاکستانی اہلِ قلم خواتین: ایک ادبی جائزہ، اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، بار اول ۲۰۰۳ء، ص ۱۴

۶۔ عصمت جمیل، ڈاکٹر، اردو افسانہ اور عورت، ملتان، بہاؤ الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۱ء، ص ۸۶

۷۔ حمزہ علوی، پاکستان: ریاست اور اس کا بحران، فکشن ہاؤس، لاہور ۲۰۰۲ء ص ۲۱۷

۸۔ خطبات سرسید: حصہ دوم، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۴۹۶

۹۔ مبارک علی، ڈاکٹر، المیہ تاریخ، تاریخ پبلیکیشنز، لاہور، ۲۰۱۲ء، ص ۱۵۶ تا ۱۵۹

۱۰۔ محمد امام الدین گجراتی، مرتب، مکمل لیکچرز و اسپیچز سرسید، مصطفائی پریس، لاہور، ۱۹۰۰ء، ص ۶۸۴

۱۱۔ زاہدہ حنا، زبان کے زخم، مطبوعہ ارتقا ۳۴، ص ۱۲۳

۱۲۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مولوی نذیر احمد دہلوی: احوال و آثار، لاہور مجلسِ ترقی ادب، ۱۹۷۱ء، ص ۳۱۶

۱۳۔ مکتوبات سرسید: لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۳۸۱

۱۴۔ شمس الرحمان فاروقی، افسانے کی حمایت میں، دلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ۱۹۸۲ء، ص ۱۸۵

۱۵۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، بہشتی زیور مدلل، لاہور، مکتبہ فارقلیط، س۔ن، ص ۸۵

۱۶۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، لاہور، کشمیر کتاب گھر، س۔ن، ص ۶۰، ۶۲

۱۷۔ مبارک علی، ڈاکٹر، المیہ تاریخ، ص ۲۷

۱۸۔ مبشر حسن، ڈاکٹر، شاہراہِ انقلاب، لاہور، وین پرنٹنگ پریس لمیٹڈ، س۔ن، ص ۷۸

۱۹۔ انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، کراچی انجمن ترقی اردو،۱۹۸۳ء،ص ۴۵۰
۲۰۔ مبارک علی، ڈاکٹر، رضی عابدی، اچھوت لوگوں کا ادب، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور،۱۹۹۰ء،ص ۳۱
۲۱۔ مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر، اردو افسانے کا پس منظر، مکتبہ عالیہ، لاہور، س ن ،ص ۳۸
۲۲۔ محمد حسن، ڈاکٹر، اردو ادب میں رومانوی تحریک، ملتان، کاروان ادب، ۱۹۸۶ء،ص ۱۱۰
۲۳۔ خالدہ حسین، پاک و ہند ادب میں صِنفیت سے متعلق موضوعات، مطبوعہ دنیا زاد، کتابی سلسلہ ۱۱، کراچی، جنوری، فروری ۲۰۰۴،ص ۱۶۴
۲۴۔ اختر اعوان، منٹو کے افسانوں میں پدری نظام، مطبوعہ سیپ، شمارہ ۲۶، کراچی ،۱۹۸۳ء،ص ۲۹۶
۲۵۔ جگدیش چندر ودھاون، منٹو نامہ، لاہور، مکتبہ شعر و ادب، س۔ن، ص ۳۳۷
۲۶۔ کے کے کھلر، اردو کا آخری نقاد، دہلی، سیمانت پرکاش، ۱۹۸۵ء،ص ۱۴۸
۲۷۔ احمد ندیم قاسمی، منٹو کے خطوط، لاہور، کتاب نما، ۱۹۶۲ء،ص ۲۷
۲۸۔ وارث علوی، منٹو کا فن حیات و موت کی آویزش، مشمولہ اردو افسانہ: روایت و مسائل، مرتب، گوپی چند نارنگ، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء،ص ۲۱۵، ۲۱۶
۲۹۔ عبادت بریلوی، منٹو کی حقیقت نگاری، مطبوعہ نقوش، منٹو نمبر، لاہور، ادارہ فروغ اردو، س۔ن، شمارہ ۴۹، ۵۰،ص ۲۹۷
۳۰۔ مظفر علی سید، افسانہ ساز منٹو، مشمولہ سعادت حسن منٹو: ایک مطالعہ، مرتب، ڈاکٹر انیس ناگی، لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۹۱ء،ص ۴۷
۳۱۔ شہزاد منظر، دیباچہ، منٹو کے بہترین افسانے، مرتب، شہزاد منظر، لاہور، تخلیقات، ۱۹۹۹ء،ص ۱۰
۳۲۔ اے بی اشرف، کچھ نئے اور پرانے افسانہ نگار، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۷ء،ص ۸۳
۳۳۔ منٹو، سعادت حسن، منٹو نامہ، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء،ص ۶۱۹، ۶۲۰
۳۴۔ ممتاز حسین، ادب اور شعور، کراچی، اردو اکیڈمی، ۱۹۶۱ء،ص ۳۵۹، ۳۶۰
۳۵۔ محمد حسن عسکری، انسان اور آدمی، لاہور، مکتبہ جدید، ۱۹۵۳ء،ص ۲۰۳
۳۶۔ محمد حسن عسکری، انسان اور آدمی، لاہور، مکتبہ جدید، ۱۹۵۳ء،ص ۲۰۳
۳۷۔ انیس ناگی، ڈاکٹر، منٹو اور انسانی دوستی، مشمولہ سعادت منٹو ایک مطالعہ، مرتب، ڈاکٹر انیس ناگی، ص ۱۶۵
۳۸۔ اعجاز راہی، اردو افسانے میں علامت نگاری، ریز پبلیکیشنز، راولپنڈی، ۲۰۰۲ء،ص ۱۱۹
۳۹۔ جیلانی کامران، منٹو اور تحریک آزادی، مطبوعہ عبارت۔ ۱۴، ۱۴، گلنار کالونی، ۱۹۹۷،ص ۲۳۵
۴۰۔ بحوالہ روش ندیم ڈاکٹر، منٹو کی عورتیں، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء،ص ۱۴۲