ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ

سربلند

(ثقافتی و سماجی مطالعات)

جلد نمبر: 1 ◇ شمارہ نمبر: 1

مدیر: زبیر توروالی

WEMOUNTAINS

ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ

سربلند

(ثقافتی و سماجی مطالعات)

مدیر

زبیر توروالی

ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت)

تمام حقوق بحق ناشر ادارہ برائے تعلیم و ترقی (IBT) محفوظ ہیں۔

مجلّے کا نام	:	سربلند
مدیر	:	زبیر توروالی
والیئم (Vol.)	:	1
شمارہ (Issue)	:	1
موضوع	:	ثقافتی و سماجی مطالعات
جغرافیہ	:	ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان
انتظام طباعت	:	شعیب سنز پبلشرز مینگورہ
اشاعت	:	مارچ 2021ء
قیمت	:	500 روپے
ناشر	:	ادارہ برائے تعلیم و ترقی (IBT)

پتہ:

ادارہ برائے تعلیم و ترقی

درال روڈ، بحرین ضلع سوات، خیبر پختون خوا، پاکستان

ای میل: ibtswat@gmail.com

ویب سائٹس:

www.wemountains.com

www.torwali.org/en/welcome

تعارفی کلمات

ہائی ایشیا جسے آلپائن ایشیا بھی کہا جاتا ہے بلند پہاڑوں کے سلسلوں اور ان کے بیچ وادیوں پر مشتمل علاقہ ہے جہاں دنیا کی کئی بلند ترین چوٹیاں ہیں اور گلیشئرز کی صورت میں پانی کے وافر ذخائر موجود ہیں۔ یہ علاقہ شاہراہ ریشم کے ذریعے باقی دنیا سے مربوط رہا ہے اور انسانی نقل مکانی کا مسکن اور راستہ بھی رہا ہے۔ یہاں اونچی چراگاہیں، گھنے جنگلات اور خوب صورت وادیاں پائی جاتی ہیں۔ اس علاقے میں پامیر، مشرقی ہندوکش، کنلون، ٹیان شان، گیسر اور آلے کے پہاڑی سلسلے، تبتی سطح مرتفع، ہمالیہ اور قراقرم کے پہاڑی سلسلے شامل ہیں۔ اس میں وسطی ایشیا، شمالی پاکستان، شمال مشرقی افغانستان اور مغربی چین خصوصاً تبت اور یغور سینکیانگ کے خود مختار علاقے پڑتے ہیں۔

جہاں ہائی ایشیا بلند و بالا پہاڑوں، گلشیئرز، وادیوں، جنگلات، جھیلوں، چراگاہوں پر مشتمل ہے تو وہی اس کی جیو سٹریٹیجک اہمیت مُسلّم ہے۔ یہ علاقہ کلتوری لحاظ سے بھی بہت متنوع ہے اور مختلف تہذیبوں کا مرکز رہا ہے۔

اس مجلّے "سربلند" کا نام اس علاقے کی ان بلند چوٹیوں کی نسبت سے رکھا گیا ہے اور "سربلند" یہاں آباد قوموں کی جفاکشی، سخت موسم، تاریخ کے جبر اور دنیا کی بڑی طاقتوں کے خلاف مزاحمت کا استعارہ بھی ہے۔ اس مجلّے کا مقصد اس علاقے کے ثقافتی، سماجی اور طبعی و سیاسی مطالعات کو فروغ دینا ہے۔ یہ سربلند مجلّہ ایک چھوٹی سی کاوش ہے جس کا مقصد اس علاقے کے میں رہنے والی قوموں کا ایک دوسرے سے تعارف، ان کے ہاں اپنے بارے علم کی آبیاری اور اس علم کو پھیلانا شامل ہے تاکہ ماضی کے برعکس یہاں کے باشندے خود تحقیق و تجسس کا راستہ اپنا کر علم کی تخلیق کر سکے اور اس کو آپس بانٹ سکے۔

تین سال پہلے بحرین سوات پاکستان میں مقیم سماجی، تحقیقی و تعلیمی ادارے، ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب تIBT) نے "وی ماؤنٹینز" (WeMountains) کے نام سے ایک آن لائن میگزین کی اشاعت شروع

کی تھی۔ اس آن لائن میگزین کا مرکز نگاہ بھی ہائی ایشیا ہے۔ اس کے ساتھ ادارہ برائے تعلیم و ترقی نے اردو اور انگریزی زبان میں تحقیقی مقالوں پر مشتمل مجلّے کو کتابی صورت میں چھاپنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا۔ زیر نظر مجلّہ اس ارادے کی تکمیل کی طرف ایک قدم ہے۔ وی ماؤنٹینز کے نام سے انگریزی زبان میں مقالوں پر مشتمل مجلّہ ادارت کے مراحل میں ہے۔

"سربلند" کے اس حالیہ مجلّے کی توجہ زیادہ تر ہندوکش-قراقرم-ہمالیہ (HKH) کا علاقہ ہے۔ یہ ابتدا ہے اور بتدریج یہ کوشش ہائی ایشیا کے دوسرے علاقوں تک پھیلائی جائے گی۔ اس پہلے شمارے میں زیادہ تر مضامین ہندوکش-قراقرم-ہمالیہ میں بسنے والی قوموں کی زبانوں، ثقافتوں اور تاریخ پر ہیں۔

مجلّے کو چھ حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا حصّہ عمومی ہے جہاں پورے علاقے کے بارے میں عمومی مقالے شامل ہیں۔ دوسرا حصّہ سوات اور دیر پر ہے جس میں ان علاقوں کی مناسبت سے مضامین شامل ہیں؛ تیسرا حصّہ کوہستان اور ہزارہ ہے جہاں اس علاقے کے بارے میں مضامین ہیں۔ چوتھا حصّہ چترال کے بارے میں ہے، پانچواں حصّہ گلگت بلتستان اور چھٹے حصّے میں کشمیر، لدّاخ اور افغانستان پر مضامین شامل ہیں۔

فی الوقت جن مشکلات کا سامنا ہے ان میں ان علاقوں میں ایسے محققین کی تلاش ہے جن کی تحقیق و تحریر میں تربیت ہو۔ کئی لحاظ سے ہائی ایشیا کے بعض علاقوں میں ایسے افراد کا ملنا مشکل ہے تاہم اس مجلّے کے مقاصد میں ایک بڑا مقصد یہی ہے کہ مقامی لوگوں کو ترغیب ملے اور ساتھ تحقیق و تحریر کی جانب ان کی توجہ مبذول کرائی جاسکے۔

ہم پر امید ہیں کہ ہمارے ان علاقوں کے مقامی لوگ آگے آئیں گے اور اس مجلّے "سربلند" اور دوسرے انگریزی مجلّے کو نہ صرف پڑھیں گے بلکہ ثقافتی، سماجی، سیاسی، معاشی اور تاریخ سے متعلق موضوعات پر اردو اور انگریزی میں تحقیق پر مبنی مقالے لکھیں گے بھی۔

اس شمارے میں کل 40 مقالے شامل ہیں۔ اس ابتدائی مجلے میں 33 محققین نے مقالے لکھ کر تعاون کیا ہے۔ ادارہ ان کا انتہائی مشکور ہے اور امید رکھتا ہے کہ وہ اسی طرح آئندہ بھی تعاون جاری رکھیں گے۔

زبیر توروالی

3 فروری 2021ء

مقالہ نگاروں اور لکھاریوں کا تعارف

عزیز علی داد:

عزیز علی داد نے لندن سکول آف اکنامکس اینڈ پولیٹیکل سائنس سے سماجی فلسفے میں ایم ایس سی کی ہوئی ہے. وہ افکار کی تاریخ اور حاشیے کی عمرانیات میں خصوصی توجہ رکھتے ہیں۔ عزیز کی تحقیق ملکی اور بین الاقوامی سطح پر چھپتی ہے۔ ان کی تحقیق میں مقامی علم کے ساتھ جدید علوم وفلسفے کی دلچسپ آمیزش پائی جاتی ہے۔ وہ خود اپنے کام کو مقامی اور جدید علوم کے درمیان ایک تنقیدی مکالمہ قرار دیتے ہیں۔ عزیز علی داد محروم قوموں اور حاشیے پر پڑے لوگوں کی سماجیات، ادبیات، بشریات اور سیاسیات پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ آپ کے فلسفیانہ افکار پاکستان کے انگریزی اخباروں میں کالم کی صورت میں چھپتے ہیں۔ اس مجلّے میں ان کے مقالے " گلگت بلتستان میں عمرانی معاہدہ اور اس کا تضاد "، "جان علی: محروم طبقوں کی آواز" اور "شینا اسطور اور معنیٰ" شامل ہیں۔

ناصر عباس نیّر:

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر پاکستان سے تعلق رکھنے والے اردو ادب کے معروف نقاد، افسانہ نگار، ماہر لسانیات اور پنجاب یونیورسٹی کے اورینٹل کالج لاہور میں اردو ادب کے استاد ہیں۔ آپ اردو سائنس بورڈ کے ڈائریکٹر جنرل کے عہدے پر بھی فائز رہے ہیں۔ آپ نے دو درجن سے زیادہ کتابیں اور کئی مقالے لکھے ہیں۔ آپکی ادبی تنقید میں اردو ادب کی مابعد نو آبادیاتی تناظر اہم ہے۔ اپکی مشہور کتابوں میں "مابعد نو آبادیات اردو کے تناظر میں"، "اردو ادب کی تشکیل جدید"، "لسانیات اور تنقید"، "جدیدیت سے پس جدیدیت تک"، "مابعد الجدیدیت۔ نظری مباحث"، "عالمگیریت اور اردو"، "فرشتہ نہیں ایا" (افسانے) اور حال ہی میں شائع ہونے والی کتاب "Coloniality, Modernity and Urdu Literature" وغیرہ شامل

ہیں۔ آپ اردو اور انگریزی میں لکھتے ہیں۔ آپ کی ایک کتاب "جدیدیت اور نو آبادیت" عنقریب اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہونے والی ہے۔ اس مجلّے میں ان کا مقالہ "اردو لسان و لسانیات: معاصر مباحث" شامل ہے۔

ممتاز حسین:

پروفیسر ممتاز حسین کا تعلق چترال کے بالائی حصّے سے ہے۔ آپ پیشے کے لحاظ سے مطالعہ پاکستان کے استاد ہیں اور گورنمنٹ کالجوں میں پرنسپل رہے ہیں۔ اردو انگریزی اور کھوار زبانوں میں متنوع موضوعات پر لکھتے ہیں۔ پاکستان کے شمالی پہاڑی علاقوں کی تاریخ، زبانوں و ادب اور ثقافتوں پر ایک ویب سائیٹ mahraka.com چلاتے ہیں، جس کا بنیادی مقصد طلبہ کو تحقیقی کاموں میں سہولت بہم پہنچانا ہے۔ کتب بینی کے فروغ کے لئے ان کی خدمات کے اعتراف میں نیشنل بک فاونڈیشن نے انھیں "نیشنل بُک ایمبسیڈر" نامزد کیا ہے۔ اس مجلّے میں ان کے قلم سے مضامین "داردی لوگوں کی کہانی" اور "کھوار زبان و ادب: ایک تعارف" شامل ہیں۔

رازول کوہستانی:

رازول کوہستانی لسانیات، ثقافتی سماجیات، تاریخ اور فوک لور میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ انھوں نے 1975ء میں ان موضوعات پر کام شروع کیا اور اب تک جاری رکھا ہوا ہے۔ انھوں نے کوہستان کی تاریخ، ثقافت، ماحولیات اور کوہستان کی شینا زبان پر 10 سے زیادہ کتابیں تصنیف کی ہیں جبکہ شینا زبان و ادب اور تاریخ پر ایک درجن سے زیادہ انگریزی کتابوں میں غیر ملکی ماہرین کے ساتھ معاون محقق اور مصنف کے طور پر کام کیا ہے۔ انھوں نے 2006ء تا 2018ء شینا زبان کی لغت شینا-اردو لغت پر کام کیا اور اسے تین جلدوں میں مکّمل کیا ہے۔ وہ ڈبلیو ڈبلیو ایف (WWF) کے ساتھ لمبے عرصے تک کام کرتے رہے ہیں اور آج کل ریٹائرڈ ہو کر دوبارہ زبان، ثقافت اور تاریخ پر کام شروع کیا ہے۔ رازول کوہستانی کی قلم سے اس مجلّے میں مقالے: " شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ ایک مختصر جائزہ" اور "شینا زبان اور اُس کا رسم الخط" شامل ہیں۔

Mr. Sviatoslav Kaverin &

Mr. Artyom Zurabovich Shmelyoff

سیواتسلوف کیورین اور آرتیم زورابوبچ شملیاوف روسی محقق ہیں۔ ان کو ہندوکش کی ثقافتوں، زبانوں،

طرز تعمیر اور تاریخ سے دلچسپی ہیں۔ دونوں روس میں پی ایچ ڈی کر رہے ہیں۔ اس مجلّے میں ان کا مقالہ "داردستان کا تعارف" اس شمارے میں شامل ہے جس کو انگریزی سے اردو میں عمران خان آزاد نے ترجمہ کیا ہے۔

محمد حسن حسرت:

محمد حسن حسرت گلگت بلتستان کے ایک ایسے محقق، ادیب اور نقاد ہیں جنہوں نے متنوع موضوعات پر اب تک دو درجن سے زائد کتابیں لکھی ہیں۔ ان کی یہ کتابیں بلتستان کی تاریخ، ثقافت، لوک ورثہ، آثار قدیمہ اور بلتی زبان و ادب کا احاطہ کرتی ہیں۔ ان کی کتاب "بلتستان تہذیب و ثقافت" کا چینی زبان میں ترجمہ شائع ہوا ہے۔ لوک ورثہ کے زیر اہتمام شائع ہونے والا "ثقافتی انسائکلوپیڈیا شمالی علاقہ جات" اور علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی میں ایم فل اور پی ایچ ڈی سطح پر پاکستانی زبانیں وادب کے لئے بلتی زبان وادب پر آپ نے مقالے لکھے ہیں۔ متعدد قومی و بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کی اور مقالے پڑھے۔ انھوں نے ریڈیو اور ٹی وی کے لئے بھی بہت سے ڈرامے اور دستاویزی نوعیت کے مسودے لکھے اور بلتستان کی تاریخ و ثقافت، تہذیب و تمدن اور زبان و ادب کے حوالے سے بے شمار انٹرویوز دی دئے۔ یوں بلتستان کو دنیا بھر میں متعارف کرانے میں بڑا کردار ادا کیا۔

ان بے پایاں خدمات کے صلے میں محمد حسن حسرت کو حکومت پاکستان نے 2017ء میں ادب کے شعبے میں صدارتی ایوارڈ برائے حسن کارکرگی سے نوازا ہے۔ اس مجلّے میں ان کا مضمون " بلتی زبان: ماضی، حال اور مستقبل" شامل ہے۔

محمد کاشف علی:

ڈاکٹر محمد کاشف علی جامعہ گجرات میں شعبہ تاریخ سے وابستہ ہیں۔ پاکستان کے شمالی و شمال مغربی پہاڑی علاقوں کی تاریخ اور ثقافت پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ وہ 2007ء سے کالاش دارد قبیلہ اور دوسرے قبائل کا مطالعہ کر رہے ہیں جب کہ وہ اپنا ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ بھی کالاش قبیلہ پر لکھ چکے ہیں۔ اس مجلّے میں ان کا مقالہ "کالاش قبیلہ دردستان میں کہانت (شامان ازم) کی روایت" شامل ہے۔

محمد علی دیناخیل:

ڈاکٹر محمد علی دیناخیل کا تعلق سوات سے ہے۔ موجودہ وقت میں آپ ایریا سٹڈی سنٹر (سنٹرل ایشیا) پشاور یونیورسٹی میں ریسرچ ایسوسی ایٹ ہیں۔ آپ نے دو ہزار گیارہ میں شعبہ پاکستانی زبانیں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام اباد سے ایم فل کیا ہے۔ ایم فل میں آپ نے اپنا مقالہ Beginning and Evolution of Pashto Literature in Swat State: 1915-1969 کے عنوان سے لکھا ہے۔ آپ نے دو ہزار سترہ میں اسی ڈیپارٹمنٹ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ ڈاکٹریٹ میں آپ نے "سوات میں پشتو ادب کی تہذیبی اور ثقافتی مطالعہ: ابتدا تا 2012ء" کے موضوع پر اپنا تحقیقی مقالہ لکھا۔ آپ 2004 سے 2010 تک ایلیمنٹری اینڈ سیکنڈری ایجوکیشن ڈیپارٹمنٹ خیبر پختونخوا میں درس و تدریس سے منسلک رہے۔ 20 مارچ 2018 میں آپ کا انتخاب بحیثیت ریسرچ ایسوسی ایٹ ایریا سٹڈی سنٹر (سنٹرل ایشیا) پشاور یونیورسٹی میں ہوا اور ابھی تک آپ وہاں پہ تحقیق اور تدریس کے فرائض سر انجام دے رہے ہیں۔ آپ کے تحقیق کے دلچسپی کے موضوعات میں سوات کی پشتو ادب اور ثقافت، فوکلور، پاکستانی زبانوں کے ادب کے علاوہ وسطی ایشیائی ادبیات، عمومی لسانیات اور افغان سٹڈیز وغیرہ شامل ہیں۔ مجلّے میں ان کا مقالہ "سوات کے طبعی اور انتظامی تقسیم کار کا تاریخی جائزہ" ملاحظہ کیجئے۔

اشفاق احمد:

اشفاق احمد چیف کورٹ گلگت بلتستان میں وکالت کر رہے ہیں اور قراقرم لا کالج گلگت بلتستان میں گزشتہ پانچ سال سے انٹرنیشنل لا پر لیکچر دیتے ہیں۔ ان کو تاریخ، جغرافیہ اور سماجیات میں دلچسپی ہے۔ اس مجلّے میں ان کا مقالہ "ریاست بلور کی گمشدہ تاریخ" شامل ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے عزیز علی داد کے مقالے کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ بھی کیا ہے۔

فرید احمد رضا:

فرید احمد رضا چیف ایگزیکٹو میئر ارگنائزیشن چترال ہیں۔ یہ ادارہ چترال میں ماں بولی میں تعلیم دینے، زبانوں کی ترقی، انکو ڈاکومنٹ کرنے اور لکھائی کے نظام کو درست کرنے پر کام کرتا ہے۔ آپ منصنف، مترجم، مولف، محقق، لکھاری، ماہر لسانیت اور لسانی رضاکار ہیں۔ کھوار زبان کا واحد ادبی رسالہ

سہ ماہی "کھوار نامہ" کا چیف ایڈیٹر ہیں۔ آپکو ڈرئریکٹوریٹ آف کیوریکولم اور ٹکسٹ بک بورڈ خیبر پختونخواہ کے ساتھ بھی کام کرنے کا تجربہ ہے۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون " چترال میں بولی جانے والی زبانیں اوران کے مسائل" شامل ہے۔

آفتاب احمد:

آفتاب احمد بحرین سوات سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ ادارہ برائے تعلیم وترقی (اب ت) کے شریک بانی ہیں اور اس ادارے کے ساتھ بطور ڈائریکٹر پروگرامز کام کرتے ہیں۔ آفتاب احمد نے "توروالی-اردو-انگلش" لغت تالیف کی ہے۔ اس کے علاوہ انگریزی سے توروالی میں کتابوں کے ترجمے بھی کئے ہیں۔ آفتاب احمد آکومین پاکستان کے فیلو بھی ہیں۔ اس مجلّے میں آپ کا مقالہ "مادری زبان میں تعلیم —توروالی کثیر لسانی تعلیمی منصوبہ" شامل ہے۔

مختار زاہد بڈ گامی

مختار زاہد بڈ گامی بڈ گام، کرگل لدّاخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اج کل لکھنؤ یونیورسٹی بھارت سے پی ایچ ڈی کر رہے ہیں۔ بڈ گامی نوجوان شاعر، ادیب، محقق اور سماجی کارکن ہیں۔ آپ نے شینا ادب اور شاعری میں ایک مقام حاصل کیا ہے۔ ادب، شاعری اور تاریخ سے خاص دلچسپی رکھتے ہیں ۔ شینا زبان میں خوبصورت الفاظ میں شاعری کی ہے جس کے ذریعے لوگوں کے دلوں میں بڑی جگہ پیدا کی ہے۔ آپ ایک اعلیٰ پائے کے ریڈیو براکاسٹر بھی ہیں۔ آل۔انڈیا ریڈیو کارگل سے اب تک آپ ہندوستانی (اردو ہندی) زبان میں ہزاروں پروگرام کر چکے ہیں۔ آپ ادبی محافلوں میں بہترین نظامت کے لئے بھی جانے جاتے ہیں۔

شینا زبان سے متعلق ان کی تصنیف "تاریخ شینا زبان و ادب" ایک شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس مجلّے میں آپ کے مقالے "دارد شین قوم میں نسالو یعنی نئے سال کی روایت" اور "کشمیر اور لداخ میں شینا (دردی) شاعری کا مختصر تجزیہ" شامل ہیں۔

شکیل احمد شکیل:

شکیل احمد شکیل محقق، ماہر لسانیات اور ماہر ادبیات ہیں۔ آپ گلگت سے تعلق رکھتے ہیں اور شینا زبان پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ آپ شینا زبان کی تدوین اور تحریر کے کئی منصوبوں پر کام کر چکے ہیں۔ اس مجلّے

میں آپ کا مقالہ "شینا زبان کا ارتقا" شامل اشاعت ہے۔

محمد زمان ساگر:

محمد زمان ساگر گاؤری کمیونیٹی ڈیویلپمنٹ پروگرام کے سربراہ اور بانی ہیں۔ گزشتہ تیس سالوں سے زبانوں کی تدوین، تحقیق اور فروغ کے لئے کام کر رہے ہیں۔ آج کل شمالی پاکستان کی زبانوں پر کام کرنے والے ادارے ایف ایل آئی سے بطور کنسلٹنٹ لینگوتج ڈیویلپمنٹ منسلک ہیں۔ انھوں نے درجن بھر کتابیں لکھی ہیں اور کئی دوسری کتابیں غیر ملکی ماہرین کے ساتھ ملکر لکھی ہیں۔ ان سے ٹویٹر پر zaman.sagar پہ رابطہ کیا جاسکتا ہے۔ "سربلند" میں آپ کا مقالہ " کالام اور دیر کوہستان میں بولی جانے والی گاؤری زبان" شائع کیا جارہا ہے۔

حضرت بلال:

حضرت بلال مکرالہ گاؤں دیر کوہستان سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ پیشے کے اعتبار سے استاد ہیں اور نجی طور پر اپنا ایک کلنک بھی چلاتے ہیں۔ آپ "دیر کوہستان: ایک تعارف" کے نام سے ایک کتاب کے مصنف ہیں۔ اس مجلّے کے لئے آپ نے مضمون" سیّاحوں کا نیا رومانس۔وادئ کمراٹ"عنایت کیا ہے۔

شہزادہ تنویر الملک:

تنویر الملک چترالی ادیبوں کی سب سے پہلی اور بڑی تنظیم انجمن ترقی کھوار چترال کے 2013ء تا حال مرکزی صدر ہیں۔ وہ 1987ء سے انجمن ترقی کھوار سے وابسطہ رہے ہیں۔ پیشے سے آپ وکیل ہیں۔ کھوار زبان کے شاعر اور ادیب ہیں۔ انھوں نے دو کتابیں "موڑ کھو تاریخ کے آئینے میں"، "فنون لطیفہ اور چترال" اردو میں لکھی ہیں۔ مزید براں انھوں نے پانچ کتابیں تصنیف کی ہیں اور چار زیر طبع ہیں۔ اس مجلّے کے لئے آپ نے مضمون "انجمن ترقی کھوار کی رُوداد" تحریر کیا ہے۔

معتبر شاہ راشد:

معتبر شاہ راشد علاقہ سیر گڑھی کندیا اباسین کوہستان سے تعلق رکھتے ہیں۔ محکمہ تعلیم میں بطور اسسٹنٹ ڈسٹرک افیسر کوہستان کام کر رہے ہیں۔ انھوں نے 2004 سے کوہستانی زبان، تاریخ اور ثقافت پر کام کرنا شروع کیا۔ 2007 میں "گلدستہ کوہستانی" نامی چھوٹی سی کتاب لکھی جو بنیادی طور پر کوہستانی زبان کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

گرائمر، چند بنیادی چیزوں کے نام اور قاعدہ پر مشتمل ہے۔ کوہستانی زبان کی نصاب سازی میں شامل رہے ہیں۔ صوبائی حکومت کی طرف سے کوہستانی زبان کی نصاب سازی میں بطور مصنف کام کیا۔ ان کی دو کتابیں، "کوہستانی زبان اصل نسل اور ارتقاء" اور "چلہ 'پہیلیاں" ایف ایل آئی کے پاس زیر طبع ہیں۔ "کوہستان تاریخ کے آئینے میں" پر بھی کافی کام ہو چکا ہے اور طباعت کے مرحلے میں ہے۔ سر بلند کے اس شمارے میں آپ کا مضمون "اباسین کوہستان: لوگ اور زبانیں... ایک مختصر جائزہ" شامل ہے۔

مجاہد توروالی:

مجاہد توروالی کا تعلق سوات کے سیاحتی علاقے بحرین سے ہے اور انھوں نے ملاکنڈ یونیورسٹی سے بین الاقوامی تعلقات اور ہسٹری میں ماسٹرز کی ڈگریاں حاصل کی ہیں۔ مجاہد توروالی پیشے کی لحاظ ایک استاد ہیں اور سول سوسائٹی کی تنظیم ادارہ برائے تعلیم وترقی کے ساتھ بحیثیت رضاکار ریسرچر منسلک ہیں۔ انھوں نے "توروالی-اردو-انگلش بول چال" کی کتاب ادارہ برائے تعلیم وترقی کے منصونے کے تحت لکھی ہے۔ وہ سماجی و تعلیمی کارکن ہیں۔ استاد ہونے سے پہلے مقامی طور پر صحافت بھی کر چکے ہیں اور خیبر پختون خوا کے اخبارات اور خیبر نیوز ٹی وی کے نمائندے بھی رہے ہیں۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون "سوات-کوہستان اور سیّاحت" شامل ہے۔ اس کے علاوہ آپ نے زبیر توروالی کے مقالے کو انگریزی سے اردو میں بعنوان" بہادر کا موسمی کلینڈر "بہادری تقویم" ترجمہ کیا ہے۔

حیات محمد خان کالامی:

ایچ ایم کالامی کالام سوات سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ گاؤری کمیونٹی ڈیویلپمنٹ پروگرام کے ساتھ میڈیا اینڈ کمیونیکیشن آفیسر کے طور پر کام کر رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ صحافت سے بھی وابسطہ ہیں اور کئی ملکی اخبارات کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ مجلّے میں آپ کا مضمون "سوات کی زبانیں خطرے سے دوچار" پر شامل ہے۔

عمران خان آزاد:

عمران خان آزاد نوجوان محقق ہیں۔ آپ کلکوٹ دیر بالا سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ کو داردی و نورستانی قوموں کی تاریخ، ثقافت اور زبانوں سے دلچسپی ہے۔ عمران خان آزاد متحرک سماجی کارکن اور لکھاری ہیں۔

گزشتہ ایک سال سے عمران خان آزاد ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) سے بطور ریسرچ فیلو منسلک ہیں۔ اس مجلّے میں آپکے مقالے " سوات: گندھارا اور درادا" اور "توروالی موسیقی کے البم " منجُورا" کا ایک تعارف" شامل ہیں۔ اس کے علاوہ آپ نے اس مجلّے کے لئے "دارستان کا تعارف" انگریزی سے جبکہ مضمون "پشائی مشرقی علاقے کی قدیم قوم اور زبان" پشتو سے ترجمہ کئے ہیں۔

جاوید اقبال توروالی:

جاوید اقبال توروالی ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) کے ساتھ بطور آفیسر وریسرچر برائے دیسی حکمت و ادب منسلک ہیں۔ آپ توروالی کے جدید شعراء میں اعلی مقام رکھتے ہیں۔ آپکو رسومات، روایات، مقامی حکایات اور قدیم شاعری سے دلچسپی ہے۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون "توروالی ثقافتی روایات اور رسومات" شائع کیا جارہا ہے۔

مظہر علی:

مظہر علی گلگت شہر سے تعلق رکھتے ہیں۔ شینا زبان سے دلی شغف اور دیوانہ وار الفت ہے۔ شینا میں ڈکشنری اور موبائل ڈکشنری پر کام کر رہے ہیں۔ جبکہ شینا الفاظ کی ایٹمولوجی پر خاص عبور حاصل ہے۔ سربلند کے اس شمارے میں آپ کا مضمون "لسانی تبادلہ، مستعار اور اس کے اثرات" شامل ہے۔

گل محمد اباسندھی:

گل محمد اباسندھی نوجوان محقق اور سماجی کارکن ہیں۔ آپ انڈس کوہستانی کی ترویج اور فروغ کے لئے سرگرم عمل ہیں۔ آپ نے انڈس کوہستانی میں مادری زبان پر مبنی سکولز شروع کئے ہیں۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون "اباسندھ کوہستانی زبان اور اس پر تحقیق" شامل اشاعت ہے۔

نور پامیری:

نور پامیری وخی زبان بولتے ہیں۔ آپ آن لائن میگزین پامیر ٹائمز کے بانیوں میں سے ہیں جو شمالی پاکستان خصوصاً بام دنیا پر خبریں اور مضامین کی اشاعت کرتا ہے۔ آپ وخی زبان کے لئے ویب سائٹ چلاتے ہیں۔ نور پامیری وخی زبان کے شاعر بھی ہیں۔ آج کل نیویارک امریکا میں مقیم ہیں اور وہاں ایک غیر سرکاری ادارے کے ساتھ کام کرتے ہیں۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون "وخی قوم اور زبان" شامل ہے۔

عبداللہ گور:

عبداللہ گور ارندو جنوبی چترال کے باشندے ہیں اور گورباتی زبان و ثقافت پر کام کرتے ہیں۔ آپ نے قرآن پاک کا گوارباتی میں ترجمہ کیا ہے جو زیر طبع ہے۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون "گور اور گوارباتی" پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔

علی احمد جان:

علی احمد جان بروشسکی زبان کے نوجوان شاعر ہیں۔ علی احمد جان صحافت بھی کرتے ہیں اور آج کل ریڈیو سے وابستہ ہیں۔ "سربلند" کے اس شمارے میں آپ کا مضمون "بروشسکی تنہا اور منفرد زبان: بروشسکی شاعری کا ارتقائی دور" شامل کیا جارہا ہے۔

شیر نادر شاہی:

شیر نادر شاہی بروشسکی زبان کے شاعر اور ادیب ہیں۔ آپ سماجی کارکن اور لکھاری ہیں۔ اس شمارے میں آپ کا مضمون "گلگت بلتستان کی زبانوں میں ادب کی تخلیق" ملاحظہ کیجئے۔

مولانا مفتی عنایت الرّحمان ہزاروی:

مولانا مفتی عنایت الرّحمان "تذکرہ مانکیال اکوزئی یوسفزئی" اور چند دیگر کتابوں کے مصنف ہیں۔ آپ گاؤں گلی رحمکوٹ یونین کونسل شیر گڑھ تحصیل اوگی ضلع مانسہرہ کے باشندے ہیں۔ اس مجلّے میں آپ کا مضمون "اہل ڈنہ کی منفرد زبان—مانکیالی" شامل ہے۔

عصمت اللہ دمیلی:

عصمت اللہ دمیلی سماجی کارکن ہیں۔ لسانیات سے وابستہ ہیں۔ دامیاں وادی چترال سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ نے دمیلی زبان میں کتابیں لکھی ہیں اور ایک کتاب زیر طبع ہے۔ اس مجلّے کے لئے آپ نے مضمون "دامیاں باشا / دمیلی زبان" لکھا ہے۔

شیر زمان خان:

شیر زمان ابلاغ عامہ کے شعبے سے وابستہ ہیں۔ انھوں نے اپنی پیشہ ورانہ زندگی میں متعدد سرکاری، نیم سرکاری و نجی اداروں کو ریسرچ اور ابلاغ عامہ کے شعبوں میں خدمات فراہم کی ہیں۔ آپ نے اس مجلّے

کے لئے عزیز علی داد کا مقالہ " محروم طبقوں کی آواز: جان علی" انگریزی سے ترجمہ کیا ہے۔

محمد زمان کلمانی:

محمد زبان کلمانی افغانستان سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ پشائی، پشتو اور دری زبان میں لکھتے ہیں اور ان زبانوں میں شاعری بھی کرتے ہیں۔ آپ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ اس مجلّے میں پشائی زبان پر آپ کے پشتو مقالے کا ترجمہ "پشائی مشرقی علاقے کی قدیم قوم اور زبان" کے زیر عنوان سے شامل ہے۔

رحیم صابر:

رحیم صابر جواں سال توروالی شاعر ہیں۔ توروالی میں ان شاعری کی کتاب "اوتھان" طباعت کے مراحل میں ہے۔ رحیم صابر اڑٹس سے بھی شغف رکھتے ہیں۔ وہ ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) سے بطور محقق گزشتہ دس سالوں سے وابسطہ ہیں۔ انھوں نے توروالی لوک کہانیوں کی کتاب "کوکوباچا" ادارہ کے منصوبے کے تحت لکھی ہے جس میں توروالی کہانیوں کو اردو اور انگریزی میں ترجمہ بھی کیا ہے۔ اس مجلّے میں ان کا مضمون "ژو" ایک تجزیاتی تعارف" شامل اشاعت ہے۔

زبیر توروالی:

زبیر توروالی محقق، لکھاری، سماجی اور انسانی حقوق کے کارکن ہیں۔ وہ گزشتہ 17 سالوں سے تحقیق کے شعبے سے وابسطہ ہیں۔ بحرین سوات میں قائم پورے شمالی پاکستانی کی زبانوں، ادب اور کلچر و تعلیم کے لئے کام کرنے والی تنظیم ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت IBT) کے بانی اور سربراہ ہیں ۔ زبیر توروالی انگریزی، اردو اور توروالی زبان میں لکھتے ہیں۔ اب تک انکی ایک انگریزی کتاب، درجن سے زیادہ تحقیقی مقالے اور سینکڑوں مضامین انگریزی اور اردو میں شائع ہوچکے ہیں۔ زبیر توروالی نے چند بین الاقوامی تحقیقی کتب میں ابواب بھی لکھے ہیں۔ وہ آن لائن انگریزی و اردو مجلّے "وی ماؤنٹینز" کے مدیر اور مینیجر ہیں۔ اردو مجلّے سربلند کے بھی مدیر ہیں ۔ آپ کے مقالے " توروالی زبان وادب"، "شمالی پاکستان کی زبانیں اور حرفی تحریر کا نظام" اور "بہادر کا موسمی کلینڈر "بہادری تقویم" اس شمارے میں شائع کئے جارہے ہیں۔

حسنِ ترتیب

نمبر	مضمون	صاحب مضمون	صفحہ
	حصہ اوّل: عموی مقالے 19		
1	داردستان کا تعارف	سیوا تسلوف کیورین آر تیم زورابو یچ شملیاوف	20
2	شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ایک مختصر جائزہ	رازول کوہستانی	29
3	اردو لسان و لسانیات: معاصر مباحث	ناصر عباس نیّر	35
4	شمالی پاکستان کی زبانیں اور حرفی تحریر کا نظام	زبیر توروالی	43
5	داردی لوگوں کی کہانی	ممتاز حسین	53
	حصّہ دوم: سوات اور دیر 63		
6	سوات: گندھارا اور درادا	عمران خان آزاد	64
7	سوات کے طبعی اور انتظامی تقسیم کار کا تاریخی جائزہ	محمد علی دیناخیل	92
8	سوات کی زبانیں خطرے سے دوچار	حیات محمد خان کالامی	102
9	کالام اور دیر کوہستان میں بولی جانے والی گاؤری زبان	محمد زمان ساگر	106
10	بہادر کا موسمی کلینڈر "بہادری تقویم"	زبیر توروالی	116
11	سوات-کوہستان کی سیّاحت	مجاہد توروالی	123
12	سیّاحوں کا نیا رومانس وادی کمراٹ	حضرت بلال	131

13	توروالی زبان وادب	زبیر توروالی	137
14	مادری زبان میں تعلیم، توروالی کثیر لسانی تعلیمی منصوبہ	آفتاب احمد	156
15	توروالی موسیقی کے البم "منجورا" کا ایک تعارف	عمران خان آزاد	169
16	توروالی ثقافتی روایات اور رسومات	جاوید اقبال توروالی	173
17	ژَو ایک تجزیاتی تعارف	رحیم صابر	182

حصّہ سوم: کوہستان، ہزارہ 191

18	شینا زبان اور اُس کا رسم الخط	رازول کوہستانی	192
19	اباسین کوہستان: لوگ اور زبانیں۔۔ایک مختصر جائزہ	معتبر شاہ راشد	200
20	اباسندھ کوہستانی زبان اور اس پر تحقیق	گل محمد اباسندھی	203
21	اہل ڈنہ کی منفرد زبان ـــ مانکیالی	مفتی عنایت الرّحمان ہزاروی	209

حصّہ چہارم: چترال 219

22	کالاش قبیلہ، دردستان میں کہانت کی روایت	محمد کاشف علی	220
23	چترال میں بولی جانے والی زبانیں اور ان کے مسائل	فرید احمد رضا	229
24	انجمن ترقی کھوار کی رُوداد	شہزادہ تنویر الملک	233
25	کھوار زبان وادب: ایک تعارف	ممتاز حسین	238
26	دامیاں باشا / دمیلی زبان	عصمت اللہ دمیلی	243
27	گوَر اور گورباتی	عبداللہ گور	246

حصّہ پنجم: گلگت بلتستان 249

28	گلگت بلتستان میں عمرانی معاہدہ اور اس کا تضاد	عزیز علی داد	250
29	ریاست بلور کی گمشدہ تاریخ	اشفاق احمد	257
30	بلتی زبان: ماضی، حال اور مستقبل	محمد حسن حسرت	274

31	بروشسکی، منفرد زبان: بروشسکی شاعری کا ارتقائی دور	علی احمد جان	280
32	گلگت بلتستان کی زبانوں میں ادب کی تخلیق	شیر نادر شاہی	286
33	وخی قوم اور زبان	نور پامیری	293
34	شینا زبان کا ارتقا	شکیل احمد شکیل	299
35	شینا اُسطور اور معنیٰ	عزیز علی داد	302
36	لسانی تبادلہ، مستعار اور اس کے اثرات	مظہر علی	309
37	جان علی: محروم طبقے کی آواز	عزیز علی داد	314
حصّہ ششم: کشمیر، لدّاخ، افغانستان 321			
38	کشمیر اور لداخ میں شینا (دردی) شاعری مختصر تجزیہ	مختار زاہد بڈگامی	322
39	پشائی مشرقی علاقے کی قدیم قوم اور زبان	محمد زمان کلمانی	330
40	دارد شین قوم میں نسالو یعنی نئے سال کی روایت	مختار زاہد بڈگامی	337

حصّہ اوّل

عمومی مقالے

داردستان کا تعارف

تحریر: Sviatoslav Kaverin & Artyom Zurabovich Shmelyoff
(سیوا تسلوف کیورین اور آرتیم زورابوبچ شملیاوف)
انگریزی سے ترجمہ: عمران خان آزاد

دارد ان لوگوں کا نسلی گروہ ہے جو داردی زبان بولتے ہیں جن کا تعلق ہند آریائی زبانوں سے ہے۔ یہ لوگ کابل، چترال، لدّاخ اور جنوبی کشمیر کے درمیانی علاقوں میں رہتے ہیں جس کی سرحدیں افغانستان، پاکستان اور ہندوستان سے ملی ہوئی ہیں۔

لفظ دارد سنسکرت زبان کا لفظ ہے اور ہیرودوطس (Herodotus) نے اسے اپنی " تاریخ" میں استعمال کیا ہے۔ انگریز ماہر نسلیات گوٹلیب ویلئیم لیٹنر Gottilieb William Leitner پہلے شخص نہیں تھے جنہوں نے لفظ دارد اور داردستان استعمال کئے البتہ انھوں نے یہ نام اپنی تحریروں اور کتاب Dardistan مطبوعہ 1866ء، 1886ء اور 1893ء میں ہمالیہ کے مغرب میں رہنے والے پہاڑی قبائل کے لئے مختص کیا۔ Leitner لکھتے ہیں۔ "اسکی سمت کچھ یوں ہے۔ یہ انڈس کو عبور کرتا ہے اور کوہستان اور دارد ملک کی حد تک پہنچتا ہے۔ جہاں اسے "شینا کی" کہا جاتا ہے کیونکہ یہاں شین ذات کے لوگ آباد ہیں۔ دوسرے الفاظ میں داردستان اس علاقے کو کہا جاتا ہے جہاں شین لوگ حکمران ہیں۔ اس لئے اسے شینا کی کہا جاتا ہے"۔ شین لوگ خاص اپنے لئے دارد استعمال کرتے ہیں جبکہ ان کے پڑوسی یہ نام دوسرے گروپوں کو بھی دیتے ہیں۔ G.E Clarke نے " دارد کون تھے" کے عنوان سے نو آبادیاتی نسلیاتی ادب کے جائزے میں دارد کے اصل کے بارے میں نظریات کی اصطلاح اور ارتقاء کی تاریخ کو واضح کیا ہے۔ انھوں نے قوموں کی تعمیر کے بارے میں دلچسپ خیالات بھی پیش کئے۔ داردیک لوگوں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

کے پڑوس میں رہنے والے دوسرے لوگ جیسے کہ گجر اور پشتون ان کے لئے کوہستانی یعنی پہاڑی لوگ کا نام بھی استعمال کرتے ہیں۔ ماہرین لسانیات نے اگے جا کر لسانیات کی بنیاد پر کوہستانی نام دارد زبانوں کی ایک ذیلی شاخ کو دیا ہے۔

اپنے مضمون Dardic and Kafir Languages میں جارج مورگن سٹئیرن Georg Morgenstierne نے دارد کی اصطلاح کے بارے میں لکھا ہے۔ "دارد درجن بھر متفرق ہند آریائی زبانوں کے ایک گروپ کا نام ہے جو پشتون قبائل کے حملوں اور ہند آریائی کے بڑھتے ہوئے اثرات سے الگ تھلگ ترقی پذیر ہوا ہے"۔

رچرڈ سٹرینڈ Richard Strand نے ہند آریائی زبانوں کی لسانی وضاحت یوں کی ہے۔

"ہند یورپی لسانی خاندان میں ہند آریائی زبانیں اور نورستانی زبانیں ہند ایرانی گروپ کا ایک ذیلی گروپ ہے"۔

آثار قدیمہ کی حالیہ اور جدید تحقیق کے مطابق دو ہزار قبل مسیح کے آغاز میں گھڑ سوار قبائل بحر الکاہل کے قبائلی علاقے قفقاز کے جنوب میں اپنے آبائی علاقوں بحر سیاہ اور کیسپین سمندر کے علاقوں کے درمیان پھیلنا شروع ہوئے یہاں تک کہ مشرقی وسطی کے بیشتر حصوں، شام سے لے کر ایرانی سطح تک پر قابض ہوئے۔ یہ ہند آریائی لوگ مشرق سے ایران اور سیستان بلوچستان تک، جنوب کی طرف سے سندھ تک جبکہ شمال میں مرجینا اور باختریہ تک پھیل گئے۔ اٹھارہ سو قبل مسیح میں درمیانی یا وسطی راستے کے ذریعے کچھ ہند آریائی قبائل نے ہلمند دریا کے میدانوں سے ہوتے ہوئے دریائے کابل کو پاس کیا اور سوات پہنچ گئے۔

دو ہزار قبل مسیح کے اختتام تک مرجینا اور باختریہ کے شمالی ہند آریائی ایرانی شاخ کے آریہ سے مغلوب ہوئے۔ اس خطے کے جدید ہند آریائی زبان بولنے والے مغرب کے ہند آریائی زبان بولنے والوں میں سے بچ جانے والے قبائل ہیں۔ یہ ہند آریائی ان ابتدائی آریائی خانہ بدوشوں میں سے ہیں جنھوں نے دریائے کابل کے میدانوں کو آباد کیا۔ اس خطے کے ہند آریائی زبانوں کی مشترکہ لسانی ثقافتی ورثہ قدیم ہند آریائیوں کے ابتدائی دور سے متعلق ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کی زبان کابل اور سندھ کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

علاقائی بولیوں کے جھرمٹ میں تبدیل ہوتی ہوگئی۔

گزشتہ ہزار سالوں کے دوران افغان حملہ آوروں کی وجہ سے پشتو میدانی علاقوں میں ہند آریائی زبانوں پر غالب آچکی ہے جبکہ پہاڑی علاقوں میں ہنوز ہند آریائی زبانیں زندہ ہیں۔ پندرہویں اور سولویں صدی میں دیر اور سوات میں افغان توسیع پسندی کی وجہ سے مقامی لوگ ، جنہیں اب عام طور پر کوہستانی کہا جاتا ہے، سوات، دیر اور انڈس کوہستان جانے پر مجبور ہوئے۔ لغمان، کابل اور سندھ کے زیریں علاقوں میں پشتو زبان نورستانی اور ہند آریائی زبانوں کی جگہ لے رہی ہے۔ پشتو کے غالب آنے کی سب سے بڑی وجہ مقامی / سودیسی لوگوں کا پشتون عورتوں سے شادیاں ہیں۔ ان شادیوں کے نتیجے میں جو بچے پیدا ہوتے ہیں وہ پشتو کو مادری زبان کے طور پر بولتے ہوئے بڑے ہوتے ہیں۔ داردی لوگ اپنے پورے گروہ کے لئے کوئی مخصوص نام استعمال نہیں کرتے۔ سوات کے توروالی اور گاؤری لوگ اپنی شناخت کے لئے روایاتی مخصوص نام استعمال کرتے ہیں البتہ دوسروں کو اپنی الگ الگ شناخت کے بارے میں تاریخی طور پر لاعلمی ہو سکتی ہے۔

شینا زبان بولنے والے ذیلی گروپوں میں تقسیم ہیں۔ شین، یشکن، رونو اور دوسرے نچلی ذات جیسے ڈوم۔ یہ یقینی طور پر مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ جیسا کہ دوسرے داردی لوگ ہیں یا جیسا کہ عام طور پر دنیا کے زیادہ تر لوگ جو مشترکہ زبان کی وجہ سے متحد ہوتے ہیں جبکہ نسلی اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

شینا بولنے والے بنیادی طور پر شناخت کے لئے پہلے ذات کا نام استعمال کرتے ہیں پھر علاقے کا۔ مثال کے طور پر گلگتی، استوری وغیرہ۔ آج کل زبان کا نام شینا پورے گروہ نے نسلی طور پر قبول کیا ہے۔ مشرقی افغانستان کے پشائی لوگ اپنے ذیلی گروپ کے ناموں کو ترجیح دیتے ہیں۔ جدید دور میں کچھ برادریوں کو چھوڑ کر سب نے اس نام کو قبول کیا ہے۔ مثال کے طور ماہرین لسانیات نے ننگاراچ میں رہنے والوں کو پشائی شناخت کیا ہے لیکن وہ لوگ مقامی تذکرے میں اپنے آپ کو نورستانی کہتے ہیں حالانکہ وہ نورستانی شاخ کی کوئی زبان نہیں بولتے۔ کچھ چھوٹے نسلی گروہ گاؤں کے ناموں کو پہچان کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر گنگل کے گنگالی، شمشت کے شمشتی۔

کشمیریوں کو چھوڑ کر جو بہت پہلے ہندو مذہب میں تبدیل ہوئے تھے اور ہندوستانی قرار پائے تھے

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

دار دیک لوگ حالیہ صدیوں تک اپنے قدیم عقائد کو مان رہے تھے۔ ان میں سے بیشتر نے پچھلے پانچ سو سالوں کے دوران دوسرے مذاہب قبول کئے۔ نورستانی لوگوں کے آباواجداد سمیت دار دیک قبائل مسلم دنیا میں "ہندوکش کے کافر" کے نام سے جانے جاتے تھے جب انھوں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انہیں جدیدی، شیخ اور نیمچہ جیسے نام دئے گئے جبکہ اس پورے علاقے کو کافرستان، بولور، یاغستان اور کوہستان کے نام سے جانا جاتا تھا۔ تاہم یہ نام ایک ہی علاقے کا حوالہ نہیں دیتے تھے بلکہ وقت کے ساتھ ساتھ اس کی سرحدیں بھی تبدیل ہوتی رہتی تھیں۔

اکیسویں صدی میں صرف دو داردی نسلی گروپ چترال کے "کلاشہ" اور لداخ کے "بروکپا" اپنے قدیم روایتی مذاہب پر عمل کر رہے ہیں۔ چترال کے مہتر غیر مسلوں کے معاملے میں رواداری سے کام لیتے تھے اس لئے کلاش زبردستی تبدیلی مذہب سے بچ گئے۔ بروکپا شینا گروپ کے ذیلی شاخ "مینارو" کا تبتی نام ہے جو صدیوں پہلے لداخ ہجرت کر گئے تھے۔ یہ لوگ بدھ مت کے ساتھ ساتھ اب بھی اپنے قبائلی مذاہب کے پیروکار ہیں جو لوک عقائد کے روادار ہیں اور مقامی دیوتاؤں اور روحوں کو آسانی سے مربوط کرتے ہیں۔ داردی لوگوں کے قبل از اسلام اور قبل از بدھ مت کے عقائد متنوع تھے۔ ہمارے پاس صرف شینا اور کلاش لوگوں کے مذہبی نظام کے بارے میں درست اعداد و شمار موجود ہیں۔ دوسروں کے بارے میں معلومات صرف بالواسطہ اعداد و شمار یا کمزور ثبوتوں کی مدد سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔ تاہم کچھ محققین اس کی کوششیں کر رہے ہیں۔

شینا مذہب میں چار اہم عنصر شامل ہیں۔ دیوتاؤں کی پوجا، شکاری مسلک، شمن پرستی، پاکی اور ناپاکی کی دوئی۔ شینا دیوتاؤں کا تعلق خطوں کے لحاظ سے مختلف تھا لیکن ان میں سے بیشتر ہندوستانی غیر یورپی النسل تھے۔ غالبا یہ مشرقی ہندوکش میں رہنے والے لوگوں کے دیوتا تھے جنہیں نئے آنے والے ہند یورپی بولنے والوں نے اپنا لئے۔ مخصوص پہاڑوں اور چٹانوں سے جڑے ہوئے ان کے گھروں کے قریب مقدس مقامات پر دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی تھی۔ بروکپا لوگوں کا عقیدہ ہے کہ ان کی دیوی "شیرنگ مو" نے ان کے ساتھ لداخ ہجرت کی۔ ہم زیادہ تر خواتین دیویوں کے نام جانتے ہیں۔ وادی استور میں گلگت بلتستان کے اندرونی گروپوں میں خواتین " سرپرستوں" کا گروپ انیسویں صدی کے وسط تک موجود

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

تھا۔ سب سے اہم مرد دیوتا کا نام بابالا شین ہے، ہمیلنگ، گیا گام اور ریمالا گاؤں میں بروکپا کا خدائے اعلی۔ اور شری بدت گلگت بلتستان کا ایک افسانوی بادشاہ گزرا ہے۔ بروکپا کے علاقے اور گلگت بلتستان کے دیوتاؤں کے مندروں کی یادگاروں کے ساتھ ساتھ گلگت بلتستان کے اندر بھی روحانی دنیا اور رسومات میں بہت مماثلث پائی جاتی ہے۔

آسٹریوی ماہر نسلیات کارل جیٹمار شینا عقائد کے مختلف درجوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"شمانیزم کے ساتھ ساتھ شکاری فرقہ بھی شینا مذہب کا اہم عنصر ہے۔ یہ ابھی ابھی بیسویں صدی کے وسط تک یہاں رائج تھا اور آج بھی موجود ہے۔ شکار میں کامیابی کے لئے انسان کو پہاڑی پریوں کو خوش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان کے قبضے میں جنگلی بکریوں کے ریوڑ ہوتے ہیں۔ شکار سے ایک دن پہلے انسان کو گائے سے بنی مصنوعات سے پرہیز کرنا ہوتا ہے۔ جنسی اختلاط سے گریز کرنا ہوتا ہے اور صنوبر کی دھوئیں سے اپنے گھر کو صاف کرنا پڑتا ہے"۔

شمانیزم کا تعلق ان پریوں سے بھی ہے جو مراقبے کے دوران شمن کو مستقبل کے بارے میں بتاتی ہیں۔ انہیں شفایابی کی طاقت عطا کرتی ہیں اور لوگوں کو بھوتوں اور چڑیلوں سے بچاتی ہیں۔ پریوں کا بنیادی نام " پری " ہے جو فارسی زبان سے نکلا ہے جبکہ دوسرا نام " راچی " ہے جو سنسکرت زبان کا لفظ ہے۔ پاکیزگی اور ناپاکی کی اقسام واضح طور پر غیر یورپی درجات ہیں۔ انتہائی ناپاک چیزوں کا تعلق نشیبی علاقوں اور گائیوں سے ہے۔ یہ ویدی روایات جیسے رتھ، گائے کی فوقیت اور دیوتاؤں کی پوجا کی روایات کے متضاد ماقبل انڈو یورپئین سودیسیوں سے تعلق رکھتا ہے ۔ ایک اور ناپاک چیز عورت کی جنسیت ہے۔ ماہواری کے دوران خواتین خاص طور پر ناپاک سمجھی جاتی ہیں اور مردوں کو ان سے ملنے سے گریز کرنا ہوتا ہے۔ ایسی خواتین کو مقدس مقامات اور قربان گاہوں پر نگاہ بھی نہیں ڈالنی چاہیے۔ عمومی طور پر سب سے زیادہ خالص جانور بکرے ہیں؛ خاص کر پہاڑی بکرے اور مارخور۔ پہاڑی چوٹیوں اور گلیشئرز کے بعد اونچی چراگاہیں جہاں یہ رہتے ہیں دوسرے خالص ترین مقامات سمجھے جاتے ہیں۔ بکری کا گوشت اور گھی مکھن دیوتاؤں اور پریوں کے بھینٹ چڑھایا جاتا ہے۔ شا بلوط اور صنوبر مقامی نباتات میں پاکیزگی کی علامات ہیں۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

کلاشہ مذہب شینا عقائد اور نورستانی کافر مذہب کے عناصر کو یکجا کرتا ہے۔ کچھ دیوتاؤں کی تصویر واضح نورستانی ہے۔ ساگا دیوتا مہاندیو جیسے دیوتا مثال کے طور پر یہ نورستانی ماندی کے برابر ہے اور ساتھ ساتھ مہادیوا ہندو دیوتا شیو کی شبیہ بھی ہے۔ جنگ کے دیوتا سجیگور نورستانی دیوتا گیویش سے ملتا جلتا ہے لیکن شیمنو نام کی دیوی واضح طور پر شینا دیوتاؤں کے عقائد سے تعلق رکھتی ہے جس کا متبادل بروکپا میں شیرنگ مودیوی ہے۔ شینا کی طرح شکار کا مت کلاشا لوگوں میں بھی موجود ہے تاہم شمانیزم کچھ دہائیاں قبل معدوم ہو گیا ہے۔ مزید معلومات کے لئے Alberto Cacopordo اور Augusto Cacopordo کے کام کو دیکھا جا سکتا ہے جو آن لائن دستیاب ہے۔ انھوں نے دار دستان کے حوالے سے ”پرستان“ کا تصور بھی دیا ہے۔

کھو لوگوں کے قبل از اسلام مذہب کے بارے میں ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس میں شکار کی ایسی ہی روایات تھیں اور غالباً اس کا شین مذہب سے بہت قریبی تعلق تھا کیونکہ کھو اور شینا ثقافت بالکل ایک جیسی ہیں۔

کلاشا، کھو اور شینا مذہبی نظام کے بارے میں کارل جیٹمار نے اپنی کتاب ” ہندوکش کے مذاہب“ میں پوری تفصیل بیان کی ہے۔ اس کا انگریزی نسخہ افغان نورستان کے سابقہ کافروں تک محدود ہے البتہ روسی اور جرمن ایڈیشن زیادہ مفصل ہیں۔

قبل از اسلام پشائی مذہب کو سولہویں صدی میں درویش محمد نے فارسی تصنیف ” صفت نامہ“ میں یاد کیا ہے جسے G. Scarcia نے 1965ء میں منظر عام پر لایا تھا۔ اس کتاب کی تحریروں سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ پشائیوں کے آباو اجداد شمانیزم کے پیروکار تھے، شراب پیتے تھے اور بکریوں کی قربانیاں دیتے تھے۔ ان کے پاس کھلے عبادت گاہیں، مشترک مکانات اور بت بھی تھے۔ کتاب کے متن میں تین دیوتاؤں ” پن داد، شروے اور لامندے“ کے نام ملتے ہیں۔

G. J. Daushvili نے متعدد مضامین میں قدیم پشائی مذہبی نظام کے تعمیر نو کا جائزہ لیا ہے۔ یہ روسی زبان میں دستیاب ہیں۔ Daushvili کے مطابق ” قدیم پشائی اور دوسرے مغربی داردیوں کے ہاں امیزشی مذاہب رائج تھے جن میں شکاری مت، نورستانی کافر مذہب اور شیووائی ہندومت کے عناصر شامل

”سر بلند“ ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہیں"۔

آج کل داردیوں کی اکثریت مسلمان ہے لیکن کچھ پرانے عقائد اور رسومات کو اسلام میں ضم کیا گیا ہے۔ پہاڑی پریوں کو قربانی پیش کرنا، شمانیزم کے عناصر، عبادت اور مت کی جگہ پر جنگلی بکروں کے سینگ رکھنا وغیرہ۔ یہ رسومات پامیر کے لوگوں میں بھی عام ہیں۔ لیکن گزشتہ دہائیوں کے دوران مقامی عقائد کو پاک کیا جارہا ہے اس لئے یہ خصوصیات ختم ہوتی جارہی ہیں۔

سوات اور انڈس کے دارد لوگوں کے قدیم مذہب نے بہت کم نشان چھوڑے ہیں لیکن ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ انکا مذہب بھی کلاشا اور نورستانی مذہب کے قریب تھا۔ Fredrik Barth کے ذریعے کچھ اعداد و شمار "Indus and Swat Kohistan- an ethnography survey" میں شائع ہوئے تھے۔ ماضی میں کوہستانی لوگوں میں انتھروپومورفک (anthropomorphic) یعنی دیوتاؤں کو انسانی اوصاف دینا، جیسے رسومات عام تھے اور وہ شراب بنانے کے ماہر تھے۔ صرف ایک کوہستانی دارد دیوی کا نام محفوظ ہے۔ ایک

مافوق الفطرت توروالی دیوی داراکا۔

تاریخی طور پر دارد لوگ راعی یعنی چرواہے تھے اور اسی وجہ سے اونچے پہاڑوں میں مال مویشیوں کے ساتھ رہتے تھے۔ پہاڑوں کی نسبت سے ان کو بعد کے حملہ آوروں نے کوہستانی بھی کہا۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے داردی برادریوں کو حملہ آوروں نے اونچے پہاڑوں کی طرف دھکیلا۔ اس وجہ سے وہ قدرے الگ تھلگ اور تنہائی میں رہنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ آج کل کچھ داردی زبانیں اور ثقافتیں زندہ ہیں۔ جب زراعت کا رواج ہوا تو ناقص مٹی اور قابل کاشت رقبے میں کمی کے وجہ سے داردی علاقوں میں زراعت بہت مشکل تھی اس لئے زراعت دریاؤں اور ندّیوں کے کناروں تک محدود تھی۔ اس صورت حال میں یہ لوگ پہاڑوں اور جنگلوں میں مویشی پالنے اور شکار پر زندہ رہ سکتے تھے۔

رہائش کی روایاتی اقسام ایک علاقے کے دوسرے علاقے سے مختلف ہیں۔ مشرقی داردستان کے لوگ شینا بشمول بروکپا اور کھوگاؤں میں قلعے بنا کر رہتے تھے جسے کوٹ کہا جاتا تھا۔ اب وہ "چار کونہ" قسم کے گھروں میں رہتے ہیں جو پامیر میں بھی عام ہیں۔ بروکپا لکڑی کے دو منزلہ مکانوں میں رہتے تھے۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

کلاشہ اور پشائی لکڑی اور پتھروں سے بنے نورستانی قسم کے گھروں میں رہتے تھے جو پہاڑی ڈھلوانوں پر سیڑھی نما شکل میں بنائے جاتے تھے۔ کوہستان کے دارد برادریاں مٹی، پھتروں اور لکڑی سے بنے گھروں میں رہتے تھے۔ کنڑ کے دارد پھتروں اور مٹی سے بنے تین منزلہ بڑے بڑے مکانوں میں رہتے تھے۔ کوہستانیوں اور کلاش لوگوں کے گھروں میں دروازوں اور ستونوں پر کندہ کاری ہوتی تھی۔ اسی طرح نورستان میں بھی ہوتا تھا۔

داردی مردوں کا روایتی لباس اونی تھا جبکہ عورتیں روئی سے بنے لباس پہنتی تھیں۔ بکریوں کی کھال سے بنے لباس کو بھی مرد و خواتین دونوں استعمال کرتے تھے۔ بین الاقوامی سطح پر مشہور پکول ٹوپی، جو زیادہ تر مشرقی افغانستان اور تاجک پشتون اکثریت سے وابستہ ہے، دراصل داردی روایتی ٹوپی ہے۔ یہ بہت پہلے شینا اور کھولوگوں کے زیر استعمال تھا۔ افغانستان میں تو یہ 1980ء کی دہائی میں پھیل گیا لیکن کچھ پرانی تصاویر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ 1885ء کے شروعات میں باشگالی کافر اور مشرقی کاٹا قبیلہ پکول استعمال کرتے تھے۔ وہ اپنی مادری زبان میں اسے "شوکوکور" کہتے ہیں جبکہ پکول دراصل پامیری لفظ ہے۔

تاریخی طور پر تمام داردی لوگوں کی کوئی مشترکہ شناخت نہیں تھی۔ البتہ اب بہت سے پڑھے لکھے قبائلی ممبران اور چترال اور گلگت کے طلباء اپنے آپ کو دارد اور اپنے علاقے کو داردستان کا حصہ سمجھتے ہیں یعنی دارد دیس۔ داردستان تحریک اس شناخت کا سیاسی اظہار ہے۔ متحرک داردیک لوگوں کو شمالی پاکستان میں رہنے والے دیگر لوگوں بلتی، واخی اور بروشو کی شکل میں اتحادی مل گئے ہیں۔ (بلورستان) بلور کا نام بھی اس علاقے میں مشہور ہے۔

مشرقی افغانستان کے پہاڑی علاقوں کے ماہرین اور علمی اشرافیہ میں بھی اتحاد کا رجحان پایا جاتا ہے۔ البتہ وہ اپنے لئے داردی اصطلاح کو کم استعمال کرتے ہیں۔ نورستانیوں سمیت وہ خود ہندوکش کے اصل باشندے سمجھتے ہیں۔ نورستانی دانشوروں نے وسطی ہندوکش میں کالاش شناخت کو بھی پھیلایا ہے۔ عام طور پر جنوبی نورستان کے ویاگلی، اشکون اور چترال میں داردی زبان بولنے والے سیاہ پوش کافروں کو کلاش کہا جاتا ہے۔

تحقیق کاروں اور دانشوروں کا خیال ہے کہ تمام نورستانی قبائل، پشائی اور دریائے کنڑ کے میدانوں

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

میں رہنے والے چھوٹی داردی برادریاں یہاں تک کہ افغانستان کے کوہستان اور پنجشیر میں فارسی بولنے والوں کو بھی کلاش سمجھا جائے کیونکہ یہ سب کم و پیش ہندوکش کے قدیمی آبادی سے تعلق رکھتے ہیں۔

یہ واضح نہیں ہے کہ اس نسلی نسبت کو اس خطے میں پہلے ہندیورپی آبادکار(1800 قبل مسیح کے ابتدائی آریائی باشندے) تک ماضی سے لیا جائے یا اس سے پہلے کے ماقبل ہندیوروپی سودیسی باشندوں یعنی pre-IE aborigines تک۔ البتہ ان داردیوں اور نورستانیوں سے متعلق یونانی فوج کی باقیات والی شناخت یا عرب النسل کافروں والی شناخت سے متعلق کہانیاں دم توڑ رہی ہیں۔

References and Further reading:

1. Allan N. J. R., Edel'man D. I. "Dardestān". Encyclopaedia Iranica. New York, 1994.
2. Barth F. "Indus and Swat Kohistan – an ethnographic survey". Oslo, 1956.
3. Biddulph J. "Tribes of the Hindoo Koosh". Calcutta, 1880.
4. Cacopardo A. S., Cacopardo A. M. "Anthropology and Ethnographic Research in Peristan". Journal of Asian Civilization, 2011, pp. 311-320.
5. Clark G. E. "Who were the Dards? A review of the ethnographic literature of the North-Western Himalaya". Kailash, Journal of Himalayan Studies, vol. 5, n. 4, 1977, pp. 323-56.
6. Kuz'mina E. E. "The Origin of the Indo-Iranians". Leiden/Boston, 2007.
7. Leitner G. W. "Dardistan in 1866, 1886 and 1893". Woking, 1893.
8. Munshi S. "Dardic". Concise Encyclopedia of Languages of the World. Boston, 2006, pp. 282-284.
9. Schmidt R. L., Koul O. N., Kaul V. K. "Kohistani to Kashmiri: An Annotated Bibliography of Dardic Languages". Patiala, 1983.

شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ ایک مختصر جائزہ

تحریر: رازول کوہستانی

شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ میں مُٹھ دار کلہاڑے بعض دوسری اشیاء، چٹانی تحریریں اور انسانی و حیوانی اشکال خاص اہمیت کی حامل ہیں۔ ان چٹانی کتبات و اشکال کا کئی اہم محققین اور ماہرین نے ایک عرصہ تک باریک بینی سے مطالعہ کیا ہے۔ ان میں جناب کارل جٹیمار اور احمد حسن دانی نے کئی سال تک اس خطہ کا مطالعہ کیا اور کئی کُتب مرتب کیں۔ ان کے علاوہ
(Aurel Stein, Francke 1907, John Monk 2013, Hauptman 1997, Chin Hu 2017, Jason Neelis 1995)
، محمد عارف 2001، ڈاکٹر محمد رفیق مغل (1985)، اشرف خان اور سندس اسلم خان، معیز الدین 2015، نسیم خان 1999 اور Rogers Kolachi Khan اور کئی دوسرے ماہرین و جامعات شامل ہیں۔ ارضیاتی ماہرین نے شمالی پاکستان کے قدیم ترین انسان کا دور 15000 سے 150000 سال قبل ٹھہرایا ہے جب وہ غاروں اور چٹانوں کی کھوہوں میں رہا کرتا تھا۔ بعد کے دور کے انسان کا زمانہ قدیم طرز کی چٹانی اشکال کی بنیاد پر 3000 سے 6000 سال قرار دیا جاتا ہے جس کے شواہد مختلف قدیم چٹانی اشکال سے ثابت ہوتا ہے۔

اس خطے میں دریافت ہونے والی اشیاء اور اُن کی نوعیت، اشیاء کی ساخت اور سامان، ان کا استعمال، مُٹھ دار کلہاڑے، چاقو چھریاں، برچھیاں، زیورات، منکے، بٹّن، کنگن، بھوج پتر کی تحریریں، قبروں کے مدفن اور قبروں سے ملنے والی آشیاء وغیرہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس خطے کے قدیم لوگ ایک مہذب معاشرہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اب تک جتنی بھی آثاری دریافتیں ہوئی ہیں وہ اس حد تک نہیں جس کی توقع کی جارہی ہے۔ ان علاقوں میں آثاری دریافتوں کی تلاش تسلی بخش حد تک نہیں کی جارہی۔ اگر بڑے پیمانے پر آثار قدیمہ کی تحقیق اور دریافتیں ہوئیں تو اس علاقہ کے قدیم ماضی کے متعلق مزید واضح اور درست نتائج سامنے

آئیں گے۔

شمالی پاکستان میں دریافت ہونے والی بعد کے ادوار سے تعلق رکھنے والی چٹانی اشکال اور تحریروں سے اس خطے میں وارد ہونے والی اقوام یا لوگوں کا پتہ چلتا ہے جن میں چینی، تبتی، سیتھین، ساسانی، تورانی، کشان، ہن وغیرہ شامل ہیں۔ یہ چٹانی اشکال اور کتبات انڈس کوہستان اور اس سے اوپر تمام شمالی علاقہ جات میں پائے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر کارل جیٹمار اور احمد حسن دانی نے ان آثار قدیمہ پر ایک طویل عرصہ تک تحقیقی کام کیا ہے۔ اور اس تحقیقی کام کا نچوڑ کتاب "History of Northern Areas of Pakistan" میں پایا جاتا ہے۔

لداخ، بلتستان، استور، گلگت، ہنزہ، چلاس، غذر، اشکومن اور درّہ واخان سے دریافت ہونے والی چٹانی اشکال (انسان، حیوان، شکار، کلہاڑے) میں ایک تسلسل کی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ وادی داریل میں قبروں سے دریافت ہونے والے مردوں کی تدفین میں مُردے بائیں ہاتھ پر اور اُن کا سر مشرق کی سمت میں پایا گیا۔ مردوں کی قبروں سے کلہاڑی، چاقو وغیرہ جبکہ عورتوں کی قبروں سے گلے کے زیور، منکے اور بٹّن وغیرہ دریافت ہوئے ہیں اور وسط ایشائی اثر غالب ہے تاہم گندھارا کی قبروں سے مماثلت بھی پائی جاتی ہے۔ (محمد نسیم، داریل میں آثار قدیمہ کی دریافتیں، 1999)۔

محقق رشید اختر ندوی کا کہنا ہے کہ شمالی پاکستان کی قدیم چٹانی اشکال یا تصویری رسم الخط کی کُھدائی بہت کہنہ ہے جو وادی ژوب کے آخری ہجری دور سے بے حد مشابہ ہے۔ ان علاقوں سے دریافت ہونے والے آثار قدیمہ میں شامل مُٹھ دار کُلہاڑے، جانوروں کے بعض مُجسمے، دیگیں، تانبے و کانسی کے کلہاڑے، چھٹے، چمچوں کی ساخت، بناوٹ، وضع اور نوعیت موہنجوداڑو اور وادی ژوب کے کلہاڑوں اور اس عہد کی ہے جو تین سے چار ہزار سال قبل مسیح کا دور تھا۔ گویا شمالی پاکستان میں بھی موہنجوداڑو اور وادی ژوب کے عہد سے ملتی جُلتی ایک دارد تہذیب موجود تھی۔ (شمالی پاکستان، صف: 28،29)۔

چِلاس کے علاقہ کی نئی دریافتوں کے متعلق ماہر آثار قدیمہ جناب احمد حس دانی کا کہنا ہے کہ:

The grave material from Northern areas of Pakistan and the grave types that are known are unique of their kind. The graves, which have stone circles around them or sometimes lined with huge blocks of stone are not megaliths in the sense that we understand them. They are graves of the Aryans who came here in the second

millennium B.C. The material objects both in bronze and iron as well as ornaments of conch shell distinguish these people from the Aryans who build their graves in Swat, Dir, Bajaur and Peshawar valleys. The saucer shaped conch-shells are the most distinctive and localize them to the northern part of Pakistan. Many links have been pointed out for connection with the people in the trans-Pamir region. The preference for ibex and lion again point to the trans-Himalayan region of the North. Although the study is mostly based on stray finds, they are very telling and lead to only one conclusion that the builders of these graves can be no other than the ancestors of the Dards people of the Northern Areass of Pakistan. However, they must be distinguished from the prehistoric Rock Engravers whose carvings are known from this very region. These Rocks Engravers were in the hunting stage of life, but the grave builders were settled people and were familiar with the art of agriculture and carpentry. They appear to have migrated here from the trans-Pamir region and hence they appear to have connection with the Aryan speaking people of the North. Perhaps they may have some historical connection with Turkistan speaking people of the trans-Pamir region". Dani, History of Northern Areas of Pakistan, PP: 427-428

ترجمہ: پاکستان کے شمالی علاقوں میں پائے جانے والے قبری مواد اور ان قبروں کی اقسام جو معلوم ہیں اپنی انفرادی نوعیت کے حامل ہیں۔ قبریں جن کے گرد پتھر کے دائرے ہیں یا بڑے بڑے پتھروں کے بلاک رکھے ہیں وہ میگالیتھ (پتھر کے دور میں کھڑے پتھروں کے دائرے) نہیں ہیں جن کا ہمیں پتہ ہے۔ یہ آریائیوں کی قبریں ہیں جو یہاں قبل مسیح کے دوسرے ہزاریے میں آئے تھے۔ مادی اشیاء جو کانسی اور لوہے دونوں سے بنے ہیں یا کونچ شیل کے زیورات ان لوگوں کو ان آریائیوں سے ممتاز کرتی ہیں جو سوات، دیر، باجوڑ اور پشاور کی وادیوں میں ایسی قبریں تعمیر کرتے تھے۔ طشتری کی شکل والی شنک شیلیں سب سے زیادہ نمایاں طور پر ان لوگوں کو پاکستان کے شمالی علاقاجات کا مقامی بناتی ہیں۔ ان لوگوں کے بارے میں پامیر علاقے سے تعلق کی طرف کئی نشاندہیاں بتائی گئی ہیں۔ پہاڑی بکرے ائیبکس اور شیر سے تعلق شمالی علاقاجات کے ٹرانس ہمالیائی اثرات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اگرچہ یہ مطالعہ زیادہ تر منتشر انکشافات پر مبنی ہے، لیکن ہے بہت اہم اور دلچسپ، جو ہمیں اس نتیجے پہ پہنچا دیتا ہے کہ ان قبروں کو بنانے والے پاکستان کے شمالی علاقاجات میں دادری لوگوں کے اباو اجداد کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتے ہیں۔ تاہم، ان کو ان

ما قبل تاریخ پرانے چٹانی کندہ کاروں سے الگ طور پر دیکھنا ہو گا جن کے لئے یہ خطہ مشہور ہے۔ یہ راکس اینگریورز یعنی چٹانی کندہ کار انسان کے شکاری زمانے سے تھے جبکہ اس طرح کی قبریں بنانے والے آباد کار لوگ تھے جو زراعت اور کارپینٹری کے فن سے واقف تھے۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ یہاں ٹرانس پامیر خطے سے ہجرت کر کے آئے ہیں اور اسی وجہ سے ان کا تعلق شمال کے آریائی بولنے والے لوگوں سے ہے۔ ممکن ہے کہ ان کا ترکمنستان سے تعلق رکھنے والے ٹرانس پامیر خطے کے لوگوں سے کچھ تاریخی تعلق بھی ہو۔ دانی، پاکستان کے شمالی علاقوں کی تاریخ صفحہ: 427-428

شمالی پاکستان کی چٹانی تحریروں اور کتبات سے اب تک بعض دارد حکمرانوں کے نام مختلف مقامات کی چٹانوں پر دریافت ہوئے ہیں ان میں گلگت، چلاس، تھلپن داس اور شتیال کے مقامات شامل ہیں۔ تھلپن داس کے ایک براہمی رسم الخط میں لکھا گیا نام جسے Hinüber نے "شاندار ویسر وانا سینا، دشمنوں کے ماتحت، زمین کے عظیم بادشاہ" سے ترجمہ کیا ہے اور اس بادشاہ کو داردوں کا دوسرا سب سے قدیم بادشاہ مانا گیا ہے۔ دوسرے دارد بادشاہ کا نام چلاس کی ایک چٹان پر براہمی رسم الخط میں پایا گیا ہے جسے احمد حسن دانی (1983) اور Hinüber (1989) نے داران مہاراجہ "دلوں کا عظیم بادشاہ" پڑھا ہے۔ خروشتی رسم الخط میں لکھا گیا ایک اور دارد بادشاہ کا نام "درددرایا" کا کتبہ گلگت کے عالم پل کے پاس دریافت ہوا تھا۔ Fussman (1978) نے 1978ء میں اس کے معنٰی "بادشاہوں کا بادشاہ" قرار دیا تھا۔ ان کے علاوہ شتیال کے مقام پر ایک "کھوجا" بادشاہ اور اس کی مذہب پرست بیٹی کا ذکر بھی پایا جاتا ہے۔ "کھوجہ" کے نام سے ایک قبیلہ علاقہ کولئی میں اب بھی پایا جاتا ہے۔

اس علاقہ میں پائی گئی چٹانی اشکال کے متعلق عام خیال یہ تھا کہ یہ محض جانوروں اور شکار کی اشکال ہیں لیکن کئی محققین کا خیال ہے کہ یہ اشکال محض تصاویر نہیں بلکہ یہ چٹانی اشکال عہد قدیم کا تصویری رسم الخط ہیں جو موہنجوداڑو اور ہڑپہ سے بھی پہلے کے دور کا ہے۔ اس علاقہ میں بھی موہنجوداڑو اور ہڑپہ سے پہلے کے ہجری دور کا زمانہ آیا ہے۔ (شمالی پاکستان، ص:39)۔

وادیٔ دَارِیل سے سے ملنے والے مٹھ دار کلہاڑے اور مٹی کی بنی ہوئی مُورتیوں کے متعلق ماہر آثار قدیمہ ڈاکٹر محمد رفیق مغل (1985) کا کہنا ہے کہ مٹی کی بنی ہوئی پختہ مُورتیاں وادی سندھ کے علاقوں سے ملنے والی مٹی کی موتیوں کے مشابہ ہیں جبکہ دَارِیل سے ملنے والے مُٹھ دار Mature Flarrappan

کُلہاڑوں کے متعلق ان کا کہنا ہے کہ دَارِیل کے مُٹھ دار کلہاڑے وادی کُرم کے مُٹھ دار کُلہاڑوں سے ملتے جلتے ہیں جو کہ دو ہزار سال قبل مسیح کے اختتام پر آریائی زبان بولنے والے لوگوں کی نقل و حمل کے سلسلے میں ماہرین کے زیر بحث رہے ہیں۔ تکونی خاکوں کی چٹانی اشکال کے متعلق جیٹمار اور دانی کا کہنا ہے یہ چٹانی اشکال مغربی ترکستان اور وسطی ایشیا کے علاقے سائبیریا، مشرقی ترکستان اور منگولیا کے آخری دور حجر اور کانسی کی کوزہ گری کی تصاویر سے بے حد مشابہ ہیں۔ اس کے علاوہ دو ہزار سال قبل مسیح کی مٹی کی پکی ہوئی مُورتیاں اور ظروف بھی اس خطے سے ملے ہیں۔ اس قسم کی اشکال اور نقوش ایشیا کے کئی علاقوں میں پائے گئے ہیں۔ (ڈاکٹر محمد رفیق مغل، 1985)۔

شینا زُبان کے لسانی علاقے سے دریافت ہونے والا بھوج پتّر کا تحریری مخطوطہ Gilgit Manuscript کے نام سے مشہور ہے جو گلگت کے ایک گاؤں نور پورہ کے ایک چرواہے کو 1931ء میں ملا تھا۔ پانچویں یا چھٹّی عیسوی کا یہ مخطوطہ غالباً بُدھی سنسکرت یا بُدھی پالی میں لکھا ہوا ہے۔ اس قسم کے کچھ مخطوطات Auril Stein نے وسط ایشیا سے بھی دریافت کئے تھے۔ 1938ء میں آثار قدیمہ کی باقاعدہ کُھدائی کے بعد اس مقام سے کچھ اور مخطوطات بھی دریافت ہوئے ہیں۔ بھوج پتّر پر لکھے یہ مخطوطات بر صغیر کے قدیم تحریری نمونے سمجھے جاتے ہیں۔ اس قسم کے کئی اور مخطوطات بھی مقامی لوگوں کو ملے ہیں جو یا تو انھوں نے فروخت کر دئے ہیں یا ابھی تک اُن کے پاس ہیں۔ بیس صفحات پر مشتمل بھوج پتّر کا ایک مخطوطہ وادی داریل کی ایک رہائشی کو بھی ملا تھا۔

یہ مخطوطات خطہ گلگت کی زمین سے دریافت ہوئے ہیں۔ ان مخطوطوں میں مختلف موضوعات پر لکھا گیا ہے۔ اس خطے سے دریافت ہونے والے چٹانی کتبات اور بھوج پَتّر کی تحریروں کو مقامی شینا زبان کی اولین تحریریں قرار دیا جاتا ہے کیونکہ بعض دارد بادشاہوں کے کتبے اور ان کے نام بھی اس قسم کی چٹانی تحریروں میں پائے گئے ہیں۔ بھوج پتّر کے اِن مخطوطات کے علاوہ شینا زبان کے لسانی علاقوں میں دنیا کے سب سے زیادہ چٹانی کتبات پائے جاتے ہیں۔ ان کُتبات سے اس خطے کے قدیم انسان، ثقافت، سماج، مذہب اور تاریخ پر روشنی پڑتی ہے۔ ان چٹانوں پر کُندہ جو کتبات یا اشکال پائی گئی ہیں اِن میں بُدھی سنسکرت، خروشتی، براہمی، پروٹو شاردا، شاردا، سوغیدین، وسطی ایرانی، پارتھین، بکتیرین، چینی، عبرانی، سیرین، تبتی، آرامی، ناگری اور یونانی تحریریں شامل ہیں جو اس علاقہ کی قدیم تہذیب و تمدن کی عکاسی کرتی ہیں۔ قدیم دارد قبائل کے

جغرافیائی علاقوں میں تین علمی یا مذہبی مراکز قائم تھے جن میں اودھیانہ (سوات)، داریل اور شاردا کے مقامات شامل تھے جہاں مذہبی اور علمی تعلیم دی جاتی تھی اور جہاں دُور دُور کے طلباء حصول علم کے لئے آیا کرتے تھے۔ چینی سیاح فاہیان اور ہوانگ سانگ نے اپنے سفر ناموں میں ان کا ذکر کیا ہے۔ شمالی پاکستان کے چٹانی کُتبات اور چٹانی تحریروں میں جو سب سے سادہ چٹانی اشکال پائی جاتی ہیں ان کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قدیم تصویری رسم الخط ہے جو موہنجوداڑو اور ہڑپہ کے ہم پلہ دور سے تعلق رکھتا ہے۔ بعض سادہ اشکال میں حیوانات، سانپ، انسان، انسانی ہاتھ، پاؤں، چاند دیوتا، شکار وغیرہ پائے جاتے ہیں۔

جرمن ماہر آثار قدیمہ اور ثقافتی سماجیات جناب ڈاکٹر کارل جیٹمار نے دریائے سندھ کے آس پاس پائے گئے چٹانی کتبات کے شواہد کی بنیاد پر کہا ہے کہ پانچویں اور آٹھویں صدی کے دوران چھلاس کا علاقہ نیلم وادی / کشن گنگا کے دارادا پایہ تخت کا ایک سرحدی علاقہ یا ضلع تھا۔ ایک براہمی چٹانی تحریر جسے جناب Hinuber نے پڑھا، کے مطابق چھلاس گلگت کا علاقہ کی پٹولا یا پلولا حکومت کے ساتھ شامل تھا۔ ڈاکٹر جیٹمار کا خیال ہے کہ دسویں صدی یا اس سے کچھ قبل دارادا اور پٹولا حکومت ایک ہو گئی تھی اور انھوں نے مل کر کشمیری دباؤ کو کم کیا تھا۔

گیارویں صدی عیسوی میں البیرونی نے اپنے سفر نامے میں شلتاس (چھلاس) کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ علاقہ کشمیر کے بٹّھا شاہ کی حکومت میں شامل ہے۔ بھٹّا یا بَھٹّارا کا نام کئی براہمی چٹانی کُتبات میں بھی پایا گیا ہے۔(رُتھ شمٹ / رازول کوہستانی، 2008، ص 1)

آثار قدیمہ کی متذکرہ تصاویر میں اس خطے میں داخل ہونے والی مختلف اقوام کا پتہ چلتا ہے۔ چٹانی اشکال میں آئی بیکس (کِل)، مارخور اور شیر کی جو اشکال ملتی ہیں ان کے متعلق ڈاکٹر کارل جیٹمار اور پروفیسر دانی (2001، صفحہ: 428،427) کا کہنا ہے یہ اس خطے کا تعلق پامیر کے علاقہ سے بھی ظاہر کرتے ہیں۔ اس خطے میں دریافت ہونے والی دو ہزار سال قبل مسیح سے تعلق رکھنے والی قبریں، لوہے، کانسی اور زیورات کی اشیاء اور مُٹھ دار کُلہاڑوں کے آثار دارد آریاؤں کے اجداد کی قرار دی جاتی ہیں اور یہ انہیں سوات، دیر اور باجوڑ کے آریاؤں سے ممتاز کرتے ہیں۔

اردو لسان ولسانیات: معاصر مباحث

تحریر: ناصر عباس نیّر

سب سے پہلے میں نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز کے شعبہ ء اردو کی چیئر پرسن اور اساتذہ کرام کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں، جنھوں نے مجھے اس ایک روزہ سیمینار کے افتتاحی اجلاس میں کلیدی خطبہ پیش کرنے کی دعوت دی۔ کلیدی خطبہ دینا کسی عالم فاضل کا کام ہے، جب کہ میری حیثیت علم کے معمولی طالب سے زیادہ نہیں۔ اس میں نہ کوئی بناوٹ ہے، نہ رسمی انکسار۔ لہٰذا میں جو کچھ عرض کروں گا، وہ کوئی خطبہ نہیں، چند گزارشات ہوں گی، ان کے اظہار کی جرأت بھی مجھے اس لئے ہو رہی ہے کہ جدید زبانوں کی وفاقی یونیورسٹی کے اس سیمینار میں لسانیات کے کچھ ماہرین تشریف فرما ہیں، میں اپنی معروضات کے سلسلے میں ان سے راہ نمائی حاصل کر سکوں گا۔ 'اردو لسان و لسانیات: معاصر مباحث'، ایک ایسا موضوع ہے، جس کی حد بندی نہیں کی گئی۔ اس میں مشکل بھی ہے اور آسانی بھی۔ مشکل یہ کہ اتنے وسیع موضوع کا احاطہ مختصر وقت میں کیسے کیا جائے، اور آسانی یہ ہے کہ اس موضوع کے تعلق سے کوئی بات بھی چھیڑی جا سکتی ہے۔ میں درمیان کا راستہ اختیار کرنے کی اپنی سی کوشش کرتا ہوں۔ پاکستان میں زبانوں اور زبانوں کے مطالعے کی صورتِ حال سے متعلق چند گزارشات پیش کرتا ہوں۔

پاکستان میں اگر کوئی شعبہ سب سے زیادہ نظر انداز کیا گیا ہے، اور برابر کیا جا رہا ہے تو وہ زبانوں کا شعبہ ہے۔ اس سے زیادہ المیہ کیا ہو گا کہ پاکستان میں زبانوں کی تحقیق کا کوئی باقاعدہ ادارہ ہی موجود نہیں۔ اکثر جامعات میں ادب کے شعبے قائم ہیں، مگر لسانیات کے شعبے خال خال ہیں، اور ان کی حالت بھی کچھ اچھی نہیں۔ ہم پاکستانی زبانوں سے متعلق کسی ایسی تحقیق سے واقف نہیں ہیں، جو پاکستان کی کسی جامعہ کے شعبہ لسانیات میں ہوئی ہو۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ پاکستان میں بہتر سے چھہتر تک زبانیں بولی جاتی ہیں، اس کی اطلاع

ہمیں پاکستان کا کوئی ادارہ نہیں، بلکہ ایک عالمی ادارہ Ethnologue دیتا ہے۔ ہم اس ادارے کی تحقیق پر زیادہ سے زیادہ یہ رائے دے دیتے ہیں کہ جناب فلاں زبان، زبان نہیں بولی ہے۔ (حالاں کہ زبان و بولی کا یہ فرق ایک نو آبادیاتی تشکیل تھی، جس پر کچھ باتیں آگے عرض کروں گا)۔ ابھی چند دن پہلے بی بی سی پر ظفر سید کی ایک رپورٹ دیکھنے کا اتفاق ہوا، جس میں پاکستان کے ایک ایسے گاؤں کی زبان کے بارے میں بتایا گیا ہے، جس کا کوئی نام نہیں ہے، اور اسے کبھی شمار نہیں کیا گیا۔ اس رپورٹ میں یہ دل دہلا دینے والی حقیقت بھی بیان کی گئی کہ اس زبان کو بولنے والی بس آخری نسل باقی ہے۔ ایک زبان کی موت، ایک آدمی یا ایک نسل انسانی کی موت سے بھی بڑا واقعہ ہوتی ہے۔ ایک زبان کا خاتمہ، ایک ثقافت، ایک تصور کائنات کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اس وقت دنیا میں سات ہزار کے قریب بولی جانے والی زبانوں میں سے پانچ ہزار کے قریب زبانوں کو شدید خطرات لاحق ہیں۔ اکثر زبانوں کو عالمگیریت کی یک لسانیت (Linguistic Homogenization) کی پالیسی کے سبب موت کا حقیقی خطرہ ہے۔ یک لسانیت کا مطلب، انگریزی کا غلبہ ہے، ہر جگہ، ہر علم، ہر شعبے میں، اور دنیا بھر میں۔ ہو سکتا ہے آگے چل کر چینی زبان، انگریزی کے اس عالمگیری کردار کو چیلنج کرے، اور خود اس کی جگہ لے لے۔ زبانوں کا تحفظ، ماحول کے تحفظ سے کم اہمیت کا حامل نہیں۔ الا ماشاء اللہ ہمیں دونوں کی پروا ہے، نہ فکر۔

اسی تناظر میں گزشتہ کچھ عرصے سے پاکستان میں وفاقی لسانی کمیشن قائم کرنے کا مطالبہ کیا جا رہا ہے۔ اگر یہ مطالبہ تسلیم کر لیا گیا اور اس میں معقول لوگوں کو شامل کر لیا گیا تو امید کی جا سکتی ہے کہ پاکستانی زبانوں کی تحقیق کا باقاعدہ آغاز خود پاکستانی کر سکیں گے، اور اس کی بنیاد پر پاکستان میں لسانی پالیسی بنائی جا سکے گی۔ پاکستان کو بنے ستر سال ہوئے، ہم نے ان ستر سالوں میں اپنی کامیابیوں اور ناکامیوں کا جائزہ لیا، اگر کسی بات کا سرے سے جائزہ نہیں لیا تو وہ پاکستان کی زبانیں تھیں۔ فی الوقت زبانوں کے سلسلے میں دانشوروں کی بے نیازی، میڈیا کی غفلت اور عوام کی لاتعلقی ہے۔ جہاں تک صاحبان اقتدار کا تعلق ہے، ان کا رویہ بہ ظاہر بے حسی کا ہے، مگر یہ رویہ بنیادی طور پر 'سوچا سمجھا، سیاسی' ہے۔ کس کو اہم سمجھا جائے اور کسے نظر انداز کیا جائے، یہ سیاسی ترجیحات کا معاملہ ہوتا ہے۔ مجھے یہ کہنے میں باک نہیں کہ زبانوں کے معاملے کو یکسر نظر انداز کر کے، دراصل نو آبادیاتی عہد کی زبانوں کی اس درجہ بندی کو قائم رکھا جاتا ہے، جس سے اشرافی طبقے کی تعلیمی، معاشی مراعات وابستہ ہوتی ہیں، اور سماجی منصب و عزت و طاقت منسلک ہوتی ہے۔ ہمارے سیاسی،

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

تعلیمی، صحافی دانشور بھی زبانوں کے مسئلے کو نظر انداز کر کے، ارباب بست و کشاد کا ساتھ دیتے ہیں۔ جب کبھی وہ زبانوں کے مسئلے پر بات کرتے ہیں تو ان کا موٗقف، زبانوں کی اس صورتِ حال کو قائم رکھنے کے حق میں ہوتا ہے، جو نو آبادیاتی عہد سے چلی آ رہی ہے۔ یعنی ہمیں کثیر لسانیت کو ایک مثبت چیز سمجھ کر قبول کرنا چاہیے، جس میں اولیت انگریزی کو حاصل ہے۔ کثیر لسانیت کا یہ تصور آئیڈیالوجی سے بری طرح مملو ہے۔ لسانیات میں اوّلیت کے کسی تصور کی گنجائش نہیں۔

لسانیات زبان کے سائنسی مطالعہ کا نام ہے، چوں کہ سائنسی مطالعے میں لازماً ایک معروض (Object) ہوتا ہے، جس کا یکساں رہنا ضروری ہے۔ چناں چہ لسانیات زبان کا ایک ایسا تصور قائم کرتی ہے، جس کا اطلاق دنیا کی تمام زبانوں پر ہو سکے۔ اس کے بغیر لسانیات، ایک علم کے طور پر قائم ہی نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا وہ تشریحی (Descriptive) انداز اختیار کرتی ہے، نہ کہ اقداری (Normative) یا حکم لگانے کا (Prescriptive)۔ لہٰذا جب ایک زبان کو دوسری زبانوں پر اوّلیت دی جاتی ہے تو وہ ایک غیر لسانی، غیر سائنسی یعنی اقداری عمل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لسانیات کی نظر میں تمام زبانیں برابر ہیں۔ کوئی اوّل ہے نہ دوم۔ کوئی چھوٹی ہے نہ بڑی۔ اس کے باوجود اگر ہمیں اپنی حقیقی سماجی دنیا میں زبانوں کی درجہ بندیوں کا سامنا ہوتا ہے تو اس کے اسباب سیاسی ہیں۔ زبان اور سیاست کے تعلق پر کچھ گفتگو ہم آگے چل کر کریں گے۔

اسی مقام پر ہمیں ان تصورات کو ڈی کولانائز کرنے کی بھی ضرورت ہے، جو نو آبادیاتی زمانوں میں یا اس سے پہلے کے زمانوں میں زبانوں کے سلسلے میں پیش کئے گئے۔ سولھویں صدی میں اطالوی مفکر پائٹرو بیمبو (Pietro Bembo) نے کہا 'زبان صرف وہ ہے جس میں ادب لکھا گیا ہو'۔ ایک زبان میں ادب و علم کا ذخیرہ، دوسری زبان سے بڑھ کر ہو سکتا ہے، اور اس بنا پر ایک زبان سماجی دنیا میں زیادہ مفید اور اہم سمجھی جا سکتی ہے، لیکن محض ادب یا علم کی تحریری روایت نہ ہونے سے کسی زبان کو اس کے زبان ہونے کے تشخص سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے یہاں اس تصور کی گونج اب تک سنائی دیتی ہے، اور ان زبانوں کو توجہ نہیں دی جاتی، یا انھیں بے حیثیت خیال کیا جاتا ہے جن میں ادب کو تحریری صورت نہیں دی گئی۔ انھیں بولی جیسے تحقیری لفظ سے یاد کیا جاتا ہے۔ بولی اور زبان کا فرق خالص نو آبادیاتی تشکیل ہے جو قبیلے (Tribe) اور ملک، ورنیکلر اور انگلش، مشرق اور مغرب، سائنس اور مذہب جیسی ثنویتوں کی طرز پر تشکیل دیا گیا۔ بولی، قبیلہ اور

ورنیکلر نیز Pidgin اور Creol کو ایک ہی زمرے میں رکھا گیا؛ ان کا مقصود استعمار زدوں (The Colonised) کو زبان سے محروم ثابت کرنا تھا۔ استعمار کاروں کے لئے صرف انگریزی، فرانسیسی، ہسپانوی یا جرمن ہی زبان کہلائے جانے کی حق دار ہیں۔ جس طرح یہ کہا گیا کہ یورپی ثقافتی طریقوں کی نقل کرکے ایشیائی وافریقی باشندے مہذب بن سکتے ہیں، اسی طرح یہ قرار دیا گیا کہ وہ اپنی بولیوں اور ورنیکلر کو انگریزی و فرانسیسی زبانوں اور ان میں موجود علوم کی سیدھی سادی نقل کرکے یا ان سے اخذ واستفادہ کرکے، زبان کے درجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ انیسویں صدی میں ایشیائی اور افریقی زبانوں کی ترقی کا یہ سب سے قوی بیانیہ تھا۔ مبادا غلط فہمی پیدا ہو، یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ جدید علوم سیکھنا ایک بات تھی اور ان علوم کو انگریزی علوم سمجھ کر، ان کے یورپی تناظر میں غیر تنقیدی انداز میں اپنی یادداشت کا حصہ بنانا دوسری بات تھی۔ جدید علوم سے بلاشبہ نو آبادیاتی باشندے بااختیار (Empowered) ہوئے، اور ان کے بااختیار ہونے کا مطلب معاشی اور ذہنی آزادی کا حصول بہ یک تھا، مگر جہاں یہ علوم انگریزی حکومت اور یورپی ثقافت کے رعب ودبدبے کا وسیلہ بنے، نیز ان کی بنا پر ایشیائی لوگوں نے ماضی کی مطلق گم شدگی (Amnesia) کا تجربہ کیا، وہاں یہ علوم استعماری حربہ ثابت ہوئے، اور استعماری طاقت میں اضافے کا ذریعہ بنے۔ علوم کے جدید اور استعماری ہونے میں بال برابر فرق تھا، اور یہ فرق اکثر قائم نہیں رہ پایا۔

بولی اور ورنیکلر کی اصطلاحیں، مرکزی زبان کو عوام کی زبانوں سے الگ کرنے کے لئے استعمال کی گئیں۔ بجا کہ بولی کا لفظ ہندوستان میں قدیم سے مستعمل چلا آتا تھا؛ راج بولی اور تَل بولی (یعنی دیہی بولی) کا فرق بھی موجود تھا، نیز سنسکرت کی بدنام زمانہ لسانی برہمنیت بھی برصغیر کی تاریخ کا حصہ تھی، مگر پہلی بات یہ ہے کہ 'بولی' سے مراد زبان ہی تھی، یعنی جسے بولا جاتا ہے، اور لسانیات بھی صرف بولی جانے والی زبان ہی کو اپنے مطالعے کا موضوع بناتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس وقت ہم زبان وبولی سے متعلق جو تصورات رکھتے ہیں وہ نو آبادیاتی عہد سے چلے آتے ہیں۔ اسی زمانے میں یہ نظریہ قائم کیا گیا کہ بولی ترقی کرکے زبان کے درجے کو پہنچتی ہے۔ گویا بولی زبان کا عہد طفلی ہے۔ لیکن کیا واقعی؟ اس کا عمدہ جواب روسی ماہر لسانیات میکس ویزخ نے بیسویں صدی کے وسط میں دیا۔ اس نے کہا کہ "زبان وہ بولی ہے جس کے پاس آرمی اور نیوی ہو"۔ یہ ایک گہرا، معکوس طنز تھا۔ اس کا مقصود یہ تھا کہ جس کے پاس بری، بحری فوج ہوگی، اس کی بولی زبان بن جائے گی۔ طاقت ور کی آئیڈیالوجی ہی نہیں، زبان کا سکہ بھی چلتا ہے! مشکل یہ ہے کہ طاقت ور تخیل

کی مفلسی کا بری طرح شکار ہوتا ہے۔ وہ اپنی طاقت و آئیڈیالوجی کے نفاذ کے لئے، کوئی اختراعی انداز اپنانے کے بجائے، دوسروں کو طاقت سے محروم کرنے کا راستہ اختیار کرتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ کوئی بھی گروہ جس ذریعے سے آپس میں بات چیت کرتا ہے، اپنے تمام روزمرہ کے امور انجام دیتا ہے، اپنی عملی وذہنی و تخیلی سرگرمیوں سے ایک دوسرے کو مطلع کرتا ہے، وہ زبان ہے؛ اسے بولی کہنا اور اس سے اس گروہ کا لسانی عہد طفلی مراد لینا قطعاً غیر سائنسی رویہ ہے اور اس سے ناانصافی پر مبنی ہے۔ زبان ایک نظام ہے.... ایک مکمل نظام جس کی صوتی اکائیاں باقاعدہ اور بے قاعدہ یعنی رسمی رشتوں میں بندھی ہوتی ہیں۔ یہی نظام بولنے کے دوران میں ظاہر ہوتا ہے۔ لسانیات اسی نظام کا مطالعہ کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی سطح پر سب معاشرے، سب گروہ، سب ملک، سب قومیں برابر ہیں، کیوں کہ سب انسان نوم چومسکی کے مطابق آفاقی گرامر کے حامل ہوتے ہیں، یعنی انسانوں میں زبان سیکھنے کی صلاحیت پیدائشی (Innate) ہوتی ہے، لہٰذا اگر پاکستان میں لسانیات کو واقعی فروغ ہو، ادارہ جاتی سطحوں پر جملہ پاکستانی زبانوں کے مطالعات کئے جائیں، لسانیات کے ماہرین کی ایک بڑی تعداد مسلسل اپنی تحقیقات پیش کریں تو کئی سماجی تعصبات اور ثقافتی مغالطے، نیز گروہی لسانی جھگڑے مٹ نہ بھی سکیں تو کم ضرور ہو سکتے ہیں۔

زبان، سیاست، شناخت اور آئیڈیالوجی کا گہرا تعلق ہے۔ یہ تعلق پہلے بھی موجود تھا، مگر گزشتہ دو صدیوں سے اس کا علم عام ہوا ہے۔ کم از کم جنوبی ایشیا میں زبانیں محض اظہار کا ذریعہ نہیں ہیں، بلکہ وہ ثقافتی و قومی شناختوں کی حامل بھی ہیں۔ انیسویں صدی سے قوم پرستی کی چلنے والی تحریکیں بہ یک وقت مذہبی ولسانی ہیں، اور لسانی عصبیت، مذہبی عصبیت سے کم طاقت ور نہیں ہے۔

یہاں پاکستانی تناظر میں زبان اور شناخت کے سوال پر چند باتیں کہنی غیر مناسب نہ ہوں گی۔ جب ہم کہتے ہیں کہ 'ہماری پہچان اردو ہے' 'ہم' سے مراد کیا ہے؟ ہم کا صیغہ کس کی نمائندگی کرتا ہے؟ کیا کوئی شخص اس سوال پر غور کرتا ہے کہ وہ ان لوگوں اور طبقوں کی نمائندگی کا واقعی جائز حق رکھتا ہے، جن کی بزعم خود ترجمانی کے لئے وہ 'ہم' کا صیغہ استعمال کرتا ہے؟ ہمیں یہ بہت کم معلوم ہو پاتا ہے کہ 'ہم' کے ذریعے، اور 'ہم' کے پردے میں سیاست کی جاتی ہے، یعنی محدود شخصی و گروہی مفادات حاصل کئے جاتے ہیں۔ قصہ یہ ہے کہ پاکستانی تناظر میں 'ہم' ایک تاریخی تشکیل ہے جو تین ادوار سے گزری ہے: قبل نوآبادیاتی، نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی۔ قبل نوآبادیاتی عہد میں 'ہم' سے مراد ذات، قبیلے اور پیشے کی بنیاد پر قائم کی گئی شناختیں

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

تھیں۔ 'ہم' پٹھان، سید، شیخ، مغل تھے، حجام، کنجڑے، کمہار اور دیگر اہل حرفہ تھے، راجپوت، برہمن، کھتری، ویش تھے۔ یہ سارے 'ہم' اس کے بعد مسلمان، ہندو، سکھ، پارسی وغیرہ تھے۔ زبان، اس شناخت میں شامل نہیں تھی۔ ہمیں اس امر کی شہادتیں نہیں ملتیں کہ قبل نو آبادیاتی عہد میں کبھی زبان کے نام پر دو گروہوں میں باقاعدہ جھگڑے ہوئے ہوں، یا کسی گروہ کو محض زبان کی وجہ سے اپنی شناخت خطرے میں محسوس ہوئی ہو۔ یہ نو آبادیاتی عہد تھا، جب شناخت کے مسائل پیدا ہوئے۔ اس عہد میں مذہب پہلی شناخت بنا، اور اس کے ساتھ ہی زبان۔ برصغیر کی تاریخ میں یہ پہلی مرتبہ ہوا کہ انیسویں صدی میں 'ہم' نے مذہب اور زبان کو اپنی شناخت کی اوّلین شرائط ٹھہرائیں۔ 'ہم' نے اپنے اندر بالکل نئے جذبات محسوس کیے۔ تشدد تو پہلے بھی ہوتا تھا، لسانی و مذہبی شناخت کے نام پر تشدد کا آغاز انیسویں صدی سے شروع ہوا۔ قوم کی بقا کا اصول مذہب اور زبان سمجھے گئے۔

اہم بات یہ تھی کہ نو آبادیاتی عہد کا 'ہم' ایک وحدانی یعنی Monolithic تصور نہیں تھا۔ یہ 'ہم' اگر ہندو ہوتا تو ہندی سے عبارت تھا؛ 'ہم'، مسلمان ہوتا تو اردو سے عبارت تھا؛ یہی 'ہم' سکھ ہوتا تو پنجابی سے عبارت تھا۔ انگریز مشنری، یہاں کی بڑی آبادی کو عیسائی تو نہ بنا سکے، مگر انگریز حکمران اردو، ہندی، پنجابی کو مسلمان، ہندو اور سکھ ضرور بنا گئے۔ جیمز مل نے برصغیر کی تاریخ کو ہندو عہد، مسلم عہد اور برطانوی عہد میں تقسیم کیا، یعنی برصغیر کی قدیم اور عہد وسطیٰ کی تاریخ کو تو مذہبی شناخت دی، لیکن اپنے ہم وطنوں کے عہدِ حکمرانی کو غیر مذہبی قومی نام دیا۔ تاریخ کے اسی بیانیے کو زبانوں کے سلسلے میں دہرایا گیا۔ یہاں کی چند زبانوں پر چند بڑی قومی اکائیوں کی نسبت سے مذہبی شناخت مسلط کی، مگر اپنی زبان انگریزی کو عیسائی زبان نہیں کہا، بلکہ اسے 'جدیدیت، ترقی پسندانہ، روشن خیالی' کی علامت بنا کر پیش کیا۔ بہ ہر کیف انیسویں صدی کے بعد اس کے بعد یہاں کے لوگوں کی لسانی شناخت، ان کی مذہبی شناخت سے یوں وابستہ ہو گئی، جیسے ناخن سے گوشت۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن زبانوں کو مذہب مل گیا، انھیں وہ بڑے بڑے سرپرست مل گئے جنھوں نے نئے ملک 'ایک قوم، ایک مذہب، ایک زبان' کے بیانیے کے تحت قائم کیے، لیکن جن زبانوں کو مذہب نہیں ملا، وہ حاشیے پر چلی گئیں۔ اس کی سب سے بڑی مثال پاکستانی پنجابی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ پاکستانی تناظر میں 'ہم' ایک مخروطہ یعنی Cone ہے۔ سب سے اوپر کا نوک دار اور مختصر حصہ 'انگریزی و جدیدیت' کی نمائندگی کرتا ہے، اس سے ذرا نیچے کا نسبتاً بڑا حصہ 'اردو و اسلام و نظریہ ء

پاکستان کا علمبر دار ہے، اور سب سے نیچے کا بڑا حصہ 'پنجابی، سرائیکی، سندھی، پشتو، بلوچی، براہوی، گوجری، شینا، کھوار، بلتی اور دیگر پاکستانی زبانوں اور ان کی ثقافت' کا ترجمان کہا جا سکتا ہے۔ سب سے مختصر حصہ بلندی و طاقت رکھتا ہے، اور اپنے نچلے حصوں کو دبانے، حاشیے پر دھکیلنے کی جادوئی صلاحیت کا حامل ہے۔ یہ کڑوی حقیقت تسلیم کئے بنا چارہ نہیں کہ مذکورہ مخروطے کے وسطی اور زیریں حصے حجم میں بڑے ہونے کے باوجود، بالائی قلیل حصے کو حاصل مرتبے سے محروم کرنے سے قاصر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وسطی اور زیریں حصوں نے اپنی حاشیائی حیثیتوں کو تسلیم کر لیا ہے۔ جب کبھی انھیں اپنے حاشیائی مقام کی گالی دی جاتی ہے تو یہ کچھ دیر کے لئے اپنی حاشیائی حیثیت کے خلاف مزاحمت کرتے ہیں، پھر ان پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے۔ جیسے ڈیڑھ دو سال پہلے بیکن ہاؤس نے پنجابی کے بے ہودہ زبان ہونے کا ذکر اپنے ایک ہدایت نامے میں کیا تو اس کا شدید ردّ عمل ہوا، اور بالکل بجا ہوا، مگر اس ردّ عمل کو ایک ایسی تحریک میں تبدیل نہ کیا جا سکا، جس سے پنجابی کے 'جاٹوں، بھانڈوں، گنواروں، نوکروں' کی زبان ہونے کی نو آبادیاتی شناخت کی تحلیل ہو سکے۔ واضح رہے کہ جاٹ، بھانڈ، گنوار، نوکر ہر زبان کے بولنے والوں میں ہوتے ہیں، اور ان کے لسانی حقوق، اشرافیہ کے برابر ہیں۔ اصل مسئلہ ایک زبان کو محض ایک طبقے سے حقارت آمیز انداز میں منسوب کئے جانے کا خاتمہ ہے۔ سب سے بڑا پیراڈاکس یہ ہے کہ مذکورہ مخروطے 'ہم' کے نچلے حصوں کی جدوجہد بھی زیادہ تر اوپر جا کر یعنی انگریزی سیکھ کر، نچلے حصوں کی ترجمانی کرنے تک محدود ہو گئی ہے۔ صاف لفظوں میں اردو اور دوسری زبانوں کے لوگ اس درجہ بندی کو چیلنج نہیں کرتے، جو نو آبادیاتی عہد سے چلی آ رہی ہے۔

اس حقیقت کا ادراک بہت کم کیا جاتا ہے کہ کسی زبان کی سب سے بڑی طاقت، اس کے بولنے والوں کی تعداد ہے، نہ اس کی قدامت۔ کسی زبان کی طاقت تین باتوں میں ہے: اس کا مسلسل عام بول چال میں استعمال اور اس میں تخلیق ہونے والا اوّل درجے کا وہ علم اور ادب ہے، جس کا تعلق زندگی کے ہر شعبے سے ہو..... اور ان کی تخلیق کا لامتناہی سلسلہ ہے۔ عوام کسی زبان کو زندہ رکھتے ہیں، اور اس کی ثقافتی شناخت میں تسلسل پیدا کر کے اسے طاقت دیتے ہیں، اور خواص یعنی اہل علم و فن کا طبقہ اسے 'اندر' سے طاقت ور بناتے ہیں۔ سوم زبان کو معاصر ٹیکنالوجی سے ہم آہنگ کرنا۔ آج وہ سب زبانیں حقیقی معدومی کے سنگین خطرے سے دوچار ہیں، جو معاصر ڈیجیٹل ٹیکنالوجی میں استعمال نہیں ہو رہیں۔ یہ بات مجھ سے زیادہ یہاں تشریف فرما ڈاکٹر عطش درانی بہتر طریقے سے واضح کر سکیں گے۔ افسوس یہ ہے کہ ہمارے یہاں زبان کے ذریعے

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

شناخت پر جس قدر اصرار ہے، اس قدر زبان کو عملی ٹیکنالوجیائی و علمی و تخلیقی سطحوں پر طاقت سے ہمکنار کرنے پر نہیں۔

آخر میں مجھے ان لسانی فلسفیانہ مباحث کے بارے میں دو ایک باتیں کہنی ہیں، جن کے سلسلے میں ہمارے یہاں خاصا نزاع پایا جاتا ہے۔ ساختیات سے مابعد جدیدیت تک جس فکر سے روشنی حاصل کرتی ہے، وہ زیادہ تر سوشیور کے 'لسانی ماڈل' سے شروع ہونے والا لسانی فلسفہ ہے۔ سوشیور نے جینوا یونیورسٹی میں اپنے طلبا کو دیے گئے لیکچروں میں انیسویں صدی کی ارتقائی یا دوزمانی (Diachronic) لسانیات کے ردّ میں یک زمانی (Synchronic)) لسانیات کا نظریہ پیش کیا۔ اس کا تعلق کسی ایک، خاص زبان سے نہیں تھا، بلکہ یہ اس سوال کے جواب میں پیش کیا گیا تھا کہ زبان میں کن سائنسی اصولوں کے تحت ابلاغ ممکن ہوتا ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ زبان نشانات کا ایک نظام ہے؛ اس نظام کا ایک حصہ مخفی، لاشعوری، تجریدی ہوتا ہے (لانگ)، جب کہ دوسرا حصہ شعوری اور قابل مشاہدہ ہوتا ہے (پارول)۔ مخفی و تجریدی حصہ ہی، شعوری حصے کی جملہ سرگرمیوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ زبان میں معنٰی فرق سے قائم ہوتے ہیں۔ تمام معنٰی رواجی و ثقافتی ہیں، فطری اور منطقی نہیں۔ یہ سب باتیں اپنی اصل میں لسانیاتی حقائق ہیں، جن کا اطلاق سب زبانوں پر ہوتا ہے۔ ان لسانیاتی حقائق میں ایسی چنگاریاں موجود تھیں، جو دنیا، زبان اور حقیقت کے کلاسیکی تصورات کو بھسم کرسکتی تھیں۔ لسانیات کی تاریخ میں (جس کا آغاز اٹھارویں صدی سے ہوا تھا) یہ پہلی مرتبہ تھا کہ اس میں پیش ہونے والے نظریات، دوسرے شعبہ ہاے علم کو متاثر کرنے جارہے تھے۔ یہاں تفصیل میں جانے کا موقع نہیں۔ میں صرف ایک ایسے تصور کا ذکر کروں گا، جس کے سبب ہمارے یہاں نزاع پایا جاتا ہے۔

اوّل یہ کہ زبان، شفاف میڈیم نہیں ہے۔ زبان اس شیشے کی طرح نہیں جس کے آرپار دیکھا جاسکے۔ سادہ لفظوں میں، کوئی لفظ حقیقت کو نہیں 'زبان کے اندر قائم کی گئی حقیقت کو پیش کرتا ہے'۔ زبان، ثقافت کی پیداوار ہے، اس لئے زبان کے اندر جو حقیقت قائم ہوتی ہے، اس میں وہ ثقافت شامل ہوجاتی ہے، جس میں زبان وضع ہوئی۔ یوں زبان اور ثقافت، بولنے اور لکھنے والے کی منشا پر حاوی ہوجاتی ہے۔ ہم ایک طرح سے اپنی ہی بنائی ہوئی زبان کے قیدی بن جاتے ہیں۔ ہم دنیا کو اسی طرح دیکھتے ہیں، جس طرح زبان ہمیں دکھاتی ہے۔ جو بات ہماری زبان میں ظاہر نہیں ہوسکتی، وہ ہمارے لئے غیر موجود ہوتی ہے، اور جو بات زبان میں ظاہر ہوتی ہے، وہ ثقافتی طور پر تشکیل دی گئی ہوتی ہے۔

شمالی پاکستان کی زبانیں اور حرفی تحریر کا نظام

تحقیق و تحریر: زبیر توروالی

زبان کی تحریر کا قدیم نظام تقریباً 5500 سال پہلے خطہ زرخیز ہلال (Fertile Crescent) جو مشرق وسطیٰ میں جدید عراق، شام، لبنان، اسرائیل، جنوبی ترکی اور مغربی ایران پر مشتمل ہے، میں تصویری لکھائی (Hieroglyph) کی صورت میں وجود میں آیا۔ یہ تصویری تحریر کسی شے کے بارے میں تحریری ابلاغ کے لئے اس کی تصویری شکل کو استعمال کرتی تھی لیکن اس میں کئی علامات آوازوں کو بھی ظاہر کرتی تھیں۔ تحریر کے اسی نظام کی جدید صورت تصویری رسم الخط (logographs) ہے جس کی جدید واضح مثال مینڈیرین یعنی چائنیز زبان کی لکھائی ہے۔

اسی طرح اسی ہیرو گیلیپھس یعنی تصویری تحریر سے لکھائی کا "حرفی نظام" (Alphabetical) بھی وجود میں آیا جس میں اب دنیا کی جدید زبانوں کی اکثریت کو لکھا جاتا ہے۔ عربی، انگریزی، فارسی، یورپی زبانیں، عبرانی وغیرہ اسی نظام میں لکھی جاتی ہیں۔ تصویری لکھائی کے نظام کا حرفی نظام میں ڈھل جانا ایک دلچسپ ارتقاء کو پیش کرتا ہے۔ اس پر غور کیا جائے تو انگریزی اور عربی کی تحریر کے نظام کی بنیاد ایک ہی ہے۔ مثال کے طور پر عربی کے "ا" اور انگریزی کے "A" کی جڑ ایک ہی ہے۔ تاہم بعد میں یہ نظام ایک دوسرے سے دور ہوتے گئے اور ان کے بیچ وقت کے ساتھ کافی تغیّر آگیا۔ انگریزی کے برعکس عربی زبان کا رسم الخط بیشتر طور پر ساکن حروف/کانسونینٹس (Consonants) پر مبنی ہے اور حروف علت/ واویل (Vowel) کو الف اور اعراب (Diacritics) سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ رسم الخط کا ایک اور نظام بھی مستعمل ہے جسے سلیبری (syllabary) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں حروف ایک آواز کو نہیں بلکہ ایک سے زیادہ آوازوں کی گروہ کو ظاہر کرتے ہیں جو آوازوں کی بجائے معانی فراہم کرتے ہیں۔ اس نظام میں کسی زبان میں

خواندگی حاصل کرنے کے لئے کئی سو یا کئی ہزار سیلبریز کو یاد کرنا پڑتا ہے۔

کسی بھی زبان خصوصاً ان زبانوں کے لئے جن میں تحریر کا نظام موجود نہیں یا قدرے نیا اور ابتدائی ہے، رسم الخط اور ارتھوگرافی "Orthography" (املا اور ہجوں کا نظام) وضع کرتے وقت چار اُصولوں کا خیال رکھنا مناسب سمجھا جاتا ہے۔ یہ چار اصول حرفی تحریر (Alphabetical)، زبان کی تحریر میں جلد سیکھنے کی صلاحیت (Learnability)، قبولیت (Acceptability) اور شفافیت (Transparency) ہیں۔

1۔ حرفی تحریر کا نظام (Alphabetical Writing System): یہ کہ تحریر کا نظام "حرفی" ہو۔ زیادہ تر لوگ "حرفی یعنی Alphabetical رسم الخط کو تحریر کے دوسرے نظاموں کے مقابلے میں زیادہ موزون سمجھتے ہیں کیوں کہ اس میں زبان کی آوازوں کو ظاہر کرنے کے لئے بنیادی علامات کی تعداد کم ہوتی ہیں اور یوں سیکھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔

2۔ زبان کے تحریری نظام کے اندر سیکھنے کی صلاحیت (Learnability): تحریر کا ایسا نظام ہو جس سے اس زبان کی خواندگی سیکھنے میں آسانی ہو۔ مطلب اس نظام کے ذریعے زبان کی لیٹریسی سیکھنے میں آسانی ہو۔ دیگر الفاظ میں اس میں learnability پائی جاتی ہو۔ اسی لئے رسم الخط اور ارتھوگرافی کو جس قدر سہل بنایا جائے یہ اس زبان کی خواندگی کے لئے بہتر ہوتا ہے۔ انگریزی زبان کی ارتھوگرافی کو وقت کے ساتھ ساتھ آسان بنایا گیا۔ یہی اردو زبان کے ساتھ بھی ہوا۔ جب کسی زبان میں تحریر کی روایت ابتدائی ہو تو شروع میں اعراب (diacritics) کا استعمال کیا جاتا ہے جن کو لکھنے کی اس وقت ضرورت نہیں رہتی جب اس زبان کی خواندگی کافی پکی ہو جائے۔ مثلاً اردو میں خواندہ افراد اِدھر، اُدھر، اِس، اُس کو لکھیں گے تو اعراب لگانے کی ضرورت نہیں پڑے گی کیوں کہ یہ اس لفظ کے اگے پیچھے ماحول (کانٹیکس) سے بھی ظاہر ہوتے ہیں اور ان کو سمجھنے کا انحصار اس زبان کی لیٹریسی کی وسعت پر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اردو الفاظ "ایرے غیرے" کو لوگ ایرے غیرے ہی پڑھیں گے اگر چہ یہ "اِیرے غِیرے" بھی ہو سکتے ہیں۔ اردو میں اب لفظ کے آخر والے مختصر واول "ہ" ، اگر وہ لفظ فارسی کا نہ ہو، کو "ا" سے لکھا جاتا ہے جیسے جگہ اور جگا۔ قرآن پاک کا جو نسخہ ہم غیر عرب لوگوں کے لئے چھپتا ہے اس میں اعراب کا بھرپور استعمال کیا جاتا ہے ورنہ عرب ملکوں میں اہل زبان کے لئے بغیر اعراب کے چھاپا جاتا ہے۔

3۔ قبولیت (Acceptability): اس کا مطلب ہے کہ تحریر کا کوئی ایسا نظام وضع کیا جائے جسے لوگوں میں

قبولیت حاصل ہو۔ یعنی اس کی (Acceptability) ہو۔ اس سے مراد ہے کہ زبان کی تحریر کے اس نظام کی قبولیت لوگوں میں سماجی، نفسیاتی، سیاسی اور تعلیمی طور پر پائی جائے۔ سماجی قبولیت سے مراد یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ اس زبان کے بولنے والوں کا سماج کیسا ہے، ان کا کس مذہب سے تعلق ہے اور کس شدّت سے ہے۔ سیاسی حالات سے مراد ہے کہ یہ لوگ کس ملکی سیاسی نظام میں رہتے ہیں؛ وہاں کا سیاسی نظریہ کیا ہے اور سیاسی تعلق کس نوعیت کا ہے اور اس ملک میں کونسا سیاسی نظام کارفرما ہے۔ مزید برآں اس ملک میں عمومی تعلیمی پالیسیاں کیا ہیں اور رسمی / سرکاری تعلیم کے لئے کونسی زبانوں کو استعمال کیا جاتا ہے۔ نیز اس ملک کی سیاست میں سماجی اور مذہبی اداروں و گرہوں کا کردار کیا ہوتا ہے۔ تعلیمی لحاظ سے اس ملک میں کونسا نظام متحرک ہے؛ وہاں کن زبانوں کو کس نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ یہ سارے عوامل مل کر اس زبان بولنے والوں کے انفرادی اور اجتماعی نفسیاتی رویّے تشکیل دیتے ہیں جن کا خیال رکھنا لازمی ہوتا ہے۔

ہمارے شمالی پاکستان میں کم جاننے والی زبانوں کے بولنے والوں میں کئی افراد کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ ان کی زبانوں کے تحریری نظام کو رومن(Roman/ Latin) رسم الخط پر استوار کیا جائے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ رومن رسم الخط ان کی زبانوں میں مخصوص اور منفرد آوازوں کو آسانی سے ظاہر کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان کے خیال میں رومن رسم الخط جدید کمپوٹر ٹیکنالوجی میں آسانی سے استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے رومن رسم الخط کی وجہ سے ان کی زبانوں کے لئے اس کمپیوٹر ٹیکنالوجی کو آسانی سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

ٹیکنالوجی کی ترقی میں زبانوں سے زیادہ سائنسی، علمی اور معاشی عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ اگر اردو اور عربی بولنے والے اس طرح ترقی کر سکے تو ان زبانوں کے لئے اس کمپیوٹر ٹیکنالوجی کو مفید بنانا مشکل نہیں ہوگا۔ ہمارے سامنے یورپی، جاپانی اور چائینیز زبانوں کی مثالیں موجود ہیں جن کے لئے اس کمپیوٹر ٹیکنالوجی کو خوب استعمال کیا جاتا ہے۔

ہماری زبانوں کے لئے رومن رسم الخط کو استعمال کرنے میں حائل روکاٹوں میں ہمارے ہاں "زبان، مذہب اور سیاست" کا تعلق بھی ہے۔ ہمارے ملک میں چونکہ بالادست نظریات شدّت سے سیاسی، قوم پرستانہ اور مذہبی ہیں اس لئے ان زبانوں کے بولنے والوں کی اکثریت اور ملک میں سیاست و انصرام پر براجمان لوگ رومن رسم الخط کو پسند نہیں کریں گے۔

ایک اور اہم وجہ ہمیں سماجی و تعلیمی طور پر یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ ہمارے لوگ کس طرح کے رسم الخط

سے پہلے مانوس ہو چکے ہیں۔ ہمارے سماج میں ہر آن پڑھ اور پڑھا لکھا بندہ قرآن پاک سے مانوس ہوتا ہے۔ مطلب لوگ عربی رسم الخط سے مانوس ہیں۔ اسی طرح ہمارا خواندگی کا وسیع ماحول (قومی زبان اور دیگر علاقائی زبانیں) عربی رسم الخط کا ہے اس لئے ہمیں اپنی زبانوں کے لئے اس رسم الخط کو اپنانا مناسب لگتا ہے۔

4۔ شفافیت (Transparency): آخری اصول شفافیت یعنی (transparency) کا ہے۔ اس کی بیشتر باتیں تو گزشتہ سطور میں ہو گئیں ہیں۔ اس سے مراد جس زبان کا رسم الخط اور ارتھوگرافی وضع کیا جانا مقصود ہو وہاں یہ دیکھنا بہتر ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اس کی "وسیع رابطے کی زبان" کی رسم الخط، املا اور ہجوں کے ساتھ ہم آہنگی اور مماثلت پیدا کی جائے۔ مثلاً توروالی کے رسم الخط، املا اور ہجوں کو جہاں ممکن ہو اردو سے ہم آہنگ کیا جائے۔

آج سے پندرہ سال قبل توروالی زبان میں ارتھوگرافی مرتّب کرتے وقت ہم نے ان اُصولوں کا خیال رکھنے کی کوشش کی ہے۔ توروالی میں تحریر کا یہ نظام ابھی تک کم عمر ہے اس لئے اس میں ارتقاء ہو گا اور بتدریج سارے توروالیوں کو توروالی لکھنے اور پڑھنے میں آسانی ہو گی۔ توروالی زبان کے رسم الخط اور ارتھوگرافی پر مندرجہ بالا اصولوں کے تناظر میں ایک نظر بطور مثال ڈالتے ہیں۔

بولی (زبان کی زبانی اور بنیادی صورت) اور اس زبان کی "تحریری صورت" میں فرق ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ کسی زبان کے بولنے کو پوری طرح تحریر میں اگر لانا مقصود ہو تو اس کے لئے ماہرین سائنسدانوں یعنی ماہرین لسانیات کی ضرورت ہو گی۔ صرف یہ ماہرین ہی کسی زبان کی ساری آوازوں، ہجوں اور ایکسنٹ 'Accent' (بولنے میں زبان کی ادائیگی کا اتار چڑھاؤ) کو تحریر میں لا سکتے ہیں جس کے لئے لسانیات کی سائنس میں اب ایک عالم گیر تحریر کا نظام جسے (International Phonetics Alphabets) کہا جاتا ہے، کو وجود میں لایا جا چکا ہے۔ یہ کام صرف مخصوص ماہرین کا ہوتا ہے اور بہت پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کو سمجھنا یا استعمال کرنا عوام اور عام پڑھے لکھے لوگوں کی پہنچ سے دور ہوتا ہے۔

عوام اور وسیع لکھت پڑھت کے لئے جو تحریری نظام وضع کئے جاتے ہیں ان میں حرفی نظام مقبول عام ہے۔ کوئی بھی رسم الخط پوری طرح کسی زبان کی ساری آوازوں، ادائگی میں شخصی و سماجی تفاوت اور ہجوں کی نمائندگی نہیں کرتا۔ انگریزی جیسے ترقی یافتہ زبان میں یہ سقم موجود ہے۔ اردو میں یہ کمی عام ہے۔ عربی

میں بھی ایسا ہے۔ رسم الخط اور ہیجوں کے نظام (orthography) میں کسی زبان کی ساری آوازوں، ایکسنٹ، تان (Tone) اور بولتے وقت شخصی فرق کو ظاہر نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی حرف کہیں کانسونینٹ بن جاتا ہے تو کہیں یہی حرف واویل بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر توروالی اور اردو کا حرف "ی" لیں۔ اردو لفظ "یہاں" میں "ی" کانسونینٹ ہے مگر اردو لفظ "کسی" میں "ی" واویل ہے۔ اسی طرح توروالی لفظ "یاب" میں "ی" کانسونینٹ ہے مگر "تیمی" میں دونوں "ی" واویل ہے۔ یہی حال انگریزی کا بھی ہے۔ مثلاً انگریزی کے الفاظ "Yard" اور "Poverty" ۔ پہلے لفظ میں "Y" کانسونینٹ ہے جبکہ دوسرے لفظ "poverty" میں "Y" واویل آواز پیدا کرتی ہے۔

رسم الخط اور ہیجوں میں یہ تغیّر وقت کے ساتھ ارتقاء سے بھی گزرتا ہے۔ مثال کے طور پر انگریزی کے بدنام زمانہ ہیجے (ough-) قدیم انگریزی کی میراث ہیں جو الفاظ جیسے Though, though, plough وغیرہ میں مستعمل ہیں مگر امریکی انگریزی نے اب ان سے جان چھڑائی ہے۔

کئی پیچیدگیاں ہر زبان میں پائی جاتی ہیں۔ ایک اہم مظہر زبانوں میں "تان" اور الفاظ کی ادائگی میں تان اور "سختی و نرمی" یعنی Tone اور Accent کا ہے۔ ان دونوں کو عوامی خواندگی میں لکھا نہیں جاتا۔ یہ انگریزی میں بھی عام ہے۔ مثلاً لفظ Object کو اگر پہلے حرف کی آواز پر زور دیکر پڑھا جائے تو اس کا معنٰی "مقصد" کے ہو جاتا ہے اور یہ اسم ہوگا لیکن اگر اس کے دوسرے حرف پر زور دے کر پڑھا جائے تو اس کا معنٰی اعتراض کرنا ہوگا اور یہ فعل ہوگا۔ اس سے ملتا جلتا ایک اور لسانی مظہر ہے جسے تان یعنی Tone کہا جاتا ہے۔ ایکسنٹ کے برعکس تان ایک طرح کے الفاظ کے معانی میں تفریق پیدا کرتا ہے۔

توروالی میں "تان" عام ہے۔ کئی الفاظ ایک جیسے لکھے جاتے ہیں لیکن بولنے میں مختلف طریقے سے ادا ہوتے ہیں۔ مثلاً ژاد (صبح)، ژاد (خون)، ماش (ایک آدمی)، ماش (ایک سے زیادہ آدمی)، چھی (دودھ)، چھی (عورت، بیوی)۔ تان اور ایکِسنٹ کو صرف اہل زبان یعنی وہ لوگ جو کسی زبان کو پہلی زبان کے طور پر سیکھتے ہیں، ہی ادا کرسکتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کے لئے اس پر عبور حاصل کرنا قریباً ناممکن ہوتا ہے۔

یہی صورت ایک اور فونیاتی / صوتی (Phenetic) مظہر ایلوفون (Allophones) کی ہے جس سے مراد ہے کہ جب ایک ہی حرف / علامت مختلف جگہوں پر مختلف آوازیں پیدا کرے۔ ان صورتوں میں

حرف یعنی علامت ایک ہی ہو گی۔ انگریزی میں اس کی مثالیں Tip, Hit, Little،Stop, Top وغیرہ میں حرف (T) کی ادائگی ہے۔ تینوں الفاظ میں حرف "t" مختلف آوازیں دیتا ہے مثلاً Top میں یا لفظ Tip میں "t" سانسیلا ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ "ھ" کی آواز آجاتی ہے۔ اس کے برعکس لفظ "Stop" میں آواز "t" اسی طرح ہی رہتا ہے۔ تینوں میں "t" ایک ہی صوتی علامت / صوتیہ یعنی فونیم "Phoneme" ہے۔ توروالی زبان میں آواز "ڗ" اور اس سے ملتی جلتی آواز جس کے لئے کچھ لوگ ایک زائد حرف کا استعمال (حرف "ح" کے اوپر ایک چھوٹی سی حرف "ط" لگا کر) کرتے ہیں ایلوفونز ہیں۔ ان دونوں کو ایک ہی فونیم کا الوفونز کہا جا سکتا ہے۔ گاؤری زبان پر کام کرنے والے ماہر لسانیات ڈاکٹر یوآن باٹ کے ساتھی اور معروف و مشہور ماہر لسانیات ڈاکٹر ہینریک لیلجیگرین (Dr Henrik Liljegren) جن کو ان کی وسیع لسانی تحقیق کی وجہ سے موجودہ زمانے کے اینڈو آرئین "Indo-Aryan" زبانوں کا جارج مورگن سٹیئرن (Georg Morgenstierne) کہا جائے تو بے جانہ ہو گا، اور توروالی زبان پر براہ راست کام کرنے والے ماہر لسانیات ڈاکٹر وئین لنسفرڈ (Dr Wayne Lunsford) دونوں ان بظاہر ان دو مختلف آوازوں کو ایک ہی آواز کی بگڑتی صورتیں یعنی ایلوفونز مانتے ہیں۔ جب راقم نے 2005ء میں پہلی بار ان ماہرین کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تو انھوں نے تحقیق کر کے میری بات مان لی اور دونوں کے لئے ایک ہی حرف "ڗ" کے استعمال کو مناسب سمجھا۔ اس وقت راقم توروالی حروف تہجی کی کتاب پر ان دو ماہرین کی زیر تربیت کام کرتا تھا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ توروالی کے ایک لہجے (Dialect) "چیل لہجہ" یعنی وادی چیل کی توروالی میں یہ دوسری آواز نہیں پائی جاتی اور جو الفاظ بحرین لہجے میں بظاہر الگ لگتے ہیں چیل لہجے میں بھی وہ "ڗ" کی آواز دیتے ہیں۔ واضح کرتا چلوں کہ میری تحقیق کے مطابق توروالی کا "چیل لہجہ" کئی لحاظ سے اپنی اصل صورت میں موجود ہے جس میں انٹروکولر ویکیننگ (Inter-vocular weakening) نہیں پائی جاتی جس کو توروالی زبان پر 1925ء میں لکھی گئی کتاب "-Torwali: An account of a Dardic Language of Swat Kohistan" کے مصنف جارج گریئرسن (George Grierson) اکلژن Occlusion کہتے ہیں۔ توروالی کے "بحرین لہجے / سینکائن لہجے" میں انٹروکولر ویکیننگ کثرت سے پائی جاتی ہے۔ آیئے اس فرق کو سمجھنے کے لئے توروالی کے چیل اور بحرین لہجوں کی چند مثالوں پر غور کرتے ہیں:

1۔ کُویُو (کتا) توروالی کا بحرین لہجہ۔ جبکہ کُوجُو / کُوچُو توروالی کا چیل لہجہ۔

2۔ ہُووو (سونا) توروالی کا بحرین لہجہ۔ ہُوبُو (سونا) توروالی کا چیل لہجہ

3۔ کا گا تھاے وا "باڑے" دیدُو۔ (توروالی بحرین لہجہ)۔ کا گا تھاے وا "باٹے" دیدُو۔ (توروالی چیل لہجہ)

ان مثالوں کُویُو / کُوجُو، ہُووو / ہُوبُو، باڑے / باٹے میں توروالی کے بحرین لہجے میں دو واویل ملکر بیچ والے کانسونینٹ کو نرم کر جاتے ہیں اور ہیجوں کا مسئلہ پیدا کرتے ہیں جبکہ توروالی چیل لہجے میں ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً لفظ کُویُو بحرین لہجے میں کانسونینٹ آواز "ج" کو اگے اور پیچھے والی واویل آوازیں "اُو" نرم کر کے واویل آواز "ی" میں بدل دیتی ہیں اور یوں ہیجوں میں فرق پیدا کرتے ہیں جبکہ توروالی چیل لہجے میں آواز "ج" اپنی جگہ موجود رہتی ہے۔ یہی صورت "ہُووو" اور "ہُوبُو" کی ہے جہاں توروالی کے بحرین لہجے میں آواز "ب" اگے پیچھے واویل کی وجہ سے نرم ہو کر کانسونینٹ "ب" سے واویل "وو" بن جاتا ہے۔ تیسری مثال ایک جملہ ہے۔ جہاں لفظ "باٹ" میں توروالی بحرین لہجے میں "ٹ" اگے پیچھے واویل کی وجہ سے نرم ہو کر "ڑ" بن جاتا ہے جبکہ توروالی چیل لہجے میں یہی آواز "ٹ" اپنی اصل صورت میں "باٹے" میں قائم رہتا ہے۔

ایک اور وجہ توروالی بحرین لہجے میں حرف ("ح" کے اوپر چھوٹی "ط") استعمال نہ کرنے کی یہی ہے کہ اس آواز سے صرف چند الفاظ یہاں توروالی کے صرف بحرین لہجے میں مستعمل ہیں اور ان سب کے مفہوم کا تعلق "لمبائی / لمبا یا کھینچنا" سے ہے۔ یوں لگتا ہے کہ یہ سارے الفاظ ایک ہی بنیادی لفظ سے مشتق ہیں۔

رسم الخط اور ارتھوگرافی ترتیب دیتے وقت کئی باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اس میں ایک اہم بات الفاظ اور آوازوں کے کم یا زیادہ استعمال کی شرح (frequency) ہے۔ دوسری بات جس کا خیال رکھنا بھی ضروری ہوتا ہے کہ کوئی آواز اور اس کی علامت تین جگہوں یعنی لفظ کے شروع میں، درمیان میں اور اخر میں آجائے۔ یہ ("ح" اوپر چھوٹی "ط") والا حرف صرف شروع میں اتا ہے۔ بعض لوگ درمیان والا استعمال جیسے "ژیکژیگال" کی نشاندہی کرتے ہیں مگر یہ لفظ اصل میں ایک طرح کے لفظ "ژیک" کو دو جگہ استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح پن چکی کو صاف کرنے والے جھاڑو کی مثال دی جاتی ہے کہ ایک مرکب (دو یا دو زیادہ الفاظ کے ملاپ سے جب ایک لفظ بنتا ہے) لفظ "ژنژھن" (بحرین لہجے) میں دونوں آوازیں آجاتی ہیں۔ یہ ایک اہم مثال ہے۔ اسی سے پتہ چلتا ہے کہ ایک آواز میں توروالی بحرین لہجے نے فرق پیدا کر دیا

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیُم-1؛ شمارہ-1

ہے کیوں کہ دونوں جگہ اس قریب سے ایک آواز پیدا کرنا مشکل ہوتا تھا اور ایلوفون ہونے کی اہم وجہ یہ بھی ہے کہ ایک ہی آواز اپنی ہیت اپنی مخصوص پوزیشن اور صوتی ماحول(phonetic environment) کی وجہ سے بدل دیتی ہے۔

بعض لوگ ہر کام اور رائے میں کافی سخت گیری دیکھاتے ہیں اور کسی ایک بات پر اٹک جاتے ہیں گویا دنیا میں ارتقاء بس تھم گیا ہے۔ زبان ایک ارتقائی مظہر ہے اور اسی وجہ سے اس کی تحریر کا عمل بھی بغیر ارتقاء کے نہیں ہوسکتا۔ اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ ("ح" کے اوپر چھوٹی "ط" والا حرف) توروالی کی تحریر کے لئے ناگزیر ہے تو کیا ضروری ہے اسے دو مختلف حروف "ح" کے اوپر چھوٹی "ط" لکھ کر لکھا جائے؟ حرفی نظام میں دو حروف کے میلاپ سے ایک علامت بنانے کی حوصلہ شکنی کی جاتی ہے کہ اس سے دقّت بڑھ جاتی ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر راقم اس آواز کے لئے کسی الگ حرف کے حق میں نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی سمجھتا ہوں اگر بعض لوگ لکھنا چاہتے ہیں تو کیوں نا اسے "د" کے اوپر چار نقطے لگا کر لکھا جائے۔ اگر اس کو ایک الگ فونیم مان بھی لیا جائے تو یہ آواز "ج" سے زیادہ "ڗ" کے قریب تر ہے۔ اس ایلوفون کی دونوں آوازوں کی تجوید کر کے منہ میں زبان اور تالو کے باہم ٹکراؤ سے محسوس کیا جاسکتا ہے۔

ہمارا یقین ہے کہ کسی کو اپنی رائے حرف آخر بنا کر لوگوں پر ٹھونسنا نہیں چاہے۔ اگر کوئی اب بھی اس آواز کو اسی طرح "ح" کے اوپر "ط" لگا کر لکھنے پر مصر ہے تو ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہے۔ تاہم ہمارا بنیادی مقصد توروالی کی خواندگی بڑھانا ہے اور لوگوں کے لئے اسے سیکھنے میں آسانی پیدا کرنی ہے۔

زبان کسی ایک فرد کی میراث نہیں ہوتی۔ یہ پوری قوم کا بلکہ بنی نوع انسان کا اہم ترین مشترک ورثہ ہوتی ہے۔ اس لئے میں تو یہی ضروری سمجھتا ہوں کہ زبان کی تحریر کو آسان سے آسان بنایا جائے تاکہ انسانوں کے لئے آسانی ہو۔ پشتو ارتھوگرافی میں ایک جیسے کئی حروف کی مثال دی جاتی ہے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا پشتو کی تحریر اہل زبان کے لئے آسان ہے؟ کیا کئی پشتون اس کو آسان بنانے کا نہیں سوچ رہے؟ کیا پشتو اکیڈیمی پشاور، پشتو ادبی ٹولنہ کابل؛ پشتو اکیڈیمی کوئٹہ اور پشتو اکیڈیمی ہزارہ یونیورسٹی اس کی تحریر کو آسان بنانے کی خاطر کوشش نہیں کر رہیں؟ پشتو کے کئی لہجے ہیں اور ان کو آسان بنانے کی خاطر پشتون اہل علم و تحقیق سرگرم عمل ہیں۔ پشاور اور کابل میں بار بار پشتو کی تحریر پر کانفرنسیں اور مباحثے ہوتے ہیں۔

جیسا اوپر کہا گیا زبان انسانوں کی مشترکہ میراث ہوتی ہے۔ اگر کسی نے اسد اللہ خان غالب کا یا علامہ اقبال کا کوئی شعر لکھا تو کیا کوئی دوسرا یہ شعر لکھ نہیں سکتا؟ اسی طرح فرض کریں اگر کسی نے توروالی کہانیاں یا شاعری کسی سے سن کر لکھیں تو کیا کوئی دوسرا شخص اس طرح دوسروں سے سن کر نہیں لکھ سکتا؟ اہل زبان کو اپنی زبان پر دسترس حاصل ہوتی ہے لہذا کسی ایک زبان کی تدوینی مواد مختلف مؤلفین کے ہاں ایک جیسے ہو سکتے ہیں۔ کیوں کہ ان کو زبان کے ذخائر اور ادب کے وسیلوں کو ایک طرح سے رسائی حاصل ہو تی ہے۔

شمالی پاکستان میں معدومی کے خطرے سے نبرد آزما (Endangered) زبانوں کی تحقیق پر کام 1980ء اور 1990ء کی دہائی میں تیزی سے شروع ہوا۔ اس تحقیقی کام کی بنیاد پر ان زبانوں کے احیاء کی سرگرمیوں میں تیزی 2000ء کے بعد آگئی۔ مقامی لوگوں کی اپنی زبانوں کے بارے میں آگاہی بڑھ گئی اور انھوں نے انفرادی اور تنظیمی شکل میں اپنی زبانوں کی بقاء پر کام شروع کیا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کام کو دو دہائیوں سے بھی کم عرصہ ہوا۔ اس دوران ان زبانوں کے بولنے والوں نے مختلف بین الاقوامی تنظیموں اور ماہرین کی مدد سے اپنی زبانوں کی تدوین، ترویج اور فروغ پر کام شروع کیا۔ ان زبانوں کے لئے تحریر کے نظام وضع کئے گئے جو کہ زیادہ تر عربی رسم الخط کی بنیاد پر بنائے گئے۔

ان زبانوں میں تحریر کے یہ نظام اب بھی ابتدائی مراحل میں ہیں اور ان میں وقت کے ساتھ ارتقاء فطری اور ضروری ہے۔ تحریر کے ان نظاموں میں کئی کوتاہیاں ہو سکتی ہیں جو کہ ناگزیر بھی ہیں لیکن یہ کمیاں وقت کے ساتھ ساتھ ان زبانوں کی خواندگی میں وسعت اور استعمال سے کم ہوتی جائیں گی۔

شمالی پاکستان میں زبانوں کی اکثریت ہند آریائی زبانوں کی "داردی" (Dardic) گروہ سے تعلق رکھتی ہے۔ اس گروہ کی زبانوں میں کئی مخصوص آوازیں ایک جیسی ہیں۔ اسی طرح ان زبانوں کی پڑوسی زبانوں مثلاً بروشسکی اور وخی میں بھی اس طرح کی مخصوص آوازیں پائی جاتی ہیں۔ ایک خواہش کہ جہاں ان زبانوں میں ایک جیسی مخصوص آوازیں پائی جاتی ہوں ان کے لئے سب زبانوں میں ایک طرح کی علامات / حروف ہوتے تو باہمی تفہیم تیز ہوتی اور یوں ان زبانوں کے بولنے والوں میں پہلے سے موجود کثیر لسانیت (multilingualism) کو تحریری طور پر بھی فروغ ملتا اور ساتھ ان لوگوں میں ہم آہنگی مزید بڑھ جاتی۔ لیکن چونکہ تنوع بھی اہم ہوتا ہے اس لئے جن لوگوں نے اپنی زبانوں کی مخصوص آوازوں کے لئے

مختلف علامات وضع کی ہیں تو ان پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا البتہ ایسی کسی کوشش کی استدعا کی جاسکتی ہے۔

زبانوں کے لئے وضع کردہ تحریر کا نظام ہمہ وقت ارتقاء پذیر ہونا چاہیے۔ شمالی پاکستان میں ان زبانوں کے لئے تحریر کے یہ نظام نئے ہیں لہذا ان میں مسلسل بہتری آنی چاہیے لیکن تحریر کے نظام کو وضع کرتے وقت یا اس کو ترقی دیتے وقت ہمیں مذکورہ بالا چار اصولوں یعنی زبان میں سیکھنے کی صلاحیت اور آسانی (Learnability)، حرفی تحریری نظام (Alphabetical writing)، قبولیت (Acceptability) اور شفافیت (Transparency) کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔

داردی لوگوں کی کہانی

تحریر: ممتاز حسین

پاکستان کے شمال میں تین عظیم پہاڑی سلسلے ہمالیہ، قراقرم اور ہندوکش آپس میں ملتے ہیں۔ ان کے ملنے سے ایک وسیع پہاڑی خطہ وجود میں آگیا ہے جس کی تنگ وادیوں میں کئی نسلوں کے لوگ آباد ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر نسلیں خاندانوں کی صورت میں باہمی رشتوں میں منسلک ہیں۔ ان خاندانوں میں سے سب سے بڑا خاندان " داردی(Dardic) کہلاتا ہے۔ اس خاندان سے تعلق رکھنے والے گروہ مشرق میں کشمیر سے لے کر مغرب میں پنجشیر تک اور شمال میں چترال سے لے کر سوات اور انڈس کوہستان تک پھیلے ہوئے ہیں۔ یہ گروہ درجنوں زبانیں بولتے ہیں اور مختلف ثقافتوں کے حامل ہیں۔ تاہم ان کی نسلی خصوصیات، زبانوں اور ثقافتوں میں بہت سے ایسے اجزاء موجود ہیں جو انہیں ایک خاندان کی صورت میں شناخت دینے کا سبب ہیں۔ اس گروہ کی سب سے بڑی شناخت ان کی زبانیں ہیں جن میں بنیادی مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ داردی خاندان کا تعلق ہند یورپی (Indo-European) نسل کی اس شاخ سے ہے جسے ہند اریائی (Indo-Aryan) کہتے ہیں۔ ماہرین کا خیال ہے کہ آریائی لوگوں کی ایران کے راستے ہندوستان کی جانب ہجرت کے دوران ان کی ایک لہر شمال کی طرف گئی اور پہاڑوں کے دامن میں آباد ہوگئی، جو رفتہ رفتہ پہاڑی وادیوں میں نفوذ کرگئی۔ جب کہ بڑی لہر دریائے سندھ اور گنگا کی وادیوں میں پھیل گئی جن کی اولاد پاکستان، بنگلہ دیش اور شمالی ہند کے موجودہ باشندے ہیں۔

داردی قبائل کے پہلو بہ پہلو پہاڑی خطے میں کچھ اور نسلی گروہ بھی بستے ہیں، جن میں نورستانی تعداد کے لحاظ سے سے زیادہ ہیں۔ نورستانی خاندان جو خود کئی ذیلی گروہوں پر مشتمل ہے، بنیادی طور ہند آریائی لوگوں کی متوازی ہند ایرانی خاندان کی ایک شاخ ہے جو داردیوں سے پہلے اس بڑی لہر سے الگ ہوئی۔ اس کے علاوہ

کچھ ایرانی نسل کے گروہ جیسے وخی بھی شمال سے آکر ان وادیوں میں بس گئے ہیں، لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے۔ اس خطے میں داردیوں کے آنے سے پہلے رہنے والی نسلوں میں سے ایک گروہ اب بھی موجود ہے۔ یہ لوگ گلگت بلتستان کی وادیوں ہنزہ نگر اور یاسین میں رہتے ہیں۔ ان کی زبان بروشاسکی کا تعلق ابھی تک دنیا کی کسی اور زبان سے دریافت نہیں کیا جاسکا ہے۔

داردی لوگوں کے اہم گروہ یہ ہیں۔

۱۔ کشمیری لوگ جو کشمیری زبان بولتے ہیں۔ یہ وادی کشمیر اور اس سے ملحقہ علاقوں میں رہتے ہیں۔

۲۔ شِین لوگ جو دریائے گلگت کی وادی، گلگت سے نیچے دریائے سندھ اور اس کی ذیلی وادیوں میں رہتے ہیں۔ ان کی زبان شینا ہے۔ شِین نسل کا ایک چھوٹا گروہ جنوبی چترال میں بھی موجود ہے جو صدیوں پہلے ہجرت کر کے یہاں آیا تھا۔ اس کے علاوہ شین آبادیاں بلتستان، ہندوستانی مقبوضہ کشمیر اور لداخ میں بھی موجود ہیں۔

۳۔ کھو لوگ جو دریائے چترال اور اس کے معاون دریاؤں کی وادیوں کے علاوہ گلگت بلتستان کے ضلع غذر میں آباد ہیں۔ ان کی زبان کھوار کہلاتی ہے۔

۴۔ کلاش نسل کے لوگ جو کسی زمانے میں جنوبی چترال میں اکثریت رکھتے تھے، اب بہت تھوڑی تعداد میں تین ذیلی وادیوں میں موجود ہیں۔ یہ لوگ اپنے قدیم مذہب اور ثقافت کی وجہ سے بہت نمایاں ہیں۔ چترال میں ان کی اکثریت گزشتہ دو تین صدیوں کے دوران تبدیلی مذہب کی وجہ سے اپنا لسانی اور ثقافتی تشخص ختم کر کے کھو گروہ کا حصہ بن چکی ہے۔

۵۔ کوہستانی گروپ: میدانی علاقوں سے بالکل متصل جو پہاڑی وادیاں ہیں ان کو میدانی علاقے کے لوگ کوہستان کہتے ہیں۔ میدانی علاقوں سے داردی لوگوں کے جو آخری گروہ بے دخل کئے گئے تھے وہ انہی وادیوں میں موجود ہیں۔ اس لئے یہ لوگ کوہستانی کہلاتے ہیں۔ یہ گروہ افغانستان میں کابل کے شمال کی وادیوں سے لے کر مشرق میں دریائے سندھ کے کناروں تک بستے ہیں۔ ان گروہوں میں لسانی قربت کی وجہ سے ان کو دادری خاندان کی ایک ذیلی گروپ میں رکھا جاتا ہے جسے کوہستانی گروپ کہا جاتا ہے۔ اس گروپ میں دریائے سندھ کی بغلی وادیوں میں رہنے والے انڈس کوہستانی، بالائی سوات اور بالائی پنجکوڑہ میں گاؤری، بالائی سوات میں توروالی اور گاؤری، افغانستان میں وٹاپوری اور تیراہی شامل ہیں۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

۶۔ پاشائی گروپ: آپس میں ملتی جلتی زبانیں بولنے والے کئی گروہ افغانستان کی شمالی پہاڑی وادیوں میں بستے ہیں۔ ان وادیوں میں درہ نور، نرجاو، گُردار، تگاؤ وغیرہ شامل ہیں۔

۷۔ وادیٔ کنڑ کے دارد: ان میں چترال کے دمیلی، زیریں چترال اور کنڑ کے گوار بتی، کنڑ افغانستان کے ننگلامی، گرانگالی اور شماشتی شامل ہیں۔

داردی لوگوں کی تاریخ:

لسانیاتی اور بشریاتی تحقیقات سے یہ امر تقریباً ثابت شدہ ہے کہ داردی لوگ انڈو آرئین لہر کی ایک شاخ ہیں جو بڑی لہر سے الگ ہو کر شمال میں ہندوکش کے دامن کی طرف مڑ گئی تھی۔ یہ لوگ اس علاقے میں آباد ہو گئے جسے گندھارا کہا جاتا ہے یعنی پھوٹوہار، ہزارہ اور دریائے کابل کی وادی بشمول وادیٔ پشاور، ننگرہار اور کابل۔ ان کی کچھ تعداد ابتدائی زمانے ہی میں ہندوکش کی وادیوں میں نفوذ کر گئی تھی۔ اس بات کا ثبوت جدید آرکیالوجیکل تحقیقات سے ہوتی ہے جن کے مطابق چترال کی بالائی وادیوں سے لیکر پھوٹوہار تک ایک ہی تہذیب سے تعلق رکھنے والے لوگ آباد تھے۔ اس تہذیب کے آثار بیشتر قبروں کی صورت میں ملتے ہیں اس لئے اس تہذیب کو Gandhara Grave Culture کا نام دیا گیا ہے۔

اس تہذیب کو یہ نام جدید محققین نے اس وجہ سے دیا ہے کہ بعد میں یہ علاقہ گندھارا تہذیب کا مرکز بنا۔ تقریباً ایک ہزار کے بعد پوٹھوہار سے لے کر کابل تک ایک سلطنت وجود میں آئی جس پر مختلف اوقات میں مختلف خاندانوں نے حکومت کی۔ ان میں مقامی، ہندو، وسط ایشیائی، یونانی اور ایرانی شامل تھے۔ ان متنوع ثقافت اور نسلی گروہوں کے ملاپ سے یہاں ایک نئی تہذیب وجود میں آئی۔ اندازہ ہے کہ گندھارا تہذیب کے عروج کے زمانے میں اس علاقے کی آبادی کی اکثریت داردی نسل پر مشتمل تھی۔ اس زمانے میں بدھ مت اس علاقے کا غالب مذہب تھا۔ مذہبی اثرات کے تحت سنسکرت علاقے کی علمی زبان تھی اور لکھنے پڑھنے کا کام اسی زبان میں ہوتا تھا۔ تاہم بول چال کے لئے داردی لوگوں کی اپنی زبانیں استعمال ہوتی تھیں۔ یہ گندھارا تہذیب کا زمانہ داردی لوگوں کا زریں عہد تھا اور یہ علاقہ دنیا کے متمدن ترین خطوں میں شمار ہوتا تھا۔

گندھارا تہذیب کی تباہی شمال سے آنے والے وحشی حملہ آوروں کے ہاتھوں ہوئی جیسے ہن اور سیتھئیں وغیرہ۔ ان حملوں کے نتیجے میں گندھارا تہذیب کے مراکز جیسے پرشاپورا (پشاور) اور ٹیکسلا وغیرہ

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

تباہ ہو گئے۔ حملوں کے نتیجے میں آبادی کی وسیع نقل مکانی ہوئی اور غالباً ہندوکش کی وادیوں میں داردیوں کا اولین نفوذ اسی زمانے میں ہوا۔ اس سے پہلے ان وادیوں میں انسانی آبادیاں بہت کم تھیں اس لئے یہاں کی آبادی تقریباً خالص داردی بن گئی۔

اس انتقال آبادی کے باوجود گندھارا کے بیشتر حصوں میں قابل قدر تعداد میں داردی آبادی موجود رہی۔ عیسوی سنہ کے پہلے ہزار سال کے اختتام کے زمانے میں جنوب مغرب کی طرف سے ایک اور انتقال آبادی گندھارا کی طرف ہوئی۔ یہ لوگ ایرانی نسل سے تعلق رکھتے تھے جو خود کو افغان، پشتون یا پختون کہتے تھے۔ ان کا اصل وطن ہلمند سے لے کر کوہ سلیمان تک کا پہاڑی علاقہ تھا۔ یہ لوگ خانہ بدوش قبائل تھے جن کا پیشہ گلہ بانی تھا۔ یہ قبائل قندھار، کابل اور دامان (موجودہ کے پی کے جنوبی اضلاع) سے ہوتے ہوئے وادی پشاور پہنچے۔ ان کی پہلی لہر جو بیشتر دلہ زاک قبیلے پر مشتمل تھی، دریائے کابل کے جنوب کی طرف پھیل گئی۔

اسی زمانے میں دریائے کابل کے شمال کی طرف کے سارے علاقے میں دارد لوگ آباد تھے۔ پشتونوں کے تذکروں میں ان لوگوں کو دیہگان کے نام سے پکارا گیا ہے۔ دیہگان کا مطلب گاؤں کے لوگ ہیں یعنی مستقل آبادیاں بنا کر رہنے والے زراعت پیشہ لوگ۔ خود پشتون خانہ بدوش تھے اس لئے مقامی لوگوں کو انھوں نے یہ نام دیا۔ دیہگان کے علاوہ پشتون تذکروں میں مقامی قبائل کے جو نام ملتے ہیں وہ متراوی، ممیالی، سواتی، گبراوی، شلمانی، ارابی وغیرہ ہیں۔ پشتون تذکرہ نویسوں نے پہاڑی نسلوں کو غلطی سے تاجک بھی لکھا ہے حالانکہ تاجک نسلی طور پر ان سے بالکل الگ گروہ ہیں جو خود پشتونوں سے قربت رکھتے ہیں۔

پشتون قبائل رفتہ رفتہ شمال کی طرف بڑھتے گئے۔ ان کا طریقہ کار یہ تھا کہ یہ نمک وغیرہ کی تجارت کے لئے ان علاقوں میں جاتے اور آہستہ آہستہ ان علاقوں میں بستے جاتے۔ جب کسی وادی میں ان کی اچھی خاصی تعداد ہو جاتی تو اپنے دوسرے ساتھیوں کو بلا کر مقامی لوگوں کو بیدخل کرتے۔ اس طرح چند سو سالوں کے اندر کابل اور اس کے گرد و نواح، ننگرہار، وادی پشاور، سوات، باجوڑ اور دیر وغیرہ میں داردی لوگوں کو نکال کر پشتون قابض ہو گئے۔ داردی لوگوں کی اکثریت ان علاقوں سے نکل کر شمال اور مشرق کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئی اور بچے کچھے داردی لوگ پشتونوں کے مزارعین کے طور پر رہنے لگے۔ ان لوگوں کو پشتون "فقیر" کے نام سے پکارتے ہیں۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

جب پشتون قبائل سوات اور دیر کے زیرین علاقوں میں مستحکم ہوئے تو انھوں نے بالائی وادیوں پر یلغار کی۔ چونکہ بالائی وادیوں میں داردی قبائل کی اکثریت ابھی مسلمان نہیں ہوئی تھی اس لئے نئی مہم کو جہاد کا رنگ دے دیا گیا۔ اس سلسلے میں مغرب میں کنڑ سے لے کر مشرق میں ہزارے تک کئی محاذوں پر حملے شروع ہوئے۔ ان کے نتیجے میں بہت سے داردی لوگ مارے گئے اور بے شمار قبائل کو اپنا وطن چھوڑ کر مزید بالائی علاقوں کی طرف بھاگنا پڑا۔ اس طرح ہندوکش کی وادیوں میں نقل مکانی کی نئی لہر آئی۔ ان حملوں کے نتیجے میں داردی لوگوں کی اکثریت مسلمان ہوگئی۔ چونکہ انھوں نے پشتونوں کے ہاتھوں اسلام قبول کیا تھا اس لئے انہیں پشتون طرز معاشرت کو بھی اپنانا پڑا۔ پشتون اثرات کی وجہ سے ان علاقوں میں بیشتر علاقوں جیسے انڈس کوہستان اور پاشائی بیلٹ میں ریاستوں کا وجود ختم ہو گیا۔ ان کی جگہ خالص پشتون طرز کا قبائلی نظام آگیا جس میں کسی مرکزیت اور حکمرانی کا تصور موجود نہیں تھا۔ اس کے علاوہ یوسفزئی پشتونوں میں رائج زمینوں کی باری باری تقسیم کا طریقہ بھی رائج ہو گیا جسے "ویش" کہتے ہیں۔ ان اثرات کی وجہ سے ان علاقوں میں امن و امان اور معیشت کی صورت حال پہلے کی نسبت خراب ہو گئی۔ انڈس کوہستان، داریل تانگیر، جنوبی چترال اور پاشائی بیلٹ کی "یاغستانی" صورت حال بڑی حد تک پشتون اثرات کا نتیجہ تھی۔

داردی ریاستیں:

ا۔ کشمیر:

گندھارا کی بادشاہتیں مختلف نسل کے حکمرانوں کے زیر اقتدار رہیں لیکن ان کی آبادی کی اکثریت داردی لوگوں پر مشتمل تھی۔ گندھارا تہذیب کی تباہی کے بعد اس علاقے میں مقامی ریاستیں قائم ہوگئیں۔ دارد ریاستوں میں سب سے اہم کشمیر کی ریاست تھی۔ کشمیری لوگ دارد نسل سے تعلق رکھتے ہیں اور تاریخ میں یہ علاقہ ہمیشہ ہندوستان سے ایک الگ شناخت کا حامل رہا ہے۔ چودھویں صدی عیسوی میں وادئ سوات سے تعلق رکھنے والے شاہ میر نام کے ایک شخص نے کشمیر میں حکومت قائم کی جو اس ملک کی پہلی مسلم بادشاہت تھی۔ قرین قیاس یہ ہے ان کا تعلق دارد نسل سے تھا کیونکہ اس زمانے میں سوات میں پشتونوں کا نفوذ ابھی نہیں ہوا تھا۔ کشمیر پر اس خاندان نے کئی صدیوں تک حکومت کی اور یہ اس ملک کا عہد زریں کہلاتا ہے۔

۲۔ سوات:

گندھارا کے بدھ دور میں وادئ سوات اس تہذیب کا اہم مرکز تھا۔ اس تہذیب کی تباہی کے بعد اس

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

پر مختلف فاتحین نے حملہ کیا لیکن اسے کسی سلطنت کا مستقل حصہ نہیں بنایا گیا۔ سوات کی واحد قابل ذکر ریاست جہانگیری یا گبری سلاطین کی تھی۔ اس ریاست کے قیام کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں لیکن اپنے عروج کے زمانے میں یہ وادئی سوات، زیرین وادئی پنجکورہ، ملاکنڈ، مردان، چارسدہ اور صوابی کے علاقوں پر مشتمل تھی۔ پشتون تذکروں میں ان سلاطین کو نسلاً تاجک یا ترک بھی کہا گیا ہے لیکن یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے جس کے سبب وہ تمام پہاڑی نسلوں کو تاجک سمجھتے تھے۔

جہانگیری سلاطین کا پایۂ تخت مینگورہ کے شمال میں منگلور کے مقام پر تھا جو ایک شاندار شہر تھا۔ ان کا سرمائی دارالحکومت تھانہ کے مقام پر تھا۔ میدانی علاقوں کے لئے ان کا نائب یا حاکم اشنغر (چارسدہ) میں قیام کرتا تھا۔ اس علاقے کا آخری حاکم میر ہندا تھا۔

پندرھویں صدی عیسوی کے دوران پشتون وادی پشاور میں دریائے کابل کے شمال کی طرف نفوذ کرنے لگے۔ یہ خانہ بدوش لوگ تھے اس لئے یہ رفتہ رفتہ ان علاقوں میں پھیلتے گئے۔ یہ علاقہ نہایت زرخیز تھا اور یہاں پہنچ کر انھوں نے گلہ بانی کا پیشہ چھوڑ کر کھیتی باڑی کی طرف توجہ کی۔ اس کے نتیجے میں ان کے حالات بہتر ہوئے اور ان کی آبادی تیزی سے بڑھی۔ پندرھویں صدی کے اواخر میں کابل کے مغل بادشاہ الغ بیگ نے پشتون قبیلے یوسفزئی کو وہاں سے نکال دیا تو وہ بھی یہاں آکر بس گیا۔ یوسفزئی بہت جنگجو لوگ تھے اور انھوں نے بہت جلد دیگر پشتونوں سے لڑ بھڑ کر کافی علاقے چھین لئے۔ اس کے بعد وہ شمال میں جہانگیریوں کی طرف متوجہ ہوئے اور کئی سالوں تک ان سے جنگ وجدل میں مصروف رہے۔ بابر بادشاہ کے ساتھ یوسفزئی قبیلے نے رشتے داری کی جس سے ان کی طاقت میں اضافہ ہوگیا۔ ان کے مسلسل حملوں کے نتیجے میں جہانگیری سلاطین آخر کار شکست کھا گئے اور سوات پر یوسفزئیوں کا قبضہ ہوگیا۔ آخری جہانگیری سلطان اویس سوات سے فرار ہو کر دیر کی وادی نہاگ درہ میں چلا گیا اور وہاں پر قلعہ بنا کر اردگرد کے دارد قبایل پر حکومت کرنے لگا۔ تاہم پشتونوں نے ان کو یہاں بھی چین سے رہنے نہ دیا اور 1542ء میں جب سلطان اور اس کے ساتھی جشن بہاراں منانے میں مصروف تھے تو یوسفزئی حملہ آوروں نے سلطان اویس کو قتل کر کے اس خاندان کا خاتمہ کر دیا۔ ایسی روایات موجود ہیں کہ آخری سلطان کا ایک بیٹا جان بچا کر چترال کی طرف چلا گیا۔ یہ خیال بھی ظاہر کیا جاتا ہے کہ شاید چترال کا آخری حکمران خاندان اسی نسل سے تعلق رکھتا ہے۔ جہانگیری سلاطین کے چترال سے تعلقات کے بارے میں کافی اشارے ملتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

پشتونوں کا ان پر دباؤ جب بہت بڑھا تو انھوں نے ایک چترالی لشکر کی مدد سے ان کو پیچھے دھکیل دیا۔

جہانگیری سلاطین میں سے سب سے مشہور سلطان پکھل کہلاتا تھا۔ سوات پر پشتونوں کے قبضے کے نتیجے میں اس علاقے کے بہت سے لوگ دریائے سندھ کو پار کر کے ہزارہ کے علاقے میں بس گئے جو ان کی وجہ سے پکھلی کہلایا۔ اسی طرح ہزارہ کے جو قبائل سواتی کہلاتے ہیں وہ بھی اسی زمانے میں سوات سے نکل کر دریائے سندھ کے مشرق کی طرف چلے گئے تھے۔

۳۔ باجوڑ کی ارابی یا گبری ریاست:

اس علاقے میں ایک اور ریاست باجوڑ کی تھی جس کا حکمران خاندان ارابی یا گبری کہلاتا تھا۔ شروع میں یہ کافی وسیع ملک تھا لیکن پشتونوں کی دست درازیوں نے رفتہ رفتہ اس کو گبر کوٹ کے علاقے تک محدود کر دیا۔ بابر کے حملے کے وقت یہاں کا حکمران حیدر علی گبری تھا۔ بابر بادشاہ نے گبر کوٹ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا تو اس کے کچھ ساتھیوں نے بابر کے ساتھ ساز باز شروع کی۔ جب حیدر علی کو اپنی شکست کا یقین ہو گیا تو خودکشی کر لی اور بابر نے ان کے ایک رشتے دار کو ان کی جگہ اپنی طرف سے حاکم مقرر کر دیا۔ اس طرح اس آزاد دارد ریاست کا خاتمہ ہو گیا۔

۴۔ گلگت اور انڈس کوہستان کی ریاستیں:

گلگت کے اردگرد اور اس سے نیچے دریائے سندھ کے ساتھ ساتھ بدھ دور کے بے شمار چٹانی کتبات اور مجسمے ملتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ گندھارا کے علاقے خصوصاً سوات میں بدھ مذہب کے عروج کے زمانے میں اس علاقے میں کئی چھوٹی بڑی ریاستیں وجود میں آئی تھیں جن کے حکمران بدھ مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ ممکن ہے ان ریاستوں کی آبادی کا کچھ حصہ بھی بدھ مذہب کے پیروکار ہوں لیکن اکثریت غالباً اپنے قدیم عقائد پر ہی قائم رہی۔ گندھارا سے بدھ مذہب کے خاتمے کے بعد گلگت میں بھی بدھ ریاستیں ختم ہو گئیں۔ انڈس کوہستان کی وادیاں قبائلیت کی طرف لوٹ گئیں تاہم گلگت میں ایک ریاست کا وجود قائم رہا۔ گلگت کے قدیم باشندے جنہیں بورش کہتے ہیں (اور جن کی زبان کا نام بروشسکی ہے) کا تعلق انڈو آرئین نسل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کی زبان کسی بھی دوسری زبان سے نہیں ملتی۔ بورش لوگوں کو جنوب کی طرف سے آنے والے شِین قبائل نے بے دخل کر کے بالائی وادیوں ہنزہ نگر اور یاسین میں دھکیل دیا۔ شِین دارد نسل سے تعلق رکھتے تھے اور ان کا اصل وطن ہزارہ میں تھا اور یہ غالباً بیرونی حملوں کی نتیجے میں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

ہونے والے انتقال آبادی کے سلسلے میں شمال کی طرف چلے گئے۔ گلگت کی ریاست انیسویں صدی کے اواخر میں اس علاقے پر کشمیری قبضے تک قائم رہی۔ گلگت سے نیچے دریائے سندھ کی بغلی وادیوں میں مقامی دارد سرداریوں کی روایات بھی ملتی ہیں جو پشتونوں کے زیر اثر ختم ہو گئیں اور یہ علاقے بے ریاست قبائلیت کی حالت میں چلے گئے۔

۵۔چترال:

چترال کی وادی میں جنوب کی طرف سے انڈو آریئن نسل کے لوگوں کی آمد کے شواہد بہت پرانے ہیں۔ کئی مقامات پر ایسے مقبرے دریافت ہوئے ہیں جن کا تعلق Aryan Grave Culture سے بتایا جاتا ہے اور ان کی قدامت ساڑھے تین ہزار سال تک ہے۔ تاہم اس وادی کے موجودہ باشندے نسبتاً بعد میں یہاں آکر بس گئے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ گندھارا کے علاقے میں وقتاً فوقتاً ہونے والے بیرونی حملوں کے نتیجے میں انتقال آبادی کی جو لہریں اُٹھتی رہیں، ان کا کچھ حصّہ پہاڑی وادیوں میں شمال کی طرف نفوذ کرتی گئی۔ اس طرح کی کئی چھوٹی چھوٹی لہریں چترال کی وادی میں بھی پہنچیں۔ اس وادی کی موجودہ آبادی انہیں لہروں کی باقیات پر مشتمل ہے جنہیں یہاں کے متعدد لسانی گروہوں کی شکل میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ان گروہوں میں سے سب سے بڑا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو آج کل کھو اور کلاش کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ جنوب سے اس وادی میں داخل ہوئے اور کسی زمانے میں پوری وادی اور اس کی ذیلی وادیوں میں پھیل گئے۔ ان کے نفوذ کے نتیجے میں یہاں کی سابقہ نسلوں کے کوئی قابل ذکر اثرات موجود نہیں رہے۔

چترال میں جنوب سے ہونے والی داردی انتقال آبادی کے علاوہ شمال سے ترک اور تاجک حملہ آور اور تارکین وطن بھی آتے رہے۔ اس کی بالائی وادیوں کی نسلی اور لسانی تشکیل میں ان اثرات کو کھو نسل اور کھوار زبان کی صورت میں دیکھا جاسکتا ہے۔ کھوار زبان کا بنیادی ڈھانچہ داردی ہی ہے لیکن اس میں بڑی مقدار میں فارسی اور ترکی الاصل الفاظ شامل ہیں۔

وادی چترال میں چھوٹی چھوٹی مقامی ریاستوں کی تاریخ بہت پرانی لگتی ہے۔ جنوب میں کلاش اور شمال میں کھو لوگوں کی زبانی روایات میں بہت سے مقامی حکمرانوں کے نام ملتے ہیں۔ جیسے کلاشوں میں بلے سنگھ، نگر شاہ اور کھو لوگوں میں بہمن، سوملک، یاری بیگ وغیرہ۔ لیکن پوری وادی کو ایک مرکزی اقتدار کے تحت لانے کا کام بیرونی حملہ اوروں کے ہاتھوں ہوا۔ چترال (اور گلگت کے کچھ حصوں) پر پہلے کاشغر کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

ترکوں کا قبضہ رہا اور پھر بدخشان کے تاجکوں کا جو رئیس کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ ان ادوار میں چترال اور گلگت کی بالائی وادیوں کو بڑی حد تک ایک سیاسی اکائی میں تبدیل کیا گیا جس کا گہرا اثر ان علاقوں کی تاریخ پر پڑا۔ تاجک نسل کے رئیس خاندان کی جگہ اقتدار ایک مقامی خاندان نے سنبھالیا۔ اس خاندان کے بارے عام روایت یہ ہے کہ یہ ہرات کے تیموری بادشاہوں کی نسل سے تھا لیکن ایسے اشارے بھی ملتے ہیں کہ شاید یہ جنوب کی سمت سے آیا تھا(یعنی اس کی اصل داردی تھی)۔ جو بھی ہو، یہ بات حقیقت ہے کہ کئی پشتوں تک یہاں رہنے کی بنا پر یہ خاندان مقامی بن چکا تھا۔ دوسرے لفظوں میں یہ یہاں کی پہلی مقامی ریاست کا بانی خاندان تھا۔ اسی خاندان کی ایک شاخ گلگت کے بالائی وادیوں غذر، یاسین اور اشقمن پر حکمران رہی۔ اس کی وجہ سے اس علاقے میں شمال مغرب سے بھی داردی اثرات پہنچے اور کھوار ان وادیوں کی ایک بڑی زبان بن گئی۔

داردی لوگوں کی موجودہ حیثیت:

موجودہ زمانے میں داردی لوگ پاکستان اور افغانستان کی قومی ریاستوں کے شہری ہیں۔ آبادی کے لحاظ سے سب سے بڑا داردی گروہ کشمیری لوگوں کے وطن پر انڈیا کا غاصبانہ قبضہ ہے جس کے خلاف وہ آزادی کی جدوجہد میں مصروف ہیں۔ پاکستان کے دارد ان کے دو صوبوں خیبر پختونخواہ اور گلگت بلتستان میں رہتے ہیں۔ ان علاقوں سے پاکستان کے بڑے شہروں میں کافی نقل مکانی ہوئی ہے جس کی وجہ سے ان شہروں میں بھی دارد آبادیاں وجود میں آئی ہیں۔

دارد لوگ دنیا کے دشوار ترین جغرافیائی خطے میں رہتے ہیں جس کی وجہ سے ان کو معاشی مشکلات کا سامنا ہے۔ ان کی بڑے شہروں کی طرف نقل مکانی کی بڑی وجہ اس خطے میں معاشی وسائل کی قلت ہے۔ دیگر گروہوں سے بڑھتے ہوئے رابطوں کی وجہ سے دارد لوگوں کی ثقافتوں اور زبانوں کو تیز رفتار تبدیلیوں کا سامنا ہے۔ بہت سے علاقوں میں چھوٹے گروہوں کی ثقافت اور زبانوں کے مٹنے کا حقیقی خطرہ موجود ہے۔ کئی زبانیں پہلے ہی صفحہ ہستی سے مٹ چکی ہیں۔ ان جیسے چھوٹے نسلی اور لسانی گروہوں کے تحفظ میں ریاست کی بنیادی ذمے داری بنتی ہے۔ اس کے علاوہ ان لوگوں کو خود بھی اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے قدم اُٹھانے کی ضرورت ہے۔

حصّہ دوم

سوات اور دیر

سوات: گندھارا اور درادا

(سوات کی داردی تاریخ)

تحقیق و تحریر: عمران خان آزاد

"وہ لوگ جن کو ان کی گزشتہ تاریخ، اصل اور ثقافت کا علم نہیں ہوتا وہ اس پیڑ کی مانند ہیں جس کی جڑیں نہیں ہوتیں"۔
(مارکس گاروے)

"A people without the knowledge of their past history, origin and culture is like a tree without roots." - Marcus Garvey (1887—1940), founder Universal Negro Improvement Association and African Communities League.

ہندوکش کے برف پوش پہاڑوں کے دامن میں واقع سوات دنیا کا مقبول سیاحتی مقام ہے۔ قدیم تاریخ میں اسے سواستو، شیوتا، اُدھیانہ جیسے ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ عام طور پر نام سوات سے آج کا ضلع سوات یا وادی سوات سمجھا جاتا ہے لیکن ماضی میں چین کو ہندوستان اور ایران سے جبکہ ہندوستان کو وسطی ایشیا سے ملانے والے قدیم بدھ مت سوات میں آج کا زیریں دیر بشمول بونیر اور دیامر تک کے علاقے بھی شامل تھے۔ معروف اطالوی مستشرق، ماہر ہندوستانیات اور مشرقی ایشیا، تبت اور بدھ مت مطالعات کے ماہر ڈاکٹر ژیوزیپی ٹوچی (Giuseppe Tucci) لکھتے ہیں:

"In Darel the first Capital of Swat according to the local tradition or possibly capital of certain time of Swat the image of Maitreya, about which many adventures and air travels narrated, has certainly its importance on the expansion of Buddhism in those parts"[1]

[1] Giuseppe, Tucci: Travels of the Tibetan Pilgrims in the Swat valley (Page 218)

ترجمہ: "مقامی روایت کے مطابق یا ممکنہ طور پر کچھ عرصے کے لئے داریل سوات کا دارلحکومت تھا جہاں "میتریا" کی تصویر جس کی کہانی کئی سفر ناموں میں بیان کی گئی ہے، کی موجودگی اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس سے ان علاقوں میں بدھ مت کی وسعت کا پتہ چلتا ہے"۔

داریل دیامر میں ہے جو کہ اب گلگت بلتستان کا ایک ضلع ہے ۔ ماضی قریب تک وہاں بدھ مت اور قدیم داردی مذہب جس میں کئی دیوی دیوتاؤں سمیت مناظر قدرت کی پرستش کی جاتی تھی، رائج تھا۔ بدھ دور میں چینی سیاح فاہیان اور بدھ زائر و سیاح ہیون سانگ نے داریل کو Ta_ li- lo اور تولی کہا ہے۔ ماضی میں داریل اور اس سے ملحق دوسری وادیوں کو تجارتی اور مذہبی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل تھی۔ پھوگچ داریل میں واقع بدھ مت یونیورسٹی (پھوگچ خانقا) بدھ مت کی قدیم اور اہم مراکز میں سے ہے۔ داریل تانگیر سے لے کر شتیال، کھن بری، بینار، تھور، ہوڈر، دردربٹی، چلاس، تھلپن اور آگے خنجراب تک بدھ مت کے قدیم آثار ملتے ہیں۔ چوتھی صدی عیسوی کے مشہور چینی سیاح فاہیان تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ داریل ہی سے اصلی بدھ نظریات آگے سوات اور گندھارا پہنچے تھے۔

ہندوؤں کی قدیم کتاب "ویدوں" اور مہابھارت میں دریائے سوات کو "سواستو" لکھا گیا ہے۔ سوات کے آثار قدیمہ کے ماہر اور سوات میں آثار قدیمہ کے اطالوی مشن کے سربراہ ڈاکٹر لوکا ماریا اولیوری (Dr. Lucca Maria Olivieri) کے مطابق سوات کے لئے اُدھیانہ کا نام پہلی بار چینی سیاح فاہیان نے چوتھی صدی عیسوی میں استعمال کیا ہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے لے کر 20 ویں صدی عیسوی تک تبت سے آنے والے زائرین سوات کے لئے اُدھیانہ اور اُریگایانا نام استعمال کرتے چلے آرہے ہیں[2]۔

سوات جتنا خوبصورت ہے اتنی اس کی تاریخ پیچیدہ ہے۔ ماضی قریب تک چین کو ہندوستان اور ایران جبکہ ہندوستان کو وسطی ایشیا سے ملانے والا سوات زمانہ قدیم سے اپنی جغرافیائی حیثیت اور متمدن تہذیب کی وجہ سے آس پاس کے دوسرے علاقوں سے ممتاز خطہ رہا ہے۔ اس لئے ہندوکش کے برف پوش پہاڑوں کے دامن میں واقع یہ علاقہ زمانہ قدیم سے 17 ویں صدی عیسوی تک وسطی ایشیا سے آنے والے ایرانی، یونانی، تورانی، سیتھی، پارتھیائی، کشان، سفید ہن اور پشتون قبائل کے حملوں کے زد میں رہا ہے۔

2فضل خالق" ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ (صفحہ نمبر 30)

سوات اور آریہ:

معلوم تاریخ کے مطابق سوات میں پہلے آباد ہونے والے لوگ ہند آریائی قبائل تھے۔ آثار قدیمہ کی حالیہ اور جدید تحقیق کے مطابق دو ہزار قبل مسیح (BC, 2000) کے آغاز میں گھڑ سوار قبائل بحر الکاہل کے قبائلی علاقے قفقاز کے جنوب میں اپنے آبائی علاقوں بحر اسود اور بحر گیلان کے درمیان پھیلنا شروع ہوئے یہاں تک کہ مشرقی وسطی کے بیشتر حصے شام سے لے کر ایران تک پر قابض ہوئے۔ یہ ہند آریائی لوگ مشرق سے ایران اور سیستان بلوچستان تک، جنوب کی طرف سے سندھ تک جبکہ شمال میں مرجینا اور باختریہ تک پھیل گئے۔ اٹھارہ سو (1800) قبل مسیح میں درمیانی یا وسطی راستے کے ذریعے کچھ ہند آریائی قبائل نے ہلمند (افغانستان) دریا کے میدانوں سے ہوتے ہوئے دریائے کابل کو پار کیا اور سوات پہنچ گئے۔ دو ہزار قبل مسیح کے اختتام تک مرجینا اور باختریہ کے شمالی ہند آریائی لوگ ایرانی شاخ کے آریہ لوگوں کے سامنے مغلوب ہوئے۔ اس خطے کے جدید ہند آریائی زبان بولنے والے مغرب کے ہند آریائی زبان بولنے والوں میں سے بچ جانے والے قبائل ہیں۔ یہ ہند آریائی ان ابتدائی آریائی خانہ بدوشوں میں سے ہیں جنہوں نے دریائے کابل کے میدانوں کو آباد کیا۔ اس خطے کے ہند آریائی زبانوں کی مشترکہ لسانی ثقافتی ورثہ قدیم ہند آریائیوں کے ابتدائی دور سے متعلق ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کی زبان وادی کابل اور وادی سندھ کے علاقائی بولیوں کے میلاپ کی وجہ سے مختلف ہوگئی۔ ان قدیم ہند آریائی زبان بولنے والوں کو ماہرین لسانیات نے داردی یا پساچہ کا نام دیا ہے۔ پروفیسر اسرار الدین سر جارج گرئیرسن کے حوالے سے " تاریخ چترال کے بکھرے اوراق" میں درد یا پساچہ کے عنوان سے لکھتے ہیں، " اس علاقے میں ایک زمانے میں ایسے قبائل آباد تھے جنہیں سنسکرت مصنفین نے " پساچہ " نام دیا ہے "۔ آگے چل کر اسی صفحے پر لکھتے ہیں " ہندوستانی اساطیر میں پساچہ لفظ مردم خور کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ درد یا پساچہ آریہ زبانوں کی ذیلی خاندان ہے۔ اور برٹش انڈیا کی حدود سے باہر شمالی مغربی سرحدوں کے ساتھ والے علاقوں میں بولی جاتی ہے "[3]

---

[3] پروفیسر اسرار الدین: تاریخ چترال کے بکھرے صفحہ نمبر 99

سوات اور دارد ی آثار قدیمہ:

لفظ داردی یا دارد کا معنٰی ہے وادیوں یا گھاٹیوں میں رہنے والے لوگ ہے۔ پشائی زبان میں آج بھی داردی لفظ پہاڑی کے لئے مستعل ہے۔ پشائی ایک داردی زبان ہے اور افغانستان میں بولی جاتی ہے۔ عام طور پر یہ خیال پایا جاتا ہے کہ انگریز مستشرق(Gottilio Walliam Leitner) نے پہلی بار یہ نام اپنی کتاب" Dardistan مطبوعہ 1886، 1866 اور 1898 میں ہمالیہ کے مغرب میں رہنے والے ہند آریائی زبانیں بولنے والے قبائل کو دیا ہے۔ مگر لیٹنر سے پہلے بھی مورخین نے یہ نام استعمال کیا ہے۔ اس نام کو یونانی مورخ ہیرودوطس (Herodotus) نے اپنی کتاب "تاریخ" میں استعمال کیا ہے۔ بطلیموس (Claudius Ptolemy) نے آج کے داردی لوگوں کو درادے (Daradae) اور پلینی (Pliny the Elder) نے داردی لکھا ہے۔ سنسکرت لٹریچر میں انہیں "درادا" (Darada) لکھا گیا ہے۔ شینا زبان کے ماہر رازول کوہستانی اپنی کتاب " شینا کوہستانی اور قدیم، وسطی، جدید سنسکرت کا لسانی و لغوی اشتراک" میں داردستان اور داردی زبانوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

" داردی لسانی گروہ جو موجودہ سلسلہ ہمالیہ، قراقرم اور ہندوکش میں پھیلا ہوا ہے قدیم دور میں یہ لسانی گروہ ایک بڑے اور وسیع جغرافیائی رقبے پر پھیلا ہوا تھا۔ اس کے لسانی اثرات ایک طرف لداخ دوسری طرف گندھارا سے وزیرستان، تیسری طرف پنجاب و سندھ اور چوتھی طرف دریائے چناب سے نیپال کے زیریں ہمالیائی سسلسلے تک پھیلا ہوا تھا۔ دارد قبائل ایک عظیم تہذیب اور لسانی تاریخ کے حامل رہے ہیں"[4]۔ اپنی ایک دوسری تصنیف " شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ آیک مختصر جائزہ" میں موصوف داردستان اور یہاں کے لوگوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"شمالی پاکستان کی چٹانی تحریروں اور کتبات سے اب تک بعض دارد حکمرانوں کے نام مختلف مقامات کی چٹانوں پر دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں گلگت، چلاس، تھلپن داس اور شتیال کے مقامات شامل ہیں۔ تھلپن داس کے ایک براہمی رسم الخط میں لکھا گیا نام جسے ہینبر (Hinüber) نے شاندار "ویسر وانا سینا"، "دشمنوں کے ماتحت"، "زمین کے عظیم بادشاہ" سے ترجمہ کیا ہے اور اس بادشاہ کو داردوں کا دوسرا سب سے قدیم بادشاہ مانا گیا ہے۔ دوسرے دارد بادشاہ کا نام چلاس کی ایک چٹان پر براہمی رسم الخط میں پایا گیا ہے جسے احمد

[4] شینا کوہستانی اور قدیم، وسطی، جدید سنسکرت کا لسانی و لغوی اشتراک صفحہ نمبر 1

حسن دانی (1983) اور Hinüber (1989) نے داران مہاراجہ "دلوں کے عظیم بادشاہ" پڑھا ہے۔ خروشتی رسم الخط میں لکھا گیا آیک آور دارد بادشاہ کا نام "دردورایا" کا کتبہ گلگت کے عالم پل کے پاس دریافت ہوا تھا۔ Fussman (1978) نے اس کا معنی "بادشاہوں کا بادشاہ" قرار دیا تھا۔ ان کے علاوہ شتیال کے مقام پر ایک "کھوجا" بادشاہ اور اس کی مذہب پرست بیٹی کا ذکر بھی پایا جاتا ہے۔ کھوجہ نام کا یہ قبیلہ علاقہ کولئی انڈس کوہستان میں اب بھی موجود ہے"[5]۔

پشاور کے میدانوں سے جغرافیائی طور پر علیحدہ قدیم سوات یا اُدھیانہ کو عام طور پر گندھارا کا حصہ سمجھا جاتا ہے لیکن بعض محققین اسے گندھارا سے علیحدہ سمجھتے ہیں۔ خیبر پختونخوا حکومت کے آرکیالوجی اور میوزیم ڈیپارٹمنٹ کے ریٹائرڈ ڈائریکٹر ڈاکٹر شاہ نذر کے مطابق اگرچہ اُدھیانہ یا قدیم سوات کو گندھارا کا حصہ تصور کیا جاتا تھا مگر بعض محققین کے خیال میں اُدھیانہ ایک الگ سلطنت تھی[6]۔

ڈاکٹر توچی G. Tucci "On Swat The Dards and connected problems" میں سوات کا Empire Achaemenian کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"We know from Herodotus III, 91, that the seventh Satrapes comprised four peoples that are separately named: Sattagydai, Gandharioi, Dadikai and Apartai. Thus, a single satrapy includes people of different extraction, belonging to different or may be also related ethnical entities; some were bound to pay tribute to others to supply soldiers. The Dadikai are the Dards, the Daradas of the Puranic geographical list, the Daedalae of Curtius, who— after dealing with the story of Nysa[(3)] (see below p. 40) and with the orders given by Alexander to Hephaistion and to other generals to go ahead in order to build the bridge on the Indus—writes <<and then he went to Daedala>> (ad regionem, quae Daedala vocatur, VIII, X,19) and narrates the events in that territory against the Assakenoi.[7]."

ترجمہ:" ہیرودوطس کی تاریخ III, صفحہ 91، سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ایکیمینی سلطنت

[5] شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ ایک مختصر جائزہ صفحہ نمبر 3

[6] فضل خالق "ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 31

[7] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 168)

(Achaemenian) کا ساتواں صوبہ چار مختلف قسم نسلی اکائیوں: ساتا گیدائی، گندھاریوئی، دادی کائی اور آپارتائی پر مشتمل تھا جن میں وہ ایک دوسرے کو سپاہ مہیّا کرنے اور خراج دینے کے پابند تھے۔ دادیکائی وہ دارد ہیں جن کا ذکر "پُرانا" (Puranic) جیوگرافیکل لسٹ میں "درادا" لکھا گیا جبکہ کیوریشیئس کے ہاں "ڈیڈیلئی"، جو نیسا کی مہم سے فارغ ہو کر اور سکندر اعظم کے اگے بڑھنے کے احکام پر جو انھوں نے اپنے جنرل ہیپھیستین اور دوسرے جنرلوں کو دریائے سندھ پر پل تعمیر کرنے کے لئے دئے تھے ۔۔[کیوریشیئس لکھتا ہے" اور پھر وہ ڈیڈالا گیا"]اور اس کے بعد وہ آسا کینوئی کے خلاف واقعات کو بیان کرتا ہے"۔

آپ ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

Swat has no doubt been under the influence of Gandharan culture especially during the Buddhist period even in later time Uddiyana Swat presents itself, in the different periods of history with its own petty rulers (perhaps many of them) or under the domination of the Kusanas, but it should not be considered as being identical with or included in Gandhara or in Kapisa, Afghanistan (see below, P.75), though later it lost its independence to the Turki Shahi[8].

ترجمہ: "بے شک سوات بدھ مت دور کے دوران بلکہ اس کے بعد اُدھیانہ دور میں بھی سوات گندھارا اثر کے زیر نگیں رہا ہے جہاں کئی مقامی راجواڑے تھے جن میں بیشتر کشن سلطنت کے ماتحت تھے مگر سوات مکمل طور پر گندھارا یا افغانستان میں اس وقت کیپسیا سلطنت کی طرح نہیں گرادنا چاہیے اگرچہ بعد میں یہ ترک شاہی سلطنت کے زیر نگیں ایا"۔

سوات گندھارا یا Achaemenian سلطنت کے تحت رہا ہے لیکن یہ علاقے کسی زمانے میں آزاد علاقے تھے جہاں چھوٹے چھوٹے حکمران اپنے اپنے علاقے میں راج کرتے تھے۔ ان چھوٹے حکمرانوں نے بعد میں اپنی آزادی ترک شاہی کے سامنے کھو دی تھی۔

ہیرودوطس اپنی تاریخ (450 قبل مسیح) میں ان علاقوں کے بارے میں کہتا ہے۔ Kaspaturos اور Paktuike علاقوں کی سرحد پر اور قسم کے ہندستانی رہتے ہیں۔ یہ شمال کی جانب آباد ہیں اور ان کی طرز

---

[8] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes Page 169)

زندگی زیادہ تر Bactrains کی طرح ہے۔ یہ تمام ہندوستانیوں میں زیادہ جنگجو ہیں۔ گندھاریوں اور دادیکائی قبائل کے ساتھ Baktrians اسلحہ تھا۔

پروفیسر ٹوچی "On Swat, The Dards and connected problems" میں ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

Curtius says that Alexander invaded the Darada (Daedala) country after having crossed the Chaospe, he send to besiege Beira(Bazira) Barikot on the left bank of the river, and only then he himself went to Mazaga[9]

ترجمہ: "رومی مورّخ کیور شئیس کہتا ہے کہ سکندر اعظم نے درادا (دیدالا) وطن پر "کیسوپے" یعنی دریا کنڑ کو پار کر کے حملہ کیا۔ اس نے اپنی فوج کا ایک دستہ دریا کی بائیں جانب بازیرا (بریکوٹ) کا محاصرہ کرنے بھیجا جبکہ خود مساگا کی طرف گیا"۔

پروفیسر محمد نواز طائر اپنی کتاب " نالیدلے سوات " میں داردی قبائل کے بارے میں لکھتے ہیں:

" زمانہ قدیم میں داردی قوم ملاکنڈ سے اوپر سوت، دیر اور کوہستان کے دور دور تک مقیم تھی۔ انھوں نے اپنے وطن کا دردیال نام رکھا تھا۔ دردیال آج بھی کوہستان کے ان عظیم سلسلوں میں ایک چھوٹی سی چراگاہ کا نام ہے[10]۔

سوات کے آثار قدیمہ سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ماضی قریب تک یہ علاقہ داردستان کا ایک اہم حصہ تھا۔ موجودہ مینگورہ کے قریب بت کڑہ کے مقام پر اطالوی ماہرین کو بدھ عہد کے آثار کے نیچے کچھ مقبرے ملے۔ ماہرین کو ان قبروں سے کچھ ہڈیاں ملیں۔ ان ہڈیوں میں سے ایک کھوپڑی کا سائنسی تجزیہ کرنے کے بعد معلوم ہوا یہ کسی توروالی (بالائی سوات میں آباد داردی قوم جو توروالی زبان بولتی ہے) شخص کی کھوپڑی ہے[11]۔

ماہرین کو سوات، دیر اور چترال سمیت شمال کے دوسروں علاقوں سے بدھ دور سے پہلے کی کچھ قبریں ملی ہیں جنہیں انھوں نے گندھارا گریو کلچر یعنی "گندھارا کی گورستانی ثقافت" کا نام دیا ہے۔ ان قبروں سے

[9] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 200)

[10] پروفیسر محمد نواز طائر۔ نالیدلے سوات صفحہ نمبر 189

[11] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 56

جو آثار نوادرات اور برتنوں کی شکل میں برآمد ہوئے ہیں ماہرین انہیں 1600 قبل مسیح سے لے کر 500 قبل مسیح تک بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ہند آریائی قوم کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اطالوی آثار قدیمہ کے ماہرین کو سوات کے علاقے کاٹیلئی (موجودہ نام آمان کوٹ) سے کھدائی کے دوران گھوڑوں کی قبریں ملی ہیں جہاں سے گھوڑوں کے ڈھانچے ملے ہیں۔ اس کے علاوہ یہاں کی ایک عمارت سے قبروں کے سرہانے پر لکڑی کا ڈھانچہ جس پر گھوڑے کی شکل کندہ کی گئی تھی ملا ہے۔ اس قسم کی قبریں آج بھی نورستان، چترال، دیر، سوات اور انڈس کوہستان کے مختلف علاقوں میں پائی جاتی ہیں۔ سوات کے علاقے گوگدرہ اور اوڈیگرام کے مقام پر 2010ء اور 2011ء میں دریافت ہونے والی قبروں کی کھدائی اور ان پر تفصیلی تحقیق کرنے والے ماسیمو ویدالے (Massimo Vidale) اور رابرٹو مشیلی (Roberto Micheli) کے مطابق ان کے اوپر لکڑی کے بنے جنگلوں کے آثار ملے ہیں۔ جب کہ لکڑی کے تختوں کے بھی آثار ملے ہیں۔ اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اس وقت کے لوگ بھی چترال کے کیلاش قبیلے کی طرح لکڑی کا کھلا تابوت بنا کر مردے کو اس میں رکھ کر بغیر دفن کئے اسے زمین کے اوپر رکھ دیتے تھے[12]۔ اس قسم کی قبریں ہمیں دوسرے داردی علاقوں سے بھی ملی ہیں۔

پروفیسر اسرار الدین چترال میں دریافت ہونے والی قدیم قبروں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"1972ء میں راقم (پروفیسر اسرار الدین) نے اپنے ایک آرکیالوجسٹ دوست انعام اللہ جان مرحوم، جو کہ اس وقت پشاور یونیورسٹی میں آثاریات کے لیکچرر تھے، کے ہمراہ ایک مقامی سکالر گل نواز خان خاکی کی نشاندہی پر سنگور میں ایک مقام پر کھدائی کی۔ جہاں پر ہمیں ایک دو منزلہ قبر مل گئی۔ قبر کا اوپر والا حصہ مقامی لوگوں نے کھود کر خراب کر دیا تھا لیکن نیچے والے حصے میں نو عدد مٹی کے برتن اور ایک عدد پکی ہوئی مٹی کا مجسمہ ملا۔ مٹی کے برتنوں میں چار صراحی، تین عدد بڑے پیالے اور دو عدد دودھ کے برتن تھے[13]۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ انڈس کوہستان کے مختلف علاقوں سے بھی اس قسم کی قبریں ملی ہیں۔ رازول کوہستانی انڈس کوہستان سے ملنے والی قبروں پر بحث کرتے ہوئے اپنی تصنیف " شمالی پاکستان کی آثار

12 فضل خالق " ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 65

13 پروفیسر اسرار الدین" تاریخ چترال کے بکھرے اوراق "صفحہ نمبر 28

قدیمہ ایک مختصر جائزہ" میں لکھتے ہیں:

"وادی داریل میں قبروں سے دریافت ہونے والے مردوں کی تدفین میں مردے بائیں ہاتھ پر اور ان کا سر مشرق کی سمت میں پایا گیا۔ مُردوں کی قبروں سے کلہاڑی، چاقوں وغیرہ جبکہ عورتوں کی قبروں سے گلے کے زیور، منکے اور بٹن وغیرہ دریافت ہوئے ہیں اور وسط ایشائی اثر غالب ہے تاہم گندھارا کی قبروں سے مماثلت بھی پائی جاتی ہے[14]۔"

دارادی قبائل ماضی قریب تک اپنے مردوں کو لکڑی کے تابوتوں میں بند کرکے انہیں شابلوط کے درختوں یا اونچے مقامات پر رکھتے تھے۔ اسلام کی آمد کے بعد مردوں کو تابوت میں بند کرکے زمین کے اوپر رکھنے کی بجائے انہیں دفن کیا جانے لگا کیونکہ مردوں کے ساتھ کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ کلہاڑی اور دوسری قیمتی چیزیں بھی رکھی جاتی تھیں۔ اس وقت کے لوگوں کا عقیدہ تھا کہ یہ تمام چیزیں دوسری دنیا میں مردے کی کام آئیں گی۔ بعض لوگوں نے پھر ان قبروں کی بے حرمتی شروع کی اور یہاں موجود قیمتی چیزیں چوری کرنے لگے تو مقامی لوگوں نے مردے زمین میں دفنانے شروع کئے۔

چترال میں موجود قدیم ہند آریائی یا داردی مذہب پر عمل کرنے والے داردی قبیلہ کیلاش ماضی قریب تک اپنے مردوں کو تابوت میں بند کرکے زمین کے اوپر مقدس شابلوط کے سائے میں رکھتے لیکن بعد میں قبروں کی بے حرمتی کے وجہ سے مردے دفن کرنے لگے۔ اس لئے آج کل کیلاش قبیلہ بھی اپنے مردے دفن کرتے ہیں۔ اس قسم کی قدیم قبروں کے آثار آج بھی دیر، سوات، چترال اور شمال کے دوسرے علاقوں میں ملتے ہیں۔ دوسری طرف یہ بھی مشاہدہ میں آتا ہے کہ سوات میں بعض قبروں کی باقیات سے مختلف نسلی گروہوں کے ایک ساتھ رہنے کا بھی پتہ چلتا ہے جس کی تصدیق دفنانے کے مختلف طریقہ کار سے بھی ہوتی ہے۔ بے شمار دیار فتوں سے مختلف علاقوں کے آپس میں نیٹ ورک کی موجودگی کا بھی پتہ چلتا ہے[15]۔

اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ قبریں وسطی ایشیا سے آنے والے چھوٹے نسلی گروہوں اور یہاں آباد

---

[14] شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ ایک مختصر جائزہ صفحہ نمبر 2

[15] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویار و صفحہ نمبر 57

قدیمی ہند آریائی زبان بولنے والے قبائل کی ہیں جنہیں مورخین نے پساچہ، داردی، دارادا اور دادیکئی جیسے ناموں سے یاد کیا ہے۔ وسطی ایشیا سے آنے والے مختلف نسلی گروہوں نے یہاں آباد داردی قبائل کے ساتھ مل کر گندھارا گریو کلچر کو فروغ دیا۔ یہ قبائل بدھ مت کے آنے تک اپنے مردوں کو اس قسم کے تابوتوں میں رکھ کر دفن کیا کرتے تھے۔ بدھ مت کے آنے کے بعد اشرافیہ نے نئے مذہب کو خوش آمدید کہا جب کہ عام لوگ، جنہوں نے نئے مذہب کو قبول کرنے سے انکار کیا، وہ بدستور اپنے علاقوں میں رہے جہاں وہ اسلام کے آنے تک اپنے قدیم دستور یا داردی مذاہب پر عمل کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بدھ مت کے آنے کے بعد بزور طاقت سوات میں عام لوگوں کو مذہب تبدیل کرنے پر مجبور نہ کیا گیا تاہم یہ سلسلہ بعد میں ایسا نہ رہا اور دوسری اقوام کی اس خطے میں آمد کی وجہ سے بیشتر لوگوں کو باری باری اپنا مذاہب تبدیل کرنے پر مجبور کیا گیا۔ پورے درادستانی خطے کو "کافرستان" قرار دے کر لوگوں کو ان کی آبائی زمینوں سے نکالا گیا۔ اس دوران دارستان میں ان داردی قبائل میں ایک دوسرے کے ہاں پناہ لینے کے لئے نقل مکانی عروج پر رہی۔ عموماً میدانی علاقوں کو چھوڑ کر لوگوں نے دشوار گزار پہاڑی علاقوں میں پناہ لی جہاں ان کو بعد میں کہیں بزور بازو اپنے مذاہب تبدیل کرنے پر مجبور کیا گیا تو کہیں پہ سماجی دباؤ کی وجہ سے یہ لوگ اپنے سابقہ عقائد کو چھوڑ کر نئے عقائد اپنانے لگے۔

سوات کے علاقے بریکوٹ، کنڈاک اور کوٹہ وادیوں سے ملنے والی قدیم پینٹنگز سے بھی یہاں آباد قدیم قبائل کے بارے میں پتہ چلتا ہے۔ غاروں میں دریافت شدہ یہ قدیم پینٹنگز جن میں تصویری علامتیں، تصور نگاری اور روح نگاری شامل ہوتی ہیں، میں سے زیادہ تر کو 2000 عیسوی سے 2006 عیسوی کے دوران اطالوی آثار قدیمہ کے ماہرین ڈاکٹر لوکا ماریا اولیوری اور پروفیسر ویدالے نے سوات میوزیم کے کیوریٹر فیض الرحمان کے ساتھ مل کر دریافت کی ہیں۔ اطالوی آثار قدیمہ کے سربراہ ڈاکٹر لوکا ماریا کے مطابق یہ پینٹنگز سوات میں بدھ مت سے قدیم اقوام کی نشاندہی کرتی ہیں۔ جن کا ذکر یونانی مورخین نے سکندر اعظم کے سوات پر حملے کے دوران اور پرانی ویدوں میں ذکر شدہ دارادا اور کمبوجھا کے نام سے کیا ہے۔ تصور کیا جاتا ہے کہ یہ پینٹنگز بھی انہی دارادا اور کمبوجھا لوگوں نے بنائی ہیں جو چودہ سو قبل مسیح سے ایک ہزار قبل مسیح پرانی ہیں[16]۔

---

16 فضل خالق " ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 63

" سربلند " ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیَم - 1؛ شمارہ - 1

سکندر اعظم اور سوات:

327 قبل مسیح میں سکندر اعظم ہندوستان پر حملہ آور ہوتا ہے۔ مورخین کے مطابق سکندر اعظم نے افغانستان سے روانگی کے وقت اپنے لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ لشکر کے ایک حصہ نے درہ خیبر کے راستہ پشاور کی راہ لی۔ جس کی راج دھانی اس وقت پیو کی لوٹیس (Peaukelootis) پکاری جاتی تھی جس کا معنٰی "کنول کے پھول" کے ہے۔ محققین نے اسے موجودہ "چارسدہ" قرار دیا ہے۔ جبکہ لشکر کا دوسرا حصہ سکندر اعظم کی قیادت میں جلال آباد سے کنڑ (Khoes) کے راستہ پشت درے سے ہوتا ہوا چکدرہ تک پہنچا۔ زمانہ قدیم سے یہ راستہ کافی مشہور ہے اور ماضی میں آمد و رفت زیادہ تر اسی راستے سے ہوا کرتی تھی۔ کنڑ افغانستان سے روانہ ہو کر سکندر اعظم باجوڑ پہنچا جہاں اس وقت اسپائی (Aspioi) قبیلہ رہتا تھا۔ مقامی قبیلے جنہیں مورخین نے Aspasioi, Ipasioi وغیرہ کے نام دیے ہیں نے سکندر اعظم کا مقابلہ کیا۔ آریگائن (موجودہ نام ناواگی) کے قریب جنگ چھڑ گئی لیکن سکندر کے منظم لشکر کے سامنے مقامی لشکر ٹھہر نہ سکے تو انھوں نے آریگائن کو نظر آتش کیا۔

بطلیموس (Ptolemy) جو یونانی فوج میں پچیس سالہ نو عمر جرنیل تھا، کے مطابق سکندر نے یہاں کے چالیس ہزار باشندوں کو قیدی بنایا اور قریباً تیس لاکھ بیل اپنے قبضے میں لئے جن میں سے کچھ کو افزائش نسل کے لئے یونان بھیج دیا گیا۔ اس کے بعد سکندر اعظم "نیسا" نام کے ایک علاقے میں داخل ہوا جہاں کے رہنے والوں کا دعوی تھا کہ وہ یونانی دیوتا ڈائینی سس (Dionysus) اور یونانیوں کے عزیز ہیں۔ مذکورہ قبائل کے علاقے میں ایک مخصوص قسم کا انگور پیدا ہوتا تھا جس سے یہ لوگ بہترین قسم کی شراب بناتے تھے۔ اس علاقے میں ایک پہاڑ تھا جسے مورخین نے کوہ نیسا لکھا ہے اور اب اس کی شناخت کوہ مور کے نام سے ہوئی ہے جو باجوڑ کا ایک مشہور و معروف پہاڑ ہے۔ سکندر اعظم نے مذکورہ قبائل کا ڈائینی سس سے قربت کی وجہ سے رحم دلی کا مظاہرہ کیا۔ اس کے بعد سکندر اپنی افواج کے ساتھ مذکورہ پہاڑ کی طرف گیا اور سپاہیوں کو جشن منانے کی اجازت دی۔ مورخین کے مطابق مذکورہ قبائل کی مے نوشی اور رقص یونانیوں سے ملتا جلتا تھا جس سے ان قبائل کے اس دعوی کی تصدیق ہوتی تھی کہ وہ ڈائینی سس اور یونانیوں کے قریبی عزیز ہیں۔ نیسا کے قبائل نے اپنی طرف سے سکندر اعظم کے رحم کے شکریہ کا اظہار اس طرح کیا کہ تین سو سوار سکندر کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

حوالے کئے جو تمام فوج کشی کے دوران ان کے ساتھ رہے۔ نیسا کی مہم کے بعد سکندر نے دریائے گورائے (Guraios موجودہ نام دریائے پنجکوڑہ) کو عبور کر کے گورائے (Guraio) علاقے میں داخل ہوا اور اساکینی (Assakenio) قبائل کے مرکزی شہر مساگا کی طرف بڑھنے لگا۔ مورخین کے مطابق تقریباً 38 ہزار فوج شہر کی حاظت پر مامور تھی۔ اس کے علاوہ شہر کے ارد گرد 35 فٹ اونچی دیوار کھڑی کی گئی تھی جس کی بنیادوں میں پتھر استعمال ہوئے تھے جبکہ باقی دیواریں کچی اینٹوں کی تھیں[17]۔

مساگا شہر کے باشندوں نے پہلے تو ڈٹ کر مقابلہ کیا لیکن اپنے سردار جس کا نام مورخین نے راجہ ارنس لکھا ہے، کی ناگہانی موت کے بعد دل ہار بیٹھے اور قلعہ پر سکندر اعظم کی افواج کا قبضہ ہوا۔ اس کے بعد مقتول راجہ کی بیوی جس کا نام مورخین نے کلیوفس لکھا ہے، اپنے یتیم بچے سمیت کئی دوشیزاؤں کے ہمرا سکندر اعظم کے دربار پہنچی اور اپنے اور اپنی رعایا کی جان بخشی کی درخواست کی۔ مورخین کے مطابق سکندر اعظم ملکہ کلیوفس کے حسن سے بہت متاثر ہوا اور انہیں رعایا سمیت آمان دے دی۔ مساگا کی فوج میں تنخواہ دار ہندوستانی فوج بھی شامل تھی۔ ایک معاہدے کے مطابق سکندر اعظم نے ان لوگوں کو اس شرط پر امان دے دی تھی کہ یہ سپاہی اپنے بادشاہ کا ساتھ چھوڑ کر سکندر کے ساتھ شامل ہوں گے۔ قدیم تاریخ ہند جس کا مصنف " وی۔اے۔ سمتھ " ہے اور اس کا اردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ کے پروفیسر محمد جمیل الرحمان نے کیا ہے، کے بقول اس عہد نامے کی رو سے ان کو اجازت دی گئی کہ وہ قلعہ چھوڑ کر مقدونی کیمپ کے سامنے ایک پہاڑی پر خیمے لگالیں جو کیمپ سے تقریباً 9 میل (80 سیڈ) کے فاصلے پر تھا۔ ان سپاہیوں کو یہ منظور نہیں تھا کہ وہ ایک اجنبی شخص کو اپنے بادشاہ مطیع کرنے میں مدد دیں اس لئے وہ اس ناگوار عہد سے بچنا چاہتے تھے جسے انھوں نے طوعاً و کرہاً منظور کیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے فیصلہ کیا کہ رات کی تاریکی میں چپ چاپ وہاں سے چلے جائیں اور اپنے گھروں کی راہ لیں۔ سکندر کو ان کے اس ارادے کی اطلاع ہو گئی۔ اس نے عین اس وقت جب یہ ہندوستانی چین کے نیند سو رہے تھے ان پر حملہ کر دیا اور ان کو سخت نقصان پہنچایا۔ مگر جو نہی وہ اس اچانک حملے سے بیدار ہوئے اور ہوش میں آئے، انھوں نے ایک دائرے کی شکل اختیار کر لی اور بچوں اور عورتوں کو درمیان میں لے کر سکندر کی فوج کا سختی اور بہادری سے مقابلہ کیا جس میں ان کی عورتوں نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ لیکن بالاخر ان چند جنگجو سپاہیوں کی سکندر کی فوج کے سامنے کچھ نہ چلی؛ اور ایک قدیم مورخ

[17] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 63

کے الفاظ کے مطابق، " وہ اس طرح لڑتے ہوئے کام آ گئے اور اس قسم کی موت پر انھوں نے ذلت کی حیات کو ترجیح نہ دی "۔ فوج کے غیر مسلح ہمراہیوں اور عورتوں کو امان دی گئی[18]۔

مساگا پر قبضہ کرنے کے بعد سکندر نے اوڑا (موجودہ نام اوڈیگرام) اور بازیرہ (موجودہ نام بریکوٹ) پر حملہ کیا۔ مورخین کے مطابق سکندر نے Coenus کو بازیرہ کی طرف روانہ کیا اور Attalus, Alectas اور Demetrius کو اوڑا کی جانب اس ہدایت کے ساتھ روانہ کیا کہ وہ اس کے آنے تک شہر کا محاصرہ کریں۔ اوڑا شہر کے مکینوں نے محاصرہ کرنے والی Alectas کی فوج پر حملہ کیا لیکن یونانیوں نے انہیں آسانی سے پسپائی پر مجبور کر دیا۔ بازیرہ پر حملے کرنے والے Coenus کو کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ ان لوگوں کو شہر کے مضبوط دفاع پر بھروسہ تھا اس لئے وہ صلح کے لئے راضی نہیں ہو رہے تھے۔ سکندر نے اوڑا پر قبضہ کیا اور جو ہاتھی وہاں رہ چکے تھے ان کو بھی اپنے قبضے میں لیا۔

مورخین کے مطابق جب بازیرہ کے لوگوں کو یہ خبر پہنچی کہ اوڑا پر سکندر کا قبضہ ہوا ہے تو انھوں نے رات کی تاریکی میں شہر کو خالی کیا اور Aornos نام کے ایک پہاڑ کی جانب بھاگ گئے۔ Aornos کو بعض مورخین پیر سر جو شانگلہ میں ہے سمجھتے ہیں جبکہ جدید مورخین اسے سوات کا مشہور دیومالائی پہاڑ ایلم سمجھتے ہیں۔ سکندر نے Aornos پہاڑ کی طرف پیش قدمی کی اور اس جگہ پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد سکندر بونیر سے ہوتے ہوئے ہنڈ گئے اور وہاں سے آگے ٹیکسلا کی طرف نکل گئے۔

اس پورے سفر کے دوران سکندر اعظم کئی دریاؤں کو عبور کرتا ہے جہاں اس کا سامنا کئی مقامی قبائل سے ہوتا ہے جن کے نام اس وقت کے مورخین نے (Aspioi) گورائے (Gureioi) اور اساکینی (Assakenoi) لکھے ہیں۔ کچھ پشتون محققین Aspioi کو پشتون قبیلہ یوسفزئی سمجھتے ہیں لیکن درحقیقت یوسفزئی کا Aspioi کے ساتھ کچھ تعلق نہیں تھا۔ اس وقت جب سکندر اعظم اس علاقے پر حملہ کر رہا تھا یہاں ہند آریائی قبائل آباد تھے جن کے ثبوت ہمیں آثار قدیمہ سے بھی ملتے ہیں۔ جس پر آگے کی سطور میں ہم بحث کریں گے۔ تمام مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ اسپائی اور اساکینی کو یونانیوں نے یہ نام گھوڑوں سے محبت کی وجہ سے دیے تھے کیونکہ یہ لوگ بہترین قسم کے گھوڑے پالتے تھے۔ آویستائی زبان میں گھوڑے کو اسوا

---

[18] قدیم تاریخ ہند مصنف وی۔ اے۔ سمتھ۔ ترجمہ پروفیسر محمد جمیل الرحمان۔ صفحہ نمبر 71

کہا جاتا تھا جبکہ سنسکرت بولنے والوں نے اس کا تلفظ Aswakiyana یا Aswaka کیا تھا۔ ہم پہلے بھی اس کا ذکر کر چکے ہیں کہ گھوڑا تمام داردی قبائل کے ہاں مقدس جانور ہوا کرتا تھا اور گھوڑے کو ان کی ثقافت اور مذہب میں اہم حیثیت حاصل تھی جس کا ثبوت ہمیں سوات اور اس سے ملحقہ علاقوں سے ملنے والی قدیم قبروں کی باقیات سے بھی ملتا ہے۔ پہلے ذکر ہو چکا کہ اطالوی آثار قدیمہ کے ماہرین کو سوات کے علاقے کاٹیلئی (موجودہ نام امان کوٹ) سے کھدائی کے دوران گھوڑوں کی قبریں ملی ہیں جہاں سے گھوڑوں کے ڈھانچے بھی ملے ہیں۔ اس کے علاوہ یہاں کی ایک عمارت سے قبروں کے سرہانے پر لکڑی کا ڈھانچہ جس پر گھوڑے کی شکل کندہ کی گئی تھی ملا ہے۔ دوسری طرف ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ سوات کے علاقے گوگدرہ اور اوڈیگرام کے مقام پر 2010ء اور 2011ء میں دریافت ہونے والی قبروں کی کھدائی اور ان پر تفصیلی تحقیق کرنے والے ماسیمو ویدالے اور رابرٹو مشیلی کے مطابق ان کے اوپر لکڑی کے بنے جنگلوں کے آثار ملے ہیں۔ جب کہ لکڑی کے تختوں کے بھی آثار ملے ہیں۔ اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اس وقت کے لوگ بھی چترال کے کیلاش قبیلے کی طرح لکڑی کا کھلا تابوت بنا کر مردے کو اس میں رکھ کر بغیر دفن کئے اسے زمین کے اوپر رکھ دیتے تھے[19]۔

یہ بات معلوم ہے کہ ماضی قریب تک، جب داردی قبائل مسلمان نہیں ہوئے تھے، وہ گھوڑوں کی قربانی دیا کرتے تھے۔ بالائی سوات و دیر سمیت گلگت، انڈس اور چترال و نورستان میں رہنے والے داردی قبائل کے مذہب اور ثقافت میں گھوڑے کو اہمیت حاصل تھی۔ اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہند آریائی یا داردی زبان بولنے والے لوگوں کی قدیم قبریں ہیں۔ دوسرا اہم ثبوت یہ کہ قبول اسلام کے بعد بھی داردی قبائل گھوڑے کو وہی اہمیت دیتے رہیں۔ اس لئے ماضی قریب تک دیر اور سوات سمیت انڈس کوہستان اور چترال کے لوگ قبروں کے اوپر لکڑی کے جنگلے لگاتے تھے جس پر کندہ کاری سے گھوڑے کے سر بنائے جاتے تھے۔ اس قسم کی قبریں آج بھی داردی زبان بولنے والے علاقوں میں عام پائی جاتی ہیں۔ پروفیسر ٹوچی On Swat, The Dards and connected problems میں لکھتے ہیں :

It is not completely out of place to mention the bronze cauldron with handles and a projection representing a horse head found in Gilgit.

---

19 فضل خالق" ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 65

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

Among the Prasun the horse of Imra is of gold(but also the demon as a horse of iron) and it is the horse who lets the Sun free. A horse is sacrificed in Kushteki near the Temple of Imra[20].

ترجمہ: ''گلگت میں کانسی کا بنا ہوا دستوں والی دیگچی اور اس پر گھوڑے کے سر جیسا ابھار بھی اہم دریافت ہے۔ پراسون (پرون وادی) افغانستان کے لوگوں میں دیوی اِمرا کا گھوڑا سونے کا ہوتا ہے (اور شیطان بھی لوہے کا گھوڑا ہوتا ہے)۔ اِمرا کا گھوڑا وہی ہے جس نے سورج دیوتا کو آزاد کیا۔ وہاں اِمرا کے مندر کے قریب کوشٹیکی میں گھوڑے کی قربانی بھی دی جاتی ہے''۔

وہ آگے لکھتے ہیں:

اسی صفحے پر آگے جاکر مساگا کے کہ وہاں کے لوگ بھی گھوڑوں کو پوجتے تھے۔

Also the Massagetae worshiped the horses[21]. اطالوی ماہرین آثار قدیمہ کے مطابق بت کڑہ میں پائے جانے والی قبریں انہی Assakenoi لوگوں کی ہیں۔ یہی بات پروفیسر ٹوچی بھی کہتے ہیں:

The graves discovered in Swat were to be attributed to the people against whom Alexander fought[22].

ترجمہ:'' سوات جو قبریں پائی گئی ہیں وہ ان لوگوں کی ہیں جن کے خلاف سکندر اعظم لڑا تھا''۔

دوسری طرف یونانی مورخ ''روفس کورشس'' لکھتے ہیں کہ جب سکندر اعظم کی فوجیں شمال مغربی سوات کو پار کر رہی تھیں تورات کے وقت سپاہیوں نے درخت کاٹے تھے اور روشنی کے لئے انہیں آگ لگائی جس سے مقامی لوگوں کی قبروں کی لکڑیوں نے آگ پکڑی یہاں تک کہ سارا قبرستان جل کر خاک ہو گیا[23]۔ ہم پہلے اس بات پر بحث کر چکے ہیں کہ داردی قبائل ماضی قریب تک اپنے مردوں کو لکڑی کے تابوتوں میں بند کرکے انہیں شابلوط کے درختوں یا اونچے مقامات پر رکھتے تھے۔ اس وقت کے لوگوں کا عقیدہ تھا کہ یہ تمام چیزیں دوسری دنیا میں مردے کی کام آئیں گی۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سکندر اعظم کے سپاہیوں

---

[20] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (page 186)

[21] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 186)

[22] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 172)

23فضل خالق'' ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 65

کی آگ سے جو قبریں جل کر خاک ہوئیں وہ قدیم داردی مذاہب پر عمل کرنے والے لوگوں کی تھیں۔

ایک بار پھر واپس چلتے ہیں۔ جیسے کہ پہلے ذکر کیا گیا نیسا کی مہم کے بعد سکندر دریائے گورائے (Guraios موجودہ نام دریائے پنجکوڑہ) کو عبور کرکے گورائے (Guraio) علاقے میں داخل ہوا اور اساکینی (Assakenio) قبائل کے مرکزی شہر مساگا کی طرف بڑھنے لگا۔ یہاں یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ اب بھی وادی پنجکوڑہ (دیر کوہستان) اور کالام کے علاقوں میں گاؤری نام کی زبان بولنے والے موجود ہیں جن کو عام طور پر کوہستانی کہا جاتا ہے۔ سکندر نے جس دریائے گورائے Guraio کو عبور کرکے مساگا پر حملہ کیا اس دریا کو رگ وید میں دریائے گوری کہا گیا ہے جسے آج کل دریائے پنجکوڑہ کہا جاتا ہے[24]۔

اسی مناسبت سے یہاں آباد قبائل کو بھی گوری کا نام دیا گیا ہے۔ بالائی پنجکوڑہ اور سوات میں آباد گاؤری قبیلے کے بزرگ دعوی کرتے ہیں کہ وہ زمانہ قدیم سے زیریں دیر اور سوات میں رہتے تھے۔ گیارہویں صدی میں محمود غزنوی کے لشکر کے ہاتھوں ان کے آخری بادشاہ، راجہ گرا، کو شکست ہوئی اور وہ اپنے اہل و عیال سمیت جس میں اس ایک بیٹے کا نام بیرا تھا، بالائی پنجکوڑہ کے گاؤں بیود میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے جہاں راجہ گیرا کے بیٹے بیرا نے ایک قلعہ بنایا۔ اس لئے آج اس گاؤں کو بریکوٹ یعنی بیرا کا قلعہ کہا جاتا ہے۔ بیرا کے قلعے کے آثار آج بھی بریکوٹ گاؤں کے اوپر ایک پہاڑی پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ انگریز سکالر S.H. Godfrey جس نے 1912ء میں دیر کوہستان کا دورہ کیا تھا، اپنی تصنیف A Summer Exploration in the Punjkora Kohistan میں لکھتے ہیں:

Above the terrace-built village a steep path leads up a cliff to the remains of an old fort. This, the villagers state, was held by their ancestor, Baria, a Kafir or unbeliever in Islam, who came from Swat when his village, Barikot, there was destroyed by the invading army of the Mohammedans eight generations ago. This story is confirmed by the traditions of the Yusafzais who now hold Barikot, in upper Swat, and who gave me a similar account when I visited them. The site of this old fort, of which the trace is plainly visible, occupies an exactly similar position to that of the now deserted houses and forts on the Malakand and Digar passes which connect lower Swat and Peshawar territory. Those houses and forts the Yusafzais of Swat can only now

---

[24] S.K. Lal; Rivers in Indian mythology and rituals. (Page 45)

account for by saying that they were built by " Kafirs," and they closely resemble the many similar ruins in the Talash and Dushkhel valleys of Dir. There can be little doubt that the Kohistanis are the lineal descendants of the earlier inhabitants of the lower valleys in Swat and Dir, and it is noticeable that the Dashui Kohistanis still claim the Dushkhel country of Dir, now in possession of the Yusafzais, as part of their ancestral property[25]

ترجمہ ": چبوترا نما گاؤں کے اوپر ایک راستہ ڈھلوان پر موجود قدیم قلعے کی باقیات کی طرف جاتا ہے۔ گاؤں والوں نے بتایا کہ ان کے جد امجد بیرا نے یہ قلعہ تعمیر کیا تھا۔ بیرا غیر مسلم تھا اور بالائی سوات سے آیا تھا۔ جب اس کے گاؤں بریکوٹ (سوات) کو مسلمانوں نے 8 سو سال پہلے تباہ کر دیا تھا۔ اس کہانی کی تصدیق ان یوسفزئیوں کی روایات سے بھی ہوئی جنہوں نے بالائی سوات بریکوٹ پر قبضہ کیا تھا اور انھوں نے مجھے یہی کہانی سنائی جب میں نے بریکوٹ سوات کا دورہ کیا۔ اس قدیم قلعے کے مقام جس کے اثار، جو اب بھی نمایاں ہیں، بلکل اسی طرح بنے ہیں جس طرح مالاکنڈ اور ڈگر پاسسز میں تباہ شدہ گھروں اور قلعے کے بنے تھے۔ یہ گھر اور قلعے، جن کے بارے میں سوات کے یوسفزئی اب صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ ان کو کافروں نے تعمیر کیا تھا، دیر کی وادیوں تالاش اور دشخیل میں کھنڈرات سے مماثل ہیں۔ اس میں اب بہت کم شک کی گنجائش رہ گئی کہ کوہستانی زیریں سوات اور دیر میں ان قدیم باشندوں کی نسلوں سے ہیں۔ اور یہ بھی اب محسوس کیا جاسکتا ہے کہ دشوخیل کوہستانی اب بھی دشخیل وطن کو اپنی ملکیت مانتے ہیں جو اب یوسفزئیوں کے قبضے میں ہے"۔

پندرہویں صدی میں جب یوسفزئی نے دیر و سوات پر حملے کئے تو ان کے بچے کچھے لوگوں، جو زیریں دیر، سوات اور باجوڑ میں رہتے تھے، میں سے کچھ نے بالائی پنجکوڑہ میں آباد اپنے بھائیوں کے پاس پناہ لی۔ باقی نے شمال کے دوسرے دروں کا رخ کیا جن میں سے بہت کم لوگوں کے بارے میں آج ہم جانتے ہیں۔ بعد میں ان کے ایک بزرگ جس کا نام کھیس تھا باڈ گوئی کے راستے کالام جاکر آباد ہوا جہاں اس کی نسل آج کل کالام، اتروڑ اور مٹلتان کی وادیوں میں رہتی ہیں۔

پروفیسر جوان بارٹ L.G. Joan Baart اپنی کتاب " The Gawri Language of Kalam and Dir

[25] S. H. Godfrey: A summer exploration in the Punjkora Kohistan (Page 50)

Kohistan میں لکھتے ہیں:

The predecessors of the Gawri-speaking people are perhaps the same as the Gauraioi (Gawri), who inhabited the lower, more fertile parts of Dir from as early as the days of Panini and Alexander the Great, as mentioned above. In the 11th century AD, the area was conquered by Afghan troops under Mahmood of Ghazni and the original population was forced to flee to the remote, mountainous parts of the Panjkora valley[26].

ترجمہ:" گاوری زبان بولنے والوں کے پیشرو شائد وہی گورائے (گاوری) ہیں جو سکندراعظم اور پینی(Panini) کے زمانے میں دیر کے زیریں زرخیز علاقوں پر آباد تھے۔ گیارہویں صدی میں ان علاقوں کو محمود غزنوی کے افغان سپاہیوں نے فتح کیا اور وہاں کے اصل باشندوں کو دور پنجکوڑہ وادی کے پہاڑوں کی طرف بھاگنے پر مجبور کیا"۔

سر Aural Stein اپنی تصنیف On Alexanders track to the Indus میں لکھتے ہیں:

The account of the several sieges which followed it seems safe to infer that the Assakenoi, though a brave race, could not have been addicted to those fierce ways of fighting which make the present Pathan tribes such formidable opponents on their own ground. This conclusion is fully supported by what I have already noted regarding the character of the fortified residences found scattered on the hill sides of Swat and the reliance that the ancient inhabitants of Swat were evidently accustomed to place upon such means of passive defense. It also agrees well with the racial characteristics of those people of Dard stock and language whom we know to have held Swat before the Pathan conquest and remnants of whom I still found living now in Torwal[27].

ترجمہ:"بعد میں کئے گئے محاصروں کی روداد سے ہم یہ انبساط کرنے میں حق بجانب لگتے ہیں کہ آساکینوئی، اگرچہ ایک بہادر نسل تھی، اُس کھٹن اور سفّاک لڑائیوں کے عادی نہیں تھے جو موجودہ پٹھان قبائل کو مخالف کے سامنے اس قدر مضبوط جنگجو ثابت کرتی ہیں۔ اس نتیجے کو وہ مباحث بھی ثابت کرتے ہیں جو میں

[26] Juan, Baart; The Gawri language of Kalam and Dir Kohistan (page 3)

[27] Sir Aural Stein: On Alexanders track to the Indus (Page 42)

نے ان قلعہ بند گھروں کی خصوصیات کے بارے میں کیئے ہیں۔ ان گھروں کو سوات کی پہاڑیوں پر منتشر تعمیر کیا گیا تھا اور جن پر قدیم سوات کے باشندے اپنی دفاعی سست روی کی عادت کی وجہ سے انحصار کرتے تھے۔ یہ تذکرہ ان دارد نسل اور زبان کے لوگوں کی نسلی خاصیتوں سے بھی مماثل لگتا ہے جن کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ سوات کے پٹھانوں کے ہاتھوں فتح سے پہلے یہاں آباد تھے اور جن کے باقیات اب ہمیں توروال میں ملتے ہیں"۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا توروال / توروالی ایک داردی قبیلہ ہے جو زمانہ قدیم سے زیریں سوات میں رہتا تھا۔ جس کا واضح ثبوت بت کڑہ کے مقام پر اطالوی ماہرین کو بدھ عہد کے آثار کے نیچے ملنے والی قبروں کی ہڈیوں میں سے ایک کھوپڑی کے سائنسی تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی توروالی شخص کی کھوپڑی تھی[28]۔

پس تمام تاریخی شواہد اور آثار قدیمہ کی کھدائی سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سوات میں اُس وقت دارد قبائل آباد تھے جو ایک متمدن اور جاندار تہذیب کے مالک تھے۔ ان داردی قبائل کا شمالی افغانستان کے ساتھ گہرے سفارتی و ثقافتی تعلقات تھے۔ ان قبائل کے مذہب اور ثقافت میں گھوڑے کو اہم مقام حاصل تھا۔ بلکہ قبول اسلام کے بعد بھی یہ تقدیس کسی نہ کسی شکل میں قائم رہی ہے اس لئے داردی قبائل آج بھی اپنے عزیزوں کے مرنے کے بعد ان کی قبروں پر لکڑی کے جنگلے لگاتے ہیں جس پر کندہ کاری سے گھوڑے کی شکل بنائی جاتی ہے۔ اس قسم کی قبریں آج بھی بالائی دیر و سوات، انڈس، گلگت سمیت چترال، نورستان اور کنڑ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ سکندر اعظم کے حملے وقت ان قبائل نے ڈٹ کر سکندر اعظم کا مقابلہ کیا لیکن ایک منظم فوج کے سامنے ٹھہر نہ سکے اس لئے ہار گئے۔

سوات: چینی اور تبتی زائرین:

تیسری صدی قبل مسیح میں سوات موریہ خاندان کے زیر اثر آیا۔ موریہ خاندان کے بانی چندر گپت موریہ کے مرنے کے بعد تقریبا 297 قبل مسیح میں بندوسار حکمران ہوا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا آشوکا جس نے تقریبا 37 سال تک حکمرانی کی۔ آشوکا کے دور میں بدھ مت سوات کا غالب مذہب بن گیا۔ آشوکا نے بڑی تعداد میں پتھروں پر بدھ مذہب کی تعلیمات کندہ کیں اور بدھ مت مذہب کے فروغ کے لئے مذہبی راہبوں اور زائرین کی فراخدلانہ مدد کی اور انکو سہولیات دیں۔ بدھ عہد میں کئی چینی اور تبتی زائرین نے

[28] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 56

سوات کی سیاحت کی۔ چینی زائرین میں سے سب سے پہلے Fa- hian نے تقریباً 400 عیسوی کو سوات کا دورہ کیا۔ فاہیان ہی نے سب سے پہلے سوات کو اُدھیانہ لکھا ہے۔ فاہیان سوات اس لئے آیا تھا کہ کوئی ایسی کتاب حاصل کر سکے جو چین میں متعارف نہ ہوئی ہو۔ اس مقصد کے لئے وہ 399 عیسوی میں دوسرے مذہبی پیشواؤں کے ہمراہ سوات آیا۔ فاہیان لکھتے ہیں، " ملک اُدھیانہ شمالی ہندوستان میں واقع ہے۔ تمام لوگ وسطی ہند کی زبان بولتے ہیں۔ لوگوں کا لباس اور خوراک بھی وسطی ہند جیسے ہیں۔ بدھا کا مذہب یہاں پوری طرح پھیلا ہوا ہے۔ وہ جگہیں جہاں مذہبی پیشوا قیام پذیر ہیں ان کو Sangharamas کہا جاتا ہے۔ یہاں 500 Sangharamas ہیں اور تمام کے تمام Hinayana مسلک سے تعلق رکھتے ہیں۔[29]

ڈاکٹر انعام الرحیم اور ایلن ویارو چینی زائرین کے بارے میں لکھتے ہیں:

"دوسرا چینی زائر Sung Yun تقریباً 519 عیسوی کو سوات آیا تھا۔ اس وقت کشن خاندان کی بجائے سفید ہن یہاں کے حکمران تھے۔ سنگ یون لکھتے ہیں" شمال میں اُدھیانہ کی سرحدات Tsung- ling پہاڑوں کے ساتھ جبکہ جنوب میں ہندوستان کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔ موسم قابل برداشت حد تک گرم رہتا ہے۔ اس کا علاقہ کئی ہزار لی Li ہے"[30]۔

تیسرا مشہور چینی سیاح و زائر ہیون سانگ Hiuen Tsiang تقریباً 629 عیسوی کو سوات آیا تھا اور 645 عیسوی کو واپس اپنے ملک گیا۔ اس دوران اس نے وسطی ایشیا کے بیشتر ممالک سمیت ہندوستان کا دورہ بھی کیا تھا۔ ہیون سانگ سوات کے بارے میں لکھتے ہیں؛"ملک اُدھیانہ 5000 لی پر محیط ہے۔ پہاڑ اور وادیاں مسلسل ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ انگور بہت زیادہ ہے۔ گنا بہت کم ہے۔ زمین سونا اور لوہا اگلتی ہے اور ہلدی کی پیداوار کے لئے موزوں ہے۔ جنگلات گھنے اور سایہ دار ہیں۔ پھل پھول وافر ہیں۔ لوگ سیکھنے کے شوقین ہیں اور جادو کا استعمال کرتے ہیں۔ ان کے لباس سفید کاٹن کے ہیں اور ان کی زبان بہت حد تک ہندوستانی زبان جیسی ہے۔ وہ بدھا کی تعلیمات پر عمل پیرا ہیں اور Mahayana یا Great vehicle کے ماننے والے ہیں۔ دریائے Su-po-fa-su-tu یعنی دریائے سوات کے دونوں جانب 1400 پرانے Sangharamas ہیں۔ یہ اب خالی اور ویران ہیں۔ پرانے وقتوں میں ان میں 18000 بھکشوں ہوا کرتے

[29] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 71

[30] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 72

تھے لیکن رفتہ رفتہ ان کی تعداد کم ہوتی ہوگئی اور اب چند ہی رہ گئے ہیں[31]۔"

تیسرا چینی سیاح Kung Wu ہے جو 742 عیسوی کو سوات آیا تھا۔ ووکونگ سوات اس وفد سے ملاقات کے لئے آیا تھا جو بادشاہ نے وادی کابل کے ترک حکمران کے دربار میں بھیجا تھا۔ ووکونگ ہمیں بتاتا ہے کہ وادئ سوات میں لوگوں کو قتل نہیں کیا جاتا بلکہ سنگین ترین جرم کی سزا ملک بدری ہے۔

سفید پوش، سیاہ پوش کافر، کوہستانی:

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ مسلمانوں کے یہاں آنے کے بعد انھوں نے یہاں مقامی غیر مسلم آبادی داردی قبائل کو ان کے لباس کے وجہ سے سفید اور سیاہ پوش کافر کے نام دئے تھے اور جہاں وہ رہتے تھے اسے کافرستان کہتے تھے۔ میجر روارٹی اپنی کتاب Notes on Afghanistan and Baluchistan میں چکیتاتن اور مستوج کے راستے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

Setting out from Natthaur (or Shahur or Tathur) you for six kuroh in direction of north to Bashkar , which they also called Patrak a large village, giving name to the darah belonging to race of people known Kohistanis, which race before their conversation of Islam, used to be styled Spin Kafirs or white clad Unbelievers[32]

ترجمہ: "یعنی شہور سے شمال کی طرف چھ کروہ پر باشکار جاتے ہوئے، جسے وہ پاتراک بھی کہتے ہیں جو ایک بڑا گاؤں ہے، اس درّے کا نام بھی ایسا ہی جہاں کوہستانی رہتے ہیں۔ یہ کوہستانی لوگ اسلام لانے سے پہلے "سپین کافر" یعنی سفید پوش کافر کہلاتے تھے۔"

شہور شرینگل کے قریب کوہستان دیر کا ایک مشہور گاؤں ہے اور پاتراک دیر کوہستان کا سب سے بڑا گاؤں ہے۔

ایک دوسری جگہ بالائی سوات یا سوات کوہستان کا ذکر کرتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں:

From Kala Kot you proceed another eight kuroh north, inclining north east as before to Dawarikha, which is inhabited by Kohistani, and from this place upwards the race of people called Spin Kafirs or white clad Unbelievers dwell[33].

[31] سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویاروصفحہ نمبر 73
[32] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 228)
[33] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 234)

ترجمہ:" کالا کوٹ سے اگے اٹھ کرو شمال کی طرف جاتے ہوئے، مشرق کی طرف داوریخا، جہاں کوہستانی رہتے ہیں؛ اور اس جگہے سے اگے اوپر "سپین کافر" یعنی سفید پوش کافر رہتے ہیں"۔

کالا کوٹ سوات میں مینگورہ سے بحرین آتے ہوئے راستے مغرب کی جانب مشرقی گاؤں فتح پور کے بلمقابل پڑتا ہے۔ میجر راورٹی کہتے ہیں کہ کالا کوٹ سے آگے کوہستانی رہتے ہیں اور ان سے آگے سپین کافر رہتے ہیں۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مسلمانوں نے یہاں آباد غیر مسلم داردی قبائل کو ان کے لباس کے وجہ سے سفید پوش اور سیاہ پوش کافر کے نام دئے تھے۔ان داردی قبائل میں سے جو مسلمان ہوئے انہیں کوہستانی یعنی پہاڑوں میں رہنے والا کا نام دیا گیا تھا۔ جان بڈلف John Biddulph اپنی کتاب Tribes of Hindoo Koosh میں لفظ کوہستانی پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

Kohistani a name also used by the Afghans in the valleys to the westward as for as Cabul, to denote the districts inhabited by an older race whom they have displaced[34]

ترجمہ:" کوہستانی وہ نام ہے جو مغرب کی طرف کابل تک پھیلے ہوئے افغان ان علاقوں کو دیتے ہیں جہاں پہلے ایک قدیم نسل رہتی تھی جن کو ان پٹھانوں نے ان کی زمینوں سے بے دخل کر دیا تھا"۔

مذکورہ تاریخی دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہیون سانگ نے جس سفید پوش لوگوں کا ذکر کیا ہے جن کی زبان ہندوستانی جیسی ہے وہ یہاں کے داردی قبائل تھے۔

داردی یا تاجک؟

گیارہویں صدی عیسوی میں جب محمود غزنوی کا لشکر یہاں آتا ہے تو ان کے ساتھ آنے والے مسلمان یہاں کے غیر مسلم داردی قبائل کو ان کے لباس کی وجہ سے سفید پوش کافر اور ان کے علاقوں کو کافرستان کا نام دیتے ہیں۔ دلہ زاک قبائل پہلی بار غزنوی لشکر کے ساتھ یہاں آئے تھے۔ پندرہویں صدی کے آخری نصف کے دوران جب یوسفزئی اور آتمان خیل قبائل نے سوات پر حملہ کیا تو اس وقت سوات کے حکمران گبری سلاطین تھے۔ آخری گبری سلطان کا نام سلطان اویس تھا۔ جس وقت یوسفزئی افغانستان سے یہاں آئے تو سلطان اویس سوات زیریں اور دیر سمیت ہشتنگر کا حکمران تھا۔ پشتون تذکرہ نویسوں نے ان سلاطین کو نسلاً تاجک یا ترک لکھا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ تاجک النسل نہیں تھے اور نہ ترک

---

[34] John Biddulph: Tribes of Hindoo Koosh (Page 8)

تھے۔ اس طرح کے تذکرے اس غلط فہمی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو اس وقت پیدا ہوتی ہے جب باہر سے آنے والے مغل دربار سے منسلک محققین ان سب پہاڑی نسلوں کو تاجک النسل قرار دیتے تھے۔ یہی غلطی میجر راورٹی نے بھی کی ہے۔ وہ بھی سوات و دیر کے داردی النسل قبائل گاوری اور توروالیوں سمیت چترال میں رہنے والے داردی قبائل کو تاجک سمجھتے ہیں۔ میجر راورٹی اپنی کتاب Notes on Afghanistan and Baluchistan بالائی سوات کے علاقوں میں آباد داردی قبائل گاوری اور توروالی پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

These tribes are evidently portions of one of the three Tajzik tribes, namely Gibari, Matrawi or Mumiali[35].

ترجمہ: ''یہ قبائل واقعی طور پر ان تین تاجک قبائل کے حصّے ہیں جن کو گبری، متراوی یا مومیالی کہا جاتا ہے''۔

ایک دوسری جگہ ارندو چترال میں رہنے والے داردی گور لوگوں، جو گوارباتی بولتے ہیں، کے بارے میں میجر راورٹی لکھتے ہیں:

Five kuroh farther on from thence, having proceeded in the same direction as before you reach Sa-wa (on one copy Sa-u) and seven kuroh farther on as the large village of Narisat belonging to the Tajziks[36]

ترجمہ: ''یہاں سے پانچ کروہ اگے اسی سمت میں جاتے ہوئے آپ ساوا یا ساؤ پہنچیں گے اور یہاں سے سات کروہ اگے ایک بڑے گاؤں ناریسات ائے گا جو تاجکوں کا ہے''۔

چترال کے بارے میں موصوف لکھتے ہیں:

This is an extensive tract of territory inhabited almost exclusively by the Tajzik race.[37]

ترجمہ: '' یہ (چترال) ایک طویل پٹی ہے جہاں پوری آبادی تاجک النسل ہے''۔

آج کافی حد تک معلوم ہے کہ گاوری، توروالی اور چترال میں رہنے والے دوسرے قبائل کے ساتھ

[35] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 237)

[36] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 173)

[37] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 152)

گور قبیلہ بھی داردی ہیں لیکن میجر راورٹی نے ان سب کو بشمول متراوی اور گبری قبائل تاجک النسل لکھا ہے۔ یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے جو تاریخ لکھتے وقت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب محقق کسی قوم کے بارے میں کسی تیسری فریق سے معلومات لیتا ہے اور اسے ان اصل باشندوں تک رسائی نہیں ہوتی یا ان لوگوں میں سے کوئی محقق کی زبان کو سمجھتا نہیں ہو۔

سواتی یا پشتون؟

یوسفزئی حملوں کے وقت سوات کے مقامی لوگوں کو مجموعی طور پر سواتی یا سوادی کہا گیا ہے۔ آج کل بعض پشتون مورخین انہیں سواتی پٹھان کا نام دیتے ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا پشتونوں کے ساتھ کوئی نسلی یا لسانی تعلق نہیں تھا۔ میجر راورٹی سواتی یا گبریوں کے مرکز تھانے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

At the time in question it was known as the place of Atan, which word in the Gibari language, signifies a council or assembly. The place of Assembly[38]

ترجمہ: "جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس وقت اس جگہے کو "آتن" کی جگہ کہتے تھے جس کا گبری میں مطلب مجمع یا اجتماع ہے۔ یعنی اجتماع کی جگہ"۔

تواریخ حافظ رحمت خانی بھی یہی بیان کرتا ہے:

"سلاطین سوات کا یہی دستور تھا کہ جب بھی کوئی مہم پیش آتی تو وہ منگلور سے تھانے آجاتے۔ وہاں اپنے اعیان اور سرداروں کو بلا کر جرگہ اور صلاح مشورہ کرتے تھے۔ اسی بنا پر اس موضع کو " اتن جائے" یعنی جرگہ کی جگہ کہتے تھے۔ اتن گبری زبان میں جرگے کو کہتے ہیں" ۔ اسی صفحے پر آگے جا کر لکھتے ہیں" اس زمانے میں سوات کے سلاطین اور جہانگیری گبری زبان میں بات کرتے تھے اور سوات کی رعایا دری زبان بولتے تھے۔ اس زمانے میں سوات کے لوگ انہی دو زبانوں میں بات کرتے تھے"۔[39]

اگر گبری یا سواتی پشتون تھے تو پشتون شناس میجر راورٹی جس کا بنیادی کام ہی پشتو زبان اور پشتون قبائل پر تحقیق تھی، نے انہیں افغان یا پشتون کیوں نہیں لکھا۔ اسی طرح تواریخ حافظ رحمت خانی نے بھی گبری زبان کا ذکر کیا ہے جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گبری سلاطین پشتو کی بجائے اپنی مادری زبان

[38] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 197)

[39] تواریخ حافظ رحمت خانی صفحہ نمبر 122

گبری بولتے تھے۔

تواریخ حافظ رحمت خانی کے بقول سوات کے رعایا یعنی سواتی پشتو کی بجائے دری زبان بولتے تھے جس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ قدیم سواتیوں کا آج کے پشتونوں کے ساتھ کوئی نسلی یا لسانی تعلق نہیں تھا۔ ممکن ہے تواریخ رحمت خانی میں داردی کی جگہ دری لکھا گیا ہو۔ پروفسر ٹوچی قدیم سواتیوں کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

The language of Swatis being Dardic. They were not separately named. But comprised in the denomination of Dards, generically though the Dards were spread over a very large territory.[40]

ترجمہ: "سواتیوں کی زبان داردی تھی۔ ان کو الگ الگ نام نہیں دیئے گئے تھے۔ لیکن وہ سب داردوں کے ذیلی قبائل تھے۔ دارد نسلی لحاظ سے ایک بڑے خطے پر پھیلے ہوئے تھے"۔

یوسفزئیوں نے سوات پر قبضہ کرکے یہاں کے قدیم باسی سواتیوں میں سے کچھ کو دریائے سندھ کے پار اور بالائی سوات سمیت چترال اور کافرستان کنڑ کی طرف بھگا دیا جبکہ باقیوں کو زرعی غلام یعنی دیقان بنایا گیا۔ دوسری طرف ہم یہ بھی جانتے ہیں بالائی پنجکوڑہ اور بالائی سوات میں آباد داردی قبائل کی مقامی روایات کے مطابق گیارہویں صدی عیسوی میں غزنوی کے حملے کے وقت جن داردی لوگوں نے اسلام قبول کیا وہ وہی رہ گئے اور انکار کرنے والے بالائی علاقوں میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ غزنوی لشکر کے لوٹ جانے کے بعد مقامی لوگوں میں سے اکثریت نے دوبارہ اپنے قدیم مذہب پر عمل شروع کیا، یہاں تک کہ پندرہویں صدی میں یوسفزئیوں نے انہیں زمینوں سے بے دخل کیا۔ ان لوگوں نے بھی شمال کا رخ کیا جہاں ان کے ہم نسل قبائل رہتے تھے۔ آخری گبری حکمران سلطان اویس نے خود یوسفزئیوں کے حملوں سے تنگ آکر بالائی پنجکوڑہ کے علاقے نہاگ درہ میں پناہ لی جہاں اس وقت غیر مسلم داردی قبائل رہتے تھے۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ سلطان اویس نے یہاں لہور کے نام سے ایک قلعہ بھی بنایا اور یہی انتقال کر گئے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے سلطان قزن شاہ نے آس پاس کے داردی قبائل کو ملا کر زیر سوات میں آباد پشتون قبائل پر حملے بھی کئے۔ تواریخ حافظ رحمت خانی شیخ تبور کی جنگ جو یوسفزئیوں اور غوریا خیل کے درمیان لڑی گئی تھی، پر

[40] G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 169)

بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"جس وقت جرگہ ہو رہا تھا اس وقت ملک جوکا اور کریم داد الیاس زئی سالار زئی دونوں نامور سردار بھی موجود تھے۔ دونوں نے اس وقت اس وقت خان کجو اور ملک سرابدال سے عرض کیا کہ آپ دونوں کو الیاس زئی کے حالات کا علم ہے کہ ابھی ابھی اسی سردی کے موسم میں قزان شاہ بن سلطان اویس نے ہم پر لشکر کشی کی تھی اور ہمارے تین چار دیہات تاراج کئے تھے۔ باقی گاؤں بمشکل ہم نے اور ملیزئی نے مل کر تلوار کے زور سے بچائے۔ قزان شاہ ہمارے قریب تر ہے اور وہ داؤ لگائے بیٹھا ہے[41]۔

قزان شاہ کو بعد میں یوسفزئی جنگجوؤں نے اس وقت حملہ کرکے مارا جب وہ بسندور یا بسنو آیان کا تہوار منا رہا تھا۔ میجر راورٹی اس بارے میں لکھتے ہیں:

The Yusufzis made a forced march during the night preceding the festival day and connected themselves before the day broke among the ravines and other convenient place near, fell upon Kazan Shah during the celebration of the festival, slaughtered his followers and himself, cut off head and retired.[42]

ترجمہ: "یوسفزئیوں نے تہوار کے دن سے پہلی والی رات کو زور کی پیش قدمی کی اور دن کی روشنی شروع ہونے سے پہلے نالوں میں موزون جگہوں پر مورچے سنبھال لئے۔ جوں ہی تہوار شروع ہوا وہ قازان خان پر جھپٹ پڑے، اس کو ساتھیوں سمیت ذبح کیا، سر کاٹا اور واپس چلے گئے"۔

بسنو آیان کا تہوار جو موسم بہار میں منایا جاتا تھا بالائی پنجکوڑہ میں آباد گاوری قبائل زمانہ قدیم سے ماضی قریب تک مناتے رہے تھے۔ نہاک درہ بالائی دیر میں واقع ہے۔ 1804 عیسوی تک یہ علاقے پشتون عمل داری میں نہیں آتے تھے۔ 1804ء میں یوسفزئیوں نے دیر خاص پر حملہ کرکے حکمران داردی خاندان کو قتل کیا اور قلعے پر قبضہ کیا۔ یہاں موجود داردی قبائل نے دیر کوہستان سمیت آس پاس دوسرے دروں میں پناہ لی۔ دیر کوہستان 1891ء تک یوسفزی ریاست کا حصہ نہیں تھا۔ 1891ء میں عمرا خان ترکلانی نے اس پر حملہ کرکے اسے ریاست دیر کا حصہ بنایا۔ اسی طرح بالائی سوات میں آباد داردی قبائل بھی 1921ء تک اپنے علاقے میں آزاد تھے۔ بادشاہ آف سوات کئی جنگوں کے بعد بھی ان پر قبضہ نہ کرسکا یہاں تک 1921ء میں

[41] تواریخ حافظ رحمت خانی صفحہ نمبر 219

[42] Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 232)

مقامی سفید ریش بزرگوں نے رضامندی سے ریاست میں شمولیت کا فیصلہ کیا کیوں کہ برطانوی حکومت بادشاہ سوات کو مجبور کر رہی تھی کہ وہ اس وقت تک ریاست کو منظور کرے گی جب سوات کے سارے علاقے اس میں شامل نہ ہو۔ اس وجہ سے برطانوی سرکاری بادشاہ سوات کی پشت پر تھی۔ تاہم ریاست سوات کالام پر قبضہ نہ کر سکی کیوں کہ اس پر ریاست دیر اور چترال ریاست کا دعوی بھی تھا۔

حوالہ جات /References:

1. Giuseppe, Tucci: Travels of the Tibetan Pilgrims in the Swat valley (Page 218)
2. فضل خالق" ادھیانہ سوات کا جنت گم گشتہ (صفحہ نمبر 30
3. پروفیسر اسرار الدین: تاریخ چترال کے بکھرے صفحہ نمبر 99
4. شینا کوہستانی اور قدیم، وسطی، جدید سنسکرت کا لسانی ولغوی اشتراک صفحہ نمبر 1
5. شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ آیک مختصر جائزہ صفحہ نمبر 3
6. فضل خالق" ادھیانہ سوات کا جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 31
7. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 168)
8. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 169)
9. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeologica Notes (Page 200)
10. پروفیسر محمد نواز طائر۔ نالیدلے سوات صفحہ نمبر 189
11. سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 56
12. فضل خالق" ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 65
13. پروفیسر اسرار الدین" تاریخ چترال کے بکھرے اوراق" صفحہ نمبر 28
14. شمالی پاکستان کے آثار قدیمہ۔ آیک مختصر جائزہ صفحہ نمبر 2
15. سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 57
16. فضل خالق" ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر 63
17. سوات سماجی جغرافیہ۔ ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر 63
18. قدیم تاریخ ہند مصنف وی۔ اے۔ سمتھ۔ ترجمہ پروفیسر محمد جمیل الرحمان۔ صفحہ نمبر 71

19. فضل خالق" ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر65

20. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 186)

21. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 186)

22. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 172)

23. فضل خالق" ادھیانہ سوات کی جنت گم گشتہ صفحہ نمبر65

24. S.K. Lal: Rivers in Indian Mythology and Rituals (Page 45)

25. S. H. Godfrey: A Sumer Exploration in the Punjkora Kohistan (Page 50)

26. Juan, Baart: The Gawri Language of Kalam and Dir Kohistan (Page 3)

27. Sir Aural Stein: On Alexanders Track to the Indus (Page 42)

28. سوات سماجی جغرافیہ۔ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر56

29. سوات سماجی جغرافیہ۔ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر71

30. سوات سماجی جغرافیہ۔ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر72

31. سوات سماجی جغرافیہ۔ڈاکٹر انعام الرحیم، ایلن ویارو صفحہ نمبر73

32. Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 228):Major Raverty

33. John Biddulph: Tribes of Hindoo Koosh (Page: 8)

34. Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 234)

35. Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 237)

36. Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 173)

37. Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 152)

38. Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 197)

39. تواریخ حافظ رحمت خانی صفحہ نمبر122

40. G. Tucci: On Swat Historical and Archaeological Notes (Page 169)

41. تواریخ حافظ رحمت خانی صفحہ نمبر219

42. Major Raverty: Notes on Afghanistan and Baluchistan (Page 232)

سوات کے طبعی اور انتظامی تقسیم کار کا تاریخی جائزہ

تحریر: محمد علی دیناخیل

سوات کے طبعی اور انتظامی تقسیم کار کا جائزہ لینے سے پہلے سوات کی مختصر تاریخ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ وادیٔ سوات پاکستان کے شمال مشرق میں تاریخی، ثقافتی، تہذیبی، لسانی، سیاسی اور دفاعی لحاظ سے ایک اہم علاقہ ہے۔ جب ہم تاریخی کتب کا جائزہ لیتے ہیں تو سب سے پہلے آریان (Arrian of Nicomedia 89AD-160AD) کا نام اتا ہے جس نے سب سے پہلے سوات کا ذکر کیا ہے۔ چینی زائر فاہیان نے اپنے سفر نامہ میں سوات کو su-hu-to کے نام سے یاد کیا ہے۔ ایک اور چینی زائر ہیون سانگ نے سوات کو u-udyana اور changna کے نام سے یاد کیا ہے۔ مغل مورخین نے آئین اکبری اور تزک بابری میں اس علاقے کو سواد لکھاہے۔ رگ وید میں دریائے سوات کا ذکر موجود ہے اور اس کو سواستو نام سے لکھا گیا ہے۔ ہندوستان کے بعض مورخین نے اس کو صوات لکھا ہے۔ انگریز مورخین نے اس علاقے کو Swat اور Suwat کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ 327 قبل مسیح میں سکندر اعظم سوات کے شہر مساگا پر قبضہ کرنے کیلئے دریائے پنجکوڑہ کو عبور کر کے یہاں ایا تھا۔ اس کے بعد 321 قبل مسیح میں چندر گپت موریہ نے اس علاقے پر حکمرانی شروع کی۔ چندر گپت موریہ کے نواسے اشوک کے دور حکومت میں سوات میں بدھ مت نے بڑی ترقی کی۔ 403 عیسوی میں فاہیان نے سوات میں بدھ مت کے خانقاہوں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد 519 عیسوی میں سنگ یون نے سوات میں بھی بدھ مت کے عروج کا ذکر کیا ہے۔

پروفیسر ٹوچی نے سوات میں بدھ مت کے بارے میں یوں لکھاہے۔

"With the progressive advance of Buddhism towards the North-west, the law spread widely in Uddiyana, and the monasteries there were so prosperous that the Bhaisagya Vastu of the Vinaya of the Mulasarvastivada includes several Swat localities in the

peregrination to the North-west made by the Buddha who flew there in the company of Vajrapani".

ترجمہ: شمال مغرب کی طرف بدھ مت کی تیز پیش قدمی کی وجہ سے اس کا عقیدہ اودھیانہ میں وسیع پیمانے پر پھیل گیا۔ یہاں خانقاہیں اس قدر آباد تھیں کہ وینایانہ کی طریق بھیسا گیاوستا جس کا تعلقہ مولا سرواسیدادا میں سوات کے کئی علاقے شامل تھے جہاں گوتم بدھ نے اپنے ساتھی ویجراپانی کے ساتھ گیان کے لئے پیدل پیدل سفر کیا تھا۔

630 عیسوی میں جب ہیون سانگ سوات اتے ہیں وہ سوات میں بدھ مت کے زوال کا ذکر درج ذیل الفاظ میں کرتے ہیں۔

On both sides of the river Su-po-fa-su-tu, there are some 1400 old Sangharamas [Monasteries]. They are now generally waste and desolate; formerly there were some 18000 priests in them, but now gradually they have become less, till now there are very few.

ترجمہ: دریائے سوپوفاسوتو (دریائے سوات) کے دونوں کناروں پہ تقریباً 1400 سنگھاراما خانقاہیں ہیں۔ یہ اب عموماً اجڑے ہوئے ہیں۔ پہلے ان میں آٹھارہ ہزار راہب ہوتے تھے لیکن اب بتدریج یہ تعداد گھٹ چکی ہے، اب صرف چند ہی باقی ہیں۔

بدھ مت کے زوال کے بعد یہاں ہندومت عام ہو گیا اور مسلمانوں کی آمد تک ہندومت سوات کا مذہب تھا۔ محمود غزنوی کے لشکر نے گیارویں صدی عیسوی میں یہاں اکر سوات پر حملہ کر کے قبضہ کر لیا۔ اور ان کے ساتھ یہاں اسلام بھی ایا۔ اس وقت یہاں کے رہنے والے مقامی لوگوں (دارد اور گوجر) کو پہاڑی علاقوں کی طرف دھکیل دیا۔ دارد اور گوجر لوگ اج بھی سوات میں قیام پزیر ہیں۔ محمود غزنوی کے ساتھ جو لوگ آئے تھے انھوں نے سوات میں حکومت بنا دی اور ان کے اخری حکمران سلطان اویس کو سولہویں صدی عیسوی میں یوسفزیوں کے ہاتھوں شکست کا سامنا کرنا پڑا اور یوسفزی یہاں آکر سوات پر قابض ہو گئے۔ اس وقت جن قبائل کی یہاں حکومت تھی ان کو یہاں سے نکال کر پہاڑوں کی طرف دھکیل دیا گیا اور ان میں سے بعض قبائل مانسہرہ اور ملحقہ علاقہ جات میں چلے گئے۔ یوسفزی ایک قبائلی نظام کے تحت زندگی گزار رہے تھے مگر ان کے ایک انتہائی قابل اور دور اندیش رہنما شیخ ملی نے زمینوں کی عارضی تقسیم کا نظام متعارف کیا۔ اسی طرح انیسویں صدی میں اخون عبدالغفور المعروف سیدوبابا ستھانہ کے سید اکبر شاہ کو یہاں

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیُم - 1؛ شمارہ - 1

لے آیا اور آپ کو سوات کا حکمران بنایا۔ آپ نے 1849ء سے 1857ء تک سوات پر حکومت کی اور 11 مئی 1857ء کو آپ کی وفات کے ساتھ آپ کی حکومت ختم ہو گئی۔ کافی عرصے کے بعد ایک دفعہ پھر ستھانہ سے سید اکبر شاہ کا نواسا سید عبدالجبار شاہ کو یہاں لایا گیا اور 24 اپریل 1915ء کو سوات کا بادشاہ بنایا گیا۔ 1917ء تک آپ نے حکومت کی اور پھر آپ کو معزول کر کے 1917ء کے ستمبر کے دوسرے ہفتے میں میاں گل عبدالودود سوات کا بادشاہ بنا۔ آپ نے 12 دسمبر 1949ء تک حکومت کی اور پھر اپنے بیٹے میاں گل محمد عبدالحق جہانزیب کو سوات کا والی بنایا۔ آپ 1969ء تک سوات کے حکمران رہے اور 28 جولائی 1969ء کو سوات کو پاکستان میں ضم کرنے کا اعلان کیا گیا۔ اس انضمام کا باقاعدہ اعلامیہ 15 اگست 1969ء کو جاری ہوا۔ اور انضمام کے بعد ریاست سوات کو ایک ضلع کی حیثیت دی گئی۔ اس کے بعد یہاں پر انتظامی طور پر جو تبدیلیاں ائی ہیں اگے جاکر ان پر بحث ہو گی۔

اس تاریخی پس منظر کے بعد اب میں اصل موضوع کی طرف آتا ہوں۔ یہاں ہم سوات کے طبعی جغرافیہ کو دیکھیں گے اور ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھیں گے کہ کن کن علاقوں کو کس کس دور میں سوات کا حصہ بنایا گیا اور کن کن علاقوں کو سوات کی طبعی حدبندی سے نکالا گیا ہیں۔ اسی تناظر میں جب ہم سوات کی حدود اور طبعی جغرافیہ کا تاریخی جائزہ لیتے ہیں، تو ہم سوات کی تاریخ کو تین ادوار میں بانٹتے ہیں۔

پہلا دور: قبل از ریاستِ سوات۔

دوسرا دور: ریاستی دور۔

تیسرا دور: ریاست کے انضمام کے بعد کا دور۔

جب ریاستِ سوات وجود میں نہیں آئی تھی تو سوات کی اپنی طبعی حدود ہوا کرتی تھیں۔ جب سوات کی ریاست وجود میں آئی تو ہمسایہ ریاستوں سے بعض علاقوں پر لڑائی جھگڑے شروع ہوئے۔ اس وجہ سے بعض ایسے علاقے جو سوات کا طبعی حصہ تھے ان کو سوات سے الگ کر کے دوسری ریاستوں کے ساتھ ملحق کیا گیا اور اس طرح ان علاقوں سے سوات کا نام ہمیشہ ہمیشہ کیلئے ختم ہوا۔ اس کے برعکس ریاستِ سوات کے حکمرانوں نے ریاست کی حدود ایسے علاقوں تک پھیلائیں جو اس سے پہلے سوات کا طبعی حصہ نہ تھیں۔ ان علاقوں کو قبضہ کرنے کے بعد انہیں ریاستِ سوات میں شامل کیا گیا۔ ایسے علاقوں میں بونیر، کوہستان اور شانگلہ شامل تھے۔ اسی طرح اگر ہم دیکھیں تو طبعی سوات (وادئ سوات) کے شمال کی طرف ادینزئی کا علاقہ

اور مغرب کی طرف لنڈاکی سے قلنگی تک کے علاقے الگ کر لئے گئے۔ ادینزئی کا علاقہ 1922ء میں ایک معاہدے کے تحت دیر کی ریاست کے ساتھ شامل کیا گیا۔ اس طرح لنڈاکی سے قلنگی تک ان علاقوں کو انگریز کنٹرول والے علاقے (ملاکنڈ پروٹکٹیڈ ایریا) میں شامل کیا گیا۔ یوں سوات نے ایک طرف اپنے ان طبعی علاقوں کو کھویا تو دوسری طرف ریاست کے حکمرانوں نے ریاست کی حدود کو توسیع دے کر بونیر، کانڑا، غوربند اور کوہستان کے علاقوں کو قبضہ کر کے انہیں ریاستِ سوات میں شامل کر لیا۔ ریاستِ سوات کے حکمرانوں نے سب سے آخر میں جن علاقوں کو قبضہ کرنے اور ان کو ریاستِ سوات میں شامل کرنے کی ناکام کوشش کی وہ کالام اور ملحقہ علاقے تھے۔ چودہ اگست 1947ء کو جب برطانوی حکومت ان علاقوں کو چھوڑ کر جانے والی تھی تو اس وقت کے ریاست سوات کے حکمران کو 14 اگست کی رات کو کالام پر قبضہ کرنے کا اشارہ دے دیا۔ مگر جب پاکستان بنا تو انھوں نے اس قبضے کو غیر قانونی قرار دیا اور سوات کے حکمران کو ایسا کرنے سے منع کیا۔ بعد میں ایک معاہدے کے تحت سوات کے والی کو پاکستان کی حکومت کی طرف سے کالام کا ایڈمنسٹریٹر مقرر کیا گیا اور اس کے بدلے میں حکومتِ پاکستان اس کو سالانہ مقرر کردہ رقم دیا کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ رقم سالانہ چوبیس ہزار روپیہ تھی۔

اس بارے میں ڈاکٹر سلطان روم یوں رقمطراز ہیں۔

The issue of Kalam, occupied by Swat on the night of 14-15 August 1947 became a bone of contention between the two sides because 'the Pakistani government refused to accept its legality'. There the issue rested till 1954 when, on 12 February 1954, the Wali Sahib , signed the first constitution of Swat [State] with the Government of Pakistan' and the 'Agreement Regarding Administration of Swat Kohistan (tracts of Kalam, Ushu and Utrot [Utror]'. As a face saving device, it was agreed as a compromise that the area would remain under the Wali with the powers he had in Swat State but he would be called Administrator of Kalam and would receive a yearly allowance Rs. 24,000 for doing the job. The Swat State government thought of Kalam as a part of the state, but the Government of Pakistan felt that it was only being administered temporarily by Swat State on their behalf.

کالام اور ملحقہ علاقوں کو انگریزوں نے اس لئے سوات کی ریاست کا حصہ بننے نہیں دیا کہ ان علاقوں پر تینوں ریاستوں یعنی چترال، دیر اور سوات کا دعویٰ تھا۔ اس لئے انگریزوں نے ان علاقوں کو آزاد چھوڑ دیا۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

یہ بھی ممکن ہے کہ کالام کے جنگلات وغیرہ کی وجہ سے انگریز حکومت ان علاقوں کو کسی کے قبضہ میں نہیں دینا چاہتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ جغرافیائی اہمیت کو مد نظر رکھ کر بھی ان علاقوں کو آزاد رکھا گیا ہو۔ بہر حال جو کچھ بھی تھا لیکن کالام اور ملحقہ علاقے ریاست سوات کا حصہ نہیں رہے۔ اور جب 1969ء میں ریاستِ سوات کو پاکستان کے ساتھ ضم کیا گیا اور اس ریاست کو ایک ضلع کی حیثیت دی گئی تو اس وقت کالام کو بھی اس ضلع میں شامل کیا گیا اور اسی طرح ریاست سوات کے علاقوں بشمول کالام کو ایک ضلع بنایا گیا جو کہ ضلع سوات کہلایا جانے لگا۔ بعد ازاں 1976ء میں اباسین کوہستان کے جو علاقے ضلع سوات میں شامل تھے ان کو علیحدہ کر کے مشرقی کوہستان سے ملا کر کوہستان کے نام سے ایک الگ ضلع بنایا گیا اور 1991ء میں بونیر اور ملحقہ علاقوں کو جدا کر کے بونیر ضلع بنایا گیا۔ اس طرح 1995ء میں کانڑا، غوربند اور پورن چکیسر وغیرہ علاقوں کو شانگلہ کے نام سے ایک الگ ضلع بنایا گیا۔ یاد رہے کہ کوہستان، بونیر اور شانگلہ کو علیحدہ علیحدہ ضلع بنانے کے لئے اس وقت کے لوگوں نے بھی کافی تحریکیں چلائی تھیں اور انتظامی سہولت کی خاطر ہی حکومت نے عوامی مفاد کو مد نظر رکھتے ہوئے ان علاقوں کو الگ الگ ضلع بنایا۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ کوہستان، بونیر اور شانگلہ کے علاقے جو بعد میں علیحدہ علیحدہ ضلعے بنے، کو تاریخی دستاویزات میں ریاستِ سوات میں شامل کرنے سے پہلے سوات کے نام سے یاد نہیں کیا گیا ہے بلکہ زیادہ تر مذکورہ بالا علاقوں کے ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ اباسین کوہستان، بونیر اور شانگلہ کو علیحدہ ضلعوں کی شکل دینے کے بعد اب سوات کے طبعی علاقوں پر مشتمل جو علاقہ باقی رہ گیا ان میں کالام اور ملحقہ علاقے شامل کر کے سوات کے نام سے ایک جدا ضلع باقی رہ گیا۔ لیکن یہاں یہ بات بھی نوٹ کرنی چاہیے کہ طبعی سوات کے ان علاقوں کو ضلع سوات میں شامل نہیں کیا گیا جنہیں انگریزوں نے 1895ء میں "ملاکنڈ پروٹیکٹڈ ایریا" کا نام دے کر سوات سے الگ رکھا تھا۔ جیسے کہ (لنڈاکی سے قلنگی تک علاقے) یا وہ علاقے جنہیں 1922ء میں ایک معاہدے کے تحت دیر کے ساتھ شامل کیا گیا تھا یعنی ادینزئی کا علاقہ۔

جیسا کہ اوپر واضح ہو گیا سوات کی حدود اور سرحدات میں وقتاً فوقتاً سیاسی اور انتظامی وجوہات کی بنا پر تبدیلیاں آئی ہیں اسی وجہ سے مختلف ادوار میں سوات کی حدود کو سمجھنے کیلئے ہم سوات کے ساتھ تین قسم کے سابقے لگاتے ہیں یعنی وادئی سوات، ریاستِ سوات اور ضلع سوات۔ ان ہی سابقوں سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ مختلف ادوار میں انتظامی اور طبعی لحاظ سے سوات کی حدود کیا تھیں اور اس میں کون کون سے

علاقے شامل تھے اور کون کون سے علاقے شامل نہیں تھے۔ ریاست سوات کی طبعی حد بندی سے پہلے والی سرحدات اور علاقوں کو ہم وادئی سوات کہتے ہیں۔ وادئی سوات میں بعض وہ علاقے شامل نہیں تھے جنہیں بعد میں ریاست کی حدود کو توسیع دیتے ہوئے شامل کیا گیا۔ اس طرح ریاستِ سوات کے دور میں دو طرح کی تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ ایک طرف بعض ایسے علاقے جو طبعی وادئی سوات کا حصہ تھے ان کو وادئی سوات سے جدا کیا گیا مثلاً ادینزئی علاقہ اور دوسری طرف ایسے علاقوں کو سوات کی ریاست میں شامل کیا گیا جو طبعی وادئی سوات کا حصہ نہیں تھے یعنی کوہستان، بونیر اور شانگلہ کے علاقے۔

جب ریاست سوات کو پاکستان کے ساتھ 1969ء میں ضم کیا گیا اور ریاست سوات پر مشتمل علاقوں کو ایک ضلع کی حیثیت دی گئی تو عین اسی وقت کالام کو بھی اس میں شامل کیا گیا۔ اس طرح ضلع سوات کی حدود 1976ء، 1991ء اور 1995ء میں بالترتیب کوہستان، بونیر اور شانگلہ ضلع بننے کی وجہ سے گھٹنے لگیں۔ 1995ء کے بعد سے اب تک سوات کی حدود میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ چینی زائرین کے بعد جو اہم شخص سوات آیا ہے اور جس نے سوات کی حدود کو بیان کیا ہے، وہ خوشحال خان خٹک ہے۔ اس نے سوات کی سرحدات کو ان اشعار میں۔ بیان کیا ہے

و شمال و ته ئے غر بلورستان دے
شرق کشمیر غرب ئے کابل او بدخشان دے
د چترال سرحد د سوات سره قریب دے
غر او سم ئے ابادان جریب جریب دے
و چترال و ته ئے لار د کوہستان زی
تر چتراله په پینزه ورزے کاروان زی
بله لار چے د پٹن زی تر کاشغره
بله لار که په مورنگ زی لره بره

ترجمہ: اور شمال کی طرف بلورستان کی پہاڑی ہے۔ مشرق کی طرف کشمیر، مغرب کی طرف کابل اور بدخشان ہیں۔ چترال کی سرحد سوات کے نزدیک ہے۔ پہاڑ اور میدان دونوں آباد ہیں۔ اور چترال کی طرف کوہستان کا راستہ جاتا ہے۔ چترال کو پانچ دنوں میں کاروان پہنچتا ہے۔ دوسرا راستہ پٹن سے کاشغر تک ہے۔ ایک اور راستہ مورنگ (مورہ بانڈہ) کی طرف جاتا ہے۔

سوات سے چترال کو دو راستے جاتے ہیں ایک دیر کی طرف اور دوسرا سوات کوہستان کی طرف۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

خوشحال خان خٹک نے اکوڑہ خٹک اور سوات کے درمیان تیس کروہ فاصلہ بیان کیا ہے:

سرائے له سواته فاصله لری دیرش کروہه
چے ورکوز شی تر دریا د سوات تر کوہه

ترجمہ: سرائے (اکوڑہ خٹک) سوات سے تیس کروہ کے فاصلہ پر ہے۔ جب آپ سوات کے پہاڑ سے نیچے دریا سے اتر جائے۔

خوشحال خان خٹک نے وادئی سوات کی چوڑائی کو تقریباً تیس کروہ بیان کیا ہے:

طولانی دره تر دیرشو کروہو ڈیره
عرض ئے دوہ کروہه یا یو یا تیر و بیره

ترجمہ: یہ طویل درہ تیس کروہ سے زیادہ ہے۔ اس کی چوڑائی دو کروہ یا ایک کروہ کی قریب قریب ہے۔

اہم مستشرق میجر راورٹی نے سوات کے آخری گاؤں کا نام پیا لکھا ہے۔ پیا سے آگے آپ نے کوہستان کے علاقے کی حد شروع ہونے کا ذکر کیا ہے۔ چورڑئی (مدین) اور تیرات کے علاقے اخون کریم داد ابن اخون درویزہ کے دور میں سوات میں شامل ہوئے ہیں۔ سوات میں شامل ہونے سے پہلے یہ علاقے "توروال" موجودہ سوات کوہستان میں شمار ہوتے تھے۔ تواریخ حافظ رحمت خانی نے قبلہ کی جانب سوات کی سرحد ملاکنڈ ٹاپ کو بیان کیا ہے اور جنوب کی طرف سوات کو مورہ کنڈاو تک بیان کیا ہے۔ تواریخ حافظ رحمت خانی میں ایک جگہ سوات کے بارے میں ایسا لکھا گیا ہے: "در سوات تر توروالہ تر تیراتہ تر پنجکوڑے تر نیاکہ۔"

میک موہن طبعی وادئی سوات اور (سوات) کوہستان کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

The upper portion of its valley and the drainage area of its effluents as far as down as the village of Ain, near Baranial [Bahrin], is known by general term of Swat Kohistan. The inhabitants of Swat Kohistan are Torwals and Garhwis, who are non Pathan races.

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ مغرب کی طرف وادئی سوات کی حدود ملاکنڈ تک پھیلی ہوئی تھیں۔ بٹ خیلہ اور مضافات جو ریاستِ سوات کا حصہ بھی نہیں رہے ہیں اور ضلع سوات میں بھی شامل نہیں تھے لیکن ایک وقت ایسا تھا کہ یہ علاقے وادئی سوات کی طبعی حدود میں شامل تھے۔ اس بات کا پتا ہمیں پشتو زبان کے ایک معروف شاعر عبدالعظیم سواتی (صواتی) کے کلام سے چلتا ہے۔ عبدالعظیم سواتی 1127ء ہجری کو خار (بٹ خیلہ) میں پیدا ہوئے تھے۔ آپ پشتونوں کے رانڑیزئی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے لیکن آپ نے اپنے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

آپ کو "سواتے" لکھا ہے۔ کیوں کہ یہ علاقے اس زمانے میں سوات میں شمار ہوتے تھے۔ اس حوالے سے آپ کا ایک شعر عرض ہے:

زہ صواتے عظیم لہ اصلہ رانڑیزے یم
دروغ نشتہ دے پہ دے کے وائم سچ

ترجمہ: میں عظیم صواتی (سواتی) نسلی اعتبار سے رانڑیزی ہوں۔ اس میں جھوٹ نہیں ہے میں سچ بیان کرتا ہوں۔

تاریخی دستاویزات میں سوات کو طبعی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا ہوا لکھا گیا ہے۔ ان دو حصوں کو "کوز سوات" اور "بر سوات" کہتے ہیں۔ میجر راورٹی نے سوات کے دو حصوں میں طبعی اور قدرتی تقسیم کے بارے میں لکھا ہے۔ وہ بھی "کوز سوات" اور "بر سوات" ہے۔ اس بارے میں آپ نے لکھا ہے کہ مانیار سے طوطہ کان تک کوز سوات ہے اور مانیار سے پیا تک بر سوات ہے۔ سوات کے مختلف حصوں اور طبعی تقسیم کے بارے میں امپیریل گزیٹیئر آف این ڈبلیو ایف پی میں اسی طرح لکھا گیا ہے (یاد رہے کہ یہ گزیٹیئر تقریباً 1908 میں شائع ہو چکا ہے):

Swat is divided into two distinct tracts: one, the Swat Kohistan, or mountain country on the upper reaches of the Swat river and its affluents as far south as Ain; and the other, Swat proper, which is further subdivided into Bar (Upper) and Kuz (Lower) Swat, the later extending from Landakai to Kalangai, a few miles above the junction of the Swat and Panjkora rivers

میک موہن نے اپنی رپورٹ میں کوز سوات کی حدود کو قلنگی تک بیان کیا ہے۔ وہ اس بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

From the village of Ain commences Swat proper. The upper portion from there down to the Landakai spur, five miles above Chakdara, is known as Bar (Upper) Swat, while the lower portion from Landakai downwards as far as the village of Kalangai is called Kuz (Lower) Swat.

ادینزئی کا علاقہ جو تالاش تک پھیلا ہوا ہے یہ بھی وادی سوات کا حصہ تھا اور 1922ء تک ریاستِ سوات میں شامل تھا۔ دریائے سوات کی دائیں جانب سوات کی حدود بڑ نگولہ تک بیان کی گئی ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے وادئی سوات کی حدود طوطہ کان تک پھیلی ہوئی تھیں اور طوطہ کان سے آگے اتمان خیل کا علاقہ

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہے جو تاریخی دستاویزات میں سوات سے باہر ایک علیحدہ علاقہ بیان کیا گیا ہے۔ بونیر کو ریاست سوات میں تو شامل کیا گیا تھا لیکن ریاست سوات سے پہلے یہ وادئی سوات میں شامل نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ راورٹی نے اپنے مقالے میں بونیر کو سوات سے ایک علیحدہ علاقہ یاد کیا ہے۔ انگریزوں نے ملاکنڈ کو 1895ء میں ایجنسی کا درجہ دیا۔ اس سے پہلے ملاکنڈ کے بعض علاقے وادئی سوات میں شامل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سوات اور ملاکنڈ کا ایک ہی تہذیبی پس منظر ہے۔ بیلیو نے اپنی کتاب (مطبوعہ 1864ء) میں سوات کی حدود کے بارے میں یہ لکھا ہے:

The Swat valley is a rich and fertile strip of land between the Ilam range and its extension westwards, as far as Hazarnao on the south, and the Laram mountains, with its western and eastern prolongations, the Kamrani and Munjai mountains, on the north. Its eastern limit is at the Ghorband peak and towards the west at the Hatmankhail [Utmankhail] hills and Bajawar.

وادئ سوات کی چوڑائی اور لمبائی کے بارے میں بیلیو نے لکھا ہے کہ ایک سرے سے دوسرے سرے تک لمبائی تقریباً ستر میل ہے۔ اور اوسطاً چوڑائی تقریباً دس میل ہے۔ سید عبدالغفور قاسمی نے لکھا ہے کہ ریاستِ سوات کے مشرق میں اباسین، مغرب میں تھانہ اور ادینزئی کا علاقہ، شمال میں دیر ریاست اور جنوب میں ضلع مردان اور دربند کی ریاست واقع ہے۔ محمد نواز طائر نے سوات کی حدود کے بارے میں لکھا ہے کہ ایک زمانے میں قلنگئی ترئی سے لے کر مدین تک یہ تمام علاقہ سوات کہلایا جاتا تھا لیکن جب ریاست بنی تو علاقائی حدبندیوں میں تبدیلیاں آئیں اور اسی طرح بائیزے رانڑیزے کے علاقے ملاکنڈ ایجنسی میں شامل ہوئے اور ادینزئی دیر ریاست میں شامل ہوا۔ اس طرح گوڑے کی ٹاپ اور لنڈاکی کی پنگھٹ سے اوپر کا علاقہ سوات رہ گیا۔ ریاست سوات کی حدود کے بارے میں جارج گٹلے نے یوں لکھا ہے:

It is bordered on the North by Chitral State and Gilgit, on the North west by Dir state, on the South by the District of Mardan on the east by the District of Hazara and on the West by Malakand Tribal Area of Pakistan. It runs 100 miles from North to South and 50 miles from East to West at its longest and widest points, with a total area of 400 square miles.

ریاست سوات میں جو علاقے شامل تھے ان کے بارے میں مخدوم تصدق احمد یوں لکھتے ہیں:

The actual position today is that the area lying south of Landakai is not referred to as

---

Swat. What is called Swat today consists of (I) the valleys lying between Landakai and Kalam and certain adjacent areas, (II) the valleys of Chamla and Buner which are separated from the Swat valley by Mount Ilam, (III) the mountainous region known as the Indus Kohistan which is bounded by the river Indus on the one hand, and the high hills situated to the east of Kalam on the other hand, (IV) Kalam valley which territorially is not a part of Swat State but is administered by the ruler (Wali) on behalf of the Government of Pakistan.

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کوہستان، بونیر اور شانگلہ کے علاقے تاریخی دستاویزات میں طبعی طور پر سوات کا حصہ نہیں تھے۔ اسی طرح لنڈاکی سے ملاکنڈ (قلنگئی) تک یہ علاقے طبعی سوات کا حصہ تھے لیکن جب انگریزوں نے ملاکنڈ ایجنسی بنائی تو ان کو سوات کے طبعی جغرافیہ سے الگ کر کے ملاکنڈ ایجنسی کا حصہ بنایا۔ اس طرح ادینزئی کا علاقہ ریاست سوات سے جدا کر کے 1922ء میں ایک معاہدے کے تحت دیر کی ریاست کے ساتھ شامل کیا گیا۔

سوات کے طبعی اور انتظامی تقسیم کار کا تاریخی جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجہ پہ پہنچتے ہیں کہ بر سوات کو ایک الگ ضلع کی حیثیت دینے سے سوات کی تاریخی، تہذیبی اور سیاسی اہمیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا کیوں کہ دونوں اضلاع کا نام سوات ہو گا۔ صرف ایک سابقہ ان کے ساتھ لگایا جائے گا یعنی کوز سوات (Lower Swat) اور بر سوات (Upper Swat)۔ ویسے بھی تاریخی دستاویزات میں اسی قسم کے سابقوں اور لاحقوں کو مؤرخین نے استعمال کیا ہے۔ اگر سوات کو انتظامی لحاظ سے دو حصوں میں تقسیم کیا جائے تو اس انتظامی تقسیم سے سوات مزید ترقی کی راہ پہ گامزن ہو گا۔ کیوں کہ سیاستدان، سول سوسائٹی اور سماجی کارکن اپنے علاقے کی ترقی پر زیادہ توجہ دیں گے۔ اس انتظامی تقسیم سے اگر ایک طرف بر سوات کے عوام کو آسانی ہو جائے گی تو دوسری طرف کوز سوات کے عوام کو بھی بعض آسانیاں مل جائیں گی۔ کم از کم یہ بات تو روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ اس انتظامی تقسیم سے کوز سوات کے عام لوگوں کو کوئی نقصان نہیں ہو گا۔

اگر طبعی جغرافیہ کو مد نظر رکھا جائے تو آبادی میں اضافہ کی وجہ سے موجودہ ضلع سوات تین اضلاع میں بھی تقسیم ہو سکتا ہے اور پھر ان اضلاع کے نام کوز سوات، بر سوات اور سوات-کوہستان ہوں گے اور اسی طرح یہ تینوں اضلاع ایک ہی ڈویژن پر مشتمل ہوں گے جسے سوات ڈویژن کہا جائے گا۔

سوات کی زبانیں خطرے سے دوچار

تحریر: ایچ ایم کالامی

زبانوں کی معدومیت سے مقامی ثقافت اور اس زبان سے جڑے حقائق بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے یونیسکو نے مادری زبان کو ذریعہ تعلیم بنانا لازمی قرار دیا ہے۔ ترقی یافتہ ممالک میں سرکاری تعلیم مادری زبان میں دی جاتی ہے۔ اس لئے ترقی یافتہ ممالک کا معیارِ تعلیم بہ نسبت ترقی پذیر ممالک بہت بلند ہے۔

زبانوں پر تحقیق کرنے والی ایک ویب سائٹ Ethnologue کے مطابق پاکستان میں بھی 74 زبانیں بولی جاتی ہیں۔ پاکستان کی قومی زبان اردو ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ صرف 8 فیصد لوگ اس کو بطور مادری زبان بولتے ہیں۔ اس کے علاوہ بڑی زبانوں میں سے پنجابی اڑتالیس فیصد، بارہ فیصد لوگ سندھی، دس فیصد سرائیکی اور انگریزی، آٹھ فیصد پشتو، تین فیصد بلوچی، دو فیصد ہندکو اور ایک فیصد براہوی زبان بولتے ہیں۔

سوات کی زبانوں میں سے صرف ایک زبان پشتو کے علاوہ کوئی ایسی زبان موجود نہیں جو ان بڑی زبانوں کی فہرست میں جگہ بنا چکی ہو۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سوات کی ان دیگر زبانوں کے بولنے والوں کی تعداد پاکستانی آبادی میں کم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سوات کی سات زبانوں میں سے ایسی زبانیں بھی موجود ہیں جن میں سے کچھ معدوم ہو چکی ہیں اور باقی کو معدومیت کا خطرہ ہے۔ ان میں گوجری، گاؤری، توروالی، کھوار، اوشوجو اور بدیشی شامل ہیں۔ ان میں سے بدیشی زبان ختم ہو چکی ہے، جبکہ اوشوجو کو معدومی کا سخت لاحق ہے۔

اسی طرح گاؤری اور توروالی پر پشتو، اردو اور انگریزی تینوں زبانوں کا اثر ہے اور وہ خطرے سے دوچار ہیں۔ جبکہ گوجری بڑی زبان ہونے کے باوجود سوات میں دیگر زبانوں کے زیرِ اثر ہے۔

ان زبانوں کو کیسے تحفظ دیا جا سکتا ہے ؟

ماہرین لسانیات کے مطابق ہر وہ زبان خطرے سے دوچار تصور کی جاتی ہے جو میڈیا اور نصاب کی زبان نہ ہو اور جسے اگلی نسلوں کو منتقل نہ کیا جائے۔ سوات کی ان زبانوں میں پشتو کے علاوہ کوئی بھی زبان میڈیا یا نصاب میں شامل نہیں ہے۔

اس کا متبادل سوشل میڈیا ہو سکتا ہے۔ ٹی وی چینل کھولنے کے لئے بڑی سرمایہ کاری کی ضرورت ہوتی ہے جو ہم سات زبانوں کے لوگ مل کر بھی پوری نہیں کر سکتے۔ ہمارے پاس سوشل میڈیا کا پلیٹ فارم رہ جاتا ہے جو در حقیقت پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا سے وسیع اور زیادہ جمہوری پلیٹ فارم ہے۔ جس طرح گلگت بلستان میں جی بی نیوز، سجی نیوز اور اس طرح کی دیگر ویب سائٹس اور سوشل میڈیا سائٹس گلگت کی زبان اور ثقافت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں اسی طرح ہم سوات کے ان چھوٹی زبانوں کے لئے سوشل میڈیا کو استعمال میں لا سکتے ہیں۔

اس حوالے سے گاوری کمیونٹی ڈیولپمنٹ پروگرام نے ایک پروجیکٹ پر کام کا آغاز کر دیا ہے۔ جس کو ہم نے " گاوری ریڈنگ کیمپین " کا نام دیا ہے۔ شروع میں ہم نے مقامی لکھاریوں کے مضامین کے لئے یونی کوڈ میں ایک ویب سائٹ "گاوری ون ڈاٹ کام" تیار کی اور ان مضامین کو شائع کرنے کے ساتھ ساتھ ان کو ویڈیو اور آڈیو میں تبدیل کر کے گاوری سکرپٹ کے ساتھ سوشل میڈیا پر اپلوڈ کرنا شروع کر دیا۔ جس کو سوات کوہستان اور دیر کوہستان کے گاوری زبان بولنے والوں نے حد درجہ پسند کیا اور مزید اس طرح کی ویڈیوز اپلوڈ کرنے کا مطالبہ کرتے رہے اور اب یہ ایک بڑے چینل کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ ایک سال کے اندر فیس بک پیج کو سات ہزار لوگوں نے پسند کیا اور دو ماہ میں یوٹیوب چینل کو دو سو سے ذائد افراد نے سبسکرائب کیا۔

پھر ہم نے باقاعدہ رضاکاروں کی ٹیم تشکیل دی جو ان سوشل میڈیا چینلز پر مواد کی تیاری، اس کی ایڈیٹنگ اور اپلوڈنگ کا کام کر رہی ہے۔ اس کے علاوہ نصاب میں شامل کرنے کے لئے ان سات میں سے چھ زبانوں کے لوگ الگ الگ مطالبہ کریں گے یا تگ و دو کریں گے تو ان کی آواز اتنی مضبوط نہیں ہو گی، جتنی وہ مل کر یک زبان ہو کر اپنی زبانوں کے لئے جدوجہد کریں گے اتنی ہی ان کی آواز توانا ہو گی۔ اس حوالے سے ایف ایل آئی کے زیر اہتمام ایک سیمینار میں شرکاء نے ایک قرارداد منظور کی تھی کہ تمام زبانوں کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

نمائندے مل کر حکومت پر کم از کم پرائمری سطح تک تعلیم مادری زبان میں دینے کے لئے دباؤ ڈالیں گے۔

ہماری مشترکہ جدوجہد کی وجہ سے صوبائی اسمبلی میں چھوٹی زبانوں کو نصاب میں شامل کرانے کے لئے قراداد پیش کی گئی تھی جو سابق وزیر اعلی خیبر پختونخوا پرویز خٹک کی کابینہ نے مشترکہ طور پر منظور کی تھی مگر اب تک وہ سرد خانے میں ہے اور کسی قسم کا عمل درآمد نہیں ہو رہا۔

اب ہمیں مزید اپنی آواز کو مضبوط کرنا چاہیئے اس حوالے سے تمام زبانوں کے نمائندوں کی ایک کمیٹی تشکیل دینی چاہیئے جو اس قرارداد کو عملی جامہ پہنچانے کے لئے حکومت پر دباؤ ڈالے۔

ہم اپنے مادری زبان پر مبنی کثیر لسانی نظام (ایم ایل ای) سکولوں سے سیکھ چکے ہیں کہ ہماری تعلیم کی زبوں حالی کا سب سے بڑا سبب ہمیں دوسری زبانوں میں پڑھانے کا رجحان ہے۔ ہمارے ایم ایل ای سکول سے فارغ طلبہ و طالبات سرکاری اور غیر سرکاری سکولوں سے سو فیصد اچھے نتائج دے رہے ہیں۔ ہمیں تعلیم یافتہ معاشرہ تشکیل دینا ہو تو ان زبانوں کے بولنے والوں کو وہی حقوق دینے ہوں گے جو قومی اور صوبائی زبانوں کو دئے جاتے ہیں۔

پاکستان میں تعلیم کے حوالے سے کی جانے والے ایک مطالعے میں یہ بتایا گیا ہے کہ بہت سے بچے کئی سال تک اسکول میں پڑھنے کے باوجود بھی کوئی ایک جملہ صحیح طرح سے نہیں پڑھ سکتے لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ توجہ کثرت یا مقدار کے بجائے معیار پر مرکوز کرنی چاہیے۔ یہ اسٹڈی ولسن سینٹر کے زیر اہتمام کی گئی تھی۔

اس سینٹر کی گلوبل فیلو نادیہ ناوی والا کے حوالے سے میڈیا نے بتایا کہ کس طرح پاکستان کے تعلیمی بحران کا غلط اندازہ لگایا گیا اور غلط ہی تشخیص کی گئی۔ انھوں نے بتایا کہ پاکستان میں پرائمری کی عمر کے 17 ملین (ایک کروڑ ستر لاکھ) بچے اسکول جاتے ہیں جب کہ ان کے مقابلے میں 5 ملین (پچاس لاکھ) بچے اسکول جاتے ہی نہیں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو بچے اسکول جاتے ہیں وہ بھی کچھ نہیں سیکھتے۔ بہت سے بچے تو کئی سال اسکول میں گزارنے کے باوجود ایک جملہ تک نہیں پڑھ سکتے۔

اسکول جانے کے باوجود کچھ نہ سیکھنا ایک عالمی مسئلہ ہے لیکن پاکستان میں اس کی حالت خاصی خراب ہے جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ان بچوں کو غیر مانوس زبان میں تعلیم دی جاتی ہے۔

مس نادیہ نے برٹش کونسل کی ایک تحقیق کا حوالہ دیتے ہوئے بتایا ہے کہ انگلش میڈیم پرائیویٹ

اسکولوں میں 94 فیصد ٹیچرز خود انگریزی نہیں بول سکتے۔ پاکستان کے وزیر اعظم عمران خان خود بھی بچوں کو تعلیم ان کی مادری زبان میں دینے کے حق میں ہیں۔ تعلیم میں بہتری کے لئے تجویز کیا گیا ہے کہ ملک میں تعلیمی ایمرجنسی لگادی جائے تاکہ پچاس لاکھ بچے اسکولوں سے باہر نہ رہیں لیکن اسکولوں میں جو ڈیڑھ کروڑ سے زائد بچے پڑھ رہے ہیں ان کی پڑھائی کے معیار کو بہتر بنانا بھی لازمی ہے۔ تحقیق میں بعض مفید مشورے بھی دئے گئے ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ بچوں کی تفہیم کا بھی سال بسال جائزہ لیا جانا چاہیے۔ تعلیمی معیار میں بہتری کے لئے تجویز کیا گیا ہے کہ پڑھنے کی مشق باآواز بلند اسکول میں کرائی جائے جس میں وقفے وقفے سے بچے کی تفہیم کا بھی جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ پڑھنے والے بچے کو مفہوم کی سمجھ آرہی ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں بچے کی تھوڑی مدد بھی کی جاسکتی ہے اور جن الفاظ کا اسے مطلب سمجھ نہیں آرہا ان الفاظ کو سمجھا دینا چاہیے۔

پڑھنے میں روانی پیدا کرنے کے لئے بار بار مشق کرانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نصاب کو اتنا آسان بنانا چاہیے کہ جسے بچے کسی دقت کے بغیر سمجھ سکیں۔ جہاں تک اعلیٰ تعلیم کا تعلق ہے تو اس میں ایک سے زیادہ زبانیں سکھائی جاسکتی ہیں مگر ابتدائی تعلیم بچے کی مادری زبان میں دی جانی چاہے۔ بعد میں آگے جاکر وہ دوسری زبانیں بھی سیکھ سکتا ہے۔ دوسری زبانیں سیکھنے میں بھی اسے اپنی مادری زبان کی ابتدائی تعلیم بہت مددگار ثابت ہوسکتی ہے۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے انگریزی زبان کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا مگر بچوں کی اصل تفہیم ان کی اپنی مادری زبان میں ہی ہوتی ہے۔

اگر ہماری زبانوں میں کم از کم پرائمری سطح تک تعلیم کا رواج شروع ہوتا ہے تو اس سے نا صرف تعلیم کا معیار بہتر ہوسکتا ہے کیونکہ بچوں کی تعلیم کی بنیاد مضبوط ہوگی بلکہ اس سے ہماری نسلوں کا تعلق معدومیت کے خطرے سے دوچار ہماری زبانوں کے ساتھ بھی مضبوط ہوگا جس کا نتیجہ ہماری زبانوں اور ثقافتوں کے تحفظ کو یقینی بنانے کی صورت میں نکلے گا۔

کالام اور دیر کوہستان میں بولی جانے والی گاؤری زبان

تحریر: محمد زمان ساگر

خلاصہ:

1921ء میں، لسانیاتی سروے آف انڈیا کے مدیر، جارج گریئرسن نے لکھا کہ اب ہم "کوہستانی" کو شمالی پاکستان کی زبانیں کہتے ہیں۔ ان زبانوں پر آہستہ آہستہ پشتو غلبہ حاصل کر رہی ہے اور ایک مضبوط پڑوسی زبان کی حیثیت سے ان کو معدوم کر رہی ہے۔ اس کے پڑوس میں سوات اور اباسین کوہستان کی زبانیں ہماری نظروں کے سامنے غائب ہو رہی ہیں"۔ (گریئرسن 1921: 124) نے مزید کہا کہ لگ بھگ 85 سال کے بعد ان میں سے کافی زبانیں معدوم ہو جائیں گی۔

تاہم ان زبانوں کے حوالے سے گریئرسن بہت مایوس تھے۔ آج گاؤری، توروالی اور اباسین کوہستانی جیسی زبانیں اب بھی آس پاس موجود ہیں، ان کی آبادی بڑھ چکی ہے، اور ان کے بہت سارے بچے اب بھی اپنی زبانیں سیکھ رہے ہیں۔ مگر اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ زبانیں مکمل طور پر خطرے سے باہر ہیں۔ گریئرسن کی بتائی ہوئی بات کے تناظر میں حالیہ دہائیوں میں اثر انداز ہونے والی قوتیں گریئرسن کی مایوسی سے بڑھ کر کہیں زیادہ خطرناک ہو سکتی ہیں۔

مثال کے طور پر (2003ء) میں فیلڈ ورک سے پتہ چلتا ہے کہ دو بڑے دیہاتوں میں، گاؤری پر پشتو کے غلبہ میں کافی حد تک تبدیلی سامنے آ چکی ہے۔ 30 یا 40 سال سے زیادہ عمر کے لوگ اب بھی چند علاقوں میں گاؤری بول سکتے ہیں لیکن نوجوان نسل اس میں بات نہیں کر سکتی۔

اس مقالے میں بچوں کے لئے کثیر لسانی تعلیمی پروگرام کے ذریعے گاؤری زبان کو مستحکم کرنے کی کوششوں کے بارے میں بتایا جائے گا۔ یہ پروگرام لسانی تحقیق، آرتھوگرافی کی ترقی اور مقامی زبان میں

نثری ادب کی تیاری میں بنیادی کوششوں پر استوار ہے۔ ان کوششوں کو معاشرے میں بڑھتی ہوئی دلچسپی اور شراکت کی خصوصیات پر استوار کیا گیا ہے۔

گاؤری زبان بولنے والی کمیونٹی:

وطن عزیز پاکستان اس کی رنگین ثقافتوں اور شیریں زبانوں کے حوالے سے جانا جاتا ہے۔ یہ نسلی تنوع مجموعی طور پر ملک کی نمایاں خاصیت ہے لیکن شمالی پہاڑی علاقوں کو ان زبانوں اور ثقافت کے باعث خصوصی حیثیت حاصل ہے، جہاں تیزی سے بہنے والی نہریں اور اونچے پہاڑی سلسلے قدرتی طور پر رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں جو نقل و حرکت اور مواصلات میں مشکلات کا سبب بن رہے ہیں۔

گاؤری زبان کا لسانی ماحول:

گاؤری کا شمار تقریباً ان دو درجن زبانوں میں ہوتا ہے جو شمالی پاکستان کے پہاڑی علاقوں میں بولی جاتی ہیں۔ یہ زبان ضلع سوات میں وادی کالام، اور صوبہ خیبر پختونخوا کے دوسرے ضلع دیر بالا کے کھلکوٹ تحصیل میں بھی بولی جاتی ہے۔ دیگر زبانیں جیسے کلکوٹی، گوجری، توروالی، اباسین کوہستانی (مایو)، اور پشتو زبانیں بھی ان علاقوں میں بولی جاتی ہیں۔

روایتی طور پر سوات میں گاؤری بولنے والے علاقے تین بڑے دیہات اور گاؤں میں منقسم ہیں۔ سب کو ان کے گاؤں کے لحاظ سے منسوب کیا گیا ہے۔ زیریں گروپ خاص کالام ہے۔ کالام سے اوپر شمال میں اتروڑ اور شمال مشرق میں اوشو گروپ ہے۔ تینوں کمیونٹی میں مختلف روایات ہیں اور ہر ایک کی اپنی روایتی گروہ بندیاں قائم ہیں۔

اگرچہ اتروڑ اور اوشو کے لہجے ایک دوسرے سے کم مختلف اور کالام کا لہجہ ان دونوں سے قدرے زیادہ مختلف ہے لیکن ان تینوں علاقوں میں بولی جانے والی زبان ایک ہی ہے اور یہاں کے رسم و رواج بھی ایک ہی ہیں۔ (دیکھیں رینش 1992ء)۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے یہ زبان صرف وادی کالام سے کہیں زیادہ بڑے علاقوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ جب کوئی اُتروڑ سے مغرب کی پہاڑیوں کو سر کر کے پنجکوڑہ وادی کے بالائی علاقوں میں پہنچ جاتا ہے جو ضلع بالائی دیر سے تعلق رکھتا ہے تو وہاں پر بھی یہی زبان بولی جاتی ہے۔ اس علاقے کو دیر کوہستان کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی، بہت سے دیہات جیسا کہ تھل، لاموتی، بری کوٹ، بیاڑ، کلکوٹ اور راجکوٹ / پاتراک کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم -1؛ شمارہ-1

علاقے ہیں جہاں پر گاؤری زبان ہی بولی جاتی ہے۔

جغرافیائی حدود:

کالام کوہستان صوبہ خیبر پختونخوا میں ضلع سوات کے انتہائی شمالی حصوں کو دیا جانے والا نام ہے: بشمول کالام اور کالام سے آگے کے شمالی علاقے ۔ شمال کی طرف اس کی سرحد چترال اور گلگت بلتستان کے پہاڑوں سے ملتی ہے۔ مشرق کی طرف اباسین کوہستان کی وادی کھندیا کے کئی اونچے پہاڑوں سے ملتی ہے۔ دیر سے سفر کرنے والے پہاڑی راستے دیر کوہستان کے تھل اور لاموتی کے نواحی خطوں سے بھی مغربی راستے سے منسلک ہوتے ہیں۔ کالام اس گاؤں کا نام ہے جو دریائے اوشو اور دریائے اتروڑ کے سنگم پر واقع ہے جو خاص کالام میں آپس میں مل کر دریائے سوات بن جاتا ہے۔ اس کے جغرافیہ کی وجہ سے گاؤری کو کالام کوہستانی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ یہ زبان بولنے والے لوگ وادی سوات کے بالائی علاقوں میں رہتے ہیں۔ تاہم، کچھ مستقل بستیوں میں گاؤری بولنے والے نہیں بلکہ گجر آباد ہیں، جو اپنی زبان، گوجری بولتے ہیں۔

کالام گاؤں سطح سمندر سے لگ بھگ 7000 فٹ کی اونچائی پر واقع ہے۔ کالام کے فطری منظر پر قریبی گلیشیئرز والی پہاڑیاں یعنی مشرق میں مانکیال کی چوٹی، کوشئین اور شمال میں پلاسار ”فلک سیر“ کی چوٹی کو غلبہ حاصل ہے جن کی چوٹیاں20000 فٹ بلند ہیں۔

ضلع دیر بالا، جس میں دیر کوہستان اس کا بڑا طبعی حصّہ ہے اور یہ بھی صوبہ خیبر پختونخوا میں ہی ہے۔ چترال کی سرحد شمال سے، سوات اور ملاکنڈ کی سرحدیں جنوب اور مغرب میں افغانستان اور باجوڑ کی سرحدیں ملتی ہیں۔ دیر کے گاؤری لوگ وادی پنجکوڑہ کے بالائی حصوں میں ضلع دیر کے شمالی حصوں میں رہتے ہیں۔ کالام کوہستان اور دیر کوہستان کو ایک جیپ ٹریک باڈ گوئی ٹاپ کے ذریعے اتروڑ کے مقام پر آپس میں ملاتا ہے۔ یہ جیپ ٹریک صرف گرمیوں میں ٹریفک کے لئے کھلا رہتا ہے اور سرما میں شدید برف باری کے باعث بند رہتا ہے۔

آبادی:

اسٹاہل (1988: 40) اور رینش (1992: 33) سوات میں گاؤری بولنے والوں کی تعداد 40000 بتاتے ہیں۔ کالام انٹیگریٹڈ ڈویلپمنٹ پروجیکٹ (کے آئی ڈی پی)، جس نے ایک دہائی سے زیادہ عرصے سے

اس علاقے میں کام کیا، کے مطابق 1982ء میں وادی کالام کی کل آبادی 40000 کے قریب تھی۔ تاہم، ان اعداد و شمار کے لئے ہمیں کالام میں غیر گاؤری بولنے والے باشندوں کی آبادی کو نکالنا پڑتا ہے۔

کے آئی ڈی پی کے اعداد و شمار کی بنیاد پر، ہم 1982ء میں کالام تحصیل میں گاؤری 26000 اور 30،000 مادری زبان بولنے والوں کی تعداد پر پہنچے ہیں۔ اوسطاً سالانہ آبادی میں اضافے کی شرح تین فیصد ہے جو تقریباً اعداد و شمار کے مطابق 1995ء میں کالام تحصیل میں گاؤری مادری زبان بولنے والوں کی تعداد 38،000 سے 44،000 تک ہوسکتی ہے۔ اس کے لئے ہمیں تحصیل بحرین میں پشمال کے مقابل مشرقی گاؤں آریانی اور دیر کوہستان کی گاؤری بولنے والی آبادی اور داشوا بولنے والوں کو شامل کرنے کی ضرورت ہے۔

کیزر (1986: 493) کے مطابق دیر کوہستان کے گاؤں تھل کی آبادی 1984ء میں لگ بھگ 6،000 تھی۔ جولائی 1995ء میں، کالام سے دو افراد دیر کوہستان تشریف لائے اور ہماری درخواست پر گاؤری بولنے والوں کی تعداد کے بارے میں دریافت کیا۔ جنگل کی رائلٹی کے حصوں کی تعداد کی بنیاد پر، گاؤری بولنے والوں کی تعداد تھل میں رہنے والے 8،000، لاموتی کے 7،000، اور کلکوٹ کے لئے 2 ہزار بتائی جاتی ہے۔ ہمارے پاس دیر کوہستان کے دیگر گاؤری بولنے والے دیہات، بری کوٹ، بیاڑ، پاتراک کے لئے تازہ ترین اعداد و شمار نہیں ہیں۔ دستیاب معلومات کی بنیاد پر سوات اور دیر کوہستان میں گاؤری کی مادری زبان بولنے والوں کی کل تعداد 1995ء میں 60،000 سے 70،000 کی حد تک ہوسکتی تھی"۔

موجودہ اعداد و شمار زیادہ واضح نہیں ہیں لیکن کچھ ذرائع کے مطابق گاؤری زبان بولنے والوں نے آسانی سے 100،000 کی تعداد کو عبور کرلیا ہے، کیونکہ وہ سوات میں دو اور دیر کوہستان میں تین یونین کونسلوں میں اکثریت میں رہتے ہیں۔

زبان کے نام:

لسانی ادب میں اس زبان کو مختلف نام دئے گئے ہیں۔ مورگن سٹئیرن (1940) اس کے لئے بشکارک نام ستعمال کرتا ہے، یہ نام بڈولف (1880 / 1971: 70،71) بھی استعمال کرتا تھا۔ ہندوستانی لسانیاتی سروے ((LSI 8/2: 507ff میں گریئرسن نے اس زبان کو گاروی کہا۔ بارتھ (1956: 52) اور بارتھ اینڈ مورگن سٹئیرن (1958: 120) نے گاؤری کو مؤخر الذکر کا زیادہ درست ورژن دیا اور یہ بھی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

پتہ چلا کہ کالام کے علاقے میں گاؤری بولنے والے باشکارک نام سے واقف نہیں ہیں۔ رینش (1992: 5) اور ان کے ساتھی کارکنوں نے پایا کہ زبان کے کچھ بولنے والوں کے ذریعہ گاؤری نام کو بطور خاص سمجھا جاتا تھا۔ رینش اور اس کے ساتھی کارکن اپنے کام میں کالامی اور کالامی کوہستانی کا استعمال کرتے ہیں۔ گاؤری بولنے والوں کے لئے کھوار بشارک کا نام کا استعمال کرتے ہیں جبکہ گاؤری زبان کو کھوار میں بشارک کہتے ہیں۔

بظاہر یہ دونوں نام، گاؤری اور بشکاری، ایک لمبے عرصے سے بولے جاتے ہیں۔ گاؤری کا نام ویدوں میں بھی موجود ہے، اور پانینی (پانچویں صدی قبل مسیح کے آخر یا چوتھی صدی قبل مسیح کے اوائل) اور دیگر ہندوستانی ماخذ کے کام میں دریا گوری (دریائے پنجکوڑہ) کے نام موجود ہے جو اب ضلع دیر ہے۔ 327 قبل مسیح میں سکندر اعظم نے مساگا نامی ایک جگہ پر اس علاقے میں ایک جنگ لڑی، جس کے نام کا ایک قبیلہ گووراوئی (جسے گریٹائی بھی کہا جاتا) تھا۔ پٹولومی (سن 150ء) کے کام میں، دریائے سوات کے مغرب میں واقع خطے کو گوریا کہا جاتا ہے (ان حوالوں سے متعلق مزید معلومات کے لئے شوارٹزبرگ 1992ء دیکھیں)۔ قبائلی نام بشکار کے بارے میں، بلچ (1965: 23) کہتے ہیں کہ یہ ویدوں کا ایک ورثہ ہے اور "اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ان کے اسکول میں پڑھایا جاتا تھا، جس نے رگ وید کو محفوظ رکھا تھا"۔

خود گاؤری بولنے والے لوگ اپنی زبان کا حوالہ دینے کے لئے عام طور پر کوہستانی نام استعمال کرتے ہیں۔ اصل میں کوہستانی نام پٹھانوں نے استعمال کیا تھا جو وادی سوات کے نچلے حصوں میں رہتے تھے ان قبائل کے لئے جو بالائی یا اونچے پہاڑوں پر قیام پذیر ہیں۔

تاریخ:

گاؤری بولنے والے لوگوں کے پیشرو شاید گورائیو (گوری) جیسے ہی ہیں، جو دیر کے نچلے، زیادہ زرخیز حصوں میں آباد تھے، جیسے پانینی اور سکندر اعظم کے عہد کے اوائل سے ہی مذکورہ بالا ذکر ہوا۔ گیارہویں صدی عیسوی میں غزنی کے محمود غزنوی کے زیر اثر افغان فوجیوں نے اس علاقے کو فتح کیا اور اصل آبادی کو وادی پنجکوڑہ کے دور دراز پہاڑی علاقوں میں بھاگنے پر مجبور کیا۔ مقامی روایات اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ وہاں سے، گاؤری آباد کاروں کے گروہ پہاڑ کے اس پار سے گزرتے ہوئے اتروٹ، کالام اور اوشو وادیوں میں جاتے ہیں جو اب ضلع سوات میں واقع ہیں جبکہ کچھ لوگ وادی پنجکوڑہ میں رہتے ہیں۔

چودھویں صدی کے بعد سے، افغان حملہ آوروں کی ایک نئی لہر، یوسفزئی پٹھانوں، نے آہستہ آہستہ

دیر اور سوات کے نچلے حصے پر قبضہ کر لیا۔ یوسف زئی پٹھانوں کی وجہ سے جو لوگ وہاں پہلے سے آباد تھے، وہ علاقے سے بھاگ گئے، اور ان میں سے کچھ سوات اور پنجکوڑہ وادیوں کے بالائی علاقوں تک پہنچ گئے۔ ان مسلمان تارکین وطن کے اثر ورسوخ کی وجہ سے، کالام اور دیر کوہستانیوں نے غالباً 15 ویں اور 16 ویں صدی عیسوی میں اسلام قبول کیا۔

کالام کوہستانی کئی صدیوں تک اپنی روایتی سیاسی آزادی برقرار رکھنے میں کامیاب رہے ہیں۔ بالآخر، 1947ء میں، جب انگریز ہندوستان سے چلے گئے تو والی ریاست سوات کالام کوہستان پر تھوڑے عرصے کے لئے اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ والی سوات نے علاقے میں سڑکیں، اسکول اور اسپتال بنائے تھے۔ اس کے بعد 1969ء میں کالام سمیت سوات کو ضلع بنا کر پاکستان میں ضم کر دیا گیا۔

آج تک، کالام اور دیر کوہستان کے عوام نے اپنی غیر منقولہ رواج کو برقرار رکھا ہوا ہے۔ متعدد طریقوں سے قبائلی رجحانات اب بھی پاکستانی سرکاری قانون پر فوقیت رکھتے ہیں۔

معاشرتی معاشی حالات:

روایتی طور پر کالامیوں کے ذرائع آمدنی کا دارومدار کاشت کاری پر تھا۔ کوئی تیس یا چالیس سال پہلے آلو کمائی کی فصل کے طور پر متعارف کرایا گیا تھا اور تقریبا تمام کسانوں نے اس کی کاشت کاری کو اپنایا تھا۔ آج کل ذرائع آمدن کی دوسری فصلیں جیسے شلجم اور گوبھی بھی متعارف ہو چکی ہیں۔

آبادی کے بڑھتے ہوئے دباؤ کی وجہ سے، کالامی لوگ زراعت کے علاوہ آمدنی کے دوسرے ذرائع تلاش کرنے پر مجبور ہیں۔ موسم سرما میں بہت سے لوگ روزگار کی تلاش میں مینگورہ، پشاور، راولپنڈی، لاہور اور پاکستان کے دوسرے شہروں میں چلے جاتے ہیں۔

1980ء اور 1990ء کی دہائی میں، کالام میں سیاحت کو دھماکہ خیز فروغ حاصل ہوا۔ کالام کے علاقے میں اس وقت چار سو سے زیادہ ہوٹلز موجود ہیں۔ سیاحت کالامیوں کے لئے آمدنی کا بڑا ذریعہ ہے۔ کالام کے لوگ کچھ ہوٹلوں اور ریسٹورانوں میں ملازمت ڈھونڈتے ہیں، کچھ گائڈز اور جیپ ڈرائیورز کی حیثیت سے آمدنی حاصل کرتے ہیں اور سیاحوں کا بڑھتا ہوا رش نے مارکیٹوں میں اشیائے خورد ونوش کو بھی پروان چڑھا دیا جس سے مقامی دکانداروں کی اچھی خاصی کمائی ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے، صرف چند ہوٹلوں کی ملکیت کالامیوں کے پاس ہیں۔ زیادہ تر بیرونی افراد کی ملکیت میں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سیاحت سے زیادہ تر حاصل

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ہونے والی آمدنی مقامی لوگوں کی جیب میں نہیں جاتی۔ حال ہی میں وادی کمراٹ اور دیر کوہستان کی دوسری وادیوں میں سیاحت بڑھ گئی ہے۔ وہاں بھی ہوٹل اور ریسٹورینٹ کھل گئے ہیں جس سے لوگوں کو ایک متبادل روزگار مہیا ہوا ہے۔

غالباً دس فیصد سے بھی کم کالامی مردوں اور بہت کم خواتین نے تعلیم حاصل کی ہے۔ اس علاقے کے بڑے دیہاتوں میں سرکاری اسکول چل رہے ہیں لیکن اساتذہ کی کمی اور سہولیات کے فقدان کی وجہ سے تعلیم کا معیار ناقص ہے۔ 1996ء میں کالام کے علاقے میں ایک نجی اسکول کھولا گیا جو تجارتی بنیادوں پر چلتا ہے۔ اس طرح کے دو اور اسکول 1997ء میں قائم ہوئے تھے۔ یہ کمرشل اسکول طلباء کی بڑی تعداد کو راغب کرنے میں کافی حد تک کامیاب رہے ہیں۔

پورے علاقے میں لڑکیوں کے لئے صرف چند ایک فعال پرائمری اسکول ہیں۔ 1990ء کے آس پاس کے آئی ڈی پی نے لڑکیوں کے لئے ہوم ٹیوشن مراکز کا ایک پروگرام شروع کیا تھا۔ اس پروگرام نے مقامی لوگوں میں کچھ مقبولیت حاصل کی۔ تاہم 1998ء میں کے آئی ڈی پی کی بندش کے بعد، اب یہ مراکز فعال نہیں ہیں۔ اسکولوں کے ساتھ ساتھ ہوم ٹیوشن مراکز میں تعلیم کا ذریعہ پشتو ہے۔ چھوٹے بچوں کو آساتذہ اکثر گاوری زبان میں بھی زبانی وضاحت پیش کرتے ہیں۔ اسکول میں اعلیٰ جماعتوں میں تعلیم اردو میں دی جاتی ہے۔

دوسری زبانوں سے رشتہ:

گاوری زبان کی جینیاتی درجہ بندی (تناوَ 1973: 302) کے مطابق، گاوری کا تعلق جغرافیائی محل وقوع میں کئی قریبی سے وابستہ زبانوں کے ساتھ، زبانوں کے داردی گروہ کی کوہستانی شاخ سے ہے۔ کلکوٹی (دیر کے گاؤں کلکوٹ میں بولی جاتی ہے)، توروالی (کالام کے جنوب میں سوات کوہستان میں)، انڈس کوہستانی، بٹیری، چلسیو، اور گاوَرو، شینا کوہستانی (انڈس کوہستان میں) مؤخر الذکر پانچ زبانوں سے اس زبان کا رشتہ مضبوط ہے۔ اس کے نتیجے میں داردیک میں افغانستان کی سرحد کے پار پشائی، چترال میں کھوار اور کالاشا، نیلم وادی میں کنڈل شاہی، شمالی علاقہ جات میں شینا اور آزاد جموں وکشمیر میں کشمیری اور لائن آف کنٹرول کے پار کشمیری شامل ہیں۔

یہ زبانیں ہند آریائی زبان کے داردی لسانی گروہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ

جینیاتی طور پر اردو، پنجابی، سرائیکی، ہندکو، پہاڑی اور سندھی سے زیادہ قریب ہیں، بجائے پشتو اور بلوچی کے، کیونکہ یہ دونوں ایرانی زبانیں ہیں۔ ہند آریائی کے اندر داردی کا تعلق ہندکو، پنجابی، سندھی اور سرائیکی سے زیادہ قربت کا ہے، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا تعلق شمال مغربی زون ہند آریائی سے ہے اور ساتھ ہی دارد بھی۔ اردو، مرکزی ادبی زبان، اور گوجری، جو کالام اور دیر کوہستان کے علاقوں میں بھی بولی جاتی ہے، کچھ زیادہ دور ہیں، کیونکہ یہ زبانیں ہند آریائی کے شمال مغربی زون کی بجائے وسطی سے تعلق رکھتی ہیں۔

بیشک، زبانوں کے درمیان مماثلت نہ صرف نسلی تعلق سے پیدا ہوتی ہے، بلکہ زبانوں میں رابطے جیسے دوسرے عوامل کے زیر اثر بھی پیدا ہوتی ہے۔ ایک عام مشاہدہ یہ ہے کہ جنوبی ایشیائی لسانی علاقے میں گاؤری بہت سی دوسری خصوصیات کے ساتھ متعدد خصوصیات بانٹتی ہے، خواہ وہ ہند آریائی، دراوڑی، ایرانی، یا یہاں تک کہ الگ تھلگ بروشسکی ہوں۔

آخر میں یہ جاننا حیرت کی بات نہیں ہے کہ خاص مذہبی، سیاسی، یا معاشی اہمیت کی زبانوں، خاص طور پر عربی، فارسی، پشتو، انگریزی اور اردو کی زبانوں سے بہت سارے الفاظ گاؤری زبان میں مستعار لئے گئے ہیں۔

گاؤری زبان پر ادب:

ہماری اپنی تحقیق سے پہلے، گاؤری کی کچھ لسانی وضاحتی اشاعت ہو چکے تھے(جونک 1838ء، بڈولف 1880ء، ایل ایس آئی 1919ء، مورگینسٹیرن 1940ء، مورگینسٹیرن اور بارتھ 1958ء۔ انگریزی زبان میں سب سے زیادہ مطالعہ مورگینسٹیرن (1940) کا تھا، جس کے متن میں 17 صفحات ہیں اور اس کے بعد 35 صفحات پر مشتمل الفاظ کی فہرست ہے۔ اصل فیلڈ ورک جس پر یہ مطالعہ مبنی تھا1929ء میں کیا گیا تھا اور اس زبان کے معلومات فراہم کنندہ دیر کوہستان کے لاموتی سے تھے۔

ابھی حال ہی میں، کالاش اور آس پاس کے علاقوں کا ایک سماجی لسانی سروے رینش اور ساتھی کارکنوں نے (اسٹال 1988ء، رینش 1992) کیا ہے۔ یہ مطالعات دوزبان بندی اور زبان کے استعمال پر توجہ مرکوز کرتے ہیں لیکن خود زبان بندی پر بہت کم معلومات دیتے ہیں۔

پرویش شاہین (1989) کی کُتب بہت زیادہ معلومات سے مالامال ہیں جو اردو میں لکھی گئی ہیں جن

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

میں مقبول سطح پر کالام کے علاقے کی تاریخ اور زبانوں پر گفتگو پائی جاتی ہے۔ وہ بہت سارے صفحات کو گیوری الفاظ اور فقرے کی فہرست میں شامل کرتا ہے۔

ڈاکٹر جان بارٹ ایک مستعد ماہر لسانیات اور گاؤری زبان کی تحقیق کے علمبردار ہیں۔ انھوں نے بہت ساری کتابیں تحریر کیں۔ یہ گاؤری کے کالام کوہستان میں ساؤنڈ سسٹم، گرائمر، گاؤری متن، اور کالام میں پودوں کے استعمال کی کتابیں ہیں۔

مقامی طور پر گاؤری کمیونٹی ڈویلپمنٹ پروگرام (جی سی ڈی پی) نے خود اور فورم فار لینگوتج انیشٹیو (ایف ایل آئی) کی مدد سے متعدد کتابیں بھی چھاپی ہیں جیسا کہ محاورے، بول چال، تاریخ، کہانیوں کی کتابیں، حروف تہجی کی کتابیں، قاعدہ اور دیگر خواندگی کے مواد مادری زبان پر مبنی کثیر لسانی تعلیم (MTB-MLE) سکول۔ گاؤری زبان میں ادبی اشاعت عبد الحق (1997ء)، ساگر (1998)، اور لعل بادشاہ (2000ء) کی تحریر شامل ہیں۔

"مولانا عبد الحق ایک بڑے کردار کی حامل شخصیت تھے۔ لوگ انہیں "مولانا" کہتے تھے کیونکہ وہ ایک عالی مقام کا مذہبی اسکالر تھے جن کے پاس دور دراز سے لوگ رہنمائی کے لئے آتے تھے اور اپنی بیماریوں سے ٹھیک ہو جاتے تھے۔ وہ ایک جدت پسند انسان تھے جو اپنے گاؤں میں آلو کی کاشت کو سب سے پہلے متعارف کرانے والی شخصیت بھی تھے۔ وہ تاریخ کے ایک اسکالر بھی تھے، جنھوں نے کالام کی سیاسی تاریخ کے بارے میں، پشتو میں کئی کتابیں لکھی ہیں جو ابھی تک شائع نہ ہوئیں۔ ان میں سے ایک کتاب کا جرمنی اور انگریزی میں ترجمے میں بھی شائع ہو چکی ہیں۔ آخر میں، وہ ایک شاعر کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ ان کے اشعار اور نظمیں، جن میں سے بیشتر گاؤری زبان میں ہیں اور مقامی لوگوں میں بے حد مقبول ہیں"۔ ڈاکٹر جان بارٹ کے یہ الفاظ مولانا عبد الحق (مرحوم) کے بارے میں ہیں، جو ایک انتہائی معزز مذہبی رہنما، مورخ اور گاؤری زبان کے شاعر تھے۔

مادری زبان پر مشتمل کثیر السانی پروگرام:

گاؤری کمیونٹی ڈویلپمنٹ پروگرام (جی سی ڈی پی) ایک مقامی، سرکاری طور پر رجسٹرڈ، غیر سرکاری تنظیم ہے جو تعلیم اور صحت کی خدمات کی فراہمی کے ذریعے کالام، اتروڑ اور دیر کوہستان کی وادیوں میں رہنے والی برادری کی ترقی کے لئے وقف ہے۔

دیگر سرگرمیوں میں، جی سی ڈی پی فی الحال کالام کے علاقے میں ایک اہم کوشش میں مصروف ہے، جس کا مقصد مادری زبان پر مبنی کثیر لسانی تعلیم (MLE) کا تعارف اور قبولیت ہے۔ اس پروگرام کے زیر انتظام کلاسوں میں، بچے اپنی مادری زبان (گاؤری) میں پڑھنا، لکھنا اور سیکھنا شروع کرتے ہیں، جبکہ پروگرام کے دوران وسیع مواصلات کی زبانوں، اردو اور انگریزی کی اہم زبانیں مرحلہ وار متعارف کروائی جاتی ہیں۔

اگست 2008 میں، کالام کے علاقے میں دو پائلٹ اسکول شروع کئے گئے تھے۔ دونوں اسکولوں میں اساتذہ نے کثیر لسانی نصاب مواد استعمال کیا جو پروجیکٹ ٹیم نے تیار کیا تھا۔ اپریل 2011ء تک، طلباء کی پہلی کھیپ نے 3 سالہ پروگرام ختم کیا، اور ان میں سے بیشتر اب سرکاری اسکولوں میں گریڈ 2 (یا اس سے زیادہ) میں اپنی تعلیم جاری رکھے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ اپریل 2011ء تک، کالام کے علاقے میں مختلف مقامات پر چار نئے ایم ایل ای کلاسیں شروع کی گئیں، جس میں کل 100 نوجوان طلبہ کو تعلیم دی جا رہی ہے۔

ایم ایل ای کی ابتدائی کوششوں کو بیشتر گاؤری برادری کی طرف سے سراہا گیا۔ اب جب کہ کلاس چل رہی ہیں اور وہ طلبا جو اس پروگرام کے تحت ابتدائی پڑھے ہوئے ہیں وہ دوسرے سرکاری اسکولوں میں اچھی کارکردگی کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ اس سال کمیونٹی میں پیشرفت جاری رکھنا، جیسا کہ ایم ایل ای کی مزید کلاسوں کے لئے درخواستوں کے موصول ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی کثیر تعداد میں شرکت۔ مادری زبان پر مبنی تعلیم کا یہ نظام اب گاؤری زبان کے علاقے کالام اور اتروڑ تک پھیلایا گیا ہے اور اس پروگرام کے تحت بعض سکولوں کو پہلی اور دوسری گریڈ میں بھی ترقی دی گئی ہے۔

ان ساری قابل ستائش کوششوں کے باوجود ہم سمجھتے ہیں کہ کسی بھی خطرے سے نبرد آزما زبان کو بچانے کے لئے اسے وسیع پیمانے پر تعلیم میں شامل کیا جائے۔ یہ ایک بہت بڑا چیلینج ہے کہ آیا ایسے پروگروموں کو ریاست کی سرپرستی کے بغیر کس حد تک پائدار رکھا جاسکتا ہے۔

بہادر کا موسمی کلینڈر ''بہادری تقویم''

تحقیق و تحریر: زبیر توروالی

انگریزی سے ترجمہ: مجاہد توروالی

کم سنی میں جب بھی میں کھیتی باڑی میں اپنے والد، جن کی عمر اب 78 سال ہو گئی ہے، کا ہاتھ بٹاتا تھا میرے والد کھیتوں میں کام کرنے کے دوران کسی بہادر کاگا کا ذکر کیا کرتے تھے جو کے مقامی طور پر موسمیات کا علم رکھتے تھے اور بیج بونے اور فصل پکنے کے درست اوقات بتانے میں ماہر تھے۔ اس وقت میں کالج میں پڑھتا تھا اور انگلش یا گریگورین کلینڈر جس کو ہمارے مقامی لوگ انگریزی کلینڈر کہتے تھے کے بارے میں جانتا تھا۔ میرے والد ہمیشہ بہادر کاگا کے مقامی زبانی حساب کتاب کو انگریزی کلینڈر پر ترجیح دیتے تھے۔

اب میں کاشتکاری کے کاموں میں اتنا سرگرم نہیں رہتا اور زیادہ تر وقت اپنے دفتری کام نمٹانے میں گزارتا ہوں۔ دفتری کاموں میں ہم زیادہ تر گریگورین کلینڈر کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ نظام اب پاکستان کے سرکاری کلینڈر کے طور پہ استعمال ہوتا ہے اور دفتری کاموں میں بہت اہمیت رکھتا ہے کیوں کہ اس کلینڈر میں تمام سرکاری ایام اور چھٹی کے دنوں کی نشاندہی کی گئی ہوتی ہے۔

لیکن آج بھی میرے والد اور دوسرے بزرگ انگریزی موسمی کیلنڈر پر یقین نہیں رکھتے ہیں جس کو اُردو زبان میں جینتری کہا جاتا ہے۔ میرے والد کے مطابق بہادر کاگا کا کلینڈر جینتری سے کہیں بہتر اور درست حساب دیکھاتا ہے۔

پاکستان کے شمال میں ضلع سوات کے توروالی علاقوں میں کاشتکاروں کی اکثریت آج بھی بہادر کے کلینڈر کے مطابق کاشتکاری کرتی ہے۔ علاقے میں بہادر کاگا کے کلینڈر مستند ہونے کے حوالے سے کئی کہانیاں زبان زد عام ہیں۔

''سر بلند'' ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ سید جمال کے والد، شیر نامی شخص، اپنی کھیت میں ہل چلا رہا تھا۔ یہ گرمیوں کے دن تھے اور شیر گورنال "گورنئی" گاؤں میں اپنی کھیت میں مکئی کو کاشت کرنے کے لئے نے ہل چلا رہا تھا۔ دوپہر کا وقت تھا جب بہادر کا گا کا وہاں سے گزر ہوا۔ بہادر نے شیر سے کہا، " رک جاؤ۔ اس سے اگے ہل مت چلاؤ"۔ کیونکہ بہادر کے حساب کے مطابق اسی دوپہر کو گورنال میں مکئی کی فصل بونے کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن شیر نے بہادر کی نصیحت پر عمل نہیں کیا اور اپنی کھیت میں ہل چلانے پہ بہ ضد رہا۔ بہادر نے شیر سے کہا کہ آپ اپنی کھیت کو دو حصّوں میں تقسیم کریں۔ دوپہر سے پہلے اور بعد میں بوئی ہوئی فصل کے درمیان ایک لکیر کھینچ لیں اور جب فصل کاٹنے کا وقت آجائے تو معلوم کریں۔ انھوں نے کہا کہ فصل کے کاٹنے کے وقت پتہ چلے گا کہ دوپہر سے پہلے جو بیج زمین میں ڈالی گئی تھی اسکی فصل پک گئی ہوگی جبکہ دوپہر کے بعد والی بیج کی فصل ناپختہ ہوگی۔ جب موسم خزاں میں فصل کاٹنے کا وقت آیا تو مقامی لوگوں نے دیکھا کہ واقعی ویسا ہی ہوا جیسا بہادر کا گا نے کہا تھا۔ دوپہر سے پہلے بوئی ہوئی بیج کی فصل پک چکی تھی جبکہ دوپہر کے بعد بوئے ہوئے حصّے کی فصل ابھی ناپختہ تھی۔

بہادر آج سے تقریباً ایک سو سال پہلے وفات پا چکے ہیں۔ انھوں نے اپنی پوری زندگی اپنے آبائی گاؤں گورنال میں گزاری جو کہ سوات کے علاقے بحرین سے مشرق کی جانب تقریباً آٹھ کلومیٹر کے فاصلے پر پہاڑ کے دامن میں ایک خوبصورت ترین توروالی گاؤں ہے۔

بہادر کا تعلق گورنال میں توروالی برادری کے چار قبیلوں میں "بہادر خیل" قبیلے سے تھا۔ بہادر ان پڑھ تھے۔ وہ بلکل ہی پڑھ لیکھ نہیں سکتے تھے لیکن مقامی لوگوں کے مطابق بہادر کے پاس موسمیات سے متعلق جیسے کوئی جادوئی علم تھا۔ اس وقت کے بعض لوگ انہیں ایک بزرگ یا ولی کی حیثیت سے جانتے تھے۔

بہادر کے خاندان اور قبیلے میں اُن کے کچھ پیروکار بھی تھے۔ "بہادری تقویم" یعنی بہادر کے موسمی کیلنڈر کی ایجاد کے علاوہ وہ اور ان کے پیروکار علاقے میں آبپاشی کے نظام کے تقسیمی انصرام میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ بہادر کے وضع کردہ پانی کی تقسیم کا طریقہ کار آج بھی گورنال میں آبپاشی کے نظام کو چلانے میں استعمال ہو رہا ہے اور لوگ اس نظام سے بہت خوش بھی ہیں۔

ایک عرصے سے میں بہادر کے دیسی موسمی کیلنڈر کے بارے میں سیکھنے کا سوچ رہا تھا اور اخر کار ستمبر 2017 کو "سُول" کے دنوں مجھے ساتھیوں سمیت بہادر کے حساب کتاب اور مقامی کلینڈر کے بارے میں

جاننے اور مقامی بزرگوں سے ملنے کے لئے گورنال جانے کا موقع ملا۔ گورنال میں کئی بزرگوں سے میری ملاقاتیں ہوئیں جن میں وکمدار عمر 75 سال، محمد سیراج عمر 85 سال، محمد رسول خان عمر 70 سال اور محمد شریف عمر 64 سال قابل ذکر ہیں۔ ان بزرگوں سے بات چیت ہوئی اور میں نے ان کے انٹرویوز کئے۔ چاروں بزرگوں سے اُن تمام باتوں اور کہانیوں کی تصدیق ہوئی جو میں نے بہادر کے بارے میں سنی تھیں بلکہ انھوں نے بہادر کے بارے میں مزید غیر معمولی کہانیاں بھی سنائیں۔

"بہادر کو سال میں ایک دن اور وقت ایسا معلوم تھا جس وقت پتھر موم کی طرح نرم پڑ جاتے ہیں اور اس کا تجربہ انھوں نے موسم گرما میں اس مخصوص وقت پر پتھر میں ایک بھاوڑ اٹھونک کر کیا تھا۔ اور اسی دوران وہ پتھر دوبارہ سخت ہو گیا اور بھاوڑا وہی پھنس گیا پھر بہادر نے اگلے سال اُسی دوران اور مخصوص وقت پہ دوبارہ آکر اس بھاوڑے کو پتھر میں سے نکالا کیوں کہ پتھر پھر اسی دن اور وقت کو نرم پڑا تھا"۔

بہادر کا گاکی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کے وہ "اچھے سال" یعنی وہ سال جس میں بارشیں اچھی ہوں اور فصل اچھی اُگے، کے بارے میں بھی پیش گوئی کر سکتے تھے۔

وہ سال میں موسم گرما کے شروع کے دنوں میں گھر کے باہر ایک تھالی میں راکھ رکھتے تھے اور صبح اسی راکھ کے اندر کچھ نشانیاں دیکھ کر سال کے اچھے یا بُرے ہونے کے بارے میں پیش گوئی کرتے تھے۔ یہ لوگوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوتی تھی کیونکہ قحط سالی کی پیش گوئی پر وہ اپنے لئے وافر مقدار میں خوراک اور دیگر اشیا جمع کرتے تھے۔

بہادر ماہر موسمیات بھی تھے اور آنے والے دنوں میں موسم کی صورتحال کے بارے میں بھی پیش گوئی کرتے تھے جیسے کے اگے جا کے میں ""گُپ اور سُول" کے بارے میں بھی ذکر ہو گا۔ اس کے علاوہ بارشوں کے موسم کے بارے میں بھی بہادر لوگوں کو اطلاع دیتے تھے کہ وہ اپنی بھیڑ بکریوں کا خیال رکھے کیونکہ بہت زیادہ بارش ہونے کی صورت میں سیلاب آتے ہیں۔ لوگ بہادر کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے کسی بھی قسم کی قدرتی آفت سے نمٹنے کیلئے تیار رہتے تھے۔

"ایک دن تیز دھوپ میں بہادر کا گالوگوں کے ایک گروہ کے پاس سے گزرے جو اپنے چراگاہوں میں کھاس کاٹ رہے تھے۔ مقامی طور پر بہت سارے لوگوں کا ساتھ مل کر اس طرح کے کام میں ایک دوسرے کی مدد کرنے کو ہاشر کہا جاتا ہے۔ اس وقت اگرچہ مطلع صاف تھا اور دھوپ نکلی تھی پھر بھی بہادر

کا گانے ہاشر والے لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ وہ مزید گھاس کاٹنا روک دیں اور کاٹے ہوئے گھاس کو اکھٹا کریں کیونکہ بارش ہونے والی ہے۔ لوگوں نے بے دلی سے گھاس کاٹنا روکا مگر ان کو یقین نہیں آرہا تھا کیونکہ موسم صاف تھا اور بارش ہونے کا کوئی امکان نہیں تھا۔ جونہی بہادر وہاں سے چلے گئے موصلا دھار بارش ہوئی۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بہادر موسموں کے بارے میں کتنا درست علم رکھتے تھے"۔

"ایک دن بہادر کا گانے لوگوں سے کہا کہ آج موسم بہار کا پہلا دن ہے۔ بہادر کی یہ بات سن کر لوگ چونک گئے کیونکہ گورنال برف سے ابھی اٹا ہوا تھا۔ جب لوگ بہادر کی اس بات سے متفق نہیں ہوئے تو بہادر نے انہیں کہا کہ آپ لوگ جاکے مانکو (مانکر)، جو بحرین اور مدین کے درمیان ایک تور والی گاؤں ہے، میں دیسی خوبانی کا درخت دیکھ لیں، وہ درخت کھِل گیا ہوگا۔ گورنال سے چند افراد نے جاکے دیکھا تو واقعی وہاں دیسی خوبانی کے درخت میں پھول پھوٹے تھے"۔

بہادری تقویم لوگوں کیلئے موزوں موسم میں فصل بونے میں بہت کارامد ثابت ہوتی تھی۔ لوگ بہادر کے حساب پر یقین رکھتے ہوئے کسی بھی قدرتی آفت اور قحط سالی سے بچنے کیلئے تیار رہتے تھے۔ بہادر کے موسمی حساب کتاب کے مطابق لوگ آنے والے وقت کیلئے تیار رہتے تھے اور اپنی مویشیوں کو بھی محفوظ رکھتے

گورنال گاؤں سے مغرب کی طرف افقی لکیر جہاں پر پہاڑوں کی مختلف چوٹیوں کو بہادر نے اپنے حساب کے لئے نشانیوں کے طور پر متعین کئے تھے۔ سورج کے ڈوبنے کے وقت کو بنیاد بنا کر بہادر نے اپنے کلینڈر میں مختلف موسموں کا تعین کیا تھا۔ مغرب کی طرف ان چوٹیوں کے اپنے نام ہیں اور جنہیں اب بھی گورنال کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔

لوگ موسم گرما کے دنوں میں پہاڑوں اور گرمائی چراگاہوں میں بھی بہادر کے موسمی پیش گوئیوں کے مطابق جاتے تھے۔ آج بھی لوگ گورنال اور دیگر تور والی علاقوں میں بہادر کے موسمی کلینڈر کے مطابق فصلوں کی بوائی اور کٹائی کرتے ہیں۔ مجھے معلومات دینے والوں کے مطابق بہادر کا موسمی کلینڈر نو مہینوں پر مشتمل ہے۔ اور ہر مہینے کے چالیس دن ہیں۔ ان نو مہینوں کے علاوہ کچھ خاص عرصے بھی ہیں جن کو "سول اور گُپ" کہا جاتا ہے۔

بہادر کے مطابق سال میں دو گُپ ہوتے ہیں۔ ایک موسم سرما میں "سرما کا گُپ" اور دوسرا موسم گرما

میں "گرما کا گُپ"۔ جب موسم گرما کا گُپ ختم ہوتا ہے تو گرمی میں کمی اجاتی ہے اور اسی طرح موسم سرما کے گُپ کے ختم ہونے کے ساتھ سردی بھی کم ہونا شروع ہو جاتی ہے اور موسم بہار کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔

بہادر کے موسمی کلینڈر میں موسم بہار اور خزاں کیلئے بھی دو مخصوص مدت ہوتے ہیں جن کو "سُول" کہا جاتا ہے۔ایک سُول موسم بہار کے شروع میں جبکہ دوسری سُول کے دن موسم خزاں کے شروع کے دن ہوتے ہیں۔موسم بہار میں سُول چیت کے مہینے سے شروع ہوتی ہے اور موسم خزاں کی سُول برسات کے مہینے کے آخر میں اتی ہے۔دونوں سُول کے شروع ہونے سے پہلے موسم کافی خراب ہو جاتا ہے اور ان بارانی دنوں کو "چڑمخق / چڑمخ" کہا جاتا ہے۔

مقامی لوگوں سے سوال جواب کے دوران مجھے بہادر کے موسمی کلینڈر کے بارے میں کچھ مزید معلومات بھی ملے جن کے مطابق بہادر نے پورے سال کو بارہ مہینوں میں تقسیم کیا تھا جس میں سرما کے چھ مہینے اور گرما کے چھ مہینے شامل تھے۔

گورنال گاؤں میں بہادر کے آبپاشی کے پانی کی تقسیم کا رائج کردہ نظام اج کل بھی قائم ہے اور مقامی لوگ اس سے اسی طرح مستفید ہوتے ہیں۔ آبپاشی کے لئے تقسیم کا یہ نظام جنگل کے رائلٹی کے حساب سے کیا گیا ہے۔جنگل کی رائلٹی سے مراد مقامی افراد یا جنگل مالکان کو حکومت کی طرف سے ان کو ملنے والی رقم کا حصّہ ہوتا ہے۔ گورنال گاؤں اور اسکے جنگل کو چوبیس روپے پر تقسیم کیا گیا ہے۔"ایک روپیہ" سے مراد جنگل میں حصہ داری کی اکائی ہے۔گورنال کے چوبیس روپے کو چھ روپیہ کے حساب سے "چار" قبیلوں پر تقسیم کیا گیا ہے اور ہر قبیلے کو آبپاشی میں "ایک دن رات" یعنی چوبیس گھنٹے دئے گئے ہیں۔ان چوبیس گھنٹوں کو مزید اسی قبیلے کے اندر دن اور رات کے اوقات میں تقسیم کیا گیا ہے تاکہ سارے لوگ اپنی کھیتوں کو پانی دے سکے۔ چوبیس گھنٹوں کی تقسیم کچھ اسی طرح سے کیا گیا ہے

"ژاد یعنی صبح" آذان کے وقت سے لیکر تقریباً صبح سات بجے تک

"چِن پھیٹ یعنی چھوٹا حصّہ" صبح سات سے صبح نو بجے تک

"میدان" صبح نو بجے سے دوپہر بارہ بجے تک

"سیری" ظہر کی آذان سے عصر کی آذان تک

"ژیک پھیِٹ طویل حصّہ" عصر کی آذان سے عشاء کی آذان تک

"ژات یعنی رات" عشاء کی آذان تا صبح کی آذان تک

موسم بہار میں جب کھیتوں کو پانی دینے کا وقت آتا ہے تو گورنال کے چاروں قبائل کے درمیان پانی کی برابر تقسیم کے لیے "تُول" یعنی قرعہ ڈالتے ہیں اور اسی طرح پہلی، دوسری، تیسری اور چوتھی باری کا تعین کرتے ہیں تاکہ یہ طے ہو کہ مقامی چار قبیلوں میں سے کس نے کونسی باری لینی ہے۔ یہ تقسیم اسی طرح موسم خزاں تک طے ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تمام قبیلوں کو اپنی فصلوں کے لئے دن کے مختلف اوقات میں پانی کا یکساں حصّہ مل جاتا ہے۔

جب میں گورنال میں بزرگ لوگوں سے گفتگو میں مصروف تھا تو اسی وقت لوگ ایک میدان میں اکھٹے ہوئے تھے اور مختلف قبیلوں کے درمیان پانی کی تقسیم کا جائزہ لے رہے تھے کہ کہیں کوئی روایت کی خلاف ورزی تو نہیں کر رہا۔ جب میں ان لوگوں سے ملا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہادر کا گا کے نہایت مشکور ہیں کہ جنہوں نے علاقے میں پانی کی تقسیم کا ایسا نظام رائج کیا ہے کہ آج تک گورنال گاؤں میں پانی کی تقسیم پر کوئی جھگڑا نہیں ہوا اور صدیوں سے لوگ اسی نظام سے مستفید ہوتے چلے آرہے ہیں۔

اس ساری گفتگو سے باآسانی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بہادر کا گا پورے سال کے دوران سورج اور ستاروں کا عمیق مشاہدہ کرتے تھے اور پھر اپنے مشاہدے کی بنیاد پر وہ اپنے مقامی موسمی کلینڈر کو زبانی پیش کرتے رہتے تھے۔ گورنال گاؤں سے مغرب کی طرف جو پہاڑوں کی چوٹیاں سورج اور ستاروں کے ابھرنے اور ڈھلنے کی جو لکیر بنا رہے ہیں اسی کا مشاہدہ بہادر کا گا نے مسلسل کیا ہو گا۔ انھوں مغرب کی طرف اس افقی لکیر پر چوٹیوں کی صورت میں پورے سال میں سورج کے ڈوبنے کی مختلف اوقات کی نشانیاں رکھی تھیں جن کی بنیاد پر وہ موسم کے بارے میں پیش گوئی کرتے تھے۔ ۔

ان ہی نشانیوں کو بنیاد بنا کر بہادر ستاروں کی حرکت اور پوزیشن کو بھی نوٹ کر رہے ہوتے تھے اور اسی طرح وہ آنے والے سال یا موسم کے بارے میں پیش گوئی کر رہے ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مقامی لوگ صدیوں سے اس موسمی کلینڈر کی پیروی کرتے چلے آرہے ہیں اور بہادر کے حساب کے مطابق لوگ کسی بھی ناخوشگوار صورتحال سے نمٹنے کیلئے خوراک اور دوسری ضروری چیزوں کا بندوبست کرتے تھے۔ بہادر کا گا کے اس دیسی موسمی حساب کو اگر "بہادری تقویم" کا نام دیا جائے تو غلط نہ ہو گا۔

بہادر کا رائج کردہ پانی کی تقسیم کا نظام آج بھی گورنال میں فعال ہے اور لوگ بغیر کسی تنازعہ کے اپنی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

کھیتوں کو سیراب کرتے ہیں۔ آج بھی توروالی علاقوں میں لوگ کھیتی باڑی کرتے ہوئے بہادر کاگاکا مقامی موسمی کلینڈر پر عمل کرتے ہیں جو کہ پچھلے 150 سال سے رائج ہے۔ مقامی بزرگ آج بھی بہادر کاگاکا ذکر کرتے رہتے ہیں یہی وجہ ہے کے مقامی نوجوان نسل بھی فصلوں کی کاشت اور کھیتی باڑی کرتے وقت بہادر کے کلینڈر پر عمل کرتے ہیں۔ بہادر کاگاکا زبانی مقامی کلینڈر صدیوں سے توروالی علاقوں میں کسانوں کی مدد کرتا چلا آرہاہے۔ نیچے "بہادری تقویم" کے دونوں نمونے دیے جاتے ہیں۔

نو مہینوں والا نمونہ۔ اس میں ہر مہینہ چالیس دنوں پر مشتمل ہے

- چیتر ——— 40 دن
- بیساکھ ——— 40 دن
- آہاٹ ——— 40 دن
- جیٹ ——— 40 دن
- پشیکال ——— 40 دن
- بھادو ——— 40 دن
- آسو ——— 40 دن
- اوّل سلا / سپین سلا ——— 40 دن
- دوئم سلا / تور سلا ——— 40 دن

(بارہ مہنیوں والا نمونہ) یا ساٹھ دن والا نمونہ

- لنڈئی آہاٹ ——— 60 دن
- اوّل سلا / سپین سلا ——— 60 دن
- دوئم سلا / تور سلا ——— 60 دن
- چیتر و بیساکھ ——— 60 دن
- گھن آہاٹ ——— 60 دن
- پشیکال ——— 60 دن

سوات-کوہستان کی سیّاحت

تحریر: مجاہد توروالی

اکثر پاکستانی سمجھتے ہیں کے سوات صوبہ خیبر پختونخواہ میں کسی شہر کا نام ہے۔ حالانکہ ایسا ہے نہیں۔ صوبے میں سوات نام کا کوئی شہر نہیں ہے۔ سوات اب ایک ضلعے کا نام ہے۔ پہلے یہ ایک ریاست کا نام تھا اور اسی طرح یہ ایک بڑی وادی کا نام بھی تھا۔ ریاست سوات اپنا وجود 1969ء سے پہلے رکھتی تھی جب اسے پاکستان میں ضم نہیں کیا گیا تھا۔

اسی طرح جب سوات کوہستان کا نام لیا جاتا ہے تو اکثر لوگ اسے سوات اور کوہستان سمجھتے ہیں۔

سوات کوہستان ضلع سوات یا وادئ سوات کا وہ بالائی پہاڑی علاقہ ہے جس کو یہ نام اسکے پہاڑی جغرافیے کی وجہ سے دیا جاتا ہے۔ انتظامی طور پر ضلع سوات کا یہ ساتواں ڈویژن بنتا ہے جسے اکثر تحصیل بھی کہا جاتا ہے اور تحصیل بحرین کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ایک زمانے میں اس علاقے کا نام توروال تھا اور اسے اپنی انفرادی شناخت کی وجہ سے "توروال" بھی کہا جاتا تھا جسے بعض مورّخین اس وقت کے یوسفزئی سوات میں شمار نہیں کرتے تھے۔

سوات کوہستان یعنی تحصیل بحرین پیاخوڑ سے شروع ہو کر مہوڈنڈ، گبرال اور درال سے ہوتے ہوئے چترال، دیر اور انڈس کوہستان کی سرحدوں سے ملتا ہے۔ رقبے کے لحاظ سے سوات کوہستان یا تحصیل بحرین پورے ضلع سوات کا ساٹھ فی صد (60 فی صد) بنتا ہے۔ سوات کوہستان کو اپر سوات یا پھر تحصیل بحرین بھی کہا جاتا ہے۔

جہاں سوات اپنے قدرتی حسن اور موسم کی وجہ سے پوری دنیا میں مشہور ہے وہی یہ اپنی تہذیبی تاریخ اور ورثے کی وجہ سے بھی معروف ہے۔ سوات مشہور و معروف گندھارا تہذیب کا مرکز رہا ہے اسی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

طرح سوات گمشدہ "درادا" یعنی داردی تہذیب و ثقافتوں کا مرکز بھی رہا ہے جس کے قدیم آثار سوات کے آثار قدیمہ میں پائے جاتے ہیں جبکہ زندہ مثالیں یہاں سوات کوہستان میں توروالی اور گاؤری قوموں کی زبانوں اور کسی حد تک ثقافتوں کی صورت میں موجود ہیں۔

ماضی قریب میں سوات اپنی خوبصورتی، حسین وادیوں، پہاڑی چراگاہوں اور دلکش نظاروں کی وجہ سے دُنیا بھر میں مشہور رہا ہے لیکن بد قسمتی سے گزشتہ دو دہائیوں میں سوات پوری دنیا اور باقی پاکستان میں دہشت گردی اور بدامنی کی وجہ سے بدنام رہا۔ اس بدنامی کے اثرات اب بھی ملتے ہیں تاہم گزشتہ پانچ سالوں سے صورت حال میں بہتری آئی ہے جس کی وجہ سے یہاں سیّاحت نے ایک بار پھر پرواز پکڑا ہے۔ البتہ اب بھی کئی غیر ملکی سیّاح یہاں آنے سے کتراتے ہیں۔

جب سے ریاست سوات پاکستان میں ضم ہوئی ہے تب سے سوات کے بالائی علاقوں سمیت پورے ضلع کی ترقی تیزی سے تنزلی میں تبدیل ہوئی۔ سوات کوہستان سیاحوں کی منزل ہونے کے باوجود سب سے زیادہ نظر انداز علاقہ رہا جس کی وجہ سے مقامی لوگ ہر دور میں حکومتی اداروں اور سیاسی نمائندوں سے ناراضگی کے ساتھ ساتھ احساسِ محرومی کا شکار بھی ہیں۔

تحصیل بحرین سمیت ضلع بھر میں رابطہ سڑکوں کی حالت بری ہے، جو تقریباً پچھلے تیس سالوں سے مکمل طور پر تعمیر نہیں کی جا سکیں۔ حال ہی میں مین کالام بحرین سڑک کی تعمیر کی گئی ہے جس کی وجہ سے سیاحوں کی آمد میں غیر معمولی اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ مقامی لوگوں کا بھی ایک دیرینہ مطالبہ حل ہوا ہے لیکن کالام سے اگے مہوڈنڈ، اتروڑ، گبرال اور دوسرے سیاحتی علاقوں میں سڑکوں پر وقتی طور پر کام شروع کیا جاتا ہے تاہم بد قسمتی سے کوئی بھی منصوبہ مکمل نہیں ہو پاتا۔ 2010ء میں سیلاب سے تباہ ہونے والی وادیوں کی اکثر سڑکیں اب بھی تعمیر کی منتظر ہیں۔ اس کے علاوہ حکومت دہائیوں سے یہاں موجود قدرتی وسائل کو بھی نظر انداز کرتی چلی آ رہی ہے۔ سوات کوہستان میں ہر سال ہزاروں درختوں کی کٹائی ہو رہی ہے اور اس کو پھر غیر قانونی طور پر اسمگل کیا جاتا ہے۔ علاقے میں پانی کے بے پناہ وسائل ہونے کے باوجود بالائی سوات پھر بھی بجلی سے محروم ہے۔ کالام کو 2010ء سیلاب کے بعد اب تک بجلی فراہم نہیں کی گئی۔

سوات کوہستان کا پورا علاقہ سردیوں میں برف کی سفید چادر اُوڑھے رکھتا ہے اور یہاں سردیوں میں 10 سے 16 فٹ تک برف پڑتی ہے۔ اس کے پہاڑی علاقے برفانی باد و باراں کی لپیٹ میں رہتے ہیں جس کی

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

وجہ سے بیشتر علاقوں کے مکین اپنے اپنے گھروں میں شدید برف باری کے باعث محصور ہو کر رہ جاتے ہیں۔
سردی کے موسم میں بعض اوقات یہاں بڑے بڑے برفانی تودے پہاڑوں کی بلندیوں سے لڑھکتے ہوئے نیچے کی طرف آتے ہیں، جن سے بڑے بڑے مضبوط درخت بھی جڑ سے اُکھڑ جاتے ہیں۔ سردی کے موسم میں زیادہ برف باری کی وجہ سے اُتروڑ، گبرال اور مٹلتان کی وادیوں سے دیگر علاقوں کا زمینی راستہ کٹ جاتا ہے اور کئی ہفتوں تک یہاں کے باشندے سوات کے مرکزی شہر مینگورہ تک آنے جانے سے قاصر رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ کالام اور بالائی علاقوں سے یاتو مستقیل طور پر یا پھر عرضی طور پہ سردیوں میں نقل مکانی کرتے ہیں جس کی وجہ سے بچوں کی تعلیم بُری طرح متاثر ہوتی ہے۔

بحرین اور بیشگرام سمیت یونین کونسل بالاکوٹ اور مانکیال میں لوگ توروالی زبان بولتے ہیں جبکہ کالام، اتروڑ اور اس کے قرب وجوار کے مقامات کے لوگ گاوری زبان بولتے ہیں۔ یونین کونسل مدین اور تیرات میں لوگ پشتو زبان بولتے ہیں۔ پشتو یہاں عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔ لوگ اردو میں بھی ابلاغ آسانی سے کرسکتے ہیں۔ سوات کوہستان کے کئی گاؤں جیسے لائیکوٹ، پشمال، بڈئی سیرئی اور گبرال میں گوجری بھی بولی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ گوجری زبان سوات کے کئی علاقوں میں بولی جاتی ہے۔

سوات کوہستان کا پورا علاقہ وادی سوات میں سب سے زیادہ حسین اور پُرکشش ہے۔ سوات کوہستان وسیع و عریض وادی سوات کا ایک خوب صورت اور پرکشش علاقہ ہے۔ ویسے تو اس کی حدود پیا خوڑ سے شروع ہوتی ہیں اور بحرین، کالام، اُتروڑ، گبرال، اُوشو، مٹلتان اور مہوڈنڈ کے سحر انگیز مقامات اور ان کی بلند و بالا برف پوش چوٹیوں تک پھیلی ہوئی ہیں۔ اس کے ساتھ مدین کے مشرق میں وادی اُلال یعنی یونین کونسل بشیگرام بھی اس کا حصّہ ہے اور یہاں بھی لوگ توروالی زبان بولتے ہیں ساتھ ایک گاؤں میں ایک ہزار سے پندرہ سو تک لوگ اوشوجو زبان بولتے ہیں۔ یہ جغرافیائی طور پر سوات سے کوئی الگ علاقہ نہیں ہے بلکہ اپنی مخصوص طبعی ساخت اور بلند وبالا پہاڑوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اُسے 'سوات کوہستان' یا پھر اپر سوات کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

مدین کو سوات کوہستان کا دروازہ جبکہ بحرین کو سوات کوہستان کا مرکز کہا جاتا ہے اور اس مقام پر مہوڈنڈ اور گبرال سے نکلا ہوا دریائے سوات درال ندی کو اپنی بپھری ہوئی لہروں میں ضم کرلیتا ہے۔ اس کے علاوہ تحصیل بحرین انتظامیہ کے تمام دفاتر بھی بحرین میں موجود ہیں۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

اکثر سیاح گاڑیوں میں آکر کالام، ملم جبہ، بحرین اور میاندم کی سیر کر کے واپس جاتے ہیں۔ ان کو یہ نہیں معلوم کہ سوات کی اصل خوبصورتی کہاں چُھپی ہوئی ہے۔

سوات کوہستان کو اگر حکومت ترجیح دیتی تو آج دُنیا بھر سے سیاح یہاں آتے۔ سوات کوہستان ضلع ہیڈکوارٹر سیدو شریف سے تقریباً50 کلومیٹر کے فاصلے پر ضلع سوات میں بلند وبالا پہاڑوں، وادیوں، پہاڑی جھیلوں، سرسبز چراگاہوں اور ندّیوں پر مشتمل وادی ہے ۔

یہ برف پوش چوٹیوں اور دریائے سوات کے دونوں اطراف پر خوبصورت موسم گرما کے چراگاہوں کے ساتھ ایک سرسبز و شاداب وادی ہے۔ یہ قدرتی خوبصورتی سے مالامال لیکن اسی شدّت سے غربت، جہالت، پسماندگی، اور غفلت سے دوچار ہے۔ مقامی لوگ اس کا ذمہ دار حکومت کو ٹھراتے ہیں کیونکہ والی سوات کے بعد اس علاقے کو مسلسل نظرانداز کیا گیا ہے۔

سیاحت عموماً تین مقاصد کے لئے کی جاتی ہے۔ فطری مناظر کی سیر، ثقافتی اور مذہبی سیّاحت یا پھر ہائکنگ اور ٹریکنگ۔ سوات ثقافتی اور فطری مناظر کی سیّاحت کے علاوہ مذہبی سیاحت کیلئے بھی مشہور ہے۔ جاپان اور تھائی لینڈ سے ہر سال سینکڑوں سیاح بدھ مت کی مقدس مقامات کی زیارت کرنے سوات آتے ہیں۔

بالائی سوات یا سوات کوہستان میں زیادہ تر سیاح قدرتی مناظر دیکھنے آتے ہیں کیونکہ یہاں کا موسم گرمیوں میں خوشگوار رہتا ہے اور سردیوں میں برف باری کے مناظر ہوتے ہیں۔

سوات کوہستان میں سیاحت کے لئے متعدد مقامات ہیں جن میں کئی مقامات ابھی تک سیّاحوں سے اوجھل ہیں۔ ہمارے حکمران ہمیشہ شہروں تک ہی محدود ہوتے ہیں اور ان کو پتہ بھی نہیں ہوتا ہے کہ ان کے ملک میں بھی اتنے خوبصورت علاقے موجود ہیں۔ ہمارے حکمرانوں کی طرح غیر مقامی لوگ بھی سوات میں موجود جنّت نظیر وادیوں سے ناواقف ہے۔

پہلے ہم سمجھتے تھے کہ سیاح صرف گرمیوں میں آتے ہیں کیونکہ پاکستان کے میدانی علاقوں میں گرمی زیادہ پڑتی ہے تو اس لئے زیادہ تر لوگ گرمیوں میں سوات کے بالائی علاقوں میں سیر کرنے آتے ہیں لیکن جب سے بحرین کالام سڑک اور سوات موٹروے کی تعمیر مکمل ہوئی ہے تب سے سیاحوں کی کثیر تعداد میں آمد ایک مسلسل عمل بن چکا ہے۔ مقامی افراد کے مطابق اس سال، 2020ء اور 2021ء کے موسم سرما

میں سیاحوں کی رش کی وجہ سے اکثر ٹریفک جام ہو جاتی تھی۔

سوات میں سیاحت کے حوالے سے مشہور مقامات:

مینگورہ شہر:

مینگورہ سوات کا اہم اور مرکزی شہر ہے جو 3250 فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ مینگورہ میں سوات کے مقامی سوغات اور دیگر اشیا کی خریداری با آسانی کی جاسکتی ہے۔ مینگورہ شہر میں واقع سیدو شریف ضلع سوات کا انتظامی مرکز ہے جہاں والی سوات کا گھر اور دفاتر ہوا کرتے تھے۔ منگورہ شہر اب ناقص انتظام اور ناقص ٹریفک کی وجہ سے مقامی اور غیر مقامی لوگوں کو تنگ کرتا ہے۔ یہاں کی سڑکیں وہی 1960ء کی جبکہ پورے مالاکنڈ ڈیویژن اور ضلع سوات کا ہیڈ کوارٹر ہونے کی وجہ سے جڑواں شہروں، منگورہ اور سیدو شریف، پر سب ٹریفک اور تجارت کا انحصار ہوتا ہے۔ اب ہر سیّاح منگورہ شہر میں داخل ہوتے ہوئے سوچ میں پڑ جاتا ہے کہ کیا یہ ہی وہ علاقہ ہے جسے اکثر جنّت کہا جاتا ہے۔ منگورہ شہر میں ہجوم، ٹریفک اور بد انتظامی کو دیکھ کر سیّاح مایوس ہو جاتا ہے تاہم متبادل سڑکیں ہونے کی وجہ سے بالائی سوات آنے والے سیّاح منگورہ کے اس بے ہنگم ہجوم سے بچ سکتے ہیں۔

منگورہ اور اس کے جڑواں شہر سیدو شریف پر اس انتظامی اور تجارتی دباؤ کو دیکھ کر اب سوات میں کئی لوگ سوات کو تین ضلعوں میں تقسیم کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں جو کہ مناسب لگتا ہے کیوں کہ سوات کی آبادی اب 25 لاکھ سے تجاوز کر گئی ہے جبکہ یہاں کا انفراسٹرکچر وہی ریاست کے دور کا ہے۔

مرغزار:

مرغزار ضلع سوات کا واحد پر فضا مقام ہے جو مرکزی شہر مینگورہ سے تقریباً 12 کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے۔ سیاح صرف قدرتی حسن اور معتدل موسم کی وجہ سے مرغزار کا رخ نہیں کرتے بلکہ وہاں پر قائم ریاست سوات کے دور کی ایک تاریخی عمارت سفید محل (1941ء) کی سیر کرنے بھی جاتے ہیں۔

ملم جبہ:

ملم جبہ سوات میں ایک تاریخی سیاحتی اور تفریحی مقام ہے۔ یہ اسلام آباد سے 314 کلومیٹر اور مینگورہ سے 30 کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ ملم جبہ پاکستان میں برف کے کھیل، سکیئنگ اور سنو بوٹنگ کا واحد مرکز ہے۔ یہاں چیئر لفٹ اور محکمہ سیاحت کی قیام گاہ کے علاوہ PC ہوٹل بھی موجود ہے۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والنیم-1؛ شمارہ-1

میاں دم:

یہ خوب صورت سیّاحتی وادی سوات کی مرکزی سڑک پہ واقع فتح پور گاؤں سے مشرق کی طرف واقع ہے۔ یہاں بھی اچھے ہوٹل موجود ہیں۔ میاں دم میں بھی برف باری ہوتی ہے۔

گبین جبہ:

گبین جبہ سوات میں منگورہ سے 65 کلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ گاؤں کالا کوٹ سے مغرب کی طرف سخرہ کے اوپر واقع ہے۔ یہ ایک خوب صورت چراگاہ ہے جہاں عام گاڑیاں بھی جاسکتی ہیں کہ اس کی سڑک بنی ہوئی ہے۔ یہاں سے پہاڑی ٹریک کر کے بندہ شمال کی جانب بحرین کے درال وادی میں بھی اتر سکتا ہے۔

مدین:

منگورہ شہر سے تقریباً 55 کلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ بھی سیّاحوں کا مرکز ہے۔ مدین سے مشرق کی جانب وادی اُولالِ(وادی بشیگرام) واقع ہے جہاں بشیگرام جھیل ایک خوب صورت جھیل ہے۔ مدین کے ساتھ بشیگرام وادی ٹراؤٹ مچھلی کے فارمز کے لئے مشہور ہے۔

بحرین:

بحرین ٹاون مینگورہ شہر سے 65 کلو میٹر شمال کی جانب سطح سمندر سے 4700 فٹ بلندی پر تحصیل بحرین کا مرکزی قصبہ ہے۔ بحرین ایک سیاحتی مقام ہے اس کا نام پہلے درشش، بعد میں برانیال اور اب بحرین رکھا گیاہے۔ بحرین دو دریاؤں، دریائے سوات اور دریائے درال کی وجہ سے رکھا گیا۔ چونکہ دریا کو عربی میں بحر کہتے ہیں اس لئے دو دریاؤں کے لئے بحرین کا لفظ استعمال ہوا۔ اس علاقے میں بحرین سٹی کے علاوہ یونین کونسل بحرین، بالاکوٹ، مانکیال اور بیشیگرام میں توروالی زبان بولی جاتی ہے۔

درال وادی:

بحرین قصبے سے مغرب کی طرف دریا درال کی وادی کو درال وادی کہا جاتا ہے۔ یہ وادی دیر کوہستان نکلتی ہے اور اس کی ایک شاخ شمال کی جانب کیدام وادی میں شیطان گوٹ جھیل جبکہ ساتھ ہی کنڈول جھیل سے ہو کر اتروڑ وادی میں اترتی ہے جبکہ دوسری شاخ جنوب کی جانب گبین جبہ اترتی ہے۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

مانکیال وادی:

بحرین اور کالام کے بیچ مین سڑک سے مشرق کی طرف حسین وادی ہے۔ مانکیال وادی میں ہی سوات کی خوب صورت ترین چوٹی مانکیال چوٹی (کوشئین/کوشیجین) واقع ہے مانکیال چوٹی کی بلندی 18،750 فٹ (5715 میٹر) ہے۔ اس کے دامن میں غالباً سوات کی خوب صورت ترین چراگاہ چوگیل/چوکیل واقع ہے جو فطرت سے پیار کرنے والوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اسی وادی میں دوسری طرف جبہ اور ٹیپ بان ہیں جو حسن میں اپنی نظیر آپ ہیں۔ اس وادی میں گاؤں بڈئی اور سیرئی وقع ہیں جہاں گوجر برادری رہتی ہے۔

کالام:

کالام سطح سمندر سے 6565 فٹ کی بلندی پر ہے اور بحرین سے 30 کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ کالام کے مقام پر وادی وسیع و عریض ہوجاتی ہے اور وہاں چرواہوں کے لئے بہت سی چراہ گاہیں ہیں۔ فلک سیر جو کہ اس علاقے کی سب سے بلند چوٹی ہے اور جس کی بلندی 19, 544 فٹ (5957 میٹر) تک ہے کالام سے مہوڈنڈ کی سڑک پر مشرق کی جانب وادئ پلوگاہ میں ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی کچھ اہم مقامات ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

مہوڈنڈ جھیل:

مہوڈنڈ جھیل کالام سے 35 کلومیٹر کے فاصلے پر وادئ اُشو مٹلتان میں واقع ہے۔ مھوڈنڈ کو مقامی گاوری زبان میں مھی ڈھان اور پشتو میں مھوڈنڈ کہتے ہیں۔ اس جھیل میں ٹراوٹ مچھلی پائی جاتی ہیے اس لئے اسے مہوڈنڈ جھیل یعنی مچھلیوں والی جھیل کہا جاتا ہے۔ مھوڈنڈ سڑک کچی ہے اسی لئے وہاں کالام سے صرف بذریعہ جیپ یا 4x4 ہی سفر کیا جاسکتا ہے۔

کنڈول جھیل:

کنڈول جھیل کالام سے شمال مغرب کی طرف 30 کلومیٹر وادی اتروڑ میں واقع ہے۔ کنڈول جھیل جسے مقامی زبانوں میں کنڈول ڈھان کے نام سے بھی جانا جاتا ہے، پاکستان کے صوبہ خیبر پختونخوا میں سوات کی وادی اتروڑ میں ایک حسین جھیل ہے۔ سیاح با آسانی کالام سے کنڈول جھیل تک 4 x4 گاڑی کے ساتھ سفر کرسکتے ہیں اور یہ سفر تقریبا 2.5 گھنٹے کا ہے۔ اس جھیل کی طرف دوسرا خوب صورت راستہ بحرین کے قریب

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیُم-1؛ شمارہ-1

وادئ کیدام سے ہوتے ہوئے جاتا ہے کیوں کہ یہ جھیل کیدام کے توروالیوں کی ملکیت ہے۔ اسی راستے میں سوات کی سب سے بڑی اور سحر انگیز جھیل شیطان گوٹ جھیل آتی ہے جو کہ 14500 فٹ سے زیادہ بلندی پر واقع ہے۔

بالائی سوات میں ان مقامات کے علاوہ بھی بہت ہی خوبصورت مقامات ہیں جن کیلئے ٹریکنگ کرنی پڑتی ہے ۔ان میں بیشگرام جھیل مدین، درال ڈھان / جھیل بحرین، شیطان گوٹ جھیل کیدام، باکسر بان گورنئ، ٹیب اور جبہ مانکیال، دیسان کالام، باڈگوئی اتروڑ، پلو گاہ مٹیلتان اور دوسرے بالائی مقامات شامل ہیں۔

سیّاحوں کا نیا رومانس وادئ کمراٹ

تحریر: حضرت بلال

حسنِ کمراٹ:

یوں تو دیر کوہستان کا چپہ چپہ حسین، رنگین، دل موہ لینے والی اور قدرت کے بے پناہ نیر نگیوں سے معمور ہے لیکن دیر کوہستان کے حسن کے ماتھے کے جھومر کا نام "کمراٹ" ہے۔ یقیناً کمراٹ اپنی بے مثال خوبصورتی، دلکشی اور رعنائی کی وجہ سے نہ صرف پاکستان بلکہ پوری دنیا میں یکتا اور بے مثال ہے۔ اگر ایک طرف یہ 35 کلو میٹر طویل کشادہ، سر سبز و شاداب وادی ہے تو دوسری طرف اس کے دریا کے صاف و شفاف اور نیلگوں پانی نے اس وادی کے حسن و جمال میں بے پناہ اضافہ کیا ہے۔ کمراٹ فلک بوس پہاڑوں، برف پوش چوٹیوں، دیار، صنوبر اور کائل کے دیو قامت درختوں، آبشاروں، مرغزاروں اور حد نگاہ سر سبز چراگاہوں کے روپ میں اپنی طرف ہر آنے والے کو خوش آمدید کہتا ہے اور انھیں یقین دلاتا ہے کہ اگر دنیا میں کوئی جنت ہے تو وہ میرے علاوہ کوئی اور نظارہ نہیں ہو سکتا۔

فطری رعنائیوں سے مالامال یہ وادی ضلع دیر بالا کے ہیڈ کوارٹر، دیر خاص سے 95 کلو میٹر کے فاصلے پر شمالی کوہ ہندوکش کے دامن، دیر کوہستان میں سطح سمندر سے 8100 فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ اسکے شمال میں چترال، مشرق میں مھوڈنڈ کالام، مغرب میں پھر چترال اور جنوب میں اپر اور لوئر دیر کے اضلاع واقع ہیں۔ قدرت نے اس وادی پر اس قدر سخاوت اور فیاضی کی ہے کہ یہ ملک کے کسی بھی سیّاحتی مقام سے کم نہیں ہے۔

کم نہیں جلوہ گری میں تیرے کوچے سے بہشت
یہی نقشہ ہے ولے اس قدر آباد نہیں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

دوپہر کے بعد جب اسکے بلند وبالا درخت ہوا کے جھونکوں کے ساتھ جھومتے ہیں تو معشوق کے پرنم و پرخم زلف کی طرح دل کو کھینچ لیتے ہیں اور فضا میں موسیقی کے دھن بکھیر دیتے ہیں۔ اس میں پائے جانے والے پرندوں جیسے بھیگر، چکور، مرغ زریں کی خوبصورت آوازیں اور آبشاروں، میٹھے چشموں و دریا کے پانی کی موسیقی اور کھلے ہوئے خوش رنگ پھولوں کی بھینی بھینی مہک روح کو معطر، دل میں سکون اور نئی امنگ پیدا کرتی ہے۔

ایسے پر فضا مقامات کا مزا اس "مرد کوہستانی" کے بغیر نامکمل سا ہوتا ہے جس کی زندگی فطرت میں پیوست ہوتی ہے اور اسے "تہذیب" سے کوئی غرض نہیں۔ گڈریے کی بانسری کا میٹھا سُر اور بکریوں کے ریوڑ کا منظر فطرت اور انسان کے اس رشتے کی یاد دلاتی ہے جب دونوں میں ہم اہنگ تھے اور ابھی حضرت انسان نے فطرت کو مسخ کرنا نہیں سیکھا تھا۔ مشینی دور سے اُکتائے ہوؤں کے لئے وادی کمراٹ ہی وہ مقام ہے جہاں انسان فطرت کے اغوش میں جاکر سکون پاتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ علامہ اقبال نے نظم "ایک آرزو" میں کسی ایسی جگہ کی آرزو کی تھی۔

لذّت سَرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورَشوں میں باجا سا بج رہا ہو

گُل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا
ساغر ذرا سا گویا مجھ کو جہاں نُما ہو

ہو ہاتھ کا سَرھانا، سبزے کا ہو بِچھونا
شرمائے جس سے جَلوَت ، خَلوَت میں وہ ادا ہو

مانُوس اِس قدر ہو صُورت سے میری بُلبُل
ننّھے سے دِل میں اُس کے کھٹکا نہ کُچھ مِرا ہو

صف باندھے دونوں جانب بُوٹے ہرے ہرے ہوں
ندّی کا صاف پانی تصوِیر لے رہا ہو

ہو دِل فریب ایسا کُہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اُٹھ اُٹھ کے دیکھتا ہو

آغوش میں زمیں کی سویا ہوُا ہو سبزہ
پھر پھر کے جھاڑیوں میں پانی چمک رہا ہو

کمراٹ ایک خوبصورت سیر گاہ، تفریح گاہ ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین علاج گاہ بھی ہے کیونکہ اس کے دریا، آبشاروں اور چشموں کے پانی میں بہت سے قیمتی نمکیات اور جڑی بوٹیوں کی امیزش پائی جاتی ہے جو کہ انسانی بیماریوں کے لئے اکسیر ہے۔

یہ وادی بیش بہانایاب جڑی بوٹیوں کا مسکن بھی ہے۔ جن پر اگر میڈیکل سائنس کے جدید طریقہ کار کے مطابق ریسرچ کی جائے تو یہ بہت سے انسانی بیماریوں کے علاج معالجے اور روک تھام میں بے حد مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔

یہ وادی عام سیّاح اور پاکستانیوں سے عموماً اوجھل رہی ہے اور اسی وجہ سے شائد سوات کے ملم جبہ، مہوڈنڈ اور گلگت کے نلتر وادی سے زیادہ فطری لگتی ہے۔

1998ء میں پاکستان کے اس وقت کے وزیر اعظم میاں محمد نوز شریف بھی وادی کمراٹ کی خوبصورتی اور قدرتی حسن کے سحر کا گرویدہ ہو کر دن بھر اس وادی میں گھومنے پھرنے اور اس کے یخ بستہ ہواؤں سے خوب محظوظ ہونے کے لئے یہاں ایک رات قیام بھی کر چکے ہیں۔

وادئ کمراِٹ کی سیر:

وادی کمراٹ اس وقت پاکستان اور عالمی توجہ کا مرکز بنی جب 30 مئ 2016ء کو پاکستان تحریک انصاف کے چیئرمین اور موجودہ وزیر اعظم پاکستان عمران خان نے اچانک اس وادی کا فضائی جائزہ لینے کے بعد اپنا ہیلی کاپٹر اسی وادی میں اتارا۔ پورا دن کمراٹ کے فطری حسن کا نظارہ و مشاہدہ کرنے کے بعد پرنٹ و الیکٹرانک میڈیا کو وادئ کمراٹ کے حوالے سے انٹرویو دیتے ہوئے حسب معمول کہا کہ وہ پوری دنیا میں گھومے پھرے ہیں لیکن جو حسن اور خوبصورتی کمراٹ میں دیکھی وہ کہیں بھی نہیں ہے۔ اس کے بعد سوشل میڈیا پر وادئ کمراٹ کے قدرتی حسن کی دھوم مچ گئی اور نتیجتاً اس وقت سے وادئ کمراٹ میں سیّاحوں کی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

تعداد بڑھ گئی۔ اس سال اب تک چار لاکھ کے لگ بھگ سیاحوں کی آنے کی اطلاعات ہیں۔ مقامی لوگوں نے پوری وادی میں سہولیات سے آراستہ عمدہ ٹینٹس ہوٹلز بھی قائم کئے ہیں۔ جہاں مناسب قیمت پر قیام کا بندو بست موجود ہے۔

کمراٹ کی وجہ تسمیہ:

کمراٹ اس وادی میں بولی جانے والی زبان گاوری کے دو الفاظ "کوئی" اور "باٹ" کا مجموعہ ہے۔ "کوئی" کے معنٰی وادی یا درّہ کے ہے اور "باٹ" پتھر کو کہتے ہیں۔ تغیر زمانہ کے ساتھ ساتھ، کوئی باٹ کمراٹ ہو گیا۔ اس وادی میں بڑے بڑے پتھر پائے جاتے ہیں۔

وادئ کمراٹ میں چراگاہیں:

اس کے دریا کے دائیں بائیں دونوں اطراف میں نہایت خوبصورت چراگاہیں، جھیلیں، گلیشیئرز ، آبشاریں اور گھنے جنگلات اس وادی کی خوبصورتی اور دلکشی کے آمین ہیں۔ دریا کی دونوں اطراف کو بعض مقامات پر دیو قامت درخت کے تنے کے پل سے مربوط کیا گیا ہے۔ یہ مناظر یقیناً دل موہ لینے والے ہیں۔ اس کے گھنے جنگلات میں بعض جگہوں پر سورج کی روشنی بھی نہیں پڑتی ہے۔

دیر کوہستان کے کیپٹل تھل سے وادی کمراٹ چار کلومیٹر کے فاصلے پر شمال کی جانب واقع ہے۔ اس وادی کے گیٹ وے پر محکمہ جنگلات نے ایک اعلی ریسٹ ہاؤس بھی قائم کیا ہے جہاں سیّاح حضرات محکمے کی اجازت سے قیام کر سکتے ہیں۔ اس فارسٹ ریسٹ ہاؤس سے "سیاہ چشمے" تک 12 کلومیٹر کا راستہ ہے۔ یہ راستہ اس قدر رنگین اور قدرتی رعنائیوں سے مالامال ہے کہ انسان خود کو خیالی دنیا میں پاتا ہے۔ وادئ کمراٹ کے گیٹ وے سے دریا کی بائیں طرف کچھ فاصلے پر سرسبز چراگاہ "سر میوئی" ہے۔ مقامی سفید ریشوں کے مطابق قدیم عہد میں یہاں ایک تالاب پایا جاتا تھا جس میں مقامی افراد دیار کے درخت کے تنے پر بیٹھ کر اس تالاب میں تیرتے تھے۔ یہاں سے اگے "پیر دن"، "ریوشئ" اور "لال گاہ" آتے ہیں۔ اس لال گاہ میں پر کشش آبشار بھی واقع ہے جو سیاحوں کو اپنی پر کیف دلکشی کی وجہ سے کھینچتا ہے۔ پھر "بھتوٹ" اور اس کے بعد "سیاہ چشمہ" پڑتا ہے۔ یہاں سے اگے چراگاہیں "گمان شاٹ"، "کنڈیل شئ"، "سک بانال"، "کفر کن"، "جار کھور" اور "خزان کوٹ" جس میں قبل از مسیح کے کھنڈرات کے نشانات ہیں، آتے ہیں۔ ان کے بعد آگے "دو جنگا"، "کنڈول" اور "کنڈول جھیل آتے ہیں جو یقیناً قابل

1-"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

دید ہیں۔ اسی جگہ سے چترال اور کالام کی طرف ٹریکس جاتے ہیں جو ٹریکرز کے لئے نہایت اہم راستے ہیں۔

گیٹ وے سے دریا کی بائیں طرف حسین و دلفریب چراگاہ "رومن گال"، "ڈب شئ"، "ڈوکور بانال"، "نبل"، "جشن تین"، "گور شئ" اور نہایت خوبصورت وصحت افزا چراگاہ، "شازور" ہے۔ اس کے ساتھ بے انتہا دلکش و حسین جھیل بھی واقع ہے جو اپنی بیش بہا رعنائی، ہیئت اور پراسرایت کی وجہ سے دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔

دریائے کمراٹ میں ٹراوٹ، راھو اور مھاشیر مچھلیوں کی وافر مقدار پائی جاتی ہے ان میں ٹراوٹ مچھلی ذائقے اور لذت کے حوالے سے منفرد ہے ۔ دریائے کمراٹ نیچے جاکر چکیاتن کے مقام پر دریائے پنجکوڑہ میں شامل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح شرین گل اور آگے کے علاقوں میں اس دریا کو دریائے کوہستان کا نام دیتے ہیں۔

کمراٹ اپنی گوناگوں خوبیوں اور فطری رعنائی، دلفریبی اور دلکشی کی وجہ سے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے بلند وبالا پہاڑوں میں کیل، مارخور، جنگلی بیل، جنگلی گائے اور دوسری قسم کے بے شمار نایاب وقیمتی جانور پائے جاتے ہیں۔ ان میں کچھ جانور نایاب ہوتے جا رہے ہیں۔

مقامی لوگ:

یہاں کے لوگ پر امن اور مہمان نواز ہیں۔ اس لئے یہاں غیر خوشگوار واقعات رونما نہیں ہوتے۔ یہاں کے ملنسار باسیوں کا رویہ انتہائی مشفقانہ اور دوستانہ ہے۔ یہ سیدھے سادے لوگ سختی سے اپنی روایات اور ثقافت کی پاسداری کرنے کے ساتھ بغیر کسی لالچ وحرص کے سیّاحوں واجنبیوں کے ساتھ مکمل تعاون کرتے ہیں۔ سیاح کو اپنا مہمان سمجھتے ہیں اوران کے لئے کھانے اور قیام کا بندوبست کرتے ہیں۔ یہاں کی مہمانوازی بے مثال ہے جس کا اعتراف کمراٹ میں آنے ولا ہر سیاح اور صحافی کرتا ہے۔

کمراٹ جانے کے راستے:

کمراٹ جانے میں دشواری سڑکوں کی بدحالی کی وجہ سے ہے۔ یہاں تک دو راستے ہیں۔ ایک سوات کے علاقے کالام واتڑور کی طرف سے سُوجُن / باڈگوئی پاس سے ہو کر آتا ہے اور دسرا دیر خاص سے پنجکوڑہ درّے سے ہوتے ہوئے شیرینگل، کھلکوٹ، بریکوٹ اور تھل سے ہو کر جاتا ہے۔ سوات کی طرف سے راستہ مختصر اور خوب صورت ہے لیکن بلندی پر ہونے کی وجہ چند مہینے ہی کھلا رہتا ہے۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والنیم -1؛ شمارہ-1

سوات بحرین، کالام اور اتڑوڑ کی طرف سے آتے ہوئے سیّاح ایک ہی ٹرپ میں دو مقامات کی سیر کر سکتے ہیں۔ دوسرا راستہ دیر خاص سے آتا ہے۔ اگر کوئی سیّاح اس راستے سے آنا چاہے تو وہ پھر یہاں سے اتروڑ اور کالام کی طرف بھی بذریعہ جیپ جا سکتا ہے اور اسی راستے پر سے سُو جُن پاس سے ہو کر اتڑوڑ اتر سکتا ہے۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

توروالی زبان و ادب

تحقیق و تحریر: زبیر توروالی

اپنی مخصوص خصوصیات کی وجہ سے توروالی حقیقی طور پر ایک داردی زبان ہے اور اس کا شمار جنوبی داردستانی زبانوں میں ہوتا ہے۔ سر ارل سٹیئن (Sir Aurel Stein) بتاتے ہیں کہ یہ سوات کوہستان میں بولی جاتی ہے اور اپنے اندر ہند آریائی اثر رکھتی ہے[1]۔ سوات کوہستان موجودہ ضلع سوات کے بالائی پہاڑی علاقے کو کہا جاتا ہے جو پیاخوڑ اور تیرات سے شروع ہو کر اوپر شمال کی طرف دائیں بائیں بلند پہاڑوں کے بیچ لمبی گھاٹی کی صورت میں واقع ہے اور جسمیں مدین، بحرین اور کالام کی حسین وادیاں شامل ہیں۔ انتظامی لحاظ سے سوات کوہستان ضلع سوات میں رقبے کے لحاظ سے پورے سوات کے سات ذیلی ڈویژنوں (sub-divisions) میں سب سے بڑے سب ڈویژن "بحرین سب ڈویژن" کا پورا علاقہ بنتا ہے جس کا کل رقبہ 3183 مربع کلومٹر ہے جو سوات کے کل رقبے، 5337 مربع کلومیٹر، کا 60 فی صد بنتا ہے[2]۔ کافی عرصہ پہلے موجودہ سوات کوہستان کو "توروال" کہا جاتا تھا۔ اب کئی ماہرین "توروال" صرف ان علاقوں کو کہتے ہیں جہاں توروالی زبان بولی جاتی ہے۔ تفصیل کے لئے گریئرسن کی کتاب (Torwali–An Account of the Dardic Language of the Swat–Kohistan) کے پہلے صفحے پر نقشے کو ملاحظہ کیجئے جو ان کو سر ارل سٹئین نے 1926ء میں اس علاقے کے دورے کے بعد بنایا تھا۔[3]

---

[1] Torwali: An Account of the Dardic Language of the Swat-Kohistan, Sir George A. Grierson, Royal Asiatic Society, London, 1929; page 3.

[2] Forest Denudation in Kalam Forest Division in Swat: A Mitigation plan; Zubair Torwali, Bahrain Swat, 2020, page 2

[3] Torwali: An Account of the Dardic Language of the Swat-Kohistan, Sir George A. Grierson, Royal Asiatic Society, London, 1929

تقریباً ایک لاکھ لوگوں کی دھرتی جو شمالی پاکستان کی وادیٔ سوات میں رہتی ہے توروالی زبان بولتی ہے۔[4] یہ زبان ہند آریائی زبانوں کی شاخ داردی زبانوں سے تعلق رکھتی ہے۔[5] اکثر توروالی لوگ جب غیر مقامی لوگوں سے اپنا تعارف کراتے ہیں تو خود کو "کوہستانی" کہتے ہیں[6] اور یہ "کوہستانی" شناخت شمالی پاکستان میں بسنے والی کئی قوموں کو پشتونوں نے دی ہے۔[7] ایک حالیہ تحقیق کے مطابق توروالی زبان بولنے والوں کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار سے زیادہ ہے۔[8] توروالی قوم سوات کی قدیم قوموں میں سے ایک ہے[9]۔ اسی طرح توروالی زبان سوات کی قدیم ترین داردی زبانوں میں سے ایک ہے۔ یہ زبان سوات کے علاقے بحرین تا کالام اور مدین کے مشرق میں وادیٔ اُولال / بشیگرام وادی میں بولی جاتی ہے۔ تقریباً 35 فی صد توروالیوں نے نقل مکانی کرکے پاکستان کے بڑے شہروں میں مستقل طور پر سکونت اختیار کی ہے۔[10]

توروالی زبان پر باقاعدہ تحقیق سر جارج گریئرسن (Sir George Grierson) نے 1929ء میں ایک پوری کتاب لکھ کر کی تھی۔ ان سے پہلے اس زبان کے قواعد اور صوتیات پر کچھ کام 1885ء میں جان بڈلف (John Biddulph) نے اپنی کتاب "ہندوکُش کے قبائل" (Tribes of Hindoo Koosh) میں ایک باب لکھ کر کیا تھا۔ 1956ء میں فریڈریک بارتھ (Fredrik Barth) نے توروالی زبان اور لوگوں پر ایک مفصّل مقالہ لکھا جو انکی کتاب (Indus and Swat Kohistan-an Ethnographic Survey, (Vol. II) میں شامل ہے۔

اس کے بعد کافی عرصے تک توروالی پر کوئی خاص کام نہ ہو سکا۔ 1980ء کی دہائی میں شمالی پاکستان کی

[4] A Typological Profile of Torwali, Wayne A. Lunsford, forthcoming
[5] Ibid
[6] Ibid
[7] Indus and Swat Kohistan-an Ethnographic Survey, (Vol. II). Fredrik Barth, 1956, page 68, Oslo: Forenede Trykkerier
[8] 'Early Writing in Torwali'. Zubair Torwali's chapter in the book "Teaching Writing to Children in Indigenous Languages" edited by Ari Sherris & Joy Kreeft Pyton. Routledge, New York, 2019, page 44
[9] Swat: An Afghan Society in Pakistan. Alian Viaro & Inam-ur-Rahim. City Press and Graduate Institute of Developmental Studies, Geneva. 2002, page 34
[10] Early Writing in Torwali'. Zubair Torwali's chapter in the book "Teaching Writing to Children in Indigenous Languages" edited by Ari Sherris & Joy Kreeft Pyton. Routledge, New York, 2019, page 44

زبانوں پر نئی لسانی تحقیق ایک بین الاقوامی غیر سرکاری ادارے-(Summer Institute of Linguistics SIL International) نے قائد اعظم یونیورسٹی کے ذیلی ادارے نیشنل انسٹیٹیوٹ آف پاکستان سٹڈیز (NIPS) اور لوک ورثہ کے اشتراک سے وفاقی وزارت برائے ثقافت کے ایما پر مکمل کر کے 1986ء میں پانچ جلدوں میں "سوشیولینگویسٹک سروے آف نادرن پاکستان " (Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan) کے نام سے چھاپا جس میں توروالی سمیت شمالی پاکستان کے 25 زبانوں کا سماجی پہلو سے لسانی جائزہ لیا گیا تھا۔[11]

1980ء کی دہائی میں عبدالحمید خان کریمی نے "کوہستانی اردو بول چال" کے نام سے ایک کتابچہ چھاپا۔ اس وقت "توروالی" نام مستعمل نہیں تھا اور سب لوگ اپنی زبان کو "کوستینی" یعنی کوہستانی کہتے تھے ۔ 2001ء میں ایک امریکی محقق اور ماہر لسانیات وئین لنسفرڈ (Wayne Lunsford) نے اپنے ماسٹر ڈگری کا مقالہ توروالی زبان پر لکھا۔[12] انہی سالوں میں ایک مقامی توروالی باشندے انعام اللہ نے توروالی لغت پر کام شروع کیا تھا جن کو سمر انسٹیٹیوٹ آف لنگوئسٹکس (SIL International) سے منسلک ماہرین تیکنیکی اور مالی تعاون فراہم کرتے رہے تھے جن میں سے ڈاکٹر یو آن بارٹ کو موصوف اپنا مربی مانتے ہیں۔ 2004 اور 2005ء میں راقم نے وئین لنسفرڈ کی نگرانی میں توروالی زبان کی ارتھوگرافی (orthography) پر کام شروع کیا تھا۔ راقم نے 2008ء تک توروالی حروف تہجی کی کتاب "توروالی اب ت" اور دیگر ساتھیوں سے مل کر "توروالی قاعدہ" ادارہ برائے تعلیم وترقی، جس کی بنیاد 2007ء میں رکھی گئی تھی[13]، کے زیر اہتمام تیار کیا[14]۔ 2008ء ہی میں ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت یا IBT) نے توروالی زبان کو بنیاد بنا کر ایک کثیر لسانی سکول

---

[11] Zubair Torwali. 2020. Countering the challenges of globalization faced by endangered languages of North Pakistan. In Peter K. Austin (ed.) Language Documentation and Description 17, 44- 65. London: EL Publishing. Page 47

[12] Ibid

[13] https://torwali.omeka.net/exhibits/show/torwaliexhibit/community-response

[14] Strengthening Language and Identity: a case of Torwali Language. Zubair Torwali (2018). Dimension: Journal of Humanities and Social Sciences, Vol XIII, 2018. Page 22, Link: http://www.dimensionjournal-group.com/2018/02/journal-publishing-volume-xiii.html

(Mother Tongue Based Multilingual Education-MTB-MLE School) بحرین سوات میں "مھُون سکول" کے نام سے قائم کیا۔ اس سکول کے لئے نصاب اور دیگر درسی کتب توروالی میں 2007ء اور 2008ء[15] کو ادارہ برائے تعلیم و ترقی کے زیر اہتمام تیار کیا گیا تھا۔ اب ایسے سکولوں کی تعداد چار ہو گئی ہے اور ان سکولوں کو ادارہ "علم سکولز" (Innovative Learning Model (ILM) Schools) کے نام سے چلا رہا ہے ۔ 2010ء میں انعام اللہ نے اپنی "توروالی- اردو لغت" IDRC کے تعاون سے پین لوکلائزیشن پرا جیکٹ کے تحت نیشنل یونیورسٹی سے شائع کرائی اور بعد میں IDRC کے تعاون سے ہی سے پین لوکلائزیشن پراجیکٹ کے تحت مرکز تحقیقات لسانیات، یونیورسٹی آف انجنئرنگ، لاہور نے اس لغت کا آن لائن نسخہ شائع کیا ۔[16] 2011ء میں ادارہ برائے تعلیم و ترقی نے توروالی لوک شاعری کی کتاب "ایِنان" اردو ترجمے کے ساتھ چھاپی۔[17] اس کتاب کے لئے توروالی لوک شاعری پر تحقیق اور اس کی تدوین راقم نے کی جبکہ ادارت ٹیم کی صورت میں آفتاب احمد، رحیم صابر، مجاہد توروالی اور راقم نے کی ۔[18] اس وقت ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) سے منسلک ساتھی نور خان نے اس کا ابتدائی اردو ترجمہ کیا۔ 2014ء میں ادارہ برائے تعلیم و ترقی نے پرائمری جماعتوں کے لئے توروالی کی نصابی کتابیں مرتب کیں۔ اگلے سال 2015ء کو ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت یا IBT) نے تین کتابیں توروالی میں چھاپیں جن میں ایک توروالی- اردو- انگریزی لغت ہے جبکہ دیگر دو کتابیں توروالی لوک کہانیاں مع اردو و انگریزی ترجمے کے اور توروالی- اردو- انگریزی بول چال ہیں۔ ادارہ برائے تعلیم و ترقی کے زیر اہتمام راقم کی نگرانی میں تین نوجوان محققین نے یہ کتابیں لکھیں۔ آفتاب احمد نے توروالی- اردو- انگریزی لغت، رحیم صابر نے توروالی لوک کہانیوں کی کتاب "کُو کُو باچا" جبکہ مجاہد توروالی نے توروالی- اردو- انگریزی بول چال کی کتاب لکھی۔ "کوکو باچا نامی" کتاب میں

[15] https://torwali.omeka.net/exhibits/show/torwaliexhibit/community-response

[16] http://otd.cle.org.pk/ (retrieved on Dec. 10, 2020)

[17] Strengthening Language and Identity: a case of Torwali Language. Zubair Torwali (2018). Dimension: Journal of Humanities and Social Sciences, Vol XIII, 2018. Page 23, Link: http://www.dimensionjournal-group.com/2018/02/journal-publishing-volume-xiii.html

[18] https://www.bbc.com/urdu/entertainment/2011/12/111221_book_review_zz (retrieved on Dec 10, 2020)

توروالی کی 15 لوک کہانیوں کو اردو اور انگریزی ترجمے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اسی سال ادارے نے توروالی گیتوں کا ویڈیو البم "منجُورا" نکالا جو کہ لوگوں میں بہت مقبول رہا۔ 2015ء کو ہی راقم نے توروالی کلچر پر اپنا مقالہ (Last Vestiges of Torwali Culture) چھاپا۔ اسی سال راقم کی انگریزی کتاب (Muffled Voices: Longing for a Pluralistic and Peaceful Pakistan)[19] کو لاہور میں مقیم اشاعتی ادارے ملٹی لائنز پبلیکیشنز نے شایع کی جسمیں توروالی زبان سمیت سوات، شمالی پاکستان اور خیبر پختون خوا کی ثقافتوں، زبانوں اور اس خطے میں امن سے متعلق مضامین شامل ہیں۔

2016ء میں ادارہ برائے تعلیم و ترقی نے گوگل (google) کمپنی کے تعاون سے اینڈرائیڈ کی بورڈ (Keyboard) بنایا جسے اب لوگ سوشل میڈیا پر توروالی لکھنے کے لئے استعمال کر رہے ہیں۔[20]

2017ء میں توروالی انساب و تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے بزرگ نوشیروان کیوڑ نے "توروال کے قبائل" کے نام سے توروالیوں کے ایک حصّے کی تاریخ اور انساب (Genealogy) پر کتاب لکھی جس کی اشاعت کا اہتمام گندھارا ہندکو اکیڈیمی پشاور نے کیا۔ 2019ء میں راقم نے بچّوں میں توروالی کی ابتدائی تحریر کا جائزہ ایک مقالے کی صورت میں لیا جو نیویارک سے بین الاقوامی اشاعتی ادارے روٹلیج (Routledge) نے (Early Writing in Torwali[21]) کے عنوان سے ایک بین الاقوامی کتاب میں باب کی صورت میں چھاپا۔ 2019ء اور 2020ء میں راقم نے مزید تین مقالے توروالی موسیقی، کلچر اور تعلیم پر لکھے۔ 2007ء تا اب تک ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) توروالی ادب کی تدوین، ترویج اور فروغ میں سرگرم عمل ہے۔

2019ء کو راقم نے توروالی شاعری پر ایک باب انگریزی زبان میں لندن سے شائع شدہ 50 یورپی زبانوں کی شاعری کے مجموعے "نغمے معدومی کے دہلیز پر" (Poems on the Edge of Extinction) نامی کتاب کے لئے لکھا جس میں چند توروالی قطعات ژو کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا۔ یہ دنیا میں اپنی نوعیت پہلی کتاب ہے جو شائع کی گئی۔ سال 2021ء کے آوائل میں ادارہ برائے تعلیم و ترقی کی جانب سے توروالی

---

[19] https://books.google.com.pk/books/about/Muffled_Voices.html?id=r73fjgEACAAJ&redir_esc=y

[20] https://www.blog.google/around-the-globe/google-asia/torwali-language-and-its-new-android-keyboard

[21] Early Writing in Torwali'. Zubair Torwali's chapter in the book "Teaching Writing to Children in Indigenous Languages" edited by Ari Sherris & Joy Kreeft Pyton. Routledge, New York, 2019

میں چھ کتابیں زیر طبع ہیں جو فروری کے اواخر تک چھپ جائیں گی اور لوگوں میں تقسیم کی جائیں گی۔

توروالی زبان کو عربی رسم الخط میں ہی لکھا جاتا ہے اور یہ رسم الخط اردو، فارسی، انگریزی اور عربی کی طرح "حرفی" (alphabetic) ہے۔

توروالی ادب ایک تعارف:

توروالی ادب میں لوک کہانیاں، زبانی ادب، تاریخی کہانیاں، اسطور اور زبانی شاعری عام ہیں۔ یہ سارا ادب تحریری صورت میں موجود نہیں تھا۔ ادارہ برائے تعلم وترقی (اب ت) اس ادب کو دستاویزی صورت میں لانے میں سرگرم ہے۔ توروالی لوک کہانیاں، اسطور، حکایات، مہماتی کہانیاں، پہیلیاں، ضرب الامثال، شکاریوں کی کہانیاں اور توروالی لوگوں کی تاریخ، جنگلات، پہاڑی جھیلوں اور پہاڑی مہمات کی کہانیاں زبانی طور پر لوگ ایک دوسرے کو سناتے ہیں۔ ان میں لوک کہانیوں، کہاوتوں، ضرب الامثال اور کسی حد تک زبانی تاریخ کو ادارہ برائے تعلیم وترقی نے دستاویزی صورت دی ہے۔

توروالی شعراء میں 70 فی صد سے زیادہ شعراء خواتین ہوا کرتی تھیں جن کے نام اب عام لوگوں کو یاد نہیں۔ اسی طرح قدیم توروالی شاعری کی صنف "ژو" اور "پھل" کے کئی شعراء معلوم نہیں۔ جو معلوم شاعر گزرے ہیں ان میں جمروز ملانگ، گلزار ملان، خان گل خان، پاچا گل ملان، طوطی گل، محمد ملان، عبد المالک، فرید خان، احمد خان، خچین خان، امیر خان، لاجبر، گوجر خان، رستم خان، نعیم شاہ، زرین خان، شریف خان، شمشی خان، زانور شاہ وغیرہ کے نام لوگوں کو یاد ہیں۔ جدید شعراء میں محمد اقبال، عبدالودود، محمود، محمد زیب، عبدالحلیم، شاہدین، محمد سلیم جانباز، شیر محمد خان، ساگر توروالی، عادل طوفان، افضل خان، بخت افسر، گرگس، ریاض احمد گورینوال، قاسم جان، اختر گل، عبدالحفیظ، جاوید اقبال توروالی، جبران حیران، شیر نواز دانش، ناصر خان کریمی، شیر محمد پھن، رحیم صابر، عبدالوہاب، نورالامین، بخت روان بختئی وغیرہ شامل ہیں۔

توروالی شاعری کی دو بڑی اصناف "ژو" اور "پھل" ہیں [22] ژو اور پھل دونوں قطعہ کی صورت میں ہوتے ہیں اور ہر قطعے میں دو مصرعے ہوتے ہیں [23] عموماً دونوں اصناف گائیگی کے لئے ہوتے ہیں اور ہر مصرعہ

[22] (Revitalizing Torwali Folk Music Using Media of Translation, Audio, Video. Zubair Torwali (2019). Journal of Humanities and Social Sciences Studies. Vol. 1, issue. 4. Al-

کا قافیہ عموماً "آ" آواز پر ہوتا ہے[24] البتہ پھل میں کہیں کہیں دیگر قافیے بھی ہوتے تھے۔ تین دہائیوں پہلے "ژو" اور "پھل" بہت مقبول تھے اور ژو کے شاعروں میں اکثر شاعر خواتین ہوا کرتی تھیں۔[25]

ژو سب سے مقبول صنف رہا ہے اور اب بھی بڑوں میں بہت مقبول ہے۔ یہاں ژو اور پھل کی ایک ایک مثال اردو اور انگریزی ترجمے کے ساتھ دی جاتی ہے۔

ژو۔

أ مھی تھیئے سُوال تُھو اُوتھل کھن سی بورا
ایک یأری می دلال نہ گش، دُوئی ژو نہ سوا [26]

ترجمہ:

میں تمہیں منّت کرتی ہوں میرے اونچے پربتوں کے بھنورے
ایک، محبت میں دلال نہ رکھ؛ دوسرا، ژو نہ بنالو

I implore you my beautiful beetle of the high mountain
One, do not employ a middle man in love; two, don't make Ȥo [27]

پھل۔

یأ اوران ژھیندے والُو نیِل گیا
ژاد سی پأل وئِی مھی ے بُگّ وا[28]

Kindi Center for Research and Development, Jerash City, Jordon. Page 214. Link: https://www.jhsss.org/wp-content/uploads/2019/07/Paper-20-2019.1.4-Revitalizing-Torwali-Folk-Music-Using-Media-of-Translation-Audio-Video.pdf

[23] Ibid

[24] Ibid

[25] Ibid

[26] Revitalizing Torwali Folk Music Using Media of Translation, Audio, Video. Zubair Torwali (2019). Journal of Humanities and Social Sciences Studies. Vol. 1, issue. 4. Al-Kindi Center for Research and Development, Jerash City, Jordon. Page 215. Link: https://www.jhsss.org/wp-content/uploads/2019/07/Paper-20-2019.1.4-Revitalizing-Torwali-Folk-Music-Using-Media-of-Translation-Audio-Video.pdf

[27] Ibid

[28] Ibid

ترجمہ:

جیسے اوارن نالے میں طغیانی ائی اور ہرے گھاس کو بہالے ائی

ویسے ہی میرے دل سے خون کی بوچھار میرے سینے پہ بہہ آئی۔

Like the Oraan flushed down green foliage,

A stream of blood ran down my chest

توروالی شاعری کے نمونے ـــ اردو اور انگریزی ترجمے کے ساتھ:

گزشتہ دو دہائیوں سے توروالی میں "غزل"، "نظم" اور "گیت" بھی بننے شروع ہوئے ہیں جو کہ اردو اور پشتو شاعری کی مروجہ اصناف کی طرز پر ہوتے ہیں۔ اس مضمون میں "ژو" اور "پھل" کے نمونے پیش کئے جاتے ہیں کیوں کہ یہی توروالی کی اپنی اصناف ہیں۔ یہاں بیس ژو اور دس پھل بطور نمونہ اردو اور انگریزی ترجمے کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں۔ ان نمونوں کے شاعر زیادہ تر خواتین ہیں جیسے کے ان کی شاعری میں تذکیر اور تانیث کے صیغوں سے واضح ہے جو ان نمونوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان ژو اور پھل کے شاعر معلوم نہیں کیوں کہ یہ کافی قدیم ہیں اور ہم تک سینہ بہ سینہ پہنچے ہیں۔ اردو اور انگریزی میں یہ ترجمے راقم نے خود کئے ہیں اور ان نمونوں پر تحقیق اور ان کا انتخاب بھی راقم نے ادارہ برائے تعلیم و ترقی سے منسلک دوستوں کی مشاورت سے کیا ہے۔

"ژو"

1۔ تُوال[1] شیِد ہُو ماشو آکھأ بُورئی انگولا [2]

مھیرے شا ئے تھیلی، یے مھی شیرین لُوپٹا

ترجمہ:

سارا توروال ہوا خبر، خالہ کیسے چھپالوں اپنے محبوب کو

اب تو یہ میرا حسین ڈوپٹا ہے، اسی سے ہی سر ڈھانپوں گی

1. Entire Torwal knows how I conceal my love, Aunt.

I will wear this sweet shawl on my head, just as it was meant.

2۔ دُو زر تُوال ہُوئی شیِد ایگی سیدُو سی باچا

تھامُوڑ جأن چھی، نی ہی ئی دھیرِنا وا پنا

ترجمہ:

---

1 "سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہوئی خبر پورے توروال کے لوگوں کو، ساتھ پہنچی خبر سیدو کے بادشاہ کو بھی

مگر وہ ابھی تک زندہ ہے! مٹی میں دفن ہو کر او جھل نہیں ہوئی

2. Total two thousands Torwali know and so does the king at Saidu;

Yet. she is alive still! She did not die and hide her shame in grave.

3۔ مُھن وطن سی دارُو تھی شیِدل اُو او ہوا
کھأو دُھو وطنا خلگ یدی حسینا

ترجمہ:

ہے اب وہوا ہمارے وطن کی مانند دوا

حسینہ، اسے دیکھنے آتے ہیں دور دور سے سیّاح

3. Like medicine are the air and water of our country

And, Hasina, people come to it from faraway to see

4۔ مُھن وطن قیمتی اب او ہوا ہی صفا
اُوتھل کھن سی پُوشُوا سی خائست غلبا

ترجمہ:

کتنا قیمتی ہے ہمارا وطن! صاف ہے اس کی اب وہوا

ہے بے مثال حسن یہاں اونچی چوٹیوں کے پھولوں کا

4. There is nothing of more value than the clean climate of our country

The flowers of the highlands overwhelm us with their beauty

5۔ آما برے نیِل تھام تُھو، مأ بھئنیِن چھیِجولا
بُوڑ بندی شُویودُو، تُو دھرئی تأنا

ترجمہ:

میں تو سمجھی تھی ہے درخت ہرا، میں رہوں گی چھاؤں میں سدا

سب نے کہا سوکھے گا، میں رہوں گی دھوپ میں رسوا

5. If he was a green tree I would take shade beneath him.

Everyone says the earth dries there, and I remain in the sun.

6۔ آرزئیل یأ باغوان یدُو پُوشُو چرڑا
میِا کأرتے نیدُو اصیل ماميرا [3]

ترجمہ:

فرشتہ موت کا آتا ہے پھول توڑتا باغبان کی طرح
چن کر توڑ کے لے جاتا ہے بیچ میں سے گلِ اصل مامیرا

6. The angel of death is like a gardener who comes plucking flowers

He chooses and takes the original Mamera from each of us

7- شُوگیل تھام تُھو، تأ پشِیمان ہونین اِنگولا
مِینتّ ۓ دے بنَئی، حی سوَو کو مھأما

ترجمہ:

محبوب میرے، پچھتاوے گے، میں ہوں سوکھے پیڑ کی طرح
ہاتھ جوڑ کر کہتی ہوں، اپنے دل کو منا، مجھے بھول جا

7. I am a dead tree, you will repent my love

I say exploring get your heart patient from me

8- تأ آمنگے بیوا کی بُمارِک اِنگولا
مھی میثال تُھو مئیل سی مھأ دُعا می یدا

ترجمہ:

میرے محبوب، تم کو مبارک یہ شادی تمہاری
میں اب مثل مردہ، مجھے یاد رکھ دعامیں اپنی

8. My love you made a marriage for yourself, a hundred hurrahs!

I am like the dead, remember me in your prayers.

9- غریبی دے یِسی اصل نَه ہوئی کچا
مھی برابر تُو دریاب سی لعل اِنگولا

ترجمہ:

ہوتا نہیں ہے کسی کا نسب غربت سے بے وقار
میرے لئے تم سمندر کے موتی ہو میرے یار

9. Poverty does not make one's descent worthless

My love you are a pearl lost to the ocean's depths.

10۔ مأ تُنُو آڑ جولی می سمڑئی اِنگولا
دھیرِین گے نہ چھوئی، آما دھشنِین نیِل گیّا

ترجمہ:

محبوب، میں نے جمع کئے اپنے آنسو کو اپنے ہی دامن میں

آگ لگ جاتی سبزے کو، جو گرنے دیتی ان کو چمن میں

10. My love, the shroud of my lap gathers my tears

If they fell to the earth they would cause forest fires

11۔ مھی تُہمت آواسین سی شانے کوئی موڑا
دُھوئں ڈھأرے وا ونِین تأ نہ لھسنِین اِنگولا

ترجمہ:

موجیں مارتی ہے آباسندھ کی طرح یہ تہمت میری

دونوں طرف سے گرے کی یار، نہ ہوگی بچت تیری

11. The curse of my love is as the Indus River roaring;

It will sink you, for on both shores it will be tiding.

12۔ بَن سی مھامُو پیرا تُھو یأ ہیِمان پأش بشا
مأ ئی تھأ ما تُنُو بدل گھِیننِین اِنگولا

ترجمہ:

یوں لیتی ہے کروٹ قسمت انسان کی جیسے خزاں کے بعد بہار

میری بھی باری آئے گی، میں تم سے لوں گی اپنا بدلہ میرے یار

12. As summer after winter, man has his day;

O, love, I will have my turn; you will have to pay!

13۔ آ سے اُوس تُھو نُوخودُو تے کیِشن پَہیِما
چھی میثال تیِشّیل سی یدے پُو اِنگولا

ترجمہ:

میں ہوں وہ چشمہ کالے گلیشئرز سے نکلتا ہے جو

اے یار، آ کر بجھالو پیاس اپنی، تم پیاسے جو ہو

13. I am like the spring that breaks from black ice

Come here to drink my love, quench your thirst

14- مهی لالئ اُوتھل کھن سی اصیلی مامیرا
آ چیِمی وا نه تھائی اَمِیژدُو مهأما

ترجمہ:

میرا محبوب اونچی چوٹیوں کا وہ نازک مامیرا پھول ہے

میں بالوں کے لھٹ میں نہیں رکھتی، کہیں مرجھا نہ جائے

14. My beloved is the purest Mamera of the highest peak

I will not wear this in my hair for fear it will break.

15- حی سی میثال پولُول سی تھام سی ہُو چاپیرا
ہات می ٹھونگ دئی، چھیِنَئی کو زَشَئی مهی شا

ترجمہ:

یہ دل اس جنگلی بیل کی مانند، درخت سے لپٹ گیا جو

یہ لو کلھاڑا، کاٹتی ہو کہ رکھتی ہے اسے، تیری مرضی جو ہو

15. My heart is like a creeper that wraps around a tree;

Take this axe whether spare or cut my head from me.

16- دھیرِین سی زِید آسمان سی ٹین مهو بُوڑ گُناہگا
سلیم کیسکے معلُوم تُھو تے جهان سی سختا

ترجمہ:

زمیں پر، آسماں کے نیچے، ہیں خطاکار ہم سبھی

سلیم، کسے معلوم کیسی ہو گی اگلے جہاں کی سختی

16. We are all sinners on the earth and below the sky;

Salim, who knows the damnation of that world of afterlife!

17- بُوڑ ایشانا پهیِم گلَدی سلطان زیبا
کامے اُوسو سی اُو پُوئی، اَنگی دے پشا

ترجمہ:

سلطان زیبا، سارے گلیشیئر زپگھلتے ہیں ایک جیسے یہاں

جس کے پانی پینے کو من کرے، مجھے اُنگلی سے وہ چشمہ دیکھا

17. Sultan Zeba all these glaciers melt alike

Show me the spring from which to drink.

18- آ تھیئے مئین توب سی چھل پشئی ماریا
گیل دُو مُوئے پَیَادی، ٹین جالَدی آنگا

ترجمہ:

آماریا، تمھیں بتادوں محبت کیا ہوتی ہے

کہ روٹی آگ پر دونوں اطراف سے پکتی ہے

18. How to fall in love is something I can teach:

A bread is cooked both sides with fire burning beneath.

19- پیشأل یَندے بیئی دے مدینہ ئے ہوا
تیل پیشیِدے نبی آخیرزمان سی روضا

ترجمہ:

جو دیتا خدا پر مجھے، میں جاتا اڑ کر مدینہ

دیکھ پاتا وہاں نبی آخر الزّمان (صلی اللہ علیہ وسلّم) کا روزہ

19. I wish I had wings to fly to Medina with

There I would see the shrine of the last Prophet (PBUH).

20- ژو سی مثال کوڑوال سی شیِد ہونیِن آفرا[4]
تھیئے کوئی سُوال دیشا نہ بن اِنگولا

ترجمہ:

ژو تو قاصد کی مانند ہوتا ہے، پہنچ جائے گا رقیب کو

پھر نہ بول اسے، میں کرتی ہوں منّت تم محبوب کو

20. A verse is a messenger; the foe will know of our love;

My beloved, never say it again; I implore you.

”پھل“

1- چائں مھیئے سموگول[5] سی جُھول سلا می پھینڈے شیِد
آ او موزیگئی یأمنے دُو میالی گو لیِد

ترجمہ:

میری محبوبہ میرے لئے سموگول کی بوٹی ہے جو جاڑے میں کھل اٹھی

اسی لئے میں اور رقیب نے رقابت میں دو بیلوں کی طرح سینگ آڑا لئے

1. My beloved sprouted like Samogol in autumn;

   Like two bulls I and foe locked horns.

2۔ آ آشُو زأرین[6] زید ٹُھونگأر مھی ہادا شیِد
ژیگ لوا سی دأن زید سیرأن بنُودُود گیِت

ترجمہ:

میں بلوط کے درخت پر تھا؛ کلہاڑی میرے ہاتھ سے گر گئی

جب دیار والی پہاڑی کے پشت پر لڑکیاں گیت گاتی آئیں

2. I was on the quercus tree while the axe fell off my hand

   As girls on the ridge of the tall deodar trees sang songs.

3۔ تُنُو دا سی بوگو دیرے نہ چھو
تُو مھاگو[7] سی بھورو کے کیدے کھو

ترجمہ:

اپنے بڑے کی بکریاں باہر نہ چھوڑ جا

تم دودھ اور آٹے کا دلیہ پکا کر کھاتے جا

3. Leave not outside the flock of your lord;

   Make dish of milk and flour; go on eating it.

4۔ ململ جان پاپو چھی کشال می پو
ایس موزی ئے دے تُو مھی کأن گے وہ

ترجمہ:

ململ جان پھوپی، تمہارے بغل میں بچہ

اسے رقیب کو دے اور تم میرے پاس آجا

4. Aunty Malmal Jan, you have a boy child in your arms;

   Give him to the foe, and you come to my arms.

5۔ آشیمیل مھی کم نہ تھی آ پوم سی کُھڑُوم[8] لھیّا
یار سیت ہألیشِین بیئی چڑ میلاڈ ے کھیّا

ترجمہ:

مجھے ریشمی سے غرض نہیں، میں تو اون کے کپڑے پہنوں

ساتھ یار بھاگ جاؤں، چاہے میں بھیک مانگتا کھاؤں

5. I do not pine for silk dress; will wear woolen clothes instead;

With beloved I would run away even I have to live begging!

6۔ شین گے تُو ہُوگادو شرنگائی بنگڑیّا
سوو مھی نہ ہودُو یا پتانگ آنگا وا دیّا

ترجمہ:

چارپائی چڑھتے کھنکھناتی ہو جب تم اپنی یہ چوڑیاں

مجھ پروانے کو آگ میں جھونک دیں گی یہ بے تابیاں

6. When you shake your bangles while climbing the charpai,

I get restless; and like a moth want to jump into the fire.

7۔ باچا ظألم نم سڑک پھرگانینِا
ژین او شورُوٹ کیمبیلے لڑازنیِا

ترجمہ:

بادشاہ بڑا ظالم پھر دورے پہ آئے گا

بیواؤں اور یتیموں کو پھر ترسائے گا

7. The cruel king once again bangs the road on his visit royal;

The widows and orphans will again cry and wail.

8۔ منُودُو خیر سان بونیر کے آوانینا
چوگور[9] سی ہیڑ آباسین گے نھیگالینِنا

ترجمہ:

مانگی ہے منّت، سانڈ کو بونیر پہنچائیں گے[10]

چوگور نالے کا ہیڑ[11] آباسین دریا تک پہنچائیں گے

8. I prayed the bull will be taken to Buner for slaughter;

   If logging of Chogor ever reach to the Indus River.

9- روزی سی نہ ہوڈُو نیل کھنگرا سی پلانا[12]
مھی گل خوبأنے[13] أڑی کی ہاگا سی لانگا

ترجمہ:

قابل خوراک نہیں ہوتا چٹیل چٹانوں کا پلان جھاڑ
مفت میں بھیگ گئی محبوبہ کو بارش کی یہ تیز بوچھاڑ

9. Very tasteless is the plaan plant of the dried canyon

   Soaked the girl in the rain shower along the hill in vain.

10- مُویو ئی ہیِم ڈیلی[14] باکسر[15] کھیادا
مھو او لئیلا سی بھویُو سی پود ئی ہاڑادا

ترجمہ:

زور کی پڑتی ہے برف، ڈیلی اور باکسر بھر دئے
چھپ گئیں میرے اور لیلیٰ کی ملاقات کی جگہے

10. It is snowing and filled Delli and Baksar full;

   And hid the place where I and beloved met.

نوٹس/Notes:

1. "تُو آل"/ توروال اُس پورے علاقے کو کہا جاتا تھا، اور اب بھی کئی لوگ کہتے ہیں، جو اب انتظامی طور پر بحرین تحصیل کہا جاتا ہے اور کئی محققین نے اسے سوات-کوہستان یا کوہستانِ سوات لکھا ہے۔ اسے توروالی زبان میں "تُو آل" کہا جاتا ہے۔ پشتو زبان کے سترویں صدی کے معروف شاعر اور رہنماء خوشحال خان خٹک نے اپنے دیوان میں توروال دھرتی کا ذکر کیا ہے اور خواہش ظاہر کی ہے کہ وہ اس کی سیر کر سکے۔ خوشحال خان خٹک کہتے ہیں؛ "پہ بل کال می ویرہ شی لاڑہ دی نہ شی؛ پہ ملکونو تر شوال او تر توروال"
2. انگلولا توروالی شاعری میں محبوب یا یار کے لئے استعمال ہوتا ہے۔
3. مامیرا ایک قسم کا جنگلی پھول ہوتا ہے جو اونچے پہاڑوں پہ برف پگھلنے کے ساتھ ساتھ اگتا ہے۔ اس کا رنگ بنفشی یا اجلا سا ہوتا ہے اور برفیلی ہونے کی وجہ سے بہت نرم و نازک ہوتا ہے۔
4. آفرا، موزی، ڈُھوک، موزیگئی، ڈھڈا، تُوڑاک وغیرہ جیسے الفاظ توروالی شاعری میں رقیب کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

5. ایک قسم کی جھاڑی جو موسم سرما میں دوبار کھلتی ہے۔ سرما کے بیچ میں اور سرما کے ختم ہونے کے ساتھ۔ اس کا پھل جون کے مہینے میں پکتا ہے۔
6. زآرین ایک قسم کا جنگلی بلوط ہے جو دیار کے جنگل کے بیچ اگتا ہے۔ اس کے پتے عام بلوط کے پتوں سے ذرہ نرم ہوتے ہیں اور عام جنگلی بلوط سے زیادہ سبز ہوتے ہیں۔
7. جب دودھ میں اٹے کو ملا کر اسے ابالا جائے تو ایک دلیہ بن جاتا ہے۔ اسے سالن کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اس کو مھا گو کہتے ہیں۔
8. کُھوڑُم ایک قسم کا لباس جو اون سے بنایا جاتا تھا۔
9. چوگور جگہے کا نام ہے جو آباسین کوہستان میں ہے۔
10. یہاں بونیر تک سانڈ پہنچانے کو مطلب ہے کہ اس شخص نے منّت مانگی ہے کہ وہ بونیر میں پیر بابا کے روزے پر سانڈ ذبح کر کے خیرات کریں گے اگر یہ ہیڑ آباسین دریا تک خیریت سے پہنچ جائے۔
11. جب درختوں کے تنوں کی کثیر تعداد کو لڑکھا کر کسی پہاڑی سے نیچے لایا جاتا تو اسے ہیڑ کہا جاتا ہے۔ ان تنوں کو خاص پیمائش سے کاٹا جاتا ہے۔ ان کو گیلی بھی کہا جاتا ہے۔
12. پلان ایک قسم کا جنگلی گھاس ہے جو ساگ کے طور پر بھی کھایا جاتا ہے۔ یہ اونچی چوٹیوں پہ اگتا ہے۔
13. گل خوبانے ویسے مذاق میں پیاری اور سادی لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔
14. ڈیلی ایک گرمائی چراگاہ کا نام ہے۔
15. باکسر بھی ایک جنگلی چراگاہ کا نام ہے جو گورنال وادی میں واقع ہے

References/حوالہ جات

1. Torwali: An Account of the Dardic Language of the Swat-Kohistan, Sir George A. Grierson, Royal Asiatic Society, London, 1929; page 3.
2. Forest Denudation in Kalam Forest Division in Swat: A Mitigation plan; Zubair Torwali, Bahrain Swat, 2020, page 2
3. Torwali: An Account of the Dardic Language of the Swat-Kohistan, Sir George A. Grierson, Royal Asiatic Society, London, 1929
4. A Typological Profile of Torwali, Wayne A. Lunsford, forthcoming
5. Ibid
6. Ibid
7. Indus and Swat Kohistan-an Ethnographic Survey, (Vol. II). Fredrik Barth, 1956, page 68, Oslo: Forenede Trykkerier

8. 'Early Writing in Torwali'. Zubair Torwali's chapter in the book "Teaching Writing to Children in Indigenous Languages" edited by Ari Sherris & Joy Kreeft Pyton. Routledge, New York, 2019, page 44
9. Swat: An Afghan Society in Pakistan. Alian Viaro & Inam-ur-Rahim. City Press and Graduate Institute of Developmental Studies, Geneva. 2002, page 34
10. Early Writing in Torwali'. Zubair Torwali's chapter in the book "Teaching Writing to Children in Indigenous Languages" edited by Ari Sherris & Joy Kreeft Pyton. Routledge, New York, 2019, page 44
11. Zubair Torwali. 2020. Countering the challenges of globalization faced by endangered languages of North Pakistan. In Peter K. Austin (ed.) Language Documentation and Description 17, 44- 65. London: EL Publishing. Page 47
12. Ibid
13. https://torwali.omeka.net/exhibits/show/torwaliexhibit/community-response
14. Strengthening Language and Identity: a case of Torwali Language. Zubair Torwali (2018). Dimension: Journal of Humanities and Social Sciences, Vol XIII, 2018. Page 22, Link: http://www.dimensionjournal-group.com/2018/02/journal-publishing-volume-xiii.html
15. https://torwali.omeka.net/exhibits/show/torwaliexhibit/community-response
16. http://otd.cle.org.pk/ (retrieved on Dec. 10, 2020)
17. Strengthening Language and Identity: a case of Torwali Language. Zubair Torwali (2018). Dimension: Journal of Humanities and Social Sciences, Vol XIII, 2018. Page 23, Link: http://www.dimensionjournal-group.com/2018/02/journal-publishing-volume-xiii.html
18. https://www.bbc.com/urdu/entertainment/2011/12/111221_book_review_zz (retrieved on Dec 10, 2020)
19. https://books.google.com.pk/books/about/Muffled_Voices.html?id=r73fjgEACAAJ&redir_esc=y
20. https://www.blog.google/around-the-globe/google-asia/torwali-language-and-its-new-android-keyboard

21. Early Writing in Torwali'. Zubair Torwali's chapter in the book "Teaching Writing to Children in Indigenous Languages" edited by Ari Sherris & Joy Kreeft Pyton. Routledge, New York, 2019
22. Revitalizing Torwali Folk Music Using Media of Translation, Audio, Video. Zubair Torwali (2019). Journal of Humanities and Social Sciences Studies. Vol. 1, issue. 4. Al-Kindi Center for Research and Development, Jerash City, Jordon. Page 214. Link:
https://www.jhsss.org/wp-content/uploads/2019/07/Paper-20-2019.1.4-Revitalizing-Torwali-Folk-Music-Using-Media-of-Translation-Audio-Video.pdf
23. Ibid
24. Ibid
25. Ibid
26. Revitalizing Torwali Folk Music Using Media of Translation, Audio, Video. Zubair Torwali (2019). Journal of Humanities and Social Sciences Studies. Vol. 1, issue. 4. Al-Kindi Center for Research and Development, Jerash City, Jordon. Page 215. Link:
https://www.jhsss.org/wp-content/uploads/2019/07/Paper-20-2019.1.4-Revitalizing-Torwali-Folk-Music-Using-Media-of-Translation-Audio-Video.pdf
27. Ibid
28. Ibid

مادری زبان میں تعلیم ـــتوروالی کثیر لسانی تعلیمی منصوبہ

تحریر: آفتاب احمد

"زبان کی مثال روح کے اندر دوڑتے خون کی ہے جس کے اندر خیالات بنتے ہیں اور پنپتے ہیں۔"
اولیور وینڈیل ہومز

"Language is the blood of the soul into which thoughts run and out of which they grow." — Oliver Wendell Holmes Sr.

کہا جاتا ہے کہ دنیا میں کم و بیش سات ہزار زبانیں بولی جاتی ہیں۔ لیکن یہ تعداد روز بروز گھٹتی ہے کیوں کہ کئی زبانوں کو مٹنے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے اور وہ ناپید ہو رہی ہیں۔ لہٰذا وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس وقت دنیا میں کتنی زبانیں بولی جاتی ہیں تاہم بعض بین الاقوامی ادارے اپنی تحقیق میں سات ہزار سے زیادہ تعداد بتاتے ہیں۔ دسمبر 2017ء کو آسٹریا کے دارالحکومت سالزبیورگ (Salzburg) میں عالمگیریت کے تناظر میں زبانوں کی تحصیل اور ارتباط سے متعلق ایک بین الاقوامی کانفرنس میں دنیا میں زبانوں کی تعداد 7097 بتائی گئی جبکہ عالمی سطح پر زبانوں کے حوالے سے سروے ایتھنولوگ (Ethnologue) میں یہ تعداد 7117 ہے۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اب دنیا میں بولی جانے والی زبانوں کی تعداد سات ہزار سے کچھ زیادہ ہے۔

ان زبانوں میں کچھ "بڑی زبانیں" ہیں جبکہ اکثریت "چھوٹی زبانوں" کی ہے۔ محققین اور انسانی حقوق کے کارکن اس چھوٹی اور بڑی کی دوئی کو اضافی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی زبان اپنی ذات میں دوسری زبانوں سے بڑی نہیں ہو سکتی۔ یہ زبان سے باہر کے سماجی، سیاسی، تعلیمی اور معاشی عوامل ہوتے ہیں جو کسی زبان کو بڑی تو کسی کو چھوٹی کے درجے میں رکھتے ہیں۔ دوسری طرف کئی ناقدین اسی طرح کی کئی سماجی، ثقافتی اور علمی درجہ بندیوں کو نو آبادیاتی اور یورو سینٹریزم (Eurocentrism) کی باقیات سمجھتے

ہیں کیوں کہ اس قسم کا فرق نو آبادیاتی دور کا خاصہ تھا۔ اب بھی وہ قومیں جو نو آبادیت سے بلواسطہ یا بلاواسطہ متاثر ہوئی ہیں وہ اس قسم کی تفاوتیں علمی و عوامی حلقوں روا رکھتی ہیں۔ مملکت خداداد پاکستان میں بھی قومی زبان اردو اور سرکاری زبان انگلش کے دلدادہ پاکستان میں ستّر سے زیادہ زبانوں میں اکثر کو لہجے (dialects) کہتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک "زبان" صرف وہ ہو سکتی ہے جس میں تحریری صورت میں ادب موجود ہو اور جس کو وسیع ابلاغ کے لئے استعمال کیا جاسکے۔ ان کے نزدیک علم و حکمت صرف "تحریری" صورت میں موجود ہو سکتا ہے ۔ اگرچہ یہ بات علمی و سماجی لحاظ سے غلط ہے مگر پاکستان میں عام ہے۔ اس کی وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ پاکستان میں جو زبانیں تحریر میں نہیں لائی گئیں ان کو فوری طور پر تحریر میں لایا جائے کہ ایسا کرنے سے ان زبانوں کی توقیر بڑھ جاتی ہے۔

یہاں جب ہم کسی زبان کو چھوٹی یا بڑی کہتے ہیں تو اس سے مراد اس زبان کے بولنے والوں کی تعداد ہوتی ہے۔ ہر زبان اپنے آپ میں پوری اور مکمل ہوتی ہے کیونکہ اس کے بولنے والوں کو کبھی کسی چیز کے بارے بات کرتے ہوئے کبھی کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ان کی زبان میں وہ الفاظ موجود ہوتے ہیں جو وہ اپنے روزمرہ کے ابلاغ میں لا سکے اور جن سے ان کے خیالات کی ترسیل ہو سکے۔

زبانوں کے "چھوٹی" اور "بڑی" ہونے کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ ہم انگریزی اور توروالی زبان کی مثال لیتے ہیں۔انگریزی بڑی زبان ہوگی کہ اس کے بولنے والوں کی تعداد زیادہ ہے جبکہ توروالی چھوٹی ہوگی کہ اس کے بولنے والوں کی تعداد کم ہے۔ دوسری درجہ بندی "محفوظ" اور "غیر محفوظ" کی ہے۔ انگریزی محفوظ ہے کہ دنیا کے اکثر ممالک میں لوگ انگریزی زبان سے واقف ہیں اور اسکو کسی نہ کسی حد تک سمجھتے بھی ہیں۔ آج کے اس جدید دور میں ہمیں سائنس و ٹیکنالوجی میں انگریزی ہی دیکھنے کو ملتی ہے یا ہمیں اعلیٰ تعلیم کو انگریزی زبان میں حاصل کرنا پڑتا ہے کیونکہ انگریزی ایک ترقی یافتہ زبان ہے اور لوگوں کی ضرورت بھی۔ اسی طرح اگر ہم اپنی زبان توروالی کی بات کرے تو یہ ایک "غیر محفوظ" زبان کہلائے گی کیونکہ اس زبان نے وہ ترقی نہیں کی جتنی کہ انگریزی زبان نے کی ہے اور اس کو وہ توجہ نہیں دی گئی جو انگریزی زبان کو دی گئی۔ اس لئے یہ غیر محفوظ اور خطرے سے دوچار ہے۔ زبان کی ترقی یافتہ ہونے سے مراد اس کا لوگوں میں رائج ہونے کے علاوہ اس کا تعلیم و میڈیا میں استعمال اور اس کی تدوین و تالیف اور فروغ کے لئے پائدار اقدامات کا موجود ہونا بھی ہے۔ رسمی طور پر کوئی زبان تب ترقی یافتہ

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

کہلاتی ہے جب اس میں ہر طرح کا مواد ہمیں پڑھنے کو ملتا ہو اور جس کو سیکھنے میں لوگ فخر بھی محسوس کرے۔ دنیا میں ایسی کئی بڑی زبانیں ہیں جن کو لوگوں کی ایک اکثریت بولتی ہے جبکہ ایسی زبانیں بھی کثیر تعداد میں ہیں جن کے بولنے والوں کی تعداد چند سو یا چند ہزار افراد پر مشتمل ہے۔ یہی وہ زبانیں ہیں جن کے بارے میں دنیا کی علمی، تحقیقی، ثقافتی اور تعلیمی حلقوں میں فکر مندی بڑھ رہی ہے کہ اگر ان کے فروغ و تحفظ کے لئے کچھ نہ کیا گیا تو یہ زبانیں مر جائیں گی اور اپنے ساتھ انسانی ورثہ کا ایک اہم حصّہ بھی لے ڈوبیں گی۔

اگرچہ چند وسیع /بڑی زبانوں کی معدومی کے بارے میں بھی فکر مندی بڑھ رہی ہے تاہم یہ چھوٹی زبانیں ہی ہیں جن کو اس خطرے کا شدید طور پر سامنا ہے۔ تاہم بولنے والوں کی تعداد اس قدر اہم نہیں جس قدر دوسرے عوامل ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی زبان کے بولنے والوں کی تعداد 500 ہے مگر وہ ایک ہی جگہ ایک برادری بنا کر زندگی گزارتے ہیں تو ان کی زبان کو شاید اتنا شدید خطرہ نہ ہو جتنا ایک ایسی برداری کی زبان کو جس کی تعدا فرض کریں 10،000 ہے مگر وہ کسی ملک میں منتشر رہتے ہیں اور ان کے بیچ ربط بہت کم رہتا ہے۔ آبادی بڑا عنصر ہے مگر اس کے ساتھ دوسرے سماجی، سیاسی اور ثقافتی عناصر بھی بہت اہم ہوتے ہیں۔ ان میں لوگوں میں اپنی زبان، اپنی شناخت، اپنی ثقافت اور اپنی تاریخ سے متعلق رویّے بھی بڑے اہم عوامل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تعداد کے لحاظ سے پاکستان کی سب سے بڑی زبان ہونے کے باوجود کئی لوگ پنجابی زبان کو معدوم ہوتے دیکھتے ہیں اور اس کے بارے میں فکر مندی بڑھ رہی ہے۔ تاہم جدید عالمگیریت میں اس زبان کو خطرہ زیادہ ہو گا جس کے بولنے والوں کی تعداد کم ہو گی اور نتیجتاً وہ لوگ سیاسی، سماجی و معاشی لحاظ سے کمزور ہوں۔ ان کو اقلیت کہا جاتا ہے اور اقلیت ہونے کی بڑی وجہ مذکورہ بالا شعبوں میں کمزور ہونا ہی ہے۔

برطانوی ماہر لسانیات ڈیویڈ کرسٹل (David Crystal) کہتے ہیں کہ دنیا کی زبانوں کی 4 فیصد کو 96 فیصد لوگ بولتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں 96 فی صد زبانیں صرف 4 فی صد لوگ بولتے ہیں۔ یہ تخمینہ خود ایک المیہ ہے اور اسی کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ یہ 4 فیصد زبانیں ان 96 فیصد زبانوں کو کھا جائیں گی اور یہ عالمگیریت کا سب سے بڑا ثقافتی اور علمی خطرہ تصور کیا جاتا ہے۔ تاہم یہ اتنی سادہ بات بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا صرف آبادی کسی زبان کے مٹنے کے لئے کافی عامل نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ کئی

اور عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر یہ کہنا کہ اگلے دو دہائیوں میں، اگر کچھ نہ کیا گیا، اتنی زبانیں (بعض کے نزدیک نصف تو بعض 80 فی صد کہتے ہیں) مر جائیں گی۔ ہم وثوق سے اس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے اور یہ صرف اندازے ہیں۔

زبان کی معدومی یعنی مر جانا کیا ہے؟ یا کسی زبان کو کس قدر معدومی کا خطرہ ہے اور اس خطرے کو ماپنے کا پیمانہ کیا ہے؟ یہ اہم سوالات ہیں جو کتابوں کے متقاضی ہیں مگر ہم یہاں مختصراً ان پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان سوالات کے جوابات ڈھونڈنے کے لئے کسی زبان کے استعمال کے مختلف سماجی درجوں کو دیکھنا ہوتا ہے۔ ان میں گھر، عمر، صنف، زبان کی تبدیلی وغیرہ اہم ہیں۔

عمومی طور پر زبانوں کو معدومی کا خطرہ تب بڑھتا ہے جب اس کے بولنے والوں کی تعداد دوسری زبان بولنا شروع کرے اور جب اس زبان میں علم و تدریس نہ ہو۔ زبان کی بقا کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ لوگ اس زبان کو اپنے روز مرہ کی گفتگو اور رابطہ کاری کے لئے استعمال کرے اور اس زبان میں زیادہ سے زیادہ علم و تدریس کا مواد چھپتا رہے۔ کیونکہ جب کسی زبان میں مواد چھپتا ہے اور وہ علم حاصل کرنے کا ذریعہ بنتی ہے تو وہ زبان محفوظ ہو جاتی ہے اور لوگوں میں اس کا استعمال بڑھ جاتا ہے۔ آج کے اس دور کو Digital Age بھی کہا جاتا ہے جس میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ زبانوں میں مواد نہ صرف چھپ جائے بلکہ اسکی ڈیجیٹل موجودگی بھی ہو تاکہ ڈیجیٹل ڈومین میں بھی لوگ اس سے استفادہ حاصل کر سکے۔

ترقی یا تنزلی کے لحاظ سے زبانوں کو عموماً چار سطحوں / درجوں میں رکھا جاتا ہے۔ محفوظ (safe)، خطرے سے دوچار (endangered)، روبہ مرگ (moribund) اور ناپید/معدوم (extinct)۔ اس درجہ بندی کے اندر بھی درجہ بندیاں کی گئی ہیں۔ مثلاً محفوظ کو آگے "توانا/مستعمل" (viable)، مستعمل مگر کم آبادی والی (viable but small)، تقریباً ناپید، ممکنہ طور پر خطرے سے دوچار (potentially endangered)، واقعی طور پر خطرے سے دوچار (seriously endangered)۔

کوئی زبان توانا ہے لیکن اس کے بولنے والوں کی تعداد کم ہے تو اس کو خطرہ ہو گا۔ اسی طرح کوئی زبان فی الحال محفوظ ہے، یعنی اسے اس کے لوگ بولتے ہیں، مگر یہ لوگ سماجی، سیاسی اور معاشی لحاظ سے محروم طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں تو ان کی زبان کو ممکنہ خطرہ لاحق ہے۔ روبہ مرگ اس زبان کو کہا جاتا ہے جب اس کے بولنے والے صرف چند بڑے بزرگ رہ گئے ہو اور اس کو اگلی نسلوں میں منتقل نہیں کیا جاتا ہو یا

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

اس زبان میں ثقافت اور شناخت کا اظہار نہیں ہو رہا ہو۔

زبان رابطہ کاری کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ یہ نہ صرف خیالات اور نظریات کو کو آگے بڑھانے کا ذریعہ ہے بلکہ یہ معاشی تعلقات، تہذیبی اور ثقافتی روابط استوار کرنے کا ایک اہم پل بھی ہے۔ اگر زبانیں نہ ہوتیں تو ہم صرف اشاروں میں بات کرنے پر مجبور ہو جاتے۔ اس کے علاوہ زبانیں کسی علاقے یا ملک میں اس کے بولنے والوں کی الگ شناخت اور ثقافت پہچاننے کا ذریعہ بھی ہوتی ہیں۔ زبان ہمیں دنیا کو سمجھنے اور اس سے منسلک سماجی، معاشرتی اور ماحولیاتی معانی دیتی ہے۔ یہ ہمارے world viewیعنی نکتہ نظر کی تشکیل کرتی ہے۔ انسان کے لئے اسکی زبان، یا کوئی بھی زبان جو وہ سیکھتا ہے، قدرت کی طرف سے علم کا ایک تحفہ ہے جس سے انسان مؤثر اور ہنر مند بنتا ہے۔ زبان ہماری ذہنوں کو کھولتی ہے اور ہمیں دنیا میں اپنی زندگی جینے اور اپنے خیالات و افکار دوسروں تک پہنچانے میں رہنمائی کرتی ہے۔ یقینی طور پر زبان کا سیکھنا ہمیں اپنی فکر اور اپنی شخصیت کو ترقی دینے میں مدد کرتا ہے۔ انسانی زبان انفرادیت رکھتی ہے کیونکہ یہ ایک ذہنی وعلامتی مواصلاتی نظام ہے جسے انسانوں کو حیاتیاتی طور پر وراثت میں ملنے کی بجائے سیکھنا پڑتا ہے۔

پاکستان میں ستر سے زیادہ زبانیں بولی جاتی ہیں۔ اردو پاکستان کی قومی زبان کا درجہ رکھتی ہے جبکہ پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی کو صوبائی زبانیں کہا جاتا ہے۔ ان زبانوں کو کافی حد تک حکومتی سرپرستی کسی نہ کسی صورت میں حاصل ہے جبکہ باقی زبانوں پر اس طرح توجہ نہ دی جا سکی جو کہ ان زبانوں اور ان کے بولنے والوں کا حق ہے۔ جیسے پہلے ذکر کیا گیا کہ زبانوں کی ترقی کے لے ضروری ہوتا ہے کہ ان زبانوں میں تدریس و تعلّم" کا عمل ہو اور اس زبان کو تعلیم میں شامل کیا جائے۔ جب تک کسی زبان کو اس کے بولنے والوں کے لئے تعلیم میں شامل نہیں کیا جاتا تو وہ زبان دن بہ دن ختم ہوتی جاتی ہے اور پھر اسکے بولنے والے بھی رابطہ کاری کے لئے دوسری بڑی زبان آپناتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں اب زبانوں کی اکثریت کو معدومی کے خطرے کا سامنا ہے۔

زبانوں کی معدومیت کو ایک اور زاویے سے بھی دیکھا جاتا ہے یعنی فعالیت اور ساختیت دوسرے الفاظ میں اس کے فعالی (functional) اثرات / محرکات اور ساختی (structural) اثرات / محرکات۔ اگر کوئی زبان زندگی کے مختلف شعبوں جیسے تعلیم، تجارت، سرکاری دستاویزات اور احکامات وغیرہ میں استعمال

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

نہ ہو یا اس زبان کے بولنے والے اس کو ان شعبوں میں استعمال کرنا چھوڑ دے جن میں وہ پہلے استعمال کر رہے تھے تو اس زبان کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اس کو فعالیت کا مسئلہ درپیش ہے اور یہ خطرے سے دوچار ہے۔ دوسری جانب ساختی اثرات سے مراد وہ عمل ہے کہ اس زبان میں دوسری بڑی اور وسیع رابطے کی زبانوں کے الفاظ زیادہ سے زیادہ دخیل ہونا شروع ہو جائے۔ اگرچہ زبان ایک متحرک چیز ہے اور یہ دوسری زبانوں سے اثر لیتی ہے مگر جہاں یہ اثر اس زبان کے بولنے والوں کے سماجی اور ثقافتی رویّے کی وجہ سے ہو کہ جب وہ اپنی زبان میں الفاظ کا متبادل ذخیرہ ہوتے ہوئے بھی دوسری زبانوں سے الفاظ مستعار لے تو مسئلہ گھمبیر ہو جاتا ہے۔ مثلاً توروالی بولنے والوں میں اب کئی لوگ ہفتے، مہینوں اور دنوں کے نام اردو کے استعمال کرتے ہیں حالانکہ توروالی میں ان کے لئے اپنے الفاظ موجود ہیں۔ ایسا دو وجوہ کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ ایک برجستہ کہ عام تعلیم یافتہ لوگوں میں یہ عادت سی پڑ جاتی ہے دوسری وجہ لوگوں کا ایک لسانی و سماجی رویّہ بن جاتا ہے جہاں وہ دوسری زبانوں کے الفاظ استعمال کرکے گویا اپنے مخاطب پر فوقیت جتانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے رویّے کو نوآبادیاتی خُمار (colonial hangover) کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

فعالی طور پر دیکھا جائے تو توروالی زبان تعلیم میں مستعمل نہیں تاہم حالت پہلے سے قدرے بہتر ہوئی ہے کہ توروالی کے علاقے میں پرائمری کی سطح پر مقامی توروالی آساتذہ کی کافی تعداد بھرتی ہو چکی ہے جو سکولوں میں بچّوں کو سمجھانے کے لئے توروالی استعمال کرتے ہیں۔ مگر دوسری طرف چند ایک نجی سکولوں میں بچّوں سے اردو میں بات کرنا مناسب سمجھا جاتا ہے۔ یہ سکولز ہیں تو انگلش میڈیم مگر انگریزی اور مادری زبان چھوڑ کر اردو کو ترجیح دی جاتی ہے کیوں کہ انگریزی میں وہ درکار مہارت نہیں اور مادری زبان کو شاید حقیر سمجھا جاتا ہے۔

تجارتی لحاظ سے بھی توروالی زبان اب پہلے سے بہتر استعمال ہو رہی ہے۔ ہمارے بڑے تجارتی مرکز بحرین میں ماشاءاللہ اب مارکیٹس میں اکثریت توروالیوں کی ہے تو لامحالہ مقامی طور پر توروالی استعمال ہوتی ہے۔ دوسری خوش ائندبات بحرین ہی میں خواتین کے لئے مارکیٹس بھی بن رہی ہیں۔

تاہم مرکزی قصبے میں شادی بیاہ کی تقریبات میں لوگ توروالی کی بجائے پشتو اور اردو کے ذرائع تفریح پر تکیہ کرتے ہیں۔ گھر میں مادری زبان کا بولنا بڑا اہم ہوتا ہے۔ توروالیوں کی کثیر تعداد گھروں میں بچّوں کے ساتھ اپنی زبان بولتی ہے تاہم کئی گھرانے ایسے ہیں جو اردو یا پھر پشتو کو ترجیح دینے لگے ہیں۔ یہ عمل

مستقل طور پر نقل مکانی کرنے والے توروالیوں کے ہاں زیادہ دیکھا جاسکتا ہے تاہم یہاں بحرین قصبے اور چیل کے چند گھرانوں میں اردو اور پشتو کی طرف منتقلی ہو رہی ہے۔

ان سب مثبت اور منفی باتوں کے ہوتے ہوئے بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ توروالی کو اب بھی خطرے کا سامنا ہے۔

زبان کا تحفظ و فروغ کیسے کیا جائے:

زبان کے تحفظ و فروغ کے ضمن میں ماہرین کئی طریقہ ہائے وضع کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان سب میں مؤثر عمل زبان کو اگلی نسلوں تک منتقل کیا جانا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ انتقال دونوں صورتوں یعنی تحریری اور زبانی طور پر ہونا چاہیے۔

ان ماہرین کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی ادارے جیسے اقوام متحدہ کے ذیلی ادارے یونیسکو (UNESCO) بھی مادری زبانوں کے استعمال پر زور دیتا رہا ہے۔ یونیسکو کی تحقیق کے مطابق بچوں کو اپنی زبان میں تعلیم شروع کروانا زیادہ کار آمد ہوتا ہے کیونکہ بچوں کو جب بنیادی تعلیم انکی اپنی زبان میں شروع کی جاتی ہے تو وہ بہتر انداز میں سیکھنا شروع کر دیتے ہیں کیونکہ وہ پہلے ہی سے اپنی زبان سے واقف ہوتے ہیں اور انکے تصورات انکی اپنی زبان میں پہلے ہی سے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ اسی لئے یونیسکو نے 1999ء میں اپنے General Conference کے تیسویں سیشن میں یہ قرارداد منظور کرائی کہ دنیا بھر کے سب ممالک میں بچوں کو انکی ابتدائی تعلیم انکی اپنی مادری زبان میں شروع کروائی جائے تاکہ بچوں کی تعلیمی بنیاد مضبوط رکھی جاسکے۔

زبان کی ترقی و ترویج میں دو دوسرے عوامل کے ساتھ ساتھ اس زبان کو تعلیم میں شامل کرنا بہت اہمیت رکھتا ہے کیونکہ جب زبان تعلیم کا حصہ بنتی ہے تو لوگ بچپن ہی سے رسمی تعلیم میں اپنی مادری زبان کے ساتھ جڑے رہتے ہیں۔ اس لئے بچوں کی ذہنی نشو نما، ان کے اندر تنقیدی صلاحیت پیدا کرنا اور ان کے اندر اعتماد پیدا کرنے کے لئے اور ان کو اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنی شناخت سے جڑے رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ بچوں کو ابتدائی تعلیم انکی مادری زبان میں شروع کی جائے۔

مادری زبان اور اس میں تعلیم کی اہمیت:

یوں تو ہر زبان کی اپنی ایک حیثیت ہوتی ہے لیکن کسی بچے یا فرد کے لئے اسکی ماں بولی یا مادری

زبان کی اہمیت دوسری زبانوں سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ وہ پہلی زبان ہوتی ہے جو بچہ اپنی ماں کی گود میں اپنے گھر میں سیکھتا ہے اور ابتدائی طور پر اپنے جذبات اور احساسات کا اظہار اسی زبان میں کرتا ہے۔ یہ مادری زبان ہی ہوتی ہے جو بچے کے خیالات اور اسکے تصوارت کو بننے اور پنپنے میں سیڑھی کا کردار ادا کرتی ہے۔ بچہ اپنے ارد گرد کے ماحول اور حالات کو اپنی پہلی زبان یا مادری زبان میں ہی سمجھتا اور سیکھتا ہے۔ تحقیق یہ ثابت کرتی ہے کہ جب بچے کو ابتدائی تعلیم اسکی مادری زبان میں دی جائے تو دوسرے زبان کے مقابلے میں بچہ اچھی طرح سیکھتا ہے، اسکی سیکھنے کی استعداد زیادہ ہوتی ہے، اس کے اندر اعتماد پیدا ہوتا ہے اور اس کے اندر دوسری زبانوں میں تعلیم کے مقابلے زیادہ تنقیدی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر بچہ اپنی شناخت، اپنی پہچان سے جڑا رہتا ہے اور خود کو کمتر سمجھنے کی جو سوچ دوسری بڑی زبانیں پیدا کرتی ہیں، کم پڑ جاتی ہے۔ مادری زبان کو بنیاد بنا کر بچہ دوسری زبانیں اچھی طرح سیکھ سکتا ہے کیونکہ جب بچہ ابتدائی تصورات اپنی زبان میں سیکھتا ہے تو اس کے لئے دوسری زبان میں وہی تصورات سیکھنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے۔ انہی فوائد کو دیکھ کر اور مادری زبان کی اہمیت کو سامنے رکھ کر دنیا بھر میں تعلیم کے محققین اب اس بات پر زور دیتے ہیں کہ بچوں کو انکی ابتدائی یا بنیادی تعلیم انکی اپنی زبان میں شروع کی جائے تو وہ اپنے تعلیمی مستقبل میں اچھی کارکردگی دیکھاتے ہیں۔

اسی تعلیمی اہمیت اور زبان کو درپیش خطرات کو بھانپتے ہوئے بحرین سوات میں مقیم ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) نے ایک منصوبے کی بنیاد رکھی جسے تعلیمی ماہرین "مادری زبان پر مبنی کثیر لسانی تعلیم" (Mother Tongue Based Multilingual Education) کہتے ہیں۔

ادارہ برائے تعلیم و ترقی (IBT) نے 2006ء میں اس منصوبے کی ابتدائی تیاری، منصوبہ بندی نصاب سازی شروع کی۔ اس منصوبے کے تحت ادارے نے بحرین میں "مُھون سکول" کے نام سے 2008ء میں پہلے سکول کی بنیاد رکھی جس کا نام بعد میں تبدیل کر کے "علم" سکول رکھا گیا جسکا انگریزی نام Innovative Learning Model (ILM) ہے۔ اب ان سکولوں کی مجموعی تعداد چار ہے اور یہ توروالی بولنے والے علاقے میں مختلف جگہوں پر قائم ہیں۔ چونکہ یہ اپنی نوعیت کا انوکھا کام تھا اور ایسے کسی منصوبے پر پاکستان بھر میں کوئی کام نہیں ہوا تھا تو اس کو شروع کرنا اتنا آسان نہ تھا۔ یہاں اس منصوبے کے خدوخال پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

سال 2005ء تک توروالی زبان میں لکھنے کا کوئی راواج نہیں تھا کیونکہ یہ زبان مکمل طور پر زبانی تھی۔ کسی زبان کا زبانی ہونے سے مراد اس زبان میں تحریر کے کسی نظام کا نہ ہونا ہے اور نتیجتاً کتابوں کا نہ ہونا اور جہاں علم وادب، اسطور و کہانیاں اور عام ابلاغ صرف سینہ بہ سینہ لوگوں میں منتقل ہوتے رہے ہو۔ ادارہ برائے تعلیم و ترقی کے بانی زبیر توروالی نے ماہرین لسانیات کے ساتھ ملکر پہلی بار سائنسی بنیادوں پر اور لسانیات کے اصولوں کو سامنے رکھ کر توروالی زبان میں حروف تہجی کی کتاب بنائی اور اس کے بعد ادارے سے منسلک پوری ٹیم نے توروالی میں باقاعدہ طور پر طباعت کا کام شروع کیا۔ پہلی بار لوگوں نے اپنی زبان کو لکھا ہوا دیکھا اور اسکو پڑھنے لگے۔ اپنی زبان لکھی ہوئی دیکھ کر لوگوں کا اس کے ساتھ جذباتی وابستگی مزید مستحکم ہوئی کیونکہ جس زبان کو پہلے وہ صرف بولتے تھے اب اس کو زیر قلم لاکر اس میں خط وکتابت کرنے کے اہل ہوئے اور اسکو پڑھنے بھی لگے۔ توروالی بھی اپنی طرح دوسری قوموں جیسے ”خواندگی / یعنی پڑھائی لکھائی یا کتاب“ کو مقدّم، سچ اور زیادہ باتوقیر سمجھتے تھے، اور سمجھتے ہیں۔ جیسے کہ توروالی کے اس قدیم شعر میں توروالی شاعر نے بھی کہا ہے۔

کِتابی دُو عاشق آشی مجنون او لیلٰی
تی باچا کی کوشِش، نہ ہُوئی ایکدُوئما جُدا

ترجمہ: دوسچے عاشق گزرے ہیں مجنون اور لیلیٰ۔
اُس بادشاہ نے اپنی ساری کوشش کی پر وہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوئے۔

اسی طرح توروالی زبان میں رسمی طور پر تعلیم حاصل کرنے والے کو ”خط کو“ کہا جاتا ہے۔ مطلب تعلیم سے مراد ”خط“ یعنی تحریر ہی لی جاتی ہے۔

مادری زبان میں تعلیم کے لئے ضروری تھا کہ توروالی زبان میں بچوں کے لئے نصاب بنایا جائے۔ نصاب بنانے کا عمل بہت پیچیدہ اور نازک ہوتا ہے کیونکہ کسی بھی زبان میں نصاب بنانے کے لئے اس زبان کے صوتی نظام، رسم الخط، اس زبان کے بولنے والوں کی تہذیب وثقافت اور انکے رسم ورواج کو مدنظر رکھ کر نصاب میں مواد شامل کیا جاسکتا ہے۔ اگر نصاب میں ایسی چیز شامل ہو جس سے بچے مانوس نہ ہو یا وہ بچوں کی ذہنی استعداد سے بڑھ کر ہو پھر بچوں کے لئے ایسے نصاب کو سمجھنا مشکل ہی نہیں بلکہ کچھ حوالوں سے ناممکن بھی ہوتا ہے۔ IBT نے یہ نصاب عالمی سطح پر سرگرم ماہرین سے تربیت لینے کے بعد بنایا۔ نصاب بنانے کے عمل میں جو بنیادی باتیں سامنے رکھی گئیں ان میں بچوں کی ذہنی استعداد، ان کی ثقافت اور ان کا

ماحول شامل تھا۔ یہ نصاب کلی طور پر بچوں کے اپنے ماحول، گھر اور زبان کے ساتھ مانوسیت کو سامنے رکھ کر بنایا گیا ہے۔

نصاب کو بنیادی طور بلوم درجہ بندی (Bloom's taxonomy) اور پڑھائی و لکھائی کے جدید رجحانات کے مطابق بنایا گیا ہے۔ بلوم کی یہ درجہ بندی ذہنی ہنر / علم / تصّورات (cognitive skills)، جذبات / احساسات (Affective) اور جسمانی ہنر (Psychomotor) پر مشتمل ہے۔ ان تین بڑے درجوں کے اندر ذیلی درجے اور سرگرمیاں ہوتی ہیں۔ اس ٹیکسونومی کو اکثر مختصر طور پر KSA i.e. Knowledge, Skills, Attitude بھی کہا جاتا ہے۔ یہ علم، ہنر اور تربیت تینوں کا احاطہ کرتی ہے۔

توروالی کثیر لسانی نصاب کو "خواندگی / لکھنا اور پڑھنا" اور "غیر خواندگی" مضامین جیسے حساب، اخلاقیات، سماجی علوم وغیرہ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ خواندگی کے مضامین کو دو روئی (Two tracks) نظام سے جڑا گیا ہے۔ اس نظام میں دو طرح سے پڑھایا جاتا ہے۔ ایک کو Primer track یعنی قاعدہ / ورک بُک کی مدد سے پڑھانا اور دوسرے طریقے کو Story Track کہا جاتا ہے۔ دوسرے میں کہانیوں کی مدد سے بچوں کو پڑھایا اور سکھایا جاتا ہے۔ پرائمر ٹریک بچوں میں زبان سیکھنے کے عمل میں درستگی پر زور دیتا ہے جبکہ سٹوری ٹریک میں معنٰی پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ پورا نصاب پڑھائی میں ان دو طریقوں کو سامنے رکھ کر اور انہی کی بنیاد پر پڑھایا جاتا ہے۔ اس نصاب کو زبان کی خواندگی کے صوتی آگہی (Phonemic awareness) یعنی زبان میں مستعمل آوازوں کو الفاظ میں جڑنا، فونیکس (Phonics) یعنی یہ سیکھانا کہ کسی تحریر میں لفظ میں علامات اور آوازوں کی ترتیب میں مطابقت ہو، روانی (fluency) یعنی کسی متن کو روانی سے پڑھنا، الفاظ کا ذخیرہ (vocabulary) کو بڑھانا اور تفہیم (comprehension) یعنی کسی متن سے معنٰی اخذ کرنا جیسے اصولوں کو سامنے رکھ کر بنایا گیا ہے جس میں بنیادی آوازوں اور علامات کی کتاب (حروف تہجی کی کتاب)، فونیکس کی کتاب یعنی قاعدہ (primer)، پڑھائی کا قاعدہ، دستی تحریر کا قاعدہ پرائمر ٹریک میں شامل ہیں جبکہ کہانی ٹریک (story track) میں سال کے لئے 64 چھوٹی باتصویر پڑھائی سیکھنے کی کہانیاں، 32 سننے والی کہانیاں اور 64 بِیگ بک شامل ہیں۔ کہانی ٹریک کا بنیادی مقصد پڑھائی کا پڑھانا اور تفہیم ہے جبکہ قاعدے والی ٹریک سے مقصود آوازوں، علامات، الفاظ اور جملوں کی درست لکھائی سیکھنا ہے۔ ان کے علاوہ اپنی زبان میں بچوں کی نظمیں، اخلاقیات، معاشرتی علوم، کھیل،

کلچر، ارٹس کی سرگرمیاں بھی شامل ہیں۔ روزانہ صبح کے اسباق اخلاقیات سے شروع ہوتے ہیں۔

پورے سال کے لئے ہفتہ وار موضوعاتی کلینڈر / لیسن پلان بنایا گیا ہے جہاں روزانہ ایک موضوع بیچ میں ہوتا ہے اور اس موضوع کے ساتھ اخلاقیات، نظمیں، کھیل، آرٹس اور معاشرتی علوم کے اسباق شامل ہوتے ہیں۔ اس مرکزی موضوع کو سٹوری ٹریک میں روزانہ کے حساب سے ایک موضوعاتی کہانی سے جڑا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ سارے مضامین اپس میں متعلقہ ہو جاتے ہیں اور سیکھنے والے کو ایک منطقی ترتیب مہیّا کرتے ہیں۔

غیر خواندگی کی کتابوں میں حساب کے بنیادی تصّورات، گنتی، جمع و تفریق وغیرہ پڑھائے جاتے ہیں۔ آسان سے مشکل کی طرف، معلوم سے نامعلوم کی طرف اور جز سے کل کی طرف جانے کے اصول ان تدریسی مواد میں اپنائے گئے ہیں۔ البتہ قاعدے اور کہانی میں کل سے جز کی طرف والا اصول بھی اپنایا جاتا ہے۔

اس منصوبے میں پہلے سال بچّے صرف توروالی کی خواندگی سیکھتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کو زبانی طور پر اردو اور انگریزی سے متعارف کرایا جاتا ہے۔ دوسری زبانوں یعنی اردو اور انگریزی پڑھانے کے لئے Total Physical Response یا دوسرے الفاظ میں Learning by Doing جیسی سرگرمیاں اپنائی جاتی ہیں۔

اساتذہ کی تربیت اس منصوبے کا لازمی جز ہے اور سال میں چار مرتبہ آساتذہ کے لئے ریفریشر کورسز کروائے جاتے ہیں۔ آساتذہ کے لئے توروالی اور اردو میں معاون تدریس (ٹیچنگ گائڈز) موجود ہیں۔ سکول میں بچّوں کی لائبریری ہے جہاں بچّوں کو ان کی دلچسپی کے مطابق کتابیں رکھی گئی ہیں۔ تدریس میں معاون دوسرے وسائل جیسے ملٹی میڈیا سکرین اور کمپیوٹر کی بھی مدد لی جاتی ہے۔

بچوں کو ان کے گھر کی زبان، مقامی کھیل کود، انکی اپنی ثقافت، شناخت، مذہب اور روزمرہ کی زندگی کے دوسرے مختلف موضوعات سے منسلک کرکے مادری زبان کو بطور ٹُول استعمال کیا جاتا ہے تاکہ وہ دوسری زبانوں اور علوم کو مؤثر طریقے سے سیکھنے کے لئے بہتر بنیاد حاصل کرسکے۔

اس منفرد نظام تعلیم کی وجہ سے بچوں میں سیکھنے اور سمجھنے کی صلاحیت عام سکولوں میں پڑھنے والے بچوں کے مقابلے میں زیادہ دیکھی گئی کیونکہ مادری زبان میں جو کچھ بچوں کو پڑھایا جاتا ہے وہ سکول آنے

سے پہلے کافی حد تک ان چیزوں سے مانوس ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان کے اپنے ماحول اور ثقافت کو سامنے رکھ کر ہی بنایا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ توروالی کثیر الثانی پروگرام میں پڑھنے والے طلبہ وطالبات کا جب روایتی سکولوں کے بچوں کے ساتھ موازنہ کیا گیا تو مادری زبان میں سکول شروع کرنے والے بچوں نے ہمیشہ بہتر کارکردگی دیکھائی۔

مادری زبان میں تعلیم میں رکاوٹیں:

درس وتدریس کے عمل میں زبان کی بہت بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ پہلے سے رائج نظام کو چیلینج کرنا یا اس سے مختلف نظام لانا آسان کام نہیں۔ پاکستان میں شروع ہی سے تعلیم کے حوالے سے یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ تعلیم صرف انگریزی زبان یا کسی حد تک اردو کے سیکھنے اور بولنے کو سمجھا جاتا ہے۔ یہی رجحان پورے ملک میں موجود ہے اور ہماری توروالی برادری کی بھی سماجی، سیاسی اور تعلیمی تربیت اسی نظام میں ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کو اس جانب راغب کرنا پہلے بہت مشکل تھا۔ اب قدرے اگاہی ائی ہے تاہم رکاوٹیں اپنی جگہ موجود ہیں۔

ابتدائی طور پر جب ہم نے یہ منصوبہ شروع کیا تھا تو اکثر والدین کی طرف سے یہ جواز پیش کیا جاتا رہا کہ آج کا دور انگریزی زبان کا ہے کیونکہ انگریزی کسی خاص خطے کی نہیں بلکہ پوری دنیا کی زبان ہے۔ انگریزی زبان کا مطلب اچھی نوکری اور اچھا کریئر۔ لیکن بد قسمتی سے ایسا ہو نہیں رہا ہے کیونکہ سولہ سولہ سال سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھنے کے بعد بھی ہمارے بچے انگریزی زبان میں وہ مہارتیں حاصل کرنے میں ناکام رہے ہیں جو ایک زبان کے سیکھنے، سمجھنے اور بولنے کے لئے لازمی ہوتی ہیں۔ مادری زبان میں تعلیم کا نظام اس بات پر کبھی زور نہیں دیتا کہ دوسری زبانیں نہیں پڑھائی جائیں بلکہ اس کا بنیادی مقصد اپنی زبان کو سیکھ کر، سمجھ کر اور لکھ کر اسکو سیڑھی کے طور پر دوسری زبانیں سیکھنے کے لئے استعمال میں لانا ہے۔

اس کے علاوہ اپنے ملک میں ہم دیکھتے ہیں کہ ریاست کے پاس زبانوں کے حوالے سے اور مختلف ثقافتوں کے حوالے سے کوئی جامع پالیسی یا منصوبہ بندی نہیں۔ یہاں شروع سے اس بات پر زور ہے کہ ہم اگر ایک زبان کو رکھیں گے تو متحد ہونگے اور قومی یکجہتی بڑھے گی۔ اسی طرح کوشش کی جاتی ہے کہ کثیر القومی ملک جیسے پاکستان کو زبردستی ایک "قوم" بنایا جاتا ہے۔ ایک قوم بنانے کی اس چکر میں

معاشرے کو کئی طبقات اور فرقوں میں تقسیم کیا گیا۔ بہتر تو یہی ہوتا کہ ہمارے اہلِ اقتدار طبقہ پاکستان کے اس کلتوری و لسانی تنوع کو تسلیم کرتے ہوئے یہاں ساری قوموں کو ان کا جائز مقام دلاتا اور ایک دیرپا خوشحال مملکت کی بنیاد رکھتا مگر ایسا نہیں کیا گیا۔ ایک ہونے کے لئے ایک زبان کا ہونا لازمی نہیں بلکہ مختلف زبانوں کی حیثیت تسلیم کر کے ان کو ان کا جائز مقام دیکر ہی ہم اپنی الگ الگ شناختوں کے ساتھ اور ان کو سمجھتے ہوئے ایک پاکستانی ہو سکتے ہیں۔

کسی بھی منصوبے کو جب تک ریاستی سرپرستی حاصل نہ ہو تب تک وہ پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتا۔ جتنے وسائل ریاست کے پاس ہوتے ہیں وہ کسی فلاحی ادارے یا غیر سرکاری تنظیم کے پاس نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ریاست پاکستان کے اندر موجود سب زبانوں کے حوالے سے جامع منصوبہ بندی کرے، ان کے لئے انکی زبانوں میں نصاب بنائے، مواد شائع کرے، آساتذہ کو تربیت دے اور ان کے لئے ان کی اپنی زبانوں میں بنیادی تعلیم شروع کرے۔ یہ ریاست کی طرف سے کوئی احسان نہیں بلکہ اس ملک کے شہری ہونے کے ناطے ہر فرد کا آئینی حق ہے اور جس کی بجاآوری ریاست کی ذمہ داری بنتی ہے۔

توروالی موسیقی کے البم "منجُورا" کا ایک تعارف

تحریر: عمران خان آزاد

اہل علم سے سنا ہے کہ موسیقی ایسی باترتیب اور باقاعدہ آوازوں کو کہتے ہیں جو انسانی کانوں اور طبیعت پر خوشگوار اثر چھوڑے۔ موسیقی ناصرف گلوکار کے گلے یا سازوں سے نکلنے والی آواز ہے بلکہ فطرت میں بھی اسے جابجا محسوس کیا جاسکتا ہے۔ جیسے بارش کی بوندوں کی جھنکار، چلتی ہوا کی سرسراہٹ اور ندی کے چلتے پانی کی گنگناہٹ یہ سب موسیقائی آوازیں ہیں۔ فطرت میں موجود آوازوں کو جب انسان نے محسوس کیا تو مختلف الات کی بدولت ان آوازوں کو نقل کرنا چاہا اور یہی سے موسیقی نے جنم لیا۔ دنیا کی کوئی قوم یا ثقافت ایسی نہ گزری ہے اور نہ گزرے گی کہ جس کے ہاں کسی نا کسی صورت میں موسیقی موجود نہ ہو۔ البتہ دنیا کی کلتوری تاریخ میں ایسا ہوا ہے کہ معاشی اور سیاسی لحاظ سے طاقت ور استعماری قوموں نے دوسری اقوام پر بھی اپنے کلچر کو مسلّط کیا اور یوں ان کمزور قوموں کی اپنی دیسی کلچر و موسیقی دم توڑ گئے اور وہ انسان حسِ جمال وزینت کی تشفّی کے لئے اغیار کی موسیقی کو اپنانے لگے۔

حقیقت میں موسیقی ایک ایسی انسانی قدر مشترک ہے کہ جس کا نہ کوئی بارڈر ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی نسل۔ یہ جو تقسیم کی جاتی ہے وہ موسیقی کی مختلف دھنوں اور آوازوں کی وجہ سے کی جاتی ہے ورنہ موسیقی پر کوئی بھی قوم دعوی نہیں کرسکتی۔ موسیقی کے ساتھ انسان جس زبان میں گاتا ہے اور اس کے لئے جو الات استعمال کرتا ہے وہ زبان اسے مختلف کردیتے ہیں۔

آج کی جدید دنیا میں لگتا ہے کہ موسیقی اور جمالیات پر بھی چند ایک اداروں اور قوموں نے قبضہ کیا ہوا ہے۔ آئے روز جدید ٹیکنالوجی کے ذریعے جو ہمیں سنایا جاتا ہے ایسا گمان ہوتا ہے کہ دنیا میں موسیقی صرف ان ہی اقوام کے پاس ہے اور باقی بس ان ہی کے ذوق کے خوگر ہوجاتے ہیں۔ جن اقوام کی موسیقی

کو آج کل جو شہرت و مقبولیت حاصل ہے وہ ابلاغ کے جدید ذرائع کی وجہ سے ہے کہ جن کا حصول اور استعمال ان دولت مند اقوام کے لئے ممکن ہوا ہے۔ کلچر اور تہذیبوں میں اس تقسیم سے جہاں ہر شعبہ زندگی میں دُوئی پیدا ہوئی ہے وہاں کلچر خود اس کا شکار ہوا ہے۔ یہ تقسیم اس طرح کی جاتی ہے۔ کہ ایک کو "ہائی کلچر" یعنی اعلیٰ ثقافت قرار دیا گیا ہے اور دوسرے کو "فوک" یعنی لوک کلچر کہا گیا ہے۔ مگر ماہرین علم بشریات لوک کلچر کی تعریف یوں کرتے ہیں "یہ کسی قوم کی مشترک روایات، خیالات، رسم و رواج، رہن سہن اور جمالیاتی و سماجی سانچے اور ساختیں ہوتی ہیں جو ہمہ وقت متحرّک ہوتی ہیں اور جن میں اس سماج کے عوام حصّہ لیتے ہیں"۔ جبکہ ہائی کلچر میں کسی سماج کے عوام حصّہ نہیں لیتے۔ ایک اشرافیہ اس سے مزا لیتی ہے جبکہ عوام کا اس سے کوئی خاص تعلق نہیں رہتا۔ اس ہائی کلچر کی مثال ٹی وی سکرین پر روز دیکھی جا سکتی ہے۔ لوک کلچر کا تعلق عوام سے ہوتا ہے اور عوام کے ذریعے ہی یہ اگے بڑھتا ہے۔ اس کی اہم مثال ہمارے پہاڑی مگر دیسی indigenous قومیتوں کی لوک شاعری ہے جسے لوگ مختلف موقعوں پر گاتے ہیں اور یوں یہ سینہ بہ سینہ اگے بڑھتی ہے۔ تاہم جدید ٹیکنالوجی اور ذرائع ابلاغ میں گذشتہ دو تین دہائیوں میں انقلاب کی وجہ سے اب ان روایات کو سخت خطرات لاحق ہیں۔ ایسے میں اس لوک ورثے اور خزانے کو محفوظ کرکے اگر جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعے ہماری نئی نسلوں تک پہنچایا جائے تو بلاشبہ انسان کے مشترک کلتوری و تہذیبی ورثے میں خاطر خواہ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

ہمارے پہاڑی سلسلے ہندوکش، قراقرم، پامیر اور ہمالیہ کے برفیلے پہاڑ نہ صرف اپنے قدرتی حسن کی بدولت مشہور ہیں بلکہ یہ علاقے اپنی روایتی موسیقی کے حوالے سے بھی ہمیشہ سے معروف رہے ہیں۔ ان برف پوش پہاڑی درّوں میں سے کہیں ستار کے ساز پر رقص کی جھنکار سنائی دیتی ہے تو کہیں بانسری کی سریلی دھن پر مقامی لوک گیت سنائی دیتے ہیں۔

اس خطے میں فطرت کے قریب رہنے والے بیشتر لوگ داردی زبانیں بولتے ہیں جن کا تعلق ہند آریائی Indo-Aryan زبانوں سے ہے۔ ان ہی میں ایک زبان توروالی ہے۔ توروالی اب ایک مشہور داردی ہند آریائی Indo-Aryan زبان ہے اور یہ ہندوکش کے دامن میں واقع سوات کوہستان میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ ایک اندازے کے مطابق توروالی بولنے والوں کی موجودہ تعداد ایک لاکھ سے ایک لاکھ بیس ہزار (120,000—100,000) کے قریب ہے۔ یہ لوگ ضلع سوات کے بالائی وادئ بحرین (بحرین تا کالام)

اور مدین کے مشرق میں وادئ اُلال (چیل، بشیگرام، شنکُو اور ان سے منسلک گاؤں) میں بستے ہیں۔ ان کے علاوہ توروالی پاکستان کے بڑے شہروں کراچی، کوئٹہ، حیدراباد، راولپنڈی، مینگورہ، پشاور، نوشہرہ، سیالکوٹ اور لاہور میں بھی مستقل طور پر آباد ہوئے ہیں۔ تورالی زبان کے دو لہجے Dialects ہیں جن کو 'سنکیان' اور 'چیل' لہجے کہا جاتا ہے۔ دوسری زبانوں کی طرح توروالی بھی اپنے اندر لوک ادب وورثے کے خزانے لئے ہوئی ہے۔ اس کے لوک شاعری میں ایک خاص دو مصرعی شعر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس عوامی صنف کو توروالی میں ژو کہا جاتا ہے جو گاوْری زبان میں "رو" بن جاتا ہے۔ یہ پشتو زبان کے ٹپے اور "بدَلہ" کی طرح عوامی ہے۔ ژو اب بھی گایا جاتا ہے ہے لیکن جو مقبولیت اس کی پرانے زمانوں میں تھی وہ ظاہر ہے ویڈیو اور ابلاغ کے نئے ذرائع کی فروانی کی وجہ سے اب مانند پڑ گئی ہے مگر خواتین اور بڑوں میں آج بھی یہ اتنا مقبول ہے کہ وہ اسے سنتے ہی جھوم جاتے ہیں اور کہیں کہیں اس کی غمگیں تاثیر کی وجہ سے سننے والوں کی آنکھیں پر نم ہو جاتی ہیں۔ اس صنف کے جدید طرز پر ویڈیو کے ساتھ ایک توروالی البم کو سننے کا موقع ملا جس کا نام "منجُورا" رکھا گیا ہے۔ توروالی میں منجُورا کے معانی تحفے کی ہے جسے پشتو میں ڈالئی کہا جاتا ہے اور گاوْری میں اسے بانیک یا تحفو کہتے ہیں۔

منجُورا توروالی زبان کے گیتوں کا ایک البم ہے جو ادارہ برائے تعلیم وترقی (اب ت) کی طرف سے ہم داردی لوگوں کے لئے تحفہ ہے۔ ادارہ برائے تعلیم وترقی ایک غیر سرکاری تنظیم ہے جسے بحرین سوات کے رہنے والے کچھ مقامی جوانوں نے 2007 میں قائم کیا ہے۔ اس تنظیم نے قلیل عرصے میں نہ صرف توروالی بلکہ داردی زبانوں کی ترویج اور ترقی کے کئی منصوبے کامیابی سے مکمل کئے ہیں۔ منجُورا اور اسکے بعد شینا اور بروشسکی میں اعلی معیار کے لوک گانے اس کی جیتی جاگتی مثالیں ہیں۔

"منجُورا" البم اس ادارے نے 2015ء میں ریکارڈ کروایا اور اس کے لئے خطیر رقم خرچ کی۔ منجُورا میں چھ (6) گانے شامل ہیں جن میں توروالی لوک شاعری کی دو بنیادی اصناف "ژو" اور "پھل" کے مختلف انداز شامل ہیں۔ ساتھ علاقے سوات کوہستان کے بارے میں ایک جدید نظم بھی شامل ہے۔ تین ٹریکس ژو کی ہیں جن میں ایک خالص فوک طرز سے گائے ہوئے ژو، دوسری قدرے مختلف طریقے سے اور تیسرے میں ژو کو "ڈُوبھا" کی شکل میں گایا گیا ہے۔ البم کو توروالی کے مشہور گائکوں نے گایا ہے۔ ژو کو فوک طرز میں محمد زیب نے گایا ہے جبکہ ڈُوبھا میں ان کا ساتھ بخت روان توروالی نے دیا ہے۔ ژو کو قدرے

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

جدید مگر انوکھے طریقے سے رحیم صابر نے اپنی سریلی آواز میں گایا ہے۔ بخت روان نے اپنا پھل خود گایا ہے اور اسے فلمایا بھی خود ہی ہے۔ سوات کوہستان کے حسن اور آب و ہوا پر عبدالوہاب کا لکھا ہوا پھل ریاض گورنیوال نے گایا ہے جن کا لہجہ توروالی کا چیل والا لہجہ ہے۔ یہ پھل بلاشبہ ترانہ سوات کوہستان ہے۔ اس البم میں موسیقی میں داردی زبانوں کے مشہور و معروف ستار باز میر افضل استاد نے اپنے فن کا مظاہرہ کیا ہے جبکہ رباب گوجال گلگت بلتستان کے مشہور و معروف موسیقار دولت ولی بیگ نے بجایا ہے۔ اس البم کے ویڈیو میں مقامی ثقافت کی جھلکیاں دکھائی گئی ہیں۔ ساتھ سوات کے کوہستان کے مشہور و معروف مقامات کے نظارے موجود ہیں۔ ویڈیو میں اداکاری ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت) کی مرکزی ٹیم نے اس مجبوری کی وجہ سے کی ہے کہ اس وقت کوئی ویڈیو میں ریکارڈ ہونے کے لئے تیار نہ ہوا۔ ویسے ادارے سے منسلک یہ خوبرو توروالی نوجوان آفتاب احمد، مجاہد توروالی، رحیم صابر، سجاد احمد شوبز کے کسی بھی ہیرو سے کم نہیں۔ توروالی کی جدید شاعری کے ہیرے جاوید اقبال توروالی اور نور رحمان توروالی نے بھی ژو کی کلاسک گائیکی پر اپنی اداکاری کے جوہر دکھائے ہیں۔ ادارہ برائے تعلیم و ترقی کے سربراہ زبیر توروالی نے اپنی ٹیم کے ساتھ اس البم میں حصّہ لیا ہے بلکہ علاقے پر توروالی نظم " اُلال، گورنال" کو لکھا بھی انھوں نے ہی ہے۔ مجھے یہ البم بہت بھایا۔ چاہا کہ اپکے ساتھ بھی یہ مٹھاس شریک کروں۔ بلاشبہ ادارہ برائے تعلیم و ترقی اور اس کی ٹیم سب داردی اور ان جیسی دوسری قومیتوں کے لئے مشعل راہ ہے۔

توروالی ثقافتی روایات اور رسومات

تحریر: جاوید اقبال توروالی

توروالی زبان بولنے والے لوگوں کو تُوال کھام (توروالی قوم) کہا جاتا ہے۔ دیگر قوموں کی طرح توروالیوں کی بھی اپنی ایک منفرد ثقافتی شناخت ہے۔ توروالی کمیونٹی ضلع سوات کے بالائی علاقوں میں عرصہ قدیم سے مقیم ہے۔ توروالی بولنے والی قوم سوات کے اصل باشندے تھے اور ہیں۔ موجودہ تُوال / توروالی قوم شمال کی طرف وادی بحرین یعنی مدین سے قارونڈ کے کالام تک دریا سوات کی دونوں اطراف میں بستی ہے۔ اس علاقے کو توروالی کی دوسری وادی ،بشیگرام وادی کے لوگ کو سینکیان (دریا کنارے) کہتے ہیں۔ توروالیوں کی یہ دوسری وادی، وادئ بشیگرام جسے وادی اُولال بھی کہا جاتا ہے جو مدین قصبے سے مشرق کی طرف ہے۔ تُوال قوم کی ثقافت کو معدومی کا خطرہ لاحق ہے۔ کئی رسومات جو 50-60 سال پہلے رائج تھے آج نہیں رہے ہیں۔ گزشتہ چالیس پچاس سالوں میں توروالی رسوم ورواج میں نمایاں تبدیلیاں آئی ہیں۔ اب حالات ایسے ہیں کہ نوجوان نسل اپنی ثقافتی روایات کو یکسر فراموش کرنے لگی ہے اور سابق رسوم ورواج کی جگہ نت نئے رسم ورواج جنم لینے لگے ہیں۔ ذیل میں ہم توروالی قدیم ثقافتی روایات اور رسومات کا بارے میں مختصر ذکر کریں گے جن میں کئی معدوم ہو گئی ہیں اور کئی اب بھی مروج ہیں۔

شادی بیاہ متعلق رسوم ورواج:

شادی بیاہ کو توروالی زبان میں "بیوا" کہتے ہیں اور منگنی کو "لھین" کہا جاتا ہے۔ شادی کی وجہ سے خاندانوں میں جو رشتہ قائم ہو جاتا ہے اسے "خیخے" اور سمدھی حضرات "خیخ" کہلاتے ہیں۔ عرصہ قدیم میں جب رشتے کی بات ہوتی تو لڑکا لڑکی کے بیچ پسند ناپسند کا تصور نہیں تھا۔ والدین جو ان کے بارے میں طے کرتے وہی ماننا پڑتا۔ اکثر رشتے شیر خواری میں ہی طے ہو جاتے۔

پہلے زمانے میں کوئی کسی کے پاس رشتہ لیکر جاتا تو یہ شرط رکھی جاتی کہ لڑکا اور لڑکی کُشتی لڑیں گے۔ اگر لڑکا لڑکی کو ہرا دیتا تو شادی کا قابل سمجھا جاتا بصورت دیگر نا اہل قرار دیا پاتا۔ بعد میں اسکی جگہ نئی رسم آئی کہ جس لڑکے کا رشتہ آتا تو لڑکی والے ایک سخت گیر لکڑی کی گیلی جو کہ چیرنے میں انتہائی مشکل ہوتی، میدان میں رکھتے دیتے اور لڑکے کو کلہاڑا تھما دیتے۔ اگر لڑکا اس لکڑی کو چیر کاٹ کر ایندھن کے قابل بناتا تو وہ شادی کے لئے اہل سمجھا جاتا۔ ناکامی کی صورت میں نا اہل۔ اسی لکڑی کی گیلی کو "جماش ٹون" کہا جاتا تھا۔ جب کسی کی لڑکی مانگنے یرک / جرگہ جاتا تو وہ لوگ رشتے کے ہاں نہ ہونے تک زمین پر بیٹھتے تھے۔ اگر لڑکی والوں میں کوئی بہت زیادہ ضد کرتا تو اس کے آگے قران شریف کا واسطہ بھی دیا جاتا۔ مہمانوں کا زمین پہ بیٹھنا لڑکی کا رشتہ مانگنے کی علامت سمجھا جاتا تھا۔

جب رشتہ پکا ہو جاتا تو منگنی ہو جاتی۔ منگنی میں دلہا والے خوشی مناتے۔ روایتی موسیقی کی محافل سجاتے۔ نکاح پڑھوایا جاتا۔ نکاح کی رسم لڑکی کے گھر ہوتا تھا مگر ان تقریبات پر خرچ کو دلہا والوں کو اٹھانا پڑتا۔ مہر منگنی میں طے کیا جاتا تھا۔ منگنی کے تیسرے دن لڑکی کے گھر سے دلہا کے گھر کچھ لوازمات مثلاً پراٹھے، چاول، گوشت فروٹ وغیرہ بھیجے جاتے تھے۔ یہ رسم اب بھی موجود ہے۔ اس کو "بھینیک" کہتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ پرانے زمانے میں یہ بھینیک سادہ طریقے سے ہوتا اور اب اس میں جدّت آئی ہے۔ پہلے چاول اور گوشت بھیجا جاتا اور اب پراٹھے اور فروٹ بھی بھیجے جاتے ہیں۔ جتنے لوگ بھینیک کیساتھ آتے انہیں فی کس پہلے ایک سکہ دیا جاتا اور اب تو بات ہزار روپے تک پہنچ گئی ہے۔ منگنی کے بعد شادی کی نیٹہ / تاریخ طے کی جاتی ہے۔ دلہا والے تیاری کرتے اور مقررہ وقت پر شادی ہو جاتی۔ پہلے دلہن کے زیورات، گھریلو برتن، رائج الوقت فرنیچر اور ملبوسات کا بندوبست دلہا کی طرف سے ہوتا تھا حتیٰ کہ لڑکی کے گھر ولیمہ کا خرچہ بھی دلہا ہی اُٹھاتا تھا۔ گویا جہیز کا سامان باپ نہیں لڑکی کا سُسر کرتا تھا۔ بعد میں بادشاہ سوات میانگل عبدالودود نے اس رواج میں مداخلت کر کے 60 روپے مختص کر دیے کہ دلہا والے نقد ساٹھ روپے دینگے اور لڑکی کا باپ اس میں سے سارا انتظام خود کریگا۔ اس فیصلے پر عوام نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا تھا اور اسے ریاست کی طرف سے ان کی ثقافت میں مداخلت سے تعبیر کیا تھا جیسے کہ اس توروالی گیت میں اس کا ذکر ملتا ہے۔

سیرأن مھی تھی، واگدا ہوڈُو سیدو سی باچا
چابیِشے دے آ کھأ کیئی بیگیِل او پدما

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ترجمہ: بیٹیاں میری ہیں اور ان کا اختیار بادشاہ سوات کے پاس ہے۔ میں ساٹھ روپے میں شادی کی رسومات بیگیِل اور پدما کیسے پوری کروں۔

شادی کے موقع پر ڈھول باجے کا اہتمام ہوتا تھا۔ خواتین ڈھول کی تھاپ پر مردوں کی موجودگی میں رقص کر سکتی تھیں۔ دلہن کو کیٹھیل / ڈولی میں بٹھا کر لایا جاتا تھا۔ دلہن کے سازوسامان ڈولی کیساتھ لایا جاتا تھا۔ بارات جب دلہن لینے جاتا تو دلہن کے گھر کئی مراحل سے گزرنا ہوتا۔ پہلے نشانہ بازی کی رسم ادا کی جاتی تھی۔ نشانہ گرائے بغیر دلہن کی ڈولی کو دلہن کے گھر سے اٹھانے نہیں دیا جاتا۔ اس کے بعد دلہن کے ننھیال والے ڈولی کو دروازے پر رک کر پیسے لیتے جو دلہا کے ننھیال والے ادا کرتے اس رسم کو "نشآ" کہا جاتا تھا۔ بعد میں یہ رقم دلہن پر ہی خرچ کی جاتی تھی بلکہ اس سے دگنا۔ دلہن کے لئے الگ کمرے کا رواج نہیں تھا گھر کے ایک کونے کو پھولوں سے سجا کر دلہن کے لئے مختص کر دیا جاتا تھا۔

شادی کے تیسرے دن لڑکی کے گھر سے کچھ لوازمات لائے جاتے تھے جن میں پکایا ہوا چاول اور گوشت ہوتا تھا۔ جسے ایک بڑی قاب میں رکھ کر لایا جاتا تھا۔ اس رسم کو "کورھاٹ" کہا جاتا تھا۔ یہ رسم کہیں کہیں اب بھی منائی جاتی ہے۔ دلہن کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت آتے ہیں۔ یہ لوگ دلہن کے قریبی رشتہ داروں میں سے ہوتے ہیں۔ مرد کچھ دیر دلہا کے گھر دلہن کے ساتھ گزار کر جاتے ہیں۔ جبکہ خاتون جسے "سئَت جوَئ / ساتھی خاتون" کہا جاتا ہے شادی کے تیسرے دن اپنے گھر رخصت کی جاتی ہے۔ اس کے لئے اپنی بساط کے مطابق تحفے بھیجے جاتے ہیں جن میں اشیاء خوردونوش، ملبوسات اور کبھی کبھی کوئی جانور بھی ہوتا ہے۔ وہ عورت واپس اپنے گھر جا کر یہ چیزیں خصوصاً کھانے پینے کی چیزیں پڑوس میں بانٹتی ہے۔ اس کو "نامان یا نامن" کہا جاتا ہے۔ نامان سے مراد ہر وہ شے ہے جسے دلہا کے شادی خانہ سے لایا جاتا ہے۔ ہاں اگر دلہن کے ماں باپ کے گھر سے بھی کوئی ایسی چیز تقسیم ہو مثلاً ان کی بیٹی شادی کے بعد واپس ان کے گھر اتی ہے تو اس وقت بھی اپنے ساتھ اپنے سسرال سے لائی ہوئی چیزیں وہ پڑوس میں تقسیم کرتی ہیں ان کو بھی نامان کہا جاتا ہے۔

شادی کے بعد "پدنور یا پدما" کی رسم آدا کی جاتی ہے۔ دلہن کو شادی کے کچھ عرصہ بعد میکے بھیجا جاتا ہے۔ جو میکے میں مہینہ یا کم او بیش عرصہ گزار کر آتی ہے۔ پدنور سے پہلے لڑکی میکے میں قدم نہیں رکھ سکتی۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

منگنی کے بعد اور شادی سے پہلے لڑکے کے لئے پیر چھونے کی رسم "کھوا ئے بیوٗ" بھی لازمی ہوتا ہے۔ لڑکا منگنی کے بعد یہ رسم ادا کئے بغیر اپنی منگیتر کے گھر نہیں جا سکتا ہے۔ اس رسم میں لڑکے والے اپنے مقدور بھر تحفے و تحائف لڑکی کے گھر لے جاتے ہیں۔ ان میں سونے کے زیورات بھی ہوتے ہیں۔ لڑکی والے اس کے بعد پھر لڑکے کو اپنی شان کے مطابق تحفے و تحائف سمیت واپس اس کے گھر بھیجتے ہیں۔

بارات کو مقامی زبان میں "جین" اور باراتیوں کو "جینیا/ جینی" کہا جاتا ہے۔ شادی میں جو مبارکباد کی رقم یا دیگر تحفے دیے جاتے ہیں ان کو بھی جین کہتے ہیں۔ پہلے اس طرح دوستوں، رشتہ داروں یا گاؤں والوں کی طرف سے دُلہے کو جین کی رقم دینے کی رسم عام تھی لیکن گزشتہ تیس سالوں میں اس کو حرام قرار دیا گیا اور اب یہ رسم ناپید ہو چکی ہے۔ دُلہن کے گھر سے اس کے زیورات اور دیگر چیزیں چمڑے کی ایک تھیلی میں ڈال کر اس کے سسرال لایا جاتا تھا۔ اس تھیلی کو "بیگیِل" کہا جاتا تھا۔ اب اس کی جگہ سوٹ کیس نے لی ہے۔

وفات سے متعلق رسومات:

ماضی میں جب کسی کے ہاں فوت ہو جاتا / ہو جاتی میت کو دفنانے سے پہلے اس کے گھر پر گائے یا بیل ذبح کرتے اور آناج پکا کر خیرات کیا جاتا تھا۔ جسے جنازے کے شرکاء کھا کر میت کو دفن کرتے تھے۔ میت کا جنازہ پڑھ کر دور قرآن اور دور اسقاط لازمی کیا کرتے تھے۔ اسقاط میں نقد رقم، نمک یا گُڑ بانٹا جاتا تھا۔ جنازہ پڑھنے کے بعد لوگ دائرے کی شکل میں کھڑے ہو جاتے اور ایک آدمی قرآن مجید کیساتھ نقد رقم یا پھر نمک ، گڑ یا صابن کو دائرے میں پھیراتا اور دور والے اسے چھو کر واپس چھوڑتے تھے۔ یہ رواج اب بھی کئی علاقوں میں پایا جاتا ہے۔ مگر صرف قرآن کریم کیساتھ نقد رقم رکھی جاتی ہے۔ قرآن کے ساتھ رکھی گئی رقم کو جب پورا دائرہ چھو دیتا تو اسے قبض تصوّر کیا جاتا تھا۔ پہلے جو رقم "قبض" کی جاتی اسے موقع پر دس بیس یا پانچ روپے فی کس بانٹا جاتا تھا اور اب جہاں یہ رسم ادا کی جاتی ہے تو قبض شدہ رقم میت کے لواحقین کو واپس دی جاتی ہے۔ ماضی میں جب نقدی نہ ہوتا تو اس کی جگہ بھیڑ بکریاں دائرے میں گھوما کر قبض کی جاتی تھیں۔

میت کو جس جگہ نہلایا جاتا وہاں تین رات مشعل جلایا جاتا تھا۔ میت کو دفنانے کے بعد تین دن شام کے وقت کچھ کھانا پکا کر بچوں کو کھلایا جاتا ہے اسے "نیاشام" کہا جاتا ہے۔ تین دن صبح سویرے نماز کے بعد مرد و خواتین قبر پر دعا کے لئے جاتے تھے۔ قبر پر میت کے ورثاء میں سے ایک فرد بیٹھ جاتا اور آنے والوں کو

پیسے دیتا تھا۔ سات جمعرات خیرات کیا جاتا اور چالیسویں دن "ڈوبیشم" یعنی چہلم کیا جاتا تھا۔ میت کی برسی پر بھی ایصال ثواب کے لئے شیرینی پکائی جاتی ہے اور اسے "تیلین" کہتے ہیں۔ یہ کچھ رسومات اب بھی رائج ہیں۔ کئی رسومات مذہبی شکل اختیار کر چکی ہیں جن کا کرنا باعث ثواب اور نہ کرنا باعث عتاب سمجھا جاتا ہے۔

صدقات و خیرات (خیر او بھیلائت):

مردوں کے ایصال ثواب کے لئے دیگیں چڑھانا، کھانا پکانا وغیرہ کو توروالی میں خیر خیرات کہا جاتا ہے۔ جس میت کے پیچھے خیر خیرات نہ ہو جائے تو لوگ طعنہ دیتے تھے (اب بھی کچھ دیہات میں ایسا ہے) کہ فلاں شخص "اونیشأ" یعنی ایصال ثواب سے محروم دنیا سے چلا گیا۔ مردوں کی خیر خیرات کے علاوہ دیگر مواقع بھی ہیں جن میں لوگ فی سبیل اللہ کھانا پکا کر لوگوں کو اکھٹا کر کے کھلاتے ہیں جنہیں توروالی زبان میں "بھیلائت" کہتے ہیں۔ بھِیلائت عیدین کے موقعوں پر، محرم کے دسواں دن یعنی یوم عاشورہ پر، شعبان کی پندرہ تاریخ کو اور بارہ ربیع الاوّل کے دن خاص طور پر کئے جاتے تھے۔ ان کے علاوہ دیگر صدقات بھیلائت کی زمرے میں نہیں آتے تھے۔ بھیلائت کا تعلق کھانے سے ہے۔

خیرات کا طریقہ کار یہ ہوتا تھا کہ گائے، بیل یا بھینس کو ذبح کیا جاتا اور وافر مقدار میں مکئی کی روٹیاں پکائی جاتیں تھیں۔ دور دراز علاقوں میں خبر رساں بھیجا جاتا جسے توروالی میں "کوڑوال" کہا جاتا تھا اور وہ لوگوں کو کھانے پہ بلاتا۔ کھانا کھانے کا طریقہ یوں تھا کہ لوگ چارپائیوں پر بیٹھتے یا زمین پر لکڑی کے تین لمبے شہتیر لائن میں رکھے جاتے تھے۔ بیچ والی لکڑی پر کھانا رکھا جاتا اور اس پاس رکھے شہتیروں پر لوگ بیٹھتے تھے۔ لکڑی کے بنے برتنوں میں سادہ شوربا ڈال کر رکھا جاتا تھا جسمیں لوگ روٹی ڈال کر ثرید بناتے تھے۔ اس کھانے کو "چمہ گیل" کہا جاتا تھا۔ دو آدمی گوشت کا ٹوکرا لے کر بیچ میں گھومتے اور ایک آدمی مجمع کے مطابق ہر فرد کو ہاتھ میں گوشت تھماتا تھا۔ ایک آدمی دیسی گھی کو لکڑی کے لوٹے میں بھر کر لاتا اور ہر برتن میں ایک یا دو کپ گھی ڈالتا جاتا تھا۔ اس قسم کے خیرات امیر لوگوں کے ہاں اکثر ہوا کرتے تھے۔ یہ خیرات موسم بہار اور خزاں میں زیادہ تر کئے جاتے تھے۔ جنہیں" شیداو بسن سی خیر" کہتے تھے۔

خوشی کے تہوار:

سال میں تین تہوار منائیں جاتے تھے۔ دو تہوار عیدوں کے اور ایک تہوار ماہ شعبان کے پندرہ تاریخ کو منایا جاتا تھا۔ عیدین کے تہواروں میں لوگ عید کی خوشیاں مناتے۔ زمانہ قدیم میں مرد اور عورتیں ایک

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ساتھ جھولہ جھولتے اور ایک صنف کا گیت "ڈھیِچأنا سی ژو" گاتے تھے۔ بعد میں مرد حضرات الگ خوشیاں مناتے اور خواتین گھروں میں الگ خوشیاں مناتی تھیں۔ مرد حضرات ڈھول کی تھاپ پر اکثر رقص کرتے تھے اور روایتی کھیلوں کا بھی اہتمام کیا جاتا تھا۔ یہ محافل عیدوں کی راتوں اور نماز عید کے بعد منعقد کئے جاتے تھے۔ شعبان کے مہینے کو توروالی زبان میں "لاما سی ماہ" کہا جاتا تھا۔ اسمیں روایتی چراغاں کیا جاتا تھا۔ لوگ رات کے وقت ہاتھ میں دیار کی لکڑی کی لمبی تلیاں بناکر ان کو آگ لگا کر چراغ بناتے جسے مقامی زبان میں "لام" اور اسی دیار یا چیڑ کی چکنی لکڑی کو "لھے یا لیویل" کہتے ہیں۔ پھر انہی چراغوں کو لیکر نکل جاتے اور رات بھر شغل مناتے کبھی ایک دوسرے سے لڑتے اور کبھی کھیلتے اور کبھی ایک دوسرے سے یہ چراغیں چھیننے کی کوشش کرتے تھے۔

شاعری، موسیقی اور گائکی کی رسومات :

توروالی شاعری کے بنیادی دو اصناف ہیں۔ ایک صنف "پھل" اور دوسرا "ژو" ہے۔ ژو کو سرنامہ اور ڈُوبھا کے انداز میں ڈھول باجے کے ساتھ گایا جاتا تھا مگر اب سیتار اور رباب کے ساتھ لوگ جدید انداز میں بھی گاتے ہیں۔ ہر گاؤں میں ایک ڈھولکی ہوتا تھا جس کو سالانہ گیہوں کی صورت میں معاوضہ دیا جاتا تھا اور وہ خوشی کے موقعوں میں ڈھول بجاتا تھا۔ شادی کے علاوہ گاؤں میں اگر کسی بچے کے ختنے کی رسم ہوتی تو ڈھول باجے کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ ختنے کی تقریبات کو "خأخنی" کہتے تھے۔ منگنی میں جو موسیقی کی محفل کی جاتی اسے "کھُوگونیئ" کہا جاتا تھا۔ اسکے علاوہ ایک نائی، ایک "دھڑوائی" ناپ تول کرنے والا، ایک لوہار اور ایک قاصد ہر گاؤں میں ہوتا تھا۔ ان سب کو گاؤں کے لوگ سالانہ معاوضہ دیتے تھے۔

لوگ شادی کی تقریبات اور تہواروں کے علاوہ حجروں میں بھی شعر و شاعری کی محافل سجاتے تھے۔ رقص کی اقسام میں "ڈھیچان" اور "ڈھِیز" مشہور تھے۔ یہ اجتماعی رقص ہوا کرتے تھے۔ ڈھِیز میں کچھ لوگ ایک جانب اور کچھ لوگ دوسری طرف ذرا فاصلے سے کھڑے ہو کر ژو "ڈُوبھا" کے طرز پر گاتے ہیں اور ایک ٹانگ پر رقصاں ہو کر چل کر قریب آتے ہیں پھر دوسری طرف والے ایسا کرتے ہیں۔ یہ سلسلہ گھنٹوں جاری رہتا تھا۔ ماضی میں ڈھیز میں ایک طرف خواتین ہوتی تھیں اور دوسری جانب مرد۔

ڈھیچاَن کی رسم میں زمانہ قدیم میں ایک طرف جھولوں پر مرد اور دوسری طرف خواتین بیٹھ جاتیں اور ایک قسم کا طویل ژو ملکر گاتے تھے۔ بعد میں مرد الگ اور خواتین الگ یہ رسم کرتے تھے۔ اب یہ مکمل

ناپید ہے۔ڈھیچانا سی ژو بھی تقریباًناپید ہو چکا ہے صرف بزرگوں کو ایک ادھ گیت یاد ہو گا۔
اسکے علاوہ شادی کی محفلوں میں ڈھول کی تھاپ پر اکثر خواتین مردانہ لباس پہن کر ناچتی تھیں۔ ڈھیچان کے گیت بغیر میوزک کے گایا جاتا تھا اور ڈھیز میں ڈھول بجایا جاتا تھا۔

ہاشر :

رضاکارانہ طور پر گاؤں کے لوگ جمع ہو کر ایک دوسرے کے کام میں مل کر ہاتھ بٹاتے ہیں اس عمل کو توروالی میں ہاشر کہتے ہیں۔ہاشر کے ذریعے گھر کی تعمیر کے لئے لکڑی کے شہتیر لانا، گھاس کی کٹائی، مکئی کے بھٹوں سے دانے نکالنا وغیرہ کام کئے جاتے ہیں۔ گھاس کٹائی اور "جُواٹمُو"، مکئی کے بھٹوں کو ڈنڈے مار کر دانے الگ کرنے، کے ہاشر میں دُوبھاژو بھی گایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر وہ کام جو گاؤں کے لوگ مل کر کرتے ہیں ہاشر کہتے ہیں۔

ملبوسات:

توروالی ثقافتی ملبوسات کے توروالی نام گون، کُھوژوم، شیو اَل او پاَن، آنگا، کُھوا، خلیگا، پویو، پاَخے، تھواڑ، کھرپہ، پکول، کھیس، شاگھین، آگو، جھیل، کھن، لمسئی، پیلیس، پوڑئی، شاگار، کھوژور، کوش وغیرہ ہیں۔

گون اون سے بنا ایک روایتی کوٹ ہوتا تھا، کُھوژوم اونی قمیص ہوا کرتا تھا۔ شیو اَل ایک روایتی شلوار ہوتی ہے جو بلوچی شلوار کی طرح ہوتی تھی اور اسے عموماً خواتین پہنتی تھیں۔ پاَن عام قمیص کو کہتے ہیں۔ آنگا اونی جبہ ہوتا ہے جس کے آستین نہیں ہوتے۔ کُھوا لمبا کرتا ہوتا جسکا گریبان چاک ہوتا جو بکریوں کے اون سے بنایا جاتا تھا۔ خلیگا کُرتا کو کہتے تھے۔ پویو اون کی جرابیں نما موزے ہوتے تھے۔ پاَخے بکریوں کی اون سے بنے برفانی موزے ہوتے تھے جو سردی کے خلاف مؤثر کام کرتے تھے۔ تھواڑ چمڑے کی پٹیاں ہوتی تھیں جو پیروں میں باندھ کر لوگ برف پر چلتے تھے۔ کھرپہ لکڑی کی چپل نما جوتا ہوتا تھا جس کا تلوا لکڑی کا اور اوپر چمڑے کے تسمے باندھ لیتے تھے۔ پکول تو عام مقبول چیز ہے اب بھی لوگ سر پہ رکھتے ہیں۔ کھیس سوتی بڑا چادر کو کہتے تھے جو پورا تن ڈھانپنے کا کام کرتا تھا۔ شا گھین خواتین کی سربند کو کہا جاتا تھا جو کالے کپڑے پر ہاتھ سے گل کاری کر کے بنا یا جاتا تھا۔ عام چادر کو خاز ریاتاہ کہتے ہیں۔
آگو سوتی چادر ہوتا جس میں رنگارنگ گل کاری کر کے دلہن کے لئے تیار کیا جاتا تھا۔ دلہن کے لئے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ریشمی کپڑے بھی سلوائے جاتے تھے۔ سلائی ساری ہاتھوں سے کی جاتی تھی۔ کھن ایک قسم کی گدڑی ہوتی تھی جسے کندھوں پہ ڈالا جاتا تھا۔ لمسئی بکریوں کی اون سے بنایا جاتا تھا اور رضائی کے طور زمین پہ بچھا کر سوتے تھے۔ وہ گرم اور نرم ہوتا تھا۔ پیلیس اونی کمبل کو کہتے تھے جو لحاف کی جگہ اسعمال کرتے تھے۔ پوڑئی بھی اون سے بنایا جاتا تھا اور اسے زمین پہ بچھا کر لوگ بیٹھتے تھے۔ ”شألگأر سی پینیئی“ شو لگرہ چاول فصل کے گھاس سے بنائے جاتے اور پیروں میں پہنتے تھے۔ کھوژور دیسی کھوسے جو دلہا دلہن اور امیر لوگ پہنتے تھے جنہیں چمڑے سے بناتے اور اوپر چمکدار دھاگہ چڑھایا جاتا تھا۔ جسے تیلا دار کھوژور بھی کہا جاتا تھا۔ کوش ایک قسم کا طلائی کھوسا کو کہا جاتا تھا جو پرانے زمانے میں راجے مہاراجے پہنتے تھے۔ جن پر سونے کا ملمع چڑھایا جاتا تھا۔

روایتی برتن اور فرنیچر:

پرانے زمانے میں لوگ مٹی اور لکڑی سے ضروری چیزیں بناتے تھے اور انہیں اپنی ضرورت کے لئے استعمال کرتے تھے۔ پانی کے لئے مٹی کے گھڑے اور مٹکے بنائے جاتے اور کھانا بنانے کے لئے مٹی کے ہنڈی بناتے جسے مقامی زبان میں ”بھورو“ کہا جاتا جبکہ پانی کے برتنوں کو ”خُم“ اور ”بھیدین“ کہا جاتا تھا۔ بھیدین سر پہ رکھ کر خواتین پنگھٹ سے پانی لاتیں اور خُم میں پانی رکھا جاتا جو گھریلو استعمال میں کام آتا کیونکہ خم سائز میں بڑا ہوتا تھا۔ آٹا رکھنے کے لئے لکڑی کا صندوق بنایا جاتا جسے ”آشان“ کہتے تھے۔ اگر یہ صندوق جسامت میں چھوٹا ہوتا تو اسے ”أشینیر“ کا نام دیتے تھے۔ دیگر سازوسامان مثلاً کپڑے بستر وغیرہ رکھنے کے لئے لکڑی کا بڑا صندوق بنایا جاتا جسمیں دو یا زیادہ خانے ہوتے اسے ”تین“ کہا جاتا تھا۔ گھروں کی دیواروں میں کھڑکی نہیں بناتے تھے۔ عموماً چھت میں ایک شگاف چھوڑا جاتا جس سے دھواں باہر نکل جاتا اور تازہ ہوا اور روشنی اندر داخل ہو جاتی۔ اسے ”دُور خان“ کہا جاتا تھا۔ ہر گھر میں ایک الگ کمرہ ہوتا جس میں ضروری سامان رکھے جاتے جسے ”گودُول“ کہا جاتا تھا۔ چاول وغیرہ رکھنے کے لئے جو آلہ بناتے اسے مقامی زبان میں ”کوُگھول“ کہتے تھے۔ پانی پینے اور وضو کے لوٹوں کو جو مٹی سے بناتے تھے ”دھون“ کہا جاتا تھا۔ گھی جس جگ نما برتن میں ڈالا جاتا اسے ”چھوروٹ“ کہتے تھے۔ کھانا کھانے والے برتنوں کو ”کاس“ اور ”پھولون“ کہتے تھے۔ یہ کاس اور پھولون لکڑی سے بنائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ چھوٹے موٹے گھریلو استعمال کی ضروری چیزیں مٹی اور لکڑی سے بنائے جاتے تھے۔

1- ”سربلند“ ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

ذریعہ معاش سے جُڑی رسمیں :

پرانے زمانے میں کوئی دیگر روزگا نہیں تھا لوگ صرف بھیڑ بکریاں پالتے تھے اور کاشت کاری کرتے تھے۔ مال مویشی پر زیادہ انحصار کیا جاتا تھا۔ کھیتوں میں مکئی اور جوَ بویا جاتا تھا۔ سال میں صرف ایک فصل حاصل کی جاتی تھی۔ لوگ گرمیوں میں گرمائی چراگاہ جاتے اور سردیوں میں گاؤں واپس آتے تھے۔ اس کے علاوہ کوئی خاص روزگار نہیں تھا۔

جاڑے کے موسم میں لوگ چونکہ فارغ ہوتے تو مختلف کھیل کھیلتے۔ بیٹھکوں میں محفلیں سجاتے اور یوں سارا موسم سرما کھیل کود اور تفریحی مشاغل میں گزر جاتا تھا۔ خزاں کے آخر میں مویشیوں کے لئے چارہ اور جلانے کے لئے لکڑی ضرورت کے مطابق جمع کرتے تھے۔ کھیتوں سے جو غلہ مہیا ہو جاتا اس کو پن چکیوں میں پیس کر آٹے کی ضرورت پورا کرتے اور سالن کی ضرورت سوکھی ساگ اور دودھ، گھی، دہی، لسی اور دیسی لوبیا سے پورا کرتے۔ سادگی کا رواج تھا۔ دیگر ضروریات نہیں تھے تو جو مل جاتا اس پر اکتفا کیا جاتا اور لوگ اپنے حال میں بہت خوش تھے۔

یہ رسوم ورواج اب تقریباً ناپید ہو چکے ہیں۔ البتہ کچھ رسومات جدید تقاضوں کے مطابق چل رہے ہیں مگر کافی تبدیلی اور جدّت کے ساتھ۔ دور جدید میں دیگر قوموں کی طرح توروالی بھی اپنی جدی پشتی روایات کو رسم بد یا کمتر قرار دیگر بیرونی روایات کو آپناتے نظر آرہے ہیں۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

”ژو“ ایک تجزیاتی تعارف

تحریر: رحیم صابر

جو تعریف شاعری کی ہے وہی ژو کی ہے۔ افلاطون شاعری کو نقل کی نقل کہتا ہے۔ ارسطو شاعری کو تزکیہ نفس کا بڑا ذریعہ سمجھتا ہے جبکہ انگریزی شاعر ورڈزورتھ نے شاعری کو تمام علوم کی روح اور سانس کہا ہے۔ میتھیو ارنلڈ شاعری کو زندگی کا ترجمان اور نقاد مانتا ہے۔

انسان جب اپنے احساسات، تصورات اور جذبات کی دلکش اور موزوں الفاظ میں تصویر کشی کرتا ہے تو وہ شاعری کہلاتی ہے۔ دنیا کی تقریباً تمام چھوٹی، بڑی زبانوں کی اپنی شاعری اور مخصوص اصناف سخن ہیں۔ بعض ادبی دانشور اور نقاد شاعری کو جذبات اور احساسات کا ہم اہنگ بہاؤ کہتے ہیں۔

اردو کی بورڈ اور حروف تہجی میں توروالی اواز ”ژ“ موجود نہیں لہذا اسے اردو میں ”ژو“ لکھا جائے گا۔ یہاں میں ژو ہی لکھوں گا۔ اس آواز سے دوسرے الفاظ کی چند مثالیں دیتا ہوں۔ توروالی میں ژون، اس آدمی کو کہتے ہیں جس کی بیوی مر گئی ہو۔ اور اسکی جابجا تنقید اور بات بات میں گلے شکوے اور کوسنے کو ”ژُونُوگو“ کہتے ہیں۔ تاہم لفظی طور ہم ابھی ژو کو کسی خاص معنٰی سے ماخوذ نہیں کرسکتے۔

توروالی لوک شاعری میں ”ژو“ کو بنیادی صنف کی حیثیت حاصل ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس زبان کی شاعری شروع ہی ”ژو“ سے ہوئی ہوگی تو شائد غلط نہ ہو۔ توروالی زبان سے وابستہ قدیم شعراء ہو کہ نئے دور کے جدید شعراء، جہاں تک ہمیں علم ہے ان سب کی شاعری کی شروعات ژو سے ہوئی۔ اب کہیں کہیں مقامی طور ”ژو“ گیت کے نام سے بھی مشہور ہے۔

ژو ہے کیا؟ اس کا جواب صرف شعراء ہی نہیں اس زبان کے عام و خاص کو پتہ ہے۔ کیونکہ اس کے بہت ساری تعریفیں ہونگی اور یقیناً وہ اپنی جگہ درست بھی ہونگی۔ ژو اظہار کا سب سے موثر طریقہ ہے۔ ژو کے بارے کسی سے پوچھنے کے بجائے اگر خود ہی چند ”ژو“ کو بغور پڑھ کر ان کی شرح کی تھوڑی سی

”سر بلند“ ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

کوشش کی جائے تو یہ الجھن دور ہو جاتی ہے۔ باہر کا مشاہدہ ہے، اندر کا تجربہ و تجزیہ۔

یہ اندرونی کیفیات و احساسات کو دو ہم وزن مصرعوں میں بیان کرنے کا نام ہے۔ ژو "آہ" بھی ہے اور "واہ" بھی۔ یہ دیوانے کا خواب بھی ہے اور علم و دانش کا ایک باب بھی۔ ژو میں اندھیرے کا خوف بھی ہے اور اُجالے کی نوید بھی۔ اس میں محبت کا پیغام بھی ہے اور بے التفاتی کا شکوہ بھی۔ اس میں تڑپ بھی ہے اور مزہ بھی۔ ژو شہ بھی ہے گدا بھی۔ اس میں سکون بھی ہے جنون بھی۔

ژو کب، کیوں اور کیسے وارد ہوتا ہے؟ کسی نے کہا یہ قلب کی آواز ہے، کسی نے کہا یہ اندرونی کیفیت کے بھڑاس نکالنے کا مؤثر ذریعہ ہے۔ کسی نے کہا یہ جنون کی حد ہے، کسی نے کہا اس میں قلبی سکون ہے۔ کسی نے ژو کو خوشی اور مسرت کا گیت کہا تو کسی شاعر نے صنعت تضاد کو بروئے کار لا کر اسے الام و مصائب کی پکار سے تشبیہ دی۔

"ژو خفگان دے بندی حی گھینڈو انگا
خوشألی دے کام نیگھالڈو غم سی چیگا"

ژو "اظہار" کا سب سے موثر ذریعہ ہے۔ یہ محروم و مجذوب کی آواز ہے۔ یہ محبّ کی چاہت بھی ہے تو غم کی چیخ بھی۔ "اظہار" یا "اقرار" کسی بھی حتمی بیان، دعوی، اعتراف، شہادت، تصدیق یا اپنی بات منوانے اور بیان کرنے کا نام ہے۔ اظہار عموماً عشق و محبت کے لحاظ سے رائج لعمل تو ہے لیکن اس کی تشریح کے لئے محبت اور عشقیہ قصوں کا ہونا لازمی نہیں۔ غم اور خوشی کا بھی اظہار کیا جاتا ہے۔ معاشی خستہ حالی اور مجبوریوں کو بھی دوسروں کے سامنے ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ اظہار مصیبت اور خوف کا بھی کیا جاتا ہے اور پر مسرّت لمحات کا بھی۔ اس میں رفیق کی قربتوں، فرقتوں کا مضمون بھی ہے اور رقیب کی شرارتوں اور عداوتوں کا ذکر بھی۔ یہ خوشی کے طور بھی کیا جاتا ہے۔ مزوری، بیماری، لاچاری، خوشی، دوستی، خواہش اور بہت سی کیفیات کا بھی اظہار کیا جاتا ہے۔

ژو کا فنی و فکری جائزہ

یعنی کہ "ژو" قلبی و ذہنی کیفیت کے بہترین الفاظ میں ظہور ہونے کا نام ہے۔ جتنی اہمیت اردو اور عربی زبان و ادب میں شعر کو ہے، فارسی میں بیت کو ہے، انگریزی میں Cuplet کو ہے، پشتو میں ٹپہ کو ہے بعینہٖ توروالی میں وہ مقام ژو کو حاصل ہے۔ اگرچہ ساخت اور ڈھانچے کے اعتبار سے ہر زبان کے Cuplets ایک جیسے نہیں ہیں لیکن معنٰی و مضمون کے لحاظ سے یہ اصناف ایک دوسرے کے کچھ قریب ہیں۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

علم عروض کے مطابق شعر وہ کلام ہے جو بحر و وزن کے مطابق دو مصرعوں پر مشتمل ہو جبکہ منطقی نقطہ نظر کے مطابق پُر اثر کلام کو شعر کہا گیا ہے۔ ایک سے زیادہ اشعار سے غزل یا نظم کی کوئی شکل بنتی ہے۔

ژو شعر جیسا ڈھانچہ رکھتا ہے چونکہ شعر وزن و قافیہ کی رعایت کرتا ہے اور ژو کے دونوں موزوں مصروں کے اخر میں حرکی آواز، واول آتا ہے۔ ژو جب کسی داستان اور کہانی یا جاری نظم کا حصہ نہ ہو تو انفرادی ژو میں بھی پورا مضمون باندھا جاتا ہے جو کہ شعر کا خاصا ہے۔ لا، وا، کا، ہا، تا، نا اور ایسے تمام الفاظ جن کے اخر میں "ا" اور "ہا" کے اواز اجائے۔ وہ ژو کے اخر میں اتے ہیں۔

ہم اگر بغور مطالعہ کریں تو زیادہ تر ژو رومانیت پر مبنی ہیں لیکن تمام ژو عشقیہ اور رومانوی ہو یہ لازمی نہیں۔ توروالی میں "داستان" یا "پالٹی" ژؤں کے اس مجموعے کو کہتے ہیں جو ایک ہی نام کے گرد گھومتے ہیں۔ رومانوی شاعری میں یہ نام عموماً تانیثی ہوتے ہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ژو کا شاعر اپنے لئے کوئی فرضی کردار یا نام تجویز کر کے متعارف کر لیتا ہے۔

صوتی جائزہ:

ژو آج تک ایسے تمام الفاظ اور ناموں کا محتاج رہا ہے جو مخفی نہ ہو، جار اور جاری ہو، دونوں مصرعے ساکن الفاظ کے بجائے جار اور حرکی آوازوں پر ختم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کے زیادہ تر ژؤں میں وہ شخصی نام ہیں جو حرکتی آواز پر ختم ہوتے ہیں۔ جار آواز و الفاظ کے علاوہ بھی بہت سارے نام ژو میں مستعمل ہیں لیکن وہ ژو کے شروع یا درمیان میں لائے جاتے ہیں۔ جیسے کے مذکر نام ہیں یا خواتین کے ایسے نام جو جاری نہ ہو۔ جیسے انم، زینت، شمیم ریفت وغیرہ۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ ژو کا ہر مصرع بلند اور جار آوازوں پر ختم ہوتا ہے۔

اس ژو کو بطور مثال لیتے ہیں۔

حی بندو مھیرے بش زنگلے وا مُوا
ہرے خار پلڑو نے أپ بوٹی زید ما

"دما" اور "مُوا" دونوں متحرک اور جار آوازیں ہیں اور مندرجہ بالا ژو کے دونوں مصرعے ان پہ ختم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اکثر تانیثی نام بھی اسی طرح کے آوازوں پہ ختم ہوتے ہیں۔ جو نام خواہ مردوں کے ہو یا عورتوں کے۔ اگر وہ جار نہ ہو تو انہیں استعمال کرنے کے طریقے بھی ان شاعروں کے پاس قدرتی طور موجود ہیں۔ ایسے ناموں کو بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اول تو انہیں ژو کے شروع یا درمیان میں لایا

جاتا ہے یا پھر ان کے ساتھ سابقوں، لاحقوں کا اضافہ کر کے اخر میں بھی لایا جاتا ہے۔

دادا آ او قجیر تھئے یُواڑ ہی پُورا
ایسکے تھل پشکالئی مھأ ئی یُوار تھے دھما

اس ژو میں قجیر (بیل) جانور کا نام رکھا ہوا ہے اور اسے بیچ میں لا کر خوب استعمال کیا ہے۔ اس کے علاوہ جن ژؤں کے آخر میں ایسے مختصر نام ایئں جو ساکن آواز پر ختم ہو ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ بطور لاحقہ استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے کے

"مین توب می ماش کله کله ہودو کھوا
تو مدام خوشألی نیمادو وزیر زاده"

وزیر مذکر نام ہے اگر اس کے ساتھ "زادہ" ہو تو ٹھیک اگر نہ ہو تو بھی لگا کر وزن برابر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس مصرعے میں مسکین کے ساتھ "شاہ" کا اضافہ کیا گیا ہے۔

ڈرائور گش امن گے اشینان مسکین شاه

ژو میں جار، تانیثی الفاظ کی ضرورت:

اگرچہ ژو میں عورتوں کے نام کثرت سے مستعمل ہیں لیکن ژو کے ماضی، حال و مستقبل کو مدنظر رکھ کر جائزہ لیں تو ثابت ہوتا ہے کہ تمام ژو عورت کی محبت کا پیش خیمہ نہیں ہیں۔ اور ژو اس بات کی دلالت بھی کرتا ہے کہ مرد شعراء کی بنسبت خواتین شعراء نے زیادہ ژو کہے ہیں۔ ہم ایسا بھی کہہ سکتے ہیں کہ ابتدا میں ہر دس میں سے سات ژو عورت نے کہے ہونگے۔ عورت نے ژو کی شاعری محض مرد کی محبت میں نہیں کی۔ اس نے سماجی و معاشرتی مجبوریوں کو بھی مضمون بنایا ہے۔ توروالی شاعرہ نے ژو میں اپنے جذبات، غم، احساسات اور رکاوٹوں کا ذکر کیا ہے۔ اس کی شاعری میں مرد و عورتوں، بچے، بچیوں کے نام بھی آتے ہیں۔ ایک شاعرہ اپنے ہرجائی محبوب کی اکڑ چال پہ یوں ژو کہتی ہے۔

"پدئے نوڑ تھأ ریزاله ئے دیئی گله
تأ کھید جنت سی حور أنی بیدو پیٹھا"

توروالی شاعرہ کو بھی حروف جار اور جار الفاظ و ناموں کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس کے برعکس داستان گو شاعر یا معشوق پر ژؤں کی "پالٹی" بنانے والے شاعر کو بہت زیادہ ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ داستان یا پالٹی میں اپنی ہیروئن یا کردار کے لئے کئی نام استعمال کرتا ہے۔ توروالی پالٹی یا داستان گو شاعر کی جانب سے ایسے ناموں اور الفاظ کے استعمال سے ایک طرف صنف کی طوالت برقرار رہتی ہے تو دوسری جانب اپنے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

جذبات واحساسات موزوں اور پر اثر الفاظ میں حلیف تک پہنچا سکتا ہے۔

ژو میں مستعمل نام اور ان کے لاحقے، سابقے:

ژو کا شاعر ان مخصوص اور جاری آوازوں والے ناموں پہ ہی گزارہ نہیں کرتا۔ کبھی کبھی ان کے اگے پیچھے ضرور کچھ اچھے برے فیتے لگاتا ہے۔ جیسے کے جمیلہ سے جمیل اختر، شمیم یا شمیمہ سے شمیم اختر، نسیم اور نسیمہ سے نسیم اختر وغیرہ۔ اسی طرح رحیم سے رحیم زادہ، وزیر سے وزیر زادہ، کریم سے کریم زادہ یا شمیم سے شمیما، نسیم سے نسیمہ۔ کسی کو مخاطب کرنے کے علاوہ یہ سب ژو کے وزن اور مخصوص بحر برابر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

توروالی میں اکثر تانیثی اسماء بھی "ہ" یا "ا" پر ختم ہوتے ہیں۔ چونکہ جدید دور کے زیادہ تر توروالی نام عربی، اردو یا پشتو سے ماخذ ہیں ان زبانوں میں عورتوں کے اکثر نام "ا" یا "ہ" جاری واول پہ ختم ہوتے ہیں۔

ژو کہنے والا ہر شخص شاعر تو نہیں کہلاتا لیکن ہر شاعر "ژو" کہے بنا خود کو نامکمل شاعر محسوس کرتا ہے۔ کوشش کرے تو "ژو" کہنا کسی کے لئے بھی ناممکن بات نہیں لیکن خالص ادبی طور پر معنیٰ ژو کہنا کافی مشکل ہوتا ہے۔

ژو کہنے والے کو "ژوال" "گیتال" یا "ژوبن" کہتے ہیں۔ ژو کے بارے میں عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ یہ کسی کی چاہت اور محبت میں کہے جاتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس کا محور عورت بھی ہے مرد بھی۔ اس کا مضمون مادی بھی ہے اور خیالی بھی۔ یہ غزل کا متبادل نہیں ہے، البتہ شعر اور ژو میں ساخت، مضمون اور معنویت کے اعتبار سے کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جس طرح چند اشعار کو ملا کر غزل بنائی جاتی ہے اسی طرح ایک سے زیادہ ژو مل کر توروالی داستان، مثنوی اور مرثیہ مرتب کرتے ہیں لیکن ان سب کے توروالی نام یا تو ہیں نہیں یا پھر معدوم ہو گئے ہونگے یا انہیں ڈھونڈنے میں ابھی وقت درکار ہے۔ لہذا عشقیہ اور رومانوی "ژؤں" کے مجموعے کو "پالٹی" کہتے ہیں۔ پالٹی کے تمام ژؤں میں ایک ہی فرضی نام کو موضوع بنا دیا جاتا ہے جو عورت کا بھی ہوتا ہے اور مرد کا بھی۔ اس کے علاوہ لوک قصّوں اور مذہبی کہانیوں کو بھی ژؤں کی مدد سے بیان کیا جاتا ہے جسے عموماً داستان یا پالٹی کہتے ہیں۔

قدیم ژو کے مضامین وموضوعات:

ژو کب، کیوں اور کیسے وقوع پذیر ہوا؟ یہ سوال بہت پیچیدہ ہے۔ شاعری چونکہ فطری عمل ہے اور

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

یہ فن کا ایک حصہ ہے لہذا فطری شاعر کے لئے ژو کہنے کا نہ تو کوئی مخصوص وقت ہوتا ہے اور نہ ہی اسباب۔ ژو کا شاعر عموماً زیست گراں کے گوں ناگوں سراسمیگی کیفیات سے دوچار نظر آتا ہے لیکن خود ژو اتنا قابل ترس نہیں کہ اس کی دیواروں پہ ہر وقت اداسی بال کھولے سو رہی ہو یا اس کے شاعر کے پاس محض غم ویاس کے سوا کچھ بھی نہ ہو۔ وہ ژو کو کبھی فراق میں پر شکوہ وپر نم بناتا ہے تو کبھی وصال یار میں اس کے گیسوؤں کو پرجوش وپر خم بناتا ہے۔ کبھی اسے مفلسی ژو کہنے پر اکساتی ہے تو کبھی اپنے اپنوں کی جدائی کا غم۔ وہ کبھی انسان دشمن معاشرتی روایات کے خلاف برملا بغاوت کرتا ہے تو کبھی محبت پانے کے لئے اولیائے کرام کے مزارات پہ گڑگڑاتے، دھیمے آواز کو سہارا بناتا ہے۔

توروالی لوک گیتوں خاصکر ژو کے پس منظر میں جائے تو یہ اکثر فریاد لگتا ہے۔

''تأ تانبا سی دھیرین مھئے سیوأد انگولا
آ یو کھید کے قدم تھیلی ہر پود می انگا''

اس ژو کی شاعرہ بھی محوِ شکوہ ہے اور محبوب کو مخاطب کر کے ژو عرض کرتی ہے '' تم نے میرے مشکلات میں اس قدر اضافہ کیا ہے کہ اب میں کروں تو کیا کروں، کہاں جاؤں، چارسو پریشانیاں ہیں، زمین جیسے میرے لئے تانبے کی بنائی ہے اور اس پر ہر جگہ آگ کے شعلے ہیں، ایسے میں بھلا میں کہاں قدم جماؤں۔ یعنی زندگی اجیرن بنائی ہے۔

اسی طرح ایک اور قدیم شاعرہ فرماتی ہیں۔

''مأ تنو آش جولی می سمَڑئی انگولا
دھیرین گے نوچھوئی اما دھینین نیل گیا''

''میں نے اپنے اشک جھولی میں سمیٹ لئے اور زمین پر گرنے نہیں دیئے اس لئے کہ کہیں غموں کی آگ اشکوں کیساتھ بہہ کر گھاس کو جلا نہ دے''۔

ایک اور شاعرہ اپنی خود پرستی اور محبوب کی محبت کو ژو میں یوں باندھ دیتی ہے۔

''أشیمیل ہات والُو کُھوا زید گا اِنگولا
آ کھیدیک کیورجن نَه ہوئی غاڑے بستا''

''وہ اپنے گورے ہاتھوں میرے پاوں پڑ گیا لیکن میں اس قدر انا پرست واقع ہوں کہ اسے پھر بھی معاف نہیں کیا''۔

غریبی اور معاشی بدحالی کو بہت سارے شعراء نے موضوع بنایا لیکن اکثر نے محبت کو غریبی کے

''سربلند'' ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

آڑے نہیں انے دیا اور اس رشتے کے اگے غربت اور کسمپرسی کو بالائے طاق رکھا۔

"غریبی دے یسی اصل نہ ہوئی کچا
مھی برابر تُو دریاب سی لعل اِنگولا"

" مفلسی کیسے کسی سے اس کی اصلیت اور شناخت چھین سکتی ہے۔ تم دنیا کی نظر میں غریب سہی، میرے نزدیک سمندر کے موتی کی طرح بیش قیمت ہو"۔

ژو کے موضوعات و مضامین متنوع ہیں۔ تصوف و تفکر، دین و دنیا، حسن و جمال، آرائش و زیبائش، نقل و مہاجرت، غربت و افلاس، وصل و فراق، حریف و حلیف، نشاط و ماتم، بے بسی و لاچاری، جنگ و جدل، عشق و محبت، غمزہ و غماز اور ان جیسے بہت سارے موضوعات ژو کی اپنی زبان میں موجود ہیں اور ژو انہی محرکات کے بموجب ارتقا پاتا ہے۔

ژو کے مشہور الفاظ و تراکیب:

جس طرح ہر زبان ایک تہذیب و معاشرت کی ترجمانی کرتی ہے اسی طرح ہر زبان کی شاعری اس زبان کے الفاظ و تراکیب، تشبیہات و استعارات، اشاروں، کنائیوں، ضرب الامثال و محاورات کا خزانہ ہوتی ہے۔ اردو، فارسی و عربی زبانوں کی شاعری میں جو صنائع و بدائع استعمال ہوئے ہیں اسی طرح ژو توروالی شاعری کے لوازمات سے مجسم ہے۔ مثال کے طور چند الفاظ پیش خدمت ہیں۔

نرگس بورا (گل و بلبل) لیلا مجنون، موزیگئ (رقیب) انگولا (آشنا مرد کے لئے) عرزئیل (عزرائیل) تاترین (لامکاں) لُوت بسان (بہار جوبن) پشیکال (ساون) اوتھل کھان (بلند پہاڑ) نیاشام سی دعا (شام کے وقت کی دعا) آژا سی کھڑا (اشکوں کا سیلاب) بوگاڑ پھلُو (دل کا ٹوٹ جانا) چُون قدم (کسی کا مخصوص انداز چلن) اصلی مامیرا (ایک پہاڑی پھول) اسی طرح ژو میں بہت ساری علامات اس مخصوص زبان و تہذیب کی عکاسی کرتی ہیں۔

ژو سی مثال کوڑوال سی شیت ہونین آفرا
تھیئے کوئی سوال دیشا نہ بن انگولا

ژو، جو زیادہ مقبول ہوئے:

توروالی قدیم شاعری میں اکثر ژو اس طرح جامع مضمون رکھتے ہیں جو ہمیں اردو غزل کے استاد شعراء کے مقبول اشعار یاد دلاتے ہیں۔ بعض ژو اتنے مشہور و مقبول بن جاتے ہیں کہ ضرب المثل کی

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

صورت اختیار کرتے ہیں۔ ایسے ژو عام گفتگو اور جرگوں معرکوں میں عورتوں اور مردوں کی زبان سے برملا نکلتے ہیں۔ اردو غزل کے اُستاد مولانہ حسرت موہانی نے شعر کی خاصیت یوں بیان کی ہے کہ یہ آسانی سے سمجھ میں آجائے اور یاد ہو جائے۔

"شعر اصل میں وہی ہے حسرت
سن کے جو دل میں اتر جائے"

پرانے ژوبن شعراء کے ایسے بہت سارے ژو ہیں جو زبان زدعام ہو گئے اور نسل در نسل سفر کرتے رہے ہیں۔

"غریبی ۓ توئی تنُو آرمان کو پُورا
حِي مینه سی کهئیل بوٹی ہی چهی صدقه"

یہ ژو شدید غربت کے باوجود ایک محبتوں بھرے دل کی ترجمانی کرتا ہے۔ سوز و گداز کی کی کیفیت نمایاں ہے۔ شاعر یہاں شاعرانہ انداز میں غربت کو جان بخش کر اسکو مجسم بنا کر مخاطب کرتا ہے۔

" یہ دل تو محبت کے باعث کام سے گیا ہی تھا لیکن اے مفلسی میں اپنا وجود تمہیں سونپ دیتا ہوں تو بھی اپنے ارماں پورے کر اور رہی سہی کسر نکال"۔

غربت کے موضوع ہر مشہور ژو آج بھی ضرب مثل کے طور استعمال ہوتا ہے۔

"غریبی گل نیمرأ جدگا سی جامه
آ خو یدے چهی لولپؤ سی نوخو زید کهوا"

یعنی غربت عام شے ہے بس شاعر کو فکر و غم ہے تو اپنے بیٹے گل نمیر کے صبح سویرے مزدوری پر جانے کا ہے۔

پیر باوا نه چُھوَدُو حاجت مند بے نوا
اَیَن چونو پُوشُو ہُودُو سوال می خطا

محبت میں ناکامی کا موضوع ہے۔ یعنی پیر بابا کے مزار پہ حاضری دینے والوں کی مراد کبھی ٹالی نہیں جاتی، بلکہ پوری ہو جاتی ہے لہذا میرے محبوب سے شائد دعا مانگتے ہوئے کوئی غلطی ہوئی ہو۔

حسین بوو چهی ژُوأنی ہونین کا ژانگا
لا معصوم، سات پُوشُو ۓ ما خائست غلبه

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

یعنی تیرے بچپن کے حسن کو دیکھ کر قیامت خیز جوانی کا خیال ابھی سے موجزن ہے، جب عہدِ طفلی میں سات پھولوں سے حسن وصورت میں اگے ہے تو اے حسین تیری جوانی کیسی ہوگی۔

ابھی کلی ہے کھل کر گلاب ہوگا
لاکھوں قتل ہونگے جب تم پر شباب ہوگا

ژاد سی نماز مومن گے ینین زنگدنا
تی شیطان شگانین بیان کونین کلیمه

یعنی فجر کی نماز پڑھنے والے پر حالت نزع میں خدا کی مہربانی ہوگی اور اسی نماز کی پابندی کی برکت وجہ سے وہ دنیا سے کامران ہو کر رخصت ہوگا۔ موت کے وقت اس کے دماغ میں دنیاوی وسوسے نہیں آئیں گے اور اس کی زباں سے کلمہ جاری ہوگا۔

حصّہ سوم

کوہستان، ہزارہ

شینازبان اور اُس کا رسم الخط

تحریر: رازول کوہستانی

شینازبان ہندوستان اور پاکستان کے ایک دُشوار گزار اور وسیع جغرافیہ میں بولی جانے والی ہند آریائی زبانوں کے شمال مغربی گروہ کے ذیلی داردی گروہ کی ایک قدیم زبان ہے جو جموں کشمیر میں گریز، دراس، بٹالک؛ آزاد کشمیر کی نیلم وادی میں تاؤبٹ اور پُھلوائی؛ پاکستان میں پورے ضلع دیامر چلاس، نصف سے زائد گلگت کے حصّے، اسکردو کے بعض مقامات، ضلع غذر کے اکثر علاقے، ضلع اپر کوہستان کے نصف حصّے اور ضلع کولئی پالس کوہستان کے تمام ضلع میں بولی جاتی ہے۔ کشمیری کے بعد موجودہ داردی زبانوں میں سب سے زیادہ بولنے والی زبان شینا ہے۔ اس زبان کے کئی لہجے پائے جاتے ہیں۔ اس زبان کے بولنے والوں کی کئی بستیاں اور آبادیاں اپنے اصل جغرافیہ سے باہر پنجاب، سندھ اور خیبر پختون خوا کے بعض دوسرے علاقوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ مردان، بٹگرام، کاغان اور اکادکا ایسے دوسرے علاقے بھی ہیں جہاں اس زبان کے بولنے والے اپنی مادری زبان بھول چکے ہیں اور اب پشتو، ہندکو یا پنجابی بولتے ہیں۔

اس زبان کے بعض مقامات کے لہجوں میں کافی بُعد بھی پایا جاتا ہے۔ جدید تحقیقات نے لسانی شواہد اور فنی بنیاد پر یہ ثابت کیا ہے کہ شینازبان کا لسانی ڈھانچہ اور صوتی عادات قبل از ہند آریائی لسانی گروہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس زبان میں ہندکو، پنجابی، سندھی، پشتو، بلوچی، گوجری، بروشسکی، تبتی، بلتی، سنسکرت، ہندی، کشمیری، فارسی اور عربی کے مستعار الفاظ بھی پائے جاتے ہیں۔ شینا چونکہ ایک داردی زبان ہے اس لئے اس کا اُشوجو، توروالی، انڈس کوہستانی، گبیاری، چھلسیوٗ، گاوُری، بٹیڑی، کلکوٹی، کلاشہ، پالولا، کھوار اور افغانستان میں بولی جانے والی زبانوں جیسے پشائی زبانوں سے بھی کئی لغوی اور صوتی اشتراک ہے۔ تاہم بروشسکی کے ساتھ اس زبان کا اتنا لسانی اشتراک نہیں جتنا داردی زبانوں سے ہے۔

اس زبان میں علّی آوازوں کا نظام سُر اور تان کا حامل ہے۔ سُر میں اتار چڑاؤ سے معنوی امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ اس زبان میں آج کل نثر، ڈرامہ، نظم، قواعد، لغات اور کئی دوسرے موضوعات پر لکھا جا رہا ہے تاہم اس کا متفقہ رسم الخط ابھی تک اختیار نہیں کیا جا سکا گو کہ اس کے لئے جاری تیاریاں قابل ستائش ہیں۔ اس زبان کا لوک ادب کافی زرخیز ہے۔ لوک گیت، داستانیں، لوک کہانیاں، پہیلیاں، اکھان اور منتر (دم) کی کئی اقسام پائی جاتی ہیں۔

شینازبان کو اردو رسم الخط میں لکھنے کی ابتدائی کوشش غالباً جناب محمد شُجاع ناموس نے 1956ء میں ایک صغیم کتاب لکھ کر کی۔ اسی طرح بابا چھلاسی کے چند شعری مجموعے بھی الگ حروف میں شائع ہوئے۔ لیکن ان کے اس رسم الخط کو خاطر خواہ پذیرائی نہیں مل سکی۔ اُن کے بعد محمد امین ضیاء (1974ء) نے شعری مجموعہ "سان" اور اکبر حسین اکبر (1980ء) نے "سومولور سول" کے عنوان سے کتابیں شائع کیں جن میں شینازبان کے اضافی حروف کو سندھی زبان کی طرح چار نقطوں سے لکھا گیا۔ تاہم اس کے بعد بجائے چار نقطوں کی علامت کے ان مخصوص حروف کو دو ہموار زبر کی علامت سے لکھے جانے کو ترجیح دی جانے لگی اور اس میں متعدد شینا کتابیں، قاعدے اور لُغات شائع ہوئے۔

1976ء میں جناب محمد امین ضیاء نے شینازبان کی گلیتی لہجے کا اردو میں گرائمر لکھا جو کافی کارآمد ثابت ہوا۔ گلیتی شینا میں شینا قاعدہ عبدالخالق تاج اور رحمت عزیز چترالی، شینا کوہستانی میں رازول کوہستانی اور رُتھ لیلی شمٹ نے جبکہ مقبوضہ کشمیر کے گریزی شینا زبان میں محمد رمضان اور محمد شفیع ساگر نے شینا قاعدے شائع کئے۔ عربی رسم الخط میں مرتب ہونے والے یہ تمام شینا قاعدے شینازبان کی ترقی اور رسم الخط کی بہتری کی طرف اوّلین کوششیں ہیں۔ 2004ء کے بعد گلگت اور انڈس کوہستان میں شینازبان کے مخصوص حروف کو دو ہموار زبر کے ساتھ لکھنے کے ساتھ ساتھ چار نقطوں سے دوبارہ لکھا جانے لگا کیوں کہ ان حروف کے لئے یونی کوڈ موجود تھے جس سے شینا کی تحریر کے لئے کمپیوٹر پر کی بورڈ تیار کیا جا سکتا تھا۔ کارگل اور دراس میں بھی شاید ہموار دو زبر کی علامتوں سے چند کتابیں یا قاعدے شائع ہوئے۔ گریزی شینا کے لئے جناب مسعود سموں نے الگ سے اضافی حروف وضع کئے اور ش، چ پر اضافی گول دائرہ یا نقطہ لگا کر لکھنا شروع کیا۔ حال ہی میں انھوں نے گریزی شینا گرائمر کی کتاب شائع کی جس میں گریزی شینا رسم الخط اور قواعد سے متعلق مواد شامل ہے۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

نظامت تعلیمات گلگت بلتستان کے تحت طویل مشاورت اور آمادگی کے بعد 2017ء میں چار نقطوں کے اضافہ کو قبول کرتے ہوئے متفقہ طور پر جماعت اوّل سے تیسری تک کی ابتدائی کتابوں کے مسودے یا قاعدہ تیار کئے گئے ہیں جو وفاقی حکومت سے منظوری کے بعد گلگت بلتستان کے شینا علاقوں کے سکولوں میں پڑھائے جائیں گے۔ مقامی سطح پر علاقائی زبان میں تعلیم کو فروغ دینے کے لئے گلگت بلتستان کی حکومت نے 2015ء تا 2030ء کے دورانیہ کے لئے تعلیمی حکمت عملی وضع کی ہے جس کے تحت مرحلہ وار مقامی زبانوں کو سکولوں میں رائج کیا جائے گا۔ گلگت میں اس سلسلے میں عمدہ کوششیں اور فعال سرگرمی دیکھنے میں آتی ہیں۔ اسی طرح انڈس کوہستان میں بھی شینا زبان کا کوہستانی لہجہ ابتدائی قاعدہ کے طور پر سکولوں میں پڑھائے جانے کی توقع ہے لیکن مقامی سطح پر کچھ فنی اور سیاسی اختلافات کی وجہ سے یہ معاملہ زیر التوا ہے۔

کسی بھی علاقہ یا ملک کی مقامی یا چھوٹی زبانیں اُس وقت ہی بہتر نمو پا سکتی ہیں جب ان زبانوں کو خود بولنے والوں اور حکومت کی تائید، مشاورت اور قبولیت حاصل ہو۔ کوئی زبان اس وقت ہی مٹنے سے بچ سکتی ہیں جب اُسے عام بول چال کی زبان بنایا جائے، اُسے سکول کی سطح پر رائج کیا جائے، اُس زبان کا لغوی سرمایہ اور لوک ادب محفوظ کو کیا جائے۔ اس کے لئے یقیناً چھوٹی چھوٹی کوششوں سے بڑے بڑے نتائج حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

ہمارے بہت سے دوست یہ خیال کرتے ہیں کہ شینا زبان کا مسئلہ صرف اضافی حروف کی اشکال کا ہے اور کچھ کا خیال ہے کہ گریز، دراس، کارگل، گلگت اور کوہستان میں الگ الگ اضافی حروف کے لکھنے کا عمل شینا زبان کے لئے سودمند نہیں۔ اس سلسلے میں عرض ہے کہ کوہستان اور گلگت ایک ہی صفحے پر ہیں اور رہے ہیں۔ پہلے دونوں ہموار دوزبر والی علامت کے ساتھ شینا زبان کی اضافی مُصمّتی آوازوں کو لکھتے تھے اور آج کل چار نقطوں کے اضافہ سے لکھ رہے ہیں البتہ گریزی شینا میں پہلے ذکر کئے گئے الگ اضافی حروف زیر استعمال ہیں۔ شینا زبان میں تحقیقی اور تخلیقی کام کرنے والے احباب کا ایک مسئلہ یا رکاوٹ یہ بھی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ کُھلے دل سے مکالمہ یا تبادلہ خیال نہیں کرتے جس کی وجہ سے وہ اپنے اپنے دائرہ میں مقید رہتے ہوئے اپنے اپنے انداز میں لکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس کا اُن کی زبان کو خاطر خواہ فائدہ نہیں پہنچتا۔ جب تک مختلف لہجوں کے حامل افراد میں مکالمہ نہیں ہو گا تب تک بہتر اور پائدار فنی بنیاد اس زبان کو نہیں مل سکے گی۔ اس سلسلے میں وٹس آپ پر شینا بولنے والوں کا شینا بیاک کے نام سے ایک فورم پایا جاتا ہے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

جو نہایت کارآمد اور مفید ہے۔ اس فورم میں لداخ، کارگل، دراس، گریز، بلتستان، گلگت، غذر اور کوہستان کے ایسے افراد موجود ہیں جن کی مادری زبان شینا ہے اور یہ اپنی زبان کے الفاظ کے سرمایے کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرتے ہیں۔ یہ فورم شینا بولنے والوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا ایک اہم ذریعہ بھی ہے۔ شینا زبان میں لکھنے والے کسی بھی لہجہ سے تعلق رکھتے ہوں انہیں رسم الخط میں جدّت، دستیاب فنی اور تکنیکی مہارت، لسانیات سے متعلق ٹولز و تکنیک اور جدید تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے آگے بڑھنا ہو گا بصورت دیگر رسم الخط میں بے شمار فنی اغلاط کا امکان موجود رہے گا۔

شینا زبان لکھنے والوں میں بعض کا خیال ہے کہ وہ قائم حروف جو حقیقی طور پر شینا زبان کی مصمّتی آوازوں کے قائم نہیں انہیں شینا املا سے ترک کیا جائے جیسے ث، خ، ص، ط، ظ، ض، ق، ف، ع۔ غ، ح۔ تاہم اکثریتی لکھنے والے ان قائم حروف کو شینا زبان کی موجودہ ابجد میں قائم رکھنے کے حامی ہیں۔ عربی، فارسی اور اردو کے بے شمار الفاظ ایسے ہیں جو مذہبی، سماجی، ثقافتی اور تاریخی طور پر ہماری زبانوں کا حصّہ بن چکے ہیں۔

شینا زبان بولنے اور لکھنے والوں میں کچھ احباب ایسے بھی سامنے آئے ہیں جو شینا زبان سے تمام غیر شینا ذخیرہ الفاظ کو یک سر ختم کرنے اور نکال باہر کرنے کے حامی ہیں یا اس پر کام کر رہے ہیں لیکن گریز، دراس، چھلوائی، گلگت اور کوہستان کے اکثریتی محققین اور لکھاری اس روش کے خلاف ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ اس کا طویل المدتی لسانی، ثقافتی، تاریخی اور مذہبی نقصان ہو گا اور ایسے لغوی ذخیرہ الفاظ کو کسی صورت میں نہ نکالا جائے۔

میری نظر میں اصل مسئلہ صرف شینا زبان کی اضافی مصمّتی آوازوں کے قائم حروف کی اشکال کا ہی نہیں بلکہ اصل مسئلہ شینا زبان کے صوتی آہنگ اور صرفی جوڑوں کو درست اور فنی طریقوں سے سمجھنا اور لکھنا ہے جو کہ عام آدمی کے لئے کافی مشکل کام ہے۔ مصوّتی آوازوں کی سُروں اور تانوں کو اُن کی حقیقی تان یا سُر میں لکھنا یا ظاہر کرنا اور سمجھانا ایک مشکل امر ہے اور اسے حل ہونے میں ایک عرصہ لگے گا۔ شینا زبان کے الفاظ کی تان اور سُر کو Speech Analyzer پر ہی درست طریقہ سے دیکھا اور جانچا جا سکتا ہے اسے سمجھے اور جانے بغیر شینا الفاظ پر درست اعراب لگانا شاید ممکن نہ ہو اور یہی وہ مشکل کام ہے جس کا شینا زبان بولنے اور لکھنے والوں کو سامنا ہے۔ شینا زبان کی علّی آوازیں عموماً چار اقسام کی تان یا سُروں کی حامل ہیں یعنی الفاظ میں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

علّی آواز کا کوتاہ سُر، ہموار سُر، طویل درُوں سُر اور طویل برُوں سُر۔ اِن سُروں کو سمجھ کر اعراب لگانے سے ہی درست طور پر لفظ لکھا جا سکتا ہے۔ صوتی اعراب لگانے میں دو رائے پائی جاتی ہیں۔ ایک رائے کے مطابق صوتی اعراب لگانے کی ضرورت نہیں اس سے زبان میں املا کے مسائل میں اضافہ ہو گا اور پڑھنے والا ان اعراب سے مانوس نہیں ہو سکے گا جبکہ دوسری رائے کے مطابق صوتی اعراب لگائے بغیر کسی لفظ کو اُس کی درست آواز کے ساتھ پڑھنا ناممکن ہے۔ شینا زبان کے رسم الخط کے مسائل پر سوچتے اور بات کرتے ہوئے موجودہ دور میں لکھائی کے کمپیوٹر پروگراموں کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے کہ آج کل کمپیوٹر میں کون کون سی سہولت دستیاب ہے تا کہ املا کے مسائل کو بخوبی حل کیا جا سکے۔

یہاں بعض شینا اور اردو کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو اس سلسلے میں کی جانے والی اہم کوششوں میں شامل ہیں:

گریز، دراس اور کارگل میں شینا زبان پر مقامی تحقیق:

1. احمد جوان کی حمد، نعت اور قصائد کی کتاب "چلو" 1989 میں شائع ہوئی۔
2. رضا امجد کے دو شینا شعری مجموعے منظر عام پر آئے۔
3. احمد جوان کا دوسرا شعری مجموعہ شائع ہوا۔
4. رضا امجد کی کتاب "جموں و کشمیر میں درد شین" شائع ہوئی۔
5. رضا امجد کا شینا شعری مجموعہ "چنالو تکیار" شائع ہوا۔
6. شفیع ساگر نے امین ضیاء کے حروف تہجی کو دراسی شینا لہجہ میں استعمال کر کے ایک شینا کتابچہ شائع کیا۔
7. شفیع ساگر کی کتاب "شینا لوک ادب" منظر عام پر آئی جس میں اہم لوک گیت و ادب شامل ہے۔
8. مختار زاہد بڈ گامی کی ایک اہم کتاب "تاریخ شینا زبان و ادب" شائع ہوئی۔
9. چکٹ صاحب کی کتاب "گلستان شینا" شائع ہوئی۔
10. پُشوں باغ گلستان سعدی کا ترجمہ کیا جو کچھ ماہ پہلے شائع ہوا۔
11. سیرتِ رسول اکرمؐ سید سلیمان ندوی کی کتاب کا شینا ترجمہ مکمل ہوا یا ہونے والا ہے۔
12. جناب امجد رضا امجد صاحب کی کتاب تعلیمات اسلامی جلد 1 مکمل ہو چکی ہے۔
13. محمد شفیع ساگر کی کتاب "شینا رسم الخط" شائع ہوئی۔
14. شیخ غلام احمد شیخ کی کہاوتوں کی کتاب "ملیکہ" شائع ہوئی۔

15. مسعود سموں کی کتاب ”شینا محاوَرآے گہ مثالے“ 2016ء میں شائع ہوئی۔

16. مسعود سموں کی گریزی شینا گرائمر کی کتاب 2018ء میں شائع ہوئی۔

17. محمد رمضان نے گریزی شینا قاعدہ شائع کیا۔

گلگت ریجن میں شینازبان کے متعلق اردو اور شینا میں جو کتابیں شائع ہوئیں ان میں سر فہرست ہیں:

1. ڈاکٹر محمد شجاع ناموس کی صغیم کتاب ”گلگت اور شینازبان“ جو 1956ء میں شائع ہوئی۔
2. محمد امین ضیاء کا شعری مجموعہ ”سان“ جو 1974ء میں شائع ہوا۔
3. محمد امین ضیاء کی کہاوتوں کی کتاب ”سوینو موریئے“ 1978ء میں شائع ہوئی۔
4. محمد امین ضیاء کی کتاب ”شینا قاعدہ اور گرائمر“ 1976ء میں شائع ہوئی۔
5. محمد امین ضیاء کی کتاب ”شینا اُردو لُغت“ 2010ء میں شائع ہوئی۔
6. اکبر حسین اکبر کی کتاب ”سومولو رسول“ 1980ء میں شائع ہوئی۔
7. اکبر حیسن اکبر کی کتاب ”اُردو اور شینا کے مشترکہ الفاظ“ 1992ء میں شائع ہوئی۔
8. عبدالخالق تاج کا گلیتی شینازبان کا ”شینا قاعدہ“ 1989ء میں شائع ہوا۔
9. نصیر الدین چھلاسی کا شعری مجموعہ ” زادِسفر“ شائع ہوا (تاریخ اشاعت معلوم نہیں)۔
10. رحمت عزیز چترالی کا ”شنا قاعدہ“ جو غالباً 2017ء یا کچھ اس سے قبل شائع ہوا۔
11. گلیتی شینا لہجہ میں جماعت اوّل سے جماعت سوئم تک سکولوں کی ابتدائی کتابیں 2018ء میں تیار کی جا چکی ہیں۔
12. عبدالخالق تاج نے اکادمی ادبیات کے تعاون سے شینازبان میں نظم و نثر کی ایک کتاب شائع کی۔
13. عبدالخالق تاج شینازبان کی ”تاج اللغات“ مرتب کررہے ہیں جو تکمیل کے مراحل میں ہے۔
14. گلگت کے مظہر علی شینا لغت مرتب کررہے ہیں جو بیک وقت شینا، اردو اور انگلش میں ہے۔

شکیل احمد شکیل صاحب نے بھی اس سلسلے میں کافی فنی کوششیں کی ہیں۔ انھوں نے کارلا روڈولف کے ساتھ ملکر کئی کتابیں لکھی ہیں۔

اس کے علاوہ شکیل احمد شکیل اور شینا لینگوئج اینڈ کلچرل پروموشن سوسائٹی گلگت کے زیرِ اہتمام شینازبان کے قواعد و ادب پر کئی کتابیں شائع ہوئیں۔ جن میں چند ایک یہ ہیں۔

”سربلند“ ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

1. شینا۔ اردو۔ انگریزی بول چال
2. شیناورک بک / شینالکھنے کا قاعدہ
3. الکھانو بڑون
4. گلگتی شینا میں پڑھنالکھنا ایک تعارف قابل ذکر ہیں۔

انڈس کوہستان کے شینا لہجہ میں جو کتابیں سامنے آئیں وہ یہ ہیں:

1. مولانا ضیاء المرسلین کوہستانی مرحوم نے ”قاعدہ کوہستانی مصدر حروف“ کا کتابچہ شائع کیا۔
2. رازول کوہستانی / رُتھ لیلی شمٹ نے ”شینامتلہ“ 1998ء میں کوہستانی شینا کہاوتیں شائع کیں۔
3. رازول کوہستانی / رُتھ لیلی شمٹ نے ”شینامتلہ“ رسم الخط کی تبدیلی اور اضافہ کے ساتھ 2018ء میں اشاعت دوئم کے لئے کتاب مکمل کی۔
4. رازول کوہستانی / رُتھ لیلی شمٹ نے کوہستانی شینازبان کا ”شینا قاعدہ“ 1996ء میں شائع کیا۔
5. رازول کوہستانی کی ”بُنیادی شینا کوہستانی اردو لُغت“ 1999ء میں شائع ہوئی۔
6. رازول کوہستانی کی ”شینا کوہستانی اُردُو لُغت“ جو کہ تین جلدوں میں ہے 2018ء میں چار نقطوں والی اضافی علامات اور مصوّتی اعراب کے ساتھ مکمل کی جو اشاعت کے لئے تیار ہے۔
7. رازول کوہستانی نے شینا کوہستانی میں ”کوستان دہ ادویاتی گوڑیو روایتی استعمال“ کے نام سے ایک کتابچہ 1998ء میں شائع کیا جس میں مقامی ادویاتی جڑی بوٹیوں اور ان کے استعمال سے متعلق لوک دانش کا مواد شامل ہے۔
8. رازول کوہستانی نے ملک عبدالرؤف مرحوم کی تبلیغی کتاب ”شینا کوہستانی تبلیغی کتابچہ“ 2018ء میں مکمل اور شائع کی۔

ان کے علاوہ بھی کئی احباب ایسے ہوں گے جنہوں نے شینا زبان پر کام کیا لیکن مجھے اُن کا کام دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ ان تمام حوالوں کا مقصد یہ تھا کہ شینا زبان میں شینا کے متعلق اردو اور شینا زبان میں مقامی سطح پر خاطر خواہ کام ہوا ہے۔ شینا زبان کے متعلق جو تحقیقی کام دوسری زبانوں (انگلش، جرمن وغیرہ) میں ہوا ہے وہ اس سے الگ اور بہت کارآمد اور تکنیکی نوعیت کا ہے۔ اس قسم کی طبع شدہ کتابیں اس بحث میں شامل نہیں۔

کیا شینا زبان کے تمام لہجوں والے کسی ایک رسم الخط پر متفق یا قائم ہو سکیں گے یہ کہنا قبل از وقت اور کافی مشکل کام ہے۔ کیوں کہ زمینی اور جغرافیائی بُعد، لہجوں کی پیچیدگیاں، روزمرہ بول چال میں مختلف لغوی استعمال، مصادر سے بننے والے الفاظ کی افعال و تراکیب، افعال کے ساتھ جُڑی ضمیریں اور دوسرے صرفی جوڑوں کا استعمال، تعمیری کلمے بنانے کے لئے مادوں سے افعال اور اس کے مشتقات کا وضع کرنا وغیرہ جیسے کئی ایسے امور ہیں جنہیں حل ہونے میں کافی وقت درکار ہو گا اور اس کے لئے اس زبان کے اندر ہی سے اس کا حل تلاش کرنا ضروری ہے۔

اباسین کوہستان: لوگ اور زبانیں - ایک مختصر جائزہ

تحریر: معتبر شاہ راشد

کوہستان، خیبر پختونخوا کا آخری ضلع ہے جسے شمالی علاقہ جات یعنی گلگت بلتستان کا دروازہ کہا جاتا ہے ۔ اب اسے انتظامی طور پر تین ضلعوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ لوئر کوہستان، کولئی پالس کوہستان اور ضلع کوہستان کے ناموں سے سرکاری کاغذات کی زینت بنے ہوئے ہیں۔ اکثر و بیشتر علاقہ پہاڑی ہے لیکن وادیوں کے اندر خوبصورت درے ہیں جن تک سڑکیں نہ ہونے کی وجہ سے رسائی مشکل ہے۔ ایک وسیع رقبہ پر دیودار جیسے قیمتی گھنے جنگلات ہیں۔ ہری بھری جڑی بوٹیاں اور چرند پرند ہیں۔ یہاں سے بڑی مقدار میں آخروٹ مارکیٹ تک پہنچتا ہے۔ آج کل لوگ چلغوزوں سے کافی آمدن حاصل کر کے گزر بسر کرتے ہیں۔ پانی کے بھی وسیع ذخائر ہیں اور آج کل واپڈا اس سے استفادہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے جو کہ لوگوں کی زندگی پر مثبت تبدیلی لا سکتا ہے۔

یہاں کے لوگ سادہ اور محنت کش ہیں۔ شلوار قمیص اور مخصوص قسم کی ٹوپی پکول زیب سر کرتے ہیں۔ سادہ خوراک کھاتے ہیں۔ کھیتی باڑی اور مال مویشی پالنا یہاں کا بڑا ذریعہ آمدن رہا ہے۔ اب تعلیم کا رجحان بڑھ رہا ہے اور ملازمتوں کے دروازے بھی کھلنا شروع ہو گئے ہیں۔ لوگ مذہبی رجحان رکھتے ہیں لیکن اپنی روایات اور رسم و رواج کے بڑے پابند ہیں۔ سیاسی طور پہ اپنا جنبہ یا ڈلہ ہوتی ہے جیسے مقامی طور پر اڑی کہا جاتا ہے۔ شادی بیاہ اپنے قبیلے میں کرنا پسند کرتے ہیں۔ ذات پات کی سماجی برائی کافی حد تک مضبوط ہے۔ لوگ اپنی سے پست ذات پات والوں میں رشتہ کرنا پسند نہیں کرتے تاہم ضرورت کے مطابق پست طبقہ کی لڑکی سے شادی کی جاتی ہے۔ خوشی اور غمی کے مواقع پر ایک دوسرے کی بھرپور مدد کی جاتی ہے۔

مورخین کا ماننا ہے کہ کوہستانی نسلاً آریائی ہیں اور ایک ہزار سال قبل مسیح آ کر اباسین کے آرپار آباد ہو گئے تھے۔ شروع شروع میں شکار انکا ذریعہ معاش تھا لیکن جلد زراعت ذریعہ معاش بن گیا۔

کوہستان میں ذات پات کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ یہاں کے قبائل ذات پات کے بندھنوں میں جکڑے ہوے ہیں۔ بڑے خیل کے بعد چھوٹے اور ذیلی خیل ہیں۔ لیکن اس نظام میں بنیادی تین بڑے گروہ ہیں۔ جیسے اُولسے، استانہ اور قصبی یا غیر اُولسے۔

لسانی طور پر دریائے سندھ کوہستان کو دو حصوں میں قدرتی طور پر تقسیم کرتا ہے۔ مغربی جانب بنکڈ، دوبیر، جیجال، پٹن، کیال، سیو اور کندیا میں کوہستانی زبان، جسے اباسین کوہستانی اور کوسٹئیں بھی کہتے ہیں، بولی جاتی ہے۔

مشرقی جانب شینا کوہستانی بولی جاتی ہے اس زبان پر رازول کوہستانی جیسے سکالر نے بہت کام کیا ہے۔ آپ اپنی کتاب "انڈس کوہستان" میں لکھتے ہیں کہ شینا آریائی زبانوں کے ہند ایرانی گروہ کی ایک زبان ہے۔ یہ زبان نصف ضلع کوہستان کے علاقہ مدخیل، کولئی، پالس، جالکوٹ، سازین اور ہربین میں بولی جاتی ہے۔ یہ زبان چونکہ آریائی زبانوں کی شاخ ہے۔ مورخین کا کہنا ہے کہ آریوں کی آمد سے پہلے یہاں پیساچہ نامی ایک قوم آباد تھی۔ پیساچہ اور آریا کی ملاوٹ سے کافی زبانیں پیدا ہوئیں جن میں کوہستانی اور شینا بھی شامل ہیں۔ پروفیسر عثمان علی اس پر یوں روشنی ڈالتے ہیں " پیساچہ قدیم بولیوں اور داردی بولیوں کی ملاوٹ سے کشمیری، کوہستانی، شینا، کھوار کافی زبانیں پیدا ہوئیں"

ماہرین نے ان زبانوں کی خصوصیات کی بنیاد پر انہیں داردی زبانوں کا خانداں قرار دیا ہے۔ اس وطن کا نام ابھی درد یا دردستان نہیں تھا نہ یہاں کے لوگ جانتے تھے کہ انہیں کوئی درد کہتا ہے۔ عثمان علی آگے چل کر لکھتے ہیں کہ پیساچہ بولنے والے لوگ جو کوہستان، کشمیر، داریل، تانگیر، گریز، چترال تک پھیل گئے تھے نے دردی زبانوں کے لئے خام مواد فراہم کیا۔ کیونکہ پیساچہ زبانیں بعد میں وادی سندھ میں آنے والے لوگوں کے لئے کوئی اجنبی بھی نہ تھیں کیونکہ جب ان کے بھائی افغانستان اور ایران سے ہند آئے تو وہ بھی وہی بولیاں بولتے تھے جو ان کے بھائی بولتے ہوئے وادی سندھ میں آئے تھے۔ ان دونوں بولیوں کا خمیر ایک ہی تھا۔

کوہستان میں ان دو بڑی زبانوں کے علاوہ اور زبانیں بولنے والے موجود ہیں جیسے پشتو، بٹیڑی اور گوجری۔ گبازی اور چھلیسو تقریباً معدوم ہو گئیں ہیں۔ گوجری بولنے والے کوہستان میں بکھرے ہوئے ہیں جبکہ بٹیڑی ایک یونین کونسل بٹیڑہ میں بولی جاتی ہے۔ پشتو بولنے والوں کے بھی کوہستان میں دو تین گاؤں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ہیں اور وہ اپنی لہجہ میں پشتو بولتے ہیں۔

کوہستانی زبان کے اپنے بھی کئی لہجے ہیں۔ پٹن اور سیو والوں کا لہجہ دوبیر اور کندیا سے والوں سے مختلف ہے۔ اسی طرح بنکڈ، جیجال اور کیال کا لہجہ بھی قدرے مختلف ہے۔

اباسین کوہستان اپنی خوبصورت وادیوں کے ساتھ ساتھ اپنی خوبصورت بولیوں اور لہجوں کی وجہ سے بھی مشہور ہے۔

اباسندھ کوہستانی زبان اور اس پر تحقیق

تحریر: گل محمد اباسندھی

اباسندھ کوہستان کے مغربی جانب جو زبان بولی اور سمجھی جاتی ہے وہ مختلف اوقات میں مختلف ناموں سے یاد کی گئی ہے۔ مورخین نے اسے مایا، شوتھون، کوستئیں اور انڈس کوہستانی کا نام دیا ہے جبکہ مقامی طور پر اسے کوہستانی اور کوسئیں کہتے ہیں۔

انڈس کوہستانی زبان ضلع اپر کوہستان اور ضلع لوئر کوہستان کے درجہ ذیل علاقوں میں بولی جانے والی زبان ہے:

بنکڈ، رانولیاء، دوبیر، جیجال، پٹن، کیال، سیو اور کندیا۔

انڈس کوہستانی زبان آریائی خاندان کی درد شاخ سے تعلق رکھتی ہے۔

ایک اندازے کے مطابق اس کے بولنے والی کی تعداد پانچ لاکھ سے زیادہ ہے کیونکہ 1998ء کی مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد دولاکھ چالیس ہزار تھی۔ حالیہ مردم شماری پر انگلیاں اٹھنے کی وجہ سے صحیح اعداد و شمار میسر نہیں آسکیں۔

اباسندھ کوہستانی میں تحریر کی روایت:

التوحید الاعظم المقبول:

انڈس کوہستانی زبان پر جیسے پہلے بھی ذکر ہوا ہے سب سے پہلے قلم مولانا غلام عیسی گیالوی صاحب نے اُٹھایا۔ آپ نے **التوحید الاعظم المقبول** کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کتاب میں مولانا صاحب نے قرآن مجید کی بیشتر سورتوں کا کوہستانی زبان میں تفسیر لکھی ہے اور اس کے ساتھ کوہستانی نظمیں لکھی ہیں۔ آپ نے کتاب کے شروع میں حروف تہجی اور ان کو پڑھنے کا قاعدہ تحریر کیا ہے جو کہ ان کے ماہر لسانیات نہ

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہونے کی وجہ سے کوہستانی زبان کی تحریر میں مخصوص آوازوں کو ظاہر نہیں کرتا۔ بعد میں کام کرنے والوں نے بعض تکنیکی وجوہات کی بنیاد پر انڈس کوہستانی کے لئے مخصوص حروف تہجی تشکیل دیئے ہیں جن کی منظوری خیبر پختونخواکے محکمہ نصاب و تعلیم نے بھی دی ہے۔ اس بہترین کتاب کی طباعت و اشاعت لازمی ہے۔

ڈینئیل ہال برگ کا کام:

امریکہ سے تعلق رکھنے والے ماہر لسانیات ڈینئیل ہال برگ نے 1992ء میں انڈس کوہستانی زبان کے مختلف لہجوں کا سروے کیا اور 2002ء میں اس زبان کی صوتیات اور صرف و نحو پر ایک کتاب A Preliminary phonological and morphological analysis of Indus Kohistani کے نام سے کتاب شائع کی۔

کوہستانی ڈکشنری:

2005ء میں پیڑزولر نے ایک معیاری ڈکشنری لکھی یہ ڈکشنری ایف ایل آئی کی لائبریری میں دستیاب ہے۔ جس کی قیمت تقریباً 8 ہزار روپے ہے۔

ضرب الامثال کی کتاب:

جناب طالب جان اباسندھی صاحب نے اباسندھ کوہستانی، اردو اور انگلش تینوں زبانوں میں یہ کتاب لکھی ہے اور 2019ء میں اسلام آباد سے شائع ہوئی ہے۔

بول چال کی کتاب:

راقم یعنی گل محمد اباسندھی نے اردو، انگلش اور اباسندھ کوہستانی تینوں زبانوں پر ایک کتاب اردو، انگلش اور اباسندھ کوہستانی بول چال کے نام سے لکھی ہے جو کہ اب ادارت کے مراحل میں ہے اور جنوری 2021ء کے آخر میں قارئین کے لئے دستیاب ہوگی۔

اباسندھ کوہستانی پر مندرجہ ذیل کتابیں اب تک موجود ہیں۔

1۔ ضرب الامثال کی کتاب۔

2۔ بول چال کی کتاب۔

3۔ گلدستہ کوہستانی 4۔ التوحید الاعظم المقبول

4۔ A Preliminary phonological and morphological analysis of Indus Kohistani

5۔ کوہستانی ڈکشنری

6۔ اینڈرائیڈ موبائیل۔

7۔40 احادیث بمعہ اردو اور اباسندھ کوہستانی ترجمہ

اباسندھ کوستئیں الف بے چارٹ

ا	آ	ب	پ	ت	ٹ	ث
ج	چ	ڇ	څ	ح	خ	د
ڈ	ذ	ر	ڑ	ز	ژ	ڙ
س	ش	ݜ	ص	ض	ط	ظ
ع	غ	ف	ق	ک	گ	ل
م	ن	ں	و	او	أو	ہ
	ھ	ی	ای	ے	اے	

انسٹیٹیو فار پیپلز این نیڈ (آئی پی این) زیر اہتمام ایک ذیلی تنظیم کوہستانی کلچرل ڈویلپمینٹ پروگرام (کے سی ڈی پی) کے تحت ایک ریسرچ ٹیم ہے جو اس زبان کی تحقیق، ترتیج اور فروغ کے لئے سرگرم عمل ہے۔ ائی پی این نے انڈس کوہستانی میں " مادری زبان پر مبنی کثیر لسانی تعلیم " بھی شروع کی ہے جہان بچّے اپنی ابتدائی تعلیم اپنی مادری زبان میں شروع کرتے ہیں اور بعد میں اردو اور انگزیزی کو بھی اس نصاب میں شامل کیا جاتا ہے۔

ماضی کی کوششوں کی وجہ سے خیبر پختون خوا کی حکومت نے پانچ زبانوں میں ادنٰی سے بارہویں تک سلیبس بنانے کا حکم دیا تھا جن میں سے ایک زبان اباسندھ کوہستانی ہے۔

اباسندھ کوہستانی کو موبائیل پہ لکھنے کے لئے اینڈرئیڈ کی بورڈ بھی بنایا گیا ہے۔

المختصر اس زبان کی احیاء کے حوالے سے کافی کچھ کام ہو رہا ہے۔

1۔ اس زبان کو مقامی سطح پر نجی طور پر مادری زبان کے منصوبے کے تحت ایم ایل ای سکول میں استعمال گزشتہ کئی سالوں سے شروع ہے۔

2۔ اس زبان کو پرائمری سکول کے سرکاری نصاب میں بھی شامل کیا گیا ہے جو کہ خبر پختون خوا میں عوامی نیشنل پارٹی کی حکومت نے 2011ء میں شروع کیا تھا اور اس کے بعد آنے والی حکومتوں نے اس کو جاری

" سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

رکھا۔ نصاب تیار ہیں اور پرائمری سکول کے لئے کتابیں بھی لکھی گئی ہیں لیکن مقامی طور پر کوہستان میں بولی جانے والی شینا کوہستانی اور انڈس کوہستانی بولنے والوں کے بیچ نام "کوہستانی" پر تنازعہ ہوا جس کی وجہ سے اس زبان پر سرکاری منصوبہ روک دیا گیا۔ حکومت نے "کوہستانی" نام صرف اباسندھ کوہستانی کو دیا جبکہ یہاں شینا زبان کو بھی "کوہستانی" کہا جاتا ہے۔ مقامی لوگ اس تنازعے کا حل شینا کوہستانی کو بھی سرکاری نصاب میں شامل کرنے سے چاہتے ہیں۔ حکومت خیبر پختون خوا کو چاہیے کہ وہ شینا کوہستانی کو بھی سرکاری نصاب میں شامل کرے تاکہ کوہستان کے تینوں ضلعوں کی ان دو بڑی زبانوں کو یکساں طور پر سرکاری سرپرستی حاصل ہو۔

3۔ سوشل میڈیا پہ اس زبان کا استعمال تھوڑا بہت شروع ہوا ہے اور اس حوالے سے موبائیل پہ استعمال کرنے کے لئے اینڈرئیڈ کی بورڈ بھی بنایا گیا ہے جس کے بعد اب لوگ سوشل میڈیا پہ اس کا استعمال کرتے رہتے ہیں۔

مقامی آبادی میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو کہ اس زبان کی ترقی کے لئے کافی کچھ کام کر رہے ہیں اور کے سی ڈی پی کی تحقیق کرنے والی ٹیم میں لوگوں کا اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ لوگوں میں اپنی زبان کے بارے میں اگاہی بڑھ رہی ہے اور یوں تحقیق کی نئی راہیں نکل آتی ہیں۔

بچے اپنے گھروں میں، پڑوس میں اور مارکیٹ میں اس زبان کا استعمال کرتے ہیں اور یہاں تک کے سرکاری سکولوں میں بھی آساتذہ اس زبان کو بچوّں کو سمجھانے کے لئے استعمال کر رہے ہیں۔

کلچر سے متعلق آئی پی این کی انتظامیہ نے ثقافتی سامان اکٹھا کرنا شروع کیا ہے اور کافی کچھ جمع کیا ہوا ہے اور بہت جلد آئی پی این کے تحت کوہستان میں ایک میوزیم بنایا جائیگا۔ باقی جناب طالب جان اباسندھی صاحب نے اس حوالے سے ایک کتاب لکھی ہے جو کہ بہت جلد شائع ہونے والی ہے۔

مسائل اور رکاوٹیں، چیلنجز، خطرے، خدشات:

1۔ انگریزی اور اردو کا نصاب اور میڈیا میں استعمال کی وجہ سے لوگ ان زبانوں کو تقویت دیتے ہیں اور اسی طرح یہ زبانیں مقامی زبانوں کو ہٹانے کو سبب بن رہی ہیں۔

2۔ محققین کو فنڈز کی کمی ہے۔ لوگ نجی طور پر انفرادی اور کہیں کہیں تنظیموں کی شکل میں تحقیق کرتے ہیں لیکن ان کا کام جاری نہیں رہتا کہ ان زبانوں کی تحقیق و فروغ کے لئے درکار مالی اعانت نہیں کی جارہی۔

3۔ محقیقین کو سہولیات کی کمی ہے۔ ان کے پاس جدید ٹیکنالوجی تک رسائی حاصل نہیں کیوں کہ وہ جدید الات اور سہولیات کو اپنی جیب سے نہیں خرید سکتے۔

4۔ مہارت کی کمی ہے۔ مقامی محققین اور لکھاریوں کے پاس درکار مہارت کی کمی ہے۔ اسی وجہ سے تحقیق کا کام یا تو ہوتا نہیں یا پھر معیاری نہیں ہوتا۔

5۔ حکومت کا مقامی زبانوں کو تقویت نہ دینا۔ ریاست کی طرف سے اس کلتوری تنوع کو وہ پذیرائی نہیں ملتی جو ملنی چاہیے۔ اسی لئے ان زبانوں کی طرف توجہ نہیں دی جاتی اور نتیجتاً یہ زبانیں مٹ رہی ہیں۔

6۔ مقامی رہنماؤں اور سیاستدانوں میں اپنی زبان کے بارے وہ اگاہی نہیں جو ہونی چاہے اس لئے یہ لوگ حکومتی پالیسی سازی میں مقامی زبانوں کے لئے اقدامات کا مطالبہ نہیں کر رہے۔

زبان کا مستقبل مجھے تو محفوظ لگتا ہے کیونکہ اس زبان پر کام کرنے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا جارہا ہے اور حکومت بھی اس زبان کو گورنمنٹ سکولوں میں لارہی ہے جس کے تحت ادنیٰ سے بارہویں جماعت تک ایک مضمون لازمی ہوگا۔ اس سلسلے میں درجہ ذیل اقدامات کیے جانے چاہئے۔

1۔ لوگوں کو مختلف مہارتوں سے لیس کرنا چاہئے تاکہ وہ اپنی ریسرچ کے کاموں کو احسن طریقے سے سرانجام دیں۔

2۔ فنڈز کی فراہمی ہو۔

3۔ حکومتی سطح پہ بھی کام جاری ہو اور حکومت کی دلچسپی ہو۔

4۔ محققین کی تعداد میں اضافہ ہو۔

5۔ لکھنے اور پڑھنے والوں کی تعداد میں اضافہ ہو۔

6۔ لوگوں میں آگاہی مہم اور خاص کر مقامی سیاستدانوں کو آگاہی مہم۔

حکومتوں، سول سوسائٹی اور جامعات سے اقدامات کی توقع اور مطالبات:

1۔ لوگوں میں آگاہی مہم اور خاص کر مقامی سیاستدانوں کو آگاہی مہم۔

2۔ حکومتی سطح پر آگاہی ہو اور ایڈووکیسی ہو۔

3۔ مقامی سطح پر مختلف قسم کے کنوینشنز اور کانفرنسز کا انعقاد ہو۔

4۔ سول سوسائیٹی اس ضمن میں پراجیکٹس لائے اور محققین کی مدد کرے۔

5۔ نجی ادارے اس زبان میں پڑھنے اور لکھنے والوں کی تعداد میں اضافہ کرے۔

6۔ محققین کی حوصلہ افزائی کے لئے مختلف پروگرامز کا انعقاد ہو۔

7۔ مقامی لوگ اس زبان کے تحریری و زبانی ادب میں اضافہ کریں۔

اہلِ ڈنہ کی منفرد زبان ـــ مانکیالی

تحریر و تحقیق: مولانا مفتی عنایت الرّحمان ہزاروی

مدیر کی جانب سے :

مصنف اہل ڈنہ کی منفرد زبان اور ان کی تاریخ پر اپنی تصنیف "تذکرہ مانکیال اکوزئی یوسفزئی" میں "مانکیالی" زبان بولنے والوں کو یوسفزئی کی ذیلی شاخ اکوزئی سے ملاتے ہیں۔ اہل ڈنہ یعنی مانکیالیوں کے ساتھ وہ ایک دوسرے قبلے "تراوڑ" کا ذکر بھی کرتے ہیں جو کہ مصنف کے مطابق مانکیالی قوم کے چچازاد بھائی ہیں۔ مفتی صاحب دونوں کو یوسفزئی مانتے ہیں۔ تاہم ان کے مطابق مانکیالی قوم سوات کوہستان یعنی بحرین کے گاؤں "مانکو" جس کو وہ "مانکا/مانکر وغیرہ لکھتے ہیں، سے آئے ہیں۔ دوسری روایت میں مولانا صاحب مانکیالی قوم کو بن کھنڈ کوہستان سے جڑتے ہیں۔ وہ تراوڑ قوم کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ غالبگے سوات سے آئے ہیں۔

اگرچہ لفظ تراوڑ کے متعلق مولانا مفتی عنایت الرّحمان ہزاروی صاحب توجیہ پیش کرتے ہیں کہ یہ لفظ "توراڑوہ" سے مشتق ہے جو کہ پشتو کا جملہ ہے اور جس کے معانی "تولاؤ" ہے۔ اس سلسلے میں وہ اپنی کتاب "تذکرہ مانکیال اکوزئی یوسفزئی" میں ایک حکایت بھی نقل کرتے ہیں۔

اس مجلّے کے مدیر کے نزدیک کوئی بات بھی حتمی نہیں۔ اس سلسلے میں مزید تحقیق کی اشد ضرورت ہے۔ مصنف مفتی صاحب اس زبان کو کوئی نام نہیں دیتے اور اسے صرف ایک منفرد زبان کہتے ہیں جس کو ڈنہ کے باشندے بھی کوئی نام نہیں دیتے صرف "اپنی زبان" کہہ کر یاد کرتے ہیں۔ اس زبان کا مانکیالی نام حالیہ مہینوں میں ایتھنولاگ نے شامل کیا ہے اور اسے 'nlm' کا کوڈ دیا ہے جبکہ اس کا ISO کوڈ ISO 639-3 دیا گیا ہے۔ ایتھنولاگ نے اسکے متبادل نام تراوڑہ، تراوڑی Tarawara, Tarawari, Trawar دئے ہیں۔

https://www.ethnologue.com/language/nlm

....

وادئ تناول یونین کونسل بانڈی شنگلی میں پہاڑ کی چوٹی پر ایک معروف اور خوبصورت گاؤں واقع ہے جس کا نام ڈنہ ہے۔ اس گاؤں کے مکین ایک ایسی دلچسپ زبان بولتے ہیں جو راقم کی تحقیق کے مطابق ان کے علاوہ دنیا میں کہیں نہیں بولی جاتی۔ اس زبان کا نام کیا ہے؟ یہ خود اس زبان کے (Speakers) بولنے والوں کے علم میں بھی نہیں بلکہ یہ حضرات اس زبان کو صرف اپنی زبان کہتے ہیں۔ حیرت انگیز طور پر ان لوگوں کو اس زبان کی ابتداء کے بارے میں کچھ خبر نہیں۔ اس زبان کی ابتداء اس گاؤں میں کون سے بزرگ نے کی؟ اور یہ زبان ہمارے اکابر کہاں سے لائے؟ اس قسم کے سوالات سے یہ Speakers بالکل ناواقف ہیں۔ یہ حضرات صرف یہ کہتے ہیں کہ یہ زبان ہمارے آباء واجداد بولتے تھے۔ اور ہم تک سینہ بہ سینہ بحفاظت منتقل ہوئی ہے اور یہ ہماری مادری زبان ہے۔ اس زبان کا نام کیا ہے؟ مانکیال اکوزئی کے ان خاندانوں تک کیسے منتقل ہوئی؟ یہ زیادہ تر کس زبان سے مماثلت رکھتی ہے؟ اور اس کو محفوظ رکھنے کے لئے ہم کیا اقدامات کر سکتے ہیں؟ انشااللہ ہم ائندہ سطور میں ان سوالوں کے جوابات دینے کی کوشش کریں گے۔ اس زبان کا نام کیا ہے؟ اہلیان ڈنہ کے پاس یہ کیسے پہنچی؟ سب سے پہلے مذکورہ زبان کو کون بزرگ اس گاؤں میں لائے اور یہ کس طرح پروان چڑھی؟

مولانا عبدلکریم اور مانکیالی زبان:

ان تمام سوالوں کے جوابات دینے سے قبل مولانا عبدلکریم قدس سرہ السّامی کے اخلاف کے متعلق کچھ تفصیل بیان کرتا ہوں۔ امید واثق ہے کہ میری بیان کردہ تفصیل کی روشنی میں انشااللہ قاری کو جوابات سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ مولانا عبدالکریم رحمتہ اللہ علیہ کی طرح آپکی اولاد نے بھی وادی تناول میں دین اسلام کی خدمت میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ موصوف کے وادی تناول سے واپس سوات ہجرت کرنے کے بعد آپ کے بیٹوں، پھر پوتوں اور پڑپوتوں نے اپنے اپنے دور میں حسب استطاعت اسلام کے علم کو بلند رکھنے میں اپنا اپنا کردار ادا کیا اور الحمدللہ آج بھی آپ کے اخلاف خدمت دین میں اپنا اپنا حصہ ڈال رہے ہیں۔ آپ کے بیٹے قاضی عزیزللہ کے فرزندوں، علی محمد اور فاروق، نے گاؤں چمراسی کو از سر نو آباد کیا۔ یاد رہے علاقہ شنگل میں پہلے پہل سکھ اور ہندو آباد تھے۔ گاؤں چمراسی میں بھی پہلے سکھوں کی آبادی تھی۔ لیکن اسلام کے غالب آنے کے بعد سکھ اور ہندوؤں نے اس علاقے کو خیر باد کہا۔ ان بزرگوں نے گاؤں چمراسی کو از سر نو آباد کیا اور بعد میں محمد بابا کی اولاد ضلع اٹک علاقہ حضرو گاؤں چھچھ برہ زئی میں دین اسلام کی خدمت میں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

مصروفِ عمل ہوئی جو اب تک اپنے آباء کی روش پر قائم ہے۔ اب تو چند گھر بیرون ملک منتقل ہو چکے ہیں۔ جبکہ فاروق بابا کی اولاد نے گاؤں رحمکوٹ میں بود و باش رکھتے ہوئے خدمت دین میں اپنا حصہ ڈالا اور اب تک موصوف کی اولاد گاؤں رحمکوٹ میں مقیم ہے۔ جبکہ مذکورہ گاؤں چھراسی میں علی بابا کی اولاد ہی اقامت گزین تھی۔ لیکن کافی عرصے سے علی بابا کی اولاد کے بھی چند خاندان چھراسی سے ہجرت کر کے گاؤں گلی رحمکوٹ، قلندر آباد اور تحصیل و ضلع مردان کو آپنا مسکن بنا چکے ہیں۔ اور مذکورہ مقام پر اب صرف قاضی عصمت اللہ اور مولانا مطیع اللہ کی اولاد ہی رہتی ہے۔ مولانا عبد الکریم رحمتہ اللہ کے دوسرے فرزند حیات اللہ کے اخلاف میں سے ملا شیر بابا، سیف الدین بابا اور مولانا کے تیسرے فرزند مراد اللہ کے لختِ جگر رحم الدین بابا نے گاؤں ڈنہ جو پہلے پہل قوم مانکیال اکوزئی کے جانوروں کی چراہگاہ تھی، کو آباد کیا۔ ملا شیر بابا کے دوسرے بھائی شعیب بابا نے اپنے آبائی وجدی گاؤں شوشنی سے ہجرت کر کے گاؤں بیربٹ میں امامت سنبھالی جبکہ تیسرے بھائی شیخ بابا گاؤں شوشنی سے رہائش ترک کر کے کالا ڈھاکہ (موجودہ ضلع تورغر) کے علاقے ٹیکرام میں منصب امامت پر فائز ہوئے۔ مولانا کے دوسرے فرزند حیات اللہ کے ہی ایک بیٹے سیراج الدین بابا نے گاؤں کیلہ میں قال اللہ و قال الرّسول صلّی اللہ علیہ والسّلم کی صدا بلند کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ جبکہ حیات اللہ کے ہی ایک پڑپوتے مولانا عبد الحلیم نے قاض صفی اللہ کی معرفت سے گاؤں شنکاری میں لوگوں کو اسلام کی روشنی پہنچانے کے لئے گاؤں چھراسی سے رختِ سفر باندھا اور اسلام کی خدمت کرتے ہوئے راہ دار آخرت ہوئے۔ جبکہ موصوف کے دوسرے بھائی مولوی خادم اللہ، قاضی عبد المستعان کی معرفت سے گاؤں گیدڑئی میں بطور امام مقرر ہوئے۔ جہاں انھوں نے امامت کے فرائض بحسن خوبی نبھائے اور ساری زندگی اسی گاؤں میں گزار کر راہ دار آخرت ہوئے۔ مولانا عبد الکریم کے تیسرے لختِ جگر مراد اللہ بابا کے اخلاف میں سے نجم الدین بابا اپنے آبائی اور جدی گاؤں شوشنی میں ہی مقیم رہے تاہم آپ کی اولاد کچھ عرصہ کے لئے علاقہ غیر ضلع تورغر ہجرت کر کے گئی مگر اہل کلبند شریف کے اکابرین نے انہیں واپس لا کر گاؤں شوشنی میں آباد کیا۔ جبکہ دوسرے فرزند رحم الدین بابا کے متعلق آپ پڑھ آئے کہ وہ گاؤں ڈنہ میں منتقل ہوئے۔ مولانا کے چوتھے بیٹے سلام الدین کے اخلاف نے اولاً شوشنی سے ہجرت کر کے جبڑ، ارغاڑیاں، بسنگڑ گلی، بیربٹ اور گاؤں سنج میں سکونت اختیار کی اور پھر سلام الدین بابا کے اخلاف نے سوائے سنج کے مذکورہ علاقوں کو چھوڑ کر گاؤں ڈنہ، اوگی گاؤں تراوڑہ، گاؤں سنبل بوٹ، علاقہ غیر ضلع تورغر اور گاڑ منارہ شاہ بہادر

1- ”سربلند“ ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیم-1؛ شمارہ-1

بانڈہ تحصیل و ضلع صوابی کو اپنا مسکن بنایا۔ یاد رہے قوم مانکیال اکوزئی کے زیادہ تر اکابر اس وقت خدمت اسلام کے جذبے کے تحت امامت اور درس و تدریس کے فرائض سرانجام دینے کے لئے مختلف گاؤں، شہروں اور دیہاتوں کو ہجرت کر کے اپنا مسکن و وطن بناتے تھے۔ یہ ایسی حقیقت ہے جو آفتاب کی طرح روشن ہے۔ اور محتاج بیان نہیں۔

اہلیان ڈنہ اور ان کی زبان:

اس تفصیل کے بعد آیئے اصل مقصد کی طرف۔ ذکر تھا اہلیان ڈنہ کی دلچسپ زبان کا۔ اس کا نام اور اس کو جنت نظیر وادی گاؤں ڈنہ میں لیکر آنے والے بزرگ کا نام کیا تھا؟ بزرگوں کی روایت اور میری تحقیق کا جو ماحصل ہے وہ بیان کرتا ہوں۔ جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ حیات اللہ کے تیسرے فرزند سیراج الدین نامی بزرگ امامت کروانے گاؤں کیلہ میں منتقل ہوئے۔ جہاں امامت کی ذمہ داری بحسن خوبی نبھاتے رہے۔ کچھ عرصہ بعد گاؤں کیلہ میں ہی آباد کاڑنگہ قوم کی خاتون سے نکاح کیا اور آپکی اولاد نے اپنی مادری زبان پشتو چھوڑ کر گاڑنگہ قبیلہ سے ان کی زبان سیکھی۔ ادھر گاؤں ڈنہ میں ملا شیر بابا اور سیف الدین بابا دونوں کے درمیان اختلاف ہوا اور اختلاف نے جب شدت اختیار کی تو سیف الدین بابا نے ہجرت کرنا ہی مناسب سمجھتے ہوئے گاؤں ڈنہ کو ترک کر کے گاؤں پودنیال کو اپنا مسکن بنایا لیکن وہاں آباد پٹھان قبیلے سے جھگڑے کی وجہ سے بہت جلد پودنیال سے بھی سکونت ترک کرنی پڑی اور گاؤں بائی بجنہ میں بودوباش رکھنی شروع کی۔ پھر اہل کلبند شریف کے اکابرین نے موصوف کی اولاد کو اپنے پاس لا کر گاؤں ڈوگہ اور پھر کچھ مدت کے بعد ڈوگہ سے گاؤں چمر اسی میں آباد کیا۔ اس کی تفصیل میں انشاالله اہل کلبند کون؟ کے عنوان کے تحت کرونگا۔ چونکہ اس وقت دنیاوی معاملات میں ایک دوسرے کی مدد و اعانت کی زیادہ ضرورت پیش اتی تھی اور ایک دوسرے کے باہمی تعاون سے ہی زندگی کا بسر اوقات ہوتا تھا اس لئے سیف الدین بابا کے گاؤں ڈنہ سے ہجرت کے بعد ملاشیر نے اپنے چچازاد بھائیوں (سیراج الدین کے بیٹوں) غلام اللہ اور نور احمد دونوں کو گاؤں کیلہ سے لا کر سیف الدین بابا کی جگہ گاؤں ڈنہ میں آباد کیا۔ چونکہ آپ پہلے پڑھ آئے کہ سراج الدین کی اولاد اپنی مادری زبان پشتو ترک کر کے کاڑنگہ قبیلے کی زبان سیکھ چکی تھی۔ کیونکہ سراج الدین بابا نے نکاح کاڑنگہ قبیلہ کی خاتون سے کیا ہوا تھا۔ جب ملا شیر بابا نے اپنے چچازاد اور سراج الدین کے بیٹوں غلام اللہ اور نور احمد کو لا کر سیف الدین بابا کی جگہ آباد کیا تو یہ دونوں (غلام اللہ اور نور احمد) بزرگ مذکورہ

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

زبان بولتے تھے۔ چونکہ اس وقت گاؤں ڈنہ میں صرف دو گھر (ایک ملاشیر بابا اور دوسرا رحم الدین بابا) کے تھے اور یہ پشتو بولتے تھے۔ لیکن سراج الدین بابا کے بیٹے غلام اللہ اور نور احمد دونوں پشتو سے ناواقف تھے لہذا ملاشیر بابا اور رحم الدین بابا دونوں اور آپ کے گھر والوں کو یہ زبان مجبوری میں سیکھنی پڑی۔ کیونکہ پشتو غلام اللہ، نور احمد اور ان کی اولاد نہیں بول سکتی جبکہ مذکورہ زبان ملاشیر بابا اور رحم الدین بابا اور ان کی اولادیں نہیں جانتیں۔ آخر چچازاد اپس میں بات کرے تو کس طرح کرے؟ اسلئے مجبوراً ان کو اس زبان کو سیکھنا پڑا۔ نتیجہ جو ہوا وہ آپ کے سامنے ہے کہ قوم مانکیال اکوزئی کا جو خاندان بھی اس گاؤں میں مقیم ہوتا رہا وہ اپنی مادری زبان پشتو کو ترک کرتا رہا اور مذکورہ زبان سیکھتا رہا۔ اس کی زندہ مثال مراد اللہ کے اخلاف میں سے حیات النبی نے شوشنی سے، سلام الدین کے اخلاف میں سے علی زمان اور احمد نے گاؤں بیر بٹ سے شیخ بابا کے پڑپوتوں امیر حسین اور احمد نے کالاڈھاکا (موجودہ ضلع تورغر) کے علاقے ٹیگرام سے اور ان کے علاوہ باشا بابا کے پوتے حبیب گل نے گاؤں کوٹلہ سے ترک سکونت کرکے گاؤں ڈنہ کو اپنا مسکن بنایا اور مذکورہ زبان سیکھی۔ جس کی وجہ سے آج ان تمام بزرگوں کی اولادیں اس زبان کو اتنی مہارت کے ساتھ بولتی ہیں کہ یہ ان کی مادری زبان بن چکی ہے اور اصل مادری زبان پشتو سے ایسے ناواقف ہیں کہ سوائے بزرگوں کے بہت کم نوجوان پشتو کو سمجھنے اور بولنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ دوسری طرف کمال دیکھئے کہ اس گاؤں ڈنہ سے دوسرے مقامات پر ہجرت کرنے والے خاندانوں میں سے بعض تو اس دلچسپ زبان کو محفوظ رکھنے میں کامیاب ہوئے ہیں لیکن بعض خاندان اس کو محفوظ رکھنے میں بری طرح ناکام ہوئے ہیں اور آج ان خاندانوں کے افراد اس زبان سے بالکل ناواقف ہیں اور ان کی مادری زبان پشتو یا ہندکو ہے۔ تفصیل ملاحظہ فرمائیں تاکہ اس زبان سے متعلق ہر بات اظہر من الشمس ہو جائے۔ ملاشیر بابا کے پوتے اور عمران بابا کے بیٹے کا (اصل نام کوشش بسیار کے باوجود معلوم نہیں ہو سکا) نے گاؤں ڈمکہ کو آباد کیا اور اس میں بودوباش رکھی لیکن اس زبان کو ضائع ہونے سے بچایا اور محفوظ رکھا۔ بعد میں اس گاؤں (ڈمکہ) کو امیر حسین کے بیٹے غلام نبی نے اپنا مسکن بنایا تو وہ بھی اس زبان کو محفوظ رکھنے میں کامیاب ہوئے اور آج اس گاؤں (ڈمکہ) میں مذکورہ بزرگوں کی اولادیں یہی زبان بولتی ہیں۔ اور ان کی مادری زبان یہی زبان ہے جسے راقم دلچسپ و منفرد زبان کہتا ہے۔ اسی طرح اس زبان کے بانی غلام اللہ کے بیٹے مولانہ محمد عباس گل امامت کروانے کے لئے جب گاؤں ڈنہ سے ہجرت کرکے گاؤں گلدار میں مقیم ہوئے تو وہ بھی اس زبان کو محفوظ رکھنے میں کامیاب و کامران دکھائی دیتے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہیں کیونکہ موصوف کی اولاد بھی گاؤں گلدار میں اس زبان کو بولتی اور سمجھتی ہے اور ان کی مادری زبان بھی یہی دلچسپ و منفرد زبان ہے۔

لیکن یہ تھا تصویر کا ایک رخ۔ اب زرا تصویر کا دوسرا رخ بھی ملاحظہ فرمائیں کہ بعض ایسے خاندان جنہوں نے اس (جنت نظیر وادی) گاؤں ڈنہ کو جب الوداع کہا تو وہ خاندان اس دلچسپ و منفرد زبان کو محفوظ رکھنے میں بری طرح ناکام ہوئے ہیں کہ آج ان کی اولادیں اس زبان کے متعلق بلکل کچھ کہنے سمجھنے اور بولنے کی پوزیشن میں نہیں اور ان کی مادری زبان پشتو ہے یا ہندکو۔ وہ اس دلچسپ زبان سے بلکل ناواقف ہیں۔ چنانچہ جب ملا شیر بابا کے پوتے صابرین اور رحم الدین بابا کے پوتے مہربان کے درمیان کسی وجہ سے چپقلش ہوئی اور معاملے نے طول پکڑ لیا تو مہربان بابا نے اس گاؤں ڈنہ کو خدا حافظ کہہ کر گاؤں ارغاڑیاں میں سکونت اختیار کی۔ اسی طرح سراج الدین بابا کے پڑپوتے عبد الحنان نے مجبوری کے تحت اس گاؤں ڈنہ سے سکونت ترک کر کے گاؤں چھر اسی میں بودوباش رکھی۔ اور سراج الدین کے ہی دوسرے پوتوں حضرت احمد اور میر احمد نے گاؤں ڈنہ سے ہجرت کر کے گاؤں بسنگڑ گلی کو اپنا مسکن بنایا۔ لیکن مذکورہ بالا تمام بزرگ اور ان کی اولادیں اس دلچسپ و منفرد زبان کو محفوظ نہ رکھ سکیں جس کی وجہ سے آج ان کی اولادوں میں سے بعض کی مادری زبان پشتو اور بعض کی مادری زبان ہندکو ہے۔ ہماری بیان کردہ تفصیل کی روشنی میں یہ بات اظہر من الشمس ہو چکی کہ یہ زبان کاڑنگہ قبیلہ کی مادری زبان تھی اور اسے سراج الدین بن حیات اللہ کے بیٹے غلام اللہ اور نور احمد نے سیکھ کر قوم مانکیال اکوزئی کے آباد کردہ گاؤں ڈنہ کے مکینوں کو سیکھایا۔ اُٹھائے گئے سوالات کے جوابات یا ہماری پیش کردہ تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ زبان اصل میں کاڑنگہ قبیلہ کی مادری زبان تھی اور پھر سیراج الدین بن حیات اللہ کے بیٹوں غلام اللہ اور نور احمد نے گاؤں کیلہ میں سیکھ کر گاؤں ڈنہ میں بولنی شروع کی۔ پھر رفتہ رفتہ یہ گاؤں ڈنہ کی مادری زبان بنتی گئی۔ اور یہ دلچسپ و منفرد زبان گاؤں ڈنہ کے تمام مکینوں کی مادری زبان ہے اور یہ لوگ اس زبان کو اپنی زبان کہتے ہیں۔ اسی زبان کی وجہ سے پورے علاقے میں اس گاؤں کو خاص انفرادیت حاصل ہے۔ حیرت انگیز بات یہ کہ جس قبیلہ کی یہ مادری زبان تھی اس قبیلہ کے چند خاندان آج بھی علاقہ شنگل گاؤں کیلہ و جیور میں آباد ہیں۔ لیکن وہ اس زبان کو نہ بول سکتے ہیں اور نہ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ اوّلاً یہ انکی مادری زبان تھی۔ پھر اکرم خان 1846ء تا 1907ء کے علاقہ شنگل پر قبضے کے بعد ہماری قوم یا خاندانوں کے افراد کو مختلف گاؤں،

1-"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

شہروں یا دیہاتوں میں منتقل کیا گیا۔ اور ظلم و ستم کو روا رکھا گیا۔ اور رفتہ رفتہ ہم اپنی مادری زبان بھولتے گئے اور ہماری زبان کی جگہ ہندکو نے لے لی۔ کاڑنگہ قوم کے موجودہ بزرگوں کے بیان کے علاوہ ہماری تحقیق کی تائید و توثیق مؤلف ارمغان افغان کی تحریر سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ موصوف رقم طراز ہیں:

"مانکیال واقع کوہستان سوات جو کہ نقشہ ریجن پشاور صراحہ موجود ہے۔ اس جگہ کی زبان کوہستانی ہے۔ چنانچہ قوم مانکیال (پوری قوم کی نہیں بلکہ چند خاندانوں ہزاروی عفی عنہ) کی زبان بھی جو کہ کاڑنگہ کی زبان سے ملتی جلتی ہے اور یہ زبان کوہستانی ہے۔ جیسا کہ گل نبی ولد سید احمد کاڈنگہ ساکن کیلہ علاقہ شنگلی نے کہا کہ پاکستان ہندوستان بننے سے پہلے جب میں بمبئی میں تھا۔ ایک آدمی ساکن موضع بنکھڑ کوہستان سے تعارف ہوا تو اس نے کہا کہ تم لوگ (کاڑنگہ) کوہستانی ہو کیونکہ تمہاری زبان ہماری زبان سے ملتی ہے۔ دوم یہ کہ 1932ء میں زرین نامی کوہستانی طالب علم ہمارے پاس تعلیم پاتا تھا اور کہتا تھا کہ میں کاڑنگہ زبان سمجھتا ہوں۔ یہ ہماری زبان سے ملتی ہے"۔

مؤلف ارمغان افغان کی بیان کردہ دونوں روایات سے روز روشن کی طرح یہ عیاں ہوتا ہے کہ یہ زبان کاڈنگہ قبیلہ کی زبان تھی۔ یہی ہماری تحقیق ہے، جسے ہم پہلے بیان کر چکے۔ لیکن موصوف کی بیان کردہ روایات میں یہ بات کہ یہ کوہستانی زبان سے ملتی ہے۔ میرے لئے باعث تعجب ہے۔ کیونکہ راقم کی تحقیق کے مطابق مذکورہ زبان 75 فیصد کسی بھی زبان کے ساتھ مشابہت یا مماثلت نہیں رکھتی۔ چند الفاظ کا ملنا ایک حقیقت ہے مگر پوری زبان کا کوہستانی زبان سے ملنا یا مماثلت رکھنا بالکل لغو ہے۔ چنانچہ ہماری تحقیق کے مطابق کوہستانی لوگ اس دلچسپ و منفرد زبان کو بالکل نہیں سمجھتے اور نہ اہل ڈنہ کوہستانی سمجھنے یا بولنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جنت نظیر وادی گاؤں ڈنہ میں بندہ ناچیز کا انداز 19 سال سے آنا جانا لگا رہتا ہے۔ اور راقم کی زندگی کے بعض رفقاء کا تعلق بھی اسی گاؤں سے ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ وادی تناول میں کاتب الحروف کو قدرتی طور پر اس گاؤں اور اس کے مکینوں سے انس و محبت ہے۔ اسی وجہ سے بعض اوقات میں اس گاؤں (ڈنہ) میں جاتا ہوں اور یہاں رات بھی بسر کر لیتا ہوں۔ تو اکثر دوست احباب محفل و مجلس میں اسی مذکورہ زبان کو استعمال کرتے ہیں۔ جس کی وجہ سے میں اس زبان کو کافی حد تک سمجھتا ہوں۔ اس لئے میں بڑے وثوق سے کہتا ہوں کہ مذکورہ زبان کوہستانی زبان سے 75 مماثلت یا مشابہت نہیں رکھتی کیونکہ میرے کوہستانی لوگوں سے بھی بڑے گہرے روابط و مراسم ہیں۔ اور میں نے ان کی کوہستانی زبان بھی سنی

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم-1؛ شمارہ-1

ہے۔ لیکن یہ دونوں زبانیں اپس میں کافی مختلف ہیں۔ میری تحقیق کی تائید و توثیق آج بھی گاؤں ڈنہ میں رہائش پذیر بزرگ حضرات کریں گے کہ اس گاؤں ڈنہ میں ستبریا کوثر نامی ایک کوہستانی بمع اہل وعیال تقریباً دس سال کا عرصہ مسجد میں بطور خادم رہا۔ مگر اتنے عرصے میں نہ موصوف اس دلچسپ و منفرد زبان کو سیکھ اور سمجھ سکا نہ اہلیان ڈنہ میں سے کوئی فرد کوہستانی بولنے اور سمجھنے میں کامیاب ہو سکا۔ اس ستبریا کوثر نامی شخص کے بارے میں جو میں نے یہاں بیان کیا۔ اس کی تصدیق کے لئے گاؤں ڈنہ کے بزرگوں سے رابطہ کیا جا سکتا ہے۔ کیا اہلیان ڈنہ کی زبان کوہستانی زبان سے ملتی جلتی ہے تو میرا موقف ارمغان افغان کے مؤلف اور ان کی بیان کردہ دونوں روایات کے راویوں سے مختلف ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اہلیان ڈنہ کی زبان جو اولاً کاڑنگہ کی مادری زبان تھی 75 فیصد کسی بھی زبان سے مماثلت یا مشابہت نہیں رکھتی۔

مانکیالی اور داردی زبانیں:

اس بارے میں اگر تحقیق کی جائے تو مجھے یقین ہے نہایت بار آور ہو گی۔ جیسا کہ آپ میرا موقوف پڑھ آئے ہیں کہ یہ زبان 75 فیصد کسی بھی زبان سے مماثلت یا مشابہت نہیں رکھتی۔ لیکن میں انتہائی تحقیق و جستجو کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اس زبان کا تعلق داردی زبانوں سے ہے۔ چونکہ کوہستانی زبانیں داردی زبان سے ہی تعلق رکھتی ہیں۔ کوہستانی کے علاوہ بھی کئی زبانوں کا تعلق داردی زبانوں سے ہے مثلاً اشوجو، گاؤری، توروالی، کھوار، پالولہ، شینا وغیرہ۔ میرے خیال میں مذکورہ زبان بھی دارد زبانوں سے نکلی ہوئی ایک زبان ہے۔ دارد زبانیں اور اہل ڈنہ کی زبان ایک ہی تنے سے نکلی ہوئی مختلف شاخیں ہیں۔ میں یہاں داردی زبانوں میں سے ، توروالی، گاؤری، راجکوٹی، کلکوٹی اور مذکورہ زبان کے کچھ ایسے الفاظ لکھتا ہوں جن کا آپس میں بہت زیادہ مماثلت اور مشابہت پائی جاتی ہے اور اس سے مندرجہ بالا میرے موقوف کی تائید ہوتی ہے۔

اردو	مانکیالی	کلکوٹی	راجکوٹی	گاؤری	توروالی
منہ	مو	مکھ	مکھ	ملھے	مو
کان	کان	کن	کن	کیان	کان
انگلی	انگیڑ	انگر	اَنلیر	اُنلیر	اَنگی
سورج	سور	سر	سیر	سیر	سی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم-1؛ شمارہ-1

چاند	ژان	یُون	یُن	یسون	یُن
ستارے	تارے	تار	تار	تار	تا
پتھر	باٹ	باٹ	بٹ	بٹ	باٹ
باپ	ملا	بوب	بنب	بوپ	باپ
زبان	ذیب	جب	جب	جب	جیب
ماں	مائل	یے	یئے	ییٔ	ییٔ

اہلیان ڈنہ کی زبان میں صدہا ایسے الفاظ موجود ہیں جو داردی زبانوں سے گہری مماثلت اور مشابہت رکھتے ہیں۔ کئی سال گزرنے کے باوجود بھی ان زبانون میں مماثلت کے کئی پہلو موجود ہیں اور ان میں کچھ الفاظ ایسے ملتے ہیں جو ان تمام زبانوں میں مماثل ہیں اور معمولی تغیر کے ہوتے ہوئے بھی ایک جیسے معلوم ہوتے ہیں اور اجنبیت محسوس نہیں ہوتی۔ اس لئے میں اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ یہ تمام یعنی مذکورہ دلچسپ و منفرد زبان اور داردی زبانیں ایک ہی تنے کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہاں قارئین کے ذہنوں میں یہ سوال آسکتا ہے کہ جب مذکورہ زبان کا تعلق دارد زبانوں سے ہے تو پھر یہ زبان 75 فیصد تک ان سے مماثلت کیوں نہیں رکھتی؟ اور دارد زبانیں بولنے والے افراد اس زبان اور اس زبان کے بولنے والے داردی زبانوں کو سمجھنے کی صلاحیت کیوں نہیں رکھتے؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ کاڑنگہ قبیلہ کے نقد متواتر میں یہ روایت چلی آرہی ہے کہ ہمارے اجداد میں سے کسی نے قتل کیا تھا جس کی وجہ سے اپنے اصلی علاقے کوہستان سے ہجرت کر کے بائی پائیں میں آباد ہوا تھا۔ شروع شروع میں تو یہ زبان داردی زبانوں سے مماثلت رکھتی تھی مگر جو جو اپنی وطن سے مہاجرت کا زمانہ طویل ہوتا گیا اپنے اجداد اور قوم سے دوری پیدا ہوتی گئی تو نتیجہ یہ ہوا کہ اس زبان میں تغیر ہوتا گیا اور جب قوم مانکیال اکوزئی کی وادئ تناول میں تین نسلیں گزرنے کے بعد غلام اللہ اور نور احمد کی یہ دلچسپ و منفرد زبان مادری زبان بنی تو آپ بھائیوں نے اس زبان کو صرف محفوظ ہی نہیں رکھا بلکہ ملاشیر بابا اور رحم الدین بابا دونوں بزرگوں اور ان کی اولاد کو بھی یہ زبان سکھائی۔ مگر محفوظ رکھنے کے باوجود اس زبان کے بولنے والے باشندوں اور اس کے اصل مرکز کے ساتھ ربط و تعلق نہیں رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زبان کے معدودے چند الفاظ ہندکو، اردو اور پشتو کے ساتھ مماثلت رکھتے ہیں۔ ہندکو، اردو اور پشتو زبان کے کچھ الفاظ اس دلچسپ و منفرد زبان کے ساتھ مماثلت اور مشابہت رکھتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہوتا ہے کہ جب کاڑنگہ قبیلہ اپنی مادری زبان بھول گیا اور قوم مانکیال اکوزئی یوسفزئی کے مذکورہ بزرگوں نے اس زبان کو سیکھا تو اس وقت وادیٔ تناول میں ہندکو، اردو اور پشتو کا سکہ چلتا تھا۔

غلام اللہ اور نو احمد پسران سیراج الدین کے رحلت فرمانے کے بعد اس زبان میں کافی حد تک الفاظ کا تغیر ہوا۔ ان کے یعنی غلام اللہ اور نور احمد اور رحم الدین بابا اور ملاشیر بابا کے اخلاف نے زیادہ تر داردی زبانوں کے الفاظ کا ذخیرہ اور کچھ آس پاس کی پڑوسی ہندکو، اردو اور پشتو زبانوں سے لیکر اپنے لئے ایک دوسرے کو سمجھانے کی خاطر اس دلچسپ و منفرد زبان کی بنیاد ڈالی۔ جو آج ایک منفرد زبان کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس زبان کی اصل داردی زبانیں ہی ہیں لیکن مرور زمانہ اور کوہستان سوات سے باہمی تعلق نہ رکھنے کیوجہ سے یہ اپنی اصلی حالت میں نہیں بلکہ ایک نئی اور منفرد زبان بن چکی ہے۔

مانکیالی کا تحفظ کیسے ہو؟

میری تحقیق کے مطابق مذکورہ منفرد و دلچسپ زبان کو بولنے والوں (مرد وزن، بوڑھے، بچے، جوان) کی کل تعداد تقریباً 418 کے لگ بھگ ہے۔ راقم کے خیال میں اس زبان کو دو طریقوں سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ ایک اس کو اسی طرح گھروں میں بطور مادری زبان بولتے رہنے سے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس زبان کو جاننے والے صاحب علم افراد اس دلچسپ و منفرد زبان کے مشکل الفاظ کو آسان بنانے، قاعدے اور علامات مقرر کرنے کے ساتھ ساتھ الفاظ کی آواز اور اشکال ترتیب دیں۔ میں نے اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ ہو سکتا ہے میری تحقیق سے بعض دوست اور میرے اپنے بھی اتفاق نہ کریں۔ لیکن اختلاف رائے کوئی بری بات نہیں مجھے خوشی ہوگی وہ اپنی تحقیق منصہ شہود پر لائیں۔ اہلیان ڈنہ، ڈمکہ اور گلدار کے ان افراد کی خدمت میں گزارش کرتا ہوں جن کی یہ دلچسپ و منفرد زبان مادری زبان ہے اور وہ عصری و دینی تعلیم سے روشناس ہیں۔ وہ حضرات اس زبان کو سیکھنے اور سیکھانے کے لئے ایک قاعدہ ترتیب دیں۔ اس سلسلے میں مجھے جو بھی حکم کریں گے۔ میں ان کے ساتھ تعاون کرنے کے لئے تیار ہوں۔ اس موضوع کو سمیٹتے ہوئے آخر میں عصر حاضر کے ماہرین لسانیات کی بارگاہ میں بھی یہی عرص کرتا ہوں کے آپ حضرات اس زبان کے متعلق اپنی اقلام کو حرکت دیں اور اس بارے میں اپنی اپنی تحقیقات صفحہ قرطاس فرما کر منصہ شہود پر لانے کا بندوبست فرمائیں۔ اللہ ہم سب کا حامی و ناصر ہو۔ وما توفیقی الا باللہ۔

حصّہ چہارم

چترال

کالاش قبیلہ:

دردستان میں کہانت (شامان ازم) کی روایت

تحریر: ڈاکٹر محمد کاشف علی

تعارف:

پاکستان کے شمال مغرب میں کوہِ ہندوکش کے دامن میں کالاش قبیلہ صدیوں سے آباد ہے اور نہ صرف آباد ہے بلکہ قرنوں سے قبل از اسلام کی روایات، ثقافت و مذہب کا آمین بھی ہے۔ کالاش قبیلے کے بارے میں اگرچہ ایک غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ ان کا تعلق سکندر مقدونوی یا کم از کم یونانی نسل سے ہے مگر یہ مفروضہ تب ڈھے جاتا ہے جب کالاش قبیلے کا لسانیات، علم آثارِ قدیمہ اور جینیات کی بنیادوں پر مطالعہ کیا جاتا ہے۔ کالاش کی زبان پر سنسکرت، فارسی و مقامی زبانوں کے اثرات تو ملتے ہیں یونانی زبان کے نہیں۔ چترال کے آثار قدیمہ پر جدید ترین کام ڈاکٹر احسان (سابق رئیسِ جامعہ مردان) اور ان کے ساتھیوں کا ہے جس کے نتیجے میں چترال میں بھی "گندھارا گریو کلچر" دور کی قبریں دریافت ہوتی ہیں جس سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ چترال بھی قدیم آریاؤں کی گزر گاہ رہا ہے (علی، 2002ء)۔ اب جب جینیات کی بات کی جائے تو کالاش لوگوں کی جینیات پر تحقیق ہو چکی ہے اور ڈاکٹر قاسم ایوب اور عاتقہ منصور کا خیال ہے کہ کالاش لوگوں کا یونانی النسل ہونا ثابت نہیں ہوتا اور وہ آریاؤں کی کسی ابتدائی ہجرت کے باقی جات میں سے ہیں (ایوب، 2015ء اور منصور، 2004ء)۔ لیفٹنٹ کرنل بی۔ ای۔ ایم گورڈن (جو مہم چترال میں بھی شامل رہا تھا) اور علم البشریات کے دو فرانسیسی ماہرین جین اور وی ویانے اس خیال کے حامی ہیں کہ کالاش لوگوں کا تعلق آریاؤں کی ابتدائی ہجرت سے ہے (گورڈن، 1903ء اور جین و وی ویانے، 1988ء)۔

دارد اور دارد ستان:

اب مختصراً آتے ہیں دردستان کی طرف اور درد یا دارد یا داریک قبائل کی طرف۔ مشرقی افغانستان (یا مغربی ہندوکش یا دوسرے لفظوں میں نورستان[1] سے بلتی یُل (بلتستان) تک کے علاقے کو لسانی و ثقافتی اصطلاح میں دردستان کہا جاتا ہے: اس میں چترال، دیر کوہستان، سوات کوہستان، اباسین (انڈس) کوہستان اور گلگت بلتستان و لداخ کے علاقے آجاتے ہیں۔ بنیادی طور پر جو قبائل درد یا داریک زبانیں بولتے ہیں ان کو درد قبائل کہا جاتا ہے اور ان کا تعلق آریاؤں سے منسلک کیا جاتا ہے۔ درد دیس کا ذکر مہابھارت میں بھی ملتا ہے اور بابائے تاریخ ہیروڈوٹس بھی اس کا ذکر کرتا ہے، اگرچہ مطالعۂ دردستان پر پہلی باقاعدہ تحقیق کی کاوش جی۔ ڈبلیو۔ لیٹنیر (گورنمنٹ کالج لاہور (اب یونیورسٹی) کے پہلے سربراہ) نے انیسویں صدی میں کی[2]۔ کالاش بھی درد زبان بولتے ہیں سو کالاش داردیک زبان بولنے والا ایک آریائی قبیلہ ہے جس نے قرنوں سے اپنی مذہبی، لسانی و ثقافتی پہچان کو کافی حد تک قائم رکھا ہے۔

---

[1] نورستان کا قدیم نام کافرستان ہے جس پر امیر عبد الرحمان، شاہِ افغانستان، نے انیسویں صدی کے اخیر پر قبضہ کیا، اکثریت نے اسلام قبول کر لیا اور ایک قلیل اقلیت نے اپنے عقیدے کے تحفظ کے لئے ریاستِ چترال کے زیرِ نگیں کالاش کی دو وادیوں (رمبور اور بمبوریت) میں پناہ لی۔ اب وہ بھی اپنا قدیم عقیدہ چھوڑ کر اسلام قبول کر چکے اور مقامی طور پر شیخان کہلاتے ہیں۔ تفصیل لئے درج زیل ماخذات سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

Marx, E. (1999). How we lost Kafiristan. Representations, 67, 44-66.

Azar, S. M. A. K. (2006). My Heartrendingly Tragic Story, ed. And trans. Albert M. Cacopardo and Ruth Laila Schmidt. Oslo: Novus.

Khan, S. M. (1900). The Life of Abdur Rahman: Amir of Afghanistan. Vol. 1. London: John Muray.

[2] دردستان پر مزید مطالعہ کے لئے لیٹنر کو پڑھا جا سکتا ہے۔

Leitner, G. W. (1985). Dardistan in 1866, 1886, and 1893: Being an Account of the History, Religions, Customs, Legends, Fables, and Songs of Gilgit, Chilas, Kandia (Gabrial), Yasin, Chitral, Hunsa, Nagyr, and Other Parts of the Hindukush, as Also a Supplement to the Second Edition of the Hunza and Nagyr Handbook and an Epitome of Part III of the Author's The Languages and Races of Dardistan. 1893; repr., Karachi: Indus Publication

کالاش قبیلہ پاکستان بلکہ دینا بھر میں اپنی منفرد ثقافت، لباس اور مذہب کی وجہ سے اپنی مخصوص پہچان رکھتا ہے اور اس پہچان کو کالاش ایک طویل عرصہ سے بر قرار رکھے ہوئے ہیں اور اس کی اہم وجہ یہ رہی ہے کہ یہ قبیلہ دنیا کے تیسرے بڑے سلسلہ ہائے کوہ ہندوکش کی دشوار گزار گھاٹیوں میں فروکش تھا۔ ان کا رابطہ باہر کی دنیا سے نہ ہونے کے برابر تھا، یہ تو برطانوی راج میں دنیا کے ساتھ اور دنیا ان کے ساتھ متعارف ہوئی (علی، 2019)۔ کالاش اپنے مذہب اور ثقافت کے لئے ایک مخصوص لفظ "دستور" بولتے ہیں (اب اس سے آگے کالاش دستور سے مراد کالاش مذہب اور ثقافت ہی لیا جائے)۔

کالاش دیہار (شامان):

اس مختصر مضمون میں کالاش مذہب پر تفصیلی بحث تو نہیں بلکہ صرف ایک مذہبی و روحانی ادارے "دیہار" کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔

کاہن یا شامن پورے دردستان بلکہ وسطی ایشیا و سائبریا تک پائے جاتے تھے، کچھ اثرات ابھی بھی مل جاتے ہیں۔ کالاش دستور میں کاہن یا شامان جس کو وہ دیہار کہتے ہیں بہت اہمیت کا حامل ہے۔ کالاش روایات میں دیہار سے بہت سارے واقعات منسوب ہیں۔ دیہار کالاش قبیلے کا روحانی رہنما ہے۔ جب تک کالاش دیش (رمبور، بریر اور بمبوریت) کی وادیاں میں اسلام کا دخول نہیں ہوا تھا دیہار کا اثر رسوخ بہت زیادہ تھا۔ قیامِ پاکستان کے بعد بھی دیہار ہوتے رہیں ہیں اب اگرچہ دیہار کا ادارہ زوال پذیر ہے، خصوصاً جب سے کالاش دیش کو سڑک کے ذریعے سے چترال کے ساتھ جوڑا گیا۔ کالاش دیہار کو چترال کی کھوار زبان میں "بیٹان" کہا جاتا ہے۔

کالاش دستور میں دیہار اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اونجشٹا (پاک) ہو، پراگٹا (ناپاک) سے بچتا ہو، جس کو مافوق الفطرت ہستیوں خاص کر سُوچی (پری) سے اور پریاں اسے خدا (دیزاؤ) کا پیام دیتی ہو، جو سچے خواب دیکھتا ہو۔ دیہار جڑی بوٹیوں سے بھی علاج کرتا ہے اور دم سے بھی۔ دیہار آنے والے وقتوں اور موسموں یا موسمی آفات کی پیشگوئی کرتا ہے۔ دیہار نئی آبادکاری کے لئے راہنمائی کرتا رہا ہے۔ دیہار دستور کے مطابق کالاش مذہبی تہواروں کی سیادت و قیادت کرتا رہا ہے۔ دیہار کالاش دستور کے مطابق مہادیو اور بالومین یا بالی مین (کالاش مذہب کے دیوتا) سے ہمکلام ہوتا رہا ہے (علی، 2019)۔ کالاش دستور کے مطابق خالق یا خدا جس کو "دیزاؤ" کہا جاتا ہے کے نائب کا درجہ بالومین کے پاس ہے اور بالومین وادیِ باشگل

(افغانستان) میں رہتا ہے اگرچہ ہر سال وہ کالاش کے سب سے اہم اور بڑے تہوار چاؤ موس (جو ہر سال دسمبر میں منایا جاتا ہے) مہمان دیوتا کے طور پر کالاش دیش آتا ہے۔ اگرچہ اطالوی ماہرِ بشریات پروفیسر آگسٹو کاکوپارڈو کالاش پر اپنی کتاب "پیگن کرسمس" میں رقمطراز ہے کہ بالومین تہوار کے دوران بریر گھاٹی کا دورہ نہیں کرتا بلکہ صرف بمبوریت اور رمبور کی گھاٹیوں کا دورہ کرتا ہے (کاکوپارڈو، 2016)۔ دیہار کا مرتبہ خود محنت سے حاصل نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ عطائی ہے شاید اسی وجہ سے ڈینش محقق سیگر دیہار کو پرجوش اور خوشی کا پیغمبر کہتا ہے (سیگر، 1967)۔ کالاش معاشرے میں قاضی مذہبی راہنما کے طور پر سامنے آئے ہیں مگر دیہار کا مرتبہ قاضی سے افضل ہے کیونکہ قاضی کوئی روحانی رتبہ نہیں رکھتا ہے۔ دیہار مخفی علوم رکھتا ہے جو قاضی نہیں رکھتا ہے۔

کالاش روایات میں دو دیہار بہت کثرت سے یاد کئے جاتے ہیں: ایک نانگا دیہار اور دوسرا بوڈھا دیہار ہے۔ نانگا دیہار کا مرتبہ سب دیہاروں سے اعلیٰ و افضل ہے۔ نانگا دیہار کے بارے میں کالاش روایات کہتی ہیں کہ جب کالاش لوگ، صدیوں قبل، دربدر بھٹک رہے تھے تو بالومین نے نانگا دیہار کو سیام[3] بلایا اور اور کالاش دیش میں آباد ہونے کی ہدایت کی، نانگا دیہار کافرستان (اب نورستان) سے مہادیو (دیوتا) اور سجی گور (دیوی) کے کالاش دیش لے آیا۔ سجی گور کی عبادت گاہ صرف رمبور میں ہے اور اسے سجی گور تھُن کہا جاتا ہے جبکہ مہادیو کی عبادت گاہیں تینوں کالاش وادیوں میں ہیں اور ان کو مالوش کہا جاتا ہے (علی، 2019)۔

ابتداء میں جب کسی میں دیہار بننے کے آثار نظر آتے ہیں تو اس سے خلافِ عادت اعمال سرزد ہوتے ہیں، خواب زیادہ آتے ہیں اور وہ مافوق الفطرت طاقتوں (مثلاً پریوں) کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ بہتر یہ ہے

[3] سیام ایک خیالی وطن ہے جس کا معتدد بار ذکر کالاش روایات میں ہوا ہے اور آج تک اس کا درست محلِ وقوع کا پتہ نہیں چل سکا۔ اگرچہ کچھ کے خیال میں یہ بالائی چترال کا کوئی علاقہ تھا اور اکثریت کے مطابق یہ کافرستان میں کوئی علاقہ تھا۔ اس موضوع پر تفصیلات کے لئے ان ماخذات سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

Trail, G. H. (1996). Tsyam Revisited: A Study of Kalasha Origin. In E. Bashir & Israr-ud-Din (Ed.), Proceeding of the Second International Hindu Kush Cultural Conference. Karachi: Oxford University Press.

Jean Yves Loude and Viviane Lievre. (1988). Kalash Solstice: Winter Feasts of the Kalash of North Pakistan. Islamabad: Lok Virsa.

کہ یہ کہا جائے کہ مافوق الفطرت قوتیں اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ پھر کچھ عرصہ میں وہی قوتیں اس پر حاوی ہو جاتی ہیں اور اسے اپنے قبضہ میں کر لیتی ہیں، اس سے باتیں کرتی ہیں، اس کو آنے والے آیّام کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہیں۔ یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ سُوچی (ایک یا زیادہ) جب دیہار سے ہمکلام (بلاواسطہ یا بلواسطہ) ہوتی ہے /ہیں تو تب دیہار مدہوشی کے عالم میں ہوتا ہے۔ اسی مدہوشی کے عالم میں سُوچی اس سے ہمکلام ہوتی ہے یا پیشگوئیاں دیہار کو بتاتی ہے اور اس کے بعد دیہار مدہوشی سے نکل آتا ہے اور معلومات، علاج یا پیشگوئیاں وغیرہ کی شراکت اپنے لوگوں کے ساتھ کرتا ہے۔ ایسا شخص جس میں دیہار بننے کی علامات ظاہر ہو اس کے لئے لازم ہوتا ہے کہ وہ اِستونگاس کی رسم ادا کرے جس میں ایک بکرے کی قربانی دینا لازمی ہوتی ہے۔ دیہار جیسا کہ ذکر ہو چکا کہ مقدس ہستیوں کی طرف سے عطا کردہ ایک رتبہ و حثیت ہے تو دیہار کا کوئی لگا بندھا مشاہرہ نہیں ہوتا بلکہ لوگ اس کی خدمت اپنی اسطاعت کے مطابق کر سکتے ہیں۔ مزید بر آں وہ عام کالاش لوگوں کی طرح کھیتی باڑی بھی کرتا ہے اور بھیڑ بکریاں بھی پالتا ہے۔ کوئی دیہار پورے سال میں کبھی بھی بن سکتا ہے مگر، آگسٹو کا کوپارڈو کی تحقیق کے مطابق، اس کے اعلان کا سب سے بہتر موقع تب ہوتا ہے جب کالاش دیش میں کوئی تہوار منعقد ہو رہا ہوں کیونکہ تب کالاش معاشرہ اپنی پاکیزگی کے عروج پر ہوتا ہے اور تب انسان اور مقدس ہستیاں ایک دوسرے کے قریب ہوتی ہیں (کا کوپارڈو، 1999)۔

کالاش کی زبانی تاریخی روایات میں جن دیہاروں کے نام آتے ہیں ان میں اہم ترین نانگا دیہار، بوڑھا دیہار، روٹا دیہار، بوڈوک دیہار اور تھانوک دیہار ہیں۔ قاضی خوش نواز جس کا تعلق رمبور وادی سے ہے کا انتقال 2015ء میں ہوا ہے اور اس کو بھی دیہار کہا جاتا ہے اور اسے "کاگا دیہار" کا نام دیا جاتا ہے مگر، راقم کے ساتھ ایک نشست میں، آکیکو وادا (ایک جاپانی خاتون، سماجی کارکن اور مصنف جو 1980 کی دہائی سے رمبور میں رہ رہی ہے اور شادی بھی کالاش قبیلے کے ایک فرد سے کی ہے) اس سے اختلاف کرتی ہے کہ خوش نواز ایک دیہار تھا۔ وہ اسے دیہار کی بجائے "اِش-پراپ-شاؤ" یا خام دیہار سمجھتی ہے۔ اِش-پراپ-شاؤ میں دیہار کے نشانات تو ہوتے ہیں مگر وہ مکمل دیہار نہیں ہوتا ہے۔ اس کی ایک اور مثال رمبور گھاٹی کے بھٹیٹ گاؤں کی وطن بی بی بھی ہے اور وہ بھی اِش-پراپ-شاؤ کا درجہ رکھتی ہے۔

سال 2015ء میں کالاش کی تاریخ میں 2010ء کے بعد دوسرا خوفناک ترین سیلاب آیا تھا جس

نے بہت تباہی مچائی تھی۔ 2015ء میں ہی میں راقم الحروف اپنی ڈاکٹریٹ کے مقالے کے لئے مواد کے حصول کے لئے کالاش دیش میں ہی تھا جب سیلاب نے کالاش دیش کا رابطہ پاکستان بھر سے توڑ دیا تب ایک نشست میں وطن بی بی جو دیہار ہونے کی دعویدار نہیں، بلکہ وہ کہتی کے وہ جو خواب دیکھتی وہ جلد یا بدیر سچ ہو جاتے ہیں، نے کہا کہ اس نے سیلاب سے دو روز قبل خواب دیکھا تھا کہ کوئی "چیز" رمبور دریا سے نکلتی ہے اور پل پر سے کراس کرتے کالاش قبیلہ کے جانوروں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اس پر وطن بی بی نے اپنے قبیلہ والوں کو مہادیو کے حضور قربانی دینے کا کہا مگر اس سے پہلے کہ کوئی اس کی بات پار دھیان دیتا پورے کالاش دیش کو سیلاب نے اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ سیلاب کے پہلے دن سے لے کر بائیسویں دن تک راقم نے رمبور ندی میں 40 سیلابی ریلے گنے جس نے گھاٹی میں آمدورفت کے نظام کو بری طرح مفلوج کر دیا تھا۔

کالاش معاشرہ میں دیہار کا روحانی ادارہ بیسویں صدی کے وسط سے ہی زوال پذیر ہے اور اس زوال پذیری کی رفتار کو تیز کرنے میں زمینی رابطے و راستے کا بڑا عمل دخل ہے۔ رمبور وادی کے گاؤں کلاش گروم کے شاہ جوان (پ۔ 1937م- 2011) کے پاس قاضی خوش نواز کی طرح کالاش دستور کا وسیع علم تھا، حافظہ بھی بہت اچھا تھا۔ اس کے ساتھ راقم کی 2007ء اور 2008ء میں دستور فہمی کے لئے طویل نشستیں رہیں ہیں۔ ایک نشست میں شاہ جوان نے دعویٰ کیا کہ کالاش معاشرہ سے دیہار کو وجود ختم ہو چکا ہے۔ وہ اپنے ماضی کو یاد کر رہا تھا کہ اس کی جوانی میں بوڈوک اور روٹا دو دیہار موجود تھے اور دونوں کالاش قبیلے کی سب سے بڑی بمبوریت گھاٹی کے مکین تھے۔ شاہ جوان ایک اور دیہار جنڈولی کا ذکر کرتا ہے جو رمبور گھاٹی سے تھا اور 1990ء کی دہائی میں وفات پا گیا۔

کالاش معاشرہ، کالاش دستور کی بنیاد پر دو واضح حصوں میں منقسم ہے جس کو اپنی زبان میں وہ اونجشٹا (پاک) اور پراگٹا (ناپاک) کہتے ہیں۔ پہاڑ، عبادت گاہیں، چراگاہیں، جھیلیں، صنوبر و شاہِ بلوط کے درخت، سُوچی، بکریاں، بکریوں کے باڑے، مرد، مارخور وغیرہ سب اونجشٹا میں آتے ہیں جب کہ پہاڑوں کے دامنی علاقے، مرغا/ مرغی، انڈے، لہسن، پیاز، بھیڑ، مویشی، قبرستان، عورت اور بشالی[4] وغیرہ پراگٹا (ناپاک) میں

[4] بشالی (تصویر-15) ایک ایسی عمارت کو کہا جاتا ہے جس میں چند کمرے ہوتے ہیں اور اس کو گاؤں سے دور دریا کے کنارے بنایا جاتا ہے۔ بشالی کو کالاش دستور میں ناپاک ترین مقام تصور کیا جاتا ہے جہاں عورتیں اپنی ماہواری کے مخصوص ایام گزارتی ہے کیونکہ ان ایام میں عورت کو پلید تصور کیا جاتا ہے اور یہ مخصوص ایام بشالی میں گزارتی ہے۔ بچہ کی پیدائش سے کچھ دن پہلے

آتے ہیں۔ کالاش دستور میں اونجشٹا کی بہت اہمیت ہے خاص طور پر دیہار کے لئے اور تہواروں کے لئے۔ دورانِ تہوار اگر اونجشٹا کا کیا خیال نہ رکھے جائے تو اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ مقدس ہستیاں ناراض ہو سکتی ہیں اور برکتیں کم ہو سکتی ہیں۔ مزید برآں خدشہ ہوتا ہے کہ قربانی کو بھی قبولیت نہ بخشی جائے۔

اب صورتحال یہ ہے کہ کالاش دیش ماضی کی نسبت اونجشٹا نہیں رہا تو کالاش معاشرے میں دیہار پیدا ہونا بھی بند ہو گئے ہیں۔ بیسویں صدی کی ساتویں دہائی سے کالاش دیش کو جیپ روڈ کے ساتھ چترال سے منسلک کیا گیا تو کالاش کی صدیوں سے برقرار جغرافیائی تنہائی اپنے اختتام کو پہنچی اور کالاش باہر کی دنیا سے منسلک ہو گیا۔ سیاحت کا چلن عام ہوا تو اس کے اثرات نہ صرف مقامی ثقافت پر پڑے بلکہ اب مرغ کا گوشت، انڈے، لہسن و پیاز وغیرہ کا استعمال سیاحت کی صنعت میں ہوا تو لامحالہ اس کے اثرات اونجشٹا کیفیت تک پہنچے۔ اب تو ان سب اشیاء کو تقریباً سب کالاش اپنے روزمرہ استعمال میں لاتے ہیں۔ دوسرا اب کالاش دیش میں کالاش کم اور غیر کالاش آبادکار زیادہ ہیں۔ تینوں وادیوں کی آبادی ایک اندازے کے مطابق تیرہ ہزار کے قریب ہے جن میں سے کالاش صرف 4100 کے قریب رہ گئے ہیں۔ اس کالاش مسلم تعلق نے بھی کالاش روحانیت پر اثرات مرتب کئے ہیں جس وجہ سے دیہار کا بننا یا ظاہر ہونا بہت مشکل امر ہے۔ دیہار کے زوال کی ایک وجہ غربت بھی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا کہ دیہار بننے کے عمل میں اِستونگاس کی رسم ادا کرنا لازمی ہے۔ 2017ء میں وادیِ رمبور کے گاؤں کلاش گروم کے قاضی پہلوان (اصل نام فالِ اعظم) نے راقم کو ایک نشست میں بتایا کہ رمبور کے مارشل خان میں ایک دیہار بننے کی علامات ظاہر ہوئی تھیں مگر وہ اپنی غربت کی وجہ سے اِستونگاس کی رسم ادا نہ کر سکا۔

دیہار کالاش قبیلے کی وحدت کا ایک مضبوط وسیلہ تھا کہ تینوں وادیوں میں اس کا احترام کیا جاتا تھا اور اسکی بزرگی کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہی سارے تہواروں کا اعلان کیا کرتا تھا۔ یہ وہی تھا جو پیدائش سے لیکر

سے لیکر فارغ ہونے تک بھی حاملہ کالاش خاتون کو بشالی میں قیام کرنا پڑتا ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لئے درج ذیل ماخذات سے استفادہ کیا جاسکتا ہے:

Maggi, W. (2001). Our Women Are Free: Gender and Ethnicity in the Hindukhus. Michigan: Univeristy of Michigan.

Ali, M. K. (2019). A History of the Kalasha in Pakistan: Its Origin, Change and Continuity. Doctoral dissertation, University of the Punjab.

شادی اور وفات تک کی مذہبی رسومات کا خیال رکھا کرتا تھا۔ اب جس طرح کا ماحول کالاش دیش میں ہے اس میں دیہار کا ظاہر ہونا بہت مشکل ہے کہ اونجشٹا اور پراگنا دائرے ایک دوسرے میں پیوست ہوتے جارہے ہیں۔

منتخب کتابیات:

1. Ali, I. and Batt, C. M. and Coningham R.A.E., R. A. E. and Young, R. L. (2002) 'New exploration in the Chitral Valley, Pakistan: an extension of the Gandharan Grave culture', Antiquity., 76 (293). pp. 647-653۔
2. Ali, M. K. (2015). Deforestation, Flooding and Response in Kalasha Valleys as I have Seen. Chitral Times, November 17, 2015.
3. Ali, M. K. (2019). A History of the Kalasha in Pakistan: Its Origin, Change and Continuity. Doctoral dissertation, University of the Punjab.
4. Ali, M. K., & Chawla, M. I. (2019). Socio-Cultural Life of the Kalasha People of Chitral: A Study of their Festivals. Pakistan Vision, 20 (2), 42-57.
5. Ayub, Q., Mezzavilla, M., Pagani, L., Haber, M., Mohyuddin, A., Khaliq, S. & Tyler-Smith, C. (2015). The Kalash genetic isolate: ancient divergence, drift, and selection. The American Journal of Human Genetics, 96(5), 775-783.
6. Azar, S. M. A. K. (2006). My Heartrendingly Tragic Story, ed. And trans. Albert M. Cacopardo and Ruth Laila Schmidt. Oslo: Novus.
7. Cacopardo, A. (1999). Shamans and the Sphere of the 'Pure' among the Kalasha of the Hind Kush. In Romano Mastromattle and Antonio Rigopoulos (Ed.) Shamanic Cosmos: From India to the North Pole Star. New Delhi: D.K. Printworld.
8. Cacopardo, A. S. (2016). Pagan Christmas: Winter Feasts of the Kalasha of the Hindu Kush. Gingko Library.
9. Din, Z (2015). Muslim Impact on Religion and Culture of the Kalash. Al-Azwa, 30 (43), 13-22.
10. Gurdon, B. E. M. Gurdon's Report on Chitral 1903

11. Jean Yves Loude and Viviane Lievre. (1988). Kalash Solstice: Winter Feasts of the Kalash of North Pakistan. Islamabad: Lok Virsa.
12. Khan, S. M. (1900). The Life of Abdur Rahman: Amir of Afghanistan. Vol. 1. London: John Muray.
13. Leitner, G. W. (1893). Dardistan in 1866, 1886, and 1893: Being an Account of the History, Religions, Customs, Legends, Fables, and Songs of Gilgit, Chilas, Kandia (Gabrial), Yasin, Chitral, Hunsa, Nagyr, and Other Parts of the Hindukush, as Also a Supplement to the Second Edition of the Hunza and Nagyr Handbook and an Epitome of Part III of the Author's The Languages and Races of Dardistan. (1893; repr., Karachi: Indus Publication.
14. Maggi, W. (2001). Our Women Are Free: Gender and Ethnicity in the Hindukhus. Michigan: Univeristy of Michigan.
15. Mansoor, A., Mazhar, K., Khaliq, S., Hameed, A., Rehman, S., Siddiqi, S. & Ayub, Q. (2004). Investigation of the Greek ancestry of populations from northern Pakistan. Human genetics, 114(5), 484-490.
16. Marx, E. (1999). How we lost Kafiristan. Representations, 67, 44-66.
17. Siiger, H. (1956). Ethnological Field Research in Chitral, Sikkim and Assam: A Preliminary Report. I Kommission Hos Munksgaard..
18. Siiger, H. (1967). Shamanistic ecstasy and supernatural beings: a study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 1, 69-81.
19. Trail, G. H. (1996). Tsyam Revisited: A Study of Kalasha Origin. In E. Bashir & Israr-ud-Din (Ed.), Proceeding of the Second International Hindu Kush Cultural Conference. Karachi: Oxford University Press.
20. Wada, A. (2005). Kalasha: Their Life & Tradition. Lahore: Sang-e-Meel Publishers.

چترال میں بولی جانے والی زبانیں اور ان کے مسائل

تحریر: فرید احمد رضا

شمالی پاکستان کے صوبے خیبر پختون خوابلکہ پورے شمالی خطے میں چترال ضلع ثقافتی اور لسانی اعتبار سے سب سے زیادہ متنوع ہے۔ یہی علاقہ ہے کہ یہاں قدیم داردی رسومات اور مذہب کالاش قبیلے کے ہاں زندہ ہیں۔ اس مضمون میں چترال میں بولی جانے والی زبانوں پر مختصر روشنی ڈالتے ہیں۔

1۔ پلولہ: کھوار زبان کے بعد پلولہ زبان چترال میں بولی جانے والی دوسری بڑی زبان ہے۔ پلولہ زبان میں لکھائی کا ایک معیاری نظام موجود ہے۔ پلولہ زبان میں کتابیں چھپ چکی ہیں اور مزید چھپائی کا سلسلہ جاری ہے۔ یہ کتابیں کے۔جی لیول پر پرائیویٹ سکولوں میں پڑھائی بھی جارہی ہیں۔ پلولہ زبان کی شعروشاعری میں بھی طبع آزمائی کی جارہی ہے اور اس کے علاوہ اس زبان میں تعلیم بالغان کے سکولز بھی چل رہے ہیں۔

2۔ پشتوزبان: پشتوزبان خیبر پختونخواہ کی سب سے بڑی زبان ہے جس کے بولنے والوں کی کافی تعداد چترال میں بھی مستقل طور پر آباد ہے۔

3۔ دمیلی زبان: یہ زبان چترال کے علاقے تحصیل دروش کے وادی دمیل میں بولی جاتی ہے۔ بنیادی طور پر لکھائی کا نظام موجود ہے تاہم اس زبان کو ترقی دینے اور زندہ رکھنے کیلئے محنت درکار ہے۔ دمیلی الف ب اور دمیلی مجموعہ الفاظ چھپ چکے ہیں اور شاعری بھی ہورہی ہے لیکن ابھی تک شاعری کے حوالے سے کوئی تصنیف موجود نہیں۔ دمیلی زبان میں ابھی تک نثری ادب پہ کوئی قابل ذکر کام نہیں ہوا ہے۔

4۔ شیخانی زبان: شیخانی زبان کو کمویری / کٹویری اور نورستانی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یہ زبان وادی لوٹکوہ کے گوبور اور بالائی بومبوریت میں بولی جاتی ہے۔ شیخانی زبان میں ابھی تک بنیادی حروف کا تعین نہیں ہوا ہے اور نہ ہی لکھائی کا کوئی نظام موجود ہے کچھ لوگ ان زبانوں کو الگ کرکے تین زبانیں شمار کرتے ہیں

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

میرے حساب سے یہ ایک زبان کی تین لہجے ہیں۔

5۔ کھوار زبان: چترال میں بولے جانے والے ان دس زبانوں میں کھوار بولنے والوں کی تعداد کے حساب سے سب سے بڑی زبان ہے۔ یہ زبان چترال کے تمام باسیوں کے لئے رابطے کی زبان بھی ہے۔ کھوار ایک تحریری زبان ہے اس کے لکھنے اور پڑھنے کی ایک طویل تاریخ ہے ۔ قران مجید کا کھوار زبان میں ترجمہ ہوچکاہے۔ کھوار لغت چھپ چکی ہے۔ رسالے اور کتابیں شائع ہورہے ہیں۔ کھوار زبان میں شاعری کی صنف بہت ترقی کر چکی ہے جس کا کسی بھی زبان کے ساتھ مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ کھوار زبان کا قاعدہ اور پہلی جماعت کی کھوار کتاب ٹیکسٹ بک بورڈ خیبر پختونخواہ کے زیر انتظام چھپ چکی ہیں اور سکولوں میں پڑھائے جاتے ہیں۔ کلاس اوّل سے لے کر سیکنڈ ایئر تک کھوار نصاب بن چکا ہے۔

6۔ کلاشہ: کلاشہ اور دمیلی زبان چترال میں بولی جانے والے دو ایسی زبانیں ہیں جن کو ہم چترال کی مقامی زبانیں کہہ سکتے ہیں۔ ان کے بولنے والے چترال کے علاوہ کسی اور علاقے میں اپنا وجود نہیں رکھتے۔ چترال میں بولنے والی اور زبانوں کے لوگ ملک کے دوسرے علاقوں یا دوسرے ملکوں میں کسی نہ کسی حالت میں موجود ہیں۔ کلاشہ زبان میں رسم الخط موجود ہیں۔ "کلاشہ دور" سکول میں میں کلاشہ زبان پڑھائی جاتی ہے۔ الف ب کی کتاب، کلاشہ مجموعہ الفاظ چھپ چکے ہیں اور سکول میں بچوں کو پڑھانے کیلئے بھی مواد موجود ہیں۔ کلاشہ علاقے کی واحد زبان ہے جو لکھنے کیلئے رومن رسم الخط یعنی (رومن سکرپٹ) کو استعمال کرتی ہے۔

7۔ گوارباتی زبان: گوارباتی زبان ارندو کے علاقے میں سرحد کی دونوں اطراف میں بولی جاتی ہے۔ گوار باتی زبان میں رسم الخط موجود ہے۔ ایک رسالہ بھی القلم تنظیم کے زیر سرپرستی نکلتا ہے۔ الف ب کی کتاب اور گوارباتی مجموعہ الفاظ چھپ چکے ہیں۔ ڈکشنری بھی مطبوعہ صورت میں موجود ہے۔ قرآن پاک کا گوارباتی ترجمہ طباعت کے مراحل میں ہے۔

8۔ گوجری: گوجری کا شمار پاکستان میں بولی جانے والی بڑی زبانوں میں ہوتا ہے۔ اس زبان کے بولنے والے ملک کے ہر کونے میں موجود ہیں اور چترال میں بھی اس زبان کے بولنے والوں کی کافی تعداد موجود ہے۔

9۔ مدک لشٹی وار: وادی شیشی کوہ کے آخری گاؤں مدک لشٹ میں بولی جاتی ہے ۔ اس علاقے کی مناسبت سے اس زبان کو مدک لشٹی وار بھی کہا جاتا ہے۔ مدک لشٹی زبان کے لئے ابھی تک بنیادی

حروف کا تعین نہیں ہوا ہے۔ لکھائی کا کوئی نظام موجود نہیں ہے۔

10۔ وخی زبان: چترال کے بالائی علاقے واخان میں بولی جاتی ہے۔ گلگت بلتستان کے بالائی علاقوں میں بھی وخی زبان بولنے والوں کی کافی آبادی موجود ہے۔ وخی زبان میں لکھائی کا نظام موجود ہے اور کتابیں چھپ چکی ہیں لیکن ابھی تک چترال میں رہنے والے وخی زبان بولنے والوں کی طرف سے اپنی زبان میں لکھنے کا آغاز نہیں ہوا ہے۔

11۔ یدغا زبان: اس زبان کو لوٹکوہی وار کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ وادی لوٹکوہ کے پرابیک اور ساتھ کے گاؤں میں بولی جاتی ہے۔ لکھنے کیلئے بنیادی اصول بنائے گئے ہیں۔ یدغا زبان میں الف ب کی کتاب اور مجموعہ الفاظ چھپ چکے ہیں۔ یدغا زبان میں شاعری موجود ہے۔ نثری ادب میں کام نہ ہونے کے برابر ہیں۔

چترال میں بولی جانے والی زبانوں کے مسائل:

1۔ حکومتی پالیسی کا نہ ہونا: پاکستان میں ابھی تک کوئی پالیسی چھوٹی زبانوں اور ثقافتوں کی ترویج کیلئے نہیں بنی۔ اس وجہ سے یہ چھوٹی زبانیں اور ثقافتیں حکومتی سرپرستی سے محروم ہیں۔ ان چھوٹی زبانوں کو معدومیت سے بچانے کیلئے کوئی طریقہ کار وضع نہیں ہوا۔ جو تنظیمیں اپنی مدد آپ کے تحت اپنی زبان اور ثقافتوں کی ترقی اور ترویج کیلئے کام کرتی ہیں ان کے کام کی بھی حکومتی سطح پر کوئی پذیرائی نہیں ہے۔

2۔ تحریری مواد کا نہ ہونا۔ چترال میں بولی جانے والی زبانوں کا سب سے بڑا مسئلہ پڑھنے کیلئے مواد کا نہ ہونا ہے۔ چترال کی بڑی زبان کھوار میں بھی پڑھنے کیلئے مواد کم ہے کہ اس کے ذریعے سے بچے بوڑھے اور جوان اپنی علمی پیاس بجھا سکے۔

3۔ تحریری صورت کا نہ ہونا: چترال میں بولی جانے والی زبانوں میں زیادہ تر کا مسئلہ یہ ہے کہ ان زبانوں میں بنیادی حروف تک کا تعین نہیں ہوا ہے۔ کچھ زبانوں میں بنیادی آوازوں تک کا بھی تعین نہیں ہوا ہے کہ اسے استعمال کرکے حروف تہجی تشکیل دئے جائے۔

4۔ رسم لخط کا مسئلہ: چترال میں جن جن زبانوں میں رسم الخط موجود ہیں وہ بھی معیار کے مطابق نہیں ہیں۔ ہر لکھنے والا اپنی مرضی کا املا لکھتا ہے جس کی وجہ سے مواد پڑھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ رسم الخط کو معیاری بنانے کیلئے ہمیں ایک ہی املا کے اصول پر متفق ہونا ہوگا تاکہ ہماری لکھائی مستند اور پڑھنے والوں کیلئے آسان ہوں۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

5۔ بڑی زبانوں کی طرف سے دباؤ: سوشل میڈیا کے آنے سے مقامی زبانوں کو فائدہ بھی ہوا ہے لیکن سوشل میڈیا ہمیشہ بڑی زبانوں کو سپورٹ کرتا ہے جس کی وجہ سے چھوٹی زبانیں معدومیت کے خطرے کا شکار رہتی ہیں ۔

6۔ زبان کی ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل نہ ہونا۔ زبانوں کو معدومیت سے بچانے کیلئے ضروری ہے کہ زبان ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتی رہے لیکن چترال میں بولی جانے والی زبانوں کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ یہ زبانیں نوجوان نسل کو منتقل نہیں ہو رہی ہیں۔ خاص کر یدغا زبان کے ساتھ یہ مسئلہ سب سے زیادہ ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں لیکن یہی ایک مسئلہ کسی زبان کو معدومیت کا شکار کرنے کیلئے کافی ہے۔ جو کھو چترال سے باہر کے شہروں میں رہتے ہیں ان میں اکثریت کے ساتھ بھی یہ مسئلہ ہے۔

7۔ زبانوں کی ترقی کیلئے پلیٹ فارم کا نہ ہونا: چترال میں زبانوں کے حوالے سے کام کرنے والی کئی تنظیمیں تو موجود ہیں لیکن یہ تنظیمیں اس حد تک فعال یا منظم نہیں ہیں کہ صحیح طریقے سے اپنی زبان اور ثقافت کو بیرونی یلغار اور معدومیت سے بچا سکیں۔

8۔ حکومتی اداروں کی عدم دلچسپی: زبان و ثقافت کے حوالے سے پاکستان کا ہمیشہ یہ المیہ رہا ہے کہ یہاں پر مقامی زبانوں اور ثقافت کو پروان چڑھانے کی کبھی بھی کوشش نہیں کی گئی۔ وقت کے ساتھ ساتھ حالات تبدیل ہو رہے ہیں پہلے سے حالات اب کافی بہتر ہیں لیکں پھر بھی اتنا کام نہیں ہو رہا جتنا ہونا چاہیے۔

انجمن ترقی کھوار کی رُوداد

تحریر: شہزادہ تنویر الملک

انجمن ترقی کھوار چترال کے اندر اور اس سے باہر کھوار لکھنے والوں کی سب سے بڑی تنظیم ہے۔ اس کا مرکزی دفتر چترال شہر میں ہے جب کہ اس کے ذیلی حلقے چترال کے مختلف علاقوں کے علاوہ پشاور، اسلام آباد، لاہور، کراچی اور گلگت-بلتستان کے غذر اور اشکومن علاقوں میں بھی قائم ہیں۔ انجمن ترقی کھوار کا قیام اگست 1956ء میں عمل میں آیا تھا۔ اس کے بنیادی محرک اُس وقت ریاست چترال کے صوبے دروش کے گورنر شہزادہ محمد حسام الملک تھے۔ ابتدا میں اس تنظیم کے لئے جو نام تجویز کئے گئے، ان میں "بزم کھوار" اور "انجمن ترقی چترال" شامل تھے۔ لیکن اس موقع پر موجود بعض علماء نے لفظ "بزم" کے بارے ناپسندیدگی ظاہر کی تھی، اس لئے اس کا نام "انجمن ترقی چترال" رکھا گیا اور شہزادہ محمد حسام الملک اس کے صدر مقرر کئے گئے۔ 1957ء میں اس تنظیم کے قیام کا باضابطہ اعلان کیا گیا۔ اس انجمن کے بانی اراکین میں شہزادہ محمد حسام الملک، امیر شریف خان حاکمِ دروش، بابا ایوب چمرکن، میتار ژاوُر حمن دیار خان دنین، مولوی باچا خان ھما کیسو، مرزا فردوس فردوسی جغور، قاضی صاحب نظام آیون، لیفٹیننٹ مرزا غلام مرتضیٰ موڑدہ چترال، وزیر علی شاہ زرگراندہ اور شہزادہ صمصام الملک شامل تھے۔ فروری 1957ء میں چترال پبلک لائبریری میں شہزادہ محمد حسام الملک کی صدارت میں پہلا کھوار مشاعرہ منعقد کیا گیا جس میں کل سترہ شعراء نے کلام سنایا۔ یہ اس انجمن کی پہلی ادبی سرگرمی تھی۔

شہزادہ محمد حسام الملک انجمن ترقی کھوار کی تاریخ میں سب سے لمبے عرصے یعنی 1956ء تا 1988ء تک صدر رہے۔ اُن کے دور صدارت میں مرزا شیر احمد کابلی کا فارسی شاہنامہ چترال، کھوار کتاب "نمیژ" یعنی نماز اور قرآن شریف کے پہلے پارے کا ترجمہ شائع ہوا۔ اس دوران شہزادہ صمصام الملک کی تصانیف

"کھوار قاعدہ" اور "کھوار گرائمر" پشتو اکیڈمی پشاور کے تعاون سے شائع کی گئیں۔ شہزادہ محمد حسام الملک مرحوم کی کوششوں کے نتیجے میں 1965ء میں ریڈیو پاکستان پشاور سے کھوار پروگرام شروع کیا گیا۔ 1967ء میں شہزادہ موصوف کی کوششوں سے سرکاری پشتو رسالہ "جمہور اسلام" میں کھوار زبان کے لئے ایک حصہ مختص کیا گیا اور اقبال حیات اس رسالے کے کھوار سیکشن کے پہلے مدیر مقرر ہوئے۔ بعد میں ایک مکمل کھوار رسالے کی شکل میں جمہورِ اسلام کئی سال تک شائع ہوتا رہا۔ 1977ء میں شہزادہ محمد حسام الملک کی وفات کے بعد 1978ء میں اس انجمن کی تنظیم نو کی گئی اور اس کا نام بدل کر "انجمن ترقی کھوار" رکھ دیا گیا۔ غلام عمر مرحوم اس انجمن کے صدر اور ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی جنرل سیکرٹری مقرر کئے گئے۔ نئی تنظیم کے بعد انجمن ترقی کھوار کی سرگرمیوں میں تیزی آئی۔ اس زمانے میں چترال اور کھوار زبان و اَدب سے متعلق کئی کتابیں منظر عام پر آئیں۔ ان میں غلام عمر کی تصانیف "بابا سیئر" اور "چترال کی لوک کہانیاں"، وزیر علی شاہ، پروفیسر اسرار الدین اور ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی کی مشترکہ تصنیف "چترال ایک تعارف" قابل ذکر ہیں۔ مذکورہ بالا ابتدائی دو کتابوں کو لوک ورثہ اسلام آباد کے تعاون سے شائع کیا گیا۔ اس دوران لوک ورثہ اسلام آباد نے انجمن ترقی کھوار کے تعاون سے چترال کے کلچر اور اَدب پر ایک دستاویزی فلم بھی بنائی جو آج بھی بے حد مقبول ہے۔

1982ء میں غلام عمر کے انتقال کے بعد ڈاکٹر عنایت اللہ فیضی انجمن ترقی کھوار کے صدر مقرر ہوئے۔ فیضی صاحب کے دور صدارت میں انجمن ترقی کھوار چترال کے طول و عرض میں متعارف ہوا اور اس کی علاقائی شاخیں قائم ہوئیں۔ اس دوران کئی بڑے مشاعرے اور سیمینار منعقد ہوئے۔ اس دور کی سب سے اہم کامیابی چترال میں دو دفعہ "انٹرنیشنل ہندوکش کلچرل کانفرنس" کے نام سے بین الاقوامی اجتماعات کا انعقاد ہے۔ یہ کانفرنسیں 1990ء اور 1995ء میں منعقد ہوئیں۔ اس عرصے میں چترالی ادیبوں اور شاعروں کے مختلف وفود کو چترال سے باہر اَدبی دوروں پر جانے کا موقع ملا۔ جس سے یہاں کے شعراء و ادباء کو دوسری زبانوں کے لکھنے والوں سے روابط استوار کرنے اور تبادلہ خیال کے مواقع میسر آئے۔ اس زمانے میں انجمن ترقی کھوار اور انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے مابین روابط کے نتیجے میں چترالی اَدیبوں کو دعوۃ اکیڈمی اسلام آباد میں مختلف ورکشاپ میں شرکت کے مواقع ملے۔ اس دوران کئی کتابیں شائع ہوئیں جن میں "پھوپھوکان کتاب"، "کھوار متال"، "چترال ایک تعارف"، "خوانِ چترال"، "گلشنِ چترال" وغیرہ

شامل ہیں۔ فیضی صاحب کے بعد دنین کے مینارژاوٗ الحاج رحمٰن دیارخان مرحوم انجمن ترقی کھوار کے صدر مقرر ہوئے جو اس انجمن کے بانی اراکین میں سے تھے۔ رحمٰن دیارخان کے دور میں بھی سیمینار، مشاعروں اور کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری رہا۔ رحمٰن دیارخان کی صدارت کی میعاد ختم ہونے پر چترال کے سینئر شاعر اور فنکار گل نواز خاکی مرحوم ایک برس انجمن کے صدر رہے۔ پھر چترال کے بزرگ شاعر اور ادیب جناب امیر خان میر انجمن ترقی کھوار کے مرکزی صدر مقرر کئے گئے۔ ان کے دور میں بھی سیمینار، مشاعرے اور کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری رہا۔ اس عرصے میں چترال کے مختلف شعراء کے تعارف اور کلام کے نمونوں پر مشتمل کتاب ”ققنوز“ کی دو جلدیں شائع ہوئیں۔ اس دوران قیام پاکستان کی پچاسویں سالگرہ کے حوالے سے تین روزہ سیمینار منعقد کیا گیا۔ بعد ازاں اس سیمینار میں پیش کئے گئے مقالہ جات کو ”چترال اورالحاق پاکستان“ کے نام سے شائع کیا گیا۔ اس کے بعد صالح نظام صالح ایک برس کے لئے انجمن ترقی کھوار چترال کے صدر مقرر کئے گئے۔ ان کے دور میں بھی انجمن ترقی کھوار کی اَدبی سرگرمیاں حسبِ سابق جاری رہیں۔ صالح نظام کے بعد عبدالولی خان عابد انجمن کے صدر مقرر ہوئے۔ ان کے دور صدارت میں انجمن کی سرگرمیوں میں تیزی آئی اوراس عرصے میں بہت سے شعراء کی کلیات منظر عام پر آئیں جن میں شہزادہ عزیزالرحمن بیغش کا ”گداز“، امیر گل امیر کا ”گل گمبوری“، عنایت اللہ چشتی صابری کا ”بانگِ آخون“، ولی زار خان ولی کا ”بوسون“ قابل ذکر ہیں۔ عبدالولی خان عابد کے دورِ صدارت میں انجمن کے آئین میں ترمیم کر کے عہدوں کی میعاد ایک سال سے بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ عبدالولی خان عابد کے بعد گل نواز خاکی ایک بار پھر انجمن ترقی کھوار کے صدر بنے۔ خاکی صاحب کے دوسرے دور میں بھی انجمن کی سرگرمیاں حسبِ سابق جاری رہیں۔ انجمن کے مختلف حلقوں کی طرف سے مشاعرے اور مذاکرے منعقد کئے گئے۔ خاکی صاحب کے بعد محمد یوسف شہزاد انجمن ترقی کھوار کے صدر مقرر ہوئے۔ شہزاد صاحب کی صدارت کے دوران کئی نئی کتابیں شائع ہوئیں، جن میں محمد عرفان عرفان کی ”انتخابِ شعرائے چترال“، گل نواز خاکی مرحوم کی کتابیں ”تھورون“ اور ”سورنک“ منظر عام پر آئیں۔ شیر ولی خان اسیر کی کتاب ”ژورنامہ“ بھی شہزاد صاحب کے دور صدارت میں زیور طبع سے آراستہ ہوئی۔ نقیب اللہ رازی کی کتاب ”کھوار قاعدہ“ لوک ورثہ اسلام آباد کے تعاون سے شائع ہوئی۔ شہزاد صاحب کے تین سالہ دور صدارت کے اختتام پر مولانا نقیب اللہ رازی انجمن کے صدر مقرہوئے۔ رازی صاحب کے دور میں انجمن ترقی

کھوار کے آئین میں دوررس اثرات کی حامل ترامیم عمل میں آئیں۔ ذاکر زخمی کا مجموعہ کلام "کھتور شنی عشق"، تاج محمد فگار کی کتاب " دل فگار" اور مولا نگاہ نگاہ کا مجموعہ کلام " نقطہ نگاہ" شائع ہوئے۔ اس دوران رازی صاحب کی قیادت میں چترالی شاعروں اوراَدیبوں کو کھوار زبان میں نصاب سازی کے سلسلے میں پشاور اور ایبٹ آباد میں مختلف ورکشاپس میں شرکت کے مواقع میسر آئے۔ ان کے نتیجے میں کھوار قاعدہ مکمل ہو کر ٹیسٹ بک بورڈ کے زیر اہتمام شائع ہوا جبکہ پہلی تا بارہویں جماعت کے لئے کھوار نصاب بھی تیار کیا گیا۔

رازی صاحب کی صدارت کی میعاد پوری ہونے پر 30 دسمبر 2012ء کو انجمن ترقی کھوار کے ارکان نے اتفاق رائے سے راقم کو انجمن ترقی کھوار کا صدر اور خالد بن ولی کو جنرل سیکرٹری مقرر کیا۔ اُس وقت انجمن کا سب سے بڑا مسئلہ انجمن کے لئے مرکزی دفتر کا حصول تھا کیونکہ گزشتہ کئی سالوں سے انجمن بغیر دفتر کے چل رہی تھی۔ راقم کی کوششوں سے کامرس کالج چترال کے پرنسپل جناب سید صاحب الدین نے کالج کے اندر انجمن کو دفتر کے لئے کمرہ فراہم کیا۔ انجمن کا ایک اور بڑا مسئلہ اس کا رجسٹرڈ نہ ہونا تھا۔ انجمن ترقی کھوار کے نئے جنرل سیکرٹری خالد بن ولی کی کوششوں سے انجمن ترقی کھوار صوبائی حکومت کے ساتھ ایک Learned body کے طور پر رجسٹرڈ ہوئی۔ انجمن ترقی کھوار کے مرکزی دفتر اور اڈیٹوریم کا قیام انجمن کے اراکین کا دیرینہ خواب رہا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے راقم نے انجمن ترقی کھوار کے سینئر اراکین کی رہنمائی اور مشاورت سے وزیر اعلیٰ خیبر پختونخوا کے نام Proposal تیار کر کے موجودہ ممبر قومی اسمبلی جناب شہزادہ افتخارالدین کے توسط سے انجمن ترقی کھوار کے مرکزی دفتر وغیرہ کے لئے ایک کنال پلاٹ کے حصول کے لئے کوشش شروع کی ہوئی ہے۔ امید ہے کہ ہماری کوششیں بارآور ثابت ہوں گی۔ انجمن ترقی کھوار نے اب تک کھوار زبان و ادب کے حوالے سے مختلف موضوعات پر کم و بیش ستر کتابیں اور کتابچے شائع کئے ہیں۔ کتابوں کی اشاعت کا یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ حال ہی میں کھوار کے ایک استاد شاعر جناب بابا ایوب مرحوم کا مجموعہ کلام "کلیات بابا ایوب" کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔ انجمن اپنے عام مصارف اراکین کے چندوں اور غیر سرکاری اِداروں کی مالی اعانت سے پوری کرتی ہے۔ تاہم اشاعتی اخراجات کے سلسلے میں اکادمی اَدبیات اسلام آباد کی طرف سے سالانہ پچاس ہزار روپے کی مالی اعانت دی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ انجمن کے سینئر اراکین کی ذاتی کوششوں سے کچھ کتابیں ہاشو فاؤنڈیشن اور آغا خان کلچرل سروسز کی مالی اعانت سے بھی شائع ہوئی ہیں۔ انجمن ترقی کھوار کے ذیلی حلقوں کی تعداد 22 ہے۔ اس

وقت مندرجہ ذیل حلقے پوری طرح فعال اور مرکزی انجمن ترقی کھوار سے رابطے میں ہیں: حلقہ چترال شہر، حلقہ دروش، حلقہ آیون، حلقہ کوغوزی، حلقہ پرئیت، حلقہ ریشن، حلقہ موڑکھو، حلقہ تریچ پائین، حلقہ تریچ بالا، حلقہ بونی، حلقہ مستوج، حلقہ تورکھو، حلقہ پشاوراور حلقہ اشکومن۔ اشکومن کا حلقہ کچھ عرصہ قبل تک حلقہ احبابِ سخن کھوار کے نام سے کام کر رہا تھا۔ گزشتہ سال اس تنظیم کے اراکین کے ایک وفد نے صدر سید عاشق حسین شاکر کی قیادت میں چترال کے دورے کے موقعے پر اس تنظیم کو انجمن ترقی کھوار کے ساتھ ضم کرنے کا اعلان کیا اور یوں یہ بھی انجمن ترقی کھوار کا ذیلی حلقہ قرار پایا۔ جو ذیلی حلقے موجودہ وقت غیر فعال ہیں ان میں حلقہ دنین، حلقہ چرون، حلقہ کوشٹ، حلقہ غذر، حلقہ یاسین، حلقہ لٹکوہ، حلقہ اسلام آباد اور حلقہ لاہور شامل ہیں۔ ان حلقوں کو پھر سے فعال کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ انجمن ترقی کھوار 1956ء میں اپنے قیام کے بعد مختلف نشیب و فراز سے گزر کر ترقی کے موجودہ مقام تک پہنچی ہے۔ اسے اس موجودہ مقام تک پہنچانے میں چترال اور اس سے باہر کے ہر علاقے اور ہر طبقہ فکر سے تعلق رکھنے والے کھوار بولنے والوں کا قابل قدر حصہ ہے۔ اس وقت انجمن ترقی کھوار کھوار بولنے والے پانچ لاکھ سے زیادہ لوگوں کی زبان، ادب اور ثقافت کی نمائندہ تنظیم ہے۔

کھوار زبان وادب: ایک تعارف

تحریر: ممتاز حسین

کھوار (کھو لوگوں کی زبان) انڈو آرئین زبانوں کی اس شاخ سے تعلق رکھتی ہے جسے داردی (Dardic) کہا جاتا ہے۔ داردی زبانیں پاکستان اور افغانستان کے شمال کے پہاڑی خطے کی کئی وادیوں میں بولی جاتی ہیں۔ کھوار زبان کی جنم بھومی وادی چترال کا شمالی حصہ اور خصوصاً اس کی وہ مغربی وادی ہے جسے "کھو" کہا جاتا ہے۔ کھو نہ صرف اس وادی کا نام ہے بلکہ یہاں کے رہنے والے بھی کھو کہلاتے ہیں۔

ماہرین کے مطابق چترال کی وادی میں پہلی باقاعدہ ریاست کی بنیاد کھو علاقے میں پڑی اور یہیں سے یہ ریاست چترال کے جنوبی علاقوں نیز مشرق کی طرف درہ شندور کے پار غذر اور یاسین کی وادیوں تک پھیلی۔ ریاست کے اقتدار کے ساتھ ساتھ کھو لوگ بھی اپنی زبان کو لے کر ان علاقوں میں پھیل گئے۔ آج کھوار زبان پورے وادی چترال میں بولی جاتی ہے اور اس کے علاوہ غذر، یاسین، اشقمون اور پونیال کی وادیوں میں بھی کھوار وسیع پیمانے پر رائج ہے۔ سوات کے شمال میں کالام کی وادی کے گاؤں اوشو اور مٹلتان میں بھی کھوار بولنے والوں کی ایک چھوٹی آبادی موجود ہے۔ اس کے علاوہ بالائی سوات کے توروال علاقے یعنی توروالی زبان بولنے والوں کے علاقے میں بھی کئی گھرانے ایسے ہیں جو کھوار زبان بولتے ہیں اور ان کو توروالی زبان میں گیکھی کہا جاتا ہے۔ چترال کے کئی حصوں میں کھوار نے اصل مقامی زبانوں کو بڑی حد تک بے دخل کر دیا ہے اور کئی علاقوں میں چھوٹی مقامی زبانیں کھوار کی وجہ سے خطرے کا شکار ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق کھوار بولنے والوں کی تعداد سات لاکھ سے زیادہ ہے۔

کھوار زبان کافی وسیع علاقے میں پھیلی ہوئی ہونے کے باوجود بڑی حد تک یکساں ہے۔ اس کی کوئی مقامی بولیاں نہیں اور لہجے کا علاقائی فرق بھی بہت کم ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ریاست چترال کے دور

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

میں سرکاری انتظام کے تحت کھوار بولنے والے مختلف علاقوں کے درمیان آبادی کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا اور یوں زبان میں فرق پیدا ہونے کے امکانات کم رہتے تھے۔

کھوار بنیادی طور پر انڈو آرئین زبان ہے اور اس کا بیشتر ذخیرہ الفاظ اور جملوں کی ساخت کا تعلق انہی زبانوں سے ہے۔ اس گروپ میں اس کی قریب ترین زبان کلاشہ ہے۔ اس کے بعد یہ دیگر داردی زبانوں جیسے کشمیری، شینا، کوہستانی، توروالی، گاؤری، دمیلی، گوار بتی وغیرہ سے مشابہت رکھتی ہے۔ تاہم شمال کی طرف سے ایرانی النسل زبانوں سے جغرافیائی قربت کی وجہ سے کھوار پر ان زبانوں کا کافی اثر پڑا ہے اور فارسی، وخی اور منجانی زبانوں کے بے شمار الفاظ کھوار کا حصہ ہیں۔ جنوب کی طرف سے پشتو زبان نے بھی کھوار پر اثرات ڈالے ہیں اور کئی پشتو الفاظ اس میں شامل ہو گئے ہیں۔ ان کے علاوہ ترکی الاصل زبانوں کے الفاظ بھی کھوار میں کافی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ ان تمام بیرونی اثرات کے باوجود کھوار نے اپنا انڈو آرئین تشخص نمایاں طور پر برقرار رکھا ہے۔ بہت سے انڈو آرئین الفاظ اپنی قدیم ترین شکل میں صرف کھوار میں محفوظ ہیں۔

کھوار ایک تحریری زبان ہے۔ کھوار لکھنے کی اوّلین معلوم مثال اتالیق محمد شکور کی ہے جنہوں نے اٹھارویں صدی کے دوسرے نصف کے دوران اپنے کھوار اشعار فارسی رسم الخط میں لکھے۔ اسی طرح کے لکھے ہوئے کھوار نمونے بعد میں دوسرے شاعروں کے ہاں بھی ملتے ہیں۔ چونکہ کھوار میں کئی ایسی آوازیں ہیں جنہیں فارسی حروف صحیح طریقے سے ظاہر نہیں کرتے اس لئے کھوار کے اپنے حروف تہجی کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی۔ اس سلسلے میں اولین کوشش 1920ء کے لگ بھگ شہزادہ محمد ناصر الملک اور مرزا محمد غفران نے کی۔ یہ کام رفتہ رفتہ آگے بڑھا اور 1960ء کی دہائی میں بالآخر کھوار حروف تہجی کی تختی مکمل صورت میں سامنے آئی۔ اس تختی میں اردو کے تمام حروف تہجی کے علاوہ چھ زائد حروف ہیں جو کھوار کی ان آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں جو فارسی اور اردو میں نہیں ہیں۔ اس وقت کھوار حروف کی تختی انٹرنیشنل یونی کوڈ میں شامل ہو چکی ہے اور اب کمپیوٹر اور ویب پر کھوار لکھنا ممکن ہو گیا ہے۔

دیگر زبانوں کی طرح کھوار میں بھی ادب کی تخلیق کا آغاز شاعری سے ہوا۔ اس کے قدیم نمونے وہ گیت ہیں جو نسل در نسل زبانی روایت ہوتے آئے ہیں۔ ان گیتوں میں زیادہ تر کا موضوع محبت ہے تاہم قدرتی ماحول اور پالتو جانوروں کے بارے میں بھی گیت پائے جاتے ہیں۔ کسی عزیز یا حکمران کی وفات پر حزنیہ گیت کہنے کی روایت بھی بہت قدیم ہے۔ یہ حزنیہ گیت بھی عشقیہ گیتوں کی طرح موسیقی کی محفلوں میں

گائے جاتے ہیں۔ کھوار لوک گیتوں میں جنگ کا موضوع نہ ہونے کے برابر ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ چترال تاریخی طور پر ارد گرد کے علاقوں کی نسبت کسی قدر پر امن رہا ہے۔ عشقیہ گیتوں میں ضمنی طور پر دوسرے مضامین بھی وارد ہوتے رہتے ہیں جیسے وطن سے دوری اور حکمرانوں کے ظلم کی شکایت وغیرہ۔ کھوار کے کچھ بہت قدیم گیتوں کے خالق نامعلوم ہیں لیکن بیشتر گیت کسی نہ کسی شخصیت سے منسوب ہیں اور ان کے ساتھ کوئی رومانس وابستہ ہے۔ کھو معاشرے میں زندگی میں ایک آدھ بار عشق کرنے اور اس کا اظہار گیتوں کی صورت میں کرنے کو برا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ گیت کہنے والا عام طور پر اپنے گیت اول خود ہی گاتا تھا اور ان سے دوسرے گانے والے یہ سلسلہ آگے بڑھاتے۔ عشقیہ گیتوں میں محبوبہ کا ذکر برملا طریقے سے ہوتا تھا بلکہ اکثر اس کا نام بھی گیت میں آتا تھا۔ کھوار کے کئی لازوال گیت خواتین کے نام پر ہیں جیسے خوش بیگم، یورمس بیگم، انوازبی بی، زربی بی وغیرہ۔ یہ چیز خاتون کے خاندان کے لئے کسی بدنامی کا باعث نہیں سمجھی جاتی تھی۔ عشقیہ گیت کہنے کی روایت اتنی پختہ تھی کہ حکمران اور عالم وفاضل لوگ بھی اس سے محفوظ نہیں تھے۔ محترم شاہ کٹور ثانی (متوفی 1837ء) اور اس کے ہم عصر علمی شخصیت مرزا محمد سیر دونوں کے عشق اور ان سے منسوب گیت زبان زد خاص وعام ہیں۔ عشقیہ گیتوں کا فیشن اس قدر عام تھا کہ وہ لوگ جو خود گیت نہیں بناسکتے تھے کسی پختہ کار گیت کار سے اپنے نام پر گیت بنوادیتے۔ یہ کام چوری چھپے نہیں ہوتا تھا بلکہ گیت کار مجلس میں اعلان کرتا تھا کہ میں یہ گیت فلاں کی طرف سے کہہ رہا ہوں۔ عشقیہ گیتوں کے سلسلے کا آخری مشہور رومانس مرزا علی جان کا ہے جو انیس سو ستر کی دہائی سے تعلق رکھتا ہے۔

کھوار لوک ادب کا ایک اہم حصہ کہانیوں پر مشتمل ہے۔ قصہ گوئی یہاں پر ایک فن کی حیثیت رکھتی تھی اور مختلف عمر کے سامعین کے لئے الگ الگ طرح کی کہانیوں کا رواج رہا ہے۔ طویل داستانیں جو بڑوں کی مجلسوں میں سنائی جاتی تھیں عموماً فارسی داستانوں سے ماخوذ ہیں لیکن کئی صدیوں کے دوران ان پر مقامی رنگ غالب آگیا ہے۔ گھروں میں بچوں کو سنانے کے لئے الگ کہانیاں ہوتی ہیں جو مقامی طور پر نشو نما پاچکی ہیں۔ ان کہانیوں میں جانوروں کے کردار بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

لوک ادب کے ساتھ ساتھ تحریری ادب کی تخلیق بھی ہوتی رہی۔ اتالیق محمد شکور (متوفی 1786ء) اور شہزادہ تجمل شاہ (متوفی 1841ء) کا کھوار کلام تحریری صورت میں موجود ہے۔ بیسوی صدی کے دوران کھوار لکھنے کی شعوری کوشش مہتر محمد ناصر الملک (متوفی 1943ء) کی تحریک سے ہوئی۔ ان کے بعد ان کے

بھائی شہزادہ محمد حسام الملک نے اس تحریک کو آگے بڑھایا۔ انھوں نے نہ صرف خود نظم ونثر میں کھوار ادب کا کافی بڑا ذخیرہ تخلیق کیا بلکہ دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دی۔ ان کی قیادت میں کھوار زبان وادب کی ترقی کے لئے ایک تنظیم 1957ء میں انجمن چترال کے نام سے وجود میں آئی۔ یہ تنظم بعد میں انجمن ترقی کھوار کہلائی اور اب بھی زبان وادب کی ترقی کے لئے کام کر رہی ہے۔ اس کے علاوہ کئی اور تنظیمیں بھی ادبی اور لسانی شعبوں میں کام کر رہی ہیں۔

کھوار ادب کی ترقی میں ریڈیو پاکستان نے قابل قدر کردار ادا کیا ہے۔ ریڈیو پاکستان پشاور سے کھوار نشریات کا آغاز 1964ء میں ہوا۔ کھوار کے بہت سے قدیم گیت ریڈیو پر ریکارڈ ہونے کی وجہ سے محفوظ ہوگئے۔ ریڈیو کے لئے کھوار حمد ونعت، ملی نغمے اور بچوں کے گیت لکھے گئے۔ ریڈیو نے کھوار بولنے والوں کو ان کی اپنی زبان میں ڈرامے سے آشنا کیا۔ ریڈیو کی نشریات نے کھوار کے اندر موجود علاقائی فرق کو کم کرنے میں اہم کردار ادا کیا کیونکہ انہیں ہر علاقے میں سنا جاتا تھا۔ اس وقت ریڈیو پاکستان کے پشاور، چترال اور گلگت کے سٹیشنوں سے کھوار نشریات ہوتی ہیں۔ حکومت پاکستان کا محکمہ اطلاعات ایک زمانے میں ایک کھوار رسالہ "جمہور اسلام" کے نام سے شائع کیا کرتا تھا۔ اس رسالے نے برسوں تک کھوار لکھنے والوں کی تخلیقات کو منظر عام پر لانے کا فرض انجام دیا۔

کھوار زبان میں اس وقت نظم ونثر کی تمام اصناف میں بڑی مقدار میں ادب تخلیق ہو رہا ہے۔ لیکن اس کا بڑا حصہ اب بھی شاعری پر مشتمل ہے۔ فارسی اور اردو کی روایت کے مطابق غزل کھوار میں بھی مقبول ترین صنف ہے۔ بے شمار شاعر اس وقت غزل کہہ رہے ہیں اور ان میں سے کئی ایسے ہیں کہ ان کا کلام خیالات کی بلندی اور پیرائیہ اظہار کے لحاظ سے دوسری زبانوں کی شاعری کے مقابلے میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ چترالی ثقافت اور کھوار زبان فارسی سے بہت متاثر ہیں اس لئے کھوار ادب کا بھی فارسی ادب سے گہرا اثر لینا تعجب کی بات نہیں۔ اگرچہ لوگ گیتوں میں بھی فارسی اثرات نظر آتے ہیں لیکن یہاں غالب رنگ مقامی ہی ہے۔ تاہم کھوار غزل فارسی اور اردو غزل کی روایت سے شدید متاثر نظر آتی ہے اور اس میں مقامی رنگ روز بروز کم ہوتا جارہا ہے۔ اس وقت کھوار زبان کے کئی رسالے نکل رہے ہیں اور ہر سال نظم ونثر کی بہت سی کتابیں شائع ہوتی ہیں۔

کھوار شاعری اور چترالی موسیقی کا رشتہ بڑا گہرا ہے۔ دراصل ہماری موسیقی کی بنیاد ہی کھوار کے قدیم

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

گیتوں پر رکھی گئی ہے۔ یہاں پر موسیقی کی جیسی بھی درجہ بندی کی جاتی ہے اس میں مخصوص گیتوں کی دھنیں ہی بنیاد کا کام دیتی ہیں۔ مثلاً دنی، اشور جان، یارمن ہمین، خوش بیگم، شب درازجو کہ موسیقی کی مشہور دھنیں ہیں، اصل میں گیتوں کے نام ہیں۔ جو گیت زیادہ مشہور ہوا اس کی دھن ایک علیحدہ روایت بن گئی جس کی دوسروں نے تقلید کی۔ جیسے اشور جان کی روایت اتنی زیادہ پرانی تو نہیں لیکن اس کی دھن اتنی مقبول ہوگئی کہ اس طرز کے بہت سے گیت وجود میں آگئے۔ یہاں کی موسیقی کے آلات کو ہم بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ اول، وہ ساز جو پیشہ ور فن کار بجاتے ہیں یعنی ڈھول سرنا۔ دوسری قسم ان سازوں کی ہے جو شوقیہ فن کار بجاتے ہیں یعنی ستار اور دف۔ بانسری بنیادی طور پر پیشہ ور فنکار بجاتے ہیں لیکن یہ شوقیہ طور پر بھی بجائی جاتی تھی۔ چند سال پہلے تک لڑکیاں موسم بہار میں بانسری بجایا کرتی تھیں لیکن اب یہ روایت ختم ہوگئی ہے۔ چترالی موسیقی کے آلات میں ستار سب سے اہم ہے۔ اسے نسبتاً سنجیدہ لوگ شوقیہ طور پر بجاتے ہیں اور محدود مجلسوں میں بجائی جاتی ہے۔ یہاں ستار بجانے کو ایک شریف فن سمجھا جاتا ہے اور اس کے فنکار کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ چترالی ستار یہاں کے ثقافتی ورثے کے ان چند اجزاء میں سے ہے جنہیں دوسرے علاقوں میں پذیرائی ملی۔ آج پختون کلچر میں بھی چترالی ستار کا اہم مقام ہے۔

نسبتاً چھوٹی اور پس ماندہ علاقے کی زبان ہونے کے باوجود کھوار نے شدید بیرونی دباؤ کے سامنے نہ صرف اپنا وجود برقرار رکھا ہوا ہے بلکہ کئی مقامات پر یہ دوسری زبانوں کی جگہ لینے میں کامیاب ہوئی ہے۔ چترال کی جنوبی وادیوں اور یاسین، اشقمن وغیرہ میں کھوار نے گذشتہ دو صدیوں کے دوران نمایاں پیش قدمی کی ہے۔ اس وقت ایک طرف کھوار بولنے والوں کی آبادی میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے تو دوسری طرف جغرافیائی طور پر بھی یہ زبان پھیل رہی ہے۔ اس کے علاوہ اس زبان میں لکھنے پڑھنے کی روایت روز بروز پختہ ہوتی جارہی ہے۔ اس لئے ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیت ایک زبان کے کھوار کا وجود کسی فوری خطرے سے دوچار نہیں۔ البتہ کھوار بولنے والوں میں یہ احساس موجود ہے کہ دوسری زبانوں کے الفاظ کی شمولیت سے کھوار کی شکل وصورت تبدیل ہورہی ہے۔ اگرچہ یہ رجحان تشویش ناک ہے لیکن امید یہ ہے کہ کھوار لکھنے پڑھنے کا رواج جوں جوں بڑھتا جائے گا، زبان کی اصل شکل کا تحفظ اتنا ہی یقینی ہوتا جائے گا۔

دامیاں باشا / دمیلی زبان

تحریر: عصمت اللہ دمیلی

میرا تعلق دمیلی زبان سے ہے جو ضلع چترال کے جنوب میں واقع ارندو کے علاقے دمیل میں بولی جاتی ہے۔ اس زبان کے بولنے والوں کی تعداد تقریبا 5500 ہیں۔ یہ زبان دمیل کے ان دیہاتوں میں بولی جاتی ہے۔ جن میں آسپر، ڈونڈدری، پونہ گرام / سواتی، شینٹیری، کھراگرام اور دمیل نسار شامل ہے۔ سرکاری طور پر اور دوسرے علاقے کے لوگ اس زبان کو دمیلی کہتے ہیں جبکہ اس زبان کے بولنے والے اس کو دامیاں باشا کہتے ہیں۔ یہ زبان صرف وادی دمیل میں ہی بولی جاتی ہے۔ اس زبان کا تعلق ہند آریائی زبانوں کے گروپ سے ہے۔ بلند وبالا پہاڑوں کے دامن میں واقع یہ علاقہ نہایت خوبصورت مگر نہایت پسماندہ ہونے کی وجہ سے یہ زبان اور یہاں کے لوگ ترقی نہ کر سکے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ تعلیم سے محرومی ہے جس کی وجہ سے اس زبان پر کوئی کام نہ ہو سکا۔

سب سے پہلے نارویجن محقق جارج مورگن سٹئیرن (Georg Morgenstierne) نے 1940ء میں نہایت اختصار کیساتھ ایک آرٹیکل دمیلی زبان کے بارے میں لکھا تھا۔ اس زبان پر سب سے پہلا جامع کام ایک سویڈش لسانی سکالر، ایمِل پرڈر (Emil Perder) نے 2013ء میں کیا۔ اُس نے اپنے پی-ایچ-ڈی (PhD) کے مقالے میں دمیلی زبان کے گرائمر پر تفصیلی تحقیق کی ہے اور ایک کتاب "Grammatical Description of Dameli" کے نام سے سٹاک ہوم یونیورسٹی سے شائع کی اس کتاب میں، میں نے اور حیات محمد نے (Co-Worker) کے طور پر کام کیا۔

اس زبان کو ضبط تحریر میں لانے کے لئے ابتدائی کوشش 2005ء میں ایف-ایل-ائی کی وساطت سے شروع کی گئی۔ میں اور میرے ساتھی انجینئر حیات محمد نے اس زبان کی حروف تہجی ایف-ایل-آئی کی

مدد سے ترتیب دی۔ ایف ایل ائی اور ہم دونوں کی کوششوں سے 2012ء میں اس زبان کی پہلی کتاب دمیلی الف بے شائع کی گئی۔ 2015ء میں ایف-ایل-ائی کی مدد سے دمیلی الف-بے کی دوسری ایڈیشن اور 3400 الفاظ پر مشتمل(دمیلی مجموعہ الفاظ) کے نام سے اُردو ترجمے کے ساتھ دو کتابیں شائع کیں جو دمیلی زبان اور ادب کے لئے بہت بڑی کامیابی ہے۔ دمیلی لوک کہانیوں پر مشتمل سی ڈی جس میں 10 دس کہانیاں اور اُن کا اُردو ترجمہ ہے اور ساتھ ان کہانیوں کی آڈیو کی ریکارڈنگ بھی ہے۔

راقم نے دمیلی شعر و شاعری اور ضرب المثال کی کتابیں مکمل کی ہیں جو کہ پرنٹنگ کے لئے تیار ہے۔

انجینئر حیات محمد دمیلی زبان میں (Dameli Urdu Dictionary) پر کام کر رہا ہے جو کہ آخری مراحل میں ہے۔

انجینئر حیات محمد کی کتاب(Dameli English Urdu Conversation)پرنٹنگ کے لئے تیار ہے۔

دمیلی زبان بولنے والے ایک ایسے معاشرے میں رہتے ہیں جہاں شرح خواندگی 10 فی صد سے بھی کم ہے۔ کسی بھی ملک، زبان یا علاقے کی ترقی کا دارومدار تعلیم پر ہوتا ہے اور جس علاقے یا زبان کے بولنے والے لوگوں کی تعلیم کا یہ حال ہو تو آپ خود ہی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اُس علاقے کی زبان کیا ترقی کرے گی۔ ایسے معاشرے میں قلم کار صرف تخلیق کار نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک مصلح، ایک مدرسہ اور ایک مبلغ بھی ہوتا ہے۔ یہ امر ہر دم تخلیق کار کے پیش نظر رہنا چاہیے کہ وہ کس معاشرے میں زندگی گزار رہا ہے۔ اس پر ہر قسم کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس طرح سماجی برائیوں اور معاشرتی ناانصافیوں کے خلاف دمیلی زبان کے رسرچر اور تخلیق کار کی آواز موثر صدائے احتجاج ہوگی۔ وہاں یہ آواز معاشرے کے ہر طبقے کی توجہ دمیلی زبان اور دمیلی ادب کی طرف لائے گی۔ دمیلی ریسرچر اور تخلیق کار اگر کچھ لکھے تو اس کے لئے ذرائع ابلاغ میسر نہیں، نہ ہی پریس، نہ پبلشر، نہ سرمایہ ہے اور نہ ذرائع تک رسائی ہے- دمیلی زبان کے ادب کا دارومدار اس بات پر ہے کہ آنے والی نئی نسل کے لئے دمیلی ادب اور شعر و شاعری میں کچھ نہ کچھ ورثہ میں چھوڑا جائے تاکہ نئی نسلیں اس ورثے کی حفاظت کر سکیں۔ پرانی نسل نے ہمارے لئے کچھ نہیں چھوڑا اس لئے آج ہمیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اس امر سے کسی حد تک دمیلی ادب کے روشن مستقبل کی

اُمیدیں بھی وابسطہ کی جاسکتی ہیں مگر ان اُمیدوں کو خوش فہمی کے جزیروں میں بھٹکنے سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ حال کا تخلیق کار اور شاعر نئی نسل کو صرف داد نہ دے بلکہ مضبوط بنیادوں پر ایسے ادارے استوار کرکے دے جو آنے والی نسلوں کے ہاتھ آجائیں اور اُن کو اپنی صلاحیتوں کے جوہر دکھانے کے بہتر مواقع مل سکے۔ کسی بھی زبان کو اگے لے جانے کے لئے کسی سرکاری یا غیر سرکاری ادارے کی سرپرستی کی بہت ضرورت ہوتی ہے اور بد قسمتی سے ان بنیادی چیزوں سے ہم محروم چلے آرہے ہیں۔

دمیلی زبان کو ترقی دینے کے لئے ہم نے اپنی کمیونٹی میں ایک تنظیم (دمیل ویلفئیر سوسائیٹیDWS) بنائی ہے۔ اس تنظیم کی مدد سے ہم دمیلی زبان کی ترویج اور نشرواشاعت کاکام کرتے ہیں اور ساتھ ہی وادی دمیل کی ترقی، معاشرتی، معاشی اور تعلیم جیسے بنیادی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس تنظیم نے دمیلی زبان وادب اور کلچر کو ترقی دینے کے لئے دمیل کی تاریخ میں پہلی دفعہ شعر و شاعری، کلچر اور روایتی کھیل کے کئی پروگرامات کا انعقاد کیا۔ جسکی وجہ سے دمیلی کمیونیٹی میں اپنی زبان میں شعر وشاعری اور ادب پر کام کرنے کا شعور بیدار ہوا ۔ اس پلیٹ فارم کو استعمال کرتے ہوئے موجودہ اور آنے والی نسل اپنی زبان کی بہتر طور پر خدمت کر سکیں گے۔ یہ تنظیم دمیلی زبان کے ہر لفظ کے لب ولہجے اور بناوٹ کو اسکی اصلی شکل میں بچانے کی ہر ممکن کوشش کرے گی اور اس زبان کو مرمٹنے سے بچانے میں کلیدی کردار ادا کرے گی۔

گوَر اور گور باتی

تحریر: عبد اللہ گور

پاکستان کے ضلع چترال کے انتہائی جنوب میں واقع گاؤں ارندو (ہرَنُو) اور افغانستان کے صوبہ کُنڑ میں واقع گاؤں نشاگام (پلاسگور) کے درمیان علاقے کو ماضی قریب میں گبرونگ یا گوَروم (گبروں یا گوَروں کا وطن) اور یہاں کے باشندوں کو گوَر اور ان کی زبان کو گوَر باتی کے نام سے جانا جاتا رہا ہے۔

یہاں کے آس پاس رہنے والے مختلف اقوام کے لوگ ان کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔ گبرونگ یا گوَرُم کے شمال میں واقع نورستانی لوگ ان کو سترہ اور اپنا ہم قوم کہتے ہیں جبکہ یہاں کے پشتون ان لوگوں کو کوہستانی کہتے ہیں۔ گوَرُم کے آس پاس آباد گوجر ان کے لئے گودیا کا نام استعمال کرتے ہیں۔ چترال کے کھوار بولنے والے ان کو ارندوئی، نارساتی اور زبان کو ارندوئی وار یا نارساتی وار کہتے ہیں۔

گوَر لوگ نورستان کے باشندوں کو شیخ، کلاش کو کاسیوا،، پشتون کو اوگان، کھوار زبان والوں کو منگول کہتے ہیں۔

گوار باتی بولنے والوں کا علاقہ پاکستان میں ارندو گاؤں سے چار یا پانچ کلومیٹر جانب شمال مشرقی گاؤں لنگربٹ بالا سے شروع ہوکر ارندو گول، اصل گوَری نام ہرَنو گل، وادی کے آخری حدود تک ہے جو کہ ارندو گاؤں سے شروع ہوکر مشرق کی طرف تیس یا چالیس کلومیٹر اندر جاکر بلند وبالا پہاڑوں، چراگاہوں اور جنگلات پر مشتمل ہے۔ اس کے مشرق میں ضلع دیر اور جنوب میں افغانستان سے متصل علاقے ہیں۔ اس وادی میں بعد میں گوجر اور مختلف پشتون قبائل نے رہائش اختیار کی ہے۔

افغانِستان کی طرف دوکلام، بِرکوٹ، ناڑی، ساوَ اور نِشاگام (پلاسگور) گوَر باتی گاؤں ہیں۔ ان گاؤں میں بعد میں آنے والے پشتون وغیرہ قبائل اور افغانستان کی قومی اور ذریعہ تعلیم کی زبان پشتو سے متاثر ہوکر

گورباتی کی جگہ پشتوزبان بولی جاتی ہے۔ نشاگام میں چند گھروں کے علاوہ پورے گاؤں والے گورباتی بُھلا کر پشتو زبان اختیار کر چکے ہیں۔ یہی حالت ناڑی گاؤں کی ہوگئی تھی لیکن گزشتہ چند سالوں سے گاؤں کے نوجوانوں اور تعلیم یافتہ لوگوں کی کوششوں سے مردہ زبان نے حیات نو حاصل کی ہے۔ پاکستان کے گوَروں کی طرح کُنڑ کے گوَر بھی ہموار قطعات اور جنگلات کے اصل مالکان ہیں۔

اس زبان کو ماہرین لسانیات نے ہند آریائی کے دارد گروپ میں شمار کیا ہے۔ 47فی صد شمشتی اور 42 فی صد دمیلی سے یکسانیت رکھتی ہے۔

گوَرباتی بولنے والے لوگ ہمیشہ سے بحرانی حالت اور شورشوں کا سامنا کرتے آئے ہیں اور ان کا علاقہ مختلف قوتوں کے درمیان زور آزمائی کا میدان رہنے کی وجہ سے متاثر ہوتا آیا ہے۔ یہ لوگ دو ملکوں میں بٹے رہنے کی وجہ سے اور آزادانہ میل جول نہ رکھنے کی بنا پر بھی ان کی زبان کی ترقی کی رفتار انتہائی سُست ہے۔ زبان کی ترقی کے لئے دونوں ممالک کے تعلیم یافتہ لوگوں کی نشستیں ہونا انتہائی ضروری ہے۔

اس زبان میں افغانستان میں چند کتابیں چھپ چکی ہیں۔ پاکستان کی طرف ارندو میں ایک فہرست الفاظ اور گوَر قاعدہ چھپ چُکا ہے جبکہ گورباتی میں قرآن پاک کا ترجمہ زیر طبع ہے۔ اس زبان کی رسم الخط اور دوسرے مسائل کے حل کے لئے دونوں ملکوں کے اہل علم لوگوں کو مل کر مسائل کا حل نکالنا چاہئے۔

حصّہ پنجم

گلگت بلتستان

گلگت بلتستان میں عمرانی معاہدہ اور اس کا تضاد

تحریر: عزیز علی داد
انگریزی سے ترجمہ: اشفاق احمد

تاریخی اعتبار سے گلگت بلتستان کے خطے میں چھوٹی چھوٹی ریاستوں اور مختلف وادیوں کے زیر اثر قبائلی کاؤنسلز / جرگوں کے ذریعے حکومت کی گئی تھی۔

صدیوں تک اس سیاسی نظام نے لوگوں کو اس قابل بنایا کہ وہ اپنے انفرادی تعلقات، مقامی معیشتوں، سماجی حالات اور ریاستی وسیاسی معاملات کو احسن طریقے سے چلا سکے۔

انیسویں صدی کے دوسرے عشرے میں گلگت بلتستان میں ڈوگرہ راج اور برٹش حکومت کی آمد نے مقامی عمرانی معاہدے کو کمزور کر دیا اور وقت کے ساتھ مقامی پاور سٹرکچر (طاقت کے ڈھانچے) کو توڑ دیا۔

سال 1974ء میں آخری شاہی ریاست ہنزہ کے تحلیل ہونے اور ذوالفقار علی بھٹو کے نئے پاور سٹرکچر اور انتظامی نظام متعارف کروانے کے ساتھ مقامی عمرانی معاہدے کے آخری ساخت بھی ٹوٹ گئی۔

اختیار کے اس نئے ڈھانچے میں خطے کے مقامی افراد کو ان کے اختیارات سے محروم کر دیا گیا اور ریاست کے انتظامی عضو نے خطے کی باگ دوڑ سنبھال لی۔ تب سے گلگت بلتستان کے علاقے کو گوشہ گمنامی یعنی ایک معلّق حالت میں رکھ کر اس کو ریاست پاکستان میں کسی بھی طرح کی نمائندگی دینے سے انکار کیا گیا اور ساتھ ہی ایک خود کار سماجی معاہدے کے پیدا ہونے کے امکان کو بھی سختی کے ساتھ دبایا گیا۔ پاکستانی ریاست میں اس خطے کو کسی عمرانی معاہدے کے بغیر چلانے کی بنیادی وجہ تنازعہ کشمیر ہے۔

پاکستان کے تمام تر نظریاتی فریم ورک میں کشمیر مرکزی ستون اور قومی شہ رگ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کشمیر کا پاکستان میں ادغام ریاست پاکستان کی نظریاتی اور جغرافیائی طور پر تکمیل کرتا

ہے مگر پاکستان کی قومی تعمیر کے طریق عمل میں گلگت بلتستان ایک عضو معلّق بن کر رہ گیا ہے۔

1948ء میں جب مسئلہ کشمیر اقوام متحدہ میں ایک بین الاقوامی مسئلے کے طور پر اجاگر ہوا تو پاکستانی ریاست نے گلگت بلتستان کو مسئلہ کشمیر کا حصہ قرار دیا۔ تب سے گلگت بلتستان کی قسمت تنازعہ کشمیر پر اقوام متحدہ کی قرارداد کی یرغمال بن گئی ہے۔

خطہ گلگت بلتستان کو دائمی طور پر شناخت کے بحران میں رکھنے کی پالیسی نے پاکستانی ریاست اور گلگت بلتستان کے لوگوں کے تعلقات کو تلخ بنادیا ہے۔

پاکستان گلگت بلتستان میں ضابطے اور طریقہ کار میں مصروف عمل ہے جیسے کہ یہاں انتخابات کا انعقاد، اسے عبوری حیثیت دینا، گورنر کی تعیناتی، کابینہ کی عام رسم کے ساتھ یہاں کے منتظم کو وزیر اعلیٰ کا خطاب دینا۔ مگر ان ضوابط اور قاعدوں کے تحت عمل دخل بامعنٰی مقامی سیاست کے لئے بہت ہی کم جگہ پیدا کرتی ہے۔

قومی سطح پر حکمران جماعتیں خطے کی مقامی مقبول خواہشات اور جذبات کو نظر انداز کر کے مرکز کی آتھارٹی، اصول اور اپنی پارٹی کے طریق کار کو تسلیم کرتی ہیں۔

مقامی خواہشات اور جذبات کی طرف ریاست کی بے حسی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ سال 1947ء میں حکومت پاکستان نے گلگت بلتستان کے صدر شاہ رئیس خان کو ہٹا کر ان کی جگہ ایک مجسٹریٹ کو تعینات کیا اور اسے سارے خطے کا حکمران بنادیا۔ تب سے آج تک اس خطے کو پاکستان کی افسر شاہی کنٹرول کرتی آرہی ہے اور کسی بھی اختلاف رائے کو کئی طریقوں سے دبایا جاتا ہے۔ سیاسی جبر کا اگرچہ بیرونی طور پر بہت کم ظہور ہوتا ہے مگر سیاسی لاشعور مقامی زبانوں اور ادب میں شاعری کے ذریعے سے اپنے اختلاف رائے کا اظہار کرتا ہے۔

مقامی شاعرانہ انداز گلگت بلتستان کے باشندوں کو اجازت دیتا ہے کہ وہ اپنے حلقہ عدم ہستی میں اپنی موجودگی اور سیاسی حالت کا ٹھیک انداز میں اظہار کرسکے اور اس غالب بیانیے کو چیلنج کرے جو گلگت بلتستان کی ہستی کو نیستی میں تبدیل کردیتا ہے۔

نوشین علی اپنی کتاب Delusional States کے صفحہ 173 پہ لکھتی ہیں "گلگت بلتستان کی موجودہ عہد کی تنقیدی شاعری بجائے اس کی تکمیل کرنے کے قوم کے بنیادی معنٰی کو چیلنج کرتی ہے"۔

مقامی شاعری گلگت بلتستان کو حق سے محرومی اور فرقہ واریت کے سیاق و سباق میں سیاسی داخلی کیفیت کے اظہار کی تشکیل کرتی ہے اور علاقائی ثقافتی پیداوار کے نکتہ نظر سے یہ پوسٹ کولونیل نیشنلزم (نوآبادیاتی دور کے بعد کی قوم پرستی) کی بے چینیاں عیاں کرتی ہے۔

نوشین علی کے نکتہ نظر کو ایک شینا شاعر نے اپنے ایک مقبول شینا گانے میں بہترین انداز میں بیان کیا ہے۔ موجودہ نظام سے مایوسی اور اسلام کا نام استعمال کر کے بغیر حقوق دیئے اسلام کو سوشل کنٹریکٹ کی بنیاد بنانے پر لوگوں کی کیفیت اور حقیقت بنی کی نمائندگی کرتے ہوئے شاعر کہتے ہیں کہ:

کوہ قاسم شاہ، کوہ کھترانی وطے
کوہ مہتاب خان، کو افضل خانی وطے
بے خوش بلس کے مسلمانی وطے
لیل نوش آسوت کچاق نقصانی وطے

ترجمہ:

"کبھی قاسم شاہ ہمارے اوپر حکومت کرنے آیا
اور کبھی کھتر آن آئے
پھر مہتاب خان آیا
پھر افضل خان آیا
ہم مسرور تھے کہ مسلمان آئے،
مگر ہمیں معلوم ہی نہیں ہو سکا،
مذہب کے بھیس میں کتنے نقصان آئے"۔

یہ فقرے واضح طور پر اس حقیقت کو بیان کرتے ہیں کہ کس طرح پاکستانی ریاست نے ریاستی اسلام کے تصّور کو محض گلگت بلتستان کے لوگوں کے سیاسی حقوق اور ثقافتی پہچان کے سوال کو دبانے کے لئے استعمال کیا۔

گلگت بلتستان کو جمہوری عمل کے طور طریقوں سے پاکستان میں شامل کرنے کی بجائے پاکستانی حکمران طبقے نے اس خطے کے مختلف النوع مذہبی گروہوں پر اپنے کنٹرول کو استحکام دینے اور اپنی گرفت برقرار رکھنے کے لئے اسلام کے نام کو ایک متحدہ طاقت کے طور پر استعمال کیا۔ گلگت بلتستان کے مذہبی تنوع پر ایک ہی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

قسم کے یکساں طرز کے اسلام کی بالادستی کو زبردستی نافذ کرنے کی کوششوں نے اس خطے کو ایک تفرقہ انگیز قوت بنادیا ہے۔ اس طرح ریاستی تعاون سے چلنے والے مذہبی بیانیے نے سابقہ معاہدہ عمرانی کے بقایاجات کو بالکل مٹا کر صاف کر دیا جو مختلف نوع کے مذہبی، لسانی اور نسلی پس منظر سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو متحد کر کے ان کو ایک سماجی اور سیاسی اشتراک کے طور پر یکجا رکھتا تھا۔

بہر حال مقامی زبانوں میں زبانی شاعری نہ صرف اس موجودہ خیالی کمیونٹی کو چیلنج کرتی ہے بلکہ ان کا مقابلہ بھی کرتی ہے جس کو لکھے ہوئے الفاظ، معاشرے میں پھیلے ہوئے تعلیمی ادارہ جات، کاغذی کاروائی اور شماریات میں لکھے ہوئے الفاظ کے ذریعے نافذ کیا گیا ہے۔ لہذا زبانی بولی کو ایک توانا اور مضبوط تصور اور طرز فکر کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے جو گلگت بلتستان کو ایک علیحدہ ثقافتی درجے / شناخت کے طور پر تصور کرتے ہیں۔ پاکستانی ریاست کی نافذ کی گئی شناخت کو مٹانے اور گلگت بلتستان کی شناخت کا احیا کرنے کے لئے یہ شاعری لازمی بنیادیں فراہم کرتی ہے۔

جیسا کہ نوشین علی دلیل دیتی ہیں کہ

”یہ غیر تحریر شدّہ ادبی دنیا ہے جو گلگت بلتستان کے علاقے کی کمیونٹی کو تنقیدی انداز میں دوبارہ تصور کرنے میں مدد دیتی ہے“۔

سال 2015ء میں گلگت بلتستان قانون ساز اسمبلی کے انتخابات کے دوران تمام مقامی قومیتوں نے اپنے سیاسی عقیدوں اور انتخاب لڑنے والے اپنے نمائندوں کی حمایت کرنے کے لئے بڑھ چڑھ کر مقامی گانوں پر انحصار کیا۔

زیادہ تر گیت ہنزہ سے تعلق رکھنے والے پابند سلاسل امیدوار باباجان کی شان و فکر میں کہے گئے۔ ہنگامہ آرائی کے الزامات کی بنیاد پر باباجان اور ہنزہ سے تعلق رکھنے والے دیگر گیارہ سیاسی کارکنوں کو چالیس سال کی سزا دیکر جیل میں قید کیا گیا ہے[1]۔ نوجوانوں کے جذبے کو قابو کرنے کی بجائے ان کی قید و بند نے مزید کئی نوجوانوں کو پیدا کیا ہے جو اس سسٹم کے خلاف ہیں جس نے انہیں اپنی شخصیت یا پہچان سے محروم کر رکھا ہے۔

[1] یہ مضمون باباجان کی رہائی سے پہلے لکھا گیا ہے۔ باباجان کو 27 نومبر 2020ء کو رہا کیا گیا۔ ان کی رہائی ہنزہ میں جاری کئی دنوں کے دھرنے کی وجہ سے ممکن ہوئی۔

احساس محرومی اور مقاصد کی طلب حقیقی اور خیالی دونوں دنیاؤں میں سرایت کر گئی ہے۔ یہاں تک کہ شعراء بھی اپنے ناقابل حصول محبوب کی عکاسی سیاسی پیرائے میں کرتے ہیں۔ گلگت بلتستان کی سیاسی محرومی ان کے لئے استعارہ بن گئی ہے۔ ان کے لئے طاقت بھی اتنی ہی فریب انگیز ہے جتنا ان کا محبوب۔

شینا زبان کے مندرجہ ذیل اشعار میں شاعر خوشی محمد طارق اپنی محبوبہ کے ساتھ سیاسی اِصطلاحات میں گفتگو کرتے ہوئے اپنی سیاسی بے حسی کا اظہار کابینہ، پارلیمنٹ اور منسٹر جیسے سیاسی اصطلاحات کے ذریعے کرتے ہیں۔

میے ہیئی او ایوانئے تو وزیراعظم ہن نے
مئے گا نوم لکھار جیک بیئی
کابینہ وزیررور نے

ترجمہ: ”آپ میرے دل کے پارلیمان کے وزیر اعظم ہو
میں تجھ سے اپنا نام بھی اپنی کابینہ کے وزراء میں شامل کرنے کی التجا کرتا ہوں“۔

المیہ یہ ہے کہ پاکستان کے حکمران طبقے نے آبادی کو تسلی دینے کے لئے تمام ذرائع بروئے کار لاتے ہوئے ظالمانہ نظام کے خلاف مقبول مقامی جذبات کو کچل دیا۔

گزشتہ ستر سالوں کے دوران گلگت بلتستان میں متعارف کروایا گیا ہر ادارہ، ہر اقدام اور ہر عہدے کا مقصد وفاقی حکومت کی قوت کو بڑھاوا دینا اور مقامی سماجی اداروں اور حکومتی ڈھانچے کو کمزور کرنا ہے۔ اس طرح جب پرانا معاہدہ عمرانی غائب ہوا تو جدید ادارے اس اہل نہیں تھے کہ وہ اپنے وعدے پورے کر سکے۔ چنانچہ ریاست اور معاشرے نے گلگت بلتستان کو حالت التوا میں رکھ کر اسے عضو معطل بنا دیا ہے۔

مثلاً گلگت بلتستان میں سال 1956ء میں ایک تنظیم جو کہ ولیج ایڈ کہلاتی تھی متعارف کروائی گئی تا کہ معاشی ترقی کے معمولات چلائے جائیں۔ اس تنظیم کو سرکاری ملازم چلاتے تھے جس میں مقامی نمائندگی شامل نہیں تھی۔ بعد ازاں 1969ء میں ولیج ایڈ نامی تنظیم کو بدل کر اسے گلگت بلتستان ایڈوائزری کاؤنسل کا نام دیا گیا اور یہ بہانہ تلاشا گیا کہ اس کاؤنسل میں مقامی لوگوں کے لئے جگہ دی جا رہی ہے۔ 1972ء میں شاہی ریاست نگر اور 1974ء میں شاہی ریاست ہنزہ کو تحلیل کرنے کے بعد ذوالفقار علی بھٹو نے نہ تو جدید نمائندہ اداروں کو با اختیار بنایا نہ ہی گلگت بلتستان کو آئین پاکستان میں شامل کیا۔ بجائے یہ کرنے کے انھوں نے اس خطے پر وفاقی حکومت اور اس کے نمائندوں کی گرفت کو مزید مضبوط کیا۔ پھر ضیا الحق کا دور شروع

ہوا اور انھوں نے ناردرن ایریاز کاؤنسل کی شکل میں ایک نیا ایڈوائیزری ادارہ بنایا۔ یہ ایڈوائزری کاؤنسل 1999ء تک چلتی رہی۔ پھر ناردرن ایریاز کاؤنسل کا نام بدل کر ناردرن ایریاز لیجسلیٹیو کاؤنسل رکھا گیا۔ 2007ء میں ایک حکومتی آرڈر کے تحت اس قانون ساز کاؤنسل کو بدل کر قانون ساز اسمبلی کا درجہ دیا گیا اور اسی طرح عوامی نمائندگان کے نام بھی بار بار تبدیل ہوتے رہے۔ مثلاً ممبر سے ایڈوائزر، ڈپٹی چیف ایگزیکٹیو سے چیف ایگزیکٹیو جس سے موجودہ وزیر اعلیٰ کا عہدہ بن گیا۔

یہ سیاسی اصطلاحات در حقیقت وفاقی پالیسیوں اور فیصلہ سازی کے لئے آسانی کے ساتھ ربڑ اسٹیمپ کی مانند کام کرتے ہیں اور وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ریاست اداروں، نمائندوں اور اشخاص کے لئے کوئی بھی نام دینے کو تیار ہیں مگر مقامی افراد کو کوئی بھی اختیار دینے کے لئے راضی نہیں۔ بالکل اسی طرح موجودہ گلگت بلتستان اسمبلی بھی اختیارات سے محروم ہے۔

مقامی زبان میں ایک کہاوت ہے کہ مئی بسو دونو نے بیلو "maey baso dono nay bilo" ترجمہ. میرا بچھڑا کبھی بیل نہیں بن سکا جبکہ "نمائندہ حکومت" اپنے معنٰی کھو چکی ہے اور صرف بیانیہ رہ گیا ہے۔ چنانچہ نمائندہ اسمبلی بامعنٰی اور جمہوری انداز میں گلگت بلتستان کے عوام کی حقیقی نمائندگی کرنے میں ناکام ہو چکی ہے۔ یہی انداز تسلسل کے ساتھ نافذ ہونے والے حکم ناموں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔1974ء، 1994ء اور 2004ء کے ناردرن ایریاز لیگل فریم ورک آرڈرز، سال 2009ء میں گلگت بلتستان امپاورمنٹ اینڈ سلف گورننس آرڈر، پھر گلگت بلتستان آرڈر 2018ء اور اب ترمیم شدہ آرڈر 2019ء نافذ کئے گئے۔ یہ تمام حکم نامے در حقیقت اس خطے کی شناخت کے بحران کو برقرار رکھنے کے لئے حیلے بہانے اور اوزار ہیں۔

لوگوں کو حق رائے دہی دیئے بنا اور آئین میں شامل کئے بغیر وفاق پاکستان کی طرف سے حکم ناموں کا مسلسل بہاؤ گلگت بلتستان کی آبادی میں عدم اطمینان کو مزید فروغ دے رہا ہے۔

گلگت بلتستان میں متعارف کروائی گئی تمام تر تبدیلیاں محض اس خطے کی حیثیت کو التوا میں رکھنے کی ایک مشق کی تشکیل میں شامل ہیں جن کا مقصد اس خطے میں جمہوری اداروں کی تشکیل کے آڑ میں در حقیقت گلگت بلتستان میں وفاقی حکومت کی گرفت کو مضبوط اور برقرار رکھنا ہے۔ اس طرح کے جمہوری دھوکا دہی کی نسبت ایک معاہدہ عمرانی کے ذریعے معاشرے پر زیادہ بہتر طور پر حکمرانی کی جا سکتی ہے۔

یہ آئین ہی ہوتا ہے جو ایک معاہدہ عمرانی کے طور پر شہریوں اور ریاست کے درمیان تعلق طے کرتا ہے اور افراد کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے اور حکومت کو جوابدہ بناتا ہے۔ سوشل کنٹرکٹ تھیوری کی کلاسیکی تشکیل کے مطابق معاہدہ عمرانی کے دو پہلو ہیں جو ریاست اور سماج دونوں کے لئے دائرے متعین کرتے ہیں۔

معاہدہ عمرانی ریاستی طاقت کو قانوناً تسلیم کرتے ہوئے شہریوں کے حقوق کو یقینی بناتا ہے کہ ریاست ایک مہذب زندگی کے لئے کم سے کم شرائط کی ضمانت دے اور اگر ریاست ان حقوق کو تحفظ دینے میں ناکام ہوتی ہے تو شہریوں کو انقلاب کا حق فراہم کرتا ہے۔

گلگت بلتستان کو گزستہ 72 سالوں سے حالت التوا میں رکھا گیا ہے کیونکہ اس کی قسمت کو تنازعہ کشمیر پر اقوام متحدہ کی قراردادوں کے ساتھ نتھی کر دیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں گلگت بلتستان اندورنی مسائل کا نہیں بلکہ بیرونی محرکات کا شکار بن گیا ہے۔ اسکی قسمت کا فیصلہ اس کے لئے نہیں بلکہ اس سے ماورا مقاصد کے لئے کیا جاتا ہے۔

گلگت بلتستان کو اپنے ساتھ ملانے اور ایک معاہدہ عمرانی کے تحت جمہوری طرز پر اس خطے پر حکومت کرنے کی بجائے پاکستانی ریاست یک طرفہ حکم ناموں کے تحت اس خطے پر راج کرتی رہی ہے۔ گلگت بلتستان کی یہ شناخت سے عاری گوشے جیسی حیثیت پاکستان کے ریاستی ڈھانچے کے اندر نئے اندرونی محرکات کو جنم دے رہی ہے جس کو بیرونی وا جنبی اختیار کے انتظام سے نہیں روکا جاسکتا۔

جب لوگوں کی آواز خاموش کرانے کے لئے انکو دیوار کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے تو پھر اس کا واحد نتیجہ یہ سامنے آجاتا ہے کہ وہ دیوار پر لکھیں۔ ریاست کے لئے وقت آگیا ہے کہ وہ گلگت بلتستان کے لوگوں کی دیواروں اور ذہنوں پر لکھی جانے والی تحریروں کو پڑھے۔

نوٹ: عزیز علی داد کا یہ مضمون مورخہ 25 آگست 2020 کو ایک امریکی جریدے

https://politicalandlegalanthro.org

میں بعنوان Social Contract and Its Discordance in Gilgit-Baltistan

شائع ہوا تھا جس کا اردو ترجمہ ایڈووکیٹ اشفاق احمد نے کیا ہے۔

ریاست بلور کی گمشدہ تاریخ

تحقیق و تحریر: اشفاق احمد

جرمنی کے ہائیڈل برگ یونیورسٹی میں جنوبی ایشیا انسٹیٹوٹ میں شعبہ ثقافتی اور سماجی بشریات کے سربراہ کارل جیٹمار اپنی تصنیف "بلور اینڈ داردستان" میں لکھتے ہیں کہ Hsun-Tsangs کی مشہور تصنیف (Hsi-yu-Ch) انتہائی دلچسپ اشارہ دیتی ہے کہ بلور ریاست نے شمال سے جنوب تک صرف ایک محدود توسیع کی تھی لیکن اس میں مغرب سے مشرق تک زمین کا ایک بڑا خطہ شامل ہے۔

یہ حوالہ تنہا گلگت ندی کی وادی کے ذریعے تشکیل پانے والے وسیلے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور مشرق میں انڈس ویلی کے ایک حصہ تک جاری رہتا ہے۔

"ریاست بلور" دو حصوں پر مشتمل ہے؛ مشرقی نصف عظیم بلور کے نام سے مشہور تھا جس کا دارالحکومت بلتستان میں سکردو تھا جبکہ مغربی حصے جو سابق گلگت ایجنسی کے علاقوں پر مشتمل تھا کو بلور صغیر یعنی Little Bolor کہا جاتا تھا۔ جس کے لئے تبت کے لوگ بروزا Bru-za کا اصطلاح استمال کرتے تھے۔

چھٹی صدی عیسوی سے آٹھویں صدی عیسوی کے دوران ریاست بلور کے حکمران ہمسایہ ملک چین کے شاہی دربار میں اپنے سفیر تعینات کرتے تھے۔

دوسری طرف Ohio State University سے منسلک Rebecca L.Twist آپنے ڈاکٹریٹ (PhD) کے مقالے بعنوان " PAˇOLA ÍÅHI DYNASTY'S VISUAL RECORD DISSERTATION" کے صفحہ نمبر 31-32 پر لکھتی ہیں کہ بلور بادشاہوں نے گریٹ بلور (بلتستان) اور لیٹل بلور (گلگت) پر حکومت کی۔

تبتی ان علاقوں کو بلتی اور بروزا (گلگت) کے نام سے پکارتے تھے۔ بلور شاہی کے خود مختار حکمرانوں

نے ایک اہم اسٹریٹیجک خطے پر حکومت کی جس پر چین اور تبت میں مسلسل لڑائی چل رہی تھی۔ بلور ریاست کا حکومتی مرکز بلتستان سکردو میں تھا اس لئے انھوں نے دور دراز گلگت پر کنٹرول رکھنے کے لئے گلگت میں اپنے گورنر مقرر کئے جو بادشاہ کے نمائندے تھے اور بطور گورنران کے تعلقات بادشاہ کے ساتھ بہت اہم تھے اس لئے بلور بادشاہ گلگت کے گورنروں کی شادیاں شاہی خاندان کی بیٹیوں سے کرواتے تھے جس سے ان کو وفاداری پکی ہو جاتی تھی۔

شہزادی دیواسری Devasri کی شادی سمکارا سینا جو گلگت میں بڑا خزانچی تھا، سے کروائی گئی۔ اس طرح بلور بادشاہوں نے اپنی ریاست کے ان دونوں خطوں کو متحد رکھا اور بدھ مذھب کو ریاست کے استحکام اور روحانی نجات کا ذریعہ مانا۔

چھٹی صدی عیسوی سے ساتویں صدی عیسوی کے آوائل تک بلور ریاست پر تین حکمرانوں نے حکومت کی۔ پہلے حکمران کا نام وجے را دیتیا نندی تھا اسکی ملکہ کا نام Mamgala Sirika تھا اس نے بدھ مت مذھب اختیار کیا تھا تاکہ ملک کو تحفظ اور خوشحالی ملے۔ جبکہ دوسرے حکمران کا نام وکرما دیتیا نندی تھا جس کا نام چیلاس میں تھلپن چٹان پر کندہ ہے جس کی بیوی کا نام Trailoka Davi ہے۔ اور تیسرے حکمران کا نام سرنیدراو کرمادیتیا تھا۔

عالم برج سائٹ پر موجود انسکرپشنز (چٹانی کندہ کاری) میں چوتھی صدی عیسوی سے ساتویں صدی عیسوی کے درمیان پلولا / پلور نام کے کچھ افراد کے ایک گروپ کا نام نقش کیا گیا ہے۔

گلگت کے مخطوطوں میں ریاست بلور کے حکمرانوں کے نام بیان کئے گئے ہیں۔ جن میں شری دیو شاہی سریندرو کرمادیتہ نندا اور ان کی اہلیہ سمی دیوی ٹریلوکا دیوی بھٹیریکا اور پٹوولا دیو شاہی وجے را دیتیا نندی کا ذکر ہے اور دیگر ان 16 افراد کے نام اور تصویریں درج ہیں جنہوں نے بدھا کے مجسمے بنوانے کے لئے چندہ دیا تھا۔

کارل جیٹمار اپنے مقالے بعنوان "پٹولا ان کے گورنرز اور جانشین" میں لکھتے ہیں کہ "ہاتون شلالیھ، گلگت کے مخطوطے، اور ہوڈور کے شلالیھ سے پٹولا شاہی خاندان کا پتہ چلتا ہے جو بلور ریاست کے حکمران تھے اور اس خطے سے دریافت ہونے والے زیادہ تر دستاویزات میں اس شاہی خاندان کا نام پٹولا شاہی بتایا گیا ہے جسے پلوولا یا بلور شاہوں کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم -1؛ شمارہ-1

بقول کارل جیٹمار، ترک مشنری ریاست بلور کے شاہی فوج میں اعلی عہدوں پر فائز تھے۔ اور وہ اپنا مذھب تبدیل کر کے بدھ مت کے پیروکار بن گئے۔

لہذا یہ حیرت کی بات نہیں ہے کہ اسلامی مورخین کی کتابوں میں بلور کا ذکر کافی اہمیت کا حامل ہے۔

پٹوولا شاہی (دس حکمرانوں) کے دور حکومت میں ہی گلگت میں بدھ مذہب فروغ پایا۔ بلتستان، دیامر، گلگت، ہنزہ نگر اور چترال کے کچھ علاقے بھی پٹوولا شاہی کے ماتحت تھے جس کے ثبوت چٹانوں کے نوشتہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ انھوں نے بدھ مت کی سرپرستی کی اور چین کے تانگ شہنشاہوں اور کشمیر کے حکمرانوں کے ساتھ بھی اچھے تعلقات قائم رکھے۔

سال 1941ء میں آسٹریا ریڈپاتھ، جو گلگت میں اسسٹنٹ پولیٹیکل ایجنٹ تھے، کو وادی ہاتون میں چٹان کا نوشتہ ملا اور اس نے سر اریل اسٹین کو اس کے بارے میں بتایا جو پہلے ہی دو بار ہاتون جا چکے تھے لیکن اسے نہیں دیکھا تھا۔ اس وقت تک گلگت بلتستان میں پایا جانے والا یہ سب سے بڑا نوشتہ تھا۔ برٹش انڈیا کے شعبہ ارکیالوجی کے سربراہ چکراورتی نے یہ نوشت مندرجہ ذیل عنوان

CHAKRAVARTI, N.P. 1953-54. Hatun Rock Inscription of Patoladeva. Epigraphia, Indica XXX, No. 38: 2262

سے شائع کیا۔ بقول چکراورتی ہاتون شلالیھ میں 19 دسمبر 671ء صدی عیسوی کو سات سطریں لکھی گئی ہیں جس پر بلور ریاست کے تیسرے حکمران نواسریندر دیتیا نندی Navasurendrådityanandi کے نام سے لکھی ہوئی دستاویز موجود ہے۔

اس نوشتہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے اشکومن ندی پر ڈیم بنا کر مکاپورہ نام سے ایک شہر کی بنیاد رکھی تھی۔ مگر چکراورتی کا کہنا ہے کہ وہ مکاپورہ کی شناخت نہیں کر سکتا چونکہ قدیم نام کی جگہ اب کسی اور ایک نام نے لے لی ہے البتہ ہاتون کے شلالیھ میں جس ندی کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اشکومن کی ہے۔

یہ اعلامیہ Proto-Larada زبان میں ایک چٹان پر کھدی ہوئی ہے اور بنیادی طور پر یہ اعلامیہ ایک آبپاشی نہر کی تعمیر اور ایک چھوٹا شہر مکاپورہ کی بنیاد رکھنے کو یادگار بنانے کے لئے تھا۔ اس شلالیھ کا متعلقہ حصہ میں لکھا گیا ہے کہ "کامیابی! خوشی! سال 47ء میں، پوسا کے مہینے تک، روشن نصف میں تیرہویں روز، خوشحال حکومت کے تحت، بادشاہوں کا عظیم بادشاہ، سپریم بھگتہ خاندان کے بادشاہ سریندر دیتیہ نندی، لارڑ

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم-1؛ شمارہ-1

آف بلور"۔

بلور حکمران کا وائسرائے Makarasimha تھا۔ انھوں نے اپنے بادشاہ کا نام اس چٹان پر کندہ کروایا اور چٹان پر لکھا لفظ "سر مغھا" کا مطلب ہے فوج کا چیف کمانڈر۔

کارل جیٹمار لکھتے ہیں کہ وادی ہاتون تجارتی راستوں کے چوراہے پر واقع ہے جہاں سے پامیر، چترال، گلگت اور بلتستان کو راستے جاتے ہیں لہذا ہر ایک کے لئے بلور بادشاہ کے اس اعلامیہ کو دیکھنے کے لئے یہ ایک بہترین جگہ تھی۔ (ڈسٹرکٹ غذر تحصیل پونیال وادی ہاتون میں گورنمنٹ سکول کے قریب یہ چٹان آج بھی موجود ہے)

شاید اس خاندان کی معمولی شاخ سے تعلق رکھنے والا شہزادہ ان اسٹریٹجک پہاڑی دروں (گزر گاہوں) کے نگہبان کے عہدے پر تعینات تھا اور شاید اس کے پیروکاروں نے کئی صدیوں بعد بھی ان دروں کو اپنی گرفت میں رکھا ہو۔ لیکن یہ بھی کافی ممکن ہے کہ ریاست بلور کے بانی شمال سے آئے ہوں کیونکہ وہاں بھی ایرانی طاقتور اثرورسوخ فعال تھا۔

قائم مقام افسر مکارسمھا کو مہا گجاپتی یعنی ہاتھیوں کا مالک بھی کہا گیا۔ وہ گلگتہ، گلگت میں بلور فوجی چھاونی کے چیف تھے۔

چھٹی اور ساتویں صدی میں بلور کے حاکم اب بھی عظیم بلور یعنی سکردو نامی مرکز میں ہی مقیم تھے۔

بلور ریاست ساتویں صدی میں ایک بہت بڑی طاقت بن گئی۔ اس شلالیھ سے اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ اس کا اشارہ پیر ابھٹھار کا مہاراجہ پر میسوارا کے دور سے ہے جو پٹولا دیوشاہی سری نواسریندر دیتانندیدیوا سے تعلق رکھتے ہیں۔

بھگد دتہ کا خاندان، اوران کے وزیر اعلی، ایل تکارسمہا، جنہوں نے عظیم لارڈ آف لارڈ کے عظیم القابات کا لقب اختیار کیا اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک عظیم خود مختار ریاست کے حکمران تھے۔

بقول کارل جیٹمار، ہاتون کے نوشتہ سے پتہ چلتا ہے کہ گریٹ بلور ریاست کے تیسرے حکمران بادشاہ نواسریندر دتیانند دیوا نے سب سے زیادہ اہمیت کا درجہ حاصل کر لیا تھا اور مکمل شاہی لقب اختیار کیا۔ اس نے پورے بلتستان اور گلگت پر حکمرانی کی۔ اس کا لقب پیٹولاڈیو ہے جس کا مطلب ہے پٹوولا کا مالک۔ جو نام ہے وہ چینی عہد نامہ Pou-Iu بلور کی بنیاد تشکیل دیتا ہے اور اس دور میں زندہ رہتا ہے جسے بلور کہا جاتا

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم -1؛ شمارہ-1

ہے۔ اس دور میں وادی گلگت میں ان کے وزیر اعلی کی نشست تھی اور وہ اس کے فوجی اسٹیبلشمنٹ کے سربراہ تھے۔ اس کے ماتحت مقامی سرداروں اور جاگیر داروں کا ایک نظام موجود تھا جس کا وہ بانی تھا۔

گلگت کے اس حکمران خاندان کا نام ایرانی ناموں سے مماثلت رکھتا ہے کیوں کہ شاہی کا لقب ہندوستانی نہیں ہے۔ فارسی زبان میں شاہ بادشاہ کو کہتے ہیں لہذا پٹوولا شاہی نام بھی غیر ہندوستانی ہے۔ ایرانیوں کے ساتھ ان کے قریبی تعلقات کی وجہ سے لہذا ایرانی نژاد سردار یگھا کے عنوان سے آپ حیران نہ ہوں۔

سال 1931ء میں ایک چرواہے نے گلگت نپورہ میں واقع بدھ کے ایک اسٹوپا کے اندر سرکلر چیمبر میں لکڑی کے خانے میں قدیم کتابیں دریافت کی تھیں۔ گلگت مخطوطے زندہ بچ جانے والی قدم ترین بدھ مت دور کی کتب ہیں۔ ان کتابوں کو عمارت کی منجمد ذیلی حصے میں رکھا گیا تھا جو بھوج (برچ) کے درخت کی چھال پر لکھے گئے تھے۔ اس لئے صدیوں تک زندہ رہے۔ ان نایاب کتب میں بدھ مت کی اہم کتاب "لوٹس سوترا" بھی شامل ہے جو قدیم دور کی گلگت لائبریری سے ملنے والی کتب میں شامل ہے۔

ان قدیم ترین مخطوطات کا نام گلگت کے نام پر رکھا گیا ہے جہاں انہیں دریافت کیا گیا تھا۔ ان مخطوطات سے بلور شاہی دور کے بادشاہوں کے متعلق اور ان کے مذہبی رسومات کے متعلق معلومات ملتی ہیں۔ بقول ڈاکٹر آسکر وان ہنیبر عرب اور مسلم تاریخ میں اس ریاست کا نام پلولا شاہی سلطنت کے طور پر درج کیا گیا ہے۔

سال 1938ء میں ریاست کشمیر کی سرکار نے گلگت میں اس جگہ جہاں یہ کتابیں ملی تھیں وہاں کھدائی کروائی جہاں سے باقی بچ جانے والی کتب کی جلدیں ملیں۔ ان کتب کے اندر خوبصورت پینٹنگ کی گئ تصاویر بھی شامل ہیں۔

ہیرالڈ ہاپ مین کے مطابق گلگت بلتستان میں پچاس ہزار سے زیادہ چٹانوں کی نقاشی اور چھ ہزار شلالیھ درج کئے گئے ہیں اور مزید تلاش کے ساتھ تعداد میں اضافہ ہو سکتا ہے۔

بقول آسکر وان ہنیبر، گلگت بلتستان میں پائے جانے والی چھٹی صدی عیسوی کی یہ تصاویر اور نقوش جو Rock Art پر مشتمل ہیں مقامی افراد کے لئے اس لئے دل چسپی کا باعث نہیں بنیں چونکہ ان کو ان کی آفادیت کا اندازہ نہیں تھا اور وہ ان نقوش کو صرف پریاں اور جن بھوت سمجھتے رہے اور ایک طویل عرصے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

تک کسی نے ان پر ہاتھ تک نہیں لگایا۔ اس طرح یہ تصویریں خراب اور تباہ ہونے سے بچ گئیں البتہ گزشتہ چند سالوں میں گلگت بلتستان کے کچھ علاقوں میں واقع ان نایاب نقوش پر کلر پینٹنگ کر کے ان کو سخت نقصان پہنچایا گیا ہے۔

معروف اسکالر کارل جیٹمار کے مطابق، کانسیوں / پیتل پر بدھا کے مجسموں کی نقش کاری سے پتہ چلتا ہے کہ " بلور شاہی کی فیاضی اور مذہبی جوش کی وجہ سے اس خطے میں موجود انسکرپشنز (inscriptions) اور دیگر سٹوپاز کو تیار گیا اور ان کی تیاری کے لئے چندہ دیا گیا۔

یونیورسٹی آف فریبرگ کے پروفیسر ڈاکٹر آسکر وان ہنبیر چینی ماخذوں جیسے T,ang-Annals کے حوالے سے بلور ریاست کے 9 حکمرانوں کا ذکر کرتے ہیں جن میں سریندرا دیتیانان دی ان کا AD720 آخری حکمران تھا۔ ان حکمرانوں کے دور میں گلگت بلتستان میں بدھ مت کو بہت فروغ ملا اور شاہی خاندان کے بادشاہوں شہزادیوں اور امرا نے چندہ دے کر پتھروں پر بدھا کی نقش کاری کروائی اور بدھا کے کانسی والے مجسمے تیار کروائے کیونکہ یہ حکمران بدھ مت کے پیروکار تھے۔

مرزا حیدر دغلت Dughlat اپنی کتاب Tarikh -i-Rashidi میں لکھتے ہیں کہ بلور کافروں کا ایک ملک ہے جو بدخشان اور کشمیر کے درمیان واقع ہے۔

ریاست بلور کم از کم فاہن سیئن (AD340) اور ہوئ چوؤ کے(AD770) کے درمیانی دور میں موجود تھی۔

مارکو پولو نے بلور کو جنگلی کافروں کا ایک ملک قرار دیا جہاں وہ جانوروں کی کھالیں پہنتے تھے اور وہ جانوروں کا پیچھا کرتے ہوئے زندہ رہتے تھے۔ لیکن ظاہر ہے کہ وہ صرف سنی سنائی باتوں کے ذریعے ہی بلور ریاست کے بارے میں جانتا تھا۔

زمانہ قدیم سے ہی گلگت شاہراہ ریشم پر واقع ایک اہم شہر تھا۔ اس شاہراہ کے ذریعے سے ہی بدھ مت کو جنوبی ایشیا سے لے کر باقی ایشیا تک پھیلایا گیا۔

برصغیر کے بادشاہ اشوکا (269-232BC) نے گلگت اور کشمیر کے درمیان راستہ کھولا۔ یہ شاہراہ ریشم ہی تھی جو بدھ مت کو ہندوستان سے چین لے گئی۔ بدھ مت پہلی صدی عیسوی میں چین پہنچا تھا۔ شہنشاہ منگ تے کے زمانے میں، متعدد سفیروں کو ہندوستان بدھ مت کے بارے میں معلومات اکٹھا کرنے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والیئم -1؛ شمارہ-1

کے لئے بھیجا گیا تھا۔ اسی دوران زائرین نے اپنے اصل وسائل، صحیفوں اور مقدس مقامات کی تلاش میں چین سے ہندوستان کا سفر شروع کیا اور سلک روٹ سے ہوتے ہوئے مغرب کی طرف روانہ ہوئے۔ انھوں نے قراقرم عبور کیا اور پامیر سے گزرتے ہوئے گندھارا گئے کیونکہ بدھ مت کے پیروکاروں کے لئے یہ دوسری مقدس سرزمین تھی۔ شاہراہ ریشم کے ذریعے ہی بدھ مت نے گندھارا سے خوتن، یارقند، کاشغر اور مغرب میں چین کا سفر کیا۔

فاہین / فاہیان نے اپنا سفر 400 عیسوی کو شروع کیا جبکہ سونگ یون، تاشکورگان سے مسگر گاؤں (ہنزہ) میں داخل ہوا اور وہاں سے اودھیانہ (سوات) اور گندھارا گیا۔ ایک اور چینی سیاح اور راہب چی مونگ نے پامیر کو عبور کیا۔ گلگت کا سفر کیا اور برزیل پاس سے کشمیر میں داخل ہوا۔ ایک اور چینی راہب فو ینگ نے پامیر سے یہی راستہ اختیار کیا۔ آٹھ صدی کے بعد کے حصے میں، زائرین کے ایلچی ووکانگ نے یاسین اور گلگت کا راستہ اختیار کیا تاکہ وہ انڈس اور اودھیانہ تک پہنچ سکے۔ گلگت کا راستہ برصغیر اور چین کے مابین ایک اہم ربط تھا۔ منٹاکا، کلِک، قراقرم، دورکوٹ، باروغیل اور پامیر پاس سب برصغیر کے داخلی راستوں میں داخلے کے لئے تھے۔ شاہراہ قراقرم (کوہستان، کے پی) سے چلاس (گلگت بلتستان) تک گلگت اور ہنزہ کے مقدس چٹانوں پر کندہ کاری اور نقش و نگار موجود ہیں جن میں کچھ نقاشیوں کا تعلق پہلی صدی عیسوی سے ہے۔ یہ سب زائرین کے اس طرح سفروں کا پتہ دیتے ہیں۔

بقول احمد حسن دانی گلگت بلتستان سے ملنے والے مختلف inscriptions اور Manuscripts میں پٹولا شاہی دور کے سات حکمرانوں کے نام درج ہیں۔ ماہرین کا کہنا ہے کہ Secret Rocks Of Hunza میں شری دیوا چندراو کرمادیتہ کا نام کندہ ہے جو کہ پٹولا شاہی دور میں ریاست بلور کا آخری حکمران تھا۔

گندھارا اور کشمیر سے بدھ مت گلگت اور اسکردو میں داخل ہوا۔ جان بیڈلوپ کے مطابق، بدھ مت کے نروان کے 150 سال قبل مسیح کو یا اس سے تین سو سال بعد بدھ مذہب اس خطے میں آیا۔ دوسری صدی عیسوی میں بدھ مت مختصر راستوں کی وجہ سے گلگت کی وادیوں تک پھیل گیا۔ کچھ مشہور چینی عازمین / بھکشو گلگت کے راستے اودھیانہ (سوات) تشریف لاتے جاتے تھے۔

یونیسکو کے مطابق گلگت کے مخطوطات قدیم زندہ بچ جانے والی نسخوں میں شامل ہیں۔ یہ مخطوطات برصغیر میں بدھ کے مسودات کی واحد حوالے (کارپس) ہیں۔ گلگت کے مخطوطات میں تین بدھ مت کے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیّم -1؛ شمارہ-1

مذاہب (مذہب کے سربراہوں کے مابین کانفرنس) کا حوالہ ہے۔ ایک اور مشہور سائٹ ہنزہ (گنیش اور عطا آباد جھیل) کے درمیان موجود ہے جس سے ہالڈیکوش کہا جاتا ہے۔ یہاں ایک ایسی اہمیت کی یادگار ہے جو لوگوں کی نگاہوں سے صدیوں تک پوشیدہ رہی ہے۔ یہاں پر پتھروں پر نقاشی پہلی صدی سے شروع کی گئی تھی۔ ہنزہ کی مقدس چٹانوں میں نوشتہ جات موجود ہیں اس لئے ان کو سب سے اہم سمجھا جاتا ہے۔

اسکردو کے قریب منتھل گاؤں بدھی نقش و نگار کے لئے مشہور ہے اور یہ سیاحوں کے مشہور مقامات میں سے ایک ہے۔ بیس شاگردوں کے چاروں طرف بدھ کا ایک بہت بڑا مجسمہ ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ شلالیھ دوسری اور تیسری صدی کے آس پاس نقش کشی کی گئی ہوں گی۔

چوتھی صدی عیسوی کے دوران اس خطے میں بڑی تعداد میں بُدھی خانقاہوں اور اسٹوپاز کی تعمیر کی گئی اور اہستہ اہستہ گلگت بدھ مت کی ایک اہم مرکز بن گیا۔ اس وقت گلگت بلتستان کے بلور حکمران بدھ مت کے پیروکار تھے۔ اس طرح گلگت بدھ مت اور بدھ بھکشوؤں کا مرکز بن گیا۔

ہیر الڈ ہاپ مین کے مطابق پچاس ہزار سے زیادہ چٹانوں کی نقاشیوں اور چھ ہزار شلالیھ کو ریکارڈ کیا گیا ہے اور مزید تلاش کے ساتھ تعداد میں اضافہ ہو سکتا ہے۔

آسکر وان ہنیبر اپنے ریسرچ پیپر بعنوان " گلگت میں سدھر مپواسر کا ساترا، خطوط، عبادت گزار اور فنکار" میں لکھتے ہیں "قدیم ہندوستان کی واحد زندہ لائبریری، گلگت لائبریری تھی جو اتفاق سے 1931ء میں گلگت کے قریب نپورہ میں ایک مقام پر دریافت ہوئی اور اس قدیم عمارت کو اکثر غلطی سے ایک اسٹوپا سمجھا جاتا تھا۔

آثار قدیمہ کے ثبوت کے مطابق یہ عمارت ایک چھوٹی سی ٹاور تھی اور راہبوں کے لئے ایک رہائشی جگہ تھی۔ یہ شاید دو منزلہ عمارت تھی جہاں راہب، مذہبی مشیروں کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے تھے۔ ممکنہ طور پر وہ بدھ مت رسومات بجالاتے تھے اور یقینی طور پر مقامی افراد کے لئے معالجہ کے طور پر خدمات انجام دیتے تھے جہاں متعدد نسخوں اور بدھ مت کی چیزوں کو دفن کیا گیا تھا۔

اس کی تصدیق نپورہ گلگت سے برآمد ہونے والی کتابوں میں سے ملنے والے دو طبی نسخوں سے ہوئی ہے۔ بدھ مت کے مخطوطات دریافت ہونے والے مقامات کا احاطہ کیا گیا ہے جہاں گلگت لائبریری دریافت ہوئی تھی وہ آج ایک مسلم قبرستان کی جگہ بن گئی ہے۔

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم -1؛ شمارہ-1

آسکر وان ہنیبر کے بقول 1929ء میں مقامی لوگوں نے آگ جلانے والی لکڑی کے لئے گلگت میں جب کھودائی کی تو انہیں زمین کے اندر ایک نہایت انوکھا خزانہ ملا جو قدیم زمانے کی ایک لائبریری تھی جہاں سے بہت بڑی تعداد میں کتابیں ملیں مگر دریافت ہونے کے فورا بعد ان کا ایک بڑا حصّہ ضائع ہو گیا۔ مقامی لوگ جنھوں نے یہ کتابیں حاصل کی تھیں وہ ان نایاب کتابوں کی قیمت کو پہچان نہ سکے۔ اس لئے انھوں نے برچ کے پتوں پر لکھی گئی ان کتابوں کو اپنے مکانات کے چھتوں کو تعمیر کرنے میں استعمال کیا اور ایک بڑے حصے کو ایندھن کے طور پر استعمال کیا البتہ خوش قسمتی سے قابل ذکر تعداد میں کچھ قدیم کتابیں ٹوٹی حالت میں بچ گئی تھیں۔

یاتری ہوئ-چو، آیو ہمیں بتاتے ہیں کہ بلور ریاست کا بادشاہ تبتیوں کے حملے سے قبل ہی لیٹل بلور کی طرف بھاگ گیا تھا جب کہ عام لوگ اور امراء گریٹ بلور میں تبت کے زیر کنٹرول رہے۔

ریاست بلور کے حکمرانوں کو اکثر تبت سے جارحیت کا خطرہ رہتا تھا اس لئے وہ چین کے ساتھ اتحاد کر کے تبت کا مقابلہ کرتے تھے۔ اس اتحاد کو توڑنے کے لئے تبت نے AD 722 میں گلگت پر حملہ کیا۔

اس وقت گلگت کے حکمران (Mo-kin-Mang) نے چین کے بادشاہ سے مدد طلب کی۔ چین کے بادشاہ نے کاشغر کے Tchang-seti کو بادشاہ موکن منگ کی مدد کا حکم جاری کیا۔ اس جنگ میں موکن منگ کی فوج نے چین کی مدد سے تبت کے تمام حملہ آور فوجیوں کو ہلاک کر کے اس کے سات شہروں پر قبضہ کیا۔ اس دور میں واخان گلگت راستہ واحد شہ رگ تھا۔ اس لئے جب تبت نے گلگت پر حملہ کیا تو چینی مدد کرنے آئے اور تبت کو شکست دے کر گلگت میں پٹوولا شاہوں کا اقتدار دوبارہ قائم کیا۔

دوسری طرف تبت کے حکام نے آٹھویں صدی میں گلگت کے بادشاہ کو بتایا، ”ہم آپ کے ملک کے خلاف نہیں ہیں کہ ہم سازش کریں۔ بلکہ ہم چار راستوں پر حملہ کرنے کے لئے آپ کا راستہ اپناتے ہیں“۔

اسی طرح، چینی، ٹانگ گانا، تائی ٹنگ کا شاہی کمشنر، نے رائے دی ہے، ”بلور تانگ کا مغربی دروازہ ہے اور اگر ہم بلور کھو جاتے ہیں تو مغرب کے ممالک جیت جائیں گے“۔

چین اور تبت کی دشمنی تھی۔ چین کاشغر کو تبت کے ہاتھوں میں جانے نہیں دینا چاہتا تھا۔ اس لئے ریاست بلور کے حکمرانوں کی مدد کرتا تھا۔ اس لئے 722 عیسوی میں جب تبت نے گریٹ بلور پر حملہ کیا تو چین کے بادشاہ نے گلگت کی زبردست مدد کی اور موکن منگ کو چین کے تھنگ شاہی دربار سے King of

---

”سر بلند“ ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم-1؛ شمارہ-1

little Bolor کا خطاب مل گیا اس طرح لیٹل بلور کے گورنروں کی اولاد لیٹل بلور کے بادشاہ بن گئے۔
730 صدی عیسوی کے شروعات میں چین اور تبت میں امن معاہدہ ہوا مگر یہ معاہدہ صرف سات سال تک برقرار رہا اور 731 صدی عیسوی میں موکن من بادشاہ کے چھوٹے بیٹے Nan-ni کو چین کے شاہی دربار نے بلور بادشاہ کا خطاب دیا۔
732 صدی عیسوی میں تبت نے ان علاقوں میں دوبارہ فوجی کاروائیاں شروع کیں اور چین کا گلگت پر کنٹرول غیر موثر کیا۔ تبت نے 736 صدی عیسوی میں ترکستان پر حملے کے لئے گلگت کو استمال کیا جس پر گلگت کے بادشاہ نے چین کے شہنشاہ کے پاس ایلیچی بھیجوا کر شکایت کی۔ نیتجتاً چین نے 737ء عیسوی میں معاہدہ امن توڑا اور شمال مشرق سے تبت پر حملہ کیا۔ اس کے جواب میں تبت نے گلگت اور بلتستان پر دوبارہ حملہ کیا۔ اس دور میں بلتستان میں حکمران کی مدد کے لئے موجود چینی فوج کو تبت نے مکمل طور پر شکست دی البتہ گلگت وقتی طور پر محفوظ رہا۔

چین کے دستاویزات سے پتہ چلتا ہے کہ 741 عیسوی میں چین نے گلگت کے حکمران کو تسلیم کیا کیونکہ وہ چین کا حلیف تھا مگر اس کی وفات کے بعد ریاست گریٹ بلور کی صورتحال بدل گئی۔ تبت نے اس کے جانشین Sou-She--Litche سے تبت کی ایک شہزادی Khri-ma-lord سے ایک سیاسی شادی کروائی اور اسے اپنی طرف مائل کیا اور پھر اسے چین کے خلاف کر کے اسے The Little Bru-za Lord کا خطاب دیا۔

اس طرح 744ء عیسوی سے کچھ سال تک لداغ سے گلگت تک تبت کی حکمرانی رہی اور کم از کم 25 بادشاہتیں ان کی زیر نگین رہیں۔ اسی دوران ریاست بلور کا کوئی بھی بادشاہ چین کے ساتھ رابطہ نہیں کر سکا۔

دوسری طرف چین نے گلگت پر تبت کے اقتدار کو قبول کرنے سے انکار کیا اور موکن منگ کے بڑے بیٹے Ma-hao-li کو کنگ آف بلور کا خطاب دیا۔ اسی دوران چین کے کمانڈر kucha Ngan-si نے گلگت پر حملہ کیا لیکن ناکام رہا۔ آخر کار 747ء عیسوی میں چین کے بادشاہ نے جنرل kao-Sien-Tche کو گلگت پر حملہ کرنے کا حکم دیا۔ انھوں نے ایک افسر Si-Yuen-K-ing کو ایک ہزار گھوڑوں کے ہمراہ گلگت روانہ کیا کہ وہ گلگت کے بادشاہ Sou-she-li-tche کو یہ بتلائیں کہ "ہم چاہتے ہیں کہ آپ ہمیں بلتستان پہنچنے کے لئے اپنا راستہ دیں"۔ انھوں نے مقامی لوگوں کی مدد حاصل کرنے کے لئے انہیں یقین دہانی کروائی کی وہ ان

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم-1؛ شمارہ-1

کو ریشم اور دیگر تحائف دینگے مگر گلگت میں تبت کے حامی پانچ چھ بڑے سرداروں نے ان کی مخالفت کی۔ نتیجتاً ان سب کو مارا گیا۔

اسی دوران چین کی ان فوجیوں نے یاسین so-i کے پل بھی تباہ کر دیا تاکہ تبت والے آگے نہ بڑھ سکے۔ کہا جاتا ہے جب رات کو تبت والے یہاں پہنچے تو پل کے تباہ ہونے کی وجہ سے ان کو نہ ہی راستہ ملا نہ ہی کوئی اتحادی۔

گلگت کا حکمران اور اس کی تبتی ملکہ کو اس جنگ میں قیدی بنایا گیا۔ اس نے بادشاہ چین کے سامنے ہتھیار ڈال دئے۔ چین کا گلگت پر قبضہ ہوا۔ یہاں پر چین نے اپنی فوجی اسٹیبلشمنٹ قائم کیا۔ چین کے بادشاہ Hiuen-Tsong نے گلگت کے حکمران Sou-she-li-Tche کو معاف کر دیا اور اسے سونے کی بلٹ Violet Robe اور جنرل آف دی رائٹ گارڈ کا خطاب دیا۔

تانگ اناللس کے ایک ریکارڈ سے ہی پاولا / پلور / بلور بادشاہ کا پتہ چلتا ہے کہ اس نے 717 صدی عیسوی میں چین کو ایک ایلچی بھیجا جس کے نتیجے میں 10 جولائی 717 صدی عیسوی کو، تانگ شاہی دربار کی جانب سے اسے یہ اعزاز دینے سے متعلق سرکاری فرمان آیا۔

بقول کارل جیٹمار گریٹ بلور خطرناک حد تک تبت کے قریب واقع ہونے کے باوجود بھی گریٹ بلور حکمرانوں نے اپنے رشتہ داروں کے خلاف متعدد بار چین کی حمایت کی۔

بلور بادشاہت کے بارے میں موجود مواد کا بہت سارے سکالرز کے تراجم اور تجزیہ کی تقریباً ایک صدی کے بعد حاصل کردہ نتائج کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس ریاست کی سیاسی صورتحال کی نسبتاً واضح تصویر سامنے آتی ہے کہ کس طرح تبت اور چین کی رساکشی نے ریاست بلور کے اندرونی معاملات کو متاثر کیا اور بیرونی دراندازی نے اس ریاست کے سیاسی نقشہ کو کافی حد تک تبدیل کر دیا۔ جس کی نشاندہی تبتی ذرائع کے ذریعے اور تصدیق شدہ چائنیز رپورٹس سے کی گئی ہے۔

تبتی باشندوں نے اپنی توسیع کو محدود نہیں کیا۔ جب انھوں نے فتح حاصل کی اور گریٹ بلور میں گھس آئے تو انھوں نے مزید مغرب کی طرف بھی اپنا اثر بڑھا دیا۔ بدلے میں چین نے خطرناک اور نقصان دہ مداخلتوں کی قیمت پر بھی، چھوٹے بلور کی سالمیت اور آزادی کو بچانے کی کوشش کی۔

"ٹی می انگوچو" میں چھوٹے بلور کے بادشاہوں کے پورے سلسلے کے نام دئے گئے تھے۔ موکن منگ،

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم -1؛ شمارہ -1

ان کے بیٹے نان ہائے، مولائی ہی اور نان ہائے اور سو چی لی ٹکے کے بڑے بھائی کے بارے میں معلومات دستیاب ہیں۔

ایس-چی-لٹیچے کے مطابق سن 747ء میں چین کی مداخلت عمل میں آئی۔ تبت کے حامی بادشاہ کو چینی فوج نے قیدی بنالیا لیکن آخرکار اسے معاف کر دیا گیا۔ اسی عرصے میں، سلطنت کی ایک اور شاخ نے گریٹ بلور میں حکمرانی کی۔ اس طرح تبتی نہ صرف چھوٹے بلور کو اپنی خود مختاری کے تحت لانے میں کامیاب ہوئے بلکہ وادی کنار میں اپنا تسلط بالترتیب چترال تک ہی برقرار رکھا۔

تبت سے چین کو خطرہ تھا اس لئے چینی سلطنت نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ تبتی حملہ آوروں کو بالائی سندھ اور آکسس (دریائے آمو) سے دور رکھے۔ تبتی شمال اور مغرب میں لداخ، بلتستان، گلگت، یاسین کے راستے واخان میں داخل ہوئے۔ اس دوران چینی مدد کرنے آئے اور تبتوں کو شکست دی اور گلگت میں پٹوولا شاہیوں کی حکمرانی بحال کی۔ لیکن تبت بلتستان کو زیر نگین کرنے میں کامیاب رہا۔

حیرت انگیز طور پر اس بات کی کوئی تاریخی اطلاع نہیں ہے کہ گلگت پر کبھی جنوب سے حملہ کیا گیا ہو جیسے چلاس یا داریل سے جبکہ مقامی روایات کے مطابق شری بدت کو آدم خور بادشاہ کا نام دیا گیا۔ ان کے دادا کا نام Bagartham and Vajraditya تھا۔ ہنزہ چٹان کے نوشتہ کے مطابق Chandra Sri Deva Vikramaditya گلگت کا آخری حکمران تھا۔ چٹانون پر نقش نوشتوں کے مطابق شری بدت کا دور حکومت 749 صدی عیسوی میں تھا۔

John Mock & Kimberley O'Neil شری بدت پر اتنا مقالہ بعنوان Shri Badat The Cannibal King میں لکھتے ہیں " گلگت کے آخری بدھ مت بادشاہ شری بدت کو آدم خور بنا کر پیش کرنے کا مقصد پرانے معاشرتی نظام کے خلاف لوگوں میں نفرت پیدا کرنا تھا تاکہ ماضی سے عوام کے تعلق کو توڑ کر نئے معاشرتی نظام کی توثیق اور قبولیت کے لئے راستہ ہموار کیا جاسکے۔"

اسی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ حیرت کی بات نہیں کہ گارگاہ گلگت میں واقع بدھا کے مجسمے کو شنیا زبان میں یشئنی یعنی بدروح کا نام دیا گیا۔

اس تبدیلی کے ساتھ منسلک گلگت پر خواتین کی بادشاہی کے بارے میں بدھی آفسانہ کو ذہن میں رکھتے ہیں کہ شری بدت کی بیٹی عذر جمشید کو یہ مشورہ دیتی ہے کہ اس کے لوہے کے جسم کے باوجود اس کے

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم -1؛ شمارہ-1

والد کو مارا جاسکتا ہے۔ چنانچہ بلتستان کے ایک شخص نے شری بدت کی حکمرانی کا خاتمہ کیا اور اس نے ایک نئی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ مقامی قدیم آفسانے کے مطابق شری بدت کے قتل کے بعد اس نے اپنے شوہر کو خودکشی پر مجبور کر دیا اور آخر کار اس نے اپنے بیٹے سے شادی کرلی۔

غیر ملکی مبصرین کی نظر میں جو بھی حقیقت ہے کم از کم بلور کی سرکاری روایت ایک طویل عرصے تک غیر منقسم رہی۔ بقول کارل جیٹمار بلور کا نام پورے میلینیم میں استعمال ہوا ہے لیکن آخر کار اس علاقے تک ہی محدود رہ گیا تھا جو نویں صدی میں اس ریاست کے مغربی علاقے سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ منتقلی شاید گلگت کو بھیانک دائرہ میں شامل کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے۔

اگر پرانے بلور خاندان نے گلگت میں داردوں یا ان کی مدد سے نئے آنے والوں کے لئے اپنا اقتدار ختم کر دیا تو یہ بات قابل فہم ہے کہ ورثاء نے مغربی حصے کے کھوئے ہوئے علاقے میں قدم جمانے کی کوشش کی اور وہاں دوبارہ حکومت قائم کرنے کی امید میں ایک نیا دارالحکومت قائم کیا۔ درحقیقت چترال کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اس ملک کا ایک پرانا خاندان سلطنت گلگت کے بادشاہوں سے وابستہ تھا۔ حکمرانوں کا دارالحکومت کے بارے میں جسے ایس۔ ایل۔ ملک کہتے ہیں کہ یہ مستوج کے قریب واقع تھا۔ ان کی طاقت کچھ وقت کے لئے گلگت تک پہنچی۔

یہ حقیقت ہے کہ Little Bolor کو تبتی باشندوں خصوصی طور پر بروزا کے نام سے پکارتے تھے۔

جیٹمار کا کہنا ہے کہ درحقیقت لاؤفر نے پہلے ہی سوچا تھا کہ بروزا یا بروشال جیسے اظہار جو قدیم تبتی ٹیکسٹ میں باربار ملتے ہیں۔ ان کے نزدیک جیسا کہ کسی ملک کی اسکی زبان سے متعلق کیا جاتا ہے اس لئے اس کا برموسکی اور بروشاسکی بولنے والوں کی سرزمین سے کچھ تعلق ہونا ضروری ہے۔

ہفمین کے مطابق اس ملک کا ذکر پہلے ہی ساتویں صدی میں ہوا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ تبتی باشندوں نے ریاست کا سرکاری نام مقامی آبادی کے نام پر رکھ دیا۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ واقعی ساتویں سے نویں صدی عیسوی کے دوران وادی گلگت بروشوز کے ہاتھ میں تھی۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے محکوم، امتیازی سلوک یا شیریں زبان کے داعیوں کے ذریعے بے گھر ہوگئے تھے۔ لیکن حیرت انگیز طور پر اس بات کی کوئی تاریخی اطلاع نہیں ہے کہ گلگت کو کبھی بھی جنوب سے حملہ کر کے فتح کیا گیا تھا۔ البتہ بہت سارے شواہد اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ داردستان کسی زمانے میں امن اور تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم -1؛ شمارہ-1

حدود العالم کا مصنف اس ملک بلور کے بارے میں لکھتے ہیں "بلور ایک وسیع ملک ہے جس کا بادشاہ خود کو سورج کا بیٹا کہتا ہے"۔ حدود العالم میں لکھا گیا ہے کہ دسویں صدی کے آخر میں بلورین شاہ کو سورج کے بیٹے کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے اور اسے طلوع آفتاب سے پہلے اپنے بستر سے اٹھنے کی اجازت نہیں تھی۔

ایک مکتبہ فکر کا ماننا ہے کہ بدھ مت کے بعد درمیانی دور میں گلگت اور اس کے آس پاس کا علاقہ زرتشتی حکمرانوں کے زیر اقتدار آیا۔ حدود العالم میں لکھا ہے کہ مقامی حکمران سورج (دیوتا) کے پیروکار تھے۔

"ہندوکش کے قبائل" نامی کتاب کے مصنف جان بڈولف کے مطابق وادی آکسس زرتشت مذہب کا گہوارہ رہا ہے اس لئے جنوب میں واقع علاقے اس کے زیر اثر آئے۔ جان بڈولف کا ماننا ہے کہ "ٹیلنی" فیسٹیول کے مطابق ماضی میں گلگت، ہنزہ اور بلتستان میں آگ کی پوجا کی رسم موجود تھی۔ ہنزہ میں اسے "تم گولہ باری" کہا جاتا ہے، استور میں "لومی" اور چلاس میں اسے "ڈائیکو" کہا جاتا ہے۔

تیرہ صدی عیسوی کے آخر میں اسلام، کشمیر، وسطی ایشیا اور سوات / کاغان سے ہوتے ہوئے چودہ صدی کے آغاز میں اس خطے میں آیا تھا۔

بقول آسکر وان ہنیبر "بلور ریاست کے حکمران پلولا شاہی خاندان کی حکومت کا 745 صدی عیسوی میں اس وقت خاتمہ ہو گیا جب پھیلتی ہوئی تبت کی سلطنت نے بلور شاہی بادشاہت پر حملہ کر کے اسے فتح کیا اور بلور شاہی ریاست میں بادشاہوں کے چندے سے تیار کئے گئے برونز (کانسی) کی نایاب تصاویر اپنے ساتھ تبت لے کر گئے۔ اس طرح تبت کی فتح کے بعد بلور ریاست ٹوٹ گئی اور آٹھویں صدی کے آوائل کے دوران بدھ مت کے بادشاہ اب باقی نہیں رہے تھے۔

تاہم، روحانی طاقت اور سیاسی طور پر پاولا / بلور بادشاہوں کی عظمت تاریخ کا حصہ ہے۔ اس طرح بلور شاہی ارٹ اور حکومت کا خاتمہ ہوا اور پھر ہزار سال (ایک ملینم) کے بعد ارٹ کے یہ نمونے تبت سے واپس دنیا کے سامنے آرہے ہیں۔

کارل جیٹمار لکھتے ہیں کہ شاہراہ قراقرم اب ایک نیا ٹرانس اشیئن کنکشن بنا ہوا ہے جس سے گلگت کے علاقے کو ایک ہزار سال پہلے کی طرح اہمیت ملی ہے جس سے ساتویں عیسوی کی صورتحال واضح طور پر ذہن میں آتی ہے۔ اور شاہراہ قراقرم وسطی اور جنوبی ایشیا کے مابین تجارتی خطے کی حیثیت سے اپنی سابقہ اہمیت کو

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلہ والئیم -1؛ شمارہ-1

بحال کرے گا۔

انیسویں صدی کی اپنی کتاب "دی گلگت گیم" میں ایکسپلورر جان کی نے گلگت کے خطے کو "فلکرم آف ایشیا"، "مرکز" تاج کا گھونسلا اور "ایشیا کے فلیش پوائنٹ" کے طور پر بیان کیا ہے جب کہ چین کے لکھاریوں نے گلگت بلتستان کو ایشیا کا محور قرار دیا ہے۔

مارکو پولو سے لارڈ کرزن تک، انیسویں صدی کے سبھی مہم جو اس خطے سے بہت متاثر ہوئے تھے اور اس طرح انھوں نے اس علاقے کو اسٹریٹجک اور جغرافیائی وسیاسی سنسنی خیز ناموں سے تعبیر کیا ہے جیسے: دنیا کی چھت، گیٹ وے ٹو انڈیا، جہاں تین سلطنت ملتی ہے، جہاں مرد اور پہاڑ ملتے ہیں، ایشیا کا کاک پٹ، ہندوستان کا واچ ٹاور وغیرہ۔ 19 ویں اور 20 ویں صدی عیسوی کے دوران، روس (یو ایس ایس آر) کی دھمکیوں کی وجہ سے یہ علاقہ برطانوی ہند کے توجہ کا مرکزی نکتہ بن گیا تھا۔

جب میں اس کی پیچیدہ تاریخ اور اسٹریٹجک جغرافیے پر غور کرتا ہوں تو یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہوتا ہوں کہ وسطی ایشیا میں یو ایس ایس آر کے ٹوٹنے کے بعد اور وسطی ایشیائی ممالک یعنی تاجکستان، ترکمنستان، ازبکستان، کرغزستان، قازقستان اور آذربائیجان کی آزادی کے بعد گلگت کے علاقے کی اہمیت میں مزید اضافہ ہوا ہے اس طرح اب یہ "کئی دروازوں کی چابی" یا" بہت سے تالے کھولنے کی کلید ہے"۔ گلگت بلتستان تمام راہداریوں کا مرکز ہے۔

گلگت بلتستان کی جیو اسٹرٹیجک اہمیت کے بارے میں بالاورستان نیشنل فرنٹ کے بانی و ممبر گلگت بلتستان اسمبلی نواز خان ناجی کا کہنا ہے گلگت بلتستان میں کوئی مذہبی لڑائی نہیں ہے بلکہ یہ راستوں کی جنگ ہے۔ ایک کو اورچی سے گوادر تک جبکہ دوسرے کو دہلی سے دوشمبے تک راستہ چاہے۔

گریٹ بلو کے بارے میں ان تاریخی حوالوں سے یہ بات بلکل واضع ہوتی ہے کہ گریٹ بلور ساتویں صدی میں ایک اہمیت کی حامل ملک تھا جس کے دو حصے تھے ایک حصہ گریٹ بلور کہلاتا تھا جس کا دارالحکومت سکردو جبکہ دوسرا حصہ لیٹل بلور کہلاتا تھا جو وادی گلگت میں واقع تھی۔

اسی تاریخی پس منظر کو مد نظر رکھتے ہوئے گلگت بلتستان کی نئی نسل کو اپنی صدیوں پرانی حقیقی تاریخ بتانے کا واحد راستہ یہ ہے کہ ہمیں اپنی تاریخ خود لکھنی چاہے۔بہ حیثیت ایک قوم اور ایک اہم خطے کے اپنے آپ کو آج کے دور کی متحارب طاقتوں سے بچانے کے لئے موجودہ اور آنے والی نسلوں کو

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

نئے چیلنجوں کے لئے تیار رہنا چاہیے۔

چونکہ 1840ء کے بعد بیرونی استبدادی دور میں ہم اپنے روایتی اقدار، اپنی تاریخ، زبانیں، ثقافت اور مذہبی رواداری کو کھونے کے قریب پہنچ گئے ہیں جو کہ نہایت تشویش کا باعث ہے، لہٰذا آج کے جدید مہذب دور میں ہر قوم کو اپنی تاریخ لکھنے کا حق ہے۔ ہم کسی اور کے نظریے کے سائے میں نہیں رہ سکتے اس لئے ہماری مشترکہ وسیع تاریخ ہی ہماری علاقائی سالمیت کے لئے اہم ہے چونکہ یہ ہمارے آباؤ اجداد کی سرزمین ہے جو ہم نے اپنے آبا اجداد سے وراثت میں حاصل کی ہے اور یہ ہماری دولت ہے۔ باہر سے کسی نے یہ زمین ہمیں نہیں دی ہے۔ گلگت بلتستان درحقیقت ہمارے آباواجداد کے خوابوں کا وطن ہے جس کی تاریخ ہمارے لئے بہت اہم ہے۔ گلگت بلتستان کے ثقافتی ورثے کے تحفظ کے لئے قراقرم انٹرنیشنل یونیورسٹی میں محکمہ آثار قدیمہ / ریسرچ سنٹر کے قیام کی بھی ضرورت ہے۔

گلگت بلتستان میں موجود متعدد اہم تاریخی مقامات جو گلگت بلتستان کا قومی ورثہ ہیں اور اس برباد ہونے والے ورثے کے تحفظ کے لئے کوششیں کرنی ہونگیں۔ خاص طور پر ضلع دیامر میں آثار قدیمہ کے مقامات کے بارے میں خدشہ ہے کہ وہ دیامر بھاشا ڈیم کی تعمیر کے ساتھ دریابرد ہوجائیں گے۔ حکومت گلگت بلتستان کو فوری طور پر اس قومی ورثے کے تحفظ کے لئے قانون سازی کرنے کی ضرورت ہے۔

کتابیات:

1. Bolor and Dardistan by KARL JETTMAR
2. THE PATOLAS, THEIR GOVERNORS AND THEIR SUCCESSORS by Karl Jettmar
3. Vie Book of Ser Marco Polo. Vol. I, Vol. II and Supplement. Reprint London 1975. 4.PATRONAGE, DEVOTION AND POLITICS: A BUDDHOLOGICAL STUDY OF THE PAˇOLA ÍÅHI DYNASTY’S VISUAL RECORD DISSERTATION Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for The Degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of the Ohio State University By Rebecca L. Twist, M.A. * * * * * The Ohio State University 200.
4. GILGIT IN ANCIENT TIMES –BUDDHA PRAKASH.
5. BIDDULPH, J. 1971. Tribes of the Hindoo Koosh.

6. CHAKRAVARTI, N.P. 195354. Hatun Rock Inscription of Patoladeva. Epigraphia Indica XXX, No. 38: 226231.
7. FENG CH'ENGCHUN 1957. Hsi-yii Ti-ming. Peking. 1977.
8. Bolor - A contribution to the political and ethnic geography of North Pakistan. Zentralasiatische Studien 11: 411-448.
9. EGGE, J. 1886. 77 Travels of Fa-hien. A Record of Buddhist Kingdoms. Oxford, Reprint Delhi 1981.
10. MlNORSKi , V. 1937. Hudud al-'Alam - (The Regions of the World). A Persian Geography, translated and explained. 372 A.H. - 982 A.D. London. MOHAMMAD, Hakim Said. 1989. Al-Beruni's Book on Mineralogy. The Book Most Comprehensive in Knowledge on Precious Stones. Islamabad
11. The Gilgit Game: The Explorers of the Western Himalayas, 1865-95 Book by John Keay.
12. Shri Badat The Cannibal King: A Buddhist Jataka from Gilgit. by John Mock and Kimberley O,Neil Ph.D.
13. T,ang -annals 720 AD.
14. Hsi-yu-ch by Hsun -Tsang.
15. The Saddharmapuˆ∂ar¥kasËtra at Gilgit Manuscripts, Worshippers, and Artists Oskar von Hinüber ,professor of University of Freiburg.
16. Hum kon ? Naam ki ehmiat. Nawaz khan Naji.
17. The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát: A History of the Moghuls of Central Asia Book by Mirza Muhammad Haidar Dughlat.

بلتی زبان: ماضی، حال اور مستقبل

تحریر: محمد حسن حسرتؔ

زبان در اصل انسانی احساسات و جذبات اور خیالات و روّیوں کی پیدا کردہ عضوی و جسمانی حرکتوں اور صوتی اشاروں کا نام ہے۔ زبانیں ہمیشہ اپنے ارد گرد کے جغرافیائی ماحول اور تاریخی و سماجی تقاضوں کے زیر اثر فطری طور پر پیدا ہوتی اور صدیوں کے مسلسل عمل سے پروان چڑھتی ہیں۔ بلتی بھی ایسی ہی ایک زبان ہے جس کے بارے میں یہ بتانا تو مشکل ہے کہ اس کا آغاز کب اور کیسے ہوا۔ البتہ ہمالیہ و قراقرم کی وادیوں میں ہزاروں سالوں سے آباد انسانوں کی حرکات و سکنات، بود و باش اور حیات و ممات کی صدائے بازگشت نے یہ زبان تخلیق کی۔ پھر مختلف تہذیبوں میں ڈھل کر صدیوں میں یہ زبان پروان چڑھی۔

بلتی زبان پاکستان کے انتہائی شمال میں واقع بلتستان میں بولی جاتی ہے جس کی مجموعی آبادی کم و بیش پانچ لاکھ ہے۔ پاکستان کے مختلف شہروں اور ملک سے باہر تلاش روزگار کے لئے سرگرداں بلتستان کے ڈیڑھ لاکھ لوگ ان اعداد و شمار میں شامل نہیں۔ بلتستان کے علاوہ معمولی فرق کے ساتھ سرحد پار بھارتی مقبوضہ کرگل و لداخ میں بھی یہی زبان بولی جاتی ہے۔ در اصل یہ زبان سائنوتبتن کی تبتوبرمن شاخ سے تعلق رکھتی ہے۔ گویا اس زبان کا معدن قدیم تبتی زبان ہے۔ تبتی زبان بولنے والوں کی مجموعی تعداد محتاط اندازے کے مطابق ایک کروڑ کے لگ بھگ ہے۔ تبت اصلی سمیت چین کے چار صوبے چھینگائی، سیچھوان، یُن نن اور گانسو جبکہ بھوٹان، سکم، شمالی نیپال، لداخ، کرگل، سپیتی، لاہول اور مغرب میں بلتستان تک کے وسیع و عریض خطے میں یہی زبان رائج ہے۔ ماہرین لسانیات نے بلتستان روندو سے لیکر تبت امدو تک کے علاقوں میں مستعمل اس زبان کے تیس مختلف لہجے بتائے ہیں۔ تبتی زبان کے یہ لہجے صدیوں سے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اس کے باوجود بلتی کا

تبتی زبان سے کم و بیش چالیس فیصد، لداخی سے ساٹھ فیصد اور پوریگی سے اسّی فیصد الفاظ مشترک ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ مستشرقین اور ماہرین لسانیات نے بلتستان میں بولی جانے والی بلتی کو تبتی زبان کے دیگر لہجوں میں کلاسیکی حیثیت کی حامل قرار دیا ہے۔

بلتی زبان کا مزاج، اس کا خاندان اور اس کی ہیئت کا پاکستان میں بولی جانے والی دیگر کم و بیش چوہتر زبانوں سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ لیکن اسلام کی آمد کے بعد بلتی نے عربی و فارسی زبانوں سے ضرور فیض حاصل کیا۔ قیام پاکستان کے بعد سے اردو اور انگریزی نے بھی اسے متاثر کئے بغیر نہیں چھوڑا۔ تحقیق سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کہیں اس زبان کے پیکر میں قدیم زمانے سے ہی چینی، جاپانی اور منگولیائی زبان کے الفاظ ڈھلے ہوئے ہیں اور کہیں کہیں سنسکرت اور ترکی کے الفاظ بھی اس زبان کی لغت میں شامل ہیں۔

تبتی زبان کے لئے پہلی دفعہ632ء میں رسم الخط ایجاد ہوا جو برصغیر کی بیشتر زبانوں کی ماں سنسکرت سے لیا گیا تھا۔ یہ رسم الخط انگریزی کی طرح بائیں سے دائیں طرف لکھا جاتا ہے۔ ساتویں صدی عیسوی میں اس زبان کے لئے رسم الخط اور گرامر وجود میں آنے کے بعد اُس وقت سنسکرت اور چینی زبانوں سے بدھ مت کی تعلیمات اور طب و حساب کی کتابوں کے تبتی زبان میں ترجمے ہوئے۔ دنیا کی طویل ترین کیسر داستان دس ہزار صفحات پر مشتمل اسی رسم الخط میں صدیوں پہلے تبّت کے علاقے میں لکھی گئی۔ یہ رسم الخط تبّت میں "تبتی" نیپال میں سمبھوتہ، بھوٹان میں زونگ کھا، لداخ میں "بودھک" اور بلتستان و کرگل میں "اِگے" کہلاتا ہے۔ اسلام کی اشاعت کے بعد تبت کے ساتھ بلتستان کا صدیوں پرانا مذہبی رشتہ منقطع ہوگیا اور بلتی زبان کو تبتی گھرانے سے الگ ہوکر اپنے علیحدہ تشخص کی جانب سفر کرنا پڑا۔ یوں ایک طرف تبت سے روحانی وابستگی کے انقطاع نے لسانی اساس کو متاثر کیا تو دوسری طرف بلتی زبان میں اسلامی علوم کے ذریعے عربی اور فارسی اثرات بڑھنا شروع ہوگئے۔ یہی وجہ ہے کہ تبّت، لداخ، بھوٹان اور نیپال میں تو "اگے" رسم الخط باقاعدہ رائج الوقت ہے لیکن بلتستان و کرگل میں یہ ساڑھے چھ صدیوں سے متروک ہے۔ البتہ گذشتہ چند سالوں سے بلتستان کے بعض نوجوان اس رسم الخط کے احیاو ترویج کے لئے کوشاں ہیں۔ اب یہ آنے والا وقت ہی بتائے گا کہ ان نوجوانوں کی کاوشیں

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

کہاں تک بارآور ثابت ہوں گی۔ لیکن ہمیں فخر ہے کہ ہماری زبان کے لئے صدیوں سے متوازی طور پر دو رسم الخط چلے آرہے ہیں۔

چودھویں صدی عیسوی میں بلتستان اور کرگل میں اسلام کی شمع فروزاں ہونے کے بعد یہاں شمع اسلام کے پروانوں نے "اگے" رسم الخط کو بدھ مت کے آثار سمجھ کر اسے یکسر ترک کر دیا اور اس کی جگہ فارسی رسم الخط نے لے لی۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ بلتی زبان کو ڈھانچہ تبتو برمن زبان نے دیا، فارسی اور عربی زبانوں نے گوشت پوست عطا کئے اور اسلام نے اسے روح بخشی۔

گذشتہ ڈیڑھ دو صدیوں کے دوران بلتی میں مذہبی شاعری کا ضخیم سرمایہ معرض وجود میں آیا اور اب تک پچاس سے زیادہ شعری مجموعے منظر عام پر آچکے ہیں۔ اس کے علاوہ انجیل و توریت کے اہم عنوانات کے نثری اور زبور کے منظوم ترجمے ہوئے ہیں۔ قرآن مجید کے بھی بلتی میں کئی ترجمے ہوئے ہیں جن میں سے دوترجمے چھپ چکے ہیں جبکہ باقی ابھی غیر مطبوعہ ہیں۔ 1730ء میں فارسی-بلتی منظوم لغت، اس کے بعد بلتی میں منظوم تجویدالقرآن اور فارسی بعد حمد کا بلتی میں منظوم ترجمہ کئی دہائیاں قبل طبع ہو چکے ہیں۔ اب تک مرتب ہونے والی نصف درجن سے زیادہ بلتی لغات اس زبان کے تحفظ کی ضامن ہیں۔ کئی اہل قلم نے بلتی لوک گیتوں کو کتابی صورت میں محفوظ کیا۔ بلتی زبان میں درجنوں ریڈیائی ڈرامے لکھے گئے ہیں۔ کلام اقبال کے بلتی میں کئی منظوم ترجمے کتابوں کی مالا میں پروئے گئے ہیں۔ صدیوں سے سینہ بہ سینہ چلی آنے والی کیسر داستان اور بلتی ضرب الامثال بھی قرطاس پر محفوظ ہوگئی ہیں جبکہ بلتی میں افسانے اور کہانیاں لکھی جا رہی ہیں اور یہ ساری کاوشیں نہ صرف بلتی زبان کے تحفظ کی ضامن اور مختلف وسائل ہیں بلکہ اِن سے بلتی زبان کو فروغ کے مواقع بھی ملیں گے۔

1990ء میں اس زبان کے صوتی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اردو اور فارسی رسم الخط میں بعض حروف تہجی کے اوپر نقطے اور علامتیں لگا کر سات حروف کا اضافہ کیا گیا جسے مقامی ادیبوں اور شاعروں نے ایک قرارداد کے ذریعے منظور کر لیا۔ اس رسم الخط کی بنیاد پر اکادمی ادبیات پاکستان نے 2002ء میں بلتی قاعدہ شائع کر دیا۔ اس کے بعد بلتستان دائرہ مصنفین کے زیر اہتمام بلتی

بک۔1 اور بک۔2 شائع ہو گئیں۔

بلتی زبان کے حوالے سے یہ ساری کاوشیں انفرادی اور نجی سطح پر کی گئی تھیں۔ سرکاری سطح پر گلگت بلتستان میں اب تک کوئی ایسا ادارہ معرض وجود میں نہیں آیا ہے جو یہاں بولی جانے والی زبانوں اور ان کے ادب کو فروغ دینے کیلئے کام کرے۔حکومت اب تک طبع ہونے والے بلتی قاعدہ، بلتی بک۔1 اور بک۔2 کو سکولوں میں تدریسی مقاصد کے لئے شامل نصاب کرنے سے بھی گریزاں ہے۔

بلتی زبان میں موجود کہانیاں، داستانیں، ضرب الامثال اور محاورے فصاحت و بلاغت سے بھرپور عقل و دانش کا مظہر ہیں۔اس زبان کا دامن صدیوں کے تجربات و مشاہدات سے بھرا ہوا ہے اور اس کے پس منظر میں بون مت اور بدھ مت جیسے قدیم مذاہب اور اسلام جیسے دین کی تہذیبیں پوشیدہ ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ بلتی زبان میں ادب کی شیرینی، الفاظ کی فراوانی اور بول چال میں بلاغت و شائستگی بدرجہ اتم موجود ہیں۔بلتی میں آداب کیلئے فعل کے صیغے ہی الگ ہیں۔ تلفظ اور ادائگی کے لحاظ سے یہ زبان مشکل اور گرامر کے لحاظ سے نہایت سادہ ہے۔نہ اردو و فارسی کی طرح جمع اور واحد کے لئے فعل کے صیغے الگ ہیں، نہ ہی عربی و اردو کی طرح تذکیر و تانیث کے صیغے علیحدہ ہیں۔فعل مجہول کا تو کوئی صیغہ ہی نہیں ہے۔بلتی زبان کی خصوصیات میں سے ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ تقریباً ہر فعل کے ساتھ ایک الگ تاکیدی لفظ لازماً استعمال ہوتا ہے یعنی جتنے افعال ہیں تقریباً اتنی ہی تعداد میں تاکیدی الفاظ بھی موجود ہیں۔مگر افسوس بلتی زبان پر دیگر زبانوں کی یلغار کے ساتھ ساتھ آداب و شائستگی کو بھی بد تہذیبی کے کیڑے کھائے جارہے ہیں جیسا کہ "لواق لوقسے اونید" کی بجائے " دستی اونید"، " شوخس" کی جگہ " خیور" اور "بجیس" کی جگہ " بگیونگ" جیسے لفظوں کے استعمال سے نہ صرف بلتی زبان کا استحصال ہو رہا ہے بلکہ مہذب اور عمر رسیدہ لوگوں کے بلڈ پریشر میں بھی طوفان اٹھ رہا ہے۔

جہاں تک بلتی اور دیگر علاقائی زبانوں کے لئے درپیش خطرات کا تعلق ہے ہمارے ملک میں سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں ذریعہ تدریس انگریزی و اردو جبکہ دینی مدارس میں عربی و

فارسی میں ہیں۔ نتیجتاً ان زبانوں کے اثرات علاقائی زبانوں پر لامحالہ ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں الیکٹرانک میڈیا کے ذریعے پوری دنیا میں جو ثقافتی یلغار جاری ہے اس سے چھوٹی قوموں کی ثقافت اور علاقائی زبانوں کا جنازہ نکل رہا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان چھوٹی زبانوں کے بولنے والے خود ان کی تابوتوں میں آخری کیل ٹھونک کر مہر تدفین ثبت کر دیں تو اُس زبان کا کیا حشر ہو گا۔ جیسا کہ جدید رجحانات کے زیر اثر آج کل لوگ اپنی زبان کو گھر سے ہی نکالنے پر تلے ہوئے ہیں۔ جن گھروں میں رشتوں کیلئے اپنی زبان کے الفاظ کی بجائے ابّا، امّاں، پاپا، ماما اور ڈیڈی ممی جیسے الفاظ استعمال کرتے ہوں تو بے چاری ماری زبان صفحہ ہستی سے مٹ نہ جائے تو اور کیا ہو گا؟

کسی بھی زبان کو پھلنے پھولنے کے لیئے اخبارات و جرائد اور روز مرہ کی تحریروں میں استعمال ہونا بھی ضروری ہوتا ہے اور یہ مواقع بلتی زبان کیلئے قطعاً میسر نہیں۔ جدید دور میں سافٹ ویئر کے بغیر اب ان امور کو انجام دینا بھی دیوانے کے خواب سے کم نہیں۔ ان کے علاوہ بلتی زبان تدریسی نصاب کا حصہ نہ ہونے کی وجہ سے ہماری نوجوان نسل اس زبان سے کوسوں دور ہوتی چلی جا رہی ہے۔ چنانچہ یونیسکو نے شدید خطرہ محسوس کیا ہے کہ ملک کی دیگر درجنوں زبانوں کی طرح بلتی زبا ن کے سر پر بھی معدمی کا تیز خنجر لٹکرہا ہے اور یہ زبانیں آنے والی صدی میں اپنا وجود کھو دیں گی۔ لہٰذا قوم کے وسیع تر تعلیمی،ثقافتی اور تہذیبی مفاد میں دیگر زبانوں کے ساتھ ساتھ بلتی زبان کو لاحق شدید خطرات سے بچانے کے لئے اور اسے رائج الوقت بنانے کیلئے چند تجاویز دی جاتی ہیں۔

1۔ سب سے پہلے بلتی اور گلگت بلتستان کی دیگر تمام زیر عتاب زبانوں کو قومی اسمبلی میں قانون سازی کرکے ان کی حیثیت کا تعین کرتے ہوئے قومی زبان کا درجہ دیا جائے۔

2۔ سرکاری سطح پر گلگت بلتستان کی زبانوں میں نصاب سازی کا عمل جلد از جلد شروع کیاجائے۔ نیز بلتی اور دیگرعلاقائی زبانوں کو سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب کا حصہ بنایا جائے۔

3۔ بلتی زبان کی مطبوعہ قاعدے کی بنیاد پر باقاعدہ اپنا سافٹ ویئر تیار کیا جائے تاکہ بلتی میں مضامین لکھ کر اخبارات و رسائل میں شائع کئے جاسکے۔

4۔گلگت بلتستان میں جلد از جلد ادبی بورڈ قائم کیا جائے تاکہ سرکاری سرپرستی میں ان زبانوں پر تحقیقی اور تخلیقی کام کیاجا سکے۔نیز وفاقی تعلیمی اداروں کی درسی کتب میں بلتی سمیت گلگت بلتستان کی دیگر زبانوں کے بارے میں تعارفی مضامین شامل کرنے کیلئے عملی اقدامات کئے جائیں۔
5۔پاکستان کے قومی چینلز پر مقامی زبانوں میں پروگرامز کرنے کے مواقع فراہم کئے جائیں اور گلگت بلتستان میں مقامی زبانوں کیلئے خصوصی ٹی وی چینلز کھولے جائیں تاکہ ان زبانوں کو پنپنے کا موقع مل سکے۔
6۔مقامی زبانوں میں لکھنے والوں کو سماج میں عزت دی جائے، مالی و اخلاقی طور پر ان کی حوصلہ افزائی کی جائے اور ان کی تخلیقات کو چھاپنے کیلئے سرکاری و نجی ادارے خصوصی تعاون کرے۔اکادمی ادبیات پاکستان میں دیگر زبانوں کی طرح گلگت بلتستان کی زبانوں میں لکھنے والوں کو سالانہ ایوارڈز دینے کے لئے ضروری اقدامات کرے۔

دنیا کی کوئی بھی زبان چھوٹی یا بڑی زبان نہیں ہوتی۔ہر زبان کی اپنی جگہ اہمیت ہوتی ہے۔ یہ زبانیں تاریخ، ثقافت اور ادب کی آمین ہوتی ہیں۔ان کے مٹ جانے سے دیسی علم و حکمت کے چشمے خشک ہو جائیں گے۔ صدیوں کے تجربات کی روشنی میں تخلیق ہونے والی عقل و دانش کی باتیں معدوم ہو جائیں گی۔حکومت پاکستان کی لسانی پالیسی توہمیشہ سے ہی عدم توجہ اور تذبذب کی شکار رہی ہے لیکن اس کرتوت کی شکایت ہم کس سے کریں کہ مردم شماری میں گلگت بلتستان کی زبانوں کے اعداد و شمار کو ہمیشہ سے نا معلوم وجوہات کی بنا پر چھپائے جا رہے ہیں جو ان زبانوں کے ساتھ سوتیلی ماں جیسی سلوک نہیں تو اور کیا ہے؟ یہ طریقہ نہ صرف ریاست پاکستان کے قومی وقار کو ٹھیس پہنچنے کا باعث بنے گا بلکہ بہت بڑا انسانی المیہ بھی ہو گا۔ان زبانوں کے بولنے والے اپنی انفرادیت اور شناخت کھو دیں گے۔یوں اللہ نہ کرے:

ہماری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

بروشسکی، تنہا اور منفرد زبان: بروشسکی شاعری کا ارتقائی دور

تحریر: علی احمد جان

بروشسکی کا شمار گلگت میں بولی جانے والی قدیم ترین زبانوں میں ہوتا ہے۔ یہ زبان ہنزہ، نگر اور یاسین میں مختلف لب و لہجے کے ساتھ بولی جاتی ہے۔ ایک اندازے کے مطابق ان علاقوں میں بروشسکی زبان بولنے والوں کی تعداد نوے ہزار 90000 ہے اس کے علاوہ سری نگر میں بھی 300 بروشسکی بولنے والے بستے ہیں۔ روایات کے مطابق سب سے پہلے اس زبان پر کام 1870ء کی دہائی میں کپتان بڈلف نے کیا پھر وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ مختلف ادوار میں مختلف لوگوں نے اس زبان پر کام کیا۔ ان میں لفٹننٹ کرنل لاریمر، جرمن پروفیسر جارج برگر (1962)، علامہ نصیر الدین و دیگر قابل ذکر ہیں۔

جامعہ کراچی کے شعبہ تصنیف و تالیف کے تحقیقی جریدہ کے مطابق جارج مورگن سٹئیرن نے اپنے رپورٹ 'Report on a Linguistic Mission to North West India'(Oslo, 1932) میں لکھا ہے ڈیوڈ ایل آر Lorimer نے بروشسکی پر سب سے پہلے تحقیقی کام کیا تھا۔ جارج جمورگن سٹئیرن نے خود بھی بروشسکی زبان کی فونولوجی کو دیگر پڑوسی زبانوں کے ساتھ موازنہ کرایا ہے لیکن اس تنہا اور منفرد زبان پر باقاعدہ تحقیق اور کام 1950ء اور 1960ء کی دہائیوں میں ہوا۔ انہی خصوصیات کی وجہ سے جرمن محقق پروفیسر جارج برگر نے بروشسکی کو دنیا کی منفرد اور تنہا زبان قرار دیا ہے۔ انھوں نے 1974ء میں بروشسکی گرامر پر ایک کتاب شائع کی جس میں بروشسکی تلفظ اور گلگت۔ ہنزا کے تلفظ پر وسیع تحقیق کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ برگر اور علامہ نصیر الدین نصیر نے اپنے نوعیت کی اولین بروشسکی جرمن ڈکشنری بھی ترتیب دی جو 50000 الفاظ پر مشتمل ہے۔

بروشسکی زبان و ادب پر جن مقامی محققین نے کام کیا ہے ان میں سب سے پہلا نام علامہ نصیر الدین

نصیر صاحب کا ہے۔ انھوں نے رسم الخط اور حروف تہجی پر بنیادی کام کیا تھا۔ علامہ کے کلام کے کئی مجموعے منظر عام پر آئے اور خوب مقبولیت حاصل کی۔ ان میں بہشت اسقرنگ، دیوان نصیری و دیگر کتب شامل ہیں۔ ہنزائی علامہ سے پہلے بھی ہنزہ میں بولی جانے والی بروشسکی میں نظمیں اور گانے لکھے گئے ہیں لیکن عوام میں اتنی مقبولیت حاصل نہیں کر پائے مگر التت ہنزہ سے تعلق رکھنے والے نمبر دار عیسی خان کا ایک گانا "جئے سرچے داواسابا" آج بھی مقبول ہے۔ جہاں تک نثر کی بات ہے اب تک کوئی قابل ذکر کام نہیں ہوا ہے سوائے قرآن پاک کے ترجمے کا۔ بروشسکی میں قرآن کا بروشسکی ترجمہ غلام الدین ہنزائی صاحب نے کیا ہے۔ انھوں نے شاعری بھی لکھی ہے لیکن عوام میں مقبولیت حاصل نہیں کر سکی ہے۔ ہنزائی بروشسکی ادب میں ایک اور اہم نام شیر باز علی خان کا ہے۔ شاعری کے ساتھ ان کا اہم ترین کام اپنی شاعری کے ذریعے معدوم ہوتی روایتی دھنوں کو محفوظ کرنا ہے۔ انہی کے ہم عصروں میں غلام حسن آبادی صاحب کا نام آتا ہے۔

ہنزہ میں نوجوان شاعروں میں سب سے پہلا نام شاہد اختر قلندر کا ہے۔ سن 2000ء کی دہائی میں ان کا شمار بوشسکی کے مقبول ترین شاعروں اور گلوکاروں کی فہرست میں سب سے اوپر نظر آتا تھا۔ اس عہد کے نوجوان شاعروں میں ذوالفقار برچہ، وسیم عباس حیدری اور عرفان و دیگر شامل ہیں۔ ان کا کلام عمدہ اور قابل تعریف ہے۔ خوش آئند بات یہ ہے کہ ان نوجوانوں کا مطالعہ وسیع ہے اور اردو میں بھی لکھتے ہیں۔ بروشسکی زبان و ادب خصوصاً شاعری کا ذکر علامہ نصیر الدین نصیر کے نام کے بغیر ہمیشہ ادھورا رہتا ہے۔ بروشسکی شاعری بالخصوص صوفیانہ کلام کا اغاز بھی علامہ نے ہی کیا تھا۔ وہی بروشسکی کے اولین صاحب دیوان شاعر ہیں۔

مشہور محقق اور نقاد ڈاکٹر رام بابو سکسینہ کے مطابق "دنیا کے تمام ادبوں کی ابتدا شاعری سے ہوئی۔ شعر ایک زندہ قوت ہے جس کا وجود نثر سے بہت پیشتر معلوم ہوتا ہے۔ قافیہ بندی اور تک بندی انسان میں ایک فطری چیز ہے۔ انسان کو سب سے پہلے جذبات کی حس عطا کی گئی ہے اور یہی سے وہ اپنے وجود کا اغاز کرتا ہے۔ یہ کہنا غلط نہیں ہو گا کہ شاعری ہر زبان کی وسعت، جدّت، تازگی اور نئے پن سے اس زبان کو نکھارتی ہے"۔

یاسین میں بولی جانے والی بروشسکی غزل کی عمر چھوٹی اور معیار بالکل سطحی تھا۔ شاعر حضرات لب و

رخسار کے شکنجے میں بری طرح پھنسے ہوئے تھے اور بیشتر اب تک جکڑے ہوئے ہیں۔ برسوں پہلے برصغیر کے ادیبوں اور شعراء کے بارے میں لکھا جانے والا شعر ان کے لئے دہرایا جاسکتا ہے۔

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پر عورت ہے سوار

اقبال کا یہ شعر اس پورے منظر نامے کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔ یہ حال دیگر بہت ساری زبانوں کا بھی ہے اور اس کے کئی وجوہات ہیں۔ اول یہ کہ خصوصاً یاسین میں غزل گو یا شاعر کو لفنگا، لوفر اور ناکام شخص تصور کیا جاتا ہے اور لوگ اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ دوم کچھ زندگی سے بیزار لوگ جو عملی زندگی میں ناکام ہیں، آوارہ گردی کرتے ہیں، ردیف قافیہ ملا کر البم تیار کرتے ہیں اور شاعر بن جاتے ہیں۔ یہاں یہ بھی بتاتا چلوں کہ زیادہ تر لوگ گلوکاری کو ہی شاعری سمجھتے ہیں۔

سوم پڑھے لکھے حضرات اس میدان میں آنے سے کتراتے ہیں کہ لوگ انھیں بھی لفنگا، لوفر سمجھیں گے۔ دوسرے الفاظ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ایک مافیا نے قبضہ جمایا ہوا ہے۔ مگر پچھلے چند برسوں سے خوش قسمتی سے پڑھے لکھے نوجوانوں نے شاعری کے میدان میں قدم رکھنا شروع کیا ہے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں سماجی، سیاسی اور معاشرتی پہلوؤں اور مسائل کو اتنی خوبصورتی سے بیان کیا ہے کہ اسکی مثال بروشکی غزل کے ماضی میں کہیں نظر نہیں آتی۔

ادب کے ناقدین اور محققین کے مطابق غزل کے اشعار مضامین کو اختصار سے بیان کرنے میں اپنی مثال آپ ہیں۔ اختصار پسندی تیزی سے فروغ پاتا ہوا عالمی رویہ ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ ہر تخلیق اپنے سماج کی حدود میں رہ کر اظہارِ خیال کرتی ہے۔ مگر اس سماج کی وسعت کا تعین تخلیق کار کے فہم و ادراک کی وسعت کے بلند و پست اور وسیع و محدود ہونے پر ہے۔ ایک شخص کھڑکی کی جالی کی ڈیزائن پر غور کرتا ہے جبکہ دوسرے شخص اسی کھڑکی سے باہر تاحد نظر پھیلے منظر اور رواں زندگی میں امکانات کے نئے زاویے تلاش کر رہا ہوتا ہے۔ گویا تخلیقی اڑان ہر تخلیق کار کی مختلف ہوتی ہے۔

کسی معاشرے میں سماجی اور تہذیبی تبدیلی تخلیقِ اظہار میں تبدیلی سے عبارت ہے۔ فرد کا انفرادی شعور، سماج کے اجتماعی شعور پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مگر اس تبدیلی کی بنیاد فراہم کرنے کے لئے تخلیق کار کا طاقت ور علمی اور دانش ورانہ پسِ منظر سے ہونے کے ساتھ ساتھ تبدیلی کے عوامل کے ادراک اور اس کے

مابعد اثر پذیری کو سمجھنے والی بالغ نظری کا حامل ہونا ضروری ہے۔

خوش قسمتی سے بروشکی شاعری کا منظر نامہ آہستہ آہستہ تبدیل ہوتا جارہا ہے۔ توقع ہے کہ یہ چنگاری بروشکی غزل کے مستقبل کو روشن کرنے میں اہم کردار ادا کریگی۔

گزشتہ چند سالوں میں یاسین میں بولی جانے والی شاعری میں بہت اچھی نظمیں اور غزلیں لکھی گئی ہیں۔ جن کا معیار کسی بھی ادب کی شاعری سے کم نہیں۔ ان نوجوان تخلیق کاروں میں نیت شاہ قلندر، آصف علی اشرف، شیر نادر شاہی، ریاض ساقی، محبوب جان یاسینی، گل نیاب کیسر، عابد علی شاہ، اشفاق، عاصم شکت، عبدلکریم، جمشید فگار، فخر الدین فانی، عمران، مقصود علی، دیدار علی، پیار علی و دیگر شامل ہیں۔ خوش آئند بات یہ ہے کہ یہ تمام شعراء ملک کے نامور درسگاہوں سے فارغ التحصیل ہیں۔ اس کی ایک مثال نوجوان شاعر ریاض ساقی کی یہ غزل ہے۔ یاد رہے کہ یہ جامعہ کراچی سے فارغ التحصیل ہیں۔

اُن جی کا ین جا گوغا بخشندہ دوا جاجی
جا آس یاٹے گو مہرے بلدہ دوا جاجیان
دومر گُویا حق چے گُویاس باشا کا اپا
کھو نُشیر گُویا حق یایوم قاعدہ دوا جاجی

ترجمہ: تم میری جان بھی لے لو تو قابل معافی ہے کیونکہ میرے کاندھوں پر تمہاری محبت کا بوجھ ہے۔ اس عہد میں اپنا حق چھین کر حاصل کیا جاتا ہے مانگ کر نہیں ملتا۔

اُردو ادب کے محقق کے مطابق غزل میں تفکر، حقیقت پسندی اور اظہار کا ہونا لازمی ہے۔ یہ چیزیں بروشکی غزل میں بھی اب نظر آنے لگی ہیں۔ جیسا کہ بشارت شفیع اپنی شاعری میں انسان کی فطرت کو نہایت خوبصورتی سے بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں۔

غونڈلے جی نِیانے چھیونی میما
گِری دُو تھاریس نیتے چھیو نی میما
سے گا می گیچامان بے اِسقایامان
چھینے فالو نوکووا دا دِیا کا

ترجمہ: فاختے کو مار گرا کر ہم خوش ہوتے ہیں، ہرن کو اس کے چھوٹے بچوں سے جدا کر کے خوشیاں مناتے ہیں۔ حتیٰ کہ چڑیا کی ننھی جان کو بھی نہیں بخشتے۔

اسے وجاہت شاہ نے اپنی گائیگی سے مزید خوبصورت بنایا ہے۔ خوش آئند بات یہ ہے کہ روایتی اور

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والئیم -1؛ شمارہ-1

حسنِ جاناں کی تعریفوں سے ہٹ کر سماجی اور معاشرتی مسائل کو غزل میں جگہ دی جانے لگی ہے جسے بروشکی شاعری کا ارتقاء کہا جاتا ہے۔ اس میں اہم کردار بشارت شفیع کا ہے۔ نوجوان لکھاریوں کو بروشسکی ادب کی طرف راغب کرنے میں بشارت کا پہلا البم یہشنگ اکھیس مشعل راہ ثابت ہوا۔ نوجوان شاعروں میں ایک اور اہم نام آصف علی اشرف کا ہے۔ بروشسکی میں چھوٹی بحر کی غزلیں ناصر کاظمی کی یاد دلاتی ہیں۔ آصف اور شیر نادر شاہی نے نوجوانوں کے لئے راہ ہموار کی ہے۔ آصف لکھتے ہیں

کُوٹو جا کھن کوٹو جا کھن مائی می واہجم جیمل
گو سینم چھن گو سینم چھن مائی می واہجم جیمل
پیر اے لامن چے کھی راو راو اکومن
نے کا ارکھن نے کا ارکن مائی می واہجم جیمل

ترجمہ: تمہاری بات میں امید اور نیک شگون ہے۔ تم کہو تو میری جھونپڑی بھی محل میں تبدیل ہو جائے گی۔

بروشسکی میں مزاحمتی شاعری کا رنگ شیر نادر شاہی کی شاعری میں نمایاں ہے۔ ان کی شاعری میں رومانوی رنگ نظر آتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ماتوم تھپ چھیریمی جا جی نی گون دوارچی می
البت جا بتھن یاٹا دمنے الچھی والچی می

ترجمہ: یہ گھٹاٹوپ اندھیرا کبھی نہ کبھی ختم ہو ہی جائے گی اور میری دھرتی میں بھی سورج ایک دن نکل آئے گا۔

سن 2000ء کی دہائی میں یاسین میں ان نوجوانوں کو اپنی مادری زبان کی طرف راغب کرنے میں بنیادی کردار مرحوم بشارت شفیع نے ادا کیا۔ زبان کے احیاء میں ان کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ اگر میں ان کو بروشسکی خصوصاً یاسین میں بولی جانے والی بروشسکی کا مولوی عبدالحق کہوں تو بے نہ ہو گا۔ ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے نوجوان خوبصورت ادب تخلیق کر رہے ہیں۔ اس کی ایک مثال نوجوان شاعر گل نیاب کے یہ اشعار ہیں۔

آس دیووسین دال ایتن، جا چِت ایاتین
ہأے اکھی ہوبال آتین، جا چِت ایاتین
جاکا اُن دوفاکوم اپم ہن چھاغا بم می
ٹر وے ہارانگ تال ایتن جا چِت ایاتین

اسی طرح ایک اور نوجوان شاعر عابد علی شاہ کے چند خوبصورت اشعار:

الچی گری دِیا بو اُن چھورومبا
جی ہارانگ جی دِیا بو ان چھورومبا
جا گمان تیس گُوچے یائے جا بتھنے
گوتے ویری دِیا بو اُن چھورومبا

راقم کی ایک غزل کے چند اشعار پیش خدمت ہیں۔

غیو غاسیچوم کا مہر ہنگ دُوا
چھیوے غاریچوم کا مہرِ ہنگ دوا
ننی موموس نیتے مُیو گندیچی
نُوقر ملچی چوم کا مہرِ ہنگ دوا
بتھن اے بونکی چے تاواہ اے گندی
تاپونگ شولی چوم کا مہر ہنگ دوا

ترجمہ: بچوں کی ہنسی میں مجھے محبت کا دھن سنائی دیتا ہے بالکل ویسا ہی دھن جو پرندوں کی چہچہاہٹ میں ہے۔ ایک ماں کا غصے میں بچوں کو ڈانٹنا بھی محبت کا سر ہے۔ دھرتی کی مٹی چھونے کے لئے سبز پتوں کا زمین کی طرف سفر میں بھی محبت کی دھن بجتی سنائی دیتی ہے۔

ان نوجوان شاعروں کی تخلیقات کو مد نظر رکھ کر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ عہد بروشسکی شاعری کا ارتقائی دور ہے۔ جس میں اچھی اور معیاری شاعری لکھی جارہی ہے۔ اسی رفتار سے کام نثر پر بھی کیا جائے تو بروشسکی خطرے سے دوچار زبانوں کی فہرست سے نکل جائے گی۔

گلگت بلتستان کی زبانوں میں ادب کی تخلیق

تحریر: شیر نادر شاہی

21 فروری کو دنیا بھر کی چھوٹی اور بڑی قومیں "مادری زبانوں کے عالمی دن" کے طور پر مناتی ہیں۔ اس کا مقصد دنیا بھر میں بولی جانے والی زبانوں کا تحفظ کرنا اور ان کو معدوم ہونے سے بچاتے ہوئے ان کی ترویج کے لئے کام کرنا ہے۔ اس دن کو سابقہ مشرقی پاکستان، موجودہ بنگلہ دیش، کے شہر ڈھاکہ میں بنگالی کو قومی زبان بنانے کے لئے پر امن احتجاج کرنے والے ان طلبہ و طالبات کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے جن پر 1952ء میں اپنی زبان کے لئے آواز اٹھانے کی پاداش میں گولیاں برسائی گئیں اور کئی نوجوانوں کو شہید کیا گیا۔

نومبر 1999ء کو یونائٹڈ نیشن ایجوکیشنل سائنٹفک اینڈ کلچرل آرگنائزیشن (UNESCO) نے جنرل کانفرنس میں اس دن کو باقاعدگی سے منانے کا اعلان کیا۔ اور 21 فروری 2000ء سے باقاعدہ اس دن کو منانے کا عمل شروع ہو گیا۔ اس کے علاوہ اقوام متحدہ نے بھی سال 2008ء کو "مادری زبانوں کا عالمی سال" کے طور پر منانے کا اعلان کر دیا اور 16 مئی 2009ء کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اجلاس میں تمام ممبرز ممالک کو پابند بنایا گیا کہ وہ تمام چھوٹی بڑی زبانوں کے تحفظ و ترویج کے لئے کام کریں تاکہ مختلف زبانیں بولنے والے ایک دوسرے کی زبانوں کا احترام کرنا سیکھیں اور زبان و ثقافت کے ذریعے دنیا بھر میں امن و امان قائم کیا جاسکے۔

گلگت بلتستان اور لسانی و ثقافتی تنوع:

گلگت بلتستان جس طرح اپنی جغرافیائی حیثیت کے حوالے سے اہمیت کا حامل ہے بالکل اسی طرح مختلف زبانوں، تہذیب و تمدن اور منفرد ثقافت کی بدولت اپنا منفرد مقام رکھتا ہے۔ مختلف زبانیں اس خطے کی اہمیت کو دنیا بھر میں دوبالا کر دیتی ہیں۔ بنیادی طور پر اس خطے میں پانچ بڑی زبانیں بولی جاتی ہیں جن میں شینا،

بلتی، بروشسکی، کھوار اور وخی شامل ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ چھوٹی زبانیں بھی بولی جاتی ہیں جن میں گوجری، داودی یعنی ڈوماکی وغیرہ قابل ذکر رہیں۔

بلتستان کے تمام اضلاع میں تقریباً 90 فیصد بلتی بولی جاتی ہے جب کہ کچھ علاقوں میں شینا بھی بولی جاتی ہے۔ دیامر، استور، گلگت اور غذر کے مختلف علاقوں کے علاوہ ہنزہ نگر کے بعض علاقوں میں بھی شینا بولی جاتی ہے۔ بروشسکی زبان ضلع غذر کے تحصیل یاسین، ہنزہ اور نگر میں اکثریتی طور پر بولی جانے والی زبان ہے۔ اسی طرح کھوار ضلع غذر کے علاقے اشقمن " اشکومن "، پھنڈر، گوپس اور یاسین میں بولی جاتی ہے۔ گلگت بلتستان کا تاریخی حصہ چترال، جو اب خیبر پختون خوا میں شامل ہے، میں سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان کھوار ہے اور وخی زبان ہنزہ کے علاقے گوجال، شمشال اور ضلع غذر کے علاقے اشقمن میں بولی جاتی ہے۔ صدیوں سے گھل مل کر آپس میں رہنے کی وجہ سے خطے کے لوگ ایک دوسرے کی زبانیں آسانی سے بولتے اور سمجھتے ہیں اور اس تاریخی روابط کی بدولت کچھ الفاظ مشترکہ طور پر اکثر وبیشتر استعمال ہوتے ہیں اور کچھ ایسے الفاظ بھی مشترکہ بولی کے باعث ایجاد ہوئے ہیں جن کو پڑھنے کے بعد یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ بنیادی طور پر کس زبان کے الفاظ ہیں۔ اس طرح کے الفاظ خاص کر بروشسکی اور کھوار میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے بروشسکی میں تتی والد، نَنی والدہ کے لئے بولا جاتا ہے جب کہ ان سے ملتے جلتے الفاظ تَت والد، نَن امی کو کھوار میں کہتے ہیں۔ دونوں زبانوں میں اب یہ فرق کرنا مشکل ہے کہ یہ الفاظ بنیادی طور پر کھوار کے ہیں یا بروشسکی کے۔

بالکل اسی طرح اگر ہم شینا زبان کی بات کریں تو اس میں بھی بہت سارے الفاظ شینا اور بروشسکی میں مشترکہ طور پر ایک ہی مطلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اس طرح کے بے شمار الفاظ موجود ہیں جن پر بات کی جاسکتی ہے اور بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے لیکن بد قسمتی سے ان زبانوں کو تحریری شکل میں زندہ رکھنے کی ضرورت پر بہت کم غور کیا گیا جس کی وجہ سے یہ زبانیں زوال کا شکار ہیں۔

بلتی زبان میں ادب:

بلتستان اور کرگل لداخ میں بولی جانے والی سب سے بڑی زبان بلتی پر کسی حد تک کام کیا گیا ہے۔ اس زبان کا اپنا رسم الخط موجود ہے اور بلتستان کے بڑے بڑے شعراء غلام حسن حسنی، پروفیسر حشمت کمال الہامی، احسان دانش، میر اسلم سحر اور دیگر ادیبوں نے بلتی ادب وشاعری، گیت، حمد ونعت، سفرنامے اور بلتی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیُم-1؛ شمارہ-1

لغات پر کام کیا جس کی وجہ سے اس زبان کا مستقبل درخشاں ہے۔ تاہم اس کے تحفظ کے لئے مزید کام کی ضرورت ہے۔

شینا زبان میں علم و ادب کی تدوین و تخلیق:

اگر ہم شینا زبان کی بات کریں تو اس زبان پر بھی ماضی میں بہت زیادہ کام نہیں ہوا۔ البتہ پرانے شعراء رحمت جان ملنگ، فضل الرحمان عالمگیر مرحوم، باباچیلاسی اور ان کے بعد جان علی جانان، جمشید خان دکھی، عبدالخالق تاج، امین ضیا، شکیل احمد شکیل، عزیزالرحمان ملنگی، امتیاز حسین شہکی، ظفر وقار تاج جیسے مایہ ناز شعراء، ادیب اور گلوکاروں نے کام کیا۔ جن کی محنت کے باعث اس وقت دیگر چھوٹی زبانوں کے مقابلے میں شینا ادب و شاعری عروج پر ہے۔ جس کی مثال رحمت جان ملنگ اور دیگر کے شینا شعری مجموعے ہیں۔ شاعری کے علاوہ شینا رسم الخط پر بھی کسی حد تک کام ہو چکا ہے۔ تاہم آپس میں بیٹھ کر بحث مباحثے کے بعد کسی ایک انداز میں مل کر کام کرنے کی اشد ضرورت ہے ورنہ شینا کا حشر بھی وہی ہو گا جو دیگر زبانوں کا ہو رہا ہے۔

بروشسکی زبان میں ادب و علم کی تخلیق:

اب آتے بروشسکی کی طرف۔ اس زبان کی بد قسمتی یہ رہی ہے کہ اس کے بولنے والے کسی ایک مخصوص جغرافیے کے اندر نہ ہونے کے باعث ایک ہی زبان بولنے والوں کی آپس میں دوریاں بڑھ رہی ہیں۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے کہ بروشسکی بولنے والے نگر، ہنزہ اور یاسین میں آباد ہیں اور تینوں جگہوں کی بولی ایک دوسرے سے تھوڑی مختلف ہے۔ جس کی بنیادی وجوہات میں سے ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان کو دیگر زبانوں نے متاثر کیا اور اس کے تحفظ کے لئے کام نہیں ہوا اور بد قسمتی سے یہ تین لہجوں میں تقسیم ہوئی۔ جن میں نگرے بروشسکی، ہنزہ بروشسکی، اور یسینے بروشسکی مشہور ہیں۔

اس زبان پر انفرادی طور پر کسی حد تک کام کرنے کی کوشش کی گئی لیکن اجتماعی طور پر اس پر کام نہیں ہو سکا۔ ہنزہ میں بابائے بروشسکی علامہ نصیر الدین نصیر ہنزائی نے اپنے انداز میں ہنزہ بروشسکی کے لئے بہت زیادہ کام کیا اور ان کی بروشسکی لغات اور شاعری کی تصانیف قابلِ ذکر ہیں۔ جب کہ وہاں زبانی شعر و ادب پر شیر باز ہنزائی، شاہد اختر قلندر، محسن اسیر، ڈیرو اقبال اور دیگر شعراء نے کام کیا۔ اسی طرح نگر میں سید یحیٰ شاہ، اسماعیل ناشاد و دیگر کی خدمات قابلِ ذکر ہیں۔

اسی طرح یسینے بروشسکی پر بہت بعد میں کام شروع ہوا بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہاں پرانے شاعر مچھی بپ "دادا مچھی" اور جمائیل خان کے بعد شاعری میں ایک جنریشن کا گیپ آیا اور ان کے بعد کے جنریشن نے شعر و ادب پر کام نہیں کیا اور جنہوں نے کیا ان کی شاعری میں بروشسکی سے زیادہ اردو الفاظ شامل ہو گئے اور شاعری کا معیار نہ ہونے کے باعث عوام میں سوائے چند ایک کے کسی کو پذیرائی نہیں ملی لیکن پھر بھی عبدالمالک، شکور من کلیم، علی مدد بائے اور دیگر نے اس علم کو ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ یسینے بروشسکی میں پہلی بروشسکی ڈکشنری "بروشاسکی رژون" کے نام سے منظر عام پر آئی جس کا مصنف نوجوان اسکالر ایڈوکیٹ وزیر شفیع ہے۔

اس ڈکشنری کے آنے کے بعد بھی ایک طویل عرصہ گزر گیا مگر کوئی اشاعت نہیں ہوئی۔ لیکن بعد میں اچانک یسینے بروشسکی کے نام سے ایک شاندار کتاب لکھی گئی۔ اس کتاب کے مصنف کا نام عبدالحمید خان ہے جس نے اپنی طویل جلاوطنی کے دوران کتاب کی طباعت و اشاعت کو ممکن بنایا۔ اس کتاب کے منظر عام پر آنے کے بعد بروشسکی زبان پر کام آب و تاب کے ساتھ شروع ہوا۔ ایک دو سال بعد اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن بھی منظر عام پر آیا جس سے نوجوان قلم کاروں اور شاعروں کے لئے نیا راستہ مل گیا اور اب "لوظینگے پوٹالو" کے نام سے معروف بروشسکی محقق و ادیب عبدالحمید خان کی لکھی گئی بروشسکی ڈکشنری طباعت و اشاعت کے مراحل میں ہے۔

اگر یسنے بروشسکی کو شعر و ادب کے حوالے سے دیکھا جائے تو اس میں استاد بلبل مراد کا نام اولین فہرست میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ جدید شاعری میں نوجوان شاعر بشارت شفیع اپنی مثال آپ ہیں۔ بشارت شفیع کو یاسین کا پہلا شاعر ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ جس نے بروشسکی شاعری کے جمود کو توڑا۔ اس کا پہلا البم خالص بروشسکی میں تھا۔ جس میں کسی اور زبان کا لفظ شامل نہیں تھا۔ ان کی شاعری کے معیار اور محبوب جان یاسینی کی آواز نے بروشسکی شاعری کے ادب میں انقلاب برپا کر دیا اور نوجوانوں کو یہ باور کرایا کہ بروشسکی میں میٹھے الفاظ کی کوئی کمی نہیں ہے۔ اس کے بعد بروشسکی شاعری میں عبدالمجید خان متلاشی قابلِ ذکر ہے۔

عبدالمجید متلاشی کو ضلع غذر کا پہلا صاحبِ دیوان شاعر ہونے کا بھی اعزاز کم عمری میں حاصل ہوا اور بروشسکی زبان میں بھی ان کی شاعری خالص بروشسکی الفاظ پر مشتمل ہے۔ انھوں نے معدوم ہونے والے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

الفاظ کو اپنی شاعری کے ذریعے دوبارہ زندہ کر دیا۔ اس کے بعد بروشسکی ادب وشاعری پر آب وتاب سے کام جاری ہے۔ دیگر نامور شعراء میں محبوب جان یاسینی، ریاض ساقی، آصف علی اشرف، پنین رونق، عابد علی شاہ، گل نیاب قیصر، علی احمد جان، شکیل سنجیل، وجاہت عالمی، نیت شاہ قلندر، ریاض یاسینی، اور شیر نادر شاہی ودیگر شامل ہیں جو بروشسکی ادب کا علم ہاتھ میں تھامے جانب منزل رواں دواں ہیں۔

کھوار زبان میں ادب وعلم:

اگر ہم کھوار زبان کی بات کریں تو فخر سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس زبان کے والی وارثوں نے بڑی دلجمعی کے ساتھ فکر وسخن اور ادب وشاعری کے علم کو تھامے رکھا ہے۔ اس کا کریڈٹ چترال کے شعراء، ادباء اور فن کاروں کو جاتا ہے کیوں کہ انھوں نے ہمیشہ اپنے فن کاروں کی عزت کی اور اپنی زبان کو تحریری شکل میں بھی زندہ رکھنے کے لئے اقدامات کئے۔ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ چترال تعمیر وترقی اور سیاسی طور پر باشعور اور امیر نہ سہی لیکن ثقافت، تہذیب وتمدن اور شعر وادب کے میدان میں مالامال ہے۔ اس سرزمین اور زبان سے ربط کے باعث غذر میں بھی کھوار زبان پر کام جاری ہے بلکہ جو کام اپنے عہد کے نامور شاعر وگلوکار مظفر الدین بیگانہ شہید کے حصے سے بچ گیا تھا اس کا بیڑا افدا علی شاہ غذری، ممتاز علی انداز، رحمت علی، صابر شاہ صابر اور دیگر دوستوں نے اٹھایا ہے۔ تاہم اس زبان پر مزید کام کرنے کی ضرورت ہے۔

وخی زبان میں ادب وعلم کی تخلیق:

وخی زبان گلگت بلتستان میں بولی جانے والی سب سے چھوٹی مگر میٹھی زبان ہے۔ اس زبان پر کام کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس زبان کے معروف شاعر وگلوکار ڈی ڈبلیو بیگ (دولت ولی بیگ) (D.W Baig) نہ صرف وخی کے تحفظ وترویج بلکہ گلگت بلتستان کی تمام زبانوں کی موسیقی کے لئے دن رات کوشش میں مگن ہیں۔ ان کی ادبی وثقافتی تنظیم (IPPAC) اسلام آباد میں لوک ورثہ کے تعاون سے پروگرامز کا انعقاد کرتی رہتی ہے جس میں گلگت بلتستان بھر سے شعراء، ادباء، گلوکار، فنکار، ماہرین لسانیات کو اپنی زبانوں کو دنیا تک پہنچانے کا موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ محترم دوست نور پامیری کی وخی زبان کے لئے خدمات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہیں۔ وہ وخی زبان کے تحفظ اور ترویج کے لئے ویب سائٹ اور جدید سوشل میڈیا کے ذریعے کوشاں ہیں جس کا ذکر انھوں نے خود بھی حالیہ دنوں ایک ٹی وی انٹرویو دیتے ہوئے کیا تھا۔ تاہم اس زبان کو تحریری شکل دینے، ادب کو پروان چڑھانے اور اس کے تحفظ کے لئے مزید

اجتماعی اقدامات کی ضرورت ہے۔

تمام زبانوں اور ان سے جڑے شعر و ادب، نثر، شاعری، گلوکاری کے تمام شہسواروں کا مختصر تعارف کے بعد اربابِ اختیار اور صاحبِ قلم دوستوں کی توجہ ان عوامل کی طرف مبذول کروانا مناسب سمجھتا ہوں جن کی وجہ سے ان زبانوں کو مستقبل قریب میں خطرات لاحق ہوسکتے ہیں۔

گلگت بلتستان کی زبانوں کو لاحق خطرات وسفارشات:

اوّل یہ کہ مقامی زبانوں کو بولنے والے بالخصوص نوجوان جو ملک کے مختلف شہروں میں زیر تعلیم ہیں، زیادہ تر اپنی مادری زبانوں میں بات کرنے کی بجائے اردو اور انگریزی پر زیادہ زور دیتے ہیں اور مادری زبان بولتے بھی ہیں تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ مادری زبان بول رہے ہیں یا کہ کوئی اور ملغوبہ۔ بلکہ ایسا لگتا ہے جیسے انگریزی یا اردو بول رہے ہیں کیوں کہ وہ زیادہ تر الفاظ اردو یا انگریزی بول لیتے ہیں اور ایک دو الفاظ اپنی مادری زبان چاہے وہ شینا، بلتی بروشسکی میں ہو کے علاوہ سب ہی اردو سے الفاظ مستعار لئے لیتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ لوگ جو شہروں میں اپنی فیملی کے ساتھ مقیم ہیں وہ اپنے بچوں سے اپنی مادری زبان میں بات کرنے کی بجائے اردو یا انگریزی میں بات کرتے ہیں تا کہ بچے اردو اور انگریزی پر عبور حاصل کر سکے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک مادری زبان ایک مذاق سے کم نہیں اور میں نے خود ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جو اپنی مادری زبان کو گالیاں بھی دیتے ہیں۔

تیسری بات ہمارے گھروں میں اکثر و بیشتر اپنے بچوں کو پاپا، ڈیڈی، انکل، آنٹی، خالہ، بھائی، باجی سکھایا جاتا ہے جس کی وجہ سے پڑھے لکھے طبقے کے علاوہ ناخواندہ والدین بھی اپنے بچوں کو یہی سکھاتے ہیں جس سے بابو، ننی، آجی، لل، کاکا جیسے خوب صورت الفاظ کا استعمال روز بروز کم ہوتا جارہا ہے۔

چوتھی بات یہ کہ ہمارے آباواجداد کے دور کے پرانی تاریخی اور قدیمی ناموں سے مختلف علاقے مشہور تھے اور ان ناموں سے ان کو پکارا جاتا تھا۔ مثلاً سرگن کو ہم نے گلگت کہا، یسن کو یاسین، اشقمن کو اشکومن، چکیداس کو رحیم آباد، علی آباد وغیرہ کے ناموں سے پکارنے سے پرانے اور قدیمی نام اور ان سے وابستہ واقعات اور شناخت کا روز بروز خاتمہ ہوتا جارہا ہے۔

اس کے علاوہ راتوں کو لوک کہانیاں سننے اور سنانے کی جگہ اب فیس بک نے لے لی ہے اور خاص کر سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں ان زبانوں پر مشتمل نصاب نہ ہونے کے باعث پرائمری سے پی ایچ ڈی

تک طلبہ و طالبات کو اپنی زبانوں کے حوالے سے پڑھنے کو کچھ نہیں ملتا۔ اس کمی کی وجہ سے وہ اپنی ثقافت زبان اور تاریخ سے دور ہو جاتے ہیں اور مقامی زبانوں میں گرائمرز، قاعدہ یا رسم الخط نہ ہونے کے باعث لکھنے کے لئے بھی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

آخر میں تحریر کو سمیٹتے ہوئے اہلِ قلم، شعراء، ادباء، ماہرین لسانیات اور نوجوانوں سے گزارش کروں گا کہ خدارا وہ اپنی مادری زبانوں کو ماں کا درجہ دیتے ہوئے فخر سے اپنی زبان بولیں، لکھیں اور اس کے تحفظ کا ذمہ اٹھائیں۔ گلگت بلتستان کی تمام زبانیں بولنے والے لسانی تعصب کے بغیر ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو کر تمام زبانوں، تاریخ و ثقافت کو یونیورسٹی سمیت کالجوں اور سکولوں کے نصاب میں شامل کرنے کے علاوہ ہر زبان پر مشتمل شعبہ جات قائم کرنے کے لئے حکومت وقت کو راضی کرنے میں کردار ادا کریں۔

اس کے علاوہ بلتی زبان بولنے والے نہ صرف بلتستان کے اندر بلکہ کرگل لداخ سے بھی ماہرین لسانیات و ادب سب مل کر ایک پلیٹ فارم پر اکٹھے ہو کر کام کریں۔ اسی طرح دیامر، غذر، استور، گلگت سے شینا بولنے والے ماہرین لسانیات، شعراء اور ادباء مل کر ریسرچ کریں اور گرامر تشکیل دیں۔ اسی طرح بروشسکی بولنے والے ہنزہ، نگر، یسن کے ماہرین لسانیات، شعراء، ادبا پر مشتمل فورم تشکیل دیں اور مل کر کسی ایک گرامر پر اتفاق کریں۔ بالکل اسی طرح کھوار اور وخی کے ماہرین لسانیات پر مشتمل فورمز ہو اور ان تمام ریسرچ فورمز کو حکومت مالی سپورٹ فراہم کرے اور سالانہ بجٹ میں بھی مقامی زبانوں کے لئے فنڈز مختص کرے۔ شعراء اور فن کار و گلوکاروں کی حوصلہ افزائی کی جائے اور نوجوانوں کی یہ ذمہ داری ہونی چاہیے کہ وہ اپنے شعراء اور ادیبوں کی قدر کرنا سیکھیں تاکہ وہ زبان اور شعر و ادب کی آبیاری کھلے دل سے کریں۔ اگر ایسا نہیں کیا تو مستقبل قریب میں ہماری زبانیں ختم ہو جائیں گی اور بغیر زبان و ثقافت کے قومیں زیادہ دیر زندہ نہیں رہ سکتیں۔

وخی قوم اور زبان

نور پامیری:

وخی زبان کا تعلق ہند-یورپی لسانی خاندان کی مشرقی ایرانی شاخ سے ہے۔ تاریخی طور پر وخی دریائے آموکے گرد آباد قبائل کی زبان رہی ہے۔ جدید تحقیق کی روشنی میں یہ دعوی کیا جارہا ہے کہ جینیاتی طور پر ابتدائی وخی زبان بولنے والوں کا تعلق سیتھین گروہ کی ذیلی شاخ "ساکا"، بالخصوص میسا گیٹس (جنوبی ساکا) سے ہے۔ محققین کے مطابق وخی زبان کا قریب ترین تعلق بعض ساکا زبانوں مثلاً تُمشتیز اور خوتانیز سے ہے۔

لفظ وخی کا مخرج:

لفظ وخی "ووخھیک" یا "خھیک" کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے، جس کا مخرج "وخش"، "واخشو" یا "واکسو" ہے جو دریائے آموکا قدیم نام رہا ہے۔ آمو دریا کو یونانی زبان میں اوکسس بھی کہا گیا ہے۔ وخی زبان بولنے والے خود کو "خھیک" اور اپنی زبان کو "خھیک ور" کہتے ہیں جس کا لفظی مطلب ہے "خھیک زبان"۔

سیاسی پس منظر:

معروف جرمن محقق ڈاکٹر ہرمین کروٹزمین اپنی کتاب "وخان کواڈرینگل" میں لکھتے ہیں کہ صدیوں تک وخان ایک چھوٹی اور نیم خود مختار ریاست کے طور پر اہمیت کا حامل علاقہ رہا۔ عسکری یا مالی لحاظ سے وخان کوئی بہت طاقتور ریاست نہیں تھی۔ تاہم وخان کی وادی شاہراہ ریشم کا ایک انتہائی اہم حصہ ہونے کی وجہ سے ایک بین الاقوامی تجارتی گزرگاہ تھی۔ وخان کے حکمران (میر) کی اہم ترین آمدنی وہ ٹیکسز تھے جو وادی سے گزرنے والی تجارتی کاروانوں سے وصول کیا جاتا تھا۔

اس خطے کی قدیم تاریخ کے شواہد آج بھی کچھ انتہائی اہم اور قدیم قلعوں، جیسے کہ قرشم (ریشم) قلعہ، قلعہ یمچون، یا پھر قلعہ پنج، کی شکل میں موجود ہیں۔ یمچون قلعے کے بارے میں کہا جاتا ہے اسے تین سو

سال قبل مسیح پہلی بار تعمیر کیا گیا تھا اور اس کی تعمیر کا بنیادی مقصد تجارتی گزر گاہ کو محفوظ رکھنا تھا۔ یمچون قلعے کی باقیات آج بھی وخجیر پاس کے نزدیک ایک پہاڑی پر موجود ہیں۔

وخی زبان پر اپنی پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھنے والی محقق جابر وسلووا اوبر تلووا نے 2019ء میں شائع کردہ کردہ ایک تحقیقی مقالے "وخی زبان" میں تاریخ وخان کا مختصر احاطہ کرتے ہوئے مختلف ذرائع کے حوالے سے لکھا ہے کہ وخان سمیت پامیر کی سطح مرتفع میں یونانی افواج کے اثرات اور آثار موجود ہیں۔ بکٹیرین / باختر، سلطنت کی قرب وجوار کے علاقوں میں موجودگی کے باعث یونانی اثرات کا نظر آنا قرین از قیاس نہیں ہے۔

چین، روس اور برطانوی ہندوستان کے سنگم پر واقع ہونے کی وجہ سے وخان کی جغرافیائی اہمیت مسلم رہی ہے۔ اس لئے 1873ء میں روسی اور برطانوی استعماری قوتوں نے اس علاقے کی اہمیت کے پیش نظر اس علاقے کو ایک بفر زون بنانے کے معاہدے پر دستخط کر دیا۔ اگرچہ اس سے قبل بھی پامیر میں واقع چھوٹی بڑی ریاستوں کے درمیان لڑائیاں ہوتی تھیں، مگر برطانوی اور روسی معاہدے کے بعد اس خطے کی سیاسی اساس بدل گئی۔ اس نازک سیاسی صورتحال میں جب کابل کے امیر عبدالرحمٰن خان نے وخان کے ہمسائے میں واقع شغنان کے حکمران میر یوسف علی کو گرفتار کر کے کابل منتقل کر دیا تو وخان کے باشندوں اور حکمرانوں کو خطرے کی گھنٹیاں سنائی دینے لگیں۔

ڈاکٹر ہرمین اپنی کتاب " دی وخان کواڈرینگل" میں لکھتے ہیں کہ ہمسائگی میں افغانی یلغار کے بعد وخان میں خوف وہراس پھیل گیا تھا کیونکہ وخان ایک چھوٹی ریاست تھی اور اس کی آبادی بھی چند ہزار نفوس پر مشتمل تھی جو افغان حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ انہیں خوف تھا کہ وخان پر افغان تسلط کے بعد انہیں غلام بنایا جائے گا یا زبردستی فوج میں شامل کیا جائے گا، یا پھر کاربیگار کے لئے ان کا استحصال کیا جائے گا۔ انہی حالات کے پیش نظر 1883ء میں وخان کے آخری نیم خود مختار حکمران، میر مردان علی شاہ، اپنے سینکڑوں ساتھیوں کے ہمراہ علاقے کو چھوڑ کر قرب وجوار کی مختلف وادیوں میں پناہ گزین ہو گئے۔

سن 1884ء میں برطانوی استعمار کی ایما پر لشکر کشی کے بعد وخان کو افغانستان کا حصہ بنا دیا۔ 1895ء میں روسی اثر کے تحت وخان کی قدیم ریاست کو دو نیم کر کے دریائے آمو کو سرحد کی حیثیت دی گئی۔ اور یوں

وخان کی بچی کچی ریاست کی ہیت مکمل طور پر بدل گئی۔ ان واقعات کے تقریباً سو سال بعد سوویت یونین کی تباہی کے بعد ریاست وخان کا روسی زیر اثر علاقہ تاجکستان کا حصہ بن گیا۔

ریاست کا شیرازہ بکھرنے کے بعد وخی لسانی گروہ سے تعلق رکھنے والے افراد، جو ویسے بھی تعداد میں کم تھے، تتر بتر ہونے کی وجہ سے مرکزیت سے محروم ہوگئے۔ مختلف وادیوں اور سیاسی اکائیوں میں نو آباد ہونے والے وخیوں کے باہمی روابط انتہائی کم یا پھر مکمل مسدود ہوگئے۔ سقوطِ وخان سے پہلے اور اس کے بعد مختلف وادیوں میں پناہ گزین ہونے والے وخی اپنی سیاسی اور سماجی اہمیت کھو بیٹھے اور ان نئے علاقوں کی سیاسی و ثقافتی حقائق کے پیش نظر بطور اقلیت زندگی گزارنے لگے۔ ان تبدیلیوں کے اثرات وخی بولنے والوں کی معیشت کے ساتھ ساتھ ان کی زبان و معاشرت پر بھی اثرات مرتب ہوئے۔ عصر حاضر کی وخی شاعری میں اب بھی خاکِ وخان سے محبت کی عکاسی ہوتی ہے۔ آج بھی "وخہ وطن"، "لعلِ بدخشان" اور "امبر پامیر" کا ذکر شعر و شاعری میں جابجا نظر آتا ہے۔

اگرچہ وخی بولنے والوں کی تعداد کے بارے میں کوئی مستند اعداد و شمار موجود نہیں ہیں کیونکہ اس ضمن میں کوئی منظم کوشش آج تک نہیں ہوئی ہے، مگر مختلف اندازوں کے مطابق عصر حاضر میں وخیوں کی کل آبادی زیادہ سے زیادہ 70 ہزار سے ایک لاکھ کے قریب ہے۔

وخی زبان عصر حاضر میں:

آج کل وخی لسانی گروہ سے تعلق رکھنے والے افراد تاجکستان، افغانستان، پاکستان اور چین میں آباد ہیں۔ ان چاروں ممالک میں مختلف حکومتی نظام رائج ہیں اس لئے اقلیتی وخی انہی معاشروں کے رنگ میں رنگتے ہوئے اپنی شناخت دھیرے دھیرے کھو رہے ہیں۔ اس شناخت کو برقرار رکھنے میں ادب اور ثقافت کا اہم کردار ہو سکتا ہے مگر ادبی کوششیں انتہائی ناکافی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ وخی زبان کی آج تک کوئی رسم الخط مرتب نہیں ہوئی ہے۔ اس وقت تاجکستان میں مقیم وخی بولنے والے روسی رسم الخط استعمال کرتے ہیں۔ افغانستان میں غیر رسمی طور پر وخی تحاریر کے لئے عربی رسم الخط مستعمل ہے۔ چین میں عربی اور چینی رسم الخط غیر رسمی طور پر استعمال کیا جارہا ہے۔ پاکستان میں لاطینی / یونانی، انگلیسی اور عربی رسم الخط مستعمل ہیں۔ ان ممالک کی سیاسی اور ثقافتی ترجیحات اور حقائق مختلف ہونے کی وجہ سے وخی زبان بولنے والے ایک دوسرے سے کٹے ہوئے ہیں۔ اسی لئے آج تک وخی زبان کی کوئی مشترکہ رسم الخط بھی وجود میں نہیں آئی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ہے۔

مشترکہ رسم الخط نہ ہونے کے باوجود وخی زبان میں تخلیقی کام محدود سطح پر جاری ہے۔ تاجکستان میں وخی زبان کی کئی کتابیں روسی رسم الخط میں مسلسل شائع ہو رہی ہیں۔ پاکستان میں 1980ء کی دہائی میں کراچی میں زیر تعلیم گوجال ہنزہ سے تعلق رکھنے والے نوجوانوں نے "وخ" نامی کتاب کی اشاعت کی تھی جس میں عربی رسم الخط استعمال کرتے ہوئے پہلی بار وخی تحاریر کو شائع کیا گیا اور گرامر کے اصول مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ بعد میں کراچی ہی سے "سم سنگ" نامی ایک کتابچے کی اشاعت ہوئی جس میں لاطینی / یونانی رسم الخط کو استعمال کرتے ہوئے وخی تحریریں شائع ہوئیں۔ گزشتہ چند سالوں کے دوران لاطینی / یونانی رسم الخط استعمال کرتے ہوئے مختلف کتابیں پاکستان میں شائع ہوئی ہیں، جیسے کہ کریم خان ساکا کی شائع کردہ "وخی ایکسپرس"، پامیر میڈیا گروپ کی شائع کردہ "بیاض بلبل" اور بلبلک سکول کی شائع کردہ منتخب قدیم وجدید شعرا کے کلام کا مختصر مجموعہ۔

وخی زبان و ادب کی ترویج و اشاعت کے لئے 1990ء کی دہائی میں وخی تاجک ثقافتی انجمن (کلچرل ایسوسی ایشن) کے نام سے پاکستان میں ایک تنظیم وجود میں آئی جس نے ثقافتی پروگرامز کا آغاز کر کے لوگوں میں اعتماد پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے چین اور پاکستان کے وخی بولنے والوں کے درمیان روابط بڑھانے میں بھی اہم کردار ادا کیا، جس کا ایک مظہر چینی وخی اور سریقولی فنکاروں کا متعدد بار پاکستان آکر ثقافتی پروگرامز میں شرکت کرنا ہے۔ وخی تاجک کلچرل ایسوسی ایشن ہی کی کوششوں کے باعث ریڈیو گلگت سے وخی زبان میں پروگرام کا آغاز بھی ہوا، جو آج بھی جاری ہے۔

گزشتہ تین دہائیوں کے دوران انفرادی اور اجتماعی سطح پر وخی زبان کی رسم الخط وضع کرنے کی کافی ساری کاوشیں ہوئی ہیں۔ ماسٹر حقیقت علی نے لاطینی رسم الخط استعمال کرتے ہوئے ایک وخی قاعدے کا اجرا کیا۔ ان کے بعد احمد جامی سخی نے عربی رسم الخط کے ساتھ ایک قاعدہ متعارف کروایا۔ الامین ماڈل سکول گلمت میں لاطینی / یونانی رسم الخط استعمال کرتے ہوئے مقامی سطح پر وخی زبان بچوں کو پڑھانے کی کوششیں بھی ہوئیں۔ دیگر شعراء، محققین اور ادباء بھی اپنی سطح پر ان کاوشوں میں بھرپور حصہ لے رہے ہیں۔ چند سال قبل موسیقی اور زبان کی ترویج کے لئے دی گلمت ایجوکیشنل اینڈ سوشل ویلفیئر سوسائیٹی نے "بلبلک" کے نام سے ایک ادارہ قائم کر کے ان کوششوں کو ایک نئی جہت دی۔ چند سالوں سے گلگت بلتستان کی

حکومت بھی وخی زبان میں ایک قاعدہ شائع کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔ غرض، وخی زبان و ثقافت کی ترویج واشاعت کے لئے مختلف پہلوؤں پر کام ہو رہا ہے۔

ان تمام کوششوں کے باوجود اقوام متحدہ کے ذیلی ادارے یونیسکو نے وخی زبان کو اپنی سرخ کتاب ''ریڈ بُک'' میں شمار کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جدید نظام تعلیم اور معاشی و معاشرتی دباؤ کے تحت دھیرے دھیرے وخی بولنے والوں کی تعداد کم ہوتی جارہی ہے اور یہ قدیم زبان معدومیت کے خطرے سے دوچار ہے۔

ڈیجیٹل میڈیا کی ایجاد نے عالمی سطح پر فاصلے گھٹانے میں انتہائی اہم کردار ادا کیا ہے۔ آج فیس بُک، واٹس ایپ اور دیگر ذرائع ابلاغ پر دنیا بھر کے وخی ایک دوسرے سے روزانہ رابطہ کر رہے ہیں۔ ورچوئل دنیا میں شعر وشاعری کے محافل سجائے جارہے ہیں، مباحثے ہو رہے ہیں، مختلف موضوعات پر گفت وشنید ہو رہی ہے؛ مختلف ویب سائٹس اور بلاگز بھی اس عمل میں بھرپور حصہ لے رہے ہیں۔ ان سب کی بدولت وخی زبان میں روزانہ ڈیجٹیل مواد نہ صرف تیار ہو رہا ہے بلکہ سرحدوں اور فاصلوں کی رکاوٹیں عبور کر کے لوگ تک پہنچ بھی رہا ہے۔ امید ہے کہ مستقبل قریب میں یہ روابط زیادہ منظم اور زیادہ مفید ثابت ہونگے۔ ڈیجیٹل میڈیا کی تصویر اور آواز سے مزین دنیا میں رسم الخط کی اتنی اہمیت نہیں ہے اس لئے مواد کی تیاری اور ترسیل کا کام مثبت انداز میں ہو رہا ہے۔

تاہم دیرپا روابط، تعلیم و تدریس اور تحقیق کے لئے ایک مشترکہ، عالمی، رسم الخط کا وجود میں آنا ناگزیر ہے۔ آن لائن فورمز اور دیگر روابط کے دوران انگلیسی / لاطینی رسم الخط اپنانے پر اتفاق ہوتا نظر آرہا ہے جو مستقبل کے لئے ایک نیک شگون ہے۔ تاجکستان سے تعلق رکھنے والے معروف وخی سکالر ڈاکٹر بوغشو لشکر بیکو نے اسلام آباد میں منعقدہ ایک نشست کے دوران انگلیسی / لاطینی رسم الخط اپنانے کی صلاح دی تھی جسے اپنانے میں تعلیم یافتہ افراد اور نوجوان سنجیدہ نظر آرہے ہیں۔ انگلیسی حروف تہجی عالمی سطح پر معروف ہیں اور وخی بولنے والوں کی نئی نسلیں اس رسم الخط سے پہلے ہی آگاہ ہیں۔ اس لئے انگلیسی رسم الخط کو اپنانا ایک منطقی فیصلہ لگ رہا ہے۔

مستقبل میں وخی زبان کی ترویج واشاعت کے لئے بین الاقوامی کوششوں کی ضرورت ہوگی۔ پاکستان، چین، افغانستان اور تاجکستان کی حکومتوں کی مدد کے بغیر چند میلوں کی مسافت پر منقسم وخی قوم کے افراد

ایک دوسرے سے گھل مل نہیں سکتے۔ کیونکہ وخی بولنے والے کسی بھی ملک میں سیاسی طور پر مضبوط نہیں ہیں، اس لئے ان کی آواز یں، فریادیں اور مطالبات مقتدر حلقوں تک شاذونادر ہی پہنچتی ہیں۔ تاہم، وسطی ایشیائی ریاستوں کے ساتھ تجارتی راہداریوں کے کھلنے سے بہتری کی امید پیدا ہو سکتی ہے۔ امید کی جا سکتی ہے کہ مستقبل قریب میں ان ممالک میں آباد وخی بولنے والے اپنی اپنی ریاستوں کا وفادار رہتے ہوئے مشترکہ زبان، تاریخ اور ثقافت کی بنیاد پر تعلقات استوار کرتے ہوئے باہمی روابط بڑھا سکیں گے۔ ان روابط کے بغیر وخی زبان و ثقافت کی بقا خطرے میں رہے گی۔

References:

1. Obrtelová, J. (2019). From Oral to Written : A Text-linguistic Study of Wakhi Narratives (PhD dissertation). Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala. Retrieved from http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-381858
2. Kreutzmann, H. (2017). Wakhan Quadrangle: Exploration and espionage during and after the Great Game. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Retrieved January 27, 2021, from http://www.jstor.org/stable/j.ctvckq4x0
3. Kreutzmann, H. (2020). Hunza matters: Ordering and bordering between ancient and new Silk Roads. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. doi:10.2307/j.ctv10tq3ts
4. Rahim, A. (1887). Journey to Badakhshan. Simla: F.D.Press

شینا زبان کا ارتقا

تحریر: شکیل احمد شکیل

زبانوں کی علاقائی اور مشابہتی درجہ بندی کے برعکس زبانوں کا وراثتی تعلق لسانی درجہ بندی کے لئے اب بھی ایک بڑا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ وراثتی تعلق کا مطلب کوئی دو زبانیں بولنے والے گروہوں کا حیاتیاتی رشتہ نہیں ہے بلکہ دنیا کی مختلف زبانوں کو ان کے مشترک اجداد کی بنا پر مختلف گروہوں یا خاندانوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ کسی زبان کی ابتدا کو بعض اوقات پروٹو لینگویج یا ابتدائی زبان سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ شینا زبان کا لسانی جد Proto Classic Aryan ہے۔ ابتدائی کلاسیکی آریائی زبان کے بعد ہندیورپی زبانوں کا درجہ آتا ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو ہند ایرانی زبانوں کا بڑا خاندان ایرانی، نورستانی اور ہند آریائی زبانوں کے مزید خاندانوں میں بٹ جاتا ہے۔ اس لحاظ سے آریائی زبانوں کے دو بڑے گروہ بنائے گئے ہیں ایک گروہ شمال مغربی اور دوسرا گروہ وسطی کہلاتا ہے اور شینا کا تعلق زبانوں کے ہند آریائی کے شمالی مغربی گروہ کے تحتی دارد خاندان سے ہے جس کی قدامت کا اندازہ پانچ ہزار سال پر محیط ہے۔ اس گروہ میں تقریباً 13 زبانیں بولنے والے گروہ شامل ہیں۔ زبانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ شینا کی ابتدا وسط ایشیا میں کاکیشیا کے میدانوں اور وادیوں میں ہوئی۔ شینا بولنے والے تاریخ کے مختلف ادوار میں نقل مکانی کرتے رہے ہیں اور اس نقل مکانی کی تاریخ کے بارے میں تین مفروضے قائم کئے جاتے ہیں۔ میں اس مضمون میں ان تینوں مفروضوں میں سے زیادہ قرین قیاس مفروضے پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

ایک زیادہ قرین قیاس مفروضہ یہ بتاتا ہے کہ شینا بولنے والے کاکیشیا کی وادیوں سے اٹھ کر براستہ جہلم کشمیر کی وادی میں وارد ہوئے ہوں اور طویل مدت وادئ کشمیر میں رہے ہوں۔ کشمیر کی مضافاتی وادیوں گریس، دراس، کارگل اور لداخ میں شینا بولنے والوں کی موجودگی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ شینا بولنے والے کشمیر کی وادی میں رہے ہوں گے۔ راج ترنگی سے اس موجودگی کا بخوبی پتہ چلتا ہے۔ آثار اس بات کے شاہد

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

ہیں کہ شاید کسی دوسرے گروہ کی نقل مکانی کی وجہ سے شینا بولنے والوں کو راست شمال کی طرف دھکیل دیا گیا ہو اور وہ وادی سے نکل کر موجودہ شینا بولنے والی وادیوں میں پھیل گئے ہوں۔ پھر بوجوہ ان وادیوں سے نکل کر شمالی علاقہ جات میں وارد ہوئے ہوں۔ E. F Night کی کتاب 'Where Three Empires Meet' اور 'Oxus and Indus' میں ان آثار پر بحث موجود ہے۔ مختلف ادوار میں نقل مکانی کے سبب شینا بولنے والوں نے اپنی ہمسایہ زبانوں سے بہت اثر لیا۔ بروشسکی کی ہمسائگی کے سبب شینا کی صوتی حالت اور گرائمر کچھ aerialاور typological فرق کے ساتھ بروشسکی سے بہت ملتی جلتی ہے جبکہ شینا اور بروشسکی کا صوتی نظام اور ان دو زبانوں کا pitch accent pattern بھی بالکل ایک جیسا ہے۔ اس لئے ان دو زبانوں نے ایک دوسرے سے الفاظ کی صورت میں بھی بہت کچھ لیا ہے۔ ثقافتی لحاظ سے جب ہم شینا، بروشسکی اور کھوار کے سوچنے کے عمل کی نچلی تہوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو "بِٹن" اور "دنیل" کی وجدانی زبان شینا ہونے اور بروشسکی رزمیے کا شینا ہونا اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ ان زبانوں کا ثقافتی عمل ایک ہی نوع کے سوتے سے پھوٹا ہو گا۔ شینا زبان بولنے والوں کا سماجی ڈھانچہ قبائلی رہا ہے۔ ان کی زندگی گلہ بانی وکسانی رہی ہے ایسی حالت نے اکثر انہیں تمدن کے مراکز اور شہری زندگی سے دور رکھا ہے۔ وہ اکثر پہاڑوں کی وادیوں میں زندگی گذارتے رہے ہیں جس کی وجہ سے شینا نے اپنے خاص حالات میں اپنے طور نشو نما پائی ہے۔ ان حالات اور ماحول کو اگر نظر میں رکھا جائے تو شینا بے حد ثروت مند زبان ہے۔ الفاظ کا ذخیرہ بے اندازہ اور فراواں ہے جو اس کی مستقل ترقی کا ضامن ہے۔ کاروباری، تکنیکی اور علمی اصطلاحات شینا بھی دیگر زبانوں کی طرح مستعار لے رہی ہے اور وہ اردو کے ذریعے لے رہی ہے۔

شینا اگرچہ قدیم ہے اس میں کلاسیکی شاعری اور لوک ادب کا بے اندازہ ذخیرہ موجود ہے جو سینہ بہ سینہ چلا آرہا ہے۔ لیکن تمدنی آسائشوں کے نہ ہونے کے سبب شینا میں تحریر کی صورت بہت دیر بعد پیدا ہوئی۔ ایک نظریہ ابھی حال ہی میں لپی Lipi کے حوالے سے سامنے آیا ہے کہ شینا بولنے والوں کے کسی تمدنی دور میں لپی ان کا تحریری نظام رہا ہو۔ سارگن saargin اور نیلو بٹ niilo baṭ کے آثار اس بات کا بخوبی پتہ دیتے ہیں کہ شینا بولنے والے ایک تمدنی دور سے گزرے ہیں لیکن ان کا مذہبی اور تحریری ورثہ زمانے کے دستبرد سے محفوظ نہ رہ سکا۔ لہٰذا شینا پہلی بار 1893ء میں محکمہ بندوبست کے ایک نائب مہتمم ٹھاکر سنگھ نے لکھنے کی کوشش کی۔ جبکہ اس بارے میں باقاعدہ کام کا آغاز 1924ء میں (T. Graham Baily) ٹی

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

گراہم بیلی نے شینا گرائمر لکھ کر کیا۔ شینا کو باقاعدہ طور پر اردو رسم الخط میں ڈالنے والا پہلا شخص محمد امین ضیا ہیں جنہوں نے شینا گرائمر اور شینا صوتیات مرتب کر کے شینا کو ابتدائی باقاعدہ صوتی حروف بہم پہنچائے۔ لیکن صوتیات سے اگلا مرحلہ فونیات Phonemics کا درپیش ہوتا ہے جس کا تجزیہ حاصل ہونے کے بعد ان تمام صوتی آوازوں کو فونیاتی اکائیاں قرار دیا جاتا ہے۔ ان حاصل شدہ صوتی آوازوں کے تجزیے سے میسر آنے والی فونی اکائیاں کسی زبان کے لفظ کی بناوٹ میں معنوی صورت کی حامل ہوتی ہیں۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ صوتی حرف کسی زبان کے لئے معنوی صورت کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ کسی زبان میں موجود ایک آواز کی غیر مرتب صورت ہے۔ اس ضمن میں ان صوتی حروف کو فونی حروف کی صورت دینے والا پہلا شخص عبد الخالق تاج ہیں جن کا شینا قاعدہ حوالے کا درجہ رکھتا ہے۔

شینا صوتیات و فونیات پر جدید لسانیاتی بنیادوں پر کام کا آغاز سمر انسٹیٹیوٹ آف لنگوئسٹکس کی ماہر لسانیات کرلا ایف ریڈلاف نے Aspects of the Sounds of Gilgiti Shina مرتب کر کے کیا۔ اب شینا زبان کی پشت پر ایک باقاعدہ تحقیق شدہ صوتیات و فونیات کا کام موجود ہے جس کو سامنے رکھ کر ایک باقاعدہ علم الاصوات پر مبنی لکھائی کے نظام کو تشکیل دیا گیا ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ پڑھائی لکھائی کا نظام فونیات کے مرحلے پر آکر ایک باقاعدہ لکھائی کے نظام کا روپ نہیں دھار سکتا بلکہ یہ عمل ایک اگلے مرحلے میں داخل ہوتا ہے جہاں اس کا تعلق سماج کی سوچ، اس کے رویے اور اس کی سیاسی تنظیم اور اس سے پیدا ہونے والی فکر سے مربوط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس مرحلے میں جمہور کی طرف سے کسی نئے مجوزہ نظام پڑھائی لکھائی کو پذیرائی مل سکتی ہے یا اسے ناپسند کیا جا سکتا ہے۔ اس پذیرائی یا ناپسندیدگی کے عمل کو وقوع پذیر کرنے کے لئے اس سماج کے زبانی روایتی ادب کو جو ان کے حافظے میں کسی حد تک محفوظ ہوتا ہے پیش کیا جاتا ہے۔ اگر لکھائی کا نظام علم الاصوات پر مبنی نظام ہے تو وہ جمہور کے ذہنی خاصے کی عکاسی کرے گا اور ایک مستقل لفظی شکل کی صورت اختیار کرے گا، لہٰذا اس کام نے شینا کو لکھنے کے لئے "علم الاصوات پر مبنی باقاعدہ لکھنے کا نظام" بہم پہنچایا۔ اب ہم تاریخ کے اس دھانے کھڑے ہیں جہاں سے شینا کے لوک ادب کو تحریر کی صورت دینے اور جدید شینا ادب پیدا کرنے کا سفر شروع کیا جاتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم شینا لینگویج کمیونٹی کے ادیب، شاعر اور تحقیق کار سر جوڑ کر شینا کی ترقی اور ترویج کے لئے ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو جائیں تا کہ ہم شینا کو اس کی اصلی شکل میں نئی نسل کو منتقل کر سکیں۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیئم-1؛ شمارہ-1

شینا اُسطور اور معنٰی

تحریر: عزیز علی داد

آج کے اس دور میں شینا زبان کی اساطیری کہانیوں پر بات کرنے پر قارئین کے ذہن میں یقینی طور پر یہ سوال ابھر سکتا ہے کہ اکیسویں صدی میں رہنے والے انسان کے لئے یہ کہانیاں کیا معنٰی رکھتی ہیں؟ یہ دراصل جدیدیت کا پیدا کردہ سوال ہے جو دعوی کرتی ہے کہ انسان اسطوری طرز فکر سے نکل کر جدید عقلی دور میں داخل ہو چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم لا اسطوری دنیا میں رہتے ہیں جہاں جدید عقلی رویّے ہی ہماری زندگی کے تمام مسائل حل کر سکتے ہیں۔

رد اساطیریت Demythelogization کے جلو میں عقلیت کا غلبہ سترھویں صدی کی آخری دہائی میں شروع ہو کر بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک جاری رہا[1]۔ لیکن پچھلی صدی کی آخری دہائی میں بعض مغربی مفکرین نے جدیدیت کے لا اسطوری ہونے کا اسطوری تصور ختم کر دیا۔ ان مفکرین میں پال ریکیور (Paul Ricoeur)، ڈان کیوپٹ(Don Cuppet) ، کینیتھ برک (Kenneth Burk) اور لوڈویک وٹگنسٹائن (Ludwig Wittgenstein) شامل ہیں۔

اسطور کے ضمن میں ایک بات یاد رکھنے کی قابل ہے کہ یہ اپنے اندر حقیقت سے زیادہ معنٰی رکھتا ہے۔ ریکیور کا کہنا ہے[2] کہ اسطور[3] کا عمل علامت سازی ہے اور اس میں نئے معنٰی دریافت کرنے اور اس کو عیاں کرنے کی استعداد ہوتی ہے۔ یہ معنٰی اسطور استعارہ کی شکل میں مہیا کرتا ہے۔ استعارہ وقت، حالات اور تجربات کے ساتھ معنٰی بدلتا ہے۔ یہ بات ذہن نشین کرنی چاہیے کہ استعارہ کا استعمال ایک متحرک عمل ہے جو ہمیں اس اہل بناتا ہے کہ ہم پرانے معنوں کو نئے معنوں میں ڈھال سکیں۔ ریکیور اس سلسلے میں یہ رائے رکھتا ہے کہ اسطور کا مقصد ہمیشہ اپنی ابتدا سے بڑھ جانا ہے۔

تھامس ہابس (Thomas Hobbes, 1588-1679) استعارہ کو زبان کی سجاوٹ قرار دیتا ہے مگر حقیقت کی رسائی کے لئے وہ اس کے استعمال سے بچنے کی تلقین کرتا ہے کیونکہ یہ ٹوٹ پھوٹ کے عمل سے گذر کر حقیقت کو مسخ کر دیتا ہے۔ (Thomas Hobbes, 2001,p.513.) ہابس کے اس نظریے سے ایجابیت کا آغاز ہوتا ہے۔

معروف جرمن مفکر فریڈرک نطشے(Friedrich Nietzsche1900-1814) ہابس سے استعارہ میں توڑ پھوڑ کے عمل کے پائے جانے پر اتفاق کرتا ہے لیکن وہ ہابس کے اس دعوے کو رد کرتا ہے کہ حقیقت کا ادراک غیر استعاراتی فکر ہی سے ممکن ہے۔ نطشے کا کہنا ہے کہ استعارہ فہم انسانی میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے اور زبان کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے زبان میں اس کے مقام کو سمجھنا لازمی ہے۔ نطشے استعارے کی تخلیق کو جبلی عمل کہتا ہے۔ یہ ایک فنکارانہ قوت ہے جو فکشن تخلیق کرتی ہے۔ اپنی کتاب "Twilight of the Idol and the Anti Christ" میں لکھتا ہے:

"استعارے کی تشکیل کی طرف تحریک بنیادی انسانی تحریک ہے جو خیال کے پھیلاؤ کا ایک اکیلا واقعہ نہیں ہو سکتی ہے بلکہ خود انسان کے ساتھ پھیل سکتی ہے۔ [4]" یہی وجہ ہے کہ وہ ارسطو کی انسان کے متعلق تعریف کہ "انسان عقلی حیوان ہے" کو رد کرتا ہے۔ نطشے کا دعویٰ ہے کہ "انسان ایک استعاراتی حیوان ہے"
(Friedrich Nietzsche, 1968)

چونکہ زبان ہر لحاظ سے اظہار کا وسیلہ ہوتی ہے اور اپنے اظہار کے لئے یہ بولنے والے کے گرد موجود اشیاء سے اپنا تعلق جوڑتی ہے۔ اس سارے عمل میں استعارہ زبان کے لئے بنیاد فراہم کرتا ہے۔ سٹین فورڈ(W. B. Stanford 1936) کا خیال ہے کہ اسطور نے زبان کو قدیم لسانی ذرائع مہیا کئے۔ یہ ذریعے مرئی، غیر مرئی اور انسانوں اور حیوانوں کے اعمال سے متعلق ابتدائی لفظی اظہارات کی صورت میں تھے۔ ابتدائی دور میں زبان انتہائی سادہ تھی اور بنیادی چیزوں سے علاقہ رکھتی تھی لیکن مرور ایّام زبان دقیق افکار، لطیف احساسات اور غیر مرئی موجودات کے متعلق اظہار کرنے کی قابل ہوئی۔

سٹین فورڈ کی رائے اس لئے بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ جدید زمانے کے مفکروں نے پیچیدہ اور گنجلک افکار و واردات کو بیان کرنے کے لئے قدیم دیو مالا کا سہارا لیا۔ مثال کے طور پر سگمنڈ فرائڈ نے نفسیاتی الجھنوں، ذہنی کیفیتوں اور قلبی واردات کی تشریح و توضیح یونانی دیومالا کے ذریعے کی۔ Oedipus

Complex, Electra Complex, Thanatos, Erosوغیرہ نظریات یونانی دیومالا سے ماخوذ ہیں۔ اس سارے عمل میں نئے معانی موجودہ ضروریات اور مقاصد کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں ضروری نہیں کہ الفاظ یا استعارہ اپنے ابتدائی معنٰی برقرار رکھ سکیں بلکہ ان میں نئے معنٰی کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس عمل کو استعارہ کے معنٰی کا پھیلاؤ کہا جاسکتا ہے۔ ریکیور اس قسم کے معنٰی کو معنٰی کی تکثیر کہتا ہے۔ معنٰی کی تکثیر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ہم زبان کے قدیم سرچشموں سے فکری طور پر تفاعل کرتے ہیں۔

شینا کو جو استعارہ گلگت کے قدیم دیومالا سے ملے ہیں وہ یا تو مردہ ہو چکے ہیں یا قریب المرگ ہیں۔ اور اگر کچھ زندہ بھی ہیں تو ان کے معنٰی صدیوں سے جامد پڑے ہوئے ہیں۔ اس لئے جدید زمانے کے قاری کو ان میں ایسے معنٰی نہیں ملتے جن کے ذریعے عصر حاضر کے وجودی معموں کو سمجھا یا بیان کیا جا سکے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جدیدیت اور اس کی برق رفتار تبدیلیوں سے پیدا شدہ احساسات و تجربات ہماری زبان میں موجود لسانی ذریعوں اور الفاظ سے آگے بڑھ چکے ہیں۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ زبان اور اس کی علامات کو وسعت دے کر احساسات و تجربات میں پیدا شدہ اضافی معنٰی کو اپنی زبان کے وسیلوں سے سمجھا یا بیان کیا جائے۔

شینا زبان صرف اس وقت ان کو بیان کرنے کے قابل ہو سکتی ہے جب ہم زبان میں دستیاب استعارے، علامات اور اساطیری ادب کو اپنے وجودی تجربات کی روشنی میں نئے معنٰی دے سکیں۔ اس طرح ہم لسانی وسیلوں کو وسعت دے کر اضافی معنٰی دریافت کر سکیں گے۔ شینا اساطیری ادب میں مستعمل استعارہ اور علامات کا یوں صدیوں منجمد رہنا دراصل ہمارے ذہنی جمود کو ظاہر کرتا ہے۔ اس وقت ہم معنٰی کی غربت میں زندگی گزار رہے ہیں۔ من حیث القوم ہماری زندگی کا ہر پہلو بے معنویت کا شکار ہے۔ اور ہمارے معاشرے میں موجود انتشار اس بے معنٰی طرز فکر کا قدرتی نتیجہ ہے۔

شکیل احمد شکیل کی اسطوری لوک کہانیوں کی یہ تالیف نئی نسل کو موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ ان کہانیوں کے متن کی قرأت interaction کے ذریعے اس کے اضافی معنٰی دریافت کرے اور اس دریافت کے تناظر میں اپنی فکری آبیاری کر سکے۔ ڈین میکوچ اپنی کتاب "Childhood of Fiction" میں لکھتے ہیں "بہت سی لوک کہانیوں کا ظہور مروجہ رواجوں یا ان واقعات کی تشریح و تفہیم کے لئے ہوا تھا جن کا انحصار ہی ان رواجوں پر تھا۔ لیکن مرورِ ایّام ان رواجوں کے داستانِ پارینہ بن جانے سے ان کی تشریح کرنے والے

اسطور لوک داستانوں کی صورت میں زندہ رہ گئے اور یوں اساطیر اور لوک کہانیوں میں ایک مسلسل رابطہ ملتا ہے(ڈاکٹر اختر سلیم، 1991)۔

ان کہانیوں کی نئی تشریح اور معنٰی کی دریافت کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس کتاب کو محض تفریحی ادب کے نمونے کے طور پر نہ پڑھیں بلکہ سہ جہتی پہلو سے اس کا مطالعہ کریں۔ یہ پہلو ہمیں ادبی تنقید، علم البشریات، عمرانیات، فلسفۂ زبان، نفسیات، معنٰیات(Semiology) اور تاویلی فلسفہ(Hermeneutics)، "فلسفے کا ایک مکتب فکر" فراہم کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر بہرام شہزادے کی کہانی میں "اشکر" جو شینا اساطیریات میں گھوڑا دیوتا ہے جس کی شکل (Pegasus) سے ملتی جلتی ہے اور "زنپان" (اڑن کشتی یا (Fairy Boat) کا بار بار ذکر ملتا ہے مگر یہ اڑن کشتی صرف گلگت کی حدود کے اندر پرواز کرتی ہے اور چین کی سرحد پر جا کر اس کی پرواز رک جاتی ہے۔ اس کہانی کا جدید نفسیات کی روشنی میں مطالعہ اس میں پوشیدہ بے شمار نچلی تہوں کو کھول سکتا ہے۔

مشہور سوئس ماہر نفسیات کارل ژونگ Karl Jung نے اڑن طشتریوں کی نفسیاتی توجیہ کی ہے۔ ژونگ کی کتاب "Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Skies" میں جدید زمانے کے انسان کی زندگی میں ایک اہم عنصر کے ختم ہونے کی وجہ سے پیدا شدہ دباؤ، خوف، بے چینی، مایوسی اور بے مقصدیت کا ذکر ملتا ہے۔ انسان اس گم شدہ عنصر کے متبادل کی تلاش میں ہے تاکہ وہ اس کی مدد سے اپنے وجود میں پیدا شدہ گہرے شگاف کو بھر سکے۔

اس وجودی شگاف کے بارے میں شہزاد احمد یوں رقمطراز ہیں "نہ صرف رویتیں پیدا ہوتی ہیں بلکہ اجتماعی انعکاسی افواہیں، گروہی خوف اور عجیب و غریب مظاہر میں یقین لانا بھی پیدا ہوتا ہے۔" (شہزاد احمد، 1997، صفحہ 340) بہرام شہزادے کی کہانی میں شہزادہ اور بوڑھا دونوں گل آندام شہزادی کی تلاش میں سرگرداں نظر آتے ہیں۔ سرحدوں پر بیٹھے نیچھور اور اس کے بھائی اور سات سروں والا دیو گروہی خوف کو ظاہر کرتے ہیں۔ اسی خوف کی وجہ سے اس کہانی کے کرداروں میں سوائے شہزادے کے سبھی کی خواہشات ادھوری رہتی ہیں۔

کہانی میں بہرام شہزادہ کئی موقعوں پر اڑن کشتی میں اڑتا نظر آتا ہے۔ شہزاد احمد اپنی کتاب ژونگ: نفسیات اور مخفی علوم میں ژونگ کی اڑن طشتریوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ژونگ یہ سمجھتا ہے کہ اڑن

طشتریاں انعکاسی اسطور ہیں۔ بلاشبہ وہ انسان کے اجتماعی نفس کے اندر دور تک اثر انداز ہونے والے ہیجان کی نقیب ہوتی ہیں۔" بہرام شہزادے کی کہانی میں اڑن کشتی شاید انعکاسی اسطور ہے جو اس دور کے انسان کے اجتماعی نفس کے اندر پیدا ہونے والے ہیجان کا نقیب ہو۔

ژونگ کا خیال ہے کہ اسطور میں موجود سطحیں اور علامات اساسی نقش[5] تشکیل دیتے ہیں۔ یہ اساسی نقش اجتماعی لاشعور کا حصہ ہوتے ہیں۔ وہ اجتماعی لاشعور کو وراثتی قرار دیتا ہے جو نوع انسان کے ماضی کے تجربات ہوتے ہیں اور ہمارے وراثتی دماغ کی ساخت میں پیوستہ ہوتے ہیں۔ اجتماعی لاشعور اساسی نقوش کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔

شینا اسطوری کہانیاں ہماری اجتماعی لاشعور کی مظہر ہیں۔ اساسی نقشی موضوعات اور کہانیاں مشکل سفروں، عزیزوں کی تلاش، آسمانوں کی طرف سفر، موت سے نجات، مافوق الفطرت مخلوقات سے لڑائی پر مشتمل ہوتی ہیں۔ بہرام شہزادے کی کہانی میں ہمیں یہ اساسی نقشی موضوعات واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ ان اساسی نقشی صورتوں کو خارجی حقائق اور انسانی تجربے ہی جنم دیتے ہیں۔

نفسیات کی روشنی میں تشریح کی یہ مثال اساطیری کہانیوں میں پوشیدہ خزانوں کو ظاہر کرتی ہے۔ اس خزانے کو ہم اس وقت دریافت کر سکتے ہیں جب ہم ان کو انسانی علوم میں اساطیر سے متعلق ہونے والی تحقیقات کی روشنی میں پڑھیں اور تحقیق کریں۔

ان اساطیری کہانیوں کے ہم اپنے وجودی اور معاشرتی کرب اور ابتلا کو اپنے ثقافتی استعارہ اور علامات میں اظہار کر سکتے ہیں۔ گو کہ گلگت کا معاشرہ برق رفتار تبدیلیوں اور سماجی خلفشار سے گذر رہا ہے لیکن اس کے تجزیے اور تشخیص کے لئے ہم ایسی لفظ گری نہیں کر سکے ہیں جو ہمارے معروضی حالات، ثقافت، زبان اور تاریخی یاداشت سے مطابقت رکھتی ہو۔ یہ مطابقت تب ہو گی جب قارئین اپنی ثقافتی اساطیری کہانیوں کے ساتھ فکری سطح پر تفاعل کرے کے اپنی وجودی حالات پر منطبق کر کے معنٰی پیدا کریں گے۔

نوٹس:

[1] یہ مغربی عقلیت ہی تھی جس کے زیر اثر مولانا الطاف حسین حالی نے استعارہ کو عقل کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ ان کا کہنا ہے کہ اردو شاعری کے زوال کا سبب جذبات کا استعارے کے ذریعے کثرت سے استعمال ہے۔ حالی کی رائے یہ ہے کہ استعارہ اگر سمجھنے میں مشکل ہو تو وہ اپنی شاعرانہ خصوصیات کھو دیتا ہے۔ چونکہ حالی کا شمار اردو

تنقید کے بانیوں میں ہوتا ہے اس لئے اردو ادب میں استعارے کے خوف کی ابتداء بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ اس رویے کی وجہ سے اردو ادب کو کتنا فائدہ اور نقصان ہوا یہ ایک الگ تحقیق کا متقاضی ہے۔ مولانا الطاف حسین حالی بالخصوص اور اردو ادب بالعموم "استعارے کے خوف" میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ مزید تفصیلات کے لئے دیکھیے (Askari 1963)۔

[2]استعارے کو ریکیور لسانی فلسفے کی اصطلاح کے طور پر استعمال کرتا ہے جس کا مفہوم استعارہ سے کہیں زیادہ وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ ریکیور کا بنیادی دعوٰی یہ ہے کہ استعارہ دنیا کو پھر سے بیان کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ یہ استعارہ ہی ہے جس کے ذریعے لسانی تخیّل معنٰی در معنٰی کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ ریکیور اسطور اور علامت کا تجزیہ کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ ان کی مدد سے ہم زبان کی مختلف پرتوں کو کھول کر معنٰی دریافت کر سکتے ہیں۔ استعارے کی مزید تفصیلات کے لئے دیکھیے (Ricouer 1967)۔

[3]اسطور ایک بیانیہ کہانی ہے جو اپنے اندر اجتماعی تجربات رکھتی ہے اور اجتماعی ضمیر کی نمائندگی کرتی ہے۔ افکار کی لغت "The New Fontana Dictionary of Modern Thought" The اسطور کو ایک مقدس بیان قرار دیتی ہے جس میں داستانوں اور پری کہانیوں میں صاف طور پر فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ کارل ژونگ کا کہنا ہے کہ ہم پوری دیومالا کو اجتماعی لاشعور کے مظہر کے اظہار کے طور پر لے سکتے ہیں۔ مزید تفصیلات کے لئے دیکھیے (Karl Jung, 1976, Levi-Strauss, 1999, Laurence Coup, 1997, Karen Armstrong, 2005)

[4] نطشے اور استعارے کے مزید مطالعے کے لئے دیکھیے (Sarah Kauffman, 1993)

[5] ژونگ اساسی نقش کو اوّلین مظاہر بیان کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ یہ اوّلین اشکال اجتماعی لاشعور تشکیل دیتے ہیں۔ ژونگ یہ سمجھتا ہے کہ اجتماعی لاشعور کائناتی انسانی فکر کو ظاہر کرتا ہے جو کہ ہر ثقافت میں موجود ہوتا ہے۔ اساسی نقش ایک نمونہ ہوتا ہے جسے سامنے رکھ کر مزید نمونے بنائے جاتے ہیں۔ (جاری) اس لئے اسے Prototype بھی کہا جاتا ہے۔ عام اصطلاح میں یہ چیزوں کے مختلف گروہوں کا ایک ایسا مجرد خیال ہوتا ہے جو اس گروہ سے تعلق رکھنے والی چیزوں کی مخصوص خصوصیات کا اظہار کرے۔ اسے ہم مثالیہ یا paradigm بھی کہہ سکتے ہیں۔ اساسی نقش آفاقی ہوتا ہے اور ہمارے اجتماعی لاشعور کا پیداوار بھی۔ یہ ہمارے آباواجداد سے ہمیں ورثے میں ملتا ہے۔ انسانی معاشرے کی بنیادی صداقتیں پیدائش، بڑا ہونا، محبت، خاندان، قبیلے کی زندگی، مرنا، والدین اور بچوں کے درمیان کشمکش کو مخفی رکھنا اور رشتہ داری کی رقابت دراصل اساسی نقش ہیں۔ اس قسم کے بعض کردار اور کچھ اشخاص کی اقسام بطور کم یا زیادہ اساسی نقش تشکیل پاتی ہیں۔ اساسی نقش خیالات ہمیشہ موجود رہتے ہیں اور وہ انسانی

شعور میں نفوذ پذیر رہتی ہیں۔ افلاطون پہلا فلسفی ہے جس نے اساسی نقش یا مثالی چیزوں کا تصور پیش کیا۔ انیسویں صدی کے شروع ہوتے ہی اس خیال اور موضوع کو مزید شدت سے چھیڑا گیا۔ جبکہ تقابلی بشریات اور تجزیاتی نفسیات کے ماہرین نے اس موضوع پر گراں قدر اضافے سامنے لائے۔ مزید مطالعے کے لئے دیکھیے(Karl Jung, vol.9.1) ۔

References

1. Askari, Muhammad Hassan. 1963. "Iste'arē kā khauf," Sitāra yā badbān (Karachi: Maktaba-e-sāt Rang, 1963, 20-34). [Written c. 1955, this essay is included in this anthology of critical essays. Footnotes have been added by the translator.]
2. Ricouer, Paul. 1967. The Symbolism of Evil, Boston, Beacon Press.
3. Ricouer, Paul. 2003. The Role of Metaphor. London and New York: Routledge.
4. Jung, Karl. 1976. The Structure of the Psyche, in The Portable Jung, ed. Joseph Campbell, Penguin, p. 39.
5. Levi-Strauss. Claude: 1999. Myth and Meaning. London. Routledge..
6. Coupe, Laurence. 1997. Myth. London and New York. Routledge.
7. Armstrong, Karen. 2005. A Short History of Myth. Penguin Books.
8. Nietzsche, Friedrich. 1968. Twilight of the Idol and the Anti Christ, trans. by R. J Collingdale. Harmondsworth: Penguin, p. 88.
9. Kauffman, Sarah. 1993. Nietzsche and Metaphor, trans. byDuncan Large. The Athlone Press,London:
10. Hobbes. Thomas: Leviathen. 2001. In Classics of Moral and Political Theory, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, p. 513.
11. Jung, Karl. The Archetype and the Collective Unconscious. Collected works, trans by R. F Hall. Vol. 9.1, 87-110PrincetonUniversity Press.

12۔ احمد، شہزاد، ژونگ: نفسیات اور مخفی علوم۔ سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 1997، صفحہ 340۔

13۔ اختر، ڈاکٹر سلیم، داستان اور ناول: تنقیدی مطالعہ۔ سنگ میل پبلی کیشنز، 1991، صفحہ 28۔

لسانی تبادلہ، مستعار اور اس کے اثرات

تحریر: مظہر علی

دنیا کی تقریباً ہر زبان دوسری زبانوں سے الفاظ کا تبادلہ کرتی ہے۔ اور ان الفاظ کو اردو میں دخیل الفاظ، انگریزی میں loan word، عربی میں معرب، اور فارسی میں مفرس کہتے ہیں۔ اور اس عمل کو مستعار یا دخیل لفظ کہتے ہیں۔ اور اسی طرح کسی لفظ کے معنٰی کسی دوسرے معنٰی میں بھرتی کرنے کو استعارہ کہتے ہیں۔ استعارہ بذات خود عربی میں ایک مرکب لفظ ہے اس کی موجودہ صورت باب استفعال کی ہے۔ اس کا روٹ سعر ہے، باب ثالثی سے جس کے معنٰی ہیں، قیمت، اقتباس، تسمہ، جنون پاگل پن وغیرہ۔

جب بھی لفظ مستعار کسی بھی سامع کے کانوں میں پڑتا ہے تو اس کی ذہنی لغت اس کے سامنے درآمد یا ادھار لینے کے معنٰی سامنے رکھ دیتی ہے۔ مستعار کی تاریخ بھی اتنی ہی پرانی ہے جتنی انسانی سماجی تاریخ ہے۔ مستعار لینے کی روش صرف لسانیات تک محدود نہیں ہے۔ فکری و معاشی کمزور قومیں مستعار پر ہی چلتی ہیں۔ ایک ملک قرضوں اور درآمدات پر انحصار اس لئے کرتا ہے کہ اس کی اقتصادی و معاشی، صنعتی و حرفتی حالت درست نہیں ہے۔ اسی طرح ایک زبان دوسری زبان کے الفاظ مستعار اس لئے لیتی ہے کہ معاشرے میں اس زبان پر عبور رکھنے والے لوگوں کی تعداد عنقا ہو گئی ہے۔

جب ایسے حالات پیدا ہو جائیں تو اس کی وجہ سے زبان مفکرین اور فلاسفروں سے محروم ہو جاتی ہے اور معدومیت کا شکار ہو جاتی ہے۔ جس کے اثرات معاشرے کے تمام شعبوں میں نظر آنا شروع ہو جاتے ہیں۔ اور وہ معاشرہ زبان کو بھی ساتھ لئے وقت کے دھارے میں قصہ پارینہ بن جاتا ہے۔ وہ معاشرہ جو مفکرین پیدا کرنے میں زرخیز ہوتا ہے اس کی زبان اور فکری استعداد توانا ہوتی ہے۔ اور ایسے معاشرے سے منسلک تمام شعبے اپنے اپنے محور میں خود کفیل ہوتے ہیں۔ اور وہ دوسرے معاشرے اور زبانوں کے لئے پاور ہاؤس کا کام دیتے ہیں۔ اس کی ایک بہترین مثال یونان کی ہے جس کے استعارے انگریزی کے بیشتر تعلیمی اور

ہنر مندی کے شعبوں میں اور نظریات دنیا کے تمام فلسفیوں کو فکری توانائی فراہم کر رہے ہیں۔

یونان کے مفکرین پیدا کرنے کی تولیدی نس کو جسٹینین دی گریٹ نے افلاطون کی اکیڈمی کلیسا کی خوشنودی کی خاطر بند کر کے کافر قرار دے کر کاٹ دی اس کے بعد سے اب تک یونانی معاشرے کی کوکھ ایسے تگڑے مفکرین پیدا کرنے کی صلاحیت سے محروم ہو گی۔ اسی طرح جب معاشرہ فکری انحطاط کا شکار ہو جاتا ہے تو شعبدہ باز تمام شعبوں پر قابض ہو جاتے ہیں، معیشت کو رواں رکھنے کے لئے بیرونی قرضے اور تخلیق ادب کے نام پر مستعار لئے گے الفاظ کو زبان میں ٹھونسنے میں ان کا کوئی ثانی نہیں ہو تا ہے۔

عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں مضبوط صرفی قوانین موجود نہیں ہیں۔ اس کی بہت سارے وجوہات ہیں۔ اور اس کی سب سے بڑی وجہ معربات کا زیادہ تبادلہ ہے۔ چونکہ لفظ کی تشکیلی صورت جو ہمیں نظر آتی ہے، وہ اپنی اصلی زبان کے گرائمری، نحوی اور صرفی علامات کو بھی لیکر موصولہ زبان میں داخل ہوتی ہے۔ اور موصولہ زبان اس کو اپنانے کے لئے اپنی گرائمری علامات اس معرب پہ لاگو کرتی ہے جس سے اس لفظ کی ظاہری ہیئت تبدیل ہو جاتی ہے۔ جس سے اس لفظ کو اپنانے والی زبان کے صرفی قوانین اسے تسلیم نہیں کرتے۔ کیوں؟ اس لئے کہ معرب کا جنم اگر پچ لینگوج میں ہوا ہے تو ٹونل بیسڈ لینگوج زبان کے قوانین اسے تسلیم نہیں کریں گے کیوں کہ پچ لینگوج بیسڈ لفظ کے معنٰی زیادہ تر کنسونینٹ "حرف صحیح" کے زیر اثر رہتے ہیں اور ٹونل لینگوج میں واول "حروف علت" کے زیادہ زیر اثر رہتے ہیں۔

چونکہ شینا ہائی پچ ٹونل لینگوئج ہے جس میں لفظ کے معنٰی ترتیب دینے میں نیوکلس کا اثر نمایاں ہوتا ہے اس لئے ان کی پیائش mora مورہ "بحر یا وقت کی اکائی" سے کی جاتی ہے۔ مورہ کی اتار چڑھاو سے لفظ کا معنٰی بدل جاتا ہے۔ حرف علت جو کہ پچ لینگوئج میں لفظ کو صرف حرکت دینے کی حد تک ہوتا ہے لیکن معنٰی پر بھی اثر انداز ہوتا ہے لیکن اتنا نہیں جتنا ٹونل میں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس سُر والی زبان میں حرف صحیح اور حرف علت دونوں معنٰی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ معرب صرف عام ضروریات یا سہل پسندی کی خاطر معمولی قسم کے مقامات میں یا عامیانہ قسم کے معنوں کی خاطر بھرتی کیا جاتا ہے۔ ان کو پیچیدہ قضیوں میں ایک مفکر، محقق یا فلسفی کبھی بھی بھرتی نہیں کرتا ہے کیوں؟ اس لئے کہ وجود کے چار اقسام ہیں: کتبی، صوتی، تصوری اور خارجی۔ ان چار صورتوں کا بل واسطہ یا بلا واسطہ تعلق لفظ اور معنٰی سے اور ان دونوں کا دستور یا رواج سے ہوتا ہے، اور دستور کا سماجیات اور سماج کا لسانیات سے اور لسان کا بشر سے اور بشر کا جغرافیہ سے اور جغرافیہ کا

اس کائنات سے اور کائنات کا وجود سے۔ اسی طرح یہ ایک کڑی ہے اس میں زرہ کا اپنی جزوی حیثیت سے پوری کائنات کے ساتھ اٹوٹ رشتہ ہے جس کے بغیر جز اور کل کا ہونا محال ہے۔ جز دال، تعلق دلالت، اور کل مدلول ہے۔ اسی طرح ہر شعبے کا دوسرے شعبہ سے ایک تعلق ہوتا ہے اور وہ اس تعلق کو لفظ کے ذریعے سے ہی سمجھا اور بیان کیا جاتا ہے۔ جغرافیائی حالت مشکلات، یا سہولیات پیدا کرتی ہیں۔ ان کا مقابلہ یا محظوظ ہونے کا بیان رسوم سے ہی کیا جاتا ہے۔ ان رسوم کا تعلق عقائد سے ہوتا ہے اور اس تعلق کو علم معنٰی و علم بیان، منطقی قوانین کے دائرے میں واضح کرتا ہے۔ لفظ کی شکل وصورت متکلم کے پاس اور اس کا معنٰی سامع کے پاس ہوتا ہے۔ مطلب جو لفظ متکلم کے منہ سے نکلتا ہے تو وہ کامل نہیں ہوتا ہے جب تک سامنے سننے والا دوسرا کوئی موجود نہ ہو۔ سادہ الفاظ میں متکلم اور سامع کا رشتہ ایک لحاظ سے میاں بیوی کا ہوتا ہے۔ متکلم اثر دیتا ہے اور سامع کانوں کے ذریعے سے اس اثر کو قبول کرتا ہے اور نطفی معنٰی کو ایک پیچیدہ معنویت اور تجسیمیت عطا کر کے ایک نیا تخیل جنم عطا کر دیتا ہے۔ صوتی اور تصوری صورت جب آپس میں مل جاتے ہیں تو لفظ کا وجود کامل ہو جاتا ہے اور کسی دوسری صورت کے ساتھ مل کے ایک اور وجود پا سکتا ہے۔ اسی طرح کتبی صورت کے لئے کسی قاری کا اور خارجی صورت کے لئے ان تینوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اور چار صورتیں ایک دوسرے کے ضد ہیں۔ دو مذکر اور دو مؤنث ہیں۔ لفظ اپنے اندر اس سماج کا پوری تاریخ رکھتا ہے۔ اس لئے معرب کا موصولہ زبان میں اس کی تاریخ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس لفظ کی کوکھ اس زبان کی تاریخ اور عقائد سے خالی ہوتی ہے۔ عام آدمی کو اپنی سطحی پیغام پہنچانے کی فکر ہوتی ہے اس لئے کہیں سے بھی اسے لفظ مل جائے فوراً وہ اپنالیتا ہے۔ جب کہ ایک مفکر کو اس لفظ کی تاریخ کی فکر ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اس ایک لفظ میں اس کی غیر مرئی جائداد جس کو ثقافتی تاریخ کہتے ہیں، چھپی ہوئی ہوتی ہے اور مفکر کو اس کی فکر ہوتی ہے اور وہ ہر صورت اس کا دفاع اور اس کی پرچار کرتا ہے۔ اسی طرح الفاظ کی ایک فوج ہوتی ہے جو اپنی کلچر کی حفاظت کے لئے ہمہ وقت تیار رہتی ہے۔

جب ثقافت پہ یلغارِ ہوتی ہے تو سب سے پہلے زبان کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔ اپنی ثقافت اور زبان کی حفاظت کی خاطر پہلی دفاعی لائن پر معمور رشتوں کے استعارے اپنی قربانی پیش کرتے ہیں۔ چونکہ جس طرح زندگی کمزور ہے اسی طرح ان رشتوں کو بیان کرنے والے الفاظ بھی کمزور ہوتے ہیں جیسے آجہ کی جگہ امی بوبا کی جگہ ابو وغیرہ۔ اسی طرح وہ الفاظ جو فطرت یا قدرتی عناصر بیان کرتے ہیں سب سے سخت جان

ہوتے ہیں۔ آخری دم تک مزاحمت جاری رکھتے ہیں۔ جیسے وی، ہگار، آگای وغیرہ۔ جب یہ الفاظ بھی شکست کھا جائیں تو اس مقام کو زبان کی موت language death کہا جاتا ہے۔ جب ایک لفظ کو کوئی دوسری زبان اپنے قوانین کے پیرائے میں قبول کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے سے روکنے والا دوسرا آدمی کون ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا متبادل موجود نہ ہو۔ چونکہ شینا ادبی محور میں داخل ہونے کے لئے اپنے پر ابھی تول رہی ہے اس ابتدائی مرحلے میں ہی جب کہ اس کا ادبی خاکہ بھی تیار نہیں ہوا ہے، میں اگر مستعار کی بھرمار کردیں گے تو آنے والے کچھ سالوں میں ہی شینا کی موت واقع ہو جائے گی۔ اس موت کو قریب لانے میں ان افراد کا ہاتھ ہوگا جو اس کے دفاعی انتظامات کئے بغیر، مطلب اس کے گرائمر، صرف نحو کو ترتیب دئے بغیر صاحب کتاب ہونے کی گھمنڈ میں اور اپنی نااہلی، سہل پسندی کی وجہ سے استعاروں کو شینا میں ٹھونسنے کے حامی ہیں۔ اسی طرح الفاظ کی ایک بڑی تعداد سنسکرت اور شینا دونوں میں مستعمل ہے۔ جو قوانین مندرجہ ذیل مثالوں میں بیان کئے جائیں گے وہ صرف اور صرف شینا کے ہیں۔

"لکھنا" لفظ جس کے آخر میں "نا" جو اردو مصدر کی علامت ہے کو ہٹانے سے "لکھ" رہ جاتا ہے جو کہ سنسکرت میں مشترک "homonym" لفظ ہے اس کے مندرجہ ذیل معنٰی ہیں۔ نوچنا۔ کھرچنا۔ رگڑنا۔ ناخن مارنا۔ ہلائی۔ خط کھینچنا۔لکیر یا جھری ڈالنا۔ باہنا وغیرہ۔ اسی طرح "کچٹ" جو کہ "لکھنے چکا" متبادل ہے شینا میں، کے بھی کم وبیش یہی معنٰی ہیں۔ کچٹ کی اگر ہم صرفی حالت دیکھنا چاہیں تو یوں ہوگی کاف حرف ابتدا "فالفعل"، ۔ حرف درمیانی "عین الفعل" اور ٹ حرف آخر "لام الفعل" لیکن جو بات یاد رکھنی کی ہے وہ کہ "ٹ" حرف جار ہے یعنی preposition کی علامت ہے۔ اگر اس کے ارکانوں کی جوڑی "syllabication" بناؤ گے تو کاف اور چ کی جوڑی بنتی ہے اور ٹ حرف بچ جاتا ہے اور اس کا بچ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حرف جار ہے اور اس معنٰی کی طرف سامع کی توجہ مبذول کراتا ہے جو اس کے ماخذ کا ہے جس کا معنٰی گھاس، پھیکا، تینکا، جلدی جلدی کجھلانا بنتے ہیں اگر اس کو رومن میں لکھتے تو [kaç] بنتا ہے اب اس میں onslaught, a nucleus, ç rhyme " k بنتا ہے چونکہ شینا ٹونل ہے اور اس کے بنیادی حروف علت پانچ ہیں اور خفیف، متوسط، طویل اور صعودی اور نزولی کو بھی ملاتے تو لگ بھگ پندرہ یا سترہ بنتے ہیں۔ جب عربی میں لکھتے ہیں تو اس کے شارٹ واولز اخفاء ہو جاتے ہیں لیکن رومن میں یہی اخفاء واولز واضح ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی بھی فعل کی وقوع پذیری یا اسم کی نوعیت بیان کرنے کے لئے اس کے مرکز nucleus کو دو

مورہ "بحر یا وقت کی اکائی mora" کر دیتے ہیں۔ مفتوحہ حالت میں الف ممدودہ، مضمومہ حالت واؤ کے ساتھ مد اور مکسورہ حالت میں یا کے ساتھ مد آتا ہے۔ مثال کآچ، کوٓچ، کیٓچ۔ کچآٹ ، کچیٓٹ اور کچوٓٹ ۔

اسی طرح "جات" لفظ سنسکرت اور ہندی میں ابتدائی حرف "ج" کے ساتھ، عربی و فارسی میں "ذ" کے ساتھ مستعمل ہے۔ قطع نظر اس کے کہ سنسکرت میں جیم کے ساتھ اور عربی فارسی میں ذال کے ساتھ کیوں ہے یہ لفظ شکلی morphological، صرفی etymological, اور نطفی معنٰی seminal کے اعتبار سے شینا الاصل ہے جس کی فعل امر کی صورت "جوٓ" بمعنٰی (پیدا ہو جاؤ) ہے۔ اکثر زبانوں میں فعل امر کا صیغہ مادہ ہوتا ہے۔ معنٰی کے نشت و برخاست کے حساب سے اس لفظ کی لسانی قوانین سے آرائش ہوتی ہے اور لفظ میں تلفظی ارکان کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ جات (پیدا ہو جاؤ گے) عین الفعل میں متوسط الف کے ساتھ فعل مضارع مخاطب جمع کا صیغہ ہے اور فعل مضارع جمع غائب کا صیغہ یائے مجہول متوسط کے ساتھ "جین" (پیدا ہو جائیں گے) ہے۔ اور فعل مضارع مخاطب واحد کا صیغہ "جے" (پیدا ہو جاؤ گے) یائے مجہول آخر کے ساتھ۔ اور اس کا جآت الف ممدودہ کے ساتھ اسم صفت کی صورت (بچے جننے کی صلاحیت) ہے۔

اردو میں پکانا، سنسکرت میں پکاتی، شینا میں پیوٓک۔ اور اس کا فعل امر کا صیغہ شینا میں پای، پکاؤ، ہے۔ عموماً جب لفظ کا اختتامی لفظ اگر حرف علت میں سے "یا" پر مشتمل ہو تو فعل امر میں اس لفظ کا عین الفعل میں ایک الف نمودار ہو جاتا ہے جیسے "ییوٓک" چلنا سے یای۔ "لیوٓک" سے 'پانا' سے لای۔ فعل ماضی قریب لازم کا صیغہ مذکر واحد غالب "پکوٓ" پکا ہوا، بلوغت، تکمیل، مضبوط اور کامیاب کے معنوں میں ہے۔ ماضی مطلق فعل لازم واحد غائب "پکن" پک چکا ہے۔ فعل متعدی کا مصدر "پچوٓک" اور لازم کا "پیوٓک" ہے۔ فعل ماضی متعدی مطلق واحد غائب کا صیغہ "پچیتوٓ" پکایا ہوا۔ شینا میں کھانا پانی ابال کے پکانے کو "رنوٓک" اور تپش پر چاہے سورج کی ہو یا آگ کی پر پکانے کو "پیوٓک" کہتے ہیں۔ پکا ہوا پھل کو "پکوٓ" اور پکا ہوا کھانے کو "ردوٓ" کہتے ہیں۔ اس لفظ کا روٹ ورڈ "پَیَ" بمعنٰی مخفی طاقت یا جوہر ہے اور مشترک لفظ ہے۔ المختصر سنسکرت ہندومت اور شینا کہانت کی آغوش میں پلی ہیں۔ دونوں مظاہر پرست ہیں۔ سنسکرت دیویوں اور دیوتاؤں کا اور تجسیمیت کا قائل ہے جب کہ کہانت دیویوں کا قائل ہے اور تجسیمیت اور ان کی پوجا پاٹ کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ کاہن دیوی اور انسان کے بیچ بطور رابطے کا کردار نبھاتا ہے۔

جان علی: محروم طبقے کی آواز

تحریر و تحقیق: عزیز علی داد

مترجم: شیر زمان خان

مترجم کی جانب سے:

جان علی شینا زبان کے قادر الکلام شاعر اور منجھے ہوئے گلوکار ہیں۔ وہ زبان و بیان میں اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ ان کے کلام میں ایک نوع کی بے ساختگی، گھلاوٹ اور لوچ ہے۔ انھوں نے سماجی، سیاسی اور عشق و محبت کی وارداتوں کو موضوع سخن بنایا، اور ہر معاملے میں روایت شکن قرار پائے۔ ان کی عشقیہ شاعری روایتی اور نئے شعراء کے کلام کے برعکس معانی و معارف سے بھرپور ہے اور اس میں کسی نہ کسی حوالے سے زندگی کے حقائق کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ جان علی نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ شینا زبان و ثقافت کی ترویج کے لئے مخصوص رکھا اور پیرانہ سالی کے باوجود ان کے اس جذبے میں کوئی کمی واقع نہ ہو سکی۔

محترم عزیز علی داد صاحب نے جان علی کے کلام کو تنقید کے مراحل سے گزارا ہے اور گلگت بلتستان کے سیاسی، سماجی اور معاشرتی حالات و واقعات کو اس صاحبِ نظر فنکار کی نظر سے پرکھنے کی سعی کی ہے اور میری ناقص رائے میں یہ اپنی نوع کی پہلی کاوش ہے۔ ان کا یہ دقیق مضمون پہلی مرتبہ انگریزی میں چھپا تھا۔ علاقے میں انگریزی خواندگی کی کمی کے باعث اسے اردو کے قالب میں ڈھالا گیا ہے۔ امید ہے یہ اس نوع کی مزید کاوشوں کے لئے در وا کرنے کا باعث ہو گا۔ مترجم

معاشرے میں ذات پات کی تفریق سیاسی، سماجی، معاشی اور طبقاتی نظام کی مرہونِ منت ہے جو کسی مخصوص طبقے کو پورے معاشرے کے طاقت سے محروم طبقوں پر اپنی اجارہ داری قائم کرنے میں مدد فراہم کرتی ہے۔ اطالوی مارکسسٹ انتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف "قید کی

کتاب سے یادداشتیں" میں ان پسے ہوئے طبقات کے لئے، جو بااثر طبقے کے ظلم وجور کا شکار ہیں، Subaltern یعنی "محروم طبقات" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ معاشرے کے اس طبقے میں ہاری، مزدور اور وہ لوگ شامل ہیں جن کی معاشرے میں طاقت اور اقتدار تک رسائی نہیں۔ لہٰذا معاشرے میں ان کا وجود مقتدر طبقے کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔

محروم اور پسے طبقے متحد و متفق نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے وہ طاقت اور اختیارات سے دور رہتے ہیں بلکہ ان کو دور رکھا جاتا ہے اور معاشی ترقی اور سیاسی نظام سے بھی اسی قدر فاصلے پر ہوتے ہیں۔ اس گروہ کی مناسب نمائندگی بھی نہیں ہوتی کیونکہ معاشی، سیاسی اور قانون سازی کے ادارے بااثر طبقے کے مفادات کے لئے سرگرمِ عمل ہوتے ہیں۔ گلگت بلتستان کا علاقہ بھی گزشتہ سات دہائیوں سے پاکستانی قانون ساز اداروں کی عدم توجہی اور اختیارات کی عدم فراہمی کے باعث شدید محرومی کا شکار ہے۔ مقامی طور پر علاقے کی ثقافت، مسلکی اور فروعی گروہوں کے رحم و کرم پر ہے جو علاقے کی درخشندہ روایات کا خاتمہ اور اپنے تنگ نظر اور محدود نظریات کا نفاذ چاہتے ہیں۔ اس علاقے میں روایتی طرزِ حکومت اور سماجی نظام کے خاتمے سے مسلکی اور فرقہ وارانہ قوتوں کو عروج حاصل ہوا۔ گلگت بلتستان کی تاریخ کے اس موڑ سے لوگوں کی زندگی کے معنٰی بدل گئے اور سماجی بنیادوں اور سماجی اداروں کا وجود روبہ زوال ہوا۔ اس سماجی نظام نے ثقافتی سرگرمیوں اور ان کے فروغ کے لئے مضبوط بنیادیں فراہم کر رکھی تھیں۔ ان دیرینہ روایات سے ناطہ توڑ کر گلگت بلتستان کا موجودہ معاشرہ ایک خلا میں سانس لینے کی سعی کر رہا ہے۔ متبادل نظام کی عدم دستیابی نے معاشرے کو مذہبی بنیاد پرستوں کا آسان شکار بنا دیا جنہوں نے اس خلا کو اپنے مخصوص نظریات سے پُر کرنے کی کوشش کی۔ یہ نظریات مقامی ثقافت اور علاقے میں مروّج مذہبی بقائے باہمی اور تکثریت کے تصور کے بالکل خلاف تھے۔ اپنے نظریات کے فروغ کے لئے انھوں نے مقامی ثقافتی رسوم ورواج کو محدود کر دیا۔

معاشرے کے باشعور افراد کو ان بنیاد پرست رجحانات کا مقابلہ کرنے کے لئے اس مخصوص نکتہ نظر کا تعین اور طریقہ کار کا بغور مطالعہ کرنا ہوگا جو مستقبل میں مقامی ثقافت کے لئے ایک سنگین خطرہ بن سکتا ہے۔ مذہبی بنیاد پرستوں، سماج اور سیاسی حلقوں کے ہاتھوں مقامی ثقافت کے تنزل کے باوجود، علاقے کا باشعور طبقہ علاقے میں ثقافت اور مذہب کے مابین طاقت کے عدم توازن کی وجوہات تلاش نہ کر سکا۔

خلافِ توقع گلگت کے جدید معاشرے کو جان علی کی شکل میں شینا زبان، مقامی روایات کا نمائندہ اور

معاشرے کا نبض شناس ہاتھ آیا ہے۔ انھوں نے خود کو شینا شاعری اور گلوکاری کے لئے وقف کر رکھا ہے۔ وہ جدید احساسات و تجربات کو روایتی شینا شاعری میں ڈھالنے میں یدِ طولیٰ رکھتے ہیں۔ وہ جدید احساسات کو روایتی سانچوں میں ڈھال کر گلگتی معاشرے کے اقدار، ثقافت، نفسیات، معیشت اور سیاست میں نئے معانی پیدا کرتے ہیں۔ جان علی فنکار گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں جو تاریخی لحاظ سے گلگت کا سب سے محروم طبقہ ہے۔ گانے بجانے جیسے فنکارانہ عوامل پر معاشرتی قدغن کے باوجود اس برادری نے روایتی موسیقی اور اس سے وابستہ علم و ہنر کو اپنے بل بوتے پر صدیوں زندہ رکھا۔

گلگت بلتستان کی سیاسی و معاشی محرومی اور مقامی ثقافت، مذہب اور ریاست کے مابین چپقلش کا نوحہ جان علی کے کلام میں جابجا نظر آتا ہے۔ وہ سیاسی، سماجی، مذہبی فسادات اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ذہنی اذیت کا ذکر حقیقی اور تاریخی حالات وواقعات کی روشنی میں کرتے ہیں تاکہ معاشرے میں طبقاتی محرومی کی بنیادی وجوہات کا جائزہ لیا جاسکے اور محروم طبقات کی رہنمائی اور پرداخت کے ذریعے انہیں ان کے حقوق کے لئے سیاسی جدوجہد اور طبقاتی جنگ میں شریک کیا جاسکے۔ یہ وہ حکمتِ عملی ہے جس کو انتونیو گرامشی نے معاشرے کے باشعور افراد کی اہم ذمہ داری قرار دیا ہے۔ لوگوں کی سیاسی محرومی کا ذکر جان علی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

شونٹگ تھے مور تھا، زمانہ ہوشار بلین
گلتیچ گلیتو کرے اختیار بلین
مئے سارگن گلیت تھئے کھچی حال بلین
تُو ٹھک درینو نومچ انتقال بلین

ترجمہ:

خبردار، اپنی آواز پست رکھنا، زمانہ ایک مخبر ہے
گلگت کے لوگوں کو گلگت پر اختیار کب حاصل رہا ہے؟
تاکہ وہ اپنی تقدیر کا آپ فیصلہ کرسکتے
آہ پیارے گلگت، تمہیں اجنبی ہاتھوں میں سونپ دیا گیا

جان علی اپنی شاعری کو معاشرے کے پوشیدہ دکھوں کی صدا سمجھتے ہیں جنہیں وہ الفاظ کا روپ دے کر طشت ازبام کرتے ہیں اور یہی ان کا طرہ امتیاز ہے۔ وہ اپنی شاعری میں معاشرے کے منافقانہ رویوں پر

بے لاگ تنقید کرتے ہیں۔ جس کی غیر منصفانہ تقسیم کی بدولت کچھ لوگ چوری اور دھونس دھاندلی سے راتوں رات امیر کبیر بن جاتے ہیں۔ یہ بدعنوان نودولتیے رسوم و رواج اور ظاہری عبادات کے ذریعے اپنی مذہبی حیثیت کی کھلی تشہیر کرتے ہیں۔ ان مذہبی پیشواؤں کے ہاتھوں مذہب اپنا اثر کھو چکا ہے۔ جان علی ان لوگوں کے لئے سخت ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں جو بدعنوانی سے متعفن وجود کو مذہب کے خوبصورت لبادھے میں ملبوس رکھتے ہیں۔ وہ شاندار جرات کا مظاہرہ کرتے ہوئے بے معنٰی رسوم و رواج کو ٹھکرادیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

اک گلاسک مئو پی مئے نماز نے بین
تو رشوتئے او گھی کھے تُس رُزہ گینا
اک کنالئے نقلی دے شوکه گینا
قیامت گه پهت تهے، دُنیاتئے فائده گینا

ترجمہ:

حضرت! محض ایک جام سے میرے تمام سجدے رائگاں چلے جاتے ہیں
مگر آپ کا روزہ رشوت کی سحری کھا کر بھی مقبول ہوا
ایک کنال زمین کے ناجائز انتقال کے عوض آپ نے خلعت قبول کرلی
یوں آخرت کے اجر پر دنیاوی نفع کو ترجیح دی

جان علی مذہب کے ٹھیکے داروں کی وضع کردہ تعلیمات کو رد کرتے ہیں۔ وہ مذہب میں درجہ بندی، مذہبی عہدوں اور اداروں کی تقسیم کے قائل نہیں کیونکہ مذہب اور مذہبی اداروں کو مذہب کے ٹھیکیداروں نے اپنے مفادات کے حصول کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔

تهئے مسجد گه یَهه، مه تهئے حمام گه یَهه
جنت تئے حورانی مئے غلام گه یَهه
فساد گیر عالم تُو مئے امام گه یَهه
فساد دوٹ ٹک تهرے تهئے اسلام گا یَهه

ترجمہ:

مجھے تیری مسجد کی ضرورت ہے، نہ تیرے حمام کی حاجت
مجھے بعد از مرگ حوروں کا انعام بھی درکار نہیں

اے فسادی عالم! تو میری امامت کا اہل نہیں

مجھے ایسے مذہب سے سروکار نہیں جو فساد کا باعث ہو

حسن اتفاق سے جان علی کے اس گانے کے منظر عام پر آنے کے بعد ہی گلگت شہر میں واقع مجسٹریٹ کے دفتر کو، جس میں زمین کے انتقال کا ریکارڈ رکھا ہوا تھا، مشتعل افراد نے آگ لگادی اور پھر شہر کی دو بڑی مساجد کو اشتعال پھیلانے کے الزام میں بند کر دیا گیا۔ بہر حال جان علی مذہب کے تقدس کا احترام کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کو اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ وہ مذہب کے نام نہاد ٹھیکیداروں سے نجات حاصل کر لیں جو خدا تعالیٰ کی عظیم ہستی کو محض ایک جلاد کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ نام نہاد عالم اس اہل نہیں کہ وہ خدا جیسی ذات کا مفہوم سمجھ سکیں۔ وہ منبر و محراب کے بھی اہل نہیں، جن کو وہ خدائی احکام کے برخلاف، محض نفرت پھیلانے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ دوسری طرف جان علی سیاست دانوں کو بھی کڑی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں جن کا واحد مقصد غریبوں کا خون چوس کر اپنی تجوریاں بھرنا ہے۔

بَیس ووٹ دے کھڑا تھیگیس سو گدائے

ممبری بی گے نت کھا فنو رُوپائے

ترجمہ:

ہم ہی نے تمہیں ووٹ دے کر ممبر بنائے

اے ندیدوں، اب چاہو تو سارا خزانہ نگل لو

وہ مذہب کے معاملات پر نام نہاد عالموں کے ذاتی اختلافات کے سخت ناقد ہیں۔

کے کلمه رام شه ہن کلمائی

فساد تهریتا زمانئے علمائی

منبروچ کے باشنت لا شوئی گه کاٹئی

ترجمہ:

کہو میں تمہارے چھ مختلف کلمات میں سے کون سا کلمہ پڑھوں؟

اے نام نہاد عالمو، تم نے فساد کا بیج بو دیا

منبر سی مقدس جگہ سے مغلظات بکتے ہو؟

گزشتہ تین دہائیوں سے گلگت بلتستان کا معاشرہ ثقافت کی بجائے مسلکی حوالوں سے پہچانا جانے لگا ہے۔ مقامی ثقافت مسلکی، نسلی اور لسانی بنیادوں پر تقسیم ہو کر اپنی وقعت کھو چکی ہے۔ جان علی ثقافت کو

معاشرے میں اتحاد و اتفاق کا منبع گردانتے ہیں۔ علاقے میں مروج فرقہ واریت علاقائی ثقافت کے لئے ایک سنگین خطرہ ہے کیونکہ یہ ہر اس چیز کو رد کر دیتی ہے جو اس کے محدود معیار پر پوری نہ اُترے۔ مذہبی طاقتیں علاقے میں کوئی اور ہی اسلام لانا چاہتی ہیں۔ جان علی گلگت کی سرزمین پر فرقہ وارانہ فسادات کو مخصوص مفادات کے حصول کی جنگ قرار دیتے ہیں۔ یہ مسلکی تقسیم مقتدر طبقے کی ایما پر ہو رہی ہے جو نو آبادیاتی نظام کی آزمودہ پالیسی "پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو"، پر عمل پیرا ہے۔ جان علی کہتے ہیں:

مئے سارگن گلیت گن جیکو جیک تھرے
درینے وائی، ارینوچ اٹیک تھرے

ترجمہ:

افسوس میرے پیارے گلگت کے ساتھ کیسی انہونی ہو گئی
بیرونی عناصر نے لوگوں کو آپس میں لڑا کر خون بہا دیا

لوگوں کو مسلکی بنیادوں پر تقسیم کر کے دراصل اس لازوال رشتے اور وابستگی کے جذبے کو قابو اور توڑنے کی کوشش کی گئی جو مقامی لوگ اپنے ثقافتی ورثے سے رکھتے ہیں۔ چونکہ یہ عظیم ثقافتی ورثہ زیادہ تر گانوں، لوک داستانوں، علمِ آرواح، اسطور اور زبانی تاریخ پر مشتمل ہے لہٰذا ان رشتوں کو توڑ کر مذہبی جنونی شینا زبان کو اپنے مذموم مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ فرقہ وارانہ فسادات ان علاقوں تک محدود ہیں جہاں شینا بولنے والوں کی اکثریت ہے۔ مقامی علم و حکمت کا ذریعہ اظہار مقامی بولی ہے جبکہ مسلکی گروہ اظہارِ رائے کے لئے دوسری زبان خاص کر اردو میں تحریر و تالیف پر تکیہ کرتے ہیں۔ فرقہ وارانہ فسادات کے اس گھٹن زدہ ماحول میں جان علی کی شینا زبان ہی مسلکی گروہوں کے خلاف احتجاج کا ذریعہ بنی جو اپنے مخصوص نظریات کے پرچار کے لئے تشدد کو جہاد کا نام دیتے تھے۔

جان علی نے بنیاد پرست قوتوں اور بد عنوان اربابِ اختیار کی اصلاح کے لئے شینا زبان کو ذریعہ اظہار بنایا جس میں وہ اشاروں، کنایوں اور علامت نگاری کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کو الفاظ کا جامہ عطا کرتے ہیں۔ دوسری جانب وہ گلگتی معاشرے کی ان مشکلات کو بھی الفاظ کا پیرہن عطا کرتے ہیں جو روایات اور جدت کی باہمی چپقلش نے اس پر ٹھونسی ہیں۔ اس طرزِ عمل سے جان علی شینا کلچر کو متوازن اور معتدل رکھنے میں کامیاب رہتے ہیں جو مذہبی بنیاد پرستوں اور اربابِ بست و کشاد کی ریشہ دوانیوں کے ہاتھوں یرغمال بنا ہوا تھا۔ اس کاوش نے انھیں شینا زبان و ادب کی تاریخ میں جاوداں کر دیا ہے۔

حصّہ ششم

کشمیر۔ لدّاخ، افغانستان

کشمیر اور لداخ میں شینا (دردی) شاعری مختصر تجزیہ

تحریر: مختار ازاہد بڈگامی

کرگل لداخ:

شینا دردی زبان کو برصغیر کی قدیم زبانوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ جس کی اصل تاریخ ہنوز محققین جان نہیں پائے ہیں۔ اس زبان کے اصل ماخذ اور پیدائش کو جاننے کے لئے ماہرین لسانیات اور محققین بہت محنت کر رہے ہیں۔ کھوج اور تحقیق کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ امید ہے ماہرین اس قدیم زبان کے اصل مقام کو جاننے میں ضرور کامیاب ہونگے۔ گزشتہ برسوں میں شینا دردی زبان سے جڑی کئی تحقیقات عمل میں لائی گئی ہیں۔ خواہ وہ برصغیر کے ہوں یا یورپ و مغرب کے محققین، بہت سے ماہرین اس زبان کے بارے میں کئی تحقیقات اور تاریخی شواہدات منظر عام پر لا چکے ہیں۔

شینا درد قبیلہ کی زبان ہے۔ لفظ 'درد' کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں کئی طرح سے موسوم ہوا ہے۔ جیسے 'درادس'، 'دردی کئی'، 'درادا' وغیرہ۔ قبل مسیح میں آریا وسطی ایشیا سے نقل مکانی کر کے ہندوستان میں آباد ہوئے۔ ان آریائی گروہوں میں سے چند قبیلے ہندوستان کے شمال میں جا کر آباد ہوئے۔ تحقیقات کے مطابق ان میں سے ایک 'درد' قبیلہ بھی تھا۔ بابائے تاریخ ہیروڈوٹس (Herodotus) نے چوتھی صدی قبل مسیح میں شمالی ہندوستان میں چند لڑاکو، سونا کھودنے والی چیونٹیوں کا ذکر کیا تھا جن کو انھوں نے "دردی کئی" (Dardikai) کے نام سے منسوب کیا۔ یعنی دنیائے تاریخ میں موجودہ لفظ 'درد / دارد (Dard)' کو دریافت کرنے کا سہرا انہیں ہی حاصل ہے۔ بعد کے ادوار میں جن رومی اور یونانی مورّخین نے لفظ 'دردی کئی' کا نقل کیا ہے ان میں قابل ذکر ہیں 'اسٹرابو (Strabo 64BC)' اور 'پلائنی (Pliney 23 AD)'۔

جی۔ ڈبل یو۔ لیٹنر نے اپنی تصنیفات "The language and races of Dardistan" اور

"The Result of a Tour In Dardistan" کے ذریعے دنیائے تاریخ میں لفظ "دردستان / داردستان" کی چھاپ چھوڑدی۔ تب ان کے بعد سینکڑوں محققین اور مورّخین دردستان کی تہذیب و ثقافت اور زبان و ادب جاننے کے لئے دنیا کے مختلف ممالکوں سے ان پہاڑی علاقوں کا سفر کرنے لگے۔ جبکہ نتیجہ بھی بہت مثبت رہا، آج دنیا کی بیشتر جامعات اور تحقیقی اداروں میں درد قوم کی زبان اور تہذیب و ثقافت پر مبنی سینکڑوں تحقیقی کتابیں موجود ہیں۔

مغرب کے ایک اور معروف محقق ڈاکٹر جان موک کا ماننا ہے کہ موجودہ لفظ درد کا ذکر "دراداس " "Daradas" کے نام سے ہندوستان کی قدیم مذہبی کتابوں "پراناس" جیسے 'وایو'، 'براہمنڈا'، 'مرکنڈیا' اور 'پدما پُراناس' کے علاوہ ویدک (Vedic) دور کی عظیم شاہکار مہابھارت میں بھی ہوا ہے۔ ڈاکٹر جان موک اس حوالے سے ایک جگہ رقمطراز ہیں :

"Herodoto's Daradikai may be the Persian name for the DARADA given in the Puranic lists which Strabo and Pliney applied to the war like people."

مہابھارت میں دردوں کا ذکر ایک جگہ دبا دینے والے شتریوں یعنی دشمنوں کے نام سے بھی ہوا ہے۔ جبکہ ایک اور جگہ دردوں کا ذکر " استری راجیہ" کے قریب رہنے والی قوموں کے نام سے بھی ہوا ہے۔ کلہن کی مشہور کتاب "راج ترنگی" میں دردوں کا ذکر کچھ اس طرح سے ہوا ہے: "شمال میں رہنے والے وہ لوگ (دراداس) کشمیر کو قبضہ کرنے میں کوشاں رہتے ہیں"۔

ڈاکٹر۔جی۔ڈبل یو۔لیٹنر نے 1877ء میں اپنی کتاب "Result of a tour in Dardistan" میں دردی زبانوں پر مفصل تو نہیں بلکہ ایک سرسری نگاہ ضرور ڈالی ہے۔لیٹنر نے درد قوم کی زبانوں کا موازنہ آریائی زبانوں کے ساتھ کیا ہے۔ جبکہ انھوں نے درد قوم کو آریائی قوم بھی قرار دیا ہے۔ دردوں کو آریا نسل قرار دیتے ہوئے فیڈرک ڈریو کچھ یوں رقمطراز ہیں:

"Whether we judge from language or from Physiognomy, the conclusion is inevitable that Dards are an Aryan race. For physique they are broad shouldered, moderately stout built, well proportioned men. They are active and enduring."

ترجمہ: "چاہے ہم انکی زبان سے یا جسامت سے نتیجہ اخذ کریں ماحصل یہ ہے کہ درد آریائی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسمانی طور پر ان کے کشادہ کندھے ہوتے ہیں، اوسط طور پر مضبوط اور اچھی شکل کے ہوتے

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

ہیں۔ یہ لوگ متحرک رہتے ہیں اور جفاکش ہیں"۔

مہابھارت میں دردوں کے ذکر کے حوالے سے کہا جاتا ہے کہ برصغیر میں شینا دردی زبان ویدوں کے دور سے پہلے ہی وجود میں آئی تھی۔ یہ جاننا بھی بہت ضروری ہے کہ شینا دردی زبان خالص آریائی زبان ہے کہ نہیں۔ لسانی نکتہ نگاہ سے دیکھا جائے تو شینا دردی کے زیادہ تر ذخیرہ الفاظ ویدک زبان کے ہی لگتے ہیں۔ ان لفظوں کی نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے آیا یہ الفاظ ویدک کے ہیں یا خالص شینا دردی کے۔ چونکہ راقم کا موضوع شینا ادب سے جُڑا ہے تو لسانی کشمکش کو یہی رکھ کر میں شینا ادب کی طرف بڑھتا ہوں۔

شینا دردی زبان موجودہ دور میں صوبہ کشمیر میں ضلع بانڈی پورہ کے علاقاجات گریز و تلیل، ضلع اننت ناگ میں مشہور سیاحتی مقام پہلگام میں داچھی گام اور شیخ پورہ، ضلع کپواڑہ میں علاقہ مژھل اور مرسری، ضلع گاندربل کے علاقہ کنگن کے علاوہ صوبہ جموں کے ضلع رام بن میں کنفر چندر کوٹ ضلع کرگل میں دراس اور کرگل کے ملحقہ علاقاجات اور بٹالک سیکٹر، ضلع لیہ اور کرگل کی سرحد کے متصل علاقاجات داہب یامہ اور ہنو؛ پاکستان کے شمالی علاقاجات گلگت بلتستان، صوبہ سرحد کے ضلع کوہستان، چترال اور افغانستان کے کئی سرحدی علاقوں میں لاکھوں کی تعداد میں بولی جاتی ہے۔

شینا دردی ادب اور شاعری:

دُنیا کی باقی زبانوں کی طرح شینا دردی زبان کا بھی اپنا ادبی ورثہ رہا ہے مگر عربی فارسی طرز کی شاعری کا آغاز شنا زبان میں انیسویں صدی کی آخری دہائی میں ہی ہوا ہے۔ اس زبان کا مرکز پاکستان کے شمالی علاقہ جات یعنی گلگت بلتستان میں صدیوں سے رہا ہے اور یہاں جب سے شین درد لوگ آباد ہوئے ہیں مختلف قصوں کہانیوں، داستانوں اور لوک گیتوں کی شکل میں قدیم ادوار سے ہی میدانِ ادب میں شینا زبان کی نمائندگی ہوتی آئی ہے۔ جدید ادب سے قبل شنیا زبان میں لوک ادب کا رواج رہا ہے۔ اس کی اعلیٰ مثال یہاں کرگل (لداخ) گریز (کشمیر) اور گلگت بلتستان (پاکستان) اور کوہستان (پاکستان) میں آباد شین دردوں کا لوک ادبی سرمایہ ہے۔ جو موجودہ دور میں بھی دستیاب ہے۔

شینا لوک ادب میں نثری اور منظوم دونوں طرح کی تخلیقات پائی جاتی ہیں۔ مگر لوک ادب کو تحریری شکل دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے یہ تخلیقات فقط نسل در نسل مختلف ادوار میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی آئی ہیں۔

"سربلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

منظوم تخلیقات:

منظوم لوک ادب کے تحت مختلف قسم کے گیت گانے قدیم زمانے میں تخلیق کئے گئے ہیں۔ ان گیتوں میں 'چِنا گائے' یعنی غم بھرے گیتوں اور 'برانگ گائے' یعنی نازو نخرے والے گیتوں کا اہم رواج رہا ہے۔ ان گیتوں کے علاوہ "چھلی چے گائے" اور 'ماپونئے گائے' بھی قدیم زمانے میں گائے جاتے تھے۔ جبکہ چلی چن گرکون (وادی سندھ بٹالک) میں قدیم لوک گیت بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ جو مختلف موقعوں پر گائے جاتے ہیں۔ ان گیتوں میں 'بونونو' کے گیت مقامی دردوں میں کافی مشہور ہیں۔ ان قدیم گیتوں کو تحریری شکل دے کر تحفظ کرنے کی ضرورت ہے۔ ضلع کرگل کے ادیب و شاعر محمد شفیع ساگرؔ نے اس حوالے سے پہل کرتے ہوئے ان گیتوں میں سے متعدد گیتوں کو تحریری شکل دینے کی کوشش کی ہے۔ ان کی کتاب "شینا لوک ادب" شایع ہو چکی ہے۔ امید ہے مستقبل میں بھی ادباء و شعراء اس قیمتی اثاثے کو تحفظ کر کے تحریری جامہ ضرور پہنائیں گے۔

شینا زبان میں ابتدائی دور میں فارسی شاعری کے اثرات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ تیرہویں اور چودھویں صدی میں ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی طرح بذریعہ شاہ راہ ریشم گلگت اور اس کے اطراف میں بھی عرب اور ایران کے صوفیوں اور اولیائے کرام کی آمد ہوئی۔ ان مبلغین کے ساتھ آئی ہوئی ان کی زبانیں عربی اور فارسی ان علاقوں میں پروان چڑھنے لگیں۔ یوں یہاں کی دوسری زبانوں کے ساتھ ساتھ شینا زبان پر بھی فارسی شاعری حاوی ہوئی۔ تبھی گلگت کی قدیم شینا شاعری میں بالخصوص غزل میں فارسی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ شینا زبان میں فارسی کے اثرات انیسویں صدی تک دیکھنے کو ملتے ہیں۔ گلگت میں خلیفہ رحمت ملنگاورؔ اور فضل الرحمٰن عالمگیرؔ کو اعلیٰ مقام حاصل ہے جو شینا اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہا کرتے تھے۔ انہیں جدید شینا شاعری کے ابتدائی شاعروں میں سرفہرست رکھا جا سکتا ہے۔

جموں و کشمیر اور لداخ میں جدید شینا شاعری:

کشمیر اور لداخ میں جدید شینا شاعری کا آغاز بیسویں صدی کی ساتویں یا آٹھویں دھائی کے آس پاس ہوا۔ جب یہاں بھی دراس اور گریز کے گردونواح سے شعراء اپنے اپنے علاقوں کی نمائندگی کرنے لگے۔

لداخ میں شینا زبان کے ابتدائی دور کے ان شاعروں میں عزیز محمد قاریؔ، علی محمد صابریؔ، احمد جوانؔ دراسی، حاجی نجف علی نجفؔ کاکسری، حسن مجبور کاکسریؔ، مولوی سراج الدین دراسیاؔ اور برکت علی نظامیؔ وغیرہ

قابل ذکر ہیں۔ جنھوں نے شینا زبان کو شاعری کی منزلوں سے روشناس کرایا۔

1985ء کے آس پاس دراس (کرگل) اور گریز (کشمیر) میں شینا شاعری کا دوسرا دور شروع ہوا۔ اس دور کو شینا شاعری کا سُنہرا دور کہیں تو بیجا نہ ہوگا۔ اسی دور میں شینا شاعروں نے باضابطہ طور پر شاعری کا رواج عام کیا۔ ان شاعروں میں دراس کرگل کے اُستاد شاعر احمد جوانؔ دراسی کا نام سرِ فہرست رہیگا۔ 1989ء میں جوانؔ نے باضابطہ طور پر حمد و قصائید پر مبنی مجموعہ کلام "حِلو" شایع کرایا جو یہاں کے شینا شاعروں اور ادب سے محبت رکھنے والوں کے لئے ایک مشعل راہ ثابت ہوا۔ حِلو یعنی "شمع" اسی حِلو کے طفیل کرگل کے شینا آبادی والے علاقوں سے میدان ادب کی طرف شاعروں اور ادیبوں کی آمد شروع ہوئی۔ کشمیر کی وادی گریز اور تلیل میں بھی انہی برسوں کے دوران شینا زبان کو شاعری کا جامہ پہنایا گیا۔ گریز میں شینا شاعری کو متعارف کرانے میں مرحوم غلام رسول مشتاقؔ کا نام آتا ہے۔ ان کے بعد عبد العزیز ساموں، مسعود الحسن ساموں اور عبد الجبار چکٹ گریزؔ کے اولین شینا شاعروں میں شمار کئے جاتے ہیں جنھوں نے صوبہ کشمیر کے ان سرحدی علاقوں میں آخری سانسیں لیتی اس زبان کے نہ صرف تحفظ کے لئے کام کیا بلکہ شنا شاعری کو عوامی سطح تک لانے میں نمایاں کارہائے انجام دیے۔ ذکر بالا شعراء کے علاوہ وادی گریز و تلیل میں محمد یوسف نسیمؔ، فرید عاجزؔ، شیخ مشتاق، گلاب دین جزاؔ، غلام محمد شیخؔ اور داود ساموں صحرؔا وغیرہ شنیا زبان و ادب کے لئے اپنی ادبی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

خطہ لداخ میں احمد جوانؔ کے اس شینا ادبی کاروان میں پہلے پہلے بہت کم شاعر موجود تھے۔ جوں جوں علم و ادب میں ترقی ہوتی گئی یہاں بھی ادبی سرگرمیاں تیز تر ہوتی گئیں۔ ضلع کرگل کے سرحدی علاقوں کے شاعر و ادیب جن میں موضع کرکت بڈگام سے رضا امجدؔ بڈگامی، غلام قادر زکیؔ، فدا علی فدآ کرکتی اور حقیر (مختار زاہدؔ بڈگامی) موضع کاکسر سے محمد اصغر عاصیؔ، محمد یاسین انصاریؔ، حاجی حسن کاکسریؔ؛ دراس سے محمد شفیع ساگرؔ، مولوی نیاز نیازیؔ، فاروق احمد نوری، عبدُ المجید صحرآ، عطاواللہ پرواز، فیروز احمد چراغ ؛ شرچے بٹالک سے عارف حسین عارفؔ جیسے شعراء شینا ادب اور شاعری کو فروغ و تقویت بخشنے کے لئے ہر ممکن خدمات انجام دے رہیں۔

رضا امجد بڈگامیؔ نے 2009ء میں اپنا شعری مجموعہ "جیل زہرا" شایع کیا۔ 'جیلِ زہرا' کو جموں و کشمیر ولداخ میں چہاردہ معصومین کی شان میں لکھی جانے والی شینا زبان کی پہلی کتاب ہونے کا شرف حاصل ہے۔

2012ء کو احمد جوانؔ دراسی کا دوسرا شینا مجموعہ کلام "بِرَون" شایع ہوا۔ بِرَون میں جوانؔ نے حمد، نعت، قصائد، مثنوی، صوفیانہ کلام، رباعیات، غزلیات، نظموں اور گیتوں اصل شینا زبان میں مرتب کر کے ایک نادر تحفہ کی شکل میں منظر عام پر لایا۔

2015ء میں رضا امجدؔ بڈ گامی کا تیسرا مجموعہ کلام "چِنالوتکیار" منظر عام پر آیا۔ رضا امجدؔ کا شمار جدید شنا ادب میں ایک منجھے ہوئے شاعر اور ادیب کا ہوتا ہے۔ چونکہ راقم کو جو معلومات فراہم ہوئی ہیں انکے مطابق مرحوم غلام رسول مشتاق (گریزی) اور مرحوم عبدُ العزیز سامون (گریزی) کے علاوہ مسعود الحسن سامونؔ اور عبد الجبار چکٹ کے مجموعات کلام جو عنقریب شایع ہو کر منظر عام پر آرہے ہیں۔

غلام احمد خان جوانؔ کا کلام سلاست وروانی اور ندرت بیانی کے اعتبار سے کافی جامع نظر آتا ہے۔ آپ نے شینا زبان کے قدیم لفظوں کے ساتھ تشبیہات و استعارات کا بھرپور استعمال بھی کیا ہے۔ اس کے علاوہ دُنیا کی بے ثباتی اور رنج و حرماں جوانؔ کے محبوب موضوعات ہیں۔

مُسو ہباس چہ جوک تھیم او جِل ہِی بہار نوشی نُوش
مُسو عرض چہ جوک تھیم او جِل ہِئِی قرار نو شی نُوش
پُنر پھنڈیے شرایم گُناس مئَ سے چمن نوشی نُوش
مُسو چہ رس تہ جوک تھیم او جِل ہِی امن نوشی نوش

غلام رسول مشتاق گریزی 65 برس حیات رہے۔ آپ نے اپنی زندگی میں جتنا بھی ادبی کام کیا ہے وہ فقط ان کی ڈائری اور الماری کی نظر ہو چکا ہے۔ ان کی زندگی میں ان کا کلام مرتب ہو کے شایع نہ ہو سکا۔ آپ نے زیادہ تر صنف غزل میں طبع آزمائی کی ہے۔ غلام رسول مشتاقؔ کے کلام کی سب سے بڑی خوبی ان کی سادگی ہے۔ ان کی غزلوں میں درد اور کسک کا جادُو پایا جاتا ہے۔ وہ عشق کے واردات نہایت ہی عمدہ طریقے سے بیان کرتے ہیں۔ آپ کی چند غزلوں میں ایسا درد بھرا ہے کہ پڑھنے سے دل پر چوٹ لگتی ہے۔

دوستا تیج تھو ہرَ یا میو ہیو ءُ کھلے کونے چھرُا
پھٹُ پولی مو واری اش لوکو لوکو مکھ ژپا
ہیجا تھے وعداک تھا لو ایک نہ ایک چھک ایم ضرور
ہونس دروم مو انتظار یجہ تُو نہ آلو با خدا

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیَم-1؛ شمارہ-1

زندگانیو چار دیزو جہ جوک کھزین ارمانِ دل
ندے گہ اسیلیس بے جُدا بوئی سدے گا آسون بے جُدا
مشتاقؔ ویران دِش نہ لَدوس چے اوحِیم بلی دور گئے
زندگانی میئ تباہ تھے جوک دشٹے تُس وفا

مسعود الحسن ساموں کا قلمی نام مسعود ساموں ہے۔ آپ کا تخلص لیلدرؔ ہے۔ آپ کا مجموعہ کلام " لیی لومے تھے" عنقریب شایع ہونے والا ہے۔ آپ نے شنا شاعری کی بیشتر اصناف میں طبع آزمائی کی ہے۔ چونکہ آپ کو علم عروض پر دسترس حاصل ہے اس لئے آپ کا کلام تکنیکی لحاظ سے سلیس اور رواں رہتا ہے۔ آپ نے غزل کے علاوہ نعت، نظم، رباعیات اور قطعات خوب کہے ہیں۔ دور حاضر میں آپ کا شمار شینا کے استاد شعراء میں ہوتا ہے۔

لویتو کار سُوریو دار تھم بِل
شُمیونیں راتہ راتیو کار تھم بل
ژُکے تھیوں د یزی چے تھے زندگانی
بگئے راتیوں چوکئے چے زار تھم بل
ہی ووس گہ توم دجارنو ہزی کرے کرے
مہ دال پھرے نن یاد سے دئی کرے کرے
تھئ عشقیجہ نُشی گنُوس مہ الدہک پھِری
پَش کھینیک ہن تو حالیٹ وزی کرے کرے
اموشوکی تُو چماٹ تھیموس نہِ اموشیموس
تھئ ہر ہیون نیمم تھیموس تَچی کرے کرے

غلام قادر زکیؔ نے کثیر تعداد میں اپنا شینا کلام جمع کیا ہے جو عنقریب شائع ہونے والا ہے۔ زکیؔ پچھلے 20سالوں سے شاعری کر رہے ہیں۔ آپ نے یوں تو غزل کے علاوہ صنف، قصیدہ، اور مرثیہ پر زیادہ طبع آزمائی کی ہے مگر آپ کو ان اصناف کے علاوہ ظریفانہ کلام کہنے پر بھی عبور حاصل ہے آپکے کلام میں طنز و مزاح کے آثار خوب جھلکتے ہیں۔

غلام قادر زکیؔ کے ایک ملی نغمہ کے چند اشعار ملاحظہ کریں۔ اس گیت میں زکیؔ قوم کے جوانوں سے اپنے وطن کی حفاظت اور ترقی کے لئے یک جٹ ہونے کی اپیل کر رہے ہیں۔

زمانہ بلو کھچا ٹو دُو گہ دُو دیجیو گئے اکینی کُوئی کائی نے پرائے درینی رِ کیوں گئے

درینی دو چھاکی فت تھے اکینی کوئی کا ئی پرایا

اک بو بییا وو جوانی وطن اکینی پرایا

ہیئے جو کھلے عداوت درینے اکینے تھیا ہت پلے یویے بیا اَکنی دولت پرایا

اکینو ڈِما جا ہمت تھے تا جہالت نیا

اک بو بییا وو جوانی وطن اکینی پرایا

درینے ارَو اچے اکینے کروی پرائے جکُووے لولے وزی اسیئ ملکی نائے

چونے بڑے اک بو کھڑی جی دے ملکی پھرئے

اک بو بییا وو جوانی وطن اکینی پرایا

محمد شفیع ساگرؔ بھی عصر حاضر کے بہترین شعراء میں شمار کئے جاتے ہیں آپ کو طنز و مزاح میں بھی کمال حاصل ہے۔ شفیع ساگرؔ کی ایک مزاحیہ نظم بہ عنوان 'عشق گہ مہنگائی' (عشق اور مہنگائی) سے چند اشعار ملاحظہ کریں۔ آپ نے اس نظم میں عشق کے لوازمات اور موجودہ دور کے حالات کی خوب انداز میں عکاسی کی ہے۔

تھے سمندر سان اچھیو جہ تھیم فدا مسو جان تھے تنولئے اونٹیو جہ تھیم مسو جہاں قربان

جِ شلو رے سُوریو کروم تھے بِلی تباہ میئ جان سونڈی ثمر ارے تھیونو تُورے کنائی آسان

دو ہزار دے سیاس مئ تورے ٹیری کاٹو سُوٹ تھئ موبائیلو بِل پُرے تا ہئ بلوس مو لُوٹ

پیسے رِ یک جم تھیونی کاریو اک سبیلیک تھون بالے کاوے بُڑے فت تھے تُسو سوٹ سیلیک بون

عشق گہ مہنگا بِلی جوک زبانا ہوّں

جوک تھے ساگرؔ تھین قابو دل دیوانہ ہوّں

"سر بلند" ہائی ایشیا بشمول شمالی پاکستان کا علمی مجلّہ والیم-1؛ شمارہ-1

پشائی مشرقی علاقے کی قدیم قوم اور زبان

تحریر: محمد زمان کلمانی

پشتو سے ترجمہ: عمران خان آزاد

ہمارے عظیم ملک قدیم آریانہ، بعد کے خراسان اور آج کل کے افغانستان، نے کئی اقوام اور زبانوں کو اپنے جغرافیہ کے اندر جگہ دی ہے۔ اور آخری صدیوں میں ان سب کو افغان نام کی شناخت دی گئی۔ یہ اس وجہ سے کہ افغانستان سب کا مشترکہ گھر ہے۔ یہاں پشتون، ہزارہ، تاجک، ازبک، پشائی، ترکمن، بلوچ، نورستانی، پامیری، ایماق، گوجر، عرب، براہوی، قزلباش، گواری، پراچی، ہندکی، مغل اور دوسری اقوام موجود ہیں۔ اسی طرح پشتو، دری، ازبکی، پشائی، ترکمنی، بلوچی، نورستانی، براہوی، ہندی، گوجری، گوارباتی وغیرہ زبانیں یہاں بولی جاتی ہیں۔ یہ سب افغان اقوام قدیم زمانے سے یہاں بھائیوں کی طرح آباد ہیں اور ایک دوسرے کی خوشی اور غمی میں شریک ہو کر افغان ثقافت کی تقویت میں بنیادی کردار ادا کر رہی ہیں۔ ان افغان قبائل اور زبانوں میں سے پشائی زبان پشائی قوم کی زبان ہے جو ملک کے مشرقی حصوں، ہندوکش کے پہاڑوں کے جنوبی اطراف، دریائے کابل کے شمالی حصوں، پیچ اور دریائے کونڑ کے سنگم سے لے کر گلبہار تک کونڑ، ننگرہار، لمغان، نورستان اور کاپیسا کے علاقوں اور ملک کے دوسرے علاقوں دیہاتوں، شہروں میں اپنے پشتون، تاجک، نورستانی اور دوسرے اقوام کے ساتھ مل جل کر رہ رہی ہے۔

ننگرہار ایک اہم صوبہ ہے اور قدیم تاریخ میں ہمارے ملک کے مشرقی علاقوں، پرانے لمغانات اور قدیم گندھارا کا مرکز رہ چکا ہے۔ آدینہ پور (سلطان پور) ہڈہ اور جلال آباد کے شہر اس کے صدر مقام تھے۔ پشتون قبائل شینواری، مومند، خوگیانی اور دوسری اقوام کے ساتھ تاجک اور پشائی قبائل کے زیادہ تر لوگ اسی علاقے میں آباد ہیں۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ننگرہار کے اس سیمینار کے موقع پر اس قوم

اور زبان پر تھوڑی سی روشنی ڈالی جائے۔

پشائی ان آریائی افغانوں میں سے ہیں جو بلخ سے اپنے موجودہ علاقوں میں آئے اور زمانہ قدیم سے اس سرسبز و شاداب علاقے میں آباد ہو کر اپنی قدیم آریائی ثقافت و تہذیب کو سنبھال کر رکھا اور ہم تک پہنچایا۔ مرحوم محقق دوست شینواری کے بقول" تاریخ میں ہمیں ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ پشائی قبائل نے اپنے موجودہ خوبصورت پہاڑی علاقوں سے کہیں نقل مکانی کی ہو(حوالہ 1)۔

رگ وید(1400 قبل مسیح)اور دوسرے تاریخی دستاویزات کے مطابق پشائی زمانہ قدیم میں آلینا کے نام سے یاد ہوئے ہیں۔ جس نے دس آریائی قبائل کے جنگ میں حصہ لیا تھا اور اس وقت سے آج تک آلینگار، آلیشنگ اور آلہ سائی کے دروں اور ان سے ملحق علاقوں میں آباد ہیں۔ ان کے آثار بھی ان علاقوں میں ہیں جہاں آج پشائی آباد ہیں۔

الینا اس وقت ایک آریائی قبیلے اور اس کے سردار کا نام تھا۔ پشائی میں اس کے معنٰی سرسبز و شاداب ہے اور یہ " یما" کی طرح ایک مذکر نام ہے۔ پشائیوں کو قدیم زمانے میں الینا کے علاوہ دادیکا، داردی، لمگانی، لمغانی، دیگان، دھگان (دیگانو)، کوہستانی اور آخری وقتوں میں نورستانی، شاڑی، خاڑیگا اور دوسرے نام دئے گئے ہیں جو زیادہ تر مقامی علاقوں کے نام ہیں جو مقامی لہجوں کے لئے استعمال ہوئے ہیں۔ پشائی کا جنوب مشرقی لہجہ جو لمغان کے مرکز، الینگار، قرغہئی، ننگرہار کے علاقوں خیوہ اور درہ نور اور کونڑ نورستان کے بعض علاقوں میں بولی جاتی ہے کو لغمانی یا دیگانی اور دیگانو کہتے ہیں۔ ننگرہار کے پشائی آج بھی پشائی زبان کو دیگانی اور لمغانی کہتے ہیں جبکہ کونڑ میں دیگانی یا دیگانوں کہلاتی ہے۔

"کابل سلطنت بیان" نام کی کتاب میں پشائی زبان کا ذکر لغمانی، دیگانی اور کوہستانی زبان کے نام سے ہوئی ہے اور کہا ہے کہ لغمانی یا دیگانی پہلے کافر تھے لیکن بعد میں انھوں نے اسلام قبول کیا۔ اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ لگتا ہے کابل کے کوہستان میں رہنے والے بھی ان لوگوں کے ہم نسل تھے(حوالہ 2)۔

حیات افغانی نام کی کتاب میں بھی کونڑ اور لغمان کے رہنے والے دیگانیوں کا ذکر ہے اور کہا ہے کہ دیگان اس زبان میں بات کرتے ہیں جسے بابر کی تاریخ اور طبقات اکبری میں لغمانی کہا گیا ہے (حوالہ 3)۔

دائرۃ المعارف نام کی فارسی کتاب میں لکھا ہے کہ افغانستان کے ہند آریائی قبائل میں سے پشائی ایک اہم قبیلہ ہے جسے مقامی نام دھیگان سے بھی یاد کیا جاتا ہے جو کابل کے کوہستان اور کونڑ درے کے زیریں

علاقوں میں آباد ہے (حوالہ 4)۔

شاڑی پشائی زبان کا جملہ ہے جس معنٰی " جانا، چلنا" ہے۔ لغمان کے مرکز کے پشائی (ش) کی جگہ (خ) کا استعمال کرتے ہیں اس لئے انہیں خاڑیگا کہا جاتا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے پشتون، تاجک اور پشائی آریائی اقوام ہیں۔ اس لئے ان کے زبانوں میں تفریق کرنا کافی مشکل کام ہے۔ اس وجہ سے بعض محققین پشائی قوم کو پشتون قوم کا ایک حصہ سمجھتے ہیں اور بعض محققین انہیں تاجک اور دری زبانوں کا کوہستانی لہجہ سمجھتے ہیں۔ ہو سکتا ہے پشائی قوم اور زبان ان دو مذکورہ اقوام اور زبانوں کا حصہ ہو۔ یہ بات زیریں پشتونخوا کے لکھاری جناب ڈاکٹر سید چراغ حسین شاہ کی تحریروں سے بھی واضح ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔" ہندی اور ایرانی زبانوں میں پشائی زبان کی خاصیتیں ایک جیسی پیدا ہوتی ہیں۔ یعنی پشائی زبان ماں ہے اور ہندی اور ایرانی زبانیں اس کی بیٹیاں ہیں جس میں آج کی پشتو بھی شامل ہے۔ یعنی پشتو، فارسی، سنسکرت، اور ژند کے مقابلے میں پشائی اصلی یا مقامی لوگوں کی زبان ہے"۔ موصوف پشائی زبان کے بارے میں لکھتے ہیں، "پشائی پراکریت کو پانینی نے سنسکرت گرائمر کے لئے موزوں اور چُنی ہوئی زبان کہا ہے۔ اس زبان میں بدھ کتھا اور ملندا تحریر جیسی تاریخی اور مشہور کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جو گندھاری زبان آج کی زبانوں کی ماں کہلاتی ہے یہ گندھاری زبان پشائی زبان سے پیدا ہوئی ہے" (حوالہ 5)۔

پرویش شاہین صاحب نے بھی اپنی ایک تحریر میں لکھا ہے کہ ملنڈا اپینہ نامی کتاب پشائی زبان میں لکھی گئی ہے اور یہاں سے سیلون پہنچائی گئی ہے (حوالہ 6)۔

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ لمگان یا لامگان جو لغمان کا قدیم نام ہے پشائی زبان میں جگہ اور مقامی لوگوں کے لئے مستعمل ہے جسے بعد میں دری زبان میں دیگان، دیگانی اور دیگانو کہا گیا ہے۔ لام پشائی زبان میں گاؤں کو کہا جاتا ہے اور اوگان کا مطلب مالک یا صاحب اختیار ہے جو مقامی لوگوں اور ان کی زبان کے لئے استعمال ہوتا ہے (حوالہ 7)۔

تیرہویں صدی میں مشہور سیاح مارکو لو پولو نے پشائی قوم کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں بدخشان سے ساڑھے دس دنوں کے فاصلے پر ایک ملک ہے جو پاشیائی کہلاتا ہے اوران لوگوں کی اپنی زبان ہے۔

ابن بطوطہ ایک صدی بعد پروان کے قریب پہاڑوں میں پشائیوں کا ذکر کرتے ہیں۔

1554 میلادی سال میں ترکی کا امیر البحر پرانچی (پراچی) اور پشائی اقوام کے بادشاہ کی طرف سے

کابل سے چاریکار اور پروان کے راستے میں ان کے ساتھ دیتے ہیں اور ان راستے میں ان کی حفاظت اور معاونت کرتے ہیں(حوالہ 8)۔

اسی وقت بابر بادشاہ پشائی زبان کا ذکر لمغانی(لغمانی) کے ساتھ ساتھ ان زبانوں کے ساتھ کرتا ہے جو کابل میں بولی جاتی ہیں۔ موصوف کابل اور پشاور کے درمیان علاقے کو لمغانات (لغمانوں) اور ان کے مرکز کو آدینہ پور کے نام سے یاد کرتا ہے جس میں لغمان کے ساتھ ساتھ آج کل کے ننگرہار اور کونڑ کے بعض علاقے بھی شامل ہیں(حوالہ 9)۔

فیض محمد کاتب سراج التواریخ کے تیسرے باب اور غلام محمد غبار " افغانستان در مسیر تاریخ" نامی کتاب میں کئی بار پشائی قوم اور پشائی دروں کا ذکر کرتے ہیں جو ننگرہار شینوار میں شینواریوں اور غزنی جاغور میں ہزارہ اقوام کے شانہ بشانہ امیر عبدالرحمان کی افواج کے خلاف لڑ چکے ہیں۔

مشہور محقق جارج مورگن سٹئیرن (Georg Morgenstierne) نے" انڈو ایرانین فرنٹیر لینگیویجز" کے نام سے ایک بڑی کتاب انگریزی میں لکھی ہے۔ اس کتاب کے تیسرے باب کو اس نے پشائی کے لئے مختص کیا ہے جس کے سریزہ اور فہرست جو گیارہ صفحے بنتے ہیں کو چھوڑ کر 337 صفحوں میں 1967 عیسوی میں اوسلو سے چھاپی گئی ہے جو میرے پاس بھی ہے۔ جس میں پشائی کے متعلق سب سے زیادہ معلومات ہیں۔

موصوف لکھتے ہیں " پشائی اس قدیم زبان کی جدید شکل ہے جو قبل از اسلام ہندو بدھ کا پیسا اور لمپاکا میں بولی جاتی تھی۔ موصوف یہ بھی کہتے ہیں کہ البیرونی نے کچھ ہندسے لکھے ہیں جن کا تعلق واضح طور پر پشائی کے ایک لہجے سے ہے اور یہ اعداد افغانستان کے ہند آریائی زبانوں کے جملوں کی سب سے قدیم شکل ہے جو محفوظ ہے(حوالہ 10)۔

پشائی زبان ننگرہار، لمپاکا اور کاپیسا کے ہندوؤں، بدھ مت تہذیب کی آخری نشانی ہے جنہیں بعد میں پشتو بولنے والوں نے آج کے پہاڑی علاقوں کی طرف دھکیلا۔ کلیمبورک کے بقول کارل جیٹمار (ہندوکش کے کافر صفحہ نمبر 52) میں لکھتے ہیں۔ پشائی اقوام کے آباء واجداد پرانے نورستان کے جنوبی پہاڑی دروں میں آنے سے پہلے قدیم گندھارا کے مرکز میں رہتے تھے(حوالہ 11)۔

پشائی جو ایک افغانی قوم اور زبان کا نام ہے کو قدیم دستاویزات، تحاریر اور کتابوں میں بھاشہ، پیشاچہ،

پشاوی، پاشائی، پشائی، پشہ ئی وغیرہ کے نام دئے گئے ہیں۔ یہ نام بہت قدیم ہیں اور زیادہ تر لوگوں کو ان کے معانی سمجھ میں نہیں آتے لیکن پھر بھی جو نظریات پائے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

(ا): قدیم زمانے میں ان کا ایک بادشاہ تھا جس کی وجہ سے اس کی قوم اور زبان کو بھی پاشائی نام دیا گیا۔ بعد میں آہستہ آہستہ پشائی سے پشائی اور پشہ ئی بن گیا۔

(ب): یہ نظریہ بھی پایا جاتا ہے کہ پشائی دیوال اور پسلیوں کو کہا جاتا ہے۔ یعنی پشائی مضبوط، متحد اور طاقتور کو کہا جاتا ہے۔

(ج): یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ممکن ہو پشائی نام بھاشہ سے لیا گیا ہو جس کا ذکر پانینی نے کیا ہے اور سنسکرت کی زبان بتائی ہے۔ کیونکہ بھاشہ اور باش پشائی میں لفظ اور زبان (لسان) کو کہا جاتا ہے۔

(د): یہ تاثر بھی پایا جاتا ہے کہ یہ نام پشاشہ سے لیا گیا ہو کیونکہ خود کا پیسا قدیم تحاریر میں کیا پیشی اور پیشاکا پہ کے نام سے یاد ہوا ہے جو پشائی بولتے ہیں اور پشائی بولنے والے کے معنٰی میں استعمال ہوتے ہیں۔ پیشاچی دیو اور گوشت کھانے والوں کو بھی کہا گیا ہے۔ پشائی دوسرے عقائد کے برخلاف جانوروں کے گوشت سے فائدہ اٹھاتے تھے (حوالہ 12)۔

یہ کہنا کہ پشائی پاشائی سے نکلی ہے حقیقت کے قریب تر ہے۔ بعض کے مطابق یہ بات سکندر نامی کتاب کے دوسرے جلد میں بھی لکھی گئی ہے لیکن میں نے آج تک خود نہیں دیکھا۔

ایران د.بیستون میں پتھروں پر لکھی گئی ڈھائی ہزار قدیم تین عبارات (ئی اریکہ آھم، نی دروجنہ آھم، ئی زورہ کرہ آھم) خالص پشائی ہیں اور آج بھی اسی شکل میں پشائی بولتے ہیں۔ ملک کے ہر حصے میں پشائی کے نام پر علاقے، درے اور گاؤں موجود ہیں۔ ان سب سے پشائی زبان کی قدامت، وسعت، طاقت اور راج کا اظہار ہوتا ہے۔ داردی (گھاٹیوں کے رہنے والے) داردستان، گندھارا (خوشبو لانی والی) ننگرہار کو کوٹر چغسرائی کے حاکم کے نام کے وجہ سے ننگرھار کہا گیا ہے جبکہ بعض نے ننگرھار اور بعض نے نینھار اور یا دریا رکھنے والے شہر اور یا ننگھار اور نینھار کو معابدوں کا شہر کہا ہے (حوالہ 13)۔

لیکن پشائی میں ننگرھار (ننگ-= زیریں، گر= جگہ، ھار= شہر) زیریں علاقے کا شہر یا زیریں شہر کو کہا جاتا ہے۔ ننگراج (زیریں علاقے کا بزرگ)، ننگہ لام (زیریں گاؤں)، شیگل (چھ درے)، نورگل (نور درہ)، چورہ گلی (چوروں کا پاس،) درونٹہ (کٹا ہوا پہاڑ)، الینگار (الینا کی جگہ)، الیشنگ (الینا کا گھر)، گمبیری (صحرا)،

کلٹک (قلعے کی تصغیری حالت یا نیا قلعہ)، شلٹک (چراگاہ کی تصغیری حالت)، الہ سائی (الیناشاہ سے منسوب)، کلہ گوش جو کہ اصل میں گلہ گوش ہے (غاروں کا درہ)، کلم کل، لام کا مخفف (پرانا گاؤں)، سرکنڈو بابا (سر منڈا بابا)، اپچی باغبانان (باغوانوں کا چشمہ)، شھنشاہ (شاھنشا کا مخفف شاہوں کا شاہ) اور (دار) جو پشائی میں لکڑی اور پہاڑ دونوں کو کہا جاتا ہے۔ اور دری زبان میں بعض اوقات ڈنڈے اور سخت کے معنٰی میں لیا جاتا ہے۔ چلغوزہ (گری دار میوے کا درخت)، کشمالی (وہ پھول جو بلند چوٹیوں پر پیدا ہوتا ہے) اور اسی طرح ملا کو مولیک مصدر (سمجھدار) اور مولوی (مولیک کا مصدر (سمجھانے والا) اور اسی طرح دوسرے نام پشائی الاصل ہے۔

پشائی اپنی مادری زبان کے علاوہ پشتو اور دری زبانیں بھی سمجھتے اور بولتے ہیں اس لئے رسمی آسناد میں انہیں پشتون یا تاجک لکھا جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے رسمی اسناد میں ان کی تعداد بہت کم دیکھائی گئی ہے۔ مثال کے طور پر ننگرھار کے علاقے خیوہ میں جہاں پشائی اکثریت میں آباد ہیں پشائی قوم یا زبان کا ذکر نہیں ہوا ہے جبکہ کونڑ کے بعض علاقوں میں پشائی زبان کا ذکر ہوا ہے۔ (حوالہ 14)

تاہم بعض تحریروں اور تحقیقات میں پشائی کی تعداد ایک ملین تک بتائی گئی ہے جو ملک کے کُل آبادی کا تین فیصد بنتا ہے۔ یہ بھی اسی وقت جب زیادہ تر پشائی خاص کر ملک کے دوسرے علاقوں کی طرف ماضی میں ہجرت کرنے والے پشائی جنہوں نے مادری زبان بھول کر دوسرے اقوام کی زبانیں اپنائی ہیں یا ان کے قوم کے حصہ بن گئے ہیں۔ امید ہے ایک غیر جانبدار مردم شماری سے ان کی اصل تعداد کے بارے میں پتہ چل جائے گا۔

حوالہ جات:

1. پشه یی پښتو متلونه کتاب، الف مخ د افغانستان دعلوموا کاډمی چاپ
2. د کابل سلطنت بیان، دوهم ټوک ۳۵۸ مخ دمونت ستورات الفنستن لیکنه.
3. حیات افغانی، لیکوال محمد حیات خان ۶۶۹ مخ دفرهاد ظریفي او عبداللطیف طالبی ژباړه.
4. دایرة المعارف فارسي، دغلام محسن مصاحب په سرپرستي لیکنه، لومړی جلد ۱۷۹ مخ.

5. پښتو، د پېښور یونیو رسټی دپښتوا کېډمي دری میاشتنۍ (جولای، اګست، سپټمبر ۲۰۰۶ م) دمجلې د بیستون دکتیبي دتحلیل سره تړلي کشالي سرلیک لاندې له مطلب څخه.
6. ورځ مجله، دویم کال دریمه ګڼه دساپی نشراتی ارګان دمحمد پرویش شاهین لیکنه
7. افغانستان جغرافیایي قاموس، پنځم جلد ۱۷۵ مخ.
8. د افغانستان ژبی اوتوکمونه، ۴۳۴ مخ د دوست محمد دوست لیکنه ۱۳۵۴ کال چاپ.
9. بابرنامه، د ظهیرالدین محمد بابرشاه لیکنه ۴۱ مخ د دوکتور شفیقه یارقین ژباړه.
10. آریانا، مجله ۱۳۴۵ کال دجوزا او سرطان پرله پسې ګڼه ۲۷۶ مخ.
11. پیرامون زبان نورستانی، لیکوال سمیع الله تازه، ۱۳۹۰ کال.
12. پشه یی افغانان، ۱۲ مخ محمد زمان کلمانی ۱۳۸۹ کال د اطلاعاتو اوفرهنګ وزارت چاپ.
13. افغانستان تاریخی، ۲۴۴ مخ پوهاند دکتور محمدحسین یمین ۱۳۸۰.
14. په دې هکله کولی شی دمرکزي احصایې د ادارې د ۱۳۶۴ کال اطلس محلات افغانستان کتاب وګوری.

دارد شین قوم میں نسالو یعنی نئے سال کی روایت

تحقیق و تحریر: زاہد بڈ گامی

مورخین و ماہرین لسانیات اپنے اپنے طریقوں سے 'درد' قوم کی رسومات، تہذیب و تمدن اور زبان و ادب کے حوالے سے اپنی تحقیقات منظر عام پر لاتے رہے ہیں، مگر جس اعتبار سے 'درد' قوم کی تاریخ رہی ہے یا درد شین لوگوں کی ثقافت ہے اس بارے میں ہنوز سنجیدگی سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔

آیئے موضوع کی طرف بڑھتے ہیں۔ جس طرح بلتستان، لداخ اور تبت میں ماہِ دسمبر کے آخری ایّام میں نئے سال کا آغاز ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح دسمبر کی 12 تاریخ کو درد شین کیلنڈر کا نیا سال شروع ہوتا ہے، جو "نسالو" کے نام سے درد شین لوگوں میں مشہور ہے۔ چند درد شین جیسے وادی سندھ کے علاقاجات گرکون اور دارچکس کے لوگ نسالو کو "نیو سر" کہتے ہیں۔

آپ سبھی کو معلوم ہے کہ درد شین لوگ گلگت بلتستان، چترال، کوہستان، افغانستان، کے علاوہ کشمیر جموں اور لداخ کے کئی علاقوں میں آباد ہیں۔ اس مقالے میں لداخ میں آباد درد شین اور گلگت کے درد شینوں میں نسالو کی روایت اور اہمیت کے بارے میں آپ حضرات کو معلومات فراہم کی جائیں گی۔ مقالے کے پہلے حصہ میں تحصیل دراس اور گردونواح کے مختلف علاقاجات میں 'نسالو' کی روایت اور آخری حصہ میں گرکون اور دارچک کے علاقاجات میں نسالو کی روایت پر مختصر جانکاری دی جائے گی۔

نسالو یعنی نئے سال کی آمد سے 15 دن پہلے ایک خاص تہوار منایا جاتا تھا جو تھُمولیو کے نام سے شین دردوں میں مشہور ہے۔

تھُومولیو:۔ یہ تہوار آج تک بہت سارے علاقوں میں معدوم ہو چکا ہے۔ قدیم دور میں یہ دن نسالو کے بعد کے تہواروں میں سب سے بڑا تہوار کہلاتا تھا۔ اس دن شین درد نوجوان اپنے اپنے محلوں میں جمع

ہوتے تھے اور ہر نوجواں کے ہاتھ میں ایک آگ کا شعلہ ہوتا تھا۔ شام ہوتے ہی یہ نوجوان اس آگ کے شعلے کو اٹھا کر گاؤں کی سرحد پر لے آتے تھے۔

آگ کے شعلے بجھنے کے بعد یہ نوجوان اپنے اپنے گھروں کو لوٹتے تھے مگر گھروں کے دروازے انکے لئے نہیں کھولے جاتے تھے۔ جب تک کہ ایک رسم پوری نہ ہو۔ وہ رسم یوں ادا کی جاتی تھی۔ گھر کے دروازے کے باہر نوجوان بلند آواز میں چلّاتا تھا۔ "دروازہ کھولیئے، شعلے بجھ گئے ہیں، ہم واپس آگئے ہیں"۔

گھر کے اندر سے آواز آتی تھی۔ "ہم دروازہ نہیں کھولیں گے، پہلے بتاؤ ہمارے لئے کیا لائے ہو؟"

تب نوجوان آواز دیتا تھا: "میں آپ کے لئے سال بھر نہ ختم ہونے والا گندم لایا ہوں"۔

اندر سے پھر آواز آتی تھی: "اور کیا لائے ہو"؟

باہر کھڑا نوجوان پھر ایک اور چیز لانے کی بات کرتا تھا۔ یوں بہت سارے سوالات و جوابات کے بعد دروازہ کھول دیا جاتا تھا اور نوجوان گھر میں داخل ہوتا تھا۔

نسالو یعنی نئے سال کی آمد کے بعد درد شین لوگ کئی تہوار مناتے ہیں ان تہواروں میں سے کئی تہوار اب وقت کی نذر ہو چکے ہیں۔ ان تہواروں کی معدومیت کی کئی وجوہات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ شین درد لوگوں کی اپنے اصل آبائی وطن سے ہجرت یا نقل مکانی ہے۔ جس طرح آٹھویں یا نویں صدی عیسوی کے بعد گلگت، استور، چلاس اور کوہستان سے درد شین لوگ ہجرت کر کے کشمیر اور لداخ کے مختلف علاقوں میں آباد ہوئے ہیں۔ ان شین دردوں نے کئی ادوار تک اپنے رسم و رواج زندہ رکھے ہوئے تھے مگر آہستہ آہستہ اکثر و بیشتر رسومات معدوم ہو چکی ہیں۔ مثال کے لئے یہاں کرگل لداخ میں آباد درد شین دردوں کے رسم و رواج دیکھئے۔ ان میں قدیم دور میں رائج تہواروں میں بہت کم تہوار آج دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہی رہی ہے کہ ان دردوں کا ان کے اصل آباو اجداد سے زمینی رابطہ منقطع ہو چکا ہے۔ ان رسومات کی معدومیت کی سب سے بڑی وجہ غالباً عقیدوں کی منتقلی بھی ہے۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کرگل کے مختلف علاقوں میں آباد کئی درد شین اب اپنے اپنے علاقوں کو الوداع کہہ کر کشمیر اور کرگل کے صدر مقامات میں مستقل طور پر آباد ہو رہے ہیں۔ اسی ہجرت کی وجہ سے نئی نسل آباو اجداد کی رسومات اور تہواروں سے دور ہوتی جا رہی ہے۔ مگر چند علاقوں میں آج بھی قدیم تہواروں اور رسومات کو اہمیت دی جاتی ہے۔ ان تہواروں میں سے "نسالو" کی آمد کے بعد شروع ہونے والے کئی تہوار اہمیت کے حامل ہیں۔

نسالو یعنی نئے سال کی آمد کے بعد یہاں ضلع کرگل کے مضافات (بالخصوص دراس، کرکت، کاکسر اور چھانی گنڈ) میں آباد درد شین درج ذیل تہواروں کو مناتے ہیں۔

1۔ دَباکئے:۔ موسم سرما کی آمد کے ساتھ ہی نسالو کا آغاز ہوتا ہے۔ اس دوران درد شین لوگ مختلف جانوروں کو ذبح کرتے ہیں۔ یعنی موسم سرما کے کٹھن سرد دنوں کے لئے اشیائے خوردنی کے ساتھ ساتھ گوشت ذخیرہ کرتے ہیں یہ رسم "دباکئے" کے نام سے مشہور ہے۔

2۔ چھما کھاشی یا چھماکاشی:۔ شین دردوں میں یہ رسم کافی مشہور ہے۔ اس دن تمام علاقوں میں اپنے اپنے گھروں میں صفائی کی جاتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ "چھلی" یعنی جونیپر کو جلا کر گھروں کو پاک کیا جاتا ہے۔ اس دن گھروں کا ہر فرد چھوٹا ہو یا بڑا، جوان ہو یا ضعیف، مرد ہو یا عورت ہر کوئی اپنے اپنے گھروں سے گرد و غبار اور کوڑا کرکٹ صاف کرتا ہے۔ یہ ایک طرف سے نئے سال کی آمد کی تیاری ہوتی تھی۔ اور ساتھ میں صفائی اس لئے ہوتی ہے کہ دور دراز سے ان کے رشتہ داروں کی آمد بھی ہوتی ہے۔

3۔ شِشالوئے:۔ یہ رسم چھما کھاشی کے 5 دن بعد ادا ہوتی تھی۔ جس میں دباکئے میں کاٹے جانور کا "سر" اور 'پائے' پکائے جاتے تھے اور "شُپے" نام کا ایک روایتی پکوان بنتا تھا جو گیہوں اور مٹر سے تیار کیا جاتا تھا۔ اس دن ایک خاص رسم بھی ادا ہوتی تھی ۔ پکائے ہوئے پائے کی ہڈی، گزیری اور گندم کے چند دانے کھڑکی پر "رُوئی" یعنی چُڑیل کے لئے رکھے جاتے تھے۔ اور ساتھ ہی ساتھ محلے کے منچلے گھر کے باہر آگ جلاتے تھے اور اس دوران ایک نعرہ لگایا جاتا تھا:

ژھو پھُو رُویو پھو اسو پھُو گُویو پھُو

یعنی تمہاری آگ پر چڑیل کا قبضہ ہے جبکہ ہماری آگ خود ہم ہی جلا رہے ہیں۔ شِشالوئے کی رات کو عزیز و اقربا کو دعوت دی جاتی تھی اور انھیں مختلف پکوان کھلائے جاتے تھے۔

4۔ بولے گہ پھائے:۔ یہ رسم از بعد دباکیو ادا ہوتی ہے۔ دباکیو میں کاٹے ہوئے بکرے کے کلیجے کو سینک کر چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کئے جاتے ہیں اور ان ٹکڑوں کو دو روٹیوں (جو پھائے کہلاتی ہیں) میں سجا کر اپنے پڑوسیوں میں بانٹ لی جاتی ہیں۔ "بولے" دباکیو کی افتتاہی رسم تصور کی جاتی ہے۔ چند مخصوص بولے اور پھائے سبدک اور راچھی یعنی دیوی / دیوتا کے نام پر بھی تقسیم کی جاتی تھی۔ مگر آج کل دیوی دیوتاؤں کے بجائے ائیمہ اطہار کے نام پر تقسیم کی جاتی ہیں۔

5۔ تیش:۔ تیش کی رسم چھماکاشی کے بعد ادا کی جاتی ہے۔ اس دن اپنے عزیز و اقرباء بالخصوص شادی شدہ سسرال میں گئی ہوئیں پھوپھیاں، بہنیں اور بیٹیوں کو جو شینا زبان میں "سوچوو" کہلاتی ہیں دعوت دی جاتی ہے اور 'دبا کیو' میں کاٹے ہوئے جانور کی چربی کو ایک مخصوص ڈھنگ میں پکا کر "دِرُوم" نام کی ایک مخصوص روٹی کے ساتھ پروس کر "سوچوو" کو پیش کی جاتی ہے۔ تیش کے دن سسرال سے عورتیں اپنے مائیکے بُلائی جاتی ہیں جو ان کے لئے خوشی کا دن ہوتا ہے تاکہ اپنے ماں باپ اور بھائی بہنوں سے ملاقات کر سکے۔ یہ روایت آج بھی برقرار ہے۔

6۔چمیو:۔ یہ تہوار بلتی لداخی اور پُرگی میں ممانی کے نام سے معروف ہے۔ شین قوم میں "چموو" ایک خاص تہوار ہے۔ اس دن مقامی کھانے بالخصوص گزیرئے، موس، دِرُومِ اور چند ایک علاقوں میں خوبانی، سیب اور باقی کھانے کی چیزیں محلے کی ایک پاک جگہ پر جمع کی جاتی ہیں۔ پھر تمام لوگ پیار و محبت سے مل بانٹ کر کھاتے ہیں۔

گلگت اور قرب و جوار میں ایک رسم "ڈم ڈم پوروچ" کے نام سے معروف ہے۔ یہ تہوار "نسالو" کے بعد وادی بگروٹ کے ایک گاؤں فرفوح میں آج بھی منایا جاتا ہے۔ اس رسم کا آغاز صبح سویرے ہوتا ہے اور گاؤں کے سارے منچلے نوجوان اور بچے ایک جگہ جمع ہوتے ہیں۔ مائیں اپنے چھوٹے بچوں کو جو پہاڑ پر چلنے کے اہل ہوں ایک تحفہ تیار کرتی ہیں۔ جس میں خشک میوہ جات ہوتے ہیں۔ جب سارے نوجوان جمع ہوتے ہیں تو رقص و موسیقی کا دور چلتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد یہ سارے نوجوان رقص کرتے ہوئے پہاڑ کی طرف روانہ ہوتے ہیں۔ پہاڑ پر ایک جگہ مختص ہوتی ہے جو شینا میں "بیاک" کہلاتی ہے۔ بیاک میں رقص کا منظر لہو گرمانے والا ہوتا ہے۔ رقص و موسیقی کے بعد خشک میوہ جات کو ایک چادر پر رکھ دئے جاتے ہیں۔ اس کے بعد چند نوجوان پہاڑ سے "چھِلی" یعنی جونیپر لے آتے ہیں اور ان کے ہاتھوں میں چھلی دیکھ کر باقی لوگ کھڑے ہوکر خوشی سے رقص کرتے ہیں۔ پھر چھلی تمام لوگوں میں بانٹ دی جاتی ہے اور رقص سے فارغ ہونے کے بعد میوہ جات تقسیم کئے جاتے ہیں۔ کھانا ختم ہوتے ہی ناچتے گاتے ہوئے یہ نوجوان چھلی ہاتھوں میں لئے اپنے گھروں کو چلے جاتے ہیں۔

7۔اونوس:۔ اونوس کی کئی قسمیں ہیں جیسے گوزو اونس، بڑو اونوس، باؤ اونوس، کجو اونوس۔ اونوس کی رسم میں دلہن اور سسرال گئی ہوئی بیٹیوں کو دعوت دے کر کھانا کھلایا جاتا ہے۔ یہ رسم 'بُڑوکشو' نامی 'پچ'

یا پنڈ واڑہ میں ادا کی جاتی ہے۔

8۔ کجانیو:۔ یہ دن قدیم دور میں پہاڑی جانوروں کے نام سے منایا جاتا تھا۔ مقامی روایت کے مطابق کجنیو کے دوران "شرا" یعنی پہاڑی جانور (مارخور) صحبت کرتے ہیں۔ قدیم دور میں اس رسم کے دوران رقص و موسیقی کی محفل سجائی جاتی تھی۔ مقامی موسیقار اس دن مقامی دھنیں بجاتے تھے اور لوگ رقص کرتے تھے۔

12 دسمبر کو شین درد کیلنڈر کا نیا سال شروع ہونے کے بعد مختلف رسومات اور تہوار منائے جاتے ہیں جن کا سلسلہ 12 مارچ تک چلتا ہے۔ 12 مارچ کو بہار کی آمد ہوتی ہے۔ بہار کی آمد سے چند دن قبل ایک یوم مختص کیا جاتا ہے اور "چھلی" یعنی جونیپر کا ایک گچھا لے جا کر کھیت پر پڑی برف پر رکھ دیا جاتا ہے۔ پھر اسی مقام پر تھوڑی سی مٹی پھینکی جاتی ہے۔ قدیم دور میں روایتی پکوان 'جُولی گہ بئ' دیوی دیوتاؤں کے نام سے کھلایا جاتا تھا آج کل دیوی دیوتاوں کے بجائے ائیمہ اطہار کے نام سے یہ کھانا کھیت پر ہی کھلایا جاتا ہے۔

وادی سندھ میں آباد علاقاجات بالخصوص گرکون اور دارچک میں نسالو کی آمد دھوم دھام سے ہوتی ہے۔ ان علاقوں میں نسالو "نُیو سر" کے نام سے معروف ہے جو برابر دس دن تک منایا جاتا ہے۔

نیو سر کے پہلے دن وادی سندھ میں تمام گھروں کے برتن اور چھتوں کی صفائی کی جاتی ہے۔ یہ دن باقی شین دردوں میں چھما کھاشی کے نام سے معروف ہے۔ اس دن دریائے سندھ کے علاقاجات میں ابلے پانی اور چھلی یعنی جونیپر سے برتنوں کو پاک کیا جاتا ہے۔ پھر پاک گھروں سے شادی شدہ بیٹیوں کے لئے گھی بھیجا جاتا ہے۔ نسالو یا نُیو سر کے اگلے دو دن گرکون اور دارچکس یا وادی سندھ کے لوگ اپنے محلے کی ایک مخصوص جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ اس دوران ہر آدمی کے ہاتھ میں آگ کا شعلہ ہوتا ہے۔ یاد رہے یہ رسم باقی شین دردوں میں بھی رائج تھی۔ آگ کا شعلہ ہاتھوں میں لئے وادی سندھ میں رقص و موسیقی کی محفل سجائی جاتی ہے۔

نسالو یا نُیو سر کے چوتھے اور پانچویں دن وادی سندھ میں آباد درد شین لوگ اپنے گھروں کے بزرگوں سے ملتے ہیں۔ اور ان سے دعائیں اور نیک خواہشات طلب کرتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس دوران دیوتا سپدک سے بھی حاجات طلب کی جاتی ہیں۔

نیو سر کے چھٹے دن وادی سندھ کے نوجوان بالخصوص 21، 42 اور 63 برس کے نیا پوشاک پہن کر

ایک مخصوص جگہ جمع ہوتے ہیں اور رقص و موسیقی کی محفل سجائی جاتی ہے۔ ایسے میں گھی اور پپا مل بانٹ کر کھاتے ہیں۔ نیوسر کے ساتویں، آٹھویں اور نویں دن وادی سندھ کے شین درد ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور نیوسر کا مخصوص گیت گاتے ہیں۔ اس دوران مرد و زن دونوں رقص و موسیقی کی محفل سجاتے ہیں۔

نیوسر کے آخری یعنی دسویں روز وادی سندھ میں شرو ناچ ہوتا ہے۔ شرو بمعنٰی مارخور۔ جس طرح باقی شین درد گجنیو مناتے ہیں یہ دن شرو یا شرا یعنی پہاڑی جانوروں کے نام سے مخصوص ہے۔ اس دن گارکون اور دارچک کے علاقاجات میں شرو ناچ ہوتا ہے۔

علاقہ گرکون سے اسسٹنٹ پروفیسر جناب ٹشی گیالسن آج کل ان تہواروں پر تحقیق کر رہے ہیں انکے مطابق وادی سندھ کے شین دردوں میں نُیوسر یا نسالو کے تقریباً دس گیت رائج ہیں جو نیوسر کے مختلف ایام میں گائے جاتے ہیں۔

المختصر گلگت، چلاس یا استور، کرگل دراس یا کرکت ہوں یا گرکون ان علاقوں میں آباد درد شین قوم نے قبل مسیح سے اپنے آبائی رسم و رواج آج بھی کچھ حد تک محفوظ رکھے ہیں۔ چند علاقوں میں ہجرت و نقل مکانی اور عقیدوں کی منتقلی کی وجہ سے کئی رسومات معدوم ہو چکی ہیں۔ جو رسوم آج بھی قائم ہے ان رسومات کو تحفظ فراہم کرنا سرکار کی اولین ذمہ داری ہے۔ امید ہے محکمہ سیاحت اور اکاڈمی آف آرٹ کلچر اینڈ لنگوئجیز ان رسومات کے تحفظ کے لئے اقدامات اٹھائیں گے۔

حوالہ جات:

1۔ تاریخ جموں: مصنف وزیر حشمت اللہ خان

2۔ تاریخ لداخ: مصنف کاچو سکندر خان

3۔ جموں و کشمیر میں آباد شین دردوں کی مختصر تاریخ: مصنف رضا امجد بڈ گامی

4۔ تاریخ شینا زبان و ادب: مصنف مختار زاہد بڈ گامی

5۔ شینا لوک ادب: مصنف محمد شفیع ساگر دراسی

6۔ کیٹی بُوری: مصنف ناصر حسین گلتری

مجھے ایک ایسے معلوماتی اور اصل تحقیق پر مبنی مجلّے کو پڑھ کو دلی مسرت ہوئی جو گلگت بلتستان، واخان رہداری، ہنزہ، سوات، کوہستان اور چترال کے بارے میں اردو زبان میں ہے اور جس کی ادارت زبیر توروالی نے کی ہے۔ یہ وہی علاقہ ہے جہاں پاکستان کی اکثر زبانیں بولی جاتی ہیں اور جن میں کئی زبانیں خطرے سے نبر دازما ہیں مگر ان زبانوں اور ان کے بولنے والوں کے بارے میں پاکستان کے بڑے شہروں کے باشندے کچھ نہیں جانتے۔ حوصلہ افزا بات یہ ہے کہ مجلّے کے اس اوّلین شمارے میں تقریباً سارے مقالہ نگار اور لکھاری ان ہی قومتیوں سے تعلق رکھتے ہیں جو ان علاقوں میں بستی ہیں۔ میں اس مجلّے کی کامیابی کے لئے دعا گو ہوں اور اسکے مدیر اور مقالہ نگاروں کو مبارکباد دیتا ہوں۔

ڈاکٹر طارق رحمان، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ (شفلیڈ)

I am glad to read a journal with informative and original research on Gilgit-Baltistan, the Wakhan corridor, Hunza, Swat, Kohistan and Chitral and that too in Urdu in a much-needed journal edited by Zubair Torwali. This area is home to most of the languages, some of them endangered, spoken in Pakistan and yet most people living in the large cities of the country do not know anything about these languages or about the people who speak them. It is very encouraging to find that most of the contributors to this first issue are people connected to the communities which inhabit this area. I wish it all success and congratulate the editor and the contributors to this maiden volume.

Dr Tariq Rahman
Ph.D, D.Litt (Sheffield)
Pride of Performance, Sitara-i-Imtiaz
Humboldt Laureate
HEC Distinguished National Professor and Professor Emeritus, NIPS, Quad-i-Azam University,
Dean School of Liberal Arts and Social Sciences / Education, Beaconhouse National University

پاکستان میں مختلف خطّوں کے لوگوں کے دانشورانہ روابط بہت محدود ہیں۔ ہمیں زبیر توروالی اور ادارہ برائے تعلیم و ترقی کا احسان مند ہونا چاہیے کہ انہوں نے شمالی علاقاجات کے محققین کا کام ملک کے دوسروں حصّوں تک پہنچایا جس سے وہاں کی زندگی اور زبانوں کی بابت ہمارے علم میں بیش بہا اضافہ ہوا۔

ڈاکٹر انجم الطاف، پی ایچ ڈی (سٹینفرڈ یونورسٹی)

سابق پروفیسر معاشیات اور ڈین، سکول آف سوشل سائنسز، لاہور یونیورسٹی آف مینجمنٹ سائنسز (لمز) لاہور

سابق وائس پریزیڈنٹ اور پرووسٹ حبیب یونیورسٹی، کراچی

Anjum Altaf, PhD (Stanford University)
Former Professor of Economics and Dean, School of Humanities and Social Sciences, Lahore University of Management Sciences
Former Vice-President and Provost, Habib University, Karachi
Founder of The South Asian Idea Weblog, A Learning Resource for College Students in South Asia.
Author of Transgressions: Poems Inspired by Faiz Ahmed Faiz, Delhi 2019, Karachi, 2020.

ISBN: 978-969-9665-11-0

ادارہ برائے تعلیم و ترقی (اب ت)

بحرین سوات

IBT