مقامی ثقافتی شناخت کی تشکیل کے لسانی وسائل پر استعماری اجارہ داری کا مطالعہ: نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات کی روشنی میں

ڈاکٹر ناصر عباس نیر ☆

Abstract

The colonial powers leave no stone unturned in instituting an overall hegemony over the colonised countries. Hegemony is a non-violent dominance managed through general consent of people, as premised by Antonio Gramsci. It has also maintained that colonial administrators cum orientalists employ non-violent strategies of hegemony to mould local cultural identities into new forms that suit their imperial motives. New education system, introducing new medium of instruction, teachers training institutions and syllabi, plays a vital role in this regard. Urdu, a strong symbol of North Indian Muslim's identity, was made a medium of instruction at primary, elementary and secondary schools level in late 19th century as a part of the diffusion of vernacular education in British India. Furthermore it has asserted that the whole process of the compiling and the selection of the contents of Urdu courses was heavily influence by imperial hegemonic drives.

ثقافتی شناخت اور زبان

زبان کا عام فہم اور پیش پا افتادہ تصور یہ ہے کہ یہ روزمرہ کی ضرورتوں سے لے کر انسان کی تخیلی اور علمی سرگرمیوں کے اظہار و ابلاغ کا ذریعہ ہے۔ یہ تصور زبان کو ایک ایسے ظرف کے طور

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، کلیہ شرقیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

پر پیش کرتا ہے جو اپنے مظروف سے الگ تھلگ رہتا ہے؛اس کا کام محض ترسیل ہے،ترسیلی مواد سے اس کے دامن کے بھیگنے یا چاک ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔اگر ہم ترسیلی مواد کو سماجی اور ثقافتی حقیقت کا نام دیں تو ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ سماجی وثقافتی حقیقت کی ترسیل کے عمل میں زبان کے دامن پہ اس حقیقت کا کوئی چھینٹا نہیں پڑتا۔لہذا کسی سماج میں اگر ایک زبان کی جگہ دوسری زبان لے لے تو ثقافتی مواد کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں پڑے گا؛اسے اپنی ترسیل کے لیے ایک نیا ظرف مل جائے گا۔اس امر سے یہ بدیہی نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ ثقافتی شناخت کی تشکیل میں زبان کا کوئی کردار نہیں ہوتا۔مگر کیا واقعی؟

زبان کے مذکورہ عام فہم تصور کا سب سے بڑا نقص یہی ہے کہ اس میں زبان کو ایک ظرف سمجھا جاتا ہے،جس کا کام ترسیلِ مواد ہے۔جب کہ حقیقت یہ ہے کہ زبان بہ یک وقت ظرف اور مظروف ہے۔زبان بلاشبہ سماجی وثقافتی حقیقت کا ابلاغ کرتی ہے،مگر یہ حقیقت بھی خود زبان کے اندر وجود رکھتی اور زبان کے وسیلے سے تشکیل پاتی ہے۔اگر ہم زبان سے مراد 'نمایندگی کا ایک اشاراتی نظام' مراد لیں تو کسی ثقافتی حقیقت یا نفسیاتی مظہر کا تصور زبان کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔دوسرے لفظوں میں کوئی ثقافتی ونفسیاتی حقیقت ایسی نہیں جو کسی نہ کسی علامت یا اشارے کے بغیر ظاہر ہو سکے،نیز یہ ممکن نہیں کہ وہ اس علامت یا اشارے کی 'حدود' سے باہر جست لگائے اور ہم اس کی بابت کسی غیر لسانی ذریعے سے آگاہ ہوسکیں۔سچ تو یہ ہے کہ ہماری دنیا کی حد اور نوعیت وہی ہے جو ہماری زبان کی ہے۔لہذا ثقافت کا رشتہ پانی اور برتن کا نہیں،گوشت اور ناخن کا ہے۔جس طرح ناخن گوشت سے جدا ہوکر مردہ ہو جاتا ہے، اسی طرح ثقافت سے الگ ہونے کے بعد زبان پر مردنی چھا جاتی ہے اور اگر کسی ثقافت پر کوئی دوسری زبان مسلط کردی جائے تو وہ ثقافت زرد پڑ جاتی ہے؛وہ حاشیے پر چلی جاتی اور اپنی داخلی اور حقیقی تخلیقی قوتوں کے اظہار سے قاصر ہوجاتی ہے۔لہذا کسی بھی انسانی گروہ کی ثقافتی شناخت کا سب سے اہم مظہر زبان ہے۔ زبان،ثقافت کا چہرہ ہے۔

زبان کو اگر ہم نشانات کا ایک نظام قرار دیں تو ثقافت اور زبان میں فرق مزید خفیف ہو جاتا ہے: ثقافت (آداب و اطوار سے لے کر نشست و برخاست اور لباس پہننے، کھانے پینے، خوشی و غم کے اظہار، انسانی رشتوں کے تصورات اور انھیں قائم رکھنے کی رسمیات تک) میں ہر شے ایک نشان کا درجہ رکھتی ہے۔ہر نشان نہ صرف مقامی ہوتا ہے (جیسے سلام، پرنام یا ہیلو) بلکہ ان ذہنی تصورات (اصطلاحی زبان میں مدلول) کا حامل بھی ہوتا ہے جن کے ذریعے کوئی ثقافت دنیا کی تعبیر کرتی اور دنیا سے اپنے رشتوں کا تعین کرتی ہے۔نشان کے ذہنی تصورات، کسی بھی دوسرے ذہنی تصور کی طرح متحرک ہوتے ہیں،مگر یہ علمی تصورات سے مختلف ہوتے ہیں۔علمی تصور، ایک قابلِ قبول استدلال کا حامل ہوتا ہے، جب کہ نشان کا ذہنی تصور، استدلال کے بجائے ان اقدار کا حامل ہوتا ہے جن کے ذریعے ایک ثقافت ،اپنے جمالیاتی اوراخلاقی معیارات کا اظہار کرتی ہے۔گویا دنیا کی تفہیم وتعبیر کرتی اور اسے برتنے کے طور اور ڈھنگ ظاہر کرتی ہے۔دوسرے لفظوں میں ہر ثقافت کی شناخت بڑی حد تک جمالیاتی اور اخلاقی معیارات پر منحصر ہوتی ہے ، اوران معیارات میں استحکام ہی ثقافتی شناخت کے برقرار رہنے کا موجب ہوتا ہے۔لہذا زبان اورثقافت میں لازماً ایک قسم کی قدامت ہوتی ہے ۔سو یہ عجب نہیں کہ اپنی ثقافتی شناخت پر زور دینے والوں کو قدامت پسندی کا طعنہ سننا پڑتا ہے۔نشان کا مذکورہ یکساں کردار ہم زبان اور ثقافت میں دیکھتے ہیں۔ چناں چہ جب زبان یا ثقافت کے نشانات میں کوئی ایسی تبدیلی رونما ہوتی ہے، جو طاقت اور اجارہ داری کی پیدا کردہ ہو تو ،ایک سماج کی اقدار کا پورا نظام، اس کا تصورِ کائنات مسخ ہوتا ہے۔نو آبادیاتی سماج میں اس نوع کی ثقافتی تبدیلیاں کثرت سے ہوتی ہیں۔

ثقافت اقدار و رسمیات کا مجموعی نظام ہے جس سے کسی ایک سماجی گروہ کے تمام افراد خود کو وابستہ محسوس کرتے ہیں۔ثقافتی وابستگی کا اثبات جسے فرد داخلی طور پر محسوس کرے، اس کی ثقافتی شناخت ہے۔(۱) ثقافتی شناخت میں وابستگی اور انحراف کے دوگونہ رجحانات ہوتے ہیں۔اپنی ثقافتی رسمیات سے وابستگی اور دوسری ثقافتوں سے انحراف۔یہ دونوں رجحانات اس وقت ایک ساتھ

نمایاں ہوتے ہیں جب فرد کسی اجنبی ثقافتی دنیا میں ہوتا ہے۔اجنبی ثقافت سے انحراف ، جو بڑی حد تک اپنی ثقافتی پہچان کے تحفظ کا ایک غیر شعوری حربہ ہوتا ہے ، اپنی ثقافت سے اٹوٹ وابستگی کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔لہٰذا ثقافتی شناخت کا پر زور، تخلیقی اثبات ہجرت اور جلا وطنی کے دوران میں ہوتا ہے۔دنیا کا بیش تر بڑا ادب ہجرت اور جلا وطنی کے تجربے کی دین ہے۔ہجرت آدمی کو اپنی اس اصل کی دریافت کی تحریک دیتی ہے ، جسے اس کی ثقافتی روح کہنا چاہیے مگر جس کا ادراک اپنے وطن میں چین سے رہتے ہوئے نہیں ہوتا۔آدمی کی 'اصل' کسی نہ کسی 'غیر' کے مقابل ہی ظاہر ہوتی ہے!

ثقافتی شناخت کے اظہار کا سب سے اہم ذریعہ زبان ہے اور ثقافتی سطح پر ہونے والی تمام اہم تبدیلیوں کی خبر بھی زبان کی تبدیلیوں کے مطالعے سے مل سکتی ہے۔اکثر زبان اور ثقافت میں تبدیلیاں ایک ساتھ ہوتی ہیں۔یعنی ثقافتی تغیر ،لسانی صورتِ حال میں تبدیلی برپا کرتا ہے اور نئی لسانی صورتِ حال ایک نئے ثقافتی مظہر کو وجود میں لاتی ہے۔مثلاً انیسویں صدی میں قومیت پرستی ایک اہم ثقافتی تبدیلی کے طور پر پہلے یورپ اور بعد ازاں تمام نو آبادیاتی ملکوں میں ظاہر ہوئی ۔اس کا اظہار لسانی سطح پر کئی پیرایوں میں ہوا۔یہ تصور کیا گیا کہ" قومیں دراصل لسانی گروہ ہیں، اور قومیت پرستی ایک لسانی تحریک ہے''۔(۲) جرمنوں نے پہلی مرتبہ اپنے قومیت پرستانہ جذبات کا اظہار اپنی قومی زبان کا تصور تشکیل دینے کی صورت میں کیا۔اس کے بعد نو آبادیاتی اثرات کے ذریعے قومیت پرستی اور زبان کے ذریعے اس کے تحفظ اور فروغ کا نظریہ اور قومی زبانوں کا تصوان تمام ممالک میں پہنچا ہے جہاں نو آبادیاں قائم ہوئیں۔

انیسویں صدی ہی میں برصغیر میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی قومی شناختیں بالترتیب اردو، ہندی کے ذریعے قائم ہوئیں اور ان دو زبانوں کا تحفظ ، اپنی اپنی ثقافتی شناختوں کے تحفظ کا دوسرا نام تھا۔قابلِ غور بات ہے کہ برصغیر میں قوم پرستی کی تحریکیں قومی شناخت کا تصور ماضی (عموماً ماضی بعید) سے اخذ کرتی تھیں۔لسانی زاویے سے دیکھیں تو اردو رہندی رہندوستانی ان کا مشترکہ حال تھا ،جب کہ وہ ماضی کا لسانی تصور عربی، فارسی اور سنسکرت کی صورت کرتے تھے۔چناں اپنی

قومی ثقافتی شناختوں کے لیے مسلمانوں نے عربی فارسی کی طرف اور ہندوؤں نے سنسکرت کی طرف رجوع کیا۔اردو اور ہندی کے لیے جن لسانی عناصر کو بروے کار لایا گیا ان میں ''رسمِ خط،تلمیحات،محاورے،بیان و بدیع کے وسائل اور ضابطہ بند اسالیب میں شامل ہیں:یہ سب عناصر تہذیبی وثقافتی شناخت کے حامل تھے۔''(۳)سنسکرت سے وابستہ تمام علامتیں(رسم خط سے لے کر تلمیحات ومحاورات تک)ہندوؤں کی قومی شناخت کا ذریعہ تھیں ۔عربی اور فارسی کا کردار اردو کے سلسلے میں یہی تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں نے اپنی اپنی ثقافتی شناختوں کے تحفظ و استحکام کے لیے وابستگی اور انحراف کے انھی دو گونہ رجحانات سے کام لیا،جن کا ذکر گزشتہ سطور میں ہوا ہے۔جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی اردو سے وابستگی،سنسکرت آمیز ہندی سے انحراف کالازمی رجحان رکھتی ہے اور ہندوؤں کی ہندی سے وابستگی،عربی فارسی آمیز اردو سے دوری میں یقین رکھتی ہے۔

استعماری اجارہ داری

اجارہ داری،کسی نظریے،تصور اور اقدار کا ایک ایسا غلبہ ہے،جس میں تشدد نہ ہو۔ استعماریت،طاقت کے متشددانہ اور بہیمانہ استعمال میں کوئی قباحت نہیں دیکھتی،مگر وہاں جہاں فوری سیاسی اور عسکری اہداف کا تعاقب مقصود ہو (مثلاً ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے دوران میں اور افریقہ میں عام طور پر)لیکن جب دیرپا ثقافتی اہداف کے حصول پیشِ نظر ہوں تو اجارہ داری کی حکمتِ عملی سے کام لیا جاتا ہے۔مسولینی کے تشدد کے شکار ترقی پسند دانشور انتونیو گرامچی نے دورانِ قید اجارہ داری کا نظریہ تشکیل دیا تھا۔وہ اجارہ داری کو ایک ایسے غلبے سے تعبیر کرتا تھا،جسے موجود سماجی اور معاشی نظاموں کو طاقت کے اندھے استعمال سے تہس نہس کیے بغیر ممکن بنایا جا سکے۔یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ان نظاموں میں شامل گروہ اپنی رضا و رغبت سے غلبے کو قبول کریں۔ چناں چہ اجارہ داری سے مراد''ایک ایسی 'اخلاقی اور فلسفیانہ قیادت ہے' جسے ایک سماج کے ممتاز گروہوں کی فعال رضامندی سے حاصل کیا گیا ہو۔''(۴) یہ ممتاز گروہ اشرافیہ طبقے کے افراد اور

دانشور ہو سکتے ہیں۔اجارہ لازماً کسی (نظریے) کا کسی دوسرے گروہ کے خیالات وتصورات پر ہوتا ہے۔دوسرے لفظوں میں اجارہ طاقت ہی کا کھیل ہے۔طاقت کا ہر کھیل انسانی حقوق کی پامالی کا کوئی نہ کوئی اقدام کرتا ہے۔طاقت کی پر تشدد عمل آرائی اور اجارے میں فرق بس اتنا ہے کہ اجارے میں ایک ایسی ذہنی تبدیلی پیدا کی جاتی ہے کہ اجارہ زدہ گروہ اپنے خیالات سے دست بردار ہونے یا انھیں نظر انداز کرنے پر بہ رضا ورغبت آمادہ ہو جاتا ہے تا کہ اجارہ دار کے نظریات کو قبول کر سکے۔''اجارہ زدہ یا سبلٹرن گروہ درحقیقت اجارہ دار کی (بورژوائی) حقیقت کے تسلط پر رضامندی ظاہر کرتے ہیں۔''(۵)

سوال یہ ہے کہ کسی نظریے کے سلسلے میں فعال رضامندی کیوں کر ممکن ہوتی ہے؟اس کی پہلی شرط تو دو سماجی گروہوں یا ثقافتوں میں معاشی ، سیاسی اور علمی سطح کے فرق ،تضاد اور عدم مساوات کی موجودگی ہے۔تاہم محض اس فرق وعدم مساوات سے ایک گروہ از خود ایک ایسے مرتبے کا حامل نہیں ہو جاتا کہ وہ دوسرے گروہ پر فیصلہ کن انداز میں اثر انداز ہو سکے۔پہلے اس فرق کو شدت سے اور ایک ایسے اسلوب میں اجاگر کرنا ضروری ہوتا ہے کہ ایک گروہ اپنے حاشیائی مرتبے یا سبلٹرن ہونے کا یقین کرنے لگے۔لہذا پہلے فرق کا بیانیہ وضع کرنا اور اسے پھیلانا ضروری ہوتا ہے۔سبلٹرن کا یقین لازماً دوسرے گروہ کی اقتداری حیثیت کو تسلیم کرنے سے مشروط ہوتا ہے۔کسی گروہ کا اپنی حاشیائی حیثیت کو ایک اقتداری گروہ کے مقابلے میں تسلیم کرنا ہی اقتداری گروہ کے اجارے یعنی اس کے نظریات، کلچر، ادبیات اور ان سے وابستہ شناختوں کو خوشی و رغبت کے ساتھ تسلیم کرنے کو ممکن بناتا ہے۔دوسرے لفظوں میں اس کے لیے اجارہ اپنی حاشیائی صورتِ حال سے نجات کا ذریعہ ہوتا ہے۔

اجارے کا عمل عام طور پر دو صورتوں میں ہوتا ہے: اجارہ زدہ گروہ کا خود اپنے خیالات، ثقافت، شناخت سے دست بردار ہو جانا؛ اپنی ثقافتی شناخت کے حاشیائی مقام کو تسلیم کر لینا۔

استعماری سیاق میں دیکھیں تو استعماری شناختوں کا اجارہ اس وقت ممکن ہوتا ہے جب

مقامی باشندے اپنے محکوم ہونے کو اپنی شناخت کے طور پر تسلیم کرلیں۔یعنی یورپیوں کو اپنا آقا ماننے لگیں۔ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر نے اپنی معروف کتاب ''ہندوستانی مسلمان'' میں لکھا ہے کہ جب مسلمانوں نے برطانوی ہندوستان کودارالحرب کی بجائے دارلامان کے طور پر قبول کرلیا تو انھوں نے اپنی محکومانہ حیثیت بھی تسلیم کرلی ۔(۶) جب تک مسلمان ہندوستان کو دارالحرب سمجھتے رہے، مزاحمت کو اپنا مذہبی فرض سمجھتے رہے مگر جب اپنی محکومانہ حیثیت کوقبول کرلیا تو مزاحمت کی جگہ متابعت نے لے لی، اور اس کے ساتھ ہی ثقافتی اجارہ داری کی راہ ہموار ہوگئی۔مثلاً سرسید جب یہ کہتے ہیں کہ: ''ہم انگلش گورنمنٹ کے زیرِ سایہ بستے ہیں ،جس میں ہم کو ہر طرح کا امن و امان حاصل ہے ۔ہم کو اپنی گورنمنٹ کا بہت شکرگزار ہونا چاہیے کہ اس نے ہم کو امن و امان کے سوا تعلیم میں بھی ایسی مدد دی ہے کہ کوئی سلطنت،کوئی بادشاہت ایسی ہم کونظر نہیں آتی جس نے اپنی رعایا کی تعلیم میں ایسی مدد کی ہواور عمدہ سامان تعلیم کا مہیا کر دیا ہو۔''(۷) تو وہ ہندوستانیوں کی بہ طور رعایا اورمحکوم ہونے کی شناخت کا اعتراف ،امتنان وتشکر کے جذبات کے ساتھ کرتے ہیں اور اسی شناخت میں اپنی قومی نجات دیکھتے ہیں۔بلاشبہ رعایا ایک نئے سیاسی انتظام میں ایک سیاسی شناخت تھی، جو انگریز حکومت کے خلاف مزاحمت کے جذبات کا قلع قمع کرتی تھی اور اس حکومت کے لیے وفاداری کے جذبات پیدا کرنے کی ضرورت پر زور دیتی تھی ،مگر یہی شناخت انگریز حکومت کو ایک استعماری حکومت کے طور پر نہیں دیکھتی تھی (اگر دیکھتی تو مطابقت پذیری کے بجائے ،مزاحمت کا رویہ اختیار کرتی) اور اس مہربان حکومت کو یہ حق تفویض کرتی تھی کہ وہ رعایا کی اصلاح کر سکے،اس کی تعلیم کا انتظام اور ملازمتوں کا بندو بست کر سکے ۔اس کا سیدھا سادہ مطلب،ثقافتی اجارہ تھا۔

استعماری ثقافت کے اجارے کے دو اہم ذرائع تھے: تعلیم اور زبان۔

ہندوستان میں انگریزی حکومت کا نافذ کردہ تعلیمی نظام، دراصل اس نظام کی نقل تھا جسے یورپ نے نشاۃ ثانیہ کے دوران میں *studia humanitatis* کے نام سے رائج کیا تھا۔ اور

جس میں ''انسانی آدمی'' کے نام Homo humanus اور ''حیوانی آدمی'' یعنی Homo babarus کی تفریق موجود تھی۔(۸) جب تعلیمی فلسفے میں آدمی کا تصور ہی ایک حیوان کا ہو تو اسے ایک انسانی شناخت دینا ہی تعلیم کا بنیادی مقصد قرار پاتا ہے۔ انسانی شناخت کا تصور ریاست ہی تشکیل دیتی ہے اور یہیں سے تعلیم میں ریاست کے وضع کردہ ثقافتی تصور کے اجارے کی راہ کھل جاتی ہے۔'دی ایشیاٹک کورٹرلی ریویؤ' میں جے کنیڈی نے یہ رائے اسی سیاق اور ہندوستانی نظام تعلیم کے سلسلے میں ظاہر کی کہ ''تعلیم کا بڑا مقصد فکر ونظر کی آزادی میں یقین رکھنا ہے جب کہ اخلاقی مقصد بعض طے شدہ معیاراتِ حیات کی پابندی سکھاتا ہے 'دانش ورانہ تعلیم' ہر شے کی اہمیت ومعنویت اور جواز پر سوال اٹھاتی ہے اور اس کے مقابلے میں اخلاقی تعلیم تسلیم ورضا کے جذبات ابھارتی ہے۔(۹) کنیڈی کے نزدیک اخلاقی مقصد (جیسا کہ ہندو فلسفہء تعلیم میں ہے) احترام اور عزتِ نفس کی تربیت کرنا ہے۔اسے یہ کہنے میں باک نہیں کہ برصغیر کے باشندوں کی، خود اُنھی کی تاریخ کے ذریعے اخلاقی تربیت ان کے اندر وفاداری کے جذبات ابھارنے کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے لفظوں میں اخلاقی حس کی تربیت احترام وتربیتِ نفس کے جن جذبات کی افزائش کرتی ہے، وہ دراصل ریاستی قوانین کی بلاچون وچرا متابعت پیدا کرنے کے سوا کچھ نہیں۔

انگریز حکم ران ہندوستانیوں کے بارے میں کیا تصور رکھتے تھے،اس کی ایک جھلک سر سید ہی کے ایک مضمون 'نئی تہذیب' میں ملتی ہے۔''[انگریز جنٹلمین] کہتے ہیں کہ ہندوستانی بندر کے موافق ہیں جو چوتڑوں کے بل زمین پر بیٹھتے ہیں۔بندر کے موافق کھانے میں ہاتھ سان کر کھانا کھاتے ہیں۔کوئی تمیز ان کی معاشرت میں نہیں ہے۔وحشیوں سے کسی قدر بہتر ان کا لباس ہے، گو قطع اس کے مشابہ ہے جو جنگلی وحشی نامہذب قومیں اب تک پہنتی ہیں۔''(۱۰) اصل یہ ہے کہ ہندوستانیوں کو جنگلی، وحشی اور نامہذب کہنا،ایک طرف اپنے اس اقتداری مرتبے کا اعلان تھا کہ انگریزوں کو ہندوستانیوں کی ثقافتی شناخت سے متعلق رائے قائم کرنے کا حق حاصل ہے اور دوسری

طرف ہندوستانی اور یورپی ثقافت میں اس عدم مساوات کو شدت سے ابھارنا مقصود تھا، جو یورپی ثقافت کو برتر ٹھیراتی تھی اور یورپی طرز پر وحشی ہندوستانیوں کی اصلاح وتعلیم کا جواز پیدا کرتی تھی۔ ویسے تمام نو آبادیاتی ملکوں میں مقامی باشندوں کی اسی طرح کی اساطیری تصویریں بنائی جاتی ہیں؛ انھیں کاہل، کام چور، وحشی جانور کے طور پر پیش کیا جاتا ہے تا کہ پولیس اور جیل ایسے ظالمانہ اداروں کا جواز پیدا کیا جا سکے اور تعلیم کا مقصد اخلاقی تربیت قرار دیا جا سکے۔

ہندوستانی یورپی تعلیم، ہندوستانیوں کی رضامندی ہی سے انھیں ایک نئی شناخت دیتی تھی۔ یہ تعلیم کس نوع کی شخصیتوں کی تشکیل کرتی تھی، ہنٹر کی زبانی سنیے: ''کوئی نوجوان آدمی، خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان، ہمارے اینگلو انڈین سکولوں سے جب نکلتا ہے تو اپنے آبائی اعتقادات پر بے یقینی سیکھ چکا ہوتا ہے۔ ایشیا کے فراواں تخیلی مذاہب کا سامنا جب مغربی سائنس کی سرد حقیقتوں سے ہوتا ہے تو وہ خشک بیت میں سکڑ کر رہ جاتے ہیں۔''(۱۱) کس قدر دلچسپ بات ہے کہ ٹھیک یہی بات انگریزی عہد کی نصابی کتابوں میں عام طور پر شامل کیے جانے والے ڈپٹی نذیر احمد کے مضمون 'دلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی' میں لکھی ہے: ''یہ تو ممکن ہی نہیں کہ آدمی مشن سکول میں نہ سہی کہیں بھی انگریزی پڑھے اور اس کے خیالات ویسے کے ویسے رہیں۔'' ہنٹر نے مذکورہ بات لارڈ میکالے کی مشہور تعلیمی یادداشت کے کوئی چھتیس برس بعد لکھی تھی اور ایک طرح سے میکالے کی کثرت سے اقتباس کی جانے والی رائے کی توثیق کی ہے کہ ''ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرضِ وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہئیں...جو رنگ ونسل کے لحاظ سے تو ہندوستانی ہو، لیکن ذوق، ذہن اور اخلاق اورفہم وفراست سے اعتبار سے انگریز۔''(۱۲)

برصغیر میں برطانوی نو آبادکاروں کی لسانی پالیسی تین مراحل میں ظاہر ہوئی۔ اوّل ایسٹ انڈیا کمپنی کے انتظامی وعسکری حکام نے یہاں کی کلاسیکی زبانوں کو خود بھی سیکھا اور ان کی ہندوستانیوں کو تعلیم کے لیے کلکتہ (۱۷۸۱ء) اور بنارس (۱۷۹۱ء) میں مدارس کھولے؛ دوم انگریزی

کو ذریعہ ءتعلیم بنایا(میکالے کی ۱۸۳۵ء کی تعلیمی یادداشت کی روشنی میں) اورپھر اسے فارسی کی جگہ سرکاری زبان کا درجہ دیا تھوڑے عرصے بعد (۱۸۴۴ء میں) انگریزی خوانوں کوسرکاری ملازمت میں ترجیح دینے کا فیصلہ کیا؛تیسرے مرحلے میں(۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے کی روشنی میں) بنیادی تعلیم کے لیے برصغیر کی ورنیکلر زبانوں کو ذریعہ ءتعلیم بنایا گیا۔اس ضمن میں اہم بات یہ ہے کہ انگریزی کوعلم وفن کی ایک نئی زبان کے طور پر نہیں،ایک شائستگی افروزقوت کےطور پر رائج کیا گیا۔چناں چہ ’’ انگریزی زبان کا قواعدی علم ،نوآبادیوں کی سیاہ فام آبادی کے لیے تہذیب کا سب سے اہم عامل تھا۔‘‘(۱۳) انگریزوں کی طرح فر فر انگریزی بولنا انگریزی معیار کےتحت مہذب ہونے کی علامت تھا۔(آج بھی ہے)انگریزی زبان کا اجارہ قائم ہونے میں سب سے اہم کرداراس تصور کی عمومی قبولیت نے ادا کیا کہ ’درست اورفرفر‘ انگریزی بولنااپنی ایک نئی شناخت قائم کرنا ہے:یعنی مہذب،’سولائزڈ اورکلچرڈ‘ہونے کی شناخت۔

انگریزی نے ہمیشہ خودکو برصغیر کی زبانوں کے مقابل ظاہر کیا،ان کوثروت مند بنانے کی خاطر نہیں،ان پر اجارے کی نیت سے۔چناں چہ انگریزی کے سلسلے میں دو بیانیے گھڑے گئے۔ایک یہ کہ انگریزی جدید اور نئے علوم سے مالا مال ہے جب کہ عربی، فارسی اورسنسکرت قدیم ،پس ماندہ اوراز کاررفتہ ہیں۔میکالے کی یادداشت میں یہ بیانیہ پوری قوت سے ظاہر ہوا۔اس نے مشرق کی کلاسیکی زبانوں کےتمام ذخیرےکو یورپ کی کسی ایک لائبریری کی ایک شیلف میں رکھی کتابوں کے مقابلے میں بے وقعت قرار دیا۔ دوسرا بیانیہ یہ تھا کہ انگریزی آقا کی زبان ہے اور(اسی بناپر) تہذیب آموز ہے اور اس کے مقابلے میں برصغیر کی دیسی زبانیں ورنیکلر یعنی غلاموں کی زبانیں ہیں اور وحشیانہ عناصر رکھتی ہیں۔اپنے پہلے بیانیے میں انگریزی کلاسیکی زبانوں کو بے دخل کرتی تھی، جب کہ دوسرے بیانیے میں انگریزی دیسی زبانوں کے لیےتہذیب آموزی کافریضہ ادا کرتی تھی۔ویناریگل نے برصغیر کی دیسی زبانوں اور انگریزی کے باہمی رشتے کے تعلق میں لکھا ہے کہ ’’قبل نوآبادیاتی عہد میں سنسکرت،عربی اور فارسی کے دیسی زبانوں سے رشتے

کے برعکس نئی اعلیٰ زبان[انگریزی] ایک اقتداری تفاعل کی حامل تھی جو دیسی زبانوں میں متن سازی کے عمل کو اپنی طرز پر ڈھالتی تھی۔''(۱۴) لہٰذا دیسی زبانوں میں تعلیم کا بڑا مقصد انگریزی تصورات ہی کی تعلیم تھا۔ اس ضمن میں بھی تعلیم کا وہی تصور قائم کیا گیا جس میں انسان کو حیوان سمجھ کر اس کی اصلاح کی کوشش کی جاتی ہے۔انگریزی کے مقابلے میں برصغیر کی تمام دیسی زبانیں غیر مہذب ،جنگلی، وحشیانہ عناصر کی علم بردار تھیں اور انھیں فقط یورپی طرز پر ہی مہذب بنایا جا سکتا تھا۔حقیقت یہ ہے کہ انگریزی نے یہاں کی زبانوں سے جو رشتہ قائم کیا، وہ صاف لفظوں میں لسانی استعماریت کا تھا۔مثلاً برصغیر کی زبانوں کو ورنیکلر کہا گیا،جس کا مطلب غلاموں کی زبان کے علاوہ مقامی، غیر معیاری تھا اور یہ مفہوم ایک معیاری ادبی زبان کے مقابلے میں تھا۔رابرٹ فلپسن کے مطابق ،انگریزی کی لسانی استعماریت کی عام فہم تعریف یہ ہے کہ''انگریزی کا ایک ایسا غلبہ جسے انگریزی اور دوسری زبانوں کے درمیان ساختی اور ثقافتی عدم مساوات کی مسلسل تشکیل اور اس [عدم مساوات] کو برقرار رکھنے کی صورت میں ممکن بنایا گیا ہو۔''(۱۵) نوآبادیاتی عہد میں،انگریزی اور برصغیر کی مقامی زبانوں میں عدم مساوات کئی سطحوں پر موجود تھی۔ خاص طور پر تعلیم ،ملازمت،سماجی مرتبے کی سطح پر۔ یہ تینوں چیزیں برصغیر کے مقامی باشندوں کو درکار تھیں ۔لہٰذا وہ انگریزی کے اس لسانی اقتدار کو بہ رضا و رغبت قبول کرتے تھے؛اس میں اپنی معاشی و ثقافتی نجات دیکھتے تھے اور یوں غیر شعوری طور پر لسانی اور ثقافتی اجارے کی راہ ہموار کرتے تھے۔

نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات اور ثقافتی اجارہ داری

نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات،برصغیر میں ورنیکلر تعلیم کے مقاصد کے تحت ہی تیار کیے گئے تھے۔زمانی اعتبار سے دیکھیں تو ورنیکلر تعلیم،انگریزی تعلیم کے بعد شروع ہوئی،تاہم اس کی اہمیت کا اندازہ اس وقت بھی تھا جب انگریزی تعلیم نے کلاسیکی زبانوں کی تعلیم کو بے دخل کیا تھا۔اسی زمانے میں تعلیماتِ عامہ کی مجلس نے یہ خیال ظاہر کیا تھا:

ہم خیال کرتے ہیں کہ مقامی ادبیات کی تشکیل ہی ہمارا منتہائے مقصود ہے،

جس کی طرف ہماری تمام کوششوں کا رُخ ہونا چاہیے۔ انگریزی کا مطالعہ، جس کو ترجیح دینے کی ترغیب، کئی واقعات سے دیسی لوگوں کو ملتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی مغرب کی تعلیمات کا علم روز بروز پھیل رہا ہے جیسا کہ ہمیں محسوس ہو رہا ہے، یہ ہندوستان کو روشن خیال بنانے کے عمل کا پہلا مرحلہ ہے۔(۱۶)

مقامی ادبیات کی تشکیل دراصل اس خلیج کو پاٹنے کی غرض رکھتی تھی جو مقامی باشندوں اور یورپی آقاؤں کے درمیان موجود تھی۔اسی خلیج کو عبور کرنے سے ان تمام گہرے احساسات اور حقیقی تصورات تک رسائی ممکن تھی جو مقامی باشندوں کے دل و دماغ پر سایہ کیے رہتے تھے۔حقیقت یہ ہے کہ برصغیر میں انگریزی راج کی تقدیر کا انحصار ہندوستانیوں کے احساسات وتصورات کے علم پر تھا۔ان کا علم ان پر تصرف کو ممکن بناتا تھا؛یعنی انھیں انیسویں صدی کے وکٹوریائی تصورِ کائنات کے مطابق اور راج کے حق میں ڈھالنے کی راہ سجھاتا تھا۔لطف کی بات یہ ہے کہ انگریزی راج کی تقدیر سے ان مقامی لوگوں کو بھی گہری دل چسپی تھی جو انگریزی تعلیم یافتہ اور روشن خیال تھے اور اپنے تئیں گورنمنٹ انگلشیہ کے سچے خیر خواہ تھے۔لہٰذا وہ حکومت کو متنبہ کرتے تھے کہ مقامی زبانوں اور ان کے ادبیات کو نظر انداز کرنے سے کیا کیا خطرات لاحق ہیں اور ان کی ترقی کا سامان کرنے سے کیا کیا ثمرات سمیٹے جاسکتے ہیں۔شیخ عبدالقادر نے اپنے ایک مضمون میں انگریز حکمرانوں کو مخاطب کر کے لکھا کہ ''جب ایک دفعہ آپ مقامی ادبیات سے مانوس ہوجاتے ہیں،آپ اپنے تصورات کے مطابق اس کی ترقی اور اس کے مستقبل کا راستہ متعین کرنے میں حصہ لے سکتے ہیں۔اسے [مقامی ادبیات] اس کے حال پر چھوڑ کر،آپ نہ صرف لوگوں سے گہرے قریبی ربط کا امکان کھو دیتے ہیں، بلکہ ان کے ہاتھ میں ایک ایسی قوت بھی دے دیتے ہیں جسے،کسی ذمہ دارانہ اختیار یا راہنمائی کی غیر موجودگی میں،سلطنت کے بہترین مفادات کے خلاف استعمال کیا جاسکتا ہے۔''(۱۷)

دیسی زبانوں کی تعلیم سے یہ شائبہ ابھارنے کی کوشش کی گئی کہ ان کے یورپی آقا ان

کے ہمدرد ہیں کہ دیسی زبانوں کی تعلیم کا انتظام کر کے ان کے اس حق کو تسلیم کرلیا ہے کہ دیسی لوگ اپنی لسانی اورثقافتی شناخت برقرار رکھ سکتے اور مستحکم کر سکتے ہیں،مگر کچھ صریح حقیقتیں اس شائبے کو ایک واضح دھوکے میں بدلتی تھیں۔ اوّل یہ کہ دیسی زبانوں کی تعلیم کا تصور ہی نو آبادیاتی حکم رانوں کا وضع کردہ تھا۔اس تصور کو وضع کرنے ہی سے انھیں ،برصغیر کی لسانی تعلیمی ثقافتی نمایندگی کا اختیار حاصل ہو جاتا تھا۔برصغیر کی تعلیمی ضرورتیں کیا ہیں،انھیں کیوں کر پورا کیا جانا چاہیے؟نصاب میں کون سے متون شامل اور کون سے خارج رکھے جائیں؟ ان سب فیصلوں کا اختیار انگریز حکم رانوں کو تھا۔دوم دیسی زبانوں کی تعلیم انگریزی نظامِ تعلیم کی بڑی اسکیم میں حاشیے پر تھی۔مرکزیت ان بڑے انگریزی تعلیمی اداروں کو حاصل تھی جن میں عام ہندوستانی داخل ہونے کا بس خواب ہی دیکھ سکتا تھا۔دیسی زبانوں کے مدارس ،اپنی تعلیمی سہولتوں ،نصاب تعلیم وغیرہ سے عام ہندوستانیوں میں ان کے حاشیائی وجود ہونے کی شناخت ہی پختہ کرتے تھے۔ہر چند انگریزی ودیسی زبانوں کی تعلیم کا منتہاے مقصود سرکاری ملازمت کا حصول تھا،مگر اعلیٰ ملازمتیں انگریزی میں تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے لیے اور ادنیٰ ملازمتیں دیسی زبانوں کی تعلیم حاصل کرنے والوں کے لیے مختص تھیں۔لہٰذا دیسی زبانوں میں تعلیم یافتہ لوگوں کی دوہری شناخت تھی:نو آبادیاتی برصغیر میں اور انگریزی کے مقابلے میں۔

اسی ضمن میں ایک اور حقیقت کی نشان دہی ضروری ہے جس سے دیسی باشندوں کی اپنی مقامی زبانوں کے ذریعے اپنی ثقافتی شناخت مستحکم کرنے کے حق کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔بلاشبہ ابتدائی اور ثانوی جماعتوں میں فقط ادبیات کی تدریس نہیں کی جاسکتی تھی۔اس زمانے میں تعلیمی تصور علم اور ادب سے عبارت تھا۔علم کے تحت سائنسی وعملی علوم آجاتے تھے۔لہٰذا علم کے ساتھ ادب کی تدریس بھی ہوتی تھی۔ دیسی زبانوں میں ادبیات کا ذخیرہ موجود تھا،مگر اس کی تدریس کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا گیا۔انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں جب ورنیکلر تعلیم کا باقاعدہ آغاز ہوا،ان زبانوں کے ادبیات کو سوختنی قرار دیا گیا اور اس کے لیے کئی بیانیے وضع کیے گئے۔مثلاً ان

میں خیالی اور ان نیچرل باتیں ہیں؛ یہ فحاشی سے لبریز ہیں۔ڈپٹی نذیر احمد کے ناول توبۃ النصوح میں کلیم کا کتب خانہ جھوٹے، بے ہودہ ،فحش قصوں کی وجہ سے جلا دیا جاتا ہے اور اس میں آتش، نظیر کے کلیات،میر حسن کی مثنوی،سرور کا فسانۂ عجائب بھی شامل ہیں۔لہٰذا جب موجود ادبیات کا تمام قابلِ ذکر ذخیرہ دریدنی وسوختنی ہے تو دیسی زبانوں میں نئے ادبیات کی تشکیل کا جواز خود بہ خود پیدا ہو جاتا ہے۔

نیا ادب کیسا ہونا چاہیے؟ تاریخ نے یہ سوال اٹھانے کی ذمہ داری انگریز انتظامی اور تعلیمی افسروں کے سر منڈھی تھی۔اس کے جواب کے لیے انھیں زیادہ دوڑ دھوپ کی ضرورت نہیں تھی۔جواب اس فکری آمیزے میں ایک خاکے کی صورت موجود تھا جو وکٹوریائی تصورِ کائنات اور نو آبادیاتی صورتِ حال سے ماخوذ تھا۔اس خاکے میں رنگ بھرنے کے لیے البتہ مسلمان اور ہندو اصلاح پسندوں کے نام سے تازہ تازہ شناخت حاصل کرنے والا طبقہ موجود تھا۔اس ساری صورتِ حال کی عمدہ عکاسی سر ولیم میور کے اس تاریخی اعلان نامے سے ہوتی ہے جو الہٰ آباد حکومت کی جانب سے ۲۰ اگست ۱۸۶۸ءکو جاری ہوا تھا۔

> شمال مغربی صوبہ جات کی زبان[اردو] میں تصنیف وتالیف کی حوصلہ افزائی کے خیال سے اعلان کیا جاتا ہے کہ عزت مآب لیفٹیننٹ گورنر بامسرت مطلع کرتے ہیں کہ دیسی زبان میں منظورشدہ خاکے اور اسلوب کے مطابق، سائنس یا ادب کی شاخ میں مفید کتب تیار کرنے پر انعام دیا جائے گا۔اس مقصد کے لیے طبع زاد یا مرتبہ یا کسی دوسری زبان سے مترجمہ کتاب ہوسکتی ہے۔دیہاتی رسائل وصول کیے جائیں گے نہ ایسے رسائل جو اخلاقی نقطۂ نظر سے قابلِ ملامت ہوں۔موضوع یا اس کے لیے کسی مخصوص طرز کی کوئی شرط نہیں ہے۔موضوع تاریخ ،سوانح یا سفرنامہ، سائنس، آرٹ یا فلسفہ ہوسکتا ہے۔کتاب حقیقت پر مبنی یا افسانوی ہوسکتی ہے؛ اسے نثر یا نظم میں لکھا

> جا سکتا ہے۔ المختصر واحد شرط یہ ہے کہ کتاب کسی مفید مقصد کو آگے بڑھاتی ہو، یعنی راہنمائی تفریح یا ذہنی تربیت کرتی ہو؛ اسے موجودہ بولیوں میں سے کسی ایک میں لکھا گیا ہو، یعنی اردو یا ہندی میں؛ نیز یہ کہ اسلوب اور پیشکش دونوں میں امتیاز کی حامل ہو.... قاعدے کے مطابق ایک ہزار روپے انعام دیا جائے گا، مگر یہ کتاب کے مرتبے کے مطابق زیادہ اور کم بھی ہوسکتا ہے۔(۱۸)

یہ اعلان نامہ اپنے مندرجات سے ہٹ کر بھی، انگریز حکم رانوں کے اس یقین کا واضح اعلامیہ تھا کہ نوآبادیاتی آئیڈیالوجی نے برصغیر کے باسیوں کے مطالبے کی صورت اختیار کر لی ہے۔ یہاں کے لوگوں کے اندر اپنی اس نئی شناخت کے لیے آمادگی پیدا ہوگئی تھی جس کا تصور ان کے نئے، یورپی آقاؤں نے تشکیل دیا تھا۔وہ پایہء تقدیس کے حامل، اسنادی متون (Canonical Texts) کی تخلیق کرنے کا لالچ کرنے لگے تھے جن کا خاکہ ان کی ''مہربان گورنمنٹِ انگلشیہ'' نے تیار کیا تھا۔ چناں چہ اس اعلان نامے میں درج معیارات کی روشنی میں کئی کتابیں تصنیف ہوئیں۔نذیر احمد کے ناولوں: بنات النعش اور توبتہ النصوح کو بھی انعام ملا۔اس میں کوئی کلام نہیں کہ برصغیر کی نئی مسلمان اشرافیہ کی نئی ثقافتی شناخت میں نذیر احمد کے فکشنی متون کا اہم حصہ ہے۔اردو نصابات میں انھیں کثرت سے شامل کیا گیا۔

نوآبادیاتی نظامِ تعلیم میں 'مفید علوم' ایک اہم تصور تھا۔عملی سائنسی علوم کے علاوہ وہ علوم بھی مفید تھے جو برصغیر کے باسیوں کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کرتے تھے۔ یہ 'علوم' اپنی معنویت کا تعین کلاسیکی مشرقی ادبیات کے مقابل کرتے تھے۔ڈاکٹر طارق رحمان نے عہدِ وسطیٰ کے متون[کلاسیکی مشرقی] اور نئے متون[جدید یورپی] میں تین سطحوں پر فرق کیا ہے: وجودیاتی، علمیاتی اور اقداری۔'' وجودیاتی سطح پر[جدید، یورپی] دنیا کو منظم، اصولوں اور اسباب کا پابند عالم خیال کیا گیا۔دوسری طرف عہدِ وسطیٰ کی [برصغیر،مشرق کی] دنیا جادوئی تھی؛ یعنی اس میں کوئی نظم نہیں تھا کہ معجزے قوانین کو معطل کرتے تھے...عہدِ وسطیٰ کے تصورِ کائنات کی تمثیل یہ تھی کہ آدمی

اس کا تجربہ ایک اسرار کے طور پر کرتا تھا، اس میں مداخلت کیے بغیر (سوائے اس کے کہ کوئی جادوگر ہو)۔ جب کہ حقیقت کی تفہیم کے جدید طریقے باور کراتے تھے کہ اسے سمجھا جا سکتا ہے اور دنیا کو زیرِ تصرف لایا جا سکتا ہے...قدراری سطح پر عہدِ وسطیٰ کے متون آفاقی انسانی قدار کی اعلیٰ ترین سطح پر تائید کرتے تھے؛ حکایات کے ذریعے جن میں جنسی حکایات بھی شامل تھیں جنھیں اب اکثر لوگ پریشان کن سمجھتے ہیں...دوسری جانب جدید متن درمیانے طبقے کی اقدار کی توثیق کرتے ہیں: یعنی نظم وضبط، عمدہ انصرام، کفایت شعاری، متانت، محنت اور جنسی پاک دامنی..ٹھیک وہی چیزیں جو مسلمان اصلاح پسندوں کو اپنے زوال پذیر معاشرے کی اصلاح کے لیے مطلوب تھیں۔'' (۱۹)

حقیقت یہ ہے کہ کلاسیکی مشرقی اور جدید یورپی متون کا یہ امتیاز، اس نوآبادیاتی فکر ہی سے ماخوذ ہے جو یورپ اور مشرق کو ''ہم'' اور ''وہ'' میں تقسیم کرتی ہے اور دونوں میں ایک قدراری درجہ بندی قائم کرتی ہے۔ 'یورپ یا ہم' سے متعلق ہر متن ،قدری سطح پر برتر، قابل تقلید و تعظیم ،علمیاتی سطح پر حقیقت پسندانہ ہے جب کہ 'مشرق یا وہ' کی پیداوار متون علمیاتی سطح پر تخیلی، جادوئی ہیں اور قدری سطح پر پس ماندہ اور معمولی ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر میں چوں کہ یورپ اپنی علمیات اور اقدار کا اجارہ اور غلبہ قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا تھا، اس لیے اس کے متون اس اثر خیزی کی صلاحیت کے حامل ہو گئے تھے جو نئی ثقافتی شناخت کے لیے ناگزیر ہے۔

ورنیکلر تعلیم کے بنیادگزار اس امر سے واقف تھے کہ برصغیر کی دیسی زبانیں یہاں کی کلاسیکی زبانوں سے وابستہ تھیں اور یہ وابستگی ان زبانوں میں نئے ادبیات کی تشکیل کی راہ میں حائل تھی۔ چناں چہ اس وابستگی سے دیسی زبانوں کے ادبیات میں سرایت کر جانے والی قباحتوں کا بیانیہ وضع کرنا ضروری تھا۔ انجمنِ پنجاب کی تحریک نے پہلے پہل یہ بیانیہ پھیلایا۔ اس بیانیے کا مرکزی نکتہ تاریخِ ادب اردو کے انگریزی مصنف ٹی۔ گراہم بیلی کی زبانی سنیے:

> ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح اردو شاعری فارسی نمونوں کی غلامی اختیار کر چکی تھی، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ [اردو شاعری] زندگی سے محروم تھی اور مصنوعی

> اور پر تصنع ہو چکی تھی۔ سطحی اظہار، خیال و تراکیب کی خالی طباعی ہی سب کچھ تھی؛ داخلی حسن، خیال کی غیر فنی سادگی اور حقیقی سنجیدگی غائب تھی۔(۴۰)

یہ صاف صاف اس امر کا ظہار تھا کہ دیسی زبانوں کے ادبا تخیلی طور پر مفلس، اسلوب کی سطح پر غیر مخلص اور مضامین کے انتخاب میں تنقیدی نظر سے محروم تھے۔فارسی شاعری کے تتبع میں وہ جس گم راہی کا شکار ہوئے تھے، اس کا ادراک تک کرنے سے قاصر تھے۔پھر اردو ادب میں ایک نیا مکتبہ ءفکر پیدا ہوا۔اس نے بہ قول گراہم بیلی: ’’اردو کو ماضی کی ہتھکڑیوں سے آزاد کیا اور شاعرانہ صداقت اور اخلاص سے ہم کنار کیا۔ یہ بڑی حد تک تعلیم اور ادب کے ذریعے انگریزی اثر کا نتیجہ ہے۔‘‘(۴۱) دوسرے لفظوں میں اس نئے طبقے نے اس امر میں اعتقاد پختہ کر لیا کہ کلاسیکی متون کی ’وجودیاتی، علمیاتی اور اقداری‘ کم زوریوں کا مداوا ’مفید انگریزی علوم و ادبیات‘ میں ہے ،لہٰذا ان کی پیروی خلوصِ دل سے کی گئی۔اردو کا نیا ادب اور نئے نصابات ’انگریزی اثر‘ کا نتیجہ تھے۔

یہاں ایک اہم بات کی وضاحت ضروری ہے۔دنیا کے تمام ادبیات ،دوسری زبانوں کے ادبیات سے اثر قبول کرتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ہیئت، اسلوب، موضوع کی نئی دنیاؤں اور زندگی کی نئی بصیرتوں سے آگاہ ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے اردو سمیت برصغیر کی دوسری زبانوں کا انگریزی ادبیات سے اثر قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں تھا اور یہ ایک تاریخی سچائی ہے کہ اردو میں مغربی ادبیات کے اثر سے اہم اضافے ہوئے :ناول، افسانہ، آزادنظم، انشائیہ مغربی اثرات کی دین ہیں۔ راقم کا مقصود ان اثرات کے ضمن میں صرف اس پہلو کی نشان دہی ہے، جو یورپی ثقافتی اجارہ داری سے متعلق ہے۔جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا ہے، اجارہ داری ثقافتی فرق کو شدت سے نمایاں کرتی اور ایک ثقافت کو حاشیائی مقام دیتی اور دوسری کو اقتداری اور اقداری حیثیت تفویض کرتی ہے۔چناں چہ دیکھیے کہ تعلیم، ادب، ثقافت غرضیکہ جہاں بھی مغربی اثرات، اجارہ دارانہ اسلوب میں ظاہر ہوتے ہیں، مقامی شناختوں کو مستحکم کرنے کے بجائے، ان شناختوں کے منابع کے سلسلے میں نفرت و بے زاری کا رویہ پیدا کرتی ہے۔اوپر ہنٹر کی رائے پیش

کی جا چکی ہے جس میں وہ مغربی تعلیم کا نتیجہ، ماضی کی شناختوں سے دست برداری کی صورت میں دیکھتا ہے۔ حالی جیسا ادیب جب مغربی اثرات کے تحت اپنے ادبی اعتقادات میں تبدیلی کا ذکر کرتا ہے تو کہتا ہے کہ ''[پنجاب گورنمنٹ ڈپو کی ملازمت کے دوران میں] انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہوگئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔'' (۲۲) یہ ٹھیک ثقافتی اجارہ داری کی تیکنیک ہے کہ ایک ثقافتی فکر دوسری ثقافتی فکر کو بے دخل کرنے لیے اسے بے توقیر کرتی ہے۔ لہٰذا مغربی اثرات نے اردو ادبیات میں جس نئی ثقافتی شناخت کی تشکیل کی، وہ اپنی جڑوں کی بے وقعتی پر استوار تھی۔ اردو نصابات میں یہی نئی ثقافتی شناخت ملتی ہے۔

ثقافتی اجارہ داری کے ضمن میں ہم نو آبادیاتی عہد کے اردو نصابات کا مطالعہ دو سطحوں پر کر سکتے ہیں: مندرجات (متن) اور ان سے متعلق بیانات کا۔

بیانیات [فکشن کی تنقید] کے ممتاز فرانسیسی نقاد نے 'ورائے متن' یعنی Paratext کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک 'ورائے متن' میں وہ سب باتیں اور تحریریں شامل ہیں جو متن سے متعلق ہیں، مگر متن سے باہر یا بعد میں وجود رکھتی ہیں۔ یہ تمام تحریریں متن کے معانی پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ گویا ورائے متن، وجودی طور پر متن سے ورا مگر معنیاتی سطح پر متن میں موجود اور فعال ہوتا ہے۔ وہ ورائے متن کے دو حصے کرتا ہے۔ Epitext اور Peritext۔ اوّل الذکر کا تعلق متن سے متعلق بیانات، انٹرویو، تبصروں سے ہے جب کہ ثانی الذکر متن کے عنوان، پیش لفظ، سر ورق اور پس ورق کی تحریروں وغیرہ پر مشتمل ہے۔ (۲۳)

ان نصابات کی چند ورائے متن عبارتیں دیکھیے:

زبدۃ القواعد حصہ دوم

یہ رسالہ مشتمل بر قواعد اردو زبان بمراد استفادہ ء مدارس صوبہ اودھ بطرز

جدید یعنی بہ تتبع زبانِ انگریزی رائے درگا پرشاد اسسٹنٹ انسپکٹر بہادر مدارس

صوبہ اودھ نے واسطے سر رشتہ تعلیم ملک اودھ کے آسان الفاظ میں تالیف کیا۔حسب الحکم جناب مستطاب مسٹر جان سی نسفیلڈ صاحب بہادر ایم آئی انسپکٹر مدارس صوبہ اودھ بعلو ہمتی و بسر پرستی ذی المجد والمحاسن عالی جناب منشی پراگ نرائن صاحب بہادر مالکِ مطبع (۴۴)

امان اللغات

مولوی صاحب موصوف نے واسطے استفادہ طلبا مدارس و مکاتب انگلو ورنیکلر سر رشتہ تعلیم اودھ کے کمال اختصار اور احتیاط کے ساتھ تالیف فرمایا۔گویا دریا کوزے میں بند کیا ہے۔گو رسالہ مختصر ہے مگر فیض رسانی میں استاد کامل ہے۔طلبا کو نہایت مفید ہے ۔اول مرتبہ مولوی صاحب نے حسب الحکم ڈائریکٹر بہادر پبلک انسٹرکشن اودھ ۱۸۷۰ء میں بعد تالیف طبع فرمایا۔(۴۵)

یہ عبارتیں کتابوں کے سرورق پر درج کی گئی ہیں۔ان انھی دو کتابوں کے پیش لفظ سے یہ اقتباسات دیکھیے:

غرض اس سے صرف یہی ہے کہ جو طلبا زبانِ انگریزی و اردو دونوں سیکھتے ہیں، ان کو ہر دو زبان کے قواعد سیکھنے میں خلجانِ اختلافِ قواعد نہ ہو اور دونوں زبانوں کی عبارت کی ترکیب با آسانی قواعدِ مشترک سے سیکھ سکیں اور طلبہ اردوخواں بطریقِ آسان ترکیب اردو کر سکیں۔(۴۶)

تحصیلِ علوم و تکمیلِ فنون بدون زباندانی محال ہے اور زبان دانی و تحقیقِ الفاظ و معانی بلا واقفیت سخت بعید از وہم و خیال ہے۔(۴۷)

یہ ورائے متن عبارتیں ،ان درسی کتابوں کے مقصد و معانی پر روشنی ڈالتی ہیں۔نوآبادیاتی عہد کی کم و بیش تمام کتابوں کے سرورق یا ابتدائی صفحات میں یہ وضاحت جلی حروف میں موجود ہوتی ہے کہ ان کی تالیف کسی صاحب بہادر کے حکم کے نتیجے میں ہوئی۔گویا یہ باور کرایا جاتا کہ

کتاب کے متن کے معانی [استعماری] ریاست کے اہم نمایندے کے حسب منشا ہیں۔اسی بات کا ٹھیک دوسرا مطلب یہ تھا کہ نصابی کتاب، کسی مقامی باشندے کے آزاد تعلیمی تخیل کی پیداوار نہیں ہو سکتی۔مقامی باشندہ اپنی حاشیائی حیثیت کو تسلیم کرتا تھا اور اسی حیثیت میں انگریز حکام کے تعلیمی و ثقافتی تصورات کے اجارے کو ممکن بناتا تھا۔یہی نہیں ان کتابوں کے مئولفین و مصنفین احسان مندی کے جذبات کا اظہار انتہائی لجاجت آمیز اسلوب میں کرتے ہیں۔اس اسلوب میں وہی مبالغہ ہے جو قصائد کی مدح میں ملتا ہے اور جسے مشرقی ان نیچرل اور خیالی طور قرار دے کر مستشرقین شدید تنقید کا نشانہ بھی بناتے تھے،مگر یہاں مبالغہ آمیز مدح رواتھی۔انھی ورائے متن عبارتوں سے یہ امر بھی واضح ہے کہ زبانوں کی تدریس 'صحیح زبان' سیکھنے کی غرض سے کی جاتی تھی۔قواعدی اعتبار سے صحیح زبان بولنے کا مطلب مہذب ہونا تھا۔یعنی ایک اشرافیہ طبقے کی سماجی اقدار او رآداب سیکھنا تھا۔

ان کتابوں کے مندرجات پرنظر ڈالیں تو برصغیر کے باشندوں کو نئی ثقافتی شناختیں تشکیل دینے کا عمل بیّن نظر آتا ہے۔اس امر کی تفصیلی وضاحت کی غرض سے یہاں سید ہادی علی کی مرتبہ کتاب "گلبنِ نثر" (۴۸) کے مندرجات کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔یہ کتاب الٰہ آباد سے ہائی سکول کورس کے طور پر مرتب ہوئی تھی۔راقم کے پیشِ نظر اس کتاب کا تیسرا اڈیشن ہے جو ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا تھا۔ یہ کتاب سرسید،نذیر احمد،محمد حسین آزاد،عبدالحلیم شرر،راشد الخیری،عبدالماجد دریا بادی،سید سجاد حیدر اور رشید احمد صدیقی کے بارہ نثر پاروں پر مشتمل ہے۔یہ کتاب اس وقت مرتب ہوئی تھی جب برصغیر میں آزادی کی تحریکیں چل رہی تھیں۔دوسری جنگِ عظیم شروع ہو چکی تھی۔برطانیہ کی امپائر کم زور ہونے لگی تھی۔چناں چہ نصابی کتابوں کے مندرجات میں محدود آزادی سے کام لیا جانے لگا تھا۔کہیں کہیں یورپی ثقافتی اجارہ داری کا انکشاف کیا جانے لگا تھا۔بایں ہمہ برصغیر کے مقامی باشندوں کی ثقافتی شناخت پر یورپی استعمار کا بھوت جگہ جگہ مسلط محسوس ہوتا ہے۔

کتاب کے آغاز میں مرتب کی طرف سے مختصر دیباچہ ہے۔ اس میں کتاب کے مندرجات کے انتخاب کی وجہ جواز پر روشنی ڈالی گئی ہے۔مرتب کے مطابق "اس کی تیاری میں ان

ہدایات کوملحوظ رکھا گیا ہے جو محکمہ تعلیم کی طرف سے جاری ہوئی تھیں۔''ہر چندان ہدایات کی وضاحت نہیں کی گئی، تاہم مندرجات کے مطالعے سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ ہدایات کیا ہوں گی۔ان نثر پاروں ہی کو شامل کیا گیا ہے جو براہ راست یا بالواسطہ نو آبادیاتی آئیڈیالوجی کی ترجمانی کرتے ہیں۔بس ایک نثر پارہ (زود پشیماں استثنیٰ کی حیثیت رکھتا ہے)۔مئولف نے اس انتخاب کے مشمولات کے بارے میں یہ کہنا ضروری خیال کیا ہے کہ'' اس انتخاب میں قدیم وجدید ہر دور کے مصنفین کی انشا پردازی کے بہترین نمونے موجود ہیں جس سے طالب علم اردو نثر نگاری کی قدیم اور جدید دونوں روشوں سے اچھی طرح واقف ہو جائے اور یہ بھی اندازہ ہو سکے کہ زبان اردو نے اپنے مدارجِ ترقی کو کیوں کر طے کیا ہے۔''مئولف کے قدیم و جدید کے تصور میں شاید انیسویں صدی کے مصنفین (سر سید، نذیر احمد، آزاد،شرر) قدیم اور بیسویں صدی کے لکھنے والے (راشد الخیری،عبدالماجد، سجاد حیدر اور رشید احمد صدیقی) جدید ہیں۔حالاں کہ یہ کتاب بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں مرتب کی گئی۔کیا اردو نثر کی قدیم وجدید روشوں اور اردو کے مدارجِ ترقی کا اندازہ مئولف کے قدیم وجدید کے اس تصور سے لگایا جا سکتا ہے جو پون صدی سے بھی کم عرصے پر محیط ہے؟ اس تصور میں ملا وجہی، میر امن، رجب علی بیگ سرور اور غالب نہیں آتے۔یہ درست ہے کہ ہائی سکول کے طالب علموں کو اردو نثر کی پوری تاریخ نہیں پڑھائی جا سکتی ،مگر اصل سوال یہ دعویٰ ہے کہ کتاب میں شامل آٹھ مصنفین اردو نثر کی پوری تاریخ کے نمایندہ ہیں۔اسے لاعلمی کا شاخسانہ کہنے کی بجائے اردو نثر کی تاریخ کا'' ایک نیا علم'' کہیں گے،جس کی ترویج مطلوب تھی۔اس علم کے مطابق اردو نثر شروع ہی علی گڑھ تحریک سے ہوتی ہے۔یہ محض اتفاق نہیں کہ اس کتاب میں شامل تمام نثر پارے کسی نہ کسی شکل میں علی گڑھ اور سر سید کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔غور کریں تو یہاں ''شامل'' اور ''خارج'' کرنے کا وہی منہاج نظر آتا ہے جسے نو آبادیاتی فکر میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔اس سب کو ایک نیا زمرہ بنا کر ''شامل'' کرنا جو مذکورہ فکر سے ہم آہنگ ہے اور اس سب کو ''خارج'' رکھنا جو اس فکر کے لیے قابل قبول نہیں یا اسے فروغ دینے

میں نا کام ہے۔علی گڑھ تحریک سے اردو نثر کی تاریخ شروع کرنے کی وجہ اس تحریک کا نقطۂ نظر ہے۔اور یہی نقطۂ نظر کتاب کے مندرجات میں پوری طرح سرایت کیے ہوئے ہے۔

ان معروضات کی روشنی میں یہ سمجھنا بھی مشکل نہیں رہتا کہ مئولف نے کس معیار کے تحت ''انشاپردازی کے قدیم وجدید نمونوں'' کو بہترین قرار دیا ہے۔بہترین کا تصور ادبی نہیں۔ان کی ادبیت فقط اس حد تک ہے کہ انھیں نام ور ادیبوں نے لکھا ہے۔تعلیمی نصابات میں کسی تحریر کے ''بہترین'' ہونے کا معیار، تعلیمی ہدایات سے بہتر سے بہتر انداز میں ہم آہنگ ہونے میں مضمر ہے۔گویا ''بہترین'' کا تصور ''باہر'' سے ہے، ادب کے ''اندر'' سے نہیں۔

مئولف کے ذہن میں اردو نثر کی اصناف کا واضح تصور بھی نہیں۔سب نثر پاروں کو مضامین کہا گیا ہے۔مئولف کی نظر میں خطوط، ناول، افسانہ، ڈراما، سفرنامہ سب مضامین ہیں۔لگتا ہے ساری اہمیت خیال یا آئیڈیالوجی کو دی گئی ہے، خواہ وہ کسی پیراے میں ظاہر ہوئی ہے۔

کتاب کے مندرجات کے انتخاب میں دو باتیں نمایاں نظر آتی ہیں: طلبا کے اخلاق سنوارنا اور اخلاق سنوارنے کے لیے یورپ کو بطور مثالی نمونہ پیش نظر رکھنا۔طلبا کے اخلاق سنوارنا ایک بے حد پیچیدہ مسئلہ ہے۔اس آدمی یا گروہ کے اخلاق سنوارنے کی کوشش کی جاسکتی ہے، جس کے اخلاق بگڑے ہوئے ہوں۔کیا سکول کے بچے بگڑے ہوئے ہوتے ہیں؟ نوآبادیاتی سیاق میں یہ سوال، تعلیمی نفسیات کا ایک عام مسئلہ ہونے کے بجاے، ایک 'قومی' مسئلہ ہوتا ہے۔نوآبادیاتی ممالک میں سکول کا بچہ اپنی قومی شناخت کی دبیز پرچھائیوں میں لپٹا ہوا ہوتا ہے۔اردو مسلمانوں کی قومی زبان قرار دی گئی، لہٰذا اردو نصاب پڑھنے والے طالب علم، نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی اس شناخت اور حیثیت سے آزاد نہیں تھے، جو انگریز سرکار نے ان پر مسلط کی تھی۔اس کتاب کے مندرجات کا ایک اہم مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ سکول کے طالب علموں کو شدت سے باور کرایا جائے کہ وہ جس قوم سے تعلق رکھتے ہیں وہ طرح طرح کی اخلاقی برائیوں میں مبتلا ہے۔انھیں ایک ایسے احساسِ جرم میں مبتلا کرنے کی کوشش ملتی ہے، جو خود انھوں نے نہیں کیا، ان

کے باپ دادا سے منسوب کیا گیا ہے۔ چند مثالیں دیکھیے:

....مسلمانوں پر نہایت بد اقبالی اور ادبار چھایا ہوا ہے۔ وہ جھوٹے اور لغو تعصب میں مبتلا ہیں اور وہ مطلق اپنے نقصان کو نہیں سمجھتے۔ اس پر حسد اور کینہ ان میں بارہا بہ نسبت ہندوؤں کے اور جھوٹی دشمنی زیادہ ہے اور کسی قدر مفلس بھی ہیں۔ ان وجوہات سے وہ ہرگز اس قابل نہیں ہوتے جو اپنی بھلائی کے لیے کچھ کر سکیں۔

(سرسید: خط بنام محسن الملک)

یہی ٹھیک ٹھیک حال ہم مسلمانوں کے عالموں اور تربیت یافتہ لوگوں کا ہے کہ تربیت تو نہایت اچھی ہے اور تعلیم کچھ نہیں۔ ظاہر میں طمطراق بہت کچھ، مگر جب اصلیت ڈھونڈو تو کچھ نہیں۔ بھاری بھرکم تو عمامہ و دستار، جبہ و کرتہ سے بہت کچھ، مگر دل کی اور اندرونی قویٰ کی شگفتگی دیکھو تو کچھ بھی نہیں....ہم اپنے یہاں کے عالموں کا حال بالکل یہی دیکھتے ہیں کہ ان کے روحانی قویٰ بالکل نیست و نابود ہو جاتے ہیں اور صرف زبانی بک بک یا تکبر و غرور اور اپنے آپ کو بے مثل و بے نظیر قابل ادب سمجھنے کے اور کچھ باقی نہیں رہتا۔ زندہ ہوتے ہیں مگر دلی اور روحانی قویٰ کی شگفتگی کے اعتبار سے بالکل مردار ہوتے ہیں۔

(سرسید: تعلیم و تربیت)

مگر وہ (سید صادق) اتنا ہی جانتے تھے کہ مذہبی تعصب مسلمانوں کی دنیاوی ترقی کا مانع ہے۔....مسلمانوں کی کچھ ایسی مت ماری پڑی کہ یہ لگے انگریزوں سے بدگمانی رکھنے۔ نتیجہ یہ ہوا اور اس کے سوا ہونا بھی کیا تھا کہ دوسرے لوگ بازی لے گئے اور یہ منہ دیکھتے کے دیکھتے رہے۔ بھلا کہیں خدا

سے بندے کی ضد چلتی سنی ہے۔مٹ گئے۔تب کچھ جیتے۔پھر بھی سب نہیں،ہزاروں میں ایک آدھ بھی دلی میں نہیں کہ اپنی پرانی لکیر کے فقیر بنے بیٹھے ہیں۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر خدا کا خاص غصہ ہے،نعوذ باللہ من غضب اللہ اور وہ ابھی پورا نہیں ہوا۔

(نذیر احمد: دلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی)

سر سید اور نذیر احمد جن مسلمانوں کی ''حالتِ زار'' کا نقشہ کھینچ رہے ہیں، وہ علما اور اشراف ہیں۔یہاں ''مجازِ مرسل'' سے کام لیتے ہوئے جزو سے کل مراد لیا گیا ہے۔اس جزو کے بھی ایک طبقے نے جدید تعلیم اور اس کے علمبرداروں کی مخالفت کی اور بالعموم مذہبی بنیادوں پر کی۔ان کے مخالفانہ نقطہء نظر کو تمام مسلمانوں کے ''ادبار،بد حالی،تعصب،حسد،کینہ'' سے موسوم کیا گیا ہے۔ان سب برائیوں کو خدا کے غضب سے منسوب کیا گیا ہے۔گو یہ انھی لوگوں نے کیا ہے جو ہر شے کا عقلی جواز تلاش کر رہے تھے،مگر مسلمانوں کی حالت کو خدا کے غضب سے منسوب کرنے میں بھی ایک 'حکمت' ہے۔تاریخ کو ایک انسانی عمل سمجھنے اور ایک خاص تاریخی حالت کے ذمے دار انسانی عناصر اور انسانی مفادات سے یہ حکمت توجہ ہٹاتی ہے۔

مسلمانوں کے ادبار کی حقیقت باور کرانے کے بعد، یہ فطری، منطقی اور ضروری لگتا ہے کہ اس کا 'حل' بھی بتایا جائے۔بگڑی ہوئی اخلاقی حالت کے بیان کے بعد، اسے سنوارنے کا لائحہء عمل پیش کرنے میں بھلا کیا قباحت ہوسکتی ہے؟یورپ اور یورپ کی طرز کے اداروں اور نظریات کو بہ طور 'حل' پیش کیا گیا ہے۔

انھوں نے دیکھا کہ اس بد نصیب شہر (دہلی) کے بد نصیب مسلمانوں کو محارباتِ سلطنت اور ضعفِ سلطنت اور زوالِ سلطنت اور آخر کار ۱۸۵۷ء کے غدر کی وجہ سے جیسے جیسے صدمے پہنچے، وہ ان کو سیکڑوں برس تک پنپنے نہ دیتے،مگر یوں کہو کہ خدا کی کچھ ایسی مہر کی نظر تھی کہ انگریز حاکمِ وقت ہوئے اور ماں باپ اولاد کی کیا پرداخت کریں گے جو انھوں نے رعیت کی پرداخت

کی اور ان کی عملداری میں رعیت اس قدر آسودہ ہوئی کہ کبھی کسی وقت میں نہ ہوئی ہوگی، لیکن مسلمانوں کی کچھ ایسی مت ماری پڑی کی یہ لگے انگریزوں سے بدگمانی رکھنے۔

(نذیر احمد: دلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی)

یہ تو ممکن ہی نہیں کہ آدمی مشن سکول میں نہ سہی کہیں بھی انگریزی پڑھے اور اس کے خیالات بالکل ویسے کے ویسے رہیں جیسے فی زمانہ عام مسلمانوں کے ہیں....

اس [سید صادق] کے خواب و خیال میں بھی نہ تھا کہ مسلمانوں نے مذہب کا یہ خیال کر رکھا ہے کہ اس میں اور دنیا میں اس طرح کا بیر ہے کہ دونوں جمع ہو ہی نہیں سکتے۔ خصوصاً انگریزی عملداری میں خدا نے بندوں کی مصلحت اس میں سمجھی کہ انگریزوں کو وقت کا بادشاہ کر کے دنیاوی دولت کی کنجیاں ان کے حوالے کر دیں کہ جس کو چاہیں دیں اور جس کو چاہیں نہ دیں اور مسلمانوں کا حال یہ ہے کہ باوجود یکہ نصاریٰ اہلِ کتاب بھی ہیں، ان کے ساتھ کھانا پینا، عیسائی مذہب کی عورتوں سے نکاح کرنا کہ دنیا میں میل جول اور دوستی ملاقات کے یہی طریقے ہیں۔ قرآن میں ان سب باتوں کی اجازت صاف موجود ہے۔ نصاریٰ کی مدح بھی ہے اور یہ بھی اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ امن اور انصاف اور آسائش اور آزادی، غرض ہر طرح کی راحت جیسی ان کی عملداری میں ہے نہ کبھی ہوئی اور نہ اب کسی دوسری عملداری میں ہے۔ باوجود ان سب باتوں کے مسلمان ہیں کہ ان کے سائے سے بھی دور بھاگتے ہیں....جس کا ضروری نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان روز بروز مفلس اور ذلیل ہوتے چلے جاتے ہیں۔

(نذیر احمد: دلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی)

نذیر احمد کے یہ خیالات ان کے ناول ''رویائے صادقہ'' میں ظاہر ہوئے ہیں۔ ان

خیالات اور علی گڑھ سے وابستہ دیگر لوگوں کے خیالات میں دین اور دنیا میں اس تضاد کو ختم کرنے پر زور ملتا ہے جسے انگریز حکومت اور انگریزی اداروں سے مسلمانوں کے گریز میں 'دریافت' کیا گیا ہے۔مسلمانوں پر سب سے بڑا اعتراض ہی یہ ہے کہ وہ ہر دو میں فرق روا رکھتے ہیں۔دین اور دنیا اپنے وسیع اور اطلاقی مفہوم میں مذہب اور عقل ہیں۔ان دونوں کے تضاد کا خاتمہ علی گڑھ مکتبہ فکر کا اہم مقصد تھا۔نیز علی گڑھ تحریک نے ان دونوں کی جو درجہ بندی کی تھی اس میں اوّلیت عقل کو دی گئی۔یہی وجہ ہے کہ عقل کی روشنی میں مذہبی اعتقادات کی توجیہ کی گئی۔مگر ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مقصد خالص علمی نہیں تھا۔ اس پر سیاسی اغراض کا سایہ صاف دکھائی دیتا ہے۔عقل کی فوقیت کا تقاضا تھا کہ انیسویں صدی کے اواخر میں جو کچھ ہو رہا تھا، اسے انسانی تاریخی عمل سمجھا جاتا۔ہر واقعے کو انسانی عزائم اور مقاصد کی روشنی میں سمجھا جاتا، مگر یہاں اکثر واقعات کو خدا سے منسوب کیا گیا ہے۔مسلمانوں کے ادبار کا باعث، خدا کا غصہ ہے اور ہندوستان پر انگریزوں کی عملداری بھی خدا کا کرم ہے۔نوآبادیاتی صورتِ حال کے تمام پہلوؤں کی توجیہ میں جب مابعد الطبیعیاتی علت پیش کر دی جائے تو اختلاف ومزاحمت کے جذبات ٹھنڈے ہو جاتے اور تسلیم و رضا اور تعاون و فرماں برداری کے جذبات فروغ پانے لگتے ہیں۔خدا سے بندے کی لڑائی ہو سکتی ہے!!

اس نصابی کتاب میں ترکی اور علی گڑھ یورپ کی تقلید کے نمایندہ ہیں اور دونوں کو مسلمانوں کے نجات دہندہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ترک اور ہندوستانی مسلمانوں کی ''ناگفتہ بہ'' صورتِ حال کی تشخیص و وضاحت کے لیے 'تعصب' کا لفظ بار بار استعمال کیا گیا ہے۔انیسویں صدی میں تعصب عام طور پر اس معنی میں رائج نہیں تھا، جس میں سرسید اور نذیر احمد خاص طور پر استعمال کرتے ہیں۔یہ عام طور پر ''حمایت، طرف داری، مذہبی رعایت'' کے مفاہیم میں برتا جاتا تھا۔اور یہ کم وبیش وہی مفہوم تھا جو ابن خلدون نے اسے دیا تھا۔''بغض للہی'' اس کا غالب اور عام فہم مفہوم نہیں تھا۔بعض انگریزی لغت نگاروں نے اسے Prejudice کے متبادل کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا تھا (مثلاً پلیٹس کے لغت میں)۔عربی کے اثر سے اردو میں تعصب ایک

مثبت قومی خصوصیت تھی، اپنی اجتماعی حیثیت سے جڑے رہنے کی ایک جذباتی تدبیر تھی، مگر اب وہ ایک ایسی جذباتی ہٹ دھرمی میں بدلتی دکھائی دیتی ہے جو 'یورپ کا طریقہ' اختیار کرنے میں بری طرح حارج ہوتی ہے۔ چناں چہ ان سب لوگوں کو متعصب قرار دیا جانے لگتا ہے جو پرانی لکیر کے فقیر ہیں؛ دین اور دنیا کو الگ الگ رکھتے ہیں؛ تعلیم رکھتے ہیں، تربیت نہیں؛ اپنی ترقی سے غافل ہیں۔ نیز اس تعصب کی شکل میں خدا کی نامہربانی مسلمانوں کی طرف رجوع کیے ہوئے ہے۔ اس تعصب سے نجات کا ماڈل ترکی اور علی گڑھ ہیں۔ سلطان عبدالحمید کی تاریخی اور سید صادق کی فکشنی شخصیات ہندوستانی مسلمانوں کے لیے رول ماڈل ہیں۔

> اگر سلطان محمود ان تعصبات کو نہ چھوڑتا اور سلطان عبدالحمید اس طریقہ کو جسے سلطان محمود نے اختیار کیا تھا، ترقی نہ دیتا تو آج روسیوں کے حملے کے سبب ترکوں کا اور مسلمانوں کا دنیا پر نام ونشان نہ رہتا اور خدا جانے جزیرہء عرب میں کیا ہوتا۔ اس کے بعد سلطان عبدالعزیز نے جو اس سے بھی زیادہ بے تعصب طریقہ اختیار کیا ہے، اگر ایسا نہ کرتا تو سلطنت جس تاریکی اور تباہی کی حالت میں پڑی تھی، ممکن نہ تھا کہ اب تک غرق نہ ہوجاتی۔ ان تینوں بادشاہوں کو یورپ کا طریقہ اختیار کر کے ان جاہل متعصب ترکوں کے الزام اور بے وقوف اور ناسمجھ مولویوں اور قاضیوں کی لعنت ملامت سے بچنا نہایت مشکل تھا مگر جو علما کہ عقل مند اور بے تعصب تھے، انھوں نے لوگوں میں ان تمام چیزوں کو جن کو سلطان چاہتا تھا اور جن کے بغیر ترقی مسلمانوں کی غیر ممکن تھی، جائز، درست اور عین مطابق شرع بتلایا اور خود سلطان نے اور تمام لوگوں نے ان کو اختیار کیا..... بہ ہر حال تعصب خود خلاف شریعت ہے۔ ہندوستان کے مسلمان اس میں گرفتار ہیں۔ خدا کی نامہربانی ان کی طرف رجوع ہے۔ وہ اب مثل یہود کے ذلیل وخوار ہونے والے ہیں۔ پھر

اس کا علاج کیا ہے کہ خدا کے ساتھ لڑائی غیر ممکن ہے۔

(خطوطِ سرسید)

وہ[سید صادق] ہندوستانی سوسائٹی میں پیدا ہوا۔ ہندوستانی سوسائٹی میں اس نے پرورش پائی، مگر اس نے ہوش سنبھالا علی گڑھ کالج میں...پس حقیقت میں وہ ہندوستانی سوسائٹی کے قابل نہ تھا اور نہ ہندوستانی سوسائٹی اس کے لائق۔ اس کی طبیعت ڈھونڈتی تھی وہی کالج کی صحبتیں کہ پڑھنا ہے تو، اور باتیں ہیں تو، اور کھیل ہے تو، تمام وقت کسی نہ کسی شغل میں مصروف ہے اور شغل بھی مفید اور دل چسپ، تعلیم کی تعلیم اور تفریح کی تفریح۔ ہندوستانیوں میں اگر ایسے مذاق ہوتے یہ روزِ بد ہی کیوں پیش آتا۔

(نذیر احمد: دلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی)

اس کتاب میں اس مشکل کا حل نہیں کہ اگر تاریخ کی علت سماجی، انسانی نہیں، مابعد الطبیعیاتی ہے: مسلمانوں کا ادبار اور انگریزوں کی حکومت خدا کی طرف سے ہے؛ ایک خدا کا غصہ اور دوسری خدا کا فضل ہے...تو مسلمان اپنی صورتِ حال کے ذمے دار کیسے ہوسکتے ہیں۔ نیز اگر انگریز خدا کے فضل کی علامت ہیں تو پھر وہ امن، آسائش، ترقی، انصاف کیوں نہیں، جن کی کمی کا رونا رویا جا رہا ہے۔

اس کتاب میں عبد الماجد دریا بادی کے ڈرامے ''زود پشیماں'' کا ایک حصہ شامل ہے۔ یہ متن سررشتۂ تعلیم کی ہدایات کے برعکس نظر آتا ہے۔ اس میں یورپ اور یورپی طرز کے ہندوستانی اداروں اور لوگوں کا کہیں تمسخر اڑایا گیا ہے اور کہیں ان کی برتری کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ہر چند یہ اوسط درجے کا ڈراما ہے، مگر نوآبادیاتی سیاق میں اس کی خاص اہمیت ہے۔ یہ اہمیت اس قدر قابل توجہ ہے کہ اس کی ادبی حیثیت سے صرفِ نظر کیا جا سکتا ہے۔ سرسید اور ان کے اکثر رفقا کے ادبی متون اگر یورپ اور یورپی طرز کے لیے تعاون و انجذاب کی فضا پیدا

کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں تو دریا بادی کا ''زود پشیماں'' یورپ اور یورپی طرز کے خلاف مزاحمت کا استعارہ ہے۔ برطانوی سامراج نے برصغیر میں یورپ کو ایک کبیری بیانیے کے طور پر پیش کیا: یورپ سے متعلق ہر شے، برصغیر کے مقابلے میں برتر، اہم اور معنی خیز تھی۔ کسی شے کے اہم ہونے کے لیے یہ کافی تھا کہ وہ یورپ سے متعلق ہے۔ یورپ ایک مرکزی تنظیمی اصول تھا۔ کیا قیامت ہے کہ ایک خیال آپ کی زبان سے ادا ہوتو کوئی اس پر اعتنا نہ کرے،لیکن وہی خیال جب یورپ کے کسی فاضل کی زبان سے ادا ہوتا ہے تو لوگ اس پر آمنا وصدقنا کہنے کو تیار ہوجاتے ہیں۔

خیال کی اہمیت خود خیال کی بجائے، اس کو پیش کرنے والے کی نسبت سے متعین ہونے لگے تو اس کی سادہ وجہ یہ ہے کہ سیاسی طاقت نے جسم کے ساتھ ذہن ہی تسخیر نہیں کر لیا، سیاسی طاقت نے خود کو ایک ایسے علامتی نظام میں بھی منقلب کر دیا ہے، جو اپنی کارفرمائی میں مابعد الطبیعیاتی سرایت گیری کا حامل ہے۔ یہ اپنے عمل میں کم وبیش اسی طرح ہے جس طرح خدا یا ظل الٰہی ہوتا ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ اگر ایک ملک کے سپاہی دوسرے ملک کے سپاہیوں کو مغلوب کر لیں تو وہ اس ملک کے حاکم ہوجاتے ہیں لیکن واقعات بتاتے ہیں کہ یہ فتح مندی محض سطحی اور یہ حکمرانی بالکل اوچھی ہوتی ہے۔ اصلی حکومت وہ ہوتی ہے جو محکوم جماعت کی جائدادوں اور جانوں پر نہیں، بلکہ اس اکے افکار و خیالات، جذبات ومعتقدات اور دل و دماغ کے قویٰ پر ہوتی ہے۔ یورپ نے ایشیا کو اسی طرز پر مسخر کرنا چاہا اور آپ دیکھتے ہیں، وہ اس کوشش میں کس حد تک کام یاب ہوگیا۔

اس ڈرامے میں ڈاکٹر اے بیسٹی کا کردار اپنے محدود اور واضح مفہوم میں علی گڑھ کا کیری کیچر ہے اور اپنے علامتی اور نسبتاً پھیلے ہوئے معانی میں اس نفسیاتی مظہر کا عکاس ہے جو یورپ کی تقلید کے جوش میں اور اس سے حاصل ہونے والے ثمرات سمیٹنے کے عمل میں از خود مضحکہ خیز ہو جاتا ہے۔ ڈرامے کا مرکزی کردار یوسف، نواب باقر حسین سے ملتا ہے، جہاں اس کی ملاقات ڈاکٹر اے بیسٹی سے ہوتی ہے۔ نواب باقر حسین نے اسے اپنی بیٹی کا ٹیوٹر مقرر کیا ہے۔ نواب

صاحب اس کے تعارف میں کہتے ہیں کہ'' نہایت قابل آدمی ہیں۔ان کی قابلیت کا اندازہ اس سے کر سکتے ہیں کہ سالہا سال علی گڑھ کالج میں بسر کیے ہیں۔کیمبرج کے گریجوایٹ ہیں۔امریکہ کا ال ال ڈی ہیں۔طریق تعلیم ان کا بالکل جرمن اصول پر ہے،یعنی کتابی خواندگی کم اور زبانی تعلیم زیادہ۔'' جب یوسف ڈاکٹر اے بیسٹی سے ملتا ہے تو اس پر کھلتا ہے کہ اصل نام عبدالباسط تھا۔ اسے انالین کرتے ہوئے،عبدل کو الما اور باسط کو Baste کر دیا۔ اس طرح اے بیسٹی بن گیا۔ عبدالباسط کے ماموں آنریری اسسٹنٹ کلکٹر تھے؛خوب روپیہ کمایا۔بھانجے کو بیرسٹری کے لیے لندن بھیجا۔کئی برس یورپ رہا،لیکن امتحان میں کبھی شریک نہ ہوا۔کئی برس بعد کیمبرج یونیورسٹی جوائن کی اور وہاں سے اردو میں بی اے پاس کیا۔ماموں پر رشوت کا مقدمہ چلا۔ ساری جائداد وکیل کو دے دی۔پھر امریکہ کی پرائیویٹ یونیورسٹی کو پانچ سو روپے ماہوار بھیج کر ال ال ڈی کی ڈگری لی۔(یہی کچھ آج بھی امریکہ میں ہوتا ہے۔)یوسف اس ساری کہانی پر تاسف کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے:

> افسوس ،دنیا کس قدر ظاہر پرست ہے اور اسے دھوکا دینا کس قدر آسان ہے۔ایک شخص جہالت کا پتلا ہے،مگر علی گڑھ،کیمبرج اور امریکا کے نام سے دنیا کو مرعوب کیے ہوئے ہے۔

ڈاکٹر اے بیسٹی کا کردار اپنی اصل میں مضحکہ خیز ہونے کے باوجود کیوں لوگوں کو متاثر کرتا ہے،یعنی لوگوں کو کیوں اس کی مضحکہ خیزی نظر نہیں آتی ؟ اس کی ایک وجہ وہ یورپی کردار ہیں جن کی نمایندگی طاقت کے بے مثال مظہر کے طور پر ہوتی ہے۔حقیقت یہ ہے کہ یورپ کو کبیری بیانیے کے طور پر فروغ دینے میں اس 'نمایندگی' کا اہم کردار ہوتا ہے۔چوں کہ کبیری بیانیہ میں یورپ کو مسلسل اور تمام ممکنہ زاویوں سے غالب دکھانے کی کوشش ہوتی ہے، اس لیے یورپ کی تقلید سے پیدا ہونے والی مضحکہ خیزی بالعموم نظر نہیں آتی۔دل چسپ اتفاق ہے کہ اسی کتاب میں نذیر احمد کے ناول میں ایک ولایتی کا کردار ہے، جو صاحب عالم کے پروردہ پہلوانوں سے کشتی لڑتا ہے۔

نذیر احمد کا بیان سنیے:

> ولایتی کو ہم نے بھی دیکھا تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ مارے دہشت کے نظر نہیں ٹھیرتی تھی۔ آدمی کا ہے کو تھا، ایک دیو تھا۔ بالوں کی لٹیں کندھوں تک لٹکتی ہوئیں۔ میلے کثیف کپڑے۔ چار پانچ گز سے مست دنبے کی سی بو، ایسی سخت کہ ناک نہ دی جائے۔ پیٹھ پر ہینگ کا مشکیزہ.....خوں خوار آنکھیں۔ڈراؤنی صورت... بارے لوگوں نے ولایتی سے کہا کہ آغا ان لوگوں میں سے جس کے ساتھ تمھارا جی چاہے کشتی لڑو..." آغا ہم سب کے ساتھ لڑے گا''...اب تو پہلوانوں کے دم میں دم آیا کہ خیر ایک کی دارو دو۔ استاد شاگرد سارے کا سارا اکھاڑا اکیلے کو لپٹ پڑا۔ جو داؤ پیچ یاد تھے، سبھی نے چلائے۔ آغا ہیں کہ قطب از جا نمی جنبد۔ لوہے کی لاٹ کی طرح گڑے ہوئے کھڑے ہیں۔ ان لوگوں نے نادانی یہ کی کہ آغا سے گتھ گئے۔ اس نے موقع پر ایک کو تو بغل میں دبایا اور دوسرے کو دوسری بغل میں۔ اس نے تو اپنے نزدیک آہستہ ہی دبایا تھا مگر ان میں کا ایک تو آج تک کوب لیے پھرتا ہے اور دوسرا مدتوں خون تھوکتا رہا۔

ولایتی پہلوان اور اس کا صاحب عالم کے پروردہ پہلوانوں کو شکست دینا علامتی ہے۔نذیر احمد کا بیانیہ یہ واضح کرنے میں کام یاب ہے کہ ولایتی ناقابل شکست ہے؛ اس سے گتھنے والے نادان ہیں؛ اس سے لڑنے کی 'نادانی' کرنے والے نمونہء عبرت ہیں: ایک کوب لیے پھرتا ہے اور دوسرا مدتوں خون تھوکتا رہا۔ان بیانات میں ہندوستانی تاریخ کی بعض کروٹیں صاف دکھائی دیتی ہیں۔

ہر چند کتاب کے تمام مندرجات کسی نہ کسی شکل میں مسلمانوں کے لسانی تشخص کی ذیل میں اردو پر اصرار کرتے محسوس ہوتے ہیں، تاہم سر سید کے محسن الملک کے نام خط میں اسے

وضاحت سے پیش کیا گیا ہے۔انیسویں صدی کے آغاز ہی سے ہندوستانی مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہاں جداگانہ لسانی تشخص ابھارنے کی کوششیں ہونے لگی تھیں۔ اسی صدی کے اواخر میں ان کوششوں کے نتائج سامنے آنے لگے۔ہندو، ہندی کو اپنی زبان قرار دینے لگے اور اردو کے مقابلے میں اسے لانے لگے۔ہندوستان جیسے کثیر اللسانی ملک میں زبان کی بنیاد پر قومی شناخت کا سول اپنے اندر تصادم کی کئی صورتیں لیے ہوئے تھا۔ہندی اردو تنازع میں ایک زبان یا دو زبانیں، اصل کون، مشتق کون، جیسے سوالات تصادم نہیں پیدا کرتے تھے۔تصادم اس وقت پیدا ہوتا تھا جب انھی سوالات کو قومی شناخت کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جاتا تھا۔زبان، مذہب، نسل، جغرافیہ کسی بھی عنصر کو قومیت کی تشکیل میں فیصلہ کن عنصر قرار دینے کا نتیجہ تصادم اور نفرت ہی ہوتا ہے۔سر سید کے خط میں اس کی جانب اشارہ ہے:

> ایک اور مجھے خبر ملی ہے جس کا مجھ کو کمال رنج اور فکر ہے کہ بابو شیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبان اردو و خطِ فارسی کو جو مسلمانوں کی نشانی ہے، مٹا دیا جائے۔ میں نے سنا ہے کہ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کے ہندو ممبروں سے تحریک کی ہے کہ بجائے اخبار اردو کے ہندی میں ہو۔ترجمہ کتب بھی ہندی میں ہو۔ یہ ایک ایسی تدبیر ہے کہ ہندو مسلمانوں میں کسی طرح اتفاق نہیں رہ سکتا، مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور اگر ہندو مستعد ہوئے اور ہندی پر اصرار کیا تو وہ اردو پر متفق نہ ہوں گے اور نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ ہندو علیحدہ مسلمان علیحدہ ہو جاویں گے۔

سر سید کی پیش گوئی پوری ہوئی۔

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) ڈیوڈ نونان، جولی چواے، Language and Culture، روٹلیج، نیویارک، ۲۰۱۰ء، ص ۴

(۲) کیرول ایل شمڈ، The Politics of Language :Conflict ,Identity and Cultural Pluralism in Comparative Perspective، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۱ء، ص ۹

(۳) طارق رحمان، From Hindi to Urdu، اوکسفرڈ، ۲۰۱۱ء، ص ۹۸

(۴) رابرٹ بوکک، Hegemony، ٹیوسٹاک پبلی کیشنز، نیویارک، ۱۹۸۶ء، ص ۱۱

(۵) مارک ہاؤ گارڈ، ہاورڈ ایچ لینٹنر (مرتبین)، Hegemony and Power، لیگزنگٹن بکس، برطانیہ، ۲۰۰۶ء، ص ۶

(۶) ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر، The Indian Musalman، روپا اینڈ کمپنی، نیو دہلی، ۲۰۰۲ء (۱۸۷۱ء)، ص ۱۳۵

(۷) سید احمد خاں، خودنوشت افکار سرسید (مرتبہ ضیاء الدین لاہوری)، جمعیہ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۸۹

(۸) لیلا گاندھی، Postcolonial Theory، ایڈیٹرا، ایڈنبرا یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۸ء، ص ۴۵۔

(۹) جے کنیڈی، The Imperial and Asiatic Quarterly Review، سیریز سوم، جلد پنجم، شمارہ نمبر ۹، ۱۰، جنوری تا اپریل ۱۸۹۸ء، ص ۲۴۳

(۱۰) سید احمد خاں، مقالات سرسید (مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۵۸۵

(۱۱) ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر، The Indian Musalman، روپا اینڈ کمپنی، نئی دہلی، ۲۰۰۲ء (۱۸۷۱ء)، ص ۱۳۶

(۱۲) لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، ۱۹۸۶ء "مقالۂ میکالے" مشمولہ، میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم (مرتبہ سید شبیر بخاری) لاہور، آئینۂ ادب، ص ۴۵

(۱۳) رابرٹ فلپسن، Linguistic Imperialism، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۲ء، ص ۱۱۵

(۱۴) وینا نریگل، Language Politics, Elites, and the Public Sphere،

پرمانٹ بلیک، نئی دہلی، ص ۱۰۷

(۱۵) رابرٹ فلپسن، Linguistic Imperialism، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۲ء، ص ۴۷

(۱۶) بہ حوالہ چارلس ایڈورڈ ٹریولین، On the Education of the People of India، لندن، لانگ مین، ۱۸۳۸ء، ص ۴۷

(۱۷) عبدالقادر، *Future of the Hindustani Language and Literature* مشمولہ The Imperial and Asiatic Quarterly Review، سیریز سوم، جلد ۲۰، شمارہ نمبر ۳۹، ۴۰ جولائی تا اکتوبر ۱۹۰۵ء، ص ۷۹

(۱۸) بہ حوالہ سی ایم نعیم، Urdu Texts and Contexts، پرمانٹ بلیک، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۲ ـ ۱۲۳

(۱۹) طارق رحمان، From Hindi to Urdu، اوکسفرڈ، ۲۰۱۱ء، ص ۳۰۱

(۲۰) گراہم بیلی، A History of Urdu Literature، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۸ء، (۱۹۳۲ء)، ص ۹۴

(۲۱) ایضاً

(۲۲) الطاف حسین حالی، ارمغانِ حالی (مرتبہ حمید احمد خاں)، ادارہء ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۰ء، (اشاعت نو)، ص ۶

(۲۳) ژرار ژینٹ، Paratexts: Threshold of Interpretation، یونیورسٹی آف کیمبرج، ۱۹۹۷ء، ص ۱۰ تا ۲۰

(۲۴) راے درگا پرشاد، زبدۃ القواعد، حصہ دوم، نول کشور، کان پور، ۱۹۱۲ء، (بارہفتم)

(۲۵) مولوی امان الحق، امان اللغات، نول کشور، کان پور، ۱۹۱۳ء، (بارچہارم)

(۲۶) راے درگا پرشاد، زبدۃ القواعد، حصہ دوم، نول کشور، کان پور، ۱۹۱۲ء، (بارہفتم) ص ا

(۲۷) مولوی امان الحق، امان اللغات، نول کشور، کان پور، ۱۹۱۳ء، (بارچہارم)، ص ا

(۲۸) گلبنِ نثر (مرتبہ سید ہادی علی) نیشنل پریس، الہ آباد، ۱۹۴۰ء، (بارسوم)