یورپ بہ طور کبیری بیانیہ

ڈاکٹر ناصر عباس نیر☆

Abstract

Starting with scrupulous theoretical deliberation on narrative particularly in postmodern perspective, this article, first hunts for the bond between some kind of grand narrative and colonialism and then attempts to discover how the European colonizers weaved Europe into a grand narrative and disseminated it into their colonies. Following the broad-spectrum characteristics of grand narratives, Europe presents itself as a universal reality that remains beyond the boundaries of time-space-specific interrogation. It has also been argued that in response to grand narrative of Europe, native people of European colonies construct counter narratives. Though being restricted by the dominating ideological ambiance to the position of mini narratives, counter narratives of natives create a space where resistance against the suppression of grand narratives is made possible.

نوآبادیاتی نظام کسی داخلی دباؤ کے تحت بیانیے کی قوت دریافت کرتا ہے یا طاقت کی مختلف شکلوں کی دریافت وتشکیل کے دوران میں بیانیہ، قوت کے عظیم مخزن کے طور پر اس کے ہاتھ لگتا ہے؟ اس سلسلے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے، مگر یہ بات غیر مشتبہ ہے کہ بیانیے کو نوآبادیاتی طرزِ حکم رانی میں ایک بنیادی ستون کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بعد ازاں اس نظام

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

کی پُولیس ڈھیلی کرنے میں ایک اہم کردار بھی بیانیے ہی کا ہوتا ہے، یعنی ان متبادل بیانیوں کا جنھیں مقامی لوگ، اجنبی حکم رانوں کے وضع کردہ اور رائج کردہ بیانیوں کے مقابلے میں تشکیل دیتے اور عامۃ الناس کے عمومی شعور کا حصّہ بنانے میں کام یاب ہوتے ہیں۔ متبادل بیانیے دراصل ان تضادات کی قلعی کھولتے ہیں جنھیں آبادکار مخفی و مضمر رکھنے کی خاطر اپنے مخصوص بیانیے تراشتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیاتی ممالک میں حاکم و محکوم کے درمیان اصل جنگ بیانیے کی قلم رَو میں، بیانیے وضع کرنے کی استعداد اور انھیں رائج کرنے کے وسائل کی مدد سے لڑی جاتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ جنگ کے میدان اور جنگ کے آلات کا اوّلاً انتخاب محکوم نہیں کرتا۔ وہ زیادہ تر دفاعی محاذ پر ہوتا ہے۔ اس کے بیانیے ردِعمل، بغاوت، بچاؤ اور آزادی سے عبارت ہوتے ہیں۔

یہ اچنبھے کی بات نہیں کہ استعماری حاکموں کے پاس بیانیے کی تھیوری موجود نہیں ہوتی اور نہ ہی تھیوری تشکیل دینے کی باقاعدہ کوشش کی جاتی ہے، مگر بیانیے کو ثقافتی و نفسیاتی تبدیلیوں کے ایک عظیم وسیلے کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیانیہ ہو یا فن کی کوئی دوسری شکل، اس کی تھیوری بعد میں تشکیل دی جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ تھیوری تشکیل پانے کے بعد فن پر اثر انداز ہونے لگتی ہے۔ استعماری بیانیوں کی اثر انگیزی کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ انھیں انسانی ادراک کی دو معروف صورتوں میں امتیاز کے نتیجے میں بروے کار لایا جاتا ہے۔ انسان عمومی طور پر منطقی/سائنسی اور بیانیہ انداز میں اشیا کا علم حاصل کرتا اور ان کے بارے میں آرا قائم کرتا ہے۔ منطقی انداز، تجریدی تصورات قائم کرکے اشیا کی صداقت تک پہنچتا ہے، اس لیے یہ ایک رسمی اور منظم اندازِ فکر ہے، جب کہ بیانیہ انداز، مادی، واقعاتی، دنیوی، غیر رسمی اور روزمرہ انداز ہے۔ فکر کے منطقی طور کو صداقت درکار ہوتی ہے اور بیانیہ طور کو زندگی! دونوں میں یہی امتیاز، دونوں کی اثر انگیزی کو قوّت کو بھی نمایاں کرتا ہے۔ منطقی طور کے مقابلے میں مادی، واقعاتی اور روز مرہ انداز ہونے کی بنا پر بیانیہ طور زندگی پر زیادہ شدّت اور کثرت سے اثر انداز ہوتا ہے۔ عمومی طور پر ہم منطقی کے بجائے بیانیہ طرزِ فکر کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔

بیانیے کا زندگی سے اٹوٹ رشتہ ہے۔ ہم یہ حتمی طور پر ثابت کرنے سے قاصر ہیں کہ بیانیہ زندگی کی نقل ہے یا زندگی بیانیے کی نقل کرتی ہے، مگر اتنا ہم وثوق سے جانتے ہیں کہ ہماری زندگیاں اُسی ڈھب پہ گزرتی ہیں، جس کا نقشہ ہمارے ثقافتی بیانیوں میں موجود ہوتا اور ہم ان بیانیوں کو بغیر کسی رد و کد کے اس لیے قبول کر لیتے ہیں کہ یہ بیانیے اوّلین لمحوں میں ہمیں یہ باور کراتے ہیں کہ ان کا خمیر ہماری روزمرہ زندگی کے تجربوں، ارادوں اور خوابوں ہی سے اٹھا ہے۔ بیانیے ہماری سماجی زندگی کا ڈی این اے ہیں۔

پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ بیانیہ صرف کتھا کہانی میں ہوتا ہے مگر بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں ساختیات اور بیانیات کے مفکرین نے واضح کیا کہ فکر کے ایک طور کی صورت بیانیہ ہر جگہ اور ہر چیز میں ہے۔ رولاں بارت لکھتے ہیں:

> بیانیہ، اسطور، لیجنڈ، حکایت، کتھا، ناویلا، رزمیے، تاریخ، المیے، ڈرامے، طربیے، سوانگ، مصوری ...... منقش شیشے، سینما، مطائبات، خبروں، گفتگو میں موجود ہے۔ ہیئتوں کی اس تقریباً لامحدود کثرت کے علاوہ، بیانیہ ہر عہد، ہر جگہ، ہر معاشرے میں موجود رہا ہے، اس کا آغاز بنی نوع انسان کی تاریخ کے ساتھ ہی ہو گیا تھا اور کہیں کوئی شخص بیانیے کے بغیر موجود نہیں رہا ...... اچھے اور برے ادب کی تقسیم کو بالائے طاق رکھتے ہوئے، بیانیہ بین الاقوامی ہے، تاریخ و ثقافت میں ہمیشہ سے جاری و ساری ہے: [المختصر] یہ زندگی کی مانند یہاں موجود ہے۔(۱)

گو بارت کا یہ اقتباس خطابت سے لبریز ہے، مگر اس حقیقت کو منکشف کرنے میں پوری طرح کام یاب ہے کہ بیانیہ ایک آفاقی، لازمانی چیز ہے؛ ہمارے ثقافتی وجود کا کوئی پہلو اور ہماری نفسیاتی و تخیلی دنیا کا کوئی گوشہ بیانیے سے خالی نہیں اور بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ ''عملاً تمام انسانی علم ان کہانیوں پر منحصر ہے، جنھیں ماضی کے تجربات کے گرد تشکیل دیا جاتا ہے اور نئے تجربات کی تفہیم و تعبیر پرانی کہانیوں کے معنوی سیاق میں کی جاتی ہے''۔(۲) اگر یہاں تمام انسانی علم سے سماجی و ثقافتی علم مراد ہے تو اس دعوے کے بجا ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، تاہم جہاں

تک سائنسی علم کا تعلق ہےتو وہ مشروط طور پر کہانیوں پہ منحصر ہے۔ سائنسی علم کا تعلق فکر کے منطقی، تجرباتی طور سے ہے، مگر کسی بھی سائنسی نظریے کے وجود میں آنے کا پورا عمل دراصل ایک کہانی ہے۔ لہٰذا تمام سماجی وثقافتی علم کو'بیانیاتی علم' بھی کہ سکتے ہیں اور اس علم میں، ہیئتوں کی وہ لامحدود کثرت شامل ہوجاتی ہے، جس کا ذکر بارت نے کیا ہے۔ یہاں اصل نکتہ یہ ہے کہ انسانی علم کی بنیادی ساخت ''بیانیاتی'' ہے۔ کسی معمولی واقعے کا ادراک ہو، اس کی تعبیر ہو یا سماج اور کائنات سے انسان کے رشتوں کے تعیّن کا فلسفیانہ سوال ہو، تاریخ کی تحریر وتشکیل ہو یا سماج میں نئی گروہ بندیوں اور نئے خیالات ونظریات کی ترویج کا معاملہ ہو، کم وبیش ایک ہی قسم کی بیانیاتی سرگرمی، ان سب میں مشاہدہ کی جاسکتی ہے۔ گویا بیانیہ معنی سازی اور معنی کی ترسیل کا مخصوص طریقہ ہے جو کسی ایک شعبے سے مخصوص نہیں ہے۔

اب اصل سوال یہ ہے کہ بیانیے کی وہ کیا ساخت یا شعریات ہے جو ایک اسطورہ سے لے کر ان تمام فکری نظاموں اور ثقافتی منصوبوں میں کارفرما ہوتی ہے، جنھیں دوررس سماجی تبدیلیوں کی خاطر وضع کیا جاتا ہے؟ مختصراً ''کسی نمایندگی کو، خواہ وہ ذہنی ہو یا لسانی نشانیاتی، ایک بیانیے کا درجہ پانے کے لیے، دو بنیادی خصوصیات کا حامل ہونا اشد ضروری ہے۔ اس میں ایک قسم کا ماخذ اور ایک قسم کی زمانی ساخت لازماً موجود ہو''۔(۳)

ماخذ بیانیے کی شعریات کے پہلے بنیادی اصول کے طور پر اسے زندگی سے اثر قبول کرنے اور زندگی پر اثر انداز ہونے کی دوہری اہلیت سے ہم کنار کرتا ہے اور زمانی ساخت، بیانیے کو وہ مخصوص ہیئت دیتی ہے جس کی بنا پر بیانیہ دوسری اصناف اور علوم سے مختلف ہوجاتا ہے۔ بادشاہ مرا اور ملکہ بھی مرگئی۔ اس بیانیے میں سادہ ترین اور اتنی ہی مکمل ساخت موجود ہے۔ اس مختصر بیانیے کا ماخذ بادشاہت ہے جس میں ایک شخص کو مرکزی اور کبیری حیثیت حاصل ہوتی ہے اور باقی سب اس پر منحصر اور اس کے معاون وخدمت گار ہوتے ہیں۔ اس ماخذ میں یہ بات اصول کا درجہ رکھتی ہے کہ بادشاہ مرے تو ملکہ کو بھی موت آجائے۔ کہانی میں اس بات سے کوئی فرق نہیں

پڑتا کہ ماخذ حقیقی ہے، تخیلی ہے، آرزومندانہ ہے یا ایسا ممکن جو فی الوقت ناممکن نظر آتا ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ ہمارے تجربات اور تصورِ کائنات میں خود کو ایک یقینی امکان کے طور پر پیش کرتا ہو۔ جہاں تک بیانیے کی زمانی ساخت کا معاملہ ہے تو یہ ساخت واقعات میں زمانی تسلسل یعنی بیانیے میں ماضی، حال اور مستقبل کی نشان دہی کرتی ہے، مگر حقیقتاً بیانیوں میں ''ایک ایسا حال تخلیق کیا جاتا ہے، جس میں ماضی اور مستقبل بیک وقت موجود ہوتے ہیں اور اسی بنا پر [بیانیہ] ہر بات کو ممکن بناتا ہے''۔(۴) ماضی و مستقبل کا حال میں انضمام ہی بیانیے کو ہمیشہ کی زندگی دیتا اور ہمیشہ کے لیے زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت دیتا ہے۔ مذکورہ انضمام کی عملی صورت یہ ہے کہ بیانیے کے وقوعاتی عناصر کو ایک ایسے مسلسل لمحۂ حال میں بیان کیا جائے، جس میں ماضی و مستقبل عملاً وجود نہ رکھتے ہوں، مگر ان کا وجود میں آنا اور کسی حقیقی یا تخیلی ماخذ سے منسلک ہو کر زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت حاصل کر لینا ممکن ہو۔ بادشاہ کی موت کہیں بھی، کسی بھی وقت ممکن ہو سکتی اور بعد کے واقعات کی محرک ہو سکتی ہے۔ بیانیہ ماضی کی حال میں موجودگی اور ماضی کی حال سے مطابقت کو کچھ اس طور ممکن بناتا ہے کہ دونوں کی سرحدوں، دونوں کے آغاز و اختتام کو ممیز کرنا محال ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے بیانیہ زماں کی ایک نئی تشکیل کرتا ہے اور اسی انوکھی زمانی تشکیل سے غیر معمولی قوت کشید کرتا ہے۔

نوآبادیاتی حکمران تاریخ اور زماں سے ایک پل کے لیے غافل نہیں ہوتے۔ نوآبادیاتی نظام ہو یا کوئی دوسرا معاشی وثقافتی ایجنڈا، تاریخ اور زماں پر دست رس حاصل کرنے اور اس کی تشکیلِ نَو کرنے سے عبارت ہے۔ یہی وہ سیاق ہے، جس میں نوآبادکار بیانیے کی اثر انگیزی اور طاقت سے متعارف ہوتا ہے۔

لارڈ میکالے کے بہنوئی چارلس ایڈورڈ ٹریویلین نے ۱۸۳۸ء میں ہندستانیوں کی تعلیم سے متعلق ایک کتاب تصنیف کی۔ اس کتاب میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے اس ثقافتی منصوبے کا پورا خاکہ موجود ہے، جسے برصغیر کی تہذیبی و نفسیاتی قلب ماہیت کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ ٹریویلین

برصغیر میں برطانوی حکومت کی سیاسی تقدیر کا تجزیہ کرتے ہوئے یا تاریخ پر دسترس حاصل کرنے کی تدبیر کرتے ہوئے یہ رائے دیتے ہیں کہ انگلستان کی کوئی پالیسی ہندوستان کو انجام کار آزادی حاصل کرنے میں مانع نہیں ہوسکتی۔ اس کی مستقبل بینی کی بنیاد دراصل اس فرق و امتیاز کا شدید احساس ہے جو دونوں ملکوں میں مذہبی وثقافتی سطحوں پر موجود ہے۔

اس فرق کو مٹانا ممکن ہے یا نہیں، یہ سوال اٹھایا ہی نہیں جاتا۔ اس لیے کہ فرق کے خاتمے کا مطلب اس سیاسی نظام اور ثقافتی منصوبے ہی کو چوپٹ کر ڈالنا ہے جو استعماری صورتِ حال کو وجود میں لاتا اور اپنے اثمار سے آبادکار کی جھولی بھر دیتا ہے۔ دوسری طرف مقامی باشندوں کے لیے اس فرق کو قبول کر لینا اور اس سے نباہ کرنا ممکن نہیں۔ چناں چہ ٹریویلین یہ رائے قائم کرتا ہے کہ ہندوستان بالآخر آزادی حاصل کرے گا اور نوآبادیات کے سیاسی مدبّر کے طور پر، اس کی آزمایش بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ وہ آزادی کو کب تک موخر کرنے کی کوئی حکمتِ عملی تجویز کرسکتا ہے اور برصغیر کے باشندوں کو آزادی حاصل کرنے کے ممکنہ طریقوں میں سے کسی ایسے طریقے کو اختیار کرنے پر مجبور کرنے کا کوئی لائحۂ عمل پیش کرسکتا ہے، جو آبادکار کے مقاصد سے زیادہ سے زیادہ ہم آہنگ ہو؟ اس کے نزدیک غلام ہندوستان کے پاس آزادی حاصل کرنے کے دو راستے ہیں:

> ان میں سے ایک، انقلاب کے ذریعے سے [آزادی حاصل کرنے کا راستہ ہے]؛ دوسرا اصلاح کے ذریعے سے۔ ایک میں پیش قدمی اچانک اور متشددانہ ہے؛ دوسرے میں یہ بتدریج اور پُرامن ہے۔ ایک لازمی طور پر ہمارے اور دیسی باشندوں کے درمیان ذہن کی مکمل بیگانگی اور مفادات کی علیحدگی پر منقسم ہوتا ہے؛ دوسرا ایک مستقل اتحاد ہے، جو باہمی فائدے اور خیرخواہی پر مبنی ہے۔(۵)

وہ مزید واضح کرتا ہے کہ انقلاب کے ذریعے فقط ایک ماہ میں ''مرہٹہ یا اسلامی ملوکیت''

قائم کی جا سکتی ہے (یاد رہے ابھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انیس برس باقی تھے) مگر اصلاح کے ذریعے آزادی حاصل کرنے میں ہندستان کو ایک صدی درکار ہوگی۔ (یہ پیش گوئی سو فی صد درست ثابت ہوئی)

ٹریولیین اس یقین سے سرشار ہے کہ وہ غلام ہندوستان سے متعلق اس علم کو انگلستان کی طاقت میں بدل سکتا ہے۔ اس کا یہ علم ہی کہ ہندوستانی آزادی حاصل کرنے کے لیے تشدّد یا امن کے راستے کا انتخاب کر سکتے ہیں، اسے ہندوستانیوں پر اختیار دے دیتا ہے۔ اس اختیار کا صاف سیدھا مطلب تو یہ ہے کہ نوآبادیاتی حکم ران ہندوستانیوں کی انتخاب کی صلاحیت اور انتخاب کے مواقع پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ ٹریولیین اس اختیار کو بروئے کار لانے ہی میں نوآبادیاتی نظام کی بقا اور انگلستان کا مفاد دیکھتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس اختیار کا مظاہرہ بیانیہ وضع اور رائج کرنے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ یورپی تہذیب کی آفاقیت اور برتری کا کبیری بیانیہ! اسے اس امر میں ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بیانیہ ایک ایسی قوت تخلیق کر سکتا ہے جو دیسی باشندوں کی خواہشِ انقلاب کی تُند موجوں کے آگے بند باندھ سکتی ہے۔ ہر چند اس کتاب کی تصنیف کے انیس برس بعد ہندستانیوں نے انقلاب وتشدّد کا راستہ اختیار کیا جس میں انھیں ناکامی ہوئی، مگر بعد کی تاریخ بتاتی ہے کہ یورپی تہذیب کے بیانیے نے طلسماتی اثر پیدا کیا اور برصغیر میں آزادی کی تحریکیں زیادہ تر اسی راستے پر چلیں جس کا خاکہ ٹریولیین کے یہاں ملتا ہے۔

ٹریولیین اس سوال کو نظر انداز نہیں کرتا کہ انقلاب یا اصلاح کے راستے کے انتخاب کا محرک کیا ہوسکتا ہے اور اس محرک پر کیسے اثر انداز ہوا جا سکتا ہے؟ قومی شناخت؟ معاصر صورتِ حال؟ وہ یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہندوستانیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ فی الفور اپنے ماضی کی طرف پلٹ جائیں گے یعنی معاصر یورپی اثرات کی طرف پیٹھ کر لیں گے اور اپنی قومی شناخت کے احیا کی متشددانہ کوشش کریں گے اور اگر اس راہ میں انگریزی حکومت اور اس کے ثقافتی مظاہر کو حائل دیکھیں گے تو انھیں انقلابی جوش سے ملیامیٹ کر دیں گے۔ نوآبادکاروں کے

لیے یہ ایک بھیانک اور ڈراؤنا تصور ہے۔ اس تصور کو حقیقت میں بدلنے سے روکنے کے لیے ٹریویلین وہ اصلاحاتی ایجنڈا پیش کرتا ہے، جس میں مرکزی حیثیت ہندوستانیوں کی یورپی طرز پر اصلاح کو حاصل ہے۔ اسے یقین ہے کہ اس اصلاح کے نتیجے میں ''وہ [ہندوستانی] تب قدیم ہندوستانی بنیاد پر آزادی کی خواہش اور قصد کرنا ترک کر دیں گے۔ پھر اچانک تبدیلی ناممکن ہو جائے گی؛ اور ہندستان کے ساتھ ہمارے موجودہ تعلق کا طویل مدّت تک جاری رہنا یقینی ہو جائے گا''(٦) گویا یہی وہ طریقہ ہے جو ہندوستانیوں کے انتخاب کے موقع اور محرک پر اثر انداز ہوسکتا ہے۔ اس کے نزدیک یورپی خیالات ہندوستانیوں کو ایک نئی شناخت دیں گے اور یہ شناخت انھیں قدیمی قومی شناخت کی طرف راجع ہونے سے بے نیاز کر دے گی۔ شناختوں کے انہدام وتاسیس کا یہ ایک غیر معمولی منصوبہ تھا جسے یورپی ثقافت کے آفاقی اور تہذیب آموز ہونے کے کبیری بیانیے کی مدد سے پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی گئی۔

ایرک سیلبن نے حال ہی میں اپنی شائع ہونے والی کتاب میں مغربی ثقافت کے تہذیب و جمہوریت آموز ہونے کے بیانیے کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مطابق اس کہانی میں مغربی ثقافت کو دیگر ثقافتوں کے مقابل رکھا گیا اور ممتاز قرار دیا گیا ہے اور جن باتوں کو وجہِ امتیاز قرار دیا گیا ہے ان میں فنون، سائنس، سیاسی طور طریقے اور فلسفیانہ مذہبی اصول ہیں۔(٧) مغربی ثقافت کے یہ امتیازات کہاں تک بجا اور بے جا ہیں، اس سے فی الوقت بحث نہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہانی صدیوں سے رائج اور مقبول چلی آ رہی ہے اور اسے سامراجیت اور عالم کاری (گلوبلائزیشن) کے ذریعے دنیا بھر میں پھیلایا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ کہانی ہے جو مغرب اور مشرق یا 'ہم' اور 'وہ' کے تصوّرات تشکیل دیتی اور ان میں اٹوٹ مگر غیر مساوی رشتہ قائم کرتی ہے۔

اس کہانی کا جو متن ہندوستان کے لیے تیار ہوا، اس میں بری کولاژ کے فن سے بطورِ خاص استفادہ کیا گیا۔ یہ فن ''ایک ایسی صلاحیت کا اظہار ہے جس کے ذریعے دست یاب مواد اور آلات سے طرح طرح کے بے شمار کام کیے جاسکتے ہیں''(٨) چناں چہ برصغیر میں یورپی

ثقافت کے تہذیب آموز ہونے کا بیانیہ لکھنے والے دراصل بری کولیئر (Bricoleur) تھے۔ انھیں اس بیانیے سے طرح طرح کے بے شمار کام لینے کے لیے، جو کچھ یہاں وہاں (مشرق ومغرب) سے دست یاب ہوا یا جسے موزوں سمجھا، اسے کہانی میں کھپا دیا۔ انھیں کہانی کے پلاٹ کے گٹھے یا ڈھیلے ہونے، واقعات میں تضاد ہونے، منتخب مواد کے مستند یا غیر مستند ہونے سے غرض نہیں تھی۔ ایک چیز پہ انھیں بہ ہر حال یقین تھا: بیانیے کی قوت اور اثر پر۔ اس یقین کی بنیاد یہ علم تھا کہ بیانیے کی قوت اس کے مواد کے تاریخی طور پر مستند یا غیر مستند ہونے میں مضمر نہیں، اس کو کمال مہارت سے بیانیے میں صرف کرنے میں ہے۔ انھیں یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ بیانیے میں ماخذ بے حد اہم مگر ماخذ کی نوعیت (حقیقی یا تخیلی) غیر اہم ہے۔

یورپی ثقافت کی کہانی کے ہندوستانی متن کا آغاز یورپ اور ہندوستان کے ماضی کے تقابل سے ہوتا ہے۔ میکالے کے یہ جملے ''یورپ کی کسی اچھی لائبریری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں، ہندوستان اور عرب کے مجموعی سرمایہء علمی پر بھاری ہیں۔'' اور ''یقین جانیے مجھے کوئی بھی ایسا مستشرق نہیں ملا جس نے یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا عظیم یورپین اقوام کی تخلیقات شعری سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔''(۹) اس کہانی کے تمہیدی ٹکڑے ہیں جن کی تخلیق میں میکالے نے اپنی ترغیب انگیز خطابت کا خوب مظاہرہ کیا ہے۔ ان کی قوت اور اثر انگیزی کا انحصار تاریخی سچائیوں پر نہیں، تاریخ کو بری کولاژ کے فن کے ذریعے کمال سے مصرف میں لانے پر ہے؛ دوسرے لفظوں میں تاریخ کی تشکیلِ نو پر ہے۔

جیسے جیسے ہم اس کہانی کے اگلے ٹکڑوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تاریخ کی نئی تشکیل کے متواتر عمل سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یورپ اور برصغیر کے تقابل میں دونوں کی تاریخ سے واقعات منتخب کیے جاتے اور انھیں اسی سلسلے کی اگلی کڑیاں بنایا جاتا ہے، جس کی جھلک ہم اس کہانی کے افتتاحی ٹکڑے میں دیکھ چکے ہیں۔

اس کہانی میں، تہذیب اور جمہوریت پہلے پہل یونانیوں کے یہاں سامنے آئیں؛ ان

میں رومیوں نے ترمیم و اصلاح کی؛ عبرانی بائبل نے تنقیدی طریقوں سے اضافے کیے، خصوصاً جب وسطی یورپ کے عیسائی گروہوں نے اس کا مطالعہ کیا۔(۱۰) حقیقت یہ ہے کہ اس کہانی میں یونان و روم کو یورپ نے اپنایا ہے؛ انھیں اپنے اب وجد قرار دیا ہے اور ان پر ایک ایسے انداز میں اجارہ جتایا ہے کہ کسی دوسری ثقافت کو یونانی و رومی علوم سے اخذ و استفادے کے لیے یورپ کی عظمت و آفاقیت کے اس تصوّر کو تسلیم کیے بنا چارہ نہیں، جسے نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں تشکیل دیا گیا اور تمام یورپی نوآبادیوں میں پھیلا دیا گیا۔

دوسری طرف اس کہانی کی واتعاتی تشکیل کے لیے مسلمانوں اور ہندوؤں کی تاریخ سے چند انوکھی باتیں منتخب کی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ''عربی یا محمدی نظام طاقت کے استعمال اور وفورِ جذبات سے لطف لینے میں بنیاد رکھتا ہے۔ تفاخر، امنگیں، حکم رانی سے محبت اور کئی قسم کی عیش کوشیوں کو مذہب میں شامل کر لیا گیا ہے۔ نیز مسلمانوں کے نزدیک زمین اہلِ ایمان کی وراثت ہے اور اہلِ ایمان کے علاوہ سب کافر ہیں۔ عالم گیر حکومت مسلمانوں کا الوہی حق ہے۔ ان کا مذہب تلوار کے ذریعے ایسے غلبے کو لازم قرار دیتا ہے۔ جو لوگ انکار کرتے ہیں انھیں غلام بنا لیا جاتا ہے'' ہندوؤں کی تاریخ سے یہ بات کہانی کا حصہ بنائی گئی ہے کہ ''ہر چند ہندو مذہب مسلمانوں کے مقابلے میں کم جارحانہ ہے، مگر پھر بھی علیحدگی پسندانہ ہے۔ تمام غیر ہندو ناپاک ہیں، جبکہ ملازمتوں کے لیے موزوں ہیں اور بلاشبہ حکومتی فرائض کے لیے نا اہل ہیں''۔(۱۱)

اس کہانی کا سب سے دل چسپ پہلو برصغیر کے باسیوں کی مذہبی شناخت ہے۔ یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ان کی تاریخ کا غالب اور موثر ترین پہلو مذہب ہے۔ وہ سر تا سر مذہبی وجود ہیں؛ ان کا تصوّر کائنات اور سماج سے ان کے رشتوں کے سب پیچ وخم مذہب سے صورت پکڑتے ہیں۔

یہاں تک تو خیر کوئی خرابی نہیں، خرابی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب یہ ثابت کیا جانے لگتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہاں مذہب روحانی نظام نہیں جو آدمی کو کثافتوں سے پاک

کرتا اور انسانی ہستی کے نہایت بنیادی سوالات کے جوابات دیتا ہے۔ یورپی ثقافت کے زیرِ بحث بیانیے میں نوآبادیاتی اقوام کے مذاہب ان سیاسی و سماجی اداروں کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں جو انسانوں کو تقسیم و تسخیر کرتے ہیں۔ لہٰذا اس کہانی میں برصغیر کے باشندوں کو ایک نئی، واحد اور مخصوص شناخت دی گئی ہے۔

کیا کسی فرد یا قوم کی واحد اور حددرجہ مخصوص شناخت ہوسکتی ہے؟ یہ سوال نوآبادکاروں کے سامنے نہیں تھا، مگر وہ واحد اور مخصوص شناخت کے اثرات و مضمرات سے اچھی طرح واقف تھے۔ چناں چہ انھوں نے ہندوستانیوں کی محدود مذہبی شناختوں کو اپنے بیانیے میں اس چابک دستی سے گوندھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں نے نوآبادیاتی عہد کے مسائل و معاملات کو اپنی انھی شناختوں کے ذریعے طے کرنے کی کوششیں کیں۔ کم از کم مسلمان اب تک اپنے اسی محدود مذہبی تشخص کی بنیاد پر زیرِ عتاب ہیں یا اس کے دفاع میں مصروف ہیں۔

واحد اور حددرجہ مخصوص شناخت کسی قوم یا سماجی گروہ کو ایک ایسی بندگلی میں دھکیلتی ہے جس میں اس گروہ کو اپنی مخصوص اور محدود شناخت پر اصرار کرتے چلے جانے اور ساتھ ہی ساتھ اس کے چھن جانے کے مسلسل خوف میں مبتلا رہنے کے کچھ نہیں سوجھتا۔ اس طور پر محدود شناخت اسے علیحدہ اور کم زور کرتی ہے اور اس کی کم زوری کا فائدہ ہمیشہ وہ طبقہ اٹھاتا ہے، جسے شناخت کے تصور کو وضع کرنے اور رائج کرنے کا اختیار تاریخی طور پر حاصل ہوتا ہے یا وہ یہ اختیار کسی طور ہتھیا لیتا ہے۔ نوآبادکاروں نے اپنے بیانیے کے ذریعے قائم اور رائج کی گئی محدود شناختوں کے ''ثقافتی استعماری ثمرات'' سمیٹے۔

ہمارے زمانے میں امرتیاسین نے واحد اور مخصوص شناخت کو تشدد کا سب سے بڑا ذریعہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ شناخت ہوتی نہیں، مسلط کی جاتی ہے۔ ان کا یہ اقتباس چشم کشا ہے۔

> اس بات میں کوئی تجربی معقولیت نہیں ہے کہ کیوں مسلمانوں کے ماضی کے علم بردار یا گہ لیجیے کہ عرب ورثہ کے علم بردار خصوصی طور پر مذہبی عقائد پر توجہ

مرکوز کریں اور کیوں نہ سائنس اور ریاضی پر بھی اپنی توجہ مرکوز کریں، جن میں عرب اور مسلم معاشروں نے بہت زیادہ حصہ ڈالا ہے اور جو اسی طرح سے عرب اور مسلم تشخص کا ایک حصہ بن سکتے ہیں۔ اس ورثہ کی اہمیت کے باوجود بھونڈی جماعت بندیوں نے سائنس اور ریاضیات کو "مغربی سائنس" کی ٹوکری میں ڈال دیا ہے اور دوسرے لوگوں کو اپنے فخر کو تلاش کرنے کے لیے مذہب کی گہرائیوں میں کریدنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔(۱۲)

مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کی تاریخ میں نہ صرف سائنس و فلسفے کی باقاعدہ روایت موجود ہے، بلکہ اس روایت نے یورپ میں جدید سائنس کی بنیادیں استوار کرنے میں بنیادی کردار بھی ادا کیا ہے۔ مسلمانوں میں کندی، ابوبکر رازی، فارابی، ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رُشد، ابن الہیثم، اور ابن خلدون کے افکار غیر معمولی اہمیت کے ہیں۔ آج یورپ کے بعض سائنسی مورخین مسلمانوں کی سائنسی وفلسفیانہ خدمات کو تسلیم کرتے ہیں، مگر یورپی ثقافت کے استعماری بیانیے میں بری کولاژ کی تکنیک سے کام لینے کی وجہ سے اس سے انکار موجود ہے۔ اس انکار نے جو گل کھلائے ہیں، ان کا سلسلہ انیسویں صدی کی مذہبی احیائی تحریکوں سے لے کر عہد حاضر کی شدت پسندی تک میں دیکھا جا سکتا ہے۔ برصغیر کے باشندوں کی تاریخ میں سائنس و فلسفہ کی بے مثال روایت کے اثبات کا مطلب انھیں کثیر تشخصات کی حامل اقوام سمجھنا ہوتا اور نتیجتاً ان کے یہاں جدید سائنس (جس کی ترقی میں نہایت عظیم الشان کردار مغرب کا ہے) سے وہ عمومی لاتعلقی نہ ہوتی، جو دراصل ایک محدود تشخص کو قبول کر لینے کا نتیجہ ہے اور جس نے ان کی پس ماندگی میں سب سے بڑھ کر کردار ادا کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ واحد تشخص ایک عجیب وغریب تضاد کا حامل تصور ہے۔ پہلا تضاد تو یہی تھا کہ یورپ، ہندوستان/مشرق کو جس نظر سے دیکھ رہا تھا وہ "حسی، عقلی، سماجی" تھی؛ یہ نظر سماج اور کائنات کو ایک غیر کے طور پر دیکھتی اور اسے تسخیر کرنے میں یقین رکھتی تھی، اسی لیے اسلام اور

ہندومت کو 'سماجی ادارے' تصوّر کیا گیا جو دوسری اقوام اور طبقات کو محکوم بنانے میں کوشاں رہتے ہیں۔ خود یورپ مشرقی و افریقی ممالک کو جس سیاسی و ثقافتی محکومی کے شکنجے میں کس رہا تھا، اس طرف دھیان نہیں تھا۔ تاہم یہ تضاد یہیں پہ ختم نہیں ہوتا۔ یورپ 'عقلی و سماجی نظر' کا علم بردار تھا۔ یہ نظر اور اس کے ثمرات یعنی ریاضی و سائنس مشرق کے پاس بھی تھے، مگر مشرق کی شناخت متعین کرنے میں اس سے بری طرح صرفِ نظر کیا گیا اور اس لیے کیا گیا کہ یورپ و مشرق کے اس فرق کو برقرار رکھا جائے جس پر نوآبادیاتی نظام کا انحصار تھا۔ اس بات کا برملا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس فرق کی استواری میں خود مشرق/ہندوستان کا بھی ہاتھ تھا جس نے اپنی شناخت کے ''حسی وعقلی'' عنصر کی پرداخت سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ اس کے باوجود ہم اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتے کہ دیسی باشندوں کی تاریخ میں ان کی ایک سے زائد شناختیں موجود ہوتی ہیں، مگر ان پر ایک مخصوص شناخت مسلّط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ایک طرف ان کے قلب و ذہن میں واحد تشخص راسخ کرنے کا اہتمام ہوتا ہے اور دوسری طرف اسی تشخص سے گریز کا رویہ پیدا کرنے کی تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں محدود تشخص دوہرا کردار ادا کرتا ہے۔

دراصل جب محدود تشخص کے تصور کو اس طور متعارف کروایا جائے کہ شناخت کا بحران جنم لے لے اور اس بحران سے نکلنے کا راستہ محدود تشخص کے تصور کے قبول کرنے کے علاوہ نظر نہ آتا ہو تو اس کے ضمن میں کشش وگریز کے باہم متصادم جذبات جنم لیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ دیسی باشندے اپنی ہی تاریخ، ثقافت، مذہب، زبان اور ادبیات کے ضمن میں دوجذبی رجحان (ambivalance) کا شکار ہوجاتے ہیں۔ نوآبادکار اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوجاتا ہے۔

دوجذبی رجحان، نوآبادکار کو مطلوب وہ نفسیاتی کیفیت ہے جو اس کے ثقافتی بیانیے کے سب سے اہم حصے کے انجذاب ورواج کا ذریعہ بنتی ہے۔ دیسی باشندے کا اپنے واحد تشخص پر اصرار اسے متشدّد بناتا ہے جب کہ اس سے گریز، ایک خلا اور نئی ضرورت کو جنم دیتا ہے اور اسی خلا میں یورپی ثقافت کی اس عظمت و آفاقیت کے پُرشکوہ تخیلات انڈیلے جاتے ہیں، جس کی

نمایندگی انگریزی زبان اور اور اس کا ادب کرتا ہے۔ انگریزی ادب محض ایک قوم کا یا یورپی تہذیب کا نقطۂ ترجمان نہیں، بلکہ اس کے تمام مثالی اوصاف، عظمتوں، بہترین قدار اور ارفع تصوّرات کا ایک مکمل استعارہ ہوتا ہے۔

> برطانیہ کے ادب کے نام ...... ہمارے وطن کی عظمتوں میں سے سب سے دائمی عظمت، اس ادب کے نام جو ارفع حقیقتوں اور ارفع افسانوں کا بے مثال ذخیرہ رکھتا ہے ...... اس ادب کے نام جس نے ہماری معیشت کے مقابلے میں کہیں وسیع اور ہماری افواج کے مقابلے میں کہیں طاقت ور اثرات مرتّب کیے ہیں ...... اس ادب کے نام جس کی روشنی کے آگے بدنہاد اور ظالمانہ توہمات گنگا کے کناروں پر فرار ہو رہے ہیں ۔(۱۳)

برطانوی انگریزی ادب کے اس قصیدے کے بغیر یورپی ثقافتی بیانیے کا پلاٹ، بالکل ادھورا ہوتا ہے اور اسے بیانیے میں عین اس مقام پر شامل کیا جاتا ہے، جہاں استعمار زدہ باشندوں کو انھی کی تاریخ سے ماخوذ محدود مذہبی تشخص کا چولا پہنایا جاتا ہے، اور جس کے سلسلے میں وہ دو جذبی رجحان کے حامل ہوتے ہیں۔ چناں چہ دیسی لوگوں میں اس خواہش کو پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے کہ اپنے محدود تشخص کی تاریکیوں سے نکلنے کے لیے یورپی ادبیات کی طرف بے محابا لپکیں۔ ایک نئے تشخص سے بغل گیر ہوں۔ ٹھیک یہی مقصود نوآبادکار کا ہوتا ہے۔ چارلس ٹریلویلین واشگاف کہتے ہیں:

> ہندوستانی نوجوان ہم سے ہمارے ادب کے ذریعے مانوس ہونے کے بعد ہمیں غیر ملکی سمجھنا ترک کر دیتے ہیں۔ وہ ہماری ہی طرح ہمارے عظیم لوگوں کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ یکساں طریقے سے تعلیم حاصل کرنے، یکساں باتوں میں دل چسپی لینے ، یکساں مشاغل میں ہمارے ساتھ مصروف ہونے کے بعد، ہندوؤں سے زیادہ انگریز بن جاتے ہیں، بالکل اسی طرح، جس طرح گال یا اٹلی کے لوگ، رومیوں سے بڑھ کر رومی بن گئے تھے ۔(۱۴)

بلاشبہ یہ ایک قسم کی نفسیاتی تقلیب تھی، مگر نامکمل تھی۔ یورپی ادبیات نے، ہندوستانی نوجوانوں کو ایک نئی شناخت دی، مگر وہ اپنی پرانی شناخت کے اس تصوّر سے کبھی الگ نہ ہو سکے جسے نوآبادکاروں نے ان کے ذہنوں میں راسخ کیا۔ وہ پورے یورپی بن سکے نہ پورے ہندوستانی ہی رہ سکے۔ وہ دوغلے تھے۔ میکالے نے تو ان کا تعارف بے حد سادہ طور پر کرایا تھا کہ ''وہ رنگ و نسل کے لحاظ سے ہندوستانی لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم وفراست کے اعتبار سے انگریز'' تھے۔(۱۵) وہ اس التباس کا شکار تھے کہ وہ دوہری ثقافتی شہریت رکھتے ہیں۔ یہ التباس انھیں ایک انوکھے تفاخر کے اظہار پر بھی مائل رکھتا تھا: وہ ایک محکوم معاشرے میں حاکم ثقافت کے ذوق اور فہم وفراست کے علم بردار ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ ثقافتی شناخت کے عدم تعیّن کے شدید بحران کا شکار تھے۔ وہ حاکم ثقافت کے نہ تو نمایندے تھے نہ ترجمان، بلکہ اس ثقافت کی طاقت کے مظاہرے کا محض ذریعہ اور آلہ کار تھے اور خود اپنی مقامی ثقافت سے شعوری طور پر علیحدہ اور اجنبی بن گئے تھے۔ ان کے پاس دوہری ثقافتی شہریت نہیں، دوغلی ثقافتی شخصیت تھی جو شناخت کے بحران کو حل کرنے کی تخلیقی قوّت سے محروم تھی۔

نوآبادکاروں کا مقصود بہ ظاہر اپنے اور دیسی باشندوں کے درمیان اس ثقافتی بیگانگی کو دور کرنا تھا، جو انگریزی نظامِ حکومت کے لیے زبردست خطرے کی گھنٹی تھی مگر اس کے لیے جو طریقہ اختیار کیا گیا یا جو بیانیہ گھڑا گیا، اس میں ثقافتی اختلاف کو وجودیاتی اور قدری سطحوں پر نہایت شدّت سے ابھارا گیا۔ حالاں کہ دونوں ثقافتوں میں متعدّد اشتراکات موجود تھے۔ اسلامی اور عیسوی ثقافتوں میں سامی مذہبی عنصر مشترک تھا۔ دونوں کے یہاں سائنس وفلسفے کی روایت کا ماخذ یا محرک یونان تھا۔ اسی طرح ہندوستان اور یورپ میں نسلی سطح پر آریائی عنصر اور لسانی سطح پر ہند آریائی زبان ایک عظیم قدرِ مشترک تھی، جس کا انکشاف ولیم جونز کر چکے تھے۔ اگر ان اشتراکات کو ابھارا جاتا اور ان کی بنیاد پر ثقافتی بیگانگی کو دور کرنے کی کوشش کی جاتی تو نتائج یک سر مختلف ہوتے۔ دوغلے ہندوستانی نہ پیدا ہوتے؛ مختلف ثقافتوں کے مشترک اور بہترین عناصر کی آمیزش

سے وجود پذیر ہونے والے منفرد وژن کی حامل شخصیتیں سامنے آتیں۔ یقیناً کچھ ایسی شخصیات پیدا ہوئیں، مگر ان کی پیدائش میں اس نوآبادیاتی پیراڈائم کا کوئی کردار نہیں تھا جو ثقافتی فرق ابھارنے اور نتیجتاً دو جذبی رجحان پیدا کرنے سے عبارت تھا۔ وہ شخصیتیں ثقافتوں کے تنقیدی مطالعے کی انفرادی کوششوں کی پیداوار تھیں اور تاریخ کے جبر سے آزاد ہونے کی غیر معمولی تخلیقی قوت رکھتی تھیں۔ وہ تعداد میں کم تھیں اور عمومی نوآبادیاتی ثقافتی فضا میں اجنبی تھیں۔

ہومی بھا بھا نے ثقافتی دوغلے پن کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے مطابق، دوغلا پن نوآبادیاتی طاقت کی پیداواریت، اس کی تغیر پذیر اور مستقل قوتوں کی علامت ہے ...... دوغلا پن، نوآبادیاتی شناخت کے مفروضے کی معنویت کا ازسرِ نو تعین ہے، جسے امتیازی شناختی اثرات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔(۱۶) چناں چہ دوغلے ہندوستانی ثقافتی انضمام کا نمونہ پیش کرنے کے بجائے نوآبادیاتی طاقت کی ثقافتی میدان میں کرشمہ کاری کے مظہر ہوتے ہیں۔

ثقافتی دوغلے پن میں تہذیبی امتیاز لازماً موجود ہوتا ہے، اور یہ امتیاز ایک قسم کی اجنبیت اور غیریت کے احساس کو ابھارتا ہے۔ اس احساس کی شدت کے بڑھنے اور ایک آتش فشانی صورت اختیار کرنے کا اندیشہ برابر موجود رہتا ہے۔ چناں چہ یورپی ثقافت کے بیانیے میں ایک واقعے پر شدید اصرار کیا جاتا ہے، جو یورپ ہی کی تاریخ سے ماخوذ ہوتا ہے مگر اسے انسانی تاریخ کی اٹل صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس واقعے سے یہ باور کرانا مقصود ہوتا ہے کہ تہذیبی پس ماندگی و زوال کا مداوا مقامی طور پر دست یاب نہیں ہوتا، اسے بیرونی ثقافت سے درآمد کرنا پڑتا ہے۔ ''ایسی مثالیں انتہائی کم یاب ہیں، جن میں قوموں نے تہذیب کی بلند سطح تک رسائی اپنے مقامی وسائل کے ذریعے حاصل کی ہو۔ ان مثالوں کے مقابلے میں، جن میں [تہذیبی بلندی کی] تحریک باہر سے ملی اور اس تحریک کو غیر ممالک کے ادبیات کے گہرے مطالعے اور تقلید نے مستحکم کیا۔''(۱۷)

چارلس ٹریویلین کے سامنے یورپ کی تاریخ ہے، جو روم پر یونان کے اور شمالی یورپ کے ممالک پر یونان و روم کے ثقافتی اثرات کی کہانی پیش کرتی ہے۔ اس کے لیے یورپ کی تاریخ

کے یہ ابواب، تاریخِ انسانی کے لیے مثالی نمونہ ہیں۔ یورپی ثقافتی بیانیے میں اس بات کو کثرت سے دہرایا گیا ہے کہ ''جو حیثیت یونانی اور لاطینی زبانوں کی مور [سر تھامس مور] اور اسچم [راجر اسچم] کے ہم عصروں کے سامنے تھی، عین وہی حیثیت آج ہماری زبان کی ہندوستان کے لوگوں کے سامنے ہے۔''(۱۸) گویا جو کردار یونانی اور لاطینی نے انگریزی کے لیے ادا کیا، اب انگریزی وہی کردار ہندوستانی زبانوں کے لیے ادا کرے گی۔ انگریزی زبان اور اس کے ادب کو ہندوستان کی اس تہذیبی ترقی کے ناگزیر وسیلے کے طور پر پیش اور رائج کیا گیا، جسے ہندوستان خود اپنے مقامی وسائل سے حاصل کرنے کا اہل نہیں تھا۔

برصغیر کی تہذیبی زندگی میں اس سے نازک مقام شاید ہی آیا ہو کہ اس کے نازک ترین تہذیبی مسئلے (زوال) کی نشان دہی ایک ایسے ثقافتی ذہن نے کی ہو جو خود کو برصغیر کے ''تہذیبی غیر'' کے طور پر پیش کرتا ہو۔ اس کہانی میں یہ بات زیادہ اہم نہیں کہ برصغیر کس حد تک تہذیبی زوال کا شکار تھا (یوں بھی کہانی میں ماخذ کا مستند ہونا نہ ہونا اہم نہیں) اہم بات یہ تھی کہ زوال کے انتہائی موثر بیانیے کے ذریعے کیا نتائج حاصل کیے گئے۔ برصغیر کو تہذیب کی بلند سطح سے انتہائی پست قرار دے کر ان یورپی تہذیبی اثرات کے نفوذ کو جائز قرار دینا اور خود ہندوستانیوں کے لیے قابل قبول بنانا آسان تھا جو کسی طور سیاسی مفہوم سے الگ نہیں تھے۔ انگریزی زبان، یورپی تہذیب کے مکمل استعارے کے طور پر، یورپی طرزِ زندگی کو ہندوستانیوں میں رائج کرنے کی مدعی تھی۔ انھیں حکومتِ خود اختیاری کے طور سکھانے، یعنی ان کی نجات و آزادی کی پیامبر تھی۔ دیسی باشندوں کی نجات و آزادی کا دعویٰ کئی تضادات سے مملو تھا۔ ایک طرف نوآبادکاروں کو اس بات کا پختہ یقین کہ ''برٹش انڈیا کی آبادی پوری برٹش امپائر سے تین گنا ہے...... دولت اور تجارت کی افزائش کو ممکنہ حد تک ترقی دینے سے ہم ہندوستان کو آنے والے وقت میں اپنی دولت اور طاقت کا منبع بنا سکتے ہیں، جس کی مثال ہماری تاریخ میں نہیں ملتی۔''(۱۹) اور دوسری طرف ہندوستانیوں کو مستقبل میں خود حکومت کرنے کے قابل بنانا تھا۔ کیا استعماری تخیل اپنی ہی طاقت کے منبع کی آزادی کا لائحہ

عمل وضع کر سکتا ہے؟ اس کا جواب ہندوستانی حکومت کی تجرباتی پالیسی نامی دستاویز میں ملتا ہے۔

> اس امر کا ذکر کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں عوامی اقدامات کا رخ بالآخر آزادی عطا کرنے کی طرف ہے اور یہی انگلستان اور اس کے ایشیائی مقبوضات کے تعلق کی خصوصیت ہے، __ یہ سمجھنا حماقت ہوگی کہ کروڑوں ہندوستانیوں کو کبھی مکمل آزادی دی جائے گی۔ ہندوستان اور خود اپنے تحفظ کی خاطر، انگلستان کو بالضرور ایشیائی دنیا کا محافظ اور مدار رہنا ہے ورنہ جلد ہی دوسری اقوام جسمانی کے ساتھ ساتھ اخلاقی طوق دوبارہ پہنانے کی کوشش کریں گی جن کا ہندوستان صدیوں تک غلام رہا ہے۔(۴۰)

اس بات کو ہم یوں نہیں کہ سکتے کہ ہندوستانی صنوبر کو نوآبادیاتی باغ میں بہ یک وقت آزاد اور پابہ گل رکھنا مقصود تھا بلکہ یہ کہنا صائب ہوگا کہ ہندوستانی صنوبر پابہ گل تھا، جسے مستقبل میں آزادی کی نوید دی جا رہی تھی۔ لہٰذا یہ آزادی ایک خواب تھی۔ برصغیر کے باشندوں سے زیادہ نو آبادکاروں کو اس بات کی ضرورت تھی کہ اوّل الذکر یہ خواب دیکھتے رہیں اور اس اعصابی و نفسی تشنج کی حالت کو نہ پہنچیں جو بغاوت و تشدّد کو تحریک دیتی ہے۔

خواب میں ہمیشہ مقامی لسانی و ثقافتی علامتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ہر چند نوآبادکار کی مہم جویانہ طبیعت ان علامتوں کو بے دخل کر کے اپنی لسانی و ثقافتی علامتوں کو رائج کرنے سے باز نہیں آتی اور لارڈ میکالے کی ۱۸۳۵ء کی تعلیمی روداد اس مہم جوئی کی غیر معمولی مثال ہے، مگر یہ بات جلد ہی واضح ہو جاتی ہے کہ مقامی زبان و ثقافت کوئی آرائشی چیز نہیں کہ اسے ایک دوسری آرائشی چیز سے بدل دیا جائے۔ اس کی اگر کوئی تمثیل ہو سکتی ہے تو وہ حواسِ خمسہ کی ہے۔ زبان و ثقافت کسی بھی سماج کے حواس خمسہ ہیں، جن کے ذریعے وہ کائنات اور دنیا کا ادراک کرتا، ان سے معاملہ کرتا اور ان سے متعلق مخصوص تصوّرات قائم کرتا ہے۔ حواس خمسہ کو نہیں بدلا جا سکتا، مگر یہ جن معلومات پر انحصار کرتے ہیں، انھیں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ٹھیک یہی کام تعلیماتِ عامہ کی اس

کمیٹی نے اپنی پہلی سالانہ رپورٹ میں تجویز کیا، جسے ۷ مارچ ۱۸۳۵ء کی انگریزی حکومت کی قرارداد کے ذریعے قائم کیا گیا تھا۔ اس قرارداد میں واضح کیا گیا تھا کہ ''برطانوی حکومت کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندوں میں یورپی ادبیات اور سائنس کو فروغ دیا جائے اور تعلیم کے لیے مختص تمام رقم کو فقط انگریزی تعلیم کے لیے وقف کیا جائے۔(۲۱) مگر تعلیمات عامہ کی کمیٹی نے فقط ایک سال بعد ہی اپنی رپورٹ میں لکھا:

> ہم مقامی زبانوں کی ترقی کی حوصلہ افزائی کی اہمیت کا گہرا شعور رکھتے ہیں ......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۔(۲۲)

چناں چہ جلد ہی دیسی زبانوں کی ترقی کو سرکاری تعلیمی پالیسی کا حصہ بنا دیا گیا۔ اس پالیسی کے پس پشت ایک طرف ''مقامی اعتقادات و احساسات کو ٹھیس نہ پہنچانے'' کی وہ عمومی روش کارفرما تھی جس کا مقصد دیسی لوگوں کے دلوں سے اجنبیت کا خوف دور کرنا اور ان کی ہمدردیاں حاصل کرنا تھا اور دوسری طرف یورپی علم کی ترسیل کو سریع اور فطری بنانا تھا۔ انگریزی زبان و ادب کی براہِ راست تدریس دیسی لوگوں کو ''روشن خیال'' اور ''مہذب'' بنانے کے طویل المیعاد عمل کا پہلا مرحلہ تھی۔ یہ مرحلہ انگریزی کو تہذیب کے یورپی مثالیے کے طور پر پیش کرنے اور باور کرانے کے باوجود، کئی اعتبار سے محدود تھا۔

انگریزی زبان و ادب کی تدریس سب سے پہلے برصغیر میں شروع کی گئی۔ یہ ایک تجربہ تھا۔ یہ انگریزی کی ایک حد کا بیان ہے۔ برصغیر کے لوگ اپنی کلاسکی زبانوں سے مذہبی جذبات

وابستہ رکھتے تھے اور ان کے نزدیک علم حاصل کرنے کا مطلب کلاسکی زبانوں کا علم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی کی زیادہ تر مخالفت مذہبی بنیادوں پر کی گئی۔ خود انگریزی زبان اور اس کی تدریس میں عیسوی عنصر شامل تھا، جس کا ادراک دیسی باشندوں کو بھی تھا۔ جیمز برائس نے لکھا ہے کہ "سب جانتے ہیں کہ ہندوستانی لوگوں کی تبدیلی مذہب کا معاملہ کچھ سالوں سے متعدد مذہبی اور لا مذہبی تنظیموں کے لیے گہری دل چسپی کا حامل رہا ہے، تقریباً ہم سب اس امر پر متفق ہیں کہ واحد قابلِ عمل منصوبہ بالواسطہ یعنی بذریعہ تعلیم ہے ـــــ یہ کہ پہلے ہل چلایا جائے جو اب تک ناقابلِ نفوذ زمین کو نرم کرے، جس میں [بالآخر] ایک دن عیسائیت کا بیج جڑ پکڑ لے گا۔(۲۳) لہٰذا انگریزی زبان اور اس کی تعلیم جب روشن خیالی اور عیسائیت کے فروغ کو بہ یک وقت اپنا منشا بناتی تھی تو اپنے ہی پاؤں پر کلہاڑی مارتی تھی۔ اس کے لیے اس تضاد کو وقتی طور پر چھپائے رکھنا آسان تھا، مگر اس کو حل کرنا مشکل تھا کہ روشن خیالی اور عیسائیت یا سیکولر اور مذہبی فکر ایک قالب میں کیسے سما سکتے ہیں؟ اس تضاد کی وجہ ہی سے انگریزی کو ایک نئی زبان کم اور استعماری زبان زیادہ سمجھا گیا۔ ہر چند مذکورہ تضاد کے حل کی ایک صورت یہ تھی کہ عیسوی مذہب اور اس کے اختیار کرنے کے عمل ہی کو عقل مندانہ، کشادہ نظری اور روشن خیالی قرار دیا جائے اور یہ صورت اختیار بھی کی گئی، مگر یہ تبدیلی مذہب کی براہِ راست صورت تھی اور فقط اس تبدیلی کا نفسیاتی جواز تھی۔

انگریزی کی تعلیم کی شد و مد سے وکالت کرنے والوں کو جلد ہی ان حدود و قیود کا احساس ہو گیا جو مذکورہ وجوہ سے موجود تھیں۔ لہٰذا یورپی ثقافتی بیانیے کو برصغیر کے ثقافتی لاشعور میں اتارنے کی قابلِ عمل صورت یہ سوچی گئی کہ دیسی زبانوں میں یورپی تعلیمات کو فروغ دیا جائے۔ دیسی زبانوں کو ذریعہء تعلیم بنایا جائے؛ ان میں یورپی متون کے تراجم کیے جائیں اور ان کی تدریس کی جائے۔ چارلس ٹریویلین نہایت خوشی کے ساتھ اپنی پالیسی کی کام یابی کا اظہار کرتا ہے۔

> دیسی زبان اپنی اصلاح شدہ حالت میں فروغ پانے لگی؛ ترجمہ ونقل کثرت سے سامنے آئے اور تخلیقی فطانت کو گاہے ماہے شاہکار تخلیق کرنے کی تحریک ہوئی۔(۲۴)

ترجمہ و نقل، یورپی نوآبادیاتی اثرات کے سب سے اہم مظہر اور وسیلہ ثابت ہوئے۔ چناں چہ ان کے ذریعے یورپ سے متعلق ہر خیال، علم اور شخص کو قابلِ توجہ قرار دیا گیا۔ اور انھیں دیسی زبانوں میں منتقل کرنے پر کمر باندھی گئی۔ انھوں نے اس متوازن تشکیک کے ذہن میں پیدا ہونے کا ہر ممکن راستہ بند کیا، جو ہر اجنبی خیال اور علم کی ثقافتی قدر و قیمت اور معاصر صورتِ حال میں ان کی معنویت طے کرنے پر آدمی کو اُکساتی ہے۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی عمل آرائی میں بڑا کردار، معنی آفرینی کے ایک خاص طریقے کا تھا جسے ہر کبیری بیانیہ اپنے بطن سے جنم دیتا ہے۔ کبیری بیانیہ، لسانی طلاقت، خطابت، سیاسی طاقت، علمی فتوحات، ثقافتی برتری کے ملے جلے عناصر کا حامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ اہلیت اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے کہ اپنے تضادات کو چھپا سکے۔ کبیری بیانیہ زمان و مکاں کا پابند اور مخصوص انسانی گروہ کے تجربات سے تشکیل پاتا ہے، مگر خود کو آفاقی و مثالی بنا کر پیش کرتا ہے۔ چناں چہ اپنی تاریخی صورتِ حال کو عمومی انسانی صورتِ حال کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ وہ نہایت گھن گرج کے ساتھ یہ عظیم دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پوری انسانیت کا نمایندہ ہے؛ تمام انسانی مسائل کا حل اس کے پاس ہے کہ اسے عقلی وسائل پر دست رس حاصل ہے۔ اس دعوے کو تسلیم کرانے کے لیے معنی آفرینی کا وہ طریقہ ایجاد کیا جاتا ہے جو بڑی حد تک مجازِ مرسل سے عبارت ہے؛ یعنی کبیری بیانیے یا یورپ سے قربت رکھنے والی ہر شے آفاقی، مثالی اور قابلِ تقلید ہے۔ یہ قربت مکانی، جغرافیائی، تاریخی، ثقافتی ہر قسم کی ہوسکتی ہے۔ چناں چہ یورپی جمہوریت، انگریزی، شیکسپیئر، یورپی نشاۃ ثانیہ کا ماڈل سب مثالی اور آفاقی ہیں، اور جو کچھ یورپ سے دُور، مختلف ہے، وہ یورپی طرز پر قابلِ اصلاح ہے۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں یورپ اور مشرق/ایشیا/ہندوستان کی تفریق بنیادی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بیانیے کی شعریات کی تشکیل میں اس تفریق نے مرکزی کردار ادا کیا۔ یہ تفریق ہی وہ مرکز اور منبع تھا جہاں سے بیانیے کی شعریات کے تمام اجزا نمود پاتے تھے اور ایک

دوسرے سے ہم رشتہ ہوتے تھے۔ لہٰذا یہ ایک مرکز آشنا ساخت تھی۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مرکز ایک بنیادی قوت اور حقیقی تفاعل کے طور پر پوری شعریات میں سرایت کیے ہوئے تھا اور اسی بنا پر بیّن اور واضح نہیں تھا۔ یورپ سے متعلق ہر بات، ہر چیز، ہر واقعہ، شخص، خیال، مستند، طاقت کا حامل، تہذیب آموز، روشن خیال، قابل تقلید و تحسین تھا اور مشرق/ہندوستان سے وابستہ ہر بات، ہر چیز ان کے برعکس خصوصیات رکھتی تھی۔ اس بات پر بہت کم غور کیا گیا کہ یورپ اور مشرق/ہندوستان کی ایک دوسرے کو بے دخل کرنے والی خصوصیات کا منبع، خود یورپ اور مشرق نہیں، بلکہ ان کے درمیان قائم کی گئی تفریق تھا، جسے یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت دی گئی تھی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے نے برصغیر میں کئی بیانیوں کو تحریک دی۔ ان کی حیثیت زیادہ تر صغیری بیانیوں کی تھی۔ اس لیے کہ برصغیر میں متجانس عناصر کا حامل انتہائی مربوط کبیری بیانیہ خلق نہ ہو سکا، جس قسم کا یورپ بہ طور کبیری بیانیہ تھا۔ یہ کہنا تو مبالغہ ہوگا کہ یہاں یورپ سے متعلق بھانت بھانت کی بولیاں تھیں، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ برصغیر میں اصلاح پسند، احیا پسند بیانیے رائج ہوئے۔ بہ ظاہر متبائن مگر بہ باطن یکساں تھے۔ ان بیانیوں کے باہمی اختلافات دراصل یورپ کے کبیری بیانیے کی دو مختلف تعبیروں کا نتیجہ تھے۔ دوسرے لفظوں میں انیسویں صدی سے برصغیر کی ذہنی قوتوں کا سب سے بڑا مصرف یورپ کے کبیری بیانیے کی مختلف ڈھنگ سے تعبیریں ہی رہا ہے۔ دونوں کا اختلاف اس نکتے پر رہا ہے کہ نوآبادیاتی صورتِ حال کا سامنا کرنے کے لیے کس 'مرکز' کی طرف رجوع کیا جائے، اصلاح پسند یورپ کو اور احیا پسند مشرق کو مرکز قرار دیتے ہیں۔ گویا دونوں اس نکتے پر متفق رہے کہ مرکز سے اٹوٹ وابستگی لازم ہے اور مرکز کا یہ تصور اس مفہوم میں تفریقی ہے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یورپ کے کبیری بیانیے کی تعبیر کے بنیادی اصول اسی بیانیے سے ماخوذ تھے۔ تفریق آشنا مرکز نے جب ثقافت، انسانی علوم اور ادبیات میں بنیادی علمیاتی اصول کا درجہ حاصل کر لیا تو اس

سے استعماری صورتِ حال کے شکنجے سے آزاد ہونے کا ایک آسان راستہ دریافت ہوگیا۔ اصلاح پسندوں اور احیا پسندوں کو ان بہت سی الجھنوں اور بکھیڑوں سے گویا نجات مل گئی جو نوآبادیاتی صورتِ حال کی تفہیم کے کسی دوسرے اصول سے لازماً پیدا ہوتے۔ اصلاح پسندوں کے لیے پورا یورپ اور احیا پسندوں کے لیے پورا مشرق، استعماری حالت سے نجات کا ذریعہ تھے۔

سرسیّد کا یہ بیانیہ:

> جو شخص اپنی قومی ہم دردی سے اور دور اندیش عقل سے غور کرے گا، وہ جانے گا کہ ہندوستان کی ترقی، کیا علمی اور کیا اخلاقی، صرف مغربی علوم میں اعلیٰ درجہ کی ترقی حاصل کرنے پہ منحصر ہے۔ اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیا کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم ہمارے دست مال ہوں، ہمارے دماغ یورپین خیالات سے (بجز مذہب کے) لبریز ہوں۔ ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کرنی سیکھیں۔ ہم گورنمنٹ انگریزی کے ہمیشہ خیر خواہ رہیں اور اس کو اپنی محسن و مربی سمجھیں۔(۲۵)

اور آزاد کے یہ خیالات:

> نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسب حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔(۲۶)

نیز

> ہندوستانی بھائیوں کو اس دن کا انتظار کرنا چاہیے کہ وہ عربی فارسی کے لفظ جو اب تک ہمارے تمھارے باپ دادا بولتے رہے آئندہ ان کی جگہ اس کثرت

سے انگریزی لفظ نظر آئیں گے کہ عربی فارسی کے لفظ خود جگہ چھوڑ چھوڑ کر
بھاگ جائیں گے۔(۲۷)

اصلاح پسندوں کے تفریق آشنا مرکز کی عمومی مثال ہیں۔ دوسری طرف اکبر الہ آبادی کے یہ اشعار احیا پسندوں کے تفریق مرکز کی مثال پیش کرتے ہیں:

کر چکا ختم جب میں اسپنسر — مجھ پہ پڑنے لگی ہر اک کی نگاہ
پوچھا استاد نے کہ سمجھے بھی — ان دقایق نے دل میں کی کچھ راہ
کہہ دیا میں نے اس کا کل مطلب — صاف ہے لا الہ الا اللہ
ماسٹر نے کہا کہ تو کودن ہے
حق پکارا کہ واہ اکبر واہ

نیز

سنا کہ چند مسلماں جمع تھے یک جا — خدا پرست خوش اخلاق اور بلند نگاہ
کہا کسی نے یہ ان سے کہ یہ تو بتلاؤ — تمھاری عزت و وقعت کا کس طرح ہے نباہ
نظر کرو طرف اقتدارِ اہل فرنگ — کہ ان کے قبضہ میں ہے ملک و مال و گنج و سپاہ
انھیں کا سکہ ہے جاری یہاں سے لندن تک — انھیں کی زیر نگیں ہے ہر اک سفید و سیاہ
کلیں بنائی ہیں وہ وہ کہ دیکھ کر جن کو — زبانِ خلق سے بے ساختہ نکلتی ہے واہ
تمھارے پاس بھی کچھ ہے کہ جس پہ تم کو ہے ناز — کہا انھوں نے کہ ہاں لا الٰہ الا اللہ(۲۸)

مرکز آشنا ساخت کا تصور اس وقت خوف ناک ہو جاتا اور تفریق آشنا مرکز کا تصور اس وقت تباہ کن صورت اختیار کر جاتا ہے، جب انھیں ثقافت و ادب میں بنیادی علمیاتی اصولوں کا درجہ دے دیا جائے اور ان کی بنیاد پر اپنے تصورِ کائنات کی تشکیل کی جائے۔تفریق آشنا مرکز کے تباہ کن ہونے کا کچھ اندازہ اسپنسر کے مطالب [تعبیر] کے جواب میں لا الہ اللہ کہنے ہی سے ہو جاتا ہے۔ یہ فقط سماجی ارتقا کے مفکّر کے نظریات کے مقابلے میں نعرۂ توحید بلند کرنے یا انسانی عقل

کے ذریعے انسانی سماج کی ساخت وارتقا کو سمجھنے کی کوشش کے مقابلے میں مذہبی متن کے استناد پر زور دینے کا معاملہ نہیں بلکہ سماجی فکر میں پیدا ہونے والے چیلنج کو محض ایک یورپی مظہر قرار دے کر اپنی مذہبی شناخت پر اصرار کرنے کا معاملہ ہے۔ یہ سارا کیا دھرا تفریق آشنا مرکز کا ہے، جس میں مسلمانوں کو محدود مذہبی تشخص دیا گیا اور مسلمانوں کی تاریخ سے سائنسی فکر کے عنصر کو منہا کیا گیا۔ سائنسی فکر، انسان کی مجموعی عقلی میراث کی بجائے یورپی ملک سمجھی جانے لگی اور مسلمانوں کے پاس تفاخر کے لیے فقط مذہبی عقائد رہ گئے۔ اگر مذہبی عقائد کو شکست خوردہ سماج کی نفسیاتی تسکین اور روحانی تسلی ہی کا ذریعہ سمجھا جاتا، نیز انھیں اپنے اخلاقی اعمال کی تطہیر کے لیے بروے کار لایا جاتا تو یہ ایک مستحسن عمل ہوتا، مگر جب مذہبی عقائد کو سماجی، ادبی، یہاں تک کہ سائنسی متون کی تعبیر کی بنیاد بنایا جانے لگا تو گویا تفریق آشنا مرکز کی تہ میں چھپی چنگاریاں اپنا کام دکھانے لگیں۔ تاہم تفریق آشنا مرکز کے تباہ کن ہونے کے اصل شواہد ہمیں بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں نظر آتے ہیں، جب اسلامی ادب کی تحریک نے انسانی مساعی کے بہترین مظہر یعنی ادب کی تعبیر مذہبی تصور کے تحت کرنا شروع کی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی تعبیریں اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے صغیری بیانیے اس عہد کے تاریخی جبر کا نتیجہ قرار دیے جا سکتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی میں اس کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی کوشش ہوئی۔ کبیری بیانیے کی تعبیروں میں، اس بیانیے کی اصل ساخت کو قائم رکھا گیا، مگر متبادل بیانیے میں اس ساخت کو توڑا گیا۔ مرکز کے تفریقی تصور کی جگہ مرکز کے غیر تفریقی، مماثلتی تصور کو پیش کیا گیا۔ آخر الذکر تصور ایک طرف مرکز پر کسی ایک گروہ کے اجارے کا انکار کرتا تھا اور دوسری طرف ایک مرکز کو دوسرے مرکز یا مراکز سے تصادم و آویزش کی حالت میں دیکھنے میں بھی یقین نہیں رکھتا تھا۔ یہ مراکز کے اختلاف سے صرفِ نظر نہیں کرتا تھا، مگر ان اختلافات کو انسانی فکر کے حتمی و مطلق زمرے تسلیم نہیں کرتا تھا۔ چناں چہ اس کی نظر ان امکانات کی طرف زیادہ تھی، جو مرکز کی شناخت کو قائم رکھتے ہوئے، اشتراکات کو ابھارتے

اور باہمی مکالمے اور عمل کی راہیں روشن کرتے ہیں۔ یہ متبادل بیانیہ ابتدائی صورت میں ہمیں اقبال کے یہاں ملتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اقبال کے یہاں احیا پسند صغیری بیانیے کے اثرات موجود ہیں اور عالم اخوندمیری کا یہ کہنا بجا ہے کہ ''اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے Myths کو طاقت بخشی ہے اور مشرق ومغرب کے تصادم میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے''۔(۴۹) بایں ہمہ اردو دنیا میں اقبال ہی پہلے شاعر اور مفکر ہیں، جنھوں نے یورپ کے کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی طرف پہلا قدم اٹھایا۔

اصل یہ ہے کہ یورپ کے کبیری بیانیے نے مشرق/ہندوستان میں تشخص کا بحران پیدا کیا تھا۔ افراد اور قومیں ہمیشہ کثیر تشخصات کی حامل ہوتی ہیں اور انھی کی وجہ سے وہ نئے زمانے کی آزمائشوں سے عہدہ برا ہوتی اور اپنا سفر آگے جاری رکھتی ہیں، مگر جب ان پر محدود شناخت تھوپ دی جاتی اور وہ اس کو قبول کر لیتی ہیں تو نئے زمانے سے اجنبی ہو جاتی اور آگے بڑھنے کے بجائے ماضی کی طرف شدّت پسندانہ مراجعت کرنے لگتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشرق میں تشخص کا بحران ایک عظیم چیلنج تھا اور اصلاح پسند و احیا پسند بیانیے، اس چیلنج کا جواب تھے، مگر جتنا بڑا چیلنج تھا، اتنے ہی محدود اور کم زور جواب تھے۔ دونوں میں محدود تشخص سے آزاد ہونے کی کوشش کی گئی تھی، مگر جس کا نتیجہ دوسری طرز کے محدود تشخص کو اختیار کرنے کی صورت میں نکلا۔ ان صغیری بیانیوں میں 'یورپ' اور 'مشرق' مثالی تھے اور ہر سوال کا جواب تھے اور اس مفہوم میں یہ دونوں محدود تشخص کے حامل تھے کہ درپیش صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے پہلے سے ''موجود و مکمل'' نظام کو اختیار یا بحال کرنے پر زور دیتے تھے۔ اقبال کا طرزِ فکر اس ضمن میں جدا تھا۔ اقبال پہلے آدمی ہیں جنھوں نے تشخص کے بحران کو ایک بڑے چیلنج کے طور پر شدّت سے محسوس کیا اور اس کا موزوں جواب دینے کا جرأت مندانہ اقدام کیا۔

اس جواب یا متبادل بیانیے کا ایک رُخ تو ان کے اس معروف شعر میں ظاہر ہوا ہے:

مشرق سے ہو بے زار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

پہلے دونوں صغیری بیانیوں میں دراصل 'بے زاری' اور 'حذر' کے رویّے تھے جو انھیں اس اصول سے بے گانہ کرتے تھے کہ ہر نئی صورتِ حال یا نیا زمانہ رات کی طرح ہوتا ہے؛ ایک ظلمت، راستے کی تاریکی، فکر کا انتشار یا انجماد کی صورت ہوتا ہے، جسے بدلنے کا تقاضا خود فطرت کی طرف سے ہوتا ہے۔یعنی رات کو سحر میں بدلنا یا خدا کے ساتھ عملِ تخلیق میں شریک ہونا، Co-creater بننا (تو شب آفریدی چراغ آفریدم) انسانی تقدیر ہے۔ اس کے لیے مشرق اور مغرب سے استمداد میں قطعاً قباحت نہیں، مگر یہ استمداد اس تنقیدی شعور کے ساتھ ہو جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ خود اقبال کرتے ہیں۔ وہ دونوں کے نقائص اور محدودات پر چوٹ کرتے ہیں۔ہم ان نقائص اور محدودات سے پوری طرح شاید اتفاق نہ کریں، مگر اقبال کے بنیادی نقطہ ءنظر اور اس کے پیغمبرانہ طرز کے اظہار سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اقبال کا بنیادی نقطہ ءنظر، تہذیبی اساس کو قائم رکھتے ہوئے، مختلف تہذیبوں اور معاصر علوم و ادبیات سے ربط ضبط قائم کرنے سے عبارت ہے۔اقبال نے اپنے چھٹے خطبے میں اسے ایک اصول کے طور پر پیش کیا ہے:

''اس کے [معاشرے] پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیوں کہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے ساتھ جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیّر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔(۳۰)

دوامی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے تغیّر کا ساتھ دینا، دراصل اپنے کثیر تشخصات کی حفاظت ہے۔ دوامی اصولوں پر ایسا اصرار کہ تغیّر کی نفی یا اس سے گریز ہو، محدود تشخص میں گھر

جانے پر منتج ہو جاتا ہے، جب کہ اپنی حیات اجتماعیہ اس نظم و انضباط کو قائم رکھتے ہوئے، ''دیگر'' اور ''نئے'' سے معاملہ کرنا، تہذیبی اقدار کو نئے تشخصات سے ہم کنار کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حیاتِ اجتماعیہ کی اقدار مذہبی ہیں۔ چناں چہ ان کے نزدیک تغیر کا ساتھ دینے کا دوسرا نام اجتہاد ہے۔ لہٰذا اجتہاد مذہبی اقدار کو نئے تشخصات دے سکتا ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا متبادل بیانیہ___ یورپ کے کبیری بیانیے کے مقابل متبادل بیانیہ پیش کرنے کا اوّلین اقدام ثابت ہوتا ہے، مکمل اور آخری نہیں۔ اس لیے کہ بیسویں صدی میں کتنے ہی ایسے معاشی، فکری، تہذیبی، اقداری تغیرات ہوئے ہیں، جنھیں فقط مذہبی تعبیروں کے ذریعے قابلِ قبول بنایا نہیں جا سکتا۔ یا تو انھیں رد کرنا پڑے گا یا پھر اپنی اساسی اقدار کے تصور میں تبدیلی لانا ہوگی۔

☆☆☆☆☆

حوالہ جات

(۱) رولاں بارت (Roland Barthes) کا یہ اقتباس، ان کی کتاب کے انگریزی ترجمے سے لیا گیا ہے۔ [Image, Music, Text، ۱۹۷۷ء، ہل اینڈ وینگ، نیویارک، ص۷۹)

(۲) شینک و ابیلسن (Schank, R. C. and Abalsan. R.P) بحوالہ ژانوس لیزلو، ۲۰۱۰ء، The Science of Stories روٹیلج، نیویارک و لندن، ص۷

(۳) یہ رائے ژانوس لیزلو (Janus Laszlo) کی ہے۔ [The Science of Stories، ص۱۰]

(۴) یہ خیال ایرک سیلبن (Eric Selbin) کا ہے۔ [۲۰۱۰ء، Revolution, Rebellion, Resistance، لندن و نیویارک، زیڈ بکس، ص ۲۵]

(۵) [۱۸۳۸ء، On The Education of the Poeple of India، لندن، لانگ مین، اَرمی، براؤن، گرین اینڈ لانگ منیز، ص۱۹۲-۱۹۳]

(۶) [ایضاً ، ص۱۹۳]

(۷) [۲۰۱۰ء، Revolution, Rebellion, Resistance، لندن، نیویارک، زیڈ بکس، ص۹۸]

(۸) ایضاً، ص۴۰

(۹) لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، ۱۹۸۶ء ''مقالہ میکالے'' مشمولہ میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم (مرتبہ سید شبیر بخاری) لاہور، آئینہ ادب، ص۳۱

(۱۰) ایرک سیلبس، Revolution, Rebellion, Resistance، ص۹۸

(۱۱) [On The Education of The People of the India، ص۱۸۸-۱۸۹]

(۱۲) امرتیا سین، (۲۰۰۹ء) تشخص اور تشدد (ترجمہ مقبول الٰہی)، لاہور، مشعل، ص۳۰

(۱۳) [The Miscellaneous writing Speeches and Poems of Lord Macaulay, ۱۸۸۰ء، جلد سوم، لندن، لانگ مینز گرین اینڈ کو، ص۳۹۰-۳۹۹]

(۱۴) [On the Education of the Poeple of India، ص۴۵]

(۱۵) لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، مقالہ میکالے، ص۴۵

(۱۶) [۲۰۰۰ء، The Location of Culture، ص۱۷۷]

(۱۷) [On the Education of the People of India، ص۳۶]

(۱۸) [لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، مقالہ میکالے، ص۳۴]

(۱۹) چارلس ٹریویلین، On the Education of the People of India، ص۱۹۵

(۲۰) [Experiment Policy of the Indian Govt.، ص۱۵۱-۱۵۲]

(۲۱) [بحوالہ چارلس ایڈورڈ ٹریویلین، On the Education of the People of India، ص۳۶]

(۲۲) [ایضاً ، ص۳۷]

(۲۳) ["Native Ecucation in India, in connection with church of Scotland"، مشمولہ The Oriental heralds and colonial Intellegencies،

لندن، جلد ۱۷، جولائی دسمبر ۱۸۳۸ء، ص ۸۷-۸۸]

(۲۴) [On the Education of the People of Indian، ص ۳۷]

(۲۵) سر سیّد احمد خاں، (۱۹۶۳ء)مقالات سر سیّد، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص ۶۶

(۲۶) محمد حسین آزاد، نظمِ آزاد، لاہور، شیخ مبارک علی تاج کتب، ۱۹۴۷ء، ص ۲۵

(۲۷) محمد حسین آزاد، آبِ حیات (مرتبہ ابرار عبدالسلام)، ملتان، زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۶ء، ص ۲۴

(۲۸) اکبر الہ آبادی، کلیاتِ اکبر، کراچی، پنجاب پبلشرز، س ن، ص ۱۸۴-۱۸۵

(۲۹) پروفیسر عالم خوندمیری، (۲۰۱۰ء)اقبال: انسانی تقدیر اور وقت، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ص ۱۴۱

(۳۰) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (ترجمہ سید نذیر نیازی)لاہور، بزم اقبال، ص ۲۲۷_۲۲۸

❀ ❀ ❀