اردو افسانوں میں پس نو آبادیاتی رویوں کا تجزیاتی مطالعہ

مقالہ برائے پی۔ایچ۔ڈی

مقالہ نگار

یاسمین رشیدی

نگراں

ڈاکٹر محمد آصف زہری

ہندوستانی زبانوں کا مرکز
اسکول آف لینگویج، لٹریچر اینڈ کلچر اسٹڈیز
جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی-110067

2018

जवाहर लाल नेहरु विश्वविद्यालय
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
भारतीय भाषा केन्द्र
Centre of Indian Language
भाषा, साहित्य एवं संस्कृति अध्ययन संस्थान
School of Language, Literature, & Culture Studies
नई दिल्ली–110067, भारत NEW DELHI-110067, INDIA

Date: July , 2018

DECLARATION

I hereby declare that the research work done in this Ph.D. thesis entitled *Urdu Afsanon Mein Pas Nauaabadiyati Rawaiyyon ka Tajziyati Mutal'a* (An Analytical Study of Postcolonial Approaches in Urdu Short Stories) by me is the original research work and it has not been previously submitted for any other degree in this or any other University/Institution.

YASMEEN RASHEEDI
(Research Scholar)

DR. MOHAMMAD ASIF ZAHRI
(Supervisor)
CIL/SLL&CS/JNU

PROF. GOBIND PRASAD
(Chairperson)
CIL/SLL&CS/ JNU

GRAM: JAYENU, Tel : (91-011) 26741557, 26742676 Extn : 4217, (O) 2373217, Telefax (91-011) 26704217, Email chat_cl@mail.jnu.ac.in

والدین

کے

نام

فہرست

پیش نامہ	
باب اول: پس نوآبادیات کی شرح	01-57
باب دوم: اردو افسانے میں نسلی تفاخر (Racism) کے رویے کا پس نوآبادیاتی مطالعہ	58-87
باب سوم: اردو افسانے میں زبان کی موضوعی ساخت کا پس نوآبادیاتی مطالعہ	88-154
باب چہارم: اردو افسانے میں صنفی اور جنسی رجحانات کا پس نوآبادیاتی مطالعہ	155-208
باب پنجم: اردو افسانے میں مختلف العناصر (Hybrid) ثقافتی نشانات کا پس نوآبادیاتی مطالعہ	209-250
ماحصل	251-259
کتابیات	260-267

پیش نامہ

نوآبادیاتی (Colonialism) طرزفکر کے بارے میں عام فہم بات یہ ہے کہ یہ ایک معاشرت، ملک اور کسی مخصوص خطے کے لوگوں کا کسی دوسری معاشرت اور خطے پر حاصل کیا گیا اقتدار اور اقتداری رویہ ہے۔ اقتدار کی اس خواہش میں کالونیاں بسائی جاتی ہیں اور اس کے بعد اس کا اقتداری رویہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ تاریخی مطالعات کی روشنی میں ہم اس بات سے واقف ہوتے ہیں کہ مخصوص یورپی طاقتوں نے ایشیا، افریقہ، اور دوسرے ممالک میں اپنا اقتدار قائم کرنے کی غرض سے ہی کالونیاں بسائیں اور اپنی حکومتیں قائم کیں۔ چوں کہ اس میں اقتدار کی خواہش بیش از بیش ہوتی ہے اس لیے اس میں حاکم کے مقابلے ایک محکوم طبقہ بھی ہوتا ہے۔ اس طور پر ان کے درمیان کا ایک استحصالی رشتہ بھی سامنے آتا ہے۔ سیاسی طور پر نوآبادیات کو حکومت کرنے کا ایک مہذب طریقہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس میں محکوموں کی معاشرت پر منظّم ڈھنگ سے قبضہ کیا جاتا ہے اور اپنے تسلط کو قائم کیا جاتا ہے۔ حکومت کرنے کا یہ اتنا مہذب طریقہ کار رہے کہ حاکم کے سامنے محکوم استحصال کو بہت بعد میں محسوس کرتا ہے اول اول وہ اس کو ترقی یافتہ اور خود کو غیر ترقی یافتہ تصور کرتا ہے۔ نوآبادیات کے اسی استحصالی رویے کے ردِّعمل میں پس نوآبادیات یا Postcolonialism کی تھیوری وجود میں آئی۔

چنانچہ پس نوآبادیات/ مابعد نوآبادیات، وہ طرز فکر ہے جو اپنی مخصوص شعریات، ثقافت، تہذیب اور روایات کو بنیادی حوالہ بناتی ہے لہٰذا اسی تناظر میں ثقافتی مطالعات کی ترجیحات متعین ہوتی ہیں۔ جن رویوں اور طریقہ کار کو نوآبادیاتی کلامیہ کے تحت فرسودہ اور غیر حقیقی قرار دیا جاتا ہے، پس نوآبادیات انھیں فکری رویوں سے معاملہ کرتی ہے۔ ایسی تحریروں کا مطالعہ پس نوآبادیات از سر نو کرتی ہے، جس کا مطالعہ نوآبادیاتی صورت حال کے تحت کیا گیا تھا۔ گویا پس نوآبادیاتی کلامیہ، زبان و ادب کو اس کے مخصوص ثقافتی پس منظر میں اجاگر کرنے کی سعی ہے۔ اس طرح پس نوآبادیاتی ڈسکورس کسی

مخصوص تہذیبی روایات کو از سرِ نو تلاش کرنے کی ایک سعی ہے۔ دراصل نوآبادیاتی کلامیہ نے ہمارے تہذیبی تشخص پر جو سوالیہ نشان قائم کیا تھا پس نوآبادیاتی تھیوری اس کا جواب فراہم کرتی ہے۔

اردو ادب میں جہاں ایک طرف سرسید، حالی اور آزاد وغیرہ نوآبادیاتی کلامیہ کو قائم کرنے کی مسلسل کوششوں میں مصروف تھے، وہیں دوسری طرف میر ناصر علی دہلوی (تیرہویں صدی)، سرعبدالقادر (مخزن) اور عبدالحلیم شرر (دلگداز) کے رسالوں میں نوآبادیاتی رویوں پر شدید ردِعمل سامنے آیا۔ اکبرالہ آبادی کی پوری شاعری ہی نوآبادیاتی قوتوں سے معاملہ کرتی نظر آتی ہے۔ یہی ردِعمل پس نوآبادیات کی اساس ہے۔ سرسید کی اصلاحی تحریک اور غزل پر حالی کے اعتراضات کی بنیاد اسی نوآبادیاتی کلامیہ کی اساس پر استوار ہوتی ہے۔

اردو افسانہ بھی ابتدا سے ہی اس کے مختلف اثرات کو قبول کرتا رہا۔ رومانیت، ترقی پسندی ہو یا جدیدیت ہر دور میں افسانے نے مختلف تبدیلیوں کو Represent کیا ہے۔ گویا افسانے کا پس نوآبادیاتی مطالعہ ایک نئی تفہیم کو ممکن بناتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر فرقہ وارانہ فسادات یا تقسیم ہند کو کولونیل مظہر تصور کیا جائے تو کسی بھی سطح پر اس کا استرداد، پس نوآبادیاتی طرزِ فکر کو ہی آشکار کرے گا۔ یوں افسانوں میں موجود پس نوآبادیاتی Codes اسے ایک نیا معنوی سیاق فراہم کرتے ہیں۔

بنیادی طور پر انہی امور کی توضیح میں، میں نے اپنی تحقیق کا آغاز کیا اور یہ بھی محسوس کرتی رہی کہ اس بے حد پھیلے ہوئے موضوع پر کوئی اہم کام نہیں ہوا ہے۔ اس کا اندازہ اس وقت شدید طور پر ہوا جب اردو میں مواد کی فراہمی میرے لیے ایک سنگین مسئلہ بن گئی۔ تھیوری کی شرح میں مجھے اردو میں بہت زیادہ مواد نہیں ملا تو میں نے دوسری زبانوں بالخصوص انگریزی میں لکھی کتابوں سے استفادہ کیا جس کی اپنی مشکلیں تھیں۔ اس کے باوجود میں نے کوشش کی ہے کہ افہام و تفہیم کے درمیان اپنی باتوں کو زیادہ بوجھل نہ بناؤں۔ میں اس میں کتنا کامیاب ہوئی، اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں ہے، لیکن متون کے متعلقہ سیاق و سباق کو واضح کرنے کی ایک کوشش میں نے کی ہے۔ تھیوری کے ساتھ اطلاقی تنقید کے ذیل میں مجھے افسانوں سے معاملہ کرنا تھا تو اس میں بھی کئی طرح کی پریشانیوں کا سامنا کرتے ہوئے میں نے ہر باب کے لیے کچھ افسانے مختص کیے اور ان کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی۔ حالاں کہ یہ تجزیے شاید اس مہارت سے نہیں کیے گئے جس کی ضرورت تھی، لیکن تجزیے میں اس بات کا شعوری طور پر خیال رکھا گیا کہ افسانے کے ساتھ ساتھ متعلقہ تھیوری کے تناظرات بھی روشن ہو جائیں۔

میرا یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے، جس میں باب اول میں پس نوآبادیات کی شرح لکھنے کی سعی میں اس کی تاریخ اور تصور کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اس میں نوآبادیات کی تعریف کو بیان کرتے ہوئے نوآبادیاتی رویوں پر بات کی گئی

ہے۔دوسرے باب میں اردو افسانے میں نسلی (Racism) تفاخر کے رویے کا پس نو آبادیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔اس باب میں بنیادی طور پر مغرب کے مشرق کے تئیں دوجے پن کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔اس سلسلے میں تاریخی متون کے ان حوالوں کو بھی درج کیا گیا ہے جو ہندوستانی معاشرت کی تاریخ ہیں۔اس میں افسانوں کا تجزیہ کیا گیا ہے اور کہیں کہیں افسانوں کی ردتشکیلی قرأت بھی کی گئی ہے،اور احساس برتری کے متعلقات کو نشان زد کیا گیا ہے۔

باب سوم میں اردو افسانے میں زبان کی موضوعی ساخت کا پس نو آبادیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔اس سلسلے میں زبان کو پس نو آبادیاتی تنقید کے تحت ایک موضوع کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔اس طرح اس میں ایسے افسانوں سے معاملہ کیا گیا جن میں ایک ثقافتی تشخص کے تحت اردو زبان کی ترقی وفروغ کو اہمیت حاصل ہے۔اس میں زبان کی ہندوستانیت پر بھی بات کی گئی ہے۔چوتھے باب کے تحت اردو افسانے میں صنفی اور جنسی رجحانات کا پس نو آبادیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔یہ باب Genderاور Sex سے متعلق افسانوں کے پس نو آبادیاتی مطالعے پر مرکوز ہے۔یہاں عورت کا استحصال، Gay،Lesbianاور Transgenderتصورات کو پیش کرنے والے افسانوں سے معاملہ کیا گیا ہے۔

اسی طرح پانچویں باب میں اردو افسانے میں مختلف العناصر (Hybrid) ثقافتی نشانات کا پس نو آبادیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔اس باب میں ترجیحی طور پر ایسے افسانوں کا تجزیہ کیا گیا ہے جو مغربی تہذیب کے سامنے اپنی تہذیب وثقافت کی اہمیت کو پیش کرتے ہیں،اور آخر میں حاصل مطالعہ کے تحت کوشش کی گئی ہے کہ تمام ابواب کی افہام وتفہیم کو ایک خاکہ فراہم ہو جائے۔

مقالے کی تکمیل پر شاید یہ موقع ہے کہ میں سب سے پہلے ڈاکٹر آصف زہری کا شکریہ ادا کروں کہ انھوں نے ایک نگراں کی حیثیت سے میری نہ صرف حوصلہ افزائی کی بلکہ اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازتے رہے۔انھوں نے کئی ضروری کتابوں کے سلسلے میں میری رہنمائی بھی کی اور نوک و پلک کو سنوارتے رہے۔اپنے شعبہ کے دیگر اساتذہ اکرام پروفیسر انوار عالم پاشا، پروفیسر خواجہ اکرام الدین، پروفیسر مظہر مہدی حسین اور پروفیسر معین الدین جینا بڑے کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری ہے کہ انھوں نے اس دانش گاہ میں میری تربیت میں حصہ لیا۔اپنے والدین کا شکریہ ادا کرنا بھی میرے لیے ضروری ہے کہ انہی کی دعاؤں کے طفیل میں اپنی زندگی کا یہ سفر طے کیا۔ان محبتوں کا شکریہ ادا کرنا تو میرے لیے مشکل ہے جو اس دوران ہر موڑ پر میرے ساتھ رہی،کبھی ماں کی دعاؤں کی صورت میں تو کبھی دوستی کی صورت میں۔دوستوں میں ضیاء اللہ انور، رضینہ خان، آصف اقبال اور انجو کرسٹین کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری سمجھتی ہوں کہ مواد کی فراہمی میں انھوں نے رہنمائی کی اور اپنے نیک مشوروں سے بھی نوازا۔

باب اول

پس نوآبادیات کی شرح

موضوع کی مناسبت سے پہلا سوال یہ قائم ہوتا ہے کہ پس نوآبادیات کیا ہے؟ پس نوآبادیات کے ڈسکورس کی تفہیم میں پہلی بات یہیں پر سمجھ لینے کی ہے کہ پس نوآبادیات کو اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے نوآبادیاتی صورت حال کو مابعد صورت حال سے متعلق ہونا چاہیے۔لیکن ایسا نہیں ہے۔دراصل پس نوآبادیات کے تحت اس میں نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ کیا جاتا ہے،اس کے اثرات کی نشاندہی کی جاتی ہے اور اس کے استحصالی بیانیہ کو از سرِ نو مرتب کیا جاتا ہے۔پس نوآبادیات کے تحت ادب کے ان ثقافتی متون کا جائزہ لیا جاتا ہے،جن میں کسی نہ کسی طور پر استحصالی بیانیہ اور اس کے اثرات موجود ہیں۔یہ باتیں بہت سامنے کی ہیں،لیکن اس کی تفہیم میں عام طور سے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ پس نوآبادیات کو نوآبادیات کے بعد کی کوئی صورت حال سمجھ لیا جاتا ہے۔اس طرح دیکھیں تو اس کی تاریخ میں کسی بھی ثقافت کی سیاسی تاریخ کو اہمیت حاصل ہے۔اس سیاسی ثقافتی صورت حال کو الگ الگ طرح سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس کے لیے کوئی ایک مرتب حوالہ موجود نہیں ہے۔ان حوالوں کے مجموعی مزاج کی نشاندہی اس طرح کی گئی ہے:

> Discipline and Punish (1975) showed how prisons constitute criminals as objects of disciplinary knowledge. The first volume of the History of Sexuality (1976) sketched a project for seeing how, through modern biological and psychological sciences of sexuality, individuals are controlled by their own knowledge as self-scrutinizing and self-forming

subjects.(1)

محولہ حوالے سے یہ بات ظاہر ہے کہ کس طرح تاریخ میں علم وادب کے اختیار کو اقتداری رویے کے تحت مرتب کیا گیا ہے۔یہ طریقہ کار اور طریقہ فکر ہی اس نوعیت کے استحصالی رویے کو استحکام عطا کرنے کی سعی ہے۔اس رویے سے تاریخ کے اقتداری رویے کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔اس لحاظ سے یہ بات کہنے میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ انسانی زندگی ،تاریخ کے صفحے پر کھینچی گئی ایک لکیر سے زیادہ نہیں ہے۔تاریخ کے اس اقتداری رویے کی وجہ سے ہی ہماری ثقافتی تاریخ کے اوراق تاریخ سے غائب محسوس ہوتے ہیں۔تاہم ان اوراق کی موجودگی سے مکمل طور پر انکار بھی نہیں کیا جا سکتا۔ان اوراق کی بازیابی کے لیے ادب کے مطالعاتی منہاج میں ان آنکھوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو ہمیں یہ بتا سکے کیسے تاریخ میں ایک جبر یہ داستان بھی موجود ہے۔تاریخ کے اس جبر کو محسوس کرنا ہی اس کے اقتداری رویے کے تحت مسخ شدہ متون کی بازیابی کو ممکن بنانا ہے۔ادب میں اسی مطالعاتی منہاج کو مرتب کرتے ہوئے فوکو(Foucault) نے کہا تھا کہ تاریخ چند طاقتور لوگوں کے ذریعے تخلیق کی گئی ایک سوچ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی، جسے ہم حقیقت تسلیم کر لیتے ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ میں بھی ہماری تہذیب وثقافت کا یہ بیانیہ موجود ہے۔اس بیانیہ کو جبر کی تاریخ اور اس کے اقتداری رویے کے علاوہ واضح طور پر غلامی کی تاریخ کے باب میں دیکھا جا سکتا ہے۔غلامی کے اس بیانیہ عرصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نوع کا استحصالی بیانیہ ہندوستان کے کسی اور بیانیہ عرصے میں موجود نہیں ہے۔بعض لوگ اس بیانیہ عرصہ کو مغلیہ حکومت کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ اس بیانیہ عرصہ کو کسی خاص حکومت سے مخصوص کرنے والے نظریہ میں کیا سب کچھ درست ہے؟ دراصل تاریخ کے اقتداری رویہ کی تفہیم میں مغلیہ حکومت اور برٹش غلامی کے مزاج میں فرق کرنا ضروری ہے۔عام طور سے انگریزوں کی آمد کو ہندوستان کی ترقی کے لیے ضروری قرار دیا جاتا ہے۔لیکن ہمیں اس باب میں کوئی بھی حتمی رائے بنانے سے پہلے اس پورے بیانیہ عرصہ پر غور کرنا چاہیے،اور ان تمام سیاسی وسماجی عوامل کو تاریخ کے اقتداری رویے کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیے، جو کسی نہ کسی طور پر ایک نئی تہذیب کی تشکیل کے پس پردہ استحصال کے بیانیہ کو مرتب کرتا ہے۔

برٹش حکومت کی پالیسیاں ہندوستان کی ترقی کے لیے نہیں تھیں۔حکومت اپنی پالیسیوں کے پس پردہ استحصال کی خواہش مند تھی۔اس میں ان کو خاطر خواہ کامیابی بھی ملی۔پس نوآبادیات دراصل اسی استحصال کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے۔پس نوآبادیات کے تحت ہی ہم 'ترقی' کے پس پردہ ان عوامل کی نشاندہی کر سکتے ہیں جو استحصال کے بیانیہ کی تشکیل میں حصہ لیتا ہے۔اس لیے پس نوآبادیات کی تفہیم کے ساتھ ساتھ نوآبادیات اور استعماری تصورات کی تفہیم بھی ضروری ہے۔اس تفہیم کی مدد سے ہی ہم مغلیہ حکومت اور انگریزی حکومت کے اقتداری رویے کے فرق میں امتیازات کو واضح کر سکتے

ہیں۔اقتدار اصل میں کیا ہے؟ امپائر سے اس کا کیا تعلق ہے؟ سادہ لفظوں میں کہیں تو امپائر کسی ملک پر اقتدار حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ Empire لاطینی لفظ Imperium سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کسی دوسرے ملک یا خطے پر حکومت کرنے یا اقتدار قائم کرنے کے ہیں:

Empire is a large political body which rules over territories outside its original borders. It has a central power or core territory__whose inhabitants usually continue to form the dominant ethnic or national group in the entire system and an extensive periphery of dominated areas. In most cases, the periphery has been acquired by conquest.(2)

اسی طرح استعماریت یعنی Imperialism کی تعریف یوں کی گئی ہے:

A policy of extending a country's power and influence through colonization, use of military force, or other means. (OED)(definition of Imperialism)The OED defines ‘imperial’ as ‘pertaining to empire’, and ‘imperialism’ as the ‘rule of an emperor, especially when despotic or arbitrary; the principal or spirit of empire; advocacy of what are held to be imperial interests’.(3)

ایڈورڈ سعید کے مطابق:

At some very basic level, Imperialism means thinking about, settling on, controlling land that you do not possess, that is distant, that is lived on and owned by others.(4)

سعید نے اس کی وضاحت میں مزید لکھا ہے کہ:

The term, "Imperialism" means the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan center ruling a distant territory; "Colonialism", which is almost always a consequence of imperialism, is the implanting of settlements of distant territory.(5)

اُردو میں ان باتوں کی تجمیل کرتے ہوئے ناصر عباس نیر رقمطراز ہیں:

امپیریل ازم اپنی محدود سرزمین سے باہر ممکنہ حد تک پاؤں پھیلانے اور وہاں اپنا پرچم لہرانے کی غلبہ پسند خواہش کا نتیجہ ہے۔امپائر اپنے پایہ تخت، اپنے میٹروپولیٹن مرکز کی طاقت اور اختیار کو مسلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے۔ان کو ثقافتی طور پر مغلوب کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔اس کی مثال میں یونانی امپائر، رومی امپائر، مغل امپائر پیش کی جاسکتی ہے۔ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی ،لسانی ، مذہبی، اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت، نئی زبان اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بنیادی اصول ہے۔اس میں جبر، زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نوآبادیات کا خاصہ ہیں۔(6)

محولہ باتوں میں جہاں استعماریت کے بنیادی عقائد کی تصریح کی گئی ہے، وہیں نوآبادیات سے اس کو الگ کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔دراصل اس باب میں تمام مفکرین ایک جیسی بات کرتے ہیں اور اپنے نظریے میں اقتدار کی مختلف صورتوں کو واضح کرتے ہیں۔یہاں ان باتوں کا اعادہ ضروری نہیں ہے، بس یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ یہ سب اقتدار کی صورتیں ہیں، جن میں کہیں جبر ہے تو کہیں بس غالب آنے کی شدید خواہش۔استعماری قوتیں جہاں اپنے اقتدار کو وسعت دینا چاہتی ہیں وہیں نوآبادیات میں استحصال کا رویہ گامزن رہتا ہے۔استعماری حکومت کی مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ:

> The word 'Empire' comes, of course, from the latin imperium: for which the closest modern English equivalent would perhaps be 'sovereignty', or simply 'rule'. Imperium came to mean rule over extensive, far-flung territories, far beyond the original 'homeland' of the rulers.The terms 'Empire and Imperialism', at their most general, have been used to refer any and every type of relation between a more powerful state or society and a less powerfull one.(7)

اس نوع کے مطالعے میں نئی نئی باتیں مفکرین کے مطالعاتی منہاج کی وجہ سے شامل ہوتی رہتی ہیں، مثلاً:

> Lenin defined imperialism as the 'highest stage of capitalism', the New Imperialism post-1870, linked to economic exploitation of the oppressed.(8)

اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ امپیریل ازم اور یورپین کولونیل ازم جسے موڈرن کولونیل ازم بھی کہا جاتا ہے میں ایک بنیادی فرق Capitalism بھی پیدا کرتا ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں Lenin نے Imperialism کو Capitalism سے منسلک کر کے اس کے معنوی ابعاد کو روشن کرنے کی کوشش کی تھی:

> It is this Leninist definition that allows some people to argue that capitalism is the distinguishing feature between colonialism and imperialism.
> Colonialism was a lucrative commercial operation, bringing wealth and riches to Western nations through the economic exploitation of others. It was pursued for economic profit, reward and riches. Hence, colonialism and capitalism share a mutually supportive

relationship with each other.(9)

یوروپین کولونیل ازم سے پہلے کے امپائرز کو کچھ لوگوں نے Pre-capitalist کہا ہے۔انیا لومبا اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

> Marxist thinking on the subject locates a crucial distinction between the two: whereas earlier colonialisms were pre-capitalist, modern colonialism was established alongside capitalism in Western Europe.(10)

Ania Loomba نے Imperialism کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے:

> Imperialism or neo-imperialism as the phenomenon that originates in the metropolis, the proces which leads to domination and control. Its result, or what happens in the colonies as a consequence of imperial domination, is colonialism or neo-colonialism. Thus the imperial country is the 'metropole' from which power flows, and the colony or neo-colony is the place which it penetrates and controls. Imperialism can function without formal colonies (as in United States imperialism today) but colonialism cannot.(11)

Ania Loomba برطانوی کولونیل ازم کے دھارے کو رومن امپائر، ازٹیک امپائر، Ottoman امپائر سے جوڑتی ہیں۔ ان کے مطابق برطانوی کولونیل ازم کے لیے پہلے سے موجود ان عناصر نے حقیقی یا تصوراتی طور پر ایندھن کا کام کیا۔ حالانکہ ہندستان میں موجود برطانوی کالونی اور اس کا استحصالی رویہ مغلیہ حکومت سے قطعی مختلف تھا۔ بہر حال حکومت اور طاقت کے اس تصور کو جاننے کے لیے ذرا پیچھے جائیں تو جنگل میں شیر کی حکومت بھی اسی معنوی ابعاد کو روشن کرتی نظر آتی ہے، جس کی طرف انیا لومبا نے اشارہ کیا ہے۔ گویا جانوروں میں بھی طاقت/حکومت کا یہ تصور موجود ہے۔ اساطیر میں

بھی یہ بات کہی جاتی ہے کہ جب دنیا کا پہلا قتل ہوا، یعنی قابیل نے اپنے بھائی ہابیل کو مارا تو قتل کے بعد لاش کو چھپانے کا عمل اس نے ایک کوّے سے سیکھا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانی سرشت میں داخل حیوانیت کا تعلق اس بات سے ہے کہ انسان بنیادی طور پر جانور ہی تھا، جسے سماج کی تشکیل، تہذیب وثقافت کے ارتقا اور اخلاقیات کے بنائے گئے اصولوں کے تحت 'انسان' بنانے کی کوشش کی گئی۔لیکن جہاں جہاں اس نے ان پابندیوں کو توڑا ہے وہاں انسانیت کے یہ دھارے 'جانورستان' سے معاملہ کرتے نظر آتے ہیں۔ان باتوں کا مقصود یہ ہے کہ طاقت/حکومت کا یہ تصورا ساطیر، لوک کتھاؤں اور جانورستان میں بھی موجود ہے۔Imperialism کے تحت حکومت کو اقتدار کی ہوس ہوتی ہے۔اس وجہ سے مختلف دور میں متعدد امپائرز کا جنم ہوتا ہے۔اس صورت حال کو برطانیہ امپائر کی ابتدائی صورت حال کہی جاسکتی ہے، اور نوآبادیات /Colonialismاس کے بعد کی ایک کڑی ہے۔ جہاں استحصال کی ایک کریہہ صورت موجود تھی۔ ہندوستان میں اس سے پہلے بھی مختلف لوگوں کی حکومت رہی ہے، لیکن اس میں استحصال کی یہ صورت نظر نہیں آتی۔اردو زبان کا جنم اس کی ایک اہم مثال ہے۔اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مغل امپائر کئی معنوں میں برٹش کولونیل ازم سے مختلف ہے۔حتیٰ کہ رومن امپائر میں بھی یوں تو لاطینی زبان بولی جاتی تھی لیکن بہت سے علاقوں میں یونانی زبان ہی بولی جاتی تھی۔اس کے علاوہ یونانی کلچر رومن امپائر میں عزت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا:

> Latin (spoken in Rome) was the main language of the empire, though many in the east continued to use Greek, and the Romans had a great respect for Hellenic culture.(12)

ان باتوں سے قطع نظر کولونیل ازم کے تحت وجود میں آئی صورت حال کا مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ سیاسی، معاشی، ثقافتی استحصال کا ایسا بیانیہ تھا جہاں فائدہ یک طرفہ تھا۔دوسرے لفظوں میں کہیں تو صرف Coloniserہی اس سے مستفید ہوتے ہیں۔برطانیہ میں آیا صنعتی انقلاب بھی اسی مفاد پرستی کی ایک مثال ہے۔ہندوستان کی بات کی جائے تو پہلے ہندوستان سے کچا مال حاصل کیا جاتا تھا پھر اسی سے بنائے گئے سامان کو واپس ہندوستان میں بیچا جاتا تھا اور سارا فائدہ نوآبادکار کے حصے میں جاتا تھا۔یہاں سے حاصل کی گئی دولت برطانیہ بھیجی جاتی تھی۔ہندوستان اور دیگر کالونیز سے حاصل کی گئی دولت برطانیہ کے صنعتی انقلاب کی ایک بڑی وجہ تھی۔اس مفاد پرستی کو اس بیان میں درج اعداد وشمار سے سمجھا جاسکتا ہے:

1815اور 1832 کے درمیان ، ہندوستانی سوتی کپڑوں کی برآمد تیرہ لاکھ

پاؤنڈ سے گھٹ کر ایک لاکھ رہ گئی اور انگریزی سوتی کپڑوں کی ہندوستان میں درآمد چھبیس ہزار پاؤنڈ سے بڑھ کر چار لاکھ پاؤنڈ تک پہنچ گئی۔(13)

ان باتوں کو بنیاد بنا کر برٹش اقتدار اور مغلیہ حکومت کے فرق کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مغلیہ حکومت میں ہندوستان کی ساری دولت ہندوستان میں ہی رہی، یہی وہ صورت حال ہے جب ہم مغل استعماریت اور برطانوی کولونیل ازم کے درمیان واضح طور پر فرق کر سکتے ہیں۔

مغلیہ حکومت میں استعماریت یا نوآبادیات کی 'خصوصیات' اور بالخصوص اس کا استحصالی رویہ نظر نہیں آتا۔ یہ بھی درست ہے کہ کہیں کہیں یہ نوآبادیات کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ استعماریت کے معنی وسیع ہیں اور مختلف لوگوں نے اس کی مختلف تعریف کی ہے، موجودہ دور میں 'امریکی استعماریت' یا ورلڈ بینک کی پالیسیاں بھی استعماریت کا ہی ایک بیانیہ ہے جبکہ سیاسی طور پر براہ راست اس کا کسی ملک پر کنٹرول نہیں ہے۔ لیکن اپنی Military لے کر وہ کبھی عراق پر حملہ کرتا ہے تو کبھی افغانستان اور سیریا اس کا نشانہ بنتا ہے۔ امریکہ کو معاشی طور پر دنیا میں جو مقام حاصل ہے کوئی بھی ملک اس سے دشمنی مول لینے کی حالت میں نظر نہیں آتا، اور اس کی ہر بیجا خواہش پر سب سر جھکاتے نظر آتے ہیں۔ یہ بھی استعماریت کی ہی ایک مثال ہے۔

استعماریت کو جن معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے مغلیہ حکومت اس معنوی ڈسکورس کا حصہ کسی بھی طور سے نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ یہ پودا باہر سے ضرور آیا تھا لیکن ہندوستان کی مٹی میں ہی درخت بنا، یہیں اس درخت میں پھل، پھول آئے۔ پھر اس کی جڑیں یہاں کی مٹی میں اس طرح مل گئیں کہ آہستہ آہستہ باہر سے آنے والی تمام خصوصیات مدھم پڑنے لگیں۔ اور ایک وقت کے بعد مٹ گئیں۔ مغلوں کے لیے یہی ان کا ملک بن گیا اور اسی مٹی میں وہ دفن ہوئے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت انگریزوں نے 'پھوٹ ڈالو اور راج کرو' نیتی کے تحت اس فرق کو اجالا کہ مغل مسلمان تھے اور ان کی حکومت ہندوستان کی مخصوص تہذیب وثقافت کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئی ہے۔ اسی کے تحت انھوں نے ایک ایسا تصور بھی پیش کیا جس میں دیگر نوابوں کو عیاش گردانا گیا۔ گویا ہندوستان کی سابقہ تاریخ اور آگے لکھی جانے والی تاریخ آباد کاروں کے زیر اثر رہی۔ پھر اس طرح کے بیانیے بھی وجود میں آئے کہ تاج محل بنانے والے مزدوروں کے ہاتھ کاٹ دیے گئے تھے تاکہ وہ پھر ایسی کوئی خوبصورت چیز تعمیر نہ کر سکیں، حالانکہ اس کا کوئی تاریخی ثبوت موجود نہیں، لیکن ماننے والے اس پر یقین بھی کرتے ہیں اور مغلوں کے ظلم وستم کا حوالہ دینے کے لیے اسے کوٹ بھی کرتے ہیں۔ اس طرح کے تصورات کو عام کرنے میں بڑے بڑے اہل دانش بھی شامل ہیں۔ جب ان کا یہ حال ہے تو عوام کی رائے جانے ہی دیں کہ بھیڑ چال ہمیشہ ہی مشکوک رہی ہے۔ ایسی صورت حال میں یہ قیاس کرنا مشکل نہیں کہ مغلیہ حکومت کو Imperial

Domination کے روپ میں تشکیل دینے میں نوآبادیات کا ہاتھ ہو۔ مغل نہ تو Coloniser تھے اور نہ ہی ان کی حکومت میں 'استعماریت' کی خصوصیات موجود تھیں، جبکہ کئی لوگوں نے نوآبادیات اور استعماریت کو ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر بھی استعمال کیا ہے:

> Colonialism and imperialism are often used interchangeably. The word colonialism, according to the Oxford English Dictionary (OED), comes from the Roman 'colonia' which meant 'farm' or 'settlement', and referred to Romans who settled in other lands but still retained their citizenship.(14)

جبکہ انیا لومبا نوآبادیات اور استعماریت کے فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

> One useful way of distinguishing between them might be to separate them not in temporal but in spatial terms and to think of imperialism or neo-imperialism as the phenomenon that originates in the metropolis, the process which leads to domination and control. Its result, or what happens in the colonies as a consequence of imperial domination, is colonialism or neo-colonialism. Thus the imperial country is the 'metropole' from which power flows, and the colony or neo-colony is the place which it penetrates and controls. Imperialism can function without formal colonies (as in United States imperialism today) but colonialism cannot.(15)

استعماریت Imperialism اور نوآبادیات Colonialism میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ہمیشہ استعماریت کے نتیجے میں

نوآبادیاتی صورت حال پیدا ہوتی ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں استعماریت ہو وہاں نوآبادیات بھی موجود ہو۔ انیا لومبا نے دونوں میں فرق کرنے کے لیے Spatial context کو اہمیت دی ہے اور میرے خیال میں یہ درست بھی ہے۔ مثال کے طور ہندوستان میں مغل امپائر کو دیکھا جا سکتا ہے۔ مغل جب یہاں آئے تو یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ یہیں انھوں نے شادیاں کیں، بچے پیدا کیے اور اسی مٹی میں کھیل کر ان کے بچے جوان ہوئے۔ ان کے ساتھ Mother country کا وہ تصور جڑا ہوا نہیں تھا جو نوآبادیات کا خاصہ ہے۔ جہاں محکوم ملک سے حاصل کی گئی تمام دولت اپنے ملک بھیجنے کا تصور موجود ہوتا ہے۔ مغلوں نے ہندوستان کی دولت کسی اور ملک نہیں بھیجی۔ (یعنی 'دولت' بھی دونوں حکومت کے درمیانی فرق کی وضاحت میں بریکٹ کی جاسکتی ہے)۔ مغل یہاں کے مقامی لوگوں کے ساتھ گھل مل گئے اور اسی ملک کو اپنا ملک بنا لیا۔ مغلیہ تہذیب وثقافت نے ہندوستانی تہذیب پر غلبہ حاصل نہیں کیا بلکہ دونوں کے اشتراک سے ایک نئی ملواں تہذیب نے جنم لیا۔ جس میں دونوں رنگ تھے۔ اس دور کے فنون لطیفہ میں یہ تمام عناصر ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ 'بھکتی تحریک' جیسی کوئی مثال شاید ہی نوآبادیاتی ہندوستان میں ملے۔ اس کے علاوہ اردو زبان بجائے خود اس اشتراک کا جیتا جاگتا نمونہ کہی جاسکتی ہے۔

کولونیل ازم کی ابتدا 'کالونی' بنانے کے عمل سے شروع ہوئی۔ اس کے ساتھ استحصال کی ایک ایسی صورت سامنے آئی جو قدیم سامراجیت میں کم از کم اس صورت میں دیکھنے کو نہیں ملتی، جس کے نمونے نوآبادیاتی کالونیوں میں سامنے آتے ہیں۔ ہندوستان میں موجود مغل امپائر نے محکوم ملک کے اشتراک سے تہذیب وثقافت کے جو نمونے پیش کیے ہیں وہ سب لوکونیل ازم میں مفقود ہیں۔ کالونی بنانے اور وہاں قیام کرنے کا بنیادی مقصد منافع کمانا تھا اور اسے اپنی 'مدر کنٹری' کی ترقی میں لگانا تھا۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں حاکم ومحکوم کے درمیان بنیادی رشتہ استحصال کا ہی بن سکتا ہے۔ اس رشتے میں کسی تہذیبی سرمائے کا وجود میں آنا ناممکن نہیں تو بعید از قیاس ضرور ہے۔

Colonialism کی ابتدا 'مہان کھوج یاترا' 'Age of Discovery' سے جڑی ہوئی ہے۔ جو تقریباً 15 ویں صدی سے 16 ویں صدی کے عرصے میں 'ترقی کی چرم سیما' پر کہی جاسکتی ہے۔ سفری تاریخ کے بیانیہ میں 'کولمبس' اور 'واسکوڈی گاما' کو کافی شہرت حاصل ہوئی۔ سمندری سفر اور نئے ممالک کی 'کھوج' نے استحصال کی ایک نئی تاریخ رقم کی۔ یورپیوں کے لیے یہ ممالک 'نئے' تھے، اور وہاں کی دولت کی کہانیاں ایک خواب۔ واسکوڈی گاما 1498 میں جب ہندوستان آیا، اس وقت کالی کٹ میں کالی مرچ کی جو قیمت تھی وہ وینس کے مقابلے میں 26 فی صد زیادہ تھی۔ یہ نئے ممالک یورپ کے لیے سونے کے انڈے دینے والی مرغی کی طرح تھے۔ یہی وہ 'مرغی' تھی جس نے برطانیہ کی ترقی میں اہم رول ادا کیا۔ سمندری سفر اور 'نئے ممالک کی کھوج' نے کولونیل ازم کی ابتدا کی اور اسے فروغ دیا۔ آہستہ آہستہ ایشیا، افریقہ، امریکا، آسٹریلیا پر

یورپ کے سامراجوادی ممالک کا اقتدار قائم ہو گیا۔ امریکا، افریقہ میں Slave trade، نسل کشی کی کریہہ صورتیں بھی نوآبادیات کا نتیجہ تھیں۔ استحصال کے اسی بیانیہ نے یورپ/ برطانیہ کو ایک 'ترقی یافتہ' ملک بننے کے قابل بنایا۔

کچھ لوگوں کا ماننا یہ بھی ہے کہ استعماریت (Imperialism) میں دوسرے خطے کو اپنے ماتحت لاکر اس پر حکومت تو کی جاتی ہے لیکن تہذیبی و ثقافتی اعتبار سے 'غلام' بنانے کی نوعیت کم کم نظر آتی ہے، اور ایک طرح کے تہذیبی اشتراک کی گنجائش بھی اس میں نظر آتی ہے جیسا کہ رومن امپائر، یونانی امپائر، ترکی امپائر (Ottomon) اور مغل امپائر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جبکہ کولونیل ازم کے تحت امریکا میں 'انکا' اور 'ازٹک' ثقافت کو تہہ و بالا کر دیا گیا۔ یورپیوں نے دوسرے ممالک کی دولت تو ہڑپی ہی، ساتھ ہی تاریخ کے صفحات پر نسل کشی کے ایسے بیانیے رقم کیے، جن سے آج بھی انسانیت شرمسار ہے۔ ہسپانیولا (Hispaniola) میں 1492 سے 1538 کے درمیان وہاں کے مقامی لوگوں کی تعداد 25,000 سے گر کر 500 تک رہ گئی تھی۔ کولونیوں میں استحصال کی عجیب و غریب واقعات نظر آتے ہیں، انسانی غلاموں کی تجارت ایک ایسا ہی واقعہ ہے۔ انسانوں کو تجارت کی چیز بنا کر ان کے ساتھ جانوروں سے بدتر سلوک کیا جاتا تھا۔ حالانکہ ان کولونیز میں ملنے والی طاقت استعماری ملک سے ہی حاصل ہوتی تھی یعنی طاقت کا مرکز جہاں سے کولونیز کنٹرول کی جاتی تھی استعماریت کی ہی ایک کڑی کہی جا سکتی ہے۔ نوآبادیات کا جنم استعماریت کی کوکھ سے ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ایڈورڈ سعید نے وضاحت کی ہے کہ نوآبادیات ہو یا استعماریت، یہ اکتساب کا کوئی سادہ عمل نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> Neither imperialism nor colonialism is a simple act of accumulation and acquisition. Both are supported and perhaps even impelled by impressive ideological formations that include notions that certain territories and people require and beseech domination, as well as forms of knowledge affiliated with domination: the vocabulary of classic nineteenth-century imperial culture is plentiful with words and concepts like "inferior" or "subject ~aces," "subordinate peoples," "dependency," "expansion," and "authority." Out of the imperial experiences, notions about culture were

clarified, reinforced, criticized, or rejected.(16)

استعماریت میں سیاسی اور معاشی غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔نوآبادیات اور سامراجیت کے فرق کی وضاحت میں مفکرین نے مسلم صوفیاءاور عیسائی مشنریوں کا حوالہ دیا ہے۔عیسائی مشنریاں کمپنی سے وابستہ تھیں جبکہ صوفیاء درباروں سے دور ہی رہتے تھے۔وہ فقیروں کی سی زندگی بسر کرتے تھے۔انھوں نے مذہب کے فروغ کے لیے دربار /حکومت کا سہارا متعدد شکلوں میں نہیں لیا۔استعماریت زمینی وسعت سے بھی علاقہ رکھتی ہے۔یعنی محکوم ملک حاکم ملک کا حصہ ہوتا ہے اور اسی سامراج کے نام سے جانا جاتا ہے۔

بعض لوگوں نے نوآبادیات اور استعماریت میں فرق کیا ہے تو بعض استحصال کی صورت حال کے مطابق دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں۔ ہندوستانی صورت حال میں مغل امپائر انگریزوں کی حکومت سے کئی معنوں میں الگ تھی ،اس کی کئی مثالیں پیش کی جا چکی ہیں،حالاں کہ یہاں یہ باتیں بھی توجہ طلب ہیں:

Definitions differ as to whether informal imperialism is included or only formal empires. A formal imperial relationship exists when the 'imperialized' country forfeits its sovereignty and is incorporated into the state or empire of the imperialist power, as was, for instance, British India or French Algeria.(17)

Informal imperialism can exist without colonialism but colonialism cannot exist without imperialism. (18)

چونکہ بغیر استعماریت کے نوآبادیات کا جنم ممکن ہے اس لیے کہا جا سکتا ہے استعماریت نوآبادیات کے لیے ضروری ہے۔ان معنوں میں مغل امپائر کو'استعماریت' سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا کہ یہاں نوآبادیاتی استحصال کی کوئی بھی صورت موجود نہ تھی:

Only Great Britain and the USA, he argues, have been imperial powers 'in the full sense of the term', although the United States has practised 'imperialism without a major colonial empire'(19)

جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے نوآبادیات ہمیشہ استعماریت کے نتائج کے طور پر سامنے آتا ہے جبکہ استعماریت کے لیے نوآبادیات یعنی Colonialism کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بیشتر مفکرین نے اس تصور سے اتفاق کیا ہے، لہذا نوآبادیات اور استعماریت کے فرق کو اسی بنیاد پر سمجھا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں John Mcleod نے اپنی کتاب میں کچھ اسی طرح سے روشنی ڈالی ہے:

> Imperialism is an ideological concept which upholds the legitimacy of the economic and military control of one nation by another. Colonialism, however, is only *one form of practice* which results from the ideology of imperialism, and specifically concerns the *settlement* of one group of people in a new location. Imperialism is not strictly concerned with the issue of settlement; it does not demand the settlement of different places in order to work.(20)

قدیم امپائرز میں بھی سیاسی اور معاشی غلبہ حاصل کرنے کا Notion موجود نظر آتا ہے۔ 'پیونک' کی جنگ بطور مثال پیش کی جا سکتی ہے جس میں رومن نے کارتھیز کے نگر میں آگ لگا دی تھی اور وہاں کے لوگوں کو داس یعنی غلام بنا کر فروخت کر دیا تھا۔ سیاسی اور معاشی غلبہ حاصل کرنے کی مثالیں قدیم یونانی امپائر، رومن امپائر اور اوٹومن امپائر میں تلاش کی جا سکتی ہیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ستا/حکومت/اقتدار کی ہوس استعماریت کا خاصہ ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ حکومت کی یہ بھوک ہی ان قدیم امپائرز کی تباہ کاری کا سبب ہوئی۔ قدیم تہذیب وثقافت کے دریا اس بھوک میں جذب ہو گئے۔ قدیم یونانی ثقافت پہلے ایرانی جنگ اور پھر بعد میں پیلونیشیا Peloponnesian کی جنگ سے برباد ہو گئی۔ یہ جنگ ایتھینس اور اسپارٹا کے درمیان ہوئی تھی۔ ایران کا ساسانی (sassanid) سامراج بھی پہلے رومن سامراج اور بعد میں عربوں کی ایران پر فتح سے ختم ہو گیا۔ ایسی مثالیں تاریخ کی کتابوں میں کثرت سے مل جائیں گی۔ جب بھی کوئی ملک کسی دوسرے ملک یا خطے پر حملہ کرتا ہے اور اسے اپنے ملک میں ملا لیتا ہے تو زیرنگیں ملک/خطے کی قدیم تہذیب وثقافت پر اس کے اثرات ضرور مرتب ہوتے ہیں۔ یہ اثرات کہیں کم یا کہیں زیادہ ہو سکتے ہیں لیکن اس کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ سیاسی ومعاشی غلبے کا ذکر کیا جا چکا ہے رہی بات تہذیب وثقافت کی تو رومن امپائر میں یونان، مصر، ایشیا مائنر وغیرہ

کی شمولیت سے تہذیب وثقافت کے نئے سوتے پھوٹے۔ یہ بھی مشہور ہے کہ رومن بادشاہ خودکو سلطنت کا 'خادم' (سیوک) کہتے تھے۔ سامراجیت کا نیا دور 1930 کے درمیان جرمنی، اٹلی، روس اور جاپان جیسے ممالک کے زیر سایہ ارتقا پذیر ہوا۔ Adam Smith, David Ricardo, J.A. Hobson کے مطابق استعماریت کچھ خاص لوگوں کو ہی فائدہ پہنچاتی ہے پورے ملک کو نہیں۔

استعماریت کی گرچہ مختلف تعریفیں کی گئیں ہیں۔ لیکن ہندوستان کے تناظر میں دیکھیں تو کہہ سکتے ہیں کہ مغلوں نے ہندوستانی تہذیب وثقافت کو 'دوجے' کی نظر سے نہیں دیکھا نہ ہی اسے زیر کرنے کی کوشش کی۔ بلکہ دونوں کے اشتراک سے نئی تہذیب پنپنے کے امکانات ہمیشہ کھلے رہے۔ جیسا کہ رومن امپائر میں بھی یونان اور روم کی تہذیب نے آرٹ، ادب ہر سطح پر تہذیب وثقافت کے نئے باب تراشے۔ روم نے یونانیوں کے فلسفے سے بہت اثر قبول کیا، یونان کا فلسفہ Stoicism اور Epicureanism روم میں بہت مقبول ہوا، اس کے علاوہ یونانی مصوری کا بھی روم کی مصوری پر کافی اثر پڑا۔ رومن امپائر میں ان دونوں آرٹ کے امتزاجی نمونے بہ آسانی دیکھے جا سکتے ہیں۔ حالانکہ اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ رومن کے حملے نے قدیم یونان کی تہذیب وثقافت کو بہت حد تک نقصان پہنچایا تھا۔ تاہم جب یونان رومن امپائر کا حصہ بن گیا تو تہذیب کے نئے چشمے بھی پھوٹے۔ رومن امپائر کی خصوصیات میں بلاشبہ یونان کو الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ Alexander نے بھی کچھ اس طرح کی دنیا کا خواب دیکھا تھا کہ؛

> In which all citizens of the world would live harmoniously together in equality, remained a dream of Alexander.(21)

ہندوستانی تناظر میں بات کی جائے تو نوآبادیات کا قیام ہندوستان کے تاریخی بیانیہ میں ایک ایسا باب ہے جس نے ہندوستان کے ماضی اور مستقبل دونوں کی تاریخ بدل دی۔ غلامی کی یہ داستان جو کولونیل دور میں نظر آتی ہے، مغل دور میں اس طرح کی کوئی داستان شاید ہی ملے۔ اس کا تفصیلی ذکر اس نظام حکومت کی پالیسیوں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے جو نوآبادیاتی دور میں تبدیل کر دی گئیں۔

معاشی نظام کو کنٹرول کرنے کے لیے سخت قانون بنائے گئے جو پوری طرح آبادکاروں کے مفاد پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکا میں برطانوی کالونیوں میں پیدا کیے گئے کپاس، چینی، اور تمباکو وغیرہ صرف برطانیہ ہی بھیجے جاتے تھے اور دوسری جگہ سے آنے والے سامانوں پر بھاری 'ٹٹ کر' (محصول) لگائے جاتے تھے۔ انھیں 'لوہے' اور 'سوتی کپڑے' وغیرہ کا کاروبار کرنے کی آزادی نہیں تھی، کچھ ایسی ہی صورت حال ہندوستان میں بھی دیکھنے کو ملتی ہے۔ نوآبادیاتی نظام

میں تشکیل دی گئی پالیسیوں نے ہندوستان کی روایتی دستکاریوں کو تباہ و برباد کر ڈالا اور Textile سے جڑی صنعتوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کیں۔

نوآبادیاتی دور سے پہلے کسان اپنی پیداوار کا ایک حصہ لگان/محصول کے روپ میں دیتے تھے اور انھیں ان کی زمین سے کوئی بے دخل نہیں کر سکتا تھا لیکن نوآبادیاتی ہندوستان میں کسانوں کو محصول ایک طے شدہ رقم کے طور پر دینی ہوتی تھی۔ پیداوار چاہے جو بھی ہو۔ ایسی حالت میں بارش نہ ہونے یا سوکھا پڑ جانے پر (قحط بنگال کی مثال ذہن میں رکھیں) کسان پر بھوکوں مرنے کی نوبت آجاتی تھی۔ کبھی کبھی لگان ادا کرنے کے بعد اس کے پاس اپنا اور اپنے بچوں کا پیٹ بھرنے کے لیے کچھ بھی نہ بچتا تھا۔ اب چونکہ لگان کی وصولی رقم کے روپ میں ہونے لگی تھی اس لیے کسان ایسی فصلیں اگانے پر مجبور ہوئے جنھیں بازار میں بیچا جا سکے۔ انگریزوں نے کسانوں اور گاؤں کی خود مختاری ختم کر دی۔ نئی نئی پالیسیوں سے کسانوں کا استحصال بڑھتا گیا، لگان نہ دے پانے کی حالت میں کسان کو اس کی زمین سے بے دخل کرنے کا حق زمین داروں کو حاصل ہو گیا، اس سے کھیت مزدوروں کی تعداد میں اضافہ ہوا، اور زمین دار کسانوں کی زمین کے مالک بن بیٹھے۔ 'استمراری'، 'رعیت واری' اور 'محل واری' بندوبست ملک کی روایتی لگان وصول کرنے والی پالیسیوں سے مختلف تھے۔ انگریزوں نے 'زمین' میں ایک طرح کی 'نجی' پونجی کا تصور پیدا کیا۔ زمین بیچی جا سکنے والی، گروی رکھی جانے والی ایک 'شئے' بن کر رہ گئی۔ زمین داری نظام کے تحت کسانوں/کاشتکاروں کا استحصال اس وقت اور بڑھ گیا جب Warren Hastings کی حکمت عملی کے تحت زمین سے لگان وصول کرنے کے حق نیلام ہونے لگی۔ اس نیلامی کے تحت سب سے اونچی بولی لگانے والے کو لگان وصول کرنے کا حق دے دیا جاتا تھا۔ گویا روایتی زمین داری نظام میں زمین داروں اور کاشتکاروں کے درمیان جو رشتہ تھا اسے اس نئے نظام نے ختم کر دیا۔ زمین داروں کا یہ نیا طبقہ جو انگریزوں کا پیدا کردہ تھا اور زیادہ استحصالی تھا۔ یہ طبقہ انگریزوں کا حمایتی تھا اور جانتا تھا کہ جب تک انگریز ہیں تب تک ہی وہ من مانا استحصال کر سکتا ہے۔ پریم چند کا افسانہ 'پوس کی رات' کسان کی اسی حالت کا بیانیہ ہے۔

نوآبادیات اور پس نوآبادیات میں ایک گہرا رشتہ ہے۔ یوں کہہ لیں کہ اعتماد اور دھوکے کے درمیان جو رشتہ ہوتا ہے وہی ان میں بھی ہے کہ ایک کے بنا دوجے کی معنویت کچھ بھی نہیں۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے John Mcleod لکھتے ہیں:

> Colonialism fundamentally affects modes of *representation.* Language carries with it a set of assumptions about the 'proper order of things' that is

taught as 'truth' or 'reality'....Postcolonialism, as we have seen, in part involves the *challenge* to colonial ways of knowing, 'writing back' in opposition to such views. But colonial ways of knowing still circulate and have agency in the present; unfortunately, they have not magically disappeared as the Empire has declined.(22)

Theories of colonial discourses have been hugely influential in the development of postcolonialism. In general, they explore the ways that *representations* and *modes of perception* are used as fundamental weapons of colonial power to keep colonised peoples subservient to colonial rule.(23)

ان باتوں کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ پس نوآبادیات سے مرادنوآبادیات کے بعد کی صورت حال نہیں بلکہ یہ ایک Umbrella term ہے۔جس میں نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ اوراس کے اثرات کی وضاحت کی جاتی ہے۔پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت ان متون کا مطالعہ از سرنو کیا جاتا ہے جونوآبادیاتی دور میں تخلیق کیے گئے یا جوان سے براہ راست یا بلاواسطہ کسی طور پر متاثر نظر آتے ہیں۔مثال کے طور پر پریم چند کا افسانہ ’شطرنج کے کھلاڑی‘ کا مطالعہ پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت کیا جائے تو اس میں موجود نوآبادیاتی عناصر کواجاگر کرنا اس ’مطالعہ‘ کا پہلا کام ہوگا۔اس میں ایسے متن کا مطالعہ بھی شامل ہے جوآبادکاروں نے ہندوستانی زبان وادب کے متعلق تخلیق کیا،اس کے پس پشت پوشیدہ ’حقیقت‘ کو آشکار کرنے کی کوشش پس نوآبادیاتی ڈسکورس کا حصہ ہے۔دراصل ہم کیسے پڑھتے ہیں اس سے زیادہ اہمیت اس بات کی ہے کہ ہم کیا پڑھ رہے ہیں،اس سے پس نوآبادیاتی ڈسکورس کا سلسلہ قائم ہوتا ہے:

The act of reading in postcolonial contexts is by no means a neutral activity. *How* we read is just as important as *what* we read.(24)

پس نوآبادیات کی ابتدا کے متعلق اعجاز احمد لکھتے ہیں:

It has been argued that postcolonialism begins with colonialism itself, perhaps as far back as 1492 with the earliest practices of resistance(25)

Postcoloniality, then, is about the decolonization of representation: the decolonization of the West's theory about the non-West, and challenging 'white mythologies'(26)

پس نوآبادیاتی تھیوری کے متعلق Padmini Mongia لکھتی ہیں:

Postcolonial theory is an umbrella term that covers different critical approaches which deconstruct European thought in areas as wide-ranging as philosophy, history, literary studies, anthropology, sociology and political science.(27)

ان باتوں کی روشنی میں پس نوآبادیاتی تھیوری/تفہیم کی بنیاد یورپی مرکزیت کی رد پر قائم ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ وسیع معنوں میں یہ حاکم و محکوم، کمزور اور طاقتور کے درمیانی توافق کو نہ صرف اجاگر کرتا ہے، بلکہ اس استحصالی رویے کو طشت از بام بھی کرتا ہے۔ اپنی تہذیبی، تاریخی، ثقافتی اور لسانی مطالعے میں ہم یورپی اثرات یا استحکام کو رد کر کے ہی نوآبادیاتی اقتدار کی نفی کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ علوم و فنون کو بھی مغربی/ یورپی قرار دے کر اس میدان میں ایشیائی اقوام کو شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ سر سید کے دور میں جب انھوں نے تعلیم کی حمایت کی تو کچھ اسی طرح کی صورت حال کا سامنا انھیں بھی کرنا پڑا تھا، یہ اور بات ہے کہ سر سید اور ان کے رفقاء نے اس تصادم کا بیانیہ خلق نہ کیا جو مشرق و مغرب کی اس خلیج کو اجاگر کرتا ہو، اور یہ شاید اس دور میں ممکن بھی نہ تھا، اس خلیج کی وضاحت ان لفظوں میں کی جا سکتی ہے:

یورپی مرکزیت کے ذریعے، مغرب کو گہرا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ سابق نوآبادیاتی

> ممالک جدید فلسفوں اور سائنسوں کو یورپی/مغربی سمجھنے کی گم راہی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ان سے دور، بے زار اور نفور ہوئے ہیں۔نتیجتاً علمی بے چارگی، معاشی کم زوری، نفسیاتی ضعف اور ثقافتی پس ماندگی کا شکار ہوئے ہیں۔اس صورت حال کے نتیجے میں مغرب ''ہم'' اور ''وہ'' کی اس ثنویت کو ناقابل عبور خلیج میں بدلنے میں کام یاب ہوا ہے، جس کی ابتدا نوآبادیاتی عہد میں ہوئی۔(28)

اس طرح ہم مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی بنیاد ہی ''یورپی مرکزیت'' کے تصور کی نفی پر رکھتے ہیں اور متعلق صورت حال کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔قابل غور ہے کہ مستشرق اور آبادکاروں کے مقاصد عموماً ایک ہی ہوتے ہیں لیکن یہ حتمی نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ نوآبادکار مستشرق کی حاصل کی گئی معلومات کو نوآبادیات کے استحکام کے لیے استعمال کرتا ہے۔ہاں لیکن حتمی طور پر یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ مشرق کا مطالعہ کرنے والے مستشرق تعصب سے پوری طرح پاک ہوتا ہے۔ مستشرق مشرق کی محفوظ کردہ ثقافت کے مطالعے میں زیادہ دلچسپی دکھاتا ہے، جس کا زندہ ثقافت سے براہ راست تعلق نہیں ہوتا۔ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

> اول تو یہ کہ زبان کا خود ساختی نظام اپنے اندر معنی تشکیل دیتا ہے۔اکیسویں صدی کے اس نظریے کے بعد یہ ظاہر ہے زبان کے اندر ہی معنی تشکیل پاتے ہیں۔اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مستشرق ایشیائی ثقافت کا غیر جانبدارانہ مطالعہ کر ہی نہیں سکتا۔دوسری بات یہ کہ آبادکاروں نے جب مشرق کا مطالعہ کیا تو اس میں تفاخر کا ایک احساس یوں بھی شامل تھا کہ مشرق کو زبان ہم نے عطا کی، وہ خود قوت گفتار سے محروم ہے۔(29)

نوآبادکار سماجی عرصے کے اندر حکومت کرتا ہے۔دراصل یہ سماجی عرصہ ہی اسے وہ طاقت عطا کرتا ہے جس کے تحت وہ 30 کروڑ کی آبادی والے ملک پر اپنے چند ہزار اہلکار کے ذریعے حکومت کرتا ہے۔عین ممکن ہے کہ حکومت کرنے والے لوگوں کے چہرے بدلتے رہیں پر سماجی عرصے میں کسی طرح کی تبدیلی رونما نہ ہو۔ شاید یہی وجہ ہے کہ Colonialism کے تحت جب ہم حاکم و محکوم کی بات کرتے ہیں تو وہ سماجی عرصہ آج بھی ہمارے سامنے چلا آتا ہے۔ جہاں امیر و غریب، چھوٹے بڑے کی خلیج اسی روپ میں موجود ہے۔حاکم کا چہرہ ضرور بدل چکا ہے لیکن محکوم کی حالت میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔حالانکہ آج ملک آزاد ہے یا کم از کم انگریزوں کا غلام نہیں رہا، ان ہی باتوں کی تجمیل میں ناصر

عباس نیر کا خیال ہے کہ:

> نوآبادیاتی تماشا آج کی کثیرالقومی تجارتی تنظیم کے اشتہارات کی طرح ہوتا ہے، جن کے اسکرپٹ کی ہر چھوٹی بڑی تفصیل پر نہایت غور وفکر کیا جاتا ہے اور اس کے نفسیاتی، جمالیاتی، جنسی اثرات اور معاشی نتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔(30)

اسی بات کو ثقافتی تکثیریت کی جدید جمالیات میں یوں دیکھا جاسکتا ہے کہ؛

> David Washbrook has argued that postcolonial theory pandered to the modern rhetoric of racial and ethnic 'victimization' and fitted in with politically correct multiculturalism(31)

دراصل پس نوآبادیاتی ڈسکورس ان تمام عوامل کا مطالعہ کرتا ہے جو'یورپ مرکزیت' یا نوآبادیاتی صورت حال کے استحکام کا ذریعہ ہوتا ہے۔انگریزوں نے ہندوستانیوں پر جو سیاسی اور معاشی غلبہ حاصل کیا وہ تو ظاہر ہے اور سب جانتے ہیں۔لیکن اس کے پس پشت انھوں نے ہندوستانیوں کو ذہنی طور پر غلام بنانے کے لیے کون سی حکمت عملی استعمال کی، اس کے لیے کئی پوشیدہ پہلوؤں پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔'یورپی مرکزیت' کا تصور جس کے تحت یورپ کو (چونکہ یہاں ہندوستان کے تناظر میں بات کی جارہی ہے تو انگریز/ برطانیہ کہہ سکتے ہیں) ایک قوت تسلیم کرلیا گیا اور ان سے براہ راست یا بلاواسطہ طور پر وابستہ علوم کو انسانی علم ماننے سے انکار کر کے'انگریزی علم' کے دائرے میں محدود کر دیا گیا۔انگریزوں سے نفرت کی ایک صورت'ان کے علم' سے نفرت کی صورت میں ظاہر ہوئی۔حالانکہ علم پر کسی قوم کی اجارہ داری نہیں ہوتی۔ اس سے انگریزوں کو ہی فائدہ ہوا۔ ہندوستانی اس علم سے دور ہوتے گئے جو نہ صرف وقت کی ضرورت تھا بلکہ نوآبادیاتی نظام فکر کو طشت از بام کرنے کے لیے بھی ضروری تھا۔دوسری طرف اس مرکزیت نے انگریزوں/نوآبادیات کے استحکام کو تقویت بخشی۔پس نوآبادیاتی مطالعہ'یورپی مرکزیت' کے تصور میں پوشیدہ انہی نوآبادیاتی عناصر کو اجاگر کرتا ہے۔

گویا پس نوآبادیات یا Postcolonialism ایک ایسی فکر ہے جو نوآبادیات یا Colonialism کے تصور کو طشت از بام کرتی ہے۔یہ تصور کسی بھی سطح پر ہو خواہ ادبی، سیاسی، معاشی، ثقافتی، تہذیبی، پس نوآبادیات کے تحت نوآبادیاتی تصور کے گہرے اثرات کا مطالعہ کیا جاتا ہے:

> We use the term 'post-colonial', however, to cover all

the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day.(32)
The idea of postcolonialism as an offshoot of cultural studies perhaps has its origins in this historical development, as the dominant idea of 'civilization' and European 'culture' came to be rejected.(33)

اس طرح دیکھیں تو پس نوآبادیاتی مطالعہ دراصل صرف سیاسی اقتدار اور اس کے اثرات کو موضوع نہیں بناتا بلکہ اس کے پس پردہ ایسے عناصر یا محرکات کو تہہ و بالا کرتا ہے جو عام طور پر نظر نہیں آتے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادیاتی اقوام کی فکری نوآبادیات اور ایسے کئی نہاں خانوں میں داخل ہونے کا کام مابعد نوآبادیات یا پس نوآبادیات کرتا ہے:

Colonial discourse analysis has dominated in literary and cultural studies and has been influential in critical rereadings of representations of the colonized in travel narratives and other European literary genres(34)

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اولاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ نوآبادیات ایک ایسا تاریخی عہد ہے جو محض یورپی نسل کی ایشیائی وافریقی اقوام پر سیاسی حکمرانی کا عہد نہیں ہے۔ اسے ایشیائی وافریقی قوموں کی فقط محکومیت واستحصال سے بھی عبارت قرار نہیں دیا جاسکتا...... مابعد نوآبادیاتی مطالعہ آئس برگ کے اوجھل، بھاری بھرکم وجود کو جس سے اکثر سابق نوآبادیاتی اقوام کی کمر اب تک دُہری چلی آتی ہے، ساحل پر کھینچ لانے کی کوشش کرتا ہے۔(35)

جیسا کہ پہلے ہی کہا گیا کہ پس نوآبادیات کو سمجھنے کے لیے نوآبادیات کی تفہیم ضروری ہے۔ نوآبادیات کی شرح پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اب دیکھتے ہیں کہ مختلف مفکرین نے اس کی کیا تعریف کی ہے۔

نوآبادیات Colony بنا کر دوسرے ممالک پر براہ راست حکومت کرنے کی ایک قسم ہے، جس میں حاکم ہمیشہ اپنی نام نہاد Mother Country سے جڑا ہوتا ہے اور محکوم ملک کے استحصال سے لوٹی گئی پونجی اپنے ملک بھیجتا ہے۔ نوآبادیات

Colonialism / یورپ کا اقتدار اور غلامی کی ایسی صورت حال ہے جس کے تحت 'زمین کا 85 فی صد حصہ ان کے زیر اقتدار تھا:

> Consider that in 18oo Western powers claimed 55" percent but actually held approximately 35 percent of the earth's surface, and that by 1878 the proportion was 67 percent, a rate of increa~e of 83,ooo square miles per year. By 1914, the annual rate had risen to an astonishing 24o,ooo square miles, and Europe held a grand total of roughly 85 percent of the earth as colonies, protectorates, dependencies, dominions, and commonwealths.(36)

لاطینی امریکا، ایشیا، افریقہ، آسٹریلیا کے ممالک ان کے زیر اقتدار تھے۔ اقتدار کی نوعیت ہر جگہ مختلف تھی۔ کہیں پوری کی پوری آبادی کا صفایا کر دیا گیا تھا تو کہیں انھیں غلام بنا کر دیگر ممالک کو فروخت کیا گیا۔ جہاں جہاں Natural Resources زیادہ تھے وہاں استحصال کی صورت بھی قوی تھی۔ ہندوستان میں نسل کشی کا عمل تو نہیں اپنایا گیا لیکن انسانی تاریخ کے باب میں ایک انوکھے استحصال کا بیانیہ ضرور رقم ہوا۔ جس نے ہندوستان کے دو ٹکڑے کر کے گویا ایک ایسا زخم دیا جس سے آج بھی لہو رس رہا ہے۔

کالونی بسا کر مقامی آبادی پر نہ صرف سیاسی و معاشی اقتدار حاصل کیا جاتا ہے بلکہ تہذیب و ثقافت، ادب، لسانیات، تاریخ نیز زندگی کے ہر شعبہ پر محکوم آبادی کو آبادکار کے 'other' کے روپ میں پیش کیا جاتا ہے۔ 'طاقت' کے بیانیہ کے تحت یہ حقیقت تشکیل دی جاتی ہے۔ خود محکوم اقوام بھی اس حقیقت پر دیر سویر 'ایمان' لے آتے ہیں۔ نوآبادکار خود کو مثالی اور آفاقی بنا کر پیش کرتا ہے گویا تہذیب و ثقافت کے سارے بیانیہ کا تخلیق کار وہ خود ہو۔ جبکہ محکوم آبادی گنوار، جاہل، غیر ترقی یافتہ قوم کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ جسے ترقی کرنے کے لیے اپنے حاکموں کی سخت ضرورت ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آبادکار کے اندر 'حاکم' کی خصوصیات 'فطری' طور پر موجود ہوتی ہیں جبکہ محکوم آبادی پیدا ہی اس لیے ہوتی ہے کہ اس پر حکومت کی جائے۔ یہ تمام بیانیہ ایک ایسے ڈسکورس کے تحت تشکیل دیا جاتا ہے جسے ایک لفظ میں 'نوآبادیات' کا نام دیا جا سکتا ہے۔ جس کی ایک اہم کڑی Orientalism ہے، اور پس نوآبادیات اس ڈسکورس کی اصل کو سامنے

لانے کا کام کرتا ہے۔ان باتوں میں اقتداری صورت حال کے پیش نظر نوآبادیات کی تعریف یوں کی گئی ہے:

Colonialism can be defined as the conquest and control of other people's land and goods.(37)

مغربی مفکرین نے اس سلسلے میں بنیادی باتوں کے ساتھ بڑی وضاحت اور صراحت سے اس کو پیش کیا ہے؛

What, fundamentally, is colonization? To agree on what it is not: neither evangelization, nor a philanthropic enterprise, nor a desire to push back the frontiers of ignorance, disease, and tyranny, nor a project undertaken for the greater glory of God, nor an attempt to extend the rule of law. To admit once and for all, without flinching at the consequences, that the decisive actors here are the adventurer and the pirate, the wholesale grocer and the ship owner, the gold digger and the merchant, appetite and force, and behind them, the baleful projected shadow of a form of civilization which, at a certain point in its history, finds itself obliged, for internal reasons, to extend to a world scale the competition of its antagonistic economies.(38)

اسی طرح مفکرین نے یہ بھی دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ کولونیل ازم کس کسی مخصوص کلچر اور ثقافت کی تصریح کرتی ہے؛

The term colonialism is important in defining the specific form of cultural exploitation that developed with the expansion of Europe over the last 400 years.(39)

> 'Colonialism' thus becomes a transhistorical thing, always present and always in process of dissolution in one part of the world or another.(40)

انہی باتوں کی تجمیل میں ناصر عباس نیر نے لکھا ہے:

> نوآبادیات ،طویل المیعاد ثقافتی منصوبہ تھا۔سادہ لفظوں میں یہ نوآبادیوں کی ثقافت کو یورپی اصولوں سے جاننے اور پھر اس جان کاری کو ''نوآبادیاتی علم ''میں تبدیل کرنے سے عبارت تھا اور ''نوآبادیاتی علم''،علم کی وہ خصوصی شاخ ہے جس میں نتائج پر پہلے نظر رکھی جاتی ہے اور یہ نتائج فقط علمی نوعیت کے نہیں ہوتے: سیاسی، سماجی اور ثقافتی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں...... یہ وہ علم ہے جسے طاقت کے حصول کا ذریعہ بنایا جا سکتا یا طاقت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔(41)

وہ مزید لکھتے ہیں کہ؛

> کولونیل ازم ایک نیا ڈرامہ تھا، جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھیلنے کے لیے ایشیا و افریقا کی سرزمین کو منتخب کیا۔ڈرامے کے مرکزی کردار یورپی تھے،تاہم کچھ معاون اور ضمنی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔(42)

نوآبادیات کی مختلف تعریف کے بعد آیئے ایک نظر اس نوآبادکار اور اس کے شہر پر بھی ڈالتے ہیں جس نے اپنی نوآبادی میں خود کو ایک تہذیب یافتہ قوم کی مثال کے طور پر پیش کیا تھا:

> انیسویں صدی کے وسط میں خود انگریزوں کی اخلاقی حالت اس قدر گر چکی تھی کہ سرسید تو سرسید، بہت سے انگریزوں کو بھی زوال کی اس شدت کا گمان نہ تھا ......شہر لندن کے نیچے زمین دوز نالوں اور غلاظت کی سرنگوں کے کنارے، بلکہ ان کے اندر بھی، کم و بیش لندن ہی کے برابر ایک شہر آباد ہے جس میں انسانی پستی اور ذلت کے ایسے مناظر اور حالات موجود ہیں، انسانی تخیل جن کا احاطہ

> نہیں کرسکتا۔ خود چارلس ڈکنس نے ان کے بارے میں جو لکھا ہے وہ حقیقت کا ایک شمہ بھی نہیں ہے۔ قتل، چوری، غارت گری، زنا بالجبر، نوزائیدہ بچوں کا قتل، یا انھیں زمین دوز نالیوں میں زندہ بہا دیا جانا، ہر طرح کی نشہ آور اشیا کا بے دھڑک استعمال اور تجارت، بھکاریوں اور چوروں کے منظّم گروہ، ہیضہ اور دوسری مہلک بیماریاں، وہاں کیا نہیں تھا؟ رہا سوال فحش ادب کا تو عہد وکٹوریہ کے انگلستان کے بارے میں یہ بات مانی ہوئی ہے کہ اس زمانے میں جتنا اور جتنی قسم کا فحش ادب پیدا کیا گیا، اس کی مثال پہلے کی تاریخ میں نہیں ملتی۔(43)

یہ تھی اس 'مہذب' ملک وقوم کی ایک تصویر جس نے نوآبادیاتی ہندوستان میں خود کو مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا تھا۔ اس سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ نوآبادیاتی نظام فکر میں حاکم ومحکوم کے درمیان استحصالی نوعیت کا کیسا رشتہ قائم ہوتا ہے۔ گویا یہاں گھوڑا اور گھڑ سوار والی کیفیت ہوتی ہے، گھڑ سوار گھوڑے سے جس وقت چاہے بات کرسکتا ہے لیکن گھوڑے کو اپنے سوار سے بات کرنے کی اجازت نہیں ہوتی:

> Between colonizer and colonized there is room only for forced labor, intimidation, pressure, the police, taxation, theft, rape, compulsory crops, contempt, mistrust, arrogance, self-complacency, swinishness, brainless elites, degraded masses.(44)

ایڈورڈ سعید کی کتاب Orientalism کو ادبی دنیا میں پس نوآبادیات کی مبادیات کے طور پر جانا جاتا ہے۔ 'مشرقیات' کی اصطلاح بنیادی طور پر مغرب کا مشرق کو دیکھنے کا نظریہ اور مغرب کے مشرق کے تئیں متعصّبانہ رویے کا بیانیہ کہا جاسکتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Orientalism میں مغرب کے اسی رویے کو اجاگر کیا ہے۔ یورپ میں مشرق کا مطالعہ کرنے والے مستشرق یا Orientalist کہلاتے تھے۔ Orientalism کا نظریہ مغرب کا پیدا کردہ ہے۔ خود مشرق میں اس طرح کا کوئی تصور موجود نہ تھا۔ مشرق کا مطالعہ کرنے والے یہ مستشرق اس تعصب سے پاک نہیں ہوتے جو حاکم ومحکوم کے درمیان استحصالی رشتے کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ مشرق کی تہذیب وثقافت، زبان وعلوم، مذہب کا مطالعہ اس لیے نہیں کیا جاتا کہ مستشرق کو مشرق سے دلچسپی ہوتی ہے بلکہ ان تمام معلومات کا دارومدار اس استحصالی رشتے کو تقویت بخشنے

کے لیے ہوتا ہے۔اس ضمن میں ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں:

It is there-fore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric.(45)

The Orient was almost a European invention, and had been since antiquity a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences.(46)

Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having au-thority over the Orient.(47)

جب معلومات حاصل کرنے کی بنیادی وجہ ہی کسی کو زیر کرنا ہو تو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ کس طرح کا تصور وجود میں آئے گا،'مشرقیات' اسی تصور کا نام ہے:

Orientalism is fundamentally a political doctrine willed over the Orient because the Orient was weaker than the West, which elided the Orient's difference with its weakness.(48)

مشرقیات کی اصطلاح کے زیر نگیں مشرق کی جو تصویر یورپیوں نے پیش کی تھی، اس میں مشرق ایک ایسے بچے کی مانند نظر آتا ہے جو اپنا اچھا برا نہیں جانتا، نہ بولنا جانتا ہے، نہ اپنے خیالات کی ترجمانی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، گویا مشرق کی حیثیت ایک گونگے کی سی ہے جسے آواز صرف یورپی ہی 'عطا' کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک وہی ہیں جو مشرق کے بارے میں 'مشرقی لوگوں' سے زیادہ جانتے ہیں۔سعید کے مطابق مغرب میں 1800 سے 1950 کے درمیان مشرق پر تقریباً 60,000 کتابیں تحریر کی گئیں:

it has been estimated that around 60,000 books dealing with the Near Orient were written between

1800 and 1950; there is no remotely comparable figure for Oriental books about the West.(49)

جبکہ مشرق میں مغرب کو احاطہ تحریر میں لانے والی ایسی کوئی کتاب نظر نہیں آتی۔ 'مشرق' کا جس طرح کا تصور 'مغرب' کے یہاں نظر آتا ہے اس کی ایک مثال دیکھیے:

There is very little consent to be found, for example, in the fact that Flaubert's encounter with an Egyptian courtesan produced a widely influential model of the Oriental woman; she never spoke of herself, she never represented her emotions, presence, or history. He spoke for and represented her. He was foreign, comparatively wealthy, male, and these were historical facts of domination that allowed him not only to possess Kuchuk Hanem physically but to speak for her and tell his readers in what way she was "typically Oriental." My argument is that Flaubert's situation of strength in relation to Kuchuk Hanem was not an isolated instance. It fairly stands for the pattern of relative strength between East and West, and the discourse about the Orient that it enabled.(50)

Orientalism is nothing more than a structure of lies or of myths which, were the truth about them to be told, would simply blow away.(51)

یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'مشرقیات' مغرب کی ایک چال سے زیادہ کچھ نہیں، جس کی صداقت مشتبہ ہے۔ یہ مغرب کے ذریعے مشرق کے بارے میں گمراہ کن بیانات ہیں، جس کا مقصد مشرق کو زیر کرنا تھا اور خود کو ترقی یافتہ، حاکم باور کرانا تھا۔

کرزن کے مطابق:

> our familiarity, not merely with the languages of the people of the East but with their customs, their feelings, their traditions, their history and religion, our capacity to understand what may be called the genius of the East, is the sole basis upon which we are likely to be able to maintain in the future the position we have won, and no step that can be taken to strengthen that position can be considered undeserving of the attention of His Majesty's Government or of a debate in the House of Lords.(52)
>
> From the days of Sir William Jones the Orient had been both what Britain ruled and what Britain knew about it: the coincidence between geography, knowledge, and power, with Britain always in the master's place, was complete. To have said, as Curzon once did, that "the East is a University in which the scholar never takes his degree" was another way of saying that the East required one's presence there more or less forever."(53)

استحصال کی اتنی 'مہذب' اور 'شائستہ' مثالیں کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ مغرب نے خود کو ایک ایسے مسیحا کے طور پر پیش کیا جس کے پاس مشرق کے تمام 'دکھ، درد' کا مداوا تھا۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا واقعی ایسا تھا؟ سعید لکھتے ہیں:

> Orientalism staked its existence, not upon its openness, its receptivity to the Orient, but rather on its

internal, repetitious consistency about its constitutive will-to-power over the Orient.(54)

When Disraeli said in his novel Tancred that the East was a career, he meant that to be interested in the East was something bright young Westerners would find to be an all-consuming passion; he should not be interpreted as saying that the East was only a career for Westerners.(55)

مغرب مشرق کو اپنے career کے طور پر دیکھتا ہے، یوں بھی دیکھی تو orient اور occident کے درمیانی رشتے کی نوعیت استحصالی اور dominating ہوتی ہے۔ یہ سب طاقت کا کھیل ہے جہاں مغرب طاقتور اور مشرق کمزور ہے۔ orientalism کا تصور اسی بنیاد پر قائم ہے۔ مغرب نے اپنی تہذیب و ثقافت کو مہذب بتایا اور cultural hegemony کے تحت مشرق کے کلچر کو رد کیا۔ آج بھی گردوپیش میں اس تہذیبی بالا دستی کی مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ ہم اب تک اس تصور سے نبرد آزما ہیں۔ آج بھی مغربی تہذیب کو اپنانے والوں کی ذہنی سائکی جس Elite کلاس کی ترجمان نظر آتی ہے اس کو دیکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ ہم آج بھی ذہنی طور پر کولونائزڈ ہیں۔ ہر تہذیب کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں، ہماری (ہندوستانی) تہذیب و ثقافت میں ہماری مٹی کی خوشبو رچی بسی ہے جسے کوئی غیر ملکی سمجھ سکتا ہے نہ اس کی بو پا سکتا ہے۔ کسی قوم کو زیر کرنے کا یہ سب سے پر اثر طریقہ ہے کہ اس کی تہذیب و ثقافت کو مردہ قرار دے کر اپنی تہذیب اس پر ثبت کر دی جائے۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے یہ کام یورپی کر رہے تھے اور دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکا یہ کام بخوبی انجام دے رہا ہے۔ اب براہ راست کولونیل ازم کا دور ختم ہو چکا ہے لیکن اس کی ایک دوسری صورت ابھی موجود ہے۔ جس کی ایک مثال آج امریکا ہے:

In our time, direct colonialism has largely ended; imperialism, as we shall see, lingets where it has always been, in a kind of general cultural sphere as well as in specific political, ideological, economic, and social practices.(56)

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری معلوم پڑتی ہے کہ اس بات کا ذکر بھی کیا جائے چوں کہ ہندوستانی تناظر میں بات ہو رہی ہے اور ہندوستان پر برطانیہ کی حکومت رہی ہے اس لیے جہاں یورپی یا مغرب جیسے لفظ استعمال کیے جائیں گے وہاں مراد برطانیہ ہے۔کولونیل ازم کی بات کرتے ہوئے زیادہ فوکس برطانیہ پر ہوگا کہ ہندوستان میں اسی کی حکومت تھی۔ساتھ ہی یورپی، امریکی استعماریت کو بھی نظر میں رکھنا ہوگا۔اسی تناظر میں ہندوستانی نوآبادیاتی صورت حال کو بریکٹ کیا جائے گا اور اس کا پس نوآبادیاتی مطالعہ کیا جائے گا۔ یہاں مغرب اس تصور/ ڈسکورس کا نام ہے جو نوآبادکار /استعمارکار ہیں۔یعنی مغرب ایک umbrella term ہے جس سے مراد western hegemony ہے جس کے تحت مشرق اور جنوبی امریکا، افریقہ وغیرہ ممالک کو غلام بنایا گیا۔ یہاں 'مشرق' بھی ایک تصور یا ڈسکورس ہے جس کے تحت وہ لوگ آتے ہیں جن پر مغرب نے حکومت کی، انھیں غیر ترقی یافتہ، وحشی بنا کر پیش کیا۔ان کی تہذیب وثقافت کو مردہ قرار دیا۔ یہ بالادستی صرف تہذیبی سطح پر ہی نہیں بلکہ مذہبی، لسانیاتی، معاشی، سماجی، سیاسی ہر سطح پر قائم کی گئی۔ گویا مغرب کہتے وقت دراصل ہم اس 'قوت' سے معاملہ کرتے ہیں جنھوں نے علاقائی سطح پر اور ذہنی سطح پر لوگوں کو غلام بنایا ہوا ہے۔آج یہ غلامی ذرا مہذب روپ اختیار کر چکی ہے۔لیکن کبھی کبھی اس کا کریہہ چہرہ سامنے آ ہی جاتا ہے۔موجودہ تناظر میں اس میں یورپ کے ساتھ ساتھ امریکا کا شمار بھی ہوتا ہے۔تہذیبی اور ثقافتی غلامی کی کئی صورتیں آج دیکھی جاسکتی ہیں۔

کسی ملک کی تہذیب میں اس کی روح بسی ہوتی ہے۔اس لیے استعمارکار سیاسی غلبہ کے ساتھ تہذیبی غلبہ حاصل کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے اور نوآبادیاتی اقوام کی تہذیب کو اپنا نشانہ بناتا ہے۔ظاہر ہے اس کے لیے نوآبادکار کا محکوم باشندے کی تہذیب سے واقف ہونا ضروری ہے۔اسی صورت میں اس کی کمیاں باور کرا کے اپنی تہذیب کی بالادستی قائم کی جاسکتی ہے ،اور اپنی تہذیب کو مہذب، ترقی یافتہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ محکوم آبادی کے جن ثقافتی عناصر کو مردہ قرار دیا جاتا ہے وہ مشرق کی اصل کی شعریات میں داخل ہوں۔ مستشرق مشرق کا جو تصور پیش کرتا ہے وہ اصل حقیقت سے بہت دور ہوتا ہے۔سادہ لفظوں میں کہوں تو 'مشرقیات' (Orientalism) مغرب کے ایک فراڈ سے زیادہ کچھ نہیں۔اس ضمن میں 'ایشیاٹک سوسائٹی' کا ذکر بھی ضروری ہے جس نے نوآبادیات کے علم کو تشکیل دینے میں ایک اہم رول ادا کیا:

> سوسائٹی (Asiatic) کی تحقیقات بعض تاریخی وجوہ اور سیاسی محرکات کے تحت
> ''متن اساس'' تھیں۔سوسائٹی کا بنیادی مقصد ان قدیم ،کلاسیکی مشرقی متون
> کی دریافت، ان کے استناد کا تعین اور ان کی قرأت وتعبیر تھا جن کے متعلق
> یورپیوں کا اعتقاد تھا کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے بنیادی متون ہیں؛ اسی
> مقصد نے شرق شناسی کی روایت کے راہ نما اصولوں کو مرتب کیا۔مشرق کی

اصل، مشرق کے کلاسیکی متون ہیں ۔ یہی اصول شرق شناسی کی یورپی روایت اور مشرق کی احیا پسند تحریکوں کی بنیاد بنا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ یورپی شرق شناسوں نے مشرقی کلاسیکی متون کی تعبیر میں دلچسپی لی ہے اور تعبیر میں یورپی وجودیاتی اور علمیاتی تصورات کو بنیاد بنایا ہے، جب کہ اہل مشرق نے مشرق کی اصل کی حفاظت کو کلاسیکی متون کے تحفظ سے مشروط کیا ہے۔ چناچہ یورپی شرق شناسوں نے مشرق کے علم کو یورپ کی طاقت میں بدلنے میں کامیابی حاصل کی ،مگر اہل مشرق نے کلاسیکی متون کی حفاظت کے نام پر اس قدامت پسندی کو فروغ دیا ہے، جس پر عظمت رفتہ کے ایک رومانی تصور کا غلاف چڑھا ہے۔(57)

آبادکار اور مستشرق جب نوآبادیاتی ملکوں کا ثقافتی علم ''تشکیل'' دیتے ہیں تو گویا ایک مدھم مگر پر تیقن انداز میں یہ اعلان کرتے ہیں کہ افریقا اور مشرق کی ثقافتی ترجمانی کی ذمے داری ان کے کاندھوں پر ہے۔ یہ اعلان اس مفروضے کے بغیر ممکن ہی نہیں کہ افریقا اور مشرق گونگے ہیں ۔ اس اعلان میں ہی نوآبادیوں اور نیٹوز کی جہالت و پس ماندگی کا اثبات اور ان کی تحقیر کا جذبہ موجود ہوتا ہے۔(58)

Melman (1995) and Lewis (1996) challenged this concept of the Orient as stable and homogeneous in emphasizing the differences between male and female representations of the East.(59)

ان باتوں سے قطع نظر ہندوستانی قدیم روایات اور ادبی سرمائے پر جس بھی طرح کے سوالیہ نشان قائم کیے گئے، ان کی جڑیں تلاش کریں تو یہ سارے سوالات نوآبادیاتی سیاق اوڑھے نظر آئیں گے۔ حالی کے غزل پر اعتراضات، سرسید کو اپنے زبان وادب میں نظر آنے والے نقص، آزاد کا مغربی تعلیم پر زور نوآبادیاتی ڈسکورس کا ہی پیدا کردہ ہے۔ نوآبادیات کے قیام سے پہلے یہ اعتراضات نظر نہیں آتے:

اب غور کرو کہ قوم کی فلاح اور بہبودی کے لیے ہم کو کیا کرنا چاہیے۔ ہمیں اپنی

> قوم کو انگریزی زبان کی، جس کو خدا نے اپنی مرضی سے ہمت دی ہے اور جس
> کے جانے بغیر ہم دنیا کا کوئی کام نہیں کر سکتے بلکہ میں کہوں گا کہ دین کی بھی
> خدمت نہیں کر سکتے، تعلیم دینا ہے۔(60)

ان باتوں کے پس پردہ جو بیانیہ تشکیل دیا گیا ان میں خود کو شائستہ اور مہذب جبکہ مشرق کو وحشی بنا کر پیش کیا گیا، اور اس نوع بیانیے میں بھی خاص بات یہ ہے کہ اس میں سب سے زیادہ استحصال عورتوں کا ہوا۔ بعد میں رہی سہی کسر تانیثیت کے فراڈ نے پوری کر دی۔ وہ قوم جہاں خود عورتوں کو مرد کے 'دوجے' کی طرح جینا پڑتا ہے۔ وہ محکوم ملک میں عورت کے حقوق کی بات کرے تو مضحکہ خیز ہی لگتا ہے۔ انھیں اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے یہ باور کرانا ضروری تھا کہ ہندوستانی قوم نامہذب ہے، ستی پرتھا پر قانون بنانا اور اس کا نفاذ کرنا اسی کی مثال ہے۔ حالانکہ قانون بننے کے بعد ستی پرتھا پر زیادہ سختی سے عمل کیا جانے لگا۔ ہندوستانیوں کو انگریز اور ان کا قانون اپنے عقائد و روایات کے لیے ایک خطرہ نظر آیا۔ جو لوگ انگریزوں کی آمد کو ہندوستان کی ترقی سے جوڑتے ہیں انھیں اس پس منظر میں ان تمام واقعات کو دوبارہ دیکھنے کی ضرورت ہے۔ ہاں یہ بات قابل قبول ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان میں اپنے فائدے کے لیے جو کام کیے ان میں اتفاقی طور پر کچھ کام ہندوستان کے لیے بھی مفید ثابت ہوئے۔ مثال کے طور پر جنوبی ہند کے دور دراز کے علاقے کے کچے مال کی حصول یابی کے لیے انگریزوں نے ریل چلائی تاکہ ایسے علاقوں میں بھی آسانی سے سفر کیا جا سکے اور بڑی تعداد میں کچا مال لے جایا جا سکے۔ 'ریل' ہندوستان کی سفری تاریخ میں ایک اہم مقام ضرور رکھتی ہے لیکن یہ سمجھنا بے وقوفی ہے کہ انگریزوں نے ہندوستانیوں کے لیے ریل چلائی تھی یا ان کا مقصد ہندوستان کی ترقی تھا۔

اس طرح دیکھیں تو وہ قوم جو خود کو 'مہذب' بتا کر تہذیب و ثقافت کا درس دینے آئی تھی اور ہندوستانیوں کی ثقافت کو مردہ قرار دے کر اپنی ترقی یافتہ ثقافت کو رائج کرنا چاہتی تھی، اس کی سچائی کچھ اور ہی ہے۔ یہ صرف ایک 'تشکیل' کردہ حقیقت ہے، اس کو ہم اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ:

> Between colonization and civilization there is an infinite distance; that out of all the colonial expeditions that have been undertaken, out of all the colonial statutes that have beendrawn up, out of all the memoranda that have been dispatched by all the ministries, there could not come a single human

value.(61)

خود برطانیہ میں مذہب کے نام پر جنگ لڑی گئی، بہت سے لوگ USA چلے گئے اور وہاں ان کی کالونیوں نے USA کی تشکیل میں حصہ لیا۔ نوآبادیات کی محدود تعریف پس نوآبادیاتی ڈسکورس کو بھی محدود کرتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس فرق کو خاطر نشان رکھا جائے۔ انیا لومبا لکھتی ہیں:

‘Colonialism’ is not just something that happens from outside a country or a people, not just something that operates with the collusion of forces inside, but a version of it can be duplicated from within. So that ‘postcolonialism’, far from being a term that can be indiscriminately applied, appears to be riddled with contradictions and qualifications.(62)

پس نوآبادیات صرف ’پس‘ نوآبادیاتی صورت حال نہیں بلکہ یہ نوآبادیاتی تسلط اور اس کے دیرپا اثرات کا بیانیہ ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ایک نوآبادیاتی عمل تھا۔ جس نے ایک گھر کے دو ٹکڑے کر دیے۔ آج ہندوستان آزاد ہے لیکن اب بھی اس نوآبادیاتی عمل سے نبرد آزما ہے:

Postcolonialism not just as coming literally after colonialism and signifying its demise, but more flexibly as the contestation of colonial domination and the legacies of colonialism. Such a position would allow us to include people geographically displaced by colonialism such as African-Americans or people of Asian or Caribbean origin in Britain as ‘postcolonial’ subjects although they live within metropolitan cultures.

Jorge de Alva suggests that postcoloniality should

'signify not so much subjectivity "after" the colonial experience as a subjectivity of oppositionality to imperializing/colonizing(read: subordinating/subjectivizing)discourses and practices'.(63)

Post-colonialism (or often postcolonialism) deals with the effects of colonization on cultures and societies. As originally used by historians after the SecondWorldWar in terms such as the post-colonial state, 'post-colonial' had a clearly chronological meaning, designating the post-independence period. However, from the late 1970s the term has been used by literary critics to discuss the various cultural effects of colonization.(64)

Post-colonialism, for example, may offer us quite new ways of thinking about the implications of the centrality of nudity in artistic traditions in Western Europe. It may reveal the ways in which the discourse works not only to read the culture of the colonized, but also to deconstruct the hidden codes and assumptions of the colonial powers and their traditions.(65)

The origins of postcolonialism lie in the historical resistance to colonial occupation and imperial control, the success of which then enabled a radical challenge

> to the political and conceptual structures of the systems on which such domination had been based. (66)

پس نوآبادیات کی اصطلاح معنوی طور پر کافی وسیع ہے۔اس کا جنم ظلم وستم کے بیانیہ سے ہوا ہے،اور ظلم وستم کی کوئی ایک رقم شدہ تاریخ ہے نہ دور۔انگریزوں کی حکومت میں بھی عورت،مزدور کی حالت ناگفتہ بہ تھی،اب بھی ہے۔Tribal کلچر کی موجودہ حالت کسی سے پوشیدہ نہیں۔اس ضمن میں مہاشویتا دیوی (بنگال) کی کہانیاں قابل مطالعہ ہیں،جن میں قبائلی لوگ اوران کے حقوق کا بیانیہ موجود ہے۔'ردالی' اور'ہزار چوراسی کی ماں' کا بیانیہ انھیں کہانیوں سے اخذ کیا گیا ہے۔ انھوں نے جنوبی بنگال، بہار، مدھیہ پردیش اور چھتیس گڑھ کے قبائلی علاقوں اوران کے حقوق لیے کافی کام کیا ہے۔ناصر عباس نیر کی پس نوآبادیات کی تعریف میں بھی یہی باتیں نظر آتی ہیں:

> مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، اس مفروضے سے اپنی ابتدا کرتا ہے کہ تاریخ کا نوآبادیاتی عہد طاقت کے رشتوں سے وجود میں آتا ہے......چوں کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت ایجاد کی جاتی اور تشکیل دی جاتی ہے،اس لیے یہ عہد، تاریخ کا ایک فطری یا اتفاقی عہد نہیں ہوتا......نوآبادیاتی عہد کے صفحات پر ظاہر ہونے والی ہر عبارت ارادی ہوتی اور''منشائے مصنف'' کے تابع ہوتی ہے۔(67)

آج ہمارے یہاں Digital India بنانے کی دھن میں یہاں کے لوگوں کے ساتھ کیسا سلوک ہوتا ہے یہ یہاں لکھنے کی ضرورت نہیں۔کسانوں کی خودکشی سے زیادہ اہم بلیٹ ٹرین چلانا ہے۔جہاں ایکسپریس ٹرینیں آئے دن حادثات کا شکار ہوتی رہتی ہیں وہاں'بلیٹ ٹرین' کا سا عجوبہ بھی قابل دید ہوگا۔یہ بنیادی طور پر طاقتور اور کمزور کا بیانیہ ہے جس میں کمزور کا استحصال صدیوں سے ہو رہا ہے۔پس نوآبادیات اسی استحصال کے خلاف اٹھائی گئی ایک آواز ہے،اس لیے اس کے کوئی محدود معنی نہیں۔انیا لومبا کے مطابق:

> Internal fractures and divisions are important if 'postcolonialism' is to be anything more than a term signifying a technical transfer of governance..... Internal fractures also exist in countries whose postcolonial status is not usually contested, such as

India.(68)

De Alva wants to de-link the term postcoloniality from formal decolonisation because he thinks many people living in both once-colonised and oncecolonising countries are still subject to the oppressions put into place by colonialism. And he justifies this expansion of the term by referring to post-structuralist approaches to history which have suggested that the lives of various oppressed peoples can only be uncovered by insisting that there is no single history but a 'multiplicity of histories'.(69)

'postcolonial' refers to specific groups of (oppressed or dissenting) people (or individuals within them) rather than to a location or a social order, which may include such people but is not limited to them. Postcolonial theory has been accused of precisely this: it shifts the focus from locations and institutions to individuals and their subjectivities. Postcoloniality becomes a vague condition of people anywhere and everywhere, and the specificities of locale do not matter.(70)

پس نوآبادیات کی متعدد تعریف کے بعد ایک بات طے ہے کہ یہ ڈسکورس حاکم ومحکوم، طاقتور اور کمزور، ظالم ومظلوم کی binary oppositions کے درمیان موجود استحصالی رویے کا مطالعہ کرتا ہے۔اس کے تحت ان گمشدہ تاریخ کا بیانیہ تشکیل دیا جاتا ہے جو حاشیے پر زندگی گزارنے والے لوگوں کو مرکز میں رکھ کر لکھی جاتی ہے۔یعنی پس نوآبادیات کی مختلف

اور متعدد شاخیں ہیں، پس ساختیات سے بھی اس کا رشتہ ہے، پدری ثقافت میں عورت کے استحصال اور غلامی کا بیانیہ بھی پس نوآبادیاتی ڈسکورس کا حصہ ہے۔ نیز Queer theory اور L.G.B.T کے حقوق کا بیانیہ بھی اس میں شامل ہے۔ جہاں Gender اور Sex کی سماجی تشکیلات کو فطری اور Nature کا حصہ قرار دے کر عورت اور فرد کے Sex کو کنٹرول کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ان تمام بیانیات کا مطالعہ پس نوآبادیات کے ڈسکورس کے تحت کیا جاتا ہے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ پس نوآبادیات ایک وسیع اصطلاح ہے جس کی معنوی وسعت زماں و مکاں کی قید سے آزاد ہے، یہ ایک طرح سے دوجے پن کا مطالعہ ہے، جس کو ان لفظوں میں سمجھا جا سکتا ہے کہ:

European discourses about 'the other' are accordingly variable. But because they produced comparable (and sometimes uncannily similar) relations of inequity and domination the world over, it is sometimes overlooked that colonial methods and images varied hugely over time and place.(71)

پس نوآبادیات کی تفہیم میں Vaughan اور Hulme کا یہ بیان بھی کافی اہمیت رکھتا ہے:

The 'Third World' is seen as a world defined entirely by its relation to colonialism. Its histories are then flattened, and colonialism becomes their defining feature, whereas in several parts of the once-colonised world, historians are inclined to regard colonialism 'as a minor interruption' in a long, complex history (Vaughan 1993: 47). Postcolonialism, then, is a word that is useful only if we use it with caution and qualifications. In this it can be compared to the concept of 'patriarchy' in feminist thought, which is a useful shorthand for conveying a relationship of

inequity that is, in practice, highly variable because it always works alongside other social structures. Thus feminist theory has had to weave between analysing the universals and the particulars in the oppression of women. Similarly, the word 'postcolonial' is useful as a generalisation to the extent that 'it refers to a process of disengagement from the whole colonial syndrome, which takes many forms and is probably inescapable for all those whose worlds have been marked by that set of phenomena: "postcolonial" is (or should be) a descriptive not an evaluative term' (Hulme 1995: 120). (72)

فوکو نے کہا ہے:

Power was centralized and coordinated by a sovereign authority who exercised absolute control over the population through the threat or open display of violence.(73)

پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں فوکو کے 'طاقت اور علم کے تصور' کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ ہندوستان میں نوآبادیاتی نظام کے استحکام میں اس کا بخوبی استعمال دیکھا جا سکتا ہے۔فوکو جس 'bio-power' ہیئت کی بات کرتا ہے اس کے دو Poles کا ذکر کرتا ہے۔ پہلے کا تعلق معاشرتی مظہر سے ہے جس میں جنم، موت، بیماری، صحت، جنسی تعلقات وغیرہ آتے ہیں، دوسرے کا تعلق 'disciplinary power' سے ہے جہاں انسانی جسم کو ایک معروض کے طور پر trained اور manipulate کیا جاتا ہے۔اب اسے ہندوستانی تناظر میں دیکھیں تو آبادکاروں کی ہندوستانیوں کو کنٹرول کرنے کا سارا بیانیہ روشن ہوجاتا ہے:

دیوانگی، جرائم اور جنسی بے راہ روی کے تصورات پیدا ہوتے ہی عقلمندی، عدل و

> انصاف اور جنسی معقولیت کے ڈسکورس سے ہیں جو انھیں اپنے 'غیر' کے طور پر دبا کر رکھتا ہے اور بے انصافی کا مرتکب ہوتا ہے۔فوکو کا کہنا ہے کہ تہذیب، شرافت اور معقولیت کے تمام پیمانے طاقت کے ڈسکورس سے پیدا ہوتے اور قائم رکھے جاتے ہیں۔ طاقت علم کا بھی سب سے بڑا طور ہے۔علم میں بھی صداقت اور عدم صداقت کا تعین طاقت کے ڈسکورس کی رو سے ہوتا ہے۔فوکو کا مشہور قول ہے کہ 'فقط سچائی کافی نہیں، سچائی کے اندر ہونا بھی ضروری ہے۔'
> (74)

آبادکاروں نے ہندوستانیوں کو کنٹرول کرنے کے لیے کچھ اسی قسم کی حکمت عملی سے کام لیا تھا۔فوکو اپنی کتاب Discipline and Punish میں طاقت کے دائرہ عمل کے بارے میں کہتا ہے کہ اس کا استعمال پہلے قید خانے، فوجی دستے، اسپتال، اسکول، کارخانے جیسے Isolated اداروں میں کیا جاتا تھا۔بعد میں اس کا دائرہ عمل وسیع ہو گیا اور یہ سماجی اور ثقافتی کنٹرول کے طور پر سامنے آیا:

> In Discipline and Punish he describes the way in which the central technique of disciplinary power constant surveillance which is initially directed toward disciplining the body, takes hold of the mind as well to induce a psychological state of 'conscious and permanent visibility' (Foucault 1977:201).(75.)

نوآبادیات کے استحکام میں طاقت اور علم کے تعامل سے ہی کام لیا جاتا ہے، فوکو کہتا ہے کہ طاقت کا استعمال یا عمل 'علم' خلق کرتا ہے اور پھر یہی علم طاقت کی توسیع میں اہم رول ادا کرتا ہے۔انگریزوں نے ہندوستان کی قدیم زبانوں کے مطالعے سے اسی قسم کا 'علم' خلق کیا تھا، بلکہ اس ضمن میں باقاعدہ 'مشرقیات Orientalism' کا شعبہ تخلیق کیا۔پھر اس علم کا استعمال نوآبادیات کو مستحکم کرنے کے لیے کیا:

> یورپ، ہندوستان/مشرق کو جس نظر سے دیکھ رہا تھا وہ ''حسّی، عقلی، سماجی'' تھی؛ یہ نظر سماج اور کائنات کو ایک غیر کے طور پر دیکھتی اور اسے تسخیر کرنے میں یقین رکھتی تھی...... 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۔(76)

> In developing his arguments about Orientalism as a system of European/Western knowledge about the Orient that facilitated domination, Said drew on the apparently conflicting theories of Antonio Gramsci and Michel Foucault. Gramsci provided a dynamic model of hegemonic power and 'subaltern' resistance, and Foucault a post-structuralist analysis of power directed to suppressing resistance.(77)

بنیادی طور پر انگریزوں کا مقصد ہی اس فرق کو پیدا کرنا تھا جس کے باعث وہ خود کو ترقی یافتہ قوم قرار دے سکیں۔ جب انھیں وہ فرق ملا نہیں تو انھوں نے پیدا کیا۔ 'غیر' کا تصور اسی پیدا کردہ فرق کا بیانیہ ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے ایک تخیلی بیانیہ تخلیق کیا گیا۔ جس کی بنیاد محض تخیل نہیں تھی بلکہ ایک سوچی سمجھی سازش تھی۔ ہندوستانیوں کو مذہبی قرار دے کر، ان میں مذہبی تفریق کو ہوا دے کر گویا انھیں انھی خانوں میں بند کر دیا۔ مذہبی تشخص عطا کر کے گویا انہیں سائنس اور دوسرے علوم وفنون سے اس قدر دور کر دیا کہ وہ خود ہی بھول گئے کہ Aryabhatta، پانِنی، پتنجلی، بھرتری ہری کوئی یورپی نہیں تھے۔ صرف مذہبی شناخت میں قید کرنا گویا آبادکاروں کا نوآبادیاتی نظام کو مضبوط کرنا تھا اور ان سارے facts کو نظر انداز کرنا تھا جو نوآبادیاتی نظام کو کسی بھی صورت میں نقصان پہنچا سکتے ہوں۔ یہ حکمت عملی کارگر ثابت ہوئی اور ہندوستانی اقوام ریشم کے کیڑے کے مانند مذہبی خول میں بند ہو گئی اور ان سارے علوم وفنون کو مغربی/ یورپی تصور کر لیا گیا جس کا تعلق آبادکاروں سے تھا یا نہیں تھا۔

> یورپی مرکزیت کے ذریعے، مغرب کو گہرا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ سابق نوآبادیاتی ممالک جدید فلسفوں اور سائنسوں کو یورپی/مغربی سمجھنے کی گم راہی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ ان سے دور، بے زار اور نفور ہوئے ہیں...... اس صورت حال

> کے نتیجے میں مغرب ''ہم'' اور ''وہ'' کی اس ثنویت کو نا قابلِ عبور خلیج میں بدلنے میں کام یاب ہوا ہے، جس کی ابتدا نوآبادیاتی عہد میں ہوئی۔(78)

یہ دراصل نوآبادیاتی اقوام کے اندر دوجذبی رجحان (Ambivalence) پیدا کرتا ہے۔ جو آبادکاروں کو نوآبادیاتی نظام کو استحکام بخشنے میں کافی مددگار ثابت ہوتا ہے۔ یہ دوجذبی رجحان ایک طرف نوآبادیاتی اقوام کو محدود مذہبی تشخص میں قید کرتا ہے۔ دوسری طرف اس محدود تشخص کے کھونے کا ڈر ان کے وجود کا حصہ بن جاتا ہے۔نوآبادیاتی عہد میں انگریزی زبان سے ہندوستانیوں کا خوف نمایاں ہے۔ گویا یہ زبان و تعلیم ان کے مذہب پر ایک چوٹ تھی اور انھیں عیسائی بنانے کی کوشش۔ نذیر احمد کے ناولوں میں اس کی ایک صورت دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ گویا اسی دوجذبی رجحان کا پیدا کردہ تھا۔ اور آبادکاروں کی حکمت عملی جس میں وہ کامیاب ہوئے۔ نیر لکھتے ہیں:

> دوجذبی رجحان، نوآبادکار کو مطلوب وہ نفسیاتی کیفیت ہے جو اس کے ثقافتی بیانیے کے سب سے اہم حصے کے انجذاب و رواج کا ذریعہ بنتی ہے۔ دیسی باشندے کا اپنے واحد تشخص پر اصرار اسے متشدد 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 پُر شکوہ تخیلات انڈیلے جاتے ہیں، جس کی نمائندگی انگریزی زبان اور اس کا ادب کرتا ہے۔انگریزی ادب محض ایک قوم کا یا یورپی تہذیب کا فقط ترجمان نہیں، بلکہ اس کے تمام مثالی اوصاف، عظمتوں، بہترین اقدار اور ارفع تصورات کا ایک مکمل استعارہ ہوتا ہے۔(79)

یہ استعارہ نوآبادکاروں نے نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے خلق کیا ہوتا ہے۔انگریزی زبان وادب کو یہ مخصوص معنی دینا دراصل اسی نوآبادیاتی بیانیہ کا حصہ ہے جس کی ایک کڑی Orientalism یعنی مشرقیات ہے۔جس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔ یہ بیانیے نوآبادیاتی بیانیے تھے جو ایک خاص مقصد کے لیے وجود میں لائے گئے تھے۔ ہندوستانیوں کو اپنے محدود تشخص سے نکلنے کے لیے اس 'عظیم زبان وادب' کی طرف آنا طے تھا جیسا کہ سرسید اور ان کے رفقاء نے انگریزی تعلیم کی کچھ اس طور پر حمایت کی، آزاد کے لفظوں میں:

> اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے، جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی

ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے، لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحب ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے......تمھارے بزرگ اور تم ہمیشہ نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد رہے مگر نئے انداز کے خلعت و 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 ہیں۔ (80)

اب مدار علم و ہنر اور قومی شائستگی کی ترقی کا یورپ اور امریکہ پر ہے۔ امریکہ اور یورپ کے بہت سے ملک ہماری دسترس سے باہر ہیں۔ البتہ انگلستان کے علم کے خزانوں پر ہماری دسترس ممکن ہے۔ خدا نے ایک اجنبی قوم کو ہم سے ملایا ہے، جس سے صاف اس کی مرضی ہی معلوم ہوتی ہے کہ ہم اس قوم کے ذریعے سے پھر اپنے آپ کو ایک اعلیٰ درجے کی تربیت اور شائستگی پر پہنچاویں۔ (81)

اسی پس منظر میں اپنا ادبی سرمایہ مختلف اعتراضات کا حامل ہوا۔ حالی کے غزل پر اعتراضات اسی کی ایک مثال کہی جاسکتی ہے۔ جہاں ایک طرف شاعری سنڈاس کی بو سے بھی زیادہ بدبودار قرار دی گئی، وہیں شعرا حضرات کا مسکن جہنم قرار پایا:

وہ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر
عفونت میں سنڈاس سے ہے جو بدتر
گنہ گار واں چھوٹ جائیں گے سارے
جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے

گویا شاعر ایسی شاعری کر رہے تھے کہ مرنے کے بعد بھی انہیں اس کی سزا جہنم کے روپ میں دی جائے گی۔ قابل غور بات یہ ہے کہ شاعر اتنے بڑے گنہ گار ہیں کہ دوسرے گنہ گاروں کو چھوڑ کر شاعروں سے جہنم بھرا جائے گا۔ ان کی نجات صرف اس میں تھی کہ وہ ''عظیم انگریزی ادب'' سے معاملہ کریں۔ ظاہر ہے کہ ہندوستانی دو جذبیت (Ambivalence) میں قید ہو کر confuse ہو گئے۔ یہ ایسا dilemma تھا جس کا شکار نوآبادیاتی دور میں کم و بیش ہر فرد تھا۔ یعنی پہلے غلام ممالک کو محدود مذہبی تشخص کی تاریکیوں میں قید کیا جاتا ہے پھر انہیں اس سے باہر نکلنے کے لیے ایک ایسا چراغ دکھایا جاتا ہے جس کو جلانے کے لیے نوآبادکاروں نے نوآبادیاتی ممالک کو ہی ایندھن کے طور پر استعمال کیا ہوتا ہے اور پھر اسی روشنی سے انھیں پر حکومت کرتے ہیں۔ گویا یہ ایک ایسا جال ہوتا ہے جس سے نوآبادیاتی اقوام کا بچنا مشکل

ہوتا ہے۔

ان باتوں کا ادبی طور پر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ خود محمد حسین آزاد کی تحریروں میں ایسے عناصر موجود ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد اپنے آبائی علوم کی اہمیت سے واقف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ انگریزوں کے زیرِ سایہ ہندوستانی اس طرف جا رہے ہیں جہاں کلرکی کے سوا کچھ بھی نہیں، اور یہ دانشور کی موت ہے۔ ہندوستانیوں میں موجود اس دانشور کی موت سے آزاد واقف تھے، جس کی مثال ان کی تحریروں میں دیکھی جاسکتی ہے:

> روپیہ کی منشی گری اور روپیہ کی رائٹری کے فکر میں گھٹتے ہو، بلند نظری اور عالی ہمتی کے خیالات کو دلوں میں نشو و نما نہیں دیتے، وائے بے ہمتی (۱)......کیا افسوس کی بات نہیں کہ ایسے بزرگوں کی اولاد اپنے بزرگوں کی میراثوں سے محروم ہو؟ کیا یہ رنج کی جگہ نہیں کہ اوروں کے سامنے ہماری زبان ضعف بیانی کے ساتھ ہزار نقصوں سے مطعون ہو؟ اے خاک ہندوستان! اگر تجھ میں امراء القیس اور لبید نہیں تو کوئی کالی داس ہی نکال......فردوسی اور سعدی نہیں تو کوئی والمیک ہی پیدا کر۔ (۲) (ص، 107 تشویق و تحریصِ علم، مقالات محمد حسین آزاد (۲) (82)

آزاد کو احساس تھا کہ انگریز ہندوستانیوں میں پھوٹ ڈال کر اپنا الو سیدھا کر رہے ہیں شاید اسی لیے انھوں نے ہندوستانیوں کو اس سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> اجتماع و یک دلی ملک و دولت کی کنجی ہے۔ اجتماع و یک دلی باعث فرحتِ لازوال ہے اور تفرقہ اور مخالفت چھوٹی موٹی باتوں کا تو کیا ذکر ہے ملک کے ملک خراب ہو جاتے ہیں۔ (83)

پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس Dilemma کے تحت 'وہ تمام علمی زیور کو برطانوی صندوقوں میں بند قرار دیتے ہیں'___ یہ شخصی/فکری Dilemma کیا ہے؟ کیا یہ اس فکر کا پیدا کردہ ہے جس کے تحت colonizer کسی قوم کو colonized کرتا ہے، اور اس سطح پر اس حد تک کرتا ہے کہ تاریخ کے باب میں سرسید اور محمد حسین آزاد جیسے فکری سطح پر عالم لوگ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں رہ پائے۔ اردو ادب میں ان کی ادبی خدمات پر کسی شک کی گنجائش نہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ سرسید اور آزاد کی اس نفسیات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے جو نوآبادیات کی پروردہ تھی۔ سب کچھ کمزور اور طاقتور دو خانوں میں بٹا ہوا ہے۔ فوکو کے مطابق تاریخ بھی ایک خاص دور میں چند طاقتور لوگوں کے ذریعے تخلیق کی گئی ایک سوچ سے زیادہ کچھ

نہیں۔ جسے ہم حقیقت مان لیتے ہیں۔سماج میں حاشیے پر موجود لوگ ہی وہ اصل حقیقت ہیں جس کے مطالعے سے سماج یا تاریخ کی اصل تصویر دیکھی جا سکتی ہے، اور طاقت کے اس بیانیہ تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے جو تاریخ رقم کرنے میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔

پس نوآبادیاتی تناظر میں ان کی تعریف کریں تو ان میں Hybridity کے اس تصور کو آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے جو نوآبادیات کی پیدا کردہ ہے۔اور آج بھی لوگوں کے ذہن میں زندہ ہے۔جس کا تفصیلی ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا۔ یہ غلام ہندوستان میں انگریزوں کی پیدا کردہ وہ قوم تھی جو شکل وصورت میں ہندوستانی تھے لیکن بود و باش، عادت و اطوار میں انگریز تھے۔انگریزی لباس، ان کے طور طریقے کو نقل کر کے خود کو انگریز سمجھتے تھے۔قابل ذکر بات یہ ہے کہ وہ اپنے ہندوستانی بھائی بہنوں سے اتنی ہی نفرت کرتے تھے جتنا ایک انگریز کر سکتا ہے یا شاید اس سے بھی زیادہ۔ یہ وہ قوم تھی جو انگریزوں نے اپنی ضرورت کے تحت تشکیل دی تھی۔Macaulay کے لفظوں میں کہیں تو:

'a class of persons, Indian in blood and colour, but
English in taste, in opinion, in morals and in intellect'.

میکالے کی اس پالیسی نے ایک ایسے لوگوں کا طبقہ پیدا کیا جنھیں پس نوآبادیاتی مطالعے میں Hybrid کہا جاتا ہے۔اکبر الہ آبادی نے اپنی شاعری میں ایسے لوگوں کو ''بریگیڈ'' (Brigade) کے نام سے یاد کیا ہے۔

انگریزوں کے نزدیک ان کی نہ کوئی حیثیت تھی نہ وقعت تاہم وہ انگریزی طرز اپنا کر ان کے درمیان اٹھ بیٹھ کر خود کو خوش نصیب اور کسی انگریز سے کم تصور نہ کرتے تھے۔ان کی نظر میں ہندوستانی غیر مہذب تھے۔ادب میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔نذیر احمد کے ناولوں میں اسے دیکھا جا سکتا ہے۔منٹو کے افسانے 'خونی تھوک' میں سیٹھ کا کردار اسی کی مثال ہے۔

ایک طرف انگریزوں کی وہ چال تھی جس میں ہندوستانی اقوام کی شناخت خالص مذہبی بتائی گئی۔سارے علوم وفنون مغربی قرار دیے گئے۔جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانیوں نے اپنی ثقافت کو شک کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔یہ شک نوآبادیات کا تشکیل کیا ہوا تھا جس پر یقین بھی کر لیا گیا۔Hybrid افراد کی 'تشکیل' اسی یقین کی ایک عملی صورت کہی جا سکتی ہے۔جس کا تفصیلی مطالعہ دوسرے باب میں پیش کیا جائے گا۔نوآبادیاتی جھوٹ کو ثقافتی اشتراک کے اس بیانیہ سے بھی سمجھا جا سکتا ہے، جس کا ذکر ناصر عباس نیر نے کچھ ان لفظوں میں کیا ہے:

> 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 قدر مشترک تھی۔(84)

نوآبادیاتی قوتیں 'ہم' اور 'وہ' کی خلیج کے ذریعے ان مشترک عناصرات پر پردہ ڈالنا چاہتی ہیں، جو ان کے پیدا کیے گئے 'وہ' کو 'ہم' کے ہم پلہ لا کھڑا کرتی ہے۔ تو اس بیانیہ کی بنیادی سچائی یہ ہوتی ہے کہ دونوں میں کچھ چیزیں مشترک ہوتی ہیں۔ جس کا ذکر نیر نے بھی یہاں کیا ہے۔ لہٰذا تفریق کے نام پر تفریق کا بھرم پیدا کیا جاتا ہے۔ اس کے لیے نوآبادیاتی حاکم علم کی طاقت اور بیانیہ کی مدد لیتے ہیں۔ وہ بیانیہ جو اس تفریق کو اجاگر کرنے کے لیے تشکیل دیا جاتا ہے۔ جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ مشترک عناصر اور تفریق کا بھرم ایک خلا پیدا کرتا ہے۔ اسے یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر کسی کی شناخت کہیں پر جا کر ختم ہوتی نظر آتی ہے جہاں سے —— دوسرے شخص کی پہچان شروع ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے کے روپ میں دیکھا اور جانا جاتا ہے اور اپنی شناخت کے لیے ایک خطرہ نظر آتا ہے:

> He is required not only to be black but he must be black in relation to the white man. It is the internalization, or rather as Fanon calls it epidermalization, of this inferiority that concerns him.(85)

جب اپنی تاریخ، تہذیب، ثقافت سب بے مصرف اور فضول نظر آنے لگیں تو اپنے آپ سے بدگمان ہو جانا لازمی ہے۔ کیونکہ آپ بھی اس تاریخ و تہذیب کا کسی نہ کسی طور پر حصہ ہوتے ہیں۔

جس طرح سعید کی تھیوری پس نوآبادیاتی ڈسکورس قائم کرنے میں ایک اہم رکن کی حیثیت رکھتی ہے ویسے ہی فینن کا مطالعہ اور ان کی تحریریں بھی پس نوآبادیاتی ڈسکورس کو مستحکم کرنے میں پیش پیش رہی ہیں۔ فرانز فینن نے انسانی سائکی پر کولونیل تشدد کا مطالعہ کیا۔ ان کی یہ کتاب Black Skin, White Masks پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں ایک seminal text کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس کا تفصیلی جائزہ باب دوم میں کیا جائے گا۔ یہاں یہ بتانا کافی ہوگا کہ فینن نے انسانی ذہن پر نوآبادیاتی اثرات کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے۔ وائٹ مین کی اصطلاح انھوں نے یورپی تہذیب اور اس کے نمائندوں کے لیے استعمال کی ہے۔ فینن نوآبادیاتی اقوام کی 'غیریت' کو اس کا ذاتی مسئلہ نہیں مانتے:

> It will be seen that the black man’s alienation is not an individual question. Beside phylogeny and ontogeny

> stands sociogeny. In one sense, conforming to the view of Leconte and Damey, let us say that this is a question of a sociodiagnostic. (86)
> However painful it may be for me to accept this conclusion, I am obliged to state it: For the black man there is only one destiny. And it is white. (87)

فینن کا یہ حاصل مطالعہ مایوس کن نہیں بلکہ ایسے کئی سوالوں کی طرف ایک اشارہ ہے جو پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت قائم کیے جاسکتے ہیں۔ تاکہ اس نوآبادیاتی ڈسکورس کو سمجھا جاسکے جو دنیا پر ایک 'حقیقت' کے روپ میں مسلط کی گئی تھی۔ نوآبادیاتی اقوام کو اپنے متعلق جو خدشات لاحق ہوتے ہیں یا وہ خود کو جس 'غیر مہذب' قوم کا حصہ سمجھتا ہے وہ نوآبادکار کے وجود سے جڑا ہوتا ہے۔ جب تک نوآبادیاتی قوم نوآبادکار سے متعارف نہیں ہوتی، انھیں اس کا 'علم' نہیں ہوتا؟ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ بنیادی طور پر یہ نوآبادیاتی بیانیہ کے ذریعے تشکیل دیا گیا وہ جھوٹ کہا جاسکتا ہے جسے طاقت کے تصور اور تہذیبی تفریق کے بھرم کے ذریعے تخلیق کیا جاتا ہے۔ جہاں یہ جھوٹ جھوٹ نہیں رہتا بلکہ ایک ایسا سچ بن جاتا ہے جو نوآبادیاتی اقوام نوآبادکاروں سے adopt کرتی ہے:

> زبان وثقافت 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 تصورات قائم کرتا ہے۔ حواس خمسہ کو نہیں بدلا جاسکتا، مگر یہ جن معلومات پر انحصار کرتے ہیں، انھیں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔(88)
> وہ نہایت گھن گرج کے ساتھ یہ عظیم دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پوری انسانیت کا نمائندہ ہے؛ تمام انسانی مسائل کا حل اس کے پاس ہے کہ اسے عقلی وسائل پر دسترس حاصل ہے۔ اس دعوے کو تسلیم کرانے کے لیے معنی آفرینی کا وہ طریقہ ایجاد کیا جاتا ہے جو بڑی حد تک مجاز مرسل سے عبارت ہے؛ یعنی کبیری بیانیے یا یورپ سے قربت رکھنے والی ہر شے آفاقی، مثالی اور قابل تقلید ہے۔ یہ قربت مکانی، جغرافیائی، تاریخی، ثقافتی ہر قسم کی ہو سکتی ہے۔(89)
> یورپ بطور 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۔ ۔۔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 بطور کبیری بیانیے میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت دی گئی تھی۔(90)

سرسید، آزاد جہاں اس تفریق کو نمایاں کرنے میں پیش پیش تھے وہیں دوسری طرف اکبرالہ آبادی نے اس بیانیہ کو توڑنے کی کوشش کی۔حالانکہ اکبر کے بارے میں ادب میں بہت سارے Myths موجود ہیں۔اس سے پرے جب ہم ان کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں تو اکبر کی جو Image بنتی ہے،اس میں وہ ایک ایسے شخص نظر آتے ہیں جو بدلتی ہوئی قدروں پر گہری نظر رکھتا ہے اور ان تبدیلیوں کو محسوس کرتا ہے جو آنے والے اوقات میں ہندوستان کی تصویر بدلنے والا تھا۔وہ نہ صرف نوآبادیاتی سیاست کو سمجھ رہے تھے بلکہ اس کے مضر اثرات پر بھی ان کی نظر تھی۔اس کا اظہار انھوں نے اپنی شاعری میں کھل کر کیا ہے۔قابل غور ہے کہ اکبر جوڈیشل سروس میں تھے اور الہٰ آباد میں سیشن جج کے عہدے پر فائز تھے۔اس کے باوجود ان کی شاعری میں حکومت کے خلاف جو احتجاجی بیانیہ موجود ہے، وہ ان کے بے باک ادیب ہونے کی دلیل ہے۔ اکبر کی شاعری پڑھ کر یوں لگتا ہے کہ انھوں نے جس بے باکی سے اپنی شاعری میں، اپنے خیالات پیش کیے ہیں وہ کسی 'ترقی پسند' کے بس کی بات تو نہیں ہے۔اپنی ثقافتی اقدار کا ایسا مرثیہ کوئی 'رجعت پسند' ہی پڑھ سکتا ہے، جو نوآبادیاتی نظام کے زیر اثر مر رہی تھی۔ یہ تہذیب صرف ہندوستان کی نہیں بلکہ اس عظیم ثقافت کی نمائندگی کرتی ہیں جس کو زیر کرنے کے لیے انگریزوں نے مشرق و مغرب کا رائطہ پھیلایا تھا۔

اکبر کی شاعری اس احتجاج کا بیانیہ ہے جو نوآبادیاتی فکر کی رد پر قائم ہے۔اکبر کی شاعری میں انگریزی الفاظ اور ریل، انجن، موٹر، ایروپلین، کمپ (Camp)، پمپ ،جیسی دوسری 'جدید' چیزوں کا علامتی استعمال، اکبر کی پس نوآبادیاتی فکر کا علامیہ کہا جا سکتا ہے۔وہ نوآبادیاتی فکر اور اس کے پس پشت کی حقیقت سے واقف تھے۔انھوں نے اپنی شاعری میں ان

تمام اشیاء کو ایسی علامتوں کے طور پر استعمال کیا ہے جو ہندوستان کی ترقی کے نام پر نوآبادیاتی نظام کے استحکام سے عبارت تھیں۔ آج ہم سب اس حقیقت سے واقف ہیں کہ انگریزوں نے اگر ہندوستان میں ریل چلائی تو اس کے پیچھے ان کا مقصد ہندوستان کی ترقی نہیں بلکہ ان اندرونی علاقوں تک رسائی حاصل کرنا تھا جہاں سے بڑی تعداد میں خام مال حاصل کیا جا سکے۔ یہ خام مال برطانیہ میں آئے صنعتی انقلاب میں کیا اہمیت رکھتا ہے، تاریخی کتابوں میں بڑی آسانی سے پڑھا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ اس عمل نے ہندوستان کی صنعتی ترقی پر کیا اثر ڈالا یہ بھی اب چھپی بات نہیں۔ نوآبادیاتی دور میں یہ سمجھنا اتنا آسان نہیں تھا، جبکہ اس وقت ہر کوئی آسانی سے نوآبادیاتی چال کا شکار ہو رہا تھا۔ اس نقطہ نظر کو دھیان میں رکھ کر جب ہم اکبر کی شاعری سے معاملہ کرتے ہیں تو نوآبادیاتی ڈسکورس کے خلاف اکبر کا احتجاج اتنا سطحی نہیں لگتا جتنا کہ لوگ سمجھتے ہیں۔ اکبر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ جدید تعلیم کے خلاف اور رجعت پسند تھے۔ اکبر اس وقت بھی نوآبادیاتی نقاب کے پیچھے چھپی سچائی کو جانتے تھے، جب سرسید حالی اور آزاد مغربی تعلیم حاصل کرنے کو زندگی کا اول و آخر مقصد تسلیم کر چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر پس نوآبادیاتی مطالعات میں ایک اہم آواز ہیں اور ان کی شاعری ایک پس نوآبادیاتی بیانیہ کہی جا سکتی ہے۔

اب کہاں ذہن میں باقی ہیں براق ورفرف
ٹکٹی بندھ گئی ہے قوم کی انجن کی طرف

اکبر جانتے تھے کہ انگریز ہندوستانی ذہن کو ناکارہ بنا رہا ہے۔ جدید تعلیم اور تہذیب کے نام پر جو چیزیں ہمیں دکھا رہا ہے، ان کا تعلق صرف اور صرف اس کا ذاتی مفاد ہے اور کچھ نہیں۔ اکبر اور دوسرے لوگ اپنی جو پہچان مذہب میں تلاش رہے تھے وہ بھی نوآبادیات کی 'محدود تشخص' کی ایک چال کہی جا سکتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اکبر نوآبادیاتی حکمت عملی کو بخوبی سمجھتے تھے اس کی مثال اکبر کی شاعری میں دیکھی جا سکتی ہے۔ نظم 'برق کلیسا' میں شامل ان کے ان اشعار میں چھپے طنز کو آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے:

مجھ پہ کچھ وجہ عتاب آپ کو اے جان نہیں
نام ہی نام ہے ورنہ میں مسلمان نہیں
میرے اسلام کو اک قصۂ ماضی سمجھو
ہنس کہ بولی کہ تو پھر مجھ کو بھی راضی سمجھو

عسکری نے اکبر کو اردو کا 'جدید ترین شاعر' کہا ہے تو شمس الرحمٰن فاروقی انھیں پہلے شخص کے طور پر یاد کرتے ہیں جنھوں نے نوآبادیات کی حقیقت کو بہت پہلے ہی سمجھ لیا تھا:

اکبر پہلے شخص ہیں جن کو بدلتے ہوئے زمانے، اس زمانے میں اپنی تہذیبی
اقدار کے لئے خطرہ، اور انگریزی تعلیم وترقی کو انگریزی سامراج کے وقت
مند ہتھیار ہونے کا احساس شدت سے تھا اور انہوں نے اس کے مضمرات کو
بہت پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس معاملے میں مہاتما گاندھی اور اقبال بھی ان کے بعد
ہیں۔(91)

مغربی تہذیب کے لئے اکبر نے بعض الفاظ وضع کئے مثلاً ''بریگیڈ''(Brigade)، کمپ (Camp)،توپ ،انجن ،وغیرہ جو علامت کا حکم رکھتے ہیں اور جن کی کارفرمائی ہم آج بھی دیکھ سکتے ہیں۔ بریگیڈ سے ان کی مراد وہ ہندوستانی تھے جو انگریزوں کے وفادار تھے۔ اور کیمپ سے ان کی مراد مغربی معاشرت تھی۔ توپ، استعماری قوت کے اظہار اور انجن اس قوت کو پھیلانے والے ذرائع کا استعارہ ہیں۔ عسکری صاحب نے بہت درست کہا ہے کہ اکبر اس زمانے میں واحد شخص تھے جنھوں نے انگریزوں کی لائی ہوئی چیزوں میں استعارے اور علامتیں دیکھیں اور اکبر کے سوا کوئی ایسا نہ ہوا جو ''نشان'' کو ''علامت'' کا درجہ دینے میں کامیاب ہوا ہو۔ص،268) علامت کی اپنی اہمیت ہے جو معنوی سیاق کو وسعت عطا کرتی ہے۔ لیکن ہم ان الفاظ کو علامت کے علاوہ یوں بھی دیکھیں تو اس کی معنوی اہمیت کم نہیں ہوتی۔

ازراہ تعلق کوئی جوڑا کرے رشتہ
انگریز تو نیٹو کے چچا ہو نہیں سکتے
ہم ہوں جو کلکٹر تو وہ ہو جائیں کمشنر
ہم ان سے کبھی عہدہ برا ہو نہیں سکتے

انگریزوں کا مقصد ظاہر ہے ہندوستان کی ترقی کسی صورت نہ تھا۔ ہاں اگر اس سے تھوڑا بہت فرق پڑ بھی گیا 'ترقی' کے خانے میں تو اسے ترقی قرار دینا بے وقوفی ہے کہ یہ ترقی سالوں کا استحصال اور ہندوستان کی لوٹ پاٹ کے سامنے 'ترقی' تو کسی بھی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ تقریباً دو سو سال کا استحصال کسی بھی 'ترقی' سے زیادہ بڑا اور افسوس ناک المیہ ہے۔ لیکن کیا کیجیے کہ آج بھی بہت سے لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی۔

میری نصیحتوں کو سن کر وہ شوخ بولا
نیٹو کی کیا سند ہے صاحب کہیں تو مانوں

'نیٹو' اور 'صاحب' کے درمیان کا دوجا پن (otherness) اور اس کی پوری نفسیات کو اس ایک شعر میں اکبر نے بہت خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ یہاں Hybrid اشخاص کی وہ ذہنیت بھی دیکھی جا سکتی ہے جس کے تحت ان میں حاکم کا

'دوجا' رویہ (otherness) بھی شامل ہو جاتا ہے۔ گویا اس کی نظر میں اپنے ہندوستانی بھائی بہن ہی 'نیٹو' بن جاتے ہیں۔ اکبر نہ صرف حاکم کی سیاست، پالیسی، یعنی نوآبادیاتی بیانیہ اور اس کے پس پشت کام کر رہے عناصر سے واقف تھے بلکہ محکوم قوم کی نفسیاتی حالت کا بھی انھیں بخوبی اندازہ تھا۔ یوں اکبر کا شعری بیانیہ پس نوآبادیات کی مستحکم آواز کہا جا سکتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ تعلیم یا ترقی کے مخالف نہیں تھے بلکہ نوآبادیاتی نظام اور اس کے متعلقات کے خلاف تھے۔ وہ طنز و مزاح کے بڑے شاعر تو تھے ہی، یہی مخالفت انھیں پس نوآبادیاتی بیانیہ میں ایک خاص مقام عطا کرتی ہے۔

چیز وہ ہے بنے جو یورپ میں
بات وہ ہے جو پانیر میں چھپے

اکبر نے جو بات بہت پہلے محسوس کر لی تھی وہ بالآخر ہو کر رہی۔ ہماری تہذیب وثقافت کے سارے تذکرے صرف کتابوں کی زینت ہو کر رہ گئے۔ ہم نے خود اپنے ہی ہاتھوں اپنی شناخت کا گلا گھونٹا۔ اکبر کی نظم 'نئی تہذیب' کی چند سطریں یہاں پیش خدمت ہیں، جو آنے والے وقت کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

ہماری اصطلاحوں سے زباں ناآشنا ہوگی
لغات مغربی بازار کی بھاشا سے ضم ہوں گے
بدل جائے گا معیار شرافت چشم دنیا میں
زیادہ تھے جو اپنے زعم میں وہ سب سے کم ہوں گے
گزشتہ عظمتوں کے تذکرے بھی رہ نہ جائیں گے
کتابوں میں ہی دفن افسانۂ جاہ وحشم ہوں گے

جیسا کہ اکبر نے کہا تھا ویسا ہی ہوا۔ نوآبادیاتی اثرات نے ہندوستان کی پہچان ہی بدل دی۔ تہذیب وثقافت کو مسخ کیا اور 'کلچر' کے معنی ہی بدل کے رکھ دیے۔ صرف یورپی کلچر 'کلچر' قرار پایا اور باقی دنیا 'غیر مہذب'، 'قدامت پرست'، 'مذہبی' جیسے خانوں میں تقسیم کر دی گئی۔ آج بھی ہم اس کے اثرات سے نبرد آزما ہیں۔

افسوس ہے گلشن کو خزاں لوٹ رہی ہے
شاخ گل تر سوکھ کے اب ٹوٹ رہی ہے
اس قوم سے وہ عادت دیرینۂ طاعت
بلکل نہیں چھوٹی ہے مگر چھوٹ رہی ہے/
کیمپ ہی میں نظر آتی ہے انھیں قوت قوم

ورنہ بسنے کو تو دیہات بھی ہے شہر بھی ہے/
چھوڑ لٹریچر کو اپنی ہسٹری کو بھول جا
شیخ و مسجد سے تعلق ترک کر اسکول جا

اس مطالعاتی منہاج کو سمجھنے کے لیے بھگت سنگھ کے سیاسی ڈسکورس کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ان کی تحریریں پس نوآبادیاتی تناظر میں انگریزی تابوت کی آخری کیل ثابت ہو سکتی ہیں۔لیکن افسوس کہ اس تناظر میں ان کی تحریروں سے کوئی استفادہ نہیں کیا گیا۔جس میں ملک کے چھوٹے بڑے ہر مسئلے کا حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔23 سال کی مختصر سی عمر میں اپنے آدرشوں کے لیے پھانسی کو گلے لگانے والے اس نوجوان کی تحریریں نہ صرف حیران کرتی ہیں بلکہ اس کا وسیع مطالعہ دل کی دنیا میں ایک عجیب کیفیت پیدا کرتا ہے۔جہاں اس کی تحریروں اور خیال کا جادو ایک ایسے ہندوستان کی تصویر دکھاتا ہے جو آج کے ہندوستان سے مختلف و بہتر ہے۔جانے کیسا ہوگا وہ شخص؟ جس نے اتنی کم عمر میں علم کی ایسی ایسی باتیں لکھ دیں۔مذہب،غربت،فرقہ وارانہ فسادات کی جڑ میں گھس کر بھگت سنگھ اس کا حل تلاش کرتا ہے۔سماج کو سارے مسئلوں سے آزاد کرنے کے لیے اس کے خیالات بجائے خود کسی 'کرانتی' سے کم اہم نہیں ہیں۔بھگت سنگھ کے خیالات پس نوآبادیاتی ڈسکورس کا اہم بیانیہ کہے جاسکتے ہیں۔

نوآبادیات اور اس کی ثقافتی اجارہ داری کو سمجھنے کے لیے فوکو کی اصطلاح 'Knowledge' اور 'علم و طاقت' کے اس تصور کو بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے جس کے تحت 'علم' تشکیل دی جاتی ہے اور 'طاقت' کے طور پر ڈھالی جاتی ہے، استعمال کی جاتی ہے:

> اس نے اندازہ لگایا کہ سماج کے وہ اصول و قوانین جو یہ طے کرتے ہیں کہ نارمل اور عقلی کیا ہے، وہ نہایت کامیابی سے ان آوازوں کو خاموش کر دیتے ہیں جو ان کے دائرے سے باہر ہوں۔افراد کو بالعموم سماج کے ان کہے محافظ خانے (Unspoken Archives) کے اصول و قوانین کو ماننا پڑتا ہے ورنہ ان کو پاگل قرار دیا جاسکتا ہے، یا خاموش کرایا جاسکتا ہے۔ایسا صرف الگ کر کے نہیں بلکہ دائرے کو تنگ کر کے بھی کیا جاسکتا ہے۔پھر تعلیمی نظام ہے جس کی رو سے طے کیا جاسکتا ہے کہ کیا مسترد کرنا ہے، اور کیا عقلی اور عالمانہ ہے۔فوکو کا کہنا ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں علم کی مختلف شکلیں بنیں، بالخصوص جنس، جرائم، طب دماغی اور طب جسمانی کے بارے میں، اور پھر یہ بالکل بدل گئیں

> ۔ایسا عہد بہ عہد ہوتا رہا ہے۔وہ کہتا ہے کہ تاریخ مبرہن تبدیلیوں کا ایک غیر مسلسل سلسلہ ہے ۔ طاقت کے دباؤ کے بدلتے رہنے والے زمروں کو وہ ثقافت کے محافظ خانے قرار دیتا ہے، اوران کو'مثبت لاشعور' کا نام دیتا ہے۔
> (ص،196 بحوالہ نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات)
> دیوانگی، جرائم اور جنسی بے راہ روی کے تصورات پیدا ہوتے ہی عقلمندی، عدل و انصاف اور جنسی معقولیت کے ڈسکورس سے ہیں جو انھیں اپنے 'غیر' کے طور پر دبا کر رکھتا ہے اور بے انصافی کا مرتکب ہوتا ہے ۔فوکو کا کہنا ہے کہ تہذیب ، شرافت اور معقولیت کے تمام پیمانے طاقت کے ڈسکورس سے پیدا ہوتے اور قائم رکھے جاتے ہیں۔ طاقت علم کا بھی سب سے بڑا طور ہے ۔علم میں بھی صداقت اور عدم صداقت کا تعین طاقت کے ڈسکورس کی رو سے ہوتا ہے۔فوکو کا مشہور قول ہے کہ 'فقط سچائی کافی نہیں، سچائی کے اندر ہونا بھی ضروری ہے۔'
> (92)

اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو طاقت کا بیانیہ ہی طے کرتا ہے کہ علم، تاریخ اور دیگر فنون میں کیا ہوگا اور طاقت کا استعمال ڈسکورس کے ذریعے ہوتا ہے۔اور وہ اسی سے حاصل کی جاتی ہے۔جس کی ایک مثال ایشیاٹک سوسائٹی کے روپ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

انگریزوں نے خود کو تہذیب کے جس مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا تھا آیئے اب اس تہذیب کے اندر ذرا سا جھانکنے کی کوشش بھی کی جائے،نوآبادیاتی حقیقت اور اس کے پروپیگنڈے کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے۔ پھر بہت سی وضع کردہ حقیقت کی 'حقیقت' سمجھنے میں بھی آسانی ہوگی:

> مغربی تہذیب اور ہماری تہذیب میں اساسی طور پر کیا فرق ہے مغرب میں بھی قرون وسطیٰ کی تہذیب ایک مذہبی تہذیب تھی ۔ جدید مغربی تہذیب نے مذہب کے خلاف بغاوت کی تو اس کا پہلا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ اس تہذیب کی ذات بکھر کر رہ گئی......مذہب تہذیب وثقافت کے تمام شعبوں پر محیط تھا۔اس کے درمیان سے نکل جانے سے ہر شعبہ الگ ہوگیا۔پہلی علاحدگی سیاست میں ہوئی۔ پھر عوام الگ ہونے شروع ہوئے۔سائنس کی تو ابتدا ہی بغاوت

سے ہوئی تھی، فلسفہ بھی باغی ہوگیا۔ اگلی منزل تھی معاشرت کی ۔اس میں سب سے پہلے زد اخلاقیات پر پڑی۔ پھر انسانی تعلقات متاثر ہونا شروع ہوئے اور خاندان کی بنیادی اکائی تک بکھر کر رہ گئی۔ رہی سہی کسر معاشیات کی بے مہار آزادی نے پوری کردی۔ محبت کے خدا سے بچھڑ کر مغربی کے لیے کنویں جھانکنا اس کا مقدر تھا۔ اب اس کا آخری کنواں خود تہذیب وثقافت کی مکمل نفی ہے۔ ہماری مذہبی تہذیب ایک اکائی تھی ۔ جدید مذہبی تہذیب اس اکائی سے محروم ایک بکھری ہوئی چیز ہے۔ میں اسے کسریت کہتا ہوں ۔اس لیے دونوں کا پہلا فرق یہ ہے کہ ہماری تہذیب ایک کلی تہذیب تھی جب کہ مغربی تہذیب ایک کسری تہذیب ہے۔ ان دونوں کا دوسرا بنیادی فرق یہ ہے کہ ہماری تہذیب کے برعکس جدید مغربی تہذیب کسی بھی اصول سے تعلق نہیں رکھتی اس لیے اس میں کسی قسم کا کوئی نظام مراتب موجود نہیں ہے۔ کون سی چیز کس رتبے کی ہے اور اسے کہاں رکھنا چاہیے، مغربی تہذیب اس کا کوئی تصور نہیں رکھتی۔ اس کا لازمی نتیجہ اقدار میں ایک ایسا انتشار ہے جس کی وجہ سے پست درجے کی چیزیں اور آگئی ہیں اور بلند درجے کی چیزیں نیچے چلی گئی ہیں۔۔۔۔ ان تہذیبوں میں تیسرا بنیادی فرق یہ ہے کہ مذہبی تہذیب انسانوں کے مزاجوں کو ایک خاص قابل لحاظ عنصر سمجھتی تھی اور ان کے اعتبار سے ان کے درمیان فرق کرتی تھی۔ جدید مغربی تہذیب میں اس قسم کا کوئی تصور موجود نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر مزاج کا انسان دوسرے مزاج کے انسان کا احترام کرنے کی بجائے اس کی تحقیر کرتا ہے اور صرف اپنے مزاج کو انسانیت کا نمائندہ قرار دیتا ہے۔(93)

گویا ہمیں یہ معلوم چلتا ہے کہ مغربی تہذیب میں ایسی کوئی بات نہ تھی کہ اسے کسی مثالی نمونے کے طور پر قبول کیا جاتا پھر وہ کیا بات تھی جس نے انگریزوں کو اپنے مقاصد میں کامیاب کیا۔ اس سوال کے جواب میں نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ کافی اہمیت رکھتا ہے کہ اسی سے ان وضع کردہ حقائق اور ’حقائق‘ میں فرق کیا جاسکتا ہے۔ جس کے کچھ نمونے یہاں پیش کیے گئے ہیں۔

☆☆☆

حواشی

1.The Cambridge Dictionary of Philosphy:General, Editor R Audi,P:321

2. Empire: A Very Short Introduction, Stephen Howe, P:14

3.Colonialism/Postcolonialism: Ania Loomba; Routledge,P:10

4. Culture and Imperialism, Said,W.,Edward, P:7

5.Culture and Imperialism, Said,W.,Edward, P:9

6. مابعدنوآبادیات، اردو کے تناظر میں، ناصر عباس نیر، ص:7

8. Empire: A Very Short Introduction, Stephen Howe,P:13

9. Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush, P:45

10.Beginning postcolonialism,John Mcleod, P:7

11.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:.9

12.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:.12

13.World History, Unit 02, class 11th, NCERT,P:51

14. کلیات عبدالعلیم، جلداول، عابد سہیل، ص:191

15.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:7

16.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:.12

17.Culture and Imperialism, Said,W.,Edward, P:9

18.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush, P:45

19.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush, P:46

20.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush, P:22

21.Beginning postcolonialism, John Mcleod,PP:7-8

22.Beginning postcolonialism, John Mcleod,P:32

23.Beginning postcolonialism, John Mcleod,P:17

24.Beginning postcolonialism, John Mcleod,P:33

25.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush,P:51

26.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush,P:54

27.Contemporary Postcolonial Theory,Padmini Mongia,P:2

28.مابعد نوآبادیات، اردو کے تناظر میں، ناصر عباس نیر، ص:6

29.ایضاً، ص:6

30.ایضاً، ص:10

31.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush,P: 58

32.The Empire Writes Back, Ashcroft, Griffiths and Tiffin, ,P:2

33.The Politics ofPostcolonialism,Rumina Sethi,P:2

34.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush,P:54

35.مابعد نوآبادیات، اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر، ص:3

35.Culture and Imperialism, Edward Said,P:8

36.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:8

37.Discourse On Colonialism, Aime Cesaire, PP:32-33

38.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:40

39.The Politics of literary Postcoloniality,Padmini Mongia,P:283

40.مابعد نوآبادیات، اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر، ص:80

41.ایضاً، ص:6

42.شمس الرحمٰن فاروقی، نوآبادیاتی شعریات اور ہم مشمولہ دانش، مدیر قاضی افضال حسین، ص:11

43.Discourse On Colonialism, Aime Cesaire, P:42

44.Orientalism, Edward W. Said,P:204

45.Orientalism, Edward W. Said,P:1

46.Orientalism, Edward W. Said,P:3

47.Orientalism, Edward W. Said,P:204

48.Orientalism, Edward W. Said,P:204

49.Orientalism, Edward W. Said,P:6

50.Orientalism, Edward W. Said,P:6

51:Orientalism, Edward W. Said,P:214

52.Orientalism, Edward W. Said,P:215

53.Orientalism, Edward W. Said,P:223

54.Orientalism, Edward W. Said,P:5

55.Culture and Imperialism, Edward Said, P:9

56.مابعد نوآبادیات، اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر، ص:19

57.ایضاً، ص، 37

58.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush,P:57

59. کلیات عبدالعلیم، جلد دوم، عابد سہیل ص:248

60.Discourse On Colonialism, Aime Cesaire, P:34

61.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:16

62.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:16

63.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:168

64.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:167

65.Postcolonialism: An Historical Introduction,Robert J. C. Young, P:60

66.مابعد نوآبادیات، اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر، ص:10-9

67.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:14

68.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:17

69.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:20

70.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:19

71.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:21

72.Foucault, Michel: Feminism, Aurelia Armstrong,P:2

73.ساختیات،پس ساختیات اور مشرقی شعریات،گوپی چند نارنگ،ص:605

74.Foucault, Michel: Feminism, Aurelia Armstrong,P:3

75.مابعدنوآبادیات،اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر،ص:64

76.Imperialism and Postcolonialism, Barbara Bush,P:51

77.مابعدنوآبادیات،اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر،ص:6

78.ایضاً،ص:65

79. کولونیل ڈسکورس اور اردو ادب؛ ایک عمومی جائزہ،مشمولہ دانش،عقیل احمد صدیقی:183

80.مابعدنوآبادیات،اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر،ص:172

81.خطبات سرسید،جلد اول،ص:138

82. نظم میں انقلاب،مقالات محمد حسین آزاد:453

83. تشویق و تحریصِ علم،مقالات محمد حسین آزاد،ص:109

84.مابعدنوآبادیات،اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر،ص:66

85.Black skin white mask, Fanon,P:14

86.Black skin white mask, Fanon,P:4

87.Black skin white mask, Fanon,P:4

88.مابعدنوآبادیات،اردو کے تناظر میں: ناصر عباس نیر،ص:69

89.ایضاً،ص:71

90.ایضاً،ص:71

91.ساختیات،پس ساختیات اور مشرقی شعریات،گوپی چند نارنگ،ص:605

92.مضامین سلیم احمد،سلیم احمد،ص:274

93.ایضاً،ص:273

باب دوم

اردو افسانے میں نسلی تفاخر (Racism) کے رویے کا پس نو آبادیاتی مطالعہ

پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت یہاں نسلی تفاخر کے احساس اور The Other کے تصور پر مکالمہ قائم کیا جائے گا کہ نوآبادیاتی ہندستان میں انگریزوں نے ہندستانیوں پر حکومت کرنے کے لیے اس ڈسکورس کا بھی خوب سہارا لیا۔ لیکن یہاں یہ بتادینا ضروری ہے کہ نسلی Stereotyping اور The Other کا تصور صرف نوآبادیات یا انگریزوں سے منسلک نہیں ہے بلکہ ہندوستان کی جاگیردارانہ تاریخ پر نظر ڈالیں تو اس کے معاشرتی نظام میں نسل، خاندان اور ذات پات کے تناظرات بذات خود متوجہ کرتے ہیں۔ دراصل اس نظام میں فرق و امتیاز کی تمام تر صورتوں میں اقتداری رویے کو ہی اہمیت حاصل ہے۔ اس نظام کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ اس میں منصب اور عہدے کا تصور ہی سب سے اوپر ہے۔

تاریخ پر سرسری نظر بھی ڈالیں تو اندازہ ہو کہ جاگیردار کون تھے، نسل، خاندان اور ذات پات کے سیاسی کھیل میں کون لوگ اقتدار پر قابض تھے۔ ہندوستانی سماج میں اس اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے نسلی تفاخر (Rascim) کے نظریات کو کس طرح فروغ دیا گیا۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ یہ ہندوستانی معاشرت کے کسی ایک طبقے کی سچائی تھی۔ اگر ہندوؤں میں ورن کو اہمیت دے کر ذات پات کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی تو مسلمانوں میں بھی اشرافیہ طبقے نے فرق و امتیاز کی کم و بیش وہی صورتیں نکال لیں جو کسی اور ہندوستانی سماج کی سچائی تھی۔

تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مسلمان یہاں ایک فاتح کی طرح آئے اور حکومت کی تو ان کے ہاں بھی یہ نسلی امتیاز کی صورتیں برقرار تھیں، حالاں کہ مذہبی طور پر انہوں نے اس نظریے کا استحصال بڑی کامیابی سے کیا اور یہ باور کراتے رہے کہ ان کے ہاں مساوات ہے۔ کسی کو کسی پر کسی بھی وجہ سے فوقیت حاصل نہیں ہے، لیکن اندرونی سچائی کسی اور طرح سے پاؤں پسار چکی تھی۔ اس کو اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ سماج اور حکومت نے عملی طور پر محکوم کو مساوات کا درجہ

نہیں دیا۔
مسلمانوں کی حکومت کے ابتدائی دور پر نظر کریں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ جب اقتدار پر ترک نسل کا اختیار تھا تو انہی کو عہدے اور منصب سے سرفراز کیا گیا۔ اس سے قطع نظر محکوم معاشرہ محرومی کا استعارہ بنتا چلا گیا۔ تاریخ میں اگر کوئی بات اس رویے اور نظریے خلاف نظر بھی آتی ہے تو وہاں رضیہ سلطان کا واقعہ عبرت انگیز ہے کہ جب اس نے ملک یاقوت کے عہدے اور منصب کے سلسلے میں کوشش کی تو اس کو ترک کے اہل اقتدار طبقے نے تخت و تاج اور اقتدار سے ہی محروم کر دیا۔ اسی کڑی میں تاریخ ہمیں یاد دلاتی ہے کہ جب سلطان غیاث الدین بلبن نے تخت و تاج سنبھالا تو اس نے نسلی تفاخر کی پالیسی کو ترجیحی طور پر فروغ دیا اور اس بات کو یقینی بنانے کی بھرپور جدوجہد کی کہ اقتدار کے کسی بھی زینے میں دوسری نسل خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان، ان کو جگہ نہ ملے۔ معروف تاریخ نویس ضیاء الدین برنی نے بلبن کے اس نظریے کی معرفت میں لکھا کہ؛

> اس نے کسی رذیل، بے کار، کم اصل، کمینے اور پست ہمت شخص کو کوئی عہدہ نہیں دیا۔ بلکہ ایسے لوگوں کا محل کے قریب آنے کا بھی روادار نہ تھا جب تک وہ آدمی کی اصل اور بنیاد کو نہ جان لیتا، کوئی شغل یا، کام اس کے سپرد نہ کرتا۔ (1)

برنی نے اس بات کی وضاحت میں مزید لکھا کہ؛

> اگر بادشاہ سفلوں، کم ظرفوں، مفردوں، سپاہیوں، نالائقوں، نااہلوں، سوداگروں، دوکانداروں...... مسخروں اور بداصل لوگوں سے بات کرے گا......تو وہ حشمت بادشاہی اور ہیبت اولا امری کو خود اپنے ہاتھ سے تباہ کر دے گا۔ (2)

برنی نے اس سلسلے میں ایک واقعہ بھی نقل کیا کہ؛

> ایک مرتبہ ایک عہدے کے لئے ایک شخص کا انتخاب ہوا، جس کا نام کال مہیار تھا۔ جب بلبن نے اس سے مہیار کے معنی پوچھے تو اس نے کہا؛ مہیار میرا باپ ہے اور وہ ہندو غلام تھا۔ بادشاہ یہ سنتے ہی غضب کے عالم میں دربار سے اٹھ کر چلا گیا اور بعد میں امراء سے کہا؛ میں کسی کم اصل، کمینے، رذیل اور ذلیل کو کسی شغل، مرتبے یا عزت کی جگہ پر نہیں دیکھ سکتا۔ اور جوں ہی اس قسم کے لوگ میرے سامنے آتے ہیں میرے جسم کی تمام رگیں حرکت میں آجاتی ہیں......

میں کسی کمین نسل کے لڑکے کو حکومت میں جو مجھ کو خدا کی طرف سے ملی ہے، شریک نہیں کر سکتا...... اگر اس کے بعد کسی خدمت اقطاع، خواجگی مشرفی یا مدبری پر تقرر کے سلسلے میں کسی کمینے، بداصل یا ذلیل زادہ کو ان کارکنوں نے میرے سامنے پیش کیا، چاہے وہ ہزار ہنر مند ہو تو میں ان کے ساتھ وہ برتاؤ کروں گا جس سے دنیا کے لوگ عبرت حاصل کریں گے۔(3)

نسلی تفاخر کا احساس بادشاہی نظام میں اس قدر نمایاں تھا کہ برنی کی ہی کتاب میں یہ واقعہ درج ملتا ہے کہ؛

بلبن نے اپنے امراء کو ایک واقعہ سنایا کہ سلطان التتمش کے زمانے میں بھی ایک مرتبہ اس سے یہ شکایت کی گئی کہ اس کے وزیر نے کم اصل لوگوں کو عہدے دے رکھے ہیں، تو سلطان نے فوراً حکم دیا کہ ایسے لوگوں کو حسب ونسب کی تفتیش کی جائے۔ اس پر 33 عہدے دار ایسے نکلے جو کم اصل تھے چنانچہ انہیں فوراً ملازمت سے برطرف کر دیا گیا۔(4)

ان مثالوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقتدار کی خواہش میں کم وبیش ہر نظام کی ایک ہی پالیسی ہوتی ہے کہ وہ ذات پات کی بنیاد پر فرق کرے، اپنی نسل اور حسب ونسب کو اعلیٰ سمجھے اور اس کے لیے جتنے بھی نظریات ممکن ہوں ان کو فروغ دے اور محکوموں کو کسی بھی طرح سے اقتدار میں شامل نہ کرے۔ ضیاء الدین برنی کے مطالعے سے ان باتوں کو بنیادیں فراہم ہوتی ہیں۔ برنی نے ان خیالات کا اظہار فتاویٰ جہانداری میں کیا اور بڑی وضاحت سے اس فرق وامتیاز کو صحیح قرار دیا۔ دراصل برنی خود اس بات کا قائل تھا کہ انسان برابر پیدا نہیں ہوا بلکہ فطرت نے ہی اس امتیاز کو قائم رکھا ہے۔ اس وقت بھی سمجھا جاتا تھا اور آج بھی یہ نظریہ ہمارے ڈسکورس کا حصہ ہے کہ انسان اپنی پیدائش سے ہی اصل اور کم اصل ہوتا ہے۔ مذہب کا حوالہ دے کر کئی بار یہ بات کہی جاتی ہے کہ انسان کی پہچان اس کا پیشہ ہے۔ اس کی بنیاد پر اس کو اعلیٰ اور ادنیٰ کے زمرے میں رکھا جاتا ہے۔ ایسے لوگوں کے اوصاف بھی شمار کیے جاتے ہیں اور ان کو انصاف وعدل کا نمائندہ کہا جاتا رہا ہے۔ عالی نسب، اور نجیب الطرفین جیسی اصطلاحات نے بھی نسلی تفاخر کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس لیے ہندوستانی معاشرت میں بھی یہ ایک اجتماعی سوچ بلکہ لاشعور کا حصہ ہے کہ اقتدار اور عزت واحترام کے لائق کچھ مخصوص اوصاف کے حامل لوگ ہی ہوتے ہیں۔ اس سوچ کی نمائندگی میں برنی نے لکھا کہ:

دوسری طرف کم اصل لوگ ہیں جو حقیر پیشے اختیار کرتے ہیں۔ یہ لوگ صرف برائیوں کے لائق ہوتے ہیں جیسے گستاخی، دروغ بیانی، بخل، غبن، حرام کاری،

احسان فراموشی، گندگی، ناانصافی، بے غیرتی، بدقماشی، عیاری اور بے دین۔
ایسے لوگوں کو کم اصل بازاری، رذیل، کمین، نالائق، نیچ ذات، بے شرم اور
ناپاک کہا گیا ہے۔ ایسے لوگوں کی ترقی سے اس دنیا کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔
کیونکہ یہ خدا کی مصلحت کے خلاف ہے۔(5)

یہاں برنی کا مطالعہ اس لیے بھی دلچسپ ہے کہ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ کم اصل لوگوں کے لئے تعلیم ہونی ہی نہیں چاہئے کیوں کہ اگر یہ تعلیم حاصل کر لیں گے تو یہ لائق اور قابل ہو جائیں گے۔ انہوں نے اس سلسلے میں یہ بھی لکھا ہے کہ؛

ہر طرح کے اساتذہ کو یہ سختی سے حکم ہوتا ہے کہ وہ کتوں کے حلق میں قیمتی پتھر نہ
ٹھونسیں، یا خنزیروں اور ریچھوں کے گلوں میں گلوبند نہ پہنائیں، یعنی کمینوں،
رزیلوں اور نکموں کو، دوکانداروں اور کم اصلوں کو نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے
ارکان اور قرآن کے کچھ پاروں اور کچھ دینی عقائد سے زیادہ کی تعلیم نہ دیں،
جن کے بغیر ان کا ایمان مکمل نہیں ہوسکتا......اس کے علاوہ انہیں کچھ بھی نہ
پڑھائیں کہ ان کمین نفوس کو عزت نہ مل جائے۔(6)

ان باتوں سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ نسلی تفاخر کی صورتیں کس طرح ہماری معاشرت کو تنگ کرتی آئی ہیں اور آج بھی اس میں بہت زیادہ کشادگی نہیں آئی ہے۔ نسلی تفاخر کے احساس میں تنگ ذہنی کا ثبوت پیش کرتے ہوئے برنی نے اپنے ان خیالات کا بھی اظہار کیا کہ؛

اقتدار میں سوائے اعلیٰ طبقہ کے اور کسی کو اس میں شریک نہیں کیا جائے، چاہے
عالی نسبوں کے تقرر سے حکومت کو نقصان نظر آئے اور کم اصلوں کے تقرر سے
فائدہ۔ مگر کسی بھی صورت میں عہدے ان لوگوں کو نہیں دیے جائیں۔(7)

ان باتوں کے باوجود سماج اور معاشرت کی اپنی فطرت میں احتجاج کی لہریں گامزن رہتی ہیں، اس لیے نسلی تفاخر کے اس احساس سے الگ معاشرت اپنی تاریخ رقم کرتی ہے۔ ورنہ سچ تو وہی ہے جو برنی نے لکھا ہے کہ؛

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رذیل، کم اصل اور بے دین، کسی دین یا
دینوی کام کو پورا نہیں کر سکتے اگر بادشاہ کم اصل لوگوں کو عہدے دے گا تو اسے
خدا کے سامنے جوابدہ ہونا پڑے گا۔ اس لئے اسے چاہیے کہ عالی نسب لوگوں کو

عہدے دے تا کہ روز محشر اسے نجات مل سکے۔(8)

اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ مزید لکھتا ہے کہ:

> اگر کمین کم اصل ایک سو خوبیوں سے بھی مزین ہو تب بھی ملک کا نظم وضبط نہیں چلا سکے گا۔اور سیاسی قیادت واعتماد کا اہل نہیں ہوگا۔(9)

برنی اہل اقتدار کے ان افرار کی تنقید کرتا ہے جو حسب ونسب معلوم کیے بغیر کسی کو اس کے ہنر اور اہلیت کی بنیاد پر پر ملازمت دیتا ہے اور اس کے لیے یہ بھی لکھنا ضروری سمجھتا ہے کہ:

> کم اصلوں کو ترقی دے کر خود سلطان اپنی کم اصلی کا ثبوت دیتا ہے۔(10)

دراصل برنی اقتدار کے کسی بھی مرحلے میں کم اصلوں کو جگہ دینے کے خلاف ہے اس لیے اس کے خیال میں:

> فوج کے اعلیٰ عہدیداروں کے لئے اعلیٰ نسب کا ہونا ضروری ہے کیونکہ رذیل شخص کی موجودگی میں سپاہی اس کا حکم نہیں مانیں گے اور وہ دین ودنیا کی حفاظت نہیں کر سکے گا۔(11)

برنی نسلی تفاخر کی عقیدت میں اس قدر مبتلا ہیں کہ وہ کم اصلوں کی پیدائش پر بھی سوال قائم کرتے ہیں، اس سلسلے میں ان کا خیال ہے کہ:

> یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ نجس اور نجس ذات کمین اور کم اصل میں تقویٰ ہوسکتا اگر ایک رذیل بازاری انسان میں تقویٰ دکھائی دے تو سمجھ لو یقیناً اس کے بزرگوں کا خون شریف خون سے مخلوط ہو گیا ہوگا۔(12)

خون کا شریف خون سے مخلوط ہو جانا دراصل یہ قسم کی گالی ہے، جس کی بنیاد پر وہ یہ قبول کرنے کو راضی ہی نہیں ہیں کہ کوئی کم اصل انسان بھی اپنے اوصاف میں عالی نسب کا ہوسکتا ہے۔ایسا نہیں ہے کہ نسلی تفاخر کا یہ احساس کسی مخصوص زمانے تک محدود تھا، تاریخ میں سلسلے وار اس کی کڑیاں نظر آتی ہیں۔اس طرح مغلوں کے زمانے میں بھی اس کی مثالیں مل جاتی ہیں۔اپنے سیکولر نظریات کے لیے معروف اکبر کے ہاں بھی دیکھا جائے تو مسلمانوں کے عالی نسب لوگوں کے علاوہ راجپوتوں کو ہی اہمیت حاصل تھی، اور آئین اکبری میں تو یہ بات بھی درج ہے کہ:

> قدیم خاندانوں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔اسلاف اور بزرگوں کے کمالات کو پیش نظر رکھ کر ان کے نااہل جانشینوں کا بھی لحاظ رکھا جائے۔(13)

نسلی فرق وامتیاز کی بنیاد پر اکبر کے ہاں سیاسی فیصلے بھی توجہ طلب ہیں کہ:

> اگر کم مرتبہ، رذیل کسی عالی رتبہ اور شریف شخص کو گالی دے تو اس سے جرمانہ کے طور پر ساڑھے بارہ درہم لئے جائیں۔ اگر برابر درجہ کے ایک دوسرے کو گالی دیں تو اس کا نصف، اگر عالی مرتبت شریف آدمی کو گالی دے تو اس سے چوتھائی وصول کیا جائے۔(14)

اس طرح دیکھیں تو مغلوں کے زمانے میں بھی نسلی تفاخر کے نظریات کو فروغ حاصل ہوا اور سماج میں فرق و امتیاز کو قائم رکھا گیا۔قدیمی ہندوستان کے ہندو ورن کے علاوہ مسلمان بادشاہوں کے وقت کی سچائیاں بھی تلخ ہیں۔اس لیے ہم کسی ایک کو یا مخصوص عہد کو اس کے لیے ذمہ دار نہیں ٹھہرا سکتے۔اس لیے یہاں یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ ہر زمانے میں نسلی تفاخر کی بنیاد پر اکثریت کو زندگی جینے کے حق سے اپنے اپنے طور پر محروم رکھا گیا۔یہی وجہ ہے کہ آج بھی جدید ہندوستان میں اشرافیہ طبقہ موجود ہے اور اس میں کوئی سید ہے تو کوئی مغل، کوئی پٹھان کوئی شیخ اور دوسری طرف اجلاف جس میں مختلف پیشہ ور سماج کے علاوہ قصائی اور بھنگی شامل ہیں۔

قدیم یونان اور روم میں بھی نسلی تفاخر کی شکلیں نظر آتی ہیں۔یونان میں غیر یونانیوں کے لیے لفظ Barbarian استعمال کیا جاتا تھا، جس کے معنی 'غیر مہذب' اور 'وحشی' کے ہیں۔گویا کہہ سکتے ہیں کہ یہ نو آبادیات یا استعماریت کی کھوج تو نہیں تھی، لیکن نو آبادیات کے استحکام کے لیے انگریزوں نے اس کا استعمال ایک ٹول کے طور پر بخوبی کیا۔اس طور پر نسلی تعصب کا یہ بیانیہ نیا نہیں۔ہاں یہ 'دوجے پن' otherness کے تصور کی ہی ایک مثال کہی جاسکتی ہے۔

دراصل پس نو آبادیاتی بیانیہ میں 'دوجے' کا تصور ایک اہم ٹول کی حیثیت رکھتا ہے۔چنانچہ نو آبادیاتی ہندستان میں انگریزوں نے ہندستانیوں کو اور ان کی تہذیب و ثقافت، رہن سہن، ادب، تاریخ گویا ان سے وابستہ ہر چیز کو 'دوجے' (The Other) کی طرح دیکھا۔یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک ہندستانی ایک ایسی قوم تھے جو پیدا ہی اس لیے ہوئے کہ ان پر حکومت کی جائے۔گویا ان کا ذہن غلامی کے بیج کے ساتھ پیدا ہوا تھا۔یہ ایک ایسا تصور تھا جس کو حقیقی بنانے میں انگریز کامیاب رہے۔ہم زیادہ سے زیادہ یہاں یہ فرق کر سکتے ہیں کہ انگریز ایک ایسے ملک میں تھے جہاں کا ہر شہری خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان اس نسلی تفاخر کی زد میں آیا اور اگر کسی کو اس فائدہ حاصل بھی ہوا تو وہ اس ملک کے عالی نسب لوگ تھے۔حالاں کہ نسلی تفاخر کی یہ اصطلاح بہت زیادہ وضاحت طلب نہیں کرتی لیکن اس کو اگر ہم اس مخصوص ڈسکورس کی روشنی میں دیکھیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ:

> Racism can be defined as: a way of thinking that considers a group's unchangeable physical

> characteristics to be linked in a direct, causal way to psychological or intellectual characteristics, and which on this basis distinguishes between 'superior' and 'inferior' racial groups. Physical differences did not always represent an inferiority of culture or even a radical difference in shared human characteristics. (15)

دراصل یہاں جس فکری رویے کی ترجمانی کی گئی ہے اور اس کو سوچنے کا ایک طریقہ قرار دیا گیا اگر اس کو اس کی نہاد میں جا کر دیکھیں تو یہ صرف کسی فرد کا مسئلہ نہیں کہ وہ اعلیٰ ہے یا ادنیٰ بلکہ اس میں انسان کی پیدائشی شناخت اور اس کی جسمانی ساخت کے علاوہ اس کی تہذیب و ثقافت کو بھی براہ راست کمتر اور برتر کے زمرے میں رکھا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ باتیں عام مباحث کا حصہ ہیں کہ جلد کے رنگوں سے فرق و امتیاز کی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں۔ اٹھنے، بیٹھنے اور ہنسنے بولنے کو اس میں شامل کیا جاتا ہے اور اس طرح انسانی معاشرت کا کوئی بھی پہلو اس سے اچھوتا نہیں رہ جاتا۔
حالاں کہ نسلی تفاخر کے اس احساس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگانا ذرا مشکل ہے، لیکن ادبیات عالم کے تحت یہ بات بریکٹ کی جاتی ہے کہ 1508 میں پہلی بار اس کو ایک نظم میں استعمال کیا گیا؛

> Race' is first used in the English language in 1508 in a poem by William Dunbar, and through the seventeenth and eighteenth centuries it remained essentially a literary word denoting a class of persons or things.(16)

گویا ادب میں بھی اس اصطلاح کا استعمال کسی فرد کے رتبے اور کلاس کو نمایاں کرنے کے لیے ہی کیا گیا۔ اس طرح ہماری ہر انسانی تہذیب میں اس کے معنی و مصادر یکساں ہیں۔ لیکن اس کے معنوی توسیع میں اپنے اپنے وقتوں کی تاریخ نے حصہ لیا اور اس کی تجسیم ہوتی چلی گئی ہے، جیسا یہاں بتایا گیا ہے کہ؛

> It was only in the late eighteenth century that the term came to mean a distinct category of human beings with physical characteristics transmitted by descent. Humans had been categorized by Europeans on

physical grounds from the late 1600s, when François Bernier postulated a number of distinctive categories, based largely on facial character and skin colour. Soon a hierarchy of groups (not yet termed races) came to be accepted, with white Europeans at the top. The Negro or black African category was usually relegated to the bottom, in part because of black Africans' colour and allegedly 'primitive' culture, but primarily because they were best known to Europeans as slaves.(17)

یہاں یہ بات بالکل واضح ہے کہ تاریخ کے الگ الگ ادوار میں جہاں اس کے Physical Characteristics کو بھی اس میں شامل کیا گیا وہیں انسان کے چہرے مہرے اور اس کی جلد کے رنگوں کو بھی نسلی تفاخر کے نظریات میں جگہ دی گئی ہے۔اسی طرح 'نسلی امتیاز' کے تصور کو 'البرٹ قانون 1803' کی ناکامیابی میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔اس قانون کے مطابق عدالتوں میں انگریزوں اور ہندستانیوں کے متعلق شنوائی میں برابری کا درجہ دینا، اور انگریزوں کے خصوصی اختیارات کو ختم کرنے کی تجویز پیش کی گئی تھی جس کے مطابق ان کا مقدمہ صرف کسی انگریز جج کی عدالت میں ہی چلایا جا سکتا تھا۔اس قانون کے خلاف آبادکاروں نے ایک تحریک چلائی اور اس قانون کو واپس لینا پڑا۔انگریز ہندوستانیوں کو اپنے 'The other' کے طور پر دیکھتے تھے اور ایسے کسی قانون کے حق میں نہیں تھے جو انھیں اور ہندوستانیوں کو ایک مان کر بنایا جائے۔جیسا کہ عرض کیا جا چکا کہ نسلی امتیاز کا یہ بیانیہ نیا نہیں تھا، بس پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں یہ ایک اہم ٹول کی حیثیت رکھتا ہے؛

In post-colonial theory, it can refer to the colonized others who are marginalized by imperial discourse, identified by their difference from the centre and, perhaps crucially, become the focus of anticipated mastery by the imperial 'ego'.(18)

اس ڈسکورس کی توسیع میں کہہ سکتے ہیں کہ 'غیر' کا تصور نیٹو کو آزادانہ طور پر دیکھنے کی صلاحیت سے محروم کر دیتا ہے۔ وہ ہمیشہ خود کو آبادکار/ دوسری دنیا کی دریافت کے طور پر دیکھتا ہے۔ واسکوڈی گاما اور کولمبس کی 'دریافتیں' بھی اسی کا حصہ ہیں۔ تاریخی کتابوں میں ہمیں بچپن سے ہی پڑھایا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے امریکا، انڈیا کی 'کھوج' کی۔ حالانکہ یہ 'کھوج' یورپ کے لیے کھوج تھی۔ ایسا نہیں تھا کہ اس کھوج سے پہلے یہاں کوئی رہتا نہ تھا۔ بلکہ یہاں پہلے سے ہی لوگ رہتے آر ہے تھے۔ لیکن پھر بھی ان ملکوں میں اس 'کھوج' کو باقاعدہ 'کھوج' کے طور پر ہی پڑھایا جاتا ہے۔ یہ خود کو یورپ کی نظر سے دیکھنے جیسا معلوم ہوتا ہے۔ خود کو دوسرے کی آنکھوں سے دیکھنے کا یہ تصور نوآبادیاتی دور میں باقاعدہ اسٹیبلش ہو چکا تھا، اور کہیں نہ کہیں یہی تصور ہمیں دو تہذیبوں کے مابین نسلی تفاخر کے میلان سے روبرو بھی کراتا ہے۔ دراصل ان سب کے پس پردہ جو اقتدار کا رویہ ہے جو اس کا رول ہے وہی اہمیت رکھتا ہے، اس لیے طاقت کے الگ الگ وسیلے ہمیں احساس کمتری میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ اسی بات کی نشاندہی کرتے ہوئے ناصر عباس نیر لکھتے ہیں کہ؛

> سیاسی و ابلاغی ذرائع پر کسی بھی طاقت کے غلبے سے حقیقت و متھ کی حد امتیاز دھندلی ہو جایا کرتی ہے۔(19)

اس سلسلے میں ناصر عباس نیر کے مطالعات میں کئی باتیں دیکھنے کو ملتی ہیں جن سے نوآبادیات کے مرتسم اثرات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ؛

> انیسویں صدی میں عمومی مغربی اثرات اور نوآبادیاتی حکم رانوں کی خصوصی کوششوں سے ہندوستانیوں میں قومیت کی بنیاد مذہب تسلیم کی جا چکی تھی۔ یہاں تک کہ قومی شناخت کے دیگر مظاہر (سب سے بڑھ کر زبان) بھی مذہبی حیثیت کے حامل سمجھے جانے لگے تھے۔(20)
>
> نوآبادیاتی عہد میں حکام، اصلاح پسندوں کے دعووں اور حقیقی سماجی و سیاسی صورت حال میں فرق اس قدر نمایاں ہوتا ہے کہ خود دعوے مضحکہ خیز صورت اختیار کر لیتے ہیں۔(21)
>
> استعمار کی مقامی لوگوں سے حقارت، تاریخی حقیقت ہے۔ اس کی بنیاد نسلی امتیاز و برتری کے کلامیے (ڈسکورس) پر تھی۔ نسلی امتیاز ہی کی بنا پر گورے، نیٹو/ کالے لوگوں سے صرف جغرافیائی فاصلہ (مقامی آبادی سے دور کنٹونمنٹ، بنگلے بنا کر) ہی نہیں، سماجی فاصلہ بھی قائم رکھتے تھے۔(22)

دراصل نوآبادیاتی ہندوستان میں ہر ہندوستانی انگریزوں کی نظر میں نیٹو/ کالا تھا۔ اگر وہ ان کے 'مہذب' ہونے کے نام نہاد criteria کو پورا کرتا ہے تب بھی وہ ان کی نظر میں 'غیر مہذب' کالا/ نیٹو ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ انگریزوں نے نوآبادیات کے تحت جو صورت حال پیدا کی۔ ہندوستانیوں کو 'غیر مہذب' قرار دے کر خود کو 'مہذب'، ترقی یافتہ تہذیب کے طور پر پیش بھی کیا۔ جس میں وہ کامیاب بھی ہوئے۔ لیکن اس 'ترقی یافتہ' قوم کی ڈگر پر چل کر جب کوئی ہندوستانی ان کے برابر کھڑا ہو جاتا تھا تب بھی وہ ان کی نظر میں 'غیر مہذب، کالا/ نیٹو ہی رہتا تھا۔ وہ تب بھی 'مہذب' نہیں بن پاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ پڑھا لکھا نہیں ہوتا تھا یا انگریزی زبان سے اس کی واقفیت نہیں تھی بلکہ اصل وجہ اس کا انگریز نہ ہونا تھا۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ اس کا 'دوجا'، کالا/ نیٹو ہونا اصل وجہ تھی۔ جو پس نوآبادیاتی مطالعات میں سامنے آتی ہے۔ اس سے ایک بات تو ثابت ہے کہ انگریزوں نے مہذب اور غیر مہذب کی جو خلیج اپنے اور ہندوستانیوں کے درمیان کھینچی تھی وہ محض ایک نوآبادیاتی چال تھی۔ تاکہ وہ یہاں حکومت کر سکیں۔ جس میں وہ کامیاب بھی رہے۔

جیسا کہ ابتدا میں ہی عرض کیا گیا کہ نسلی تفاخر کے احساس میں پس نوآبادیاتی مطالعات کے تحت دوجے پن کو بھی ایک ٹول کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو یہاں سرسری طور پر اس کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ؛

> The concept of Otherness sees the world "as divided into mutually excluding opposites: if the Self is ordered, rational, masculine, good, then the Other is chaotic, irrational, feminine, and evil".This construction of the Other is a process of demonization, which in itself expresses the 'ambivalence at the very heart of authority'.
>
> ‘postcolonial’ refers to specific groups of (oppressed or dissenting) people (or individuals within them) rather than to a location or a social order, which may include such people but is not limited to them. it shifts the focus from locations and institutions to individuals and their subjectivities. Postcoloniality becomes a

vague condition of people anywhere and everywhere, and the specificities of locale do not matter.

It is there-fore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric.(23)

According to Helen Carr,

In the language of colonialism, non-Europeans occupy the same symbolic space as women. Both are seen as part of nature, not culture, and with the same ambivalence: either they are ripe for government, passive, child-like, unsophisticated, needing leadership and guidance, described always in terms of lack—no initiative, no intellectual powers, no perseverance; or on the other hand, they are outside society, dangerous, treacherous, emotional, inconstant, wild, threatening, fickle, sexually aberrant, irrational, near animal, lascivious, disruptive, evil, unpredictable.(24)

نسلی تفاخر اور دوجے پن سے متعلق یہ تمام باتیں فینن کی کتاب بلیک سکن وائٹ ماسکس کے ابتدائیہ میں بھی Foreword to the 1986 اور Foreword to the 2008 edition—Ziauddin Sardar edition—Homi K. Bhabha میں لکھی گئی ہے۔ جو فینن کی کتاب پر ان کی تفہیم کہی جاسکتی ہے۔

So the first thing that the black man wants is to say no. No to degradation of man. No to exploitation of man. No to the butchery of what is most human in man:

freedom. And, above all, no to those who attempt to build a definition of him.(25)

When a black man arrives in France it is not only the language that changes him. He is changed also because it is from France that he received his knowledge of Mostesquieu, Rousseau, and Voltaire, but also because France gave him his physicians, his department head, his innumerable little functionaries. At issue is thus not just language but also the civilization of the white man.(26)

This ambivalent identification of the racist world—moving on twoplanes without being in the least embarrassed by it, as Sartre says of the anti-Semitic consciousness—turns on the idea of Man as his alienated image, not Self and Other but the "Other-ness" of the Self inscribed in the perverse palimpsest of colonial identity.(27)

Mankind set free of the trampoline that is the resistance of others, and digging into its own flesh to find a meaning..... The black man wants to be white. The white man slaves to reach a human level.(28)

There is a fact: White men consider themselves superior to black men.There is another fact: Black men want to prove to white men, at all costs, the richness

of their thought, the equal value of their intellect.(29)

اب اگر ہم پس نوآبادیاتی فکشن کے بعض رخوں کو سمجھنا چاہیں تو اس سلسلے میں ناصر عباس نیر کی افہام وتفہیم ہمارے مطالعات کی راہیں ہموار کرتی ہیں کہ؛

> پس نوآبادیاتی فکشن اپنی شعریات سے پہچانا جاتا ہے، جو اپنی اصل میں 'آزاد بخش' ہے، ان ثقافتی، جمالیاتی کینن کے استبداد سے جو نوآبادیاتی چیرہ دستیوں کے جلو میں رائج ہوئے۔ پس نوآبادیاتی فکشن ہمیں فکشن کی ایک متبادل صورت مہیا کرتا ہے، جو سامنے کی یک رخی حقیقت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ فراموش کردہ، مطعون مگر مقامی عناصر سے ماخوذ ہوتی ہے۔ یہ فکشن اس سب کی واپسی کو ممکن بناتا ہے، جسے نوآبادیاتی سیاسی اور علمیاتی جبر نے حقارت سے حاشیے پر دھکیل رکھا ہوتا، اور اس کے سلسلے میں قسم قسم کی بدگمانیاں پیدا کی ہوتی ہیں۔(30)

گویا ان مطالعات میں ایک نوع کی رد تشکیل بھی موجود ہے کہ حاشیے اور غیاب میں موجود متن کو ہم اس کے سہارے حاضر بناتے ہیں اور اپنی پہچان کی اصلیت کی طرف لوٹتے ہیں؛

> چوں کہ 'غیر' اپنی اصل میں تخیلی ہے، اس لیے اس میں کچھ بھی فرض کرنے، مسخ کرنے، دن کو رات دکھانے، واقعیت کو مضحکہ خیز، یا معمولی بات کو انتہائی شدت کا حامل بنا کر پیش کرنے کی گنجائش ہوتی ہے؛ اور اس سارے عمل میں وہ واقعیت سے وہی فاصلہ اختیار کرتا جاتا ہے، جسے حقیقی دنیا میں استعمار کار، استعمار زدوں سے روا رکھتا ہے۔(31)

پریم چند کی کہانی 'کفن' کو نسلی تفاخر کے احساس میں پڑھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کہانی پسماندہ اور دبے کچلے لوگوں کا بیانیہ ہے۔ اس بیانیہ کی تشکیل کے پس پردہ سماج کی جو معاشرت نظر آتی ہے اور جس نظام کے اردگرد ہم اس کے کرداروں کو دیکھتے ہیں اس کو صحیح صحیح بیان کیا جائے تو زمیندار جہاں اس میں اقتدار کی تمثیل ہے وہیں اس کے اوصاف نسلی تفاخر کے نظریات میں نوآبادکاروں کی کہانی ہے۔ گھیسو، مادھو اور بدھیا کون لوگ ہیں؟ اس سوال کا جواب دیا جائے تو طاقت کا بیانیہ ہمارے سامنے آئے گا۔ اس کہانی میں فرق و امتیاز کے پس پردہ کیا صرف ذات پات کا روایتی نظریہ ہے؟ نہیں اس میں استحصال کرنے والی قوت کا عالی نسب ہونا بھی شامل ہے اور ایک مہذب سماج میں انسان کی تذلیل کا کلامیہ بھی۔ ان

دو باتوں کی وضاحت اور توضیح الگ الگ ڈھنگ سے کی جاسکتی ہے لیکن اس کی یہ سچائی نہیں بدلی جاسکتی کہ ذات پات کے کھوکھلے نظام نے اس افسانے کو نسلی تفاخر کے بیانیہ میں بھی بدل دیا ہے؛

گیسو نے کہا' معلوم ہوتا ہے کہ بچے گا نہیں۔ سارا دن تڑ دیتے گزر گیا۔ جا دیکھ تو آ۔

مادھو چڑھ کر بولا، مرنا ہے تو جلدی مر کیوں نہیں جاتی۔ دیکھ کر کیا کروں۔

تو بڑا بے درد ہے بے! سال بھر جس کے ساتھ سکھ چین سے رہا اسی کے ساتھ اتنی بے وپاہی۔

'تو مجھ سے تو اس کا تڑپنا اور ہاتھ پاؤں پٹکنا دیکھا نہیں جاتا۔''

(32)

افسانے میں یہ بے حسی کہاں سے آئی؟ یہ وہی بدھیا ہے جو ان بے غیرتوں کا دوزخ بھرتی آئی ہے۔ لیکن آج یہ دونوں بے حس بنے بیٹھے ہیں؟ سوال ہے آخر کیوں؟ ان کی انسانیت کہاں چلی گئی؟ ان سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ ہماری معاشرت نے جس طرح سے ان کو ذات پات کی بنیاد پر احساس دلایا ہے کہ تم کمتر ہو ،زمیندار کے سامنے نہیں بیٹھ سکتے ،تمہاری کوئی حیثیت نہیں ہے۔ دراصل ان سب نے مل کر ان کے اندر کی انسانیت کو بھی ختم کر دیا اور یہ انہی معنوں میں کم اصل ہو گئے جن معنوں میں ان کو بار بار یاد دلایا گیا کہ تم چھوٹی ذات کے ہو۔

اپنی ہی بیوی کی حالت پر ایک انسان یہاں اپنے پیٹ کو ترجیح دے رہا ہے اور کسی انسانی زندگی پر آلو کو ترجیح دے رہا ہے۔ اصل میں ان کی ذات والے تخاطب نے اور سماج کے رویے نے ان کو یہ یاد کرنے ہی نہیں دیا کہ وہ انسان ہے جس کو اپنی بیوی کی فکر ہونی چاہیے تھی۔ لیکن پریم چند کے یہ کردار گھیسو اور مادھو آلو کھانے میں مگن ہیں۔ گویا انسان کی اپنی شناخت، اس کی انسانی ذمہ داریاں سب آلو کی تمثیل میں بھوک اور پیٹ کی کہانی میں بدل گئیں ہیں؛

چماروں کا کنبہ تھا اور سارے گاؤں میں بدنام۔ گیسو ایک دن کام کرتا تو تین دن آرام۔ مادھو اتنا کام چور تھا کہ گھنٹہ بھر کام کرتا تو گھنٹہ بھر چلم پیتا۔ اس لیے انھیں کہیں مزدوری نہیں ملتی تھی۔ گھر میں مٹھی بھر اناج ہو تو ان کے لیے کام کرنے کی قسم تھی۔ جب ایک دو دانے ہو جاتے تو گیسو درختوں پر چڑھ کر لکڑیاں توڑ لاتا اور مادھو بازار میں بیچ آتا اور جب تک پیسے رہتے دونوں ادھر اُدھر مارے مارے پھرتے۔ (33)

اب ان کو یہاں کام چور کہنا آسان ہے، لیکن جس تہذیب نے ان کو جنم دیا اور ان کی انسانیت کا سودا کر لیا غور سے دیکھیں تو یہ وہی تہذیب ہے جس میں نسلی تفاخر ہی انسان کی سچائی ہے۔ عالی نسب آدمی ہی انسان ہے باقی سب گھیسو اور مادھو ہیں۔ گھیسو اور مادھو کی یہ پہچان ان کی پیدائش سے جڑی ہوئی ہے جس کو اشرافیہ سماج نے فروغ دینے میں مدد کی۔ ان کو ایک خاص طرح کے نظام میں دبایا گیا کچلا گیا اس لیے ان کی اپنی انسانی شناخت بھی ان کے حسب ونسب کی بھینٹ چڑھ گئی۔ اب یہی دیکھیں کہ ان کی زندگی کا سب سے بڑا سچ کیا ہے، ان کی خوشگوار یادیں کیا ہیں؟ پیٹ بھر کھانا؛

> وہ بھوج نہیں بھولتا' تب سے اس طرح کا کھانا اور بھر پیٹ نہیں ملا۔ اصلی گھی کی پوریاں، چٹنی، رائتا، تین طرح کے سوکھے ساگ، ایک رس دار ترکاری، دہی چٹنی مٹھائی۔ اب کیا بتاؤں کہ اس بھوج میں کتنا سواد ملا۔ لوگوں نے تو ایسا کھایا، ایسا کھایا کہ کسی سے پانی نہ پیا گیا۔ مگر پروسنے والے ہیں گرم گرم اور گول گول مہکتی کچوریاں ڈالے دیتے ہیں۔ ایسا دریا دل تھا وہ ٹھاکر۔ (34)

یہی دریا دل ٹھاکر جو عالی نسب انسان ہے، اس نے گھیسو اور مادھو کو اس بات کا عادی بنا دیا ہے کہ بس پیٹ بھر کھانا ہی سب سے بڑا سچ ہے۔ اس لیے اپنی مری ہوئی بیوی کے ماتم میں بھی ہمیں ایک طرح کا دکھاوا نظر آتا ہے۔ اس نظام کا یہ کتنا بڑا سچ ہے کہ وہ بدھیا کے کفن دفن کے لیے بھی زمیندار کے پاس جانے کو مجبور ہیں۔ یہاں زمیندار کے احسان کرنے کا رویہ اور ان کی صورت سے نفرت کی عادت دونوں اصل میں ایک ہی بات ہے کہ زمیندار کا حسب ونسب عالی ہے ۔ اقتدار کے نشے میں چور زمیندار جہاں ان کو گالی دے کر دو روپے ان کی طرف پھینک دیتا ہے وہیں گاؤں والے بھی اس میں تین روپے جوڑ دیتے ہیں۔ اس کل جمع رقم کے علاوہ اناج اور لکڑی سے مدد کرنے والے کسانوں کا چہرہ بھی ہمیں نظر آتا ہے، لیکن ان سب میں انسان ہونے کا جذبہ کس کے حصے میں آیا ہے۔ شاید کسانوں کے اور زمیندار وہیں اپنی جگہ حاکم ہے۔

دراصل پریم چند کا یہ افسانہ بڑی خوبصورتی سے ذات پات کے نظریے میں محکوم طبقے کی انسانیت کو پیش کرتا ہے اور ان سب کے درمیان مادھو اور گھیسو کی بے حسی اشرافیہ سماج کی گھن کی انسانی صورت کی علامت محض ہے۔ شاید اس لیے یہ دونوں کفن کے خریدنے کے بجائے سماج پر بلیغ تبصرہ کرتے ہیں کہ؛

> کیسا برا رواج ہے کہ جسے جیتے جی تن ڈھانکنے کو چیتھڑا بھی نہ ملے، اسے مرنے پر نیا کفن چاہیے۔

مادھو کا جواب بھی ملاحظہ کیجیے کہ؛

کفن لاش کے ساتھ جل ہی تو جاتا ہے۔

پریم چند کے لفظوں میں کہیں تو دونوں ایک دوسرے کے دل کی بات تاڑ رہے تھے۔ چنانچہ بہت فطری طور پر وہ شراب خانے میں داخل ہوتے ہیں؛

ساہو جی ایک بوتل ہمیں بھی دینا۔ دونوں برآمدے میں بیٹھے تلی ہوئی مچھلی کا ذائقہ لیتے ہوئے پی رہے تھے۔ دو تین پیک کے بعد سرور آ گیا۔ اس حالت میں چھٹی حس جاگ جاتی ہے۔ اب فلسفیانہ باتیں ہونے لگتی ہیں؛

کفن جل ہی تو جاتا بہو کے ساتھ تو نہ جاتا۔ دستور ہے، نہیں تو لوگ بانسوں کو ہماروں روپے کیوں دے دیتے ہیں! کون دیکھتا ہے پرلوک میں ملتا ہے یا نہیں۔

بھر پیٹ کھانے کے بعد مادھو بچی ہوئی پوریوں کا تیل اٹھا کر ایک بھکاری کو دیا۔ جو کھڑا ان کی طرف بھوکی نظروں سے دیکھ رہا تھا۔ پینے کا غرور اور دینے کی برتری اور مسرت کا اپنی زندگی میں انہیں پہلی بار احساس ہوا۔ گیسو کہہ رہا ہے کہ:

> ہاں بیٹا، وہ بے کنٹھ میں ضرور جائے گی۔ کسی کو ستایا نہیں، کسی کو دبایا نہیں۔ مرتے مرتے ہماری زندگی کی سب سے بڑی لالسا پوری کر گئی۔ وہ بے کنٹھ نہ جائے گی تو کیا یہ موٹے موٹے لوگ جائیں گے جو غریبوں کو دونوں ہاتھوں سے لوٹتے ہیں اور اپنے پاپوں کو دھونے کے لیے گنگا میں نہاتے ہیں......اور مندر میں جل چڑھاتے ہیں۔(35)

یہاں کسی بھکاری کو دینے کے احساس میں بھی پل بھر کو وہی زمینداروں کی حاکمیت نظر آتی ہے اور ان کے تبصرے میں اپنی حالت زار کا یہ سچ بھی کہ ان کو کس طرح دبایا گیا، کچلا گیا اور ان سب کے پس پردہ ان کے ذات پات کو ہی دخل ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ ہندو سماج چار ورن میں تقسیم ہے؛ برہمن، چھتریہ، ویشیہ اور شودر۔ ان کو سورن یعنی اشرافیہ کہا جاتا ہے اور اس ورن سے الگ ایک ذات ہوتی ہے جس کو اچھوت کہتے ہیں۔ اچھوت اور سودر کو حقیر نظروں سے دیکھنے کی ایک تاریخ ہے۔ اس تاریخ میں ان کی معاشرت ایک طرح کی پابندی میں قید نظر آتی ہے کہ ان کو تمام بنیادی حقوق کے علاوہ تعلیم جیسی چیزوں سے بھی محروم رکھا جاتا تھا۔ اس لیے ان کی آوازیں ادبی اسالیب میں بہت زیادہ جگہ نہیں بنا پائیں۔ حالاں کہ نسلی تفاخر کے احساس میں ان کا بیانیہ غیاب میں کہیں موجود تھا۔ اس سلسلے میں ان تمام افسانوں کا ذکر یہاں کیا جاسکتا ہے، جن میں نسلی تخاطب اور طرز معاشرت کی لہریں نمایاں ہیں۔ لیکن ہم یہاں کرشن چندر کے افسانہ کالو بھنگی پر نظر کریں تو ہندوستانی معاشرت کی پول کھلتی نظر آتی ہے۔ اس افسانے کی بنت میں ہی ایک افسانہ نگار کا عجز ہمیں یہ غور کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ آخر وہ کون سی بات تھی جو پسماندہ طبقے کا ایک کردار کہانی کا کردار نہیں بن پا رہا تھا۔ افسانے کا ابتدائیہ ملاحظہ

کریں کہ؛

میں نے اس سے پہلے ہزار بار کالو بھنگی کے بارے میں لکھنا چاہا ہے لیکن میرا قلم ہر بار یہ سوچ کر رک گیا گیا ہے کہ کالو بھنگی کے متعلق لکھا ہی کیا جا سکتا ہے۔ مختلف زاویوں سے میں نے اس کی زندگی کو دیکھنے، پرکھنے کی کوشش کی ہے لیکن کہیں وہ ٹیڑھی لکیر دکھائی نہیں دیتی جس سے دلچسپ افسانہ مرتب ہو سکتا ہے۔ دلچسپ ہونا تو درکنار کوئی سیدھا سادا افسانہ بے کیف و بے رنگ، بے جان مرقع بھی تو نہیں بن سکتا۔ کالو بھنگی کے متعلق۔(36)

افسانہ نگار کے اس تخلیقی عجز میں کچھ دیر کے لیے ہمارے سامنے وہ بیانیہ روشن ہو جاتا ہے جس میں اقتدار کی نمائندگی کرنے والے کردار ادب میں زیادہ نمایاں تھے۔ لیکن کالو بھنگی کی ذات، اس کا حسب ونسب اور اس کی طرز معاشرت میں یہ بات زیادہ نظر آتی ہے کہ انسان کی شناخت سے معاملہ کرنا بھی ادب کے لیے آسان نہیں ہوتا۔ آخر راوی یہ کیوں سوچتا ہے کہ کالو بھنگی کے متعلق لکھا ہی کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہی ہماری معاشرت کی نسلی تمدن کا بیانیہ صیقل ہونے لگتا ہے۔

راوی کالو بھنگی کے کردار میں جس چیز کو تلاش کر رہا ہے وہ اس کو نظر نہیں آتی، لیکن یہ تخلیقی دنیا کی اپنی ضد ہے کہ ایک سالم وجود کی طرح وہ ہر بار اپنے ہونے کا احساس کرواتا ہے۔ اس لیے کرشن چندر لکھتے ہیں کہ؛

پھر نہ جانے کیا بات ہے۔ ہر افسانے کے شروع میں میرے ذہن میں کالو بھنگی آن کھڑا ہوتا ہے اور مجھ سے مسکرا کے پوچھتا ہے۔ چھوٹے صاحب مجھ پر کہانی نہیں لکھو گے؟ کتنے سال ہو گئے، تمھیں لکھتے ہوئے؟(37)

کالو بھنگی کی زبان سے اس صاحب والے تخاطب میں زبان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ افسانہ بھی اس برٹش انڈیا کی یادگار ہے جس میں ایک ہندوستانی بھی اپنے نسلی امتیاز کی وجہ سے اپنے ہی لوگوں کے لیے صاحب ہو گیا تھا۔ کالو بھنگی چاہتا تو اپنے صاحب کو مالک بھی کہہ سکتا تھا، لیکن نوآبادکاروں کی پھیلی ہوئی دنیا اور اس کے اقتدار نے کالو بھنگی جیسے کردار کی بھی زبان کو متاثر کیا اور اس کو اس کلچر کا نمائندہ بنا دیا جو کسی بھی طور پر ہندوستانی تہذیب وثقافت نہیں تھی۔ کرشن چندر کے فن کی یہ بڑی خوبی ہے کہ وہ کسی کردار کے طرز تکلم میں ہندوستانی سماج کے اس روپ کو بھی نمایاں کر دیتے ہیں، جن میں تہذیب وثقافت کا گھال میل ہے اور اس کی دنیا صرف اس کی دنیا نہیں ہے۔ اس لیے اس کا مالک اس کے لیے صاحب بھی ہے۔ اس دور کے افسانوں میں زبان کی اس صورت حال کو بنیاد بنا کر ہم بڑی آسانی نے نسلی تفاخر کے

خالص ہندوستانی احساس میں بھی برٹش انڈیا کے متعلقات کو نشان زد کر سکتے ہیں۔
اس افسانے کی ایک اور بڑی خوبی یہ ہے کہ کالو بھنگی جیسے کردار کو اپنے صاحب سے توقع ہے کہ وہ اس کی کہانی لکھیں گے ۔یعنی کالو بھنگی کی بھی کہانی ہو سکتی ہے اور اس کا احساس خود کالو بھنگی کو ہے۔ یہاں پر ٹھہر کر غور کیا جائے تو جس سماج میں نسلی امتیازات کی طویل تاریخ موجود ہو وہاں کسی کالو بھنگی کا یہ سوچنا کہ اس کی کہانی لکھی جا سکتی ہے، اپنے آپ میں ایک اہم سوال ہے۔ اصل میں غور کرنے والی بات یہ ہے کہ جس انسان کی پہچان ہی مشکوک ہو، وہ کم اصل ہو اور اچھوت بھی ہو ، ہندوستانی سماج میں اس کے اس احساس کو کوئی نام دینا بہت مشکل ہے۔ کرشن چندر نے اپنے اس کردار کے بہانے اس کی ناراضگی کو موضوع نہیں بنایا بلکہ وہ اکثر مسکرا کر اپنے صاحب سے کہتا ہے کہ 'چھوٹے صاحب! مجھ پر کہانی نہیں لکھو گے؟'
اس کی مسکراہٹ میں شاید ایک طنز بھی ہے اور اس ذات پات والے سماج سے شکایت بھی کہ اس کی کہانی کیوں نہیں؟ کالو بھنگی یہیں نہیں رکتا بلکہ وہ راوی سے یہ بھی پوچھتا ہے کہ 'کتنی کہانیاں لکھیں تم نے؟' اور پھر اپنی شناخت پر اصرار کرتے ہوئے بڑی معصومیت سے کہتا ہے؛

> مجھ میں کیا برائی ہے۔ چھوٹے صاحب تم میرے متعلق کیوں نہیں لکھتے؟ دیکھو کب سے میں اس کہانی کے انتظار میں کھڑا ہوں۔ تمھارے ذہن کے ایک کونے میں مدت سے ہاتھ باندھے کھڑا ہوں۔ چھوٹے صاحب۔ میں تو تمھارا پرانا حلال خور ہوں ، کالو بھنگی۔ آخر تم میرے متعلق کیوں نہیں لکھتے؟(38)

یہاں کالو بھنگی کتنی صفائی سے کہتا نظر آتا ہے کہ وہ اس کا پرانا حلال خور ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ میں بھی انسان ہوں ۔کہانیوں پر میرا بھی حق ہے، دراصل اس کی اس معصومیت میں ہی ہندوستانی سماج کے ذات پات اور ورن پر ایک گہرا طنز ہے۔ حالاں کہ اس کی ساری دلچسپی یہ جاننے میں ہے کہ اس کو یہ بتایا جائے کہ اس میں کمی کیا ہے۔ جس سماج نے اس کو حلال خور کی صف میں کھڑا کر کے ایک ایسا نام دیا ہے جو ناپاک ہے، مکروہ ہے اور اس کی مہذب سوسائٹی میں کوئی جگہ نہیں ہے۔
کالو بھنگی کے سوال کے جواب میں راوی کچھ نہیں کہتا لیکن اس کی ذہنی کشمکش اس افسانے میں بہت نمایاں ہے اور یہی کشمکش دراصل ہندوستانی سماج کی سچائی ہے۔ اسی سچائی کو کرشن چندر نے ان لفظوں میں لکھا ہے کہ؛

> آج تک کالو بھنگی اپنی پرانی جھاڑو لیے، اپنے بڑے بڑے ننگے گھٹنے لیے،

اپنے پھٹے پرانے کھردرے اور بدصورت پاؤں لیے ،اپنی سوکھی ٹانگوں پر ابھری دریدیں لیے ،اپنے کولہوں کی ابھری ابھری ہڈیاں لیے اپنے بھوکے پیٹ اوراس کی خشک جلد کی سیاہ سلوٹیں لیے،اپنے مرجھائے ہوئے سینے پر گرد آلو دبالوں کی جھاڑیاں لیے اپنے سکڑے سکڑے ہونٹوں، پھیلے پھیلے نتھنوں، جھریوں والے گالوں اوراپنی آنکھوں کے نیم تاریک گڑھوں کے اوپر ننگی چندیا ابھارے میرے ذہن کے کونے میں کھڑا ہے۔(39)

راوی کے ذہن کا کونہ اس سماج کا حاشیہ ہے جس میں انسان اچھوت ہو جاتا ہے اور راوی کی طرف کھڑا انسان عالی نسب ،کیوں کہ قلم اس کے ہاتھ میں ہے ،اقتدار پر اس کا قبضہ ہے اور یہی سچائی پھیل کر ہندوستانیوں کو کالے نیٹو میں بدل دیتی ہے جبکہ انگریزوں کو کالو بھنگی کے صاحب والے منصب پر بٹھا دیتی ہے۔

یہاں کالو بھنگی کی جس جسمانی ساخت اور حلیے کو بیان کیا گیا ہے، حالاں کہ وہ ایک اچھوت قوم سے مخصوص ہے،لیکن دراصل یہ ان تمام ہندوستانیوں کی تمثیل ہے جن کو انگریز دوئم درجے کا شہری مانتے تھے اور کالے نیٹو کہتے تھے۔اس طرح دیکھیے تو انگریزوں کے سامنے سارے ہندوستانی کالو بھنگی ہی تو ہیں۔اس طور پر اس افسانے کو اس کے لغوی معنی سے الگ کر کے پڑھا جائے تو Racism کے تناظرات روشن ہو جاتے ہیں۔

گویا کالو بھنگی ہندوستانیوں کا استعارہ ہے اور راوی نو آبادکاروں کا نمائندہ ،اس لیے اب اس کے تمام اعمال و افعال بدلے بدلے نظر آتے ہیں، مثلاً؛

بڑھاپے اور موت تک۔اس نے ہر اجنبی کو اس گھر کے دروازے کے اندر جھانکتے دیکھا ہے۔اور اسے اندر آتے ہوئے دیکھ کر اس کے لیے راستہ صاف کر دیا ہے۔وہ خود پرے ہٹ گیا ہے۔ایک بھنگی کی طرح الگ ہٹ کے کھڑا ہو گیا ہے۔حتیٰ کہ داستان شروع ہو کر ختم بھی ہو گئی ہے۔حتیٰ کہ کردار اور تماشائی دونوں رخصت ہو گئے ہیں۔لیکن کالو بھنگی اس کے بعد بھی وہیں کھڑا ہے۔اب صرف ایک قدم اس نے اور آگے بڑھا لیا۔اور ذہن کے مرکز میں آ گیا ہے۔(40)

ذہن کے مرکز میں آنا دراصل حاشیے کا مرکز میں چلے آنا اور کہیں نہ کہیں یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اقتدار کے معنی و مطالب بدلتے ہیں،اور اسی تبدیلی میں ایک دن وہ بھی آتا ہے جب کالو بھنگی کو اس کی کہانی مل جاتی ہے کہ؛

میں سات برس کا تھا جب میں نے کالو بھنگی کو پہلی بار دیکھا۔اس کے بیس برس بعد جب وہ مرا میں نے اسے اسی حالت میں دیکھا جس میں اسے پہلی بار دیکھا تھا۔کہیں کوئی فرق نہ تھا، وہی گھٹنے، وہی پاؤں، وہی رنگت، وہی چہرہ، وہی چندیا، وہی ٹوٹے ہوئے دانت، وہی جھاڑو جو ایسا معلوم ہوتا تھا ماں کے پیٹ ہی سے اٹھائے چلا آ رہا ہے۔کالو بھنگی کی جھاڑو اس کے جسم کا ہی ایک حصہ معلوم ہوتی تھی۔(41)

اب اس کہانی میں اس کی پہچان کے متعلقات پر غور کیجیے تو کہیں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے البتہ اس کی پیدائشی شناخت کو بھی بیانیہ میں جوڑ دیا گیا۔یوں کالے نیٹو ہندوستانیوں کی شناخت میں بھی کیا بدلا ہے، ہاں کچھ لوگوں کے منصب ضرور بدل گئے ہیں۔حالاں کہ سچائی آج بھی وہی ہے کہ کالو بھنگی کو انسانوں کی دنیا میں جانوروں انس ہے کہ؛

جنگل میں راستہ میں وہ انھیں بالکل کھلا چھوڑ دیتا تھا، لیکن پھر بھی گائے اور بکری دونوں اس کے ساتھ قدم سے قدم ملائے چلے آتے تھے۔گویا تین دوست سیر کرنے کے لیے نکلے ہیں۔راستہ میں گائے نے سبز گھاس دیکھ کے منہ مارا تو بکری بھی جھاڑی سے پتیاں کھانے لگتی اور کالو بھنگی ہے کہ سنبھلوے توڑ توڑ کے کھا رہا ہے اور ان سے بھی برابر باتیں کیے جا رہا ہے۔اور وہ دونوں جانور بھی کبھی غرّا کبھی کان پھڑا پھڑا کر کبھی پاؤں ہلا کر، کبھی دم دبا کر، کبھی ناچ کر کبھی گا کر، ہر طرح سے اس کی گفتگو میں ضرور شریک ہو رہے ہیں۔اپنی سمجھ میں تو کچھ نہیں آتا تھا کہ یہ لوگ کیا باتیں کرتے تھے۔پھر چند لمحوں کے بعد کالو بھنگی آگے چلنے لگتا تو گائے بھی چرنا چھوڑ دیتی اور بکری بھی جھاڑی سے پرے ہٹ جاتی اور کالو بھنگی کے ساتھ ساتھ چلنے لگتی۔آگے کہیں چھوٹی سی ندی آتی یا کوئی ننھا ننھا سا چشمہ تو کالو بھنگی وہیں بیٹھ جاتا بلکہ لیٹ کر وہیں چشمے کی سطح سے اپنے ہونٹ ملا دیتا اور جانوروں کی طرح پانی پینے لگتا۔اور اسی طرح وہ دونوں جانور بھی پانی پینے لگتے۔کیونکہ بیچارے انسان تو نہیں تھے کہ اوک سے پی سکتے۔اس کے بعد اگر کالو بھنگی سبزے پر لیٹ جاتا تو بکری بھی اس کی ٹانگوں کے پاس اپنی ٹانگیں سکیڑ کے دعائیہ انداز میں بیٹھ جاتی اور گائے تو اس

انداز کے قریب ہو بیٹھتی کہ مجھے ایسا معلوم ہوتا کہ وہ کالو بھنگی کی بیوی ہے او
را بھی ابھی کھانا پکا کے فارغ ہوئی ہے۔اس کی ہر نگاہ میں اور چہرے کے ہر
اتار چڑھاؤ میں اک سکون آمیز گرہستی انداز جھلکنے لگتا اور جب وہ جگالی کرنے
لگتی تو مجھے معلوم ہوتا گویا کوئی بڑی سگھڑ بیوی کروشیا لیے سوزن کاری میں
مصروف ہے اور کالو بھنگی کے لیے سوئیٹر بن رہی ہے۔(42)

راوی نے کالو بھنگی کی جو دنیا یہاں بیان کی ہے وہ اصل میں صرف اس کی دنیا نہیں ہے بلکہ نوآبادکاروں اور گورے انگریز کی دنیا میں ہندوستانیوں کی دنیا بھی ہے۔اس کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ عام ہندوستانی انگریزوں سے مل جل نہیں سکتے تھے،ان کے ساتھ اٹھ بیٹھ نہیں سکتے تھے۔گویا ان کی اپنی محدود دنیا تھی جو محکوموں کی دنیا ہوتی ہے۔
اس بیانیہ کا توجہ طلب پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں کالو بھنگی کی زندگی اپنی پہچان کے حوالے سے تبدیل نہیں ہوتی، یہ ٹھیک اسی طرح ہے کہ ہندوستانی بھی برٹش انڈیا میں ایک خاص پہچان میں مقید تھے۔اب ان ہندوستانیوں کو اپنے تصور میں لائیے اور اس افسانے کا اختتامیہ ملاحظہ کیجیے کہ؛

تو یہ چاہتا ہے کہ کوئی تیرے ہونٹوں میں رس ڈال دے، انھیں گویائی بخش
دے۔تیری آنکھوں میں چمک پیدا کر دے۔تیرے گالوں میں لہو
بھر دے۔تیری چندیا کو گھنے بالوں کی زلفیں عطا کر دے۔تجھے اک مصفا
لباس دے دے۔تیرے اردگرد ایک چھوٹی سی چار دیواری کھڑی
کر دے۔حسین مصفا پاکیزہ۔اس میں تیری بیوی راج کرے۔تیرے بچے
قہقہے لگاتے پھریں۔(43)

یہاں جو راوی کے بیانیہ میں کوئی ہے اس کی اصل تک پہنچنا آسان نہیں ہے۔لیکن راوی اس کی شناخت کو ممکن بنانے کی کوشش کرتا ہے کہ؛

اس کے لئے افسانہ نگار اور اس کا پڑھنے والا اور ڈاکٹر اور کمپونڈر اور بختیار اور
گاؤں کے پٹواری اور نمبردار اور بنئے اور دوکاندار اور حکام اور سیاست داں اور
مزدور اور کھیتوں میں کام کرنے والے کسان پر شخص کی لاکھوں کروڑوں اربوں
آدمیوں کی اکٹھی مدد چاہئے۔(44)

اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ؛

جب تک ہم سب مل کر ایک دوسرے کی مدد نہیں کریں گے۔ یہ کام نہ ہوگا۔ اور تو اسی طرح اپنی جھاڑو لیے میرے ذہن کے دروازے پر کھڑا رہے گا اور میں کوئی عظیم افسانہ نہ لکھ سکوں گا۔ جس میں انسانی روح کی مکمل مسرت جھلک اٹھے۔(45)

یہاں افسانہ نگار نے مساوات کی بات کی ہے جو ایک خوبصورت خیال محض ہے سچائی آج بھی وہی ہے کہ حلال خور حلال خور ہی ہے اور ہندوستانی کالے نیٹو۔

چوتھی کا جوڑا عصمت چغتائی کا مشہور افسانہ ہے۔ اس فسانے کا موضوع یوں تو انسان کی بے بسی، مفلسی اور اس کی مجبوری ہے، لیکن اس میں معاشرت کی وہ تصویر بھی جس کو ہم نسلی تفاخر کے تحت رکھ کر پڑھ سکتے ہیں۔ افسانے کی کردار ایک بیوہ عورت ہے جس کی دو بیٹیاں ہیں۔ یہ بیوہ عورت کپڑے سینے پرونے کا کام کرتی ہے اور یہی اس کا ذریعہ معاش ہے۔ عصمت نے اس بیوہ عورت کی بیٹیوں کی زندگی میں جھانکتے ہوئے لکھا کہ:

ٹاٹ کے پردے کے پیچھے ایک کی جوانی آخری سسکیاں لے رہی ہے اور ایک نئی جوانی سانپ کے پھن کی طرح اٹھ رہی ہے۔(46)

بیوہ یعنی بی اماں اپنی بیٹی کی شادی کا ارمان دل میں سجاتی ہے اور اس کے لیے ایک چوتھی کا خوبصورت جوڑا بناتی ہے، لیکن وہ جوڑا صندوق میں ہی پڑا رہتا ہے۔ شادی کی نوبت نہیں آتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی کبریٰ کے باپ کی موت کے بعد کوئی ان کا پرسان حال نہیں اور نہ ہی کوئی اس کو اپنانے کو تیار ہے۔ ان حالات میں کبریٰ کے ماموں بیٹا راحت پولیس کی ٹریننگ لے کر لوٹ رہا ہے تو بی اماں اور کبریٰ کو محسوس ہوتا ہے کہ دن پھرنے والے ہیں۔ بی اماں اس طرح کے ارمان دل میں پال کر جہاں کبریٰ کا دوپٹہ بناتی ہے راحت کے آرام کے لیے اپنے زیورات تک بیچ دیتی ہے۔ لیکن راحت ان کے ہاں قیام بھی کرتا ہے اور ایک دن یہ کہہ کر رخصت ہو جاتا ہے کہ اس کی شادی کی تاریخ مقرر ہو گئی ہے۔

اس طرح یہ کہانی صدمے کی کہانی بن جاتی ہے، کبریٰ دق کے مرض میں مبتلا ہو جاتی اور ایک دن اس کی موت ہو جاتی ہے۔ اب یہی چوتھی کا جوڑا اس کے کفن کے کام آتا ہے۔ افسانے بظاہر یہی ہے لیکن اس میں بیک وقت Racism کی بدلی ہوئی صورت میں صارفیت کا بیانیہ بھی ہے اور The Other کا معاشرتی پہلو بھی۔ اس نقطہ نظر سے دیکھیں تو نسلی تفاخر کے نظریات میں انسان کی معاشرتی حیثیت، اقتصادی حالت اور ان کا رہن سہن سب شامل ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے پیدائشی شناخت کے باوجود ایک حسب ونسب کے لوگ ہی اس سے نظریں پھیر لیتے ہیں۔ اس طرح کے افسانوں کی روشنی میں کہہ سکتے ہیں کہ نسلی تفاخر کا یہ احساس، انسان کی اپنی معاشرت سے بھی منسلک ہے۔ اس لیے یہاں انسان ایک

ہی حسب ونسب اور خاندان کا ہونے کے بعد بھی برتری کے ایک دوسرے احساس میں مبتلا ہے، حالاں کہ کبریٰ ایک خادم کی طرح راحت کا خیال رکھتی ہے کہ؛

......اور وہ راحت بھائی کے کمرے کو پلکوں سے جھاڑتیں۔اس کے کپڑوں کو پیار سے تہہ کرتیں جیسے وہ کچھ ان سے کہتے ہوں، وہ ان کے بدبودار چوہوں جیسے سڑے ہوئے موزے دھوتیں، بساندی بنیان اور ناک سے لتھڑے ہوئے رومال صاف کرتیں، اس کے تیل میں چیچپاتے ہوئے تکیے کے غلاف پر سوئٹ ڈریم کاڑھتیں۔(47)

لیکن ان سب سے الگ یہاں پدری ثقافت کا نمائندہ کردار کسی اور طرح کے احساس تفاخر میں مبتلا اس کو اپنی شادی کی خبر سنا دیتا ہے۔اس افسانے کا کمال یہ بھی ہے کہ اس میں محکوم دنیا کے نمائندہ کردار کے طور پر کچھ عورتیں نظر آتی ہیں اور اقتدار کی ترجمانی والے کردار کے طور پر راحت جو کہ ایک مرد ہے۔گویا یہاں نسلی تفاخر کا احساس ذومعنی ہے۔اس افسانے میں کبریٰ بہت کم بولتی ہے صرف راحت کے آرام کا خیال رکھتی ہے جیسے وہ اس کا مالک ہو اور یہ اس کی خدمت کے لیے مقرر کی گئی ہو۔لیکن یہاں یہ احساس بھی گامزن ہے کہ وہ کہیں نہ کہیں راحت کے ساتھ اپنی خوبصورت زندگی کے خواب دیکھ رہی ہے۔شاید اس لیے اس عذاب کو بیانیہ میں نمایاں کیا گیا ہے جس کو افسانے میں چھوٹی بہن حمیدہ کے لفظوں میں یوں دیکھا جا سکتا ہے کہ؛

ان کا بس چلتا تو زمین کی چھاتی پھاڑ کر اپنے کنوارے پن کی لعنت سمیت اس میں سما جاتی۔(48)

حمیدہ کی زبانی اس معاشرت کی یہ سچائی بھی عبرت ناک ہے کہ؛

کیا میری آپا مرد کی بھوکی ہے؟ نہیں وہ بھوک کے احساس سے پہلے ہی سہم چکی ہے، مرد کا تصور اس کے ذہن میں ایک امنگ بن کر نہیں ابھرا بلکہ روٹی کپڑے کا سوال بن کر ابھرا ہے، وہ ایک بیوہ کی چھاتی کو بوجھ ہے، اس بوجھ کو ڈھکیلنا ہی ہوگا۔(49)

جس کو ہم اب تک ایک لڑکی کا خواب سمجھ رہے تھے وہ دراصل اس معاشرت کی پیدا کی ہوئی ایک صورت حال ہے۔اس لیے یہاں روٹی کپڑے کے سوال میں بیوہ ماں کے بوجھ کو کم کرنے کے لیے ایک انسان کا اپنے ہی وجود سے انکاری ہونا ہمیں سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ عورت دوجے پن کے دکھ میں نسلی تفاخر والے اس سماج میں ذات پات سے کہیں زیادہ

اپنے وجود کے لیے لڑ رہی ہے اور اپنے ہی وجود کی متلاشی بھی ہے، یعنی اس کی اصل پہچان اس سے چھین لی گئی ہے اور اس سماج نے اس کو پڑھنے لکھنے کی آزادی نہیں دی۔ اس طرح ایک بنے بنائے سانچے میں اس کی زندگی کا عذاب ہی سب کچھ ہے۔ شاید اس لیے بھی اس میں طنزیہ بیانیہ فطری طور پر در آیا ہے کہ؛

> میرا جی چاہا کہ اس کا منہ نوچ لوں، کمینے مٹی کے تودے یہ سوئٹر ان ہاتھوں نے بنے ہیں جو جیتے جاگتے غلام ہیں، اس کے ایک ایک پھندے میں کسی نصیبوں جلی کی گردنیں پھنسی ہوئی ہیں، یہ ان ہاتھوں کا بنا ہوا ہے جو ننھے پنگورے جھلانے کے لئے بنائے گئے ہیں۔ ان کو تھام لو، گدھے کہیں کے......انھیں پیانوں پر رقص کرنا نہیں سکھایا گیا، انھیں پھولوں سے کھیلنا نہیں نصیب ہوا مگر یہ ہاتھ تمہارے جسم پر چربی چڑھانے کے لیے صبح سے شام تک سلائی کرتے ہیں، صابون اور سوڈے میں ڈبکیاں لگاتے ہیں، چولہے کی آنچ سہتے ہیں، تمھاری غلاظتیں دھوتے ہیں تا کہ تم اجلے، چٹے بگلا بھگتی کا ڈھونگ رچائے رہو، محنت نے ان میں زخم ڈال دیے ہیں، ان میں کبھی چوڑیاں نہیں کھنکتی ہیں۔ (50)

اس طرح یہ پورا افسانہ ہی عورت کی ذات اور اس کے وجود کا بیانیہ ہے جس میں مرد اور اس کا سماج ایک عالی نسب پہچان رکھنے والا اور اہل اقتدار ہے۔

اسی ذیل میں راجندر سنگھ بیدی کے افسانہ وہ بڈھا کا مطالعہ کریں تو نسلی تفاخر کی معاشرت کا تانیثی بیانیہ توجہ طلب ہے کہ اس افسانے میں عورت کو اس کی معاشرت اور اس کے ہندوستانی ہونے کی سزا دی جاتی ہے، مثلاً افسانے کا یہ حصہ ملاحظہ کریں؛

> میرے گھر میں اور کوئی بھی تو نہ تھا۔ بی اے پاس کر چکی تھی اور پاپا کہتے تھے کہ آگے پڑھائی سے کوئی فائدہ نہیں، ہاں اگر کسی لڑکی کو پروفیشن میں جانا ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہندوستانی لڑکی کی شادی ہی اس کا پروفیشن ہے تو پھر آگے پڑھنے سے کیا فائدہ۔ (51)

جب افسانے میں اس قسم کے خیالات نظر آتے ہیں تو نسلی امتیاز کے وہ پہلو بھی بامعنی ہو جاتے ہیں جن میں عورت بھی ایک ذات اور حسب ونسب کی ہو جاتی ہے۔ یہاں بیانیہ کے لب ولہجہ پر ہی غور کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایک بی اے پاس لڑکی کی بھی وہی دنیا ہے جو ایک عام لڑکی کی ہوتی ہے۔ یہاں پروفیشن کی بات بھی کی گئی ہے لیکن اگلے ہی جملے میں

اس کی نفی کرتے ہوئے یہ بتا دیا گیا ہے کہ ہندوستانی لڑکی کے لیے پروفیشن کا مطلب ہے شادی۔ یہ افسانہ اس اعتبار سے بھی دلچسپ ہے کہ اس میں ایک بڈھے کا کردار ہے جو ایک جوان لڑکی کے سامنے نسلی تناظرات کے کم و بیش تمام پہلو پر بات کرتا ہے، مثلاً وہ کہتا ہے:

......میں اس خوبصورتی کی بات نہیں کرتا۔ وہ بولا جسے عام آدمی خوبصورتی کہتے ہیں مثلاً وہ گورے رنگ کو اچھا سمجھتے ہیں۔

مجھے جھرجھری سی آئی۔ آپ دیکھ ہی رہے ہیں میرا رنگ کوئی اتنا گورا بھی نہیں سانولا بھی نہیں بس بیچ کا ہے۔ میں نے تو میں تو شرما گئی۔ آپ؟ میں نے کہا اور پھر آگے پیچھے دیکھنے لگی کہ کوئی دیکھ تو نہیں رہا؟

بس دندناتی ہوئی آئی اور یوں پاس سے گزر گئی کہ اس کے اور کار کے درمیان بس انچ بھر کا فاصلہ رہ گیا لیکن وہ بڈھا دنیا کی ہر چیز سے بے خبر تھا۔ مرنا تو آخر ہر ایک کو ہے لیکن وہ اس وقت کی بے کار اور فضول موت سے بھی بے خبر تھا۔ جانے کن دنیاؤں میں کھویا ہوا تھا وہ؟

دو تین گھاٹیراما لوگ وہاں سے گزرے۔ وہ کسی نوکری پگار کے بارے میں جھگڑا کرتے جا رہے تھے۔ ان کا شور جو ایسٹر کی گھنٹیوں میں گم ہو گیا۔ دائیں طرف کے مکان کی بالکنی پر ایک دبلی سی عورت اپنے بالوں میں کنگھی کرتی ہوئی آئی اور ایک بڑا سا گچھا بالوں کا کنگھی میں سے نکال کر نیچے پھینکتی ہوئی واپس اندر چلی گئی۔ کسی نے خیال بھی نہ کیا کہ سڑک کے کنارے میرے اور اس بوڑھے کے درمیان کیا معاملہ چل رہا ہے۔ شاید اس لئے کہ لوگ اسے میرا کوئی بڑا سمجھتے تھے۔ بوڑھا کہتا رہا تمہارا یہ سنولایا ہوا، کندنی رنگ، یہ گٹھا ہوا بدن ہمارے ملک میں ہر لڑکی کا ہونا چاہئے اور پھر یکایک بولا تمہاری شادی تو نہیں ہوئی؟ نہیں۔ میں نے جواب دیا۔ کرنا بھی تو کسی گبرو جوان سے۔

جی

اب خون میرے چہرے تک ابل ابل کر آنے لگا تھا۔ آپ سوچئے آنا چاہئے تھے یا نہیں؟ (52)

یہاں افسانے میں ایک لڑکی اور بڈھے کے مکالمے میں بیدی نے ہندوستانی سماج کے اس پہلو کو نمایاں کر دیا ہے جس میں لڑکی ہونے کا مطلب کیا ہوتا ہے اور اس کو شادی کس طرح کے لڑکے سے کرنا چاہیے۔ افسانے میں بہت مخصوص انداز میں Racism کے متعلقات اس بات کا پیمانہ بن گئے ہیں کہ ہندوستان کی ہر لڑکی کو ایسا ہی ہونا چاہیے اور اس کو کسی گبرو جوان سے ہی شادی کرنی چاہیے۔ دراصل نسلی تفاخر کا احساس ہماری معاشرت کی اجتماعیت کا حصہ ہے جو اس کے لاشعور میں پنہاں ہے اور وہ موقع محل دیکھ کر اظہار کے پیرایے تلاش کر لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لڑکی بڈھے کی ان باتوں کا مطلب سمجھنا چاہتی ہے تو اس کو جواب نہیں ملتا، الٹے وہ اپنے سراپا کا جائزہ لیتی ہے اور اس طرح کا بیانیہ ہمارے سامنے آتا ہے؛

> اسے حق کیا تھا کہ ایک لڑکی کو سڑک کے کنارے کھڑی کر لے اور ایسی باتیں کرے ایک عزت والی لڑکی سے۔ ایسی باتیں کرنے کی اسے ہمت کیسے ہوئی؟ آخر کیا تھا مجھ میں؟ یہ سب اس نے مجھ سے ہی کیوں کہا؟ بے عزتی کے احساس سے میری آنکھوں میں آنسو امڈ آئے میں کیا ایک اچھے گھر کی لڑکی دکھا ئی نہیں دیتی؟ میں نے لباس بھی ایسا نہیں پہنا جو بازاری قسم کا ہو قمیص البتہ فٹ تھی، جیسی عام لڑکیوں کی ہوتی ہے اور نیچے شلوار۔ کیوں یہ ایسا کیوں ہوا؟ (53)

اب یہاں اچھے گھر کی لڑکی سے جو مراد ہے اس کی تہہ میں ہی نسلی تفاخر اور حسب و نسب کی تاریخ پوشیدہ ہے۔ اس کے بعد یہ افسانہ ایک لڑکی کی نفسیات کی داستان بن جاتا ہے اور آخر میں وہی بڈھا اس کو ایک نئے باپ کی صورت میں ملتا ہے جس کو فکشن کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ افسانہ بہت کامیاب معلوم ہوتا ہے، لیکن معاشرت کی سائیکی کے لحاظ سے دیکھیں تو پھر پدری ثقافت کے ہاتھوں یہاں ایک لڑکی ہندوستانی عورت ہی بنائی جاتی ہے اور یہ ہندوستانی ہونا ہی انگریزوں کی نظر سے نیٹو ہونا ہے۔

☆☆☆

حواشی

.1 تاریخ فیروز شاہی، ضیاء الدین برنی، ص:77

.2ایضاً، ص:90-89

.3ایضاً، ص:90-89

.4(ایضاً، ص92-91)

.5سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ، ضیاء الدین برنی، محمد حبیب و بیگم افسر عمر، ص:204-202

.6ایضاً، ص:122-121

.7ایضاً، ص:147-146

.8ایضاً، ص:190

.9ایضاً، ص:199

.10ایضاً، ص:77

.11ایضاً، ص:77

.12ایضاً، ص:205

13 آئین اکبری، دوم، ص:572

.14ایضاً، ص:235

15.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:181

16.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:181

17.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:181

18.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:155

.19دوہرے شعور کی کش مکش: سرسید کی جدیدیت اور اکبر کی رد استعماریت ناصر عباس نیر، ص157

.20ایضاً، ص:162-161

.21ایضاً، ص:180

.23ایضاً، ص:180-188

24.Orientalism, Edward W. Said,P:204

25.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:135

26.Black skin white mask, Fanon,P:15

27.Black skin white mask, Fanon,P:16

28.Bhabha in black skin, white mask,P:28

29.Black skin white mask, Fanon,P:3

30.Black skin white mask, Fanon,P:3

.31پس نوآبادیاتی اردو فکشن جادوئی حقیقت نگاری اور ’غیر‘ کے تصور کی روشنی میں، ناصر عباس نیر ص61

.32ایضاً،ص:89

.33پریم چند کے نمائندہ افسانے، پروفیسر قمر رئیس،ص:225

.34ایضاً،ص:226

.35ایضاً،ص::229

.36ایضاً،ص:232

.37 کرشن چندر کے نمائندہ افسانے، کرشن چندر،ص:33

.38ایضاً،ص:34

.39ایضاً،ص:36

.40ایضاً،ص:37

.41ایضاً،ص:38

.42ایضاً،ص:38

.43ایضاً،ص:38

.44ایضاً،ص:39

.45ایضاً،ص:39

.46 کلیات عصمت چغتائی، عصمت چغتائی،ص:223

.47ایضاً،ص:24

.48ایضاً،ص:25

.49ایضاً،ص:25

.50 ایضاً،ص:26

.51 وہ بڈھا، راجندر سنگھ بیدی، ص:63

.52 ایضاً،ص:68

.53 ایضاً،ص:69

باب سوم

اردو افسانے میں زبان کی موضوعی ساخت کا پس نو آبادیاتی مطالعہ

بغیر زبان کے سماج کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور زبان سماج کی روح کی ترجمان نظر آتی ہے۔ کسی بھی سماج کی مخصوص شناخت زبان کے ان نشانات میں پوشیدہ ہوتی ہے جو اس سماج کی خصوصیت پر دال ہیں اور جنھیں اس سماج کی ثقافت کا حصہ کہا جا سکتا ہے۔ ہندوستان کی ثقافت میں جو بوقلمونی ہے وہ یہاں کی زبان میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس کے باوجود کثرت میں وحدت کی خصوصیت کے ساتھ تہذیبی تاریخ میں 'ہند' کی خاص شناخت ہے۔ تہذیب و ثقافت کی داستانوں کی روح تک پہنچنے کا ذریعہ دیگر چیزوں کے علاوہ 'زبان' اور اس کا مخصوص کلچر بھی ہوتا ہے، بلکہ یوں کہا جائے تو زیادہ مناسب معلوم ہوگا کہ ہندوستانی ثقافت کی روح یہاں کی زبانوں میں محفوظ ہے۔ کسی ثقافت کو سمجھنے کے لیے وہاں کے لوگوں کی زبان کو سمجھنا ضروری ہے کہ زبان میں ان کی تہذیب و ثقافت کی روح بستی ہے اور اسی روح پر حملہ کرنا پس نوآبادیات کا مقصود تھا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ پس نوآبادیاتی مباحث میں زبان کو بذات خود ایک آلہ کار تسلیم کیا گیا اور اسی وجہ سے بجا طور پر یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ یہ ڈسکورس زبان میں ہی شروع ہوتا ہے۔ اس طور پر اس باب میں زبان کی تمہید ہی یہ ہے کہ :

> Language is a fundamental site of struggle for post-colonial discourse because the colonial process itself begins in language.(1)

> The emphasis on the use of language as the key to understanding Indians, hence being able to control them.(2)

ان باتوں کو حوالے میں رکھیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں زبان صرف زبان نہیں ہے بلکہ زبان کے جملہ قواعد میں پس نوآبادیاتی مباحث کے نشان کو ڈی کوڈ کر کے اس کے تسلط کو قائم کیا جاتا ہے۔گویا اس میں زبان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ زبان کا ڈسکورس پس نوآبادیاتی مطالعات میں یوں بھی اہم ہے کہ مقامی آبادی کی جو شناخت نوآبادکار تشکیل کرتا ہے اس کی توسیع اور اسے حقیقی جامہ پہنانے میں زبان کا ہی سہارا لیتا ہے۔ وہ زبان کے اس اہم رول سے واقف ہوتا ہے لہذا اس کا استعمال بخوبی کرتا ہے۔

اس طرح پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں زبان کے مباحث کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔حالاں کہ ردنوآبادیات کے بیانیے' مرکز کی زبان' میں تشکیل دیے جاسکتے ہیں یا نہیں اس بات کو لے کر کئی طرح کے مباحث سامنے آتے ہیں۔اس کے علاوہ نوآبادیاتی ہندوستان میں زبان و ادب کے فروغ کے لیے قائم کیے گئے اداروں کا پس نوآبادیاتی مطالعہ کیا جائے گا اور اس کے پس پشت نوآبادیاتی ڈسکورس کو سمجھنے کی کوشش کی جائے گی۔

ہم جانتے ہیں کہ ہندوستان زبانوں کا ملک ہے، اس لیے تہذیب وثقافت کے رنگ زبانوں میں بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔جگہ کی تبدیلی کے ساتھ ہی بھاشا کا رنگ بدلتا جاتا ہے۔ یہاں کی مختلف بولیاں اور زبان ہندوستان کی خاص پہچان ہیں کہ 'کثرت میں وحدت' کی ایسی مثال ہر ملک کی مٹی میں نہیں ہوتیں۔ زبان یہاں کی ثقافت میں ایک اہم حصہ ہے یہی وجہ ہے کہ قدیم متون میں لسانی فلسفے پر بھی مباحث مل جاتے ہیں۔اس کے علاوہ یہاں قدیم متون کی شرح لکھنے کی روایت بھی کافی پرانی ہے؛

> ہندوستانی فکر وفلسفے میں زبان کی نوعیت و ماہیت اور معنی کے مسئلے پر توجہ کی روایت نہایت قدیم ہے۔(3)

چونکہ ہندوستان میں مختلف زبانوں میں قدیم اور زبانوں کی ماں سنسکرت کو کہا جاتا ہے اس لیے یہ تمام قدیم متون سنسکرت، پالی، ماگدھی، اردو وغیرہ میں ملتے ہیں۔ایک طرح سے ایک خاص وقت کے لسانی اشارے سنسکرت میں ملتے ہیں اور اسی میں ہندوستانی کلچر کی تاریخ کا سراغ بھی ملتا ہے۔امیر خسرو نے اپنی ایک نظم میں اس حوالے سے مختلف زبانوں کے ساتھ سنسکرت کے بارے میں بھی اظہار کیا ہے، اور اس کو فارسی کے برابر قرار دیا ہے۔ان کی نظم خوبی زبان ہند ملاحظہ کریں:

غلط کردم از دانش زنی دم
نہ لفظ ہدیست از پارسی کم
بجز تازی کہ میر ہر زبانست

کہ بر جملہ زبانہا کامرانست

دگر غالب زبانہا درری دوم

کم از ہندیست شدز اندیشہ معلوم

زبان ہند ہم تازی مثال است

کہ آمیزش درآنجا کم محال است

اس نظم میں بنیادی طور پر انہوں نے ہندی یعنی سنسکرت زبان کو کسی بھی طرح سے فارسی سے کم قرار نہیں دیا ہے اور کہا ہے کہ عربی کے علاوہ اس کو تمام زبانوں پر فضیلت حاصل ہے۔غور کرنے والی بات یہ ہے کہ خسرو نے دنیا کی بڑی زبانوں کے ساتھ سنسکرت کا ذکر کیا ہے، اور چونکہ سنسکرت زبان ایک خاص طبقہ ہی بولتا تھا تو یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ دوسری زبانیں بھی موجود تھیں، لیکن تمام تاریخ وتہذیب کا بیانیہ صرف سنسکرت زبان میں ہی کیوں ملتا ہے؟ کیا کسی اور زبان میں یہ صلاحیت نہ تھی کہ اس میں کسی طرح کا ادب تخلیق کیا جاتا؟ ہمارے کلچر اور مذہب کا تمام تر بیانیہ/اتہاس سنسکرت زبان میں موجود ہونا سنسکرت زبان کو اقتداری حیثیت کی تمثال میں پیش کرتا ہے۔ مانا کہ یہ سب سے قدیم اور باقی ساری زبانوں کی ماں تھی لیکن اس سے یہ کہاں طے ہوجاتا ہے کہ سب کچھ اسی ایک زبان میں لکھا جائے؟ صاف ظاہر ہے کہ سنسکرت کو بقیہ زبانوں پر برتری حاصل تھی۔شاید اسی لیے ہندوستانی ادبیات میں سنسکرت کو فوقیت حاصل رہی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ لسانی استعماریت کے باعث علاقائی زبانوں کی شعریات اور ادبی رویوں کو دبایا گیا ہو، نظرانداز کیا گیا ہو یا ان کو اس حد تک ترقی نہ کرنے دیا گیا ہو کہ وہ سنسکرت کے برابر کھڑی ہوسکیں؟ یعنی سنسکرت نے دوسری زبانوں کے ساتھ 'غیر'/'دوجے پن' (The Other) کا سلوک روا رکھا؟ یہ 'غیر' زبانیں کس قدر ترقی یافتہ ثابت ہوئیں، اس کا اندازہ لگانا معاصر منظرنامے میں اتنا مشکل نہیں۔خود خسرو کا کلام بعد کے زمانوں میں بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔لیکن قدیم روایات وشعریات پر سنسکرت زبان جس قدر قابض نظر آتی ہے اس سے یہ خدشہ ضرور جنم لیتا ہے کہ آیا قدیم ہندوستان میں سنسکرت لسانی استعماریت کا نمونہ تھی؟ نوآبادکاروں نے اس سچائی سے کافی فائدہ اٹھایا ہوگا، جس کا نمونہ نوآبادیاتی ہندوستان میں اور آج بھی انگریزی کی صورت میں ہم بخوبی دیکھ رہے ہیں۔کسی زبان کو پڑھنا یا بولنا کوئی بری بات نہیں لیکن جب کسی زبان کو لسانی استعماریت قائم کرنے کے لیے استعمال کیا جائے اور دوسری زبانوں کے ساتھ 'دوجا' سلوک کیا جانے لگے تو پھر یہ صرف زبان کا مسئلہ نہیں رہ جاتا۔نوآبادیاتی دور میں انگریزی کو جس طرح مقامی زبانوں کے تئیں ایک مکمل اور آدرش زبان کے طور پر پیش کیا گیا، اس میں نہ صرف تفاخر کا جذبہ شامل تھا بلکہ ہندوستانی زبانوں کے لیے ایک حقارت بھی موجود تھی۔'ترقی' کے نام پر ہندوستان کے ثقافتی تشخص کو مسخ کرنے کی کوشش نوآبادیات کا خاصہ تھا۔

حیرت کی بات نہیں کہ وہ اس میں کامیاب رہے۔ اردو زبان کے ساتھ آج بھی 'غیر' کا سا رویہ اسی نوآبادیات کی دین ہے؛

> یہ تاریخی حقیقت ہے کہ انگریزی نوآبادیات سے پہلے اردو کی کوئی علیٰحدگی پسندانہ مذہبی شناخت نہیں تھی، یہاں تک کہ قبل نوآبادیاتی عہد کا ہندوستان مذہبی لسانی تشخص کی آئیڈیالوجی سے واقف ہی نہیں تھا۔(4)

اردو، ہندی کے جس تنازعہ کا بیج انگریزوں نے بویا تھا وہ اب تناور درخت کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ اس میں دو رائے نہیں کہ مختلف دور میں سیاست دانوں نے بھی اپنے ذاتی مفاد کے لیے اس تنازعہ کو ہوا دی اور اردو کے ساتھ 'دوجے' رویے کو جاری رکھا۔ آج جب مختلف مقامی زبانوں کو اپنی اپنی جگہ پر ایک خاص مقام حاصل ہے وہیں اردو آج بھی سیاست کا شکار ہو کر اپنے ہی ملک اور اپنی ہی حکومت میں 'غیر' بنی ہوئی ہے۔

ان باتوں سے الگ اگر قدیم ہندوستان میں پانِنی، کاتیاین، پتنجلی، بھرتری ہری، ناگیش بھٹ، بھرت رشی جیسے مفکرین کی بات کی جائے تو ان کی موجودگی اس فکری روایت کا پتہ دیتی ہے جس میں فلسفہ لسان، یوگ، ناٹیہ، کاویہ، ساہتیہ وغیرہ کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ ہندوستانی تہذیب جتنی ترقی یافتہ اور زرخیز تھی، اس کی مثال مشکل سے ہی ملے گی۔ دراصل ہندوستانی تہذیب کا ذخیرہ اتنا وسیع ہے کہ اس مقالے میں ضمنی طور پر ہی سہی اس کا احاطہ مشکل ہے۔ لیکن ہندوستانی شعریات کے تفصیلی مطالعے سے اس کی وسعت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اور نوآبادیات کے ذریعے اس لسانی ثقافت کے رنگ و آہنگ کو دھندلانے کی سعی کو بھی بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ جس کی ایک جھلک یہاں دیکھی جا سکتی ہے کہ؛

> The first step was evidently to learn the local languages. "Classical" Persian, Arabic, and Sanskrit as well as the currently spoken "vernacular" languages were understood to be the prerequisite form of knowledge for all others, and the first educational institutions that the British established in India were to teach their own officials Indian languages. The knowledge of languages was necessary to issue

> commands, collect taxes, maintain law and order—and to create other form of knowledge about the people they were ruling. This knowledge was to enable the British to classify, categorize, and bound the vast social world that was India so that it could be controlled.
>
> In Gilchrist's theory, Sanskrit, "the dead, sacred, mysterious tongue of the Hindoos,"(5)

زبان پر اقتدار کی جانب سے یہ پہلا حملہ تھا، جس میں تہذیب وثقافت کے ڈسکورس بھی شامل ہیں۔ یہ صرف کسی حکومت کی حکمت عملی نہیں تھی بلکہ اس حکمت عملی میں ہی کسی اقتدار کے استبداد کے نشانات کو محسوس کیا جا سکتا اور اس بات کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے کہ کس طرح ایک نظام نے اپنے دائرہ اختیار کو وسیع کرنے میں زبان کو آلہ بنایا اور یہیں سے ان کو وہ تمام راہیں مل گئیں جو بالعموم کسی اجنبی کے لیے مسدود ہو سکتی ہیں۔ اس طرح دیکھیں تو ہندوستان میں زبان ہی وہ بنیادی پیٹرن ہے جس کے وسیلے سے انگریزی ایک زبان محض سے زیادہ کا درجہ اختیار کرنے میں پہلے یہیں کی زبانوں پر حملہ کرتی ہے۔ اس بات کو ہندوستان کی داخلی لسانی فلسفے کے تحت سمجھنا ہو تو ہماری قدیم زبان 'سنسکرت' جو عوام میں مقبول نہ تھی اور کیوں اشرافیہ ہندو طبقہ کی زبان کہی جاتی تھی، کیوں عوام یا نچلے طبقہ کو بولنے کی اجازت نہ تھی۔ ان باتوں میں ہی اقتدار کا وہ رویہ سامنے آتا ہے جس میں وہ ایک خاص حکمت عملی کے تحت امتیازات کو اور فوقی تدارج کو قائم کرتا ہے۔ اس طرح اگر اس زبان میں ہندوستان کے ادب و کلچر اور مذہب کا اتہاس بھی ملتا ہے، اور یہی زبان قدیم ہندوستان کی نمائندگی کرتا ہے تو یہ بات قابل غور ہے کہ عوام کی تاریخ اور اس کی تہذیب وثقافت کے حوالے کیا ہیں۔ دراصل ہماری تاریخ کے حوالے بھی اس لسانی فلسفے میں موجود ہیں، بس ان کو الگ کرتے ہوئے زبان کے ان نشانات کو دیکھنا ہوگا جس میں جبر ہے، امتیاز ہے اور انسانوں میں تفریق کی صورتیں ہیں۔ اس کے باوجود یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ وہ زبان جو براہمنوں سے مخصوص کی جاتی ہے، اس کی شعریات پر کام کرنے والوں میں غیر برہمن بھی موجود تھے۔

> سنسکرت شعریات تمام و کمال برہمنوں کی مرہون منت نہیں۔ اس میں دو دھارے واضح طور پر ملتے ہیں، یعنی برہمن دھارا اور غیر برہمن دھارا...... بودھ، جین اور چارواک کا تعلق اسی غیر برہمن دوسرے دھارے

سے ہے۔(6)

برہمن اور غیر برہمن کی تفریق میں کچھ باتیں واضح ہوجاتی ہیں، لیکن زبان میں جبر کے نشانات بذات خود اقتداری رویے کی تصدیق کرتے ہیں۔اس طرح دیکھیں تو سوسیئر نے زبان سے متعلق جن خیالات کا اظہار(1906 سے 1911 کے درمیان جنیوا یونیورسٹی میں دیے گئے اپنے لکچر میں کیا، جو اس کی موت کے دو برس بعد 1916 میں شائع ہوا اور جس کا انگریزی ترجمہ 1959 میں سامنے آتا ہے۔کیا، اس سے ملتے جلتے خیالات ہندوستان کے قدیم فکر و فلسفے (خاص طور سے بودھ فلسفے) میں پہلے سے موجود ہیں۔تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ اسی تہذیب کا حصہ ہے جسے نوآبادیاتی دور میں 'غیر مہذب' اور 'پس ماندہ' کہہ کر رد کیا گیا تھا؛

> بودھ منطقیوں میں ناگارجن اور دن ناگا خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن کے نظریہ شونیہ اور نظریہ اپوہ میں سوسیئر اور دریدا سے صدیوں پہلے غیر معمولی طور پر ان سے ملتے جلتے مباحث ملتے ہیں۔ ناگارجن کا زمانہ دوسری صدی اور دن ناگا کا زمانہ ۴۵۰ء کا ہے۔بودھی اپوہ فکر کو آگے بڑھانے والوں میں دھرم کیرتی اور رتنا کر کیرتی (مصنف اپوہا سدّھی زمانہ ۱۰۰۰ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔(7)

زبان کے جس اقتداری رویے نے ہندوستانی زبانوں کو پسماندہ قرار دیا، اسی زبان کے اپنے اظہاریہ میں ہندوستان کا فلسفہ لسان اتنی اہمیت کیوں اختیار کر گیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے اور اس سوال کے جواب میں ہی پس نوآبادیاتی مباحث کے در وا ہوتے ہیں۔ بہرکیف 'نیایے' مفکرین نے لفظ و معنی کے درمیان من مانے رشتے کی بات کہی تھی، جو روایت اور چلن سے اپنے مخصوص معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ وہ اسے شبد کی شکتی یا ابھدھا کہتے ہیں جو فطری نہیں ہوتے بلکہ رواج پانے کی وجہ سے لفظ کسی مخصوص معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔اسے 'پر بھاشا' بھی کہا گیا ہے۔قابل غور ہے کہ ان مفکرین کا تعلق 'غیر برہمن دھارا' سے تھا۔یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سنسکرت زبان پر برہمنوں کی اجارہ داری ہے نہ ہی ان کے اقتدار سے انکار ممکن ہے؛

> نیایے والو نے وضاحت کی ہے کہ شبد اصوات محض کا مجموعہ نہیں جو واقعتاً بولی گئی ہیں (یعنی Parole) بلکہ شبد اس صوتیاتی یا حرفی ڈھانچے پر قائم ہے جو اصلاً ذہنی تصور ہے، اور زبان کے نظام کا حصہ ہے (یعنی Langue)۔اسی طرح ارتھ بھی شے محض نہیں ہے بلکہ شے کا ذہنی تصور یا وکلپ ہے، یعنی ذہنی

تشکیل یا شے کا وہ عمومی آفاقی تصور جو اس نوع کی تمام اشیا کو حاوی ہے، اور
کوئی مخصوص شے جس کا صرف ایک حوالہ ہے۔(8)

سوسیئر اپنے لسانی نظریات میں وہی بات کہتا نظر آتا ہے جو نیایے مفکرین نے پیش کیا تھا۔اس بات سے یہ اندازہ لگانے کی کوشش کی جا سکتی ہے کہ ہندوستان کن معنوں میں 'غیر ترقی یافتہ' تھا جیسا کہ نو آبادیاتی ڈسکورس کے تحت باور کرایا گیا، اور اسے کن بنیادی باتوں کی ضرورت تھی انگریز قوم کی طرح 'ترقی یافتہ' بننے کے لیے؟ قابل غور بات یہ ہے کہ ہندوستان میں 'پانِنی' اور 'پتنجلی' جیسے مفکر موجود تھے جنھوں نے زبان کی ساخت کا تجزیہ سائنسی اصولوں کے تحت کیا اور قیاسی مباحث سے دور رہے، یہی وجہ ہے کہ وہ مغرب کی جدید لسانی فکر کو اپیل کرتے ہیں۔دوسری بات یہ کہ ہندوستانی روایت میں رواج اور چلن کو مقتدر درجہ دیا گیا ہے یعنی کسی لفظ کے تاریخی معنی پر اس معنی کو ترجیح دیا جاتا ہے جو سماج میں رائج ہو۔گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں؛

ہندوستانی روایت میں اس بات کو بھی تسلیم کیا جاتا رہا ہے کہ تاریخی معنی پر وہ
معنی مقدم ہے جو رائج ہے اور چلن میں ہے---پانِنی کہتا ہے کہ سنگیا یعنی
موجودہ معنی کو سابقہ معنی پر ترجیح ہے۔پتنجلی بھی اسی پر زور دیتا ہے کہ شِشٹ
یعنی پڑھے لکھے لوگ یا فصحا جو بولتے اور سمجھتے ہیں وہی مقتدر ہے۔کاتیاین اور
پتنجلی اکثر و بیشتر متنازعہ لسانی مسائل میں رائج استعمال سے سند لیتے ہیں(9)

ہندوستان میں موجود لسانیاتی مطالعات کے سائنسی ہونے کی اس سے بڑی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے کہ زبان کی وہی سطح سائنسی مطالعے کا جواز رکھتی ہے جس پر زبان لمحۂ حاضر میں قائم ہوتی ہے باقی تمام تاریخی مطالعات کا حصہ قرار پاتی ہیں۔ سوسیئر بھی زبان کی ساخت کے مطالعے میں اسی رویے کا قائل نظر آتا ہے؛

زبان کی ساخت کے تجزیے کا یہ وہ رویہ ہے جسے سوسیئر نے سائنسی مطالعے
کے لیے مرجح قرار دیا اس لیے کہ کسی ایسے مواد (Corpus) پر سائنسی تجزیے
کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی جو غیر معین ہو یا تغیر و تبدل پر مبنی ہو۔یعنی زبان کی فقط
وہ سطح جس پر زبان لمحۂ حاضر میں قائم ہے، سائنسی مطالعے کا جواز رکھتی ہے،
باقی ادلتی بدلتی تفصیل کو اس نے تاریخی مطالعے کے لیے چھوڑ دیا۔(10)

بہت ممکن ہے کہ سوسیئر نے ہندوستانی فلسفے سے استفادہ کیا ہو۔ایسے امکانات کو پوری طرح خارج تو بہر حال نہیں کیا جا سکتا۔دریدا، سوسیئر اور بودھی فکر کے نظریہ اپوہ میں پائی جانے والی حیرت انگیز مشابہت پر بھی سوچنے کی ضرورت ہے۔

آخر کیا وجہ ہے کہ ان کے نظریات اتنے ملتے جلتے ہیں؟ ایک اور مثال دیکھیے:

> بودھوں کا کہنا ہے کہ سفید یا کالی گائے فقط اس لیے سفید یا کالی گائے ہے کہ وہ بھوری یا چتکبری یا کسی دوسری طرح کی گائے نہیں ہے۔ شبد کالی یا سفید میں کوئی 'موجودگی' (Presence) اس رنگ کی نہیں ہے۔ معنی خیزی (Signification) کی افتراقیت کا یہ وہی نکتہ ہے جسے دریدا نے سوسیئر سے اخذ کر کے اپنی فکر کے زور سے کیا سے کیا بنا دیا، اور جواب ردتشکیلی فلسفے کی نئی فکری روایت کا نقطۂ آغاز ہے۔(11)

اس 'مشابہت' کی دریافت ایک بڑا کام ہے۔ بعید از قیاس نہیں کہ مغرب نے مشرق کی نفی کرنے کا جواز بھی مشرق ہی سے حاصل کیا ہو؛

> It is just possible that he (Saussure) had learned something of Indian philosophy.(12)

بات یہیں ختم نہیں ہوتی کہ؛ رابرٹ میگلیو لا نے اپنی کتاب Derrida on the mend میں بھی ناگارجن کے شونیتا اور دریدا کی ردتشکیلی فکر کے گہرے رشتے پر بحث کی ہے۔ گویا اس نوع کے مطالعات سے زبان کی کئی باتیں سامنے آ چکی ہیں۔ اسی سلسلے میں اس بات کو بھی ملاحظہ کیا جا سکتا ہے کہ:

> بھرتری ہری کے نظریۂ سپھوٹ کے متعلق 'پروفیسر برو کا کہنا ہے کہ سنسکرت شعریات میں سپھوٹ جدید لسانیات کی اصطلاح Sign کا بدل ہے، اس معنی میں جس معنی میں Sign کی اصطلاح سوسیئر کے یہاں آئی ہے اور جس کی معنیاتی وحدت کو دریدا نے چیلنج کیا ہے'۔(13)

گوپی چند نارنگ نے اپنی کتاب 'ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات' میں تفصیل سے مغرب کی جدید تھیوریز اور مشرق کے قدیم فلسفے کے مباحث کو پیش کیا ہے، اور دونوں کے درمیان حیرت انگیز مشابہت پر بھی بحث کی ہے۔ اور ان کا ماحصل بڑا معنی خیز ہے کہ:

> مغربی فکر کا رویہ ایشیائی ذہنی اکتسابات کے ساتھ جیسا رہا ہے اور جن وجوہ سے رہا ہے، اس پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔ گویا ایشیائی ذہن کے اکتسابات ان کے لیے کوئی وجود ہی نہیں رکھتے۔ قطع نظر اس سے کہ یہ علمی بددیانتی ہے اور

صدیوں سے اس کا ارتکاب ہو رہا ہے، یہ اس لیے بھی افسوس ناک ہے کہ اس طرح فکر انسانی کی جو تاریخ مرتب کی جاتی ہے وہ جانبدارانہ اور یک طرفہ ہے۔(14)

اب آپ خود ہی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ مغرب و مشرق کی یہ ثنویت کن اذہان کی خرافات ہے، اور ثقافتی برتری کے لیے کس قدر علمی بد دیانتی سے کام لیا گیا ہے۔ نو آبادیات تو ایک سوچی سمجھی چال تھی جس کا مقصد ہی ہندوستان کو غلام بنائے رکھ کر، استحصال کرنا تھا، اس کے لیے زبان، تہذیب و ثقافت، مذہب، تاریخ، ادب ہر سطح پر ایسے حقائق تشکیل دیے گئے جن کا حقیقت سے کوئی لینا دینا ہی نہ تھا۔ گویا کہ؛

History, for the British, has an ontological power in providing the assumptions about how the real social and natural worlds are constituted.... Knowledge of the history and practices of Indian states was seen as the most valuable form of knowledge on which to build the colonial state.(15)

جہاں سنسکرت میں زبان کے جدید، سائنسی مباحث ملتے ہیں وہیں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ سنسکرت زبان ایک خاص مذہب کی نمائندہ تھی، اور اعلیٰ طبقہ ہی اسے بولتا تھا۔ عوام میں سنسکرت رائج نہ تھی اس لیے یہ اندازہ لگانا مشکل نہ تھا کہ سنسکرت کو Lingua franca کی حیثیت کبھی حاصل نہ رہی۔ عوام اپنی مخصوص بولیاں بولتے رہے اور سنسکرت سے ان کا رشتہ کبھی استوار نہ ہو پایا؛

یہ ایک خاص طرح کی زبان ہے، اس کا علم برہمنوں کے لیے ضروری ہے۔ ازمنۂ قدیم سے اس کا نام سنسکرت ہے۔ عام لوگ اس کے کن مکن کے بارے میں کچھ نہیں جانتے، صرف برہمن ہی جانتے ہیں۔ اور سب برہمن بھی اسے اتنی خوبی سے نہیں جانتے کہ اس میں گفتگو کر سکیں، یا اس میں شعر موزوں کر سکیں۔(16)

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا کہ ہندو طبقے کے ہی کچھ مخصوص لوگوں کو اس زبان کو بولنے کی آزادی نہیں تھی، یعنی یہ زبان ایک Authority کی حیثیت رکھتی تھی، جسے بولنے والے اشرافیہ طبقے (براہمن) میں شمار کیے جاتے تھے۔ گویا سنسکرت

زبان کو وہی حیثیت حاصل تھی جو نو آبادیاتی دور میں انگریزی سے وابستہ کی گئی۔ سنسکرت زبان سے منسلک طاقت کا تصور اسے ایک خاص شناخت دیتا تھا۔ شاید اسی لیے انگریزوں کے لیے زبان کو نو آبادیات کے استحکام کے لیے طاقت کے طور پر استعمال کرنا اتنا مشکل نہ رہا ہوگا۔ ہندوستان میں موجود بھاشا اور کلچر کے اتہاس پر نو آبادکاروں کی نظر تھی ہی لہٰذا انگریزی زبان کو قائم کرنے، ترقی یافتہ زبان کا تمغہ دینے اور ہندوستان میں بھاشا کی اٹھا پٹک کو ہوا دینا کافی آسان ہو گیا۔ اردو، ہندی، ہندوستانی کی تمام اٹھا پٹک اسی نو آبادیاتی ڈسکورس کا حصہ تھی۔ اردو زبان کو 'ہندوستانی' یا 'اردو' نام دینا اور اسے مسلمانوں کی زبان قرار دینا جبکہ ہندی کو ہندوؤں سے مخصوص کرنا، یہ تمام بیانیے اسی لیے تشکیل دیے گئے تاکہ برطانوی حکومت کو مضبوط کیا جا سکے۔ یہ کہنے میں کوئی قباحت نہیں کہ وہ اس میں کامیاب بھی رہے۔ زبان کی بحث کو ہوا دینے میں گلکرسٹ اور فورٹ ولیم کالج کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ گلکرسٹ کی یہ پیشن گوئی بہت سی حقیقتوں اور وضع کردہ حقیقتوں کو سمجھنے میں کافی معاون ثابت ہو سکتی ہے۔

> بالآخر یہ ہوگا کہ ہندو لوگ قدرتی طور پر ''ہندوی'' کی طرف جھکیں گے، اور مسلمان، لامحالہ عربی اور فارسی کی پیچ کریں گے۔ اس طرح دو اسلوب جنم لیں گے۔ (17)

زبان کے مباحث آج بھی قائم ہیں بطور خاص اردو، ہندی زبان کے اور یہ نو آبادیات کی 'پھوٹ ڈالو اور راج کرو' والی حکمت عملی کی ایک نمائندہ مثال کہی جا سکتی ہے۔ نو آبادکاروں نے اپنے 'ہندوستانی مطالعے' میں ہندوستان میں زبان کی اہمیت اور اس کے دخل کو سمجھا، پھر کیا تھا اردو مسلمانوں کی زبان بن گئی اور ہندی ہندوؤں کی، اور انگریزی ایک ترقی یافتہ زبان قرار پائی، جو جدید دور کی ضرورت تھی۔ ایسی 'ضرورت' جسے پورا کرنے کی صلاحیت ہندوستان کی کسی زبان میں نہ تھی؛

> In India, only Sanskrit, English, Hindi and to some extent Persian have acquired pan-Indian intranational functions. The domains of Sanskrit are restricted, and the proficiency in it limited, except in the case of some professional pandits. The cause of Hindi was not helped by the controversy between Hindi, Urdu and Hindustani. Support for Hindustani almost ended with

> independence; after the death of its ardent and influential supporter, Gandhi, very little was heard about it. The enthusiasm and near euphoria of the supporters of Hindi were not channeled in a constructive (and realistic) direction, especially after the 1940s. The result is that English continues to be a language both of power and of prestige.(18)

زبان کسی بھی سماج میں سانس لے رہی روح کی ترجمانی کرتی ہے تو وہیں دوسری طرف بغیر سماج کے زبان کا وجود بھی ناممکن نظر آتا ہے کہ جب افراد ہی نہ ہوں گے تو زبان بولے گا کون؟ سماج ہی نہ ہوگا تو زبان 'معنی نما' اور 'تصور معنی' کے کون سے رشتے خلق کرے گی۔ ہر چند کے زبان کا اپنا خود مکتفی نظام ہوتا ہے لیکن یہ 'معنی نما' اور 'تصور معنی' کے جس رشتے پر مرکوز ہوتا ہے وہ بغیر سماج کے ممکن نہیں۔ مشہور ماہر لسانیات سوسیئر نے زبان کے جن نشاناتی نظام کا ذکر اپنی تھیوری میں کیا ہے، بغیر سماج کے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

> سوسیئر زبان کے سماجی حقیقت ہونے پر اصرار کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ فقط ایک سماجی گروہ ہی نشانات کو خلق کر سکتا ہے۔ زبان اول و آخر ایک سماجی معمول ہے۔ 'معنی نما' اور 'تصور معنی' کی ہم رشتگی خواہ ظاہر نہ ہو، لیکن یہ عمل لسانی سماج کے اندر ہوتا ہے۔ کوئی بھی سماج بغیر زبان کے علامتی نظام کے قائم ہو ہی نہیں سکتا۔ نہ ہی اس کے ذرائع پیداوار، رہن سہن، یا اداروں کا کوئی تفاعل زبان کے بغیر ممکن ہے۔ بقول سوسیئر زبان اسی وقت وجود میں آجاتی ہے جب سماج وجود میں آتا ہے۔(19)

جیسا کہ ابتدا میں ہی رقم کیا جا چکا ہے کہ بغیر زبان کے سماج کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مزید برآں زبان سماج کی روح اور رس کی ترجمان نظر آتی ہے۔ کسی بھی سماج کی مخصوص شناخت زبان کے ان نشانات میں پوشیدہ ہوتی ہے جو اس سماج کی خصوصیت پر دال ہیں اور جنھیں اس سماج کی ثقافت کا حصہ کہا جا سکتا ہے۔ ہندوستان کی ثقافت میں جو بوقلمونی ہے وہ یہاں کی زبان میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس کے باوجود کثرت میں وحدت کی خصوصیت کے ساتھ تہذیبی تاریخ میں 'ہند' کی خاص شناخت ہے۔ تہذیب و ثقافت کی داستانوں کی روح تک پہنچنے کا ذریعہ دیگر چیزوں کے علاوہ 'زبان' اور اس کا

مخصوص کلچر بھی ہوتا ہے، بلکہ یوں کہا جائے تو زیادہ مناسب معلوم ہوگا کہ ہندوستانی ثقافت کی روح یہاں کی زبانوں میں محفوظ ہے۔ کسی ثقافت کو سمجھنے کے لیے وہاں کے لوگوں کی زبان کو سمجھنا ضروری ہے کہ زبان میں ان کی تہذیب وثقافت کی روح بستی ہے جس کا ذکر سوسیئر کے زبان کے نشاناتی نظام میں دیکھا جاسکتا ہے۔ نارنگ کے لفظوں میں کہوں تو جس نے انسان اور کائنات کے رشتوں کی نہج ہی بدل دی۔ Langue اور Parole کا یہ جامع نظام جس میں لانگ کا تصور سماج میں رچا بسا ہوتا ہے، زبان کا تجریدی نظام کہا جاسکتا ہے۔ گویا وہ نظام جس کی جڑیں سماج میں گڑی ہوئی ہیں۔ جسے دیکھنا اتنا آسان نہیں ہوتا کہ یہ ایک علامتی، تجریدی نظام ہے، جسے ماہرین نے 'نظام نشانات' سے موسوم کیا ہے؛

> وہ (سوسیئر) کہتا ہے زبان صرف لفظوں کے ذریعے عمل آرا نہیں ہوتی، زبان کام کرتی ہے 'نظام نشانات' (system of signs) کی رو سے، لفظ جس کا محض نظر آنے والا سرا ہے۔ یہ 'نظام نشانات' تجریدی ہے...... بقول سوسیئر 'زبان نشانات کا نظام ہے جو تصورات کو ظاہر کرتے ہیں'۔(20)

زبان اور ثقافت کا رشتہ کافی پرانا ہے۔ یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ کسی کلچر یا ثقافت کو سمجھنے کے لیے زبان سے کس طرح مدد لی جاسکتی ہے یا زبان اور کلچر اس میں کیا رول ادا کرتے ہیں؛

> Language as communication and as culture are then products of each other. Communication creates culture: culture is a means of communication.
> Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in the world. How people perceive themselves affects how they look at their culture, at their politics and at the social production of wealth, at their entire relationship to nature and to other beings.(21)

محولہ باتوں سے ظاہر ہے کہ زبان کتنے گہرے طور پر سماج کی تہوں کو منکشف کرتا ہے اور کس طرح اس سماج کی تشکیل بھی

کرتا ہے۔اسی سوال کو فلسفہ لسان میں سوسیئر نے تلاش کیا اور لکھا کہ؛

> سوسیئر نے اس بات پر زور دیا ہے کہ 'نظام نشانات' یعنی 'معنی نما' اور 'معنی' کے رشتوں کا گہرا مطالعہ انسانی زندگی کے نظام، یعنی اس کے تمام سماجی اور ثقافتی مظاہر کے نظام کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے۔(22)

اس ضمن میں نارنگ لکھتے ہیں:

> زبان مجموعۂ نشانات ہے جس سے معنی خیزی ہوتی ہے اور اس معنی خیزی سے انسان کا حیاتیاتی اور سماجیاتی عمل مرتب ہوتا ہے، اور اس سلسلۂ عمل سے تاریخ تشکیل پاتی ہے۔(23)

اس کے بعد یہ سمجھنا ذرا آسان ہو جاتا ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں انگریزوں نے ہندوستانی ثقافت کو سمجھنے (یہاں سمجھنے سے مراد یہ ہے کہ نوآبادیات کے استحکام کے لیے اس 'سمجھ' کو استعمال کیا جا سکے) کے لیے زبان کا استعمال کیوں کیا۔ زبان نوآبادیات کے استحکام میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔اس طرح فورٹ ولیم کالج کی حقیقت اور وہاں کرائے جا رہے تراجم کا اصل مقصد کیا تھا، یہ سمجھنا مشکل نہیں۔اسی لیے پس نوآبادیاتی مطالعات میں 'زبان' کا مطالعہ بطور کوڈ کے کیا جاتا ہے۔اس کے تحت آبادکاروں کی ہندوستانی زبانوں میں دلچسپی کو سمجھا جا سکتا ہے۔یہ 'دلچسپی' بنیادی طور پر نوآبادیات کے استحکام کا پیش خیمہ تھی، جیسا کہ یہاں مذکور ہے؛

> The painstaking efforts by British Orientalists to study Indian Languages was not part of a collaborative enterprise responsible for a new renaissance, but rather was an important part of the colonial project of control and command.(24)

گوپی چند نارنگ آگے لکھتے ہیں:

> سوسیئر کا ایک اور اہم نکتہ یہ ہے کہ اگر نشان کے 'معنی نما' اور 'تصور معنی' کا رشتہ خود مختارانہ ہوتا تو 'شجر' کو ہر زبان میں 'شجر' ہی کہا جاتا اور ساری دنیا میں ایک ہی زبان بولی جاتی، جبکہ ایسا نہیں ہے۔اب اسی اصول پر ذرا دوبارہ غور کیجیے۔ 'معنی نما' اور 'معنی' کا رشتہ فطرت کے تئیں تو خود مختارانہ ہے، لیکن ثقافت کے

تئیں خود مختارانہ نہیں۔یعنی جس ثقافت میں اردو کا چلن ہے اس میں 'شجر' کو 'درخت' یا 'پیڑ' تو کہہ سکتے ہیں، 'Tree' یا 'Arbor' نہیں کہہ سکتے۔(شجر کے علاوہ درخت اور پیڑ ظاہر ہے کہ ان ثقافتوں کے لفظ ہیں جو اردو میں رچ بس گئی ہیں)۔(25)

مختلف سماج میں یہ رشتے الگ نوعیت کے ہوتے ہیں۔اسی لیے دنیا میں اتنی زبانوں کا وجود ہے۔اگر ایسا نہ ہوتا تو پوری دنیا میں ایک ہی زبان بولی جاتی۔کسی کلچر کی روح وہاں کی زبان اور اس زبان میں موجود ادب میں بھی سانس لیتی ہے۔وہاں کے قصے، کہانیاں چاہے وہ کسی بھی صورت میں ہوں لکھی ہوئی، یا عوامی روایت کا حصہ، اس ثقافت کا بیانیہ کہے جا سکتے ہیں۔ ہندوستانی ثقافت کے دھارے زبان کے توسط سے پنچ تنتر کی کتھا کہانیوں، بیتال پچیسی اور پھر داستانوں (طلسم ہوش ربا، داستان امیر حمزہ، الف لیلیٰ) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔یوں زبان نشانات کا وہ نظام کہا جا سکتا ہے جس میں اس قوم کی روح مختلف سمبلس (symbols) کے روپ میں موجود ہوتی ہے۔ان کے رسم و رواج، عقائد، مذہب، اساطیر وغیرہ زبان کے علامتی نظام میں محفوظ ہوتے ہیں۔زبان فکر انسانی کے ارتقا کو اپنے اندر محفوظ رکھتی ہے۔اس طرح کہنا چاہیے کہ آباد کاروں نے ایک زبان کو مرکز میں رکھ کر سماج کے پورے نظام کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا۔اس باب میں ناصر عباس کی نیر کی باتوں کی تفہیم بھی کی جا سکتی ہے، وہ لکھتے ہیں؛

ثقافتی تصور کی رو سے زبان ایک باقاعدہ علامتی نظام ہے، جس میں کسی سماج کی پوری روح اور اس روح کے اسرار مضمر ہیں۔زبان کا علامتی نظام ہی اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ آخر ایک سماج خاص طرح سے کیوں سوچتا؛ خاص انداز میں کیوں دنیا اور کائنات کا ادراک کرتا اور خاص طریقے سے کیوں واقعات پر ردعمل ظاہر کرتا ہے؟(26)

اس ضمن میں گیرٹ کے الفاظ ملاحظہ کریں:

"When one sees the great number of divinities before which the human race has, for centuries, lived trembling and prostrate, arise from hieroglyphic writings, one become frightened by the power of symbols." (27)

یوں زبان اور ثقافت کا گہرا رشتہ پس نوآبادیاتی مطالعات میں اسے ایک خاص معنویت عطا کرتا ہے۔ ناصر عباس نیر نے اسے کچھ یوں بیان کیا ہے؛

> زبان کے ثقافتی تصور کا نتیجہ زبان کے تمام گفتاری اور تحریری مظاہر کو گرفت میں لینا تھا؛ لمحۂ موجود میں بولی جانے زبان اور اس زبان میں ظاہر ہونے والے تحریری متون کا علم حاصل کرنا تھا۔ گویا اس ثقافت کی معاصر اور دستاویزی صورتوں تک رسائی پانا تھا اور ثقافت کے علم برداروں کی ذہنی وجذباتی کائنات تک پہنچنے کی کوشش کرنا اور ثقافت کو ثقافت کے علم کے ذریعے اپنے دائرہ اختیار میں لانا تھا۔ لہذا آبادکاروں نے اگر نوآبادیوں کی کلاسیکی زبانوں پر دست رس حاصل کی اور ورنیکلر زبانیں سیکھیں تو وجہ ظاہر ہے!(28)

ہندوستانی زبانوں کا مطالعہ جب نوآبادیاتی سروکار کے تحت کیا جانے لگا تو زبان کی ساری خوبیاں نیست و نابود ہو گئیں اور وہی زبان جس کی تعریف ایڈورڈ ٹیری نے بھی کی تھی اور گریرسن نے اس ضمن میں اس قصے کا ذکر بھی کیا تھا جس میں انگریز جج بھی ہندوستانی زبان کی تحسین کیے بنا نہ رہ سکا تھا، اب نقائص سے پُر نظر آنے لگی۔ یہ نقص اچانک پیدا نہیں ہوا تھا بلکہ آبادکاروں کا قائم کیا ایک باقاعدہ ڈسکورس (Orientalism) کا نتیجہ تھا۔ اس کی خصوصیت ہی یہ تھی مشرق کا مطالعہ اس طور کیا جائے کہ اسے مغرب کے مقابلے میں 'دوجا' دکھایا جا سکے۔ زبان کا یہ مطالعہ بھی اس ڈسکورس کا حصہ تھا۔ کوئی بھی زبان اپنے مخصوص ثقافتی معنوں میں بامعنی یا بے معنی ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو 'معنی نما' اور 'تصورِ معنی' کا رشتہ ثقافتی طور پر بھی خود مختارانہ ہوتا اور جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے پھر ساری دنیا میں ایک ہی زبان بولی جا رہی ہوتی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ سوسیئر نے زبان کے خود مکتفی 'نشاناتی نظام' کے ذریعے سے یہی بات سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ جس کا ذکر کیا جا چکا ہے تاکہ نوآبادیاتی ڈسکورس 'شرق شناسی' کو بخوبی سمجھا جا سکے۔ یہاں مزید وضاحت کے طور پر کہہ سکتے ہیں کوئی نوآبادیاتی ریاست کس طرح زبان کا استعمال کرتی ہے اور تاریخ و حقائق کو سند دینے کے ساتھ ساتھ اپنی نمائندگی کو بیش از بیش نمایاں کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس عمل میں وہ سب کچھ اقتدار کے استحکام کے لیے کرتی ہے۔ ان باتوں کی تفہیم یوں کی جا سکتی ہے کہ؛

> The colonial state is seen as a theater for state experimentation, where historiography, documentation, certification, and representation were

all state modalities that transformed knowledge into power.(29)

دراصل نوآبادیات کے استحکام کے لیے زبان و ادب کا ستعمال بھی انگریزوں کی حکمت عملی تھی۔ جب انگریزی زبان کو فارسی زبان کی جگہ دی گئی تو گویا زبان کے ذریعے نوآبادیاتی استحکام کو عملی جامہ پہنایا گیا؛ لسانی استعماریت کا سادہ مطلب کسی زبان کا ایسا غلبہ ہے جو دیگر زبانوں کی پسپائی اور استحصال کی شرط پر ہو۔(ص،90 نیر، مابعد نوآبادیات) اس ضمن میں چارلس ٹریویلین کا یہ قول لسانی استعماریت کی نقاب کشائی کرتا نظر آتا ہے؛

انگریزی ادب بلاشبہ مقامی سوچ پر استعماری گرفت کے نہایت مؤثر ذرائع میں سے ایک ہے۔(30)

نوآبادیات کو مضبوط کرنے کے لیے انگریزی/ یورپی زبان و ادب کا کس طور پر استعمال کیا گیا، یہ سمجھنا اب مشکل نہیں ہے۔ میکالے کا وہ مشہور قول جس میں اس نے یورپی ادب کی تعریف میں ہندوستانی ادبی سرمائے کی ہتک کی تھی، بنیادی طور پر اسی لسانی استعماریت کا حصہ تھی؛

A single shelf of a good European library was worth the whole native literature of India and Arabia(31).

لہذا زبان و ادب کے میدان میں انگریزی ادب کو بطور مثالی نمونہ پیش کرنے کے پیچھے نوآبادکار کا ایک ہی مقصد کارفرما تھا۔ اسی لسانی استعماریت کے ذریعے ایک ایسی قوم پیدا کی گئی جو شکل سے ہندوستانی تھی لیکن انگریزی بود و باش اپنائے ہوئے تھی اور خود کو انگریز ہی تصور کرتی تھی۔ لیکن انگریزوں کے نزدیک ان کی حیثیت ایک ’کالے نیٹو‘ جتنی ہی تھی؛

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے مقامی لوگوں میں زبان کے حوالے سے اپنی ثقافتی اور قومی شناخت پر اصرار موجود نہیں ہوتا۔(32)

کیونکہ انھیں کبھی اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی۔ یہ نوآبادیاتی دور تھا جب تہذیب و ثقافت کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے کا رائتہ پھیلایا گیا اور زبان کے مثالی نمونے کے طور پر انگریزی کو پیش کیا گیا۔ اس ضمن میں میکالے کے خیالات ملاحظہ کیجیے؛

اس زبان (انگریزی) نے فطرت انسانی اور حیات انسانی کی متوازن اور شگفتہ ترجمانی کی ہے۔ اس زبان میں ہر تجرباتی علم کے بارے میں ایسی مکمل اور صحیح معلومات فراہم کی گئی ہیں جن کی مدد سے صحت عامہ کا تحفظ ہوسکتا ہے۔۔۔اور

> فراست انسانی کو نئی نئی وسعتیں مل سکتی ہیں ۔ انگریزی زبان سے جسے بھی واقفیت ہے، اسے اس وسیع فکری اثاثے تک ہمہ وقت رسائی حاصل ہے جسے روے زمین کی دانش ورترین قوموں نے باہم مل جل کر تخلیق کیا ہے۔(33)

گویا ساتھ ہی ساتھ میکالے نے 'انگریزی زبان اور اسے مل جل کر تخلیق کرنے والی دانش ورترین قوم' کے علاوہ 'دوسری زبانوں اور اسے تخلیق کرنے والی قوموں' پر سوالیہ نشان قائم کر دیا۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اسی کے زیر اثر مقامی زبان و ادب کے ادنیٰ و پس ماندہ ہونے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ سرسید و آزاد کی یورپی علم و ادب کی حمایت اسی کی ایک مثال ہے ۔ سرسید کہتے ہیں؛

> اگر ہم اپنی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیاً کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلا زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے ، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم دن رات 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۔(34)

لسانی استعماریت کا ایک نمونہ سرسید کا یہ بیان ہے اور دوسرا تفریق کا وہ احساس جو مشرقی قوم میں اپنی زبان کے ثقافتی پہلو پر اصرار پیدا کرتا ہے۔ جیسا کہ سرسید نے تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیاً کرنے کا حکم صادر کیا ہے، مشرقی علوم آباد کاروں کے مشرق میں دخول سے پہلے بھی موجود تھا لیکن ان کے آنے کے بعد 'مشرقی علوم' کا استعمال اور اس کے معنی میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے وہ قابل غور ہے۔ دراصل نو آبادیات ہی 'مشرق'، 'مشرقی علوم' کا تصور عام کرتا ہے، ایک بالکل جدا معنی کے ساتھ۔ 'Orientalism' کا تصور اسی حقیقت کا بیانیہ کہا جا سکتا ہے۔ ٹھیک ویسے ہی لسانی استعماریت کے تحت اپنے زبان و ادب کی شناخت کا تصور ابھرتا ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ نو آبادیاتی اقوام کا کم و بیش عمل اور ان کی ذہنی کیفیت آباد کار اور نو آبادیاتی اثر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ زبان کے حوالے سے ولیم جونز کی کارکردگی یورپی اور مشرقی زبانوں کو 'آریائی' نسل کے تحت یکجا کرنے کی کھوج اور اس کی اصل کی بابت 'گم شدگی کا بیانیہ' دراصل اسی نو آبادیاتی ڈسکورس کا مظہر تھا۔ اسی 'گم شدگی' میں وہ نو آبادیاتی عناصر/اسطور تراشا گیا جو مشرق و مغرب کی خلیج کو برقرار رکھ سکتا تھا؛

> The "discovery" of the relationship between the

> classical languages of Europe, Latin, and Greek, and on Indian Sanskrit, led to refinement of comparative method.(35)

'سنسکرت، قدیم فارسی، یونانی، لاطینی کے باہمی رشتوں کی دریافت، تقابلی لسانیات کی تاریخ کا اہم واقعہ تھا، مگر آریائی خاندان کا تصور اور اس سے وابستہ کی جانے والی صفات نوآبادیاتی تاریخ کی ثقافتی حکمت عملی کا مظہر تھیں۔' یوں نوآبادیات کے استحکام کے لیے جو تفریق ضروری تھی وہ ہر حال میں قائم رکھی گئی۔ یہ تفریق ہر سطح پر نظر آتی ہے۔ آبادکاروں کو یہ بھی ڈر تھا کہ کہیں مشرقی عوام اپنی اصل، اپنی تہذیب و ثقافت کی طرف رجوع نہ کرلیں، اس لیے مشرقی علوم کے یورپی بیانیے خلق کیے گئے۔ ایشیاٹک سوسائٹی کے ذریعے ولیم جونز اس کی ابتدا کر چکے تھے۔ یورپی آبادکار مشرقی علوم کی 'قدر' کا بیانیہ خلق کر کے نوآبادیاتی اقوام کے دل و ذہن پر اپنا پورا قبضہ چاہتے تھے۔ لہٰذا انھوں یہ باور کرانا شروع کیا کہ مشرقی علوم قابل احترام ضرور ہیں لیکن وہ ماضی کی زینت سے زیادہ کچھ نہیں، عہد حاضر میں یہ علوم فضول اور بے بڑ کی بکواس ہیں۔ جبکہ مغربی علوم جدید ترقی یافتہ قوم کی ترجمانی کرتے ہیں۔ وہی قوم جو حالی کے لفظوں میں ہندوستانیوں کو خدا کا انعام تھا؛

ہند میں اتفاق اگر ہوتا___ کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیوں کر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی___ اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی
پاؤں اقبال کے اکھڑنے لگے___ ملک پر سب کے ہاتھ پڑنے لگے
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا___ کبھی درانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتل عام کیا___ کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر کو لے گئی بازی___ ایک شائستہ قوم مغرب کی
یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام___ کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام
ورنہ دم مارنے نہ پاتے تم___ پڑتی جو سر پہ وہ اٹھاتے تم (حب وطن، حالی)

ہندوستان میں انگریزوں کے آنے سے پہلے سے ہی مختلف زبانیں بولی جاتی تھی۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں کثیر لسانی کلچر موجود تھا۔ طبقاتی تفریق میں بھی اس لسانی کلچر کا کافی عمل دخل تھا۔ سنسکرت ہندو پنڈت اور اشرافیہ طبقہ ہی بولتا تھا اور ایک طرح سے ہندو اپر کاسٹ کی نمائندہ زبان تھی۔ عربی مذہبی زبان تھی جبکہ فارسی درباری زبان تھی اور عوام میں ہندوستانی یا اردو بولی جاتی تھی جو ایک طرح سے مخلوط زبان یا گری پڑی زبان مانی جاتی تھی اور ایک وقت تک اشرافیہ طبقہ

اسے بولنے سے گریز کرتا تھا۔ حالانکہ ماہرین کا کہنا ہے کہ دنیا کی کسی زبان کی اصل کا فیصلہ اس کی لغت سے نہیں، اس کی نحوی ساخت سے ہوتا ہے۔ ہندوستان میں قائم اس لسانی کلچر اور طبقاتی تفریق کا انگریزوں نے نہ صرف سیاسی استعمال کیا بلکہ جی بھر کر اس کا فائدہ اٹھایا اور نوآبادیات کے استحکام کے لیے اس تفریق کو بڑھایا بھی؛

> Hastings encouraged a group of younger servants of the East India Company to study the "classical" languages of India—Sanskrit, Persian, and Arabic—as part of a scholarly and pragmatic project aimed a creating a body of knowledge that could be utilized in the effective control of Indian society.(36)

گویا ہیسٹنگز اور لارڈ منٹو کے ذریعے کلکتہ اور بنارس میں مسلمانوں و ہندوؤں کے لیے تعلیمی ادارے کا قیام بھی اسی کی ایک مثال کہی جا سکتی ہے؛

> The schools became the crucial civilizing institutions and sought to produce moral and productive citizens. Finally, nation states came to be seen as the natural ambodiments of history, territory, and society. The establishment and maintenance of these nation states depended upon determining, codifying, controlling, and representing the past.(37)

ناصر عباس نیر اس باب میں رقمطراز ہیں:

> انگریزوں کی آمد سے پہلے ہی کثیر اللسانی ہندوستانی معاشرے میں لسانی درجہ بندی موجود تھی اور اسی کی بنیاد پر سماجی طبقاتی تفریق بھی وجود میں آ گئی تھی۔ انگریزوں نے اس تفریق کا علم حاصل کیا، اس کا سیاسی استعمال کیا اور سیاسی ضرورت کے تحت اسے بڑھایا۔(38)

ولیم جونز ایشیاٹک سوسائٹی کا بانی، جس نے دیوان حافظ کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا تھا اور شکنتلا، گیتا گووند، ہتوپدیش، لیلیٰ

مجنوں کے انگریزی تراجم کیے تھے، گرامر آف دی پرشین لینگو یج لکھی، یورپ اور ایشیا کی زبانوں کے مشترکہ 'ہند آریائی / ہندیورپی' خاندان کے تصور کی کھوج کی تھی۔ یہ کھوج ہندیورپی زبانوں کے درمیانی اشتراک پر مبنی تھی۔ جس کے تحت ہنداور یورپی زبان ایک اصل (Root) سے متعلق قرار دی گئی جو، اب موجود نہیں؛

> سنسکرت زبان کی قدامت خواہ کچھ ہو، یہ حیرت انگیز ساخت رکھتی ہے، یہ یونانی سے زیادہ مکمل، لاطینی سے بڑھ کر کثیر الکلام اور ان دونوں سے زیادہ شستہ ہے۔ تاہم افعال کے مادوں اور قواعدی شکلوں میں اتنی گہری مماثلت رکھتی ہے کہ یہ صرف اتفاقی بات نہیں ہوسکتی۔ بلاشبہ تاریخ زبان کا کوئی عالم اس یقین کے بغیر تینوں زبانوں کا تجزیہ نہیں کرسکتا کہ تینوں اسی ایک ماخذ سے نکلی ہیں، جو شاید اب موجود نہیں۔ ایسی ہی دلیل کی بنیاد پر، جو اگرچہ زیادہ قوی نہیں، قیاس کیا جاسکتا ہے کہ گوتھک اور کیلٹک میں گومحاورہ خاصا مختلف ہے، مگر ان کا اور سنسکرت کا ماخذ بھی ایک ہی ہے۔ اگر یہ پرشیا کی قدامت سے متعلق کسی سوال پر بحث کا یہ محل ہے تو قدیم فارسی کو بھی اسی خاندان میں شامل سمجھا جائے۔(39)

جونز نے ایشیائی زبانوں کا جو مطالعہ کیا وہ دراصل اس کے نزدیک وہاں کے لوگوں کو سمجھنے، ان کا علم حاصل کرنے کے لیے ایک کوڈ تھا، جس کی ڈی کوڈنگ کے ذریعے وہ ایشیا پر نوآبادیاتی حکومت کا استحکام چاہتا تھا۔ نیر لکھتے ہیں؛

> اصل یہ ہے کہ اس نے مشرقی ادبیات کی اقدار کے غیر افادی، بے غرضانہ مطالعے کو اپنا مطمحِ نظر بنایا ہی نہیں تھا۔ اس کا مسئلہ ایشیا کے آدمی کے ان اعمال (Actions) کا ٹھیک ٹھیک علم حاصل کرنا تھا، جنھیں وہ یورپی مفہوم میں تاریخ، سائنس اور آرٹ کا نام دیتا ہے۔ اس کے لیے یہ تینوں یکساں اہمیت کے حامل تھے۔ تینوں ماضی بعید کے ایشیا کے پرشکوہ قلعے میں داخل ہونے اور اسے تسخیر کرنے کے یکسا طور پر قابل اعتبار دروازے تھے اور ان دروازوں کی کنجی زبان تھی۔ چنانچہ وہ ایشیا کا تصور زبان کے طور پر کرتا ہے۔(40)

نیر آگے لکھتے ہیں:

> برطانوی مستشرقین کو زبانوں کے مطالعے میں فلسفیانہ حقیقتوں کی جستجو نہیں تھی۔

وہ سراسر اس عہد کی ایک تاریخی، سیاسی ضرورت کے تحت مشرقی زبانوں کی تحصیل اور تحقیق کر رہے تھے اور اسی ضرورت نے اطلاقی اور تاریخی لسانیات کی بنیادیں استوار کیں۔(41)

ایشیاٹک سوسائٹی کے قیام کو اس پس منظر میں دیکھا جائے تو آبادکاروں کے قائم کیے گئے ہر ادارے کی اصل حقیقت تک پہنچنا مشکل نہیں رہ جاتا اور اس کے پیچھے چھپے نوآبادیاتی مقاصد کو بھی آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔انجمنِ پنجاب، ایشیاٹک سوسائٹی، ورناکولر ٹرانسلیشن سوسائٹی اور فورٹ ولیم کالج کا قیام بھی نوآبادیاتی مقاصد کا حصول تھا۔اس کا اندازہ ان اداروں میں کیے جا رہے کام اور ان کے اثرات سے لگایا جا سکتا۔جس کے پس پشت ایک ہی مقصد کارفرما تھا؛

ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ نے ہندوستان کے آدمی اور فطرت کا منظم، سائنسی اور ادارہ جاتی علم حاصل کرنے کی نہایت مستحکم بنیاد رکھی۔(42)

زبانوں کے 'ہند یورپی' خاندان کے پیش کردہ جونز کے تصور کے پہلے این بی ہالہیڈ نے بھی سنسکرت، عربی، فارسی، لاطینی، یونانی زبانوں کے اشتراک/مماثلت کی بات اپنی کتاب بنگالی گرامر میں کر چکے تھے۔ان دونوں سے پہلے خانِ آرزو نے مثمر میں توافق لسانین کا نظریہ پیش کیا تھا۔ناصر عباس نیر کا یہ غالب گمان ہے کہ ہالہیڈ اور جونز نے آرزو سے ہی استفادہ کیا ہوگا۔اس ضمن میں انھوں نے ریحانہ خاتون کا قول بھی پیش کیا ہے جو خانِ آرزو کو مشرق و مغرب کا وہ پہلا شخص مانتی ہیں جنھوں نے توافقِ لسانین کا نظریہ متعارف کرایا اور پھر آرزو اور جونز دونوں کے یہاں زبانوں میں مماثلت کی بنیاد کا توافق الفاظ پر مبنی ہونا نیر کے نزدیک اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جونز نے آرزو کی مثمر سے استفادہ کیا ہوگا۔اتنی بات تو طے ہے کہ جونز نے ایشیائی زبان کی عظمت کا قائل ہونے کے باوجود اس کی اصل کے موجود نہ ہونے کی جو بات کہی ہے وہ شبہے کی نظر سے دیکھی جانی چاہیے۔ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں؛

According to Bernal, whereas Greek civilization was known originally to have roots in Egyptian, ·semitic, and various other southern and eastern culrures, it was redesigned as "Aryan" during the course of the nineteenth cenrury, its Semitic and African roots either actively purged or hidden from view. Since Greek writers themselves openly acknowledged their

culture's hybrid past, European philologists acquired the ideological habit of passing over these embarrassing passages without comment, in the interests of Attic purity.(43)

کلاسیکی مشرقی زبانوں کے ساتھ قدیم عظمت رفتہ اور تقدس کا جو تصور چپکا نظر آتا ہے وہ دراصل نوآبادیات کی دین ہے۔لسانی استعماریت نے انگریزی کو جدید زبان اور مشرقی زبانوں کو ماضی کی عظمت میں دفن رکھنے کا تصور عام کیا۔ جسے تقدس سے یاد تو کیا جا سکتا ہے، اس کا علم بھی حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن یہ علم ماضی کی طرح، ماضی میں دفن ہوگا جبکہ جدید علم (انگریزی) حال اور مستقبل کے لیے از حد ضروری، بغیر اس کے علم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ آج بھی انگریزی زبان کو وہی اہمیت حاصل ہے، اسے نہ صرف علم کی ایک تمثال بنا کر پیش کیا جاتا ہے بلکہ بغیر اس کے انسان گاؤدی نظر آتا ہے کہ انگریزی ایک زبان سے زیادہ اسٹیٹس سمبل بن چکی ہے۔ہم اسے نوآبادیات کی کامیابی اور اپنی ذہنی غلامی سے تعبیر ضرور کر سکتے ہیں لیکن یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار مشکل ہے۔

اس ضمن میں گلکرسٹ کا ذکر نہ کیا جائے تو بات ادھوری رہ جائے گی۔گلکرسٹ، جس نے ہندوستانی قواعد کی پہلی کتاب لکھی، جس کی خدمات گنواتے ہوئے اردو والوں کی زبان نہیں تھکتی۔ آج بھی تعلیمی اداروں میں 'فورٹ ولیم کالج /گلکرسٹ کی ادبی خدمات' پر مضمون لکھوائے جاتے ہیں، جن میں میر امن کی باغ و بہار کا ذکر خاص طور سے کیا جاتا ہے۔ لیکن ان 'خدمات' کے پیچھے نوآبادیاتی استحکام کی سازشوں کے بارے میں کبھی نہیں بتایا جاتا۔ یہ بھی نہیں بتایا جاتا کہ دراصل فورٹ ولیم کالج ہی وہ ادارہ تھا جہاں گلکرسٹ نے اپنے نوآبادیاتی منصوبے کو عملی جامہ پہنایا، میر امن سے 'باغ و بہار' اور للو لال جی سے 'پریم ساگر' لکھوا کر نہ صرف اردو ہندی تنازعہ کی داغ بیل ڈالی بلکہ زبان کو مذہبی تشخص عطا کیا۔ 'پریم ساگر' ہندوستانی میں لکھی گئی لیکن اس میں عربی، فارسی لفظوں کے استعمال سے گریز کیا گیا، تاکہ ہندو دھرم کے لیے لکھی جا رہی کتاب اپوتر نہ ہو جائے۔ یہ خیال کہ عربی، فارسی کے استعمال سے ہندو دھرم کے لیے لکھی جا رہی کتاب اپوتر ہو جائے گی، زبان کے مذہبی تشخص کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ 'پریم ساگر' سے ایک ایسی بحث کا آغاز ہوتا ہوا نظر آتا ہے جس نے زبان کو مذہبی تشخص بخشا؛

آخر کمپنی کے جونیئر سول سرونٹس کے لیے قائم کیے گئے کالج میں ہندو دھرم کی کتاب تیار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ للو لال کوی جی کے یہاں کیوں کر یہ احساس پیدا ہوا کہ ہندو دھرم کی کتاب میں عربی فارسی لفظیات نہیں آنے

چاہییں؟ اگر آئیں تو ہندو دھرم بھرشٹ ہو جائے گا۔۔۔زبان کے مذہبی تشخص کا خیال للولال کو کیوں کر آیا؟۔۔۔گل کرسٹ کی سربراہی میں شعبۂ ہندوستانی اگر کمپنی کے جونیئر سرونٹس کی عملی لسانی ضرورت ہی مدنظر رکھتا تو پریم ساگر کی نثر کا نرالا تجربہ کرنے کی قطعاً گنجائش نہ تھی۔۔۔۔گیان چند نے ہندی کی بولی برج بھاشا کی گیارہ اور کھڑی بولی نثر کی دیوناگری خط میں لکھی 10 کتابوں کی تفصیل دی ہے، جو ۱۳۴۳ء اور ۱۸۰۰ء کے بیچ لکھی گئیں۔اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ پریم ساگر سے پہلے ہی ہندی میں نثر قائم ہو چکی تھی لیکن سوال یہ ہے کہ آخر پریم ساگر ہی سے کیوں ہندی الگ زبان کے طور پر قائم ہوئی؟ پہلے کے متون ہندی کے لیے معیار کیوں نہ بن سکے؟ بجا کہ پریم ساگر شائع ہونے کی بنا پر وسیع حلقے تک پہنچی، تاہم اصل بات یہ ہے کہ ٹھیک اس وقت پہنچی جب لسانی استشراق ہندوستان کے سماجی عرصے کو کھدیڑنے میں لگا تھا۔(44)

فورٹ ولیم کالج میں نوآبادیاتی استحکام کے لیے کام کر رہے گلکرسٹ دراصل ولیم جونز کی ایشیاٹک سوسائٹی کی اگلی کڑی کہے جا سکتے ہیں۔اس نے 'ہندوستانی' کی لغت تیار کی اور فورٹ ولیم کالج میں جو کتابیں تصنیف کرائی وہ ہندوستانی سے اس کی دلچسپی کے باعث نہیں تھا بلکہ وہ اس تصور کو متن میں ڈھالنے کی ایک کامیاب کوشش کہی جا سکتی ہے جس کے تحت نوآبادیاتی ڈسکورس کو مستفیض کیا جاتا تھا۔جیسا کہ فوکو نے بھی کہا ہے:

Knowledge is not neutral or objective; knowledge is a product of power relations. Foucault.(45)

کسی ادارے کے تحت اقتدار کے استحکام کی کیا کیا حکمت عملی ہو سکتی ہیں، اس کی کچھ مثالیں اس طرح دی جا سکتی ہیں کہ؛

The connection between knowledge and power became even clearer in the concerns of men such Carey and Gilchrist to order and teach the vernacular languages of Bengali and Hindustani.... Gilchrist was actively prejudiced against the Brahmans and native

elites whose motives were seen as insufficiently harnessed to the simple structures of command upon which colonial rule was to be based.(46)

British incompetence in Indian languages yielded to a concerted effort to produce a set of texts—grammars, dictionaries, teaching aids—which were to make the acquisition of a working knowledge of the languages of India available to those British who were to be part of the ruling groups in India. Cohn argues, even grammar could be converted from an Indian form of knowledge into a European object.(47)

ولیم جونز کے علاوہ Colebrooke اور پھر گلکرسٹ نے اس کام کو جاری رکھا۔ نیر لکھتے ہیں:

اس نے (گلکرسٹ نے) ''ہندوستانی'' سے متعلق جتنا کچھ لکھا یا اپنی نگرانی میں لکھوایا، اس کا سیاق برطانوی امپائر کے استحکام کی لسانی بنیادیں تلاش کرنا اور انھیں بروئے کار لانا تھا۔(48)

قابل غور ہے کہ انگریزوں نے نوآبادیات کے استحکام کے لیے ایسی کئی حقیقتیں وضع کی تھیں جن کا بظاہر حقیقت سے کوئی لینا دینا نہیں تھا۔ یہ وضع کردہ حقیقتیں دراصل نوآبادیاتی ڈسکورس کا حصہ تھیں اور بغیر اس ڈسکورس کے ان کی اہمیت صفر تھی۔ ولیم جونز کی ایشیاٹک سوسائٹی ہو یا گلکرسٹ کا فورٹ ولیم کالج، طریقہ کار کے لحاظ سے یہ ایک نظر آسکتے ہیں لیکن مقصد دونوں کے ایک تھے۔ طریقہ کار کا یہ فرق دونوں کے تعلیمی پس منظر کا اثر کہا جا سکتا ہے۔ جونز اوکسفرڈ کے تعلیم یافتہ تھے اور کلاسیکی زبان ان کے مطالعے کا حصہ رہی تھیں۔ جبکہ گلکرسٹ اس خاص پیداوار کا حصہ نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہندوستان کو 'ہندوستانی زبان' کے ذریعے زیر کرنا چاہتے تھے جبکہ جونز کلاسیکی زبانوں میں یہی امکانات تلاش کرتے نظر آتے ہیں۔ حالانکہ دونوں برطانوی امپائر کے استحکام کے لیے ہی کام کر رہے تھے۔ گلکرسٹ نے ایک ایسی زبان کی لغت تشکیل دی تھی جو ہندوستان کی ورنیکلر زبان تھی، جس کی کوئی قواعد یا لغت موجود نہیں تھی۔ گویا گلکرسٹ کی یہ پہلی کوشش اس زبان پر نوآبادیاتی اجارہ داری کی ایک مثال کہی جا سکتی ہے اور ہندوستانیوں کو یہ جتلانے کی ایک وضع کردہ

حقیقت کہ ان کی ورنیکلر زبان کی لغت ایک یورپی نے تشکیل دی، تو گویا ہندوستانی اس قابل بھی نہ تھے، لیکن کیا یہ وضع کردہ حقیقت واقعی حقیقت ہے؟ اس ضمن میں گلکرسٹ نے خود جس واقعہ کا ذکر کیا ہے وہ پیش نظر ہے؛

اس نے جن لوگوں سے ان کے متعلق استفسار کیا تو انھوں نے حیرت سے اسے گھورا اور الٹا دریافت کیا کہ آیا ایسا بھی کوئی ملک ہے جہاں لوگوں کو اپنی ہی مقامی زبان کے لیے لغات اور مبادیات سے رجوع کرنا پڑا ہو۔(49)

گویا ہندوستانیوں کو یہ حیرت تھی کہ اپنی ہی زبان کے لیے لغات کی ضرورت کیا ہے؟ گلکرسٹ کے لیے یہ ایک ایسا معمہ تھا جو نوآبادیاتی ڈسکورس کا پیدا کردہ تھا، اگر وہ اس بنیادی حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا جو زبان اور اس کے بولنے والے کے باہمی رشتے کو اجاگر کرتا ہے تو برطانوی امپائر کا نوآبادیاتی مقصد کیسے پورا ہوتا؟ زبان کے الفاظ کسی لغت کا حصہ ہوں نہ ہوں، اس مٹی کا حصہ ضرور ہوتے ہیں جس میں زبان پاؤں پاؤں چلنا سیکھتی ہے۔ زبان اور اس کے بولے جانے میں زبان کا نظام پوشیدہ ہوتا ہے، بے شک وہ نظر نہیں آتا لیکن زبان اسی نظام کا ایک اٹوٹ حصہ ہوتی ہے۔ ہر زبان اپنی مخصوص ثقافت کی مظہر ہوتی ہے، اس کے الفاظ ثقافت کے اسی دھارے میں پروان چڑھتے ہیں جس سے الگ وہ اپنے معنی کھو دیتے ہیں۔ لیکن گلکرسٹ ایک خاص مقصد کے لیے یہ کام انجام دے رہے تھے، ظاہر ہے یہ مقصد زبان کے اس حقیقت سے چشم پوشی پر اصرار کرتا ہے اور ایک وضع کردہ حقیقت کے امکانات پیدا کرتا ہے؛

British disregard for different cultural procedures of language classification and analysis was sustained by the truth regime of colonial power.(50)

گلکرسٹ کی ہندوستانی لغت اور فورٹ ولیم کالج میں کرائے جا رہے 'تخلیقی کام' انھیں امکانات کے مظاہر ہیں؛

اس کے لیے (گلکرسٹ) زبان قواعد اور لغت سے عبارت تھی۔ وہ جس نوآبادیاتی ضرورت کے تحت ''ہندوستانی'' پر نظر ڈال رہا تھا، وہ اسے زبان کے کسی دوسری طرز کے مطالعے کی طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیتی تھی۔ تاہم ہندوستانیوں کے ''پریشان کن'' جواب نے گلکرسٹ کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ ورنیکلر کا وہ متن تیار کرے، جس میں اس کا کوئی پیش رو نہیں تھا؛ زبان جو خود اس کے بولنے والوں کے لیے خود کفیل تھی، اس پر متن کا اضافہ کرے؛ تقریر کی ایسی سائنسی وضاحت کرے کہ اس سے جو متن وجود میں آئے وہ تقریر پر اضافے کا

درجہ رکھتا ہو۔(51)

اتنا ہی نہیں زبان کی جو سیاست گلکرسٹ اور فورٹ ولیم کالج نے شروع کی وہ آج بھی پھل پھول رہی ہے۔ ہندی، اردو تنازعہ اس کی ایک اہم مثال کہی جا سکتی ہے۔ اس تنازعہ میں میرامن کی باغ و بہار اور للولال کی پریم ساگر کی بنیادی حیثیت کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کے علاوہ زبان کو مذہب سے جوڑنے کی مہم بھی ایک نوآبادیاتی عمل تھی، جہاں وہ ہندوستان کی قدیم زبان ہندوی کو ہندوؤں کی پروپرٹی بتاتا ہے، آج بھی زبان کے مذہبی تشخص کے اثرات کافی نمایاں ہیں؛

> Hinduwee, I have treated as the exclusive property of the Hindoos alone; and have therefore constantly applied it to the old language of India, which prevailed before the Moosulman invasion; and infact now constitutes amongst them, the basis or ground work of the Hindoostanee, a comparatively recent superstructure, composed of Arabic and Persian.(52)

گویا زبان کو مذہب سے جوڑنے کا ڈسکورس عمل میں آ چکا تھا۔ حالانکہ ہندوستان کی تاریخ میں ایسا کوئی واقعہ نظر نہیں آتا جو گلکرسٹ کی اس بات سے اتفاق کے طور پر موجود ہو۔ کسی بادشاہ نے زبان کے ساتھ کسی مذہب کو جوڑ کر نہیں دیکھا اس کی ایک اہم مثال شاہ عالم ثانی کی 'نادرات شاہی' کہی جا سکتی ہے۔ 1797ء میں خود بادشاہ شاہ عالم ثانی کے حکم سے اردو اور ہندی دونوں زبانوں میں لکھی 'نادرات شاہی' کا موجود ہونا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہندی زبان للولال جی کی 'پریم ساگر' سے پہلے بھی Established صورت میں موجود تھی۔ نادرات شاہی شاہ عالم ثانی کے اردو، ہندی، فارسی اور پنجابی شعروں کا مجموعہ ہے۔ لیکن تاریخ اور تذکروں کی کتابوں میں اس کا ذکر کم ملتا ہے۔ قابل غور بات یہ بھی ہے کہ اس کتاب میں شاہ عالم کا ہندی کلام سب سے زیادہ ہے؛

> یہ کتاب (نادرات شاہی) اس عہد کی صاف ستھری ہندی زبان کا قیمتی نمونہ ہونے کے سبب سے ہندی ادب کی تاریخ میں نمایاں جگہ پانے کی مستحق ہے۔(53)

اس کے علاوہ 'نادرات شاہی' کے مطالعے سے یہ بھی معلوم چلتا ہے کہ لال قلعے کے اندر ہندو مسلمان کی تفریق موجود نہ

تھی، بلکہ عید، بقرعید کے ساتھ ہولی، دیوالی بھی اسی شان وشوکت کے ساتھ منائی جاتی تھی۔مغل حکومت کی تاریخ میں یہ تفریق کہیں بھی نظر نہیں آتی ۔اکبر کے دربار میں تان سین کی اہمیت سب ہی جانتے ہیں۔ یہاں یہ کہنے میں کوئی قباحت نہیں کہ مغل ہندوستانی تہذیب کا اٹوٹ حصہ تھے اور وہ اردو زبان (ہندوی) کو اپنے ساتھ لے کر نہیں آئے تھے، جو کہ ہندوستانی تہذیب کی نادر مثال کہی جاسکتی ہے۔اس کی ایک مثال تو یہی ہے کہ ان کی آمد سے قبل 'ہندوی' (اردو) زبان موجود تھی۔جس کے مختلف ومتنوع رنگ امیر خسرو (1325-1253) کے ہندوی کلام میں دیکھے جاسکتے ہیں۔دوسری مثال امتیاز علی خاں عرشی کا یہ قول ہے جوانھوں نے 'نادرات شاہی' کے دیباچہ میں لکھا ہے؛

> ہندوستان کے مسلمان بادشاہ دیسی علوم وفنون کے بڑے قدردان تھے۔اسی کا نتیجہ تھا کہ مسلمانوں نے یہاں کی زبانیں سیکھیں، اوران زبانوں کے علوم پر سیکڑوں کتابیں لکھیں۔لیکن مغل بادشاہ نے اس امر خاص میں جس دلچسپی اور قدردانی کا اظہار کیا، اس کی نظیر پچھلے کسی حکمراں خاندان میں نہیں ملتی ۔ بابر جو خالص مغل بچہ تھا، ہندوستان آتے ہی دیسی زبان سے اتنا مانوس ہوا کہ اپنے ایک ترکی شعر کا پہلا مصرعہ پورا اور دوسرے کے دو لفظ ہندی میں نظم کر گیا۔کہتا ہے: مج کا نہ ہوا کچ ہوس مانک و موتی / فقرا ھلیغہ بس بولغوسیدور پانی و روتی۔(54)

گنگا جمنی تہذیب کی پروردہ یہ زبان (ریختہ، اردو، ہندوستانی) انگریزوں کی آمد کے بعد سیاسی طور پر مذہبی قرار دے دی گئی۔مغلوں کی آمد سے برسوں میں جس زبان میں ایک خاص رنگ کی آمیزش ممکن ہوئی، نوآبادیات نے اسے اپنے سیاسی مفاد کے لیے 'تسلط' سے عبارت کیا۔مغل حکومت ہندوستانی تہذیب کی آبیاری کر رہی تھی جبکہ انگریز اس تہذیب کو کسی بھی صورت ختم کر کے اپنی تہذیب مسلط کرنا چاہتے تھے۔مغل حکومت اور یورپی امپائر میں یہ ایک بنیادی فرق تھا۔ جو لوگ مغل حکومت اور انگریزی تسلط میں کوئی فرق نہیں کرتے، ان کے لیے یہ بنیادی بات جاننی ضروری ہے کہ مغل کی آمد کے بعد ان کی آل اولاد یہیں پیدا ہوئیں، یہیں انھوں نے شادیاں رچائیں۔انھوں نے یہاں کی دولت اپنے ملک نہیں بھیجی بلکہ ہندوستان کو ہی اپنا ملک بنا لیا، یہیں اپنی آخری سانس لی اور اسی مٹی میں دفن ہوئے، جبکہ یورپی حاکموں نے ہندوستانیوں سے ایک فاصلہ ہمیشہ برقرار رکھا، یہاں کی دولت اپنے ملک بھیجی، جو انگلستان میں صنعتی ترقی کا باعث بنی۔انگریزوں کا ملک ہمیشہ انگلستان ہی رہا جبکہ ہندوستان ان کی نوآبادی رہی، جس سے حاصل شدہ دولت انگلستان کی ترقی میں کام آنی تھی۔اسی لیے نوآبادیات کا کوئی تصور اس سے پہلے موجود نظر نہیں آتا۔کالونیاں بنانے اور اس کا جابرانہ

استحصال یورپی نوآبادیات کی دین ہے۔مغل حکومت کا اس سے کوئی لینا دینا نہیں۔ یہ نوآبادیات کا پھیلایا ہوا تعصب ہی ہے جو آج بھی ہندوستان میں مغل 'ودیشی' کی حیثیت سے دیکھے جاتے ہیں جبکہ ہندوستانی کلچر بغیر ان کے نامکمل ہے۔ اردو کا مسلمانوں کی اور ہندی کا ہندوؤں کی زبان بن جانا نوآبادیاتی ڈسکورس کا حصہ ہے۔
اس طرح شاہ عالم ثانی پر نظر کریں تو انہوں نے فارسی، اردو اور ہندی تینوں زبانوں میں شعر کہے ہیں۔ 'نادرات شاہی' کے نہ ملنے تک یہ بات مانی جاسکتی تھی کہ ہندی ایک Established زبان نہیں تھی، لیکن 'نادرات شاہی' کے ملنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندی انگریزوں کی حکومت سے پہلے ایک Established زبان کی حیثیت سے قائم ہو چکی تھی۔ خود بادشاہ وقت کا اپنے کلام کو دونوں زبانوں میں لکھے جانے کا حکم دینا اس بات کا ثبوت پیش کرتا ہے کہ ہندی، اردو دونوں زبانیں Established زبانیں تھیں۔ ہاں ناصر عباس نیر کی اس بات سے اتفاق ضرور کیا جاسکتا ہے کہ فورٹ ولیم کالج سے پہلے زبان کے ساتھ مذہبی تشخص کا ڈسکورس منسلک نہیں تھا۔ یہ ڈسکورس نوآبادیات کا پیدا کردہ تھا اور اس کو قائم کرنے میں گلکسرٹ اور ان کے فورٹ ولیم کالج نے بنیادی اور اہم کردار ادا کیا؛

> گل کرسٹ ہندوستانی کی تاریخ کی تشکیل کے ذریعے ہندوستانی کو دو زبانوں: اردو اور ہندی میں تقسیم کرنے کا اقدام کرتا ہے اور نہایت نفاست کے ساتھ اس کا وہ ''مذہبی، تاریخی'' جواز تشکیل دیتا ہے جو خود ''ہندوستانی'' میں بہ طور زبان موجود نہیں تھا، مگر جسے ہندوستان کی تاریخ اور ہندوستان کے کثیر القومی سماج میں اور خاص طور پر مغلوں کے سیاسی زوال کے بعد کمپنی کی حکومت کے تحت نئی قومی شناختوں کے لیے آمادہ ہندوستان میں باور کرانا آسان تھا۔(55)

مزید لکھتے ہیں:

> فورٹ ولیم کالج کے شعبۂ ہندوستانی کی تصنیفی اور اشاعتی سرگرمیوں پر نظر ڈالیں تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ وہ گل کرسٹ کے ہندوستانی کی ''تاریخی تشکیل'' کا عملی مظہر ہیں۔گل کرسٹ نے ہندوی (ہندوؤں کی اصل وقدیم زبان) اور ہندوستانی (ہندوی پر عربی و فارسی کے ذریعے بالائی تعمیر، مسلمانوں کی زبان) میں جس امتیاز کا خاکہ پیش کیا تھا، اس کے تحت کتابیں تصنیف کروائیں۔ اپنے تصور کو متن میں ڈھالا اور اس طرح طاقت واتھارٹی

> کو وجود میں لایا۔ یہ اتھارٹی متن کی تھی؛متن کے ذریعے پیدا کی گئی تھی؛متن کے وسیلے سے ہندوستان کے سماجی عرصے میں پھیلائی اور بکھیری گئی۔اس امر کی کلاسیک مثالیں میرامن کی باغ و بہار اور للو لال جی کی پریم ساگر ہیں۔(56)

گلکرسٹ اورفورٹ ولیم کالج اس میں کامیاب رہے تھے۔اس کی مثال بھگت سنگھ کی وہ تحریریں بھی ہیں جہاں وہ بھاشا اور لپی کی باتیں کرتے ہیں، ہندی اردو پنجابی زبانوں سے جڑے مذہبی تعصّبات کا ذکر کرتے ہیں۔بھگت سنگھ کی تحریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے دور تک انگریزوں کی اس سازش نے عملی جامہ اختیار کرلیا تھا اور زبان کو مذہبی تشخص حاصل ہو چکا تھا، اردو (ہندوستانی) مسلمانوں کی زبان اور ہندی، ہندوؤں کی زبان بن چکی تھی، جیسا کہ گلکرسٹ نے پہلے ہی دعویٰ کیا تھا۔زبان سے مذہب کا تصور چمٹ گیا تھا جسے آج تک کوئی تدبیر الگ نہ کر پائی۔ یہ وہ نوآبادیاتی اثرات ہیں جس سے ہندوستانی عوام آج بھی نبرد آزما ہیں۔

'پریم ساگر' نستعلیق میں ہی لکھی گئی ہے لیکن اس کی نثر اس ہندوستانی زبان سے کافی دور نظر آتی ہے جس میں ہندوستانیت کا رنگ جھلکتا تھا۔گویا پریم ساگر گلکرسٹ کی زبان کو مذہبی رنگ عطا کرنے کی حکمت عملی کا نمونہ کہی جا سکتی ہے۔ پریم ساگر کی ابتدا میں 'شری گنیشائے نمہ' کے عنوان کے ساتھ گنیش جی کی ایک تصویر بھی نظر آتی ہے۔

شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنی کتاب 'اردو کا ابتدائی زمانہ' میں شاہ عالم ثانی کی ''عجائب القصص'' کا ذکر کیا ہے جسے وہ ''ہندی'' زبان یعنی موجودہ اردو میں لکھی داستان بتاتے ہیں، ساتھ ہی ''ہندی'' کے فروغ میں شاہ عالم ثانی کی خدمات کو ان لفظوں میں یاد کرتے ہیں:

> دربار کی سرکاری زبان تو پھر بھی فارسی رہی، لیکن شاہ عالم بہت دن الہ آباد میں رہا تھا، اور اسے ''ہندی'' سے یک گونہ لگاؤ بھی تھا، اس لیے غیر رسمی طور پر وہ نہ صرف یہ کہ ''ہندی'' میں گفتگو کرتا تھا، بلکہ وہ اس زبان کا اچھا خاصا مصنف بھی تھا۔(57)

مزید لکھتے ہیں:

> ہماری زبان (یعنی وہ زبان جسے ہم آج اردو کہتے ہیں) کا نام شاہ عالم کے لیے ''ہندی'' تھا، اور اسے شاہ عالم نے قلعے میں لا کر اشراف کے لیے عزت دار بنایا۔ وہ (بشمول سنسکرت) کئی زبانیں جانتا تھا۔اسے ''ہندی'' سے خاص

> لگاؤ تھا۔ وہ اس کے مربیوں میں تھا، اور وہ خود اس زبان میں مشق سخن کرتا تھا۔ان وجوہ کی بنا پر، اوراس لیے کہ وہ اسے دربار میں غیر رسمی طور پر استعمال کرتا ہوگا،''ہندی'' کوتمام شمالی ہند میں توقیر نصیب ہوئی۔(58)

فاروقی کے مطابق شاہ عالم ثانی جسے''ہندی'' کہہ رہے ہیں وہ'اردو' زبان ہے،لیکن وہ شاہ عالم ثانی کی کتاب''نادرات شاہی'' کا ذکر نہیں کرتے ، نہ ہی اس میں شامل شاہ عالم ثانی کے ہندی کلام (جو دیوناگری لپی میں لکھا گیا ہے) کا کوئی ذکر کرتے ہیں۔اگر فاروقی کی اس بات کو مان بھی لیں کہ شاہ عالم ثانی کی''ہندی''موجودہ اردو ہے تو 'نادرات شاہی' میں موجود دیوناگری لپی میں لکھے ان کے کلام کوکس زبان کا کلام کہیں گے؟اور بادشاہ وقت کے اس فرمان کوجس میں یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے خود'نادرات شاہی' کواردواور ہندی دونوں زبانوں میں لکھنے کا حکم دیا تھا،کہاں رکھیں گے؟اگر شاہ عالم ثانی کی''ہندی'' موجودہ اردو تھی تو وہ کون سی زبان ہے جو دیوناگری لپی میں'نادرات شاہی' میں موجود ہے؟ قابل ذکر بات یہ ہے عرشی صاحب اسے ہندی نظموں کا مجموعہ کہنا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں؛

> کتاب میں پنجابی کے دوہے گنتی کے ہیں۔فارسی اور اردو کا کلام پنجابی سے زیادہ ہے۔مگر سب سے زیادہ ہندی ہے، اتنا زیادہ کہ اس کے لحاظ سے اس کتاب کو ہندی نظموں کا مجموعہ کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔(59)

یہ کتاب فورٹ ولیم کالج کے قیام سے پہلے موجود تھی لیکن ایسا کوئی تصور نظر نہیں آتا جس نے زبان کو مذہب سے جوڑا ہو۔ غور کرنے کی بات تو یہ ہے کہ'نادرات شاہی' میں ہولی، دیوالی پر ویسے ہی کلام موجود ہے جیسے نوروز کے جشن اور عید پر، یعنی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہولی، دیوالی منانے پر کسی خاص مذہب کا ہونا ضروری نہیں تھا، بلکہ یہ رسمیں ہندوستان کی شعریات کا حصہ تھیں اوراس مشترکہ کلچر کی نمائندگی کرتی تھیں جس کے لیے ہندوستان جانا جاتا ہے۔نوآبادیات کے زیر اثر یہ کلچر مذہبی لباس پہن کر کیسریا ہو گیا اور اس مشترکہ کلچر میں ایک خلا پیدا ہو گیا جسے برطانوی حکومت نے اپنے سیاسی مقصد کے لیے بڑھایا اور ہندوستان کی پہچان ہی بدل کر رکھ دی۔اب ہندی پڑھنے والا ہندو اور اردو پڑھنے والا مسلمان ہو گیا۔ ہولی ہندوؤں کا تہوار بن گئی اور عید کی سویّاں مسلمانوں تک محدود رہ گئیں۔ یہ ہندوستان کا وہ نقصان تھا جس کی بھرپائی آج تک نہ ہو سکی۔ اسی نوآبادیات نے ہندوستان میں مختلف فرقے پیدا کیے، ہندو مسلم فسادات کرائے ، ہندوستان کی خصوصیت 'کثرت میں وحدت' کے معنی ہی تبدیل کر دیے۔ یہ 'کثرت' ہندوستان میں اب بھی موجود ہے لیکن وہ 'وحدت' کہیں گم گئی ہے جس کے لیے کبھی ہندوستان جانا جاتا تھا۔ رہی سہی کسر آزاد ہندوستان میں کرسی کی اٹھا پٹک نے پوری کر دی۔

قابل غور ہے کہ ہندوستانی عوام کا جو علم مشرقی متون سے حاصل کیا گیا وہ ہندواسیوں کے حقیقی وجود سے ٹکراتا تھا۔ مشرق کا علم، مشرقی لوگ، مشرق کی عظیم تاریخ میں دفن تھے اور انگریزوں کے سامنے ایک ایسی قوم تھی جسے تہذیب یافتہ بنانے کے لیے مغربی علوم کی ضرورت تھی۔ مغربی اقوام یعنی انگریز ہی وہ قوم تھی جو ہندواسیوں کو تہذیب کی ابجد سے واقف کرا سکتے تھے کہ ان کا حال بھی ماضی کی طرح سنہرا تھا۔ جبکہ ہند کی عظمت ماضی میں دفن ہو چکی تھی۔ اہم بات یہ نہیں کہ مشرق کا ماضی روشن تھا بلکہ یہ ہے کہ اس کا حال زوال کا شکار تھا۔ ماضی اور حال کی یہ ثنویت نوآبادیات کے استحکام کے لیے قائم کی گئی تھی اور انگریز کامیاب بھی رہے؛

> ہر نوآبادیاتی صورت حال ذولسانیت کو جنم دیتی ہے۔ مگر دونوں زبانیں برابر رتبے کی نہیں ہوتیں، نوآبادکار کی زبان اسی کی مانند مہذب اور افضل ہوتی ہے، جب کہ نوآبادیاتی اقوام کی زبانیں، گنوار لوگوں کی زبانیں اور ناشائستہ ہوتی ہیں۔ زبان کا اقداری درجہ اس کے بولنے والوں کی نسبت سے متعین ہونے لگتا ہے بلکہ یہ کہنا بجا ہوگا کہ زبان ایک آلہ اظہار کے بجائے ایک ''علامت رتبہ'' بن جاتی ہے۔ دنیا کی کوئی زبان حقیقتاً کمتر ہوتی ہے نہ نامکمل۔ وہ اپنے بولنے والوں کی جملہ ابلاغی اور ترسیلی ضرورتوں کی تکمیل کر رہی ہوتی ہے، مگر نوآبادیاتی صورت حال میں زبان کا یہ تصور باقی نہیں رہتا۔ زبان اپنے بولنے والے کے سیاسی اور ثقافتی مرتبے کی نسبت سے کم تر یا برتر سمجھی جانے لگتی ہے۔(60)

اس ضمن میں جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ بھگت سنگھ کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جنھوں نے زبان اور اس کی لپی سے متعلق مسئلے پر روشنی ڈالی ہے، اور بھاشا کو دھرم کا مسئلہ نہ بنانے کی صلاح دی ہے۔ یہ نوآبادیاتی سازش تھی جس نے زبان کو مذہب سے مضبوطی سے جوڑا، بھگت سنگھ نے بھاشا اور لپی سے جڑے اسی مذہبی تصور کو توڑنے کی بات کی ہے۔ ہندوستان کا وکاس تبھی ممکن ہے۔ جیسا کہ ہم آج بھی دیکھ سکتے ہیں ہندوستان مختلف خانوں میں بٹا ہوا ہے۔ انگریزوں نے Divide and Rule کی جو حکمت عملی اپنائی تھی، اس میں کامیاب رہے تھے اور ہندوستان کو اتنی سطحوں پر تقسیم کر دیا تھا کہ آج بھی جسے جوڑا نہیں جا سکا، آج بھی ہم ان ہی خانوں میں بٹے ہوئے آپس میں لڑتے رہتے ہیں، جس کا فائدہ کبھی سیاسی لیڈران اپنے ذاتی مفاد کے لیے اٹھاتے ہیں تو کبھی کوئی دھرم کا ٹھیکیدار اپنا الّو سیدھا کرتا ہے۔ نقصان ہمیشہ غریب، بھولی بھالی عوام کا ہی ہوتا ہے۔ اس سے نہ غریبوں کا فائدہ ہوتا ہے نہ مزدوروں کو، بلکہ ہمیشہ حاکم طبقے کو ہی فائدہ

ہوتا ہے جس طرح نوآبادیاتی ہندوستان میں انگریز ہندوستانیوں میں پھوٹ ڈال کر خود آرام سے حکومت کر رہے تھے۔ بہر حال بھگت سنگھ کا لپی کے مسئلے پر لکھا گیا مضمون پس نوآبادیاتی بیانیہ میں ایک خاص اہمیت رکھتا ہے؛ نوآبادیات اور اس کے اثرات کا دائرہ کار بہت وسیع ہے۔ زبان سے متعلق ڈسکورس اس کا ایک پہلو کہا جا سکتا ہے؛

> Colonial conquest was not just the result of the power of superior arms, military organization, political power, or economic wealth__as important as these things were. Colonialism was made possible, and then sustained and strengthened, as much by cultural technologies of rule as it was by the more abvious and brutal modes of conquest that first established power on foreign shores. The cultural effects of colonialism have too often ignored or displaced into inevitable logic of modernization and world capitalism; but more than thus, it has not been sufficiently recognized that colonialism was itself a cultural project of control. Colonial knowledge both enabled conquest and was produced by it; in certain important ways, knowledge was what colonialism was all about. Cultural forms in societies newly classified as "traditional" were reconstructed and transformed by and through this knowledge, which created new categories and oppositions between colonizers and colonized, European and Asian, modern and traditional, West and East. Ruling India through the delineation and

> reconstitution of systematic grammars of vernacular languages, representing India through the mastery and display of archaeological memories and religious texts, Britain set in motion transformations every bit as powerful as the better-known consequences of military and economic imperialism.(61)

زبان سے جڑے ہوئے اس نوآبادیاتی متھ کو بھی توڑنے کی ضرورت ہے، جو نوآبادیاتی ہندوستان میں عام کیا گیا تھا۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے اقتدار کے تسلط میں زبان کی اہمیت سے نہ صرف نوآبادکار واقف ہوتے ہیں بلکہ اس کا بخوبی استعمال بھی کرتے ہیں۔ انگریزی زبان محض ایک زبان نہیں، ایک ایسے اسٹیٹس کے طور پر پیش کی گئی جو ہندوستانیوں کو ایک مہذب قوم بننے کے لیے درکار تھی لیکن کیا واقعی ایسا تھا:

> [T]HE ENGLISH LANGUAGE is a tool of power, domination and elitist identity, and of communication across continents. Although the era of the 'White man's burden' has practically ended in a political sense, and the Raj has retreated to native shores, the linguistic and cultural consequences of imperialism have changed the global scene. The linguistic ecology of, for example, Africa and Asia is not the same. English has become an integral part of this new complex sociolinguistic setting. The colonial Englishes were essentially acquired and used as non-native second languages, and after more than two centuries, they continue to have the same status. The non-nativeness of such varieties is not only an

attitudinally significant term, but it also has linguistic and sociolinguistic significance.(62)

انگریزی زبان وادب کی تعلیم کا آغاز نوآبادیاتی عہد میں پہلی مرتبہ ہندوستان میں شروع ہوا، اور بڑی حد تک اسے 'لبرل آئیڈیالوجی' کی حامل بنا کر پیش کیا گیا، نیز ایک ایسا مخلوط/ دوغلا طبقہ پیدا کرنے کی سعی کی گئی جو سفید اور کالوں کے درمیان ترجمان کا کردار ادا کر سکے۔

This literature is therefore always written out of the tension between the abrogation of the received English which speaks from the centre, and the act of appropriation which brings it under the influence of a vernacular tongue, the complex of speech habits which characterize the local language, or even the evolving and distinguishing local english of a monolingual society trying to establish its link with place.(63)

اپنی زبان کو زبان کے اعلیٰ معیار اور نمونے کے طور پر پیش کرنا اور نوآبادیوں کی زبان کو Impure بتانا نوآبادیاتی ڈسکورس کا اہم پہلو ہے۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں کچھ اسی طرح کی صورت حال دیکھنے کو ملتی ہے۔ پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں زبان کے اس تصور تہ وبالا کرنے اور مرکز کی زبان استعمال کرنے کا تصور موجود ہے۔ دی امپائر رائٹس بیک کے مصنفین اس ضمن میں لکھتے ہیں؛

The crucial function of language as a medium of power demands that post-colonial writing defines itself by seizing the language of the centre and re-placing it in a discourse fully adapted to the colonized place. There are two distinct processes by

> which it does this. The first, the abrogation or denial of the privilege of 'English' involves a rejection of the metropolitan power over the means of communication. The second, the appropriation and reconstitution of the language of the centre, the process of capturing and remoulding the language to new usages, marks a separation from the site of colonial privilege.(64)

نوآبادکار کی زبان کو، اس کے اسٹیبلش norms کو توڑ کر استعمال کرنا۔ ایسے norms جو زبان کو اپنی جاگیر بتانے والوں نے بنائے ہوں۔ انھیں زبان کے لکھیا کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ پھر انھیں کی زبان میں ان کے خلاف لکھنا، ان کے استحصالی بیانیے کو توڑنا۔ ان کی زبان کو اپنے ثقافتی رنگ میں ڈھال کر استعمال کرنا۔ تاکہ نوآبادکار اسے جس مخصوص شناخت سے جوڑتا ہے اسے طشت از بام کیا جا سکے۔ یعنی پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں زبان کے حوالے سے اس طرح کے بیانیے تشکیل دیے جاتے ہیں۔ اس ضمن میں ایک اہم نام راجا راو کا لیا جا سکتا ہے۔ ان کا ناول 'Kanthapura' ان چند بیانیوں میں سے ایک ہے جس میں ہندوستانی گاؤں کی زندگی کو مرکزی (انگریزی) زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ C.D. Narasimhaiah ناول کے Introduction میں لکھتے ہیں:

> I can't think of another authentic account of village life among novels written in the English language..... The words are English, but the organization is Indian and the novelist had to organize it himself.(65)

راجا راو اپنے اس ناول میں انگریزی زبان کے 'ہندوستانی کرن' کے لیے بھی جانے جاتے ہیں۔ ان کے ناول میں ہندوستانیت کا رنگ لیے انگریزی زبان کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ جسے وہ 'اپنے خیالات کا اظہار کسی دوسری زبان میں اس طرح کرنا کہ اس کی روح اپنی ہو' سے تعبیر کرتے ہیں؛

> The telling has not been easy. One has to convey in a language that is not one's own the spirit that is one's own. One has to convey the various shades and

> omissions of a certain thought-movement that looks maltreated in an alien language. I use the word 'alien', yet English is not really an alien language to us. It is the language of our intellectual make-up—like Sanskrit or Persian was before—but not of our emotional make-up.(66)

اپنے ناول کانتھاپورا میں انھوں نے اس کی مثال بھی پیش کی ہے۔دراصل زبان کے اس طرح کے Adoptation کو Appropriation کہا جاتا ہے:

> Appropriation is the process by which the language is taken and made to 'bear the burden' of one's own cultural experienc.(67)

اردو ادیبوں میں احمد علی،عزیز احمد بھی اس ڈسکورس میں شامل کیے جا سکتے ہیں۔ان ادیبوں نے اردو کے ساتھ انگلش میں بھی بیانیے خلق کیے ہیں۔زبان ہی کے ذریعے طاقت،اور حقیقت کے بیانیے خلق کیے جاتے ہیں۔نہ صرف خلق کیے جاتے ہیں بلکہ سوسائٹی میں مستحکم کیے جاتے ہیں۔پس نوآبادیاتی ڈسکورس اسے قبول کرنے سے انکار اور ان کو توڑنے میں بھی زبان کا ہی استعمال کرنے پر زور دیتا ہے۔ہمیں پہلے اس فرق کو سمجھنا ہوگا جو برطانیہ کی 'معیاری' English اور مابعد نوآبادیاتی ملکوں میں بولی جانے والی english میں ہے۔پس نوآبادیاتی مطالعات میں اسے English یعنی Capital E کے ساتھ اور english کے فرق کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ہر ملک اپنے مخصوص انداز (کلچرل+ لب و لہجہ) میں انگریزی بولتا اور سمجھتا ہے۔کناڈا کی انگریزی کینیا کی انگریزی سے الگ ہے۔ہندوستان میں بولی جانے والی انگریزی امریکا کی انگریزی سے الگ ہے۔لب ولہجہ میں فرق بھی نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔یہ انگریزی اس برٹش انگلش کے معیار پر کھری نہیں اتر سکتی،اسی لیے انگریز اس انگریزی کو صحیح نہیں مانتے اور اس کا مذاق بھی اڑاتے ہیں۔لیکن سوال یہ ہے کہ ہم ان کے معیار پر کھری اترنے والی انگریزی کیوں بولیں اور لکھیں؟ وہی اصول کیوں صحیح مانیں جو انگریزوں نے بنائے ہیں۔ہماری انگریزی کے اصول وضوابط بھی ہمارے اپنے ہوں گے،اور ہم ہی طے کریں گے کہ ہماری انگریزی کیسی ہوگی۔ہمیں اس کے لیے زبان کے کسی کھیا کی سند کی ضرورت نہیں۔پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں اسی تصور کے تحت زبان کو اپنا ثقافتی رنگ دینے کی بات کہی جاتی ہے اور English اور english کا درمیانی فرق بریکٹ کیا

جاتا ہے۔ یہ فرق زبان کے Reconstruction سے عبارت ہے۔ زبان کے اس Re-construction میں دو طرح کی باتیں ہوسکتی ہیں:

> On the one hand, regional english varieties may introduce words which become familiar to all english-speakers, and on the other, the varieties themselves produce national and regional peculiarities which distinguish them from other forms of english.()
> The syncretic and hybridized nature of post-colonial experience refutes the privileged position of a standard code in the language and any monocentric view of human experience.(68)

زبان ایک Versatile ٹول ہے اور ہر زبان میں یہ خوبی موجود ہوتی ہے، چاہے وہ کوئی بھی زبان ہو۔ ہاں کبھی کبھی کچھ ایسے لوگ پیدا ہو جاتے ہیں جو زبان کی اس خوبی کے لیے مفید ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ دنیا کی ایک بڑی آبادی آج انگریزی زبان بولتی ہے۔سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ اردو کی ہی مثال لے لیجیے، اہل زبان ہونے کے دعوے کو لے کر دلی اور لکھنؤ اسکول کے درمیان خوب معرکہ آرائیاں ہوئی۔ اور آج اہل زبان ہونے کا دعویٰ کرنے والوں کی کہانیاں اب صرف کتابوں میں موجود ہے۔ اردو نے اپنے ابتدائی سفر سے اب تک کئی مختلف رنگوں کو اپنے اندر سمیٹا ہے۔ حالانکہ آج بھی ایسے لوگ موجود ہیں جو ان رنگوں کو زبان کے معیار کی خلاف ورزی گردانتے ہیں۔ جبکہ اسی اردو میں راہی معصوم رضا کا شمار بھی ہوتا ہے جو ان کے لفظوں میں 'ساری زندگی بھوجپوری اردو ہی بولتے رہے'۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ آج کی اردو میں میر ایک بڑے شاعر ہیں تو نظیر اکبرآبادی بھی ہیں اور یہی زبان کی Versatility کا ثبوت ہے۔

رہا سوال انگریزی کا تو جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ اس 'معیاری English' کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ مختلف لوگوں نے اپنی اپنی ثقافت کا رنگ دے کر اس زبان کو مختلف انداز میں برتا ہے۔ اس زبان سے جڑے Pure اور Authenticity کے Dominating تصور کو طشت از بام کیا ہے، اور 'english' کے جنم کو ممکن بنایا ہے۔ وہ انگلش جو مختلف ثقافت کے مخصوص رنگ کے ساتھ سامنے آئی، جس کی ایک مثال یہ بھی ہے۔ اس ضمن میں Chinua Achebe لکھتے ہیں:

> I feel that the English language will be able to carry

the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home but altered to suit new African surroundings.(69)

راجا راو کے ناول Kanthapura کے ابتدائیہ میں C. D. Narasimhaiah لکھتے ہیں:

The emotional upheaval that overtook Kanthapura could only find expression by breaking the formal English syntax to suit the sudden changes of mood and sharp contrasts in tone, by establishing a correspondence between perceptions and the images he could readily lay his hands on in the life around and by a fresh emphasis on old images and a completely different, in this case Kannada, intonation to the English sentence. In other words, it had to be a highly original style, a technical innovation indistinguishable from an essential Indian sensibility.....

Note again his plastic use of the English language to describe the ever-enlarging spheres of our relationships, for example, 'He is my wife's elder brother's wife's brother-in-law', both because the word cousin doesn't convey the precise nature of the relationship and because Indian relationships do not stop with cousins and brothers and sister-in-law.(70)

دراصل اب یہی Inauthentic انگریزی اس زبان کی اصل حقیقت ہے کیوں کہ برٹش لب و لہجے اور لفظیات میں

انگریزی بولنے والوں کا تسلط اس زبان پر سے اٹھ چکا ہے،شاید یہی وجہ ہے کہ انگریزی کو Global Lingua Franca ہونے کا شرف حاصل ہے۔اس بات کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ خود ہندوستان کے اندر ہی جنوبی ہند سے شمالی ہند کے اکثر رابطے اسی زبان میں قائم ہوتے ہیں کہ ہندوستان کی قدیم زبانوں میں سے ایک تیلگو، ملیالم بولنے والے لوگ شمالی ہند میں کم کم پائے جاتے ہیں۔لیکن گلوبل ضرورت کے تحت تھوڑی بہت انگریزی سب ہی جانتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ انگریزی Interregional زبان کے طور پر بھی بخوبی کام کر رہی ہے۔اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انگریزی کوئی آسمانی زبان نہیں،جیسا کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں باور کرایا گیا تھا۔انگریزی بولنے والے لوگ آسمانی مخلوق نہیں ہوتے بلکہ یہ بھی ہماری آپ کی طرح ہی ہوتے ہیں اور انگریزی بھی دوسری زبانوں کی طرح ہی ایک زبان ہے جس سے کوئی آسمانی تصور منسلک نہیں ہے۔ بلکہ اس طرح کا Notion نوآبادکاروں نے اپنی حکومت کی توسیع کے لیے تشکیل دیا تھا۔

پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں زبان کے حوالے سے ناصر عباس نیر نے اپنی کتاب 'اردو ادب کی تشکیل جدید' کے پیش لفظ میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ان کے مطابق 'مرکز کی زبان' میں؛ یعنی وہ زبان جو حاکم کی رہی ہو، ردنوآبادیات کے بیانیے (جسے وہ حقیقی متبادل بیانیہ کہتے ہیں) تشکیل نہیں دیے جا سکتے۔آگے وہ ردنوآبادیات کی وضاحت کے ذریعے اپنے اس مفروضے کی تھیسس قائم کرتے ہیں:

> ردّ نوآبادیات اپنی ثقافت کی زبان کی 'معنی آفریں بحالی' سے ممکن ہے۔اگر رد نوآبادیات سے مراد یہ ہے کہ سفید آدمی و سفید کلچر کے خارجی و سیاسی استحصال اور داخلی و نفسیاتی جبر سے نجات حاصل کی جائے تو یہ حقیقی متبادل بیانیے کی تخلیق ہی سے ممکن ہے؛ حقیقی متبادل بیانیہ زبانِ غیر میں نہیں لکھا جا سکتا۔اپنی زبان کی 'معنی آفریں بحالی' اور حقیقی متبادل بیانیے کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ابلاغ کے علاوہ، ہر زبان کی ایک علامتی اہمیت بھی ہوتی ہے۔ابلاغ زبان کی فطری خصوصیت ہے ،جب کہ اس کی علامتی اہمیت 'مصنوعی' یعنی بنائی گئی ہوتی ہے۔(71)

ذرا سی وضاحت 'متبادل بیانیے' کی بھی ضروری معلوم پڑتی ہے۔ان کے مطابق:

> متبادل بیانیہ، استعمار زدہ طبقے کا وہ بیانیہ ہے جو استعمار کار کے بیانیوں کے متوازی پیش کیا جاتا ہے۔آخر الذکر بیانیے، استعمار زدہ لوگوں کے علم ،کلچر

،ادب، تاریخ سب کو میشل فوکو کے مطابق ''محکوم و سرنگوں علم'' کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یعنی 'وہ علم جو علوم کی درجہ بندی میں نچلے درجے پر ہے، اور شعور اور سائنسیت کے مطلوبہ معیار سے فروتر ہے'۔ متبادل بیانیہ اس سرنگوں علم کو سر بلند کرتا ہے۔(72)

وہ زبان کی علامتی اہمیت سے نجات دلانے کی بات کرتے ہیں اور ایسا تبھی ممکن ہے جب نو آبادیات کی نفی کا بیانیہ مقامی زبان میں تشکیل دیا جائے۔ ایسی صورت حال میں بہ یک وقت دو متھ کو تہ و بالا کیا جا سکتا ہے:

متبادل بیانیہ اپنی زبان کی حاشیائی حیثیت اور استعمار کار کی زبان کی مرکزی اور آفاقی حیثیت کی متھ کو بہ یک وقت تہ و بالا کرتا ہے۔ تاہم یہ متبادل بیانیے کا ابتدائی قدم ہوتا ہے۔(73)

نیر کی اس بات سے تو اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ مقامی زبان میں لکھے گئے رد نو آبادیاتی بیانیے میں مذکورہ بالا صلاحیت ہو سکتی ہے لیکن 'مرکزی زبان' میں لکھے گئے پس نو آبادیاتی بیانیے نو آبادیات کے اپنی زبان کے متعلق قائم کیے گئے متھ کو مزید پختہ کرتے ہیں؛ والے بیان سے ذہن میں کئی سوال جنم لیتے ہیں، پہلے نیر کا یہ بیان ملاحظہ فرمائیں:

'مرکز' کی ہمہ گیری اور آفاقیت کا یہ دعویٰ برقرار ہی نہیں رہتا، مزید پختہ ہوتا ہے کہ اس کی زبان میں ہر طرح کے لوگ، یعنی اہل زبان ہوں کہ زبان دان، سفید ہوں کہ سیاہ، وہ ہر طرح کے خیالات و تجربات، یعنی استعماری اور ردّ استعماری خیالات، اور میٹروپولیٹن کی زندگی یا ایشیائی و افریقی زندگی کے تجربات ظاہر کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس بات کا بھی اثبات ہوتا ہے کہ استعماری زبان خود اپنے خلاف استغاثہ پیش کر سکتی ہے۔(74)

ان کا یہ تصور بہ ذات خود نو آبادیاتی زبان کو ایک آسمانی زبان کا درجہ دے دیتا ہے کہ نو آبادیاتی ہندوستان میں ہندوستانیوں کی 'دوجی' شناخت کو مستحکم کرنے میں زبان ایک اہم حوالے کے طور پر استعمال کی گئی۔ یہ اور بات ہے کہ اس شناخت کو نو آباد کار کی زبان بولنے کے بعد بھی نہیں توڑا جا سکا۔ لیکن ان نو آبادیاتی بیانیوں کی پول ضرور کھولی جا سکتی ہے جس میں کسی مخصوص زبان کو بولنے والے اعلیٰ نسل، مہذب اور جانے کیا کیا بن جاتے ہیں لیکن وہی زبان جب مقامی لوگ بولتے ہیں تو کالے نیٹو ہی رہتے ہیں۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ سارے بیانیے Arbitrary تھے اور ان کی تشکیل صرف اپنی حکومت کی توسیع تھی۔

خود نیر لکھتے ہیں کہ 'اپنی نئی دنیا کی تعمیر میں جدیدیت کی نہیں، 'سفید آفاقی جدیدیت' کی نقل کی نفی کی جاتی ہے'؛ پھر ہمیں کسی زبان کی نفی کے بجائے اس سے جڑے سفید ہونے کے تصور کی نفی کرنے کی ضرورت ہونی چاہیے۔ مرکزی زبان میں نوآبادیاتی باشندوں کا لکھنا زبان کے 'سفید' اور Pure ہونے کے تصور کو طشت از بام کرتا ہے۔ یہاں ہومی بھابھا کا ہائبریڈٹی کا تصور بھی ذہن میں رکھیں تو یہ عمل بذات خود زبان سے متعلق نوآبادیاتی ڈسکورس کو تہ و بالا کرتا نظر آئے گا۔ نیر کے مطابق وہ لوگ جو مرکز کی زبان میں اپنے کلچر کا بیانیہ خلق کرتے ہیں، اس مرکزی زبان کے ادب میں ہمیشہ حاشیے پر موجود ہوتے ہیں، ہاں ان کا یہ عمل ایک پس نوآبادیاتی شناخت ضرور رکھتا ہے؛

> وہ 'سفید آدمی کی دنیا' میں 'سیاہ آدمی کی دنیا' کی آواز پہنچاتا ہے، لیکن اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اس آواز کے معنی و منشا کے تعین کا اختیار 'مرکز کی زبان' کے پاس ہوتا ہے۔ غور طلب نکتہ یہ ہے کہ پس نوآبادیاتی مصنف انگریزی، فرانسیسی، ہسپانوی میں لکھتے ہوئے ان زبانوں کے ادب کے مرکزی دھارے کے کنارے پر موجود رہتا ہے۔۔۔ پس نوآبادیاتی مصنف عموماً جلا وطن ہوتے ہیں۔ ان کی تحریر بھی جلا وطنی کے تجربے سے گزرتی ہے۔(75)

یہ صحیح ہو سکتا ہے لیکن سوال یہ بھی ہے کیا ہمیں اب بھی زبان/ ادب کے حوالوں میں مغرب/ یورپ/ انگریز کی سند کی ضرورت ہے؟ ان کی زبان کے ادب میں ہم کہاں ہیں' کے سوال سے ہمارا وہ ادب جو انگریزی زبان میں موجود ہے؛ کی اہمیت کم کی جا سکتی ہے؟ ہمیں کیوں اپنے اِس ادب کو اس 'مرکزی ادب' کے سامنے رکھ کر ہی اس کی اہمیت سمجھنی ہے؟ کیا مرکز کی زبان میں پس نوآبادیاتی بیانیہ (حقیقی متبادل بیانیہ) نہ لکھے جانے کا تصور وہی پیغام نہیں دیتا کہ یہاں (یعنی اس زبان میں) کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ ممنوع ہے؟ دوسری طرف نیر یہ بات بھی کہتے ہیں:

> اس دوران میں یہ بات ہمارے ذہن سے محو ہو جاتی ہے کہ اگر انگریزی ہر طرح کی دنیا، یعنی مقامی اور غیر مقامی دنیا کو لکھ سکتی ہے تو خالصتاً سائنسی لسانیاتی اصول کی رُو سے ہر زبان، ہر دنیا کو لکھ سکتی ہے۔(76)

اردو ادب میں شائع ہوئے اپنے ایک مضمون 'پس نوآبادیاتی اردو فکشن جادوئی حقیقت نگاری اور 'غیر' کے تصور کی روشنی میں' میں انھوں نے یہ بھی کہا تھا:

> پس نوآبادیاتی فکشن ہم آہنگی کی تلاش سے زیادہ، اس یورپی ہیئت میں

مداخلت کرتا اور اسے الٹتا پلٹتا ہے، جو خود کو ایک 'برتر غیر' کے طور پر پیش کرتی ہے۔(77)

یہ دو متضاد باتیں ہیں جہاں وہ ایک طرف کہتے ہیں کہ حقیقی متبادل بیانیہ زبان غیر میں نہیں لکھا جا سکتا، وہیں دوسری طرف سائنسی لسانیاتی اصول کی رو سے یہ بات بھی کہتے ہیں کہ ہر زبان مقامی اور غیر مقامی دنیا کو لکھ سکتی ہے۔ پھر پس نوآبادیاتی فکشن کی خوبی یہ لکھتے ہیں کہ وہ یورپی ہیئت میں مداخلت کرتا اور اسے الٹتا پلٹتا ہے۔ یوں اگر ان کی دوسری بات پر غور کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'حقیقی متبادل بیانیہ' کسی بھی زبان میں لکھا جا سکتا ہے، چاہے وہ مرکز کی زبان ہی کیوں نہ ہو۔ افسانوی بیانیہ کی بات کریں تو اس میں زبان میں موجود ایسے کوڈس کو بریکٹ کیا جائے گا جو پس نوآبادیاتی ڈسکورس قائم کرتے ہوں، مثال کے طور پر احمد علی کے افسانے قید خانہ کا یہ اقتباس دیکھیے:

> وہ جو میری روح کو ایذا پہنچاتے ہیں میرے درد پر خوشی سے تالیاں بجاتے اور میرے زخموں پر نمک چھڑک کے خوش ہوتے ہیں۔ انہیں کیا معلوم کہ مجھ پہ کیا گزرتی ہے، وہ کیا جانیں کہ روح کسے کہتے ہیں۔ وہ شاید اپنی سفید چمڑی پر غرور کرتا ہے اور مجھے اس لیے ایذا پہنچاتا ہے کہ میں کالا ہوں اور میرے جسم پر لمبے لمبے بال ہیں۔ لیکن میرا ہی جی جانتا ہے کہ مجھے اس سے کتنی نفرت ہے۔(78)

سفید چمڑی نوآبادیات کا کوڈ کہی جا سکتی ہے کہ انگریزوں نے نسل پرستی کے کئی نمونے نوآبادیاتی دور میں پیش کیے ہیں۔ اس کے علاوہ اس اقتباس میں نوآبادیاتی اقوام کی انگریزوں سے نفرت بھی نمایاں ہے۔ یہ ایک احتجاج کہا جا سکتا ہے جو نفرت کی صورت میں نظر آتا ہے۔ یوں فکشن میں پس نوآبادیاتی بیانیہ کی تفہیم کی جا سکتی ہے:

> پس نوآبادیاتی فکشن اپنی شعریات سے پہچانا جاتا ہے، جو اپنی اصل میں 'آزاد بخش' ہے، ان ثقافتی، جمالیاتی کینن کے استبداد سے جو نوآبادیاتی چیرہ دستیوں کے جلو میں رائج ہوئے۔ پس نوآبادیاتی فکشن ہمیں فکشن کی ایک متبادل صورت مہیا کرتا ہے، جو سامنے کی یک رخی حقیقت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ فراموش کردہ، مطعون مگر مقامی عناصر سے ماخوذ ہوتی ہے۔ یہ فکشن اس سب کی واپسی کو ممکن بناتا ہے، جسے نوآبادیاتی سیاسی اور علمیاتی جبر نے حقارت سے حاشیے پر دھکیل رکھا ہوتا، اور اس کے سلسلے میں قسم قسم کی بدگمانیاں پیدا کی ہوتی

ہیں۔(79)

نوآبادیاتی ڈسکورس میں زبان طاقت اور حکومت کے سمبل کے طور پر استعمال کی جاتی ہے، اس بیانیے کو ذہن میں رکھتے ہوئے زبان کے اس تصور کو سمجھنے کی ضرورت ہے جو تقریباً تمام استحصالی بیانیوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ زبان اور سماج ایک دوسرے کو reflect کرتے ہیں۔ جب سماج پدری ثقافت پر مبنی ہو تو اس کی زبان بھی ویسی ہی ہوگی نیز عورت کو subject کے طور پر represent کرنے والی زبان شاید ہی اس سماج میں ملے۔ یہاں صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح نوآبادیات کے استحکام میں زبان کا اہم رول ہوتا ہے، اسی طرح پس نوآبادیاتی بیانیہ میں زبان نوآبادیات کو Subvert کرنے میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ چونکہ نوآبادیات اور Patriarchy اپنے استحصالی رویے کی بنا پر پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں ایک ہی چھت کے نیچے رکھے جاتے ہیں یعنی دونوں کی مخالفت اس ڈسکورس کا حصہ ہے اور تانیثیت میں بھی پدری ثقافت کو subvert کرنے میں زبان کو وہی اہمیت حاصل ہے جو نوآبادیاتی ضمن میں حاصل ہوتی ہے۔ گویا دونوں صورت میں زبان ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ تفصیل کا یہاں موقع نہیں صرف اتنا بتاتی چلوں کہ بعض تانیثی مفکرین نے زبان پر پدری اجارہ داری کا انکار کرتے ہوئے اسے توڑنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ صدیوں سے مرد کی حکومت نے نہ صرف مذہب، سیاست، سماج، اساطیر پر بلکہ لسانیات پر بھی اپنی اجارہ داری بنائے رکھی ہے، ان کا اقتدار ہر جگہ نظر آتا ہے۔ سماج کی ہر چھوٹی بڑی رسوم میں اس پدری تسلط کو آسانی سے دیکھا جاسکتا۔ مذہب بھی اس پدری تسلط سے آزاد نہ رہ سکا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اردو غزل میں جب عورت کے احساسات کو اس کی زبان میں بیان کیا گیا تو اسے 'ریختی' سے تعبیر کیا گیا۔ گویا اسے غزل کی 'Other' کہیں تو غلط نہ ہوگا۔

نسائی بیانیہ کے تحت زبان کو اپنی طرح برتنے، اپنے انداز میں اپنے احساسات کی ترجمانی کرنے کی کوشش شروع ہوئی۔ عورت نے ہر شعبہ فکر کی طرح زبان میں بھی پدری اجارہ داری کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ اردو شاعری میں اس کی مستحکم آواز سارا شگفتہ کی شاعری میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اردو افسانے میں سامنے کا ایک اہم نام عصمت چغتائی کا ہے۔ عصمت کے افسانے اپنے نسائی کرداروں کے مخصوص لب و لہجے کے لیے جانے جاتے ہیں، ساتھ ہی تانیثیت کی مستحکم آواز کے طور پر بھی ان کی تحریروں کو بریکٹ کیا جاتا ہے۔ یوں کہہ لیں کہ عصمت چغتائی کے افسانوں میں پدری ثقافت اور اس کی اجارہ داری کا دھڑن تختہ بھی ہوتا ہے اور ساتھ ہی مخصوص نسائی زبان کی چاشنی بھی موجود ہے جس سے کوئی گھامڑ ہی لطف اندوز نہ ہوگا۔

عصمت کے افسانے کو اس ضمن میں شامل کرنے کی ایک بڑی وجہ ان کی زبان کا 'مخصوص نسائی انداز ولفظیات' ہے، جو زبان پر patriarchal اجارہ داری کے تصور کو طشت از بام کرتا ہے۔ چند مثالیں:

تم جانتی ہو وہ سدا کی کمزور دل ہے۔۔۔۔(80)
تو بہن۔۔۔۔میں کون سی پہلوان ہوں۔۔۔راحت اور کونے میں دبک گئی۔۔۔(81)
کبھی میرے دل میں اپنی جنس کی برتری کا خیال بھی آتا ہے۔۔۔کبھی یہ بھی سوچتی ہو کہ ہم کب تک ظالم مردوں کی حکومت سہیں گے۔۔۔۔کب تک یوں یہ ہم دبے مار کھاتے رہیں گے۔۔۔بتاؤ بولو۔۔۔(82)
دن میں ایک کتاب آسانی سے ڈکار لیتی۔۔۔عورت ذات سے متنفر آوارہ بدمعاش اس نازک اندام پھول جیسی ہیروئن کا بے حد دھوبی گھاٹ کرتا۔توڑتا مروڑتا اور جلتے سلگتے بوسوں کی بارش میں اسے بھونتا جھلستا۔(83)
کامریڈ گوپال نہایت بے تکلفی سے چھپا چھپ ہاتھ مار کے کیڑے مکوڑوں کو ڈرا کے بھگا دیتے۔غب سے گڑوی بھر کے دھوتی کا کونہ اس پر منڈھ کے مزے سے غٹ غٹا پی جاتے۔(84)
ہم عورتیں طوائف کو سونگھ کر ہی کھٹک جاتی ہیں۔بقول کسے۔ان کا ٹھسا دیکھ کر حفاظتی دیواریں کھڑی کرنے کو جی چاہتا ہے وہ کوٹھے سے اتر رہی تھیں اور میں چڑھ رہی تھی میں نے انھیں سونگھ لیا۔اے ہے یہ میں کہاں آ گئی ہوں۔(85)
''اللہ کرے کیڑے پڑیں۔۔۔ہیضہ ہوئے' طاعون لے جائے۔مگر وہ منڈیروں پر چڑھے فتح مندی سے مسکرایا کرتے۔ذرا جو پروا کر جائیں۔اللہ کرے کھڑے کھڑے دم نکل جائے۔۔۔آدھی رات کو جنازہ جائے''۔''کتے لاش نوچیں!''اب یہ حد تھی۔چڑیل کو کوسنے کتنے بھیانک آتے تھے۔۔۔اے دلہن کھائے لیتی ہو لونڈیا کو۔موئے لڑکوں کو نہیں دیکھتیں' لے کے اس کی گڑیاں جلا دیں مارے گیوں نے۔۔۔(86)

غرض کہ عصمت کی زبان اپنی مثال آپ ہے۔زبان کے پدری پیرامیٹر کی اس قدر دھجیاں بکھیرتی ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ساتھ ہی لفظوں میں بھی جان پڑ جاتی ہے یوں لگتا ہے جیسے لفظ جی اٹھے ہوں۔عصمت نے نہ صرف زبان پر پدری اجارہ داری کو توڑا بلکہ اپنی مخصوص زبان اور لفظیات سے ایک ایسی دنیا تشکیل دی جہاں عورت، انسان بھی ہے اور آزادی

سے سانس بھی لیتی ہے، زنجیروں کو توڑتی بھی ہے؛ دکھ تکلیف میں آنسو بھی بہاتی ہے، کہیں معصوم، نرم و نازک سی تو کہیں فولادی۔ عورت کی یہ دنیا کالی سفید جیسی بھی ہے کم از کم عورت کی دنیا تو ہے۔

> ''وہی خمیارہ جسے تکا جا رہا تھا۔ میں کہتی ہوں بوڑھے ہو گئے' آئے دن کے روگی' دست گھڑی بھر کو نہیں رکتے مگر آوارگیاں کروالے کوئی تم سے۔۔۔اے شرم بھی نہیں آتی تمہیں' نگوڑی پوتی کے برابر۔۔۔۔۔حرامزادیاں ہر ایک سے دیدے لڑاتی پھرتی ہیں!''(87)

مختلف مثالوں کے بعد ان کے افسانے 'محبوب' کا تجزیہ زبان کے اطلاقی پہلوؤں کی نشاندہی کے لیے پیش کر رہی ہوں۔ افسانوی بیانیہ میں عصمت کا مخصوص انداز تو موجود ہے ہی ساتھ ہی زبان و بیان کا انوکھا، منفرد رنگ بھی ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ افسانے کے عنوان سے دھوکہ کھانے والوں کے لیے بتاتی چلوں کہ بیانیہ روایتی 'محبوب' کے بارے میں نہیں ہے؛ یہ محبوب روایتی محبوب سے جدا کافی دلچسپ ہستی ہیں۔ یوں تو محبوب باورچی ہیں لیکن اس نے اس کے علاوہ بھی بہت سے پیشے اختیار کرنے کی کوشش کی لیکن انھیں کامیابی نہ ملی؛ رکشا چلانے کی کوشش میں وہ 'شہر کی تمام شریف بیویوں کو نالے میں گرا چکے تھے' بیانیہ میں اس کا ذکر کچھ یوں ہے:

> تمام رکشائیں اوندھانے کے بعد وہ پھر باورچی کے پیشے کی طرف لوٹ آئے۔ جب کبھی انھوں نے کسی اور پیشے پر دست شفقت پھیرنا چاہا تو کوئی نہ کوئی قیامت آ گئی۔ انہوں نے پھلوں کی چھابڑی لگائی تو ہیضہ' جو شاید تاک میں بیٹھا تھا' شہر پر ٹوٹ پڑا اور میونسپلٹی والے محبوب پر ٹوٹ پڑے۔ انہوں نے ملائی کے برف کا بیوپار شروع کیا تو فوراً کالی کھانسی اور پیچش کی وباء شہر میں پھیل گئی۔ لوگ ان کی قلفیوں کو دیکھ کر ایسے بدکنے لگے جیسے وہ لذیذ قلفیاں نہیں یم دوت کی بندوق سے نکلی ہوئی گولیاں ہوں۔ انہوں نے خربوزوں کی فالیز کا ٹھیکہ لیا تو اولے پڑ گئے۔ سنگھاڑے کی تال پر آس لگائی تو جونکوں کی وبا نے پٹڑا کر دیا۔ جب کوئی دھندا بیٹھ جاتا تو وہ ستانے کے لئے پھر باورچی گری پر لوٹ آتے۔(88)

محبوب سے تعارف کے بعد اب ذرا ان کی باورچی گری پر ایک نظر ڈالتے ہیں:

> محبوب کے پکائے ہوئے کھانوں کو چکھ کر آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ قورمہ ہے'

قلیہ ہے یا کھڑے مسالے کا گوشت ہے۔ جہاں تک مسالوں کا تعلق ہے وہ کھڑے بیٹھے مسالے کا سالن پکانے کی بجائے کچھ اچھلتے کودتے اور اودھم مچائے مسالوں کے کھانے پکاتے تھے۔ سیاسی پارٹیوں کی طرح ہر مسالہ بالکل اکیلا اور اچھوتا اپنا رنگ ڈھنگ اور زور دکھاتا نظر آتا لہسن پیاز' ہلدی' دھنیہ سب جدا جدا سرالاپتے۔ مجال ہے جو ایک مسالہ بھی اپنی منفرد بو' بساند یا چھچلا ندیر دوسرے کے خواص حاوی ہونے دے۔ صرف اتنا فرق ہو جاتا کہ اس ظاہری سمجھوتے کی اندرونی پھوٹ اور نا اتفاقی کی وجہ سے ہر بدبو زیادہ سے زیادہ ناگوار ہو کر بھرنے لگتی اور کھانے والا اس نفاق بھری ہانڈی کے نوالے کو سانپ کے منہ کی چھچھوندر کی طرح اپنے جبڑوں میں دبا کر گم صم رہ جاتا۔(88)

زبان کے کوڈ س کئی جگہ نوآبادیاتی ڈسکورس کو رد کرتے ہیں اور پس نوآبادیاتی بیانیہ کی مثال کہے جاسکتے ہیں:

تب قائل ہونا پڑا کہ ڈارون تو نرا خبطی تھا۔ اور انسان بندر کے علاوہ بھنگوں اور پتنگوں کی نسل سے ترقی (یا تنزل؟) کر کے یہاں تک پہنچا ہے۔(89)

اسی طرح کی ایک اور عمدہ مثال ملاحظہ کریں، جہاں خود محبوب اور ان کے باروچی خانہ لوٹنے کے عمل کو نوآبادیات سے موسوم کیا گیا ہے:

آپا نے اس نیلی آنکھ کے خلاف محاذ قائم کر دیا یہ آنکھ یقیناً کسی کانے انگریز کے لئے بنی ہوگی۔ اس لئے ان کا خیال تھا کہ اس کو لگانے کے بعد محبوب بالکل برٹش شاہی زمانے کا لاٹ صاحب بن جاتا' اور باورچی خانے کو نوآبادیات کی طرح لوٹنے لگتا۔ روٹیاں قحط زدہ مخلوق کی طرح وہاں پان ہونے لگتیں' بوٹیوں کو سوکھے کا آزار ہو جاتا اور شوربے کا حال پتلا پڑ جاتا۔ یہی نہیں وہ برٹش پالیسی کو مکمل طور پر کامیاب بنانے کے لئے ساس بہو میں پھوٹ ڈلوا کر اپنی چاندی بھی کر لیتا۔(90)

انگریزوں کی پالیسی 'پھوٹ ڈالو اور راج کرو' اتنی کامیاب رہی کہ آج بھی سیاست داں کرسی کے لیے اس پالیسی کا بخوبی استعمال کرتے ہیں۔ قابل غور ہے کہ محبوب اس پالیسی کے استعمال کے علاوہ، جس صفائی اور تنکرم سے باورچی خانے کی

چیزیں اڑاتا تھا (جس کا تفصیلی بیان افسانے میں موجود ہے)، نوآبادیاتی ڈسکورس کے لیے یہ ایک عمدہ استعارہ کہا جا سکتا ہے۔ نوآبادیات بھی کچھ ایسا ہی تھا جسے ایک نظر میں سمجھنا مشکل تھا، کافی کھوج لگانے کے بعد ہی اصلیت معلوم پڑتی تھی۔ ورنہ بظاہر تو سرسید سے لے کر نذیر احمد تک سب نے انگریزی حکومت کی اچھائیاں ہی گنائی ہیں، نوآبادیاتی ہندوستان میں کوئی مشکل سے ہی یہ بات رد کر پاتا تھا کہ انگریزوں کے آنے سے ہندوستان کی ترقی نہیں ہوئی ہے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس اور اس کی پالیسیوں کو نظر میں رکھے تو بیانیہ پڑھ کر عصمت کو داد دیے بنا نہیں رہ پائیں گے۔ پدریت رنگ سے الگ ان کی زبان کی ایک اور عمدہ مثال بیانیہ میں دیکھیے:

> ایک دق کی ماری منحوس بیوی تو سنبھالی نہیں جاتی مردے سے۔ ایک اور کر لی
> اور وہ بھی بھری نال کی بندوق سے۔ یا خدا اب یہ ڈبل رفتار سے دھرتی کا بوجھ
> بڑھانے پر تل جائے گا۔ رحم کر خدایا۔ (91)

زبان کے کوڈس کے علاوہ محبوب کے کردار پر نظر ڈالیں تو وہ جس طبقے سے متعلق ہیں وہ سماج کا حاشیائی کردار کہا جا سکتا ہے، بیانیہ میں مرکزی کردار کی حیثیت سے موجود محبوب بذات خود طاقت اور استحصال کے نوشن پر ایک ردعمل کی حیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ بیانیہ کے اختتام میں محبوب کی جو تصویر ابھرتی ہے اس سے کہا جا سکتا ہے کہ نوآبادیات کا یہ استعارہ نوآبادیات کی طرح ہی کافی کامیاب رہا۔ آخر انگریزوں نے یوں ہی ہندوستان پر تقریباً ۲۰۰ سال (۱۹۰) حکومت تو نہیں کی۔ محبوب بھی اپنی پالیسیوں کے بل بوتے پر باورچی خانے کے سامان سے کڑکڑاتے ہوئے نوٹوں تک کا سفر آسانی سے طے کر لیتے ہیں۔

نوآبادیاتی دور میں ٹرین کے جس ڈبے میں کوئی انگریز سفر کر رہا ہو، کسی ہندوستانی کو اس میں سوار ہونے کی اجازت نہیں تھی۔ یہ ایک ایسا قانون تھا جو کسی آئین میں لکھا نہیں تھا لیکن اس کا پالن سختی سے کیا جاتا تھا۔ بلونت سنگھ کا افسانہ 'ہندوستاں ہمارا' میں یہ واقعہ ایک فوجی جگجیت سنگھ کے ساتھ پیش آتا ہے، جو ہز میجسٹی کی فوج کا لفٹنٹ تھا۔

> گاڑی ٹھسا ٹھس بھری ہوئی تھی۔ سکنڈ کلاس کے صرف ایک ڈبے میں ایک
> انگریز کے سوا اور کوئی نظر نہ آتا تھا۔ جگجیت سنگھ دروازہ کھول کر اندر جانے لگا تو
> انگریز اٹھ کر دروازے پر آن کھڑا ہوا۔ ''کسی اور ڈبے میں بیٹھیے جا کر''۔
> وہ بہت حیران ہوا۔ ''اور کوئی ڈبہ خالی نہیں ہے۔''
> ''خیر اس ڈبے میں نہیں بیٹھنے دوں گا۔'' (92)

دوجے، محکوم ہندوستانی بھلا حاکم کے ساتھ سفر کیسے کر سکتے تھے؟ اسی لیے ایسی جگہوں پر 'کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ

ممنوع ہے' کی تختی لگی ہوتی تھی۔ گاندھی جی جب جنوبی افریقہ میں تھے تو ان کے ساتھ بھی کچھ اسی طرح کا واقعہ پیش آیا تھا۔ جس نے نہ صرف ان کی زندگی بلکہ پورے ہندوستان کی آنے والی تاریخ بدل دی۔ افسانوی بیانیہ میں جگجیت سنگھ کے ساتھ کچھ اسی طرح کا واقعہ پیش آتا ہے۔ بہت کوششوں کے بعد بھی جب کوئی حل نہیں نکلتا تو جگجیت سنگھ 'صاحب' کو اٹھا کر ٹرین سے باہر پھینک دیتا ہے۔ جگجیت کا ردعمل پس نوآبادیاتی مطالعات میں ایک اہم بیانیے کی تشکیل کرتا ہے۔

> دفعتاً اس نے قلیوں کو سامان اٹھانے کے لئے کہا اور بیوی کو ساتھ لے کر گاڑی کے اسی ڈبّے کی طرف بڑھا۔ پیشتر اس کے کہ صاحب اٹھ کر اس کا راستہ روکے وہ پھرتی سے دروازہ کھولکر اندر داخل ہو گیا۔ صاحب کی گردن پکڑی اور اس کی ٹانگوں میں ہاتھ دیا اور اچھال کر پلیٹ فارم پر پھینک دیا۔ بیوی کا ہاتھ پکڑ کر اسے سیٹ پر بٹھایا۔ قلی سامان لیکر اندر آ گئے اور اس نے صاحب کا سامان اٹھا اٹھا کر پلیٹ فارم پر پھینکنا شروع کر دیا۔ صاحب گاڑی کی طرف لپکا۔ جگجیت سنگھ نے گاڑی سے نیچے اتر کر اسے راستہ ہی میں جا لیا۔ اس کے گندم گوں ہاتھوں کی گرفت میں صاحب کی ٹائی آ گئی اور دوسرے فولادی ہاتھوں کے دو زناٹے کے تھپڑ اس کے منہ پر پڑے۔ صاحب کی بتیسی ہل گئی اور اسے دن میں تارے نظر آنے لگے۔ وہ تھپڑ کھا کر لڑکھڑاتا ہوا پیچھے کی طرف اپنے کھلے سوٹ کیس میں جا دھنسا۔۔۔۔۔اس کشمکش میں اس کے سر سے ہیٹ گر کر جو لڑھکا تو ایک بازاری کتا اسے منہ میں داب کر لے بھاگا۔(93)

یہاں یہ بھی غور طلب ہے کہ جگجیت سنگھ کا یہ ردعمل کسی قومی جذبے کے تحت نہیں ہوا، وہ ہندوستان کو انگریزوں کی غلامی سے آزاد کرانے کے متعلق نہیں سوچ رہا تھا۔ بیانیہ ہمیں بتاتا ہے کہ وہ انگریزی فوج میں لفٹننٹ تھا، اس کی سیاسی سمجھ بھی اتنی نہیں تھی کہ وہ انگریزوں کی غلامی اور ہندوستان کی آزادی کا صحیح مفہوم سمجھ سکے۔ اس نوعیت سے اس کا یہ ردعمل اور بھی اہم ہو جاتا ہے کہ یہ اس عام آدمی کا ردعمل تھا جو اپنے گھر، بیوی اور ملازمت کی چھوٹی سی دنیا میں رہتا تھا۔ اس کے باہر کیا ہو رہا ہے، کیوں ہو رہا ہے اس سے اسے کوئی سروکار نہ تھا۔ ایسے میں جب وہ 'صاحب' کو اٹھا کر ٹرین سے باہر پھینکتا ہے تو گویا یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس میں وہ حس بیدار ہو رہی ہے جو انگریزوں کے دوجے رویے کو سمجھ سکے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جگجیت سنگھ کا یہ ردعمل ان تمام ہندوستانیوں کی بیداری کا ردعمل تھا جو اب تک اپنی چھوٹی سی دنیا میں زندگی گزار رہے تھے۔ گزشتہ باب میں یہ ذکر کر چکی ہوں کہ ہندوستان کے بہت سے گاؤں انگریزوں کی حکومت کے براہ

راست اثر میں نہیں تھے کہ انگریزوں اور ان کے درمیان ہمیشہ کوئی ہندوستانی چہرہ ہی حکومتی نشان کے طور پر کام کرتا رہا۔ بیانیہ میں نوآبادیاتی ہندوستان کے سیاسی ماحول کا ذکر بھی موجود ہے۔لیکن جگجیت سنگھ اس سے لاتعلق نظر آتا ہے:

پنتھ جیو! مجھے ایک بڑے وِدوان پروفیسر نے یہ بات بتائی تھی۔ وہ کہتے تھے کہ ہندوستان کی ہسٹریاں لکھنے والے سب انگریز مصنف اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں انھیں مشرق میں سب سے سخت دشمن سکھ ہی ملے تھے۔ یہ بات کٹر سے کٹر انگریز بھی تسلیم کرتے ہیں۔(94)

اسی یہ نتیجہ نکالن میں حق بجانب ہیں کہ سکھ قوم بڑی بہادر قوم تھی اور ہن بھی ہے۔

تینوں شخص خوب پلے ہوئے بھینسوں کی طرح موٹے تازے تھے۔ رنگ تانبے کی طرح سرخ۔ گردن کی رگیں پھولی ہوئیں۔ جوش میں بپھرے ہوئے شیروں کی طرح دکھائی دیتے تھے۔اس وقت وہ مشہور شاعر شاہ محمد کی لکھی ہوئی رزمیہ نظم سنا رہے تھے۔اس نظم میں شاہ محمد نے بڑے پرجوش انداز میں سکھوں اور انگریزوں کی لڑائی کا حال بیان کیا ہے۔(95)

سکھ قوم کی بہادری کے یہ بیانیے میلے میں کئی جگہ نظر آتے ہیں،لیکن مرکزی کردار ذرا بھی متاثر ہوئے بغیر آگے بڑھتا رہتا ہے،یعنی میلے کی دوسری باتوں کی طرح اس میں بھی اس کی دلچسپی صفر رہتی ہے۔اس کی توجہ کا مرکز صرف اس کی بیوی ہے جس کی کھوج میں وہ اس میلے میں آیا ہے۔ بیانیہ میں ان کی موجودگی کو مرکزی کردار کی لاتعلقی کے اظہاریہ کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔اس پس منظر میں جگجیت سنگھ کا انگریز کو ٹرین سے باہر پھینک دینے کا عمل کردار میں آنے والے بدلاؤ اور معنی خیزی سے عبارت ہے۔

ہم چونکہ زبان کے حوالے سے یہاں بات کر رہے ہیں اس لیے زبان کے ان کوڈس پر بھی توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ بیانیہ میں پنجابی ملی اردو کا مخصوص علاقائی رنگ میلے میں ہو رہی تقریر میں نمایاں ہے۔ مقامی زبان کا یہ رنگ اپنی زبان سے محبت کی علامت اور پس نوآبادیاتی بیانیہ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے۔محاوروں کا استعمال بھی زبان کے اس مخصوص رنگ میں نمایاں طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

ماں بگڑ گئی ’’ پھر وہی مرغے کی ایک ٹانگ ۔ جب میں نے کہہ دیا نہیں جائیگی۔‘‘(96)

اس ضمن میں افسانے کا عنوان بھی کچھ کہتا ہے۔'ہندوستاں ہمارا' اور ایک ہندوستانی کو ہی ٹکٹ کے باوجود ٹرین کے مخصوص ڈبے میں سفر کرنے کی اجازت نہیں تھی؟ وجہ صرف یہ کہ اس ڈبے میں ایک انگریز سفر کر رہا تھا۔ ہندوستان کو انگریزوں نے اپنی ملکیت سمجھ لیا تھا 'صاحب' کا برتاؤ کچھ ایسا ہی تھا۔ ہندوستانیوں کے لیے اپنا ہی ملک اجنبی بن گیا تھا ، بیانیہ میں مرکزی کردار کا ردعمل 'صاحب' کو یاد دلاتا ہے کہ ہندوستان ہمارا ہے۔اقبال کی نظم کا مصرعہ عنوان میں شامل ہے 'ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا۔ اس سے یہ گمان بھی گزرتا ہے کہ افسانے کا عنوان' سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا' سے متاثر ہے۔نوآبادیاتی دور کی تصویر پیش کرتا بیانیہ ہوسکتا ہے آپ کو سارے جہاں سے اچھا نہ لگے، لیکن اس میں میلوں ٹھیلوں والے نظیرا کبر آبادی کے ہندوستان کی جیتی جاگتی تصویر ضرور دیکھی جا سکتی ہے۔اپنی مٹی کا رنگ لیے یہ ہندوستان بذات خود ایک پس نوآبادیاتی بیانیہ کہا جاسکتا ہے۔

بیانیہ کے ابتدا میں اس ہندوستان کی تصویر دیکھیے جس میں اس کی مٹی کی خوشبو موجود ہے۔سکھوں کا 'جوڑ میلہ' جو سال میں ایک ہی مرتبہ لگتا تھا؛ کی تفصیل کچھ یوں بیان کی گئی ہے:

> گرو ارجن دیو جی مہاراج کی یاد میں بڑے بڑے دیوان لگتے۔ پنجاب کے دور افتادہ مقامات سے پر یمی سکھ جوق در جوق آتے۔ دو دن تو اس جگہ تل پھینکنے کو جگہ نہ ملتی تھی۔مرد،عورتیں، بچے، بوڑھے سبھی جمع ہوتے تھے۔(97)

اسی میلے میں جگجیت سنگھ اپنی بیوی کو تلاش کرتا نظر آتا ہے جو گھر سے میلہ دیکھنے آئی تھی کہ وہ برما کے محاذ پر جانے والا تھا اور بڑی مشکل سے دو ہفتے کی چھٹی لے کر آیا تھا تا کہ اپنی بیوی کے ساتھ کچھ وقت گزار سکے۔'ملازمت' کی وجہ سے چار پانچ مہینے کی شادی میں وہ اپنی بیوی کے ساتھ ایک ماہ ہی رہ پایا تھا اور اب وہ بیوی کو شملہ لے کر جانا چاہتا تھا۔ملازمت اور ہندوستان کی آزادی برقرار رکھنے؛ قسم کی لفظیات کردار کے ردعمل کے ساتھ بدلتی ہوئی نظر آتی ہے۔

'اس کے گندم گوں ہاتھوں میں صاحب کی ٹائی آ گئی' گویا نہ صرف بیانیہ میں نوآبادیات کو طشت از بام کیا گیا ہے بلکہ زبان، مخصوص لفظیات کے استعمال سے بھی نوآبادیاتی ڈسکورس کو تہ و بالا کرنے کی کوشش دیکھی جا سکتی ہے۔ گندمی رنگ والے غلام ہندوستانی نے سفید انگریز حاکم کی غلامی کرنے سے انکار کر دیا ہے۔نوآبادیاتی ڈسکورس میں رنگ کی شمولیت کا ذکر کیا جا چکا ہے۔کالے، نیٹو سے جڑا ہتک کا پہلو انگریزوں کے سلوک میں بہت نمایاں طور پر شامل رہا ہے۔ بیانیہ میں اس تصور کو تہ و بالا کیا گیا ہے۔ گندمی رنگ کے ہاتھوں کی گرفت، جو فولادی بھی ہے اور جس کے زناٹے دار تھپڑ سے 'صاحب' کو دن میں تارے نظر آ گئے؛ دراصل اس کاہل، غلام، کالے، نیٹو آدمی کی وہ شبیہ ہے جسے نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت بدل کر پیش کیا گیا تھا۔ بیانیہ اس تشکیلی شناخت کو توڑتا ہے۔افسانے کے آخر میں زبان کے کوڈ س زیادہ واضح طور پر

سامنے آتے ہیں اور پس نو آبادیاتی بیانیہ تشکیل دیتے ہیں۔

> مادر وطن کے سینے پر مادر وطن کی ریل گاڑی کھڑی تھی اور مادر وطن کے ایک بیٹے کو اس سرزمین سے ہزارہا میل پر رہنے والا اجنبی گاڑی کے اندر داخل نہیں ہونے دیتا تھا۔ اس کا یہ جائز حق کوئی قانون واپس نہ دلا سکتا تھا۔ (98)

منٹو کے بیانیہ میں کہیں واضح طور پر تو کہیں پوشیدہ طور پر نو آبادیاتی فکر کے خلاف احتجاج نظر آتا ہے۔ افسانہ 'بو' اسی پوشیدہ احتجاج کی ایک مثال کہی جا سکتی ہے۔ یہ بیانیہ پس نو آبادیاتی شرح کے سیاق میں ایک نئے معنوی بُعد کو اجاگر کرتا ہے۔ گھاٹن لڑکی، دھرتی / ہندوستانی تہذیب کا استعارہ ہے جسے نو آبادیاتی ذہن پوری طرح سے قبول کرنے سے قاصر نظر آتا ہے۔ اس نو آبادیات کی مرتب کردہ اخلاقیات میں 'بو' عیاشی کا غلیظ استعارہ ہو سکتی ہے کیونکہ نو آبادیاتی ڈسکورس محکوم قوم کو شدت سے اس بات کا احساس دلاتا ہے کہ وہ ناکارہ ہیں اور ان کی بہتری غلام بنے رہنے میں ہی ہے۔ نو آبادیاتی تعبیر کو توڑنے پر جو نکات روشن ہوتے ہیں اس کے تناظر میں یہ بات واضح ہے کہ 'بو' ہندوستانی دھرتی کے لمس مسلسل سے عبارت ہے جسے ہماری تہذیبی روایات کی تشکیل میں بنیادی موتف کی اہمیت حاصل ہے۔

رندھیر کی بیوی (جو نو آبادیات کا استعارہ کہی جا سکتی ہے) کے مقابل گھاٹن لڑکی کو ترجیح دینا پس نو آبادیاتی ڈسکورس قائم کرتا ہے۔ گوری/سفید فام لڑکی نو آبادیاتی ڈسکورس کا نشان ہے جو دھرتی کے لمس/ ہندوستانی تہذیب سے محروم ہے نیز اس کا نیچر مصنوعیت کی اساس پر قائم ہے۔ یہ مصنوعی پن اس لائف اسٹائل کا بھی پیدا کردہ ہے جو انگریزوں کی تقلید یا ان کے کلچر کو اپنانے کا نتیجہ ہے۔ 'بو' کا احتجاجی رویہ اس نو آبادیاتی اخلاقیات کو تہ و بالا کرتا ہے۔ افسانہ فحاشی کی سرحدوں کو مس کرتا ہے یا نہیں، اس فرسودہ مباحث میں پڑنے کے بجائے ہمیں بیانیہ کے وجودیاتی تفاعل پر مکالمہ قائم کرنا چاہیے ۔زبان کی وہ تفصیلات جو راوی نے گھاٹن لڑکی اور گوری لڑکی (رندھیر کی بیوی) کے مابین تفریق کرنے (اور اس فرق کو پر اثر بنانے) کے لیے استعمال کی ہیں، افسانے کی پس نو آبادیاتی شرح کے بنیادی ٹولز کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان ٹولز کے توسط سے نہ صرف متن کا داخلی انتشار بلکہ وہ پوری وجودی شعریات قاری کے سامنے روشن ہو جاتی ہیں جن میں بیانیہ کی اخلاقی تعبیر معدوم ہو جاتی ہے۔ یوں بیانیہ کے پیراڈاکس کے فریم ورک میں 'بو' کی سابقہ تعبیرات معطل ہو جاتی ہیں۔ مٹی کی سوندھی خوشبو محض ہندوستان کے مخصوص نیچر کا استعارہ نہیں بلکہ پس نو آبادیاتی شعریات کا تفاعل ہے:

> اس بو کو جو اس گھاٹن لڑکی کے ہر مسام سے باہر نکلتی تھی، رندھیر اچھی طرح سمجھتا تھا حالانکہ وہ اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا تھا۔ جس طرح بعض اوقات مٹی پر پانی چھڑکنے سے سوندھی سوندھی باس پیدا ہوتی ہے۔ (99)

یہ ـــــ بو ـــــ ہماری تہذیبی شعریات کی طرح خالص ہے جس میں مغربی فکر، تہذیب کی کوئی ملاوٹ نہیں۔ افسانے میں موجود ان کوڈس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالتے ہیں جو نوآبادیاتی شعریات کی کلید ہیں۔

رندھیر کا کردار اس نوآبادیاتی ڈسکورس کو بھی اجاگر کرتا ہے، جہاں 'ہندوستانیوں اور کتوں کا داخلا ممنوع ہے' کی تختی لگی نظر آتی ہے۔ وہ گاؤں کا جاہل گنوار نہیں بلکہ راوی کے مطابق مہذب، تعلیم یافتہ، صحت منداور خوبصورت نوجوان ہے۔ پھر بھی فورٹ کے قحبہ خانے اس کے لیے بند تھے کیونکہ اس کی چمڑی گوری نہیں ہے۔ ہندوستانیوں کے ساتھ یہ دوجا رویہ نوآبادیاتی ہندوستان میں عام بات تھی:

> رندھیر بہت اداس ہو گیا تھا۔ اس کی اداسی کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ کرسچین چھوکریاں نایاب ہو گئی تھیں۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ رندھیر جو فوجی گوروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ مہذب، تعلیم یافتہ، صحت منداور خوبصورت تھا۔ صرف اس لیے اس پر فورٹ کے اکثر قحبہ خانوں کے دروازے بند کر دیئے گئے تھے کہ اس کی چمڑی سفید نہیں تھی۔ (100)

رندھیر کا غم و غصہ اسے گھاٹن لڑکی کی قربت کے لیے اکساتا ہے۔ اس کا ایک نفسیاتی پہلو بھی ہو سکتا ہے۔ انگریزوں کی تقلید میں ان کے کلچر/طور طریقے کو اپنانے والے جب ان کے ذریعے (انگریزوں) ذلیل ہوتے ہیں تو انھیں شدت سے اپنی تہذیب/ رسومیات سے قربت کا احساس ہوتا ہے۔ محرومی کا یہ شدید احساس انھیں اپنے کلچر سے قریب کرتا ہے جس میں عشق جیسا جنونی رویہ مضمر ہوتا ہے۔ گھاٹن لڑکی کی قربت رندھیر کے اندر کچھ اسی نوعیت کا اسرار پیدا کرتی ہے۔ یوں متن کی نفسیاتی شرح بھی ممکن ہے۔ پس نوآبادیاتی سیاق میں گھاٹن لڑکی رندھیر کے اندر ایک ایسا احساس پیدا کرتی ہے جو اس کے لیے قطعی نیا اور انوکھا ہے حالانکہ وہ اس میدان کا منجھا ہوا کھلاڑی ہے۔ یعنی وہ تہذیب جسے بوسیدہ قرار دے کر رد کیا گیا تھا اب اپنے وجود کا اثبات کرا رہی ہے اور ایک ایسی تہذیب کے مقابل اپنے وجود کو منواتی ہے جو ترقی یافتہ تصور کی جاتی ہے۔ رندھیر کی بیوی جو گوری، تعلیم یافتہ اور فرسٹ کلاس مجسٹریٹ کی لڑکی ہے، اس کے اندر وہ احساس پیدا کرنے میں ناکام رہتی ہے جو اس گھاٹن لڑکی سے مخصوص ہیں۔ یہ تمام نشانات اور کوڈ متن کی ساخت کو توڑنے پر آشکار ہوتے ہیں:

> لیکن وہ پکار کہاں تھی۔ وہ پکار جو اس نے گھاٹن لڑکی کے جسم کی بو میں سونگھی تھی۔ وہ پکار جو دودھ کے پیاسے بچے کے رونے سے کہیں زیادہ قابلِ فہم تھی۔ وہ پکار جو صَوتی حدود سے نکل کر بے آواز ہو گئی تھی۔ (101)

جبکہ دوسری طرف رندھیر کو اپنی گوری چٹی بیوی پھٹے ہوئے دودھ کے مانند لگتی ہے۔اس کا تراشا ہوا حسن رندھیر کو گراں گزرتا ہے:

> رندھیر نے اپنے پہلو میں لیٹی ہوئی لڑکی کی طرف دیکھا جس طرح پھٹے ہوئے دودھ میں سفید سفید بے جان پھٹکیاں بے رنگ پانی میں ساکن ہوتی ہیں ۔اسی طرح اس لڑکی کی نسوانیت اس کے وجود میں ٹھہری ہوئی تھی ،سفید سفید دھبوں کی صورت میں ۔۔۔اصل میں رندھیر کے دل و دماغ میں وہ بو بسی ہوئی تھی جو اس گھاٹن لڑکی کے جسم سے بغیر کسی بیرونی کوشش کے باہر نکل رہی تھی ۔وہ بو جو حنا کے عطر سے کہیں زیادہ ہلکی پھلکی اور دوررس تھی ۔(102)

بیانیہ میں راوی کی یہ تفصیلات نو آبادیات کے signifiers اور زبان کے کوڈس کہے جا سکتے ہیں۔قابل توجہ ہے کہ گھاٹن لڑکی سے جڑی تمام تفصیلات میں سانولا، گدلا، مٹمیلا، گندھی ہوئی مٹی، سیاہی مائل گندمی رنگ جیسے لفظوں کا استعمال کیا گیا ہے جبکہ رندھیر کی بیوی کے ساتھ 'گوری چٹی لڑکی، دودھ کی طرح سفید' جیسی لفظیات کا استعمال ملتا ہے جو اسے ایک نو آبادیاتی پیکر عطا کرتا ہے۔لیکن رندھیر اس گورے رنگ سے ذرا متاثر نہیں ہوتا، نہ ہی اس میں وہ جنسی کشش پاتا ہے جو گھاٹن لڑکی کی قربت میں اس نے محسوس کی تھی۔ان تمام جزئیات کی روشنی میں رندھیر کا کردار منٹو کا ایک پس نو آبادیاتی ردعمل کہا جا سکتا ہے۔گورے رنگ کے متعلق اس طرح کے خیالات کا اظہار منٹو کے دوسرے افسانوں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔منگو کوچوان (افسانہ نیا قانون) کو انگریزوں کی سرخ و سپید چہرے کو دیکھ کر متلی آتی ہے جسے وہ ـــــ ایسی لاش سے تعبیر کرتا ہے جس کے جسم پر سے اوپر کی جھلی گل گل کر جھڑ رہی ہو ـــــ دوسری طرف رندھیر کو اپنی بیوی کی گوری رنگت پھٹے ہوئے دودھ کے مانند لگتی ہے۔افسانے میں موجود یہ کوڈ منٹو کا ردعمل ہے جو پس نو آبادیاتی ڈسکورس قائم کرتے ہیں۔گھاٹن لڑکی اور رندھیر کی بیوی ایک کوڈ ہے جسے ڈی کوڈ کرنے پر قاری نو آبادیات اور پس نو آبادیاتی فکر سے روبرو ہوتا ہے۔افسانہ 'بو' میں منٹو نے رندھیر کے احساسات و جذبات کے توسط سے نو آبادیاتی فکر کے خلاف احتجاج / ردعمل کو راست طور پر بریکٹ کیا ہے۔

منٹو کے وہ افسانے جو تقسیمِ ہند سے منسوب ہیں، ان کی بھی پس نو آبادیاتی شرح ممکن ہے۔تقسیم ہندوستان کے تابوت میں پیوست کی گئی وہ آخری کیل تھی جو انگریز جاتے جاتے ہندوستانیوں کو عطا کر گئے تھے۔منٹو کے لفظوں میں کہوں تو:

> برطانوی سامراج کی حکمت عملی نے وہ شاطرانہ چال چلی کہ ٹھنڈے سے ٹھنڈے دماغوں کو بھی سوچنے کا موقع نہ ملا۔ ہندوستان کو اس چابک دست

جراح نے پتھر کی سرد سلوں پر لٹا کر چیرا پھاڑا۔ایک سنگین سکون و اطمینان کے ساتھ اس کے حصے بخرے کئے اور یہ جا وہ جا۔(103)

کسی بھی صورت میں تقسیم کی مخالفت پس نوآبادیات کی اساس ہوگی۔اس نقطۂ نظر سے اگر منٹو کے تقسیمِ ہند سے متعلق افسانوں سے معاملہ کیا جائے تو ٹوبہ ٹیک سنگھ کی No men's land پر اکڑی ہوئی لاش، سکینہ اور اس کے باپ کا روح کو منجمد کر دینے والا ردِ عمل (افسانہ کھول دو)، ٹیٹوال کا کتا، یزید، گورمکھ سنگھ کی وصیت، آخری سلیوٹ اور سیاہ حاشیے ہم سے کچھ کہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔منٹو کے افسانوں میں موجود پس نوآبادیاتی کوڈ اسے ایک نیا معنوی سیاق فراہم کرتے ہیں۔اگر ان افسانوں کی Postcolonial reading کی جائے تو ایسے بہت سے کوڈ اور نشان فراہم کیے جا سکتے ہیں جو پس نوآبادیاتی ڈسکورس قائم کرتے ہیں۔یہ اشارے/کوڈ جا بہ جا منتشر ہیں جنھیں ایک لڑی میں پرونے کی ضرورت ہے۔یوں منٹو کے افسانوں کی ایک نئی اور کسی حد تک اچھوتی تفہیم قارئین پر روشن ہوگی۔

اس ضمن میں ممتاز شیریں کا افسانہ 'آزادی کی صبح' قابل ذکر ہے۔افسانہ علامتی انداز میں مغل حکومت، نوآبادیات اور ہندوستان کی آزادی کے بعد پاکستان کے قیام کو موضوع بناتا ہے۔زبان کے واضح کوڈس نوآبادیاتی ڈسکورس سے روبرو کراتے ہیں، نوآبادیاتی حکمت عملی کو اجاگر کرتے ہیں۔افسانوی بیانیہ میں مغل حکومت اور انگریزی حکومت کے درمیانی فرق کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔حالانکہ یہ فرق علامتی انداز میں موجود ہے لیکن زبان کے کوڈس اتنے واضح ہیں کہ تفہیم میں دقت پیش نہیں آتی۔ایک مختصر سے افسانے میں ہندوستان کی صدیوں پر محیط تاریخ کو سمیٹ لینا ممتاز شیریں کا کمال ہے۔ہندوستان کی خوبصورتی کی ایک مثال دیکھیے جسے راوی نے ایک لڑکی کے حسن کی علامت بنا کر پیش کیا ہے:

وہ سندر تھی، بے انتہا سندر۔اس کی رنگت میں ہمالہ کی برفانی چوٹیوں کی سپیدی، کشمیر کے کھیتوں کی زعفران، بنگال کی سانولاہٹ، اور دکن کی ملاحت تھی۔(104)

ہندوستان سونے کی چڑیا کہا جانے والا ملک تھا۔اس کی شہرت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی، شاید یہی وجہ تھی کہ ہندوستان پر کئی بار حملے بھی ہوئے۔بیانیہ میں اس کا ذکر کچھ یوں ہے:

زرخیز دھرتی سونا اگلتی تھی۔ہر طرف خاشحالی تھی۔اس کے گھر میں ہُن برستا تھا۔کہتے ہیں کہ اس کے گھر سے دھواں بھی سونے کا نکلا کرتا تھا۔۔۔اس کے حسن اور دولت پر بہتوں کی نظر لگی تھی۔اسے اغیار کی نظروں سے بچانا ناممکن ہوگیا۔(105)

اردو کی پیدائش کا بیانیہ کچھ یوں ہے:

وہ اس اجنبی سے مرعوب بھی تھی، محبت بھی کرتی تھی۔ اجنبی کی زبان دوسری تھی ۔انہیں ایک دوسرے کو سمجھنے میں دقت ہوتی تھی اور دونوں نے مل کر ایک تجویز کی ۔اپنی اپنی بولیوں کو ملا کر ایک الگ بولی بنالی ۔ایک ایسی پیاری بولی جس میں گویا ہندی کی رسیلی مٹھاس بھی تھی ،اور فارسی کی نزاکت بھری شیرنی بھی ، سنسکرت کی گھمبیرتا بھری موسیقی اور عربی کا وقار اور جلال بھی۔(106)

مغل حکومت کے دوران ہندوستان کی دولت ہندوستان میں ہی رہی اور ’تاج محل‘ جیسے کئی نگینے اس سرزمیں پر تشکیل پائے ،جن سے آج بھی اچھی خاصی آمدنی ہورہی ہے۔ جبکہ نوآبادیاتی ہندوستان میں ہندوستان کی سونے کی چڑیا والی شناخت معدوم ہوگئی اور استحصال کی ایک نئی تاریخ رقم کی گئی ،جس سے پہلے ہندوستان واقف نہ تھا۔ ہندوستان میں نوآبادیات کی توسیع کا بیانیہ اس اقتباس میں دیکھا جاسکتا ہے:

اس کے حسن سے زیادہ اس کی دولت کو دیکھ کر اس کی آنکھیں لال ہوتیں۔اور آہستہ آہستہ بہلا پھسلا کر اور قوت بازو اور محبت سے نہیں اپنی دماغی قوت اور عیارانہ چالوں نے اسے اپنے ماں باپ سے بھی چھین لیا۔۔۔۔۔۔اس شادی پر وہ بالکل رضامند نہ تھی ۔دراز قد، بہت زیادہ سرخ وسفید رنگ اور ٹھاٹ باٹ کے باوجود یہ اجنبی اسے بالکل پسند نہ آیا تھا۔(107)

غرضکہ بیانیہ میں تمام نکات علامت کے روپ میں پیش کیے گئے ہیں۔انگریزوں نے ہندوستانیوں کو گنوار کہہ کر اپنی تہذیب وثقافت کو معیاری اور مہذب تمثال میں پیش کیا،نوآبادیاتی ڈسکورس کے ساتھ نوآبادکاروں کی عیارانا کاوشوں کو بیانیہ میں خوبصورتی سے پیش کیا گیا ہے۔اگر زبان کے کوڈس اور لفظوں میں پوشیدہ معنی کو چھوڑ دیں تب بھی افسانہ بہ معنی ہے لیکن زبان کے کوڈس کے ساتھ اس میں معنوی وسعت تو پیدا ہوتی ہی ہے ساتھ ہی متن کا تاریخی عنصر بھی نمایاں ہوجاتا ہے:

وہ اسے بتاتا وہ گنوارن ہے،تہذیب سے نا آشنا۔۔۔اور اس نے آہستہ آہستہ اسے نئی تہذیب سکھانی شروع کی؛ نئی تعلیم دینی شروع کی۔وہ اسے اپنی زبان میں پڑھاتا تھا۔وہ زبان کس قدر اجنبی اور نامانوس تھی۔اس کی اپنی زبان سے بہت بدلی ہوئی اور اس زبان سے بھی بہت مختلف جو اس نے اور پردیسی نے

اپنی اپنی بولیوں کو ملا کر بنائی تھی۔۔۔۔ پھر اسے اچانک معلوم ہوا اس کا مال غائب ہو رہا ہے۔اس کے زیورات میں سے جواہر غائب ہوتے جا رہے ہیں۔اس کے ماں باپ کے دئے ہوئے زیورات، پردیسی کے لائے ہوئے خوبصورت زیور۔اس کی پیشانی کے بے نظیر جھومر کے جواہرات تک اس نے نکال لئے۔(108)

بیانیہ میں انگریزی زبان کی اجنبیت اور اردو کی ہندوستانیت کی تمثال نمایاں ہے۔انگریزی جو مسلط کی ہوئی زبان تھی ؛ جبکہ یہیں پیدا ہوئی زبان اردو، جسے نو آبادیاتی دور میں مذہب کا رنگ عطا کیا گیا،اب پورے طور پر مسلمانوں کی زبان بن گئی ہے۔باب کی ابتدا میں یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ زبان کو مذہب سے جوڑ کر پھوٹ ڈالنے والی حکمت عملی خالص نو آبادیاتی ڈسکورس کا حصہ تھی۔

نو آبادیاتی دور میں ہندوستان سے بیش قیمت ہیرے،جواہرات،کوہ نور وغیرہ اپنے ملک (برطانیہ) لے جانے کے واقعات تاریخی کتابوں میں بھی پڑھے جا سکتے ہیں۔ بیانیہ میں مذکورہ بالا اقتباس میں اس کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں۔افسانے کا اختتام نو آبادیات کے خاتمے اور ہندوستان کی آزادی کو علامتی انداز میں پیش کرتا ہے۔ایک ہی ماں کے دو جڑواں بچوں کے طور پر،جن کے جسم الگ الگ لیکن روح ایک ہے۔

اف اس کی آنکھوں نے کیا دیکھا۔خون خون، ہر طرف خون۔۔۔۔اور دو بچے خون میں لتھڑے ہوئے،خون میں نہائے ہوئے توام بچے۔۔۔۔نہیں اس کے جسم کے پھٹنے سے اس کی روح کے دو ٹکڑے نہیں ہوئے تھے۔اس کا خون ان دونوں کی شریانوں میں بہہ رہا تھا،اس کی ایک ہی روح ان دونوں میں تھی۔(109)

حالانکہ نو آبادیات نے مذہبی نفرت کا جو بیج بویا تھا اور وہ تناور درخت بن چکا ہے،موجودہ ہندوستان میں حکومت کے لیے اس کا استعمال اب عام ہو گیا ہے۔ رہی بات ایک ہی روح والے ان دو بچوں کی تو یہ بھی اب ایک مفروضہ محض ہے۔ ہندوستان کی تقسیم اور قیام پاکستان اسی نفرت کا نتیجہ تھا جس کا بیج انگریزوں نے بویا تھا۔اور اب ہندوستان پر حکومت کرنے کے لیے اس کا بخوبی استعمال ہماری سیاست میں دیکھا جا سکتا ہے۔

افسانوی بیانیہ میں زبان کے کوڈس کو ڈی کوڈ کرنے پر پس نو آبادیاتی ڈسکورس قائم کیا جا سکتا ہے۔حالانکہ مرکزی کردار عملی طور پر نو آبادیاتی ڈسکورس کے خلاف جدو جہد کرتی نظر نہیں آتی لیکن اس کی واقفیت،اس کے اندر پل رہی نفرت ایک

مزاحمتی بیانیہ تشکیل دیتی ہے۔عنوان سے بھی اس کا اشارہ ملتا ہے، حالانکہ ہندوستان کی آزادی کی یہ صبح داغدار تھی، جس کا ذکر بیانیہ کے ابتدا میں ہی ملاحضہ کیا جاسکتا ہے۔

ذکیہ مشہدی کی زبان ہندوستانی ذہن ومزاج ،تہذیب وثقافت کو پیش کرتی ہے۔انھوں نے مقامی بولیوں، محاوروں کے ذریعے ہندوستان کی مٹی، اس کے گاؤں گھر کی جیتی جاگتی تصویر پیش کی ہے۔زبان کی یہ خوبی پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں نوآبادیات کے ردعمل کے طور پر بریکٹ کی جاتی ہے۔چونکہ زبان نوآبادیات کی توسیع میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ باب کی ابتدا میں یہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ طاقت کا ڈسکورس زبان کے ذریعے ہی توسیع پاتا ہے۔ویسے ہی اسے توڑنے میں بھی زبان ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ذکیہ مشہدی کے افسانے مقامی بولیوں کے ذریعے مقامی لسانی کلچر کو پیش کرتے ہیں ،اس لحاظ سے یہ بیانیے پس نوآبادیاتی ڈسکورس قائم کرتے ہیں۔

مقامی الفاظ، عوامی محاورے، عورتوں کی مخصوص زبان، ذکیہ مشہدی کے منفرد اسلوب پر دال ہے۔ ذکیہ مشہدی کی فنی شعریات میں زبان بنیادی حوالہ ہے۔ان کی شعریات اور ان کے منفرد اسلوب میں زبان کا خاصہ عمل دخل ہے۔واقعہ کے اظہار کا کام زبان ہی انجام دیتی ہے۔اودھی، بھوجپوری اور ہندی کے استعمال سے انھوں نے افسانے کو مقامیت عطا کی ہے۔لفظوں کے نشاناتی نظام سے عمدہ کام لینا انھیں بخوبی آتا ہے۔زبان کا اشاراتی نظام، جس میں استعاروں اور علامتوں کے تفاعل سے بھی وہ معنی کو ابھارتی ہیں۔ چھوٹے چھوٹے برمحل جملے، سلیس اور بالکل رواں پڑھتے وقت کہیں رخنہ محسوس نہیں ہوتا۔کرداروں کو ابھارنے، ان کے جذبات واحساسات کا خوبصورت بیان، انھوں نے زبان کے ذریعہ ہی انجام دیا ہے۔ان کے افسانوں میں تخلیقیت کے سرچشمے پھوٹتے ہوئے نظر آتے ہیں اور جو معنویت اور انفرادیت ہے وہ ان کی زبان کا خاصہ ہے۔ ذکیہ مشہدی نے اپنے تہذیبی ومعاشرتی سروکار، فکری رجحان کو زبان کے توسط سے فن کارانہ طور پر افسانوں میں پیش کیا ہے۔اور یہی وجہ ہے کہ ان کے افسانے پس نوآبادیاتی بیانیے میں بریکٹ کیے جاسکتے ہیں۔

ذکیہ مشہدی نے اپنے افسانوں میں مقامی ماحول/ پس منظر کو ابھارنے کے لیے اودھی، بھوجپوری اور ہندی لفظوں کا استعمال بخوبی کیا ہے اس سے متن میں معنویت اور حسن دونوں پیدا ہوتا ہے نیز کردار فطری اور متحرک نظر آتے ہیں۔ذکیہ مشہدی کے یاں زبان کا محاوراتی نظام ان کے افسانوں کی جان ہے۔عوامی محاورے کے ذریعہ نہ صرف زبان میں لطف پیدا کرتی ہیں بلکہ عوامی کلچر زیادہ فطری انداز میں افسانوں میں نمایاں ہوجاتا ہے۔

ان کے یہاں محاورے ان کی زبان کی تعمیر میں نمایاں رول ادا کرتے ہیں۔ ذکیہ مشہدی کی لسانی ساخت کی تشکیل میں ایک اہم رول ان تہذیبی اور ثقافتی نشانات کا بھی ہے جو بچپن کے حوالے سے انھوں نے اپنے افسانوں میں پیش کیا ہے۔

بچے چڑھاتے وقت جو جملے یا مقامی الفاظ کا استعمال کرتے ہیں، ذکیہ مشہدی کے لسانی نظام کی شعریات کا حصہ بن گئے ہیں۔ یہ مقامی الفاظ اور ان کا خوبصورت استعمال ان کی زبان میں دلکشی پیدا کرتے ہیں۔ ان کا کوئی معنی بھلے ہی نہ ہو لیکن سیاق وسباق کے حوالے سے ان کا ایک الگ ہی مزہ ہے۔ ان کے افسانوں سے چند مثالیں پیش ہیں:

> مولبی صاحیب کی دلائی میں چھید۔ اللہ دال روٹی بھیج۔
> تنک تنک تائیں تائیں، ہگنے کو کہاں جائیں۔
> اچھن کے دو لچھن، بلیا کے دو کان، اچھن گئے باجار پٹک دہس شیطان۔
> ارے اس کمبخت کو ڈھائی گھڑی کی آوے۔ بچے کھا لیتے حلوہ روٹی جو اس کے پیٹ میں ڈال دیا۔ (110)

ایسے کچھ لفظ جن کے معنی کسی ڈکشنری میں نہیں ہوں گے۔ اب انھیں مقامی الفاظ کہیں یا عوامی، ذکیہ مشہدی نے ان کا استعمال مزاحیہ اور طنزیہ پیرائے میں کرکے متن میں ایک قسم کی آئرنی پیدا کی ہے:

> اشرف المخلوقات جیسا خوب صورت، بامعنی، بھاری بھرکم لفظ ڈکشنری سے ہٹادو۔ اس دنیا کو بیان کرنے کے لیے چقدس اور من مسیا جیسے بے ہنگم اور بے معنی الفاظ کافی ہیں۔ (111)

یہاں چقدس اور من مسیا کے ذریعہ راوی نے اپنے غصے اور طنز کا اظہار کیا ہے۔

افسانہ 'بوئے سلطانی' کا بیانیہ ماضی کی ورق گردانی کرتا نظر آتا ہے۔ جون پور کے ماضی کی شان وشوکت کے بیانیے کے ساتھ حال کی نہ گفتہ بہ حالت کا ذکر بھی کرتا ہے ساتھ ہی مزدور طبقہ کی غیر تبدیل شدہ حالت کا بیان بھی افسانے میں نظر آتا ہے۔ جون پور کا عظیم الشان بیانیہ جو تاریخ کی کتابوں میں دفن ہے، اس کا ذکر بیانیہ میں کچھ یوں ہوا ہے:

> شاہی کے وقتوں میں یہاں تعزیہ رکھا جاتا تھا۔ شرقی سلطان بڑی دھوم کی عزاداری کرتے تھے۔ حسین شاہ نے تو خود طبل ایجاد کیا تھا۔ ایسی گونجیلی آواز جیسے ان سلطانوں کی عظمت وسطوت، چار دانگ عالم میں بجتے اس کے ڈنکے اور ان ڈنکوں کا ایک واحد طبل میں ارتکاز۔ (112)

اب ذرا حال کی یہ تصویر دیکھیے:

> اب وہاں بس ایک ذرا سی اونچی زمین ہے۔ چبوترہ بھی نہیں، بلکہ محض چبوترہ نما۔ کھردری کائی آلود دیواریں اور تھوڑی گھاس۔ دیواروں پہ اپلے

چپکے ہوئے۔(113)

ذکیہ مشہدی کے افسانوں میں ماضی اور حال کا تفاعل ایک معنوی سیاق رکھتا ہے۔متن میں ماضی اور حال کے بیانیہ کے ساتھ پس نوآبادیاتی کوڈس کئی جگہ موجود ہیں۔ایک مثال دیکھیے:

> فرنگی کبھی کبھی ادھر آن نکلتے تھے۔مونہہ کھول کھول کر سر اٹھا اٹھا کر جامع الشرق کی خوبصورتی دیکھتے اور مبہوت ہوکر اسے کیمروں میں قید کرتے۔(114)

ابتدا میں ذکر کر چکی ہوں کہ زبان کے ذریعے ذکیہ مشہدی بہت خوبصورتی سے اپنی بات رکھتی ہیں۔اب یہاں لفظ 'فرنگی' کو ہی لے لیجیے۔جس کے معنی تو غیر ملکی کے ہیں لیکن نوآبادیاتی دور میں اور آج بھی ہندوستان میں یہ لفظ انگریزوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔اس لفظ میں وہ نفرت اور حقارت بھی ہے جو ہندوستانی انگریزوں سے محسوس کرتے تھے لیکن نوآبادیاتی دور میں شاید کھل کر اس نفرت کا اظہار ممکن نہیں تھا۔تبھی اس طرح کے لفظ رواج پا کر مشہور ہو جاتے تھے۔اس ضمن میں اس افسانے کا ایک اور دلچسپ اقتباس دیکھیے:

> راج کے زمانے میں لکھنؤ کے نوابوں کے مصاحب (اور عوام بھی) کسی فرنگی کو جاتا دیکھتے تو اس کے پیچھے لُو لُو لگاتے۔لُو لُو ہے بے، لُو لُو ہے......اس بے بس نفرت کا ترجمہ کوئی اور زبان کبھی نہ کر سکے گی۔لولو کیا ہے یہ ہم کیا کوئی ماہر لسانیات بھی نہیں بتا سکتا۔(115)

واقعی اس لُو لُو کا مطلب و معنی شاید کوئی نہ بتا پائے لیکن ہمارے گاؤں گھر کی طرف اسے ایک لجلجے کیڑے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جو سوائے رینگنے کے کسی مصرف کا نہیں ہوتا۔واقعی یہ بے بس نفرت ہی ہوگی جو لولو میں ڈھل گئی۔متن میں کئی پس نوآبادیاتی کوڈ موجود ہیں جنھیں ڈی کوڈ کر کے متن کی پس نوآبادیاتی قرات واضح کی جا سکتی ہے۔متن میں چونکہ ایک انگریز لڑکی اور ایک ہندوستانی لڑکے کے درمیانی مکالمے بھی ہیں، اس سے بیانیہ میں نوآبادیاتی اور پس نوآبادیاتی دونوں جہت دیکھی جا سکتی ہے۔ایک مکالمہ دیکھیے:

> ''واہ کیا اعصاب رہے ہونگے! اتنا وسیع قتل عام اور ایسا پر سکون ذہن''لڑکی نے لکھتے لکھتے سر اٹھا کر داد دی۔''محترمہ حکمراں ہر دور میں ایک ہی سے رہے ہیں۔نریندر مودی کے اعصاب کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ پچھلی جنگ کے بعد عراق میں لاکھوں بچے طبی سہولت نہ ملنے سے مر گئے۔افغانستان میں لاکھوں بے گناہ شہری مارے گئے۔گجرات میں لوگوں نے گورویاترا نکالی

۔ویسے ہی جیسے کبھی تیمور اور چنگیز نے بغلیں بجائی تھیں۔مگر ہاں۔۔۔'' وہ ذرا
کی ذرا رکا'' ان حضرات کے دور میں بم ایجاد نہیں ہوئے تھے۔اور ہلاکو بغداد کو
تاراج کرنے کے بعد وہاں ڈیرے ڈال کر بیٹھا نہیں تھا جیسے تمہارے یہ بش
خاں''۔(115)

'اور کچھ مانو، نہ مانو یہ تو تمھیں ماننا ہی پڑے گا کہ تمہارے دماغوں سے بوئے
سلطانی نہیں جاتی'۔۔۔اور تمہارے متعفن دماغوں سے بہت سارا کچرا'۔
بس چپ ہی رہو۔زمانہ پہلے تم، ہم ہندوستانیوں کو ہندو اور مسلمان ہونے کا
خاصہ احساس کرا چکے ہو۔(116)

ان دونوں کرداروں کے علاوہ صغرا، فیروزا اور ان ہی کے جیسے دوسرے کردار ہندوستان کی غربت کی ایک ایسی تصویر پیش کرتے ہیں جس پر کسی حکومت کا کوئی اثر نہ ہوا۔ یہ لوگ شاید یوں ہی پیدا ہوتے ہیں اور یوں ہی مر بھی جاتے ہیں، بغیر کسی اعداد و شمار کے۔ یہ ہی ہندوستان کی اصل تصویر کہی جا سکتی ہے۔یہی وہ عوام ہے جس کی حالت حاکم کے بدلتے رہنے کے بعد بھی کبھی نہیں بدلی اور نہ ہی کسی تبدیلی کے امکان آئندہ نظر آتے ہیں۔نوآبادیاتی دور میں بھی حکومت کرنے کے لیے عوام کا استعمال کیا گیا، آج بھی کیا جا رہا ہے۔ بیانیہ میں موجودہ دور کی جو تصویر نظر آتی ہے وہ بغیر ان کرداروں کے ممکن نہ تھا۔

بھیڑ کچھ پرچے بھی تقسیم کر رہی تھی ۔ بہت سے کاغذ ہوا میں اڑ رہے تھے۔
متوقع ایدھن نظر آتے ہی بوڑھا اسے دونوں ہاتھوں سے مالِ غنیمت کی طرح
سمیٹنے لگا۔''قسم رام کی کھاتے ہیں۔مندر وہیں بنائیں گے۔'' کچھ پرچوں پر
لکھا ہوا تھا۔کچھ پر لکھا ہوا تھا''مدرسے آتنک واد پھیلاتے ہیں، انہیں بند
کرو'' کچھ پر لکھا ہوا تھا''گوہتیا جاری ہے، جس ہندو کا خون نہ کھولے وہ خون
نہیں پانی ہے'' وغیرہ۔''جانو پھر چناؤ آنے والا ہے۔'' چوراہے پر لیٹا مونگ
پھلی بیچنے والے نے بالکل ارسطو کے انداز میں سر ہلایا۔لمبی داڑھی اور پھٹے
ہوئے چوغے کی وجہ سے وہ کچھ ویسا ہی لگ بھی رہا تھا۔(117)

بیانیہ کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں نوآبادیاتی دور سے پہلے، نوآبادیاتی دور اور اس کے بعد کی صورت حال کا نقشہ کھینچا گیا

ہے۔تاریخ کو دیکھنے اور سمجھنے کا عمل ہم سے ایک ذمہ داری کا مطالبہ بھی کرتا ہے۔موجودہ صورت حال میں یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ اب تاریخ کو دیکھنے اور پڑھنے کا نظریہ ہی بدل گیا ہے۔حالانکہ حاکم کا عمل دخل تاریخی بیانیوں میں ہمیشہ سے تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔لیکن جمہوریت کے اس دور میں تاریخ کے ساتھ چھیڑ چھاڑ شاید ہندوستان کی تاریخ کا بد ترین دور کہلائے گا۔

> اوراب۔۔۔اب تو تاریخ دوبارہ لکھی جارہی ہے۔ویسی جیسی کہ حکمراں طبقہ چاہے۔(118)

گالیوں کی شعریات پر ذکیہ مشہدی نے کرداروں کے حوالے سے جو گفتگو کی ہے وہ پرلطف بھی ہے اور بامعنی بھی۔گالیوں کا اپنا کلچر اور اپنی شعریات ہوتی ہے۔جس پر مقامیت کا خاصہ اثر ہوتا ہے۔اس کے علاوہ ہر زبان کی مخصوص شعریات کے مطابق گالیاں تشکیل پاتی ہیں۔جسے اگر دوسری زبان میں ترجمہ کر دیا جائے تو نہ صرف اس کی معنویت ختم ہو جائے گی بلکہ وہ اثر بھی باقی نہ رہے گا جو اصل زبان میں تھا:

> ارے تم کا ہیچہ دھرے، گولی لگے ہیچہ گرؤ۔اب کے ادھر نجر آئے کے دیکھو تو۔
> ٹانگ توڑ کے ہاتھ پہ نہ دھر دیں تو کہیو۔
> یار انگریزی میں گالی دو تو لگتا ہے سانپ کے زہریلے دانت توڑ دیئے گئے ہیں۔اور ہماری ہندوستانی گالیاں۔یہاں تم مات کھا گئے۔تمھاری گالیوں میں دھار قطعی نہیں ہے۔(119)

بیانیہ میں ہندوستان کی تاریخ اور کلچر کی جھلک کئی جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔یہ صحیح ہے کہ مغل حکومت سے پہلے آرین بھی باہر سے ہی آئے تھے جو اب ہندوستان کا حصہ بن چکے ہیں، مقامی لوگوں پر ان کے ظلم وستم کی داستانیں بھی کچھ کم نہیں ہیں لیکن نوآبادیاتی دور میں تاریخ سازی کے عمل میں مذہب کے عمل دخل کے بعد جو صورت حال سامنے آئی اسے ہم آج بھی دیکھ سکتے کہ مسلمان حاکم آج بھی قبول نہیں کیے جاسکے، حالانکہ انھوں نے یہیں شادیاں کیں، بچے پیدا کیے جو اسی سر زمین پر پیدا ہوئے اور یہیں دفن بھی ہوئے۔یہ ایک نوآبادیاتی عمل تھا اور اب سیاسی ہتھکنڈہ بن چکا ہے جسے سیاست داں کرسی پانے کے لیے خوب استعمال کرتے ہیں۔کبھی مسلم حکمراں کے نام پر رکھی گئی سڑکوں کے نام بدلے جاتے ہیں تو کبھی تاریخ کے صفحات سے ان کے نام غائب کر دیے جاتے ہیں۔

☆☆☆

حواشی

1.Post-Colionial Studies The Key Concepts, Ashcroft,P:283

2.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S. CohnP:41

.3 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ، ص:337

.4 ہندوستان امیر خسرو کی نظر میں، سید صباح الدین، ص:72

.5 اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر، ص:25

6.Colonialism and its forms of knowledge;The British in India' Bernard S. CohnPP:4-5

7.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S.P:37

.8 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ، ص:342

.9 ایضاً، ص:340

.10 ایضاً، ص:345

.11 ایضاً، ص:347

.12 ایضاً، ص:347.348

.13 ایضاً،ص:350

.14 ایضاً،ص:359.360

.15 ایضاً،ص:374.375.

16.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S.P:5

.17 امیر خسرو، مثنوی نہ سپہر، بحوالہ شمس الرحمٰن فاروقی، اردو کا ابتدائی زمانہ،ص:25

.18 ایضاً،ص:28

19.The Alchemy of English, Bill AshcroftP:291,

.20 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ،ص:75

.21 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ،ص:66،67

22.The Language of African Literature,Bill AshcroftPage 290

.23 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ،ص:70

.24 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ،ص:500

25.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S

.26 ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ،ص:69-70

.27 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:82

.28 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:97

.29 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:82

30.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S

.31 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:92

32.Thomas Babington MACAULAY, H. Sharp,PP:107-117

.33 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:93

.34 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:93

.35 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:93

36.Colonialism and its forms of knowledge;The British in India' Bernard S.Cohn,P:79

37.Colonialism and its forms of knowledge;The British in India' Bernard S.Cohn,P:61

38.Colonialism and its forms of knowledge;The British in India' Bernard S.Cohn,P:3

.39 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:100

.40مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:110

.41مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:108

.42مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:108,109

.43مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:118

44.Culture and Imperialism,Edward Said,PP:15-16

.45مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:134

46.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S,P:xiv

47.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard Sxiii

.48مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:124

.49مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:124

50Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard S,P:xiv

.51مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:125

.52 مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:136

.53 تقریب نادرات شاہی،بشیرحسین زیدی،ص:ب

.54دیباچہ نادرات شاہی،ص:ا

.55ایضاً،ص:131

.56مابعدنوآبادیات،ناصرعباس نیر،ص:131,132

.57اردو کا ابتدائی زمانہ،ص:17

.58ایضاً،ص:19

.59دیباچہ نادرات شاہی،ص،46

.60،لسانیات اور تنقید،ناصرعباس نیر،ص:40

61.Colonialism and its forms of knowledge;The British in India' Bernard S.Cohn,P: ix

62.The Alchemy of English, Bill Ashcroft,P:291

.63عالمگیریت اور اردو اور دیگر مضامین،ناصرعباس نیر،ص35

64.The Empire writes back, Bill Ashcroft,P:38

65.The Empire writes back,P:37

66.Foreword of the novel Kanthapura, Raja Rao,P:v.

67.The Empire writes back,P:39

68.The Empire writes back,P:40

69.The Language of African Literature,Bill Ashcroft,P:286

70. Kanthapura, Introduction by C. D. Narasimhaiah,P: xvi-xvii

.71اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر

.72اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر ص: ژ

.73اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر ص: ر

.74اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر

.75اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر

.76اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر ص: ڈ

.77پس نوآبادیاتی اردو فکشن جادوئی حقیقت نگاری اور 'غیر' کے تصور کی روشنی میں، ناصر عباس نیر ص:80

.78قید خانہ، احمد علی، ص:24

.79پس نوآبادیاتی اردو فکشن جادوئی حقیقت نگاری اور 'غیر' کے تصور کی روشنی میں، ناصر عباس نیر ص:61

.80افسانہ جنازہ

.81افسانہ تیرا ہاتھ، مجموعہ لحاف ص:91

.82افسانہ تیسری آنکھ، مجموعہ لحاف، ص:104

.83افسانہ پیشہ: مجموعہ لحاف، ص:30

.84افسانہ نفرت، مجموعہ ایک بات ص:31، 32

.85ایضاً، ص:49

.86 محبوب؛ مجموعہ چڑی کی دکی، عصمت چغتائی، ص:103

.87افسانہ محبوب؛ مجموعہ چڑی کی دکی، ص:102

.88ایضاً، ص:103

.89ایضاً، ص:107

.90ایضاً، ص:109

.91ایضاً، ص:17

.92ایضاً، ص:19

.93ایضاً، ص:7

.94ایضاً، ص:6

.95ایضاً، ص:10

.96 ایضاً،ص:13

.97 ایضاً،ص:3

.98 ہندوستاں ہمارا، بلونت سنگھ ص:18

.99 ایضاً،ص:52

.100 افسانہ بُو، مجموعہ لذت سنگ، ص:52

.101 ایضاً،ص:60

.102 ایضاً،ص 60,61

.103 محبوس عورتیں؛ تلخ، ترش اور شیریں، ص:77

.104 ماہ نو، کراچی: خاص نمبر، ص:110

.105 ایضاً،ص:110

.106 ایضاً،ص:110

.107 ایضاً،ص:111

.108 ایضاً،ص:11

109 ایضاً،ص:112

.110 تاریک راہوں کے مسافر، ذکیہ مشہدی، ص:58

.111 نقشِ ناتمام، ذکیہ مشہدی، ص:158

.112 ایضاً،ص:190

.113 نقشِ ناتمام، ذکیہ مشہدی، ص:12

.114 تاریک راہوں کے مسافر، ذکیہ مشہدی، ص:129

.115 نقشِ ناتمام، ذکیہ مشہدی، ص:23

.116 ایضاً،ص:23

.117 ایضاً،ص:25

.118 ایضاً،ص:29

.119 ایضاً،ص:34

باب چہارم

اردو افسانے میں صنفی اور جنسی رجحانات کا پس نو آبادیاتی مطالعہ

پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں Gender اور Sexuality کو اہم ٹولز کے طور پر موضوع بنایا جاتا ہے۔ یوں تو 'عورت' کی حیثیت ہمیشہ سے ہی مرد کی خواہشوں کو پورا کرنے والی شے یعنی محض ایک 'Object' کی رہی ہے، لیکن نوآبادیاتی بیانیہ کے تحت مرد اور عورت کی 'فطری' تخصیص کے نام پر خلط مبحث زیادہ ہے۔ اس کی تفہیم میں یہ کہہ سکتے ہیں عورت جو پہلے سے ہی دوئم درجے کی جنس شمار کی جاتی رہی ہے، لیکن اب اس کوئی کالونیوں میں عورتوں کے نجات سے جوڑ کر نجات دہندہ کی صورت میں بھی استحصال کی صورتیں پیدا کی گئیں، اور اس چلن کو نوآبادیات نے فیشن پرستی کے تحت بھی بڑھاوا دیا۔ اس کے پس پردہ بھی اقتدار کی ایک خواہش تھی۔

دراصل نوآبادیات کے استحکام میں 'Gender' اور Sexuality کا موضوع اور اس کا استعمال نوآبادکاروں کے لیے تروپ کا پتہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ پس نوآبادیاتی مطالعات میں 'صنف' (Gender) اور (Sexuality) 'جنس' کو بریکٹ کیا جاتا ہے۔ اول نوآبادکاروں نے ہندوستان میں پہلے سے موجود مرد/عورت کی بائنری کا استعمال نوآبادیات کے استحکام میں کیا، دوسرے جینڈر کے اس فرق کو جس میں 'فطری طور' پر مرد حاکم اور عورت محکوم تصور کی جاتی رہی ہے، اپنے اور ہندوستانیوں کے درمیانی فرق کے طور پر قائم کیا۔ گویا خود کو حاکم اور ہندوستانیوں کو محکوم ثابت کرنے والے نام نہاد فطری بیانیے تشکیل دیے۔ اس بات کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ عورت کے 'دوجے پن' کا ڈسکورس ہندوستانیوں کے لیے استعمال کیا گیا اور مرد کی حاکمیت نوآبادکاروں کی پہچان بنا دی گئی۔ انہوں نے ہندوستانیوں کو جنسی طور پر 'ہم جنس' کی تمثال میں پیش کیا اور ہم جنس پرستی کے تصور سے متعلق تمام ٹیبوز کو ہندوستانیوں سے منسوب کر دیا۔

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا کہ نوآبادیاتی ڈسکورس میں ہندوستان کو 'عورت' کی تمثال میں پیش کیا گیا، تو عورت کے 'جسم' کا علامتی استعمال نوآبادیاتی ڈسکورس کا ایک اہم نکتہ ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ عورت ازل سے 'the 'other کے روپ میں

پیش کی گئی ہے۔ اب وہ ہندستان ہو یا یورپ، مشرق و مغرب کی خلیج بھی 'حوا' کو 'ہوا' بننے سے نہیں روک پائی۔ لیکن نوآبادیاتی ہندوستان میں 'عورت' کی حالت کو پورے ہندوستان کی حالت میں کامیابی سے تبدیل کر دیا گیا۔ پھر نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت ہندوستانی سماج میں عورت کی حالت سے انگریزوں نے 'ہمدردی' کرنی شروع کی۔ ستی پرتھا، پردے کا رواج، نابالغ لڑکیوں کی شادی وغیرہ کو ہندوستان کی تہذیبی روایت کے برعکس غلامی کے تصور میں بدل دیا جو کہ جبلی اور فطری قرار دیا گیا۔ یعنی ہندوستان کی تہذیبی روایت میں ہی ظلم اور غلامی کے کیڑے کلبلاتے نظر آنے لگے۔ عورت کے ساتھ جانوروں کا سا برتاؤ، ایسی حالت میں نوآبادیات ضروری قرار پایا، اور یورپی باشندوں کو ہندوستان/ عورت کی نجات کے طور پر پیش کیا گیا۔ نوآبادیات کو 'درست' قرار دینے کے لیے یہ Notion عام کیا گیا۔ یہ تصور حاکموں سے زیادہ محکوم کے لیے گڑھا گیا تھا، جیسا کہ انیا لومبا نے لکھا ہے؛

> European colonialism often justified its'civilizing mission' by claiming that it was rescuing native women from oppressive patriarchal domination.1

اس بات کی وضاحت ہندوستانی سیاق وسباق میں اس طرح کی گئی کہ؛

> The Indian nationalist project involved "an ideological justification for the selective appropriation of western modernity," a process that continues even today. By focusing on practices such as sati, arranged marriages and purdah, colonization involved "assuming sympathy with the unfree and oppressed womanhood of India, [through which] the colonial mind was able to transform this figure of the Indian woman into a sign of the inherently oppressive and unfree nature of the entire cultural tradition of a country" 2

ان باتوں کی روشنی میں تصور کیجیے جس ملک کی تہذیبی روایات ہی ظالمانہ ہوں، جہاں عورت آزادی سے سانس بھی نہ لے پائے، ایسے ملک اور ان کے رہنے والوں کو کیا انگریزوں سی 'مہذب' اور ترقی یافتہ قوم اور آزاد قوم کی ضرورت نہیں تھی؟

قابل ذکر بات یہ ہے کہ جس ’علامت‘ کو بنیاد بنا کر ہندوستان کی تہذیبی روایات کو ظالمانہ قرار دیا گیا تھا، اس پر colonizers بھی کھرے نہ اترتے تھے۔خود ان کے یہاں عورت کو Vote کرنے کا حق 1918 میں ملا۔اب آپ اس ثقافت میں عورت کی suffrage کا اندازہ بھر لگایئے۔برطانیہ کی 'Modernity' کا کچا چٹھا اور اس کے تضادات کو واضح کرنے کے لیے متعدد مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔سر دست یہ اقتباس ملاحظہ کریں؛

> While the public realm has been the domain of the western male subject, the private realm belongs to the wife, daughter, mother, sister who are responsible for the passing down of traditions (such as honoring the dead), maintaining the sacred flame of the domestic altar, and the healthy upbringing of children. Men also functioned as fathers, sons, husbands, and brothers within the family but did not take these roles with them into public life where history, community, and state demanded mutual recognition and progress toward rational and universal goals.
>
> How to justify slavery, oppression and exploitation of native men in the colonies who as men were rational, individual, and superior to women and hence were equally deserving of freedom and dignity? At this juncture the categories of male and female become racially marked and the public and private realms are reconfigured in terms of the colonial and nationalist projects. 3

ان باتوں کے پیش نظر خود یورپی روایت میں عورت کے دوجے پن کا تصور نظر آتا ہے۔قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ یہاں صنفی

مباحث میں Race کے تصور کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل یورپی وومن (وہائٹ وومن) کا ان کی اپنی روایت میں جو بھی مقام رہا ہو لیکن 'تیسری دنیا' میں آتے ہی وہ 'خودمختار' ہو جاتی ہیں۔ 'خودمختاری' سے منسلک Race کا یہ تصور ایک ایسی حقیقت ہے جس پر بعد میں تیسری دنیا کے تانیثی مفکرین نے خود کو 'تانیثیت کی مغربی تحریک' سے الگ کیا اور اسے نوآبادیاتی تانیثیت سے تعبیر کیا، جس میں تیسری دنیا کی عورتوں اور ان کے مسائل کو نظرانداز کرنے اور ان کے ساتھ The 'Other' کا سا رویہ اپنانے کی بات کہی گئی؛

> Chandra Mohanty (1988) has accused Western feminist scholarship of constructing a monolithic 'third world' woman as an object of knowledge.4

دوسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ 'تیسری دنیا' کا سفر کرنے والی 'سفید عورتوں' نے اپنی 'دوجی کالی عورتوں' کی جو تصویر پیش کی وہ اسی نوآبادیاتی رویے کو پیش کرتی ہے جو نوآبادیاتی فکر کا حصہ ہے، اور جو نوآبادکاروں کو 'مہذب' ترقی یافتہ اور مقامی لوگوں کو جاہل، گنوار قرار دینے سے عبارت ہے۔ گویا ہندوستانیوں/عورتوں کے لیے انگریز نجات دہندہ بن کر آئے تھے؛

> Isabella Bird claims: "I have lived in Zenanas, and have seen the daily life of the secluded woman, and I can speak from bitter experience of what their lives are–the intellect dwarfed, so that a woman of twenty or thirty years of age is more like a child of eight, intellectually; while all the worst passions of human nature are stimulated and developed to a Fearful degree: jealousy, envy, murderous hate, intrigue, running to such an extent that in some countries I have hardly ever been to a woman's house without being asked for drugs with which to disfigure the favorite wife, or to take away the life of the favorite wife's infant son."5

اس خیال کو پڑھ کر ہی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس میں ذاتی مشاہدے کے باوجود وکٹورین عورتوں کے اسی خیال کا اعادہ کیا گیا

ہے، جو ان کے ذہن میں موجود ہے اور کئی معنوں میں طے شدہ ہے۔ اس طرح کے تصورات کے ساتھ فطری طور پر یہی ہونا تھا کہ مقامی آبادی کی تعلیم کے نام پر ان کے ذہن کو غلام بنانے کی حکمت عملی اپنائی گئی۔ اسی تعلیم کے ذریعے مقامی لوگوں کی ثقافت کی ایک منفی تصویر ان کے ذہن میں ڈالی گئی اور خود نو آبادکاروں نے اپنی بے عیب اور ترقی یافتہ تصویر پیش کی۔ اسی سوچ کے نتیجے میں سرسید اور ان کے رفقا کی انگریزی تعلیم پر زور دینے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستانی بھی 'مہذب' ہو جائیں۔ اس بات کا دوسرا پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ ہندوستانیوں کو مہذب ہونے کی ضرورت تھی اور ان کی اپنی تعلیم میں یہ چیزیں موجود نہ تھیں اس لیے انہیں انگریزوں سے سیکھنے کی ضرورت تھی۔

اس مطالعے کا وسیع تناظر اس وقت سامنے آتا ہے جب پس نو آبادیاتی ڈسکورس کے تحت Race اور Gender کے درمیانی تعلق کو نشان زد کیا جاتا ہے۔ فطری طور پر جس طرح عورت ایک ادنیٰ مخلوق خیال کی جاتی ہے اسی طرح نو آبادکارو ں نے نو آبادیاتی اقوام کو کم تر نسل مان کر ان کے ساتھ وہی سلوک کیا جو صدیوں سے عورت کے ساتھ ہوتا رہا ہے۔

انیسویں صدی میں 'بلیک عورت، مرد' ہوس پرست اور Deviant sexuality کی ایک مثال بن چکے تھے۔ نو آبادیاتی بیانیوں میں انھیں 'عجیب و غریب جنسی مخلوق' کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ بلیک یعنی نیٹو عورت فاحشہ کی تمثال میں بھی پیش کی گئی، دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ جنس سے جڑے تمام منفی بیانیے مقامی (بلیک) لوگوں کی خصوصیات بن گئے۔ جنسی طور پر 'دوجے' کی تمثال میں پیش کیے گئے یہی لوگ 'ہم جنس پرست' یعنی 'ممنوع اور ناجائز قسم' کی حرکات میں بھی ملوث بتائے گئے؛

> The sexuality of black men and especially that of black women 'becomes an icon for deviant sexuality in general'. Thus black women are constructed in terms of animals, lesbians and prostitutes; conversely the deviant sexuality of white women is compared with blackness: 'The primitive is black, and the qualities of blackness, or at least of the black female, are those of the prostitute' (1985a: 248). 6

اسی طرح مردوں کے بارے میں کہا گیا کہ وہ ہم جنس پرستی میں مبتلا ہیں؛

> The Oriental male was effeminised, portrayed as

> homosexual, or else depicted as a lusty villain from whom the virile but courteous European could rescue the native (or the European) woman. 7

ان باتوں کے برعکس جب مغربی تہذیب کی بات کی گئی تو ان کے جنسی احساس کو قابل قدر سمجھا گیا اور اسی کے نتیجے میں مقامی باشندوں کی تربیت کی طرف بلیغ اشارہ بھی کیا گیا؛

> Another common form of the anti-native myth presents an image of the native as sexually deviant. In the book Nudes from Nowhere, Darby Lewes discusses the Orientalist ideology that presented "Eastern men … as paragons of effeminacy and self-indulgence; [and] Eastern women as immoral, sexually insatiable courtesans".... The re-education of the natives is effective because of its ability to dehumanize the native not in the minds of the people of the empire, but in the minds of the natives as well.8

جس طرح عورت کی femininity کو represent کرنے والے کچھ normsبنائے گئے جو دراصل مرد مرکوز خصوصیات کی نفی پر قائم تھے۔کم وبیش اسی طرح کا تعصب نوآبادکاروں نے ہندوستانیوں کے ساتھ اپنایا کہ جو خصوصیات انگریزوں میں تھی، ہندوستانیوں میں اس کا نہ ہونا ہی ان کی پہچان بن کر رہ گئی۔گویا ہندوستانیوں کی شناخت کا واحد ذریعہ انگریزی خصوصیات کا فقدان ٹھہرا۔اسی تسلسل میں دیکھیے کہ عورت کو' عورت' کیسے بنایا گیا،اس سے نوآبادیاتی ڈسکورس کو سمجھنے میں بھی آسانی ہوگی کہ حقائق کس طرح تشکیل دیے گئے۔

اس موضوع پر ایک اہم کتاب دی سیکنڈ سیکس میں مذکور ہے کہ:''حقیقی عورت'' تہذیب کی بنائی ہوئی ایک مصنوعی پیداوار ہے' جیسا کہ پہلے مخشو کو بنایا گیا تھا۔ناز وادا اور اطاعت گزاری کے لیے اس کی پہلے سے فرض کردہ ''جبلتیں'' اسی طرح ذہن نشین کرائی گئی ہیں جس طرح مرد کا اپنے عضو پر غرور۔9

یعنی سماج کے بنائے گئے اصولوں کو' فطری' قرار دے کر اور اس کو نیچر سے منسلک کر کے عورت کو' عورت' بنایا گیا۔سیمون

دی بوانے کہا تھا کہ 'عورت' پیدا نہیں ہوتی بلکہ بنادی جاتی ہے یعنی سوسائٹی پیدا کرتی ہے۔عورت کے لیے کچھ اصول وضع کیے گئے، جن کو ماننے کے بعد وہ سماجی سرگرمیوں میں حصہ لے سکتی تھی۔مثال کے طور پر 'عورت کو اپنے جسم کا پردہ' کرنا لازمی ہے، بطور خاص کچھ نمایاں عضو کا، یہ کرنے کے بعد ہی وہ سماجی کام کاج اسکول، ہسپتال، پبلک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا استعمال کرسکتی ہے۔وقت کے ساتھ ساتھ کچھ اصول میں ترمیم واضافے بھی ہوتے رہتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ تعلیم حاصل کرنا مرد کا حق سمجھا جاتا ہے، لیکن لڑکی کو پڑھانا گویا اس پر 'احسان' کرنے سے عبارت ہے۔

مسلم معاشرے میں موجود 'حجاب/ برقعہ' بھی اس کی ایک مثال کہی جاسکتی ہے۔عورت جب ان اصولوں کو منظور کرتی ہے تب ہی اس کو کالج جانے یا سوشل گیدرنگ میں شامل ہونے کی اجازت دی جاتی ہے۔کئی دفعہ عورت کو اپنے بنیادی حقوق حاصل کرنے کے لیے بھی اس طرح کے اصولوں کو ماننا پڑتا ہے۔یہ اصول اس قدر متعین اور طے شدہ ہوتے ہیں کہ کسی کا دھیان اس بات کی طرف نہیں جاتا کہ تعلیم حاصل کرنا عورت کا بنیادی حق ہے اس کے لیے اسے برقعہ پہننے کی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔بعض دفعہ ان باتوں کو جائز قرار دینے کے لیے مذہب کا سہارا لیا جاتا ہے اور کبھی اسے عورت کی حفاظت کے لیے ضروری قرار دے کر 'فطری' زون میں ڈھالا جاتا ہے، اور عورت کی آزادی پر پہرے بٹھائے جاتے ہیں۔

نوآبادیات کے استحکام میں بھی ان تمام صنفی تعصب کا زبردست استعمال دیکھنے کو ملتا ہے۔ ہندوستان میں بھی نوآبادیات نے عورت کو ہندوستانی ثقافت کے طور پر اسٹیبلش کیا اور ان کی حالت بہتر کرنے کے لیے قانون بنا کر اس تصور کو مزید مستحکم کیا کہ بغیر انگریزوں کے ہندوستان کا مستقبل تاریک ہے۔لیکن جو بھی بیانیہ تشکیل دیا گیا حقیقت اس سے ذرا مختلف تھی۔یہی وجہ ہے کہ 'ستی پرتھا' پر قانون بن جانے کے بعد ستی ہونے والی عورتوں کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہوا۔ ایک طرف ہندوستانیوں کو لگا کہ یہ ان کی روایات پر کھلی چوٹ ہے اور وہ اسے محفوظ رکھنے کے لیے پہلے سے زیادہ پابندی سے ستی پرتھا کی حمایت میں سامنے آئے، دوسری طرف عورت پر استحصال دوگنا ہوگیا۔اس طرح تمام روایات، تہذیب و ثقافت کو محفوظ رکھنے کی ذمہ داری عورت کے سر آگئی کیونکہ سوسائٹی کی نظر میں عورت ہی ان روایات کی نمائندہ تھی؛

> Following the 1813 legislation banning widow immolation, there was a sharp increase in the number of satis. Ashis Nandy interprets this as a form of anti-colonial disobedience: ‘the rite’, he suggests, ‘became popular in groups made psychologically

> marginal by their exposure to Western impact … the opposition to sati constituted … a threat to them. In their desperate defence of the rite they were also trying to defend their traditional self-esteem' (1980: 7)..... Of course, the process whereby women became the metaphor for indigenous culture was reinforced by colonial law.10

نوآبادیاتی ہندوستان میں عورت کی نجات یا ترقی کے نام پر کیے جانے والے کام بنیادی طور پر نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام (مرد) کی درمیانی چپقلش قرار دیے جا سکتے ہیں، جہاں عورت کو Object بنا کر ایک فرقہ 'روایت' کے نام پر اسے محفوظ کرنا چاہتا تھا (یہ بھی نوآبادیاتی ڈسکورس کا قائم کردہ تھا) تو دوسرا براہمنوں کے مذہبی عبارت کی تنقید کر کے اس hegemony کو ختم کرنا چاہتا تھا جس کی مذہبی جڑیں بہت اندر تک تھیں، یہ اور بات ہے کہ عورت کی حالت سے اس کو سروکار نہ تھا۔ بس ایک اقتداری خواہش تھی جو کروٹ بدل رہی تھی، جس کے اثرات کچھ یوں سامنے آئے:

> Indian nationalism, in demarcating a political position opposed to colonial rule, took up thewoman's question as a problem already constituted for it: Namely, as a problem of Indian tradition" (p.119)..... But in the entire phase of the national struggle, the crucial need was to protect, preserve, and strengthen the inner core of the national culture, its spiritual essence. No encroachments by the colonizer must be allowed in that inner sanctum. In the world, imitation of and adaptation to Western norms was a necessity; at home, they were tantamount to annihilation of one's very identity … Once we match this new meaning of the

home/world dichotomy to the identification of social roles by gender, we get the ideological framework within which nationalism answered the woman's question ...the nationalist paradigm... supplied an ideological principle of selection. It was not a dismissal of modernity but an attempt to make modernity consistent with the nationalist project"11

عورت کا استعمال ہمیشہ سے ہوتا آرہا ہے۔ یا یوں کہیں کہ وہ اپنے ہی 'جسم' میں قید کردی گئی ہے۔ یہ قید نوآبادیاتی دور میں دوہری ہوگئی۔ عورت کا جسم زمین کے اس خطے کی علامت بن گیا، جسے انگریزوں نے اپنی طاقت سے زیر کیا، اور اپنی کالونی بنائی۔ نوآبادکاروں نے ہندوستان کی سرزمین کو 'عورت کے جسم' کی طرح ہی ڈیفائن کیا، جسے جیتا جاسکتا ہے، جس پر حکومت کی جاسکتی ہے، اور اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی بتائی گئی کہ 'عورت' دوجی ہے اور محکوم ہونے کے لیے ہی پیدا ہوئی ہے۔ پس نوآبادیاتی مطالعات میں 'صنفی امتیاز' کو بریکٹ کرنے کی بھی ایک بڑی وجہ یہی ہے کہ نوآبادیاتی ڈسکورس میں اس کا استعمال بخوبی کیا گیا ہے۔

ایک طرح سے نوآبادیات کے استحکام کے لیے کون کون سے طریقے نہیں اپنائے گئے۔ کہیں پر پوری کی پوری آبادی ہی ختم کردی گئی تو کہیں انھیں غلام بنا کر ان کا ذہنی اور جسمانی استحصال کیا گیا۔ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ عورت کا جسم اور خود عورت (کہ عورت صرف جسم نہیں) کی حیثیت قبضہ کی ہوئی زمین سے زیادہ نہ تھی۔ جس پر من چاہی حکومت کی جاسکتی تھی۔ اسے کنٹرول کیا جاسکتا تھا اور نوآبادیات کے استحکام کے لیے استعمال کیا جاسکتا تھا۔ عورت کا یہ استعاراتی استعمال ہی اپنے آپ میں بہت سے سوالوں کا جواب ہے؛

From the beginning of the colonial period till its end (and beyond), female bodies symbolise the conquered land. This metaphoric use of the female body varies in accordance with the exigencies and histories of particular colonial situations. 12

نوآبادیاتی بیانیہ میں ہندوستانی عورت کی ہمیشہ ایک ایسی تصویر کھینچی گئی جس میں وہ بے بس اور مظلوم نظر آتی ہے۔ اس کے

پاس خود کی آواز بھی نہیں، یعنی وہ گونگی ہے اور اپنا حق خود نہیں مانگ سکتی۔ اسے اس کا حق دلانے اور مقامی مرد کے ظلم سے بچانے کا بیڑا یورپی مرد (انگریز) نے اٹھایا۔ 'ستی پرتھا' کو عورت پر مشرقی مرد کے جبر سے عبارت کیا گیا اور بلیک وومن کو بلیک مین سے بچانے کے لیے 'گورے آدمی' کی اشد ضرورت کا احساس دلایا گیا۔ گویا نوآبادیوں اور Native Men کو مہذب بنانے کے نام پر انگریزی حکومت کو ضروری قرار دیا گیا اور استحصال کے نئے دروازے کھولے گئے۔

مشرقی مرد Oriental Male ہم جنس قرار دیے گئے اور 'مردانگی' یورپی حاکم کا خاصہ بن گئی۔ نوآبادیاتی مردانگی کی اس صورت کو سمجھنا ضروری ہے جس میں پدری روایات کے تحت عورت کو ہمیشہ سے اپنا 'The Other' سمجھنے کی فہم بھی شامل ہے۔ پس ہندوستانی عوام انگریزوں کے لیے اسی طرح 'دوجی' تھی جیسے مرد کے لیے عورت 'دوجی' رہی ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو یورپی حاکم کی نظر میں ہندوستان/مشرق 'عورت' کی مانند تھا۔ چنانچہ انگریزوں نے ہندوستان کو ایک 'عورت' کی تمثال میں پیش کیا۔ یعنی عورت جو دوجی ہے مرد کی، جس پر آسانی سے حکومت کی جاسکتی ہے کہ عورت کا جنم ہی مرد کی خدمت اور اس کا دل بہلانے کے لیے ہوا ہے۔ گویا گوری نسل کی خدمت کے لیے کالے نیٹو پیدا ہوئے ہیں۔ عورت کم عقل ہے اور اس کا شمار کالے نیٹو، نیچی ذات کے طور پر بھی کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بھارت یا ہندوستان کی شبیہہ ایک عورت کے طور پر کی گئی۔ جدید دور میں 'بھارت ماتا کا تصور' اسی نوآبادیاتی Notion کی ایک صورت کہی جاسکتی ہے۔ نوآبادیاتی بیانیہ میں ہندوستان کی تمثال کو 'عورت' کے روپ میں پیش کرنے کا مقصد ہی یہی تھا کہ انگریزوں کی نظر میں ہندوستانی 'دوجے'، کم عقل اور غیر مہذب تھے۔ اب یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ نوآبادیاتی بیانیہ میں ہندوستان اور ہند واسیوں کو 'عورت' کی امیج میں کیوں پیش کیا گیا؛

> It was claimed that women's low brain weights and deficient brain str uctures were analogous to those of the lower races, and their inferior intellectualities explained on this basis. Women, it was observed, shared with Negroes a narrow, childlike, and delicate skull, so different from the more robust and rounded heads characteristic of males of 'superior' races.... In short, lower races represented the 'female' type of the human species, and females the 'lower race' of gender.

13

ان باتوں کی اور وضاحت کے لیے یہاں ورڈز ورتھ (William Wordsworth) کی نظم Armenian Lady's Love کا ذکر کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ اس میں بھی ایک نو آبادیاتی تفصیل ہے؛ تو نظم کی ابتدا میں ایک مسلم سلطان کی دختر نیک اختر سے تعارف ہوتا ہے جس کے مغرب/عیسائیت سے والہانہ فرط تعلق بلکہ خود سپردگی کا یہ عالم ہے کہ وہ اپنے والد کے محل میں قید عیسائی منصب دار (Knight) پر فریفتہ ہو بیٹھتی ہے۔ ورڈز ورتھ کے بہ موجب مسلم شہزادی کے اس بے محابا پیش قدمی کے پس پشت اس کی اپنے Sensual Creed (ہوس پرست مذہب) اور اپنے Narrow world (تنگ و تاریک چہار دیواری) کے خلاف نفرت اور بغاوت کا جذبہ ہے۔ ہر چند کے اسے علم ہے کہ وہ نوجوان شادی شدہ ہے اور اس سے وصال کی صورت میں بھی اس کی حیثیت محض ایک کنیز یا داشتہ کی ہوگی لیکن وہ مغرب/عیسائیت سے اس قدر مرعوب ہے کہ وہ اپنے آبائی مذہب، اپنے معاشرے، اپنے والدین حتی کہ اپنے آپ کو مغرب کی چوکھٹ پر تج دینے کے لیے برضا و برغبت آمادہ ہے۔ فسون مغرب کی مفتوح اور قتیل مسلم شہزادی کی یہ ذہنی اور نفسیاتی کیفیت استعماریت کے پس پشت فتح یاب ہونے اور زیر کرنے (Conquest) اور تبدیلی مذہب (Conversion) کے ذہن کی غماز ہے۔ یہ مفتوحہ خاتون استعارہ ہے پورے مفتوحہ اور ہزیمت خوردہ مذہب اور تہذیب و تمدن کے سرنگوں ہونے کا، اس پر اپنی بالادستی قائم کرنے پر ناز اور افتخار کا اور اس خاتون کا زیر قابو بدن مفتوحہ قوم کی تاریخ اور جغرافیے پر مغرب کے تسلط اور حکمرانی کا۔(14)

نو آبادیاتی فکر کے بعد ہندوستان میں بھی اسی نظم کے کردار نظر آتے ہیں، جن کو اپنی تہذیب و ثقافت سے اس قدر بیگانہ کر دیا گیا ہے کہ وہ انگریزوں کو ہی اپنا نجات دہندہ سمجھ بیٹھا تھا۔

ان باتوں سے الگ نو آبادیاتی بیانیہ میں بھی ہندوستانی عورت صرف مظلوم نہیں بلکہ Deviant بھی نظر آتی ہے، دوسری طرف مشرقی مرد ہیں جن کے اوصاف بھی میں بھی کچھ اسی طرح کے ہیں۔ اس میں کالے مرد اور عورت کو شامل کر لیں تو جینڈر اور Race کے کا گہرا تعلق اجاگر ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے کے بعض مطالعات ملاحظہ فرمائیں:

> The equivalencies suggested between women, blacks, the lower classes, animals, madness and homosexuality calcify and harden with the growth of science.(15)
>
> Nancy Leys Stepan argues that 'So fundamental was

> the analogy between race and gender (in scientific writings) that the major modes of explanation of racial traits were used to explain sexual traits'.....Eastern royal or upper-class/caste women being watched by, consorting with, and being saved by, European men is a feature of colonial narratives from the seventeenth century to the present.(16)
>
> The barbarity of native men was offered as a major justification for imperial rule, and it shaped colonial policy. But the interference by white men into 'their' culture also catalysed the opposition of colonised men.(17)
>
> female volition, desire and agency are literally pushed to the margins of the civilised world. But not all margins are equally removed from the centre: skin colour and female behaviour come together in establishing a cultural hierarchy with white Europe at the apex and black Africa at the bottom.(18)

اس طرح نوآبادکاروں کی حکمت عملی کا اندازہ ان کے اس دوہرے کردار سے بھی لگایا جا سکتا ہے جو 'ستی پرتھا' کے بیانیہ میں نظر آتا ہے۔ مشرق میں وہ اسے مشرقی لوگوں کی جہالت اور جنگلی پن گردانتے تھے، وہیں اپنی عورتوں کو اس کی مثالی محبت اور شوہر پرستی کے جذبے کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یعنی ایک ہی بات کو ہندوستان میں برا اور یورپ میں پاکیزہ جذبے کے طور پر پیش کرنے کا یہ رویہ ان کے اقتداری خواہش کی تمثال ہے۔ صنفی امتیاز کا یہی بیانیہ پوری دنیا میں یکساں طور پر نظر آتا ہے۔ یورپ بھی اس سے اچھوتا نہیں؛

> Similarly, the figure of the sati is seen both as an

example of Oriental b arbarism and an awesome sign of wifely devotion, worthy of emulation by English women.(19)

Sexuality is thus a means for the maintenance or erosion of racial difference. Women on both sides of the colonial divide demarcate both the innermost sanctums of race, culture and nation, as well as the porous frontiers through which these are penetrated.(20)

عورت کی مثال نسلی امتیاز کے ڈسکورس میں دی گئی اور صنفی امتیازات کا استعمال نسلی امتیازات کو بیان کرنے کے لیے کیا جاتا رہا ہے، یہاں یہ سوال قائم کیا جا سکتا ہے کہ عورت ہی کیوں؟ کیا اس لیے کہ عورت کی حیثیت پوری دنیا میں مشترکہ طور پر 'دوجی' تسلیم کر لی گئی ہے؟ اس تصور کی بنیاد میں دراصل وہی بیانیہ کام کر رہا ہے جو نوآبادیات کی جڑ میں کام کر رہا ہوتا ہے کہ؛

Initially, women were described in terms taken from racial discourse, and then gender differences were used in turn to explain racial difference(21)

Gilman's account of the production of stereotypes explains that racial as well as sexual 'others' derive from 'the same deep structure'(22)

In patriarchal society, women are split subjects who watch themselves being watched by men. They turn themselves into objects because femininity itself is defined by being gazed upon by men.(23)

'racial and gender privilege are so intertwined that

> Fanon evokes castration to describe racial disempowerment: "What else could it be for me but an amputation, an excision, a hemorrhage that spattered my whole body with black blood?"'(24)

یوں دیکھیں تو فینن اور فرائڈ دونوں کے یہاں عورت بطور Object نظر آتی ہے۔ دونوں کے یہاں پائی جانے والی deep rooted patriarchy پر تانیثی مفکرین نے تنقید کی ہے۔فینن کے یہاں بلیک اور وہائٹ دونوں عورت ایک قطعہ زمین کی مانند نظر آتی ہے جہاں مرد چلتا پھرتا ہے اور ایک دوسرے کے خلاف اپنی لڑائیوں کے قانون وضع کرتا ہے۔ یعنی عورت کا دوطرفہ استعمال کرنا پدری ثقافت کا خاصہ ہے۔ چاہے وہ 'وہائٹ' ہو یا 'بلیک' ہر صورت حال میں عورت ہی پستی ہوئی نظر آتی ہے۔قابل توجہ بات یہ ہے کہ عورت کو کسی مخصوص 'رنگ' (Race) میں قید کر کے اس پدری ثقافت کے استحصال کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا؛

> Fanon does not use the analogies between race and g ender to reconfigure female subjectivity: both black and white women remain, in his account, the terrain on which men move and enact their battles with each other. In other words, women remain as much of a 'dark continent' for Fanon as they were for Freud... Fanon's work thus illustrates both the utility and the limits of a theory of Western sexuality to account for the production of racial difference. Above all, it re minds us how 'race' and 'colonial difference' are both produced and split by gender differences.(25)

نوآبادیاتی ہندوستان کی عورت صنفی امتیاز کے ساتھ نسلی امتیاز کے استحصالی رویے کا شکار بھی تھی۔یعنی وہ دوہرے استحصال کا سامنا کر رہی تھی۔نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت مادری ثقافت کو بھی نقصان پہنچایا گیا۔حسب ضرورت ہندوستان میں پدری روایت کو تقویت بخشی گئی اور اس کی کئی نئی صورتیں بھی سامنے آئی، عورت اپنی ثقافت کی علامت کے طور پر پیش کی گئی

اور نوآبادیاتی قانون نے اس تصور کو مضبوط کیا۔عورت پر حکومت اور اس کے استحصال کے لیے بعض دفعہ نوآبادیاتی باشندے اور نوآبادکار ساتھ مل کام کرتے نظر آتے ہیں۔بیسویں صدی میں Muddupalani کی تخلیق *'Radhika-santvanam'*("Appeasing Radha") کو Ban کرنا اسی کی مثال کہی جاسکتی ہے۔یہ نظم اٹھارویں صدی میں لکھی گئی تھی۔بیسویں صدی میں جب Bangalore Nagaratnamma نے اسے دوبارہ شائع کرنے کی کوشش کی تو اسے جنسی بیانات سے پر کہہ کر اس کی مخالفت کی گئی جسے دیکھتے ہوئے انگریزی حکومت نے اسے Ban کر دیا۔یوں ہندوستانی مردوں کی مخالفت کو نوآبادیاتی ڈسکورس نے مستحکم کیا۔گویا عورت کا جنس سے متعلق بیان مرد کے سماج میں آسانی سے قبول نہیں کیا جاتا،اور اگر جنسی بیانات میں عورت فاعل نظر آئے تو پدری سماج میں یہ ناقابل قبول ہے۔ ایسی ایک اور مثال کا ذکر Ania Loomba نے اپنی کتاب میں کیا ہے؛

> In 1887, Rakhamabai, an educated daughter of a Bombay doctor, refused to cohabit with the much older man to whom she had been married as a child. Her husband sued her on the grounds that she was his rightful property, but lost the case under civil law. However, the Chief Justice bowed to the conservative demand that she be tried under Hindu law, and finally Rakhamabai was ordered to go and live with her husband.(26)
>
> Often new forms of patriarchal domination were introduced in colonised lands.(27)

یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان میں پہلے سے ہی 'دوجی' (The 'Other') زندگی گزار رہی عورت نوآبادیاتی دور میں 'دوہرے استحصال' کا شکار ہوگئی۔

اس سے الگ بہت واضح طور پر مغربی تانیثی ڈسکورس میں تیسری دنیا کی عورت (Black women) اور اس کے مسائل نظر نہیں آتے۔تیسری دنیا کے تانیثی مفکرین اسے استعماری رویہ قرار دیتے ہیں۔کیونکہ اس میں بلیک عورت (تیسری دنیا کی عورت) کی تمثال نظر نہیں آتی اور اگر نظر آتی بھی ہے تو وہائٹ عورت کے Other کے روپ میں۔اسے

Postcolonial Feminism کہا گیا۔
ان ناقدین کا کہنا ہے کہ مغرب نے مشرقی عورت کا جو تصور پیش کیا ہے وہ متھ ہے جس کا حقیقت سے کوئی لینا دینا نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ 'عورت' کو کسی بھی مذہب، رنگ، نسل سے آزاد کر کے صرف 'عورت' کے روپ میں دیکھا جائے۔عورت کو ایک ہونے کی ضرورت ہے، اسے ملک، رنگ، طبقہ، مذہب، ذات کی قیود سے آزاد ہونا ہوگا۔پس نوآبادیاتی تانیثیت کو کئی دفعہ یہ کہہ کر تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے کہ وہ تانیثی تحریک کو تقسیم کر کے کمزور کر رہی ہے۔حالانکہ تانیثی تحریک بہ ذات خود فراڈ نظر آتی ہے۔اس کے نام پر عورت کے استحصال میں اضافہ ہی ہوا ہے، کمی نہیں آئی۔
پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں تانیثیت میں موجود استعماری عناصر کی موجودگی پر تنقید کی گئی، یہی وجہ ہے کہ پس نوآبادیاتی مطالعات میں تانیثیت کا تصور زیادہ ابھر کر سامنے آیا۔جیسا کہ عرض کیا گیا کہ مغربی تانیثی ڈسکورس میں تیسری دنیا کی عورت (Black women) اور اس کے مسائل نظر نہیں آتے، اور تو اور کچھ مخصوص بیانیہ میں وہائٹ وومن اور بلیک وومن کے درمیان ایک واضح فرق یعنی 'دوجے پن' (The Other) کا سا رویہ نظر آتا ہے۔یوں تیسری دنیا کے Feminist اسے نوآبادیاتی/استعماری رویہ قرار دیتے ہیں اور نہ صرف رد کرتے ہیں بلکہ اپنے خطے کی عورت کے مسائل کو وہائٹ وومن کے مسائل سے بالکل الگ قرار دیتے ہیں۔اس لیے یہاں موجود عورت کی آزادی کے وہ معنی نہیں جو وہائٹ وومن 'عورت کی آزادی' سے مراد لیتی ہے؛

> Within once colonised countries, where women's activism has been proliferating in this century, some activists have rejected the term 'feminist' as too tainted by its white antecedents.(28)

قابل توجہ بات یہ ہے کہ نوآبادیاتی بیانیوں کی طرح عورت کا دوجا پن بھی تشکیل کردہ ہے، جس سے نوآبادیاتی دور میں نوآبادکاروں نے خوب فائدہ اٹھایا۔اس کے علاوہ نوآبادیات کے زیر اثر عورت کس قدر 'دوہرے استحصال' کا شکار ہوئی اس کی ایک مثال ہندوستان کی تقسیم میں عورتوں کے ساتھ پیش آنے والے 'واقعات' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ہندو مسلم فسادات میں بہتوں نے اپنی جان گنوائی لیکن عورتوں کے ساتھ جو کچھ ہوا، اس کی مثال مشکل سے ہی ملے گی۔مردوں کے اس سماج میں، عورت محض مرد کے ہاتھ کی کٹھ پتلی بھر ہے۔جو کبھی اس کی 'مان، مریادا' بن جاتی ہے تو کبھی 'ہتک'۔لیکن دونوں صورتوں میں عورت object ہی رہتی ہے۔
تقسیم ہند خالص نوآبادیاتی واقعہ تھا۔جس کی قیمت پورے ہندوستان نے چکائی اور شاید اب بھی چکا رہا ہے۔محض اس

ایک واقعے میں 'عورت' کی حالت کا مطالعہ کیا جائے تو اس 'دوہرے استحصال' کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کی چھاتیاں کاٹی گئیں، جسم کو اتنی بار روندا گیا کہ 'کھول دو' کی آواز اس کے لیے محض ایک معنی میں قید ہو کر رہ گئی۔ گویا عورت وہ 'گالی' ہے جو مرد کو دی جائے تب بھی عورت کو ہی لگتی ہے۔ اس ضمن میں حال ہی میں آئی سرجیت مکھرجی کی فلم 'بیگم جان' کا ذکر یوں بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ فلم پس نو آبادیاتی مطالعات میں نو آبادیات اور صنفی متعلقات دونوں حوالے سے اہم ہے۔

مووی میں آپ کی ملاقات منٹو کے کئی کرداروں سے ہوتی ہے۔ یہ فلم عصمت اور منٹو کو Dedicated بھی ہے۔ فلم عورت کے دوہرے استحصال کا بیانیہ کہی جا سکتی ہے۔ ودیا بالن اور کوٹھے کی دوسری عورتوں کا زبردست احتجاج نہ صرف مردوں کے اس سماج پر ایک زوردار طمانچہ ہے بلکہ ایک پس نو آبادیاتی احتجاج بھی ہے، جو نو آبادیات کے خلاف کسی مرد (سماج میں طاقت ور مانا جانے والا کہ عورتیں حیاتیاتی طور پر بھی کمزور تصور کی جاتی ہیں) کی مردانہ قوت بھی نہ کر پائی۔ یہ فلم پدرانہ ثقافت پر ایک بھرپور طنز تو ہے ہی نو آبادیات کے خلاف بھی ایک آواز ہے، قابل ذکر بات یہ ہے کہ یہ آواز کسی مرد کے منھ سے نہ نکل پائی لیکن چند عورتوں یا یوں کہیں کہ رنڈیوں (جس کا ذکر بھی سماج میں ممنوع ہے) نے انگریزوں کے ہندوستان کی تقسیم کے فیصلے کو رد بھی کیا اور رانی پدماوتی کی طرح خود کو آگ کے حوالے کر کے مرد کا Object بننے سے بھی انکار کیا۔

لطف کی بات یہ ہے کہ جس تقسیم کو بڑے بڑے نیتاؤں نے سر جھکا کر خاموشی سے تسلیم کر لیا تھا وہ کچھ رنڈیوں کو قبول نہ تھا۔ وجہ اتنی تھی کہ انگریزوں کی تقسیم (ریڈ کلف) نے ان کے اپنے 'گھر' (کوٹھے) کو آدھا ہندوستان اور آدھا پاکستان بنا دیا تھا۔ یہ استعارہ بامعنی بھی ہے اور طنزیہ بھی۔ دیکھا جائے تو انگریزوں نے سارے ہندوستانیوں کے ساتھ یہی سلوک کیا تھا، نہ صرف عزیز و اقارب اور گھروں کی تقسیم ہوئی تھی بلکہ جانے کتنے اپنی جڑوں سے اکھڑ کر رہ گئے تھے اور ایک ایسی زندگی جینے کو مجبور ہو گئے تھے جو ان کی چنی ہوئی نہ تھی۔ دھیان رہے کہ پدری سماج میں عورت کا مقدر بھی کچھ یوں ہی سا ہوتا ہے۔ اپنی مرضی سے اپنی زندگی جینا اس کے لیے ایسا خواب ہے جس کی تعبیر بھی محض ایک خواب ہے۔ نو آبادیاتی ڈسکورس میں ہندوستانیوں کی حالت 'عورت' کی سی تھی۔

اس فلم کی ایک خاص بات اور ہے، منٹو کی کہانیوں کی طرح یہاں بھی پڑھے لکھے شریف لوگوں میں انسانیت کی وہ روشنی نظر نہیں آتی جس کی سماج اور اس کے انسان کو ضرورت ہے، یہ روشنی منٹو کو وہاں نظر آتی تھی جس کی توقع 'شریفوں' کے بس کی بات نہیں۔ فلم میں اپنا جسم بیچنے والی مخلوق، ان کے 'دلال' میں ہمیں وہی روشنی نظر آتی ہے جبکہ 'پڑھا لکھا شریف ماسٹر' اس سے خالی نظر آتا ہے۔

اس فلم میں خود بیگم جان کا کردار پدری جبر کی علامت ہے۔ لیکن اس 'کوٹھے کی دنیا' میں بیگم جان اپنی مرضی کی مالک ہیں

گویا یہ 'دوجا' ہونے کا انکار تھا، اپنی دنیا میں رانی کی موت مرنا اس کا وہ انتخاب تھا جو اسے 'دوجے' اور object ہونے کے تصور سے آزاد کرتا ہے۔ اسی فلم میں ایک کردار کہتی ہے کہ 'اتنی آزادی تو ہمیں گھر میں بھی حاصل نہ تھی جتنی یہاں ہیں، یہی ہمارا گھر' ہے۔ یہ سچ کڑوا ضرور ہے لیکن شاید خون بھی صاف کرتا ہے۔

مرد تو سدا سے Homo Faber رہا ہے، اور عورت استحصال زدہ 'جگت جننی'۔ عورت کو 'جگت جننی' کی اقدار میں تراشنے کا کام بھی مرد نے عورت پر اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے کیا۔ عورت کے کام میں دوہرائے جانے کا عمل حیاتیاتی طور پر بھی شامل نظر آتا ہے۔ وہ زندگی دیتی ہے۔ مرد فعال، فطرت کو تسخیر کرنے کے لیے نئے نئے طریقے ایجاد کرتا رہا۔ عورت، فطرت دونوں پر حکومت کرنے کی اس کی خواہش رواج پا کر مستقل صورت اختیار کر گئی اور آنے والے وقتوں میں اس میں اضافہ ہی ہوا کمی نہ آئی؛

> درحقیقت عورت نے مردانہ اقدار کی مخالفت میں کبھی نسوانی اقدار قائم نہیں کیں۔ مردانہ استحقاق قائم رکھنے کے خواہشمند مرد نے ہی اختلاف اختراع کیا۔ مردوں نے نسوانی قلمرو۔۔۔۔ زندگی کی داخلیت کی بادشاہت ۔۔۔۔ بنانے کی جسارت صرف اس لئے کہ تاکہ عورت کو اس کے اندر بند کر دیں۔ لیکن وجود جنس سے قطع نظر ماورائیت کے ذریعہ خود توجیہی تلاش کرتا ہے___ عورتوں کی اطاعت گزاری ہی اس بات کا ثبوت ہے۔ آج وہ اس بات کا مطالبہ کرتی ہیں کہ انہیں مردوں والے حقوق کے ذریعہ بطور وجود تسلیم کیا جائے' اور زندگی کی محکومی' یعنی حیوانیت کی سطح پر نہ رکھا جائے۔(29)

نوآبادیات نے اس کو شدید کیا۔ ہندوستانی مردوں کو عورت کی آزادی کے روپ میں اپنے لیے خطرے کی گھنٹی نظر آئی۔ ان کی پدری ثقافت جسے ہندوستانی روایت کا نام دے کر انھوں نے محفوظ رکھا تھا وہ خطرے میں نظر آئی۔ انھیں لگا عورت تعلیم حاصل کر کے کہیں ہمارے مقابل کھڑی نہ ہو جائے، لہذا ان کا جبر اور شدید ہو گیا، عورتوں پر ظلم میں اضافہ بھی ہوا اور مردوں کے اندر اپنی عورت کو 'محفوظ' کرنے کے خیال کے ساتھ اسے قابو میں رکھنے کا اصرار بڑھ گیا۔ ایک طرف ہندوستانی مرد زیادہ جابر ہو گیا تو دوسری طرف انگریزوں نے اس صورت حال کا خوب فائدہ اٹھایا۔ عورت کی 'نجات' کے نام پر خود کو پیش کیا اور ان کا 'مسیحا' بننے کی کوشش کی۔ جبکہ حقیقت میں عورت دونوں پاٹوں کے بیچ پس رہی تھی۔ تاریخ گواہ ہے کہ مردوں کی آپسی لڑائی میں سب سے بڑی قیمت 'عورت' کو چکانی پڑی ہے۔

فرقہ وارانہ فسادات ہوں تو چھاتیاں عورتوں کی کاٹی جاتی ہیں۔ عورت کی 'عصمت' کا فراڈ ایک ایسا ڈسکورس ہے جس کے

تحت جی بھر کر اس کا استحصال کیا گیا۔ اس کے ساتھ بلاتکار بھی ہو تب بھی اس کی 'عصمت' چلی جاتی ہے۔ گویا مردوں کی اس دنیا میں عورت ایک ایسا کھلونا ہے جسے ٹوٹ جانے کے بعد بھی پھینکا نہیں جاتا بلکہ اس سے کھیلنے کی نوعیت تبدیل کر دی جاتی ہے بس۔ اسی طرح قدیم ثقافتوں میں 'عورت' کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جہاں مرد ابھی اسے سمجھ کر زیر کرنے کی کوشش میں لگا ہوا تھا۔ جب عورت پوجی بھی جاتی تھی خیر پوجا تو عورت کی آج بھی کی جاتی ہے لیکن اس 'تقدس ،عبادت' کی پول پٹی تب کھل جاتی ہے جب ہم اپنے گھر/ بازار میں اس 'دیوی' کو دیکھتے ہیں۔ جس کی ہر سانس ایک دکھ کی کہانی ہے۔ رہی بات پوجا کرنے کی تو اسے 'دیوی' بنا کر پوجنے کا تصور بھی خوب ہے۔ کہتے ہیں مادری ثقافت میں 'عورت' کا راج تھا اور اپنی حکومت میں وہ رانی تھی؛

> حقیقت میں عورت کا وہ سنہری دور محض ایک کہانی ہے۔ عورت کو دوجا کہنے کا مطلب یہ کہنا ہے کہ جنسوں کے درمیان ایک معکوسی رشتہ موجود نہیں تھا: زمین' ماں' دیوی۔۔۔ مرد کی نگاہ میں وہ ساتھی مخلوق نہیں تھی۔ اس کی طاقت کی توثیق انسانی اقلیم سے باہر تھی' اور اس لئے وہ اس اقلیم سے باہر ہو گئی۔ معاشرہ ہمیشہ سے نر ہے۔ سیاسی قوت ہمیشہ مردوں کے ہاتھ میں رہی۔ لیوی سٹراس (Levi Strauss) قدیم معاشروں پر اپنی تحقیق کے آخر میں اعلان کرتا ہے'' عوامی یا محض سماجی حاکمیت کا تعلق ہمیشہ مردوں سے رہا ہے۔(30)

اس سے الگ جب ہم اس نوع کے انکشاف سے گزرتے ہیں تو اس نظام کی ہوشیاری بھی سمجھ میں آتی ہے کہ؛

> جب بھی ممکن ہو وہ خود کو بطور باپ منوانے کو ترجیح دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کی ترقی جب اسے خود آگہی اور اپنی مرضی منوانے کے مقام تک لے آئی تو ہر معاشرہ پدری نظام کی صورت اختیار کرنے پر مائل ہوا۔ لیکن اس بیان کو اجاگر کرنا ضروری ہے کہ جب ابھی وہ زندگی' فطرت اور عورت کے اسرار و رموز پر پریشان تھا' اس کی طاقت ہمیشہ اس کے ساتھ تھی۔ عورت کے خطرناک سحر سے خوفزدہ ہونے پر اسے بطور لازمی رتبہ دیا۔ مرد نے ہی اسے اس انداز میں رکھا' اور لہذا اس نے اس بہ رضا بیگانگی میں واقعی بطور لازمی عنصر عمل کیا۔ عورت پر مسلط تخلیقی قوتوں کے باوجود مرد ہی زرخیز زمین کی طرح عورت کا بھی مالک رہا۔ عورت فطرت کی جادوئی زرخیزی کی تجسیم ہے۔ فطرت کی طرح

عورت کا مقدر بھی یہی ہے کہ اسے محکوم رکھا' جائیداد بنایا اور استعمال کیا جائے۔ مرد کی نظروں میں اس کی تعظیم مردوں کی ہی دین ہے۔ مرد دوجے کے سامنے سرخم کرتے' وہ ماتا دیوی کی پرستش کرتے ہیں۔ لیکن یوں وہ کتنی بااثر ہو سکتی ہے' اس کا اندازہ صرف مردانہ ذہن کے تصورات کی مدد سے کیا جا سکتا ہے۔۔۔ مرد کے بنائے ہوئے تمام بت' چاہے وہ کتنے ہی خوفناک ہوں' حقیقت کے ایک نکتہ نظر سے اس کے ماتحت ہیں' اور یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ انہیں تباہ کر ڈالنے کا مختار رہا۔(31)

یوں دیکھا جائے تو کیرلا میں آج بھی کئی جگہوں پر مادری ثقافت کی ایک چھوٹی سی تصویر کے روپ میں گھر جمائی والا نظام موجود ہے۔ گویا وہاں بیٹی سسرال نہیں جاتی، داماد اپنے سسرال میں رہتا ہے۔ اور پھر ہوتا کیا ہے؟ غریب ماں باپ جو خود دال روٹی پر گزر بسر کرتے رہے تھے، داماد کے لیے انھیں وہ تمام اہتمام کرنے پڑتے ہیں جو شاید ان کی بساط سے باہر ہوتا ہے۔ گویا غریب ماں باپ کے لیے ساری زندگی کی مصیبت۔ اگر داماد نکما ہو تو بیٹی کے ساتھ ساتھ اس کی کفالت کی ذمہ داری بھی ماں باپ پر ہی آ جاتی ہے۔ جبکہ شادی کی رسم کی حقیقت کچھ یوں ہے؛

عورتوں نے کبھی کوئی ایسا علیحدہ گروہ تشکیل نہیں دیا جو خود انحصاری کے تحت اور مردانہ گروہ کے خلاف قائم ہو۔ انہوں نے مردوں کے ساتھ ہرگز کوئی براہ راست اور خود مختار تعلق کبھی نہیں بنایا۔ لیوی سٹراس کے مطابق ''شادی کا بنیادی معکوسی بندھن مردوں اور عورتوں کے درمیان نہیں' بلکہ عورتوں کے توسط سے مردوں اور مردوں کے درمیان قائم ہوا۔ عورتیں محض اس تعلق کا اہم ترین موقع ہیں۔''۔۔۔۔۔ چاہے نظام مادری' پدری' دوطرفہ یا غیر جانبدارانہ ہو' وہ ہمیشہ مردوں کی زیرسرپرستی رہی۔(32)

Patriarchy اور استعماریت کے' استحصالی رویے' ایک جیسے ہوتے ہیں۔ دونوں میں اپنے ماتحت پر حکومت کو مضبوط کرنے اور قابض ہونے کی کوشش میں تشکیل کردہ بیانیے تخلیق کیے جاتے ہیں، جن کا بظاہر حقیقت سے کوئی لینا دینا نہیں ہوتا۔ پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں چونکہ اس طرح کے اقتدار، تسلط کی مخالفت کی جاتی ہے اس لیے پس نوآبادیاتی بیانیہ میں تانیثی ڈسکورس زیادہ ابھر کر سامنے آتا ہے۔ پھر نوآبادیاتی دور میں عورتوں کی حالت زیادہ قابل رحم ہوگئی تھی، پہلے ہی پدری ثقافت کے استحصال سے ان کی کمر ٹوٹی ہوئی تھی اوپر سے نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت' خوبصورتی کا Notion اور

عورتوں کی تعلیم حاصل کر لینے سے ان کے انگریز بن جانے کا ڈر وجود میں آیا، جس سے پوری ہندوستانی تہذیب کو خطرہ لاحق ہو گیا۔ اس تصور نے رہی سہی کسر بھی پوری کر دی۔ اس ضمن میں رشید جہاں کے افسانہ 'بے زبان' کی مثال دی جا سکتی ہے۔

رنگ کی بات کریں تو گورا رنگ اسی طرح ضروری قرار پایا گویا انگریزی تعلیم کے بغیر 'جاہل' قرار دیا جانے والا ہندوستانی۔ آج بھی 'گوری چمڑی' کے پیچھے پاگل لوگوں کی کمی نہیں ہے۔ بازار میں گورا کرنے والی کریموں کی خرید و فروخت سے بھی اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

تعلیم کی بات کی جائے تو خود سرسید جو انگریزی تعلیم کو ہر نوجوان کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں لیکن بات جب لڑکیوں کی تعلیم کی آتی ہے تو ان کے نظریات بدل جاتے ہیں:

> عورتوں کی تعلیم نیک اخلاق، نیک خصلت، خانہ داری کے امور، بزرگوں کا ادب، خاوند کی محبت، بچوں کی پرورش، مذہبی عقاید کا جاننا ہونی چاہیے۔ اس کا میں حامی ہوں، اس کے سوا اور کسی تعلیم سے بیزار ہوں۔(33)
>
> اس میں کچھ شک نہیں کہ لڑکیوں کی تعلیم کے لیے عام اسکول کے بنانے کو، جہاں کہ عام لڑکیاں بلا لحاظ اس کے کہ کس قوم و خاندان کی ہیں، چادر یا برقعہ اوڑھ کر یا ڈولی میں بٹھا کر بھیجی جاویں، میں پسند نہیں کرتا۔(34)

سوچنے والی بات یہ ہے کہ وہ لڑکیوں کی تعلیم کے مخالف کیوں تھے؟ کیا ان کی سوچ بھی عام پدری ذہنیت والے مردوں کی طرح تھی جو عورت کو 'دوجا' مانتے ہیں اور انھیں ان تمام حقوق کے قابل نہیں سمجھتے جو انھیں حاصل ہونے چاہیے۔

بہر کیف نوآبادیات کے استحکام میں زبان کے اہم رول پر گزشتہ باب میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ زبان اور سماج ایک دوسرے کو reflect کرتے ہیں۔ جب سماج پدری ثقافت پر مبنی ہو تو اس کی زبان بھی ویسی ہی ہو گی نیز عورت کو subject کے طور پر represent کرنے والی زبان شاید ہی اس سماج میں ملے۔ یہاں صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح نوآبادیات کے استحکام میں زبان کا اہم رول ہوتا ہے، اسی طرح پس نوآبادیاتی بیانیہ میں زبان نوآبادیات کو Subvert کرنے میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ چونکہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ نوآبادیات اور Patriarchy اپنے استحصالی رویے کی بنا پر پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں ایک ہی چھت کے نیچے رکھے جاتے ہیں یعنی دونوں کی مخالفت اس ڈسکورس کا حصہ ہے۔ اور تانیثیت میں بھی پدری ثقافت کو subvert کرنے میں زبان کو وہی اہمیت حاصل ہے جو نوآبادیات میں ہے۔ گویا دونوں صورت میں زبان ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔

بعض تانیثی مفکرین نے زبان پر پدری اجارہ داری کا انکار کرتے ہوئے اسے توڑنے کی کوشش کی ہے۔ان کا ماننا ہے کہ صدیوں سے مرد کی حکومت نے نہ صرف مذہب، سیاست، سماج، اساطیر پر بلکہ لسانیات پر بھی اپنی اجارہ داری بنائے رکھی ہے، ان کا اقتدار ہر جگہ نظر آتا ہے۔ سماج کی ہر چھوٹی بڑی رسوم میں اس پدری تسلط کو آسانی سے دیکھا جا سکتا۔ جب مذہب اس پدری تسلط سے آزاد نہ رہ سکا تو 'لسانیات' تو مذہب کے سامنے ایک ادنیٰ سے شعبے کا نام ہے۔

نسائی بیانیہ کے تحت زبان کو اپنی طرح برتنے، اپنے انداز میں اپنے احساسات کی ترجمانی کرنے کی کوشش شروع ہوئی۔ عورت نے ہر شعبہ فکر کی طرح زبان میں بھی پدری اجارہ داری کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ اردو شاعری میں اس کی مستحکم آواز سارا شگفتہ کی شاعری میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اردو افسانے میں سامنے کا ایک اہم نام عصمت چغتائی کا ہے۔ عصمت کے افسانے اپنے نسائی کرداروں کے مخصوص لب و لہجے کے لیے جانے جاتے ہیں، ساتھ ہی تانیثیت کی مستحکم آواز کے طور پر بھی ان کی تحریروں کو بریکٹ کیا جاتا ہے۔ یوں کہہ لیں کہ عصمت چغتائی کے افسانوں میں پدری ثقافت اور اس کی اجارہ داری کا دھڑن تختہ بھی ہوتا ہے اور ساتھ ہی مخصوص نسائی زبان کی چاشنی بھی موجود ہے جس سے کوئی گھامڑ ہی لطف اندوز نہ ہوگا۔

عصمت کے افسانے کو اس میں شامل کرنے کی ایک بڑی وجہ ان کی زبان کا 'مخصوص نسائی انداز و لفظیات' ہے، جو زبان پر patriarchal اجارہ داری کے تصور کو طشت از بام کرتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان کے افسانے پدری جبر سے بھی نبرد آزما نظر آتے ہیں، چند ایک مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

> تم جانتی ہو وہ سدا کی کمزور دل ہے۔۔۔۔
>
> تو بہن۔۔۔۔ میں کون سی پہلوان ہوں۔۔۔ راحت اور کونے میں دبک گئی
>
> ۔۔۔
>
> کبھی میرے دل میں اپنی جنس کی برتری کا خیال بھی آتا ہے۔۔۔ کبھی یہ بھی سوچتی ہو کہ ہم کب تک ظالم مردوں کی حکومت سہیں گے۔۔۔۔ کب تک یوں یہ ہم دبے مار کھاتے
>
> رہیں گے۔۔۔ بتاؤ بولو۔۔۔(35)
>
> مساوات کا فقدان امیر غریب کے معاملے میں ہی نہیں عورت اور مرد کے مقابلے میں تو اور بھی زیادہ ہے۔ میرے والد تو روشن خیال تھے۔ اصولاً بھی لڑکوں سے لڑکیوں کے حقوق کا زیادہ خیال رکھتے تھے مگر وہی بات تھی جیسے ہندو

> مسلم بھائی بھائی لڑکا لڑکی برابر۔ چند نعرے تھے جن کی لیپ پوت نہایت ضروری سمجھی جاتی تھی۔۔۔۔۔مگر مجھے معلوم ہوا کہ میری اماں کیوں ڈرتی تھیں۔ یہ مرد کی دنیا ہے' مرد نے بنائی اور بگاڑی ہے۔ عورت ایک ٹکڑا ہے اس کی دنیا کا جسے اس نے اپنی محبت اور نفرت کے اظہار کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔ وہ اسے موڈ کے مطابق پوجتا بھی ہے اور ٹھکراتا بھی ہے۔ عورت کو دنیا میں اپنا مقام پیدا کرنے کے لیے نسوانی حربوں سے کام لینا پڑتا ہے۔ صبر' ہوشیاری' دانشمندی' سلیقہ جو مرد کو اس کا محتاج بنا دے۔ شروع ہی سے لڑکے کو محتاج بنانا کہ وہ اپنا بٹن ٹاکتے شرمائے۔ روٹی ٹھوکتے ڈوب مرے۔ آسان آسان چھوٹے چھوٹے کام جو نوکر کر سکتے ہیں۔ اپنے ہاتھ سے کرنا اس کی زیادتیوں کو سر جھکا کر سہنا کہ وہ شرمندہ ہو کر قدموں پر گر پڑے۔(36)

ان اقتباسات کی روشنی میں بھی دیکھیں تو نو آبادیاتی ہندوستان میں عورت double colonization کا شکار نظر آتی ہے۔ دراصل بعض امتیازات کے ساتھ نو آبادیاتی ڈسکورس میں 'گوری جلد' کے ساتھ خوبصورتی کے Norms وابستہ کر دیے گئے جس کا سب سے زیادہ شکار عورتیں ہوئیں۔ گویا سیاہ/ سانولے رنگ کی خوبصورتی پر سوالیہ نشان لگ گیا۔ اب 'گوری' عورت خوبصورت قرار دی گئی۔ ہم جانتے ہیں کہ سانولا یا کالا رنگ ہونا یہاں عام بات ہے کیوں کہ ہندوستان کا شمار گرم ملکوں میں ہوتا ہے۔ رنگ کی بنا پر کسی کو خوبصورت بتانا یا گورے رنگ پر فخر کرنا دراصل نو آبادیاتی ڈسکورس کا حصہ تھا انگریزوں نے خود سے منسلک تمام باتوں کو 'خاص' باور کروایا (حالانکہ سرد ملکوں میں جلد کا رنگ گورا ہونا بھی اتنی ہی عام بات ہے) اور ہندوستانیوں میں اس کی عدم موجودگی کو ایک عیب کے طور پر دیکھا۔ جلد کا رنگ بھی اسی کی ایک مثال کہی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس ہندوستانی تہذیب وثقافت میں 'سانولا' رنگ خوبصورتی کے مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا جاتا رہا ہے۔ اساطیری کہانیوں میں بھی کرشن، شیو کا رنگ سانولا بتایا جاتا ہے، گو کہ گورا رنگ بھی ہندوستان (شمال اور شمال مشرق) میں موجود رہا، مثلاً:

> Rama was young and handsome and radiant. His chest was as broad as a lion's, his arms were mighty and strong and his eyes were shaped like the petals of a lotus. He was dark as a blue lotus, as handsome as the

god of love, equal to indra in strength.(37)

لیکن اس سے منسلک تفاخر کا احساس نوآبادکاروں کی آمد سے پہلے شاید نہیں تھا۔ اب جبکہ 'سانولی' رنگت ڈھل گئی اور 'گوری' رنگت خوبصورتی کا معیار قرار دے دی گئی، پہلے سے ہی ابتر حالت میں زندگی گزار رہی ہندوستانی عورتوں کے لیے ایک نئی مصیبت سامنے آئی۔ آج بھی اس کے اثرات قائم ہیں۔ آئے دن '2 ہفتے میں گورا کر دینے والی کریم، صابن کے دعووں کے ساتھ بازار میں قائم کمپنیاں اسی صورت حال کی نمائندگی کرتی ہیں۔

اس حوالے سے منٹو کا افسانہ 'بو' خوبصورتی کے اس نوآبادیاتی notion کو رد کرتا ہے۔ یوں تو افسانے میں گھاٹن لڑکی کو ہندوستانی تہذیب کا استعارہ بھی کہا جا سکتا ہے لیکن اگر یوں نہ بھی دیکھیں تب بھی گھاٹن لڑکی کے لیے رندھیر کی کشش ایک معنوی سیاق رکھتی ہے، وہ کشش جو رندھیر اپنی 'گوری چٹی بیوی' میں نہیں پاتا۔

منٹو کے بیانیہ میں کہیں واضح طور پر تو کہیں پوشیدہ طور پر نوآبادیاتی فکر کے خلاف احتجاج نظر آتا ہے۔ افسانہ 'بو' اسی احتجاج کی ایک مثال ہے۔ نام نہاد اخلاقی مصلحین نے اس افسانے پر فحاشی کا الزام بھی عائد کیا۔ یہ بیانیہ پس نوآبادیاتی شرح کے سیاق میں ایک نئے معنوی بعد کو اجاگر کرتا ہے۔ گھاٹن لڑکی، دھرتی / ہندوستانی تہذیب کا استعارہ ہے جسے نوآبادیاتی ذہن پوری طرح سے قبول کرنے سے قاصر نظر آتا ہے۔ اس نوآبادیات کی مرتب کردہ اخلاقیات میں 'بو' عیاشی کا غلیظ استعارہ ہو سکتی ہے کیونکہ colonial طرز فکر محکوم قوم کو شدت سے اس بات کا احساس دلاتی ہے کہ وہ ناکارہ ہے اور ان کی بہتری غلام بنے رہنے میں ہی ہے۔ نوآبادیاتی تعبیر کو توڑنے پر جو نکات روشن ہوتے ہیں اس کے تناظر میں یہ بات واضح ہے کہ 'بو' ہندوستانی دھرتی کے لمس مسلسل سے عبارت ہے جسے ہماری تہذیبی روایات کی تشکیل میں بنیادی موقف کی اہمیت حاصل ہے۔ رندھیر کی بیوی کے مقابل (جو نوآبادیات کا استعارہ کہا جا سکتا ہے) گھاٹن لڑکی کو ترجیح دینا پس نوآبادیاتی ڈسکورس قائم کرتا ہے۔ گوری/ سفید فام لڑکی colonial نظام کا نشان ہے جو دھرتی کے لمس/ ہندوستانی تہذیب سے محروم ہے نیز اس کا نیچر مصنوعیت کی اساس پر قائم ہے۔ یہ مصنوعی پن اس لائف اسٹائل کا پیدا کردہ ہے جو انگریزوں کی تقلید یا ان کے کلچر کو اپنانے کا نتیجہ ہے۔ 'بو' کا احتجاجی رویہ اس نوآبادیاتی اخلاقیات کو تہ و بالا کرتا ہے۔ افسانہ فحاشی کی سرحدوں کو مس کرتا ہے یا نہیں، اس فرسودہ مباحث کو چھوڑ کر ہمیں بیانیہ کے وجودیاتی تفاعل پر مکالمہ قائم کرنا چاہیے۔ وہ تفصیلات جو راوی نے گھاٹن لڑکی اور گوری لڑکی کے مابین تفریق کرنے (اور اس فرق کو پر اثر بنانے) کے لیے استعمال کی ہیں، افسانے کی پس نوآبادیاتی شرح کے بنیادی ٹولز کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان ٹولز کے توسط سے نہ صرف متن کا داخلی انتشار بلکہ وہ پوری وجودی شعریات قاری کے سامنے روشن ہو جاتی ہیں جن میں بیانیہ کی اخلاقی تعبیر معدوم ہو جاتی ہے۔ یوں بیانیہ کے پیراڈاکس کے فریم ورک میں 'بو' کی سابقہ تعبیرات معطل ہو جاتی ہیں۔ مٹی کی سوندھی

خوشبو محض ہندوستان کے مخصوص نیچر کا استعارہ نہیں بلکہ پس نوآبادیاتی شعریات کا تفاعل ہے؛

> اس بو کو جو اس گھاٹن لڑکی کے ہر مسام سے باہر نکلتی تھی، رندھیر اچھی طرح سمجھتا تھا حالانکہ وہ اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا تھا۔ جس طرح بعض اوقات مٹی پر پانی چھڑکنے سے سوندھی سوندھی باس پیدا ہوتی ہے۔(38)

یہ ——بو—— ہماری تہذیبی شعریات کی طرح خالص ہے جس میں مغربی فکر، تہذیب کی کوئی ملاوٹ نہیں۔ افسانے میں موجود ان کوڈس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالتے ہیں جو نوآبادیاتی شعریات کی کلید ہیں۔

رندھیر کا کردار اس نوآبادیاتی ڈسکورس کو بھی اجاگر کرتا ہے، جہاں 'ہندوستانیوں اور کتوں کا داخلا ممنوع ہے' کی تختی لگی نظر آتی ہے۔ وہ گاؤں کا جاہل گنوار نہیں بلکہ راوی کے مطابق مہذب، تعلیم یافتہ، صحت منداور خوبصورت نوجوان ہے۔ پھر بھی فورٹ کے قحبہ خانے اس کے لیے بند تھے کیونکہ اس کی چمڑی گوری نہیں ہے۔ ہندوستانیوں کے ساتھ یہ دوجا رویہ نوآبادیاتی ہندوستان میں عام بات تھی؛

> رندھیر بہت اداس ہو گیا تھا۔ اس کی اداسی کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ کرسچین چھوکریاں نایاب ہو گئی تھیں۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ رندھیر جو فوجی گوروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ مہذب، تعلیم یافتہ، صحت منداور خوبصورت تھا۔ صرف اس لیے اس پر فورٹ کے اکثر قحبہ خانوں کے دروازے بند کر دیئے گئے تھے کہ اس کی چمڑی سفید نہیں تھی۔(39)

اس کے علاوہ متن میں ایک اور provocation موجود ہے جس کا ذکر یہاں ضروری ہے جو متن کے حرکیاتی نظام کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کرتا ہے:

> رندھیر نے محض دل ہی دل میں ہیزل سے اس کی تازہ تازہ پیدا شدہ کوفت کا بدلہ لینے کی خاطر اس گھاٹن لڑکی کو اشارے سے اوپر بلایا تھا۔(40)

رندھیر کا غم وغصہ اسے گھاٹن لڑکی کی قربت کے لیے اکساتا ہے۔ اس کا ایک نفسیاتی پہلو بھی ہو سکتا ہے۔ انگریزوں کی تقلید میں ان کے کلچر/ طور طریقے کو اپنانے والے جب ان کے ذریعے (انگریزوں) ذلیل ہوتے ہیں تو انھیں شدت سے اپنی تہذیب/ رسومیات سے قربت کا احساس ہوتا ہے۔ محرومی کا یہ شدید احساس انھیں اپنے کلچر سے قریب کرتا ہے جس میں عشق جیسا جنونی رویہ مضمر ہوتا ہے۔ گھاٹن لڑکی کی قربت رندھیر کے اندر کچھ اسی نوعیت کا اسرار پیدا کرتی ہے۔ یوں متن کی نفسیاتی شرح بھی ممکن ہے۔ پس نوآبادیاتی سیاق میں گھاٹن لڑکی رندھیر کے اندر ایک ایسا احساس پیدا کرتی ہے جو اس

کے لیے قطعی نیا اور انوکھا ہے حالانکہ وہ اس میدان کا منجھا ہوا کھلاڑی ہے۔یعنی وہ تہذیب جسے بوسیدہ قرار دے کر رد کیا گیا تھا اب اپنے وجود کا اثبات کرا رہی ہے اور ایک ایسی تہذیب کے مقابل اپنے وجود کو منواتی ہے جو ترقی یافتہ تصور کی جاتی ہے۔رندھیر کی بیوی جو گوری،تعلیم یافتہ اور فرسٹ کلاس مجسٹریٹ کی لڑکی ہے،اس کے اندر وہ احساس پیدا کرنے میں ناکام رہتی ہے جو اس گھاٹن لڑکی سے مخصوص ہیں۔یہ تمام نشانات اور کوڈ متن کی ساخت کو توڑنے پر آشکار ہوتے ہیں؛

> لیکن وہ پکار کہاں تھی۔وہ پکار جو اس نے گھاٹن لڑکی کے جسم کی بو میں سونگھی تھی۔وہ پکار جو دودھ کے پیاسے بچے کے رونے سے کہیں زیادہ قابلِ فہم تھی۔وہ پکار جو صَوتی حدود سے نکل کر بے آواز ہوگئی تھی۔(41)

جبکہ دوسری طرف رندھیر کو اپنی گوری چِٹی بیوی پھٹے ہوئے دودھ کے مانند لگتی ہے۔اس کا تراشا ہوا حسن رندھیر کو گراں گزرتا ہے:

> رندھیر نے اپنے پہلو میں لیٹی ہوئی لڑکی کی طرف دیکھا جس طرح پھٹے ہوئے دودھ میں سفید سفید بے جان پھٹکیاں بے رنگ پانی میں ساکن ہوتی ہیں ۔اسی طرح اس لڑکی کی نسوانیت اس کے وجود میں ٹھہری ہوئی تھی،سفید سفید دھبوں کی صورت میں۔۔۔اصل میں رندھیر کے دل و دماغ میں وہ بو بسی ہوئی تھی جو اس گھاٹن لڑکی کے جسم سے بغیر کسی بیرونی کوشش کے باہر نکل رہی تھی ۔وہ بو جو حنا کے عطر سے کہیں زیادہ ہلکی پھلکی اور دور رس تھی۔(42)

راوی کی یہ تفصیلات نوآبادیات کے signifiers کہے جا سکتے ہیں۔قابل توجہ ہے کہ گھاٹن لڑکی سے جڑی تمام تفصیلات میں سانولا،گدلا،مٹمیلا،گندھی ہوئی مٹی،سیاہی مائل گندمی رنگ جیسے لفظوں کا استعمال کیا گیا ہے جبکہ رندھیر کی بیوی کے ساتھ 'گوری چِٹی لڑکی،دودھ کی طرح سفید' جیسی لفظیات کا استعمال ملتا ہے جو اسے ایک نوآبادیاتی پیکر عطا کرتا ہے۔لیکن رندھیر اس گورے رنگ سے ذرا متاثر نہیں ہوتا،نہ ہی اس میں وہ جنسی کشش پاتا ہے جو گھاٹن لڑکی کی قربت میں اس نے محسوس کی تھی۔ان تمام جزئیات کی روشنی میں رندھیر کا کردار منٹو کا ایک پس نوآبادیاتی ردِعمل کہا جا سکتا ہے۔گورے رنگ کے متعلق اس طرح کے خیالات کا اظہار منٹو کے دوسرے افسانوں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔منگو کوچوان (افسانہ نیا قانون) کو انگریزوں کی سرخ و سپید چہرے کو دیکھ کر متلی آتی ہے جسے وہ ـــــ ایسی لاش سے تعبیر کرتا ہے جس کے جسم پر سے اوپر کی جھلی گل گل کر جھڑ رہی ہو ـــــ دوسری طرف رندھیر کو اپنی بیوی کی گوری رنگت پھٹے ہوئے دودھ کے مانند لگتی

ہے۔افسانے میں موجود یہ کوڈ منٹو کا ردعمل ہے جو پس نو آبادیاتی ڈسکورس قائم کرتے ہیں۔گھاٹن لڑکی اور رندھیر کی بیوی ایک کوڈ ہے جسے ڈی کوڈ کرنے پر قاری نو آبادیات اور پس نو آبادیاتی فکر سے روبرو ہوتا ہے۔افسانہ 'بو' میں منٹو نے رندھیر کے احساسات و جذبات کے توسط سے نو آبادیاتی فکر کے خلاف احتجاج/ ردعمل کو راست طور پر بریکٹ کیا ہے۔افسانہ 'بو' کے تعلق سے ممتاز شیریں کی تنقید پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے شمس الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں؛

> تو کیا وہ [ممتاز شیریں] یہ کہنا چاہتی ہیں کہ دیہات کی ہر لڑکی، خاص کر محنت کش لڑکی (خواہ وہ جہاں کی بھی ہو، بس سفید فام نہ ہو)، اس کے جسم میں وہ ''خاص بو'' نکلتی رہتی ہے اور جو اس لڑکی (یا عورت) میں ''بے پناہ جنسی کشش'' پیدا کر دیتی ہے، اور ''مہذب'' بنی سنوری شہری لڑکی اس ''بے پناہ جنسی کشش'' سے عاری ہوتی ہے؟

مزید لکھتے ہیں؛

> پھر یہ بات نہ منٹو بتا سکتے ہیں اور نہ ممتاز شیریں، کہ وہ ''خاص بو'' کیا شے ہے اور ''بے پناہ جنسی کشش'' سے کیا مراد ہے؟

نہ ممتاز شیریں ایسا کچھ کہہ رہی ہیں اور نہ ہی منٹو یہ باور کرانا چاہتا ہے کہ ہر محنت کش لڑکی 'خاص بو' اور 'بے پناہ جنسی کشش' سے پُر اور شہری لڑکی اس سے عاری ہوتی ہے۔ بلکہ منٹو نے رندھیر کے کردار کے جذبات و احساسات کے توسط سے ان دونوں لڑکیوں کی ontolgy پیش کی ہے۔یعنی بیانیہ کی تشکیل میں مرکزی اہمیت تو رندھیر کو حاصل ہے اور متن میں جو کچھ قائم کیا جا رہا ہے اسی کردار کے وجودی سیاق میں قائم کیا جا رہا ہے۔ چونکہ رندھیر کا کردار پس نو آبادیاتی ڈسکورس کے تحت تشکیل دیا گیا ہے اس لیے وہ اپنی گوری چٹی بیوی کے (جسے نو آبادیات کا استعارہ بھی کہا جا سکتا ہے) بجائے گھاٹن لڑکی سے متاثر ہے۔متن میں موجود یہ بیان کہ رندھیر کی بیوی —— اپنے کالج میں سیکڑوں لڑکوں کے دل کی دھڑکن تھی —— اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منٹو اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ شہری لڑکی بھی 'خاص بو' یا 'بے پناہ جنسی کشش' کی متحمل ہو سکتی ہے (یا ہے)۔لیکن وہ کردار —— رندھیر کی نبض تیز نہ کر سکی۔یعنی یہاں کردار (رندھیر) کے احساسات و جذبات اہم ہیں کیونکہ منٹو نے اسے postcolonial reaction کے طور پر تعمیر/ پیش کیا ہے۔ رندھیر متعدد سفید فام لڑکیوں سے تعلقات قائم کر چکا ہے لیکن جنگ کے باعث جو تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں ان سے کہیں نہ کہیں رندھیر بھی متاثر ہوا۔اس کے اندر کی یہ تبدیلی ہی ہے جو وہ اپنی بیوی میں گھاٹن (لڑکی) کو تلاش کرتا ہے۔اب وہ 'خاص بو' کیا ہے؟ جس کے متعلق فاروقی صاحب استفسار کرتے ہیں۔لیکن فکشن کے اسرار کو دو اور دو چار کے فارمولے پر حل

نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ادب بھی جمالیاتی تفاعل اور فکشن سے عاری ہوگا تو پھر اسے humanities کی بجائے hard core علوم کے طور پر قائم کرنا چاہیے تھا تاکہ اس کی شعریات بھی چند فارمولوں کی اساس پر مرتب ہوتی اور ہر کوئی اسے رٹ کر ادب پر حتمی حکم لگا سکتا۔ اس طرح وہ metaphysics خود بہ خود معدوم ہو جاتی جو انسان کی سائیکی کا تفاعل ہے۔

سوال یہ ہے کہ ہماری قرأت افسانے میں موجود جنسی اختلاط پر ہی مرکوز کیوں ہے؟ گھاٹن لڑکی کی بو/sex appeal (یا جو دل چاہے کہہ لیں) اور شہر کی، تعلیم یافتہ، فرسٹ کلاس مجسٹریٹ کی لڑکی (یا اس کا مصنوعی پن) کو ہم ایک object / کوڈ یا سمبل کے طور پر کیوں دیکھیں تو افسانے کی ایک الگ تفہیم ممکن ہے، اور جس کا ایک colonial تفاعل بھی متن میں موجود ہے۔

ہم آج بھی خوبصورتی کی وہی تعریف کیوں تسلیم کیے ہوئے ہیں جو نوآبادیاتی ڈسکورس کی باور کرائی ہوئی ہے۔ ہماری شعریات تو خوبصورتی کو جلد کی رنگت سے نہیں تولتی بلکہ 'ستیم شوم سندرم' سے اپنا رشتہ استوار کرتی ہے۔ اس ناحیہ سے دیکھا جائے تو افسانہ 'بو' کو پس نوآبادیات کی بہترین نہ سہی لیکن ایک منفرد مثال ضرور کہا جاسکتا ہے۔

اس ضمن میں عصمت چغتائی کے افسانے 'ہندوستان چھوڑ دو' کے ایک اقتباس کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے جس میں اس نام نہاد نوآبادیاتی خوبصورتی کو ہندوستانی معیار حسن کے ترازو میں تولنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کوشش میں جو تجزیہ سامنے آتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ کسی بھی ثقافت پر کسی دوسری ثقافت کے رنگ نہیں تھوپے جاسکتے۔ اگر انگریزوں کی ایک خصوصیت ان کا گورا ہونا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہندوستانیوں میں اس کا نہ ہونا ہی ان کی شناخت کا واحد باعث ہوگا۔ ہندوستانیوں کی اپنی خصوصیات ہیں جو ان کی شناخت سے منسلک ہے، مغربی معیار پر اس کا تجزیہ نہیں کیا جاسکتا کہ کسی دوسرے کی شناخت سے کسی شخص کی شناخت کا تعین کرنا ایک بے وقوفانہ عمل ہوگا۔ اگر ایسا کیا جائے تو نوآبادیاتی حسن کچھ یوں نظر آئے گا؛

> میم صاحب مغربی حسن کا نمونہ ہو تو ہو۔ ہندوستانی معیار حسن کے ترازو میں اسے تولا جاتا تو جواب صفر ملتا۔ اس کی جلد کھرچے ہوئے شلغم کی طرح کچی کچی تھی۔ جیسے اسے پوری طرح پکنے سے پہلے ڈال سے توڑ لیا گیا ہو۔ یا ٹھنڈی بے جان اندھیری قبر میں برسوں دفن رکھنے کے بعد نکالا ہو۔ اس کے چھدرے میلی چاندی کے رنگ کے بال بالکل بوڑھیوں کے بالوں کی طرح لگتے تھے۔ اس لئے سکھو بائی کے درجے کے لوگ اسے بڑھیا سمجھتے تھے یا پھر سورج مکھی جسے ہندوستان میں بڑا قابل رحم سمجھا جاتا ہے۔ (43)

رشید جہاں کا افسانہ 'بے زبان' نو آبادیاتی دور میں آ رہی تبدیلیوں کا بیانیہ ہے بالخصوص ایک لڑکی کی زندگی پر اس کے اثرات کو افسانے میں بخوبی پیش کیا گیا ہے۔ افسانے میں صدیقہ بیگم کی شادی نہ ہو پانے کی مختلف وجوہات میں ایک بڑی وجہ نو آبادیاتی تبدیلیاں ہیں۔ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ پہلے سے ہی مختلف قسم کی قید میں بند عورت کی زندگی نو آبادیاتی ہندوستان میں مزید عذاب میں مبتلا ہو گئی۔ جس کی مثال یوں بھی دی جا چکی ہے کہ ستی پر تھا پر قانون بننے کے بعد اس رسم میں تیزی آئی۔ اس کو ذہن میں رکھتے ہوئے افسانوی بیانیہ کو پڑھیں تو ہم دیکھ سکتے ہیں جو تبدیلیاں آ رہی تھی اس کا خمیازہ عورت کو زیادہ بھگتنا پڑ رہا تھا۔ ایک تو پہلے ہی اس پر سو طرح کی پابندیاں عائد تھیں اوپر سے نو آبادیات کے تحت آنے والی تبدیلیوں نے عورت کی حالت اور خراب کر دی۔ صدیقہ بیگم ایک ایسے گھر میں پلی بڑھی تھیں جو اپنے بزرگوں کی وراثت کو سختی سے پکڑ کر بیٹھے ہوئے تھے اور کسی بھی 'انگریزی تبدیلی' کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ تعلیم کو لڑکیوں کے لیے مضر خیال کرتے اور انگریزی تعلیم کا مطلب ان کے نزدیک انگریز ہو جانا تھا۔ لڑکوں کی تعلیم پر اتنی پابندیاں نہیں تھی جتنی لڑکیوں پر تھی۔ اس ضمن میں ایک مثال سرسید کی بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ وہ لڑکیوں کی تعلیم کے کس قدر مخالف تھے وہی دوسری طرف لڑکوں کو تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان بھیجنے پر زور دیتے تھے۔ جبکہ لڑکی کو پڑھانے کا سیدھا سا مطلب تھا، اسے 'میم' بنا دینا؛

> بھائی سے اس بات پر لڑائی ہو گئی تھی کہ لڑکیوں کو گھر پر بھی تعلیم نہ دو۔ ایک بھتیجی سے اپنے لڑکے کی منگنی کی تھی مگر اس بات پر کہ لڑکی کو انگریزی مت پڑھواؤ منگنی توڑ دی اور کہا ''میں گھر میں بہو لانا چاہتی ہوں' میم صاحب نہیں۔ (44)

یہ درست ہے کہ انگریزی تعلیم حاصل کرنے سے کوئی انگریز نہیں بن جاتا لیکن یہ بات بھی اتنی ہی درست ہے کہ نو آبادیاتی دور میں اس کو سمجھنا آسان نہ تھا۔ انگریزی تعلیم و ادب کو انگریزوں نے اپنے مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا گویا یہ ایسا اعلیٰ ادب تھا جو اعلیٰ قوم (انگریز) سے منسوب تھا۔ تعلیم پر اپنی اجارہ داری قائم کر کے اس طرح کا بیانیہ نو آبادیاتی ڈسکورس کے تحت عام کیا گیا تھا۔ لہذا تعلیم اور خاص کر انگریزی تعلیم کو لے کر لوگ نہ صرف مشکوک تھے بلکہ اس ڈر میں مبتلا تھے کہ ان کی شناخت کو انگریزی سے خطرہ ہے۔ نو آبادیاتی دور میں اس طرح کی سوچ رکھنا ایک فطری عمل تھا۔ پھر بات جب لڑکی کی ہو تو ماں باپ زیادہ محتاط ہو جاتے ہیں کہ ہمارے پدری سماج میں بیٹی 'پرایا دھن' ہوتی ہے۔ صدیقہ بیگم کی پرورش کچھ یوں ہوئی تھی کہ ان کی صورت قریبی رشتے داروں نے بھی نہیں دیکھی تھی، ایسے حالات میں لڑکی دیکھ کر شادی کرنے کا رواج پیدا ہوا تو ان کی شادی ایک مسئلہ بن گئی؛

> کیا بتاؤں اسی دلی میں ایک نئی وبا نکلی ہے کہ لڑکی کو دکھاؤ۔ آخر ہماری بھی شادیاں ہوئی تھیں۔ لوگ کہتے ہیں اور تو اور یہ بوا صغرا کہتی ہیں کہ عورتوں کو دکھانے میں کیا حرج ہے۔ میں کہتی ہوں حرج ہی نہیں۔ جو یہ صدیوں سے ہم خاندانی شرافت بنا کر بیٹھے ہیں تو وہ اسی دن کے لئے۔ آج کل تو نہ شرافت کی قدر نہ خاندان کی قدر۔ بس روپیہ ہو۔ اور موئی گٹ پٹ ہو۔(45)

تصور کیجیے کہ شادی کے لیے اپنی لڑکی کو عورتوں کو دکھانے میں خاندان کی شرافت خطرے میں پڑ گئی ہے تو لڑکوں کو دکھانے کی تجویز پر کیا ردعمل ہوگا۔ افسانوی بیانیہ میں آگے اس کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ صدیقہ بیگم کی ماں کے لیے یہ ایک ایسی بے شرمی تھی جس کے لیے وہ قطعی تیار نہ تھیں، ہاں لڑکی کو 'دو پیسے کی سنکھیا کھلا کر سلا دینے' کو وہ اس پر ترجیح دیتی تھی۔ یہ مکالمہ ملاحظہ کیجیے؛

> ''ابھی تو بیٹی ٹھیک نہیں ہوا۔ جہاں ایک آدھ لڑکا نظر آتا ہے تو وہی دکھاوے اکھاوے کا جھگڑا اور پھر طرّہ یہ کہ کہتے ہیں پہلے دیکھ لیں۔ پھر بات پکی کریں گے۔''
>
> ''اے بوا تم مجھے تو کہنے بیٹھ گئیں کہ میں نے حشمت کو دکھا دیا۔ میں نے تو عورتوں ہی کو چپکے سے دکھایا تھا لیکن ان کو تو کہو جو مردوں کو دکھا دیتی ہیں!''
>
> ''اوئی بوا! وہ کون ہوتی ؟''احمدی بیگم نے حیران ہوکر پوچھا۔۔۔
>
> ''ہے ہے کہہ کر۔''احمدی بیگم نے سینہ پر زور سے ہاتھ مارا۔ اور لہرا کر بولیں'' اوئی زمین نہ پھٹ گئی! میں تو بوا صدیقہ کو دو پیسہ کی سنکھیا کھلا کر سلا دوں لیکن یہ کام مجھ سے نہ ہو۔(46)

صدیقہ بیگم جس ماحول میں پلی بڑھی تھی، اس ماحول میں لڑکیوں کی آزادی کا مطلب تھا ان کی شادی ہو جانا، یعنی شادی کے بعد عورتوں سے کیا جانے والا پردہ ختم ہو جاتا تھا، وہ سنگار کرسکتی تھیں، خوشبو استعمال کرسکتی تھیں، اسی طرح کی آزادی کے خواب صدیقہ بیگم نے بھی دیکھ رکھے تھے اور اپنی شادی کے لیے دعائیں مانگا کرتی تھیں تاکہ ان کی بیڑیاں بھی کٹ جائیں۔ لیکن تعلیم یافتہ لڑکوں نے جب لڑکیاں دیکھ کر شادی کرنے کا رواج عام کیا تو صدیقہ بیگم اور ان کے جیسی نہ جانے کتنی لڑکیوں کی وہ 'ذرا سی آزادی' بھی ختم ہوگئی جو شادی کر لینے کے بعد انھیں حاصل ہوتی تھی؛

> اوئی بیوی یہ کہاں کا نیا طریقہ شریفوں میں نکلا ہے کہ لڑکی کو دیکھتے پھرو۔

> ہمارے ہاں تو یہ رواج نہیں۔ ہماری شادی ایسے ہی ہوئی۔ میری اللہ رکھے دونوں بڑی لڑکیاں بیاہی گئیں۔ بہو آئی۔ کیا سارے ملک کے شریف ہی اجڑ گئے۔ جا کر لڑکے کی اماں سے کہنا کہ بیوی کیا ساری شرافت، شرم دھو کر پی گئیں۔ اپنی لڑکیوں کی شوق سے نمائش لگائیں، سودا کریں۔(47)

حالانکہ شادی کے بعد کی جدوجہد پر بھی ایک ڈسکورس قائم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں اس گھٹن کا ذکر کیا جا رہا جس سے نجات پانے کے لیے شادی کے بعد کی ذرا سی آزادی بھی کسی جنت سے کم نہیں لگتی۔ افسانوی بیانیہ میں اس حوالے سے رضیہ بیگم کی مثال پیش کی گئی ہے جو ساٹھ سال کی کنواری عورت ہیں۔ ان کے مقابل ایک کردار ذکیہ خاتون کا ہے جو شادی کے مہینہ بھر بعد بیوہ ہو گئی تھیں۔ لیکن دونوں کی زندگی کا درمیانی فرق جو اس ذرا سی آزادی سے عبارت ہے، نوآبادیات کے زیر اثر آئی تبدیلیوں کی وجہ سے صدیقہ بیگم کے لیے ایک خواب بن گیا؛

> رضیہ بیگم کوئی ساٹھ سال کی کنواری عورت تھیں۔ اب تک ان میں ایک جھجک تھی۔ اکثر جگہ ان کو دیکھ کر لڑکیاں اور نو عمر شادی شدہ عورتیں آپس میں کانا پھوسی شروع کر دیتی تھیں۔ رضیہ بیگم کو اپنی اس کمی کا احساس تھا اور بے چاری خود آتی جاتی کم تھیں۔ اور جو کہیں جاتی بھی تو ایسی جگہ چن کر بیٹھتی تھیں کہ لوگوں کی نگاہ ان پر نہ پڑے۔ پھر صدیقہ بیگم اپنی سگی پھوپھی ذکیہ خاتون کی طرف بھی دیکھتی تھیں جو شادی کے مہینہ بھر بعد بیوہ ہو گئی تھیں۔ وہ نہایت دلیرانہ ہر جگہ جاتی تھیں جو منہ میں آتا کہتیں۔ بدقسمت ضرور تھیں لیکن کسی سے کم تو نہ تھیں۔ صدیقہ بیگم اپنے دل میں دونوں عورتوں کا مقابلہ کرتی تو ہر دفعہ اپنی بیوہ پھوپھی کی زندگی کو ترجیح دیتی۔

صدیقہ اس آزادی کا تو تصور ہی نہ کر سکتی تھی جو ایک انسان ہونے کے ناطے اس کا بنیادی حق تھی۔ جس سماج نے اسے 'بے زبان' پیدا کیا تھا اس میں یہ کب ممکن تھا؟ پھر نوآبادیات نے اس رہی سہی آزادی کا بھی گلا گھونٹ دیا، جس کی صدیقہ بیگم تمنائی تھیں۔

نوآبادیاتی ہندوستان میں ہندوستانیوں کی حالت تو ناگفتہ بہ تھی ہی عورتیں دوہرے استحصال کا شکار (Double Colonised) تھیں۔ 'مجرم کون؟' افسانوی بیانیہ میں اس کی ایک تصویر دیکھی جا سکتی ہے۔ گجریا کی موت یوں تو خودکشی تھی لیکن اسے اس خودکشی کے لیے اس پدری سماج اور اس سے زیادہ اس انگریز جج کے فیصلے نے مجبور کیا تھا۔ مردوں کی

اس دنیا میں عورت کو محبت کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ اگر وہ ایسا کرتی ہے تو فاحشہ اور نہ جانے کن کن القاب سے نوازی جاتی ہے۔ عورت کی محبت ایک ایسا گناہ ہے جس کی کوئی معافی نہیں۔ عورت (گجریا) جو پہلے سے ہی 'دوجی' تھی جج رابنسن (نوآبادیات) کے ایک فیصلے کے بعد موت کو گلے لگا لیتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ گجریا اور اس کے محبوب بھولا کو جس جرم کی سزا دی گئی ہے، سزا سنانے والا انگریز جج خود اسی طرح کے جرم میں ملوث ہے۔

بیانیہ میں انگریزوں کے اس دوہرے کردار کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا گیا ہے۔ جہاں ایک ہی جرم کے لیے بھولا کو تین سال کی سزا ہو جاتی ہے اور انگریز جج شادی کرنے کے لیے اپنے ملک لوٹنے کی تیاریوں میں مصروف نظر آتے ہیں۔ ایک ہی نوعیت کی دو کہانیوں کو بیانیہ میں اس طرح پرویا گیا ہے کہ نوآبادیاتی ڈسکورس کی ساری قلعی کھل جاتی ہے۔ ساتھ ہی عورت پر اس استحصال کی ایک تصویر بھی سامنے آتی ہے جو انگریزوں کی حکومت سے منسوب ہے اور جس کی مثال پہلے دی جا چکی ہے۔ بیانیہ اس دوجے رویے کو بھی موضوع بناتا ہے جو انگریزوں نے ہندوستانیوں کے ساتھ روا رکھا تھا:

> اچھا ہندوستان میں بھی لوگ محبت کرتے ہیں؟ مس فوکس نے نہایت تعجب سے پوچھا۔(48)

گویا ہندوستان میں انسان نہیں بستے، جو محبت کر ہی نہیں سکتے۔ ایک اور مثال دیکھیے:

> مس فوکس زور سے چیخیں۔ اگر پھانسی کا ڈر نہ ہو تو یہاں کے وحشی ''نیٹو'' ہم میں سے کسی کو زندہ نہ چھوڑیں۔(49)

کہانی میں جج رابنسن کا کردار نوآبادیاتی حکومت کا استعارہ کہا جا سکتا ہے، جن کی زندگی سے جڑا ایک واقعہ ان کے ایک فیصلے کی پول کھول دیتا ہے جو انھوں نے ایک ہندوستانی بھولا اور گجریا کے کیس کی شنوائی کرتے ہوئے سنایا تھا۔ بھولا پر گجریا کو بھگانے کا الزام تھا جو مٹرو کی بیوی تھی اور نابالغ بھی تھی۔ حالانکہ عدالت میں گجریا نے خود گواہی دی۔ جس کا ذکر بیانیہ میں کچھ یوں ہے؛

> عدالت میں گجریا نے گواہی دی۔ اپنی محبت اور خود اپنی مرضی سے بھولا کے ساتھ جانے کا اقبال کیا۔ بھولا نے بھی بہت کہا کہ مجھ کو اس کی عمر کی کیا خبر تھی کیا اس کے ماتھے پر لکھی ہوئی تھی۔ مجھ کو اس سے محبت ہے۔(50)

لیکن کوئی گواہی کام نہ آئی اور جج رابنسن نے نابالغ گجریا کو بھگانے کے جرم میں بھولا کو تین سال کی سزا سنا دی۔ اس خبر کا گجریا پر کیا اثر ہوا، افسانوی بیانیہ میں اس کا ذکر کچھ یوں ملتا ہے؛

> ایک جوان لڑکی نے اپنے شوہر کے گھر کو آگ لگا دی اور پھر اپنے کپڑوں پر تیل

چھڑک کر آگ میں گھس گئی۔(51)

آپ کو کچھ دیر کے لیے یہ فیصلہ صحیح لگ سکتا ہے۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ کسی اور کی بیوی سے محبت کرنا ہی جرم ہے اور اسے بھگا لے جانا اس سے بھی بڑا جرم۔ کئی لوگ اس طرح کی سوچ رکھتے ہوں گے اور ہوسکتا ہے وہ صحیح بھی ہوں کہ وہ بھی اسی پدری سماج کی پیداوار ہیں۔ جہاں عورت کی صبح رات کے اندھیروں میں کہیں گم گئی ہے۔ جہاں فیصلہ کرنے سے پہلے عورت کی محبت اور اس کی مرضی کا دیباچہ نہیں لکھا جاتا۔ عورت کی زندگی کا دیباچہ مرد لکھتا ہے، اپنی مرضی اور سہولت کے حساب سے، اس میں عورت کہیں نہیں ہوتی۔ جج رابنسن کے لیے گجریا ایک تو ہندوستانی تھی اوپر سے عورت، سوان پر بھی گجریا کی گواہی کا کوئی اثر نہیں ہوا اور ان کے فیصلے نے اس کی جان لے لی۔

یہ تو ہوئی ایک کہانی۔ دوسری کہانی خود جج رابنسن کی ہے جنھیں مسز بلیک سے محبت ہوگئی تھی جو حال ہی میں کرنل بلیک سے شادی کر کے ہندوستان آئی تھی۔ مسز بلیک بھی اس محبت میں برابر کی شریک تھی۔ کرنل بلیک رابنسن سے انتقام لینے کے لیے ان پر مقدمہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے، اس لیے بات گورنر اور کمانڈر ان چیف تک پہنچائی گئی۔ حاکموں کا اس طرح کسی عورت کے لیے لڑنا کہاں زیب دیتا ہے اور تب جبکہ انھیں مہذب قوم ہونے کا دعویٰ بھی ہو۔ انگریزوں کی ملی بھگت سے معاملہ کچھ یوں حل ہوا کہ کرنل بلیک اپنی بیوی کو طلاق دیں گے اور تب جج رابنسن ان سے شادی کر سکتے ہیں۔ یہ وہی جج ہیں جو گجریا کی موت پر قانون کی دہائی دیتے نظر آتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں؛

> قانون ہندوستان میں چھوٹا بڑا یا اونچا نیچا نہیں دیکھتا۔ میں اپنی طرف سے بلکہ سب انگریزوں کی طرف سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہمارے دل میں کبھی ایسے خیالات نہیں آئے۔ ہم تو قانون سب کے لیے برابر سمجھتے ہیں۔(52)

کتنا برابر قانون ہے یہ دونوں کہانیوں کے اختتام سے ظاہر ہے۔ جرم ایک ہے اور سزائیں بالکل الگ الگ۔ انگریز جج اور ہندوستانی بھولا کے انجام میں کتنا فرق ہے۔ یہ فرق مسز بلیک اور گجریا کی زندگیوں کو کتنے الگ الگ موڑ پر لے جاتا ہے۔ مسز بلیک کو اپنے شوہر سے طلاق بھی ملتی ہے اور اپنی محبت رابنسن بھی، جبکہ دوسری طرف گجریا کے حصے میں موت آتی ہے۔ افسانے کے عنوان میں جو سوال موجود ہے اس کا جواب پس نوآبادیاتی قرأت میں آسانی سے تلاش کیا جاسکتا ہے۔ گجریا ان ہندوستانی عورتوں کی عمدہ ترجمانی کرتی ہے جو نوآبادیاتی ہندوستان میں دوہرے استحصال سے نبرد آزما تھیں۔

یہ بیانیہ نوآبادیاتی فراڈ کو بہت عمدہ طریقے سے اور فطری انداز میں بے نقاب کرتا ہے۔ جج رابنسن اور انگریزوں کا قانون نوآبادیاتی ڈسکورس کی تفہیم، جنڈر سے متعلق ان کے بڑے بڑے دعووں کی حقیقت اجاگر کرتا ہے۔ یوں رشید جہاں کا یہ

افسانہ پس نوآبادیاتی مطالعات میں ایک اہم بیانیہ کی حیثیت سے بریکٹ کیا جاسکتا ہے۔
یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں ایسے لوگ جو اپنی قلم کے زور پر ایک خاص شناخت رکھتے تھے، ان کے یہاں صنفی بیانیے روایتی نظر آتے ہیں۔ وہ سماج میں پھیلی برائیوں کا ذکر تو کرتے ہیں لیکن جب بات عورت کے حقوق کی آتی ہے تو یا تو ان کے قلم خاموش رہتے ہیں یا روایتی بیانیے تشکیل دیتے ہیں۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایسی شخصیات جو سماج کی اصلاح میں کافی سرگرم عمل رہتی ہیں، جنسی حساسیت (Gender Sensitization) سے خالی کیوں ہوتی ہیں۔ پوس کی رات، اور کفن، گئودان جیسا شاہکار لکھنے والے پریم چند کی قلم بھی صنفی مساوات کے ضمن میں روایتی بیانیے خلق کرتی ہے۔
پریم چند کے بیشتر افسانے مثالی صورت حال کا بیانیہ کہے جاسکتے ہیں۔ وطن کی آزادی انھیں بھی عزیز تھی، سماج میں موجود مسائل کے حل کے لیے وہ بھی اپنے طور پر جدو جہد کررہے تھے لیکن عورت ان کے یہاں بھی روایتی نظر آتی ہے۔ 'نوک جھونک'، 'مس پدما'، 'بڑے گھر کی بیٹی'، 'ستی'، 'وفا کی دیوی'، 'گھاس والی'، 'شدھی' جیسے افسانے مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ 'واقعی یہ جنس تمیز سے بے بہرہ ہوتی ہے' (افسانہ نوک جھونک) قسم کے خیالات کو پیش کرنے والے افسانے کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ عورت 'وفا کی دیوی'، ایثار و قربانی کی مورت ہو تو اچھا، لیکن اس کے علاوہ کچھ اور ہو تو اس کا حشر 'مس پدما' سے الگ نہ ہوگا۔ مجھے افسانہ 'مس پدما' کی قرأت میں کئی دفعہ یہ محسوس ہوا کہ جیسے یہ کہانی ہر اس عورت کو عبرت حاصل کرنے کے لیے لکھی گئی ہے جو پڑھنا لکھنا چاہتی ہے، اپنی زندگی اپنی مرضی کے مطابق جینا چاہتی ہے، اس کا حال مس پدما جیسا ہوسکتا ہے۔ حالانکہ مس پدما جیسا حال بغیر پڑھے لکھے اور ماں باپ کی مرضی سے شادی کرنے کے باوجود بھی ہوسکتا ہے بلکہ بعض اوقات اس سے بدتر ہی ہوتا ہے۔
ان افسانوں کے موضوعات سے الگ پس نوآبادیاتی مطالعات میں LGBT ڈسکورس بھی اہم بیانیہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس پر بنایا گیا قانون بھی نوآبادیات کی ہی دین ہے اور آزادی کے اتنے سال بعد بھی اب تک اس قانون میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔

> "377. Unnatural offences: Whoever voluntarily has carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal, shall be punished with imprisonment for life, or with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years,

and shall also be liable to fine."

Explanation: Penetration is sufficient to constitute the carnal intercourse necessary to the offense described in this section.(53)

دراصل ہم جنسی کے رجحان اوراس کے متعلقات وقت کے ساتھ بدلتے رہے ہیں لیکن ایک بات طے ہے ہمیشہ سے ہی اس پر قدغن لگانے کی کاوش کی گئی۔صورتِ حال بدتر تب ہوئی جب نوآبادیاتی ہندوستان میں 1860 میں باقاعدہ قانون بنا کر سزا متعین کی گئی۔گویا جنس کو کنٹرول کر کے فرد کے جسم اور شعور پر بہ یک وقت قدغن لگانے کی کوشش کی گئی۔فرد کو بدن میں قید کرنے کا یہ عمل نیا نہ تھا۔اس پر بنایا گیا قانون ضرور نیا تھا۔ہم جنس پرستی کو Abnormal قرار دے کر باقاعدہ اس کو روکنے کے لیے قانون بنانا گویا ہندوستانیوں کے 'نامہذب' اور 'جنگلی' ہونے کی ایک اور سند تھی اور یورپی حاکموں کی طرف سے انھیں مہذب بنانے کی کوشش 'قانون' بنانے کی صورت میں دیکھی جا سکتی ہے۔خود یورپ میں بلکہ ساری دنیا میں ہم جنس موجود تھے۔لیکن نوآبادیاتی ڈسکورس نے جب اسے 'غیر فطری' قرار دے دیا تو مشرق اکلوتی جگہ بن گئی جہاں یہ غیر فطری لوگ پائے جاتے تھے،اور بادشاہوں کے حرم میں تو انھیں باآسانی دیکھا جا سکتا تھا۔

Renaissance travel writings and plays repeatedly connect deviant sexuality with racial and cultural outsiders and far away places...... Non-European peoples were imagined as more easily given to same-sex relationships. Harem stories fanned fantasies of lesbianism.(54)

LGBT کے ساتھ بھی 'دوجے پن' کا رویہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔اقلیت یوں بھی اکثریت کی ستائی ہوئی ہوتی ہے۔تاریخ گواہ ہے کہ کس طرح ہمیشہ ہی اکثریت نے اقلیت کو دبایا ہے۔ہم جنس ہونا ہر دور میں گناہِ عظیم رہا ہے۔قرآن میں بھی 'قومِ لوط' کی تباہی و بربادی کا ذکر آیا ہے۔کہنا صرف یہ تھا ہمارے سماج میں ہم جنس اور مخنس کو جس طرح 'غیر فطری' زمرے میں ڈال کر ان کے ساتھ 'دوجا' رویہ اپنایا جاتا ہے،پس نوآبادیاتی ڈسکورس اس کی مخالفت کرتا ہے۔انھیں انسان سمجھے جانے،ان کے احساسات کو کسی خانے میں (فطری/غیر فطری) نہ بانٹنے کے ساتھ Queer کے تصور کو پس نوآبادیاتی مطالعات میں اہمیت دی جاتی ہے۔ہم جنس ہونا گویا ایک طرح سے 'مردکی مردانگی' سے خالی ہونا ہے۔انھیں'

نیم عورت' سمجھا جاتا ہے اور عورت ٹھہری سدا کی دوجی، یہی وجہ ہے کہ ہمارا سماج انھیں وہ درجہ نہیں دیتا جو 'پورے مرد' کو حاصل ہوتا ہے۔ دوسری اہم بات اس ضمن میں یہ ہے جس کا ذکر ہم پہلے بھی کر آئے ہیں کہ نوآبادیاتی دور میں ہندوستانی مرد کو جنسی طور پر بھی 'عجیب' دکھانے کی کوشش کی گئی اور اس کے لیے انھیں 'ہم جنس' کے خانے میں فٹ کیا گیا۔ جنس کو کنٹرول کرنے کا یہ عمل نیا نہیں تھا۔ جس دن فرد کی 'جنس' ایک سیاسی مدعا بنی، اس دن کمرے کی آزادی بھی فرد سے چھین لی گئی۔ فوکو نے اپنی کتاب The History of Sexuality میں 'جنس' کی Ontolog y اور اس کی 'سماجی تشکیل' کا ڈسکورس قائم کیا ہے؛

> sex and sexuality became crucial political issues in a society concerned with managing and directing the life of individuals and of populations. On Foucault's account, the spread of biopower is intimately connected to the social science discourses on sex and sexuality which proliferated during this period. These discourses, he claims, tended to understand sex as an instinctual biological and psychic drive with deeplinks to identity and, thus, with potentially farreaching effects on the sexual and social behavior of individuals. The idea that the sexual drive could function in a normal, healthy manner or could be warped and perverted into pathological forms led to a project of classification of behavior along a scale of normalization and pathologization of the sexual instinct.(55)

اسی کو گوپی چند نارنگ نے وضاحتی انداز میں یوں پیش کیا کہ؛

طرح دیوانگی، جرائم اور جنسی بے راہ روی کے تصورات پیدا ہوتے ہی عقلمندی، عدل و انصاف اور جنسی معقولیت کے

ڈسکورس سے ہیں جو انھیں اپنے 'غیر' کے طور پر دبا کر رکھتا ہے اور بے انصافی کا مرتکب ہوتا ہے۔ فوکو کا کہنا ہے کہ تہذیب ،شرافت اور معقولیت کے تمام پیمانے طاقت کے ڈسکورس سے پیدا ہوتے اور قائم رکھے جاتے ہیں۔ طاقت علم کا بھی سب سے بڑا طور ہے۔ علم میں بھی صداقت اور عدم صداقت کا تعین طاقت کے ڈسکورس کی رو سے ہوتا ہے۔ فوکو کا مشہور قول ہے کہ 'فقط سچائی کافی نہیں، سچائی کے اندر ہونا بھی ضروری ہے۔(56)

گویا نوآبادیاتی دور میں انگریزوں نے بھی خود کو فطری، Normal اور ہندوستانیوں کو اپنے 'متضاد' (غیر) کے طور پر پیش کیا تھا۔ کچھ ایسا ہی معاملہ جنس کی سماجی/ ثقافتی تشکیل میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ جسے فوکو نے bio-power کے تحت ڈفائن کیا ہے۔ دراصل جنس کو کنٹرول کرنے کا یہ حربہ کچھ یوں ہوتا ہے کہ فرد بھی اس سے انجان ہوتا ہے؛

> The human body was entering a machinery of power that explores it, breaks it down and rearranges it…Thus, discipline produces subjected and practiced bodies, "docile" bodies'(57)

فرد کی جنس کے متعلق قائم کیے گئے مفروضے ایک خاص سماجی عرصے میں تشکیل دیے گئے۔ تشکیل کا یہ عمل arbitrary ہے۔ فوکو کا طاقت، علم اور جسم کا تصور اسی social construction کی بات کرتا ہے جہاں فرد کی جنس sexuality بھی 'تشکیل' دی گئی ہے۔ الگ الگ دور میں فرد اور اس کی جنس سے متعلق مفروضے بدلتے رہے ہیں۔ اکیسویں صدی/ عصر حاضر میں L.G.B.T ڈسکورس کو فوکو کے نقطۂ نظر سے آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ 'فوکو نے انسانی فکر کو ایک ثقافتی تشکیل قرار دیا ہے۔ یعنی جسے نہ فرد نے، نہ فطرت نے، بلکہ ہئیتِ اجتماعیہ نے مخصوص سماجی اور من مانے 'طریقوں سے جنم دیا ہے۔' اس بات کے پس منظر میں دیکھا جائے تو بات کچھ صاف ہوتی نظر آتی ہے۔ 'ثقافتی تشکیل' کا تصور بیسویں صدی کی تقریباً تمام تھیوریز میں مشترک ہے۔ ساختیات، پس ساختیات، ردتشکیل، پس نوآبادیات، مابعد جدیدیت، تانیثیت وغیرہ میں اس 'ثقافتی تشکیل' کا من مانا رویہ دیکھا جا سکتا ہے۔ جوسوسیور کے دال اور مدلول کے درمیانی رشتے جیسا من مانا ہے۔ جسے ہم مطلق/ حقیقت/ فطری کہتے ہیں دراصل اس کی حیثیت محض مفروضے کی سی ہے۔ جو تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اسے فوکو کے Genealogy اور Power/ Knowledge کے تصور میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

ہم جنسی کے رجحان پر قدغن لگانے کی مثال ہندوستان کی تاریخ میں نوآبادیاتی دور سے پہلے دیکھنے کو نہیں ملتی۔ حالانکہ یہاں کی ثقافت میں اس کے عناصر موجود نظر آتے ہیں۔ کھجوراہوں کے قدیم مندروں میں ہم جنس یا دوجنسی کی کئی مثالیں

موجود ہیں۔ اب یہ الگ بحث ہے کہ اس سے تقدس کا رشتہ کبھی کسی عہد میں جڑا تھا یا نہیں۔ اگر تھا بھی تو کس طرح تبدیل ہوا۔ یوں تو آج 'جنس' بذات خود ایک ٹیبو بن چکی ہے۔ پھر 'ہم جنس پرستی' میں 'تقدس' تلاش کرنا شاید ایک ٹیڑھی کھیر ہو؛

> The idea of delinking sexuality from holiness rose first with the monastic Buddhist and Jain orders, 2500 years ago. Monastic orders see sex as essential constituent of nature, but as an obstacle to liberation from worldly life. Buddhist stupas, chaityas and viharas, as well as cave murals such as in Ajanta, that started being commissioned from 2000 years ago, show ornamented and sensuous men and women, often couples (mithuna), next to the serene Buddha. Desire here is always heterosexual ,even though texts acknowledge existence of non-heterosexual and queer desire.(58)

نوآبادیاتی ہندوستان میں (1860) باقاعدہ قانون بنا کر ہم جنس پرستوں کے لیے سزا متعین کی گئی۔ فرد کی Privacy کو چیلنج کرنے والے اس قانون کی اب بھی موجودگی ایک بڑا سوال قائم کرتی ہے۔ گویا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انگریزوں کی جگہ اب کالے انگریز ہندوستان کے حاکم ہیں۔

کوئی اپنے بہت ہی 'نجی لمحوں' میں کیا کرتا ہے اس پر بھی فطری اور غیر فطری کا لیبل چسپاں کیا گیا۔ دھیان رہے کہ یہ 'غیر فطری' لوگ صرف 'مشرق' میں ہی موجود تھے۔ یہ ثنویت پیدا ہی اس لیے کی گئی تھی تاکہ انگریز 'ہم' اور 'وہ' کے بیانیے کو مستحکم کر سکیں۔ Article 377 بھی اسی کی ایک کڑی ہے۔ ہندوستان کے قدیم بیانیوں میں ہم جنس مرد و عورتوں کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس کی ایک زندہ مثال یہاں کے مقدس مندروں میں موجود مورتیوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ صرف ہندوستان ہی کیا پوری دنیا میں ہم جنس موجود ہیں، تھے اور ہمیشہ رہیں گے۔ انسانی اناٹومی کا مطالعہ کریں تو سماج میں 'ٹیبو' کا درجہ حاصل کر چکے اس مسئلے کی حقیقت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ قدیم زمانوں میں جنس ٹیبو نہ تھا، کھجوراہو کے مندر اس کی عمدہ مثال ہیں۔ پھر جنس بھی ٹیبو بن گیا اور ہم جنس ہونا تو ہر دور میں 'غیر فطری' ہی رہا۔ حالانکہ فطری/غیر فطری کا سارا

فراڈ ایک خاص تناظر میں تشکیل دیا جاتا ہے۔جس سے کچھ خاص لوگوں کو ہی فائدہ ہوتا ہے۔
کئی معنوں میں نوآبادیاتی دور میں ہم جنس پرستی پر باقاعدہ قانون بنا کر انگریزوں نے ہندوستانیوں کو جنسی طور پر بھی 'غیر' (The Other) کے خانے میں فٹ کر دیا۔یہاں کے مردوں کو جنسی طور پر 'نسوانی اور عجیب' پہلے ہی مان لیا گیا تھا۔اب اس قانون Article377 نے رہی سہی کسر بھی پوری کر دی۔جنسی طور پر دوجے ہندوستانی ہم جنس پرست کو انگریز کی طرح 'مہذب' بنانے کے لیے یہ قانون ضروری تھا،جیسا کہ ہندوستانی عورت کو یہاں کے مردوں سے بچانے کے لیے ستی پرتھا کا ختم ہونا ضروری تھا۔اس ضمن میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ ستی پرتھا پر قانون بننے کے بعد صورت حال زیادہ بگڑ گئی تھی اور شدت سے اس رسم کو قائم رکھنے کی کوششیں بھی کی گئی تھیں۔
جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ جنس انسان کے حیاتیاتی Nature کا حصہ ہے۔جنسی عمل انسان کا بنیادی حیاتیاتی عمل ہے۔جب اس انسانی حیاتیاتی عمل پر قدغن لگائی جاتی ہے تو اس کی مختلف صورتیں دیکھنے کو ملتی ہے۔'لحاف میں گھسا ہاتھی' بھی اسی کی ایک صورت ہے۔کبھی کبھی 'ہم جنسی' عمل بھی اسی 'قدغن' کا نتیجہ ثابت ہوتا ہے۔پھر یہ غیر فطری کس طرح ہوا؟ دوجے یہ کہ دو جنسوں اور Heterosexual میں اناٹومی (Anatomy) کے لحاظ سے کوئی شدید فرق تو نہیں ہوتا لیکن Soma پر مخصوص ہارموز عمل کرتے ہیں۔ہاں اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کچھ ہم جنس پرست 'جنس' پر لگائی گئی قدغن کا نتیجہ بھی ہوتے ہیں۔صرف یہی نہیں اس سے کئی اور طرح کے جنسی کجروی پن کی صورتیں بھی سامنے آتی ہیں۔منٹو کا افسانہ 'پانچ دن' اس کی ایک مثال ہے۔اس کہانی کا پروفیسر اپنی جبلی خواہش کو مار کر جانے کیا بن گیا تھا۔اگر اس نے اپنی انسانی فطرت سے لڑائی نہ کی ہوتی تو سکینہ شاید کسی اسپتال میں یوں اپنی موت کا انتظار نہ کر رہی ہوتی۔سادہ سی بات یہ ہے کہ انسان جنس کو جی کا وبال بنا لے تو ایسے 'پروفیسر' ہی پیدا ہوں گے۔انسان کو انسان ہی بنے رہنا کافی ہے فرشتہ بننے کی خواہش میں وہ ایک ایسا 'روگ' بن جاتا ہے جو نہ صرف سماج کے لیے بلکہ خود اپنے آپ کے لیے بھی کسی سزا سے کم نہیں ہوتا۔منٹو نے صحیح لکھا ہے؛

'انسان کو مارنا کچھ نہیں،لیکن اس کی فطرت کو ہلاک کرنا بہت برا ظلم ہے'۔

حالاں کہ عورت کا اپنی جنس کو دیکھنا یا پسند کرنا مردانہ خصوصیات سے تعبیر کیا جاتا ہے،اس خیال میں اتنی ہی صداقت ہے جتنی عورت کی 'نسوانیت' کے فطری ہونے میں۔حقیقی عورت کا تصور بذات خود ایک تشکیل کردہ حقیقت ہے۔
ان تمام باتوں کے علاوہ 'ہم جنس پرستی' کبھی کبھی ماحول یا حالات کی دین بھی ہوتی ہے۔اس ضمن میں سیمون دی بووا لکھتی ہیں؛

ماحولیاتی حالات اس انتخاب پر خاطر خواہ اثر رکھتے ہیں۔آج بھی دو جنسیں

> زیادہ تر علیحدہ علیحدہ زندگی گزارتی ہیں: جوان عورتوں کے بورڈنگ سکولوں اور مذہبی درسگاہوں [جس کی ترجمانی شائستہ فاخری کے افسانے 'اداس لمحوں کی خودکلامی میں دیکھی جا سکتی ہے] میں قربت سے جنسیت تک کا عبور بہت تیزی سے واقع ہوتا ہے۔۔۔۔مخالف جنسی تعلقات کی عدم موجودگی یا مشکل انہیں ہم جنس پرستی کی جانب لے جائے گی۔۔۔کوئی عورت مردوں سے مایوسی کے بعد عورتوں سے رجوع کر سکتی ہے۔(59)

افسانہ 'لحاف' ایسے ہی حالات کی کہانی ہے۔' پکی عمر' کے نواب صاحب سے بیاہی گئی بیگم جان کی خواہشوں کو کیا کفن اوڑھ کر قبر میں سو جانا چاہیے تھا؟ عورت کے لیے ہمارے سماج کے اکثر دروازے یوں بھی بند ہوتے ہیں۔ مرد کے لیے چونکہ ایسی کوئی پابندی نہیں ہوتی، اس لیے اس کے پاس ہزار راستے ہوتے ہیں۔ افسانہ 'لحاف' میں نواب صاحب کا کردار بھی کچھ یوں ہی نظر آتا ہے۔ بیگم جان سے شادی کرنے کے بعد وہ انھیں گھر کے ایک کونے میں ڈال کر بھول گئے، یا یوں کہہ لیں کہ قید کر کے مطمئن ہو گئے جبکہ ان کی خود کی مصروفیات کچھ یوں تھیں:

> ان کے یہاں تو بس طالب علم رہتے تھے۔ نوجوان گورے گورے پتلی کمروں کے لڑکے جن کا خرچ وہ خود برداشت کرتے تھے۔ جب سے نواب صاحب کے یہاں لڑکوں کا زور بندھا' ان کے لئے مرغن حلوے اور لذیذ کھانے جانے لگے اور بیگم جان دیوان خانے کی درزوں میں سے ان لچکتی کمروں والے لڑکوں کی چست پنڈلیاں اور معطر باریک شبنم کے کرتے دیکھ دیکھ کر انگاروں پر لوٹنے لگیں۔۔۔۔نہ تو نواب صاحب کو فرصت کہ شبنمی کرتوں کو چھوڑ کر ذرا ادھر توجہ کریں' اور نہ وہ انھیں کہیں آنے جانے دیتے۔(60)

سوال یہ ہے کہ کیا ہمارا سماج Homophobic ہے؟ جہاں فرد کو اپنی آزادی سے سانس لینے کا بھی حق نہیں؟ اگر ایسا نہ ہوتا تو شاید بیگم جان کی تنہائی میں 'ربو' کا دخل کم ہوتا؟ نواب صاحب اگر ہم جنس تھے تو انھیں کسی عورت کو اپنی زندگی میں شریک کرنے کی مجبوری کیوں تھی؟ کیا ہم جنس لوگوں کو اپنے طور پر زندگی گزارنے کا حق نہیں؟ اگر یہ' ذرا سی آزادی' انھیں دے دی جائے تو نہ جانے کتنی 'بیگم جان' کی زندگیوں کے رنگ کچھ اور ہوتے۔ عصمت نے اپنی خودنوشت' کاغذی ہے پیرہن' میں لکھا ہے کہ برسوں بعد بیگم جان سے ان کی ملاقات ہوئی تو معلوم ہوا کہ وہ ایک خوشحال شادی شدہ زندگی گزار رہی ہیں۔ انھوں نے نواب صاحب سے طلاق لے کر دوسری شادی کر لی اور اب ایک چاند سے بیٹے کی ماں ہیں۔ کبھی کبھی

حالات کا شکار لوگ ہم جنس پرستی کے راستے پر چل پڑتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں اس میں اس کی مرضی کا دخل بھی ہو۔

افسانہ 'لحاف' کا ذکر یہاں اس لیے بھی کیا گیا ہے تاکہ ان حالات پر بھی نظر رکھی جائے جہاں 'ہم جنس پرستی' جبلت کا حصہ نہیں بلکہ ماحول یا حالات کی پیدا کردہ ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں اس کا ختم ہو جانا حیرانی کی بات نہیں۔ بیگم جان Lesbian نہیں تھیں، اسی لیے 'ربو' کا وقتی ساتھ جلد ہی مخالف جنس سے قربت میں بدل گیا۔ نواب صاحب 'ہم جنس پرست' تھے، اور یہی وہ نکتہ ہے جس کے گرد کہانی کی تشکیل ممکن ہوسکی۔

عورت کا مقدر ہماری سوسائٹی میں مرد کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ مرد کے پاس پھر بھی کئی راستے ہوتے ہیں جیسا کہ افسانے کی ریڈنگ سے بھی ظاہر ہے لیکن عورت کے لیے 'راستے' محدود ہوتے ہیں، ہاں اگر وہ ان بیڑیوں کو توڑ دے تو کافی کچھ بدل سکتا ہے۔ ٹھیک ویسے ہی جیسے بیگم جان کی زندگی بدل گئی۔ لیکن یہ بیڑی توڑنا اتنا آسان نہیں ہوتا۔

سیدھی سی بات یہ ہے کہ جنس کو کنٹرول کر کے فرد کو کنٹرول کرنے کی خواہش اس 'ذرا سی آزادی' کو پہاڑ جتنا بڑا بنا دیتی ہے۔ پھر 'فطری اور غیر فطری' کے بیانیے تشکیل دیے جاتے ہیں اور جب حیاتیات کی سائنسی توجیہہ کے باعث یہ بھی کام نہ کرے تو 'مذہب' کا ہتھیار استعمال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے، مذہب سے ٹکرانے کی ہمت تو کم لوگوں میں ہی ہوتی ہے تو سیدھا سا راستہ یہ نکالا جاتا ہے کہ سماجی رسوم کو نبھایا جائے اور اپنی 'پہچان' کو کسی 'گپت روگ' کی مانند 'گپت' رکھا جائے۔ نواب صاحب اور ان کے جیسے نہ جانے کتنے لوگ یہی کرنے پر مجبور ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ آج 'جنس' پہچان کا ایک حصہ یا یوں کہہ لیں کہ بذات خود 'پہچان' بن گئی ہے۔ لوگوں کی چال ڈھال دیکھ کر ہی لوگ قیاس آرائیاں شروع کر دیتے ہیں کہ فلاں 'ہم جنس پرست' ہے، بھلے ہی وہ اس کا نام نہ جانتے ہوں اور شاید نام جاننے میں ان کی دلچسپی ہوتی بھی نہیں۔ یعنی بات کا آغاز ہی یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ کون 'Straight' ہے اور کون 'Homosexual'۔ یہ 'خانے' انسان کو انسان سے جدا کر کے اسے زیر کرنے میں بہت کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔

بچپن میں آپ نے بھی وہ قصہ ضرور پڑھا ہوگا کہ 'ایکتا میں ہی شکتی ہے'۔ قصہ کچھ یوں تھا کہ ایک باپ اپنے بیٹوں کو لکڑی کا ایک بنڈل دیتا ہے جسے وہ نہیں توڑ پاتے جبکہ ان لکڑیوں کو الگ الگ کرنے پر وہ اسے بڑی آسانی سے توڑ لیتے ہیں۔ لیکن کیا کیجیے کہ بچپن میں حاصل کیا گیا سبق بڑے ہونے پر یاد نہیں رہتا؟ انگریزوں نے ہمارے 'بھلکڑ پن' سے خوب فائدہ اٹھایا، تبھی تو ان کی 'پھوٹ ڈالو اور راج کرو' والی حکمت عملی اتنی کامیاب ہوئی۔ کتنی مضحکہ خیز بات ہے کہ ان کا بنایا 'قانون' ہندوستان میں اب تک لاگو ہے، UK اس سے سالوں پہلے آزاد ہو چکا ہے جبکہ ہم اب تک ان کے تشکیل کردہ 'ڈسکورس' کے غلام بنے ہوئے ہیں۔

اس سے قطع نظر پس نوآبادیاتی بیانیہ میں Queer Theory کے ڈسکورس کو بھی بریکٹ کیا جاتا ہے کہ یہ 'جنس' کو پہچان

بنانے اور اس کے نام پر کیے جانے والے استحصال کے خلاف آواز اٹھاتا ہے۔ Queer Theory ایک ایسا ڈسکورس ہے جس میں جنسی طور پر مختلف لوگوں کے حقوق کی بات کی جاتی ہے۔ اپنی مرضی سے زندگی گزارنے کا حق جو ہر ذی روح کا بنیادی حق بھی ہے لیکن پھر بھی وہ مختلف قسم کی بیڑیوں میں جکڑا ہوا ہے۔ یہ ڈسکورس ان تمام طرح کے 'خانوں' کو ماننے سے انکار کرتا ہے۔ نہ صرف 'ہم جنس پرست' کے لیبل سے انکاری ہے بلکہ جنس کو 'پہچان' بنائے جانے کا بھی مخالف ہے۔ پھر چاہے وہ عورت/مرد کی بات ہو یا ہم جنس/ Straight کی۔ 'Queerness' میں جنس میں قید وجود، اور اس کے استحصالی بیانیہ کو طشت از بام کیا جاتا ہے؛

> Queer theory rejects the self-conscious identification of homosexuals with their homosexuality.(61)

ایسی دنیا میں جہاں 'جنس' اور جنسی عمل پر فطری/ غیر فطری کا لیبل لگا ہو وہاں فرد کی جنسی آزادی کی بات کرنا مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے؛

> Though the concept that homosexuality is a natural inclination was an invention of psychiatrists within the device of sexuality, used initially to categorise homosexuals as sick, it has been taken up as a badge of honour by homosexuals themselves, saying that since they have been 'born this way', they cannot be blamed and must be allowed to be as they are.(62)

خیر اب ایسی تنظیمیں قائم کی جا چکی ہیں جو ایسی پابندیوں کے خلاف کم از کم آواز تو اٹھاتی ہیں۔ اس پر باقاعدہ ڈسکورس (Queer Theory) بھی قائم کیا جا چکا؛

> Queer theory is a theoretical discourse that seeks to subvert standard discourses about homosexuality. That is, it displaces the study of homosexuality in the direction of a refusal of labels, following Foucault's position of resistance to sexual categories. This

> involves an identification as 'queer' rather than 'homosexual'. Where 'homosexual' is a label that attaches us to a certain fixed sexual identity, 'queer' is a label that signals a refusal of such an identity.'Queerness' indeed implies a subversion not only of labels like 'gay' or 'straight', but also 'male' and 'female'. Queer theory overlaps significantly with Foucauldian-influenced feminism.(63)

لیکن نتیجہ وہی ڈھاک کے تین پات۔کیوں کچھ نہیں بدلتا؟ کیوں آج بھی 'ہم جنس' اپنی پہچان کو چھپا کر جینے پر مجبور ہیں؟ سیدھا سا جواب یہ ہے کہ ہمارا سماج Homophobic ہے، انگریز گئے اور ان کی جگہ انھیں کی خصلت والے' کالے انگریز' آ گئے۔آپ یہ نہ سمجھیں کہ میں نسل پرست ہوں، میں تو صرف یہ کہنا چاہتی ہوں کہ ہمارے ملک کے حاکم دیکھنے میں ہمارے جیسے ضرور ہیں لیکن ان کے قانون اور استحصالی رویہ انگریزوں کی طرح ہی ہیں۔

اردو افسانوں میں اس موضوع پر کم کم لکھا گیا ہے اس کی 'وجہ' کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔عصمت نے کیا خوب لکھا ہے؛

> سمجھ میں نہیں آتا، آخر اگر عریانی نظر آتی ہے تو لوگ بلبلا کیوں اٹھتے ہیں۔ یورپ کے لڑکے لڑکیاں جب جنس کے بارے میں کچھ پڑھتے ہیں تو ان کے کانوں پر جوں تک نہیں رینگتی اور یہاں سانپ پھنپھنانے لگتا ہے، کیوں صاحب، کیا ضروری ہے کہ اس مقدس سانپ کو ہم اپنی آئندہ نسل کا خون چوسنے کے لیے زندہ چھوڑ دیں۔(64)

اس معاشرے میں جنس ایک ایسا 'ہوّا' ہے جس پر بات کرنے سے پہلے لوگ سو دفعہ کانوں کو ہاتھ لگا کر توبہ استغفار پڑھتے ہیں، اور ایسے میں اگر کسی نے اس موضوع کو ہاتھ لگایا تو اسے لوہے کے ہی نہیں بلکہ ایسے ایسے میٹل کے بنے چنے چبانے پڑتے ہیں کہ ہم اور آپ بس اندازہ ہی لگا سکتے ہیں۔منٹو کا نام اس لسٹ میں سرفہرست ہے۔حالانکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اس شدت میں ذرا کمی تو آئی ہے لیکن اب بھی جنس ایک ایسا موضوع ہے جو ٹیبو خیال کیا جاتا ہے۔کچھ لوگوں کا یہ بھی ماننا ہے کہ یہ ساری خرافات مغربی کلچر کی دین ہے۔اگر یوں ہوتا تو سارے ہم جنس پرست مغرب میں ہی

جنم لیتے جیسا کہ نوآبادیاتی بیانیہ میں ایسے 'دوجے لوگ' صرف مشرق میں پیدا ہوتے تھے۔ہم جانتے ہیں کہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں۔ بہت سارے جنسی طور پر مختلف لوگ تو ساری زندگی خود اس حقیقت سے بھاگتے رہتے ہیں۔اس میں ان کا قصور بھی نہیں ہے۔ ہمارا معاشرہ اخلاقیات کے جن بوسیدہ اور کھوسٹ معیار کو اپنائے ہوئے ہے، ان میں ایسے لوگوں کے لیے کوئی جگہ نہیں ۔ایسے لوگ جو خوف زدہ ہوئے بغیر اس حقیقت کو اپنا کر زندگی گزارتے ہیں، شاید بہت کم ہیں۔ انھیں میں سے ایک نام مشہور شاعر، افسانہ نگار افتخار نسیم کا ہے۔ان کے افسانے ہم جنس پرست لوگوں کے دکھ اور سماج میں ان کے ساتھ کیے جانے والے دوجے رویے پر احتجاج درج کراتے ہیں۔افسانہ 'اپنی اپنی زندگی' کا بیانیہ سوسائٹی کے اسی دوجے رویے کو پیش کرتا ہے؛

> ہم لوگ تو پیدا ہی ایسے ہوئے ہیں۔سب سے پہلا ظلم تو ہم پر ہمارے سورے (بھائی باپ) کرتے ہیں۔ہمیں سمجھنے کے بجائے روز مارا پیٹا جاتا ہے، 'چاخل' (جوتی) سمجھا جاتا ہے۔ ذرا بڑے ہوتے ہیں تو ہمارے 'گریئے' اور پا کو (Lovers) روز 'دھورتے' (Sex) ہیں تو رے (روپے) لے جاتے ہیں، پھر ہم لوگ آخر میں اکیلے ہی 'لگڑ' (مر) جاتے ہیں۔(65)
>
> ''نہیں میں اس کا بھائی نہیں۔ قانونی وارث بھی نہیں۔ ہمارا کوئی بہن بھائی نہیں ہوتا۔ہمیں کسی نے جنم نہیں دیا۔ ہم خود اپنے آپ کو جنم دیتے ہیں۔'' (66)
>
> ''کیا قیامت آ گئی ہے؟ کیا میں میدان حشر میں ہوں، خون کو خون نہیں پہچان رہا۔ یہ وہی لوگ ہیں جو مسجدوں کو چندہ دیتے ہیں لیکن ایک بیمار کی مدد نہیں کر سکتے۔ اگر راحت gay نہ ہوتا، Heterosexual تو اس کا بھائی اس کی مدد کرتا۔ کیا ہمارا معاشرہ صرف Majority کا ساتھ دیتا ہے، Minority کا کوئی خدا نہیں؟'' (67)

افسانہ 'اپنی اپنی زندگی' میں تشکیل دیے گئے سماجی عرصے کو توڑ کر ایسا بیانیہ خلق کیا گیا ہے جو تصویر کے دوسرے رخ سے ہمیں آشنا کرتا ہے۔یعنی ہم جنس/تیسری جنس کی زندگی سے معاملہ کرتا ہے۔ان کی زندگی کے وہ صفحے ہمارے سامنے کھولتا ہے جو عموماً اس سماجی عرصے میں چھپا دیے جاتے ہیں ۔ بہت ممکن ہے آپ اس حقیقت سے واقف ہوں کہ اقلیت کا استحصال ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔لیکن LGBT کے ساتھ 'غیر فطری' کا تصور اس قدر چمٹایا گیا ہے کہ انھیں انسان سمجھا ہی

نہیں جاتا۔قابل غور ہے کہ ان سب کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے کیوں کہ یہ سب سماجی عرصے کے تشکیل شدہ بیانیے ہیں جن کے تحت حکومت کرنے/اقتدار حاصل کرنے کا جذبہ کام کر رہا ہوتا ہے۔استعمار کار کی استعمار زدہ پر حکومت، عورت پر مرد کی حکومت، Homosexual پر Heterosexual کی حکومت۔ یہ تفریق یا 'غیر' کا تصور تشکیل ہی اسی لیے دیا جاتا ہے اور ہمارے وجود کا اس قدر حصہ بن جاتا ہے کہ اصل حقیقت کی طرف ہماری توجہ ہی نہیں جاتی۔افسانہ 'اپنی اپنی زندگی' کا بیانیہ ثقافتی تشکیل کے اس عرصے کو طشت از بام کرتا ہے اور اس موضوع پر موجود روایتی بیانیے سے الگ 'راحت علی' کے وجودی تشخص سے معاملہ کرتا ہے۔

> راحت کی کہانی بھی باقی کوتیوں سے مختلف نہیں تھی ۔ وہی گھر والوں کا جبر، عزت اور غیرت کے بہانے روز مارنا پیٹنا۔ راحت علی کے گھر والے بہت پڑھے لکھے لوگ تھے لیکن پڑھائی سے کیا فرق پڑتا ہے جب تک اندر کی جہالت اور لاعلمی ختم نہ ہو۔تعصب ختم نہ کیے جائیں تو ایک عالم بھی ان پڑھ سے بدتر ہے۔راحت خود بہت ذہین تھا اور کالج میں پڑھتا تھا۔(68)

> وہ تو پاکستان میں ہی تمام عمر ''سایوں'' کے ساتھ رہا، وہ ''غائب'' لوگ جن کی کوئی شناخت نہیں تھی لیکن امریکہ کے ''گے'' لوگوں کی زبان مختلف تھی۔ اس کے علاوہ بھانت بھانت کے لوگ ہر قوم، ہر مذہب، ہر نسل کے لوگ جو اپنی اپنی کمیونٹی سے ''گے'' ہونے کی وجہ سے نکال دیے گئے تھے، جنھیں باپ نہیں پہچانتا تھا اور ماں اپنا کوئی گناہ سمجھ کر ان کی پیدائش سے انکاری تھی ۔ یہ خوبصورت لوگ کہاں جائیں ۔ انھیں کوئی تحفظ نہیں تھا اور نہ ہی قانون اور معاشرے کا۔(69)

گھر والوں، رشتے داروں اور سماج سے الگ تھلگ کر دیے جانے والے یہ لوگ اپنی الگ دنیا بسانے پر کس قدر مجبور ہوتے ہیں اس کا اندازہ افسانوی بیانیہ سے کیا جا سکتا ہے۔خود افتخار نسیم کو پاکستان چھوڑ کر پردیس میں بسنا پڑا۔حالانکہ پردیس میں بھی حالات کچھ خاص سازگار نہ تھے۔ترقی یافتہ سمجھے جانے والے امریکا کے حالات کیا ہیں، اسی افسانے کا ایک اقتباس ملاحظہ کریں؛

> کون کہتا ہے امریکا میں بڑی آزادی ہے۔جنسی فراغت کے لیے جتنی کاوش میں نے یہاں مردوں اور عورتوں کو کرتے دیکھا ہے، وہ دنیا کے کسی اور خطے

> میں نہیں ہو سکتی۔ عیسائی مولویوں نے امریکا کے شہریوں کا ناطقہ بند کیا ہوا تھا۔ کبھی عورتوں کے حقوق کے خلاف، کبھی ان کے اسقاط حمل کی چوائس کے خلاف، کبھی اس کے خلاف، کبھی اُس کے خلاف۔ ان تمام ہنگاموں میں امریکی ''کوتیاں'' کی آواز کون سنتا، سوائے ایک دوسرے کے۔ لیکن وہ اتنے خوف زدہ تھے کہ اپنے سائے سے بھی ڈرتے۔ اندھیروں میں ایک دوسرے سے ملنا، باروں میں ہوتا تو پولس کے چھاپے۔ امریکی کوتیوں کے اس subculture کی اپنی خفیہ زبان، انگریزی زبان کے اندر ایک انگریزی زبان جسے Gaylingo کہا جاتا ہے۔(70)

افسانے میں راوی نے ہم جنس پرست کی زندگی کو نہ صرف قریب سے دیکھا ہے بلکہ ان کی مخصوص زبان اور لفظیات کا ذکر بھی کیا ہے۔ کوئی بھی ملک ہو ان کے حالات نہیں بدلتے، یہ المیہ سماج کی تلخ حقیقت ہے۔ افسانہ نگار خود Gay حقوق کے علم بردار تھے شاید یہی وجہ ہے کہ انھوں نے تمام حقائق کو بہت بولڈ انداز میں بیان کیا ہے، اردو میں اس موضوع پر اس طرح کا اظہار کم کم ہی ملتا ہے۔ اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ بیشتر لوگ اب بھی اسے غیر فطری عمل سمجھ کر، اس پر بات کرنا گناہ خیال کرتے ہیں۔ یہ افسانہ ایسے لوگوں پر بھرپور طنز کرتا ہے جو انسانوں کو خانوں میں بانٹ کر اکثریت کے ساتھ چلنا پسند کرتا ہے۔

اس ضمن میں Transgender حقوق کی علم بردار لکشمی نرائن ترپاٹھی کا ذکر کرنا چاہوں گی جن کی خودنوشت *Me , Me HijraLaxmi* کا انگریزی ترجمہ سامنے آچکا ہے، یہ خودنوشت انھوں نے مراٹھی میں لکھی تھی۔ وہ Astitva کے نام سے ایک Organisation بھی چلاتی ہیں جس کا مقصد جنسی اقلیت کی مدد کرنا ہے۔ ان کا یہ بیان LGBT ڈسکورس میں بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس سے ہم فرد کو کنٹرول کرنے میں جنس کے استعمال کی نوآبادیاتی کوشش کو بھی سمجھ سکتے ہیں؛

> It's nobody's business what i do in the bedroom, unless you are there with me, of course. People like Baba Ramdev should stop poking their nose in this business. Baby, when you are a *Brahmachari,* should you be knowing anything about sexuality.

نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت جنس کو کس طرح نسلی رنگ دیا گیا اور ایشیائی نسل کو جنسی طور پر 'عجیب' قرار دیا گیا اس کی مثالیں

(Non-normativesexualities) او پر دی جا چکی ہیں۔نوآبادکاروں کے لیے ہندوستانیوں کی جنسی شناخت مشکوک تھی۔وہ ان کے لیے ایک غیر مہذب قوم تھی جو ہم جنس پرستی اور اس کے جیسے دوسرے گناہ میں ملوث تھی۔ جسے سدھارنے کے لیے قانون کی ضرورت تھی۔نوآبادیاتی ہندوستان میں اس قانون کی حقیقت تو سمجھ میں آتی ہے لیکن آزاد ہندوستان میں اس کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہم گورے انگریزوں کی حکومت سے آزاد ہوکر کالے لوگوں کی حکومت میں آ گئے ہیں جو ہمیں مذہب، ذات پات، خطے، زبان، جنس کے نام پر بانٹ کر مزے سے حکومت کر رہے ہیں۔

جتیندر بلّو کا افسانہ 'تعلق' LGBT ڈسکورس کے ساتھ ہی نوآبادیاتی صورت حال کا بیانیہ بھی پیش کرتا ہے۔راوی کردار جس کی پیدائش پشاور کی ہے لیکن تقسیم کے بعد اسے انڈیا آنا پڑا۔افسانے کی مرکزی کردار سلمہ دہلی میں پیدا ہوئی تھی لیکن تقسیم کے وقت اسے پاکستان جانا پڑا۔ یہ دونوں کردار ہندوستان کی تقسیم (نوآبادیاتی عمل) کے عمل سے گزرے ہیں، ان تبدیلیوں کو محسوس کیا ہے جو نوآبادیات کے باعث ان کا مقدر بنی۔ان مکالموں میں اسے بخوبی محسوس کیا جا سکتا ہے:

> میں نے ہانڈی میں ڈوئی چلا کر قدرے طنز کیا: ''پھر تقسیم کے بعد تم پاکستان چلی گئیں اور میں ہندوستان چلا آیا۔''
>
> ''ہاں۔ یہ سب سیاست کا کھیل ہے۔۔۔۔زمانہ گزرا اور اب ہم انگریزوں کے ملک میں سن ۱۹۷۴ میں ملے ہیں۔''(71)

افسانے میں تقسیم کے اثرات کی ایک اور مثال دیکھیے:

> وہ بٹوارے کے بعد نہایت ہی کم گو ہو گئے تھے۔دن بھر خود میں گم رہتے۔ ملازمت کے دوران بھی اپنے کام سے ہی مطلب رکھتے۔۔۔پاکستان ہجرت کرنے پر زیادہ عمر نہ پائی تھی۔مشکل سے چار برس جئیں ہوں گے۔(72)

عموماً LGBT موضوع پر لکھے گئے افسانوی بیانیہ میں اسے غیر فطری عمل قرار دے کر وہ اسپیس بھی ختم کر دیا جاتا ہے جہاں سے قاری خود کچھ سوچنے کے لیے آزاد ہو۔اگر غیر فطری نہیں تو پھر کہانی کچھ اس طور پر بیان کی جاتی ہے کہ ہم سنجیدگی سے اس موضوع پر سوچنے کے لیے خود کو تیار نہیں کر پاتے۔ یہ افسانہ اس رویے کو توڑتا ہے اور ہمیں کم از کم اتنا اسپیس ضرور دیتا ہے کہ ہم اس پر سوچ سکیں۔ حالانکہ کردار کے حوالے سے بیانیہ میں جتنی باتیں موجود ہیں تقریباً سب میں ہی اسے 'غیر فطری اور غیر اخلاقی' بتایا گیا ہے۔لیکن راوی نے اپنی طرف سے کوئی رائے دے کر ہم جنس پرستی پر 'غیر فطری یا غیر اخلاقی' جیسے لیبل نہیں چپکائے ہیں۔اس سے افسانے میں ایک اسپیس ضرور پیدا ہوا ہے کہ کچھ کام قاری بھی کرے۔افسانے کی مرکزی کردار سلمہ اپنی جو کہانی راوی کو بتاتی ہے اس کے مطابق اس کا شوہر Bisexual تھا اور اسی

وجہ سے وہ اس سے طلاق لینا چاہتی تھی۔ افسانے میں ان واقعات کا ذکر ملاحظہ کریں؛

''جب میں نے دروازہ کھولا تو علی اور ڈیوڈ مادرزاد برہنہ اس غیر فطری فعل میں مشغول تھے، جسے سن کر ہی مجھ کو متلی ہوا کرتی تھی۔''(73)

حالانکہ سلمہ کا یہ اقرار بھی بیانیہ میں موجود ہے کہ اسے اپنے شوہر سے والہانہ محبت تھی۔ لیکن ہم اس سے یہ توقع پھر بھی نہیں کر سکتے کہ علی کے بارے میں معلوم پڑنے پر وہ اس کو معاف کر دیتی۔ اس کا ردِعمل فطری تھی کیونکہ ہم جس سماج میں رہتے ہیں وہاں یہ فعل ہمیشہ سے ٹیبو رہا ہے پھر ایسے ماحول میں پرورش پانے والے فرد سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی۔ اگر ہمارے سماج نے اسے ٹیبو نہ بنایا ہوتا تو عین ممکن ہے کہ کسی بھی 'علی' کو یہ بات چھپانی نہ پڑتی۔ پھر وہ کسی ایسی لڑکی سے شادی کر سکتا تھا جسے اس بات پر کوئی اعتراض نہ ہو۔ ایسی صورت حال میں دونوں اس کرب سے نہ گزرتے جو اس سماج نے ان کے حصے میں لکھ دیے ہیں۔ ایسی ہی ایک خبر کچھ سال پہلے آئی تھی جس میں ایمس کی کسی ڈاکٹر کی خودکشی کا ذکر تھا اور اس خودکشی کی وجہ یہ تھی کہ اس کا شوہر 'گے' تھا۔ اس کے گھر میں کسی کو بھی یہ بات معلوم نہ تھی اور بظاہر وہ خوشحال زندگی گزار رہے تھے۔ شاید یہی دباؤ تھا اس کے اوپر جس نے اسے اس عمل پر مجبور کیا یا شاید وہ تھک گئی تھی خوشحال زندگی کا ڈرامہ کرتے کرتے۔ اگر سماج کی سوچ ذرا بھی تبدیل ہو جائے تو اس دوطرفہ Suffocation سے لوگوں کو بچایا جا سکتا ہے۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں اس پر قانون بنا کر گویا اس صورت حال کو مزید پیچیدہ بنا دیا گیا۔ اب اس کے خلاف احتجاج شروع ہو چکا ہے، فلم Aligarh بھی اسی احتجاج کی ایک مثال ہے۔ لیکن اب بھی یہ قانون یوں ہی موجود ہے۔ شاید ایسے لوگ کم ہیں جو کھل کر اس طرح کے پروٹسٹ میں حصہ لیتے ہیں، یوں بھی سماج کی صدیوں سے مستحکم سوچ سے ٹکرانے کا حوصلہ سب کے پاس نہیں ہوتا۔ اور یہ بات مان لی گئی ہے کہ ہم جنس پرست ہونا 'غیر فطری' (غیر اخلاقی) ہے۔ شاید اسی لیے سماج میں آج بھی اسے ٹیبو مانا جاتا ہے؛

Human sexual behaviour may conveniently be classified according to the number and gender of the participants. There is solitary behaviour involving only one individual, and there is sociosexual behaviour involving more than one person. Sociosexual behaviour is generally divided into heterosexual behaviour (male with female) and homosexual

> behaviour (male with male or female with female). If three or more individuals are involved it is, of course, possible to have heterosexual and homosexual activity simultaneously.

بہر کیف اس افسانے کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ راوی نے سلمہ کے ذریعے سے جو باتیں کی ہیں اس میں علی کے خیالات و جذبات بھی موجود ہیں۔ علی جو Bisexual تھا، اس کے خیالات کو جگہ دینا اس بات کی دلیل کہی جا سکتی ہے کہ افسانہ نگار نے کسی بھی طرح کا فیصلہ نہیں سنایا بلکہ ایک ایسی کہانی سنائی ہے جس میں سلمہ کے ساتھ ساتھ علی بھی نظر آتا ہے۔

> ''اس نے اپنی سفائی میں یہ ضرور کہا تھا۔ سلمہ پلیز۔ مجھے معاف کرنا۔ میں دل کے ہاتھوں مجبور ہوں۔''
> کمرے سے چلتے وقت اس نے یہ ضرور کہا تھا کہ وہ جس قدر مجھ سے محبت کرتا ہے، اس قدر رڈیوڈ سے بھی کرتا ہے۔ اور اس کا دل دونوں کے واسطے ایک سا بٹا ہوا ہے۔(74)

یوں راوی کی سلمہ کے ساتھ ہمدردی بیانیہ میں کئی جگہ نظر آتی ہے اس کی وجہ وہ دوستی قرار دی جا سکتی ہے جو دونوں کے درمیان تھی۔ افسانے کے آخر میں راوی کو سلمہ کئی سالوں بعد نظر آتی ہے اور وہ جس شخص کے ساتھ تھی وہ راوی کے مطابق کوئی اور نہیں علی ہی تھا۔ یہ اختتام کئی سوال پیدا کرتا ہے۔ کیا سلمہ نے علی کو قبول کر لیا تھا یا علی بدل گیا تھا؟ ان سوالات کے جواب تلاش کرنے کے بجائے ہمیں اس مسئلے کا حل تلاش کرنا چاہیے جس سے سلمہ یا علی کو اس طرح کی صورت حال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ پھر ہر لڑکی سلمہ بھی نہیں ہوتی جو حوصلے کے ساتھ ہر حالات کا مقابلہ کر سکے۔ اور کسی بھی انسان کو اپنی Privacy کے ساتھ جینے کا حق تو ہندوستان کا آئین بھی دیتا ہے۔ پھر اسی آئین میں اس طرح کے قانون کی موجودگی سے یہ گمان گزرتا ہے کہ شاید ہم اب بھی نوآبادیاتی جبر سے آزاد نہیں ہوئے ہیں، ہاں جابر کی صورت وقت کے ساتھ تبدیل ضرور ہو گئی ہے۔ پس نوآبادیاتی قرأت میں یہ افسانہ اس طرح کے کئی سوال اٹھاتا ہے جن کے جواب نوآبادیاتی ڈسکورس میں پوشیدہ ہیں۔

☆☆☆

1.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:144

2.Gender and Nation from Postcolonial Studies،**Namita Goswami** P:27

3.Gender and Nation from Postcolonial Studies،**Namita Goswami** P:27

4.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:140

5.Victorian Women Travelers in the 19th Century,Aziza Ahmed

6.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:135

7.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:129

8.Scott Nesbit as inMyths of the Native from 'Postcolonial Studies

.9دی سکینڈ سیکس،ص:498

10.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,PP:135 142

11.Postcolonial Studies,Gender and Nation,Namita Goswami:, P: 9

12.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:129

13.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:136

.14استعماری فکر کی روایت انگریزی ادب کے تناظر میں،عبدالرحیم قدوائی،ص26

.15ایضاً،ص:134

.16ایضاً،ص:130

.17ایضاً،ص:130,131

.18ایضاً،ص:131

.19ایضاً،ص:133

.20ایضاً،ص:135

21.Stepan,P:136

22.same as,P:137

23.Berger,P:137

24.BergnerP:137

25. P:137

26.PP:142,143

27.P:143

28.P:140

.29 سیکنڈ سیکس، سیمون دی بوا، ص:109

.30 ایضاً، ص:116

.31 ایضاً، ص:118

.32 ایضاً، ص:116

.33 خطبات سرسید: جلد دوم، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی ص279.280

34 ایضاً، ص:279

.35 افسانہ جنازہ، ص:29

.36 غبار کارواں، عصمت چغتائی

37.Ramayana; Valmiki, Translated by Arshia sattar,P:14

.38 بُو، مجموعہ لذت سنگ، ص:52

.39 بُو، مجموعہ لذت سنگ، ص:52

.40 بُو، مجموعہ لذت سنگ، ص:52

.41 بُو، مجموعہ لذت سنگ، ص:60

.42 بُو، مجموعہ لذت سنگ، ص60,61

.43 عصمت چغتائی، ہندوستان چھوڑ دو، مجموعہ بدن کی خوشبو، ص:30

.44 افسانہ بے زبان، رشید جہاں ص:130

.45 ایضاً، ص:134

.46 ایضاً، ص:135

.47 ایضاً، ص:132

.48 ایضاً، ص:26

49. مجرم کون؟، رشید جہاں، ص:24

50. ایضاً، ص:22

51. ایضاً، ص:25

52. ایضاً، ص:25

53.Section 377, Indian Penal Code

54.Dreyfus & Rabinow,P:131

55.Dreyfus & Rabinow,P:3

56. ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، گوپی چند نارنگ، ص:605

57.Foucault,The article published in *Scroll.in* 25 jan 2017)

58.Same as,P: 509

59. لحاف، عصمت چغتائی، ص:19

60.Mark G. E. Kelly, Foucault's History of Sexuality Volume I,P:127

61.Mark G. E. Kelly, Foucault's History of Sexuality Volume I,P:127

62.Mark G. E. Kelly, Foucault's History of Sexuality Volume I,PP:126.127

63. اردو افسانوں میں **لس بین ازم**، ش۔ اختر ص:94

64. افسانہ اپنی اپنی زندگی، افتخار نسیم، ص:375

65. افسانہ اپنی اپنی زندگی، افتخار نسیم، ص:374

66. افسانہ اپنی اپنی زندگی، افتخار نسیم، ص:381

67. ایضاً، ص:375

68. ایضاً، ص:380

69. ایضاً، ص:377

70. افسانہ تعلق، جتیندر بلو، ص:95-94

71. ایضاً، ص:97

72. ایضاً، ص:103

.73 ایضاً،ص:103

.74 ایضاً،ص:104

باب پنجم

اردو افسانے میں مختلف العناصر (Hybrid) ثقافتی نشانات کا پس نوآبادیاتی مطالعہ

ہائبریڈٹی (Hybridity) کے بارے میں ہم سادہ طور پر یہ جانتے ہیں کہ دومختلف النوع اشیا کے مرکب سے بننے والی کوئی شے، لیکن جب یہی بات کسی کلچر اور ثقافت کے ذیل میں کہی جاتی ہے تو یہاں معنی کا سادہ پن برقرار نہیں رہتا۔ بعد میں یہی بحث جب ادبی شعریات کا حصہ بنتی ہے تو پھر سائنس کی یہ مخصوص اصطلاح ادبی سماجیات کے معنی ومصادر کو نئے ڈھنگ سے دیکھنے اور سمجھنے کا جواز فراہم کرتی ہے۔اس کلامیہ کے سادہ پن کو سمجھنے کے لیے اکبرالہ آبادی کا یہ شعر موزوں معلوم ہوتا ہے کہ:

نہ تو انگریز بنے ہم نہ مسلمان رہے
عمر سب مفت میں کھویا کیے نادان رہے

دراصل اکبر کا یہ شعر ہائبریڈٹی کے تصور کی کسی قدر ادبی ترجمانی کرتا ہے۔ حالاں کہ یہاں اس پر بھی ایک ڈسکورس قائم ہوسکتا ہے کہ منقولہ شعر میں 'مسلمان' سے ان کی کیا مراد ہے۔کیا اس میں سلیم احمد اور حسن عسکری کے اسلامی ادب کی طرف اشارہ ہے؟ اور یہ 'نادانی' کیا ہے؟ اور ہندوستانیوں کے اندر کیوں کر پیدا ہوئی؟ یہ مثبت تھی یا منفی؟ اس سوال کے جواب میں بھی اس تھیوری کے متعلق مکالمہ کے آغاز کیا جاسکتا ہے۔ چوں کہ یہاں موضوع تقاضہ کچھ اور ہے اور اس کی مناسبت سے یہ سوال زیادہ ضروری ہے کہ Hybridity کیا ہے؟ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ یہ بنیادی طور پر سائنس کی اصطلاح ہے جس کے لفظی معنی یہ ہیں کہ:

> 'The off spring of two plants or animals of different species or varieties, such as a mule" a thing made by combining two different elements'

یہاں جس مختلف النوع عناصر کی بات کہی گئی ہے، اسی کو پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں Colonial Hybridity کہہ سکتے ہیں۔ اب اس مرکب پر ہندوستانی تناظر میں بات کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ 'ہائبریڈٹی' وہ عمل ہے جو انگریزوں/ برطانوی حکومت اور اس کے اثرات کی پیدا کردہ ہے۔ واضح طور پر اس کے دائرہ اثر میں کلچر، ثقافت اور اس میں رہنے والے آئیں گے ہی تو اس ضمن میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ مختلف مقامات پر نوعیت کے اعتبار سے ہائبرڈ لوگوں کو الگ الگ ناموں سے پکارا گیا ہے۔

مثال کے طور پر حاکم و محکوم کے درمیان لین دین کے معاملات طے کرنے والے کو COMPRADOR کہا گیا حالانکہ دیکھا جائے تو یہ بھی ہائبرڈ ہی ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ 'بورژوا' طبقہ بھی مختلف مقامات پر ہائبریڈٹی کی مثال کہا جاسکتا ہے۔ دراصل ہائبریڈٹی ایک طرح کی 'شخصی صورت حال' بھی ہے، جو مختلف عمل سے گزر کر وجود میں آتی ہے۔ یہ عمل یا Process حیاتیاتی، لسانیاتی، فکری (intellectual)، ثقافتی کسی بھی طرح کا ہوسکتا ہے اور مقامی اعتبار سے اس کو بیان کرنے کی اصطلاحات بھی مختلف ہوسکتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر جگہ اس کے لیے ایک ہی اصطلاح استعمال کی جائے۔ لیکن معنوی اعتبار سے وہ تمام اصطلاحیں ایک کہی جاسکتی ہیں۔

اس کے مخصوص تناظر میں حیاتیاتی عمل کو بعض لوگوں نے Mestizaje یا 'Metissage دوغلا پن' [metis دوغلا] کہا ہے، یہ دراصل اسپینی اور فرنچ ٹرم ہے جو 'نسلی اختلاط' کو اجاگر کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ حالانکہ زیادہ تر اس کا منفی استعمال ہی کیا گیا ہے۔ لیکن یہی صورت حال جب لسانیاتی ہائبریڈٹی کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے تو اس کو creolization کے تحت ڈسکس کیا جاتا ہے، لیکن زبان کے علاوہ بھی 'ثقافتی اختلاط' کی ایک صورت قرار دی جاتی رہی ہے، جس کا تعلق امریکی نوآبادی سے رہا ہے اور جو امریکی، اسپینی/ فرانسیسی ثقافتی اختلاط کے نمائندہ رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کو وہاں creole بھی کہا جاتا ہے اور ان کے سماج کو creole society۔

ثقافتی ہائبریڈٹی کے تحت Transculturalism اور Multiculturalism کی صورت حال کا مطالعہ بھی کیا جاتا ہے۔ اس طرح ہائبریڈٹی کے تحت Diaspora کے نتیجے میں سامنے آنے والی شخصی، ثقافتی صورت حال کا مطالعہ بھی شامل ہے۔ یوں ہائبریڈٹی ایک طرح کا Umbrella Term ہے، جس میں ان تمام Discourses کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ قابل غور بات یہ بھی ہے کہ 'ہائبریڈٹی' ایک ہی وقت میں مختلف تناظرات میں کام کرتی ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ ان تمام اصطلاحوں کا استعمال مختلف مفکرین نے مختلف معنوں میں کیا ہے اور اب تک یہ بات غیر واضح ہے کہ پس نوآبادیاتی مطالعات میں ان اصطلاحات (Mestizaje, Diaspora, creolization, Hybridity) کا استعمال کن معنوں میں کیا جانا چاہیے۔

مثال کے طور پر Stuart Hall نے Diasporization کی اصطلاح استعمال کی ہے، جو معنوی اعتبار سے Glissant کے creolization کی اصطلاح سے کافی قریب ہے۔ اس طرح حتمی طور پر یہاں کچھ بھی کہنا مشکل ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستانی تناظر میں کولونیل ہائبریڈٹی کی بات کرتے ہیں تو نوآبادیاتی ڈسکورس کے پیدا کردہ ان تمام اثرات کو بھی بریکٹ کرتے ہیں جو ہندوستانیوں میں کسی بھی طرح کی 'ہائبریڈٹی' کو جنم دیتے ہیں یا اس کے اثرات کی وضاحت کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں عام تصور یہ ہے کہ نوآبادی میں چونکہ 'ہائبرڈ اشخاص' نوآبادیات کے استحکام میں ایک اہم رول ادا کرتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادکار 'ہائبرڈ قوم' کی تشکیل ہی اس لیے کرتے ہیں کہ نوآبادیاتی صورت حال کو استحکام بخشا جا سکے؛ اس لیے پس نوآبادیاتی مطالعات میں 'ہائبریڈٹی' ایک اہم ٹول کی حیثیت سے ڈسکس کی جاتی رہی ہے۔ لیکن جس طرح colonization کے اثرات ملک آزاد ہونے کے بعد بھی قائم رہتے ہیں اسی طرح ہائبریڈٹی اور اس سے متعلق 'مسائل' آسانی سے ختم نہیں ہوتے۔ بعض اوقات ساری زندگی ایسے لوگوں کو شخصی بحران کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ بعد کی صورت حال کہی جا سکتی ہے جو نوآبادیاتی اثرات کم ہونے کے بعد سامنے آتی ہے۔ لیکن نوآبادیاتی ہندوستان میں ان کی مختلف حیثیت دیکھی جا سکتی ہے۔

یہاں ایک بات یہ بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ 'نوآبادیاتی دنیا' میں اس طرح کی فکری ہائبریڈٹی میں مبتلا نہ ہونا ایک مشکل عمل ہے، اس دور میں ہر دوسرا شخص ثقافتی/فکری/ ذہنی ہائبریڈٹی کا شکار نظر آتا ہے۔ شکار نہیں تو مغرب سے متاثر ضرور نظر آتا ہے۔ حالی، آزاد، سرسید، نذیر یہ سب سامنے کی مثالیں ہیں، شاید کچھ ہی لوگ اس سے اچھوتے رہے ہوں۔ ان میں کسی قدر احتیاط سے بھگت سنگھ، حسرت موہانی اور مولانا شبلی وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ وقت اور حالات کے شکار ایسے لوگوں کو کیا اب بھی 'ملامت' کرنا ٹھیک ہوگا جیسا کہ عموماً کیا جاتا رہا ہے؟ ہاں یہ اور بات ہے کہ وقت کے اس دھارے میں نہ بہنے کے لیے ان کی پذیرائی تو کی جا سکتی ہے لیکن جو اس میں بہہ گئے ان کو اس بات کے لیے شدید طور پر قصوروار ٹھہرانا شاید صحیح نہیں۔

آزاد، حالی جو ساری نعمت انگریزی قوم، انگریزی تعلیم میں دیکھ رہے تھے کیا خود ان کی تحریریں ان کے اس تصور کی ترجمان نظر آتی ہیں؟ ان کے یہاں اس تناقض کی صورت حال کو سمجھنے کے لیے ہائبریڈٹی کے تصور کو سمجھنا ضروری ہے بلکہ ہومی بھابھا کے ہائبریڈٹی کے متعلق نظریات اس سلسلے کی اہم کڑیاں کہی جا سکتی ہیں، جس کا ذکر آگے مقصود ہے۔ یہاں کہنا صرف یہ ہے کہ نوآبادیاتی دور میں نوآبادیاتی حکمت عملی سے بچنا آسان نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر فرانز فینن نے الجیریا میں ایسے لوگوں کا نفسیاتی مطالعہ کیا جس کو بعد میں اس نے تحریری شکل میں پیش کیا۔ Black Skin White

Masksاس کے اسی مطالعے پر مبنی کتاب ہے۔جس میں ہائبریڈٹی کے ڈسکورس سے متعلق کئی نکات ملتے ہیں۔
جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا کہ ہائبریڈٹی کے ڈسکورس میں ایک اہم نام ہومی بھابھا کا ہے، جنھوں نے ادبی مطالعات میں ہائبریڈٹی کے تصور کو نہ صرف متعارف کرایا بلکہ اسے معنوی وسعت بھی عطا کی۔ ہائبریڈٹی کے متعلق ان کی تھیوری کے تفصیلی بیان سے پہلے اس کو مختلف مفکرین کی نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔
دراصل پس نوآبادیاتی [ادبی] مطالعات میں Hybridity کی اصطلاح نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام کے درمیانی رشتے کا بیانیہ کہی جا سکتی ہے۔ یہ رشتہ ایک Conflict بلکہ ردوقبول کی صورت میں پروان چڑھتا ہے اور 'تیسری قوم' (Hybrid) کی آمد کو ممکن بناتا ہے۔ جو colonizer اور colonized دونوں کا 'مرکب' ہوتا ہے۔ Robert Young نے اسی سلسلے میں اس کی تعریف کچھ یوں کی ہے کہ:

> A hybrid is technically a cross between two different species and that therefore the term 'hybridisation' evokes both the botanical notion of inter-species grafting and the 'vocabulary of the Victorian extreme right' which regarded different races as different species.(1)

اسی طرح پس نوآبادیاتی مطالعات میں Hybridity کے تصور کو الگ الگ لفظوں میں یوں درج کیا گیا ہے کہ:

> One of the most widely employed and most disputed terms in postcolonial theory, hybridity commonly refers to the creation of new transcultural forms within the contact zone produced by colonization. As used in horticulture, the term refers to the cross-breeding of two species by grafting or cross-pollination to form a third, 'hybrid' species. Hybridization takes many forms:linguistic, cultural,political, racial, etc.(2)

جیسا کہ پہلے ہی اس کو شخصی اور ثقافتی صورت حال کہا گیا ہے تو اس کا مطالعہ اس طرح بھی کیا جاتا ہے کہ یہ کن معنوں میں

کسی مخصوص صورت حال کی Vocabulary کو چیلنج کرتا ہے یا اس کو اپنے اندر منہا کرتا ہے، اس لیے اس کے تحت ان وسائل کا بھی مطالعہ کیا جاتا ہے جو اس کے لیے اسباب و علل بنتے ہیں؛

> In postcolonial theory, hybridity is meant to evoke all those ways in which this vocabulary was challenged and undermined. Even as imperial and racist ideologies insist on racial difference, they catalyse cross-overs, partly because not all that takes place in the 'contact zones' can be monitored and controlled, but sometimes also as a result of deliberate colonial policy.(3)

یوں دیکھیں تو اس میں ثقافتی اور سماجیاتی صورت حال کے علاوہ افکار و عقائد کے ڈول بھی کھنگالے جاتے ہیں اور اسی میں ان بنیادوں کو جواز فراہم کیا جاتا ہے جو کسی نہ کسی طور پر نئی تہذیب یا transcultural کی تشکیل کو ممکن بناتے ہیں۔ان سب میں نوآبادیات کا مرکزی رول ہوتا ہے، انھی باتوں کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ؛

> In postcolonial theory, hybridity commonly refers to the creation of new transcultural forms within the contact zone produced by colonization. As used in horticulture, the term refers to the cross-breeding of two species by grafting or cross-pollination to form a third, 'hybrid' species. Hybridization takes many forms: linguistic, cultural, political, racial, etc.(3)

ہم جانتے ہیں کہ یہ بنیادی طور پر سائنسی اصطلاح ہے اس لیے اس کو حیاتیات کے تحت تین زمروں میں اس کے مخصوص معنی کے ساتھ متعلقہ ڈسکورس میں شامل کیا جاتا ہے؛

> Hybridity can have at least three meanings-In terms of biology, ethnicity and culture.(4)

اس سلسلے میں ایک نوع کی وحدت کی بھی بات کی جاتی ہے کہ؛

> Hybridity is ontologically prior to any notion of unity or identity and therefore always liable to surface within in.(5)

ان سب باتوں کو ذہن میں رکھ کر جب ہم اس ڈسکورس میں شامل ہوتے ہیں تو یہ بات اس طرح سے قدرے واضح ہوتی ہے کہ ہائبرڈ آبادی کو کیوں کچھ مفکرین نوآبادکار کی 'مقامی فوج' کہہ کر تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ حالاں کہ اس میں بھی مفکرین کا ایک طبقہ وہ ہے جو اس 'اختلاط' کو multiculturalism مان کر اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔
Homi K. Bhabha کا شمار دوسری صف کے کے مفکرین میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ ان کی تھیوری پس نوآبادیاتی مطالعات میں کافی اہم ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انھیں اس تھیوری کے لیے تنقید کا نشانہ بھی بنایا جاتا ہے۔ دراصل ہومی بھابھا کے یہاں ہائبریڈٹی کا استعمال کسی قدر مثبت معنوں میں ہوا ہے۔ بھابھا ہائبریڈٹی کو ضروری تصور کرتے ہیں اور ان کے یہاں اس طرح کے ثقافتی اختلاط کو بڑھاوا دینے کی بات نظر آتی ہے۔ بھابھا کے نزدیک اس 'اختلاط' سے حاکم و محکوم کے درمیان کی Conflict کم ہونے کے امکانات قوی ہو جاتے ہیں۔ ان کے مطابق نوآبادیاتی دنیا میں حاکم و محکوم کا رشتہ ایک دوسرے کی طرف بہتے ہوئے پانی کی صورت میں ہوتا ہے۔ جس میں دونوں ہی ایک دوسرے کا اثر قبول کرتے ہی۔ دونوں میں سے کسی کی بھی شناخت 'unified' نہیں رہ پاتی۔ اس طرح وہ وحدت کی بات کرتے ہوئے بھی ایک فرق کو نمایاں کرتے ہیں اور اس کے خالص پنے کی تردید کرتے ہیں، یعنی یہ دوطرفہ عمل ہے۔ اس سلسے میں بھابھا نے mimicry 'نقل' اور Ambivalence 'دوجذبی رجحان' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ 'نقل' کے ڈسکورس کے متعلق لکھتے ہیں؛

> The discourse of mimicry is constructed around an ambivalence.(6)

اسی طرح 'دوجذبی رجحان' ایک طرح کی کشمکش کی صورت حال کہی جا سکتی ہے جس میں بہ یک وقت دو مختلف طرح کے جذبات شامل ہوتے ہیں۔ بھابھا کے مطابق نوآبادیاتی ڈسکورس کے اندر نوآبادیاتی اقوام/نوآبادکار ایک طرح کے دو جذبی رجحان میں مبتلا ہوتے ہیں۔ وہ اس کے لیے Liminality کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ ایک طرح کی درمیانی صورت حال ہوتی ہے جس میں فرد کا تشخص اپنے ماضی سے مختلف اور آنے والے مستقبل کے درمیان میں کہیں ہوتا ہے۔ یعنی دو مختلف کلچر کی سرحد کو انھوں نے ہائبریڈٹی سے تعبیر کیا ہے۔ یوں ان کے نزدیک 'ہائبریڈٹی' واحد اور

خالص تشخص کے تصور کو طشت از بام کرتی ہے۔ اس طرح یہ کلچرل binarisms اور 'ہم/ وہ' کی تقسیم کا جواب بھی بن جاتی ہے۔

بھابھا اس بحث میں فینن کے تصور کو بریکٹ کرتے ہیں جہاں وہ نوآبادیاتی اقوام کے ذہنی کرب کا بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہ ایک طرف اپنے غیر مہذب/ کالے/ نیٹو ہونے اور دوسری طرف نوآبادکار/ مہذب/ حاکم نہ بن پانے کے کرب میں مبتلا ہوتے ہیں۔ یوں نوآبادیاتی اقوام میں اپنے حاکم کی طرح بننے کی Fantasy ایک نفسیاتی کشمکش کو جنم دیتی ہے۔ انھیں نوآبادکار کے اس 'جھوٹ' پر یقین آچکا ہوتا ہے کہ وہ 'غیر مہذب' (کالے، نیٹو) ہیں اور کبھی حاکم کی جگہ نہیں لے سکتے۔ لیکن دوسری طرف وہ اس کی 'نقل' کر کے ان کے جیسا بننے کی کوشش کرتے ہیں؛

> He is required not only to be black but *he must be black in relation to the white man*. It is the internalization, or rather as Fanon calls it epidermalization, of this inferiorit that concerns him.(7)

اس طرح دیکھیں تو نوآبادیاتی اقوام تو اس Ambivalence کا شکار ہوتے ہی ہیں لیکن ہومی بھابھا کے مطابق نوآبادکار بھی اس سے اچھوتے نہیں ہوتے۔ ہومی بھابھا کے خیال میں نوآبادیاتی ڈسکورس کے Ambivalent ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ اسے یہ خطرہ بھی لاحق ہوتا ہے کہ کہیں محکوم آبادی اپنے حقوق اور آزادی کے تئیں سنجیدہ نہ ہو جائے۔ اس ضمن میں انھوں نے Charles Grant کا حوالہ دیا ہے جو ہندوستان میں عیسائیت کی تبلیغ کا خواہاں تھا۔ لیکن اس کو کہیں نہ کہیں یہ بھی ڈر تھا کہ ایسا کرنے سے ہندوستانی اپنی آزادی کے لیے زیادہ سرکش ہو سکتے ہیں، اس کا حل اس نے 'partial reform' کی صورت میں نکالا؛

> Caught between the desire for religious reform and the fear that the Indians might become turbulent for liberty, Grant paradoxically implies that it is the 'partial' diffusion of Christianity, and the 'partial' influence of moral improvements which will construct a particularly appropriate form of colonial subjectivity.

> What is suggested is a process of reform through which Christian doctrines might collude with divisive caste practices to prevent dangerous political alliances. Inadvertently, Grant produces a knowledge of Christianity as a form of social control which conflicts with the enunciatory assumptions that authorize his discourse. In suggesting, finally, that 'partial reform' will produce an empty form of 'the imitation [my emphasis] of English manners which will induce them [the colonial subjects] to remain under our protection'.(8)

اس طرح بھابھا کہتے ہیں کہ 'نوآبادکار' اپنے تشخص کا جو 'مثالی/ (Unified)' تصور تشکیل دیتا ہے، اسے نوآبادیاتی اقوام کے سامنے پیش نہیں کر پاتا۔ نوآبادیاتی اقوام کو زیادہ سے زیادہ اپنی طرف مائل کرنے کے لیے وہ جو بیانیہ تشکیل دیتے ہیں، وہ ہائبرڈ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستانیوں پر اپنے مذہب کو مسلط کرنے کے لیے انھوں نے 'بائبل' کا جو ترجمہ کیا تھا اس میں 'ہندوستانی عناصر' کو شامل کیا گیا، تا کہ ہندوستانی اقوام آسانی سے اسے سمجھ سکیں اور نوآبادکار کے مذہب کو اپنا سکے۔ اس پوری کوشش میں 'بائبل' ہائبرڈ صورت اختیار کر لیتا ہے اور ان کی (نوآبادکار) Purity کا بیانیہ، جس کا وہ نوآبادیاتی اقوام کے سامنے دعویٰ کرتے ہیں، اسے پیش کرنے میں بری طرح ناکام ہوتے ہیں۔ ان کے لیے یہ صدمہ کسی ذہنی کرب سے کم نہیں ہوتا۔ اس طرح بھابھا کے مطابق خود نوآبادکار بھی Ambivalence میں مبتلا نظر آتے ہیں اور ہائبرڈ ہوتے ہیں؛

> The colonial presence is always ambivalent, split between its appearance as original and authoritative and its articulation as repetition and difference. (9)
> Homi K. Bhabha, have emphasised the failure of colonial regimes to produce stable and fixed identities,

> and suggested that 'hybridity' of identities and the 'ambivalence' of colonial discourse more adequately describe the dynamics of the colonial encounter.(10)

بھابھا کے مطابق نوآبادیاتی ڈسکورس کے اندر موجود یہی Ambivalence اس کے اختتام کا سبب بنتا ہے۔ حالانکہ بھابھا کا ہائبریڈٹی کا تصور پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں متنازعہ فیہ حیثیت رکھتا ہے، اور تنقید کا نشانہ بھی بنایا جاتا ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اس تناظر میں آزادی کی تحریک اور اس کو حاصل کرنے کے لیے کی گئی تمام جدوجہد بے معنی ہو جاتی ہے۔ اس کو بریکٹ کرتے ہوئے انیا لومبا لکھتی ہیں کہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہومی بھابھا کے نزدیک ہائبریڈٹی 'اس' کی اندرون زندگی کی خصوصیات ہے اس کے 'مقام' کی نہیں۔ وہ خاص مقام جو سماج میں اسے مرد ہونے کی حیثیت سے حاصل ہے یعنی وہ اندرونی طور پر تو منقسم نظر آتا ہے لیکن کلاس اور جینڈر کے حوالوں سے مختلف دکھائی نہیں دیتا۔ یعنی ساری ٹوٹ پھوٹ اس کے اندر ہی ہے جبکہ سماج میں (باہری دنیا) میں وہ اس کے خلاف ایک مستحکم شناخت کا حامل نظر آتا ہے۔ ان باتوں کی الجھن میں ہی Ella Shohat کے مطابق ہمیں ہائبریڈٹی کی مختلف صورت حال کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے:

> 'Discriminate between the diverse modalities of hybridity, for example forced assimilation, internalized self-rejection, political co-optation, social conformism, cultural mimicry, and creative transcendence'(11)

یوں اس ڈسکورس میں اتنے نکات سامنے آتے ہیں کہ ردوقبول کی تمام صورتوں میں اس کے عمل دخل کو نشان زد کیا جا سکتا ہے۔ اس کو سمجھاتے ہوئے فینن کا خیال ہے کہ نوآبادکار اپنی حکومت کے استحکام کے لیے محکوم آبادی کو اپنی 'نقل' (Mimicry of White Culture) کرنے کی دعوت دیتا ہے جبکہ ہومی بھابھا کے مطابق 'نقل' کی یہی کوشش نوآبادیات کو اندرونی طور پر طشت ازبام کرنے کا کام کرتی ہے۔

بھابھا کے مطابق نوآبادیاتی اقوام/محکوم نوآبادکار کی 'نقل' کی کوشش میں اس سے 'قریب' ہوتے ہیں، اس ڈسکورس کا حصہ بنتے ہیں جس پر نوآبادکار کی اجارہ داری ہوتی ہے۔ یعنی وہ کلچر جسے نوآبادکار 'خالص' کہتے ہیں، اب خالص نہیں رہ جاتا۔ نوآبادکار کے ڈسکورس میں جب نوآبادیاتی قوم شامل ہوتی ہے تو اس شمولیت میں ایک طرح کا 'دہراؤ' کا عمل بھی ہوتا ہے۔ اور یہ عمل موجودہ ڈسکورس سے ان معنوں میں الگ بھی ہوتا ہے کہ نوآبادیاتی اقوام اس میں اپنی مخصوص شناخت کے

ساتھ حصہ لیتے ہیں۔ پھر اپنے طور پر اسے بیان کرتا ہے۔ یوں دیکھا جائے تو بھابھا کے مطابق نو آبادکار کی نقل کے ڈسکورس میں ہی نو آبادیات کے انہدام کا بیانیہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ یعنی نو آبادکار خود ہائبرڈ تشخص کا حامل ہوتا ہے۔ اور نو آبادیاتی ڈسکورس بھی Ambivalent (دوگرفتہ) ہوتا ہے۔ اس طور پر دیکھا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہائبریڈیٹی کا ڈسکورس یا عمل نو آبادکار اور نو آبادیاتی اقوام دونوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہاں یہ الگ بحث ہے کہ کس پر اس کا اثر زیادہ ہوتا ہے اور کس پر کم، کون زیادہ فائدے میں رہتا ہے اور کون کم۔ ہوسکتا ہے کہ حاکم کو اس صورت حال سے زیادہ فائدہ پہنچتا ہو، جیسا کہ کچھ مفکرین اس کو اقتدار کا ہی حصہ مانتے ہیں کہ؛

> Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities... Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects.(12)

ان سب باتوں کے پیش نظر ہومی بھابھا نے Hybridity کے تصور کا تفصیلی تجزیہ کیا اور ہمیں بتایا کہ فینن کی گورے/کالے، حاکم/محکوم کی تقسیم 'Neat' تقسیم نہیں کہی جا سکتی۔ نو آبادیاتی حالات میں دونوں ایک دوسرے کے لیے دوجذبی رجحان میں ہی مبتلا نظر آتے ہیں؛

> Fanon claims) to accept the colonizer's invitation to identity: "You're a doctor, a writer, a student, you're different you're one of us." It is precisely in that ambivalent use of "different"—to be different from those that are different makes you the same—that the Unconscious speaks of the form of Otherness, the tethered shadow of deferral and displacement. It is not the Colonialist Self or the Colonized Other, but the disturbing distance in-between that constitutes the figure of colonial otherness—the White man's artifice

inscribed on the black man's body.(13)

بھابھا نے ہائبریڈٹی کا جو تصور پیش کیا ہے اس نقطۂ نظر سے دیکھیں تو نوآبادیاتی ہندوستان کے وہ تمام ادارے (فورٹ ولیم کالج، ورناکولر سوسائٹی) جو تراجم کا کام کر رہے تھے اور ایک خالص نوآبادیاتی عمل تصور کیے جاتے ہیں، ان کی حیثیت مثبت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ پھر وہ بیانیے جو تراجم کے ذریعے تخلیق کیے گئے، نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام کے درمیانی ربط کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ تمام ثقافتی اختلاط مثبت اور ضروری قرار پاتے ہیں۔ ان کی بحث میں سارے مسئلے کی جڑ 'ہم' اور 'وہ' کی تقسیم ہی ختم ہو جاتی ہے۔

دراصل بھابھا کا ہائبریڈٹی کا یہ مثبت تصور تصویر کا ایک رخ ہے۔ موجودہ دور میں تہذیبی اشتراک کے حوالے سے اس کی حوصلہ افزائی میں کوئی برائی نظر نہیں آتی۔ کیوں کہ عہد حاضر میں یہ تھیوری نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام کی درمیانی چپقلش کو کم کرنے میں مددگار ہو سکتی ہے۔ لیکن تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں جو تیسری (ہائبرڈ) قوم وجود میں آئی، ان میں 'تفاخر' کا احساس بھی نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے، جس کا اظہار مختلف ادبی فارم میں نظر آتا ہے۔

اور کہیں نہ کہیں اسی احساس تفاخر میں ہندوستانی اپنی تہذیب کو غیر مہذب مان کر مغربی تہذیب اختیار کرتے ہیں۔ مشرقی تہذیب ان کے لیے شرم کا باعث ہو جاتی ہے۔ اس لیے مغربی تہذیب کے ساتھ ہی ان کے اندر تفاخر کا احساس بھی در آتا ہے پھر وہ اپنے ہی ہندوستانی بھائیوں کو 'دوجے' کے طور پر دیکھنے لگتے ہیں۔ دوسری طرف نوآبادکار کے اندر کی ہائبریڈٹی شاید اس کے 'اندر' ہی رہ جاتی ہے کیونکہ باہری دنیا میں اس کا اظہار دیکھنے کو نہیں ملتا۔ دوسری بات یہ کہ ہومی بھابھا جس ثقافتی اختلاط کی بات کرتے ہیں، وہ 'اختلاط' ہندوستانیوں کے ایک خاص طبقے تک ہی محدود نظر آتا ہے۔ جسے اشرافیہ یا Elite قرار دیا جا سکتا ہے۔

یہ بات خاطر نشان رہنی چاہیے کہ ہندوستانیوں کا نوآبادکار سے سابقہ مختلف نوعیت کا تھا۔ کچھ نے تو اپنی پوری زندگی میں کبھی کسی انگریز کو نہیں دیکھا کیونکہ ان کے لیے حاکم کا چہرہ اب بھی ایک 'مقامی چہرہ' تھا۔ پھر وہ ایسے کسی کلچر سے واقف یا اس کی نقل کیسے کر سکتے ہیں جو ان کے سامنے موجود ہی نہ ہو؟ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادیات کا اثر ان کی زندگی میں شاید بہت اندر موجود ہو سکتا ہے لیکن اس طرح دیکھیں تو ثقافتی اختلاط کی کوئی صورت سرے سے ممکن نظر نہیں آتی۔

یوں تو ہومی بھابھا کے Hybridity کے تصور کو پس نوآبادیاتی مطالعات میں ایک با اثر تھیوری کے طور پر بریکٹ کیا جاتا ہے لیکن ساتھ ہی ان پر مخصوص تاریخی اور ثقافتی حوالے نظر انداز کیے جانے کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔ ایسا کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اس تصور کو universalize یا homogeneous کر دیا ہے۔ جس میں class, Gender,

Location وغیرہ کی تفصیلات اور اہمیت کو سرے سے نظر انداز کر دیا گیا ہے اور ایسا کرنا ایک طرح سے تمام ممالک میں نوآبادیاتی صورت حال کو یکساں تصور کر لینا ہے۔ جبکہ ایسا مان لینا صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیوں کہ ہم سب جانتے ہیں کہ تمام ممالک میں نوآبادیاتی صورت حال یکساں نہیں تھی۔ بھابھا کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے نوآبادیاتی صورت حال میں ہائبریڈٹی کا جو تصور پیش کیا ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ psychoanalytic ہے۔ جس میں knowledge کا فقدان ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام دونوں کی ہائبریڈٹی کو محض نوآبادیاتی ڈسکورس یا یوروپین کلچر کی 'مخصوص تبدیلی' سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ تناظر ان کے کام کو پس نوآبادیاتی مطالعات میں متنازع فیہ بھی بناتا ہے۔ Ania Loomba کے مطابق؛

> Homi Bhabha’s usage of the concept of hybridity that has been both the most influential and the most controversial in postcolonial studies.(14)

اس ضمن میں Aijaz Ahmad لکھتے ہیں:

> The image of the postcolonial subject which results from Bhabha's work 'is remarkably free of gender, class, [and] identifiable political location'(15)

ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت تشخص کا جو بحران پیدا ہوتا ہے اسے دوسرے حالات سے پیدا ہونے والے بحران سے الگ کرنا ضروری ہے۔ تصور کر لیجیے کہ کوئی شخص کسی نوآبادیاتی ملک سے دوسرے ملک (یورپ یا امریکا) میں جاتا ہے۔ تو وہ بھی تشخص کے بحران سے گزرے گا کیونکہ اس کی اپنی تہذیب اور نئے ملک اور اس کے کلچر کا اختلاط ہوگا۔ بہت سے اثرات وہ قبول بھی کرے گا۔ لیکن اس نقل مکانی میں اور 1947 میں تقسیم ہند کے بعد ایک بہت بڑی آبادی کی نقل مکانی کی صورت حال ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوگی۔ اس لیے ہائبریڈٹی میں وقت اور مقام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس تجربے میں class اور Gender کو بھی خاطر نشان رکھنا ہوگا۔

مثال کے طور پر مردوں کی بہ نسبت عورتوں پر اس نقل مکانی کے مختلف اثرات مرتب ہوئے، امیر اور غریب کی تخصیص بھی اس حوالے میں نظر انداز نہیں کی جا سکتی۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہائبریڈٹی کی کوئی ایک آفاقی تعریف ممکن نہیں۔ جو ہر جگہ ہر مقام پر یکساں ہو۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت حیاتیاتی اور ذہنی/فکری دونوں طرح کے Hybridities کا

مطالعہ کیا جاتا ہے۔نوآبادیات کے زیر اثر پیدا ہونے والے یہ لوگ دراصل 'شناخت' کے Dilemma میں مبتلا کہے جا سکتے ہیں۔نوآبادیاتی ڈسکورس میں محکوم آبادی کو ایک طرف 'مہذب' بنانے کی پالیسی اپنائی جاتی ہیں تو وہیں دوسری طرف انھیں 'otherness' کے مخصوص چوکھٹے میں بند بھی کیا جاتا ہے۔نوآبادیاتی ڈسکورس کا یہ Ambivalence (جسے ہومی بھابھا نے نوآبادیات کے انہدام سے بھی مخصوص کیا ہے) دراصل نوآبادیاتی نظام کے استحکام کی خواہش کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔وہ کسی بھی صورت میں اپنی حکومت کو مضبوط کرنا چاہتے ہیں۔

نوآبادیاتی ہندوستان میں بھی کچھ اسی طرح کی صورت حال دیکھنے کو ملتی ہے۔کچھ ہندوستانی انگریزوں کی 'نقل' کر کے خود کو انگریز تصور کرنے لگے تھے، لیکن نوآبادیاتی بیانیہ میں 'ان' کے اور انگریزوں کے درمیان ایک فاصلہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔یہ فاصلہ حاکم و محکوم کا درمیانی فاصلہ بھی کہا جا سکتا ہے جسے کسی بھی صورت میں عبور کرنا ممکن نہ تھا۔انگریز کی نظر میں ہندوستانی کتنے بھی مہذب کیوں نہ بن جائیں ہمیشہ' کالے نیٹو' ہی رہے۔گویا یہ ایک طرح سے نوآبادیاتی ملک کے باشندوں کی ذہنی حالت کی بھی ترجمانی کرتا ہے۔جہاں وہ مغربی تہذیب سے متاثر بھی نظر آتے ہیں جسے ان کی 'نقل' (mimicry) کی کوشش میں دیکھا جا سکتا ہے، اور دوسری طرف انھیں 'انگریز' یا اس کے جیسا نہ بن پانے کا شدید احساس بھی ہوتا ہے۔

نوآبادیاتی قوم کے اندر یہ 'دوجذبی رجحان' یا کشمکش کی کیفیت نوآبادیاتی ڈسکورس کا خاصہ ہے۔یہی وہ کشمکش کی صورت ہے جہاں محکوم آبادی حاکم کی تہذیب وثقافت کو اپنے نجات کے طور پر دیکھنا شروع کرتی ہے۔حالانکہ وہ اس 'تشکیل کردہ حقیقت' کو پوری طرح کبھی قبول نہیں کر پاتے۔اردو ادب میں اس کی ایک مثال حالی اور سرسید کے روپ میں بھی دی جا سکتی ہے کہ انھوں نے انگریزی تعلیم (نوآبادیاتی ڈسکورس میں انگریزی صرف ایک زبان نہیں بلکہ یورپی تہذیب کے ایک مثالی نمونے کے طور پر پیش کی گئی تھی) کی حمایت اور اپنے ادبی سرمائے کی تنقید میں زمین وآسمان ایک کر دیا لیکن خود ان کے تخلیق کردہ ادب کچھ اور کہتے ہیں، اس سلسلے میں سلیم احمد لکھتے ہیں؛

> نیا خیال، سرسید اور حآلی کی نئی شخصیت کی تعمیر کا سبب نہیں بنا بلکہ پرانی شخصیت کے انہدام کا۔غدر ان کی پرانی شخصیت پر ایک ضرب شدید تھا۔اس ضرب نے انھیں بے ہوش کر دیا۔ہوش میں آنے کے بعد ان کی پرانی شخصیت نے جو کچھ کیا، وہ سارے کا سارا ہمارے سامنے ہے۔ان کی زبان، نئے حالات، نئے زمانے اور نئی زندگی کی تعریف کرتی ہے مگر دل کراہتا ہے......سرسید، حآلی اور آزؔاد کی حد تک ہم اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ یہ پرانے آدمی تھے، اور جدید کی

طرف ان کا رجحان خارجی حالات کے دباؤ کا نتیجہ تھا۔ ان حالات سے اگروہ اندرونی طور پر کچھ متاثر بھی ہوئے تو ان کا ادب گواہی دیتا ہے کہ یہ تاثر خوش گوار نہیں تھا، گو وہ ظاہراً سے خوش گوار ہی کرنا چاہتے تھے۔ آگے چلیے تو شبلی صاف باغیوں کی صف میں ہیں۔ شبلی بھی اور اکبر بھی۔ (16)

جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، پس نوآبادیاتی تھیوری میں 'نقل' کا تصور بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام کے درمیانی رشتے کی وضاحت کرتا ہے۔ نوآبادیاتی اقوام نوآبادکار کی تہذیب و ثقافت، زبان، عادات و اطوار وغیرہ کی نقل کر کے ان کی طرح بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ کوشش نوآبادیاتی ڈسکورس کے پیدا کردہ تشخص کے بحران کی دین ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ثقافتی 'دوجے' کے روپ میں تشکیل دی گئی محکوم آبادی کی شبیہ بھی اس 'نقل' کا باعث بنتی ہے۔ یہ کوشش 'دوجذبی رجحان' کی پیدا کردہ اور Hybridity کی ہی ایک مثال قرار دی جا سکتی ہے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس اس نقل کو بڑھاوا ضرور دیتا ہے لیکن وہ کبھی نہیں چاہتا کہ 'محکوم' حاکم کا بدل بننے کی کوشش بھی کریں۔ لہذا حاکم و محکوم کے درمیان ایک فاصلہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ اس فاصلے کو کئی نام دیے جا سکتے ہیں۔ انگریزوں کے اندر موجود نسلی تفاخر کا احساس اسے مختلف صورتوں میں ڈھالتا رہتا ہے۔ دوسری طرف محکوم/نوآبادیاتی قوم کے اندر حاکم کی طرح نظر آنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ وہ 'حاکم' کو تہذیب و ثقافت کے مثالی نمونے کے طور پر دیکھتا ہے اور اپنی تہذیبی روایات کو اس سے خالی پاتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی نوآبادکاروں کا زور سے بولا گیا ایک جھوٹ ہی ہوتا ہے جس پر محکوم آبادی کو یقین آ جاتا ہے۔ ناصر عباس نیر اس کیفیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

دوہرا شعور، جس 'غیر' کے ہاتھوں وجود میں آتا ہے، اسے لوگوں کی داخلی زندگی میں وہی تسلط حاصل ہو جاتا ہے، جو اسے باہر حقیقی سیاسی، ثقافتی دنیا میں حاصل ہوتا ہے۔ اس طور دوہرا شعور باہر کی تمثیل بن جاتا ہے۔ (17)

ہم کہہ سکتے ہیں کہ انگریزوں نے ہندوستانیوں کی داخلی زندگی میں تسلط حاصل کر لیا تھا۔ اسی 'تسلط' نے ایسے لوگوں کا وجود ممکن بنایا جنھیں نوآبادیاتی ڈسکورس میں Hybrid کہا جاتا ہے؛

انگریزوں کے زیر سایہ انگریزوں کے دفتروں کے لیے انگریزی بولنے والے انگریز نما شاندار بابوؤں کی ڈھلائی کا کام دونوں طرف زور شور سے جاری تھا۔ (18)

سلیم احمد نے انھیں مغرب کے دماغ سے پیدا ہونے والی مخلوق کہا ہے؛

> 1857 ایک عظیم الشان انقلاب کا سال ہے۔اس انقلاب میں عشق اور مشرق، دونوں شکست کھا گئے ، اور مشرق کی اپنی سرزمین پر مغرب کے دماغ سے پیدا ہونے والی مخلوق نمودار ہوئی۔(19)

اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے ایک تخیلی بیانیہ تخلیق کیا گیا تھا۔جس کی بنیاد محض تخیل نہیں تھی بلکہ ایک سوچی سمجھی سازش تھی۔ ہندوستانیوں کو مذہبی قرار دے کر، ان میں مذہبی تفریق کو ہوا دے کر گویا انھیں مذہبی خانوں میں بند کر دیا گیا۔ مذہبی تشخص عطا کر کے انہیں سائنس اور دوسرے علوم وفنون سے اس قدر دور کر دیا گیا کہ وہ خود ہی بھول گئے کہ Aryabhatta ، پاننی ، پتنجلی ، بھرتری ہری کوئی یورپی نہیں تھے۔ ہندوستانیوں کو مخصوص مذہبی شناخت میں قید کرنے کے پیچھے انگریزوں کا ایک خاص مقصد تھا۔

یہ دراصل نوآبادیاتی اقوام کے اندر دوجذبی رجحان (Ambivalence) پیدا کرنے کی کوشش تھی۔ مذہبی تشخص کو قبول کرنے اور اس سے گریز، دونوں ہی صورتوں میں نوآبادیاتی ممالک کے باشندوں کے اندر دوجذبیت کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنی ہی تہذیب وثقافت کے متعلق Ambivalence میں گرفتار نظر آتے ہیں۔ ناصر عباس نیر لکھتے ہیں؛

> دوجذبی رجحان ،نوآبادکار کو مطلوب وہ نفسیاتی کیفیت ہے جو اس کے ثقافتی بیانیے کے سب سے اہم حصے کے انجذاب و رواج کا ذریعہ بنتی ہے۔ دیسی باشندے کا اپنے واحد تشخص پر اصرار اسے متشدد 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 نمائندگی انگریزی زبان اور اس کا ادب کرتا ہے۔انگریزی ادب محض ایک قوم کا یا یورپی تہذیب کا فقط ترجمان نہیں، بلکہ اس کے تمام مثالی اوصاف، عظمتوں، بہترین اقدار اور ارفع تصورات کا ایک مکمل استعارہ ہوتا ہے۔(20)

یہ استعارہ نوآبادکاروں نے نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے خلق کیا ہوتا ہے۔انگریزی زبان وادب کو یہ مخصوص معنی دینا دراصل اسی نوآبادیاتی بیانیہ کا حصہ ہے جس کی ایک کڑی Orientalism یعنی مشرقیات ہے۔جس کی تفصیل پہلے باب میں بیان کی جا چکی ہے۔ یہ بیانیے نوآبادیاتی بیانیے تھے جو ایک خاص مقصد کے لیے وجود میں لائے گئے تھے۔ ہندوستانیوں کو اپنے محدود تشخص سے نکلنے کے لیے اس 'عظیم زبان وادب' کی طرف آنا طے تھا جیسا کہ سرسید اور ان کے

رفقاء نے انگریزی تعلیم کی کچھ اس طور پر حمایت کی، آزاد کے لفظوں میں؛

> اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے، جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے، لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحب ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے......تمھارے بزرگ اور تم ہمیشہ نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد رہے مگر نئے انداز کے خلعت و 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۔(21)

اسی پس منظر میں اپنا ادبی سرمایہ مختلف اعتراضات کا حامل ہوا۔ حالی کے غزل پر اعتراضات اسی کی ایک مثال کہی جا سکتی ہے۔ جہاں ایک طرف شاعری سنڈاس کی بو سے بھی زیادہ بدبودار قرار دی گئی، وہیں شعرا حضرات کا مسکن جہنم قرار پایا؛

وہ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر
عفونت میں سنڈاس سے ہے جو بدتر
گنہ گار واں چھوٹ جائیں گے سارے
جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے

گویا شاعر ایسی شاعری کر رہے تھے کہ مرنے کے بعد بھی انہیں اس کی سزا جہنم کے روپ میں دی جائے گی۔ قابل غور بات یہ ہے کہ شاعر اتنے بڑے گنہ گار ہیں کہ دوسرے گنہ گاروں کو چھوڑ کر شاعروں سے جہنم بھرا جائے گا۔ ان کی نجات صرف اس میں تھی کہ وہ ''عظیم انگریزی ادب'' سے معاملہ کریں۔ ظاہر ہے کہ ہندوستانی دوجذبیت (Ambivalence) میں قید ہو کر confuse ہو گئے۔ یہ ایسا dilemma تھا جس کا شکار نوآبادیاتی دور میں کم و بیش ہر فرد نظر آتا ہے۔ یعنی پہلے غلام ممالک کو محدود مذہبی تشخص کی تاریکیوں میں قید کیا جاتا ہے پھر انہیں اس سے باہر نکلنے کے لیے ایک ایسا چراغ دکھایا جاتا ہے جس کو جلانے کے لیے نوآبادکاروں نے نوآبادیاتی ممالک کو ہی ایندھن کے طور پر استعمال کیا ہوتا ہے اور پھر اسی روشنی سے انھیں پر حکومت کرتے ہیں۔ گویا یہ ایک ایسا جال ہوتا ہے جس سے نوآبادیاتی اقوام کا بچنا مشکل ہوتا ہے۔
ان اسباب و علل کا تجزیہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ نوآبادیاتی ثقافت نے ہندوستانیوں کو تشخص کے بحران میں مبتلا کر دیا

تھا۔ وہ انگریز بننے کی کوشش میں Hybrid بن گئے۔ اپنی تہذیبی، ثقافتی شناخت کو شک کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ایسی صورت میں ایک 'تیسری قوم' کا پیدا ہونا تقریباً طے تھا۔ Macaulay کے لفظوں میں کہیں تو؛

'A class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinion, in morals and in intellect'.

یہ غلام ہندوستان میں انگریزوں کی پیدا کردہ وہ قوم تھی جو شکل وصورت میں ہندوستانی تھے لیکن بود و باش، اطوار، فکر و خیالات میں انگریز تھے۔ انگریزی لباس پہن کر، ان کے طور طریقے کو 'نقل' کر کے خود کو انگریز سمجھتے تھے۔ گویا 'انگریزی' میں اٹھتے بیٹھتے، چلتے پھرتے تھے اور 'انگریزی' میں ہی سوچتے تھے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ وہ اپنے ہندوستانی بھائی بہنوں سے اتنی ہی نفرت کرتے تھے جتنا ایک انگریز کر سکتا ہے یا شاید اس سے بھی زیادہ۔ یہ وہ قوم تھی جو انگریزوں نے اپنی ضرورت کے تحت تشکیل دی تھی۔ اس سلسے میں میکالے کی تعلیمی پالیسی نے بھی ایک ایسے لوگوں کا طبقہ پیدا کیا جنھیں پس نوآبادیاتی مطالعے میں Hybrid کہا جاتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے اپنی شاعری میں ایسے لوگوں کو ''برگڈ'' (Brigade) کے نام سے یاد کیا ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ؛

برگڈ سے ان کی [اکبر] مراد وہ ہندستانی تھے جو انگریزوں کے وفادار تھے۔(22)

یوں انگریزوں کے نزدیک ان کی نہ کوئی حیثیت تھی نہ وقعت تاہم وہ انگریزی طرز اپنا کر ان کے درمیان اٹھ بیٹھ کر خود کو خوش نصیب اور کسی انگریز سے کم تصور نہ کرتے تھے۔ ان کی نظر میں ہندوستانی غیر مہذب تھے۔ ادب میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ نذیر احمد کے ناولوں میں بھی اس کو دیکھا جا سکتا ہے۔ بہر کیف جدید تعلیم کے نام پر انگریزوں نے ایک ایسی قوم پیدا کی جو نہ انگریز تھی نہ ہندستانی، بلکہ ان دونوں کا مرکب تھی جسے ماہرین نے Hybrid کہا ہے؛

مٹاتے ہیں جو وہ ہم کو تو اپنا کام کرتے ہیں
مجھے حیرت تو ان پر ہے جو اس مٹنے پہ مٹتے ہیں

گویا اس وقت کی شاعری بھی ایسے لوگوں پر حیرت کر رہی تھی جو یہ نہیں جانتے کہ وہ کس مقصد کے تحت تشکیل دیے جا رہے ہیں اور انگریزوں کو ہی اپنا 'خدا' تسلیم کیے ہوئے ہیں۔ اس ایک شعر سے محکوم قوم کی اس نفسیات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جہاں وہ حاکم جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کوشش کے پیچھے نوآبادیاتی بیانیہ کے وہی عناصر کام کر رہے ہوتے ہیں جس کے تحت محکوم قوم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ تہذیب وثقافت کا اصل منبع یورپ/ انگریز کے ہاتھوں میں ہے۔ اسی طرح تعلیم کے معنی انگریزی تعلیم کا تصور اسی کبیری بیانیہ کا حصہ ہے جو اسی مقصد کے تحت تشکیل دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں

نوآبادیاتی بیانیہ میں تعلیم کو نوآبادیات کے استحکام کے لیے کس طرح استعمال کیا گیا تھا اس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔
'نیٹو' اور 'صاحب' کے درمیانی رشتے کی بات بھی کی جا چکی ہے۔ اس سلسلے میں اس وقت کے ادب کا ردعمل دیکھیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت بھی Hybrid اشخاص کی ذہنیت کو نمایاں کیا جا رہا تھا۔ یہ وہی ذہنیت تھی جس کے تحت ان میں اپنے ہندوستانی بھائیوں کے لیے حاکم کا سا 'دوجا' رویہ (otherness) بھی شامل ہو جاتا ہے۔ گویا اس کی نظر میں اپنے ہندوستانی بھائی بہن ہی 'نیٹو' (کالے، غیر مہذب) بن جاتے ہیں۔ اس وقت کا ادب بالخصوص اکبر کی شاعری پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ادب اپنے اظہاریہ میں حاکم کی سیاست، پالیسی، یعنی نوآبادیاتی بیانیہ اور اس کے پس پشت کام کر رہے عناصر کا حوالہ ہیں بلکہ محکوم قوم کی نفسیاتی حالت کا بھی بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔
ان باتوں سے قطع نظر Hybridity کے مختلف نکات میں Diaspora، Creolisation اور Mestizaje کا شمار بھی کیا جاتا ہے۔ اس کا ذکر شروع میں کیا جا چکا ہے۔ یہاں ہم یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ ہندوستان کی تقسیم بھی اسی نوآبادیاتی عمل کا حصہ تھی۔ اس سے ایک بڑی آبادی ہجرت کو مجبور ہوئی۔ ہندوستان کی مٹی میں کھیل کود کر بڑے ہوئے لوگ پاکستان میں اپنی ثقافتی موت کے ماتم میں مبتلا رہے۔ 'مہاجر' کہہ کر پاکستان کی سرزمین نے بھی انھیں اپنانے سے انکار کر دیا۔ ایسی صورت میں ان کا ذہنی طور پر شناخت کے بحران میں مبتلا ہو جانا فطری سی بات ہے۔ اس ڈسکورس کے تناظر میں دیکھیں تو تقسیم ہند نے بہت سے لوگوں کو Forced Migration کے لیے مجبور کیا تھا۔ اس کی وجہ بھی ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت ہی تھی۔ تقسیم کے اس 'المیئے' میں بہت سے لوگ اپنی 'ثقافتی شناخت' سے محروم ہو گئے اور اسی محرومی میں Hybridity کا سیاسی مفاد ہمارے مطالعے کا حصہ بن جاتا ہے۔
یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں ہندوستانیوں کی شناخت کو تبدیل کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی۔ نظام تعلیم میں اس طرح کی تبدیلیاں کی گئیں جس سے صرف کلرک ہی پیدا ہو سکیں۔ ایسے کلرک جن کی نظر میں انگریزی تہذیب و ثقافت کی وہی عزت و توقیر ہو جو خود انگریزوں کی نظر میں تھی۔ بعض اوقات اس کے یہ نتائج بھی سامنے آئے کہ نوآبادیاتی ملک کے باشندے انگریز سے بھی زیادہ انگریز نظر آنے لگے۔ یہ مخصوص شناخت نوآبادیاتی Hybridity کی عطا کردہ تھی۔ چارلس ٹریویلین کے ان لفظوں میں اس کی ایک تصویر نظر آتی ہے؛

> Familiarly acquainted with us by means of our literature, the Indian youth almost cease to regard us as foreigners. They speak of our great men with the same enthuasiasm as we do. Educated in the same way,

> interested in the same objects, engaged in tha same pursuits with our selves, they become more English than Hindus, just as tha Roman provincials became more Romans thans Gauls or Italians.(23)

اس کے علاوہ اس عمل نے ثقافتی تشخص اور کلچر کو کس طرح متاثر کیا اور کس طرح ایک اور شناخت کے بوجھ میں انسان کو مبتلا کر دیا اس کی ایک صحیح تصویر یہاں دیکھی جا سکتی ہے کہ؛

> Hybridity is the effect of the drive towards the cultural assimilation of the colonized, but at the same time it subverts the authority and self-presence of the imposed culture. It is not an alternative identity, but an effect that can in turn be deployed as a ruse against the authority from which it is, in part, derived.(24)

واضح طور پر تشخص کا یہ بحران نوآبادیاتی ممالک کے باشندوں میں کثرت سے نظر آتا ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں ایک ایسے لوگوں کا طبقہ پیدا گیا جو کئی معنوں میں انگریز تھا۔قابل توجہ بات یہ ہے کہ انگریزوں کی 'نقل' میں ان کے اندر تفاخر کا وہ احساس بھی جنم لے لیتا ہے جو انگریزوں کا خاصہ تھا۔جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا کہ یہ Hybrid لوگ نہ ہندوستانی ہی بن پائے اور نہ انگریز۔انگریز بننے کے چکّر میں وہ اپنی تہذیب وثقافت سے دور ہوتے گئے،اپنے ہی ہندستانیوں سے 'دوجے پن' کا سلوک کرنے لگے۔ناصر عباس نیر اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں؛

> وہ پورے یورپی بن سکے نہ پورے ہندوستانی ہی رہ سکے۔ وہ دوغلے تھے......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 تعین کے شدید بحران کا شکار تھے۔ وہ حاکم ثقافت کے نہ تو نمائندے تھے نہ ترجمان، بلکہ اس ثقافت کی طاقت کے مظاہرے کا محض ذریعہ اور آلۂ کار تھے اور خود اپنی مقامی ثقافت سے شعوری

> طور پر علیٰحدہ 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 قوت سے
> محروم تھی۔(25)

یہاں ضمنی طور پر یہ عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ' ہائبریڈٹی' کا ترجمہ' دوغلا' صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا، چوں کہ ہائبریڈٹی ایک پیچیدہ صورت حال ہے جو صرف نسلی اختلاط سے مخصوص نہیں ہے۔اس کو ذہن میں رکھیں تو یہ انگریزوں کی وہ چال تھی جس میں ہندوستانی اقوام کی شناخت خالص مذہبی بتائی گئی اور سارے سائنسی علوم وفنون مغربی قرار دیے گئے۔جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانیوں نے اپنی ثقافت کو شک کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔یہ شک نوآبادیات کا گھڑا ہوا بیانیہ تھا جس پر بعد میں یقین بھی کر لیا گیا۔Hybrid افراد کی تشکیل اسی یقین کی ایک عملی صورت کہی جا سکتی ہے۔ نوآبادیاتی جھوٹ کو ثقافتی اشتراک کے اس بیانیہ سے بھی سمجھا جا سکتا ہے، جس کا ذکر ناصر عباس نیر نے کچھ ان لفظوں میں کیا ہے؛

> 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 قدر
> مشترک تھی۔(26)

نوآبادیاتی قوتیں جو تفریق پیدا کرتی ہیں اس کی بنیاد میں ایک سچائی یہ ہوتی ہے کہ دونوں میں کچھ چیزیں مشترک ہوتی ہیں ،جس کا ذکر یہاں کیا گیا۔لہٰذا تفریق کے نام پر تفریق کا بھرم پیدا کیا جاتا ہے۔اس کے لیے نوآبادکار علم کی طاقت اور بیانیہ کی مدد لیتے ہیں۔وہ بیانیہ جو اس تفریق کو اجاگر کرنے کے لیے گھڑا جاتا ہے۔جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔مشترک عناصر اور تفریق کا بھرم ایک خلا پیدا کرتا ہے۔اسے یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر کسی کی شناخت کہیں پر جا کر ختم ہوتی نظر آتی ہے جہاں سے — دوسرے شخص کی پہچان شروع ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ' دوجے' کے روپ میں دیکھا اور جانا جاتا ہے اور اپنی شناخت کے لیے ایک خطرہ نظر آتا ہے۔اسے اس' دوجے پن' کا احساس' غیر' کراتا ہے۔یوں دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے اس کا' دوجا' وجود نوآبادکار کا پیدا کیا ہوا ہوتا ہے۔

Du Bois نے Double consciousness کی اصطلاح کے ذریعے نوآبادیاتی اقوام کی اسی ذہنی کیفیت کو یوں بیان کیا ہے؛

> It is a peculiar sensation, this double-consciousness,

> this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity.(27)

جب آپ کو اپنی تاریخ، تہذیب، ثقافت سب بے مصرف اور فضول نظر آنے لگے تو اپنے آپ سے بدگمان ہو جانا لازمی ہے۔ کیونکہ آپ بھی اس تاریخ و تہذیب کا کسی نہ کسی طور پر حصہ ہوتے ہیں۔ اسی تسلسل میں بات کریں تو نوآبادیاتی تاریخ میں Hybrid شناخت کے حامل لوگوں کے ذریعے وہاں کی Native آبادی پر کیے جانے والے ظلم وستم کے کئی بیانیے نظر آتے ہیں۔ یہ Hybridity حیاتیاتی ہو یا ذہنی، دونوں صورتوں میں تفاخر کا احساس ان سے چمٹا ہوتا ہے۔ لاطینی امریکا میں اس کی ایک تصویر دیکھی جاسکتی ہے؛

> Spanish colonies in Latin America, for example, became 'mixed' societies, in which local born whites (or 'creoles') and mestizos, or 'hybrids', dominated the native working population. Hybridity or mestizaje here included a complex internal hierarchy within various mixed peoples.(28)

اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ نوآبادیاتی دور اور پس نوآبادیاتی دور میں ایک فاصلہ ہے۔ آج ہندوستان آزاد ہے اور بہت حد تک انگریزوں کی حمایتی قوم بھی شاید اس صورت میں موجود نہیں، جسے انگریزوں نے اپنے خاص مقصد کے لیے پیدا کیا تھا۔ لیکن اب globalization کے اس دور میں کلچرل ہائبریڈٹی عام سی بات ہوگئی ہے۔ جس کو transculturalism کے روپ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

یوں حالات وواقعات کے ہمیشہ دو رخ ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ اسی بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ نوآبادیاتی دور میں بھی جبکہ Hybrid شناخت کے لوگ تیزی سے پیدا ہو رہے تھے، ایسے لوگوں کی بھی اچھی خاصی تعداد تھی جو دوجذبیت کا شکار نہیں ہوئے تھے۔ اس وقت بھی ان کے اندر حقیقت کو سمجھنے کی صلاحیت موجود تھی۔ سلیم احمد کے لفظوں میں کہیں تو 'قحط' کی اس حالت میں بھی ہندستان مایوس نہیں ہوا۔ سیاست کے ساتھ ادب میں بھی اس کی کئی مثالیں مل جائیں گی؛

> دمشق کے اس قحط میں حسرت جیسا عاشق کہاں سے پیدا ہوا؟ ہندوستان اگر

صرف کلرکوں کا ملک ہوتا تو ادب کے ایک پر خلوص طالب علم کو اس سوال کا جواب کبھی نہ ملتا۔ لیکن ہندوستان صرف کلرکوں کا ملک نہیں تھا۔ اس کی آبادی کا نوے فی صدی حصہ اب بھی انگریزوں کے دفتروں کے باہر کھڑا تھا اور انگریزوں سپر، انگریزوں کی ریلوں اور انجنوں پر، انگریزوں کے شاندار بابوؤں پر ہنسنے کے لیے اکبرالہ آبادی کی آمد کا انتظار کر رہا تھا۔ حسرت نے اسی ہندوستان کی ترجمانی کی تھی، جب انھوں نے کہا تھا کہ ہوم رول نامردوں کا نعرہ ہے۔ ہندوستان کو آزادی کامل چاہیے۔(29)

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں Hybridity کے تصور میں نسلی تفاخر کا احساس بھی پوشیدہ تھا۔ انگریزوں کے لیے ہندستانی 'کالے نیٹو' سے زیادہ کچھ نہیں تھے۔ انگریز کی نقل میں انگریز بننے والوں کے اندر بھی یہ احساس گامزن تھا۔ آج انگریز تو نہیں ہیں لیکن ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو کلچر، کھان پان، پہناوا، زبان وغیرہ کی سطح پر خود کو کسی انگریز سے کم نہیں سمجھتے۔ ان کی نظر میں ہندی بولنے والا ان کی ہی رنگت والا آدمی 'کالے/ دوجے' کی حیثیت رکھتا ہے۔ کوٹ پینٹ پہن کر خود کو تہذیب وثقافت کا مثالی نمونہ سمجھنے والوں کے لیے ہندوستان کا کلچر شاید غیر مہذب بن جاتا ہے۔ پھر وہ دھوتی کرتا، سلوار، قمیض پہننے والوں کو بغیر جانے بوجھے 'گنوار، اور جاہل' کے زمرے میں بڑی آسانی سے رکھ دیتے ہیں۔ ذہنی اور ثقافتی Hybridity کی یہ صورتیں آج بھی ہندوستان میں آسانی سے دیکھی جا سکتی ہیں۔ ان تمام باتوں کے پس منظر میں موجود نوآبادیاتی ڈسکورس کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ Hybridity کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، اس کو سمجھنے کے لیے یہ سمجھنا بھی ضروری ہے؛

Hybridity works in different ways at the same time, according to the cultural, economic, and political demands of specific situations. It involves processes of interaction that create new social spaces to which new meanings are given. These relations enable the articulation of experiences of change in societies splintered by modernity, and they facilitate consequent demands for social transformation.(30)

دراصل نوآبادیات کے خلاف جو ڈسکورس تشکیل دیا گیا اس میں pre-colonial کلچر کی طرف لوٹنے کا ایک رجحان بھی نظر آتا ہے۔ کچھ لوگوں کے نزدیک انگریزوں سے آزادی کا مطلب اپنے ماضی/تہذیبی شناخت کی طرف لوٹنا تھا، جسے نوآبادیاتی ڈسکورس نے کافی نقصان پہنچایا تھا۔ نوآبادیات کی نفی میں وہ کبھی کبھی اسی Binary opposition کے تصور کو بڑھاوا دیتے ہوئے نظر آتے ہیں جو انگریزوں نے نوآبادیات کے استحکام کے لیے استعمال کیا تھا۔ یہ بھی ایک طرح کی خالص تشخص کی تلاش ہے جو مغربی تہذیب کے اثرات سے پاک ہو۔ اس قسم کی کوشش پس نوآبادیاتی مطالعات میں ضروری قرار دی جاتی ہے۔ حالانکہ کچھ ناقدین کا ماننا ہے کہ ایسی کوئی خالص اور مستحکم Root موجود ہی نہیں ہوتی، جس کی طرف لوٹا جا سکے۔ Hall ثقافتی شناخت کے تصور کو مختلف طور پر دیکھتا ہے۔ Back to root کے اس سفر سے Hall اور دوسرے پس نوآبادیاتی نقاد انکار نہیں کرتے۔ لیکن وہ 'شناخت' کو being کے ساتھ becoming کا موضوع بھی مانتا ہے۔ اقبال کے لفظوں میں کہیں تو:

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

دراصل Hall 'ہائبریڈٹی' اور 'Diffrence' دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کو رد کرتا ہے اور ایک ایسے تصور کا بیانیہ تشکیل دیتا ہے جس میں 'مختلف' ہونے کا احساس خالص ''دوجے پن'' سے منسلک نہ ہو۔ جواہر لعل نہرو نے بھی اسی طرح کی ایک بات کہی تھی کہ:

> I have become a queer mixture of the East and West,
> out of place everywhere, at nowhere.(31)

اب سوال یہ قائم ہوتا ہے کہ کیا وہ Hybrid کلچر کی بات کر رہے ہیں یا ان کا مقصد کچھ اور ہے؟ حالانکہ فینن نے کہا ہے کہ نوآبادیاتی/محکوم اقوام کے دو رخ ہوتے ہیں۔ وہ اپنے ہم وطنوں کے ساتھ مختلف طور پر پیش آتا ہے اور اپنے 'حاکم' کے ساتھ اس کا رویہ الگ ہوتا ہے۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس رویہ کے درمیانی فرق کی وجہ نوآبادیاتی ڈسکورس ہوتا ہے۔ ایک ہی انسان کے دو لوگوں سے الگ الگ طرح سے پیش آنے کی وجہ محکومی کے اس بیانیہ میں بھی تلاش کی جا سکتی ہے جو نوآبادیات کا خاصہ ہوتا ہے۔ یہاں ہمیں اسی بیانیہ سے سروکار ہے کہ:

> Fanon uses "white" as a generic term for European civilization and its representatives.(32)
>
> The black man has two dimensions. One with his

fellows, the other with the white man. A Negro behaves differently with a white man and with another Negro. That this self-division is a direct result of colonialist subjugation is beyond question.(33)

ابھی پچھلے سطور میں ہی کہا گیا کہ نوآبادیاتی اقوام کا pre-colonial کلچر کے تصور کی طرف لوٹنا آسان نہیں کہ تہذیبی تشخص کی کوئی خالص یا مخصوص شناخت موجود نہیں ہوتی۔ جس کی طرف لوٹا جا سکے۔ لیکن اپنے تہذیبی، مقامی عناصر کے ساتھ ایسے بیانیے تشکیل دیے جا سکتے ہیں۔ جو Hall کے مطابق 'دوجے پن' کے رویے سے الگ، ایک طرح کے اختلاط پر مبنی ہو۔ حالانکہ نوآبادیاتی ہندوستان میں اس کا تصور ذرا مشکل نظر آتا ہے۔ انتظار حسین کے افسانوں میں Back to root کا یہ سفر پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں نوآبادیات کی نفی پر قائم کہا جا سکتا ہے۔ ان کے یہاں افسانوی بیانیہ میں ماضی کا وہ رنگ نظر آتا ہیں جو نوآبادیاتی ڈسکورس میں حاشیے پر کھڑا نظر آتا ہے۔ دراصل ان مختلف قسم کے اوتاروں کا تعلق تشخص کے اسی بحران (Hybridity) سے ہے۔ نوآبادکار ہمیں اپنی ہی نظر میں دوجا بنا دیتے ہیں، اس احساس کا تعلق اندرونی طور پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن نوآبادیاتی اقوام اپنی مخصوص شناخت سے کبھی الگ نہیں ہو پاتی جیسا کہ فینن کے Black skin White masks میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ ایک طرح کے تناقض میں مبتلا رہتے ہیں۔ جس کا اثر ان کی شخصیت، ان کی تحریروں میں نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔

یوں محکوم/نوآبادیاتی اقوام کے اس طرح کے 'عمل' میں بھی ہم 'دوجذبیت' کے رجحان کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ Hybrid شناخت والے لوگ ایک طرح کی ذہنی کشمکش میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ادب میں بھی یہ مختلف صورت میں موجود نظر آتا ہے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس سے کچھ ذہن ہی بچ کر نکل پاتے ہیں اور جو نہیں بچ پاتے ان کے اندر ایک کشمکش ہمیشہ چلتی رہتی ہے۔ ان کی 'کتھنی' اور 'کرنی' میں فرق بھی نظر آنے لگتا ہے۔ حالی، سرسید، آزاد کے یہاں اس کی مثالیں تلاش کی جا سکتی ہیں۔ آزاد کی ذہنی حالت کو بھی اس پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی ضرورت ہے۔ نوآبادیاتی اثرات کے تحت ہی ان کی یہ حالت ہوئی، ایسا یقین کے ساتھ تو نہیں کہا جا سکتا لیکن ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس ضمن میں ناصر عباس نیر اکبر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

نوآبادیاتی عہد میں کم و بیش تمام لکھنے والوں کے یہاں یورپ و جدیدیت کے ضمن میں دوجذبی رجحان ہوتا ہے؛ وہ بہ یک وقت تنفر و تحسین کے متضاد جذبات رکھتے ہیں۔ لہٰذا ایک مقام پر وہ یورپ کے جس پہلو کو مردود ٹھہراتے

> ہیں، دوسری جگہ پر اسے اپنی یا زمانے کی ضرورت قرار دے کر ستائش بھرے
> انداز میں قبول بھی کرتے ہیں۔ مثلاً اکبر انگریز سرکار کی نوکری کی ملامت بھی
> کرتے ہیں، اور خود اس میں ترقی کے لیے کوشاں بھی رہے۔(34)

یہاں گمان گزرتا ہے کہ اس وقت لکھنے والے نو آبادیاتی ڈسکورس اور اس کے متعلقات سے بخوبی واقف تھے۔ اس لیے اس وقت کی شاعری میں مغربی فکر کو خوب کھری کھوٹی سنایا گیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس وقت کے ادیب انگریزی تعلیم کے خلاف تھے۔ ہاں وہ اس فکر کے خلاف تھے جو تہذیبی بُعد پیدا کر کے لوگوں کو غلام بناتی ہے۔ المیہ یہ بھی ہے کہ محکوم اس فکر کے غلام بن بھی جاتے ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ نو آبادیاتی بیانیہ میں حاکم و محکوم کے درمیانی افتراق کو نمایاں کیا جاتا ہے اور اس کے لیے مختلف علوم کا سہارا بھی لیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں علم Anthropology کا خاص استعمال کیا جاتا ہے۔ نو آباد کار اور محکوم کے درمیانی فرق کی توضیح اسی کے ذریعے پیش کی جاتی ہے۔ پھر اسے تنقید کا نشانہ بھی بنایا جاتا ہے۔

بہر کیف اس نہج پر Hybridity کے ڈسکورس میں تہذیبی، ثقافتی نشان کو خاص طور پر بریکٹ کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ نو آبادیاتی بیانیہ میں اپنی تہذیبی شناخت کے ساتھ تفاخر کا احساس جڑا ہوتا ہے۔ یہی احساس دوسری ثقافت کو 'The Other' بنا کر دیکھتا ہے۔

ان تمام باتوں کی روشنی میں ہم دیکھیں تو انگریزوں کی حکومت نے ہندوستان میں ایک نیا طبقہ پیدا کیا تھا، جو کئی معنوں میں انگریزی کلچر کے پروردہ تھے۔ یہ مخصوص کلچر صرف ان کی زندگی کا حصہ نہیں تھا بلکہ ان کا Status Symbol بھی بن چکا تھا۔ زندگی کا کوئی شعبہ ان اثرات سے خالی نہ تھا۔ اردو افسانوں میں قرۃ العین حیدر کے افسانوی بیانیہ اسی ہائبرڈ کلچر کی ترجمانی کرتے ہیں۔ نہ صرف زبان و بیان بلکہ کردار، کہانی کی سطح پر بھی ان کے افسانے نو آبادیاتی ثقافتی اختلاط کے نمونے کہے جا سکتے ہیں۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس ہائبریڈٹی یا ہائبرڈ ثقافتی نشانات کے خلاف احتجاج کی کوئی واضح تصویر ان کے افسانوں میں نظر نہیں آتی۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ حیدر خود اسی ہائبرڈ کلچر کی پروردہ تھیں اور ان کے افسانوی بیانیے بھی ان کی مخصوص دنیا سے معاملہ کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے افسانوی بیانیے اس مخصوص کلاس (Elite) کی دنیا کو موضوع بناتے ہیں جو ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کے اثرات کے بہ سبب پیدا ہوئی تھی اور ایک مخلوط کلچر کی ترجمان تھی۔

ان کے افسانوں میں اینگلو انڈین کردار بھی کثرت سے نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف ریاست کے راجہ، رانی کے کردار بھی ان کے افسانوں میں نظر آتے ہیں۔ جن کی تہذیب و ثقافت میں Colonial Hybridity کے رنگ آسانی

سے دیکھے جا سکتے ہیں۔

دراصل قرۃ العین حیدر کے افسانوں میں کرداروں کی زبان کا ہائبرڈ ہونا فطری سی بات ہے۔کیوں کہ زبان کردار کی ترجمان ہوتی ہے،اوران کے افسانوں کے بیشتر کردار ایک مخصوص ’کلچر‘ کے پروردہ ہوتے ہیں اس لیے ایسا ہونا فطری بھی ہے۔ ان کے افسانوں میں راوی کی زبان میں بھی لسانیاتی ہائبریڈٹی کے رنگ دیکھے جا سکتے ہیں ۔بعض مثالیں ملاحظہ کریں؛

> نفیسہ کا منگیتر حامد زبردست اسنوب (SNOB) تھا۔(ص، 63،افسانہ سکریٹری)......اتنے میں ایک خوش شکل نوجوان، سرخ ’’ٹرٹل نیک‘‘ سوئٹر اور سیاہ پتلون میں ملبوس کوٹ کندھوں پر ڈالے، ہوا کے جھونکے کی طرح اندر آیا۔
> (ص۔66ایضاً)
>
> ستمبر 1965ء کے دوسرے ہفتے میں ایک روز صبح آگرے کے ایک مغربی ہوٹل میں بریک فاسٹ کی سریلی گھنٹی بج چکی تھی اور چند یورپین اور امریکی سیاح برآمدے میں اور گھاس پر بچھی ہوئی کرسیوں پر بیٹھے اخبار پڑھ رہے تھے۔
> (ص86،افسانہ دو سیاح)
>
> باجی بڑے آرٹسٹک انداز میں سرود کندھے سے لگائے برآمدے میں نمودار ہوتیں۔(ص7،ڈالن والا)

افسانہ ’سکریٹری‘ میں رانی صاحبہ رام کوٹ کی کہانی بیان کی گئی ہے۔افسانے کا عنوان ہی ہائبریڈٹی کا بیانیہ کہا جا سکتا ہے۔رام کوٹ کی رانی صاحبہ، دمینتی دیوی آف رام کوٹ راج، بہ ذات خود اس طبقہ کی نمائندگی کرتی ہیں جو عرف عام میں اشرافیہ کہلاتا ہے۔باب کی ابتدا میں ذکر کیا جا چکا ہے ہندوستان کے بہت سے طبقے خصوصاً غریب عوام کسی بھی طرح کے نوآبادیاتی ثقافتی اثرات سے خالی تھے کہ انگریزی حکومت میں ان کے اور انگریزوں کے درمیانی فاصلے میں ہمیشہ کوئی ہندوستانی چہرہ ہی حائل رہا۔مختلف ریاست کے راجا مہاراجہ کا کردار اس حوالے سے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔دوسرے یہ کہ ان لوگوں نے مغربی اثرات کو بہت تیزی سے قبول کیا۔رانی صاحبہ کا کردار اس کی ایک مثال ہے۔راوی نے ان کی تصویر کچھ یوں پیش کی ہے؛

> تراشیدہ بالوں والی ایک بے حد اسمارٹ خاتون بغیر آستین کے بلاؤز اور سفید جارجٹ کی ساری میں ملبوس، دروازے سے لگی میری ’’نغمہ سرائی‘‘ سن رہی

ہیں۔(35)

اب ذرا رانی صاحبہ کی اس سے پہلے کی تصویر کشی پر نظر ڈالتے ہیں؛

تصویر میں ان کی مانگ میں سیندور لگا ہوا تھا، بالوں کے گچھے سے بنے تھے، اور جھالر دار بلاؤز کے ساتھ عنابی رنگ کی بنارسی ساری پہن رکھی تھی جس پر جڑاؤ بروچ چمک رہا تھا لیکن اس وقت ان کی مانگ سونی تھی اور وہ سفید ریشمی ساری پہنے ہوئے تھیں۔(36)

یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ یہ دمینتی دیوی کبھی پردے میں رہا کرتی تھیں۔اب یہ تصویر ملاحظہ کریں؛

وہ روانی سے انگریزی بول رہی تھیں۔علاقے کا کام خود سنبھالتی تھیں۔فراٹے سے کار چلاتی تھیں اور مسوری کا ''سیزن'' بال روم رقص اور برج میں گذارتی تھیں وہ باوقار پردہ نشین بیوی جن کو میں نے سیتا پور میں دیکھا تھا۔وہ بنارسی ساری میں لپٹی ہوئی تصویر جو پھوپھا کے لکھنو والے گھر میں کے ڈرائنگ روم میں اب بھی موجود تھی۔ان میں اور اس ماڈرن خاتون میں بڑا فرق تھا۔سات سال میں کایا پلٹ گئی تھی۔دمینتی دیوی ''سوسائٹی ٹائپ'' بن چکی تھی۔(37)

گویا یہ 'بڑا فرق' ہی ہائبریڈٹی کی ایک مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ثقافتی اختلاط کا ایک نمونہ تو یہ ہے اور دوسرا نمونہ رانی صاحبہ کا 'سکرٹری' ہے، جس کے متعلق افسانے کا عنوان بھی اشارہ کرتا ہے۔ظاہر ہے سکریٹری رکھنے کا شرف ہر کسی کو تو حاصل ہو نہیں سکتا۔اہم بات یہ کہ ایک زمانے میں رانی صاحبہ کے سکریڑی 'منظور صاحب' ہوا کرتے تھے پھر ان کا 'ری پلیسمنٹ (Replacement)' گوکل چڈہ کی صورت میں سامنے آیا۔پرائیویٹ سکریٹری رکھنے کا رواج ان معنوں میں نو آبادیاتی دور سے پہلے تو شاید نہ تھا لیکن خاص بات یہ ہے کہ اس نوجوان، خوش شکل 'سکریٹری' کے پیچھے جو داستان پوشیدہ ہے وہ دلچسپ ہے، جس کی طرف بیانیہ تحریر میں کئی اشارے بھی موجود ہیں؛

سرخ سوئٹر والا شکیل نوجوان اٹھلاتا ہوا آ کر دوبارہ کھیل دیکھنے میں مصروف ہو گیا۔اسے دیکھ کر دمینتی دیوی کے تھکے ہوئے چہرے پر اجالا سا پھیل گیا۔آنکھیں جگمگا اٹھیں۔وہ جوانی میں حسین نہیں تھیں لیکن ان نیلے بالوں کے ساتھ ان میں ایک خاص وقار سا آ گیا تھا۔(38)

قابل غور ہے کہ افسانے میں ایک جگہ ذکر کیا گیا ہے کہ رانی صاحبہ نے انگریزی سیکھنے کے لیے ایک اینگلو انڈین گورنس بھی

رکھی تھی۔ظاہر ہے رانی صاحبہ کے وجود میں واقع ہونے والی تبدیلی کا تعلق 'ثقافتی اختلاط' کے اسی ڈسکورس سے ہے جسے ہم نوآبادیاتی ہائبریڈٹی سے تعبیر کرسکتے ہیں۔

افسانہ 'ڈالن والا' میں یوں تو کئی انگریز اور اینگلوانڈین کردار بھی ہیں، لیکن کہانی کی فضا اور بیانیہ دونوں اعتبار سے افسانہ ہائبرڈ کہا جاسکتا ہے۔افسانے کی فضا مخلوط کلچر کی عکاسی کرتی ہے، چونکہ ہندوستانی اور دوسرے انگریز، اینگلوانڈین لوگ ساتھ میں ایک ہی محلے (پنشن یافتہ انگریزوں کا محلّہ) میں رہتے ہیں، اس لیے اختلاط کے امکانات وسیع ہوجاتے ہیں۔ افسانے سے ایک مثال ملاحظہ کریں؛

> ڈالن والا کی ایک کوٹھی میں ''انگلش اسٹورز'' تھا۔جس کا مالک ایک پارسی تھا۔ محلے کی ساری انگریز اور نیٹو بیویاں یہاں آکر خریداری کرتی تھیں اور اسکنڈل اور خبروں کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرتی تھیں۔(39)

اب ایسی صورت حال میں وہاں کے کلچر کا اندازہ بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔اسی افسانے سے ایک اور مثال دیکھیں؛

> مسٹر پیٹر رابرٹ سردار خاں ان ہی پھیری والوں میں سے ایک تھے۔مگر وہ اپنے آپ کو ٹریولنگ سیلز مین کہتے تھے اور انتہا سے زیادہ چرب زبان اور لسان آدمی تھے۔موصوف مسلمان سے عیسائی ہوگئے تھے۔ترکی ٹوپی اوڑھتے تھے اور سائیکل پر پلاسٹک کے برتن بیچتے گھوما کرتے تھے، اور مہینے دو مہینے میں ایک بار ہماری طرف کا پھیرا لگا جاتے تھے۔وہ اپنی ہر بات کا آغاز ''خدا باپ کا شکر ہے'' سے کرتے تھے اور کبھی کبھی تبلیغ بھی شروع کردیتے تھے۔(40)

افسانہ 'نظارہ درمیاں ہے' کی بیگم الماس اور ان کا 'سوشل سرکل' بھی ہائبریڈٹی کا بیانیہ کہا جاسکتا ہے۔لیکن 'پیروجا' جو پیرس میں رہنے کے باوجود مغربیت کی شکار نہیں ہوئی اور راوی کے مطابق اپنی ٹھیٹھ ہندوستانی وضع قطع پر نازاں بھی تھی، اس کے اندر بھی ایک قسم کا دوجذبی رجحان دیکھا جاسکتا ہے؛

> یہ سب لڑکیاں جن کی ماتر بھاشائیں اردو، ہندی، گجراتی اور مراٹھی تھیں، صرف انگریزی بول رہی تھیں ،اور انھوں نے چست پتلونیں یعنی '' اسٹریچ پینٹس'' پہن رکھی تھیں۔پیروجا کو ایک لمحہ کے لیے محسوس ہوا کہ وہ ابھی بھی ہندوستان واپس نہیں آئی ہے۔اس کا اپنا فرقہ بے حد مغرب پرست تھا، مگر برسوں یورپ میں رہ کر اسے معلوم ہوچکا تھا کہ اجنتا کی زندہ تصویروں کی

> بجائے ان مغرب زدہ ہندوستانی خواتین کو دیکھ کر اہل یورپ کو سخت افسوس اور مایوسی ہوتی ہے ۔ چنانچہ پیروجا جہانگیر دستور پیرس اور روم میں اپنی ٹھیٹھ ہندوستانی وضع قطع پر بڑی نازاں رہتی ۔ بمبئی کی ان نقلی امریکن لڑکیوں سے اکتا کر وہ بالکنی میں جا کھڑی ہوئی ۔(41)

پیروجا کا یورپ میں اپنی ہندوستانی وضع قطع پر نازاں ہونے کا سبب بھی کہیں نہ کہیں 'مغربی نقطہ نظر' سے ہی جڑا نظر آتا ہے ۔ گویا وہ اسی احساس میں مبتلا ہے کہ یورپیوں کی نظر میں اس کی امیج کیسی ہے ۔ وہ خود کو ان کی نظر سے دیکھ رہی ہے اور ان کی 'نظر' کے مطابق وضع قطع اختیار کرنے پر نازاں بھی ہے ۔ جیسا کہ منقولہ اقتباس میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنی 'ہندوستانیت' میں بھی ذہنی طور پر اتنی ہی 'ہائبرڈ' نظر آتی ہے جتنا کوئی مغربی وضع قطع اختیار کرنے والا ہو سکتا ہے ۔

سوال یہ ہے کہ اگر اہل یورپ کو مغرب زدہ ہندوستانی عورتوں میں 'اجنتا کی زندہ تصویریں' دیکھنی پسند ہیں تو کیا ہندوستان کی ساری عورتوں کو ویسی ہی نظر آنا چاہیے؟ اس 'چاہت' میں ایسی کون سی خواہش پوشیدہ ہے، جس کا اظہار وہ تہذیب و ثقافت کی تصویر کے پیچھے چھپ کر کرنا چاہ رہے ہیں؟ ہندوستانیوں کو یہ یقین دلانے کے بعد کہ وہ غیر مہذب ہیں اور ان کی تہذیبی روایات قدیم اور فرسودہ ہیں، کیا وہ انھیں اسی تصور میں ہمیشہ کے لیے قید کرنا چاہتے تھے؟ دوسری بات یہ کہ اپنی تہذیبی قدریں ہندوستانیوں میں دیکھ کر اہل یورپ کو مایوسی کیوں ہوتی ہے؟ کیا انہیں یہ ڈر ہے کہ یہ 'جاہل قوم' کہیں ہماری جگہ نہ لے لے ۔ ان تمام سوالوں کے جواب پس نوآبادیاتی مطالعات میں تلاش کیے جا سکتے ہیں ۔ اتنا تو طے ہے کہ 'نقل' کا بیانیہ دو جذبی رجحان پیدا کرتا ہے ۔ راوی کے اس بیان میں جہاں انہوں نے بمبئی کی نقلی امریکن لڑکیوں کا ذکر کیا ہے، اس تصور کی ترجمانی دیکھی جا سکتی ہے کہ نوآبادیاتی اقوام کی نوآبادکار کے 'نقل' کے عمل کے باوجود ان دونوں کے درمیان ایک فاصلہ ہمیشہ موجود ہوتا ہے ۔ 'نقل' اس درمیانی کشمکش میں اضافہ ہی کرتا ہے ۔

افسانہ 'جلاوطن' ذہنی جلاوطنی کی داستان کہی جا سکتی ہے ۔ کنول کماری، آفتاب رائے، کشوری اور ان کے جیسے نہ جانے کتنے ہی لوگ جلاوطنی کی زندگی جینے پر مجبور ہوئے ۔ افسانے میں ہندوستان کا مخصوص کلچر (جو کبھی اس کی پہچان ہوا کرتا تھا) اور ہائبرڈ کلچر دونوں کی تصویر دیکھی جا سکتی ہے ۔ حالات کیسے تبدیل ہوئے اور تقسیم کے بعد ذہنی جلاوطنی کا جو سفر شروع ہوا، اس نے کئی لوگوں کو ملک چھوڑنے پر مجبور کیا ۔ تقسیم ہند کے بعد جو مسلمان ہندوستان میں ہی رہے، وہ کچھ خاص لوگوں کی نظر کا کانٹا بن گئے ۔ کشوری جو تقسیم کے بعد ہندوستان میں کوئی ملازمت تلاش کرنے میں ناکام رہتی ہے بلآخر اپنا ملک، اپنا وطن چھوڑنے پر مجبور ہو جاتی ہے ۔ المیہ یہ بھی ہے کہ اس کی ہی پڑوسی بیرون ملک میں اسے ایک 'پاکستانی' کے طور پر

دیکھتی ہے۔کشوری کی ذہنی اور جسمانی جلاوطنی کا 'انت ہین' سفر شاید اب بھی جاری ہے۔

''تم نے کبھی خیال کیا ہے کہ میں کہاں جاؤں گی —— ؟ میرا گھر اب کہاں ہیں۔؟ کیا میں اور میری طرح دوسرے ہندوستانی مسلمان ایسے مضحکہ خیز اور قابل رحم کردار بننے کے مستحق تھے —— ؟؟'' (42)

قرۃ العین حیدر کے افسانوں کی پس نوآبادیاتی قرأت میں ان تمام نشانات کو بریکٹ کیا جا سکتا ہے جو کولونیل ہائبریڈٹی کی مثال کہے جا سکتے ہیں۔حیدر کے افسانوں کی مخصوص فضا دراصل ان کے 'کلاس' کی ترجمان ہے۔ان کے اکثر و بیشتر افسانے اسی سے معاملہ کرتے نظر آتے ہیں۔یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے افسانے ہائبریڈٹی کے تصور کی مثال ہیں۔ ہومی بھابھا نے ہائبریڈٹی کا جو تصور پیش کیا ہے، قرۃ العین کے افسانے کم وبیش اسی تصور کے ترجمان نظر آتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں حیدر کے افسانے اس ثقافتی اختلاط کے تعلق سے خاموش نظر آتے ہیں۔یوں محسوس ہوتا ہے جیسے انھیں اس کا احساس ہی نہیں کہ ان کے افسانوں کی دنیا ہندوستان کے اس طبقے کی ترجمان ہے جو کئی معنوں میں 'ہائبرڈ' ہے۔

آج ہم آزاد ہندوستان میں سانس لے رہے ہیں۔صورت حال غلام ہندوستان سے قدرے مختلف ہے۔انگریز بے شک ملک چھوڑ کر جا چکے ہیں پر ان کا لگایا ہوا نوآبادیاتی ڈسکورس کا پودا آج پھل پھول کر تناور درخت کی صورت حاصل کر چکا ہے۔ہندوستان میں نوآبادیاتی سروکار وہی ہے، بس نوآبادکار بدل گئے ہیں۔آج نوآبادکار کی صورت 'گوری' نہیں جسے دیکھ کر منگو کوچوان کو متلی آئے، پر اس کے تن پر انگریزی لباس ضرور ہے۔زبان پر —— ٹِٹ پٹ —— بھی وہی پرانی ہے، حکومت کرنے کا انداز بھی وہی پرانا، مگر وہ زبان بدل گئی ہے، وہ ہاتھ بدل گئے ہیں، استحصال کے طریقے بدل گئے ہیں۔آج کوئی انگریز کسی ہندوستانی پر حکومت نہیں کر رہا، ہندوستانی ہی اپنے ہندوستانی بھائی سے غلاموں جیسا سلوک کر رہا ہے۔مغرب کو —— رحمت اللہ علیہ کی کھونٹی —— پر ٹانگنے والے یہ لوگ (ہائبرڈ) اپنی مٹی کی خشبو، اپنی تہذیب، اپنی روایات، اپنی قدروں کو 'انگریزی گٹ پٹ' میں فراموش کر چکے ہیں۔ہندوستان ترقی کے راستوں پر گامزن ہے۔آنے والے دنوں میں اس کا شمار دنیا کے طاقتور اور ترقی یافتہ ملکوں میں ہونے لگے گا۔جانے یہ کیسی ترقی ہے؟ کہ جو موٹر میں گھومتی ہے، انگریزی شراب پیتی ہے، سگار کے کش لگاتی ہے اور اپنے غریب مزدور بھائیوں کو حقارت سے دیکھتی ہے۔منٹو کے افسانوں کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمارے ذہن میں یہ سوال بار بار سر اٹھاتے ہیں پر جواب ندارد۔منٹو یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ طاقت / استحصال ہمیشہ مظلوموں کا شکار کرتی ہے۔طاقت / ظالم کے آگے مظلوم صفحہ قرطاس کے مانند ہے۔'نیا قانون' اور 'خونی تھوک' کا اختتام اس کی عمدہ مثال کہی جا سکتی ہے، جہاں منگو کوچوان جیل میں

بند ہے اور انگریزی لباس زیب تن کیے ہوئے صاحب (جن کے سر ایک قلی کا خون ہے) رہا کر دیے گئے ہیں۔
منٹو کے افسانوں میں نوآبادیات کے خلاف احتجاج کی ایک واضح تصویر موجود نظر آتی ہے شاید اسی لیے ہائبرڈ خصوصیات کے حامل 'مسافر' (جس کے بوٹ کی مار سے قلی زخمی ہوتا ہے اور بالآخر دم توڑ دیتا ہے) کے خلاف قلی کا ردعمل/احتجاج 'خونی تھوک' کی صورت میں مسافر کے منھ پر بکھرا نظر آتا ہے۔
مسافر کے نزدیک اس کی جان کی قیمت محض 10 روپے ہیں۔ شاید نوآبادکار حاکموں کے نزدیک ہندوستانیوں اور خود اس 'مسافر' کی جان کی قیمت بھی اتنی ہی ہو یا اس سے بھی کم، جو اپنی انگریزی کو 'انگریزیت' تسلیم کیے بیٹھا ہے۔ اس کے کچھ نمونے نوآبادیاتی ہندوستان میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ افسانہ 'خونی تھوک' میں قلی کا ردعمل/احتجاج پس نوآبادیات کا اظہاریہ کہا جا سکتا ہے؛

''میرے پاس......بھی......کچھ ہے......یہ لو......''
یہ کہتے ہوئے اس نے (قلی نے) مسافر کے منہ پر تھوک دیا......
مسافر کا منہ خونی تھوک سے رنگا ہوا تھا۔

قلی کا ——— خونی تھوک ——— نوآبادیاتی ڈسکورس پر منٹو کے طنز کو آشکار کرتا ہے۔
راشد الخیری کا افسانہ 'خدا فراموش' میں سلیمان کے کرداری عناصر میں ثقافتی Hybridity کے عناصر دیکھے جا سکتے ہیں، حالانکہ ان کے افسانے پند و نصائح کے قصے معلوم ہوتے ہیں، جس میں کہانی کم اور اخلاقیات، مذہب کا درس زیادہ ہے؛

> دولھا کا باپ مرزا سلیمان' جس کو ولایت کے قیام نے مسٹر سولومن بنا دیا تھا۔ سلیمان کچھ ایسا پکا مسلمان تو لڑکپن میں بھی نہ تھا۔ مگر ہاں بھولے بسرے کبھی کبھار سر جھکا لیتا تھا۔ بی اے کی تکمیل میں فلسفۂ مغرب نے اتنا بھی نہ رکھا۔ بیرسٹری نے احترام مذہب ایسا فنا کر دیا کہ دالان میں خطبۂ نکاح ہو رہا تھا اور انگنائی میں رنڈی ناچ رہی تھی ...... دہلی ایسے غدار شہر میں جہاں اسلامی روایات اس طرح فنا ہو رہی ہیں کہ امراء میت کے ساتھ تو خیر اس لئے ہو جاتے ہیں کہ پسماندگان سے تعلق رکھتے ہیں مگر کندھا دینا کسر شان ہے۔ ایک ایسا جنازہ چلا آ رہا ہے جس کے ساتھ صرف تین آدمی ہیں۔ (43)

سلیمان کے نام میں واقع ہونے والی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس کے عادات و اطوار کی تبدیلی کو افسانوی بیانیہ میں نمایاں انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کی شخصیت کا دہراؤ نام کی تبدیلی میں بھی دیکھا جا سکتا ہے، اور اس کے اس عمل میں بھی

جس کے تحت اس نے جنازے کو کندھا دینے کے بجائے ڈانٹ ڈپٹ کر بھگا دیا۔افسانے کی پس نوآبادیاتی قرأت کی جائے تو سلیمان کے اندر Hybridity کے عناصر دیکھے جاسکتے ہیں۔ بیانیہ تحریر میں سلیمان کو بار بار 'مسٹر سلومن' ہی کہا گیا ہے۔سلیمان کے مسٹر سلومن بننے کا process نوآبادیاتی اثرات کی دین ہے، اور ثقافتی Hybridity کی مثال کہی جاسکتی ہے۔افسانے کا پس نوآبادیاتی مطالعہ ان تمام کوڈز کو بریکٹ کرتا ہے؛

'کجا بیرسٹر سلومن کجا یتیم لاوارث مجن'، 'کالر ٹائی بوٹ پولش'

راجندر سنگھ بیدی کا افسانہ 'خط مستقیم اور قوسین' نہ صرف ہائبرڈ کلچر کی نشاندہی کرتا ہے بلکہ سعادت کے کردار میں اس کے واضح نقوش دیکھے جاسکتے ہیں۔ گویہ نقوش وقت اور حالات کی دین ہیں اور سعادت کے نزدیک اب اس انگریزی کلچر کو اپنانے کے علاوہ کوئی اور چارہ نہ تھا۔ مقابلے کے امتحان میں 6 بار فیل ہونے کے بعد اس نے طے کیا کہ اب کمیشن کے ممبروں پر رعب ڈالنے کے لیے سوٹ سلوایا جائے۔اس نے سوٹ سلوانے کی جو جگہ منتخب کی وہ ٹیلر ماسٹر باسط کی تھی۔ 'باسط لندن ڈپلومیڈ کٹر'؛

> باسط کٹنگ کے لحاظ سے بڑا استاد تھا۔کٹنگ کی انگریزی فرم کے علاوہ کوئی اس کا لگا نہ کھاتا تھا اور شہر کے سب درزی اس کے نام کا کلمہ پڑھتے تھے۔(44)

باسط کے یہاں سوٹ سلوانے اور اس کی دکان پر کھڑے ہونے کے احساس میں سعادت کی حالت کچھ یوں نظر آتی ہے؛

> اس کے دل کے کسی کونے میں خواہش تھی کہ اس کی جان پہچان والا کوئی شخص اسے باسط کی دکان میں داخل ہوتے ہوئے دیکھ لے۔(45)

سعادت کی اس خواہش کے پیچھے تفاخر کا وہی احساس کارفرما ہے جو مغربی اطوار اپنانے سے کسی ہندوستانی کے اندر پیدا ہوتا ہے۔سعادت کے نزدیک وہ باسط کے یہاں سے سوٹ سلوا کر گویا کوئی کارنامہ انجام دے رہا ہے، اور اگر اسے یہ کرتے ہوئے کوئی دیکھ لے تو شاید وہ فخر سے پھول سکتا ہے۔سعادت کے بار بار امتحان میں فیل ہونے کی کوئی بھی وجہ ہو سکتی ہے لیکن اس کے ذہن میں ایک بڑی وجہ 'سوٹ' کی کمی ہے۔ جسے دور کرنے کے لیے وہ باسط کی خدمات لیتا ہے۔ اس کی اس سوچ کا سبب کہیں نہ کہیں وہی کلچرل کنفلکٹ ہے جس میں نوآبادیاتی اقوام مبتلا ہوتی ہیں؛

> وہ چاہتا تھا کہ ایک اور صرف ایک بار وہ اچھی ''فال'' پتلون اور گردن پر جم کر آنے والے کوٹ پہن کر کمیشن کے سامنے چلا جائے۔اس کے بعد چاہے وہ لیا جائے یا نہ لیا جائے، اس میں اس کا کوئی قصور نہ ہوگا۔ وہ اپنے سر سے ایک خوبصورتی کے ساتھ ایک الزام ہٹانا چاہتا تھا۔(46)

اس احساس کے پس پشت کیا ہے؟ کیا نوآبادکار کی وہی حکمت عملی نہیں جس کے تحت انھوں نے نوآبادیاتی اقوام کو یہ باور کرایا تھا کہ مغربی/ انگریزی تہذیب وتمدن بدلتے وقت کی شدید ضرورت ہے اور اس کو حاصل کیے بغیر کوئی قوم 'مہذب' نہیں ہوسکتی ۔ کیا یہ اقتباس اسی احساس کی ترجمانی نہیں؟ کہ صرف سوٹ پہن لینا ہی کسی امتحان میں پاس ہونے کی ضمانت ہے؟ کیا ظاہری نقل سے کوئی بھی قوم مہذب بن پائی ہے؟ اور نقل کے احساس میں ہی اپنی ہر خامی کو دفن کر دینا کیا ہماری ذہنی غلامی کی علامت نہیں۔ نوآبادکار محکوم آبادی سے یہی تو چاہتے ہیں ۔ ہائبرڈ اشخاص بنیادی طور پر اسی احساس کے تحت جنم لیتے ہیں۔ یعنی انگریزوں کی نقل میں ان کے کپڑے پہن لو تا کہ ان کے جیسے نظر آسکو۔ بس، اس کے بعد اگر آپ زندگی میں کچھ حاصل نہ کر پائیں تو یہ آپ کا قصور نہیں کیونکہ بظاہر تو آپ ایک نام نہاد 'مہذب' قوم کی نقل کر رہے ہیں۔ ایسی حالت میں ذہن کا غلام ہو جانا تعجب کی بات نہیں۔ شاید اسی لیے ہائبرڈ اشخاص کو نوآبادیاتی دور میں بابوؤں کی فوج کہا جاتا تھا جسے خاص طور پر انگریزوں کے دفتروں میں کام کرنے کے لیے بنایا گیا تھا۔

سعادت بھی اپنے اندر سے اس احساس کو نہیں نکال پا رہا جو سوٹ کی موجودگی کے احساس میں اس پر غالب آ رہے ہیں۔ وہ اس احساس میں ہی مسرور ہے۔ وہ احساس جب وہ حاکم کی طرح نظر آئے گا، ان پر رعب ڈال سکے گا اور ان کی نوکری پالے گا، جس میں اب تک وہ کامیابی حاصل نہ کر سکا ہے۔ قابل توجہ ہے کہ سوٹ پہننے اور اس کے بعد کے احساس کا ذکر افسانوی بیانیہ میں نہیں ہے کیونکہ سوٹ پہننے کی نوبت ہی نہیں آتی ۔ بلکہ سوٹ سلوانے اور باسط کے یہاں سے سلوانے میں ہی سعادت کے احساسات وخیالات ایسے ہیں، جس میں ہائبریڈٹی کے نکات دیکھے جاسکتے ہیں۔ سعادت بھی دوجذبی رجحان میں گرفتار نظر آتا ہے۔ اس کے اندر چل رہے خیالات کا ایک بیانیہ ملاحظہ کریں؛

> شاید باسط —— لندن ڈپلومیڈ —— ہونے کی وجہ سے کاریگروں کو وقت پر بلاتا اور وقت پر چھٹی دیتا ہے۔ لیکن لندن سے ڈپلوما اس نے کپڑا کاٹنے کا حاصل کیا ہے۔ وقت کا ڈپلوما تو اپنا ہی ہے اور اسے کاریگروں کی نسبت اپنے گاہکوں کو زیادہ خوش رکھنا چاہیے۔(47)

افسانوی بیانیہ میں نوآبادیاتی ہندوستان کی صورت حال کا ذکر بھی موجود ہے۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں نوجوان انگریزوں کی ملازمت میں اپنا سنہرا مستقبل دیکھ رہے تھے جس میں مالی آسودگی بھی تھی اور حاکم کی نظر میں نام نہاد عزت بھی ۔ کچھ اس سے الگ بھی تھے جو اس چمک دمک سے متاثر نہ ہوئے تھے۔ لیکن بیشتر اس کا بری طرح شکار ہوئے تھے۔ افسانوی بیانیہ میں سعادت کے خیالات اسی کی ترجمانی کرتے نظر آتے ہیں؛

> اب وہ باسط کی دکان سے باہر اس منی سیاہ سڑک پر دیکھنے لگا، جو سیدھی کمیشن

کے دفتر تک چلی گئی تھی، جیسے کسی نے پیمانہ رکھ کر اس دکان اور دفتر کے درمیان
پون ایک میل لمبا سیدھا خط لگا دیا ہو۔ سعادت نے غنودگی کی سی حالت میں
پہلے اپنے سوٹ اور پھر اس سیدھی سڑک کی طرف دیکھا، گویا وہ اتنے اچھے
کپڑے پہن کر اس سیدھی سڑک پر چلتا ہوا گیارہ بجے کمیشن کے دفتر میں پہنچ
جائے گا، اور ہر مہینے چپکے سے اڑھائی سو روپے جیب میں ڈال لیا کرے
گا۔(48)

سعادت اپنے اور کمیشن کے درمیان کا 'فاصلہ' اس سوٹ کے ذریعے طے کرنا چاہتا ہے۔ یوں کہہ لیں کہ 'باسط لندن ڈپلومیڈ کٹر' کے یہاں سے سلوایا گیا یہ سوٹ انگریزی/مغربی تہذیب کی علامت ہے۔ جسے زیب تن کر کے سعادت وہ سب حاصل کرنا چاہتا ہے جو اب تک حاصل نہیں کر پایا ہے۔ یہی وہ احساس ہے جو انگریزوں نے ہندوستانیوں کے ذہن میں پیدا کیا تھا، اور انھیں اس بات کا یقین دلایا تھا کہ وہ جس 'حالت' میں مبتلا ہیں اس سے نجات کا واحد راستہ 'انگریزی' ہے۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے انگریزی کو انھوں نے صرف ایک زبان نہیں بلکہ اپنی تہذیب و ثقافت کے مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا تھا۔ اس افسانے میں سعادت کا سلوایا سوٹ اور اس کی ذہنی حالت نوآبادیاتی کلچرل کنفلکٹ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ جس میں ہائبریڈٹی کے عناصر موجود نظر آتے ہیں۔

بیدی کا افسانہ 'صرف ایک سگریٹ' کا پس نوآبادیاتی مطالعہ ایک کردار کی نفسیاتی حالت میں پوشیدہ ایسے نکات کو پیش کرتا ہے جس کی گہرائی میں کلچرل کنفلکٹ کی کئی مثالیں موجود ہیں۔ مشرق و مغرب کی بائنری (Binary) کو برقرار رکھنا نوآبادکار کا اہم کام ہوتا ہے۔ اسی بائنری میں ان کی حکومت کی پائیداری کا راز پوشیدہ ہوتا ہے۔ جس کا تفصیلی بیان باب اول میں کیا جا چکا ہے۔ اس افسانے میں بدلتی ہوئی قدروں کے کئی روپ دیکھنے کو ملتے ہیں۔ دو جنریشن یعنی باپ اور بیٹے کے ذریعے سے بدلتی قدروں کے اثرات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ باپ یعنی سنت رام میں جو کلچرل کنفلکٹ نظر آتا ہے وہ بیٹے تک پہنچتے پہنچتے پوری طرح ہائبریڈٹی میں بدل جاتا ہے۔ اپنی قدروں کی یاد جو سنت رام میں زندہ ہے، بیٹے پال میں کہیں گم گئی ہے۔ قابل توجہ ہے کہ سنت رام نے خود جدید طرز پر بچوں کی پرورش کی ہے اور اب جبکہ وہ مغربی تہذیب میں رچ بس گئے ہیں وہ ان سے ان قدروں کا متمنی ہے جو دفنائی جا چکی ہیں۔ ماں باپ کی عزت، اخلاقیات کے تقاضے کی تلاش جب وہ اپنے بیٹے میں کرتا ہے تو اسے مایوسی ہوتی ہے، پھر وہ اپنا زمانہ یاد کرتا ہے جہاں یہ قدریں موجود تھی۔ لیکن سنت رام نے بچوں کا دوست بننے اور 'جدید' بننے کی خواہش میں خود اپنے اندر ان قدروں کو دفن کر دیا تھا۔

سنت رام کے کردار کی کچھ خاص باتوں کے ذکر سے ہی اس کی ذہنی کیفیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔جن عادات واطوار کو اپنا کر اس نے زمانے اور اپنے 'جدید' بچوں کے ساتھ چلنے کی کوشش کی تھی، وہی اقدار اسے اپنی تہذیبی قدروں سے محروم کر دیتی ہیں۔جن کی تصویر وہ اپنے ماضی کی یادوں میں دیکھتا رہتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ اس جدیدیت، جس کا تعلق مغربیت سے خاصا گہرا ہے، نے مشرقی تہذیب وتمدن کی پہچان کو ہی نگل لیا تھا۔سنت رام کی زندگی اس کی ایک مثال کہی جا سکتی ہے۔

سنت رام ایک بڑی ایڈورٹائیزنگ ایجنسی کا مالک ہے۔اس کے گھر کی کھینچی گئی تصویر، تمام عیش وآرام ہائبرڈ کلچر کے ترجمان کہے جا سکتے ہیں۔اس نے اپنے بچوں کی پرورش ان کا دوست بن کر کی تھی، جس کا ذکر بیانیہ تحریر میں کچھ یوں ہیں؛

> میں معمر ہونے کے باوجود پڑھتے رہنے کی وجہ سے آج کل کے زمانے کا ہوں ۔میں نے شوہر اور باپ بننے کی بجائے، ان سے دوستی رکھنے کی کوشش کی۔ شاید یہی قصور تو نہیں میرا؟ میں نے ایسی باتیں کیں جو پرانے خیال کے باپ نہیں کرتے۔ جب وہ کالج جا رہی تھی تو میں نے کہا تھا——وہاں مخلوط تعلیم ہے لاڈو۔وہاں لڑکیاں بھی ہوں گی اور لڑکے بھی۔اور لڑکے قریب ہونے کی کوشش کریں گے۔آج کل ہماری معاشرت میں ایک نئی چیز آ گئی ہے جسے گڈ ٹائیم کہتے ہیں۔گڈ ٹائیم ہے، لیکن مرد اور عورت میں جو بنیادی فرق ہے، اسے تم مت بھولنا۔مرد پہ کوئی ذمہ داری نہیں بشرطِ کہ وہ اپنے اخلاق، اپنی تہذیب سے اسے قبول نہ کرے، لیکن عورت پہ بہت ہے کیوں کہ بچہ اسے اٹھانا پڑتا ہے۔اسی لیے دنیا بھر میں عورتیں نہ صرف قدامت پرست ہیں بلکہ ان سے تقاضہ کیا جاتا ہے، قدامت پرستی کا۔(49)

اپنی کوشش اور ذہنی دنیا میں سنت رام خود کو جدید خیال کرتا ہے، اور دوسری طرف بچوں کی نظر سے خود کو قدیم زمانے کا پاتا ہے۔قدیم وجدید کی اس کشمکش میں الجھ کر سنت رام کی شخصیت ہائبرڈ ہو جاتی ہے۔ایک طرف وہ جدید بن کر بچوں کی پرورش کرتا ہے دوسری طرف ان سے قدیم قدروں کی توقع رکھتا ہے، اس ذہنی کشمکش کا بیانیہ افسانے میں کئی جگہ نظر آتا ہے؛

> یہ کیا مطلب کہ نفع کے وقت تو سب شریک ہو جائیں اور نقصان کے وقت نہ

صرف الگ ہو بیٹھیں، بلکہ گالیاں بھی دیں؟ لیکن اس میں پال کا زیادہ قصور نہ تھا۔ وہ آج کل کے زمانے کا لڑکا تھا اور صرف اسی شخص کی عزت کر سکتا تھا جس کے پاس پیسہ ہو، یا اس کے ڈھیر سارے پیسے بنانے، بلڈنگیں کھڑی کرنے اور امپالا کار خریدنے کا امکان ہو۔ ایک بار سنت رام کے سوال پہ پال نے یہ بات کہہ بھی دی۔(50)

سنت رام کا بیٹا پال کن قدروں کو ماننے والا ہے یہ اقتباس سے ظاہر ہے، اس کے ہائبرڈ ہونے میں کوئی شک بھی نہیں ۔ مادیت پرست مغربی دنیا کی ایک خاص شناخت یہ بھی ہے۔ اب دوسری مثال دیکھیے :

میں تو مر ہی نہیں سکتا، جب تک اپنی اولاد کے لیے کچھ چھوڑ کر نہ جاؤں۔ ایسا ہوا تو ان کی ماں دھوبن تو مجھے وہاں، خدا کے گھر تک نہ چھوڑے گی اور میری روح کا تولیہ تک نچوڑ ڈالے گی۔ لیکن میرے ماں باپ نے میرے لیے کیا چھوڑا تھا؟ اس پہ بھی ان کی عزت میرے دل میں کبھی کم نہ ہوئی۔ کیا پیسہ اور جائداد چھوڑنے ہی سے کوئی باپ کہلانے کا مستحق ہوتا ہے؟(51)

اس اقتباس میں سنت رام موجودہ صورت حال کو دیکھ کر ماضی کی قدروں کو یاد کر رہا ہے۔ یعنی وہ اب بھی اپنی شناخت کو بھولا نہیں ہیں وہیں دوسری طرف جدید دور کے ساتھ قدم ملا کر چلنے کی خواہش بھی اس کے اندر اسی شدت کے ساتھ موجود ہے۔ جس کی مثال اس کی موجودہ زندگی ہے۔ سنت رام کے اندر اپنے ماضی کی یادوں کے روپ میں جن قدروں کے زندہ ہونے کا احساس باقی ہے، وہ اس کے بچوں میں ندارد ہے۔ اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ مغربی تہذیب میں شاید ان قدروں کا گزر ممکن نہیں اور بچے پوری طرح اسی تہذیب وتمدن کے جیتے جاگتے نمونے ہیں۔

قابل توجہ ہے کہ سنت رام کا کردار قدیم وجدید جسے مشرقی یا مغربی بھی کہا جا سکتا ہے، اقدار کے درمیان معلق نظر آتا ہے۔ جب وہ اپنے بیٹے سے کہتا ہے؛

ہوتا کسی باہر کے ملک میں تو اٹھارواں پھاندتے ہی، باپ تیرے چوتڑ پر لات مارتا اور باہر نکال دیتا۔ یہ اپنا ہی ملک ہے جس میں اس قسم کی چوتیا پنتھی چلتی ہے۔(52)

اور آخر میں سنت رام اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ:

یہ اخلاق...... یہ تہذیب، سب باتیں ہیں یہ اور یہاں سے باہر کے سب بچے

جو کھیلتے ہیں، گرتے ہیں، پھر اٹھ کر کھیلنے لگتے ہیں۔(53)

سنت رام کا کردار پورے بیانیہ میں ایک طرح کے dilemma میں مبتلا نظر آتا ہے، جو ایک طرح کے تہذیبی کنفلکٹ کے باعث پیدا ہوتا ہے حالانکہ اس کی وجہ نفسیاتی قرار دی جا سکتی ہے لیکن موجودہ دور کی سب سے بڑی حقیقت 'مادہ پرستی' کی جڑ تلاش کی جائے تو نوآبادیاتی ہندوستان میں اس کے کئی سرے مل جائیں گے۔ افسانے کے آخر میں سنت رام کا تہذیب پر ہی سوال قائم کرنا دراصل نوآبادیاتی رویے کو توڑتا ہے۔ تہذیب سے جڑا تفاخر کا احساس 'نوآبادیاتی شعریات' کا خاصہ رہا ہے، نوآبادیاتی ہندوستان میں اس کی کئی مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں۔

تہذیب و ثقافت کو اعلیٰ و ادنیٰ ترازو میں تولنے کی روایت پرانی ہے، اس احساس میں طاقت/ اقتدار ایک اہم رول ادا کرتا ہے۔ لیکن اگر تہذیب و ثقافت کی اہمیت ہی سے انکار کر دیا جائے تو اعلیٰ و ادنی کا تصور اور تفاخر کا احساس بھی طشت از بام ہو جائے گا۔ ہائبریڈٹی کا نوآبادیاتی ڈسکورس، جس میں تہذیب و تشخص کو بائنری چوکھٹے میں فٹ کر کے دیکھا جاتا ہے ،اس تصور کو افسانے کا اختتامیہ چیلنج کرتا ہے، پس نوآبادیاتی مطالعات میں یہ ایک اہم کوڈ کہا جا سکتا ہے۔

باب کے آخر میں اوپر کی گئی تمام باتوں کے اختتامیہ کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ جہاں تک ادب میں ہائبریڈٹی کی بات کی جاتی ہے تو خود افسانوی صنف ہائبرڈ کہی جا سکتی ہے۔ قصہ، کہانی کی روایت تو ہماری مٹی میں مل کر ہم تک پہنچی ہے لیکن افسانے کی جدید صورت مغربی اثرات کی دین ہے۔ حامد بیگ نے اس صنف میں موجود مواد کے متعلق لکھا ہے کہ؛

> لفظ کی سطح پر ہم 'داخلیت' سے اسی زمانے میں دست کش ہونا شروع ہو گئے تھے جب سے یورپی اقوام نے ہمارے ساحلوں پر اول اول قدم رکھا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ 'نئے' اور 'جدید' ادب تک آتے آتے نہ ہماری زمینی بو باس اپنا پتہ دیتی ہے اور نہ ہمارے ہاں کے معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی حوالوں ہی کا نشان ملتا ہے۔ اردو میں مغربی تراجم کے زیر اثر ہمارے افسانوی ادب کو مخصوص نوع کی مغربی روش کا سامنا رہا ہے جس کے باعث ہمارے افسانوی ادب کا بیشتر حصہ ایسا ہے کہ بڑی آسانی سے 'اینگلو انڈین ادب' کے کھانے میں ڈالا جا سکتا ہے۔(54)

اسی طرح بات انہوں نے مزید وضاحت کے ساتھ یوں درج کی کہ؛

> ادیبوں کے ایک گروہ کے خیال میں پیروی مغرب ہی زندہ رہنے کی واحد صورت تھی۔ دوسرا گروہ مغرب کے پہیے کا زیر بار احسان رہتے ہوئے ابن

> العربی اور ابن رشیق پر گزارا کرنا چاہتا تھا جب کہ تیسرے گروہ کے خیال میں مغرب سے بھی صاحب سلامت اچھی اور مشرق تو تھا ہی اپنا۔ سو۱۹ویں صدی عیسویں کے نصف آخر اور ۲۰ ویں صدی کے نصف اول میں ہم مشرق اور مغرب کے دوران بری طرح ڈگمگاتے پھرے۔ لیکن یہ دوطرفہ آگ تھی۔ ہمارا ادیب مغرب کی طرف تجسس سے دیکھ رہا تھا اور مغرب نے مشرقی لبادہ اوڑھنے کی کوشش کی تھی۔ یہ الگ قصہ ہے کہ اس کھیل میں ہم نے پایا کم اور کھویا زیادہ۔(55)

دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ صرف افسانوی ادب ہی نہیں بلکہ کئی ادبی اصناف ہائبرڈ کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن آج "Multiculturalism" کے اس دور میں ہائبرڈٹی میں مثبت قدروں کو دیکھنے کا رواج بھی عام ہو رہا ہے، جیسا کہ ہومی بھابھا کا نظریہ بھی ہے۔ حالانکہ اس کا چلن ابھی کم کم ہے، لیکن بدلتے وقت کے ساتھ بہت سی چیزیں بدل رہی ہیں اور بہت سی بدلنی ابھی باقی ہیں۔

☆☆☆

حواشی

1.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:145

2.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:145

3. JSTOR,P:3

4.JSTOR,P:3

5.The Location of Culture,Homi K. Bhabha,P:86

6.Black skin white mask, Fanon, P:14

7.The Location of Culture,Homi K. Bhabha,P:87

8.The Location of Culture,Homi K. Bhabha,P:106

9.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:92

10.The Location of Culture,Homi K. Bhabha,P:177

11.Self,Psyche and the Colonial Condition,Bhabha,P:28

12.Self,Psyche and the Colonial Condition,Bhabha,P:148

13.Self,Psyche and the Colonial Condition,Bhabha,P:13

14.Beginning Postcolonialism, John Mcleod,P:222

.15 مضامین سلیم احمد، ص:136

.16 دوہرے شعور کی کش مکش: سرسید کی جدیدیت اور اکبر کی رد استعماریت،، ناصر عباس نیر، ص:150

.17 مضامین سلیم احمد، ص:97

.18 ایضاً، ص 131

.19 ایضاً، ص:65

20 کولونیل ڈسکورس اور اردو ادب: ایک عمومی جائزہ عقیل احمد صدیقی، ص:176

.21 مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر، ص:.183

22. ایضاً،ص:172

23. ایضاً،ص:268

24. ایضاً،ص:78

25.Understanding Postcolonialism,Jane Hiddleston,P:120

26. مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:66

27. مابعد نوآبادیات، ناصر عباس نیر،ص:66

28.The Souls of Black Folk,W. E. B. DU BOIS,P:45

29.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:13

30.Colonialism/Postcolonialism,Loomba,Ania,P:13

31.Postcolonialism: A Very Short Introduction,Robert J. C. Youngp,P:79

32.Postcolonialism: A Very Short Introduction,Robert J. C. Youngp,P:348

33.Black skin white mask, Fanon,P:16

34.Black skin white mask, Fanon,P:8

35. دوہرے شعور کی کش مکش: سرسید کی جدیدیت اور اکبر کی رد استعماریت،، ناصر عباس نیر،ص:199

36. مجموعہ روشنی کی رفتار، افسانہ سکریٹری: قرۃ العین حیدر،ص:60

37. ایضاً،ص:59

38 ایضاً،ص:61

39. ایضاً،ص:67

40 افسانہ ڈالن والا، مجموعہ جگنوؤں کی دنیا، قرۃ العین حیدر،ص:47

41. ایضاً،ص:62,63

42. نظارہ درمیاں ہے، مجموعہ روشنی کی رفتار، قرۃ العین حیدر،ص:75

43. جلاوطن،ص:89

44. افسانہ 'خدا فراموش' مجموعہ مچھیرن کا جھولا، راشد الخیری،ص:25

45. افسانہ خط مستقیم اور قوسین، کلیات راجندر سنگھ بیدی جلد اول،ص:435

.46 ایضاً،ص:437

.47 ایضاً،ص:438

48 ایضاً،ص:546

49 ایضاً،ص:700

50 ایضاً،ص:704

.51 ایضاً،ص:706

.52 ایضاً،ص:720

.53 ایضاً،ص:722

.54 ترجمے کا فن، حامد بیگ، ص:30

.55 ایضاً،ص:27

ماحصل

پس نوآبادیات کے تحت اس میں نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ کیا جاتا ہے، اس کے اثرات کی نشاندہی کی جاتی ہے اور اس کے استحصالی بیانیہ کو از سرِ نو مرتب کیا جاتا ہے۔ پس نوآبادیات کے تحت ادب کے ان ثقافتی متون کا جائزہ لیا جاتا ہے، جن میں کسی نہ کسی طور پر استحصالی بیانیہ اور اس کے اثرات موجود ہیں۔ یہ باتیں بہت سامنے کی ہیں، لیکن اس کی تفہیم میں عام طور سے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ پس نوآبادیات کو نوآبادیات کے بعد کی کوئی صورت حال سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس طرح دیکھیں تو اس کی تاریخ میں کسی بھی ثقافت کی سیاسی تاریخ کو اہمیت حاصل ہے۔

پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت ان متون کا مطالعہ از سرِ نو کیا جاتا ہے جو نوآبادیاتی دور میں تخلیق کیے گئے یا جو ان سے براہ راست یا بلاواسطہ کسی طور پر متاثر نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر پریم چند کا افسانہ 'شطرنج کے کھلاڑی' کا مطالعہ پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت کیا جائے تو اس میں موجود نوآبادیاتی عناصر کو اجاگر کرنا اس 'مطالعہ' کا پہلا کام ہوگا۔ اس میں ایسے متن کا مطالعہ بھی شامل ہے جو آبادکاروں نے ہندوستانی زبان و ادب کے متعلق تخلیق کیا، اس کے پس پشت پوشیدہ 'حقیقت' کو آشکار کرنے کی کوشش پس نوآبادیاتی ڈسکورس کا حصہ ہے۔

یہ حاکم و محکوم، کمزور اور طاقتور کے درمیانی توافق کو نہ صرف اجاگر کرتا ہے، بلکہ اس استحصالی رویے کو طشت از بام بھی کرتا ہے۔ اپنی تہذیبی، تاریخی، ثقافتی اور لسانی مطالعے میں ہم یورپی اثرات یا استحکام کو رد کر کے ہی نوآبادیاتی اقتدار کی نفی کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ علوم و فنون کو بھی مغربی/ یورپی قرار دے کر اس میدان میں ایشیائی اقوام کو شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی بنیاد ہی ''یورپی مرکزیت'' کے تصور کی نفی پر رکھتے ہیں اور متعلق صورت حال کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قابل غور ہے کہ مستشرق اور آبادکاروں کے مقاصد عموماً ایک ہی ہوتے ہیں لیکن یہ حتمی نہیں۔ ہاں یہ ضرور

ہے کہ نوآبادکار مستشرق کی حاصل کی گئی معلومات کو نوآبادیات کے استحکام کے لیے استعمال کرتا ہے۔
پس نوآبادیاتی ڈسکورس ان تمام عوامل کا مطالعہ کرتا ہے جو'یورپ مرکزیت' یا نوآبادیاتی صورت حال کے استحکام کا ذریعہ ہوتا ہے۔ انگریزوں نے ہندوستانیوں پر جو سیاسی اور معاشی غلبہ حاصل کیا وہ تو ظاہر ہے اور سب جانتے ہیں۔ لیکن اس کے پس پشت انھوں نے ہندوستانیوں کو ذہنی طور پر غلام بنانے کے لیے کون سی حکمت عملی استعمال کی، اس کے لیے کئی پوشیدہ پہلوؤں پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔'یورپی مرکزیت' کا تصور جس کے تحت یورپ کو (چونکہ یہاں ہندوستان کے تناظر میں بات کی جا رہی ہے تو انگریز/ برطانیہ کہہ سکتے ہیں) ایک قوت تسلیم کر لیا گیا اور ان سے براہ راست یا بلا واسطہ طور پر وابستہ علوم کو انسانی علم ماننے سے انکار کر کے 'انگریزی علم' کے دائرے میں محدود کر دیا گیا۔ انگریزوں سے نفرت کی ایک صورت 'ان کے علم' سے نفرت کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ حالانکہ علم پر کسی قوم کی اجارہ داری نہیں ہوتی۔ اس سے انگریزوں کو ہی فائدہ ہوا۔ ہندوستانی اس علم سے دور ہوتے گئے جو نہ صرف وقت کی ضرورت تھا بلکہ نوآبادیاتی نظام فکر کو طشت از بام کرنے کے لیے بھی ضروری تھا۔ دوسری طرف اس مرکزیت نے انگریزوں/نوآبادیات کے استحکام کو تقویت بخشی۔ پس نوآبادیاتی مطالعہ 'یورپی مرکزیت' کے تصور میں پوشیدہ انہی نوآبادیاتی عناصر کو اجاگر کرتا ہے۔
گویا پس نوآبادیات یا Postcolonialism ایک ایسی فکر ہے جو نوآبادیات یا Colonialism کے تصور کو طشت از بام کرتی ہے۔ یہ تصور کسی بھی سطح پر ہو خواہ ادبی، سیاسی، معاشی، ثقافتی، تہذیبی، پس نوآبادیات کے تحت نوآبادیاتی تصور کے گہرے اثرات کا مطالعہ کیا جاتا ہے
کالونی بسا کر مقامی آبادی پر نہ صرف سیاسی و معاشی اقتدار حاصل کیا جاتا ہے بلکہ تہذیب و ثقافت، ادب، لسانیات، تاریخ نیز زندگی کے ہر شعبہ پر محکوم آبادی کو آبادکار کے 'other' کے روپ میں پیش کیا جاتا ہے۔ 'طاقت' کے بیانیہ کے تحت یہ حقیقت تشکیل دی جاتی ہے۔ خود محکوم اقوام بھی اس حقیقت پر دیر سویر 'ایمان' لے آتے ہیں۔ نوآبادکار خود کو مثالی اور آفاقی بنا کر پیش کرتا ہے گویا تہذیب و ثقافت کے سارے بیانیہ کا تخلیق کار وہ خود ہو۔ جبکہ محکوم آبادی گنوار، جاہل، غیر ترقی یافتہ قوم کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ جسے ترقی کرنے کے لیے اپنے حاکموں کی سخت ضرورت ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آبادکار کے اندر 'حاکم' کی خصوصیات 'فطری' طور پر موجود ہوتی ہیں جبکہ محکوم آبادی پیدا ہی اس لیے ہوتی ہے کہ اس پر حکومت کی جائے۔ یہ تمام بیانیہ ایک ایسے ڈسکورس کے تحت تشکیل دیا جاتا ہے جسے ایک لفظ میں 'نوآبادیات' کا نام دیا جا سکتا ہے۔
پس نوآبادیات صرف 'پس' نوآبادیاتی صورت حال نہیں بلکہ یہ نوآبادیاتی تسلط اور اس کے دیرپا اثرات کا بیانیہ ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ایک نوآبادیاتی عمل تھا۔ جس نے ایک گھر کے دو ٹکڑے کر دیے۔ آج

ہندوستان آزاد ہے لیکن اب بھی اس نوآبادیاتی عمل سے نبرد آزما ہے۔

بنیادی طور پر انگریزوں کا مقصد ہی اس فرق کو پیدا کرنا تھا جس کے باعث وہ خود کو ترقی یافتہ قوم قرار دے سکیں۔ جب انھیں وہ فرق ملا نہیں تو انھوں نے پیدا کیا۔ 'غیر' کا تصور اسی پیدا کردہ فرق کا بیانیہ ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے ایک تخیلی بیانیہ تخلیق کیا گیا۔ جس کی بنیاد محض تخیل نہیں تھی بلکہ ایک سوچی سمجھی سازش تھی۔ ہندوستانیوں کو مذہبی قرار دے کر، ان میں مذہبی تفریق کو ہوا دے کر گویا انھیں انہی خانوں میں بند کر دیا۔ مذہبی تشخص عطا کر کے گویا انہیں سائنس اور دوسرے علوم وفنون سے اس قدر دور کر دیا کہ وہ خود ہی بھول گئے کہ Aryabhatta، پانِنی، پتنجلی، بھرتری ہری کوئی یورپی نہیں تھے۔ صرف مذہبی شناخت میں قید کرنا گویا آبادکاروں کا نوآبادیاتی نظام کو مضبوط کرنا تھا اور ان سارے facts کو نظر انداز کرنا تھا جو نوآبادیاتی نظام کو کسی بھی صورت میں نقصان پہنچا سکتے ہوں۔ یہ حکمت عملی کارگر ثابت ہوئی اور ہندوستانی اقوام ریشم کے کیڑے کے مانند مذہبی خول میں بند ہو گئی اور ان سارے علوم وفنون کو مغربی/ یورپی تصور کر لیا گیا جس کا تعلق آبادکاروں سے تھا یا نہیں تھا۔

پس نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت نسلی تفاخر کے احساس اور The Other کے تصور پر بھی مکالمہ قائم کیا جاتا ہے کہ نوآبادیاتی ہندستان میں انگریزوں نے ہندستانیوں پر حکومت کرنے کے لیے اس ڈسکورس کا بھی خوب سہارا لیا۔ لیکن یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ نسلی Stereotyping اور The Other کا تصور صرف نوآبادیات یا انگریزوں سے منسلک نہیں ہے بلکہ ہندوستان کی جاگیردارانہ تاریخ پر نظر ڈالیں تو اس کے معاشرتی نظام میں نسل، خاندان اور ذات پات کے تناظرات بذات خود متوجہ کرتے ہیں۔ دراصل اس نظام میں فرق و امتیاز کی تمام تر صورتوں میں اقتداری رویے کو ہی اہمیت حاصل ہے۔ اس نظام کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ اس میں منصب اور عہدے کا تصور ہی سب سے اوپر ہے۔

تاریخ پر سرسری نظر بھی ڈالیں تو اندازہ ہو کہ جاگیردار کون تھے، نسل، خاندان اور ذات پات کے سیاسی کھیل میں کون لوگ اقتدار پر قابض تھے۔ ہندوستانی سماج میں اس اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے نسلی تفاخر (Rascim) کے نظریات کو کس طرح فروغ دیا گیا۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ یہ ہندوستانی معاشرت کے کسی ایک طبقے کی سچائی تھی۔ اگر ہندوؤں میں ورن کو اہمیت دے کر ذات پات کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی تو مسلمانوں میں بھی اشرافیہ طبقے نے فرق و امتیاز کی کم و بیش وہی صورتیں نکال لیں جو کسی اور ہندوستانی سماج کی سچائی تھی۔

اس وقت بھی سمجھا جاتا تھا اور آج بھی یہ نظریہ ہمارے ڈسکورس کا حصہ ہے کہ انسان اپنی پیدائش سے ہی اصل اور کم اصل ہوتا ہے۔ مذہب کا حوالہ دے کر کئی بار یہ بات کہی جاتی ہے کہ انسان کی پہچان اس کا پیشہ ہے۔ اس کی بنیاد پر اس کو اعلیٰ

اورادنیٰ کے زمرے میں رکھا جاتا ہے۔ایسے لوگوں کے اوصاف بھی شمار کیے جاتے ہیں اوران کوانصاف وعدل کا نمائندہ کہا جاتا رہا ہے۔ عالی نسب، اور نجیب الطرفین جیسی اصطلاحات نے بھی نسلی تفاخرکوفروغ دینے میں اہم کردارادا کیا ہے۔اس لیے ہندوستانی معاشرت میں بھی یہ ایک اجتماعی سوچ بلکہ لاشعور کا حصہ ہے کہ اقتداراورعزت واحترام کے لائق کچھ مخصوص اوصاف کے حامل لوگ ہی ہوتے ہیں۔

خون کا شریف خون سے مخلوط ہوجانا دراصل یہ قسم کی گالی ہے،جس کی بنیاد پروہ یہ قبول کرنے کوراضی ہی نہیں ہیں کہ کوئی کم اصل انسان بھی اپنے اوصاف میں عالی نسب کا ہوسکتا ہے۔ایسا نہیں ہے کہ نسلی تفاخر کا یہ احساس کسی مخصوص زمانے تک محدود تھا، تاریخ میں سلسلے وار اس کی کڑیاں نظر آتی ہیں۔اس طرح مغلوں کے زمانے میں بھی اس کی مثالیں مل جاتی ہیں۔اپنے سیکولر نظریات کے لیے معروف اکبر کے ہاں بھی دیکھا جائے تو مسلمانوں کے عالی نسب لوگوں کے علاوہ راجپوتوں کو ہی اہمیت حاصل تھی،اورآئین اکبری میں تو یہ بات بھی درج ہے

دراصل یہاں جس فکری رویے کی ترجمانی کی گئی ہے اوراس کو سوچنے کا ایک طریقہ قرار دیا گیا اگر اس کو اس کی نہاد میں جاکر دیکھیں تو یہ صرف کسی فرد کا مسئلہ نہیں کہ وہ اعلیٰ ہے یا ادنیٰ بلکہ اس میں انسان کی پیدائشی شناخت اوراس کی جسمانی ساخت کے علاوہ اس کی تہذیب وثقافت کو بھی براہ راست کمتر اور برتر کے زمرے میں رکھا جاتا ہے۔اس سلسلے میں یہ باتیں عام مباحث کا حصہ ہیں کہ جلد کے رنگوں سے فرق وامتیاز کی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں۔اٹھنے، بیٹھنے اور ہنسنے بولنے کو اس میں شامل کیا جاتا ہے اوراس طرح انسانی معاشرت کا کوئی بھی پہلو اس سے اچھوتا نہیں رہ جاتا۔

دراصل نوآبادیاتی ہندوستان میں ہر ہندوستانی انگریزوں کی نظر میں نیٹو/ کالا تھا۔اگر وہ ان کے 'مہذب' ہونے کے نام نہاد criteria کو پورا کرتا ہے تب بھی وہ ان کی نظر میں 'غیر مہذب' کالا/ نیٹو ہی ہوتا ہے۔چنانچہ انگریزوں نے نوآبادیات کے تحت جوصورت حال پیدا کی۔ ہندوستانیوں کو'غیر مہذب' قرار دے کر خود کو'مہذب'، ترقی یافتہ تہذیب کے طور پر پیش بھی کیا۔جس میں وہ کامیاب بھی ہوئے۔لیکن اس 'ترقی یافتہ' قوم کی ڈگر پر چل کر جب کوئی ہندوستانی ان کے برابر کھڑا ہوجاتا تھا تب بھی وہ ان کی نظر میں 'غیر مہذب، کالا/ نیٹو ہی رہتا تھا۔وہ تب بھی 'مہذب' نہیں بن پاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ پڑھا لکھا نہیں ہوتا تھا یا انگریزی زبان سے اس کی واقفیت نہیں تھی بلکہ اصل وجہ اس کا انگریز نہ ہونا تھا۔دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ اس کا 'دوجا'، کالا/ نیٹو ہونا اصل وجہ تھی۔ جو پس نوآبادیاتی مطالعات میں سامنے آتی ہے۔اس سے ایک بات تو ثابت ہے کہ انگریزوں نے مہذب اور غیر مہذب کی جو خلیج اپنے اور ہندوستانیوں کے درمیان کھینچی تھی وہ محض ایک نوآبادیاتی چال تھی۔تاکہ وہ یہاں حکومت کرسکیں۔جس میں وہ کامیاب بھی رہے۔

زبان کے جس اقتداری رویے نے ہندوستانی زبانوں کو پسماندہ قرار دیا،اسی زبان کے اپنے اظہاریہ میں ہندوستان کا

فلسفہ لسان اتنی اہمیت کیوں اختیار کر گیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے اور اس سوال کے جواب میں ہی پس نوآبادیاتی مباحث کے در وا ہوتے ہیں۔

سوسیئر اپنے لسانی نظریات میں وہی بات کہتا نظر آتا ہے جو نیا یے مفکرین نے پیش کیا تھا۔اس بات سے یہ اندازہ لگانے کی کوشش کی جاسکتی ہے کہ ہندوستان کن معنوں میں 'غیر ترقی یافتہ' تھا جیسا کہ نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت باور کرایا گیا، اور اسے کن بنیادی باتوں کی ضرورت تھی انگریز قوم کی طرح 'ترقی یافتہ' بننے کے لیے؟ قابل غور بات یہ ہے کہ ہندوستان میں 'پانی' اور 'پتنجلی' جیسے مفکر موجود تھے جنھوں نے زبان کی ساخت کا تجزیہ سائنسی اصولوں کے تحت کیا اور قیاسی مباحث سے دور رہے، یہی وجہ ہے کہ وہ مغرب کی جدید لسانی فکر کو اپیل کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ ہندوستانی روایت میں رواج اور چلن کو مقتدر درجہ دیا گیا ہے یعنی کسی لفظ کے تاریخی معنی پر اس معنی کو ترجیح دیا جاتا ہے جو سماج میں رائج ہو۔

زبان کے مباحث آج بھی قائم ہیں بطور خاص اردو، ہندی زبان کے اور یہ نوآبادیات کی 'پھوٹ ڈالو اور راج کرو' والی حکمت عملی کی ایک نمائندہ مثال کہی جاسکتی ہے۔نوآبادکاروں نے اپنے 'ہندوستانی مطالعے' میں ہندوستان میں زبان کی اہمیت اور اس کے دخل کو سمجھا، پھر کیا تھا اردو مسلمانوں کی زبان بن گئی اور ہندی ہندوؤں کی، اور انگریزی ایک ترقی یافتہ زبان قرار پائی، جو جدید دور کی ضرورت تھی۔ ایسی 'ضرورت' جسے پورا کرنے کی صلاحیت ہندوستان کی کسی زبان میں نہ تھی نوآبادیاتی ہندوستان میں انگریزوں نے ہندوستانی ثقافت کو سمجھنے (یہاں سمجھنے سے مراد یہ ہے کہ نوآبادیات کے استحکام کے لیے اس 'سمجھ' کو استعمال کیا جاسکے) کے لیے زبان کا استعمال کیوں کیا۔ زبان نوآبادیات کے استحکام میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔اس طرح فورٹ ولیم کالج کی حقیقت اور وہاں کرائے جارہے تراجم کا اصل مقصد کیا تھا، یہ سمجھنا مشکل نہیں۔ اسی لیے پس نوآبادیاتی مطالعات میں 'زبان' کا مطالعہ بطور کوڈ کے کیا جاتا ہے۔ اس کے تحت آبادکاروں کی ہندوستانی زبانوں میں دلچسپی کو سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ 'دلچسپی' بنیادی طور پر نوآبادیات کے استحکام کا پیش خیمہ تھی

زبان وادب کے میدان میں انگریزی ادب کو بطور مثالی نمونہ پیش کرنے کے پیچھے نوآبادکار کا ایک ہی مقصد کارفرما تھا۔ اسی لسانی استعماریت کے ذریعے ایک ایسی قوم پیدا کی گئی جو شکل سے ہندوستانی تھی لیکن انگریزی بود و باش اپنائے ہوئے تھی اور خود کو انگریز ہی تصور کرتی تھی۔ لیکن انگریزوں کے نزدیک ان کی حیثیت ایک 'کالے نیٹو' جتنی ہی تھی۔

نوآبادیاتی ڈسکورس میں زبان طاقت اور حکومت کے سمبل کے طور پر استعمال کی جاتی ہے، اس بیانیے کو ذہن میں رکھتے ہوئے زبان کے اس تصور کو سمجھنے کی ضرورت ہے جو تقریباً تمام استحصالی بیانیوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ زبان اور سماج ایک دوسرے کو reflect کرتے ہیں۔ جب سماج پدری ثقافت پر مبنی ہو تو اس کی زبان بھی ویسی ہی ہوگی نیز عورت کو

کے طور پر subject represent کرنے والی زبان شاید ہی اس سماج میں ملے۔ یہاں صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح نوآبادیات کے استحکام میں زبان کا اہم رول ہوتا ہے، اسی طرح پس نوآبادیاتی بیانیہ میں زبان نوآبادیات کو Subvert کرنے میں ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ چونکہ نوآبادیات اور Patriarchy اپنے استحصالی رویے کی بنا پر پس نوآبادیاتی ڈسکورس میں ایک ہی چھت کے نیچے رکھے جاتے ہیں یعنی دونوں کی مخالفت اس ڈسکورس کا حصہ ہے اور تانیثیت میں بھی پدری ثقافت کو subvert کرنے میں زبان کو وہی اہمیت حاصل ہے جو نوآبادیاتی ضمن میں حاصل ہوتی ہے۔ گویا دونوں صورت میں زبان ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔

ہندوستان میں بھی نوآبادیات نے عورت کو ہندوستانی ثقافت کے طور پر اسٹیبلش کیا اور ان کی حالت بہتر کرنے کے لیے قانون بنا کر اس تصور کو مزید مستحکم کیا کہ بغیر انگریزوں کے ہندوستان کا مستقبل تاریک ہے۔ لیکن جو بھی بیانیہ تشکیل دیا گیا حقیقت اس سے ذرا مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ 'ستی پرتھا' پر قانون بن جانے کے بعد ستی ہونے والی عورتوں کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہوا۔ ایک طرف ہندوستانیوں کو لگا کہ یہ ان کی روایات پر کھلی چوٹ ہے اور وہ اسے محفوظ رکھنے کے لیے پہلے سے زیادہ پابندی سے ستی پرتھا کی حمایت میں سامنے آئے، دوسری طرف عورت پر استحصال دوگنا ہو گیا۔ اس طرح تمام روایات، تہذیب و ثقافت کو محفوظ رکھنے کی ذمہ داری عورت کے سر آ گئی کیونکہ سوسائٹی کی نظر میں عورت ہی ان روایات کی نمائندہ تھی۔

نوآبادیاتی ہندوستان میں عورت کی نجات یا ترقی کے نام پر کیے جانے والے کام بنیادی طور پر نوآبادکار اور نوآبادیاتی اقوام (مرد) کی درمیانی چپقلش قرار دیے جا سکتے ہیں، جہاں عورت کو Object بنا کر ایک فرقہ 'روایت' کے نام پر اسے محفوظ کرنا چاہتا تھا (یہ بھی نوآبادیاتی ڈسکورس کا قائم کردہ تھا) تو دوسرا براہمنوں کے مذہبی عبارت کی تنقید کر کے اس hegemony کو ختم کرنا چاہتا تھا جس کی مذہبی جڑیں بہت اندر تک تھیں، یہ اور بات ہے کہ عورت کی حالت سے اس کو سروکار نہ تھا۔ بس ایک اقتداری خواہش تھی جو کروٹ بدل رہی تھی۔

کچھ ہندوستانی انگریزوں کی 'نقل' کر کے خود کو انگریز تصور کرنے لگے تھے، لیکن نوآبادیاتی بیانیہ میں 'ان' کے اور انگریزوں کے درمیان ایک فاصلہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ یہ فاصلہ حاکم و محکوم کا درمیانی فاصلہ بھی کہا جا سکتا ہے جسے کسی بھی صورت میں عبور کرنا ممکن نہ تھا۔ انگریز کی نظر میں ہندوستانی کتنے بھی مہذب کیوں نہ بن جائیں ہمیشہ 'کالے نیٹو' ہی رہے۔ گویا یہ ایک طرح سے نوآبادیاتی ملک کے باشندوں کی ذہنی حالت کی بھی ترجمانی کرتا ہے۔ جہاں وہ مغربی تہذیب سے متاثر بھی نظر آتے ہیں جسے ان کی 'نقل' (mimicry) کی کوشش میں دیکھا جا سکتا ہے، اور دوسری طرف انھیں 'انگریز' یا اس کے جیسا نہ بن پانے کا شدید احساس بھی ہوتا ہے۔

نوآبادیاتی قوم کے اندر یہ 'دوجذبی رجحان' یا کشمکش کی کیفیت نوآبادیاتی ڈسکورس کا خاصہ ہے۔ یہی وہ کشمکش کی صورت ہے جہاں محکوم آبادی حاکم کی تہذیب وثقافت کو اپنے نجات کے طور پر دیکھنا شروع کرتی ہے۔ حالانکہ وہ اس 'تشکیل کردہ حقیقت' کو پوری طرح کبھی قبول نہیں کر پاتے۔ اردو ادب میں اس کی ایک مثال حالی اور سرسید کے روپ میں بھی دی جاسکتی ہے کہ انھوں نے انگریزی تعلیم (نوآبادیاتی ڈسکورس میں انگریزی صرف ایک زبان نہیں بلکہ یورپی تہذیب کے ایک مثالی نمونے کے طور پر پیش کی گئی تھی) کی حمایت اور اپنے ادبی سرمائے کی تنقید میں زمین وآسمان ایک کر دیا لیکن خود ان کے تخلیق کردہ ادب کچھ اور کہتے ہیں۔

نوآبادیاتی اقوام نوآبادکار کی تہذیب وثقافت، زبان، عادات واطوار وغیرہ کی نقل کر کے ان کی طرح بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ کوشش نوآبادیاتی ڈسکورس کے پیدا کردہ تشخص کے بحران کی دین ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ثقافتی 'دوجے' کے روپ میں تشکیل دی گئی محکوم آبادی کی شبیہ بھی اس 'نقل' کا باعث بنتی ہے۔ یہ کوشش 'دوجذبی رجحان' کی پیدا کردہ اور Hybridity کی ہی ایک مثال قرار دی جاسکتی ہے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس اس نقل کو بڑھاوا ضرور دیتا ہے لیکن وہ کبھی نہیں چاہتا کہ 'محکوم' حاکم کا بدل بننے کی کوشش بھی کریں۔ لہٰذا حاکم ومحکوم کے درمیان ایک فاصلہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ اس فاصلے کو کئی نام دیے جاسکتے ہیں۔ انگریزوں کے اندر موجود نسلی تفاخر کا احساس اسے مختلف صورتوں میں ڈھالتا رہتا ہے۔ دوسری طرف محکوم/نوآبادیاتی قوم کے اندر حاکم کی طرح نظر آنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ وہ 'حاکم' کو تہذیب وثقافت کے مثالی نمونے کے طور پر دیکھتا ہے اور اپنی تہذیبی روایات کو اس سے خالی پاتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی نوآبادکاروں کا زور سے بولا گیا ایک جھوٹ ہی ہوتا ہے جس پر محکوم آبادی کو یقین آجاتا ہے۔

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں Hybridity کے تصور میں نسلی تفاخر کا احساس بھی پوشیدہ تھا۔ انگریزوں کے لیے ہندستانی 'کالے نیٹو' سے زیادہ کچھ نہیں تھے۔ انگریز کی نقل میں انگریز بننے والوں کے اندر بھی یہ احساس گامزن تھا۔ آج انگریز تو نہیں ہیں لیکن ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو کلچر، کھان پان، پہناوا، زبان وغیرہ کی سطح پر خود کو کسی انگریز سے کم نہیں سمجھتے۔ ان کی نظر میں ہندی بولنے والا ان کی ہی رنگت والا آدمی 'کالے/دوجے' کی حیثیت رکھتا ہے۔ کوٹ پینٹ پہن کر خود کو تہذیب وثقافت کا مثالی نمونہ سمجھنے والوں کے لیے ہندوستان کا کلچر شاید غیر مہذب بن جاتا ہے۔

ذہنی اور ثقافتی Hybridity کی یہ صورتیں آج بھی ہندوستان میں آسانی سے دیکھی جاسکتی ہیں۔

انگریزوں کی حکومت نے ہندوستان میں ایک نیا طبقہ پیدا کیا تھا، جو کئی معنوں میں انگریزی کلچر کے پروردہ تھے۔ یہ مخصوص کلچر صرف ان کی زندگی کا حصہ نہیں تھا بلکہ ان کا Status Symbol بھی بن چکا تھا۔ زندگی کا کوئی شعبہ ان

اثرات سے خالی نہ تھا۔ اردو افسانوں میں قرۃ العین حیدر کے افسانوی بیانیہ اسی ہائبرڈ کلچر کی ترجمانی کرتے ہیں۔ نہ صرف زبان و بیان بلکہ کردار، کہانی کی سطح پر بھی ان کے افسانے نوآبادیاتی ثقافتی اختلاط کے نمونے کہے جا سکتے ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اس ہائبریڈٹی یا ہائبرڈ ثقافتی نشانات کے خلاف احتجاج کی کوئی واضح تصویر ان کے افسانوں میں نظر نہیں آتی۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ حیدر خود اسی ہائبرڈ کلچر کی پروردہ تھیں اور ان کے افسانوی بیانیے بھی ان کی مخصوص دنیا سے معاملہ کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے افسانوی بیانیے اس مخصوص کلاس (Elite) کی دنیا کو موضوع بناتے ہیں جو ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کے اثرات کے بہ سبب پیدا ہوئی تھی اور ایک مخلوط کلچر کی ترجمان تھی۔

☆☆☆

کتابیات

بنیادی ماخذ:

احمد،عزیز: رقص ناتمام، لاہور: مکتبہ جدید، 1945

انصاری، حیات اللہ: شکستہ کنگورے، دہلی: آزاد کتاب گھر، ب۔ت۔

بیدی، راجندر سنگھ: کلیات راجندر سنگھ بیدی، مرتبہ: وارث علوی (جلد اول، دوم) نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2008

پال، جوگندر: بے محاورہ، مہاراشٹر: کیلاش پبلی کیشنز، اورنگ آباد، 1978

پال، جوگندر: کھودو بابا کا مقبرہ، نئی دہلی: موڈرن پبلشنگ ہاؤس، 1994

پریم چند: پریم چالیسی (جلد اول، دوم)، لاہور: گیلانی الیکٹرانک پریس، 1929

پریم چند: پریم پچیسی (جلد اول، دوم)، لاہور: دارالاشاعت پنجاب، 1939

پریم چند: دودھ کی قیمت، دہلی: عصمت بک ڈپو، 1943

پریم چند: واردات، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، 1960

چغتائی، عصمت: کلیاں، لاہور: مکتبہ اردو ادب، 1941

چغتائی، عصمت: چوٹیں، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، 1942

حسین، انتظار: گلی کوچے، لاہور: شاہین پبلی شرز، 1952

حسین، انتظار: شہر افسوس، لاہور: مکتبہ کارواں، 1972

حسین، انتظار: آخری آدمی، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 1997

حیدر، قرۃ العین: پت جھڑ کی آواز، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، 1975

حیدر، قرۃ العین: روشنی کی رفتار، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، 1982

ستیارتھی، دیویندر: نئے دیوتا، لاہور: بسنت روڈ، پنج دریا، ب۔ت۔

ستیارتھی، دیویندر: اور بنسری بجتی رہی، لاہور: انڈین اکیڈمی، ب۔ت۔

سجاد، انور: چوراہا، لاہور: نئی مطبوعات، 1964
سجاد، انور: استعارے، لاہور: اظہار سنز، 1970
سنگھ، بلونت: جگا، لاہور: مکتبہ اردو، ب۔ت۔
عبدالستار، قاضی: آئینۂ ایام، مرتبہ: محمد غیاث الدین، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 1995
فتحپوری، نیاز: نگارستان لکھنو: نگار بک ایجنسی، 1939
قاسمی، احمد ندیم: آبلے، لاہور: اساطیر، 1995
کرشن چندر: زندگی کے موڑ پر، لاہور: نیا ادارہ، 1957
کرشن چندر: تین غنڈے، لاہور: نیا ادارہ، 1957
کرشن چندر: ان داتا، دہلی: ایشیا پبلی شرز، 1959
کرشن چندر: ہائیڈروجن بم کے بعد، دہلی: ایشیا پبلی شرز، 1965
مسعود، نیر: طاؤس چمن کی مینا، کراچی: آج کی کتابیں، 1997
مفتی، ممتاز: سمئے کا بندھن، لاہور: الفیصل ناشران اردو بازار، 2008
منٹو، سعادت حسن: کلیات منٹو (جلد اول، دوم) تحقیق، تدوین، ترتیب: شمس الحق عثمانی، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2006
منشا یاد: میں اپنے افسانوں میں تمھیں پھر ملوں گا، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، 2011
مین را، بلراج: مقتل، نئی دہلی: موڈرن پبلشنگ ہاؤس، 2007
یلدرم، سجاد حیدر: خیالستان، لاہور: ادارہ مخزن: 1910

ثانوی ماخذ:

آغا، وزیر: اردو شاعری کا مزاج، نئی دہلی: سیمانت پرکاشن، 2000
آفاقی، اقبال: اردو افسانہ، کراچی: فکشن ہاؤس، 2012
احمد، انوار: اردو افسانہ: تحقیق و تنقید، ملتان: بیکن بکس، 1986
احمد، انوار: اردو افسانہ ایک صدی کا قصہ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، 2007
احمد خاں، سرسید: اسباب بغاوت ہند، تالیف و تدوین سلیم الدین قریشی، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 1997

کتابیات

اعظمی، خلیل الرحمٰن: اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2008

احمد، سکندر: افسانے کے قواعد، ممبئی: اثبات پبلی کیشنز، 2012

اختر، جمیل (مرتبہ): عصمت چغتائی نقد کی کسوٹی پر، نئی دہلی: انٹرنیشنل بک فاؤنڈیشن، 2001

اختر، سلیم: افسانہ حقیقت سے علامت تک، لاہور: مکتبہ عالیہ، 1976

اسر، دیویندر: نئی صدی اور ادب، دہلی: پبلی شرز اینڈ ایڈوٹائیزر، 2000

اشرف، خالد: برصغیر میں اردو افسانہ (جلد اول، دوم)، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2010

اشفاق، حمیرا: جدید اردو فکشن عصری تقاضے اور بدلتے رجحانات، لاہور: سانجھ پبلی کیشنز، 2010

افراہیم، صغیر: اردو فکشن، تنقید اور تجزیہ، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، 2003

اقبال، علی: روشنی کم تپش زیادہ، کراچی: رائل بک کمپنی، 2011

اکرام، صبا: جدید افسانہ چند صورتیں، کراچی: زین پبلی کیشنز، 2001

انجم، شفیق: اردو افسانہ (بیسویں صدی کی ادبی تحریکوں اور رُجحانات کے تناظر میں)، اسلام آباد: پورب اکادمی، 2008

بیگ، مرزا حامد: افسانے کا منظر نامہ، الہ آباد: اردو رائٹرس گلڈ، 1983

بیگ، مرزا حامد: اردو افسانے کی روایت، کراچی: دوست پبلی کیشنز، 2010

جعفر، مہدی: نئے افسانے کا سلسلہ عمل، گیا: دی کلچرل اکیڈمی، 1981

جعفر، مہدی: نئی افسانوی تقلیب، گیا: دی کلچرل اکادمی، 1989

جعفر، مہدی: افسانہ بیسوی [بیسویں] صدی کی روشنی میں، دہلی: معیار پبلی کیشنز، 2003

جعفر، مہدی: نئے افسانے کی اور منزلیں، نئی دہلی: اصیلہ آفسیٹ پرنٹرز، 2007

جمیل، عصمت: نسائی شعور کی تاریخ اردو افسانہ اور عورت، پاکستان: مقتدرہ قومی زبان، 2012

جوشی، پی سی: انقلاب اٹھارہ سوستاون، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 1998

جینا بڑے، معین الدین: اردو میں بیانیہ کی روایت، ممبئی: شعبہ اردو، 2007

چندر، بپن: جدید ہندوستان، مترجم خدیجہ عظیم، نئی دہلی: این۔سی۔ای۔آر۔ٹی، 2005

چندر، ستیش: عہد وسطیٰ کا ہندوستان، مترجم سید محمد عزیز حسین، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2003

حسین، انتظار: علامتوں کا زوال، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، 2011

کتابیات

حسین، خالدہ: پہچان، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 1989

حسین، خالدہ: ہیں خواب میں ہنوز، اسلام آباد: دوست پبلی کیشنز، 1995

حسین، قاضی افضال: تحریر اساس تنقید، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، 2009

حنفی، شمیم: تاریخ، تہذیب اور تخلیقی تجربہ، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 2003

حنفی، شمیم: انفرادی شعور اور اجتماعی زندگی، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، 2006

حنفی، شمیم: اردو کلچر اور تقسیم کی روایت، دہلی: تخلیق کار پبلی شرز، 2011

حنفی، شمیم: منٹو: حقیقت سے افسانے تک، دہلی: دلّی کتاب گھر، 2012

رئیس، قمر: اردو میں بیسویں صدی کا افسانوی ادب، نئی دہلی: کتابی دنیا، 2004

رئیس، قمر (ترتیب): نیا افسانہ، مسائل و میلانات، دہلی: اردو اکادمی، 2010

سبحانی، شبنم: ہندوستانی تہذیب اور اردو، علی گڑھ: سرسید بک ڈپو، 1996

سدید، انور: اردو ادب کی تحریکیں (ابتدا تا 1975) نئی دہلی: کتابی دنیا، 2004

سرکار، سمت: جدید ہندوستان 1947-1885 مترجم مسعود ہاشمی، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 1998

سعید، ایڈورڈ: ثقافت اور سامراج (مترجم: یاسر جواد) پاکستان: مقتدرہ قومی زبان، 2009

سید، مظفر علی: فکشن فن اور فلسفہ، کراچی: مکتبہ اسلوب، 1986

سیمون دی بوا: عورت (ترجمہ: یاسر جواد)، لاہور: فکشن ہاؤس، 1999

شاعر، علی شاعر (مرتب): نیا اردو افسانہ؛ ایک مطالعاتی جائزہ، کراچی: سٹی بک پوائنٹ، 2011

شاہد، محمد حمید: اردو افسانہ صورت و معنی، (انتخاب/ترتیب: یٰسین آفاقی) اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، 2006

شیریں، ممتاز: معیار، لاہور: نیا ادارہ، 1963

شیریں، ممتاز: منٹو: نوری نہ ناری، کراچی: مکتبہ اسلوب، 1985

صدیقی، ابوالاعجاز حفیظ (مرتبہ): کشاف تنقیدی اصطلاحات، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، 1985

صدیقی، محمد عتیق: گل کرسٹ اور اس کا عہد، نئی دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، 1979

عابد حسین، سید: قومی تہذیب کا مسئلہ، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 1998

عتیق اللہ: تعصّبات، نئی دہلی: ایم۔ آر۔ پبلی کیشنز، 2004

کتابیات

عتیق اللہ: بیانات، دہلی: کتابی دنیا، 2011
عتیق اللہ: ادبی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ: جلداول (A تا D)، دہلی: اردو مجلس پتیم پورہ،
عسکری، محمد حسن: مجموعہ محمد حسن عسکری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2000
علی، عبداللہ یوسف: انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، الہ آباد: 1936
عظیم، وقار: نیا افسانہ، علی گڑھ: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 1987
علوی، وارث: جدید افسانہ اور اس کے مسائل، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، 2011
فاروقی، شمس الرحمٰن: افسانے کی حمایت میں، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، 2006
فاروقی، شمس الرحمٰن: صورت ومعنیِ سخن، نئی دہلی: ایم آر پبلی کیشنز، 2010
فتحپوری، فرمان: اردو افسانہ اور افسانہ نگار، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، 1982
فتحپوری، فرمان: اردو کا افسانوی ادب، ملتان: بیکن بکس، 1988
فرخی، آصف: عالم ایجاد، کراچی: شہرزاد، 2004
قدوائی، شافع: فکشن مطالعات: پس ساختیاتی تناظر، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 2010
مسعود، نیر: افسانے کی تلاش، کراچی: شہرزاد، 2011
مشیر الحسن: اتحاد سے انتشار کی طرف: کلونیل اودھ کے قصبات، مترجم مسعود الحق، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 1998 قگ
مشیر الحسن: جان کمپنی سے جان جمہوریہ تک: جدید ہندوستان کی کہانی، مترجم مسعود الحق، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2001
منظر، شہزاد: جدید اردو افسانہ، کراچی: منظر پبلی شرز، 1982
منظر، شہزاد: علامتی افسانے میں ابلاغ کا مسئلہ، کراچی: منظر پبلی شرز، 1990
مہدی، مظہر حسین: اردو دانشوروں کے سیاسی میلانات: نوآبادیاتی ہندوستان 1857-1914 دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 1999
مہدی، مظہر حسین: علی گڑھ تحریک سماجی اور سیاسی مطالعہ، نئی دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، 1993
نارنگ، گوپی چند (مرتب): اطلاقی تنقید، نئے تناظر، نئی دہلی: ساہتیہ اکادمی، 2003

کتابیات

نارنگ، گوپی چند: فکشن شعریات: تشکیل وتنقید، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 2009

نارنگ، گوپی چند (مرتبہ): اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، دہلی: اردو اکادمی، 2011

نارنگ، گوپی چند (مرتبہ): نیا اردو افسانہ انتخاب، تجزیے اور مباحث، دہلی: اردو اکادمی، 2010

ندوی، ابوالحسن علی: اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، لکھنو: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، 1970

نیر، ناصر عباس: مابعد نوآبادیات: اردو کے تناظر میں، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، 2013

رسائل:

اثبات، ممبئی، شمارہ، 13-12، اپریل تا ستمبر، 2012

استعارہ، نئی دہلی: شمارہ، 19، جلد ششم، جنوری تا مارچ، 2005

تنقید (شش ماہی) موضوع: اردو افسانے کی ایک صدی، علی گڑھ: شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، 2005

دانش، علی گڑھ: شمارہ، 7، 2011-2010

English Book:

Ahmad,Aijaz,The Politics of literary Postcoloniality,Padmini Mongia,(Ed.)Contemporary postcolonial theory,USA:Oxford university press,1997

Audi,Robert,The Cambridge Dictionary of Philosophy,Cambridge University Pres:1999

Bhabha,Homi,K.Hybridity and idendity, or Derrida versus Lacan: Antony Easthope; JSTOR,

Bhabha,Homi, K.The Location of Culture, Routledge, 1994

Bois,W., E., B., DU, The Souls of Black Folk,USA:Oxford University Press,2007

کتابیات

Bill,Ashcroft,Griffiths.,Tiffin.,The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures,London:Routledge,1989

Bill Ashcroft,Gareth Griffiths and Helen Tiffin,Post Colonial Studies The Key Concepts, Routledge,2000

Bush,Barbara, Imperialism and Postcolonialism, Pearson Education Limited,2006

Cesaire,Aime,Discourse on Colonialism,J.,Pinkham,Robin,D.,G.,Kelley,(Trans.) A Poetics of Anticolinialism,New York:Monthely Review Press

Cohn,S.Colonialism and its forms of knowledge; The British in India' Bernard, New Jersey: Princeton University Press Princeton

Hiddleston,Jane,Understanding Postcolonialism: Acumen,Publishing Limited Stocksfield Hall, 2009

Howe, Stephen,Empire: A Very Short Introduction, Oxford University Press,2002

Kelly,Mark,G.,E., Foucault's History of Sexuality,Stepan:Vol.1,1990

Loomba,Ania,Colonialism/Postcolonialism,London and New York: Routledge,2005

Mcleod,John,Beginning Postcolonialism,Manchester and New York,Manchester University Press,2000

Mcleod,John, Beginning postcolonialism,New York: Manchester university press,2000

Mongia,Padmini,Contemporary postcolonial theory,USA:Oxford university press 1997

Rao,Raja,Kanthapura,Oxford University Press: 1974

Sethi,Rumina,The Politics of Postcolonialism: Empire, Nation and Resistance,Pluto Press,2011

Said,W.,Edward,Culture and Imperialism, Vintage Books,1994

کتابیات

Said,W.,Edward,Orientalism,Penguin Books,2014

Said,W.,Edward,Culture and Imperialism,Vintage Books,1994

Young,Robert J., C., Postcolonialism: A Very Short Introduction,USA:Oxford University Press,2003

Young,Robert, J.,C., Postcolonialism An Historical Introduction, Blackwell Publishing,2001

Barry,Peter: Beginning Theory, An Introduction to Literary and Cultural Theory, Viva Books, New Delhi, 2012

Loomba,Ania: Colonialism/Postcolonialism, Routledge;London and New York, 2005

Mcleon,John: Beginning Postcolonialism, Manchester University Press, UK, 2000

Mushirul Hasan: Nationalism and Communal Poltics in India, 1885.1930, New Delhi: manohar, 1991

Said Edward W.: Orientalism, England Penguin Books Publishers and Distirbuters, 1995

Young,Robert J.C: Postcolonialism: An Historical Introduction, Blackwell Publishing, 2001

Young,Robert J.C.: Postcolonialism: A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York, 2003

URDU AFSANON MEIN PAS NAUAABADIYATI RAWAIYYON KA TAJZIYATI MUTAL'A
(AN ANALYTICAL STUDY OF POSTCOLONIAL APPROACHES IN URDU SHORT STORIES)

Thesis submitted to the Jawaharlal Nehru University
in partial fulfilment of the requirements
for the award of the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Submitted By

YASMEEN RASHEEDI

Under the Supervision of

DR. MOHAMMAD ASIF ZAHRI

CENTRE OF INDIAN LANGUAGES
SCHOOL OF LANGUAGE, LITERATURE & CULTURE STUDIES
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
NEW DELHI - 110067

2018