⊙ شائستہ شریف

اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ کالج برائے خواتین، گلبرگ، لاہور

اُردو میں مابعدنوآبادیاتی مطالعات (ایک جائزہ)

Abstract:

In order to strengthen their faltering economies, European Nations came out of their frontiers and occupied the vast part of the world to set up their colonies. The impact of colonialism on native culture, language, literature, history, the roll of power narrative and the natural factors acted in favor of colonial powers form the substance of post-colonialism. There were a number of theories on post-colonialism in the west towards the end of 20th century. However, the subject was introduced in Urdu literature only in 21st century. Main content of post-colonialism in Urdu literature comprises indigenous literary and resistance movements and narrative of renaissance in the 19th and 20th century. Paper concludes that Post-colonialism liberated the Urdu critique from the shackles of taken for granted myths and introduced various new strands in the Urdu literature.

Keywords:

Colonialism, Post-colonialism, Renaissance, Theory, European

مابعدنوآبادیات کیا ہے؟

۱۹۷۸ء میں ایڈورڈ سعید کی تصنیف شرق شناسی (Orientalism) کی اشاعت کے بعد سے اب تک مباحث کا ایک سلسلہ جاری ہے جن میں مابعدنوآبادیات کی حدود اور دائرہ کار کے تعین کے لیے مختلف زاویہ ہائے نظر ملتے ہیں۔ زمانی حوالے سے مابعدنوآبادیات کا تعین کریں تو دو طرح کی آرا سامنے آتی ہیں: ایک کے خیال میں مابعد نوآبادیات ۱۹۵۰ء سے شروع ہو کر لمحہ موجود تک جاری ہے۔ اِس کا استدلال یہ ہے کہ یہی وہ دورانیہ ہے جب کثیر تعداد میں یورپی نوآبادیوں کو آزادی ملی اور تاریخ میں واحد یہی وہ عرصہ ہے جب دُنیا کے بہت بڑے حصّے پر نوآبادیاتی نظام کے

پروردہ لوگ آباد ہیں مگر اِس پر اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے (اور یہی دوسرے مکتبِ خیال کی دلیل بھی ٹھہرتی ہے) کہ اگر نو آبادیاتی نظام کا خاتمہ ہی مابعد نوآبادیات ہے تو پھر اِس کا آغاز اٹھارویں صدی کے اواخر میں امریکہ کی آزادی سے ہونا چاہیے۔ اِس دوران اُنیسویں صدی کے نصف اوّل میں لاطینی امریکی ریاستوں کی آزادی، افریقہ کی آزادی اور پھر بیسویں صدی میں ایشیائی ریاستوں کی آزادی اور یہ عمل ابھی بھی مکمل نہیں ہوا کہ دُنیا میں ایسی ریاستیں (ہانگ کانگ) بھی موجود ہیں جہاں غیر اعلانیہ نوآبادیاتی نظام قائم ہے۔ اِس نقطہ نظر سے مابعد نوآبادیات کا دائرہ کار اٹھارویں صدی سے شروع ہوکر دورِ حاضر تک وسعت اختیار کر جاتا ہے۔ محولہ بالا خیالات تاریخ کے مستقیمی تصورّ کے ساتھ منسلک ہیں جس میں مرکزیت ایک بار پھر 'نوآبادیات' کو حاصل ہو جاتی ہے اور یہ تصورّ تاریخ کو اساطیری دور (سنسار چکر) سے نکال کر آغاز و انجام ابتدا و انتہا، خیر و شر اور احد و کثیر کی ثنویت کے حوالے کر دیتا ہے۔ جہاں مہابیانیے جنم لیتے ہیں اور آفاقی اقدار پیدا ہوتی ہیں جبکہ مابعد نوآبادیات تضادات کی تصادماتی فضا کو ردّ کرتے ہوئے آفاقیت اور عمومیت کے تصورّات کو جھٹلاتے ہوئے تاریخ کے تقلیبی تصورّ پر یقین رکھتی ہے۔ یوں مابعد نوآبادیات کے آغاز کے لیے تاریخ کے سیدھے خط پر کسی نقطے کی تلاش نہیں کی جاتی بلکہ یہ طرزِ فکر اُس وقت بھی وجود میں آ سکتا ہے جب سیاسی اور انتظامی لحاظ سے کوئی خطّہ زمین استعماری غلبے کا شکار ہو۔

> "Post-Colonialism, rather, begins from the very first moment of colonial contact. It is the discourse of oppositionality which colonialism brings into being."(1)

بل اشرافت کا خیال ہے کہ مابعد نوآبادیات کی اصطلاح نوآبادیاتی نظام کے آغاز سے لے کر لمحہ موجود تک سامراجی نظام سے متاثرہ تمام ثقافتوں کو احاطہ مطالعہ میں لاتی ہے کیونکہ یورپی جارحیت کی پوری تاریخ نفسیاتی غلبے کا تسلسل پیش کرتی ہے۔ مابعد نوآبادیات کا تعلق بلاشبہ ثقافت سے بہت گہرا ہے۔ نوآبادیات نے اپنی جڑیں سب سے پہلے نوآبادیاتی دُنیا کے ثقافتی قلب (زبان) میں ہی مضبوط کیں۔ نوآبادیاتی دُنیا کی ثقافتی توضیح (بزعم خود) اپنی برتر ثقافت کی عینک لگا کر کی۔ اسی لیے مابعد نوآبادیاتی مفکرین اس کا آغاز اُس وقت سے کرتے ہیں جب سے نوآبادیاتی طاقتوں نے اپنے ''غیر'' یعنی نو آبادیاتی باشندوں کی تاریخ اور ثقافت کو لکھنا شروع کیا یا اُن پر اپنے اثرات مرتب کیے۔ سٹیفن سلیمن (Stephen Slemon) پوسٹ کولونیلزم کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "Definitions of the post-colonial of course vary widely, but for me the concept proves most useful not when it is used synonymously with a post independence historical period in once-colonized nations. But rather when it locates a specifically anti or post-colonial discursive purchase in culture, one which begins in the moment that colonial power inscribes itself onto the body and space of its others and which

continues as an often occulted tradition into the modern theatreofneocolonialistinternationalrelations."(2)

مابعدنوآبادیات تاریخی عمل کی معروضیت اور اِس سے گزرنے والوں کے تجربات کی موضوعیت کے درمیان تعلق قائم کرنے کا نام ہے۔اس کی یہی خصوصیت اسے دوسری سماجی سائنسوں سے ممتاز کرتی ہے۔مابعدنوآبادیات میں ادب کی اہمیت کا تناظر بھی بلاشبہ یہی ہے کیونکہ انسانی تجربات کی سچی تصویرکشی اورکسی ذریعے سے ممکن نہیں۔رابرٹ ینگ کے مطابق مابعد نوآبادیات کی ابتدا اُس سیاسی بصیرت اوراُن تجربات سے ہوتی ہے جونوآبادیاتی ثقافتی سیاسی غلبے کے خلاف مزاحمت کے دوران سامنے آئے۔مابعدنوآبادیات مغربی اور غیرمغربی دُنیا کے مابین ثقافتی،معاشی اور سیاسی رشتوں کو دیکھنے کا نیا طریقہ ہے۔''ینگ'' کے مطابق مابعدنوآبادیات تب تک موجود رہے گی جب تک معاشرے میں ناانصافی اور جواب دہی کے خوف سے آزادطاقت کے رشتے موجود ہیں۔

"Post-Colonialismclaimstherightsofthepeopleonthis earthtothesamematerialandculturalwellbeing."(3)

گویامابعدنوآبادیات کی اصطلاح اپنے مخصوص دائرے سے نکل کرکھلی فضاؤں میں اُڑانیں بھرتی ہوئی نظرآتی ہے۔یہاں مفکرین نے اِس کاتعلق معاشرے کی مجموعی صورتِ حال سے جوڑا ہے۔قطع نظراس بات کے کہ کوئی معاشرہ نوآبادیات کے تجربے سے گزرا ہے یانہیں،معاشرے میں رائج استحصال کی صورتوں کے خلاف آواز اُٹھانا اوراُن کاشعور ہونا،طاقت کے مرکز کوچیلنج کرتے ہوئے حاشیے پرموجودنظرانداز کیے گئے وجودکوآوازعطا کرنا مابعدنوآبادیات ہے۔مابعدنوآبادیات کی اصطلاح کواگر اِس وسعت سے ہم کنار کریں تو پھر دیکھنا پڑے گا کہ کیا سابقہ استعماری ممالک کی اپنی سرحدوں میں ظلم، استحصال اور ناانصافی کی اِن شکلوں کے خلاف مزاحمت کو مابعدنوآبادیات کا نام دیا جاسکے گا یانہیں۔ڈاکٹر ناصرعباس نیّر کہتے ہیں کہ مابعدنوآبادیاتی مطالعہ ثقافت اورفکرکواستعمار کی مخفی اورعیاں زنجیروں سے رہائی دلاتا ہے(۴) گویا ثقافت اورفکر کی مکانی توسیع کے ساتھ ساتھ استعمار کی ایک سے زیادہ شکلوں کے بھی امکانات موجود رہتے ہیں۔

المختصر مابعدنوآبادیات ایک طرزِ مطالعہ ہے۔فکریات کا ایک نظام ہے۔مسلّمہ اُصولوں اورمتعین اقدار سے قدرے فاصلے پرسوچ کا وہ پڑاؤ ہے جہاں سے دیکھی ان دیکھی،ہونی اِن ہونی،ظاہری باطنی حاضر،غائب،قدیم جدید ہر جہت کو اِس طرح کھنگالا جائے کہ اُن میں کوئی تصادم برپا نہ ہو۔مابعدنوآبادیات،نوآبادیاتی بیانیوں کی حقیقت تک رسائی کی کوشش ہے۔شناختوں کے کھیل کے پیچھے کارفرما سامراجی عزائم کو بے نقاب کرنے کا نام ہے۔

نوآبادیات اور مابعدنوآبادیات میں فرق:

''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں'' ڈیکارٹ کے اس جُملے سے شروع ہونے والا مغربی فکر کا علمی سفر ثبوتیت اورعقلیت پسندی تک آتے آتے دورِگزشتہ کے مابعدالطبیعاتی افکار کوکہیں پیچھے چھوڑ گیا۔فرانسس بیکن نے مغربی انسان کو یوٹوپیا کے جس سفر پر روانہ کیا اُس کے راستے میں انسانی استحصال کی کتنی ہی کہانیاں رقم ہوئیں۔یورپی اقوام نے مذہبی، تہذیبی اورعلمی تفاخر کے ساتھ دیگر تہذیبوں،ثقافتوں،مذاہب،رنگ اورنسل کے حامل معاشروں کوحقارت کی نظر سے

دیکھا۔ اپنے متعین کردہ معیاروں کی روشنی میں اُن پر جاہل، غیر مہذب، وحشی اور نامکمل انسان کا حکم لگایا۔ یورپی اقوام کی سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی نے اُنھیں اُس نشے میں دھت کیا جس میں ڈوب کر وہ پوری دُنیا کے وسائل کو اپنا حق سمجھنے لگے۔ امریکہ، افریقہ اور ایشیا کی اقوام پر تسلّط حاصل کیا۔ کہیں پر تشدّد اور کہیں ثقافتی غلبے کے ذریعے زمین کے ایک تہائی حصّے کو اپنا مغلوب بنالیا۔ ہندوستان میں استعماریت قائم کرنے کے لیے اُنھوں نے آخرالذکر حکمتِ عملی کو اپنایا۔ یہاں کے باشندوں کو وحشی، بندروں سے مشابہہ علم اور تہذیب سے محروم قرار دے کر اپنی تہذیب اور علمیت کے بیانیوں کو فروغ دیا۔

"The history of colonialism is deeply linked to the exploitation of colonized people. The exploitation has taken many different forms, but we might mention, among other policies, the slave trade, the misappropriation of cultural property and natural resources, the establishment of exploitative trade relations, and the forcible introduction of capitalist forms of production."(5)

نوآبادیات سیاسی، ثقافتی اور علمی استحصال کی ایک صورت ہے۔ اِس میں سیاسی طاقت کو استعمال کرتے ہوئے ثقافتی اور علمی سطح پر ایسی آراء کو فروغ دیا جاتا ہے جن سے مقامی ثقافتی اور علمی ورثہ بہ یک جنبشِ قلم ردّ قرار پاتا ہے۔ اِس مقصد کے لیے وہ ریاستی اِداروں اور ذرائع ابلاغ پر انحصار کرتے ہیں۔ نوآبادیات کے قیام کے لیے عسکری اور سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ نوآبادیاتی باشندوں کی ذہنی اور نفسیاتی تسخیر بھی لازم ہے۔ مگر تسخیر کا یہ مقام اُس صورتِ حال سے حاصل ہوتا ہے جس کو نوآبادکار تشکیل دیتے ہیں۔ برتر تہذیب، ثقافت اور علم کا بیانیہ مقامی باشندوں کو اپنی تہذیب و ثقافت کے حوالے سے احساسِ کمتری کا شکار بنا دیتا ہے۔ ہندوستان میں نوآبادکاروں نے نفسیاتی غلبہ حاصل کرنے کے لیے زبان اور کلاسیکل مشرقی علوم سے واقفیت کو استعمال کیا۔ نوآبادیات یا نوآبادیاتی نظام میں مشرق و مغرب، جاہل اور عالم، غیر مہذب و مہذب، غلام اور آقا کی کش مکش نہ صِرف جاری رہتی ہے بلکہ اس کا انجام بھی ایک کی برتری اور دوسرے کی کمتری کے ساتھ ہوتا ہے۔ نوآبادیات کا فلسفیانہ جواز یہ فراہم کیا جاتا ہے کہ وہ دُنیا کو نیکی، خیر اور فلاح کی طرف بُلانے کے لیے قائم کی جا رہی ہیں۔ یُوں اُن کے ہر قسم کے استحصال اور ظُلم کو علمی استدلال سے جائز قرار دے دیا جاتا ہے:

''نوآبادیاتی دُنیا نہ صِرف کش مکش اور تصادم کو پیش کرتی ہے بلکہ تشدّد کے امکانات سے بھی لیس ہوتی ہے۔ یہ تشدّد فقط جسمانی اور سیاسی نہیں ہوتا بلکہ علمیاتی بھی ہوتا ہے۔ یہ سمجھا جانے لگتا ہے کہ حقیقت یا تو مشرق کے ماضی میں ہے یا مغرب کے حال میں علم، فنون، سیاست سب اِسی تشدّد کا شکار ہوتے ہیں۔''(۶)

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نوآبادیات کو ایک صورتِ حال قرار دیتے ہیں۔ جس کی تشکیل نوآبادکار، نوآبادیاتی باشندوں کی ذہنی، سیاسی اور ثقافتی دُنیا پر تصرّف کے ذریعے کرتا ہے۔ نوآبادیات کو اِن تین خصوصیات میں سمٹیا جاسکتا ہے۔

"It has been argued that, despite its institutional variation,

colonialism typically displays three characteristics: domination, exploitation, and cultural imposition."(7)

جہاں تک نوآبادیات اور مابعد نوآبادیات میں فرق کا سوال ہے تو اِن دونوں کے راستے مخالف سمتوں میں جاتے ہیں۔ نوآبادیات جن خصوصیات کی حامل ہے۔ مابعد نوآبادیات اُن کے مطالعے کا نام ہے۔ معاشی، سیاسی اور ثقافتی میدانوں میں نوآبادیات جس تفاعل کا مظاہرہ کرتی ہے۔ مابعد نوآبادیات اُس کے پیچھے کارفرما سوچ اور مقاصد کو بے نقاب کرتی ہے۔ نوآبادیات اضدادی رشتوں کا جو اختلافی نظام قائم کرتی ہے۔ مابعد نوآبادیات اُن کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ نوآبادیات علم اور اقتدار کے گٹھ جوڑ سے طاقت کی مختلف صورتوں کے نفاذ کا نام ہے جبکہ مابعد نوآبادیات طاقت کی ان صورتوں سے آگاہی اور مقامی ذُنیا میں ان کے اثرات کا جائزہ لیتی ہے۔ فلسفیانہ سطح پر نوآبادیات طاقت کے واحد مرکز پر ایمان رکھتی ہے جبکہ مابعد نوآبادیات تکثیریت کی قائل ہے۔ نوآبادیات آئیڈیالوجی اور نظریات کی دُنیا ہے جبکہ مابعد نوآبادیات مقامیت، علاقائی اور نسلی گروہوں کو اہمیت دیتی ہے، نوآبادیات محدود شناختوں کے تسلّط کا کھیل ہے جبکہ مابعد نوآبادیات انسانی آزادی کے امکانات کی دُنیا ہے۔ نوآبادیات مصنف کو متن پر حاوی قرار دیتی ہے اور مابعد نوآبادیات تناظر کو اہمیت دیتی ہے۔ نوآبادیات عقل اور حقیقت کا ماخذ محض حسی اور تجربی دُنیا کو قرار دیتی ہے جبکہ مابعد نوآبادیات حقیقت تک پہنچنے کے دیگر ذرائع (خواب، لاشعور وغیرہ) کو بھی اہمیت دیتی ہے۔ نوآبادیات ایسی صورتِ حال کا نام ہے جس میں برتر مغربی تہذیب کے بیانیے کو قبول کرتے ہوئے اپنی تہذیب سے منہ موڑ کر مغرب کو گلے لگا لیا جاتا ہے یا ردِعمل میں اپنے قدیم اصل کے احیا کی کوشش کی جاتی ہے مگر مابعد نوآبادیات موجودہ صورتِ حال کے مطابق قدیم اصل کی بازیافت کے ذریعے متبادل تشکیل دیتی ہے۔ نوآبادیات مشرقی دُنیا کو مغربی معیاروں سے جانچنے کا نام ہے، اِس میں مشرق کی جانکاری مغرب کے علم سے حاصل کی جاتی ہے پھر اس آگاہی کے آئینے میں مغرب کا اعلیٰ وارفع تصوّر قائم کیا جاتا ہے جبکہ مابعد نوآبادیات میں اِس آگاہی کا پردہ چاک کرنے کے ساتھ ساتھ مشرق کو اپنے تصوّرِ کائنات کی روشنی میں جانچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

مابعد نوآبادیات کے نظریہ ساز:

مابعد نوآبادیات کے بنیادی نظریہ سازوں میں ایڈورڈ سعید کا نام اہم ہے۔ اُن کی تصنیف شرق شناسی (Orientalism) ۱۹۷۸ء میں منظرِ عام پر آئی۔ جس نے مابعد نوآبادیات کی فکری تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ اگرچہ اِس سے قبل فرانز فینن کی اُفتادگانِ خاک میں افریقہ میں نوآبادیاتی نظام کی چیرہ دستیوں کو بے نقاب کیا گیا، نوآبادکار اور نوآبادیاتی باشندوں کے مابین موجود طاقت اور تشدّد کے رشتوں کا انکشاف کر کے مابعد نوآبادیات کی بنیاد رکھ دی گئی تھی مگر مابعد نوآبادیات بطور نظریہ استحکام حاصل کرنے میں ایڈورڈ سعید کی شرق شناسی کا محتاج ہے۔ شرق شناسی میں ایڈورڈ سعید نے اُس طریقہ کار اور حکمتِ عملی کو طشت از بام کرنے کی کوشش کی ہے جس کے تحت مغرب نے مشرق کی ایک غیر مہذب ''غیر'' کے طور پر تصویر بنائی۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق اورینٹلزم کا آغاز ۱۷۹۸ء میں مصر پر نپولین کے قبضے کے بعد مشرق کے متعلق یورپی ادیبوں کی تحریروں سے ہوا۔ اُنھوں نے مشرق کے متعلق لکھتے ہوئے عمومیت کا اصول اختیار کیا۔ اور ان کی علمی کاوشوں کے پسِ پردہ وہ بیانیہ کارفرما تھا جس نے مغرب اور اُس کی تہذیب کو برتر جبکہ مشرق کو کم تر قرار

دیا۔ یورپ کے وضع کردہ علم میں مشرق کو انفعالی جبکہ مغرب کو فعال کردار سونپا گیا۔ سعید نے جن بنیادوں پر مشرق کے متعلق علم کو ایک تشکیل قرار دیا اُس میں ایک تو یورپ کا اپنی علمی اور ثقافتی برتری کا زعم ہے۔ دوسرے مقامی ثقافتوں کو نظر انداز کرنے کا رویہ ہے۔ اُنھوں نے مشرق کا مطالعہ مغربی ثقافتی اقدار کے تناظر میں کیا۔ سعید کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مشرق کی جوجغرافیائی، علمی، ثقافتی، لسانی، تاریخی اور سیاسی تصویر مستشرقین کی تحریروں میں دکھائی جاتی ہے اُس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ نوآبادکاروں کے سیاسی، معاشی مقاصد کے حصول کے لیے مستشرقین کی وضع کردہ ہے۔ اِسی طرح مستشرقین کا علم بھی خالص شکل میں نہیں تھا بلکہ اِس کے پیچھے یورپ کی افادیت پسندی کا تصوّر کارفرما تھا۔ نوآبادکار جس احساسِ برتری کے ساتھ مشرق کا علم حاصل کرتے ہیں اُسی برتری اور عظمت کی تصدیق کے لیے تشکیل کردہ مشرقی ''غیر''(Other) کے آئینے میں اپنا عکس دیکھتے ہیں۔ یورپی سیاحوں، مستشرقین اور نوآبادیاتی منتظمین کی جانب سے حاصل کی گئی مشرق کی معلومات اور تخلیق کردہ علم کو اورینٹلزم کہا گیا۔ ایڈورڈ سعید نے اِسی اورینٹلزم کو اپنے مطالعے کا موضوع بنایا اور اِسے یورپ کے علم کے افادی تصوّر کی پیداوار قرار دیا۔ اُنھوں نے اُن رجحانات اور میلانات سے پردہ اُٹھایا جن کی بنیاد پر یہ علم وجود میں آیا۔ سعید نے اورینٹلزم کو بیانیہ قرار دیا جو طاقت اور علم کے گٹھ جوڑ سے وجود میں آیا۔

نوآبادیاتی دور میں مشرق کے متعلق پیدا کردہ ادب، تاریخ اور دوسرے تصوّرات میں اصل حقیقت نوآبادکار کی علمی اور سیاسی طاقت کے پیچھے چھپ جاتی ہے۔ محکوم باشندے اپنی ثقافت، روایات، تاریخ اور اصل کے متعلق مغربی بیانیے پر یقین کر کے ایک قسم کے تاریخی نسیان کا شکار ہوتے ہیں۔ گائتری چکرورتی سپیوک کہتی ہیں کہ نوآبادکاروں کے متون میں محکوم باشندوں کی نمائندگی نہیں ہے اگرچہ وہ آواز رکھتے ہیں مگر نوآبادیاتی نظام میں یہ آواز نوآبادکاروں کی سماعتوں تک نہیں پہنچتی۔ گائتری مابعد نوآبادیاتی مفکر ہیں اُن کی فکر پر دریدا کے اثرات ہیں جس کو تنقید کا نشانہ بھی بنایا گیا کہ حاشیے پر موجود لوگوں کے مطالعے کے لیے یورپ کی تھیوری سے مدد لینا یورپ کو دراصل ایک بار پھر طاقت کا مرکز ماننا ہے۔ گائتری کا سوال Can the Subaltern Speak? اِس جواب کی طرف بڑھتا ہے کہ ''محکوم گونگے ہیں'' کیونکہ جب محکوم کی ترجمانی نوآبادکار کرتا ہے تو وہ اپنے سامنے اپنے معیارات اور اپنے مفاد کو رکھتا ہے لہٰذا مقامی ثقافت کی گہرائیوں سے نابلد ہونے کی وجہ سے وہ مقامی رسومات کے حساس پہلوؤں پر نظر نہیں کر سکتا۔ نوآبادکار کے بیانیے میں محکوم کی آواز نہیں ہوتی کیونکہ اُسے محکوم کی آواز سننے کے لیے تشکیل ہی نہیں دیا جاتا۔ اِس دُنیا میں آنکھ کھولتے ہی بچپن سے انسان اپنے اِردگرد جو کچھ دیکھتا ہے اُسے جن چیزوں، رویوں اور مسائل سے واسطہ پڑتا ہے وہ اُس کے حافظے کا حصّہ بنتے جاتے ہیں۔ گائتری کے مطابق تاریخی طور پر محکوم سے مکالمہ کرنے کے لیے فراموش کرنے کے عمل سے گزرنا پڑے گا۔

> "This systematic unlearning involves learning to critique postcolonial discourse with the best tool it can provide and not simply substituting the lost figure of the colonized."(8)

گائتری اِس سوال Can the Subaltern Speak? کے جواب کی تلاش میں کچھ حقائق تک پہنچتی ہیں:

(i) یہ نوآبادکار ہی ہے جو نوآبادیاتی باشندوں کے بارے میں بات کرنے اُن کے حوالے سے فیصلے کرنے کا استحقاق

نوآبادیاتی صورتِ حال میں حاصل کرتا ہے۔

(ii) وہ اس استحقاق کو استعمال کرتے ہوئے ریاستی اور انتظامی طاقت کے ساتھ علم کو منسلک کرتا ہے اور ایسا ڈسکورس تشکیل دیتا ہے جو اُس کی طاقت کو مزید مستحکم کرنے کے لیے استعمال ہو۔

(iii) نوآبادکار کسی ایک واقعے کو منتخب کر کے عمومی اور آفاقی اصول قائم کرتا ہے۔

(iv) نوآبادکار ثقافتی رسوم اور اقدار کے ظاہری معانی کے تناظر میں اپنی رائے قائم کرتا ہے۔

(v) مقامی لوگوں کے بارے میں قانون سازی کرتے ہوئے یا اُن کی مذہبی رسوم پر پابندی لگاتے ہوئے کسی نوآبادیاتی باشندے کو اِس عمل میں شریک نہیں کرتا۔

گائتری نے ۱۸۲۹ء میں ستی کی رسم پر برطانوی حکومت کی طرف سے عائد کردہ پابندی کو اسی تناظر میں دیکھا ہے۔ گائتری کہتی ہیں کہ نوآبادکار کا قانون میں مداخلت کا یہ عمل دراصل اُس کی تجارتی حیثیت کا انتظامی اور حاکمانہ حیثیت میں منتقلی کی طرف قدم ہے(۹)۔

نوآبادیاتی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ صرف تعلیمی اصطلاحات ہی نہیں بلکہ قانون سازی کے ذریعے بھی نوآبادکار نے اپنے استعماری مقاصد کی تکمیل میں مدد لی۔ نوآبادیاتی صورتِ حال کا جبر ہی ہوتا ہے جس کی وجہ سے محکوم اپنے بارے میں علم نوآبادکار کے تشکیل کردہ متون اور بیانیوں سے حاصل کرتے ہیں۔ ان کی تشکیل میں رنگ نوآبادکار اپنی مرضی کے استعمال کرتا ہے۔ محکوم اگر دہری محکومیت کا شکار ہے تو اُس کی آواز سننے کے امکانات اور بھی کم ہو جاتے ہیں۔ پدری معاشرے کے قوانین عورت کو مرد کی چتا پر جلنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ایسا کرنے کی صورت میں اُس کے لیے عورت پن سے نجات (مُکتی) اور نہ کرنے کی صورت میں بیوہ کا ذلیل جیون سزا کے طور پر بھگتنا پڑتا ہے۔ گائتری کے مطابق اس کی وجہ پدری معاشرے کی جانب سے درگا کی فعالیت کو نظر انداز کر کے ستی ساوتری کی اطاعت کو فروغ دینا ہے۔ یہی محکوم جب نوآبادیاتی صورتِ حال کا سامنا کرتا ہے تو استعماری جبر اور اِس کے کردار کی مذہبی تشریح دونوں مل کر آواز کا گلا گھونٹ دیتے ہیں۔ اگر کہیں کوئی احتجاجی عمل جنم بھی لیتا ہے تو اُس کا چرچا بھی مرد سیاسی رہنماؤں کی سیاسی حکمتِ عملی کی تکمیل کے لیے ہوتا ہے(۱۰)۔ گویا گائتری کی یہ Subaltern Theory یہیں تک محدود نہیں رہتی بلکہ اس کا دائرہ نوآبادیاتی باشندوں کی محکومی سے لے کر نوآبادیات میں موجود مختلف گروہوں کی محکومی تک پھیلا ہوا ہے۔

سپیوک اپنی تحقیق میں اُٹھائے گئے سوال کا حتمی جواب یہی دیتی ہیں کہ Subaltern Cannot Speak اگرچہ اُن کی یہ حتمیت ایک دوسری قسم کے جبر کو راہ دیتی ہے مگر وہ معاشرے کے ان کچلے ہوئے لوگوں کی خاموشی میں کارفرما عوامل تک رہنمائی تو کرتی ہیں۔ چندرا تالپیڈ موہانتی یہاں گائتری سے اختلاف کرتے ہوئے کہتی ہیں کہ:

> ''نوآبادیاتی معاشرے کی عورت مختلف سماجی رشتوں سے مربوط ہوتی ہے۔ اِس لیے کچھ حیثیتوں میں ہمیں اُس کی آواز تاریخی متون میں سنائی دے سکتی ہے۔ جیسے ایک دیوداسی، ایک فنکارہ یا ایک جوگن ایسی خواتین ہیں جو آزادی اور انتخاب کا محدود حق استعمال کرتی ہیں۔''(۱۱)

ہومی بھابھا مابعد نوآبادیاتی مفکر کے طور پر چوتھی کھونٹ کا پتہ دیتے محسوس ہوتے ہیں۔ وسیع پیمانے پر انسانی

استحصال کے ایک اہم دور کو سمجھنے کے لیے استحصال کی صورتوں کو بے نقاب کرتے ہوئے بیسویں صدی کے اواخر میں کئی مفکرین نے مختلف زاویوں سے حقائق تک پہنچنے کی کوشش کی۔ (یہ الگ بات ہے کہ دورِ مابعد جدیدیت حقیقت کو بھی تناظر پر منحصر قرار دیتا ہے) مگر ہومی بھابھا نے اپنے پیش روؤں اور اپنے ہم عصروں کے کام کو کہیں آگے بڑھاتے ہوئے (ایڈورڈ سعید) اور کہیں اُن کی فکر کو نئی جہت دیتے ہوئے (فینن کا Mimicry کا تصور) مابعدنوآبادیات میں فکر انگیز تصورات متعارف کروائے ہیں۔ ہومی بھابھا نے ثقافت کے مطالعات کو مابعدنوآبادیات کے ساتھ ملا کر سوچ کو نئی صورت دی ہے۔
نوآبادیاتی نظام کا اگر جائزہ لیں تو یہ تضادات پر قائم نظر آتا ہے۔ آقا اور غلام، حاکم اور محکوم، مہذب اور وحشی، جدید اور روایتی جیسے تضادات میں کسی ایک کو غالب اور دوسرے کو لازمی طور پر مغلوب سمجھا گیا۔ یہی تضادات نوآبادکار اور نوآبادیاتی باشندے کی شخصیت میں بھی موجود ہوتے ہیں۔ جنھیں ہومی بھابھا نے نوآبادکار کی مشنری سرگرمیوں میں بھی نشان زد کیا ہے کہ ایک طرف تو مقامی لوگوں کو مہذب بنانے اور اُن کی اصلاح کے لیے عیسائیت کی تعلیم دی جاتی ہے دوسری طرف اصلاح کے ساتھ ساتھ روشن خیالی اور آزادی کی منتقلی کے خدشے کے پیشِ نظر گریز کا رویہ بھی ہے۔ نوآبادکار کو اپنے لیے ایسے نمائندے درکار ہیں جو صرف رنگ اور نسل کے لحاظ سے ہندوستانی ہوں۔ ایسے نمائندے نوآبادکار کی نقل یا مضحک نقل تو ہو سکتے ہیں مگر اُن کی ترجمانی نہیں کر سکتے نہ ہی اُس طاقت کے حامل ہوتے ہیں جو نوآبادکار کے پاس ہے۔ بھابھا یہاں پر نقل (Mimicry) میں دوجذبیت کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ یہ اگر ایک طرف نوآبادکار کے لیے مثبت اُس کی استعماری طاقت کی مددگار ہے تو دوسری طرف نوآبادکار کی طاقت کے لیے ایک چیلنج بھی بنتی ہے کیونکہ نقل میں یہ گنجائش ہمہ وقت رہتی ہے۔ جہاں نوآبادیاتی باشندے نوآبادکار کے کردار و عمل کی نقل کرتے ہیں وہیں وہ نوآبادکار کو حاصل آزادی، حاکمانہ حیثیت اور اختیار کی خواہش بھی رکھتے ہیں:

> "Colonial mimicry is the desire for a reformed recognizable "other", as a subject of difference that is almost the same but not quite. Which is to say that the discourse of mimicry is constructed around ambivalence in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference?"(12)

نوآبادیاتی ڈسکورس مقامی باشندوں کو نوآبادکار کی مشابہت دان کرنا چاہتا ہے۔ تاکہ اُس کے نظریات اور مفادات کو فروغ دے کر اُس کی ترجمانی کی جائے مگر بھابھا کہتے ہیں کہ ایسی مکمل نقل (Mimicry) ناممکن ہے۔ یہ نوآبادکار کی طاقت کو کمزور کرتی ہے۔ اِسی لیے بھابھا کے مطابق نوآبادیات کے مادی اثرات اور اِس کے اخلاقی اور علمی برتری کے ڈسکورس میں واضح فرق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نقل (Mimicry) نوآبادیاتی صورتِ حال میں ایک خلا کو جنم دینے کے ساتھ ساتھ نوآبادیاتی معروض کی جزوی موجودگی کو بھی ممکن بناتی ہے۔

دوغلے پن (Hyberdity) کا تصور مابعدنوآبادیاتی فکر میں بھابھا نے متعارف کروایا۔ دوغلا پن اپنے اندر دوجذبی خصوصیات رکھتا ہے۔ یہ ثقافتی لزومیت کی اسطورہ کو چیلنج کرتا ہے۔ بھابھا کہتے ہیں کہ نوآبادیاتی موجودگی ہمیشہ دوجذبی

ہوتی ہے۔ موجودگی کے لحاظ سے اصلی اور حاکمانہ جبکہ اظہار کے لحاظ سے تکرار اور امتیاز میں بٹی ہوئی۔ ثقافتی دوغلے پن کے حوالے سے وہ کہتے ہیں کہ ثقافتیں جامد نہیں ہوتیں بلکہ بہاؤ میں رہتی ہیں۔ ایک دوسرے سے اثرات قبول بھی کرتی ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتی ہیں۔ بھابھا کا یہ ثقافتی دوغلے پن کا نظریہ ثقافتی لزومیت کو رد کرتے ہوئے نوآبادکار کے تہذیبی برتری کے بیانیے پر ضرب لگاتا ہے۔ یہاں بھابھا اُس بارڈر لائن کا ذکر کرتے ہیں جہاں نئے ثقافتی معنی تشکیل پاتے ہیں۔ یہ بارڈر لائن/Liminal وہاں نمودار ہوتی ہے جہاں ثقافتیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

ہومی بھابھا کے مطابق نوآبادیاتی نظام کا قیام دو بنیادوں پر ممکن ہوا ایک تو جمود (Fixity) کا تصور یعنی ثقافتی رشتوں میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں دوسری بنیاد ثنویت کا تصور ہے۔ اِس میں بھی ایک غالب اور دوسرا مغلوب۔ جمود یا Fixity کے حوالے سے ہومی بھابھا کہتے ہیں:

> "Fixity as the sign of culture / historical / racial difference in the discourse of colonialism is a paradoxical mode of representation: it connotes rigidity and an unchanging order as well as disorder, degeneracy and daemonic repetition."(13)

یہ وہ صورتِ حال ہے جس کا تصور نوآبادکار کرتا ہے۔ مگر جب یہ تصور حقیقت کے ساتھ معاملہ کرتا ہے تو نتائج وہ نہیں رہتے جنھیں Fixity کے تصور کی بنیاد پر فرض کیا گیا تھا۔ یہیں سے نوآبادکار کی طاقت کا زوال شروع ہوتا ہے۔

نوآبادیاتی دور میں مغرب نے مشرق کو اپنے ''غیر'' کی حیثیت دینے اور پھر اِسی غیر کے مقابل اپنی برتری کا احساس پختہ کرنے کے لیے ڈسکورس کا آغاز کیا۔ ہومی بھابھا کے مطابق مقامی ثقافت اور باشندوں کی حقیقت سے کافی دور سٹریوٹائپ تصویر رائج کی اسی تصویر کو سامنے رکھ کر مشرق سے متعلق اپنی حکمت عملی وضع کی۔ نوآبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد بھی مشرق کو ''غیر'' کے طور پر تشکیل دینے کا یہ عمل جاری رہا۔ اعجاز احمد کہتے ہیں کہ نوآبادیاتی دور کے آغاز میں یورپ کے علمی تحقیقی اِداروں میں مستشرقین اور منتظمین کی مشرق سے متعلق معلومات نے باقاعدہ علم کی صورت اختیار کر لی۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ سلسلہ اب بھی کسی نہ کسی صورت میں جاری ہے اور اس کا حاصل ''تیسری دُنیا کا ادب'' ہے۔ یہاں اعجاز احمد اعتراض کرتے ہوئے تیسری دُنیا کے ادب کی اصطلاح کو نوآبادیاتی ذہنیت کا تسلسل قرار دیتے ہیں۔ اس کی کچھ ٹھوس وجوہات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ تو یہی ہے اعجاز احمد کے خیال میں یہ محدود ادبی کاوش سارے ہندوستان کی ثقافت کی نمائندگی نہیں کر سکتی۔ مقامی زبانوں میں تخلیق ہونے والا تمام ادب استعمار کی زبان میں ترجمہ نہیں ہوتا یوں نظریہ سازوں کی رسائی ادب کے جس حصّے تک ہوتی ہے اُسی کو سامنے رکھ کر تیسری دُنیا کے ادب کی اصطلاح کو جنم دیا جاتا ہے اور اُسی ادب کے ذریعے عمومی اصول قائم کئے جاتے ہیں اور اُن کا اطلاق تیسری دُنیا کے سارے ادب پر کر دیا جاتا ہے۔ اعجاز احمد کسی واحد نظریے کے ہاتھ میں طاقت دینے کے خلاف ہیں۔ وہ ثقافتی رنگارنگی اور اس میں تخلیق ہونے والے کثیر سمتی ادب کو نظر میں رکھتے ہوئے قومیت کے اُس تصور کے خلاف آواز اُٹھاتے ہیں جو نوآبادکاروں کا پیدا کردہ تھا اور جس کے نتائج ۱۹۴۷ء میں انبوہِ کثیر نے بھگتے۔

''تیسری دُنیا کے ادب'' کے نظریے پر اعتراض کرتے ہوئے اعجاز احمد کہتے ہیں ''بہت سے ایسے متون موجود ہیں جنھیں ہم کسی ایک اُصول کے تحت پہلی، دوسری یا تیسری دُنیا کی درجہ بندی میں نہیں رکھ سکتے۔''(۱۴)

اس لیے تیسری دُنیا کے ادب کی اصطلاح نوآبادیاتی ذہنیت کی اختراع کے سوا کچھ نہیں۔ ۱۹۶۰ء کے بعد دُنیا کو تین حصّوں میں تقسیم کیا گیا۔ پہلی دُنیا (سرمایہ دارانہ ممالک) دوسری دُنیا (اشتراکی ممالک) تیسری دُنیا (غیر جانبدار ممالک یا سابق نوآبادیاں)۔ اعجاز احمد اس تقسیم کے حوالے سے کہتے ہیں:

> "The East, reborn and greatly expanded now as a "Third World" seems to have become, yet again, a career even for the oriental this time, and within the occident, for." (15)

دُنیا کی یہی تقسیم، سابق نوآبادیاتی ممالک کے ادیبوں کی مرکز میں موجودگی اور انگریزی زبان میں تخلیقی عمل کے ساتھ مل کر تیسری دُنیا کے ادب کی اصطلاح کو جنم دیتی ہے۔ یہ اصطلاح اپنے اندر وہی تضاد رکھتی ہے جسے ہومی بھابھا نوآبادیاتی دور کی خصوصیت قرار دیتے ہیں یعنی پہلی دُنیا اور تیسری دُنیا یا پھر برتر اور کم تر وہ اپنے مضمون Jameson's Rhetoric of Otherners and the National Allegory میں اِس حوالے سے تفصیلاً بحث کرتے ہیں۔ اعجاز احمد مارکسزم کے ساتھ تعلق کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام کے قیام میں سرمایہ داریت کو بنیادی عامل قرار دیتے ہیں کہ کلاس، صنف، نسل اور مذہب کی تقسیم ہر معاشرے میں موجود رہی ہے خواہ وہ یورپی ہو یا غیر یورپی مگر جس نے یورپ کے تعصب کو خاص طاقت عطا کی وہ نوآبادیاتی سرمایہ دارانہ نظام تھا۔

انسان کے نظریات اور تصوّرات زبان کے اندر اپنا اظہار پاتے ہیں اور زبان کسی قوم اور معاشرے کی ثقافتی، علمی، لسانی اور معاشرتی تاریخ کے عناصر کا انجذاب اِس طرح سے کرتی ہے کہ کوئی بھی نظریہ یا تصوّر اُن سے الگ رہ کر جنم نہیں لے سکتا۔ اِسی طرح مابعد نوآبادیاتی معاشروں میں زبان کی بدولت استعماری غلبے کی پوری تاریخ موجود رہتی ہے۔ وہ سٹریوٹائپ اور بیانیے بھی جن کی بنیاد پر نوآبادکاری ممکن ہوئی۔ اِسی تناظر میں سٹیفن سلیمن سوال کرتے ہیں کہ مابعد نوآبادیاتی تنقید اِن حدود سے دامن بچاتے ہوئے کس طرح استعماریت کے خلاف مزاحمت کا بیانیہ تشکیل دے سکتی ہے(۱۶) وہ ایک اور حقیقت کی طرف بھی توجہ مبذول کراتے ہیں کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعات کا مرکز مغربی علمی ادارے ہیں اور عصری تعلیمی فضا میں نشوونما پانے والی یہ تھیوری (مابعد نوآبادیات) یورپ مرکزیت کے کلامیے اور گلوبل تھیوری سے لاتعلق نہیں رہ سکتی۔ نوآبادیاتی ڈسکورس کے حوالے سے انفرادی کاوشوں سے قطع نظر زیادہ کام تحقیقی اداروں کی سطح پر ہوا یہ صورتِ حال بجا طور پر سٹیفن کے سوال کو جگہ فراہم کرتی ہے۔ مابعد نوآبادیات کا اصرار ہے کہ مختلف سابقہ نوآبادیوں میں نوآبادیات کے مشترکہ تجربے کے باوجود اُن میں آفاقیت کی تلاش نہیں کی جاسکتی کیونکہ ثقافتی اختلافات ان معاشروں کو اپنی اپنی شناخت دیتے ہیں۔ ان اختلافات کو ذہن سے محو کرنا یورپی ادبی تنقید کا نتیجہ ہے۔

اُردو میں مابعد نوآبادیاتی مطالعات:

مابعد نوآبادیاتی تنقید کی فکری بنیادیں بیسویں صدی کے اواخر میں مستحکم ہو چکی تھیں۔ مغرب میں مابعد نو آبادیات کے مباحث مختلف صورتیں اختیار کرتے رہے۔ علمی اداروں کی سطح پر بھی مابعد نوآبادیاتی مطالعات کو فروغ حاصل ہوا الغرض اکیسویں صدی کا سُورج طلوع ہونے سے پہلے مابعد نوآبادیات مغرب میں ایک مقبول ڈسکورس کی حیثیت اختیار کر چکی تھی مگر اُردو سے اس کی شناسائی تاخیر سے ہوئی اور وہ بھی محض تعارفی نوعیت کی ہی رہی البتہ اس حوالے سے سنجیدہ مباحث کا آغاز ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے کیا اِس سے پہلے کہ اُن مطالعات پر بات کی جائے ابتدائی حوالے سے تحریر کردہ چند مضامین کا ذکر کرنا اُردو میں اِس ڈسکورس کے تسلسل کو سمجھنے میں مدد دے گا۔

ڈاکٹر احمد سہیل کا مضمون ''ردِّ نوآبادیاتی تنقید'' ۱۹۹۸ء میں شائع ہوا۔ ان کے اِس مضمون میں نوآبادیات، پسِ نوآبادیات اور ردِّ نوآبادیات پر تعارفی نوعیت کی بحث ملتی ہے۔ اُنھوں نے البرٹ کامیو، برٹرینڈ رسل ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ اور سارتر کے حوالوں سے ادب میں سامراجی مزاج کی نشاندہی کی ہے۔ اُن کے خیال میں پسِ نوآبادیاتی تنقید دراصل اِسی سامراجی مزاج سے آگاہی کا نام ہے۔ ردِّ نوآبادیات کے حوالے سے وہ مزید کہتے ہیں کہ یہ اُس صورتِ حال کا رد ہے جو آزادی کے بعد سابقہ نوآبادیوں کو درپیش تھی۔ ترقی پسند تحریک اگرچہ بظاہر نوآبادیات کا رد تھی مگر وہ کہتے ہیں کہ پچاس کی دہائی میں جب اشتراکیت کے پردے میں پوشیدہ سامراجیت ظاہر ہوئی تو مزاحمتی اور احتجاجی ادب کی صورت میں ردِّ نوآبادیاتی فکر کا اظہار شروع ہوا۔ انھوں نے لاطینی امریکی ریاستوں اور اُن کے ادب کے حوالے سے بھی ردِّ نوآبادیاتی فکر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ ردِّ نوآبادیاتی تنقید کی اشتراکیت میں موجود سامراجیت سے آگاہی کے متعلق لکھتے ہیں:

> ''ردِّ نوآبادیاتی تنقید سامراجی قدروں اور نظریات کو ہی نشانِ ہدف نہیں بناتی بلکہ دیگر جمہوری، معاشرتی اور سیاسی نظاموں میں چھپے ہوئے نوآبادیاتی سامراجی عناصر کو بھی شناخت کر لیتی ہے۔''(۱۷)

ڈاکٹر احمد سہیل کا یہ مضمون اردو دنیا کو مابعد نوآبادیات سے محض آگاہ کرنے کی ایک کوشش ہے۔

ریاض صدیقی ''نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی تناظر میں سرسیّد تحریک کا مطالعہ'' میں کہتے ہیں کہ برصغیر کی نوآبادیاتی دور کی شعری اور ادبی تاریخ کی اب تک کی تشریح و توضیح صحیح رُخ نہیں دِکھاتی وہ کہتے ہیں کہ سرسیّد کے دوقومی نظریے کی تفسیر و تشریح بھی اُسی سیاسی اور نظریاتی مصلحت کا نتیجہ ہے جو آزادی کے بعد دونوں ملکوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے اختیار کی۔ ریاض صدیقی نے سرسید کے نظریات اُن کی علی گڑھ تحریک، سیاسی اور تعلیمی پالیسیوں اور اُردو ہندی جھگڑے کے حوالے سے اُن کے اقدامات کا جائزہ نوآبادیاتی تناظر، نوآبادکاروں کی پالیسیوں اور حکمتِ عملی کی روشنی میں لیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انگریز کے مؤقف کی حمایت علی گڑھ کا نظامِ تعلیم، طلبا کو انگریز کی وفاداری کا درس، رسالہ درباب طعام کی تصنیف ایسے اقدامات ہیں جو بالکل نوآبادیاتی حکمتِ عملی کے مطابق تھے۔ اُنھوں نے اپنے مضمون میں سرسید تحریک کے منفی اثرات کے ساتھ ساتھ مثبت کردار کا بھی اعتراف کیا ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ اِس کردار کی افادیت کو انگریز کی غیر مشروط وفاداری اور قصیدہ خوانی کے رجحان نے خاصا کمزور کر دیا تھا(۱۸)۔

یہاں اِس طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ ریاض صدیقی نے سرسید تحریک کے مثبت کردار کی طرف صرف اشارہ

کیا ہے۔ جبکہ نوآبادیاتی تناظر میں غیر جانبداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے اِس تحریک کے ہر پہلو کو نوآبادیاتی دور کے بیانیوں، نظریوں، تصوّرات اور کلامیوں کی چھلنی سے گزارنا ضروری تھا۔

وہاب اشرفی کا مضمون ''مابعد جدیدیت: نوآبادیات وپسِ نوآبادیات'' تشریحی وتوضیحی نوعیت کا ہے اِس میں اُنھوں نے ایڈورڈ سعید، ہومی بھابھا اور گائتری چکرورتی کی شخصیات، تصانیف اور تصورات اور اِن تصورات کی تشکیل میں کارفرما محرکات سے سرسری گزرتے ہوئے نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی صورتِ حال کی تفہیم اور ابلاغ کی کوشش کی ہے(۱۹) اگرچہ اُنھوں نے مابعد نوآبادیات کے اِن تینوں نظریہ سازوں کے نظریات اور مابعد نوآبادیات میں اُن کی اہمیت کی وضاحت نہیں کی۔ مگر یہ مضمون اُردو دُنیا کو مغرب میں مقیم اِن مفکرین کے کام سے ضرور آگاہ کرتا ہے (فکر سے نہیں)۔ ابوالکلام قاسمی نے اُنیسویں صدی کے اواخر میں ادبی اور علمی حلقوں میں فروغ پانے والی نوآبادیاتی فکر کو سر سید احمد خان، مولانا محمد حسین آزاد اور الطاف حسین حالی کے حوالوں سے بیان کیا ہے۔ اُن کے خیال میں نوآبادیاتی فکر کا غلبہ اِس قدر تھا کہ آزاد جدید نظم کی تحریک میں قلی قطب شاہ اور نظیر اکبرآبادی کی نظم کی روایت کو فراموش کر گئے(۲۰)۔ اُنیسویں صدی کے اواخر میں اُردو کی شعری اور ادبی روایت صدیوں کے ردّ وانجذاب کا نتیجہ تھی۔ شعر وادب کے اُن معیارات کا خمیر اسی تہذیب اور ثقافت سے اُٹھا تھا۔ اِس روایت میں مشرقی انسان کی فکر کا ارتقا کا تھا مگر اس ارتقا کو نظر انداز کر کے نئے پیمانوں اور نئی قدروں کی تشکیل کی گئی۔ اگر ادب تہذیبی اظہار ہے تو کیا راتوں رات ادبیات کے معیاروں میں مشرق و مغرب کا فرق پیدا ہوسکتا ہے؟ اگر تاریخ کے کسی دور میں یہ انہونی ہوئی ہے تو اس کے محرکات کیا تھے؟ وہ کون سے عوامل تھے جنھوں نے اس تبدیلی کی راہ ہموار کیے بغیر ایسا بھونچال پیدا کیا کہ ادبی فکر کے تسلسل میں کئی خلا پیدا ہو گئے اور کئی سوالات نے جنم لیا۔ ابوالکلام قاسمی نے الطاف حسین حالی کے تنقیدی نظریات میں بھی نوآبادیاتی صورتِ حال کے جبر کی نشاندہی کی ہے۔ اُنھوں نے حالی کے مقدمہ شعر وشاعری میں موجود تنقیدی خیالات کو مغربی نظری؟ شعر کی تقلید قرار دیا ہے۔ ابوالکلام قاسمی اس بات کی طرف بھی توجہ دلاتے ہیں کہ ادبی اور شعری معیار بندی میں آنے والی تبدیلی باقاعدہ منصوبے کے تحت تھی۔ اس کے لیے نوآبادکاروں نے سب سے پہلے مشرقی کلاسیکل سرمائے کو بے وقعت قرار دیتے ہوئے ہندوستانی اذہان پر غلبہ حاصل کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس وقت کے نابغوں نے مشرق کی شعری وادبی روایت اور تصورِ تہذیب کے آپس کے تعلق کو نظر انداز کر کے نوآبادیاتی ایجنڈے کی تکمیل میں مدد دی۔

ابوالکلام قاسمی نے ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں میں مشرق ومغرب کی کش مکش کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نصوح اور کلیم کے کرداروں میں کلیم کو مغرب جبکہ نصوح کو مشرق کا وکیل قرار دیا ہے تاہم اس حوالے سے ڈاکٹر ناصر عباس نیّر کا نقطہ نظر زیادہ قرین صداقت لگتا ہے کہ نصوح اُس مغربی سوچ کا نمائندہ ہے جو نوآبادکار یہاں پیدا کرنا چاہتا تھا جبکہ کلیم مشرق کے شرفا کی تہذیب کا نمائندہ ہے۔

ابوالکلام قاسمی نے بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کی ادبی فکر میں مزاحمت کا بیانیہ تلاش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی یلغار اور مغرب کی برتری پر مبنی بیانیے کے مقابل اپنا احساس کمتری ایسی صورتِ حال ہے جس میں مغربی فکر کے دائرے سے باہر نکل کر تمام حالات کا غیر جانبداری سے مشاہدہ کرنا اور تجزیہ کرنا مشکل کام ہے لیکن اُس

دور میں ایسی شخصیات بھی موجود تھیں جنھوں نے اپنے زمانے کی علمی اور تہذیبی فضا سے ماورا ہو کر سچائی کی تلاش کی۔ اقبال ایسی ہی شخصیت تھی وہ مغرب کی صنعتی و سائنسی ترقی اور تعقل پرستی سے بھی آگاہ تھے اور مشرق کی مابعد الطبیعات سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ ابو الکلام قاسمی اقبال کی ردِ نو آبادیاتی فکر کا جائزہ اُن کے تصورِ قوم، تصورِ عشق جمہوریت اور اشتراکیت، مذہب و سیاست کے بارے میں اُن کے نظریات کے حوالے سے لیتے ہیں اور انھیں کہیں بھی مرعوبیت کا رویہ نظر نہیں آتا۔ یہاں اقبال کے حوالے سے ایک اور بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اقبال عربی اور حجازی علامات کو جدید تصوّرات کے لئے استعمال کرتے ہیں تو دراصل نو آبادیاتی فکر کے خلاف مزاحمت کے ساتھ ساتھ متبادل بیانیہ بھی پیش کرتے ہیں۔ ابوالکلام قاسمی نے اشتراکیت کے حوالے سے اقبال کے ہاں جس ردو قبول کا ذکر کیا ہے یہ وہ دہرا شعور نہیں جو نو آبادیاتی ایجنڈے کی تکمیل میں مددگار ثابت ہوتا تھا بلکہ یہ ایک دانشور کی بصیرت ہے جو اِن معاشی نظاموں کے معائب اور محاسن پر نظر رکھتا اور متبادل کے طور پر اپنی فکر پیش کرتا ہے۔

شمس الرحمٰن فاروقی کہتے ہیں کہ اکبر الہ آبادی اور اقبال ہمارے سب سے بڑے پسِ نو آبادیاتی ادیب ہیں(۲۱)۔ اکبر کی شاعری اور فکر کا جائزہ لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اکبر ترقی اور روشن خیالی کے مخالف نہیں تھے بلکہ اُس استعماری غلبے کے خلاف تھے جسے مستحکم کرنے کے لیے نو آبادکاروں نے ترقی اور تہذیب کے ستونوں کا سہارا دیا تھا۔ فاروقی صاحب اکبر کی شاعری میں پسِ نو آبادیاتی فکر کو کئی پہلوؤں سے موجود پاتے ہیں۔ نو آبادیات کی وجہ سے ہندوستان میں جو تہذیبی بحران تھا اُس کا ادراک اکبر کو بخوبی تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ جدید تہذیب کے نمائندہ الفاظ، پانی کانل، ریل گاڑی، ٹیلی فون اخبار وغیرہ کی اکبر نے اپنی شاعری میں مذمّت کی ہے۔ فاروقی صاحب کہتے ہیں کہ اس مذمّت کے پیچھے ترقی کی مخالفت پر مبنی سوچ نہیں تھی بلکہ اِس ترقی کے ساتھ آنے والی استعمار کی غلامی کی مذمت تھی۔ اکبر نے نو آبادیاتی نظام کو مستحکم کرنے والے تعلیمی نظام کی مخالفت ضرور کی مگر تعلیم کی نہیں جیسا کہ اُن کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ نو آبادیاتی دور کے خاتمے کو ایک عرصہ گزر چکا مگر اس کے اثرات اور مختلف شکلوں میں استعمار کی توسیع کے تجربے سے تیسری دُنیا آج بھی گزر رہی ہے۔ نو آبادیات کے قیام میں سرمایہ دارانہ نظام اور ذرائع ابلاغ کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ اِسی سرمایہ دارانہ نظام کی تخریبی قوّتوں سے آج دُنیا نبرد آزما ہے۔ ماحول کی آلودگی کے مسائل اور طبقاتی تقسیم بھی اس حوالے سے بڑے مسائل ہیں۔ شمس الرّحمٰن فاروقی کہتے ہیں کہ اکبر پہلے شخص تھے جنہوں نے اِن مسائل کا ادراک کیا اور اِن کو شاعری میں بیان کیا۔ انگریزی تعلیم کے مقاصد کا ادراک رکھتے ہوئے اُس تعلیم کی مخالفت کی کیونکہ اکبر کو مغربی تعلیم کے مضمرات کا پورا احساس تھا(۲۲) اُردو میں مابعد نو آبادیات کے حوالے سے ڈاکٹر ناصر عباس نیّر کا نام بنیاد گزار کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ انھوں نے گزشتہ صدی سے عالمی سطح پر جاری مابعد نو آبادیاتی مباحث کا جائزہ اُردو زبان و ادب کے تناظر میں لیا، نو آبادیاتی صورتِ حال، اُردو زبان و ادب میں نو آبادیاتی فکر اور اُردو ادیبوں کے ہاں مابعد نو آبادیاتی تصوّرات ان کے دائرۂ بحث میں شامل ہیں۔ اگر مجموعی حیثیت سے دیکھیں تو ناصر صاحب کی مابعد نو آبادیاتی تنقید کے تین بڑے زمرے نظر آتے ہیں۔ ہر ایک کے تحت مزید مباحث ہیں۔ جن کا مطالعہ ڈاکٹر صاحب کے ہاں مابعد نو آبادیاتی تنقید کے مکمل اور منضبط نظام کو منکشف کرتا ہے۔ اُنہوں نے برّصغیر میں نو آبادیاتی صورتِ حال کی تشکیل میں درج ذیل عوامل کا تذکرہ کیا

ہے:

(i) علم کا افادی تصوّر

(ii) علمی اور ثقافتی اداروں کا قیام

(iii) بیانیے کی طاقت

پھر اس نوآبادیاتی صُورتِ حال کو استحکام عطا کرنے والے عناصر کے ضمن میں زبان کے کردار، یورپی برتری کے بیانیے کے ردِعمل میں اصلاحی اور احیائی رویوں اور اُنیسویں صدی کے اواخر میں اُردو ادیبوں کے ہاں نوآبادیاتی فکر کا جائزہ لیا ہے۔ اُنہوں نے نہ صرف نوآبادیاتی ادیبوں کی ادبی کاوشوں کا جائزہ تصوّرِ نقل، تصوّرِ قوم، دوجذبیت اور دہرے شعور کے تناظر میں لیا ہے بلکہ اِن مباحث کو اُردو زبان وادب کے حوالے سے منفرد زاویہ نظر بھی عطا کیا ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کے تنقیدی نظام میں نوآبادیاتی تصوّرات کے خلاف مزاحمت پر مبنی فکر کا بھی جائزہ ملتا ہے۔ اِس ضمن میں اُنہوں نے متبادل بیانیہ اور حاشیائی متن کے تصوّر کو مختلف ادیبوں کے حوالے سے شاملِ بحث کیا ہے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے برِّصغیر میں نوآبادیاتی صورتِ حال کی تشکیل میں نوآبادکاروں کے تصوّرِ علم کو اہم اور بنیادی عامل قرار دیا ہے۔ یورپی آبادکار علم کا افادی تصوّر رکھتے تھے۔ طبعی مظاہر کے مانند علم کو ثقافتی مظاہر کی تسخیر کا بھی ذریعہ سمجھتے تھے۔ یعنی اُن کے ہاں ثقافت کا جامد تصوّر تھا۔ جس کا وہ دُرست علم حاصل کر سکتے ہیں اور اُس کی دُرست تعبیر کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مصنف نوآبادکاروں کے علم کو اُن کی آئیڈیالوجی کی طاقت کے ساتھ منسلک قرار دیتے ہیں۔ اِس حوالے سے اُن کا مزید کہنا ہے کہ نوآبادکاروں نے علم کو طاقت سے جوڑنے کے لئے ایک تو مشرق کے علم کو کم تر، دقیانوسی، زمانے کے تقاضوں سے بے خبر قرار دیا دوسرے اُنہوں نے ہندوستانی باشندوں کی فطرت اُن کے توہّمات، رسم ورواج اور ثقافتی مظاہر کا علم یورپی تصوّرِ کائنات کی روشنی میں حاصل کیا۔ اُنہیں کاہل، سست، وحشی اور غیر مہذب قرار دے کر اپنے آقاؤں کی تہذیب، زبان، اور رسم ورواج اپنانے کی ترغیب دی۔ ڈاکٹر صاحب مقامی ثقافتوں کے علم کو ایسی تخلیق قرار دیتے ہیں جس میں نوآبادکار منتظم اور متشرق دونوں شریک رہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ علم حقیقی نہیں نہ ہی معلومات حقیقی سیاق و سباق میں اکٹھی کی جاتی ہیں اِس علم کی تخلیق میں عمومیت کا اصول کارفرما رہتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نوآبادکار مقامی ثقافت کی جانکاری کو اقتدار اور غلبے کے حصول کے لئے استعمال کرتا ہے۔

> ''نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا گٹھ جوڑ کئی صورتیں اختیار کرتا ہے ایک سیدھی سادی صورت تو یہ ہے کہ جتنا زیادہ جتنا صحیح علم اتنی ہی طاقت ''ہم'' یعنی آبادکار ''وہ'' یعنی نوآبادیاتی علاقوں کا جتنا زیادہ اور جتنا سائنسی علم رکھتا ہے اتنا ہی ''وہ'' کے معاملات کو ہاتھ میں لینے اور 'وہ' کے معاملات میں دخل اندازی کے قابل ہوتا ہے۔'' **(۲۳)**

سوال تو یہ ہے کہ کیا نوآبادیات کا سائنسی اور زیادہ علم دُرست یا صحیح ہو سکتا ہے۔ نوآبادکار کے پیشِ نظر مقصد دُرست علم کا حصول نہیں ہوتا بلکہ حاصل شدہ علم کی کتر بیونت کر کے اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنا ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ ولیم جونز اور رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے حوالے سے ہندوستان کی کلاسیکل زبانوں کے متون کے علم کو بھی نو

آبادیاتی صورتِ حال کی تشکیل میں اہم گردانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

''اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستانی اصولوں یا مقامی طور طریقوں سے مُراد وہ سارا مذہبی، ادبی، علمی اور ثقافتی سرمایہ تھا جو ہندوستان کی کلاسیکی زبانوں، سنسکرت، فارسی اور عربی میں موجود تھا۔''(۲۴)

مستشرقین نے اِسی کلاسیکل سرمائے کی بازیافت اور تفہیم کے ذریعے استعماری حکمت عملی کے لئے راہ ہموار کی، ولیم جونز ایک ماہر لسانیات اور محقق کی حیثیت سے قابلِ قدر مگر اُس کی تحقیقات کا مقصد برطانوی ایمپائر کے اثر و رسوخ کو ہندوستان میں طویل عرصے کے لئے اور گہرائی تک قائم کرنا تھا۔ ڈاکٹر صاحب اِس حوالے سے نوآبادکار کی حکمتِ عملی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انگریزوں کی آمد سے پہلے یہی کثیر اللسانی ہندوستانی معاشرے میں لسانی درجہ بندی موجود تھی اور اِس کی بنیاد پر سماجی طبقاتی تفریق بھی وجود میں آ گئی تھی۔ انگریزوں نے اِس تفریق کا علم حاصل کیا اور سیاسی ضرورت کے تحت اِسے بڑھایا۔''(۲۵)

مصنف نے یہاں انگریزی پسند طبقات اور متشرقین میں لسانی طاقت کے استعمال کے حوالے سے اُن کے طریق کار میں فرق جب کہ مقصد میں وحدت دریافت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انگریزی پسند طبقہ ہندوستان کے زوال کا تعلق ماضی اور حال دونوں سے جوڑتے ہوئے انگریزی زبان اور علوم کو اِس زوال سے نکلنے کا ذریعہ بتاتا تھا۔ در پردہ مقصد انگریزی کے رواج سے نوآبادکار کی تہذیب کی برتری کا تصوّر راسخ کرنا تھا۔ جب کہ متشرقین (ولیم جونز) صرف معاصر ہندوستان کو زوال پذیر کہتے تھے۔ اور اُن کے خیال میں صرف کلاسیکی ہندوستان کی بازیافت ہی اِس انحطاطی صورتِ حال سے نجات دلا سکتی ہے۔ ناصر صاحب کے خیال کے مطابق محولہ بالا فرق کے باوجود دونوں کا مقصد ہندوستان کے علم کو نوآبادیاتی طاقت میں بدلنا تھا۔

''ولیم جونز نے ایشیاٹک سوسائٹی کے پلیٹ فارم سے ماضی بعید کے ہندوستان کے آدمی اور فطرت کے پیدہ کردہ اور اُن کے متعلق اُس علم کی تحقیق کو مطمع نظر بنایا جو یورپی مفہوم میں تاریخ، سائنس اور آرٹ میں منقسم تھا...... وہ سوسائٹی کے ذریعے ماضی بعید کے ہندوستان سے متعلق علم کی امپائر تشکیل دینے کا وہی عزم رکھتا تھا جو برطانوی اور فرانسیسی آبادکاروں کے دل میں تھا۔''(۲۶)

ولیم جونز کے کلاسیکی ہندوستان کے علم کے حصول کے پیچھے افادیت پسندی کا تصوّر موجود تھا یعنی ایسا علم جس کو حاصل کر کے مادی مسرت ملے اور تکالیف سے بچا جا سکے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے ہندوستان میں نوآبادیاتی صورتِ حال کی تشکیل میں دو متشرقین کے کردار کا جائزہ لیا ہے اُن کے خیال میں اِن دونوں متشرقین کو نوآبادیاتی اِداروں کی طاقت حاصل تھی۔ اور دونوں کا مقصد زبان کی ثقافتی طاقت کی دریافت اور اِسے نوآبادکار کی استعماری طاقت کی صورت عطا کرنا تھا۔ ولیم جونز اور گلکرسٹ دونوں کا دائرۂ تحقیق الگ مگر مقصد ایک تھا۔ گلکرسٹ کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ اُس نے ہندوستانی زبانوں کے علم کو تحقیق و تجزیے اور تعبیر کے مواد کے طور پر ستعمال کیا مگر تجزیہ کرتے ہوئے واضح

جانبداری اور تعصب کا مظاہرہ بھی کیا۔ ہندوستانی زبانوں کے اُن امکانات کو وجود عطا کیا جو استعماری مقاصد کی تکمیل کرتے تھے۔ پریم ساگر اور باغ و بہار میں جدید ہندی اور اُردو کی تشکیل کے دوران لسانی آویزش کو اُجاگر کیا۔ ہم آہنگی کے امکانات کو بد نیتی کے تحت دبا ڈالا۔ گلکرسٹ نے ہندوستانی کے ذریعے طاقت کا کلامیہ تشکیل دیا اور بعض تاریخی حقائق وضع کیئے (۲۷)۔ اِن وضع کردہ حقائق میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے ہندوی کی موجودگی اور اِس ہندوی پر عربی اور فارسی کی یورش جیسے کلامیے شامل ہیں۔ مصنف اِن حقائق کو اِس لئے وضع کردہ حقائق کہتے ہیں کیونکہ اِن کے متعلق کسی تاریخی واقعے کا باضابطہ حوالہ نہیں ملتا۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے ہندوستان میں نوآبادیات کے قیام میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی، فورٹ ولیم کالج اور انجمن پنجاب جیسے اداروں کے کردار کو اُجاگر کیا ہے۔ رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں ہندوستان کی کلاسیکل زبانوں کے متون اور فورٹ ولیم کالج میں ہندوستان کی لنگوا فرانکا کے علم کے ذریعے استعماری مقاصد کی تکمیل میں مدد لی گئی۔ نوآبادکاروں نے علم کو طاقت اور اقتدار کے لئے کیسے استعمال کیا اِس حوالے سے ڈاکٹر صاحب نے نوآبادیاتی حکمت عملی میں یورپ کے کبیری بیانیے کا کردار دریافت کیا ہے، اُنہوں نے برِّصغیر کی صورتِ حال کا تجزیہ کرتے ہوئے بہت سے ایسے پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے جن پر ابھی تک پُرانے اور روایتی طرزِ فکر کا پردہ پڑا ہوا تھا۔ اُن مبہم الفاظ اور مدہم نقوش کو وجود عطا کیا جن کی مدد سے تاریخ کے سٹیج پر کھیلا جانے والا نوآبادیاتی ڈرامہ کامیاب رہا۔ اُنہوں نے برِّصغیر کی تاریخ و ثقافت میں راہ پانے والے اُن شگافوں اور رخنوں کی گہرائیوں کو ماپنے کی کوشش کی ہے جن کے تشکیل کار بھی یورپی تھے اور اُن کو اپنی پسند کے مواد سے بھرنے والے بھی وہی کردار تھے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے برِّصغیر میں بیانیے کی طاقت کا تجزیہ کرتے ہوئے بہت سے چشم کشا حقائق کا پتہ لگایا ہے۔ اُنہوں نے لارڈ میکالے اور چارلس ٹریویلین کی پالیسیوں کے تحریری متون سے وہ کلید حاصل کی جس کے بل پر برطانیہ اپنی حکومت کو ۱۹۴۷ تک طُول دے سکا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بات غیر متشبہ ہے کہ بیانیے کو نوآبادیاتی طرزِ حکمرانی میں ایک بنیادی ستون کی حیثیت حاصل ہے (۲۸)۔

اُن کا ماننا ہے کہ نوآبادیاتی ہندوستان کو انگریزی تہذیب و ثقافت سے مرعوب کرنے کے لئے نوآبادکاروں نے بیانیہ نہ صرف وضع کیا بلکہ اُسے طُول و عرض میں فروغ بھی دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی اپنی تہذیب و ثقافت اور زبان کو حقیر سمجھنے لگے اور یورپ کی عظمت کے تصوّر پر یقین کرنے لگے۔ بیانیے کے فروغ کے سلسلے میں مصنف نے نوآبادکار کی ایک مؤثر حکمتِ عملی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نوآبادکار مسلسل حقائق کو کیموفلاڑ کرتا ہے۔ برِّصغیر میں داخلے کے وقت سے یہ عمل شروع ہو گیا تھا جب اُنہوں نے اپنے تجارتی مقاصد کو ڈھال بنا کر غلبے کے پوشیدہ عزائم کو کیموفلاڑ کیا۔ نوآبادیاتی دور کے خاتمے تک وہ اِس حکمتِ عملی پر کاربند رہے۔ چارلس ٹریویلین، طامس رو، مسٹر ہمفرے کے تحریری متون کے حوالے سے مصنف نے نوآبادیاتی صورتِ حال کی تشکیل میں آبادکاروں کے مکر و فریب سے پردہ اُٹھاتے ہوئے برِّصغیر کی تاریخ اور تاریخی حقائق کو مختلف زاوی؟ نظر عطا کرنے کی کوشش کی ہے۔

> ’’ڈبلیو کروک جب لگی لپٹی رکھے بغیر یہ کہتے ہیں کہ اُنہوں نے شمالی ہندوستان کے دیہی نیٹوز کے عقائد اور توّہمات کو برطانوی انتظامی افسروں ہی کے لئے جمع کیا ہے تا کہ وہ ہندوستانیوں کی پُر اسرار داخلی زندگی کا علم حاصل کر سکیں تو وہ اِس علم کو کولونائزڈ کی طاقت بنانے کا اعلان کرتا ہے۔‘‘(۲۹)

علم کو کولونائزڈ کی طاقت بنانے کے لئے اُنھوں نے اپنے مفادات کو سہارا دیتا ہوا بیانیہ تشکیل دیا، ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے برِّصغیر میں بیانیے کی تشکیل کے سلسلے میں نوآبادکار کی ایک اور حکمت عملی کا بھی انکشاف کیا ہے۔ کہ مقامی باشندوں کے حوالے سے مستشرقین یا برطانوی انتظامی افسران نے جو معلومات حاصل کیں اور مقامی ثقافت، رسم و رواج، تعصّبات و توہمات کا جو علم حاصل کیا اُسے مسخ کر کے ثقافتی غلبے کے حصول کے لئے استعمال کیا۔ پھر اِن مسخ شدہ معلومات پر نہ صرف نوآبادکار بلکہ محکوم باشندوں کو بھی یقین ہوتا ہے۔ یہی مسخ شدہ معلومات یورپی تہذیب کی برتری کے بیانیے کی تشکیل میں اینٹ گارا مہیا کرتی ہیں۔ ڈاکٹر ناصر کے خیال کے مطابق چارلس ٹریویلین نے نوآبادیات کے سیاسی مدبّر کے طور پر نوآبادیاتی غلبے کو طول دینے کے لئے ہندوستان کی اصلاح کی تجویز پیش کی۔ جس کی بنیاد یورپی تہذیب کی آفاقیت اور برتری کے بیانیے پر رکھی وہ کہتے ہیں کہ اِس بیانیے نے طلسمانی اثر پیدا کیا اور برِّصغیر میں آزادی کی تحریکیں زیادہ تر اِسی راستے پر چلیں جس کا خاکہ چارلس ٹریویلین کے یہاں ملتا ہے(۳۰)۔

ڈاکٹر صاحب بیانیہ وضع کرنے کے حوالے سے کہتے ہیں:

> ’’چنانچہ برِّصغیر میں یورپی ثقافت کے تہذیب آموز ہونے کا بیانیہ لکھنے والے دراصل بری کولیئر(Bricaleur) تھے اُنھیں اِس بیانیے سے طرح طرح کے بے شمار کام لینے کے لئے جو کچھ یہاں وہاں (مشرق و مغرب) سے دستیاب ہوا یا جسے موزوں سمجھا اسے کہانی میں کھپا دیا۔ اُنھیں کہانی یا پلاٹ کے گٹھے یا ڈھیلے ہونے، واقعات میں تضاد ہونے منتخب مواد کے مستند اور غیر مستند ہونے سے غرض نہیں تھی۔‘‘(۳۱)

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے لارڈ میکالے کے خیالات کے حوالے سے بیانیے کی تشکیل میں نوآبادکار کی ایک اور حکمتِ عملی کا ذکر کیا ہے کہ نوآبادکار نے مشرق و مغرب کا تقابل کر کے اُن میں تضاد دریافت کیا۔ اس تضاد میں برتری اور کمتری کا تناسب رکھا گیا۔ تاریخ میں سے منتخب واقعات کو مختلف سیاق و سباق میں جوڑ کر اپنی مرضی کی کہانی وضع کی جس نے نوآبادیاتی صورتِ حال کی تشکیل اور اس کے استحکام میں مدد دی۔

> ’’یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں یورپ اور مشرق (ایشیا) ہندوستان کی تفریق بنیادی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بیانے کی شعریات کی تشکیل میں اِس تفریق نے مرکزی کردار ادا کیا...... یورپ سے متعلق ہر بات، ہر چیز، ہر واقعہ شخص، خیال، مستند طاقت کا حامل، تہذیب آموز، روشن خیال، قابلِ قدر و تحسین تھا اور مشرق/ ہندوستان سے وابستہ ہر بات، ہر چیز ان کے برعکس خصوصیات رکھتی تھی۔‘‘(۳۲)

نوآبادیاتی نظام کے قیام کے سلسلے میں نوآبادکار کا تصوّرِ علم ہو یا یورپ کی تہذیبی و علمی برتری کا بیانیہ ہر دو کی تخلیق اور اطلاق میں ڈاکٹر صاحب نے ہندوستانی تناظر میں زبان کے کردار کو مرکزی حیثیت دی ہے۔ پہلے نوآبادکاروں کا ابلاغی ضروریات کی تکمیل کے لئے مقامی زبانوں کا علم حاصل کرنا پھر اِس علم کی بنیاد پر ہندوستانی زبانوں کو پسماندہ اور روانی اور ایجاز سے تہی قرار دینا دراصل اُس استعماری منصوبے کا حصّہ تھا جس کے تحت وہ انگریزی کا تسلّط قائم کرنا چاہتے تھے۔

ہندوستان میں دوغلی شناختوں کے پیچھے بھی انگریزی زبان کی استعماریت کارفرما تھی اِس حوالے سے ڈاکٹر صاحب نے لارڈ میکالے کے اُس منصوبے کا حوالہ دیا ہے جس کے تحت وہ ہندوستانیوں کی ایسی جماعت تیار کرنا چاہتا تھا جو رنگ اور نسل کے اعتبار سے ہندوستانی اور باقی انگریز ہو۔ یوں، انگریزی زبان کے ذریعے ہی ہندوستانیوں کی یورپی طرز پر اصلاح کا نوآبادیاتی منصوبہ بروئے کار لایا گیا۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ متشرقین اور برطانوی انتظامی عہدے داروں نے ہندوستان کے کلاسیکل سرمائے سے آگاہی کے ذریعے براہِ راست یہاں کے لوگوں کے بارے میں جاننے کے لئے مقامی زبانوں کو سیکھنے کی کوشش کی، ہماری زبان اور ادب کو ترقی سے روشناس کرایا۔ ہمیں زبان کا سائنسی علم عطا کیا۔ یہ وہ خیالات ہیں جو عرص؟ دراز تک علمی و ادبی حلقوں میں اور عوام الناس میں بھی موجود رہے بلکہ لمح؟ موجود تک بعض حلقوں میں گلکرسٹ کی خدمات کا صرف ایک ہی رُخ دیکھنے کو ترجیح دی جاتی رہی ہے مگر اُردو میں اِن کے مسلّمات کو مابعد نوآبادیاتی فکر کے تحت چیلنج کیا گیا۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے مستشرقین کی اِن علمی اور ادبی خدمات کے پیچھے موجود محرکات کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے اور متون کی تہہ میں موجود غیر تحریری متن کو پڑھنے کی سعی کی ہے۔ اُنہوں نے اِس ضمن میں برنارڈ ایس کوہن، ایڈورڈ ڈیٹری، جان گلکرسٹ اور گریرسن کے حوالوں سے نوآبادیاتی مقاصد کا جائزہ لیا ہے وہ کہتے ہیں کہ برطانوی استعمار نے برِّصغیر میں زبان کو ثقافتی تصوّر کے طور پر دیکھا گویا زبان کا علم حاصل کرنا اُن کے نزدیک ثقافت کا علم حاصل کرنا تھا۔ نوآبادکاروں نے زبان کو یورپی معیاروں سے جانچا اور اِسے غیر ترقی یافتہ قرار دیا۔ زبان کی اقداری حیثیت سے انکار کیا۔ اُن کے لئے زبانیں محض معلومات ہیں، جن کو وہ اپنے مقاصد کے لئے کسی بھی طرح استعمال کر سکتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق نوآبادکار نے زبان کی استعماری قوّت کو بروئے کار لانے کے لئے ہندوستان میں انگریزی زبان کی تعلیم کا آغاز کیا۔

اُنیسویں صدی کے اواخر میں قائم ہونے والی انجمن برائے اشاعت مطالب مفیدہ کو مستقبل میں اُردو زبان و ادب کی جہتیں متعین کرنے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اِن جہتوں کے تعین میں کون سے تصوّرات اور نظریات کارفرما تھے؟ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے اُن کا تجزیہ کرتے ہوئے انجمن کو ''اسٹیٹ اپریٹس'' کہا ہے اور نوآبادیاتی مقاصد کا آل؟ کار قرار دیا ہے۔ بظاہر انجمن کا قیام مشرقی علوم کی ترقی اور مغربی علوم سے آشنائی کے ساتھ ساتھ صنعت و تجارت کے فروغ اور ادبی، سماجی اور معاشی موضوعات پر مباحث کی تحریک تھا مگر ڈاکٹر نیّر کہتے ہیں کہ انجمن درحقیقت نوآبادیاتی حکومت کا ایک ادارہ تھا اور اس کا تنظیمی ڈھانچہ، اس کے ممبران کی سرکاری ملازمت سے وابستگی اس کے مقاصد کی قلعی کھول دیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے انجمن کے مقاصد میں موجود تضادات کا ذکر کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ اِن سب کے پیچھے ایک ہی آئیڈیالوجی کارفرما تھی جس کی وجہ سے تضادات کی موجودگی میں بھی مقصد میں وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ انجمن کا ایک اہم کارنامہ جدید شاعری کا فروغ سمجھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ جدید شاعری کی تخلیق اور فروغ میں مغربی شعریات کے تصوّرِ نقل کا کردار تھا۔ جس نے استعارے کی آزادی کو رد کرتے ہوئے شاعر کے تخیل پر قدغن لگا دی، استعارے کی لگام ریاستی آئیڈیالوجی کے ہاتھ میں تھما دیں۔ ڈاکٹر ناصر عباس نے کرنل ہالرائیڈ کے بیانات، مولانا محمد حُسین کے لیکچرز اور مولانا حالی کے مقدمے میں موجود مماثلتوں کی نشاندہی کرتے ہوئے انجمن کے نوآبادیاتی مقاصد کا

انکشاف کیا ہے اور یہ مقاصد انجمن کے یورپی عہدے داروں نے اپنے مقامی معاونین آزاد اور حالی کی مدد سے حاصل کئے۔ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے نوآبادیاتی صورتِ حال کو استحکام بخشتی ہوئی، استعماری مقاصد کی تکمیل میں معاونت کرتی ہوئی اُس نوآبادیاتی فکر کا تجزیہ کیا ہے جو اُنیسویں صدی کے اواخر میں اُردو ادب میں فروغ پا رہی تھی۔نوآبادیاتی فکر کو فروغ دینے والے ادیبوں کی یہ جماعت اُن معاونین پر مشتمل تھی جس کی تیاری کے اشارے لارڈ میکالے کے بیانات میں ملتے ہیں۔ڈاکٹر صاحب قومی شاعری کے حوالے سے مولانا الطاف حسین حالی کو نوآبادیاتی حکومت اور ان کے ادبی نظریات کا مدح قرار دیتے ہیں۔جب وہ یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ آخر کیا وجہ ہے کہ قومی ادب کا تصور انیسویں صدی کے اواخر میں ہی سامنے آیا(۳۳)۔تو سب سے پہلے ذہن اُنیسویں صدی کے شروعات کے کچھ اقدامات کی جھلک دِکھانے لگتا ہے۔نوآبادیاتی حکمرانوں کی طرف سے ورنیکلرز کی تعلیم کے حصول کے لئے اِدارے قائم کرنا، فنڈز مختص کرنا اور مقامی لوگوں کو اس حوالے سے ترغیب دینا خالی از مصلحت ہرگز نہ تھا۔جیسا کہ مابعد نوآبادیاتی تنقید یقین رکھتی ہے کہ نوآبادکار کی اپنی نوآبادیوں کے حوالے سے کوئی بھی پالیسی ایسی نہیں ہوتی جس سے اُن کے معاشی اور سیاسی اقتدار کو فائدہ نہ پہنچے۔پھر انجمن پنجاب کا قیام اور اِس کے پلیٹ فارم سے اُردو کی پُرانی شاعری کو لغو کہہ کر رد کرنا اور انگریزی صندوقوں سے نئے چمک دار زیوروں کا حصول جیسے اقدامات مصنف کے سوال کے پس منظر میں موجود رہتے ہیں۔ڈاکٹر صاحب نے ایف۔جے گولڈ اسمڈ کے مضمون ''مشرق میں قومی ادب کے تحفظ پر چند خیالات'' اور شیخ عبدالقادر کے مضمون ''اُردو لٹریچر'' کے حوالوں سے اِس سوال کا جواب تلاش کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ قومی ادب کا تاریخ کے اِس موڑ پر پیدا ہونا وقت کی نہیں نوآبادیاتی نظام کی ضرورت تھی۔وہ کہتے ہیں کہ کثیر قومی معاشروں میں نوآبادکار کی حکمت عملی مقامی آبادی کو مختلف گروہوں میں تقسیم کرنا تھی اور یہی حکمت عملی اُنھوں نے ہندوستان میں ہندو اور مسلمان کے معاملے میں اختیار کی۔اِس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اُنھوں نے نہ صرف سیاسی طاقت استعمال کی، اسٹیٹ اپریٹس قائم کئے بلکہ حالی اور آزاد جیسے مقامی معاونین بھی تلاش کئے جن کی بات ہندوستانیوں کے لئے معتبر ٹھہرتی تھی۔مصنف مزید وضاحت کرتے ہیں کہ ورنیکلرز کی تعلیم اور ورنیکلرز میں قومی ادب کی تخلیق کی تحریک دراصل مقامی لوگوں میں نئی حسیت کو جنم دینے اور اُن کے خیالات اور باطنی کیفیات تک رسائی کے لئے برپا کی گئی تھی۔ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ قوم کا تعلق عام انسانی تخیل سے ہے جو ایک منفعل اور باہر کے وقوعات سے اپنی صورت اور نہج حاصل کرنے والی انسانی صلاحیت ہے(۳۴) اور جو صلاحیت باہر سے متاثر ہو کر اپنی سمت متعین کرے وہ آسانی سے سامراجی اور استعماری عزائم کا آلہ کار بھی بن جاتی ہے۔مصنف کہتے ہیں کہ اُنیسویں صدی میں قوم کا جو تصوّر اُبھرا وہ بھی ایک تشکیل تھا اور خارجی حالات سے متاثر تھا۔اُنھوں نے حالی کی نظموں میں تصوّرِ قوم کی ارتقائی صورت دریافت کی ہے۔اُن کا کہنا ہے کہ حالی کی قومی شاعری میں قوم پسندی کا تصوّر زمین سے ترقی کرتا ہوا مذہبی شناخت تک پہنچتا ہے۔جو ایک محدود شناخت پر اصرار ہے۔مختلف عوامل اور حقائق کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حالی کی قومی شاعری قوم سے متعلق مغربی تشکیلات سے انحراف نہیں کرتی(۳۵) اور یہ استعمار کے مقابل آتی ہے نہ اِس میں مزاحمت کی گنجائش نکلتی ہے بلکہ یہ استعمار کی مزاحمت کی بجائے اُس سے مرعوبیت اور اُس کی مدحت کا بیانیہ بن جاتی ہے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر جب محمد حُسین آزاد کی لسانی خدمات کا نو آبادیاتی تناظر میں جائزہ لیتے ہیں تو اُن کے سامنے اُنیسویں صدی کا وہ منظر نامہ موجود ہے جہاں تقابلی اور تاریخی لسانیات کی یورپی روایت تشکیل پا چکی ہے۔ علوم شرقیہ کی تحصیل کا شعبہ جامعات میں قائم ہو چکا ہے۔ بہار عجم، مشمر اور دریائے لطافت کی روایت جو زبان کے لغاتی پہلوؤں سے معاملہ کرتی ہے وہ یورپ اور یورپی تہذیب کے کبیری بیانیے کی نذر ہو چکی ہے اس کے بجائے ولیم جونز اور میکس مولر کے نظریات نو آبادیاتی سیاق میں اپنا اثر دکھا رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اس منظر نامے کو سامنے رکھتے ہوئے آزاد کے لسانی تصوّرات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اُن کے یورپی روایت سے استفادے کے حوالے سے لکھتے ہیں آزاد نے دہلی کالج سے استفادے کی وہ صورت سیکھی ہے جسے ہومی بھابھا کی اصطلاح میں نقل کہنا چاہیے (۳۶)۔

آزاد اُس دور میں سے گزرے جس میں نو آبادیاتی غلبے کی تکمیل ہوئی نہ صرف اِس عمل کو دیکھا بلکہ اُس کو اپنی اور اپنے خاندان کی زندگی پر ایک عذاب کی صورت بھگتا۔ اُردو شاعری کو نظم جدید کا تحفہ دیا۔ آبِ حیات کی صورت میں تذکرے اور ادبی تاریخ نویسی کے مابین ایک پُل تیار کیا۔ تنقید کے معیارات کو بہتر کیا۔ یہ محمد حُسین آزاد کی وہ تصویر ہے جسے روایتی تاریخ نویسی اور روایتی زاویہ نظر آج تک دیکھتا اور دِکھاتا آیا ہے۔ اگرچہ ان کی اِن حیثیتوں سے انکار نہیں مگر ذوق کے اِن شاگرد کی پیچیدہ زندگی اور گھمبیر سیاسی اور سماجی حالات اُن کے نظریات اور ادبی خدمات کو دیکھنے کے لئے نئے روزن کا تقاضا کرتے ہیں۔ یہ نیا روزن مابعد نو آبادیاتی مطالعے کے ذریعے ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے فراہم کیا ہے۔ اُنہوں نے سخن دان فارس اور آبِ حیات کے دیباچے میں محمد حُسین آزاد کے لسانی نظریات کو تحقیق کی کسوٹی پر رکھا اور یہ جانچنے کی کوشش کی کہ جِس ثقافتی مظہر (زبان) کی جان کاری کے ذریعے انگریز نے ہندوستان کے متعلق اپنا علم تخلیق کیا پھر اس علم کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہوئے اِس خطّے میں اپنے غلبے کو طُول دیا وہی زبان جب کسی نو آبادیاتی باشندے کے تصرّف میں آتی ہے تو کس طرح استعمار کی مدد کرتی ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے آزاد کے لسانی نظریات کو یورپی روایت و خیالات کی مضحک نقل قرار دیتے ہوئے اُن کے تشکیلی محرکات کا جائزہ لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک آزاد کے لسانی تصوّرات ان درسی اور تعلیمی ضروریات کے تحت وضع اور ظاہر ہوئے جن کا تعین سررشتہ تعلیم پنجاب نے کیا تھا، دوسرے ایشیائی زبانوں میں تحقیقات فلالوجی کا ابھی تک رواج نہیں ہوا تھا (۳۷)۔ لہٰذا آزاد کے سامنے تقابلی لسانیات کی کوئی مشرقی روایت موجود نہیں تھی۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ آزاد نے اُنیسویں صدی کی متشرقین کی لسانی تحقیق سے استفادہ ضرور کیا مگر وہ اس کی تخلیق میں شریک نہ تھے۔ وہ آزد کے لسانی نظریات کی وجہ اُن کی دو جذبیت کو قرار دیتے ہیں۔ جس کے تحت آزاد کے ہاں یورپی لسانی نظریات کے حوالے سے طلب و تردید کے جذبات بیک وقت پیدا ہو رہے تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے ان نتائج کا استخراج اُنیسویں صدی کے حالات، متشرقین کے خطبوں اور آزاد کی تحریروں کے مطالعے سے کیا۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے ڈپٹی نذیر احمد کی ادبی کاوشوں کا تجزیہ کرتے ہوئے اُن کے ہاں نو آبادیاتی دور کی ایک اہم خصوصیت ثنویت کی نشاندہی کی ہے۔ جو نذیر احمد کے ناولوں میں ہیئت اور مواد کی دوئی کی صورت میں موجود ہے۔ اُنہوں نے توبتہ النصوح کے حوالے سے نہ صرف نو آبادیاتی مقاصد کی تکمیل میں معاونت کی نشاندہی کی ہے بلکہ متن کی آزادی کی علامتیں بھی نشان زد کی ہیں اس کے ساتھ اُنہوں نے اُردو کے نقادوں کی تشکیل کردہ اس متھ کو بھی چیلنج کیا ہے کہ اُردو ناول

کی صنف مغرب سے اُردو میں آئی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ناول کی صنف نوآبادیاتی مقاصد کی تکمیل کے لئے اُردو میں حکمرانوں کی منشا کے مطابق تشکیل دی گئی اس حقیقت کا انکشاف اُنہوں نے کیمپسن اور ولیم میور کے خیالات و بیانات کے تجزیاتی مطالعے سے کیا۔ اُن کا کہنا ہے کہ نذیر احمد کے ناول انگریزوں کی اُس تعلیمی پالیسی کا حِصّہ تھے جو فلٹر تھیوری کے ذریعے ہندوستان میں رائج کی جا رہی تھی۔ یعنی یورپی معیاروں کے مطابق نوآبادیاتی باشندوں کی اصلاح اِسی اصلاحی منصوبے کا حِصّہ تھا۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ توجہ دلاتے ہیں کہ ناول کی صنف مشرقی کلاسیکل نثر (بہارِ دانش جیسی نصابی کتابیں) کو فحش قرار دے کر اُس کی جگہ رائج کی گئی تھی۔ اُن کے مطابق یہ دراصل استعارے کی آزادی کے مقابل محدود اور واحد معنی کی غلامی کو رائج کرنا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ نذیر احمد نوآبادیاتی فکر کو پھیلانے میں اُن کے معاون ہوئے تو اِس کے پیچھے کچھ اُس وقت کی علمیاتی فضا، غالب آئیڈیالوجی اور پھر دہلی کالج میں نذیر احمد کی تعلیم و تربیت جس نے اُن کے ہاں مذہب کے سلسلے میں تشکیک کو جنم دیا۔ جیسے عناصر کارفرما تھے۔ ساتھ ہی ڈاکٹر صاحب توجہ دلاتے ہیں کہ یہ تشکیک نذیر احمد کے ہاں استعماری پالیسیوں اور نئی تعلیمی و ثقافتی صورت حال کے حوالے سے پیدا نہ ہوئی۔ وہ توبۃ النصوح کو مفید ادب کے بیانیے کے بالکل مطابق اور اخلاقی و اصلاحی رنگ کا حامل قرار دیتے ہیں۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نصوح اور کلیم کے کرداروں کو معنی واحد اور معنی اضافی کی کش مکش قرار دیتے ہوئے نصوح کو نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کی علامت اور کلیم کو مغل ہندوستان کا پروٹو ٹائپ کہتے ہیں۔ ان کے مطابق نصوح یورپی مقتدرہ کی متعین کردہ واحد مذہبی شناخت کی تائید کرتا ہے، جب کہ کلیم اس شناخت کے خلاف مزاحمت کا بیانیہ ہے۔ وہ ان دو کرداروں کے تجزیے کے ذریعے نذیر احمد کے ہاں دوجذبیت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ ناول ایک تجرید ہے۔ اس کی تجسیم کے لئے واقعات کے انتخاب کی آزادی ناول نگار کے پاس ہوتی ہے۔ نذیر احمد نے اِس آزادی سے کام لیتے ہوئے جہاں اصلاح کے جبر سے قدرے بچنے کی کوشش اور مقامی تشخص کو برقرار رکھنے کی کچھ صورتیں پیدا کیں وہیں مستعار استعماری منصوبے کو کہیں کہیں اُلٹ پلٹ دیا(۳۸)۔

اس تمام تجزیے کے دوران سب سے اہم یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے مشرق کی کلاسیکل تہذیب میں جدیدیت کے نشانات دِکھائے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ دوجذبیت کی تین اقسام، (i) مرتکز (ii) منتشر (iii) متذبذب، کا ذکر کرتے ہوئے آخری دو کو دوہرے شعور کا نام دیتے ہیں۔ اُن کے تجزیے کے مطابق دوہرا شعور نوآبادیاتی باشندوں کا نصیب ہے۔ سرسید احمد خان نوآبادیاتی دور کی اہم شخصیت ہیں جنہوں نے اُردو زبان و ادب پر دوررس اثرات مرتب کئے۔ ڈاکٹر صاحب نے سرسید احمد خان کے ہاں موجود جدیدیت کے محرکات کا جائزہ لیا ہے۔ جاننے کی کوشش کی ہے کہ اُنہوں نے دوہرے شعور کی کش مکش سے آزادی حاصل کرنے کے لئے کیا راستہ اختیار کیا۔

سرسید مقامی ذہن کی حقیقی آزادی اور انگریز کی رضا جوئی دونوں چاہتے تھے۔

> ''مگر سرسید کی عملیت پسندی نے جلد ہی اس تذبذب پر قابو پا لیا۔ اُنہوں نے مصالحت کا راستہ اختیار کیا۔ مصالحت مکمل ناکامی نہیں محدود کامیابی تھی......حق تو یہ ہے کہ اُنہوں نے جدید تخیل کو نئی باتوں کے خوف سے آزاد کرایا۔''(۳۹)

ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے سرسید کی جس محدود کامیابی کا ذکر کیا ہے دراصل یہی محدود کامیابی، مکمل کامیابی کی عدم موجودگی میں ایسے خلا کو جنم دیتی ہے جس میں استعماری فکر اور نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کو جگہ ملتی ہے۔ تاہم ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ ۱۸۸۴ء میں مسٹر بلنٹ کے لئے منعقدہ عشائیے میں کی گئی سرسید کی تقریر میں موجود 'ہم مسلمان'، اور 'انگلش نیشن' جیسے جداگانہ شناختوں پر مبنی الفاظ کی تہہ میں کارفرما سرسید احمد خان کی نوآبادیاتی آئیڈیالوجی سے انحراف کرتی ہوئی سوچ اور فکر کی نشاندہی بھی کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ:

''واحد مذہبی شناخت پر اصرار کرتی ہوئی نوآبادیاتی فکر کے مقابل سرسید کے ہاں ہم مسلمان کی شناخت کا یہ تصوّر سر بسر مذہبی نہیں ثقافتی تھا۔ مذہب اِس کا ایک اہم حصّہ تھا مگر واحد اور مطلق بنیاد نہیں تھا۔''(۴۰)

ڈاکٹر ناصر صاحب سرسید کی فکر میں دنیوی اور مذہبی زندگی، مادی کمالات اور دینی عقائد کا الگ الگ تصوّر دیکھتے ہیں۔ دین اور دُنیا کی یہ دوئی دوہرے شعور کی ایک صورت ہونے کے ساتھ ساتھ سرسید کی جدیدیت بھی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ اس تضاد کو حل کرنے کے لئے سرسید نے اخلاقی اور علمی جہت اختیار کی۔ علمی جہت یہ ہے کہ خُدا کے کام اور خُدا کے کلام میں کوئی فرق نہیں۔ سرسید کے مذہبی معاملات میں اجتہاد کی بنیاد بھی یہی تصوّر تھا اور سرسید پر کفر کے فتوے کی وجہ بھی ڈاکٹر صاحب اسی تصوّر کو قرار دیتے ہیں۔ مزید آگے بڑھتے ہوئے ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ سرسید کی فکر میں فطری اور سماجی دُنیا میں امتیاز کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اگر ایک طرف سرسید کے ہاں نوآبادیاتی دور کی واحد مرکزی شناخت کے خلاف مزاحمت دیکھی ہے تو دوسری طرف مذہبی اور ثقافتی سطح پر دوہرے شعور میں توازن قائم کرنے کی کوششوں کے دوران استعماری منصوبے کی تکمیل میں معاونت بھی دیکھی ہے۔ اس کا اظہار اُن کے انگریزی زبان کو قومی اتحاد و ترقی کا ذریعہ سمجھنے میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے سرسید احمد خان کی جدیدیت کو پرومیتھیس کی اسطور کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ سرسید نے پرومیتھیس کی طرح دیوتاؤں سے آگ تو چرالی مگر وہ اسے قوم کی فلاح کے لئے استعمال کرنے کی بجائے دیوتاؤں کی مرضی سے استعمال کرنے لگے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے اکبرالہ آبادی کی طنزیہ اور ظریفانہ شاعری کے تجزیے سے اُن کی نوآبادیاتی فکر کی مختلف تہیں سطح پر لانے کی کوشش کی ہے۔ وہ اکبر کو بھی دوہرے شعور کا حامل قرار دیتے ہیں کہ ایک طرف اکبر سرکاری ملازم ہونے کی حیثیت سے ملکہ وکٹوریہ کی شان میں جب قصیدہ لکھتے ہیں تو انگریزی تہذیب کی مدح سرائی کرتے ہیں جب کہ دوسری طرف اودھ پنچ کے پلیٹ فارم سے سرسید احمد خان اور اُن کے رفقا کی جدیدیت کے ساتھ ساتھ جدید تہذیب کو بھی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ کہتے ہیں کہ اکبر ثقافت کے خود مختار تصوّر کے قائل تھے اور اِسی تصوّر پر اُن کی ردِّ استعماریت مبنی ہے۔ وہ اکبر کے ہاں استعماریت کی خارجی اور داخلی دونوں صورتوں سے آگاہی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ سرسید اور اکبر دونوں کو جدید قرار دیتے ہیں مگر سرسید مستقبل بیں ہیں جب کہ اکبر ماضی پرست اور پُرانی فکر کا احیا چاہتے ہیں اکبر کے پاس یہی یورپی ثقافت سے بچنے کا حل تھا۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ اکبر اس بات کا شعور رکھتے تھے کہ موجودہ حالات میں تاریخ کے دھارے کا رُخ موڑا نہیں جا سکتا مگر وہ اس جبر میں اپنی گزشتہ عظمت پر تفاخر کی آزادی کو کھونا نہیں

چاہتے تھے۔ اکبر کے دہرے شعور کے حوالے سے ان کا تجزیہ ہے کہ اکبر نے اپنے خطوط کے علاوہ ملکہ وکٹوریہ کے قصیدے میں بھی انگریزی نظام کے حاصلات کی تعریف کی تو اس کے پیچھے کوئی جبر نہیں تھا بلکہ اکبر کا دوہرا شعور تھا کہ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے اکبر کے اشعار کا تجزیہ کرتے ہوئے اُن کے تعلیمی نظریات تک رسائی حاصل کی ہے۔ اُن کے خیال میں اکبر عام انگریزی تعلیم کے مخالف تھے مگر فنی تعلیم کے حق میں تھے۔ یہاں مصنف پھر تضاد کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اکبر جس فلسفہ اور سائنس کی تعلیم کے مخالف تھے اُسی فلسفے کی پیدا کردہ ٹیکنالوجی کی تعلیم کو جائز سمجھتے تھے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اکبر سرسید کی اجتہادی فکر کے ناقد تھے۔ اور اس کو دین اور مذہب کے لئے خطرہ تصوّر کرتے تھے۔ ناصر صاحب نے اکبر کے ضمن میں اپنے نظریات کی بنیاد اکبر کے اودھ پنچ کے حوالے سے خیالات، اکبر کی پیشہ ورانہ زندگی، مذہب اور فلسفہ کا تقابل پیش کرتے ہوئے اشعار تعلیمی نظریات پر مبنی شاعری اور ملکہ وکٹوریہ کے قصیدے نیز مشرقی تہذیب وثقافت کے نوحے پر مبنی اشعار کے تجزیے کو بنایا ہے اور آخری تجزیے میں نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اکبر کی فکر یورپی تہذیب کے برتر بیانیے کو رد کرتے ہوئے ماضی کے احیا میں اپنی نجات کا راستہ تلاش کرتی ہے اور یہ دراصل نوآبادکار کی ہی مسلّط کردہ دو صورتوں میں سے ایک کا انتخاب ہے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے سرسید، آزاد، شبلی، حالی اور نذیر سب کو یورپ کے حوالے سے کم یا زیادہ دوجذبی رجحان کا حامل بتایا ہے کہ وہ یورپ کی آرزو بھی کرتے ہیں، یورپ کی نقل کی سعی بھی کرتے ہیں اور یورپ کی آرزو اور نقل کرنے والوں پر تنقید بھی کرتے ہیں (۴۱)۔

ڈاکٹر صاحب شبلی کی دوجذبیت کے تناظر میں اُن کے تنقیدی تصوّرات کا جائزہ لیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ شبلی نے جہاں یورپ کی تنقیدی فکر سے استفادہ کیا وہیں گریز و کوشش کے متضاد جذبات کا شکار ہوئے؟ اس سلسلے میں وہ شعرالعجم کے دو مختلف مقامات سے اقتباسات کا حوالہ دیتے ہیں جہاں شبلی نے شعر کی ماہیت کے بارے میں جان اسٹوارٹ مل کی ایک ہی رائے کی ایک جگہ تردید اور دوسری جگہ تائید کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ شبلی کے تنقیدی نظریات میں شروع میں تو یہ معاملہ زیادہ نمایاں ہے مگر آہستہ آہستہ وہ جدیدیت کے مقابلے میں رجعت پسندی کی جانب بڑھنے لگتے ہیں۔ اُنہوں نے شبلی کے تصوّرِ شعر۔۔۔ کہ تنہانشینی اور مطالعہ نفس کا نام شاعری ہے اور تخیل اور محاکات شاعری کے بنیادی عناصر ہیں...... کی تفہیم سے شبلی کی فکر میں موجود تضادات تک رسائی حاصل کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ شبلی نے ارسطوئی فکر کے حوالے سے فلسفے اور تخیل میں فاصلہ کم کر کے تخیل اور محاکات کے تضاد کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر اس کوشش میں اُنہوں نے تخیل کی کارفرمائی کو محدود کر کے شاعری کا تعلق حسی تجربات اور مشاہدے سے جوڑا ہے۔ مصنف نے شبلی کی تنقیدی فکر میں لفظ و معنی میں سے لفظ کو بنیادی جب کہ معنی کو ثانوی سطح پر دیکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ لفظ مستحکم اور معنی سیال ہے اس لئے نوآبادیاتی فکر معنی کے تحرک کی بجائے لفظ کے استحکام کی دلدادہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب شبلی کے تنقیدی نظریات کا جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شبلی دوراز کار تشبیہ اور استعارے کی بجائے قریب الماخذ تشبیہ کو شعر کی خوبی تصوّر کرتے ہیں۔ یہاں بھی نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کی کارفرمائی ہے۔ وہ شبلی کی متکلّمانہ فکر سے مثالیں دے کر شبلی کو معنی کی سیاست اور اہمیت سے آگاہ قرار دیتے ہیں۔ یہی آگاہی شبلی کی تنقیدی فکر میں دوجذبیت کو جگہ دیتی

ہے۔ڈاکٹر صاحب شبلی کے تنقیدی تصوّرات کے جائزے سے رائے قائم کرتے ہیں کہ شبلی کی فکر کا رُخ معنی کی بجائے لفظ، تخیل کی بجائے مشاہدے اور حسی تجربات، استعارے کی بجائے تشبیہ، فلسفہ کی بجائے علمِ کلام، باطن کی بجائے خارج کی طرف ہے۔اور شبلی کی ان ترجیحات کا محرک ریاستی آئیڈیالوجی اور نوآبادیاتی دور کی علمیاتی فضا ہے جو تخیل کے پر کترنے اور معنی کی آزادی کو محبوس کرنے کے لئے تشکیل دی جاتی ہے۔یہی حکمتِ عملی نوآبادیاتی دور کو طول بخشتی ہے۔

> ''مابعد نوآبادیات کے سب طالب علم جانتے ہیں کہ استعمار کاروں نے یہاں کے لوگوں (اور لکھنے والوں) کی ایک اسطوری تصویر بنائی تھی جس کے مطابق وہ سوچنے کی قوّت سے محروم ڈنگر (Unthinking Animal) تھے۔استعمار زدہ سماج کے کچھ طبقوں (کچھ لکھنے والوں) نے خود کو اس اسطوری شبیہہ میں ڈھال لیا تھا لیکن استعمار زدوں میں ہی ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے متعلق اسطوری دعووں کو تہہ و بالا کرتے تھے۔نوآبادیات کے ابتدائی عہد میں تہہ و بالا کرنے کا ہمیں خاموش عمل ملتا ہے مگر بعد کے زمانوں میں یہ عمل واضح محسوس ہوتا ہے۔ہم نے اس عمل کو ہی متبادل بیانیے کا نام دیا ہے۔'' **(۴۲)**

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر تہ و بالا کرنے کے جس عمل کی طرف مذکورہ بالا اقتباس میں اشارہ کرتے ہیں۔درحقیقت اکیسویں صدی کے آغاز سے ہی وہ خود بھی اس عمل میں شریک رہے۔اِس بات سے قطع نظر کہ بیانیے کی علمیاتی تعریف کے مطابق اِس عمل سے حاصل ہونے والے نتائج کو سیاسی طاقت ملی یا نہیں مگر ثقافتی اداروں میں اِن متبادل بیانیوں کو قبولیت حاصل ہوئی نہ صرف قبولیت بلکہ ان کے زیرِ اثر تاریخ کے روایتی نوآبادیاتی بیانیے سوال اور شکوک کی زد پر آئے ہیں۔ناصر صاحب نے متبادل بیانیے کی جو خصوصیات بیان کی ہیں اُن کے مطابق متبادل بیانیے دھیمے لہجے میں مقتدرہ کی آئیڈیالوجی اور اُس کے زیرِ اثر اداروں پر سوال اُٹھاتے ہیں اور وہ آزاد ہوتے ہیں۔بنیادی بیانیے کے متوازی چل رہے ہوتے ہیں۔قوّت اپنی زبان اور ثقافت سے حاصل کرتے ہیں۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے منٹو کے افسانوں کی مابعد نوآبادیاتی فکر کی روشنی میں تفہیم کی ہے اور منٹو کے افسانوں کو مرکز کے مقابل حاشیے پر موجود ایسا بیانیہ قرار دیا ہے جو مسلسل مرکز پر اثر انداز ہوتا ہے۔وہ نہ صرف مرکز کی کلیت میں مداخلت کرتا ہے بلکہ مرکز کی ترتیب کو اُلٹ پلٹ کر استعماری قوتوں کو ردّ کرتا ہے۔نوآبادیاتی فکر اور مرکزی مقتدرہ کے بنے بنائے نظاموں پر ضرب لگاتے ہوئے اپنی آزادی کا اعلان کرتا ہے۔منٹو کے افسانے ''یزید'' کے حوالے سے کہتے ہیں کہ دادا نے بچے کا نام یزید رکھا تو اِس میں ایک طرف نوزائیدہ بھارت کی یزیدیت کی طرف اشارہ ہے تو دوسری طرف ایک مردود کردار کی نئی شناخت قائم کی گئی ہے۔

> ''ہم ان کے افسانوں کے مطالعے سے نئی اجتماعی اور انفرادی شناختوں سے آگاہ ہوتے ہیں۔خاطر جمع رہے کہ یہ شناختیں نہ صرف مانوس نہیں ہوتیں بلکہ مانوس شناختوں کے رائج تاریخی بیانیوں پر کہیں سوالیہ نشان ہوتی ہیں اور کہیں ان سے انحراف کا درجہ رکھتی ہیں۔'' **(۴۳)**

منٹو کے افسانے کے کردار کریم دادا نے بیٹے کا نام یزید رکھ کر مرکزی اقتداری اصولوں سے انحراف کیا ہے۔

یہی انحراف مابعد نوآبادیاتی فکر کی خصوصیت ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے منٹو کے حاشیائی متن کو نئی فکر (ژاک دریدا) کی روشنی میں سمجھا ہے۔ جس میں حاشیہ بھی متن پر دباؤ رکھتا ہے۔ وہ منٹو کے موضوعات کا ماخذ بیسویں صدی کے نصف اوّل کی سماجی اور سیاسی فضا کو قرار دیتے ہیں جس میں تمام لکھنے والے ہندوستانی اپنی قومی شناختوں کی حاشیائی اور استعمار کی مرکزی حیثیت سے واقف تھے۔ مصنف منٹو کے فسادات کے موضوع پر لکھے ہوئے افسانچوں کو استعماری مرکز کے حاشیے کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ مگر ایک ایسا حاشیہ جو استعمار کی مرکزیت پر دباؤ بڑھانے کے لیے حاشیائی باشندوں کے قتلِ عام کو ممکن بناتا ہے مگر سوال تو یہ ہے کہ کیا استعمار کے کبیری متن کا یہ حاشیہ خاک و خون سے گزر کر مرکز میں کچھ جگہ پانے میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں۔ اِس کے لیے ۱۹۴۷ء کے بعد کی صورتِ حال کا جائزہ لینا پڑے گا۔ دیکھنا یہ ہوگا کہ استعماری قوتوں سے آزادی کے بعد اُن کی جگہ پر ہمیں کون سے چہرے نظر آتے ہیں۔ یہ وہی چہرے ہیں جو اُن کی موجودگی میں حاشیے پر نہیں تھے بلکہ ایک وضاحتی جُملے کی مانند قوسین میں درج تھے اور محفوظ تھے لہٰذا نوزائیدہ ممالک کے مستقبل میں مرکزی حیثیت کے حامل اقتدار کی مسند پر یہی چہرے بیٹھے جنھوں نے حاشیائی متن کی قطع بُرید سے دور رہ کر اُس وقت کو گزارا۔

''مرکز کی کوئی پہچان نہیں ہے۔ کہیں یہ ریاستی مشینری کی صورت میں ہے کہیں ریاستی آئیڈیالوجی کی صورت میں کہیں قومی، مذہبی، اخلاقی بیانیوں کے طور پر اور کہیں سماجی مقتدرہ کے روپ میں، کہیں صنفی امتیاز کے طور پر اور بعض اوقات تو بیک وقت کئی صورتوں میں ملفوف ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔'' (۴۴)

ناصر صاحب منٹو کے افسانوں 'نیا قانون' 'بُو' کا تجزیہ بھی متن اور حاشیے کی اِس کش مکش کی روشنی میں کرتے ہیں تو تفہیم یک سمتی نہیں رہتی بلکہ نئی جہتوں کو قاری کے سامنے روشن کرتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تفہیم منٹو کے افسانے 'بُو' کو جنسیت کے الزام سے بری کراتی ہے۔ اور اس کے کردار رندھیر کو مرکز سے گریزاں اور حاشیے سے قریب دکھاتی ہے۔ یوں منٹو کا افسانہ مرکز کے کبیری متن کے مقابل متبادل بیانیہ بن جاتا ہے جو حاشیے پر رہ کر مسلسل مرکزی بیانیے کو چیلنج کرتا ہے۔ مصنف نے منٹو کے حوالے سے مابعد نوآبادیاتی فکر کے ایک بنیادی مسئلے کی نشاندہی کی ہے کہ جس طرح نوآبادیات میں مشرق کو یورپ کی نظر اور اِس کے معیارات کی مدد سے جانچا گیا۔ اسی طرح منٹو کے فحش قرار دیے جانے والے افسانوں کو بھی غیر کی یا دوسرے کے معیارات کی روشنی میں دیکھا کہ انھیں سماجی اور اخلاقی کینن میں پرکھا گیا ہے جبکہ ادب کے ساتھ انصاف یہ ہے کہ ادب پارے کی تفہیم و تجزیہ ادبی جمالیات کی روشنی میں ہو۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے منٹو کے افسانوں بُو اور ٹھنڈا گوشت میں عورت اور مرد کے مراسم کو سماجی اور قومی شناخت کی تمثیل بتایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایشر سنگھ کی پُرانی شناخت میں ناکامی ہندوستان کے رہنے والوں کی اُس اصل شناخت کی طرف مراجعت میں ناکامی کی تمثیل ہے جو استعمار کی پیدا کردہ نئی شناختوں سے قبل تھی اور جس کا حصول تقسیمِ ہند اور فسادات نے ناممکن بنا دیا تھا۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر میرا جی کی شاعری میں متبادل بیانیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے اُن کے نظامِ شعر کی مختلف جہات کا ذکر کرتے ہیں۔ میرا جی کی گزشتہ تفہیم خواہ وہ نفسیاتی حوالے سے ہو یا جنسی حوالے سے، پر سوالیہ نشان لگاتے ہیں۔ میرا جی کی شاعری کو اُن کی ظاہری شخصیت سے منسلک کرنے کو ایک مغالطہ قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میرا جی زندگی کا جو تصوّر رکھتے تھے وہ کبیری بیانیوں اور اُن نظریات سے جو عام تخلیق کار کی شعور سازی کرتے ہیں سے کوسوں دور تھا۔ اُن کا

تصوّرِ زندگی لاشعوری طور پر اُن کی شاعری کے پسِ پُشت موجود ہے۔ مسلّمہ نظریات اور آدرشوں کو خاطر میں نہ لانا بجائے خود استعماریت اور اِس کی زائیدہ شکلوں کا انکار ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیّر میراجی کی شاعری کے حوالے سے کہتے ہیں:

''میراجی کی نظم شاعری کی جدید شعریات میں جڑیں رکھتی ہے۔ جدید شعریات خود کو پُرانی شعریات کے مقابل ظاہر کرتی ہے۔ شاعری کی پُرانی یا کلاسیکی شعریات خاص موضوعات اور مخصوص جمالیاتی اقدار کی پابند تھی مگر جدید شعریات پابندیوں سے بغاوت کرتی ہے۔''(۴۵)

مطلب یہ کہ میراجی کی شاعری کی جہات کسی نظریے یا کسی موضوع کی پابند نہیں ہیں۔ جدید شعریات میں ہر موضوع خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، عالمی ہو یا مقامی، تاریخی ہو یا ثقافتی پر لکھنے کی آزادی ہوتی ہے۔ اسی لیے جدید شاعر اپنے وجود سے باہر نظریات اور بیانیوں سے متاثر ہونے کی بجائے اپنے اندر سے تخلیقی قوت کشید کرتا ہے۔ مصنف کی اس سے یہ مُراد ہرگز نہیں کہ میراجی یا جدید شعرا کی شاعری سماج سے لاتعلق رہی ہے۔ بلکہ وہ سماج کے ساتھ رشتے اپنے بنائے ہوئے تصوّرات کی روشنی میں قائم کرتے ہیں۔ یوں شعری سلطنت میں مقتدرہ کی حاکمیت سے انکار کیا جاتا ہے۔ میراجی کے متکلم کا تجربہ متنوع تجربات سے معانی کا حامل ہے وہ ایک ہی وقت میں ایک سے زیادہ معانی کا تخیل باندھ سکتا ہے(۴۶)۔ اور یہی معنی کی کثرت استعمار کے مسلّط کردہ واحد معنی کا متبادل بیانیہ ہے۔ میراجی کی نظم ''عکس کی حرکت'' کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایک ہی وقت میں ایک سے زیادہ حسی تمثالوں کا اجتماع دراصل جدید شاعری کی کثیر گرفتگی ہے۔ جو اُس واحد معنی کو ردّ کرنے کے مترادف ہے جس کے تحت استعماری نظام نے ہندوستانی قوموں کو اپنے ماضی میں واحد شناخت کا تصوّر دیا۔ واحد مقتدرہ اور واحد قوّت کے تصوّرات اِس کے آگے مات ہیں۔ ناصر صاحب کہتے ہیں کہ میراجی شاعری میں کثیر اور متضاد شخصیات کی نمائندگی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اِن کا وجود اِس اعتقاد سے پھوٹتا ہے کہ کوئی حقیقت سادہ اور یک رُخی نہیں اِسے جاننے اور اِس سے معاملہ کرنے کے لیے ایک سے زیادہ تناظرات درکار ہیں(۴۷)۔

اُن کا کہنا ہے کہ میراجی کی نظم کا متکلم سمت اور جہت سے وابستگی اور تنہائی سے نجات پا کر حرکتِ ذات کی بحالی چاہتا ہے۔ اس سلسلے میں جستجوئے مسلسل کی حکمتِ عملی اختیار کرتا ہے۔ وہ میراجی کی نظموں میں انسان کے آدرشی اور مثالی تصوّر کی بجائے مادی حقیقی وجود کا مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ بات تو اظہر من الشمّس ہے کہ آدرش اور مثالیت استعماری نظام کی خصوصیات ہیں بلکہ ان کے مقابل حقیقی مادی وجود پر اصرار اِس آدرش کا متبادل بیانیہ ہے جس کی نشاندہی ڈاکٹر صاحب نے میراجی کی شاعری میں کی ہے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر کے مابعد نوآبادیاتی تنقیدی نظام میں اگلا مرحلہ اُن متبادل بیانیوں کا ذکر ہے جو نوآبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد تخلیق ہونے والے فکشن میں ظاہر ہوئے۔ یہ متبادل بیانیے استعماری بیانیے کو نہ تو ردّ کرتے ہیں اور نہ قبول کرتے ہیں کیونکہ دونوں صورتوں میں کبیری بیانیے پر انحصار ضروری ہے جبکہ یہ خود انحصاری رکھتے ہیں اور اپنے راستوں کا تعین خود کرتے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کی فراہم کردہ قومی شناختوں کی بنیاد پر وہ قومیں اور وہ ملک آزادی کے بعد وجود میں آئے اور اکثریت نے نہ صرف اِس ثنویت کو قبول کیا بلکہ اِس میں شدّت پسندی کا ثبوت دیا۔ مگر کچھ خلّاق اذہان اِس دائرے کو توڑنے میں کامیاب ہوئے۔ نوآبادیاتی دور کے بیانیوں سے لبریز سماجی عرصے سے ماورا ہوئے۔ تخلیقی آزادی کی

طرف قدم بڑھایا۔ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے انھی خلاق اذہان کی تخلیقات کا مابعد نوآبادیاتی تناظر میں مطالعہ کیا اور اُن متبادل بیانیوں کی نشاندہی کی ہے جو نوآبادیاتی دور کی حقیقت پسندی سے الگ اپنی راہ بنانے میں کامیاب ہوئے۔اُنھوں نے منٹو، قراۃ العین حیدر اور انتظار حسین کے افسانوں میں جادوئی حقیقت نگاری کے نشانات نمایاں کیے ہیں۔جو کہ ۶۰ کی دہائی کے بعد سے مابعد نوآبادیاتی ادب کی پہچان بن چکی ہے۔وہ جادوئی حقیقت نگاری کی تکنیک کو نوآبادیاتی دور کی واقعیت نگاری کا متبادل بیانیہ قرار دیتے ہیں۔پسِ نوآبادیاتی فکشن کی تعریف کرتے ہوئے ناصر صاحب کہتے ہیں:

> ''پس نوآبادیاتی فکشن اپنی شعریات سے پہچانا جاتا ہے۔جو اصل میں آزادی بخش ہے اُن 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 رُخی 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 ہے اور اس کے سلسلے میں قسم قسم کی بدگمانیاں پیدا کی ہوتی ہیں۔''(۴۸)

مصنف نے پس نوآبادیاتی فکشن کو حقیقت پسندی کی علمیات سے انحراف قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اِس کا تعلق تاریخی طور پر نوآبادیاتی نظام کے خاتمے سے نہیں بلکہ اُس شعریات سے گریز اور انحراف سے ہے جو نوآبادیاتی عرصے میں موجود رہی۔ منٹو کے افسانوں ''فرشتہ'' اور ''پھندنے'' کو انھوں نے پسِ نوآبادیاتی فکشن کا نقیب بتایا ہے۔اُن کے خیال میں اِن افسانوں کے کردار وحدانی شخصیت نہ رکھنے کا تجربہ کرتے ہیں۔خواب و بیداری کے امتزاج سے یہ افسانے وجود میں آتے ہیں کسی واحد معنی کی طرف اشارہ نہیں کرتے بلکہ معنی کی امکانیت کو پیش کرتے ہیں۔ڈاکٹر ناصر عباس نیّر اپنے تجزیے میں اِن افسانوں کے کرداروں کی کثیر سمتیت اور کثیر جذبیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔یہ کثیر سمتیت، یک سمتیت کی جبریت سے نجات دلاتی ہے۔ڈاکٹر ناصر عباس نیّر نے جادوئی حقیقت نگاری پر مبنی افسانے کو مشرقی روایت کا مغربی ہیئت سے امتزاج قرار دیا ہے۔یہ افسانے پس نوآبادیاتی فکشن اِس لیے ہیں کیونکہ ان میں خواب اور بیداری سے تشکیل دی گئی افسانوی حقیقت نوآبادیاتی دور کی حقیقت پسندی سے انحراف کرتی ہے۔نوآبادیاتی دور کی حقیقت نگاری براہِ راست سماج اور اپنے حال سے مواد حاصل کرکے کسی ایک واحد اور مستحکم معنی کا ابلاغ کرتی ہے۔جبکہ جادوئی حقیقت نگاری کسی ایک نقطے پر ٹھہراؤ نہیں کرتی۔ڈاکٹر ناصر عباس نیّر پھندنے اور فرشتہ کے مرکزی کرداروں کے 'غیر(جو ان کے لباس کی صورت میں ہے)سے نجات پانے کے عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ پسِ نوآبادیاتی فکشن کا مقصد نوآبادیاتی لاشعور کو غیر کے کلامیے (ڈسکورس) سے آزاد کرانا ہے اور یہ آزادی اپنی اصل ثقافتی علامتوں کو دریافت کرنے کا نام ہے(۴۹)۔پسِ نوآبادیات جادوئی حقیقت نگاری حقیقت تک رسائی کے عقل کے علاوہ دوسرے راستوں کی بھی نشاندہی کرتی ہے۔جن میں تخیل کو اہمیت حاصل ہے۔یہاں ناصر صاحب نے آفاقی صداقت تک رسائی کے ابنِ عربی کے بیان کردہ تین مراحل کا حوالہ دیا ہے۔تجریدی یا عقلی صلاحیت جو اعلیٰ ترین صلاحیت ہے۔احساس اور حواس جن کا مرتبہ کم ترین اور اِن دونوں کے بیچ تخیل اور فنتاسی(۵۰)۔وہ کہتے ہیں کہ جادوئی حقیقت نگاری عقل و تخیل کی جدلیات سے نہیں بلکہ ہم آہنگی سے وجود میں

آتی ہے۔جس سے متنوّع معانی کی دُنیا تخلیق ہوتی ہے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر آگ کا دریا کا پسِ نوآبادیاتی تناظر میں جائزہ لیتے ہوئے قراۃ العین حیدر کے اِس ناول میں ردِّ استعماری پہلو کی نشاندہی کرتے ہیں وہ ڈھائی ہزار سال کے عرصے پر محیط اِس ناول میں وقت کی غارت گری اور تعمیر کی قوّت کا نوآبادیاتی دور سے تقابل کرتے ہیں۔

> ''قراۃ العین کے یہاں وقت کی غارت گری کا یہ عظیم الشان تصورّ ایک خاص ردِّ استعماری جہت رکھتا ہے۔یہ تصورّ طاقت پر اجارے اور طاقت کی نخوت کا متبادل تصورّ ہے۔''(۵۱)

نوآبادکاروں نے کثیر شناختوں کے ملک ہندوستان میں تصادم کی آرزو کی۔اِس حوالے سے مصنف نے ناول میں رادھے چرن کے بیان کا حوالہ دیا ہے۔جس میں یہ باور کرایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں کثیر شناختیں تھیں مگر اُن میں کوئی دُشمنی یا تصادم نہیں تھا جبکہ پادری جو استعماریت کا نمائندہ ہے۔اِس بیان کو اپنی آرزو کے مطابق لکھتا ہے کہ اِن شناختوں میں تصادم تھا۔ناصر صاحب کہتے ہیں کہ یہ نوآبادکاروں کی طرف سے اپنا ''غیر'' تخلیق کرنے اور اُسے حقیقی صورت دینے کے مترادف تھا۔ناصر صاحب نے ناول کے دو انگریز کردار سرل ایشلے اور پیٹر جیکسن کو ہندوستان میں محض طاقت کے مظاہرے سے منسلک اور اُنھیں تجربے کے تنوع ،تخیّل کی زرخیزی، محبت کی گرمی اور خیالات کی فراوانی سے خالی بتایا۔اُن کے مقابلے میں وہ ابوالمنصور کمال الدین کے کردار کا تجزیہ کرتے ہوئے اُسے ایسا آخری کردار کہتے ہیں جو خود کو ہندوستانی ثقافتی روح کے سپرد کردے۔یہ وہی فرق ہے جس کی نشاندہی ڈاکٹر صاحب نے مسلم ثقافتی اثرات اور نوآبادیاتی ثقافتی اثرات کے مابین کی ہے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر انتظار حسین کے افسانوں کا پس نوآبادیاتی تناظر میں تجزیہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اُنھوں نے اپنے افسانے میں اُس دُنیا کو زبان دی جو نوآبادیاتی دور میں گم ہوگئی تھی۔قراۃ العین حیدر کی طرح انتظار حسین نے بھی حال کے متوازی ماضی کی بازیافت کرتے ہوئے نوآبادیاتی کلامیے کو چیلنج کیا۔نیز وہ ماضی سے کسی ایک عرصے یا کسی ایک جہت کا انتخاب نہیں کرتے بلکہ انسان کے وجودی سوالات کے لیے ہندی، عجمی اور سامی اساطیر سے بیک وقت استفادہ کرتے ہیں۔انتظار حسین کے افسانوں میں غیر کو شناخت کرنے اُسے الٹ دینے ، اِس سے مکالماتی رشتہ قائم کرنے کی متنوّع صورتیں ملتی ہیں(۵۲)۔

مصنف انتظار حسین کے افسانوں میں غیر کے خلاف مسلسل جدوجہد کی دریافت کرتے ہیں۔اُنھوں نے انتظار حسین کے افسانوں میں اصل سے دوری اور معزولی کو اُن کا اہم موضوع قرار دیا ہے۔اصل سے دوری پہچان کی گُمشدگی ہے۔شہر افسوس کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ اس افسانے کے تینوں کردار زندہ ہونے کے باوجود اپنی اپنی لاش کاندھے پر اُٹھائے ہوئے ہیں اور اُسے اپنا اپنا غیر تصورّ کرتے ہیں۔افسانہ نرناری میں بھی غیر انتظار حسین کا موضوع بنا۔اس افسانے میں مدن سندری دیوی کے وردان کے بعد اپنے خاوند اور بھائی کے سر دھڑ سے جوڑتی ہے مگر بوکھلاہٹ میں سر بدل دیتی ہے یوں اُن کو اپنے ہی دھڑ یا جسم کی صورت میں غیر کا سامنا کرنا پڑتا ہے(۵۳)۔ناصر صاحب نے غیر کے اس تصور کو پس نوآبادیاتی تناظر میں سمجھا ہے اور پاکستان کی صورت حال پر منطبق کیا ہے انھوں نے اُردو میں

مابعد تنقید کی جہتوں کا تعیّن کرتے ہوئے آئندہ محققین کے لیے راہیں ہموار کی ہیں۔انھوں نے مابعد نوآبادیاتی فکر میں ہندوستان کی نوآبادیاتی صورتِ حال کے تناظر میں اضافے کئے ہیں۔

اُردو تنقید میں مابعد نوآبادیاتی مطالعات کا حصّہ:

اُردو تنقید محض ایک صدی کا قصہ ہے۔اسی مختصر سے عرصے میں پیدائش سے بلوغت تک کا سفر طے کیا۔اس سفر کے دوران اُردو تنقید کو بہت سے پڑاؤ ملے جن پر ٹھہر کر کبھی تو اُسی سمت سفر جاری رکھا اور کبھی وہاں سے سمت تبدیل کر لی مگر اتنا طے ہے کہ سمت جو بھی اختیار کی اس کے لیے رہنمائی اور بصیرت ترقی یافتہ معاشروں سے ہی حاصل کی۔آغاز میں یورپی نظریہ سازوں کی طرف اُردو تنقید نظر اُٹھا کر دیکھتی رہی اور وہیں سے رنگ و نُور کی اُمید لگائے رکھی مگر بیسویں صدی کا نصف آتے آتے امریکہ بھی اُمید کے اِس مرکز میں شامل ہو گیا۔بہر حال اُردو تنقید کی تاریخ کے مطالعے سے ظاہر ہے کہ پُرانی تنقید میں صرف فن اہم تھا۔تنقید کے رومانی اور تاثراتی دبستان نے فنکار کو بھی اہم جانا مگر تنقید کی جدید صورتوں نے قاری کو بھی اہمیت دی۔ ہیئت اور مضمون کی تقسیم کے تحت ایک طرف رومانوی، جمالیاتی، ہیئتی اور نئی تنقید جبکہ دوسری طرف مارکسی،نفسیاتی،اساطیری،عمرانی اور ساختیاتی تنقید کی صورتیں تخلیق کے معیار و قدر کا تعین کرتی رہیں۔مختلف طریقوں سے ادب کی تفہیم اور تخلیق کے محرکات کو جاننے کی کوشش کی گئی۔تمام مراحل سے گزرتے ہوئے اُردو تنقید جب اکیسویں صدی میں داخل ہوتی ہے تو مابعد نوآبادیات کی شکل میں اِس کے ہاتھ ایک ایسی کلید آجاتی ہے جو اسے ادب پارے کی تخلیق کے محرکات،معیار اور اقدار کو پرکھنے کے نئے زاویے فراہم کرتی ہے۔ مابعد نوآبادیات علم کی وہ شاخ ہے جو تاریخ کے ایک مخصوص دور میں جاری رہنے والی سرگرمیوں،عمل اور ردِّعمل کے تفاعل،ردّ و انجذاب کی قوتوں اسی دور میں انسانی نفسیات کے کرشموں،سماجی اور ثقافتی مظاہر کے زیریں سطح کارفرما مقتدر طاقتوں،نظر آنے والے سراب اور دکھائی نہ دینے والی حقیقت سے معاملہ کرتی ہے۔تاریخ اور تاریخیت کی از سرِ نو وضاحت کرتی ہے۔ طے شدہ اصولوں اور مسلمہ نظریات کی صداقت کو معرضِ سوال میں لے کر آتی ہے۔انسانی استحصال اور زوال کو مقتدرہ کے فراہم کردہ جواز کی حقیقت کھولتی ہے۔انسانی اعمال کی مخصوص جہتوں کے تعین میں انسانی نفسیات پر مقتدرہ کے کردار کا جائزہ لیتی ہے۔بیسویں صدی میں اُردو تنقید نے دوسرے علوم کی مدد سے ادب پاروں کی تفہیم کا راستہ اختیار کیا۔ادب پارے کی تفہیم اور تعینِ قدر میں محض ہیئت اور فنی خصائص کو اہمیت نہ دے کر معنی کی طرف متوجہ ہونے کا یہ نتیجہ تھا کہ دوسرے علوم کی اہمیت کو محسوس کیا گیا۔افسانوی کرداروں کے نفسیاتی مسائل کی گرہ کُشائیوں کے لیے نفسیات سے مدد لی گئی۔ مارکسی فلسفہ کی مدد سے ادب میں موجود طبقاتی اور معاشی اُلجھنوں کو سمجھا گیا۔علمِ بشریات اور اساطیر کی مدد سے ادب میں راہ پانے والے مخصوص موضوعات اور تصورات کی پشت پر موجود نسلِ انسانی کی لاشعوری ساختوں کا علم حاصل کیا گیا۔المختصر تنقید کی دیگر علوم کے ساتھ وابستگی نے معنی کا طلسم باندھ دیا مگر مابعد نوآبادیات نے جب تنقید سے تعلق قائم کیا تو اِس نے محولہ بالا تمام علوم کی بصیرتوں سے فائدہ اُٹھایا۔مابعد نوآبادیات میں چونکہ تاریخی صورتِ حال کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔تاریخی تشکیل میں کارفرما استعماری جبر کی نشاندہی کے لیے تاریخی واقعات کی وسیع سیاسی اور سماجی صورتِ حال میں توضیح کی جاتی ہے اِس لیے یہاں تاریخ اور تاریخیت مابعد نوآبادیاتی تنقید کا جزو ٹھہرتی ہے۔خاص طور پر نئی تاریخیت کیونکہ معاملہ بہر حال نظریے کے جبر سے نجات اور لامرکزیت کا

ہے۔ مابعد نوآبادیات میں ثقافتی مظاہر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے خصوصی طور پر زبان کو۔ لہٰذا مابعد نوآبادیاتی تنقید لسانیات سے معاملہ کرتی ہوئی بھی نظر آتی ہے۔ جب نوآبادکار اور نوآبادیاتی باشندوں کی نفسی کیفیتوں کو موضوع بنایا جاتا ہے تو مابعد نوآبادیاتی تنقید علم نفسیات سے معانقہ کرتی ہے۔ ثقافتی مطالعات بھی مابعد نوآبادیات کا حصّہ ہیں۔ استعماری اور نوآبادیاتی ثقافتوں میں فرق کے مطالعے سے ہی نوآبادیاتی صورتِ حال کی بہت سی جہتیں سامنے آتی ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید کی مندرجہ بالا جہات سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مابعد نوآبادیات دیگر علوم کی بصیرتوں سے تشکیل پا کر اپنی ایک الگ سمت اور الگ شناخت قائم کرتی ہے۔ اُردو کے حوالے سے مابعد نوآبادیاتی تنقید کو اگر بت شکن کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ بہت سے مسلّمات اور عقائد پر سوال اُٹھانے کی جرأت اُردو تنقید کو مابعد نوآبادیاتی تناظر نے ہی بخشی ہے۔ جدید ادب کی تشکیل کو بنیاد فراہم کرنے والے ادیبوں سرسیّد، آزاد، حالی، شبلی اور نذیر احمد کے ادبی اور تنقیدی متون کا جائزہ لے کر اُن میں موجود تضادات تک رسائی بھی مابعد نوآبادیاتی فکر کا کارنامہ ہے۔ اُردو تنقید نہ صرف اِس قابل ہوئی کہ تضادات کی نشاندہی کرے بلکہ ان تضادات کے تشکیلی عناصر کا بھی انکشاف کرتی ہے۔ اُردو تنقید گزشتہ صدی میں اُردو ادب کے عناصر خمسہ کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ وقتاً فوقتاً اُن کے ہاں ادبی سطح پر موجود کسی نہ کسی اُلجھن اور تضاد سے اُلجھ جاتی۔ کبھی انتہا پسندانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے اُن کی عظمت کے تردیدی بیانیوں میں پناہ لیتی اور کبھی عظمت کے بت کو ٹوٹنے سے بچانے کے لیے دور از کار تاویلوں کا سہارا لیتی مگر اکیسویں صدی میں مابعد نوآبادیات نے اُردو تنقید کو ایسا تناظر فراہم کیا جہاں سے وہ اُلجھنوں کا غیر جانبدارانہ حل پیش کر سکے۔ اِس تناظر میں اُردو تنقید نے اُن محرکات کو طشت از بام کیا جو ادب میں ثقافتی دوغلے پن، نقل اور دوجذبیت جیسے رجحانات کو جگہ دیتے ہیں۔

مابعد نوآبادیاتی تنقید نے اُردو کے ایسے ادیبوں کو اُردو ادب کے مرکز میں جگہ دلانے کی کوشش کی جن کو دُرست تفہیم نہ ہونے کی بدولت فراموش کر دیا گیا تھا۔ یہاں ایک بات قابلِ ذکر ہے کہ اگرچہ مابعد نوآبادیات دوسرے علوم سے خوشہ چینی کرتی ہے مگر ان علوم کو جب اپنا تناظر فراہم کرتی ہے تو نتائج مختلف ہو جاتے ہیں۔ نفسیاتی تنقید نے میرا جی کی تفہیم جنسی حوالے سے کی۔ مگر جب مابعد نوآبادیاتی تنقید نے نفسیاتی علوم کی بصیرت سے کام لے کر میرا جی کا مطالعہ کیا تو حقیقت کسی اور رُخ پر نظر آئی۔ مابعد نوآبادیات اُردو تنقید کو نظریات کے جبر اور تسلّط سے آزاد کراتی ہے۔ ادب میں واحد معنی کی تلاش اور اُس کے جبر سے رہائی دلاتی ہے۔ واحد مرکز کے تصوّر کو چیلنج کرتے ہوئے نظر انداز کیے گئے عناصر کو روشنی میں لے کر آتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید کی بدولت سماجی اور ثقافتی مظاہر کو نئے معانی مل رہے ہیں۔ اُردو کے ادبی حلقوں میں نئے مباحث کا آغاز ہوا ہے اور سب سے بڑھ کر سوچ کو نیا زاویہ ملا ہے۔

حوالہ جات

1. Bill Ashcroft, Griffith, Tiffin, (Editors), The Post Colonial Studies Reader, London, Routledge, 1995, p. 117
2. Stephen Slemon, Modernism's Last Post in Ian Adan and Helen Tiffen (ed) Past the Last Post-Colonialism and Post Modernism, Hemel Hempstead, Harrester Wheatsheaf, 1991, p. 3
3. Robert J.C. Young, An Intrdouction to Post-Colonialism, p. 17

۴۔ ناصر عباس نیرؔ، مابعد نو آبادیات: اُردو کے تناظر میں، (کراچی: اوکسفرڈ، ۲۰۱۳ء)، ص ۶۲

5. Daniel Butt, Colonialism and Post-Colonialism, Hugh Lafollette (ed). The International Encyolopedia of Ethics, Wiley-Blackwell, 2013, p. 2

۶۔ ناصر عباس نیرؔ، اُردو ادب کی تشکیلِ جدید، (کراچی: اوکسفرڈ، ۲۰۱۶ء)، ص ۲۷۰

7. Daniel Butt,Colonialism and postcolonialism, Hugh Lafollette (ed). The International Encyolopedia of Ethics, Wiley-Blackwell, 2013, p. 2
8. Gayatri Chakravorty, Reflections on the History of an Idea, Colombia University Press, 2010, p. 91
9. Ibid, p. 94
10. Ibid, p. 105
11. Benita Parry, Post Colonia Studies, Routledge, 2004, p. 14
12. Homi Bhabha, The Location of Culture, Routledge, 1994, p. 86
13. Ibid, p. 66
14. Aijaz Ahmad, Intheory, Classes, Nations, Literature, London, Verso, 1992, p. 122
15. Ibid, p. 94
16. Stephon Slemon, The Scramble for Postcolonialism, (Included) The Postcolonial Studies Reader, Edited by Bill

Aschroft, Griffiths, Tiffen, London, Routledge, 1995, p. 45

۱۷۔ احمد سہیل، ردِ نوآبادیاتی تنقید، مشمولہ: تسطیر (راولپنڈی، ۱۹۹۸ء)، ص ۱۲۲

۱۸۔ ریاض صدیقی، نوآبادیاتی اور بعد نوآبادیاتی تناظر میں سرسید تحریک کا مطالعہ، مشمولہ: ماہنامہ تخلیق، (لاہور، جلد ۳، شمارہ ۱۲، ۲۰۰۰ء)، ص ۱۴

۱۹۔ وہاب اشرفی، مابعد جدیدیت: مضمرات و ممکنات، (دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۲۰۰۴ء)، ص ۱۳۲

۲۰۔ ناصر عباس نیرّ، مابعد جدیدیت: اطلاقی جہات، مرتبہ، (لاہور: بیکن بکس، ۲۰۱۵ء)، ص ۳۵۹

۲۱۔ شمس الرحمٰن فاروقی، مشمولہ: شب خون، (الٰہ آباد، ۲۰۰۲ء)، ص ۳۷

۲۲۔ شمس الرحمٰن فاروقی، صورت و معنیِ سخن، (کراچی: اوکسفرڈ، ۲۰۱۱ء)، ص ۱۶۴

۲۳۔ مابعد نو آبادیات: اُردو کے تناظر میں، ص ۴۶

۲۴، ۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۰ — ۲۶۔ ایضاً، ص ۱۰۴

۲۷۔ ایضاً، ص ۱۲۹ — ۲۸۔ ایضاً، ص ۵۰

۲۹۔ ایضاً، ص ۳۵ — ۳۰۔ ایضاً، ص ۶۰

۳۱۔ ایضاً، ص ۶۱ — ۳۲۔ ایضاً، ص ۷۱

۳۳۔ اُردو ادب کی تشکیلِ جدید، ص ۴۶

۳۴۔ ایضاً، ص ۶۳ — ۳۵۔ ایضاً، ص ۷۰

۳۶۔ ناصر عباس نیرّ، مابعد نو آبادیات: اُردو کے تناظر میں، (کراچی: اوکسفرڈ، ۲۰۱۳ء)، ص ۱۴۱

۳۷۔ ایضاً، ص ۱۴۷

۳۸۔ ناصر عباس نیرّ، اُردو ادب کی تشکیلِ جدید، (کراچی: اوکسفرڈ، ۲۰۱۶ء)، ص ۱۱۹

۳۹۔ ایضاً، ص ۱۴۰ — ۴۰۔ ایضاً، ص ۱۴۱

۴۱۔ ایضاً، ص ۳۲۶ — ۴۲۔ ایضاً، ص 'ش'

۴۳۔ ایضاً، ص ۲۰۶ — ۴۴۔ ایضاً، ص ۲۱۲

۴۵۔ ایضاً، ص ۲۳۹ — ۴۶۔ ایضاً، ص ۲۴۲

۴۷۔ ایضاً، ص ۲۴۳ — ۴۸۔ ایضاً، ص ۱۶۲

۴۹۔ ایضاً، ص ۲۶۸ — ۵۰۔ ایضاً، ص ۲۷۳

۵۱۔ ایضاً، ص ۲۸۲ — ۵۲۔ ایضاً، ص ۳۰۱

۵۳۔ ایضاً، ص ۳۱۱