پاکستان میں اردو نوآبادیاتی دور کے کلاموں کے اثرات

عطاء اللہ عطا

Abstract:

Discourse analysis is the most recent technique to understand and examine the course of history and contemporary aspects of a certain society. Urdu language has through many ages including colonial era before reaching the present stage in Pakistan. It is unanimously understood that Aligarh movement effected Urdu more than any other factor in the history of India. This essay gives a brief analysis of the discourses that were developed during this particular movement whether consciously or unconsciously. The effects of these discourses on Urdu in Pakistan are of great importance as we see that elite class in Pakistan still believes that Urdu has to follow the path that has been established by English to survive in the modern world. These elites are the people who are decision makers and while setting any policy regarding language or medium of education for young generations, just follow the path of the British officers who served in India during Colonial age. This essay is basically an effort to look into the matter from a different perspective.

پاکستان میں اردو زبان پر نوآبادیاتی دور کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں برطانوی نوآبادکاروں کی لسانی حکمتِ عملی کو سمجھنا چاہیے اور اس امر کا جائزہ لینا چاہیے کہ یہ کلامیے کس طرح پاکسان کی سیاسی اور سماجی صورتِ حال پر اثر انداز ہوتے ہیں اور کیسے ہماری اجتماعی نفسیات کا پس منظر مرتب کرتے ہیں۔ اس حکمتِ عملی کا بنیادی پہلو یہ تھا کہ کچھ ایسے کلامیے (Discourse) متعارف کرائے جائیں جو مختصر ہوں اور بڑے موثر طریقے سے مقامی آبادی کے ذہن سے کچھ مخصوص تصورات مٹا کر ان جگہ نئے تصورات کو ان کی نفسیاتی ساخت کا حصہ بنا

دیں۔ برطانوی حکمرانوں کا یہ فعل شعوری تھا یا غیر شعوری اور یہ کہ آیا وہ اس دور میں یہ جانتے تھے کہ جو کچھ وہ کر رہے ہیں وہ ڈسکورس ہے، ایک الگ بحث ہے البتہ یہ حقیقت ہے کہ جو مقاصد وہ شعوری طور پر حاصل کرنا چاہتے تھے اس کے حصول کا بہترین طریقہ یہی تھا۔

ڈسکورس جدید دور کی اصطلاح ہے جس کے معانی اور مفاہیم پر بحث چلتی رہتی ہے لیکن عموماً ڈسکورس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ یہ دنیا (یا اس کے کسی پہلو) کے بارے میں بات کرنے اور اسے سمجھنے کا ایک مخصوص طریقہ ہے[1]۔ ہم دنیا کو ''بات'' کے ذریعے سمجھتے ہیں اور ہماری اس بات میں بہت سے ڈسکورس شامل ہوتے ہیں۔ اس طرح ہم کہ سکتے ہیں کہ ڈسکورس دراصل اس لیے تشکیل پاتے ہیں کہ ہم دنیا کی تفہیم اس کے تہذیبی اور نفسیاتی تناظر میں ایک مختصر بات کے ذریعے کرسکیں۔ ہماری گفتگو میں شامل ہر وہ لفظ یا الفاظ کا مجموعہ جو تہذیب کے کسی مخصوص پہلو سے وابستہ ہے اور اس پہلو کی نمائندگی کرتا ہے ایک ڈسکورس ہے۔ ہمارے مذہبی، سماجی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی رویے اپنی تفہیم کے لیے کسی ڈسکورس کے ہی مرہونِ منت ہیں۔ یہ ڈسکورسز یا کلامیے زیادہ تر خود رو ہوتے ہیں لیکن انھیں اگایا بھی جاتا ہے۔ جب ایک کلامیہ کسی معاشرے میں ''اگایا'' جاتا ہے تو اس کی آبیاری اور پرورش کے لیے دو بنیادی ذرائع اختیار کیے جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے طاقت اور اختیار سے وابستہ کر دیا جاتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کے ساتھ مالی مفادات جوڑ دیے جاتے ہیں۔ ڈسکورس اور طاقت کے اس رشتے کے بارے میں وان ڈجک (van Dijk) لکھتے ہیں:

> ''اکثر تنقیدی کاموں میں مرکزی تصور طاقت کا ہوتا ہے، اور خاص طور پر کسی گروہ یا ادارے کی طاقت کا۔ ایک پیچیدہ فلسفیانہ اور سماجی تجزیے کی تلخیص کرتے ہوئے ہم سماجی طاقت کے لیے 'قابو' کی اصطلاح استعمال کریں گے۔ چنانچہ کسی گروہ کے پاس (کم وبیش) طاقت ہے، اگر وہ اس قابل ہے کہ کسی دوسرے گروہ (کے ارکان) کے افعال اور اذہان پر (کم وبیش) قابو پانے کے قابل ہوں۔'' [2]

انسانی ذہن ہی ان تمام افعال کا ذمہ دار ہوتا ہے جو انسان سے شعوری یا غیر شعوری طور پر سرزد ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم دوسروں کے افعال اور اذہان پر کسی بھی درجے کا ''قابو' پانے کی بات کرتے ہیں تو درحقیقت ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسانی ذہن میں خارج سے کچھ ایسے ساختیے ''انسٹال'' کیے جا سکتے ہیں جنھیں بوقتِ ضرورت متحرک کر کے انسانی ذہن کو کسی مخصوص اور متعین انداز میں سوچنے پر مجبور کیا جا سکے۔ یہ وہ ساختیے نہیں جو تہذیبی عوامل اور سماجی تربیت کے نتیجے میں خود بخود تشکیل پاتے رہتے ہیں، بلکہ یہ ایک مشینی عمل ہے جو جو باقاعدہ منصوبہ بندی کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ یہ ساختیے کیسے تشکیل پاتے ہین اور ان کی تحریک کی سمت کیا ہوسکتی ہے اس کا انحصار طاقت کے اس مرکز سے ہے جس کے ساتھ یہ وابستہ ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ہم ان ساختیون کی بات کر رہے ہیں جو کسی بھی ڈسکورس کی شکل میں خارجی عوامل کے ذریعے ذہنِ انسانی کا حصہ بنتے

ہیں، ہم ان ساختیوں کی بات نہیں کر رہے جو آرکی ٹائپس کی صورت میں انسانی ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ خارجی ساختیے وہی کلامیے ہیں جو کسی غالب گروہ کی شعوری کوشش کے نتیجے میں ذہن کا حصہ بنتے ہیں۔چنانچہ ان کلامیوں کا سماج میں پھیلی ہوئی طاقت کی مختلف صورتون سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔طاقت کی ان سورتون کے بارے میں وان ڈجک(van Dijk) کہتے ہیں:

''طاقت کی مختلف اقسام کی شناخت ان مختلف ذرائع کے مطابق کی جاسکتی ہے جو اس طرح کی طاقت کو روبہ عمل لانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں: فوج اور پُر تشدد قسم کے انسانوں کی طاقت کی بنیاد قوت پر ہوگی، امیر لوگوں کی طاقت ان کی دولت سے ہوگی، جبکہ کچھ نہ کچھ ترغیب دینے کی طاقت جو والدین، اساتذہ اور صحافیوں کے پاس ہوتی ہے، علم، معلومات اور اختیار پر مبنی ہوسکتی ہے۔'' [3]

یہاں ہم طاقت کی ان اقسام کے بارے میں جاننے کی کوشش کر رہے ہیں جن کی نوعیت انسان کا معاشرتی مقام اور مرتبہ متعین کرتی ہے۔چنانچہ اس طاقت اور اکتیار کے ساتھ وابستی ہر کلامیہ اپنی جگہ ایک الگ معاشرت مرتبے پر فائز ہوتا ہے۔ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ دولت یا قوت کی بنیاد پر تشکیل پانے والا کلامیہ علم اور ترغیب دینے کی صلاحیت کی بنیاد پر تشکیل پانے والے کلامیے کی نسبت مختلف ہوگا۔ان دونون کلامیوں کی اثر پذیری کی بنیاد احترام اور خوف کے رشتے پر ہے۔ طاقت خوف کی علامت ہے اور علم احترام کی۔ ان میں فرق یہ ہے کہ احترام کے رشتے میں جبر کی قوت شامل نہیں ۔چنانچہ جب ہم کسی کلامیے کی طاقت کی بات کریں گے تو احترام میں وہ قوت نہیں ہوگی جو جبر میں ہے۔ یا یوں کہیں کہ اس قوت کی نوعیت مختلف ہوگی۔یہ قوت سماج میں غالب گروہ کا تعین کرتی ہے۔اس غالب گروہ کی سماجی طاقت کہاں ہے؟ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ایسڈ(Essed, P. J. M) کہتے ہیں:

''غالب گروہوں کی طاقت قوانین، اصول وضوابط، رسوم و رواج، عادات او اطوار یہاں تک کہ ایک عمومی اتفاقِ رائے میں مضمر ہوسکتی ہے اور اس طرح وہ صورت اختیار کرسکتی ہے جسے ''سیادت'' کا نام دیا جاتا ہے۔طبقاتی تفوق، جنسی تفریق اور نسلی تفاوت ایسی سیادت کی مخصوص مثالیں ہیں۔یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ طاقت ہمیشہ غالب گروہ کے ارکان کے برے اعمال کی صورت میں روبہ عمل نہیں لائی جاتی، بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ روزمرہ کے ہزار ہا معمول کے اعمال کی صورت میں نافذ ہو جائے، جیسا کہ ہمارے روزمرہ کی جنسی تفریق اور نسلی تفاوت کی کئی صورتوں میں نظر آتا ہے۔'' [4]

یہ بات بالکل درست ہے کہ یہ طاقت سماجی اتفاقِ رائے یا عمرانی معاہدے کی صورت میں سیادت کا

روپ اختیار کرتی ہے لیکن اس اتفاق رائے کی بنیاد میں اور اس کے پس منظر میں بہت سے ایسے عوامل کارفرما ہوتے ہیں جو خود کار نہیں ہوتے۔معاشرے کے قوانین کے پیچھے ہمیشہ غالب گروہ کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ اختیار ایک مخصوص نقطۂ آغاز پر ان قوانین کی سمت کا تعین کرتا ہے۔ جب کوئی تہذیب یا کوئی معاشرہ کسی دوسری تہذیب یا معاشرتی گروہ پر فتح پاتا ہے تو یہ نقطۂ آغاز نئے سرے سے آئندہ قوانین کی سمت کا تعین کرتا ہے اور گزشتہ قوانین کو کالعدم قرار دیتا ہے۔اسی نقطہ آغاز سے نئے کلامیے جنم لیتے ہیں۔ یہ نئے کلامیے اذہان میں نئے ساختیے بناتے ہیں اور ان نئے ساختیوں کو تحریک دے کر غالب گروہ اپنے مغلوب گروہ کے افعال اور اعمال پر قابو پاتا ہے۔ اس عمل کے دوران مغلوب گروہ کی پرانی نسلیں ان نئے کلامیوں کے خلاف مزاحمت کرتی ہیں اور اس مزاحمت کی وجہ وہ پرانے ساختیے ہیں جو ان کے اذہان میں ان کے غالب گروہ نے پیدا کیے تھے۔لیکن جیسے جیسے وقت گزرتا ہے،نئی نسلیں نئے کلامیے قبول کرتی چلی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ مقام آجاتا ہے جہاں کلامیے کی تفہیم اور اس تک رسائی بذاتِ خود طاقت یا کم از کم طاقت کی علامت بن جاتی ہے۔وان ڈجک(van Dijk) کہتے ہیں:

> ''کلامیے کی مختلف صورتوں، مثلاً سیاست، ذرائع ابلاغ یا سائنس تک رسائی بھی بذاتِ خود ایک طاقت کا ذریعہ ہے۔دوسرے یہ کہ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، اعمال پر دماغ کا قابو ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم لوگوں کے دماغوں پر اثر انداز ہونے کے قابل ہو جائیں، جیسے کہ ان کے علم یا ان کی رائے پر، تو ہوسکتا ہے کہ ہم ان کے کچھ اعمال کو بالواسطہ طور پر اپنے قابو میں لاسکیں جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ کام ساز باز یا ترغیب سے[ممکن ہے]۔جو گروہ سب سے زیادہ موثر کلامیوں پر قابو رکھتے ہیں ان کے پاس دوسروں کے اعمال اور ان کے دماغوں پر قابو پانے کے زیادہ مواقع ہوتے ہیں۔''[5]

کلامیے کا ہدف معاشرے کے افراد ہوتے ہیں جو کلامیے سے شعوری یا غیر شعوری طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ان افراد کو چار گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جو بنیادی طور پر مختلف مفکرین کی آرا ہیں۔نیسلر (Nesler) نے سماج کے افراد کو وصول کنندہ کا نام دیا ہے۔ کہتے ہیں:

> ''پہلے وصول کنندہ وہ ہوتے ہیں جن کا رجحان ایسے ذرائع سے،جنھیں وہ مستند، قابلِ بھروسہ یا قابلِ اعتبار سمجھتے ہوں، حاصل ہونے والے اعتقادات ، علوم اور آرا کی قبولیت کی طرف ہوتا ہے(الا یہ کہ وہ اپنے ذاتی اعتقادات اور تجربات کی مد میں استقلال نہ رکھتے ہوں)۔مثلاً علما، ماہرین، پیشہ وریا قابلِ اعتماد ذرائع ابلاغ۔''[6]

یہاں بنیادی طور پر ایک فاتح گروہ کی فکری سمت نظر آتی ہے۔کلامیے کی قبولیت اور پھر مقبولیت کا انحصار اس بات پر ہے کہ یہ کلامیہ کس ذریعے سے معاشرے تک پہنچ رہا ہے۔ اگر یہ ذریعہ متعلقہ معاشرے کے نقطہ نظر

سے قابل، اعتماد ہے تو یہ کلامیے بھی معتبر قرار پائیں گے اور اگر یہ ذریعہ قابلِ اعتماد نہیں تو اس ذریعے سے معاشرے تک پہنچنے والے کلامیے بھی اپنی وقعت کھو دیں گے۔ وصول کنندوں کا یہ گروہ ہمیشہ معاشرے کا اہم ترین اور باشعور ترین حصہ ہوتا ہے۔

جیروکس (Giroux) نے کلامیے کی ترویج کے عمل کو تعلیمی تناظر میں دیکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''دوسری صورت حال وہ ہوتی ہے جب شریکِ عمل لوگ کلامیے کے وصول کنندہ ہونے پر شکر گزار ہوتے ہیں، مثال کے طور پر تعلیم اور ملازمت کی کئی صورتیں۔ اسباق، تدریسی مواد، ملازمت کی ہدایات اور اس طرح کے دیگر کلامیے اس طرح کے معاملات میں توجہ، تشریح اور تنظیمی یا ادارتی انتظامیہ کی ہدایات کے مطابق تفہیم کے متقاضی ہو سکتے ہیں۔''[7]

یہ بڑی دلچسپ صورتِ حال ہوتی ہے۔ لیکن ہمیں اس صورت میں یاد رکھنا چاہیے کہ فاتح اور غالب گروہ کی یہ تعلیم اور ملازمت جو کلامیے کے اہداف کو برضا و رغبت اور شکر گزاری کے ساتھ اپنے ذہن میں نئے ساختیے تشکیل دینے کے غیر شعوری عمل سے گزارتی ہے، دراصل بہت سے معاشی اور معاشرتی مفادات سے وابستہ ہوتی ہے۔ اس لیلیٰ کے عشق میں مجنون ہونے والے اپنی پتلون کے لنگوٹی ہونے تک اسی جستجو میں مگن رہتے ہیں۔ مغلوب قوم کا ذہن اپنے قابو میں کرنے کے ان مراحل میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ فاتح حکمرانون کے لیے میدان ہی صاف ہو جاتا ہے اور وصول کنندگان کے پاس ایسے متبادل کلامیے ہوتے ہی نہیں جو متبادل اعتقادات مہیا کر سکیں۔ ڈاؤننگ ([Downing]) نے یہی بات ان الفاظ میں کہی ہے اور اسے تیسری صورت کا نام دیا ہے:

> ''کئی بار ایسی صورتِ حال ہوتی ہے کہ ایسے متبادل کلامیے یا ذرائع ابلاغ ہوتے ہی نہیں جو ایسی معلومات دے سکیں جن سے متبادل اعتقادات حاصل ہوسکیں۔''[8]

کسی معاشرے پر کلامیے کے نفاذ کی چوتھی صورت بھی تقریباً یہی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ اس صورت میں ایسا علم دستیاب نہیں ہوتا جو نئے کلامیے کے مقابل آ سکے۔ ووڈک (Wodak) کا کہنا ہے:

> ''چوتھی اور گزشتہ نکتے سے بہت قریب صورت یہ ہے کہ وصول کنندگان کے پاس ایسا علم اور ایسے اعتقادات ہی نہ ہوں جو ان کلامیوں یا معلومات کو چیلنج کرنے کے لیے درکار ہوں جن کا انھیں سامنا ہے۔''[9]

اب ذرا ان چاروں صورتوں کو نو آبادیاتی تناظر میں دیکھیں۔ نو آبادیاتی کلامیے کے نفاذ کے لیے پہلی صورت یہ تھی کہ ایسے قابلِ اعتبار ذرائع کی ضرورت تھی جو مقامی تعلیم یافتہ اور صاحبِ فہم افراد کے لیے ان کلامیوں کو قابلِ قبول اور معتبر بنا سکیں۔ جب بھی کوئی فاتح کسی قوم پر غلبہ پاتا ہے تو قدرتی طور پر اس کا پہلا کلامیہ یہ ہوتا ہے کہ مغلوب قوم بہت ''جاہل'' اور ''غیر مہذب'' ہے۔ ہندوستان میں کمپنی کی حکومت میں یہ کلامیہ عام تھا لیکن اس کی ترویج کے

لیے کبھی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔ ۱۸۵۷ کے جنگِ آزادی کے بعد برطانوی نوآبادکاروں کو شدت سے احساس ہوا کہ انھیں مقامی آبادی کے لاشعور میں اترے ہوئے گزشتہ کلامیوں کا تدارک کرنا ہوگا اور ان کی جگہ نئے کلامیے متعارف کرانے ہوں گے۔اس مقصد کے لیے'' معتبر ذرائع'' کے ضمن میں سرسید احمد خان اور ان کے رفقا سے بہتر کیا چیز ہوسکتی تھی۔ چنانچہ سب سے پہلا کلامیہ یہ متعارف کرایا گیا کہ مقامی میڈیا یا ذرائع ابلاغ فرسودہ ہے اور بے کار ہے اور یہ کہ اس میڈیا یا ان ذرائع ابلاغ میں بہتری کی ضرورت ہے۔ یہ ذرائع ابلاغ کیا تھے؟ ان میں مقبول ترین ذریعہ شاعری تھی جسے مقامی معاشرے میں بہت بڑا ہنر تسلیم کیا جاتا تھا اور شاعر کی حیثیت معاشرے کے ایک انتہائی معزز اور متمول فرد کی تھی۔مقامی شاعری کا سب سے اہم پہلو روحانیت اور جمالیات کا وہ تصور تھا جو ہندوستان کی تاریخ کے متعدد کلامیوں کا نچوڑ تھا اور جس میں عرب اور ایران کی علمی اور شعری روایت نے اپنا حصہ ڈالا تھا۔ اگر شاعری میں گزشتہ ادوار کے ان کلامیوں کا تصور اور استعمال اسی طرح جاری رہتا تو نئے حکمرانوں کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ اس شاعری کو نئے کلامیوں کے نفاذ کے لیے استعمال کرسکیں۔ چنانچہ مولانا الطاف حسین حالی کی صورت میں وہ معتبر ذریعہ تلاش کیا گیا جو امکانی طور پر شاعری کی'' اصلاح'' کا یہ مقدس فریضہ انجام دے سکتا تھا۔ مولانا حالی مقامی علمی اور ادبی حلقوں میں ممتاز مقام رکھتے تھے اور غالب کے شاگرد کے طور پر مقامی تصورِ جمالیات اور روحانیت کے میدان میں اپنے کمالات دکھا چکے تھے۔ چنانچہ جب انھوں نے'' مقدمۂ شعر و شاعری'' اور'' مسدسِ مدوجزرِ اسلام'' کی صورت میں مقامی شاعری کی اصلاح کا کام شروع کیا تو ان کے سامنے پہلا مسئلہ یہ تھا کہ ہندوستانی شاعری کے گزشتہ کلامیوں کا تدارک کیسے کیا جائے؟ چنانچہ سب سے پہلے برطانوی نوآبادیات کا بنیادی نظریہ، یعنی افادیت(UTILITARIANISM) کام میں لایا گیا اور مقدمہ شعروشاعری میں اس بات پر زور دیا گیا کہ شاعر کو ایک مفید ہنر کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔گزشتہ شاعری چونکہ بے کار تھی اس لیے مسدس کے پہلے دیباچے کے پہلے اقتباس میں ہی تمام فلسفے کا کلیجہ نکال کر سامنے رکھ دیا۔ لکھتے ہیں:

> ''البتہ شاعری کی بدولت چند روز جھوٹا عاشق بننا پڑا۔ایک خیالی معشوق کی چاہ میں برسوں دشتِ جنون کی وہ خاک اڑائی کہ قیس و فرہاد کو گرد کر دیا۔کبھی نالۂ نیم شبی سے ربع مسکوں کو ہلا ڈالا............بیس برس کی عمر سے چالیسویں سال تک تیلی کے بیل کی طرح اسی ایک چکر میں پھرتے رہے اور اپنے نزدیک سارا جہاں طے کر چکے۔جب آنکھیں کھلیں تو معلوم ہوا کہ جہاں سے چلے تھے اب تک وہیں ہیں۔''
> (حالی:ص۳۔۶)

اور گزشتہ ادوار کے ان کلامیوں کی تضحیک کے بعد نئے دور کے کلامیوں کا تذکرہ یوں کیا:

> ''زمانہ کا نیا ٹھاٹھ دیکھ کر پرانی شاعری سے دل سیر ہوگیا تھا اور جھوٹے ڈھکوسلے باندھنے سے شرم آنے لگی تھی۔'' (حالی:ص۳۔۶)

اور پھر ایک سچے خیر خواہ نے سمجھایا کہ:

> ''نظم جو کہ بالطبع سب کو مرغوب ہے اور خاص کر عرب کا ترکہ اور مسلمانوں کا موروثی حصہ ہے، قوم کے بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے نہیں لکھی۔''
> (حالی:ص۳-۶)

چنانچہ باسی کڑھی میں ابال آیا اور پرانی شاعری کرنے سے تھکے ہوئے اور پژمردہ مولانا حالی نے ایک مسدس کی بنیاد ڈالی۔

اب ذرا اس پہلے دیباچے پر غور کریں۔فکری سطح پر مولانا حالی یہ سمجھانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ چونکہ پرانی شاعری سے میرا دل بیزار ہو گیا تھا اس لیے ایک ناصح (سرسید) کی ہدایت پر ایک ایسی مسدس لکھی ہے جو ''نئے دور'' کے مطابق ہے۔لیکن اس ایک دیباچے میں مولانا نے پرانی شاعر اور ہندوستانی معاشرے کے لیے جو کلامیے استعمال کیے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں؛

جھوٹا عاشق۔خیالی معشوق۔دشتِ جنوں کی خاک اڑانا۔نالہ نیم شبی سے ربع مسکوں کو ہلانا۔چشمِ دریا بار میں تمام عالم کو ڈبونا۔آہوں سے فرشتوں کے کان بہرے کرنا۔طعنوں کی بھرمار سے آسمان چھلنی کرنا۔تیغِ ابرو سے شہید ہونا اور ایک ٹھوکر سے جی اٹھنا۔(یہاں حالی نے ایک جملہ لکھا ہے کہ گویا زندگی ایک پیراہن تھا کہ جب چاہا پہن لیا اور جب چاہا اتار دیا۔ہائے کیا جملہ ہے، آخر غالب کے شاگرد تھے، طعنہ زنی میں بھی گزشتی ادوار کی ادبیت چھلک اٹھی)۔بادہ نوشی، خم لنڈھانا، خانہ خمار کی چوکھٹ پر جبہ سائی، مے فروش کے در پر گدائی، پیرِ مغاں کے ہاتھ پر بیعت...................... یہ تمام کلامیے محض چند جملوں سے لیے گئے ہیں۔ اس دیباچے سے اگر پرانی شاعری کی مذمت کا حصہ نکال لیں تو ایک جملہ بچتا ہے کہ میں نے سرسید کے کہنے پر یہ مسدس لکھی۔

میں زیادہ تفصیل میں نہیں جانا چاہتا۔ مسدس کے تفصیلی مطالعے کے بعد اگر گزشتہ ادوار کی مذمت میں لکھے گئے ان کلامیوں کا تناسب نکالا جائے تو مسدس کا کم از کم نوے فی صد حصہ صرف یہ بتانے کے لیے لکھا گیا ہے کہ ہندوستان میں انگریزوں سے پہلے پائی جانے والی ہر چیز، وہ شاعری اور ادب ہو، مقامی افراد کی تہذیبی اقدار ہوں یا معاشرتی رویے ہوں، سب کے سب سنڈاس اور کوڑا کرکٹ ہیں اور یہ کہ انھیں چھوڑ دینا چاہیے۔کچھ کلامیے ملاحظہ کریں جو مولانا حالی جیسے ''شریف اور مہذب'' انسان نے مقامی تہذیب کے لیے استعمال کیے ہیں۔

۱۔ گڈریے کا وہ کتا ہم سے بہتر ہے جو بھیڑوں کی حفاظت کرتے ہوئے اپنا فرض ادا کرتا ہے، ہم اپنا فرض ادا نہیں کرتے۔(حالی:ص۴۲)

۲۔ قومِ اسلام میں کوئی کمانے کے قابل نہیں سب مانگنے کے قابل ہیں۔صاف کپڑوں میں ملبوس معزز لوگ بھی درحقیقت مانگتے ہیں۔(حالی:ص۴۷)

۳۔ امیروں کے مصاحب بن کر مسخرے بنتے ہیں، گاتے بجاتے ہیں، گالیاں کھاتے ہیں، یہ کام سب سے بہتر مسلمان کرتے ہیں۔(حالی:ص۴۸)

اس طرح کے لہجے کے سات ساتھ مولانا حالی کے ہاں اس مسدس میں کچھ ایسے بند بھی ملتے ہیں جو ان کی اس دور کی پیچیدہ نفسیات کی طرف اشارا کرتے ہیں اور جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حالی شعوری یا غیر شعوری طور پر حاکمِ وقت کے اشارے پر مقامی تہذیبی اور علمی روایات کے بارے میں یہ تاثر دینا چاہتے تھے کہ یہ فرسودہ اور بے کار ہیں۔ مثلاً ایک بند میں کہتے ہیں:

مشقت کو محنت کو جو عار سمجھیں ہنر اور پیشہ کو جو خوار سمجھیں
تجارت کو کھیتی کو دشوار سمجھیں فرنگی کے پیسے کو مردار سمجھیں
تن آسانیاں چاہیں اور آبرو بھی
وہ قوم آج ڈوبے گی گر کل نہ ڈوبی

(حالی: ص ۴۸)

اس بند میں ایک ایسا تضاد ہے جو مولانا حالی کی ساری مسدس کو طشت از بام کر دیتا ہے۔ اگر یہ قوم، جس کے آج نہیں تو کل ڈوبنے کا مسئلہ ہے، مشقت کو عار سمجھتی، ہنر اور پیشے کو خوار سمجھتی، تجارت اور کھیتی کو دشوار سمجھتی تو پھر فرنگی کے پیسے کو مردار کیوں سمجھتی؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ مولانا حالی ہر مشقت، ہر ہنر، ہر پیشے یا ہر قسم کی کھیتی باڑی کی بات نہیں کر رہے۔ وہ اس کھیتی باڑی اور ہنر اور پیشے کی بات کر رہے ہیں جس کا صلہ فرنگی کے پیسے کی صورت میں ملتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ مقامی آبادی، جس کے بارے میں مولانا کے ارشادات ہر بند میں پھیلے ہوئے ہیں، ویسی نہیں تھی جیسی مولانا نے بیان کی ہے، بلکہ مسئلہ یہ تھا کہ یہ آبادی انگریز نوآبادیات سے تعاون نہیں کرتی تھی، یہ آبادی نئے کلامیوں کے نفاذ سے انکاری تھی اور مولانا حالی ان کلامیوں کے نفاذ کا قابلِ اعتماد زریعہ تھے۔ مسدس کا ایک اور بند ہے، جہاں مولانا علم کا سامان پھیلانے کی تبلیغ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

بنے قوم کھانے کمانے کے قابل زمانے میں ہو منہ دکھانے کے قابل
تمدن کی مجلس میں آنے کے قابل خطاب آدمیت کا پانے کے قابل (۶۷)

یہاں قوم سے جتنے تقاضے کیے جا رہے ہیں ان کی بنیاد یہ ہے کہ قوم پرانے معیارات کے مطابق تو یہ تمام قابلیت رکھتی تھی لیکن نئے دور کے معیارات مختلف تھے۔ اب تمدن سے مراد انگریز تمدن اور آدمیت سے مراد انگریزی آدمیت تھی۔ یہاں ایک نکتہ بہت اہم ہے۔ مولانا حالی اور ان کے رفقا نوآبادیاتی دور میں ایک قابلِ اعتماد زریعے کے طور پر استعمال تو ہو رہے تھے لیکن اس استعمال کی ایک خاص حد تھی۔ تہذیب کی حد تک وہ سب کچھ ملیا میٹ کرنے پر تیار تھے لیکن جہاں ایمان کا معاملہ آتا تھا وہاں وہ تاویل سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ جب مولانا حالی نئے حکمرانوں کے تعریف وتوصیف کرتے ہیں اور ان کی دنیاوی ترقی کا جواز فراہم کرتے ہیں تو یہ تاویل کرتے ہیں کہ دراصل ان نئے حکمرانوں نے وہ سنہری اصول اپنا لیے ہیں جو مسلمانوں کے تھے۔

شریعت کے جو ہم نے پیمان توڑے
وہ لے جا کے سب اہلِ مغرب نے جوڑے (۵۲)

اس طرح مولانا نہ صرف اپنا ایمان بچا لے جاتے ہیں بلکہ نئے حاکموں کی خوشنودی کے ساتھ ساتھ مزید قابلِ بھروسہ ذریعہ بن جاتے ہیں۔

مولانا حالی کی یہ مثال اس وضاحت کے لیے کافی ہونی چاہیے کہ کس طرح مقامی علما کو ایک قابلِ بھروسہ ذریعہ بنا کر نوآبادیاتی کلامیے متعارف کرائے گئے۔

نوآبادیاتی کلامیے کی دوسری صورت سرسید احمد خان کے تعلیمی اداروں میں نظر آتی ہے۔ یہ وہ صورت ہے جہاں وصول کنندہ برضا و رغبت خود کو کلامیے کے نفاذ کے لیے پیش کرتا ہے اور اس کے لیے شکر گزار بھی ہوتا ہے۔ سر سید احمد خان کے تعلیمی ادارے کیوں مقبول ہوئے؟ اس کی وجہ محض یہ نہیں تھی کہ مقامی آبادی انگریز علوم کے حصول کے لیے بے تاب تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نئی تعلیم کو طاقت اور اختیار سے وابستہ کر دیا گیا تھا۔ اس سے پہلے معاشرے میں ڈپٹی نذیر احمد جیسے لوگوں کی مثال موجود تھی جو انگریز حکومت سے وابستہ ہو کر اتنے امیر ہو چکے تھے کہ خود بھی اپنی امارت کے تذکرے سے باز نہ رہ سکے۔ یہ ادارہ ایک راستہ تھا جس پر چل کر خوشحالی اور اقتدار کی منزل مل سکتی تھی۔ سرسید نے ایک موقع پر کہا تھا:

> ''ہمارے لیے اب یہ زمانہ بھی نہیں ہے کہ اپنی تعلیم کا مدار صرف کلکتہ یونیورسٹی کے امتحانوں پر اور بی۔ اے اور ایم۔ اے کی ڈگری پانے پر محدود رکھیں بلکہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ہندوستان کی یونیورسٹیوں کی ڈگریوں کو اپنی تعلیم کے لیے صرف ایک دروازہ سمجھیں اور **بسم اللہ مجرھا و مرسھا ان ربی لغور الرحیم** کہہ کر جہاز پر سوار ہوں اور اپنی کامل تعلیم کے لیے کیمبرج اور آکسفورڈ کی یونیورسٹیوں کو اپنا درسگاہ قرار دیں۔'' (سرسید، مشمولہ اسماعیل پانی پتی ۱۹۹۱: ۴۸)

یہ بڑا معنی خیز اقتباس ہے۔ اس اقتباس میں دراصل مقامی افراد خصوصاً نوجوانوں کو ترغیب دی جا رہی ہے کہ اگر وہ نئے تعلیمی ادارے میں داخل ہوں گے تو ان کی منزل انگلستان ہے۔ یہ منزل ظاہر ہے اتنی شاندار ہے کہ اکبرالہ آبادی جیسے ''مشرقیت پرست'' کا بیٹا بھی اسی منزل پر ''خدا کی شان دیکھنے'' میں محو تھا۔ البتہ مولانا حالی کی طرح سرسید نے بھی ایک التزام ضرور کیا کہ جہاز پر سوار ہونے سے پہلے نوجوانوں کو بسم اللہ مجرھا و مرسھا ان ربی لغور الرحیم پڑھنے کی ہدایت ضرور کر دی۔ نیا دور تھا۔ ابھی پرانے کلامیوں کی گرفت قائم تھی، اس لیے سامنے موجود کلیسا کی طرف بڑھتے ہوئے ایمان نے ٹھٹکنے پر مجبور کر دیا، لیکن مرورِ ایام کے ساتھ اب یہ مسئلہ بھی حل ہو چکا ہے۔ اب جہاز پر چڑھتے ہوئے اتنی لمبی عربی دعائیں یاد نہیں رہتیں۔

کلامیے کی تیسری صورت جس میں وصول کنندگان کے پاس ایسا کوئی متبادل کلامیہ ہوتا ہی نہیں جس کی

مدد سے وہ نئے کلامیے سے متاثر ہونے سے بچ سکیں، بہت کم سامنے آتی ہے۔ ممکن ہے کہ بعض افریقی قبائل ایسے ہوں کہ جن کے پاس اپنے اعتقادات کی تشریح اور تلخیص کے لیے ایسے کلامیے نہ ہوں۔ البتہ چوتھی صورت جس کے مطابق وصول کنندگان کے گزشتہ کلامیے بہت کمزور ہوتے ہیں اکثر سامنے آتی رہتی ہے۔ ہندوستان کا معاملہ ان دونوں صورتوں سے اس اعتبار سے مختلف تھا کہ یہاں دو مختلف تہذیبیں آباد تھیں۔ ہندو اپنی تہذیبی تاریخ میں زیادہ محکوم رہنے کی وجہ سے کلامیوں کے اعتبار سے بہت کمزور تھے۔ ان کے مقابلے میں مسلمان اس خطے کے گزشتہ فاتح تھے اور ان کی تہذیبی تاریخ مضبوط کلامیوں سے عبارت تھی۔ سیاست ہو یا معیشت، عبادات کا نظام ہو یا رسومات ہوں مسلمانوں کے پاس اپنا ایک بھرپور نظام تھا۔ اس تمام نظام کی بنیاد روحانی اقدار پر تھی اور یہ اقدار قدرے بدلی ہوئی تہذیبی صورت میں ہندوؤں میں بھی موجود تھیں۔ ہندو اپنے کمزور کلامیوں کی وجہ سے بہت جلد نئے دور سے خوگر ہو گئے اور یوں سمجھیں کہ ان پر بہت جلد نئے کلامیوں کا نفاذ ہو گیا۔ مسلمانوں کی مزاحمت دورِ حاضر تک جاری ہے۔ اس مزاحمت کی بنیادی وجہ مسلمانوں کا وہ نظامِ تعلیم ہے جس کے اثرات دور کرنے کے لیے سرسید احمد خان جیسے معقول انسان کو بھی غیر منطقی انداز اختیار کرنا پڑا۔

سرسید احمد خان نے اپنے ایک مضمون ''غیر مفید تعلیم''میں مسلمانوں کے کچھ رائج علوم کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے کہ چونکہ فی زمانہ وہ علوم جو''حسبِ احتیاجِ وقت'' نہیں، بیکار اور غیر مفید ہیں، اور چونکہ مسلمانوں کے علوم حسبِ احتیاجِ وقت نہیں اس لیے یہ غیر مفید ہیں اور ان کا پڑھنا جہالت دور نہیں کرتا۔ اس کے بعد سرسید کہتے ہیں کہ ان علوم کے پڑھنے کی وجہ سے مسلمان ''مفلس'' ہیں (مضامینِ سرسید ۱۹۹۱: ۲۵)۔ اس بیان سے کسی علم کے'' مفید'' ہونے کی تشریح ہو جاتی ہے۔ دراصل مسئلہ یہ تھا کہ جدید دور کا کلامیہ انگریزی تعلیم تھی جس کی بنیاد افادیت کے نظریے پر تھی اور اس کلامیے کے نفاذ کے راستے میں اسلامی نظامِ تعلیم کھڑا تھا۔ اب مسئلہ یہ تھا کہ یہ نظام جو چیلنج کر رہا تھا اپنی جگہ بہت مضبوط تھا اور ایک طویل تہذیبی تاریخ رکھتا تھا۔ نوآبادیاتی دور کے نئے کلامیوں کے نفاذ کے لیے ایک قابلِ بھروسہ ذریعہ ہونے کی وجہ سے سرسید احمد خان کی مجبوری یہ تھی کہ وہ ان اسلامی علوم کو بے کار ثابت کریں ورنہ حقیقت تو یہ تھی کہ یہی وہ علوم تھے جنھوں نے خود سرسید جیسا نابغہ پیدا کیا تھا۔ اس سلسلے میں سرسید نے جن علوم کو نشانہ بنایا ان میں علمِ لسان، علمِ منطق، علمِ طبعی الٰہی، علمِ حساب۔ علمِ ہندسہ، علمِ ہیئت، علمِ آلات اور علمِ طب شامل ہیں (Ibid 25-28)۔ ان علوم میں سے علمِ آلات، علمِ طب اور علمِ حساب کے بارے میں سرسید کا یہ خیال ہے کہ چونکہ مسلمان ان علوم میں بہت پیچھے ہیں اس لیے ان علوم کا پڑھنا مسلمانوں کے طریقے سے درست نہیں۔ یہ بات بہت حد تک ٹھیک ہے اور نئے دور میں ان علوم کی ترقی یافتہ صورت کی تدریس پر زور دینا سمجھ میں آتا ہے۔ البتہ علمِ منطق اور علمِ لسان کے بارے میں سرسید کی منطق قابلِ فہم نہیں۔ علمِ لسان کے بارے میں فرماتے ہیں:

''اس علم سے سات علم متعلق ہیں۔ لغت، صرف و نحو، معانی، بیان، بدیع، انشاء، یہ

علوم اکثر بزبانِ عربی اور کبھی بزبانِ فارسی مسلمانوں میں پڑھائے جاتے ہیں مگر یہ علوم فی نفسہٖ کچھ علوم نہیں ہیں بلکہ حصولِ علم اور اس کی تدوین اور اسکے بیان کے لیے آلہ ہیں۔پس اگر علم لسان ذریعہ علومِ مفیدہ نہیں ہے تو محض بے فائدہ ہے۔''
(Ibid26)

غالباً سرسید احمد خان کے زمانے تک یورپ میں لسانیات پر ہونے والی تحقیق ہندوستان تک نہیں پہنچی تھی یا شاید سرسید اس سے واقف نہیں تھے یا واقف ہونا ہی نہیں چاہتے تھے، بہرصورت مذکورہ سات علوم فی نفسہٖ علوم ہیں اور دورِ حاضر میں لسانیات کا علم کسی اور علم کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ کرہ ارض پر موجود تہذیبی، تاریخی، نفسیاتی، عمرانی، اخلاقی، تعلیمی اور سیاسی رویوں کی تفہیم کا غالباً سب سے بہتر طریقہ ہے۔لیکن چونکہ سرسید احمد خان کا مقصد گزشتہ کلامیوں کی نفی کرنا تھا اس لیے لسانیات جیسے علم کو بھی اس لیے غیر مفید قرار دے دیا کہ یہ دیگر ''مفید'' علوم سیکھنے کے لیے ضروری نہیں۔

اسی طرح علمِ منطق کے بارے میں فرماتے ہیں:

''یہ بلاشبہ مفید ہے مگر فی نفسہٖ کچھ مفید نہیں بلکہ جب اور علومِ مفیدہ کے شاملِ استعمال کیا جاتا ہے جب مفید ہوتا ہے۔مگر مسلمانوں میں دو وجہ سے یہ علم بھی غیر مفید ہو گیا ہے۔اول اس لیے کہ کسی علمِ مفید کی تعلیم ہی نہیں رہی جس کے ساتھ استعمال میں آنے سے اس علم کو مفید قرار دیا جاوے، دوسرے اس لیے کہ اس علم کے اصول نہایت مختصر ہیں جو بکار آمد ہیں۔مسلمانوں نے اس کو اس قدر غیر مفید طول دیا ہے کہ ایک عمر تصور و تصدیق ہی کی بحث میں گزر جاتی ہے۔'' (Ibid 26-27)

یہاں علمِ منطق کے غیر مفید ہونے کی پہلی توجیہ تو خیر وہی ہے جو علمِ لسانیات کی افادیت کے سلسلے میں تھی، البتہ دوسری توجیہ عجیب وغریب ہے۔سرسید کیا کہنا چاہتے ہیں کہ مسلمانوں نے منطق کو ترقی دے کر غیر مفید کر دیا ہے؟ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ افادیت کا تعین کسی بھی علم سے وابستہ مالی اور معاشی فوائد کر رہے ہیں۔سرسید احمد خان بلاشبہ قوم کے مخلص رہنما تھے اور چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے معاشی مسائل حل ہوں اور ان کی مفلسی دور ہو جائے۔ان کا یہ عمل فوری نتائج کے لیے تھا۔ان کی نظر اگر عواقب پر تھی بھی تو اس زاویے سے تھی کہ ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت کو دوام حاصل رہے گا۔ان کی اس پُر خلوص کوشش نے بہر حال مسلمان قوم کو فائدہ پہنچایا۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر سرسید احمد خان اور حالی مدد نہ کرتے تو شاید ہندوستان میں نئے نوآبادیاتی کلامیے اتنی جلدی نافذ نہ ہوتے۔

جب ایک ڈسکورس کسی معاشرے کا حصہ بن جاتا ہے تو اس کی مدد سے اس معاشرے کی فکری سمت پر اختیار حاصل کیا جاتا ہے اور اس طرح مالی اور سیاسی مفادات حاصل کیے جاتے ہیں۔برطانوی عہدِ حکومت میں

ہندوستان میں نافذ کیے جانے والے کچھ کلامیے ایسے تھے جن کی مدد سے اردو زبان کو تقسیم کرنے کا آغاز ہوا اور رفتہ رفتہ اس تقسیم کو اتنے موثر طریقے سے پھیلایا گیا کہ ہندوستانی معاشرہ کئی حصوں میں بٹ گیا اور ایک طرف تو ہندوؤں اور مسلمانوں میں فاصلے بڑھتے چلے گئے اور دوسری طرف ہندو اور مسلمان اپنی اپنی جگہ طبقات میں اس طرح تقسیم ہوئے کہ اعلیٰ طبقہ صرف انگریزوں کا ہمنوا بن کر رہ گیا اور نچلا طبقہ مزید بے بس ہوتا چلا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان کو معاشی ترقی سے ملا کر ایک ایسا ڈسکورس متعارف کرایا گیا جس کے تحت آج بھی انگریزی زبان کے نام کے ساتھ خوشحالی اور اردو زبان کے نام کے ساتھ غربت اور پسماندگی وابستہ نظر آتی ہے اور یہ ڈسکورس ہندوستانی اور پاکستانی معاشرے کی اجتماعی نفسیات کا اتنا گہرا حصہ ہے کہ ایک اعتبار سے اس معاشرے پر قابض ہے۔

ابتدا میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے مفتوحہ علاقوں میں حکومت کے استحکام اور انتظامی امور کی انجام دہی کے لیے استشراقی نقطۂ نظر سامنے آیا جس کے تحت مقامی علوم اور زبانوں کو ترقی دینے کی کوشش کی گئی۔ خصوصاً اردو زبان کو اس نقطۂ نظر سے بہت فائدہ پہنچا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس نقطۂ نظر کی مخالفت زور پکڑتی چلی گئی اور کمپنی کے وسائل مقامی علوم اور زبانوں کی تدریس پر ضائع کرنے کی بجائے انگریزی زبان اور ادب کے فروغ کے لیے استعمال کرنے پر زور دیا جانے لگا۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا ایک اقتباس قابلِ توجہ ہے جو یہاں تجزیے کے لیے درج کیا جا رہا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''انگریزی کو مہذب بنانے اور جدیدیت برپا کرنے والی قوت کے طور پر پیش کرنا ڈسکورس تھا: علمی اور ثقافتی آدرش کے پردے میں طاقت و اجارے کا حصول تھا۔ چنانچہ 1844 میں برطانوی استعمار نے فیصلہ کیا کہ سرکاری ملازمتوں میں صرف ان ہندوستانیوں کو ترجیح دی جائے گی جو انگریزی جانتے ہوں۔ انگریزی زبان کو ماتحت ملازمتوں سے جوڑنے کے ساتھ ہی سفید آدمی کے اس ثقافتی منصوبے سے نقاب ہٹ گیا جس کا مقصد ہندوستان کو مہذب اور جدید بنانا ظاہر کیا گیا تھا۔ چنانچہ انگریزی نظامِ تعلیم کے ذریعے زیادہ تر وہ کلرک اور ماتحت ملازم ہی پیدا ہوئے جو بلند تر انسانی مقاصد سے ناآشنائے محض تھے۔ جلد ہی یہ بات عیاں ہوتی چلی گئی کہ انگریزی کو طاقت اور تحکم کی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ انگریزی لسانی استعمار کا ذریعہ مظہر اور استعارہ بنی۔'' (نیر 2013: 90)

نیر صاحب کا یہ اقتباس بہت اہم اور معنی خیز ہے۔ ڈسکورس کی اصطلاح بنیادی طور پر زبان کے بین السطور مطالعے کے لیے استعمال ہوتی ہے لیکن جدید دور میں کسی بھی ڈسکورس کا تنقیدی تجزیہ بہت ضروری قرار دیا

جاتا ہے اور زبان کو ایک ہتھیا رقرار دیتے ہوئے یہ کہا جاتا ہے کہ ایک ڈسکورس طاقت یا نسل پرستی کا استعارہ ہوسکتا ہے۔ یہاں نیر صاحب نے ایک بہت اہم نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ زبان کو ایک موثر ڈسکورس کیسے بنایا جاتا ہے۔ جب انگریز سرکار نے انگریزی زبان کو ''لسانی استعمار کا ذریعہ، مظہر اور استعارہ'' بنانا چاہا تو انھوں نے اسے معیشت سے وابستہ کر دیا۔ یعنی جو زبان طاقت اور اختیار کا ذریعہ ہوگی، اور جو زبان معیشت سے وابستہ ہوگی وہ ایک ایسا ڈسکورس بن جائے گی جو کسی بھی معاشرے کی اجتماعی نفسیات پر قابو پانے کا وسیلہ بن جائے گا۔ ایسی زبان ہمیشہ طاقت اور حکم کی زبان ہوگی اور اس کے مقابلے میں وہ زبان جسے ماتحت بنانا مقصود ہوگا وہ ہمیشہ معاشرے کے اس حصے سے منسوب رہے گی جو معاشی طور پر کمزور ہے۔ نیر صاحب مزید لکھتے ہیں:

> ''لسانی استعماریت کا سادہ مطلب کسی زبان کا ایسا غلبہ ہے جو دیگر زبانوں کی پسپائی اور استحصال کی شرط پر ہو۔ لسانی استعماریت میں ایک زبان سے وہ قوت وابستہ کر دی جاتی ہے جو دوسری زبانوں کو طاقت اور انھیں سماجی عرصے میں حاصل مقام سے محروم کرتی چلی جاتی ہے۔'' (Ibid ۹۰)

زبان کے ساتھ وابستہ ہونے والی یہ قوت دو درجوں پر اپنا آپ دکھاتی ہے۔ پہلا درجہ معاشی ہے جہاں اسے مختلف اداروں سے وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں خاص طور پر طاقت اور اختیار کے اداروں کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے۔ انگریزی نظامِ حکومت میں طاقت اور اختیار کے یہ ادارے تین طرح کے تھے۔ فوج انتظامیہ اور عدلیہ۔ فوج میں آنے والے انگریز افسروں کو ابتدا ہی سے یہ تربیت دی جاتی تھی کہ انھوں نے اپنے ماتحت مقامی ملازمین سے کس طرح مخاطب ہونا ہے۔ اس سلسلے میں نوجوان انگریز افسروں کے لیے مرتب کیے گئے نصاب میں خاص طور پر ایسے الفاظ شامل کیے جاتے تھے جو انگریزی زبان کی برتری اور مقامی زبان کی کمتری کے مظہر ہوتے تھے۔

اس قوت کے اظہار کا دوسرا درجہ ثقافتی اور تہذیبی تھا۔ انگریزی زبان کو ہندوستان میں اونچے طبقے کی زبان بنا دیا گیا تھا۔ اس کے پس منظر میں انگریزوں کی طبقاتی سوچ اور لارڈ میکالے کا وہ تصور بھی کارفرما تھا کہ مقامی افراد کا ایک ایسا گروہ پیدا کیا جائے جو بظاہر ہندوستانی اور اندر سے انگریز ہوں۔ اس طبقے کو ہندوستانی معاشرے میں اشرافیہ کا مرتبہ دیا گیا اور اس طرح مقامی سطح پر بڑی شدت سے یہ تاثر ابھرا کہ انگریزی زبان کا علم معاشی اور معاشرتی اعتبار سے انسان کو دوسروں سے ممتاز کرتا ہے اور یہ کہ اگر ہم اپنے معاشرے میں عزت چاہتے ہیں تو ہمیں انگریزی زبان سیکھنا ہوگی۔

انگریزی زبان سیکھنے کا یہ عمل قدرتی بھی تھا۔ انسانی تاریخ کا یہ خاصا رہا ہے کہ ہمیشہ فاتح کی زبان غالب رہتی ہے اور انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں عرب فاتحین اور ماورا النہر سے آنے والے فاتحین کی زبانیں ہی غالب رہی تھیں۔ ظاہر سی بات ہے کہ جب انگریز فاتحین ہندوستان پر غالب آ گئے تو ان سے یہ توقع کرنا کہ وہ

مقامی زبانوں کو طاقت اور اختیار کی زبان بناتے، ایک بے بنیاد تقاضا ہوگا۔ انگریزی زبان فاتحین کی زبان تھی اور اس زبان کا قدرتی حق تھا کہ وہ طاقت اور اختیار کی زبان ہوتی۔

اس حقیقت کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ انگریزوں کی سوچ ہندوستان کی مقامی سوچ سے مختلف تھی۔ ان کی فکر کا مرکز مادہ پرستی تھا اور وہ ہر چیز کو اپنے اسی نقطہ نظر سے دیکھنے کے قائل تھے۔ روحانیت کے وہ قائل نہیں تھے اور اسے وہم پرستی قرار دے کر فوراً مسترد کر دیتے تھے۔ چنانچہ جب لارڈ میکالے نے مقامی نصابات کو حقیقت سے ماورا قرار دے کر ان کی تدریس کی مخالفت کی تو اس کے پس منظر میں بھی یہی سوچ کارفرما تھی۔ اس کے نزدیک ایسی تعلیم بے کار تھی جو حقائق سے متصادم ہو۔اس کے لیے وہ سائنس کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔''سائنٹفک'' کو دراصل اس دور میں روحانیت کے بالمقابل لا کھڑا کیا گیا تھا۔روحانیت ہندوستانی معاشرے میں بہت گہرائی تک رچ بس گئی تھی۔ ہندو معاشرہ ہمیشہ سے روحانیت کا اسیر رہا تھا اور مسلمان ہندوستان میں آنے کے بعد اسلام کے جمالیاتی پہلو پر عربوں کی نسبت زیادہ توجہ دینے لگے تھے۔ چنانچہ ہندو اور مسلمان دونوں قومیں روحانیت پسند تھیں اور مادہ پرستی کی نسبت روحانیت میں زیادہ سکون محسوس کرتی تھیں۔ روحانیت میں ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ غلامی کے خلاف انسانی نفسیات میں ایک مزاحمت پیدا کرتی ہے اور روحِ انسانی کو آزاد دیکھنا چاہتی ہے۔ اقبال کا یہ تصور کہ یقین کی قوت انسان کو غلامی سے نکالتی ہے اسی طرف اشارا کرتا ہے۔ انگریز حکمران بہت جلد یہ جان گئے تھے کہ ہندوستان کے باشندوں کا روحانیت کی طرف جھکاؤ انھیں کبھی اچھے غلام نہیں بننے دے گا۔ خاص طور پر ۱۸۵۷ کے واقعات نے برطانوی حکومت کو بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ لارڈ میکالے کا ''مفید'' تعلیم کا تصور ابھی تازہ تھا اور ''سائنس'' کی تعلیم ہندوستانی معاشرے کے لیے ایک حیرت انگیز اور معجزاتی چیز تھی۔ سرسید احمد خان جیسے علما بھی ''جرِ ثقیل'' کے تفصیلات بتانا شروع ہو گئے تھے۔ان حالات میں لفظ'' سائنٹفک'' متعارف کرایا گیا۔مقصد یہ تھا کہ ہر وہ چیز جو سائنٹفک نہیں ہے، قابلِ اعتبار نہیں۔اس لفظ کو معاشرے کی نفسیات کا حصہ بنانے کے لیے'' سائنٹفک سوسائٹی'' جیسے ادارے سامنے آئے۔چنانچہ اس ایک کلامیے کے ذریعے ہندوستان کی روحانی اقدار کو ایسا دبا دیا گیا کہ لحہ موجود تک ہر وہ طبقہ جو انگریزی سے وابستہ ہے وہ خوشحال، صاحبِ اختیار اور روحانیت سے عاری'' سائنٹفک'' ذہنیت کا حامل طبقہ ہے۔ انگریز حکمرانوں کی یہ سوچ بہت جامع دائرہ کار کی حامل تھی ، یہ سوچ ہندوستانی معاشرے کے ہر پہلو پر اثر انداز ہوئی اور خاص طور پر اس نے ہندوستان کی مقامی زبانوں اور ادب کو متاثر کیا۔ یہ سوچ اور یہ کلامیے ہماری تاریخ کا حصہ ہیں اور دورِ حاضر تک ہمارے معاشرے میں موجود ہیں۔

حوالہ جات:

(۱) اصل عبارت یوں ہے:

a particular way of talking about and understanding the world (or an

aspect of the world).[Marianne Jørgensen,Louise Phillips.(2002), Discourse Analysis as Theory and Method,London: SAGE Publications.]

(2) A central notion in most critical work on discourse is that of power, and more specificallythe social power of groups or institutions. Summarizing a complex philosophical and social analysis, we will define social power in terms of control. Thus, groups have (more or less) power if they are able to (more or less) control the acts and minds of (members of) other groups. This ability presupposes a power base of privileged access to scarce social resources, such as force, money, status, fame, knowledge, information, "culture," or indeed various forms of public discourse and communication.[van Dijk, T. A. (1993b). Principles of critical discourse analysis. Discourse and Society 4(2), 249-83.]

(3) Different types of power may be distinguished according to the various resources employed to exercise such power: the coercive power of the military and of violent men will rather be based on force, the rich will have power because of their money, whereas the more or less persuasive power of parents, professors, or journalists may be based on knowledge, information, or authority.[van Dijk, T. A. (1993b). Principles of critical discourse analysis. Discourse and Society 4(2), 249-83.]

(4) The power of dominant groups may be integrated in laws, rules, norms, habits, and even a quite general consensus, and thus take the form of what is called "hegemony". Class domination, sexism, and racism are characteristic examples of such hegemony. Note also that power is not always exercised in abusive acts of dominant group members, but may be enacted in the myriad of taken-for-granted actions of everyday life, as is typically the case in the many forms of everyday sexism or racism (Essed 1991).[Essed, P. J. M. (1991). Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory. Newbury Park, CA: Sage.]

(5) access to specific forms of discourse, e.g. those of politics, the media, or science, is itself a power resource. Secondly, as suggested earlier, action is

controlled by our minds. So, if we are able to influence people's minds, e.g. their knowledge or opinions, we indirectly may control (some of) their actions, as we know from persuasion and manipulation.those groups who control most influential discourse also have more chances to control the minds and actions of others. [van Dijk, T. A. (1993b). Principles of critical discourse analysis.Discourse and Society 4(2), 249-83.]

(6) recipients tend to accept beliefs, knowledge, and opinions (unless they are inconsistent with their personal beliefs and experiences) through discourse from what they see as authoritative, trustworthy, or credible sources, such as scholars, experts, professionals, or reliable media.[Nesler, M. S., Aguinis, H., Quigley, B. M.,and Tedeschi, J. T. (1993). The effect of credibility on perceived power.]

(7) Second, in some situations participants are obliged to be recipients of discourse, e.g. in education and in many job situations. Lessons, learning materials, job instructions, and other discourse types in such cases may need to be attended to, interpreted, and learned as intended by institutional or organizational authors .[Giroux, H. (1981). Ideology, Culture, and the Process of Schooling. London: Falmer Press.]

(8) Third, in many situations there are no pubic discourses or media that may provide information from which alternative beliefs may be derived.[Downing, J. (1984). Radical Media: The Political Experience of Alternative Communication. Boston: South End Press.]

(9) Fourth, and closely related to the previous points, recipients may not have the knowledge and beliefs needed to challenge the discourses or information they are exposed to .[Wodak, R. (1984). Determination of guilt: discourses in the courtroom. In C. Kramarae, M. Schulz, and W. M. O'Barr (eds), Language and Power (pp. 89-100). Beverly Hills, CA: Sage.]

◁▷