مابعد نوآبادیات: حدود اور امتیازات

آخر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ہی کیوں؟

اس سوال کے کئی رُخ ہیں جنھیں زیرِ بحث لایا جانا ضروری ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ اس طرزِ مطالعہ کی اہمیت اور جواز سے متعلق شبہات رفع کیے جاسکیں؛ محض اس لیے بھی نہیں کہ تعبیر و تجزیے کی اس نہج کو اختیار کرنے کے مقاصد کی نوعیّت — خالص علمی و اکیڈمک، تنقیدی، ثقافتی، سیاسی یا کچھ اور — واضح کی جاسکے، بلکہ اس لیے بھی کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی قسموں، دائرہ عمل اور طریقِ کار کی وضاحت بھی کی جاسکے۔

اس سوال کا ایک رخ یہ ہے کہ صرف مابعد نوآبادیات ہی کیوں؟ ۱۸ویں تا ۲۰ویں صدی کے برطانوی و فرانسیسی مقبوضات کی عمومی، ثقافتی اور ادبی صورتِ حال کے مطالعے کے لیے کوئی دوسری اصطلاح کیوں نہیں؟ ۱۸۰۰ء میں یورپی طاقتوں نے زمین کے ۵۵ فی صد حصّے پر قبضے کا دعویٰ کیا، جو حقیقتاً ۳۰ فی صد تھا۔ ۱۸۷۸ء تک کرّہ ارض کی پوری انسانی آبادی کا ۶۷ فی صد، یورپی ممالک کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۹۱۴ء تک ۲،۰۴،۰۰۰ مربع میل کے رقبے پر مغربی ممالک کے پرچم لہرا رہے تھے، جو کُل زمین کا ۸۵ فی صد تھا۔[1] لہٰذا سابق مقبوضات یا نوآبادیوں کے ثقافتی مطالعے کے لیے یورپی عہد، وکٹورین عہد، عہدِ انگلشیہ یا فرانسیسی و ہسپانوی عہد کی اصطلاحات کیوں نہیں؟ ہر چند یورپیوں نے اپنی نوآبادیوں کے تاریخی ادوار کی تقسیم نسلی بنیادوں پر کی ہے۔ مثلاً ہندوستان کی تاریخ کو ہندو، مغل مسلم اور انگریزی/ برطانوی ادوار کا نام دیا ہے، مگر تاریخ کو نسلی بنیاد پر سمجھنے میں وہی خطرات ہیں، جو شخصی بنیاد پر مطالعۂ تاریخ میں درپیش ہوتے ہیں۔ یعنی ایک نسل، اس کے انتظامی، معاشی، تعلیمی اداروں، سیاسی نظریات اور ثقافتی سرگرمیوں کی رُوداد بیان کی جاتی ہے، بالکل ایسے ہی، جیسے ایک بادشاہ کی سوانح عمری، کسی مُلک کی تاریخ کے مترادف سمجھی جاتی ہے۔ اس طرز کے مطالعات میں یہ التباس، ایک اصول کا درجہ اختیار کر جاتا ہے کہ بادشاہ کی ذات اور ایک نسل، کسی خطّے کی تاریخ کا مرکزی تنظیمی اصول ہے اور اس کی مدد سے تاریخ کے وسیع، متنوّع اور پیچیدہ عمل کی تسلی بخش وضاحت کی جاسکتی ہے۔ یہ اُصول کے بجائے، التباس اس لیے ہے کہ تاریخ صرف شاہوں کے فرامین، فتوحات، مہم جوئیوں، درباری سرگرمیوں، درباروں میں پرورش پاتی سازشوں اور ان کے قلع قمع کی

Scanned with CamScanner

کام یاب یا ناکام کوششوں، عشرت گاہوں اور نوازشات کا احوال ہے نہ ایک نسل کی سیاسی تدبیروں، انتظامی مشینری، تعلیمی و ثقافتی اصلاحات کا بیانیہ ہے۔ تاریخ کے عمل میں وہ سب افراد، آبادیاں، ادارے، سرگرمیاں بھی شریک ہوتی ہیں، جو بادشاہوں کے فرامین سے لے کر، نسلی تفاخر میں مبتلا کسی قوم کی سیاسی تدبیروں کا نشانہ ہوتی ہیں، لہٰذا تاریخ کا واحد تنظیمی اصول مقتدر طبقہ نہیں اور نہ ہی فقط محکوم طبقے کو تاریخ کے نظم و نسق کا ذمے دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ خواہ کتنا ہی بااختیار ہو یا کتنا ہی بے بس ہو، تاریخ سازی کے ہشت پہلو مظہر پر حاوی ہونے کا دعوے دار نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کو صاحبانِ اقتدار کے زاویے سے بیان کرنا جتنا گم راہ کن ہے، اُتنا ہی غلط صاحبانِ بے اختیار کے زاویے سے تاریخ کو پیش کرنا ہے۔ آج کل تاریخ کے sub-altern مطالعات کی حیثیت ردِ عمل کی ہے۔ یہ مطالعۂ تاریخ کا نیا طریق کار نہیں، پرانے طریق کار (طبقاتی) کو اُلٹ دینے سے عبارت ہے۔ تاریخ، اعمال، وظائف، سرگرمیوں اور اثرات سے عبارت ہے۔ طبقات اور اشخاص کی پہچان ان کی عمل کی قوت و اختیار اور ردِ عمل کی نوعیت و سمت، اثر اندازی کی صلاحیت اور اثر پذیری کی کیفیت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ بلاشبہ تاریخ میں ہم کچھ اشخاص (حمورابی، چندر گپت موریہ، سکندر، دارا، حضرت عمرؓ، اکبر اعظم، نپولین، مسولینی، ہٹلر، چرچل) کی امتیازی پہچان رکھتے ہیں۔ اسی طرح کچھ طبقات (کاہن، پادری، بادشاہ، ملّا، جاگیردار، سرمایہ دار) کو بھی نشان زد کر سکتے ہیں۔ کچھ نسلیں (مصری، یونانی، ہندستانی، عرب، انگریز، افریقی) بھی تاریخ کے صفحات اور ہمارے تاریخی حافظے میں جداگانہ شناخت رکھتی ہیں، مگر شناخت کی بُنیاد وہی عمل کی قوت و اختیار، عمل کی قلم رَو، اختیار کے استعمال کی تدبیر اور تدبیر کے اثرات و نتائج ہیں۔ چنانچہ جب تاریخ کو شخص، طبقے یا نسل کی بنیاد پر سمجھا اور لکھا جاتا ہے تو ہیرو، سُورما، طبقاتی عظمت و غرور، نسلی تفاخر کی کہانی وجود میں آ جاتی ہے؛ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر نظر انداز ہو جاتا ہے۔ حالاں کہ یہی مظہر شخص کو ہیرو، طبقے کو عظمت اور نسل کو تفاخر سے ہم کنار کرتا ہے۔ اس مظہر سے باہر اور الگ محکومیت و استحصال اور ان کی طبعی، نفسیاتی اور آئیڈیالوجیکل صورتوں کا بھی وجود نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ کی کوئی ایسی ریاضیاتی ساخت نہیں ہوتی، جسے ہم پوری انسانی تاریخ میں دریافت کر سکیں اور اس میں کارفرما دیکھ سکیں۔ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر مختلف زمانوں اور مختلف قوموں میں مختلف اور منفرد انداز میں ظہور کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیات تاریخی عمل کے اسی ''مختلف اور منفرد ظہور'' کے انکشاف کو اپنا مطمحِ نظر بناتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اوّلاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ نوآبادیات ایک ایسا تاریخی عہد ہے جو محض یورپی نسل کی ایشیائی و افریقی اقوام پر سیاسی حکمرانی کا عہد نہیں ہے۔ اسے ایشیائی و

Scanned with CamScanner

افریقی قوموں کی فقط محکومیت و استحصال سے بھی عبارت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی اس تاریخی عہد کی ہشت پہلوئی حقیقت کو محض ایک نسل کی سیاسی برتری اور دوسری کی سیاسی غلامی سے گرفت میں نہیں لیا جا سکتا۔ یہ دو زاویے ''ہشت پہلوئی حقیقت'' کے دو پہلوؤں کی طرف اشارہ ضرور کرتے ہیں مگر صرف انھی دو زاویوں پر اصرار سے نوآبادیاتی تاریخ کے آئس برگ کا صرف وہی حصہ نشان زد ہو گا جو پہلے ہی باہر اور دور سے نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ آئس برگ کے اوجھل، بھاری بھرکم وجود کو جس سے اکثر سابق نوآبادیاتی اقوام کی کمر اب تک دہری چلی آتی ہے، ساحل پر کھینچ لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اتنی بھاری ذمے داری قبول کرنے والے کی ہمت داد طلب ہے!!

مابعد نوآبادیات کیوں؟ — اس سوال کا دوسرا رخ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک ابھی نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ نہیں ہوا، اس نے اپنا چولا بدلا ہے۔ اگرچہ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں تمام ممالک یورپی استعمار کے شکنجے سے آزاد کر دیے گئے یا وہ آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے، مگر دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکا اور (سابق) سوویت یونین دو بڑی عالمی قوتوں کے طور پر ابھرے (امریکا خاص طور پر) جنھوں نے نوآبادیاتی نظام کی ایک نئی صورت متعارف کروائی۔ عسکری، سفارتی، سیاسی مداخلات کے ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد امریکا نے واحد عالمی طاقت کا ''منصب'' سنبھالا، جسے تا حال کوئی ملک امریکا سے نہیں چھین سکا۔ امریکا اپنی ''منصبی'' ذمے داریوں کے شعور کے تحت تیسری دنیا (جو دراصل ۱۹۵۲ء کے بعد ان ممالک کی نئی شناخت تھی جو پہلی دنیا یعنی سرمایہ دار ممالک اور دوسری دنیا یعنی اشتراکی ممالک میں شامل نہیں تھے) میں مداخلات کرتا اور ان ممالک (مسلمان ممالک خاص طور پر) کی فیصلہ سازی کی قوت کو شدید ضعف پہنچاتا یا اسے اپنے ہاتھ میں، براہ راست یا بالواسطہ لیتا ہے۔ عراق، افغانستان اور پاکستان اس امر کی کلاسیک مثال ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعات کو غیر ضروری اور قبل از وقت قرار دینے والے اس بظاہر قوی دلیل کے علاوہ یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ ایشیا و افریقا کے ممالک نے استعمار سے سیاسی و انتظامی آزادی تو حاصل کر لی، مگر ثقافتی آزادی نہیں۔ ان ملکوں میں مقامی حکمران تو آ گئے، نئے یا اصلاح شدہ انتظامی ادارے بھی وجود میں لائے گئے، مگر انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کا غلبہ بدستور ہے؛ یورپی طرز زندگی، لباس، خوراک، طرز تعمیر، فنون، نظریات کو اسی غیر تنقیدی نظر سے قبول کرنے کا رویہ عام ہے، جو نوآبادیاتی عہد میں تھا۔ یہ تصور بھی عام ہے کہ مقامی حکمران مقامی آبادی کے نمائندہ ہونے کا ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اصل میں وہ نئے استعمار کے نمائندہ ہیں، ان کے ڈھونگ رچانے کی غیر معمولی صلاحیت مقامی آبادی

Scanned with CamScanner

میں انھیں قابل قبول بناتی اور نئے استعمار کی اشیر باد سے سرفراز کرتی ہے — علاوہ ازیں قومی تشخص اور ثقافتی وجود کو جو کاری زخم نوآبادیات نے لگائے تھے، ان سے اب تک خون رس رہا ہے۔ کہیں تو یہ زخم ناسور بن گئے ہیں۔ طرفہ تماشا یہ کہ زخموں کو مُندمل کرنے کا چارہ نہیں کیا جاتا۔ اگر کیا جاتا ہے تو نیم دلی کے ساتھ جس سے زخموں پر نمک پاشی ہوتی ہے اور وہ بھی نہایت بھونڈے انداز میں۔ پاکستان کا نظام تعلیم اس کی "روشن مثال" ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بے محل ہونے سے متعلق یہ دونوں دلیلیں بہ ظاہر قوی ہیں اور یہ باور کرانے کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ نوآبادیات کا طوق اس قدر بھاری ہے کہ ہم اپنی گردنیں سیدھی کر کے نہ کھڑے ہو سکتے نہ "مابعد نوآبادیاتی عہد" کو آزاد ذہن کے ساتھ دیکھ اور جانچ سکتے ہیں۔ مگر کیا واقعی؟

یہ دونوں دلیلیں واقعے اور اس کے اثرات کو خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہیں۔ نوآبادیات ایک تاریخی واقعہ تھا جو اپنے انجام کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے اثرات یقیناً موجود ہیں، مگر کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اب جو کچھ ہے، وہ اس واقعے کے اثرات ہیں؟ ہم اپنی دگرگوں صورتِ حال کے ہر ہر پہلو کو نوآبادیات کی خون آشامی کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں؟ نیز کیا نوآبادیاتی نظام کے اثرات کی موجودگی، خود اس نظام کی موجودگی کے مترادف ہے؟ کیا سیلاب کی تباہ کاریوں کا جابجا نظر آنا، فصلوں کا ملیامیٹ، درختوں کا ٹنڈ منڈ دکھائی دینا، گھروں کا مسمار ہونا اور انسانوں کا بے گھر ہونا، سیلابی ریلے کے تاحال پُرخروش ہونے کے مترادف ہیں یا سیلاب کی تباہ کاریوں سے مقامی آبادی کے نمٹ نہ سکنے کی صلاحیت کا چیختا چنگھاڑتا اعلان ہیں؟ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ نوآبادیات نے مقامی آبادی کو باہر ہی سے نہیں، اندر سے بھی اتنے زخم پہنچائے ہوں کہ اپنے ہی مسمار گھر کی تعمیرِ نو محال ہوئی ہو، مگر اس صورت میں بھی یہ ماننا ہی پڑے گا کہ نوآبادیات کا خاتمہ ہو چکا ہے اور اب ہمارا معاملہ اس کے بعد کے عہد سے ہے۔ نئے عہد میں سانس لینے کی بنا پر ہم گزرے عہد سے ایک ایسے فاصلے پر ہیں کہ اسے معروضیت اور بے تعصبی کے ساتھ مطالعے کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ نوآبادیات کی روح کو سمجھنے کے بعد ہی ہم اس کے مابعد اثرات کی نوعیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگا سکتے ہیں۔

واقعے اور اس کے اثرات کو خلط ملط کرنے کا ایک سبب وہ تاریخی نسیان بھی ہے، سابق نوآبادیاتی ممالک جس کا عام طور پر شکار رہے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد میں محکوم ملکوں کی تاریخ کو مسخ کرنے کے لیے آئیڈیالوجیکل طریقے اختیار کیے گئے، مگر ان کا اثر وہی ہوا جو نفسی تشدد کے نتیجے میں کسی شخص کے حافظے پر ہوتا ہے اور وہ واقعات کو الگ الگ کر کے دیکھنے کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے۔ اسے اصطلاح میں episodic amnesia کہتے ہیں۔ اسے تاریخی نسیان کہہ سکتے ہیں۔ اکثر سابق نوآبادیاتی اور موجودہ آزاد ممالک میں

Scanned with CamScanner

اپنی تاریخ کے ادوار کو الگ الگ نہ کرنے، مابعد نوآبادیات کو نوآبادیات قرار دینے کی جس روش کا مظاہرہ ہوتا ہے، وہ تاریخی نسیان ہی ہے — تاریخی نسیان کی موجودگی نوآبادیاتی آئیڈیالوجیکل تشدّد کے گہرے اثرات کی نشان دہی تو کرتی ہے، مگر ساتھ ہی ہمارے تاریخی و ثقافتی وجود پر لگے زخموں کے سلسلے میں ہماری شدید بے حسی کا مظہر بھی ہے۔ یہی نہیں، یہ ایک نفسیاتی فرار بھی ہے، اپنی صورتِ حال کی ذمّے داری ان قوتوں پر ڈالنے کی کوشش ہے، جو باہر ایک مادی حقیقت کے طور پر کم اور ہمارے اندر ایک طاقت ور نفسیاتی وجود کے طور پر زیادہ کارفرما ہیں۔ لہٰذا تاریخی نسیان کے آس پاس گہرا خوف بھی موجود ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات کی اہمیت پر اُنگلی اٹھانے والوں کا مؤقف یہ بھی ہے کہ ان کے ذریعے اپنی تاریخ میں یورپ کو مرکزی حیثیت دینے کی خواہ مخواہ کوشش کی جاتی ہے۔ اس موقف میں خود تردیدی کے عناصر ہیں۔ اوّل یہ کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ نہیں، تاریخی نسیان یورپ کی مرکزیت پر اصرار کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی بنیاد ہی ''یورپی مرکزیت'' کے تصور کی نفی پر ہے۔ نوآبادیات کا قیام بڑی حد تک یورپ یا مغرب کی مرکزیت کے قیام، انجذاب اور استحکام کا مرہونِ منت تھا۔ یورپ یا مغرب کا علم، نظامِ حکمرانی، تعلیمی تصورات، ثقافتی رسوم مثالیہ اور آفاقی قرار دیے گئے تھے اور نوآبادیوں میں انھیں پھیلانے اور رائج کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ چوں کہ یہ کوششیں اُس تاریخی عمل کے بغیر تھیں، جس نے مغرب کے مثالیہ اور آفاقی اقدار کو جنم دیا تھا، اس لیے نہ ان کا انجذاب کامل ہوا نہ انھیں حقیقی استحکام حاصل ہوا۔ اگر یہ دونوں باتیں ممکن ہوتیں تو سابق نوآبادیاتی ممالک میں بھی بشر مرکزیت، جدیدیت اور روشن خیالی کے فلسفے اپنی حقیقی رُوح کے ساتھ رائج ہوتے۔ آزادانہ غور و فکر اور تحقیق برائے تخلیقِ علم کی روایت وجود میں آتی اور یہ ممالک بھی طبعی، سماجی اور تنقیدی سماجی سائنسوں کی عالمی روایت میں حصّہ ڈالتے۔ فی الوقت تو یہ ممالک علوم کے صارف ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان ملکوں میں مذکورہ فلسفے اور سائنسوں کو طرح طرح کے شبہات اور مزاحمت کا سامنا ہے اور ان کے علم برداروں کو علمی اشرافیہ قرار دینے کے باوجود، سماجی عمل میں حاشیے پر دھکیلا جاتا ہے۔ شبہات اور مزاحمت میں مرکزی نکتہ، ان فلسفوں اور سائنسوں کا یورپی/مغربی سمجھا جانا ہے۔ بشر مرکزیت اور جدیدیت سے ماخوذ و مستنیر ہر علم و نظریے کو مردود قرار دینے کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ مغربی ہے۔ ان کے علمیاتی و وجودیاتی سوالات کو اوّل تو زیرِ بحث نہیں لایا جاتا اور اگر کوئی اس کے لیے کمر کستا بھی ہے تو ان سوالات کو مغربی ثابت کر کے، ان کی گردن مروڑنے کے لیے! سابق نوآبادیاتی ممالک میں اس ''شبہ پسند ذہنیت'' کے فروغ پانے کا باعث یہ ہے کہ یہاں جدیدیت اور روشن خیالی کا

تعارف نوآبادیاتی صورت حال میں ہوا۔ اس میں ایک طرف جدیدیت کو یورپی مظہر کے طور پر پیش کیا گیا، اس کی حقیقی انسانی قدر پر یورپ کا انمٹ ٹھپہ لگایا گیا اور دوسری طرف محکوم ملکوں میں یورپ/مغرب سے سیاسی وجوہ سے جس عام نفرت نے جنم لیا اس کی زد پر یہ فلسفے اور سائنسیں بھی آ گئیں۔

''یورپی مرکزیت'' خاصا پیچیدہ مگر کثیر المقاصد تصور ہے۔ یہ جدید انسانی فکر کی اصل، نشو ونما اور فروغ کے علمیاتی اور ابلاغی وسائل پر یورپ کے کلی اجارے کو تسلیم کرنے سے عبارت ہے۔ اس تصور کی مدد سے یورپ نے کئی سیاسی اور ثقافتی مقاصد حاصل کیے ہیں۔ وہ نوآبادیاتی ممالک میں علوم کے میدان میں اپنی دھاک بٹھانے میں کام یاب ہوا، جس کا اسے سیاسی فائدہ ہوا ہے۔ عام معنوں میں سیاسی فائدہ نہیں جو طاقت، برتری اور حاکمیت کے حصول اور ان کے نفاذ سے عبارت ہوتا ہے۔ یہ سیاسی فائدہ تو محض عسکری طاقت و انتظامی اختیارات کے ذریعے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے ذریعے، مغرب کو گہرا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ سابق نوآبادیاتی ممالک جدید فلسفوں اور سائنسوں کو یورپی/مغربی سمجھنے کی گم راہی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ ان سے دُور، بے زار اور نفور ہوئے ہیں۔ نتیجتاً علمی بے چارگی، معاشی کم زوری، نفسیاتی ضعف اور ثقافتی پس ماندگی کا شکار ہوئے ہیں۔ اس صورتِ حال کے نتیجے میں مغرب ''ہم'' اور ''وہ'' کی اس ثنویت کو ناقابلِ عبور خلیج میں بدلنے میں کام یاب ہوا ہے، جس کی ابتدا نوآبادیاتی عہد میں ہوئی۔ تاہم واضح رہے کہ ''ہم'' اور ''وہ'' کی خلیج صرف اس مفہوم میں ناقابلِ عبور ہے کہ دونوں میں مساویانہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا، وگرنہ ''ہم'' کے علم، آرٹ، ٹیکنالوجی کا مسلسل بہاؤ ''وہ'' کی طرف رہتا ہے۔ چوں کہ ''وہ'' صارف رہتا ہے اور ہم ''فائق'' اس لیے ''وہ'' پر ''ہم'' کی سیاسی، معاشی اور ثقافتی برتری قائم رہتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ساری صورتِ حال کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے تصور کی کارفرمائی کی سب صورتوں کو طشت از بام کرتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی تجزیہ یورپ کو نہیں، کولونیل ازم کو مرکز میں رکھتا ہے۔ یہ درست ہے کہ یورپ نے اسے اختیار کیا، مگر اختیار کرنے کا عمل ایک نئی تمثیل شروع کرنے کی مانند تھا۔ کولونیل ازم ایک نیا ڈراما تھا، جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھیلنے کے لیے ایشیا و افریقا کی سرزمین کو منتخب کیا۔ ڈرامے کے مرکزی کردار یورپی تھے، تاہم کچھ معاون اور ضمنی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔

☆☆

Scanned with CamScanner

یہ واضح ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کا موضوع نوآبادیات یا کولونیل ازم ہے۔ بعض لوگ کولونیل ازم کے ساتھ یا اس کی جگہ امپیریل ازم لاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں تاریخی رشتہ ہے، مگر دونوں ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق امپیریل ازم سے مراد دور دراز خطے پر حکمرانی کرنے والے کسی غالب میٹروپولیٹن مرکز کا عمل، نظریہ اور رویے ہیں۔ کولونیل ازم جو تقریباً ہمیشہ امپیریل ازم کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ دور دراز خطے پر آبادکاری کو مسلط کرنے کا نام ہے"۔ لہٰذا امپیریل ازم کو اس طرز مطالعہ کا موضوع بنانے کا مطلب امپائر قائم کرنے کے عمل، امپائر کی ثقافتی و سیاسی سرگرمیوں یا زیادہ سے زیادہ امپیریل کلچر کا مطالعہ کرنا ہے یا اس سے چند قدم آگے بڑھیں تو امپیریل کلچر اور امپائر میں شامل، اُس کے محکوم ملکوں کے کلچر میں آمیزش و آویزش کی صورتوں کو اُجاگر کیا جاسکتا ہے۔ ان سب صورتوں میں مرکزیت امپائر کو حاصل رہتی ہے، جو سیاسی لغت میں ایک شان دار تصور ہے۔ نوآبادیات امپیریل ازم کا نتیجہ ضرور ہے، مگر اس کے مترادف ہرگز نہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ جہاں امپیریل ازم ہو وہاں لازماً کولونیل ازم بھی ہو۔ امپیریل ازم اپنی محدود سرزمین سے باہر ممکنہ حد تک پاؤں پھیلانے اور وہاں اپنا پرچم لہرانے کی غلبہ پسند خواہش کا نتیجہ ہے۔ امپائر اپنے پایۂ تخت، اپنے میٹروپولیٹن مرکز کی طاقت اور اختیار کو مسلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے۔ ان کو ثقافتی طور پر مغلوب کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال میں یونانی امپائر، رُومی امپائر، مغل امپائر پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی، لسانی، مذہبی اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت، نئی زبان اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اُصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بُنیادی اُصول ہے۔ اس میں جبر، زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نوآبادیات کا خاصہ ہیں۔ اس بات کو برصغیر میں اسلام اور عیسائیت، اور اردو اور انگریزی کی اشاعت و فروغ کی کہانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ برصغیر میں اسلام کی اشاعت میں اہم کردار مسلمان صوفیا کا تھا، جب کہ عیسائیت کی تبلیغ عیسائی مشنری اداروں نے کی۔ مسلمان صوفیا، مسلم درباروں سے عام طور پر فاصلے پر رہے، مگر مشنری اداروں کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرپرستی حاصل رہی۔ صوفیا طاقت کے مراکز سے دُور مگر مشنری ان مراکز سے جُڑے رہے اور ان کے ذریعے تبدیلیِ مذہب کے لیے شدت سے کوشاں رہے۔ نتیجتاً صوفیا کے تکیوں اور خانقاہوں میں مذہبی رواداری اور انسانی برادری کا بے مثال مظاہرہ ہوا اور محبت و اخوت کا انوکھا کلچر وجود میں آیا۔ عیسائیت نے فقط مناظروں کو جنم دیا۔ اس طرح اردو، ہند مسلم ثقافتی اشتراک کا

Scanned with CamScanner

غیر معمولی نمونہ ہے۔ فارسی مغل امپائر کی سرکاری زبان تھی۔ اس کے کھڑی بولی سے اختلاط کا مظہر اردو ہے، جب کہ انگریزی نے ثقافتی اشتراک کے بجائے ثقافتی افتراق اور استحصال کی بنیاد رکھی۔ انگریزی نے خود کو استعماری زبان کے طور پر ہی پیش کیا۔ (تفصیلی بحث کتاب میں شامل آئندہ مقالات میں آئے گی۔)

نوآبادیات میں بھی طاقت اور اختیار کو برابر وسعت دینے کی انمٹ پیاس ہوتی ہے، مگر یہ صرف سیاسی اطاعت پر اکتفا نہیں کرتی۔ یہ محکوم آبادی سے ثقافتی اطاعت شعاری کا تقاضا بھی کرتی ہے۔ چوں کہ یہ تقاضا، سیاسی اطاعت کے مقابلے میں بڑا ہے کہ سیاسی اطاعت میں نئے طرزِ حکمرانی کے خلاف بغاوت نہ کرنے کا عہد ہوتا ہے، جب کہ ثقافتی اطاعت شعاری کا مطالبہ انسانی وجود کے اُن حصّوں کو سرِ تسلیم خم کرنے پر مجبور کرتا ہے، جو صدیوں کے پھیر میں صورت پذیر ہوتے، ایک خاص شکل اختیار کرتے، اس کے تحت زندگی اور کائنات سے رشتوں کا نظام پیدا کرتے، علمی و تخیلی سرگرمیوں کو خاص سمت دیتے اور اجتماعی شناخت قائم کرتے ہیں اور ایک نئے تصورِ کائنات کی تشکیل کرتے ہیں، اس لیے ثقافتی اطاعت گزاری کی راہ میں متعدّد اور پے در پے مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ نوآبادیاتی نظام ان ''مشکلات'' کا پیشگی اندازہ کر لیتا ہے، اس لیے انھیں دور کرنے کے ہمہ گیر اقدامات کرتا ہے۔ یہیں سے ایک نئی تاریخی سیاسی صورتِ حال، طاقت کے نئے رشتے، ایک نیا کلچر وجود میں آتے ہیں۔ مابعد نوآبادیات اس صورتِ حال اور اس سے وابستہ ''طاقت کے رشتوں'' کا مطالعہ کرتی ہے۔

سی ایل اِنس مابعد نوآبادیاتی تجزیے کے مقصود کی وضاحت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> (مابعد نوآبادیات) ثقافتی تبادلے میں طاقت کے رشتوں کی اہمیت اس حد تک تسلیم کرتی ہے، جس حد تک آبادکار اپنی زبان، اپنی ثقافت اور طرزِ عمل کا مجموعہ مسلّط کرتا ہے اور جس حد تک محکوم باشندے اس تسلّط کے خلاف مزاحمت کرنے، اس سے ہم آہنگ ہونے یا اسے زیروزبر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔[۲]

گویا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافتی مطالعے کی ایک قسم ہے، تاہم عمومی، توضیحی، ثقافتی مطالعات سے اس کا امتیاز یہ ہے کہ یہ ''مرکوز اور پابند'' مطالعہ ہے۔ عمومی ثقافتی مطالعے میں کسی ثقافت کے اساسی عناصر اور امتیازی خصوصیات کی وضاحت کر دی جاتی ہے، جب کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس نوع کی تعارفی و توضیحی مطالعاتی سرگرمی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ یہ نوآبادیاتی تاریخ کے واقعات، سنین، اداروں، احکامات، بغاوتوں، مفاہمتوں، تحریکوں، تدبیروں کا مستند بیانیہ مرتّب کرنے تک محدود نہیں رہتا۔ بلاشبہ اس مستند بیانیے کی اہمیّت کو تسلیم کرتا ہے مگر اس پر اکتفا نہیں کرتا۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی تاریخ کے مُستند بیانیوں

Scanned with CamScanner

کی اہمیت اس شرط کے ساتھ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بیانیے ثقافتی مطالعے کے مسالے کا کام دے سکیں، طاقت کے رشتوں کو سمجھنے کی بُنیاد بن سکیں۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعے اور سادہ توضیحی ثقافتی مطالعے میں کم و بیش وہی فرق ہے جو تنقید کے تشریحی اور تعبیری انداز میں ہے۔ شرح، کسی متن کے بنیادی مفہوم تک پہنچنے اور اسے الم نشرح کرنے تک محدود ہوتی ہے۔ متن کسی خاص مفہوم کا حامل کیوں ہے اور کس قوّت (لسانی، فنی، روایاتی) یا کس تناظر (سیاسی، ثقافتی، کلامیاتی، آئیڈیالوجیکل) نے اس مفہوم کی تشکیل کی اور اس مفہوم کے متن کی صنفی روایت اور اس سے باہر کیا مضمرات ہیں، ان سوالوں کا جواب شرح نہیں دیتی اور اس لیے نہیں دیتی کہ وہ اپنے وجودیاتی منطقے میں ان سوالوں کی دستک سننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لہٰذا شرح سے متن کے بنیادی مفہوم کی وضاحت کے علاوہ توقع باندھنا ہی بے جا ہے۔ بالکل یہی صورت توضیحی ثقافتی مطالعے کی ہوتی ہے — متن سے متعلق مذکورہ سوالوں کے جواب کی ذمّے داری، تعبیری تنقید اپنے کاندھوں پر لیتی ہے۔ چوں کہ یہ سوال ادبی متن کو اُن قوتوں اور تناظرات سے وابستہ کرتے ہیں جو مضمر حالت میں متن ہی میں موجود ہوتے اور متن کے مفہومیاتی وجود کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دعوا کرتے ہیں، اس لیے تعبیر کو ادبی متن کے آس پاس کے منطقوں کا علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔ گو آس پاس کے منطقے وہی ہیں، جہاں تک ادبی متن کے مفہومیاتی وجود کی صدا گونج پیدا کرسکتی اور قابلِ فہم ہوتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی ثقافتی مطالعہ بھی نوآبادیاتی ثقافت کو ان طاقتوں اور تناظرات سے وابستہ کرتا ہے، جو مضمر حالت میں اس ثقافت کے بطن میں ہوتے اور اس کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دعوا کرتے ہیں۔

ان معروضات سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اصل میں نوآبادیاتی ثقافت کی تشریح نہیں، تعبیر ہے، تعارف و توضیح نہیں، تجزیہ و تنقید ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، اس مفروضے سے اپنی ابتدا کرتا ہے کہ تاریخ کا نوآبادیاتی عہد طاقت کے رشتوں سے وجود میں آتا ہے۔ اس عہد میں نہ طاقت کا اظہار سادہ اور فی الفور نظر آنے والی صورتوں میں ہوتا ہے، نہ طاقت کے رشتے سادہ اور عام فہم ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کی خصوصیت یہ ہے کہ طاقت کی نئی شکلیں دریافت کی جاتی ہیں اور انھیں نئے طریقوں سے کام میں لاکر، نئے رشتے وجود میں لائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس عہد میں ایک ایسی ثقافتی صورتِ حال نمو پذیر ہوتے چلی جاتی ہے، جس کی اساسی تہوں، تنظیمی ساختوں اور بالائی مظاہر میں طاقت سرایت کر جاتی ہے۔ چوں کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت ایجاد کی

Scanned with CamScanner

جاتی اور تشکیل دی جاتی ہے، اس لیے یہ عہد، تاریخ کا ایک فطری یا اتفاقی عہد نہیں ہوتا۔ یہاں تاریخی قوتیں اچانک ماورائی انداز میں نمودار نہیں ہوتیں، نہ تاریخی واقعات و اعمال پُر اسرار طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کے صفحات پر ظاہر ہونے والی ہر عبارت ارادی ہوتی اور ''منشائے مصنف'' کے تابع ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ''منشائے مصنف'' نوآبادیاتی متن کی ساخت کی گہری تہوں میں مضمر ہوتا ہے اور اس تک رسائی اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ قاری متن کی گہری تہوں کو کھنگالنے اور متن کے بنیادی، ضمنی اور ماسٹر کوڈ کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ نوآبادیاتی عہد کے اسٹیج پر کھیلے جانے والا ہر تماشا ان لوک تماشوں کی مثال نہیں ہوتا جو صدیوں سے کھیلے جا رہے ہوتے اور جن کی اصل کا علم خود ان تماشا گروں کو نہیں ہوتا۔ نوآبادیاتی تماشا آج کی کثیر القومی تجارتی تنظیم کے اشتہارات کی طرح ہوتا ہے، جن کے اسکرپٹ کی ہر چھوٹی بڑی تفصیل پر نہایت غور وفکر کیا جاتا ہے اور اس کے نفسیاتی، جمالیاتی، جنسی اثرات اور معاشی نتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔ کیا عجب کہ کثیر القومی تنظیموں نے ''تجارتی آداب'' نوآبادکاروں ہی سے سیکھے ہوں! آخر گلوبلائزیشن کے زمانے کی یہ تنظیمیں انیسویں صدی کے نوآبادکاریوں سے نسلی تعلق تو رکھتی ہی ہیں!

اب سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت کی کیا کیا صورتیں دریافت و ایجاد کی گئیں اور یہ کن صُورتوں اور رشتوں میں کارفرما تھیں؟

اس سوال کے جواب سے پہلے دو باتوں کی وضاحت اشد ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ طاقت تمام قدیم و جدید و مابعد جدید معاشروں میں کارفرما رہی ہے۔ کوئی معاشرہ یا انسانی تاریخ کا کوئی عہد کش مکش، غلبہ پسندی اور چھینا جھپٹی کی معروف اور غیر معروف صورتوں سے خالی نہیں رہا۔ اس لحاظ سے طاقت ایک ایسا خاص الخاص تصوّر نہیں ہے، جس سے نوآبادیاتی ثقافت کو بیان کیا جاسکے۔ اصل یہ ہے کہ نوآبادیات میں طاقت کا تصوّر مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں طاقت، ثقافتی غلبے کے لیے کئی صورتیں اختیار کرتی اور متنوّع ہیئتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ کئی قسم کے سماجی، سیاسی، اخلاقی، علمی، ثقافتی رشتوں کو وجود میں لاتی ہے۔ گویا نوآبادیات میں طاقت استثنائی عامل نہیں ہوتی، مگر اپنی کارفرمائی اور کارپردازی میں یہ استثنائی تصوّر کا درجہ ضرور اختیار کر جاتی ہے۔ دوسری یہ بات وضاحت طلب ہے کہ نوآبادیاتی ثقافت عمومی اور آفاقی نہیں ہے۔ یعنی یورپ نے ایشیا و افریقا کے ملکوں پر قبضے کے لیے یکساں نوآبادیاتی حکمتِ عملی اختیار نہیں کی، اس لیے ہر جگہ نوآبادیاتی طاقت کے تصوّرات ایک جیسے نہیں تھے۔ اسٹوارٹ ہال نے اس ضمن میں خبردار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''تمام معاشرے یکساں انداز میں 'مابعد نوآبادیاتی' [معاشرے] نہیں ہیں، مگر اس کا یہ مطلب

Scanned with CamScanner

بھی نہیں ہے کہ وہ کسی بھی انداز سے 'مابعد نوآبادیاتی' [معاشرے] نہیں ہیں''۔[۴] نوآبادیات کا قیام ایک منصوبہ بند اقدام تھا۔ زمینی حقائق اور مقامی حالات کے مطابق نوآبادیاتی تدبیریں اختیار کی گئیں۔ مثلاً کریبین (ویسٹ انڈیز) میں ہسپانوی اور پرتگیزی سونے کی تلاش میں آئے، جیسے ہندوستان اور مغربی افریقا میں یورپی اقوام تجارت کی غرض سے بالترتیب ایسٹ انڈیا کمپنی اور ایسٹ افریقا کمپنی کی صورت آئیں۔ کریبین میں عسکری طاقت کا اندھا دھند اور بھیانک استعمال کیا گیا۔ بڑے پیمانے پر مقامی آبادی کی نسل کشی کی گئی۔ بچے کھچے کریب بیماری کا شکار ہوئے یا اجتماعی خودکشی پر مجبور ہوئے اور جو چند ایک بچ رہے انھیں غُلام بنالیا گیا۔ مقامی آبادی کے خاتمے سے پیدا ہونے والے خلا کو مغربی افریقا سے لائے گئے غلاموں کے ذریعے پُر کیا گیا۔ چناں چہ کریبین میں تسلّط اور طاقت کا بدترین اور سفاک ترین مظاہرہ ہوا۔ زُبان، کلچر اور طرزِ عمل کے مجموعے کا تسلّط براہِ راست اور بڑی حد تک یک طرفہ طور پر ہوا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان میں نوآبادیاتی طاقت کا استعمال اور مظاہرہ ایک دوسری صورت میں ہوا۔

ہر چند ہندوستان میں ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک انگریزوں نے جنگیں لڑیں اور مقامی آبادی کے ہزاروں افراد قتل اور قید ہوئے، مگر یہاں انگریزوں نے اجتماعی نسل کشی کے بجائے طاقت کے استعمال کی ایک اور صورت دریافت کی۔ یہ صورت انوکھی مگر پوری طرح کارگر تھی۔ ۳۰ کروڑ آبادی کے ہندوستان پر صرف چند ہزار برطانوی سول ملازمین نے نوآبادیاتی قبضہ کیے رکھا۔ ۱۹۳۰ء تک ان سول ملازمین کی کل تعداد صرف ۴۰۰۰ تھی، جنھوں نے ۶۰،۰۰۰ فوجی اور ۹۰،۰۰۰ دیسی ملازمین بھرتی کیے ہوئے تھے۔ آخر کیسے ایک عظیم عددی اکثریت، معمولی اقلیت کے تابع فرمان تھی؟ نوآبادیاتی تاریخ کے اس اہم ترین سوال کا جواب بے حد سادہ ہے: طاقت کو سماجیانے کا عمل۔ کریبین میں طاقت زیادہ تر مادی مظہر تھی، اس لیے مرتکز تھی اور مادی تسلّط میں کام یاب تھی۔ چناں چہ جب اس کا ردّعمل ہوا تو اس کی صورت بھی زیادہ تر مادی اور مرتکز تھی یعنی تشدّد۔ فرانز فینن افریقی نوآبادیاتی تناظر ہی میں استعمار کے خاتمے کو متشدّدانہ عمل قرار دیتا ہے۔[۵] یعنی تسلّط کے لیے طاقت کے استعمال کی جو صورت اختیار کی گئی، تسلّط سے آزادی کے لیے بھی وہی صورت موزوں ہے۔ افریقا میں تسلّط مکمل، براہِ راست تھا۔ زبان و کلچر کو ملیامیٹ کیا گیا، اس لیے تسلّط کو شکست دینے کے لیے ضروری سمجھا گیا کہ حاوی زبان و کلچر کو ملیامیٹ کر دیا جائے اور مقامی و اصلی زبان و کلچر کو بحال کر دیا جائے۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان اور آئرلینڈ میں طاقت کو مرتکز نہیں کیا گیا، اسے سماجی شعبوں میں منتقل اور پھیلا دیا گیا۔ طاقت مرتکز نہ ہونے کی وجہ سے عام نظروں سے اوجھل ہوگئی مگر مانوس

Scanned with CamScanner

سماجی صورتوں میں سرایت کر گئی۔ تاہم اپنی حقیقی نوآبادیاتی منشا یعنی زبان، کلچر اور طرزِ عمل کے مجموعے کے تسلّط میں پوری طرح کام یاب اور بعض صورتوں میں زیادہ کارگر تھی۔ ہندوستان اور آئرلینڈ میں نوآبادیاتی طاقت کی ایک مانوس سماجی صورت مقامی معاونین کی جماعت تھی، جسے خاصے غور و فکر کے بعد تخلیق کیا گیا۔ اس حقیقت کی کلاسیک مثال برطانوی پارلیمنٹرین، مقالہ نگار اور ہندوستانی سپریم کونسل کے ممبر قانون لارڈ میکالے کی مشہور تعلیمی رپورٹ کا یہ حصہ ہے جس کا حوالہ اکثر دیا گیا ہے۔

فی الوقت ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرضِ وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہییں جو ہم میں اور ان کروڑوں انسانوں کے مابین، جن پر ہم حکومت کر رہے ہیں، ترجمانی کا فریضہ سرانجام دے۔ یہ طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہو جو رنگ و نسل کے لحاظ سے تو ہندوستانی ہو، لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز۔[۶]
(ترجمہ: سید شبیر بخاری)

میکالے کی تعلیمی رپورٹ ہندوستان کے برطانوی، تعلیمی نظام کے بُنیادی خاکے کو سمجھنے میں مدد ہی نہیں دیتی بلکہ نوآبادیاتی پراجیکٹ کی تکمیل کے لیے مقامی معاونین کی تخلیق کا لائحہ عمل بھی طشت ازبام کرتی ہے۔ ہر چند ایک اور طبقہ بھی تھا، جسے برطانوی آبادکاروں نے طاقت منتقل کی، مگر یہ مقامی معاونین، جنھیں میکالے ترجمان کہنا پسند کرتا ہے، سے مختلف اور نسبتاً کم موثر تھا۔ یہ طبقہ اُن جاگیرداروں پر مشتمل تھا، جنھیں وفاداری کے عوض جاگیریں دی گئیں — مقامی معاونین پیدا کرنے کا تصوّر خاصا انقلابی تھا۔ اسے ایک ایسے تعلیمی نظریے نے جنم دیا جو انسانی شخصیّت کو گوندھی، بے ہیئت مٹی کی طرح خیال کرتا ہے، جسے کسی خاص تعلیمی نظام کے چاک پر خاص ہیئت میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے یہ تعلیمی نظریہ صرف انسانی شخصیت میں موجود اس فعال، تخلیقی عنصر کی موجودگی کا اقرار کرتا ہو جو سوال اٹھاتا ہے؛ کسی شے، تصوّر، قدر کو قبول کرنے سے پہلے اسے چھاننا پھٹکنا ضروری سمجھتا ہے، مگر یہ تعلیمی نظریہ اس فعال تخلیقی عنصر کی پرداخت کے سلسلے میں سنگ دلانہ لاتعلقی اختیار کیے ہوئے تھا۔ ہر آبادکار غلام ممالک کے باشندوں کی شخصیت کا تصوّر اسی طور مستقل انداز میں کرتا ہے اور ان کی اساطیری تصویر بناتا ہے کہ اسی صورت میں انھیں ''کولونائزڈ'' کیا جا سکتا، اپنا ہم نوا، معاون اور ترجمان بنایا جا سکتا ہے اور انھیں کولونیل طاقت منتقل کی جا سکتی، جو دراصل ان کے پاس بہ طور امانت ہوتی ہے۔ وہ اس طاقت کے مالک نہیں ہوتے، اپنی مرضی سے اسے استعمال نہیں کر سکتے۔ وہ آبادکار کی حکمتِ عملی کے عین مطابق اس طاقت کا استعمال کرتے ہیں۔

تعلیم کے ذریعے مقامی معاونین تخلیق کرنے کا ایک سبب، علم اور طاقت کے گٹھ جوڑ کا وہ تصوّر بھی تھا

Scanned with CamScanner

جسے برطانوی آبادکاروں نے اس عہد کی یورپی علمی و ثقافتی فضا سے اخذ کیا تھا۔ برطانوی آبادکار اپنے تناظر میں دیانت داری سے یہ سمجھتے تھے کہ علم طاقت ہے۔ ہندوستانیوں کی صورتِ حال سے لے کر، اسے اپنے مقاصد کے تحت تبدیل کرنے کی تدبیر کا علم حاصل کر کے طاقت اخذ کی جاسکتی ہے۔ ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست — سب علم اور اسی بنا پر طاقت ہیں۔ انھیں ہندوستانیوں کو منتقل کرنے کا مطلب ان تک اس طاقت کو منتقل کرنا ہے، جس پر آبادکار کا اجارہ ہے۔ چوں کہ انتقالِ طاقت کے اس عمل میں، محکوم افراد کی شخصیتوں کے تخلیقی اور سوال قائم کرنے والے عنصر کا صریحاً انکار تھا، اس لیے وہ آبادکار کے علم کی طاقت کا آزادانہ استعمال کرنے سے قاصر تھے۔ وہ علم کی طاقت کے بہ طور فرد علم بردار نہیں تھے، بہ طور کولونائزڈ پاس دار تھے۔

بعض لوگوں نے (جن میں ہومی بھابھا پیش پیش ہیں) یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ محکوم باشندہ، آبادکار کے علوم، زبان سیکھ کر حقیقی طاقت حاصل کر لیتا ہے اور اسے آزادانہ استعمال کر سکتا ہے۔ گویا وہ آبادکار کی طاقت کا پاس دار نہیں، اس کی طاقت کا علم بردار اور اس کی طاقت میں باقاعدہ شریک ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وہ جہالت اور پس ماندگی کی تاریک راہوں میں مارا مارا پھرنے والا محکوم باشندہ نہیں، حاکمانہ اقتدار اور معاصر جدید علوم کی روشن راہوں میں خرامِ ناز کا مظاہرہ کرنے والا آزاد فرد ہوتا ہے۔ یہ حضرات ایک کولونائزڈ اور آزاد فرد میں فرق نہیں کرتے۔ ریاستی آئیڈیالوجی سے بُری طرح مملو اور تخلیقی و استفہامی صلاحیتوں کو نمو دینے والے تعلیمی نظام کے امتیاز کو پسِ پشت ڈالتے ہیں۔

یہاں اصل سوال یہ ہے کہ آیا علم کی طاقت کی سو فی صد پاس داری ممکن ہے؟ کیا اسے پوری سچائی کے ساتھ ایک امانت کا درجہ دیا جاسکتا ہے، جس میں خیانت (آبادکار کی طے کردہ حکمتِ عملی سے ہٹ کر) کا امکان ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب آگے طاقت کی صورتوں کی وضاحت کے ذیل میں مل جائے گا۔ فی الوقت عرض یہ کرنا ہے کہ مقامی معاونین کی جماعت کی بذریعہ تعلیم، تخلیق میں ایک حکمت یہ مضمر تھی کہ محکومین میں غیر ملکی آقاؤں سے احساسِ اجنبیت، خوف، شک اور بداعتمادی کو کم کیا جائے۔ اجنبیت، شک، خوف نوآبادیاتی ثقافتی غلبے میں حائل تھے۔ مقامی معاونین ایسے مثالیے ثابت ہو سکتے تھے (اور بعد ازاں ثابت ہوئے) جو خوف و اجنبیت سے ''آزاد'' اور محکوم آبادی کے کثیر حصّے کے لیے قابلِ تقلید تھے۔ چناں چہ ان ''کولونائزڈ مثالیوں'' کے ذریعے آبادکار اپنی طاقت کا شان دار اظہار اور مؤثر استعمال کر سکتا تھا۔

اب آیئے اس سوال کی طرف کہ جدید دُنیا میں طاقت کی کیا کیا شکلیں دریافت و رائج ہوئی ہیں اور

Scanned with CamScanner

جنھیں نوآبادیات بروئے کار لائی ہے۔

طاقت کی ایک سے زیادہ شکلیں ہیں — خود اس تصور میں طاقت کے روایتی مادی تصور کی نفی موجود ہے۔ روایتی مادی تصور میں طاقت جگہ، شخص، منصب، ادارے میں مقید ہوتی ہے، چناں چہ اسے ہتھیایا اور ختم کیا جا سکتا ہے۔ میشل فوکو نے اپنی کتاب ضابطہ اور سزا (Discipline and Punish) میں طاقت کی ایک سے زیادہ صورتوں کی وضاحت کی ہے۔ یہ وضاحت نوآبادیاتی اور جدید معاشروں، دونوں کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ جہاں تک طاقت کی کارفرمائی کا تعلق ہے، نوآبادیاتی باشندوں اور جدید معاشروں کے عام شہریوں میں کوئی خاص فرق نہیں: دونوں طاقت کی نو بہ نو صورتوں کے علم کے بغیر، ان کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق طاقت کی صورتوں اور ان کے استعمال کے طریقِ کار کا فرق ہے۔ فوکو کے نزدیک طاقت جائیداد کم اور حکمتِ عملی زیادہ ہے۔[۲] یہ درست ہے کہ طاقت کو جائیداد سے الگ نہیں کیا جا سکتا، مگر جائیداد کو اول و آخر طاقت نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو جائیداد اپنی طاقت کے مظاہرے کے لیے صاحبِ جائیداد کی محتاج نہ ہوتی، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ طاقت اس حکمتِ عملی میں مضمر ہے، جسے کوئی شخص، طبقہ یا قوم جائیداد پر تصرّف کے سلسلے میں بروئے کار لاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حکمتِ عملی و تدبیر یا سازش و منصوبہ بندی ہی سے طاقت کا ظہور ہوتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ خالی حکمتِ عملی طاقت نہیں۔ یہ حکمتِ عملی جب کسی ہدف پر عمل آرا ہوتی ہے اور نتیجے میں جو 'اثر' پیدا ہوتا ہے، وہ طاقت ہے۔

اگر آبادکار طاقت کی اس صورت سے لاعلم ہوتے تو نوآبادیاتی نظام کے قیام میں بری طرح پٹ جاتے۔ ہندستان، آئرلینڈ، افریقی ممالک، آسٹریلیا، جائیداد تھے۔ انھیں حکمتِ عملی و تدبیر اور سازش و منصوبہ بندی ہی سے ہتھیایا گیا، مگر صرف ہتھیانے سے یہ ممالک غُلام نہیں بنے۔ طاقت سے غُلام بنے اور اس وقت تک غلام رہے، جب تک آبادکاروں کی حکمتِ عملی و تدبیر کی صورت، طاقت کا مظاہرہ ہوتا رہا اور طاقت ایک 'اثر' کی صورت ظہور کرتی رہی۔

طاقت چوں کہ جائیداد کم اور حکمتِ عملی زیادہ ہے، اس لیے طاقت پر کسی ایک شخص یا طبقے کا اجارہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں ہو سکتا اور اسی لیے دُنیا میں کسی ایک سیاسی معاشی اور ثقافتی نظام کو مداومت حاصل نہیں ہے۔ حکمتِ عملی ذہنی چیز ہے، لہٰذا اسے کوئی بھی اختراع کر سکتا ہے؛ نقل کر سکتا ہے؛ کام میں لا سکتا ہے، بہ شرطے کہ وہ درکار ذہنی و علمی وسائل اور فعال متخیلہ رکھتا ہو۔ پھر حکمتِ عملی کی کوئی ایک شکل نہیں ہے۔ اگر اس کی کوئی ایک شکل ہوتی تو انسانی جسم، زمین اور دیگر طبعی اثاثوں پر کسی ایک شخص یا طبقے یا کسی ایک نظام

کا دائمی اجارہ ہوتا۔ جاگیردارانہ، مذہبی اساطیری، غلامی، نوآبادیات، مردشاونیت کے زمانوں کا خاتمہ نہ ہوتا یا یہ نظام کم زور نہ ہوتے۔ جہاں یہ نظام ختم یا کم زور نہیں ہوئے، اس کی وجہ فقط یہ ہے کہ حکمتِ عملی کی ایک مخصوص شکل کے مقابل ایک دوسری حکمتِ عملی بروئے کار لانے کے اس امکان کو نظرانداز کیا گیا ہے جو ہر ایک کے لیے یکساں طور پر کھلا ہے۔ دوسرے لفظوں میں غلام ممالک اس لیے حقیقی آزادی حاصل نہیں کر پاتے کہ وہ آبادکار کی حکمتِ عملی کے مطابق اپنے کولونائزڈ کردار کو قبول کر لیتے اور اس کے برعکس امکان کے سلسلے میں تخیل کے شدید افلاس کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ انسان حقیقی آزادی اپنے باطن میں مضمر اس قوت کو جگا کر حاصل کرسکتا ہے جو کسی متوقع یا غیرمتوقع، اچانک یا منصوبہ بند صورتِ حال سے خوف زدہ نہیں ہوتی اور غیرمطلوب حالات کے مقابل مطلوب حالت کو وجود میں لانے کا یقین اور وژن عطا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ حقیقی آزادی سے دور اور محروم معاشروں میں اس باطنی قوّت سے بےخبری یا بےزاری عام ہوتی ہے۔ یہ 'مورکھ معاشرے' اپنی قوّت سے جس قدر بےزار ہوتے ہیں، اسی قدر دوسروں، حاکموں، آبادکاروں کے طاقت پر اجارے کا پختہ یقین رکھتے ہیں اور فراموش کیے رہتے ہیں کہ طاقت کا کوئی دائمی مرکز نہیں ہوتا۔ غالبًا اسی لیے فوکو طاقت کو کسی ایک مقام سے مخصوص نہیں کرتا۔

طاقت کو اگر کسی ایک مقام سے مخصوص سمجھا جائے تو اسے صرف ریاستی مشینری اور اس کے ذیلی اداروں میں مرتکز سمجھنا ہوگا۔ فرض کیجیے طاقت کا کامل ارتکاز ریاستی مشینری ہی میں ہے اور بظاہر یہی دکھائی دیتا ہے تو کیا ریاستی مشینری نے اسے خود اپنے اندر سے جنم دیا ہے؟ ظاہر ہے نہیں۔ ریاستی مشینری جس طاقت کا استعمال کرتی ہے، وہ اصلاً مینڈیٹ ہے، جو قانون یا عوام نے دیا ہے یا ایسا فرض کر لیا گیا ہے۔ ریاست اسی وقت تک طاقت کا استعمال کرسکتی ہے، جب تک وہ واقعی عوامی مینڈیٹ کی حامل ہوتی ہے یا عوام کو یہ تأثر دینے میں حقیقی طور پر کام یاب ہوتی ہے کہ وہی مینڈیٹ کی حامل ہے۔ گویا طاقت نہ ریاست اور نہ عوام میں اقامت پذیر ہے، بلکہ دونوں کے رشتے میں وجود رکھتی ہے اور یہ رشتہ مینڈیٹ یا رضامندی کا ہے۔

طاقت مرئی نہیں ہوتی؛ کسی ایک مقام پر مرتکز نہیں ہوتی؛ اسی لیے اسے ماتحت نہیں کیا جاسکتا۔ فوکو طاقت کو ماتحت کرنے یا سمجھنے کے روایتی نظریے کی نفی بھی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کوئی فرد، طبقہ یا ادارہ طاقت پر قابض ہو کر اسے بروئے عمل نہیں لاتا۔ یہ بات بہ ظاہر ناقابلِ یقین نظر آتی ہے۔ فاتح، حملہ آور، آبادکار، آئین شکن آمر کیا طاقت اور اس کے منابع پر قابض نہیں ہوتے؟ یہ بات درست ہوسکتی ہے اگر ہم یہ سمجھیں کہ طاقت کا دوسرا نام تلوار، بندوق، نیوکلیائی ہتھیار، پولیس اور کنگرو عدالتیں ہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے

کہ یہ بجائے خود طاقت نہیں، طاقت کے اظہار کا وسیلہ اور طاقت کے عمل آرا ہونے کا طریقہ کار ہیں۔ اگر طاقت خود نیوکلیائی ہتھیاروں میں ہوتی تو اس طاقت کے اظہار کا واحد ذریعہ ان کا استعمال ہوتا۔ آخر کیا وجہ ہے کہ کسی ملک میں محض ان کی موجودگی کا یقین اس ملک کو طاقت ور بنا دیتا ہے اور دوسری طرف ان کے ہوتے ہوئے بھی ایک ملک (جیسے پاکستان) کم زور ہو سکتا ہے؟ اصل یہ ہے کہ طاقت" سماجی عرصہ" یا سوشل اسپیس ہے۔ کم از کم نوآبادیاتی اور جدید معاشروں میں طاقت کا تصور سماجی عرصے کی صورت ہی میں کیا جا سکتا ہے۔

سماجی عرصہ — ایک غیر مرئی میدان ہے، جہاں سماجی رشتے، بنتے ٹوٹتے ہیں۔ سماجی رشتوں کا قیام وانہدام از خود، پراسرار طریقوں یا ناقابل فہم ذریعوں سے نہیں ہوتا۔ طاقت ہی سماجی رشتے کو قائم اور منہدم کرتی ہے۔ بجا طور پر، تمام سماجی رشتے طاقت کے رشتے ہیں۔ اس نازک نکتے کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ طاقت خارجی طور پر سماجی رشتوں کو وجود میں نہیں لاتی، طاقت سماجی رشتوں میں وجود رکھتی ہے۔ طاقت رشتوں کی نگران، ان سے الگ اور ماورا نہیں، ان کے رگ وریشے میں رواں قوت ہے۔ طاقت کے رشتوں کی اس نازک فلاسفی کو سمجھنے کے لیے ایک افسانے سے اقتباس ملاحظہ کیجیے:

''مرد گڑ بڑا گیا، بولا،'' پولیس والے آرہے ہیں، بچے کا نام، باپ کا نام پوچھیں گے۔''

''بچہ راجن ہیں راجن۔''

''اور باپ؟''

''چھوڑ — باپ کی جگہ میرا نام لکھا دینا۔''

''تیرا نام؟''

''ہاں میرا نام ہیں — ''عورت''، تو لکھا دینا — بس۔''

نہیں اس طرح نہیں ہوتا۔ وہ باپ کا نام لکھیں گے۔''

''ارے اس کا کیا نام؟ کود گئے کا کوئی نام نہیں۔ چل باپ کی جگہ تو اپنا نام لکھا دینا۔''

پھر ٹھہر کے بولی،'' کیا نام ہے تیرا؟''

''مرد''

عورت نے دھیرے سے کہا،'' اچھا نام ہیں۔''

پھر وہ سکون سے سر جھکا کر پولیس کارروائی کا انتظار کرنے لگی''۔[۱۵]

یہ اقتباس اسد محمد خاں کے افسانے'' مرد، عورت، بچہ اور سلوتری'' کا اختتامی ٹکڑا ہے۔ آپ نے غور

Scanned with CamScanner

کیا، اس میں نئے سماجی رشتے وجود میں آ رہے ہیں۔ عورت، مرد اور بچہ خاندان کی اکائی کے بنیادی ارکان ہیں اور خاندان سماجی شیرازہ بندی کا بنیادی جُز ہے۔ اس لحاظ سے یہ ٹکڑا پورے سماج میں کارفرما رشتوں کے نظام کو سمجھنے کی کلید کا کام دے سکتا ہے — مرد، عورت اور بچے میں کیا رشتہ ہے، جس کے استحکام سے خاندان کی اکائی وجود میں آتی ہے؟ میاں بیوی اور والدین اولاد کا رشتہ، مگر خود میاں بیوی اور والدین اولاد کیا ہیں؟ اگر یہ محض مرد اور عورت یا بڑے اور بچے ہیں تو میاں بیوی اور والدین اولاد نہیں ہیں۔ مرد اور عورت ''سماجی عرصے'' یا سوشل اسپیس ہی میں میاں بیوی ہوتے ہیں۔ یہ سماجی عرصہ ہی دراصل طاقت ہے۔ یہ وہ غیر مرئی اسپیس ہے جہاں اجتماعی معاشرتی رسومیات، رضا مندیاں، معاہدے، اقدار، تصورات اور عقائد جمع ہوتے اور طاقت تخلیق کرتے ہیں۔ کسی آدمی کا شوہر بننا یا کسی عورت کا بیوی بننا اسی غیر مرئی اسپیس میں ممکن اور قابلِ فہم ہوتا ہے۔ شوہر کی امتیازی خصوصیات یا خاص اختیارات بھی اسی اسپیس میں تشکیل پاتے اور یہیں سے ایک آدمی کو حاصل ہوتے اور اسی کے اندر وہ انھیں بروئے کار لاتا ہے۔ گویا شوہر کی طاقت خود اس کے مرد ہونے یعنی اس کی صنف میں نہیں اور نہ روایتی معاشروں میں بیوی کی ناطاقتی اس کے عورت ہونے یعنی اس کی صنف میں ہے، دونوں کی طاقت اور ناطاقتی، سماجی عرصے میں وجود رکھتی ہے — محولا بالا اقتباس میں بعض حالات کے تحت نیا سماجی عرصہ وجود میں نہیں آیا بلکہ وہی سماجی عرصہ اچانک پیش منظر میں آ گیا ہے، جس میں سماجی یا طاقت کے رشتے وجود رکھتے ہیں۔ اس سماجی عرصے میں شوہر ہونے کا مطلب مرد ہونا، بہادر، جاں نثار، محافظ اور افراد خاندان کا کفیل ہونا ہے۔ افسانے میں مذکور عورت کا شوہر کشتی کے ٹوٹنے پر اپنی جان بچا کر بھاگ جاتا ہے۔ اس کا یہ عمل، سماجی عرصے میں طے کردہ اس کے کردار سے مطابقت نہیں رکھتا، لہٰذا وہ شوہر کی خصوصیات سے محروم ہو جاتا اور بیوی سے طاقت کے رشتے سے الگ ہو جاتا ہے۔ اس کا شوہر ہونا اور اسی بنا پر سماجی طاقت کا حامل ہونا اس کی اپنی صنف اور اپنی ذات کی بنا پر نہیں تھا، گویا طاقت نہ تو اس کے جینڈر میں ہے نہ بہ طور ایک خاص فرد، خاص نام کے آدمی ہونے میں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ طاقت سے محروم نہ ہوتا۔ دوسرا مرد چوں کہ عورت کے وجود اور عفت اور اس کے بچے کی جان کی حفاظت کرتا ہے، اس لیے وہ سماجی عرصے میں شوہر بہ معنی مرد کی تشکیل کردہ خصوصیات کا حامل ہو جاتا ہے، یعنی بہ طور مرد اور صنف کے نہیں، بلکہ سماجی عرصے میں تفویض کردہ ''کردار'' ادا کرنے سے اُس نے طاقت حاصل کی ہے۔ سماجی عرصے میں کسی شخص، صنف، طبقے، ادارے کو مستقل مقام، مطلق شناخت اور لازوال طاقت حاصل نہیں۔ سماجی عرصہ کسی بادشاہ کا جاری کردہ سکہ نہیں، جس پر اس کا نام، تصویر یا علامت کندہ ہوتی ہے اور تب تک اس

Scanned with CamScanner

علامت کی مقررہ قیمت یا معنویت باقی رہتی ہے، جب تک وہ بادشاہ رہتا ہے — یہی وجہ ہے کہ اب باپ وہ نہیں جس کے نطفے سے بچے کا جنم ہوا، بلکہ باپ وہ ہے، جس نے سماجی عرصے میں متعیّن باپ کا کردار ادا کیا۔ لہٰذا باپ قرار دینا خاصا معنی خیز ہے اور یہ معنی خیزی سماجی عرصے ہی میں ممکن اور قابلِ فہم ہے۔ زیرِ تجزیہ اقتباس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ طاقت طبعی اور حیاتیاتی نہیں ہوتی اور نہ رشتے طبعی اور حیاتیاتی سطحوں پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے طے ہوتے ہیں۔

طاقت کی کارفرمائی اور انتقالِ طاقت کا اسی سے ملتا جلتا عمل نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ اگر ممالک اپنے سماجی عرصے میں ''مستقل مقام، مطلق شناخت اور لازوال طاقت'' کے حامل ہوتے تو کبھی نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں نہ جکڑے جاتے۔ آبادکار کبھی ان ممالک کے سماجی عرصے کی فصیلوں کو نہ توڑ سکتے، نہ ان کی ''مطلق شناخت'' کو تبدیل، مسخ یا تباہ کرنے میں کام یاب ہوتے۔ بجا کہ سماجی عرصہ کسی معاشرے کو مخصوص شناخت دیتا ہے، اسے رشتوں اور اقدار کے تصوّرات عطا کرتا اور اسے بہ طور معاشرہ قائم رکھتا ہے، مگر شناخت اور رشتوں کے تصوّرات کو آہنی قوّت سے لیس نہیں کرتا۔ سماجی عرصے کی طاقت کی یہی کیفیت — اور یہی کم زوری ایک ایسا رخنہ ثابت ہوتی ہے، جس میں سے تمام طالع آزماؤں اور آبادکاروں کو دراندازی کا موقع ملتا ہے۔

اسد محمد خاں کے مذکورہ افسانے میں طاقت کے نئے رشتے وجود میں آتے ہیں، مگر اس سارے عمل میں وہ وجود خاموش ہے، جس کے اردگرد رشتوں کی نئی فصل اُگتی ہے۔ بچہ ایک خاموش کردار ہے۔ اُسے نئی شناخت ملتی ہے، نیا باپ ملتا ہے، مگر اس میں اس کی رضامندی شامل ہے، نہ اس کی آواز۔ یہی نہیں، بچے کے اس حق کا تصوّر تک موجود نہیں کہ شناخت کے اس جھمیلے میں وہ کسے قبول اور کسے ردّ کرنے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ جسے شناخت دی جا رہی ہے وہی شناخت کے فیصلوں سے باہر ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں بھی کچھ طبقات پر نئی شناخت، ان کی تائید و رضامندی کے بغیر مسلّط ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوزائیدہ یا آنے والی نسلیں سماجی عرصے میں اپنے مقام، شناخت اور طاقت کے ضمن میں، پہلے سے جاری تاریخی عمل کی دست نگر ہوتی ہیں۔ یہ صورت دراصل طاقت کے اجارے کی ہے، یعنی پورے سماج یا ایک سماجی طبقے کو ایک ایسے ''ثقافتی پدر'' کے حوالے سے شناخت دینے کا عمل ہے، جس کی ''پدری اقتداری حیثیت'' پر انھیں سوال اٹھانے کا حق تو کجا، اس سوال کی ہوا تک نہیں لگنے دی جاتی۔ طاقت کے اجارے کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ ایسے کلامیے شروع کر دیے جاتے ہیں، جن کے حقیقی سیاق سے، بنیادی انسانی فکر

Scanned with CamScanner

میں ان کی اہمیت یا معاصر مجموعی انسانی دانش میں ان کے مقام سے لوگ بے خبر ہوتے ہیں مگر اس سماج کی دانش ان کلامیوں میں کھنچ گئی ہے۔ اگر ان کلامیوں کے پردے میں سماجی عرصے پر کسی مقتدرہ کو اجارہ حاصل ہو رہا ہو اور اس کے اجارہ دارانہ اقدامات سے اہلِ دانش صرفِ نظر کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہوں تو کھیے یہ کلامیے نوآبادیاتی ہیں۔

نوآبادیات، کسی ملک کے سماجی عرصے پر قبضے اور اجارے سے عبارت ہے۔ طاقت پر اجارہ، طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لاتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ کسی ملک پر سیاسی قبضہ اور اس کے سماجی عرصے پر اجارہ، ایک سکے کے دو رخ نہیں ہیں۔ یہ عین ممکن ہے ایک ملک کے سیاسی و انتظامی آقا بدل جائیں مگر اس کا سماجی عرصہ مامون رہے اور اس کے تار و پود میں رواں طاقت کے رشتے برقرار رہیں۔ کسی ملک کے تختِ شاہی پر قبضہ اس کے سماجی و ثقافتی قلب کو اپنی مٹھی میں کر لینے کے مترادف نہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ملک کے سماجی عرصے پر نئی یا نوآبادیاتی قوت کو اجارہ حاصل ہو جائے، مگر طاقت کے تمام رشتے تبدیل نہ ہوں، سماجی عرصے کے بعض حصے، نوآبادیاتی ادارہ جاتی اور آئیڈیالوجیکل جبر سے آزاد اور محفوظ رہیں۔ لہٰذا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ایک طرف سیاسی اور سماجی اجارے کے فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور دوسری طرف سماجی اجارے کی کلی اور جزوی صورتوں کو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ اس فرق کو نظر انداز کرنے کی صورت میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ خود ایک آئیڈیالوجیکل جبر میں بدل جاتا ہے۔ گویا آپ تسلیم کر لیتے ہیں کہ نوآبادیات وہ منہ زور طوفان تھا، جس نے مقامی سماجی و ثقافتی حیات کو جڑ سے اکھاڑ کے پھینک دیا۔ نوآبادیات کو منہ زور طوفان سے تشبیہ دینے میں بھی حقیقت پسندی ہو سکتی ہے، مگر اپنی سماجی و ثقافتی حیات کے جڑ سے اکھڑ جانے کو قبول کر لینے کا مطلب تو اسے کھوکھلا، دیمک زدہ تسلیم کر لینا ہے، جسے اگر طوفان نے بیخ دیا تو قانونِ فطرت کے تحت ایسا کیا۔ بے جرم ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات۔ اکثر مابعد نوآبادیاتی مطالعات سیاسی اور سماجی اجارے کو ایک ہی سکے کے دو رخ گردانتے ہیں اور نوآبادیات کو ایک ایسی عظیم الشان طلسماتی طاقت خیال کرتے ہیں، جو تمام سماجی حقیقتوں کی قلبِ ماہیت کر ڈالتی ہے۔

ایڈورڈ سعید بھی بعض مقامات پر نوآبادیات کو طلسماتی طاقت خیال کرتے ہیں، جسے وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں اور تہوں میں سرایت کیے اور عمل پذیر دیکھتے ہیں۔ وہ شرق شناسی کو ایک ایسا کلامیہ (ڈسکورس) تو قرار دیتے ہیں جو کسی طرح بھی سیاسی طاقت کے تحت نہیں، مگر ساتھ ہی اسے طاقت کی جن چار شکلوں سے معاملہ کرتے دکھاتے ہیں، وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں کو محیط ہیں۔ سعید کے نزدیک شرق شناسی کا کلامیہ

سیاسی طاقت (کولونیل یا امپیریل مقتدرہ)، دانش ورانہ طاقت (تقابلی لسانیات، اناٹومی یا جدید پالیسی سائنسوں کی قسم)، ثقافتی طاقت (ذوق، متن سازی، اقدار سے متعلق اصول) اور اخلاقی طاقت (''ہم'' کیا کرتے ہیں'' وہ'' کیا نہیں کر سکتے سے متعلق خیالات) سے بہ یک وقت متعلق ہوتا ہے۔[9] گویا نوآبادیاتی اجارہ، مکمل اور مطلق اجارہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار جب مکمل سیاسی اقتدار حاصل کر لیتا ہے؛ محکوم ملک کی پولیٹیکل سوسائٹی (فوج، پولیس، عدلیہ، انتظامیہ) کی باگ ڈور اس کے ہاتھ میں آجاتی ہے تو اس کے نتیجے میں سول سوسائٹی (اسکول، خاندان، سماجی ادارے) کی نئی ابجد لکھی جاتی ہے یا سماجی عرصے کا پورا جینیاتی ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں سعید کی خدمات بنیادی نوعیت کی اور قائدانہ کردار کی حامل ہیں، مگر ایک خاص سطح پر آئیڈیا یوجیکل جبر کی صورت بھی رکھتی ہیں۔ سعید اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ طاقت — اور اتھارٹی — کلی، یک طرفہ، سرایت گیر ہے۔ اسے تشکیل دیا جا سکتا ہے؛ پھیلایا جا سکتا ہے؛ مگر یہ عمل یک طرفہ اور اسی مفہوم میں کلی ہوتا ہے۔ طاقت، سیاست، دانش وری، ثقافت اور اخلاقی تصورات میں سرایت کرنے اور پھیل جانے کی صلاحیت تو رکھتی ہے، مگر اس پر آبادکار یا سعید کے لفظوں میں یورپی مستشرقین کا اجارہ کلی طور پر قائم رہتا ہے۔ ''ہم'' اور '' وہ'' کی تفریق ہر سطح پر قائم رہتی اور طاقت کے بدمست اونٹ کی نکیل ہمیشہ ''ہم'' کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

یہ درست ہے کہ نوآبادیات، طاقت پر اجارے کی منفرد صورت ہے اور مابعد نوآبادیاتی مطالعے میں آبادکار کی اجارہ دارانہ تدبیروں کی نوعیت اور ان کے اثرات و نتائج کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مگر اصل سوال یہ ہے کہ کیا نوآبادیاتی اجارہ، محکوم ملک کی پوری ثقافتی ابجد کو حرفِ غلط کی طرح مٹا ڈالتا، اس کے سماجی عرصے اور سول سوسائٹی کو کلی طور پر منہدم کر ڈالتا ہے یا نوآبادیاتی طاقت کی حکمتِ عملی، نوآبادیاتی ملک کی ثقافتی ابجد کو تبدیل و مسخ کرنے اور تبدیل و مسخ کرنے کے عمل پر اجارہ حاصل کرنے اور اس کے نتیجے میں ردِ عمل ابھارنے سے عبارت ہے؟ یعنی کیا یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ آبادکار اپنی نوآبادیوں کی ثقافت کا انجر پنجر ڈھیلا اور ناکارہ کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ اگر ہم آبادکار کی دست رس میں اس صلاحیت کا وجود تسلیم کر لیں تو نوآبادیات قائم ہی نہ ہو سکے۔ ''کھنڈر'' پر حکمرانی کا تصور تو کوئی بھوت ہی کر سکتا ہے! نوآبادیات تو طاقت پر اجارے کی ایسی کش مکش ہے، جو آبادکار اور محکوم ممالک کے باشندوں کے درمیان جاری رہتی ہے اور کئی مراحل سے گزرتی ہے اور کش مکش اسی صورت میں ممکن ہے، جب حریف

Scanned with CamScanner

ثقافتوں میں طاقت کا عدم توازن موجود ہو۔ دونوں کے پاس طاقت تخلیق کرنے کے ذرائع، طاقت پر اجارے کے وسائل اور تدبیریں مختلف ہوں۔

سعید اس بات کو ثابت کرنے کے حق میں نظر آتے ہیں کہ آبادکار کے پاس کُلی اتھارٹی ہوتی، طاقت پر ناقابل شکست اجارہ ہوتا اور وہ غلام ملک کی ثقافتی ابجد مٹا ڈالنے پر قادر ہوتا ہے۔ نیز سعید کے نزدیک ''ہم'' (آبادکار، مستشرقین) اور ''وہ'' (نوآبادیاتی و مسلمان ممالک) کی شناختیں حتمی ہیں اور انھیں ''ہم'' نے طے کیا ہے۔ لہٰذا ''ہم'' کا کوئی نمائندہ (سیاست دان، منتظم، شرق شناس وغیرہ) جب بھی ''وہ'' کا تصور کرتا ہے تو دونوں میں اس امتیاز کو کسی مرحلے پر فراموش نہیں کرتا جو شرق شناسی کی روایت میں بس ایک مرتبہ طے ہو گیا تھا۔ چنانچہ ''وہ'' اور اس کے علم وثقافت کا ہر رُخ، ہمیشہ غیر عقلی، پس ماندہ، اخلاقی و بلند اقدار سے تہی اور طفل نما ہوتا ہے اور ''ہم'' اس کے مقابلے میں عقلیت پسند، ترقی یافتہ، روشن خیال اور بالغ نظر ہوتا ہے۔ گویا مشرقی علوم کا پورا سرمایہ، یورپی لائبریری کی ایک شیلف کے مقابلے میں حقیر ہوتا ہے — سو طاقت کے رشتے غیر متبدل ہیں (کہ انھیں آبادکار نے طے کیا ہے) اور طاقت کے مراکز اور طاقت کے سرچشموں پر آبادکار کا اجارہ کُلی، مستقل، مطلق اور لازوال ہے۔ قصہ مختصر، آبادکار اور مستشرق طاقت کو جائیداد بنانے، اسے ایک مقام پر مرتکز کرنے اور اسے ماتحت کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ مگر کیا واقعی؟

سعید کے ان خیالات کے بعض نظری اور عملی مضمرات ہیں جو مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ گزشتہ صفحات میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ آیا طاقت کی مکمل پاس داری ممکن ہے؟ آبادکار جب مقامی معاونین کو ''اپنی طاقت'' سپرد کرتا ہے، اپنا ترجمان بناتا ہے، ان کی رُوح میں اپنے سیاسی وثقافتی تخیلات بھرتا ہے تو کیا ان کی مقامیت یک سر زائل ہو جاتی ہے؟ اور فرانز فینن کے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

''جسے اکثر سیاہ آدمی کی روح کہا جاتا ہے وہ سفید آدمی کی کاری گری ہے''۔[۱۱]

واضح رہے کہ یہاں اُس طبقے سے بحث نہیں ہے جو معاشی و سیاسی مفادات یا سماجی مرتبے کے لالچ میں آبادکار کا آلہ کار بنتا اور اپنے ہم وطنوں سے غداری کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہ طبقہ طاقت کا پاس دار نہیں، آلہ کار ہوتا ہے۔ یہاں بحث ان مقامی معاونین سے ہے جو آبادکار کی زبان سیکھتے، اس کی ثقافتی رسومیات (لباس، طرزِ بود و باش، نشست و برخاست وغیرہ) اختیار کرتے یا ان کی حمایت کرتے اور آبادکار کے علوم اسی کی زبان میں حاصل کرتے یا ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان مقامی معاونین کے آگے کئی گروہ ہیں۔

Scanned with CamScanner

ایک وہ گروہ جو نو آبادیاتی ملک ہی میں آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سیکھتا ہے۔ آبادکاروں نے غلام ممالک میں نہ تو اپنی ثقافت وعلمی روایت کے بہترین نمائندے بھیجے (صرف عمدہ انتظامی صلاحیتوں کے حامل ملازمین بھیجے) اور نہ تعلیم پر غیر معمولی سرمایہ کاری کی۔ نیز غلام ملکوں میں اپنے نافذ کردہ تعلیمی نظام کو اپنے نو آبادیاتی مقاصد کے تابع رکھا۔ چناں چہ مقامی معاونین کا پہلا گروہ آبادکار کی جس طاقت (زبان، ثقافت، علوم) کا پاس دار بنتا ہے، وہ آبادکار کے اپنے ملک کی حقیقی واصلی علمی، ثقافتی طاقت نہیں ہوتی، اس طاقت کی سیاسی و آئیڈیالوجیکل جہت ہوتی ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ جب آبادکار اپنی زبان (انگریزی، فرانسیسی) کو سرکاری اور ذریعۂ تعلیم کے طور پر نافذ کرتا ہے تو اپنی زبان کو ترقی یافتہ اور محکوم ممالک کی زبانوں (اردو، عربی، کریبین) کو اسی طرح غیر ترقی یافتہ، ناکافی اور از کار رفتہ قرار دیتا ہے، جس طرح محکوم ملکوں کے علوم کو۔ چناں چہ مقامی معاونین آبادکار کی زبان کو، ایک نئی زبان، ایک نئے ذریعہ ابلاغ کے طور پر نہیں سیکھتے، آبادکار کی زبان کے طور پر سیکھتے ہیں، جو اپنی زبان کو برتر وحاوی کلچر کی زبان کی حیثیت میں پیش کرتا ہے۔ نو آبادیاتی ملکوں میں حاکم کی زبان، حاکمیت کی نمائندہ اور ذریعہ کے طور پر نافذ ہوتی ہے۔

دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو آبادکار کے ملک میں جا کر ان کے علوم، ان کی زبان میں حاصل کرتے ہیں۔ انھیں آبادکار کی حقیقی علمی روایت اور اصلی ثقافت کو براہ راست سمجھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے انھیں پہلے گروہ کے افراد پر فوقیت حاصل ہوتی ہے، اس مفہوم میں کہ وہ بڑی حد تک آبادکار کی ثقافت کی اس سیاسی و آئیڈیالوجیکل جہت کے اثر سے آزاد ہوتے ہیں، جس کا سایہ غلام ملکوں پر عموماً مسلط ہوتا ہے۔ مگر کیا یہ گروہ آبادکار کا ترجمان نہیں ہوتا اور حقیقی، آزادی پسند اہل علم پر مشتمل ہوتا ہے؟ اس سوال کا کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے کہ خود اس گروہ میں ایک سے زائد قسم کے افراد ہوتے ہیں۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ پہلے گروہ کے مقابلے میں، یہ گروہ مختلف انداز میں ترجمانی کا فریضہ ادا کرتا ہے۔ اس گروہ کے افراد، دوسروں سے بڑھ کر آبادکار اور نو آبادی کے علمی وثقافتی امتیاز کے ایک تیز دھار شعور کے زیر اثر ہوتے ہیں، جو ان کے اندر کے گہرے جذباتی اور نفسیاتی ردِ اعمال کو جنم دیتا ہے۔ انھی نفسیاتی اور جذباتی ردِ اعمال سے آزاد ہونے، یعنی آقا و غلام ملک کے امتیازات کو حل کرنے کی کوشش میں جس آفاقیت کی حمایت کرتے ہیں وہ آبادکار کی ثقافت کی ترجمانی ہی ہوتی ہے کہ دراصل اس آفاقیت کا تخاطب آبادکار نہیں، محکوم ممالک کے باشندے ہوتے اور انھی کے دل سے مغرب/ آبادکار سے متعلق شکوک رفع کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔

Scanned with CamScanner

تیسرے گروہ میں وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو آبادکار کی زبان سیکھ پاتے ہیں اور نہ اس کے علوم براہِ راست حاصل کر پاتے ہیں، مگر آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کے کٹر حمایتی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ نوآبادیاتی نظام کے پہلے مرحلے میں سامنے آتے ہیں۔ انھوں نے آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کا تصوّر، آبادکار کی شخصیّت اور کردار کے تحت کیا ہوتا ہے۔ چناں چہ وہ جس قدر آبادکار کی شخصیّت، اس کے اقتدار سے متاثر و مرعوب ہوتے ہیں اسی قدر وہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے۔ ان کے نزدیک آبادکار سے وابستہ ہر شے، ہر تصوّر، ہر عمل یکساں طور پر اہم اور لائق تقلید ہوتا ہے۔ چوں کہ انھوں نے آبادکار کی زبان اور علوم کو خود نہیں سیکھا ہوتا، اس لیے خود اپنی ثقافتی زبان و رسمیات پر عمل پیرا ہوتے مگر دوسروں کو آبادکار کی پیروی کی برابر ترغیب دیتے ہیں۔

یہ تینوں گروہ، مختلف حیثیتوں میں آبادکار کے مقامی معاون یا ترجمان ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو باقاعدہ نوآبادیاتی کوششوں سے پیدا کیا جاتا اور بعض نوآبادیاتی تاریخی صورتِ حال کے تحت ''وجود'' میں آتے ہیں۔ یہ سب آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کی طاقت کے حامل ہوتے ہیں (اور اسی بنا پر انھیں معاونین کا درجہ دیا جاتا ہے)۔ بجا کہ یہ طاقت مستعار اور امانت ہوتی ہے؛ اس کا سرچشمہ اپنی زبان اور ثقافت نہیں ہوتی، مگر کیا یہ طاقت اوّل تا آخر، سرتاپا آبادکار کے حق میں استعمال ہوتی ہے؟ کیا مستعار طاقت، مقامی معاون یا نوآبادیاتی باشندے کے باطن میں مضمر '' سماجی عرصے'' پر پوری طرح قابض ہو کر، اسے ہپناٹائز کر دیتی اور اس سے وہی کچھ کراتی ہے جو آبادکار کا منشا ہوتا ہے؟ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں دیں تو اوّل یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور کلّی ہوتا ہے اور دوم یہ ماننا پڑے گا کہ نوآبادیاتی باشندے کا باطنی سماجی عرصہ ریت کی دیوار ہوتا ہے، جسے آبادکار کی طاقت کا جھکّڑ پل بھر میں گرا دیتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں باتیں قبول کرنے میں ہر اس شخص کو پس و پیش ہوگا، جو سماجی و ثقافتی صورتِ حال کی پیچیدگیوں کو سمجھتا ہے۔ اگر طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور کلّی ہو تو وہ طاقت کو آگے منتقل نہیں کر سکتا؛ امانتاً بھی سپرد نہیں کر سکتا۔ وہ خوف و ترغیب سے طاقت کے آلہ کار اور غدّار ضرور پیدا کر سکتا ہے، مگر اپنے ثقافتی ترجمان اور معاون نہیں۔ اسی طرح اگر یہ مان لیا جائے کہ نوآبادیاتی باشندے کا وہ باطنی سماجی عرصہ، جہاں طاقت کے رشتوں کا شعور موجود اور کارفرما ہوتا ہے، ریت کی دیوار ہے تو اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے وجود پذیر ہونے والا سماجی عرصہ ریت کی دیوار ثابت نہیں ہوگا؟ اس صورت میں تو وہ مقامی معاون یا ترجمان بن ہی نہیں پائے گا۔ اس کا وجود ایک چھلنی کی صورت ہوگا جو کسی

Scanned with CamScanner

ثقافتی بہاؤ — اور طاقت کے رشتوں کے نظام — کو پل بھر کے لیے روک نہیں پائے گا۔ وہ کسی طرح کا سماجی کردار ادا ہی نہیں کر پائے گا۔

طاقت، امانت نہیں بن سکتی۔ آبادکار کی طاقت، جب نو آبادیاتی باشندے کے سماجی عرصے پر دھاوا بولتی ہے (اور یہ اختیار آبادکار کو برابر حاصل رہتا ہے) تو طاقت کا ایک ایسا عدم توازن وجود میں آتا ہے، جسے سادہ طور پر پنڈولم کی حرکت سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، یعنی طاقت (کا بہاؤ اور حرکت) دونوں کی سمت ہوتی ہے۔ پنڈولم کی موزوں حرکت کے برعکس، یہاں طاقت کا بہاؤ یکساں نہیں ہوتا اور اسی عدم توازن میں نو آبادیاتی ثقافتی صورتِ حال وجود میں آتی ہے۔ اگر طاقت کا بہاؤ یکساں اور دوطرفہ ہو تو یہ ثقافتی آمیزش کا آزادانہ عمل ہوتا ہے۔ اگر بہاؤ یک طرفہ ہو تو کوئی ثقافتی رشتہ وجود ہی میں نہیں آتا۔ اگر طاقت کے رشتوں میں عدم توازن ہو تو ثقافتی استعمار یا نو آبادیاتی ثقافتی حالت پیدا ہوتی ہے۔

نو آبادیاتی ثقافتی حالت، شاہی فرمان کی طرح نہیں ہے جس کا مفہوم قطعی اور جس میں طاقت کا تخاطب اور ہدف پوری طرح واضح ہوتا ہے۔ نو آبادیاتی ثقافتی حالت ایک ایسے ادبی متن کی مانند ہے، جس میں معانی مصنّف کی منشا سے آزاد ہوتے ہیں۔ ادبی متن کی تخلیق میں منشائے مصنف کسی نہ کسی سطح پر موجود ہو سکتا ہے اور وہ متن کے معانی کو پابند کرنے کے لیے کوشاں بھی ہو سکتا ہے مگر یہ کوشش ہوا کو مٹھی میں بند کرنے یا دریا کے بہاؤ کو ریت کے بند سے روکنے کی کوشش ہوتی ہے۔ راجہ رام نرائن موزوں نے یہ شعر سراج الدولہ کی شہادت پر لکھا۔

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دِوانہ مر گیا آخر کو ویرانے پہ کیا گزری

گویا اس شعر کو، اپنے طور پر موزوں نے اپنے منشا کا پابند کیا، مگر کیا یہ شعر اس منشا یا خاص واقعاتی سیاق سے ہٹ کر بے معنی ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ مصنف کا منشا شعر میں تحلیل ہو گیا ہے اور شعر میں دیگر معانی لَو دینے لگے ہیں؟ اگر ہم مصنف کے منشا کو طاقت فرض کریں تو گویا اس نے شعر کی مخصوص معنیاتی صورتِ حال کی تشکیل کی کوشش کی؛ 'طاقت' کے بہاؤ کو ایک خاص رخ دیا، مگر نتیجہ حسبِ منشا برآمد نہیں ہوا۔ نو آبادیاتی ثقافتی حالت شعر کی مخصوص معنیاتی صورتِ حال سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ مصنف کا منشا، آبادکار کی اس نو آبادیاتی حکمتِ عملی کے مترادف ہے، جس کے ذریعے وہ طاقت کے رشتے طے کرتا ہے؛ طاقت تقسیم اور سپرد کرتا ہے۔ گویا نو آبادیاتی ثقافتی حالت وجود میں لاتا ہے، مگر جس طرح متن، مصنف کے منشا کی

غلامی قبول کرنے سے انکار کرتا اور معنی کے لاتعیّن کی صورت پیدا کر لیتا ہے، اسی طرح نوآبادیاتی ثقافتی حالت میں آبادکار کو طاقت پر حتمی اجارہ حاصل نہیں ہو پاتا۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اجارے کی کوشش اور اقدامات نہیں کرتا۔ آبادکار مسلسل غلبے، استحصال اور اجارے کے لیے کوشاں رہتا ہے اور سیاست، معیشت، تعلیم، ثقافت، سب سمتوں میں کوشاں رہتا ہے۔ چوں کہ اس کی کوشش سماجی عرصے پر قبضے کی خاطر اور طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لانے کی نیّت سے ہوتی ہیں، اس لیے وہ طاقت کا عدم توازن قائم کرنے میں تو کام یاب ہوتا ہے، مگر طاقت پر کُلی اور مطلق اجارے میں نہیں۔

طاقت کے عدم توازن اور طاقت پر کُلی اجارے میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ فرق اکثر مابعدنوآبادیاتی مطالعات میں نہیں کیا گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مابعدنوآبادیاتی مطالعہ: (ا) آبادکار کو تاریخ سازی کی خدائی قدرت کا علم بردار قرار دیتا ہے (ب) شرق شناسی اور سیاہ فام مطالعات (بلیک اسٹڈیز) سے متعلق جملہ کتب اور متون کو واحد معنی — مشرق اور افریقا کا سراسر متعصبانہ علم — یا منشائے آبادکار کا پابند قرار دیتا ہے اور اس بات کو قبل تجربی طور پر تسلیم کر لیتا ہے کہ آبادکار اور شرق شناس، کولونائزر اور اورینٹل ایسٹ ایک ہی شخصیت کے دو نام اور سیاسی کولونیل ازم اور ثقافتی کولونیل ازم یا سیاسی طاقت اور ثقافتی طاقت میں کوئی فرق نہیں؛ (پ) نوآبادیاتی متون کو اوّل تا آخر سیاسی مفہوم و مقصد کے حامل ثابت کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ کسی متن کی سیاسی ضرورت کے تحت تصنیف (وہی منشائے مصنف) اور اسے سیاسی مقصد کے تحت بروئے کار لانے میں کوئی فرق نہیں؛ (ت) نوآبادیات کے مقامی حلیفوں اور ان کی جملہ علمی، تخلیقی سرگرمیوں کو سراسر آبادکار کے غلبہ پسندی کے تابع تسلیم کرتا ہے۔ ان کی روحوں میں انکار، انحراف اور امتزاج کے میلان کی نفی کا اعلان کرتا ہے۔ گویا سرسیّد، آزاد اور حالی کے لکھے ہر لفظ کو نوآبادیاتی مقاصد کا ترجمان قرار دیتا ہے اور اس امر کو زیرِ غور تک نہیں لاتا کہ علمی اور تخلیقی میدانوں میں ایک ہی شخصیّت ایک سے زیادہ مؤقف یا پوزیشن کی حامل ہو سکتی ہے اور ایک ہی مؤقف، ایک سے زیادہ مضمرات کا حامل ہو سکتا ہے۔ ایک ہی مؤقف اگر آبادکار کو تقویت پہنچاتا ہے تو مقامی ثقافت کو بھی قوت پہنچا سکتا ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب مقامی ثقافت، بعض تاریخی وجوہ سے اپنے اندر علم و اقدار کا خلا محسوس کر رہی ہو۔ تاہم اس بات کے جائزے کی اشد ضرورت ہوتی ہے کہ کہاں خلا ناگزیز تاریخی ضرورت کی پیداوار ہے اور کہاں نوآبادیاتی یا کسی دوسرے مقتدرہ کے نوآبادیاتی مقاصد نے خلا کو جنم دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی ثقافت میں نئے علوم، اقدار اور نئی ثقافتی سرگرمیوں کے لیے طلب دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک ازخود

ثقافت کے باطن سے، ایک داخلی دباؤ کے تحت پیدا ہوتی ہے اور دوسری جسے آئیڈیالوجیکل طریقے سے پیدا کیا جاتا ہے۔ کسی ثقافت کی حقیقی طلب دراصل اس کے تصورِ کائنات سے پھوٹتی ہے اور اس لمحے جب ثقافت، نئے تاریخی حالات یا نئے سوالات سے دوچار ہوتی ہے اور ان سوالات کے جوابات، اس ثقافت کا اپنا تصورِ کائنات فراہم کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ یہ کم و بیش وہی صورتِ حال ہے جو مذہب کو فلسفے اور سائنس سے دوچار ہونے سے درپیش ہوتی ہے — آئیڈیالوجیکل طلب میں کسی ثقافت کو مسخ کرنے، غلط تعبیریں کرنے کے بعد عدم تحفظ کے خوف آمیز احساس میں مبتلا کر دیا جاتا ہے اور پھر اس احساس کے مداوے کی طلب پیدا کی جاتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے نوآبادیاتی عہد میں ایک ثقافت بہ یک وقت حقیقی اور آئیڈیالوجیکل طلب کی زد پر ہو اور دونوں کے سلسلے میں وہ ثقافت آبادکار کے علوم اور ثقافت کی طرف آرزو مندانہ نظروں سے دیکھے۔

ان معروضات کا مقصد اس بات پر اصرار کرنا ہے کہ اگر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی عہد کی ثقافتی صورتِ حال کی مختلف سطحوں کو لحاظ میں نہیں رکھتا؛ نوآبادیاتی عہد کے ہر تاریخی رجحان اور ثقافتی سرگرمی کو کھینچ تان کے استعماری مفہوم و مقصد سے جوڑتا ہے؛ اس ثقافتی منطقے پر مرکوز نہیں ہوتا جہاں آبادکار، طاقت کی مختلف شکلوں سے بگاڑ، استحصال کا مظاہرہ کرتا ہے اور نتیجتاً ردِ عمل جنم دیتا ہے — تو یہ بجائے خود استعماری مطالعے کی ایک شکل ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافت اور فکر کو استعمار کی مخفی اور عیاں زنجیروں سے رہائی دلاتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ایڈورڈ سعید، *Culture and Imperialism* (ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۴ء) ص:۶۔

۲۔ ایڈورڈ سعید کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"... 'Imperialism means the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan centre ruling a distant territory; 'colonialism' which is almost always a consequence of imperialism, is implanting of settlements on distant territory."

[*Culture and Imperialism*، ص:۸]

۳۔ انس (C.L. Innes) کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"... acknowledges the importance of power relations in that cultural exchange the degree to which the colonizer imposes a language, a culture and a set of attitudes, and the degree to which the colonized people are able to resist, adapt to or subvert that imposition."

Scanned with CamScanner

[سی ایل انس، The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English (کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۲۰۰۷ء) ص: ۲]

۴۔ "…. Not all societies are "post-colonial" in the same way. But this does not mean they are not "post - colonial" in any way."

[اسٹوارٹ ہال، The Post-colonial Question (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۶ء) ص: ۲۴۵]

۵۔ فرانز فینن، افتادگانِ خاک، (ترجمہ: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی) (نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء) ص: ۳۱۔

۶۔ میکالے کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"We must at present do our best to form a class who may be interpreting between us and the millions whom we govern — a class of persons, Indian in bloods and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect."

[ٹی بی میکالے، Macaulay's Minutes، مشمولہ میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم، سید شبیر بخاری (آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۶) ص: ۴۷]

۷۔ "It is less a property than a strategy, and its effects cannot be attributed to an appropriation but to disposition, manoeuvres, tactics, techniques, functions."

[گل ایلیوڈ، Foucault، (ترجمہ: سی آن ہارڈ) (کلنی نیم، انڈیا، ۲۰۰۷ء) ص: ۲۲]

۸۔ اسد محمد خاں، جو کہانیاں لکھیں (اکادمی بازیافت، کراچی، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۰۱۔

۹۔ ایڈورڈ سعید کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"…. It (orientalism) is, above all, discourse, that is by no means indirect, corresponding relationship with political power in the raw, but rather is produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power, shaped to a degree by the exchange with power political (as with a colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences like comparative linguistics or anatomy, or any of the modern policy sciences), power cultural (as with orthodoxies and cannons of taste, texts, values), power moral (as with ideas about what "we" do and what "they" cannot do or understand as "we" do)

[Orientalism (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۹۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۱۲]

۱۰۔ فرانز فینن، How do we extricate our selves، (ترجمہ: چارلس لیم مارک میم)، (گرو پریس، نیو یارک، ۱۹۶۷ء) ص: ۱۴۔

Scanned with CamScanner