ڈاکٹر ناصر عباس نیّر

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

یورپی تعقل وتخیل اور مشرقی ادب: چند ابتدائی معروضات

Dr. Nasir Abbas Nayyar

Assistant Professor, Department of Urdu, Oriental College, Punjab University, Lahore.

Europian Imagination and Eastern Literature

European orientalists have numerous works in linguistic studies of Eastern literature. Especially English and French linguists put their great efforts to gather research based material about oriental languages. The writer is of the view that this was an attempt to westernize the East through language tools. The article discusses the motives behind these studies and highlights certain facts in colonial perspective.

وحوش میں سے آدمی کو الفاظ ہی کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے
الفاظ آدمی کی قلم رو ہیں، ہم ہی الفاظ سکھاتے ہیں

....

خیال کو روکے رکھو، تاکہ وہ سانس لیں
انھیں آخر دم تک الفاظ کی باڑ میں مقید رکھو

(الیگزنڈر پوپ، *Dunciad*)

مشرق سے متعلق یورپ/مغرب نے علم کا جو عظیم الشان ذخیرہ پیدا کیا، وہ لسانی مطالعات کے ایک 'معجزے' سے کم نہیں۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے یورپی ذہن (خصوصاً انگریزی وفرانسیسی) نے اپنی بیش از بیش قوتیں مشرقی لسانی مطالعات میں صرف کیں۔ اسے عام طور پر مشرق کی دریافت کہا گیا، مگر دریافت کسی شے، خطے اور خیال کا ایسا انکشاف ہے جس میں دریافت کنندہ کا کردار محض اخفا کو افشا کرنے کا ہوتا ہے، جب کہ مشرق کی نام نہاد دریافت میں بہت کچھ پیدا، ایجاد اور مسلط کیا گیا؛ لہٰذا محتاط لفظوں میں ہم بس یہ کہ سکتے ہیں کہ یہ مشرقی زبانوں کے وسیلے سے مشرق کی یورپی تشکیل کا منصوبہ تھا۔ عجیب بات یہ ہے کہ 'مشرق کی یورپی تشکیل' کا آغاز ایک عام بے چارگی کے اس احساس سے ہوا تھا، جسے اہلِ یورپ نے مشرق وافریقا پر اپنی حکم رانی کے طویل المیعاد منصوبے کے اوّلین مرحلے پر ہی محسوس کرنا شروع کیا تھا۔ مشرق وافریقا سے ان ہی کی زبان میں بات چیت نہ کرسکنا، اس اولوالعزم یورپی کے لیے فقط الجھن کا باعث تھا جو انھیں اپنی سیاسی امپائر کا حصہ بنانے

کا خواب لیے ہوئے تھا، مگر جو چیز اس کی مشرقی زبانوں سے لسانی لاعلمی کو اس کی بے چارگی میں بدلتی تھی، وہ لسانی مطالعات کی اہمیت کا شعور تھا۔ اٹھارویں صدی کے یورپ میں لسانی مطالعے نے اس قدر اہمیت اختیار کر لی تھی کہ دیگر سماجی و ثقافتی مطالعات اگر پس پردہ نہیں چلے گئے تو اتنا ضرور ہوا کہ وہ لسانی مطالعے ہی کی ایک شاخ بن گئے۔ جون رچرڈسن نے ۱۷۷۸ء میں لکھا:

> اس [سماجی مطالعات] اہم موضوع کی تمام تحقیقات میں زبان اعلیٰ درجے کی توجہ کی مستحق ہے؛ کئی باتوں میں یہ بے خطا راہنما ثابت ہوگی؛ اسے لوگوں کے جنگلی پن اور شائستگی کا غیر معمولی پیمانہ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔[۱]

آگے رچرڈسن ان تحقیقات کا بھی ذکر کرتا ہے جن کے مقابلے میں زبان کے مطالعے کو فوقیت حاصل ہے۔ کہتا ہے: ''ایک سیاح کی خودنمائی ایک عام کہانی کو حیرت انگیز بنا سکتی ہے؛ ایک مورخ کی خوش اعتقادی فرضی قصے کو عام کر سکتی ہے لیکن جب کسی بھی زبان کے بنیادی الفاظ کچھ رسومات، اشیا اور طرزِ فکر کا اظہار کرتے ہیں تو ہماری عقل ایک لمحے کے لیے ان کے وجود پر شک نہیں کر سکتی۔''[۲] اٹھارویں صدی سے پہلے یورپی سیاحوں کی سفرنامہ نما تاریخیں، مشرق سے شناسائی کا واحد ذریعہ تھیں۔ مگر جب مشرقی زبانوں کا علم حاصل کرنے کا آغاز ہوا تو سفرناموں کے تاریخی مواد سے یورپ کا ایمان اٹھ گیا۔ ان سفرناموں نے ایک قسم کی فنتاسی کو ضرور جنم دیا تھا اور یہ بھی درست ہے کہ یہی فنتاسی مشرق کی طرف یورپی مہم جوؤں کو کشاں کشاں لیے جاتی تھی، مگر سترھویں صدی میں یورپ جن توسیع پسندانہ مقاصد کا علم بردار تھا، ان کی راہ میں سفرناموں کی فنتاسی بری طرح حائل تھی۔ چناں چہ اہل یورپ مشرق کا ایک ایسا علم چاہتے تھے جو سائنسی سطح پر 'معتبر' ہو۔ فطرت اور ملکوں کا ایک جیسا سائنسی علم درکار تھا اور مقصد دونوں کی تسخیر تھا۔ رائل سوسائٹی (قیام: ۱۶۶۰ء) نے اس علم کی ادارہ جاتی بنیاد رکھ دی تھی۔ یورپ نے جلد ہی دریافت کر لیا کہ مشرقی زبانوں (کسی حد تک عربی کے استثنا کے ساتھ) میں مشرق کی تاریخ و ثقافت کا علم موجود نہیں۔ یورپ کے لیے یہ ایک مشکل بھی تھی اور کئی مشکلات کے حل کی ایک 'احسن' صورت بھی تھی۔ مشرق کی یورپی تشکیل میں اس تناقض کا کافی عمل دخل ہے۔ مشرق میں تاریخوں کی عدم موجودگی یا ان پر عام یورپی تشکیک ہی نے اسے یہ راہ سجھائی کہ وہ مشرقی زبانوں ہی کی مدد سے مشرق کا علم تشکیل دے۔ زبان کو ایک سماج کے 'مکمل علم' کا سرچشمہ خیال کرے؛ اشیا، تاریخ، جنگوں، ہجرتوں، طبقاتی آویزشوں اور صف بندیوں، ثقافت کے تمام مظاہر کو زبان میں مقفل تصور کرے۔

دنیا اور لفظ کا کیا رشتہ ہے؟ ایک فلسفیانہ سوال کے طور پر بیسویں صدی میں سامنے آیا۔ جرمن گوٹلب فریج، انگریز رسل، آسٹریائی وٹگنسٹائن اور امریکی جے ایل آسٹن نے اس سوال کے ضمن میں اپنے خیالات پیش کیے۔ اٹھارویں صدی کے یورپ میں دنیا اور لفظ کے درمیان رشتے کے سلسلے میں کوئی الجھن نہیں تھی۔ (الجھن ہی سوال کا باعث ہوتی ہے) اسے ایک بدیہی حقیقت سمجھا گیا کہ لفظ اور دنیا میں اٹوٹ رشتہ ہے؛ دنیا اپنا اظہار لفظ کے ذریعے کرتی ہے۔ ڈبلیو کے ومساٹ اور کلینتھ بروکس نے لکھا ہے کہ رومانوی عہد سے پہلے اسلوب و خطابت کے نظریات میں ایک اہم تبدیلی رائل سوسائٹی کے زیر اثر یہ آئی کہ یہ سمجھا جانے لگا ''لفظوں کو اشیا کے ساتھ سختی سے بندھا ہونا چاہیے۔''[۳] لفظ، شے کا متبادل نہیں، مگر شے کی موجودگی کا سب سے معتبر گواہ ہے۔ لفظ کی گواہی، مورخ کی گواہی سے زیادہ قابلِ اعتبار ہے۔ مورخ، واقعہ گھڑ سکتا اور تاریخ میں جھوٹ کو رواج دے سکتا ہے، مگر زبان میں موجود الفاظ، صرف انھی اشیا، رسومیات، مظاہر اور واقعات کی شہادت دیتے ہیں جو دنیا میں رونما ہوئے۔ فرد جھوٹ بول سکتا ہے، زبان نہیں۔ یہ خیالات، لفظ اور دنیا کے رشتے کی کسی باقاعدہ تھیوری کو پیش نہیں کرتے

تھے۔ان کی حیثیت لسانی اعتقادات کے ایک مجموعے یا پیراڈائم کی تھی جو اس عہد کے تمام لسانی مطالعات کی تہ میں کارفرما تھا اور انھیں خاص مقاصد کا حامل اور خاص طریق کار کا پابند قرار دیتا تھا۔ یہاں دو باتیں خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔ایک یہ کہ دنیا سے مراد اشیا و مظاہر کی دنیا تھی۔دوم،خیالات زبان کا اہم حصہ ہیں مگر ان کی حیثیت بھی اشیا کی تھی۔ شے،زمان و مکاں میں وجود رکھتی ہے؛اس کا مقام،مرتبہ اور کردار متعین ہے۔ان سب کا حسی علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ شے کے اس تصور کا اطلاق خیالات پر بھی کیا گیا۔خیال کو شے کا درجہ دینا،ایک جسارت سے کم نہیں تھا۔ ہر لحظہ حالتِ بہاؤ میں رہنے والے ذہنی وجود کو شے کی طرح جامد تصور کرنا،زبان کے ایک خاص تصور کے بغیر ممکن نہیں تھا۔زبان کو تحریر متصور کیا گیا۔اس عہد کے اکثر یورپی مصنفین کے یہاں زبان کو تحریر کے مفہوم میں لیا گیا ہے۔مثلاً جون ڈی کوینبوس کہتے ہیں:

> جوں ہی تہذیب نے ترقی کی،آدمی نے اپنے رواں خیالات کو استقرار دینے کی خاطر تحریر ایجاد کی جو قابل مشاہدہ حروف کے ذریعے خیالات کی نمایندگی کرتی ہے۔[۴]

یہاں تحریر کا تصور محض اپنے خیالات کو محفوظ کرنے تک محدود نہیں،بلکہ تحریر کی اس صفت پر زور دیا گیا ہے کہ وہ خیالات کی روانی کو استقرار میں بدل سکتی ہے،یعنی ایک ذہنی وجود کو شے میں ڈھال سکتی ہے۔آگے یہی مصنف زبان بہ طور تحریر کے استقرار کو ایک تمثیل سے واضح کرتا ہے۔''[تحریری]زبان کا استقرار اسی طرح ہے جیسے مجسمہ ساز سنگِ مرمر سے اپنے خیالات کو استقرار دیتا ہے۔''[۵]خیال جب پتھر میں منتقل ہوتا ہے تو اس کا مقام،مرتبہ اور کردار متعین ہو جاتا ہے،شے کی طرح۔اسی طرح جب خیال تحریر میں منتقل ہوتا ہے تو شے کی طرح متعین مقام کا حامل ہو جاتا ہے: مجسمہ اور تحریر دونوں خیال کے استقرار کا ذریعہ ہیں۔بیسویں صدی میں ژاک دریدا نے زبان کو تحریر کے طور پر سمجھا،اور اس میں فرد اور اس کے منشا کی موجودگی کو مسترد کیا[۶]مگر اٹھارویں اور انیسویں صدی کے یورپ کا لسانی اعتقاد یہ تھا کہ تحریر سماج کی پیداوار ہونے کے باوجود اجتماعی منشا سے تہی ہے۔لہٰذا زبان کے مطالعے کے سلسلے میں اس سماج کے کسی تناظر کو خاطر میں لانے کی ضرورت نہیں۔اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جتنے لسانی مطالعات کیے گئے،ان میں متعلقہ سماج کے اس تناظر کو کہیں ملحوظ نہیں رکھا گیا،جس نے زبان کو خاص صورت دی۔مثلاً اس عہد میں لسانی مطالعات کی نمایاں ترین شکل تقابلی لسانیات کی ہے۔اس کی بنیاد ان مماثل الفاظ کی دریافت پر ہے جو مختلف زبانوں میں موجود ہیں۔مماثل الفاظ کو اس تاریخی و ثقافتی صورتِ حال سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے جس میں وہ پیدا ہوئے۔

سوال یہ ہے کہ رواں خیال کو تحریر میں پابند کیا جا سکتا ہے اور کسی لفظ کو اس کے ثقافتی تناظر سے الگ کر کے دیکھا جا سکتا ہے؟اس سوال کا جواب ہم ان ادبی مطالعات میں تلاش کریں گے جو مستشرقین نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں کیے۔

تقابلی لسانیات میں ہمیں وہی اصول کارفرما دکھائی دیتا ہے جسے لفظ اور دنیا کے رشتے کے سلسلے میں پیشِ نظر رکھا گیا تھا: دنیا لفظ کے مماثل ہے اور لفظ کی مدد سے دنیا تک رسائی ممکن ہے۔تقابلی لسانیات اپنے تحقیقی سفر کا آغاز اس تصور سے کرتی ہے کہ زبانوں میں مماثل عناصر(الفاظ،اصوات،نحوی ساخت)موجود ہیں اور ان مماثل عناصر کے ذریعے نوعِ انسانی کی دنیائے تاریخ تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔خاص طور پر ایشیا و یورپ کی وہ دنیائے تاریخ جسے فقط زبان نے محفوظ کیا ہے۔اس دنیائے تاریخ تک پہنچنے کی ضرورت بڑی حد تک نوآبادیاتی ذہن نے محسوس کی۔نوآبادیاتی بنگال میں رائل سوسائٹی کی طرز پر رائل ایشیاٹک سوسائٹی قائم کرنے والے ولیم جونز ایشیائی مطالعات کے ضمن میں قطعیت سے کہا کہ:''بلاشبہ[ایشیا سے

متعلق] ہماری تحقیقات جن کا بنیادی موضوع فطرت اور آدمی ہے، لازماً زیادہ تر تاریخی ہونی چاہییں۔''[۷] جونز نے ایشیائی آدمی کے جن اعمال کو معرضِ تحقیق میں لانے کی بات کی ان میں زبان کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ تقابلی لسانیات کی بنیاد ہی ولیم جونز نے رکھی۔ اسی ضمن میں جون ڈی کویکنوس نے واضح انداز میں کہا کہ ''[تقابلی لسانیات] کی سائنس نوزائیدہ ہے مگر اس نے تاریخ کی بے اندازہ خدمت کی ہے؛ ہندوؤں اور ایرانیوں کی یونانیوں اور رومنوں کے ساتھ ساتھ یورپ کی جدید قوموں کے ساتھ خونی قرابت قائم کی ہے، ان اقوام کی متعلقہ زبانوں میں حیرت انگیز مماثلتوں کی بنیاد پر۔''[۸] تقابلی لسانیات، ایشیا و یورپ کے گم شدہ تاریخی رشتوں تک پہنچنے کی منظم کوشش تھی۔ یہ تصور کیا گیا کہ زبانوں کے مماثل عناصر میں یورپ و ایشیا کے قدیم تاریخی رشتے کہیں مضمر ہیں۔ دوسرے لفظوں میں 'مماثل عناصر' ایک ایسا مرکز اور سرچشمہ بنے جو 'تاریخ سازی' کی غیر معمولی قوت کا حامل تھا۔ یعنی یہ مرکز تاریخی رشتوں کا مدفن نہیں، تاریخی رشتوں کی تشکیل کا جوہر لیے ہوئے تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تقابلی لسانیات کے ذریعے تاریخی رشتوں کے بیانیے وضع کیے گئے۔ ان میں سب سے اہم بیانیہ آریائی نسل کی برتری کا تھا جو بڑی حد تک سامی اور تورانی نسلوں سے مسابقت کا رشتہ رکھتا تھا۔ انگریزی تقابلی لسانیات کے ماہر میکس مولر کی رائے دیکھیے:

> آریائی لوگ تاریخ کے عظیم ڈرامے کے ممتاز اداکار رہے ہیں اور [انھوں نے] فعال زندگی کے تمام عناصر کی ممکنہ حد تک نشوونما کی ہے، جو ہماری [ہم آریائی/ یورپیوں کو] فطرت کو ودیعت ہے۔ انھوں نے سوسائٹی اور اخلاقیات کی تکمیل کی ہے۔ وہ سامی اور تورانی نسلوں کے ساتھ جدوجہد کے بعد تاریخ کے حکمران بنے ہیں اور ان کا مشن یہ لگتا ہے کہ وہ تہذیب، تجارت اور مذہب کی زنجیر کے ذریعے دنیا کے تمام حصوں کو جوڑ دیں۔[۹]

مشرقی ادب کے مطالعے میں بالعموم لفظ اور دنیا اور تقابلی لسانیات کے مذکورہ تصورات کو بنیاد بنایا گیا۔ ان مطالعات کے ایک اہم بنیادگزار ولیم جونز نے ایشیا کے آدمی اور فطرت کا مطالعہ تین یورپی زمروں کے تحت کیا: تاریخ، فلسفہ اور آرٹ۔ ایشیا کے آدمی کے تمام لسانی، فکری، ثقافتی، تخلیقی اعمال، ان تین زمروں اور ان کی یورپی تعریفات کے تحت آتے تھے یا نہیں، یہ اہم سوال تھا۔ اس سوال کو پیشِ نظر رکھنے یا صرفِ نظر کرنے کے فیصلے سے مشرق کے پیدا کردہ یورپی علم کی تقدیر جڑی تھی۔ اس سوال کی بنیاد پر مطالعات کا مطلب مشرق کو دریافت کرنا ہوتا خواہ اس کے لیے مذکورہ یورپی زمروں کو تبدیل کیا جاتا یا ان کی تعریفات میں تبدیلیاں کی جاتیں اور اس سوال کو نظرانداز کر کے مطالعات جاری رکھنے کا ٹھیک ٹھیک مفہوم مشرق کی ایک یورپی تشکیل تھا۔ جس نوآبادیاتی سیاق میں ایشیائی مطالعات شروع کیے گئے، وہ مستشرقین کو مشرق کی یورپی تشکیل کا انتخاب کرنے پر مائل کرتا تھا۔ چناں چہ دیکھیے کہ جب ان زمروں کے تحت مشرقی مطالعات کیے گئے تو ہندوستان کی قدیم زبان (سنسکرت) تاریخ سے خالی نظر آئی۔ بہ قول ولیم جونز: ''سوائے کشمیریوں کے کسی ہندو قوم نے اپنی قدیم زبان میں باقاعدہ تاریخ نہیں چھوڑی۔''[۱۰] یہ کسی ایسی 'حقیقت' کا انکشاف نہیں تھا جو کسی یورپی کو ہندوستان کی قسمت پر آنسو بہانے پر مائل کرتا، بلکہ یہ ایک ایسی 'دریافت' تھی جو مستشرقین کو اسی طرح کا عزمِ اصلاح و تعمیر دیتی تھی جیسے وہ ایشیا و افریقہ کے علاقوں کی تسخیر کے بعد محسوس کرتے تھے۔ لہٰذا ولیم جونز ہی کی زبانی سنیے: ''ہم تاریخی سچائی کی کچھ کرنوں کو اب بھی جمع کر سکتے ہیں، اس روشنی کو اگرچہ وقت اور انقلابات کے سلسلے نے دھندلا دیا ہے جس کی ہم ان محنتی اور اختراع پسند لوگوں کی توقع رکھتے ہیں۔''[۱۱] تاریخی سچائی کی یہ کرنیں مشرقی زبانوں اور ادبیات میں مضمر تصور کی گئیں۔

زبانوں اور ادبیات سے تاریخ کا اخذ، ایک نئی علمی مہم جوئی تھی۔ یورپی فکر ادب ر آرٹ کی ایک خود مختار قلم رو میں یقین رکھنے سے عبارت تھی۔ اس کے لیے آرٹ کو فلسفے اور تاریخ سے خاص طور پر ممیّز کیا جاتا تھا۔ یہ امتیاز ارسطو سے چلا آتا تھا۔ ارسطو نے شاعری کو فلسفے کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ قرار دیا تھا۔[۱۱] مگر مشرقی آرٹ سے تاریخ اخذ کرنے کے لیے آرٹ اور تاریخ کے فرق کو مٹانا ضروری خیال کیا گیا۔ ''...جب کہ تجریدی سائنسیں تمام سچائی ہیں اور فنونِ لطیفہ تمام فکشن ہیں، لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ تاریخ کی تفاصیل میں سچائی اور فکشن کچھ اس طور آمیز ہوتے ہیں کہ انھیں شاید ہی الگ کیا جا سکے۔''[۱۲]

شاعری اور آرٹ کا یہ تصور انھیں 'خارج' سے دیکھنے اور سمجھنے کا عمل تھا۔ شاعری باہر کی، موجود کی نقل ہے۔ شاعری میں اظہار بے شبہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس کا ادراک اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مستشرقین کو تھا، لیکن بالواسطہ اظہار بھی شاعری کو 'باہر' کے تناظر میں سمجھنے میں حائل نہیں ہوتا تھا۔ تشبیہ، استعارہ اور تمثیل، یہ تین اصطلاحیں اس عہد میں ہمیں عام ملتی ہیں۔ ان اصطلاحوں سے گمان ہوتا ہے کہ شاعری اپنی ایک خود مختار لسانی دنیا وجود میں لاتی ہے، مگر دیکھیے، مشرقی ادبیات کے پہلے ممتاز یورپی نقاد کیا رائے رکھتے ہیں:

> اگر ہم فطری چیزوں کا، جن سے عرب خوب آشنا ہیں، ارتفاع اور خوب صورت ہونا تسلیم کریں، تو اگلا مرحلہ یہ ہوگا کہ یہ چیزیں بھی ارتفاع پذیر اور خوب صورت ہیں، اس لیے کہ تمثیل، استعارے کا ایک تار ہے، استعارہ ایک مختصر تشبیہ ہے اور نازک تشبیہات فطری اشیا سے اخذ کی جاتی ہیں۔''[۱۳]

یہ ٹھیک وہی تصور ہے جسے لفظ اور دنیا کے رشتے کے سلسلے میں اختیار کیا گیا۔ تمثیل اور شے میں ہر چند تشبیہ اور استعارہ حائل ہیں، لیکن اگر ہم ان کے رشتوں سے واقف ہوں تو تمثیل، شے تک رسائی کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ چناں چہ یہ نتیجہ اخذ کرنا جائز خیال کیا گیا کہ ادبیات میں 'باہر' کی فطری اور واقعاتی دنیا ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا ادبیات دراصل فطرت اور آدمی کی تاریخ کا متبادل ہیں۔ جن باتوں کی توقع حقیقی تاریخ سے کی گئی، اور حقیقی تاریخ کو عدم موجود پایا گیا تو ادبیات اسی حقیقی تاریخ تک رسائی کا معتبر ذریعہ تصور کی گئی۔

بے شمار پران اور اتہاس یا اساطیری اور سورمائی نظمیں مکمل طور پر ہماری دست رس میں ہیں اور ان سے ہم قدیم آداب و اطوار اور حکومتوں کی کچھ مسخ شدہ مگر قابلِ قدر تصویریں دریافت کر سکتے ہیں۔ جب کہ ہندوؤں کی نثر یا نظم میں مقبول کہانیاں تاریخ کے اجزا رکھتی ہیں اور یہاں تک کہ ان کے ڈراموں میں ہم اتنے ہی حقیقی کردار اور واقعات پاتے ہیں جتنے مستقبل کا زمانہ ہمارے ڈراموں میں پائے گا۔ اگر انگلستان کی تمام تاریخیں ضائع ہو جائیں جیسا کہ ہندوستان کی ضائع ہو گئیں۔[۱۴]

اسی رو میں جونز یہ دعویٰ کرتا ہے کہ پہلا پران غارت گری کی اس کہانی کو پیش کرتا ہے جب مسلمانوں نے ''حقیقی ہندو حکومت'' کو ختم کیا۔

تمثیلی انداز میں مشرقی شاعری کو سمجھنے کی اہم مثال جونز کا خطبہ ''ایرانیوں اور ہندوؤں کی سری شاعری کے بارے میں'' ہے۔

خطبے کا آغاز اس رائے سے ہوتا ہے کہ خدائے مطلق کے لیے پر جوش عقیدت یا عشق کا استعاراتی طریق اظہار ایشیا میں نامعلوم زمانوں سے رائج چلا آ رہا ہے۔ خصوصاً ایرانی خدا پرستوں ہوشنگ اور جدید صوفیہ دونوں کے یہاں، جنھوں نے یہ سب ویدانتی مکتب کے ہندوستانی فلسفیوں سے مستعار لیا ہے۔ جونز اس شاعری کو ''سری مذہبی تمثیل'' کا نام دیتا ہے۔ تمثیل میں دو

اسالیب ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لہٰذا ان مذہبی تماثیل میں جونز کو بے مہار دنیوی آزادہ روی کے جذبات جن کا رشتہ گناہ اور انکارِ خدا سے ملتا ہے اور عشقِ خدا کا عظیم موضوع۔ جونز یہاں ہیرو اور ایم۔ نیکر کے سری محبت سے متعلق تصورات پیش کرتا ہے۔ ''[محبت] روح کی کسی شے کی طرف شیفتگی یا میلان ہے جس کا آغاز اس شے میں کسی برائی یا خوبی کے ادراک اور احترام سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس کا جمال، قدر و قیمت یا افادیت۔'' [۱۵] نیز ''یہ کہ محبت جو ہماری فطرت کا چم چم کرتا زیور ہے جو ہمیں مسرور کرتی اور رفعت عطا کرتی ہے... محبت ہمیں خود سے جدا کرنے اور ہمیں اپنے ہی وجود کی حدوں سے ماورا لے جانے کے سبب، پرلطف لافانیت کی جانب بڑھنے میں پہلا قدم ہے۔'' [۱۶] جونز ان دو اقتباسات کو درج کرنے کے بعد یہ رائے دیتا ہے کہ اگر انھیں سنسکرت اور فارسی میں ترجمہ کیا جائے تو یقین ہے کہ ویدانتی اور صوفی انھیں اپنے نظامِ فکر کا حصہ سمجھیں گے، کیوں کہ وہ اس اعتقاد میں متفق ہیں کہ آدمیوں کی روحیں، الوہی روح سے درجے میں لامتناہی طور پر مختلف ہیں مگر اپنی فطرت میں یکساں ہیں۔ گویا ولیم جونز یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مشرق اور یورپ کے سری اعتقادات یکساں ہیں۔ حالاں کہ وہ اسی خطبے میں ہیرو کے خیالات پیش کرنے کے بعد یہ لکھ چکے ہیں کہ ''ہیرو کا یہ اقتباس صوفیہ اور یوگیوں کی صوفیانہ دینیات سے محض اتنا ہی مختلف ہے جتنا یورپ کے پھول اور پھل، اپنی خوشبو اور ذائقے میں ایشیا کے پھولوں اور پھلوں سے مختلف ہیں یا یورپی بلاغت ایشیائی بلاغت سے مختلف ہے۔'' [۱۷] یہ رائے تضاد سے زیادہ اس دوجذبی رجحان کی نمائندہ ہے، جو اکثر مستشرقین کے یہاں موجود ہے۔

ایک زاویے سے دیکھیں تو یہاں بھی تقابلی لسانیات ہی کا بنیادی اصول کارفرما ہے۔ اگر سنسکرت، فارسی اور انگریزی ایک ہی آریائی خاندان سے متعلق ہیں تو ان کے ادبیات میں موجود تصورات کیوں کر نوعی سطح پر مختلف ہو سکتے ہیں؟ یہی وجہ ہے کہ مشرق و یورپ کے سری اعتقادات میں مماثلت کا ذکر کرنے کے بعد اس کا سبب بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ حالاں کہ اس مماثلت کی وجہ ویدانت کے وہ وحدت الوجودی تصورات ہیں جو ہندوستان سے یونان اور پھر وہاں سے عیسائی سریت کا حصہ بنے۔ جہاں تک اختلاف کی نشان دہی کا تعلق ہے، تو اسے فقط تمثیلی و استعاراتی سطح پر موجود بتایا گیا ہے اور اس کی وجہ وہ فطری ماحول ہے جہاں سے ہر لسانی گروہ اپنی تشبیہیں، استعارے اور تمثیلیں اخذ کرتا ہے، مگر جونز کے نزدیک یہ فرق بنیادی نوعیت کا نہیں، فروعی قسم کا ہے۔ چناں چہ آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں کہ الوہی محبت کے اصولوں سے ''ایرانیوں اور ہندوؤں کے یہاں ہزاروں استعارے اور دوسرے شعری اسالیب پیدا ہوئے جو اپنے جوہر میں یکساں مگر اظہار میں مختلف ہیں جس طرح ان کی زبانیں محاوروں کی سطح پر مختلف ہیں۔'' [۱۷] اپنے اس مفروضے کے حق میں جونز یہ دلیل لاتا ہے کہ 'خدا سے عہد کا جوہر' مسلمان صوفیہ اور ہندو عقیدے میں یکساں ہے۔ ''روزِ ازل خدا نے پوچھا کہ کیا میں آپ کا رب ہوں تو سب نے کہا: ہاں۔'' [۱۸] جونز کے نزدیک یہ عقیدہ جو فارسی اور ترکی شعرا کے یہاں ظاہر ہوا ہے وہی ہندوؤں کے یہاں ازدواجی میثاق کی صورت موجود ہے۔ جونز کا مقصود کرشن اور رادھا کا ازدواج ہے۔ رادھا کا مطلب کفارہ اور ارتفاع ہے۔ اسی طرح وہ نظامی کی مثنوی لیلیٰ مجنوں (لیلیٰ کو وہ لیلی لکھتا ہے) کے سلسلے میں لکھتا ہے کہ 'لیلیٰ ہر جگہ موجود روح خدا کی تمثیل' ہے۔

اس خطبے کا اہم حصہ حافظ شیرازی کی شاعری سے متعلق ہے۔ وہ حافظ کی شاعری کی مادی اور روحانی تعبیروں کا سوال اٹھاتا ہے۔ حافظ کی شاخِ نبات نامی لڑکی سے عشق کا قصہ چھیڑتا ہے۔ حافظ کی بعض علامتوں کا مفہوم واضح کرتا ہے۔

مے/شراب	ارتکاز، اخلاص	نیند	الوہی تکمیلیت کا راستہ

خوشبو	الوہی حمایت کی امید	چومنا اور گلے لگانا	رحم کا نشاط		
بت پرست	خالص مذہب کو ماننے والا، بت خدا ہے	سرائے	نجی عبادت گاہ کا مالک، ہادی، مرشد		
حسن	اعلیٰ ترین ہستی کا کمال	لب	جوہر، مخفی خزانہ		
کالاتل	نظر نہ آنے والی وحدت کا نقطہ	ہوس	مذہبی تجرید		

جونز نے ایک اہم نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ ''صوفیانہ تمثیل کی رفعت کی طرح استعاروں اور موازنوں کو صرف عمومی ہونا چاہیے نہ کہ جزئی سطح پر یکساں۔ اگر ایسا نہ ہو، اور استعارے خصوصی ہوں تو صوفیانہ تمثیل غائب ہوسکتی یا تباہ ہوسکتی ہے۔ یہ اسلوب خطرناک مماثلتِ تعبیر کی راہ کھول دیتا ہے، جب کہ حقیقی کافروں کو یہ بہانہ دیتا ہے کہ وہ مذہب کا مضحکہ اڑا سکیں۔''[۱۹]

کسی دوسرے خطے یا ثقافت کا مطالعہ عموماً دو مقاصد کے تحت ہوتا ہے۔ عمومی انسانی تجسس کی تسکین کی غرض سے اور کسی لازمی قومی، سماجی، سیاسی ضرورت کے تحت۔ اوّل الذکر مطالعہ ایک ایسا علم پیدا کرتا ہے، جس سے انسانی ثقافت اور اس کے مختلف مظاہر اور اوضاع کی تفہیم میں اضافہ ہوتا اور ہم اس کے ذریعے خود سے مختلف اور اجنبی خطوں کے لوگوں سے مکالمے کی راہ کھولنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ نیز اس مطالعے سے ثقافتی لین دین کی فضا ہموار ہوتی ہے۔ جب کہ کسی لازمی ضرورت کے تحت کیے گئے ثقافتی اور ادبی مطالعات بھی ہمارے علم میں اضافہ کرتے ہیں، مگر یہ 'علم' بڑی حد تک ایک ثقافت کے دوسری ثقافت پر غلبے کی حکمت عملی کا 'علم' ہوتا ہے۔ (ایک حد تک اس علم میں بھی عمومی ثقافتی عمل کی تفہیم کی گنجایش ہوتی ہے) مشرقی ادبیات کے یورپی مطالعات دوسری ذیل میں آتے ہیں۔ داخلی اور خارجی شہادتیں یہی بتاتی ہیں۔ یہاں دو خارجی شہادتیں دیکھیے:

> میری تجویز ہے کہ ہم اس خصوصی مفاد کی تفصیلی وضاحت کریں جو سلطنتِ برطانیہ کے ماتحت ایشیائی خطوں کی تاریخ، سائنس اور فنون کی جفاکوش اور متحد تحقیقات سے ہمارے ملک اور بنی نوع انسان کو حاصل ہوسکتا ہے۔[۲۰]
>
> اس خصوصی مفاد میں نہ صرف سماجی زندگی کی مادی سہولت اور آسائش شامل ہے بلکہ اس کی خوش وضعی اور معصوم مسرتیں بھی، یہاں تک کہ فطری اور لائقِ ستائش تجسس کی تسکین بھی۔[۲۱]
>
> مکمل علم، انتہائی محتاط تفتیش اور تحمل آمیز محاکمہ ہمارے حکمرانوں کو درکار ہے جو اپنے نئے اور مشکل فرائض سنبھالنے جارہے ہیں.... [ہماری] ضرورت ہم پر یہ ذمہ داری ڈالتی ہے کہ ہم اپنے ہندوستانی رعایا کی عاداتِ زندگی، ان کے طرزِ فکر اور احساسات، ان کے نمایاں خوف اور جذبات اور ان کی خواہشات سے زیادہ وسیع اور کہیں گہری شناسائی حاصل کریں۔[۲۲]

پہلا اور دوسرا اقتباس ولیم جونز کا اور تیسرا اقتباس ولیم ژونگ کا ہے۔ ولیم جونز کے خیالات ۱۷۹۲ء میں جب کہ ولیم ژونگ کے ۱۹۰۶ء میں سامنے آئے۔ ایک سو چودہ برس کے فاصلے کے باوجود دونوں کے نقطۂ نظر میں غیر معمولی مماثلت ہے۔ اس مماثلت کا تعلق ان دونوں کی شخصیتوں سے نہیں، اس نوآبادیاتی فضا سے ہے جس میں دونوں اپنی سرکاری ذمہ داریاں اور علمی سرگرمیاں جاری رکھے ہوئے تھے۔ بس فرق یہ ہے کہ جونز نے ہندوستان کے کلاسیکی ادب کے مطالعے پر ارتکاز کیا اور ژونگ نے ورنیکلر زبانوں اور لوک ادب کو توجہ دی۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ دونوں کا مقصود یکساں تھا: ہندوستان کی قدیم /اصل تک رسائی۔

ولیم ژونگ نے ہندوستانی ضرب الامثال /کہاوتوں کا مطالعہ کیا اور ان کے سلسلے میں لکھا کہ لوگوں کے مشترک خیالات

اور جذبات، ان کی کہاوتوں کے سوا کہیں واضح طور پر نہیں ملتے۔ کہاوتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ کس بات کو دانائی کا بلند درجہ دیتے ہیں۔ فرانسس بیکن نے کہا تھا کہ کسی قوم کی فطانت، ذکاوت اور روح، اس کے ضرب الامثال میں ظاہر ہوتی ہے۔ بعد کے تمام لوگوں نے (جن میں میکس مولر، ہندوستانی ضرب الامثال کی لغت کے مؤلف ایس ڈبلیو فیلن وغیرہ شامل ہیں) اسی احساس کے تحت ہندوستانی ضرب الامثال جمع کیے۔ ژونگ لگی لپٹی رکھے بغیر کہتا ہے کہ ''کوئی آدمی ہندوستان کو اچھی طرح جاننے کا دعویٰ نہیں کرسکتا جو اس [ملک] کے ضرب الامثال سے کچھ شناسائی نہیں رکھتا، جب کہ ہندوستانی مقولوں کا لائق طالب علم مقامی ذہن کی کارکردگی کو سمجھنے کے زیادہ قابل ہوگا بہ مقابلہ ان بہت سے لوگوں کے جنھوں نے اپنی زندگی کلکتہ یا بمبئی میں دیسی قصص سے متاثر ہوئے بغیر گزاری ہے۔'' [۲۳]

یہ درست ہے کہ کہاوتیں قدیم دانش کا مختصر، رمزیہ، جامع اور مقبولِ عام اظہار ہوتی ہیں۔ دیکھنے والی بات یہ ہے کہ یہ دانش کہاں سے حاصل ہوتی ہے؟ اکثر نے اس کا جواب اجتماعی اور روزمرہ تجربے میں تلاش کیا ہے۔ اگر اجتماعی تجربہ، کسی گروہِ انسانی کے جذبہ و خیال کی اس مجموعی کیفیت کا نام ہے جو کسی واقعے کا سامنا کرنے اور اس کے سلسلے میں ردّعمل کا اظہار کرنے کے دوران میں محسوس کی جاتی ہے، تو محض اجتماعی تجربہ کہاوت کا ماخذ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کہاوت فقط کسی پرانے تجربے کا جوہر نہیں، ایک نئے تجربے کی تفہیم اور اس سے عہدہ برا ہونے کی سریع الاثر بصیرت بھی ہے۔ کہاوت میں سب سے اہم عنصر، اس کا اکثر و بیشتر دہرایا جانا اور اس کا کسی ردّ وکد کے بغیر قبول کیا جانا ہے۔ یہی عنصر اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اجتماعی تجربے اور انفرادی تجربے کو ایک نقطۂ اتصال پر لے آئے۔ اگر کوئی کہاوت حال کے نئے تجربے یا صورتِ حال کے سلسلے میں امر و نہی جیسی راہ نمائی فراہم کرنے سے قاصر ہو تو کہاوت یا لازوال دانش کی حامل نہیں کہی جاسکتی۔ کہا جاسکتا ہے کہ کہاوت، ذکاوت و فطانت پر مبنی مختصر رمزیہ قول نہیں، ایک ایسی لسانی تشکیل ہے جو حقیقت کی ترجمان نہیں؛ حقیقت کی تشکیل کی صلاحیت کی علم بردار ہے۔ اس صلاحیت کا مظاہرہ اس وقت ہوتا ہے جب کہاوت استعمال کی جاتی ہے اور سننے والا اس کی روشنی میں اپنے تجربے یا صورتِ حال سے عہدہ برا ہونے کی ایک نئی راہ دریافت کرتا ہے جو دراصل ایک نئی حقیقت کی تشکیل ہوتی ہے۔

اکثر مستشرقین نے کہاوتوں کا مطالعہ، انھیں حقیقت کی ترجمان سمجھ کر کیا ہے۔ یہاں بھی اسی اصول کو پیشِ نظر رکھا گیا کہ لفظ، دنیا کی اشیا کی تمثیل ہے۔ کہاوتوں میں ظاہر ہونے والی حقیقت بھی ایک 'شئے' ہے، جسے تجربی طور پر گرفت میں لیا جاسکتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ثقافتی دنیا میں کوئی 'تجربی حقیقت' ہوتی ہے؟

ولیم ژونگ نے اپنے مقالے میں کئی فارسی، اردو اور ہندی کہاوتوں کو جمع کیا اور ان سے ہندوستان کی سماجی حقیقت 'دریافت' کرنے کی کوشش کی ہے۔ ژونگ نے جن کہاوتوں کو پیش کیا ہے، ان میں چند یہ ہیں: سفارشی کتا بہ از اسپ تازی، حلوہ خوردن را روئے باید، اتم کھیتی مدھم باؤ نکشت چاکری بھیک نداؤ، کیا چاکری ہو خالہ جی کا گھر، ڈھول پر ڈھول چھوٹے روٹی کی کور نہ ٹوٹے، کوڑی نہ پیسہ یہ بیاہ ہے کیسا، خوان بڑا خوان پوش بڑا کھول کے دیکھو تو آدھا بھرا، اونچی دکان پھیکا پکوان، نام بڑا درشن تھوڑا، گھر نہ چھاں نہ چھپرا اور باہر میاں مظفر، رہے چھونپڑی میں اور خواب دیکھے محلوں کے، بڑے تو بڑے چھوٹے سبحان اللہ، چھوٹا منھ بڑا نوالہ، باپ نہ مارے مینڈ کی بیٹا تیر انداز، خاک نہ دھول اور بی بی بیٹھی پھول، جتنا چادر دیکھے اتنے پیر پھیلائے، جے کی لاٹھی وے کی بھینس (جس کی لاٹھی اس کی بھینس)، حاکم مارے رونے نہ دے، لکڑی کی ڈر باندری

ناچے، سانپ مرے لاٹھی نہ ٹوٹے۔ ان میں سے بعض کے انگریزی ترجمے مضحکہ خیز ہیں (جن کا تذکرہ آگے ہوگا)۔ ان سے ژونگ نے جس سماجی حقیقت کو 'دریافت' کیا ہے، وہ یہ ہے:

''مشرقی ذہن ہمیشہ اس فرق میں مسرور ہوتا ہے جو حقیقی پست گردوپیش اور تخیلی ماحول کے لامحدود شکوہ میں ہے۔'' [۲۴]

یہ ایک جملہ حقیقتاً وہ مکمل ڈسکورس ہے جسے ہندوستانی ضرب الامثال کے مطالعے کی مدد سے تشکیل دیا جاتا ہے۔ ہندوستان کے چند علاقوں (یوپی خاص طور پر) میں رائج کہاوتوں سے 'مشرقی ذہن' کی دریافت، عمومیت کا مقولہ وضع کرنے کی ایک صورت ہے۔ نوآبادیاتی مطالعات میں محدود علاقائی، ثقافتی، لسانی وضعوں کو عمومی صورت دینے کی مسلسل کوشش ہوتی ہے۔ ایک 'حقیقی' مثال کا اطلاق اس 'سب' پر ہوتا ہے جو اصلاً تخیلی ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس 'تخیلی کنسٹرکٹ' سے وہ اثر پیدا کیا جاتا ہے جو حقیقی مثال سے ممکن نہیں ہوتا۔ 'مشرقی ذہن' ایک ایسی ہی عمومیت کا حامل اور 'تخیلی تشکیل' ہے۔ اسی طرح 'ہمیشہ' کا لفظ بھی اسی عمومیت اور تخیلی تشکیل کو ایک مستقل اور 'ابدی' زمرہ بنانے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اسی ڈسکورس کے سلسلے میں اگلی بات یہ ہے کہ ولیم ژونگ نے فارسی، اردو اور ہندی میں سے کون سے ضرب الامثال منتخب کیے اور ان سے مذکورہ سماجی حقیقت 'دریافت' کی ہے؟ دیسی ذہن تک رسائی کی خاطر کچھ کہاوتوں کے انتخاب کا لازمی مطلب یہ ہے کہ بہت سی کہاوتیں مسترد بھی کی گئی ہیں۔ ہر انتخاب کے سلسلے میں دو باتیں تو سامنے کی ہیں: ہر انتخاب، ردّ و قبول کے عمل سے گزرتا ہے اور یہ عمل کسی نہ کسی منطق/ضرورت/پیمانے کی بنیاد پر ہوتا ہے؛ دوسری بات یہ کہ انتخاب کے ذریعے 'کینن سازی' کی کوشش کی جاتی ہے۔ ژونگ نے جن کہاوتوں کی بنیاد پر 'مشرقی ذہن' کے سلسلے میں ایک عمومی اور ابدی نوعیت کا نتیجہ اخذ کیا ہے، ان میں چند یہ ہیں: کوڑی نہ پیسہ یہ بیاہ ہے کیسا، اونچی دکان پھیکا پکوان، گھر نہ چھاں نہ چھپر باہر میاں مظفر اور رہے چھونپڑی میں اور خواب دیکھے محلوں کے۔ وہ تمام کہاوتیں جو ان سے مختلف مفہوم کی حامل ہیں، انھیں انتخاب میں شامل نہیں کیا گیا۔ ژونگ کی منتخبہ کہاوتیں ہندوستان کے اس طبقے میں وضع ہوئیں جو سماجی اور معاشی اعتبار سے محروم اور پس ماندہ ہے۔ ان سے متبادر ہونے والے معانی کو پورے ہندوستانی سماج کی اجتماعی دانش قرار دینا ایک ایسی علمی جسارت ہے جو سیاسی طاقت کے نشے سے مخمور ذہن یا اپنے علمی طریقِ کار کی خود ساختہ عظمت سے سرشار شخص ہی کر سکتا ہے۔ حالاں کہ یہ ایک عام مشاہدے کی بات تھی کہ برصغیر تکثیری اور طبقاتی سماج تھا۔ چہ جائے کہ اسے مشرقی ذہن کی خصوصیت کہنا جس میں جغرافیائی اعتبار سے عرب، ایران، وسط ایشیا، افغانستان، چین جاپان اور آئیڈیالوجی کے لحاظ سے افریقہ اور یورپ کے مسلمان ممالک شامل ہیں۔ چناں چہ صاف محسوس ہوتا ہے کہ ایک طبقے کی کہاوتوں کو مشرقی ذہن کی تخیلی تشکیل کے لیے کینن بنایا گیا۔ آگے یہ بات مزید ثابت ہوتی ہے۔

دیکھنے والی بات یہ بھی ہے کہ حقیقی پست اور پرشکوہ تخیلی ماحول میں لطف اندوزی کی صلاحیت فقط 'مشرقی' ذہن کی خصوصیت ہے؟ اصل یہ ہے کہ یہ کسی ایک سماج کی خصوصیت کی بجائے بنیادی انسانی صلاحیت ہے اور ایک عجوبہ صلاحیت ہے۔ اوّل یہ دیکھیے کہ تخیلی ماحول کا لامحدود شکوہ، اس امر کا اعلان ہے کہ حقیقی پست ماحول سے انسان نباہ نہیں کر سکتا۔ وہ ایک دوسری، مختلف اور متبادل دنیا کو تخیلی اور حقیقی طور پر وجود میں لانے کی استعداد رکھتا ہے۔ انسانی ثقافتی تاریخ کے حوالے سے تعجب خیز امر یہ ہے کہ متبادل دنیا کا تصور فقط پست گردوپیش سے نجات پانے کی خاطر نہیں کیا جاتا، نئے پن کی لازوال تڑپ اسے کسی پل چین نہیں لینے دیتی۔ بہ ہر

کیف مذکورہ صلاحیت کا سب سے قوی اظہار آرٹ کی تخلیق میں ہوتا ہے۔ آرٹ اپنی قدیم اور اصلی صورت میں ایک پرشکوہ تخیلی حظ ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض صورتوں میں یہ صلاحیت، محض خالی ہیئتی صورت اختیار کرسکتی ہے اور ایسی کہانیاں جنم دے سکتی ہے جو متبادل دنیا کے تخلیقی تصور کے بجائے، ایک خالی خیالی دنیا کا خاکہ پیش کرتی ہوں، مگر اوّل ایسا انفرادی صورت میں ہوتا ہے، دوم خالی خیال دنیا ایک تفریحی چیز ہوتی ہے۔ اجتماعی دانش غلطی پر نہیں ہوتی، ہاں اجتماعی ذہنیت سے خطا کا امکان رہتا ہے۔

ایک اور اہم بات یہ ہے کہ ضرب الامثال کی اس بنیادی خصوصیت کو نظر انداز کیا گیا جس کے مطابق: وہ ایک ایسی لسانی تشکیل ہے جو حقیقت کی ترجمان نہیں؛ حقیقت کی تشکیل کی صلاحیت کی علم بردار ہے۔ بلاشبہ ان کہاوتوں میں فرق اور تقابل موجود ہے، مگر یہ حقیقی سماجی صورتِ حال اور تخیلی ماحول کا نہیں، یہ فرق لسانی ہے۔ کہاوت کے دانش آموز ہونے سے کوئی انکار نہیں کرتا۔ یہ دانش 'باہر' نہیں، کہاوت کی لسانی وضع کے 'اندر' ہے۔ 'باہر' بدلتا رہتا ہے مگر لسانی وضع قائم و برقرار رہتی ہے، اس لیے کہ اکثر کہاوتیں فعل کے بغیر ہوتی ہیں؛ فعل کسی جملے کے معنی کو کل، آج اور آنے والے کل سے وابستہ کرتا ہے، جب کہ فعل کی غیر موجودگی جملے میں لازمانیت کا عنصر پیدا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ 'باہر' کی صورتِ حال کے تبدیل ہونے کے باوجود کہاوت اثر انگیز رہتی ہے۔ کہاوت میں لسانی فرق ہے اور جن لفظوں کے سہارے یہ فرق موجود ہے وہ لغوی نہیں استعاراتی مفہوم رکھتے ہیں۔ اپنی اسی خصوصیت کی وجہ سے تمام کہاوتیں نہ صرف اپنے لسانی اور سماجی گروہ کو عبور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں بلکہ اپنی اس زمانی حد اور مخصوص حالت کو بھی جن میں یہ وضع ہوئیں۔ جھونپڑی اور محل سے مراد واقعی غریب اور امیر کے گھر نہیں، یہ اسم مکاں ہیں؛ ایسے اسمائے معرفہ ہیں جن میں نکرہ بننے ہی کی نہیں، استعارہ بننے کی بھی غیر معمولی صلاحیت۔ نیز یہ کسی سماجی حقیقت کی ترجمان نہیں بلکہ ایک خاص صورتِ حال (جو سماجی، معاشی، نفسیاتی، معاشی ہوسکتی ہے) سے عہدہ برا ہونے کی راہ سجھاتے ہیں۔ سادہ لفظوں میں 'جھونپڑی میں رہ کر محلوں کے خواب دیکھنے' کی کہاوت ہندوستانیوں کے مزاج کی ترجمان نہیں، بلکہ اس مزاج پر ایک طنز کا درجہ رکھتی ہے جو اپنی حقیقی صورتِ حال کا سامنا کرنے کی بجائے، تخیلی دنیا میں رہنے سے عبارت ہے۔ تاہم واضح رہے کہ یہ طنز کہاوت کے لہجے میں ہے۔ چوں کہ لہجہ، تحریر میں نہیں تقریر میں آتا ہے، اس لیے کہاوت کے مفاہیم اکثر اس کو استعمال کرنے کے دوران میں سامنے آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کہاوتیں، زبانی ثقافتوں ہی میں پیدا ہوتی اور وہیں اپنے حقیقی معانی کے ساتھ زندہ رہتی ہیں۔

کہاوت کی تفہیم میں اگر لفظوں کے لغوی مطالب ہی سامنے رکھے جائیں تو کئی گم راہیاں جنم لیتی ہیں۔

ژونگ نے ان کا مطالعہ 'باہر' سے کیا۔ چناں چہ وہ جگہ جگہ کہاوتوں کی 'سماجی حقیقت' کا اطلاق ہندوستانیوں پر کرتا ہے تا کہ اس حقیقت کو تجربی ثابت کیا جا سکے۔ مثلاً چھوٹا منھ بڑا نوالا میں وہ ہندوستانی اہل کاروں کی طمع 'دریافت' کرتے ہیں۔ اپنی بات کی تائید میں کہتے ہیں کہ یہ طمع کس قدر سیری ناپذیر اور عام ہے کہ اسے صرف وہی جانتے ہیں جو ہندوستان میں زندگی بسر کررہے ہیں۔ چند ہی دیسی اہل کار رشوت سے انکار کرتے ہیں اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو بے بس مجبور لوگوں سے سب کچھ جھپٹ لینے سے گریز کرتے ہوں۔ اس پر اپنی رائے دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''مشکل یہ ہے کہ اس ملک [ہندوستان] کا رواج مجرموں کے ساتھ دیتا ہے۔'' [۲۵] اسی طرح مشہور کہاوتوں: جس کی لاٹھی اس کی بھینس، زبردست کا ٹھینگا سر پر اور حاکم مارے رونے نہ دے، میں یہ سبق 'دریافت' کرتے ہیں کہ صاحب اقتدار آدمی سے لڑنا عبث ہے، خصوصاً آئینی اتھارٹی سے

؛ذلت لوگوں کی اکثریت، خاص طور پر غریبوں کے 'شایانِ شان' ہے؛ جنگ صرف طاقت ور کے لیے ہے اور یہ کہ اسلحہ سے لیس طاقت ور آدمی ہی محفوظ ہے، باقی سب کے لیے اطاعت گزاری ہے۔ مزید ضرب الامثال میں وہ ہندوستانیوں کے عورتوں اور جانوروں کے لیے ظالم ہونے کا مفہوم برآمد کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں ہندوستانیوں کو مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ جب بے بس مخلوق کے ساتھ ان کا سلوک ظالمانہ ہے تو وہ انگریز سرکار میں اعلیٰ اور معزز عہدوں کی آرزو کس بنیاد پر کرتے ہیں۔

ولیم ژونگ کا ہندوستانی کہاوتوں کا یہ مطالعہ ہندوستانیوں اور مشرقیوں (جنھیں وہ مترادف کے طور پر استعمال کرتے ہیں) ایک ڈسکورس ہے۔ اس ڈسکورس کی پہلی خصوصیت مماثلت ہے، جسے کہاوت اور سماجی صورتِ حال میں فرض یا 'دریافت' کیا جاتا ہے۔ اگر مماثلت واقعی موجود ہے تو دیکھنے والی بات یہ ہے کہ اس کی 'دریافت' کا آغاز کہاں سے ہوتا ہے؟ کہاوت سے یا 'باہر' سے؟ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ مماثلت 'دریافت' نہیں کی گئی، کہاوت اور سماجی زندگی کے درمیان 'پیدا' کی گئی ہے۔ اس کے لیے دو طرح کی مطالعاتی تدبیریں اختیار کی گئی ہیں: ایک تو منتخب کہاوتوں کا انتخاب کیا گیا ہے اور دوم ان کی وضاحت کی بجائے، ان کی تعبیر کی گئی ہے۔ تعبیر کے لیے 'باہر' کی نوآبادیاتی صورتِ حال کا تناظر ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً یہ تناظر 'برطانوی آئینی اتھارٹی' کو ایک ایسی طاقت کا حامل قرار دیتا ہے جس کے خلاف لڑا جانا حماقت ہے۔ یہ آئینی اتھارٹی لاٹھی ہے اور تمام ہندوستانی بھینسیں ہیں، لہٰذا ہندوستانی دانشِ قدیم کے تحت یہ بھینسیں اسی کی ہیں جس کے پاس لاٹھی ہے۔

ژونگ آخر میں سوال اٹھاتا ہے کہ کیا دیسی باشندے ہمارے ماتحت مطمئن ہیں؟ خود ہی ہندوستانیوں کی طرف سے جواب دیتا ہے (اس بات کا استعماری حاکم پیدائشی حق رکھتا ہے) کہ وہ ہمارے قوانین کے جائز اور غیر جانب دار ہونے کی وجہ سے خوش ہیں۔ دس میں سے نو مسلمان ہندو ججوں کی غیر جانب داری میں یقین نہیں رکھتے، اور یہی صورت ہندوؤں کی ہے مگر کیا ہندو اور کیا مسلمان سب انگریزوں کا احترام کرنے میں یقین رکھتے ہیں۔ سوائے چند بنگالیوں کے، جو بزدل ہیں۔ وہ یہ بھی سوال اٹھاتا ہے کہ ہندوستانی ہم سے چاہتے کیا ہیں؟ یہاں اس نے ہندوستانیوں کا نقشہ کھینچا ہے۔ جب کسی ہندو سے یہ سوال کیا جائے تو وہ ہاتھ جوڑ کر سر جھکا کر پرنام کرتے ہوئے کہے گا: غریبوں کے محافظ، آپ میرے مائی باپ ہیں۔ آپ جو فرماتے ہیں سچ ہے۔ تاہم انکم ٹیکس بری چیز ہے۔ عزت مآب جانتے ہیں کہ ہم زمین، لائسنس اور چونگی کی مد میں چھیاسٹھ فی صد دیتے ہیں۔ اگر آپ ہمیں پولیس سے بچا سکیں تو آپ ہمارے لیے وشنو کے اوتار ہوں گے۔ مائی لارڈ، راج برطانیہ چودہ سو کوس طویل ہے، مگر ہمیں لڑکیوں کا سکول نہیں چاہیے کیوں کہ عورتیں جتنی کم پڑھی لکھی ہوں اتنا ہی فساد کم ہوگا۔ برطانیہ نے ریلوے بنایا اور ٹیلی گراف دیا ہے، اور وہ ہمارے دیوتا ہیں، اور آپ ہمارے مائی باپ ہیں۔[۲۶] ہندوستانیوں کی یہی وہ تصویر ہے جسے یورپی تعقل، مشرق کے لوک اور تحریری ادب کے مطالعے کی مدد سے تیار کرتا؛ اسے اشاعت کے جدید ذرائع کی مدد سے پھیلاتا اور پھر ہندوستانیوں کو اس کے مطابق ڈھلنے پر مائل کرتا ہے۔ اپنے ہی ادب سے اخذ کردہ شناخت کو قبول نہ کرنے میں انھیں کوئی معقولیت نظر نہیں آتی!!

حوالے

۱۔ جون رچرڈسن، A Dissertation on the languages, Literature and Manners of Eastern Nations، جلد دوم (اوکسفرڈ، لندن۔۱۷۷۸ء)ص۲

۲۔ ایضاً

۳۔ ڈبلیو کے ومساٹ، کلینتھ بروکس، Literary Criticism: A Short History، (اوکسفرڈ، اینڈ آئی بی ایچ پبلشنگ کمپنی، نیو دہلی ۱۹۷۴ء (۱۹۵۷ء)، ص۲۴۴

۴۔ جون ڈی کویکنبوس، Illustrated History of Ancient Literature,Oriental and Classical، (ہارپر اینڈ برادرز پبلشرز، نیویارک، ۱۸۷۸ء)، ص۱۸

۵۔ ایضاً

۶۔ ژاک دریدا، Of Grammatology، (جون ہاپکنز یونیورسٹی، امریکا ۱۹۷۴ء)، ص۲۷

۷۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، (مرتبہ جیمز ایلمز)، جلد دوم (چارلس ایس۔ آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء)، ص۱۸

۸۔ جون ڈی کویکنبوس، Illustrated History of Ancient Literature,Oriental and Classical، (ہارپر اینڈ برادرز، نیویارک، ۱۸۷۸)، ص۳۳

۹۔ ایضاً، ص۱۵

۱۰۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، جلد دوم، (چارلس ایس آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء)، ص۲۱

۱۱۔ ارسطو، بوطیقا، مترجم عزیز احمد، (انجمن ترقی اردو، کراچی، ۲۰۰۱، اشاعت ششم)، ص۵۵

۱۲۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، جلد دوم، ص۲۱

۱۳۔ ولیم جونز The Works of Sir William Jones، جلد چہارم، (جی۔جی۔ اینڈ جے رابنسن، لندن، س ن)ص۵۳۰

۱۴۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، جلد دوم، متذکرہ بالا، ص۲۲

۱۵۔ ایضاً، ص۱۳۲۔۱۳۳

۱۶۔ ایضاً، ص۱۳۷

۱۷۔ ایضاً، ص۱۳۸

۱۸۔ قرآن مجید، الاعراف، ۱۷۲

۱۹۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، جلد دوم، متذکرہ بالا، ص۱۴۴

۲۰۔ ایضاً، ص۱۶

۲۱۔ ایضاً، ص۱۷

۲۲۔ ولیم ژونگ، Some Hindustani Proverbs، مشمولہ دی امپیریل اینڈ ایشیاٹک کوارٹرلی ریویو اینڈ اورینٹل کولونیل ریکارڈ، سیریز سوم، جلد ۲۱، نمبر ۴۱۔۴۲، جنوری تا اپریل ۱۹۰۶ء، ص ۴۳

۲۳۔ ولیم ژونگ، محولہ بالا، ص ۴۹

۲۴۔ ایضاً، ص ۴۸

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۹

۲۶۔ ایضاً، ص ۶۰