اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث: تنقیدی و تقابلی مطالعہ

(ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کی توضیحات کے تناظر میں)

مقالہ برائے ایم۔فل (اردو)

مقالہ نگار

ارشد محمود

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد

مئی، ۲۰۲۱ء

اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث: تنقیدی و تقابلی مطالعہ

(ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کی توضیحات کے تناظر میں)

مقالہ برائے ایم۔ فل (اردو)

مقالہ نگار

ارشد محمود

یہ مقالہ

ایم۔ فل (اردو)

کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا

فیکلٹی آف لینگویجز

(اُردو زبان و ادب)

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

مئی، ۲۰۲۱ء

مقالے کے دفاع اور منظوری کا فارم

زیرِ دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انہوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالے کے دفاع کو جانچا ہے، وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہیں اور فیکلٹی آف لینگو یجز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالے کا عنوان: اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث: تنقیدی و تقابلی مطالعہ

(ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کی توضیحات کے تناظر میں)

پیش کار: ارشد محمود **رجسٹریشن نمبر:** F18-U-MP-1573

ماسٹر آف فلاسفی

شعبہ: شعبۂ اردو زبان و ادب

ڈاکٹر شفیق انجم: ---------------

نگران مقالہ

ڈاکٹر جمیل اصغر جامی: ---------------

ڈین فیکلٹی آف لینگو یجز

پروفیسر ڈاکٹر سفیر اعوان: ---------------

پرو ریکٹر اکیڈمکس:

تاریخ: --------------

اقرار نامہ

میں،ارشد محمود حلفیہ بیان کرتاہوں کہ اس مقالے میں پیش کیا گیا کام میرا ذاتی ہے اور نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز،اسلام آباد کے ایم۔فل اسکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر شفیق انجم کی نگرانی میں کیا گیا ہے۔ میں نے یہ کام کسی اور یونیورسٹی یا ادارے میں ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیااور نہ آئندہ کروں گا۔

____

ارشد محمود

مقالہ نگار

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز،اسلام آباد

مئی،۲۰۲۱ء

فہرست ابواب

عنوان	صفحہ نمبر
مقالے کے دفاع اور منظوری کا فارم	iii
اقرار نامہ	iv
فہرستِ ابواب	v
Abstract	viii
اظہارِ تشکر	ix
باب اول: موضوع کا تعارف اور بنیادی مباحث	۱
ا۔ تمہید	۱
i. موضوع کا تعارف	۱
ii. بیانِ مسئلہ	۲
iii. مقاصدِ تحقیق	۲
iv. تحقیقی سوالات	۲
v. نظری دائرہ کار	۳
vi. تحقیقی طریقہ کار	۳
vii. مجوزہ موضوع پر ما قبل تحقیق	۳
viii. تحدید	۴
ix. پس منظری مطالعہ	۴
x. تحقیق کی اہمیت	۴

ب۔ مابعد جدیدیت: تعارفی مباحث ۵

i. مابعد جدیدیت کا پس منظر ۵

ii. مابعد جدیدیت ثقافتی صورتحال ۹

iii. مابعد جدیدیت فلسفہ ۱۳

iv. مابعد جدیدیت ادبی تھیوری ۱۸

ج۔ منتخبہ ناقدین کا تعارف ۲۵

1۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ ۲۵

2۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر ۲۸

3۔ عمران شاہد بھنڈر ۳۳

حوالہ جات ۳۴

باب دوم: مابعد جدیدیت بہ طور ثقافتی صورتحال: (ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ) ۳۷

الف۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تفہیمات ۳۷

ب۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تفہیمات ۴۲

ج۔ عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات ۴۸

د۔ اہم نکات، تجزیہ و تقابل اور حاصلِ بحث ۵۵

حوالہ جات ۶۵

باب سوم: مابعد جدیدیت بہ طور فلسفہ: (ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ) ۶۷

الف۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تفہیمات ۶۷

ب۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تفہیمات ۷۷

ج۔ عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات ۸۷

د۔ اہم نکات، تجزیہ و تقابل اور حاصلِ بحث ۹۷

حوالہ جات ۱۰۷

باب چہارم: مابعد جدیدیت بہ طور ادبی تھیوری:(ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ) ۱۱۱

الف۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تفہیمات ۱۱۲

ب۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تفہیمات ۱۲۱

ج۔ عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات ۱۳۷

د۔ اہم نکات، تجزیہ و تقابل اور حاصلِ بحث ۱۵۲

حوالہ جات ۱۶۴

باب پنجم: ماحصل ۱۶۸

الف۔ مجموعی جائزہ ۱۶۸

ب۔ تحقیقی نتائج ۱۷۹

ج۔ سفارشات ۱۸۲

کتابیات ۱۸۴

ضمیمہ ۱۸۷

Abstract

Urdu critics have put forward a variety of discussions to understand the basic insights of postmodernism. In the light of these discussions, each critic has his own unique and distinct point of view. As a result, post-modern theoretical discourses have become tangled for the average reader. Therefore, postmodernism in Urdu criticism has been plagued by contradictions and differences from the very beginning. But in spite of all these, there are some commonalities. In the light of these contradictions and commonalities, it is important to critically study the views of selected critics regarding postmodernist theoretical discourses. In this regard, Dr. Gopi Chand Narang, Dr. Nasir Abbas Nayyar and Imran Shahid Bhindar were selected. Various Urdu critics have tried to understand the ideas of postmodernism in their own way. However, there is a difference in the way they think, explain, and present their thoughts. This difference can sometimes lead to ambiguity and confusion. Therefore, it was necessary to review the post-modern understandings of these critics of Urdu through a comprehensive research process.

In Urdu criticism, not only the mysticism of the author's caste is no longer the aim, but also the search for a central meaning has been the aim of the critique. Has given the author becomes independent of the text after creating it. And the understanding of the text is now at the discretion of the reader as to how he perceives it. And each reader has the right to unravel the text in his own way. Some texts combine text to text to highlight the issue of intertextuality, which gives rise to a plurality of meanings. In the article under review, these issues have been discussed in the context of the writings of selected Urdu critics.

اظہارِ تشکر

اللہ کے فضل سے اپنے تعلیمی سفر میں ایک اور سنگِ میل طے ہونے کو ہے۔ زیرِ نظر تحقیقی مقالہ ایک صبر آزما مرحلہ تھا جو بالآخر پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اللہ کی کرم نوازی کے ساتھ ساتھ میں اپنے والدین کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے مجھے ہر طرح سے سہولت فراہم کی۔ میں اپنے نگرانِ مقالہ جناب ڈاکٹر شفیق انجم کا بے حد شکر گزار ہوں جنھوں نے اس سفر میں میری ہر طرح سے رہنمائی کی۔ جن کی معاونت کے بغیر اس کام کی تکمیل مشکل تھی۔ میں دیگر اساتذہ کا بھی شکر گزار ہوں جنھوں نے مجھے تنقیدی شعور عطا کیا اور جن کی بدولت مجھے تنقید جیسے مشکل موضوع پر کام کرنے کا موقع ملا۔ اور جنھوں نے میرے شعور میں علم و دانش کی شمع روشن کی۔ ان قابلِ صد احترام اساتذہ میں نمل یونیورسٹی اسلام آباد کی صدرِ شعبہ اردو ڈاکٹر فوزیہ اسلم صاحبہ، سابق صدرِ شعبہ اردو ڈاکٹر عابد سیال صاحب اور ڈاکٹر روبینہ شہناز صاحبہ، ڈاکٹر نعیم مظہر صاحب، ڈاکٹر محمود الحسن صاحب، ڈاکٹر عنبرین تبسم شاکر صاحبہ، ڈاکٹر صائمہ نذیر صاحبہ، ڈاکٹر رخشندہ مراد صاحبہ، ڈاکٹر نازیہ یونس صاحبہ، ڈاکٹر نازیہ ملک صاحبہ، ڈاکٹر صوبیہ سلیم صاحبہ، ڈاکٹر بشریٰ پروین صاحبہ، ڈاکٹر ظفر احمد صاحب، ڈاکٹر صنوبر الطاف صاحبہ اور دیگر اساتذہ شامل ہیں۔ میں ان کا بے حد شکر گزار ہوں کہ انھوں نے مجھ جیسے طالبِ علم کو اردو زبان و ادب کے رموز سمجھائے اور سکھائے۔ جنھوں نے موضوع کے انتخاب سے لے کر مقالے کی تکمیل تک ہر قدم پر میری رہنمائی اور حوصلہ افزائی کی۔

میں اپنے ان دوستوں کا بھی شکر گزار ہوں جنھوں نے مجھے اپنے ذاتی کتب خانے سے متعلقہ کتابوں کی فراہمی بھی میرے لیے ممکن بنائی۔ ڈاکٹر طاہر نواز، ڈاکٹر مجاہد عباس، جواد حسنین بشر، محمد فاروق کلیار اور دیگر دوستوں، ہم جماعتوں اور کرم فرماؤں کا بھی بے حد شکر گزار ہوں جو اس تحقیقی سفر میں میرے ساتھ ہر طرح کی معاونت کے لیے تیار رہے اور موضوعِ تحقیق سے متعلقہ کتابیں اور دیگر مواد اکٹھا کرنے میں میری مدد فرمائی۔ آخر میں ایک بار پھر میں ہر دلعزیز اور پسندیدہ استاذ جناب ڈاکٹر شفیق انجم کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے ایک استاذ کے ساتھ ساتھ بھائیوں کی طرح میری رہنمائی کی۔ قدم قدم پر مفید مشورے دیے۔ موضوعِ تحقیق کے انتخاب سے لے کر مقالہ کی تکمیل تک ان کی سرپرستی اور رہنمائی رہی۔ اُن کا ساتھ میرے لیے باعث افتخار ہے۔

ارشد محمود ہادیؔ (ایم فل اردو اسکالر)

باب اول

موضوع کا تعارف اور بنیادی مباحث

ا۔ تمہید

i۔ موضوع کا تعارف:

اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے مباحث گزشتہ دو دہائیوں سے مقبول ہیں۔ یہ مباحث انگریزی تحریروں کے تراجم کی صورت میں سامنے آئے ہیں۔ ان مباحث سے تنقید کے تمام روایتی مناصب اور مقاصد پہلے جیسے نہیں رہے۔ بہ طور خاص فکری و موضوعاتی سطح پر نئے امکانات روشن ہوئے ہیں اور حاشیے پر رکھے گئے متون، بیانیے، موضوع یا معنی کی اہمیت میں اضافہ ہوا ہے۔ انہیں مرکز کے ہم پلہ کرنے کی باتیں عام ہو رہی ہیں۔ جس سے ایک مزاحمتی رویہ سر اٹھانے لگا ہے۔ جو سماج میں انتشار، بکھراؤ اور بے ہنگم صورتحال کو فروغ دے رہا ہے۔ یہی صورتحال مابعد جدیدیت کا خاصہ ہے جس میں عام انسان کو اہمیت مل رہی ہے۔ پسے ہوئے اور دبے ہوئے طبقوں کو اوپر لایا جارہا ہے۔ جنہیں حاشیے پر رہنے کے لیے مجبور کیا گیا تھا۔ اب ان کی جانب سے مرکز کی طرف آوازیں بلند کی جارہی ہیں۔

اردو تنقید میں اب صرف مصنف کی ذات کا عرفان مقصود نہیں رہا اور نہ کسی مرکزی معنی کی تلاش تنقید کا مقصد رہا ہے بلکہ متن کو بین المتونیت اور معنی کی تکثیریت جیسے تصورات اور فلسفے نے مصنف، متن، معنی اور قاری کو ایک سا کر دیا ہے۔ مصنف متن تخلیق کرنے کے بعد متن سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اور متن کی تفہیم اب قاری کی صوابدید ہے کہ وہ اسے جس طرح پرکھے سمجھے یہ اس پر منحصر ہے۔ اور ہر قاری اپنے حساب سے متن کی گرہ کشائی کا جواز رکھتا ہے۔ بعض متون متن در متن جڑ کر بین المتونیت کا قضیہ اجاگر کرتے ہیں جس سے معنی کی تکثیریت جنم لیتی ہے۔ زیرِ نظر مقالے میں انہی مباحث کو منتخبہ اردو ناقدین کی تحریروں کے تناظر میں زیرِ بحث لایا گیا ہے۔

ii۔ بیانِ مسئلہ:

مابعد جدیدیت کی بنیادی بصیرت سمجھنے کے لیے اردو نقادوں نے متنوع مباحث پیش کیے ہیں۔ ان مباحث کی روشنی میں دیکھا جائے تو ہر نقاد کا اپنا منفرد اور جداگانہ نقطۂ نظر ہے۔ جس کی وجہ سے عام قاری کے لیے مابعد جدیدیت کے نظری مباحث الجھ کر رہ گئے ہیں۔ اس لیے اردو تنقید میں مابعد جدیدیت شروع سے ہی تضادات اور اختلافات کا شکار ہو گئی۔ لیکن ان سب کے باوجود کچھ اشتراکات بھی پائے جاتے ہیں۔ انہی تضادات اور اشتراکات کی روشنی میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث کے حوالے سے منتخب ناقدین کی آراء کا تنقیدی مطالعہ اہم ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر، اور عمران شاہد بھنڈر کا انتخاب کیا گیا۔ مابعد جدیدیت کے افکار کو اردو کے مختلف ناقدین نے اپنے اپنے انداز میں سمجھنے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم ان کے درمیان فکر کی تفہیم، توضیح اور پیش کش کے انداز میں فرق ہے۔ یہ فرق بسا اوقات ابہام اور الجھاوے کا باعث بنتا ہے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ایک جامع تحقیقی عمل کے ذریعے اردو کے ان ناقدین کی مابعد جدید تفہیمات کا جائزہ لیا جائے۔

iii۔ مقاصدِ تحقیق:

۱۔ اردو میں مابعد جدیدیت کی تفہیمات کا جائزہ لینا

۲۔ منتخب اردو ناقدین کی مابعد جدیدیت پر تحریروں کا جائزہ لینا اور افتراقات و اشتراکات کی نشاندہی و تجزیہ کرنا

iv۔ تحقیقی سوالات:

۱۔ اردو میں مابعد جدیدیت کی تفہیمات کی روایت کیا ہے؟

۲۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر، عمران شاہد بھنڈر کی مابعد جدیدیت کی تفہیمات میں افتراقات و اشتراکات کیا ہیں؟

v۔ نظری دائرہ کار:

مابعد جدیدیت ایک بہت پھیلا ہوا موضوع ہے۔ بہ طور ایک تحریک، ایک ادبی نظریہ اور ایک فلسفہ کے اس کی تعبیرات مختلف ہیں۔ معاصر فلسفیانہ و علمی مباحث میں مابعد جدیدیت کی تفہیم ایک پیچیدہ مسئلہ بن کر رہ گیا ہے۔ ناقدین نے اس بحث کو بسا اوقات ایک فلسفے کے طور پر دیکھا ہے، بسا اوقات ایک ثقافتی نظریے کے اور بسا اوقات ایک ادبی نظریے کے طور پر فوکس کیا ہے۔ اس بحث کے اردو شارحین کو دیکھا جائے تو وہاب اشرفی، محمد علی صدیقی، گوپی چند نارنگ، اقبال آفاقی، ناصر عباس نیئر، اور عمران شاہد بھنڈر کے نام قابل ذکر ہیں۔ تاہم علمی بحث، اصطلاحات کے ترجمے اور متعلقہ متن کی تعبیر میں ان شارحین کے ہاں نمایاں اختلاف نظر آتا ہے۔ زیر نظر تحقیق میں منتخبہ تین شارحین کے اختلافات واشتراکات کو ان کے بیان کردہ اور حوالہ دیے ہوئے انگریزی متن کی بنیاد پر پرکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ضمیر علی بدایونی کی کتاب 'جدیدیت اور مابعد جدیدیت: ایک فلسفیانہ مخاطبہ' اقبال آفاقی کی کتاب 'مابعد جدیدیت: فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں' اور وہاب اشرفی کی کتاب 'مابعد جدیدیت: ممکنات و مضمرات' سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

vi۔ تحقیقی طریقہ کار:

چونکہ یہ موضوع تنقیدی نوعیت کا ہے اس لیے ابتدائی سطح پر تجزیاتی حوالوں سے تحقیق کی گئی ہے اور پھر اس تحقیق کی روشنی میں تنقیدی آراء کا تقابل کیا گیا ہے۔ موضوع کی مناسبت سے ماخذ کی جمع آوری اور نقد وبحث کے لیے تاریخی طریقۂ تحقیق اختیار کی گیا ہے۔

vii۔ مجوزہ موضوع پر ماقبل تحقیق:

اردو میں جامعاتی سطح پر مابعد جدیدیت پر کوئی تحقیقی کام نہیں ہوا۔ میرا موضوع جس میں تین ناقدین کا مابعد جدیدیت کے حوالے سے تقابل کیا گیا ہے، اپنی نوعیت کے اعتبار سے نیا موضوع ہے۔

viii۔ تحدید:

مابعد جدیدیت کے مباحث چونکہ بہت زیادہ پھیلے ہوئے ہیں۔ اور ہر ایک نقاد کے کام کو ایک مقالے میں سمیٹنا بہت مشکل تھا۔ اس لیے مقالے کی تحدید کے لیے متذکرہ بالا تین ناقدین کا انتخاب کیا گیا اور انھی کے حوالے سے تقابلی مطالعہ مدِ نظر رہا۔ اس میں بھی صرف نظری مباحث کے تین پہلو بطور ثقافتی صورتحال، فلسفہ اور ادبی و تنقیدی تھیوری ہدفِ تنقید و تقابل رہے۔ اطلاقی مباحث اس مقالے کے دائرہ کار میں شامل نہیں تھے اس لیے اُن سے صرفِ نظر کیا گیا ہے۔

ix۔ پس منظری مطالعہ:

مابعد جدیدیت کے حوالے سے اردو میں زیادہ کام ڈاکٹر گوپی چند نارنگ اور ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا ہے۔ ان کے علاوہ جن مصنفین و شارحین کی کتب سے استفادہ کیا گیا ہے ان میں ضمیر بدایونی (بحوالہ: i. جدیدیت اور مابعد جدیدیت، مطبوعہ ۱۹۹۹ء ii. مابعد جدیدیت کا دوسرا رخ، مطبوعہ ۲۰۰۶ء)، ڈاکٹر محمد علی صدیقی (بحوالہ: مابعد جدیدیت: تحقیق و تجزیہ، مطبوعہ ۲۰۱۴ء)، وہاب اشرفی (مابعد جدیدیت: ممکنات و مضمرات، مطبوعہ ۲۰۰۵ء)، ڈاکٹر اقبال آفاقی (مابعد جدیدیت: فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، مطبوعہ ۲۰۱۶ء) شامل ہیں۔

x۔ تحقیق کی اہمیت:

اردو میں مابعد جدیدیت کی تفہیم ایک عرصے سے جاری ہے۔ مختلف ناقدین نے اس ضمن میں اچھے کام کیے ہیں۔ اس مقالے کے ذریعے نمائندہ ناقدین کے کاموں کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ جس سے ان ناقدین کے ہاں پائے جانے والے متضاد، متخالف اور مماثل پہلوؤں کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس حوالے سے زیرِ نظر موضوعِ تحقیق اپنی نوعیت کا منفرد اور اہم موضوع ہے۔

ب۔ مابعد جدیدیت: تعارفی مباحث

i۔مابعد جدیدیت کا پس منظر:

مابعد جدیدیت مختلف اور متنوع تصورات کا مجموعہ ہے اس لیے اس کی کوئی ایک جامع تعریف ممکن نہیں مختلف مفکرین و ماہرین نے اسے اپنے اپنے انداز میں سمجھنے اور بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ مغربی مابعد جدید مفکرین میں رولاں بارتھ مصنف کی موت کے حوالے سے، چارلس جینکس یکسانیت کے رد کے حوالے سے، لیوتار مابعد جدید صورتحال، دریدا ردِ تشکیل اور ڈینئل بیل آئیڈیالوجی کے خاتمے کے حوالے سے، میثل فوکو تاریخ کے خاتمے، لاکاں زبان اور سبجیکٹ تھیوری، لوئی آلتھیوسے نئی مارکسیت اور فریڈرک جیمسن مابعد جدیدیت کو علم سے ہم آہنگ کرنے کے حوالے سے، اہاب حسن The Postmodern Turn (1987) کے حوالے سے، بودریلا کلاسیکی سماجی تھیوری کے رد اور عصری ثقافتی تنقید کے حوالے سے، جولیا کریسٹوا مادری اور نسائی تشکیلات اور ٹیری ایگلٹن نئی مارکسیت کے حوالے سے اہم نام ہیں۔

اردو مابعد جدیدیت کے شارحین / مفکرین میں گوپی چند نارنگ، وزیر آغا، شمس الرحمن فاروقی حامدی کشمیری، ناصر عباس نیر، ڈاکٹر اقبال آفاقی، ضمیر علی بدایونی، وہاب اشرفی، ابوالکلام قاسمی، قاضی افضال حسین، عتیق اللہ، قدوس جاوید، نظام صدیقی، عمران شاہد بھنڈر، قمر جمیل، قاسم یعقوب اور صلاح الدین درویش کے نام اہم ہیں۔

مابعد جدیدیت کے تاریخی، سماجی، سیاسی و ثقافتی صورتحال کے پس منظر میں دیکھیں تو علم اور طاقت کا گٹھ جوڑ اِس کے محرک کے طور پر سامنے آتا ہے۔ جس سے نو آبادیوں کا نقشہ تیار ہوا اور جس کے ڈانڈے امپیریل ازم سے جا ملتے ہیں۔ اس کے مقاصد سیاسی تھے لیکن اس کا نتیجہ کلونیل ازم کی صورت میں سامنے آیا جس نے نہ صرف سیاسی تسلط قائم کیا بلکہ سماجی و ثقافتی افتراق و استحصال کی بنیاد رکھی۔ اس کے نمائندوں نے جاگیردارانہ نظام اور مخصوص حکمت عملیوں سے طاقت کا مادی اور سماجی استعمال کیا۔ مادی طاقت کے مرتکز استعمال سے استعمار نے کالونیاں بنائیں اور سماجی طاقت کے استعمال سے ان کالونیوں میں زبان، کلچر اور طرزِ عمل کی تثلیث سے تسلط قائم کیا۔ جس کی وجہ سے اکثریتی علاقے معمولی اقلیت کے تابع فرمان رہے۔ مابعد جدیدیت کو عام طور پر استعماری قوتوں کا ہتھکنڈہ سمجھا جاتا ہے لیکن فکری اعتبار سے دیکھا جائے تو مابعد

جدیدیت اِن استعماری قوتوں کے خلاف مزاحمتی رویہ رکھتی ہے۔ چونکہ استعمار اپنے علم اور طاقت کی بالادستی قائم کرنا چاہتا ہے اور اِسی کے تحت سرمایہ دارانہ نظام قائم کرتا ہے، اس لیے مابعد جدیدیت علم اور طاقت کی اس بنیاد کو ہی رد کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نشاۃِ ثانیہ کے بعد عقلی اور سائنسی بنیادوں پر سامنے آنے والے روشن خیالی پروجیکٹ پر مابعد جدیدیت کی طرف سے کڑی تنقید کی گئی۔ روشن خیالی کے اِس پروجیکٹ پر تنقید پہلی اور دوسری عالمی جنگوں کے بعد کی گئی جب انسانوں کا سائنسی ترقی پر اعتماد متزلزل ہو گیا۔ اور سائنسی ترقی کو جس انسانی فائدے (جو کہ کسی خاص طبقے کے لیے تھا) سے جوڑا گیا تھا، اُس کی بنیاد کمزور ہونے لگی اور یوں مابعد جدیدیت کی جانب سے ہیومن ازم (اور روشن خیالی کی تحریک) کو بھی تشکیک کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کا واضح اظہار جدیدیت اور ساختیات کی تنقید کے بعد تھیوری کی صورت میں اُس وقت آیا، جب فرانس میں ۱۹۶۸ء میں طلباء کی بغاوت اور الجیریا پر فرانس نے حملہ کیا۔ عالمگیر جنگوں سے لے کر فرانس میں طلباء کی بغاوت تک دنیا جس انحطاط کا شکار رہی اُس سے مابعد جدیدیت کی فکر ایک ردِ عمل کے طور پر سامنے آئی۔ یہ ابتدائی پس منظر ہے جس نے مابعد جدیدیت کا تار و بود اکٹھا کیا۔ بنیادی طور پر مابعد جدیدیت نے ہر طرح کی مرکزیت کو رد کیا کیوں کہ مرکزیت ہی سے طاقت کا رویہ سامنے آتا ہے اِسی طاقت اور مرکزیت کی کشمکش نے دنیا کو بیسویں صدی کی عالمگیر جنگوں کے ذریعے تباہی کے دہانے پر چھوڑ دیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مابعد جدیدیت نے اس طاقت اور مرکزیت کے خلاف آواز اٹھائی اور لا مرکزیت کو فروغ دیا۔ مابعد جدیدیت کی اس لامرکزی فکر نے نہ صرف سماجی ثقافتی یا سیاسی طور پر دنیا کو متاثر کیا بلکہ تمام علوم، فکر و فلسفہ اور فن و ادب کے تمام شعبہ جات کو متاثر کیا۔

اگر اس بحث کا اجمال کیا جائے تو مابعد جدیدیت کے پس منظر میں اس کے نقوش مابعد الطبیعات کی ذیل میں حقیقت پسندی کی مخالفت سے ابھرنے لگ گئے تھے۔ اِس کا علمیات میں اثر یہ ہوا کہ عقل اور معروضیت کے تمام دعوے بھی رد ہو گئے۔ اور اِس کی جگہ سماجی موضوعیت نے لے لی۔ انسانی فطرت خود مختاری کے چنگل سے آزاد ہو کر سماجی تشکیل (Social Construction) میں ڈھل گئی۔ اخلاقی سطح پر فردیت پسندی کی جگہ اجتماعیت اور انسانی برابری یعنی (Collectivism and Egalitarianism) نے لے لی۔ سیاسی سطح پر جاگیر داری اور لبرل سرمایہ داری کی جگہ سوشلزم نے لے لی۔ روشن خیالی، بیسویں صدی کی سائنسیں، کاروبار اور ٹیکنالوجی سب مابعد جدیدیت کی زد میں آئے۔ مابعد جدیدیت کے اسی رجحان کے تحت

ڈینئل بیل نے ۱۹۶۰ء میں آئیڈیالوجی کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ اس نے اپنی کتاب The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. میں یہ واضح کیا کہ انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں پیدا ہونے والے پرانے عظیم الشان انسانیت پسند نظریات ختم ہو چکے ہیں اور جلد ہی مزید نئے نظریات سامنے آجائیں گے۔ جس میں مابعد صنعتی معاشرے کی نوید تھی۔ اس کتاب نے مابعد جدیدیت میں سوشلزم کو تقویت دی۔ اس کے بعد لیوتارڈ نے ۱۹۷۹ء میں اپنی کتاب The Postmodern Condition: A Report on Knowledge لکھی جس میں لیوتارڈ نے مابعد صنعتی دور میں زبان کی حکمتِ عملیوں اور مہابیانیوں کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ اُس کا استدلال ہے کہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے تکنیک اور ٹیکنالوجی کی ترقی کی وجہ سے مہابیانیوں کے لیے اپنی ضرورتوں کو بڑھاوا دیا ہے۔ فوکویاما جو لبرل ازم کو بطور ایک آئیڈیالوجی فتح کا یقین دلانا چاہتا تھا، اُس نے آئیڈیالوجی کے خاتمے کی اسی باعث نفی کی۔ اور اُس کی جگہ ۱۹۸۹ء میں تاریخ کے خاتمے کا اعلان کر دیا جو ۱۹۹۲ء میں اُس کی کتاب The End of History and the Last Man کی صورت میں سامنے آئی۔ جس میں اُس کا مؤقف تھا کہ آئیڈیالوجیز کے مابین جدوجہد کرتی ہوئی انسانی تاریخ کی ترقی بڑی حد تک اختتام پذیر ہے۔ سرد جنگ اور ۱۹۸۹ء میں Barlin Wall کے زوال کے بعد دنیا لبرل جمہوریت کی طرف مائل ہے۔ اور یہ انسانی حکومت کی آخری شکل ہوگی۔ اِسی تناظر میں نیو لبرل ازم اور نیو امپیریل ازم ہم آہنگ ہونے لگی اور یوں ۱۹۹۱ء میں "نیو ورلڈ آرڈر" کا اعلان کیا گیا۔ جس کے نتیجے میں ایک خفیہ، مطلق العنان عالمگیر حکومت (totalitarian world government) سامنے آئی۔ جس نے بڑے بیانیوں اور آئیڈیالوجی کے خاتمے جیسے تصورات کو نقصان پہنچایا بلکہ پوری دنیا پر اتھارٹی مسلط کرنے کی روش اختیار کی۔ اور اسی روش کے تحت جنگوں کا آغاز کر دیا گیا۔ اس تناظر میں ژاک دریدا نے ۱۹۹۳ء میں "سپیکٹرز آف مارکس" شائع کی جس میں لبرل جمہوریت کے اس گٹھ جوڑ کے نقائص کو عیاں کی۔ مابعد جدیدیت کو فکری بنیادیں فراہم کرنے میں مذکور بالا فلسفہ اور ناقدین کے بین الشعبہ جاتی افکار کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انہی افکار کی روشنی میں مابعد جدیدیت کا خاکہ تیار ہوتا ہے۔ اور مابعد جدیدیت کی اصطلاح سامنے آنے لگی۔

اگرچہ ادبیات میں مابعد جدیدیت کا ڈسکورس (کلامیہ / مخاطبہ) ۱۹۶۰ء میں قائم ہوا[1]۔ لیکن مابعد جدیدیت کی اصطلاح پہلی بار ایک انگریز مصور جان وٹکنز چیپ مان (John Watkins Chapman) نے

۱۸۷۰ء میں استعمال کی۔ اُس نے مصوری میں ایک نیا رجحان قائم کیا جو فرانسیسی تاثریت سے بالکل الگ تھا۔ اُس نے مابعد تاثریت کے اِس رجحان کے لیے مابعد جدیدیت کی اصطلاح استعمال کی[۲]۔ جے ایم تھامسن (J. M. Thompson) نے ۱۹۱۴ء میں اپنے ایک سہ ماہی جرنل میں اس اصطلاح کو مذہبی تنقیدی رویوں اور اعتقاد میں تبدیلیوں کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا[۳]۔ ۱۹۲۶ء میں ، سینٹ اسٹیفن کالج (St. Stephen's College جو کہ اب Bard College کے نام سے مشہور ہے) کے صدر، برنارڈ ایڈنگز بیل (Bernard Iddings Bell) نے مابعد جدیدیت اور دیگر مضامین شائع کیے، جس نے Modernity (ہمہ گیر جدیدیت) کے بعد کے تاریخی دور کو بیان کرنے کے لئے اس اصطلاح کے ابتدائی استعمال کی نشاندہی کی۔ اس مضمون میں روشن خیالی کے متناسب سماجی، ثقافتی اصولوں، رویوں اور طرز عمل پر تنقید کی گئی ہے۔ اس نے مابعد جدیدیت کی طرف اہم ثقافتی تبدیلیوں کی بھی پیش گوئی کی ہے اور ایک اینگلو کیتھولک پادری ہونے کی حیثیت سے آرتھوڈوکس مذہب کو بطور حل تجویز کیا ہے[۴]۔ ۱۹۴۲ء میں H. R. Hays نے مابعد جدیدیت کو ایک نئی ادبی ساخت (Form) قرار دیا[۵]۔ اہاب حبیب حسن کے مقالے From Postmodernism to Postmodernity: the local/global context کے حوالے سے مابعد جدیدیت کی اصطلاح کے بارے میں ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

> "---Federico Deonis نے ۱۹۳۴ء میں جدید شاعری کی تجربہ پسندی اور مشکل پسندی کے خلاف ردِ عمل میں مابعد جدیدیت کا استعمال کیا۔ ۱۹۳۹ء میں آرنلڈ ٹوائن بی نے مابعد جدیدیت کے خاتمے کے مفہوم میں برتا[۶]۔ Bernard smith نے ۱۹۴۵ء میں مابعد جدیدیت کا لفظ استعمال کیا اور اس سے مراد "سوشلسٹ حقیقت نگاری" لیا---Charlis Oslon نے ۱۹۵۰ء میں، Irving Howe نے ۱۹۵۹ء میں اور Harry Levin نے ۱۹۶۰ء میں مابعد جدیدیت کو ہائی ماڈرن اسٹ کلچر میں رونما ہونے والے انحطاط کے معنوں میں استعمال کیا۔ خود احب حسن (اہاب حبیب حسن) نے مابعد جدیدیت کی اصطلاح ۱۹۷۱ء میں استعمال کی"۔[۷]

اسی طرح چارلس جینکس (Charles Jencks) نے ۱۹۷۷ء میں اپنی کتاب The Language of Postmodern Architecture میں مابعد جدیدیت پر تفصیلاً لکھا جس سے مابعد جدیدیت کی اصطلاح

عام ہونا شروع ہوئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۹ء میں لیوتار نے The Postmodern Condition: A Report on knowledge میں مابعد جدیدیت کی تفہیم بطور معاصر صورتحال کی۔ جس کے بعد مختلف جامعات میں مابعد جدیدیت عام ہوگئی۔

اردو میں مابعد جدیدیت کے مباحث بیسویں صدی کے آخر میں سامنے آئے۔ مغربی مابعد جدیدیت نے روشن خیالی پروجیکٹ اور جدیدیت کی نفی کی تھی۔ اردو مابعد جدیدیت میں روشن خیالی پروجیکٹ سرے سے نہیں ہے۔ البتہ اس کے مقابل اردو میں ترقی پسند تحریک ہے اور اِس کے بعد جدیدیت جو ترقی پسندی کی ضد ہے۔ سابقہ سطور میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ مابعد جدیدیت کسی بھی قسم کی مرکزیت کے خلاف ہے جو جبر واستبداد کو فروغ دیتی ہے اور ادعائیت کا پرچار کرتی ہے۔ اس لیے اردو میں مابعد جدیدیت کا ترقی پسندی اور جدیدیت سے انحراف سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دونوں تحریکیں یکساں طور پر ادعائیت، جبریت اور فارمولاسازی کو اہمیت دیتی ہیں۔ یہی عناصر ہیں جن پر مابعد جدیدیت تنقید کرتی ہے۔ جو ترقی پسندی اور جدیدیت کا خاصہ ہیں۔ اس تناظر میں اُن تمام سوالات کے جوابات مل جاتے ہیں جو اردو ناقدین نے مابعد جدیدیت کے ابتدائی مباحث میں اٹھائے تھے۔ یا ابھی بھی نامکمل تفہیم کی وجہ سے یہی سوالات دہرائے جاتے ہیں۔ یعنی کیا مابعد جدیدیت، جدیدیت کی ضد ہے یا معاون؟ مابعد جدیدیت کا جدیدیت سے کیا رشتہ ہے؟ یہ جدیدیت کی توسیع ہے یا رد؟ وغیرہ وغیرہ۔ اردو مابعد جدیدیت نے ترقی پسندی اور جدیدیت سے اس لحاظ سے انحراف تو کیا لیکن یہ عمل براہِ راست نہیں ہوا۔ بلکہ اردو میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مابین ساختیات اور پس ساختیات کے مباحث نے پُل کا کام کیا۔ اردو میں یہ مباحث باقاعدہ اور باضابطہ طور پر بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی میں سامنے آئے۔ جبکہ مغرب میں اِس وقت مابعد جدیدیت کے مباحث عروج پر تھے۔ اِس طرح مغربی اور اردو مابعد جدیدیت میں زمانی اعتبار سے کافی فرق ہے۔ اردو مابعد جدیدیت کے مباحث ڈاکٹر ناصر عباس نیر کے مطابق بیسویں صدی میں نوے کی دہائی میں سامنے آئے[۸]۔

ii۔مابعد جدیدیت ثقافتی صورتحال:

مابعد جدیدیت کے تشکیلی پس منظر سے اندازہ ہوتا ہے کہ مابعد جدیدیت کسی ایک تحریک یا نظریے کا نام نہیں ہے بلکہ یہ کثیر سمتی وکثیر الجہاتی صورتحال اور تھیوری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی سکہ بند تعریف

ممکن نہیں۔ موجودہ صورتحال مابعد جدیدیت کی عکاس ہے۔ جس نے انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر کسی بھی اتھارٹی یا ٹیبوز کو توڑنے یا ان کے خلاف مزاحمت پیش کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ جس سے ہائپر میڈیائی صورتحال پیدا ہوئی۔ جو کہ مابعد جدیدیت کا ایک طاقت ور Tool ہے۔ اس لیے اب یہ کہنا کہ مشرقی معاشرہ ابھی مابعد جدید صورتحال سے نہیں گزرا، درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مابعد جدیدیت جب مرکزیت کو رد کرتی ہے تو دوسری طرف تکثیریت کو فروغ بھی دیتی ہے۔ جس سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ یہ روشن خیالی پروجیکٹ اور ترقی پسندی کی طرح باضابطہ طور پر کوئی تحریک نہیں ہے اور نہ ہی جدیدیت کی طرح کا سکہ بند رجحان، بلکہ یہ مختلف، متنوع اور متضاد تصورات اور تفکرات کی حامل ایک ثقافتی صورتحال ہے۔ اس لحاظ سے یہ کسی ایک نظریے کی قائل نہیں بلکہ ایسے تفکیری رویوں پر مشتمل ہے جو مقامی، قومی اور بین الاقوامی سطح پر آزادی کو مہمیز دیتے ہیں۔ جو سیاسی، سماجی، ثقافتی، معاشی، سائنسی اور ادبی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس مابعد جدید صورتحال میں مہابیانیے کی اہمیت کم ہو کر چھوٹے بیانیوں پر مرکوز ہوتی ہے۔

مابعد جدیدیت ایک کثیر سمتی فکری تشکیل ہے جو ماتحتی کے ہر تصور کی نفی کرتی ہے۔ لسانی، فنی یا روایتی قوت ہو یا پھر سیاسی، سماجی، ثقافتی صورتحال اِن سب کے مقتدر تصورات و نظریات کی مخالفت کرتی ہے۔ حتیٰ کہ صنفی، وجودیاتی یا نفسیاتی منطقوں کی غلامی کی بجائے آزادی کا نعرہ بلند کرتی ہے۔ نیز مہا کلامیاتی اور آئیڈیالوجیکل آرٹ، ادب اور کلچر کی مرکزیت کو چیلنج کرتی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مابعد جدیدیت کثیر جہتی صورتحال ہے، جو نہ صرف لسانی استعماریت کی نفی کرتی ہے بلکہ کئی طرح کے ثقافتی رویوں کا محرک بھی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے J.A Cuddon کی ڈکشنری Dictionary of Literary Terms and Literary Theories, میں صفحہ نمبر ۶۸۹ پر درج رائے اہم ہے:

> "Post-Modernism: A general (and sometimes Controversial) term used to refer to changes, developments and tendencies which have taken place (and are taking place) in literature, art, music, architecture, philosophy, etc." (9)

اس تعریف سے مابعد جدیدیت کے کثیر جہتی ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ جو کہ مابعد جدید ثقافتی صورتحال کا سبب ہے۔ جس طرح مغربی مابعد جدیدیت سے متعلق مختلف اور متنوع نظریات ملتے ہیں اسی طرح اردو تنقید میں بھی مابعد جدیدیت کی رنگارنگی اور تکثیریت کی وجہ سے مختلف آراء سامنے آتی ہیں۔ لیکن ایک مؤقف جو کئی ناقدین میں مشترک نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ مابعد جدیدیت اپنی بوقلمونی اور تکثیری مزاج کی وجہ سے ثقافتی صورتحال ہے۔ دیوندر اسر اپنی کتاب "ادب کی آبرو" میں صفحہ نمبر ۴۰ پر اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ "مابعد جدیدیت موجودہ انسانی صورتحال پر ایک اہم مباحثہ بن چکی ہے"[۱۰]

اس رائے سے ظاہر ہے کہ مابعد جدیدیت دراصل انسانی صورتحال سے متعلقہ ہے۔ جو انسان کو براہِ راست متاثر کر رہی ہے۔ وہ چاہے سیاسی سطح پر ہو یا سماجی و ثقافتی سطح پر وہ انسانی معمولات کو براہِ راست متاثر کر رہی ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ موجودہ دور میں سیاسی، سماجی یا ثقافتی سطح پر جو تبدیلیاں ہوئی ہیں اس نے مابعد جدید صورتحال کو جنم دیا ہے جس سے ہر شے کی معنویت یا اس کے استعمال کا طریقہ بدل کر رہ گیا ہے۔ اور اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ اس صورتحال میں مختلف اور متنوع مزاج، رویے اور رجحانات شامل ہیں جو بیک وقت ثقافتی تشکیل کا سبب بنتے ہیں۔ مابعد جدیدیت اسی صورتحال کو اجاگر کرتی ہے۔ ضمیر علی بدایونی اپنے ایک مضمون "جدیدیت اور مابعد جدیدیت" میں اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> "مابعد جدیدیت ایک ایسی اصطلاح ہے جو مختلف علوم کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ علم الانسان سے لے کر فنِ تعمیر اور مصوری کی اور شاعری اور فکشن سے لے کر فلسفہ اور تنقید تک سب پر اس اصطلاح کا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن ان تفصیلات کی کثرت میں وحدت کا نقش نہیں ابھرتا۔ یہ ایک کثیر المعانی اصطلاح ہے جو ایک مفہوم، ایک تعبیر اور ایک فریم کی موجودگی کی نفی کرتی ہے"۔[۱۱]

ضمیر علی بدایونی نے مابعد جدید صورتحال کے بنیادی نکتے کو اجاگر کیا۔ جس کے مطابق مابعد جدیدیت کسی بھی مرکزیت کی نفی کرتی ہے۔ چاہے اس کا تعلق کسی بھی نوعیت سے ہو۔ مابعد جدیدیت کا رجحان ہمیشہ لامرکزیت کی جانب رہا ہے جس سے سیاسی، سماجی اور ثقافتی سطح پر ایک ایسی صورتحال سامنے آتی ہے جس سے بڑے بڑے ٹیبوز اور مہابیانیوں کو کلی طور پر رد کرنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔ جس سے جدیدیت سے الگ ایک نئی ثقافتی تشکیلی صورتحال سامنے آتی ہے۔ جس میں مہابیانیوں کے بجائے چھوٹے بیانیوں کو اہمیت دینے پر

اصرار کیا جاتا ہے۔ یعنی آفاقیت کے بجائے مقامیت کو فروغ دینا مابعد جدیدیت کا بنیادی سروکار ہے جو جدیدیت کے بنائے گئے بلند و بالا ستونوں کو گرانے اور ان کی جگہ چھوٹی آبادیوں کو جگہ دینے پر مُصر رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے مابعد جدید صورتحال نامساعدتوں (inadequacies) سے بھری ہوئی ہے جس میں چھوٹے بڑے میں کوئی تفریق نہیں رکھی گئی۔ اس صورتحال نے زندگی کے ہر شعبے میں ہلچل پیدا کر دی۔ اس صورتحال کی عکاسی ڈاکٹر فہیم اعظمی نے اپنے ایک مضمون "مابعد جدیدیت، برِ صغیر کی ثقافت اور اردو ادب" میں بڑی عمدگی سے کی ہے۔ جو کہ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی مرتبہ کتاب "اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ" میں شامل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

> "ہم آج جس مابعد جدیدیت کی بات کرتے ہیں، اس کا تعلق کلچر سے ہے۔ مثلاً ٹی وی سیٹلائٹ چینل اور ڈسک کتابوں کی جگہ لے لیں گے تو مطالعے کا موجودہ طریقہ ختم ہو جائے گا۔ علم اور آگہی حاصل کرنے کے لیے لائبریری میں گھنٹوں گزارنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ ہمیں قلم کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ شاید سب کچھ ہماری Consciousness سے بلاواسطہ یا آواز کے ذریعے ریکارڈ کر لیا جائے گا۔ ہماری نشانیات اور معاشرے کا جبر باقی نہ رہے گا۔ ہمارے سگنیفائیرز (Signifiers) کسی خاص (Signified) سے وابستہ نہ ہوں گے۔ نظام یونیورسل ہو جائے گا۔۔۔ اپنی ابتدائی شکل میں اس قسم کی کلچرل تبدیلیاں ہونا شروع گئی ہیں"۔ (۱۲)

ڈاکٹر فہیم اعظمی نے بیس سال پہلے اس صورتحال کی جانب واضح طور پر اپنا مؤقف پیش کر دیا تھا جو معاصر صورتحال ہے۔ مابعد جدید ثقافتی صورتحال مختلف جگہوں پر مختلف ہوتی ہے۔ اس کی وجہ ہر جگہ کی اپنی منفرد ثقافت ہوتی ہے اور اپنا جداگانہ تصورِ کائنات رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے ہر ثقافتی صورتحال کو اس کے اپنے ثقافتی تصورِ کائنات کے تحت ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً مشرقی ثقافت مغربی ثقافت سے اسی لیے مختلف ہے کیوں کی دونوں مذکورہ ثقافتوں کا اپنا ایک منفرد تصورِ کائنات ہے۔ اس طرح مغربی مابعد جدید صورتحال اور مشرقی مابعد جدید صورتحال میں ثقافتی سطح پر فرق ہے۔ لیوتار نے پہلی بار مابعد جدیدیت کو صورتحال کہا ہے۔ اس نے ۱۹۷۹ء میں ایک کتاب بعنوان "The Postmodern Condition: a Report on knowledge" لکھی۔ اس کے بعد سے مابعد جدیدیت کو تھیوری کے ساتھ ساتھ بطور صورتحال بھی لکھا اور سمجھا جاتا ہے۔

جس طرح جدیدیت کی صورتحال کو ماڈرینٹی کا نام دیا جاتا ہے اسی طرح مابعد جدید صورتحال کو پوسٹ ماڈرینٹی کا نام دیا جاتا ہے۔ یوں مابعد جدیدیت کو دو حصوں میں بانٹ دیا گیا۔ یعنی پوسٹ ماڈرینٹی اور پوسٹ ماڈرن ازم۔ ان دونوں میں قدرے فرق بھی ہے اور دونوں باہم (Over Lap) یا ہم قریں بھی ہیں۔ پوسٹ ماڈرینٹی، پوسٹ مڈرن ازم کی صورتحال اول ہے جو مادی، سماجی، معاشی اور ٹیکنالوجی کی صورتحال ہے۔ جب کہ پوسٹ ماڈرن ازم اس کے بعد کی صورتحال یا فکر ہے جو پوسٹ ماڈرینٹی کی تفہیم یا اس کی ریشنلائزیشن کے لیے سامنے آئی ہے۔ یہی پوسٹ ماڈرن ازم یعنی مابعد جدیدیت ہے۔ جو نئی جمالیاتی، سیاسی، لسانی اور فلسفیانہ تھیوری بھی ہے۔ یوں مابعد جدیدیت بیک وقت صورتحال اور تھیوری بھی ہے۔ ان دونوں میں سے اغلب تصور کون سا ہے یہ الگ معاملہ ہے۔

یہ معاشرہ مابعد جدید صورتحال پر مشتمل ہے جس میں مابعد جدید اول یعنی پوسٹ ماڈرینٹی کی صورتحال کے تمام نقوش اپنی نئی یا زیادہ ترقی یافتہ شکلوں میں سامنے آتے ہیں۔ جس سے مابعد جدیدیت صورتحال ایک (Web) یا جال کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ جو مابعد جدیدیت صورتحال کی مختلف تہوں پر مشتمل ہے۔ جن میں صارفیت، عالم گیریت، میڈیا کی شبیہیں، علم کا انفارمیشنل کموڈیٹی کی صورت اختیار کر جانا، قطعی اتھارٹی کا ٹوٹ پھوٹ جانا، ثقافتی اضافیت، کلچرل انڈسٹری اور سماجی فاصلہ (Social Distancing) وغیرہ شامل ہیں۔

iii۔ مابعد جدیدیت فلسفہ:

بیسویں صدی کے دوسرے نصف حصے میں ابتدائی طور پر فرانس میں مابعد جدیدیت ایک فلسفیانہ تحریک کے طور پر سامنے آتی ہے۔ یہ اٹھارویں صدی کی روشن خیالی کے دوران تیار کیے گئے فلسفیانہ مفروضوں کے خلاف ایک تنقیدی ردِ عمل تھا۔ جس سے ثقافت، شناخت، تاریخ یا زبان کے بارے میں روشن خیالی فلسفے کی کمزوریوں کو نہ صرف نشان زد کیا گیا بلکہ ان کی بنیاد پر اس پروجیکٹ کو رد کر دیا گیا۔ یہاں یہ بات قابلِ غور رہے کہ مابعد جدیدیت کا فلسفہ دو طرح کا ہے۔ ایک عمومی فلسفہ جو ثقافتی صورتحال سے تعلق رکھتا ہے اور ایک مخصوص فلسفہ جو مابعد جدید ادبی تھیوری سے متعلق ہے۔ مابعد جدیدیت بطور فلسفہ بیک وقت ان دونوں طرح کے فلسفیانہ رویوں پر مشتمل ہے۔ لیکن اس ذیل میں مابعد جدیدیت کا عمومی فلسفہ قابلِ ذکر رہے

گا جبکہ خصوصی فلسفہ مابعد جدیدیت بطور ادبی تھیوری کی ذیل میں مباحث کا حصہ بنے گا۔ عمومی فلسفے کی ذیل میں مابعد جدید مفکرین نے مہابیانیوں، وجود کی یکسانیت، مابعد الطبیعاتی فلسفے کو رد کرتے ہوئے افتراق، بکھراؤ، نشان / Tracesاور تشکیلی حقیقت (Hyperreality) جیسے تصورات پیش کیے۔ مابعد جدید فلسفہ طاقت کے رشتوں، ذاتی نوعیت یا نجکاری کے سرمایہ دارانہ بیانیوں، ڈسکورسز اور سچائی یا حقیقت پر سوال اٹھاتا ہے۔ مابعد جدید فلسفہ حقیقت کو معروضی کے بجائے اضافی سمجھتا ہے۔ اور یہ بھی کہ سچائی یا حقیقت اخلاقی اقدار کی حامل نہیں ہوتی، یہ مابعد جدیدیت کا بنیادی فلسفہ ہے۔ ژاں لیوتار جو فلسفۂ مابعد جدیدیت کے بانیوں میں سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں مابعد جدیدیت کو مہابیانیوں کے بارے میں ناقابلِ اعتماد قرار دیتا ہوں۔

> "I define postmodern as incredulity towards meta narratives...." (13)

مابعد جدیدیت مہابیانیوں کو اس لیے مسترد کرتی ہے کیوں کہ اس سے حقیقت کے مطلق اور آفاقی تصور کو تقویت ملتی ہے۔ جبکہ مابعد جدید فلسفہ کے مطابق سچائی یا حقیقت ہمیشہ مطلق اور آفاقی ہونے کی بجائے تاریخی اور سماجی تناظر پر مستحکم ہوتی ہے اور یہ حقیقت ہمیشہ مکمل اور یقینی ہونے کے بجائے بکھراؤ یا جزوی حالت میں رہتی ہے۔ یعنی حقیقت اور غیر حقیقت کے درمیان رہتی ہے۔

یہ بات واضح ہے کہ مابعد جدیدیت روشن خیالی فلسفے کو رد کرتی ہے۔ کیونکہ فلسفہ منطقی تعقلات پر محیط ہے اور کسی نہ کسی مرکزیت سے جڑا ہے۔ چاہے وہ خدا کی مرکزیت ہو یا انسان کی۔ دونوں صورتوں میں اتھارٹی (حتمیت) قائم رہتی ہے۔ اور مابعد جدیدت اسی حتمیت کے خلاف ہے۔ روشن خیالی پروجیکٹ کو رد کرنے کا سبب اُس کا وہ فلسفہ ہے جس نے خدا کی مرکزیت ختم کر کے انسان کو مرکزیت دی۔ جس میں صرف سبجیکٹ بدلا گیا جبکہ نوعیت یعنی مرکزیت نہیں بدلی۔ یہی وجہ تھی کہ مرکزیت کے رد میں انسان مرکز تصورات بھی مابعد جدیدت کی زد میں آ گئے۔ اِسی پس منظر میں جدید فلسفے کے بانی رینے ڈیکارٹ سے لے کر جرمن فلسفی ہیگل اور اُس کے بعد تک جدیدیت کی صورت میں روشن خیال تصورات و نظریات مابعد جدیدیت کے نظری مباحث کی زد میں ہیں۔ جدید فلسفے سے پہلے خدا کی مرکزیت کشمکش اور تضاد کا سبب بنی تو مذہبی انتہا پسندی کو فروغ ملا۔ جدید فلسفے میں جب روشن خیالی پروجیکٹ نے خدا کی جگہ انسان کو سونپ دی تو اس نے

تعقلاتی سطح پر اپنی مرکزیت قائم کرلی۔ جس کا آغاز رینے ساں کے اس دعوے سے ہو گیا تھا کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔بقول ڈاکٹر اقبال آفاقی:

> "انسانی ذات (Subject) کی کہانی رینے ساں کے اس دعوے کے ساتھ ہوئی تھی کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ مرکزِ کائنات ہے۔ خدا نے اسے اپنی شبیہ پر پیدا کیا ہے۔ وہ جو کچھ بھی سر کرنا چاہے کر سکتا ہے جو معرکہ بھی سرانجام دینا چاہے دے سکتا ہے۔ اس طرح ایک برتر، اعلیٰ اور آفاقی (Universal) انسان کا تصور جدیدیت کی بنیاد گزراوں کو رینے ساں سے ورثے میں ملا تھا"۔(۱۴)

اشرف المخلوقات کے اس تصور سے فکر و فلسفہ آرٹ، اور سماج، ثقافت اور سیاست میں حقیقی سطح پر کشمکش پیدا ہوئی۔ ڈارون کا بقائے بہترین کا نظریہ اور نطشے کا غیر مذہبی تصورِ فوق البشر (آریائی سپر مین) سے انسانی ذات کے تصور کو مزید تقویت حاصل ہوئی۔ انسان کی انفرادی عظمت کے تصور کی بنیاد پر پہلے جاگیر دارانہ نظام اور پھر اسی سے سرمایہ دارانہ نظام قائم ہوا، سائنس کو بنیاد ملی اور انسان اعلاو ادنی طبقات میں تقسیم ہو کر اندرونی بیرونی تضادات کا شکار ہو گیا۔ اس تضاد سے سماج میں تشدد اور دہشت کو فروغ ملا۔ نطشے کے سپر مین نے پہلی اور دوسری جنگِ عظیم کے ذریعے کروڑوں انسانوں کو موت کی گھاٹ اتارا۔ سپر مین کے اس تصور سے ناگاساکی اور ہیروشیما پر نیوکلیائی بم گرائے گئے۔ اس لیے مرکزیت کا کوئی بھی ایسا تصور جس سے سپر مین کو تقویت ملتی ہے مابعد جدیدیت اُس سے اختلاف ہی نہیں کرتی بلکہ اُسے مکمل طور پر مہابیانیہ سمجھتے ہوئے رد کرتی ہے۔ کیونکہ اس سے جبر و تشدد کی فضا قائم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت مغربی علم الوجود، الٰہیاتی مابعد الطبعیات اور منطق تعقلات کی نفی کرتی ہے۔ اس حوالے سے عمران شاہد بھنڈر فلسفے کے باطن میں موجود تشدد اور دہشت کو نمایاں کرتے نظر آتے ہیں:

> "فلسفے، الہیات اور علم الوجود کی کوئی بھی شکل مکمل طور پر معصوم نہیں ہوتی، فلسفہ محض علم کے تجریدی سوال سے جڑا ہوا نہیں ہے۔ فلسفہ حقیقی تضادات کا بالائی اظہار بھی ہے اور ان تضادات کی شدت میں اضافہ بھی کرتا ہے۔ فلسفہ حقیقی سطح پر اپنا مافیہا تلاش کرتا ہے، اسے تقویت دیتا ہے اور اُس سے اپنی افزائش کرتا رہتا ہے۔ روشن خیالی فلسفے کا ایک پہلو ایسا ہی ہے جس کے باطن میں "تشدد اور دہشت" موجود ہے۔

خارجی سطح پر اس کی اصولوں کی درستگی کے نام پر ہم آہنگی کو فروغ دینے کی کوشش اس دہشت پسندانہ پہلو کو ابھارتی ہے"۔(۱۵)

مغربی علم الوجود، جس کا بنیادی موضوع انسان ہے، اس کے اہم فلاسفہ میں کیر کیگارڈ، ہائیڈیگر، جیسپر اور سارتر انسان مرکز فلسفہ رکھتے ہیں۔ الٰہیاتی مابعد الطبیعات جو ارادیت (Voluntas) کے فلسفے پر مشتمل ہے۔ جس میں ارادے کو نہ صرف عقل (Reason) پر اولیت اور فوقیت حاصل ہے بلکہ یہ کائنات اور انسانی تجربے کی اساسی حقیقت بھی ہے۔ جس کے اہم فلاسفہ میں یان جیک روسو، آرتھر شوپنہار، فریڈرک ولہلم نٹشے، ولیم جیمز اور ہنری برگساں وغیرہ اہم ہیں۔ علامہ اقبال کا فلسفہ بھی ارادیت کا فلسفہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ منطقی تعقلات یا روشن خیالی کا پروجیکٹ جس میں عقل کو اولیت و فوقیت دی گئی، جدید فلسفے میں ڈیکارٹ سے لے کر ہیگل تک محیط ہے۔ اِسی قبیل میں اسپائنوزا اور کانٹ بھی اہم ہیں۔ مابعد جدید فکر نے ان فلاسفہ سے جزوی طور پر استفادہ کیا ہے۔ جس سے مابعد جدیدیت کے فکری کینوس کو تقویت ملتی ہے۔

مابعد جدید فلسفے کی ابتدا سے قبل اس کی فکری و فلسفیانہ تشکیل میں انیسویں صدی میں سیرن کیر کیگارڈ، فریڈرک نطشے اور بیسویں صدی کی ابتدا تا وسط کے دوسرے فلسفیوں کے افکار بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ جن میں مظہریت کا فلسفہ دینے والے ایڈمنڈ ہسرل اور مارٹن ہائیڈیگر، ماہرِ نفسیات، جیکس لاکاں، ماہرِ ساختیات رولاں بارتھ، جارج بٹیلی، اور ان کے بعد وٹگنسٹائن کا کام اہم ہے۔ مابعد جدیدیت نے مذکورہ بالا مفکرین اور فلاسفہ کے بعض ضروری خیالات کو اپنی فکر کا حصہ بنایا اور باقی کو جزوی یا کلی طور پر رد کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت تکثیری ہے۔ ان مفکرین کے افکار کے بعد مابعد جدیدیت فلسفہ آرٹ اور آرکی ٹیکچر میں سامنے آنے لگا۔

مابعد جدیدیت فلسفے کے بانیوں میں جین بادریلا، ژاں لیوتار اور دریدا شامل ہیں۔ عام طور پر مائیکل فوکالٹ کو بھی مابعد جدید فلسفے کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے حالاں کہ اس نے اس لیبل کو ذاتی طور پر رد کر دیا تھا۔ نطشے کے بعد مائکل فوکالٹ نے استدلال کیا کہ علم طاقت کے عمل سے پیدا ہوتا ہے اور مختلف تاریخی ادوار میں بنیادی طور پر تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ مابعد جدیدیت فلسفہ لیوتار کی مہابیانوں کی تھیوری پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر لیوتار کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مابعد جدیدیت کی فکر میں لیوتار نے کبیری بیانیے کی تھیوری متعارف کرائی ہے۔ اس کے نزدیک مابعد جدیدیت کا اختصاص ہی یہ ہے کہ وہ روشن خیالی / جدیدیت کے تشکیل دیئے گئے تمام کبیری بیانیوں پر تشکیک کا اظہار کرتی ہے۔ کبیری بیانیوں میں آفاقیت اور عمومیت ہوتی اور مخصوص و منفرد کو نظر انداز کرنے کی روش ہوتی ہے۔ جدیدیت میں آفاقیت کے ذریعے مقامیت کو نظر انداز ہی نہیں کیا گیا، اس کا استحصال بھی کیا گیا"۔ (۱۶)

مابعد جدیدیت میں معانی کے جن مباحث سے پالا پڑتا ہے وہ لیوتار کا ہی مرہون ہیں۔ اس نے وٹگنسٹائن کی تھیوری Laungauge game / لسانی کھیل سے متاثر ہو کر مابعد جدیدیت میں معانی کے مباحث پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس نے اپنا یہ نقطۂ نظر پیش کیا کہ دنیا میں معانی کے نظام کی کثرت ہے۔ اس ذیل میں اس نے معانی کی کثرت و تعدد، معانی کی مقامیت اور معانی کی لسانیت پر علمی و فکری گفتگو کی ہے۔

دریدا مابعد جدیدیت کے بانیوں میں ایک اہم اور بنیادی نام ہے۔ جس نے مابعد جدیدیت کو ردِ تشکیل (Deconstruction) کا فلسفہ دیا۔ جو ایک نیا تنقیدی مکتبۂ فکر تھا۔ دریدا کے تمام اہم کاموں میں ڈی کنسٹر کشن اس کا اہم کام اور بنیادی حوالہ ہے۔ اور مابعد جدیدیت کا سروکار بھی۔ دریدا کا یہ فلسفہ ہائیڈیگر اور نطشے کا مرہون ہے۔ دریدا سے پہلے سوسیئر کی کلچرل اپروچ اور زبان کی ساختیاتی تھیوری یا فلسفے کا معنی کی مرکزیت اور معنیاتی نظام کی پرتیں کھولنے پر اصرار تھا۔ اسی سے جدیدیت نے ساخت مرکزیت کا فلسفہ پیش کیا۔ ڈارون، مارکس اور فرائیڈ سے لے کر یونگ، جیمز فریزر اور ٹائیلر تک ہمہ گیریت اور مقتدر معنی کے قائل تھے۔ اس کے برعکس مابعد جدیدیت اور پس ساختیات کے مفکرین اور فلاسفہ نے معنی کی مرکزیت کے بجائے لامرکزیت کی طرف رجحان پیدا کیا۔ خاص طور پر دریدا نے ردِ تشکیل کے ذریعے متن کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا کہ متن کسی بھی مرکزی یا متعینہ معنی سے عاری ہوتا ہے۔ چنانچہ اس نے مؤقف اختیار کیا کہ متن میں معنی متعین نہیں ہوتے بلکہ ہر نئے تناظر میں معنی بدلتا رہتا ہے اور معنی ہمیشہ التوا میں رہتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں معنی کا التوا و قوع پذیر ہوتا رہتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق یہ سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ معنی کی تلاش کا قضیہ قاری کی اپنی صوابدید ہے، ہر قاری اپنے رجحانات اور شعور کی تبدیلیوں کے تحت معنی کی تشکیل

اور ردِ تشکیل کرے گا۔ دریدا کا یہ فلسفہ مابعد جدیدیت کا بنیادی فلسفہ ہے جو پس ساختیات کے تحت مابعد جدید تھیوری پر منتج ہوتا ہے۔

iv۔مابعد جدیدیت ادبی تھیوری:

مابعد جدید تھیوری کا پس منظر ہمہ گیر جدیدیت (Modernity) سے لے کر جدیدیت کے اختتام تک پھیلا ہوا ہے، جو سماجی، ثقافتی، علمی اور صنعتی تبدیلیوں پر مشتمل ہے۔ جس نے مابعد جدید تھیوری کے لیے بنیاد فراہم کی۔ اگرچہ اس تھیوری کا رجحان جدیدیت اور ساختیات کے بعد سامنے آیا لیکن روشن خیالی پر مبنی جدیدیت پر جب شک و شبہات کا اظہار ہونے لگا تو اس کا تار و بود اکٹھا ہونا شروع ہو گیا تھا۔ ساٹھ کی دہائی میں جب ساختیات پر تنقید کی گئی تو پس ساختیاتی رویہ سامنے آیا۔ جس نے تھیوری کی جگہ لے لی۔

جدیدیت ایک سائنسی تحریک تھی۔ جس نے ہر شعبے کو حتیٰ کہ مذہب کو بھی عقلی رویوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ مذہب کو سائنسی بنیادوں پر پرکھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو طرح کی فکری تحریکیں رونما ہوئیں۔ ایک سیکولر ازم اور دوسرا ہیومن ازم۔ دونوں مذہبی عقائد کو تشکیک کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ جس کی وجہ سے لوگوں میں ایک نفسیاتی کشمکش پیدا ہوئی۔ اور وہ ماورائی عقیدے سے نکل کر اپنی ذات پر بھروسہ کرنے لگے۔ یہی بھروسہ بعد میں انسانی انا میں بدل گیا۔ جس پر فرائیڈ اور یونگ کا بنیادی کام ہے۔ ہیومن ازم کی جست سائنسی تھی یہی وجہ ہے کہ اسے روشن خیالی کی تحریک بھی کہا جانے لگا۔ جس میں سائنسی صداقتوں کو ہمہ جہت انسانی ترقی کا ضامن قرار دیا گیا۔ اور یہ بھی اس کے منشور میں تھا کہ عقل ہی اچھے اور برے، غلط یا صحیح میں فرق کرنے کی اہل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدیدیت میں عقلیت، آفاقیت، خود مختاریت جیسے مہابیانیے بڑی شدت کے ساتھ ابھر کر آئے۔ وہ روشن خیالی جس کا بنیادی فلسفہ ہی یہ تھا کہ "عقل انسانیت کے تمام مسائل حل کر دے گی۔ دنیا کو تمام ناپسندیدہ عناصر جیسے توہمات، درندگی، جہالت، ناانصافی وغیرہ سے نجات دلا دے گی"[۱۷]۔ اُس نے جدیدیت کی شکل میں دنیا کو عظیم جنگوں سے دوچار کر دیا۔ انسانیت کے وہ مسائل جن کو حل کرنے کے دعوے کیے گئے تھے۔ اُن کے برعکس انسانیت کو ہی تار تار کر دیا گیا۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں انسان جس عذاب سے دوچار ہوا، اُس کے نتیجے میں انسان کا یقین ہر اُس طبقے سے اُٹھ گیا جو انسانیت کے نام پر انسان کو اذیت سے دوچار کرتا ہے۔ ایسی صورت میں انسان نے اپنی ذات میں اطمینان اور

سکون ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ جس کا نتیجہ جمالیاتی جدیدیت کی صورت میں آیا۔ جو کئی رجحانات مثلاً Constructivism، دادَازم، وجودیت، اظہاریت، فیوچرازم، امیجزم، نیو ہیومن ازم، شعور کی رو، سرریلزم، علامتیت، الٹرازم، کیوبزم وغیرہ پر مشتمل ہے۔ ان سبھی رجحانات کے تحت جدید انسان سماج سے لاتعلق ہوتا گیا۔ اور خود مختاریت کا رویہ زور پکڑتا گیا۔ مابعد جدیدیت نے جمالیاتی جدیدیت کی مخالفت کی جس سے مابعد جدیدیت کا مثبت آغاز ہوا۔ جمالیاتی جدیدیت کی وجہ سے ادبی تنقید میں متن مرکوز مطالعات کو اہمیت ملی۔ اور نئی تنقید اور روسی ہیئت پسندی، اور ساختیاتی تنقید تک متن مرکز مطالعہ ہی پیشِ نظر رہا۔ جسے مابعد جدید تھیوری (پس ساختیات) نے آڑے ہاتھوں لیا۔ متن اساس تنقید کی جگہ معنی اساس تنقید کا رجحان پہلی بار اجاگر کیا۔ اس طرح متن اساس یا مصنف اساس تمام فکر مابعد جدیدیت نے مسمار کر دی۔ جس سے ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے لے کر مارکس کی جدلیاتی معاشی تھیوری اور فرائیڈ کے انسانی سائیکی کے ماڈل تک سب مابعد جدید تھیوری کی زد میں آئے۔ جن کے بارے میں ڈاکٹر ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

"۔۔۔ یہ جدیدیت کے مہابیانیے ہیں جو کلیت اور آفاقیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔۔۔ جدیدیت کے اس عالی شان پروجیکٹ کو مغرب کے نوآبادیاتی نظام کی اشیر باد حاصل تھی "(۱۸)

مابعد جدیدیت کے پس منظری مطالعے سے جو بات بنیادی طور پر مابعد جدیدیت کی تفہیم میں اہم کردار ادا کرتی ہے وہ کلیت اور آفاقیت کے ہر تصور کا استرداد ہے۔ مابعد جدیدیت کے اس رویے کے تحت تکثیریت، عدم تعین، سماجی تشکیل، اضافیت وغیرہ کے مابعد جدید تشکیلی عناصر نمایاں ہوتے ہیں۔ مابعد جدید تھیوری کا تشکیلی عمل اس وقت ہی شروع ہو گیا تھا، جب انیسویں صدی کے ربع آخر میں فنِ تعمیر اور مصوری کے مخصوص رجحان کے لیے مابعد جدیدیت کی اصطلاح کو برتا جانے لگا۔ خاص طور پر فرانس میں انسانی علوم اور آرٹ کے نقادوں کی طرف سے اُس زمانے کے ایک غالب رجحان تجریدی آرٹ کے ردِ عمل میں مابعد جدید رویہ سامنے آیا۔ ٹام وولف اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"فنکارانہ خود پرستی اور بے مہار انفرادیت کے چکر میں پڑ کر مصوروں نے ایسی مجرد اور اظہاری پینٹنگز بنانا شروع کر دی ہیں جو بورژوائیت کی باسی کڑی کا ابال لگتی ہیں۔ یہ ایک ناقابلِ فہم اور بدمزہ کھیل ہے۔ اس کھیل کو کھیلنے والے آرٹسٹوں نے یہ ذمہ داری

اپنے سر لے لی ہے کہ دنیا کو ایک ایسے رخ سے دیکھا جائے کہ بورژوا طبقے کے لوگ بھی اسے نہ دیکھ سکیں۔ اس دوران آرٹسٹوں نے یہ بھی طے کر لیا کہ سربلند رہنے کے لیے ضروری ہے کہ سرنگوں رہو اور ہمیشہ جوان رہو۔ اسے بوہیمین طرزِ زیست کا نام دیا گیا"۔[۱۹]

اُس زمانے میں تجریدی آرٹ میں تخلیقیت اور انفرادیت کے دعوے کیے جاتے تھے۔ جس سے آرٹ کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے کے تصورات جنم لینے لگے۔ اس رویے کے خلاف آرٹ کے نقادوں کی جانب سے جو ردِ عمل سامنے آیا۔ وہ ایک صدی بعد بیسویں صدی کے آخر میں مابعد جدیدیت کا رجحان بن گیا۔ اس حوالے سے ۱۹۸۳ء میں ہال فوسٹر لکھتے ہیں:

"مابعد جدید عہد میں کوئی نظم یا مصوری کا نمونۂ فن ایسا نہیں کہ جو دوسروں سے اعلیٰ اور ممتاز ہو۔ ان حالات میں کسی بھی نمونۂ فن کو جدیدیت کی اصطلاح میں منفرد، یکتا، علامتی اور بصیرت افروز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے سے موجود متون کی کوکھ سے جنم لیا ہے اور اس کی حیثیت تمثیلی اور حادثہ ہے"۔[۲۰]

مابعد جدید فکر اور تھیوری کے ارتقا میں وٹگنسٹائن کے خیالات نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ جس نے Language Game کا نظریہ پیش کیا۔ یہ نظریہ اُس نے اپنی کتاب Philosophical Investigation میں پیش کیا۔ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے جس میں پہلا حصہ علمی زبان کے مباحث پر مشتمل ہے جب کہ دوسرے حصے میں معانی سے متعلق مباحث ملتے ہیں۔ دوسرے حصے میں اُس نے واضح کیا کہ "معانی زبان میں ہوتے ہیں اور زبان سے ہی قائم ہوتے ہیں۔ اور زبان سماجی تعامل سے وجود میں آتی ہے۔ یعنی معنی سماجی ہے"[۲۱]۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کے مطابق لیوتار نے وٹگنسٹائن سے بہ طورِ خاص اثر قبول کیا[۲۲]۔

وٹگنسٹائن معنی آفرینی میں کسی بھی بیرونی تناظر کا قائل نہیں تھا۔ اُس نے معنی، صداقت اور قدر کے سماجی ہونے کا جو تصور دیا وہ ساختیات میں بھی ہے۔ لیکن ساختیات میں یہ تصور کلیت پسندی سے مامور ہے اور جس سے آفاقیت کا شائبہ ابھرتا ہے۔ مابعد جدیدیت کلیت پسندی اور آفاقیت دونوں کی نفی کرتی ہے اور

اس کی جگہ صداقت کے مقامی (Localized) اور شکستہ (Fragmented) ہونے میں یقین رکھتی ہے۔ کیمرج کے اس فلسفی وٹگنسٹائن نے نطشے کے اضافیت پسند نقطۂ نظر کو "Seeing as" کا نام دیا۔[۲۳]

ڈاکٹر اقبال آفاقی وٹگنسٹائن کی فکریات کو مابعد جدید سیاست سے جوڑتے ہیں۔ ان کے مطابق "مابعد جدید سیاست وٹگنسٹائن کی فکریات کے اتباع میں سیاست کے کسی قبل تجربی a priori اصول یا جواز کو تسلیم نہیں کرتی"[۲۴]۔ یوں وٹگنسٹائن کے نظریات سے مابعد جدیدیت نے ضرورت کی فکر کشید کر لی۔

اس کے ساتھ ساتھ جرمن فلسفی تھیوڈور اڈورنو کا نام بہت اہم ہے۔ جس نے اپنے دوستوں میکس ہور کھیمر اور والٹر بنجامن کے ساتھ مل کر فرینکفرٹ سکول کی بنیاد رکھی۔ ہیبر ماس اور ہربرٹ مارکیزے بھی اس سکول کا حصہ تھے۔ انہوں نے مل کر تنقیدی تھیوری کے حوالے سے مغربی سماج کے جائزے کا کام شروع کیا۔ جب جدیدیت کا صداقتی نظامِ فکر مسمار کیا جارہا تھا تو ہور کھیمر اور اڈورنو نے جدیدیت پر لگے الزامات کی تحقیق کے لیے Dialectic of Enlightenment تحریر کی۔ اور تحقیق کے بعد واضح کر دیا کہ روشن خیالی پروجیکٹ، مارکسی، فرائیڈین اور ہیگلیائی نظریات جدیدیت کے نام پر منفی پروپیگنڈہ ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر اقبال آفاقی لکھتے ہیں:

> "اب نیا راستہ اور طریقِ کار تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں (فرینکفرٹ سکول کے اراکین) نے بیک وقت سرمایہ داریت اور مارکسیت کو ہدفِ تنقید بنایا۔ انھوں نے روشن خیالی کی جدلیت کی بھی زبردست مخالفت کی۔ ان کی خواہش تھی کہ کوئی ایسا متبادل راستہ تلاش کیا جائے جو سماجی ترقی کی بے رحم سائنسی جبریت کے بغیر کارگر ثابت ہو"[۲۵]۔

اس طرح اُس وقت کے مارکسی مہابیانیے تنقید کی زد میں آئے اور ناکام ہونے لگے۔ مارکسی تنقیدی تھیوری کی ناکامی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ آرٹ و معنی کو سماجی اہمیت دینے کے باوجود اسے زندیقیت تک لے آتے ہیں۔ اڈورنو بھی آرٹ کو سماجی اہمیت دیتا ہے مگر وہ آرٹ اور معنی کے کھیل میں کسی نظریاتی دخل اندازی کی اجازت نہیں دیتا۔ اور نہ ہی آرٹ کی خود مختاری اور آزادی پر سمجھوتا کرتا ہے۔ اڈورنو نے کلچر انڈسٹری پر کافی سیر حاصل بحث کی ہے۔ اُس نے کلچر انڈسٹری کو سماج کا گناہ قرار دیا ہے[۲۶] وہ کلچر سرمایہ

داریت کے خلاف آواز اٹھاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کا ہمنوا بن جاتا ہے۔ مابعد جدید مفکر لیوتار نے بھی کلچر انڈسٹری کی مذمت کی ہے[۲۷]

مابعد جدید ادبی تھیوری کی تشکیل میں ساختیاتی لسانیات کے ماہرین کا کردار بہت اہم ہے۔ ساختیاتی لسانیات نے جس طرح لسانیات کے میدان میں انقلاب برپا کیا، ایسے ہی ساختیاتی ماہرین نے متن کے تجزیے اور معنیاتی نظام کے ثقافتی رشتوں کو اجاگر کر کے پس ساختیات کو بنیاد فراہم کی۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدید بنیاد گزار دریدا کو سوسئیر کا تذکرہ اپنی کتاب OF Grammatology میں لازمی طور پر کرنا پڑا۔ سوسیئر نے تقریر کو تحریر پر جو فوقیت دی تھی دریدا نے اس کتاب میں اس حوالے سے مدلل اختلاف کیا۔ اس کے باوجود بقول ڈاکٹر گوپی چند نارنگ "دریدا اپنے فلسفے کی مرکزی طاقت سوسیئر سے اخذ کرتا ہے"۔[۲۸] سوسیئر کا کہنا کہ زبان محض افتراقات پر قائم ہے۔ دریدا کے التوائے معنی کے نظریے کی بنیاد بنتا ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر سوسیئر کے اسی قول کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سوسیئر کا مشہور قول ہے:

> In Language there are only differences without positive terms.
>
> زبان میں صرف فرق ہی فرق ہے بغیر اثبات کے۔ (یہ وہ نکتہ ہے جس نے آگے چل کر نہ صرف پس ساختیات کو پیدا کیا بلکہ ژاک دریدا کی مجتہدانہ ردِ تشکیل Deconstruction کی بھی بنیاد ثابت ہوا)"۔[۲۹]

دریدا نے التوائے معنی کا جو تصور پیش کیا اس کے تحت دریدا مغربی مابعد الطبیعات کے ان تمام تصورات کو متعینہ معنی سے بے دخل کر سکا جو فوقیتی ترتیب پر قائم تھے[۳۰]۔ سوسیئر کی طرح ساختیاتی فکر کی تشکیل میں رومن جیکب سن لیوی سٹراس اور جوناتھن کلر کے نام اہم ہیں۔ ساختیاتی فکر اس بات پر زور دیتی ہے کہ زبان کی ساخت حقیقت کو پیدا کرتی ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ معنی کا سرچشمہ مصنف کا تجربہ نہیں بلکہ وہ اصول (معنیاتی نظام) ہیں جن کے تحت زبان عمل آرا ہوتی ہے۔ ساختیاتی فکر کے ان مفکرین نے پس ساختیات کے لیے راہ ہموار کی۔ جو آج مابعد جدیدیت کا حصہ ہے۔

اسی طرح پس ساختیاتی مفکرین میں جو شخصیات اہم ہیں ان میں رولاں بارتھ، ژاک لاکاں، ژاک دریدا، جولیا کرسٹیوا اور میشل فوکو اہم ہیں۔ ان میں سے "رولاں بارتھ نے مصنف کی موت کا چونکا دینے والا خیال پیش کیا جو اصل میں تحریر کے مختلف ثقافتی متون میں گوندھے ہونے پر اصرار سے عبارت ہے"[۳۱]۔ یہی تصور مابعد جدید فکر کا بھی اہم حصہ ہے۔ جس سے تکثیریت اور بین المتونیت کے تصورات جڑے ہیں۔ جولیا کرسٹیوا جو ایک فرانسیسی نقاد اور رولاں بارتھ کی شاگردہ ہے اُس نے بین المتونیت (Intertextuality) کی اصطلاح وضع کی[۳۲]۔ رولاں بارتھ اور جولیا کرسٹیوا کا اصل میدان ادب ہے جبکہ دریدا اور فوکو فلسفی ہیں اور مابعد جدیدیت کے بنیاد گزاروں میں ہیں۔ اور ژاک لاکاں ماہرِ تحلیلِ نفسی ہے۔ جس نے پس ساختیاتی مفکرین کی طرح فرائیڈیت کا بت پاش پاش کیا۔ جس سے مابعد جدید فکر استفادہ کرتی ہے۔ بقول ڈاکٹر گوپی چند نارنگ:

> "پس ساختیاتی مفکرین کی اصل جنگ اُن فلسفوں کے خلاف ہے جو 'ایغو الاصل' ہیں۔ اس حملے کی نظریاتی بنیادوں کو مضبوط کرنے میں سب سے اہم کردار ژاک لاکاں (Jacques Lacan) کی نو فرائیڈیت نے ادا کیا ہے۔ ایغو کی جو بھی بچی کھچی خود مختارانہ حیثیت نفسیات اور فلسفے میں رہ گئی تھی، اُسے ٹھکانے لگانے میں ژاک لاکاں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی"۔[۳۳]

اس کے بعد مارکسی تنقید کے اہم مفکرین میں بھی ساختیات اور پس اختیات کا اثر نظر آتا ہے۔ جس نے لازمی طور پر مابعد جدید فکر کو منفی اور مثبت دونوں اعتبار سے متاثر کیا۔ ان میں لوسی ایں گولڈ من، پییئر ماشیرے، لوئی آلتھیوسے، ٹیری اگلٹن، فریڈرک جیمسن کے نام شامل ہیں۔ جن کا زیادہ تر معاملہ آئیڈیالوجی سے ہے۔ جن کی تفصیل میں جانا اصل موضوع سے ہٹنے کے مترادف ہے۔ یہاں صرف مابعد جدید ادبی تھیوری کے تشکیلی پہلوؤں کا احاطہ کرنا مقصود ہے۔

مابعد جدیدیت چوں کہ متنوع اور مختلف تصورات اور نظریات کی تشکیل ہے یہی وجہ ہے کہ مابعد جدید تھیوری کے ضمن میں کئی ذیلی تنقیدی تھیوریاں مابعد جدید تھیوری کا حصہ ہیں اور ہر تھیوری کی اپنی اہمیت ہے۔ جن میں ساختیات، پس ساختیات، دریدا کی ردِ تشکیل اور افتراقِ معنی کے قضایا شامل ہیں۔ پس ساختیات نے معنی کی تکثیریت کا جو تصور پیش کیا وہ مابعد جدید تھیوری کے طور پر مابعد جدیدیت کا حصہ بن گیا۔ اسی طرح ردِ تشکیل اور افتراقِ معنی کے قضایا بھی مابعد جدید تھیوری کا حصہ ہیں۔ اردو میں پس ساختیاتی تنقید میں وزیر

آغا، گوپی چند نارنگ اور کسی حد تک ناصر عباس نیر کے نام اہم ہیں۔ اردو مابعد جدیدیت کے قضایا وہی ہیں جو مغربی یا امریکی مابعد جدیدیت کے قضایا ہیں۔ پس ساختیات کے ساتھ ساتھ نئی تاریخیت بھی مابعد جدید تنقید کے منظر نامہ پر دکھائی دیتی ہے۔ نئی تاریخیت کا بنیادی سروکار ادب اور تاریخ بشمول ثقافت کی ہم رشتگی ہے۔ نئی تاریخیت نے مابعد جدیدیت کے سائے میں اپنا سفر شروع کیا۔ نئی تاریخیت کسی بھی نظریے کی حتمیت اور وحدانیت سے انکار کرتی ہے جو کہ مابعد جدید فکری رویہ ہے۔ اور حتمیت کا یہ انکار یا استرداد تکثیریت کو جنم دیتا ہے جس پر نئی تاریخیت اصرار کرتی ہے۔ تکثیریت کے اسی نظریے کی وجہ سے حاشیے پر پڑے نظریات یا تصورات کو مابعد جدید فکر کا حصہ بننے کا موقع ملا۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت متنوع مزاج ہے۔ نئی تاریخیت تاریخ اور کلچر کو ممزوج کرتی ہے تو جو متن سامنے آتا ہے وہ تشکیلی متن ہوتا ہے۔ نئی تاریخیت اس متن کو ثقافتی شعریات کا حصہ گردانتی ہے۔ اس لحاظ سے نئی تارخیت مابعد جدید ادبی تنقیدی تھیوری کا حصہ بنتی ہے۔ جس کے بارے میں ناصر عباس نیر لکھتے ہیں کہ " نئی تاریخیت (New Historicism) پسِ جدید فکر کا اہم مظہر۔۔۔ اور تھیوری ہے "(۳۴)

معنی کی تلاش کے دوران قاری کی اہمیت پس ساختیاتی فکر، ردِ تشکیل یا افتراقِ معنی کے نظریے میں بھی نظر آتی ہے۔ اس لیے متن کی معنیاتی تفہیم کے لیے قاری کا متن کے ساتھ رشتہ، قاری کے تناظرات اور متن کی صورتحال کے ساتھ براہِ راست قاری کا تعلق قائم ہوتا ہے۔ یوں قاری کو معنی کی تفہیم میں مرکزی اہمیت حاصل رہتی ہے جس سے قاری اساس تنقید سامنے آتی ہے۔ قاری اساس تنقید کا یہ پہلو جس میں قاری معنی کی تفہیم میں اہم کردار ہے، مابعد جدید تھیوری کا بھی حصہ ہے۔ اسی طرح فلسفیانہ سطح پر قاری اساس تنقید میں مظہریت (Phenomenology) اور تعبیریت (Hermeneutics) کے تصورات بھی مابعد جدید تھیوری کا جزو ہیں۔ قاری اساس تنقید کی طرح تانیثیت ایک رخ بھی مابعد جدیدیت کا حصہ ہے۔ تانیثیت چوں کہ پدری نظامِ فکر اور مرد کی سماجی اور معاشرتی حیثیت کو تسلیم کتنے کی منکر ہے۔ اس لیے یہ رویہ مابعد جدید رویہ ہے۔ اور اگر دیکھا جائے تو عورت کا کردار سماج میں حاشیے تھا۔ حاشیے پر پڑے تمام تصورات و نظریات جو کسی مرکزیت کی مخالفت کرتے ہیں مابعد جدید رویے یا فکر کے حامل ہیں اور مابعد جدیدیت کا وہ حصہ سمجھے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تانیثیت جو حاشیے پر پڑی تھی، مرکز کی جانب آکر مابعد جدید ڈسکورس کا حصہ بن گئی۔ اس کے علاوہ بین المتونیت (Intertextuality) ایک ایسی اصطلاح ہے جو مابعد جدیدیت کی وضاحت

بڑی عمدگی سے کرتی ہے۔ بین المتونیت جیسا کہ اصطلاح سے ہی ظاہر ہے کہ کسی مکتفی یا مرکزی متن کی بات نہیں ہو رہی بلکہ ایک تشکیلی متن ہے جو کئی متون جیسا کہ ادبی، ثقافتی، روایاتی، لسانی و سماجی متون وغیرہ کے ساتھ تخلیق ہوتا ہے۔ یہ متون آپس میں ربط و انحصار اور رستوں کے نظام پر مشتمل ہوتے ہیں جو بیک وقت ایک تشکیلی متن میں بین المتونیت کا قضیہ جنم دیتے ہیں۔ متون کی یہ ہم رشتگی تکثیریت کو جنم دیتی جس کی وجہ سے متن تخلیق ہونے کے بعد اپنے مصنف سے آزاد ہو جاتا ہے اور یوں رولاں بارتھ اسی بین المتونیت اور تکثیریت کے قضیے کے تحت مصنف کی موت کا اعلان کر دیتا ہے۔ بین المتونیت کا یہ رویہ خالصتاً مابعد جدید رویہ ہے۔ بین المتونیت کی اصطلاح پہلی بار جولیا کرسٹیوا(Julia Kristeva) نے ۱۹۶۶ء میں وضع کی تھی۔ اس نے بین المتونیت کی جو تعریف کی اس سے بین المتونیت مابعد جدید تھیوری کا حصہ گردانی جاتی ہے۔ اس نے متون کے ایک دوسرے میں انجذاب اور تقلیب کو بین المتونیت کا درجہ دے کر تکثیریت کو فروغ دیا۔ اور یوں مابعد جدیدیت نے ادبی تھیوری کی ذیل میں بین المتونیت کو قبول کیا۔ بین المتونیت کا قضیہ پس ساختیات میں زیادہ واضح انداز میں اجاگر ہوتا ہے۔ پس ساختیات کو مابعد جدیدیت کی ادبی تنقیدی تھیوری سمجھا جاتا ہے۔ جس کے ساتھ ردِ تشکیل، بین المتونیت، معنی کا نظریہ افتراق اور دیگر ضمنی تصورات جڑے ہیں۔ جن سے مابعد جدید تھیوری کی تشکیل ممکن ہوئی۔

ج۔ منتخبہ ناقدین کا تعارف

1۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ:

اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے مباحث پیش کرنے والوں میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کا نام نمایاں ہے۔ اردو ادب کی تحقیق و تنقید، شاعری، افسانہ و ناول اور ترجمہ نگاری وغیرہ کے تنقیدی و تخلیقی رجحانات پر ان کے مباحث کثرت سے ملتے ہیں۔ کلاسیکی لسانی و ادبی مباحث ہوں یا ترقی پسند، جدیدیت اور مابعد جدیدیت، عصری تقاضے ہوں یا نئے رجحانات کی عکاسی کرنی ہو، تقریباً ہر موضوع پر انہوں نے لکھا ہے۔ وہ ہندی، انگریزی اور فارسی کے علاوہ سنسکرت زبان پر بھی عبور رکھتے ہیں۔

پروفیسر گوپی چند نارنگ 11 فروری 1930ء کو بلوچستان کے ایک علاقے دُکی ضلع لورالائی میں پیدا ہوئے۔ سرکاری ریکارڈ میں ان کی تاریخ پیدائش یکم جنوری 1931ء لکھی گئی ہے۔ ان کے والد کا نام شری

دھرم چند نارنگ تھا اور والدہ کا نام شری متی ٹیکا بائی تھا۔ تقسیمِ ہند کے دوران حالات کی ناسازی کی وجہ سے انہیں اپنا وطن بلوچستان چھوڑنا پڑا۔ اور وہ دہلی چلے آئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم دُکی بلوچستان سے ہی مکمل کی۔ دہلی آنے کے بعد انہوں نے باقاعدہ طور پر دہلی یونیورسٹی سے اردو میں ایم اے کیا اور اسی یونیورسٹی سے اردو شاعری کا ثقافتی مطالعہ پر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے علاوہ انہوں نے پنجاب یونیورسٹی سے Honours in Persian اور انڈیانا یونیورسٹی امریکہ سے سمعیات و تشکیلی گرائمر جیسے مشکل لسانی موضوعات پر خصوصی کورس کی اسناد حاصل کیں۔

ان کی چند اہم تصانیف درج ذیل ہیں:

۱۔ کرخنداری اردو کا لسانیاتی مطالعہ (انگریزی)، منشی رام منوہر لال، دہلی، ۱۹۶۱ء

۲۔ اردو کی تعلیم کے لسانیاتی پہلو، آزاد کتاب گھر، دہلی، طبع اول، ۱۹۶۱ء

، دہلی، طبع دوم، ۱۹۶۳ء

۳۔ ادبی تحریریں (ڈاکٹر زور)، مرتبہ ادارہ ادبیات اردو، حیدر آباد، ۱۹۶۳ء

۴۔ کربل کتھا کا لسانی مطالعہ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، ۱۹۷۰ء

۵۔ املانامہ (مرتبہ)، ترقی اردو بیورو، دہلی، ۱۹۷۴ء

۶۔ املانامہ (نظر ثانی و اضافہ)، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء

۷۔ پروانوں کی کہانیاں، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، دہلی، ۱۹۷۶ء

۸۔ اردو افسانہ: روایت اور مسائل، مرتبہ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۱

۹۔ اقبال کا فن (مرتبہ)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۳ء

۱۰۔ لغت نویسی کے مسائل (مرتبہ)، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی ۱۹۸۴ء

۱۱۔ اسلوبیاتِ میر (1)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۴ء

(2) انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی، ۱۹۸۴

۱۲۔ سانحہ کربلا بطور شعری استعارہ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، طبع اول، ۱۹۸۶ء

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۱ء

۱۳۔ نیا اردو افسانہ: انتخاب، تجزیے اور مباحث (مرتبہ)، دہلی اردو اکادمی، دہلی، طبع اول، ۱۹۸۸ء

۱۴۔ ادبی تنقید اور اسلوبیات، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۹ء

۱۵۔ قاری اساس تنقید، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۲ء

۱۶۔ ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۳ء

۱۷۔ اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، قومی اردو کونسل، دہلی، طبع اول، ۱۹۹۸ء

، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، طبع دوم، ۲۰۱۱ء

۱۸۔ بیسویں صدی میں اردو ادب (مرتبہ)، ۲۰۰۲ء

۱۹۔ اطلاقی تنقید، نئے تناظر (مرتبہ)، ۲۰۰۳ء

۲۰۔ ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت، (نیا اضافہ شدہ ایڈیشن)، ۲۰۰۴ء

۲۱۔ جدیدیت کے بعد (نئے مضامین)، ۲۰۰۵ء

۲۲۔ اردو زبان اور لسانیات، ۲۰۰۶ء

۲۳۔ فکشن شعریات: تشکیل و تنقید، ۲۰۰۹ء

۲۴۔ غالب معنی آفرینی، جدلیاتی وضع، شونیتا اور شعریات، ۲۰۱۳ء

ادبی خدمات پر انہیں متعدد اعزازت و انعامات (ملکی و بیرونی) سے نوازا گیا۔ مختلف امور میں کئی سرکاری و نجی اداروں سے وابستہ رہے اور زبان و ادب کے لیے اپنی خدمات دیتے رہے۔ کئی انتظامی عہدوں پر

بھی فائز رہے۔ ریڈیو پروگرام بھی کرتے رہے اس دوران بیسیوں مقالے پیش کیے۔ خاص طور پر ریڈیو ٹاکس اور ٹی پروگرامز میں آپ کی گفتگو کا ایک ذخیرہ موجود ہے۔ اسی طرح کئی استقبالیہ جلسوں میں بھی آپ نے اپنے مقالات پیش کیے۔ جو ان کے مشاغل میں شامل ہیں۔ مذاکروں / مباحثوں میں بھرپور شرکت کرتے ہوئے ان کے مابعد جدیدیت پر کئی مکالمات ملتے ہیں جو کہ اب کتابی صورت میں دستیاب ہیں۔

2۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر:

ڈاکٹر ناصر عباس نیر ایک اہم معاصر نقاد ہیں۔ ان کا اصل نام ناصر عباس ہے جبکہ قلمی نام ناصر عباس نیر ہے۔ وہ ۲۵ اپریل ۱۹۶۵ء میں دریائے چناب کے کنارے آباد وسطی پنجاب کے ضلع جھنگ (پاکستان) میں پیدا ہوئے۔ آپ کے آباواجداد کا تعلق بھی اسی ضلع سے ہے جو کہ زمیندار تھے۔ ان کے والد کا نام محمد عبد اللہ اور والدہ کا نام اللہ جوائی تھا۔

ناصر عباس نیر نے ابتدائی تعلیم میٹرک تک قدیم اور تاریخی شہر شور کوٹ سے حاصل کی جو ان کے آبائی شہر جھنگ سے ۵۸ کلومیٹر دور جنوب میں واقع ہے۔ اس کے بعد جھنگ سے ہی ۱۹۸۵ء میں ایف ایس سی اور ۱۹۸۷ء میں بے کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے گورنمنٹ کالج یونیورسٹی فیصل آباد سے ۱۹۸۹ء میں ایم اے اردو کا امتحان پاس کیا۔ ۲۰۰۰ء میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے پرائیویٹ طور پر ایم فل اردو کا داخلہ لیا اور ساتھ جاب بھی کرتے رہے۔ ۲۰۰۳ء میں ایم فل مکمل ہوا۔ ایم فل کے مقالے کا عنوان "اردو تنقید میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مباحث" رکھا۔ اس کے بعد ۲۰۰۷ء میں بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی ملتان سے پی ایچ ڈی کی تعلیم مکمل کی۔ پی ایچ ڈی اردو کے مقالے کا عنوان "اردو تنقید پر مغربی تنقید کے اثرات" ہے۔ ان مقالات کی وجہ سے اردو تنقید میں ان کا مقام جدید تنقید کے بانیوں میں شمار ہوتا ہے۔ پی ایچ ڈی کے بعد مزید اعلی تعلیم کے لیے پوسٹ ڈاکٹریٹ کی ڈگری ۲۰۱۱ء میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی جرمنی سے حاصل کی۔ آپ کی پوسٹ ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے کیا گیا کام "نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ" پر مشتمل تھا۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر پیشے کے اعتبار سے ایم اے کی ڈگری کے فوراً بعد سے اب تک درس و تدریس سے وابستہ ہیں۔ ان کی شبانہ روز محنت کے باعث اب وہ اورینٹل

کالج لاہور میں بطور ایسوسی ایٹ پروفیسر تعینات ہیں۔اس کے ساتھ ساتھ وہ اردو سائنس بورڈ لاہور میں ڈائریکٹر جنرل کے عہدے پر بھی فائز کیے گئے۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تنقیدی کتب کا ایک زخیرہ موجود ہے۔جن کی فہرست درج ذیل ہے:

۱۔دن ڈھل چکا تھا، مکتبہ نردبان، سرگودھا،۱۹۹۳ء

۲۔جدیدیت سے پس جدیدیت تک،کاروان ادب،ملتان،۲۰۰۰ء

۳۔معمارادب:نظیر صدیقی،مسز نظیر صدیقی،اسلام آباد،۲۰۰۳ء

۴۔جدید اور مابعد جدید تنقید:مغربی اور اردو تناظر میں،انجمن ترقی اردو پاکستان،کراچی ۲۰۰۴ء،۲۰۱۳ء

۵۔مجید امجد:شخصیت اور فن،اکادمی ادبیات،اسلام آباد۲۰۰۸ء

۶۔لسانیات اور تنقید،پورب اکادمی،اسلام آباد۲۰۰۹ء،۲۰۱۴

۷۔متن،سیاق اور تناظر،پورپ اکادمی،اسلام آباد۲۰۱۲ء

متن،سیاق اور تناظر،براؤن پبلی کیشنز،دہلی۲۰۱۴ء

متن،سیاق اور تناظر،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور۲۰۱۶ء

۸۔مابعد نوآبادیات:اردو کے تناظر میں،اکسفرڈ یونیورسٹی پریس،کراچی۲۰۱۳ء

۹۔ثقافتی شناخت اور استعماری اجارہ داری،کتابی دنیا،دہلی۲۰۱۴ء

۱۰۔مجید امجد:حیات،شعریات،جمالیات،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور۲۰۱۴ء

۱۱۔عالمگیریت اور اردو اور دیگر مضامین،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور۲۰۱۵ء

۱۲۔اردو ادب کی تشکیل جدید: نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی مطالعات، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی ۲۰۱۲ء

۱۳۔اس کو اک شخص سمجھنا تو مناسب ہی نہیں (میرا جی کی نظم اور نثر کا مطالعہ)، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی ۲۰۱۷ء

اردو ادب میں جدید تھیوریز پر ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی مرتب کردہ تنقیدی کتابوں میں پانچ کتابیں شامل ہیں جن کی فہرست یہ ہے۔

۱۔ساختیات: ایک تعارف، مغربی پاکستان اردو اکادمی، لاہور ۲۰۰۶ء

ساختیات: ایک تعارف، نظر ثانی شدہ ایڈیشن، یورپ اکادمی، اسلام آباد ۲۰۱۱ء، ۲۰۱۵ء

۲۔مابعد جدیدیت: نظری مباحث، مغربی پاکستان اردو اکادمی، لاہور ۲۰۰۷ء

مابعد جدیدیت: نظری مباحث، بیکن بکس، ملتان ۲۰۱۴ء

مابعد جدیدیت: نظری مباحث، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء

۳۔۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور اردو زبان و ادب (بہ اشتراک)، کلیہ علوم شرقیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۲۰۰۷

۴۔مابعد جدیدیت: اطلاقی جہات، مغربی پاکستان اردو اکادمی، لاہور ۲۰۰۸ء

مابعد جدیدیت: اطلاقی مباحث، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء

۵۔ آزاد صدی مقالات (بہ اشتراک تحسین فراقی) (شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۲۰۱۰ء)

ان کے تخلیقی سرمائے میں (افسانوی مجموعہ) خاک کی مہک، (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۱۶ء)، (سفر نامہ / ڈائری) ہائیڈل برگ کی ڈائری، (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۱۷ء)، انہوں نے تراجم بھی کیے اس سلسلے

میں "ارسطو کی تاریخ (کیرن آرمسٹرانگ)(مشعل بکس، لاہور سے ۲۰۱۳) میں شائع ہونے والی کتاب اہمیت کی حامل ہے ،انشائیوں کے حوالے سے ان کی انشائیوں کی کتاب چراغ آفریدم کے نام سے ۲۰۰۰ء میں(کاغذی پیرہن،لاہور) سے شائع ہوئی اس کے بعد ترمیم اور چند انشائیوں کے اضافے سے ۲۰۱۴ میں(بیکن بکس، ملتان) سے چھپی۔اس کے علاوہ انگریزی اخبار دی نیوز (The News) میں ادب، تاریخ اور ثقافت کے حوالے سے مضامین اور کالم لکھے۔جو آپ کی ادب میں ہمہ جہت شخصیت کی بڑی مثال ہے۔اس سب کے علاوہ بہت سے تنقیدی مضامین مرتبہ کتب میں شائع ہو چکے ہیں جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

۱۔"فراق کی تنقید" مشمولہ گورکھ پوری ،شاعر اور دانشور،(مرتبہ گوپی چند نارنگ)،ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۲۰۰۷ء

۲۔"نوآبادیاتی صورت حال" مشمولہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور اردو زبان و ادب (مرتبہ ڈاکٹر ضیاء الحسن و ناصر عباس نیر) شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۲۰۰۷ء

۳۔"نئی تنقید" مشمولہ نظریاتی تنقید،(مرتبہ ابوالکلام قاسمی)، ایجوکیشن بک ہاؤس، علی گڑھ، ۲۰۰۹ء

۴۔"آزاد کے لسانی تصورات" مشمولہ آزاد صدی مقالات،(مرتبہ تحسین فراقی و ناصر عباس نیر) شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔ ۲۰۱۰ء

۵۔"راشد کی نظم اسرافیل کی موت: تجزیاتی مطالعہ" مشمولہ کس دھنک سے مرے رنگ آئے (مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، ضیاء الحسن) شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء

۶۔"اردو میں وسطی جدید تنقید" مشمولہ ارمغان افتخار امام صدیقی،(مرتبہ رفیع الدین ہاشمی و عزیز ابن الحسن)، شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء

۷۔"رومانویت" مشمولہ ارمغان رفیع الدین ہاشمی، مرتبہ (ڈاکٹر خالد ندیم)، لاہور، ۲۰۱۳ء

۸۔"ما بعد نائن الیون دنیا اور منٹو"مشمولہ منٹو اور ہم (مرتبہ الطاف احمد قریشی،ادارہ ثقافت اسلامیہ،لاہور،۲۰۱۳ء

۹۔"امداد امام اثر کی تنقید"مشمولہ امام اثر: شخصیت اور تنقید تصورات (مرتبہ امتیاز عالم)،ایجوکیشنل بک ہاؤس، دہلی،۲۰۱۴ء

۱۰۔"عام آدمی کے خواب"مشمولہ نیا اردو افسانہ (مرتبہ یاسمین حمید)،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور ۲۰۱۴ء

۱۱۔"معاصر پاکستانی اردو تنقید کا خاکہ"مشمولہ تھیوری اور شعریات (مرتبہ ڈاکٹر مشتاق صدف) دہلی،۲۰۱۴ء

۱۲۔"وطن اور جلا وطنی"مشمولہ چنوا اچیبے :ادب، فکر اور فن کا مطالعہ (مرتبہ ایم خالد فیاض) بک ٹائم، کراچی،۲۰۱۴

۱۳۔"اکیسویں صدی میں اردو تنقید"مشمولہ اکیسویں صدی میں اردو کا سماجی و ثقافتی فروغ (مرتبہ خواجہ محمد اکرام الدین)، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی،۲۰۱۴ء

۱۴۔"غالب ہمارا لازمانی معاصر"مشمولہ انتخاب مخزن (دور جدید،۲۰۰۱ء تا ۲۰۱۳ء) مرتبہ انور سدید، مجلس ترقی ادب،لاہور

۱۵۔"اردو انشائیے کی شعریات"مشمولہ انتخاب مخزن (دور جدید،۲۰۰۱ء تا ۲۰۱۳ء) مرتبہ انور سدید، مجلس ترقی ادب،لاہور

ان مضامین کے علاوہ ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے قومی اور بین الاقوامی ادبی رسائل و جرائد میں بہت سے مقالات تحریر کیے جن کی تعداد لگ بھگ ۱۰۰ کے قریب ہے۔اس کے علاوہ ان کے ساٹھ کے قریب ایسے مقالات ہیں جو ہائر ایجوکیشن کمیشن (HEC) سے منظور شدہ جرائد میں شائع ہوئے۔ڈاکٹر ناصر عباس نیر اردو ادب و تنقید کی خدمت میں ابھی تک سرگرمِ عمل ہیں۔

3۔ عمران شاہد بھنڈر:

عمران شاہد بھنڈر گوجرانوالہ (پاکستان) کے ایک گاؤں اُروپ میں پیدا ہوئے۔ گزشتہ پندرہ برس سے برطانیہ میں مقیم ہیں سال ۲۰۰۵ء میں برمنگھم یونیورسٹی سے بین الاقوامی صحافت میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی اور سال ۲۰۰۷ء میں برمنگھم سٹی یونیورسٹی سے فلسفۂ انگریزی ادب مین ایم اے کیا۔ ۲۰۰۹ء میں سولے ہل کالج برمنگھم سے ایجوکیشن میں سرٹیفیکیٹ حاصل کرنے کے بعد آج کل برطانیہ میں شعبہ تعلیم سے وابستہ ہیں۔ بنیادی طور پر مغربی فلسفہ، مارکسزم اور مابعد جدیدیت ان کے خاص موضوعات ہیں۔ اس حوالے سے ان کے کئی مضامین بین الاقوامی رسائل میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان کی درج ذیل تصانیف اہم ہیں:

۱۔ فلسفۂ مابعد جدیدیت، تنقیدی مطالعہ، اثبات پبلی کیشنز، ممبئی، ۲۰۱۰ء

۲۔ فلسفہ اور سامراجی دہشت گردی، کتاب محل، لاہور، س ن

۳۔ مابعد دجدیدیت اور امتزاجی تنقید، عکس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء

۴۔ لبرل ازم، پوسٹ ماڈرن ازم، مارکسزم، کتاب محل، لاہور، س ن

حوالہ جات

1. Bertens, Johannes Willem, Fokkema, Douwe, Edt. International Postmodernism: Theory and Literary Practice, Volume XI. John Benjamins Publishing Company, USA 1997 p. 76.

2. Hassan, Ihab, The Postmodern Turn, Essays in Postmodern Theory and Culture, Ohio University Press, 1987. p. 12

3. Thompson, J. M. "Post-Modernism, The Hibbert Journal, Vol XII No. Williams and Norgate Publishers, London 4, July 1914. p. 733

4. Bell, Bernard Iddings, Postmodernism and Other Essays, Morehouse Publishing Company, Milwaukie, 1926, p. 24.

5. Dorsey, Arris and Collier, Readale. Origins of Sociological Theory, EdTech Press, London 2018. P. 211

6. Toynbee, Arnold, A Study of History, Volume IX, Oxford University Press, London, 1954, p.559

۷۔ڈاکٹر ناصر عباس نیر، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۳

۸۔ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۴۳۷

9. Cuddon, J. A. Dictionary of Literary Terms and Literary Theories, Penguin Books, London, 1998, p.689.

۱۰۔ دیوندر اسر، ادب کی آبرو، ص ۴۰

۱۱۔ ضمیر علی بدایونی، جدیدیت اور مابعد جدیدیت، اختر مطبوعات، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص ۳۶۶

۱۲۔ فہیم اعظمی، ڈاکٹر: "مابعد جدیدیت، برصغیر کی ثقافت اور اردو ادب"، مشمولہ، اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، مرتبہ، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، سنگِ میل، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۱۳۴-۱۳۵

13. Lyotard, J. F. The Postmodern Condition: A report on Knowledge University of Minnesota Press,1979, p, 38.

۱۴۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں)، ص ۱۴۰

۱۵۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، ص ۲۲

۱۶۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، ص ۲۲۵

17. Gray, Martin, A Dictionary of Literary Terms, Longman, England, 1992, page,91.

۱۸۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۲۶-۲۷

19. Wolf, Tom, The Printed World, New York, 1975, p 15.

20. Foster, Hal, In the Postmodernism: Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Poert Townsend, 1983, p x-xi

21. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation. Blackwell, London, 1953 p. 23

۲۲۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، ص ۲۲

۲۳۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، ص ۱۲۰

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۲۰

۲۵۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، نظریاتِ جمال و فن (افلاطون سے لیوتارتک)، ص ۱۸۸

26. Adorno, The Cultural Indusrty, Introduction, J.M. Bernstein, p 17

۲۷۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، نظریاتِ جمال و فن (افلاطون سے لیو تارتک)، ص ۲۰۶

۲۸۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۲۲۴

۲۹۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ساختیات؛ ایک مطالعہ، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۱ء، ص ۴۳

۳۰۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۲۲۷

۳۱۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ساختیات: ایک تعارف، ص ۲۳۰

۳۲۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۳۰۴

۳۳۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۱۸۱

۳۴۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید، ص ۲۴۳

باب دوم

مابعد جدیدیت بہ طور ثقافتی صورتحال

(ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ)

الف۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تفہیمات

یہ ۱۹۵۳ء کی بات ہے جب رسالہ "نگار" میں گوپی چند نارنگ کی تنقیدی بصیرت سامنے آتی ہے۔ اس رسالے میں اُن کا ابتدائی مضمون بعنوان "اکبر الہ آبادی: ہندوستان اور پاکستان کی نظر میں" شائع ہوا۔ (۱) یہ وہ دور تھا جب ہندوستان کی تقسیم کو زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا۔ اور جنگِ عظیم اول اور دوم کے حادثات ابھی تازہ تھے۔ ان سانحات سے کوئی بھی تخلیق کار یا نقاد متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔

اسی دور میں جدیدیت کا رجحان وجودیت کے ساتھ اردو ادب میں سامنے آیا اور ترقی پسندی پر جدیدیت کی کاری ضربیں پڑنے لگیں۔ جس سے اردو جدیدیت کی راہ ہموار ہوئی۔ اور اِس نے ہر مکتبۂ علم کو متاثر کیا۔ سیاسی بیانیوں اور جمہوریت میں آمرانہ طرز پیدا ہونے لگی۔ جمہوری اقدار کی پامالی کا تصور ابھرنے لگا۔ جس سے تہذیبی و ثقافتی شناختیں بھی پامال ہونے لگیں۔ اردو زبان کے فروغ اور ترویج کی باتیں فضول لگ رہی تھیں۔ جس سے اردو میں تنہائی و بے گانگی کی باتیں در آئیں۔ ایک طرف زبان کا مسئلہ درپیش تھا تو دوسری طرف اردو کلچر کو غیر اہم اور غیر ادب سمجھا گیا۔ جس کی وجہ سے سماجی اقدار کا رشتہ "ادبی قدر" سے کٹ کر رہ گیا۔ یہ جدیدیت کے عروج کا زمانہ تھا۔ جدیدیت میں کلچر کو غیر اہم سمجھنے کی وجہ سے اردو کلچر کے تحفظ اور بقا کا مسئلہ پیدا ہو گیا۔ ایسا اُس وقت کے سیاسی جبر کی وجہ سے تھا جو اُس دور کے فن پاروں میں بھی نظر آتا ہے۔ جدیدیت نے ادب کو سماج اور کلچر سے بالکل کاٹ دیا جس سے تنقیدی رویوں میں قاری کی اہمیت نہ ہونے کے برابر رہ گئی۔ اور یوں صاحبِ ذوق قاری کا فقدان ہو گیا۔ گوپی چند نارنگ نے اس دور کو اپنی شعوری آنکھ سے دیکھا اور جدیدیت کے ان رویوں پر سوال اٹھائے۔ انہوں نے ۱۹۷۵ء سے لے کر ۱۹۸۳ء تک تقریباً سات

کل ہند سیمینار منعقد کیے جن کے ذریعے جدیدیت کی سماجی کنارہ کشی پر اہم سوالات قائم کیے گئے اور ایک نئے مکتبۂ فکر اور نئے تنقیدی ماڈل کی ضرورت کو اجاگر کیا گیا۔ گوپی چند نارنگ نے "ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات" کے دیباچے میں مذکورہ بالا صورتحال کی وجوہات پر کچھ اس طرح روشنی ڈالی ہے:

> "اس بات سے ہی کسی کو اختلاف ہو کہ جس علمی شان اور روایت آگہی سے حالی نے اپنے عہد کی تھیوری کی تشکیلِ نو کی تھی، ویسی توجہ نہ ترقی پسندوں نے اپنی تھیوری پر کی اور نہ جدیدیت پسندوں نے۔ ترقی پسندوں کا سیاسی ایجنڈا اتنا حاوی تھا کہ انھوں نے تھیوری کو اہمیت دینے کی چنداں ضرورت ہی محسوس نہ کی، جب کہ جدیدیت میں اس طرف توجہ تو کی گئی اور کوشش بھی ہوئی لیکن جدیدیت کا تنقیدی ماڈل چوں کہ امریکی نیو کریٹیسزم پر مشتمل تھا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ادب کے سماجی منصب سے شدت سے انکار کیا گیا۔ جب اس غلطی کا احساس ہوا تو پھر پناہ قدامت پسندی میں لی گئی۔"(۲)

نارنگ کی تنقیدی تحریریں ترقی پسند تنقید، نئی تنقید، جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے تناظر میں لکھی ملتی ہیں۔ اُن کی تحریریں پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ گوپی چند نارنگ نے کسی بھی متن یا تھیوری کے حوالے سے رائے قائم کرنے میں محتاط انداز اختیار کیا ہے اور وہ متن کی تفہیم میں قاری کی شمولیت کے قائل نظر آتے ہیں۔ ۱۹۷۰ء کے بعد مذکورہ بالا تمام صورتحال کے ردِ عمل میں ایک زبردست تبدیلی آئی جس سے حاشیے پر پڑی چھوٹی قوتوں نے سر اٹھانا شروع کیا۔ مقامی اور ذیلی کلچروں نے اپنی شناخت پر اصرار کرنا شروع کر دیا۔ اور ان کا رجحان مرکز کی جانب ہونے لگا۔ ۱۹۸۰ء تک یہ رجحان ایک رویے کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ اردو ادب میں اس رویے کے تحت فکشن اور شاعری لکھی جانے لگی جن کے تخلیق کاروں کو گوپی چند نارنگ نے نئی پیڑھی کہا ہے۔ اور وہ نئی پیڑھی کو ہی اردو مابعد جدیدیت کا آغاز گردانتے ہیں۔ صلاح الدین پرویز اور حقانی القاسمی کی ادارت میں شائع ہونے والے ایک سہ ماہی مجلے "استعارہ" (اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۰ء) میں وہ اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> "اردو میں مابعد جدیدیت کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے جہاں سے نئی پیڑھی کے افسانہ نگاروں اور شاعروں نے یہ صاف صاف کہنا شروع کیا کہ ان کا تعلق نہ ترقی پسندی سے

ہے نہ جدیدیت سے۔۔۔ نئی پیڑھی کے لکھنے والوں کی رائے ہے کہ ۱۹۸۰ء کی دہائی
سے تبدیلی کے آثار صاف دکھائی دینے لگے تھے "۔(۳)

یہی وجہ ہے کہ گوپی چند نارنگ نے نئی پیڑھی کے فکشن نگاروں اور شاعروں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اپنی کتاب "اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ" میں صفحہ نمبر ۹۱ پر لکھتے ہیں "حقیقت یہ ہے کہ آزاد تخلیقیت اور آزاد مکالمہ (مابعد جدیدیت) نئے عہد کا دستخط ہے "(۴)

اردو مابعد جدیدیت مذکورہ بالا صورتحال سے بحث کرتی ہے جسے گوپی چند نارنگ نے ایک نئے تنقیدی دبستان کے طور پر پیش کیا۔ جب سماجی اقدار کا مسئلہ پیش آیا تو نارنگ نے پہلے پہل زبان اور بعد ازاں زبان کے ساتھ کلچر کو نہ صرف فروغ دیا بلکہ اپنے تجزیات میں کلچر کی بازیافت کو اہم سمجھا۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت کی اہم ترجیحات میں ثقافتی مطالعات شامل ہیں۔ مذکورہ بالا تمام صورتحال ثقافتی صورتحال ہے جو مابعد جدیدیت کے پس منظر کو واضح کرتی ہے۔ جس سے ادب و ثقافت کے مابین رشتوں کی وضاحت کا آغاز ہوتا ہے۔ گوپی چند نارنگ کی کتاب "جدیدیت کے بعد" میں ادب و ثقافت کے رشتے کی نوعیت پر نظری و اطلاقی مباحث ملتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" میں ثقافتی مطالعات کی مختلف جہتوں کو فوقیت دی ہے۔ اور مابعد جدیدیت کے تناظر میں ذیلی ثقافتوں اور پسماندہ طبقات کے ادب اور کلچر کی شناخت اور تشخص کو اجاگر کیا۔ نارنگ اپنی کتاب "جدیدیت کے بعد" میں شامل اپنے مضمون بعنوان "مابعد جدیدیت اردو کے تناظر میں" میں لکھتے ہیں:

"عالمی سطح پر دیکھا جائے تو تیسری دنیا یا بچھڑے ہوئے ایشیائی، افریقی، لاطینی، امریکی یا وسط ایشیائی ممالک جن میں ہندوستان بھی ہے ان سب کی حیثیت موجودہ دور سے پہلے انسانی سماج کے "دوسرے" یعنی "The Other" کی تھی۔ ان کی ثقافت ان کے ادبی ڈسکورس اور ان کے تشخص پر توجہ مابعد جدید دور کا کارنامہ ہے۔

۔۔۔ ہندوستانی سماجیاتی منظر نامے پر نگاہ دوڑائیں تو معلوم ہوگا کہ ہمارا سماج اگرچہ ہمیشہ تکثیری سماج رہا ہے، لیکن سیاسی منظر نامے پر اوپری ذات یعنی برہمنیت کا جو غلبہ تھا وہ اِدھر تیزی سے ٹوٹنا شروع ہوا ہے اور نیا نچلا متوسط طبقہ، نچلی ذاتیں یا کچلے، پسے دبے ہوئے طبقے یعنی Subultern جن کی پہلے سیاست میں کوئی آواز نہیں تھی

اب طاقت اور اقتدار کے قلب میں آ رہے ہیں۔ اُسی طرح علاقائی اور قبائلی اور آدی واسی کلچر Main Stream کلچر کے پہلو بہ پہلو اپنی حیثیت منوانے لگا ہے۔"(۵)

گوپی چند نارنگ نے درج بالا اقتباس میں مابعد جدیدیت کو مغربی اور مشرقی دو الگ تناظر میں پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک مغربی مابعد جدیدیت کا اپنا ثقافتی سیاق ہے جب کہ اردو مابعد جدیدیت کا اپنا ثقافتی سیاق ہے۔ اسی سیاق کو سمجھنے کے لیے انہوں ادب و ثقافت کے باہمی رشتوں کی وضاحت کی ہے۔ اور ثقافتی جڑوں کی کھوج یا تہذیبی رشتوں کی بازیافت ان کے نزدیک اہم رہی ہے۔ وہ اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" کے دیباچے میں اس بات کو اجاگر کرتے ہیں کہ:

"یہی تجسس دامن گیر تھا کہ اردو کے تہذیبی و عمرانی اور جمالیاتی تمول، ترفع اور تہہ داری کی نوعیت وماہیت کیا ہے اور ہندوستانی ذہن و تہذیب سے اس کا کیا رشتہ ہے اور اگر یہ رشتہ گہرا ہے تو زبان ہر نوع کے چیلنج اور شدائد کو جھیل جائے گی"۔(۶)

اس تناظر میں وہ مزید لکھتے ہیں:

"۱۹۵۲ء سے ۲۰۰۲ء تک میرا ادبی سفر اگر کچھ نہیں تو نصف صدی کو محیط ہے۔ اُسے دیوانگی ہی کہا جائے گا کہ میرے کام میں خواہ وہ زبان و لسانیات و اسلوبیات سے تعلق رکھتا ہو یا اساطیر دیومالا سے، کتھا کہانی، فکشن، افسانہ یا غزل، مثنوی سے یا ادبی تھیوری سے، میر و غالب و انیس و اقبال و نظیر سے یا پریم چند، منٹو، بیدی، کرشن و فیض و فراق سے، جڑوں کی کھوج یا تہذیبی رشتوں کی بازیافت کہیں نمایاں کہیں تہہ نشیں میرے ہم رکاب رہی ہے۔"(۷)

ثقافتی و تہذیبی رشتوں کی بازیافت کے حوالے سے ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی ایک کتاب "ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات" اہم ہے۔ جس میں ساختیاتی و پس ساختیاتی فکر کی تفہیم کی گئی ہے اور تنقید کے نئے ماڈل یعنی مابعد جدید تنقید کی جانب توجہ مبذول کراتے ہوئے اردو تنقید کی موجودہ صورتحال میں مابعد جدید صورتحال کو دریافت کیا گیا ہے۔ اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کو عالمی تناظر میں پیش کرنے کی بجائے اس بات پر زور دیا گیا کہ اردو مابعد جدیدیت کی اپنی کلچرل اقدار ہیں اس لیے اسے اپنے ہی کلچر کے تحت سمجھا

جائے۔ دراصل نارنگ کی نظر میں مشرقی اور مغربی تہذیب و تمدن یا ثقافت میں بنیادی فرق ہے اس لیے وہ مابعد جدیدیت کو اپنی ثقافتی صورتحال کے تحت اردو مابعد جدیدیت (مشرقی مابعد جدیدیت) پر زور دیتے ہیں۔ اس حوالے سے گوپی چند نارنگ اپنا واضح مؤقف پیش کرتے ہیں:

"مغرب میں اعلان کیا جا چکا ہے کہ We are only playing end game مغرب کے لیے یہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن یہاں end game کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہاں برِ صغیر میں آزادی کے بعد ایک New Beginning ہو رہی ہے۔ مشہور امریکی مفکر فوکویاما wnd of history کی بات کرتا ہے۔۔۔ مغرب میں کلچرل کرائسس اور انسانی کرائسس اپنی انتہا کو پہنچ رہا ہے۔ جو وہاں کے پوسٹ ماڈرن ازم کا حصہ ہے۔ کرائسس ہمارے یہاں بھی ہے لیکن نوعیت الگ ہے۔ اس لیے وہاں تاریخ ابھی شروع ہوئی تھی ابھی ختم ہو رہی ہے۔ یہاں ہزاروں برسوں کا تسلسل ہے۔ یہاں end of history نہیں، بلکہ پراچین تاریخ میں ایک نیا ورق الٹا جا رہا ہے۔ وہان انسان کی تحلیل ہوتی ہوئی شناخت کا مسئلہ ہے۔ یہاں پرانے عقیدوں کے ساتھ زندہ رہنے اور ان میں نئی معنویت ڈھونڈنے کا مسئلہ ہے۔ مذہب لاکھ سیاست کے نرغے میں سہی، گیا گزرا سہی، تاہم یہاں روحانی جڑیں ابھی باقی ہیں۔ وہاں یہ جڑیں سوکھ چکی ہیں۔ وہاں شاعری کتابی ہے اور معاشرے کے حاشیے پر ہے۔ یہاں شاعری کی لوک روایت زندہ ہے۔ یہاں شاعری کی جگہ اب بھی قلب کے آس پاس ہے اور ہنوز یہ سننے سنانے، لطف اندوز ہونے کی چیز ہے اور تہذیبی سماجی تفاعل کا حصہ ہے۔ مغرب میں ناول کے خاتمے کا اعلان ہو چکا ہے ہمارے یہاں ناول کی ابتدا ہو رہی ہے اور بعید نہیں کہ اس کا اطلاق اردو میں اکیسویں صدی فکشن کی صدی ہو۔"(۸)

درج بالا اقتباسات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نارنگ کی نظر میں اردو مابعد جدیدیت کا اپنا ثقافتی سیاق ہے، جس پر وہ زور دیتے ہیں۔ اور یوں مابعد جدیدیت کے حوالے سے وہ واضح مؤقف اپناتے ہوئے اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" میں شامل ایک مضمون بعنوان "مابعد جدیدیت: عالمی تناظر میں" میں لکھتے ہیں کہ:

"مابعد جدیدیت تھیوری سے زیادہ صورتِ حال ہے یعنی جدید معاشرے کی تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی حالت، نئے معاشرے کا مزاج، مسائل، ذہنی رویے یا معاشرتی و ثقافتی فضا یا کلچر کی تبدیلی جو کرائسس کا درجہ رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر کہہ سکتے ہیں "Post Modern Condition" "مابعد جدید حالت"۔"(۹)

اس مختصر تجزیے سے مابعد جدیدیت بہ طور ثقافتی صورتحال کی ذیل میں گوپی چند نارنگ کی تفہیمات سے واضح مؤقف سامنے آجاتا ہے۔ جس کا تقابل دیگر ناقدین سے کیا جائے گا۔

ب۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تفہیمات

اردو تنقید میں مابعد جدید تنقیدی نظریات کی تشریح و تعبیر اور ادب پاروں پر اُن کے اطلاق کے تعلق سے ناصر عباس نیر کا نام اعتبار حاصل کر چکا ہے۔ انہوں نے مابعد جدید تنقیدی نظریات پر خاصے کا کام کر رکھا ہے۔ انہوں نے اپنے مرتبہ کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمے میں آغاز سے ہی واضح کر دیا ہے کہ "مغربی تہذیب، اپنے مادی مظاہر اور فکری حاصلات سمیت ایک نئے اور مختلف مرحلے میں داخل ہو چکی ہے۔ اس مرحلے کا نام فی الوقت مابعد جدیدیت تجویز کیا گیا ہے"۔(۱۰) اور اِس کی عمومی تعریف کرنے سے گریز کیا ہے کیوں کہ ظاہر ہے یہ مابعد جدیدیت کی روح کے خلاف ہے۔

۲۰۰۴ء میں شائع ہونے والی اُن کی ایک کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" میں مابعد جدیدیت کا تفصیلی تعارف کرایا ہے۔ اور تاریخی و فکری اعتبار سے انہوں نے سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ اس کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں جدید و مابعد جدید تنقید کا مغربی تناظر پیش کیا گیا ہے۔ اس عنوان کی ذیل میں جدیدیت، نئی تنقید، روسی ہیئت پسندی، ساختیات اور ساختیاتی تنقید، ژاک لاکان کے نظریات کے حوالے سے ساختیاتی نفسیاتی تنقید، مارکسیت، نو مارکسیت اور ساختیاتی مارکسیت، اور قاری اساس تنقید تک جدیدیت کے مباحث کا تفصیلی محاکمہ کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اسی ذیل میں مابعد جدیدیت کے مباحث کا آغاز ہوتا ہے جس میں دریدا کی ساخت شکنی سے لے کر میشل فوکو کے نظریات، نو تاریخیت، نسوانی تنقید، بین المتونیت پر سیر حاصل مباحث پیش کیے گئے ہیں۔

حصہ دوم میں جدید و مابعد جدید تنقید کا اردو تناظر میں مطالعہ اور مشاہدہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کی ذیل میں اردو تنقید کی ابتدا سے انیسویں صدی کے آخر تک ایک مکمل تنقیدی روایت کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اردو تنقید میں جدیدیت کے مباحث، اردو تنقید میں ساختیات کے مباحث اور اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے مباحث کو اختصاص کے ساتھ مفصل بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں "مابعد جدیدیت کیا ہے" کے عنوان سے ایک گوشہ مختص کیا گیا ہے جس کے ابتدائی حصے میں ہی مابعد جدیدیت صورتحال کو تاریخی اعتبار سے واضح کر دیا گیا ہے۔ انہوں نے مابعد جدیدیت کو بیک وقت صورتحال، تھیوری اور اینٹی تھیوری شمار کیا ہے۔ اور واضح کیا ہے یہ ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہونے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے پر منحصر بھی ہیں۔ ان کے مطابق مابعد جدیدیت صورتحال سے مراد ۲۰ویں صدی کے آخری حصے کی مجموعی ثقافتی صورتحال ہے"(۱۱) یہ ان کا ابتدائی مؤقف تھا جس کی مزید وضاحت انہوں نے ۲۰۱۸ء میں اپنی مرتبہ کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمہ میں تفصیل کے ساتھ کی ہے۔

انہوں نے مابعد جدیدیت کے آغاز و ارتقاء کو تاریخی اعتبار سے مدلل انداز میں پیش کیا اور اِس کے معنوی پھیلاؤ اور ارتقاء کا سرچشمہ " آرٹ، ادب اور کلچر" کو قرار دیا۔ انہوں نے یہ واضح کیا کہ نصف صدی پہلے علوم کی جو نوعیت، وسائل، ذرائع اور مطالب و مقاصد تھے ان میں زبردست تبدیلی واقع ہو چکی ہے۔ اور یہ بھی کہ جدیدیت کے فہمِ کامل کے بغیر مابعد جدیدیت کی ثقافتی و فکری جہتوں کو سمجھنا نہ صرف مشکل ہے بلکہ پریشان کُن بھی ہے۔ اِس کی وجہ وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ:

> "مابعد جدیدیت کو جدیدیت اور اس کی مختلف صورتوں کے فوری بعد کی صورتحال کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ "فوری بعد" اپنی پیش رو صورتحال سے مختلف تو ہوتا ہے مگر پیش رو سے زمانی اور مکانی قرب بھی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ اپنی پہچان کے لیے نہ صرف بار بار پیش رو کی طرف رجوع کرتا ہے بلکہ پیش رو کا اسمی اور صفاتی تناظر بھی لیے ہوتا ہے۔ بنابریں "فوری بعد" جن امور کی تائید یا تردید کر رہا ہے وہ امور پیش رو سے متعلق ہوتے ہیں۔ لہذا مابعد جدیدیت نے اگر جدیدیت کو اپنا تناظر قرار دیا یا جدیدیت کی توسیع کرنے کا دعویٰ بھی کیا تو یہ سب کچھ ان معروضات کی روشنی ہی میں قابلِ فہم ہے۔"(۱۲)

ان کے مطابق مابعد جدیدیت چوں کہ تاریخی تشکیل ہے اس حوالے سے وہ مابعد جدیدیت کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں یعنی معاصر صورت حال کا ایک حصہ اگر واقعی جدیدیت کے بعد اور جدیدیت کی تردید میں ہے تو ایک حصہ یک سر نیا بھی ہے۔ مزید وضاحت کے لیے لیوتار کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "مابعد جدیدیت کو دو حصوں میں بانٹ دیا گیا۔ لیوتار جسے صورتحال کہتا ہے دوسرے اسے پوسٹ ماڈرینٹی کا نام دیتے ہیں اور پوسٹ ماڈرینٹی نے جس ذہنی فضا کو جنم دیا ہے، اسے پوسٹ ماڈرن ازم کا نام ملا ہے"۔ (۱۳)

ناصر عباس نیر اپنی کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمے میں مابعد جدیدیت کی اس تقسیم پر واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں ان کے مطابق یہ تفریق بڑی حد تک جدیدیت کی طرز پر ہے یعنی جس طرح جدیدیت کو ماڈرینٹی اور ماڈرن ازم میں تقسیم کیا گیا ہے اسی طرح مابعد جدیدیت کو مابعد جدیدیت اول یعنی پوسٹ ماڈرینٹی اور مابعد جدیدیت ثانی یعنی پوسٹ ماڈرن ازم میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان کے اس مؤقف سے جدیدیت اور مابعد جدیدیت میں فرق بھی واضح ہو جاتا ہے اور یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ماڈرینٹی صورتحال نہیں ہے بلکہ اسے انڈسٹریلائزیشن، ڈیموکریسی یا بیوروکریسی وغیرہ کی صورت وجود میں لانا مطلوب تھا۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو جدیدیت کے عہد میں صورتحال کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس مابعد جدیدیت اول یعنی پوسٹ ماڈرینٹی مادی، سماجی، معاشی اور ٹیکنالوجی کی صورتحال ہے۔ جو صارفیت (کنزیومر ازم) وغیرہ کی صورت میں ہمارے اردگرد کی معاصر صورتحال ہے۔ یوں جس طرح جدیدیت نے انڈسٹریلائزیشن یعنی صنعت کاری کو اہمیت اور فروغ دیا اسی طرح پوسٹ ماڈرن ازم میں صارفیت یعنی کنزیومر ازم وغیرہ کو اہمیت حاصل ہے۔ اس لحاظ سے یہ سوال کہ "کیا مابعد جدید صورتحال وہی ہے جو جدیدیت کی صورتحال ہے؟" اس کا جواب دیتے ہوئے ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

> "یہ گمان ہو سکتا ہے کہ جدیدیت جس صورتحال کو وجود میں لائی ہے، کیا وہی مابعد جدید صورتحال ہے؟ مگر یہ گمان درست نہیں۔ مابعد جدیدیت صورتحال یا پوسٹ ماڈرینٹی اس کے بعد کی صورتحال ہے یعنی صنعت کاری (انڈسٹریلائزیشن) کے بعد صارفیت (کنزیومر ازم) وغیرہ۔ جدیدیت کی جس شکل کو ماڈرینٹی کا نام دیا گیا ہے، اس کا تعلق سماجی، سیاسی، مذہبی، ثقافتی علوم سے ہے اور ماڈرن ازم آرٹ اور جمالیاتی فکر سے متعلق

ہے۔ اس سے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مقاصد کے فرق پر بھی روشنی پڑتی ہے"۔[۱۴]

ناصر عباس نیر کے اس مؤقف سے مابعد جدیدیت صورتحال کی واضح سمت متعین ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اسے مابعد جدیدت اول کا نام دیتے ہوئے اس کی تہوں کو بھی الگ الگ بیان کر دیا ہے اور واضح طور پر کہا ہے کہ یہ وہی صورتحال ہے جو ہمارے اردگرد موجود ہے جس کی کئی مخفی اور ظاہر تہیں ہیں۔ جو ایک دوسرے سے جڑی اور ایک دوسرے سے منحصر ہیں۔ انہوں نے اس صورتحال کو ایک جال یعنی web کہا ہے۔ اور اس کی چند اہم تہوں کو نشان زد کر دیا ہے۔ جن میں صارفیت، عالم گیریت، میڈیا کی شبیہیں، کسی قطعی اتھارٹی کا ٹوٹ پھوٹ جانا شامل ہے۔ ان تمام تہوں کی وضاحت انہوں نے اپنے مقدمے میں کی ہے جسے یہاں تفہیم کئے سلسلے میں اجمال کے ساتھ پیش کیا جائے گا۔

صارفیت مابعد صنعتی (Post Industrial) صورتحال ہے۔ مابعد جدیدیت صورتحال نے پیداواری نظام کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ جدیدیت کے دور میں جہاں صنعتی پیداوار پر زیادہ توجہ دی جاتی تھی وہیں مابعد جدیدیت کی صورتحال میں پیداوار سے زیادہ صَرف پر توجہ دی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صنعتی دور میں پیداوار میں لامحدود اضافے سے اشیاء کے صرف کا مسئلہ پیدا ہوا جو کہ انفرادی سطح پر یا محدود علاقے میں بے قابو ہوتا گیا۔ مسئلہ صارفیت کے حل کے لیے منڈیوں اور انسانی ضرورتوں کا ہونا ضروری سمجھا گیا۔ اس کی مثال (Free Market Economy) آزاد منڈی کی معیشت ہے جو صارفیت کو فروغ دینے کے لیے بنائی گئیں۔ جہاں انسانی ضرورتیں پیدا کی گئیں وہیں ریاست کا کردار بھی ان منڈیوں کی وجہ سے کمزور ہو گیا۔ پھر انسانی ضرورتیں پیدا کرنے کے لیے میڈیا کا سہارا لیا گیا۔ اشتہارات اس کی بہترین مثال ہیں۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"میڈیا اشتہارات کے ذریعے نئی نئی انسانی ضرورتیں تخلیق کرتا ہے۔ پہلے انسانی ضرورتوں کو مدِ نظر رکھ کر چیزیں پیدا کی جاتی تھیں مگر اب چیزیں سامنے رکھ کر ضرورتیں پیدا کر لی جاتی ہیں۔ اب میڈیا صارفیت اور مارکیٹ کا باقاعدہ شراکت دار ہے"۔[۱۵]

مابعد جدیدیت صورتحال میں میڈیا بنیادی اور غالب عنصر کے طور پر سامنے آیا ہے جس نے پیداوار سے لے کر صارف اور غیر جانبداری سے لے کر تجارتی نیٹ تک سب کچھ بدل کر رکھ دیا ہے۔ میڈیا کا ابتدائی کردار ثقافتی تھا جس میں برقی و طباعتی سطح پر انٹرنیٹ، اطلاعات و نشریات کا ایک متوازن نظام موجود تھا۔ مگر میڈیا اب مکمل طور پر جانبدار ہو گیا ہے۔ اس کے مقاصد بدل گئے ہیں۔ اب اس کا مقصد غیر جانبداری سے خبر پیش کرنا نہیں بلکہ اس کا مقصد صارفیت سے جڑ گیا ہے۔ اس کے مقاصد تجارتی ہو گئے ہیں۔ اس نے بیچنے کا مفہوم بھی بدل دیا ہے۔ پہلے پراڈکٹ بیچے جاتے تھے اب اس کے ذریعے ہر شے بیچی جاتی ہے۔ خیال، تصورات و عقائد، نظریات، انسانی اجسام اور ان کی شبیہیں حتی کی آرٹ اور سیاسی ایجنڈے بھی بیچے جاتے ہیں۔ میڈیا کے اس رویے نے جو مابعد جدیدیت صورتحال کی عکاسی کرتا ہے، معاشی عالم گیریت کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ میڈیا اور معاشی عالم گیریت دونوں صارفیت کے نمائندہ عنصر ہیں۔ اور مابعد جدیدیت صورتحال کا سروکار ہیں۔ جس سے میڈیا اب سپر مارکیٹ یا عالمی منڈی بن گیا ہے۔ جہاں ہر شے بیچی جاتی ہے۔ میڈیا کا یہ رویہ جو Commoditification کے عمل سے لبریز ہے اس نے ایک نئی ورچوئل اور ہائپر رئیلٹی کی حامل دنیا تخلیق کر دی ہے۔ جس نے حقیقی اور فطری دنیا سے ہمارا رشتہ اگر مکمل طور پر منقطع نہیں ہے تو کمزور ضرور کر دیا ہے۔ میڈیا حقیقی دنیا اور اس دنیا کے عکس یا نقلی دنیا کے مابین تعلق کا ایک ذریعہ بن کر سامنے رہتا ہے لیکن میڈیا ذریعہ نہیں بلکہ خود مختار ہے۔ میڈیا کے عکس میں جو سطحیت ہوتی ہے وہی انسانی ذہن میں نقش ہوتی چلی جاتی ہے۔ میڈیا، جو حقیقت ویسی پیش نہیں کرتا جیسی وہ ہوتی ہے بلکہ وہ حقیقت کو امیج یا عکس کی صورت اس کی نقل تیار کرتا ہے اور اس کے ذریعے انسانی ضروتیں پیدا کرتا ہے۔ اس طرح ٹی وی اسکرین پر اصل حقیقت نہیں دکھائی جاتی بلکہ ایک تشکیلی حقیقت ہوتی ہے۔ یعنی حقیقت کو دوبارہ انسانی ضرورتوں کے تحت یا صارفیت کے مقاصد کے تحت تشکیل کیا جاتا ہے۔ اس تشکیلی حقیقت کا اثر اصل حقیقت سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اسے ہائپر رئیلٹی کہتے ہیں۔ اس تشکیلی حقیقیت سے ہی ثقافتی اضافیت کا قضیہ جنم لیتا ہے۔ جو مابعد جدیدیت صورتحال کا ایک اہم جزو ہے۔ بادریلا کے مطابق ہائپر رئیلٹی ایک ایسی تخلیق کی گئی حقیقت (تشکیلی حقیقت) ہے جو اپنی اصل یا حقیقت سے کٹی ہوتی ہے لیکن پھر بھی وہ حقیقت لگتی ہے۔ بادریلا اپنی کتاب Simulacra & Simulation میں ہائپر رئیلٹی کی تعریف یوں کرتا ہے:

"hyperreality" as "the generation by models of a real without origin or reality" (16)

اسی کتاب میں وہ simulacra یا شبیہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ Umberto Eco نے اپنی کتاب Travel in Hyperreality میں ہائپر رئیلٹی کو Authentic Fake کہا ہے۔ جس کا ترجمہ ناصر عباس نیر نے مستند فریب کیا ہے۔ ساختیات میں اسے لسانی نشان کے ساختیاتی تصور کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ جس طرح ہائپر رئیلٹی کو حقیقت کی تشکیل سمجھا جاتا ہے اور وہ اپنی اصل سے کوئی فطری یا منطقی ربط نہیں رکھتی، بالکل اسی طرح لسانی نشان کو بھی بلاجواز یعنی Arbitrary قرار دیا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ جس شے کے لیے برتا جاتا ہے اس شے سے اس کا کوئی فطری یا منطقی ربط نہیں رکھتا۔ یوں لسانی نشان شے کا محض رواجی یا کنونشنل نمائندہ بن جاتا ہے۔ ہائپر رئیلٹی بھی حقیقت کی حقیقی ترجمان نہیں ہوتی بلکہ اسے دوبارہ تشکیل دیتی ہے۔ ہائپر رئیلٹی کبھی بھی اصل حقیقت سے مکمل طور پر آگاہ نہیں کرتی بلکہ کسی میڈیم کے ذریعے تشکیلی حقیقت سے روشناس کراتی ہے۔ یہ میڈیم لسانی، برقی، تصویری یا صوتی بھی ہو سکتا ہے۔ مابعد جدیدیت صورتحال میں میڈیم کے ذریعے اشیاء کی نوعیت، نہج اور مقاصد تک بدل دیئے گئے ہیں۔ مابعد جدید مفکرین نے اس صورتحال کو E-age کا نام دیا ہے۔ کیوں کہ ٹی وی اور کمپیوٹر نے اور بعد ازاں انٹرنیٹ، سوشل میڈیا نے ہمارے بنیادی تصورات اور مقاصد کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ جیسے جیسے یہ تصورات اور مقاصد بدلتے گئے، علم کی صورتحال بھی اور اس کے مقاصد بھی بدلتے گئے۔ لیوتار کے مطابق مابعد جدید عہد میں علم کی ترسیل کے ذرائع نے علم کی نوعیت کو بدل دیا ہے۔ علم کی نوعیت بدلنے سے علم بجائے خود مقصد نہیں رہ گیا۔ وہ انفارمیشنل کموڈیٹی کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ علم جو بامقصد ہوا کرتا تھا اب صرف اطلاع بن گیا ہے۔ اور قابلِ صَرف ہے۔ اب وہ مارکیٹ کی ایک چیز ہے جسے بیچا اور خرید جا سکتا ہے۔ عالم اور جاہل کی بجائے دنیا علمی سطح پر دو دھڑوں میں تقسیم ہو گئی ہے۔ ایک وہ ہیں جو انفارمیشنل کموڈیٹی کے مالک ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو اس سے محروم ہیں۔ اور اس کی وجہ ٹیکنالوجی ہے۔ علم ٹیکنالوجی کے سبب قابلِ صَرف ہوا ہے۔ اس کی بہترین مثال کم سطح پر پرائیویٹ اسکول اور کالجز یا یونیورسٹیاں ہیں، یا وہ مولوی، مبلغ، یا موٹیویشنل اسپیکر ہے جو اپنے عقائد، تصورات، نظریات بیچتے ہیں۔ اور اعلا سطح پر وہ ممالک ہیں جن کے پاس ٹیکنالوجی ہے اور جن کے پاس نہیں ہے۔ یا جن کے پاس نیوکلیئر پاور ہے یا جن کے پاس نہیں ہے۔ علم کی اسی صورتحال نے علمیاتی سطح پر

طبقات بنا دیئے ہیں۔ علم کی اسی صورتحال نے میٹروپولس یعنی بڑے بڑے شہروں کے پھیلاؤ کو بڑھا دیا۔ ان شہروں میں ایک بڑی انسانی آبادی لگاتار منتقل ہو رہی ہے۔ چھوٹے بڑے طبقات ان شہروں کا رخ کر رہے ہیں۔ جہاں ایک طرف یہ شہر بین الاقوامیت کا شائبہ ابھارتے ہیں وہیں ان شہروں میں بسنے والے چھوٹے طبقات بھی ہوتے ہیں جو اپنے ماضی کی بازیافت کا ایک رجحان رکھتے ہیں۔ جس سے وہ اپنی آبائی زمین سے جڑے رہتے ہیں۔ ایک طرف جہاں کاروباری یا صنعتی معاشرہ انسان کو Dehumanize کرتا ہے تو دوسری طرف جڑوں کی تلاش اسے انسانی سطح سے مربوط رکھتی ہے۔ مابعد جدیدیت صورتحال میں بیک وقت یہ دونوں متضاد رویے سامنے آتے ہیں۔ Dehumanization اور ماضی کی بازیافت۔

ناصر عباس نیر کی مذکورہ بالا تفہیمات سے مابعد جدیدیت صورتحال کی واضح صورت نظر آجاتی ہے۔ ان کی تفہیم سے اگر اندازہ لگایا جائے تو کورونا وائرس کی صورتحال بھی اب مابعد جدیدیت صورتحال کا جزو بن چکی ہے۔ کورونا کے زیرِ اثر ایک نئی اصطلاح سامنے آئی ہے جس نے تمام انسانوں کے درمیان فاصلے کو لازمی قرار دیا ہے جس سے ہر انسان میں اپنی انفرادیت یا اپنی ذات کی اہمیت کا احساس اجاگر ہوتا ہے۔ جو اسے داخلیت سے باہر خارج کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ یہ اصطلاح سماجی فاصلہ (Social Distancing) ہے۔ جس نے تمام انسانوں کو ایک سی انفرادیت اور اس کی اہمیت کا احساس دلایا ہے۔ جو مابعد جدیدیت صورتحال کا ایک رویہ بن چکا ہے۔

ج۔ عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات

اردو مابعد جدیدیت پر کئی ناقدین نے اعتراضات بھی کیے ہیں۔ جن میں عمران شاہد بھنڈر کا نام اہم ہے انہوں نے اس سلسلے میں اپنی کتابوں میں جگہ جگہ روشنی ڈالی ہے۔ ان کی کتاب "فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ" میں مابعد جدیدیت کے بنیادی فلسفے کو مدِ نظر رکھا گیا ہے۔ اور مابعد جدیدیت فلسفے کی روایت اور اس کے تشکیلی عناصر میں سابقہ فلاسفہ کے کردار پر مباحث پیش کیے گئے ہیں۔ فلسفہ علمیات، سوشل تھیوری اور فلسفہ جمالیات پر بھی کافی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے علاوہ مغربی معاشرے کے ان تضادات کو بھی اجاگر کیا گیا ہے جن کی تحلیل یا عدم تحلیل سے مغربی معاشرے کی صورت گری ہوئی۔ سماجی تشکیل، عدم

شناخت، افتراق و شناخت کا التواوغیرہ کے موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔فلسفۂ موجودگی اور ڈی کنسٹرکشن کا تنقیدی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔چند نکات تصوف پر بھی ملتے ہیں۔

اس کتاب میں فلسفۂ مابعد جدیدیت کا مغربی تناظر پیش کرتے ہوئے کانٹ اور فلسفۂ ساختیات کا آپسی ربط بھی دریافت کیا گیا ہے۔ دریدا اور فلسفۂ مرکزیت، اڈورنو اور جرمن فلسفہ جیسے موضوعات اس کتاب کا حصہ ہیں۔اس کے علاوہ اس کتاب کا آخری آدھا حصہ سرقوں کی نشاندہی پر مشتمل ہے۔ جس میں گوپی چند نارنگ کی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" اور "جدیدیت کے بعد" میں سرقہ اور تضادات کو تنقیدی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔اسی طرح ڈاکٹر وزیر آغا کی امتزاجی تنقید میں بھی ان تضادات کو بعض جگہوں پر اجاگر کیا گیا ہے۔کتاب کے آخر میں مائکرو تھیوری کے محرکات اور نتائج پر بحث کی گئی ہے جو فلسفۂ مابعد جدیدیت کو پیش کرتی ہے۔

اسی طرح ان کی ایک اور کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" بھی اہم ہے۔ جس میں ڈاکٹر وزیر آغا کی کتاب "امتزاجی تنقید" میں سرقے اور تضادات کو اجاگر کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ جس کا ایک موضوع مابعد جدیدیت بھی ہے۔ اس کتاب کا ابتدائی حصہ مابعد جدیدیت پر مشتمل ہے اس کے بعد امتزاجی تنقید میں مغالطے اور سرقے کی نشاندہی کے لیے مضمون مختص کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ فلسفیانہ اور لسانی ساختیات، مابعد جدیدیت اور تصورِ امتزاج پر سابقہ فلاسفہ کا حوالہ دے کر مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید پر مباحث شامل کیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں ڈاکٹر وزیر آغا کی کتاب "دستک اس دروازے پر" میں بھی سرقوں اور مغالطوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔اس کتاب کے آخری تین مضامین میں مغربی فلسفہ اور ڈی کنسٹرکشن، تصوف اور ڈی کنسٹرکشن اور امتزاجی تنقید پر سیر حاصل مباحث ملتے ہیں۔

موضوعِ تحقیق سے متعلقہ ان کی اہم کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" مکمل طور پر مابعد جدیدیت سے متعلق ہے جس میں سرمایہ دارانہ نظام کو رد کرتے ہوئے مختلف مباحث پیش کیے گئے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کی چالوں اور وحشتوں کو بخوبی عیاں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔اور اسی نظام سے پیدا ہونے والا سامراجی نظام جس پر بھنڈر نے کڑی تنقید کی۔

کتاب کا پہلا حصہ فلسفہ اور سامراجی دہشت گردی سے متعلق بنیادی مباحث پر مشتمل ہے جس میں گفتگو، پیش لفظ اور بنیادی تضادات کے عنوانات سے بحث کی گئی ہے۔ بنیادی تضادات پر مشتمل یہ اس کتاب کا پہلا باب ہے جس میں سرمایہ دارانہ نظام اور محنت کش طبقوں کے درمیان اختلاف اور تضاد کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرا باب سامراجی دہشت گردی کا فلسفیانہ جواز کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس میں دریدا کی ردِ تشکیل کی روشنی میں روشن خیالی فلسفے کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ کتاب کا تیسرا باب جدلیات، شعور اور مابعد جدید فاشزم کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس میں جدلیات اور مابعد جدیدیت کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور اسی باب میں انسان کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے مابعد جدیدیت کو مسترد کیا گیا ہے۔ کتاب کا چوتھا باب تھیوری اور فلسفۂ شناخت کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس میں دریدا کی ردِ تشکیل کا مغربی فلسفے کے ساتھ تعلق کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے نیز فلاطینوس کی متصوفانہ فکر کے ساتھ بھی اس کا تقابل کیا گیا ہے۔ کتاب کا پانچواں باب لاتشکیل، تصوف اور فسطائیت کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس میں شناخت اور اس کے مائیکرو تھیوری پر اثرات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ اس ذیل میں فرقہ واریت کو ہوا دینے والے عناصر کا فلسفیانہ جواز پیش کیا گیا ہے۔ چھٹا باب محنت کش سماج کا خالق کے عنوان سے لکھا گیا ہے جس میں سماج اور محنت کشوں کے مابین تعلق کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اور اس مقصد کے لیے مارکسی نقطۂ نظر پیشِ نظر رہا ہے۔ کتاب کا آخری باب فلسفۂ بعد: تھیوری اور عمل کی جدلیات کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس میں فلسفۂ بُعد (Reification) کے عمل کو مارکس اور لوکاش کے فلسفے کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ تھیوری اور عمل کے مباحث اس اختتامیہ مضمون میں وضاحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ مجموعی طور پر اس کتاب میں مابعد جدیدیت کو مسترد کیا گیا ہے اور اس کے خلا کو بھرنے کے لیے مارکسزم کا سہارا لیا گیا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان تعلق کو بنیادی فلسفے سے الگ کیا گیا ہے۔

ابتدائی سطور میں ان کی اہم کتابوں پر سرسری روشنی ڈالنے سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کو فلسفیانہ بنیادوں پر چیلنج کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ اردو مابعد جدیدیت پر سوال اٹھاتے ہیں اور اس کے ہر قضیے کو استفہامیہ انداز میں دیکھتے ہیں۔ انہوں نے اردو مابعد جدیدیت صورتحال کی عدم موجودگی پر بحث اٹھائی ہے۔ وہ ۲۰۰۸ء میں سہ ماہی جدید ادب ڈاٹ کوم کے انٹرنیٹ ایڈیشن میں لکھتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ کیا پاکستان اور ہندوستان میں بھی فلموں کی تکنیکیں، ان کی کہانی کی نوعیت، شعری اصول و قواعد، کہانی کے موضوعات اور اسلوب وغیرہ میں کوئی ایسا انقلاب برپا ہو چکا ہے، جس سے یہ واضح ہو سکے کہ ان ممالک میں مابعد جدیدیت کے بنیادی رجحانات ظہور پذیر ہونے لگے ہیں۔ اگر کوئی رجحان ہے تو کیا اس کی نوعیت بھی مغربی رجحان سے کلی طور پر مماثل ہے۔ یا پھر چند ایک متوازی خطوط کھینچے جا سکتے ہیں۔"(۱۷)

عمران شاہد بھنڈر اردو مابعد جدیدیت کو مغربی مابعد جدیدیت کے پس منظر میں دیکھنے اور سمجھنے پر زور دیتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" کے آغاز میں ہی (صفحہ نمبر ۱۸ پر) مابعد جدیدیت کے پس منظر کے بنیادی نکات نمایاں کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے مطابق ۱۹۶۰ء میں ڈینئل بیل کا آئیڈیالوجی کے خاتمے کا اعلان اور اس اعلان کی نفی میں ۱۹۸۹ء میں فوکویاما کا تاریخ کے خاتمے اور لبرل جمہوریت کی فتح کا اعلان جو کہ لبرل ازم کو بطور ایک آئیڈیالوجی فتح کا یقین دلانے کے لیے کیا گیا تھا، اسے سمجھنا بہت ضروری ہے۔ اسی طرح لیوتارڈ نے ۱۹۷۹ء میں جن "بڑے بیانیوں" کے خاتمے کا اعلان کیا تھا اس کے پس منظر کو جاننا، مابعد جدیدیت کی تفہیم کے پیشِ نظر بہت ضروری ہے۔ مزید یہ کہ ۱۹۹۱ء میں جس "نیو ورلڈ آرڈر" کا اعلان کیا گیا، جو نیو لبرل ازم اور نیو امپیریل ازم سے ہم آہنگ تھا اور جس کے تحت جنگوں کا آغاز کر دیا گیا جس سے بڑے بیانیوں اور آئیڈیالوجی کی خاتمے جیسے تصورات کو نقصان پہنچا۔ دریدا کا ۱۹۹۳ء میں "سپیکٹر آف مارکس" شائع کرنا اور اس میں لبرل جمہوریت کے نقائص کو عیاں کرنا۔ ان کے مطابق اس سارے پس منظر کو جانے بغیر مابعد جدیدیت پر معقول بات کرنا بہت مشکل ہے۔ اس لیے وہ لکھتے ہیں کہ:

"ہمارے ہاں المیہ یہ ہوا کہ سبھی نقادوں نے خیالات کو مستعار لیتے وقت ان کے پس منظر کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا۔ اردو میں مابعد جدیدیت کو ایک مخصوص مغربی تناظر کی اہمیت کے پیشِ نظر متعارف کرایا جا سکتا تھا، مگر ایسا کسی نے نہیں کیا۔ بعض جلد بازوں نے تو مابعد جدید تنقیدی نظریات کا اطلاق بھی اردو ادب پر کرنا شروع کر دیا، یہ تجزیہ کیے بغیر کہ ان نظریات کا اطلاق کیوں ضرور ہے؟"(۱۸)

عمران شاہد بھنڈر کے نزدیک مغربی مابعد جدیدیت کی جو صورتحال ہے مشرقی معاشرہ اس صورتحال سے ابھی تک دوچار نہیں ہوا۔ ان کے مطابق مغرب میں جن جن خاتموں کا اعلان کیا گیا مشرقی معاشرہ اس صورتحال سے نہیں گزرا۔ دراصل عمران شاہد بھنڈر مشرقی اور مغربی معاشرے کا تقابل کرتے ہوئے اردو مابعد جدیدیت پر اپنے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔ ان کے مطابق مغربی ثقافتی صورتحال مشرقی ثقافتی صورتحال سے مکمل طور پر الگ ہے اس لیے ضروری ہے کہ مغربی معاشرے میں ہونے والی تبدیلیوں کا ادراک کیا جائے۔ وہ مشرقی معاشرے میں پیداواری قوتوں کے عدم ارتقا کی بنیاد پر استدلال قائم کرتے ہیں کہ مشرقی معاشرے اور مغربی معاشرے کی ترقی میں زمانی اعتبار سے کافی فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کے اثبات کی بجائے مابعد جدیدیت کے بحران کی بات کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ مغربی مابعد جدیدیت کو بھی بے سمت قرار دیتے ہوئے اس کے بحران سے بحث کرتے ہیں۔ اس حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

"اردو کی مابعد جدیدیت، اگر کوئی تھی تو تعقلات کی تشکیل اور پس منظر میں پیداواری قوتوں کے اغلب کردار اور سماجی ہیئت کی تفریق و امتیاز قائم نہ کر سکنے کی وجہ سے باطل محض تھی۔ ہمارے ہاں شناختوں کا بحران تو ہے مگر روشن خیالی پروجیکٹ کے بحران کا نتیجہ نہیں ہے کیوں کہ ہمارے ہاں صنعتی پیداوار کا عمل غالب نہیں ہے۔ جس پر مرکزیت کا کوئی تصور تشکیل پاتا۔ ہمارے ہاں حقیقی بحران روشن خیالی کا نہ پنپنا تھا، اس میں سے جس شناخت کا قضیہ پھوٹتا ہے وہ دراصل روشن خیالی کے ارتقاء کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ مغرب میں روشن خیالی کے بحران سے جس مابعد جدیدیت کا ارتقا ہوا ہے اس کی کوئی سمت نہیں ہے۔ بے سمت ہونے کو بھی مابعد جدیدیت کا بحران کہا جا سکتا ہے۔"(۱۹)

عمران شاہد بھنڈر کا استدلال ہے کہ مشرقی معاشرے میں صنعتی عہد یا پیداواری قوتوں کے عدم ارتقا کے باعث عقل اس سطح پر نہیں تھی جس سطح سے مغربی معاشرہ گزر رہا تھا۔ اور نہ ہی مشرقی معاشرے کا تعقلاتی نظام کسی ایسے انتظامی معاشرے کی تشکیل کر پایا، جو انسان کی مرکزیت پر قائم ہوتا ہو۔ جب ایسا کوئی تعقلاتی نظام تشکیل ہی نہیں پایا تو اس کے انہدام کی صورتحال کیسے پیدا ہو سکتی ہے؟ عقل کے تعقلاتی نظام کو مابعد جدیدیت کے نام پر اسی صورت منہدم کیا جا سکتا ہے جب اس کی تشکیل کر لی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ

اردو مابعد جدیدیت کے اثبات کی بجائے مابعد جدیدیت کا بحران کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جس برابری اور شناختوں کی عدم تعیین کی بات کرتی ہے اس کے مطابق تو ایسے ہی ہے جیسے انسان عہدِ وحوش میں داخل ہو گیا ہے۔ جہاں اعلیٰ و ادنیٰ، خیر و شر اور اخلاقی و غیر اخلاقی کی تفرقی ختم ہو رہی ہے۔ یعنی اقدار کی شناختیں منہدم ہو رہی ہیں۔ اس حوالے سے وہ استفہامیہ انداز اپناتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقدار کی شناختوں کا انہدام یا عدم تعیین بحران نہیں تو اور کیا ہے؟۔ اس بحران اور انہدام کی وجہ وہ سرمایہ دارانہ نظام کو قرار دیتے ہیں۔ جبکہ یہ سرمایہ دارانہ نظام ان کے نزدیک مابعد جدیدیت کی ایک شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں کہ:

> "سرمایہ داری نظام نے مابعد جدیدیت کی شکل میں یہ ثابت کر دیا کہ اس کے نزدیک کوئی اخلاقی اور انسانی قدر اہم نہیں ہے۔ اگر کوئی چیز اہم ہے تو صرف سرمایہ داری نظام کا دفاع! جو ہر طرح کی قدر کے انہدام کے درپہ ہے"۔[۲۰]

وہ اپنے استدلال کے سلسلے میں ۱۹۷۹ء میں لکھی گئی فرانسیسی فلسفی ژاں فرانکوئے لیوتارڈ کی کتاب "دی پوسٹ ماڈرن کنڈیشن: علم پر ایک رپورٹ" کا حوالہ بھی دیتے ہیں۔ جس میں بڑے بیانیوں کے خاتمے کا اعلان کیا گیا۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ مذکورہ کتاب مغربی ممالک کی علمیاتی و سماجی، سیاسی اور ثقافتی صورتحال کا تجزیاتی مطالعہ پیش نہیں کرتی، یہ صرف ایک رپورٹ ہے جو عمومی سماجی، سیاسی، علمیاتی اور ثقافتی رجحانات کی سمت کا تعین کرنے کی ایک کوشش ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اردو میں ایسی کوشش بھی نہیں کی گئی جس میں مابعد جدیدیت کے نظری چوکھٹے کا نہ صرف مغربی سماجی، سیاسی اور ثقافتی زندگی کے تحت عملی جائزہ لیا جاتا بلکہ اس تنقیدی جائزے کے بعد اسے اپنے تناظر میں نظری اور عملی دونوں سطوح پر دیکھا جاتا۔ مزید یہ کہ مابعد جدیدیت کے حامی اردو مبلغین یہ جاننے سے مکمل طور پر قاصر رہے کہ لیوتارڈ نے اپنی اس رپورٹ میں تقریباً دو سو تیس حوالے پیش کیے ہیں جن میں سے کسی ایک کا تعلق بھی پاکستان سے نہیں ہے۔ ان میں سے سبھی حوالے یورپ اور امریکی سماج کی کتب سے پیش کیے گئے ہیں۔ عمران شاہد بھنڈر اپنا واضح مؤقف اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علم و ثقافت کی حالت سے متعلق امریکہ اور یورپ میں تبدیلیوں کی سطح ان کے اپنے اپنے مخصوص تناظر کے تحت ہی متعین ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اردو مبلغین پر یہ ذمہ داری عائد کرتے ہیں کہ عام قاری کے لیے علم کی شکل اور ثقافت کی وہ حالت جس کا تجزیہ لیوتارڈ نے اپنی مذکورہ کتاب میں پیش کیا

ہے، اسے اپنے معاشروں سے زندہ مثالوں کے مقابل رکھ کر جانچیں۔ جس سے وہ یہ واضح کر سکتے کہ لیوتارڈ کی کتاب میں پاکستان اور ہندوستان کے تناظر میں کیا درست ہے اور کیا غلط؟ کیا متعلقہ ہے اور کیا غیر متعلقہ؟ ہمارے معاشروں میں علم کے حصول کا رائج طریقۂ کار کیا ہے؟ کیا ہمارے معاشروں میں ان ہیگلیائی مقولوں کے تحت کام ہو رہا ہے، جن سے مابعد جدید نقادوں نے دہشت و بربریت منسوب کر کے ان سے رخصت لینا چاہی؟۔ ان تمام سوالات کی روشنی میں وہ یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ اگر لیوتارڈ کی اس رپورٹ میں کہیں ایک بار بھی پاکستان کے سماجی رجحانات، ثقافتی حالت اور علمیاتی جہات کا ذکر ہوتا تو کم از کم یہ ضرور قبول کیا جا سکتا تھا کہ لیوتارڈ کے نزدیک پاکستانی ادب و ثقافت میں بھی چند خدوخال ایسے ضرور پائے جاتے ہیں جن کا تجزیہ اس وجہ سے پیش کیا جانا ضروری ہے کہ یہ عالمی سطح کی ثقافتوں اور علمیاتی اشکال سے مماثلت رکھتے ہیں۔ تاہم پاکستان سے متعلق اس کتاب میں ایک بھی حوالہ نہیں دیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اردو مابعد جدیدیت کی صورتحال کا اثبات کرنے کی بجائے اس کا بحران خیال کرتے ہیں۔ اور سوالیہ انداز میں اردو مابعد جدیدیت پر تنقید کرتے ہیں کہ:

> "اگر اردو کے مابعد جدید مبلغ یہ سمجھتے ہیں کہ ڈینئل بیل کا یہ مفروضہ درست تھا، جس کی تبلیغ لیوتارڈ نے بھی کی ہے کہ امریکہ مابعد صنعتی عہد میں داخل ہو چکا ہے تو کیا اس سے یہ مراد لی جائے کہ امریکہ کے مابعد صنعتی عہد میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امریکہ اور پاکستان ترقی کے اعتبار سے ایک ہی سطح پر کھڑے ہیں؟ جو لوگ ترقی کے اس تصور پر زور دیتے ہیں ان کی تفہیم پر صرف افسوس کا اظہار ہی کیا جا سکتا ہے۔"(۲۱)

وہ اردو مابعد جدید مبلغوں پر کڑی تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اُن کے سامنے نہ ہی مابعد صنعتی عہد سے تجرید کی ہوئی واضح شکل موجود ہے اور نہ ہی امریکی مابعد صنعتی معاشرے کی اس شکل کا مفہوم ہی واضح ہے کہ جس میں بیل کا تھیسز اپنے معنی حاصل کرتا ہے۔ اندھی تقلید سے اجتناب کرتے ہوئے ضرورت اس امر کی تھی کہ لیوتارڈ کی کتاب کی روشنی میں پاکستان میں مابعد جدیدیت کے مسئلے پر بحث کی جاتی۔ قبولیت کی وجہ بتائی جاتی۔ عمران شاہد بھنڈر پاکستان اور ہندوستان میں مابعد جدید ثقافتی صورتحال سے انکاری ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت کو ثقافتی سطح پر چند ایک تبدیلیوں سے موسوم کرتے ہیں جو معاشی منطق نے رونما کیں۔ یہی وجہ ہے

کہ وہ مابعد جدیدیت کے ثقافتی تشکیل کے دعوے پر فلسفیانہ انداز میں سوال اٹھاتے نظر آتے ہیں۔ اس حوالے سے وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" کے صفحہ نمبر ۱۲۴ پر لکھتے ہیں:

"مابعد جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی سچائی حتمی یا فطری نہیں ہے۔ بلکہ سب کچھ ثقافتی تشکیل ہے۔ ثقافت فطرت سے الگ وجود رکھتی ہے۔ اگر انسانی ارتباط میں فطرت کے تفاعل کو اہمیت دی جائے تو ثقافتی مسئلہ نظر انداز ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت ثقافتی تشکیل کے علاوہ کسی اور کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے۔ فطرت سے منسلک سچائیوں کو اہمیت دینے کا مطلب یہ ہوا کہ کچھ نہ کچھ ایسا ضرور ہے جو فطری ہے۔ اگر فطرت کی نوعیت فطری ہے تو فطرت کے اس عمل کو فطرت سے الگ کر کے کیسے دیکھا جا سکتا ہے؟"[۲۲]

عمران شاہد بھنڈر کے اس استدلال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کو فلسفیانہ بنیادوں پر چیلنج کرتے نظر آتے ہیں اور اسی بنیاد پر وہ اس کی مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال پر تشکیک کا اظہار کرتے ہیں۔ اور مغربی و مشرقی مابعد جدیدیت کو اپنے اپنے تناظر میں دیکھتے ہوئے نہ صرف اردو مابعد جدیدیت کو بحران قرار دیتے ہیں بلکہ مغربی مابعد جدیدیت کے بھی سقم تلاش کرتے ہوئے اُسے بحران قرار دیتے ہیں۔

د۔ اہم نکات، تجزیہ و تقابل اور حاصلِ بحث

اہم نکات:

درج بالا مباحث سے مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتحال کے جو اہم نکات یکساں طور پر سامنے آتے ہیں ان کی فہرست درج ذیل ہے۔

1۔ مابعد جدیدیت صورتحال دراصل ایک ثقافتی صورتحال ہے۔ جس میں حقیقت تشکیلی ہے یعنی ثقافتی تشکیل ہے۔ جس سے ہائپر رئیلٹی کا قضیہ جنم لیتا ہے۔

2۔ مابعد جدید ثقافتی صورتحال میں صنعت کاری کے بجائے صارفیت پر زور دیا جاتا ہے۔

3۔ تشکیلی حقیقت کے ذریعے انسانی ضرورتوں کو بڑھاوا دیا جاتا ہے۔

4۔ میڈیا کے ذریعے انسانی ذہنی ساخت تشکیل دی جاتی ہے۔

5۔ ہر غیر جانب دار میڈیم کو جانبدار بنا دیا گیا ہے تا کہ انسانی ضرورتیں مصنوعی طور پر پیدا کی جائیں اور ان سے تجارتی مقاصد پورے کیے جائیں۔

6۔ عقائد، نظریات، تصورات، آئیڈیالوجی، متون، ڈسکورسز، بیانیے، حتی کہ علم برائے فروخت ہیں۔

7۔ ہر شے کموڈیٹی (تجارتی شے) ہے۔

8۔ ای ایج میں میڈیا کے ذریعے ذہن سازی کر کے تجارتی، سیاسی، سماجی سطح پر عوام سے مقاصد پورے کیے جاتے ہیں۔

9۔ انسانی آبادی جہاں ایک طرف Dehumanize کی جاتی ہے وہیں انسان ماضی کی بازیافت کرتا دکھائی دیتا ہے۔

10۔ چوں کہ ہر شے یا حقیقت ثقافتی تشکیل ہے اس لیے ہر مہابیانیے کو رد کیا جاتا ہے۔ اور اس کی جگہ چھوٹے بیانیوں پر اصرار کیا جاتا ہے۔

11۔ آفاقیت (Universalism) کے بجائے مقامیت (Localism) پر زور دیا جاتا ہے۔

12۔ عالم گیریت (Globalization) سے مابعد جدید ثقافتی صورتحال کو فروغ ملا۔

13۔ صارفیت (Consumerism) اور شیئت (Comoditification) مابعد جدید صورتحال کے غالب رجحان ہیں۔

14۔ تاریخیت (Historicism)، نئی تاریخیت (Neo-Historicism)، ناسٹلجیا (Nostaligia) اور حوالہ جاتیت (Referentiality) نے ماضی کی تاریخی و ثقافتی بازیافت کا رجحان پیدا کیا جس سے مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال کو فروغ ملا۔

15۔ مابعد جدیدیت صورتحال میں تشکیلی حقیقت یا ثقافتی حقیقت سے افتراقیت یا امتیازیت (Differentiality)، تکثیریت (Pluralism) اور بین المتونیت (Intertextuality) کو فروغ ملا جس نے ثقافتی وادبی سطح پر مابعد جدید تھیوری کی اہمیت میں اضافہ کیا۔

16۔ مہابیانیہ (Grand narrative) کو رد کر کے منی بیانیہ (Mini Narrative) پر اصرار کیا گیا جس سے کلامیہ (Discourse) کی اہمیت میں اضافہ ہوا اور مابعد جدیدیت صورتحال میں ثقافتی سطح پر متن، معنی، بیانیے اور کلامیے کی تفہیم کے امکانات روشن ہوئے۔

17۔ ساختیاتی و پس ساختیاتی مباحث مثلاً تصورِ معنی (Signified)، معنی نما (Signifier)، لانگ (زبان کا تجریدی نظام) (Langue)، پارول یا گفتار (Parole) اور (Referent) (یعنی وہ شے جس کے بارے میں بات کی جارہی ہو) نے مل کر معنی کی بازیافت کے سلسلے میں مابعد جدید ثقافتی صورتحال اور اس کی تھیوری کو بھی فروغ ملا۔ اس مسئلہ خیزی یعنی (Problematic) صورتحال نے ثقافتی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔

18۔ مابعد جدیدیت صورتحال نے تانیثیت (Feminism) کو فروغ دیا۔ جس سے سماجی سطح پر مابعد جدیدیت کو اہمیت حاصل ہوئی۔

19۔ تعبیریت / تفہیمیت (Hermeneutics) اور مظہریت (Phenomenology) اگرچہ فلسفے کی اصطلاحات ہیں لیکن ان کے فلسفیانا قضایا نے مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال کا خاکہ تیار کیا۔ جس کی اہمیت کلچرل انڈسٹری میں سامنے آئی۔

20۔ مابعد جدیدیت صورتحال اپنی خو میں ردِ تشکیل کی قائل ہے۔

تجزیہ و تقابل:

(1)

گوپی چند نارنگ: گوپی چند نارنگ کے نزدیک مابعد جدیدیت ایک ثقافتی صورتحال ہے۔ یہ صورت حال مغربی اور مشرقی دو الگ الگ صورتوں میں موجود ہے۔ یعنی مغربی مابعد جدیدیت کی اپنی ثقافتی صورتحال ہے جبکہ مشرقی مابعد جدیدیت کی اپنی ثقافتی صورتحال ہے۔ انہوں نے مغربی مابعد جدیدیت کی تشریح و توضیح کرتے

ہوئے مشرقی مابعد جدیدیت کی بنیادیں اُس کے اپنے کلچر سے تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مغربی مابعد جدیدیت کی تفہیم کرتے ہوئے اردو مابعد جدیدیت کو مشرقی تناظر میں پیش کیا، مقامی اور ذیلی کلچر کو اہمیت و فروغ دیتے ہوئے تہذیبی و ثقافتی شناختوں کی بازیافت کی کوشش کی۔جو مابعد جدید ثقافتی صورتحال کا اہم سروکار ہے۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر کے نزدیک مابعد جدیت ایک صورت حال کے ساتھ ساتھ بیک وقت تھیوری اور اینٹی تھیوری بھی ہے۔ گوپی چند نارنگ کے برعکس ناصر عباس نیر اردو مابعد جدیدیت کو مغربی تناظر میں پیش کرتے ہیں اور عالمی تناظر میں اردو مابعد جدید صورت حال کی وضاحت کرتے ہوئے اسے جدیدیت کے فوری بعد کی صورت حال گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مغربی مابعد جدید صورت حال نے اردو مابعد جدیدت پر اثرات مرتب کیے ہیں۔ ان اثرات کی وضاحت وہ انڈسٹریلائزیشن یعنی صنعت کاری کے تناظر میں کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورت حال کے حوالے سے ان کی تنقیدی سمت صنعت کاری سے شروع ہو کر گلوبلائزیشن یعنی عالمگیریت اور کنزیومرازم یعنی صارفیت تک پھیلی ہوئی ہے۔ جو بعد ازاں مابعد نو آبادیاتی تھیوری کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ اس حوالے سے ان کی اہم کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید: نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات" کی مثال دی جاسکتی ہے

عمران شاہد بھنڈر: عمران شاہد بھنڈر کا معاملہ نارنگ اور نیر سے مختلف ہے۔ وہ اردو مابعد جدیدیت کی عدم موجودگی پر اصرار کرتے ہیں۔ اپنے اِس مؤقف کے لیے وہ اُن فلسفیانہ قضایا کو اجاگر کرتے ہیں جو مغربی مابعد جدید ثقافتی صورت حال کی تشکیل کا باعث بنتے ہیں۔ وہ مغربی مابعد جدیدیت ثقافتی صورت حال کی فکری و تشکیلی حقیقتوں کا فلسفیانہ سطح پر تجزیہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مغربی معاشرہ پیداواری قوتوں سے لیس ہے جبکہ مشرقی معاشرہ ابھی بہت پیچھے ہے۔ اس بنیاد پر وہ پاکستان اور ہندوستان میں مابعد جدید ثقافتی صورت حال کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک معاصر صورت حال میں جو تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں اور جنہیں مابعد جدیدیت سے موسوم کیا جارہا ہے، اُن کی بنیاد معاشی منطق ہے۔

(2)

گوپی چند نارنگ: نارنگ مابعد جدیدیت کو اُس کی اپنی معاصر صورت حال میں پیش کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ سب سے پہلے زبان کا مطالعہ کرتے ہیں زبان کے لسانی رشتوں کی تلاش کے ذریعے وہ تہذیبی و ثقافتی شناختوں اور رشتوں کو اجاگر کرتے ہیں۔ جس کی بنیاد پر وہ ادب اور کلچر کے مابین رشتوں کی اہمیت پر زور دیتے نظر آتے ہیں۔ اور ان رشتوں کی وضاحت کرتے ہوئے اُن کی نوعیت پر نظری و اطلاقی مباحث پیش کرتے ہیں۔ ان رشتوں میں تبدیلیوں کو اجاگر کرتے ہیں۔ معاشرے میں تیزی سے ہونے والی ان تبدیلیوں کو وہ مابعد جدید صورت حال کا نام دیتے ہیں۔ ان تبدیلیوں سے سامنے آنے والے نئے معاشرے کے مزاج، مسائل، ذہنی رویے اور معاشرتی و ثقافتی فضا یا کلچر میں ہونے والی تبدیلی کو وہ کرائسس کا درجہ دیتے ہیں۔ اور اسے Post Modern Condition یعنی مابعد جدید حالت سے موسوم کرتے ہیں۔ برقیاتی اور تکنیکی سطح پر ہونے والی ان تبدیلیوں نے معاشرے کو بدل کر رکھ دیا۔ جسے نارنگ نے میڈیا سوسائٹی یا تماشا سوسائٹی (Spectacle Society) کا نام دیا۔ جس کے تجارتی طور طریقوں نے کنزیومرازم یعنی صارفیت کی ایسی شکلیں پیدا کرلیں جن کا تصور بھی پہلے نہیں کیا جاسکتا تھا۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر مابعد جدید ثقافتی صورت حال کو معاصر صورت حال یا مقامی تناظر کے بجائے عالم گیر سطح پر دیکھتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اُن کے ہاں کلچر کی بازیافت کا معاملہ ثانوی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ادب و ثقافت میں رشتوں کی تلاش کے بجائے ان عالم گیر جہات اور اثرات کو نمایاں کرتے ہیں جن سے آرٹ، زبان، ادب اور کلچر میں نمایاں تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اُن کے نزدیک ثقافتی شناختوں کی بازیافت کے بجائے ثقافتی شناختوں میں تبدیلی کا مسئلہ اہم ہے۔ صنعتی پیداوار میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ مابعد صنعتی صورت حال کا حصہ بن کر مابعد جدید صورت حال سے موسوم ہوئیں۔ اس صورت حال کو ناصر عباس نیر نے WEB (جال) کا نام دیا اور اس کی کئی تہوں کو نشان زد بھی کیا ہے۔ جن میں صارفیت، عالم گیریت، میڈیا اور اُس کی شبیہیں وغیرہ شامل ہیں۔ جو مابعد جدید صورت حال کا حصہ ہیں۔ جس کا ذکر گوپی چند نارنگ نے سرسری کیا لیکن ناصر عباس نیر نے اس پر تفصیلاً بحث کی۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے ہاں مابعد جدیدیت کی تفہیم کا منفرد زاویہ نظر سامنے آتا ہے۔ وہ مغربی اور مشرقی معاشرے کا جدلیاتی انداز میں تجزیہ کرتے ہیں۔ سماجی تہذیبی و ثقافتی شناختوں کا جو قضیہ نارنگ اور ناصر عباس

نیر پیش کرتے ہیں، بھنڈر اسے مائکرو سیاست کا نام دے کر مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے مطابق مابعد جدید سامراج مائکرو سیاست پر یقین رکھتا ہے۔ یہ خطرناک سوچ مغربی سامراج کو تقویت عطا کرتی ہے۔ سامراج نے یہ سوچ اس لیے متعارف کرائی تاکہ اجتماعیت کو کمزور کیا جا سکے۔ مغرب میں مائکرو سیاست کی آڑ میں رنگ، نسل اور جنس وغیرہ کے نام پر کئی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بھنڈر کے مطابق سامراج پاکستان میں بھی قومیت، لسانیت اور نسل پرستی کی بنیاد پر مہلک جراثیم پھیلا رہا ہے۔ مائکرو کا شکار کرنے کے لیے لسانی، علاقائی اور فرقہ ورائیت کو فروغ دینے کی کوشش کر رہا ہے۔ بقول بھنڈر مابعد جدیدیت کی مائکرو سیاست اُس عالمی ایجنڈے کا حصہ ہے جس کے تحت پاکستان کے خلاف سازش رچائی جا رہی ہے۔ اور صارفی کلچر کو فروغ دیا جا رہا ہے۔ اُن کے مطابق مابعد جدیدیت میں لامرکزیت کا رویہ صارفی کلچر سے ہم آہنگ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پیدا کنندے سے زیادہ صارفیت کو اہمیت دی جانے لگی ہے۔

(3)

گوپی چند نارنگ: جیسا کہ سابقہ سطور میں واضح کیا گیا کہ نارنگ کے نزدیک کلچر کی بازیافت مابعد جدید ثقافتی صورت حال کا اہم جزو ہے۔ جڑوں کی تلاش اور شناخت کے ذریعے انسانی سطح سے مربوط رہا جا سکتا ہے لیکن مابعد جدیدیت میں اس کے متضاد رویہ بھی سامنے آتا ہے جس کی وضاحت کرتے ہوئے نارنگ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مابعد جدیدیت میں شعورِ انسانی ایک مفروضۂ محض ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی مرکزیت کو بے دخل کر دیا گیا۔ نارنگ نے مابعد جدیدیت میں ان دونوں متضاد رویوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے مطابق میڈیا سوسائٹی کی وجہ سے انسان لامرکز ہو گیا ہے۔ اسی طرح کمپیوٹر ذہن نے علم کی نوعیت اور ضرورت کو بدل کر رکھ دیا ہے اور علم کی ذخیرہ اندوزی اور بازیافت کے یکسر نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام علم کی نوعیت بدل کر انسانی ضرورتیں پیدا کر رہا ہے۔ جس سے چیزوں کی قدر میں اضافہ اور انسانی قدریں اپنی اہمیت کھو رہی ہیں یا تقریباً کھو چکی ہیں۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر کے نزدیک کلچر کی بازیافت ایک ثانوی معاملہ ہے جبکہ اس کی نسبت ماضی کی بازیافت مابعد جدیدیت کا اہم حصہ ہے جو انسان مرکز رویہ ہے۔ ظاہر سی بات ہے کہ جڑوں کی تلاش سے مراد انسانی سطح سے مربوط ہونا ہے۔ ایک طرف مابعد جدیدیت میں یہ رویہ پایا جاتا ہے تو دوسری طرف صنعتی معاشرے یا سرمایہ دارانہ نظام نے اس انسان کو Dehumanize کر دیا ہے۔ جسے ناصر عباس نیر نے

Dehumanization کہا ہے۔ اُن کے مطابق مابعد جدیدیت صورت حال میں بیک وقت یہ دونوں متضاد رویے نظر آتے ہیں۔ جہاں ایک طرف شہر میں بین الاقوامیت کا رویہ ملتا ہے وہیں اُن شہروں میں رہنے والے چھوٹے طبقات میں اپنے ماضی کی بازیافت کا رجحان بھی سامنے آتا ہے۔ اسی طرح ناصر عباس نیر کے مطابق بھی علم کی صورت حال اور نوعیت بدل گئی ہے۔ پہلے انسانی ضرورتوں کو دیکھ کر چیزیں پیدا کی جاتی تھیں اب چیزیں سامنے رکھ کر ضرورتیں پیدا کی جاتی ہیں۔ میڈیا اشتہارات اس کی عمدہ مثال ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت لبرل ازم کے مثالی آدرشوں کا انہدام ہے۔ دراصل بھنڈر مابعد جدیدیت میں سب سے بڑا نقص انسان کی لامرکزیت کو سمجھتے ہیں۔ اُن کے مطابق سرمایہ دارانہ نظام اور فسطائیت نے انسانی اقدار کو پامال کیا ہے۔ وہ انسانی لامرکزیت کا فلسفیانہ جواز تلاش کرتے نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ دریدا کی ردِ تشکیل کی روشنی میں روشن خیالی فلسفے کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں، جدلیات اور مابعد جدیدیت کا تقابل کرتے ہیں اور مابعد جدیدیت کے ان نقائص کو عیاں کرتے ہیں جو انسانی اقدار کے ساتھ متصادم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی اقدار سے متصادم کسی بھی فلسفے یا نظریے کو وہ مسترد کرتے ہیں۔ اور انسان مخالف رویے کو فاشزم سے جوڑتے ہیں۔ جدید فسطائیت ایسا رویہ ہے جو سرمایہ داری نظام کے وسط میں موجود ہے۔ فاشزم، لبرل ازم کے بحران میں خود کو لبرل آئیڈیالوجی کے اندر سے ظاہر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت اپنی سرشت میں سیاسی ہے۔

(4)

گوپی چند نارنگ: گوپی چند نارنگ نے جدیدیت کے اُن رویوں پر سوال اٹھایا جن کی وجہ سے تہذیبی و ثقافتی شناختیں پامال ہوئیں اور دنیا کو جنگ و جدل میں دھکیل دیا گیا۔ جدیدیت کے ان رویوں کی وجہ سے اردو کلچر کو غیر اہم اور غیر ادب سمجھا گیا۔ اس رویے کی مخالفت میں مقامی اور ذیلی کلچروں نے اپنی شناخت پر اصرار کرنا شروع کر دیا۔ جس کا ایک مثبت نتیجہ یہ نکلا کہ حاشیے پر پڑی اقوام کو بھی اہمیت ملی جس سے مابعد جدید ثقافتی رجحان پیدا ہوا۔ جو ترقی پسندی اور جدیدیت سے مختلف تھا۔ اس کا دوسرا نتیجہ منفی طور پر یہ سامنے آیا کہ دنیا طبقات اور فرقہ واریت میں تقسیم ہوتی چلی گئی۔ جس کی مثال احتجاج، دھرنوں اور جلوسوں سے لی جا سکتی ہے۔ گوپی کے بقول مابعد جدیدیت کا یہ رجحان نئی پیڑھی کے افسانہ نگاروں اور شاعروں میں 1980ء کی دہائی میں

سامنے آیا۔ جس نے مہابیانیوں کو رد کیا۔ اور منی بیانیوں کو اہمیت دی۔ معاشرے کے اس مزاج اور کلچر کی صورت حال کو وہ مابعد جدیدیت کا نام دیتے ہیں جبکہ بطور تھیوری اس کا تعلق پس ساختیات سے جوڑتے ہیں۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر کے مطابق جدیدیت کا فہم حاصل کیے بنا مابعد جدیدیت کی ثقافتی و فکری صورتِ حال سمجھنا مشکل ہے۔ اُن کے نزدیک اِس کی وجہ وہ زمانی اور مکانی قرب ہے جو مابعد جدیدیت کو جدیدیت سے جوڑتا ہے۔ اس لیے وہ جدیدیت کی طرح مابعد جدیدیت کو پوسٹ ماڈرینٹی یعنی مابعد جدیدیت اول اور پوسٹ ماڈرن ازم یعنی مابعد جدیدیت ثانی میں تقسیم کرتے ہیں۔ پوسٹ ماڈرینٹی مادی، سماجی، معاشی اور ٹیکنالوجی کی صورتِ حال ہے جس نے صارفیت کے کلچر کو فروغ دیا اور جو ہماری معاصر صورتِ حال ہے۔ یہ جدیدیت کے بعد کی وہ صورتِ حال ہے جو صنعت کاری یعنی انڈسٹریلائزیشن کے بعد صارفیت یعنی کنزیومر ازم کی صورت میں ہمارے اردگرد موجود ہے۔ جبکہ اس کے زیرِ اثر سامنے آنے والا آرٹ اور جمالیاتی فکر، پوسٹ ماڈرن ازم یعنی مابعد جدیدیت ثانی کا حصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناصر عباس نیر مابعد جدیدیت کو بیک وقت صورت حال، تھیوری اور اینٹی تھیوری شمار کرتے ہیں۔ اور اس کی شاخیں پوسٹ کلونیل یا مابعد نو آبادیات سے جا نکالتے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت کا پس منظر فوقیت رکھتا ہے۔ ان کے مطابق جب تک مغربی مابعد جدیدیت کا پس منظر نہیں سمجھا جائے گا تب تک اس کی تفہیم کرنا مشکل ہے۔ اسی طرح اردو مابعد جدیدیت کو بھی اُس کے اپنے پس منظر اور پھر مغربی پس منظر میں دیکھنا ضروری ہے تاکہ اردو مابعد جدیدیت سے متعلق ابہام کو دور کیا جاسکے۔ جس کا وہ سرے سے ہی عدم موجودگی کا اظہار کرتے ہیں۔ اُن کہنا ہے کہ اردو مابعد جدیدیت کو فی الحال مغربی تناظر میں کسی نے پیش کرنا ضروری نہیں سمجھا۔ مزید یہ کہ مغربی مابعد جدیدیت کی جو صورت حال ہے مشرقی معاشرہ اس صورتِ حال سے ابھی دوچار نہیں ہوا۔ وہ مابعد جدیدیت کو صنعتی پیداوار اور سرمایہ دارانہ نظام کے تحت دیکھتے ہیں اور مغربی و مشرقی مابعد جدیدیت کو جدلیاتی سطح پر دیکھتے ہیں۔ اور نتیجے کے طور پر اردو مابعد جدیدیت صورتِ حال کی بجائے اُسے مابعد جدیدیت کا بحران کہتے ہیں۔ انسان اور اقداری شناختوں کے بحران کی وجہ سے وہ مابعد جدیدیت کو سرمایہ دارنہ نظام کی شکل قرار دیتے ہیں۔ اس بحران سے پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرنے کے لیے وہ مارکسزم کو اہمیت دیتے ہیں۔

حاصلِ بحث:

مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتِ حال میں تینوں ناقدین ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کے ہاں بعض مماثلتوں کے ساتھ اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ گوپی چند نارنگ مغربی مابعد جدیدیت صورتِ حال کی تشریح و توضیح کرنے کے بعد اردو مابعد جدیدیت کو اُس کے اپنے ثقافتی تناظر میں پیش کرتے ہیں۔ ہر خطے کی اپنی الگ ثقافتی و تہذیبی شناختیں ہوتی ہیں۔ گوپی چند نارنگ نے اپنے خطے کی تہذیبی، سماجی اور ثقافتی اقدار کو سامنے رکھ کر اردو مابعد جدیدیت کی تفہیم کی۔ اس لحاظ سے زبان اور کلچر کو بھی فروغ ملا۔ اور پھر ان کے مابین رشتوں کی اہمیت میں بھی اضافہ ہوا۔ جس سے ادب اور ثقافت کے مابین رشتوں کی تلاش کا سلسلہ شروع ہوا۔ حاشیے پر پڑی کمزور اور اقلیتی اقوام کو مرکز میں لانی کی سعی کی گئی۔ مہابیانیوں کو رد کیا گیا اور منی بیانیوں کو خوش آمدید کہا گیا۔ کلچر کی بازیافت کا قضیہ بلند ہوا۔ اور یوں مقامی اور ذیلی ثقافتوں کی جانب رجحان سے اجتماعیت سے انحراف اور تکثیریت کا رویہ سامنے آیا۔ صنعتی اور تکنیکی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور صارفیت کا کلچر فروغ پانے لگا۔ جس سے علم کی صورت حال تک بدل گئی۔ انسانی ضرورتوں میں اضافہ کر کے چیزوں کو اہمیت دی گئی جب انسان کو لامرکز کر دیا گیا۔ گوپی چند نارنگ نے اس ساری صورتحال کو اپنے خطے کی ثقافتی فضا میں رہ کر اردو مابعد جدیدیت کا نعرہ بلند کیا۔

گوپی چند نارنگ کے مقابلے میں ناصر عباس نیر نے کلچر کی بازیافت کے بجائے ماضی کی بازیافت کا نعرہ بلند کیا۔ جو مابعد جدیدیت کو انسانی سطح سے مربوط کرتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے مابعد جدیدیت کے تکثیری اور لامرکز رویے کی بھی وضاحت کی۔ جس کے مطابق انسان کو بھی لامرکز کر دیا گیا۔ یوں بڑے بیانیوں، حتمیت یا اتھارٹی کو چیلنج کیا گیا۔ اور اس کی جگہ منی بیانیوں نے لے لی۔ یہاں تک گوپی چند نارنگ اور ناصر عباس ہم پلہ نظر آتے ہیں۔ لیکن ایک زاویے سے دیکھیں تو گوپی چند نارنگ نے جہاں اردو مابعد جدیدیت کو مشرقی ثقافتوں کے تناظر میں دیکھا وہیں ناصر عباس نیر نے اردو مابعد جدیدیت کو اپنی ابتدائی تفہیمات میں مغربی تناظر میں پیش کیا جبکہ بعد ازاں انہوں نے اردو مابعد جدیدیت کو مشرقی ثقافتی صورتِ حال کے تناظر میں بھی دیکھنے کی کوشش کی جس کا اشارہ اُن کے اطلاقی نمونوں میں ملتا ہے۔ جب کہ نظری سطح پر وہ مغربی مابعد جدیدیت سے استفادہ کرتے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک گلوبلائزیشن (صارفیت) کے اثرات نہ صرف مغربی مابعد جدیدیت پر دکھائی دیتے ہیں بلکہ اردو مابعد جدیدیت پر بھی اِس

کے اثرات مرتب ہوتے نظر آتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ علم کی جو صورتِ حال مغرب میں نظر آتی ہے مشرق میں بھی علم کی ویسی ہی صورتِ حال دکھائی دیتی ہے۔ جسے میڈیا کے ذریعے کنٹرول کیا جارہا ہے۔جو سرمایہ دارانہ نظام کا جدید ہتھیار ہے۔اور مابعد جدیدیت کا اہم سروکار۔ناصر عباس نیر ان سب پہلوؤں کو مغربی تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔اردو مابعد جدیدیت کے مماثل قضایا سے ہٹ کر یہ زاویۂ نظر ناصر عباس نیر کو گوپی چند نارنگ سے الگ کرتا ہے۔

عمران شاہد بھنڈر مذکورہ بالا دونوں ناقدین سے الگ نقد الانتقاد سے کام لیتے ہیں اور مابعد جدیدیت کے بنیادی قضایا اور اس کے شارحین پر تنقید کرتے نظر آتے ہیں۔ان کے نزدیک اردو مابعد جدید صورتِ حال موجود ہی نہیں ہے۔ وہ اس کی عدم موجودگی کا واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں۔اور مغربی مابعد جدیدیت کے پس منظر پر زور دیتے ہیں اور اِس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اس پس منظر کو سمجھے بغیر مابعد جدیدیت کو سمجھنا مشکل ہے۔وہ بھی مابعد جدیدیت کو اُس کے اپنے خطے کی ثقافتی، سماجی، تہذیبی اور خاص طور پر سیاسی تناظر میں سمجھنے پر زور دیتے ہیں۔اس کے ساتھ ساتھ مابعد جدیدیت نے جن انسانی اقدار کو لامرکز کر دیا وہ اس پر تنقید کرتے نظر آتے ہیں۔مابعد جدیدیت کے اس رویے کی وجہ سے وہ اِسے فسطائیت اور سرمایہ دارنہ نظام کی ایک شکل کہتے ہیں۔ جس کے مقاصد سیاسی ہیں۔یہی وجہ ہے کہ وہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ مابعد جدیدیت اپنی سرشت میں سیاسی ہے۔ صنعتی پیداوار کے تناظر میں وہ مغربی اور مشرقی مابعد جدیدیت کا تقابل کرتے ہیں اور واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ مغربی معاشرہ جس اقتصادی اور علمی صورتِ حال سے دوچار ہوا مشرقی معاشرہ اُس سے کوسوں دور ہے۔ مشرقی معاشرے میں ابھی علم کی وہ صورتِ حال نہیں ہے جو مغرب میں ہے۔ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ لیوتارڈ نے علم کی جس صورتِ حال کو پیش کیا اس کوئی ایک مثال بھی مشرقی معاشرے سے نہیں لی گئی۔اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں ابھی تک مابعد جدیدیت کی صورتِ حال موجود ہی نہیں ہے۔اس استدلال کے ساتھ وہ اردو مابعد جدید صورتِ حال کی بجائے اُسے مابعد جدیدیت کا بحران کہتے ہیں۔ یہ الگ زاویۂ نظر انہیں مذکورہ بالا دونوں ناقدین سے منفرد کرتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ محمد حامد علی خان،ڈاکٹر، گوپی چند نارنگ حیات و خدمات، ایجو کیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۹۵ء، ص ۳۳

۲۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۱۰

۳۔ گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، استعارہ ۲، مدیر صلاح الدین پرویز، حقانی القاسمی، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۰ء، ص ۳۱

۴۔ گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، دہلی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۹۱

۵۔ گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، جدیدیت کے بعد، ایجو کیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء، ص ۳۴-۳۳

۶۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۱

۷۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۱

۸۔ گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، جدیدیت کے بعد، ایجو کیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء، ص ۹۸

۹۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۵۲۳-۵۲۴

۱۰۔ ناصر عباس نیر،ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۰

۱۱۔ ناصر عباس نیر،ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، اشاعت سوم، ۲۰۱۶ء، ص ۱۹۱

۱۲۔ ناصر عباس نیر،ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، ص ۱۴

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۵

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۵

۱۵۔ ایضاً، ص ۱۶

16. Baudrillard, Jean Simulacra & Simulation The Precession of Simulacra: University of Michigan Press. 1994, p. 1

۱۷۔سہ ماہی جدید ادب (جرمنی)، شمارہ نمبر ۱۰، مدیر: حیدر قریشی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، جولائی ۲۰۰۸ء، ص ۲۰۱

۱۸۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، عکس پبلی کیشن، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۸

۱۹۔ ایضاً، ص ۲۱

۲۰۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، کتاب محل، لاہور، س ن، ص ۲۱

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۰۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۲۴

باب سوم

مابعد جدیدیت بہ طور فلسفہ

(ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ)

الف۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تفہیمات

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی کتاب "ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت" کا چوتھا اور آخری حصہ مابعد جدیدیت کے مباحث پر مشتمل ہے۔ جس میں مابعد جدیدیت کا عالمی اور اردو تناظر پیش کرتے ہوئے ترقی پسندی، جدیدیت اور مابعد جدیدیت سے متعلق تنقیدی و تقابلی مطالعہ ملتا ہے اور ان کے مابین امتیازات اور اختلافات کو نمایاں کیا گیا ہے۔ اس حصہ میں فلسفۂ ادب کو موضوع بناتے ہوئے تاریخیت اور نو تاریخیت کے مباحث بھی شاملِ کتاب ہیں۔ جبکہ ان کی ایک اور کتاب "جدیدیت کے بعد" مابعد جدیدیت کے اِن مباحث کو اس کتاب میں اضافے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ جن میں مابعد جدیدیت کے امکانات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور مزید یہ کہ تنقید کی بدلتی ترجیحات اور رویوں میں نظریاتی اور اقداری مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ نیز اکتشافی تنقید پر بھی ایک مضمون ملتا ہے جس میں اس پر خاصی بحث کی گئی ہے۔ سابقہ باب میں اردو مابعد جدید صورتحال کی جو جھلکیاں پیش کی گئی ہیں اسی صورتحال سے ایک نئے تنقیدی دبستان کی ضرورت محسوس ہوئی، جسے مابعد جدید تنقید کا نام دیا گیا۔ جس کی فلسفیانہ بنیادیں ساختیات یعنی سوسیئر کے فلسفۂ لسان پر قائم ہیں۔ ساختیاتی تصورات سے پس ساختیاتی فکر و فلسفہ اور ردِ تشکیلی افکار و رجحانات کی بازیافت ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کی تفہیم ساختیات کو سمجھے بغیر نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یوں کہنا مناسب ہے کہ ہیئتی تنقید کی مبادیات و فلسفہ سے ناواقفیت بھی ساختیات، پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کی تفہیم میں رکاوٹ کا باعث ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گوپی چند نارنگ اپنی کتاب "جدیدیت کے بعد" میں شامل اپنے ایک مضمون بعنوان "مابعد جدیدیت: کچھ روشن زاویے" میں لکھنے پر مُصر ہیں کہ مابعد جدیدیت کو سمجھنے میں اس لیے بھی دقتیں پیش آتی ہیں کہ یہ کوئی بندھا ٹکا نظریہ نہیں بلکہ نظریوں کا رد ہے۔ [1]

اب سوال یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کی کون سی نظری و فکری جہات یا فلسفیانہ قضایا ہیں جو نظریوں کے رد کا باعث ہیں؟ اس حوالے سے گوپی چند نارنگ سوسیئر کے فلسفۂ لسان کو اہمیت دیتے نظر آتے ہیں۔ جس نے زبان کے روایتی تصورات کو رد کرتے ہوئے جدید لسانیات کی بنیاد رکھی۔ سوسیئر کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ زبان سے متعلق صدیوں سے چلے آ رہے اس تصور کو جڑ سے اکھاڑ دیا کہ زبان کوئی جوہری یا قائم بالذّات (Substantive) چیز ہے۔ سوسیئر نے اس تصور کو رد کرتے ہوئے زبان کے نسبتی (Relational) تصور کو پیش کیا۔ جس نے آگے چل کر زبان کے بارے میں سوچنے سمجھنے کا زاویہ ہی بدل دیا۔ اُس نے زبان سے متعلق اس قدیم تصور کو بدل کر رکھ دیا کہ زبان صرف اشیاء کو نام دینے کا ایک نظام ہے۔ اُس نے اس تصور کی نہ صرف مخالفت کی بلکہ رد کرتے ہوئے منطقی طور پر یہ واضح کیا کہ زبان افتراقات کا نظام ہے جس میں کوئی مثبت عنصر نہیں ہے۔ یعنی زبان رشتوں کے فرق سے اپنی شناخت رکھتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں منطقی طور پر زبان اشیاء سے پہلے ہے اور اس کا کام اشیاء کو نام دینے کے بجائے اُن تصورات میں فرق کے رشتوں کے ذریعے شناخت قائم کرنا ہے۔ اور رشتوں کا یہ نظام لسانی ساختوں پر مشتمل ہے۔ جو خود مختار ہوتی ہیں۔ گوپی چند نارنگ سوسیئر کے فلسفۂ لسان کو پس ساختیات (مابعد جدیدیت فلسفہ) کی بنیاد بناتے ہیں جو مابعد جدید تھیوری ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "سوسیئر اس حقیقت پر اصرار کرتا ہے کہ لسانی ساختیں بند، خود کفیل اور اپنے قوانین کو خود طے کرنے والی یعنی خود مختار ہوتی ہیں۔ ان کی نظر اندر کی طرف ہوتی ہے، یہ خارج سے حکم نہیں لیتیں۔ زبان میں نشانات فونیم کی طرح کسی مستقل بالذّات صفت کی بنا پر نہیں بلکہ رشتوں کی بنا پر اور ان امتیازات کی بنا پر عمل آرا ہوتے ہیں جو فرق اور تضادات پر قائم ہیں۔۔۔ زبان میں صرف فرق ہی فرق ہے بغیر اثبات کے۔ (یہ وہ نکتہ ہے جس نے آگے چل کر نہ صرف پس ساختیات کو پیدا کیا، بلکہ ژاک دریدا کی مجتہدانہ ردِ تشکیل (Deconstuction) کی بھی بنیاد ثابت ہوا۔"(۲)

سوسیئر کے فلسفۂ لسان نے ساختیات، پس ساختیات، ردِ تشکیل اور مابعد جدیدیت کے لیے راہ ہموار کی۔ اسی فلسفے کی بدولت معنی کی وحدانیت یا معینہ معنی کا تصور بھی بدل کر رہ گیا اور اس کی جگہ کثیر المعنویت نے لے لی۔ جسے رولاں بارتھ نے تقویت دی۔ جس کی وضاحت مابعد جدیدیت بطور تھیوری کی ذیل میں آئے

گی۔ گوپی چند نارنگ نے مابعد جدیدیت فلسفیانہ قضایا کو قبول کر کے جدیدیت یا سابقہ رجحانات اور تحریکات کو سابقہ عہد کی ضرورت قرار دے کر مسترد کیا۔ مغرب میں روشن خیالی پروجیکٹ سے شروع ہونے والے انسانی ترقی کا خواب گوپی چند نارنگ کے نزدیک شکستِ خواب میں بدل چکا ہے۔ وہ اپنی کتاب "ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات" کے صفحہ نمبر ۵۳۲ پر اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ پروجیکٹ اٹھارویں صدی کے فلاسفہ کی امید پرور اور حوصلہ مندانہ فکر سے یادگار چلا آتا تھا جنہوں نے انسان کی ترقی کا خواب دیکھا تھا اور یہ عبارت تھا سائنس کی معروضی پیش رفت سے، آفاقی اخلاقیات اور قانون کی بالادستی سے اور ادب و آرٹ کی خودمختاری سے۔ توقع تھی کہ فطری اور مادی وسائل پر قدرت حاصل ہو جانے سے ذات اور کائنات کا عرفان بڑھے گا، عدل و انصاف اور اخلاق کا بول بالا ہو گا، امن و امان کا دور دورہ ہو گا، اور انسان مسلسل ترقی کرتا جائے گا۔ لیکن روشن خیالی پروجیکٹ کے خوابوں کی جو تعبیر سامنے آئی ہے وہ نہ صرف حوصلہ افزا نہیں بلکہ مایوس کن ہے۔ ان کے مطابق اس کے برعکس دنیا کا نقشہ ہی بدل گیا کیونکہ بظاہر آسائشوں اور سازوسامان سے بھرپور زندگی اندر سے کھوکھلی اور بے تہہ ہو چکی ہے۔ فوری نتائج، کامیابی، منافع خوری، اقتدار کی ہوس، حاوی محرکات ہیں۔ خوشی اور مسرت منڈی کا مال ہیں اور ہر شے کمرشل رنگ میں رنگ کر محروم ہو گئی ہے۔ یہاں گوپی چند نارنگ کا اشارہ ہائپر رئیلٹی کی جانب ہے۔ جسے میڈیا کے ذریعے استعمال میں لایا جارہا ہے۔ گوپی چند نارنگ کے مطابق انسان اور علم کی ترقی کی جو ضمانت دی گئی تھی، افسوس کہ وہ پوری نہیں ہوئی اور روشن خیالی پروجیکٹ اپنی شکست سے دوچار ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت فلسفہ یا پس ساختیاتی مفکرین جنہیں گوپی چند نارنگ نئے فلسفی کہتے ہیں تاریخی ترقی کے اس سابقہ تصور کو چیلنج کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت فلسفہ ترقی کے ایسے خوابوں کو تعبیر کی گنجائش نہیں دیتا۔ تاریخی ترقی کے اس تصور یا فلسفے پر لیوتار نے بھی تنقید کی جسے گوپی چند نارنگ نے لیوتار کی تھیوری کی سیاسی جہت شمار کیا اور واضح کیا کہ یہی جہت پس ساختیاتی مفکرین کی بھی ہے۔ وہ لیوتار کے اس فلسفے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "لیوتار کے نزدیک تاریخ کے بڑے رزمیے یا متھ دو ہیں۔ اول انسان کی آزادی و حریت کا خواب اور دوسرے علومِ انسانی کی کلی وحدت کا خواب۔ ان کو وہ مہابیانیہ بھی کہتا ہے۔ پہلا مہابیانیہ نوعیت کے اعتبار سے عملی سیاسی ہے۔ جس کا آغاز انقلابِ فرانس سے ہوا۔ اس کو وہ Narrative of Emancipation کہتا ہے۔ دوسرا مہابیانیہ نوعیت کے اعتبار سے فکری ہے اور اس کا آغاز ہیگل کی جرمن روایت سے ہوا ہے۔

اس کا کہنا ہے کہ اصلاً یہ دونوں مہابیانیہ آمرانہ ہیں اور انسان کی آزادی چھیننے کے لیے کوشاں رہے ہیں۔۔۔ لیوتار تنبیہ کرتا ہے کہ مابعد جدیدیت میں کسی نوع کے مہابیانیہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ مہابیانیہ خواہ فکری ہو یا سیاسی، مہابیانیہ کا اعتبار جاتا رہا ہے۔"(۳)

دوسرے لفظوں میں لیوتارڈ نے بڑے بیانیوں کے خاتمے کا اعلان (۱۹۷۹ء) کیا۔ تاریخی ترقی کے اس استعماری تصور کو بھانپتے ہوئے فوکو نے تاریخ کے خاتمے (۱۹۸۹ء) کا اعلان کیا تھا۔ اور یوں تاریخیت اور نئی تاریخیت کے فلسفے سامنے آئے۔ گوپی چند نارنگ اپنی کتاب "ترقی پسندی جدیدیت، مابعد جدیدیت" کے صفحہ نمبر ۶۲۷ پر لکھتے ہیں کہ نئی تاریخیت پر کلیدی اثرات دو پس ساختیاتی مفکرین مثل فوکو اور لوئی آلتھیوسے کے ہیں۔ دونوں کے افکار میں یہ مماثلت ہے کہ دونوں آئیڈیالوجیکل ڈسکورس پر زور دیتے ہیں جو سماجی اداروں کے زیر اثر طے پاتا اور پنپتا ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تاریخ اپنا سفر آئیڈیالوجی کے بل پر طے کرتی ہے اور مقتدر طبقات آئیڈیالوجی کے غلبے سے سماجی نابرابریوں کو اپنے مفادات کے لیے زندہ رکھتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں فوکو اس بات پر زور دیتا ہے کہ معاشرتی ادارے ڈسکورس کو پیدا کرتے اور اسے طاقت بہم پہنچاتے ہیں۔ گوپی چند نارنگ فوکو کے حوالے سے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"فوکو کا کہنا ہے کہ تہذیب، شرافت اور معقولیت کے تمام پیمانے طاقت کے ڈسکورس سے پیدا ہوتے ہیں اور قائم رکھے جاتے ہیں۔ طاقت علم کا بھی سب سے بڑا طور ہے۔ علم میں بھی صداقت اور عدم صداقت کا تعین طاقت کے ڈسکورس کی رو سے ہوتا ہے۔ فوکو کا مشہور قول ہے کہ "فقط سچائی کافی نہیں، سچائی کے اندر ہونا بھی ضروری ہے"۔ نیز کون اور کیا سچائی کے اندر ہے کون باہر ہے، اس کو بھی ڈسکورس طے کرتا ہے۔ اکثر و بیشتر ہمارے حق و انصاف کے تقاضے اور سماجی معیار اور طور طریقے صدیوں کے ڈسکورس سے قائم ہوتے ہیں اور افراد ان کے سامنے خود کو بے بس پاتے ہیں۔"(۴)

یہی وجہ ہے کہ فوکو نے تاریخ کے خاتمے کا اعلان کیا کہ وہ اسے طاقت کا کھیل سمجھتا ہے۔ فوکو طاقت کی جس ساخت پر زور دیتا ہے وہ غیر معین ہے اور اُس کی تاریخیت سے، مقتدر آئیڈیالوجی کے خلاف احتجاج اور اُس سے گریز پا کا پہلو نکلتا ہے جو نئی تاریخیت کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ جس کی وجہ سے طاقت کے اس کھیل کو عیاں کیا جاتا ہے۔ گوپی چند نارنگ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> "نئی تاریخیت کا ایک کام ادب اور تاریخ و کلچر کے رشتوں میں طاقت کے اُس کھیل پر نگاہ رکھنا بھی ہے جو موضوعیت کو قائم کرتا ہے اور رائج ثقافتی رویوں کو معنی دیتا اور اُن کو قابلِ قبول بناتا ہے، نیز اُن دراڑوں اور خالی جگہوں پر بھی نظر رکھنا ہے جو موضوعیت میں شگاف ڈالتی ہیں"۔(۵)

مابعد جدیدیت کی اس بحث کو بڑھاتے ہوئے جدیدیت کی جانب آتے ہیں۔ گوپی چند نارنگ مابعد جدیدیت کو کسی بھی نظریے یا تحریک کا ردِ عمل کہنے پر اصرار نہیں کرتے بلکہ وہ اسے کشادہ ذہنی رویہ سمجھتے ہیں۔ وہ اپنی مرتبہ کتاب "ادب کا بدلتا منظر نامہ: اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ" کے صفحہ نمبر ۴۶ پر انہی خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ جس طرح ترقی پسندی دقیانوسیت کی ضد تھی یا جدیدیت اور ترقی پسندی سیاسی اور غیر سیاسی ایجنڈے کی بنا پر ایک دوسرے کی ضد تھیں، مابعد جدیدیت، جدیدیت کی ضد نہیں ہے۔ یہ دونوں سابقہ تحریکوں کی طرح Diametrically Opposed نہیں ہیں۔ اس حوالے سے وہ اپنا واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ:

> "مابعد جدیدیت بلاشبہ جدیدیت سے الگ بھی ہے اور اس سے انحراف بھی ہے لیکن اس میں لاحقہ "مابعد" بے مصرف نہیں۔ یعنی زمانی اعتبار سے مابعد جدیدیت، جدیدیت کے بعد بھی ہے اور اس سے الگ بھی ہے۔ الگ اس معنی سے کہ اِس (مابعد جدیدیت) کی ترجیحات کا انحراف اُس (جدیدیت) کی حاوی ترجیحات سے ہے۔ گویا اِس (مابعد جدیدیت) کے فلسفیانہ قضایا اُس (جدیدیت) کے فلسفیانہ قضایا سے نمو کرتے ہیں اور اِس کو سمجھنے کے لیے سابق کے قضایا کا حوالہ ضروری ہے"۔(۶)

گوپی چند نارنگ نے اسی لیے مابعد جدیدیت کے پس منظر کے طور پر جدیدیت کے قضایا کو تفصیلاً بیان کیا ہے جنہیں مابعد جدیت فلسفہ کلی طور پر رد کرتا ہے یا انہیں ارتقاعی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو جدیدیت کی فلسفیانہ اساس کے تین اہم ستون ہیں۔ جو عقلیت، داخلیت اور خود مختاریت کی تثلیث پر مشتمل ہیں۔ جس سے کلیت پسندی کو فروغ ملا۔ اور مابعد جدیدیت اسی کلیت پسندی کو چیلنج کرتی ہے۔ کلیت پسندی کے پہلے سے چلے آرہے ان مفروضات کو ہوسرل Common Sense کہتا ہے۔ گوپی چند نارنگ ہوسرل کے حوالے سے اپنی کتاب "ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت" کے صفحہ نمبر ۵۸۷ پر

اظہارِ خیال کرتے ہیں کہ ہوسرل کا اصرار اسی بات پر تھا کہ Common Sense نے انسان کو اندھا کر دیا ہے۔ حقیقت ہرگز وہ نہیں جو نظر آتی ہے۔ انسان نے اپنی عام سوجھ بوجھ کی بنا پر مفروضات گھڑ لیے ہیں انہیں کے بل پر ہم جیتے ہیں حالانکہ وہ حد درجہ مغالطہ آمیز ہیں۔ گوپی چند نارنگ اس سلسلے میں وضاحت کرتے ہیں کہ:

> "صدیوں کے عمل نے انسان کو Common Sense کا اسیر بنا دیا ہے چنانچہ نئے فلسفوں (مابعد جدیدیت) کا براہِ راست چیلنج Common Sense کے خلاف ہے جس کا سیدھا اثر فلسفہ ہائے ادب پر بھی پڑا ہے اور بہت سے سابقہ مفروضات رد ہو گئے ہیں۔ مثلاً معنی کا وحدانی ہونا، مصنف کا مقتدر ہونا، یا متن کی خود مختاریت یا خود کفالت، ادب اور آئیڈیالوجی یا ادب اور تاریخ کے رشتے کی نوعیت وغیرہ۔"(۷)

جدیدیت جن سابقہ مفروضات پر قائم تھی انہیں مابعد جدیدیت فلسفے نے چیلنج کیا۔ جدیدیت کے ان مفروضات کو جنہیں مابعد جدیدیت نے رد یا ان کا ارتقاع کیا، گوپی چند نارنگ نے اپنی کتاب "ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت" میں "جدیدیت کی چار شقیں اور ان کا رد" کے عنوان سے اِن کی وضاحت کی ہے۔ جدیدیت جن امتیازی خطوط پر استوار تھی، گوپی چند نارنگ نے انہیں Categories کیا ہے۔ ان کے مطابق اگر یہ شقیں (Categories) آج بھی باقی ہیں تو گویا جدیدیت باقی ہے اور ختم نہیں ہوئی۔ اور یہ کہ اگر یہ ختم ہو رہی ہیں یا ان شقوں کو چیلنج کیا جا رہا ہے تو گویا منظر نامہ بدل رہا ہے۔ صورتِ حال پہلی جیسی نہیں رہی۔ طاقت، اتھارٹی اور کلیت پسندی و خود مختاریت کے خلاف آواز بلند کی جا رہی ہے۔ ادب و ثقافت اور علم کی صورتِ حال اور ترجیحات بدل رہی ہیں اور کامن سینس (سابقہ من گھڑت مفروضات) کو چیلنج کیا جا رہا ہے۔ ادب میں نئی پیڑھی کے قلم کار اس بات سے بخوبی واقف ہیں۔ گوپی چند نارنگ ان شقوں کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "۔۔۔ بدلی ہوئی ترجیحات اور کامن سینس کے چیلنج میں جدیدیت تو اپنے آپ ہی کالعدم ہو جاتی ہے۔ بہر حال آیئے دیکھیں کہ جدیدیت کی وہ Categories کیا تھیں جن کو جدیدیت کی پہچان قرار دیا گیا۔ اوّل یہ کہ فنکار کو اظہار کی پوری آزادی ہے۔ دوسرے یہ کہ ادب اظہارِ ذات ہے۔ تیسرے یہ کہ فن پارہ خود مختار و خود کفیل ہے۔

چوتھے یہ کہ ادب کا سماجی قدر یا آئیڈیالوجی سے کوئی رشتہ نہیں۔ کہا جارہا ہے کہ یہ چاروں Categories آج بھی ترجیحی حیثیت رکھتی ہیں اور Valid ہیں جبکہ ایسا نہیں ہے۔"(۸)

گوپی چند نارنگ نے ان چاروں شقوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ ان چاروں کا یا تو رد ہو چکا ہے یا ارتفاع ہو چکا ہے اور ان میں سے کوئی بھی Category آج اپنی سادہ شکل میں صحیح یا قابلِ قبول نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ادب کی آزادی کا نعرہ دراصل ترقی پسندی کا کمٹ مٹ(Comitment) یا سیاسی ایجنڈے کی نفی میں دیا گیا ہے۔ ان کے مطابق جدیدیت نے جہاں آزادیٔ اظہار پر زور دیا وہاں سیاسی موضوعات کو دبا کر یا Downgrade کر کے گویا ہر طرح کے آئیڈیالوجیکل ڈسکورس کو ادب سے خارج کر دیا۔ ایک طرح سے آزادی کا نعرہ بلند کرتے کرتے بلواسطہ تخلیق کی آزادی پر پابندی لگا دی۔ گوپی چند نارنگ کے نزدیک اس شق سے پیدا ہونے والا مسئلہ تخلیق کی آزادی کا نہیں بلکہ اُس آئیڈیالوجی کا ہے جس سے آزادی کا نعرہ بلند کیا جارہا ہے۔ ان کے مطابق کوئی بھی تخلیق کار یا تخلیقی عمل آئیڈیالوجی سے باہر ہو ہی نہیں سکتا۔ جدیدیت کی اس شق کو جہاں مابعد جدیدیت نے رد کیا وہیں تخلیق کی آزادی اور آئیڈیالوجی کا ارتفاع بھی کیا۔ اور تخلیق کی تعبیر میں قاری پر اصرار کرتے ہوئے آئیڈیالوجی کے معانی اور مفہوم میں وسعت پیدا کر دی اور یوں جدیدیت میں اِسے جس جماعتی مؤقف سے تعبیر کیا جاتا تھا اُس کی جگہ مابعد جدیدیت میں اقدار کا انفرادی یا آزادانہ شعور مراد لیا گیا۔ اِس حوالے سے گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں:

"مابعد جدیدیت تخلیق کی آزادی اور تکثیریت کا فلسفہ ہے جو مرکزیت یا کلیت پسندی کے مقابلے پر ثقافتی بو قلمونی، مقامیت، تہذیبی حوالے اور معنی کے دوسرے پن The Other کی تعبیر پر اور اس تعبیر میں قاری کی شرکت پر اصرار کرتا ہے۔ مزید یہ کہ مابعد جدیدیت میں آئیڈیالوجیکل مؤقف سے کوئی جماعتی مؤقف مراد نہیں بلکہ اقدار کا انفرادی یا آزادانہ شعور۔"(۹)

مابعد جدیدیت اردو کے تناظر میں وہ اسی مؤقف پر زور دیتے ہیں کہ "آئیڈیالوجی سے مراد کوئی فارمولا یا کسی سیاسی پارٹی کا منصوبہ بند پروگرام نہیں، بلکہ ہر طرح کی فارمولائی ادعائیت سے گریز یا تخلیقی آزادی پر اصرار یا اپنے ثقافتی تشخص پر اصرار بھی ایک طرح کی آئیڈیالوجی ہے۔"(۱۰)

جدیدیت کی دوسری شق میں یہ بات کہی گئی کہ ادب اظہارِ ذات ہے۔ گوپی چند نارنگ اسے پہلی شق کا لازمہ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بھی تضاد سے خالی نہیں ہے۔ یہ دراصل اجنبیت Alienation یعنی لایعنیت اور لغویت کے منفی فلسفے کی خوش آیند (Euphemistic) شکل ہے۔ وہ وضاحت کرتے ہیں کہ ادب میں داخلیت اور باطنی منظر نامے کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن جدیدیت میں شکستِ ذات اور لایعنیت کی لَے اس قدر بڑھائی گئی ہے کہ ایک غیر صحت مند داخلیت کی تکرار ہونے لگی ہے۔ ان کے بقول یہ حد درجہ انفرادیت اور ذات پرستی یک گونہ بورژوائیت کا پہلو بھی رکھتی ہے۔[۱۱] اس طرح اس شق کو بھی مابعد جدیدیت فلسفہ نے رد کر دیا کہ اس سے ساری توجہ ذات پر مرکوز ہو جاتی ہے جس سے ادب موضوعیت کا اسیر ہو جاتا ہے۔

تیسری شق میں یہ کہا گیا ہے کہ فن پارہ خود مختار اور خود کفیل ہوتا ہے۔ گوپی چند نارنگ کے مطابق یہ شق بھی تخلیق کی آزادی اور ادبی قدر کے تصور سے جڑی ہوئی ہے اور اپنی موضوعیت (بورژوائیت) کی پیدا کردہ ہے۔ مابعد جدیدیت فن کی یا کسی شے کی کلی خود مختاری کی قائل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس تصور کو جہاں رد کرتی ہے وہیں مابعد جدیدیت کے قضایا میں اس کی ارتقاعی صورت سامنے آتی ہے۔ جدیدیت نے یہ شق ادب کو سیاسی فارمولا بندی سے بچانے کے لیے بنائی ہے۔ گوپی چند نارنگ اپنی کتاب "ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت" کے صفحہ نمبر ۵۹۵ پر اس حوالے سے اپنا مؤقف استدلال کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ اس کی ضرورت بھی تھی لیکن اب تو طے ہے کہ فن خود آئیڈیالوجی کی تشکیل ہے اور فن پارے کا سفر تاریخ کے محور پر اور ثقافت کے اندر رہے، نیز معنی مطلق نہیں یعنی معنی کی تعبیریں تاریخ کے تناظر اور قرات کے تفاعل سے بدلتی رہتی ہیں تو پھر فن کی کلی خود مختاری اور خود کفالت کا بھرم اپنے آپ ٹوٹ جاتا ہے۔

چوتھی شق میں یہ کہا گیا ہے کہ فن کی تعینِ قدر فنی لوازم کی بنا پر ہو گی نہ کہ سماجی قدر کی بنا پر۔ گوپی چند نارنگ اس شق پر کڑی تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "ادبی قدر جدیدیت کا مابہ الامتیاز نہیں، یہ تو ادب کا مابہ الامتیاز ہے۔ اس Catogory میں جدیدیت کا اضافہ اس کی دوسری شق ہے، یعنی تعینِ قدر سماجی اقدار پر نہ ہو گی۔ ایسا جو لاہے کی ضد میں ہوا۔ ترقی پسند ادیب بالعموم عوام، کسان، مزدور، طبقاتی کشمکش، پیداواری رشتے، انقلاب انقلاب یعنی صرف موضوع ہی موضوع الاپتے تھے۔

جدیدیت نے موضوع کے الاپ کی مخالفت کی تو موضوع کے ساتھ معنی کو بھی القط کر دیا۔ کسی نے نہ سوچا کہ کیا ادبی قدر بے تعلق معنی ہے؟ اگر معنی زندگی یا سماج کے تجربے سے نہیں آتا تو کہاں سے آتا ہے؟ یعنی کیا فنی لوازم مقصود بالذّات ہیں یعنی فن اپنا مقصود خود ہے یعنی استعارہ یا علامت یا پیکر قائم بالذّات ہیں یا یہ معنی کے حسن کو قائم کرنے کا ذریعہ ہیں؟"(۱۲)

گوپی چند نارنگ اس شق کے نقائص بیان کرتے ہیں کہ فنی لوازم اور ادبی قدر میں فرق ہوتا ہے۔ فنی لوازم وسیلہ ہیں ادبی قدر کا۔ مثلاً تشبیہ واستعارہ ورعایتِ لفظی وسیلہ ہیں حسنِ معنی کا جو ادبی قدر ہے۔ ان کے بقول جدیدیت کے یک سرے ہو جانے کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہے کہ مقصود بالذات فنی لوازم کو ادبی قدر کا بدل سمجھ لیا گیا اور زیادہ توجہ عروض و آہنگ و بیان اور تکنیکی ضرورتوں پر مرکوز ہوتی چلی گئی اور میکانکیت نے ادبی قدر کی جگہ لے لی جبکہ وسائل، وسائل ہیں قدر نہیں ہیں۔ دوسرے یہ کہ معنی ہمیشہ زندگی کے تجربے سے، ثقافت سے یا سماج سے آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ادبی قدر کا مجرد تصور انتہائی مغالطہ آمیز اور گمراہ کن ہے۔ وہ سماجی قدر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مغالطہ اس شد و مد اور اعتماد سے پھیلا اور سماجی قدر کو (بوجہ اشتراکیت) مذموم قرار دے کر اس قدر پیٹا گیا کہ کسی کا بھی دھیان اس طرف نہیں گیا کہ کلاسیکی سرمایہ تو الگ رہا، سرسید ہوں یا حالی یا اکبر ان کی ادبیت کی بحث میں تو سماجی قدر برابر شریک رہتی ہے بلکہ ان کی ادبیت تو قائم ہی سماجیت اور قوم کے درد سے ہوتی ہے تو پھر جدید دور سے سماجی معنویت کا اخراج کیوں؟

حاصلِ بحث یہ ہے کہ گوپی چند نارنگ کے مطابق مابعد جدیدیت کی بنیاد جس فکر و فلسفہ پر استوار ہوئی ہے وہ ساختیات اور پس ساختیات سے ہوتی ہوئی آئی ہے۔ جس کا زیادہ حوالہ اُن کے ہاں ادبی و تنقیدی ہے۔ نسوانیت کی تحریک، نئی تاریخیت اور ردِ تشکیل کے فلسفے بھی اس نئی ذہنی فضا کا حصہ ہیں۔ ان فلسفوں کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ اس نے علم و ادب اور سماجی و ثقافتی قدروں کی نوعیت ہی بدل دی ہے۔ جس سے ادب کی ماہیت و نوعیت پر از سرِ نو غور کرنے کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ زبان اور ثقافت کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یہ کہنے پر مُصر ہیں کہ مابعد جدیدیت کے بنیادی مقدمات کو پیش کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ پچھلے بیس تیس برسوں میں انسانی سوچ میں اتنی تبدیلیاں آئی ہیں کہ پہلے کی بہت سی چیزوں پر سوالیہ نشان لگ گیا ہے۔ بہت سی معمولہ حقیقتیں جو انسان کی فلاح و بہبود کی ضامن سمجھی جاتی تھیں اب شک کی نظروں سے

دیکھی جانے لگی ہیں۔ تاریخ کا سفر ترقی کی راہ میں ہے یا نہیں، انسانیت کا مستقبل، ذات کی مرکزیت، معنی کی کشاکش، زبان کی پُراسراریت، ادب کی نوعیت و ماہیت، متن کی خود کفالت، قاری کی فعالیت، ان سب کی طرفیں کھل گئی ہیں اور یہ سب بحثیں مابعد جدیدیت منظر نامہ کا حصہ ہیں۔ (۱۳)

وہ اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" میں صفحہ نمبر ۵۴۲ پر مابعد جدیدیت کے فکری مباحث (جنھیں وہ نئی فکر کہتے ہیں) سے جو نتائج اخذ کرتے ہیں اس کی فہرست درج ذیل ہے۔

1۔ نئی فکر کسی بھی نظام (سسٹم) کو نہیں مانتی، یہ سرے سے نظام کے خلاف ہے۔ ہر نظم و نسق اپنی نوعیت کے اعتبار سے استبدادی ہوتا ہے، اس لیے تخلیقیت اور آزادی کے منافی ہے۔

2۔ نئی فکر ہیگل کے ارتقائے تاریخ کے نظریے کے خلاف ہے۔ حقائق سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تاریخ کا سفر لازماً ترقی کی راہ میں ہے۔

3۔ انسانی معاشرہ بالقوۃ جابر اور استبدادی ہے اور استحصال فقط طبقاتی نوعیت کا حامل نہیں۔

4۔ ریاست سماجی اور سیاسی جبر کا سب سے بڑا اور مرکزی ادارہ ہے۔

5۔ سماجی، سیاسی، ادبی، ہر معاملے میں غیر مقلدیت مرجح ہے۔

6۔ کسی بھی نظام کی کسوٹی حقوقِ انسانی اور شخصی آزادی ہیں۔ یہ نہیں تو سیاسی آزادی فریبِ نظر ہے۔

7۔ مہابیانیہ کا زمانہ نہیں رہا۔ مہابیانیہ ختم ہو گئے ہیں یا زیرِ زمین چلے گئے ہیں۔ یہ دور چھوٹے بیانیہ کا ہے۔ چھوٹے بیانیہ غیر اہم نہیں ہیں۔ یہ توجہ کا استحقاق رکھتے ہیں۔

8۔ مابعد جدید ذہن ہر طرح کی کلیت پسندی اور عمومیت زدگی کے خلاف ہے اور اس کے مقابلے پر مخصوص اور مقامی پر، نیز کھلے ڈلے، فطری، بے محابا اور آزادانہ Spontaneous اظہار و عمل پر اصرار کرتا ہے۔

9۔ بالعموم نئے مفکرین کا رویہ یہ ہے:

If Marx isn't True Then Nothing is

ان کا کلیت پسندی، مرکزیت یا سسٹم کے خلاف ہونا، نیز کثیر المعنویت، کثیر الوضعیت، مقامیت، بو قلمونی یا سب سے بڑھ کر تخلیقیت پر اصرار کرنا اسی راہ سے ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں گوپی چند نارنگ کا مابعد جدیدیت فلسفے کے حوالے سے واضح موٴقف سامنے آ جاتا ہے۔

ب۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تفہیمات

ڈاکٹر ناصر عباس نیر مابعد جدیدیت کی تفہیم کے لیے جدیدیت سے آغاز کرتے ہیں۔ اور جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کو مابعد جدیدیت کے پس منظر کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے درمیان فکری اور فلسفیانہ سطح پر ہم آہنگی، مماثلت اور امتزاج کے نئے پہلو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے وہ اس کتاب کے آغاز ہی میں جدیدیت کے ان فلسفیانہ قضایا کو پیش کرتے ہیں جو بقول ان کے جدیدیت کے مہابیانیہ کہلاتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان مہابیانیوں کو جنہیں ناصر عباس نیر نے نشان زد کیا ہے، نمایاں کیے جائیں تاکہ مابعد جدیدیت فلسفہ کے حوالے سے ان کی تفہیم کے پہلو سامنے آ سکیں۔

وہ مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ نمبر ۲۴ پر جدیدیت کے بعض اہم عناصر کو نشان زد کرتے ہوئے سائنسی عقلیت پسندی کی تحریک سے آغاز کرتے ہیں۔ جو اُن کے مطابق مذہبی روایات کو بالخصوص جدید فکری عقلی رویوں سے ہم آہنگ کرتی تھی۔ مذہبی تقلیدیت (Orthodoxy) میں عقل و منطق کے استعمال سے دو اہم فکری رجحانات پیدا ہوئے جس سے عالم گیر تاریخی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ان میں سے ایک رجحان سیکولرازم کا تھا اور دوسرا انسان دوستی کا۔ ان دونوں رجحانات نے مذہبی عقائد پر تشکیک کا رجحان پیدا کیا۔ جس سے مذہبی عقائد متزلزل ہونے لگے اور ردِ عمل کے طور پر نفسیاتی کشمکش پیدا ہو گئی۔ اس کشمکش سے نبرد آزما ہونے کی فکری کوشش اور جذباتی اخلاص کا نتیجہ ہیومن ازم تھا۔ اب انسان نے ماوراء کی بجائے خود پر بھروسہ کرنا شروع کر دیا۔ انسانی عظمت کا نیا فلسفہ تراشا گیا۔ جس نے انسان کو غیر معمولی اعتماد بخشا اور جس سے انسان تسخیرِ فطرت کے قابل ہوا۔ یہی ہیومن ازم جمالیاتی جدیدیت میں آ کر انسانی انا کی برتری میں بدل گیا۔ ناصر

عباس نیر باقاعدہ ان حوالوں سے مابعد جدیدیت کی فکری اساس تلاش کرتے نظر آتے ہیں۔ اُن کے بقول ہیومن ازم پر پہلی ضرب دو عظیم جنگوں نے لگائی اور فلسفیانہ ضربیں دریدا اور فوکو کے نظریات نے۔ (۱۴)

وہ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ جدیدیت کی تحریک کے پس منظر میں ہیومن ازم ہی موجود ہے۔ جسے بعد میں روشن خیالی کا نام بھی دیا گیا۔ جس کا باقاعدہ فلسفہ یہ تھا کہ عقل انسانیت کے تمام مسائل کو حل کردے گی۔ دنیا کو تمام ناپسندیدہ عناصر جیسے توہمات، درندگی، جہالت، ناانصافی وغیرہ سے نجات دلادے گی (۱۵)

ہیومن ازم رفتہ رفتہ ایک ہمہ گیر فلسفے میں بدل گیا۔ اسے جدید عہد کی میٹا آئیڈیالوجی یا مہابیانیہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ جس کے ہر تصور میں عقل و شعور کار فرما ہے۔ اور جس میں سائنس اور صداقت ایک ہی چیز ہے۔ زبان شفاف میڈیم جبکہ علم کی طلب بے غرض ہوتی ہے۔ اور یہ کہ عقل ہی اچھے برے یا غلط صحیح میں فرق کرنے کی اہل ہے۔ یہی مقدمات جدیدیت کے بھی ہیں۔ اس حوالے سے ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

> "ہیومن ازم (یا جدیدیت) کے یہ وہ مقدمات ہیں۔۔۔ (جنہیں) جدیدیت کے مہابیانیے بھی کہا گیا ہے۔ ڈارون کا نظریۂ ارتقا، مارکس کی جدلیاتی معاشی تھیوری اور فرائیڈ کا انسانی سائیکی کا ماڈل دراصل جدیدیت کے مہابیانیے ہیں۔ ان سب میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ یہ کلیت اور آفاقیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔۔۔ جدیدیت کے اس عالی شان پروجیکٹ کو مغرب کے نوآبادیاتی نظام کی آشیرباد حاصل تھی" (۱۶)

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہیومن ازم اور مغربی جدیدیت کا معاملہ ناصر عباس نیر کے نزدیک سیاسی پس منظر رکھتا ہے۔ جدیدیت دراصل متعدد رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جو ایک مرکزی فلسفے سے جڑے ہیں۔ ناصر عباس نیر جدیدیت کے اس فلسفے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "فلسفۂ جدیدیت کے تین بنیادی ستون ہیں: عقلیت، داخلیت اور خود مختاریت" (۱۷)۔

عقلیت روشن خیالی پروجیکٹ کا بنیادی Tool تھا۔ داخلیت وجودی فلسفے کا بنیادی Tool تھا۔ جبکہ خود مختاریت، جدیدیت کا بنیادی قضیہ تھا۔ مابعد جدیدیت ان تمام قضایا کی اتھارٹی کی نفی کرتی ہے۔ اس کی مزید وضاحت کرنے کے لیے وہ اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" کے صفحہ نمبر ۱۹۶ پر مابعد جدیدیت کی ذیل میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت کا تعلق زمانی اور فکر اعتبار سے جوڑتے ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت کو جدیدیت کے

تاریخی تناظر سے جوڑتے ہیں اور یہ کہ مابعد جدیدیت، جدیدیت کے آدرشوں کی نقاد ہے۔ اس قضیے کو سمجھنے کے لیے وہ جدیدیت کو دو رُخوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک جدیدیت بہ طور جمالیاتی تحریک (Modernism)۔ دوسرا جدیدیت بہ طور ایک ہمہ گیر تحریک (Modernity)۔ آخر الذکر سے جمالیاتی جدیدیت نے جنم لیا۔ مابعد جدیدیت ان دونوں رخوں پر تنقید کرتی ہے۔ اس تنقید سے کیا نوعیت سامنے آتی ہے؟ اور اس کے نتیجے میں مابعد جدیدیت کن تصورات کی تشکیل کرتی ہے؟ یہ دیکھنے کے لیے وہ جدیدیت کے بنیادی تعقلات کو پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ جمالیاتی جدیدیت کے اوصاف گنواتے ہوئے مابعد جدیدیت کی فکر بھی واضح کرتے ہیں۔ ان کے مطابق:

> "تحریر میں تاثریت، موضوعیت اور ابہام پر اصرار، 'کیا' کے بجائے 'کیسے' پر زور، اصناف کی حدود کا دھندلا جانا، شکستہ بیانیوں اور عدم تسلسل کے حامل بیانیوں میں دلچسپی (شعور کی رو، سرّیلزم وغیرہ)، خود شعوری اور خود آگہی (Self-reflexivity) کا رجحان، روایتی جمالیات کا استرداد، تجربہ پسندی، تاریخی عدم تسلسل، فوق (High) اور پست (Low) کے امتیاز کا خاتمہ، ان میں سے بیشتر اوصاف مابعد جدیدیت میں بھی موجود ہیں۔ 'کیا' کے بجائے 'کیسے' پر زور، اصناف کی حدود کا دھندلا جانا، عدم تسلسل، خود آگہی اور فوق و پست کے فرق کا خاتمہ ایسے عناصر مابعد جدیدیت میں بھی موجود ہیں۔ اس سے اکثر لوگوں کو گمان ہوتا ہے کہ جیسے مابعد جدیدیت، جدیدیت کا ہی نیا روپ یا جدیدیت کی توسیع ہے۔ مگر یہ مماثلت صرف ظاہری ہے۔ ان عناصر کے سلسلے میں دونوں کے رویے اور بنیادیں بالکل مختلف ہیں۔ (۱۸)

ناصر عباس نیر کے مطابق مابعد جدیدیت نے جدیدیت کی مرکزی فکر کا تجزیہ کیا اور اس کے تضادات کو منکشف کیا ہے۔ جدیدیت میں جو خرابیاں مضمر تھیں یا جدیدیت جن آدرشوں کے سہارے قائم تھی، مابعد جدیدیت انہیں حقیقی نہیں سمجھتی۔ اس حوالے سے مابعد جدیدیت اپنا نقطۂ نظر موجودہ ثقافتی حالات میں کرتی ہے۔ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مابعد جدیدیت ادب اور فکر کا خود شعوریت، تقسیم، عدم تسلسل اور لامرکزیت پر اصرار کا سبب وہ تصورِ حقیقت ہے، جس کی تشکیل ساختیاتی اور پس ساختیاتی فکر نے کی ہے۔ دیکھا جائے تو یہ نکتہ گوپی چند نارنگ نے بھی مغربی فلاسفہ کے تناظر میں پیش کیا ہے۔ ان کے مطابق مابعد جدیدیت فکر ہر شے کو زبان اور متن کے طور پر زیرِ مطالعہ لاتی ہے اور یوں حقیقت کو ایک ثقافتی تشکیل

(Cultural Construct) قرار دیتی ہے۔مابعد جدیدیت کی اس فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ رومانیت، پر اسراریت اور مابعد الطبیعات کارد ہو گیا۔ فوق اور پست کا فرق پس پشت ہو گیا۔ مابعد جدیدیت یہی طرزِ فکر خود کے لیے بھی رکھتی ہے۔ اور ہر لمحہ خود شعوریت کے پراسیس سے گزرتی رہتی ہے۔ ناصر عباس نیر کے بقول "مابعد جدیدیت کا یہ طرزِ فکر خود اپنے "منطقی تناظر" کا پابند ہے، یہ وہی کچھ کہتا ہے، جو مابعد جدیدیت کے مرکزی تعقلات (بالخصوص ہر شے کا ثقافتی تشکیل ہونا) اس سے کہلواتے ہیں"۔ (۱۹)

تناظر کا پابند ہونا نفی کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ بلکہ ہر نقطۂ نظر کو اس کے تناظر سے وابستہ کرنا، مراد ہے۔ جو مابعد جدیدیت کا طرۂ امتیاز ہے کہ وہ ہر نقطۂ نظر کو اس کے تناظر سے نہ صرف وابستہ کرتی ہے بلکہ اس تناظر کی پیداوار بھی قرار دیتی ہے۔ مابعد جدیدیت فکر پہلے سے موجود نظریات کی نفی کے بجائے انہیں اپنے تناظر کا پابند بناتی ہے اور یہ ماسبق کے استرداد یا اس کے غلط، غیر اہم، یا غیر مفید ہونے پر اصرار کے بجائے، اس کو اضافی تصور کرتی ہے اور اس کی خصوصیات کو اجاگر کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت میں حقیقت کے تصور کی جگہ اضافیت لے لیتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو مابعد جدیدیت، جدیدیت کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس کے تعقلات کو ان کے ثقافتی، سماجی اور علمیاتی تناظر سے منسلک کرتی ہے جو دراصل تجزیے اور مطالعے کا ایک طریق ہے۔ دیکھا جائے تو گوپی چند نارنگ کا بھی یہی مؤقف ہے۔ لازمی بات ہے کہ جدیدیت کی مرکزی فکر کے تضادات عیاں ہونے سے وہ اپنے آپ علمی ثقالت، ثقافتی موزونیت اور جمالیاتی معنویت سے محروم ہو جاتی ہے اور جدیدیت کی نفی ہو جاتی ہے۔

عقلیت، ترقی، کلیت اور آفاقیت کے جن ستونوں پر جدیدیت کا قصر استوار تھا اور جس کے زیرِ سایہ انسانیت کے کئی خواب دیکھے گئے تھے، مابعد جدیدیت، جدیدیت کے ان خوابوں اور آدرشوں پر شک کا اظہار کرتی ہے۔ ناصر عباس نیر جدیدیت کو اتھارٹی کی آواز کہتے ہیں اور ان کے نظریات کو مہابیانیے / کبیری بیانیے (Grand Narratives)۔ جن کے ذریعے یہ دعوی کیا گیا کہ ان نظریات کی رُو سے جملہ انواع، پوری انسانی تاریخ، مکمل انسانی ذہن اور تمام کائنات کو سمجھنا ممکن ہے۔ دراصل یہ مہابیانیے جدیدیت کے تصورِ حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں جس کی رو سے حقیقت واحد (Singular)، آفاقی اور باہر (Out there) ہے۔ ناصر عباس نیر کے مطابق مابعد جدیدیت نے ان مہابیانیوں کی کلیت اور آفاقیت دیکھتے ہوئے رد کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"مابعد جدیدیت ان مہابیانیوں کو چیلنج کرتی اور انہیں معرضِ سوال میں لاتی ہے۔ ان مہابیانیوں کے سر سے آفاقیت اور کلیت کا تاج اتار پھینکتی ہے اور انہیں Contextualize کرتی ہے۔ یوں مابعد جدیدیت کسی ایک اور مرکزی بیانیے کی بجائے متعدد، متنوع اور منی بیانیوں کا تصور پیش کرتی ہے۔ ان میں سے کوئی بیانیہ حتمی اور مطلق نہیں ہے۔ ہر بیانیے کی معنویت اس کے مخصوص تناظر کے اندر ہے"۔ (۲۰)

مابعد جدیدیت کی اس فکر سے جدیدیت کے واحد معنی کی جستجو کا تصور بھی اپنے آپ نفی ہو جاتا ہے۔ جدیدیت، جس واحد معنی کو مرکزی حیثیت دینے کے لیے دیگر معانی کو حاشیے پر رکھتی آئی ہے۔ مابعد جدیدیت ان سے صرفِ نظر نہیں کرتی، ان نظر انداز کردہ معانی کو سامنے لاتی ہے اور معانی میں اشرافیہ اور حاشیائی کی درجہ بندی کا خاتمہ کرتی ہے۔ مابعد جدیدیت کی اسی فکر کے نتیجے میں ہر قسم کی اتھارٹی کی بنیادیں ہل گئیں۔ یہ فکر ادبی و تنقیدی تھیوری میں پس ساختیات کے راستے اجاگر ہوئی جسے تھیوری کی ذیل میں پیش کیا جائے گا۔ جس میں زبان کو خاصی اہمیت دی گئی ہے۔ مابعد جدیدیت فلسفہ دراصل پس ساختیاتی تھیوری کی تشکیل کرتا ہے۔ پس ساختیاتی فلسفے نے ساختیاتی لسانی فلسفے کی عمومیت، مماثلت، نظام بندی، کلچر اور یک زمانیت کو چیلنج کرتے ہوئے نِراجی رویہ اپنایا اور اس کے ساتھ ساتھ سماجیت، تاریخیت اور دوزمانیت پر اعتقاد کیا۔ ساختیات اور پس ساختیات نے مابعد جدید تھیوری کے لیے راہ ہموار کی جب کہ اس سے مابعد جدیدیت فلسفہ کے تشکیلی عناصر بھی نمایاں ہوئے۔ ناصر عباس نیر کے مطابق ساختیات یا پس ساختیات نے موضوعِ انسانی کو متھ قرار دیا ہے اور ادب کو سماجی سرگرمی ٹھہرایا ہے۔ (۲۱)

اس فلسفے نے مابعد جدیدیت فلسفہ مزید واضح کر دیا۔ جس کے نتیجے میں مصنف کی نفی کا نعرہ بلند ہوا اور اُس کی آزادی ثقافتی ڈسکورس سے مشروط ہو گئی۔ اور فن پارے کی خود مختاری پر سوال اٹھایا گیا اور اسے ثقافتی آئیڈیالوجیکل فضا کا حصہ گردانا گیا۔ ناصر عباس نیر کے بقول:

"اس نئی فکر کا اطلاق اردو کی جدیدیت پسند تحریک پر بالخصوص کیا گیا اور یہ باور کرایا گیا ہے کہ جدیدیت ختم ہو چکی، فن کی خود مختاری کا تصور دم توڑ چکا، جمالیاتی اقدار سماجی آئیڈیالوجی کی مرہونِ منت ہو چکیں اور ادب پارے کے معانی ثقافتی ڈسکورس کے تابع ہو چکے"۔ (۲۲)

ناصر عباس نیر کی تفہیمات سے اس اقتباس کے حوالے سے دو باتیں سامنے آتی ہیں ایک یہ کہ وہ گوپی چند نارنگ کے اس مؤقف پر تنقید کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت نے جدیدیت کو رد کر دیا ہے یا جدیدیت مابعد جدید فکر کی وجہ سے ختم ہو گئی ہے۔ وہ اس بات سے اختلاف کرتے ہوئے واضح طور پر اپنا مؤقف پیش کرتے ہیں کہ "مابعد جدید تنقید نے جدیدیت سے وابستہ ادب کی نفی نہیں کی۔ اس ادب کے بارے میں رائج تصورات کو بدلا ہے، اپنے نئے تنقیدی پیمانوں کے زور سے۔ نیز جدیدیت کے نظریاتی مؤقف پر سوالات اٹھائے ہیں"۔ (۲۳)

دوسری بات یہ سامنے آتی ہے کہ متن کو سماجی یا ثقافتی آئیڈیالوجیکل فضا کا حصہ ماننے میں وہ گوپی چند نارنگ کے ہم پلہ نظر آتے ہیں۔ وہ متن کو آئیڈیالوجی سے آزاد نہیں سمجھتے بلکہ اسے ایسی ثقافتی و سماجی آئیڈیالوجیکل فضا کا حصہ گردانتے ہیں جس سے متن تہہ دار متون کا حصہ بن جاتا ہے اور اس کی خود مختاری خود بخود ثقافتی تشکیل کے بدولت خود کفالت میں بدل جاتی ہے۔ یہی فلسفہ بین المتونیت کو اجاگر کرتا ہے اور خود شعوریت کو مابعد جدید فکر کا حصہ بناتا ہے۔ ناصر عباس نیر اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" میں صفحہ نمبر ۲۰۷ پر جیمی سن کے حوالے سے ایک اہم نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جیمی سن جدیدیت اور مابعد جدیدیت دونوں کو ثقافتی تشکیل سمجھتا ہے۔ اور یہ کہ دونوں سرمایہ داری کے مختلف تدریجی مراحل کو پیش کرتی ہیں۔ ناصر عباس نیر سمجھتے ہیں کہ جیمی سن کا استدلال مابعد جدیدیت کے خلاف ہے۔ ان کے مطابق "مابعد جدیدیت (اور جدیدیت) کو ثقافتی تشکیل قرار دے کر، جیمی سن بنیادی مارکسی فکر کا اثبات کرتا ہے"۔ (۲۴)

دوسرے لفظوں میں جیمی سن اِن دونوں کو معاشی نظام کا عکس قرار دیتا ہے۔ ناصر واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ اگر یہ مان لیا جائے مابعد جدیدیت ایک معاشی ایجنڈا ہے، جسے سرمایہ دارانہ نظام نے اپنے مفادات کے لیے وضع کیا ہے۔ استحصال اور ناانصافی کا جو تصور سرمایہ داری سے وابستہ ہے، وہ مابعد جدیدیت سے وابستہ ہو کر اسے قابلِ نفرت بنا دیتا ہے۔ (اردو میں ترقی پسند نقادوں نے مابعد جدیدیت کی مخالفت اسی بنیاد پر کی ہے۔) جیمی سن کے مارکسی طرزِ فکر میں خرابی یہ ہے کہ یہ تخفیفی ہے۔ جو مابعد جدیدیت کو فقط ایک معنی اور مقصد سے منسلک کرتا ہے جو مابعد جدیدیت کی روح کے خلاف ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ مابعد جدیدیت جب افتراق، لامرکزیت اور تکثیریت کو اپنا عصا قرار دیتی ہے تو یہ از خود تمام پس ماندہ، پسے ہوئے اور ناتواں طبقات کی لاٹھی بن جاتی ہے۔ اس حوالے سے وہ اپنا واضح مؤقف رکھتے ہیں:

"جدیدیت نے ماضی کو مسمار کر کے ایک نئے فکری نظام کی بنیاد رکھی تھی۔ مگر مابعد جدیدیت، جدیدیت کے قصرِ عالی شان کو مسمار نہیں کرتی۔ اِس قصر کی دیواروں پر آویزاں شکوہ، انفرادیت، آفاقیت کے زریں فریموں کو اتار پھینکتی ہے اور قصر کو ایک کالونی میں بدل دیتی ہے، جس میں رہنے والوں کو مساوی حقوق حاصل ہیں۔ جدیدیت اشرافیہ اور اسٹیبلشمنٹ سے وابستہ تھی تو مابعد جدیدیت عوامی اور مقامی ہے۔ اپنی اسی اُفتاد کے تحت مابعد جدیدیت نے عورتوں، سیاہ فاموں اور دلت لوگوں کے ادب کو بہ طور خاص توجہ دی ہے، نیز ادبی مطالعات میں ان پس ماندہ اور حاشیے پر موجود طبقات کو مرکز میں رکھا ہے"۔ (۲۵)

ناصر عباس نیر کے اِس اقتباس سے نو آبادیوں کا ایک خاکہ سامنے آ جاتا ہے۔ انہوں نے اسی نکتے کی بنیاد پر نو آبادیات اور مابعد نو آبادیات کے تناظر میں مختلف مطالعات پیش کیے جو بعد میں مابعد نو آبادیاتی تنقید / تھیوری کے طور پر اردو تنقید کا حصہ بنے۔ ناصر عباس نیر نے اس حوالے سے اپنی کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید" میں نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات پیش کیے ہیں۔ جن سے مابعد جدیدیت کا تہذیبی و ثقافتی بازیافت کا رویہ اردو تنقید (مابعد جدیدیت) میں پنپتا ہے۔

ناصر عباس نیر مغربی مابعد جدیدیت کے افتراق اور لامرکزیت کے فلسفے کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن اردو مابعد جدیدیت میں اس کے اثبات اور اطلاق کا نتیجہ مہلک اور نقصان کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ وہ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"مغرب کی مخصوص سائیکی سے جس مابعد جدیدیت کا طلوع ہوا ہے، اس کے دو اہم عناصر لامرکزیت اور افتراق ہیں۔ ان عناصر نے بلاشبہ فکری، دانشورانہ، ثقافتی اور سیاسی اجارہ داری کو چیلنج کیا ہے اور ان کے سلسلے میں رواداری اور کشادہ ظرفی پر زور دیا ہے۔ لیکن ان عناصر کو ان کی پس منظری مغربی فکر کے ساتھ پورے کا پورا قبول کر لیا جائے تو اس کے مہلک نتائج بر آمد ہوں گے"۔ (۲۶)

وہ اردو میں افتراق اور لامرکزیت کے فلسفے کو کلی طور پر قبول کرنے کی بجائے ان کی ارتقائی صورت کی خواہش کرتے نظر آتے ہیں۔ بعد ازاں وہ یہ واضح کر دیتے ہیں کہ ان نظریات کی جگہ امتزاجی اور ہم آہنگی

کی تدبیر لازم ہے۔(۲۷) اسی سلسلے میں وہ واضح کر دیتے ہیں کہ لامرکزیت کا تصور وہیں تک مفید ہے جہاں تک یہ واحد معنی اور واحد نظریے سے پیدا ہونے والے اجارے اور عصبیت کا خاتمہ کرتا ہے اور پسماندہ، نظر انداز کردہ اور ذیلی معانی کو فوکس میں لاتا ہے اور جہاں افتراق لامتناہی ہو کر دریدا کے گنجلک میں بدلتا ہے اور انسانی اقدار، انسان دوستی، انسانی ترقی سب پر خطِ تنسیخ کھینچتا ہے تو اس کی افادیت بجائے خود معرضِ سوال میں آجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کو اردو کے تناظر میں دیکھتے ہوئے اس کے تضادات کی طرف اشارہ کرتے نظر آتے ہیں (راقم کے خیال میں یہ تضادات مابعد جدیدیت کے نہیں بلکہ اس معاشرے کے ہیں جو اسے قبول کرنے سے قاصر ہے)۔ ان تضادات کی روشنی میں وہ لکھتے ہیں:

> "مغربی مابعد جدیدیت میں حقیقت کے سطحی ہونے اور گہرائی سے یکسر محروم ہونے کے تصور پر زور دیا گیا ہے۔ اسے Hyper Reality کا نام دیا گیا ہے۔۔۔اِس تصورِ حقیقت کی روسے جمالیاتی اقدار اور تخلیقی عمل کو ایک طرح سے رد کیا گیا ہے۔۔۔ ہائپر رئیلٹی دراصل کسی خارجی حقیقت کا حقیقی عکس نہیں ہوتی۔۔۔ ہائپر رئیلٹی میں حقیقتاً حقیقی اور غیر حقیقی کا فرق مٹ جاتا ہے۔ مابعد جدید عہد کا انسان اسی حقیقت میں جینے پر مجبور ہے"۔(۲۸)

ناصر عباس نیر اسے تشکیلی حقیقت کہتے ہیں۔ اور اس بات پر اُن کا اصرار ہے کہ مابعد جدیدیت نے حقیقت کے ضمن میں گہرائی کی جگہ تکثیریت کو دے دی ہے۔(۲۹) جس کی وجہ آفاقی اور مطلق سچائی کا قصر پاش پاش ہوا۔

اس حوالے سے ناصر عباس نیر چند فلسفیوں کا ذکر کرتے ہیں جن کی فکر سے مابعد جدیدیت کا فلسفہ تشکیل پایا۔ جیسا کہ مابعد جدید فکر سورن ایبے کیرکیگارڈ (Soren Aabye Kierkegaard) کے وجودی فلسفے سے بھی نمایاں ہوتی ہے۔ جس نے ہیگل کی مطلقیت کے خلاف زبردست آواز بلند کی۔ جس نے منطقی اور سائنسی طرزِ استدلال کی نفی کی۔ اُس کا قول تھا کہ "سچائی موضوعی ہوتی ہے"۔ جو کہ مابعد جدیدیت کی اساسی فکر سے جڑتا ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر سچائی کی موضوعیت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "کوئی سچائی آفاقی اور معروضی نہیں ہے اور موضوعی ہونے کی بنا پر اضافی ہے۔ آفاقیت کے بجائے اضافیت، مابعد جدیدیت کا اہم مقدمہ ہے"(۳۰)۔

اسی طرح وہ نطشے کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ نطشے کے سپر مین نے دنیا کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا اور جس کے خلاف مابعد جدیدیت آواز اٹھاتی ہے لیکن اس کے باوجود نطشے کے بعض تصورات مابعد جدید فکر کا بھی حصہ ہیں۔ مثلاً نطشے کا نظریۂ عدمیت مابعد جدیدیت کے لیے فکری اشارات فراہم کرتا ہے۔ نطشے اقدار کی نفی کرتا ہے جو خالص مابعد جدید رویہ ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر ناصر عباس نیر اطالوی مابعد جدید مفکر گیانی ویتھو کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "ہم ذرا زاویہ بدل کر دیکھیں تو نطشے کی عدمیت ہمیں مابعد جدیدیت کی پیش رو محسوس ہو گی۔ مثلاً پرانی اقدار کی ڈی کنسٹرکشن کر کے نئی اقدار تعمیر کرنا، دراصل Origin کی طرف پلٹنا ہے، کہ ہر قدر اور معنی، خواہ وہ نیا ہو یا پرانا، کوئی نہ کوئی بنیاد رکھتا ہے۔ پرانی قدر کا سرچشمہ مطلق اتھارٹی ہے تو نئی اقدار کا سرچشمہ عقل کی اتھارٹی ہے۔ لہذا نئی اقدار کی تشکیل کا عمل بھی آزادی کا عمل نہیں ہے۔ پرانے جال میں نئے ڈھنگ سے گرفتار ہونے کا عمل ہے۔ اسی بنا پر نطشے اقدار کی کامل نفی کا قائل نظر آتا ہے۔ اور حقیقت کو Tissue of Erring کہتا ہے۔ یہ خالص مابعد جدید رویہ ہے۔ جس کے اثرات آگے آنے والے مفکرین پر پڑے"۔ (۳۱)

نطشے کا نظریۂ عدمیت دادائیت سے جا ملتا ہے جس کے واضح اثرات پہلی جنگِ عظیم کے بعد پیرس اور بعد ازاں انگلستان اور امریکا کے ادب پر پڑے۔ اگرچہ اس کا رشتہ جدیدیت سے ملایا جاتا ہے لیکن اس میں مضمر معانی اور اقدار کی نفی کا رویہ اسے مابعد جدیدیت سے جوڑتا ہے۔ جو مابعد جدیدیت میں معنی اور قدر کی سماجی تشکیل میں سامنے آیا۔ جس کے بحث مابعد جدید تھیوری کی ذیل میں آئے گی۔

حاصلِ بحث یہ ہے کہ ناصر عباس نیر مغربی مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کو جدیدیت کے ساتھ تقابلی صورت میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے مطابق مابعد جدیدیت جب نظریات کے حتمی، مطلق اور آفاقی ہونے کے تمام دعاوی کو منسوخ کرتی ہے تو اس کا اطلاق خود پر بھی کرتی ہے۔ یعنی خود شعوریت کے ذریعے وہ خود کو بھی معرضِ سوال میں مسلسل لاتی رہتی ہے۔ اور اپنی ہی بنیادوں کو چیلنج کرتی رہتی ہے۔ اسی لیے مابعد جدیدیت ہر قسم کی ادعائیت، اجارہ داری اور انتہا پسندی کی راہ بند کر دیتی ہے۔ وہ علوم میں مکالمے کی راہ کھولتی ہے تاکہ نئے نئے امکانات دریافت کیے جا سکیں۔ حقیقت کو ایک سے زائد زاویوں سے دیکھا جا سکے۔ اس تصور

کی وجہ سے مابعد جدیدیت کو اس کی قیمت سطحی حقیقت کے طور پر ادا کرنی پڑتی ہے کہ حقیقت کو جب متعدد زوایوں سے دیکھا جاتا ہے تو وہ گہرائی سے محروم ہو جاتی ہے اور سطحیت کا شائبہ ابھارتی ہے۔صرف سطح باقی رہتی ہے۔ فوکو کے مطابق سطح اور گہرائی کا فرق طاقت کے کھیل سے پیدا ہوتا ہے۔مابعد جدیدیت گہرائی کی بجائے صرف سطح پر ہی اکتفا کرلیتی۔ جسے وہ ثقافتی تشکیل ٹھہراتی ہے۔بالکل اسی طرح جیسے مابعد جدیدیت کے نزدیک ہر شے ثقافتی تشکیل ہے۔ ناصر نے اس ثقافتی تشکیل کو کئی حوالوں سے اجاگر کیا ہے۔مغربی مابعد جدیدیت کو سیاسی کے بجائے عوامی اور مقامی ٹھہرایا ہے۔جبکہ اردو میں ان کے بعض نظریات مثلاً افتراق اور لامرکزیت وغیرہ کو یا تو قبول ہی نہیں کیا یا اردو تنقید میں انہیں محدود کر دیا۔اور اس کی جگہ وزیر آغا کی امتزاجی تنقید کو اہمیت دی ہے۔ اور ایک طرف مابعد جدیدیت کی بنیادی فکر کو مابعد جدیدیت میں کبیری بیانیوں کی گمشدگی اور صغیری بیانیوں کی اہمیت کو اجاگر کرتے نظر آتے ہیں۔وہ اپنی مرتبہ کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمہ میں مابعد جدیدیت کی فکر پر جامع مباحث پیش کرتے ہیں۔اور مذکورہ کتاب کے صفحہ نمبر ۳۳ پر صغیری بیانیوں کی ذیل میں مابعد جدیدیت فکر کی ایک فہرست تیار کرتے ہیں جو کہ درج ذیل ہے۔

1۔ہر تجربہ مقامی ہے، اپنے ہی تناظر میں قابلِ فہم اور قابلِ عمل ہے۔

2۔کوئی نظریہ، تصور، علم حقیقی طور پر غیر جانب دار اور Value Free نہیں ہے۔

3۔ تاریخ کا سفر لازماً آگے کی سمت نہیں ہوتا، تاریخ میں عدم تسلسل ہوتا ہے۔

4۔دنیا میں تصورِ کائنات، تصورات اور نظریات کی کثرت ہے۔

5۔ آفاقیت کا دعویٰ اپنی اجارہ داری یا Hegemony قائم کرنے کی غرض سے ہوتا ہے۔

6۔ مطلق اتھارٹی کا کوئی وجود نہیں ہے۔طاقت کا کوئی ایک مرکز نہیں ہے بلکہ طاقت مختلف اور متعدد مراکز میں بٹی ہوئی اور منتشر ہے۔

7۔کسی نظریے، نظامِ اقدار، تصور یا ورلڈ ویو کو مرکزیت حاصل نہیں ہے۔

8۔ کوئی شے آزاد، خود مختار نہیں ہے، وہ دوسرے پر منحصر اور دوسروں سے جڑی ہے یعنی بین العلومیت اور بین المتونیت۔

9۔ حاشیے پر موجود علوم، طبقات، اصناف، ثقافتیں اتنی ہی اہم ہیں جتنی مرکز میں موجود ہیں۔

10۔ دنیا اور متن کی تعبیر کے کئی طریقے اور اس طرح کئی تعبیریں ممکن ہیں اور کوئی تعبیر حتمی اور آخری نہیں ہے۔ کسی تعبیر کی حتمیت پر اصرار دراصل اس تعبیر کی اجارہ داری قائم کرنا ہے۔

11۔ آخری تجزیے میں ہر علم، تصور، قدر سماجی تشکیل ہے۔ چوں کہ سماجی تشکیل ہے، اس لیے آئیڈیالوجی پر مبنی بھی ہے۔

مابعد جدیدیت فلسفہ کے ان مقدمات کی روشنی میں ناصر عباس نیر کا واضح مؤقف سامنے آجاتا ہے۔

ج۔ عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات

عمران شاہد بھنڈر مابعد جدیدیت کی تفہیم کے حوالے سے گوپی چند نارنگ اور ناصر عباس نیر کے مقابل اپنا الگ نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ وہ اپنی تمام تر توجہ اس بنیادی فلسفے پر مرکوز کرتے ہیں یا اس فکری نظام کو اپنی تفہیم کا حصہ بناتے نظر آتے ہیں جو سیاسی، سماجی، ثقافتی سیاق میں مابعد جدیدیت کی فکری تشکیل کا سبب بنتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تفہیم نظری یا اطلاقی سطح سے بڑھ کر نقد الانتقاد کے زمرے میں آجاتی ہے۔ جس کے دوران وہ مابعد جدیدیت کے بنیادی فلسفیانہ قضایا کو جدلیاتی اور استدلالی سطح پر نہ صرف چیلنج کرتے ہیں بلکہ ان قضایا کے مغربی و اردو مابعد جدید ناقدین کی تفہیمات یا تشریحات پر بعض حوالوں سے تنقید بھی کرتے ہیں۔ جس سے مابعد جدیدیت فلسفہ کے تشکیلی عناصر بھی واضح ہو جاتے ہیں اور ان کی تفہیم بھی آسان ہو جاتی ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ اپنے ہر استدلال کو جدلیاتی سطح پر پیش کرتے ہیں چاہے تفکری سطح پر ہو یا مادی سطح پر۔ اسی بنیاد پر وہ مغربی مابعد جدیدیت کے تعقلات کی گہرائی تک جاتے ہیں۔ اور پھر ان کی بنیاد پر اردو مابعد جدیدیت کے قضیے کو دیکھتے ہیں۔ ایسا وہ فلسفیانہ تناظر میں کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے پیشِ نظر وہ فلسفیانہ قضایا ہیں جن کی رو سے مابعد جدیدیت کی راہ ہموار ہوئی۔ اس لیے وہ فلسفے کی پوری روایت کھنگالتے ہوئے نظر آتے ہیں جس کی روشنی میں وہ اپنی کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" کے مقدمہ کی ابتدائی سطور میں ہی واضح کر دیتے ہیں کہ "مغربی مابعد جدیدیت جن تعقلات پر استوار ہے، وہ مغربی علم الوجود، الٰہیاتی مابعد الطبیعات اور منطقی تعقلات کی نفی سے عبارت ہے"۔ [۳۲]

وہ کون سے تعقلات ہیں جن کی نفی کی گئی اور پھر مابعد جدیدیت نے اس نفی پر اپنے تعقلات استوار کیے، مذکورہ بالا تینوں منطقوں سے بخوبی عیاں ہو جاتا ہے۔ جس کا ذکر پہلے باب میں بھی کیا گیا ہے کہ مغربی علم الوجود انسان مرکز فلسفہ ہے جس کے اہم فلاسفہ میں کیرکیگارڈ، ہائیڈیگر، جیسپر اور سارتر شامل ہیں۔ اسی طرح الٰہیاتی مابعد الطبیعات ایسے فلسفے پر مشتمل ہے جس میں ارادے کو عقل پر اس قدر فوقیت اور اہمیت دی گئی کہ اسے اس کائنات اور انسان کی اساسی حقیقت کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔ جس کے اہم فلاسفہ میں روسو، شوپنہار، نٹشے، ولیم جیمز، برگساں وغیرہ شامل ہیں۔ اس کے مقابلے میں منطقی تعقلات کا وہ فلسفہ ہے جس میں عقل کو فوقیت اور اہمیت دی گئی۔ جو روشن خیالی پروجیکٹ کی اساس ہے۔ یہ جدید فلسفہ ڈیکارٹ سے لے کر ہیگل تک محیط ہے۔ اسپائنوزا اور کانٹ بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔ مذکورہ بالا فلسفے کی تینوں روایات میں کسی نہ کسی شے کی مرکزیت اہم تھی۔ جسے مابعد جدید فکر نے عیاں کرتے ہوئے چیلنج کیا۔ اور اس کی جگہ لامرکزیت کا فلسفہ پیش کیا۔ بھنڈر مرکز کے حتمیت سے اس کے انحراف یا رد تک ان تمام فلاسفہ کو بڑی باریک بینی سے ایک تسلسل کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ جس سے مابعد جدیدیت کے قضایا کو بہتر انداز میں سمجھا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بالا کتاب میں انہوں نے ڈاکٹر وزیر آغا کی امتزاجی تنقید پر تنقیدی اور فلسفیانہ مباحث مابعد جدیدیت فلسفہ کے تناظر میں پیش کیے ہیں۔ جس سے اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے تضادات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

مابعد جدیدیت فلسفے کے حوالے سے بھنڈر کی تفہیمات ایک مخصوص تناظر میں پیش کی گئی ہیں۔ اور اسی تناظر میں وہ مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا پر جرح کرتے نظر آتے ہیں۔ اُن کے اِس تناظر کو جاننا ضروری ہے۔ اُن کے نزدیک مابعد جدیدیت فلسفے کے پیچھے سرمایہ دار (بورژوا) کی آئیڈیالوجی کارفرما ہے۔ اور اس فکر کی قبولیت کو ذہنی غلامی کے مترادف گردانتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کتاب "مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ" کے پیش لفظ کے آغاز میں ہی واضح مؤقف اپناتے ہیں کہ "مابعد جدید فکر کی قبولیت ذہنی غلامی کی بدترین مثال ہے۔۔۔ مابعد جدید فکر مغربی معاشروں کے اندرونی تضادات کی نظری جہت ہے، جو بورژوا آئیڈیالوجی کے تحت سرمایہ داری نظام کو تسلسل عطا کرنے کی کوشش ہے"۔ [۳۳]

اس اقتباس کو دو حصوں میں بانٹتے ہیں اور پہلے حصے یعنی (مابعد جدید فکر مغربی معاشروں کے اندرونی تضادات کی نظری جہت ہے) کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اس پہلے بیان کے تجزیے کے دوران تضادات پر سوچ مرکوز

ہوتی ہے۔ تضادات کہیں بھی ہوں یا تو دبا دیے جاتے ہیں یا جس کے اندر یہ تضادات جنم لیتے ہیں، اُس کے انہدام کا باعث بنتے ہیں۔ جیسا کہ بھنڈر لکھتے ہیں کہ "حقیقت میں مابعد جدیدیت لبرل ازم کے مثالی آدرشوں کا انہدام ہے"۔ (۳۴) اس مؤقف میں ایک ابہام ہے کہ بھنڈر یا تو یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ لبرل ازم کے آدرشوں کے انہدام کا نتیجہ مابعد جدیدیت ہے یا یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ لبرل ازم کے آدرشوں کا انہدام مابعد جدیدیت کے بحران کے مترادف ہے راقم کے نزدیک بھنڈر نے دوسرا مفہوم لیا ہے۔ جس کی وضاحت ضروری ہے۔ انہدام کسی کا بھی ہو وہ کسی نہ کسی بحران کا باعث بنتا ہے۔

بھنڈر لبرل ازم کے انہدام کو مابعد جدیدیت کے بحران سے تعبیر کرتے ہیں۔ دراصل وہ واضح کرنا چاہ رہے ہیں کہ لبرل ازم کا انہدام، اُس فسطائیت کو عیاں کرتا ہے، جس سے مابعد جدیدیت کا بحران پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنی کتاب "لبرل ازم پوسٹ ماڈرن ازم مارکسزم" کے صفحہ نمبر ۳۴ پر لکھتے ہیں کہ "لبرل ازم کا بحران اس (مابعد جدیدیت) کے تمام مثالی آدرشوں اور اقدار کا بحران بن چکا ہے۔ اور اس کے بحران نے لبرل ازم کے اندر فسطائی رجحانات کو عیاں کر دیا ہے"۔ (۳۵)

فسطائی رجحانات کا عیاں ہونا ان تضادات کی وجہ سے ہے جو لبرل ازم میں پیدا ہوئے اور بالآخر اس کے انہدام کا باعث بنے۔ مذکورہ بالا اقتباسات کا بغور تجزیہ کیا جائے تو بھنڈر مابعد جدیدیت کو فسطائیت کے مترادف تعبیر کر رہے ہیں۔ حالاں کہ فسطائیت کے نمایاں پہلوؤں میں کلیت پسندی، وحدت اور مرکزیت شامل ہیں جنھیں مابعد جدیدیت مسترد کرتی ہے۔ اُن کے نزدیک مابعد جدیدیت، فسطائیت کے مترادف کیسے ہے؟ اس کا جواب تلاش کرتے ہیں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "جدید فسطائیت ایک ایسا رویہ ہے جو سرمایہ داری نظام کے وسط میں موجود ہے۔ فاشزم، لبرل ازم کے بحران میں خود کو لبرل آئیڈیالوجی کے اندر سے ظاہر کرتا ہے۔ اس کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب لبرل آئیڈیالوجی مختلف طبقات کے درمیان جنم لینے والے تضادات کی شدت میں کمی کرنے کی بجائے ان میں اضافے کی مرتکب ہوتی ہے۔ یہی وہ لمحہ ہے جب یہ خود سے تضاد میں آتی ہے، اور اس کے محافظ عقلیت کو ناکافی خیال کرتے ہوئے اس تضاد کی تحلیل بذریعہ طاقت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں"۔ (۳۶)

اس اقتباس سے مابعد جدید رویے کی عکاسی ہوتی ہے۔ بھنڈر کے مطابق لبرل آئیڈیالوجی کا تضادات میں کمی کرنے کے بجائے اضافے کا مرتکب ہونا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ سرمایہ داری کے بحران میں سرمایہ داروں کی آئیڈیالوجی کا فسطائیت میں تبدیل ہونا کوئی ایسا عمل نہیں ہے جو کہیں باہر سے لبرل ازم کے اندر داخل ہو جاتا ہے، فسطائیت حقیقت میں لبرل ازم کا اس کے الٹ میں بدلنا ہے۔ اس ساری بحث کو تضادات کی روشنی میں مذکورہ بالا اقتباس کے پہلے حصے کو دوبارہ پڑھیں جسے ابتدا میں پیش کیا گیا ہے کہ (۔۔۔مابعد جدید فکر مغربی معاشروں کے اندرونی تضادات کی نظری جہت ہے،) بھنڈر کا اشارہ انہی تضادات کی جانب ہے جس سے فسطائیت اور مابعد جدید فکر کے مترادف ہونے کا شائبہ ابھرتا ہے۔ اور ایسا طاقت کے زور پر ہوتا ہے۔ بھنڈر کے مطابق طاقت کی عملی شکل تشدد، دہشت، جبر و استبداد ہے۔(۳۷)

یہی طاقت دہشت و بربریت کا باعث ہے بھنڈر دہشت اور طاقت کے اس کھیل کو سرمایہ دارانہ آئیڈیالوجی میں دیکھتے ہیں اور اس تناظر میں دہشت گردی کو بورژوا آئیڈیالوجی ثابت کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ بھنڈر کے مطابق مابعد جدیدیت اس کی راہ ہموار کرتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "دہشت گردی بورژوا کی آئیڈیالوجی ہے، جسے کبھی تو مذہب اور کبھی سیاست کے نام سے عوام پر مسلط کیا جاتا ہے۔ دہشت گردی سرمایہ دارانہ کلیت کی وہ بدترین شکل ہے، جو حقیقی حالات سے نظری سطح پر متشکل ہوتی ہے تو تاریخ کا خاتمہ، آئیڈیالوجی کا خاتمہ، انسان کا خاتمہ مختصر یہ کہ 'ہر چیز کے خاتمے' کا دعویٰ کرتی ہے"۔(۳۸)

بھنڈر کے اس اقتباس کو ابتدا میں بیان کیے گئے ایک اقتباس کے دوسرے حصے کے تناظر میں دوبارہ پڑھیں جو کہ یہ ہے کہ (۔۔۔(مابعد جدیدیت) بورژوا آئیڈیالوجی کے تحت سرمایہ داری نظام کو تسلسل عطا کرنے کی کوشش ہے)، تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بھنڈر مابعد جدیدیت کو کس تناظر میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لبرل آئیڈیالوجی سے عیاں ہونے والی فسطائیت، مغربی سرمایہ دارانہ نظام کی بورژوا آئیڈیالوجی اور مابعد جدید فکر فلسفیانہ اعتبار سے ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ اُن کی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" میں اس مؤقف کو اختیار کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی ایک اور کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" میں ایک جگہ لکھتے ہیں "مابعد جدیدیت اپنی سرشت میں سیاسی ہے"(۳۹)

ایک اور جگہ مابعد جدیدیت کے مؤقف، آئیڈیالوجی اور تاریخ کے خاتمے کے حوالے سے اپنی کتاب "فلسفہ مابعد جدیدیت؛ تنقیدی مطالعہ " کے صفحہ نمبر ۱۲۰ پر لکھتے ہیں کہ " آئیڈیالوجی اور تاریخ کے خاتمے جیسے دعوؤں کے پس منظر میں مغربی لبرل ڈیموکریسی کو حتمی طور پر فاتح قرار دینے کی خواہش تھی۔ افسوس کہ یہ محض خواہش تک ہی محدود رہ گئی اور حقیقت کبھی نہ بن پائی۔۔۔ آئیڈیالوجی کے خاتمے کی بحث احمقانہ ہے"۔ (۴۰)

بھنڈر کے اس مؤقف کے برعکس مابعد جدید مفکرین کے نزدیک مابعد جدیدیت سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ہے۔ تو بھنڈر کا یہ مؤقف کہ مابعد جدیدیت سرمایہ دارانہ نظام کی ایک شکل ہے یا اس کے پیچھے ایک معاشی منطق ہے، مابعد جدید مفکرین کے لیے ایک چیلنج بن جاتا ہے۔ بھنڈر کے اس مؤقف کی وضاحت اوپر کر دی گئی ہے۔ یہاں ان کا ایک اور اقتباس قابلِ غور ہے جس میں وہ اپنے اس مؤقف کا دفاع کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> "دانشور اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت سرمایہ داری نظام کے خلاف ہے، کیوں کہ یہ موجودہ نظام جو مابعد الطبیعات کے تحت عمل کر رہا ہے، اس کو تباہ کرنا چاہتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کی سرمایہ داری نظام کی مخالفت اس نظام کو مزید تقویت عطا کرتی ہے۔ سرمایہ داری نظام خیالی فلسفوں کی پرستش کے باوجود ایک حقیقی نظام ہے، جس میں دنیا زندگی بسر کر رہی ہے۔ اس کو محض نظری سطح پر حل کرنا یا اس کے تضادات تلاش کرنے سے معاملہ حل نہیں ہوتا، بے عملی کا یہ پہلو ہی مابعد جدیدیت کو اس نظام کے اندر کام کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اجتماعی حوالوں سے اس کا فائدہ مغربی سامراج کو ہوا ہے"۔ (۴۱)

اسی تناظر میں بھنڈر یہ بر ملا کہتے ہیں کہ "مابعد جدیدیت غالب طبقے (بورژوا) کی آئیڈیالوجی ہے"۔ (۴۲) بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت عملی سطح پر ناکام ہے۔ مغرب میں آزادی کے نام پر جو تحریکیں برپا ہوئی ہیں یہ ان کی قطعاً کوئی وضاحت نہیں کرتی۔ یہی وجہ ہے کہ دہشت گردی کی روک تھام میں آزادی کی تحریکوں کو تیز کرنے کی کوئی وضاحت مابعد جدیدیت میں نہیں ملتی۔ اس لیے وہ مابعد جدیدیت پر طنز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "مابعد جدیدیت نے یہ تحفہ دیا ہے کہ اس نے عمل کے برعکس زبان کو بنیاد بنا کر جدوجہد کے

برعکس صرف اکتسابی عمل پر زور دیا ہے"۔(۴۳) اس لحاظ سے بھنڈر مابعد جدیدیت کو مسترد کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس کے پیچھے مغربی مفکرین کے اپنے اپنے مفادات ہیں جو سرمایہ دارانہ نظام کو تقویت دیتے ہیں۔ اس موقف کا اظہار وہ اپنی کتاب "فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ" میں کرتے ہیں اور اردو مابعد جدیدیت کی مخالفت کرتے ہوئے اسے مفروضہ گردانتے ہیں وہ لکھتے ہیں:

> "ایسا مفروضہ جو مغرب میں پہلے ہی سے مفروضایا بھی جاچکا ہے، اور مسترد بھی کیا جا چکا ہے۔ ایسے مفروضوں کا محرک یا تو مغربی مفکروں کے آئیڈیالوجیکل مفادات ہوتے ہیں یا پھر ان میں سرمایہ داری کو تقویت پہنچانے والا کوئی پہلو مضمر ہوتا ہے۔ اردو میں فکری حوالوں سے اسیری کے احساس سے آزاد فکر کے حامل افراد کی حیرت میں بدستور اضافہ ہوتا جاتا ہے"۔(۴۴)

بھنڈر ان مفادات کے نتیجے میں انسان کی بربادی دیکھتے ہیں اور ایک واضح نتیجے پر پہنچتے ہیں جسے وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" کے صفحہ نمبر ۱۳۳ پر پیش کرتے ہیں کہ بیسویں صدی کے ساتویں عشرے میں مغربی جامعات کے فرانسیسی پروفیسروں کے ایک گروہ نے سرکاری چندوں کا حق ادا کرتے ہوئے مابعد جدیدیت کو سیاسی ایجنڈے کے طور پر پیش کیا، جسے بالآخر امریکی درسگاہوں میں پزیرائی ملی اور مابعد جدیدیت کو مستقبل کے لائحہ عمل کے لیے کار آمد سمجھتے ہوئے امریکی دانشوروں کو لبرل جمہوریت، انسان پرستی اور سیکولرازم کے لبادے میں انسانیت سے منسلک اقدار کی پامالی کے فلسفے کی اعلیٰ انسانی اقدار کے نام پر نئی نسل کے اذہان میں راسخ کرنے کا ذمہ سونپ دیا گیا ہے۔ استحصال و ناانصافی کے خلاف حقیقی جدوجہد امریکی سرمایہ داری ذہن کے خلاف اٹل ہو چکی تھی، جس کا استحصال زدہ سبجیکٹ تاریخ کا وہ سبجیکٹ تھا، جس کے لیے استحصالی و جابر طبقے سے بچنا ناگزیر ہو چکا تھا۔ وہ کڑی تنقید کرتے ہوئے جامعات کے ان پروفیسروں کو ضمیر فروش کہتے ہیں جنھوں نے مابعد جدیدیت کو حقیقی سرمایہ داری کلیت کی بجائے 'تفکری کلیت' اور نجات دلانے والے فلسفوں کے خلاف استعمال کیا۔ وہ مابعد جدیدیت کے مقاصد کا تعین کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کا حتمی مقصد مابعد جدید مفکروں کی نظر میں کلیت پسند فلسفوں (ہیگلین ازم، سٹالن ازم، ڈارون ازم، مسیحیت وغیرہ) کے خلاف ردِ عمل تھا۔ درحقیقت یہ ردِ عمل شعوری فلسفے اور سماجی ارتقاء کے خلاف ثابت ہوا۔

بھنڈر کے یہ نتائج منطقی اعتبار سے صائب معلوم ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے جب مابعد جدیدیت کلیت کو رد کرتی ہے تو اس دوران صرف کلیت کا فلسفہ ہی رد نہیں ہوتا فلسفیانہ سطح پر دیکھیں تو کلیت کے رد ہونے سے اس کے ساتھ جڑی وہ تمام اقدار بھی رد ہو جاتی ہیں جو اس کلیت کو قائم کرتی ہیں۔ مابعد جدیدیت کے تقریباً تمام تصورات اسی کلیت کے رد ہونے سے جڑے ہیں۔ ادھر کلیت کو رد کیا ادھر عقل کا وجود خطرے میں پڑ گیا۔ کلیت کی نفی کے سلسلے میں ہی روشن خیالی پروجیکٹ کو مسترد کر دیا گیا۔ جو عقل اور اس کی مرکزیت کی قائل تھی۔ مرکزیت اور حتمیت کے وہ تمام فلسفے مابعد جدیت نے رد کر دیے۔ اب جب عقل کا وجود خطرے میں پڑ گیا تو لازمی بات ہے اس کے ساتھ جڑے انسان کو بھی زک پہنچی۔ مابعد جدیدیت نے اسی بات کے پیشِ نظر کہ انسان عقل کی وجہ سے مرکزیت کا نمائندہ ہے اس لیے وہ بھی سرے سے رد ہو گیا۔ انسان کی مرکزیت کا رد ہیومن ازم کا رد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر یہ کہنے پر مصر ہیں کہ جس ردِ عمل سے مابعد جدیدیت کا قضیہ پروان چڑھا ہے اس نے تمام شعوری فلسفوں اور سماجی ارتقاء کو تہس نہس کر دیا ہے۔ جو انسان کی آزادی کے ساتھ جڑا ہے۔ مابعد جدیدیت کے اسی رویے کے باعث بھنڈر اسے سیاسی ایجنڈے، معاشی منطق اور "بڑے" یعنی مہابیانیوں / سامراج کے تناظر میں دیکھتے ہوئے رد کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت میں انسانی عمل کے غیر متعین ہونے اور سماجی و سیاسی سطح پر تضادات کی حتمیت کی وجہ سے اُن کی عدم تحلیل ہی بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت کے استر داد کا باعث بنتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "مابعد جدیدیت کا مقصد سرمایہ داری نظام کا خاتمہ نہیں بلکہ سرمایہ داری نظام کے تضادات کی نوعیت کو حتمی گردانتے ہوئے ان کی کسی بھی لمحے معیاری تحلیل سے انکار کرنا ہے۔ مطلب یہ کہ دنیا کی تبدیلی کی خواہش ترک کر دینے میں ہی بہتری ہے۔ وسیع سماجی و سیاسی سطح پر تضادات کی عدم تحلیل کا سب سے اہم پہلو، انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت اور 'بڑے' کی جگہ 'چھوٹے' کو پروان چڑھانے کی خواہش ہے۔ اسی صورت میں مابعد جدیدیت کے حتمی مقصد یعنی بورژوا کے مقاصد کی تکمیل ہو سکتی ہے، قطع نظر اس امر کے کہ مابعد جدیدیت ہر طرح کی مقصدیت کے خلاف ہے۔ مابعد جدیدیت کوئی ایسی تجویز پیش نہیں کرتی ہے کہ جس سے انسانی عمل کو متعین کیا جا سکے"۔ (۴۵)

بھنڈر مابعد جدیدیت کو مقصدیت سے جوڑتے ہوئے مسترد کرتے نظر آتے ہیں۔ ظاہر سی بات ہے کہ انسانی سبجیکٹ کو نظر انداز کر دیا جائے یا اسے مکمل طور پر رد کر دیا جائے تو شعور یا عقل اپنے آپ رد ہو جاتے ہیں۔ بھنڈر یہ سمجھتے ہیں کہ انسانی سبجیکٹ کی موت کے لیے ہی مابعد جدیدیت تکثیریت کا فلسفہ پیش کرتی ہے۔ کلیت اور مرکزیت جب اپنی حتمیت سمیت رد ہو جاتے ہیں تو لامرکزیت کا فلسفہ سامنے آتا ہے۔ جس سے تکثیریت نمو پاتی ہے۔ اور اس سارے فلسفے کے بنیاد اس سبجیکٹ کی موت تھی جو عقل کا نمائندہ تھا یعنی انسان کی جیتے جی موت۔ اسی بات کے پیش نظر وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ "بورژوا انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت کا سوال صرف اور صرف یہودی ذہنیت میں ہی ممکن ہو پایا ہے، جبکہ دیگر اقوام کے بارے میں لامرکزیت کے تصور نے صرف اور صرف فاشزم کو فروغ دیا ہے"۔[۴۶] بھنڈر اس تناظر میں بھی مابعد جدیدیت کو مسترد کرتے ہیں۔ اور اس کا حل مارکسزم یا جدلیاتی فلسفوں میں ڈھونڈتے نظر آتے ہیں۔ یا مابعد جدیدیت کے مقابل مارکسزم کو اہمیت دیتے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" کے مضمون بعنوان "جدلیات، شعور اور مابعد جدید فاشزم" میں مارکسزم اور مابعد جدیدیت کا تقابلی و تنقیدی تجزیہ پیش کرتے ہیں اور اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "مارکسزم عملی و حقیقی مقولے کی بنا پر انسان سے متعلقہ فلسفوں کے فروغ کے لیے کوشاں رہا ہے، دوسری طرف انسان کی ہر شکل کا انہدام مابعد جدید فاشسٹوں کا خاصہ بن جاتا ہے"۔[۴۷] اس مؤقف کے سلسلے میں اپنی کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" میں صفحہ نمبر ۱۳۴ پر مارکسی جدلیات کی اہمیت میں لکھتے ہیں کہ "مارکسی جدلیات انہی مفاہیم میں باقی تمام نظریات سے الگ ہو جاتی ہے کہ اس میں "حتمیت" کا کوئی بھی تصور موجود نہیں ہے۔ کوئی نظام حتمی نہیں ہے، نہ ہی کوئی نظریہ حتمی ہے، نہ ہی کوئی خیال حتمی ہے۔ جو فلسفہ ایک خاص مرحلے میں خود کو سچا ثابت کرتا ہے، وہ مختلف لمحات میں خود سے تضاد میں آکر اپنی ہی سچائی سے انحراف پر مجبور نظر آتا ہے"۔[۴۸]

بھنڈر کے اس بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک مابعد جدیدیت ناکام ہو کر مسترد کی جا چکی ہے۔ اس سے پیدا ہونے والا بحران مارکسی جدلیات کے ذریعے ختم کیا جا سکتا ہے۔ اور اس بیان سے بھی واضح نظر آتا ہے کہ بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا سابقہ فلاسفہ خاص طور پر مارکسزم، ہیگلین، کانٹ اور نٹشے سے مستعار لیے گئے ہیں۔ جن کی وضاحت وہ مختلف حوالوں سے اپنی کتاب میں کرتے ہیں۔ بھنڈر جب مختلف حوالوں سے مابعد جدیدیت کے تصور انسانی لامرکزیت کو چیلنج کرتے ہیں تو مابعد

جدیدیت کی ساری عمارت ویسے ہی گرتی ہے جیسے عقل کی حتمیت کے خاتمے کے ساتھ تعمیر ہوئی تھی۔ جس سے سماج میں بیگانگی کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ انسانی لامرکزیت سے سماج میں پیدا ہونے والی بیگانگی کو بھنڈر مابعد جدیدیت فلسفہ کی بیگانگی سے تعبیر کرتے ہیں۔[۴۹] اور اس بیگانگی سے نجات کے لیے وہ لوکاش، ہیگل اور مارکس کے فلسفوں کو ترجیح دیتے ہیں۔[۵۰] جن فلسفوں کو بھنڈر اہمیت دے رہے ہیں وہ عقل اور انسان کی مرکزیت پر استوار ہیں۔ بھنڈر کا عقل اور انسان کو فوقیت دینا مابعد جدیدیت کی لامرکزیت کا استرداد ہے اور اسی تصور سے لیوتارڈ کے مہابیانیوں کے خاتمے کا تصور بھی رد کر دیتے ہیں۔ جس سے مقامیت کے تصور پر بھی چوٹ پڑتی ہے۔ جو مابعد جدیدیت کے اہم فلسفے سماجی و ثقافتی تشکیل سے جڑا ہے۔ اس تناظر میں دریدا کی ردِ تشکیل پر بھی سوال اٹھتا ہے اور مقامیت کے اس تصور پر بھی جس سے آفاقیت اور مہابیانیوں کو زچ کیا گیا۔ ان کے مطابق "لیوتارڈ وغیرہ کی مابعد جدیدیت اپنے انجام کو پہنچ چکی ہے۔ چھوٹا بیانیہ اپنی اہمیت کھو چکا ہے۔ لاتشکیل جس سیاسی پروجیکٹ کو متعارف کرواتی ہے اس کی نوعیت مقامی نہیں، آفاقی ہے"۔[۵۱]

بھنڈر کے نزدیک کسی بھی قسم کا علم اس وقت قابلِ قدر ہو سکتا ہے جب اس کی پیروی میں انسانی عمل اور انسانی عمل کے بعد اس کی تفہیم حاصل کرنا ممکن ہو۔[۵۲] اسی بنیاد پر وہ ڈی کنسٹرکشن (لاتشکیل) کو بھی مابعد جدیدیت کے تناظر میں اہمیت نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لکھتے ہیں "دریدا ڈی کنسٹرکشن کے نام پر ایک ایسا فلسفہ پیش کرتا ہے جس کے تحت سچائی، جھوٹ، جبر، ناانصافی اور اخلاقیات جیسی اقدار کی "موجودگی" کا بھی کوئی امکان نہیں ہے"[۵۳] یہاں موجودگی سے مراد معنی (کسی بھی شے کا معنی) کی موجودگی ہے۔ جسے دریدا نے غیر اہم سمجھا اور التوائے معنی کا نظریہ پیش کیا۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت سے زیادہ مارکسیت اہمیت رکھتی ہے۔ اسی تناظر میں وہ دریدا کو اس کی ڈکنسٹرکشن کے حوالے سے مارکسیت کے قریب گردانتے ہیں۔ دراصل ان کے مطابق ڈی کنسٹرکشن نظریاتی بنیادوں پر سامنے آتی ہے۔ جو انسانی سبجیکٹ کو حذف کر دیتی ہے۔ اسی انسان سے معنی کا تصور جڑا ہے۔ جب انسان حذف ہوتا ہے تو معنی خود بخود اپنی حتمیت یا مرکزیت کھو بیٹھتا ہے اور اس کے مقابلے میں افتراق قائم ہوتا ہے، اسی فلسفے کے ساتھ تکثیریت اور بین المتونیت کے تصورات جڑے ہیں۔ سماجی سطح پر یہ معنی غالب فلسفوں کے تحت پروان چڑھتا ہے۔ جو بورژوا دانشوروں نے قائم کیا ہے۔

بھنڈر اسی حوالے سے دریدا کو مارکسیت کے قریب گردانتا ہے کہ اس نے اس معنی کو لاتشکیل کیا ہے جو بورژوازی تھا۔ اس حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

> "نظری اعتبار سے دریدا اس سبجیکٹ کا انہدام چاہتا ہے جو غالب آئیڈیالوجی کا محافظ ہے۔ دریدا کی بورژوازی معنی کی لاتشکیل اسے مارکسیت کے قریب تر کر دیتی ہے۔ لیکن دریدا کسی طبقے کو مرکز میں نہیں لانا چاہتا، مرکزیت کا مطلب ایک بار پھر معنی کا قیام ہے"۔ (۵۴)

حاصلِ بحث یہ ہے کہ بھنڈر مابعد جدیدیت کی تفہیم، مغربی سماجی ارتقاء کو سامنے رکھ کر کرتے ہیں۔ اور سابقہ فلسفوں کے ساتھ اس کا تقابل کرتے ہوئے مابعد جدیدیت فلسفہ کے تشکیلی عناصر کو عیاں کرتے ہیں۔ اور اسی تناظر میں مابعد جدیدیت کے استرداد پر اصرار کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت کے بنیادی قضایا کو ان کے پس منظر اور تشکیلی عناصر کی روشنی میں پیش کرتے ہیں۔ جدلیاتی تفکر کے ساتھ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مابعد جدیدیت ناکام ہو چکی ہے۔ اور اس کی وجہ مابعد جدیدیت میں اس انسان کا انہدام ہے جو سماج کا حصے ہے اور جس کے بغیر سماج ادھورا ہے۔ اور اسی سلسلے میں وہ انسان کے انہدام کو سماج کے بحران سے تعبیر کرتے ہیں اور یہی بحران مابعد جدیدیت کا بحران ثابت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ انسان کے اس انہدام سے عقل پر جو کاری ضرب لگائی گئی تھی کانٹ، ہیگل اور مارکسی جدلیات کے تناظر میں اس کا دفاع کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس دفاع کے دوران وہ مابعد جدیدیت کے جملہ نظریات پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ خاص طور پر اردو مابعد جدیدیت اور ان کے مفکرین پر۔ جو بھنڈر کی نظر میں مابعد جدیدیت کی تفہیم سے بالکل عاری ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اردو ناقدین کے نظریات پر جرح کرتے نظر آتے ہیں۔

دراصل بھنڈر مابعد جدیدیت فلسفے کے ان بنیادی تعقلات کو پیش کرتے ہیں جن سے سماج میں تبدیلی رونما ہو رہی ہے۔ اور یہ تبدیلی ان کے نزدیک معاشی منطق کے تحت وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ اس حوالے سے وہ اِس میں طاقت اور دہشت کے عناصر نمایاں کرتے ہیں۔ اور اسے انسان دشمن فلسفے کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں مارکسی جدلیات سے اُس بحران کا حل نکالتے ہیں جو ان کے نزدیک مابعد جدیدیت کی وجہ سے انسانی سبجیکٹ کے انہدام کی صورت در آیا ہے۔ اور اسی کی بنیاد پر مابعد جدیدیت کے جملہ تعقلات کی نفی کرتے ہیں۔

د۔ اہم نکات، تجزیہ و تقابل اور حاصلِ بحث

اہم نکات:

درج بالا مباحث میں تینوں ناقدین کے حوالے سے مابعد جدیدیت بطور فلسفہ کے جو اہم نکات یکساں طور پر سامنے آتے ہیں ان کی فہرست درج ذیل ہے:

1۔ مابعد جدیدیت کی فکری اساس، فلسفہ لسان، پس ساختیات، تانیثیت، نئی تاریخیت اور ردِ تشکیل جیسے نظریات و فلسفوں پر قائم ہے۔ جو روشن خیالی کی فلسفیانہ اساس یعنی عقل اور تجربے پر قاری ضرب لگاتی ہے۔

2۔ کوئی بھی آئیڈیالوجی حتمی نہیں ہے اور نہ ہی یہ آخری سچائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدید فلسفہ متعینہ معنی کے بجائے غیر متعینہ معنی پر اصرار کرتا ہے۔

3۔ مابعد جدیدیت کسی بھی بڑی فلسفیانہ روایت یعنی مہابیانیوں پر یقین نہیں رکھتی۔ ہیگل ہو کہ مارکس، فرائیڈ ہو کہ یونگ، مابعد جدیدیت ان سب کو شک کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اور چھوٹے بیانیوں یعنی مقامیت پر زور دیتی ہے۔

4۔ حقیقت صرف ہائپر رئیلٹی یعنی تشکیلی حقیقت ہے۔

5۔ مابعد جدیدیت متن کی کلیت پسندی اور وحدانیت کے بجائے تکثیریت، بو قلمونی اور معنی کی تشکیل پر اصرار کرتی ہے۔

6۔ مابعد جدیدیت کا فلسفہ لامرکزیت کا فلسفہ ہے۔

7۔ مابعد جدیدیت نے فلسفیانا قضایا کو قبول کر کے جدیدیت یا سابقہ رجحانات اور تحریکات کو سابقہ کی ضرورت قرار دے کر مسترد کر دیا۔

8۔ لبرل طرز ہائے حکومت سے لے کر سرمایہ دارانہ نظام اور سائنس و ٹیکنالوجی تک سب کو مسترد کر دیا۔

9۔ جدیدیت کے الٹ، مابعد جدیدیت حقیقت پسندی (Realism) کی دشمن ہے۔

10۔ یہ تجربہ اور عقل کی بجائے اس حقیقت پر انحصار کرتی ہے جو اضافی ہے۔

11۔ یہ انفرادی تشخص اور حتمیت یا اتھارٹی کی بجائے مختلف نسلوں، صنفوں اور طبقوں کے گروہوں کی حمایت کرتی ہے۔

12۔ مابعد جدید فلسفے کے نزدیک انسانی مفادات مشترک نہیں ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان میں ہم آہنگی بھی نہیں پائی جاتی۔ بلکہ یہ تصادم اور جبر و تشدد (Oppression) پر مبنی ہوتے ہیں۔

13۔ یہ فردیت پسندی (Individualism) کو کسی بھی شعبہ ہائے زندگی کی اہم اور بنیادی قدر نہیں سمجھتی چاہے وہ تجارت ہو یا سیاست یا ادب و آرٹ۔ بلکہ اس کی جگہ پنچایت (Communalism) استحکام (Solidarity) اور انسانی برابری (Egalitarianism) کو قابلِ قدر گردانتی ہے۔

14۔ مابعد جدید فلسفے میں جب عقل اور تجربہ کو منہا کر دیا جاتا ہے تو اس کا خلا مابعد جدیدیت مصنوعی ذہانت (Artificial Intelligence) سے پُر کرتی ہے۔ یعنی علم جس کی بنیاد عقل و تجربہ پر تھی اب اس کی جگہ کمپیوٹر نے لے لی۔ اس لیے مابعد جدیدیت میں یہ ضروری قرار پایا کہ عقل اور تجربے کی بجائے علم اسے قرار دیا جائے جو کمپیوٹر کی زبان میں پیش کیا جا سکے۔

15۔ مابعد جدید فلسفے کی رو سے علم وہ ہے جو عملی اور افادی قدر کا حامل ہو۔ نیز علم اور طاقت لازم وملزوم ہیں۔

16۔ مابعد جدیدیت، علم کی معروضی حقیقت کا انکار کرتے ہوئے سماجی تشکیل (Social Consturction) کو اہم گرادانتی ہے۔

17۔ مابعد جدیدیت تاریخ میں غایت اور جبریت کے تصور کو کلیۃً رد کرتی ہے۔ جس سے مابعد جدید فلسفے میں مارکس کا "غیر طبقاتی سماج" اور تاریخی میکانیت اور جبریت کے نظریات پر کاری ضرب پڑتی ہے۔ مابعد جدیدیت کی رو سے تاریخ خطِ مستقیم میں سفر نہیں کرتی بلکہ یہ خود کو بار بار دہراتی ہے۔

18۔ مابعد جدیدیت سچائی کو اضافی قرار دیتی ہے۔ اور اس فلسفے کو تمام شعبہ ہائے زندگی پر منطبق کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسی بھی آفاقی اور عالمی تصورِ سیاست کو تسلیم نہیں کرتی جو غیر لچکدار، قبل تجربی اور ہمہ گیر قوانین کے تحت لوگوں کی گروہ بندی یا صف آرائی (Regimentation) کرنے کا خواہاں ہو۔ یہی وجہ ہے

کہ ہابس، لاک اور روسو کا معاہدۂ عمرانی کا قبل تجربی مفروضہ بھی شک کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ افلاطون کی، دانشوروں، محافظوں اور کاروباری طبقے کی سہ گونہ سماجی تقسیم، کارل مارکس کی بورژوائی اور پرولتاریہ کی تقسیم بھی مابعد جدیدیت کے معیار پر پورا نہیں اترتی۔ مابعد جدیدیت اگرچہ جمہوریت کی قائل ہے تاہم ادارۂ جمہور کی اتھارٹی کے خلاف ہے۔

19۔ مابعد جدیدیت جب نسلی، ثقافتی اور مذہبی گروہوں کے احیاء کی بات کرتی ہے تو ایک لحاظ سے اس کا اشارہ قدامت پرستی کو فروغ دینے پر محمول ہے۔

20۔ مابعد جدیدیت ماضی کے ساتھ انسلاک اور تعلق (Continity) بحال کرنے پر زور دیتی ہے۔

تجزیہ و تقابل:

(1)

گوپی چند نارنگ: گوپی چند نارنگ مابعد جدیدیت فلسفہ خالصتاً پیش نہیں کرتے بلکہ ان قضایا کی تشریحات اور توضیحات پیش کرتے ہیں جو براہِ راست ادبی و تنقیدی تھیوری کی تشکیل میں معاون کردار ادا کرتے ہیں۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر نے فلسفیانہ قضایا کو براہِ راست پیش نہیں کیا البتہ کہیں کہیں اس کے تشکیلی عناصر کے پس منظر میں سابقہ فلاسفہ کے نظریات پیش کرتے ہیں۔ اور اِسی تناظر میں ان قضایا کے ادب و سماج پر اثرات اور تبدیلیوں کو اجاگر کرتے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر: عمران شاہد بھنڈر ان مباحث کو شعوری طور پر پیش کرتے ہیں۔ اور سابقہ فلاسفہ کی روشنی میں ان قضایا کی حقیقتیں اجاگر کرتے ہیں اور مغربی سماجی ارتقاء کو بطور کلیت سمجھتے ہوئے ان قضایا کو پیش کرتے ہیں۔

(2)

گوپی چند نارنگ: مابعد جدیدیت کی فکری اساس وہ فلسفۂ لسان سے تلاش کرتے نظر آتے ہیں اور اسی کی روشنی میں ساختیاتی و پس ساختیاتی فلسفہ کو ادبی سطح پر پیش کرتے ہیں۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر روشن خیالی کی فلسفیانہ اساس کو پیش کرتے ہوئے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کا تقابل کرتے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت کے پس منظر میں ایک باقاعدہ فلسفیانہ روایت ہے جس کے تناظر میں وہ مابعد جدیدیت کے مباحث پیش کرتے ہیں۔ خاص طور پر منطقی تعقلات اُن کے پیشِ نظر رہتے ہیں۔

(3)

گوپی چند نارنگ: گوپی چند نارنگ کی ابتدائی تفہیمات میں جدیدیت کی کلی طور پر نفی کا رجحان نہیں ملتا جبکہ پس ساختیات کے مباحث میں ساختیات اور جدیدیت کی نفی کرتے ہوئے مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کو بطور تنقیدی تھیوری پیش کرتے ہیں۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر کلی طور پر جدیدیت کی نفی پر اصرار نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک جدیدیت کی بعض ارتقاعی صورتیں مابعد جدیدیت کی فکر کا حصہ ہیں۔ جن میں التوائے معنی / افتراقِ معنی اور لامرکزیت کا نظریہ اہم ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر جدیدیت کے بعض تعقلات کو مابعد جدیدیت پر فوقیت دیتے ہیں اور مابعد جدیدیت کے قضایا کے اپنے تضادات اجاگر کرتے ہوئے اسے مسترد کرتے ہیں۔ اور التوائے معنی کے نظریات کو استدلال کے ساتھ چیلنج کرتے ہیں۔

(4)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کے نزدیک پس ساختیات، مابعد جدیدیت کا فلسفہ ہے۔ جو روشن خیالی پروجیکٹ اور اس سے متعلقہ تعقلی اور تجربی فلسفوں پر کاری ضرب لگاتے ہوئے انہیں مکمل طور پر رد کرتا ہے۔ جس سے خود مختاری اور آفاقیت کے تصورات بھی رد ہو جاتے ہیں۔ اور اس کی جگہ مقامیت کا رجحان پیدا ہوتا۔ اس سے زیادہ تفصیل ان کے ہاں نہیں ملتی کہ روشن خیالی پروجیکٹ کے جس پہلو کو رد کیا گیا ہے وہ کس فلسفے کے تحت کیا گیا

ہے یا اس کے مسترد ہونے میں مابعد جدیدیت کے کون سے تعقلات پیشِ نظر رہے۔ اس لحاظ سے نارنگ کے ہاں اس فلسفے کی عملی صورت نہیں ملتی۔ جو اس کی وضاحت کرے۔

ناصر عباس نیر: ناصر کے نزدیک مابعد جدیدیت میں عقل و تجربے کی مرکزیت کو چیلنج کرتے ہوئے حقیقت کی اضافیت کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ جس سے موضوعیت کا تصور بھی بدل جاتا ہے جسے اس کے اپنے ہی تناظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔ یعنی ناصر کے ہاں مابعد جدیدیت کی ارتقاعی صورتیں ملتی ہیں۔ ناصر کے ہاں بھی عقل کی نفی کی جو صورت پیش کی گئی ہے وہ مابعد جدیدیت کے نظری حوالوں سے ہی سامنے آتی ہے۔ اس کی عملی یا منطقی حوالوں سے کوئی خاطر خواہ وضاحت نہیں ملتی۔ البتہ تجربے کے حوالے سے استدلال پیش کرتے ہوئے اس کی ارتقاعی صورت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ جس سے آفاقیت کی اجارہ داری بھی انجام کو پہنچتی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک روشن خیالی پروجیکٹ کے جس پہلو کو چیلنج کیا گیا ہے وہ ہیگلیائی کلیت ہے۔ جس سے شناخت اور عدم شناخت کا قضیہ جنم لیتا ہے۔ کلیت کا یہ تصور کسی دوسرے کی عدم شناخت کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے اس کلیت کو چیلنج کیا جاتا ہے۔ ہیگل اسی نکتے پر استدلال پیش کرتا ہے کہ مابعد جدیدیت میں عدم شناخت کے فلسفے کو ہیگل کے فلسفے کے اندر رہ کر ہی اجاگر کیا جا سکتا ہے۔ جو مابعد جدیدیت کے بنیادی تعقلات سے متصادم ہے۔ جو اس کے استرداد کا باعث ہے۔ اس تناظر میں ان کے مطابق مابعد جدیدیت آفاقیت کے ہم پہلو نظر آتی ہے جس کی وہ خود مخالفت کرتی ہے۔ یہ پہلو بھی اس کے استرداد کا باعث ہے۔

(5)

گوپی چند نارنگ: مابعد جدیدیت فلسفہ نارنگ کے نزدیک کسی بھی نظام یا سسٹم کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک کوئی بھی نظام استبدادی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ جس سے سماج میں آزادی اور ادب میں تخلیقیت ناپید ہو جاتی ہے۔ ان کے مطابق اس سے کلیت اور مرکزیت قائم ہوتی ہے جس سے مابعد جدیدیت کے کثیر المعنویت، مقامیت، رنگارنگی یا بوقلمونی کے تصورات پر زک پہنچتی ہے۔ اور جانب داری کا شائبہ ابھرتا ہے۔ یہاں نظریے کی جانب داری یا غیر جانب داری کے حوالے سے کوئی مباحث نہیں ملتے جس سے نظام تشکیل پاتا ہے۔ جس کے ساتھ استبدادی نظام جڑا ہے۔

ناصر عباس نیر: ناصر کے نزدیک بھی مابعد جدیدیت کسی بھی سسٹم یا نظام کے خلاف ہے۔ جس سے کلیت، مطلق اتھارٹی اور طاقت جیسے تصورات جنم لیتے ہیں۔ مابعد جدیدیت فلسفہ مطلق اتھارٹی یا حتمیت کے ہر اس تصور کی نفی کرتی ہے جو مرکزیت کی دعوے دار ہے۔ لیکن ایک جگہ ان کے ہاں تضاد نظر آتا ہے جہاں وہ نظریے، تصور یا علم کے غیر جانب دار یا Value Free ہونے سے انکاری ہیں۔ جانب داری ایک لحاظ سے مرکزیت سے جوڑتی ہے۔ دوسری طرف ان کا اصرار ہے کہ کسی نظریے، نظامِ اقدار، تصور یا ورلڈ ویو کو مرکزیت حاصل نہیں۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر مرکزیت یا لامرکزیت کے تصور کو سرسری بیان نہیں کرتے۔ وہ ان دونوں کے تفاعل کا تعین کرتے ہوئے ان کا فرق واضح کرتے ہیں۔ اور واضح کرتے ہیں کہ مغربی مابعد جدید اصولوں کی حتمیت کو تسلیم کرنا مغرب میں ان اصولوں کی 'مرکزیت' قائم کرنے کے مترادف ہے، جو مابعد جدیدیت کی اپنی روح کے منافی ہے۔ اور وہ نظریاتی سطح پر ہی لامرکزیت کا تصور پیش کرتے ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت کو مغربی بورژوازی سے تعبیر کرتے ہوئے مرکزیت سے جوڑتے ہیں۔ جو اپنی معاشی آئیڈیالوجیکل تصور سے تہذیبوں کے تصادم کا حتمی نظریہ پیش کرتے ہیں۔

(6)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کے بقول مہابیانیوں کا دور ختم ہو گیا ہے۔ مہابیانیے یا تو ختم ہو گئے ہیں یا دب گئے ہیں۔ اور ان کی جگہ چھوٹے بیانیوں کو ترجیح دینا مناسب ہے۔ جنہیں غیر اہم سمجھا گیا تھا اب وہ غیر اہم نہیں ہیں وہ بھی توجہ کا استحقاق رکھتے ہیں۔ نارنگ کے مطابق مہابیانیے استبداد اور جبر قائم کرتے ہیں۔ جن کا مرکز ریاست ہے۔ ان کے مطابق مابعد جدیدیت اس کی مخالفت کرتی ہے حقوقِ انسانی اور شخصی آزادی کو سیاسی آزادی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کے ہاں طاقت کا تصور بھی سامنے آتا ہے۔ جس کی خود مختاری کی نفی ہو جاتی ہے۔ یوں طاقت کا تصور غیر فعال ہو گیا۔

ناصر عباس نیر: ناصر کے نزدیک بھی مابعد جدیدیت، مہا بیانیوں (جنہیں وہ کبیری بیانیے کہتے ہیں) کی مخالفت کرتی ہے کیوں کہ اس سے خود مختاری کو جواز نکلتا ہے۔ جو جدیدیت کا کبیری بیانیہ ہے۔ اور جو عقل کی خود مختاری کے تصور کا لازمی نتیجہ ہے۔ جس سے مجرد فکر کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جس سے تنہائی، دہشت، بے

معنویت، بے گانگی اور بے چارگی کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ جو اُن کے مطابق اصلاً فرد کی خود مختاری سے جنم لیتے ہیں۔ مابعد جدیدیت اس کبیری بیانیے کو مسترد کرتی ہے۔ اور کسی بھی شے کا وجود اس کے رشتوں کے لحاظ سے پیش کرتی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر لیوتارڈ کے بڑے بیانیے کی موت کا دعویٰ مسترد کرتا ہے۔ ان کے مطابق بڑے بیانیے کی موت کا دعویٰ کرنے کے بعد جس چھوٹے بیانیے پر اصرار کیا گیا، اگرچہ اس کے "Anti-Foundational" کردار کو اہمیت دی گئی، تاہم تعقلاتی اعتبار سے اس میں "Anti-Foundational" عوامل نہیں پائے جاتے۔ یہی وہ پہلو ہے جسے بعد ازاں دریدا نے شناخت کیا اور اپنے مضمون "مارکس اینڈ سنز" میں لیوتارڈ کے بڑے بیانیے کی موت کے دعوے کو مسترد کر دیا۔ اس تناظر میں بھنڈر مابعد جدیدیت کو بھی مسترد کر دیتے ہیں۔

(7)

گوپی چند نارنگ: نارنگ ردِ تشکیل کو جہاں ایک طرف سوسیئر اور ساختیات کے تصورات کے حوالے سے دیکھتے ہیں اور اسے متن کے مطالعے کا ایک طریق کار سمجھتے ہیں۔ تو دوسری طرف اُن کے مطابق یہ اُن تمام فلسفیانہ جڑوں کو بے دخل کرتی ہے جن سے خود اس کے فلسفے نے نشو و نما پائی ہے۔ یہ نظریہ دریدا سے منسوب ہے۔ جو نارنگ کے مطابق دراصل یہ نظریہ کسی بھی تصور کے مقررہ، متعین یا پہلے سے طے شدہ معنی کو بے دخل کرنے یا پلٹ دینے کے لیے ہے۔ اسی تصور سے مرکزیت کے تصور پر چوٹ پڑتی ہے۔ اس تصور کے تحت نارنگ دریدا کا حوالہ دیتے ہیں کہ دریدا کے مطابق مغربی مابعد الطبیعات کے جتنے بھی تصورات ہیں وہ لفظ مرکزیت یا لفظ کے معنی کی موجودگی پر قائم ہیں اور موجودگی پر اس لیے قائم ہیں کہ وہ صوت مرکزیت کا شکار ہیں یعنی اس کو وہ تسلیم شدہ سمجھتے ہیں کہ تکلم (تقریر) کی موجودگی کو تحریر کی موجودگی پر فوقیت حاصل ہے۔ موجودگی سے دریدا وہ مطلق معنیاتی بنیاد مراد لیتا ہے جس پر کوئی بھی تصور (معنی) قائم ہوتا ہے اس کو وہ مرکز سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ جسے وہ ردِ تشکیل کے ذریعے ثابت کرتا ہے کہ کوئی بھی مرکز نہیں ہے۔ دریدا معنی مطلق کے اس تصور کو آمرانہ خیال کرتا ہے۔ اسی حوالے سے دریدا نے افتراقِ معنی، التوائے معنی یا معنی کی عدم حتمیت کا نظریہ پیش کیا۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر ردِ تشکیل کی جگہ عام طور پر ساخت شکنی کی ترکیب استعمال کرتے ہیں۔ ان کے مطابق ڈی کنسٹرکشن محض ایک اصولِ قرات نہیں ہے، فلسفۂ معانی بھی ہے۔ لہذا یہ ادبی متن میں معنی کی وحدت کے تصور پر کاری ضرب تو لگاتا ہی ہے، وحدت کے مذہبی اور فلسفیانہ تصور کو بھی مسترد کرتا ہے۔ وحدت کے تصور کے ساتھ مطلق، اٹل، عظمت، تقدیس، مقصدِ جلیلہ ایسے جو تلازمات وابستہ ہیں، ڈی کنسٹرکشن ان پر بھی سوالیہ نشان لگاتی ہے اور ان کی جگہ کثرت کے ایک ایسے تصور کو استوار کرتی نظر آتی ہے، جو محض ایک Free Play ہے۔ ادبی متن کی حد تک فری پلے کی قبولیت کوئی مسئلہ نہیں بنتی مگر جب اس کا اطلاق دیگر متون بالخصوص مذہبی متون پر کیا جائے گا تو پھر یہ ایک پریشان کن مسئلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناصر مغربی مابعد جدیدیت کے افتراق اور لامرکزیت کے تصورات کو اردو مابعد جدیدیت میں اُن کی ارتقاعی صورت میں قبول کرتے ہیں ۔ انہیں مکمل طور پر اردو مابعد جدیدیت کا حصہ بنانے سے گریز یا احتیاط برتتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے مابعد جدیدیت کو محدود کرنے یا مخصوص تناظر پیش کرنے کے مترادف ہو گا۔ جو کہ مابعد جدیدیت کی روح کے منافی ہے۔ ایسے تو اس کے بقیہ تصورات لامرکزیت، تکثیریت، بین المتونیت، غیر مطلقیت وغیرہ پر بھی سوال اٹھتا ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کو لاتشکیل لکھتے ہیں۔ دریدا کا افتراقِ معنی یا معنی کی لامرکزیت کا تصور وہی ہے جو نارنگ اور ناصر نے پیش کیا ہے۔ البتہ بھنڈر اس فلسفے کا جدلیاتی سطح پر تجزیہ کرتے ہیں۔ ان کے مطابق دریدا اُس معنی کو لامرکز کرنا چاہتا ہے جس کا رکھوالا انسان ہے۔ دوسرے لفظوں میں دریدا کا معنی کو لامرکز کرنا انسانی سبجیکٹ کو حذف کرنے کے مترادف ہے۔ ان کے مطابق بورژوا سبجیکٹ کے قائم کردہ معنی سے نجات کی خواہش، ان طبقات کے معنی قائم کرنے کی خواہش کو بھی کچلنا چاہتی ہے جن کی آج تک کوئی شناخت ہی نہیں بن سکی۔ اُن کے مطابق پسے ہوئے طبقات کے نقطۂ نظر سے التوا کا فلسفہ فاشزم کا فلسفہ ہے۔ اس حوالے سے ان کا مؤقف ہے کہ زبان سے باہر معروضی سچ کا انکار کرنے سے بھیانک نتائج سامنے آسکتے ہیں۔ وہ قتل و غارت جو آنکھوں کے سامنے ہوتی ہے جسے لوگ دیکھتے ہیں، اس کے اثرات کو محسوس کرتے ہیں، وہ واقعہ ان کی نفسیات پر فیصلہ کن اثرات مرتب کرتا ہے، کیسے اس کے ہونے پر ہی سوالات اٹھالیے جاتے ہیں۔ فاشزم کی یہی جہت ہے جو لاتشکیل کا حصہ ہے۔ معروضیت کا انکار اُسے فاشزم میں لا کھڑا کرتا

ہے۔ڈی کنسٹرکشن صرف سچ کا ہی انکار نہیں کرتی بلکہ علم کے مسئلے کو بھی پیچیدہ بنا دیتی ہے۔ چاہے اس علم کا تعلق کہیں سے بھی ہو۔

(8)

گوپی چند نارنگ: گوپی چند نارنگ مابعد جدیدیت فلسفہ کے تمام قضایا کو مقامی ثقافتی تناظر میں قبول کرنے پر اصرار کرتے ہیں جبکہ مغربی مابعد جدیدیت فلسفہ کو اردو مابعد جدیدیت کی تفہیم کے لیے پس منظر کے طور پر ادبی و تنقیدی حوالوں سے پیش کرتے ہیں۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر اردو مابعد جدیدیت فلسفہ کے تمام قضایا مغربی مابعد جدیدیت سے مستعار لیتے ہیں اور انہی کی روشنی میں اردو مابعد جدیدیت کے قضایا کو جزوی طور پر قبول کرتے ہیں۔ اس کے بعض نظریات کے ارتقاع پر اصرار کرتے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر مابعد جدیدیت کو ہر طرح سے جدلیاتی سطح پر مسترد کرتے نظر آتے ہیں کیوں کہ اس کے مطابق مابعد جدیدیت انسان دشمن ہے۔ ان کے مطابق مابعد جدیدیت منہدم ہو چکی ہے اور اس سے پیدا ہونے والا بحران مارکسیت حل کر سکتی ہے۔

حاصلِ بحث:

گوپی چند نارنگ ادبی تنقیدی نظریات کے علاوہ کسی قسم کے فلسفیانہ مباحث کو اہمیت نہیں دیتے، اُنہوں نے نہ ہی پیش کرنے کی کوئی شعوری کوشش کی ہے۔ وہ فلسفیانہ رجحانات یا نکات جو ساختیات اور پس ساختیات میں ادبی و تنقیدی حوالوں سے سامنے آتے ہیں، وہ صرف انہی کو پیش کرتے ہیں اور ان کی تشریح و توضیح کرتے نظر آتے ہیں اور ادب کے دائرے سے باہر نہیں جاتے۔ دوسرے لفظوں میں وہ ثقافتی صورتحال کے خالصتاً فلسفیانہ قضایا پیش نہیں کرتے بلکہ ان قضایا کی روشنی میں ادبی رجحانات میں کیا تبدیلی آتی ہے یا آئی ہے؟ ادبی و تنقیدی حوالوں سے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اُن کے ہاں فلسفہ اتنا ہی ہے جتنا ادبی تنقیدی نظریات سے جڑا ہوا ہے۔

ناصر عباس نیر کی تفہیمات پڑھتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی فلسفیانہ قضایا کو براہِ راست پیش نہیں کیا بلکہ ان قضایا کے ادب و تنقید پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟ اور ان سے ادبی و تنقیدی رجحانات میں کیا تبدیلی آتی ہے؟ ان سوالات کے جوابات تلاش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو وہ گوپی چند نارنگ کے ہم پلہ نظر آتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ناصر عباس نیر نے مابعد جدید فلسفے کو خالصتاً پیش کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ہی ان کے ہاں اس حوالے سے کوئی مباحث ملتے ہیں جنہیں سنجیدگی سے پیش کر سکیں۔

فلسفیانہ نکتۂ نظر سے دیکھا جائے تو عمران شاہد بھنڈر کے ہاں خالصتاً مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ مباحث ملتے ہیں۔ انہوں نے فلسفیانہ تناظر میں مابعد جدیدیت پر تنقید کی ہے۔ اس حوالے سے ان کی کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" بہت اہم ہے جس میں انہوں نے نقد الانتقاد سے کام لیتے ہوئے ڈاکٹر وزیر آغا سے بعض فلسفیانہ حوالوں سے اختلاف کیا ہے۔ اور مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ مباحث پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ انہوں ادبی و تنقیدی حوالوں سے ہٹ کر مابعد جدیدیت کے خالصتاً فلسفیانہ نکات کو بہتر انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ فلسفیانہ سطح پر دیکھا جائے تو عمران شاہد بھنڈر، گوپی چند نارنگ اور ناصر عباس نیر سے منفرد نظر آتے ہیں۔ انہوں واضح طور پر سمجھایا ہے کہ فلسفیانہ طور پر مابعد جدیدیت کا اصل مؤقف کیا ہے۔ انہوں نے منطقی انداز میں مابعد جدیدیت کا تعلق، سرمایہ دارانہ سوچ اور فسطائیت سے جوڑتے ہوئے اسے مسترد کیا ہے اور اسے مابعد جدیدیت کے بحران سے تعبیر کیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، جدیدیت کے بعد، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۴

۲۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۷۲

۳۔ ایضاً، ص ۵۳۳

۴۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۶۲۸-۶۲۷

۵۔ ایضاً، ص ۶۳۱

۶۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۴۶

۷۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت، ص ۵۸۷

۸۔ ایضاً، ص ۵۹۱

۹۔ ایضاً، ص ۶۱۰

۱۰۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ادب کا بدلتا منظر نامہ: اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، ص ۷۱

۱۱۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت، ص ۵۹۲

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۹۴-۲۹۳

۱۳۔ گوپی چند نارنگ، مابعد جدیدیت کے مختلف روشن زاویے، مشمولہ نئی ادبی دریافت، الہ آباد (اتر پردیش)، شمارہ نمبر ۴، ص ۱۳

۱۴۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، اشاعت سوم، ۲۰۱۶ء، ص ۲۵

15. Dictionary of Literary Terms (by J.A. Cuddon), Penguin Books, London, 1994, page 33.

۱۶۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۲۶

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۸

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۹۷-۱۹۶

۱۹۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: نظری مباحث، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۹۷

۲۰۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۲۰۲-۲۰۱

۲۱۔ ایضاً، ص ۴۵۳

۲۲۔ ایضاً، ص ۴۵۳

۲۳۔ ایضاً، ص ۴۵۴

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۰۸

۲۵۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: نظری مباحث، ص ۸۴

۲۶۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۴۵۵

۲۷۔ ایضاً، ص ۴۵۵

۲۸۔ ایضاً، ص ۴۵۶-۴۵۵

۲۹۔ ایضاً، ص ۴۵۶

۳۰۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: نظری مباحث، ص ۲۱

۳۱۔ ایضاً، ص ۲۲

۳۲۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، عکس پبلی کیشن، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۹

۳۳۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، اشاعت دوم، ۲۰۱۰ء، ص ۱۱

۳۴۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، ص ۱۹

۳۵۔ عمران شاہد بھنڈر، لبرل ازم پوسٹ ماڈرن ازم مارکسزم، کتاب محل، لاہور، سن اشاعت ندارد، ص ۳۴

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۴

۳۷۔ ایضاً، ص ۴۴

۳۸۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، کتاب محل، لاہور، س ن، ص ۶۰

۳۹۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، ص ۲۰

۴۰۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ، ص ۱۲۱-۱۲۰

۴۱۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، ص ۶۸

۴۲۔ ایضاً، ص ۱۲۷

۴۳۔ ایضاً، ص ۶۹

۴۴۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ، ص ۸۹

۴۵۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، ص ۱۹۰

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۸۶

۴۷۔ ایضاً، ص ۱۳۳

۴۸۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، ص ۱۳۴

۴۹۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفۂ مابعد جدیدیت، ص ۸۵

۵۰۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، ص ۳۲

۵۱۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، ص ۱۳۷

۵۲۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ، ص۷۶

۵۳۔ ایضاً، ص۷۶

۵۴۔ ایضاً، ص۹۵

باب چہارم

مابعد جدیدیت بہ طور ادبی تھیوری

(ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ)

زندگی کے بارے میں قائم تصورات نے نہ صرف ادب کو متاثر کیا ہے بلکہ ادبی تنقید بھی متاثر ہوئی ہے۔ادبی تنقید کی روایت سے لے کر آج تک اہلِ فکر کو تین بنیادی سوالات درپیش رہے اُن میں سے پہلا ادب اور حقیقت کا تعلق کیا ہے؟ دوسرا ادب کو سمجھنے اور پرکھنے کا طریقِ کار کیا ہے؟ تیسرا یہ کہ ادب کی سماج پر اثر اندازی کی نوعیت کیا ہے؟ یہی وہ بنیادی سوالات ہیں جن کے جوابات کے لیے ادبی تنقیدی نظریات قائم ہوئے۔ جب سے انسان نے زندگی، کائنات اور ادب کی حقیقت کے بارے میں سوچنا شروع کیا ہے تب سے آج تک یہ تصورات و نظریات بدلتے رہے ہیں۔ جو ادبی تنقیدی روایت یا ایک طرح کی ادبی تھیوری کی روایت کو مختلف ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔

تھیوری، مابعد جدید فکر ہے جو جدیدیت کے بعد عملی طور پر سامنے آئی۔ جس نے اول اول متن اور مصنف کو حدفِ تنقید بنایا اور بعد ازاں تنقید معنی کا رجحان قائم کیا۔ جس سے ادبی تھیوری کا بنیادی سوال یا قضیہ ہی بدل گیا۔مابعد جدید تھیوری سے پہلے ادب کی ادبیت پر توجہ مرکوز کی جاتی تھی۔ لیکن مابعد جدید تھیوری نے پہلی بار ادبیت کے بجائے معنویت کو حدفِ تنقید بنایا۔اور نہ صرف معنی پر سوال اٹھایا بلکہ معنی کے معنی سے کیا مراد ہے؟ اور معنی کی تشکیل یا معنویت کیا ہے؟ یہ جاننے کی بھی کوشش کی۔ انگریزی میں اس حوالے سے ادبی تھیوری کے مباحث ۱۹۵۰ء میں باقاعدہ طور پر سامنے آئے جب سوسیئر کی ساختیاتی لسانیات نے انگریزی تنقید کو متاثر کرنا شروع کیا۔بعد میں روسی ہیئت پسندوں نے بھی ادبی تھیوری کو نظریاتی اعتبار سے متاثر کیا۔ایسا تب ممکن ہوا جب انگریزی ادب میں ساختیات کو بطور ادبی تھیوری مرکزی حیثیت ملنے لگی۔ برطانیہ اور امریکہ میں ادبی تھیوری کے مباحث ۱۹۶۰ء کی دہائی کے آخر میں زیادہ مقبول ہوئے جب اس کا اثر و رسوخ Johns Hopkins، Yale اور Cornell جیسی یونیورسٹیوں سے باہر پھیلنا شروع ہوا۔اردو میں ۱۹۷۰ء کے

بعد ادبی تھیوری کے مباحث سامنے آئے۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی تک ہر جگہ کسی نہ کسی شکل میں یہ مباحث پڑھائے جاتے تھے۔ اس عرصے کے دوران ادبی تھیوری کو علمی طور پر ایک اہم مقام سمجھا جاتا تھا اور بیشتر یونیورسٹیوں میں اسے اپنے نصاب میں شامل کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ ۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۰ء کی دہائی میں تھیوری کے حق میں اور اس کے خلاف مباحث کی بھرمار تھی۔ ادبی تھیوری کو سب سے زیادہ تنقید کا نشانہ اس کی مشکل اصطلاحات کی وجہ سے بنایا گیا۔ ۱۹۹۰ء کی دہائی سے اب تک تھیوری کے مباحث میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔۔ جن میں تھیوری کے ساتھ ساتھ اینٹی تھیوری کے مباحث بھی شامل ہیں۔ ان سارے مباحث کے بعد موضوعِ تحقیق سے متعلقہ منتخب کیے گئے ناقدین، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کا تھیوری کی موجودہ شکل یعنی مابعد جدید تھیوری سے متعلق مؤقف جاننا ضروری ہے۔

الف۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تفہیمات

مابعد جدید تنقید کی تفہیم کے لیے گوپی چند نارنگ کی کتاب "ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات" بہت اہم کتاب ہے۔ اس کتاب کے عنوان سے ہی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ گوپی چند نارنگ کے نزدیک مابعد جدید تنقید میں پس ساختیات اہم مقام رکھتی ہے۔ جس کی تفہیم ساختیات کو سمجھے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ کتاب کا پہلا حصہ (کتاب-1) ساختیات کے عنوان سے لکھا گیا ہے۔ جس کا پہلا باب ساختیات اور ادب کے عنوان سے ہے اور دوسرا باب "ساختیات کی لسانیاتی بنیادیں" کے عنوان سے ہے۔ کتاب کے اس حصے میں انہوں نے ساختیات کے بنیادی تصورات کی روشنی میں پس ساختیاتی فکر کو نمایاں کیا ہے۔ اور سوسیئر کے فلسفۂ لسان سے ساختیاتی فکر کے اُن تصورات پر روشنی ڈالی ہے جن کی رُو سے زبان کا مسئلہ فکرِ انسانی کا خاص مسئلہ ہے یا زبان نظریاتی اعتبار سے دوسرے تمام مسائل پر فوقیت رکھتا ہے۔ نارنگ ساختیات کی تفہیمات کے نتیجے میں مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ نمبر ۵۵ پر واضح کرتے ہیں کہ ساختیات کی رو سے زبان کوئی سادہ شفاف میڈیم نہیں ہے جیسا کہ وہ بالعموم سمجھی جاتی ہے، بلکہ یہ بجائے خود تصور ہے، یعنی یہ ایسا شیشہ نہیں جس کے آر پار ہم حقیقت کو دیکھتے ہوں، بلکہ ایسا آئینہ ہے جس کے اندر ہم حقیقت کو نہیں بلکہ حقیقت کے تصور کو دیکھتے ہیں۔ زبان تمام ساختیاتی مفکرین کے یہاں مرکزی نقطہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں نارنگ کے مطابق ساختیات معنی کے بجائے اس نظام کو گرفت میں لیتی ہے جس سے معنی تشکیل پاتا ہے۔ اس لحاظ سے زبان ایک مرکزی حیثیت اختیار کر جاتی ہے۔ یعنی جو کچھ بھی ہے وہ زبان کے اندر ہے زبان کے باہر

نہیں۔ یعنی خیال، وجود، معنی یا موضوعِ انسانی جو بھی ہے زبان کے نظام کے اندر، اس کی رو سے اور اس کے حوالے سے ہے۔ اس لحاظ سے موضوعِ انسانی بھی ایک تشکیل ہے۔ جو زبان کے نظام کی رو سے قائم ہوتی ہے۔ موضوعِ انسانی کا تشکیل ہونا دراصل موضوعیت کی بے دخلی کا پروانہ ثابت ہوا۔ پس ساختیات تک آتے آتے یہ موضوعیت بے دخل ہو گئی۔ اور یوں موضوع کی وحدت کا تصور پس ساختیات میں چیلنج سے دوچار ہو گیا اور دریدا نے مزید ایک قدم اور آگے بڑھ کر دلیل کے ساتھ معنی کی وحدت کو چیلنج کر دیا۔ نارنگ اپنی مذکورہ کتاب کے صفحہ نمبر ۵۰۹ پر لکھتے ہیں کہ "دریدا نے مزید یہ کیا کہ دلیل کی پوری طاقت سے معنی کی وحدت کو بھی چیلنج کر دیا، یعنی یہ کہ معنی مرکز گریز ہے، یا معنی جتنا موجود ہے اتنا مؤخر بھی ہے، یا معمولہ معنی ہی کُل معنی نہیں، غائب یا او جھل معنی بھی جواز رکھتا ہے یا معنی خیزی ایک مسلسل عمل ہے۔ یوں موضوعِ انسانی کے ساتھ ساتھ معنی بھی لامرکزیت کی زد میں آ گیا"۔

اس طرح سوسیئر کے فلسفۂ لسان میں 'نشان' مجموعہ ہے سگینفائر اور سگنیفائیڈ کا اور یہ دونوں مل کر بطور وحدت عمل آرا ہوتے ہیں۔ پس ساختیات نے نارنگ کے بقول یہ ٹانکا کھول دیا اور معنی کے وحدانی اور معین ہونے کی رہی سہی اساس بھی معدوم ہو گئی۔ اس کے بعد پس ساختیات میں معنی کی وحدت کے بجائے معنی کی تفریقیت کی راہ ہموار ہو گئی۔ یوں ساختیات سے پس ساختیات کے انحراف میں موضوعِ انسانی کی بے دخلی اور معنی کے وحدانی ہونے کی بنیاد کا انہدام خاص اہمیت رکھتا ہے۔ گوپی چند نارنگ ساختیات سے پس ساختیات کی جان پیش قدمی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "معنی کی وحدت کے تصور سے اور اس کے چیلنج ہونے سے بہت سے توقعات پلٹ گئیں اور ترجیحات بدل گئیں۔ سب سے پہلی بات یہ کہ معنی کی وحدت کے تصور کی بدولت ساختیات ایک سائنسی پروجیکٹ تھا، اس کی تمام تر توقعات سائنسی تھیں۔ معنی کی وحدت کے القط ہونے سے سائنسی توقعات بھی القط ہو گئیں۔ پس ساختیات یکسر غیر سائنسی ہے۔ اس کا جھکاؤ تخلیقیت اور تکثیرِ معنی کی طرف ہے جو وحدانی نظم و ضبط کے خلاف پڑتے ہیں"۔ (۱)

معنی کی وحدت کا انہدام معنی کی تکثیریت کو ہوا دیتا ہے۔ پس ساختیاتی فکر بنیادی طور پر معنی کی تکثیریت کی داعی ہے۔ یعنی معنی کے اس روایتی تصور پر کاری ضرب لگا دی گئی جس سے متن حاصل ہوتا تھا۔

معنی کی تکثیریت نے معنی کے حصول کو تشکیل سے بدل دیا ہے۔ معنی کی تکثیریت کی عملی شکل رولاں بارتھ کے ہاں ملتی ہے۔ گوپی چند نارنگ نے پس ساختیات کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" کے دوسرے حصے یعنی (کتاب-2) میں پس ساختیاتی مباحث کا آغاز کیا ہے۔ اور رولاں بارتھ کو پس ساختیات کا پیش رو گردانتے ہوئے اُس کے ساختیاتی و پس ساختیاتی افکار کو ترجیح دی ہے۔ نارنگ مذکورہ کتاب کے صفحہ نمبر ۱۵۹ پر اس باب کی ابتدائی سطور میں ہی بارتھ سے متعلق کہتے ہیں کہ اُس (بارتھ) کی فکر میں بنیادی حیثیت 'متن کی کثیر المعنیت' کو حاصل رہی۔ وہ معنی کی وحدت اور ہر طرح کی وحدت کے خلاف تھا۔ بارتھ کی پس ساختیاتی فکر واضح طور پر ان کی تصنیف S/Z میں دکھائی دیتی ہے۔ جس میں بارتھ نے بالزک کے ایک غیر معروف ناولٹ (SARRASINE) کو موضوع بنا کر ادبی تجزیے اور متن کی قرات کا نیا نظریہ پیش کیا۔ جس میں نہ صرف معنی کی تکثیریت کو اجاگر کیا گیا بلکہ متن کو بین المتونیت کا حامل قرار دیا گیا۔ بقول نارنگ:

> "S/Z کے آغاز میں بارتھ فکشن کے ان نقادوں پر تنقید کرتا ہے جو دنیا بھر کی کہانیوں کو ایک داخلی ساخت کے تحت لا کر دیکھتے ہیں۔ بارتھ کا کہنا ہے کہ ایسے نقاد ساخت کو کھولنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ دراصل ہر فن پارہ مختلف ہوتا ہے۔ افتراق فن پارے کے بے مثل ہونے میں نہیں، بلکہ اکثر فن پارے کی متنیت (Textuality) کا حصہ ہوتا ہے"۔ [۲]

رولاں بارتھ کے پس ساختیاتی تصورات سے مصنف کی موت کا قضیہ اجاگر ہوا۔ جو رولاں بارتھ کی پس ساختیاتی فکر کا اہم ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ اُس نے اپنے مشہورِ زمانہ مضمون مصنف کی موت یعنی The Death of the Author میں مصنف کی اس اجارہ داری کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جو کسی متن کے معنی میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ چونکہ مابعد جدیدیت ہر طرح کے مرکز یا مقتدرہ فرد سے انکار کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے مصنف بھی مابعد جدید تنقید میں غیر اہم ہو گیا۔ گوپی چند نارنگ رولاں بارتھ اور مصنف کی موت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> "وہ (بارتھ) اس روایتی تصور کو سختی سے مسترد کرتا ہے کہ مصنف متن کا مبدا ہے یا معنی کا ماخذ ہے یا فن پارے کی تصریح و تعبیر کا واحد اختیار مصنف کو ہے۔ اولاً خیال یہ

تھا کہ بارتھ کا موقف نئی تنقید کے حامیوں سے مختلف نہیں جو متن کی آزادانہ حیثیت پر اصرار کرتے ہیں اور فن پارے کو خود مکتفی قرار دیتے ہیں۔ فن پارے کی معنویت خود اس کی ساخت میں ہے، نہ کہ مصنف کی منشا میں۔ لیکن در حقیقت اس نظریے میں بھی مصنف کی ذات چور دروازے سے داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی فن پارہ ایک پیچیدہ لسانی شبیہ یا نشان (Icon) ہے جو مصنف کے تصورِ حقیقت (World View) کو ظاہر کرتا ہے"۔ (۳)

گوپی چند نارنگ نے بارتھ کے پیچیدہ خیالات کو تفصیل سے پیش کیا ہے۔ مصنف کی موت کا فلسفہ ان کے نزدیک انسانی تصورات سے متصادم ہے۔ وہ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"بارتھ کا نظریہ اس طرح کے تصورات انسانیہ (Human Notion) کے بالکل خلاف ہے اور انتہائی ریڈیکل ہے۔ بارتھ نے مصنف سے اس کا مابعد الطبیعاتی لبادہ اتروا کر الگ رکھوا دیا اور اسے ایسے دوراہے پر کھڑا کر دیا جہاں زبان اور اظہار کی لامحدود آوازیں، ان کا شور اور ان کی صدائے بازگشت، موج در موج ایک دوسرے کو زیر و زبر کرتی ہوئی معنی کی قوسِ قزح پیدا کرتی ہیں۔ یعنی قاری جس طرف سے بھی چاہے متن میں داخل ہو سکتا ہے"۔ (۴)

نارنگ کے اس بیان سے واضح اشارہ قاری کی جانب ہے اور معنی کی جس قوسِ قزح کا ذکر کیا گیا ہے اس سے متن کی آزادی اور خود مختاری کی نفی کا اشارہ ملتا ہے۔ کیوں کے متن معنوی اعتبار سے کئی رشتوں سے مل کر تشکیل پاتا ہے۔ متن کی اس ثقافتی و سماجی تشکیل سے نہ صرف متن کی خود مختاری چیلنج ہوئی بلکہ مصنف کی موت کا سبب بھی بنی۔ اور اس کی جگہ قاری کی آزاد قرات نے لے لی جو مابعد جدید تنقیدی تھیوری کا اہم رجحان ہے۔ یوں نارنگ مصنف کی موت کے نظریے سے مابعد جدید تنقید میں قاری اساس تنقید کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں۔ اور واضح کرتے ہیں کہ نئی تنقید نے جس متن کو خود مختار اور خود مکتفی قرار دیا تھا قاری اساس تنقید نے اسی خود مختاری کو چیلنج کر دیا۔ گوپی چند نارنگ نے اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" کے چھٹے باب میں قاری اساس تنقید کے مباحث پیش کیے ہیں۔ نارنگ ساختیات سے پس ساختیات کے جانب بڑھتے ہوئے کسی ایک نظریے یا تھیوری پر اکتفا کرتے نظر نہیں آتے بلکہ وہ ہر تصور کا مختلف

حوالوں سے تجزیہ کرتے ہیں اور کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ مصنف کی جگہ جس قاری نے لے لی اسے بھی وہ معرض سوال میں رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قاری اساس تنقید نے جس قاری کو اہمیت دی وہ مقتدر حیثیت رکھتا ہے۔ جیسے مصنف یا متن کی مرکزی حیثیت تھی اسی طرح قاری اساس تنقید میں بھی قاری ایک وحدانی اور مقتدر ہستی کے طور پر اجاگر ہوتا نظر آتا ہے۔ جبکہ مابعد جدید رویہ کسی بھی شے کی مرکزیت یا حتمیت کی متحمل نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدید تھیوری میں قاری اساس تنقید کے اس تصور کی ارتقاعی صورت ملتی ہے۔ جس کے مطابق اگر متن سماجی و ثقافتی تشکیل ہے تو پھر قاری کا مقتدر ہونا کسی صورت نہیں بنتا۔ معنی خیزی کے عمل میں بھی ہر قرات مختلف ہو سکتی ہے جس سے متن کے تجزیے میں بین المتونیت، معنی کی تکثیریت اور لامرکزیت جیسے تصورات کو تقویت ملتی ہے۔ گوپی چند نارنگ قاری اساس تنقید کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> "قاری اساس تنقید (Reader-Oriented Criticism) جس کو (Reader Response Criticism) بھی کہتے ہیں، ساتویں دہائی کے اواخر میں ایک تنقیدی قوت کے طور پر ابھرنا شروع ہوئی۔ ایک تو تنقید کا یہ انداز نیا نسبتاً ہے، دوسرے اس بارے میں تصورات اتنے متنوع اور گوناں گوں ہیں کہ ان سب کو ایک کلیے کے تحت لانا آسان نہیں۔ اپنی بہترین شکل میں قاری اساس تنقید معنی کی بوقلمونی کی تعبیر و تشکیل میں قاری کو شریک کرتی ہے لیکن اپنے کمزور لمحوں میں یہ مصنف کے بجائے قاری کو ایک مقتدر ہستی کے طور پر پیش کرتی ہے، یعنی ایسی ہستی کے طور پر جو وحدانی اور مستقل ہے اور ماورائی معنی کا مثالی سرچشمہ ہے۔ ظاہر ہے اس مؤقف پر سوال اٹھائے جا سکتے ہیں"۔ (۵)

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ اس حوالے سے والٹر جے سلاٹوف Walter J. Slatof کی کتاب With Respect to Readers (1970) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اُس (والٹر) نے اصرار کیا تھا کہ کسی متن کے بارے میں یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں یا آنے والے زمانوں میں قارئین اُس کو کس طرح پڑھیں۔ (۶) نارنگ والٹر کے اس مؤقف کی تائید کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ قاری اساس تنقید کے مویدین اس نکتے پر زور دیتے ہیں کہ متن خود کار نہیں ہوتا۔ کچھ سوال ہوتے ہیں جن کا جواب

صرف قاری دے سکتا ہے۔ تب معنی کی تکمیل ہوتی ہے۔(۷) یہی وجہ ہے کہ نارنگ متن میں موجود سوالات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جس کا جواب متن نہیں دے سکتا بلکہ قاری دیتا ہے۔ جس سے معنی کی وحدانیت کا قضیہ انجام کو پہنچتا ہے۔ اور کثیر المعنویت کا قضیہ بلند ہوتا ہے۔ دریدا رولاں بارتھ سے ایک قدم آگے بڑھتا ہے اور معنی کی بنیادیں ہلا دیتا ہے۔ نارنگ اس حوالے سے دریدا کے افکار کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب "ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات" کے صفحہ نمبر ۲۰۵ پر لکھتے ہیں کہ دریدا کا کہنا ہے کہ مغربی مابعد الطبیعات کے جتنے بھی تصورات ہیں، وہ (Logocentrism) یعنی 'لفظ مرکزیت' یا لفظ کے معنی کی 'موجودگی' (Presence) پر قائم ہیں۔ اور موجودگی کے تصور پر اس لیے قائم ہیں کہ اصلاً وہ (Phonocentrism) یعنی 'صوت مرکزیت' کا شکار ہیں یعنی اس کو وہ تسلیم شدہ سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دریدا کسی بھی تصور کے مقررہ، متعین یا پہلے سے طے شدہ معنی کو بے دخل کرنے یا پلٹ دینے کے لیے ایک طریقۂ کار متعارف کراتا ہے جسے وہ ردِ تشکیل (Deconstruction) کا نام دیتا ہے۔ اور اس طریقۂ کار سے دریدا معنی کے التوا کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ زبان میں معنی کے اس کھیل کی وضاحت کے لیے دریدا ایک خاص اصطلاح (Differance) سے کام لیتا ہے جس کو وہ فرانسیسی لفظ (Difference) کے دونوں مفاہیم یعنی (Difference) (فرق) اور (Different) (التوا) کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ زبان میں معنی کا اثر دوسرے لاتعداد معانی سے اس کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔ اور معنی ہمیشہ التوا میں رہتا ہے۔ اسی طرح دریدا ایک اور اصطلاح (Dissemination) بھی استعمال کرتا ہے۔ جس کے دونوں معانی سے فائدہ اٹھاتا ہے یعنی تخم ریزی / گاڑنا / قائم کرنا، نیز پھیلانا / بکھیرنا۔ یہ دونوں معنی ایک دوسرے کے الٹ ہیں۔ یعنی زبان معنی کا بیج بوتی ہے، معنی کو قائم کرتی ہے اور معنی کو بکھیرتی ہے، دور دور تک پھیلا دیتی ہے۔ غرض زبان میں معنی کے فرق اور التوا کی تاک جھانک برابر جاری رہتی ہے جس سے معنیاتی عدم قطعیت پوری طرح سامنے آ جاتی ہے۔ دریدا یہ تجزیہ اپنے ردِ تشکیلی نظریہ کے تحت کرتا ہے۔ اس حوالے سے نارنگ لکھتے ہیں:

> "دریدا اپنے ردِ تشکیلی طریقہ کار کو دوہری قرات (Double Reading) کہتا ہے یعنی ایک قرات میں تو وہ ان معنی سے بحث کرتا ہے جو بالعموم اس متن سے مراد لیے جاتے ہیں یا مراد لیے جا سکتے ہیں اور دوسری قرات میں وہ (Differance) اور (Dissemination) کے پیشِ نظر معنی اور ردِ معنی کا وہ سماں پیدا کرتا ہے کہ متن بالآخر معنیاتی تضاد اور ناقابلِ حل قولِ محال کا شکار ہو جاتا ہے۔ جسے دریدا (Aporia)

کہتا ہے۔ یعنی وہ منزل جہاں متن کی وحدت فنا ہو جاتی ہے اور معنیاتی عدم قطعیت پوری طرح سامنے آ جاتی ہے۔ دریدا اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ زبان کی 'لفظ مرکزیت' سے چھٹکارا پانا ناممکن ہے۔ یہ داخلی تضادات سے بھرپور ہے۔ ہر متن خود کو بے دخل کرنے کا امکان رکھتا ہے اور ردِ تشکیلی مطالعہ محض ان داخلی تضادات یا معنی کی عدم مرکزیت کو بے نقاب کرتا ہے"۔(۸)

گوپی چند نارنگ دریدا کے ان تصورات کی روشنی میں واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ مصنف کے منشا اور معنی کے رشتے کی جس گرہ کو نئی تنقید نے ذرا سا ڈھیلا کیا تھا اور ساختیات نے اُسے تقریباً کھول دیا تھا، پس ساختیات اور ردِ تشکیل نے گویا سرے سے اِس گرہ ہی کو کاٹ کر الگ کر دیا ہے۔ یعنی ردِ تشکیل کا منظر نامہ فارم اور معنی کی وحدت کا نہیں بلکہ معنی کی ردِ وحدت کا ہے۔ معنی کی اس ردِ وحدت کے تصور سے دریدا کے نظریۂ افتراق کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ نارنگ کے بقول دریدا Differance یعنی افتراق کے تصور کو ایک ساخت اور تحریک قرار دیتا ہے جس کے تین خصائص ہیں: اول یہ کہ اس کے رو سے زبان کے عناصر میں افتراق اور اس کی وجہ سے معنی خیزی کا کھیل جاری رہتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ حاضر عناصر تو معنی دیتے ہی ہیں، غائب عناصر بھی جن سے افتراق قائم ہوتا ہے، معنی خیزی کے عمل میں اپنے غیاب سے کارگر ہوتے ہیں۔ دریدا غائب کے تصور کو (Trace) (جھلک) کہتا ہے۔ تیسرے یہ کہ زبان کے کارگر عناسر کے مابین (Spacing) (فاصلہ) ہوتا ہے۔ جو معنی کے افتراق اور التوا کے عمل میں خاصا اہم کردار ادا کرتا ہے۔ دریدا کے تصورِ افتراق کی رو سے معنی جتنا تفریقی رشتوں سے ظاہر ہوتا ہے یعنی موجود ہے، اتنا ہی التوا میں بھی ہے یعنی غیر موجود ہے۔ عام زبان میں اس بات کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ معنی التوا میں اس لیے ہے کہ زبان میں کوئی بھی معنی قائم بالذات نہیں ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو مابعد جدید تنقیدی تھیوری میں اہم ہے۔ جس کی وضاحت گوپی چند نارنگ نے متذکرہ بالا افکار کی روشنی میں کی ہے۔

مابعد جدید تنقید میں نئی تاریخیت کا نظریہ بھی ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ جو اپنی فطرت میں ادبی متون اور تاریخ و ثقافت کی ہم آہنگی پر مُصر ہے۔ اس سے پہلے ساختیاتی تنقید نے ادب اور ثقافتی انسلاکات کے باہمی تعلق کو اجاگر کرنے کی مختلف کوششیں کیں جس کے بعد بین المتونیت کا قضیہ سامنے آیا۔ نئی تاریخیت بھی بین المتونیت اور کسی بھی نظریہ کو حتمی اور واحد متصور نہ کرکے تکثیریت پر اصرار کرتی ہے۔ اس لحاظ سے

یہ بھی مابعد جدیدیت کا حصہ ہے۔ جس کے بارے میں نارنگ اپنی کتاب "جدیدیت کے بعد" میں شامل مضمون بعنوان "تاریخیت اور نئی تاریخیت" میں صفحہ نمبر ۱۳۵ پر لکھتے ہیں کہ نئی تاریخیت کسی بندھے ٹکے رویے کا نام نہیں بلکہ تاریخ، ثقافت اور ادب کے پیچیدہ اور گہرے رشتوں کو سمجھنے سمجھانے کے ان طور طریقوں کے مجموعے کا نام ہے جن میں یہ نکتہ تسلیم شدہ ہے کہ ادب تاریخ اور کلچر میں، اور تاریخ اور کلچر ادب میں سانس لیتے ہیں، اور یہ رشتے جتنے ظاہر ہیں اس سے کہیں زیادہ مضمر، مستور اور تہہ در تہہ ہیں۔ جس طرح ادب ایک تشکیل ہے، تاریخ بھی ایک تشکیل ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو نئی تاریخیت مابعد جدیدیت کا ہی رویہ معلوم ہوتی ہے۔ جو کسی بھی طاقت، مرکز یا اتھارٹی کی نفی کرتا ہے۔ نئی تاریخیت بھی ادب، تاریخ اور کلچر کے رشتوں میں طاقت کے کھیل کو عیاں کرتی ہے۔ بقول نارنگ:

> "نئی تاریخیت کا ایک کام ادب اور تاریخ و کلچر کے رشتوں میں طاقت کے اُس کھیل پر نگاہ رکھنا بھی ہے جو موضوعیت کو قائم کرتا ہے اور رائج ثقافتی رویوں کو معنی دیتا اور اُن کو قابلِ قبول بناتا ہے، نیز اُن دراڑوں اور خالی جگہوں پر بھی نظر رکھتا ہے جو موضوعیت میں شگاف ڈالتی ہیں اور شعر و ادب ہوں یا تاریخ و ثقافت، یہ درزیں اور خالی جگہیں تاریخ کے عمل میں نئی آوازوں اور تغیر و تبدل کی گنجائش پیدا کرتی ہیں، نتیجتاً جن سے طاقت کے منطقے بدلتے رہتے ہیں اور ارتقا کا کھیل جاری رہتا ہے"۔(۹)

نارنگ کے اس اقتباس سے طاقت کا کھیل مختلف شکلوں میں نظر آتا ہے۔ اور ان کا اشارہ کلونیل بالخصوص پوسٹ کلونیل یعنی مابعد نوآبادیات کی جانب معلوم ہوتا ہے۔ جس میں طاقت کے کھیل کا عمل دخل واضح ہے۔ یہی وجہ کہ وہ اپنی کتاب "جدیدیت کے بعد" میں صفحہ نمبر ۱۳۶ پر لکھتے ہیں کہ نئی تاریخیت نے نسوانیت اور مابعد کلونیل تنقید کے ساتھ مل کر ادب کے پہلے سے چلے آرہے یعنی تسلیم شدہ بنیادی متون Conon کے بارے میں بھی نئے سوال اٹھائے ہیں اور عورت کے حقوق، نیز تیسری دنیا کے ملکوں کے ادب یا انگریزی ادب میں نو آزاد شدہ ممالک کے ادیبوں کی نمائندگی یا ان کی صدیوں سے نظر انداز کی ہوئی ادبی اور ثقافتی روایتوں کی معنویت اور تفہیم اور قدر شناسی کی طرف سے مغربی ممالک یا نام نہاد پہلی دنیا کی بے اعتنائی اور ناقدر شناسی کے بارے میں بھی نئے مباحث پیدا کیے ہیں۔ ادبی اور ثقافتی مطالعات میں یہ رجحان "پوسٹ کولونیل ازم" یا مابعد کولونیل تنقید کہلاتا ہے۔ اور جس طرح نسوانیت ایک الگ دبستان کی حیثیت رکھتی ہے

اسی طرح پوسٹ کولونیل تنقید بھی اب الگ سے ایک دبستان کا درجہ حاصل کرتی جارہی ہے۔ اس ضمن میں گوپی چند نارنگ کی کتاب "ہندوستان کی تحریکِ آزادی اور اردو شاعری" کا مطالعہ مابعد نو آبادیاتی تنقید اور ردِ نو آبادیاتی تنقید کی ترجیحات کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے۔

متذکرہ بالا جملہ مسائل مابعد جدید تنقیدی تھیوری کے مسائل ہیں۔ جنہیں گوپی چند نارنگ نے کئی حوالوں سے سمیٹنے کے بعد اردو مابعد جدیدیت تھیوری کو مشرقی شعریات کے تناظر میں پیش کیا۔ اور جملہ بالا مسائل کی روشنی میں وہ مابعد جدید تھیوری (جسے وہ نئی تھیوری کہتے ہیں) کے حوالے سے اپنے مقدمے میں ایک فیصلہ کُن نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

> "نئی تھیوری (مابعد جدید تھیوری) کی سب سے بڑی یافت زبان و ادب اور ثقافت کی نوعیت وماہیت کی وہ آگہی ہے جو معنی کے جبر کو توڑتی ہے اور معنی کی طرفوں کو کھول دیتی ہے۔ متن ہرگز خود مختار و خود کفیل نہیں ہے کیوں کہ اخذِ معنی کا عمل غیر مختتم ہے۔ یہ تاریخ کے محور پر اور ثقافت کے اندر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تنقید قرات کا استعارہ ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ تھیوری چوں کہ زندگی اور ثقافت سے الگ نہیں، یہ سماجی عمل کا حصہ ہے اور اپنے وسیع تر تناظر میں نئی تھیوری موجودہ عہد کے انسانی کرائسس سے نمٹنے ہی کی کوشش ہے"۔[۱۰]

گوپی چند نارنگ تھیوری کو محدود کرتے نظر نہیں آتے بلکہ وہ تھیوری کو ایک طرف زبان و ادب سے جوڑتے ہیں اور دوسری طرف زندگی اور ثقافت دونوں کا حصہ گردانتے ہیں۔ اُن کے خیال میں زبان و ادب ایک ثقافتی تشکیل ہے جس سے معنی کی تکثیریت اور متن کی بین المتونیت سامنے آتی ہے اور یوں معنی و متن کی خود مختاری ختم ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں تھیوری جہاں پہلے متن کو اہمیت دیتی تھی اب نئی تھیوری متن و معنی کے بجائے معنیاتی تشکیل سے سروکار رکھتی ہے۔ درج بالا اقتباس کے دوسرے حصے میں وہ واضح کرتے ہیں کہ تھیوری انسان اور زندگی کے مسائل سے جڑی ہے جس کا کام ان مسائل کو نظریانا، ان کے بارے میں کچھ نہ کچھ مؤقف قائم کرنا اور اِس مؤقف کو ضبطِ تحریر میں لے آنا تاکہ سوالات کے بارے میں جو رائے قائم کی گئی ہے یا ان کا جو جواب فراہم کرنے کی سعی کی گئی ہے، اس کا کھرا کھوٹا پرکھا جاسکے۔ گوپی چند نارنگ تھیوری کو انسانی کرائسس سے نمٹنے کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ یہاں وہ مارکسی مفکر ٹیری ایگلٹن کے ہم خیال نظر

آتے ہیں جو تھیوری کو اس کرائسس (یعنی تشخصِ انسانی کا کرائسس) سے نمٹنے کے لیے انسانی آگاہی کی ایک کوشش سمجھتے ہیں(۱۱)۔ اگر نارنگ کی پس ساختیاتی تنقید کی ذیل میں جملہ تفاہیم کو یکجا کیا جائے تو مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کے مطابق موضوعِ انسانی کی بے دخلی کے علاوہ متن کی خود مختاری اور معروضیت کے طلسم کا ٹوٹنا، معنی کا وحدانی نہ ہونا، معنی کے تفاعل میں قاری کا در آنا، نیز متن کا آئیڈیالوجیکل تشکیل ہونا، یہ پس ساختیات کے خاص مسائل ہیں، جنہوں نے تھیوری کی سطح پر ادبی فکر کو نئی سمت و رفتار دی ہے۔ اور جس سے اردو مابعد جدید تھیوری کا فریم ورک تیار ہوا۔

ب۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی تفہیمات

"جدید اور مابعد جدید تنقید" ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی اہم تصنیف ہے۔ جس میں مغربی اور اردو تناظر میں جدید اور مابعد جدید تنقید پر تفصیل سے مباحث پیش کیے گئے ہیں۔ انہوں نے مذکورہ مباحث کو ایک ترتیب سے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا حصہ مغربی جدید تنقید پر مشتمل ہے، جس میں جدیدیت سے آغاز کیا گیا۔ اور پھر بالترتیب نئی تنقید، روسی ہیئت پسندی، ساختیات اور ساختیاتی تنقید، ساختیاتی نفسیاتی تنقید (لاکاں کے نظریات)، مارکسیت، نو مارکسیت اور ساختیاتی مارکسیت، قاری اساس تنقید، مابعد جدیدیت، ساخت شکنی، میشل فوکو کے نظریات، نو تاریخیت، نسوانی تنقید اور بین المتونیت پر سیر حاصل مباحث پیش کیے۔ جدید و مابعد جدید تنقید کے عہد بہ عہد تصورات اور تغیرات کو پیش کرتے ہوئے انہوں نے اردو میں جدید اور مابعد جدید تنقیدی مباحث پیش کیے، جو راقم کے خیال میں مغربی و مشرقی تنقید کے موازنے کا درجہ رکھتے ہیں۔ اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے مباحث، مغربی جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مباحث سمجھے بغیر پیش نہیں کیے جا سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ایک مخصوص ترتیب سے مابعد جدیدیت کے مباحث سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔ اور انہی تفہیمات کے نتیجے میں انہوں نے نو آبادیاتی پس نو آبادیاتی تنقید پر خاطر خواہ کام کیا ہے۔ اس حوالے سے اُن کی ایک کتاب "مابعد نو آبادیات: اردو کے تناظر میں" اور دوسری اہم کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید: نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات" قابلِ ذکر ہیں۔

وہ اپنی مرتبہ کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے ابتدائیہ میں آغاز سے ہی لکھتے ہیں کہ گزشتہ دو دہائیوں سے اردو تنقید نئے مباحث پر مرتکز ہے۔ یہ نئے مباحث، گزشتہ ایک صدی کی اردو تنقید

کے دیگر مباحث کی طرح مغرب سے آئے ہیں۔ اس اعتبار سے ان نئے مباحث میں، اردو کے قاری کے لیے مغائرت نہیں ہونی چاہیے کہ یہ اسی مغربی تنقیدی فکر کا حصہ ہیں، جس سے اردو تنقید ۱۹ویں صدی کے ربع آخر سے منسلک چلی آ رہی ہے۔ ناصر عباس نیر کے اس مؤقف سے واضح ہو جاتا ہے کہ مغربی اور اردو مابعد جدید فکر میں سوائے زمانی اور مکانی فرق کے علاوہ کوئی بُعد نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی مابعد جدیدیت فکر، جہاں مسلمہ صداقتوں، حتمی مراکز، علم اور طاقت کے عمومی رویوں، فہمِ عامہ اور شعور کی عمومی طرزوں کو چیلنج کرتی ہے وہیں اردو مابعد جدیدیت میں بھی اسی لامرکز فکر کا سروکار ہے۔ ناصر عباس نیر مابعد جدیدیت کی ان دونوں سطحوں کو ایک تسلسل کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ مغربی جدید تنقید کے ضمن میں وہ ماڈرینٹی یعنی ہمہ گیر جدیدیت سے آغاز کرتے ہیں۔ جو ناصر عباس نیر کے بقول مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے بعد ایک ایسی تحریک کے طور پر سامنے آئی جس نے سماجی اور علمی سطح پر اصلاح و تبدیلی کا کام سرانجام دیا اور جس کے بعد Moderniztion(تجدید کاری)اور Modernism (جمالیاتی جدیدیت)کا ظہور ہوا۔ تجدید کاری کا تعلق جدید صنعتی سماج میں رونما ہونے والی معاشرتی تبدیلیوں سے تھا جبکہ جمالیاتی جدیدیت فرد، سماج اور کائنات سے متعلق ایک نئی بصیرت یا فلسفے کو اجاگر کرتی ہے۔ جدیدیت انہی تین عناصر میں منقسم ہے جنہیں ناصر عباس نیر نے نشان زد کیا ہے۔ اور جدیدیت کے بنیادی تعقلات کی وضاحت کی ہے۔ جدیدیت جو سائنسی عقلیت پسندی کی تحریک تھی۔ جدیدیت کی ادبی تحریک کے پس منظر میں ہیومنزم موجود تھا جسے روشن خیالی کی تحریک کا نام بھی دیا گیا۔ جس کا بنیادی فلسفہ یہ تھا کہ عقل انسانیت کے تمام مسائل کو حل کر دے گی۔ دنیا کو تمام ناپسندیدہ عناصر جیسے توہمات، درندگی، جہالت، ناانصافی وغیرہ سے نجات دلا دے گی۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا بلکہ روشن خیالی اور سائنسی عقلیت کے نام پر دنیا کو تباہی میں جھونک دیا گیا۔ ناصر عباس نیر جدیدیت کے بنیادی تعقلات کو مہابیانیے کہتے ہیں۔ اور ایک تسلسل سے جدیدیت کے ان مہابیانیوں کو نشان زد کرتے ہیں جس سے جدیدیت کے بنیادی مقدمات بھی واضح ہو جاتے ہیں:

> "ڈارون(Charles Darwin)کا نظریۂ ارتقا، مارکس(Karl Marx)کی جدلیاتی معاشی تھیوری اور فرائیڈ (Sigmund Freud) کا انسانی سائیکی کا ماڈل دراصل جدیدیت کے مہابیانیے ہیں۔ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ کُلیت اور آفاقیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ نظریۂ ارتقا تمام زندہ انواع کے ارتقا کو ایک تھیوری میں سمیٹنے کا مدعی ہے۔ مارکسی تھیوری پوری انسانی تاریخ کے ساختیے کو (جو سپر اسٹرکچر اور انفرا

> اسٹرکچر پر مشتمل ہے) گرفت میں لینے کا دعویٰ کرتی ہے۔ جب کہ فرائیڈ شعور، تحت الشعور اور لاشعور کی تثلیث کی مدد سے انسانی نفسی ماڈل کو پیش کرنے کا دعویدار ہے۔ اسی طرح مغربی جمہوریت کو دنیا کے تمام انسانوں کے جملہ سیاسی مسائل کا حل گردانا گیا ہے۔ جدیدیت کے اس عالی شان پروجیکٹ کو مغرب کے نو آبادیاتی نظام کی اشیر باد حاصل تھی"۔ (۱۲)

درج بالا اقتباس سے مابعد جدید تھیوری کی جانب پیش قدمی کے کافی اشارے مل جاتے ہیں۔ اور اس سے نہ صرف جدید تنقید سے مابعد جدید تنقید تک کے سفر کا احاطہ ہو جاتا ہے بلکہ ناصر عباس نیر کے فکری تسلسل (جدید سے مابعد جدید تنقید تک) کا بھی اظہار ملتا ہے۔ جو ادبی تھیوری کی تشکیل میں اہم ہے۔ مابعد جدید تھیوری کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے ناصر عباس نیر تھیوری کی اصطلاح اور اس کے مفہوم کو بھی واضح کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> "تھیوری ایک وسیع اور آسانی سے گرفت میں نہ آنے والی اصطلاح ہے۔ یہ سمجھنا نادانی ہو گی کہ تھیوری سے مراد فقط تنقیدی نظریات ہیں، جو جدیدیت کے بعد یا اس کے رد میں سامنے آئے ہیں، جیسے ساختیات، ڈی کنسٹرکشن، نئی تاریخیت، نو مارکسیت، نسائی تنقید، قاری اساس تنقید، مظہریت وغیرہ۔ تھیوری کو نظریہ سازی کی ایسی روش کہا جا سکتا ہے جو یکسر غیر روایتی ہے جس کا آغاز ہر چند جدیدیت کے بعد ہوا ہے، مگر جو فقط ادب و نقد تک محدود نہیں ہے۔ تھیوری کو آزاد اور انحراف پسند مطالعاتی رویہ بھی کہا جا سکتا ہے، جو کسی ثقافتی مظہر یا متن کی تفہیم و تعبیر کے لیے کسی بھی علم (Discipline) سے اس کا حربہ یا استدلال مستعار لے سکتا ہے یا خود ایک نیا حربہ وضع کر سکتا ہے۔ اس لیے تھیوری Inter-disciplinary ہے۔ چنانچہ تھیوری کے زیرِ اثر علوم متون، ثقافتی مظاہر، سماجی طبقات وغیرہ کی ہم رشتگی پر زور دیا گیا ہے اور ان کو الگ تھلگ وحدت سمجھے جانے کے خیال پر کاری ضرب لگائی گئی ہے۔۔۔ تھیوری کوئی حصار قائم نہیں کرتی۔ راہوں کو کھلا رکھتی ہے۔ یوں تکثیریت کے لیے چشم براہ رہتی ہے۔ تھیوری کا یہ مخصوص مزاج پوری مابعد جدید فکر میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ بین المتونیت بھی تھیوری کے اسی مزاج کی پروردہ ہے۔" (۱۳)

ناصر عباس نیر کے اس اقتباس میں تھیوری کو نظریے سے نہ صرف الگ کر دیا گیا ہے بلکہ دونوں کے اپنے اپنے عوامل اور ان کے دائرہ کار بھی واضح ہو گئے ہیں۔ اور اس کے ساتھ مابعد جدید ادبی تھیوری کی تشکیل ایک تسلسل کے ساتھ واضح ہو جاتی ہے۔ اس کی تشکیل میں جن فکری رجحانات اور تغیرات کا عمل دخل رہا انہیں مختصر انداز میں اس اقتباس میں اکٹھا کر دیا گیا ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تھیوری مابعد جدید فکر ہے جو جدیدیت کے بعد عملی طور پر سامنے آئی۔ جس نے اول اول متن کو حدفِ تنقید بنایا اور بعد ازاں پہلی بار تنقیدِ معنی کا رجحان قائم کیا۔ جس سے ادبی تھیوری کا بنیادی سوال یا قضیہ ہی بدل گیا۔ مابعد جدید تھیوری سے پہلے ادب کی ادبیت پر توجہ مرکوز کی جاتی تھی۔ جو نئ تنقید کا مرکزی قضیہ تھا۔ اور جس نے رمز، قولِ محال، امیجری وغیرہ کے تجربے کو بیک وقت ہیئت (فارم) اور معانی تک رسائی کا وسیلہ بنایا۔ نئ تنقید کے متوازی روسی فارملز نے محض ادبی وسائل کی کارکردگی دکھانے پر توجہ صرف کی اور معانی سے بالعموم صرفِ نظر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ روسی ہیئت پسندوں نے اپنے مطالعوں سے ادبی متن کے ثقافتی، نفسیاتی اور شخصی یا جذباتی مندرجات کو بالعموم خارج رکھا۔ دراصل ان کا منشا ایک ادبی سائنس تشکیل دینا تھا۔ لیکن مابعد جدید تھیوری نے ان سب سے ہٹ کر پہلی بار ادبیت کے بجائے معنویت کو حدفِ تنقید بنایا۔ اور نہ صرف معنی پر سوال اٹھایا بلکہ معنی کے معنی سے کیا مراد ہے؟ اور معنی کی تشکیل یا معنویت کیا ہے؟ یہ جاننے کی بھی کوشش کی۔ معنی کی بحث کا باقاعدہ آغاز ساختیات سے ہوتا ہے۔ جس نے روسی ہیئت پسندی کے لسانی مقدمات سے استفادہ کیا۔ مثلاً روسی ہیئت پسندی ہیئت کو سیال حالت میں گرفتار خیال کرتی تھی، جس میں ادبی اور فنی وسائل کے باہمی تعامل سے ایک متحرک اور متغیر کیفیت جنم لیتی تھی۔ ناصر عباس نیر کے بقول روسی ہیئت پسندی کی اس جہت کے بعد ساختیات ۱۹۶۰ء کے بعد پوری قوت کے ساتھ ابھری۔(۱۴)

دراصل مذکورہ جہت میں شے یا فارم کے متحرک اور متغیر ہونے کا اشارہ نامانوس یا اجنبی ہونے کی جانب ہے۔ کسی شے، فارم یا متن کو اجنبیانے یا نامانوس بنانے کا تصور روسی ہیئت پسندوں کے ہاں آرٹ کے ایک اصول کے طور پر سامنے آتا ہے۔ جس سے مانوس اور نامانوس یا معمول اور خلافِ معمول کا فرق اجاگر ہوتا ہے۔ یہی فرق ساختیات میں بھی ہے جس کے بارے میں ناصر عباس نیر اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" کے صفحہ نمبر ۶۳ پر لکھتے ہیں کہ "دیکھا جائے تو یہ (اجنبیانے کا تصور) ساختیاتی نقطۂ نظر کے بہت قریب

ہے۔ ساختیات افتراقی نظام (System of differences) پر استوار ہے اور اجنبیانے کا عمل بھی معمول اور خلافِ معمول کا فرق ابھارتا ہے"۔

اجنبیانے کے اس تصور کو روسی ہیئت پسندوں کی اصطلاح میں Defamiliarization کہتے ہیں۔ اس تصور سے روسی ہیئت پسند شکلووسکی نے ادب کے نوعی امتیاز کو نشان زد کرنے کی کوشش کی۔ اور اپنی تعریفِ ادب میں اسلوبی وسائل پر غیر معمولی زور دے کر ادب کے معنی اور مصنف کو غیر اہم متصور کیا۔ یہ نکتہ ساختیات، پس ساختیات سے ہوتا ہوا مابعد جدید فکر کا حصہ بن گیا۔ Defamiliarization کے تصور سے رومن جیکب سن نے حاوی محرک (The Dominant) کا نظریہ پیش کیا جس نے ساختیات کو مزید تقویت دی۔ جس کے بعد سوسیئر نے ساختیات میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔

یہاں ایک بات قابلِ غور ہے کی ادبی تھیوری کی ابتدائی شکل لسانی واسلوبی سطح پر تیار ہوتی ہے۔ جس کے لیے شروع شروع میں زبان ایک اہم میڈیم رہا ہے۔ زبان سے متعلق ابتدائی تصورات ساختیات میں یکسر بدل گئے۔ جس کی وجہ سوسیئر کا فلسفۂ لسان تھا جس نے زبان سے متعلق قدیم تصورات کو رد کر دیا۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو ناصر عباس نیر کے نزدیک بھی ادبی تھیوری کی ابتدائی شکل زبان سے متعلقہ جدید نظریات کی صورت متشکل ہوتی ہے۔ جو ساختیات میں پروان چڑھی اور بعد ازاں جس نے پس ساختیات کو بنیاد فراہم کی۔ گویا ادبی تھیوری کے پس منظر میں لسانیات کار فرما رہی ہے۔ سوسیئر نے تاریخی لسانیات اور جدید لسانیات میں ایک خطِ امتیاز کھینچ دیا ہے۔ تاریخی لسانیات زبان کے تکلمی، نحوی اور معنیاتی سطحوں پر ہونے والی تبدیلیوں اور ان تبدیلیوں کے محرکات کا مطالعہ کرتی ہے۔ جبکہ سوسیئر کی لسانیات زبان کو اس میں موجود رشتوں کے فرق کی وجہ سے شناخت کرتی ہے۔ اور زبان کی کلیت کو گرفت میں لیتی ہے۔ نیز ساختیاتی تنقید کا سرچشمہ سوسیئر کی لسانیات ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوسیئر کے نزدیک لسانی نظام سماجی تشکیل ہے۔ جسے مابعد جدید تنقید میں بھی اہمیت ملی۔ اس حوالے سے ناصر عباس نیر اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" کے صفحہ نمبر ۸۷ پر لکھتے ہیں کہ اگر لسانی نظام سماجی تشکیل ہے تو اس کا صاف مطلب ہے اسے فرد نے پیدا نہیں کیا۔ بلکہ افراد کے اس اجتماعی معاہدے نے پیدا کیا ہے جو معرضِ تحریر میں تو نہیں آتا مگر کسی معاشرے کے تمام افراد اس معاہدے کی پابندی پر مجبور ہوتے ہیں۔ اگر کوئی اسے توڑنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ سماجی عمل سے باہر ہو جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فرد زبان پیدا نہیں کرتا بلکہ اسے سیکھتا ہے اور زبان کے پہلے سے قائم نظام کے اندر اپنا

اظہار کرتا ہے۔ یوں پورے کا پورا لسانی اظہار دراصل مستعار ہے۔ ساختیات جب اس زاویے سے فرد پر نظر ڈالتی ہے تو اسے یہ فرد کہیں نظر نہیں آتا اور وہ فرد یا موضوع (ساختیات کی محبوب اصطلاح) کی نفی کر دیتی ہے۔ ساختیات کا جب طلوع ہوا تو جدیدیت / وجودیت نصف النہار پر تھی اور جدیدیت میں رومانیت کا تصورِ فرد راسخ تھا جس کے مطابق فرد مرکزِ کائنات ہے۔ اس تصور کو ہیومنزم کے فلسفے نے آسرا دے رکھا تھا۔ ساختیات نے اس جدید اور رومانی تصورِ فرد کو بے دخل کیا۔ یعنی فرد کو جو مرکزیت حاصل تھی اس کا خاتمہ کیا اور فرد کی مرکزیت کی جگہ سماجی اور ثقافتی کنونشنز (رسمیات) کی مرکزیت کا اعلان کر دیا۔ سوسیئر کی لسانیات یا ساختیات کے متعدد نکات ساختیاتی تنقید میں کار فرما ہیں۔ ناصر عباس نیر کے بقول ان میں سے سب سے اہم لانگ ہے۔ ناصر عباس نیر کے بقول جس نکتے نے ساختیاتی تنقید کے مرکزی داعیے کی تشکیل کی، وہ لانگ ہے۔(۱۵)

دراصل لانگ زبان کا وہ تہ نشین نظام ہے جس کی وجہ سے گفتگو اور تحریر کے نو بہ نو اور بے حساب پیرائے تخلیق ہوئے ہیں۔ جب ادب کو زبان تصور کیا گیا تو یہ سمجھا گیا کہ ادب کی بھی ایک لانگ ہے۔ جسے ساخت اور شعریات (Poetics) کا نام دیا گیا اور یہ خیال کیا گیا کہ جس طرح لانگ کی وجہ سے زبان میں معنی کا تفاعل قائم ہوتا ہے، اسی طرح شعریات بھی زیرِ سطح کار فرما رہ کر ادب کو بہ طور ادب قائم کرتی ہیں۔ لانگ کی وجہ سے جملے بامعنی بنتے ہیں اور شعریات کی وجہ سے متون میں معانی پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ شعریات وہ سرچشمہ ہے جہاں سے ادبی متون کو حیات ملتی ہے۔ ساختیاتی تنقید ادب کے اس سرچشمۂ حیات تک پہنچنے کی سعی کرتی ہے۔ جس طرح لانگ زبان کا کُلی تصور دے دیتی ہے، شعریات بھی ادب کے بارے میں ایک کلیت پسندانہ تصور تشکیل دیتی ہے۔ یوں ساختیاتی تنقید ادب کی ایک کُلی ساخت مرتب کرنے کا جوکھم اٹھاتی ہے۔ ناصر عباس نیر مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ نمبر ۹۴ پر ساختیاتی تنقید کے مقدمات کو نشان زد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "(ساختیاتی تنقید کی رو سے) ثقافتی شعریات پر منحصر ہونے کی بنا پر ادب کو خود مختار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نئی تنقید نے ادب کو خود کفیل اور خود مختار اکائی ٹھہرایا تھا۔ ساختیاتی تنقید نے نئی تنقید کے اس محوری تصور کو رد کیا۔ دوم ساختیاتی تنقید ادبی مطالعے کو مخصوص ثقافتی مطالعہ قرار دیتی ہے۔ وہ براہِ راست ادبی متن پر مرکوز ہونے کے بجائے ماورائے متن نظام کو کھوجنے کی کوشش کرتی ہے، جس کی وجہ سے متن میں

معانی پیدا ہوئے ہیں۔ ساختیاتی تنقید کی منزل متن کے معانی نہیں، معانی پیدا کرنے والا نظام ہے۔ گویا "کیا" کے بجائے "کیسے" کی تدبیر کرتی ہے۔ اس طرح ساختیاتی تنقید دیگر تنقیدی مکاتب سے ایک بالکل مختلف نہج اختیار کرتی ہے۔ ساختیاتی تنقید اس اعتبار سے تو متن اساس ہے کہ یہ تاریخی و سوانحی عناصر کو مطالعہ متن سے الگ رکھتی ہے (یوں تاریخی سوانحی تنقید سے الگ ہو جاتی ہے) مگر یہ نئی تنقید کی طرح متن کو خود مختار تصور کر کے اس کے ہیئتی و ترکیبی اجزا کے مطالعے سے بھی کوئی سروکار نہیں رکھتی اور نہ ہی متن کی تشریح، توضیح اور تعبیر کرتی ہے"۔[۱۶]

ناصر عباس نیر کے اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ساختیاتی تنقید شعور / معنی / زبان کو ثقافتی تشکیل قرار دیتی ہے۔ جس سے فرد یا مصنف کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے۔ ساختیاتی تنقید کے اس نکتے سے رولاں بارتھ نے مصنف کی موت کا دعویٰ کیا۔ جو مابعد جدید تنقید کا بنیادی سروکار ہے۔ لیکن مصنف کی موت کا قضیہ مابعد جدیدیت میں یک دم ہی نہیں آیا بلکہ اس کے پیچھے وہ فکری تسلسل ہے جسے ناصر عباس نیر نے جدیدیت سے لے کر پس ساختیات تک ہر حوالوں سے بیان کیا۔ ساختیاتی تنقید میں شعور / معنی / زبان کے سماجی یا ثقافتی تشکیل ہونے کے بعد ساختیاتی نفسیاتی تنقید کی ذیل میں لاکان کے افکار نے مصنف کے انہدام کو مزید تقویت دی۔ ناصر اسی تسلسل سے پس ساختیات تک پہنچتے ہیں۔ لاکان نے لاشعور کو زبان کی ساخت کے مماثل قرار دیا۔ چنانچہ جس طرح زبان اور لاشعور دوسرے اور غیر سے عبارت ہیں، اسی طرح ادبی متن اور مصنف بھی The other کی گرفت میں ہیں۔ دوسری لفظوں میں لاکانی نفسیاتی تنقید کی رُو سے ادبی متن میں مصنف کی شخصیت اس کے خیالات یا نظریات ظاہر نہیں ہوتے، باہر کا، سماج کا دیا ہوا تناظر اپنا اظہار کرتا ہے۔ جس سے مصنف کی اجارہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ ساختیاتی مارکسیت بھی اسی جہت کا تسلسل ہے۔ ناصر کے بقول مارکسیت اور ساختیات دونوں کلیت پسند ہیں۔ اجزا کے بجائے کُل پر زور دیتی ہیں۔ مارکسیت انسانی شعور کو مادی حالات کی پیداوار سمجھتی ہے، جب کہ ساختیات شعور کو لسانی نظام کا زائیدا قرار دیتی ہے۔ یوں مارکسیت فرد اور موضوع کی بجائے اجتماع اور معروضیت کا اثبات کرتی ہے، ساختیات بھی فرد اور موضوعِ انسانی کے تصور کو مسترد کرتی ہے۔ مارکسیت معیشت، تاریخ اور سیاست کو سماجی تشکیل کے اجزا قرار دیتی ہے جب کہ ساختیات یہی رُتبہ ثقافتی کوڈز کو دیتی ہے۔[۱۷]

جنھیں رولاں بارتھ نے متعارف کرایا جو پس ساختیات کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔اِس کی طرف بڑھنے سے پہلے قاری اساس تنقید پر نظر ڈالنا ضروری جسے ناصر عباس نیر نے مابعد جدیدیت کی ذیل میں بیان کرنے بجائے اس سے پہلے پیش کیا۔ ساختیاتی مارکسیت تک جس فرد کی نفی کی گئی قاری اساس تنقید میں قاری پر غیر معمولی ارتکاز متن اور بالخصوص مصنف کو بے دخل کر دیتا ہے۔ ناصر عباس نیر اس حوالے سے اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" میں صفحہ نمبر ۱۶۱ پر لکھتے ہیں کہ یہ (قاری اساس تنقید) اہمیت قاری اور عملِ قرات کو دیتی ہے اور متن اساس نظریات (نئی تنقید اور رُوسی فارملزم) کے طریق کار اور بیشتر دعووں کو چیلنج کرتی ہے، مگر متن کے ساتھ بھی کسی نہ کسی سطح پر وابستہ رہتی ہے۔ مذکورہ کتاب کے صفحہ نمبر ۱۸۵ پر وہ اپنا واضح مؤقف اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ سمجھنا چنداں دشوار نہیں کہ قاری اساس تنقید کا رُخ موضوعیت کی طرف ہے (متن اساس تنقیدی نظریات کا رُخ معروضیت کی طرف ہوتا ہے) ہر چند اس کا اہم سروکار قاری اور متن کا رشتہ، اس رشتے کی تہ نشین سطحیں اور ان سطحوں کے باہمی اتصال سے وجود میں آنے والی ادبی حقیقت ہے، مگر اس "حقیقت" پر قاری اور عملِ قرات کے زاویے سے غور کیا گیا ہے اور زاویۂ نظر اشیا کے ادراک اور ادراک کے نتائج پر لازماً اثر انداز ہوتا ہے۔ چنانچہ قاری اساس تنقید کے زاویۂ نظر نے قاری کی اب تک نظر انداز کردہ حیثیت کو باور کرانے میں تو کامیابی حاصل کی ہے مگر ساتھ ہی یہ ایک ایسی موضوعیت کا شکار ہوا ہے، جس نے متن، مصنف اور تناظر کو پس منظر میں دھکیل دیا ہے۔

قاری اساس تنقید نے مصنف کو بلاشبہ اتنا غیر اہم کر دیا کہ وہ بے دخل ہو گیا۔ رولاں بارتھ نے اس سے پہلے مصنف کی موت کا نظریہ پیش کیا تھا۔ جس کا خیال تھا کہ قاری متن کی معنی خیزی کے عمل میں برابر کی شرکت کے لیے آزاد ہے۔ وہ معنی کے کسی بھی نظام سے متن کو وابستہ کرنے اور مصنف کے منشا کو نظر انداز کرنے میں کلیتاً آزاد ہے۔ ناصر عباس نیر نے مصنف کی موت کو پس ساختیاتی تنقید کے سروکار سے الگ ساختیاتی تنقید میں اہمیت دی ہے۔ وہ اپنی مرتبہ کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمے میں صفحہ نمبر ۲۳ پر ساختیات کو مابعد جدیدیت کا پیش رو گردانتے ہیں۔ اور دونوں میں بنیادی فرق کی وضاحت کرتے ہیں کہ ساختیات، صداقت کا کلیت پسندانہ تصور رکھتی ہے اور اس کے آفاقی ہونے کا شائبہ ابھارتی ہے، جب کہ مابعد جدیدیت صداقت کے مقامی (Localized) اور شکستہ (Fragmented) ہونے میں یقین رکھتی ہے۔ ساختیات کی کلیت پسندی کی وجہ سے وہ جدیدیت کی ہم پلہ ہو جاتی ہے۔ جب کہ ایک جگہ مذکورہ کتاب

کے مقدمے میں صفحہ نمبر ۱۹ پر پس ساختیات اور مابعد جدیدیت میں نمایاں مماثلت اجاگر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پس ساختیات اور مابعد جدیدیت میں نمایاں مماثلت یہ ہے کہ یہ دونوں "کلیت پسندی" (Totalizing) کی مخالف ہیں۔ علاوہ ازیں پس ساختیات اور مابعد جدیدیت، آفاقیت کے بجائے مقامیت، مماثلت کے بجائے افتراق، یکسانیت کے بجائے تنوع کو یکساں فوقیت دیتی ہیں۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مابعد جدیدیت کی ذیلی تھیوریاں جیسے مابعد نو آبادیات، تانیثیت، نومارکسیت وغیرہ پر پس ساختیاتی مفکرین، دریدا اور فوکو کے نظریات کا گہرا اثر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناصر عباس نیر بعض جگہوں پر پس ساختیاتی تنقید میں دریدا کے نظریات بالخصوص ڈی کنسٹرکشن اور فوکو کے نظریات کو اہم گردانتے ہیں۔(۱۸)

ناصر عباس نیر کے نزدیک مابعد جدیدیت ایک ثقافتی صورتحال ہے جب کہ پس ساختیات ایک نظریہ یا نظریوں کا مجموعہ ہے جو ساختیات کے ردِ عمل میں سامنے آیا۔ جیسا کہ یہ کہا گیا کہ ناصر کے بقول پس ساختیات میں دریدا اور فوکو کے نظریات اہم ہیں تو دریدا کے نظریات کا احاطہ کرنا ضروری ہے جس سے پس ساختیاتی تنقید یا مابعد جدید تھیوری کے اُن مقدمات پر بھی روشنی پڑے گی جنہیں ناصر عباس نیر نے بیان کیا ہے۔ ناصر عباس نیر مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ نمبر ۲۳ پر لکھتے ہیں کہ ساختیات کی کلیت پسندی کو ژاک دریدا نے چیلنج کیا۔ دریدا معنی کے سماجی ہونے کا تو قائل ہے مگر معنی کے استقرار کو تسلیم نہیں کرتا۔ معانی کے استقرار میں یقین ہی کلیت پسندی اور سسٹم کے تصور کو ممکن بناتا ہے اور معانی کے استقرار کا تصور موجودگی کی متھ (یعنی مرکز) پیدا کردہ ہے۔ پورے مغربی فلسفے میں یہ متھ، صوت مرکزیت کی صورت میں موجود ہے۔ وہ یہ کہ تقریر، تحریر پر فوقیت اور اولیت رکھتی ہے۔ تقریر کی اولیت کا مطلب، مقرر یا مصنف کی موجودگی کو تسلیم کرنا اور یہی موجودگی کی متھ ہے۔ جو معانی کو واحد اور متعین قرار دیتی ہے۔ دریدا اس کے مقابلے میں لوگو مرکزیت کی تھیوری پیش کرتا ہے۔ یہ تھیوری تحریر کو مقدم قرار دیتی ہے اور اس طرح "موجودگی کی متھ" کو مسترد کرتی ہے۔ اس متھ کے استرداد کے بعد متن آزاد ہو جاتا ہے۔ یعنی متن کا تصور جب لوگو مرکزیت کی روشنی میں کیا جائے گا تو وہ واحد معنی کا پابند نظر نہیں آئے گا، بلکہ اس کے معانی کے اطراف کھلے دکھائی دیں گے۔ نیز یہ معلوم ہو گا کہ متن کے اندر متن موجود ہے جو پہلے کو ڈی کنسٹرکٹ کر رہا ہے۔ توجہ طلب بات یہ ہے کہ دریدا نے متن کی ڈی کنسٹرکشن کو متن کا اپنا وقوعہ (Occurrence) قرار دیا ہے۔ ناصر

عباس یہاں وضاحت کرتے ہیں کہ ڈی کنسٹرکشن متن کے تجزیے کا کوئی حربہ نہیں ہے بلکہ اسے متن کا اپنا وقوعہ قرار دیتے ہیں، یعنی متن کی ساخت شکنی کا سامان خود متن میں مضمر ہے۔

مابعد جدیدیت میں تکثیریت، عدم تعین، اضافیت وغیرہ جیسے تصورات بڑی حد تک دریدا کے دیے ہوئے ہیں۔ دریدا معنی کے Unstable ہونے، متفرق اور ملتوی ہوتے چلے جانے، استقرار سے محروم ہو جانے مگر نتیجتاً کثیر ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔ دریدا کے نزدیک معانی کی کثرت اور معانی کا آزاد کھیل (فری پلے) متن پر مسلط نہیں ہوتا، متن میں موجود ہوتا ہے۔ ناصر عباس نیر کے بقول دریدا نے یہ تصور دراصل سوسیئر سے لیا تھا۔(۱۹) سوسیئر نے ایک لسانی نشان کے دوسرے نشان سے فرق کو بنیادی اہمیت دی تھی۔

ساختیات اور دریدا کے یہ نظریات مابعد جدیدیت تھیوری (پس ساختیات) کا بنیادی حوالہ ہیں۔ ناصر عباس نیر نے ان تفاہیم سے استفادہ کرتے ہوئے اپنی کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید: نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات" میں اردو ادب کے بعض گوشوں پر اس تھیوری کا اطلاق بھی کیا ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں ان اطلاقات کی کئی مثالیں ہیں لیکن یہاں نمونے کے طور پر ایک ذکر ضروری ہے۔ ناصر عباس نیر نے انتظار حسین کے افسانے "زرد کتا" کے بارے میں دریدا کے نظریات کی روشنی میں لکھا ہے کہ:

> "زرد کتے کی شناخت مسلسل التوا میں رہتی ہے۔ اس کے معانی، نفس، طمع، پستی، علم کے فقدان اور دانش مندوں کی بہتات جیسے معنیاتی زمروں میں پلٹتے جاتے ہیں اور اسی طرح وہ پہلے لومڑی کے بچے کے طور پر ظاہر ہوتا، پھر کتے میں منقلب ہو جاتا ہے، اور جب اسے کچلنے کی کوشش کی جاتی ہے تو ختم ہونے کے بجائے بڑا ہو جاتا، یا پھر دامن میں چھپ جاتا ہے، اور پھر کسی بستر پر، کبھی راستے میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ گویا اس کے ضمن میں ظاہر اور غیاب کا مسلسل کھیل جاری رہتا ہے، اس کے معنی اور وجود پر مکمل دسترس ممکن نہیں ہو پاتی"۔(۲۰)

اس طرح ناصر عباس نیر نے اردو میں مابعد جدیدیت کے مباحث کو بطور تھیوری متعارف کرنے کے لیے مابعد نو آبادیاتی سیاق میں باقاعدہ عملی صورتیں پیش کی ہیں۔ جس کی وضاحت آگے آئے گی۔ دریدا کے مطابق معانی کا بدلتے رہنا دراصل ان تناظرات کے باعث ہے جو کسی متن میں مضمر ہوتے ہیں۔ اس طرح

تناظر بدلتے ہوئے کسی ایک لفظ کے معنی بدلتے چلے جاتے ہیں۔ جس سے معنی ہر وقت التو میں رہتا ہے یعنی Unstable رہتا ہے۔ جب ایک تناظر میں معنی Stable ہوتا ہے تو دوسرے تناظر میں وہ معنی Unstable ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ درج بالا اقتباس میں زرد کتا کی مثال میں واضح کیا گیا۔ مابعد جدیدیت میں تناظر کی اہمیت، معنی کی عدم حتمیت، عدم تعین، معانی کی کثرت و اضافیت، معانی کی مقامیت، ایسے تصورات دریدا کی ساخت شکنی کی دین ہیں۔ (۲۱) لیکن یہاں ناصر عباس نیر دریدا کے نظریے معنی کے التوا پر سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا معنی کا التوا لامتناہی ہے؟ تو اِس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "عموماً یہ سمجھا گیا ہے کہ معنی مسلسل ملتوی اور متفرق ہوتا چلا جاتا ہے۔ چوں کہ معنی تناظر سے وابستہ ہے، اور تناظر لا محدود نہیں ہو سکتا۔ آپ ایک لفظ کو آخر کتنے تناظرات میں استعمال کر سکتے ہیں؟ یا ہم کسی متن کی تفہیم میں کتنے تناظرات بروئے کار لا سکتے ہیں؟ چوں کہ تناظرات محدود ہیں۔ لہٰذا معنی کا التوا بھی لا محدود نہیں"۔ (۲۲)

ناصر عباس نیر کی اس وضاحت سے صاف ظاہر ہے کہ انہوں نے دریدا کے نظریہ التوا پر نہ صرف سوال اٹھایا ہے بلکہ اس نظریے کا نقص عیاں کیا ہے جس کی رو سے معنی کی کثرت کا نظریہ بھی متاثر ہوتا ہے۔ جس سے معنی کی لامحدود یا لامرکزی حیثیت بھی چیلنج ہوتی ہے۔ یہ وہ نکتہ ہے جس سے مابعد جدیدیت کا مقام خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ لیکن دوسری طرف ناصر عباس نیر مابعد جدیدیت میں خود شعوریت کے رویے کو اجاگر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ جبر (افتراقات کا) کسی حد تک مابعد جدیدیت میں بھی ہے لیکن مابعد جدیدیت "خود شعوریت" کی حامل ہونے کی وجہ سے اس جبر سے آگاہ اور اس کی نقاد ہے"۔ (۲۳)

دریدا زیادہ تر زبان اور متن کے مطالعے پر مرتکز رہتا ہے۔ پس ساختیاتی تھیوری میں دریدا کے نظریات جیسا کہ اوپر بتایا گیا اہم ہیں۔ اسی طرح دوسرا اہم نام ناصر عباس نیر کے مطابق فوکو ہے۔ فوکو سماج اور تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے۔ تاہم دونوں کا مقصود ایک ہے: لسان، متن اور سماجی تشکیلات کا تجزیہ کرنا۔ (۲۴)

ناصر عباس نیر اپنی مرتبہ کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمے میں صفحہ نمبر ۲۴ پر لکھتے ہیں کہ فوکو بھی ساختیات کی کلیت پسندی اور جدیدیت کی ترقی پسندی اور آفاقیت کا نقاد ہے۔ جدیدیت تاریخ کا مستقیمی تصور رکھتی ہے۔ وہ تاریخ کو مسلسل آگے کی طرف بڑھنے والا خط قرار دیتی ہے۔ آگے کا

مرحلہ پہلے سے بہتر اور مائل بہ ارتقا ہوتا ہے۔ جبکہ فوکو تاریخ کے اس تصور کو "تشکیل" قرار دیتا ہے اور اس کا متبادل پیش کرتا ہے۔ وہ تاریخ کو عدم تسلسل کا مظہر کہتا ہے۔ وہ تاریخ کے سفر کو سیدھے خط کے بجائے قوس کا سفر قرار دیتا ہے۔ ہر قوس 'Episte'me ہے۔(ناصر عباس نیر کے بقول مابعد جدیدیت میں جس "غیر" کا ذکر بار بار ہوتا ہے۔ لاکان نے اس سے مراد "زبان" لی ہے، فوکو اسے ""Episte'me" کہتا ہے اور نئ تاریخیت اسے ثقافتی شعریات(Cultural Poeise)کا نام دیتی ہے۔ فوکو کی 'Episte'meاور نئ تاریخیت کی ثقافتی شعریات میں خاصی مماثلت ہے۔[۲۵]

جب کہ فوکو اس قوس یعنی 'Episte'me سے ضابطوں اور قوانین کا وہ مجموعہ مراد لیتا ہے، جو ایک عہد کی مختلف علمی اور سماجی سرگرمیوں کے عقب میں قدرِ مشترک کے طور پر موجود اور کارفرما ہوتا ہے۔ ضابطوں کا یہ مجموعہ اپنی اصل میں سماجی ہے، یعنی سماجی قوتیں Episteme کو تشکیل دیتی ہیں۔ یعنی جس طرح مابعد جدید ہمہ اقسام کی سچائیوں کو سماجی تشکیل قرار دیتی ہے۔ اسی طرح 'Episte'me بھی سماجی تشکیل ہے۔ ناصر عباس نیر کے بقول مابعد جدیدیت کا ہمہ اقسام سچائیوں کو سماجی تشکیل قرار دینے کا نظریہ دیگر علوم کے علاوہ پیراڈائم کے نظریے سے بھی ماخوز ہے۔ جو امریکی سائنسی مؤرخ و فلسفی تھامس کوہن کا نظریہ ہے[۲۶] پیراڈائم کی اصطلاح بڑی حد تک اے پس ٹیم کا مفہوم رکھتی ہے، ان میں صرف اتنا فرق ہے کہ اے پس ٹیم، ایک عہد کی جملہ فکری و ثقافتی سرگرمیوں کو محیط ہے۔ جو کہ سماجی تشکیل ہے۔ جب کہ پیراڈائم کا تعلق فقط ایک علم (سائنس) سے ہے۔ کوہن سائنسی تاریخ کو سماجی تشکیل قرار دیتا ہے۔ پیراڈائم اور اے پس ٹیم دونوں اصطلاحیں مابعد جدیدیت میں استعمال ہو رہی ہیں۔ ناصر عباس نیر اپنی کتاب "مابعد جدیدیت: نظری مباحث" کے مقدمے میں اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> "پیراڈائم اور اے پس ٹیم سے مابعد جدیدیت نے دو باتیں سیکھی ہیں۔ ایک یہ کہ ہر علم، ہر تصور، ہر قدر، ہر نظریہ، کسی نہ کسی سطح پر پہنچ کر "سماجی" ہو جاتا ہے یعنی کوئی شے تناظر سے الگ نہیں ہے۔۔۔ دوسری یہ بات سیکھی ہے کہ علوم و نظریات کی تاریخ "باہر" کے نہیں "اندر" کے تابع ہے۔ یعنی تاریخ، واقعات و سانحات اور سنین (باہر) کا نام نہیں بلکہ پیراڈائم اور اے پس ٹیم (اندر) کی حامل ہے۔ ہر علم، فن، نظریے کو خارجی واقعات کے بجائے انھیں ان "عقائد، اقدار، اصولوں، ضابطوں اور

تکنیکوں کے مجموعے" کی روشنی میں سمجھا جانا چاہیے جو کسی زمانے میں کسی سماجی گروہ میں رائج ہوتے ہیں۔ تاریخ کو اس زاویۂ نظر سے دیکھنے کے دو منطقی مضمرات ہیں۔ پہلا یہ کہ کوئی سچائی معروضی نہیں۔ ہر سچائی اپنے زمانے کے پیراڈائم یا اے پس ٹیم کی پیداوار ہے۔ ہر سچائی کی معقولیت اور موزونیت، پیراڈائم پر منحصر ہے۔ اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ہمیں سچائیوں کو ان کے پیراڈائم سے الگ کر کے نہیں دیکھنا چاہیے۔ یہ بہ یک وقت اخلاقی اور علمیاتی اصول ہے۔۔۔ تاریخ کو پیراڈائم کے زاویے سے سمجھنے کا دوسرا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ تاریخ کی کوئی سچائی خود مختار (Autonomous) نہیں ہے۔ وہ دوسروں پر منحصر اور دوسروں سے جڑی ہے۔ مابعد جدیدیت خود مختاری کے ان تمام تصورات کی نفی کرتی ہے جنھیں جدیدیت نے تشکیل دیا اور اختیار کیا تھا"۔ (۲۷)

مابعد جدیدیت کی ان اصطلاحات پر ناصر عباس نیر نے سیر حاصل مباحث پیش کیے ہیں۔ تاریخ کی ہر قوس یعنی اے پس ٹیم دیگر قوسوں سے مختلف ہے۔ جدیدیت کی قوس ترقی اور اور آفاقیت سے عبارت تھی جو اعتقاد کے درجے تک پہنچ گئی تھی۔ مابعد جدیدیت کا مؤقف ہے کہ اس ضمن میں خرابی تاریخ کے تصور میں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت تاریخ کے اس مستقیمی تصور کی نقاد ہے جو جدیدیت نے قائم کیا۔ فوکو کے تاریخ کے عدم تسلسل کے تصور کی رو سے، مابعد جدیدیت، تاریخی عہد اور ہر مظہر کو Localized تسلیم کرتی ہے جس سے تناظر کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ یعنی ہر عہد اور ہر مظہر اپنے مقامی تناظر کا پابند اور اسی سے قابلِ فہم ہے۔ ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

"مابعد جدیدیت ہر تاریخی عہد اور ہر مظہر کو(localized) تسلیم کرتی ہے۔ لہذا ہر عہد اور ہر مظہر اپنے مقامی تناظر میں وجود رکھتا اور قابلِ فہم ہوتا ہے۔ اس دلیل کی رو سے مابعد جدیدیت، خود بھی اپنے تناظر کی پابند ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ ہر علاقے اور خطے کی اپنی مخصوص مابعد جدیدیت ہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی تاریخی دور اور کسی علمی، ثقافتی یا جمالیاتی مظہر کی تفہیم کے لیے آفاقی اور اٹل اصولوں کی قائل نہیں۔ وہ ان کے لیے خود انھی سے ماخوذ یا انھی کے لیے موزوں پیراڈائم کی اہمیت پر زور دیتی ہے۔ مابعد جدیدیت کسی بھی طرح کی مرکزیت کی قائل نہیں"۔ (۲۸)

ناصر عباس نیر کا یہ نکتہ اردو مابعد جدیدیت کے لیے بھی راہیں ہموار کرتا ہے۔ اور اس لحاظ سے اردو مابعد جدیدیت اور مغربی مابعد جدیدیت کے اپنے اپنے مقدمات ہیں جن میں بعض مماثل اور بعض میں افتراق ممکن ہے۔ جیسا کہ ناصر عباس نیر کے نزدیک اردو مابعد جدیدیت لامرکزی نظریے کی متحمل نہیں ہو سکتی کیوں کہ یہ سماج کے مسلمہ اصولوں کے خلاف ایک بغاوت متصور ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی جگہ امتزاج کو اہمیت دیتے ہیں۔ جس کی وضاحت سابقہ باب میں ہو چکی ہے۔

لامرکزیت کا تصور دراصل کسی بھی طاقت / مرکزی قوت کے استرداد پر قائم ہے۔ جس سے جبری کلی تصور جڑا ہے۔ جیسے جدیدیت نے تاریخ کا جبری اور کلی تصور پیش کیا اور مابعد جدیدیت اسے مسترد کرتی ہے۔ اسی طرح تاریخیت کے ساتھ بھی کلیت کا تصور جڑا ہے۔ نئی تاریخیت جس کی نشاندہی کرتی ہے۔ ناصر عباس نیر اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" میں صفحہ نمبر ۲۵۰ پر تاریخیت کے دو اوصاف بیان کرتے ہیں کہ اول یہ کہ تاریخیت ایک منہاجیاتی اصول (Methodological Principle) ہے جو کسی مظہر یا واقعے کو اس کے زمانی تناظر میں سمجھتا اور اس کی تعبیر کرتا ہے۔ دوم تاریخیت ہر واقعے کو (سماجی و ثقافتی) کُل کی نسبت سے سمجھتی ہے اور اسے کل (کی تشکیل) کا ایک مرحلہ گردانتی ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے کافی حد تک تاریخیت کے منہاجات واضح کر دیے ہیں جس سے صاف ظاہر ہے کہ تاریخیت ایک سائنسی طرزِ فکر ہے جس کا اہم اصول یہ ہے کہ ہر واقعے یا مظہر کو اُس کی علت اور پس منظر کی رو سے سمجھا جاتا ہے۔ تاریخیت نے اس سائنسی اصول کو اختیار کیا جس سے اُس کی کلیت عیاں ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں تاریخیت کے پاس تاریخ کا مرکز آشنا (Centre-Oriented) تصور تھا۔ تاریخیت کے اس اصول کی اصلاح کے طور پر نئی تاریخیت سامنے آتی ہے۔ جو ناصر عباس نیر کے بقول "نئی تاریخیت (New Historicism) پسِ جدید فکر کا اہم مظہر۔۔۔ اور تھیوری ہے اور پسِ جدید فکر میں ساختیات کے بعض اور پسِ ساختیات کے بیشتر عناصر شامل ہیں"۔ [۲۹]

اس بیان سے صاف ظاہر کہ اگر نئی تاریخیت پس جدید فکر ہے تو اس میں کلیت کے کسی بھی تصور سے احتراز کیا گیا ہو گا۔ یعنی تاریخ و ادب کے کسی بھی کلی تصور کو حمایت حاصل نہ ہو گی۔ ناصر عباس نیر اپنی کتاب "جدید اور مابعد جدید تنقید" میں صفحہ نمبر ۲۴۵ پر لکھتے ہیں کہ نئی تاریخیت کا بنیادی سروکار ادب اور تاریخ (و ثقافت) کی ہم رشتگی ہے۔ مزید صفحہ نمبر ۲۴۶ پر لکھتے ہیں کہ نئی تاریخیت ادب کو اُس کے خارجی پس منظر

سے منسلک قرار دیتی ہے، مگر یہ ادب اور خارج یا تاریخ میں براہِ راست اور سیدھے رشتے کی قائل ہر گز نہیں۔ اس کی رُو سے ادب سماجی صورتِ حال اور تاریخی قوتوں کا صاف اور سچا عکس نہیں۔ ناصر عباس نیر نئی تاریخیت کو مابعد جدید تھیوری کے طور پر پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نئی تاریخیت جب ادبی متن اور تاریخی یا ثقافتی متن کی ہم رشتگی کا تجزیہ کرتی ہے تو نہ تو کسی ایک کو دوسرے پر برتر قرار دیتی ہے نہ ایک کو دوسرے سے الگ۔ دونوں بیک وقت اثر پذیری اور اثر اندازی کے حامل ہیں اور تاریخ اور ادب کے متون مل کر ثقافتی شعریات کی تشکیل کرتے ہیں۔۔۔ نئی تاریخیت ایک عہد کے کسی ادبی متن کو اس عہد کے کسی بھی متن کے متوازی رکھتی ہے اور دونوں میں کارفرما مشترک "حکمت عملیوں" کو نشان زد کرتی اور ان کا تجزیہ کرتی ہے"۔ [۳۰]

ناصر عباس نیر کے اس اقتباس سے نئی تاریخیت بطور مابعد جدید تھیوری کی واضح شکل سامنے آجاتی ہے۔ نئی تاریخیت پر فوکو کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس لحاظ سے مابعد جدید فکر میں فوکو کے نظریات بہت اہم ہیں۔ ناصر عباس نیر کے بقول پس جدید مفکرین کی جو فکر انسانی انا (ego) اور موضوع (Subject) کو بے دخل کرتی ہے وہ فوکو تک آتے آتے جسم کو بھی بے دخل کر دیتی ہے اور اسے ثقافتی ڈسکورس کے تابع قرار دیتی ہے۔ [۳۱]

دراصل فوکو کی نظر میں اجتماعی اور ثقافتی زندگی میں ہر جگہ اور ہر شے ڈسکورس ہے۔ تمام طبعی اور انسانی سائنسیں، علوم و فنون ڈسکورس ہیں۔ وہ سب کچھ جو کہا جاتا اور کیا جاتا ہے۔ یعنی زبان اور عمل ڈسکورس کے اندر ہیں۔ اور جن میں طاقت کارفرما ہے۔ طاقت (جو ایک لحاظ سے جبری و کلی رویہ ہے اور ایک مرکزی قوت بھی ہے) کو نشان زد کرنے، یا اسے بے مرکز کرنے یا اس کی کلیت کو زیر و زبر کرنے کے لیے فوکو Episte'me' کو سماجی تشکیل قرار دیتا ہے۔ جس کے اندر ڈسکورس اور طاقت موجود ہے۔ فوکو کی فکر میں ڈسکورس اور طاقت دو اہم اصطلاحیں ہیں۔ فوکو نے تاریخ کی کلیت یا اس میں کارفرما طاقت کو ڈسکورس کے ذریعے نمایاں کیا۔ ناصر عباس نیر کے بقول تاریخ کے اس جبری اور کلی تصور کو مابعد نوآبادیاتی تھیوری نے مغرب کے نوآبادیاتی مقاصد کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ [۳۲]

دراصل تاریخ کا یہ تصور جیسا کہ ایک کلی تصور ہے تو صاف بات ہے طاقت سے بے بہرہ نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے اس تصور کے پس منظر میں وہ طاقت مضمر ہے جو اپنے Discourse (جسے ناصر عباس نیر کلامیہ لکھتے ہیں) کے ذریعے غلبے کی خواہش رکھتی ہے۔ جنھیں فوکو 'Episte'me' کی ذیل میں ضابطوں کا مجموعہ متصور کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہر عہد میں کئی طرح کے کلامیے رائج ہوتے ہیں جو کسی مطلق سچائی کے علم برادر ہوتے ہیں اور جس سے غلبہ کی خواہش قائم رہتی ہے۔ اس کی واضح مثال نوآبادیاتی عہد سے لگائی جا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناصر عباس نیر کے بقول مابعد نوآبادیاتی تھیوری پر فوکو کے ڈسکورس کے نظریے کا گہرا اثر ہے (۳۳)

دراصل مابعد نوآبادیاتی تھیوری صداقت کی علم برداری اور طاقت کے اس فلسفے کو مابعد جدیدیت کی مانند مسترد کرتے ہوئے سچائی کو سماجی تشکیل تسلیم کرتی ہے، جس سے طاقت / مرکزی قوت کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے۔ جس مرکز کو مابعد جدیدیت میں بے دخل یا لامرکز کیا جاتا ہے اس کی کئی صورتیں درج بالا مباحث میں سامنے آئی ہیں۔ ناصر عباس نیر اپنی کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید" میں صفحہ نمبر ۲۱۲ پر لکھتے ہیں کہ مرکز کی کوئی ایک پہچان نہیں۔ کہیں یہ ریاستی مشینری کی صورت میں ہے، کہیں ریاستی آئیڈیالوجی کی شکل میں، کہیں قومی، مذہبی، اخلاقی بیانیوں کے طور پر اور کہیں سماجی مقتدرہ کے روپ میں اور کہیں صنفی امتیاز کے طور پر اور بعض اوقات تو یہ بیک وقت کئی صورتوں میں ملفوف ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ مرکز اپنی اصل میں غیر مرئی ہے، مگر اس کے اظہارات مرئی ہوتے ہیں۔ یہ تناقض مرکز میں ایک مابعد الطبیعاتی جہت پیدا کرتا ہے اور اس میں مرکز کی قوت موجود و مرتکز ہوتی ہے۔ ناصر عباس نیر کئی صورتوں کے ان مراکز اور ان کی طاقت کو عیاں کرنے کے لیے اور اسے لامرکز کرنے کے لیے یا دوسرے لفظوں میں مرکز سے آزادی کے لیے مابعد نوآبادیاتی تھیوری کے تحت متبادل بیانیہ پیش کرتے ہیں۔ یہ متبادل بیانیہ مابعد نوآبادیاتی تنقید کو بھی واضح کر دیتا ہے۔ ناصر عباس نیر کا ایک اقتباس جو انھوں نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کے مقدمے میں پیش کیا ہے، متبادل بیانیے اور مابعد نوآبادیاتی تنقید کے عمل کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "متبادل بیانیہ سب سے پہلے زبان کو اس مصنوعی و تشکیلی حقیقت سے آزاد کراتا ہے، جسے استعماری لسانی پالیسی اور اس کی نظریاتی ترجیحات نے وضع کیا ہوتا ہے۔ چوں کہ متبادل بیانیہ لازماً کسی نہ کسی متن کی صورت اختیار کرتا ہے، اس لیے مقامی

زبان کی آزادی ایک بلند بانگ سیاسی اعلان یا سماجی اصلاحی منشور کے ذریعے عمل میں نہیں آتی، بلکہ خود متن سازی کے دوران میں یہ آزادی ممکن ہوتی ہے۔ یعنی یہ آزادی اس مکمل حسی، ذہنی، تخیلی عمل کے دوران میں پیدا ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ ایک متن ہوتا ہے، ایک ایسا متن جو ان سب متون کے دعووں کو تہ و بالا (Subvert) کرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ کرتا ہے، جنھیں استعمار کار نے کینن کا درجہ دے کر سماج میں رائج و مقبول کیا ہوتا ہے۔ متبادل بیانیہ اپنی زبان کی حاشیائی حیثیت اور استعمارِ کار کی زبان کی مرکزی اور آفاقی حیثیت کی متھ کو بہ یک وقت تہ و بالا کرتا ہے۔ تاہم یہ متبادل بیانیے کا ابتدائی قدم ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ ان تمام ہیئتوں اور اسالیب کو تہ و بالا کرتا چلا جاتا ہے، جنھیں 'امپیریل یورپی، مرکزی، آفاقی' سمجھا جاتا ہے"۔[۳۴]

ناصر عباس نیر کے مطابق متبادل بیانیے کی تلاش کا عمل یعنی خود مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، متبادل بیانیہ ثابت ہوتا ہے۔ یہ بات تو سامنے کی ہے کہ متبادل بیانیے کا تصور اس کی کارفرمائی کی نوعیت اور اس کی اہمیت مابعد نوآبادیاتی مطالعے ہی میں واضح ہوتی ہے[۳۵] ناصر عباس نیر نے اردو مابعد جدید تنقید یا ادبی تھیوری میں مابعد نوآبادیاتی مباحث کو اہمیت دی ہے۔ جس کے ذریعے نوآبادیاتی عہد کے جبری و کلی تصورات کو رد کیا جاتا ہے اور مرکزی طاقت کو متبادل بیانیے کے ذریعے بے دخل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح مابعد جدید فکر میں نسوانی تنقید کے ذریعے صنفی امتیاز کو ختم کیا جاتا ہے یعنی مرد کی بالادستی کو نمایاں کرتے ہوئے عورت کے حقوق اور اس کی شناخت کو اجاگر کیا جاتا ہے۔ الغرض طاقت کا کھیل جہاں بھی ہو گا وہاں مابعد جدید فکر اس طاقت یا مرکز کا استرداد لازم سمجھتی ہے۔ چاہے وہ ریاستی سطح پر ہو یا صنفی سطح پر۔ ناصر عباس نیر نے اس حوالے سے مابعد جدیدیت کے مباحث پر سیر حاصل مواد اکٹھا کر دیا ہے۔

ج۔ عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات

عمران شاہد بھنڈر نے مابعد جدیدیت پر فلسفیانہ حوالوں سے مباحث پیش کیے ہیں۔ دراصل اُن کا علمی میدان فلسفہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں مابعد جدید ادبی و تنقیدی مقدمات کو فلسفیانہ تناظر میں پیش کیا ہے۔ اور تھیوری کو فلسفیانہ سطح پر پرکھتے ہوئے اُس کے تضادات نمایاں کیے ہیں۔ اپنے فلسفیانہ

طریقۂ مطالعہ اور استدلال کے باعث وہ منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کو مذکورہ بالا ناقدین کے برعکس چیلنج کرتے نظر آتے ہیں۔ دراصل اُن کے نزدیک علمیات کے تمام مسائل انسان سے جڑے ہیں۔ وہ انسان اور انسانی اقدار کو فوقیت دیتے ہیں۔ جنہیں مابعد جدید عہد میں نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے وہ مابعد جدیدیت کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں اور مابعد جدیدیت میں موضوعِ انسان کی بے دخلی سے عیاں ہونے والے تضادات کی تحلیل پر زور دیتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ تضادات بحران کا باعث بنتے ہیں، چاہے وہ علمی و فکری سطح پر ہوں یا سماجی و سیاسی یا پھر ادبی و تنقیدی سطح پر۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کے شارحین پر بھی کڑی تنقید کرتے ہیں کہ وہ اپنے غیر ادبی اور غیر تنقیدی رویوں کی وجہ سے علمی قضایا کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں رکھتے اور یہ کہ ان کا دائرہ کار تعریف و تحسین سے آگے نہیں بڑھتا۔

وہ اپنی کتاب "فلسفۂ مابعد جدیدیت؛ تنقیدی مطالعہ" کے پیش لفظ میں صفحہ نمبر ۱۱ پر اسی لیے کہتے ہیں کہ مابعد جدیدیت پر میری تنقید کا محرک اردو میں ہونے والے مباحث میں مغربی تنقیدی نظریات کی اندھی تقلید کا رجحان ہے۔ وہ مابعد جدید فکر کی قبولیت کو ذہنی غلامی کی بدترین مثال قرار دیتے ہیں۔ وہ اس پیش لفظ کے آغاز میں ہی تھیوری کی بحث میں اپنا واضح مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ تھیوری آسمان سے نہیں ٹپکتی، اسی طرح مابعد جدید فکر مغربی معاشروں کے اندرونی تضادات کی نظری جہت ہے، جو بورژوا آئیڈیالوجی کے تحت سرمایہ داری نظام کو تسلسل عطا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس میں مختلف طبقات کے مابین ان کے مخصوص مفادات کے پیشِ نظر ہونے والی نظری و عملی پیکار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مغربی سرمایہ داری سماج کے حالات کو نظر انداز کرنا اور ان حالات سے جنم لینے والی تھیوریوں کی کسی بھی طرح کی تنقید کے بغیر قبولیت علم و فکر کو آگے بڑھانے کی بجائے اذہان کو گمراہ کرنے کے مترادف ہے۔ مابعد جدیدیت کے تنقیدی جائزے کے بغیر اس سے متعلق خیالات کی قبولیت غلامانہ ہندوستانی ذہنیت کا ایسا تسلسل ہے جو ہمیشہ سے ارتقاء کی راہ میں حائل رہا ہے۔ اسے قبول کرنا کم از کم میرے لیے ممکن نہیں ہے۔

وہ دوسرا بڑا اعتراض مابعد جدیدیت کی بنیادی فکر پر کرتے ہیں کیوں کہ مابعد جدیدیت نے انسان کی مرکزیت کو ہی چیلنج کر دیا ہے، اور اسی بنیاد پر بھنڈر مابعد جدیدیت کو دہشت پسند قرار دیتے ہیں۔[۳۶]

مابعد جدیدیت کی تفہیم کے سلسلے میں اُنھوں نے دہشت اور تشدد کی بنیادوں کو جاننے کی کوشش کی ہے یعنی وہ حالات جو دہشت گردی کو جنم دیتے ہیں، اور ان حالات کو نظریائے جانے کے بعد تھیوری یا فلسفہ

کیا شکل اختیار کرتا ہے، اُن کے مباحث کا مرکزی نکتہ یہی رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے سماجی، سیاسی اور ثقافتی سطح پر عالمی حوالوں سے اثر انداز ہونے والے محرکات کو نظر انداز نہیں کیا۔ وہ مغربی اور امریکی سامراجی صورتحال کا بغور جائزہ لیتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان معاشروں میں مرکزیت سے انحراف ایک طرف لیکن حقیقت میں مرکزیت کا سوال اب بھی باقی ہے۔ ان کے بقول:

> "مغربی سامراج کی نمائندہ تھیوریوں کا رجحان یک طرفہ ہوتا ہے۔ تھیوری میں مرکزیت سے انحراف ایک طرف مگر حقیقت میں مرکزیت کا سوال اب بھی موجود ہے۔ عالمی تناظر میں دیکھا جائے تو مرکزیت دو سطحوں پر کام کرتی ہے: ایک مغربی ممالک کے اندر ریاستی کردار کے حوالے سے اور دوسرا اس ریاست کے کمزور ممالک کی جانب مکروہ رویے کے حوالے سے۔ دونوں صورتوں پر مرکز بہ مائل قوتوں کا ظلم و تشدد جاری ہے۔ (۳۷)

یہاں بھنڈر مابعد جدیدیت کی بنیادی فکر یعنی لامرکزیت کے تصور کو چیلنج کر رہے ہیں۔ اور اس کے ساتھ بڑے بیانیوں اور چھوٹے بیانیوں کی جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ حاشیے پر رہنے والی اقوام یعنی چھوٹے بیانیے جنہیں مرکز میں لانے کی کوشش کی جا رہی ہے وہ بھی بڑے بیانیوں کی طرح ایک طرح سے مرکزیت کو ہی فروغ دے رہے ہیں اس لحاظ سے مرکزیت سے انحراف کا دعویٰ دھرے کا دھرا رہ جاتا ہے۔ اُن کے نزدیک مرکزیت سے انحراف نظری صورت میں تو ممکن ہے لیکن عملی صورت میں اس کی کوئی بھی مثال نظر نہیں آتی۔ بقول ان کے تھیوری کی عملی جہت کے بغیر مرکزیت کا انہدام ممکن نہیں۔ (۳۸)

یہی وجہ ہے کہ وہ دریدا کے التوائے معنی کے نظریے پر بھی سوال اٹھاتے ہیں، کہ جس نے زبان کی بنیاد پر نظری حوالوں سے معنی کی لامرکزیت کا نظریہ پیش کیا لیکن اس نظریے کی عملی صورت نظر نہیں آتی جو کہ اہم سوال ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "ہمارے نزدیک آج کا اہم ترین سوال یہ نہیں کہ مرکزیت کو لامرکز کیسے کیا جائے، اس کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ کیا "Differance" جیسی کسی "نیم ماورائی شے" کی بدولت مرکزیت کو التوا میں رکھا جا سکتا ہے یا نہیں۔ میرے خیال میں دونوں سطحوں پر دریدا کا مرکزیت کا لسانیات کی بنیاد پر نظری استرداد کافی نہیں، سامراج کے

> ساتھ پیکار میں اصل سوال خارجیت کے حقیقی اور عملی قضیے کو فلسفیانہ قضیے کے طور پر محض نظری بنیادوں پر حل کرنا کسی مسئلے کا حل نہیں ہے۔ ہمارے لیے متعین عمل کا سوال اہم ہے۔(۳۹)

بلاشبہ بھنڈر خارجی ماحول اور عوامل پر زور دے رہے ہیں۔ جس کی مابعد جدیدیت مخالفت کرتی ہے۔ اس استحصال زدہ معاشرے کے حالات جاننے پر زور دے رہے جن کا سامراج کے ساتھ براہِ راست ایک تعلق ہے۔ وہ اپنی کتاب "فلسفۂ مابعد جدیدیت؛ تنقیدی مطالعہ" کے پیش لفظ میں صفحہ نمبر ۱۵ پر کچھ ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ دریدا کی ڈکنسٹرکشن بھنڈر کے مطابق خارجیت کے اس سوال کو ہی نظر انداز کر دیتی ہے جو تعقلات کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے۔ (مابعد جدیدیت عقل کی نفی کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ تعقلات کی بنیاد پر قائم ہر نظریہ اس کا ہدف ہے۔) دریدا کے لیے سائن کے علاوہ خارجی انعکاس مشکل ہے، قطع نظر اس سے کہ تعقلات کا مسئلہ ہمیشہ رہنے والا ہے۔ فی الوقت ہمارے لیے تعقلاتی تفہیم کی افادیت کی سطح کا تعین زیادہ ضروری ہے۔ اس کا تعین کر کے ہی افتراقات کی سطحوں کو جانچ سکتے ہیں۔ ہم اس وقت تک ان سطحوں کو نظر انداز نہیں کر سکتے جب تک ان سطحوں کو اس مقام تک نہ لے جائیں جہاں التوا کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ غربت، استحصال، ظلم وبربریت ہمارے سماجوں کی حقیقی حالت کی عکاسی کرتے ہیں۔ ان عوامل کا تعین انسانی مرکزیت کی بنا پر کرنا اس لیے ضروری ہے کہ انسان ہی ان کا شکار ہوتا ہے۔

بھنڈر کی ان توجیہات سے اُن کی تفہیمات کا مکمل خاکہ سامنے آجاتا ہے۔ مابعد جدیدیت کی تفہیم کے سلسلے میں اُن کی فکر میں ایک باقاعدہ پلاٹ موجود ہے جو درج بالا مباحث کی روشنی میں عیاں ہے۔ ایک یہ کہ وہ ان قضایا کو فلسفیانہ تناظر میں پیش کر رہے۔ دوسرا یہ کہ خارجیت کو مدِ نظر رکھے بغیر مابعد جدیدیت کی تفہیم ممکن نہیں۔ تیسرا یہ کہ وہ مابعد جدیدیت کی تفہیم کو نظری بنیادوں کے ساتھ ساتھ عملی بنیادوں پر بالخصوص زور دیتے ہیں۔ عملی جہت کوئی بھی ہو وہ تجربے اور مشاہدے کے بغیر ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ عملی سطح پر مابعد جدیدیت کو تعقلات کا سامنا کرنا پڑے گا جو عمل کو ممکن بناتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ یہ بات واضح ہے کہ مابعد جدیدیت تعقلات سے وابستہ نظریہ کی مخالفت کرتی ہے۔ جب کہ بھنڈر تعقلاتی سطح پر کسی بھی شے کی تفہیم کو اہم اور ضروری گردانتے ہیں۔ اس لیے چوتھی اہم بات یہ ہے کہ بھنڈر کی تفہیمات میں ایک تعقلاتی فریم ورک موجود ہے۔ جس میں خارجی عوامل اور تناظرات بھی مدِ نظر رہتے ہیں۔ پانچویں اہم ترین بات یہ ہے کہ بھنڈر

اپنی تفہیمات، انسانی زندگی اور اس کی اخلاقیات سے جوڑ کر پیش کرتے ہیں۔ اس لیے بھنڈر کے نزدیک انسانی مرکزیت اہم ہے جسے مابعد جدیدیت لامرکز / بے دخل کرتی ہے۔ چھٹی اہم بات یہ ہے کہ وہ مابعد جدیدیت کے تقریباً تمام قضایا کو سابقہ فلاسفہ کی روشنی میں پیش کرتے ہوئے اُن کے تضادات کو نمایاں کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ ساتویں اہم بات یہ کہ بھنڈر متن کی قرات کے سلسلے میں ادبی تھیوری کی ذیل میں ڈی کنسٹرکشن یعنی لاتشکیل پر زور دیتے ہیں۔ وہ دریدا کی ڈی کنسٹرکشن پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ خارجیت کو ڈی کنسٹرکٹ نہیں کرتی بلکہ اس کے پیشِ نظر داخلیت رہتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "میرے لیے حیرت انگیز امر نہیں ہے کہ دریدا نے "استحصال" کی ڈی کنسٹرکشن کیوں نہیں کی۔ جب "دہشت گردی" کی ڈی کنسٹرکشن ضروری تھی تو استحصال سے اس قدر لاتعلقی کس لیے؟ اس امر کے باوجود کہ ڈی کنسٹرکشن آفاقی پروجیکٹ کی دعویدار ہے؟ تاہم دریدا اس قدر احمقانہ حرکت نہ کر سکتا تھا کہ 'متن' کی قرات کی ایک ہی تناظر میں درستگی کی ترغیب دے۔ مختلف تناظر میں 'متن' کی قرات 'نقش' اور 'ضمیے' کی 'موجودگی' سے کبھی بھی ایک جیسی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے لیے خارجیت کی حدوں کا تعین ہی سامراجی مرکزیت کی بربادی کا ضامن ہو سکتا ہے"۔ (۴۰)

درج بالا مباحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مابعد جدیدیت کی تفہیم کے سلسلے میں ان کا طریقۂ کار کیا ہے اور اس کے لیے ان کے نزدیک کون سے امور اہم ہیں۔ یہی فکری پلاٹ، مابعد جدیدیت ادبی تھیوری کی تفہیم کے سلسلے میں پیش نظر رہے گا۔ ان کے نزدیک مابعد جدید تھیوری کا سارا قضیہ دریدا کی لا تشکیلی جہت یعنی ڈی کنسٹرکشن سے وابستہ ہے۔ اور دریدا کی تمام اصطلاحات وہ بنیادیں ہیں جن کو تصور کر کے ڈی کنسٹرکشن کا آغاز کیا جاتا ہے۔ دریدا کا یہ تصور اس کے Differance پر قائم ہے۔ جس سے دریدا التوائے معنی کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ دراصل یہ زبان کا وہ تصور ہے جو سوسیئر سے مستعار ہے۔ بھنڈر اپنی کتاب "فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ" میں صفحہ نمبر ۶۴ سے ۶۵ پر لکھتے ہیں کہ سوسیئر کے جس تصور نے دریدا کو متاثر کیا، وہ یہ ہے کہ زبان ایک آزاد نظام ہے، جس میں معنی تخالف، افتراق، اس کے خود مختار ہونے اور اس کی اضافی حیثیت کے تحت جنم لیتا ہے۔۔۔ سوسیئر کے اصولوں کو مستعار لے کر دریدا ان میں سے سبجیکٹ کو حذف کر کے زبان کو اس کے اصولوں کے تحت تشکیل دینا چاہتا ہے۔

دریدا جب سبجیکٹ کو حذف کرتا ہے تو اس سے معنی کی عدم موجودگی کا تصور جنم لیتا ہے۔ اس ذیل میں بھنڈر مزید واضح کرتے ہیں کہ سبجیکٹ کی شمولیت معنی کے امکان کو واضح کر دیتی ہے۔ انسانی سبجیکٹ سوچتا ہے۔ سوچ اڈورنو کے مطابق شناخت کا نام ہے۔ دریدا کے مطابق تقریر معنی کو وجود میں لاتی ہے۔ اڈورنو نے سوچ کو جو درجہ دیا، دریدا نے تقریر کو وہ مقام عطا کر دیا۔ دونوں کی بنیاد موضوعیت پر ہے۔ انسانی سبجیکٹ کے شامل ہوتے ہی معنی اور شناخت کا امکان جنم لیتا ہے۔[۴۱] جسے دریدا مسترد کرتا ہے۔

بھنڈر کے مطابق دریدا کا مسئلہ افتراق کی حتمیت اور شناخت کو روکنا ہے وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ شناخت کا مسئلہ افتراق کے بغیر حل نہیں ہو سکتا۔ دو اشیاء کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ہی ان کی شناخت کو واضح کرتا ہے۔ شناخت یا وحدت کو روکنے کی ذمہ داری دریدا نے Differance کو سونپ رکھی ہے۔ جو سوسیئر کے فلسفۂ لسان سے ماخوذ ہے۔ جس کے مطابق سوسیئر نے زبان کی ساخت کے سائنسی تجزیے کے لیے تقریر کو تحریر پر فوقیت دی تھی لیکن دریدا نے اس بات سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ وہ داخلی تضاد کا شکار ہے کیونکہ یہی کام تحریر سے بھی لیا جا سکتا ہے۔ سوسیئر کے مطابق زبان افتراق سے عبارت ہے اور اس میں کوئی مثبت عنصر نہیں۔ افتراق کے لیے اس نے لسانی نشان یعنی لفظ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ایک سگنی فائر اور ایک سگنی فائڈ۔ انہی تفریقی تصورات سے معنی کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ جب سوسیئر کو اس بات کا خیال آیا کہ زبان میں کوئی مثبت عنصر نہیں ہے تو وہ مثبت طور پر عمل آرا کیسے ہو سکتی ہے تو سوسیئر نے زبان کی مثبت کارکردگی کا فلسفیانہ جواز ڈھونڈنے کے لیے سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے افتراقی تصورات میں ٹانکا لگا کر ان میں وحدت پیدا کر دی۔ سوسیئر نے زبان کے جس افتراق پر قابو پانے کے لیے نشان (لسانی) کی وحدت کو قائم کیا، دریدا نے دلائل کے ساتھ اس وحدت کو منہدم کر دیا اور اس کی جگہ افتراق کا اثبات کیا۔ جسے وہ Differance کی اصطلاح سے موسوم کرتا ہے۔ یعنی اس نے دلیل سے واضح کر دیا کہ زبان میں سگنی فائر اور سگنی فائڈ اپنے اپنے افتراقات ہی سے کارگر ہیں۔ دریدا کے اس نظریہ کی رو سے تقریر اور تحریر کو ایک دوسرے پر فوقیت نہیں دی جا سکتی کیوں کہ معنی جتنا تفریقی رشتوں سے ظاہر ہوتا ہے یعنی موجود ہے، اتنا ہی التوا میں بھی ہے یعنی غیر موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہر معنی اپنے اظہار کے لیے لفظ کا محتاج ہے اور ہر لفظ اپنی تعریف کے لیے دوسرے لفظوں کا اور ان میں سے ہر ہر لفظ دوسرے معنی کا، اور یہ دوسرے معنی دوسرے لفظوں کے اور یہ دوسرے لفظ مزید دوسرے لفظوں کے اور یہ دوسرے لفظ پھر مزید دوسرے

لفظوں کے محتاج ہیں، اور یہ سلسلہ لامتناہی ہے۔ یعنی زبان میں کوئی بھی عنصر قائم بالذات نہیں ہے نہ سگنی فائر نہ سگنی فائڈ اور قائم بالغیر بھی نہیں ہیں یعنی جو کچھ ہیں زبان کے اندر اُن کے اپنے لسانی رشتوں سے ہیں۔ اس لیے دریدا کہتا ہے کہ معنی موجودگی سے مبرا ہے۔ یعنی معنی کا کوئی مرکز نہیں ہے۔ چونکہ معنی موجودگی سے مبرا ہے اس لیے معنی جتنا سگنی فائر سے ظاہر ہوتا ہے اتنا ہی سگنی فائڈ سے۔ یا معنی جتنا اُس عنصر سے ظاہر ہوتا ہے جو موجود ہے، اتنا ہی اُس عنصر سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو ناموجود ہے۔ آسان لفظوں میں معنی جتنا تفریقی رشتے کے حاضر عنصر سے قائم ہوتا ہے اتنا ہی اس رشتے کے غائب عنصر سے قائم ہوتا ہے۔ اسے دریدا اصطلاحاً التوایعنی Differant کہتا ہے۔ اور غائب معنی کے لیے وہ Trace کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اب چونکہ معنی تفریقی رشتے کے حاضر عنصر اور غائب عنصر دونوں سے قائم ہوتا ہے اس لیے معنی لامرکز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دریدا نے مابعد الطبیعات کے تصورات اور اصطلاحات کو مسترد کیا کیوں کہ وہ لفظ مرکزیت یعنی Logocentrism کا شکار ہیں۔ یوں دریدا معنی کی موجودگی اور غیر موجودگی کے درمیان Differance کو حتمی گردانتا ہے یعنی افتراق اور التوا کے درمیان Differance معلق ہے۔ دریدا کے اس تصور کی وضاحت اس لیے ضروری تھی کہ اس سے بھنڈر کے مؤقف کی واضح سمجھ آ سکے گی۔ بھنڈر اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

> "دریدا کے Differance کی حیثیت Objectified نہیں ہے، بلکہ بقول اس کے Quasi-transcendental ہے۔ (یعنی اگر اسے سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے درمیان پہلے سے تصور نہ کیا جائے تو شناخت کو نہیں روکا جا سکتا)۔ وہ محض معنی کے امکان کو پیدا کرتا ہے اور پھر اس کے عدم امکان کو ظاہر کر دیتا ہے۔ شناخت کے وسط میں Differance کھڑا ہے، جسے شعور کی مدد سے جانا نہیں جا سکتا۔ اگر شعور اسے جان جائے تو یہ تفکر کی فتح ہے، جو لازمی طور پر شناخت کی جانب لے جاتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ دریدا کا Differance وہی کردار ادا کرتا ہے جو کانٹین فلسفے میں عقل کی نظری اعتبار سے ناکامی سے عبارت ہے۔۔۔ دریدا کا لاتشکیلی پروجیکٹ کانٹین فلسفے کا تسلسل ہے۔ مثال کے طور پر دریدا علمی حدود کا تعین کرتا ہوا کلیت کو روکتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقل، نظری سطح پر کلیت قائم کرنے میں ناکام رہتی ہے۔ کانٹ کے

نزدیک عقلِ محض "شے فی الذات" کو نہیں جان سکتی۔ دریدا کے نزدیک تعقلات سے Differance کو نہیں جانا جاسکتا"۔(۴۲)

بھنڈر کے مطابق Differance کا مقولہ سگنی فائر اور سگنی فائڈ کے فرق سے پہلے ہے۔ یہی Differance جو معنی کے عدم امکان کا باعث بنتا ہے وہ اس عدم امکان سے پہلے معنی کے امکان کو پیدا کرتا ہے۔ یہ سارا عمل زبان کے اندر ہو رہا ہے جس سے انسانی سبجیکٹ کو بے دخل کر دیا گیا ہے۔ یعنی زبان کو انسان پر فوقیت دے دی گئی ہے۔ اسی تسلسل میں بھنڈر اپنی کتاب "فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ" میں صفحہ نمبر ۶۵ پر لکھتے ہیں کہ دریدا کی تحریری تھیوری کو اس وقت اہمیت حاصل ہو سکتی ہے اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ انسان سے پہلے زبان موجود تھی۔ اگر کوئی یہ کہہ اٹھے کہ مذہبی مفہوم میں زبان موجود تھی۔ جیسا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ "آغاز میں کلام تھا" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کلام کی حیثیت "لوگوس" کے تحت واضح ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے بھی دریدا غلط ثابت نہیں ہوتا۔ جونہی یہ کہا جائے گا کہ ابتدا میں کلام تھا تو لاتشکیل حرکت میں آجائے گی۔ حقیقت میں دریدا اس کلام کو ہی ڈی کنسٹرکٹ کر رہا ہے۔

بھنڈر کی اس بحث سے یہ واضح ہے کہ دریدا زبان کو انسان / مصنف پر ترجیح دے رہا ہے۔ سوسیئر نے انسان کی جگہ تقریر میں بنائی تھی یعنی سوسیئر کے فلسفے میں انسانی سبجیکٹ موجود تھا جسے دریدا تقریر کی اولیت سے تعبیر کرتا ہے اور جو معنی کے امکان کو یقینی بناتا تھا۔ لیکن دریدا اس کے برعکس انسان کی جگہ تحریر میں بناتا ہے۔ یعنی تحریر / زبان کو انسان پر فوقیت دیتا ہے۔ اس سے مراد یہی ہے کہ زبان انسان سے پہلے وجود رکھتی ہے جس کہ وضاحت بھنڈر کے درج بالا اقتباس سے ہوتی ہے۔ یوں دریدا انسانی مرکزیت کے تصور کی جگہ لامرکزیت پر اصرار کرتا ہے جس کے لیے دریدا لاتشکیل سے کام لیتا ہے۔ انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت سے مراد شعور / عقل سے انحراف بھی ہے۔ جس سے معنی کا امکان ممکن ہوتا ہے۔ یوں انسانی سبجیکٹ کے انہدام سے معنی کے عدم امکان اور تکثیریت، لامرکزیت، بین المتونیت جیسے تصورات مابعد جدید فکر میں اجاگر ہوتے ہیں جنہیں مابعد جدید ادبی تنقید میں خاصی اہمیت حاصل ہے۔ دراصل بھنڈر کے نزدیک لاتشکیل کا غالب حصہ مرکزیت کے تمام فلسفے کو کچھ اس انداز میں لامرکز کرنے کی جانب مائل ہوا ہے کہ انسان کو اپنے وجود ہی سے ہاتھ دھونے پڑے، جس سے ہر قدر، اخلاقیات، تفکر کی ہر صورت کو مسترد کرنا ضروری سمجھ لیا گیا۔ جب فوقیتی ترتیب (یعنی اچھے برے، سچ جھوٹ، نیکی بدی، گورے کالے وغیرہ) کے مسئلے ہی کو کوئی حیثیت نہیں

رہی تو پھر اس کے ساتھ منسلک تمام اقدار کا خاتمہ ہونا ضروری ہو گیا۔مابعد جدیدیت کی لا تشکیلی جہت دہشت گردی کو اچھا یا برا، ضروری یا غیر ضروری یا پھر ظلم و جبر جیسی اقدار میں رکھ کر اس کا تجزیہ کرنے کی بجائے، غیر جانب داری کی پالیسی پر قائم ہوتی دکھائی دیتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ بھنڈر نے انسانی لامرکزیت کے ہر تصور کو فاشزم کہا ہے۔ان کے بقول "حقیقت یہ ہے کہ انسان کی لامرکزیت کا سوال ہی فاشزم کا آغاز ہے۔اس کی واضح مثال بیسویں صدی کا وہ فاشزم ہے جس کا آغاز ہائڈیگر کے فلسفے سے ہوتا ہے اور انجام مابعد جدیدیت پر ہوتا ہے"۔[۴۳] اگر دیکھا جائے تو انسانی مرکزیت کلیت کو فروغ دیتی ہے۔جس سے معنی کی موجودگی کا امکان غالب رہتا ہے۔غالب امکان ہمیشہ جبر و تشدد سے متصف رہتا ہے۔اس لحاظ سے مرکزیت کا تصور فاشزم سے جڑنا چاہیے لیکن بھنڈر لامرکزیت کے تصور کو بھی فاشزم سے جوڑتے نظر آتے ہیں۔اس کی وجہ کیا ہے؟ دراصل بھنڈر انسانی سبجیکٹ کے انہدام کو دو طرح سے دیکھتے ہیں۔ایک یہ کہ انسانی سبجیکٹ کا انہدام اس کی اخلاقی اقدار کا انہدام ہے۔دوسرا یہ کہ انسانی سبجیکٹ کا انہدام کسی کلیت، جبر، یا اتھارٹی کا انہدام ہے۔یقیناً مابعد جدیدیت نظری سطح پر اسی کی قائل ہے لیکن بھنڈر کے نزدیک دوسری طرح کا انہدام اپنی جگہ درست صحیح لیکن اس کے ساتھ ساتھ انسانی اخلاقیات کا جو بحران پیدا ہوتا ہے اس کا حل عملی سطح پر کوئی نظر نہیں آتا اور مابعد جدیدیت یہاں خاموشی اختیار کرتے ہوئے غیر جانب دار ہو جاتی ہے۔جو کہ درست نہیں ہے۔مابعد جدیدیت میں ان تضادات کو ان کے مطابق تعقلاتی سطح پر حل کیا جا سکتا ہے۔جس کی مابعد جدیدیت مخالفت کرتی ہے۔

مابعد جدیدیت میں انسانی مرکزیت کے اسی تصور کو چیلنج کیا گیا جو مابعد الطبیعات میں تقریر سے عبارت ہے۔بھنڈر اس کی وضاحت میں اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" میں صفحہ نمبر ۱۱۵ پر اظہارِ خیال کرتے ہیں کہ تقریر چونکہ موجودگی سے عبارت ہے۔اس لیے اس کا تعلق سبجیکٹ کے ساتھ قائم ہے۔اور جس میں سبجیکٹ کی اولیت تقریر کی مرکزیت کو قائم رکھتی ہے۔تقریر کی مرکزیت کی بنا پر جو کلیت قائم ہوتی ہے اسے فطری تصور کر لیا جاتا ہے۔اگر تحریر اور تقریر کے درمیان تعلق کو نمایاں کرنے کے لیے تقریر کی مرکزیت کو بے دخل کر دیا جائے تو ہر وہ خیال جو مرکزیت کے تصور کی وجہ سے فطری تصور کیا جاتا ہے یا جو اس مرکزیت کی بنا پر فطری کلیت قائم کر چکا ہوتا ہے اس کے فطری ہونے پر سوالات قائم ہوتے

ہیں۔ اس پس منظر میں بھنڈر لا تشکیل کے تضادات کو نمایاں کرتے ہوئے اسے کلیت سے جوڑتے نظر آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> "لا تشکیل کا کلیت کو مسترد کرنا اس مفہوم میں نہیں کہ یہ کلیت کو کسی کھاتے میں نہیں لاتی، بلکہ یہ کلی طور پر کلیت پر انحصار کرتی ہے۔ دریدا جب یہ کہتا ہے کہ "فطری کلیت کو تحریر کے مفہوم میں جانا نہیں جاسکتا۔ کیونکہ یہ الہیات یا پھر تقریر کی مرکزیت کی بنا پر تحریر کے انتشار کو روکتی ہے" تو یہاں سے دریدا تحریر کی بنا پر ایک طرح کے افتراق کو متعارف کراتا ہے۔۔۔ لا تشکیل کے مطابق افتراق کو قابو کرنا ایک طرح کی تعقلاتی بنیادوں پر ہونے والی کوشش ہے، جو اس مواد کو ہضم کرتی ہے جو اس کا حصہ نہیں ہوتا یا جس کے باہر رہنے میں ہی عافیت ہو سکتی ہے۔ تقریر کی مرکزیت کی بنا پر جس معنی کا قیام عمل میں آتا ہے، حقیقت میں اس کو ہی دریدا مغربی مابعد الطبیعات سے جوڑتا ہے"۔ (۴۴)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ بھنڈر کے نزدیک دریدا کا فلسفہ مابعد الطبیعات اور تعقلات سے جڑت رکھتا ہے۔ یعنی ان کے مطابق دریدا کے فلسفے میں مابعد الطبیعاتی بحران پر تو مکمل توجہ دی گئی جبکہ اس پیدا ہونے والے تضادات یعنی افتراق کے خاتمے اور "دوسرے" کے سوال کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اور یہ کہ لا تشکیل میں دوسرے کا معاملہ پہلے کے بحران یا مابعد الطبیعاتی بحران سے ہٹ کر حل نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر کے بقول "دریدا کی لا تشکیل میں "دوسرے" کو تعقلات کی مدد سے ترکیبی وحدت کا شکار کرنا "پہلے" کی فوقیت کو ممکن بنانے کے مترادف ہے" (۴۵)

بھنڈر اسے مابعد جدیدیت کی غلطی تصور کرتے ہیں۔ کہ کلیت کا وہ تصور جو انسانی مرکزیت سے جڑتا ہے اور اس سے یہ فرض کر لیا جائے کہ اس سے ایک طرح کا تشدد کی جانب راستہ ہموار ہوتا ہے۔ اور یوں اس کے انہدام کے بعد پیدا ہونے والے تضادات سے غیر جانب داری کا مظاہرہ کیا جائے جس سے دوسرے یعنی حاشیے پر پڑے انسان استحصال زدہ اقوام کے مسائل ہی نظر انداز ہو جائیں، بہت بڑی غلطی ہے۔ یعنی مابعد جدیدیت میں لا تشکیلی تھیوری جن حتمی شناختوں کے انہدام کا باعث بنتی ہے وہیں ان شناختوں کو بھی التوا میں ڈال دیتی ہے جن کی بطور سبجیکٹ ابھی کوئی شناخت ہی نہیں ہے اور جو حاشیے پر پڑی ہیں۔ بورژوا سبجیکٹ کی آڑ

میں جس انسانی سبجیکٹ کو تہس نہس کرنے کا سوچ لیا گیا اس سے ہر ایک سبجیکٹ زد میں آگیا حتیٰ کہ وہ سبجیکٹ بھی جو ابھی بطور سبجیکٹ تشکیل ہی نہیں ہوا۔ اس لیے بھنڈر کے بقول:

"لاتشکیل شناختوں کی قائل نہیں ہے، بلکہ شناختوں کے التوا کا درس دیتی ہے، دریدا کے لیے معنی کا قائم ہونا افتراق سے عبارت ہے، جس کی تخفیف کا کوئی سوال نہیں ہے۔ سبجیکٹ جب خود تک پہنچنا چاہتا ہے تو اس صورت میں بھی التوا کا شکار رہتا ہے"۔ (۴۶)

لاتشکیل کے مفہوم میں حتمی شناخت بورژوا کی صفت ہے۔ جس سے جبر و تشدد کی فضا قائم ہوتی ہے۔ یہی رویہ وہ انسانی سبجیکٹ میں دیکھتی ہے۔ کہ اس سے دوسرے کا استحصال ہوتا ہے اور دہشت گردی، اور ظلم و جبر کا رجحان قائم ہوتا ہے۔ جسے ختم کرنے کے لیے دریدا نے Differance کی اصطلاح متعارف کرائی۔ کلیت / مرکزیت سے جو جبر و تشدد قائم ہوتا ہے، اُن کے انہدام کے بعد خاموش اور جانب دار رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر دریدا کے Differance کو خاموش اور غیر جانب دار مآخذ قرار دیتے ہیں۔ (۴۷) مابعد جدیدیت کے اس رویے کی وجہ سے وہ لاتشکیل کو ایک طرح کی تخریب قرار دیتے ہیں جو دعویٰ تو بورژوا آئیڈیالوجی کے انہدام کا کرتی ہے مگر حقیقت میں اسی کی خدمت پر مامور ہے۔ (۴۸) وہ مزید اپنی کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" میں لکھتے ہیں کہ "لاتشکیلی تھیوری کا تجزیہ اس حقیقت کو عیاں کر دیتا ہے کہ لاتشکیل کی حیثیت مقامی نہیں، آفاقی ہے۔ یہ اس آفاقیت کو مباحث کے وسط میں لے آتی ہے جس کو لیوتارڈ کا بیانیہ، مسترد کرتا ہے" (۴۹) یہی وجہ ہے کہ بھنڈر مابعد جدید تنقید کو دریدا کی علمیاتی یا ردِ علمیاتی تھیوری کی وضع کردہ جہت پر استوار قرار دیتے ہیں۔ (۵۰)

دراصل بھنڈر لاتشکیل کے تضادات اجاگر کرتے ہوئے اسے مسترد کرتے نظر آتے ہیں۔ اس کی وضاحت وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" میں صفحہ نمبر ۱۲۴ پر کرتے ہیں کہ لاتشکیل متن کو اس طرح برہنہ کرنا چاہتی ہے کہ جہاں کہیں بھی معنی کا تعین ہو، اسے مغربی مابعد الطبیعات میں موجودگی کے تصور سے جوڑ کر مسترد کر سکے یا معنی کے امکان کو رد کر سکے۔ جہاں تک تفہیم کا مسئلہ ہے تو اگر وقتی طور پر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ زبان کی بنیاد پر تفہیم کے عمل کو ممکن بناتی ہے تو پھر اس عمل کا تعین کیسے کیا جائے جو صورتحال کو بہتر بنانے کے لیے ناگزیر تصور کیا جائے؟ جب معنی کا تعین یا ارد گرد کے واقعات کی اس مفہوم

میں تفہیم نہ کی جائے کہ کسی مثبت نتیجے پر پہنچنا مقصود ہو تو یہ صورتِ حال کو مزید الجھانے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

بھنڈر کا Differance کے مقولے کو خاموش اور غیر جانب دار آخذ کہنے کی وجہ درج بالا اقتباس سے واضح نظر آتی ہے۔ اور اس اقتباس سے بھنڈر کے حوالے سے تنقیدی تھیوری کے طور پر مابعد جدیدیت کا کردار بھی واضح ہو جاتا ہے۔ دراصل وہ دہشت گردی کو فروغ دینے والے عناصر کو عیاں کرتے نظر آتے ہیں۔ اس لیے مابعد جدیدیت یا دریدا کا جو فلسفہ اس دہشت و تشدد کو ختم کرنے کا دعویٰ کرتا ہے اس کے تضادات کو عیاں کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت تھیوری یا لاتشکیل میں جس مابعد الطبیعات سے انحراف کیا گیا یا جس معنی کے عدم امکان کا قضیہ بلند کیا گیا وہ واپس وہیں لوٹتی ہے۔ اس بنیاد پر کہ لاتشکیل، مابعد الطبیعات کی کلیت میں اپنی بنیاد بناتی ہے اور یہ کہ اس کی کلیت کا خاتمہ لاتشکیل کے اپنے خاتمے کے مترادف ہے، اس لحاظ سے بھنڈر لاتشکیل کو مسترد کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> "لاتشکیل کے بارے میں یہ واضح رہنا چاہیے کہ یہ مغربی مابعد الطبیعات کی تنقید سے شروع ہوتی ہے، جبکہ تنقید کے خاتمے پر یہ تاثر قائم کرتی ہے کہ اس نے معنی کے عدم امکان کا امکان پیدا کر کے مابعد الطبیعات سے نجات حاصل کر لی ہے، لیکن مابعد الطبیعات سے نجات اس لیے ممکن نہیں ہے کہ لاتشکیل مابعد الطبیعات کی تعمیر کی گئی عمارت کو اس کی کلیت، میں بنیاد بناتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعات یا کلیت کو مسترد کر دیا جائے تو لاتشکیل کی اپنی بنیاد ہی باقی نہیں رہتی۔ جہاں تک معنی کے عدم امکان کا تعلق ہے تو وہ تمام پہلو بھی مابعد الطبیعات کے وسط میں موجود ہیں۔ لاتشکیل محض ان امکانات کی جانب توجہ مبذول کراتی ہے"۔(۵۱)

یوں بھنڈر مابعد جدیدیت کے ہر پہلو پر تعقلاتی سطح کی تنقید کرتے نظر آتے ہیں۔ اور مابعد جدیدیت کی عملی صورتوں کو ترجیح دیتے ہیں جو کہ اُن کے نزدیک مابعد جدیدیت عمل سے عاری ہے۔ اور صرف نظری سطح پر یعنی زبان کے اندر ہی تضادات کو فقط نمایاں کرتی ہے، اُن کا حل پیش نہیں کرتی۔ جو کہ ایک عملی صورت ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر ہر ایک تصور کو انسان کی لازمیت اور تھیوری کی عملی سطح میں دیکھتے ہیں کہ وہ کس قدر سماج اور استحصال زدہ اقوام کے لیے فائدہ مند ہو سکتا ہے اور اس دہشت و بربریت کا خاتمہ کس قدر

ممکن ہو سکتا ہے۔ مابعد جدیدیت میں نہ انسان کو مرکزیت دی گئی اور نہ ہی اس کی تھیوری میں عمل کا کوئی دخل ہے اس لیے بھنڈر مابعد جدیدیت سے جڑے ہر ایک تصور پر کاری ضرب لگاتے ہیں۔ چاہے وہ معنیٰ کا عدم امکان ہو، یا افتراق و التوا، یا تکثیریت، لامرکزیت، بین المتونیت یا پھر ہر شے کا ثقافتی تشکیل ہونا جیسے تصورات پر بھی بھنڈر تنقید کرتے نظر آتے ہیں۔ تکثیریت کے حوالے سے بھنڈر لکھتے ہیں کہ "تکثیریت، تنوع وغیرہ کا صرف دعویٰ کیا گیا ہے، لیکن اس کی قیمت انسانی اقدار کی شکست و ریخت کی صورت میں میں ادا کرنی پڑی ہے"۔ (۵۲) اس لیے وہ کڑی تنقید کرتے ہیں کہ مابعد جدید تھیوری کے اس جامد تصور یعنی انسانی سبجیکٹ یا مصنف کی موت اور تکثیریت نے انسانی ارتقاء، تشکیل اور خوشحالی کے عظیم مقصد کو ناقابلِ حصول بنا دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "مابعد جدید تصورِ تکثیریت کے تحت صرف نظریات سے بیزاری ضروری نہیں بلکہ انسانی "سبجیکٹ کی موت" بھی ضروری ہے۔ انسانی سبجیکٹ کی موت کا تصور ہی ہے جو حقیقی معنوں میں وسیع سطح پر ارتقا، تشکیل اور خوشحالی کے عظیم مقصد کو ناقابلِ حصول سمجھنے پر مجبور ہے، جب انسانی سبجیکٹ لاچار، بے کس اور مجہول ہے تو تبدیلی کی خواہش رکھنا کیسے ممکن ہے؟ انسانی سبجیکٹ کی مرکزیت شعور کی مرکزیت ہے اور "شعور کسی نہ کسی چیز کا شعور ہے" جو تشکیل وارتقا کو سماجی وسیاسی تضادات کی تحلیل سے ممکن بناتا ہے"۔ (۵۳)

ان کے اس بیان سے واضح مؤقف سامنے آتا ہے کہ وہ تبدیلی، ارتقاء اور انسانی خوشحالی کو فوقیت دیتے ہیں جبکہ مابعد جدیدیت اس کی مخالفت کرتی ہے۔ اسی طرح ثقافتی تشکیل کے حوالے سے مابعد جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی سچائی حتمی یا فطری نہیں ہے بلکہ سب کچھ ثقافتی تشکیل ہے۔ جبکہ بھنڈر ثقافت کو فطرت سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ اگر انسانی ارتباط میں فطرت کے تفاعل کو اہمیت دی جائے تو ثقافتی مسئلہ نظر انداز ہوتا ہے۔ جبکہ مابعد جدیدیت ثقافتی تشکیل کے علاوہ کسی اور تشکیل کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے۔ فطرت سے منسلک سچائیوں کو اہمیت دینے کا مطلب یہ ہوا کہ کچھ نہ کچھ ایسا ضرور ہے جو فطری ہے۔ اگر فطرت کی نوعیت فطری ہے تو فطرت کے اس عمل کو فطرت سے الگ کر کے کیسے دیکھا جا سکتا ہے؟ اسی تناظر میں بھنڈر مابعد جدیدیت کے بنیادی قضیے ثقافتی تشکیل اور اس سے جڑے مابعد جدیدیت کے تصورات پر تنقید کرتے ہیں:

"مابعد جدیدیت ہر طرح کے ایقان کے خلاف ہونے کے باوجود یہ یقین دلانے کی کوشش کرتی ہے کہ ہر طرح کی حتمیت محض واہمہ ہے مگر اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ ثقافتی تشکیل میں صرف افتراق کا پہلو حتمی ہے۔ اگر افتراق حتمی ہے تو بڑے بیانیے کی جانب تشکیک کا رجحان درست ہے، ابدی اور آفاقی سچائیوں پر عدم یقین آج کی ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ اخلاقیات کا نہ ہونا، ترقی کے تصور کو احمقانہ گردانا، استحصال شدہ اور مظلوم عوام کی نجات اور بقا کے مارکسی رجحان کو خیالی اور ناممکن قرار دینا، عقل و فرد کی شکست وریخت، معروضی سچ کو تسلیم نہ کرنا، مابعد جدید "سچائیوں" کا حصہ ہیں"۔ (۵۴)

جب کہ مابعد جدیدیت کے برعکس بھنڈر اجتماعی انسانی مفاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اس بناء پر وہ مابعد جدیدیت کی تھیوری کو مسترد کرتے ہیں، اور اُس سے پیدا ہونے والے تضادات کی عدم تحلیل کے مسئلے کو اجاگر کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" میں صفحہ نمبر ۱۹۹ پر یہ واضح کرتے ہیں کہ تھیوری کو کسی ایک طبقے کے مفادات کے پیشِ نظر وضع نہ کیا جائے۔ اس کی نوعیت اس طرح کی ہو کہ یہ آفاقیت کو ملحوظِ خاطر رکھے اور اس کل عمل کی تفہیم کا فریضہ سرانجام دے جو بعد از ارتباط طے پاتا ہے، یعنی کل عمل کو انسان سے ارتباط میں دیکھے، ایسا عمل جس میں اجتماعی رجحان غالب ہو۔ تھیوری کسی ایک طبقے کے لیے نہیں تمام لوگوں کے لیے ہونی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر کے نزدیک مارکسی فکر میں ان تقاضوں کو پورا ہوتا دیکھتے ہیں جن کا مابعد جدیدیت سے تقاضا کیا جارہا ہے۔ وہ تضادات جو مابعد جدیدیت کی فکر میں پائے جاتے ہیں وہ اس کے حل کے لیے مارکسی فکر کو اہمیت دیتے ہیں۔ اس لیے ان کے مباحث میں مارکسی فکر کی اہمیت واضح نظر آتی ہے۔ اُن کے خیال میں کوئی بھی تھیوری جس کا عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں بے کار ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ "تھیوری کو الگ ڈسپلن سمجھنا جو عملی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو، بُعد (Reification) کا شکار سوچ کا نتیجہ ہے"۔ (۵۵)

اُن کے نزدیک تھیوری اور عمل (Praxis) ایک ساتھ ضروری ہیں۔ جبکہ مابعد جدید فکر عملی سطح پر ناکام نظر آتی ہے۔ اس مسئلے کا حل وہ مارکسی فکر میں دیکھتے ہیں اور تھیوری میں تعقلاتی / جدلیاتی طریقِ کار کو اہمیت دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"مارکسی فکر میں تھیوری اور عمل الگ الگ دھاروں پر نہیں بہتے۔ یہ درست ہے کہ "عالم فاضل" لوگوں کے لیے محض تھیوری کی حیثیت کسی کھیل سے زیادہ نہیں ہوتی مگر مادی جدلیات "تفکر" کے اس عمل میں تصورِ بیگانگی کو واضح طور پر دیکھ کر اس کی حیثیت سے آگاہ کرتی ہے"۔ (۵۶)

اس حوالے سے وہ مزید لکھتے ہیں:

"جدلیاتی فلسفے کی یہ نمایاں خصوصیت ہے کہ اس میں تھیوری میں تشکیل پائے گئے خیالات کو محض مسرت کا سرچشمہ تصور نہیں کیا جاتا، بلکہ تھیوری کے عمل میں سماج کے کل پہلوؤں کو ان کے تمام تر تعلقات میں دیکھ کر عمل کے لیے رہنمائی کا ذریعہ تصور کیا جاتا ہے"۔ (۵۷)

ان اقتباسات سے عمران شاہد بھنڈر کا تھیوری سے متعلق واضح مؤقف سامنے آجاتا ہے جس میں وہ تھیوری کو عمل سے جوڑتے ہیں۔ اور اُس کے متعلق فلسفیانہ اور خاص طور پر مارکسی نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ اور تھیوری کے اندر موجود تضادات کو جدلیاتی مادیت سے ختم کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ مابعد جدید فکر کے تمام دعووں کو وہ اس لیے مسترد کرتے ہیں کہ یہ سماجی سچائیوں / تقاضوں سے متصادم ہے ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "ہم مابعد جدید تھیوری کو اس لیے مسترد کرتے ہیں کہ اس کے تمام دعوے ہمارے معاشرے کے حقیقی تقاضوں سے متصادم ہیں۔ ہمارا مؤقف نظریاتی بنیادوں پر وسیع عوامی مفاد میں ہے"۔ (۵۸)

حاصلِ بحث یہ ہے کہ بھنڈر مابعد جدیدیت کو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے پیش کرتے ہیں اور ان کے نزدیک مابعد جدید تھیوری دریدا کی لاتشکیل (Deconstruction) پر استوار ہے۔ جس کے بنیادی قضایا میں، سبجیکٹ کے انہدام کے دعوے کی بنیاد پر ہر ایک مرکزیت، آفاقیت اور خود مختاریت کا انہدام لازم قرار دیا گیا ہے۔ اور اس کی لازمیت یا حتمیت دریدا کے Differance کے نظریے میں بھی واضح نظر آتی جس کی حتمیت کی وجہ سے معنی کا افتراق والتوا سامنے آتا ہے۔ اوریوں معنی کی بار بار نفی سے مکمل طور پر معنی کا امکان عدم امکان کا شکار ہو کر رہ جاتا ہے۔ بھنڈر استدلال کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کی لاتشکیلی تھیوری مابعد الطبیعات سے جُڑت رکھتی ہے۔ اور اسی کی بنیاد پر بھنڈر مابعد جدید تھیوری کو مسترد کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ دریدا کے افکار کے ذریعے یہ ثابت کرتے ہیں کہ دریدا کا فلسفہ

دراصل سوسیئر سے مستعار ہے۔ اسی طرح وہ دریدا کی لا تشکیلی جہت کے پس منظر میں ہائیڈیگر اور ہیگل کو واضح اہمیت دیتے ہیں۔ بھنڈر مابعد جدیدیت میں انسانی سبجیکٹ کے انہدام کو فاشزم قرار دیتے ہیں۔ اور یہ کہ مابعد جدید تھیوری اجتماعی مفاد کے بجائے کسی ایک طبقے کے مفاد کی نمائندگی کرتی ہے۔ اُن کے مطابق مابعد جدیدیت تھیوری ان تضادات کو حل کرنے میں ناکام ہو چکی ہے۔ وہ ان تضادات کو حل کرنے کے لیے مادی جدلیات کو فوقیت دیتے ہیں۔ اُن کے مطابق یہی ایک فلسفہ ہے جو مابعد جدیدیت کے تضادات کو حل کر سکتا ہے۔ وہ اپنی کتاب "فلسفہ اور سامراجی دہشت" میں صفحہ نمبر ۲۰۱ پر لکھتے ہیں کہ "تھیوری کو وضع کرنا ضروری ہے جو اجتماعی مفاد کے لیے مفید ثابت ہو سکتی ہے، جسے سماج کے حقیقی تقاضوں یعنی انسان کے عمل کی سطح کو سامنے رکھ کر وضع کیا جائے اور وہ عمل میں اپنی سچائی کو ثابت کرے۔ عہدِ حاضر میں جنم لینے والی یہ محرومی مادی جدلیات کے علاوہ اور کوئی فلسفہ سرانجام نہیں دے سکتا"۔ [۵۹]

د۔ اہم نکات، تجزیہ و تقابل اور حاصلِ بحث

اہم نکات:

مندرجہ بالا تینوں ناقدیں کے مباحث میں مابعد جدیدیت بطور تنقیدی تھیوری کے ضمن میں یکساں طور پر سامنے آنے والے اہم نکات کی فہرست درج ذیل ہے۔

1۔ مابعد جدید تنقیدی تھیوری ہر شعبہ ہائے زندگی کے ساتھ ساتھ ادب و آرٹ اور ان سے متعلق ہر طرح کے نظریات کو استفہام کی نظر سے دیکھتی ہے۔

2۔ متن و معنی میں تکثیریت کو ابھارتی ہے۔ اس لحاظ سے مصنف، متن اور معنی کی کلیت یا حتمیت کی نفی ہو جاتی ہے۔

3۔ مابعد جدیدیت مختلف کلامیوں / مخاطبوں (Discourses) کے امتزاج کو جائز قرار دیتی ہے۔ اور اس پر زور دیتے ہوئے ارتباطیت کو فروغ دیتی ہے۔

4۔ مابعد جدیدیت سہل اور سادہ اسلوب کی قائل ہے۔ جس سے بات عام لوگوں تک آسانی سے پہنچ سکے۔

5۔زبان کے بارے میں یہ تصور کہ زبان حقیقت کا اظہار کر سکتی ہے۔ یا زبان حقیقت کو منعکس کرتی ہے، مابعد جدیدیت اس تجربی تصور کو دریدا کے طریقِ کار کے مطابق رد کرتی ہے اور مؤقف اختیار کرتی ہے کہ زبان حقیقت کو منعکس نہیں کر سکتی بلکہ یہ دنیا / حقیقت کی تشکیل کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زبان یا علم کی صورت ماحول کی تبدیلی کے ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔

6۔مابعد جدید تھیوری جدیدیت کے خود مختار موضوع (Subject) کے تصور کو رد کرتی ہے اور اس کی جگہ وہ موضوع کو زبان کے اندر زبان کے ذریعے سے پہچانتی ہے۔

7۔مابعد جدید ادبی تھیوری متن و معنی کی تکثیریت کو فروغ دیتے ہوئے رولاں بارتھ کی طرح مصنف کی موت کے دعوے کی علمبر دار ہے۔

8۔ مابعد جدید تھیوری کے اس (مصنف کی موت) دعوے کی علمبر داری سے مراد یہ نہیں ہے کہ مصنف یا متن کو محدود کر دیا گیا ہے بلکہ مصنف کی موت یا متن کو مصنف سے الگ کر کے دیکھنے سے متن کی معنویت میں وسعت پیدا کرنا ہے۔ جو کہ متن و معنی کی تکثیریت سے مشروط ہے۔ جبکہ متن کا تجزیہ مصنف کے تناظر میں پیش کرنے سے متن و معنی کا قضیہ محدود ہونے کا شائبہ ابھرتا ہے۔

9۔مابعد جدید تھیوری زبان کو اس کے ثقافتی رشتوں سے سمجھتی ہے اور پھر ان تعلقات کو نئے سرے تشکیل دیتی ہے۔اور اس کی تعبیر مختلف پیمانوں سے کرتی ہے یعنی تکثیری انداز اپناتے ہوئے تجزیہ کرتی ہے۔

10۔مابعد جدید تھیوری ادب و آرٹ کا تجزیہ، ماضی کے لگے بندھے فکری سانچوں اور جانچ پرکھ کے فکری سانچوں کے جامد اصولوں سے نہیں کرتی۔ یا تجزیے کو کسی ایک نظریے کا پابند نہیں کرتی۔مابعد جدید تنقیدی تھیوری متن کو اس کی تشکیلی حقیقت کے ساتھ اور زبان کے اندر دیکھتی ہے۔

11۔مابعد جدیدیت بطور ادبی تھیوری کی ذیل میں جو اصطلاحات اہم ہیں ان میں آئیڈیالوجی، افتراق و التوا، بیانیہ، بین المتونیت، پیراڈائم، تشکیلی حقیقت، شبیہ، صوت مرکزیت، ضابطہ علم، عالمگیریت، فوق کلامیہ، لوگو مرکزیت وغیرہ شامل ہیں۔

تجزیہ وتقابل:

(1)

گوپی چند نارنگ: ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے مطابق "مابعد جدیدیت تھیوری سے زیادہ صورت حال ہے۔۔۔ مابعد جدیدیت کا تعلق معاشرے کے مزاج اور کلچر کی صورت حال سے ہے۔ تاہم مابعد جدیدیت کو نظریانے کی کوشش بھی ہوئی ہے "[٦٠]

ناصر عباس نیر: ڈاکٹر ناصر عباس نیر کے مطابق "مابعد جدیدیت بیک وقت صورتِ حال اور "تھیوری" (اینٹی تھیوری بھی) ہے اور ان دونوں کے ربطِ باہم سے عبارت بھی"[٦١]

عمران شاہد بھنڈر: عمران شاہد بھنڈر ہر اُس تھیوری بشمول مابعد جدیدیت کو رد کرتے ہیں جو اجتماعی مفاد سے عاری اور انسانی عمل سے بے بہرہ ہے۔ اِس کی جگہ وہ مادی جدلیات کے فلسفے کو اہمیت دیتے ہیں۔

(2)

گوپی چند نارنگ: گوپی چند نارنگ کے مطابق مابعد جدید تھیوری ادب و آرٹ، زندگی اور علم کی ہر جہت کو استفہام اور تشکیک کی نظر سے دیکھتی ہے

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر کے مطابق بھی مابعد جدید تھیوری ادب و آرٹ، زندگی اور علم کی ہر جہت کا استفہامیہ انداز میں تجزیہ کرتی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: عمران شاہد بھنڈر کے مطابق استفہامیہ انداز کسی نہ کسی شعور کے تحت اختیار کیا جاتا ہے، مابعد جدیدیت جس کی نفی کرتی ہے۔ اُن کے مطابق مابعد جدیدیت میں تشکیک کے بجائے تیقن سے کام لیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے مابعد جدید تھیوری میں یہ ایک طرح کا تضاد ہے۔

(3)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کے نزدیک مابعد جدیدیت میں پس ساختیات بطور تھیوری شامل ہے۔ ردِ تشکیل، اس میں ایک اصولِ مطالعہ ہے، ردِ تشکیل پس ساختیات کی انتہائی شکل ہے یہ کُل پس ساختیات نہیں ہے۔ پس ساختیاتی تھیوری بہت وسیع ہے۔

ناصر عباس نیر: ناصر کے نزدیک بھی پس ساختیات ایک تھیوری ہے جبکہ مابعد جدیدیت صورتحال۔ ردِ تشکیل (جسے ناصر ساخت شکن لکھتے ہیں) پس ساختیات کا حصہ ہے۔ جو محض ایک اصولِ قرات ہی نہیں ہے، فلسفۂ معانی بھی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک لاتشکیل مابعد جدید تنقید کی بنیاد اور تھیوری ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں حقیقت میں لاتشکیل یہودی فلسفے کا فلسفیانہ پیرائے میں اظہار ہے۔

(4)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کی تفہیمات کے مطابق مابعد جدید تھیوری کسی بھی حتمی یا وحدانی معنی کی نشاندہی کرتے ہوئے اس کی نفی کرتی ہے معنی تفریقی رشتوں سے پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے اخذِ معنی کا عمل لامتناہی ہے، کوئی تشریح اور تعبیر آخری اور حتمی نہیں ہے۔ افتراق والتوا سے معنی عدم امکان کا شکار ہو جاتا ہے۔

ناصر عباس نیر: ناصر کے نزدیک کوئی متن حتمی، مطلق اور واحد معنی نہیں رکھتا۔ متن کے معانی مسلسل، متفرق اور ملتوی ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ہم متن کے ایک معنی تک پہنچتے ہیں تو اس کی تہ میں اور اردگرد دیگر معانی سر اٹھائے موجود ہوتے ہیں۔ افتراق اور التوا کا باہمی کھیل (انٹر پلے) مسلسل اور لامتناہی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک دریدا کے فلسفے کا اصل مقصد معنی کے امکان کا خاتمہ ہے۔ جس میں افتراق کو حتمیت حاصل ہے۔ اُن کے مطابق ہیگلیائی فلسفے میں معنی کا خاتمہ ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر محض تخالف کی بنیاد پر معنی کے خاتمے یا کسی مختلف جہت میں معنی کے امکان کو ظاہر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ بلاشبہ ہیگلیائی فلسفے کے حصار میں رہنے کے مترادف ہے۔

(5)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کے مطابق زبان خیال کا رابطہ یا میڈیم نہیں، زبان خیال کی شرط ہے، بلکہ زبان خیال ہے۔ زبان بطور خیال سماجی ساخت ہے۔ زبان میں کچھ بھی مثبت نہیں۔ اس میں تفرق ہی تفرق ہے۔ اس لیے معنی قائم بالذات نہیں، اسی لیے لفظ اور معنی میں کوئی فطری اور لازمی رشتہ بھی نہیں۔ معنی جتنا ظاہر ہوتا ہے اتنا غیاب میں بھی رہتا ہے اس لیے معنی بے مرکز ہے۔ دریدا کی ردِ تشکیل معنی کی موجودگی کو اس طرح پے در پے رد کرتی چلی جاتی ہے کہ معنی کا امکان عدم امکان کا شکار ہو جاتا ہے۔

ناصر عباس نیر: ناصر کے مطابق مابعد جدیدیت، جدیدیت کی طرح متن اور زبان کو خیال کی ترسیل یا حالات کی عکاسی کا ذریعہ نہیں سمجھتی، خیال کی تشکیل اور معنی کی تخلیق کو زبان کے نظام کے اندر دیکھتی ہے اور خود زبان کو سماجی اور ثقافتی نظام کے تحت رکھتی ہے۔ گویا معنی، خیال، زبان سب تشکیل ہیں۔ یوں کوئی معنی حتمی ہے نہ واحد، نہ مستقل نہ خود مکتفی۔ گویا معنی بے مرکز ہے۔ دریدا کا نظریۂ افتراق والتوا معنی کی وحدت کو قائم نہیں ہونے دیتا کیونکہ معنی کو ردِ تشکیل نفی در نفی کرتی رہتی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے نزدیک بھی مابعد جدیدیت میں معروضی حقیقت اور انسانی سبجیکٹ سے زیادہ زبان کو فوقیت دی جاتی ہے۔ یہاں پر نکتہ یہ بھی نہیں کہ اس میں معروضی سچ یا انسانی سبجیکٹ کا انکار کیا جاتا ہے۔ بلکہ مابعد جدید فکر کا نکتہ یہ ہے کہ کوئی سچ ایسا نہیں جسے زبان سے پہلے تصور کر لیا جائے یعنی نشان (لسانی) خارج میں موجود کسی چیز کا نشان نہیں کہ اسے حوالہ جاتی بنیادوں پر سمجھا جائے، بلکہ نشان کو دوسرے نشان کے ساتھ افتراقی تعلق کی بنیاد پر جانچنا چاہیے۔ جس سے معنی بے مرکز ہو جاتا ہے۔

(6)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کے بقول جس طرح معنی زبان کی تشکیل ہے، ذات یا شعورِ انسانی یا موضوعِ انسانی بھی ڈسکورس کی تشکیل ہے، گویا موضوعِ انسانی ایک مفروضہ ہے جس کو ایسا سمجھ لیا گیا ہے۔ اور موضوعِ انسانی چونکہ تشکیل ہے، اس لیے یہ معنی کا منبع و ماخذ نہیں ہو سکتا، یعنی موضوعِ انسانی خود بے مرکز ہے۔

ناصر عباس نیر: ناصر عباس نیر کے نزدیک فرد / موضوع کی خود مختاری جدیدیت کا کبیری بیانیہ تھا۔ مابعد جدیدیت اسے مسترد کرتی ہے۔ مابعد جدیدیت کسی بھی شے، مظہر، نشان، عمل، واقعے کو آزاد، مجرد اور الگ

تھلگ نہیں سمجھتی، ہر شے رشتوں کے جال میں جکڑی ہے۔ فرد / موضوعِ انسانی ایک سماجی تشکیل ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ سماج کا حصہ ہے یا دوسرے افراد سے جڑا ہے وغیرہ وغیرہ، بلکہ یہ کہ فرد سماج کے ثقافتی اور نشانیاتی نظام کی پیداوار ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر مابعد جدیدیت میں انسانی سبجیکٹ کے انہدام کو کڑی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ ان کے مطابق انسان کی ہر شکل کا انہدام مابعد جدید فاشسٹوں کا خاصہ ہے۔ کیوں کہ اس سے ہر قدر، اخلاقیات اور تفکر کی ہر صورت کو مسترد کرنا ضروری سمجھ لیا گیا ہے۔ انسانی سبجیکٹ خود کو خارجی عمل کے برعکس لسانی ہیئت میں دیکھتا ہے۔ مابعد جدیدیت کے مطابق کوئی بھی سچائی حتمی یا فطری نہیں ہے بلکہ سب کچھ ثقافتی تشکیل ہے۔

(7)

گوپی چند نارنگ: نارنگ کے بقول زبان اور موضوعِ انسانی چونکہ تشکیل ہیں اس لیے مصنف بھی معنی کا مقتدرِ اعلیٰ نہیں ہو سکتا جیسا کہ روایتی تنقید سے چلا آ رہا تھا، نیز معنی کا حَکَم قاریِ محض بھی نہیں، بلکہ معنی قرات کے عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ متن نہ خود کار ہے نہ خود کفیل۔ متن کی معروضیت ایک متھ ہے، اس لیے کہ متن ایک بند حقیقت ہے، وہ قاری ہی ہے جو متن کو بالفعل "موجود" بناتا ہے اور ایسا قرات کے عمل کی رو سے ہوتا ہے یعنی تنقید قرات کا استعارہ ہے۔ قرات کا عمل دوطرفہ ہوتا ہے یعنی نہ صرف قاری متن کو پڑھتا ہے بلکہ متن بھی قاری کو پڑھتا ہے یعنی متن قاری کی تشکیل کرتا ہے۔ اور یہ کہ قاری کا عمل خلا میں نہیں ہوتا، تاریخیت اور آئیڈیالوجی قاری کے ذہن و شعور اور اس کی توقعات کے پیچیدہ نیٹ ورک کے ذریعے در آتی ہے، یعنی اخذِ معنی میں تاریخی، ثقافتی، سیاسی اور سماجی قوتوں کی کارفرمائی سے انکار ممکن نہیں۔ اگر معنی مختلف عوامل کے برسرِ پیکار ہونے سے طے ہوتے ہیں تو پھر مصنف کو تو ہرگز معنی کا حَکَم تسلیم نہیں کر سکتے۔ ردِ تشکیل یہ ہرگز نہیں کہتی کہ قاری کوئی آزاد عامل ہے اور جس طرح کی چاہے تشریح کرنے میں قاری آزاد ہے تشریح فنطاسیہ کا عمل نہیں ہے، ہرگز نہیں۔ قاری فقط قرات کی بنیاد پر آزادانہ اخذِ معنی نہیں کرتا بلکہ مصنف بھی ذہن میں رہتا ہے اور تاریخی تناظر بھی، جس میں متن وجود میں آیا۔

ناصر عباس نیر: زبان کے ثقافتی پہلو نے مصنف کو بے دخل کر دیا ہے۔ کسی متن کے مطالعے میں، متن اور قاری ایک دوسرے پر برابر کی سطح پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ چنانچہ جہاں قاری متن کی خالی جگہوں کو پُر کرتا اور

ان میں رنگ بھرتا ہے، وہاں متن بھی قاری کے اندر بعض غیر معین مقامات کی نشان دہی کرتا ہے اور جس طرح متن اپنی خالی جگہوں کو خود پُر کرنے سے قاصر ہے اسی طرح قاری بھی ادبی متن کی قرات کے عمل سے گزرے بغیر اپنی بعض مخفی اور انوکھی اہلیتوں سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ دونوں ایک دوسرے پر منحصر اور ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ قاری جب ادبی متن کے روبرو آتا ہے تو اُسے کچھ شناسا (متن کی ہیئت، موضوع، بعض معاشرتی اور تاریخی عناصر) اور بہت کچھ اجنبی محسوس کرتا ہے۔ قاری کی توجہ متن کے نئے اجنبی اور انوکھے عناصر پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ قرات ایک بین المتونی عمل ہے۔ جس کے ذریعے اس بات کی جانب توجہ ہوتی ہے کہ کسی متن میں جو معنی پیدا ہو رہے ہوتے ہیں ان کے منابع متعدد اور مستعار ہیں۔ اسی بنا پر متن کسی ایک معنی کا حامل نہیں، متعدد اور متفرق معانی کی آماج گاہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں معنی کی تکثیریت قرات کے بین المتونی عمل سے جڑی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر قاری کی مرکزیت پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ اور مصنف کی موت اور تکثیریت جیسے دعووں کے تضادات نمایاں کرتے نظر آتے ہیں۔ اپنی کتاب "مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید" میں صفحہ نمبر ۵۷ پر لکھتے ہیں کہ مابعد ساختیاتی رجحان کے سامنے آنے کے بعد مصنف کی مرکزیت کو لامرکزیت میں تبدیل کر دیا گیا ہے تاہم مصنف کی لامرکزیت سے یہ تاثر کہیں بھی پیدا نہیں ہوتا کہ قاری کو مرکزیت کی مُسند پر بٹھا دیا گیا۔ بارتھ کسی بھی سبجیکٹ کی مرکزیت کے تصور سے آگاہ تھا خواہ وہ سبجیکٹ قاری ہی کیوں نہ ہو۔ وہ جانتا تھا کہ اگر سبجیکٹ کو پہلے ہی سے لامتناہی کوڈز اور کنونشنز کا اثر نہ دکھایا گیا تو اگلا چیلنج قاری کی مرکزیت قائم کرنے کے مترادف ہو گا۔ اس کے مطابق قاری کی مرکزیت کا شوشہ اڑانا بالکل غلط ہے۔ سبجیکٹ کو وجود میں لائے بغیر معنی کا عمل ممکن نہیں۔ اور اگر مرکزیت کا خاتمہ ناممکن ہے تو معنی کی حتمیت سے نجات ممکن نہیں۔ اگر یہ نکتہ اٹھائیں کہ معنی تو متعین ہوتا ہے لیکن مرکزیت کی ضرورت نہیں تو ایسا بھی ممکن نہیں۔ جہاں معنی یا سگنی فائڈ کی تعیین کا مسئلہ ہوتا ہے وہاں معنی کو متعین کرنے والے وجود کا انکار ممکن نہیں۔ ان مفاہیم میں معنی یا سگنی فائڈ کی موجودگی تکثیریت کی نفی ہے۔

(8)

گوپی چند نارنگ: معنی چونکہ تفریقیت سے پیدا ہوتا ہے اور جتنا سامنے ہے اتنا غیاب میں بھی ہے، اس لیے فقط سامنے کا یا مانوس یا معمولہ معنی ہی کُل معنی نہیں، غائب معنی یا معنی کا دوسرا پن بھی اہمیت رکھتا ہے اور اکثر یہ وہ معنی ہوتا ہے جسے تاریخ کے مقتدرہ نے یا طاقت یا اقتدار کے کھیل نے دبا دیا ہے یا نظر انداز کر دیا ہے۔

ناصر عباس نیر: جدیدیت نے واحد معنی کی سعی میں جن دیگر معانی سے صرفِ نظر کیا یا انھیں حاشیے پر رکھا تھا۔مابعد جدیدیت تمام نظر انداز کردہ معانی سامنے لاتی اور معانی میں اشرافیہ اور حاشیائی کی درجہ بندی کا خاتمہ کرتی ہے۔ تمام معانی کی جستجو اور معانی کی طبقاتی تقسیم کا خاتمہ مابعد جدیدیت کا وصف ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر اس تصور پر تنقید کرتے ہیں کہ دریدا کی لاتشکیل میں 'دوسرے' کو تعقلات کی مدد سے ترکیبی وحدت کا شکار کرنا 'پہلے' کی فوقیت کو ممکن بنانے کے مترادف ہے۔ تصوریت کی بنیاد پر انسان کی مرکزیت کا سوال اٹھانا کہ 'دوسرے' کا مسئلہ ہی نظر انداز ہو جائے، مابعد جدیدیت تھیوری (لاتشکیل) کی ایک غلطی ہے۔

(9)

گوپی چند نارنگ: زبان چونکہ معاشرے کی ساخت کا حصہ ہے اور زبان خود آئیڈیالوجی ہے، ادب میں آئیڈیالوجی ہمیشہ مضمر رہتی ہے۔ آئیڈیالوجی سے مراد قواعد وضوابط کا مجموعہ نہیں بلکہ وہ ذہنی رویے ہیں جن کی بنا پر سماج کے مخصوص حالات سے ہم نباہ کرتے ہیں۔ ادب لامحالہ چونکہ آئیڈیالوجی کا نظارہ کراتا ہے، ادب یا آرٹ میں کوئی مؤقف معصوم یا غیر جانب دار مؤقف نہیں خواہ ہمیں اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں تنقید سے تاریخی اور سیاسی معنی کا اخراج ممکن نہیں۔

ناصر عباس نیر: ہر آئیڈیالوجی میں بعض تضادات ہوتے ہیں، انھیں چھپایا یا دبایا جاتا ہے۔ اس لیے آئیڈیالوجی کے مطالعے میں ان چھپائے یا دبائے گئے پہلوؤں کو (The other) منکشف کیا جاتا ہے اور ان کی مدد سے آئیڈیالوجی کے اصل مقاصد کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے یعنی آئیڈیالوجی کی تشکیل میں "غیر" موجود ہوتا ہے اور اس کی تفہیم میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ غیر یا Other کا تصور جو اصل میں ان کہا (Unsaid) مابعد جدیدی تصور ہے۔ غیر ہر چند خاموش اور مخفی ہے مگر پوری طرح فعال ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر کے مطابق آئیڈیالوجی جس شے کو دبانے کا دعویٰ کرتی ہے وہ جمالیاتی اثرات سے جنم لینے والے وہ تضادات ہیں جو جمالیاتی پیرائے میں آئیڈیالوجی کے واہمے کو عیاں کرتے ہیں۔ تضادات کا عیاں ہونا، تضادات کو دبانے کے مترادف نہیں ہے۔ فن پارے میں تضاد کا ابھرنا ہی ان "روزنوں" کا دکھائی دینا ہے، جو اعلیٰ فن پارے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ بھنڈر تنقید کرتے ہیں کہ آئیڈیالوجی اگر زندہ ہے تو سماجی سطح پر مابعد جدیدیت کیسی؟ ان کے مطابق مابعد جدیدیت غالب طبقے کی آئیڈیالوجی ہے۔ اور یہ کہ آئیڈیالوجی کے خاتمے کا دعویٰ سراسر دروغ گوئی پر مبنی ہے۔

(10)

گوپی چند نارنگ: معین، مرتب یا ضابطہ بند نظام کُلیت پسندی اور آمریت کے طرف لے جاتے ہیں۔ ان کا رد لازم ہے اور کلیت پسندی یا جبریت کے مقابلے پر کھلی ڈلی اور آزادانہ تخلیقیت مرجح ہے۔ پس ساختیات ضابطہ بند نظام کے خلاف ہے، اس لیے وہ اپنا نظام بھی نہیں بناتی، وہ لیبل سازی کے بھی خلاف ہے۔ سابقہ تنقیدی رویوں سے ہٹ کر پس ساختیاتی یا جدید تر تنقید باغیانہ ریڈیکل کردار رکھتی ہے اور وفورِ تخلیقیت اور تکثیرِ معنی کا نظریاتی جواز فراہم کر کے متن کی طرفوں کو کھول دیتی ہے۔ چوں کہ یہ قرات کے عمل اور قاری کے تفاعل پر زور دیتی ہے، اس سے قاری پر مرتب ہونے والا اثر بھی در آتا ہے اور اس مبحث سے ادب میں سیاسی سماجی معنویت کی راہ کھل جاتی ہے۔

ناصر عباس نیر: مابعد جدیدیت کلیت پسندی کی مخالفت کرتی ہے۔ دریدا نے ساختیات کی کلیت پسندی کو چیلنج کیا تھا اور اس کے نتیجے میں صوت مرکزیت کی جگہ لوگو مرکزیت کی تھیوری پیش کی جو تحریر کو مقدم قرار دیتی ہے اور اس طرح "موجودگی کی متھ" کو مسترد کرتی ہے جس کے استرداد کے بعد متن آزاد ہو جاتا ہے یعنی وہ واحد معنی کا پابند نظر نہیں آئے گا بلکہ اس کے معانی کے اطراف کھلے دکھائی دیں گے نیز یہ معلوم ہو گا کہ متن کے اندر متن موجود ہے جو پہلے کو ڈی کنسٹرکٹ کر رہا ہے۔ جس سے مابعد جدیدیت میں تکثیریت، عدم تعین اور اضافیت وغیرہ کا ذکر ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت آفاقیت کے بجائے مقامیت، مماثلت کے بجائے افتراق اور یکسانیت کے بجائے تنوع کو یکساں طور پر فوقیت دیتی ہے۔

عمران شاہد بھنڈر: بھنڈر مابعد جدیدیت کے ہر تصور پر سوال اٹھاتے نظر آتے ہیں مابعد جدیدیت میں کلیت کے استرداد پر بھی تنقید کرتے ہیں ان کے مطابق لاتشکیل کا کلیت کو مسترد کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کلیت کو کسی کھاتے میں نہیں لاتی بلکہ کلی طور پر کلیت پر انحصار کرتی ہے۔ دریدا جب یہ کہتا ہے کہ فطری کلیت کو تحریر کے مفہوم میں جانا نہیں جاسکتا کیوں کہ یہ الٰہیات یا پھر تقریر کی مرکزیت کی بنا پر تحریر کے انتشار کو روکتی ہے، تو یہاں سے دریدا تحریر کی بنا پر ایک طرح سے افتراق کو متعارف کراتا ہے۔ لاتشکیل کے مطابق افتراق کو قابو کرنا ایک طرح کی تعقلاتی بنیادوں پر ہونے والی کوشش ہے۔ جہاں سے دریدا اور مابعد جدیدیت میں افتراق والتوا، تکثیریت اور کلیت کے استرداد جیسے تصورات میں تضاد سامنے آتا ہے۔

حاصلِ بحث:

درج بالا مباحث سے مابعد جدیدیت ادبی تھیوری کے بنیادی مقدمات کا احاطہ کیا گیا ہے جس کے لیے گوپی چند نارنگ، ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ کیا گیا۔ گوپی چند نارنگ کے حوالے سے دیکھیں تو وہ مابعد جدیدیت ادبی تھیوری کی ذیل میں پس ساختیات کو اہمیت دیتے ہیں اور پس ساختیات کو ہی ادبی تنقید کا حصہ سمجھتے ہیں۔ انہوں نے ساختیاتی فکر سے مابعد جدیدیت تک مختلف مفاہیم کے ذریعے مابعد جدید تھیوری کا ایک خاکہ مرتب کیا ہے۔ انہوں نے ساختیاتی فکر کی رو سے جن بنیادی مقدمات سے مابعد جدید تھیوری کا خاکہ تیار کیا ہے ان میں یہ ہے کہ متن خود مختار اور خود کفیل نہیں ہے، معنی متن میں بالقوہ موجود ہوتا ہے، قاری اور قرات کا عمل اس کو بالفعل موجود بناتا ہے اور یہ کہ معنی وحدانی نہیں ہے، یہ تفریقی رشتوں سے پیدا ہوتا ہے اور جتنا ظاہر ہے اتنا غیاب میں بھی ہے اور یہ کہ متن چوں کہ آئیڈیالوجی کی تشکیل ہے، ادب کی کسی بحث سے تاریخی، سیاسی، سماجی یا ثقافتی معنی کا اخراج نہ صرف غلط بلکہ گمراہ کُن ہے۔ ان بنیادی بصیرتوں سے انہوں نے مابعد جدید تنقید کا خاکہ تیار کیا ہے۔ جسے وہ نئی تھیوری کہتے ہیں ان کے مطابق نئی تھیوری ادب یا تنقید کو ضابطہ نہیں، نئی آگہی یا نئی بصیرتوں کی روشنی فراہم کرتی ہے۔ یہ نئے علومِ انسانیہ کے ساتھ ہے، یعنی یہ نشانیات، ساختیات، پس ساختیات، تحلیلِ نفسی، ردِ تشکیل وغیرہ کی زائیدہ اور ساختہ پرداختہ تو ہے ہی یہ مابعد جدید عہد کے باقی ماندہ نجات کوش نظریوں، یعنی نئی مارکسیت، نئی تاریخیت اور نسوانیت کے بھی ساتھ ہے اور ان سے گہرا رابطہ رکھتی ہے۔

ناصر عباس نیر بھی گوپی چند نارنگ کی طرح ساختیات اور پس ساختیات کے مباحث کو مابعد جدید تھیوری کے پس منظر کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ نئے تنقیدی مباحث ہماری فہمِ عامہ اور شعور کی عمومی طرزوں ہی کو چیلنج کرتے ہیں۔ وہ مسلمہ اصول جو آفاقی صداقت کے درجے پر فائز تھے مابعد جدیدیت انہیں مسترد کرتی ہے۔ ان نئے تنقیدی مباحث میں زبان کے روایتی اور آفاقی تصور کو مسترد کیا گیا۔ مابعد جدید ادبی تھیوری میں زبان کو اہمیت دی گئی ہے ناصر عباس نیر کی تفہیمات میں بھی مابعد جدید تھیوری کی ذیل میں زبان کو فوقیت دی گئی ہے۔ مابعد جدید تھیوری کے حوالے سے ناصر عباس نیر زبان کے جدید تصورات کی وضاحت مفصل انداز میں کرتے ہیں۔ ان کے مطابق زبان باہر کی حقیقت کی شفاف ترجمانی نہیں کرتی، ہم زبان یا کسی متن کے مطالعے سے دنیا کو من و عن دریافت نہیں کرتے، بلکہ ایک ایسی دنیا سے متعارف ہوتے ہیں جسے زبان نے متن کی رسمیات نے تشکیل دیا ہوتا ہے۔ زبان اور متن سازی کی رسمیات باہر کی حقیقت کو پیش کرتے ہوئے، اس میں کافی رد و بدل کرتی ہیں۔ یہ بات فہمِ عامہ کے یک سر خلاف ہے۔ ان کے مطابق ساختیات اور پس ساختیات کے نظریات کم یا زیادہ اسی اصول کی مختلف تعبیروں کی بنیاد پر وجود میں آئے ہیں۔ ناصر عباس نیر اپنے مباحث میں زبان، متن، معنی یا فرد / موضوع میں مضمر طاقت یا مرکزیت کے کھیل کو بھی مابعد جدید تھیوری کی رو سے نمایاں کرتے ہیں۔ ان کی کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید" میں طاقت یا مرکزیت کے اس کھیل کو نمایاں کر کے بے دخل کرنے کے لیے "متبادل بیانیہ" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ وہ اردو مابعد جدید تنقید میں مابعد نو آبادیاتی مباحث کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ جس کے ذریعے نو آبادیاتی عہد میں کلیت کے تصورات کو نمایاں کرتے ہوئے مسترد کیا جاتا ہے۔ مرکزی طاقت، چاہے وہ نو آبادیاتی یا مابعد نو آبادیاتی عہد کا حصہ ہو یا ریاستی و سماجی سطح پر مرد و عورت کی کسی بھی بالادستی کی صورت میں ہو، متبادل بیانیہ طاقت کے اس کھیل کو شناخت کرتا ہے، مابعد جدید تنقید اسے مسترد کرتی ہے۔ ناصر عباس نیر نے اس حوالے سے سیر حاصل مباحث پیش کیے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر مذکورہ بالا ناقدین کے برعکس مابعد جدیدیت کے بنیادی تعقلات پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور ان کے بنیادی تعقلات میں تضادات کو دلائل کے ساتھ نمایاں کرتے ہوئے انہیں رد کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت جس کلیت پسندی کے خلاف برسرِ پیکار رہتی ہے بھنڈر اس کو بھی معرضِ سوال میں لاتے ہیں کہ لاتشکیل جس کلیت کو رد کرنے کا تصور پیش کرتی ہے اس پر انحصار بھی کرتی ہے۔ اسی طرح معنی کے افتراق و

التوا کے نظریے پر بھی کڑی تنقید کرتے ہیں کہ دریدا نے Differance کو معنی کے افتراق و التوا کے لیے حتمی قرار دیا ہے۔ جو کہ مابعد جدیدیت کے بنیادی تعقلات کے خلاف ہے۔ اسی طرح معنی کے عدم امکان سے پہلے اس کا امکان ضروری ہے اس لحاظ سے بھی دریدا کے فلسفے کے تضادات اجاگر کرتے نظر آتے ہیں۔ بھنڈر مابعد جدید ادبی تھیوری کو بھی فلسفے کی رو سے پیش کرتے ہیں کیوں کہ ان کا اصل میدان ادب کے بجائے فلسفہ ہے۔ ان کے نزدیک مابعد جدید تنقید، دریدا کی لا تشکیلی تھیوری پر مشتمل ہے۔ بھنڈر دریدا کی لا تشکیلی تھیوری کو دہشت پسند متصور کرتے ہیں۔ ان کے مطابق التوا و افتراق کے تعلق کے حوالے سے مابعد جدیدیت "پہلے" اور "دوسرے" کے مابین قائم کی جانے والی عدم تفریق دہشت پسند سامراجی عزائم کی تکمیل کے مترادف ہے۔ اسی تناظر میں وہ مابعد جدیدیت کو فاشزم اور نام نہاد جیسے القابات سے نوازتے ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت کو اس لیے بھی مسترد کرتے ہیں کہ اس نے انسانی مرکزیت کو ہی چیلنج کر دیا ہے جس سے تمام اخلاقی و انسانی اقدار جڑی ہیں۔ انسانی سبجیکٹ کی لامرکزیت سے مراد تمام اخلاقی اقدار، اچھے برے یا صحیح غلط کی تمیز باقی نہ رہیں۔ اس لحاظ سے بھنڈر مابعد جدیدیت کے شناخت اور عدم شناخت کے قضیے کو بھی آڑے ہاتھوں لیتے ہیں۔ ان کے مطابق لا تشکیلی تھیوری تصوریت کی بنیاد پر انسانی مرکزیت کو رد کرتے ہوئے ان انسانوں کو نظر انداز کر دیتی ہے جو حاشیے پر پڑے ہیں یعنی حاشیائی اقوام جنھوں نے ابھی اپنی شناخت ہی نہیں بنائی مابعد جدیدیت انہیں بھی عدم شناخت کا پروانہ پکڑا دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بھنڈر دریدا کے Differance کو خاموش اور غیر جانب دار ماٰخذ کا نام دیتے ہیں۔ کیوں کہ اُن کے مطابق یہ پہلے کے استرداد کے بعد دوسرے کے حل کے لیے غیر جانب داری اور خاموشی اختیار کر لیتا ہے جس سے دوسرے کا مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے۔ اسی تناظر میں بھنڈر مابعد جدیدیت تھیوری کو عمل سے خارج گردانتے ہیں۔ ان کے مطابق مابعد جدیدیت، انسانی مسائل کو صرف نظری بنیادوں پر زبان یا لسانیات کے اندر رہتے ہوئے حل کرنے کا نعرہ بلند کرتی ہے جبکہ عملی صورت میں اس کی کوئی بھی کوشش نظر نہیں آتی اس لیے بھنڈر مابعد جدیدیت کو اس تناظر میں مسترد کرتے ہیں۔ اور اس کی جگہ مادی جدلیاتی فلسفے کو اہمیت دیتے ہیں ان کے مطابق یہی ایک فلسفہ ہے جس سے انسانی تضادات کی تحلیل ممکن ہو سکتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۵۲۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۶۷

۳۔ ایضاً، ص ۱۷۴

۴۔ ایضاً، ص ۱۷۴

۵۔ ایضاً، ص ۲۷۱

۶۔ ایضاً، ص ۲۷۲

۷۔ ایضاً، ص ۲۷۲

۸۔ ایضاً، ص ۲۱۵

۹۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، جدیدیت کے بعد، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء، ص ۱۳۶

۱۰۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۱۱

۱۱۔ ایضاً، ص ۵۰۲

۱۲۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، اشاعت سوم، ۲۰۱۶ء، ص ۲۷-۲۶

۱۳۔ ایضاً، ص ۳۰۳-۳۰۲

۱۴۔ ایضاً، ص ۵۳

۱۵۔ ایضاً، ص ۹۲

۱۶۔ ایضاً، ص ۹۴

۱۷۔ ایضاً، ص۱۴۶

۱۸۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص۱۹

۱۹۔ ایضاً، ص۲۴

۲۰۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیلِ جدید: نو آبادیاتی اور پسِ نو آبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۱۶ء، ص۳۰۳

۲۱۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: نظری مباحث، ص۲۴

۲۲۔ ایضاً، ص۲۴

۲۳۔ ایضاً، ص۲۰

۲۴۔ ایضاً، ص۲۴

۲۵۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید، ص۲۵۶

۲۶۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: نظری مباحث، ص۲۰

۲۷۔ ایضاً، ص۲۸

۲۸۔ ایضاً، ص۲۰

۲۹۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید، ص۲۴۵

۳۰۔ ایضاً، ص۲۵۷-۲۵۶

۳۱۔ ایضاً، ص۲۴۲

۳۲۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: نظری مباحث، ص۲۰

۳۳۔ ایضاً، ص۲۵

۳۴۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیلِ جدید، ص: (پیش لفظ) د

۳۵۔ ایضاً، ص:(پیش لفظ) ص

۳۶۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفۂ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، اشاعت دوم، ۲۰۱۰ء، ص ۱۲

۳۷۔ ایضاً، ص ۱۴

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۴

۳۹۔ ایضاً، ص ۱۵-۱۴

۴۰۔ ایضاً، ص ۱۵

۴۱۔ ایضاً، ص ۶۵

۴۲۔ ایضاً، ص ۶۳-۶۴

۴۳۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، کتاب محل، لاہور، س ن، ص ۱۷۲

۴۴۔ ایضاً، ص ۱۱۵

۴۵۔ ایضاً، ص ۱۱۵

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۱۶

۴۷۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۴۸۔ ایضاً، ص ۱۲۴

۴۹۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، عکس پبلی کیشن، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۳۹

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۳۹

۵۱۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، ص ۱۲۴

۵۲۔ ایضاً، ص ۱۲۹

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۹۰

۵۴۔ ایضاً، ص ۱۲۵

۵۵۔ عمران شاہد بھنڈر، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، ص ۱۳۸

۵۶۔ عمران شاہد بھنڈر، فلسفہ اور سامراجی دہشت، ص ۱۵۵

۵۷۔ ایضاً، ص ۱۹۰

۵۸۔ ایضاً، ص ۲۰۸

۵۹۔ ایضاً، ص ۲۱۰

۶۰۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص ۵۲۳-۵۲۲

۶۱۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، ص ۱۹۱

باب پنجم

ماحصل

الف۔ مجموعی جائزہ

اردو تنقید میں گزشتہ کئی دہائیوں سے نئے اور جدید و مابعد جدید مباحث کو فروغ مل رہا ہے۔ انگریزی ادب و تنقید کے اردو تراجم نے اس فروغ میں براہِ راست کردار ادا کیا ہے۔ جدید تنقید کے فروغ سے اردو میں تنقید کی روایتی شعریات یکسر نظر انداز ہو کر رہ گئی ہیں۔ فکری سطح پر نئے مباحث نے روایتی تنقید کو نہ صرف چیلنج کیا ہے بلکہ مسترد بھی کیا ہے۔ روایتی تنقید کا رجحان کسی نہ کسی مرکزیت کی طرف رہا ہے۔ مرکزیت کی جانب اس رجحان کا استرداد مابعد جدیدیت کا خاصہ بن چکا ہے۔ جس نے حاشیائی متون، موضوعات یا معانی کو نہ صرف اہمیت دی ہے بلکہ انہیں مرکز کے ہم پلہ کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ مابعد جدیدیت تنقید مرکزیت کو فروغ دے رہی ہے بلکہ وہ مرکزیت کو لامرکز کرتے ہوئے مذکورہ بالا حاشیائی عناصر کو فروغ دیتی ہے۔ حاشیے پر پڑی اقوام، یا مجبور طبقات کے لیے آواز بلند کرنا، آزادی کو فروغ دینے کے مترادف ہے۔ کسی بھی مرکز / جبر سے آزادی کا فلسفہ مابعد جدیدیت کا فلسفہ ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو مابعد جدید دور میں عام آدمی کی اہمیت میں اضافہ ہوا ہے۔ جبکہ عام آدمی کے مقابل کوئی بھی نمائندہ جو بورژوائیت یا فسطائیت کو فروغ دیتا ہے مابعد جدیدیت اس پر کڑی تنقید کرتے ہوئے، اسے لامرکز کرتی ہے اور اس کے استرداد کو لازم سمجھتی ہے۔ لازم سمجھنے سے مراد یہ نہیں کہ مابعد جدیدیت حتمیت کو فروغ دیتی ہے، بلکہ مابعد جدیدیت خود شعوریت سے کام لیتے ہوئے خود کو بھی مسلسل معرضِ سوال میں رکھتی ہے اور کسی بھی حتمی تصور کا استرداد چاہتی ہے۔

اس پس منظر میں اردو تنقید میں جہاں مصنف کی اہمیت مسلم تھی، مابعد جدید تنقیدی عمل میں اُسے مکمل طور پر غیر اہم قرار دے دیا گیا۔ اسی طرح متن کی بجائے متون / بین المتونیت اور واحدانی معنی کی جگہ معنی کی تکثیریت جیسے تصورات نے مابعد جدید تنقید کو فروغ دیا۔ یعنی اب متن صرف لسانی مرقع نہیں رہا بلکہ

ثقافتی و سماجی صورتحال کا عکس ہے۔ اسی طرح معنی صرف مرکزی حیثیت کا حامل نہیں بلکہ دریدا کی ردِ تشکیل نے معنی کو ہی لامرکز کر دیا ہے۔ اب معاملہ ساختیات کا نہیں بلکہ پس ساختیات سے متعلقہ ہے۔ یعنی جس معنیاتی ساخت کی شناخت ساختیات کرتی تھی، پس ساختیات نے اس ساخت کی ہی ردِ تشکیل کر دی۔ اس طرح اب تنقید کا منصب مصنف کی ذات کا عرفان حاصل کرنا رہا نہ کسی مرکزی معنی کا ادراک اِس کا مقصد رہا۔ مصنف کی ذات اور معنی کی مرکزیت سے چھٹکارے کے لیے قاری کو متن کی تفہیم میں آزادی سے متصف کر دیا گیا۔ یعنی قاری اپنے حسیاتی تجربے سے معنی خیزی کا عمل ممکن بناتا ہے۔ معنی خیزی کا یہ عمل چونکہ ہر قاری اپنے اپنے تجربے کے مطابق کرتا ہے اس لیے معنی کی کوئی بھی جہت یکساں یا یک رخی نہیں رہتی بلکہ معنی کی تکثیریت کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ مابعد جدید تنقید کسی بھی مرکزی تصور کو مسترد کرتی ہے اس لیے قاری کو بہت زیادہ اہمیت دینا کسی مرکزی معنی کو فروغ دینے مترادف ہے۔ اس لیے دریدا نے اس مسئلے کو بھی حل کر دیا جس نے ردِ تشکیل کے ذریعے کسی بھی معنی کو معرضِ سوال میں رکھتے ہوئے ردِ تشکیل سے دوچار کر دیا۔ اس طرح متن سے حاصل ہونے والا یا تشکیل پانے والا کوئی بھی معنی حتمی نہیں رہتا بلکہ اس کی مسلسل ردِ تشکیل ہوتی رہے۔ متن میں ردِ تشکیل کا مسلسل عمل جب معنی کو ہی بے دخل کر دیتا ہے تو اس معنی کا ادراک حاصل کرنے والا قاری خود بخود غیر اہم ہو جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے مابعد جدیدیت نے جب مرکزیت کے تصور کو مسترد کیا تو موضوعِ انسانی کی مرکزیت سے جڑا تصور بھی رد ہو گیا۔ جب موضوعِ انسانی بے دخل ہو گیا تو انسان کی مرکزیت سے جڑا ہر تصور بھی رد ہو گیا۔ انسان جس سے شعور، عقل، وجود جیسے تصورات / فلسفے جڑے ہیں وہ سب کے سب لامرکز کر دیے گئے۔ شعور اور عقل جو حقیقت تک پہنچنے کا ایک وسیلہ سمجھے جاتے ہیں۔ جب یہ دونوں غیر اہم اور لامرکز کر دیے گئے تو حقیقت کا تصور بھی پاش پاش ہو گیا۔ گویا مابعد جدیدیت میں کسی بھی شے کو حقیقی تصور نہیں کرتی بلکہ اس کے بجائے حقیقت کا اضافی تصور دیتی ہے۔ یعنی مابعد جدیدیت میں حقیقت، اضافیت کے تصور سے مملو ہے۔ اور یوں ہائپر رئیلٹی کا قضیہ مابعد جدیدیت کا حصہ بن گیا۔ جس نے میڈیا کے ذریعے گلوبلائزیشن کو فروغ دیا۔ مغربی اور اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کی بنیادی بصیرت یہی ہے جسے درج بالا سطور میں پیش کیا گیا ہے۔ اردو میں مختلف ناقدین نے مابعد جدیدیت پر مضامین اور کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سے بعض ناقدین نے جدیدیت اور سابقہ رجحانات اور تصورات یا تحریکات کو سابقہ عہد کی ضرورت سمجھ کر مسترد کیا اور اس کی جگہ مابعد جدیدیت اور اس کے قضایا کو قبولِ عام بخشا۔ ان میں گوپی چند نارنگ، نظام صدیقی، وہاب اشرفی، مغنّی تبسم، حامدی کاشمیری، قاضی افضال حسین، ضمیر علی

بدایونی، صلاح الدین پرویز، ابوالکلام قاسمی، عتیق اللہ، قدوس جاوید، احمد سہیل، حقانی القاسمی، اسلم حنیف وغیرہ شامل ہیں۔ بعض ناقدین نے مابعد جدیدیت کو مغربی سامراجی ایجنڈا اور اردو سے غیر متعلق سمجھتے ہوئے مسترد کیا۔ ان ناقدین میں شمس الرحمٰن فاروقی، شمیم حنفی، سکندر احمد، عمران شاہد بھنڈر، چودھری محمد نعیم، فضیل جعفری وغیرہ شامل ہیں۔ اردو کے بعض ناقدین نے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مابین فکری و فلسفیانہ سطح پر ہم آہنگی، مماثلت و مغائرت اور امتزاج کے نئے پہلو دریافت کرنے کی کوشش کی۔ ان ناقدین میں وزیر آغا کا نام سرِ فہرست ہے۔ اس قبیل میں دیگر ناقدین میں فہیم اعظمی، دیوندر اسر، شین کاف نظام، مناظر عاشق ہرگانوی، رؤف نیازی، رفیق سندیلوی، ڈاکٹر اقبال آفاقی اور ڈاکٹر ناصر عباس نیر شامل ہیں۔ وزیر آغا کے بعد ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے اس حوالے سے بہت اہم کام کیا ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر اقبال آفاقی نے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا میں مغائرت و مماثلت کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔

راقم الحروف نے ان تینوں رجحانات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مابعد جدیدیت کا مطالعہ کیا۔ اور اس مطالعے سے جو بات سامنے آئی ہے اس کے مطابق ہر ناقدین نے اپنے تئیں مابعد جدیدیت کی تشریح و توضیح کی ہے۔ جس سے مابعد جدیدیت کی تفہیم میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ انگریزی اصطلاحات کے اردو تراجم سے لے کر مابعد جدیدیت کی تفہیم تک مذکورہ بالا تینوں رجحانات میں کہیں کہیں مغائرت نظر آئی ہے۔ اس لیے موضوعِ تحقیق کے لیے ان تینوں قسم کے رجحانات سے ایک ایک نمائندہ مابعد جدید نقاد کا انتخاب کیا گیا۔ پہلے قسم کے رجحان سے ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، دوسرے قسم کے رجحان سے عمران شاہد بھنڈر اور تیسرے قسم کے رجحان سے ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا انتخاب کیا گیا۔ مابعد جدیدیت کے ضمن میں اس تحقیق میں ان تینوں ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا۔ جس کے لیے مابعد جدیدیت کی تفہیم تین حوالوں سے کی گئی۔ جس میں ایک مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتحال، دوسرا مابعد جدیدیت بطور فلسفہ اور تیسرا مابعد جدیدیت بطور ادبی تھیوری شامل ہیں۔ موضوعِ تحقیق میں شامل ہر نقاد کی تفہیمات کو ان تینوں حوالوں سے پیش کیا گیا ہے۔ جس کے لیے تحقیقی مقالے کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا باب موضوع کا تعارف اور بنیادی مباحث پر مشتمل ہے۔ دوسرا باب مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتحال کی مباحث پر مشتمل ہے۔ تیسرا باب مابعد جدیدیت بطور فلسفہ کے مباحث کا احاطہ کرتا ہے۔ چوتھا باب مابعد جدیدیت بطور ادبی تھیوری کے مباحث کا حصہ ہے۔ جبکہ اس باب (پانچویں باب) میں سابقہ ابواب کا مجموعی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

پہلا باب تحقیقی موضوع کے تعارف اور بنیادی مباحث پر مشتمل ہے جس میں مابعد جدیدیت کا پس منظر پیش کیا گیا ہے۔ پس منظر کے طور پر روشن خیالی پروجیکٹ سے جدیدیت تک کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس پس منظر میں ثقافتی صورتحال کو پیش کرنے والے عناصر کی تفہیمات پیش کی گئی ہیں۔ ان تفہیمات سے مابعد جدیدیت کے تشکیلی عناصر کی وضاحت ہوتی ہے۔ مغربی مفکرین کے افکار کو مابعد جدیدیت کے پس منظر کے طور پر پیش کیا گیا ہے جن میں سوسیئر، رولاں بارتھ، چارلس جینکس، لیوتارڈ، دریدا، ڈینئل بیل، میشل فوکو، لاکاں، لوئی آلتھیوسے، فریڈرک جیمسن، اہاب حسن، بودریلا، جولیا کریسٹوا، ٹیری ایگلٹن وغیرہ اہم نام ہیں۔ اردو ناقدین نے ان ناقدین کی تفہیمات کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے اردو مابعد جدیدیت کو فروغ دیا ہے۔

مابعد جدیدیت کا تاریخی، ثقافتی و سماجی اور سیاسی پس منظر ہے۔ اس پس منظر میں علم اور طاقت کا کھیل نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ روشن خیالی پروجیکٹ سے جدیدیت تک علم اور طاقت کی بالادستی رہی ہے۔ جسے استعماری قوت کے طور پر استعمال میں لایا گیا۔ مابعد جدیدیت کو عام طور پر استعماری قوتوں کا ایجنڈا سمجھا جاتا ہے، حالاں کہ مابعد جدیدیت خود استعماری قوتوں کے خلاف آواز اٹھاتی نظر آتی ہے۔ علم اور طاقت کے زور پر جس سرمایہ دارانہ نظام کو فروغ ملا، مابعد جدیدیت اس سرمایہ دارانہ نظام کو مسترد کرتی ہے۔ اس طرح عقلی اور سائنسی فلسفے جنھوں نے سرمایہ دارانہ نظام کو تقویت دی اس پر مابعد جدیدیت کڑی تنقید کرتی ہے۔ اور عقل کو مورِدِ الزام ٹھہراتی ہے۔ یہی وجہ ہے عقل، جس کا نمائندہ انسان اور انسانی ذہن و شعور ہے، مابعد جدیدیت انسانی مرکزیت کو چیلنج کرتی ہے جس سے عقل کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔

روشن خیالی کی جس تحریک نے انسانی فائدے کے نعرے بلند کیے اور ہیومنزم کا فلسفہ جو انسانی مرکزیت کے تابع تھا، دونوں اپنے دعووں میں ناکام رہے۔ جدیدیت نے بھی انسانی مرکزیت اور سائنسی عقلیت سے انسانی بدحالی کے خاتمے دعوے کیے۔ لیکن اس کے برعکس دنیا کو عالمی جنگوں سے گزرنا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کا سائنسی ترقی سے اعتماد اٹھ گیا۔ اور جدیدیت کے خلاف ایک مزاحمتی رویہ سامنے آنے لگا۔ جو بیسویں صدی کی ساتویں اور آٹھویں دہائی میں ایک رجحان کی صورت اختیار کر گیا۔ یہ رجحان مابعد جدیدیت کی صورت میں سامنے آیا۔ مابعد جدیدیت نے اسی تناظر میں موضوعِ انسانی کے ہر فلسفے کو مسترد کیا۔ انسان لامرکز ہوا تو عقل و شعور کے تمام فلسفوں کی بھی نفی ہو گئی۔

مابعد جدیدیت کے پس منظر میں مابعد الطبیعات کا رد اور حقیقت پسندی کی مخالفت کا وہ رجحان ہے جس نے عقل اور معروضیت کو شک کے کٹہرے میں لا کھڑا کیا۔ جس کے نتیجے میں معروضیت کی جگہ سماجی موضوعیت کو حاصل ہو گئی اور انسانی فطرت خود مختاری سے نجات پا کر سماجی تشکیل میں بدل گئی۔ یوں فردیت پسندی کا قضیہ بھی بدل کر اجتماعیت اور انسانی برابری میں ڈھل گیا۔ جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کی مخالفت میں سوشلزم کا نعرہ بلند ہوا۔ روشن خیالی، بیسویں صدی کے سائنسی اور عقلی رویے اور تحریکیں، کاروبار اور ٹیکنالوجی وغیرہ سب کا استرداد لازم قرار پایا۔ مابعد جدیدیت کے اس رجحان کے تحت، ڈینئل بیل کا ۱۹۶۰ء میں آئیڈیالوجی کے خاتمے کے اعلان نے اس رجحان کو مزید تقویت دی۔ جس سے روایتی انسانیت پسند نظریات کی عمارت گر گئی۔ صنعتی معاشرے کی جگہ مابعد صنعتی معاشرے کا سورج طلوع ہونے لگا۔ جس سے سوشلزم کو تقویت ملی۔ مزید ایک قدم آگے بڑھتے ہوئے لیوتارڈ نے ۱۹۷۹ء میں زبان کی حکمت عملیوں اور مہابیانیوں کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ جس نے سائنسی عقلیت اور ٹیکنالوجی و تکنیک کے انہدام کی رہی سہی کسر بھی پوری کر دی۔ پھر ۱۹۸۹ء میں فوکو کاے تاریخ کے خاتمے کا اعلان مابعد جدیدیت کے فروغ میں اہم موڑ ثابت ہوا۔ یہ وہ پس منظر ہے جس نے مابعد جدید فکر کو پروان چڑھایا۔

اردو میں مابعد جدیدیت کا پس منظر مغربی تناظر کے برعکس ہے۔ وہ صورتحال جو مغربی تناظر میں سامنے آتی ہے اردو مابعد جدیدیت کے تناظر میں موجود نہیں ہے۔ البتہ جس روشن خیالی کا رد مغربی مابعد جدیدیت میں ملتا ہے۔ اردو میں روشن خیالی کے بجائے ترقی پسندی اور جدیدیت کا رد قابلِ ذکر ہے۔ چونکہ ترقی پسندی اور جدیدیت دونوں میں ادعائیت، جبریت اور فارمولا سازی کو اہمیت حاصل ہے اس لیے مابعد جدیدیت ان دونوں سے انحراف کرتی ہے۔ اردو میں عام طور پر جدیدیت کو مابعد جدیدیت کے پس منظر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ ان مباحث کا آغاز بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی میں سامنے آیا۔ جبکہ مغرب میں اس وقت مابعد جدیدیت کے مباحث عروج پر تھے۔ مابعد جدیدیت کے ان مباحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مابعد جدیدیت کسی واحدانی نظریے یا تحریک کا نام نہیں ہے۔ اس لیے اس کی کوئی سکہ بند تعریف ممکن نہیں ہے۔ یہ ایک ثقافتی صورتحال اور تھیوری ہے جو حتمیت کے ہر تصور کے استرداد پر اصرار کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سماج میں موجود ٹیبوز کو توڑنے کے لیے ہمہ وقت تیار رہتی ہے۔ یہ ایک کثیر الجہات ثقافتی صورتحال ہے جو

آفاقیت کے بجائے مقامیت، مرکزیت کے بجائے لامرکزیت، یک جہتی کے بجائے کثیر جہتی اور واحدانیت کے بجائے تکثیریت کو فروغ دیتی ہے۔مابعد جدیدیت ثقافتی صورتحال، فلسفہ اور ادبی تنقید پر محیط ہیں۔

تحقیقی مقالے کا دوسرا باب مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتحال پر مشتمل ہے جس موضوعِ تحقیق کے لیے منتخبہ تین ناقدین ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات پیش کی گئی ہیں اور ان تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ گوپی چند نارنگ نے ترقی پسندی، نئی تنقید، جدیدیت اور مابعد جدیدیت کا مطالعہ بڑی باریک بینی سے کیا ہے۔ ان کی تحریریں ترقی پسندی، نئی تنقید، جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے حوالے سے سامنے آتی ہیں۔ جدیدیت جب ترقی پسندی پر کاری ضربیں لگا رہی تھی تو اس وقت سیاسی و سماجی سطح پر آمرانہ طرز کا رجحان بڑھنے لگا جس سے جمہوری اقدار اور تہذیبی و ثقافتی شناختوں کی پامالی کا رواج قائم ہونے لگا۔ تہذیبی و ثقافتی شناختوں کے انہدام سے اردو زبان اور کلچر کے غیر اہم ہونے کا جو مسئلہ پیدا ہوا تھا گوپی چند نارنگ نے اس مسئلے کو بھانپتے ہوئے ایک نئے مکتبۂ فکر اور نئے تنقیدی ماڈل کی ضرورت کو اجاگر کیا۔ اس مسئلے کے ردِ عمل میں مقامی اور ذیلی ثقافتوں نے اپنی شناخت پر اصرار کرنا شروع کر دیا۔ یوں حاشیائی اقوام اور مرکز کے مابین ایک مزاحمتی رجحان پیدا ہوا۔ اردو ادب میں بھی اس رویے کو اپنایا گیا جو رجحان کی شکل اختیار کر گیا۔ اس رجحان کے تخلیق کاروں کو گوپی چند نارنگ نے نئی پیڑھی کہا ہے۔ جن کے ہاں مابعد جدید رویہ نظر آتا ہے۔ گوپی چند نارنگ نے مابعد جدیدیت کے مباحث میں ثقافتی مطالعات کو خاصی اہمیت دی ہے۔ انہوں نے ادب و ثقافت کے مابین رشتوں کو اجاگر کیا۔ اور اس حوالے سے نظری و اطلاقی مباحث پیش کیے۔ انہوں نے مابعد جدید ثقافتی صورتحال کو مغربی اور مشرقی دو الگ تناظر میں پیش کیا۔ ان کے مطابق مغربی مابعد جدیدیت کا اپنا ثقافتی پس منظر ہے جبکہ مشرقی / اردو مابعد جدیدیت کا اپنا ثقافتی پس منظر ہے۔ گوپی چند نارنگ نے ثقافتی جڑوں کی بازیافت کو اہم گردانا اور اسی تناظر میں اردو مابعد جدیدیت کے مباحث کو ثقافتی صورتحال کے طور پر پیش کیا۔ گوپی چند نارنگ مابعد جدیدیت کو اُس کی اپنی معاصر صورتحال میں پیش کرتے ہیں۔ لسانی، تہذیبی و ثقافتی رشتوں اور شناختوں کو اجاگر کرتے ہوئے ادب اور کلچر کے باہمی تعلق کی وضاحت کرتے ہیں۔ اور یہ تعلق جن رشتوں پر استوار ہے ان رشتوں کو نمایاں کرتے ہیں اور ان کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ ان رشتوں میں تبدیلیوں کو نمایاں کرتے ہیں جن سے سماجی و ثقافتی ساخت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ معاشرے میں ہونے والی یہ تبدیلیاں گوپی چند نارنگ کے نزدیک مابعد جدید صورتحال کہلاتی

ہے۔ معاشرے میں ہونے والی یہ تبدیلیاں اُن کے بقول کرائسس کا درجہ رکھتی ہیں جو معاشرتی و ثقافتی رویوں، مزاج، مسائل، شعوری و ذہنی رویوں اور کلچر کی تبدیلی پر مشتمل ہے۔ ان کلچرل تبدیلیوں کو وہ پوسٹ ماڈرن کنڈیشن یعنی مابعد جدید حالت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ تبدیلیاں برقی اور تکنیکی سطح پر بھی وقوع پذیر ہوئی ہیں۔ اس سطح پر ہونے والی تبدیلیوں کا ذمہ دار وہ میڈیا کو قرار دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے برقیاتی و تکنیکی سطح پر ان تبدیلیوں کو میڈیا سوسائٹی یا تماشا سوسائٹی کا نام دیتے ہیں۔ میڈیا سوسائٹی نے کنزیومرازم (صارفیت) کو فروغ دیا۔ جس نے انسان کو غیر اہم تصور کرتے ہوئے اسے لامرکز کر دیا۔ کمپیوٹر کی وجہ سے علم کی نوعیت اور ضرورت بدل گئی۔ علم کی نوعیت میں بدلاؤ کا فائدہ سرمایہ داروں نے اس طرح اٹھایا کہ اس نے انسانی ضرورتوں کو بڑھاوادے کرشے کی اہمیت تو بڑھادی لیکن انسانی قدریں پامال ہوتی گئیں۔ گوپی چند نارنگ مابعد جدیدیت میں انسانی مرکزیت اور لامرکزیت کے متضاد رویوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یعنی ایک طرف جہاں کلچر کی بازیافت یا جڑوں کی تلاش اور شناخت سے انسانی سطح سے مربوط ہونے کا رویہ ملتا ہے تو دوسری طرف مابعد جدیدیت میں شعورِ انسانی مفروضے کے سوا کچھ نہیں ہے۔

مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتحال کے ضمن میں ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے جہاں مابعد جدیدیت کو ایک ثقافتی صورتحال قرار دیا وہیں اسے تھیوری اور اینٹی تھیوری بھی تسلیم کیا۔ ناصر عباس نیر نے مابعد جدیدیت کو مغربی تناظر میں پیش کرتے ہوئے اردو مابعد جدیدیت کو متعارف کرایا۔ ان کے نزدیک اردو مابعد جدیدیت کے قضایا وہی ہیں جو مغربی مابعد جدیدیت کے ہیں۔ انہوں نے مابعد جدید صورتحال کو صنعت کاری سے لے کر گلوبلائزیشن (عالمگیریت) اور کنزیومرازم (صارفیت) کے پس منظر میں پیش کیا۔ اس حوالے سے انہوں نے نوآبادیاتی و مابعد نوآبادیاتی مطالعات پر کافی کام کیا ہے۔ وہ مابعد جدید ثقافتی صورتحال کو مقامی یا معاصر صورتحال کے بجائے عالمگیر تناظر میں پیش کرتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ان کے ہاں کلچر کی بازیافت کا عمل ثانوی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ادب و ثقافت کے مابین رشتوں کو سرسری بیان کرتے ہوئے عالمگیر سطح پر ہونے والی تبدیلیوں کو نمایاں کرتے ہیں جو آرٹ، زبان اور ادب و کلچر کو متاثر کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک کلچر شناختوں کی بازیافت کے بجائے کلچرل شناختوں میں تبدیلی کا مسئلہ اہم ہے۔ ناصر عباس نیر نے اس صورتحال کو (WEB) یعنی جال کا نام دیا ہے۔ جو میڈیا اور اس کی شبیہیں، صارفیت اور عالمگیریت پر مشتمل ہے۔ وہ مابعد جدیدیت کو جدیدیت کے تناظر میں سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت کو

جدیدیت کے بعد کی صورتحال گردانتے ہیں یہ صورتحال انڈسٹریلائزیشن کے بعد کنزیومرازم کی شکل میں ہمارے اردگرد پھیلی ہوئی ہے۔ یہ صورتحال ان کے نزدیک پوسٹ ماڈرینٹی یعنی مابعد جدید اول کہلاتی ہے جب کہ اس صورتحال کے بعد تخلیق شدہ ادب و تنقید اور فکر پوسٹ ماڈرن ازم یعنی مابعد جدیدیت ثانی کا حصہ ہے۔ اسی تناظر میں ناصر عباس نیر اردو میں پوسٹ کلونیل تنقید کو بھی رواج بخشتے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات سے یہ بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ اردو میں مابعد جدیدیت کی غیر موجودگی پر اصرار کرتے ہیں۔ اور فلسفیانہ سطح پر اس کے قضایا کے تضادات اجاگر کرتے ہیں۔ اس حوالے سے وہ مغربی و مشرقی معاشرے کا تقابل کرتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ مغربی معاشرہ پیداواری قوتوں سے لیس ہے جبکہ مشرقی معاشرہ ابھی بہت پیچھے ہے۔ اسی تناظر میں وہ اردو مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جن معاشرتی تبدیلیوں کو مابعد جدید صورتحال سے موسوم کیا جارہا ہے وہ غلط ہے۔ وہ ان تبدیلیوں کو کی معاشی منطق کے تناظر میں دیکھتے ہیں جس سے سرمایہ دارانہ نظام اور سامراجیت کو تقویت ملتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ مابعد جدیدیت کے قضایا میں تضاد کو اجاگر کرتے ہیں جو خود مابعد جدیدیت کے رد کا باعث بنتے ہیں۔ وہ مغربی و مشرقی معاشرے کو جدلیاتی سطح پر پرکھتے ہوئے یہ تجزیہ کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت دراصل مائکروسیاست کی قائل ہے جو عالمی ایجنڈا ہے۔ جس کے ذریعے سامراج قومیت، نسل پرستی اور لسانیت کی بنیاد پر فرقہ واریت کو ہوا دیتا ہے۔ صارفی کلچر اس کی ایک شکل ہے جس کے تحت انسان کی بجائے اشیاء کی اہمیت زیادہ ہے۔ ان کے نزدیک مابعد جدیدیت میں لامرکزیت کا تصور صارفی کلچر سے ہم آہنگ ہے۔ بھنڈر کے نزدیک انسان کی اہمیت مسلم ہے۔ جبکہ مابعد جدیدیت انسانی لامرکزیت کو فروغ دیتی ہے۔ اسی وجہ سے بھنڈر مابعد جدیدیت کے اس فلسفے کو انسان دشمن تصور کرتے ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ لبرل ازم کے مثالی آدرشوں کا انہدام ہے۔ وہ مابعد جدیدیت کے ان تضادات کو اجاگر کرتے ہیں جو انسانی اقدار کے منافی ہیں۔ انسانی لامرکزیت کے تصور کی وجہ سے وہ مابعد جدیدیت کو فاشزم سے جوڑتے ہیں۔ اور اسے بنیادی طور پر سیاسی یجنڈا سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک مابعد جدیدیت کے پس منظر کو سمجھے بغیر اس کی تفہیم نہیں کی جاسکتی۔ وہ صورتحال جو ایک مغربی معاشرے کی تھی مشرقی معاشرہ اس سے کوسوں دور ہے تو پھر اردو مابعد جدیدیت کا نعرہ کیوں بلند کیا گیا؟ اسی سوال کی روشنی میں وہ مابعد جدیدیت صورتحال کو مسترد کرتے ہیں۔

اردو مابعد جدیدیت بطور ثقافتی صورتحال کے ضمن میں تینوں ناقدین میں بعض حوالوں سے مغائرت و مماثلت کے پہلو تجزیے میں آتے ہیں۔ مماثلت کی صورت میں تینوں ناقدین کے نزدیک مابعد جدیدیت کے بنیادی قضیات تو وہی ہیں جن کی وہ دعوے دار ہے۔ اور مغائرت کی صورت میں دیکھیں تو گوپی چند نارنگ مابعد جدید صورتحال کو اپنے خطے کی ثقافتی فضا میں رہتے ہوئے اردو مابعد جدیدیت کو فروغ دیتے ہیں اور کلچر کی بازیافت پر زور دیتے ہیں۔ جبکہ ناصر عباس نیر مغربی تناظر کو اہمیت دیتے ہیں اور اسی تناظر میں اردو مابعد جدیدیت صورتحال کو نمایاں کرتے نظر آتے ہیں اس کے لیے وہ گلوبلائزیشن اور کنزیومرازم کی اصطلاحوں کا کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ گوپی چند نارنگ کے برعکس کلچر کی بازیافت کے بجائے ماضی کی بازیافت کو اہمیت دیتے ہیں۔ عمران شاہد بھنڈر مذکورہ بالا ناقدین کی تفہیمات کے تضادات نمایاں کرتے نظر آتے ہیں۔ یوں وہ نقد الانتقاد سے کام لیتے ہوئے جدلیاتی سطح پر مابعد جدیدیت کے نظری مباحث پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ اور اس کی ثقافتی صورتحال کو تسلیم کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ پس منظر کی صورت میں وہ بھی مابعد جدیدیت کے مغربی تناظر کو اہمیت دیتے ہیں۔ جبکہ اردو مابعد جدیدیت کے نعرے کو ہی غلط تصور کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے نزدیک اردو مابعد جدیدیت کا پس منظر اس صورتحال سے نہیں گزرا جس سے مغربی معاشرہ گزرا ہے۔ اسی تضاد کو نمایاں کرتے ہوئے وہ مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال کو مسترد کرتے ہیں۔

اس مقالے کا تیسرا باب مابعد جدیدیت بطور فلسفہ پر مشتمل ہے۔ جس میں ان ناقدین کی تفہیمات سے مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کا احاطہ کیا گیا۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ مابعد جدیدیت کے قضایا کو خالصتاً فلسفیانہ انداز میں پیش نہیں کرتے۔ نہ ہی ان کا مقصد مابعد جدیدیت کو فلسفہ ثابت کرنا ہے بلکہ وہ مابعد جدیدیت کی ثقافتی فکر کے تناظر میں ادبی و تنقیدی تھیوری کی تشکیل کو فروغ دیتے ہیں۔ اس کے لیے وہ فلسفۂ لسان سے شروع کرتے ہیں۔ اور ساختیاتی و پس ساختیاتی فلسفیانہ مباحث پیش کرتے ہیں ان مباحث سے مابعد جدیدیت کا فلسفہ نمایاں ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک پس ساختیات، مابعد جدیدیت کا فلسفہ ہے۔ جس نے تعقلی اور تجربی فلسفوں کو مسترد کیا۔ خود مختاری اور آفاقیت کے ہر فلسفے کو رد کیا۔ کوئی بھی فلسفہ جس سے تخلیقیت اور آزادی کا رویہ مفقود ہو جائے اسے مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا چیلنج سے دوچار کرتے ہیں۔ یوں کلیت اور مرکزیت کا فلسفہ بھی رد ہو جاتا ہے۔ مہابیانیوں کی جگہ منی بیانیوں کو ترجیح دینا مابعد جدید فکر کا اہم پہلو ہے۔ جسے گوپی چند نارنگ اردو تنقید میں مغربی مابعد جدیدیت کی تفہیم کرتے ہوئے پیش کیا۔ وہ دریدا کا ردِ

تشکیل کا فلسفہ مابعد جدیدیت کے اہم سروکار کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ جس سے التوائے معنی کا فلسفہ اجاگر ہو تا ہے۔ گوپی چند نارنگ اردو مابعد جدیدیت فکر کو اپنے مقامی ثقافتی تناظر میں پیش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیر بھی مابعد جدیدیت کی تفہیم فلسفیانہ تناظر میں نہیں کرتے البتہ وہ تفہیمات کے دوران مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کو زیرِ بحث ضرور لاتے ہیں۔ وہ روشن خیالی کی فلسفیانہ اساس کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کی تفہیمات ان دونوں کے مابین تعلق کی بنا پر کرتے ہیں۔ جو بعض جگہوں پر تقابلی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ فلسفیانہ سطح پر وہ مابعد جدیدیت مین عقل و تجربے کی نفی کی وضاحت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل و تجربے کی نفی کرتے ہوئے مابعد جدیدیت میں حقیقت کی ثقافتی اضافیت کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ اس تصور سے موضوعیت کا تصور بھی بدل جاتا ہے۔

بھنڈر نے مابعد جدیدیت کو خالصتاً فلسفیانہ تناظر میں پیش کیا ہے۔ وہ مابعد جدیدیت کو عقلی فلسفوں کے تناظر میں پیش کرتے ہوئے اس کے تضادات اجاگر کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت کا پس منظر ایک باقاعدہ فلسفیانہ روایت پر مشتمل ہے۔ یہ روایت منطقی تعقلات پر محیط ہے۔ اسی تناظر میں وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت جن تعقلی فلسفوں کو رد کرتی ہے اس کا جواز بھی تعقلی فلسفوں سے ہی لینے پر مجبور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے ہی تضادات میں پھنس کر رہ جاتی ہے۔ جس سے اس کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے وہ مثال پیش کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت میں عدم شناخت کے فلسفے کو ہیگل کے فلسفے کے اندر رہ کر ہی اجاگر کیا جا سکتا ہے۔ جو مابعد جدیدیت کے بنیادی تعقلات کے برخلاف ہے۔ اسی طرح وہ دریدا کے لا تشکیلی نظریہ کے تضادات بھی اجاگر کرتے ہیں جس سے انسانی مرکزیت کو لامرکز کر دیا۔ یوں معنی جس کا تعین انسانی ادراک سے ممکن ہے التوا کا شکار ہو گیا۔ اس لحاظ سے التوائے معنی کا تصور بھنڈر کے نزدیک فاشزم کا فلسفہ ہے۔ اسی تناظر میں وہ لا تشکیلی تصور کو بھی فاشزم سے جوڑتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے نزدیک یہ انسان دشمنی کو ہوا دیتا ہے۔ وہ مابعد جدیدیت فلسفے کو رد کرتے ہوئے اسے مابعد جدیدت کا بحران گردانتے ہیں۔ اور اس بحران کے حل کے لیے وہ مارکسی جدلیاتی فلسفے کو اہمیت دیتے ہیں۔

اس مقالے کا چوتھا باب مابعد جدیدیت بطور ادبی تھیوری پر مشتمل ہے۔ اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کو بطور تھیوری ہی استعمال میں لایا گیا ہے۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے مابعد جدیدیت کو تھیوری سے زیادہ صورتحال خیال کیا ہے۔ تاہم انہوں نے نظری سطح پر بھی اس کا مطالعہ اور تجزیہ کیا ہے۔ ان کے مطابق جس

طرح مابعد جدیدیت معاشرے کے مزاج اور کلچر سے تعلق رکھتی ہے اسی طرح ادب و آرٹ، علم اور زندگی کو بھی متاثر کرتی ہے۔ مابعد جدیدیت ان تمام جہات کو مسلسل معرضِ سوال میں رکھتی ہے۔ نارنگ کے نزدیک مغربی اور اردو تنقید میں مابعد جدیدیت بطور تھیوری کو پس ساختیات کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے۔ ادبی و تنقیدی مطالعہ اسی تھیوری کے تحت عمل میں لایا جاتا ہے۔ پس ساختیات میں ردِ تشکیل جو کہ پس ساختیات کی انتہائی شکل ہے، ایک اصولِ مطالعہ ہے۔ ان کے نزدیک ردِ تشکیل کُل پس ساختیاتی تھیوری نہیں ہے، بلکہ یہ اس کا ایک جزوی اصول ہے۔ جبکہ پس ساختیاتی تھیوری بہت وسیع ہے۔ پس ساختیاتی تھیوری کا معاملہ متن کے معنی سے ہے۔ یہ متن میں موجود واحدانی یا حتمی معنی کی نفی کرتے ہوئے اسے کثرتِ معنی کی جانب لے جاتی ہے۔ اور یہ واضح کرتی ہے کہ معنی ہمیشہ تفریقی رشتوں سے پیدا ہوتا ہے۔ دریدا کا التوائے معنی کا نظریہ یہی ثابت کرتا ہے کہ معنی خیزی کا عمل لامتناہی ہے۔ متن میں جب بھی معنی کا ادراک ہوتا ہے ردِ تشکیل اس کی نفی کر دیتی ہے۔ معنی کی مسلسل نفی در نفی معنی کی تکثیریت کو جنم دیتی ہے۔ اسی لحاظ سے بین المتونیت کا قضیہ بھی اجاگر ہوتا ہے۔ اس تھیوری کی رو سے، زبان، متن، معنی سب سماجی ساخت ہیں۔ اس لحاظ سے ان میں سے کوئی بھی اپنے طور پر خود مختاری کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے مابعد جدیدیت کو جہاں صورتحال قرار دیا ہے وہیں اسے تھیوری اور اینٹی تھیوری بھی گردانا ہے۔ ان کے مطابق بھی یہ ادب و آرٹ کا استفہام و تشکیک کے انداز میں تجزیہ کرتی ہے۔ ناصر عباس نیر کے مطابق بھی پس ساختیات ایک مابعد جدید تھیوری ہے جبکہ مابعد جدیدیت صورتحال ہے۔ ردِ تشکیل کو وہ پس ساختیات کا حصہ تصور خیال کرتے ہیں۔ اور یہ واضح کرتے ہیں کہ یہ صرف اصولِ قرات ہی نہیں بلکہ فلسفۂ معانی بھی ہے۔ معنی کے حوالے ناصر عباس نیر کا تجزیہ بھی وہی ہے جو دریدا نے التوائے معنی کی رو سے پیش کیا ہے کہ کوئی بھی متن اکہرا معنی نہیں رکھتا بلکہ معنی کا مسلسل متفرق اور ملتوی ہوتے رہنا اسے تکثیریت کی جانب لے جاتا ہے۔ ان کے نزدیک بھی یہ تھیوری زبان، متن اور معنی کو سماجی و ثقافتی تشکیل سمجھتی ہے۔ حتیٰ کہ فرد یا موضوعِ انسانی بھی سماجی تشکیل ہے۔ ردِ تشکیل کسی بھی معنی کو نفی در نفی کے مسلسل عمل سے گزارتی ہے۔ ناصر عباس نیر ردِ تشکیل کے لیے ساخت شکن کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

عمران شاہد بھنڈر سابقہ دونوں ناقدین کی آراء اور تفہیمات پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ جیسا کہ سابقہ سطور میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ بھنڈر مابعد جدیدیت کو فلسفیانہ تناظر میں پیش کرتے ہیں۔ ان کا مطالعہ ادب

سے ہرگز نہیں ہے۔ فلسفہ اُن کا میدان ہے اور اسی رو سے وہ مابعد جدیدیت تھیوری کو تسلیم نہیں کرتے۔ دراصل ان کے نزدیک کوئی بھی ایسا فلسفہ جو اجتماعی مفاد کی بجائے کسی انفرادی مفاد کی خاطر گھڑا گیا ہو یا انسانی عمل سے بے بہرہ ہو وہ ان کے نزدیک قابلِ قبول نہیں۔ مابعد جدیدیت تھیوری چونکہ کسی بھی مرکزیت، جیسے معنی کی مرکزیت کو رد کرتی ہے اس لیے وہ معنی علمبردار انسان / مصنف کو بھی اس مقصد کے تحت رد کر دیتی ہے۔ وہ انسان کو لامرکز کرنے سے مراد انسانی اقدار کی پامالی تصور کرتے ہیں۔ اور اس عمل کو دہشت پسندی سے جوڑتے ہیں۔ اس سارے تناظر میں وہ مادی جدلیات کو اہمیت دیتے ہیں جو بھنڈر کے مطابق مابعد جدیدیت کے مذکورہ بالا بحران کا حل نکال سکتی ہے۔ بھنڈر ردِ تشکیل (جسے وہ لاتشکیل گردانتے ہیں) کو نارنگ یا ناصر کی طرح پس ساختیات کا ایک جزوی حصہ تصور نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک لاتشکیل ہی مابعد جدید تنقید کی بنیاد اور تھیوری ہے۔ جسے وہ یہودی فلسفے سے متصف قرار دیتے ہیں۔ بھنڈر بھی اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کے نزدیک ہر شے، زبان، متن، معنی سب ثقافتی تشکیل ہیں۔ وہ دریدا کے التوائے معنی اور ردِ تشکیل پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور ان فلسفوں کے تضادات اجاگر کرتے ہوئے مابعد جدیدیت تھیوری کو مسترد کرتے ہیں۔ تنقید میں ان کا یہ رویہ نقد الانتقاد کا ہے۔

ب۔ تحقیقی نتائج

زیرِ نظر مقالے میں "اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث" کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ کیا گیا۔ اس تحقیق کے لیے ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر ناصر عباس نیر اور عمران شاہد بھنڈر کی تفہیمات کا انتخاب کیا گیا۔ مذکورہ ناقدین کی تفہیمات سے مابعد جدیدیت کے نظری مباحث میں مماثلت اور مغائرت کے پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا۔ مغربی اور اردو مابعد جدیدیت کے تناظر میں مابعد جدیدیت کے بنیادی مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے ان ناقدین کی تفہیمات کو پیشِ نظر رکھا گیا اور یہ جاننے کی کوشش کی گئی کہ اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کی تفہیمات میں کس قدر واضح اور دوٹوک موقف اختیار کیا گیا اور کہاں کہاں ان مباحث میں تضادات کا تعین ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مذکورہ ناقدین کی تفہیمات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ زیرِ بحث رہا ہے۔ دورانِ تحقیق اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث کے حوالے مندرجہ ذیل نتائج مرتب کیے گئے۔

۱۔ اردو مابعد جدیدیت کے نظری مباحث کے ضمن میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے مابعد جدیدیت کے فکری قضایا کو مِن و عن قبول کیا اور جدیدیت یا سابقہ رجحانات اور تحریکات کو سابقہ عہد کی ضرورت گردانتے ہوئے مسترد کیا۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے مابین نظری سطح پر مغائرت و مماثلت اور ہم آہنگی و امتزاج کے نئے پہلوؤں کو نمایاں کیا۔ جبکہ عمران شاہد بھنڈر نے مابعد جدیدیت کو مغربی ایجنڈا، فاشزم، دہشت پسندی، بورژوائیت اور مغربی جامعاتی پروفیسروں کا من گھڑت ڈھکوسلا قرار دے کر مسترد کیا۔ اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کے مقاصد سیاسی ہیں۔

۲۔ گوپی چند نارنگ اور ناصر عباس نیر اردو مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال سے انکار نہیں کرتے جبکہ بھنڈر اردو مابعد جدیدیت کی ثقافتی صورتحال کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

۳۔ مذکورہ بالا تینوں ناقدین اس بات پر متفق ہیں کہ مابعد جدیدیت کے نزدیک حقیقت تشکیلی ہے۔ یعنی ہر شے ثقافتی تشکیل ہے۔ اس سے ہائپر ریئلٹی کو فروغ ملا۔ انڈسٹریلائزیشن (صنعت کاری) کی جگہ کنزیومرازم (صارفیت) کو اہمیت ملی۔ جس کے ذریعے انسانی ضرورتوں کو بڑھاوا دیا گیا۔ اس مقصد کے لیے میڈیا کا استعمال کیا گیا، جس نے معاشرے میں انسانی ساخت کو اپنے طور سے تشکیل دیا۔ غیر جانبداری اب جانبداری میں بدل گئی۔ انسانی ضرورتوں کو مصنوعی طور پر پیدا کر کے کاروبار کیا گیا۔ اس کاروبار میں عقائد، نظریات، آئیڈیالوجی، متون، ڈسکورسز، بیانیے اور حتیٰ کہ علم بھی برائے فروخت ہو گیا۔ گویا ہر شے کموڈیٹی یعنی تجارتی شے بن گئی اور اب انسان کی بجائے شے کی اہمیت پر زور دیا جانے لگا۔ یوں انسان اور انسانیت Dehumanize ہو گئی۔ مابعد جدیدیت کا ثقافتی تشکیل کا نظریہ، مہابیانیوں کو رد کر کے منی بیانیوں کو فوقیت دیتا ہے۔ اسی طرح آفاقیت کے بجائے مقامیت، افتراقیت یا امتیازیت، تانیثیت، تکثیریت، بین المتونیت اور عالمگیریت کو فروغ ملا۔ مابعد جدیدیت کے ان بنیادی مباحث پر مذکورہ بالا تینوں ناقدین کا اتفاق ہے۔

۴۔ نارنگ مابعد جدیدیت کو اپنی معاصر صورتحال کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ ناصر عباس نیر عالمگیر تناظر میں مابعد جدیدیت کا مطالعہ کرتے ہیں اور بھنڈر مابعد جدیدیت کا مطالعہ مغربی اور مشرقی معاشرے کا جدلیاتی انداز میں تجزیہ کرتے ہوئے کرتے ہیں۔

۵۔ نارنگ کے نزدیک مابعد جدیدیت کلچر کی بازیافت کا تصور پیش کرتی ہے۔ جس کے ذریعے انسانی سطح سے مربوط ہوا جا سکتا ہے۔ جبکہ ناصر عباس نیر کے نزدیک کلچر کی بازیافت کے بجائے ماضی کی بازیافت کا تصور مابعد جدیدیت کا حصہ ہے، جس سے انسانی سطح سے مربوط ہوا جا سکتا۔ مابعد جدیدیت میں یہ نظریہ انسانی لامرکزیت سے پیدا ہونے والے بحران پر قابو پانے کے لیے ایک شعوری کوشش کے تحت مابعد جدیدیت میں متعارف کرایا گیا ہے۔ جو مابعد جدیدیت کا ایک تضاد ہے۔ بھنڈر کے نزدیک اس طرح کا تصور مابعد جدیدیت کے اپنے ہی تعقلات کی مخالفت کرنے کے مترادف ہے۔ ان کے نزدیک انسان اور انسانی اقدار کی لامرکزیت اور پامالی مابعد جدیدیت کا خاصہ ہے۔

۶۔ گوپی چند نارنگ اور ناصر عباس نیر نے خالصتاً مابعد جدیدیت فلسفہ کو پیش نہیں کیا ان کے نزدیک مابعد جدیدیت کا معاملہ ثقافتی اور ادبی سطح پر ہے۔ جبکہ ان کے برعکس بھنڈر نے مابعد جدیدیت فلسفہ کو شعوری سطح پر پیش کیا۔

۷۔ نارنگ مابعد جدیدیت کی فلسفیانہ اساس فلسفۂ زبان سے تلاش کرتے ہیں۔ ناصر عباس نیر روشن خیالی اور جدیدیت کی فلسفیانہ اساس پیش کرتے ہوئے اسی تناظر میں مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ قضایا کے مباحث پیش کرتے ہیں۔ جبکہ بھنڈر مابعد جدیدیت کو مغربی علم الوجود، الٰہیاتی مابعد الطبیعات اور منطقی تعقلات کے پس منظر میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے مطابق مغربی مابعد جدیدیت انہی تعقلات کی نفی پر استوار ہے۔

۸۔ نارنگ کے نزدیک پس ساختیات ہی مابعد جدیدیت کا فلسفہ ہے۔ جبکہ ناصر کے نزدیک ردِ تشکیل (جسے وہ ساخت شکن لکھتے ہیں) پس ساختیات کا حصہ ہونے کے ساتھ ساتھ اصولِ قرات اور فلسفۂ معانی ہے۔ جبکہ ان کے برعکس ردِ تشکیل مابعد جدیدیت کا فلسفہ ہے۔

۹۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے نزدیک مابعد جدیدیت تھیوری سے زیادہ صورتحال ہے۔ جبکہ ناصر کے نزدیک یہ بیک وقت صورتحال، تھیوری اور اینٹی تھیوری ہے۔ ان کے برعکس بھنڈر مابعد جدیدیت تھیوری کو رد کرتے ہیں۔ اور اس کے مقابل مادی جدلیت کی تھیوری پیش کرتے ہیں۔

۱۰۔ نارنگ اور ناصر کے نزدیک مابعد جدیدیت تھیوری ادب و آرٹ، علم اور زندگی کی ہر جہت کو استفہام اور تشکیک کی نظر سے دیکھتی ہے۔ جبکہ بھنڈر کے نزدیک مابعد جدیدیت میں تشکیک کے بجائے تیقن سے کام لیا جاتا ہے۔ اسی طرح عدم حتمیت کا نعرہ لگاتے ہوئے خود حتمیت کو فروغ دیتی ہے اس کے لیے وہ مثال پیش کرتے ہیں کہ معنی خیزی کے لیے جس افتراق کا ذکر دریدا کے فلسفے میں ملتا ہے۔ وہ افتراق حتمی ہے۔ افتراق کی حتمیت سے ہی معنی کی پہچان ہو گی۔ اور تب جا کر ردِ تشکیل اس کی نفی کرے گی۔ اس طرح معنی کی نفی سے پہلے معنی کا قائم ہونا لازم ہے۔ جو افتراق کی حتمیت کے بغیر ممکن نہیں۔ مزید یہ کہ معنی کے امکان کو ظاہر کرنے کا مطلب ہیگلیائی فلسفے کے حصار میں رہنے کے مترادف ہے۔ جبکہ ہیگلیائی فلسفے میں معنی کا خاتمہ ممکن ہی نہیں اور دریدا کا فلسفے کا اصل مقصد معنی کے امکان کا خاتمہ ہے۔ اس لحاظ سے بھنڈر مابعد جدیدیت میں التوائے معنی کے نظریے کے تضاد اجاگر کرتے ہوئے مابعد جدیدیت کی تنقیدی تھیوری کو رد کرتے ہیں۔

ج۔ سفارشات

اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے نظری مباحث وہی ہیں جو مغربی مابعد جدیدیت کا حصہ ہیں۔ اردو ناقدین نے مغربی مابعد جدیدیت کے جن مباحث کی تشریح و توضیح کی ہے وہ مبسوط انداز میں نہیں ہے۔ بعض مباحث کا سرسری ذکر مابعد جدیدیت کی تفہیم میں رکاوٹ بنتا نظر آیا ہے۔ مثلاً آئیڈیالوجی، پیراڈائم، اے پوریا، بین المتونیت، ردِ تشکیل، گلوبلائزیشن کے مباحث کی توضیح و توسیع ضروری ہے۔ اسی طرح اردو مابعد جدیدیت کے پس منظر میں مغربی مابعد جدیدیت کا پس منظر جانے اور اس کی تفصیلات تک پہنچے بغیر مابعد جدیدیت کی تفہیم ممکن نہیں اس کام کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس کے علاوہ مابعد جدیدیت کے بنیادی مباحث کو ترتیب سے بیان کرنا بہت ضروری ہے۔ اردو ناقدین کی تفہیمات میں بکھراؤ کا شائبہ ابھرتا ہے جس سے بعض مباحث گڈ مڈ ہونے لگتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان مباحث کو تفصیل کے ساتھ ایک ترتیب سے ہر ایک نکتے ہر ایک قضیے کے پس منظر اور پیش منظر کو الگ الگ بیان کیا جائے تاکہ عام طالبِ علموں کو ان پیچیدہ مباحث کی سمجھ بھی آ سکے۔ راقم الحروف کے تجزیے میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ آج کا طالبِ علم ان جدید مباحث سے اسی لیے بھاگتا ہے کہ ان مباحث کو مشکل اصطلاحات اور پیچیدہ فلسفیانہ خیالات سے بھر دیا گیا ہے۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ ان مباحث کو تنقید اور فلسفے کی ہی زبان میں بیان کرنا ضروری

ہے۔اس لیے اردو میں ان مباحث کے فروغ اور ابلاغ کے لیے ضروری ہے کہ جامعاتی سطح پر فلسفے اور تنقید کی بنیادی تعلیمات کا رواج عام کیا جائے تا کہ ان پیچیدہ مباحث میں طلبہ کی دلچسپی کا سامان پیدا ہو سکے۔اردو تنقید میں مابعد جدیدیت کے مباحث پر جن پہلوؤں پر کام کیا جا سکتا ہے وہ درج ذیل ہے۔

۱۔ اردو تنقید میں مابعد ساختیاتی اور لا تشکیلی رجحانات کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ

۲۔ اردو تنقید میں امکانِ معنی اور افراقِ معنی کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ (ردِ تشکیل کے تناظر میں)

۳۔ اردو تنقید میں ثقافتی اور آئیڈیالوجیکل تشکیل کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ (مابعد جدیدیت کے نظری مباحث کے حوالے سے)

۴۔ مابعد جدیدیت میں شناختوں کے بحران کا تجزیاتی مطالعہ (مغربی اور اردو تناظر میں)

کتابیات

i۔ بنیادی مآخذات

۱۔ بھنڈر، عمران شاہد، مابعد جدیدیت اور امتزاجی تنقید، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۴ء

۲۔ بھنڈر، عمران شاہد، فلسفہ اور سامراجی دہشت، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۷ء

۳۔ بھنڈر، عمران شاہد، فلسفہ مابعد جدیدیت: تنقیدی مطالعہ، بک ٹائم، کراچی، ۲۰۱۰ء

۴۔ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء

۵۔ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر، ترقی پسندی، جدیدیت اور مابعد جدیدیت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۶ء

۶۔ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر، جدیدیت کے بعد، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۶ء

۷۔ نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر، مرتبہ، مابعد جدیدیت (نظری مباحث)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء

۸۔ نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر، جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۲۰۰۴ء

۹۔ نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیلِ جدید: نوآبادیات اور پس نوآبادیاتی مطالعات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء

ii۔ ثانوی مآخذات

۱۔ اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت: فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۸ء

۲۔ ایضاً، مابعد جدیدیت (اصطلاحات، معانی و تعبیرات و تشریحات)، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء

۳۔ بھنڈر، عمران شاہد، لبرل ازم پوسٹ ماڈرن ازم مارکسزم، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۶ء

۴۔ رؤف نیازی،، مابعد جدیدیت (تاریخ و تنقید)، حلقۂ آہنگِ نو، کراچی، ۲۰۰۳ء

۵۔ ضمیر علی بدایونی، جدیدیت اور مابعد جدیدیت: ایک ادبی فلسفیانہ مخاطبہ، اختر مطبوعات، کراچی، ۱۹۹۹ء

۶۔ ضمیر علی بدایونی، مابعد جدیدیت کا دوسرا رخ، شہر زاد پبلشرز، کراچی، ۲۰۰۶ء

۷۔ قاسم یعقوب، ادبی تھیوری، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۱۷ء

۸۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (حقائق اور تجزیہ)، پیس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۴ء

۹۔ ندیم احمد، ڈاکٹر، ترقی پسندی جدیدیت، مابعد جدیدیت، جامعہ نگر، دہلی، ۲۰۰۲ء

۱۰۔ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر، مرتبہ، ادب کا بدلتا منظر نامہ: اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۸ء

۱۱۔ نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر، جدیدیت سے پس جدیدیت تک، کاروانِ ادب، ملتان، ۲۰۰۰ء

۱۲۔ نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر، مرتبہ، مابعد جدیدیت (اطلاقی مباحث)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء

۱۳۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، تھیوری کے سو سال، سانجھ، لاہور، ۲۰۱۲ء

۱۴۔ وہاب اشرفی، مابعد جدیدیت: ممکنات و مضمرات، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء

iii۔ انگریزی کتب

1. Bertens, Johannes Willem, Fokkema, Douwe, Edt. International Postmodernism: Theory and Literary Practice, Volume XI. John Benjamins Publishing Company, USA 1997

2. Bell, Bernard Iddings, Postmodernism and Other Essays, Morehouse Publishing Company, Milwaukie, 1926

3. Baudrillard, Jean Simulacra & Simulation The Precession of Simulacra: University of Michigan Press. 1994

4. Cuddon, J. A. Dictionary of Literary Terms and Literary Theories, Penguin Books, London, 1998

5. Dorsey, Arris and Collier, Readale. Origins of Sociological Theory, EdTech Press, London 2018

6. Foster, Hal, In the Postmodernism: Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Poert Townsend, 1983

7. Gray, Martin, A Dictionary of Literary Terms, Longman, England, 1992

8. Hassan, Ihab, The Postmodern Turn, Essays in Postmodern Theory and Culture, Ohio University Press, 1987

9. Lyotard, J. F. The Postmodern Condition: A report on Knowledge University of Minnesota Press,1979

10. Thompson, J. M. "Post-Modernism, The Hibbert Journal, Vol XII No. Williams and Norgate Publishers, London 4, July 1914

11. Toynbee, Arnold, A Study of History, Volume IX, Oxford University Press, London, 1954

12. Wolf, Tom, The Printed World, New York, 1975

13. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation. Blackwell, London, 1953

ضمیمہ

فرہنگِ مصطلحات:

افتراق و التو	Difference
افتراقیت یا امتیازیت	Differentiality
اے پوریا	Aporia
اضدادی جوڑا	Binary Opposite
التوا	Deferment
انسان دوستی	Formalism
انفرادیت پسندی	Individualism
آئیڈیالوجی	Ideology
آئیڈیالوجیکل تشکیل	Ideological Construct
بیانیہ	Narrative
بین المتونیت	Intertextuality
پیراڈائم	Paradigm
پارول (گفتار)	Parole
پس ساختیات	Post Structuralism
تشکیلی حقیقت	Hyperreality

Historicism	تاریخیت
Pluralism	تکثیریت
Signified	تصورِ معنی یا مدلول
Hermeneutics	تفہیمیت
Context	تناظر
Dualism	ثنویت
Referentiality	حوالہ جاتیت
Conventions	رسمیات
Deconstruction	ردِ تشکیل
Social Construct	سماجی تشکیل
Structuralism	ساختیات
Structure	ساخت
Simulacrum	شبیہ
Commoditification	شیئت
Phonocentrism	صوت مرکزیت
Theory	فلسفہ، نظریہ، تھیوری
Reader Oriented Criticism	قاری اساس تنقید
Consumerism	صارفیت

Discourse	کلامیہ
Totality	کلیت
Episte'me'	ضابطہ علم
Globalization	عالم گیریت
Logocontrism	لوگومرکزیت
Metanarrative	مہابیانیہ/فوق بیانیہ
Mini Narrative	منی بیانیہ
Problematic	مسئلہ خیزی
Signifier	معنی نما/دال
Phenomonology	مظہریت
Idealism	مثالیت، عینیت
Metaphysics	مابعدالطبیعات
Post-Modern Condition	مابعد جدید صورتحال
Subjectivity	موضوعیت
Neorealism	نوحقیقت پسندی
New Criticism	نئی تنقید
Neo-Historicism	نئی تاریخیت
Nostaligia	ناسٹیلجیا

نسوانیت یا تانیثیت	Feminism
ہیئت پسندی	Formalism