"اسلام اینڈ دی ویسٹ" کا ترجمہ اور تنقیدی جائزہ

(اردو و انگریزی میں مابعد جدید تنقید کے حوالے سے)

مقالہ برائے ایم-فل (اردو)

مقالہ نگار:

عبداللہ ہارون عباسی

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

اگست، ۲۰۲۱ء

"اسلام اینڈ دی ویسٹ" کا ترجمہ اور تنقیدی جائزہ

(اردو و انگریزی میں مابعد جدید تنقید کے حوالے سے)

مقالہ نگار:

عبد اللہ ہارون عباسی

یہ مقالہ

ایم۔ فل (اردو)

کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا

شعبہ اردو زبان و ادب

فیکلٹی آف لینگو ئجز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو ئجز، اسلام آباد

اگست، ۲۰۲۱ء

مقالے کے دفاع اور منظوری کا فارم

زیر 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 ئجز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالے کا عنوان	:	"اسلام اینڈ دی ویسٹ" کا ترجمہ اور تنقیدی جائزہ (اردو و انگریزی میں مابعد جدید تنقید کے حوالے سے)
پیش کار	:	عبداللہ ہارون عباسی
رجسٹریشن نمبر	:	1588-MPhil/Urdu/F-18/NUML

ماسٹر آف فلاسفی

شعبہ اردو زبان و ادب

ڈاکٹر رخشندہ مراد ____________________

نگران مقالہ، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو

پروفیسر ڈاکٹر جمیل اصغر جامی ____________________

ڈین فیکلٹی آف لینگو ئجز

بریگیڈیئر سید نادر علی ____________________

ڈائریکٹر جنرل

تاریخ ____________________

اقرار نامہ

میں، عبداللہ ہارون عباسی حلفیہ بیان کرتا ہوں کہ اس مقالے میں پیش کیا گیا کام میرا ذاتی ہے اور نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد کے ایم۔فل سکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر رخشندہ مراد کی نگرانی میں مکمل کیا گیا ہے۔ میں نے یہ کام کسی اور یونیورسٹی یا ادارے میں ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا اور نہ ہی آئندہ کروں گا۔

عبداللہ ہارون عباسی

مقالہ نگار

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

اگست، ۲۰۲۰ء

فہرست

عنوان	صفحہ نمبر
مقالہ اور دفاع مقالہ کی منظوری کا فارم	iii
اقرار نامہ	iv
فہرستِ ابواب	v
ایبسٹریکٹ(Abstract)	vii
اظہارِ تشکر	viii

باب اول: ترجمہ نگاری کا طریق کار، مابعد جدیدیت کا تعارف اور ان کے بنیادی مباحث

تمہید	**۱-۳**
i. موضوع کا تعارف اور ترجمہ نگاری کا طریق کار	۱
ii. بیان مسئلہ	۱
iii. مقاصد تحقیق	۱
iv. تحقیقی سوالات	۲
v. نظری دائرہ کار	۲
vi. تحقیقی طریقہ کار	۲
vii. مجوزہ موضوع پر ما قبل تحقیق	۲
viii. تحدید	۳
ix. پس منظری مطالعہ	۳
x. تحقیق کی اہمیت	۳
ا۔ ترجمہ نگاری کے طریقہ ہائے کار اور کتاب کے متن کی نوعیت	**۳-۹**

ب۔	**فن تنقید اور روایت تنقید**	۱۰-۳۳
i.	تنقید کیا ہے	۱۰
ii.	تنقید کی مغربی روایت	۱۴
iii.	مشرقی تنقیدی روایت	۱۹
iv.	مابعد جدید تنقید	۲۷
	حوالہ جات	۳۴-۴۲
باب دوم:	**دریدا کا زندگی نامہ اور اس کے فکری سفر کا تعارف**	۴۳-۵۴
i.	مختصر سوانحی خاکہ	۴۳
ii.	دریدا کا فکری سفر	۴۸
iii.	دریدا کی دیگر تصانیف	۵۰
iv.	"اسلام اینڈ دی ویسٹ" کا تعارف	۵۲
	حوالہ جات	۵۴
باب سوم:	**اسلام اینڈ دی ویسٹ کے متن کا ترجمہ**	۵۵-۹۷
باب چہارم:	**واقعاتی شہادتوں، فکری مغالطوں، اشتباہات اور ابہامات کا جائزہ**	۹۸-۱۴۱
باب پنجم:	**نتائج، مجموعی و تقابلی جائزہ اور سفارشات**	۱۴۲-۱۴۴
	کتابیات	۱۴۵-۱۴۶
	ضمیمہ، فہرست اصطلاحات	۱۴۷-۱۴۹

Abstract

Jacques Derrida and his work is not a strange name for the scholars of literary and critical theory. He is often regarded as the patron in chief of the postmodern school of thought. "Islam and The West" is one of the last intellectual debates he took part in. Which not only reflects his personal idea of a Islamo-Westeren world but of a common future for both to achieve a better world. The book is not only prominent for its postmodern and deconstructive approach but also for its unique perspective on globalization. It can be labeled as a postmodern testament against xenophobia, populism and the contemporary politics of hate and division, in the heyday of taking sides and warring factions fed upon theories such as clash of civilizations.

It was inevitable to shed light and introduce such a high profile discussion to the the serious Urdu readers. This project was basically founded on this postmodern idea, that we should not only translate the text of the other but to examine it critically and weigh in the philosophical, historical, civic and social consequences of such textual interpretations. This translation would add fresh blood into the substance starving veins of Post modern and Post-colonial Urdu criticism.

The research methodology was based upon principles of documentary and historical methods throughout the translation and critical study of this text, I've consulted every possible documentary source in reach to authenticate and examine the language and terminology used in this text, in order to understand crux of the debate and grasp the ideas of the interlocutors. Sometimes, I also put the facts into historical perspective to comprehend their stances better, and even dug into the political aspects when I felt it necessary to decipher any word or the linguistic sign into the very idea of what he wanted to convey.

I found out some quite astonishing results at the end of my research; in contrast to the image generally made up by some academic writers and translators, Derrida was hugely influenced by the Marxist school. Another surprising thing was his admiration and association with his native home and country of origin, Algeria, which he left behind in his youth years. Third and the most remarkable one was his openness to initiate or engage in a debate with religious entities, based upon his principle of "speech addressed to the other, acknowledged and accepted in its alterity"

An inspiring fact about his personality, which I noticed repeatedly throughout my research, is that, he was a man of scholastic excellence with much flexibility and dynamism, and was finished with the evolutionary traits. He ever appeared open to change his stance if provided with enough substantial evidence by the other. There is a plenty to learn from his behavior in this regard. Especially when he talks of secularity with its arch rivals, the clergymen, without offending them in any possible way. Same is his attitude with any other cast, creed and colour or ethnicity. It is pleasure for the senses to see him articulating the arguments into an inspiring dialogue, and how skillfully he advocates the importance of a heterogenous society, the virtues of democracy, peaceful coexistence and communal harmony to those who appear innately biased against these values. The very least I could say, is that, it's the purest essence of this dialogue, and the true spirit of the critical discourse as well.

اظہارِ تشکر

آج میں اپنے مقالے بعنوان "اسلام اینڈ دی ویسٹ کا ترجمہ اور تنقیدی جائزہ" کی تکمیل پر اپنے ان تمام اساتذہ کرام کو خراج عقیدت پیش کرتا ہوں کہ جن کی انگلی پکڑ کر میں نے قدم قدم چلنا سیکھا اور جوئے علم کی حیات بخش خنکی و شیرینی سے روشناس ہوا۔ جنہوں نے میرے اندر علم دوستی کی شمع روشن کی اور اس وقت میرے لیے مینارہ نور ثابت ہوئے جب جہالت کی تاریکی مجھے نگلنے پر تلی ہوئی تھی۔ مجھے اعتماد دیا جب مجھے اس کی شدید ضرورت تھی اور میرا حوصلہ بنے جب میں نے اپنے قدموں پر کھڑے ہونے کا فیصلہ کیا۔

اس موقع پر میں اپنے تمام دوستوں کا بھی شکر گزار ہوں کہ ان کی موجودگی میرے لیے حیات مستعار کا سب سے بیش قیمت سرمایہ تھی، ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ جو اس وقت میری طاقت بنے جب میں نے اپنی تمام تر کمزوریوں کے باوجود اپنے زور بازو پر بھروسہ کرنے کی ٹھانی اور اس وقت اپنی ہمراہی سے میرا مان بڑھایا جب میں بالکل تنہا تھا۔ ان کے احسانات کی فہرست طویل ہے اور میرا نطق محدود، سو یہ چند ٹیڑھے میڑھے حروف بصد عجز و احترام ان کی بارگاہ میں پیش کرتا ہوں کہ فقیر کا اندوختہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔

خاص طور پر یہاں میں نمل کے ان دوستوں کا تذکرہ کروں گا جن کی ان کہی کا بوجھ ہر لحظہ میرا دامن گیر رہا ہے۔ میں ان کا یہ احسان کبھی نہیں چکا پاؤں گا کہ انہوں نے مسافرت کے اس عرصے میں مجھے اپنی بے لوث، بے غرض اور بے طلب محبتوں سے نوازا۔ جن کی مسکراہٹیں میرے زندان ذات کے ہر روزن سے امید کی کرنوں کی طرح جھانکتی اور مجھے پیام حیات دیتی رہیں۔ باوجودیکہ میں اپنی آدم بیزار طبیعت کے کارن ان میں سے بیشتر کا شکریہ کبھی بھی نہیں ادا کر سکا اور نہ ہی شاید کبھی کر سکوں گا مگر ان سطور کے ذریعے میں یہ اعتراف کر کے اس بار سے سبک دوش ہونا چاہتا ہوں کہ ان کے اس غیر مشروط التفات کے سامنے میری گردن تاعمر جھکی رہے گی۔ میرے لیے نمل کے دیوار و در اور چمنستانوں کا تصور بھی ان گل ہائے خندہ رو کے بغیر ممکن نہیں کہ جن کے جمال رخ سے یہ انجمن تمام روشن رہتی تھی۔ ان کی اس بے نام رفاقت میں یہ کڑا وقت بھی ایسی سہولت سے گزر گیا جیسے سیف الملوک سے کوہ قاف کی پریوں کا غول لحظہ بھر میں گزر جاتا ہے۔ میں اس معطر احساس کی مٹھاس کو اپنی آخری سانس تک محسوس کرتا رہوں گا جو میرے قیام جامعہ کے دورانیے کی نہایت خوبصورت یادوں کی شکل میں میرا سرمایہ حیات ہے۔ وگرنہ من ہمان خاکم کہ ہستم!

جامعہ کی ان جدید و قدیم عمارات، ویراں گوشوں، باغیچوں اور چمن زاروں کا شکریہ جو میری جلوت کے شاہد اور خلوت کے رفیق رہے۔ جن کی موجودگی میرے لیے کسی ہمدم دیرینہ سے کم نہیں تھی اور جن کی بدولت مجھے کبھی کسی چارہ ساز و غم گسار کی کمی محسوس نہیں ہوئی۔ جن روشوں کی سیر نے میرے لیے نہایت مشکل اور تلخ اوقات کو گوارا بنایا اور کڑے امتحان کی گھڑیوں کو خوشگوار و یادگار لمحات کی شکل دی۔ ان دیاوان اشجار کا شکریہ جن سے میں نے چھاؤں کشید کی اور جنھوں نے مجھ پر اپنے پھل نچھاور کیے۔ ان پودوں کا شکریہ جنھوں نے اپنے گل ہائے رنگ رنگ سے مجھ پر مسکراہٹیں نچھاور کر کے میرے احساس تنہائی کا مداوا کیا۔ خصوصاً کیفے کی عمارت کہ جس نے میرے لیے آلام زمانہ سے محفوظ ایک پناہ گاہ کا کردار ادا کیا اور جس کی گداز و معطر فضا میں مجھے عارضی طور پر ہی سہی مگر آلام زمانہ اور تلخی ایام کا ذائقہ بھول جایا کرتا تھا۔

یہاں نذیر لائبریری اور اس کے عملے کا ذکر نہ کرنا سراسر احسان ناشناسی ہوگی جو اس سارے عرصہ میں میرا دوسرا، بلکہ پہلا ٹھکانہ رہی اور اسی نسبت سے اس کا عملہ گویا میرے اہل خانہ! میں نے اس عمارت اور اس کے مہربان باسیوں کے جلو میں اپنے بے شمار چمکتے دن اور خوبصورت شامیں بتائی ہیں جن کی تابندگی ان کتابوں کی مہک کی طرح میرے بدن میں گھر کر گئی ہے جو اس مخزن علم کی الماریوں میں بسیرا کیے ہوئے ہیں۔ میں نے علم کے ان شیریں اور خوش ذائقہ دریاؤں کی حلاوت کو جتنا بندہ نواز پایا اس کا بیان ناممکن ہے۔ میں پورے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان کی دان کی ہوئی روشنی تاابد میرے ساتھ رہے گی اور یہ ان عنایات بے بہا میں سے ہے جن کا حساب میں کرنا چاہوں بھی تو ممکن نہیں۔ خصوصاً ڈائرکٹر لائبریری کا بار دگر شکریہ کہ جن کی شفقت کی بدولت وبا کے دنوں بھی فقیر پر اس بحر علم کا فیضان جاری و ساری رہا۔

اور سب سے زیادہ میں اپنی نگران تحقیق محترمہ ڈاکٹر رخشندہ مراد کا دل کی اتھاہ گہرائیوں سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے باوجود میری فطری کاہلی، غیر مستقل مزاجی اور ناہموار طبیعت کے کبھی اپنی پیشانی کو شکن آلود نہیں ہونے دیا بلکہ ہمیشہ میری حوصلہ افزائی کر کے مجھے اس دشت تحقیق کے عبور کرنے کے لیے رو بہ کار رکھنے میں مدد کی اور آج اسی کا نتیجہ آپ کے سامنے ہے۔ یہ فقیر اس نوازش خسروانہ کے لیے ان کا احسان مند بھی ہے اور سپاس گزار بھی۔

عبداللہ ہارون عباسی

باب اول

ترجمہ نگاری کا طریق کار، مابعد جدیدیت کا تعارف اور ان کے بنیادی مباحث

تمہید

موضوع کا تعارف

ژاک دریدا کا نام اردو تنقید کے قارئین کے لیے نیا نہیں ہے اور مابعد جدید تنقیدی مباحث کے دوران اکثر بطور حوالہ دہرایا جاتا ہے۔ اس کی زندگی کے آخری کاموں میں مصطفیٰ شریف کے ساتھ ایک طویل مصاحبہ بھی شامل ہے جو اسلام اینڈ دی ویسٹ کے نام سے طبع ہوا۔ اس کی اہمیت مابعد جدید بیانیے کے حوالے سے تو مسلم ہے ہی، مگر اس کے ساتھ یہ اس وجہ سے بھی اہم ہے کہ تاریخ کے ایک اہم موڑ پر کہ جب تہذیبوں کے تصادم جیسے نظریات کا غلغلہ تھا، تب ایک مابعد جدید نقاد اور فلسفی اس بارے کیا رائے رکھتا تھا۔

بیان مسئلہ

"اسلام اینڈ دی ویسٹ" کو ممتاز فلسفی اور نقاد ژاک دریدا کا آخری علمی کارنامہ کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے کچھ عرصہ بعد ہی ان کا انتقال ہو گیا۔ دریدا مابعد جدیدیت کے حوالے سے ایک نہایت وقیع نام ہے اس لیے اس کتاب کے متن کا اردو ترجمہ اور اس کی ثقاہت و استناد کے بارے اردو تحقیق و تنقید بہت ضروری ہے کہ تنقید کے نئے در وا ہوں۔ یہ مقالہ اسی ضرورت کو پورا کرنے کی سعی ہے۔

مقاصد تحقیق

ا۔ کتاب کے متن کا معیاری ترجمہ کرنا۔

۲۔ کتاب میں موجود فلسفیانہ، تاریخی، عمرانی و سماجی مباحث اور ان کے پس پردہ کارفرما عناصر کا تجزیہ کرنا۔

تحقیقی سوالات

۱۔ کتاب کے متن کی روشنی میں دریدا کے اخیر عمر کی فکر کے نمایاں اوصاف کیا ہیں؟

۲۔ اس کے زمانے میں مروج مخاطبہ / کلامیہ اور تنقیدی رجحانات کیا ہیں؟

نظری دائرہ کار

ایک نقاد کا کام اس وقت تک درست پیمانے پر پرکھا نہیں جا سکتا جب تک اس کے ہم عصر ناقدین اوراس دور کے نقد کی روایت کا تعین نہ کیا گیا ہو۔ زیر نظر کتاب ایک اہم نقاد کے حاصل عمر کی حیثیت رکھتی ہے کہ اس میں اس نے اخیر عمر میں اپنے تمام تجربات کا نچوڑ بیان کیا ہے۔ کتاب کا موضوع بھی عصر حاضر کا ایک سلگتا ہوا سوال ہے۔ ہمارا مطمح نظر اس کتاب کا مستند ترجمہ اور ایک جامع محاکمہ مرتب کرنا ہے جو اس کی بیانی و واقعاتی شہادتوں کا بھی مختصر اور جامع انداز میں احاطہ کرتا ہو۔ ترجمہ کے لیے ڈرائیڈن کی زمرہ بندی کے مطابق میٹافریز کا طریقہ اختیار کیا گیا جبکہ متن کا تجزیہ مابعد جدیدیت کے اصولوں کی روشنی میں کیا گیا ہے۔

تحقیقی طریقہ کار

مجوزہ تحقیق کے لیے دستاویزی و تاریخی طریقہ بروئے کار لایا جائے گا اور اس سلسلے میں کتب خانوں سے استفادہ کرتے ہوئے کتاب کے متن کا ایسا بامحاورہ ترجمہ کیا جائے گا جو کہ ترجمہ کے مروجہ اکادمیاتی معایر کے مطابق ہو۔ اس کے علاوہ تنقید و تجزیہ سے کام لیتے ہوئے کتاب کے متن میں مذکور واقعات کی صحت کا مسلمہ استشہادی معایر کے مطابق جائزہ لیا جائے گا۔ دریدا کے معاصرین کی تحریروں سے اس کے فکری تعاملات کی نشاندہی بھی تحقیق کا حصہ ہو گی۔ خاص طور سے مابعد جدیدیت کے اصولوں کو پیش نظر رکھ کر اس کتاب کے متن کا تجزیہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں عالمی و اردو ادب کے معتبر ناموں کی اس کتاب کی اہمیت بارے تحاریر کو بھی یکجا کیا جائے گا اور جہاں تک ممکن ہو سکا مکالمات و مصاحبات بھی کیے جائیں گے۔

مجوزہ موضوع پر ماقبل تحقیق

دریدا کی مختلف کتب کے جزوی اور اس کی مختلف تحاریر کے کافی اردو تراجم سامنے آئے مگر اس مصاحبے کے ترجمے یا تنقیدی جائزے، تجزیے اور تقابل پر تا حال اردو زبان میں کوئی کام نہیں ہوا۔

تحدید

مجوزہ تحقیق دریدا کے مذکورہ بالا مصاحبے کے ترجمے اور اس کی واقعاتی وفکری صحت کے بارے کام پر مشتمل ہو گی اور دریدا یا مابعد جدیدیت کے دیگر مباحث سے اس کا کوئی براہ راست تعلق نہیں ہو گا الا یہ کہ وہ اس کتاب میں مذکور کسی واقعے، نکتے یا بیان کی تردید، تحدید یا توثیق کرنے کے لیے ضروری ہوں۔

پس منظری مطالعہ

مابعد جدیدیت کے بنیادی متون مثلاً روٹلیج اور کیمبرج پبلشرز کے شائع کردہ "کمپینئن ٹو پوسٹ ماڈرنزم" اور دریدا کی نمائندہ تحریریں "آف گرامیٹولوجی"، "گلاس"، "دی سپیکٹرز آف مارکس" اور "مونو لنگوئلزم آف دی ادر" وغیرہ اس ذیل کی کتب میں شامل ہیں۔

تحقیق کی اہمیت

دریدا مابعد جدیدیت کے اہم ترین ناموں میں سے ایک اور مسلسل زیر بحث رہنے والے نقادوں میں شامل ہے۔ اس کتاب کے ترجمے سے اردو تنقید کے میدان میں کئی نئے اور صحت مند مباحث کے در وا ہونے اور کئی پرانے مباحث کی ماہیت میں اساسی تبدیلی کے امکانات بہت روشن ہیں۔ نہ صرف اس میدان میں بلکہ سماجی تھیوری کے ضمن میں بھی اس ترجمہ و تحقیق کی بدولت نئے مباحث کے آغاز کے امکانات بہت قوی ہیں۔

ا: ترجمہ نگاری کے طریقہ ہائے کار اور کتاب کے متن کی نوعیت

ترجمہ عربی زبان کا لفظ ہے اور فرہنگ عامرہ کے مطابق اس کے معنی ہیں "دوسری زبان میں بدلنا"[1] اور فرہنگ آصفیہ میں اس کے معنی "ایک زبان سے دوسری زبان میں بیان کیا ہوا، الثھا"[2] ہیں۔ جبکہ آن لائن اردو لغت میں "ترجمہ "کا مادہ رجم بیان کیا گیا ہے اور اس کا تلفظ تَرْجَمَہ، جو کہ "عربی زبان سے اسم مشتق ہے۔ اردو میں ساخت اور معنی کے اعتبار سے بعینہ داخل ہوا۔ اردو میں سب سے پہلے ۱۸۰۲ء کو "خرد افروز" میں مستعمل ملتا ہے۔"[3] اسی طرح "اردو لغت تاریخی اصول پر" میں اس کے معنی: ۱ - ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرنا (مطلب و معنی کو) ۲- تذکرہ، حال، سوانح۔ ۳- اظہار تعبیر و تشریح۔"[4] ہیں۔

صدیق کلیم کے الفاظ میں ترجمہ نگاری "ایک تخلیقی عمل کا درجہ رکھتی ہے"۔[۵] اور ڈاکٹر فاخرہ نورین کے مطابق یہ ایک "نہایت پیچیدہ تخلیقی عمل" ہے۔[۶] اسی طرح اردو میں فن ترجمہ کاری کے ماہر سمجھے جانے والے ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کی بیان کردہ تعریف کے مطابق ترجمہ "ایک برتن سے دوسرے میں انڈیلنا، ایک پرانی شراب کو نئی بوتل فراہم کرنا ہے"[۷] مذکورہ بالا تمام بیانات کو اگر حقیقی تصور کر لیا جائے تو بہت سے مسائل جنم لے سکتے ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی ترجمہ نگاری کی واضح، جامع اور بین وضاحت کرنے سے قاصر ہے۔ لہٰذا انہیں ترجمہ نگاری کی مکمل اور جامع تعریفات نہیں کہا جاسکتا، بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس ضمن میں یہ بہت زیادہ مددگار بھی نہیں ہیں۔ ان کے مقابل ممتاز محقق ڈاکٹر عطش درّانی ترجمہ کی تعریف یوں کرتے ہیں:

> "جہاں تک ترجمہ کی تعریف کا تعلق ہے۔۔۔ کسی زبان پر کیے گئے ایسے عمل کا نام ہے جس میں کسی اور زبان کے متن کی جگہ دوسری زبان کا متبادل متن پیش کیا جائے۔ اس تعریف میں معانی، مفہوم، مطالب، اندازِ بیان اور اظہارِ بیان، اسلوب اور انداز کے تمام پہلو آجاتے ہیں۔ [۸]

جب کہ لفظ "ترجمہ" کے انگریزی مترادف "ٹرانسلیشن" (Translation) کا مفہوم انگریزی زبان کی معروف لغت کیمبرج (Cambridge Dictionary) کے مطابق:

> "کوئی ایسی چیز جو ترجمہ کی گئی ہو، یا کسی چیز کو ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کا عمل، کسی کی اپنی زبان میں تبدیل شدہ، جو اصل زبان میں نہ ہو"۔[۹]

اسی طرح معروف لغت میریم ویبسٹر (Merriam Webster's) کے مطابق ترجمے کی تعریف:

> "ترجمہ کرنے کا ایک عمل یا اس کی مثال، جیسے ایک زبان سے دوسری زبان میں پیش کرنا اور اس پیشکش کی مصنوعہ بھی۔"۔ [۱۰]

جبکہ ترجمہ نگاری کے مباحث کے بارے انگریزی زبان کے معتبر جریدے "ٹرانسلیشن جرنل" میں چھپنے والے امیرہ عثمان کے مضمون[۱۱] میں اس کی کئی تعریفیں مہیا کر کے ان کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ ترجمے کی تعریف کا تعین اس کی خصوصیات و افعال اور تناظرات کے حساب سے مختلف ماہرین فن ترجمہ کے ہاں مختلف انداز و الفاظ میں ملتا ہے۔ فوسٹر کے مطابق:

"ترجمہ ایک ذہنی سرگرمی ہے جس میں ایک دیئے گئے لسانی بیانیے کو ایک زبان سے دوسری میں پیش کیا جاتا ہے۔ یہ ایک زبان سے لسانی اکائیوں کو دوسری زبان میں اس کی ہم پلہ اکائیوں تک لے جانے کا عمل ہے۔ ترجمہ ایک ایسا عمل ہے جس کے ذریعے ایک متن کے اجزا کو ماخذ زبان سے ہدفی زبان میں لے جایا جاتا ہے"۔ (۱۲)

مذکورہ بالا مضمون ہی میں ایک اور تعریف بھی دی گئی ہے جس کی رو سے ترجمے کا لفظ "عموماً ان تمام طریقوں اور اعمال (Processes) کا حوالہ دینے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو معنی کو ماخذ زبان سے ہدفی زبان میں منتقل کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔" (۱۳) غزالہ کی مذکورہ تعریف اس خیال کو مدنظر رکھتی ہے کہ ترجمے میں معنی کی حیثیت ایک ضروری عنصر کی ہے۔ اسی لیے ترجمہ کرتے ہوئے ماخذ متن کے معنی کا فہم لازمی ہے تاکہ ہدفی زبان میں اس کے متبادل تلاش کیے جاسکیں، لہٰذا قواعد، اسلوب اور صوتیات کے مقابل یہ معنی ہی ہے جو کہ ترجمہ ہو رہا ہوتا ہے۔

جبکہ کیٹ فورڈ اسے ایک پراسیس اور مصنوعہ قرار دیتا ہے۔ "ترجمہ ایک (ماخذ) زبان کے متنی مواد کے متبادل دوسری زبان کے متنی مواد کا متبادل (Replacement) ہے۔" (۱۴) یہ تعریف ظاہر کرتی ہے کہ ترجمہ اسی عمل کی طرز کا پراسیس ہے جیسے لوگ وقتاً فوقتاً اظہاریوں کو آسان الفاظ میں اسی زبان میں ترجمہ کرتے ہیں (باز تلفیظ اور باز بیان)۔ یہ ایک زبان سے دوسری زبان میں بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ترجمہ "اس وقت ایک مصنوعہ ہوتا ہے جب یہ ہم تک پہنچ کر ہمیں مختلف ثقافتوں، قدیم معاشرے اور تہذیبی زندگی (کے بارے میں معلومات) فراہم کرتا ہے۔" (۱۵) فن ترجمہ پر ایک معتبر کتاب کی مصنفہ سوسن بیسنٹ کا قول ہے کہ "ترجمہ موثر طور پر کسی متن کی حیات بعد ممات اور ایک دوسری زبان میں ایک نیا "اصل" بن جاتا ہے۔" (۱۶) مذکورہ بالا تمام بحث کا حاصل اور لب لباب اگر ایک جملے میں بیان کیا جائے تو یہ ہے کہ ترجمہ ایک زبان کے مواد کی کسی دوسری زبان میں منتقلی کا نام ہے، چاہے اس انتقال کے مقاصد کچھ بھی رہے ہوں۔

ترجمے کا مقصد اولین تو بے شک علمی سرمائے کی تمام انسانیت تک رسائی ہے اور تا امروز انسانی ترقی کی بنیاد بھی اسی علمی شراکت پر استوار ہے۔ تاہم اس کا ایک ضمنی مقصد دوسری اقوام کے شعوری ارتقا و ترقی کا مطالعہ اور جدید علوم سے واقفیت بھی ہے تاکہ مسابقت اور بہتر سے بہترین کی طرف سفر کو جاری رکھا جاسکے۔ اسی حوالے سے ڈاکٹر جیلانی کامران کا بیان ہے:

"زبانیں بھی شعری دور سے نکل کر سائنسی دور میں شامل ہوتی ہیں... سوال پیدا ہوتا ہے کہ نئی ظاہر ہونے والی زبانوں کی تربیت کے کون سے طریقے ہیں؟... ان سوالوں کا جواب ترجمہ ہے۔ ترجمے کے ذریعے زبانیں تجربہ اور اعتماد حاصل کرتی ہیں"[۱۷]

تاریخ انسانی کی ترقی و پرداخت نے مجموعی انسانی فلاحی تصورات کو بھی محض تصور سے نکال کر عالم حقیقت سے روشناس کروایا ہے اور فکر مند اذہان ان خطوط پر سوچتے ہیں جن پر ماضی میں بہت کم یا محدود پیمانے پر سوچا جاتا تھا۔ اس کی ایک مثال مترجم کی حیثیت بارے یہ اقتباس بھی ہے جسے ڈاکٹر فاخرہ نے اپنے مقالے میں نقل کیا ہے اور جو کچھ ایسے ہی تصورات کی طرف اشارہ کرتا ہے "۱۹۹۰ کی دہائی میں ماتحت / تابع فرمان مترجم کے بجائے ایک تخلیق کار اور ثالث مترجم کا تصور آیا جو ثقافتوں اور زبانوں میں ثالثی کا فریضہ سر انجام دیتا ہے۔"[۱۸] گویا فی زمانہ ترجمہ نگار نہ صرف مواد کی بین اللسان منتقلی کرتا ہے بلکہ اس کے سوا ایک ثقافتی سفارت کار کا فریضہ بھی سرانجام دیتا ہے۔

ترجمے کی تاریخ مشرق میں (یہاں مشرق سے مراد صرف مسلم مشرق ہے) اتنی ہی قدیم ہے جتنا کہ خود اسلام۔ اس کا آغاز زمانہ رسالت میں ہو چکا تھا جس کی گواہی کتب حدیث وغیرہ سے بھی مل جاتی ہے۔ احادیث میں جابجا مذکور ہے کہ نبی نے یہود کے علما کو ان کے الہامی متون کے ترجمے اور شرح کے لیے طلب کیا تھا۔ اسی طرح حضرت عمر کا توریت و زبور اور انجیل کے تراجم کا مطالعہ بھی مذکور ہے۔ زید بن ثابت سے بھی روایت ہے کہ نبی اکرم نے انہیں یہود سے خط و کتابت کے لیے سریانی زبان سیکھنے کا حکم دیا تھا۔[۲۱] امام سرخسی نے المبسوط میں سلمان فارسی کے اپنے علاقے کے لوگوں کے لیے سورۃ الفاتحہ کا ترجمہ کرنے کا ذکر کیا ہے۔[۲۲] اسی طرح ممتاز محقق ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے بقول:

"منصور (۷۵۴ تا ۷۷۵) اور ہارون (۷۸۶ تا ۸۰۹) کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ تو پہلوی اور کچھ براہ راست سنسکرت سے ترجمہ ہوا۔۔۔ پنچ تنتر جس کا ترجمہ ابن المقفع نے منصور کے زمانے میں کیا۔"[۲۳]

اردو کے ممتاز عالم عربی ادبیات جناب محمد کاظم کا یہ بیان بھی اس امر کی توثیق کرتا ہے:

"۷۵۰ میں جب عباسی برسر اقتدار آئے تو خلیفہ منصور کے عہد میں طب، فلکیات، کیمیا اور ان سے متعلق علوم میں یونانی اور ہندی کتابوں کے عربی میں ترجمے ہونا شروع

ہوئے اور مامون الرشید کے عہد (۸۱۳-۸۳۳) تک پہنچتے پہنچتے یونانی فلسفہ اور سائنس کی بیشتر کتابوں کو عربی میں منتقل کر لیا گیا۔"[۲۴]

اسی طرح اردو کی ایک معتبر اور ماہر ترجمہ سمجھے جانے والی شخصیت جمال سید میاں کے مطابق بھی مسلمانوں میں ترجمے کی روایت اور رجحان قدیم و متواتر ہیں۔ مقتدرہ کی شائع کردہ سیمینار کی روداد (کتاب) میں سے ان کی رائے کا ایک اقتباس ذیل میں درج ہے:

"ہم اگر اپنی تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ محسوس کریں گے کہ بنو امیہ کا دور ہو یا بنو عباس کا، بڑے پیمانے پر دارالتراجم کام کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ وہ دور تھا جب علوم نے اتنی وسعت نہیں پائی تھی لیکن مسلمانوں کے لیے علم جاننا کتنا متبرک تھا اس کا ایک ثبوت رسول کریم کے اس ارشاد سے ملتا ہے کہ "علم حاصل کرو خواہ تمہیں چین ہی کیوں نہ جانا پڑے"۔[۲۵]

جبکہ اس کے مقابل خود اردو زبان میں ترجمے کی روایت ڈاکٹر فاخرہ نورین کے الفاظ میں کچھ یوں ہے کہ "انگریزی کے علاوہ اگر عربی و فارسی تراجم کو بھی شامل کر لیا جائے تو اردو میں علمی و فنی تراجم کی تاریخ لگ بھگ چار سو برس بن جاتی ہے۔"[۲۶] اردو زبان میں ترجمہ نگاری کے حوالے سے سب سے پہلی کتاب کے حوالے سے کئی آرا ملتی ہیں، کچھ لوگوں کے بقول "نشاۃ العشق" اردو کا پہلا ترجمہ ہے۔[۲۷] یہ ایک صوفی بزرگ عبداللہ حسینی (جو حضرت بندہ نواز گیسو دراز کے پوتے تھے) نے اردو میں ترجمہ کی۔ لیکن اس رائے سے بعض محققین اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں شاہ میراں جی خدا نما نے ابو الفضائل عبداللہ بن محمد عین القضاۃ ہمدانی کی تصنیف "تمہیداتِ ہمدانی" کا عربی سے اردو میں جو ترجمہ کیا تھا، وہ اردو کا پہلا ترجمہ ہے۔[۲۸] جبکہ بعض محققین کے خیال میں ملا وجہی نے پہلی بار شاہ جی نیشاپوری کی فارسی تصنیف "دستور العشاق" کا اردو میں ترجمہ "سب رس" کے نام سے کیا۔ ۱۷۰۴ء شاہ ولی اللہ قادری نے شیخ محمود کی فارسی تصنیف "معرفت السلوک" کا اردو میں ترجمہ کیا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے شروع میں سید محمد قادری کی فارسی تصنیف "طوطی نامہ" کا ترجمہ ہوا۔ تقریباً اسی زمانے میں فضل علی فضلی نے بھی "کربل کتھا" کے نام سے ملا حسین واعظ کاشفی کی فارسی کتاب "روضتہ الشہدا" کا اردو ترجمہ کیا تھا[۲۹] اور ماہرین کے نزدیک ان ترجموں میں علمیاتی اصولوں کی پابندی نہیں کی گئی جو کہ آج کل اچھے ترجمے کے لیے ازبس ضروری قرار دی جاتی ہے لیکن بہر حال ان کی تاریخی حیثیت کا انکار بھی ممکن نہیں ہے۔

"ترجمہ روایت اور فن" میں شاہ میراں ہمدانی کو اولین ترجمہ نگار تسلیم کیا گیا ہے۔[۳۰] یہی رائے اس باب میں ڈاکٹر جمیل جالبی[۳۱] اور ڈاکٹر انور سدید کی تواریخ اردو ادب میں بھی راجح قرار دی گئی ہے۔[۳۲] اس ترجمے کا ایک نسخہ ۱۶۰۳ میں تحریر کیا گیا تھا۔[۳۳] لہٰذا ان قرائن وشواہد کی موجودگی میں فی الوقت اسی کو حتمی رائے تصور کرنے پر صاد کیا جا سکتا ہے۔

ترجمے کی تین نمایاں اقسام ہیں۔ ا: علمی، ۲: ادبی اور ۳: صحافتی[۳۴] جب کہ ممتاز انگریز شاعر اور ماہر ترجمہ جان ڈرائیڈن نے ۱۶۸۰ میں ایک مختلف پس منظر میں ترجمے کی زمرہ بندی کی تھی۔ اس کے مطابق ترجمے کی تین اقسام ا: میٹافریز، ۲: پیرافریز اور ۳: امیٹیشن[۳۵] تھیں۔ ان میں سے اول الذکر لفظی یا لغوی، ثانی الذکر الفاظ کے ترجمے کے بجائے منشائے مصنف کی ترجمانی اور آخر الذکر مترجم کی منشا پر منحصر ہیں۔[۳۶]

جبکہ اسی عنوان پر بات کرتے ہوئے ممتاز انگریزی ماہرین فن ترجمہ کاری "ونے اورڈار بلنٹ" نے اس کی دو اقسام بیان کیں، ڈائریکٹ اور اوبلیک(Direct and Oblique)[۳۷] اور انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ ایک اضافہ یہ بھی کیا کہ اس کے سات طریقے بیان کیے، جو کہ درج ذیل ہیں۔ ا: مستعار (Borrow)، ۲: کالک(Calque)، ۳: لغوی (Literal)، ۴: ٹرانسپوزیشن(Transposition)، ۵: موڈیولیشن(Modulation)، ۶: ایکویویلینس(Equivalence)، اور ۷: اڈاپٹیشن(Adoptation) ان میں سے پہلے تین ڈائریکٹ اور اگلے چار اوبلیک کی ذیل میں آتے ہیں۔[۳۸] اسی طرح آندرے لیفور اور لارنس وینوٹی نے ترجمے کو کو ثقافتی اور تاریخی تناظر میں اہمیت دی اور اس کی مختلف جہات کو دریافت کرنا شروع کیا۔[۳۹]

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ متن کی نوعیت کے اعتبار سے ترجمے کی تین اقسام ہیں۔ ذیل میں ان کی کچھ تفصیل درج ہے تا کہ ابہام نہ رہے۔ واضح رہے کہ ہمارے پیش نظر متن ان میں سے پہلی قسم یعنی "علمی" سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا اسے موضوع مقالہ سے متعلق ہونے کی وجہ سے نسبتاً زیادہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور باقی دو اقسام کو جگہ اور وقت کی قلت کے باعث صرف اجمالاً ہی بیان کیا گیا ہے۔

علمی ترجمہ عموماً میٹافریز یعنی سطر بہ سطر ہوتا ہے جس میں ماخذ زبان کے الفاظ سے کسی انسیت، لگاؤ یا اثر کے بغیر ترجمہ ہونے والی زبان میں ان کے متبادل الفاظ کی تلاش اور فراہمی پر زور دیا جاتا ہے۔ علمی کتب چونکہ عموماً منطقی انداز میں لکھی گئی ہوتی ہیں جن میں خیالات کو اس طرح آسان اور سہل بنا کر پیش کیا جاتا ہے

کہ قاری کو کسی ابہام و پیچیدگی کا سامنانہ کرناپڑے اور حقائق واضح ہو جائیں۔ عموماادائے خیال وعرض مطلب پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے جبکہ زبان کی آرائش وزیبائش اور بناوٹ پر توجہ عموماًنہیں دی جاتی یا اگر دی بھی جاتی ہے تو کم دی جاتی ہے۔ اصل زور ابلاغ اور ترسیل معنی پر ہی رہتا ہے۔ علمی تراجم کی آگے خود بھی کئی اقسام ہوتی ہیں اور ہر ایک کی نوعیت کے مطابق ترجمے کی زبان بھی الگ الگ ہی ہو گی۔ مثلا قدرتی علوم (طبعی و حیاتیاتی) میں اصطلاحات و حقائق کی پیش کش ہو گی جب کہ سماجی علوم(تاریخ، اقتصادیات، سیاسیات، لسانیات، جغرافیہ) میں نثر کا کام قدرے مشکل ہو گا کیوں کہ ان میں پیش کردہ نظریات کا تنوع بھی ان کے اسلوب کے تنوع کا باعث بنتا ہے اور اس کے مقابلے میں انسانی علوم (فلسفہ و ادبیات اور فنون لطیفہ) عموما معروضیت اور علمی طرز استدلال کے حامل ہوتے ہیں۔[۴۰] گویا یہ ایک نہایت وسیع و عریض موضوع ہے جس کا مکمل احاطہ بذات خود ایک علیحدہ مقالے کا متقاضی ہے۔ اس قسم کے ترجمے میں ایک زبان یعنی ماخذ زبان کا وجود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ مگر مشکل تب پیش آتی ہے جب اس زبان کی کوئی علمی و فنی اصطلاح ہدفی زبان میں ترجمہ نہ ہو رہی ہو۔ اس باب میں مرزا حامد بیگ کی رائے یہ ہے کہ "علمی تراجم میں اہم مسئلہ علمی اصطلاحات کے مترادفات ڈھونڈنے کا ہوتا ہے... جہاں تک علمی و فنی تراجم کا تعلق ہے، ضروری ہے کہ متعلقہ مضمون (علم و فن) کا ماہر ہی یہ کام انجام دے"۔[۴۱] لہذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اصطلاح سازی علمی تراجم کے معاملے میں درپیش اہم ترین مسئلہ ہے۔

ادب کا ترجمہ مشینی یا میکانکی کام نہیں ہے کیونکہ یہ ایک بین الثقافتی ہم آہنگی اور ترسیل کا عمل ہے۔ مختصرا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ (ادبی متن کا ترجمہ کرنا) ایک قوم کے فکر وفن کو دوسروں تک یوں منتقل کرنا ہے کہ اس کی اپنی بوباس بھی حتی الوسع قائم رہے اور نئی زبان سے ہم آہنگی بھی مقدور بھر ہو جائے۔ ادبی متن نہ تو محض خیال ہوتا ہے اور نہ ہی محض اسلوب، بلکہ اس میں دونوں پہلو توجہ کے متقاضی اور یکساں اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ادبی ترجمہ کاری کو تہذیبوں کے مابین فن کارانہ ابلاغ کی واحد صورت بھی کہا جا سکتا ہے۔[۴۲] اس میں جمال وخیال کے تناسب کو قائم رکھنے کا التزام کرنا بہت ضروری ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ ماخذ و ہدف زبانوں میں مطابقت کا خیال رکھا جائے۔ ماخذ زبان میں متن کی جو آرائش و زیبائش کی گئی ہو اس کی ہدفی زبان میں منتقلی کا خیال رکھنا اس پر مستزاد ایک ذمہ داری ہے۔ علاوہ ازیں محاورے اور تکنیک کی خوبصورتی کو مجروح نہ ہونے دینا اور پھر اس خاص صنفی ہئیت کو مجروح نہ ہونے دینا جس میں یہ متن یا فن پارہ تخلیق کیا گیا ہے، یہ دونوں بھی بجائے خود بہت بڑی ذمہ داریاں ہیں۔

صحافتی ترجمہ کاری میں سارے کا سارا زور ترسیل معنی پر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ سادگی زبان کا خیال رکھا جاتا ہے اور سہل محاورہ برتا جاتا ہے۔ سلاست و وضاحت کے ساتھ مدعا بیان کر دیا جاتا ہے تاکہ کوئی مشکل باقی نہ رہے۔ ابہام سے پاک زبان استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے نمایاں تر مسائل میں وقت کی قلت سر فہرست ہے اور وسائل کا بہترین استعمال صحافتی تراجم کاری کا ایک لازمی تقاضا ہے۔

ب۔ فن تنقید اور روایت تنقید

تنقید کیا ہے؟

"تنقید" عربی زبان کا مونث لفظ ہے اور نوراللغات میں اس کے معنی: "ا: کھوٹا کھرا پرکھنا، ۲: جانچ، ایسی جانچ جو ضعیف اور مضبوط کو الگ کر دے اور جس سے اچھے اور برے کی تمیز ہو جائے۔" درج ہیں۔ (۴۳)
جبکہ اردو ڈکشنری بورڈ کی تیار کردہ تاریخی اصول پر اردو لغت میں اس کے معنی:

> "ا۔ ایسی رائے جو برے بھلے یا صحیح اور غلط کی تمیز کرا دے، پرکھ، چھان بین، کھوٹا کھرا جانچنا۔ ۲۔ وہ تحریر جس میں کسی فن پارے کے حسن و قبح پر فنی اصول وضوابط کی روشنی میں اظہار رائے کیا گیا ہو۔ ۳۔ نکتہ چینی، اعتراض" (۴۴)

درج ہیں۔ اسی طرح آن لائن اردو لغت میں "تنقید" کے باب میں اس کے مقابل اندراج کچھ یوں ہے:

> "تَنقِید، عربی زبان سے اسم مشتق ہے۔ ثلاثی مزید فیہ کے باب تفعیل سے مصدر ہے اور اردو میں بطور حاصل مصدر مستعمل ہے۔ اردو میں سب سے پہلے ۱۹۲۳ء کو "سیرۃ النبی" میں مستعمل ملتا ہے۔ اسم نکرہ (مؤنث - واحد)" اور اس کے معانی وہی درج ہیں جو کہ اوپر دیئے گئے ہیں۔ (۴۵)

جیسا کہ اوپر کے اندراج سے واضح ہے کہ علامہ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب سیرۃ النبی میں سب سے پہلے اس کے اصطلاحی معنی میں استعمال کو رواج دیا اور اس کے بعد یہ ادبی تحریروں کے حسن و قبح کی جانچ کے فن کے لیے بطور اصطلاح مروج ہو گیا۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ اس باب میں "اشارات تنقید" میں رقم طراز ہیں:

> "تنقید کا لفظ اب اردو میں عام طور سے رواج پا گیا ہے... پھر بھی یہ جاننا ضروری ہے کہ عربی میں اس کی مروج (یا صحیح) صورتیں نقد اور انتقاد ہیں... انگریزی کا لفظ Criticism

بھی محض عیب چینی سے لے کر ادب پارے کی تحلیل، تشریح، تفسیر اور درجہ شناسی
تک ہر مفہوم میں استعمال ہوا ہے"(۴۶)

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ لفظ "Criticism" ، "تنقید" کا انگریزی مترادف ہے۔ لہذا یہ طے کرنے کے لیے کہ تنقید کی درست تعریف کیا ہے، اس کے انگریزی مترادف کی چند نمایاں ماخذات میں تعریف کو دیکھ لیا جائے تو عین مناسب ہو گا۔ نیو انٹر نیشنل ویبسٹر کے مطابق "تنقید کامل بصیرت کے ساتھ، موزوں و مناسب طریقے سے، کسی ادب پارے یا فن پارے کے محاسن و معائب کی قدر شناسی یا اس کے بارے میں "حکم لگانا" یا فیصلہ کرنا ہے۔ (۴۷) جبکہ نیو انگلش ڈکشنری کے مطابق یہ "کسی ادب پارے اور یا فن پارے کے خصائص اور ان کی نوعیت کا تعین کرنا۔ نیز کسی نقاد کا عمل یا منصب یا وظیفہ" ہے۔ (۴۸) اور میر یم ویبسٹر کے مطابق تنقید کی تعریف:

"۱: فن یا ادب کے کاموں کا جائزہ لینے یا تجزیہ کرنے کا فن، تحریریں جو اس طرح کی تشخیص یا تجزیہ نگاری کا مظہر ہوں، ادبی تنقید کا انتخاب ۲: اصل، متن، تشکیل یا تاریخ جیسے معاملات کے سلسلے میں ادبی دستاویزات (جیسے بائبل) کی علمی تحقیقات" (۴۹)

جب کہ انسائیکلوپیڈیا بر ٹانیکا کے مطابق ادبی تنقید (Literary Criticism) کی تعریف کچھ یوں ہے:

"ادبی تنقید، ادبی کاموں اور مسائل پر معقول غور ہے۔ بطور اصطلاح یہ ادب کے بارے میں کسی بھی بحث پر لاگو ہو سکتی ہے، چاہے اس میں مخصوص ادب پاروں کا تجزیہ کیا جائے یا نہیں۔ زیادہ شدت سے وضاحت کی جائے تو، اس اصطلاح میں صرف اسی شے احاطہ کیا گیا ہے جسے "عملی تنقید" کہا جاتا ہے، معنی کی ترجمانی اور معیار کا فیصلہ کرنا۔ اس تنگ نقطہ نظر کے تحت تنقید کو نہ صرف جمالیات (فنکارانہ قدر کے فلسفہ) سے الگ کیا جا سکتا ہے بلکہ ایسے دوسرے امور سے بھی ممتاز کیا جا سکتا ہے جو ادب کے طالب علم کی فکر کو مشوش کر سکتے ہیں: مثلاً سوانحی سوالات، کتابیات، تاریخی علم، ذرائع اور اثرات اور طریقہ کار کے مسائل۔"(۵۰)

ہمارا موضوع کیونکہ مشرق و مغرب کے تناظرات سے وابستہ ہے لہذا اس باب میں ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان جغرافیائی خطوں میں تنقید کی روایت پر علیحدہ علیحدہ روشنی ڈالی جائے اور ضروری محسوس ہوتا ہے کہ

ان خطوں میں تنقید کی تاریخ کے بیان سے پہلے اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ خود مشرق و مغرب کیا ہیں اور ان کی تعریف و تحدید کیا ہے؟ تاکہ بعد میں آنے والے مباحث میں ابہام نہ پیدا ہو۔

نور اللغات میں مشرق کے اندراج کے تحت "مذکر، سورج نکلنے کی جگہ۔ پورب۔ جائے طلوع، اس معنی میں دہلی میں مونث ہے"(۵۱) درج ہے۔ جبکہ فرہنگ آصفیہ میں اس کے معنی "جائے شرق یعنی روشنی نکلنے کی جگہہ، طلوع ہونے کا مقام، ادے ہونے کی جگہہ، سورج نکلنے کی جگہہ، پورب، سورج کے ادے ہونے کی جگہہ، مغرب کا نقیض" درج ہیں۔(۵۲) اسی طرح تاریخی اصول پر اردو لغت میں اس کے معنی یہ دیئے گئے ہیں:

> " ۱۔ وہ سمت جدھر سے سورج نکلتا ہے، جائے شرق یعنی روشنی نکلنے کی جگہ، پورب، مغرب کی مقابل سمت۔ ۲۔ دنیا کا مشرقی حصہ جس میں ایشیا کے تمام ممالک شامل ہیں، ایشیائی ممالک جو یورپ کے مشرق میں واقع ہیں۔"(۵۳)

انگریزی زبان کے معروف لغت کیمبرج میں لفظ "East" کے معنی "ایشیا، خاص طور پر اس کے مشرقی اور جنوبی حصے، یورپ کے وہ ممالک جن میں ۱۹۹۰ کی دہائی سے پہلے اشتراکی حکومتیں تھیں۔" (ترجمہ)(۵۴) جب کہ ایک اور انگریزی لغت میریم ویبسٹر میں "ایسی ثقافتوں کے حامل خطے جو قدیم غیر یورپی، خصوصا ایشیائی علاقوں سے ماخوذ ہیں۔" (ترجمہ)(۵۵)

مشرقی دنیا، جسے مشرق یا اورینٹ کے نام سے بھی جانا جاتا ہے، مختلف ثقافتوں یا معاشرتی ڈھانچے، قوموں اور فلسفیانہ نظاموں کے لئے ایک چھتری اصطلاح ہے، جو سیاق و سباق کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہے۔ اس میں اکثر ایشیاء کا کم سے کم حصہ یا جغرافیائی طور پر، یورپ کے مشرق کے ممالک اور ثقافتیں، بحیرہ روم کے خطے اور عرب دنیا خاص طور پر تاریخی (قبل از جدید) سیاق و سباق میں، اور اورینٹل ازم کے تناظر میں جدید دور میں شامل ہیں۔(۵۶) اسے اکثر مغربی دنیا کے مترادف کے طور پر دیکھا جاتا ہے، اور یہ کرہ ارض کی شمالا جنوبا تقسیم کے جنوبی آدھے حصے سے مضبوطی سے منسلک ہے۔(۵۷)

جبکہ مغرب کے اندراج کے تحت نور اللغات میں تحریر ہے "مذکر، ۱- سورج چھپنے کی جگہ، غرب، پچھم، اس معنی میں مغارب جمع ہے۔ ۲- ملک کے اس حصہ کا نام جو مغرب میں ہے۔"(۵۸) اسی طرح فرہنگ آصفیہ میں مغرب کے معنی "سورج کے چھپنے کی جگہہ، پچھم، غرب۔ ۲-افریقہ کا شمالی ساحل جسمیں مراکو،

بربر واقع ہے، ملک شام۔ ۳۔ سورج چھپنے کا وقت، شام، سنجا، جھٹ پٹا" درج ہیں۔[(۵۹)] اسی طرح جامع اردو لغت میں "مَغرِب" کے معنی ہیں:

"۱۔ غروب ہونے کی جگہ، چار سمتوں میں سے ایک سمت، سورج چھپنے کی جگہ، پچھم۔
۲۔ یورپ نیز وہ ممالک جو کرئہ ارض کے پچھم کی طرف واقع ہیں۔ ۳۔ سورج ڈوبنے یا غروب ہونے کا وقت، شام۔"[(۶۰)]

انگریزی زبان کے معروف "کیمبرج لغت" میں اس کے معنی "شمالی امریکہ اور مغربی یورپ" درج ہیں۔ (ترجمہ)[(۶۱)] جب کہ میریم ویبسٹر کے لغت میں مغرب کے معانی "ا:وہ خطے یا ممالک جن کا تعین ایک مخصوص یا مضمر نقطہ کے مغرب میں ہے۔ ب: یورپ اور امریکہ کے غیر اشتراکی ممالک۔" (ترجمہ)[(۶۲)] مندرج ہیں۔

مغرب، جسے مغربی دنیا بھی کہا جاتا ہے، سے سیاق وسباق پر انحصار کرتے ہوئے مختلف خطوں، قوموں اور ریاستوں کو مراد لیا جاتا ہے۔ اکثر اس سے یورپ، امریکہ، اور آسٹریلیا پر مشتمل ہوتا ہے۔ مغربی دنیا کو "آکسیدنٹ"(Occident) کے نام سے بھی جانا جاتا ہے جو کہ لاطینی لفظ (Occidens) سے ماخوذ ہے، اور جس کے معنی "غروب آفتاب، مغرب" ہیں۔ اس کا مقابل لفظ "اورینٹ"(Orient) ہے جو کہ لاطینی لفظ (Oriens) سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی "عروج، مشرق" کے ہیں یا سادہ الفاظ میں مشرقی دنیا اس کا متضاد ہے۔ اس کا مطلب کرہ ارض کی شمالاً–جنوباً تقسیم کا شمالی نصف کرہ بھی سمجھا جاتا ہے۔

قدیم یونان اور قدیم روم عام طور پر مغربی تہذیب کی جائے پیدائش سمجھے جاتے ہیں جب کہ یونانیوں نے خود رومی تہذیب کو بھی اپنی روایات فلسفہ، جمہوریت، سائنس، جمالیات، نیز عمارتوں کے ڈیزائن و تناسب اور فن تعمیر کے اثرات کی وجہ سے بہت زیادہ متاثر کیا۔ جب کہ مؤخر الذکر نے فنون، قانون، جنگ، حکمرانی، جمہوریہ، انجینئرنگ اور مذہب پر اپنے اثر ورسوخ کی وجہ سے مغربی تہذیب پر اثرات چھوڑے۔ مغربی تہذیب عیسائیت کے ساتھ بھی مضبوطی سے وابستہ ہے اور کسی حد تک یہودیت کے ساتھ بھی، جس کے نتیجے میں، ہیلنسٹک فلسفے اور رومی ثقافت نے ان کی تشکیل کی۔ جدید دور میں، مغربی ثقافت نشاۃ ثانیہ، دریافت اور روشن خیالی کے ادوار اور صنعتی اور سائنسی انقلابات سے بہت زیادہ متاثر ہوئی ہے۔ پندرہویں سے بیسویں صدی کے دورانیے میں کچھ مغربی طاقتوں کے وسیع سامراج، استعمار اور عیسائیت کے فروغ کے ذریعے اور بعد

میں بڑے پیمانے پر ثقافتی بر آمد کی وجہ سے باقی دنیا کا بیشتر حصہ مغربی ثقافت سے بڑے پیمانے پر متاثر ہوا ہے ،ایک ایسا مظہر جسے عام طور پر مغربیت کہا جاتا ہے۔(۶۳)

عمرانیات میں، مشرقی اور مغربی دنیا کے مابین سمجھا جانے والا فرق اپنی نوع تقسیم میں جغرافیائی سے زیادہ ثقافتی و مذہبی ہے۔ مشرق اور مغرب کی حدود بھی طے شدہ نہیں ہیں، بلکہ ان اصطلاحات کو استعمال کرنے والے افراد کے اختیار کردہ معیار کے مطابق مختلف ہوتی ہیں۔ (۶۴) تاریخی طور پر، ایشیاء کو (سائبیریا کو چھوڑ کر) مشرق سمجھا جاتا تھا، اور یورپ کو مغرب۔ لیکن آج کل، "مغرب" کو عام طور پر تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔یعنی بنیادی علاقہ، حاشیے کا علاقہ، اور مغربی اثر ورسوخ کا علاقہ۔

بنیادی علاقہ آسٹریلیشیا (آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ)، شمالی امریکہ یعنی کینیڈا اور ریاستہائے متحدہ امریکہ، اور مغربی یورپ (بنیادی طور پر برطانیہ اور یورپی یونین کے رکن ممالک اور یورپی آزاد تجارتی ایسو سی ایشن) پر مشتمل ہے۔ جبکہ حاشیے کا علاقہ لاطینی امریکہ اور کیریبین، سوویت یونین کے بعد کی ریاستوں، باقی یورپ (بنیادی طور پر مشرقی یورپی ممالک)، اور جنوبی افریقہ پر مشتمل ہے۔اور مغربی اثر ورسوخ کا علاقہ ان ممالک پر مشتمل ہے جنہوں نے یا تو مغربی ثقافت، زبان، سیاسی نظام، مذہب، طرز زندگی یا تحریری نظام کو اپنایا یا اس سے متاثر ہوئے۔ اس کی کچھ قابل ذکر مثالوں میں ہانگ کانگ، ہندوستان، اسرائیل، جاپان، مکاؤ، مالائی جزیرہ نما، منگولیا، بحرالکاہل، سنگاپور، سب صحارا افریقی ممالک کے بیشتر ممالک اور ویتنام شامل ہیں۔ اور کبھی کبھار اس میں جنوبی کوریا، تائیوان، اور مشرق وسطی اور شمالی افریقہ کے بیشتر ممالک کی طرح کے ممالک کو بھی مغربی اثر ورسوخ کے علاقے میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ (۶۵)

تنقید کی مغربی روایت:

ذیل میں ہم چند نمایاں مغربی نقادوں کے حوالے سے مغربی تنقیدی روایت پر ایک نظر ڈالیں گے تا کہ دوران بحث ہمارے سامنے اس کا ایک واضح خاکہ ہو۔ ان کی ترتیب زیادہ تر "اشارات تنقید" میں اسی نام کے مضمون (۶۶) سے اخذ کی گئی ہے لیکن اضافی مواد اور حوالوں کا بھی التزام رکھا گیا ہے۔

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مطابق "افلاطون کی "جمہوریہ" میں شاعرانہ الہام کے عمومی خطرناک نتائج کے خلاف انتباہات کو اکثر ادبی تنقید کی اولین اہم مثال کے طور پر لیا جاتا ہے۔"(۶۷) افلاطون خود تنقید پر کسی

باضابطہ کتاب کا مصنف نہیں مگر اس کے باوجود اسے اولین ادبی تنقید نگار سمجھا جاتا ہے۔ نظریہ نقل، شاعری اور سچائی کے مابین فاصلہ، الہام و جنون، فنون و اخلاق اور سماج کے مابین ربط پر اس کی نظر بہت گہری ہے۔ جس کا ثبوت اس کے کئی شاگردوں کے ہاں منقول اس کے مکالمات و اقتباسات اور خیالات ہیں۔ بقول ڈاکٹر جمیل جالبی کے "افلاطون نے اس بحث کے سلسلے میں جو اصطلاحیں استعمال کیں اور ان اصطلاحوں کے ذریعہ ادب و شعر کے جن آفاقی اصولوں کو پیش کیا ان پر آج بھی اسی طرح بحث ہو رہی ہے۔"[۶۸] جب کہ ڈاکٹر سید عبداللہ کے بقول ارسطو "پہلا نقاد تھا جس نے چند خالصتاً جمالیاتی اصول قائم کیے"[۶۹]۔ اور اپنے استاد افلاطون کے برعکس مطالعہ فن اور مطالعہ اخلاق میں تفریق کر کے جمالیات کی بنیاد رکھی۔ جمیل جالبی کے بقول "ارسطو "فارم" کو خاص اہمیت دیتا ہے"[۷۰] اسی نے اپنے استاد افلاطون کے نظریہ نقالی کی سب سے بہتر وضاحت بھی کی۔ موضوع، میڈیم اور ٹیکنیک کے باب میں اس کی وضاحت بہت وقیع اور شاندار ہے۔ اسی نے پلاٹ، کردار، فکری مواد، زبان و بیان، نغمہ اور منظر پر وضاحتیں دیں جو بہت اہمیت کی حامل ہیں۔ اور فن شعر پر اولین کتاب "بوطیقا" بھی لکھی۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے المیہ پر بہت توجہ دی۔

بعد ازاں اس ذیل میں لونجائنس کا نام لیا جاتا ہے جو کہ غالباً پہلی صدی عیسوی کا ایک عالم تھا جس کا یونانی زبان میں لکھا گیا ایک ہی رسالہ دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ سکا اور اس کا انگریزی ترجمہ (On The Sublime) کے نام سے بہت مقبول ہوا۔ جالبی صاحب کے بقول "ارسطو کے بعد تنقیدی فکر میں جو یونانی نام اہم ہے وہ لونجائنس کا ہے"[۷۱] اس کے ہاں تین نمایاں موضوعات ہیں۔ ۱: ادب اور قاری کا رشتہ۔ ۲: ادب کی قدر و قیمت اور قاری کا تاثر۔ ۳: ادب پارے کی ارفعیت اور اس کی شناخت۔

اس کے بعد سولہویں صدی کا ایک نقاد سر فلپ سڈنی ہے جس کا رسالہ بعنوان "شاعری کی مدافعت میں" اس کے انتقال کے بعد شائع ہوا تھا جس میں اس نے کٹر مذہبی گروہ کے شاعری پر اعتراضات کا جواب دیا تھا۔ جالبی صاحب کے الفاظ میں:

> "نشاۃ الثانیہ کے ادب کی ساری خصوصیات، سارے رجحانات، سارے مباحث اگر کسی ایک شخص کی کسی ایک تصنیف میں جمع ہو گئے ہیں تو وہ سر فلپ سڈنی (۱۵۵۶-۸۶) کی تصنیف "شاعری کی معذرت" ہے۔ اسی لیے وہ سارے یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تنقید کا سب سے بڑا نمائندہ ہے"[۷۲]

اس کے خیال میں شاعری کیونکہ ایک قدیم انسانی عمل ہے اور اس کی قدامت ہی اس کے جواز کی دلیل ہے، ہر دور میں انسان کا اس کی طرف مائل ہونا اس کے فطرت ہونے کا اثبات کرتا ہے۔ وہ شاعری کو علوم و حکمت میں معاون سمجھتا تھا مگر صرف ان تک محدود نہیں۔ وہ اختراع کا بہت معترف تھا اور اخلاق آموزی کو شعر کا وظیفہ سمجھتا تھا۔

جب کہ اس کا پس روبن جانسن شاعری کے باب میں آزادی پسند تھا اور قواعد پر شاعر کی شخصیت کے اجارہ کا قائل۔ اس کے مطابق شاعر اپنی تخلیقیت کے برقرار رکھنے کے لیے قواعد سے انحراف کا استحقاق رکھتا ہے۔ جبکہ بوئیلو ایک فرانسیسی نقاد اور ادب میں کلاسیکیت کا پیروکار تھا۔ قواعد کی پابندی کا سختی سے قائل تھا۔ ضبط و نظم اور سلیقہ و توازن کے قوانین کی تشکیل کی اور بہت زمانے تک آنے والے ادب پر گہرے اثرات چھوڑے۔ اور ایسے ادبی مسلک کا بانی ٹھہرا جسے سارے یورپ نے تسلیم کر لیا۔[۷۳] عین اسی زمانے یعنی اٹھارویں اور انیسویں صدی کے درمیان، جرمنی میں کچھ ایسے نقاد گزرے جو کبھی نو کلاسیکیت کو اپناتے نظر آتے تو کبھی رومانیت کو۔ ان میں سے ونکلمن، لیسنگ، شلیگل اور گوئٹے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔[۷۴]

ڈرائیڈن "تنقید میں آزادی اور غیر جانبداری کا علمبردار ہے"[۷۵] اور اس نے ڈرامائی شاعری کے پردے میں تمام تر ادب کو نفس انسانی کا دل کش اور فرحت بخش پرتو قرار دیا۔ اس نے شاعری (ادب) کو موجود کی مصوری قرار دیا اور اس کے دو مقاصد بیان کیے مسرت اور تدریس (Delight and Instruction) جو کہ اس سے ما قبل کے (سڈنی) وغیرہم نقادوں سے الٹ تصور ہے۔ اٹھارویں صدی میں ڈرائیڈن کے بعد جن دو فلسفیوں نے ادب میں تخیل کی حیثیت اور نوعیت کی بحث کی، وہ ہابز اور لاک ہیں۔ انہی کی پیروی میں ایڈیسن اور برک نے بھی اسی بحث کو آگے بڑھایا۔[۷۶]

ان کے بعد جانسن کا نام اہم ہے۔ اس نے بھی ڈرائیڈن ہی کے تصور کی توسیع کرتے ہوئے شاعری کو "نفس عامہ انسانی" کی باز گوئی یا باز آفرینی قرار دیا۔[۷۷] نفس عامہ انسانی اس کے نزدیک انسانی نفسیات کی وہ خاصیتیں ہیں جو ہر دور کے انسان میں پائی جاتی ہیں اور ابتدائے فطرت سے ہی انسان کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اس کے بعد ورڈز ورتھ آتا ہے جس کی شاعری کا سب سے بڑا عنصر فطرت اور انسان کی ہم آہنگی اور پیوستگی ہے اور یہی اس کی تنقید میں بھی جا بجا نظر آتا ہے۔ "شاعری کو دل کی آواز اور جذبات کا بے ساختہ اظہار کہتا ہے۔"[۷۸] اس کے مطابق قلب انسانی، تجلیات فطرت کا آئینہ ہے۔ زبان کی سادگی اس کے نزدیک شاعری کا

حسن ہے کیونکہ وہ شاعر کو "انسان سے کلام کرتا ہوا انسان" سمجھتا ہے۔ جب کہ کولرج، رومانی نقطہ نظر کے حامل ممتاز تنقید نگاروں میں شامل ہے اور شعر کو محض زبان اور ہئیت کے ساتھ وابستہ سمجھتا تھا۔ کولرج وہ پہلا شخص ہے جس نے تخیل کو مخصوص تنقیدی معنی دے کر ارسطو کے نقل کا ہم معنی بنا دیا۔(۷۹) تخیل اس کے نزدیک دو حصوں میں تقسیم ہے جس کا اولین حصہ شعر میں نظم و ترتیب پیدا کرتا اور دوسرا انہی اجزا کی باز ترتیب کرتا ہے۔ اس کا نمایاں تر خیال یہ ہے کہ "شعر، شاعری سے الگ شے ہے"(۸۰) اس کے نزدیک پوئم میں بھی پوئٹری ہو سکتی ہے لیکن ضروری نہیں کہ ساری پوئم ہی پوئٹری ہو اور یہ کہ شاعری ہر قسم کے فنی اظہار کا نام ہے۔ جب کہ شیلے رومانی دبستان کا نمائندہ تھا اور شاعری کو ایک یزدانی و الوہی چیز سمجھتا تھا۔ جو کہ علم و عرفان پر مشتمل ہے اور جس کا ایک مرکز بھی ہے۔ اور علم کے لیے مرجع و ماخذ بھی۔ وہ اس کی غایت مسرت رسانی کو سمجھتا ہے، ایسی مسرت جو دانش افزودہ بھی ہو۔ یہ سب دکھائی تو بہت خوب دیتا ہے لیکن ظاہر ہے اس کے خیالات بڑی حد تک غیر حقیقی اور مثالیت پسندانہ ہیں۔

ساں بو ایک فرانسیسی نقاد اور عالم تھا جس نے ادب کی پرکھ کے لیے ادیب کی سوانح کو لازم قرار دیا اور عقلیت کا قائل تھا یعنی اس کے خیال میں تنقید بھی علوم طبعی کی طرح کا ایک قطعی علم ہے جس سے حتمی نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اس نے "تنقید کے وجود میں مختلف علوم و فنون نچوڑ کر" اسے ایک عظیم فن بنا دیا۔(۸۱) وہ نقاد کو ایسا عالم سمجھتا ہے جس کے پاس فن کار کی سی حس لطیف اور ذوق بھی ہوتا ہے لہٰذا اس کا نقاد، ادیب بھی ہے۔ ایپولایئٹ تین، یہ بھی فرانسیسی اور ساں بو کا معاصر ہے۔ اس کے نزدیک ادب سماج کا زائیدہ ہے۔ وہ ادب کو سماجیات کا تابع بنا دیتا ہے۔(۸۲) اس نے ادب کو تہذیب و سوانح سے وابستہ کر کے ایک نئی اختراع کی اور نئے تنقیدی رجحان کا بانی ثابت ہوا۔ آرنلڈ بھی شاعری کو ایک مفید شے اور تنقید حیات تصور کرتا ہے جو کہ سائنس کے بس کی بات نہیں۔ وہ ادب کو ایک سمندر تصور کرتا ہے جس کے اندر ہر خطے کے ادب کے دریا آ کر گر رہے ہیں۔(۸۳) اس کے علاوہ وہ اس کی ثقافتی و تہذیبی افادیت کا بھی قائل ہے۔ اس نے نقاد کے لیے غیر جانب دار ہونے کی بھی شرط رکھی ہے جس پر بعد ازاں بہت بحث و مباحثہ بھی رہا۔

اس کے کچھ عرصہ بعد ہی کارل مارکس کے معاشی و عمرانی نظریات نے مغرب سے کی سماجی اور ادبی زندگی کو تبدیل کر کے رکھ دیا اور دنیا کو دیکھنے کا ایک اور انداز عطا کیا جس سے اس کی تفہیم ہی بدل گئی۔ جالبی صاحب کے بقول اس کے نظریات نے "مغرب کی ادبی تنقید پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ ادب بھی مارکس کے دائرہ

فکر میں شامل ہے کیونکہ اس کے نزدیک ادب بھی ہر تہذیبی کرشمے کی طرح، بنیادی معاشی نظام حیات کا تابع ہے"۔(۸۴) وہ فن ارتقا کو سماجی ارتقا کے ادوار سے ہم آہنگ نہیں سمجھتا اور اس کے نزدیک طبقاتی نظام کو جنم دینے والی قوتوں کے مطالعے کے بغیر ادب کی بھی حقیقی معنوں میں تفہیم نہیں کی جا سکتی۔

مارکس کے بعد رسکن آیا جو کہ وکٹورین اخلاق کا علم بردار اور فن و اخلاق کو ایک ہی حقیقت سمجھنے والا نقاد تھا۔ اس کے نزدیک فن ایک الوہی تجلی سے پھوٹتا ہے۔ وہ فن کار کو معلم اخلاق کے درجے پر فائض کر دیتا ہے۔ اس کے بعد آنے والا نمایاں تر نام کروشے کا ہے جو کہ نظریہ اظہاریت کا نقیب اور اطالوی نژاد نقاد تھا۔ اس نے حقیقت کے کسی متعینہ مفہوم کے وجود سے انکار کیا اور اسے ایک داخلی و ذہنی معاملہ قرار دیا۔ اس کی تنقید سے "علم کی ایک نئی شاخ وجود میں آئی جسے جمالیات کا نام دیا جاتا ہے۔"(۸۵) اس کے نزدیک حقیقت وہی ہے جو ذہن تسلیم کر لے، اس کا کوئی خارجی وجود نہیں۔ تمام تر تنقید و اعتراضات کے باوجود اس کے خیالات بہت زیادہ اشاعت پذیر ہوئے اور ایک تحریک کی شکل اختیار کی۔ اس کے بعد آئی اے رچرڈز آتا ہے ۔اسے نفسیاتی نقاد کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ تنقید کے باب میں انسانی نفسیات کے علم کو بہت اہمیت کا حامل گردانتا تھا۔ اس کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے نظریات نے اتنا اثر پیدا نہیں کیا جتنا کہ اس کے طریق کار نے، کیونکہ وہ بہت علمی بنیادوں پر استوار تھا۔ اس نے زبان اور ادب کے رشتے پر بھی کام کیا اور ادبی و علمی زبان میں فرق پر بھی۔ "رچرڈز زبان و معنی کے رشتے پر بھی زور دیتا ہے۔"(۸۶) لہذا بعد میں آنے والے لسانی تنقید کے دبستان پر بھی اس کے اثرات مرتب ہوئے۔

ایلیٹ جدید مغربی تنقید کے اہم ناموں میں سے ایک ہے اور بہت سے اہم موضوعات پر قلم فرسائی کی جن میں تنقید کی اصل، حدود، تخلیق و تنقید میں فرق، تجربہ و تنقید میں تعلق، کلاسیک، روایت و انفرادیت، شعر و موسیقی میں تعلق، ادب و ثقافت کا تعلق، شعر کا سماجی تفاعل، ادب و مذہب کا رشتہ اور شعر کے وسیلے کی بحث شامل ہیں۔ وہ بھی "آرنلڈ کی طرح ادب کو کلچر کی ایک شاخ سمجھتا ہے لیکن وہ یونانیوں کے بجائے قرون وسطیٰ کی عیسائیت کو "اس کا ماخذ جانتا ہے۔(۸۷) متن کو تنقید کے ذیل میں بنیادی اہمیت کا حامل جانتا تھا اور تنقید کے قطعی علم بن سکنے کا انکاری تھا۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ کلاسیک تب وجود میں آتی ہے جب تہذیب و زبان اپنے عروج پر ہوں۔ قومی شاعری کے تصور کو اختراع اور روایت، تاریخی شعور اور تہذیبی ورثے کا اثبات کیا۔

مشرقی تنقیدی روایت:

مشرق گو کہ ایک بہت وسیع خطہ ہے اور اس میں بے شمار تہذیبیں اور ثقافتیں مختلف ادوار میں پنپتی رہیں اور بلا شک و شبہ ان کی میراث علمی و ادبی بھی بہت فائق تر رہی ہو گی اور اسی نسبت سے تنقید ادب کی روایت بھی۔ لیکن چونکہ موضوع کی تحدید اس باب میں حائل ہے لہذا ہم صرف انہی روایات تنقید کا تذکرہ کریں گے جن سے اردو تنقید نے بلا واسطہ اور قدرے زیادہ استفادہ کیا ہے۔ یہ روایات عربی و فارسی زبان کی میراث علمی پر مشتمل ہیں۔ ذیل میں بالترتیب مذکورہ دونوں زبانوں کی تنقیدی روایت کا ایک مختصر جائزہ مرتب کیا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں بھی عرب میں شعر و ادب اور اس کی معیاری مباحث کی روایت موجود تھی جس کو بعد ازاں مسلمانوں نے نہ صرف اپنایا بلکہ بہت زیادہ ترقی بھی دی۔ جیسا کہ ڈاکٹر سید عبد اللہ نے لکھا ہے کہ "اسلام سے قبل بھی عربوں کا ایک تنقیدی نظام (جسے ذوقی نظام کہا جا سکتا ہے) موجود تھا... نظام سلطنت، ایرانی عجمی اثرات، یونانی اور لاطینی کتابوں کے ترجمے اور بلاغت کے نظریے بھی اس تشکیل میں حصہ لیتے رہے۔"(۸۸)

گوپی چند نارنگ اس موضوع یعنی "مشرقی شعریات کی عرب روایت" کے باب میں تحریر کرتے ہیں کہ "دور جاہلی کے عربوں میں شاعری امتیاز و افتخار کا وسیلہ تھی"۔ (۸۹) "عربی تنقید کے بنیادی افکار" سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر عبد العلیم نے لکھا ہے کہ "دور جاہلی میں عربوں کے پاس شاعری کے علاوہ کوئی ادبی سرمایہ نہ تھا۔ ان کی شاعری ان کی قبائلی زندگی کی آئینہ دار تھی۔ (۹۰) اسی طرح عربوں کا دستور تھا کہ سالانہ میلوں اور تہواروں پر بھی شعر گوئی کے مقابلے منعقد کرواتے اور ان میں جس شاعر کا قصیدہ سب سے اچھا ہوتا اسے خانہ کعبہ پر لٹکا دیا جاتا اور یہی وہ قصائد ہیں جنہیں معلقات کہا جاتا ہے۔ اور بقول سید عبد اللہ ہی کے، عربوں کی اس ذوقی تنقید میں جس کا بعد ازاں مسلمانوں میں بھی رواج رہا درج ذیل علوم کام میں لائے جاتے رہے:

> "۱: معانی یا بلاغت، یہ کلام کے سیاق اور اس میں کلمات کی کی منطقی ترتیب اور اجزا کی مناسب ترکیب کا علم ہے۔ ۲: بیان، جو کہ کسی مضمون کو واضح اور بغیر ابہام کے بیان کرنے کا علم ہے۔ ۳: بدیع، صنائع و قوافی کا علم ہے جس پر ہیئت اور ظواہر کا انحصار ہے۔ ۴: عروض، جو کہ شعر کے اوزان کا علم ہے۔ ۵: انشا، ادبی نثر کا علم ہے۔ ۶: ترسل،

پیغام رسانی کے لیے مروج زبان و معائر کا علم ہے۔ ۷: اور اخیر میں ادب، جو کہ ان
تمام علوم کا مجموعہ ہے۔[۹۱]

عربی زبان کی تنقیدی روایت میں جو اولین نام قابل ذکر ہے وہ ہے الجاحظ، ۶۷۷ میں بصرہ میں پیدا ہوا اور معتزلی عقائد رکھتا تھا یعنی عقل و منطق کی ہمہ گیریت کا قائل تھا۔ یونانی علوم سے بہت استفادہ کیا۔ کتاب "البیان والتبیین "لکھی جس میں ادبی تعبیر کے مختلف طرائق پر بحث کی۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ "جرجانی کی کتب سے بلاغت عظیم فن بنا"[۹۲] اس کے بعد ابن قتیبہ دوسرا بڑا نام ہے جس نے اس روایت کو آگے بڑھایا۔ اس کا مقدمہ "الشعر و الشعرا "بہت شہرت رکھتا ہے جس میں شعر کی ماہئیت اور اقسام کا بیان ہے۔ شعر میں اصلیت اور دانش کو بنیادی شے مانتا ہے اور سچائی کو ہر شے پر فائق سمجھتا ہے۔ اس کی ایک اور کتاب "ادب الکاتب "فن انشاپردازی کے موضوع پر بھی موجود ہے "اور اس کا مقصد اس زمانے کے کتاب (دفتر کے افسروں) کو بیان کے پیرایوں سے آگاہ کرنا ہے۔"[۹۳]

باقلانی، جس کا اصل نام ابو بکر محمد بن طیب تھا۔ اس نے ایک کتاب "اعجاز القرآن "لکھی جس میں قرآن کے بیان کا عرب جاہلی کے ادب و شعر سے مقابلہ کیا گیا تھا۔ جب کہ قدامہ بن جعفر نامی ایک عالم کلام میں تاثیر اور زبان کے مطابق بہ معنی ہونے کا قائل تھا اور کذب و مبالغہ کو حسن شعر کہتا تھا۔[۹۴] بعد ازاں ثعالبی آتا ہے جو کہ "یتیمہ الدھر "کا مصنف اور اپنے زمانے کے شعرا و علما اور ان کی علمی و ادبی مجالس کا تذکرہ نگار ہے۔ اس کے بیان کردہ لطائف سے بھی بہت سے اصولوں کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ابن رشیقِ جو ابن رشیق قیروانی کے نام سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی کتاب کا نام "العمدة فی صناعت الشعر " ہے جس میں شعر کو شعور سے مشتق قرار دیتا ہے اور چار اجزائے شعر کا تعین کرتا ہے۔ یعنی لفظ، وزن، معنی اور قافیہ۔

اسی طرح ابن المعتز، جو کہ ایک عباسی شہزادہ تھا اور اس کی تحریر کردہ کتاب "البدیع "کو بہت قبول عام حاصل ہوا، بھی عرب نقد کی روایت میں ایک اہم نام ہے۔[۹۵] اور ابن خلدون، دنیا کے چند عظیم ترین مفکرین میں سے ایک اوراپنی "کتاب التاریخ " کے مقدمے کے باعث شہرت دوام کے حامل ہیں۔ اسی کتاب میں علم و ادب اور تہذیب پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ شعر و ادب کو مختلف سمجھتے تھے اور شعر کی صلاحیت کو وہبی جبکہ ادب کو اکتسابی مانتے تھے۔ ان کا طریقہ تنقید علمی ہے۔[۹۶]

عربی کے بعد دوسری بڑی روایت جس نے اردو کے مزاج کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیا وہ فارسی ادبیات کی روایت ہے۔ ذیل میں فارسی تنقید کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ درج ہے تاکہ ہمیں اس روایت کو سمجھنے میں آسانی ہو جو آگے جا کر اردو کی تنقیدی روایت میں مدغم ہوئی اور جدید اردو تنقید پر منتج ہوئی۔

نظامی عروضی سمرقندی فارسی کے اولین نقاد ہیں جن کی چہار مقالہ (۵۵۱-۵۲) فارسی میں معیار شعر کے بارے میں بتانے والی اولین کتاب ہے۔[۹۸] جبکہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ فارسی روایت تنقید میں اولین نام رشید وطواط بلخی کا ہے جو کہ "حدائق الشعر فی دقائق الشعر" کے مصنف ہیں۔[۹۹] جو کہ علم بدیع کی کتاب ہے۔ انہوں نے ابتدا میں تنقیدی اصطلاحات وضع کیں اور ان کے مفاہیم کا تعین کیا۔ ان کے بعد دوسرا بڑا نام شمس قیس رازی کا ہے جنہوں نے "المعجم فی معابیر اشعار العجم" لکھی اور کہا کہ شعر صرف عروض کے بل پر ممکن نہیں بلکہ اس کے لیے طبع سلیم کی ضرورت ہوتی ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں شعر کی اصل اور اس کی خصوصیات پر سیر حاصل بحث کی ہے۔[۱۰۰] اس کے بعد عوفی کا نام آتا ہے جو کہ کتاب "لباب الالباب" کا مصنف ہے جو کہ فارسی شعرا کا تذکرہ ہے اور اس میں کئی جگہوں پر تنقیدی اصول بھی ضمناً ملتے ہیں۔ عوفی شعر کو دانش سمجھتا ہے اور علم کو عام جبکہ شعر کو خاص کہتا ہے۔[۱۰۱]

خسرو نامور شاعر، موسیقار، مورخ اور نقاد ہیں۔ اسلوبیات پر "اعجاز خسروی" کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اپنی مثنوی "غرۃ الکمال" کے دیباچے میں شعر و موسیقی کے باہمی تعلق پر بھی بحث کی ہے۔[۱۰۲] ان کے بعد دولت شاہ کا نام قابل ذکر ہے جو کہ ہرات کے باسی تھے۔ "تذکرہ شعرا" کے مصنف ہیں جس میں جابجا بہت سے فنی مباحث بھی در آتے ہیں[۱۰۳] اور وہ ان کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہیں جس سے ان کے تنقیدی ذوق کا پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح ابولفضل اور فیضی جو کہ اکبر کے دربار سے وابستہ اور اس کے نورتنوں میں سے سب سے زیادہ مقبول تھے، یہ دونوں نہ صرف شعرا تھے بلکہ دیگر کئی علوم کے علاوہ تنقید شعر کے باب میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ ابوالفضل نے گو کہ اس باب میں کوئی تصنیف نہیں چھوڑی مگر اس کی تحاریر میں جابجا اس کے تنقیدی شعور کا عکس جھلکتا ہے۔ مثلاً "اکبر نامہ" کے تمہیدی خطبے میں اس نے ادب کے لیے پانچ چیزوں کو ضروری قرار دیا ہے جن میں اولیت معنی کو حاصل ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: "نحست معانی در آسمان تقدس بر دل صافی پرتو انداختہ نزول صعودی نماید"۔[۱۰۴] بعد ازاں وہ الفاظ، ندرت، حسن ترتیب و آہنگ اور ثقالت سے گریز کو ضروری قرار دیتا

ہے۔ سچائی اس کے نزدیک حرف اول و آخر ہے اور اس کا سرچشمہ الوہیت میں سمجھتا ہے۔ فیضی کے یہاں بھی ایسے بہت سے تنقیدی اشارات ملتے ہیں جن سے ان کی ژرف نگاہی کا اندازہ ہوتا ہے۔[۱۰۵]

شیر خان لودھی "مراۃ الخیال" کے مصنف ہیں جو کہ عہد عالمگیری کا تذکرہ ہے اور بقول سید عبداللہ کے "عام روایت سے نکل کر اور یجنل باتیں کہہ جاتے ہیں"۔ [۱۰۶]شعر محض کو خرابیوں کا موجب گردانتے اور اس سے صدق ایمان و صلاح عمل کے متقاضی بھی ہیں جبکہ راستی کو حسن کلام کا سرچشمہ گردانتے ہیں۔ تنقید میں دوسرے علم و فنون سے بھی رہنمائی لیتے ہیں۔ اس روایت کا اگلا نمایاں نام غلام علی آزاد ہیں، ان کی تصانیف میں شعرائے فارسی کے تذکرے "خزانہ عامرہ" کے علاوہ "ماثر الکرام"، "غزلان ہند "اور "سبحہ المرجان" شامل ہیں۔[۱۰۷]شعر و ادب اور تاریخ میں تعلق پر بات کی اور ہند اسلامی نقطہ نظر بھی اختیار کیا ہے۔ اور آخری بڑا نام خان آرزو کا ہے جو کہ بارہویں صدی ہجری کی عظیم ادبی شخصیت ہیں۔[۱۰۸]عالم اور زبان دان تھے آموزش زبان، لغت نگاری، شرح نگاری اور ہندی و فارسی ادبیات کے علاوہ بیان و بلاغت پر بھی کتب لکھی ہیں "عطیہ کبریٰ "اور" موہبت عظمیٰ" کے نام سے۔ جب کہ ایک رسالہ "داد سخن" تنقید کے موضوع پر بھی لکھا۔ وہ شعر فہمی کے لیے ذوق کو بنیادی عنصر مانتے ہیں لیکن مکتبی تنقید کے خلاف ہونے کے باوجود عمدہ گوئی کے لیے علمیات و ادب کے مطالعہ کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر انور سدید ممتاز محقق ڈاکٹر جمیل جالبی کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے مطابق اردو میں تنقید کی روایت کا کھرا دکن میں محمد شاہی عہد کے ایک عالم اور ادیب محمد باقر آگاہ سے جاملتا ہے جو کہ نہ صرف خود عربی و فارسی اور اردو کے صاحب دیوان شاعر تھے بلکہ فن شعر سے بھی بخوبی آگاہ تھے اور سدید کے بقول "ان کی سوچ کا انداز منفرد، تجزیاتی اور تنقیدی" تھا اور "وہ رائے عامہ میں بہہ جانے کے بجائے خود اپنا نظریہ قائم کرنے پر مائل تھے"[۱۰۹] جو کہ بغیر کسی سابقہ روایت اور علمی ثقافت کے ممکن نہیں۔ انہوں نے دکنی اردو میں لکھے گئے اپنے مقدمات میں جو مثنویوں اور دیگر کتب پر لکھے گئے تھے، اپنے گہرے ادبی ذوق اور تنقیدی شعور کا ثبوت دیا ہے۔ خود ان کے اپنے الفاظ میں "میں بہت تحقیق کر کر لکھا ہوں۔ ان کتابوں سے بھی مقلد ان کی مانند نہیں لیا ہوں بلکہ ان میں جو اصح تھا سو اخذ کیا ہوں"۔[۱۱۰]

میر تقی میر، خدائے سخن کا لقب پانے والے عظیم شاعر نے ایک تذکرہ "نکات الشعراء" بھی لکھا جس میں شعر کو جذبات و حسن کاری کا مرکب قرار دیا اور اس میں جابجا عملی تنقید کے نمونے بھی چھوڑے

جن کی تنقیدی حیثیت مسلم ہے۔ قتیل ان کے متصل بعد کے ایک عالم تھے۔ یہ سمجھتے تھے کہ شعر گوئی کے لیے زبان کا علم ہی کافی نہیں بلکہ اہل زبان ہونا ضروری ہے۔ پھر آتے ہیں میرزا اسد اللہ خاں غالب، سید عبداللہ کے خیال میں "غالب کا نظریہ فن شعر و سخن کو الہامی مانتا ہے" (۱۱۱) وہ شاعر کو عام آدمی سے برتر کہتے ہیں اور اس کی وجہ اس کے دل گداختہ کو قرار دیتے ہیں۔ حسن کو موضوعی و معروضی دونوں لحاظ سے رواجانتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ وہ اپنی دید کے لیے کسی نگاہ کا طلب گار ہوتا ہے، گویا وہ بھی ایک جذبہ ہے۔ مگر خود غالب کے ہاں اس کے متضاد مضامین بھی موجود ہیں مثلا وہ دیدہ وری اور قطرے میں دجلہ دیکھنے والی نگاہ کو بھی تخلیق کے لیے لازم سمجھتے ہیں۔ کہیں وہ دل کو پاسبان عقل سے علیحدہ کرنے کے حق میں بھی ہیں۔ برہان قاطع کے مباحث سے غالب کے یہاں صحت لفظی اور قطعیت معنی کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے۔

محمد حسین آزاد، جو کہ "سخن دان فارس" اور "آب حیات" کے مصنف ہیں جو کہ بنیادی طور پر تو اردو زبان کے شعرا کا ایک تذکرہ ہے لیکن اسے تذکرے اور جدید تنقید کے درمیان کی ایک کڑی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ متنازع ہونے کے باوجود قابل ذکر ہے۔ یہی آزاد اردو میں نیچرل شاعری کی اس تحریک کے سرخیل بھی تھے جس نے انگریز کرنل ہالرائیڈ کے زیر سایہ قائم ہونے والی انجمن پنجاب کے مشاعروں سے فروغ پایا۔ (۱۱۲) الطاف حسین حالی بھی انہی کی اور سرسید کی وجہ سے نیچرل نظم گوئی اور ملی شاعری پر آمادہ ہوئے۔ ان کی تنقید اور اس کے اغراض و مقاصد پر بہت کچھ کہا گیا اور مزید بہت کچھ کہا جا سکتا ہے مگر اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اردو شعر و ادب کے موجودہ منظر نامے میں ان کا کردار بہت اہمیت کا حامل ہے۔

سرسید احمد خان، نام ور مسلم مصلح اور ادیب سرسید بھی اس گروہ کا حصہ ہیں جس نے نو آبادیاتی بندوبست کے پیش نظر بدلتی صورت حال کو دیکھ کر روش قدیم کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا اور "ضد حقیقی تہذیب و اخلاق" تک قرار دے دیا۔ (۱۱۳) مغربی نظموں اور تنقید کے مطالعے اور نو آبادیاتی اقدار کے الٹ پھیر میں پڑ کر انہوں نے بھی نیچریت کا نعرہ مستانہ بلند تو کر دیا مگر اس کی کوئی واضح شکل و صورت خود بھی نہیں بنا سکے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی مغربی خیالات کی طرف میلان کی روش کی بعد ازاں مسلسل اور بہت زیادہ تقلید کی گئی اور اس نے ادب و شعر پر دور رس اثرات مرتب کیے۔

حالی، جن کا تذکرہ پہلے بھی آ چکا ہے۔ ان کو اردو میں نئی تنقید کا باقاعدہ آغاز کنندہ خیال کیا جاتا ہے اور اس ضمن میں ان کے "مقدمہ شعر و شاعری" کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ بقول سید عبداللہ کے "حالی کا

مقدمہ شعر وشاعری اردو میں نئی تنقید کی اولین باضابطہ کتاب الاصول سمجھی جاتی ہے"[114] انہوں نے شعر کی ماہیت و منصب، اجتماعی زندگی سے اس کے تعلق، افادیت، قومی تاریخ و تہذیب سے اس کے رشتے کے علاوہ اصناف شعر و نثر کے تجزیہ و اصلاح، اسلوب و زبان اور پیرایہ اظہار کے ساتھ ساتھ زبان و لفظیات کی اہمیت تک پر خامہ فرسائی کی ہے۔ نو آبادیاتی نظام کے زیر اثر یہ بھی "نیچرل شاعری" کے قتیل تھے مگر ان کے ہاں بھی اس کے اصول و ضوابط کچھ زیادہ منضبط شکل میں نہیں۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان کی تنقید کا انداز سراسر مشرقی ہے حالانکہ خیالات کے بہاؤ کا رخ مغرب کی جانب ہے۔

امداد امام اثر، "کاشف الحقائق" کے مصنف ہیں جس میں اصناف شعر اور اقوام عالم کی میراث شعر پر کئی مباحث شامل ہیں۔ اس میں وہ کچھ استقرائی اصولوں کے اخذ کا دعویٰ بھی کرتے ہیں جن کی بنا فطرت پر رکھی گئی ہے۔ وہ مشرق و مغرب کے فکری تعامل سے ایک نئی طرح کی امتزاجی تنقید کا خمیر اٹھانے میں نسبتاً کامیاب رہے ہیں جو اس لحاظ سے خصوصاً قابل ذکر ہے کہ مغرب سے نری مرعوبیت پر استوار نہیں ہے۔

شبلی، "شعر العجم" اور "موازنہ انیس و دبیر" جیسی اہم ترین کتب کے مصنف ہیں۔ ان کے مقالات میں بھی بہت کچھ تنقیدی مواد مل جاتا ہے اور "سوانح مولانا روم" میں بھی۔ فلسفیانہ انداز میں شعر و نثر پر بات کرتے ہیں۔ شاعری کو محاکات و تخیل کے امتزاج قرار دیتے ہیں۔ محاکات ان کے مطابق ایمائی تصویر ہے اور ان کا تخیل ہنری لوئیس سے مستعار ہے۔[115] بہت سے مشرقی و مغربی علوم کے پارکھ تھے اور ان کے اثرات ان کی تنقیدی تحاریر میں جابجا نظر بھی آتے ہیں۔

مولوی عزیز مرزا، ایشیائی شاعری، یونانی و سنسکرت شاعری اور اردو شعر پر نظر رکھنے والے تھے اور تاریخ ادب کے ضمن میں بھی کچھ کام کیا جو قابل ذکر ہے۔ اسی طرح عبدالرحمن بجنوری جو کہ "محاسن کلام غالب" کے مصنف تھے اور ان کی یہ کتاب اپنی تمام تر جذباتیت کے باوجود اردو میں تقابلی تنقید کا عمدہ نمونہ ہے۔ ان کے بعد مہدی افادی آتے ہیں جو کہ جمالیاتی و تاثراتی تنقیدی نقطہ نظر کے حامل رومانی نقاد ہیں اور نسبتاً غیر جانب دار بھی۔ وحید الدین سلیم نے بھی اپنے تنقیدی مضامین میں شاعر کی نفسیات پر قلم اٹھایا ہے اور ہجویات پر خصوصاً جبکہ مطالعہ و تاریخ شعر پر عموماً خامہ فرسائی کی ہے۔

اقبال نے یوں تو باقاعدہ تنقید نہیں لکھی مگر جابجا اپنی شاعری، مکاتیب، مضامین اور خطبات میں ادب اور شعر کے اصولوں پر بحث کی ہے جس میں ان کے نظریہ جمال اور شعریت کے علاوہ نظریہ خودی کی

جھلکیاں ملتی ہیں۔ محی الدین قادری زور، "روح تنقید"، "مقالات"، "اردو کے اسالیب بیان" اور "تین شاعر" ان کی کتب ہیں۔ عمرانی و نفسیاتی زاویہ نظر کے امتزاج سے تنقید کی صورت گری کرتے ہیں۔ جب کہ کلیم الدین احمد، "اردو تنقید پر ایک نظر" کے مصنف ہیں۔ نقد الانتقاد ان کا میدان تھالہذا نظری تنقید کو بھی زیر بحث لائے۔ اور عبد الرحمن دہلوی نے "مراۃ الشعر" میں شعر و شاعری کی ماہیئت پر قدیم ماخذات کے حوالے سے اسی انداز میں بحث کی ہے۔

نیاز فتح پوری، "انتقادیات" اور "مالہ و ماعلیہ" ان کی تنقیدی نگارشات ہیں۔ رومانی تاثراتی انداز کی تنقید لکھی۔ ان کے یہاں رومانی انداز نظر کے باوصف ایک طرح کی عقلیت بھی موجود ہے۔ اسی باعث شعر میں اکتساب کے قائل ہیں اور زبان و بیان کو شعر سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ مولوی عبد الحق، جو کہ بابائے اردو کے نام سے مشہور ہوئے۔ انہوں زیادہ گہرائی میں تنقید نہ کی مگر ان کا یہ قول کہ "ہر لفظ زبان میں ایک منصب رکھتا ہے اور اس کے صحیح استعمال پر وہی قادر ہو سکتا ہے جو اس کی سیرت سے آگاہ ہو۔" یا یہ کہ "ہر ملک کی شاعری اس کے تمدن کے تابع ہوتی ہے۔۔۔اس کی جھلک اس کی نظم و نثر میں آجاتی ہے"۔[۱۱۶] عبد الماجد دریابادی بھی اس ضمن میں قابل ذکر ہیں جو کہ رومانی و جمالیاتی تنقید نگار ہیں۔

رومانویت غالبا بیسویں صدی کی اردو تنقید کا پہلا بڑا رجان تھا جس کا آغاز تو پچھلی صدی میں ہو چکا تھا مگر اسے فروغ بیسویں صدی میں حاصل ہوا۔ اسے کچھ لوگوں نے مخزن کی تحریک بھی کہا[۱۱۷] لیکن اس کی ابتدا مخزن کے اجرا سے بہت پہلے ہو چکی تھی لہذا اسے رومانی تحریک کہنا زیادہ قرین حقیقت ہے۔ اس کے بڑے نمائندہ یلدرم، اقبال اور ابو الکلام آزاد، آغا شاعر قزلباش اور ظفر علی خان وغیرہ تھے۔[۱۱۸]

ترقی پسند تحریک کے زیر اثر آغاز ہونے والا تنقید کا مارکسی دبستان یا تحریک وہ پہلی بڑی تحریک تھی جس کی بعد ازاں بہت زیادہ تقلید بھی ہوئی اور اس کے زیر اثر یا مخالفت میں بہت زیادہ تحریکیں بھی چلیں جن سے اردو تنقید کا دامن وسعت پذیر ہوا اور آج تک ہو رہا ہے۔ اگر چہ اس کا باقاعدہ سر آغاز افسانوی مجموعے "انگارے" کی اشاعت کو سمجھا جاتا ہے[۱۱۹] لیکن در اصل اس تنقیدی انقلاب کا آغاز اختر حسین رائے پوری کے مضمون "ادب اور زندگی" سے ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ اس مضمون سے زیادہ شاید ہی کسی تحریر نے اردو ادب کو تبدیل کیا ہو۔ ایسا ہی ایک واقعہ ترقی پسند انجمن کا قیام بھی ہے جس نے اردو ادب کے ظاہر و باطن مین تبدیل و انقلاب پیدا کیا اور ظاہر ہے اس میں تنقید بھی شامل ہے۔ یہ مارکسیت پسندوں، سماج وادیوں اور اشتراکی

ادیبوں کی انجمن تھی جس نے "ادب برائے زندگی" کے تحت تخلیق پر زور دیا اور اردو کی سب سے بڑی اور کامیاب تحریک بنی۔ ۱۹۳۵ میں اس کے قیام کے بعد مارکسی رجحان کے موید سجاد ظہیر، ڈاکٹر عبدالعلیم، مجنوں گورکھ پوری، احتشام حسین، اختر حسین رائے پوری، علی سردار، ممتاز حسین تھے۔ کچھ دیگر نقاد جو کم و بیش انفرادی طور پر اسی راستے پر چل نکلے اور علمی اور تعلیمی (یا تدریسی) طبقہ کہلائے۔ آل احمد سرور، کلیم الدین احمد، پرنسپل عبدالشکور، سید وقار عظیم، ابواللیث صدیقی اور عندلیب شادانی، عبادت بریلوی اور احسن فاروقی، فیض احمد فیض کا ذکر سید عبداللہ نے اسی ذیل میں کیا ہے۔ ان سب کے علاوہ ایک دوسرا طبقہ ترقی پسند نقادوں سے الگ مگر اس رجحان کے زیر اثر تھا جس میں ڈاکٹر اعجاز حسین، فراق گورکھپوری، صلاح الدین احمد، اثر لکھنوی اور محمد حسن عسکری اور م د تاثیر شامل ہیں۔ اکرام، خورشید الاسلام اویس ادیب، اختر اورینوی۔[۱۲۰]

اردو تنقید کے نئے دور کا سر آغاز بلاشبہ میرا جی کے نام کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ میرا جی کا اصلی نام ثناء اللہ ڈار تھا۔ انہوں نے مختلف زبانوں کی شاعری کے تراجم کئے اور ان پر تحقیقی و تنقیدی مضامین لکھے۔ جدید تنقید میں میرا جی کا نام بہت بلند ہے۔ انہوں نے بہت سے قدیم و جدید ہندوستانی اور یورپی شعرا پر تنقیدی مقالات لکھے۔ ان کی شاعری کا ایک بڑا حصہ مبنی خیالات و تجربات پر مشتمل ہے۔ وہ لاہور کی ایک مشہور ادبی انجمن " حلقہ ارباب ذوق" کے بانیوں میں تھے جس نے بہت سے ذہنوں کو متاثر کیا اور شاعری میں جدید رجحانات کو فروغ دیا۔ رشید امجد ان کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

> "میرا جی نے وقتاً فوقتاً اردو شاعری پر جو تنقید کی ہے اس نے اردو تنقید میں ایک نئے رویے کو روشناس کرایا ہے۔ میرا جی کی تنقید کے چار دائرے بنتے ہیں۔ ۱: حلقہ ارباب ذوق کے جلسوں میں تنقیدی گفتگو۔ ۲: نظموں کے تجزیاتی مطالعے۔ ۳: اردو شاعری کے بارے میں مختلف مضامین میں تنقیدی آرا۔ ۴: مغرب و مشرق کے نامور شاعروں کے تراجم کے ساتھ ان شاعروں اور ان کے عہد پر تنقیدی آرا"[۱۲۱]

جبکہ مولانا صلاح الدین احمد ان کے بارے میں کہتے ہیں " جس زمانے میں اس نے یہ تنقیدیں لکھی ہیں ہمارے جدید نقاد ابھی پروان چڑھ رہے تھے۔ اس اعتبار سے میرا جی کو بجا طور پر اردو کی جدید شاعری تنقید کا مورث کہہ سکتے ہیں۔"[۱۲۲] انہوں نے اختر الایمان کے ساتھ مل کر رسالہ "خیال" بھی نکالا جس نے خاص طور پر اردو میں شعری تنقید کے فروغ میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ ان کے تنقیدی مضامین کے مجموعے

"اس نظم میں" اور "مشرق و مغرب کے نغمے" کے نام سے شائع ہوئے۔"[۱۲۳] شارب ردولوی کے نزدیک انہوں نے تنقید کو ایک نئی جہت سے بھی متعارف کروایا اور یہ نئی جہت فرائڈ کے اصولِ تحلیلِ نفسی کا باقاعدہ طور پر استعمال ہے۔[۱۲۴]

ڈاکٹر سید عبد اللہ ہی نے لکھا ہے کہ وہ نقاد جو ۴۷ کے بعد نمایاں ہوئے ان میں احسن فاروقی، ڈاکٹر محمد حسن، اسلوب احمد انصاری، ڈاکٹر عبادت، ڈاکٹر یوسف حسین، مجتبی حسین، خواجہ احمد فاروقی، سلام سندیلوی، ڈاکٹر مسعود حسین، ظ انصاری، ڈاکٹر شوکت سبزواری، سلیم احمد، شمیم احمد، ڈاکٹر گیان چند، سردار جعفری، آفتاب احمد، خورشید الاسلام، وحید قریشی، خلیل اعظمی، وزیر آغا (اردو شاعری کا مزاج اور نظم جدید کی کروٹیں)، ریاض احمد، حنیف فوق، سعید احمد رفیق، اور مظفر علی سید شامل ہیں۔ اس کے علاوہ تنقید کے ضمن میں اس زمانے کے قابل ذکر لوگوں میں جیلانی کامران (نئی نظم کے تقاضے اور تنقید کا نیا پس منظر) اور فتح محمد ملک، عشرت رحمانی، افتخار جالب، صفدر میر ہیں۔[۱۲۵] البتہ ان کے مطابق اس سلسلے میں اہم ترین اہل قلم جن کے ذہن و فکر نے تقسیم کے بعد اردو ادب یا تنقیدی ادب کو اہم افکار دیے وہ صرف چار ہیں: آل احمد سرور، احتشام حسین (تنقیدی جائزے، روایت و بغاوت، ادب اور سماج)، محمد حسن عسکری (انسان اور آدمی، ستارہ یا بادبان) اور کلیم الدین احمد[۱۲۶] ان میں سے محمد حسن عسکری ابتدا میں تو ترقی پسند تھے پھر ادب برائے ادب کا نعرہ لگایا، پھر پاکستانی ادب سے ہوتے ہوئے اسلامی ادب کی طرف آ گئے اور اس کے بعد جیمز جوائس اور لارنس کی ترجمانی بھی کی۔ سید عبد اللہ کے الفاظ میں "تنقید میں عسکری کے امتیازی کام دو ہیں۔ اول ترقی پسند نظریے کے خلاف مسلسل جدوجہد۔ دوم اردو میں خالص قومی ادب کی تشکیل و تعمیر کی دعوت"[۱۲۷] بقول ڈاکٹر وزیر آغا کے عسکری کا ایک اہم کام یہ بھی ہے کہ وہ ادب کو ایک مرتبہ پھر فرد کے مطالبات کے قریب لائے ہیں اور اجتماعیت کے استیلائے عام سے بچا کر اس میں انفرادی جذبات کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے۔

مابعد جدید تنقید:

مابعد جدید تنقید کو سمجھنے سے قبل "مابعد جدیدیت" کو سمجھنا ضروری ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ اس کی تعریف اور مختصر خاکہ بھی بیان کر دیا جائے۔ مابعد جدیدیت کا تصور ابھی زیادہ واضح نہیں ہے۔ بقول نارنگ صاحب اس میں اور " پس ساختیات میں جو رشتہ ہے اس کے بارے میں بھی معلومات عام نہیں" اور ان دونوں میں سے کسی کی بھی وضاحت ٹھیک سے نہیں کی جا سکی۔ اکثر ان اصطلاحات کو ایک دوسرے کے نعم

البدل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے مطابق پس ساختیات ایک تھیوری ہے جو فلسفیانہ قضایا سے بحث کرتی ہے جبکہ مابعد جدیدیت "تھیوری سے زیادہ صورت حال" ہے۔[۱۲۹] ایسا نہیں کہ اسے تھیوری کی شکل دینے کی کوشش نہیں کی گئی، بلکہ اس کی بہت کوشش ہوئی لیکن اس کے اکثر مباحث وہی ہیں جو پس ساختیات کے ہیں لہذا ان کے مابین حد فاصل کا تعین کرنا ممکن نہیں۔ ان کے مطابق یہ تاریخی طور پر جدیدیت کے بعد ہے اور اس سے گریز بھی ہے۔ جدیدیت یا روشن خیالی پراجیکٹ کی شکست خواب کے رد عمل میں جنم لینے والی یاسیت اور بد عقیدگی اس کی بنیاد گزار ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ سائنسی ترقی جب انسانی مسرت کا خواب پورا نہیں کر سکی تو اس کی افادیت و معنویت کے اوپر کچھ سنجیدہ نوعیت کے سوالات اٹھے جن کے جوابات کی دریافت و تعیین کے لیے ایک نئی طرز کی تنقیدی سوچ اور کسی غیر رعایتی فکری ڈھانچے کی ضرورت تھی لہذا اسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اس کا ظہور عمل میں آیا۔

مابعد جدیدیت کی اصطلاح سب سے پہلے ۱۸۷۰ء کے لگ بھگ استعمال ہوئی۔ فرانسیسی مصور جان واٹ کنز چیپ مین نے یہ مصوری میں سب سے پہلے روشناس کروائی۔ یہ اصطلاح فرانسیسی مصوری کے تاثرات سے اخذ کی گئی بلکہ فرانسیسی تاثرات برائے مصوری کا ایک جز تھی۔[۱۳۰] چارلس جینکس نے پہلی بار اس کے استعمال کا سراغ مشہور مورخ آرنلڈ ٹوئن بی کے ہاں لگایا ہے جس نے ۱۹۳۸ میں "اے سٹڈی آف ہسٹری" میں اسے تاریخی ادوار کے معنی میں استعمال کیا۔[۱۳۱] اس سے کہیں بعد لیزلی فیلڈر اور ایہاب حسن نے ساٹھ اور ستر کی دہائیوں میں اس کا ادبی تنقید اور تھیوری میں استعمال کر کے اس کی شہرت میں اضافہ کیا۔[۱۳۲] اسی زمانے میں فرانسیسی فلاسفہ نے اس پر بحث کا آغاز کیا جن میں ڈینیل بل، بور دیلارد اور لیوتار شامل ہیں۔ لیوتار کی "پوسٹ ماڈرن حالت" کے عنوان سے ایک مکمل کتاب ۱۹۸۴ میں منظر عام پر آئی۔ ہیبرماس، فریڈرک جیمی سن، مدن سروپ، گلبرٹ ادیر، ٹیری ایگلٹن اور نوئل اوسلیوان نے بھی اس پر بحث کی۔ اس کے علاوہ لاکاں، آلتھوسے، فوکو، بارتھ، دولوز، گواتری، لیوتار وغیرہ بھی اس کے مباحث میں حصہ لیتے رہے اور بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے علمی حیثیت سے فروغ میں سب سے زیادہ شریک رہے۔ اس کے قضایا میں علم کی ہئیت میں تبدیلی (جنس بازار)، علم بطور پیداواری طاقت، سائنسی علم اور بیانیہ، مہا بیانیہ اور لامرکزیت (مختلف الاوضاع) وغیرہ نمایاں تر ہیں۔ اہم ترین تصورات رد تشکیل اور غیر کا تصور ہیں۔

پروفیسر گوپی چند نارنگ نے مابعد جدیدیت کے کچھ نتائج کا احاطہ ان الفاظ میں کیا ہے کہ مابعد جدیدیت کی رو سے کوئی نظریہ بھی حتمی یا مطلق نہیں، ہر نظریہ چونکہ اپنی اصل میں استبدادی ہے لہٰذا آزادی کے خلاف ہے۔ ارتقائے تاریخ کا تصور غلط ہے اور تاریخ لازماً ترقی کی طرف نہیں جاتی۔ انسانی معاشرہ بالطبع استبدادی ہے لہٰذا استحصال صرف طبقاتی نہیں ہے۔ ریاست جبر کا مرکزی ادارہ ہے۔ غیر مقلدیت بہر صورت مرجح ہے۔ اصل آزادی شخصی آزادی ہے۔ مہابیانیہ اہم نہیں، بلکہ چھوٹا بیانیہ اہم ہوتا ہے۔ انضباط اور کلیہ سازی کے بجائے فی البدیہہ فیصلہ سازی کو ترجیح اور آخر میں یہ کہ اگر مارکس درست نہیں تو پھر کوئی بھی نہیں۔(۱۳۳) اور ہمارا یہی خیال ہے کہ دیگر مباحث کی نسبت یہ مابعد جدید مخاطبے کے قلب سے زیادہ قریب اور اسی وجہ سے قابل ذکر بھی ہیں لہٰذا مابعد جدیدیت کے نمائندہ مباحث کے طور ان پر صاد کر لینا عین دانش مندی ہے۔

اردو میں مابعد جدیدیت کی بحثوں کو شروع ہوئے کئی دہائیاں گزر چکی ہیں۔ اور بقول ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے "اہل علم جانتے ہیں کہ جدیدیت اپنا تاریخی کردار ادا کر کے بے اثر ہو چکی ہے اور جن مقدمات پر وہ قائم تھی وہ چیلنج ہو چکے ہیں"۔(۱۳۴) اور ان ادیبوں کو جو حساس ہیں اور ادبی معاملات کی آگہی رکھتے ہیں، "اس بات کا احساس ہے کہ مابعد جدیدیت کا نیا چیلنج کیا ہے اور اردو کے تناظر میں مابعد جدیدیت کے اثرات کے تحت پیدا ہونے والے نئے سوالات کیا ہیں"۔ (۱۳۵) ڈاکٹر وہاب اشرفی کے بقول اس کی بھی ایک دلچسپ وجہ ہے کہ "جو مضامین شائع ہوتے رہے ہیں وہ استثنائی صورتوں کے علاوہ واقفیت سے زیادہ احساسات سے تعلق رکھتے ہیں" اور "بعض نقاد اس سلسلے میں گہرائی میں جانے کے بجائے سطحی اطلاعات کی بنا پر گمرہی کی ایک فضا قائم کرنے کے درپے معلوم ہوتے ہیں۔"(۱۳۶) جبکہ نارنگ صاحب کے قول کے مطابق:

> "مابعد جدیدیت کسی ایک ضابطہ بند نظریے کا نام نہیں بلکہ مابعد جدیدیت کی اصطلاح احاطہ کرتی ہے، مختلف بصیرتوں اور ذہنی رویوں کا، جن سب کی تہ میں بنیادی بات تخلیق کی آزادی اور معنی پر بٹھائے ہوئے پہرے یا اندرونی اور بیرونی دی ہوئی لیک یا ہدایت ناموں کو رد کرنا ہے۔ یہ نئے ذہنی رویے، نئی ثقافتی اور تاریخی صورت حال سے پیدا ہوئے ہیں اور نئے فلسفیانہ قضایا پر بھی مبنی ہیں، گویا مابعد جدیدیت ایک نئی صورت حال بھی ہے، یعنی جدیدیت کے بعد کے دور کو مابعد جدیدیت کہا جاتا ہے۔ لیکن اس میں جدیدیت سے انحراف بھی شامل ہے جو ادبی بھی ہے اور آئیڈیولوجیکل بھی"(۱۳۷)

مابعد جدیدیت جہاں مسلمہ نظریوں کو رد کرتی ہے، وہاں تخلیق کار کے آزادانہ طور پر اختیار کردہ نظام اقدار کی گنجائش رکھتی ہے۔ چنانچہ ''آئیڈیولوجیکل موقف'' سے مراد تخلیق کار کے زندگی اور سماج سے جڑنے کا آزادانہ عمل ہے۔ اس میں آئیڈیولوجی سے مراد کسی بھی طرح کی نظریاتی ادعائیت سے گریز اور تخلیقی آزادی پر اصرار ہے۔ اپنے ثقافتی تشخص پر اصرار بھی ایک نوع کی آئیڈیولوجی ہے۔

"مابعد جدیدیت نہ ترقی پسندی کی ضد ہے اور نہ جدیدیت کی اور چونکہ یہ پہلے سے چلے آرہے نظریوں کی ادعائیت کو رد کرنے اور طرفوں کو کھولنے والا رویہ ہے، اس کی کوئی بندھی ٹکی فارمولائی تعریف ممکن نہیں ہے"۔ (۱۳۸)

مابعد جدیدیت تخلیقی آزادی کا ایک کشادہ ذہنی رویہ ہے، جو اپنے ثقافتی تشخص پر اصرار کرنے، معنی کو سکہ بند تعریفوں سے آزاد کرنے، مسلمات کے بارے میں از سر نو غور کرنے اور سوال اٹھانے، ادبی مسلمات کے جبر کو توڑنے، ادعائیت خواہ سیاسی ہو یا ادبی اس کو رد کرنے، اور قرأت کے تفاعل میں قاری کی کارکردگی کا قائل و عامل ہے۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مابعد جدیدیت تخلیق کی آزادی اور تکثیریت کا فلسفہ ہے جو مرکزیت (Centrism) یا کلیت پسندی کے مقابلے پر ثقافتی بوقلمونی، مقامیت، تہذیبی حوالے اور معنی کے دوسرے پن (Otherness) کی تعبیر پر اور اس تعبیر میں قاری کی شراکت کا قائل ہے۔

ادب و فن کے تعامل میں قاری کی نظری بحالی سے قاری پر ادب کے اثرات یعنی آئیڈیولوجی کے عمل دخل کی راہ بھی کھل جاتی ہے (۱۳۹)، یعنی ادبی متن ہے ہی ثقافتی اور سماجی تشکیل اور ہر ادبی معنی کسی نہ کسی نظریۂ اقدار (Value System) اور نظریۂ حیات (World View) یا آئیڈیالوجی یعنی ترجیحی اقدار سے جڑا ہوا ہے۔ مابعد جدیدیت میں زندگی، سماج یا ثقافت سے جڑنے والی بات بھی فقط ادب کی نوعیت کے فہم کے طور پر کہی گئی ہے نہ کہ کسی فارمولے یا منصوبے کے طور پر یا منشور کے طور پر۔ نئی ادبی فکر کی ایک بڑی دین ہے ہی یہی کہ ادبی قدر سماجیت اور تہذیبی حوالے سے مبرا ہو ہی نہیں سکتی۔ (۱۴۰)

مابعد جدیدیت کی بنیاد جس ادبی فکر پر ہے وہ مارکسی فکر اور بعد ازاں ساختیات اور پس ساختیات کا ایک تسلسل ہے جس میں تانیثیت کی تحریک، نئی تاریخیت اور رد تشکیل کے فلسفے کا حصہ بھی شامل ہے۔ ان فلسفوں کا اثر اس پر یہ ہوا ہے کہ ادب کی نوعیت اور ماہیت پر از سر نو غور و خوض کا ایک نیا دور شروع ہوا ہے جس میں زبان کی مرکزی اہمیت اور یہ کہ زبان کے ذریعے معنی کی تشکیل کیسے ہوتی ہے۔ اور اس سے بھی

آگے یہ طے کرنا کہ ادب بطور ادب کس طرح متشکل ہوتا ہے یا متن سے متن کیسے بنتا ہے۔ سوسیئر کا فلسفۂ لسان ان مباحث کا نقطہء آغاز ہے جس کی بنا پر نئی تھیوری یعنی فلسفۂ ادب کی عمارت نئے فلسفیوں نے اٹھائی جن میں جیکب سن، لیوی اسٹر اس، لاکاں، فوکو، آلتھیوسے، رولاں بارتھ، دریدا، ایڈورڈ سعید، جولیا کرسٹیوا، بادیلار، لیوتار اور برصغیر کے دانشوروں میں ہومی بھابھا، گنیش دیوی، اعجاز احمد اور گایتری چکربورتی سپیواک کے نام عہد حاضر کے عالمی دانشورانہ مکالمے کا حصہ بن چکے ہیں۔

> "جس طرح اپنے اپنے زمانے میں مارکس نے تاریخ کو بے مرکز کر دیا تھا، یا فرائیڈ نے فرد کو بے مرکز کر دیا تھا، بالکل اسی طرح سوسیئر نے زبان کو، ہوسرل نے روایتی اعتقادات کو اور دریدا نے معنی کی روایتی وحدت کو بے دخل کر دیا ہے۔ نتیجتاً پہلے سے چلے آرہے بہت سے تصورات جن کو انسان پہلے آنکھیں بند کر کے قبول کر لیتا تھا، اب چیلنج کی زد میں آگئے ہیں"۔ (۱۴۱)

اس کا موضوع محض ادب، ادب کی تعبیر یا تشکیل ہی نہیں، انسان اور انسانی زندگی بھی ہے، حقیقت انسانی کی نوعیت اس کی شناخت یا دوسرے الفاظ میں اس کی تیزی سے تحلیل ہوتی ہوئی پہچان کا ہے۔ مابعد جدید عہد میں ابلاغ عامہ اور صارفیت کی جو یلغار ہے اور جس طرح کمپیوٹر اور برقیاتی ذہن بہت سی ثقافتی ترجیحات کو الٹ پلٹ رہا ہے، اور اس نتیجے میں جو تبدیلی آرہی ہے یہ سب اس کے موضوعات ہیں۔ تیسری دنیا یا پسماندہ ایشیائی، افریقی، لاطینی امریکی، یا وسط ایشیائی ممالک کی حیثیت جو کہ موجودہ دور سے پہلے انسانی سماج کے "غیر" کی تھی (اور آج بھی ہے)، ان کی ثقافت، ان کے ادبی مخاطبے اور ان کے تشخص پر توجہ مابعد جدیدیت کی دین سمجھی جاتی ہے۔ عورت بھی جو قبل از تاریخ سے پدر سری سماج کے دوسرے کی حیثیت سے برتی جاتی تھی، اب اسی کی بدولت سماجی مخاطبے کے مرکز میں لائی جارہی ہے۔ خود ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے اپنے الفاظ میں:

> "سیاسی منظر نامے پر اوپری ذات برادری یعنی برہمنیت کا جو غلبہ تھا، وہ ادھر تیزی سے ٹوٹنا شروع ہوا ہے اور نیا نچلا متوسط طبقہ، نچلی ذاتیں یا کچلے پسے دبے ہوئے طبقے یعنی سبالٹرن (Subaltern) جن کی پہلے سیاست میں کوئی آواز نہیں تھی، اب طاقت اور اقتدار کے قلب میں آرہے ہیں"۔ (۱۴۲)

ایک مرکز جو شعریات اور جمالیات کے صدیوں سے چلے آرہے غلبے کا لامحالہ نتیجہ یہ ہے کہ صدیوں تک علاقائی یا قبائلی شعریات اور مقامی ادبی رویوں کو نظر انداز کیا گیا۔ آج کی ادبی فضا میں ''دیسی واد'' کے تحت یہ بحثیں زور شور سے اٹھ رہی ہیں۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے بقول ان نئے مباحث سے جن جوڑے دار اضداد کی ترجیحی حیثیت چیلنج کی زد میں آگئی ہے، ان کا مختصر خاکہ یوں ہو سکتا ہے:

مغرب / نو آبادیت	کے بالمقابل	مشرقی / تیسری دنیا کو ترجیح
عالمیت	کے بالمقابل	جڑوں پر اصرار / ثقافتی تشخص کو ترجیح
مرکزیت / آفاقی	کے بالمقابل	مقامیت کو ترجیح
مہابیانیہ	کے بالمقابل	چھوٹے بیانیہ کو ترجیح
اشرافیہ / اعلیٰ طبقات	کے بالمقابل	دبے کچلے عوام / نچلے طبقات کو ترجیح
سنسکرت / کلاسکیت	کے بالمقابل	بھاشا / آدی باسی زبانوں کو ترجیح
برہمنی شعریات	کے بالمقابل	بھگتی صوفی سنت دور سے چلی آرہی عوامی یا قبائلی شعریات کو ترجیح
وحدانی / متعینہ	کے بالمقابل	تکثیری معنی کو ترجیح۔ (۱۴۳)

اس خاکے کے جوڑوں میں پہلے عناصر کا غلبہ صدیوں سے چلا آتا ہے۔ یعنی دوسرا عنصر پہلے کا ''غیر'' تھا، دبا ہوا یا نظر انداز کیا ہوا تھا اور اس کی اپنی کوئی پہچان نہ تھی اور اگر تھی تو پہلے عنصر کے حوالے سے اور اس کی رو سے تھی۔ اس میں دوسرا عنصر اب اپنی شرائط پر اپنی شناخت اس نوع سے کر رہا ہے کہ اصل اور ''غیر'' کی پہلی تعبیر پلٹنے لگی ہے اور پہلے عنصر کا ترجیحی غلبہ کم ہونے لگا ہے۔ ڈسکورس کی یہ تبدیلی ''پوسٹ کولونیل ازم'' بھی کہلاتی ہے جس کا نمایاں ترین عنصر ذہنوں کو کولونیل اثرات سے آزاد کرنا اور اپنی تہذیبی جڑوں اور ثقافتی شناخت پر اصرار کرنا ہے۔ (۱۴۴) ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے الفاظ میں:

> "اقلیت سے جڑے ہونے اور مرکزی حیثیت سے بے دخل ہو چکنے کی وجہ سے اردو کا مسئلہ ہے ہی مابعد جدیدی مسئلہ، اور ہم واقعتاً دوسرے عنصر یعنی ''غیر'' والی بائنری کے منظرنامے کی زد میں آ چکے ہیں، اس طرح کہ دوسری تمام ہندوستانی زبانیں اپنے

اپنے خطوں اور صوبوں میں اقتدار پر فائز ہیں جبکہ اردو اپنے گھر میں بے گھر ہو کر ان سب زبانوں کی دوسرے درجے کی نظر انداز کی ہوئی "غیر" بن چکی ہے۔"(۱۴۵)

کچھ نئے محققین کے خیال میں چونکہ جدیدیت کے تحت سامنے آئے تخلیقی فن پاروں کی زبان نہایت مبہم اور پیچیدہ تھی، اور ان فنکاروں نے حد درجہ اساطیری اور استعاراتی زبان استعمال شعوری طور پر روا رکھا اس لیے اس رجحان کے رد عمل کے طور پر مابعد جدید سوچ کی ابتدا ہوئی۔

مذکورہ بالا تینوں موضوعات یعنی مشرقی و مغربی اور اردو تنقیدی روایت کی تاریخ کے ضمن میں کی جانے والی تمام بحث سے نہ صرف ہمارے سامنے مابعد جدیدیت کے تاریخی پس منظر کا ایک خاکہ واضح ہوتا ہے بلکہ ہم دریدا کی فکر کے نمایاں تشکیلی عناصر میں ان روایات کے اثرات کی نشاندہی اور ان کا علمی و تنقیدی محاکمہ بھی کر سکتے ہیں۔ یہ مختصر جائزہ ہمیں اس قابل بھی بناتا ہے کہ مغربی تنقید کی تاریخی روایت کے تسلسل میں ہم بذات خود اس روایت کے چند بہت نمایاں مباحث و خیالات اور ان کے تدریجی ارتقا کو جان سکیں اور ان افکار کے علمی مقام و مرتبے کا تعین سکیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ عربی و فارسی تنقید کا کلاسیکی منظر نامہ کیسا تھا اور کس طرح اس نے اردو کے تنقیدی مخاطبے کو پروان چڑھانے میں اپنا کردار ادا کیا۔ اس ضمن میں اہم ترین حاصلات یہ ہیں کہ مغرب کی جدید و مابعد جدید تنقید جس متن اساس مخاطبے کی بنیاد پر کھڑی ہے اس کے بنیادی مباحث مشرقی روایت تنقید میں بھی صدیوں قبل سے موجود ہیں اور متن کی تاریخی و ثقافتی تفہیم پر جو زور آج دیا جا رہا ہے وہ کچھ ایسی نئی یا اختراعی بات بھی نہیں جو اس سے پہلے کبھی وقوع پذیر نہ ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں ہم بعد کے ابواب میں یہ امر بھی بالوضاحت دیکھنے کے قابل ہو سکیں گے کہ خود ژاک دریدا نے جس الجزائری و عرب افریقی معاشرے میں آنکھ کھولی، جس علمی روایت میں اپنا بچپن گزارا اور جس ماحول میں ابتدائی تربیت پائی وہ بذات خود مشرقی اقدار و خصوصیات کا حامل تھا لہٰذا یہ امر بعید از قیاس ہر گز نہیں کہ اس نے مشرق کے علمی ورثے سے بھی کماحقہ استفادہ کیا ہو گا۔ بلکہ اس کے برعکس یہ کہا جائے کہ اس کے یہ افکار مشرق سے اس کی جڑت کے مرہون منت ہیں تو کچھ ایسا غلط بھی نہ ہو گا۔ اس کے شواہد ہمیں اس کے کام میں جابجا بکھرے نظر آتے ہیں اور بعض اوقات ڈھکے چھپے لفظوں میں وہ خود بھی اس بات کا اعتراف کرتا ہوا نظر آتا ہے۔

حوالہ جات

۱: محمد عبداللہ جان خویشگی، فرہنگ عامرہ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۷، ص ۱۴۷

۲: سید احمد دہلوی، مولوی، فرہنگ آصفیہ، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۶، جلد اول، ص ۶۰۱

۳: http://urdulughat.info 6:25، 10-3-21

۴: ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر (مدیر)، اردو لغت تاریخی اصول پر، جلد پنجم، اردو ڈکشنری بورڈ، کراچی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۴

۵: صدیق کلیم، دیباچہ مشمولہ نئی تنقید (مرتبہ صدیق کلیم)، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۷، ص ۹

۶: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۱

۷: مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر، مغرب سے نثری تراجم۔ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۴، ص ۱۴

۸: https://forum.mohaddis.com 6:25، 10-3-21

بحوالہ شاہ حقانی اردو ترجمہ تفسیرِ قرآن، ص: ۱۵۳، ۱۵۴

۹: https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/translation 6:25، 10-3-21

Something that is translated, or the process of translating something, from one language to another, changed into someone's own language, not in the original language

۱۰: https://www.merriam-webster.com/dictionary/translation 6:25، 10-3-21

An act, process, or instance of translating: such as, a rendering from one language into another also, the product of such a rendering

۱۱: https://translationjournal.net/October-2017/definition-of-translation.html 6:25، 10-3-21

An act, process, or instance of translating: such as, a rendering from one language into another also, the product of such a rendering

۱۲: Retrieved April, 2007, from http://www.parasa.ts.com/index.htm 6:25، 10-3-21

Translation is a mental activity in which a meaning of given linguistic discourse is rendered from one language to another. It is the act of transferring

the linguistic entities from one language in to their equivalents in to another language. Translation is an act through which the content of a text is transferred from the source language in to the target language (Foster, 1958) Foster, M. (1958) Translation from/in Farsi and English.

۱۳: Ghazala, Hasan, (1995) Translation as problems and solutions (4th ed.) Syria: Dar Elkalem ElArabi

Translation is generally used to refer to all the process and methods used to convey the meaning of the source language in to the target language" (P.1. Ghazala's definition focuses on the notion of meaning as an essential element in translation. That is, when translating, understanding the meaning of source text is vital to have the appropriate equivalent in the target text thus, it is meaning that is translated in relation to grammar, style and sounds

۱۴: Catford, J. (1995) Alinguistic Theory of Translation. London. Oxford University Press.

۱۵: Yowell, A. Muftan, S. L (1999) principles of Translation. Dar Annahda Alarabiya

Translation is, on the other hand, a product since it provides us with other different cultures, to ancient societies and civilization life when the translated texts reaches us (Yowell and Mutfah, 1999)

۱۶: Susan Bassnet, Translation Studies, 3rd Edition, Routledge, London and New York, 2002, P 9

۱۷: جیلانی کامران، ڈاکٹر، ترجے کی ضرورت (مشمولہ فن ترجمہ نگاری، مرتبہ خلیق انجم)، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۹۶، ص ۱۷

۱۸: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۳۵

۲۱: https://ziaetahqeeq.gcuf.edu.pk 10-3-21، 6:25

۲۲: ایضا

۲۳: گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۳۹۰

۲۴: محمد کاظم، اخوان الصفا اور دوسرے مضامین، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۳، ص ۱۶۴

۲۵: جمال سید میاں، لیفٹنٹ جنرل ریٹائرڈ، اردو زبان میں ترجمے کے مسائل (مضمون مشمولہ روداد سیمینار، اردو زبان میں ترجمے کے مسائل، مرتب اعجاز راہی)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۴، ص ۱۷

۲۶: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۵

۲۷: https://www.humsub.com.pk/37311/ibn-asi/ 10-3-21، 6:25

۲۸: ایضا

۲۹: ایضا

۳۰: نثار احمد قریشی، اردو میں نثری تراجم کی روایت کا مختصر جائزہ، مشمولہ ترجمہ روایت اور فن، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵، ص ۳

۳۱: جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۰۸، جلد اول، ص ۴۹۸

۳۲: انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر تاریخ، عزیز بک ڈپو، لاہور، ۲۰۰۶، ص ۱۲۴

۳۳: حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۸، ص ۴۴

۳۴: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۴

۳۵: اصل متن

Dryden's theory of translation is well known. He divides translations into three kinds: metaphrase, paraphrase, and imitation. Metaphrase is literal, word-for-word translation; paraphrase follows the sense of the author, rather than his precise words; imitation departs from the original at the pleasure of the translator, and really constructs a new poem on the basis of the old. Dryden rejects the two extremes of metaphrase and imitation, and chooses the middle way of paraphrase.

https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/SSE/article/view/355/327 10-3-21، 6:25

۳۶: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۱۵

۳۷: https://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Paul_Vinay 10-3-21، 6:25

۳۸: ایضا

۳۹: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۳

واضافی مواد: https://www.routledge.com/The-Translation-Studies-Reader/Venuti/p/book/9780367235970 6:25،10-3-21

۴۰: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۵

۴۱: مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر، مغرب سے نثری تراجم۔ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۴، ص ۴۳

۴۲: فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل) ص ۸

۴۳: نور الحسن نیر، مولوی، نور اللغات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۶، ص

۴۴: ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر (مدیر اعلیٰ)، اردو لغت تاریخی اصول پر، جلد پنجم، اردو ڈکشنری بورڈ، کراچی، ۱۹۸۳، ص ۶۱۳

۴۵: http://urdulughat.info/words/3449-%D8%AA%D9%86%D9%82%DB%8C%D8%AF 10-3-21 ،6:28

۴۶: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۷

۴۷: مترجمہ سید عبد اللہ، ایضا، ص ۹

۴۸: مترجمہ سید عبد اللہ، ایضا، ص ۹

۴۹: اصل متن بمعہ حوالہ:

The art of evaluating or analyzing works of art or literature, also writings expressing such evaluation or analysis, an anthology of literary criticism

The scientific investigation of literary documents (such as the Bible) in regard to such matters as origin, text, composition, or history

6:25،10-3-21 https://www.merriam-webster.com/dictionary/criticism

۵۰: اصل متن بمعہ حوالہ:

Literary criticism, the reasoned consideration of literary works and issues. It applies, as a term, to any argumentation about literature, whether or not .specific works are analyzed

More strictly construed, the term covers only what has been called "practical criticism," the interpretation of meaning and the judgment of quality. Criticism in this narrow sense can be distinguished not only from aesthetics (the

philosophy of artistic value) but also from other matters that may concern the student of literature: biographical questions, bibliography, historical .knowledge, sources and influences, and problems of method

Access Date: April 07, 2021 https://www.britannica.com/art/literary-criticism

۵۱:نورالحسن نیر، مولوی، نوراللغات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۶، جلد دوم، ص ۱۵۶۲

۵۲:سید احمد دہلوی، مولوی، فرہنگ آصفیہ، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۶، جلد دوم، ص ۳۵۷

۵۳: http://udb.gov.pk/result_details.php?word=247008 6:25،10-3-21

۵۴: https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/east 6:25،10-3-21

east (noun): Asia, especially its eastern and southern parts, those countries in Europe that had communist governments before the 1990s

۵۵: https://www.merriam-webster.com/dictionary/east 6:25،10-3-21

East (noun): regions having a culture derived from ancient non-European especially Asian areas

۵۶: Thompson, William; Joseph Hickey (2005). Society in Focus. Boston: Pearson.

۵۷: https://en.wikipedia.org/wiki/Eastern_world 6:25،10-3-21

۵۸:نورالحسن نیر، مولوی، نوراللغات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۶، ص ۱۵۹۷

۵۹:سید احمد دہلوی، مولوی، فرہنگ آصفیہ، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۶، جلد دوم، ص ۳۷۶

۶۰: http://udb.gov.pk/result_details.php?word=241948 6:25،10-3-21

۶۱: https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/west 6:25،10-3-21

۶۲: https://www.merriam-webster.com/dictionary/west 6:25،10-3-21

a: regions or countries lying to the west of a specified or implied point of orientation

b: the noncommunist countries of Europe and America

۶۳: https://en.wikipedia.org/wiki/Western_world 6:25،10-3-21

۶۴: https://en.wikipedia.org/wiki/East%E2%80%93West_dichotomy 6:25،10-3-21

۶۵: https://www.fpri.org/wp-content/uploads/2016/07/WH-McNeil-What-We-Mean-by-the-West.pdf 6:25،10-3-21

۶۶: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۲۰

۶۷: https://www.britannica.com/art/literary-criticism Access Date: April 07, 2021

Plato's cautions against the risky consequences of poetic inspiration in general in his Republic are thus often taken as the earliest important example of literary criticism.

۶۸: جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲، ص ۲۲

۶۹: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۷۷

۷۰: جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲، ص ۲۶

۷۱: ایضاً جالبی، ص ۳۳

۷۲: ایضاً جالبی، ص ۴۳

۷۳: ایضاً جالبی، ص ۴۹

۷۴: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۷۰

۷۵: جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲، ص ۵۱

۷۶: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۷۷

۷۷: مترجمہ سید عبد اللہ، ایضاً، ص ۸۰

۷۸: جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲، ص ۵۸

۷۹: ایضاً جالبی، ص ۶۱

۸۰: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۸۸

۸۱: جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲، ص ۶۵

۸۲: ایضاً جالبی، ص ۶۶

۸۳: ایضاً جالبی، ص ۶۷

۸۴: ایضاً جالبی، ص ۷۵

۸۵: ایضاً جالبی، ص ۸۰

۸۶: ایضاجالبی، ص ۸۳

۸۷: ایضاجالبی، ص ۸۵

۸۸: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۱۲۰

۸۹: گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۳۹۲

۹۰: عبد العلیم ندوی، ڈاکٹر، "عربی تنقید کے بنیادی افکار" مشمولہ "تنقید کے بنیادی مسائل (مرتبہ آل احمد سرور)، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۶۷، ص ۶۷

۹۱: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۱۲۴

۹۲: ایضا، ص ۱۲۵

۹۳: ایضا، ص ۱۳۴

۹۴: ایضا، ص ۱۳۴

۹۵: ایضا، ص ۱۳۵

۹۶: ایضا، ص ۱۳۶

۹۷: مسیح الزمان بحوالہ نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۴۰۱

۹۸: گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۴۰۱

۹۹: سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۱۳۷

۱۰۰: ایضا، ص ۱۳۹

۱۰۱: ایضا، ص ۱۳۹

۱۰۲: ایضا، ص ۱۳۸

۱۰۳: ایضا، ص ۱۳۸

۱۰۴: ایضا، ص ۱۳۹

۱۰۵: ایضا، ص ۱۴۰

۱۰۶: ایضا، ص ۱۴۱

۱۰۷: ایضا، ص ۱۴۱

۱۰۸: ایضا، ص ۱۴۲

۱۰۹: اانور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر تاریخ، عزیز بک ڈپو، لاہور، ۲۰۰۶، ص ۱۲۸

۱۱۰: جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۰۸، جلد دوم، ص ۱۰۱۴

۱۱۱: سید عبداللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۱۴۲

۱۱۲: ایضا، ص ۱۴۵

۱۱۳: ایضا، ص ۱۵۰

۱۱۴: ایضا، ص ۱۵۴

۱۱۵: ایضا، ص ۱۶۵

۱۱۶: ایضا، ص ۱۹۴

۱۱۷: انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۲۰۱۳، ص ۳۹۸

۱۱۸: ایضا، ص ۴۰۰

۱۱۹: ایضا، ص ۴۳۶

۱۲۰: سید عبداللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۱۹۶

۱۲۱: رشید امجد، ڈاکٹر، میرا جی- شخصیت اور فن، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۱۰، ص ۱۸۲

۱۲۲: صلاح الدین احمد، مولانا، میرا جی کی نثر مشرق و مغرب کے نغمے میں، اکادمی پنجاب، لاہور، ۱۹۵۸، ص ۱۸

۱۲۳: جامع اردو انسائیکلوپیڈیا حصہ اول ادبیات، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، صفحہ ۵۳۳

۱۲۴: بحوالہ ناصر عباس نیر، میرا جی کی تنقید، مشمولہ: جدید ادب جرمنی (میرا جی نمبر)، ص ۱۳۹

۱۲۵: سید عبداللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰، ص ۱۹۷

۱۲۶: ایضا، ص ۱۹۷

۱۲۷: ایضا، ص ۱۹۹

۱۲۹: گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۵۲۳

۱۳۰: Access Date: April 07, https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Postmodernism

The historical origins of the term lead back at least to English painter John Watkins Chapman, who was probably the first to use the term "postmodernism." He used it in the 1870s to simply mean what is today .understood to be post-impressionism

۱۳۱: A. J. Toynbee, A Study Of History, Dell Publishing, New York, 1974, P-57

۱۳۲: https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Postmodernism 10-3-21، 6:25

۱۳۳: گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۵۴۲

۱۳۴: گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۷۱

۱۳۵: ایضا

۱۳۶: وہاب اشرفی، مابعد جدیدیت مضمرات و ممکنات، یورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۷، ص ۱۴

۱۳۷: گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۵۴۲

۱۳۸: گوپی چند نارنگ،ڈاکٹر، اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴، ص ۷۲

۱۳۹: ایضا

۱۴۰: ایضا، ص ۷۳

۱۴۱: ایضا، ص ۷۴

۱۴۲: ایضا، ص ۷۵

۱۴۳: ایضا، ص ۷۶

۱۴۴: ایضا

۱۴۵: https://www.rekhta.org 10-3-21، 6:25

باب دوم

دریدا کا زندگی نامہ اور اس کے فکری سفر کا تعارف

مختصر سوانحی خاکہ[1]

۱۵ جولائی ۱۹۳۰ کو الجزائر کے شہر "الابیار" میں پیدا ہوا۔

۱۹۳۴ میں اس کا کنبہ روسینت آگستاں کو چھوڑ کر الابیار میں آباد ہوا۔

۱۹۳۵ میں رسمی تعلیم کا آغاز ہوا۔

۱۹۴۱ میں پیتاں عہد کے قوانین کا نفاذ ہوا تو اس کی مکتبی تعلیم کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ یہودیوں کے سٹیٹس کے قانون، ۱۳ اکتوبر ۱۹۴۰ کے دوسرے آرٹیکل کے تحت انہیں نظام تعلیم و انصاف سے خارج کر دیا گیا تھا۔ ۱۹۴۱ ہی میں دریدا اچھے درجے میں لیسی (Lysee) بن اکنون میں داخل ہوئے۔

۱۹۴۲ میں دریدا کو لیسی بن اکنون بھی چھوڑنا پڑی کیونکہ استعماری طاقت کی یہود دشمنی اور عرب دشمنی پورے زور پر تھی۔ ۱۹۴۳ کی بہار تک دریدا لیسی ایمیل ماپا میں داخل رہے جس کا نام اس کے محل وقوع کی گلی کے نام پر رکھا گیا تھا جو کہ الجزائری کیتھیڈرل کے عقب میں واقع تھی۔ اس کو سرکاری مکاتب میں پابندی کا شکار یہودی اساتذہ نے عارضی طور پر قائم کیا تھا۔ انہی سالوں میں دریدا کی یہودیت سے منفرد نوعیت کی وابستگی کا آغاز ہوا۔ یہود دشمنی اور ہر طرح کی نسل پرستی کے خلاف اس کی زخم خوردہ، دردناک حساسیت، غیر ملکیوں سے نفرت کے خلاف ایک زود حس شخص کا ردعمل تھی، نہ صرف یہ بلکہ مذہبی وابستگی کی عسکریت سے قبل اس کی بے صبرے پن کی حامل مجلسی شناخت بھی۔

۱۹۴۳ سے ۴۷ کے دورانیے میں لیسی بن اکنون میں واپسی، ایک غیر منظم، بے ہنگم اور مار دھاڑ والا ماحول، پیشہ ور فٹ بالر بننے کا خواب، تعلیم پر زور اور اس کے ساتھ ہی دانشورانہ امور کے لیے ایک ذائقے کی پرداخت، مطابقت میں مسائل، پس قدمی، روزنامچہ نویسی اور بے تحاشا مطالعہ (روسو، ژید، نطشے اور کامیو کا)۔

---

[1] زیر نظر سوانحی خاکہ کتاب میں شامل اور مصطفیٰ شریف کا تحریر کردہ ہے اور بعینہ ترجمہ کر کے یہاں پیش کر دیا گیا ہے۔

۱۹۴۷-۴۸ میں الجزائر میں لیسی گا تئیے میں فلسفے کی کلاس۔

۱۹۴۸-۴۹ میں سنجید گی کے ساتھ فلسفے پر توجہ اور کیر کیگارد و ہید گر کا مطالعہ۔

۱۹۴۹-۵۰ میں پہلی بار سر زمین فرانس پر قدم، مار سیلز کا سفر۔ لوئی لی گراں میں تعلیم۔ اس زمانے سیموں ویل کے بے تحاشا مطالعے کو یاد کرتا ہے۔ وجودیت پسندوں، ایتیاں بارن کی طرف سے پلاطینوسی قرار دیے گئے مضامین، اس زمانے کے نظریے (سارتر، مارسل، میر لوپونٹی)۔

۱۹۵۰-۵۱ میں ہنوز لوئی لی گرانڈ میں سال دوم کا مقیم طالب علم، دشوار حالات، خراب صحت، تین ماہ کے لیے الابیار واپسی۔

۱۹۵۱-۵۲ میں تیسرے سال کی طالب علمی کے دوران ان لوگوں سے ملاقاتیں جو بعد میں بھی دوست رہے۔، ان میں سے کچھ تو بعد ازاں ایکول نارمیل سپیر یئور میں بھی ملے جہاں اسی سال کے اخیر میں دریدا داخل ہوا (لوسیں بیانکو، پئیے بوردو، میشل دے گی، جیرارڈ گرانل، پئیے نورا، لوئی مارین، میشل سیئے وغیرہ)۔

۱۹۵۲-۵۳ میں ایکول نارمیلی سپیر یئور میں آمد، فوراً ہی التھوسے سے متعارف ہوا کہ جو خود بھی الجزائر میں پیدا ہوا تھا اور یہ دوست بن گئے۔

۱۹۵۶-۵۷ میں استاد بننے کے لیے اپنا اگریگیشیوں پاس کرتے ہی اسے سپیشل آڈیٹر کے طور پر کیمبرج میں ہارورڈ یونیورسٹی کا سکالر شپ مل گیا جہاں اس نے جوائس کو پڑھا۔

۱۹۵۷ کے ماہ جون میں اس نے بوسٹن میں مارگریٹ آکوطور یئر سے شادی کر لی (ان کے ہاں دو بیٹے پیدا ہوئے، پئیے ۱۹۶۳ میں اور ژاں ۱۹۶۷ میں)

۱۹۵۷-۵۹ میں الجزائر کی جنگ کے دوران فوجی خدمات۔ بقائے باہمی، امن اور انصاف کے ساتھ وابستہ ایک دانشور کی حیثیت سے اس نے بطور استاد کسی عہدے کی تفویض کا مطالبہ کیا جو مان لیا گیا اور اسے القلیعہ میں فوجیوں کے بچوں کے لیے بنائے گئے ایک ابتدائی اسکول میں رکھ لیا جاتا ہے۔ دو سال سے زیادہ کے لئے، وہ ایک دوسرے درجے کا سویلین سپاہی بن گیا، جو الجزائر سے تعلق رکھنے والے نوجوان الجزائری یا فرانسیسی طلبا کو فرانسیسی اور انگریزی زبانیں پڑھاتا رہا۔ وہاں یہ مارگریٹ اور اپنے دوست بیانکو خاندان کے

ساتھ ایک ولا میں مقیم رہ کر نجی مکتب میں پڑھاتا اور پریس ریلیزیں ترجمہ کرتا رہا۔ وہاں اکثر بوردو سے اس کی ملاقاتیں رہتی تھیں۔ دریدا نے ہمیشہ الجیریا میں فرانسیسی نوآبادیاتی پالیسی کی مذمت کی لیکن آخری لمحات تک اسے امید رہی کہ آزادی کی ایک ایسی صورت ایجاد ہو گی جس سے الجزائر سے تعلق رکھنے والوں کا فرانسیسیوں کے ساتھ ہم آہنگی سے گزر ممکن ہو سکے گا۔ یہاں تک کہ اس نے اپنے والدین کو بھی ۱۹۶۲ میں الجزائر نہ چھوڑنے کے لئے راضی کرنے کی کوشش کی۔ دریدا اکثر اس زمانے کی "نوسٹالجیری" کا تذکرہ کیا کرتا تھا۔

۱۹۶۶ میں بالٹی مور (جان ہاپکنز یونیورسٹی) کے اس کولوکیم میں حصہ لیا جو بعد ازاں بہت مشہور ہوا اور اسی نے امریکہ میں بعض فرانسیسی فلسفیوں یا نظریہ سازوں کی آمد میں تواتر پیدا کیا۔ یہیں دریدا نے پال د مان اور ژاک لاکان سے ملاقات کی اور اپیولائٹ، ورناں اور گولڈمین کو دیکھا۔

۱۹۷۱ میں ۱۹۶۲ کے بعد پہلی بار الجزائر واپسی، باغ اور "تیپازۃ" کی بازدید۔ جامعہ الجزائر میں پڑھایا اور خطبات دیئے۔ الجزائری خوش ہیں کہ وہ اسے واپس لے آئے ہیں، اور اس کے لئے بھی بطور انسان یہ اس کی جڑوں کی طرف مراجعت کا ایک "تاریخی" لمحہ ہے۔

۱۹۷۹ میں وہ دوسرے دانشوروں کے ساتھ، اسٹیٹس جنرل آف فلاسفی کا آغاز کرتا ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے "کہیں اور" یعنی افریقہ سے وابستہ رہتا ہے۔ کوٹونو ملاقات کے لئے سیاہ فام افریقہ کا پہلا سفر۔

۱۹۸۰ میں سوربون میں اپنے مقالے کا دفاع اور اسٹراسبرگ میں فرانسیسی فلسفے کی کانگرس کا افتتاح۔ اسی سال کے آخر میں، وہ دس روزہ کانفرنس کا مرکز نگاہ بنا، جس کا اہتمام فلپ لاکو-لیبارتھی اور جین لوک نانسی نے کیا تھا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جیرارڈ گرانل کے ساتھ ساتھ، فکر اور دوستی میں دریدا کے قریب دیگر فرانسیسی فلسفیوں نے بھی ایک ایسی سوچ کی حمایت کی جو دوسرے کا خیر مقدم کرتی ہے اور اس کا احترام کرتی ہے۔

۱۹۸۱ میں باقی دنیا کے ساتھ اپنے اس زرخیز تعلق کی پاس داری میں اس نے ژاں پیئے ورناں اور دیگر چند دوستوں کے ساتھ مل کر اس نے اختلاف رائے رکھنے والے اور مظلوم چیک دانشوروں کی مدد کیلیے ژاں ہس ایسوسی ایشن قائم کی جس کا وہ نائب صدر تھا۔

۱۹۸۲، اس کی دلچسپی کے دائرے وسیع، بین الاقوامی اور عالم گیر ہوتے جا رہے تھے۔ جنوب سے تعلق رکھنے والے ایک اور سیاسی دوست جے پی شیونیماں کے کہنے پر ایک مشن (جو کہ فرانسوا شاطیلات، ژاں پیئر فے اور دومنیک لیکورٹ پر مشتمل تھا) کی رہنمائی کرتے ہوئے، اس نے ایک بین الاقوامی کالج کے قیام کے خیال کا اصولی اظہار کیا اور اس سلسلے میں اپنے دوست اپنے دوست عمانویل لیویناس سے مشاورت بھی کی۔ جاپان اور میکسیکو کے اولین دورے۔ اپنے دوست عبدالکبیر خطیبی کی دعوت پر مراکش کے اسفار کے سلسلے کا سب سے پہلا سفر۔ سان سباستین میں ریگولر سیمینار اور کارنیل یونیورسٹی میں اے ڈی وائٹ پروفیسر ایٹ لارج کے طور پر نامزدگی۔

۱۹۸۳ میں بین الاقوامی کالج برائے فلسفہ کی بنیاد رکھی، اور اس کا پہلا منتخب ڈائریکٹر بنا۔ "نسلی امتیاز کے خلاف فن" (Art against Apartheid) نامی نمائش کی تنظیم میں حصہ لیا اور نسلی امتیاز کے خلاف ثقافتی اساس (Cultural Foundation Against Apartheid) کی تشکیل کے سلسلے میں کیے جانے والے اقدامات میں حصہ لیا (دریدا جس کے گورننگ بورڈ کا ممبر ہے) اور نیلسن منڈیلا کے لئے مصنفین کی کمیٹی (Committee Of Writers For Nelson Mandela) میں بھی شامل ہوا۔ ایکول د آتے ایتود ان سائنس سوسیالیس (École des hautes études en sciences sociales) میں قبول کیا گیا (مطالعہ کا میدان: فلسفیانہ ادارے)

۱۹۸۴ میں جاپان کا سفر۔ فرینکفرٹ میں ہیبرماس سیمینار میں خطبہ اور فرینکفرٹ (یولیسی گراموفون) میں جوائس کولولوکیم کا افتتاحی خطبہ۔

۱۹۸۵ میں لاطینی امریکہ کا پہلا سفر (مونٹے ویڈیو، بیونس آئرس)، خورخے لوئیس بورخیس سے ملاقات۔

۱۹۸۸ میں یروشلم کا تیسرا سفر۔ فلسطینی دانشوروں سے ملاقاتیں اور مقبوضہ علاقوں کا دورہ۔ موشے رون کے ساتھ "جنگ پر تشریحات" نامی مضمون لکھا۔[۲]

---

[2] Jacques Derrida and Moshe Ron, "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German," in "Institutions of Interpretation," special issue, New Literary History 22, no. 1 (Winter 1991): 39–95.

۱۹۸۹، نیویارک ، کارڈوزو اسکول آف لاء (Cardozo School of Law in New York) کے زیر اہتمام ، رد تشکیل اور انصاف کے امکان (Deconstruction And The Possibility Of Justice) کے موضوع پر منعقدہ کولوکیم کا افتتاحی خطبہ۔ یہ کولوکیم ریاستہائے متحدہ میں فلسفہ اور نظریہ قانون (تنقیدی قانونی مطالعات) میں اس کی "تخریبی" تحقیق کی تیز رفتار ترقی کے سلسلے میں ایک اہم قدم کی نشاندہی کرتا ہے۔ ژاک بوویریس کے ساتھ کمیسون د رفلیکسیوں پور لیپستیمالوجی اے لا فلوسوفی (Commission De Réflexion Pour L'épistémologie Et La Philosophie) کا شریک صدر بنا۔

۱۹۹۱ میں الجزائر کی اعلی تعلیم کی وزارت جس کا میں (مصطفیٰ شریف) ایڈوائزر تھا ، کی طرف سے دریدا اور گرانیل کو ، "مغرب اور اسلام کے مابین تعلقات" کے عنوان سے الجزائر میں منعقدہ ایک کولوکیم میں شرکت کی دعوت دی۔ دونوں فلسفیوں کے اصولی طور پر معاہدے کے باوجود ، پہلی خلیجی جنگ پھوٹ پڑنے کی وجہ سے کولوکیم انعقاد پذیر نہیں ہو سکا۔

۱۹۹۶ میں "غیر کی یک لسانیت" یا "Monolinguisme de l'autre" کی اشاعت ، جس میں وہ زبانوں کے ساتھ اپنے تعلقات کی طرف مراجعت کرتا ہے ، اور ساتھ ہی بلاد المغرب کی ثقافت (Maghrebin Culture) کی طرف بھی۔ رباط میں دریدا اور مغربی خطے کے ، عرب اور فرانسیسی علما کے ساتھ "زبانیں ، قومیتیں ، رد تشکیل" کے موضوع پر اجلاس ، جہاں جنوبی ساحلوں سے متعلق کاموں کی رد تشکیل پر تجزیہ جات کیے گئے۔

۲۰۰۳: معہد العالم العربی میں ملاقات۔ "فرانس میں الجزائر کے سال" کے موقع پر "تہذیبوں کے مستقبل" پر کولوکیم ، دریدا نے اختتامی سیشن میں ، موجودہ چیلنجز کا سامنا کرتے ہوئے ، مشرق و مغرب کے تعلقات ، دونوں کناروں کے مابین تعلقات پر تبادلہ خیال کیا۔ دریدا نے ۲۰۰۴ کے موسم خزاں میں دوبارہ الجیریا آنے کی دعوت قبول کی۔ قسمت کا فیصلہ کچھ اور ہی ہے۔ اسی سال ، ۲۰۰۳ میں ، وہ سیاسی فلسفے سے متعلق اپنی فیصلہ کن کتاب "وایوس" شائع کرتا ہے۔

۲۰۰۴ ، آٹھ اکتوبر کو پیرس میں وفات۔

دریدا کا فکری سفر

ژاک دریدا کی پیدائش ۱۵ جولائی، ۱۹۳۰ کو میں فرانس کے زیر اقتدار الجزائر کے ایک شہر الابیار میں سفاردی یہودی والدین کے ہاں وقوع پذیر ہوئی اور اس نے ۸ اکتوبر ۲۰۰۴ کو پیرس، فرانس میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مطابق ژاک دریدا ایک ایسا فرانسیسی فلسفی ہے جس کی "مغربی فلسفہ پر تنقید اور زبان، تحریر اور معنی کی نوعیت کے تجزیے انتہائی متنازعہ تھے مگر پھر بھی بیسویں صدی کے آخر کی بیشتر دانشورانہ دنیا میں ان کا بہت زیادہ اثر و رسوخ ہے۔"[1]

فرانسیسی روایت میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد، وہ ۱۹۴۹ میں فرانس چلا گیا، اشرافیہ کے ادارے ایکول نورمیل سپیریور (École Normale Supérieure) سے تعلیم حاصل کی، اور سوربن (۱۹۶۰–۶۴)، ای این ایس (۱۹۶۴–۸۴)، اور ایکول د آت آتود ان سائنسز سوسیالیس (École des Hautes Études en Sciences Sociales) نامی اداروں میں فلسفہ پڑھایا جو سبھی پیرس میں واقع ہیں۔ ۱۹۶۰ کی دہائی سے اس نے بے شمار موضوعات پر بے شمار کتابیں اور مضامین شائع کرنا شروع کیے اور ییل (Yale University) اور اروائن کی جامعہ کیلیفورنیا (University of California, Irvine) سمیت پوری دنیا میں درس و تدریس کرنے کے علاوہ ایک بین الاقوامی شہرت کی حامل شخصیت کا درجہ حاصل کیا جس کا تقابل صرف ژاں پال سارتر کے ساتھ کیا جا سکتا ہے جو کہ اس سے ایک نسل پہلے گزر چکا تھا۔[2]

اس کا سب سے بڑا کارنامہ "رد تشکیل" کو سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جسے اس نے بنیادی نظریاتی امتیازات کے تنقیدی امتحان کے لئے وضع کیا یا ان "اضداد" (Oppositions) کے لیے جو قدیم یونانیوں کے زمانے سے ہی مغربی فلسفہ میں موروثی طور پر در آئی تھیں۔ یہ اضداد خاص طور پر "جوڑی دار" (Binary) اور "درجہ دار" (Hierarchical) ہیں، جو اصطلاحات کی ایک جوڑی پر مشتمل ہوتی ہیں جس میں جوڑی کے ایک رکن کو بنیادی یا اساسی سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کو ثانوی یا مشتق۔ مثال کے طور پر فطرت اور ثقافت، تقریر اور تحریری، دماغ اور جسم، موجودگی اور غیر موجودگی، اندرون اور بیرون، لفظی اور استعاراتی، ادراکی اور حسیاتی، اور ہئیت و معنی، بہت سی دوسری شامل ہیں۔ ان مخالفتوں کی "رد تشکیل" کرنے کا مطلب درجہ بندی کی اس ترتیب جو فرض کر لی گئی ہے یا متن میں ڈال دی گئی ہے اور متن کے معنی کے دوسرے پہلوؤں کے درمیان، خاص طور پر وہ جو بالواسطہ یا مضمر ہیں، کشیدگی اور تضادات کو تلاش کرنا ہے۔

اس طرح کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ مخالفت قدرتی یا ضروری نہیں بلکہ متن کی طرح ایک مصنوعہ یا "تعمیر شدہ" ہے۔

اسی طرح سٹانفرڈ انسائیکلوپیڈیا اس کے بارے میں کچھ یوں رقمطراز ہے۔

"ژاک دریدا، "رد تشکیل" کا بانی تھا، جو کہ نہ صرف ادبی اور فلسفیانہ متون بلکہ سیاسی اداروں پر بھی تنقید کا ایک طریقہ ہے۔ اگرچہ دریدا نے بعض اوقات لفظ "ڈی کنسٹرکشن" کی قسمت کے بارے میں افسوس کا اظہار کیا، لیکن اس کی مقبولیت فلسفے، ادبی تنقید اور نظریہ سازی، فنون اور خاص طور پر آرکیٹیکچرل تھیوری اور سیاسی نظریہ میں اس کی فکر کے وسیع اثر کو ظاہر کرتی ہے۔ در حقیقت، دریدا کی شہرت میڈیا اسٹار کی حیثیت کے قریب پہنچ گئی تھی، اس کی باتیں سننے کے لئے سیکڑوں افراد آڈیٹوریم بھر دیتے، اس کے لئے فلموں اور ٹیلی ویژن پروگراموں کو وقف کیا گیا، اس کی سوچ کے لیے ان گنت کتابیں اور مضامین وقف ہوئے۔ تنقید کے علاوہ دریدائی رد تشکیل (Derridean Deconstruction) اس فرق کو دوبارہ تصور کرنے کی کوشش ہے جو "شعور ذات" (Self-Consciousness) کو تقسیم کرتا ہے (اپنی ذات کے شعور میں "کے" کا فرق)۔ لیکن فرق کی باز تصویر سے بھی زیادہ، اور شاید اس سے اہم بھی، رد تشکیل تعمیر انصاف فراہم کرنے کی کوشش ہے۔ در حقیقت، اس جستجو میں رد تشکیل مستقل محو پیکار ہے کیونکہ انصاف کا حصول ناممکن ہے۔"[۳]

دریدا کی تحریر میں خود نوشت کا غلبہ ہے اور اس کی بہت سی تحریریں خود سوانحی ہیں۔ مثال کے طور پر "مونو لنگولزم آف دی ادر" میں، دریدا بیان کرتا ہے کہ جب وہ "لیسی" (ہائی اسکول) میں تھا، فرانس میں وِچی حکومت نے الجزائر کی مادری زبانوں، خاص طور پر بربر زبان کے حصول میں کچھ رکاوٹوں کا اعلان کیا۔ دریدا نے اپنے اس "مداخلت" کے تجربے کو "ناقابل فراموش اور عام ہونے والا"[۴] قرار دیا ہے۔ در حقیقت، وِچی حکومت کے منظور کردہ "یہودی قوانین" نے اس کی ثانوی مکتبی تعلیم میں خلل ڈال دیا۔

دوسری جنگ عظیم کے فوراً بعد ہی، دریدا نے فلسفہ پڑھنا شروع کیا۔ ۱۹۴۹ میں، وہ پیرس چلا گیا جہاں اس نے نامور ایکول نورمیل سپریور کے شعبہ فلسفہ میں داخلہ کے لیے امتحان دیا۔ دریدا اس امتحان میں اپنی پہلی کوشش میں ناکام رہا لیکن ۱۹۵۲ میں اپنی دوسری کوشش میں اسے کامیابی حاصل ہوئی۔ اپنی نسل کے

لوگوں کے لئے لکھے ہوئے بہت سارے تعزیتی شذرات میں سے ایک میں اس نے یہ یادداشت تازہ کی، اس نے بتایا کہ جب وہ دوسری بار داخلے کے لیے کوشش کررہا تھا تو عمارت کے سامنے والے صحن میں ژیل دولوز (Gilles Deleuze) اس کے پاس سے گزرا اور اس نے مسکراتے ہوئے کہا "میرے خیالات آپ کے ساتھ ہیں، میرے بہترین خیالات"۔[۵] درحقیقت، دریدا ایک ایسے وقت میں ایکول نارمیل میں داخل ہوا جب فلسفیوں اور مفکرین کی ایک قابل ذکر نسل جوان ہونے کو تھی۔ ہم پہلے ہی دولوز کا تذکرہ کرچکے ہیں لیکن اس میں فوکو، التھوسے، لیوتار، بارتھ اور مارین بھی موجود تھے۔ میرلوپونٹی، سارتر، ڈی بووا، لیوی اسٹراس، لاکان، ریکور، بلانشو اور لیویناس ابھی تک زندہ تھے۔ فرانس میں پچاس کی دہائی علم الظاہر (Phenomenology) کا زمانہ تھا، اور دریدا نے ہوسرل کے اس وقت تک شائع شدہ تمام کاموں کے بغور مطالعے کے ساتھ ساتھ اس مواد کو بھی پڑھا جو اس وقت آرکائیو میں دستیاب تھا۔ اس کا نتیجہ تعلیمی سال ۱۹۵۳-۵۴ میں ماسٹرز کا مقالہ تھا جس کا عنوان "ہوسرل کے فلسفہ میں پیدائش کا مسئلہ" قرار دیا گیا تھا۔ دریدا نے یہ متن ۱۹۹۰ میں شائع کیا تھا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ، ایکول نورمیل میں، دریدا نے ژاں ایپولائٹ کے ساتھ ہیگل کو پڑھا۔

ایپولائٹ دریدا کے مقالے "ادبی معروض کی عینیت" کا نگران بھی تھا جو کہ دریدا نے کبھی بھی مکمل نہیں کیا[۶]۔ تاہم ایپولائٹ کے ساتھ اس کے مطالعے نے دریدا کو ہوسرل کی قابل ذکر حد تک ہیگلی قرات پر مائل کیا، جب کہ ایک ایسا مطالعہ پہلے سے ہی ہوسرل کے معاون یوجین فنک کے کاموں کے ذریعے جاری تھا۔ دریدا نے ۱۹۸۰ میں اپنی تقریر "ایک مقالہ کا وقت" میں (جو اس کے ڈاکٹریٹ کی وصولی کے موقع پر کی گئی) دعوی کیا تھا کہ اس نے کبھی بھی میرلوپونٹی اور سارتر کا مطالعہ نہیں کیا اور یہ کہ خاص طور پر اس نے کبھی بھی ان کی ہوسرل اور علم الظاہر کی تعمیمی قرات کو قبول نہیں کیا۔ بہت زیادہ میرلوپونٹی آرکائیو مواد دستیاب ہونے کی وجہ سے اب یہ ممکن ہے کہ میرلوپونٹی کے ہوسرل پر آخری مطالعات اور دریدا کے ابتدائی مطالعات کے درمیان مماثلت کا مشاہدہ کیا جاسکے۔

دریدا کی دیگر تصانیف:

تحریر اور ڈفرانس	۱۹۶۷
آف گرامیٹولوجی	۶۷

تقریر اور مظہر اور ہوسرل کے نظریہ نشان پر دیگر مضامین ۶۷
ڈس سیمی نیشن ۷۲
فلسفے کے حاشیے ۷۲
آرکیالوجی آف فرولس، کونڈی لاک کا مطالعہ ۷۶
گلاس ۷۴
فورس، نکولس ابراہام اور ماریاتوروک کا انگریزی ذخیرہ الفاظ ۷۶
سپرز، نطشے کے اسالیب ۷۸
مصوری میں حقیقت ۷۸
پوسٹ کارڈ: سقراط سے فرائیڈ اور اس سے ورا ۸۰
غیر کا کان: دریدا کے مکالمات ۸۲
ریسینگ دی ٹون آف فلاسفی (مرتبہ پیٹر فینوس) ۸۳
خودنوشتیں۔ نطشے کی تعلیم اور مناسب نام کی سیاست ۸۴
آف سپرٹ: ہیڈگر اور سوال ۸۷
منشیات کا بیان ۸۹-۹۳
لمٹڈ انک ۹۰
ہوسرل کے فلسفے میں پیدائش کا مسئلہ ۹۰
فلسفے سے کون خوف زدہ ہے ۹۰
سرکم فیزن ان ژاک دریدا ۹۱
گیون ٹائم اول۔ جعلی نقدی ۹۱
نکات (مرتبہ ایلزبتھ ویبر) ۹۲
مارکس کے بھوت ۹۳
موت کا تحفہ ۹۳
دوستی کی سیاست ۹۴
ٹی وی کی ایکوگرافیاں ۹۶

اپوریا، موت۔۔۔انتظار	۹۶
عمانوئل لیویناس کو الوداع	۹۷
دعا کی ہئیت (انگریزی میں)	۲۰۰۱
صبح کا کام (مرتبہ پاسکل این برالٹ)	۰۳
مذہب کے اعمال (انگریزی میں)	۰۲
وویو، منطق پر دو مضامین	۰۳
جانور جو کہ میں ہوں	۰۶
درندہ اور مقتدر اعلیٰ، جلد اول	۰۸
درندہ اور مقتدر اعلیٰ، جلد دوم	۱۰
دستخط دریدا (انگریزی)	۱۳
سزائے موت، جلد اول	۱۲
سزائے موت، جلد دوم	۱۵

کتب کی فہرست کے ماخذات: وکی پیڈیا[۷]، تھر فٹ بکس[۸]، برٹانیکا اور سٹانفرڈ کے قاموس۔

"اسلام اور مغرب" کا مختصر تعارف:

نو گیارہ کے سانحے اور اس کے بعد کی عقابی (Hawkish) امریکی پالیسی نے دنیا کو بے تحاشا بدل دیا تھا۔ امریکہ کی طرف سے طاقت کے بے جا و ناروا استعمال، ابلاغیاتی جنگ کے آغاز اور دہشت گردی کو مذہب کے ساتھ جوڑ کر دیکھنے کے رویے اور اس ضمن میں سفارتی دباؤ کے ذریعے دیگر ملکوں کو اپنے ساتھ ملانے سے یہ مسئلہ مزید گھمبیر ہو گیا۔ دنیا کے دیگر خطوں اور ملکوں تک اس خاص طرح کی تنگ نظری اور متعصب ذہنیت کی بالارادہ برآمد اور ترسیل نے ان دیگر خطوں کو بھی، خصوصا سارے مغرب کو اسلامی دنیا کے خلاف نفرت، بغض و تعصب اور بے گانگی سے بھر دیا۔

اسی طرح عراق پر حملے کے لیے کیمیائی ہتھیاروں کے پراپیگنڈے نے بھی اسلاموفوبیا کو خوب ہوا دی اور اس میں مزید اضافہ اسرائیل اور بھارت نے کیا۔ فلسطینیوں اور کشمیریوں کے ساتھ اپنی ناروا جارحیت اور اپنے ملکوں میں اقلیت کشی اور جبر کو جواز مہیا کرنے کے لیے مشرق وسطی کی بگڑتی صورت حال کا ذمہ دار

عربوں اور بالواسطہ مسلمانوں کو قرار دینے کے لیے اسلام کو بطور مذہب اور مشرق وسطیٰ کو بطور خطہ شدت پسندی کا گہوارہ ثابت کرنے کی ایک غیر مختتم دوڑ شروع ہو گئی۔ ایسے میں افغانستان و عراق میں امریکی جارحیت کے رد عمل کے طور پر القاعدہ کی پیدائش اور مسلم دنیا میں نام نہاد سیاسی اسلام کے احیاء نے بھی بہت سے مسائل پیدا کر دیئے اور صورت حال بد سے بدترین کی طرف بڑھتی رہی۔ ایسی صورت حال میں الجزائر اور فرانس کے پہلے سے تلخ چلے آتے رشتے میں مزید تلخی کا در آنا فطری بات تھی اور دانش ورانہ حلقوں میں کچھ سوالات کا اٹھنا بھی ناگزیر تھا۔ ان سوالات کے جوابات کی تلاش اس سے بھی زیادہ ضروری اور ناقابل التوا تھی۔ اس تلخی کے سدباب اور تہذیبی مکالمے کے لیے عرب دنیا کے تعاون سے ایک سلسلہ تقریبات پیرس کے معہد العالم العربی میں شروع کیا گیا جس آخری اجلاس میں مصطفیٰ شریف اور ژاک دریدا کا وہ مکالمہ ظہور میں آیا جس کی روداد پر یہ کتاب مشتمل ہے۔ اس میں انہی سوالات اور ان کے جوابات کو تلاش کرنے کی سعی کی گئی ہے اور اپنے زمانے کے اس مقبول ترین فلسفی کے نقطہ نظر سے معاصر مسائل کی تفہیم اور ان کے حل کی طرف پیش رفت کے ممکنہ راستوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔

یہ دریدا کی زندگی کے آخری علمی مکالمات میں سے ہے کیونکہ جس وقت یہ مصاحبہ انعقاد پذیر ہوا دریدا یہ بات جان چکا تھا کہ اس کی زندگی کے دن گنے جا چکے ہیں اور سرطان کسی بھی وقت اس باریک سے دھاگے کو منقطع کر سکتا ہے جو اس کا رشتہ زندگی سے استوار رکھے ہوئے ہے۔ اور جلد ہی ایسا عملی طور پر وقوع پذیر ہو گیا۔ دریدا اس مصاحبے میں بہت کھل کر اپنے اور الجزائر کے تعلق پر بولتا نظر آتا ہے اور فرانسیسی استعمار کی جبریت کا نہ صرف حوالہ دیتا بلکہ بعض جگہوں پر اس کی گرفت کرتا بھی محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ بعض مقامات پر مابعد جدید مخاطبے کی معروف و مروج اصطلاحات کے بجائے خالص مارکسی اصطلاحات کا استعمال کرتا ہے اور وہاں اس کا تجزیہ بھی طبقاتی شعور کا حامل ہے جو کہ یقیناً ایک بڑی اور قابل ذکر تبدیلی ہے جو دریدا کے ہاں کسی بڑی ذہنی تقلیب (Paradigm Shift) کا پتہ دیتی محسوس ہوتی ہے۔

حوالہ جات

۱: https://www.britannica.com/biography/Jacques-Derrida 01-01-20 18:18

۲: ایضا

۳: https://plato.stanford.edu/entries/derrida/ ۰۱-۰۱-۲۰ ۱۹:۱۹

۴: Jacques Derrida, Monolingualism of the Other 1998, p. 37

۵: https://plato.stanford.edu/entries/derrida/ ۰۱-۰۱-۲۰ ۱۹:۱۹

۶: ایضا

۷: https://en.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida_bibliography 18-02-20 6:17 pm

۸: https://www.thriftbooks.com/a/jacques-derrida/224057/ 18-02-20 7:11 pm

باب سوم

"اسلام اینڈ دی ویسٹ" کے متن کا ترجمہ

تہذیبوں کا مستقبل

دریدا سے میری گفتگو جس کا میں اس کتاب میں حوالہ دوں گا، زیادہ تر اس فرانسیسی-الجزائری مصاحبے کے آخری اکٹھ پر ہوئی جس کی میں نے "الجزائر-فرانس: تہذیبوں کے درمیان مکالمے کے عظیم کرداروں کو خراج تحسین" کے عنوان سے رہنمائی کی تھی۔ اس کا مقصد بیسویں صدی کے دوراں تہذیبی مکالمے کے نمایاں کرداروں کو خراج تحسین پیش کرنے کے علاوہ اس عظیم فلسفی سے اپنے زمانے کی مشکلات کے متعلق استفسار کرنا اور ایک بڑے مجمع کے سامنے اس کو ہمارے تاریک عہد کے ناگزیر سوالات پر اپنے جوابات کے چند عناصر کی منظر کشی کرتے ہوئے سننا بھی تھا۔ایک متعلقہ مقصد ہر شخص کے لیے اس امر کی یاد دہانی بھی تھا کہ ایک مشترکہ مستقبل کی طرف رجوع ہماری ضرورت ہے جو علم میں ساجھے داری یا اشتراک کی بنیاد پر استوار ہے، نہ کہ عدم مساوات اور نا سمجھی کی بنا پر۔

مصاحبے کا انعقاد کیوں ہوا تھا؟ دنیا کا حالیہ بیزار کن تناظر نیک نیت لوگوں کو ہر زمانے سے زیادہ اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ باہم مربوط ہوں تا کہ "تہذیبوں کے تصادم" کے نظریے کو رد کیا جا سکے۔ اور اس سے بھی کہیں اہم بات یہ ہے کہ ہمیں یہ کوشش کرنی چاہیے کہ ہم اکٹھے رہنے کے لیے کوئی نیا افق تلاش کر سکیں۔ لہذا اس کے تین اہداف تشکیل دیے گئے: اول، لوگوں کے درمیان مشترکہ حافظے کو زندہ رکھنا۔ دوم، شدید تنقید کا عمل، اپنے زوال کی رد تشکیل۔ سوم، اس بات کی صراحت کہ ہمارے مستقبل کے لیے کیا کیا جانا چاہیے۔ یہ مکالمہ بعنوان "الجزائر-فرانس: تہذیبوں کے درمیان مکالمے کے عظیم کرداروں کو خراج تحسین" جو پیرس کے معہد العالم العربی میں ۲۶ تا ۲۷ مئی ۲۰۰۳ کو منعقد کیا گیا تھا، اس بات کا بہترین موقع تھا کہ مکالمے کے مسائل کو واضح کیا جائے اور ہر جگہ ایک مشترکہ اور باہمی مفاہمت کے حامل مستقبل کی طرف رجوع کرنے میں لوگوں کی امداد کی جا سکے۔ شرق شناسی نے باوجود اپنے تضادات، تحدید اور اٹھارویں و انیسویں صدی میں استعماریت کے ساتھ اپنی جڑت کے، مشرق کے متعلق ایک خاص سطح کی معلومات، ذہنی اپج اور تجسس کو پروان چڑھایا ہے۔ خصوصا بحیرہ روم کے جنوبی ساحلوں کی ثقافت اور سماج کے بارے۔ آج،

۱۹۸۹ میں دیوار برلن کے انہدام کے بعد، بلکہ اس کے بہت بعد ہونے والے نو گیارہ واقعے کے بعد بھی، ہر شخص یہ محسوس کر سکتا ہے کہ ایک سنجیدہ خطرہ منڈلا رہا ہے۔ خصوصاً حصول علم سے پسپائی اور غیر کے متعلق غلط فہمی کے باعث۔ نئے دشمن (یعنی اسلام) کی سوچ سے عاری، من مانی اور غیر منصفانہ تعیین سے۔ مزید بر آں دوطرفہ جہالت سے بھی ثقافتی تصادم کے خطرے کی پیش بینی کی جا سکتی ہے۔ مغرب کے چند خاص فیصلہ ساز حلقوں میں مرکزیت پسندی اور طاقت اپنی تمام شکلوں میں ایسی پالیسیاں بنا رہی ہے جو کہ امن، بین الا قوامی تعلقات کی حسن کاری اور اقوام کے مابین توازن کو مجروح کرتی ہیں۔ اور اس پر مستزاد یہ کہ جب بیرونی جارحیت کے جامے میں ملبوس جدیدیت کی پیش کش کی جاتی ہے تو اسے جنوب کے چھوٹے مگر صاحب آواز گروہوں کی طرف سے یکسر رد کر دیا جاتا ہے۔

ان دونوں دنیاؤں کے مابین تعلقات کی تاریخ میں کوئی ناقابل التوا محاذ آرائی یا داخلی ثقافتی مناقشہ بھی موجود نہیں ہے۔ بلکہ اس کے عین برعکس اسلام نے اپنی ثقافتی و روحانی اقدار کی شکل میں جدید مغربی دنیا کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے اور اگر بہت حقیقی، اختلافات و انحرافات اور ان میں سے ہر ایک کی انفرادیت کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ اپنی اخلاقیات، رسوم اور اصولوں میں یہودی-نصرانی (Judeo-Christian) اور یونانی-رومی (Greco-Roman) دھاروں سے قریب تر ہے۔ آج انسانیت کو بہت سے امتحانات کا سامنا ہے، کیا آنے والی نسلیں اس قابل ہو سکیں گی کہ وہ جو زندگی انہیں گزارنا ہے اس کو مکمل طور پر وہ خود مرتب کر سکیں۔ اور کیا وہ اپنی قابلیت کی بنیاد پر اپنائی گئی کثیر ثقافتی زندگی گزارنے کے قابل ہو سکیں گی؟ عالمگیریت کے موجودہ اور نہایت منفی ڈھانچے (Framework) کے اندر رہتے ہوئے حقوق پر قدغنیں اور ایک ذمہ دار شہری بننے کی راہ میں حائل مشکلات، خوشی اور آزادی کی تلاش، زندگی میں وقار اور انسانیت آنے والے کل میں بھی ممکن رہ سکیں گی؟

کوئی بھی ثقافت اور مذہب ان سوالات کا سامنا اکیلے نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آفاقی ہیں۔ مکالمے کی ضرورت اس وقت مزید واضح ہو جاتی ہے جب شمال میں رہنے والوں کی اکثریت بھی جنوب کے باسیوں کی طرح امن کو جنگ پر، تبادلے کو مقاطعے پر اور باہمی احترام کو تفاخر واخراج پر ترجیح دیتی ہے۔

یہ صرف سادہ مکالمے کا معاملہ نہیں ہے۔ ہمیں ایک مشترکہ یادداشت کو بازیافت کرنا ہے اور بھلکڑ پن (Amnesia) کی مختلف اشکال کا درمان کرنا ہے جو ہمارے اندر نفرت و تعصب کو خوراک مہیا کرتی ہیں۔

استعماری جنگوں کے آشوب اور ان کے اثرات سے ماورا بھی اسلام اور مغرب، الجزائر اور فرانس عمومی اقدار میں اشتراک رکھتے ہیں۔ جنوبی ساحلوں کی ثقافت کے ایسے کئی مکمل تناظرات ہیں کہ مغربی ثقافت کی طرف سے جن کو سمجھا، ہضم (Integrated) اور قبول نہیں کیا جا سکا۔ اس دانستہ طور خفیہ رکھی جانے والی مشترکہ میراث کو ظاہر کرنے کے علاوہ ہر شخص کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ ان تعلقات کے بارے سوچے اور انہیں بازیافت کرے جو ان دنیاؤں اور ان کی ثقافتوں کے مابین ہیں۔ ایک حقیقی مکالمے کے آغاز کے لیے، مشترکہ دانش ورانہ کائنات، ثقافتی افق اور تمام تاریخی حوالے نئی پڑھت کے متقاضی ہیں۔ انہیں نئے انداز سے دوبارہ زیر غور لائے جانے اور تنقید کی ضرورت ہے۔ اس وقت جب اس قدر غیر منصفانہ نظم جہاں (World Order) اور اسی قدر از کار رفتہ (Retrograde) و بنیاد پرستانہ نظریہ اپنے اپنے انداز میں ایک دوسرے کو چھپانے اور شیطانی ثابت کرنے (Demonize) کی کوشش کر رہے ہیں، یہ مفروضہ کچھ اتنا غیر اہم نہیں ہے۔ عالمگیریت، بحیرہ روم کے خطے کے مستقبل، مغرب اور اسلام کے لیے سوچنے کا مطلب ہے کہ کچھ بہت گہرے اعتقادات و تعصبات کو ترک کیا جائے جو کہ کچھ لوگوں کے لیے اخراج (Exclusion) کا ذریعہ ہیں اور کچھ دیگر لوگوں کے لیے سامان دفاع۔ ہمیں لازماً خود اختیاری (Self-Control)، معروضیت اور دانش کی طرف واپس جانا چاہیے کیونکہ معاملہ نہ صرف ہمارے مشترکہ رہن سہن کا ہے بلکہ انسانیت اور اس کی وحدت کے شانہ بشانہ تکثیریت کا بھی۔

معاملے کی سنجیدگی کا یہ تقاضا ہے کہ اس سے نمٹنے کے لیے عقل (Reason) کو بروئے کار لایا جائے اور اس طرح کے سوالوں کی پیمائش (Measure) کی جانی چاہئے جیسا کہ "مجھے اس وقت کیا کرنا چاہیے جب میں دوسروں کے ساتھ رہ رہا ہوں؟" ان تاریک زمانوں میں قریب آنا ایک رد عمل کا آغاز ہے اور اس کا مطلب ہے کہ ان مشکل اوقات میں کوئی آدمی "سوال" کو موخر نہیں کر سکتا۔ مسلمانوں کے لیے یہ بدیہی اور ناگزیر ہے کہ وہ عمیق اور تعمیری خود تنقیدی (Constructive Self-criticism) کے عمل سے گزریں ، اجتہاد کا کام ، تشریح ، تجدید کریں یہ یاد رکھتے ہوئے کہ قرآن و حدیث کشادگی و جمہوریت اور آفاقیت (Opening Up, Democracy, And The Universal) کو تجویز کرتے ہیں۔ اور مغرب کے لیے، یہ فرض کرتے ہوئے کہ وہاں "سیاسی شہر" کے مسئلے کا سوال واضح وجود رکھتا ہے، ایک جدید وجود کا اور ایک ذمہ داری کا جو کہ عیاں نہیں ہے، اسے دوبارہ غور کرنا چاہیے اس موضوع پر جو غیر کے ساتھ اس کے رشتے پر محیط ہے، خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ۔ اس تیسرے وحدانیت پرست مذہب کے ساتھ جو بری طرح

مزاحمت بھی کر رہا ہے، مکالمہ کرنا ایک بڑا مسئلہ ہے خاص طور پر جب جدید زندگی کی تعمیر بذات خود ایک ایسی بنیاد پر کی گئی ہے جو کہ عالم ممکنات سے وحدانیت پرستی کے اخراج پر مبنی ہے، اور مذہب کے استرداد، الحاد کی عمومیت یا ایک غلط استخراجی خدا پرستی پر۔

اس ڈھانچے (Framework) کے اندر، جنگ کی منطق اور ناانصافی کی عالمگیریت، عوامی و انسانی حقوق کے بیدار اصولوں اور مختلف ہونے کے حق کے ساتھ تضاد رکھتی ہے، اور معتبر آفاقیت تک رسائی کے حق سے بھی متضاد ہے۔ یہ امر ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ ہم عالم موجود پر باز تفکر کریں جہاں ہر چیز غیر مساوی، یک طرفہ اور مائل بہ خارجیت نظر آتی ہے، بغیر کسی آفاقی بنیاد، اخلاقیات اور بغیر کسی متوازن کائنات وانسانیت کی درست نمائندگی کے۔ اس تکلیف دہ دنیا پر جس میں مختلف ہونے کا حق کم از کم دیا گیا ہے، دوبارہ تفکر ایک ایسی ضرورت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

تہذیبوں کے مابین مکالمے کی علامت بننے والے الجزائری اور فرانسیسی کرداروں کو خراج تحسین پیش کرنا بھی اس میراث، تصورات اور ہماری ارتقا پذیر اصلیت پر باز تفکر کے ارادے کا حصہ ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ مقابلے، تبادلے اور مجادلے اب بھی ممکن ہیں۔ ماضی کے الجزائری مفکرین و علما محمد بن شنب (ادبی شخصیت ۱۸۶۹-۱۹۲۹) سے عبدالحمید بن بادیس (بابائے الجزائری اصلاحات ۱۸۸۹-۱۹۴۰) مالک بن نبی (عالم اسلامیات ۱۹۰۵-۷۳) سے مہدی بوعبدالی (مذہب و تاریخ دان (۱۹۰۷-۹۲) اور فرانس سے لوئی ماسیناں (شرق و اسلام شناس ۱۸۸۳-۱۹۶۲) سے ژاک برق (شرق و اسلام شناس ۱۹۱۰-۹۵) ہیٹین لیون دووال (آرچ بشپ آف الجیرز ۱۹۰۴-۹۶) سے جرمین تولیوں (نسب دان ۱۹۰۷) سب نے اپنے اپنے انداز میں محنت کی اور دیگر اب تک کرتے چلے آرہے ہیں۔ اپنی تلاش کے لیے غیر سے تقابل کرتے ہوئے ان تاریخی کرداروں نے صلح جوئی اور ملاپ کی کوشش کی۔ وہ اس بات سے بخوبی آگاہ تھے کہ زندگی میں لطف کا حصول ایک مختلف غیر کے ساتھ منصفانہ، نگران اور زرخیز تعلق کے ذریعے ہی کیا جا سکتا ہے۔ یہ اختلافات، دراڑوں، مداخلتوں کے اعتراف کا معاملہ ہے، ہر اس چیز سے جو ہمیں تشویش میں مبتلا کر سکتی ہو اور کرتی ہو۔ تہذیبی مکالمے کی ان عظیم ہستیوں کو خراج تحسین کا مقصد، سوچ کے ارفع تر مقام پر الجزائر اور فرانس کی دریافت کو رقم کرنا بھی تھا۔ مکالمے کے ذریعے دونوں ساحلوں کی مشترکہ یادداشت سے تشکر، وابستگی اور وفاداری کا اظہار مقصود ہے، اپنے آپ کو ان تباہ شدہ رشتوں کے نئے تناظرات کے ساتھ وابستہ کرنے کا اظہار

جو انحرافات، ناانصافی اور غلط فہمی کی وجہ سے برباد ہوئے، دونوں طرح کے انحراف، جدیدیت کی جنگی منطق (Logic Of War) کا اور اسلامی دنیا کی تشدد پسند اسلام پرستی (Violent Islamism) پر مبنی۔ یہ منطقی تجزیے کے ذریعے طاقت کے قانون، اندھے تشدد اور ہر طرح کے اخراج کے استرداد کا معاملہ ہے۔ یہ مباحثہ اس لیے منعقد کیا گیا تھا کہ اس مکالمے کی ایک اہم ساعت بنے، غیر کو مخاطب کرے، یہ اس غیر یقینیت سے آگے بڑھنے کی کوشش تھی جس نے نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن کی وہ صورت حال پیدا کی ہے جس میں آج اسلام اور مغرب کا تعلق گھرا ہوا ہے۔

موجودہ نازک عالمی صورت حال اور تکلیف دہ سوالات جو ہمیں کچوکے دیتے ہیں، اس مصاحبے کو متعلقہ (Relevant) بناتے ہیں، جس کی بنیاد ثالثی کی خواہش اور امید، دونوں پر رکھی گئی تھی۔ یہ ایک طرز فکر، ثقافت اور آنے والی آفاقیت (Universal to Come) پر تفکر کی طرف بلاوا تھا۔ اس کا مقصد پر امن الفاظ کے ایسے پلوں کی تعمیر تھا جن کے ذریعے غیر سے مل کر مشترکہ مستقبل کی ناقابل قیاس صورت حال کا سامنا کیا جا سکے۔ طریقہ کار کے حوالے سے یہ مصاحبہ نظریاتی مفروضوں اور ثقافتی ورثے کے متعلق یاددہانیوں تک محدود نہیں تھا۔ سب سے بالاتر، اس بات کی امید تھی کہ یہ ہمارے عہد کے ناگزیر عنوان "تہذیبوں کے مابین مکالمہ" پر انسانی و سماجی علوم سے وابستہ دانش وروں کے درمیان ایک زندہ مکالمہ بنے گا۔

اس مکالمے کے ذریعے الجزائر، ایک مغرب سے لہذا فرانس سے بھی قریب ترین عرب بربر ملک جو کہ افریقہ اور بحیرہ روم کے خطے سے تعلق رکھتا ہے، کو ایک نپی تلی امید تھی کہ یہ ان کے درمیانی فاصلے کو کم کرے گا اور اس خلیج کو پاٹے گا۔ یہ محض اتفاق نہیں تھا کہ اس کا آخری مباحثہ دریدا کے لیے مختص کیا گیا۔ ہمارے لیے وہ ایک اعلیٰ ترین درجے کے اتحادی کا نمائندہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ میں یہ کتاب لکھنا چاہ رہا تھا تاکہ اس میں جو گفتگو ہے وہ ہمارا راستہ منور کرے۔

مصطفیٰ شریف

گفتگو

میں فوراہی اس بات سے حیرت زدہ رہ گیا تھا کہ حاضرین میں کس قدر مرعوب کن لوگ موجود تھے۔ میں نے ان کو خوش آمدید کہا، یہ واضح کرتے ہوئے کہ کوئی استاد فن کا تعارف نہیں کرواسکتا، کوئی ژاک دریدا کا تعارف نہیں کرواسکتا۔ آدمی اسے اپنے دل کی گہرائی سے، احترام سے، گرم جوشی سے اور رحم دلی سے خوش آمدید کہہ سکتا ہے۔ دل کی گہرائی سے شکریہ ادا کر سکتا ہے کہ اس نے ہماری دعوت کو قبول کیا۔ میں اس مکالمے کے بارے کافی عرصہ سوچتا اور انتظار کرتا رہا جیسا کہ کسی فرمان کا کیا جاتا ہے، ایمان کے کسی عمل کی مانند، سادہ الفاظ میں ان سوالات کے بارے سوچتا رہا جو میں نے اپنے زمانے کے ایک بڑے فلسفی کے ساتھ اس مکالمے کے ذریعے اٹھانے تھے، اس اشتراک کے ناطے جو انسانی ہے، اور اس ناطے سے جو بطور الجزائری ہمارے درمیان مشترک اور ادراک سے ماوراہے، اور اس کے علاوہ بھی تمام ناموں اور سرحدوں سے ماورا، تاکہ ان مسائل میں سے چند ایک کا مختصر انداز میں سامنا کروں جو ہم سب کو درپیش ہیں۔ ہمارے مکالمے کی آخری نشست کلاسیکی فلسفیانہ مشق کے بجائے اس امر کی ایک شہادت بننے والی تھی کہ غیر سے مخاطبت ممکن ہے۔ اور یہ کہ تقریر، احترام آمیز، فکر انگیز اور دوستانہ تقریر، ذمہ داریوں کا سامنا کرنے کا ایک ترجیحی راستہ ہے۔ میں نے وہاں یہ بھی کہا کہ ہمیں شہادت کے لفظ کو غیر جانبدارانہ معنوں میں نہیں لینا چاہیے بلکہ اس سے بالکل الٹ۔ شہادت میں گواہی دینے کا عمل شامل ہے جو کہ ایمان کا تقاضا کرتا ہے۔ ایسی شمولیت جو ٹھوس زندگی میں ہے، صرف سوچ یا نظریے کا شاخسانہ نہیں۔ دریدا کے مطابق "جو ثبوت سے ورا کوئی چیز ہو" (What Goes Beyond Proof)۔ جو ہمارے مشترکہ تصورات کے ساتھ وابستگیاں ہیں اور جو ہمارے درمیان اختلافات و انحرافات ہیں جن سے ہماری شناخت تشکیل پاتی ہے، ان دونوں باتوں کی شہادت کے لیے۔ اور یہ جتنے بھی گہرے کیوں نہ ہوں انہیں اثاثہ ہی سمجھنا چاہیے۔ مختصرا تہذیبوں، ثقافتوں اور مذاہب کا مستقبل ہی انسانیت کا مستقبل ہے اور ہمیں اس کے ساتھ لگاؤ ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ بیک وقت اپنی جڑوں کے تحفظ اور وقت کے ساتھ تقلیب، تبدیلی اور کایا کلپ کے تقاضے نباہنے میں مشکلات بڑھ رہی ہیں۔ تشدد، قانون کا سکڑاؤ، دنیاؤں کے مابین مکالمے کا فقدان وہ تلخ حقائق ہیں جن کا آج ہمیں سامنا ہے۔ یہ حقیقت کہ ژاک دریدا ہمارے ساتھ موجود تھا، اس بات کی توانا علامت ہے کہ ہمیں ضرور پر امن مباحثوں کے ذریعے آپس میں جڑے رہنا چاہئیے، مایوس ہوئے بغیر۔ لہذا میں نے اسے سادگی سے خوش آمدید کہا۔

اپنی الجزائری زندگی اور یادداشت کے لیے

"شکریہ، میں آج ایک الجزائری کے طور پر بولنا پسند کروں گا" اس نے ایک مسکراہٹ کے ساتھ جواب دیا۔ "میں الجزائر میں بطور ایک یہودی پیدا ہوا تھا۔ اس طبقے میں جس نے ۱۸۷۰ میں کریمکس ڈگری کے ذریعے شہریت حاصل کر لی تھی اور پھر ۱۹۴۰ میں وہ شہریت کھو گئی۔ تب میں دس سال کا تھا، جب وچی عہد میں، میں نے اپنی فرانسیسی شہریت کھو دی اور چند سال تک میں اس قابل بھی نہیں رہا کہ فرانسیسی مکتب میں پڑھ سکوں۔ میں ایک ایسے طبقے کا رکن تھا جسے اس زمانے میں مقامی یہودی کہا جاتا تھا، جن کو اس زمانے میں یہ تجربہ ہوا کہ انہیں زیادہ مدد الجزائریوں سے ملتی ہے بنسبت ان لوگوں کے جنہیں الجزائری-فرانسیسی کہا جاتا تھا۔ یہ میرے وجود کے لیے ایک زلزلہ کن تجربہ تھا، زلزلہ کن الجزائری تجربہ۔ ایسے اور بھی تجربات تھے، مثلاً جنگ تھی بلاشبہ، اور جنگ کے بعد کے حالات کا تجربہ، تمام علامتی وسیاسی زلزلے جنہوں نے الجزائر کو ۱۹۶۲ سے لے کر اب تک متزلزل اور اب بھی رکھتے ہیں۔ بعد ازاں، علامتی بیانیے کا زائد از ضرورت استعمال کیے بغیر میں ان الجزائریوں کے لیے اظہار ہمدردی کرنا چاہوں گا جنہوں نے ان سے جسمانی و ذہنی تکلیف اٹھائی اور جو حالیہ زمینی زلزلے سے تکلیف میں ہیں۔ میں یہ بھی پسند کروں گا کہ میں اپنی فکر کا ارتکاز اس تاریخی وسیاسی زلزلے کی طرف رکھوں جس نے الجزائر کو دہلایا، آج تک دہلا رہا ہے اور بدقسمتی سے میں یہ گمان کرتا ہوں کہ مزید کچھ عرصے تک یوں ہی دہلاتا رہے گا۔ کچھ چیزیں ہیں جنہیں میں دل سے محسوس کرتا ہوں اور آپ کو بتانا چاہتا ہوں۔ آج میں یہاں ایک الجزائری کے طور پر بولنا چاہتا ہوں، ایک ایسے الجزائری کے طور پر جو ایک وقت میں فرانسیسی بن گیا، پھر اس سے فرانسیسی شہریت چھن گئی اور پھر اس نے وہ دوبارہ حاصل کر لی۔ اس تمام ثقافتی دولت میں سے جو میں نے وصول کی یا ورثے میں پائی، میری الجزائری ثقافت نے مجھے سب سے زیادہ بحال رکھا۔ یہ وہ چیز ہے جو میں بطور شہادت دل سے کہنا چاہتا ہوں۔ اس سے پہلے کہ میں اس مکالمے کا آغاز کروں جس کے لیے شریف نے مجھے یہاں مدعو کیا ہے۔"

پھر میں نے اس سے پہلا سوال پوچھا جس کا تعلق اس کے پیشے سے تھا اور بطور الجزائری ان تجربات سے جن کا ابھی اس نے تذکرہ کیا تھا اور جس نے ہمیں دہلایا اور ہمیں چھو لیا تھا۔ میں اپنے مشترکہ ماضی کے بارے یہ ابتدائی سوال پوچھنے کے لیے بے تاب تھا، خاص طور پہ اس حوالے سے بھی کہ الجزائر میں، بشمول نئی نسل کے جو عرب اور بربر اقدار کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور فرانس اور بحیرہ روم کے ساتھ نسبت کو بطور

آزاد عوام کے جس طرح آج بھی قبول کرتے اور اہمیت دیتے ہیں اور ثقافتی طور پر یہ کہتے ہوئے، ہم امید رکھتے ہیں کہ اس الجزائریت، عربیت اور اسلامیت (Arabness and of Islamicity) کو جو بحیرہ روم کی بعد (Dimension) کے ڈھانچے میں موجود ہے، کا تجربہ فرانس کی طرف سے بھی اسی طرح کیا جاتا ہو گا اور اسے ویسے ہی محسوس کیا جاتا ہو گا۔ میں نے اس سے اس حقیقت کے بارے پوچھا کہ تم ایک الجزائری نژاد ہو، الجزائری ثقافت میں پروان چڑھے ہو، ایک فرانسیسی-مغربی ویہودی-عرب (Franco-Maghrebin, Judeo-Arab Jew)، کیا تمہاری غیر کی طرف قرابت (Proximity)، جنوبی ساحل کے مسلمانوں کے ساتھ تمہارے جو اشتراکات ہیں کیا وہ کسی صورت میں تمہارے فلسفیانہ جھکاؤ (Orientation) میں اور پیشہ ورانہ زندگی میں حصہ ڈالتے ہیں؟

اس نے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے جواب دیا کہ "جو ثقافتی ورثہ میں نے الجزائر سے وصول کیا ظاہری بات ہے کہ اس نے میرے فلسفیانہ کام کو مہمیز کیا۔ تمام کام جو میں نے یورپی، مغربی یا نام نہاد یونانی-یورپی فلسفیانہ سوچ کے ضمن میں کیا، جو سوال میں نے کچھ فاصلے پر رہ کر اور ایک خاص سطح کی خارجیت کے ساتھ اٹھانے کا فیصلہ کیا تھا وہ یقیناً ممکن نہیں تھے اگر میری ذاتی تاریخ میں سے اس امر کو منہا کر دیا جاتا کہ میں کبھی یورپ کے حاشیے کا باسی نہیں رہا، میں بحیرہ روم کے خطے کی پیداوار تھا جو نہ صرف یہ کہ سادہ طور پہ فرانسیسی نہیں تھا بلکہ سادہ افریقی بھی نہیں تھا۔ اور میں نے ثقافتوں کے درمیان محو سفر رہتے ہوئے اس عدم استحکام کے کارن اپنے آپ سے غیر کی بابت سوال کرتے ہوئے اپنا وقت گزارا، اس سارے عمل نے میرے ذاتی تجربے میں وہ ہیجان پیدا کیا جس کا ابھی میں نے تذکرہ کیا تھا۔ ہر وہ چیز جس نے مجھے لکھنے کے باب میں لمبے عرصے کے لیے رجھایا، داٹریس (The Trace)، مغربی مابعد الطبیعیات کی تعمیر (باوجود اس کے جو اس بابت کہا جا چکا ہے، میں نے کبھی بھی اس کو بطور یک وضع (Homogeneous) شناخت نہیں کیا یا اس کی تعریف متعین نہیں کی کہ وہ کوئی واحد شے ہے، بلکہ کئی مقامات پہ میں نے واضح طور پر اس سے الٹ کہا) اور اس سب نے جو مجھ سے سرزد ہوا اسے کسی ایسی جگہ کے حوالے (Reference to an elsewhere) سے آنا تھا جس کی زبان و مکان میرے لیے نامعلوم اور ممنوعہ ہوں۔ اس سے بڑھ کے عین جنگ عظیم کے دوران، نومبر ۱۹۴۲ میں اتحادیوں کے شمالی افریقہ میں اترنے کے فوراً بعد الجزائر میں ایک قسم کا فرانسیسی ادبی سرمایہ جلاوطنی میں تشکیل پایا اور وہاں پہ ایک ثقافتی تنوع (Effervescence) تھا۔ لکھاریوں کی موجودگی، صحافت کا پھیلاؤ، دانش ورانہ منصوبے۔ اس نے الجزائری ادب پر فرانسیسی ادب کو واضح کیا اور اسے فرانسیسی اظہار سے آشنا کیا۔

ہم کہہ سکتے ہیں چاہے اس نے یورپی نژاد لکھاریوں کو متاثر کیا مثلاً کامیو و دیگر یا ایک مختلف تحریک کو جو اصل الجزائری لکھاری تھے۔ چند سال بعد جب اس حیرت انگیز لمحہ کیف کے اثرات ابھی زندہ تھے تو میں فرانسیسی ادب کے تیر سے گھائل ہو گیا۔ کسی لمحے دونوں سے متاثر، اور کسی لمحے ان میں سے کسی ایک کے زیر اثر۔ ایک یہود-فرانسیسی-مغربی نسلیت (Judeo-Franco-Maghrebin genealogy) اسکی مکمل وضاحت وصراحت نہیں کر سکتی لیکن اس سے قطع نظر کیا اس کے بغیر کبھی بھی کسی شے کو واضح کیا جا سکے گا۔"

اس کے اس ہلا دینے والے داخلی تفکر کو مد نظر رکھتے ہوئے میں نے مزید پوچھا کہ عرب زبان، مسلمان ثقافت اور بربر عرب حقیقت (Arab-Berber reality) کے ساتھ تعلق کا تمہارا تجربہ کیسا رہا؟ یا الجزائر کی تاریخ جو استعماریت کے ڈھانچے میں اس بات کا انکار کرتی ہے کہ بین الثقافتی مکالمہ ہونا چاہیے اور جس میں الجزائر کے عوام پر مختلف شکلوں میں تشدد کیا گیا۔

اس نے واضح اور دوستانہ جواب دیا کہ "عربی زبان بحکم حاکم میرے لیے غیر، ناشناسا اور ممنوعہ تھی۔ عربی زبان پر پابندی لگائی گئی تھی۔ میری نسل کے لوگوں کے لیے اس پابندی کے کئی ثقافتی اور سماجی روپ تھے لیکن ان سب سے بالاتر یہ مکتب کے معاملات تھے۔ ایک ایسی چیز جو وقوع پذیر ہی مکتب میں ہوتی ہے، ایک تدریسی (Pedagogical) معاملہ۔ فرانسیسی محاورے کے مطابق یہ پابندی تعلیمی نظام سے متعلق تھی۔ ان استعماری و سماجی رکاوٹوں کے بارے میں اور نسلی تعصب کی ان مختلف اشکال میں، روزمرہ زندگی اور سرکاری و انتظامی معاملات میں عربی کی غیر موجودگی کے بعد ایک ہی راستہ تھا عربی سیکھنے کا اور وہ تھا مکتب میں۔ لیکن ایک طرح سے بطور غیر ملکی زبان (Foreign Language)، ایک طرح کی اجنبی غیر ملکی زبان، جو کہ غیر کی زبان ہے۔ یہ بہت حیرت انگیز اور تکلیف دہ بات تھی کہ ایک ایسا غیر جو قریب سے بھی قریب ہے۔ کیونکہ میں ایک عرب آبادی کے کنارے پر رہتا تھا۔ ان سرحدوں میں سے ایک پر جو غیر مرئی بھی تھیں اور ان کو عبور کرنا تقریباً ناممکن بھی تھا۔ مقاطعہ اتنا ہی موثر تھا جتنا کہ وہ بظاہر معمولی نظر آتا تھا۔ اس سے پہلے کہ میں ہائی سکول میں لاپتہ ہو جاتا، وہاں دیگر نوجوان الجزائری بھی تھے، بہت قریب مگر لامحدود فاصلے پر۔ میں تجربے سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ یہ جو فاصلہ ہمارے اوپر مسلط کیا گیا، ناقابل فراموش اور آفاقی تھا۔ ایک اختیاری مضمون کے طور پر عربی پڑھنے کی اجازت تو بے شک موجود تھی لیکن اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاتی تھی۔ انتظامیہ اس کے ساتھ وہی سلوک روا رکھتی تھی جو الجزائر کے ہائی سکولوں میں کسی بھی دوسری غیر

ملکی زبان کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ عربی ایک اختیاری غیر ملکی زبان تھی الجزائر میں، اور سب سے زیادہ غیر ملکی۔۔۔اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم سے یہ زبان چھین لی گئی۔ کبھی کبھی میں اس بات پر حیران ہوتا ہوں کہ کیا یہ زبان میرے لیے ناشناسا ہے؟ کیا یہ میری محبوب زبان نہیں ہے؟ یہ میری اولین رائج زبانوں میں سے ہے اور میری محبوب زبانوں کی طرح، میں اعتراف کرتا ہوں کہ میرے پاس ایک سے زیادہ ہیں۔ میں یہ سننا پسند کروں گا کہ میرے ابلاغ سے باہر گانے کی شاعرانہ الحان (Solemnity) یا کشش جو گانے یا عبادت کی ہوتی ہے۔ جہاں تک الجزائر کی تاریخ کا تعلق ہے تو ہم اسے متروک (Obscure) علم کی طرح سمجھتے تھے۔ الجزائر جو کہ فرانس کا صوبہ نہیں تھا نہ ہی کوئی مشہور مضافاتی آبادی تھی۔ ہمارے لیے بچپن میں ہی الجزائر ایک ملک بھی تھا، الجیرز ایک شہر تھا ایک ملک کے اندر، اس لفظ کی بگڑی ہوئی حسیت میں۔ اس بات پر تا ابد بولا جا سکتا ہے۔ کچھ لوگوں نے یہاں وہاں اس یادداشت کے موضوع پر بات کا آغاز بھی کر دیا ہے کہ اس بارے ہمیں کیا بتایا گیا تھا۔ اس بارے سے میری مراد ہے کہ ہمیں مکتب میں فرانس کی تاریخ کے نام پر جو کچھ پڑھایا گیا تھا۔ ایک ناقابل یقین ڈسپلن، ایک قصہ کہانی اور ایک صحیفہ (A fable and a bible)۔ مگر میری نسل کے بچوں کے لیے ایک نیم مستقل ذہن سازی۔ الجزائر کے بارے ایک لفظ بھی نہیں تھا۔ ایک لفظ بھی اس کی تاریخ اور اس کے جغرافیے کے بارے میں نہیں تھا۔ جس کمیونٹی سے میں تعلق رکھتا تھا وہ تین طریقوں سے باقیوں سے کٹی ہوئی تھی۔ اول بربر اور عرب دونوں سے اور در حقیقت بلاد المغرب کی زبان و ثقافت سے، پھر فرانسیسی یعنی یورپی زبان اور ثقافت سے بھی کٹی ہوئی تھی جو کہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف قطب سمجھے جاتے تھے۔ اس کی تاریخ سے غیر متعلق اور ثالثاً جس سے آغاز ہونا چاہئے یعنی یہودی یادداشت سے بھی کٹی ہوئی تھی، اس تاریخ و زبان سے جسے آدمی کو اپنا سمجھنا چاہیے مگر اس خاص لمحے میں وہ نہیں تھی۔ کم از کم اس کے زیادہ تر ارکان کے لیے اندرونی طور پر مناسب مقدار میں۔ جو جارحانہ خاصیت (The Arrogant Specificity) ہے یا جسے استعماری جنگ کی دردناک سفاکی کہا جاتا ہے، اگر میں ایسا کہہ سکوں تو، مجھ سمیت کچھ لوگوں نے اس کا تجربہ دونوں طرف سے کیا۔"

مشرق و مغرب: وحدانیت و اختلاف

"میں اس میں اسی قدر اضافہ کر سکا کہ آدمی آسانی سے اس کا تصور کر سکتا ہے۔ اسی انداز میں اپنی گفتگو کے تعارف کے طور پر، موضوع کے متعلق ہماری مشترکہ سروکاروں (Concerns) کو، جن کی وجہ

سے ہم اکٹھے ہوئے تھے، میں نے کوشش کی کہ ان کے متعلق اپنا تناظر بیان کروں کہ ایک آفاقی تہذیب وہ ہوتی ہے جس کا ہر آدمی سے تعلق ہو اور وہ کسی کی بھی ملکیت نہ ہو۔ ہر سچی تہذیب تکثیریت پسند ہوتی ہے اور ہر آفاقی مظہر تک ہر شخص کی رسائی ہونی چاہئے۔ ہر شخص کو کم از کم اس کا اعتراف ضرور کرنا چاہئے کہ یونانی، عرب اور یہودی بحیرہ روم کی تہذیب کے تین عظیم تاریخی لمحات کے نمائندے ہیں اور مغرب بنیادی طور پر یہودی، مسیحی اور اسلامی (Judeo-Islamo-Christian) ہے۔ قدیم اسلام نے اس کی ترقی و جدیدیت میں خاصا حصہ ڈالا اور اسلام میں جو ہمہ گیریت کی (Emancipatory) طاقت تھی (قطع نظر ان انحرافات سے جو کہ اس کے آج کل کے نام لیواؤں نے کیے) وہ اسے نئے آفاق کی تلاش میں ایک فطری ساجھے دار بناتی ہے۔ میں نے دریدا سے اور بیک وقت خود اپنے آپ سے پوچھا کہ مغرب میں ابھی تک کچھ لوگ اپنے آپ کو اس سادہ خیالی (Simplistic notion) تک محدود کیوں رکھے ہوئے ہیں کہ اسلام اور اس کی ثقافت کم ترقی یافتہ اور متناقص ہے جبکہ اس کا موازنہ وہ مغرب سے کرتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ وہاں اس کے برعکس صورتحال ہے۔ اس کے مقابلے میں ان کے من مانے (Arbitrary) معیار کے مطابق مغربی نظام انہیں ترقی یافتہ لگتا ہے اور پھر اس بات کا دعویٰ کہ صرف وہی تہذیب یافتہ ہیں اور یہ تقاضا بھی کہ ان کی اقدار بزور طاقت دوسروں پر نافذ کی جائیں۔ کیا یہی ہماری متخالف دنیاؤں کو دیکھنے کے لیے ایک منطقی طریقہ ہے؟ اور ہمارے ماضی اور مستقبل کو مدنظر رکھتے ہوئے ہماری ذمہ داری کیا ہے؟"

اس نے مسکراتے ہوئے قطع کلامی کی اور جواب دیا کہ " یہ سوالات یا ان جیسے اور ان کے بعد آنے والے، میرے خیال میں بہت مشکل اور بہت وسیع ہیں میرے لیے کہ میں ان کا براہ راست اور مفصل جواب دوں۔ ہماری گفتگو کے دوران میں کوشش کروں گا کہ تمہاری سوچ گاڑی کا پیچھا کرنے کا کوئی راستہ تلاش کروں یا کم از کم ایک ساؤنڈنگ بورڈ بن کر ان سوالات کو منعکس کروں جو تم مجھ سے پوچھو گے۔ میں در حقیقت اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ یہ غیر منصفانہ عمل ہے کہ آپ ثقافتوں کا اس طرح سے تقابل کریں۔ اور اس کے علاوہ یہ ہر شخص کے لیے غیر منصفانہ اور نا قابل قبول ہے کہ وہ کوشش کرے اپنے نظریے اور قابل سوال سیاسی تقاسیم (Vision and questionable political divisions) کو بزور نافذ کرنے کی، چاہے وہ استعماری و ملوکی (Imperial) ہو یا کوئی بھی اور۔ میں تمہاری اس بات سے اتفاق کرتا ہوں کہ یورپیوں نے اسلام کا جو دانشورانہ ڈھانچہ (Intellectual paradigm) بنایا ہوا ہے ہمیں اس کی رد تشکیل کرنی چاہیے۔ یہ جو ایک بہت روایتی قسم کا قابل قبول اختلاف یونانیوں، یہودیوں اور عربوں کے درمیان بنا دیا

گیا ہے اسے چیلنج کیا جانا چاہیے۔ ہم جانتے ہیں کہ عرب سوچ اور یونانی سوچ ایک زمانے میں بہت بے تکلفی کے ساتھ ایک دوسرے میں گندھی رہی ہیں اور یہ بھی ہماری بنیادی ذمہ داریوں میں سے ایک ہے کہ ہم دانش ورانہ اور فلسفیانہ یادداشتوں کی بازیافت کرتے ہوئے اس پیوند کاری کو تلاش کریں جب یونانی و یہودی اور اسلامی فکر ایک دوسرے کی آبیاری کر رہی تھیں۔ ہسپانیہ میرے ذہن میں آتا ہے۔ ایسے ہی جیسے استعمار کی آمد سے پہلے میرا خاندان الجزائر میں تھا اور بظاہر وہ ہسپانیہ ہی سے وہاں آیا تھا جہاں یونانی، عرب و یہودی افکار ایک دوسرے میں مدغم تھے۔ میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ ہماری بنیادی دانش ورانہ ذمہ داری ہے کہ ہم ان وسائل و زمن کی بازیافت کریں جن میں یہ دھارے اس موجودہ فاصلے سے بہت دوری پر ایک دوسرے کو سیراب کر رہے تھے۔ علاوہ ازیں میں تو بالکل بھی مشرق و مغرب کا تقابل نہیں کروں گا خاص طور پر اس لیے بھی کہ جو الجزائر کی عرب مسلم ثقافت ہے وہی مغربی ثقافت بھی ہے۔ اسلام کئی ہیں اور مغرب بھی کئی۔"

میں نے جواب دیا کہ درحقیقت کچھ مشترکہ تناظرات ہیں جن کو کچھ لوگ مٹانا چاہتے ہیں یا انہیں مٹانے اور رد کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ مگر وہیں پر عرب مسلم، یہودی مسیحی اور یونانی رومی ثقافتوں کے مابین یا کسی بھی دوسری ثقافت میں جو دنیا میں پائی جاتی ہے، مختلف عناصر بھی ہیں اور ان سب نے مکمل طور پہ ایک ہی راستہ اختیار نہیں کیا۔ اور قطع نظر ان کے آپس میں تعلقات اور اس یکسانیت کے جو ان میں مختلف سطوح پر پائی جاتی ہے، ان کے تجربات بھی یکساں نہیں رہے۔ مجھے اس نکتے کی نشاندہی کرنے دیجیے کہ اندرونی طور پر، باوجود ہمارے ظاہر میں مماثلت کے، ہمارے حالیہ اور تکلیف دہ انحرافات اور ان کے ساتھ ساتھ ہماری مفلوج کن سستی کے، سب عربوں اور مسلمانوں کے مسائل بھی یکساں نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر معمولی رد و بدل کے ساتھ آفاقیت، سیکولرائزیشن اور سیکولرازم (With alterity, the universal, secularization, and secularism)۔ ہماری تاریخ کو دیکھتے ہوئے یہ بات بغیر کہے سمجھ لی جانی چاہئے کہ دوسرے ثقافتی خطوں اور مذاہب کی نسبت یہ خطہ کم مسائل پیدا کرتا ہے۔ اور جو اختلافات اور رکاوٹیں ایک طرف عہد عتیق کی عرب حکومتوں میں اور دوسری طرف شدت پسند سیاسی مذہبی تحریکوں میں ہیں جیسا کہ آپ بھی جانتے ہیں، وہ اسلام نہیں ہے، اور ہم اس ضمن میں آپ کی مثالی معروضیت کے شکر گزار ہیں۔ ورا اس بات سے کہ کچھ تناظرات جن میں اسلام دوسرے وحدانیت پسند مذاہب کے ساتھ اشتراک رکھتا ہے اور ماضی میں ایک آفاقی تہذیب کے لیے ان کے ساتھ ساجھے داری کر چکا ہے، جس کی ہمیں قدر کرنی چاہئے، اس کو محفوظ رکھنا اور اس کا احیا کرنا چاہیے۔ ہمارے خیال میں اسلام بھی بنیادی طور پر منفرد ہے۔

اسی تسلسل میں، جو چیز ہمیں جنوبی ساحلوں پر صدمہ پہنچاتی ہے وہ ہے موجودہ عقلیت پسند، مذہب مخالف الحادی بیانیہ جو شمال کا رویہ ہے۔ وہ غیر مناسب تنقید کرتا اور غیر مناسب ڈھانچوں (Inadequate paradigms) کا اطلاق کرتا ہے اسلام پر، بالکل ایسے جیسے مسیحیت کی تاریخ، اسطورہ اور دیگر اعتقادات پر بھی کیا گیا۔ ایک خاص طرح کا مغرب اگرچہ اس نے ساجھے داری بھی کی ہے ہمیں حکم دیتا ہے کہ ہم ایک غیر انسانی نمونے کے ساتھ قطار بنالیں جو بظاہر یونانی دیوتا جانوس کے چہرے کی طرح دہرا ہے۔ یہ ہمارے خیال میں ایک غیر متوازن و تحدید کن (Restrictive) ماڈل ہے جس کی بنیاد ایک اجنبی و غیر حقیقی نظریے (A priori) پر ہے۔ بات کو ختم کرنے کے لیے، یہ اپنے آپ کو ایک ایسی تنہا دنیا کے طور پر دیکھتا ہے جس نے اسطورائی بعد کے مقابلے میں عقلیت پسندانہ وظیفے کا انتخاب کیا۔ اور جو اسطورائی بعد ہر چیز کے ساتھ جوڑی جا رہی ہے وہ ٹھیک نہیں ہے وہ سخت عقلیت پسندی کے حکم میں بھی نہیں ہے اور وہ دنیا جو اس طریق زندگی جو مشرق سے تعلق رکھتے ہیں، کی شدید مخالف ہے جیسا کہ اسلامی ثقافت جو کہ ایک خاص طرح کے مسلمانوں کے انحراف کے باوجود دیا جو اس کے نام لیوا ہیں، اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ مکمل طور پر سچ کی طرف رہنمائی کے قابل ہے۔ نہ صرف یہ کہ اس میں سمجھ داری کا مکمل فقدان ہے بلکہ اس میں اسلام ایک مکمل طور پر ناشناسا شے ظاہر ہوتا ہے۔ جدید زندگی کی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے میں بھی جدید منطق کو سنجیدہ مشکلات لاحق ہیں۔ ہم کون ہیں؟ ہماری تقدیر کیا ہے؟ ہمیں زمین پر امتحان میں کیوں ڈالا گیا ہے؟ اور زندگی کے ایک ایسے ڈھانچے میں جو مذہب سے عاری ہے ہم کیسے زندہ رہنا سیکھ سکتے ہیں؟ اور یہ حقیقت کہ جو جدید دنیا بولتی ہے مثلاً فطرت کی، معروضی حقائق کی، بے مقصد و بے ہدف کائنات کی، بجائے ایک تخلیق شدہ دنیا کے جو مرتب ہے، مرئی اور غیر مرئی نشانیوں سے بھری ہوئی ہے۔ وہ ہمارے لیے کچھ زیادہ بے مزہ نہیں ہے۔ آج ہم باغیوں کی طرح اور صدمے کی کیفیت میں ہیں اور یہ دیکھ کر گہری مایوسی میں ڈوبے ہیں کہ ایک انقلاب بلکہ در حقیقت کئی انقلاب خطرات اور ڈی ہیومنائزیشن (Dehumanization) میں تبدیل ہو گئے ہیں اور یہ کہ بیک وقت ہمارے انسانی ورژن کو بھی نظر انداز کیا جا رہا ہے۔

اگر ہم تنقید کرنے کا خطرہ مول لیں، چاہے وہ پر امن اور فطری طریقے سے ہی کیوں نہ ہو، تو انحرافات ہیں، جھوٹ ہے، منافقت ہے، ابہام ہے، طاقتور کا قانون ہے، آزادی کی پریکٹس میں من مانیاں ہیں گویا تمام دروازے بند ہیں اور ہر برائی کا الزام بھی ہمارے سر ہے۔ ہم تو بیک وقت خود اپنے تضادات پر بھی تنقید کرتے ہیں اور اپنے ان لوگوں پر بھی، جو اس دوہرے معیار کی سیاست اور منافقانہ سیاسی بیانیے کا جو

مکالمے اور بات چیت کو رد کرتا ہے، کا غیر عقلی، اندھا دھند اور بے ہنگم رد عمل دیتے ہیں۔ پھر اس اندھے رد عمل کا بھی ایک بے شرمانہ استحصال ہوتا ہے تا کہ غیر کو بے اعتماد (Discredit) کیا جائے، انصاف اور مکالمے کے استرداد کو جاری رکھا جا سکے جو کہ تباہ کن ہے۔ ہم جمہوریت میں آفاقیت کو مانگتے ہیں اور مکالمہ اور مذاکرات جو مشترکہ مفاد میں ہوں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ہم ایک ہی کشتی کے سوار ہیں اور ایک ہی لمحے کے گرفتار ہیں۔ ہماری امید بین الاقوامی تعلقات کے درجے پر جمہوریت ہے جو فیصلہ کن انداز میں اندرونی حالات اور لوگوں کے باہمی تعلقات کا تعین کرتی ہے ان کے خصوصی اختلافات سے ماورا۔ تب جمہوریت اور مکالمہ کیا ہیں سوائے الفاظ کے جنہیں طاقتور لوگ اکتا دینے والے تواتر کے ساتھ دہراتے رہتے ہیں۔

دریدا نے مجھے نرم لیکن ٹھہرے ہوئے لہجے میں جواب دیا۔ "جسے تم آفاقی جمہوریت کہہ رہے ہو اس تصور کو بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ فرض کیا کہ جمہوریت ایسے انداز میں بنائی جاتی ہے جو موجودہ ریاستی ڈھانچے سے الگ ہے تو میں اس بات پہ یقین رکھتا ہوں کہ جمہوریت کو بادشاہت، اشرافیہ، اولیگارچی (Oligarchy) اور دیگر تمام نظام ہائے حکومت سے جو دنیا میں پائے جاتے ہیں ان سے ممتاز کرنے والی چیز یہ ہے کہ اس کا کوئی نمونہ نہیں ہے یا یہ نمونہ بلا نمونہ ہے (A model without a model)۔ یہ اپنی تاریخیت کو تسلیم کرتی ہے اور یہی اس کا مستقبل ہوتا ہے۔ یہ خود تنقیدی کو قبول کرتی ہے اور اپنی ناکاملیتوں کو بھی قبول کرتی ہے۔ تم درست کہتے ہو، یہ تمہارا جمہوری حق ہے کہ تم ہمارے نظام کی ناکافیت، تضادات اور ناکاملیتوں پر تنقید کرو۔ ایک جمہوریت کے اندر موجود ہونا اس چیلنج پر راضی ہونا ہے کہ آپ کو چیلنج کیا جائے گا اور آپ سٹیٹس کو (Status quo) کو چیلنج کریں گے اور یہی جمہوریت کہلاتا ہے۔ ایک ایسی جمہوریت جو کہ ابھی آنے والی ہے۔ میں ہمیشہ یہی کہتا ہوں کہ جمہوریت آنے والی ہوتی ہے۔ یہ ایک وعدہ ہوتا ہے اور اس کے نام میں یہ چیز شامل ہے کہ آپ اس پہ تنقید کر سکتے ہیں، اس چیز پر سوال اٹھا سکتے ہیں جو اس کے اندر پیش کی گئی ہے بر سر زمین (De facto) جمہوریت کے نام سے۔ اسی تسلسل میں، میں یہ بھی یقین رکھتا ہوں کہ دنیا میں کہیں بھی ایسی جمہوریت موجود نہیں ہے جو آنے والی جمہوریت کے تصور کے مطابق ہو۔ اسی بات کو جاری رکھتے ہوئے، اگر کہیں مکالمہ ہوگا تو اسی لیے کیوں کہ تم یہ بات کہہ رہے ہو کہ مکالمے کا فقدان ہے۔ یہ اسی آئندہ جمہوریت کی نقاب کشائی میں ممکن ہے جس کا وقوع اور وعدہ ہمارے سامنے ہے۔ یہی وقوع اور وعدہ ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم تنقید کر سکیں۔ جمہوریت ایک سماجی تنظیم ہے جس میں ہر شہری یہ استحقاق رکھتا ہے کہ وہ تنقید کر سکے، جمہوریت کے نام پہ۔ اشیا کی وہ حالت جسے ہم جمہوری کہتے ہیں۔ اسی

طریقے سے آدمی جمہوریت کو پہچانتا ہے، سب کچھ کہہ دینے کا حق، الزام یا نام نہاد جمہوریت پر تنقید کا حق، اس جمہوریت کے نام پر جو آنے والی ہے۔

جمہوریت کے لفظ کا تعلق یونانی ثقافت سے ہے اور اس بات کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا، یہ کہنے کے لیے کوئی یونان مرکز یا یورپ مرکز ہونا ضروری نہیں ہے۔ کہ لفظ یونانی ثقافت سے آیا ہے۔ لیکن اپنی ابتدا سے یونانی ثقافت نے جمہوریت کے ساتھ وہ تصورات وابستہ کیے جن سے آج آنے والی جمہوریت خود کو آزاد کروانے کی کوشش کر رہی ہے۔ آٹوکتھونی (Autochthony) کا تصور، جو کہ کسی جگہ پیدا ہونے کا اور اس جگہ کے ساتھ پیدائشی تعلق کا تصور ہے، اسی طرح علاقے کا تصور اور خود ریاست کا تصور ہے۔ میں کوئی ریاست یا شہریت کے خلاف نہیں ہوں لیکن میں یہ جرات رکھتا ہوں ایک ایسی جمہوریت کا جو قومی ریاست یا شہریت کے ساتھ بندھی ہوئی نہ ہو اور یہی وہ شرائط ہیں جن کے تحت کئی شخص بین الاقوامی جمہوریت کا تقاضا کر سکتا ہے۔ ایسی جمہوریت جو نہ صرف یہ کہ کاسموپولیٹن ہو بلکہ آفاقی بھی ہو۔ مانا کہ کاسموپولیٹن ہونا ایک بہت قابل احترام چیز ہے لیکن یہ وابستہ ہے ایک ریاست کے، اور شہری سیاست کے تصور کے ساتھ جس کا تعلق قومی ریاست، علاقے اور علاقائیت کے ساتھ ہے۔ تمام قسم کے کاسموپولیٹن سے ماوراوہ آفاقی جمہوریت ہے جو قومی ریاست کے تصور سے بھی ماورا ہے اور شہریت سے بھی۔ البتہ میں اس بات پہ یقین رکھتا ہوں کہ شرق و غرب کے درمیان ایک مکالمہ کھول دیا جائے، یا دو مختلف ثقافتی خطوں کے درمیان اور دو مختلف مذہبی خطوں کے درمیان، اگر اس طرح کا کوئی تبادلہ الفاظ و خیالات کے ساتھ اور طاقت کے استعمال کے بغیر ممکن ہے تو یہ ضرور اسی جمہوریت کے افق پر ہونا چاہیے جو ابھی آنے والی ہے۔ جو قومی ریاست اور شہریت، علاق اور علاقائیت کے ساتھ جڑی ہوئی نہیں ہے۔ یہ آزادی اظہار کی شرط ہے تبادلے کے لیے جس تم یا مکالمہ کہتے ہو۔ میں ڈائیلاگ کا لفظ زیادہ استعمال نہیں کرتا کیوں کہ اسے استحصالی لہجے (Connotation) کے ساتھ زیادہ جانا جاتا ہے۔ میں اس کو تقریر مخاطب بہ غیر، تسلیم شدہ بطور غیر، تسلیم شدہ بمعہ غیریت کہوں گا[3]۔ اور یہ تقریر پہلے یہ تصور کرتی ہے ہر شے کہنے کی آزادی کا، اس جمہوریت کے افق پر جو آنے والی ہے اور کسی قوم، ریاست، مذہب حتیٰ کہ زبان تک سے جڑی نہیں ہے۔ تو قدرتی طور پر غیر کے مذہب کا اعتراف بھی کیا جائے گا اور اسے احترام بھی دیا جائے گا جیسا کہ ماں بولی کو بھی بے شک۔ لیکن آدمی کو ترجمہ ضرور کرنا چاہیے جو کہ

---

[3] I would call it ‘speech addressed to the Other recognized as Other, recognized in his alterity

ایک ہی وقت میں احترام بھی ہے غیر کی زبان کا اور ترسیل معنیٰ بھی۔ اور یہ مفروضہ ہے کہ آپ نے آفاقی جمہوریت کو بلایا۔ اور یہ ہے ایک آفاقی جمہوریت، قومی اقتدار اعلیٰ، علاقائی ریاستوں اور علاقائیت سے ماورا۔ اور تمام نئی ٹیکنالوجیز کا استعمال کرنے والی جو درحقیقت ہماری مدد کرتی ہیں کہ ہم آگے نکل سکیں علاقائی ابلاغ کی حدود سے تاکہ ایک نئے بین الاقوامی قانون کا راستہ کھلے۔ اور جس بغیر تحدید وطاقت مکالمہ کے لیے آپ نے بات کی، اس کے لیے ہمیں ایک حقیقی بین القوامی قانون اور محترم اداروں کی ضرورت ہے جو اس قابل ہوں کہ اپنے فیصلوں کا نفاذ بھی کر سکیں۔ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ آج ہمیں بین الاقوامی قانون کے جس بحران کا سامنا ہے وہ تمام بحرانوں سے زیادہ شدید ہے، اقتدار اعلیٰ کے بحران (Crises of sovereignty)۔ اس کی دونوں صورتیں چاہے وہ چھوٹی ریاستوں کے اقتدار اعلیٰ میں کمی ہو یا طاقتور ریاستوں کی طرف سے اقتدار اعلیٰ کا غلط استعمال۔ میں اقتدار اعلیٰ کے بحران کو اپنی گفتگو کے قلب میں رکھوں گا۔ اور میرا یقین ہے کہ جمہوریت کی جس آفاقیت کی بات تم نے کی اور جو جسے تم ڈائیلاگ کہتے ہو، کو ممکن بنانے کے لیے ضروری ہے اور اس کا فقدان ہے۔ وہ اسی صورت وقوع پذیر ہو سکتا ہے جب ایک نیا بین الاقوامی قانون بنے۔

ناانصافی اور زوال

"میں اس سے اپنے سروکاروں کا اشتراک کرنا چاہتا تھا۔ بطور دانشور بلکہ بطور عام انسان بھی، ہم مشوش ہیں، ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ جدید دنیا، جس کے ہم طلب گار بھی ہیں چند منفی علامات سے داغ دار نظر آتی ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جنوبی ساحلوں پر تبدیلی کے خلاف مزاحمت اور اتفاق رائے کی طرف آنے سے گریز ہے، انحراف کی دوسری صورتیں ہیں مثلاً دست کشی چاہے وہ سیاسی معنوں میں ہو یا سماجی اور ثقافت۔ کبھی کبھار یہ کلامی جنگ کا مسئلہ بن جاتا ہے، ہمیں ارتقا کو تسلیم کرنا چاہیے۔ لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ ہم کسی بھی ایسے نمونے کو رد کر سکیں جو نامنصفانہ ہو۔ بین الاقوامی طور پر ہم انتخاب کا حق نہیں رکھتے۔ جدیدیت ناگزیر ہے لیکن ہمارا یہ حق ہے کہ ہم تنقید کریں اور اصلاح کی کوشش کریں۔ اور اس چیز کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکیں جو ہمیں ہمارے مفاد و اقدار کے خلاف لگے۔ ہمیں ضرور آفاقیت کا مطالبہ کرنا چاہیے مگر اپنا کچھ بھی لٹائے بغیر۔ جو کچھ داؤ پر لگا ہے وہ بہت اہم ہے۔

ہم اپنی جڑوں کو لٹائے بغیر جدید ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح ہم کیسے ایک آفاقی دنیا کے نمونے پر ترقی حاصل کر سکتے ہیں اور اپنی تراث پر نگران بھی رہ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ان عقلیت کے گڑھوں (Pitfalls) سے بچ سکتے ہیں جن کے نتائج کو معیشت کی زبان میں نیولبرلزم کہتے ہیں، یا نفع برائے نفع کی بالا دستی کو جو کہ انصاف کے اصول کو تباہ کر دیتی ہے۔ اور تب معنیٰ کی سطح پر ہم مذہب کے زندگی کے انخلا کا کیا کریں گے یا کم از کم ان اخلاقیات کی موت کا جو ہمیں وحدانیت پرست مذاہب سے ورثے میں ملیں؟ یہ اخلاقیات اور شناخت کو تباہ کر دینے والی صورت حال ہے۔

جدیدیت عقلیت کی بالا دستی اور سیکولیرٹی (Secularity) کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور توانائیوں کو آزاد کرتی ہے جو کہ مثبت عمل ہے لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے کہ کم از کم اس کے تین جھکاؤ ایسے ہیں جن پر بات ہونی چاہیے، ان کی اصلاح کی جانی چاہیے اور ان کے متبادل تلاش کیے جانے چاہییں کیونکہ ان پر عدم توازن کے نشانات ہیں اور وہ توازن انسانی کے جانی دشمن ہیں۔ وہ اسلام کے خلاف ہیں جو ان کے بجائے زندگی کی مختلف سطوح اور دائروں میں تعلق، ربط اور توازن چاہتا ہے، بغیر کوئی ابہام پیدا کیے۔ معنیٰ کی سطح پر، تکلیف دہ نکتہ اخلاقی ہے۔ جدید شہری کے تصور اور اس افق میں تعلقات کم سے کم ہوتے جارہے ہیں جس کی طرف وحدانیت پرست لوگ بالعموم، اور مسلمان بالخصوص بڑھ رہے ہیں۔ یہ کوئی دنیا کی انتہا نہیں ہے لیکن ایک دنیا کی انتہا ہے۔ ہم کیسے ایک اور دنیا ایجاد کر سکتے ہیں جو بندشوں اور بت پرستی کو رد کرتی ہو، اس کے اندر موجود فانی اور روحانی سے جڑتے ہوئے؟ ظاہر ہے یہ تو وہ سادہ سیکولرائزیشن نہیں ہے جو دریدا درست طور پر تجویز کرتا ہے بلکہ یہ تو رد انسانیت، رد روحانیت اور رد علامتیت ہے۔

اور سیاسی سطح پر، سماج کا جسم سرمایے کی زین کے نیچے پالیسی پر عمل درآمد کا ذمہ دار ہے۔ اور ہماری رائے میں اس غیر سیاسیانے کے عمل (Depoliticization) کی پہلے کوئی مثال نہیں ملتی۔ یہ تاریخ سازی کے امکانات کو بھی چیلنج کرتا ہے اور ذمہ دار عوام بننے کو بھی۔ ترقی یافتہ دنیا میں مباحثوں کے باوجود، اداروں کی اصلیت / اقتدار، انسانی حقوق کی بالا دستی، ذمہ دار شہری کی حیثیت سے بقا کا امکان، انصاف کے لیے گروہی اور عوامی کوشش میں شراکت، خوبصورتی اور سچ کے لئے مسائل بڑھتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ ہمارا سیاسی وجود نہ جدید معنوں میں ہے نہ ابراہیمی معنوں میں۔ طاقت ور کے جارحانہ اور کمزوروں کے خودکش اعمال سے یہ صورت حال مزید بگڑ رہی ہے۔ اور ہماری رائے میں، معلومات کی سطح پر ہم فکر کے امکان کو اور مختلف انداز

فکر کو در پیش ایک چیلنج کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔ عالم گیریت کا ہدف یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں قطعی علوم کے استعمال سے مہارت حاصل کرے، جو کہ تنہا ترقی میں مدد کے قابل سمجھے جاتے ہیں۔ یہ بھی ایک طرح کا سائنٹزم ہے۔ کثیر ثقافتی، بین العلومیت اور فطرت کے استحصال سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کو سمجھ سکنے کی قابلیت میں کمی اسی کا عکس ہے۔ بعد ازاں میں نے دریدا سے کہا کہ وہ سیکولرزم، سائنٹزم اور سرمایہ داری کی تثلیث کا کوئی مختصر کلیہ واضح کر دے جو جدید مغرب کی علامت ہے۔ ہمیں تو یہ عدم توازن کا سبب اور ایک سنجیدہ مسئلہ محسوس ہوتا ہے۔

"مجھے ان تین الفاظ پر ارتکاز کرنے دو جنہیں تم نے اپنے سوال میں مغربی تثلیث کے ساتھ جوڑا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ یہ ایک مغربی تثلیث ہے لیکن بہر حال میں ان تین الفاظ کو دیکھوں گا اور کوشش کروں گا کہ سائنٹزم، لائسزم اور سرمایہ داری کا تعلق بازیافت کروں۔ پہلے سائنٹزم کہ یہ قابل نفرین شے ہے، یہ کوئی علم نہیں ہے نہ ہی علما کا میدان یا سائنس دانوں کا۔ سائنسی عمل ہمیشہ سائنٹزم سے عاری ہوتا ہے۔ اس کے مقابل سائنٹزم ایک اثباتی دعوی ہے سائنس کی طاقت کا۔ یہ کوئی معلومات یا علم نہیں ہے۔ لہذا سائنٹزم ہمیشہ بری چیز ہوتی ہے۔ جہاں تک سیکولرزم کا تعلق ہے میں یہ سمجھتا ہوں کہ آج یہ تقلیب (Transformation) کا متقاضی ہے اور میں یہ بھی یقین رکھتا ہوں کہ فرانس میں یہ ہو بھی رہا ہے۔ میرا یہ یقین ہے کہ جو آنے والی جمہوریت ہے وہ اسے اپنائے گی۔ یہ دونوں صورتوں میں کام کرتا ہے، سیاسی کو تھیوکریٹک (Theocratic) سے بھی علیحدہ کرتا ہے اور تھیولوجیکل (Theological) سے بھی، جس سے سیاست میں ایک خاص طرح کی غیر جانب داری آتی ہے اور اسی دوران ایک مکمل طور پر متواتر اور مربوط انداز میں مذہبی آزادی کو بھی پھیلاتا ہے۔ ایک مکمل مذہبی آزادی کی ضمانت ہے ریاست کی طرف سے لیکن ظاہر ہے اس کی ایک شرط ہو گی کہ مذہبی اور سیاسی مکانات (Spaces) میں ابہام نہیں ہو گا۔ میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ ہمیں سیکولرزم کے ایک نئے تصور کی ضرورت ہے، یہ اب وہ جارحانہ مجبوری نہیں ہے جیسا کہ کبھی فرانس میں ریاست و مذہب کی بحرانی گھڑی میں ہوا کرتا تھا۔ میں یہ بھی یقین رکھتا ہوں کہ سیکولر کو اپنے ساتھ بھی سختی سے اصول پسند ہونا چاہیئے اور یک زبان ہو کر، بغیر کسی ابہام کے مذہبی اعمال کے آزادانہ وجود کے امکان کے لیے، مذہبی ثقافتوں کے لیے برداشت پیدا کرنی چاہیے۔ بے شک کسی بھی ریاست کا ایک خود مختار شہری، میں اس بارے میں پر یقین نہیں ہوں کہ میں اس بات سے آگاہ ہوں یہ کیا ہوتا ہے۔ خود مختار شہری ایک ایسا موضوع (Subject) ہے جو خود اپنا قانون تشکیل دیتا ہے، ایک مقتدر اعلیٰ موضوع (A

(Sovereign Subject)۔ یہاں دوبارہ میں اس بات کی طرف مائل ہوں کہ تجویز کروں کہ اس طرح کی آزادی ایک طرح کی ہیٹرونومی (Heteronomy) کے ساتھ آتی ہے جو کہ ایک خاص حد تک غیر کے قانون کو تسلیم کرنا ہے۔ ایک خاص تناظر میں قانون ہمیشہ غیر کا قانون ہوتا ہے۔ لیکن اس ہیٹرونومی میں غلامی یا ماتحتی شامل نہیں ہوتی، اور دیئے گئے مکان میں مذہبی کمیونٹی اپنے آپ کو بطور مذہبی کمیونٹی بہت اچھی طرح منظم کر سکتی ہے، بغیر کسی کے مکان میں مداخلت کیے اور فرد کی آزادی کا احترام کرتے ہوئے۔ بالفاظ دیگر ذاتی طور پر، میں شاید یہاں اپنی ذاتی خاصیت کی ترجمانی کر رہا ہوں، میرے اندر ایسی مذہبی گروہ بندی کے خلاف مزاحمت کا رجحان ہمیشہ سے تھا جو کسی بھی صورت کی جتھا پسند کمیونٹی ہو، جو فرد کے اوپر جبر کرتی ہو، جو اسے ایک غیر مذہبی شہری کے طور پر عمل کرنے سے روکتی ہو۔ ایک آدمی شہری ہوتے ہوئے بھی اور کسی مذہبی ہجوم کا حصہ بنے بغیر بھی مذہبی ہو سکتا ہے۔

تم نے دونوں سطوح کے درمیان ربط کے بارے بہت اچھی بات کی۔ آج فرانس جو معمہ بنا ہوا ہے اس کو جوڑنا بہت مشکل ہے۔ لیکن یہ صرف فرانس کا مسئلہ نہیں ہے، مسئلہ ممکنہ طور پر فرد یا شہری کی آزادی اور اس کی کسی مذہبی کمیونٹی سے وابستگی کے درمیان ایک ربط کی تلاش ہے جو جتنا ہو سکے پر امن ہو، اگر فرد کی مذہبی کمیونٹی سے وابستگی جبری، بے بس کرنے والی اور محدود کنندہ (oppressive, overwhelming, or repressive) نہیں ہے۔ اور میں اسے ریاست کی ذمہ داری سمجھتا ہوں، کیونکہ میں نے اس سے قبل مقتدر اعلی ریاست کے بارے یا اقتدار اعلیٰ کے بحران کے بارے جو کچھ بھی کہا، وہ مجھے یہ تصور کرنے سے نہیں روکتا کہ ہمیں ریاست کی ضرورت ہے، میں ریاست کے خلاف نہیں ہوں۔ میں ریاست کے اقتدار اعلیٰ اور اس کی اصل کے بارے سوال کرتا ہوں، جو بر سبیل تذکرہ، خود مذہبی (تھیولوجیکل) ہیں۔ میرا یہ یقین ہے کہ جن سیاسی تصورات پر ہم آج زندہ ہیں یہ سیکولرائز کیے گئے مذہبی تصورات ہیں، لہذا میں اپنے آپ سے اقتدار اعلیٰ اور خود ریاست کی مذہبی اصل کے بارے سوال کرتا رہتا ہوں۔ لیکن اس پوچھ تاچھ میں، میں ریاست کی ضرورت کو مکمل طور پر رد نہیں کرتا۔ ریاست، ایک خاص طرح کی شرائط کے تحت، اور یہی خاص شرائط ہیں جنہیں ہر مرتبہ پرکھنا چاہئے کیونکہ آدمی کی ان ذمہ داریوں کا تعین انہی کے اندر رہے کہ جنہیں اس کو سنبھالنا چاہیے۔ ریاست سیکولیرٹی اور مذہبی کمیونٹیز کی زندگی کی ضامن ہو سکتی ہے۔ ریاست معاشی طاقتوں کی مخالفت کر سکتی ہے، غلط کار معاشی ارتکاز، بین الاقوامی طاقتوں کی معاشی طاقت کی۔ اس ضمن میں، میرا یہ یقین ہے کہ ریاست اپنی ذات میں بری نہیں ہے۔ بے شک آدمی کو اس کے اقتدار اعلیٰ پر، اس کی بنیادی

مذہبی اصل پر ضرور اور مسلسل سوال کرتے رہنا چاہیے، اور یہی مشکل ہے، جسے میں رد تشکیل کے نام سے پکارتا ہوں، وہ یہی دو کام بیک وقت کرنا ہے: مثال کے طور پر ایک طرف تو اس سیاست پر سوال اٹھانا جو مغربی فکر، خاص طور یورپی فکر کو منظم کرتی ہے اس کے تصورات کی تھیولوجیکل جینیالوجی پر، اور دوسری طرف قابل ارادہ تناظر میں اور ارادی طور پر انہی تصورات کو برقرار رکھنا جو سوال اور رد تشکیل کی زد میں ہیں۔

ظاہر ہے ہم ان سوالات سے نہیں بچ رہے جن کے بارے میں ہم سب یہاں سوچ رہے ہیں، جو سوال اس دوران میں اٹھے مثلاً یہ سوال کہ جو مغرب ہے یا جسے ہم مغرب کہتے ہیں، ایک ایسا عمومی تصور ہے جسے ضرور تقسیم کرنا چاہیے کیونکہ جو یورپ کا مغرب ہے وہ امریکہ کا مغرب نہیں ہے، اور مشرق جو کہ سادہ عرب مسلم دنیا نہیں ہے، اسے بھی ضرور تقسیم کرنا چاہیے۔ البتہ، اس سوال کے تعلق سے، میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ جسے آپ مکالمہ کہتے ہیں یا نامتشدد تقریر مخاطب بہ غیر، وہ آنے والی جمہوریت کا قبول ہے جس کا میں نے پہلے تذکرہ کیا، جو رد تشکیل کو پری سپوز کرتی ہے، جو قومی ریاست کے اقتدار اعلیٰ پر سوال اٹھاتی ہے اور جو سیاست کی ایک قابل اعتماد سیکولرائزیشن ہے۔ یہ سیاست و مذہب کے درمیان تقسیم ہے۔ اور میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ ہمیں، یہاں میں ایک فرانسیسی، مغربی شہری اور مغربی فلسفی کے طور پر کہہ رہا ہوں، کہ ہم اپنے آپ کو اس عرب اور مسلم دنیا کا اتحادی بنائیں جو اس کوشش میں ہے کہ سیاست کی سیکولرائزیشن کے تصور کو آگے بڑھائے اور اس تصور کو جو سیاست و مذہب میں علیحدگی کا ہے۔ چاہے وہ سیاست و جمہوریت کے احترام میں ایسا کر رہی ہے یا مذہب و عقیدہ کے احترام میں۔ اور دونوں اطراف میں ہمارے لیے جیتنے کو کافی کچھ ہے اگر ہم ان کو علیحدہ کر دیتے ہیں۔ اور یہ بات کہے بغیر سمجھ لی جانی چاہیے کہ یہ سیاست کے تصور میں ایک باز تشکیل کو پری سپوز (Pre Suppose) کرتا ہے، خاص طور پر اس پہ سوال اٹھانے کو جسے میں نے سیاسی کے تصور کو سیکولرائز کرنا کہا ہے اور جو کہ نام نہاد یورپی فکر کے انتہائی بنیادی نوعیت کے تصورات میں سے ایک اور اپنی نہاد میں تھیولوجیکل ہے۔

علیحدگی یا ربط

میں نے یہ محسوس کیا تھا اور اب بھی کرتا ہوں کہ یہ مسئلہ ابھی تک متعلقہ ہے کہ غیر کے علم کا حصول بہت ناگزیر ہے۔ فرض کیا کہ زندگی گزارنے کا طریقہ سیکھنا مشکل ہے۔ فرض کیا کہ ناانصافیاں، ناکامیاں، امپاسز (Impasses)، اور منفی جھکاؤ دونوں جدید منطق کے بھی اور کلیساؤں کے بھی۔ ہم مسلمانوں کے لیے

بھی یہ بہت ناگزیر ہے، اس بات کی آگاہی کے ساتھ کہ بنیادی طور پر ایک طرف تو سر (Mystery) کی شکل میں وجود کی پیشکش کی گئی ہے، اس کھلاؤ کی جو ہمیشہ دسترس سے باہر رہتا ہے، خفیہ ہے اور اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے فرض کیا جائےاور دوسری طرف وحدت و تکثیریت کے درمیان ایک غیر متنازعہ (Incontrovertible) رشتے کی شکل میں، دو ایسی ابعاد جنہیں کئی ایسے نمایاں عقائد مضبوط کرتے ہیں اور جو مسلمانوں کی یادداشت کی گہرائی میں گونجتے (Resonate) ہیں۔ مغرب میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ روحانی اعتبار میں اور منطق و انصاف کی لازمی سطوح کے درمیان ارتباط کا کوئی امکان، کوئی ممکنہ ربط یا ابلاغ نہیں ہے۔ لیکن اسلام چاہتا ہے کہ وہ معاملہ کرے سر کے باب میں وحی کے ساتھ وفا کرتے ہوئے اور ایک خاص طرح کی وابستگی رکھتے ہوئے اس مذہبی ویژن کے ساتھ کہ آخری ہدف اخروی زندگی ہی ہے۔ مذہب اور سیاست کے درمیان تمیز سے بچا نہیں جاسکتا اور محتاط رہتے ہوئے جیسا کہ میں نے کہا دونوں ابعاد کو آپس میں مبہم نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی اس صدی کے رخ کے ساتھ۔ ایک میدان جس میں یہ آج التوا کا شکار ہے بلکہ اس سے بھی بدتر، اور جدیدیت دشمن دکھائی دیتا ہے کیونکہ کچھ تو اس کا اپنا انسٹر ومنٹلائزڈ مذہب ہے اور کچھ یہ عدم برداشت میں گھرا ہوا ہے۔ ان تضادات، انحرافات اور منفی حقائق سے بالاتر جو مثبت حقیقت ہے کہ اسلام زمینی حقائق کو نظر انداز نہیں کرتا (یعنی آسمان کے زمین کو کچلے بغیر) اور مسلمانوں کے اعتقاد کے دل میں سر کے ساتھ جو تعلق ہے وہ باقی رہتا ہے۔ میں یہ جانتا ہوں کہ یہ نکتہ اختلافی ہے اور میں نے اسی انداز میں اپنے سوال کو ترتیب دیا ہے۔ آج کا فلسفہ اس سر کے بارے کیا کہتا ہے؟

دریدا نے وسعت سے مسکراتے ہوئے جواب دیا "جب میں ایک طالب علم اور گبریل مارسل کی روایت کا پیروکار تھا تو ہم اکثر دونوں کے درمیان امتیاز کیا کرتے تھے۔ سر اور مسئلے کے درمیان۔ مسئلہ فلسفیانہ ترقی کا معروض ہے اور سر ایک ایسی چیز جو مسئلے میں تبدیل نہیں کی جاسکتی لیکن میں اس کہانی میں نہیں جاؤں گا کہ سر کا تصور کیا ہے اور مسئلہ کیا لیکن میں یہ کہوں گا کہ سر میں ہر وہ چیز شامل ہے جو زندگی کے نامعلوم سے معاملہ کرتی ہے، دونوں حصوں میں کہ سائنس نے مزید دریافتیں کرنی ہیں اور ابھی مزید آگے بڑھنا ہے، ترقی کرنی ہے اس کے زندگی کے متعلق علم میں، جینیات (Genetics) میں، حیاتیات میں اور زندگی کے بطور وجود احساس میں بھی، میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ جو سیاست کی سیکولرائزیشن ہے یہ علمی اور تھیوکریٹک کے درمیان علیحدگی ہے۔ یہ اس کے لیے قطعاً خطرناک نہیں ہوگی۔ اگر کچھ ہوگا تو وہ اسے اس سر کو حل کرنے کے اور ایمان کے متعلق گہرے سوالات اٹھانے کے قابل کرے گا۔ ذاتی طور پر میں ہمیشہ ایمان و مذہب میں امتیاز

کرتا ہوں۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ کئی مثبت / اثباتی مذاہب ہیں۔ان سے کوئی شخص تعلق رکھ سکتا ہے اور نہیں بھی رکھ سکتا۔ کچھ ایسے مذاہب ہیں جنہیں میں ابراہیمی کہتا ہوں ، یہودی، مسیحی، مسلمان مذہب اپنی مشترکہ بنیادیا' تنۂ' کے ساتھ۔ کچھ ایسے مذاہب ہیں جنہیں کوئی مذہبی کہتا ہے لیکن شاید وہ مذہبی نہیں ہیں۔ تصور مذہب ایک فراموش(Obscure) تصور ہے۔ ایمان میں اور علم میں۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ بذاتہ تصور مذہب کی فراموش گاری کے بارے میں لکھوں، کیابدھ ازم ایک مذہب ہے؟ کیا تاؤازم ایک مذہب ہے؟اس طرح کے ناگزیر سوالات ہیں جن سے ہم یہاں خطاب نہیں کرسکتے۔ ایک لمحے کو اگر ہم اپنے آپ اس روایتی طور پر کہے جانے والے مذہب تک محدود کریں جسے ابراہیمی مذہبی کائنات کی کتاب میں مذہب کہا جاتا ہے۔ تب میں امتیاز کروں گا یہودیت، مسیحیت اور اسلام کے ساتھ مذہبی وابستگی میں اور اس ایمان کے درمیان جس کے بغیر کوئی بھی سماجی تعلق ممکن نہیں۔ میں غیر کو مخاطب نہیں کرسکتا بغیر اس سے پوچھے کہ وہ مجھ پہ ایمان رکھتا ہے، چاہے وہ کوئی بھی ہو، اس کے مذہب سے قطع نظر، حتیٰ کہ ثقافت اور زبان سے بھی۔ آدمی غیر کے ساتھ تخاطب سے پہلے ایمان کو فرض کرلیتا ہے۔ آدمی کبھی بھی واضح نہیں کرسکتا یا ثبوت نہیں دے سکتا کہ وہ جھوٹ بول رہا ہے یا نہیں۔ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے۔ آدمی ہمیشہ یہی کہے گا کہ میں نے کچھ کہا جو غلط ہے لیکن میں نے خلوص کے ساتھ کہا تھا۔ میں غلط تھا لیکن جھوٹ نہیں بول رہا تھا۔ مزید بر آں جب کوئی آدمی ہم سے مخاطب ہو تو وہ یقین کا تقاضا کر رہا ہوتا ہے اور جو یقین اس بات کی یقین دہانی کرواتا ہے کہ دونوں، تبادلہ الفاظ اور مالیاتی کریڈٹ(Credit)، سوشل کریڈٹ اور تمام مروجہ صورت کے سماجی کریڈٹ اور سماج میں قانونیت کی۔ یہ ایمان بذات خود سماجی جڑت کی ایک شرط ہے۔اور کوئی بھی سماجی جڑت اس ایمان کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اب میں یہ یقین کرتا ہوں کہ ایک آدمی سیاست کی سیکولرائزیشن کو انقلابی بنا سکتا ہے اس ایمان کو عمومی حس میں برقرار رکھتے ہوئے۔ جو ابھی میں نے جس کی وضاحت کی اور تب اس بین الاقوامی ایمان کی بنیاد پر، اس مشترکہ ایمان، اس ایمان جس کے بغیر کوئی سماجی جڑت ممکن نہیں ہے۔ آدمی سخت مذہبی وابستگیوں کا احترام کر سکتا ہے اور اسے ضرور کرنا چاہیے اور میں قائل ہوں کہ جو سکہ بند اہل ایمان (Believer) ہیں، جو صحیح معنوں میں یہودی، نصرانی یا مسلمان ہیں یا وہ جو صحیح معنوں میں اپنے مذہبی اعتقادات کی زندگی جی رہے ہیں اور وہ جو سادگی میں ان مذاہب کے عقیدے کی توثیق نہیں کرتے وہ غیر کے مذہب کو سمجھنے کے لیے باقیوں کی نسبت زیادہ تیار ہیں، اور اس کے ایمان کو ساتھ تسلیم (Accede) کرنے کے لیے اور جس کے آفاقی ڈھانچے کی ابھی میں نے وضاحت کی ہے۔ اور میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ یہاں سیاسی

سیکولرائزیشن اور اس تعلق میں جسے آپ سرحیات کہتے ہیں کوئی تضاد نہیں ہے، جو کہ ایک حقیقت ہے اکٹھے رہنے میں ایمان کے ساتھ، جو ایمان کا عمل کوئی معجزاتی شے نہیں ہے، یہ وہ ہوا ہے جس میں ہم سانس لیتے ہیں۔ جو نہی میں بولنا شروع کرتا ہوں، حتیٰ کہ جب میں جھوٹ بھی بول رہا ہوتا ہوں تو میں یہ کہہ رہا ہوتا ہوں کہ میں تمہیں سچ بتارہاہوں میرا یقین کرو۔ میں وعدہ کرتا ہوں کہ تمہیں سچ بتاؤں گا اور ایمان کے اس عمل کا سماجی تعلق پر اطلاق کیا جاتا ہے اور خود سماجی جڑت میں بھی۔ میں اس بات کا قائل ہوں کہ جو مسلمہ عقائد ہیں انہیں کوئی بھی بنیاد پرستانہ (Fundamentalist) نہیں کہتا۔ ڈوگماٹسٹ (Dogmatist) اس بات پر تیار رہتا ہے کہ اپنے عقائد کو بزور طاقت دوسروں پر نافذ کر سکے، جنگی ہتھیار میں تبدیل کرے۔ وہ جو ڈوگماٹسٹ نہیں ہیں اور بنیاد پرست ہیں غیر کے مذہب اور آفاقی مذہب کو سمجھنے کے لیے زیادہ تیار ہیں۔ اسی ضمن میں میرا یہ یقین ہے کہ اس بات سے بہت دور کہ اس میں تضاد ہے، سیاست کی سیکولرائزیشن میں اور ڈسوسی ایشن (Dissociation) میں ایک طرح سے تعلق ہے، سماجی جڑت کا سیاسی جڑت سے اور جسے آپ سرحیات کہتے ہیں تعلق ہے۔ تب میں نے دوبارہ اپنے سوال کو اس بے رحم حقیقت کی طرف مرکوز کیا کہ ہم دنیاؤں کے مابین مکالمہ کیسے بحال کر سکتے ہیں جبکہ یہ کھلاؤ (Opening Up) ہے جسے ضرور بالادست ہونا چاہیے اور ہم کیسے بندش (Closure) کی طاقتوں کا سامنا کر سکتے ہیں تاکہ اس مشترکہ چیلنج اور اپنی تاریخ کی پیچیدگیوں کا سامنا کر سکیں۔

اس نے جواب دیا" کھلاؤ ایک ایسی چیز ہے جس کا آپ فیصلہ کرتے ہیں، آدمی کسی کو بولنے یا سننے کے لیے مجبور نہیں کر سکتا۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں ایمان و مذہب کا سوال واپس آجاتا ہے اور جس جگہ جنگ ہے وہاں کھلاؤ ضرور ہونا چاہئے اور آج ہر جگہ جنگ ہے۔ امن اسی صورت میں ممکن ہے کہ دونوں متحارب فریقوں میں سے کوئی ایک پہلا قدم اٹھائے، ایک خطرناک قدم، مکالمے کے آغاز کا خطرہ مول لے اور یہ عندیہ دینے کا فیصلہ کرے کہ یہ ہتھیار بندی نہیں بلکہ امن ہو گا۔ ہتھیار بندی اور امن میں فرق یہ ہے کہ ہتھیار بندی عارضی طور پہ جنگ کو بند کر دیتی ہے جبکہ امن جیسا کہ کانٹ نے کہا تھا ایک مسلسل عمل ہے۔ امن ناگزیر طور پر مسلسل عمل ہے اور جو تصور امن ہے اس پر تسلسل کا اطلاق ہوتا ہے۔ آدمی جنگ کو ایک لحظے کے لیے ختم نہیں کرتا، وہ ہمیشہ کے لیے جنگ کو ختم کرنے کا قول دیتا ہے۔ میں یہاں مشرق وسطیٰ میں جاری جنگ کے بارے میں سوچ رہا ہوں، میں اسرائیل و فلسطین کی جنگ کے بارے میں سوچتا ہوں اور میں ان جنگوں کے بارے میں بھی سوچتا ہوں جو کم یا زیادہ ورچوئل ہیں۔ میں بدقسمتی سے یہاں ہزاروں مثالیں

دے سکتا ہوں، بہت ہی زیادہ جنگوں کی۔ ہر جنگ میں کھلاؤ اور بندش کے درمیان جو اختلاف تھا وہ اس بات پر منحصر ہے کہ کیا خطرہ مول (Risk) لیا گیا۔ اس ذمہ داری کو جو خطرے کے دہانے پر قبول کی گئی، کسی ایسے فریق کی طرف سے جو یہ جانتا تھا کہ اگر وہ پہل نہیں کرے گا، اپنا ہاتھ پیش نہیں کرے گا تو جنگ ختم نہیں ہو گی۔ اگر آدمی انتظار کرے، اپنے تحفظات کو روکنے کے لیے شرائط رکھے تو مسلسل جنگ ہو گی۔ اور جو کھلاؤ اور بندش میں فرق ہے یہ ذمہ داری کا سوال ہے۔ کیا ایسا نہیں ہے؟ میں ضرور غیر کو ہاں کہوں گا۔ اور غیر کو ہاں کہنا ایک آغاز ہے۔ جب آپ غیر کو ہاں کہتے ہیں تو یہ ایک آزاد عندیہ ہے، یہ ایک کامل آغاز ہے۔ لیکن یہ ایک ردعمل بھی ہے۔ جب میں ہاں کہتا ہوں تو جو ہاں کا ڈھانچہ ہے وہ ردعمل کا ڈھانچہ ہے۔ جب تم ہاں کہتے ہو تو تم جواب دینے کا آغاز کرتے ہو۔ اگر کوئی آدمی مشرق وسطیٰ کی کسی ریاست کا سربراہ ہے، اور وہ امن کے لیے پہلے ہاں کہتا ہے اور اس کے ساتھ وہ خطرات بھی مول لیتا ہے جو اس کے لیے ضروری ہیں، اس میں شامل ہیں تو یہ سوال ہے کھلاؤ کا جو ممکن بنائے گا افہام و تفہیم کو، مذاکرات کو، امن کے قیام کو لہٰذا کھلاؤ اور بندش کو باہر سے نافذ کیے جا سکتے آدمی کو ضرور ہاں کہنے کا رسک لینا چاہیے، یہ زندگی کی پیدائشی توثیق (Inherent Affirmation) ہے۔

کھلاؤ سے متعلق لیکن جدیدیت کے بدلتے تیوروں کے حوالے سے تنقید کرتے ہوئے، میں نے کہا کہ زندہ رہنے کے اطوار سیکھنا بہت مشکل ہے اور اس کا کوئی قائل کرنے والا نمونہ موجود نہیں ہے، بلکہ مایوس کن اور پریشان کن نمونے ہی ہیں۔ اسلام کی طرف یہ جارحانہ پن کیوں ہے؟ کیا ترقی سے مطابقت کے لیے ہمیں ضرور یورپینائز ہونا چاہیے، امیرکنائز ہونا چاہیے، ویسٹرنائز ہونا چاہیے اور تب ہی ہم تہذیب یافتہ لگیں گے؟

تو وہ نمایاں فلسفی جو میرے ساتھ بہت توجہ اور عالمانہ شوق (Erudite Passion) کے ساتھ گفتگو کر رہا تھا اس نے مجھے بردباری اور قطعیت کے ساتھ کہا "یہاں بھی تم مجھ سے بہت مشکل سوال کر رہے ہو۔ جو تمہارے تمام سوالات کی طرح بہت لمبے جواب کا تقاضا کرتا ہے اور میں ان کے لیے اتنے سادہ جواب گھڑنے پر کچھ شرمندہ ہوں۔ آدمی کہہ سکتا ہے ایک خاص حس میں، جو اس کے لیے فرانسیسی میں "منڈیالائزیشن" کی ایک غلط اصطلاح استعمال کی جاتی ہے یا انگریزی میں عالم گیریت، جیسا کہ امریکی اسے کہتے ہیں۔ یہ ایک آفاقی یورپینائزیشن بن چکی ہے سائنس و ٹیکنالوجی کے ذریعے۔ اور وہ لوگ بھی جو اس یورپینائزیشن کی مخالفت کرتے ہیں، اور وہ بھی مسلح جدوجہد کے اعمال کے ذریعے اس کی مخالفت کا دعوی کرتے ہیں، بعض اوقات کچھ

خاص قسم کے تکنیکی علمی (Techno Scientific) یا تکنیکی معاشی علمی (-Techno-Economic Scientific) ذرائع سے خود یہی کام کر رہے ہوتے ہیں۔ البتہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمیں ان تصورات کی طرف دوبارہ دیکھنا چاہیے گہرائی کے ساتھ، پہلے میں انتہائی متضاد انداز میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ عالم گیریت ابھی تک وقوع پذیر ہی نہیں ہوئی، یہ ایک غلط تصور ہے۔ اکثر ایک عذر عدم وجود (Alibi)۔ دنیا کبھی بھی اتنی غیر مساوی اور اس میں اشتراک ایسے مبنی بر حاشیہ نہیں رہا، مزید بر آں میں یقین رکھتا ہوں کہ یہ وقت ہے کہ ہم تمیز کریں یورپیانے (Europeanization) اور امریکیانے (Americanization) کے درمیان۔ کیونکہ تم نے یورپیانے اور امریکیانے کی بات کی ہے، وہ لوگ جو میرے کام سے آگاہ ہیں، معاف کرنا اس کا حوالہ دینے کے لیے، جانتے ہیں کہ میں یورپ مرکزی (Eurocentric) ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ میں تو اس پر سوال اٹھانے کا دعوے دار ہوں۔ پھر بھی میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ ہم تاریخ کی ایک ایسی گھڑی پر ہیں، ہم کچھ دیر کے لیے رہے ہیں اور خاص طور پر پچھلے چند مہینوں میں جب یہ تقسیم امریکہ کے درمیان، میں عام ریاست ہائے متحدہ کی بات نہیں کر رہا، لیکن ایک خاص امریکی طاقت، ایک خاص امریکی سیاست اور یورپی سیاست کے مابین تقسیم ورچوئلی بہت ممکن ہے۔ ایک بار پھر یورپ مرکزیت کے بغیر، میرا یقین ہے کہ یہ گرے گی یا اس کو گرنا چاہئے ایک خاص یورپ جو کہ اپنی باز تخلیق کے مرحلے میں ہے کہ وہ نئی ذمہ داریاں سنبھال سکے، دونوں لحاظ سے، اپنے آپکو علیحدہ شناخت کرنے کے لیے اور اپنے آپ کو ایک خاص طرح کی امریکی اجارہ دارانہ وحدت سے توڑنے کے لیے اور عرب مسلم دنیا کی ان طاقتوں کے ساتھ معاملت کے لیے جو اس کے بدلے میں کھلاؤ کے لیے تیار ہوں، جمہوریت کے لیے اپنے بازو کشادہ کرنے کے لیے، جیسا کہ میں نے پہلے کہا تھا۔ میرے لیے یہ ایک نئی چیز ہے۔ ایک بار پھر، میرے کام میں میرا جھکاؤ یورپ مرکز روایات سے خبر دار رہنے والا تھا، نہ صرف استعماری روایات سے بے شک اور یورپ مرکزی روایات کے ان ڈھانچوں سے بھی جنہوں نے بین الاقوامی قانون کی بنیاد رکھی۔ اقوام متحدہ اور سلامتی کونسل کے قوانین مغربی تصورات پر ہی بنائے گئے اور میرے اندر ان کو چیلنج کرنے کا جھکاؤ تھا۔ پھر بھی عراق کے خلاف جارحیت میں جنگ کی ابتدائی علامات کے طور پر جو وقوع پذیر ہوا، یہ کہے بغیر سمجھ لیا جانا چاہئے کہ کئی ان لوگوں کی طرح جو یہاں موجود ہیں، مجھے اس حکومت کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں ہے جو ابھی گری ہے عراق میں، لیکن میں اس طریقے کے بہت سخت خلاف ہوں جس نہج پر ریاست ہائے متحدہ اس معاملے کو لے گیا۔ یک طرفہ طور پر اقوام متحدہ کے قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اور سلامتی کونسل کے قوانین کی

خلاف ورزی کرتے ہوئے۔ہاں، میں یقین رکھتا ہوں اور یہ ایک مضمون میں بھی دہرایا جائے گا جو میں ایک جرمن فلسفی ہیبر ماس کے ساتھ سائن کرنے والا ہوں اور جو اس مہینے کے اختتام پر "لیبریشن" نامی اخبار میں چھپے گا۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ حال ہی میں کچھ اہم تاریخیں رہی ہیں، جیسا کہ میں سوچ رہا ہوں ازنر، برلسکونی، بلئیر کا۔ انہوں نے کوشش کی کہ وہ سارے یورپ کو امریکہ کے پیچھے گھسیٹ سکیں لیکن اسی وقت بہت بڑے عوامی احتجاج ان ہی ممالک اور دوسرے ممالک کی گلیوں میں امریکی اقدامات کے خلاف ہوئے۔ہم یہاں فرانس اور جرمنی کے اس اولین مشترکہ اشارے میں اس یورپ کی ابتدائی علامات دیکھتے ہیں جو دنیا کو یورپیانے سے کہیں دور امریکی اجارہ داری کے راستے میں رکاوٹ ڈال سکتا ہے۔ یہ بذات خود غیر یقینی (Precarious)اور تنقید کی زد میں ہے کیونکہ یہ اجارہ داری بہت طاقتور ہے اور بیک وقت اس میں کمزوری کی علامات بھی ہیں جو کہ متناقص بات نہیں ہے۔ اور جو باقی دنیا ہے اور ایک مکالمے کا آغاز، یہاں میں تمہاری بات دہراؤں گا کہ اس آنے والی جمہوریت کی روح میں جس کا میں نے پہلے تذکرہ کیا، قومی ریاستوں اور عرب مسلم ثقافتوں، میں یقین رکھتا ہوں کہ یورپ سے آج ایک نئی ذمہ داری کا تقاضا کیا جارہا ہے اور میں اس سے خوش ہوں اور میں نے کوشش کی ہے اس سے بہتر کہنے کی ایک چھوٹی کتاب میں جس کا نام "وایوس" ہے۔یا اس متن میں جس کا میں نے تذکرہ کیا۔اس کو بہت آسان الفاظ میں کہنے کے لیے، میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ ہمیں یورپیانے نام کی کسی چیز کے وجود پر یقین چھوڑ دینا چاہیے۔ایک متشدد اجارہ داری اس مغرب کی جو امریکہ ویورپ کو باقی دنیا کے مقابل لا کھڑا کرتا ہے۔ میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ ہمیں اس تصور کو ترک کر دینا چاہیئے۔اس بات کی خاصیت (Specificity)موجود ہے کہ یورپ اپنی تعمیر کے مراحل میں ہے جو کہ میں یقین کرتا ہوں کہ بحیرہ روم کے ساحل کے ممالک کے خاص طور پر الجزائر اور مغرب کے ساتھ مل کے اور مشرق وسطی کے ممالک کے ساتھ مل کے بھی، دنیا کی اس ہئیت کو تبدیل کر دے گا جس میں ہم رہتے ہیں۔اور یہ اسی آنے والی جمہوریت کی روح کے مطابق ہو گا جس کا آج کی شام میں بہت تذکرہ کر چکا ہوں لیکن یہ ایک کفایت شعارانہ(Economical) اصطلاح ہے جس کا میں بہت جلدی استعمال کر رہا ہوں۔

اسی لمحے میں نے اس کا شکریہ ادا کیا جیسے میں اسے کہنا چاہتا تھا کہ اس کا پیغام خوش اسلوبی سے وصول پایا۔ میں نے اس بات میں اضافہ کیا کہ باوجود ہر فریق(Entity) کی خصوصیات کے، امریکہ اور یورپ کے اختلافات کے، بالادست دنیا کے لیے ثالثی کی سوچ کے تحت یہ ذمہ داری اپنانا بہت مشکل کیوں ہے جو کہ

مذہب کو حقیر نہ جانتی ہو بلکہ اس کے بجائے دنیا میں ابھی تک کھلے ہوئے سیاسی سوالات کے حل کی حوصلہ افزائی کرے اور اس کے ساتھ ہی انصاف کے سوالات کی بھی۔ ہمارے لیے تو بظاہر ایسا لگتا ہے کہ مغرب جو کہ جدیدیت کی قوت محرکہ ہے، کے پاس کوئی مضبوط سیاسی حل نہیں ہے نہ ہی کوئی منصوبہ ہے ایسے سماج کے لیے جس میں ایک طرف انصاف کا سوال مرکزی ہو، اور دوسری طرف معنی کا۔ تب اس نمونے کی کیا طاقت، فائدہ اور خاصیت جو کہ نظر انداز کرتا، حاشیے پہ کرتا ہے بلکہ در حقیقت تنقید اور جنگ کرتا ہے ہر اس چیز کے خلاف جو مذہبی ہو اور ہر اس چیز کے خلاف جو روحانی و فانی کو باہم مربوط کرتی ہے۔

دریدا نے جواب دیا یہ کہتے ہوئے، تم دیکھتے ہو کہ میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ یورپ ایک مبہم تصور ہے اور ایک مشترک نام ہے بہت سی مختلف چیزوں کے لیے جو مذہب کا ریاست کے ساتھ تعلق ہے وہ فرانس میں ویسا نہیں ہے جیسے جرمنی، انگلستان، اطالیہ میں، ہاں البتہ ان کے درمیان کچھ مشترکات ہیں جو کہ ایک خاص اصول ہے ریاست و مذہب کے درمیان علیحدگی کا، بغیر مذہب کی ملامت کے۔ اس کے متخالف ریاست ہائے متحدہ میں یا خاص عرب ریاستوں میں مختلف شکلوں میں اکثر اتحاد مابین مذہب و سیاست ہوتے ہیں دونوں اطراف میں۔ جو کہ آج میری رائے میں تبدیل ہونا چاہئے یا اس پر سوال اٹھانا چاہیے۔ اور جو ثالثی کی سوچ تم بیدار کرنا چاہتے ہو وہ انہی نکات سے مخاطب ہے اور میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ اس بات کے مخالف کچھ کہنا مذہب کے خلاف تبصرہ نہیں ہے۔ یہ تو مذہب کے احترام میں ہے کہ ہم سیاست کو اس سے علیحدہ کر لیں اور سیاسی اعمال کو مذہب کے نام یا تفویض (Authority) کے تحت کرنا چھوڑ دیں۔ یا کبھی کبھار خود مذہبی اداروں (Authorities) کے تحت۔ بد قسمتی سے ایک امریکی سربراہ ریاست اور ایک دوسرے سربراہ ریاست، جو عرب اور مسلمان ہے، کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ ان کا سیاسی کلامیہ ایک مذہبی کلامیہ ہے اپنی انتہائی ڈوگمیٹک صورت میں۔ میں نے کبھی اس بات کا یقین نہیں کیا تھا کہ یہ ممکن ہو گا کہ فرد کے وجود کو تحلیل (Synthesize) کر لیا جائے۔ کسی بھی معاملے میں، صرف میرے معاملے میں نہیں۔ لہذا میں یقین رکھتا ہوں کی جو علیحدگی یا ڈسوسی ایشن ہے یہ ناگزیر ہے، اس سے مفر نہیں ہے۔ سماجی تعلق مداخلت سے بھی بنا ہوتا ہے، غیر سے تعلق بطور غیر سے، یہ کوئی سادہ طور پر غیر سے مربوط ہونے کا نام نہیں ہے۔ یہ اس میں ایک احترام بھی شامل ہوتا ہے، تعلق جیسا کہ ہمارا تعلق ہے، جیسا بلانشو اور لیویناس نے کہا تھا "غیر کے ساتھ تعلق ایمان کو پری سپوز کرتا ہے"۔ لہذا اگر آدمی کا اکٹھے رہنا بھی ڈسوسی ایشن اور مداخلت کے اعتراف کی ایک شکل ہے۔ اس سوال کے تعلق سے جسے تم انسان کی عالمگیریت(Globality)اور

کاملیت(Totality) کہتے ہو میں یقین رکھتا ہوں کہ اس کاملیت میں زندہ رہنا یا زندہ رہنے کی کوشش کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ مذہبی طور سے زندہ رہنا بھی ممکن ہے۔ یا مذہب کو اس یکجائی کا اصول بنا دینا۔ یہ میرا معاملہ نہیں ہے لیکن میں آسانی سے یہ بات مان سکتا ہوں کہ یہ کسی اور کا معاملہ بن سکتا ہے۔ کسی ایسے آدمی کے لیے جو نہ صرف ایمان عمومی بلکہ ایک خاص مذہبی ایمان کو بھی اصول بنا سکتا ہے ایک بین الاقوامی، عالمگیر وحدت کے لیے۔ اپنے طرز عمل کے لیے۔ اخلاقیات، اصول زندگی، بغیر ان کو سیاسی نظام اصول کی شکل دیے جن کو آفاقیت اور دوسروں پر نافذ ہونا چاہیے۔ یا بغیر ان کو نظام کی شکل دیے۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ جو سیاست کا دائرہ ہے یا جو قانون کا دائرہ ہے اور اسی وجہ سے انصاف کا بھی، میں قانون کو انصاف سے ممیز کرتا ہوں، اور انصاف کو لازماً اس انسانی عالمگیریت سے علیحدہ رکھا جانا چاہئے۔ میں اس بات پر یقین نہیں رکھتا کہ ایک خاص طرح کی کاملیت وجود (Totality of Existence) یا ایک شخص کی اپنی عالم گیریت پر توجہ دی جائے جو امپلائی کرتی ہو ٹوٹالٹیرین ازم پر۔ میں یقین کرتا ہوں کہ غیر کے ساتھ تعلق انصاف کی شرط پر ہونا چاہئے، میں ہمیشہ قانون کو انصاف سے ممیز کرتا ہوں۔ قانون کی ایک تاریخ ہے جو انصاف کے لیے ناسازگار (Inadequate) ہے۔ کچھ قوانین ہیں اور قانون کی ایک خاص باڈی بھی۔ قطعیت کے ساتھ ایسا ہے کہ جو منصفانہ ہے وہ ہمیشہ ریڈیوسڈ ٹو دی لا (Reduced To The Law) ہوتا ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ جو منصفانہ ہے وہ ہمیشہ قانون تک محدود نہیں کیا جا سکتا، عدالتی، جیوریڈیکل(Juridical) میں۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ ہمارے وجود میں جو انصاف کا احساس ہے جو ہمیں اکسایا کرتا ہے کہ اس کی جیوریڈیکل میں تخفیف نہیں کرنا چاہیے نہ ہی اس کو سیاسی کے ساتھ شناخت کیا جانا چاہیے۔ یہاں میں پھر سیاسی، جیوریڈیکل اور وجودی دائروں کی علیحدگی کی بات کروں گا۔

میں نے دوبارہ عالم گیریت کا مسئلہ اٹھایا جو جنوبی ساحلوں پر ہمیں تشویش میں مبتلا کرتا ہے، روحانی اقدار کو حاشیے پر دھکیلنے، ذمہ دار شہری بننے کے کمزور ہوتے امکانات، انتہائی آزادی (Permissiveness) اور اس کے رد عمل میں بنیاد پرستی، امتناعات اور غیر قانونی نتائج کے لیے ان کا استحصال اور ان سب سے بالاتر، نسل انسانی کے بڑے حصے کا افلاس، جیسا کہ دریدا نے "سپیکٹر آف مارکس" میں درست کہا "زمین پر کبھی بھی تشدد، عدم مساوات، اخراج، قحط اور معاشی جبر نے اس قدر لوگوں، اتنی زیادہ انسانیت کو متاثر نہیں کیا۔ کیا یہ سب ناقابل رجوع ہے؟ شمال میں چند فیصلہ سازوں کی انانیت اور اندھے پن کی وجہ سے اور جنوب میں دیگر کے مفلوج اور تبدیلی و شفافیت کے تصور سے خوفزدہ ہونے کی وجہ

سے۔ شمال میں کبھی کبھار لوگ یکجہتی کی بات کرتے ہیں لیکن حقیقی تبدیلی بہت کم آتی ہے، ترقی کے لیے امداد کم کر دی جاتی ہے اور وہ بھی قابل رحم، جس کی اوسط امیر ممالک کے بجٹ کا محض صفر اعشاریہ دو فیصد ہوتی ہے اور امریکی بجٹ کا محض صفر اعشاریہ ایک فی صد اور جو بین الاقوامی اداروں کی مالیاتی اور معاشی پالیسیاں ہیں وہ آزادی کی معروضات، خاصیتوں اور انسانی وقار کو اپنے کھاتوں میں ہی نہیں لاتے۔ درجنوں ممالک کے لیے تیسری دنیا اب چوتھی دنیا بن چکی ہے۔ غربت، شدید غربت میں تبدیل ہو چکی ہے۔ ایک تہائی یا ایک چوتھائی کے لیے یہ تقریباً صفر دنیا (Zero World) ہے۔ ایک طرح کی عدم دنیا، لوگ جو ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں، غریب اور امیر ممالک کے درمیان بعض اوقات اتنا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے کہ اکیلا دس کے برابر آ جاتا ہے اور جو بعض اوقات انہیں ناقابل موازنہ بنا دیتا ہے۔ غریب ممالک میں لوگوں کو برتنوں میں ڈھویا جانے والا پانی بھی میسر نہیں ہوتا، خوراک کی کم سے کم درکار مقدار بھی میسر نہیں، اور صحت کی کم ترین سہولیات کا بھی امکان نہیں ہوتا جبکہ شمال میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دولت پیدا کی جا رہی ہے اور پالیسیاں لامتناہی صارفیت پر استوار ہیں۔ ان کی ضروریات پر کسی کنٹرول کے بغیر جبکہ جنوب میں ہم غربت اور ایسی آبادیوں کا تجربہ کرتے ہیں جو اچھی زندگی کی تمام تر سہولیات سے محروم ہیں۔ کبھی کبھار فطرت کی بے رحمی سے بھی سامنا کرنا پڑتا ہے اور اکثر بہت زیادہ استحصال، رہن کاری (Pledging)، بالادستی، چاہے وہ براہ راست ہو یا بالواسطہ، اندرونی ہو یا خارجی، خطرناک قسم کے عدم توازن، عدم مساوات اور دراڑوں کی طرف لے جاتی ہیں اور یہ چیز طاقت کے قانون کو کمک فراہم کرتی ہے۔ اور بیک وقت ہم عالمگیریت، انسانی حقوق اور جمہوریت کی باتیں سنتے ہیں۔ یہ چیز ان بیانیوں کی وقعت کو بالکل کم یا تباہ کر دیتی ہے جو سرمایہ دارانہ نمونے اور عالم گیریت کو فروغ دے رہے ہوتے ہیں۔ اور جو کم سے کم کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ملکوں کے مابین تعلقات شاذو نادر ہی جمہوریت کی روح کے مطابق نشان زد ہیں۔ کم از کم اس سے بہت کم جو اقوام متحدہ کے منشور (Charter) یا انسانی حقوق کے آفاقی اعلامیے کے بانیان نے تصور کیا تھا۔ ایک حقیقت ظاہر یہ جو ہمیں اس راستے سے روک نہیں سکتی جو یہاں تک لاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم اس آفاقی یا عالمی نمونے کا تصور کریں اور بیک وقت اسلام سے انسپائر ہونے کے حق کا بھی۔ انصاف اور معنی ہمارے تقاضے ہیں۔ یہ جانتے ہوئے ہمیں تصور کرنا چاہیے کہ کچھ بھی پیشگی فراہم نہیں کیا گیا ہوتا اور یہ کہ بنا بنایا کوئی بھی راستہ نہیں ہوتا اور جمہوریت جس کی ہمارے دونوں طرح کے سماجوں میں قلت ہے خاص طور پر جنوب اور بین الاقوامی تعلقات میں بھی، ہماری حقیر رائے میں ہمیں ایک دوسرے کے ساتھ بقائے باہمی کی غیر مختتم خواہش اور غیر کے لیے احترام کے ساتھ معاملہ

کرنا چاہیے۔ یہ ایک تو افراد کے مابین منصفانہ بنیادوں پر ایک نئی جمہوریت کے لیے ناگزیر ہے اور دوسرا سماجوں کے مابین۔ ان میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔ اور اب تک ہم بے کار ان تناظرات کو متصور کرنے پر مجبور ہیں جو ہماری خاص ثقافتوں کے حوالے سے ہمارے لیے غیر ملکی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ابھی تک پایہ ثبوت کو بھی نہیں پہنچے۔ اس سلسلے میں، میں نے اپنے مہمان سے کہا کہ "سپیکٹرز آف مارکس" اور تمہاری آخری کتاب جس کا عنوان "وایوس" جو کہ موجودہ دنیا کی بے ترتیبی کے تناظر میں ایک قابل ذکر عنوان ہے، اس میں تم ایسی بات کہتے ہو جو جنوب کے ساحلوں پر ہمیں، غیروں کو اپنی طرف کھینچتی اور بلند تر درجے پر ہمارے اندر دلچسپی پیدا کرتی ہے جنہوں نے یہ عہد کر رکھا ہے کہ ہم متبادل تلاش کریں گے۔

اس نے جواب دیا "درحقیقت جس تناظر میں میں نے بات کی تھی وہ تصور عالمگیریت تھا جو عام طور پر ایک قابل سوال کلامیے کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔ اور ہمیں یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ ہر آدمی کی نہ صرف تکنالوجی تک آزادانہ رسائی ہو گی بلکہ ذرائع ابلاغ تک اور ساتھ ہی دنیا کی دولت تک بھی۔ اور ساتھ ہی منڈی بالکل کھلی ہے اور یہ کہ ریاستیں بذات خود کوئی قانون نہیں بناتیں۔ عالمگیریت کا یہ تصور ایک مبہم کلامیے کے ساتھ وابستہ ہے جو ہمیں اس یقین تک لے جاتا ہے کہ شفافیت اور مساوات پر نہ صرف کہ کام ہو رہا ہے بلکہ یہ واقع ہو چکی ہیں۔ میں نے "سپیکٹرز آف مارکس" میں تجزیہ کیا جسے میں ورلڈ آرڈر کے دس زخم کہتا ہوں۔ اعداد و شمار کے آئینے میں جس طرح کی عدم مساوات، قحط، تکلیف، ترقی پذیری آج ہے اتنی کبھی نہیں رہی اور ایسے لوگ کہ جن کے پاس کام نہیں حالانکہ انہیں ضرورت ہے اور ایسے لوگ جنہیں بہت زیادہ کام کرنا پڑتا ہے حالانکہ انہیں کم کام کرنا چاہیے۔ اور اس طرح کی ناانصافی کی صورت حال کبھی نہیں تھی۔ ایسی صورت حال میں جس بات کے لیے کہا جانا چاہئے وہ عالم گیریت کے سوا سب کچھ ہے، وہ بین الاقوامی قانون کی تقلیب (Transformation) ہے، مقتدر اعلی ریاستوں کے مابین تعلقات کی ایک ایسی تقلیب جو تکنیکی ہو، معاشی اور سیاسی ہو۔ میں نہیں چاہتا کہ ہر چیز کو واپس قانون کے سوال پر لے آؤں کیونکہ میں نے ایک سے زائد مرتبہ پہلے بھی بین الاقوامی قانون اور اقوام متحدہ یا سلامتی کونسل کی طرف اشارہ کیا۔ البتہ میں یقین رکھتا ہوں کہ آج کی اس گھڑی ہم بین الاقوامی قانون کی خلاف ورزی کے جن واقعات کے صدمہ انگیز انداز میں وقوع پذیر ہونے کا تجربہ کر رہے ہیں تو ہمیں یہ جاننا چاہیے کہ بین الاقوامی ادارے وہ نہیں ہیں جو کہ انہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ ان کے پاس طاقت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا ڈھانچہ یورپی الاصل تصورات پر

کھڑا کیا گیا ہے اور اس پر ضرور نظر ثانی اور اس کی تکمیل ہونی چاہیے۔ میں اقوام متحدہ کے خلاف نہیں ہوں میں بلکہ اس کی اکملیت (Perfectibility) کے حق میں ہوں۔ اور سب سے بالاتر، جب آدمی دیکھتا ہے کہ ایک ادارہ جس کے اپنے ذرائع نہیں ہیں وہ یقین دلاتا ہے کہ وہ اپنے فیصلوں کا اطلاق کرے گا۔ اس کا مطلب ہے کہ ہر مرتبہ اسے اپنے فیصلے کے نفاذ / عمل در آمد کے لیے سب سے زیادہ فوجی، معاشی اور ٹیکنالوجی کے لحاظ سے طاقتور ریاست کے سامنے درخواست کرنا پڑتی ہے اور وہ زیادہ تر ریاست ہائے متحدہ ہوتی ہے جو کہ یہ فیصلہ جاری کر سکے کہ فلاں ریاست بے اصول ریاست (Rogue State) ہے۔۔ اس صورت حال کو ضرور تبدیل ہونا چاہیے اور یہ بڑی گہرائی سے تبدیل ہو رہی ہے اس تکلیف، درد، غیر یقینیت میں اور ہزار ایسی صورتوں میں جو ہمارے لیے نامعلوم ہیں۔ اور یہ صورت حال ضرور پہلے عدالتی (Juridical) نقطہ نظر سے تبدیل ہونی چاہیے۔ میں کوئی روایتی مارکسی نہیں ہوں لیکن میں یہ اچھی طرح سے جانتا ہوں کہ جو عدالتی ساختیں (Juridical Structures) ہیں وہ رسمی ساختیں ہیں اور بنیادی ڈھانچے کے حالات پر انحصار کرتی ہیں جو ایک تکنو معاشی نمونے کا ہے۔ اور ان تکنو معاشی طاقتوں کے مابین جو رشتہ ہے وہ ضرور تبدیل ہونا چاہیے۔ اور یہ بذات خود عدالتی رشتوں کو تبدیل کر دے گا۔ نتیجتاً نئے اداروں اور نئے مشترکہ اقتدار اعلیٰ کا جنم ہو گا۔ اقتدار اعلیٰ کا تصور جو ہمارے پاس آتا ہے ایک تھیولوجیکل روایت کے ساتھ وہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے کو پری سپوز کرتا ہے اور جو اقتدار اعلیٰ کے تمام بڑے نظریہ ساز تھے چاہے وہ بودین ہو یا ہابز ہو، ان میں سے کسی نے بھی آج تک اس بات پر سوال نہیں اٹھایا کہ یہ ناقابل تقسیم ہے چاہے وہ بادشاہت کی شکل میں ہو، عوام کی شکل میں ہو یا فرد واحد کی۔ آج ہمیں ضرور اس حقیقت کو تسلیم کرنا چاہیے کہ اقتدار اعلیٰ اشتراک کرنے کے لیے ہے۔ اور یہ بھی کہ قابل تقسیم ہے۔ اب تو کوئی قومی ریاست بھی خالص اقتدار اعلیٰ کی حامل نہیں ہے۔ دنیا ضرور نئے سرے سے منظم ہونی چاہیے اور تکنو معاشی طاقت اسے اس تقلیب کے قابل بنائے اور نئے رشتے وجود میں آئیں۔ یہ راستہ جمہوریت سے ہو کر جاتا ہے عوام کے ذریعے، عوام کی اس قابلیت کے مطابق جس سے وہ جمہوریت کو قبول کر سکتی ہے، اور ہر ایک کے اپنی اپنی جگہ پہ اور اپنی اپنی صورت حال اور اپنے منفرد تناظر کے مطابق جمہوریت کو اس تھیوکریٹک مقتدرہ کا مقابلے میں منظم کرتے ہوئے جو جمہوریت کے حصے بخرے کرتی اور اسے تابع بناتی ہے۔ اور یہ ناگزیر ہے کہ ہر جگہ، میں یہ نہیں کہہ رہا کہ صرف عرب مسلم دنیا کے لیے، میں یورپ، ریاست ہائے متحدہ اور جنوبی امریکہ کے لیے بھی کہہ رہا ہوں کہ لوگ جمہوریانے کی ذمہ داری قبول کریں اور اس مقصد کے لیے انہیں سیاست کی سیکولرائزیشن کے

ساتھ وابستہ ہونا پڑے گا جس کے لیے انہیں عقیدے یا مذہب کو مسترد (Renounce) کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ میں اس بات پر یقین نہیں کرتا کہ سیاست کی سیکولرائزیشن مذہب کے استرداد کو پری سپوز کرتی ہے، بلکہ اس کے بالکل الٹ ہے۔ میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ جو سکہ بند بلیورز ہیں، اگر اس لفظ کا کوئی مطلب ہے، تو وہ سب سے پہلے ہوں گے یا انہیں سب سے زیادہ اس بات کا متقاضی ہونا چاہیے کہ سیاست کو مذہب سے علیحدہ کیا جانا چاہیے کیونکہ مذہب کی آزادی کی شرط بھی یہی ہے۔ یہی شرط ہے جو ریاست کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ مذہبی آزادی کے تحفظ کی ضمانت دے سکے لہذا مذہبی طبقات اپنی من مرضی اور خواہشات کے مطابق رہ سکتے ہیں۔ البتہ میں یقین رکھتا ہوں کہ ہمیں نیا اتحاد بنانا پڑے گا ان یورپی لوگوں کے ساتھ جن کی ابھی میں بات کر رہا تھا، اور خاص طرح کے امریکیوں (میں نہیں چاہتا کہ سب امریکیوں کو ایک ہی کشتی کا سوار بنا دوں، جب میں امریکہ کی بات کرتا ہوں تو اس امریکہ کی بات کرتا ہوں جو بش کا ہے۔) ایک خاص طرح کے برطانویوں، خاص طرح کے عرب شہریوں و، بربروں، غیر مسیحیوں اور غیر یہودیوں کے ساتھ۔ "سپیکٹرز آف مارکس" میں میں نے ایک نئے طرح کے اتحاد کی بات کی تھی، ایک نئے انٹرنیشنل کی نہیں جس طرح کہ مارکسی زبان میں کہا جاتا ہے۔ لیکن ایک نئے انٹرنیشنل کی جو ماورائے شہریت اتحاد کرے اور اسی وجہ سے ماورائے ریاست، ان تمام لوگوں کے ساتھ جو یہ چاہتے ہوں کہ دنیا کو تبدیل ہونا چاہیے اس سمت میں جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے۔ اور اس بات کی علامات ہیں کہ یہ اتحاد، یہ تحریک جسے ہم عالم گیریت مخالف کہہ سکتے ہیں۔ ایک تحریک جو اپنی ذات میں ایک کثیر النوع (Heterogenus) لیکن کچھ خاص علامات اور اشاروں کی علم بردار ہے جو تمام ممالک کے مردوزن کو جدوجہد میں اکٹھا کر سکتی، اس سیاست، معیشت اور مذہبی اعمال کے خلاف، جن کے خلاف لڑنا چاہیے۔ میں یقین رکھتا ہوں اس طرح کے نئے اتحادوں پر، یہ ابھی بہت کمزور ہیں، نو مولود (Nascent) ہیں، کثیر النوع ہیں اور یہ ایک دوسرے کی تلاش میں ہیں لیکن میں پر یقین ہوں کہ یہ موجود ہیں۔، ہمارے پاس کچھ علامات ہیں کہ یہ ایک دوسرے کو تلاش کر رہے ہیں۔ فلسفی کانٹ نے کہا تھا کہ کبھی کبھی ہم ناکامیوں کے ذریعے، مثال کے طور پر فرانسیسی جمہوریہ کی، (وہ اس کے حق میں تھا لیکن ایک دہشت کی گھڑی میں اس نے اسے ناکامی خیال کیا تھا) حتیٰ کہ ان منصوبوں کی ناکامی سے بھی جو قابل اور شریفانہ (Worthy and Noble) ہو سکتے تھے، ہم یہ شگون لیتے ہیں، اس نے یاد کرتے ہوئے کہا۔۔۔ یہ علامت ہے اس بات کی کہ ترقی کا امکان موجود ہے، اور اس کی کہ اکملیت آ رہی ہے۔ ہاں، میں یقین رکھتا ہوں کہ ان تمام تحریکوں میں جو آج عالمگیریت مخالف ہیں، وہ تمام تحریکیں جو مردوزن کو معاشی

تشدد کے خلاف اکٹھا کرتی ہیں اور وہ جو دہشت گردی کے تشدد کے خلاف اکٹھا کرتی ہیں، ریاستی معاشی تشدد کے خلاف، استعمار پسند (Imperialist) اجارہ داریوں کے خلاف، ان میں ایک نئے اتحاد کی علامت ہے جو آج تشکیل پا رہا ہے۔ اور میری یہ خواہش ہے کہ اس میں نہ صرف یورپی اور امریکی ہوں بلکہ الجزائری، تیونسی، مراکشی، مسلمان، تمام عرب مسلم دنیا سے اور دیگر مسلمان قوموں سے۔ قدرتی طور پر ہر ایک یہ کام نہیں کر سکتا اور کرنا بھی نہیں چاہیے، بطور الجزائری، مراکشی، عراقی یا سعودی ہر ایک اپنی منفرد صورت حال میں ہے۔ ایک فرانسیسی آدمی بطور الجزائری یا مراکشی کے یہ نہیں کر سکتا، ہر ایک اپنی حالت میں ہے اور اسے اپنی ذمہ داری سنبھالنا ہے۔ تم نے پوچھا کہ میں نے پہلے کہا تھا کہ جمہوریت کو کیسے کھولا جائے اور نہ بند کیا جائے۔ آدمی کو اس کے لیے لازماً آغاز کرنا چاہیے، یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے درآمد یا برآمد کیا جاسکے یا کوئی آدمی جمہوریت کو پیراشوٹ کے ذریعے نہیں اتروا سکتا۔ جمہوریت، طاقت کے ذریعے عراق پر نافذ نہیں کی جا سکتی۔ ہم یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو ہونے کا خطرہ دلایا جاتا ہے، دوسری جماعتیں اس بات کی دھمکی دیتی ہیں کہ وہ جمہوریت کو اپنے ہاتھ میں لے لیں گی یا جواباً اس کو مطابقت دے دیں گی تاکہ اس پر قابض ہو سکیں اور ان توقعات سے متخالف نتیجہ حاصل کر سکیں جن کی وجہ سے یہ وقوع پذیر ہوئی۔ میں اسی طرح کا ایک خوفناک لمحہ یاد کر سکتا ہوں جب جمہوریت پر قبضے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور ایک اسلام پسند تحریک نے الجزائر میں انتخابات کو ملتوی کیا۔ میں یہاں اس پر بحث نہیں کر سکتا، ہمارے پاس وقت نہیں اور یہ ایک لمبے تجزیے کی متقاضی ہے۔ انتخابات ملتوی کیے گئے اس وجہ سے یا اس بہانے سے کہ جمہوریت دشمن طاقت میں آنے والے ہیں اور تب وہاں پر خوفناک ذمہ داریاں تھیں سنبھالنے کے لیے۔ ایک ایسی صورتحال کے سامنے جس میں جمہوریت کے دشمن جمہوریت کے نام پر اس پر قابض ہو سکتے ہیں، ذمہ داریاں منفرد ہیں اور یہ خوفناک بھی ہیں، اس معاملے میں اس لیے بھی کہ آدمی ذمہ داری سنبھالتا ہے یہ نہ جانتے ہوئے کہ وہ کہاں پر ہے۔ لیکن اگر کوئی یہ جانتا ہوتا کہ اسے کیا کرنا چاہیے، علم سادگی سے اس کی رہنمائی کر سکتا تو تب وہاں کوئی ذمہ داری نہ ہوتی۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ کیا کیا جانا ضروری ہے، ہم وہ کرتے ہیں اور اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، اس میں کوئی فیصلہ نہیں ہے۔ ذمہ داری، فیصلے کیے جاتے ہیں ایک ایسے اندھیرے میں جو کہ علم کا فقدان ہے۔ اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم جہالت، علم کا فقدان یا فراموش گاری (Obscurantism) کاشت کرنا چاہیے۔ ہمیں ضرور جاننا چاہیے، ہمیں جس قدر ممکن ہو سکے زیادہ علم اور تنقیدی آگہی اکٹھی کرنی چاہیے، سائنسی معلومات جتنی زیادہ ممکن ہوں، سائنٹزم (Scientism) نہیں۔ لیکن ہمیں یہ بھی جاننا چاہیے کہ جو

فیصلے، ذمہ داری اور کھلاؤ کی گھڑی ہے وہ علم سے نہیں آتی، یہ ایسی چھلانگ ہوتی ہے جو آدمی کو لگانی پڑتی ہے وہ جہاں کہیں بھی ہو۔ اپنی منفرد صورتحال میں، جس میں کہ وہ پایا جاتا ہے۔ علم اور ذمہ داری کے درمیاں ایک اتھاہ کنڈ (Abyss) ہے۔ لہذا ہمارے پاس علم ضرور ہونا چاہیے، ہمیں علم کی ضرورت ہے، ہمیں ضرور سائنس کو کاشت کرنا چاہیے لیکن اکیلی سائنس کافی نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ آج کل جو زیادہ تر متشدد تحریکیں ہیں جنہیں ہم دہشت گردی کی تحریکیں کہتے ہیں وہ زیادہ تر ٹیکنو سائنٹفک جدیدیت کے ساتھ جڑی ہیں۔ علم نہ جمہوریت کی ضمانت دیتا ہے نہ اخلاقی ذمہ داری اور انصاف کی، لہذا ہمیں علم ضرور حاصل کرنا چاہیے۔ کسی آدمی کو علم یا تنقیدی آگہی کو مسترد نہیں کرنا چاہیے لیکن کچھ لمحات ایمان کے ہوتے ہیں جن میں چھلانگ لگائی جاتی ہے جو چھلانگ کھلاؤ کی ہوتی ہے۔ اس نئے اتحاد کی طرف جس کی میں نے پہلے نشاندہی کی تھی۔

ترقی مطلق یا عدم ترقی

اسی لمحے جب وہ ترقی کے حصول کے لیے اور امتیاز برقرار رکھتے ہوئے اتحاد کے بارے میں گفتگو کر رہا تھا (ایک ایسا موضوع جو مجھے بہت عزیز ہے) تو میں نے یہ فیصلہ کیا کہ اس رشتے کے بارے میں جو سکہ بندیت (Authenticity) اور ترقی کے درمیان ہے، کلیدی سوال اٹھاؤں۔ ہم جانتے ہیں کہ شناخت کبھی بھی طے شدہ (Fixed) نہیں ہوتی، یہ اظہار ہوتا ہے ایک رشتے کا، وقت کے ساتھ، جگہ کے ساتھ اور اقدار کے ساتھ۔ اور دوسروں سے زیادہ، میرے خیال میں، ہم مسلمانوں کو متواتر (Perennial) اور انقلابی اقدار کے ساتھ جڑنے کی ضرورت ہے۔ البتہ سکہ بندیت، جدیدیت کے ساتھ ہمارے لیے باعث تشویش ہے اور ہمارا چیلنج ہے۔ روحانی اقدار اور تنقیدی منطق (Spiritual Values and Critical Logic) کی مشق میں ہمارے لیے اتنی گنجائش ہونی چاہیے کہ ہم غیر کے ساتھ کھلے ڈلے رہ سکیں، دنیا اور یادداشت، وجود کا معنی، زندگی اور موت۔ ہمارے پاس اب بھی کئی ایسی چیزیں ہیں جو ہم کر سکتے ہیں، رستہ طویل ہے۔

اسی طرح، مثال کے طور پر الجزائر، جو کہ ایک ترجیحی جغرافیائی تزویراتی مقام پر واقع ہے جو گزر گاہ ہے اور جس نے اپنی آزادی کے لیے ہمیشہ بھاری قیمت چکائی، ایک عرب اور مسلمان ملک جو کہ بحیرہ روم کے خطے سے تعلق رکھتا ہے اور جس اپنی کئی ٹیبوز کھوئی ہیں، وہ اس قابل ہے کہ جدید اور سکہ بند کے درمیان بہت چاہی جانے والی ترکیب (Synthesis) حاصل کر سکے۔ آج ہم چاہتے ہیں کہ اپنے بحیرہ روم سے تعلق اور

اپنے عالمی تناظر پر زور دیں، اور اس بات سے محتاط رہتے ہوئے کہ ان خاص بیئرنگز کی تعداد کو جو ہمارے وسائل سے، ہماری تاریخ اور تہذیبی ورثے سے وابستہ ہیں نہ کھوئیں ۔ کوئی تہذیب یا سماج آمریت (Autarchy) میں اور بندش میں نہیں رہ سکتا اور ہمارے متون نہ صرف اجازت دیتے ہیں بلکہ تقاضا کرتے ہیں اس بات کا کہ ہم احترام کریں اپنے سے مختلف غیر کا۔یہی وجہ ہے کہ ہم بنیادی طور پر میزبانیت سے وابستہ ہیں اور تبادلوں، مذاکرات اور مباحثے کے ساتھ۔ڈائیلاگ کے ذریعے آدمی غیر کے عقائد کو دریافت کرتا ہے اور آدمی اپنے اعتقادات کی ثقاہت کی تصدیق کرتا ہے۔کچھ بھی پیشگی یقینی نہیں ہوتا، نہ جدیدیت اور نہ ہی سکہ بندیت۔ یہ در حقیقت ایک رشتہ ہے جدیدیت اور سکہ بندیت، وحدت و تکثیریت، جدید سائنسی افادیت (Efficacy) اور اخلاقی اقدار کے درمیان جو کہ ایک سماج کی تعمیر کرتی ہیں۔

بے شک یہ مشکل ہے کہ معنی و منطق کو آپس میں جوڑا جائے اور انہیں ہم آہنگ کیا جائے لیکن پھر بھی ہم کوشش کرتے رہیں گے۔ ہم نہیں چاہتے کہ اخلاقیات، اقدار، ایک ڈی آنٹولوجی (Deontology) کو برقرار رکھنے کا امکان چھوڑ دیں۔ کیونکہ ہماری خیال میں آزادی، معنی اور انصاف ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہیں۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ہم پختہ یقین والے ہیں۔ جیسا کہ ژاک دریدا زور دیتا ہے کہ تکثیریت اور جو رنگارنگی ہے ثقافتوں کی اور طرز زندگی کی، اس کا یہ منصب ہے کہ اسے محفوظ کیا اور زندہ رکھا جائے۔ ہم یقین رکھتے ہیں کہ چاہے وہ ترقی مطلق ہو یا سرے سے نہ ہو، اسلام آدمی کو ایک تکملے کے طور پر دیکھتا ہے، اپنی ذات میں ایک عالمی اور مقتدر اعلی تکملہ (Totality)، اپنے آپ کو تھیوکریٹک رکھتے ہوئے۔ ٹوٹلٹریزم (Totalitarianism) کی طرف سے ایک خطرہ جو کہ تمام ڈوگماز اور نظاموں کو زیر نگین (Undermine) کرتا ہے، اسلام ایک متوازن دنیا کے لیے تلاش میں ساجھے داری کر سکتا ہے۔ اور یہ کہنے کے لیے کہ ایک کم ڈی ہیومنائزڈ، زیادہ منصفانہ اور زیادہ منطقی دنیا۔ یہ اسلام ہی ہے جو کہ ترقی کے بھیس میں مذہب کی حاشیہ نشینی کو رد کرتا ہے۔ یہ اس بات کی بھی مخالفت کرتا ہے کہ مذہب و سیاست میں ابہام پیدا کیا جائے لیکن وہ ان سے نظر نہیں ہٹاتا۔لہٰذا جدید زندگی ایک "کچھ بھی مذہبی نہیں" یا "کچھ بھی سیاسی نہیں" میں تبدیل نہیں ہوتی۔ ہر چیز مرچنڈائز (Merchandise) ہے۔ اسلام ایک غیر روایتی ساجھے دار ہے، منفرد، اصل۔ اور اس قابل ہے کہ وہ یقینی تصور کی جانی والی اشیا پر سوال اٹھا سکے اور اس قابل ہے کہ اس نئی عالمگیر عمارت میں اپنے تعمیراتی سامان کے ساتھ حصہ ڈال سکے جس کی تعمیر ابھی ہونی ہے۔ مشاہدے میں آنے والی بڑھتی ہوئی تبدیلی کی رفتار کے پیش نظر، یہ مسلمانوں پر ہے کہ وہ اپنے اندرونی انقلاب کا آغاز کریں یا کم از کم ان غیر متحرک

مسلمان عالمین پر ہے جو ہمارے آباواجداد سے مختلف سمجھے جاتے ہیں، جنہوں نے اپنی ذمہ داری کو اپنایا اور ایک عقلیت پسند وجود کے طور پر تاریخ سازی کی، قدرتی اور مذہبی وجود کے طور پر۔ اس بات میں ابہام پیدا کیے بغیر یا مخالفت کیے بغیر کہ یہ زندگی کی مختلف ابعاد ہیں۔ آج ہم اس زوال سے جسے تکنالوجی اور قطعی علوم (Exact Sciences) کی شمولیت اور فروغ کے ساتھ بدتر بنایا گیا ہے مطمئن نہیں رہ سکتے۔ جو کہ جدیدیت ہے لیکن سکہ بند جدیدیت نہیں ہے۔ جو سکہ بند ہے وہ عالمی اور بین الثقافتی تناظر کی طرف ہماری رہنمائی کر سکتی ہے۔ یہی وہ راستہ ہے جس کی ہم پیروی کرنا چاہتے ہیں۔ ڈائیلاگ کے ذریعے ہم نئے آفاق تک پہنچ سکتے ہیں۔ اکیلے یہ ورچوئلی ناممکن ہے۔ بہر صورت آج کا مسلمان اپنے آپ سے سوال کا آغاز کر رہا ہے اپنی ایک اور قسم کی ہستی کو باز استوار (Reestablish) کرنے کے لیے، جدیدیت کے ساتھ اور اس کے باوجود۔ ہم غیر کی نقالی اور اپنی دہرائی کے ساتھ مزید مطمئن نہیں رہ سکتے۔ میں نے دریدا سے اپنا سوال پوچھا "ہمارے اس معلوم کے مطابق کہ دنیا، اگر یہ متحد ہو تو اسے بالضرور تکثیری اور ملٹیپل موڈز کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ ان تہذیبوں کی طرح جو مختلف ہونے کے حق سے خوف کھاتی ہیں۔ تو کیا تم سمجھتے ہو کہ آنے والی تہذیب تکثیری ہوگی، یا نہیں؟"

اس نے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے جواب دیا "میں یقین رکھتا ہوں کہ تکثیریت، تہذیب کا جوہر ہے۔ اور تکثیریت سے میں غیریت (Alterity) معنی لیتا ہوں۔ غیریت کا اصول اور غیریت کے لیے احترام۔ یہ اصول ہیں لہذا میں ایک یکساں (Homogenous) آفاقی تہذیب کا تصور نہیں کرتا، بلکہ یہ تو تہذیب کی متضاد ہوگی۔ مثال کے طور پہ ہم آج جانتے ہیں کہ زبانوں کی ایک قابل ذکر تعداد ہر روز مٹ رہی ہے۔ میں صحیح تعداد نہیں جانتا لیکن میں یہ جانتا ہوں کہ سینکڑوں ایسی زبانیں اور بولیاں ہیں جو غائب ہو رہی ہیں۔ یہ ایک خوفناک زبانی اجارہ داری ہے جو زمین کو اپنی زد میں لے رہی ہے۔ اور یہ ایک خلاف تہذیب شے ہے۔ ایک تہذیب کو ضرور تکثیری ہونا چاہیے۔ اسے تکثیر السنہ، تکثیر ثقافت، تکثیر اعتقادات اور مختلف طرز ہائے زندگی کے لیے احترام کو یقینی بنانا چاہیے اور اسی تکثیریت میں ایک موقع ہے، میں نام کے ساتھ کسی حل کی بات نہیں کروں گا جو کہ مستقبل کے لیے ممکن ہے، تکثیریت اور غیریت میں۔ اس تکثیریت اور تعدد کے لیے احترام بہت مشکل ہے کیونکہ اس کے لیے ہمیں ایک محاورے کی پرداخت کرنی پڑتی ہے۔ جس چیز کو میں محاورہ کہتا ہوں وہ غیر کی زبان کی انفرادیت ہے، غیر کی شاعری ہے۔ غیر کے محاورے کے بغیر کوئی شاعری اور کھلاؤ ممکن نہیں ہے۔ ہمیں ہم میں سے ہر ایک کے محاورے کا ضرور احترام کرنا چاہیے۔ صرف انہی کا نہیں

جو نام نہاد قومی محاورے ہیں بلکہ ہر شخص کے محاورے کا، یہ اس کا طرز کلام ہے، اس کا وجود ہے اور سگنی فائنگ (Signifying) کا آخر۔ بیک وقت ابلاغ کرتے ہوئے اور ترجمہ کرتے ہوئے، ہمیں ضرور ترجمہ کرنا چاہیے۔ جو ترجمے کا مقصد ہے، وہ محاورے کے احترام سے غیر مطابق نہیں ہے، بلکہ اس کے الٹ۔ اصول میں محاورہ ناقابل ترجمہ ہے مگر صرف وہی شے جو ناقابل ترجمہ ہے، ترجمے کے لیے اکساتی ہے۔ اس تکثیری تہذیب کے لیے جس کی تم بات کر رہے ہو، ہمیں منفرد محاوروں اور قابل ترجمہ کاری کی ثقافت رکھنی چاہئے جو کہ آفاقیت ہے۔ ہمیں ضرور ان کو اکٹھا رکھنا چاہیے۔ یہ مشکل ہے۔ یہ بعض اوقات ناممکن ہے لیکن یہی شرط ہے اس آفاقی تہذیب کی جس کے متعلق تم بات کر رہے تھے۔ اور جتنا کچھ آج کی اس دنیا میں داؤ پہ لگا ہے ایسا کبھی بھی نہیں تھا۔ یہ نئے سٹیکس (Stakes) ہیں جو ایک نئے تفکر کے لیے بلاتے ہیں، اس بات پر کہ آفاقی کیا معنی دے سکتا ہے اور کیا ہو سکتا ہے۔ میں دائیں بازو سے اپیل کرتا ہوں کہ وہ تنقیدی سوال کرے نہ صرف ان تصورات کی تاریخ کے متعلق بلکہ تنقید کے عمومی تصور کے متعلق بھی۔ جو ایک تفتیشی شکل ہے فکر کی۔ سوال سے کسی چیز کو ٹوٹنا نہیں چاہیے۔ حتیٰ کہ آفاقیت کے کلاسیکی مجسمے کو بھی۔ اور نہ ہی تنقید کے ایک روایتی تصور کو۔ یہ بالکل واضح ہے کہ تنقید، رد تشکیل، سوچ کے کام کو تکثیر میں کہا جا سکتا ہے، زبانوں، ثقافتوں اور وحدتوں کی ایک تکثیریت میں"

میرے خدشات کے متعلق جو اس کے فلسفے کا عرق تھا وہ ابھی ظاہر کیا گیا تھا۔ سوچ کا کام اس کسی اور جگہ سے شروع ہوتا ہے جو میری اپنی ہے یہ ظاہر حقیقت جو بہت سے بدنیت بھولنے کا ناٹک کرتے ہیں، میرے لیے ناگزیر محسوس ہوتی ہے، دونوں غیر مسلموں اور مسلمانوں کے لیے۔ یہ بہت ضروری ہے کہ وہ یاد رکھیں کہ آفاقیت میں کسی کی اجارہ داری نہیں ہو گی۔ یہ آج ہمارے لیے باقی ہے کہ ہم ایک مشترکہ آفاقی کی بازیافت کے لیے اکٹھے کام کریں،۔ ڈیڑھ گھنٹہ سے زائد گزر چکا تھا اس لمحے سے اب تک، جب میں نے نشست کا آغاز کیا تھا۔ میں نہیں چاہتا تھا کہ اس کی اس کشادہ دلی کا ناروا فائدہ اٹھاؤں لہذا میں نے فیصلہ کیا کہ اپنے نقطہ نظر کی تلخیص کر کے چیزوں کو سمیٹا جائے۔ میں نے کہا کہ در حقیقت مشترکہ طور پر بہت جلد ایک آفاقی تہذیب کا تلاش کیا جانا ضروری ہے جس کی سخت کمی ہے بہت بڑی ترقی کے بجائے۔ آج کوئی تہذیب نہیں ہے۔ ایک طرف ابراہیمی اقدار ہیں اور دوسری طرف جمہوریت ہے جن کا حلقہ اثر کم ہو رہا ہے۔ اور عدم مساوات اور ڈی ہیومنائزیشن میں بڑھوتری کا جو ایک خطرہ ہے یہ ہمارے عہد کے اختصاصات میں سے ایک ہے۔ شرافت، اخلاقیات اور روحانی اقدار ہماری زندگی کو چھوڑ چکی ہیں۔ اور جیسا کہ ہم نے خود تنقیدی

اصطلاحات پر زور دیا، جنوبی ساحلوں کا شہری اپنے شمالی ساحلوں والے پڑوسی سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ یہ جان لے کہ سیاسی مذہبی انتہا پسندی اسلام نہیں ہے۔ بے شک انتہا پسند اس کا نام استعمال کرتے رہیں۔ یہ ایک استحصال ہے۔ خاص طور پہ تب کہ جب اس شیطنت کے زیادہ تر متاثرین خود مسلمان ہیں۔ میرے ملک میں ہم اس بات سے آگاہ ہیں اور اس پر قابو پا چکے ہیں۔ اس کی وجہ کہ ہم نے اسلامیت پسندی اور اسلام کو مبہم نہیں ہونے دیا، اور دہشت گردی اور اسلام کو اس سے بھی کم۔ اور ماضی میں جیسا کہ آپ سب لوگ جانتے ہیں ہماری استعمار مخالف جنگ مبہم نہیں ہوئی استعماریت اور مسیحیت کے مابین۔ دوسری بات مطلق العنان عرب حکومتیں، بالاتر ان کے کبھی کبھار کے متضاد ظہور اور باوجود ان کوششوں کے جو ان میں سے کچھ نے اصلاحات کے ضمن میں کیں، وہ کوئی ایسے سماج نہیں ہیں جن کا سب سے بڑا مسئلہ آفاقی جمہوری اقدار ہوں۔ ہمیں اندرونی مذاکرات کے ذریعے تبدیل لانے کے لیے کام کرنا ہو گا نہ کہ مداخلت کے ذریعے۔ اور شرع اسلامی میں کوئی بھی چیز آزادی بطور سرچشمہ وجود کی مخالفت نہیں کرتی۔ تیسری، جو نام نہاد جدیدیت پسند دھارا ہے، باوجود اس کی مخالفت کے، ان لوگوں کی نمائندگی نہیں کرتا جو جدیدیت اور سکہ بندیت دونوں کی طلب گار ہیں۔ بغیر جڑیں کھوئے ترقی۔ یہ ایک مسئلہ ہے ان تبدیلیوں کو وقوع پذیر کرنے کا بغیر اس عمل میں مغرب کو پار کیے۔ وہ نمونہ جو بذات خود بحران میں ہے، جس نے ابھی تک اپنی ذمہ داریاں نہیں سنبھالیں، جو ابھی تک اس قابل نہیں ہو سکا کہ ہمیں معنی کے سکڑاؤ کا سامنا کرنے کا طریقہ سکھائے۔ جو کہ اظہار ہے معنی کا لیکن افق کی تحلیل بھی ہے۔ اور الہیاتی (Divine) کی غیر موجودگی اور مذہب کا زندگی سے اخراج۔ ایک تحریک جس کو کہ مغرب نے جنم دیا، اس کو قانونی شکل دی اور اس کو نظامایا۔ البتہ داخلی سطح پہ ہم نے اس کی طرف کئی طرح کے رد عمل کا سامنا کیا۔ وہ سیاسی مذہبی نظریہ جو ناانصافی پر رد عمل کے جامے میں بندش پر عمل پیرا ہے۔ طاقت کا تشدد اور معنی کا نقصان، موجودہ حکومتیں جو عدم توازن کے ڈر اور طاقت کی ختم نہ ہونے والی بھوک کے تحت جمہوریت کے ایک سطحی تسلسل کو اوڑھے ہوئے ہیں۔ اور جو عوام سے منقطع جدیدیت پسند ہیں ہمہ گیریت کے چکر میں جنونی بن چکے ہیں اور ہمہ گیریت کے لباس میں اندھا دھند مغربیت و وحشیانہ لبرلزم کے پیچھے بھاگ رہے ہیں۔ اور خارجی محاذ پر، چند خاص مغربی لوگوں کی طرف سے ایک بالا دستی کی خواہش اور انانیت جو تکنالوجیاتی فوقیت اور منڈی کے لوازم (Market Imperatives) اور باہمی معلومات کی پس قدمی پر پلتی ہے اور ہمارے بوجھ کو ہماری اقدار کا مسخ، دہرے معیارات کی سیاست، ایک صحیح ڈائیلاگ میں شمولیت پر شمالی ساحلوں کے لوگوں کے تحفظات، درست

مذاکرات کا تصور اور آخر میں جنوب کی طرف امداد کی ناکافی مقدار کی شکل دیتی ہے۔ قانون کی پس قدمی کی وجہ سے جو دنیا کی بد نظمی ہے یہ در حقیقت یہ تمام اقوام کے لیے باعث تشویش ہے۔اور یہ بین الاقوامی قانون کا بحران ہے۔

ہم اپنے پڑوسیوں کے ساتھ ڈائیلاگ میں بغیر کسی رنجش کے اور تمہارے جیسے فیصلہ کن اتحادیوں کی مدد سے جو چاہتے ہیں کہ دونوں ساحل کامیاب ہوں، اس بات سے حوصلہ پکڑتے ہیں جو ایک اور الجزائری فرانسیسی ژاک برک نے کہی تھی "مسائل سے معروضی طور پر لڑا جاسکتا ہے"۔اسی ذیل میں جو لوگ آزادی و انصاف اور معنی کے خواہش مند ہیں، سیکولرائزیشن کے افق میں اور اس جمہوریت کے اندر جو آنے والی ہے، ان کے لیے ایک کام یہ ہے کہ وہ دنیا کے ساتھ ایک نئے رشتے کے بارے باز تفکر کریں اور اس جنگی گڑھے میں نہ گریں جو پچھلے دستے سے تعلق رکھتا ہے۔ اکیلی منطق نا امید لوگوں کا سامنا نہیں کر سکتی اگر وہ دبے ہوئے، زیر دست اور شہر کی زندگی سے اجنبی ہوں۔ ہمارا مستقبل جڑا ہوا ہے اور تم ہمارے قیمتی اتحادی ہو۔ جدیدیت کی قلابازیوں اور ہماری روایات کے زوال کو یک طرفہ پن (Unilateralism) کے ساتھ درست نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ایک مشترکہ عمل کے ساتھ، جس کی بنیاد ایک منصفانہ ادراک پر ہو۔ اس ربط مابین خاص اور آفاقی کے، جو ضرور بننا چاہیے۔ میں نے دریدا کی طرف تشکر کی نظر سے دیکھا اور اس سے کہا "ایک ہزار بار ار شکریہ تمہاری برداشت اور ہر اس بات کے لیے جو تم نے ہم سے کہی، ہمیں سکھائی اور ہمارے اوپر اعتماد کیا اور جو تم نے ہمیں، دور کے غیروں کو بتایا۔ کیونکہ بنیادی طور پر ہم سر حیات کے ایک مذہبی احساس سے جڑے ہوئے ہیں، جو اس دنیا کا بھی ہے اور اس سے ماورا بھی ہے۔ لیکن جو بہت قریب ہیں کیونکہ ہم سیکولیریٹی، آزادی اور غیر تسلیم شدہ بطور غیر کے لیے مہمان نوازی کے ساتھ وابستہ ہیں۔

اور میں نے اضافہ کیا" پروفیسر دریدا، اس پروگرام کے آخر پر اور تمہاری حوصلہ افزا موجودگی میں، مجھے اس بات کی اجازت دو کہ میں ہمارے کولوکیم کے اختتام کا اعلان کر سکوں، ایک حرف آخر ہم سب کی طرف سے۔ اس نے جذباتی انداز میں جواب دیا کہ " میں تمہارا شکریہ ادا کرتا ہوں اور یہ چاہتا ہوں کہ میں اپنا شکریہ دہراؤں کہ میں تمہارے کام میں شامل ہو سکا اور اس گفتگو میں۔ میں اس امر سے بہت حساس ہوں کہ ہم الجزائریوں کے درمیان موجود ہیں، جیسا کہ تم نے کہا۔ میں اس الجزائری کو عزیز رکھتا ہوں اس کو جو میرے اندر ابھی تک موجود ہے اور جو مجھے الجزئری رکھتا ہے"

نتیجہ: ایک مختلف غیر ہماری زندگیوں کے لیے ناگزیر ہے!

میں نے اختتامی کلمات ادا کیے، میں اپنے ہر لفظ کو تول رہا اور دباؤ ڈال رہا تھا گویا ہمارے ٹکراؤ کے یادگار کردار کو نشان زد کرنا ہو، جو کہ میں یقین رکھتا ہوں کبھی بھی بھلایا نہیں جائے گا، ایک ٹکراؤ جو حقیقی معنوں میں اب اختتام پذیر ہو رہا تھا۔ لیکن وہ ربط جو انصاف کے ساتھ وابستہ لوگوں کو معنی اور امن کے ساتھ جوڑتا ہے، غیر مختتم ہے۔ اور ہنوز اس ناقابل تخمین ربط کے لیے جو ابھی برقرار رہے گا، تقریر کو مخاطب بہ غیر ہونا ہوگا، جیسا کہ پروفیسر ژاک دریدا نے ہمیں بتایا، اور یہ ہم میں سے ہر ایک پر منحصر ہے اور ہمارے اس عہد پر کہ ہم ہمیشہ کھلاؤ کو ترجیح دیں گے۔ ہمارا تشکر، ہمارے عظیم دوست اور ہم وطن ژاک دریدا کے لیے، اس کی پر فکر، ثالثانہ اور انسانی آواز کے لیے، اور اس کی یکجہتی سے لبریز موجودگی کے لیے۔ شکریہ ان تمام لوگوں کا جنہوں نے اس کولوکیم میں حصہ لیا اور ان لوگوں کا جو کل سے آج تک، ہمارے ساتھ اور الجزائری عوام کے ساتھ اظہار یکجہتی کرتے رہے اور کر رہے ہیں، اس کے تمام مقدمات میں، اس کے علامتی اور طبعی زلزلوں کے دوران، بشمول عصمت درانہ استعماری جبر کے خلاف اس کی جدوجہد آزادی کے، دہشت گردانہ تشدد کے خلاف جدوجہد میں، اس نئی کراس بارڈر شیطنت اور زلزلوں و دیگر قدرتی آفات کے خلاف۔ اسے متحد الجزائری عوام نہیں بھولیں گے۔ ہم ہمیشہ سے فرانسیسی عوام اور قوم کے ساتھ اپنی دوستی کو اس کے تنوع کے ساتھ عزیز رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب واضح طور پر یہ ہے کہ یہی درست وقت ہے ہماری پر سکون تاریخ سے بلند ہونے کے لیے۔ اول، ہم جنوبی ساحلوں کے باسیوں کے لیے کہ ہم معاف کریں مگر فراموش نہ کریں اور شمالی ساحلوں کے باسیوں کے لیے کہ اب وہ بھلکڑ پن کو ختم کریں اور اس قابل تسلیم تشدد کا اعتراف کریں جو وہاں روا رکھا گیا تھا۔ دوم، ایک ایسا طریقہ کار اختیار کریں جو ڈائیلاگ، تزویر اور مستقبل کے حق میں ہو۔ سوم، یہ سمجھ لیں کہ کثیر ابعادی وضاحت اکثر درست راہ ہوتی ہے اور یہ اس راستے کے قلب میں، جو ہمارے تعلقات کی بحالی کی طرف جاتا ہے۔ ہم امید کرتے ہیں، ہم امید کرنا چاہتے ہیں، فرانس کے ساتھ ایک ایسے استثنائی رشتے کی جو کہ دو طرفہ مفادات پر استوار ہو۔ ہم دو دنیاؤں، دو ساحلوں، دو براعظموں اور دو تہذیبوں کے مابین تعلقات کی صف اول میں واقع اقوام ہیں۔ اس جہاں گیر عدم تحفظ اور ناانصافی کے تناظر میں، اور دنیا میں معنی کے بحران کو دیکھتے ہوئے سماج کے لیے ایک مربوط منصوبہ تجویز کرنے کی اس مشکل کے سامنے، اور بہت سی مایوسیوں کے بعد، الجزائر اور فرانس کے درمیان، بلاد المغرب اور یورپ کے درمیان ڈائیلاگ ایک

شاہراہ امید کے طور پر ظاہر ہے۔ مزید بر آں کوئی بھی اس ڈائیلاگ اور دوستی سے اختلاف نہیں کر سکتا۔ اختلافات، کثیر النوعیت (Heterogeneity) اور مخالفت مشرق و مغرب کے مابین ڈائیلاگ اور دوستی کی نیو رکھیں گے۔ اگر ہم یہ جانتے ہیں کہ چپ رہنے کے بجائے کیسے بولا جاسکتا ہے اور نفرت اور خفیہ واعلانیہ تشدد کا انتخاب کرنے کے بجائے تفکر و مجادلہ کیا جا سکتا ہے تو ہم استعماریت، بالادستی، ڈی پرسنلائزیشن (Depersonalisation) کی نئی شکلوں کی مزاحمت کر سکتے ہیں جو بغیر استثنیٰ کے تمام لوگوں کے لیے خطرہ ہے۔ ڈائیلاگ، دوستانہ، پرامن اور ہمدردانہ گفتگو، مباحثہ، تبادلہ کلام ہمارا انتخاب ہے، ہمارا مقدر ہے۔ اور ماضی کے غلط اعمال کے سامنے، اس استعمار کے جس نے تشدد کے ذریعے ایک پوری قوم کو دبایا، الجزائر میں جنگ کے دوران قربان کی گئی جانوں نے یہ واضح کیا ہے کہ مزاحمت ایک جائز زبان تھی اور وہ واحد راستہ تھا جو تھوپا گیا اور ناگزیر تھا، اور تاریخی رکاوٹوں کے تحت واحد ممکنہ متبادل تھا۔ لہذا جو ڈی کولونائزیشن (Decolonization) کا چیلنج اشو کیا گیا، اس میں روشنی اور سائے برابر ہیں۔ آج مسئلہ ہے ڈائیلاگ میں، مذاکرات میں اور ہمارے دوستوں اور دیگر ساجھے داروں کے ساتھ کڑے تعاون میں جو شمالی ساحلوں پر ہیں، ایک واضح طور پر بنائے گئے کھلے نظم جہاں کے چیلنج کا، ایک مربوط اور منصفانہ آفاقی نظام کا۔ کوئی ملک، مذہب، ثقافت تنہا دنیا کے ساتھ تعلق کے اس افق کو وا نہیں کر سکتی۔ درست سمت وہ ہے جو دنیا کی تکثیریت کو زندہ رکھے، ایک منصفانہ دنیا کی۔ اور اس سمت میں کام کرنے کے لیے ہمیں آنے والی نسلوں کے لیے ایک زندہ آگہی کو تشکیل دینا ہوگا۔ اگر الجزائر اور فرانس جو کہ جغرافیائی و تاریخی طور پر بہت قریب ہیں، وہ ماضی کے مقدمات سے بالاتر اور مستقل تکرار سے بالاتر ہو کر صلح (ریپروشماں)، تبادلے اور دوستی کی ایک اچھی مثال مہیا نہ کریں کہ کیسے بحیرہ روم کے گرد ایک مشترکہ انسانی جگہ بنائی جاسکتی ہے، ایک نیا اندلس، جس کی بہت شدت سے کمی ہے، تو کون مہیا کرے گا؟

ہمارا کولوکیم "الجزائر-فرانس: تہذیبوں کے درمیان مکالمے کے عظیم کرداروں کو خراج تحسین" ایک اختتام کی جانب بڑھ رہا ہے اور ہمارے سامنے ایک کام ہے، جو ہمیشہ نامکمل رہا۔ مسلسل تفکر کا، تجزیہ کرنے کا اور اکٹھے رہنے کا طریقہ دریافت کرنے کا، اپنی جڑوں کے ساتھ ایمان دار رہتے ہوئے اور غیر کا احترام کرتے ہوئے اور وقت کے بہاؤ کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہوئے۔ جو ہم نے ابھی ابھی سنا اور کہا، ہمارے عہد کے ایک بڑے فلسفی کی موجودگی میں، ژاک دریدا کی موجودگی میں، وہ ہمیں حوصلہ فراہم کرتا اور دعوت دیتا ہے کہ ہم اپنے محزوں مگر حیران کن وقت کے چیلنجز کو حل کرنے کی کوشش کریں۔ ہمارے لوگ منتظر ہیں

کہ وہ عقلیت، ایمان اور امید سے حوصلہ یاب ہوں نہ کہ جنونیت، بے عقلی اور ناامیدی سے۔ یہ گفتگو امید کرتی ہے کہ یہ ہر سطح پر ایک دعوت نامہ بنے گی، ہمارے ممالک کے مکتب و جامعات کے پروگراموں میں، مذہب کے سائنسی مطالعے، ثقافتوں، تہذیبوں میں، کثیر ثقافتیت کے ساتھ معاملہ کرنا اور تنقیدی روح اور غیر کے لیے کھلاؤ سیکھنے میں۔ ہمارا نقطہ وداع، ایک مشترکہ حاصل (Denominator) یہ ہے کہ معقول عقلیت، جس کا قرآن میں پنتالیس سے زائد مرتبہ تذکرہ ہے۔ ہمارے لیے، عقلی وجودوں کے لیے یہ معقول عقلیت مشتمل ہے پہلے تو آخری معروض کو نظر میں رکھنے، آفاقی کے حصول، کھلاؤ اور زندگی انسانی اطوار میں گزارنے اور مختصراً اپنی پشتوں کی جانب نہ پلٹنے پر، غیب و شہود کے مقدمے پر جو کہ درست ہے۔ جبکہ ہمارے لیے، صاحبانِ ایمان کے لیے، جو وجودیت کے مقدمے کا پوشیدہ معنی ہے، غیب و شہود کو الہیاتی کہا جاتا ہے، وہ جس کے مشابہ کچھ نہیں ہے، جو کسی پر منحصر نہیں ہے اور ہر شے سے بالاتر ہے۔ مزید معقول عقلیت اندر باہر ہر طرف منڈلاتے ہوئے مختلف خطرات، تمام تر بنیاد پرستی اور طاقت کے قانون کا عقلی و معروضی طور پر مل کر سامنا کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور آخر میں معقول عقلیت تقاضا کرتی ہے کہ ہم نگران رہیں کہ قانون و انصاف ہمارے اعمال میں اولیت کے حامل رہیں۔ ہمارے تعلقات اور منصوبوں میں کوئی امن، کوئی مستقبل بغیر انصاف کے اور بغیر قانون کے نہیں ہے کیوں کہ مسائل سیاسی ہیں۔ ہمیں ضرور متحد ہونا چاہیے تاکہ ہم ان تصورات کو سمجھنے کے لیے اکٹھے کام کر سکیں اور پر امن سیاسی حل کا ایک خاکہ بنا سکیں۔ اور ہمارے لیے، "غیر" مسلمانوں کے لیے اس کا مفہوم ورچوئلیٹیز[4] (Virtualities)، امکانات، آزادی کے دعوت ناموں اور آفاقی ذمہ داری کو ظاہر کرنا بھی ہے جو کہ قرآن میں شامل ہے اور ہماری تاریخ میں تحریر ہے، اور نئی نسلوں کی خواہش ہے۔ وہ جمہوریت جو آنے والی ہے اس کی بنیاد تنقید کے حق پر ہے، جیسا کہ مفکرین نے ابن رشد سے لے کر روسو تک اور ہیگل سے لے کر دریدا تک ایسے انداز میں جو ہمارے زمانے کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے ہمیں سکھایا۔ ہمیں آزادی، جدیدیت اور ترقی چاہیے اپنی روحوں سے محروم ہوئے بغیر کیونکہ سر کے ساتھ ہمارا، ابراہیم کی غیر اولادوں کا تعلق زندگی کی اساس اور لازمہ ہے۔ منطق اور معنی کے مابین تعلق ہمارے سروکاروں کے قلب میں ہے۔ تب بھی جب کہ یہ ایک مختلف انداز میں پیش کیا جائے، یہ ہر شخص کا مسئلہ ہے، مغرب سے شروع کرتے ہوئے جو جدیدیت کی قوت محرکہ ہے، اس کی پروڈکٹس

[4] اس سے مراد عموماً وہ اشیاء لی جاتی ہیں جو مادی وجود سے عاری ہوں مگر ان کے وجود کو عقلی استدلال سے ثابت کیا جا سکتا ہو

(Prodigius) پیش قدمی جس کی بنیاد منطق اور اس کے تکلیف دہ انحرافات کی غیر مشروط مشق پر ہے، سرمایہ داری اور الحاد کے درمیان ایک طرح کا اختلاف ہے لیکن انتہائی متناقص انداز میں ان دونوں کا اور مذہبی بنیاد پرستی کا بھی آپس میں اختلاف ہے۔ خواہ وہ تاریخی ہستیوں کی زندگیاں اور ان کے کام ہوں جیسا کہ صلاح الدین ایوبی یا امیر عبدالقادر، سینٹ فرانسس آف اسیسی اور ریمنڈ لول، یا دونوں ساحلوں سے ہمارے معاصر دانش ور، ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ، کھلاو کے ساتھ وفادار جیسا کہ لوئی ماسینیان، ژاک برک اور بہت سے دیگر دانش ور اور مفکر، باوجود اپنے اختلافات کے۔ ایمانویل مونیر سے بلانشوتک، طہ حسین سے ایڈورڈ سعید تک، رینے چار سے محمود درویش تک، خواہ وہ فلسفیوں کی سوچ ہو جیسا کہ ژاک دریدا، خواہ وہ دہشت پسند دانشوروں کی مثال ہو جیسے آندرے مندوز، خواہ وہ عالمانہ کام ہو آندرے میکوئیل کا یا خواہ اخیر میں وہ منصف اور پرہیز گار آوازیں ہوں ان لوگوں کی جو گمنامی میں کم زور، غریب اور بے طاقت کی امداد کرتے رہے، ہماری دونوں اقوام کی روحوں کو منور کر رہے ہیں۔ خواہ وہ ہم سب کا کام ہو جیسا کہ اس کولوکیم کے موقع پر پال ریکور نے لکھا کہ خود اپنے اور غیر کے "تعصب کی دیواروں کو توڑنا اپنا ہدف بناؤ" تا کہ انسانیت، سچائی، خوبصورتی اور انصاف کے تصور کو زندہ رکھو جنہیں ہم سب لوگ اپنے اندر بیج کے طور پر اٹھائے پھرتے ہیں۔ دعا ہے کہ وقت کا پہیہ ہمیں مقفل نہ کرے، یا دنیا کا پہیہ ہمارے اختلافات کو پیس نہ دے، دعا ہے کہ ہم اسے بھول جائیں جسے ایک طرف دھکیلنے کی ضرورت ہے۔۔۔ یہ وہ احساس عمومی ہے کہ مختلف غیر ہماری زندگیوں کے لیے ناگزیر ہے۔ قران ہمیں بتاتا ہے کہ "اگر خدا یہ چاہتا تو وہ تمہیں گروہ واحد بناتا لیکن وہ چاہتا تھا کہ وہ تمہارا امتحان لے اختلاف کے تحفے کے ذریعے"۔

باب چہارم

واقعاتی شہادتوں، فکری مغالطوں، اشتباہات و ابہامات کا جائزہ

اس کتاب کے متعلق کسی بھی تنقیدی جائزے یا اس کے تجزیاتی مطالعے سے قبل یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ کچھ باتوں کی وضاحت کر دی جائے۔ سب سے پہلے یہ کہ یہ کتاب دراصل ایک مصاحبے کی روداد ہے۔ کتاب کے بنیادی طور پر دو حصے ہیں: اول، مقدمہ از قلم جیوانا بورادوری کی ایک اور مصطفیٰ شریف کی چار نگارشات۔ دوم، اسی کی بیان کردہ مصاحبے کی روداد۔ مصطفیٰ شریف کی چاروں نگارشات بالترتیب "تعارف، تہذیبوں کا مستقبل، پس نوشتہ اور دریدا کی سوانح حیات کا خاکہ" ہیں۔ اور دوسری طرف مصطفیٰ شریف کی ہی تحریر کردہ روداد گفتگو ہے جس کے مزید چھ حصے بعنوان "زندگی و یادداشت، شرق و غرب، نا انصافی و زوال، علیحدگی و ربط، ترقی مطلق یا عدم ترقی اور نتائج" ہیں۔ چونکہ کتاب کی بذات خود کوئی خاص موضوعاتی ترتیب نہیں ہے لہذا اس پر تنقیدی نکات کو بھی قصداً کسی منضبط یا موضوعاتی ترتیب میں نہیں ڈھالنے کی کوشش نہیں کی گئی اور اصل ابواب ہی کی ترتیب سے ان پر بحث کی گئی ہے۔ ایسا کرنے کی ایک ٹھوس وجہ اس کا مکالماتی و خطابیہ انداز تھی۔ اس کے علاوہ ایک مشکل یہ بھی تھی کہ فی البدیہہ گفتگو میں کئی متنوع اور بظاہر غیر متعلق موضوعات بھی در آتے ہیں جن کی وجہ سے کئی مقامات پر گفتگو بے ربط اور غیر منظم محسوس ہونے لگتی ہے مگر اسے مربوط بنانے سے مکالمات کے مفہوم اور ان کی غایت کے بارے کچھ ابہام جنم لے سکتا تھا لہذا اس ترتیب کو جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے۔ البتہ اضافی طور پر ان موضوعات پر کچھ مستند تنقیدی و تعارفی مواد مہیا کرنے کی کوشش ضرور کی گئی ہے جن کے بارے میں اردو میں ابھی زیادہ تعارفی مواد موجود نہیں یا جو مباحث ایک اردو بیں قاری کے لیے نئے ہو سکتے ہیں۔

تہذیبوں کا مستقبل کے عنوان سے کتاب میں شامل اس تحریر میں مصطفیٰ شریف اس مکالمے کے پس منظر اور تعارف کے علاوہ اس کے مقاصد و اہداف بیان کرتا ہے۔ یہ مکالمہ بعنوان "الجزائر-فرانس: تہذیبوں کے درمیان مکالمے کے عظیم کرداروں کو خراج تحسین" جو پیرس کے معہد العالم العربی میں ۲۶ تا ۲۷ مئی ۲۰۰۳ کو منعقد کیا گیا تھا، اس مکالمے کا بنیادی مقصد بقول اس کے یہ تھا کہ "تہذیبوں کے تصادم" کے نظریے

کورد کیا جا سکے اور مکالمے کے مسائل کو واضح کیا جائے اور دنیا کے ہر گوشے میں ایک مشترکہ اور باہمی مفاہمت کے حامل مستقبل کی طرف رجوع کرنے میں لوگوں کی مدد کی جا سکے۔

اس کے دیگر مقاصد میں بیسویں صدی کے دوراں تہذیبی مکالمے کے نمایاں کرداروں کو خراج تحسین پیش کرنے کے علاوہ اس عظیم فلسفی سے اپنے زمانے کی مشکلات کے متعلق استفسار کرنا اور ایک بڑے مجمع کے سامنے اس کو اس "تاریک عہد کے ناگزیر سوالات" پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے سننا بھی تھا۔ شریف ایک متعلقہ مقصد ہر شخص کے لیے ایک ایسے مشترکہ مستقبل کی طرف رجوع کی یاد دہانی کو بھی قرار دیتا ہے جو علم میں ساجھے داری یا اشتراک کی بنیاد پر استوار ہے، نہ کہ عدم مساوات اور ناسمجھی کی بنا پر۔ اور اس سے بھی کہیں اہم بات کہ لوگ "اکٹھے رہنے کے لیے کسی نئے افق" کی تلاش کر سکیں۔

مصاحبے کے درج ذیل تین اہداف تشکیل دیے گئے: اول، لوگوں کے درمیان مشترکہ حافظے کو زندہ رکھنا۔ دوم، شدید تنقید کا عمل، اپنے زوال کی رد تشکیل۔ سوم، اس بات کی صراحت کہ ہمارے مستقبل کے لیے کیا کیا جانا چاہیے۔ اس مکالمے کی تمہید سے لے کر حرف آخر تک مصطفی شریف کے سوالات میں بیزار کن حد تک طوالت، ابہام اور بڑی حد تک غیر ضروری لسانی پیچیدگی پائی جاتی ہے۔ اس کی ایک وجہ شاید اس کا مذہبی کلامیے کے ساتھ جڑت پر اصرار ہے اور کچھ اس کی سیاسی طور پر نازک حیثیت بھی، کیونکہ وہ اس وقت ایک استحصال زدہ اور محکوم ریاست کے نمائندے کے طور پر اپنے سابقہ نو آبادیاتی آقاؤں کی سرزمین پر موجود تھا۔ ان مسائل کی وجہ سے وہ بعض اوقات بات کو گھماتے گھماتے اپنے کلام کو اکتا دینے کی حد تک طویل کر دیتا ہے اور اس وجہ سے وہ قاری کی توجہ کے لیے ناقابل ارتکاز بن جاتا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے سوالات میں کئی جگہ ثقافتی تناظر میں درست اعتراضات کو مذہب کے ساتھ خلط ملط کر کے مکالمے میں ایک طرح کی شتر گربگی اور غیر منطقیت کے در آنے کا باعث بھی بنتا ہے۔ مثال کے طور پر اس کا یہ قول کہ "شرق شناسی نے باوجود اپنے تضادات، تحدید اور اٹھارویں و انیسویں صدی میں استعماریت کے ساتھ اپنی جڑت کے۔۔۔" بڑی حد تک درست ہے اور علمی سطح پر اس موضوع پر کئی وقیع مباحث جنم لے چکے اور کئی کتب لکھی جا چکی ہیں، اور مذہب بھی ثقافت کا ایک اہم جزو یا حصہ ہونے کے باوصف اس میں بدیہی طور پر شامل سمجھا جاتا ہے مگر جب مصطفی اسے بطور مساوی فریق علیحدہ سے سامنے لاتا ہے تو ایک غیر جانب دار قاری کے ذہن میں لامحالہ یہ سوال جنم لیتا ہے کہ اس کا یہ مفروضہ کہاں تک درست ہو سکتا ہے؟ اسی طرح اس کی

طرف سے بحیرہ روم کے جنوبی ساحلوں کے جغرافیائی و تاریخی پس منظر اور عالمی شمال و جنوب کی تقسیم کو ایک انسانی مسئلہ سمجھنے کے بجائے صرف مذہبی نقطہ نظر سے دیکھنے کو بھی کوئی مثالی رویہ نہیں کہا جاسکتا۔

بعینہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ "آج، ۱۹۸۹ میں دیوار برلن کے انہدام کے بعد، بلکہ اس کے بعد نو گیارہ واقعے کے بعد" مغرب کی طرف سے "نئے دشمن (یعنی اسلام) کی سوچ سے عاری، من مانی اور غیر منصفانہ تعیین" کی گئی ہے تو تب بھی ذہن میں یہ سوال جنم لیتا ہے کہ کیا مغرب یہاں بطور ایک مذہب کے فریق ہے؟ اگر نہیں تو پھر وہ اسلام کے ساتھ بطور مذہب یہ امتیازی سلوک کیوں روا رکھتا ہے؟ اور کیا وہ ایسا صرف اسلام کے ساتھ کر رہا ہے یا دیگر مذاہب (یا ثقافتوں) کے ساتھ بھی اس کا یہی رویہ ہے۔ یہ سوالات اور ان کا پس منظر بیان کیے بغیر اس کی بات محض ایک بعید از حقیقت دعویٰ ہی محسوس ہوتی ہے۔ اگر وہ اپنے کلام بے جا میں کچھ معمولی سی کمی کر کے محض فوکویاما، ہنٹنگٹن اور نائی کے تین ناموں کی نشان دہی گوارا کر لیتا تو بھی صورت حال اس قدر پیچیدہ اور گنجلک نہ ہوتی۔

اس کا یہ خیال کہ مغرب کے چند خاص فیصلہ ساز حلقوں میں مرکزیت پسندی اور طاقت اپنی تمام شکلوں میں ایسی پالیسیاں بنا رہی ہے جو کہ امن، بین الاقوامی تعلقات کی حسن کاری اور اقوام کے مابین توازن کو مجروح کرتی ہیں، بڑی حد تک ایک حقیقت ہے۔ اس بات میں بھی کچھ کلام نہیں کہ مغرب میں مذہبی و ثقافتی تعصبات اپنی بدترین شکل میں ابھی تک موجود ہیں جس کی بڑی مثالیں اسلاموفوبیا اور عرب فوبیا کے بڑھتے ہوئے رجحانات ہیں۔ مگر وہ ان کا تجزیہ و تحلیل کرنے یا ان کی وجوہ کے بارے کوئی ٹھوس مواد فراہم کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتا۔ اسے بیرونی جارحیت کے جامے میں ملبوس جدیدیت کی پیش کش اور جنوب کے چھوٹے مگر صاحب آواز گروہوں کی طرف سے اس کا استرداد تو نظر آ جاتا ہے لیکن اسی مغرب کی منافقانہ آمریت نوازی، عوام دشمنی اور تیسری دنیا میں اس کے غیر جمہوری ہتھکنڈوں کا استعمال نظر نہیں آتا، نہ ہی وہ اشراق اور امن و سلامتی کے دعوے دار ممالک اور گروہوں کی طرف سے مذہب کارڈ کے بے جا استعمال اور مغربی آقاؤں کی طرف سے ان کی سرپرستی کا تذکرہ مناسب سمجھتا ہے۔ محسوس یہ ہوتا ہے کہ وہ دانستہ طور پر بغیر کسی وضاحت کے گزر جاتا ہے، بلکہ پہلو تہی کر جاتا ہے۔

اس یہ کہنا کہ "اسلام نے اپنی ثقافتی و روحانی اقدار کی شکل میں جدید مغربی دنیا کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے اور اگر بہت حقیقی، اختلافات و انحرافات اور ان میں سے ہر ایک کی انفرادیت کو نظر انداز کر

دیا جائے تو یہ اپنی اخلاقیات، رسوم اور اصولوں میں یہود-نصرانی اور یونانی-رومی دھاروں سے قریب تر ہے" بھی نسبتا بلا جواز ہے۔ اس بات پر بحث ضرور کی جاسکتی ہے مگر یہ دعویٰ کہاں تک درست ہو سکتا ہے اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل امر ہے۔ بدیہی طور پر یہ ایک مبہم اور متناقض دعویٰ ہے کیونکہ مذکورہ بالا تینوں مذہبی و ثقافتی دھاروں میں سے اسلام سب سے کم عمر ہے۔ عقلی طور پر اس بات کا مان لینا بہت دشوار ہے کہ اسلام نے ان کو متشکل کرنے میں کردار ادا کیا ہے۔ بلکہ اگر اس کے الٹ کہا جائے تو وہ زیادہ قرین قیاس ہو گا۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ "استعماری جنگوں کے آشوب اور ان کے اثرات سے ماورا بھی اسلام اور مغرب، الجزائر اور فرانس عمومی اقدار میں اشتراک رکھتے ہیں"۔ کسی قسم کا کوئی اشارہ دیئے بغیر کہ مذکورہ بالا اشتراک کہاں اور کیسے پایا جاتا ہے یا اس کے قرائن کیا ہیں اور اسباب کیا ہو سکتے ہیں؟ ہاں اس کا یہ سوال کہ "عالمگیریت کے موجودہ اور نہایت منفی ڈھانچے" کے اندر رہتے ہوئے حقوق پر قدغنیں اور ایک ذمہ دار شہری بننے کی راہ میں حائل مشکلات اور خوشی و آزادی کی تلاش یا زندگی میں وقار اور انسانیت" آنے والے کل میں بھی ممکن رہ سکیں گی؟" بہت اہم نوعیت کا سوال ہے اور اس کے علاوہ ایک بیان جو کہ اس کا کلیدی نقطہ بھی ہے کہ "ہمیں ایک مشترکہ یادداشت کو بازیافت کرنا ہے اور بھلکڑ پن (Amnesia) کی مختلف اشکال کا درمان کرنا ہے جو ہمارے اندر نفرت و تعصب کو خوراک مہیا کرتی ہیں۔" کو اس باب کا حاصل کلام کہا جائے تو غلط نہ ہو گا۔

اس کا یہ خیال کہ " جنوبی ساحلوں کی ثقافت کے ایسے کئی مکمل تناظرات ہیں کہ مغربی ثقافت کی طرف سے جن کو سمجھا، انٹیگریٹ (Integrated) کیا اور قبول نہیں کیا جاسکا۔" بادی النظر میں درست ہے لیکن اس کے الٹ بھی کہا جائے تو کچھ ایسا غلط نہ ہو گا۔ اور یہ خیال بھی کہ " دانستہ طور خفیہ رکھی جانے والی مشترکہ میراث کو ظاہر کرنے کے علاوہ ہر شخص کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ ان تعلقات کے بارے سوچے اور انہیں بازیافت کرے جو ان دنیاؤں اور ان کی ثقافتوں کے مابین ہیں" بھی معروضی سے زیادہ اعتباری محسوس ہوتا ہے۔ البتہ اس کا یہ کہنا درست ہے کہ اس وقت جب اس قدر غیر منصفانہ نظم جہاں (ورلڈ آرڈر) اور اسی قدر از کار رفتہ و بنیاد پرستانہ نظریہ اپنے اپنے انداز میں ایک دوسرے کو ڈھانپنے اور شیطانی ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، یہ مفروضہ کچھ اتنا غیر اہم نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہ عالمگیریت، مغرب اور اسلام، بحیرہ روم کے خطے کے مستقبل کے لیے سوچنے کا مطلب کچھ بہت گہرے اعتقادات و تعصبات کا ترک ہے جو کہ کچھ لوگوں کے لیے اخراج کا ذریعہ ہیں اور کچھ دیگر لوگوں کے لیے سامان دفاع۔

جب وہ کہتا ہے کہ ہمیں خود اختیاری، معروضیت اور دانش کی طرف واپس جانا چاہیے کیونکہ معاملہ نہ صرف ہمارے مشترکہ رہن سہن کا ہے بلکہ انسانیت اور اس کی وحدت کے شانہ بشانہ تکثیریت کا بھی، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معروضیت کے وظائف، شرائط اور لوازم کیا ہیں۔ اور کیا مذکورہ بالا تمام دعاویٰ کی معروضی رد تشکیل صاحب دعویٰ کو گوارا ہوگی؟ اور آیا کہ کوئی مذہب معروضیت کے ساتھ آزادانہ معاملے کا متحمل ہو بھی سکتا ہے؟ اس کا کہنا ہے کہ معاملے کی سنجیدگی کا تقاضا ہے کہ اس سے نمٹنے کے لیے عقل کو بروئے کار لایا جائے اور اس سوال کی پڑتال کی جانی چاہئے کہ "مجھے اس وقت کیا کرنا چاہیے جب میں دوسروں کے ساتھ رہ رہا ہوں؟" تو کیا ایک مذہبی ذہن کو غیر مشروط انداز میں اس کا جواب دینے کے لیے عقل قبول ہے؟ اور اگر اس باب میں عقل و مذہب میں تضاد در آئے تو پھر کیا حل اختیار کیا جائے گا؟

پھر شریف کی یہ تجویز کس حد تک درست اور قابل عمل ہے کہ "مسلمانوں کے لیے یہ بدیہی اور ناگزیر ہے کہ وہ عمیق اور تعمیری خود تنقیدی کے عمل سے گزریں، اجتہاد کا کام، تشریح، تجدید کریں یہ یاد رکھتے ہوئے کہ قرآن و حدیث کشادگی و جمہوریت اور آفاقیت کو تجویز کرتے ہیں۔" جب کہ جمہور علما کی اکثریت اس امر سے انکاری اور مذہبی طبقات کی اکثریت کا طرز عمل اس کے بالکل برعکس ہے۔

کئی جگہوں پر اس کی گفتگو محض بے ربط اور مبہم بیانات کا مجموعہ ہے جن سے کوئی واضح مفہوم نکالنا از حد مشکل ہے۔ مثلاً یہ اقتباس:

> "اور مغرب کے لیے، یہ فرض کرتے ہوئے کہ وہاں "سیاسی شہر" کے مسئلے کا سوال
> واضح وجود رکھتا ہے، ایک جدید وجود کا اور ایک ذمہ داری کا جو کہ عیاں نہیں ہے، اسے
> دوبارہ غور کرنا چاہیے اس موضوع پر جو غیر کے ساتھ اس کے رشتے پر محیط ہے،
> خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ۔ مغرب کا مسلمانوں کے ساتھ تاریخی طور پر کیا رشتہ رہا
> اور کیسے حالات رہے؟"

خصوصاً اس وقت جب وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ "جدید زندگی کی تعمیر بذات خود ایک ایسی بنیاد پر کی گئی ہے جو کہ عالم ممکنات سے وحدانیت پرستی کے اخراج پر مبنی ہے، اور مذہب کے استرداد، الحاد کی عمومیت یا ایک غلط استخراجی خدا پرستی پر" تو اس کا مطلب اور اس کے مضمرات کیا ہیں؟ اور آیا کہ مذکورہ بالا اعتراضات کی وجہ سے کیا اس تعمیر کو ہی ختم کر دینا چاہیے؟ اگر ہاں تو اس کا کوئی قابل عمل متبادل موجود ہے؟

اس کے اس کلیدی نکتے میں کوئی شک نہیں کہ "ان تاریک زمانوں میں قریب آنا ایک رد عمل کا آغاز ہے اور اس کا مطلب ہے کہ ان مشکل اوقات میں کوئی آدمی "سوال" کو موخر نہیں کر سکتا۔" مگر اس سوال کرنے کے عمل کے شرائط و وظائف کیا ہوں گے کہ ہر فریق کے لیے قابل قبول ہوں؟ اس کا دوسرا کلیدی نکتہ یہ ہے کہ اس تکلیف دہ دنیا پر جس میں مختلف ہونے کا حق کم از کم دیا گیا ہے، دوبارہ تفکر ایک ایسی ضرورت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اور بلا شک و شبہ یہ بھی ایک بہت بدیہی حقیقت ہے۔

یہاں اپنی گفتگو یا تقریر میں وہ ماضی کے کچھ الجزائری و فرانسیسی مفکرین و علما کا حوالہ دیتا ہے جن کا کام اس کے لیے، مشعل راہ ہے۔ ان کا تقابل بھی خالی از علت نہیں ہے۔ الجزائری مفکرین اور صاحبان ایقان کے اسمائے گرامی محمد بن شنب، عبد الحمید بن بادیس، مالک بن نبی، مہدی بو عبدالی ہیں جب کہ ان کے مقابل فرانس سے جو نام سامنے لاتا ہے وہ لوئی ماسینیاں، ژاک برک، ایٹن لین دووال، جرمین تیلیون ہیں جو کہ سب کے سب متشکک اور سیکولر تھے سوائے ایک آدھ استثنا کے۔ بقول مصطفیٰ کے اس مکالمے کے ذریعے دونوں ساحلوں کی مشترکہ یادداشت سے تشکر، وابستگی اور وفاداری کا اظہار مقصود ہے، اور اپنے آپ کو ان تباہ شدہ رشتوں کے نئے تناظرات کے ساتھ وابستہ کرنے کا اظہار بھی جو کہ انحرافات، ناانصافی اور غلط فہمی کی وجہ سے برباد ہو گئے، اس کے علاوہ وہ اس موقع پر دو طرح کے انحرافات یعنی جدیدیت کی جنگی منطق اور اسلامی دنیا کی تشدد پسند اسلام پرستی کا حوالہ بھی دیتا اور کہتا ہے کہ یہ طاقت کے قانون، اندھے تشدد اور ہر طرح کے اخراج کے استرداد کا معاملہ ہے۔ اور یہ مباحثہ اس غیر یقینیت سے آگے بڑھنے کی ایک سعی تھا جس نے نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن کی وہ صورت حال پیدا کی ہے جس میں آج اسلام اور مغرب کا باہمی تعلق گھرا ہوا ہے۔

آخر میں وہ اپنی سیاسی حیثیت کی طرف رجوع کر کے اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ اس مکالمے کے ذریعے "الجزائر، ایک مغرب سے لہٰذا فرانس سے بھی قریب ترین عرب بربر ملک جو کہ افریقہ اور بحیرہ روم کے خطے سے تعلق رکھتا ہے، کو ایک نپی تلی امید تھی کہ یہ ان کے درمیانی فاصلے کو کم کرے گا"۔ اور اس بات کا بھی کہ آخری مباحثہ قصد ادریدا کے لیے مختص کیا گیا کیوں کہ وہ "ان (الجزائریوں) کے لیے ایک اعلیٰ ترین درجے کے اتحادی (فرانس) کا نمائندہ تھا"۔ اس کے ان اعترافات سے قاری ایک بار پھر اس شش و پنج میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ فرانس کو الجزائر کے استحصال پر مورد الزام ٹھہرائے یا "اعلیٰ درجے کا اتحادی" ہونے پر خراج تحسین پیش کرے۔

اصل روداد مکالمہ سے قبل "گفتگو" کے عنوان سے شریف کی ایک تحریر شامل ہے۔ حسب عادت وہ ایک طویل اور بیزار کن تمہید سے مصاحبے کا آغاز کرتا ہے اور اس ارادے کا اظہار کرتا ہے کہ "ہمارے مکالمے کی آخری نشست کسی کلاسیکی فلسفیانہ مشق کے بجائے اس امر کی ایک شہادت بننے والی ہے کہ غیر سے مخاطبت ممکن ہے"۔ اور یہ کہ تقریر، احترام آمیز، فکر انگیز اور دوستانہ تقریر، ذمہ داریوں کا سامنا کرنے کا ایک ترجیحی راستہ ہے۔ یہاں وہ اس بات کی صراحت بھی کرتا ہے کہ شہادت کا لفظ غیر جانبدارانہ نہیں ہوتا بلکہ اصلا اس سے بالکل متضاد ہے۔ شہادت میں گواہی دینے کا عمل شامل ہے جو کہ ایمان کا متقاضی ہے۔ ایسی شمولیت جو ٹھوس زندگی میں ہے، صرف سوچ یا نظریے کا شاخسانہ نہیں اور دریدا کے الفاظ میں "جو ثبوت سے وراکوئی چیز ہے"۔ ان کی مشترکہ تصورات کے ساتھ جو وابستگیاں ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات و انحرافات ہیں جن سے ان کی شناخت تشکیل پاتی ہے، ان دونوں باتوں کی شہادت کے لیے۔ شریف کے الفاظ میں یہ اختلافات جتنے بھی گہرے کیوں نہ ہوں انہیں اثاثہ ہی سمجھنا چاہیے۔ مختصرا تہذیبوں، ثقافتوں اور مذاہب کا مستقبل ہی انسانیت کا مستقبل ہے اور ہمیں اس کے ساتھ لگاؤ ہے۔ یہاں تہذیبوں اور ثقافتوں کے ساتھ مذاہب کی شمولیت شریف کے اسی رویے کا مظہر ہے جس کا بالکل آغاز میں تذکرہ کیا گیا ہے۔

"اپنی الجزائری زندگی اور یادداشت کے لیے" روداد کا اولین حصہ ہے اور حیران کن طور پر دریدا اپنی گفتگو کا آغاز اپنی مذہبی شناخت کی یاددہانی سے کرتا ہے۔ اس کی گفتگو کا پہلا جملہ ہی اس کے پیدائشی مذہب کے ساتھ اس کی شناختی وابستگی کا مظہر ہے مگر وہ شریف کی طرح اسے مستقل وابستگی بنانے کے بجائے صیغہ ماضی تک محدود رکھتا اور اس کے ساتھ بطور پیدائشی الجزائری یہودی فرانسیسی استبداد کی طرف سے اپنی حاشیہ نشینی کا تذکرہ کرتا ہے کہ کس طرح فرانسیسی استبداد کے عرصے میں وہ ایک کمزور اور زیر دست طبقے کا رکن تھا۔

> "میں الجزائر میں بطور ایک یہودی پیدا ہوا تھا۔ اس طبقے میں جس نے ۱۸۷۰ میں کریمکس ڈگری کے ذریعے شہریت حاصل کر لی تھی اور پھر ۱۹۴۰ میں وہ شہریت کھو گئی۔ تب میں دس سال کا تھا، جب وچی عہد میں، میں نے اپنی فرانسیسی شہریت کھو دی اور چند سال تک میں اس قابل بھی نہیں رہا کہ فرانسیسی مکتب میں پڑھ سکوں۔"

اور ساتھ ہی وہ یہ کہہ کر الجزائر کی طرف اپنی وابستگی کا اظہار کر دیتا ہے کہ:

"میں ایک ایسے طبقے کا رکن تھا جسے اس زمانے میں مقامی یہودی کہا جاتا تھا، جن کو اس زمانے میں یہ تجربہ ہوا کہ انہیں زیادہ مدد الجزائریوں سے ملتی ہے بنسبت ان لوگوں کے جنہیں الجزائری-فرانسیسی کہا جاتا تھا۔"

وہ اسے "اپنا زمین ہلا دینے والا الجزائری تجربہ" قرار دیتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ ایسے اور بھی تجربے تھے، مثلاً جنگ تھی، بلاشبہ، اور جنگ کے بعد کے حالات کا تجربہ، تمام علامتی و سیاسی زلزلے جنہوں نے الجزائر کو ۱۹۶۲ سے لے کر اب تک لرزہ براندام رکھا اور اب بھی رکھے ہوئے ہیں۔ الجزائری نسبت کے بارے میں وہ مزید یہ کہتا ہے کہ:

"اس تمام ثقافتی دولت میں سے جو میں نے وصول کی یا ورثے میں پائی، میری الجزائری ثقافت نے مجھے سب سے زیادہ بحال رکھا۔ یہ وہ چیز ہے جو میں بطور شہادت دل سے کہنا چاہتا ہوں۔"

یعنی الجزائر کے ساتھ اس کی وابستگی کا یہ بے لاگ اور واضح اظہار ہے۔ البتہ اس محض زبانی اظہار پر کتاب کے مقدمے میں پروفیسر جیووانا بورادوری نے کنایتاً تنقیدی نظر ڈالی ہے جو کہ یقیناً قابل غور ہے۔ شریف نے اس کے بعد اس سے جو سوال کیا اس کا تعلق اس کے پیشے اور بطور الجزائری ان تجربات سے تھا جن کا کچھ دیر قبل اس نے تذکرہ کیا تھا۔ خاص طور پہ اس حوالے سے بھی کہ الجزائر میں، بشمول نئی نسل کے جو عرب اور بربر اقدار کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور فرانس اور بحیرہ روم کے ساتھ نسبت کو بطور آزاد عوام کے جس طرح آج بھی قبول کرتی اور اہمیت دیتی ہے۔ اسی طرح وہ (الجزائری) بھی یہ امید رکھتے ہیں کہ اس الجزائریت، عربیت اور اسلامیت کا جو بقول مصطفیٰ "بحیرہ روم کی بعد (Dimension) کے ڈھانچے میں موجود ہے"، کا تجربہ فرانسیسیوں کی طرف سے بھی اسی طرح کیا جاتا ہو گا اور اسے ویسے ہی محسوس کیا جاتا ہو گا۔ شریف نے دریدا سے اس امر کے بارے بھی پوچھا کہ تم ایک الجزائری نژاد ہو، الجزائری ثقافت میں پروان چڑھے ہو، ایک فرانسیسی-مغربی و یہودی-عرب ہو تو کیا تمہاری غیر کی طرف قرابت، جنوبی ساحل کے مسلمانوں کے ساتھ تمہارے جو اشتراکات ہیں کیا وہ کسی صورت تمہارے فلسفیانہ جھکاؤ (Orientation) میں اور پیشہ ورانہ زندگی میں بھی حصہ ڈالتے ہیں؟

اس کے جواب میں دریدا نے کھلے دل کے ساتھ اس وابستگی کا اعتراف کیا اور اپنی الجزائری تراث کے فکری اثرات کا اقبال بھی کیا۔ اس کے بقول جو ثقافتی ورثہ اس نے الجزائر سے وصول کیا ظاہر سی بات ہے کہ اس نے نہ صرف اس کے فلسفیانہ کام کو مہمیز کیا بلکہ اس تمام کام کو جو دریدا نے یورپی، نام نہاد یونانی-یورپی یا مغربی فلسفیانہ فکر کے ضمن میں کیا، جو سوال اس نے کچھ فاصلے پر رہ کر اور ایک خاص سطح کی خارجیت کے ساتھ اٹھانے کا فیصلہ کیا تھا وہ یقیناً ممکن نہیں تھے اگر اس کی ذاتی تاریخ میں سے اس امر کو منہا کر دیا جاتا کہ وہ کبھی یورپ کے حاشیے کا باسی نہیں رہا، اس کے مطابق وہ بحیرہ روم کے خطے کی پیداوار تھا جو نہ صرف یہ کہ سادہ طور پہ فرانسیسی نہیں تھا بلکہ سادہ افریقی بھی نہیں تھا۔ اور اس نے ثقافتوں کے درمیان محو سفر رہتے ہوئے اسی عدم استحکام کے کارن اپنے آپ سے غیر کی بابت سوال کرتے ہوئے اپنا وقت گزارا، اس سارے عمل نے اس کے ذاتی تجربے میں وہ ہیجان پیدا کیا جس نے اس کے کام کو متشکل کیا۔ دریدا کے جوابات میں جابجا الجزائر کی تاریخ کے اوراق اور نو آبادیاتی ثقافتی تشکیل کا حوالہ ملتا ہے۔ مثلاً:

> "عین جنگ عظیم کے دوران، نومبر ۱۹۴۲ میں اتحادیوں کے شمالی افریقہ میں اترنے کے فوراً بعد الجزائر میں ایک قسم کا فرانسیسی ادبی سرمایہ جلاوطنی میں تشکیل پایا اور وہاں پہ ایک ثقافتی تنوع (Effervescence) تھا۔ لکھاریوں کی موجودگی، صحافت کا پھیلاؤ، دانش ورانہ منصوبے۔ اس نے الجزائری ادب پر فرانسیسی ادب کو واضح کیا اور فرانسیسی اظہار سے آشنا کیا"۔

وہ اس زمانے کی تیرہ و تاریک الجزائری تاریخ کا براہ راست تجربہ کر چکا تھا جب الجزائر فرانسیسی استبداد کے شکنجے میں جکڑا ہوا تھا اور اس کا عکس جابجا اس کے اقوال میں بھی نظر آتا ہے گو کہ وہ اس بات کا یوں کھل کر اعتراف نہیں کر پایا جس طرح کی راست گوئی کا یہ موضوع متقاضی تھا لیکن بہر حال اس نے کہیں کہیں سچ بولنے کی ہمت ضرور کی۔ مثلاً جب شریف نے اس سے سوال کیا کہ عرب زبان، مسلمان ثقافت اور بربر عرب حقیقت کے ساتھ تعلق کا تمہارا تجربہ کیسا رہا؟ یا الجزائر کی تاریخ جو استعماریت کے ڈھانچے میں اس بات کا انکار کرتی ہے کہ بین الثقافتی مکالمہ ہونا چاہیے اور جس میں الجزائر کے عوام پر مختلف شکلوں میں تشدد بھی کیا گیا تو اس کا واضح جواب تھا کہ نو آبادیاتی جبر کی یہ داستان برحق ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں "عربی زبان بحکم حاکم میرے لیے غیر، ناشناسا اور ممنوعہ تھی۔ عربی زبان پر پابندی لگائی گئی تھی۔ میری نسل کے لوگوں کے لیے اس پابندی کے کئی ثقافتی اور سماجی روپ تھے" لیکن یہاں وہ یہ کہہ کر کہ "ان سب سے بالاتر یہ مکتب

کے معاملات تھے "فرانسیسی استبداد کو براہ راست تنقید سے بچانے کی کوشش کرتا محسوس ہوتا ہے۔ آگے اس نو آبادیاتی نظام کی ان سرحدوں کو وہ غیر مرئی مگر ناقابل عبور قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ مقاطعہ اتنا ہی موثر تھا جتنا کہ بظاہر وہ معمولی نظر آتا تھا۔ اپنے ہائی سکول کا تذکرہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے "وہاں دیگر نوجوان الجزائری بھی تھے، بہت قریب مگر لامحدود فاصلے پر۔ میں تجربے سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ یہ جو فاصلہ ہمارے اوپر مسلط کیا گیا، ناقابل فراموش اور آفاقی تھا۔" اور بتاتا ہے کہ کس طرح الجزائر کی تاریخ کو وہ ایک متروک علم سمجھتے تھے۔ وہ الجزائر جو کہ نہ تو فرانس کا صوبہ تھا اور نہ ہی کوئی مشہور مضافاتی آبادی۔

> "ہمارے لیے بچپن میں ہی الجزائر ایک ملک بھی تھا، الجیرز ایک شہر تھا ایک ملک کے اندر، اس لفظ کی بگڑی ہوئی حسیت میں۔ اس بات پر تاابد بولا جاسکتا ہے۔ کچھ لوگوں نے یہاں وہاں اس یادداشت کے موضوع پر بات کا آغاز بھی کر دیا ہے کہ اس بارے ہمیں کیا کہا گیا تھا۔ اس بارے سے میری مراد ہے کہ ہمیں مکتب میں فرانس کی تاریخ کے نام پر جو کچھ پڑھایا گیا تھا۔"

وہ تاریخ کی اس تعلیم کو ایک ناقابل یقین ڈسپلن، ایک قصہ اور ایک صحیفہ مگر اپنی نسل کے بچوں کے لیے ایک نیم مستقل ذہن سازی قرار دیتا ہے جس میں الجزائر، اس کی تاریخ اور اس کے جغرافیے کے بارے ایک لفظ بھی نہیں تھا۔ اسی طرح وہ الجزائری یہودیوں کے پیچیدہ مسئلے کی طرف بھی توجہ دلاتا ہے کہ

> "جس کمیونٹی سے میں تعلق رکھتا تھا وہ تین طریقوں سے باقیوں سے کٹی ہوئی تھی۔ اول بربر اور عرب دونوں سے اور در حقیقت بلاد المغرب کی زبان و ثقافت سے، پھر فرانسیسی یعنی یورپی زبان و ثقافت سے بھی کٹی ہوئی تھی حالانکہ مذکورہ بالا دونوں ہی ایک دوسرے کے مخالف قطبین سمجھے جاتے تھے۔ اس کی تاریخ سے غیر متعلق اور ثالثاً جس سے آغاز ہونا چاہئے یعنی یہودی یادداشت سے بھی کٹی ہوئی تھی، اس تاریخ و زبان سے جسے آدمی کو اپنا سمجھنا چاہیے مگر اس خاص لمحے میں وہ نہیں تھی۔ کم از کم اس کے زیادہ تر ارکان کے لیے اندرونی طور پر مناسب مقدار میں۔ جو جارحانہ خاصیت ہے یا جسے استعماری جنگ کی دردناک سفاکی کہا جاتا ہے، اگر میں ایسا کہہ سکوں تو، مجھ سمیت کچھ لوگوں نے اس کا تجربہ دونوں طرف سے کیا۔"

مصاحبے کی روداد کا دوسرا حصہ "مشرق و مغرب: وحدانیت و اختلاف" کے عنوان سے موسوم ہے۔ اس حصے میں مصطفیٰ شریف کا بنیادی سوال یہ تھا کہ اسلام کا تصور مغرب میں کیا ہے اور کیوں ہے؟ وہ دریدا سے پوچھتا ہے کہ مغرب میں ابھی تک کچھ لوگ اپنے آپ کو اس سادہ خیالی تک محدود کیوں رکھے ہوئے ہیں کہ اسلام اور اس کی ثقافت کم ترقی یافتہ اور متناقص ہے جبکہ اس کا موازنہ وہ مغرب سے کرتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ وہاں اس کے برعکس صورتحال ہے۔ اس کے مقابلے میں ان کے من مانے معیار کے مطابق مغربی نظام انہیں ترقی یافتہ لگتا ہے اور پھر اس بات کا دعویٰ کہ صرف وہی تہذیب یافتہ ہیں اور یہ تقاضا بھی کہ ان کی اقدار بزور طاقت دوسروں پر نافذ کی جائیں۔ کیا یہی ہماری متخالف دنیاؤں کو دیکھنے کے لیے ایک منطقی طریقہ ہے؟ اور ہمارے ماضی اور مستقبل کو مدنظر رکھتے ہوئے ہماری ذمہ داری کیا ہے؟

یہاں اس کی گفتگو کا کلیدی نکتہ یہ ہے کہ ایک آفاقی تہذیب وہ ہوتی ہے جس کا ہر آدمی سے تعلق ہو اور وہ کسی کی بھی ملکیت نہ ہو۔ اور یہ بات بالکل درست ہے مگر اس کا ایک بیان محل نظر ہے کہ "قدیم اسلام نے اس (مغرب) کی ترقی و جدیدیت میں خاصا حصہ ڈالا اور اسلام میں جو ہمہ گیریت کی طاقت تھی (قطع نظر ان انحرافات سے جو کہ اس کے آج کل کے نام لیواؤں نے کیے)، وہ اسے نئے آفاق کی تلاش میں ایک فطری ساجھے دار بناتی ہے" اور یہ بھی کہ "مغرب بنیادی طور پر یہودی، مسیحی اور اسلامی ہے۔" اس دعوے میں کہاں تک صداقت ہے، اس بارے تو یقین سے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ ہاں اس کی یہ بات منطقی و تاریخی تناظرات میں درست ہے کہ "ہر شخص کو کم از کم اس کا اعتراف ضرور کرنا چاہئے کہ یونانی، عرب اور یہودی بحیرہ روم کی تہذیب کے تین عظیم تاریخی لمحات کے نمائندے ہیں"۔ دریدا اس کے جواب میں اس سے اتفاق کرتے ہوئے برملا اس مغربی جہل کا اعتراف کرتا اور یہ کہتا ہے کہ:

> "یورپیوں نے اسلام کا جو دانشورانہ ڈھانچہ (Intellectual Paradigm) بنایا ہوا ہے ہمیں اس کی رد تشکیل کرنی چاہیے۔ ہم جانتے ہیں کہ عرب سوچ اور یونانی سوچ ایک زمانے میں بہت بے تکلفی کے ساتھ ایک دوسرے میں گندھی رہی ہیں اور یہ بھی ہماری بنیادی ذمہ داریوں میں سے ایک ہے کہ ہم دانش ورانہ اور فلسفیانہ یادداشتوں کی بازیافت کرتے ہوئے اس پیوندکاری کو تلاش کریں جب یونانی و یہودی اور اسلامی فکر ایک دوسرے کی آبیاری کر رہی تھیں۔"

اس ضمن میں وہ خاص طور پر ہسپانیہ کا ذکر بھی کرتا ہے۔ مگر یہاں اس کا یہ خیال کہ "جو الجزائر کی عرب مسلم ثقافت ہے وہی مغربی ثقافت بھی ہے۔ اسلام کئی ہیں اور مغرب بھی کئی" نہ صرف بہت مغالطہ آمیز بلکہ ایک حد تک گمراہ کن بھی ہے۔ اس کے نتائج و مضمرات کیا کچھ ہو سکتے ہیں اور کیا یہ ثقافتی تشدد اور نو آبادیاتی جبریت کی ذمہ داری سے فرار کے لیے بطور عذر بھی استعمال ہو سکتا ہے؟ اگر ہاں تو پھر ایسی منطق کا استعمال چہ معنی دارد؟

مصطفیٰ کا اگلا سوال مابعد الطبیعیات کی منطق و عقلیت سے دائمی مخاصمت کا عکاس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو چیز انہیں جنوبی ساحلوں پر صدمہ پہنچاتی ہے وہ موجودہ عقلیت پسند، مذہب مخالف الحادی بیانیہ اور شمال کا وہ رویہ ہے جو اسلام پر غیر مناسب تنقید کرتا اور غیر مناسب ڈھانچوں (Inadequate Paradigms) کا اطلاق کرتا ہے، بالکل ایسے جیسے مسیحیت کی تاریخ اسطورہ اور دیگر اعتقادات پر بھی کیا گیا۔ یہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ایک خاص طرح کا مغرب انہیں حکم دیتا ہے کہ وہ ایک غیر انسانی نمونے کے ساتھ قطار بنالیں جو بظاہر یونانی دیوتا جانوس کے چہرے کی طرح دہرا ہے۔ اور جو اس کے خیال میں ایک غیر متوازن اور تحدید کن نمونہ ہے جس کی بنیاد ایک اجنبی و غیر حقیقی مفروضے (A priori) پر ہے۔ اس کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

> "آج ہم یہ دیکھ کر گہری مایوسی میں ڈوبے ہیں کہ ایک انقلاب بلکہ در حقیقت کئی انقلاب خطرات اور ڈی ہیومنائزیشن (Dehumanization) میں تبدیل ہو گئے ہیں اور یہ کہ بیک وقت ہمارے انسانی ورثن کو بھی نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ اگر ہم تنقید کرنے کا خطرہ مول لیں، اگرچہ وہ پر امن اور فطری طریقے سے ہی کیوں نہ ہو، تو انحرافات ہیں، جھوٹ ہے، منافقت ہے، ابہام ہے، طاقتور کا قانون ہے، آزادی کے عمل میں من مانیاں ہیں گویا تمام دروازے بند ہیں اور ہر برائی کا الزام بھی ہمارے سر ہے۔ ہم تو بیک وقت خود اپنے تضادات پر بھی تنقید کرتے ہیں اور اپنے ان لوگوں پر بھی، جو اس دوہرے معیار کی سیاست اور منافقانہ سیاسی بیانیے کا جو مکالمے اور بات چیت کو رد کرتا ہے، کا غیر عقلی، اندھا دھند اور بے ہنگم رد عمل دیتے ہیں۔"

اس کے یہ سوالات اور شکایات یقیناً بہت اہم ہیں اور ان میں سے اس کی جذباتیت و روحانیت کو منہا کر دیا جائے تو بھی ان کی تہذیبی و ثقافتی بنیاد ان کے جواز کے لیے کافی ہے۔ مزید بر آں بطور فریق اس کا یہ شکوہ بھی بہت اہم ہے کہ:

"پھر اس اندھے رد عمل کا بھی ایک بے شرمانہ استحصال ہوتا ہے تاکہ غیر کو بے اعتماد (Discredit) کیا جائے، انصاف اور مکالمے کے استرداد کو جاری رکھا جاسکے جو کہ تباہ کن ہے"

کیونکہ ماضی قریب کی تقریباً تمام تر تاریخ اسی مکروہ اور قابل نفرین استحصالی سوچ کے جابجا استعمال سے داغ دار ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہم جمہوریت میں آفاقیت کے طلب گار ہیں اور ان مکالمہ و مذاکرات کے جو دوطرفہ مفاد میں ہوں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ہم ایک ہی کشتی کے سوار اور ایک ہی لمحے کے گرفتار ہیں۔ ہماری امید بین الاقوامی تعلقات کے درجے پر جمہوریت ہے جو ان کے خصوصی اختلافات سے ماوراء کر ان کے اندرونی حالات اور لوگوں کے باہمی تعلقات کا فیصلہ کن انداز میں تعین کرتی ہے۔ خاص طور پر یہ جملہ کہ "تب جمہوریت اور مکالمہ کیا ہیں سوائے محض الفاظ کے جنہیں طاقتور لوگ اکتا دینے والے تواتر کے ساتھ دہراتے رہتے ہیں۔"

دریدا اس کے جواب میں یہ واضح کرتا ہے کہ آفاقی جمہوریت کے تصور کو بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ جمہوریت اس کے نزدیک کیا ہے؟ اس کے اپنے الفاظ میں:

"فرض کیا کہ جمہوریت ایسے انداز میں بنائی جاتی ہے جو موجودہ ریاستی ڈھانچے سے الگ ہے تو میں اس بات پہ یقین رکھتا ہوں کہ جمہوریت کو بادشاہت، اشرافیہ، اولیگارچی (Oligarchy) اور دیگر تمام نظام ہائے حکومت سے جو دنیا میں پائے جاتے ہیں، سے ممتاز کرنے والی چیز یہ ہے کہ اس کا کوئی نمونہ نہیں ہے، یہ نمونہ بلا نمونہ ہے۔"

اس کے مطابق یہ اپنی تاریخیت کو تسلیم، خود تنقیدی کو قبول کرتی اور اپنی ناکاملیتوں کا اقبال بھی کرتی ہے اور یہی اس کا مستقبل ہوتا ہے۔ "تم درست کہتے ہو، یہ تمہارا جمہوری حق ہے کہ تم ہمارے نظام کی ناکافیت، تضادات اور ناکاملیتوں پر تنقید کرو" یہ بھی کہ ایک جمہوریت کے اندر موجود ہونا اس چیلنج پر رضامند ہونا ہے کہ آپ کو بھی چیلنج کیا جائے گا اور آپ سٹیٹس کو (Status Quo) کو چیلنج کریں گے اور یہی جمہوریت کا حسن ہے۔ ایک ایسی جمہوریت جو کہ ابھی آنے والی ہے۔ دریدا کے بقول جمہوریت ہمیشہ ہی آنے والی ہوتی ہے۔ یہ ایک وعدہ ہے اور اس کے نام میں یہ چیز شامل ہے کہ آپ اس پہ تنقید کر سکتے ہیں، اس شے پر سوال

اٹھا سکتے ہیں جو ڈی فیکٹو(De Facto) جمہوریت کے نام سے اس کے اندر پیش کی گئی ہے۔ دریدا یہ بھی یقین رکھتا ہے کہ دنیا میں کہیں بھی ایسی جمہوریت موجود نہیں ہے جو آنے والی جمہوریت کے تصور کے مطابق ہو۔

اس کے مطابق ابتدا سے ہی یونانی ثقافت نے جمہوریت کے ساتھ وہ تصورات وابستہ کیے جن سے آج آنے والی جمہوریت خود کو آزاد کروانے کی کوشش کر رہی ہے۔ آٹو کتھونی(Autochthony) کا تصور، جو کہ کسی جگہ کے ساتھ پیدائشی تعلق کا تصور ہے ، اسی طرح علاقے کا تصور اور خود ریاست کا تصور ہے۔ دریدا ریاست یا شہریت کے خلاف نہیں ہے لیکن وہ ایک ایسی جمہوریت کا ذکر کرتا ہے جو قومی ریاست یا شہریت کے ساتھ مشروط نہ ہو اور اس کے خیال میں یہی وہ شرائط ہیں جن کے تحت کوئی شخص ایک بین الاقوامی جمہوریت کا تقاضا کر سکتا ہے۔ ایسی جمہوریت جو نہ صرف یہ کہ کاسموپولیٹن ہو بلکہ آفاقی بھی ہو کیونکہ جہاں کاسموپولیٹن ہونا ایک بہت قابل احترام چیز ہے وہیں پر یہ ایک ریاست کے ساتھ وابستہ بھی ہے ، اور شہری سیاست کے تصور کے ساتھ جس کا تعلق قومی ریاست، علاقے اور علاقائیت کے ساتھ ہے۔ اس کے مطابق آفاقی جمہوریت وہ ہے جو قومی ریاست اور شہریت کے تصور سے بھی ماوراہے۔

دریدا کے بقول وہ ڈائیلاگ کا لفظ زیادہ استعمال نہیں کرتا کیوں کہ اسے استحصالی لہجے (Connotation) کے ساتھ زیادہ جانا جاتا ہے۔ وہ اس کو تقریر مخاطب بہ غیر، تسلیم شدہ بطور غیر، تسلیم شدہ بمعہ غیریت کہتا ہے۔ اور یہ تقریر "پہلے تصور کرتی ہے ہر شے کہنے کی آزادی کا، اس جمہوریت کے افق پر جو آنے والی ہے اور کسی قوم، ریاست، مذہب حتیٰ کہ زبان تک سے جڑی نہیں ہے"۔ تو قدرتی طور پر غیر کے مذہب کا اعتراف بھی ہو جائے گا اور بلاشبہ اسے احترام بھی دیا جائے گا جیسا کہ ماں بولی کو دیا جاتا ہے۔ یہاں وہ بین الاقوامی قانون کی تشکیل نو کی ضرورت کو بھی تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ:

> " آپ نے آفاقی جمہوریت کو بلایا۔ اور ایک آفاقی جمہوریت ہے، قومی اقتدار اعلیٰ، علاقائی ریاستوں اور علاقائیت سے ماورا۔ اور تمام نئی ٹیکنالوجیز کا استعمال کرنے والی جو در حقیقت ہماری مدد کرتی ہیں کہ ہم آگے نکل سکیں علاقائی ابلاغ کی حدود سے تاکہ ایک نئے بین الاقوامی قانون کا راستہ کھلے۔ اور جس بغیر تحدید و طاقت مکالمہ کے لیے آپ نے بات کی، اس کے لیے ہمیں ایک حقیقی بین القوامی قانون اور محترم اداروں کی ضرورت ہے جو اس قابل ہوں کہ اپنے فیصلوں کا نفاذ بھی کر سکیں"

وہ کہتا ہے کہ ہم یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ آج ہمیں بین الاقوامی قانون کے جس بحران، یعنی اقتدار اعلیٰ کے بحران کا سامنا ہے وہ گذشتہ تمام بحرانوں سے زیادہ شدید ہے۔ اس کی دونوں صورتیں چاہے وہ چھوٹی ریاستوں کے اقتدار اعلیٰ میں کمی کی صورت میں ہو یا طاقتور ریاستوں کی طرف سے اقتدار اعلیٰ کے غلط استعمال کی صورت میں۔

> "میں اقتدار اعلیٰ کے بحران کو اپنی گفتگو کے قلب میں رکھوں گا۔ اور میرا یقین ہے کہ جمہوریت کی جس آفاقیت کی بات تم نے کی اور جو جسے تم ڈائیلاگ کہتے ہو اور جس کا فقدان ہے، کو ممکن بنانے کے لیے ضروری ہے۔ وہ اسی صورت وقوع پذیر ہو سکتا ہے جب ایک نیا بین الاقوامی قانون بنے۔"

روداد گفتگو کا تیسرا حصہ "ناانصافی اور زوال" کے عنوان سے ضابطہ تحریر میں لایا گیا ہے۔ اس میں مصطفیٰ یہ کہتا ہے کہ جنوبی ساحلوں پر تبدیلی کے خلاف مزاحمت اور اتفاق رائے کی طرف آنے سے گریز ہے اور انحراف کی کئی دوسری صورتیں ہیں مثلاً دست کشی چاہے وہ سیاسی معنوں میں ہو یا سماجی اور ثقافتی، اس رجعت اور بنیاد پرستی کا حل تلاش کرتے ہوئے وہ اس کا تجزیہ بھی کرتا ہے۔ اس کے خیال میں کبھی کبھار یہ کلامی جنگ کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

> "ہمیں ارتقا کو تسلیم کرنا چاہیے۔ لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ ہم کسی بھی ایسے نمونے کو رد کر سکیں جو نامنصفانہ ہو۔ بین الاقوامی طور پر ہم انتخاب کا حق نہیں رکھتے۔ جدیدیت ناگزیر ہے لیکن ہمارا یہ حق ہے کہ ہم تنقید کریں اور اصلاح کی کوشش کریں۔ اور اس چیز کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکیں جو ہمیں ہمارے مفاد و اقدار کے خلاف لگے۔ ہمیں ضرور آفاقیت کا مطالبہ کرنا چاہیے مگر اپنا کچھ بھی لٹائے بغیر۔ جو کچھ داؤ پر لگا ہے وہ اہم ہے۔"

اس کے نزدیک جنوب میں رجعت پسندی کے تدارک سے متعلق کسی بھی کوشش سے قبل اس طرح کے سوالات کے جواب تلاش کرنا اہم ہے جیسا کہ ہم اپنی جڑوں کو لٹائے بغیر کیسے جدید ہو سکتے ہیں؟ اسی طرح ہم کیسے اپنی تراث پر نگران رہتے ہوئے بھی ایک آفاقی دنیا کے نمونے پر ترقی حاصل کر سکتے ہیں؟ یہاں

جب وہ عقلیت اور نئے لبرل ازم کا ناطہ آپس میں جوڑنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک بار پھر وہ خود بھی ابہام کا شکار ہوتا اور قاری کو بھی کرتا ہے۔ اس کے بقول:

"اس کے ساتھ ہی ان عقلیت کے گڑھوں (Pitfalls) سے بچ سکتے ہیں جن کے نتائج کو معیشت کی زبان میں نیولبرلزم کہتے ہیں، یا نفع برائے نفع کی بالادستی کو جو کہ انصاف کے اصول کو تباہ کر دیتی ہے۔ اور تب معنیٰ کی سطح پر ہم مذہب کے زندگی سے انخلا کا کیا کریں گے یا کم از کم ان اخلاقیات کی موت کا جو ہمیں وحدانیت پرست مذاہب سے ورثے میں ملیں؟ یہ اخلاقیات اور شناخت کو تباہ کر دینے والی صورت حال ہے۔"

یہاں شناخت کی تباہی اور عقلیت کے ان گڑھوں کی کوئی صراحت نہیں ہے جن کا نتیجہ لبرلزم کی صورت بر آمد ہوتا ہے جو کہ بہت سے مغالطوں اور اشتباہات کو جنم دینے کا باعث ہے۔ علاوہ ازیں اس کا ایک سوال یہ تھا کہ جدیدیت کے تین رجحانات جو اس کی نظر میں مضر اور باز تفکر کے متقاضی ہیں۔ اس کے بقول:

"مجھے محسوس ہوتا ہے کہ کم از کم اس (جدیدیت) کے تین جھکاؤ ایسے ہیں جن پر بات ہونی چاہیے، ان کی اصلاح کی جانی چاہیے اور ان کے متبادل تلاش کیے جانے چاہئیں کیونکہ ان پر عدم توازن کے نشانات ہیں اور وہ توازن انسانی کے جانی دشمن ہیں"

مگر اس کی صریح الفاظ میں نشاندہی کے بجائے وہ موضوع سے بھٹک کر نقطہ ہائے اعتراض کی ایک طویل فہرست کی گردان شروع کر دیتا ہے جو خلط مبحث کا باعث اور قاری کے ارتکاز ذہنی کے لیے نہایت مضر ہے۔ وہ انہیں اسلام کے مخالف قرار دیتا ہے جو ان کے بجائے زندگی کی مختلف سطوح اور دائروں میں بغیر کوئی ابہام پیدا کیے ربط و تعلق اور توازن چاہتا ہے۔ معنی اور اخلاقیات کا سوال اہم ضرور ہے لیکن یہاں متعلقہ اور ناگزیر نہیں۔ اس کے بغیر بھی بحث آگے بڑھ سکتی تھی اور شاید زیادہ منضبط و مرتکز انداز میں بڑھ سکتی تھی۔

"معنیٰ کی سطح پر، تکلیف دہ نکتہ اخلاقی ہے۔ جدید شہری کے تصور اور اس افق میں تعلقات کم سے کم ہوتے جارہے ہیں جس کی طرف وحدانیت پرست لوگ بالعموم، اور مسلمان بالخصوص بڑھ رہے ہیں۔۔۔ ہم کیسے ایک اور دنیا ایجاد کر سکتے ہیں جو بندشوں اور بت پرستی کو رد کرتی ہو، اس کے اندر موجود فانی اور روحانی سے جڑتے ہوئے؟ ظاہر ہے یہ تو وہ سادہ سیکولرائزیشن نہیں ہے جو دریدا درست طور پر تجویز کرتا ہے بلکہ یہ تو رد انسانیت، رد روحانیت اور رد علامتیت ہے۔"

یہاں سماجی و سیاسی نظام کے استقام کا تذکرہ کرتے ہوئے شریف ایک بار پھر مذہب اور روحانیت کو ان مسائل کا حل قرار دیتا ہے جب کہ اس امر کی کوئی بھی منطقی شہادت ظاہر ہے اس کے پاس موجود نہیں ہے۔ اس کی اس بے جوڑ اصطلاحاتی تکرار اور خلط مبحث کی وجہ سے بحث بلاوجہ ثقیل اور حد سے زیادہ گنجلک ہو جاتی ہے، مثلاً یہ اقتباس دیکھیے:

> "سیاسی سطح پر، سماج کا جسم سرمایے کی زین کے نیچے پالیسی پر عمل درآمد کا ذمہ دار ہے ۔ اور ہماری رائے میں اس غیر سیاسیانے کے عمل (Depoliticization) کی پہلے کوئی مثال نہیں ملتی۔ یہ تاریخ سازی کے امکانات کو بھی چیلنج کرتا ہے اور ذمہ دار عوام بننے کو بھی۔ ترقی یافتہ دنیا میں مباحثوں کے باوجود، اداروں کی اصلیت / اقتدار، انسانی حقوق کی بالادستی، ذمہ دار شہری کی حیثیت سے بقا کا امکان، انصاف کے لیے گروہی اور عوامی کوشش میں شراکت، خوبصورتی اور سچ کے لئے مسائل بڑھتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ ہمارا سیاسی وجود نہ جدید معنوں میں ہے نہ ابراہیمی معنوں میں۔"

یہاں ابراہیمی معنیٰ سے اس کی مراد کیا ہے کچھ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ کچھ آگے جا کر اس کا طاقت کے ناروا استعمال اور ردعمل کا تجزیہ اس وقت نسبتاً عقلی و منطقی محسوس ہوتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ:

> "طاقت ور کے جارحانہ اور کمزوروں کے خودکش اعمال سے یہ صورت حال مزید بگڑ رہی ہے۔ اور ہماری رائے میں، معلومات کی سطح پر ہم فکر کے امکان کو اور مختلف انداز فکر کو درپیش ایک چیلنج کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔"

یہاں وہ بعد از خرابی بسیار یہ واضح کرتا ہے کہ عالم گیریت پر اس کا بنیادی اعتراض سائنٹزم کی طرف اس کے جھکاؤ کی وجہ سے ہے:

> " عالم گیریت کا ہدف یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں قطعی علوم کے استعمال سے مہارت حاصل کرے، جو کہ تنہا ترقی میں مدد کے قابل سمجھے جاتے ہیں۔ یہ بھی ایک طرح کا سائنٹزم ہے۔ کثیر ثقافتی، بین العلومیت اور فطرت کے استحصال سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کو سمجھ سکنے کی قابلیت میں کمی اسی کا عکس ہے۔"

اس کے بعد وہ واپس اپنے موضوع پر آکر دریدا سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ سیکولرزم، سائنٹزم اور سرمایہ داری کی تثلیث کا کوئی مختصر کلیہ واضح کر دے جو جدید مغرب کی علامت ہے۔ اور جو اسے عدم توازن کا سبب اور ایک سنجیدہ مسئلہ محسوس ہوتا ہے۔

دریدا کا جواب اس ضمن میں یہ ہے کہ:

"میں نہیں جانتا کہ یہ ایک مغربی تثلیث ہے لیکن بہر حال میں ان تین الفاظ کو دیکھوں گا اور کوشش کروں گا کہ سائنٹزم، لائسزم اور سرمایہ داری کا تعلق بازیافت کروں"

جو کہ اس سوال کی چستی اور بناوٹ پر ایک علامتی اعتراض کی حیثیت رکھتا ہے۔ البتہ دریدا ان رجحانات کی توجیہہ کرنے کی کوشش ضرور کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ سائنٹزم ایک قابل نفرین شے ہے، یہ کوئی علم نہیں ہے نہ ہی علما یا سائنس دانوں کا میدان۔ اس کے خیال میں سائنٹزم ہمیشہ بری چیز ہوتی ہے اور سائنسی عمل ہمیشہ سائنٹزم سے عاری ہوتا ہے۔ سائنٹزم سائنس کی طاقت کا محض ایک اثباتی دعوی ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اور جہاں تک سیکولرزم کا تعلق ہے تو دریدا یہ سمجھتا ہے کہ آج کے زمانے میں یہ تصور باز تقلیب (Transformation) کا متقاضی ہے اور وہ اس بات پر بھی یقین رکھتا ہے کہ فرانس میں یہ ہو بھی رہا ہے اور جو آنے والی جمہوریت ہے وہ اسے اپنائے گی۔ یہ دونوں صورتوں میں کام کرتا ہے، سیاسی کو تھیوکریٹک (Theocratic) سے بھی علیحدہ کرتا ہے اور تھیولوجیکل (Theological) سے بھی، جس سے سیاست میں ایک خاص طرح کی غیر جانب داری آتی ہے اور اسی دوران متواتر اور مربوط انداز میں مذہبی آزادی کو بھی پھیلاتا ہے۔ ریاست کی طرف سے مکمل مذہبی آزادی کی ضمانت ہے لیکن ظاہر ہے اس کی ایک شرط ہوگی اور وہ یہ کہ مذہبی اور سیاسی مکانات (سپیسز) میں ابہام نہیں ہوگا۔ یہاں وہ خود مختار شہری کا تصور پیش کر کے اس کی وضاحت بھی کرتا ہے۔ اس کے مطابق خود مختار شہری ایک ایسا موضوع ہے جو خود اپنے لیے قانون تشکیل دیتا ہے، ایک مقتدر اعلیٰ موضوع۔ اگر فرد کی مذہبی کمیونٹی سے وابستگی جبری، بے بس کرنے والی اور محدود کنندہ نہیں ہے تو دریدا اسے ریاست کی ذمہ داری سمجھتا ہے، اس کے خیال میں ریاست سیکولیرٹی اور مذہبی کمیونٹیز کی زندگی کی ضامن ہو سکتی ہے۔

یہاں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ نظم ریاست کے متعلق دریدا کے خیالات اور روایتی مارکسی نقطہ نظر میں کوئی خاص تفاوت نہیں ہے۔ اس کے خیال میں ریاست معاشی طاقتوں اور غلط کار معاشی ارتکاز، بین

الا قوامی طاقتوں کی معاشی طاقت کی مخالفت کر سکتی ہے۔ اس ضمن میں، دریدا کا یہ اعتقاد ہے کہ ریاست بذات خود بری شے نہیں ہے۔ بلا شبہ آدمی کو اس کے اقتدار اعلیٰ پر، اس کی بنیادی مذہبی اصل پر ضرور اور مسلسل سوال اٹھاتے رہنا چاہیے اور جس کو وہ رد تشکیل کا نام دیتا ہے، وہ انہی دو کاموں کا بیک وقت کرنا ہے: ایک طرف تو اس سیاست پر سوال اٹھانا جو مغربی فکر، خاص طور یورپی فکر کو منظم کرتی ہے اس کے تصورات کی تھیولوجیکل جینیالوجی پر بھی سوال کرنا، اور دوسری طرف ارادی طور پر ان تصورات کو برقرار رکھنا جو سوالات اور رد تشکیل کی زد میں ہیں۔

چوتھا حصہ "علیحدگی یا ربط" کے عنوان کے تحت تحریر کیا گیا ہے اور اس حصے میں شریف اپنے ابہام کے عروج پر ہے۔ وہ پہلا سوال یہ کرتا ہے کہ "سر کیا ہے؟" اور اس کے ساتھ وضاحت ایسی پیش کرتا ہے جو اسے اور مزید مبہم اور ناقابل فہم بنا دیتی ہے۔ مثلاً یہ عبارت دیکھیے:

> "ایک طرف تو وجود کی پیشکش کی گئی ہے سر (Mystery) کی شکل میں، اس کھلاؤ کی جو ہمیشہ دسترس سے باہر رہتا ہے، خفیہ ہے اور اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے فرض کیا جائے اور دوسری طرف وحدت و تکثیریت کے درمیان ایک ناقابل تنازعہ (Incontrovertible) رشتے کی شکل میں، دو ایسی ابعاد جنہیں کئی ایسے نمایاں عقائد مضبوط کرتے ہیں اور جو مسلمانوں کی یادداشت کی گہرائی میں بازگشت (Resonate) کرتے ہیں۔"

اسی طرح وہ پھر اسی مذہبی مغالطے کا شکار ہو کر روحانیات و منطق کے ارتباط باہمی کو زبردستی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

> "مغرب میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ روحانی حس میں اور منطق و انصاف کی لازمی سطوح کے درمیان ارتباط کا کوئی امکان، کوئی ممکنہ ربط یا ابلاغ نہیں ہے۔ لیکن اسلام چاہتا ہے کہ وہ معاملہ کرے سر کے باب میں وحی کے ساتھ وفا کرتے ہوئے اور ایک خاص طرح کی وابستگی رکھتے ہوئے اس مذہبی ویژن کے ساتھ کہ آخری ہدف اخروی زندگی ہی ہے۔"

اس کے فوری بعد ہی وہ یہ طرفہ بیان بھی دے دیتا ہے کہ "مذہب اور سیاست کے درمیان تمیز سے بچا نہیں جا سکتا اور محتاط رہتے ہوئے جیسا کہ میں نے کہا دونوں ابعاد کو مبہم نہیں کرنا چاہیے۔" اب مشکل یہ ہے کہ اس کے بیان کے کس حصے کو درخور اعتنا جانا جائے کیونکہ دونوں باہم متناقض ہیں۔

اسی طرح وہ اسلام اور حقیقت پسندی کے مابین ہم آہنگی کے اثبات میں وہ کہتا ہے کہ "ان تضادات، انحرافات اور منفی حقائق سے بالاتر جو مثبت حقیقت ہے وہ یہ کہ اسلام زمینی حقائق کو نظر انداز نہیں کرتا اور مسلمانوں کے اعتقاد کے قلب میں سر کے ساتھ جو تعلق ہے وہ باقی رہتا ہے" اور پھر آخر میں خود اس نقطہ نظر کی کمزوری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ "میں یہ جانتا ہوں کہ یہ نکتہ اختلافی ہے اور میں نے اسی انداز میں اپنے سوال کو ترتیب دیا ہے۔ آج کا فلسفہ اس سر کے بارے کیا کہتا ہے؟"

دریدا اس سوال کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ:

"جب میں ایک طالب علم اور گبریل مارسل کی روایت کا پیروکار تھا تو ہم اکثر دونوں کے درمیان امتیاز کیا کرتے تھے۔ سر اور مسئلے کے درمیان۔ مسئلہ فلسفیانہ ترقی کا معروض ہے اور سر ایک ایسی چیز جو مسئلے میں تبدیل نہیں کی جا سکتی لیکن میں اس کہانی میں نہیں جاؤں گا کہ سر کا تصور کیا ہے اور مسئلہ کیا لیکن میں یہ کہوں گا کہ سر میں ہر وہ چیز شامل ہے جو زندگی کے نامعلوم سے معاملہ کرتی ہے، دونوں حصوں میں"

پھر وہ اس سے پہلو بچاتے ہوئے یہ کہہ کر ایک طرف ہو جاتا ہے کہ (ابھی اس ضمن میں) سائنس نے مزید آگے بڑھنا، ترقی کرنی اور مزید دریافتیں کرنی ہیں۔ یہاں وہ اثباتی مذاہب کا تصور بھی زیر بحث لاتا ہے جس کا بادی النظر میں کوئی جواز نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

"ذاتی طور پر میں ہمیشہ ایمان و مذہب میں امتیاز کرتا ہوں۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ کئی مثبت / اثباتی مذاہب ہیں۔ ان سے کوئی شخص تعلق رکھ سکتا ہے اور نہیں بھی رکھ سکتا ۔ اور کچھ ایسے مذاہب ہیں جنہیں میں ابراہیمی کہتا ہوں، یہودی، مسیحی، مسلمان مذہب اپنی مشترکہ بنیاد یا 'تنے' کے ساتھ۔"

اس کے بعد وہ موضوع کو سماجی ایمان کے تصور کی طرف موڑ لے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"میں امتیاز کروں گا یہودیت، مسیحیت اور اسلام کے ساتھ مذہبی وابستگی اور اس ایمان میں جس کے بغیر کوئی بھی سماجی تعلق ممکن نہیں۔ میں غیر کو مخاطب نہیں کر سکتا بغیر اس سے پوچھے کہ وہ مجھ پہ ایمان رکھتا ہے، چاہے وہ کوئی بھی ہو، اس کے مذہب سے قطع نظر، حتیٰ کہ ثقافت اور زبان سے بھی۔ آدمی غیر کے ساتھ تخاطب سے پہلے ایمان کو فرض کر لیتا ہے۔"

اسی کی مزید وضاحت کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ

"آدمی کبھی بھی واضح نہیں کر سکتا یا ثبوت نہیں دے سکتا کہ وہ جھوٹ بول رہا ہے یا نہیں۔ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے۔ آدمی ہمیشہ یہی کہے گا کہ میں نے کچھ کہا جو غلط ہے لیکن میں نے خلوص کے ساتھ کہا تھا۔ میں غلط تھا لیکن جھوٹ نہیں بول رہا تھا۔ مزید بر آں جب کوئی آدمی ہم سے مخاطب ہو تو وہ یقین کا تقاضا کر رہا ہوتا ہے اور جو یقین اس بات کی یقین دہانی کرواتا ہے کہ دونوں، تبادلہ الفاظ اور مالیاتی کریڈٹ (Credit)، سوشل کریڈٹ اور تمام مروجہ صورت کے سماجی کریڈٹ اور سماج میں قانونیت کی۔ یہ ایمان بذات خود سماجی جڑت کی ایک شرط ہے۔"

اس کے مطابق آدمی سخت مذہبی وابستگیوں کا احترام کر سکتا ہے اور اسے ضرور کرنا چاہیے اور وہ اس بات کا قائل ہے کہ جو سکہ بند اہل ایمان ہیں یا جو صحیح معنوں میں اپنے مذہبی اعتقادات کی زندگی جی رہے ہیں اور جو لوگ محض سادہ لوحی میں ان مذاہب کے عقیدے کی توثیق نہیں کرتے وہ غیر کے مذہب کو سمجھنے کے لیے باقیوں کی نسبت زیادہ تیار ہیں، اور اس کے ایمان کو تسلیم (Accede) کرنے کے لیے۔ اور وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ سیاست کی سیکولرائزیشن اور اس تعلق میں جسے آپ سر حیات کہتے ہیں کوئی تضاد نہیں ہے، جو کہ ایک حقیقت ہے اکٹھے رہنے میں ایمان کے ساتھ، جو ایمان کا عمل کوئی معجزاتی شے نہیں ہے، یہ وہ ہوا ہے جس میں ہم سانس لیتے ہیں۔ اس کے خیال میں ڈوگماٹسٹ (Dogmatist) اس بات پر تیار رہتا ہے کہ اپنے عقائد کو بزور طاقت دوسروں پر نافذ کر سکے، جنگی ہتھیار میں تبدیل کرے۔ وہ جو ڈوگماٹسٹ نہیں ہیں اور بنیاد پرست ہیں، غیر کے مذہب اور آفاقی مذہب کو سمجھنے کے لیے زیادہ تیار ہیں۔ اسی ضمن میں اسے یہ یہ یقین ہے کہ سیاست کی سیکولرائزیشن میں اور ڈسوسی ایشن (Dissociation) میں ایک طرح سے تعلق ہے، سماجی جڑت کا سیاسی جڑت سے اور جسے آپ سر حیات کہتے ہیں تعلق ہے۔

یہاں شریف اس سے یہ سوال کرتا ہے کہ ہم دنیاؤں کے مابین مکالمہ کیسے بحال کر سکتے ہیں اور کھلاؤ (Opening Up) کی بالادستی کے لیے کیسے بندش (Closure) کی طاقتوں کا سامنا کر سکتے ہیں تا کہ اس مشترکہ چیلنج اور اپنی تاریخ کی پیچیدگیوں کا سامنا کرنے کے قابل ہو سکیں؟

اس کے جواب میں دریدا کہتا ہے کہ:

"امن اسی صورت میں ممکن ہے کہ دونوں متحارب فریقوں میں سے کوئی ایک پہلا قدم اٹھائے، ایک خطرناک قدم، مکالمے کے آغاز کا خطرہ مول لے اور یہ عندیہ دینے کا فیصلہ کرے کہ یہ ہتھیار بندی نہیں بلکہ امن ہو گا"۔

وہ کہتا ہے کہ ہتھیار بندی اور امن میں یہ فرق ہے کہ ہتھیار بندی عارضی طور پہ جنگ کو بند کر دیتی ہے جبکہ امن جیسا کہ کانٹ نے کہا تھا ایک مسلسل عمل ہے۔ جو تصور امن ہے اس پر تسلسل کا اطلاق لازم ہوتا ہے۔ آدمی جنگ کو ایک لحظے کے لیے ختم نہیں کرتا بلکہ وہ ہمیشہ کے لیے جنگ کو ختم کرنے کا قول دیتا ہے۔ یہاں وہ مشرق وسطیٰ اور دیگر علاقوں میں جاری جنگوں پر اپنی تشویش کا اظہار بھی کرتا ہے۔

اس ذمہ داری کو جو خطرے کے دہانے پر قبول کی گئی وہ امن کا نام دیتا ہے، کسی ایسے فریق کی طرف سے جو یہ جانتا تھا کہ اگر وہ پہل نہیں کرے گا، اپنا ہاتھ پیش نہیں کرے گا تو جنگ ختم نہیں ہو گی۔ اس کے مطابق اگر آدمی انتظار کرتا رہے، اپنے تحفظات کو روکنے کے لیے شرائط رکھے تو جنگ مسلسل جاری رہے گی۔ وہ کھلاؤ اور بندش میں فرق کو ذمہ داری کا سوال قرار دیتا ہے۔

"میں ضرور غیر کو ہاں کہوں گا۔ اور غیر کو ہاں کہنا ایک آغاز ہے۔ جب آپ غیر کو ہاں کہتے ہیں تو یہ ایک آزاد عندیہ ہے، یہ ایک کامل آغاز ہے۔ لیکن یہ ایک ردعمل بھی ہے۔ جب میں ہاں کہتا ہوں تو جو ہاں کا ڈھانچہ ہے وہ ردعمل کا ڈھانچہ ہے۔ جب تم ہاں کہتے ہو تو تم جواب دینے کا آغاز کرتے ہو۔ اگر کوئی آدمی مشرق وسطیٰ کی کسی ریاست کا سربراہ ہے، اور وہ امن کے لیے پہلے ہاں کہتا ہے اور اس کے ساتھ وہ خطرات بھی مول لیتا ہے جو اس کے لیے ضروری ہیں، اس میں شامل ہیں تو یہ سوال ہے کھلاؤ کا جو ممکن بنائے گا افہام و تفہیم کو، مذاکرات کو، امن کے قیام کو لہذا کھلاؤ اور بندش کو باہر سے

نافذ کیے جاسکتے آدمی کو ضرور ہاں کہنے کا رسک لینا چاہیے، یہ زندگی کی پیدائشی توثیق ہے۔"

لیکن شاید اس سوال کا جواب اس کے لیے بہت مشکل ہو تا کہ امن کے لیے ہاں کہنا مظلوم فریق ہی کی ذمہ داری کیوں بن گئی ہے اور خطرے کے دہانے پر مدافعت کنندہ ہی کیوں یہ رسک لینے پر مجبور ہے اور جارح کا ہاتھ پکڑنا یا اسے ظلم سے روکنا بھی کوئی ذمہ داری ہے یا نہیں؟ اور اس کو کون نبھا سکتا ہے؟

اس پر کھلاؤ سے متعلق لیکن جدیدیت کے بدلتے تیوروں کے حوالے سے تنقید کرتے ہوئے، شریف نے بھی یہی کہا کہ زندہ رہنے کے اطوار سیکھنا بہت مشکل ہے اور اس کا کوئی قائل کرنے والا نمونہ موجود نہیں ہے، بلکہ مایوس کن اور پریشان کن نمونے ہی ہیں۔ پھر اس نے پوچھا کہ اسلام کی طرف یہ جارحانہ پن کیوں ہے؟ کیا ترقی سے مطابقت کے لیے ہمیں ضرور یورپینائز، امیرکنائز یا ویسٹرنائز ہونا چاہیے تب ہی ہم تہذیب یافتہ لگیں گے؟ یہاں اسلام (ایک مذہب) کو یورپیت اور امریکیت (ثقافتی مظاہر) کے مدمقابل لانے کی فاش غلطی کے باوجود یہ اس کا ایک بہت اہم سوال تھا۔

دریدا اس کے جواب میں یہ کہہ بھی دیتا ہے کہ:

"یہاں بھی تم مجھ سے بہت مشکل سوال کر رہے ہو۔ جو تمہارے تمام سوالات کی طرح بہت لمبے جواب کا تقاضا کرتا ہے اور میں ان کے لیے اتنے سادہ جواب گھڑنے پر کچھ شرمندہ ہوں۔"

اور پھر مبہم انداز میں یہ بات کہتا ہے کہ عالم گیریت کے لیے فرانسیسی میں "منڈیالائزیشن" کی جو اصطلاح استعمال کی جاتی ہے یا انگریزی میں گلوبلائزیشن، جیسا کہ امریکی اسے کہتے ہیں وہ غلط ہیں۔ یہ تو ایک آفاقی یورپینائزیشن بن چکی ہے سائنس و ٹیکنالوجی کے ذریعے۔ اور وہ لوگ بھی جو اس یورپینائزیشن کی مخالفت کرتے ہیں یا مسلح جدوجہد کے اعمال کے ذریعے اس کی مخالفت کے دعوے دار ہیں، بعض اوقات کچھ خاص قسم کی ٹیکنو سائنٹفک (Techno Scientific) یا ٹیکنو اکنامک سائنٹفک (Techno-Economic-Scientific) ذرائع سے خود یہی کام کر رہے ہوتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہمیں گہرائی کے ساتھ ان تصورات کی طرف دوبارہ دیکھنا چاہیے، پہلے وہ بقول خود انتہائی متضاد انداز میں اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ عالم گیریت ابھی تک وقوع پذیر ہی نہیں ہوئی، یہ ایک غلط تصور ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں "اکثر ایک عذر

عدم وجود(Alibi)۔" دنیا کبھی بھی اتنی غیر مساوی اور اس میں اشتراک ایسے مبنی بر حاشیہ نہیں رہا، مزید بر آں اسے یقین ہے کہ یہ یورپینائزیشن اور امیر کنائزیشن کے درمیان تمیز کا وقت ہے۔ وہ کہتا ہے:

> "تم نے یورپینائزیشن اور امیر کنائزیشن کی بات کی ہے، وہ لوگ جو میرے کام سے آگاہ ہیں، جانتے ہیں کہ میں یورپ مرکز(Eurocentric) ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ میں تو اس پر سوال کرنے کا دعوے دار ہوں۔"

پھر بھی وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ، خاص طور پر پچھلے چند مہینوں میں ہم کچھ دیر ہم تاریخ کی ایک ایسی گھڑی پر کھڑے تھے جب ایک خاص امریکی سیاست اور یورپی سیاست کے مابین تقسیم ورچوئلی بہت ممکن تھی۔ اسے یقین ہے کہ عالم گیریت گرے گی یا اس کو گرنا چاہئے، اس کے خیال میں ایک خاص یورپ جو کہ اپنی باز تخلیق کے مرحلے میں ہے کہ وہ نئی ذمہ داریاں سنبھال سکے، اپنے آپکو علیحدہ شناخت کرنے کے لیے اور اپنے آپ کو ایک خاص طرح کی امریکی اجارہ دارانہ وحدت سے توڑنے کے لیے، اور عرب مسلم دنیا کی ان طاقتوں کے ساتھ معاملت کے لیے جو اس کے بدلے میں کھلاؤ اور جمہوریت کے لیے اپنے بازو کشادہ کرنے کے لیے کے لیے تیار ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ

> "میرے کام میں میرا جھکاؤ یورپ مرکز روایات سے خبر دار رہنے والا تھا، نہ صرف استعماری روایات سے بلکہ یورپ مرکزی روایات کے ان ڈھانچوں سے بھی جنہوں نے بین الاقوامی قانون کی بنیاد رکھی۔ اقوام متحدہ اور سلامتی کونسل کے قوانین مغربی تصورات پر ہی بنائے گئے اور میرے اندر ان کو چیلنج کرنے کا جھکاؤ تھا۔"

دریدا عراق کے خلاف جارحیت میں جنگ کی ابتدائی علامات کے طور پر جو کچھ وقوع پذیر ہوا، اس طریقے اور نہج کے بھی بہت سخت مخالف ہے جس پر یک طرفہ طور پر اقوام متحدہ اور سلامتی کونسل کے قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ریاست ہائے متحدہ اس معاملے کو لے کر گیا۔ اس کے مطابق

> "میں یقین رکھتا ہوں اور یہ ایک مضمون میں دہرایا بھی جائے گا جو میں ایک جرمن فلسفی ہیبر ماس کے ساتھ سائن کرنے والا ہوں اور جو اس مہینے کے اختتام پر "لیبریشن" نامی اخبار میں چھپے گا، کہ حال ہی میں کچھ اہم تاریخیں رہی ہیں، جیسا کہ میں سوچ رہا ہوں ازنر، برلسکونی، بلئیر کا۔ انہوں نے کوشش کی کہ وہ سارے یورپ کو

امریکہ کے پیچھے گھسیٹ سکیں لیکن اسی وقت بہت بڑے عوامی احتجاج ان ہی ممالک اور دوسرے ممالک کی گلیوں میں امریکی اقدامات کے خلاف ہوئے۔"

فرانس اور جرمنی کے اس اولین مشترکہ اشارے میں دریدا اس یورپ کی ابتدائی علامات دیکھتا ہے جو دنیا کو یورپینائز کرنے سے کہیں دور ہے بلکہ امریکی اجارہ داری کے راستے میں رکاوٹ ڈال سکتا ہے۔ یہ بذات خود غیر یقینی (Precarious) اور تنقید کی زد میں ہے کیونکہ یہ اجارہ داری بہت طاقتور ہے اور بیک وقت اس میں کمزوری کی علامات بھی ہیں جو کہ متناقص بات نہیں ہے۔ اور جو باقی دنیا ہے اور ایک مکالمے کا آغاز، یہاں میں تمہاری بات دہراؤں گا کہ اس آنے والی جمہوریت کی روح میں جس کا میں نے پہلے تذکرہ کیا، قومی ریاستوں اور عرب مسلم ثقافتوں، میں یقین رکھتا ہوں کہ یورپ سے آج ایک نئی ذمہ داری کا تقاضا کیا جا رہا ہے اور میں اس سے خوش ہوں اور میں نے کوشش کی ہے اس سے بہتر کہنے کی ایک چھوٹی کتاب میں جس کا نام "وایوس" ہے۔ یا اس متن میں جس کا میں نے تذکرہ کیا۔

اس کو بہت آسان الفاظ میں بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہمیں یورپینائزیشن کے نام کی کسی چیز کے وجود پر یقین چھوڑ دینا چاہیے۔ وہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ ہمیں مغرب کی متشدد اجارہ داری کے اس تصور کو ہی ترک کر دینا چاہیئے جو امریکہ و یورپ کو باقی دنیا کے مقابل لا کھڑا کرتا ہے۔ اس کے خیال میں اس بات کی خاصیت (Specificity) موجود ہے کہ یورپ اپنی ایسی تعمیر کے مراحل میں ہے جو کہ بحیرہ روم کے ساحل کے ممالک کے خاص طور پر الجزائر، المغرب اور مشرق وسطی کے دیگر ممالک کے ساتھ مل کر دنیا کی اس ہئیت کو تبدیل کر دے گا جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ اور یہ اسی آنے والی جمہوریت کی روح کے مطابق ہو گا جس کا آج کی شام وہ پہلے تذکرہ کر چکا ہے۔

اس موقع پر ایک بار پھر موضوع کو مذہب کی طرف موڑتے ہوئے شریف یہ سوال کرتا ہے کہ باوجود ہر فریق کی خصوصیات اور امریکہ اور یورپ کے اختلافات کے، بالادست دنیا کے لیے ثالثی کی سوچ کے تحت وہ ذمہ داری اپنانا بہت مشکل کیوں ہے جو کہ مذہب کو حقیر نہ جانتی ہو؟ اور اس کے بجائے دنیا میں ابھی تک تشنہ جواب سیاسی سوالات کے حل کی حوصلہ افزائی کرے اور اس کے ساتھ ہی انصاف کے سوالات کی بھی۔ ہمارے لیے تو بظاہر ایسا لگتا ہے کہ مغرب جو کہ جدیدیت کی قوت محرکہ ہے، کے پاس کوئی مضبوط سیاسی حل نہیں ہے نہ ہی ایسے سماج کے لیے کوئی منصوبہ ہے جس میں ایک طرف انصاف کا سوال مرکزی ہو، اور

دوسری طرف معنی کا۔ تب اس نمونے کی کیا طاقت، فائدہ اور خاصیت جو کہ نظر انداز کرتا، حاشیے پہ کرتا ہے بلکہ در حقیقت تنقید اور جنگ کرتا ہے ہر اس چیز کے خلاف جو مذہبی ہو اور ہر اس چیز کے خلاف جو روحانی وفانی کو باہم مربوط کرتی ہو؟

دریدا کا جواب یہاں نہ صرف معذرت خواہانہ ہے بلکہ ایک طرح سے عذر تراشی کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ یورپ ایک مبہم تصور ہے اور ایک مشترکہ نام ہے بہت سی مختلف چیزوں کے لیے"۔ اس کے خیال میں فرانس میں مذہب کا ریاست کے ساتھ جو تعلق ہے وہ ایسا نہیں ہے جیسے جرمنی، انگلستان، اور اطالیہ میں ہے، ہاں البتہ ان کے درمیان کچھ مشترکات ہیں جو کہ ایک خاص اصول ہے ریاست و مذہب کے درمیان علیحدگی کا، بغیر مذہب کو ملامت کیے۔ اس کے متخالف ریاست ہائے متحدہ میں یا خاص عرب ریاستوں میں مختلف شکلوں میں اکثر اتحاد مابین مذہب و سیاست ہوتے ہیں۔ اور اس صورت حال کو آج اس کی رائے میں تبدیل ہونا چاہئے یا اس پر سوال اٹھانا چاہیے۔ "اور جو ثالثی کی سوچ تم بیدار کرنا چاہتے ہو وہ انہی نکات سے مخاطب ہے اور میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ اس بات کے مخالف کچھ کہنا مذہب کے خلاف تبصرہ نہیں ہے۔" پھر وہ یہ بات کہتا ہے کہ یہ تو مذہب کے احترام میں ہے کہ ہم سیاست کو اس سے علیحدہ کر لیں اور سیاسی اعمال کو مذہب کے نام یا مقتدرہ کے تحت کرنا چھوڑ دیں۔ بد قسمتی سے ایک امریکی سربراہ ریاست اور ایک عرب اور مسلمان سربراہ ریاست کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ ان کا سیاسی کلامیہ ایک مذہبی کلامیہ ہے اپنی انتہائی ڈوگمیٹک صورت میں۔

> "میں نے کبھی اس بات کا یقین نہیں کیا تھا کہ یہ ممکن ہو گا کہ فرد کے وجود کو سنتھسائز کر لیا جائے۔ کسی بھی معاملے میں، صرف میرے معاملے میں نہیں۔ لہذا میں یقین رکھتا ہوں کی جو علاحدگی یا ڈسوسی ایشن ہے یہ ناگزیر ہے، اس سے مفر نہیں ہے"

دریدا کے مطابق سماجی تعلق کوئی سادہ طور پر غیر سے مربوط ہونے کا نام نہیں ہے بلکہ مداخلت سے بھی بنا ہوتا ہے، غیر سے تعلق بطور غیر سے۔ اور اس میں ایک احترام بھی شامل ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارا تعلق ہے۔ یہاں وہ بلانشو اور لیویناس کے اس قول کا حوالہ دیتا ہے کہ "غیر کے ساتھ تعلق ایمان کو پری سپوز کرتا ہے"۔ لہذا آدمی کا اکٹھے رہنا بھی ڈسوسی ایشن اور مداخلت کے اعتراف کی ایک شکل ہے۔ وہ شریف کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ:

"جسے تم انسان کی عالمگیریت (Globality) اور کاملیت (Totality) کہتے ہو میں یقین رکھتا ہوں کہ اس کاملیت میں زندہ رہنا یا زندہ رہنے کی کوشش کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ مذہبی طور سے زندہ رہنا بھی ممکن ہے"

وہ یقین رکھتا ہے کہ جو سیاست یا قانون کا دائرہ ہے اور انصاف کا بھی، اس کو لازماً اس انسانی عالمگیریت سے علیحدہ رکھا جانا چاہیئے۔ وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتا کہ ایک خاص طرح کی اکملیت وجود (Totality Of Existence) یا ایک شخص کی اپنی عالم گیریت پر توجہ دی جائے جو ٹوٹالٹیرین ازم پر امپلائی کرتی ہو۔ اس کے خیال میں غیر کے ساتھ تعلق انصاف کی شرط پر ہونا چاہیئے اور وہ قانون کو انصاف سے ممیز کرتا ہے کیونکہ قانون کی ایک تاریخ ہے جو انصاف کے لیے ناکافی (Inadequate) ہے۔ کچھ قوانین ہوتے ہیں اور قانون کی خاص ہئیت بھی۔ قطعیت کے ساتھ ایسا ہے کہ جو منصفانہ ہے وہ ہمیشہ ریڈیوسڈ ٹو دی لا (Reduced To The Law) ہوتا ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ جو منصفانہ ہے وہ ہمیشہ قانون تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ "یہاں میں پھر سیاسی، جیوریڈیکل اور وجودی دائروں کی علیحدگی کی بات کروں گا۔"

شریف نے دوبارہ ایک طویل تر تمہید کے ساتھ عالم گیریت کا مسئلہ اٹھایا جو جنوبی ساحلوں کے لوگوں کو تشویش میں مبتلا کرتا ہے، روحانی اقدار کو حاشیے پر دھکیلنے، ذمہ دار شہری بننے کے کمزور ہوتے امکانات، انتہائی آزادی اور اس کے رد عمل میں بنیاد پرستی، امتناعات اور غیر قانونی نتائج کے لیے ان کا استحصال اور ان سب سے بدتر، نوع انسانی کے بڑے حصے کا افلاس، کیا یہ سب ناقابل رجوع ہے؟ یہاں شریف مارکس کا وہ قول بھی دہراتا ہے جو کہ دریدا نے "سپیکٹر آف مارکس" میں لکھا تھا کہ "زمین پر کبھی بھی تشدد، عدم مساوات، اخراج، قحط اور معاشی جبر نے اس قدر لوگوں، اتنی زیادہ انسانیت کو متاثر نہیں کیا"۔

شریف کے خیال میں شمال میں چند فیصلہ سازوں کی انانیت اور اندھے پن کی وجہ سے اور جنوب میں دیگر فیصلہ سازوں کے مفلوج اور تبدیلی و شفافیت کے تصور سے خوفزدہ ہونے کی وجہ سے یہ سب ہو رہا ہے۔ اگرچہ شمال میں کبھی کبھار لوگ یکجہتی کی بات تو کرتے ہیں لیکن حقیقی تبدیلی بہت کم آتی ہے، ترقی کے لیے امداد قابل رحم حد تک کم کر دی جاتی ہے جس کی اوسط امیر ممالک کے بجٹ کا محض صفر اعشاریہ دو فیصد ہوتی اور امریکی بجٹ کا محض صفر اعشاریہ ایک فی صد ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور مسئلے کی نشاندہی کرتا ہے جو نہایت سنگین ہے۔ وہ یہ کہ بین الاقوامی اداروں کی مالیاتی اور معاشی پالیسیاں آزادی کی معروضات، خاصیتوں اور

انسانی وقار کو کسی کھاتوں میں ہی نہیں لاتیں۔ درجنوں ممالک کے لیے تیسری دنیا اب چوتھی دنیا بن چکی ہے۔ غربت، انتہائی غربت میں تبدیل ہو چکی ہے۔ دنیا کے تیسرے یا چوتھے حصے کے لیے یہ تقریبا ایک طرح کی صفر دنیا یا عدم دنیا ہے۔ غریب اور امیر ممالک کے درمیان تفاوت بعض اوقات اتنا بڑھ جاتا ہے کہ ایک، دس کے برابر آجاتا ہے اور جو انہیں ناقابل موازنہ بنا دیتا ہے۔ غریب ممالک میں لوگوں کو پینے کا پانی بھی میسر نہیں ہوتا، خوراک کی کم سے کم درکار مقدار اور صحت کی کم ترین سہولیات کا بھی امکان نہیں ہوتا جبکہ شمال میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دولت پیدا کی جارہی ہے اور پالیسیاں لامتناہی صارفیت پر استوار ہیں۔ جبکہ جنوب میں غربت کے کارن ایسی آبادیاں ہیں جو اچھی زندگی کی تمام تر سہولیات سے محروم ہیں۔ کبھی کبھار انہیں فطرت کی بے رحمی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اکثر بہت زیادہ استحصال، رہن کاری، بالادستی کا، چاہے وہ براہ راست ہو یا بالواسطہ، اندرونی ہو یا بیرونی، جو انہیں خطرناک قسم کے عدم توازن، عدم مساوات اور دراڑوں کی طرف لے جاتی ہیں اور یہ چیز طاقت کے قانون کو مزید کمک فراہم کرتی ہے۔ اور بیک وقت ہم عالمگیریت، انسانی حقوق اور جمہوریت کے نغمے بھی سن رہے ہوتے ہیں۔ یہ چیز ان بیانیوں کی وقعت کو بالکل کم یا تباہ کر دیتی ہے جو سرمایہ دارانہ نمونے اور عالم گیریت کو فروغ دے رہے ہوتے ہیں۔ اس بارے جو کم از کم بھی کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ملکوں کے مابین تعلقات شاذ و نادر ہی جمہوریت کی روح کے مطابق ہیں یہ وہ ایک حقیقت ظاہری جو ہمیں اس راستے سے روک نہیں سکتی جو یہاں تک لاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم اس آفاقی یا عالمی نمونے کا تصور کریں اور بیک وقت اسلام سے انسپائر ہونے کے حق کا بھی۔ انصاف اور معنی ہمارے تقاضے ہیں۔ یہ جانتے ہوئے کہ کچھ بھی پیشگی فراہم نہیں کیا گیا ہوتا اور یہ کہ بنا بنایا کوئی بھی راستہ نہیں ہوتا اور جمہوریت جس کی ہم دونوں کے سماجوں میں قلت ہے خاص طور پر جنوب اور بین الاقوامی تعلقات میں، ہماری حقیر رائے میں ہمیں ایک دوسرے کے ساتھ بقائے باہمی کی غیر مختتم خواہش اور غیر کے لیے احترام کے ساتھ معاملہ کرنا چاہیے۔ ایک تو افراد کے مابین منصفانہ بنیادوں پر ایک نئی جمہوریت کے لیے ناگزیر ہے اور دوسرا سماجوں کے مابین۔ ان میں سے کوئی ایک بات بھی دوسری کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔ اور اب تک ہم بے کار ان تناظرات کو متصور کرنے پر مجبور ہیں جو ہماری خاص ثقافتوں کے حوالے سے ہمارے لیے غیر ملکی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ابھی تک پایہ ثبوت کو بھی نہیں پہنچے۔ یہاں شریف، دریدا سے کہتا ہے کہ "سپیکٹرز آف مارکس" اور تمہاری آخری کتاب جس کا عنوان "وایوس" جو کہ دنیا کی موجودہ بدنظمی کے تناظر میں ایک قابل ذکر عنوان

ہے، اس میں تم ایسی بات کہتے ہو جو جنوب کے ساحلوں پر ہمیں، یعنی غیروں کو، جنہوں نے یہ عہد کرر کھا ہے کہ ہم متبادل تلاش کریں گے، اپنی طرف کھینچتی اور اعلیٰ تر سطح پر ہمارے اندر دلچسپی پیدا کرتی ہے۔

دریدا نے اس کے اس طویل تجزیہ نما سوال کا یہ جواب دیا کہ:

"درحقیقت جس تناظر میں میں نے بات کی تھی وہ تصور عالمگیریت تھا جو عام طور پر ایک قابل سوال کلامیے کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔ اور ہمیں یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ ہر آدمی کی نہ صرف تکنالوجی تک آزادانہ رسائی ہو گی بلکہ ذرائع ابلاغ تک اور ساتھ ہی دنیا کی دولت تک بھی۔ اور ساتھ ہی منڈی بالکل کھلی ہے اور یہ کہ ریاستیں بذات خود کوئی قانون نہیں بناتیں۔ عالمگیریت کا یہ تصور ایک مبہم کلامیے کے ساتھ وابستہ ہے جو ہمیں اس یقین تک لے جاتا ہے کہ شفافیت اور مساوات پر نہ صرف کہ کام ہو رہا ہے بلکہ یہ واقع ہو چکی ہیں۔ میں نے "سپیکٹرز آف مارکس" میں تجزیہ کیا جسے میں ورلڈ آرڈر کے دس زخم کہتا ہوں۔ اعداد و شمار کے آئینے میں جس طرح کی عدم مساوات، قحط، تکلیف، ترقی پذیری آج ہے اتنی کبھی نہیں رہی اور ایسے لوگ کہ جن کے پاس کام نہیں حالانکہ انہیں ضرورت ہے اور ایسے لوگ جنہیں بہت زیادہ کام کرنا پڑتا ہے حالانکہ انہیں کم کام کرنا چاہیے۔ اور اس طرح کی ناانصافی کی صورت حال کبھی نہیں تھی۔ ایسی صورت حال میں جس بات کا مطالبہ کیا جانا چاہئے وہ عالم گیریت کے سوا سب کچھ ہے، وہ بین الاقوامی قانون کی تقلیب (Transformation) ہے، مقتدر اعلیٰ ریاستوں کے مابین تعلقات کی ایک ایسی تقلیب جو تکنیکی ہو، معاشی اور سیاسی ہو۔"

دریدا یہ کہتا ہے کہ وہ نہیں چاہتا کہ ہر چیز کو واپس قانون کے سوال پر لے آئے کیونکہ اس نے اسی گفتگو میں ایک سے زائد مرتبہ پہلے بھی بین الاقوامی قانون اور اقوام متحدہ یا سلامتی کونسل کی طرف اشارہ کیا۔ البتہ اسے یقین ہے کہ اس گھڑی ہم بین الاقوامی قانون کی خلاف ورزی کے جن واقعات کے تکلیف دہ انداز میں وقوع پذیر ہونے کا تجربہ کر رہے ہیں تو ہمیں یہ بھی جاننا چاہیے کہ بین الاقوامی ادارے وہ نہیں ہیں جو کہ انہیں ہونا چاہیے نہ ہی ان کے پاس طاقت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا ڈھانچہ یورپی الاصل تصورات پر کھڑا کیا گیا ہے۔ اس پر ضرور نظر ثانی اور اس کی تکمیل ہونی چاہیے۔

اس کے بعد وہ یہ وضاحت بھی کرتا ہے کہ میں اقوام متحدہ کے خلاف نہیں ہوں بلکہ میں اس کی اکملیت (Perfectibility) کے حق میں ہوں کیونکہ جب آدمی دیکھتا ہے کہ ایک ایسا ادارہ جس کے اپنے ذرائع نہیں ہیں وہ یقین دلاتا ہے کہ وہ اپنے فیصلوں کا اطلاق کرے گا تو اس کا عملاً یہ مطلب ہے کہ ہر مرتبہ اسے اپنے فیصلے کے نفاذ/پر عمل در آمد کے لیے فوجی، معاشی اور ٹیکنالوجی کے لحاظ سے سب سے زیادہ طاقتور ریاست کے سامنے درخواست کرنا پڑتی ہے اور وہ ریاست زیادہ تر ریاست ہائے متحدہ امریکہ ہوتی ہے جو کہ یہ فیصلہ جاری کر سکے کہ فلاں ریاست بے اصول ریاست (Rogue state) ہے۔ اس صورت حال کو ضرور تبدیل ہونا چاہیے اور اس کے خیال میں یہ بڑی گہرائی سے "اس تکلیف، درد، غیر یقینیت میں اور ہزار ایسی صورتوں میں جو ہمارے لیے نامعلوم ہیں" تبدیل ہو بھی رہی ہے۔ اور اس کے خیال میں یہ صورت حال پہلے عدالتی نقطہ نظر سے تبدیل ہونی چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ:

> "میں کوئی آرتھوڈوکس مارکسی نہیں ہوں لیکن میں یہ اچھی طرح سے جانتا ہوں کہ جو عدالتی ساختیں (Juridical Structures) ہیں وہ رسمی ساختیں ہیں اور بنیادی ڈھانچے کے حالات پر انحصار کرتی ہیں جو ایک تکنو معاشی نمونے کا ہے۔ اور ان تکنو معاشی طاقتوں کے مابین جو رشتہ ہے وہ ضرور تبدیل ہونا چاہیے۔ اور یہ بذات خود عدالتی رشتوں کو تبدیل کر دے گا۔ نتیجتاً نئے اداروں اور نئے مشترکہ اقتدار اعلیٰ کا جنم ہو گا"۔

یہاں ایک سوال جو فوری طور پر ذہن میں آتا ہے وہ یہ کہ آیا نو تشکیل شدہ ادارے ان امراض سے بچ پائیں گے؟ کیسے اور اس کے لیے کیا لائحہ عمل اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس بحث کے اہم ترین اور بنیادی سوالات ہیں۔ آگے وہ ان کے جوابات بھی دیتا ہے جو بہت مختصر اور ناکافی محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن ایسا شاید اس وجہ سے تھا کہ مصاحبے کا وقت محدود اور اس پر بیماری و تھکاوٹ کے آثار بھی یقیناً ہوں گے۔

اس ضمن میں دریدا کا کہنا یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ کا تصور جو ایک مذہبیاتی روایت کے ساتھ ہمارے پاس آیا ہے وہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے کو پری سپوز کرتا ہے اور جو اقتدار اعلیٰ کے تمام بڑے نظریہ ساز چاہے وہ بودین ہو یا ہابز ہو، ان میں سے کسی نے بھی آج تک اس بات پر سوال نہیں اٹھایا کہ یہ ناقابل تقسیم ہے چاہے وہ بادشاہت کی شکل میں ہو، عوام کی شکل میں یا فرد واحد کی۔ اور آج ہمیں اس حقیقت کو ضرور تسلیم کرنا

چاہیے کہ اقتدار اعلی اشتراک کرنے کے لیے اور قابل تقسیم ہے۔ اب تو کوئی قومی ریاست بھی خالص اقتدار اعلی کی حامل نہیں ہے۔ دنیا ضرور نئے سرے سے منظم ہونی چاہیے اور تکنو معاشی طاقت اسے اس تقلیب کے قابل بنائے اور نئے رشتے وجود میں آئیں۔ یہ راستہ جمہوریت سے ہو کر جاتا ہے عوام کے ذریعے، عوام کی اس قابلیت کے مطابق جس سے وہ جمہوریت کو قبول کر سکتی ہے، اور ہر ایک کے اپنی اپنی جگہ پہ اور اپنی اپنی صورت حال اور اپنے منفرد تناظر کے مطابق جمہوریت کو اس مذہبیاتی مقتدرہ کے مقابلے میں منظم کرتے ہوئے جو جمہوریت کے حصے بخرے کرتی اور اسے تابع بناتی ہے۔ اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ ہر جگہ، نہ صرف عرب مسلم دنیا کے لیے، بلکہ یورپ، ریاست ہائے متحدہ اور جنوبی امریکہ کے لوگ بھی جمہوریانے کی ذمہ داری قبول کریں اور اس مقصد کے لیے انہیں سیاست کی سیکولرائزیشن کے ساتھ وابستہ ہونا پڑے گا اور جس کے لیے انہیں عقیدے یا مذہب کو مسترد (Renounce) کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بقول دریدا کے " میں اس بات پر یقین نہیں کرتا کہ سیاست کی سیکولرائزیشن مذہب کے استرداد کو پری سپوز کرتی ہے، بلکہ اس کے بالکل الٹ ہے۔" بلکہ اس کے برعکس وہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ جو سکہ بند اہل ایمان ہیں، "اگر اس لفظ کا کوئی مطلب ہے تو"، انہیں سیاست کی مذہب سے علیحدگی کا سب سے زیادہ متقاضی ہونا چاہیے کیونکہ مذہب کی آزادی کی شرط بھی یہی ہے۔ اور یہی شرط ہے جو ریاست کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ مذہبی آزادی کے تحفظ کی ضمانت دے سکے اور مذہبی طبقات اپنی من مرضی اور خواہشات کے مطابق رہ سکیں۔ وہ مزید کہتا ہے کہ ہمیں ان یورپی لوگوں کا جن کی وہ ابھی میں بات کر رہا تھا، نیا اتحاد بنانا پڑے گا، اور خاص طرح کے امریکیوں (بش کے حواریوں کو نکال کر)، ایک خاص طرح کے برطانویوں، خاص طرح کے عرب شہریوں، بربروں، غیر مسیحیوں اور غیر یہودیوں کے ساتھ۔

یہاں وہ "سپیکٹرز آف مارکس" کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ میں نے ایک نئے طرح کے اتحاد کی بات کی تھی، ایک نئے انٹرنیشنل کی نہیں جس طرح کہ مارکسی زبان میں کہا جاتا ہے۔ لیکن ایسے نئے انٹرنیشنل کی جو ماورائے شہریت و ماورائے ریاست اتحاد کرے ان تمام لوگوں کے ساتھ جو دنیا کو تبدیل کرنا چاہتے ہوں، "اس سمت میں جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے"۔ اور اس کے خیال میں اس بات کی کافی علامات موجود ہیں کہ یہ اتحاد یا تحریک جسے ہم عالم گیریت مخالف بھی کہہ سکتے ہیں۔ ایک ایسی تحریک جو اپنی ذات میں ایک کثیر النوع (Heterogenus) لیکن کچھ خاص علامات اور اشاروں کی حامل ہے اور جو تمام ممالک کے

مر د وزن کو جد وجہد میں اکٹھا کر سکتی، اس نظام سیاست، معیشت اور مذہبی اعمال کے خلاف، جن کے خلاف لڑنا چاہیے۔ ساتھ ہی وہ یہ کہتا ہے کہ:

"میں یقین رکھتا ہوں اس طرح کے نئے اتحادوں پر، یہ ابھی بہت کمزور ہیں، نومولود (Nascent) ہیں، کثیر النوع ہیں اور یہ ایک دوسرے کی تلاش میں ہیں لیکن میں پر یقین ہوں کہ یہ موجود ہیں۔ ہمارے پاس کچھ علامات ہیں کہ یہ ایک دوسرے کو تلاش کر رہے ہیں"

یہاں اس نے کانٹ کو یاد کرتے ہوئے اس کا قول بھی دہرایا کہ کبھی کبھی ہم قابل اور شریفانہ منصوبوں کی ناکامی سے یہ شگون لیتے ہیں کہ ترقی کا امکان موجود ہے، اور یہ کہ اکملیت آرہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان تمام تحریکوں میں جو آج عالمگیریت مخالف ہیں، جو مرد وزن کو معاشی تشدد، دہشت گردی اور تشدد کے خلاف، ریاستی معاشی تشدد، استعمار پسند (Imperialist) اجارہ داریوں کے خلاف اکٹھا کرتی ہیں، ان تمام میں اس نئے اتحاد کی علامت ہے جو آج تشکیل پا رہا ہے۔ اور اس کی یہ خواہش ہے کہ اس میں نہ صرف یورپی اور امریکی ہوں بلکہ الجزائری، تیونسی، مراکشی اور دیگر مسلمان قوموں سے بھی لوگ شامل ہوں۔

"فطری طور پر ہر ایک یہ کام نہیں کر سکتا اور کرنا بھی نہیں چاہیے، بطور الجزائری، مراکشی، عراقی یا سعودی ہر ایک اپنی منفرد صورت حال میں ہے۔ ایک فرانسیسی آدمی بطور الجزائری یا مراکشی کے یہ نہیں کر سکتا، ہر ایک اپنی حالت میں ہے اور اسے اپنی ذمہ داری سنبھالنا ہے"۔

جمہوریت کے کھلاؤ اور اس کی بندش کے متعلق سوال کے ضمن میں اس کا خیال ہے کہ آدمی کو اس کے لیے لازماً کوئی آغاز کرنا چاہیے، جمہوریت کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے درآمد یا برآمد کیا جا سکے یا اس کے اپنے الفاظ میں "ایک آدمی جمہوریت کو پیراشوٹ نہیں کروا سکتا۔ جمہوریت، طاقت کے ذریعے عراق پر نافذ نہیں کی جا سکتی"۔

ماضی کے الجزائر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ کچھ ایسی جماعتوں کا تذکرہ بھی کرتا ہے جو اس بات کی دھمکی دیتی تھیں کہ وہ جمہوریت کو اپنے ہاتھ میں لے لیں گی یا جواباً اس کو مطابقت دے دیں گی تاکہ اس پر

قابض ہو سکیں اور ان توقعات سے متخالف نتیجہ حاصل کر سکیں جن کی وجہ سے یہ وقوع پذیر ہوئی، وہ کہتا ہے:

"میں اسی طرح کا ایک خوفناک لمحہ یاد کر سکتا ہوں جب جمہوریت پر قبضے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور ایک اسلام پسند تحریک نے الجزائر میں انتخابات کو ملتوی کیا۔ میں یہاں اس پر بحث نہیں کر سکتا، ہمارے پاس وقت نہیں اور یہ ایک لمبے تجزیے کی متقاضی ہے۔ انتخابات ملتوی کیے گئے اس وجہ سے یا اس بہانے سے کہ جمہوریت دشمن طاقت میں آنے والے ہیں اور تب وہاں پر خوفناک ذمہ داریاں تھیں سنبھالنے کے لیے۔ ایک ایسی صورتحال کے سامنے جس میں جمہوریت کے دشمن جمہوریت کے نام پر اس پر قابض ہو سکتے ہیں، ذمہ داریاں منفرد ہیں اور یہ خوفناک بھی ہیں، اس معاملے میں اس لیے بھی کہ آدمی ذمہ داری سنبھالتا ہے یہ نہ جانتے ہوئے کہ وہ کہاں پر ہے۔"

لیکن یہاں وہ ایک عجیب بات کہتا ہے کہ "اگر کوئی یہ جانتا ہو تا کہ اسے کیا کرنا چاہیے، علم سادگی سے اس کی رہنمائی کر سکتا تو تب وہاں کوئی ذمہ داری نہ ہوتی"۔ اس کے بقول:

"ہم یہ جانتے ہیں کہ کیا کیا جانا ضروری ہے، ہم وہ کرتے ہیں اور اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، اس میں کوئی فیصلہ نہیں ہے۔ ذمہ داری، فیصلے ایک ایسے اندھیرے میں کیے جاتے ہیں جو کہ علم کا فقدان ہے۔"

اور اس سے اس کی مراد یہ نہیں کہ جہالت، علم کے فقدان یا فراموش گاری (Obscurantism) کو کاشت کرنا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ضرور جاننا چاہیے، ہمیں جس قدر ممکن ہو سکے زیادہ علم اور تنقیدی آگہی اکٹھی کرنی چاہیے، سائنسی معلومات جتنی زیادہ ممکن ہوں مگر سائنٹزم (Scientism) نہیں۔ لیکن ہمیں یہ بھی جاننا چاہیے کہ جو فیصلے، ذمہ داری اور کھلاؤ کی گھڑی ہے وہ علم سے نہیں آتی، یہ ایسی چھلانگ ہوتی ہے جو آدمی کو لگانی پڑتی ہے وہ جہاں کہیں بھی موجود ہو۔ "اپنی منفرد صورتحال میں، جس میں کہ وہ پایا جاتا ہے۔ علم اور ذمہ داری کے درمیاں ایک اتھاہ کنڈ (Abyss) ہے"۔ لہذا ہمارے پاس علم تو ضرور ہونا چاہیے، ہمیں علم کی ضرورت بھی ہے، اور ہمیں سائنس کی کاشت بھی ضرور کرنا چاہیے لیکن "اکیلی سائنس کافی نہیں ہے" اور اس کی دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ آج کل جو زیادہ تر متشدد تحریکیں جنہیں ہم دہشت گردی کی تحریکیں کہتے ہیں وہ

زیادہ تر ٹیکنو سائنٹفک جدیدیت کے ساتھ جڑی ہیں۔ علم نہ جمہوریت کی ضمانت دیتا ہے نہ اخلاقی ذمہ داری اور انصاف کی، مگر ہمیں علم ضرور حاصل کرنا چاہیے۔

"کسی آدمی کو علم یا تنقیدی آگہی کو مسترد نہیں کرنا چاہیے لیکن کچھ لمحات ایمان کے ہوتے ہیں جن میں چھلانگ لگائی جاتی ہے جو چھلانگ کھلاؤ کی ہوتی ہے۔ اس نئے اتحاد کی طرف جس کی میں نے پہلے نشاندہی کی تھی"۔

اس کی اس بات کے کئی پہلو ایسے ہیں جن پر بحث کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔ خصوصا جس طرف اس کی نظر نہیں گئی یا اس نے دانستہ اشارہ کرنا مناسب نہیں سمجھا، وہ مغرب کی نام نہاد علمی تہذیب ہے جس نے استحصال اور جنگ کو باقاعدہ طور پر ایک صنعت کی شکل دے کر پروان چڑھایا اور اپنے نو آبادیاتی رسوخ کو استعمال میں لاتے ہوئے اکناف عالم میں جہاں تک ہو سکا پھیلایا۔

مصاحبے کی روداد کے پانچویں حصے کا عنوان "ترقی مطلق یا عدم ترقی" ہے۔ اس میں شریف اس سے سکہ بندیت (Authenticity) اور ترقی کے درمیان رشتے کے بارے سوال کرتا ہے۔ یہ کہتے ہوئے کہ ہم جانتے ہیں کہ شناخت کبھی بھی طے شدہ (Fixed) نہیں ہوتی، یہ وقت، جگہ اور اقدار کے ساتھ ایک رشتے کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں مسلمانوں کو متواتر (Perennial) اور انقلابی اقدار کے ساتھ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ جڑنے کی ضرورت ہے۔ البتہ جدیدیت کے ساتھ سکہ بندیت مسلمانوں کے لیے باعث تشویش اور چیلنج ہے۔ اس کے مطابق روحانی اقدار و تنقیدی منطق (Spiritual Values and Critical Logic) کی مشق میں "ہمارے لیے اتنی گنجائش ہونی چاہیے کہ ہم غیر کے ساتھ کھلے ڈلے رہ سکیں"، دنیا اور یادداشت، وجود کا معنی، زندگی اور موت۔ ہمارے پاس اب بھی کئی ایسی چیزیں ہیں جو ہم کر سکتے ہیں، رستہ طویل ہے۔

اسی طرح اس کی رائے میں الجزائر، جو کہ ایک ترجیحی جغرافیائی تزویراتی مقام، ایک گزر گاہ پر واقع ہے اور جس نے اپنی آزادی کے لیے ہمیشہ بھاری قیمت چکائی، ایک ایسا عرب اور مسلمان ملک جو کہ بحیرہ روم کے خطے سے تعلق رکھتا ہے اور جس اپنی کئی منفی اقدار کھوئی ہیں، وہ اس قابل ہے کہ جدیدیت اور سکہ بندیت کے درمیان بہت چاہی جانے والی ہم آہنگی (Synthesis) حاصل کر سکے۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ اس کی یہ سوچ بڑی حد تک اس کے جذبہ حب الوطنی کی پیداوار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آج ہماری خواہش ہے کہ اپنے بحیرہ

روم سے تعلق اور اپنے عالمی تناظر پر زور دیں، اور محتاط بھی رہیں کہ ان خاص متعدد اثمار کو جو ہمارے وسائل سے، ہماری تاریخ اور تہذیبی ورثے سے وابستہ ہیں نہ کھوئیں۔ اس نے بجا طور پر یہ کہا کہ کوئی تہذیب یا سماج آمریت (Autarchy) اور بندش میں نہیں رہ سکتی۔ مگر اس کا یہ کہنا کہ:

> "ہمارے متون نہ صرف اجازت دیتے ہیں بلکہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ہم اپنے سے مختلف غیر کا احترام کریں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم بنیادی طور پر میزبانیت اور تبادلوں، مذاکرات اور مباحثے کے ساتھ وابستہ ہیں"

شاید اتنا موثر نہیں تھا۔ خاص طور پر ایک ایسے وقت میں کہ جب عملاً اس کے اس دعوے کی توثیق کے لیے کوئی ایک آدھ ثبوت مل بھی گیا تو بہت مشکل سے ہی دستیاب ہو پائے گا۔ یہ بھی مانا کہ ڈائیلاگ کے ذریعے آدمی غیر کے عقائد کو دریافت کرتا ہے اور اپنے اعتقادات کی ثقاہت کی تصدیق کرتا ہے۔ اور کچھ بھی پیشگی یقینی نہیں ہوتا، نہ جدیدیت اور نہ ہی سکہ بندیت بلکہ در حقیقت یہ ایک رشتہ ہے جدیدیت اور سکہ بندیت، وحدت و تکثیریت، جدید سائنسی افادیت (Efficacy) اور اخلاقی اقدار کے درمیان جو مل کر ایک سماج کی تعمیر کرتی ہیں۔ اس کا یہ کہنا بھی ٹھیک کہ معنی و منطق کو باوجود مشکل کے آپس میں جوڑا جائے اور انہیں ہم آہنگ کیا جائے لیکن پھر بھی ہم کوشش کریں گے، جو ایک تجربے کے طور پر تو اچھی بات ہے لیکن عملی طور پر اس سے صورت حال کے مزید پیچیدہ ہونے کا اندیشہ ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا گیا معنی کا سوال بنیادی ہے اور اس کی تعیین اعتباری۔ وہ یہیں ایک بار پھر یہ دہراتا ہے کہ "ہم نہیں چاہتے کہ اخلاقیات، اقدار، ایک ڈی آنٹولوجی (Deontology) کو برقرار رکھنے کا امکان چھوڑ دیں۔ کیونکہ ہماری خیال میں آزادی، معنی اور انصاف ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہیں۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ہم پختہ یقین والے ہیں۔ جیسا کہ ژاک دریدا زور دیتا ہے کہ تکثیریت اور جو رنگا رنگی ہے ثقافتوں کی اور طرز زندگی کی، اس کا یہ منصب ہے کہ اسے محفوظ کیا اور زندہ رکھا جائے۔ ہم یقین رکھتے ہیں کہ چاہے وہ ترقی مطلق ہو یا سرے سے نہ ہو، اسلام آدمی کو ایک تکملے کے طور پر دیکھتا ہے، اپنی ذات میں ایک عالمی اور مقتدر اعلیٰ تکملہ (Totality)، اپنے آپ کو تھیوکریٹک رکھتے ہوئے۔ ٹوٹلٹریزم (Totalitarianism) کی طرف سے ایک خطرہ جو کہ تمام ڈوگماز اور نظاموں کو انڈرمائن کرتا ہے، اسلام ایک متوازن دنیا کے لیے تلاش میں ساجھے داری کر سکتا ہے۔ اور یہ کہنے کے لیے کہ ایک کم ڈی ہیومنائزڈ، زیادہ منصفانہ اور زیادہ منطقی دنیا۔

اس کا یہ کہنا کہ اسلام ہی ہے جو کہ ترقی کے بھیس میں مذہب کی حاشیہ نشینی کو رد کرتا ہے، بادی النظر میں ایک غلط خیال محسوس ہوتا ہے کیونکہ یہودیت وعیسائیت، بدھ مت اور ہندو مت کے کئی ایسے مذہبی رہنما اور تحریکیں ایسی موجود ہیں جن کا واحد مطمع نظر ہی جدیدیت کی مذکورہ بالا خامیوں یا خوبیوں کی مخالفت پر استوار ہے۔ اور یہ کہنے کے لیے بھی بہت بڑا دل گردہ چاہیے کہ اسلام "اس بات کی بھی مخالفت کرتا ہے کہ مذہب وسیاست میں ابہام پیدا کیا جائے لیکن وہ ان سے نظر نہیں ہٹاتا"۔ لہٰذا جدید زندگی ایک "کچھ بھی مذہبی نہیں" یا "کچھ بھی سیاسی نہیں" میں تبدیل نہیں ہوتی۔ ہر چیز مرچنڈائز (Merchandise) ہے۔

وہ اسلام کو ایک غیر روایتی سا جھے دار کہتا ہے، منفرد، اصل۔ اور اس قابل کہ وہ یقینی تصور کی جانی والی اشیا پر سوال اٹھا سکے اور اس نئی عالمگیر عمارت میں اپنے تعمیراتی سامان کے ساتھ حصہ ڈال سکے جس کی تعمیر ابھی باقی ہے۔ کہنے کو تو یہ فقرہ کسی بھی مذہب کے بارے میں کہا جا سکتا ہے لیکن اس کے مضمرات بہت دور رس ہیں جن کی طرف شاید اس کا دھیان نہیں جا سکا۔ اس کی رائے میں مشاہدے میں آنے والی بڑھتی ہوئی تبدیلی کی رفتار کے پیش نظر، یہ مسلمانوں پر منحصر ہے کہ وہ اپنے اندرونی انقلاب کا آغاز کریں یا کم از کم ان غیر متحرک مسلمان عاملین پر ہے جو ان کے "آبا و اجداد سے مختلف سمجھے جاتے ہیں"، ان آباؤ اجداد سے جنہوں نے اپنی ذمہ داری کو اپنایا اور ایک عقلیت پسند، قدرتی اور مذہبی وجود کے طور پر پر تاریخ سازی کی۔ اس بات میں ابہام پیدا کیے بغیر یا مخالفت کیے بغیر کہ یہ زندگی کی مختلف ابعاد ہیں۔

اس کا خیال ہے کہ بطور مسلمان آج ہم اس زوال سے جسے تکنالوجی اور ایگزیکٹ سائنسز کی شمولیت اور فروغ کے ساتھ بدتر بنایا گیا ہے مطمئن نہیں رہ سکتے۔ جو اس کے خیال میں یہ جدیدیت تو ہے لیکن سکہ بند جدیدیت نہیں ہے جبکہ جو سکہ بند جدیدیت ہے وہ عالمی اور بین الثقافتی تناظر کی طرف ہماری رہنمائی کر سکتی ہے اور یہی وہ راستہ ہے جس کی ہم پیروی کرنا چاہتے ہیں۔ ڈائیلاگ نئے آفاق تک پہنچنے کا ہمارے پاس واحد ذریعہ ہے۔ اور جو اکیلے رہتے ہوئے ورچوئلی ناممکن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہر صورت آج کا مسلمان اپنے آپ سے سوال کا آغاز کر رہا ہے اپنی ایک اور قسم کی ہستی کو ری ایسٹیبلش کرنے کے لیے، جدیدیت کے ساتھ رہتے ہوئے اور جدیدیت کے باوجود۔ مسلمان غیر کی نقالی اور اپنی دہرائی کے ساتھ مزید مطمئن نہیں رہ سکتے۔

اس طویل خطاب کے بعد اس نے دریدا سے یہ سوال پوچھا:

"ہمارے اس معلوم کے مطابق کہ دنیا، اگر یہ متحد ہو تو اسے بالضرور تکثیری اور ملٹیپل موڈز کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ ان تہذیبوں کی طرح جو مختلف ہونے کے حق سے خوف کھاتی ہیں۔ تو کیا تم سمجھتے ہو کہ آنے والی تہذیب تکثیری ہو گی، یا نہیں؟"

دریدا نے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اس کا یہ جواب دیا کہ:

"میں یقین رکھتا ہوں کہ تکثیریت، تہذیب کا جوہر ہے۔ اور تکثیریت سے میں غیریت (Alterity) معنی لیتا ہوں۔ غیریت کا اصول اور غیریت کے لیے احترام۔ یہ اصول ہیں لہذا میں ایک یکساں (Homogenous) آفاقی تہذیب کا تصور نہیں کرتا، بلکہ یہ تو تہذیب کی متضاد ہو گی۔"

اس صراحت کے بعد وہ مثال دیتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ ہم آج جانتے ہیں کہ زبانوں کی ایک قابل ذکر تعداد ہر روز مٹ رہی ہے جن میں صحیح تعداد نہیں جانتا لیکن یہ ضرور جانتا ہوں کہ سینکڑوں ایسی زبانیں اور بولیاں ہیں جو آئے دن غائب ہو رہی ہیں۔ اسے وہ ایک خوفناک زبانی اجارہ داری قرار دیتا ہے جو زمین کو تیزی سے اپنی زد میں لے رہی ہے۔ اور وہ اسے ایک خلاف تہذیب شے سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں ایک تہذیب کو ضرور تکثیری ہونا چاہیے، اسے تکثیر السنہ، تکثیر ثقافت، تکثیر اعتقادات اور مختلف طرز ہائے زندگی کے لیے احترام کو یقینی بنانا چاہیے اور اسی تکثیریت میں ایک موقع ہے، وہ نام کے ساتھ کسی ایسے حل کی بات کرنے سے احتراز کرتا ہے جو کہ تکثیریت اور غیریت کے ساتھ ساتھ مستقبل کے لیے ممکن ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ اس تکثیریت اور تعدد کے لیے احترام بہت مشکل ہے کیونکہ اس کے لیے ایک محاورے کی پرداخت کرنی پڑتی ہے۔ وہ غیر کی زبان کی انفرادیت، غیر کی شاعری کو محاورے کا نام دیتا ہے جس کے بغیر کوئی شاعری اور کھلاؤ ممکن نہیں ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہمیں ہم میں سے ہر ایک کے محاورے کا ضرور احترام کرنا چاہیے۔ صرف انہی کا نہیں جو نام نہاد قومی محاورے ہیں بلکہ ہر شخص کے محاورے کا، جو اس کا طرز کلام، اس کا وجود ہے اور سگنی فائنگ (Signifying) کا آخر۔ وہ ترجمے کے مقصد کو محاورے کے احترام سے غیر مطابق نہیں سمجھتا بلکہ اس کا خیال اس کے برعکس ہے۔ اس کے نزدیک اصول میں محاورہ ناقابل ترجمہ ہے، مگر صرف وہی شے جو ناقابل ترجمہ ہو، ترجمے کے لیے اکساتی ہے۔ وہ کہتا ہے "اس تکثیری تہذیب کے لیے جس کی تم بات کر رہے ہو، ہمیں منفرد محاوروں اور قابل ترجمہ کاری کی ثقافت رکھنی چاہئے جو کہ آفاقیت ہے"۔ اور یہ کہ ہمیں ضرور ان کو اکٹھا رکھنا چاہیے جو کہ مشکل ہے، بلکہ بعض اوقات ناممکن، لیکن یہی اس آفاقی تہذیب کی شرط

ہے۔ اور جتنا کچھ آج کی اس دنیا میں داؤ پہ لگا ہوا ہے ایسا تاریخ میں کبھی بھی نہیں تھا۔یہ نئے سٹیکس(Stakes)ہیں جو اس موضوع پر کہ آفاقی کیا معنی دے سکتا ہے اور کیا ہو سکتا ہے، ایک نئے انداز فکر کی طرف دعوت دیتے ہیں۔

یہاں وہ دائیں بازو سے بھی اپیل کرتا ہے کہ وہ تنقیدی سوال کرے نہ صرف ان تصورات کی تاریخ کے متعلق بلکہ تنقید کے عمومی تصور کے متعلق بھی، جو فکر کی ایک تفتیشی شکل ہے۔ سوال سے کسی چیز کو بھی ٹوٹنا نہیں چاہیے، حتیٰ کہ آفاقیت کے کلاسیکی مجسمے کو بھی اور نہ ہی تنقید کے ایک روایتی تصور کو۔ بقول دریدا یہ بات بالکل واضح ہے کہ تکثیر، زبانوں، ثقافتوں اور وحدتوں کی ایک تکثیریت میں رد تشکیل، سوچ کے کام کو تنقید کہا جا سکتا ہے۔

مصاحبہ اپنے اختتام کی طرف بڑھا تو شریف نے دریدا سے کہا کہ "آج کوئی تہذیب نہیں ہے۔ ایک طرف ابراہیمی اقدار ہیں اور دوسری طرف جمہوریت ہے جن کا حلقہ اثر کم ہو رہا ہے"۔ اس کے علاوہ وہ عدم مساوات اور ڈی ہیومنائزیشن میں بڑھوتری کے خطرے کو اپنے عہد کے اختصاصات میں سے ایک قرار دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ "شرافت، اخلاقیات اور روحانی اقدار ہماری زندگی کو چھوڑ چکی ہیں" مگر اس بات کی منطقی انداز میں نشان دہی قطعاً نہیں کرتا کہ ان کی اس ہجرت کا سبب حقیقی کیا ہے۔ اور جنوب کی نمائندگی کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ جنوبی ساحلوں کا شہری اپنے شمالی ساحلوں والے پڑوسی سے اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ یہ سمجھ لے کہ سیاسی مذہبی انتہا پسندی اسلام نہیں ہے چاہے انتہا پسند اس کا نام استعمال کرتے رہیں۔ بلکہ وہ اسے ایک استحصال کہتا ہے۔ اور دلیل یہ دیتا ہے کہ اس شیطنت کے زیادہ تر متاثرین خود مسلمان ہیں اور کہتا ہے کہ الجزائر میں ہم اس بات سے آگاہ ہیں اور اس پر قابو پا چکے ہیں۔

> "اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اسلامیت پسندی اور اسلام کو مبہم نہیں ہونے دیا، اور
> دہشت گردی اور اسلام کو اس سے بھی کم۔ اور ماضی میں جیسا کہ آپ سب لوگ
> جانتے ہیں ہماری استعمار مخالف جنگ مبہم نہیں ہوئی استعماریت اور مسیحیت کے مابین"

دوسری وجہ وہ مطلق العنان عرب حکومتوں کو قرار دیتا ہے، باوجود ان کے کبھی کبھار کے مخالف بھیس اور ان کوششوں کے جو ان میں سے کچھ نے اصلاحات کے ضمن میں کیں، وہ انہیں کوئی ایسے سماج نہیں سمجھتا ہے جن کا سب سے بڑا مسئلہ آفاقی جمہوری اقدار ہوں اور اندرونی مذاکرات کے ذریعے تبدیلی لانے کے

لیے کام کرنے کا لائحہ عمل تجویز کرتا ہے نہ کہ مداخلت کے ذریعے۔ اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شرع اسلامی میں کوئی بھی چیز آزادی بطور سرچشمہ وجود کی مخالفت نہیں کرتی۔

تیسری بات وہ یہ کہتا ہے کہ جو نام نہاد جدیدیت پسند دھارا ہے، ان لوگوں کی نمائندگی نہیں کرتا جو جدیدیت اور سکہ بندیت دونوں یا بغیر جڑیں کھوئے ترقی کے طلب گار ہیں۔ وہ اس ضمن میں مغرب کی پیروی کو بھی بے سود و لا حاصل قرار دیتا ہے کیونکہ وہ نمونہ تو بذات خود بحران میں ہے۔ جس نے ابھی تک اپنی ذمہ داریاں نہیں سنبھالیں، جو ابھی تک اس قابل نہیں ہو سکا کہ ہمیں معنی کے سکڑاؤ کا سامنا کرنے کا طریقہ سکھائے، جو کہ معنی کا اظہار تو ہے لیکن افق کی تحلیل بھی ہے۔ الہیاتی (Divine) کی غیر موجودگی اور مذہب کا زندگی سے اخراج۔ ایک تحریک جس کو کہ مغرب نے جنم دیا، اس کو قانونی شکل دی اور اس کو نظامایا۔ وہ بتاتا ہے کہ داخلی سطح پہ ہم نے اس کی طرف کئی طرح کے رد عمل کا سامنا کیا۔ اس سیاسی مذہبی نظریے کا جو ناانصافی پر رد عمل کے جامے میں بندش پر عمل پیرا ہے، طاقت کے تشدد اور معنی کے کھو دینے کا، ان موجودہ حکومتوں کا جو عدم توازن کے ڈر اور طاقت کی ختم نہ ہونے والی بھوک کے تحت جمہوریت کے ایک سطحی تسلسل کو اوڑھے ہوئے ہیں، عوام سے منقطع جدیدیت پسندوں کا جو ہمہ گیریت کے چکر میں جنونی بن چکے ہیں اور اندھا دھند مغربیت و وحشیانہ لبرلزم کے پیچھے بھاگ رہے ہیں۔ اور خارجی محاذ پر، چند خاص مغربی لوگوں کی طرف سے ایک بالا دستی کی خواہش اور انانیت کا جو تکنالوجیاتی فوقیت اور منڈی کے لوازم (Market Imperatives) اور آپسی معلومات کی پس قدمی پر پلتی ہے، اور اپنی اقدار کے مسخ کا، دہرے معیارات کی سیاست کا، ایک صحیح ڈائیلاگ میں شمولیت پر شمالی ساحلوں کے لوگوں کے تحفظات کا، درست مذاکرات کا تصور اور آخر میں جنوب کی طرف امداد کی ناکافی مقدار کی شکل دیتی ہے۔ وہ قانون کی پس قدمی کی وجہ سے پیدا شدہ دنیا کی بد نظمی کو در حقیقت تمام اقوام کے لیے باعث تشویش کہتا ہے اور اسے بین الا قوامی قانون کا بحران کا نام دیتا ہے۔

آخر میں وہ دریدا جیسے فیصلہ کن اتحادیوں کی مدد سے جو چاہتے ہیں کہ دونوں ساحل کامیاب ہوں، بغیر کسی رنجش کے اپنے پڑوسیوں کے ساتھ ڈائیلاگ کا اعادہ کرتا ہے اور اقرار کرتا ہے کہ اس بات سے ہم حوصلہ پکڑتے ہیں جو ایک اور الجزائری فرانسیسی ژاک برک نے کہی تھی "مسائل سے معروضی طور پر لڑا جا سکتا ہے"۔ اسی ذیل میں جو لوگ سیکولرائزیشن کے افق میں اور اس جمہوریت کے اندر جو آنے والی ہے،

آزادی و انصاف اور معنی کے خواہش مند ہیں، ان کے لیے ایک کام تجویز کرتا ہے کہ وہ دنیا کے ساتھ ایک نئے رشتے کے بارے باز تفکر کریں اور اس جنگی گڑھے میں نہ گریں جو لشکر پارینہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں اکیلی منطق ناامید لوگوں کا سامنا نہیں کر سکتی اگر وہ پسے ہوئے، زیردست اور شہر کی زندگی سے اجنبی ہوں۔ " ہمارا مستقبل جڑا ہوا ہے اور (دریدا) تم ہمارے قیمتی اتحادی ہو"۔ جدیدیت کی قلابازیوں اور ہماری روایات کے زوال کو یک طرفہ پن (Unilateralism) کے ساتھ درست نہیں کیا جا سکتا البتہ ایک مشترکہ عمل کے ساتھ، جس کی بنیاد ایک منصفانہ ادراک پر ہو اور اس ربط مابین خاص و آفاقی کے جو ضرور بننا چاہیے۔ پھر اس نے حیرت انگیز طور پر اپنی اور اس کی قدر مشترک اس سر حیات کے ایک مذہبی احساس سے جڑے ہونے کو قرار دیتے ہوئے، جو اس دنیا کا بھی ہے اور اس سے ماورا بھی، اور اپنی قربت کی وجہ سیکولیریٹی، آزادی اور غیر تسلیم شدہ بطور غیر کے لیے مہمان نوازی کے ساتھ وابستگی کو قرار دیتے ہوئے دریدا کا شکریہ ادا کیا، اس کی برداشت اور ہر اس بات کے لیے جو اس نے کہی، سکھائی اور اس اعتماد کے لیے بھی جو اس نے ان پر کیا۔ اور اس کے ساتھ ہی دریدا سے کولوکیم کے اختتام کی اجازت چاہی۔

دریدا نے بھی جذباتی انداز میں جواباً اپنے کام اور اس گفتگو میں شامل کرنے کے لیے اس کا شکریہ ادا کیا اور اسے دہرانے کی خواہش کی۔ ساتھ ہی یہ کہہ کر اختتام کیا کہ:

> "میں اس امر سے بہت حساس ہوں کہ ہم الجزائریوں کے درمیان موجود ہیں، جیسا کہ تم نے کہا۔ میں اس الجزائری کو عزیز رکھتا ہوں اس کو جو میرے اندر ابھی تک موجود ہے اور جو مجھے الجزئری رکھتا ہے"

اس روداد کا آخری حصہ جو کہ "نتیجہ: ایک مختلف غیر ہماری زندگیوں کے لیے ناگزیر ہے" کے عنوان سے قلم بند کیا گیا ہے، اس میں شریف حسب عادت طول گوئی کے ساتھ اپنے اختتامی کلمات ادا کرنے کی روداد بیان کی، اور مصاحبے کے بارے میں بتاتا ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہے کہ وہ کبھی بھی بھلایا نہیں جا سکے گا

> "ایک ٹکراؤ جو حقیقی معنوں میں اب اختتام پذیر ہو رہا تھا۔ لیکن وہ ربط جو انصاف کے ساتھ وابستہ لوگوں کو معنی اور امن کے ساتھ جوڑتا ہے، غیر مختتم ہے۔ اور ہنوز اس ناقابل تخمین ربط کے لیے جو ابھی برقرار رہے گا، تقریر کو مخاطب بہ غیر ہونا ہو گا، جیسا

کہ پروفیسر ژاک دریدا نے ہمیں بتایا، اور یہ ہم میں سے ہر ایک پر منحصر ہے اور ہمارے اس عہد پر کہ ہم ہمیشہ کھلاؤ کو ترجیح دیں گے۔ ہمارا تشکر، ہمارے عظیم دوست اور ہم وطن ژاک دریدا کے لیے، اس کی پر فکر، ثالثانہ اور انسانی آواز کے لیے، اور اس کی یکجہتی سے لبریز موجودگی کے لیے۔ شکریہ ان تمام لوگوں کا جنھوں نے اس کولوکیم میں حصہ لیا اور ان لوگوں کا جو کل سے آج تک، ہمارے ساتھ اور الجزائری عوام کے ساتھ اظہار یکجہتی کرتے رہے اور کر رہے ہیں، اس کے تمام مقدمات میں، اس کے علامتی اور طبعی زلزلوں کے دوران، بشمول عصمت درانہ استعماری جبر کے خلاف اس کی جدوجہد آزادی کے، دہشت گردانہ تشدد کے خلاف جدوجہد میں، اس نئی کراس بارڈر شیطنت اور زلزلوں و دیگر قدرتی آفات کے خلاف"۔

اس کے بقول متحد الجزائری عوام ہمیشہ سے فرانسیسی عوام اور قوم کے ساتھ اپنی دوستی کو اس کے تنوع کے ساتھ عزیز رکھتے ہیں۔ یہاں بھی وہ کچھ تجاویز پیش کرتا ہے۔ اول، جنوبی ساحلوں کے باسیوں کے لیے کہ وہ معاف کریں مگر فراموش نہ کریں اور شمالی ساحلوں کے باسیوں کے لیے کہ اب وہ بھلکڑ پن کو ختم کریں اور اس قابل تسلیم تشدد کا اعتراف کریں جو وہاں (جنوب میں) روا رکھا گیا تھا۔ دوم، ایک ایسا طریقہ کار اختیار کریں جو ڈائیلاگ، تزویر اور مستقبل کے حق میں ہو۔ سوم، یہ سمجھ لیں کہ کثیر ابعادی وضاحت اکثر درست راہ ہوتی ہے اور یہ اس راستے کے قلب میں، جو ان کے تعلقات کی بحالی کی طرف جاتا ہے۔ ساتھ ہی وہ فرانس کے ساتھ ایک ایسے استثنائی رشتے کی امید کا اظہار کرتا ہے کہ جو کہ دوطرفہ مفادات پر استوار ہو۔ یہ کہتے ہوئے کہ:

"ہم دو دنیاؤں، دو ساحلوں، دو براعظموں اور دو تہذیبوں کے مابین تعلقات کی صف اول میں واقع اقوام ہیں۔ اس جہاں گیر عدم تحفظ اور ناانصافی کے تناظر میں، اور دنیا میں معنی کے بحران کو دیکھتے ہوئے سماج کے لیے ایک مربوط منصوبہ تجویز کرنے کی اس مشکل کے سامنے، اور بہت سی مایوسیوں کے بعد، الجزائر اور فرانس کے درمیان، بلاد المغرب اور یورپ کے درمیان ڈائیلاگ ایک شاہراہ امید کے طور پر ظاہر ہے۔۔۔ اختلافات، کثیر النوعیت (Heterogeneity) اور مخالفت مشرق و مغرب کے مابین ڈائیلاگ اور دوستی کی نیو رکھیں گے"۔

وہ کہتا ہے کہ اگر ہم یہ جانتے ہوں کہ چپ رہنے کے بجائے کیسے بولا جا سکتا ہے اور نفرت اور خفیہ و اعلانیہ تشدد کا انتخاب کرنے کے بجائے تفکر و مجادلہ کیا جا سکتا ہے تو ہم استعماریت، بالادستی، ڈی پرسنلائزیشن (Depersonalisation) کی نئی شکلوں کی مزاحمت کر سکتے ہیں جو بغیر استثنیٰ کے تمام لوگوں کے لیے خطرہ ہے۔ وہ ڈائیلاگ، ماضی کے غلط اعمال کے سامنے، اس استعمار کے جس نے تشدد کے ذریعے ایک پوری قوم کو دبایا، دوستانہ، پرامن اور ہمدردانہ گفتگو، مباحثہ، تبادلہ کلام کو اپنا انتخاب اور مقدر کہتا ہے۔ وہ برملا کہتا ہے کہ الجزائر میں جنگ کے دوران قربان کی گئی جانوں نے یہ واضح کیا ہے کہ مزاحمت ایک جائز زبان تھی اور وہ واحد راستہ تھا جو تھوپا گیا اور ناگزیر تھا، اور تاریخی رکاوٹوں کے تحت واحد ممکنہ متبادل تھا۔ لہٰذا جو ڈی کولونائزیشن (Decolonization) کا چیلنج اشو کیا گیا، اس میں روشنی اور سائے برابر ہیں۔

آج مسئلہ ہے ڈائیلاگ میں، مذاکرات میں اور ہمارے دوستوں اور دیگر ساجھے داروں کے ساتھ کڑے تعاون میں جو شمالی ساحلوں پر ہیں، ایک واضح طور پر بنائے گئے کھلے نظمِ جہاں کے چیلنج کا، ایک مربوط اور منصفانہ آفاقی نظام کا۔ اور یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی ملک، مذہب، ثقافت تنہا دنیا کے ساتھ تعلق کے اس افق کو وا نہیں کر سکتی۔ درست سمت وہ اسے کہتا ہے جو دنیا کی تکثیریت کو زندہ رکھے، ایک منصفانہ دنیا کی۔ اور اس سمت میں کام کرنے کے لیے ہمیں آنے والی نسلوں کے لیے ایک زندہ آگہی کو تشکیل دینا ہوگا۔ اگر الجزائر اور فرانس جو کہ جغرافیائی و تاریخی طور پر بہت قریب ہیں، وہ ماضی کے تعصبات سے اور مستقل تکرار سے بالاتر ہو کر صلح (ریپروشماں)، تبادلے اور دوستی کی ایک اچھی مثال مہیا نہ کریں کہ کیسے بحیرہ روم کے گرد ایک مشترکہ انسانی جگہ بنائی جا سکتی ہے، جسے وہ ایک نیا اندلس کہتا ہے اور جس کی بہت شدت سے ضرورت بھی ہے، تو کون مہیا کرے گا؟

وہ کہتا ہے کہ کولوکیم کے اختتام پر ہمارے سامنے ایک کام ہے، جو ہمیشہ نامکمل رہا۔ مسلسل تفکر کا، تجزیہ کرنے کا اور اکٹھے رہنے کا طریقہ دریافت کرنے کا، اپنی جڑوں کے ساتھ ایمان دار رہتے ہوئے اور غیر کا احترام کرتے ہوئے اور وقت کے بہاؤ کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہوئے۔ جو ہم نے ابھی ابھی سنا اور کہا، ہمارے عہد کے ایک بڑے فلسفی ژاک دریدا کی موجودگی میں، وہ ہمیں حوصلہ فراہم کرتا اور دعوت دیتا ہے کہ ہم اپنے محزوں مگر حیران کن وقت کے چیلنجز کو حل کرنے کی کوشش کریں۔ ہمارے لوگ منتظر ہیں کہ وہ عقلیت، ایمان اور امید سے حوصلہ یاب ہوں نہ کہ جنونیت، بے عقلی سے ناامید۔

وہ امید کرتا ہے کہ یہ گفتگو ہر سطح پر ایک دعوت نامہ بنے گی، دونوں ممالک کے مکتب و جامعات کے پروگراموں میں، مذہب کے سائنسی مطالعے، ثقافتوں، تہذیبوں میں، کثیر ثقافتیت کے ساتھ معاملہ کرنا اور تنقیدی روح اور غیر کے لیے کھلاؤ سیکھنے میں۔ وہ اپنا نقطہ وداع، ایک مشترکہ حاصل (Denominator) معقول عقلیت کو قرار دیتا ہے جس کا قرآن میں پنتالیس سے زائد مرتبہ تذکرہ ہے۔

اور اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ عقلی وجودوں کے لیے یہ معقول عقلیت مشتمل ہے اول تو آخری معروض کو نظر میں رکھنے، آفاقی کے حصول، کھلاؤ اور زندگی انسانی اطوار میں گزارنے اور مختصرا اپنی پشتوں کی جانب نہ پلٹنے پر، غیب و شہود کے مقدمے پر جو کہ درست ہے۔ جبکہ ہمارے لیے، صاحبان ایمان کے لیے، جو وجودیت کے مقدمے کا پوشیدہ معنی ہے، غیب و شہود کو الہیاتی کہا جاتا ہے، وہ جس کے مشابہ کچھ نہیں ہے، جو کسی پر منحصر نہیں ہے اور ہر شے سے بالاتر ہے۔ اس کی یہ منطق نہایت عجیب و غریب ہے اور اس سے کچھ بھی واضح نہیں ہوتا کہ اس کی یہ "عقلی عقلیت" مسلمانوں کے لیے کیا معنی رکھتی ہے یا اس کی حدود و قیود اور دائرہ کار کیا ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ معقول عقلیت اندر باہر ہر طرف منڈلاتے ہوئے مختلف خطرات، تمام تر بنیاد پرستی اور طاقت کے قانون کا عقلی و معروضی طور پر مل کر سامنا کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور آخر میں اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم اس امر پر نظر رکھیں کہ آیا قانون و انصاف ہمارے اعمال میں اولیت کے حامل ہیں۔ اس کے بقول اسلام اور مغرب کے تعلقات اور منصوبوں میں کوئی امن، کوئی مستقبل بغیر انصاف کے اور بغیر قانون کے نہیں ہے کیوں کہ مسائل سیاسی نوعیت کے ہیں لہذا انہیں ضرور متحد ہونا چاہیے تاکہ وہ ان تصورات کو سمجھنے کے لیے اکٹھے کام کر سکیں اور پرامن سیاسی حل کا ایک خاکہ بنا سکیں۔ اور مسلمانوں کے لیے اس کا مفہوم ورچوئلیٹیز (Virtualities)، امکانات، آزادی کے دعوت ناموں اور آفاقی ذمہ داری کو ظاہر کرنا بھی ہے جو کہ قرآن میں شامل ہیں اور ان کی تاریخ میں تحریر ہیں۔ وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ جو آنے والی جمہوریت ہے اس کی بنیاد تنقید کے حق پر ہے۔ مسلمانوں کو اپنی روحوں سے محروم ہوئے بغیر آزادی، جدیدیت اور ترقی چاہیے کیونکہ سر کے ساتھ ان کا، ابراہیم کی "غیر" اولادوں کا تعلق زندگی کی اساس اور لازمہ ہے۔ منطق اور معنی کے مابین تعلق ان کا بنیادی مسئلہ ہے بلکہ یہ ہر شخص کا مسئلہ ہے، اس کے خیال میں مغرب میں بھی جو جدیدیت کی قوت محرکہ ہے اور جس کی حیران کن (Prodigius) ترقی جس کی بنیاد منطق اور اس کے تکلیف دہ انحرافات کی غیر مشروط مشق پر ہے، سرمایہ داری اور الحاد کے درمیان ایک طرح کا اختلاف ہے لیکن انتہائی متناقص انداز میں ان دونوں کا اور مذہبی بنیاد پرستی کا بھی آپس میں اختلاف ہے۔

وہ اپنے اور مغرب کے مشترکہ ماضی کی ان ہستیوں کو خراج تحسین بھی پیش کرتا ہے جنہوں نے فلاح و بہبود کے لیے اپنی زندگیاں وقف کیں۔ یہاں وہ صلاح الدین ایوبی، امیر عبد القادر، سینٹ فرانسس آف اسیسی، ریمنڈ لول سمیت دونوں ساحلوں سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ اپنے معاصر دانش وروں مثلاً لوئی ماسیناں، ژاک برک اور بہت سے دیگر مفکرین کا تذکرہ کرتا ہے جو باوجود اپنے اختلافات کے کھلاو کے ساتھ وفادار ہیں۔ وہ بغیر کسی امتیاز کے ایمانویل مونیر سے بلانشوتک، طہٰ حسین سے ایڈورڈ سعید تک، رینے چار سے محمود درویش، آندرے میکوئیل اور ژاک دریدا جیسے فلسفیوں اور ادیبوں کے ساتھ ساتھ دہشت پسند دانشوروں جیسے آندرے مندوز کا بھی نام لیتا ہے اور ان " منصف اور پرہیز گار لوگوں کی آوازوں کو جو گمنامی میں کم زور، غریب اور بے طاقت کی امداد کرتے رہے" خراج تحسین پیش کرتا ہے۔ اس موقع پر وہ اپنے مکالمے کے حوالے سے پال ریکور کے قول "تعصب کی دیواروں کو توڑنا اپنا ہدف بناؤ" کا حوالہ دے کر یہ دعا کرتا ہے کہ وقت کا پہیہ ہمیں مقفل نہ کرے، کہ ہم اسے بھول جائیں جسے ایک طرف ہٹا دینے کی ضرورت ہے۔۔۔ یہ وہ عمومی احساس ہے کہ مختلف غیر ہماری زندگیوں کے لیے ناگزیر ہے۔ اپنی بات کا اختتام وہ اس قرانی آیت پر کرتا ہے جس کا ترجمہ ہے کہ "اگر خدا یہ چاہتا تو وہ تمہیں گروہ واحد بناتا لیکن وہ چاہتا تھا کہ وہ تمہارا امتحان لے اختلاف کے تحفے کے ذریعے"۔

باب پنجم

نتائج، مجموعی و تقابلی جائزہ اور سفارشات

نتائج:

دورانِ تحقیق یہ بات بارہا بہت شدت سے محسوس ہوئی کہ اس طرح کے تراجم کی روایت اردو زبان میں بہت کم بلکہ نہ ہونے کے برابر ہے جس کی وجہ سے باقی دنیا میں جو علمی کام اسلام اور مغرب کے حوالے سے ہو رہا ہے اس تک اردو خوان طبقے کی رسائی نہیں ہو پارہی۔ اس سے نہ صرف یہ کہ علمیت کا قحط پڑا ہوا ہے بلکہ دانش ورانہ روایت کو بھی جمود کا سامنا ہے۔ ہمارے اقلیتی علم جو طبقے میں نئے افکار کی قبولیت کی صلاحیت بھی رفتہ رفتہ کم ہوتی جارہی ہے اور اس کا خلا پر کرنے کے لیے رجعت پسندی کو اپنی جگہ بنانے اور پھلنے پھولنے کا موقع میسر آ گیا ہے جو کہ طویل مدتی لحاظ سے نہایت تباہ کن اور فکری خودکشی کا پیش خیمہ ثابت ہو سکتی ہے۔

لسانی طور پر اس کا منفی نتیجہ یہ ہوا کہ اب اردو میں معاصر علمی اصطلاحات کی شدید قلت ہے، خاص طور پر جدید فلسفیانہ مخاطبے سے متعلق اصطلاحات کا ذخیرہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس ضمن میں اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ عربی زبان کے ذخیرے میں بے شمار ایسی اصطلاحات موجود ہیں جن سے اردو خوان طبقہ استفادہ کر سکتا ہے مگر ان دونوں زبانوں کے مابین ربط کی کمی سے اور عربی دانی کو ایک خاص طبقے کے ساتھ مخصوص کر دینے سے اس میں بھی فکری تعطل در آیا ہے۔ اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ اب اس جمود کو ختم کیا جائے۔

یہ بھی ایک افسوس ناک صورت حال ہے کہ مواصلاتی انقلاب کے اس دور میں عالمی سطح پر مشرق کے پاس بالعموم اور مسلم مشرق کے پاس بالخصوص ایسے اذہان کی شدید کمی ہے جو غیر سے اس کی زبان اور اصطلاحات میں خالص علمی و منطقی گفتگو کر سکیں۔ ایسا ایک روحانی اقدار کے حامل معاشرے کے لیے کچھ ایسی آسان بھی نہیں لیکن جزوی طور پر ایسے اذہان کی تیاری ناممکن بھی نہیں کہ اس سمت قدم ہی نہ اٹھایا جائے۔

مشرق کو ان تمام تصورات سے آگے نکلنے اور ان کی رد تشکیل کی بھی شدید ضرورت ہے جو اسے اپنے سابقہ نو آبادیاتی آقاؤں سے ورثے میں ملے۔ کچھ کا ذکر اس مصاحبے میں آیا مثلاً قومیت و اقتدار اعلیٰ اور کچھ کا

نہیں بھی آ سکا مثلا نسلی و نظریاتی تفریق اور جذبات پر مبنی قومی ریاستی بیانیے وغیرہ۔ یہ سب نو آبادیاتی استحصالی نظام کے زائیدہ اور نوع انسانی کی اجتماعی ترقی و بہبود کے لیے شدید مہلک ہیں۔ مشرق کو آگے بڑھنے کے لیے ان سے اوپر اٹھ کر اس دنیا کو دیکھنا اور ایک ایسا ہمہ گیر نیا مخاطبہ تشکیل دینا پڑے گا جس کی بنیاد عدم تفریق اور مساوات پر استوار ہو۔ مشرق و مغرب دونوں کو غیریت کے عمل کی روک تھام اور غیر کے خلاف رائج مختلف نوعیت کے تعصبات کا سدباب کرنے کی ضرورت ہے۔ خاص طور پر غیر ملکی مہاجرین، مذہبی اقلیتوں، نسلی و نظریاتی گروہوں اور رنگ دار جلد کے خلاف عوامی و دانش ورانہ سطح پر اسطورہ سازی یا عصبیت (از قسم اسلامو فوبیا، سینو فوبیا، عرب مخالفت) کی حوصلہ شکنی کرنے اور اس کے اسباب و عوامل کا علمی محاکمہ اس وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ اسی طرح جنگوں اور تشدد میں تفاخر کے اسطورہ کی تخریب بھی نہایت ناگزیر ہے۔

مجموعی و تقابلی جائزہ:

اس مصاحبے کی روشنی میں ژاک دریدا اپنے معاصر مغربی فلسفیوں اور سیاست دانوں کے مقابلے میں زیادہ وسعت قلبی اور کھلے ذہن کا مالک نظر آتا ہے جو نہ صرف غیر بحیثیت غیر تسلیم کرنے کے لیے تیار ہے بلکہ اس کے ساتھ مساوات و اخوت کی بنیاد پر مکالمے کے لیے بھی تیار ہے۔ اس زمانے میں جب اسلام اور اس کے مذہبی نظریات ایک شدید پراپیگنڈا جنگ کا ہدف تھے، پائیدار امن کے لیے اس کی یہ کشادگی بہت قابل تعریف و تقلید ہے۔ اس کی تجاویز میں سے بہت سی ایسی ہیں جن کی آج کے زمانے میں بہت ضرورت ہے۔

خاص طور پر اس کے افکار کا تہذیبوں کے تصادم جیسے شر انگیز اور مخاصمانہ نظریے کے ساتھ تقابل کیا جائے تو وہ بہت امن پسند اور صلح جو نظر آتا ہے۔ ہاں بعض جگہوں پر اس کے ہاں شاید اسی امن پسندی اور صلح کوشی کے باعث ابہام کا عنصر کچھ غالب نظر آتا ہے مگر یہ بعد میں آنے والوں کا فرض ہے کہ وہ ان خطوط پر بھی سوچیں اور واضح کریں جن تک وہ بوجوہ رسائی نہ پا سکا۔ اور جہاں اس کے مہیا کردہ حل بوجوہ قابل عمل نہیں ہیں وہاں ان کے معقول متبادل تلاش کریں تاکہ اس کی قائم کردہ مثبت اقدار کا یہ سفر جاری رہ سکے۔

البتہ آخر میں یہ وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ کتاب اپنے عنوان کے برعکس تمام عالم اسلام اور مغرب کی نمائندہ نہیں ہے بلکہ صرف بحیرہ روم کے ساحلی ممالک کی نمائندگی کرتی ہے۔ ہاں اس میں باقی عالم اسلام اور مغرب کے لیے سیکھنے کو بہت کچھ ہے مثلا عالم گیریت کے مباحث، اقتدار اعلیٰ کا مذہبیاتی شجرہ، عدم تشدد کا نظریہ، مساوات بین الاقوام کا تصور اور قومی ریاست و آفاقیت کے مابین تناقض وغیرہ۔

سفارشات:

خصوصی

دریدا اور مابعد جدیدیت کے دیگر پیش کاران و مخالفین کے علمی کام اور اس پر تنقید کا معیاری اردو ترجمہ۔

مابعد جدیدیت اور مابعد نو آبادیات پر رہنما درسی مواد کی ایک جگہ فراہمی اور ان موضوعات پر کیے جانے والے جامعاتی تحقیقی کام کے لیے مختص برقی گوشے۔

اردو زبان میں مابعد جدیدیت و مابعد نو آبادیات سمیت مختلف موضوعات پر مہارت رکھنے والے ماہرین تحقیق کی تعارفی کیٹلاگ سازی جس میں ان کے اہم تحقیقی کام کا تعارف بھی کروایا گیا ہو۔

انگریزی زبان میں مابعد جدیدیت و مابعد نو آبادیات سمیت مختلف موضوعات پر مہارت رکھنے والے ماہرین تحقیق کی تعارفی کیٹلاگ سازی جس میں دیگر علمی زبانوں کے ماہرین کا تعارف بھی شامل کیا گیا ہو۔

اردو زبان میں تحقیقی مقالوں، کتب کے ایسے مرکزی ذخیرے کی تشکیل جو قابل اعتماد ہو اور جس میں تواتر سے اضافہ کیا جاتا ہو۔ کم از کم جامعاتی سطح کے مقالات کا ایسا ذخیرہ مزید علمی کام کے لیے از حد ضروری ہے۔

اردو سے ہم آہنگی رکھنے والی زبانوں میں مروج معاصر علمی اصطلاحات کا جائزہ اور اس کی مدد سے اردو زبان کے لسانی اور علمی اصطلاحاتی ذخیرے میں توسیع۔

اصطلاحات سازی کا کوئی مرکزی برقی ذریعہ جس پر تمام اصطلاحات، ان کے مختلف زبانوں میں مترادفات درج ہوں اور اضافے کی گنجائش ہو۔ خصوصاً انگریزی، عربی، فارسی، ہندی، فرانسیسی اور مقامی زبانوں میں۔

عمومی

جامعہ کے مختلف شعبہ جات کے مابین علمی شراکت کو آسان بنایا جانا چاہیے۔ خصوصاً جدید تنقیدی نظریات پر کام کرنے والے تحقیق کاروں کی شعبہ ترجمہ کے وسائل تک رسائی بہت ضروری ہے۔

جامعہ کے مالیاتی، انتظامی و اکادمیاتی شعبہ جات میں پائی جانے والی بے اعتنائی کو دور کیا جانا چاہیے جو کہ تحقیق کاروں کے کام میں حارج، بلکہ بعض اوقات حائل ہوتی ہے۔

تحقیق کاروں کے وقت اور وسائل کے ضیاع کا باعث بننے والے سرخ فیتہ مسائل کو حل کیا جائے۔

کتابیات وماخذات

بنیادی:

مصطفیٰ شریف، اسلام اینڈ دی ویسٹ: اے کنورسیشن ود ژاک دریدا، یونیورسٹی آف شکاگو پریس، شکاگو، ۲۰۰۸

ثانوی:

ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر (مدیر)، اردو لغت تاریخی اصول پر، جلد پنجم، اردو ڈکشنری بورڈ، کراچی، ۱۹۸۳

انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۲۰۱۳

انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر تاریخ، عزیز بک ڈپو، لاہور، ۲۰۰۶

جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۲

جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۰۸، جلد اول

جیلانی کامران، ڈاکٹر، ترجمے کی ضرورت (مشمولہ فن ترجمہ نگاری مرتبہ خلیق انجم) انجمن ترقی اردو ہند نئی دہلی، ۱۹۹۶

حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۸

رشید امجد، ڈاکٹر، میرا جی- شخصیت اور فن، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۱۰

صدیق کلیم، دیباچہ مشمولہ نئی تنقید (مرتبہ صدیق کلیم)، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۷

صلاح الدین احمد، مولانا، میرا جی کی نثر مشرق و مغرب کے نغمے میں، اکادمی پنجاب، لاہور، ۱۹۵۸

سید احمد دہلوی، مولوی، فرہنگ آصفیہ، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۶، جلد اول و جلد دوم

سید عبد اللہ، ڈاکٹر، اشارات تنقید، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۰

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، جامع اردو انسائیکلوپیڈیا حصہ اول ادبیات، نئی دہلی

گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، اردو مابعد جدیدیت پر مکالمہ، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴

گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، سنگ میل، لاہور، ۱۹۹۴

محمد کاظم، اخوان الصفا اور دوسرے مضامین، سنگ میل، لاہور، ۲۰۰۳

محمد عبد اللہ جان خویشگی، فرہنگ عامرہ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۷

مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر، مغرب سے نثری تراجم۔ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۴

نور الحسن نیر، مولوی، نور اللغات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۶
وہاب اشرفی، مابعد جدیدیت مضمرات و ممکنات، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۷

مضامین:

جمال سید میاں، لیفٹنٹ جنرل ریٹائرڈ، اردو زبان میں ترجمے کے مسائل (مضمون مشمولہ روداد سیمینار، اردو زبان میں ترجمے کے مسائل، مرتب اعجاز راہی)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۴

نثار احمد قریشی، اردو میں نثری تراجم کی روایت کا مختصر جائزہ، (مضمون مشمولہ ترجمہ روایت اور فن)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵

عبدالعلیم ندوی، ڈاکٹر، "عربی تنقید کے بنیادی افکار" (مشمولہ تنقید کے بنیادی مسائل، مرتبہ آل احمد سرور)، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۶۷

بحوالہ ناصر عباس نیر، میراجی کی تنقید، (مشمولہ جدید ادب، میراجی نمبر، جرمنی)

مقالات:

فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ادبی متن کا انگریزی سے اردو ترجمہ: فن، معیار، مسائل (مقالہ پی ایچ ڈی مخزونہ نمل)

انگریزی:

A. J. Toynbee, A Study Of History, Dell Publishing, New York, 1974

A. Yowell, S. L Muftan, Principles of Translation. Dar Annahda Alarabiya, 1999

Ghazala Hasan, Translation as problems and solutions (4th ed.) Syria: Dar Elkalem ElArabi, 1995

J. Catford, Alinguistic Theory of Translation. London. Oxford University Press,1995

M. Foster, Translation from/in Farsi and English, 1958

Susan Bassnet, Translation Studies, 3rd Edition, Routledge, London and New York, 2002

Thompson, William; Joseph Hickey, Society in Focus, Boston: Pearson, 2005

برقیاتی ذرائع:

britannica.com
dictionary.cambridge.org
fpri.org
humsub.com.pk
merriam-webster.com
mohaddis.com
newworldencyclopedia.org
openjournals.library.sydney.edu.au
parasa.ts.com
rekhta.org
routledge.com
translationjournal.net
udb.gov.pk
urdulughat.info
wikipedia.org
ziaetahqeeq.gcuf.edu.pk

ضمیمہ

فہرست اصطلاحات

اہم انگریزی اصطلاحات مع ترجمہ میں مستعمل اردو مترادفات	صفحہ نمبر
شرق شناسی (Orientalism)	۵۵
نو گیارہ (9/11)	۵۶
غیر (Other)	ایضا
مرکزیت پسندی (Centralism)	ایضا
اخراج (Exclusion)	ایضا
کشادگی / کھلاؤ (Opening Up)	۵۷
وحدانیت پرستی (Monotheism)	۵۸
استخراجی خدا پرستی (Deductive Theism)	ایضا
بعد (Dimension)	۶۲
قرابت (Proximity)	ایضا
جھکاؤ (Orientation)	ایضا
یک وضع، یکساں (Homogeneous)	ایضا، ۹۰
نسلیت (Genealogy)	۶۳
بلاد المغرب (Al Maghreb)	۶۴
ہمہ گیریت (Emancipatory)	۶۵
غیریت (Alterity)	۶۶، ۹۰
اسطورہ (Myth)	۶۷
اجنبی و غیر حقیقی نظریہ (A priori)	ایضا
ڈی ہیومنائزیشن (Dehumanization)	ایضا

بے اعتماد (Discredit)	۶۸
بر سر زمین (De facto)	ایضا
یورپ مرکزیت (Eurocentrism)	۶۹
کاسموپولیٹن (Cosmopolitan)	ایضا
سیکولیرٹی (Secularity)	۷۱
غیر سیاسیانے کا عمل (Depoliticization)	ایضا
سائنٹزم (Scientism)	۷۲
تھیوکریٹک اور تھیولوجیکل (Theocratic , Theological)	ایضا
مکان (Space)	ایضا
ہیٹرونومی (Heteronomy)	۷۳
امپاسز (Impasses)	۷۵
سر (Mystery)	ایضا
جینیات (Genetics)	۷۶
کریڈٹ (Credit)	ایضا
ڈسوسی ایشن(Dissociation)	۷۷
بندش (Closure)	ایضا
ورچوئل (Virtual)	۷۸
یورپیانا (Europeanization)	ایضا
امریکیانا (Americanization)	ایضا
مغربیانا(Westernization)	ایضا
عذر عدم وجود(Alibi)	۷۹
کفایت شعارانہ(Economical)	۸۱
تفویض(Authority)	ایضا

تحلیل (Synthesize)	۸۲
عالمگیریت (Globality)	ایضا
کاملیت، تکملہ (Totality)	ایضا،۸۹
جیوریڈیکل (Juridical)	ایضا
انتہائی آزادی (Permissiveness)	۸۳
صفر دنیا (Zero World)	ایضا
رہن کاری (Pledging)	ایضا
بے اصول ریاست (Rogue State)	۸۵
کثیر النوع (Heterogenus)	۸۶
فراموش گاری (Obscurantism)	۸۷
سکہ بندیت (Authenticity)	۸۸
آمریت (Autarchy)	۸۹
ڈی آنٹولوجی (Deontology)	ایضا
مرچنڈائز (Merchandise)	۹۰
الہیاتی (Divine)	۹۲
منڈی کے لوازم (Market Imperatives)	۹۳
یک طرفہ پن (Unilateralism)	ایضا
ڈی پرسنلائزیشن (Depersonalisation)	۹۵
ڈی کولونائزیشن (Decolonization)	ایضا