اختر علی سیّد*

دانش ور کا تصوّر اور کردار: ایڈورڈ سعید کی نظر میں

Edward Said’s Intellectual and Contemporary Imperialism

Abstract:

Edward Wadie Said (1935-2003) was one of the twentieth century’s most influential public intellectuals. His work encompasses a variety of disciplines which include literary and cultural criticism, political science, imperialism, colonialism, philosophy, orientalism, philosophy, and music. However, it would not be incorrect to assert that his immense body of work is primarily devoted to tracing empire and imperial intentions. According to him, it is the intellectual’s responsibility to decipher imperial designs meant to uphold hegemony. He believes in Foucauldian Theory which states that knowledge is an imperial instrument used to assert power, that is why intellectuals must be perceptive, incisive, courageous, and vigilant enough to expose imperial designs to the populace. According to him, an intellectual should neither favor impartiality nor should hesitate to take the side of the subjugated. In all his main works, he defined and described the function and role of intellectuals. Somewhere, he identified the intellectuals' wrongdoings to promote imperial agendas and contrived ideas and theories. Elsewhere, he outlined the main characteristics of intellectuals’ functioning. In addition to it, he also proposed the methodology for analyzing a text in order to infer imperial influence. This article examines Said's views on the role, function, and methodology of intellectuals, which span his entire career and encompass his main work.

Keywords: Edward Said, Intellectual, Orientalism, Imperialism, Colonialism.

اس دور میں سامراجیت کی بالادستی کو علمی اور فکری طور پر سمجھنے کی کوشش کرنے والے ایڈورڈ سعید (Edward Wadie Said ۱۹۳۵ء-۲۰۰۳ء) کے کام کو بہت عزت اور اہمیت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ دنیا کے بیشتر ملکوں میں اس کا نام استعماریت

کے خلاف مزاحمت اور افتادگانِ خاک کی وکالت کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اور شاید اسی سبب سعید کا شمار اس دور کے متنازعہ ترین دانش وروں میں ہوتا ہے۔ سعید کے نظریات سے اتفاق اور اختلاف دونوں ممکن ہیں لیکن یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ مشرق اور فلسطینی عوام کو سعید جیسا صاحب علم، طرح دار اور پرجوش مصنف اور مخلص وکیل کوئی اور نہیں مل سکا۔ مسئلہ فلسطین پر سعید کی سنجیدہ، علمی، عملی اور بلند آہنگ وکالت نے اس کی شخصیت کے دیگر پہلوؤں کو پس پشت ڈال کر فلسطین کو سعید کی شناخت کا سب سے بڑا حوالہ بنا دیا ہے۔ سعید کی وفات کے بیسویں برس آج یہ دیکھنا نہایت آسان ہے کہ اس پر ہونے والی بیشتر تنقید کا بنیادی سبب فلسطینی عوام کے حقوق کے لیے اس کی ان تھک جدوجہد ہے۔ گو سعید کا شمار اس دور کے نام ور اور مقبول ترین دانش وروں میں ہوتا ہے۔ اس کی کتابیں آج بھی پڑھی جاتی ہیں۔ اس کے نظریات آج بھی تحقیق اور تنقید کے مقبول موضوعات ہیں۔ خود اس نے ایک بڑا تصنیفی کام چھوڑا ہے مگر اس سے کہیں زیادہ تصنیفی کام اس کی کتابوں اور نظریات پر شائع ہو چکا ہے۔ ادبی اور ثقافتی نقد، بین الاقوامی سیاست، فلسفہ، موسیقی، سامراج(Imperialism)، استعماریت(Colonialism)اور استشراق (Orientalism)سعید کی دانش کے میدان ہیں لیکن اگر سعید کی تحریروں پر صرف ایک اجمالی نظر بھی ڈالی جائے تو یہ تاثر مضبوط ہو جاتا ہے کہ طاقت کی کارگزاریوں کا احاطہ اور اس پر گرفت سعید کی توجہ کا بنیادی نکتہ ہے۔

ایڈورڈ سعید کا جنم دن یکم نومبر ۱۹۳۵ء اور مقامِ پیدائش یروشلم ہے۔ مذہباً پروٹسٹنٹ اور قومیت کے اعتبار سے فلسطینی عرب، سعید ایک مذہبی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اپنے والد ودیع ابراہیم اور والدہ ہلدا موسیٰ کے پانچ بچوں میں سعید اکلوتا بیٹا تھا۔ سعید کی پیدائش سے پہلے ہی اس کے والد کو امریکا کی شہریت مل چکی تھی اور اس کی وجہ اس کی پہلی جنگ عظیم میں ایک امریکی فوجی کی حیثیت سے شرکت تھی۔ سعید کا نام ایڈورڈ رکھنے کی وجہ اس کی والدہ کی ویلز کے شہزادے ایڈورڈ ہشتم (۱۸۹۴ء-۱۹۷۲ء) کے لیے والہانہ پسندیدگی تھی[۱]۔

سعید کی خود نوشت گھر سے باہر کا نام بہت معنی خیز ہے۔ یہ خود نوشت خود اختیار کردہ جلاوطنی کی کہانی ہے۔ سعید نے اپنی خود نوشت ۱۹۹۴ء میں کیمو تھراپی شروع ہونے کے بعد لکھنا شروع کی تھی۔ ڈاکٹروں نے ۱۹۹۱ء میں سعید میں خون کے سرطان کے نسبتاً ایک غیر معمولی مرض کی موجودگی کا پتا لگایا تھا۔ اپنی تشخیص سے لے کر آخری سانس تک اس کا تمام وقت اس بیماری سے لڑتے ہوئے گزرا۔ کیمو تھراپی سرطان کے علاج کا ایک انتہائی تکلیف دہ عمل ہے۔ سعید نے اس علاج کے شروع ہونے کے فوراً بعد اپنی خود نوشت تحریر کرنے کا آغاز کر دیا تھا۔ ایسی صورت حال میں جب ایک مریض اٹھ کر پانی کا ایک گلاس بھی مدد کے بغیر نہیں پی سکتا۔ اس نے ایسے میں بھی لکھنے پڑھنے اور مختلف موضوعات پر خُطبات اور انٹرویوز میں کوئی بڑا تعطل نہیں آنے دیا۔ اپنی خود نوشت پر تبصرہ کرتے ہوئے سعید نے کہا تھا: ''اپنی یادداشتوں پر کام اپنی بیماری کے خلاف لڑنے کا میرا ایک طریقہ

ہے۔ اس سے مجھے یہ مضبوطی اور عزم ملا ہے کہ ختم ہوتی ہوئی زندگی کی بنیادوں کو کس طرح دوبارہ تعمیر کیا جاسکتا ہے[۲]" ناکام ہوتے ہوئے مختلف تجرباتی علاج اور راکھ کی طرح بکھرتے جسم کے ساتھ سعید نے ۱۹۹۹ء میں اپنی خودنوشت مکمل کی۔

اس کتاب کے بارے میں یہ کہنا شاید درست ہو کہ یہ ایک خودنوشت سے زیادہ پیچیدہ کتاب ہے اور اس کے بارے میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر یہ کتاب بیماری کی بجائے صحت کی حالت میں لکھی جاتی تو شاید یہ ایک مختلف دستاویز ہوتی۔ اس سے ملتی جلتی بات سعید نے خود بھی مایا جگی[۳] کو دیے گئے ایک انٹرویو میں کی ہے: "میری کہانی پیچیدہ ہے کیوں کہ اس میں سارے نام غلط ہیں" یہ ایک ایسے شخص کی کہانی ہے جس کا نام مختلف مذاہب اور ثقافتوں کا پتا دیتا ہے۔ اس کے نفسیاتی تجزیے کے لیے شاید یہ بات جاننا بھی اہم ہو کہ وہ ایک نہیں بلکہ بہ یک وقت دو زبانوں یعنی عربی اور انگریزی میں خواب دیکھتا تھا۔ اس لیے اس کو سمجھنے کے لیے متعدد حوالوں اور پیمانوں کی ضرورت ہوگی۔ وہ خود کو ایک ایسا فرد قرار دیتا ہے جو بہ یک وقت کئی دنیاؤں میں رہتا ہے مگر اس کا مکمل تعلق کسی ایک کے ساتھ بھی نہیں ہوتا۔ (سعید پر لکھے جانے والے مضامین کے ایک مجموعہ کا نام متضاد شہریت (*Paradoxical Citizenship*) رکھا گیا تھا۔ متضاد شہریت جیسا کہ نام سے ظاہر ہے دہری شہریت نہیں ہے۔ یہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو دو ایسے معاشروں یا دنیاؤں کا باسی ہے جو ایک دوسرے سے مسلسل تضاد کی حالت میں ہیں اور یہ فرد حقیقی معنوں میں کسی ایک سے بھی مکمل طور پر جڑنے سے معذور ہے) اس طرح یہ خودنوشت سعید کی ذہنی اور جذباتی زندگی کے مابین موجود تعلق کو وضاحت سے دکھاتی ہے۔ اپنی خودنوشت کے آغاز ہی میں سعید اپنے نام ایڈورڈ کے بارے میں کہتا ہے کہ مجھے اس کا عادی ہونے یا اس سے اپنی مغائرت کم کرنے میں پچاس سال کا عرصہ لگا ہے۔ ایک اور کتاب *Reflection on Exile and other Essays* (۲۰۰۰ء) میں اپنے نام اور شناخت کے حوالے سے وہ اس الجھن کو زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے[۴]۔ ایک غیر معمولی عرب نام سعید ایک انگلش نام ایڈورڈ کے ساتھ مل کر ہمیشہ ہی سے اس کے لیے بے اطمینانی کا سبب رہا اور اس پر طرہ یہ کہ ایک فلسطینی، مصر کے سکول میں آدھے انگلش اور آدھے عربی نام کے ساتھ جارہا تھا۔ مطلب یہ کہ اس کی شناخت ہمیشہ ہی سے غیر یقینی صورت حال کا شکار رہی[۵]۔ اس بے جوڑ نام کے حوالے سے اس کی مشکل اس وقت دوچند ہوگئی جب اسے اپنے خاندانی نام کے بارے میں یہ پتہ چلا کہ اس کے خاندان کے کسی بھی فرد کا نام سعید نہیں تھا[۶]۔ اس مشکل کو سمجھنا دشوار نہیں ہے جس طرح اس کے پاس گہری وابستگی محسوس کرنے کے لیے کوئی ایک وطن نہیں تھا، اسی طرح اپنی شناخت کے لیے کوئی ایک نام بھی نہیں تھا۔ یہ کش مکش یہاں رکتی نہیں ہے۔ کم و بیش یہی معاملہ زبانوں کے ساتھ بھی درپیش رہا۔ وہ اور اس کی والدہ ایک دوسرے سے انگریزی اور عربی دونوں زبانوں میں ساتھ ساتھ گفت گو کرتے رہے۔ انگریزی گفت گو یا خط و کتابت میں کب عربی الفاظ در آتے ان کو اس کا احساس تک نہ ہو پاتا۔ یعنی مادری زبان کے ساتھ بھی وہی ہوا جو وطن اور نام کے ذیل میں ہوا تھا۔ یہ معاملہ اگر صرف سعید کے ساتھ ہوا ہوتا تو شاید اس کے اثرات اتنے گہرے نہ ہوتے۔ سعید کے والد

ودیع ابراہیم کے نام میں ودیع کو ولیم سے کیوں بدل دیا گیا، اس کے حقیقی اسباب کا علم سعید کو بھی نہیں تھا۔ سعید کا والد اپنی جنم بھومی یروشلم سے ساری زندگی نفرت کرتا رہا کیوں کہ یہ شہر اسے موت کی یاد دلاتا تھا[7]۔

سعید کے ہاں شناخت کا یہ معاملہ اس لیے بھی زیادہ گہرا اور ہمہ جہت ہو جاتا ہے کیوں کہ یہی معاملہ اس کے والدین کو بھی درپیش رہا۔ مثال کے طور پر ۱۹۳۲ء میں جب اس کے والدین فلسطینی حکومت کے ایک دفتر میں ایک برطانوی افسر کے سامنے اپنی شادی کے اندراج کے لیے پیش ہوئے تو افسر نے سعید کی والدہ کا پاسپورٹ اس کے سامنے پھاڑ دیا۔ والدہ کے سوال کرنے پر اس افسر نے کہا کہ اب وہ اپنے شوہر کے پاسپورٹ پر سفر کرے گی اور اس کا پاسپورٹ فلسطین آنے والے کسی نئے یہودی مہاجر کو دے دیا جائے گا۔ سعید کے الفاظ ہیں: ”اس (والدہ) کی شناخت ایک غیر ملکی نے صرف پاسپورٹ پھاڑ کر چھین لی“[8]۔ اس طرح سعید کی شخصیت بہ یک وقت کئی تہذیبوں کے ملاپ اور تضادات سے تشکیل پاتی ہے۔ عیسائیت ایک مذہب کے طور پر، فلسطینی عرب ثقافتی عنصر کے طور پر اور اسلام اور مسلمانوں سے اس کی سیاسی وابستگی مل کر ایڈورڈ سعید کی شخصیت تشکیل دیتے ہیں۔ ان سب کے ساتھ ساتھ تقابلی ادبیات (Comparative literature)، استعماریت کے مطالعے (Postcolonial studies)، استشراقیت (Orientalism) اور موسیقی کے ساتھ اس کا شغف ایڈورڈ سعید کی شخصیت کو سمجھنے کے اہم پہلو ہیں۔ ایسے کثیر و متضاد عناصر کے حامل پس منظر کا لازمی نتیجہ فکری زرخیزی کے ساتھ ساتھ گم گشتگی، بناوٹ، غصے اور مایوسی کی صورت میں نکلتا ہے۔

ٹموتھی برینن (Timothy Brennan۔ پ: ۱۹۵۳ء) کی کتاب تناقضات سے پر (Places of Mind) سعید کے اس پس منظر کو اور بھی بہتر طریقے سے دکھاتی ہے۔ برینن سعید کا پہلے ایک شاگرد اور پھر دوست ہے۔ اس اعتبار سے یہ سوانح عمری سعید کے مطالعے کے لیے ایک اہم دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ دو مختلف ثقافتوں میں زندگی بسر کرنے والے ایڈورڈ سعید کی زندگی پر نقل مکانی کے گہرے اثرات دیکھنے کے لیے کسی ماہرانہ تجربے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس پہلو کو اس نے خود تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اپنی نقل مکانی کے لیے اس نے انگریزی کا لفظ Displacement استعمال کیا ہے۔ اگر اس کے بیانات کے تناظر میں اس انگریزی لفظ کا ترجمہ کرنے کی کوشش کی جائے تو معزولی یا دربدری شاید زیادہ موزوں الفاظ ہوں گے۔

ایڈورڈ سعید نے ایک مصنف، مفکر، اور ایکٹوسٹ کی حیثیت سے بھرپور زندگی گزاری۔ اس کے کام کا عمومی جائزہ اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ اگر دربدری اور شناخت کے اس مسئلے کو سامنے رکھا جائے تو اس سے سعید کی نہ صرف شخصیت بلکہ اس کے تمام علمی کام کے ماخذ کو سمجھنا نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ طاقت اور طاقت ور کے خلاف سعید کا غصہ بجا طور پر سمجھا جاسکتا ہے کیوں کہ یہ طاقت اور طاقت ور ہی تھے جو سعید کی دربدری کے ذمہ دار تھے۔

سعید کا والد ودیع ابراہیم یروشلم میں پیدا ہونے والا ایک فلسطینی پروٹسٹنٹ تھا۔ جب کہ والدہ ہلدا موسیٰ

الناصرہ (Nazareth) میں پیدا ہونے والی ایک یونانی کیتھولک تھی۔ پہلی عالمی جنگ سے قبل یروشلم سلطنتِ عثمانیہ کا ایک صوبہ تھا۔ حکومت کی اس خطے میں دل چسپی صرف یہاں سے ٹیکس وصول کرنے اور جنگی مہمات کے لیے فوجی بھرتی کرنے تک محدود تھی۔ انیس سو گیارہ میں جب سلطنت عثمانیہ بلغاریہ پر فوج کشی کے منصوبے بنا رہی تھی تو ایسے میں سعید کا والد جبری فوجی بھرتی سے بچنے کے لیے یروشلم سے بھاگ کر امریکا چلا گیا اور اس امید پر امریکی فوج میں بھرتی ہو گیا کہ ایک دن اسے فلسطین جا کر سلطنت عثمانیہ کے خلاف لڑنے کا موقع ملے گا، لیکن وہ فرانس جا پہنچا۔ وہاں زخمی ہوا، دو سال بعد ودیع ابراہیم ایک امریکی شہری کے طور پر فلسطین پہنچا اور اپنے خاندانی کاروبار کو سنبھالنے میں اپنے باپ کا ہاتھ بٹانے لگا۔ اس نے اپنے والد کے سٹیشنری کے کاروبار کو مصر تک پھیلا دیا اور اپنی عمر کی تیسری دہائی ہی میں وہ ایک کامیاب کاروباری شخص بن چکا تھا۔ مصر ہی میں اس نے بیروت کے امریکی مشنری سکول سے تعلیم یافتہ ہلدا موسیٰ سے شادی کی۔ سعید سے پہلے اس کا ایک بیٹا جیرالڈ قاہرہ میں پیدا ہوا مگر وہ زندہ نہ رہ سکا[۹]۔

۱۹۴۷ء تک یہ خاندان قاہرہ میں رہا مگر یروشلم کے ساتھ اس کا رابطہ کبھی منقطع نہ ہوا۔ سعید کے مطابق قاہرہ میں اس خاندان کے سماجی تعلقات کبھی اس نوعیت کے نہیں رہے کہ جیسے یروشلم میں تھے۔ ودیع سعید کا سارا خاندان یروشلم کے عیسائی اکثریتی علاقے طالبیہ میں رہتا تھا جہاں اس کے والد کا ایک محل نما گھر تھا۔ سعید کی چھٹیاں یہیں گزرتیں۔ اس کے گھر نزدیک ہی سعید کے دیگر رشتہ دار رہتے تھے جن کے بچوں کے ساتھ کھیلنے کودنے میں سعید کا وقت گزرتا تھا۔

نومبر ۱۹۴۷ء میں اقوام متحدہ نے سرزمین فلسطین میں ایک آزاد فلسطینی اور یہودی ریاست کی قرارداد منظور کی۔ یہ سال سعید کا یروشلم کے گھر میں قیام کا آخری سال ثابت ہوا۔ اس نے نومبر ۱۹۹۸ء میں یہ علاقہ دوبارہ دیکھا مگر وہ اپنے گھر کو اندر سے دیکھنے کے لیے ہمت جمع نہ کر سکا اور باہر ہی سے لوٹ آیا۔

۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کے یومِ نکبہ کے بعد تمام فلسطینیوں کو یروشلم سے نکلنا پڑا۔ سعید کا خاندان پہلے ہی قاہرہ میں مقیم تھا لیکن ۱۵ مئی کے بعد اس کے والد کے رشتے داروں نے بھی قاہرہ کی طرف ہجرت شروع کر دی۔ یہ مہاجرت اور اس کے اثرات اتنے شدید اور دوررس تھے کہ سعید کے خاندان کے تمام افراد کسی نہ کسی طرح اس سے معاشی، عملی اور جذباتی طور پر متاثر ہوئے۔ سعید کے مطابق اس ہجرت نے ان کی دنیا ہی بدل دی۔ لیکن اہم بات یہ تھی کہ خاندان کے افراد اس پر کوئی بات نہیں کرتے تھے۔ وہ سب لوگ سیاست پر صرف گفت گو ہی نہیں بلکہ سیاست ہی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ سعید کے والد کی بہن نبیہہ ان خاندانوں کی مدد کرنے میں پیش پیش تھی جو فلسطین سے قاہرہ پہنچے تھے اور شاید یہی وجہ رہی ہو کہ یہ خاندان فلسطینیوں کے مسائل اور ان مسائل کے اسباب سے اپنے آپ کو کبھی بھی الگ نہ کر سکا۔

سعید کی تعلیم قاہرہ کے سینٹ جارج سے شروع ہوئی۔ وہ بعد میں وکٹوریہ کالج میں داخل ہوا جو برطانوی تدریسی نظام

کے تحت کام کرتا تھا۔ اپنی سوانح میں سعید نے خود کو ایک محنتی مگر تنہائی کا شکار نوجوان قرار دیا ہے۔ اس سوانح کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں فراہم کردہ معلومات اور بیان کردہ واقعات سعید کے نفسیاتی تجزیے کے لیے بنیادی معلومات فراہم کرتے ہیں۔ اس سوانح کے مطالعے سے با آسانی یہ محسوس کیا جاسکتا ہے کہ سعید اپنی ذہنی تشکیل اور نشوونما میں ان واقعات اور تجربات کی اہمیت سے بخوبی واقف تھا۔ وہ اپنے والدین کے شخصی خصائص کو بہت تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ اپنی بہنوں، دوستوں اور رشتہ داروں کے ساتھ ہونے والی گفت گو کی تفصیلات بھی بتاتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک جگہ وہ اپنے والد کے ڈرائیور کے بارے میں یہ بتاتا ہے کہ اسے والد کی موجودگی میں اس ڈرائیور سے بات کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ گو اس وقت کے سیاسی حالات کو وہ ایک جذباتی سطح پر محسوس تو ضرور کر رہا تھا، تاہم سعید کے بہ قول اس کے پاس اس صورت حال کو سمجھنے کے لیے مناسب الفاظ نہیں تھے۔ سعید کے والد نے اس کے لیے قاہرہ کے جزیرہ کلب (Gezira Club) کی ممبر شپ حاصل کی تھی تاکہ وہاں ہونے والے کھیلوں کی سرگرمیوں میں حصہ لے سکے۔ ایک دن جب شام ڈھلے سعید وہاں سے لوٹ رہا تھا تو کلب کے انگریز سیکرٹری نے اسے وہاں سے چلے جانے اور دوبارہ کبھی نہ آنے کا کہا، کیوں کہ وہ کلب عربوں کے لیے نہیں تھا۔ اس نے گھر آکر یہ واقعہ اپنے والد کو سنایا مگر اسے ایک پر اسرار خاموشی کے علاوہ کوئی جواب نہ ملا۔ یاد رہے کہ مصر کے ۱۹۲۲ء کے اعلان آزادی کے بعد بھی برطانوی حکام ۱۹۵۶ء میں ہونے والے سوئز تنازعے تک قاہرہ میں نہ صرف مقیم بلکہ بااثر بھی تھے۔

اپنی سوانح میں سعید نے وکٹوریہ کالج سے اپنے نکالے جانے کا ذکر بھی کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کو وہاں سے مستقل نہیں صرف دو ہفتے کے لیے نکالا گیا تھا۔ اس واقعے کی تفصیل پڑھ کر یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل ہے کہ اس کو وہاں سے ضدی ہونے کی وجہ سے نکالا گیا یا جرأت مند ہونے کی وجہ سے۔ یہ دونوں وجوہ ہی درست ہو سکتی ہیں کیوں کہ یہ دونوں خصائص سعید کی شخصیت کا تادم مرگ حصہ رہے ہیں۔ سکول کے سربراہ نے سعید کے بارے میں بہت ہی بری رپورٹ لکھی اور اسے برطانوی نظام تعلیم کے لیے ایک نااہل طالب علم قرار دیا تھا۔ دو ہفتوں کے بعد سعید وکٹوریہ واپس جا سکتا تھا لیکن وہاں اس کا مستقبل اچھے برتاؤ سے مشروط تھا۔ جس وقت وکٹوریہ کالج سعید کے مستقبل کے بارے میں یہ فیصلہ سنا رہا تھا۔ اس سے کچھ ہفتے پہلے ہی سعید کے والد کے ذہن میں آنے والے دنوں کے بارے میں کچھ اور منصوبے پروان چڑھ رہے تھے۔

سعید کا والد امریکی فوج میں ملازمت اور بعد ازاں دوران ملازمت زخمی ہو جانے کے بعد پہلے ہی امریکی شہریت حاصل کر چکا تھا۔ سعید کی امریکی شہریت کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ اکیس سال کی عمر سے پہلے پانچ سال امریکا میں گزارے تاکہ اسے بھی مستقل امریکی شہریت مل سکے۔ وکٹوریہ کالج کے واقعے نے سعید کے والد کے لیے یہ فیصلہ کرنے میں آسانی پیدا کر دی اور اسے واپس کالج بھیجنے کی بجائے میساچیوسٹ (Massachusetts) کے نارتھ فیلڈ ماؤنٹ ہرمن (Northfield Mount Hermon)

سکول میں داخل کروادیا گیا۔ یوں ۱۹۵۱ء میں سعید مصر سے امریکا منتقل ہو گیا۔ ہرمن سکول، اس کے بعد پرنسٹن یونیورسٹی اور پھر ڈاکٹریٹ کے لیے اس کا ہارورڈ میں قیام خوش گوار رہا۔ وہ ایک اچھا طالب علم ثابت ہوا اور حصول علم کے یہ سال بہ خیر وخوبی گزر گئے۔

۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ شروع ہوتے ہی سعید نے اپنے لیے حالات کو مختلف ہوتا ہوا محسوس کرنا شروع کر دیا۔ اسے لگا کہ اب تک جو بھی مطابقت اس نے امریکا کی سرزمین اور معاشرے سے پیدا کرنے کی کوشش کی تھی وہ سطحی اور مصنوعی تھی۔ اس جنگ اور اس میں شامل کرداروں نے ایک بار پھر یروشلم اور اس سے جڑے تجربات، دبے ہوئے دکھ اور نہ سمجھ میں آنے والے وہ تمام واقعات یاد دلا دیے جس نے اس کے اندر پہلے ہی بے تحاشا غصہ پیدا کر رکھا تھا۔ غصے اور دکھ اور اس کے نتیجے میں لگنے والے جذباتی زخموں کو سعید نے پہلی بار تاحال رستا ہوا محسوس کیا۔ اور اسے یہ محسوس ہوا کہ جس ملک میں وہ رہ رہا ہے اس میں عرب ہونا انتہائی ناپسندیدہ ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اس نے اپنے فلسطینی ہونے کو شدت سے محسوس کیا[۱]۔

۱۹۶۷ء کی جنگ کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ذاتی صورت حال نے سعید کو بے حد متاثر کیا شاید یہی وہ وقت ہوگا جب اس نے نسبی تعلق (Filiation) اور اختیار کردہ تعلق (Affiliation) میں فرق کو محسوس کیا ہوگا۔

ادبی تنقید پر اس کی مشہور کتاب دنیا، متن اور نقاد (*The world, the Text and the Critic*)، (۱۹۸۳ء) جسے تقابلی ادبیات میں نہایت اہم حیثیت حاصل ہے، میں نسبی اور اختیاری تعلق میں فرق کو فکری اور درسی حوالوں سے بیان کیا گیا ہے۔ کسی بھی متن کی مکمل تفہیم مصنف کے ہر دو طرح کے تعلق کو سامنے رکھے بغیر سعید کے نزدیک ممکن نہیں ہے۔ اختیاری تعلق جس کے مطالعے کی سعید ترغیب دیتا ہے، سے مراد مخصوص ثقافتی حالات میں ادب کی مختلف صورتوں میں موجود جمالیاتی مظاہر کا مطالعہ، اس معاشرے میں موجود اداروں اور ایجنسیوں اور طبقات کی کارگزاریوں کو سامنے رکھ کر کیا جانا چاہیے۔ یہاں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ ذاتی تجربے سے جنم لینے والے خیالات نے کس طرح سعید کے یہاں ایک مربوط فکر کی صورت اختیار کی ہے۔ لیکن یہاں ایک اور پہلو بھی شامل گفت گو کرنا علمی حوالے سے عمومی طور پر جب کہ سعید کے جائزے کے ضمن میں خصوصی طور پر مفید ہوگا کہ اس دوران میں کون کون سے مفکرین اور مصنفین سعید کے مطالعے میں آئے۔

سعید کے تجزیہ نگاروں نے اس پر دو مفکرین کے اثرات کا بطور خاص جائزہ لیا ہے۔ ایک فرانسیسی فلسفی فوکو (Michel Foucault۔ ۱۹۲۶ء-۱۹۸۴ء) ہے اور دوسرا اطالوی مفکر اور سیاسی کارکن انتونیو گرامشی (Antonio Gramsci۔ ۱۸۹۱ء-۱۹۳۷ء) ہے۔ فوکو کے سعید کی فکر پر اثرات کا جائزہ ہم ذرا آگے چل کر لیں گے مگر اختیاری تعلق کا یہ تصور بنیادی طور پر گرامشی کے کام سے مستعار لیا گیا ہے۔

سعید کلچر کو زمین سے جوڑتا ہے اور اس بات کی نفی کرتا ہے کہ اس کا کوئی تعلق ریاست سے ممکن ہے[۱۱]۔ تحکم

(authority) اور تسلط (hegemony) پر تنقید کو سعید ''تنقیدی شعور'' کا نام دیتا ہے۔ ادبی تنقید سعید کی نظر میں ہمیشہ اپنے محلِ وقوع اور اس میں کارفرما مزاحمتی عناصر کی روشنی میں تشکیل پاتی ہے۔ اس تنقید میں استعمال ہونے والے استعارے مقامی ہوتے ہیں اور بنیادی طور پر استعماریت کے خلاف ہوتے ہیں۔ نقاد کی ان تنقیدی عوامل پر گرفت اصل میں ان اختیاری تعلقات سے تشکیل پاتی ہے جو نقاد کسی کلچر سے استوار کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ یعنی نقاد کی عظمت کا اندازہ اس کے اختیاری تعلقات کی وسعت سے لگایا جا سکتا ہے۔ گرامشی کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے سعید متن کو صرف ایک تاریخی واقعہ نہیں بلکہ کلچر کے تاریخی جغرافیہ کا بیان بھی سمجھتا ہے[۱۲]۔ وہ گرامشی کو جدید مارکسسٹ قرار دیتا ہے جس نے دانش ور کے کردار کو سیاسی اور سماجی تجزیے میں نہایت ہی اہم کردار کا حامل قرار دیا ہے۔

گرامشی نے بالادستی (hegemony) کی ۱۹۳۰ء میں ایک نئی تعریف دنیا کے سامنے رکھی۔ اس کے مطابق طاقت ور کا یہ باور کرانا کہ حقیقت میں اس کے مفادات ہی میں سب کے مفاد پوشیدہ ہیں بالادستی کی ایک جدید صورت ہے[۱۳]۔ وہ اس بالادستی کی دو مختلف صورتیں بیان کرتا ہے: ایک صورت میں یہ بالادستی ریاست کی جانب سے مسلط ہوتی ہے اور دوسری صورت میں ایسا بڑے کاروباری اداروں کی جانب سے ہوتا ہے[۱۴]۔ اس بالادستی کو سمجھنے کے لیے معاشرے دانش وروں پر انحصار کرتے ہیں۔ اس کے مطابق یوں تو معاشرے کے تمام افراد ہی دانش ور ہوتے ہیں[۱۵] کیوں کہ ہر فرد عملی طور پر غور و فکر کے قابل ہوتا ہے لیکن سماجی سطح پر وہ اپنی اس صلاحیت کو استعمال کرنے کے قابل نہیں ہو پاتا۔ یہاں وہ دانش وروں کی دو اقسام بیان کرتا ہے۔ روایتی دانش ور یعنی معاشرے میں موجود پیشہ ور ماہرین، ادیب، سائنسدان اور اساتذہ۔۔۔ یہ سب افراد کو سماج میں اپنا ایک مقام رکھتے ہیں مگر یہ سماجی تبدیلیوں سے بے خبر اور لاتعلق رہتے ہیں۔ جب کہ دانش وروں کا دوسرا گروہ جسے گرامشی organic یا نامیاتی دانش ور کہتا ہے، وہ لوگ ہوتے ہیں جو سماج میں تشکیل پانے والے نئے طبقات سے واقف ہونے کے ساتھ ساتھ سماج میں ان طبقاتِ کے لیے قبولیت پیدا کرنے کا کام بھی کرتے ہیں۔ گرامشی یہ مانتا ہے کہ کسی حد تک دانش وروں کے یہ دونوں گروہ نامیاتی ہوتے ہیں کیوں کہ روایتی دانش ور بھی سماج میں موجود بالادستی کی بقا کے لیے نئے جواز ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اطالوی فلسفی بینی ڈیٹو کروچے (Benedetto Croce ۱۸۶۶ء-۱۹۵۲ء) کا نام گرامشی نے بہ طور خاص مثال کے طور پر لیا ہے۔ وہ کروچے کو اطالوی معاشرے کا پوپ کہتا تھا۔ اس کی وجہ فاشزم کے لیے اس کی حمایت اور فلسفیانہ استدلال تھے۔ اسی طرح موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں مارکیٹنگ کے ماہرین بھی نامیاتی دانش ور ہیں کیوں کہ وہ مصنوعات کے حق میں عوامی رائے ہم وار کرنے کا کام کرتے ہیں۔ اسی طرح جمہوری معاشروں میں وہ جو عوام کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے عوامی رائے تبدیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو بھی نامیاتی دانش ور سمجھا جانا چاہیے کیوں کہ یہ بھی سماجی معاملات میں سرگرمی کے ساتھ حصہ لیتے ہوئے بالادستی کے نظام

کی وسعت کا سامان کرتے ہیں۔ گرامشی کی ان تشریحات کو سامنے رکھتے ہوئے سعید ایک دانش ور کو ایک روایتی اور نامیاتی دانش ور کے درمیان کسی جگہ کھڑا دیکھتا ہے۔

دانش ور کی تعریف اور معاشرے میں اس کے مقام کو متعین کرنے کی کوشش سعید کی فکر اور کام کے مستقل موضوعات میں سے ایک ہے، اور یہ بات کہنا قدرے آسان ہے کہ دانش ور کی تعریف اور اس کے مقام کا تعین ایک الگ موضوع نہیں بلکہ سعید کی دل چسپی کے دیگر موضوعات مثلاً استشراق، مزاحمت، فلسطین، سامراجیت، استعمار اور جلاوطنی وغیرہ سے باہم متصل ایک موضوع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی تفصیلات ایک سے زیادہ کتابوں اور مضامین میں بیان کی ہیں۔

زیر نظر تحریر میں دانش ور کے بارے میں سعید کی فکر کا مطالعہ اس کی مختلف کتابوں کی مدد سے کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس مطالعے میں سعید کی مختلف کتابوں اور مضامین سے مدد لی گئی ہے۔

۱۹۸۳ء میں شائع ہونے والی اپنی کتاب *The World, the Text and the Critic* میں سعید کی توجہ گرامشی کی بیان کردہ دانش وروں کی اقسام پر مرکوز ہے۔ وہ حقیقی دانش ور کو نامیاتی اور روایتی دانش ور کے درمیان کسی جگہ دیکھتا ہے۔ وہ دانش ور کا کردار متعین کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ عوام میں تنقیدی شعور بیدار کرنے کا کام کرتا ہے۔ اس کتاب کے دوسرے اور تیسرے باب میں وہ اٹھارویں صدی کے ایک اہم آئرش طنز نگار جوناتھن سوئفٹ (Jonathan Swift۔ ۱۶۶۷ء-۱۷۴۵ء) کی تحریروں، خاص طور پر A Tale of Tub، Gullivers Travel اور A Modest Proposal کو سامنے رکھ کر سوئفٹ کے کام اور مقام کا تعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان ابواب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ سوئفٹ کے کام کا تجزیہ صرف دوسرے اور تیسرے باب تک محدود نہیں بلکہ وہ اس کتاب کے دیگر ابواب میں بھی شامل ہے۔ قابل غور بات سعید کی سوئفٹ کے کردار اور کام میں دل چسپی ہے اور اس کا اہم سبب شاید سوئفٹ کی متنوع سیاسی حیثیت اور عوامی شعور کو بیدار کرنے کی اس کی وہ واضح کوشش ہے جو اس کی تحریروں میں سعید نے جابجا دکھائی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی متن کو مختلف اسالیب میں بیان کرنے کی صلاحیت بھی ہے جس کا سعید بہت زیادہ معترف نظر آتا ہے۔ سوئفٹ کو وہ ایک بہادر دانش ور کہتا ہے جس کی ہر تحریر سے اس کی خود آگہی کا سراغ ملتا ہے۔ سوئفٹ کا مضمون A Modest Proposal طنز اور استہزاء کے پیرائے میں بیان کردہ ایک تجویز ہے کہ غریب آئرش بچوں کو غربت سے بچانے کے لیے فروخت کر دینا چاہیے۔ یہ تحریر اس نے اپنے نام سے شائع نہیں کی مگر اس طرح کی تجاویز دینے والوں پر اس تحریر میں گہرے طنز کیے گئے ہیں۔ سوئفٹ کو سعید، کارل مارکس اور اینگلز جیسے انقلابی دانش وروں اور انیسویں صدی کے دیگر غیر انقلابی مصنفین دونوں سے الگ کر کے دیکھتا ہے اور اس کی بنیادی وجہ سوئفٹ کی ایک طرف چرچ سے وابستگی دوسری طرف سیاست کے ایوان سے اس کا مسلسل تعلق مگر اس سب کے ساتھ ساتھ ایک قلمی نام کے

ساتھ حکومتی کارکردگی اور منصوبوں پر طنز و مزاح کے پیرائے میں تنقید کرنا، اس کی عوام سے ساتھ کمٹمنٹ کو واضح کرتا ہے۔ نامیاتی اور روایتی دانش وروں کے درمیان جس مقام کی جانب سعید ہماری توجہ مبذول کرانا چاہتا ہے، اس کتاب میں اس کی تشریح سوئفٹ کے مفصل مطالعے اور تجزیے کی روشنی میں اس نے ہمارے سامنے رکھی ہے۔

اس کتاب کا چوتھا باب پولش ادیب جوزف کونراڈ (Joseph Conrad۔۱۸۵۷ء-۱۹۲۴ء) کے تجزیے پر مبنی ہے۔ اس سے پہلے سعید کونراڈ پر ایک مکمل کتاب *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* تحریر کر چکا تھا۔ یہ سعید کی سب سے پہلی کتاب تھی جو ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کا مطالعہ اگر ۱۹۸۳ء میں شائع ہونے والے مضمون کے ساتھ ملا کر کیا جائے تو آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ ایک تو سعید نے مباحث کو دہرایا نہیں ہے اور دوسرے یہ کہ سعید نے کونراڈ کا جو تجزیہ ایک یورپی ادیب کی حیثیت سے اپنی کتاب میں شروع کیا تھا ۱۹۸۳ء میں شائع ہونے والے اس باب میں یہ تجزیہ ایک مختلف سطح تک پہنچتا ہے۔ کونراڈ پر سعید کی کتاب کو اس کی ایک اور کتاب *Culture and Imperialism*، (۱۹۹۴ء) کی تمہید بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کتاب میں ایک پورا باب کونراڈ کے ناول *Heart of darkness* کے تجزیے پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کا تعارف سعید کے تجزیے کی سمت کا پتا دیتا ہے۔ اس کے مطابق انیسویں صدی کے اختتام پر سامراج کی موجودگی دنیا میں حقیقت بن چکی تھی اور اس کی حیثیت ایک مفرور مجرم کی سی ہو چکی تھی مگر کونراڈ، کپلنگ (Rudyard Kipling۔۱۸۶۵ء-۱۹۳۶ء) آندرے ژید (André Gide۔۱۸۶۹ء-۱۹۵۱ء) اور فرانسیسی ناول نگار پیئر لوٹی (Pierre Loti۔۱۸۵۰ء-۱۹۲۳ء) کی تحریروں میں سامراج آج بھی زندہ ہے اور اس کی حیثیت محکوم اقوام کے لیے تہذیب کے ایک معلم کی ہے۔ سعید اپنی مختلف تحریروں میں ان مصنفین کے کام کے مفصل مطالعے سے واضح کرتا ہے کہ سامراج کی نمائندگی اور اس سے ہم دردی رکھنے والے مصنفین کس طرح اپنے ناولوں اور افسانوں میں طاقت کے سابقہ مراکز کی کارگزاریوں کے جواز فراہم کرتے ہیں۔ ان تمام مصنفین اور دانش وروں پر سعید کی تنقید مختلف نوعیت کی ہے۔ تاہم کونراڈ میں سعید کی دل چسپی دیگر مصنفین سے ذرا مختلف ہے۔ ڈیوڈ برسامیان (David Barsamian۔پ:۱۹۴۵ء) نے سعید کے انٹرویوز پر مشتمل کتاب *The Pen and the Sword* (۱۹۹۴ء) میں کہا ہے کہ سعید کی کوئی بھی کتاب کونراڈ کے تذکرے سے خالی نہیں ہے۔ کئی اور تبصرہ نگاروں نے اس کی ایک وجہ سعید اور کونراڈ میں پائی جانے والی مماثلت بتائی ہے۔ مثلاً یہ کہ دونوں کو جلاوطنی سہنا پڑی۔ کونراڈ کو اپنے وطن پولینڈ سے اور سعید کو فلسطین سے۔ دونوں نے اپنی مادری زبان کی بجائے انگریزی میں لکھا۔ لیکن سعید نے کونراڈ میں اپنی دل چسپی کی اصل وجہ خود بیان کی ہے۔ اس کے مطابق کونراڈ اپنے ہم عصروں میں سب سے زیادہ یورپی سامراج کی اس صلاحیت سے واقف تھا کہ وہ اپنے شکار اور آلہ کار دونوں کے ذہنوں کو کس طرح آلودہ اور بیمار کرتا ہے لیکن اس کے باوجود کونراڈ (اور کارل مارکس) سامراج کو محکوم

معاشروں کی ضرورت سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ محکوم قومیں سامراج کی مدد کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتیں۔ سعید کونراڈ کی اس کوتاہی پر اس کو موردِ الزام نہیں ٹھہراتا کیوں کہ اپنے مخصوص حالات میں کونراڈ کے لیے یہ سوچنا بہت مشکل تھا کہ مقامی لوگ سامراج کے بغیر کیسے زندہ رہ سکتے ہیں۔ سعید کی اس بات کی تشریح کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچنا مشکل نہیں ہے کہ محکموں کے سامراج پر اس حد کو پہنچے ہوئے انحصار کو فرانز فینون (Frantz Fanon۔۱۹۲۵ء-۱۹۶۱ء) کی طرح سعید بھی مقامی لوگوں کی ذہنی بیماری سے تعبیر کرتا ہے۔ کونراڈ میں سعید کی دل چسپی کا سبب دانش ور کی اس کوتاہی کو بار بار اجاگر کرنا ہے۔

ایک اور جگہ جہاں سعید دانش ور کی تعریف اور معاشرے میں اس کے مقام اور ضرورت پر تفصیل سے گفت گو کرتا ہے وہ ۱۹۹۳ء میں دیے گئے ریتھ خُطبات (Reith Lectures) ہیں۔ یہ خُطبات بعد ازاں کتابی صورت میں *Representations of the Intellectual* کے نام سے پہلی مرتبہ ۱۹۹۴ء میں شائع ہوئے۔ چھ خُطبات پر مشتمل یہ سیریز ایڈورڈ سعید کے دانش ور کے بارے میں افکار و خیالات کو زیادہ تفصیل سے بیان کرتی ہے[۱۶]۔

جون ۱۹۹۳ء میں سعید نے بی بی سی ریڈیو کے لیے یہ خُطبات دیے تھے۔ ان کا افتتاح برٹرینڈ رسل نے ۱۹۴۸ء میں کیا تھا۔ کئی مصنفین اور فلسفی سعید سے پہلے یہ خُطبات دے چکے تھے۔ اور کئی مواقع کی طرح ریتھ خُطبات کے لیے سعید کا انتخاب بھی کئی تنازعات کا شکار ہوا اور یہ گمان شاید غلط نہ ہو کہ ایسا سعید کی فلسطینیوں کے لیے کل وقتی اور انتھک حمایت اور سامراجیت پر اس کے نظریات کی وجہ سے ہوا ہوگا۔

ان خطبات سے قبل ایڈورڈ سعید کی مشہور ترین کتاب استشراق (*Orientalism*)(۱۹۷۸ء) شائع ہو چکی تھی۔ اس کتاب اور سعید کی دیگر کتابوں اور مضامین کی اشاعت نے پڑھنے والوں کے لیے سعید کی فکر کا رخ متعین کر دیا تھا۔ اسے بائیں بازو کی سیاست سے وابستہ ایک لبرل اور فلسطین کی آزادی کے علم بردار مصنف کے طور پر خوب شہرت مل چکی تھی۔ نیز ایک استعمار مخالف (Anti-colonial) اور سامراج مخالف (Anti-imperialist) دانش ور کی حیثیت سے دنیا بھر میں اپنی شناخت بنا چکا تھا۔ استشراق کے بعد اس کی ایک اور اہم ترین کتاب کلچر اور سامراجیت (*Culture and Imperialism*، ۱۹۹۴ء) بھی شائع ہو چکی تھی۔ وہ ایک عالم، مفکر اور استاد ہونے کے ساتھ ساتھ سیاسی جدوجہد میں عملی اور اعلانیہ طور پر شریک تھا اور دانش ور کو اس عملی جدوجہد کا ایک اہم اور ضروری شراکت کار سمجھتا تھا۔ اگر یہاں فرانسیسی فلسفی مشل فوکو کے ڈسکورس (discourse) اور طاقت (power) پر نظریات کو سعید کی فکر پر مرتب ہونے والے اثرات کے طور پر گفت گو میں شامل کر لیں تو یہ پیش گوئی کرنا بالکل دشوار نہیں ہوگا کہ سعید ان خُطبات میں کیا بیان کرے گا۔ اس تمہید کے بعد دانش ور کی سادہ ترین تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ دانش ور کلچر کی تاریخ میں موجود طاقت کے بالادست ڈسکورس کو مشکل ترین حالات میں بیان کرنے کا اہل ہوتا

ہے اور یہ سب کرتے ہوئے اس کی بنیادی کمٹمنٹ سچائی اور عوام کے مفادات سے جڑی ہوتی ہے۔ اپنے پہلے ہی لیکچر میں سعید نے دانش ور کی یہ تعریف کی ہے:

> ایک ایسا فرد جو قدامت پسندی اور عقائد کو فروغ دینے کی بجائے ان کو اعلانیہ چیلنج کر سکے۔ وہ جو حکومتوں اور کارپوریشنوں کا آلہ کار نہ بنے اور جس کا بنیادی مقصد ان لوگوں کی نمائندگی ہو جن کو بالعموم نظر انداز یا فراموش کر دیا جاتا ہے۔ دانش ور کے پیش نظر یہ آفاقی اصول ہوتا ہے کہ دنیا کے تمام انسان یہ حق رکھتے ہیں کہ ان کے ساتھ آزادی اور انصاف کے مہذب ترین اصولوں کے تحت سلوک روا رکھا جائے گا اور یہ بھی کہ اگر اس اصول کی کہیں بھی دانستہ یا نادانستہ خلاف ورزی ہوتی ہے تو اس کے خلاف جرأت کے ساتھ مزاحمت کی جائے گی[۱۷]۔

سعید کا دانش ور طاقت ور کے سامنے عوام کی نمائندگی کرنے کی صلاحیت، ہمت، لگن، اور سلیقے کا حامل فرد ہے۔ اس کے پاس اپنی بات کے لیے دلیل بھی ہے اور قائل کرنے کی صلاحیت بھی۔ وہ فکر و عمل کی آزادی، آزاد خیالی، اور آفاقی قدروں کا حامل شخص ہے۔ ۲۰۰۰ء میں شائع ہونے والے مضامین کے مجموعے *Reflections on the Exile and other Essays* میں شامل اپنے مضمون "On Defiance and Taking Positions" میں دانش ور کے کچھ اور اوصاف گنواتے ہوئے سعید کہتا ہے کہ عوام کے لیے دانش ور ایک ایسے حافظے کا کام کرتا ہے جو فراموش اور نظر انداز کیے جانے والے معاملات کو سطح سے غائب نہیں ہونے دیتا بلکہ ٹیلی ویژن اور اخبارات کی چھوٹی خبروں کو ایک بڑے پس منظر میں دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سیاسی وابستگیوں سے ماورا ہو کر دانش ور معاملات کو ایک ایسی اکائی میں دیکھنے کے قابل ہوتا ہے جو عموماً عوام کی نظروں سے اوجھل ہوتی ہے یا اوجھل کر دی جاتی ہے[۱۸]۔

ریتھ خُطبات سیریز کے چوتھے خُطبے میں سعید سیاسی اور سماجی معاملات میں شریک افراد کے تین مختلف گروہوں کے بارے میں بات کرتا ہے۔ یہ تین گروہ سیاست دانوں، ماہرین، اور دانش وروں کے ہیں۔ دوسرے لیکچر میں بھی اس نے ان ہی تینوں یعنی سیاست دانوں / نظریہ سازوں Ideologues، ماہرین اور دانش وروں کا ذکر کیا ہے۔ یہ درجہ بندی دیگر خُطبات میں بھی جابجا نظر آتی ہے۔ اگر ان تین گروہوں کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو ان تین گروہوں کی تعریف کو الگ الگ یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ سیاست دانوں کا کام عوام کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرنا ہے اس لیے ان کو حکومت اور قوت درکار ہوتی ہے۔ یہ حکومت اور قوت سیاست دانوں سے غلطیاں بھی کرواتی ہے جس کی وجہ سے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کی کارگزاریوں اور کارکردگی پر نظر رکھی جائے۔ یہ کام سعید، دانش ور کو تفویض کرتا ہے۔ دانش ور سیاست دانوں کی کارکردگی کو دو حوالوں سے دیکھتا ہے: ایک یہ کہ انھوں نے اپنے طے شدہ مقاصد کے حصول کے لیے کیا کیا اور دوسرے اقتدار اور قوت

حاصل کرنے کے بعد کہاں کہاں انھوں نے حکومت اور طاقت کا غلط استعمال کیا۔ سعید کی نظر میں ایک ماہر یا پیشہ ور (Professional)وہ شخص ہے جو کسی بھی شعبے کا عالم یا ماہر تو ہو سکتا ہے مگر وہ معاملات کو ان کے سماجی اور تاریخی تناظر سے مربوط کر کے دیکھنے کی کوشش نہیں کرتا۔ سعید کا دانش ور سیاست دان اور پیشہ ور کے درمیان رہ کر دونوں پر نظر رکھتا ہے۔ پیشہ ور اور سیاست دان سعید کی نظر میں ایک دوسرے سے متضاد سمتوں میں سفر کرتے ہیں۔ سیاست دان معاملات کو تاریخی، سیاسی اور سماجی تناظر میں دیکھتے ہیں جب کہ ماہرین معاملات کو ان کی تفصیلات اور جزئیات میں دیکھتے ہوئے تناظر کو نظر انداز کرتے ہیں۔ دانش ور ان دونوں کے کام کی کوتاہیوں پر نظر رکھتا ہے، گرفت کرتا ہے اور ان کی فکری کوتاہیوں کی اصلاح بھی کرتا ہے۔

ماہرین پر سعید کئی حوالوں سے تنقید کرتا ہے۔ ایک تو یہ ماہرین خود کو عوام سے الگ کر کے معاملات کا مطالعہ کرتے ہیں اور خود کو صرف اس درسی کام تک محدود کر لیتے ہیں اور سماج میں موجود مسائل اور توجہ کے دیگر موضوعات سے خود کو لاتعلق کر کے ذمہ داری اور سماجی تعلقات سے بچتے رہتے ہیں۔ غیر سیاسی رہ کر، معاشرے میں موجود واضح تقسیم سے خود کو الگ کر کے، غیر متنازع حیثیت کے حصول کی کوشش ان کے کردار کو محدود تر کر دیتی ہے۔ سعید کی بات کی تشریح کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس لاتعلقی کا ایک سبب یا نتیجہ ان ماہرین کا ایسی زبان استعمال کرنے کی صورت میں نکلتا ہے جو عوام کے لیے ابلاغ کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ یہ ماہرین جو اصطلاحات استعمال کرتے ہیں وہ نہ تو مقامی ہوتی ہیں اور نہ پوری طرح مقامی صورت حال کو بیان کرنے پر قادر ہوتی ہیں۔ اپنے پہلے ہی لیکچر میں سعید یہ واضح کر چکا ہے کہ دانش ور چاہے بولے یا لکھے، عوام کی نمائندگی وہ اس طرح کرتا ہے کہ وہ دانش ور کی بات کو اپنی بات سمجھتے ہیں۔ دانش ور اپنی رائے کے مضمرات و خطرات، عوام کے ساتھ اپنی وابستگی اور اپنی ذمہ داریوں سے پوری طرح واقف ہوتا ہے۔ سعید کا دانش ور غیر ضروری عاجزی اور انکسار کا شکار نہیں ہوتا۔ وہ عوام کی نمائندگی کی کوشش تو ضرور کرتا ہے لیکن اس کا دعویٰ کر کے مراعات نہیں سمیٹتا۔

سعید نے ۱۹۹۰ء میں شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون ”Figures, Configurations, Transfigurations“ میں سامراج کے خلاف جدوجہد میں شریک مصنفین کے بارے میں جو کچھ ان خُطبات سے تین سال پہلے کہا تھا، آج دیکھیں تو وہ بھی بنیادی طور پر اس دانش ور کی خصوصیات لگتی ہیں جن کو اس نے اپنے خُطبات میں گفت گو کا موضوع بنایا ہے۔ اس مضمون میں اس کے الفاظ ہیں: ”یہ قومی ثقافتی ورثے کے احیا کی کوشش کرتے ہیں تاکہ مقامی زبان میں مقامی تاریخ، جغرافیہ، اور معاشرے کو سمجھا جا سکے“۔

اس بات کی تفصیل وہ اپنے ریتھ خُطبات میں بیان کرتا ہے کہ مشکل دنوں میں دانش ور کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے کیوں کہ ایسے وقت میں اس پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ بے خوف و خطر اپنے لوگوں کی نمائندگی کرے۔ حالات کو سمجھنے میں اپنے

لوگوں کی مدد کرے اور ان کو کوشش جاری رکھنے اور امید روشن رکھنے پر قائل کرتا رہے۔ وہ یہاں اطالوی شاعر، ناول نگار اور فلسفی الیساندرو منزونی (Alessandro Manzoni۔۱۷۸۵ء-۱۸۷۳ء)، ہسپانوی مصور، اور مجسمہ ساز پیبلو پکاسو (Pablo Picasso۔۱۸۸۱ء-۱۹۷۳ء) اور چلی کے شاعر پابلو نرودا(Pablo Neruda۔۱۹۰۴ء-۱۹۷۳ء) کی مثالیں دیتا ہے۔ ان میں کوئی بھی اس کے بہ قول آرم چیئر (Arm Chair) فن کار یا ڈرائنگ روم دانش ور نہیں تھا۔ یہ تینوں اپنے لوگوں سے جڑے ہوئے اور ان کے درد کو محسوس اور اس کو اپنے کام میں اظہار فراہم کرنے والے دانش ور تھے۔ سعید کی وفات کے بعد شائع ہونے والی کتاب *Humanism and Democratic Criticism*(۲۰۰۴ء) میں وہ فرانسیسی فلسفی پیئر بوڑدیو(Pierre Bourdieu۔۱۹۳۰ء-۲۰۰۲ء) کی سرپرستی میں ۱۹۹۳ء میں شائع ہونے والی کتاب *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ ایسی کتابیں دانش ور کے تنقیدی کردار کو اجاگر کرتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسی کتاب میں رچرڈ رورٹی(Richard Rorty۔۱۹۳۱ء-۲۰۰۷ء) پر تنقید کرنے سے بھی نہیں چوکتا۔ پہلی خلیجی جنگ کے بعد جب عراقی عوام پابندیوں، قحط، عقوبت اور غربت کا سامنا کر رہے تھے تو رورٹی انسانی حقوق کے سوال پر یہ استدلال کر رہا تھا کہ انسانی حقوق کے سوال کا تعلق کلچر اور گرامر سے جڑا ہوا ہے۔ مابعد جدیدیت (postmodernism) سے منسلک ماہرین ایسے استدلال کرتے رہے ہیں۔ سعید کی ژاک دریدا(Jacques Derrida۔۱۹۳۰ء-۲۰۰۴ء) پر تنقید بھی اسی حوالے سے ہے۔ دریدا کے ردِّ تشکیل کے فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اس کا مفلوج کر دینے والا مسئلہ یہ ہے کہ اس کا قاری ایسی بے یقینی کا شکار رہتا ہے کہ فیصلہ کرنے کی صلاحیت بھی کھو بیٹھتا ہے[۱۹]۔ دریدا پر سعید کی تنقید کا من وعن اطلاق ہندوستان میں ناکامی سے ہم کنار ہونے والی Subaltern تحریک پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ سعید کے نزدیک دانش ور کا بنیادی فریضہ مشکل اور پیچیدہ صورت حال میں عوام کی رہنمائی ہے۔ مشکل صورت حال سے مراد جبر کا وہ ماحول ہے جہاں بات کرنا عملی قربانیوں کا متقاضی ہو جب کہ پیچیدہ صورت حال سے مراد ایسے حالات ہیں جہاں سچ کی شناخت مشکل ہو جائے۔

سعید نے ان خُطبات میں بیان کردہ خیالات کو آگے بڑھاتے ہوئے ایک مضمون تحریر کیا تھا جس کا عنوان "The Public Role of Writers and Intellectuals" تھا۔ یہ اس کی بعد از وفات شائع ہونے والی آخری کتاب کا آخری باب ہے۔ اس میں وہ دانش وروں اور ان کے کردار کے بارے میں اپنے خیالات اور مشاہدے میں آنے والی ان تبدیلیوں کی بات کرتا ہے جو ریتھ خُطبات کے بعد سے لے کر اس مضمون کو تحریر کرنے کے درمیانی عرصے میں واقع ہوئیں[۲۰]۔ اس تحریر میں ایک تو وہ پہلی مرتبہ مصنفین اور دانش وروں میں فرق کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ دوسرے وہ دنیا کے تین مختلف خطوں کے عوامی

رویوں کی نشان دہی بھی کرتا ہے کہ عام لوگ اب دانش وروں کی جانب رہنمائی کی غرض سے کس طرح دیکھ رہے ہیں۔ عرب دنیا میں رواج پانے والے دو لفظوں "مثقف" اور "مفکر" کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ لیکن ان دو لفظوں پر عرب دنیا کی کون سی شخصیات پورا اترتی ہیں وہ کسی ایک کا نام بھی نہیں لے سکا۔ فرانسیسی زبان میں لفظ Intellctuel کے بارے میں وضاحت کرتا ہے کہ اس کی تعریف میں "عوامیت" کا عنصر موجود ہے. کیوں کہ وہاں کے فلسفیوں اور دانش وروں نے صرف فلسفیانہ مباحث ہی نہیں بلکہ عوامی اہمیت کے مسائل پر بھی عام لوگوں کی سطح پر آ کر بات کی ہے۔ یہاں وہ سارتر (Jean-Paul Sartre۔۱۹۰۵ء-۱۹۸۰ء)، فوکو اور بوڈیو جیسے بڑے دانش وروں کی مثال دیتا ہے۔ امریکا کے دانش وروں کا ذکر کرتے ہوئے وہ نوم چومسکی (Noam Chomsky۔ پ:۱۹۲۸ء)، اقبال احمد (Eqbal Ahmad۔۱۹۳۳ء-۱۹۹۹ء)، اور الیگزینڈر کوکبرن (Alexander Claud Cockburn۔ ۱۹۴۱ء-۲۰۱۲ء) کے نام گنواتے ہوئے یہ بھی بتاتا ہے کہ امریکی دانش ور دوسرے خطوں کے برعکس پیشہ ور دانش ور ہیں۔ وہ پالیسی ساز اداروں، سیاسی پارٹیوں اور میڈیا ہاؤسز کے تنخواہ دار ملازم بھی ہیں۔ اس تحریر کا اہم حصہ وہ ہے جہاں وہ سیاسی جماعتوں، تھنک ٹینکس، اور این جی اوز کے لیے کام کرنے والے دانش وروں کے بارے میں بات کرتا ہے جو ریڈیو اور ٹی وی کے ٹاک شوز میں تنخواہ دار ملازمین کی حیثیت سے گفت گو کرتے ہیں۔ وہ یہ تو نہیں بتاتا کہ ایسے دانش ور کیا گفت گو کرتے ہوں گے لیکن وہ یہ ضرور کہتا ہے کہ امریکا کی صورت حال دیکھ کر یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ "دانش کا یہ سیلاب" کس طرح امریکا جیسی پوسٹ ویلفیئر ریاست میں کیسے کیسے اور کس کس کے مفادات کا تحفظ کرتے ہوئے کیا کیا کچھ اپنے ساتھ بہا کر لے جاتا ہوگا[۲۱]۔

سعید نے دانش ور کی جو تعریف، فرائض اور خصائص اپنے وسیع کام میں بیان کیے ہیں، اس کی وفات کے بیس سال بعد آج ان کو انجام دینے میں درپیش سب سے بڑی مشکل سچ کی شناخت ہے۔ سعید کا دانش ور یوں لگتا ہے کہ سچ کے بارے میں اگر سب کچھ نہ سہی تب بھی بہت کچھ جانتا ہے۔ جب کہ صورت حال یہ ہے کہ سچ اپنی موضوعی حیثیت میں تو ایک طرف رہا معروضی اور تاریخی حقائق بھی صداقت کے طور پر اپنی اجتماعی حیثیت کھو بیٹھے ہیں۔ دنیا میں مسلسل تشکیل پاتے طاقت کے مراکز نے استحصال کے جو نئے طریقے اور ہتھیار ایجاد کیے ہیں، اس نے دانش ور کی توجہ اور ارتکاز کو دھندلا دیا ہے۔ اسے اس بڑی الجھن کا ہر آن سامنا ہے کہ اس کی تنقید کا اصل ہدف کون ہونا چاہیے۔ طاقت کے مراکز یا ان کے ایجنٹ؟ طاقت کے مراکز کی کس کارگزاری پر گرفت کرنا ہے اور معاشرے میں جاری کن مباحث کو نظر انداز کرنا ہے۔ کون سی گفت گو زندہ اور حل ہونے والے اختلافات پر جاری ہے اور کون سے مباحث دائروں میں گھومتے ہیں اور استعمار کے مقاصد پورے کرتے ہیں۔ سعید کا دانش ور جس دوسری چیز سے عہد حاضر میں محروم ہوا ہے وہ سچ کے استعارے ہیں۔ معاشرے حق اور سچ کے اپنے اپنے استعارے رکھتے ہیں۔ ان استعاروں کی تاریخی حیثیت سے قطع نظر ان کی موجودگی معاشروں میں حق، سچ اور مزاحمت کے چراغ روشن رکھتی ہے۔ استعمار کے لیے یہ

استعارے ہمیشہ پریشانی کا سبب بنتے رہے ہیں۔ استعمار کے کارندوں نے ان کو دھندلا دیا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ دانش ور کی الجھن کی صورت میں نکلا ہے جو بالآخر مزاحمت کی کمزوری پر منتج ہوئی ہے۔

پاکستان کی صورت حال دانش ور کی اس الجھن کی ایک نمایاں مثال ہے۔ پاکستانی ادیب اور دانش ور نے ۱۹۷۷ء میں نافذ ہونے والے مارشل لا کے خلاف بھرپور مزاحمت کی۔ جبر کے بہیمانہ استعمال اور قید و بند کی صعوبتوں کے باوجود ادیب اور دانش ور کے قلم کی روشنائی خشک نہ ہوئی۔ لیکن ۲۰۰۰ء میں لگنے والے مارشل لا پر ادیبوں اور دانش وروں کی قوت مزاحمت کے سوتے خشک ہو گئے۔ سعید کی تعریف ذہن میں ہو تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ادیب اور دانش ور اس مارشل لا میں خوف زدہ ہو گئے تھے جب کہ یہ ۱۹۷۷ء کے مارشل لا کے مقابلے میں کہیں نرم تھا؟ جبر اور تشدد اس دور میں بھی ہوا مگر پہلے کی نسبت کہیں کم۔۔۔ لیکن اس دور میں محتاط اندازوں کے مطابق ۸۰ ہزار سے زائد افراد ملک میں دہشت گردوں کے ہاتھوں اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ دہشت گردی نے یقیناً دانش وروں کو خوف زدہ بھی کیا ہو گا! مگر خوف سے زیادہ دانش ور نظریاتی الجھن کا شکار ہو گئے۔ ایک طرف استعمار تھا تو دوسری طرف استعمار کے ماضی کے شراکت دار اور آج کے دہشت گرد۔۔۔ دونوں ایک دوسرے سے ناراض ہو کر ایک دوسرے کے مفادات پر حملے کر رہے تھے اور معاشرہ میدان جنگ تھا۔ خود کش حملے سڑکوں پر ہو رہے تھے اور نظریاتی جنگ میڈیا پر لڑی جا رہی تھی۔ ایک دوسرے سے برسرِپیکار دونوں میں سے کوئی بھی عوام کی جنگ نہیں لڑ رہا تھا۔ ایسے میں دانش ور پر لازم تھا کہ وہ دونوں پر نفرین بھیجتا اور عوام کو اس جنگ کی حقیقت سے آگاہ کرتا۔ مگر دانش ور اس گومگو کا شکار ہو گیا کہ وہ کس کا ساتھ دے۔ حالاں کہ ہماری اجتماعی دانش میں یہ رجحان موجود رہا ہے کہ ایک جاری جنگ کے ہر فریق پر تنقید کر کے عوام کو اس جنگ کے لاحاصل ہونے اور اس سے پیدا ہونے والے فوری اور طویل المدت نقصانات سے آگاہ کیا جاتا رہا ہے۔ پاکستانی دانش ور نے اس جنگ میں یا تو کسی ایک فریق کا ساتھ دیا یا خاموشی اختیار کی۔ اس رویے کے پیچھے جتنا استعمار کی جدید حکمت عملی کا دخل تھا اس سے کہیں زیادہ دانش ور کی کم زوری کارفرما تھی۔ دانش ور استعمار کی مخالفت میں اس سے نبرد آزما ہونے والے جعلی مزاحمت کاروں کی حقیقت نہیں سمجھ سکے۔ ایڈورڈ سعید نے دانش ور کی اس نظریاتی الجھن کو نظر انداز کیا اور پاکستان میں دانش ور کی خاموشی اس بات کا بین ثبوت ہے۔ نظریاتی حدود میں مقید دانش ور ہر معاملے کی تفہیم اپنے مخصوص نظریاتی پیمانوں سے کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ جب کہ جدید استعمار نے عوام کے استحصال کے پیچیدہ اسلوب اختیار کر لیے ہیں۔ اس کے نتیجے میں اب استعمار کار اس طرح قابل شناخت نہیں رہا جس طرح وہ گزشتہ صدی میں تھا۔ یہاں اس بات سے انکار ممکن نہیں ہے کہ عوام مختلف وجوہات کے تحت معاملات کی سادہ اور قابل فہم تشریح مانگتے اور مانتے ہیں جو فراہم کرنا اب قدرے مشکل ہو گیا ہے۔ جب کہ دانش ور یہ پیچیدہ تشریح عام فہم الفاظ اور پیرائے میں عوام کو فراہم نہیں کرتے تب ہی عوام متنازعہ ترین رہ نماؤں کو بسا اوقات صرف اس لیے پسند

انظار علی ستئیٔ ۷۰

کرنا شروع کر دیتے ہیں کیوں کہ ان کے پاس چاہے غلط ہی سہی مگر مسائل کی ایک سادہ تشریح موجود ہوتی ہے۔ دانش ور کے لیے اب ضروری ہو گیا ہے کہ وہ معاملات کی تفہیم و تشریح اور بیان کے لیے نئے نظریاتی اور سائنسی پیمانے تیار کرے۔ یہ وہ پہلو ہے جو ۱۹۹۰ء کی دہائی میں سعید کے سامنے موجود نہیں تھا۔

سعید کی زندگی میں دانش ور اخبارات میں لکھتا تھا، اس کی کتابیں شائع ہوتی تھیں، خُطبات دیتا تھا، تعلیمی اداروں میں پڑھاتا تھا اور پھر ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر انٹرویو دیتا تھا۔ سعید جیسے چند دانش ور کچھ سیاسی گروہوں اور حکومتوں کے مشیر کے طور پر بھی کام کرتے تھے۔ مگر اکیسویں صدی کی جس دہائی میں سعید کا انتقال ہوا اسی میں سوشل میڈیا کا دور شروع ہوا۔ اس دور میں ہر وہ شخص جس کے ہاتھ میں اسمارٹ فون ہے، اب ایک دانش ور کا کردار ادا کر سکتا ہے۔ سوشل میڈیا کے مختلف فورمز پر انتہائی عمومی اور سطحی مگر کثرت سے بات کرنے والے لوگ، رائے عامہ کو جس طرح متاثر کرتے ہیں، اس کا مشاہدہ ہم کر رہے ہیں۔ سعید کے دانش ور کے چند خصائص سوشل میڈیا پر متحرک ان افراد میں یقیناً موجود ہیں۔ بے لاگ تبصرہ کرنے والے یہ افراد اپنی آزادانہ حیثیت میں بیان جاری کرتے ہیں اور سیاسی گروہوں کی پوشیدہ پشت پناہی پر بھی۔ مگر اس سب سے ایک عام انسان کے لیے ایک پُر شور صورت حال پیدا ہو چکی ہے۔ آوازوں کے شور میں سچ اور جھوٹ کا فیصلہ کرنا مشکل تر ہو چکا ہے۔ ہر بات کی تائید اور تردید کے لیے بلند آہنگ اور پر جوش نظریہ ساز سوشل میڈیا پر متحرک ہیں۔ اس پر شور ماحول میں ہر کوئی اپنے اپنے سچ کے ساتھ ایک پُر سکون اور عافیت والی زندگی گزارنے کو ترجیح دیتا ہے۔ معاملات اور اس کے پس منظر کی گہری تفہیم جو سعید کے دانش ور کی نمایاں ترین خصوصیت تھی اب یا تو موجود نہیں ہے یا پھر قبولیت عامہ سے محروم ہو چکی ہے۔

دانش ور، سچ اور نظریے کی تکون دنیا میں جاری مختلف طرح کی علمیاتی کشاکش کی مستقل تشکیل نو بھی کرتی ہے اور تبدیل ہوتے ہوئے حالات سے اس تکون کی حرکیات بھی ہر آن بدلتی رہتی ہیں۔ ایڈورڈ سعید کی سب سے زیادہ متنازع، اہم اور مشہور کتاب استشراق مغرب میں مشرق کے مطالعے (Oriental Studies) کا اسی تکون کے حوالے سے ایک بھرپور تجزیہ ہے۔ اس کتاب میں سعید دانش ور کے کام کو سامراج کے ساتھ اس کی شراکت داری کے پس منظر میں دیکھنے کی ایک کامیاب کوشش کرتا ہے۔ یاد رہے کہ سعید اس موضوع پر لکھنے والا پہلا دانش ور نہیں ہے۔ بل ایشکرافٹ (Bill Ashcroft۔ پ: ۱۹۴۶ء) اور پال اہلو والیا (Pal Ahluwalia) اور ضیاء الدین سردار (Ziauddin Sardar۔ پ: ۱۹۵۱ء) نے سعید سے پہلے اورینٹلزم پر کام کرنے والے کئی مصنفین کا ذکر کیا ہے۔ ضیاء الدین سردار نے بعض ایسے مصنفین کے نام لکھے ہیں جنھوں نے سعید سے پہلے اس موضوع پر لکھا تھا مگر سعید نے اپنی کتاب میں ان کا اشارتاً بھی ذکر نہیں کیا۔ لیکن سردار کی فہرست میں سے کچھ مصنفین مثلاً مصری ماہر سیاسیات انور عبدالمالک (Anouar Abdel-Malek۔ ۱۹۲۴ء-۲۰۱۲ء) مراکش کے فلسفی عبداللہ العروی (Abdallah Laroui

پ: ۱۹۳۳ء) اور فلسطینی تاریخ دان عبد اللطیف طباوی (۱۹۱۰ء-۱۹۸۱ء) کے کام کے حوالے سعید کی کتاب *Orientalism* کے ۲۰۰۳ء کے ایڈیشن میں موجود ہیں۔ *Orientalism* کے پہلے ایڈیشن میں ان مصنفین کے تذکرے کی عدم موجودگی کی ایک ممکنہ وجہ سعید کا ان مصنفین کے بنیادی استدلال سے متّفق ہونا قرار دیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر انور عبد المالک کا مضمون "Orientalism in Crisis" ۱۹۶۳ء میں دوسری جنگ عظیم کے بعد اس وقت شائع ہوا جب ایشیا، افریقا اور لاطینی امریکا کی کئی ریاستیں یکے بعد دیگرے استعماریت کے خلاف اپنی جدوجہد میں کامیابی سے ہم کنار ہو رہی تھیں۔ عبد المالک نے ایسے میں مستشرقین کو یہ مشورہ دیا کہ اب ان کو اپنے مطالعے کو ازسرِ نو تازہ کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ مشرق کے لوگوں نے استعماریت کے خلاف کامیاب جدوجہد کر کے مستشرقین کے بہت سے دعوے غلط ثابت کر دیے ہیں۔ عبد المالک سعید کی طرح اٹھارویں صدی سے لے کر بیسویں صدی کے اوائل پر محیط یورپ کے اس بالادستی اور علمی رویے کی جانب اشارہ کرتا ہے جس کا نشانہ محکوم اقوام اور اس کے افراد رہے ہیں۔ اپنے تجزیے میں عبد المالک، مارکس(Karl Heinrich Marx۔۱۸۱۸ء-۱۸۸۳ء)، اینگلز(Friedrich Engels۔۱۸۲۰ء-۱۸۹۵ء) اور فرائڈ(Sigmund Freud۔۱۸۵۶ء-۱۹۳۹ء) کے کام کا حوالہ بھی دیتا ہے[۲۲]۔

اسی طرح عبد اللطیف طباوی کے دو مضمون "English Speaking Orientalists" پڑھنے کے بعد دانش وروں کے بارے میں سعید اور طباوی میں نظریاتی قربت کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں رہتا۔ پہلے مضمون میں طباوی نے استعمار زدہ (Colonized) خطوں میں کام کرنے والے عیسائی مبلغین اور مستشرقین کے مابین گہرے تعلقات کو بطور خاص اجاگر کر کے اسلام کے خلاف ان دونوں کے گہرے تعصبات پر بات کی ہے جو مستشرقین کے مطالعے کی بنیادوں میں موجود ہے۔ مثال کے طور پر رچمنڈ لل کے حوالے سے وہ بتاتا ہے کہ عیسائی اداروں میں عربی کی تعلیم اس کی کوششوں سے شروع ہوئی مگر اس کا مقصد کچھ اور نہیں بلکہ صرف یہ تھا کہ اس طرح یہاں تعلیم پانے والے اسلام کا بہتر مطالعہ کرنے کے بعد اس کی خامیاں دنیا کے سامنے رکھ سکیں۔ طباوی مستشرقین پر یہ الزام لگاتا ہے کہ ان کے تعصب نے ان کو اسلام کا سائنسی اور معروضی مطالعہ کرنے سے روک دیا ہے۔ طباوی نے اسلام کا نسبتاً بہتر مطالعہ کرنے والوں کے بارے میں بھی بات کی ہے لیکن اپنے پہلے مضمون میں وہ صاف لفظوں میں کہتا ہے کہ اسلام اور عربی کے مطالعے کی وجہ خواہ تبلیغ ہو یا محض بحث اور مناظرہ، کاروباری ہو، سفارتی ہو، سائنسی ہو یا علمی۔ اس مطالعے سے تعصب کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ نام لیے بغیر مختلف مصنفین کے کاموں کا حوالہ دیتا ہے۔ مختلف تعلیمی اداروں مثلاً آکسفرڈ میں ایسا تعصب رکھنے والے افراد کی اسلامی تاریخ جیسے شعبوں میں تعیناتی کا ذکر کر کے، اس رجحان کو واضح کرتا ہے اور اپنا بنیادی خدشہ واضح کرتا ہے کہ ایسے ماہرین کس طرح مستقبل کے طلبا کی ذہن سازی کرتے ہوں گے[۲۳]۔

عبداللہ العروی نے سعید کی *Orientalism* کی اشاعت سے پہلے اپنی کتاب *The Crisis of Arab Intellectual*(۱۹۷۴ء) شائع کی۔ ہمارے سامنے اس کا انگریزی ترجمہ ہے جو سعید کی کتاب سے پہلے ۱۹۷۶ء میں شائع ہوا تھا جس کے صفحہ ۴۴ پر اس نے مستشرق کی بہت سادہ مگر سعید سے ملتی جلتی تعریف کی ہے۔ ’’مستشرق (خاص طور پر) مغرب سے تعلق رکھنے والا وہ فرد ہے جو اسلام کو اپنی تحقیق کا موضوع بناتا ہے‘‘۔ سعید کی کتاب میں جن مصنفین اور مفکرین کا ذکر ہے وہ تمام کم از کم اس تعریف پر ضرور پورا اترتے ہیں۔ لیکن العروی سعید کی طرح مارکسسٹ نہیں ہے۔ اس کے باوجود وہ یہ بات سعید سے پہلے کہہ چکا تھا کہ مشرق خاص طور پر عرب کو عرب نیشنلزم کی بجائے مغرب کی سامراجی اور سیاسی دل چسپیوں کے تناظر میں دیکھا جانا زیادہ ضروری ہے۔ اس کی ایک اور کتاب *The History of the Maghrib, An Interpretie Essay*(۱۹۷۷ء) بھی سعید کی کتاب *Orientalism* سے پہلے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کو العروی کی پہلی کتاب کا تسلسل سمجھنا بالکل درست ہوگا۔ طباوی اور سعید کی طرح العروی مارکسسٹ بھی نہیں ہے اور نہ مشل فوکو سے متاثر ہے، مگر اپنی اس کتاب میں واضح طور پر کہتا ہے کہ شمالی افریقہ کی تاریخ استعمار کے مقرر کردہ افسروں نے لکھی ہے، استعمار کے پروردہ سیاست دانوں نے یا پھر جعلی قومیت کے پرچارک نظریہ سازوں نے۔ یعنی ہر تین صورتوں میں تاریخ کا یہ بیان کسی نہ کسی ایجنڈے سے جڑا ہوا ہے۔

ان تین مصنفین کے نظریات کے اس بیان کا مقصد اوّلاً تو یہ باور کرانا تھا کہ سعید نے ان مفکرین کے کام کی موجودگی میں اپنے نظریات تشکیل دیے اور ان کو بجا طور پر نئی وسعت دی۔ اور دوسرے یہ کہ اپنی کتاب کے پہلے ایڈیشن میں ان کا ذکر نہ کرنے کا سبب شاید یہ رہا ہو کہ اپنی کتاب میں سعید نے بنیادی طور پر ان مفکرین، مصنفین اور دانش وروں کا ذکر کیا ہے کہ جن کے کام پر تنقید *Orientalism* کا مقصد تھا۔

سعید کی کتاب *Orientalism* بنیادی طور پر ان دانش وروں کے کام، نظریات، رویے اور مقاصد کا محاکمہ ہے جن کو آج ہم اورینٹلسٹ یا مستشرقین کے نام سے جانتے ہیں۔

العروی نے مستشرقین کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو مشرق سے تعلق نہیں رکھتے خاص طور پر وہ یورپی ہیں جو مشرق کے مطالعے کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔ سعید نے ان دانش وروں کی تعریف کرتے ہوئے برطانوی فلسفی فرانسس بیکن(Francis Bacon۔۱۵۶۱ء-۱۶۲۶ء) کی ۱۵۹۷ء میں شائع ہونے والی کتاب *Meditations Scarae* میں درج عبارت ’’علم بہ ذات خود ایک طاقت ہے‘‘ کو تبدیل کر کے فوکو کے افکار سے بدل دیا ہے۔ اپنی کتاب (*Orientalism* جس کا ۲۰۰۳ء میں شائع ہونے والا ایڈیشن ہمارے پیش نظر ہے۔ اس میں ایڈورڈ سعید کا ۲۰۰۳ء میں اپنی وفات سے پہلے لکھا گیا مقدمہ اور ۱۹۹۵ء میں لکھی گئی پس نوشت بھی شامل ہے) کے پہلے ہی باب میں اس نے *Orientalism* پر گفت گو برطانوی وزیراعظم آرتھر بالفور(Arthur James Balfour۔

۱۸۴۸ء-۱۹۳۰ء) کی اس تقریر سے شروع کی ہے جو اس نے برطانوی پارلیمنٹ کے سامنے ۱۳ جون ۱۹۳۳ء میں کی تھی۔ (یہ وہی برطانوی وزیر اعظم ہے جو اپنے بالفور ڈکلیریشن کی وجہ سے معروف ہے جس میں یہودیوں کو فلسطینی علاقوں میں آباد کرنے کا منصوبہ اور اجازت کا اعلان کیا گیا تھا) اپنی تقریر میں بالفور مصر کے بارے میں گفت گو کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہمیں مصر کا کوئی حل ڈھونڈنا ہے۔ مصر کا مسئلہ ایک بالکل مختلف مسئلہ ہے اور اس کا موازنہ کسی یورپی خطے سے نہیں ہو سکتا۔ وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم مصر کی تہذیب کو کسی بھی دوسرے ملک کی تہذیب سے بہتر جانتے ہیں۔ ہم اس کو بہت باریکی اور بہت دور تک جانتے ہیں۔ ہم مصر کی تہذیب اور مصریوں کو ما قبل تاریخ کے دور سے جانتے ہیں۔ سعید اس تقریر پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بالفور کے علم کے اس اظہار کا مقصد مصر کو کنٹرول اور اس پر اپنے بالادستی مسلط کرنے کے دعوے کا اعلان ہے۔ یعنی مصر کے بارے میں ہمارا علم ہمیں یہ حق دیتا ہے کہ ہم مصر پر حکومت کریں اور مصریوں کو ان کی خود مختاری سے محروم کر دیں۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ یہ دعویٰ علم حکومتی ایوانوں کی ایک نہایت بااثر شخصیت کر رہی ہے۔ جس نے بعد ازاں ۱۹۱۷ء میں (بالفور ڈکلیریشن کے ذریعے) اس خطے کی تقدیر بدل کر رکھ دی۔ اس حوالے کے ذریعے سعید استعمار کے اس کردار کی طرف اشارہ کر رہا ہے جو طاقت مسلط کرنے کے لیے علم کو استعمال کرتا ہے۔ سعید، لارڈ ایولین بارنگ کرومر (Lord Evelyn Cromer۔۱۸۴۱ء-۱۹۱۷ء) کے بارے میں بھی بات کرتا ہے جو بادی النظر میں بالفور کے اس علم کا منبع ہے جس کا فخریہ اظہار اس نے پارلیمنٹ میں اپنی تقریر میں کیا تھا۔ لارڈ کرومر کو ۱۸۸۳ء میں مصر کی خراب اقتصادی صورت حال سنبھالنے کے لیے کنٹرولر جنرل متعین کیا گیا تھا، جہاں وہ ۱۹۰۷ء تک رہا۔ بالفور نے جون ۱۹۰۷ء میں کرومر کے لیے پچاس ہزار پاؤنڈ کے ریٹائرمنٹ گفٹ کی تجویز پارلیمنٹ میں پیش کی۔ سعید، بالفور اور کرومر کے علم میں موجود اُس فرق کو واضح کرتا ہے جو وہ مصر کے بارے میں رکھتے تھے۔ کرومر نے مصر کے بارے میں یہ معلومات اپنے تیس سالہ قیام کے دوران میں جمع کی تھیں۔ (سعید نے کرومر کے مصر میں قیام کا عرصہ ۲۵ سال بتایا ہے۔ جب کہ کرومر ۱۸۷۷ء میں مصر پہنچا تھا۔ وکی پیڈیا کے مطابق ۱۸۸۳ء میں اسے کنٹرولر جنرل متعین کیا گیا۔ اس عہدے پر وہ چوبیس سال تک فائز رہا۔ وہ ۱۹۰۷ء میں برطانیہ واپس لوٹا۔ یوں مصر میں اس کے قیام کا عرصہ تیس سال بنتا ہے)۔ مصر جانے سے قبل وہ چار سال ۱۸۷۲ء-۱۸۷۶ء ہندوستان کے وائسرائے لارڈ نارتھ بروک (Lord Northbrook۔۱۸۲۶ء-۱۹۰۴ء) کے پرائیویٹ سیکرٹری کے طور پر بھی کام کر چکا تھا۔ اپنے سے مختلف نسل اور تہذیب سے تعلق رکھنے والوں کے بارے میں اپنے علم سے اہل برطانیہ کو فائدہ پہنچانے کے لیے کرومر نے ۱۹۰۸ء کے *Edinburgh Review* کے ایک شمارے کے لیے ایک مضمون تحریر کیا۔ اس مضمون کو سعید نے ایک مغربی سیاست دان / دانش ور کے مشرق کے بارے میں نمائندہ خیالات کے طور پر بیان کیا ہے، اس مضمون کا عنوان تھا "محکوم نسلوں کی حکومت" (The Government of Subject Races)[۲۴]۔

بالفور، محکوم نسل کی اصطلاح کرومر کے مضمون سے پہلے استعمال کر چکا تھا اور کہہ چکا تھا کہ مصری ایک محکوم نسل ہیں

جن پر ایک طاقت ور نسل کی حکومت ہے جو جانتی ہے کہ محکوم نسل کے لیے کیا اچھا اور کیا برا ہے۔ اس محکوم نسل کا ماضی گو اچھا تھا مگر اس وقت کی جدید دنیا میں وہ صرف اس صورت میں کارآمد ہو سکتے ہیں کہ اگر ایک طاقتور اور جدید تعلیم یافتہ نسل ان کو ان کی مشکلات سے نکال کر ایک پیداواری کالونی بنا دیں[25]۔ کرومر نے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیان ۲۹ مضامین تحریر کیے۔ ان مضامین کا مفصل مطالعہ اور تجزیہ سعید کے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے بہت اہم شواہد فراہم کرتا ہے[26]۔

Orientalism پر کام کرنے والے اپنے پیش روؤں پر سعید کی سبقت یہ ضرور ہے کہ اس نے *Orientalism* کے جاری رجحان کو واضح تاریخی حد میں دیکھنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ سعید کی دوسری نمایاں کامیابی اس کے کام اور نظریات کا ذاتی پہلو ہے۔ یہاں گرامشی کا سعید پر اثر واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ گرامشی کی کتاب جیل خانے کی نوٹ بک (*Prison Notebook*، ۱۹۷۰ء)، کی اس عبارت کو سعید نے کبھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیا۔ گرامشی نے کہا تھا: ''اصل تنقید خود آگہی سے شروع ہوتی ہے[27]''۔ سعید نے کبھی اپنے فلسطینی ہونے کو چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ وہ اپنے ایک معروضی دانش ور ہونے پر اصرار نہیں کرتا۔ یہاں وہ نظریاتی طور پر فرانز فینون کے قریب ہو جاتا ہے۔ فینون نے اپنی کتاب سیاہ جلد سفید نقاب (*Black Skin White Mask*) میں کہا تھا کہ ''ایک سیاہ فام جب ایک سفید فام کے ساتھ رابطے میں آئے تو وہ ایک سیاہ فام ہی رہے سفید فام بننے کی کوشش نہ کرے[28]''۔ سعید نے کبھی مغربی دانش وروں کی طرح مصنوعی معروضیت کا نقاب پہن کر محکوموں کا مقدمہ نہیں لڑا بلکہ ایک عرب اور فلسطینی شہری کی حیثیت سے فلسطینیوں کی جدوجہد میں ساری زندگی شریک رہا۔ ایک اہم بات جو سعید کو ایک دانش ور کی حیثیت سے ممتاز کرتی ہے وہ اس کا اس بات پر اصرار ہے کہ علمی اور سیاسی حوالوں سے کون کس کی اور کیوں نمائندگی کرتا یا کر سکتا ہے۔ ان پہلوؤں کو سامنے رکھ کر سعید کی کتاب *Orientalism* کی اہمیت زیادہ قابل فہم ہو جاتی ہے۔

Orientalism سے یہاں گفت گو کے متعدد پہلو مراد ہیں جو ایک دوسرے سے باہم متصل اور ایک دوسرے پر باہم منحصر بھی ہیں۔ *Orientalism* کا ایک مقبول پہلو مشرق کا درسی مطالعہ ہے جو آج بھی مختلف تعلیمی اداروں میں جاری و ساری ہے۔ جو لوگ ان تعلیمی اداروں میں پڑھاتے ہیں۔ مشرق پر لکھتے ہیں یا تحقیق کرتے ہیں وہ اورینٹلسٹ یا مستشرق کہلاتے ہیں۔ اب وہ چاہے ماہرین بشریات ہوں، عمرانیات ہوں، مورخ ہوں یا ماہرین لسانیات۔ یہ سب اورینٹلسٹ کہلاتے ہیں اور ان کا کام *Orientalism* کہلایا جاتا ہے[29]۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اورینٹلزم کے ایک عمومی معانی بھی ہیں۔ یہ معانی علمیاتی (epistemological) اور وجودیاتی (ontological) پہلوؤں سے جڑے ہوئے ہیں۔ یہاں مشرق اور مغرب کے مابین تفاوت کو بہ طور خاص دیکھا جا سکتا ہے۔ اورینٹلزم کے اس پہلو پر کام کرنے والے دانش وروں کے اس گروہ میں شاعر، ناول نگار، فلسفی،

ماہرین سیاسیات، ماہرین اقتصادیات، اور سامراجی افسران (جیسا کہ لارڈ کرومر) سب ہی شامل ہیں۔ اور ان سب نے مشرق و مغرب کے مابین موجود فرق کو اپنے مطالعے کا نقطۂ آغاز بنا کر نظریات تشکیل دیے، کہانیاں گھڑیں، ناول لکھے اور سیاسیات کی تفصیلات طے کیں۔ سعید دانش وروں کے اس گروہ میں وکٹر ہیوگو(Victor-Marie Hugo۔۱۸۰۲ء-۱۸۸۵ء)، دانتے(Dante Alighieri۔۱۲۶۵ء-۱۳۲۱ء) اور کارل مارکس(Karl Heinrich Marx۔۱۸۱۸ء-۱۸۸۳ء) جیسے دانش وروں اور مفکروں کو شامل کرتا ہے۔ اور فرداً فرداً ان کے کاموں کا تفصیلی تجزیہ بھی کرتا ہے۔

Orientalism کے درسی اور تخیلاتی تصورات کے تال میل سے پیدا ہونے والے ایک تیسرے پہلو کی جانب سعید ہماری توجہ مبذول کراتا ہے جو اس کے خیال میں دیگر پہلوؤں کی نسبت تاریخی اعتبار سے زیادہ آسانی سے قابل شناخت ہے۔ اس کے مطابق اٹھارویں صدی کے اواخر میں تیسرا پہلو اس وقت زیادہ مؤثر طور پر استعمال ہوا جب مغرب کے کاروباری اداروں نے مشرق میں دل چسپی لینا شروع کی۔ اس وقت اس بات کی ضرورت پڑی کہ مشرق کے بارے میں گفت گو ہو۔ رائے قائم کی جائے۔ اس کے بارے میں سیکھا اور پڑھایا جائے تاکہ اس پر تسلط حاصل کیا جا سکے۔ مغرب کی اس کوشش کا مقصد مشرق پر تسلط حاصل کرنا اور اس کی تشکیل نو کرنا تھا۔ اپنی کتاب میں یہ واضح کرنے کے بعد وہ فرانسیسی مفکر فوکو کا ''ڈسکورس'' کا نظریہ متعارف کراتا ہے۔ فوکو نے اپنی متعدد کتابوں میں اپنے ڈسکورس کے نظریے پر گفت گو کی ہے۔ اس کو عام طور پر فوکو کی Discursive theory کے نام سے جانا جاتا ہے۔ فوکو کے ڈسکورس کو اگر اس کے Epistime (ہم نے اس کا ترجمہ روح عصر کیا ہے) کے نظریے سے ملا کر سمجھنے کی کوشش کی جائے تو تفہیم میں آسانی ہوتی ہے۔ اس کے مطابق روح عصر نہ تو علم کی کوئی صورت ہے اور نہ کسی طرح کا کوئی استدلال بلکہ ایک خاص وقت میں مختلف علوم کے مابین تعلق کی ایک شکل ہے جس کی چند خصوصیات کی فوکو نشان دہی کرتا ہے[30]۔ ایک تو یہ کہ ایک خاص وقت میں روح عصر سے علوم کے بے پناہ نئے شعبے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ان شعبوں کے مابین تعلق اسی روح عصر کے ذریعے متعین ہوتا ہے۔ یہ ایک متحرک مظہر ہے۔ یہ روح عصر ہی ہے جو کسی خاص وقت کے ڈسکورس کے استعمال اور اس پر عائد ہونے والی حدود اور قیود کا تعین کرتی ہے[31]۔

سعید اپنی کتاب *Orientalism* میں فوکو کے صرف ڈسکورس کا ذکر کرتا ہے روح عصر کا نہیں۔ حالاں کہ جس تاریخی تناظر میں وہ اورینٹلزم کے ڈسکورس کو دیکھنا اور دکھانا چاہ رہا ہے اس کا تعین اس وقت (اٹھارھویں صدی کے اواخر کی) روح عصر (سامراج کے مشرق کے بارے میں تبدیل ہوتے عزائم) کر رہی تھی۔ سعید کی اس بات سے انکار شاید ممکن نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی کے آخر میں تشکیل پاتا ہوا اورینٹلزم قابل فہم نہیں ہو سکتا جب تک طاقت کی حرکیات میں اس وقت رونما ہونے والی تبدیلیوں کو پیش نظر نہ رکھا جائے۔ اسی لیے اس کتاب کے شروع ہی میں وہ کہتا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ اورینٹلزم اکیلا ہی طے کرتا ہے کہ مشرق

کے بارے میں کیا کہا جانا چاہیے بلکہ مشرق میں سامراج کی دل چسپی اور مقاصد کا ایک تال میل ایک خاص وقت میں ایک خاص مشرق کو تشکیل دیتا ہے۔

سعید متعدّد مثالوں، دانش ورانہ شہ پاروں، اور ان کے مفصل تجزیے سے یہ دکھاتا ہے کہ کس طرح دانش ور مخصوص حالات میں مشرق کے بارے میں ایک تخیلاتی پیرایہ تخلیق کرتے ہیں اور اس تخیلاتی پیرائے سے مشرق کی وہ شکل بر آمد کرتے چلے جاتے ہیں جو مخصوص حالات میں طاقت کے مراکز کی ضرورت ہوتی ہے۔

سعید نے اپنے مؤقف کے استحکام کے لیے جو مثالیں دی ہیں ہم ان میں سے صرف دو کا مختصراً ذکر کرتے ہیں۔ ان مثالوں کو یہاں بیان کرنے کا مقصد سعید کے مطالعے کے طریقہ کار کی وضاحت ہے، اور یہ بھی دکھانا مقصود ہے کہ سعید دانش وروں کے کام اور مقاصد کو کس طرح شناخت اور مخصوص کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان دو مثالوں میں سے ایک اٹھارھویں صدی سے پہلے کی ہے اور ایک حالیہ۔

دانتے شہرہ آفاق اطالوی شاعر ہے۔ اس کی شاہ کار کتاب *Divine Comedy* کا شمار دنیا کے عظیم ترین ادب پاروں میں کیا جاتا ہے۔ یہ ایک طویل نظم ہے بعض ماہرین کے مطابق بائبل کے بعد انگریزی زبان میں سب سے زیادہ اس نظم کا مطالعہ، تجزیہ اور تشریح کی گئی ہے۔ دانتے پر کام کرنے والے دانش وروں نے اسے مغرب کی شناخت اور علمی برتری کے تصور کا منبع قرار دیا ہے۔ دانتے کے کام نے مغرب کو عہد تار سے نکال کر روشن خیالی کے دور کی جانب سفر میں مدد فراہم کی ہے[۳۲]۔

ہماری معلومات کے مطابق سعید پہلا دانش ور ہے جس نے دانتے کے کام میں موجود اسلام کے بارے میں اس کے نظریات کا اورینٹلزم کے پس منظر میں تجزیہ کیا ہے۔

دانتے کی اس نظم میں اسلام، پیغمبر اسلام، اور حضرت علیؑ کے ذکر پر سعید نے تفصیل سے گفت گو کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ بہ ظاہر اس کے خیالات اسلام کے حوالے سے اس کے تعصبات اور لاعلمی کا شاخسانہ قرار دیے جاسکتے ہیں، تاہم سعید مستشرقین کے ان رویوں کی نشان دہی کرتا ہے جن کے تحت وہ غیر (the other) کو دیکھنے پر مجبور تھے۔ مغرب کو نشاۃ ثانیہ کے عہد میں پہنچنے کے لیے ایک نئی شناخت کی ضرورت تھی اور اس نئی شناخت کے لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ وہ اپنے آپ کو ایک نئے تخیلاتی مخالف کے مقابل دیکھیں۔ یہ تخیلاتی مقابل ہر لحاظ سے کمتر، بے تہذیب، بچگانہ اور غیر عقلی ہونا چاہیے۔ اس کے مقابلے میں مغرب کو عقلی، نیک، بالغ نظر اور نارمل دکھایا جاسکے۔ دانتے کی شاعری میں موجود شاعرانہ قوت نظم میں بیان کیے گئے کرداروں کو ایسا تاثراتی رنگ دیتی ہے جو قاری کے ذہن پر اَن مِٹ نقوش چھوڑتی چلی جاتی ہے۔ پیغمبر اسلام ﷺ، حضرت علیؑ، صلاح الدین ایوبی (۱۱۳۸ء-۱۱۹۳ء)، ابن سینا (۹۸۰ء-۱۰۳۷ء) اور ابن رُشد (۱۱۲۶ء-۱۱۹۸ء) کے کردار جن علامتوں میں قید کیے گئے ہیں وہ

علامتیں اپنی آفاقی حیثیت رکھتی ہیں۔ مستشرقین کے بیان کی تاثیر ان کرداروں کو اپنی ان اساطیر میں قید کر دیتی ہے جو نئی خود اعتمادی کے حصول کی جدوجہد کے لیے مغرب نے تخلیق کیں۔

سعید کی کتاب میں حالیہ زمانے کے جس دانش ور کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے، وہ برنارڈ لوئس(Bernard Lewis۔ ۱۹۱۶ء-۲۰۱۸ء) ہے۔ لوئس ایک برطانوی یہودی دانش ور تھا جس نے ۱۹۸۲ء میں امریکی شہریت اختیار کی اور اپنی موت تک وہیں مقیم رہا۔ اس کی چالیس کتابوں پر مشتمل فہرست ہمارے سامنے ہے، یہ ساری کتابیں اسلام، مسلمانوں اور مشرق وسطیٰ پر ہیں۔ عراق جنگ (۲۰۰۳ء) سے پہلے صدر جارج بش جونیئر، پینٹاگون، اور امریکا کی نیشنل سکیورٹی کونسل نے مشرق وسطیٰ پر جن ماہرین اور دانش وروں کو ان کی ماہرانہ رائے اور مشورے کے لیے بلایا تھا ان میں دو اہم نام لوئس اور لبنانی نژاد امریکی فواد عجمی(Fouad Ajami۔ ۱۹۴۵ء-۲۰۱۴ء) شامل تھے۔ یہ دونوں وہ دانش ور تھے جنھوں نے رافیل پٹائی(Raphael Patai۔ ۱۹۱۰ء-۱۹۹۶ء)، ہنگری کا یہودی ماہر بشریات جس کی کتاب *The Arab Mind* کا ذکر عراق کی ابوغریب جیل میں قیدیوں کے ساتھ روا رکھے جانے والے غیر انسانی سلوک کے ذیل میں منظر عام پر آیا تھا) کی اصطلاح میں ''عرب ذہن'' کی تشریح جدید کی اور امریکی انتظامیہ کو مشورہ دیا کہ عربوں بالخصوص عراقیوں کو جمہوریت سے سکھانے کے لیے کیا کرنا چاہیئے اور یہ بھی کہ یہ کام اس وقت صرف امریکا جیسی سپر پاور ہی کر سکتی ہے۔

لوئس اور سعید ہم عصر تھے۔ آج بھی یوٹیوب پر ان کے مباحثوں کی ویڈیوز دیکھی جا سکتی ہیں۔

۱۰۲ سال کی عمر پا کر ۲۰۱۸ء میں دنیا سے رخصت ہونے والے برنارڈ لوئس کے بارے میں یہ کہنا بالکل درست ہو گا کہ مغرب نے اسلام بالعموم اور مشرق وسطیٰ پر بالخصوص اس سے بڑا عالم اس دور میں پیدا نہیں کیا۔ مارٹن کریمر کے مطابق اسلام اور مشرق وسطیٰ پر مغرب کی رائے کو لوئس سے زیادہ کسی اور نے متاثر نہیں کیا۔ لوئس کے تصنیفی کام کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا احاطہ چند سطروں میں ناممکن ہے۔ لوئس لندن کے ایک مڈل کلاس یہودی خاندان میں پیدا ہوا۔ لندن کے اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز اور بعد میں یونیورسٹی آف لندن سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد اس نے تاریخ اسلام میں اپنی اختصاصی تعلیم مکمل کی۔ وکی پیڈیا کے مطابق اس نے دوسری جنگ عظیم میں برطانوی فوج کے لیے خدمات بھی انجام دیں۔ برطانیہ میں اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں اعلیٰ عہدوں پر کام کرنے کے بعد پرنسٹن یونیورسٹی میں پڑھانے کے لیے وہ امریکا منتقل ہوا جہاں اس نے اپنی بقیہ زندگی گزاری۔ اس کی زندگی صرف تعلیمی اداروں تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ طاقت کے ایوانوں تک اس کی رسائی بھی کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہے۔ ترکی اور اردن کے حکمرانوں، شاہ ایران، اسرائیلی وزراے اعظم اور سابق صدر امریکا جارج بش جیسے لوگوں نے اس کو ہمیشہ بے پناہ تکریم سے نوازا[۳۳]۔ لوئس، اس کی کتابیں، نظریات، طاقت کے ایوانوں تک اس کی رسائی، اور وہاں اس کے اثرات ان سب نے لوئس کو ایک بے حد متنازع شخصیت بنا دیا ہے۔ خود اس کو اس بات کا بھرپور احساس تھا اپنے بارے میں خود کہا

کرتا تھا کہ: "کچھ لوگوں کے لیے میں ایک بلند قامت دانش ور ہوں جب کہ کچھ کے لیے میں محض ایک مجسم شیطان"[۳۴]۔

ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب *Orientalism* کے آٹھ صفحات پر پھیلی بحث میں لوئس کو کڑی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ یہ تنقید روس کے ایک مضمون پر ہے جو ویٹی کیوٹس P J Vatikiotic کی ادارت میں شائع ہونے والی کتاب *Revolution in the Middle East* (۱۹۷۲ء)، میں شائع ہوا تھا۔ اپنے ادارتی نوٹ میں ویٹی کیوٹس کی یہ سطریں اس پورے مجموعہ مضامین کی سمت کا تعین کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ "مشرق وسطیٰ، افریقہ، اور ایشیا کی قوم پرست تحریکوں کی ناکامی کا اصل سبب آزادی کے سبب ملنے والی سماجی، اقتصادی اور سیاسی آزادی سے پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت سے ان کا محروم ہونا ہے"[۳۵]۔ سعید کی اصل تنقید کا ہدف اس کتاب کا دوسرا باب ہے جسے لوئس نے تحریر کیا ہے۔ لوئس کی تحریر کا عنوان ہے "انقلاب کا اسلامی تصور"۔ یہ مضمون ان لفظوں پر بحث کرتا ہے جو عربی بولنے والی دنیا میں انقلاب کے تصور کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ وہ حکومت اور کار حکومت کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ کی تاریخ بھی بیان کرتا ہے۔ مثلاً لفظ "دولتہ" کس طرح مختلف ادوار میں حکومت کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ (داعش سے مراد بھی الدولتہ الاسلامیہ فی العراق والشام تھا)۔ اسی طرح وہ "فتنہ"، "ثورہ" اور "بغاوت" کے الفاظ لغوی معانی کے ساتھ ساتھ ان کے مختلف ادوار میں استعمال کی وضاحت بھی کرتا ہے۔ اور اسلامی فقہ کا یہ اصول بھی بیان کرتا ہے کہ بادشاہ کے خلاف مزاحمت میں کامیابی کا اگر یقین نہ ہو تو ایسی مزاحمت قابل قدر تو ہو سکتی ہے مگر واجب نہیں ہے۔ یہاں وہ ایک لفظ "ثورہ" کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ لفظ عربی میں انقلاب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ اس کے لغوی معنی بھی بیان کرتا ہے جو "اونٹ کے پرجوش ہو کر کھڑے" ہو جانے کے ہیں۔ عربی بولنے والے افریقی ممالک اور اسپین میں بغاوت کرنے والوں کے لیے "ثائر" اور "ثوار" جیسے الفاظ مستعمل رہے ہیں۔ اس لفظ کے معنی کی وضاحت کے لیے وہ عربی لغت کا یہ جملہ بھی نقل کرتا ہے کہ "انتظر حتیٰ تسکن حدت الآثار" (جوش کے ختم ہو جانے کا انتظار کرو) عربی لغت کے ماہرین کے حوالے سے اس لفظ (ثورہ) کے مختلف معانی بیان کرتا ہے جس میں غصے اور جوش میں آکر بغاوت پر آمادہ ہو جانے جیسے مفاہیم شامل ہیں۔ انیسویں صدی کے عرب مصنفوں نے یہی لفظ انقلاب فرانس کے لیے استعمال کیا تھا اور عرب دنیا کے سوشلسٹ رہنماؤں نے بھی انقلاب کے لیے اسی لفظ کو استعمال کرنے کی روایت کو برقرار رکھا۔

اس کے ساتھ ساتھ لوئس "قلب" اور "انقلاب" جیسے الفاظ پر بھی گفت گو کرتا ہے اور اسی تناظر میں قرآنی آیت "وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوٓا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ" (ترجمہ: اور اب جانتے ہیں ظالم کہ کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔ سورۃ الشعراء: آیت ۲۲۷) کا حوالہ بھی دیتا ہے۔

سعید کی تنقید لفظ ثورہ سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے مطابق اسلامی دنیا میں انقلاب کو لفظ ثورہ تک محدود کر دینے کا

مطلب ہے کہ یہاں انقلاب ایک بے سوچی سمجھی حکمت عملی کے تحت شروع ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک اونٹ ایک دم ہڑبڑا کر اٹھ جاتا ہے۔ یہاں سعید لوئس کی بات کو ایک بعید از قیاس معانی پہناتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ثورہ کا لفظ عربوں کے جنس زدہ اور مخبوط الحواس ہونے کا اشارہ دیتا ہے۔ پھر وہ عربوں کی حیثیت پر مغرب میں موجود اسٹیریو ٹائپ پر بات کرتے ہوئے اس لفظ کو وہ مرادی معنی پہناتا چلا جاتا ہے جس کو لوئس کی عبارت سے جوڑنا مشکل ہے۔ سعید کی بات میں وزن ہوتا اگر وہ انقلاب کے لفظ پر لوئس کی گفت گو پر بھی تبصرہ کرتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ثورہ کے معنی لوئس اپنی جانب سے بیان نہیں کر رہا۔ یہ لفظ آج بھی عربوں میں انقلاب کے متبادل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ لوئس کے عربی لغت سے اس لفظ کے معنی بیان کرنے کے پیچھے شاید یہ بدنیتی پوشیدہ ہو کہ اس طرح اس مستعمل لفظ کی اصل وقعت کو گھٹایا جا سکے لیکن یہ بدنیتی کم از کم اس عبارت سے واضح نہیں ہے کہ جس کو سعید نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ سعید کی اس تنقید میں وزن ہوتا اگر وہ لوئس کی تردید کرتے ہوئے کسی ایسے متبادل لفظ کی نشان دہی کرتا جو ثورہ کی بجائے عرب دنیا میں مستعمل ہوتا۔ علاوہ ازیں ثورہ سے سعید کا جنسی اشتعال یا جوش مراد لینا کسی طور بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے کمزور استدلال سے سعید کے موقف کو دھچکا تو لگتا ہے استحکام نہیں مل سکتا۔

اس لفظ پر سعید کی تنقید کو نظر انداز کر کے اگر لوئس کے مجموعی کام اور اس کے عمومی رویے پر نظر ڈالی جائے تو اس پر سعید کی تنقید نہ صرف حد درجہ موثر ہے بلکہ آنے والے وقتوں نے اس کے مزید ثبوت بھی فراہم کیے ہیں۔

لوئس کے کام پر سعید کی سب سے اہم تنقید یہ تھی کہ وہ معروضیت کا نقاب اوڑھے درحقیقت مغرب کے اسلام اور عربوں کے خلاف پروپیگنڈہ مشین کا ایک پرزہ ہے۔ اپنی کتاب میں وہ لوئس کے دو ملتے جلتے مضامین "The Revolt of Islam (۱۹۶۴ء)" اور "The Return of Islam (۱۹۷۶ء)" کے حوالے سے بات کرتا ہے مگر ڈیوڈ برسامیان کو دیے گئے ایک انٹرویو میں لوئس کے ایک اور مضمون "The Muslim Rage (۱۹۹۰ء)" کا حوالہ بھی دیتا ہے۔ ان تینوں مضامین میں لوئس مختلف واقعات کا حوالہ دیتے ہوئے مسلمانوں کی عیسائیوں اور یہودیوں سے اس نفرت کی نشان دہی کرتا ہے جو مختلف پرتشدد واقعات کا سبب بنتی رہی ہے۔ اس نفرت کو وہ مسلمانوں کی تاریخ سے ڈھونڈ کر دکھاتا ہے۔ لوئس مسلمانوں کی یہود دشمنی کو نازی جرمنی سے قابل موازنہ نہیں سمجھتا۔ اس طرح وہ ایک معروضی تاریخ دان ہونے کا بھرپور تاثر دیتا نظر آتا ہے۔ لیکن مسلمانوں کی عیسائیوں اور یہودیوں کے خلاف حالیہ دشمنی کو تاریخ سے جوڑ کر دکھانے کی کوشش اصل میں اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ مسلمان وقت کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتے۔ ان کے تعصبات وقت کے ساتھ زائل ہونے کی بجائے گہرے ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ان مضامین میں وہ ان حالات کا یا تو ذکر نہیں کرتا یا ان پر زیادہ بات نہیں کرتا جو مسلم دنیا میں مغرب خصوصاً امریکی مداخلت کی وجہ سے مسلسل رونما ہوتے رہتے ہیں۔ سعید کے لفظوں میں لوئس کا بنیادی نکتہ ہر تحریر میں یہ ہے کہ "مسلمان مسلمان ہیں" یعنی وقت

حالات اور واقعات ان کو تبدیل نہیں کر سکتے۔ یہیں سے لوئیس کا اگلا استدلال شروع ہوتا ہے۔ چوں کہ مسلمان تبدیل نہیں ہوتے اس لیے وہ جدیدیت کے خلاف ہیں اور اسی لیے جمہوریت مسلم معاشروں میں پنپ نہیں سکتی۔ مسلمانوں کے زوال اور اس کے اسباب ۱۹۳۹ء سے لوئس کے خاص موضوعات ہیں۔ اس کے خیال میں مسلمانوں میں قوم پرستی، جدیدیت کی مخالفت اور احیائے اسلام کی تحریکیں اور دہشتگردی اسی زوال سے نبرد آزما ہونے کی مختلف کوششیں ہیں۔ سعید کی بات کے ثبوت ۹ ستمبر ۲۰۰۱ء کے حملوں کے بعد شائع ہونے والی لوئیس کی کتاب *What Went Wrong* (۲۰۰۲ء) میں جابجا بکھرے ہوئے ہیں۔ لوئس نے ۱۹۹۸ء ہی میں اسامہ بن لادن (۱۹۵۷ء-۲۰۱۱ء) کو مغرب کے لیے ایک خطرہ قرار دیا تھا[۳۶]۔ تاہم اس سے پہلے اسامہ کو اس مقام تک پہنچانے والے حالات کا وہ تذکرہ نہیں کرتا۔ اور اسامہ کو اسامہ بن لادن بنانے میں شامل امریکی اقدامات بھی گفت گو میں شامل نہیں ہیں۔ لوئس مسلسل اس بات پر توجہ مبذول کراتا ہے کہ مسلمان مغرب کی جدیدیت (modernity) اور ترقی سے کتنے اور کیسے خائف ہیں اور مغرب کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد آج تک وہ ساتویں صدی کے عروج کی واپسی کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ گیارہ ستمبر کے حملوں کو وہ اسی ماضی کی طرف لے جانے کی ایک کوشش قرار دیتا ہے۔ لیکن مغرب کے مقابلے میں پیچھے رہ جانے والی دوسری اقوام کا وہ کوئی تجزیہ پیش نہیں کر پاتا۔ مغرب کی ترقی کا مقابلہ مشرقی یورپ، عیسائی افریقا، بدھسٹ چین اور ہندوستان جیسے ممالک بھی نہیں کر سکے، اگر مسلمانوں کے زوال کا سبب مسلم معاشروں کا ثقافتی، علمی اور سیاسی انحطاط ہے تو دیگر اقوام کی سست روی کے اسباب کیا ہوں گے۔ ایسے میں مسلم معاشروں میں مغرب بالخصوص امریکا کے لیے پائی جانے والی نفرت بھی قابل غور ہے۔ یہ نفرت حکومتی سطح پر اس قدر واضح اور اہم نہیں ہے جس طرح یہ عوامی مزاج کا حصہ بن چکی ہے۔ بہت سے لوگوں کے نزدیک اس کی بنیادی وجہ مغرب کی اسلامی ممالک میں مداخلت اور مسلسل استحصالی حکومتوں کی پشت پناہی ہے۔ ابھی ہم نے لوئس کے مضمون اسلام کے تصور انقلاب پر گفت گو کی ہے۔ پہلے ۱۹۹۱ء اور پھر ۱۹۹۹ء میں ہونے والی صدام مخالف عراقی مزاحمت کی ناکامی کا لوئس کوئی تجزیہ نہیں کرتا کہ کس طرح مغرب نے ایران کی مخالفت میں صدام کا ساتھ دیتے ہوئے عوامی مزاحمتی تحریکوں کو ناکامی سے ہمکنار کیا۔ لوئس کی ہر ممکن کوشش ہے کہ مغرب بالخصوص امریکا اور اسلام کو ایک دوسرے کا ازلی دشمن دکھایا جائے نیز مغرب کی فتح اور مسلمانوں کے زوال کو اجاگر کرتے ہوئے، مسلم معاشروں کی ہر کمی اور عیب کا منبع ان کی تاریخ سے ڈھونڈ کر دکھایا جائے۔ سعید نے اپنی کتاب میں لوئس پر یہ تنقید ۱۹۷۷ء میں کی تھی۔ مگر یہ رجحان لوئس کی (ہماری تلاش کے مطابق) آخری تحریر *Europe and Islam* (۲۰۰۷ء)، (اصل میں یہ تحریر اروِنگ کرسٹل انعام کی وصولی کے بعد لوئس کی تقریر کا متن ہے) تک موجود ہے۔ وہ اس مضمون میں بھی مسلمانوں اور یورپ کے مابین جاری کش مکش کو مسلمانوں کی تاریخ سے جوڑنے پر مصر نظر آتا ہے اور چوں کہ تاریخ تبدیل نہیں کی جا سکتی، لہٰذا مسلمان بھی تبدیل نہیں ہو سکتے۔ سعید کا یہ اصرار کہ اورینٹلزم کا پروجیکٹ

بنیادی طور پر سیاسی ہے، کے ثبوت بھی لوئس کے حوالے سے کھل کر سامنے آتے ہیں۔ بعض تجزیہ نگاروں نے عراق میں زبردستی جمہوریت نافذ کرنے کی امریکی کوشش کو لوئس ہی کا خیال قرار دیا ہے۔ اس طرح اس کے مطابق مسلمانوں کی تاریخ تبدیل کرنے کا اہم ترین کام امریکا اس وقت انجام دے سکتا تھا۔ اس نے خود (۲۰۰۶ء میں) عراق میں صدام کی شکست کو ایک کامیابی قرار دیا تھا۔ اپنے ایک انٹرویو میں، ۲۰۰۸ء میں وہ عراقی جمہوریت کے بارے میں پر امید تھا کہ اس کا اثر پڑوس کی عرب ریاستوں پر ضرور پڑے گا۔ عراق کے حوالے سے اپنی کسی بھی گفت گو میں لوئس اس حملے کی تیاری کے لیے گھڑے گئے بیانیے، وہاں ہونے والے جانی و مالی، ثقافتی، اور سماجی نقصان پر کوئی بات نہیں کرتا[۲۷]۔

اپنے استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے لوئس مسلمانوں کی ناقابل تغیر ذہنیت سے مغرب کو لاحق خطرات کی جانب بھی بین السطور میں آگاہ کرتا ہے۔ یہ کوشش مختلف لفظوں کے استعمال میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مثلاً واپسی (return)، بغاوت (revolt) اور غصے (rage) جیسے الفاظ اس نے اپنی تحریروں کے عنوانات قرار دیے ہیں۔ ویسے تو لوئس ۱۹۵۷ء سے تہذیبوں کے تصادم کی پیش گوئی کرتا چلا آ رہا ہے جب کہ سعید نے اسے Clash of Ignorance (۲۰۰۱ء) قرار دیا تھا۔ اپنی تحریروں میں بیان کیے گئے خطروں کے یہ سگنل مغربی میڈیا نے کثرت سے استعمال کیے اور ان کو خوب پھیلایا۔

لوئس کے کام کا ایک اور پہلو اس کا اسلام اور مسلمانوں کے حوالے سے منتخب معلومات کو اجاگر اور بقیہ کو مخفی رکھنا ہے۔ وہ اپنے مؤقف کے اثبات کے لیے اپنی مرضی کی معلومات اپنے قاری کے سامنے رکھتا ہے۔ اس کی ایک مثال اس کی کتاب *The Crisis of Islam* (۲۰۰۳ء) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ایرانی انقلاب کے بانی آیت اللہ خمینی نے امریکا کو "شیطان اکبر" قرار دیا تھا۔ اس کتاب کے چوتھے باب کے آخر میں لوئس اس پر تبصرہ کرتا ہے اور مسلمانوں کے بارے میں اپنی بات دہراتا ہے کہ مسلمانوں کو امریکی تہذیب سے خطرہ محسوس ہوتا ہے۔ اسی لیے سید قطب کی طرح آیت اللہ خمینی نے بھی امریکا کو شیطان قرار دیا۔ جب کہ قرآن نے شیطان کا کہیں بھی سامراجی یا استحصالی قوت کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے۔ اس کے مطابق شیطان کو قرآن نے انسانوں کے دل میں وسوسے ڈالنے والا قرار دیا ہے۔ یہاں لوئس سورۃ الناس کی آیت کی جانب اشارہ کر رہا ہے جہاں شیطان کا نہیں بلکہ جنوں اور انسانوں کا ذکر ہے جو وسوسے پھیلاتے ہیں۔ یہاں وہ اپنی بات کو آگے بڑھائے بغیر اچانک ختم کر دیتا ہے۔ ایک مغربی قاری جو اسلام کی تفہیم کے لیے لوئس پر انحصار کرتا ہے اس عبارت کو پڑھ کر یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہو گا کہ آیت اللہ نے امریکا کو شیطان قرار دیتے ہوئے اسے ایک ایسی خصوصیت سے متصف کیا ہے جو قرآن کے مطابق شیطان کی خصوصیت نہیں ہے۔ یہاں لوئس جیسے عالم سے یہ توقع کرنا جائز نہیں ہو گا کہ اسے قرآن کی ۸۰ سے زائد آیات میں شیطان کی دیگر خصوصیات کا علم نہیں تھا جن میں اسے متکبر، مفسد، اور گمراہ کرنے والا قرار دیا گیا ہے۔ غالباً یہ وہ خصوصیات ہیں جن کو سامنے رکھ کر امریکا کے لیے

"شیطان اکبر" کی ترکیب وضع کی گئی ہو گی۔

اب تک سعید کی کتاب *Orientalism* سے ہم نے جتنے دانش وروں کا ذکر کیا ہے وہ مغرب سے تعلق رکھنے والے سفید فام تھے۔ یہاں ایک اور دانش ور کا ذکر شاید اس لیے اہم ہو کیوں کہ وہ ایک ہندوستانی نژاد ٹرینیڈاڈ میں پیدا ہونے والا برطانوی ہے۔ یہ وی ایس نائپال(V. S. Naipaul۔ ۱۹۳۲ء-۲۰۱۸ء) ہے۔ سعید کی کتاب *Orientalism* کے پہلے ایڈیشن میں تو نائپال کا ذکر نہیں ہے۔ مگر اس کتاب کی پس نوشت ۱۹۹۵ اور ۲۰۰۳ کے ایڈیشن کے لیے لکھے گئے نئے مقدمے میں نائپال کا ذکر ایک نئے مستشرق کے طور پر کیا گیا ہے۔ مصر سے شائع ہونے والے ہفت روزہ الاحرام میں اس نے اپنے ایک مضمون میں نائپال کو ایک (Intellectual Catastrophe) (۱۹۹۸ء) قرار دیا ہے۔ اس تحریر میں سعید نے نائپال کے اسلام اور مسلمانوں پر کیے گئے تبصرے کو مغرب کے ان دانش وروں جیسا قرار دیا ہے جو اسلام کو دنیا کے لیے خطرہ قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی کتابیں مغرب کے اسلام اور مسلمانوں سے کد رکھنے والے حلقوں میں خوب معروف اور مقبول ہیں۔ نائپال کے لیے مغرب علم، قوت تنقید، سائنس اور کام کرنے والے اداروں کا مرکز ہے۔ جب کہ مسلمان دنیا تشدد، کند ذہنی اور دوسروں پر انحصار کرنے کی علامت ہے۔ نائپال کے مطابق مغرب اسلام کو وہ کچھ دیتا ہے جو اسلام خود حاصل کرنے کے قابل نہیں تھا۔ لوئس کی طرح نائپال بھی اسلام اور مسلمانوں میں موجود ساری خرابیوں کی ذمہ داری مذہب اور اس کے ماننے والوں پر عائد کر کے انھیں ناقابلِ اصلاح سمجھتا ہے۔ نائپال پر اقبال احمد نے بھی اسی طرح کی تنقید کی تھی اور اسے مشورہ دیا تھا کہ وہ لکھنے کی بجائے کباب (Sausages) بیچنا شروع کر دے[۳۸]۔ سعید کے بیان کردہ دانش وروں میں نائپال اس لحاظ سے مختلف ہے کہ نہ تو وہ گورا ہے اور نہ یورپی۔ لیکن اس کے کام میں اسلام اور مسلمانوں کی نمائندگی بعینہٖ اس طرح ہو رہی ہے جس طرح دیگر مستشرقین کے کاموں میں نظر آتی ہے۔ دیگر مستشرقین کی طرح نائپال بھی یہ فیصلہ خود کرتا ہے کہ اسلام کیا ہے اور مسلمانوں کی موجودہ حالت زار کے بارے میں بھی وہ خود ہی فیصلہ کرتا ہے کہ اس کی ذمہ داری کن عوامل پر ڈالی جانی چاہیے۔ وہ ایک بڑے مذہب کے ٹیکسٹ سے اپنی مرضی کا مواد چن کر خود ہی اس کی تشریح و تفسیر کرتا ہے اور خود ہی اس سب کو اسلام قرار دے کر اسے دنیا کے لیے خطرے کی علامت بنا دیتا ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ سلمان رشدی نے کیا اس سے مختلف کوئی کام کیا تھا؟ اس نے خود ہی یہ فیصلہ کیا کہ اسلام کیا ہے اور کیا نہیں۔ پیغمبر اسلام کی زندگی کی کون سی معلومات کہاں سے لینی ہیں اور ان کی تشریح و تعبیر کیسے کرنی ہے۔ مسلمان پیغمبر اسلام کی زندگی کے ان پہلوؤں کو کیسے دیکھتے ہیں اور ان ذرائع کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں جن ذرائع سے رشدی یہ معلومات جمع کرتا ہے۔ اپنی مرضی سے منتخب شدہ معلومات کی بنیاد پر مذہب اور اس کے بانی کے بارے میں ایک نیم افسانوی عمارت تیار کر لی گئی۔ نائپال کی طرح رشدی کا ناول بھی مغرب میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں ایک مخصوص رائے تشکیل دینے کا سبب بنا ہے۔ سعید کے

ایک مداح ہونے کے ناطے رشدی مستشرقین کے کام اور کردار سے بخوبی واقف تھا۔ مستشرقین کے کام پر سعید کی تنقید بھی اس کی نظر میں تھی۔ اس کو یقیناً معلوم ہو گا کہ سیکولر مغرب اسلام کے بارے میں کس طرح کے مواد کو سر آنکھوں پر بٹھائے گا۔ بلکہ مذہب اور اس کو ماننے والوں سے بخوبی واقف ہونے کی وجہ سے اس کو ایک ممکنہ ردِّ عمل کو دیکھ سکنے کی سہولت بھی میسر تھی۔ اس کے لیے یہ اندازہ لگانا بھی آسان رہا ہو گا کہ مسلمانوں کے ممکنہ رد عمل کے نتیجے میں مغرب عمل اور ردِّ عمل کے اس سارے معاملے کو کیسے دیکھے گا۔ اس نے اپنے ناول کے آخر میں کتابوں کے نام دے کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ اس نے اصل مصادر کو اسی طرح اپنے ناول میں استعمال کیا ہے جیسے کوئی محقق اپنے ریسرچ پیپر میں کرتا ہے۔ اگر سعید کی لوئس اور نائپال پر کی گئی تنقید سامنے رکھی جائے تو یہ جاننا بہت سادہ اور آسان ہے کہ سلمان رشدی نے اسلام اور مسلمانوں کے لیے مغرب میں وہی کام کیا جس کو سعید نے اپنی کتاب *Orientalism* میں تنقید کا نشانہ بنایا تھا۔ اور سلمان رشدی بھی اسی طرح ایک مستشرق کی تعریف پر پورا اترتا ہے جس طرح کونراڈ یا نائپال۔۔۔ رشدی کے ناول کی اشاعت کے بعد مغرب اور عالم اسلام کے مابین پیدا ہونے والی کش مکش (جو آج تک جاری ہے) سعید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوا دنیا سے رخصت ہوا مگر سلمان رشدی کے باب میں سعید کا قلم خاموش ہے۔

مستشرقین کی دانش وری پر سعید کی تنقید پر بحث کو ختم کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو کچھ سعید نے اس دانش وری اور اس کے محرکات کے بارے میں کہا تھا وہ حرف بہ حرف درست ثابت ہوا اور اس کا ثبوت سعید نے اپنی ایک اور کتاب *Covering Islam* (۱۹۸۳ء) میں فراہم کیا ہے۔ یہ کتاب *Orientalism* کے بعد شائع ہوئی اور اس کو بجا طور پر اس کا تسلسل سمجھا جاتا ہے۔ اس کتاب میں مستشرقین کے کام کے ان عمومی اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے جو میڈیا کے ذریعے امریکی اور مغربی معاشروں پر مرتب ہوئے ہیں۔ یہاں وہ اسلام اور مشرق وسطیٰ کی وہ تصویر اجاگر کرتا ہے جو میڈیا مغربی عوام کو دکھاتا ہے۔ اس کتاب کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصے میں وہ ٹھوس مثالیں دے کر میڈیا کی اسلام کے بارے پھیلائی جانے والی خبروں کا جائزہ لیتا ہے۔ دوسرے حصے میں وہ اس تاثر کو بیان کرتا ہے جو مغربی میڈیا نے اس وقت ایران کے انقلاب کے بارے میں قائم کیا تھا۔ یہ کتاب ایرانی انقلاب ۱۹۷۹ء کے بعد شائع ہوئی تھی اور اس وقت امریکا ایران تنازع اپنے عروج پر تھا۔ تیسرے حصے میں وہ علم اور طاقت کی ملی بھگت سے پیدا ہونے والی صورت حال میں مستشرقین اور میڈیا کے کردار کو نئی معلومات کے ذریعے واضح کرتا ہے۔ پوری کتاب میں لوئس کا ذکر مختلف مقامات پر ملتا ہے۔ جس کے مضامین اس وقت نیویارک ریویو آف بکس، کومینٹری، اٹلانٹک منتھلی اور فارن افیئرز جیسے موقر جریدوں میں متواتر شائع ہو رہے تھے۔ وہ کئی دہائیوں سے تہذیبوں کے تصادم، مسلمانوں کی مغرب سے نفرت اور عداوت، عالم اسلام کے زوال اور مسلمانوں کے پر تشدد ردِّ عمل پر اپنے مخصوص نظریات پر مضبوطی کے ساتھ نہ صرف قائم تھا بلکہ میڈیا کے ذریعے ان کا مسلسل پرچار بھی کر رہا تھا۔ نیز حکومتوں کو یہ باور کرانے

کی کوشش کر رہا تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کے حوالے سے وہ جن خطرات کی نشان دہی کر رہا ہے وہ حقیقی ہیں اور ان کے سدباب کے لیے تمام ممکن اور ضروری اقدامات کرنے میں تاخیر نہیں ہونی چاہیے۔ لوئس کی کوشش بالآخر عراق پر حملے کی صورت میں کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔ اس کتاب میں وہ لوئس کے مضمون ”The Roots of Muslim Rage“ (۱۹۹۰ء) کی جانب دوبارہ رجوع کرتا ہے۔ جہاں لوئس مسلم دنیا کے بارے میں یہ کہتا ہے ماضی میں مسلمانوں نے مغرب کو نہ صرف قبول کیا تھا بلکہ مغربی علوم اور منہاج کی تعریف اور تائید بھی کی اور اس کو استعمال بھی کیا۔ لیکن ان کی یہودی اور عیسائی تہذیب سے گہری عداوت نے ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا ہے جسے وہ ”تہذیبوں کے تصادم“ جیسی اصطلاحات کے ذریعے واضح کرتا چلا آرہا ہے۔ اس اصطلاح کو لوئس نے وضع کیا تھا مگر اس کو سیموئل ہنٹنگٹن (Samuel Huntington۔ ۱۹۲۷ء-۲۰۰۸ء) کے ایک مختصر مضمون اور پھر ایک مکمل کتاب نے ایک نئی زندگی عطا کی جس کے بعد یہ آج تک گفت گو اور بحث کا موضوع ہے۔ (سابق وزیر اعظم پاکستان بے نظیر بھٹو کی آخری کتاب *Reconciliation*، (۲۰۰۸ء) کا پانچواں باب اس پوری بحث کا ایک عمدہ خلاصہ اور نتیجہ فراہم کرتا ہے) اس اصطلاح پر گفت گو مغربی میڈیا کسی بھی دہشت گرد حملے کے بعد اسلام اور مسلمانوں کے مطالعہ کے ماہرین کے ساتھ بلا تاخیر شروع کر دیتا ہے جو لوئس کی تھیوری کو نئے شواہد کے ساتھ دہراتے چلے جاتے ہیں۔ سعید مستشرقین کے کام کے میڈیا پر انھی اثرات کی بات اس کتاب میں کرتا ہے کہ لوئس جیسے دانش وروں نے مغرب میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جس طرح ایک کلچرل تبدیلی کا ڈول ڈالا اور اس پراجیکٹ کو خاطر خواہ کامیابی سے ہم کنار بھی کیا۔ مغرب میں ایک عام انسان لوئس جیسے دانش وروں اور میڈیا کی وجہ سے مسلمانوں کو ایک مذہبی گروہ کی حیثیت سے پر تشدد، بے تہذیب، کم علم اور کم ذہن سمجھتا ہے اور اس سب کی وجہ وہ مسلمانوں کے حال میں نہیں بلکہ ان کی تاریخ میں ڈھونڈتے ہیں۔ نیز مغربی باشندوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ آج مسلمانوں کے پاس سوائے غصے اور دہشت گردی کے مغرب کی برتری سے نمٹنے کا کوئی اور رستہ نہیں بچا ہے۔ سعید نے ۱۹۷۷ء اور ۱۹۸۳ء میں جو کچھ کہا تھا اس کے ثبوت گیارہ ستمبر کے بعد سے لے کر عراق پر حملے کے لیے باندھی جانے والی تمہید اور جواز کے لیے نشر کیے گئے ٹی وی پروگرام اور لکھے گئے مضامین میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

اس کتاب کا تیسرا باب علمی اعتبار سے اہم ترین حصہ کہلایا جاسکتا ہے۔ اس میں فوکو کے نظریہ ڈسکورس کی تحریک (Incitement of discourse) کا سہارا لے کر یہ بتاتا ہے کہ جو کچھ مستشرقین میڈیا کے ذریعے کر رہے ہیں وہ سادہ سنسر شپ سے کہیں آگے کا تصور ہے۔ یہ اصل میں دور افتادہ اور اجنبی معاشروں کی نظریاتی تحدید اور حد بندی ہے اور اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ وقت اور حالات کے بدلنے سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ بلکہ وقت گزرنے کے ساتھ ان خیالات میں مضبوطی اور گہرائی آتی چلی جاتی ہے جو مسلمانوں کے بارے انتہائی چابک دستی اور مصنوعی معروضیت کے ساتھ عوام کے اذہان میں راسخ کر دیے گئے ہیں۔

اس کتاب کی اشاعت کے چالیس سال اور سعید کی وفات کے بیس سال بعد بھی اس کتاب کے مشمولات ہمارے سامنے زندہ حقیقت کے طور پر موجود ہیں۔

ایڈورڈ سعید کی ایک اور کتاب ثقافت اور سامراج (*Culture and Imperialism*، ۱۹۹۳ء) ۱۷۰۰ء اور ۱۹۵۰ء کے مابین لکھے جانے والے چند اہم ناولوں کے تجزیے پر مبنی ہے۔ اس کتاب کو بھی *Orientalism* کا تسلسل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ایک تو یہ کتاب مشرق وسطیٰ اور مسلمانوں سے متعلق نہیں ہے اور دوسرے یہ کتاب ثقافت اور سامراج کے باہمی تعلق کو ادبی تنقید کے ایک مختلف پیرائے کے ذریعے واضح کرتی ہے۔ تیسرے یہ کتاب سعید کے ایک انتہائی اہم اور دل چسپ دعوے کے ثبوت فراہم کرتی ہے اور وہ دعویٰ یہ ہے کہ برطانیہ، فرانس اور امریکا کی ثقافتیں ان ملکوں کی دوسروں پر مسلط کردہ سامراجیت میں نہ صرف اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہیں بلکہ اس سامراجیت کو اپنی شناخت بھی بناتی ہیں اور اس کے جواز بھی فراہم کرتی ہیں۔ سامراجیت اور ثقافت کے اس تعلق کو ۱۷۰۰ء اور ۱۹۵۰ء کے دوران میں لکھے گئے ناولوں میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ اور چوتھی اہم بات اس کتاب میں استعمال کی گئی پیوندکارانہ طریق کار (Contrapuntal approach) ہے۔ اس کتاب کے صفحہ ۶۶ پر وہ ادب پاروں کے مطالعے کے اس طریقے کی وضاحت کرتا ہوا کہتا ہے۔ یہ مطالعہ سامراج کی حمایت اور مخالفت میں کہی گئی باتوں اور نقطہ ہائے نظر کو بیک وقت سامنے رکھتا ہے۔ بعض اوقات مطالعہ کرنے والا متن سے باہر نکل کر ان باتوں کو بھی توجہ، گفت گو اور تجزیے کے دائرے میں لاتا ہے جو ایک خاص وقت میں متن میں شامل ہونے سے رہ گئی تھیں[۳۹]۔ یہاں وہ الجیریا میں پیدا ہونے والے ناول نگار البرٹ کامیو (Albert Camus، ۱۹۱۳ء-۱۹۶۰ء) کے ۱۹۴۲ء میں شائع ہونے والے ناول اجنبی (The Stranger) کی مثال دیتا ہے۔ کامیو کے بارے میں یہ بات واضح رہے کہ اس نے فرانس کے خلاف عربوں کے سیاسی حقوق کی جدوجہد کی حمایت کی تھی لیکن وہ آزاد الجیریا کی حمایت پر کبھی آمادہ نہ ہو سکا۔ سعید اجنبی کا مطالعہ کرتے ہوئے فرانس کی استعماریت کے ساتھ ساتھ الجیریا کو بعد ازاں ملنے والی آزادی کو بھی تجزیے میں شامل کرنے کا مشورہ دیتا ہے جو حقیقت میں اس ناول کے بعد ۱۹۶۲ء میں حاصل کی گئی تھی اور جس کی کامیو نے مخالفت کی تھی۔

مطالعے کے اس طریقہ کار کی مزید وضاحت کرتے ہوئے روڈیارڈ کپلنگ (Rudyard Kipling، ۱۸۶۵ء-۱۹۳۶ء) کے ناول *Kim*، (۱۹۰۱ء) کی مثال دیتا ہے۔ یہ ناول ہندوستان میں برطانوی راج، اس کی تاریخ، وہاں موجود برطانوی افسران اور ان کی کارگزاریوں اور اس سب کے خلاف ہندوستانی مزاحمت سب کو متن میں شامل کرتا ہے۔ کپلنگ کے بیان کردہ ہندوستان کا پیوندکارانہ مطالعہ بیک وقت سامراج کے بالادستی انتظامات اور اس کے خلاف پلنے والی نفرت اور عملی مزاحمت کو ایک شاہ کار ادب پارے میں دکھا سکتا ہے۔ اس بنیاد پر سعید ناول کے مطالعے کے ذریعے مخصوص ثقافتوں میں موجود سامراجیت کو شناخت کرنے کی

کوشش کرتا ہے۔ اس کتاب کا مفصل جائزہ تو اس تحریر کے دائرے سے باہر ہے مگر مختصراً دو باتیں ضرور کہی جا سکتی ہیں۔

ایک تو یہ کتاب سعید کے اس دعوے کی کامیاب تصدیق کرتی ہے کہ جس عہد کو سعید نے مطالعے کے لیے منتخب کیا ہے کم از کم اس عہد میں لکھے جانے والے ناولوں کا مطالعہ ثقافت اور سامراج کے اسی تعلق تک پہنچا تا ہے جہاں سعید پہنچا تھا۔

دوسرے اس کتاب میں سامراجیت کے وہ اثرات بھی نمایاں ہو گئے ہیں جو شاید پہلے اس قدر واضح نہیں تھے۔ سامراجیت اور استعماریت کے بارے میں یہ بات مزید روشن ہو کر سامنے آتی ہے کہ ان کے اسباب اور اثرات صرف اقتصادی اور فوجی غلبے تک محدود نہیں ہیں۔

ایڈورڈ سعید کے کام میں دانش اور دانش ور کے کردار کے تعین کے اس زیر نظر مطالعے میں شامل آخری کام اس کی آخری کتاب *Freud and Non-europeans*(۲۰۰۴ء) ہے۔ اتفاق سے یہ تحلیل نفسی کے بانی سگمنڈ فرائڈ کی آخری کتاب *Moses and Monotheism*(۱۹۳۹ء) کا ایک Contrapuntal مطالعہ ہے۔ یہ اصطلاح سعید نے علم موسیقی سے مستعار لی ہے اور ادبی تنقید پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ مطالعے کے اس طریقے کی سعید نے جو تعریف کی تھی وہ نقل کی جا چکی ہے۔ تاہم اس تعریف کی وضاحت کے لیے سعید کی مسافت کا نظریہ (Travelling Theory) کی وضاحت فرائیڈ پر سعید کے کام کی تشریح کے لیے شاید ضروری ہو۔ اس موضوع پر سعید نے دو مفصل مضامین تحریر کیے ہیں۔ پہلا مضمون Travelling Theory کے نام سے اس کے مضامین کی کتاب *The World the Text, and the Critic*(۱۹۸۳ء) کے دسویں باب کی حیثیت سے موجود ہے جب کہ دوسرا مضمون "Travelling Theory Reconsidered" اس کی کتاب *Reflections on Exile and Other Essays*(۲۰۰۰ء) میں شامل ہے۔ ادبی تنقید کے حوالے سے یہ دونوں مضمون انتہائی اہم ہیں۔ اپنی یہ تھیوری بیان کرتے ہوئے سعید اس حقیقت کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتا ہے کہ لوگوں کی طرح نظریات بھی سفر کرتے ہیں۔ ایک انسان سے دوسرے انسان کی طرف۔۔۔ ایک طرح کے حالات سے دوسرے اور مختلف حالات کی طرف۔۔۔ اور ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف۔۔۔ اس سفر سے ثقافت اور دانش دونوں نہ صرف نمو پاتے ہیں بلکہ اس طرح نظریات کا تبادلہ بھی ہوتا رہتا ہے۔ چاہے لوگ اس عمل سے واقف ہوں یا یہ لاشعوری سطح پر ہو رہا ہو، یہ بہ ہر حال تخلیقی کام کو آگے بڑھاتا رہتا ہے۔ اس عمل کا جائزہ لیتے ہوئے اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ سفر کے دوران میں کسی بھی تھیوری یا نظریہ کی مضبوطی میں اضافہ ہوا ہے یا کمی۔ اور وقت اور جگہ کی تبدیلی نے تھیوری پر کیسے اور کتنے اثرات مرتب کیے ہیں[۳۰]۔ اس سفر کے دوران میں تھیوری جن مدارج سے گزرتی ہے سعید ان کی وضاحت بھی کرتا ہے۔

ایک یہ کہ تھیوری نے کن حالات میں جنم لیا۔

دوسرے تھیوری نے اپنے منبع سے کتنا زمانی اور مکانی فاصلہ کیا۔

تیسرے تھیوری کو اس سفر کے دوران کس نوع کے ردّ و قبول کا سامنا کرنا پڑا۔

چوتھے تھیوری اپنی موجودہ حالت میں نئے زمان اور مکان میں کس حد تک باقی ہے اور نئی حالت میں اس سے افادے کے امکانات کیا ہیں۔

سعید کی ٹریولنگ تھیوری کو اگر اس کی Contrapuntal Reading کے نظریے کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک نظریے کو اس کے زمانے اور سرزمین سے سفر کرانے کے بعد دوسرے زمانے اور مقام پر لے جا کر تجزیہ کرنا اس کے نتائج کی افادیت کا تعین کرنا، سعید کے نزدیک Contrapuntal Reading کہلاتا ہے۔

سعید کی زندگی میں شائع ہونے والی اس کی آخری کتاب ۲۰۰۱ء میں دیے گئے اور تنازع کا شکار ہو جانے والے اس کے ایک لیکچر کا مسودہ ہے۔ اِسے اُس سال کے شروع میں ویانا کے سگمنڈ فرائیڈ میوزیم نے اس لیکچر کے لیے مدعو کیا تھا لیکن بعد میں میوزیم نے اپنی دعوت واپس لے لی۔ ویانا کی فرائیڈ سوسائٹی کے صدر آگسٹ شولین نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ ہمارے ممبران کی اکثریت کے لیے یہ عمل ناقابل قبول ہے کہ ہم ایک ایسے شخص کو بلا رہے ہیں جو فلسطینیوں کی جدوجہد میں شریک ہے اور ان کے ساتھ مل کر اسرائیلی فوجیوں پر پتھر پھینکتا ہے[۱]۔ سعید نے پتھر پھینکنے والے اس واقعے کی فوراً ہی وضاحت کر دی تھی۔ اس کے مطابق جون ۲۰۰۰ء میں اس نے اپنے خاندان کے ساتھ لبنان کا دورہ کیا تھا۔ اس نے وہاں لیکچر بھی دیے اور جنوبی لبنان کے اس علاقے کا دورہ بھی کیا جو اسرائیل کے بائیس سالہ قبضے کے بعد تازہ تازہ آزاد ہوا تھا۔ تین جولائی ۲۰۰۰ء کو اس علاقے کے ایک مختصر دورے کے دوران میں وہ ایک جگہ ٹھہرا جہاں میلوں تک نہ کوئی اسرائیلی فوجی تھا اور نہ کوئی چیک پوسٹ۔ اس نے وہاں موجود نوجوانوں کے ساتھ بغیر کسی کو ہدف بنائے اسرائیل کی سمت میں چند کنکریاں اچھال دیں۔ ایسا کرتے ہوئے اس کی جو تصاویر لی گئیں وہ دو دنوں کے بعد پوری دنیا میں گردش کر رہی تھیں[۲]۔ اسرائیلی اور مغربی اخبارات نے سعید کی تصویر نمایاں طور پر شائع کی اور اس کو سیاسی تشدد کا پیغمبر جیسے القابات سے نوازا گیا[۳]۔ اسی تصویر کو جواز بنا کر اس سے لیکچر کی دعوت واپس لے لی گئی۔ بالآخر سعید نے یہ لیکچر فرائیڈ میوزیم لندن میں دیا جو دو ہزار تین میں اس کی آخری کتاب کی صورت میں شائع ہوا۔

کیا اس لیکچر کو فرائیڈ کی آخری کتاب کا تجزیہ کہنا درست ہوگا؟ اس سوال کا جواب قدرے مشکل ہے تاہم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس لیکچر میں فرائیڈ کی کتاب کی Contrapuntal reading کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔ اس لیکچر کی تفہیم شاید آسان ہو اگر ہم اسے فرائیڈ کی تشریح و تفسیر کی بجائے سعید کے سیاسی کام کے فلسفیانہ اور علمی پہلوؤں کے تناظر میں دیکھیں۔ تاہم فرائیڈ کی کتاب اور اس کے پس منظر کو سامنے رکھے بغیر اس لیکچر پر رائے قائم کرنا تو درکنار اس کی پڑھت بھی ممکن

نہیں ہے۔

فرائیڈ کی یہ کتاب ۱۹۳۹ء میں شائع ہونے والی اس کی آخری کتاب ہے۔ فرائیڈ نے اس کتاب کو برطانیہ ہجرت کرنے سے پہلے ویانا میں لکھنا شروع کر دیا تھا۔ مگر یہ لندن میں مکمل ہو پائی۔ فرائیڈ کی ہر کتاب کی طرح اس کتاب کا مطمع نظر تحلیل نفسی کی وسعت، تنوع اور مختلف حالات و واقعات پر اس کے اطلاق کے ثبوت فراہم کرنا ہے۔

اس کتاب کے صفحہ ۱۹۳ پر فرائیڈ صاف لفظوں میں کہتا ہے کہ وہ لوگ خوش نصیب ہیں جو کسی برتر یا سپریم طاقت (خدا) پر یقین رکھتے ہیں۔ باعقیدہ لوگ ایک قطعیت اور حتمی یقین کے ساتھ بات کرتے ہیں جب کہ محنت سے چیزوں کو سمجھنے والے بمشکل ایک ادھوری وضاحت تک ہی پہنچ پاتے ہیں۔ اس طرح کسی الوہی طاقت کا وجود اخلاقی کمال تک پہنچنے میں بھی مدد فراہم کرتا ہے۔ کیوں کہ اس طرح کی کوشش کا مقصد اور منزل بہت واضح ہوتی ہے۔ تاہم زندگی کے تجربات اور فطرت کا مطالعہ کسی بھی الوہی طاقت کے تصور پر یقین کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے وجود پر یقین نہ رکھتے ہوئے موسیٰ اور توحید پر کتاب لکھنے کا مقصد کیا ہو سکتا ہے۔ اس کتاب کا مطالعہ کریں تو چند نتائج تک بآسانی پہنچا جا سکتا ہے۔ ایک تو فرائیڈ حضرت موسیٰ کو مذہبی کتابوں اور اساطیر سے باہر نکال کر ایک تاریخی حقیقت کے طور پر دیکھتا ہے۔ وہ ان کو ایک معجزاتی کردار کی بجائے اپنے لوگوں (مصریوں) کی تقدیر تبدیل کرنے والا ایک انسان سمجھتا ہے۔

دوسرے وہ فراعنہ مصر میں اخناتون کے بارے میں یہ نظریہ رکھتا ہے کہ اس نے مصر میں سورج دیوتا (Aton) کی توحید پر مبنی پرستش کو رواج دیا[۴۴]۔ اس نے حیات بعد الموت جیسے تصوّرات کو رد کرتے ہوئے سورج دیوتا سے ملنے والی روشنی اور حرارت کو اس خدا کی طاقت قرار دیا۔ فرائیڈ اس کو انسانی تاریخ کی پہلی اور خالص توحید گردانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس توحید کی تاریخی اور نفسیاتی افادیت کا اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے۔ یہ توحید اخناتون کی موت کے ساتھ ختم ہو رہی تھی جس کو موسیٰ نے ایک نئی زندگی عطا کی۔ موسیٰ کا مذہب فرائیڈ کے مطابق بنیادی طور پر اخناتون کا مذہب تھا۔ لیکن پھر موسیٰ کو اپنے لوگوں کے تحفظ کے لیے مصر چھوڑنا پڑ گیا۔ وہ اپنے لوگوں کو جبل ہوریب (Mount Horeb) کی جانب لے گئے۔ یہ وہ پہاڑ ہے جہاں بائبل کے مطابق حضرت موسیٰ کو مشہور دس احکام عطا کیے گئے تھے۔ جہاں دوسرے خداؤں (مثلاً یہوداJahve آتش فشاں کا دیوتا) کی پرستش کی جاتی تھی۔ موسیٰ نے بہ تدریج اپنے لوگوں پر اختیار کھونا شروع کر دیا۔ یہ نیا خدا فرائیڈ کے مطابق بدمزاج، تنگ نظر، خون کا پیاسا اور متشدد تھا۔ اس نے خود پر ایمان رکھنے والوں سے ایک ایسی سرزمین کا وعدہ کیا تھا جہاں دودھ اور شہد کی نہریں بہتی ہوں گی۔ مگر اس کے لیے اس نے اپنے ماننے والوں سے یہ مطالبہ کیا کہ پہلے وہ اس سرزمین کے حقیقی باشندوں کو یہاں سے دیس نکالا دیں[۴۵]۔ اس طرح آج ہمارے سامنے دو مطالعے ہیں۔ ایک بائبل کا مطالعہ جو فرائیڈ نے پیش کیا ہے اور دوسرے فرائیڈ کا مطالعہ جو سعید نے

ہمارے سامنے رکھا ہے۔

فرائیڈ کے بارے میں یہ بات یاد رکھی جانے کے لائق ہے کہ وہ ایک بے خدا یہودی ہے۔ اس کتاب کی ایک کوشش یہ بھی نظر آتی ہے کہ فرائیڈ یہودیوں کے لیے چاہتا ہے کہ وہ مذہب سے نجات حاصل کر لیں لیکن اپنی یہودی شناخت چھوڑے بغیر۔ اس کے خیال میں اخلاقیات پر مبنی یہودیت ایک توحیدی یہودیت سے کہیں بہتر اور آزاد منش ہو گی۔

فرائیڈ کی یہ پوزیشن کہ موسیٰ ایک مصری باشندے تھے اور ان کی توحید بھی مصری روایات کی حامل تھی نہ کہ یہودی (بنی اسرائیل) روایات کی۔ یہ توحید سعید کے مطابق عیسایت کے ذریعے واپس پہنچی اور اسلام کے ذریعے اسے مزید وسعت ملی۔ (مصریات اور بائبل کے ماہرین نے سعید کے ان نتائج سے شدید اختلاف کیا ہے اور اس بات کی نشان دہی بھی کی ہے کہ فرائیڈ اور سعید، توحید کے بارے میں دو مختلف تصورات کی بات کر رہے ہیں) سعید کے مطابق اگر موسیٰ کو مصری باشندہ مان لیا جائے تو اس سے یہودی شناخت اور توحید دونوں یہودی الاصل نہیں رہتیں کیوں کہ موسیٰ سے منسلک شناخت اور توحید دونوں کا منبع پھر یہودیت نہیں رہتی۔ اور اس وجہ سے اسرائیل کی ریاست کا ”موعودہ سرزمین پر واپسی“ کا اصل دعویٰ بھی شکوک کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس دعوے کو چیلنج کرنا سعید کا ایک سمجھ میں آنے والا اور بڑا اہم ہدف ہے۔ لیکن اس نے جس ذہانت اور علمی مہارت سے کام کرنے کی کوشش کی ہے اس کے بارے میں یہ طے کرنا کہ یہ ایک کامیاب کوشش ہے۔۔ بہت ہی مشکل کام ہے۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ جن نتائج تک سعید پہنچا ہے وہ فرائیڈ کے نتائج پر مبنی ہیں۔ اگر یہودی فرائیڈ ہی کے نتائج مسترد کر دیں تو اس کے بعد سعید کے نتائج ہوا میں بکھر کر رہ جاتے ہیں۔ اس کتاب میں وہ ریاست اسرائیل کے ایک یورپین پروجیکٹ ہونے پر گفت گو کرتے ہوئے اسے یورپ کے احساس گناہ کا شاخسانہ بتلاتا ہے۔ لیکن وہ فرائیڈ کے بارے میں اس حقیقت کی نشان دہی بھی کرتا ہے کہ فاشسٹ یورپ اور یہودیت مخالف ویانا میں موجود فرائیڈ کو اس بات کا احساس تھا کہ یہودی یورپ میں ہمیشہ حضرت عیسیٰ کے قاتل کی حیثیت سے شدید ترین نفرت کا نشانہ بنتے رہیں گے۔ اور نفرت کی دوسری وجہ ان کا یورپ میں اپنے میزبانوں سے مختلف ہونا تھا[۴۶] اس صورت حال میں یہودیوں کو موعودہ سرزمین کا خواب دکھا کر فلسطین میں ریاست اسرائیل بنانے سے یورپ کے دو مقاصد پورے ہو گئے۔ ایک یورپ نے اپنے احساس گناہ سے نجات پا لیا اور یہودیوں کے لیے یورپ کے مقابلے میں ایک متوازی ریاست بھی قائم کر دی گئی۔

اس لیکچر سے اخذ کردہ نتائج سے قطع نظر اس کے حوالے سے دو سوال بہت اہم ہیں۔

ایک یہ کہ فرائیڈ جیسے عظیم دانش ور کے کام کے مطالعے کا یہ ایک بالکل نیا اور اچھوتا اسلوب ہے۔ فرائیڈ کی آخری کتاب اس کی اہم ترین کتابوں میں سے ایک ہے جس میں اس نے اساطیری اور تاریخی حقائق کا موازنہ انتہائی کامیابی سے کیا ہے۔ یہ بات دوبارہ کہی جا سکتی ہے کہ یہاں نتائج نہیں بلکہ مطالعے کے طریقہ کار پر بات ہو رہی ہے۔

دوسری اہم بات جو سعید بہت کامیابی سے سامنے لاتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا کسی بھی قوم کی اساطیر اور تاریخ کے ملاپ سے پیدا ہونے والے عقائد جیسے نظریات اس قوم کی شناخت کا تعین کر سکتے ہیں؟ اور اس شناخت کے بل پر سیاسی جدوجہد کی سمت کا تعین کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ کیا پاکستان میں جاری شناخت کی بحث میں شامل فکری عوامل کا تجزیہ ان اصولوں کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے جو سعید نے اپنے اس لیکچر میں وضع کیے ہیں؟

فرائیڈ جیسے دانش ور کے کام پر تبصرہ اور مفصل تجزیہ کرنے کے بعد یہ لیکچر اس لحاظ سے سعید کا ایک اہم کارنامہ سمجھا جانا چاہیے کہ اس نے تبصرے اور تجزیے سے ماورا جا کر دانش ور کے کام کے مطالعے کے ایک نئے طریقے سے ہمیں روشناس کرایا ہے۔ مطالعے کا یہ طریقہ ماضی کو حال اور مستقبل سے، مشرق کو مغرب سے، اور یورپی کو غیر یورپی سے ملا کر سیاسی نتائج اخذ کرنے کا ایک اچھوتا طریقہ ہے۔ یہ کتاب اس لحاظ سے بھی مختلف ہے کہ فرائیڈ پر سعید کو یہ اعتراض نہیں ہے کہ اس نے سامراج کے ایما پر بائبل سے سیاسی نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ یہاں معاملہ الٹ ہے۔ سعید فرائیڈ کی تشریح کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔

خاتمہ کلام

زیر نظر تحریر میں ہم نے ایڈورڈ سعید کے وسیع کام میں ان مقامات کی نشان دہی کرنے کی کوشش کی ہے جہاں اس نے دانش اور دانش ور کے کام اور کردار کو بطور خاص بیسویں صدی کے سیاسی حالات کے تناظر میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی تھی۔ اس تحریر کا بہاؤ سعید کی مختلف کتابوں کی اشاعت کی تاریخ سے مطابقت نہیں رکھتا، تاہم ایسا دانش ور کے بارے میں اس کے خیالات کو نسبتاً مربوط انداز میں پیش کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ ریتھ خُطبات میں اس نے دانش ور کے مختلف خصائص واضح طور پر گنوائے ہیں۔ جب کہ دانش ور کے کام کا سیاسی تجزیہ اس کی پہلی کتاب میں بھی موجود تھا۔ بعد ازاں *Orientalism* ان دانش وروں کے کام کا نہایت مفصل، علمی اور ادق محاکمہ ہے جن کو آج ہم مستشرقین کے نام سے جانتے ہیں۔ اسی طرح وہ اپنی کتاب *Culture and Imperialism* میں سامراج اور ثقافت کے باہمی تعلق کو ادب بالخصوص ناول کے حوالے سے بیان کرتا ہے۔ اس کی آخری کتاب مقابلتاً ایک مختلف کتاب ہے جس میں وہ فرائیڈ کی کتاب کا تجزیہ کرتے ہوئے کئی اہم سوال اٹھاتا ہے۔ ان میں اہم ترین سوال اساطیر اور ان کے سیاسی استعمال سے متعلق ہے۔

اس تحریر میں ان متعدد دانش وروں کے تجزیے کا جائزہ لیا گیا ہے جن کو سعید نے اپنے کام میں جگہ دی ہے۔ مثال کے طور پر ان میں وہ دانش ور شامل ہیں جو بغیر کسی لگی لپٹی کے سامراجی ایجنڈے پر کام کرتے ہوئے اسلام، مسلمانوں اور عربوں کا ایک سٹیریو ٹائپ تخلیق کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ حالیہ وقتوں میں یہاں برنارڈ لوئس کی مثال دی جا سکتی ہے۔ جب کہ دانتے

اور وی ایس نائپال بھی اسی گروپ سے تعلق رکھتے ہیں۔ دوسری طرح کے دانش ور وہ ہیں جو مغرب اور مشرق میں جاری کش مکش کو دور سے دیکھتے ہیں۔ مشرق کی جانب ان کا رویہ ہم دردی پر مبنی ہے مگر وہ مغرب کی برتری کے بھی قائل ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں کہ مشرق، مغرب کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ جوزف کونراڈ اور کامیو جیسے مصنفین اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ تیسرے گروہ میں جوناتھن سوئفٹ جیسے مصنفین کو شامل کیا جاسکتا ہے جو مختلف قلمی ناموں سے صرف اس لیے لکھتے رہے کہ ان کی سماجی حیثیت انھیں عوام کے مسائل پر لکھنے کی اجازت نہیں دیتی تھی۔ سعید کے دانش ور کی بنیادی خصوصیت یہی تھی کہ وہ عوام کے لیے لکھتا ہے۔ آخری مثال ہم نے فرائیڈ کی شامل کی ہے جو ایک معتقد یہودی نہیں بلکہ صرف ایک کلچرل یہودی ہے۔ اس حیثیت سے وہ اساطیر کا مطالعہ کرتے ہوئے اہم نتائج اخذ کرتا ہے۔ ان میں سے اہم ترین نتیجہ وہ ہے جو سعید پوری قوت سے ہمارے لیے واضح کرتا ہے۔ وہ یہ سوال اٹھاتا ہے کہ کیا اساطیر کی بنیاد پر آج کی سیاست استوار کی جاسکتی ہے؟ فرائیڈ کے مطالعے کا سعید ایک نیا اسلوب اختیار کرتا ہے جس کے نتائج سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر اس طریقہ کار کو وضع کرنے پر اس کا شکریہ ادا کیے بغیر چارہ نہیں ہے۔

سعید گرامشی کے مختصر سے کام کے بعد دانش ور کے کردار کی وسعت، اہمیت اور پیچیدگیوں پر کام کرنے والا سب سے بڑا نام ہے۔ اتفاق اور اختلاف سے ماورا جاکر دیکھا جائے تو سامراج اور استعمار کے دانش اور دانش ور کو استعمال کرنے کے موجودہ چلن کو سعید سے زیادہ اور بہتر شاید ہی کسی اور مصنف نے اس قدر وضاحت اور جرات کے ساتھ اجاگر کیا ہوگا تاہم ریتھ خُطبات کے تیس سال اور سعید کی وفات کے بیس سال بعد آج ہمیں مختلف حالات کا سامنا ہے۔ سامراجیت کامیابی سے اپنے چہرے اور طریقے بدلتے ہوئے اب تقریباً ایک ناقابل شناخت اکائی بن چکی ہے۔ سعید کے *Orientalism* پر نظریات اب نئے اضافوں کے متقاضی ہیں۔ اب وہ کام جو پہلے سامراج برنارڈ لوئس جیسے دانش وروں سے لیتا تھا اب وہ کام مقامی دانش ور، سیاست دان، صحافی اور مذہبی علما سامراج کے لیے جانتے بوجھتے یا انجانے میں کرتے ہیں۔ یہ سارے کام سعید کی کتاب *Orientalism* کی اشاعت کے بعد افغانستان جنگ کے لیے شروع کیے گئے تھے جو آج تک جاری ہیں۔ لہٰذا آج یہ کہنا ممکن ہے کہ سعید کے تجویز کردہ کام انجام دینے کے لیے آج دانش ور کو اس سے زیادہ مشکلات درپیش ہیں جن کو سعید نے اپنے گراں قدر کام میں اجاگر کیا تھا۔ لیکن آسانی آج یہ ہے کہ اب سعید کا کام فکری رہ نمائی اور دست گیری کے لیے موجود ہے۔

حواشی و حوالہ جات

* (پ:۱۹۶۶ء) پرنسپل کلینکل سائیکالوجسٹ، بردرز آف چیرٹی، واٹر فورڈ (آئر لینڈ)۔

۱۔ (ایڈورڈ سعید کے حالات زندگی کے لیے اس تحریر میں اس کی خود نوشت *Out of Place* (۱۹۹۹ء)، بل ایشکرافٹ[Bill Ashcroft] اور پال اہلوالیا[Pal Ahluwalia] کی کتاب *Edward Said* (۱۹۹۹ء)، اور ٹموتھی برینن[Timothy Brennan] کی لکھی ہوئی سعید کی سوانح عمری *Places of Mind* (۲۰۲۱ء)، سے استفادہ کیا گیا ہے)

۲۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Out of Place* (نیویارک: و نٹیج بکس، ۱۹۹۹ء)، ۱۔

۳۔ مایا جگی[Maya Jaggi]، "Out of the shadows" مشمولہ روزنامہ گارڈئین، ۱۹۹۹۔
https://www.theguardian.com/books/1999/sep/11/2 (۱ جون ۲۰۲۳ء)۔

۴۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Reflection on Exile and other Essays* (لندن: گرانتا بکس، ۲۰۰۰ء)۔

۵۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Reflection on Exile and other Essays*، ۵۱۲۔

۶۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Out of Place*۔

۷۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، " On Writing a Memoir: Living by the Clock"، مشمولہ *London Review of Books*، (لندن: لندن ریویو آف بکس: ۱۹۹۹ء)۔

۸۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *The voice of a Palestinian in exile*، http://www.tandfonline.com/loi/ctte20 (۱ جون، ۲۰۲۳ء)۔

۹۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Out of Place*، ۲۹۔

۱۰۔ پال اہلوالیا[Pal Ahluwalia]، بل ایشکروفٹ[Bill Ashcroft]، *Edward Said* (نیویارک: روٹلیج، ۱۹۹۹ء)۔

۱۱۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *The World, the Text, and the Critic* (کیمبرج: ہارورڈ یونی ورسٹی پریس، ۱۹۸۳ء)۔

۱۲۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *The World, the Text, and the Critic*۔

۱۳۔ انتونیو گرامشی[Antonio Gramsci]، *Selections from the Prison Notebook*، ترجمہ و تدوین: کوینٹن ہوارے[Quentin Hoare]، جیفری نول سمتھ[Geoffrey Nowell Smith]، (لندن: لارنس اینڈ وشر، ۱۹۷۱ء)۔

۱۴۔ ایضاً، ۲۰۔

۱۵۔ ایضاً، ۱۳۱۔

۱۶۔ ناصر عباس نیّر، عالمگیریت اور اردو اور دیگر مضامین (لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء)۔
(ان لیکچرز کے مفصل تعارف اور تجزیے کے لیے عالمگیریت اور اردو اور دیگر مضامین ۲۰۱۵ء کے پانچویں باب کا مطالعہ مفید ہوگا۔)

۱۷۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures* (لندن: و نٹیج بکس، ۱۹۹۴)، ۱۷۔

۱۸۔ ایضاً، ۵۰۴۔

۱۹۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Humanism and Democratic Criticism* (نیویارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۴ء)، ۲۶۔

۲۰۔ ایضاً، ۱۱۹۔

۲۱۔ ایضاً، ۱۲۴۔

۲۲۔ الیگزینڈر لیون مے کیفے[Alexander Lyon Macfie]، *Orientalism* (لندن: پیرسن ایجوکیشن، ۲۰۰۲ء)، ۹۷۔

۲۳۔ ایضاً، ۱۰۳۔

۲۴۔ ایرل آف کرومر [Earl of Cromer]، "The Government of Subject Races" مشمولہ *Political and Literary Essays* (لندن: میکملن اینڈ کو، ۱۹۱۳ء)۔

۲۵۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Orientalism* (لندن: پینگوئن بکس، ۲۰۰۳ء)۔

۲۶۔ ایرل آف کرومر[Earl of Cromer]، "The Government of Subject Races" مشمولہ *Political and Literary Essays*۔

۲۷۔ انتونیو گرامشی[Antonio Gramsci]، *Selections from the Prison Notebook*، ۶۲۸۔

۲۸۔ اختر علی سیّد، "Social Anger and Apathy in Pakistan: Psychopathological Perspective in Neo-Colonial Era"، مشمولہ *Journal of Social and Policy Science*، جلد ۲، شمارہ ۲ (اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف سوشل اینڈ پالیسی سائنسز، جون ۲۰۱۲ء)، ۲۹-۶۶۔

۲۹۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Orientalism*، ۲۔

۳۰۔ میشل فوکو[Michel Foucault]، *Archaeology of Knowledge* (مترجم: اے ایم شریڈن سمتھ[A. M. Sheridan Smith] (نیویارک: روٹلیج، ۱۹۶۹ء)، ۲۱۱۔

۳۱۔ ایضاً، ۲۱۱۔

۳۲۔ جیفری۔ بی میک برج[Jeffrey B. McCambridge]، "Dante and Islam: A study of the eastern influence in the Devine Comedy" انڈیانا یونی ورسٹی، امریکا کے شعبہ انگلش میں جمع کرایا گیا مقالہ جو دیے گئے لنک سے پڑھا جا سکتا ہے۔
https://scholarworks.iupui.edu/bitstream/handle/1805/11819/JMccambridge%20last%20edition.pdf?sequence=5

۳۳۔ مارٹن کرامر[Martin Kramer]، "The Conflicted Legacy of Bernard Lewis" مشمولہ *Foreign Affairs*، ۲۰۱۸۔
https://scholar.harvard.edu/files/martinkramer/files/the_legacy_of_bernard_lewis.pdf (۱جون، ۲۰۲۳ء)۔

۳۴۔ ایضاً۔

۳۵۔ پی جے ویٹی کیوٹیس[P. J. Vatikiotis]، *Revolution in the Middle East and Other Case Studies* (لندن: روٹلیج، ۱۹۷۲ء)، ۱۲۔

۳۶۔ ناصف منابلیلانگ ایڈاونگ[Nassef Manabilang Adiong]، *The Great Debate of the Two Intellectual Giants in Middle Eastern Studies of Postcolonial Era: A Comparative Study on the Schemata of Edward Said and Bernard Lewis*، ۲۰۰۸۔
https://ssrn.com/abstract=1936350 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1936350 (۱جون، ۲۰۲۳ء)۔

۳۷۔ برنارڈ لیوئیس[Bernard Lewis]، "Seven Questions: Bernard Lewis on the Two Biggest Myths About Islam" مشمولہ *Foreign Policy*، ۲۰۰۸۔
https://foreignpolicy.com/2008/08/20/seven-questions-bernard-lewis-on-the-two-biggest-myths-about-islam/
(۱جون، ۲۰۲۳ء)۔

۳۸۔ ڈیوڈبارسمیان[David Barsamian]،*Conforonting Empire*(کیمبرج:ساؤتھ اینڈ پریس،۲۰۰۰ء)،۱۳۱۔

۳۹۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]،*Culture and Imperialism*(نیویارک:ونٹیج بکس،۱۹۹۴ء)۔

۴۰۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]،*The World, the Text, and the Critic*، ۲۲۶۔

۴۱۔ رابرٹ۔کے بیشارا[Robert K. Beshara]، *Freud and Said: Contrapuntal Psychoanalysis as Liberation Praxis.* *Pelgrave*(سوئٹزرلینڈ:میکملن،۲۰۲۱ء)،۱۳۱۔

۴۲۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]،*From Oslo to Iraq and the roadmap*(لندن:بلومزبری،۲۰۰۴۔اے)،۵۲۔

۴۳۔ کیرولائن گلک[Caroline Glick]،'' Edward Said, Prophet of Political Violence in America''مشمولہ *News Week*، ۲۰۲۰ء۔ https://www.newsweek.com/edward-said-prophet-political-violence-america-opinion-1515770(اجون،۲۰۲۳ء)۔

۴۴۔ سگمنڈ فرائیڈ[Sigmund Freud]،*Moses and Monotheism*،مترجم: کیتھرین جونز[Katherine Jones](ہرٹ فورڈ شائر:دی گارڈن سٹی پریس،۱۹۳۹ء)۔۹۶۔

۴۵۔ ایضاً،۸۰۔

(اس کتاب کے صفحہ ۴۵ پر ایک فٹ نوٹ میں فرائیڈ اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ بائبل سے اخذ شدہ معلومات اس کی من پسند Arbitrary ہیں)

۴۶۔ ایضاً،۳۹۔

Bibliography

Adiong, Nassef Manabilang. *The Great Debate of the Two Intellectual Giants in Middle Eastern Studies of Postcolonial Era: A Comparative Study on the Schemata of Edward Said and Bernard Lewis*. Retrieved from URL https://ssrn.com/abstract=1936350

Ashcroft, Bill & Ahluwalia, Pal. *Edward Said*. New York: Routledge,1999.

Baring, Evelyn (1st Earl of Cromer). "The Government of Subject Races", in *Political and Literary Essays*. London: McMillon & Co, 1913.

Barsamian, David. *Confronting Empire*. Cambridge: South End Press, 2000.

Barsamian, David. *The Pen and the Sword*. Monroe: Common Courage Press, 1994.

Beshara, Robert K. *Freud and Said: Contrapuntal Psychoanalysis as Liberation Praxis*. Switzerland: Palgrave McMillan, 2021.

Bourdieu, Pierre. *The Weight of the World Social Suffering in Contemporary Society.* Trans. by Priscilla Parkhurst Ferguson, Susan Emanuel, Joe Johnson and Shoggy T. Waryn. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Brennan, Timothy. *Places of mind*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2021.

Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge.* Trans. by A. M. Sheridan Smith. New York: Routledge, 1969.

Foucault, Michel. *Discipline and Punishment. The Birth of the Prison*. Trans. by Alan Sheridan. London: Vintage Books, 1977.

Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism*. Trans by Katherine Jones. Hertfordshire: Hogarth Press, 1939.

Glick, Caroline. "Edward Said, Prophet of Political Violence in America", in *News Week*. July, 2020. Retrieved from URLhttps://www.newsweek.com/edward-said-prophet-political-violence-america-opinion-1515770

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebook*. Edited and Trans. by Quentin Hoare and

Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence & Wisher, 1971.
Jaggi, Maya. "Out of the shadows", in *Daily Guardian*. September, 1999. Retrieved from URL https://www.theguardian.com/books/1999/sep/11/2
Kramer, Martin. "The Conflicted Legacy of Bernard Lewis", in *Foreign Affairs* 2018. Retrieved from URL https://scholar.harvard.edu/files/martinkramer/files/the_legacy_of_bernard_lewis.pdf
Laroui, A. (1977). *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay*. Trans. by Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1977.
Lewis, B. (1976). *The Return of Islam*. Commentary. Retrieved from URL https://www.commentary.org/articles/bernard-lewis/the-return-of-islam/
Lewis, B. (1990). *The Roots of Muslim rage*. The Atlantic Monthly. Retrieved from URL https://cdn.theatlantic.com/media/archives/1990/09/266-3/132675122.pdf
Lewis, B. (2001). *The Revolt of Islam*. The New Yorker. Retrieved from URL https://is.cuni.cz/studium/predmety/index.php?do=download&did=75436&kod=JMM705
Lewis, Bernard. "The Tyrannies Are Doomed", *in The Wall Street Journal* 2006. Retrieved from URL https://www.wsj.com/articles/SB100014240527487037125045762346014802053 30
Lewis, Bernard. *Europe and Islam*. Washington: The AEI Press, 2007.
Lewis, Bernard. Seven Questions: Bernard Lewis on the two biggest myths about Islam" *in Foreign Policy* 2008. Retrieved from URL https://foreignpolicy.com/2008/08/20/seven-questions-bernard-lewis-on-the-two-biggest-myths-about-islam/
Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.* London: Phoenix Paperback, 2004.
Lewis, Bernard. *What Went wrong?* New York: Oxford, 2002.
Macafie, Alexander Lyon. *Orientalism.* London: Pearson Education, 2002.
McCambridge, Jeffery. B. "Dante and Islam: A study of the eastern influence in the Devine Comedy". Thesis submitted in the Department of English, Indiana University. Bloomington: Indiana. Retrieved from URL https://scholarworks.iupui.edu/bitstream/handle/1805/11819/JMccambridge%20last%20edition.pdf?sequence=5
Nagy-Zekmi, Silvia. *Paradoxical Citizenship: Edward Said*. Lanham: Lexington Books, 2008.
Nayyar, Nasir Abbas. *'ālamgīrīat, ūrdu aur dīgar Mazamīn.* Lahore: Sang-e-Meel, 2015.
Patai, Raphael. *The Arab mind.* Tucson: Recovery Resources Press, 1973.
Said, Edward Said on V. S. Naipaul (1932-2018): An intellectual catastrophe.
Said, Edward. "On writing a memoir", in *London Review of Books*. London: Review of Books, 1999.
Said, Edward. "The clash of ignorance" in *The Nation* 2001. Retrieved from URL http://www.personal.umich.edu/~satran/Ford%2006/Wk%204B%20Clash%20of%20Civilizations%20Said.pdf
Said, Edward. *Covering Islam*. New York: Vintage Books, 1983a.
Said, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
Said, Edward. *Freud and the Non-Europeans*. London: Verso Books, 2014.
Said, Edward. *From Oslo to Iraq and the Roadmap*. London: Bloomsbury, 2004a.
Said, Edward. *Humanism and democratic criticism*. New York: Columbia University Press, 2004.
Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.
Said, Edward. *Out of place*. New York: Vintage Books, 1999.
Said, Edward. *Reflection on Exile and other essays*. London: Granta Books, 2000.
Said, Edward. *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures.* London: Vintage Books, 1994a.
Said, Edward. *The voice of a Palestinian in exile*. Retrieved from URL http://www.tandfonline.com/loi/ctte20
Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
Sardar, Ziauddin. *Orientalism*. Buckingham: Open University Press,1999.
Syed, Akhtar Ali. "Social Anger and Apathy in Pakistan: Psychopathological Perspective in Neo-Colonial Era", in *Journal of Social and Policy Science* 2, 2, 29-66, 2012.
Vatikiotis, P.J. *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*. London: Routledge, 1972.